

النظام القضائي والنظم الإسلامية

كتاب بيداغوجي

موجه لطلبة السنة الثالثة ليسانس
تخصص: الفقه وأصوله



تأليف

د. ميلود ليفة

نائب رئيس قسم الشريعة
جامعة الوادي (الجزائر)



إيداع برنت
للطباعة والنشر

النظام القضائي والنظم الإسلامية

كتاب بيداغوجي

موجه لطلبة السنة الثالثة ليسانس

تخصص: الفقه وأصوله

تأليف: د. ميلود ليفة

نائب رئيس قسم الشريعة

جامعة الوادي (الجزائر)



إبداع برنت
للطباعة والنشر

إبداع برنت للطباعة والنشر

حي الفاتح ماي بالقرب من

أوريدو. وادي سوف

0553520946

0697767759

lbdaaprint39@gmail.com



إبداع برنت

للطباعة والنشر

الطبعة الأولى: سنة 2026

الإيداع القانوني: سبتمبر 2026

ردمك: 9-53-635-9969-978

عنوان الكتاب:

النظام القضائي والنظم الإسلامية

مؤلف الكتاب:

د. ميلود ليفة

تصنيف الكتاب:

فقه وأصول

حجم الكتاب:

14 / 21 سم

عدد الصفحات:

268 صفحة

تحرير وتنسيق:

ميلود ليفة

تصميم الغلاف:

إبداع برنت للطباعة والنشر

طباعة وإخراج:

إبداع برنت للطباعة والنشر.

الوادي.

جميع الحقوق محفوظة

All Rights Reserved

5

مقدمة:

الحمد لله الذي أنزل الكتاب بالحق والميزان ليقوم الناس بالقسط، والصلاة والسلام على نبينا محمد، الذي أرسل قاضيًا وحاكمًا ومبشرًا ونذيرًا، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين؛ أما بعد: فإن دراسة "النظام القضائي والنظم الإسلامية" ليست ترفًا فكريًا، بل هي ضرورة شرعية وعلمية لفهم شمولية هذا الدين وعظمة تشريعاته الربانية؛ لقد جاء الإسلام بمنهج حياة متكامل، ينظم علاقة العبد بربه، وعلاقته بنفسه، وعلاقته بمجتمعه ودولته؛ وهذه المطبوعة البيداغوجية تسعى إلى إرساء فهم عميق لهذه النظم، بدءًا من القضاء الذي هو قوام العدل، مرورًا بنظام الحكم والخلافة الذي يحفظ الدين ويسوس الدنيا به، وانتهاءً بالنظام المالي الذي يحقق الكفاية والتكافل الاجتماعي.

وفي زمننا هذا، حيث تتلاطم أمواج الأفكار والنظم المستوردة، وتُفرض على الأمة مناهج وضعية أثبتت عجزها عن تحقيق العدالة الحقة والسعادة المنشودة، تزداد الحاجة إلحاحًا للعودة إلى معين الشريعة الصافي؛ إن هذه النظم الإسلامية ليست مجرد تاريخ يُروى، بل هي أصول راسخة ومنارات هادية، صالحة لكل زمان ومكان، وقادرة على معالجة أعقد المشكلات المعاصرة في مجالات الحكم والإدارة والاقتصاد والقضاء؛ فدراستها تمثل استعادة للثقة في منهج الله، وتأكيدًا على أن الحلول لمشكلاتنا تكمن في تراثنا التشريعي العظيم، لا في استجداء النظريات البشرية القاصرة.

والغاية من ذلك ليست مجرد تحصيل المعارف النظرية، بل تسليح طالب العلم برؤية واضحة ومنهجية أصيلة مستمدة من الكتاب والسنة، ليميز بين عدل الشريعة وكمالها، وبين قصور النظم الوضعية ونقصها.

يتضمن هذا المقياس - كما هو ظاهر من عنوانه - محورين أساسيين:

الأول: النظام القضائي، والثاني: النظم الإسلامية، ومن خلالهما سيتعمق الطالب في مفاهيم جوهرية؛ كنشأة القضاء وشروطه، وأنواعه المتميزة كقضاء الخصومات وقضاء الحسبة وقضاء المظالم، مدرِّكاً الفروق الدقيقة بينها وكيف تتكامل لتحقيق العدل الشامل؛ كما سيتناول النظام السياسي الإسلامي، مبتدئاً بمبادئه وأساسه الشرعية، مروراً بمفهوم الدولة وشروط الإمامة العظمى، وانتهاءً بوظائفها وواجبات الحاكم وحقوقه؛ ولن يغفل المقياس عن النظام المالي، حيث سيبحث في موارد بيت المال ومصارفه، ودور الزكاة المحوري في محاربة الفقر وتحقيق الأمن الاجتماعي، وصولاً إلى ترسيخ مفهوم الحكم الراشد ومكافحة الفساد كغاية عليا للنظام الإسلامي بأكمله.

ففي فهم هذه النظم إدراك لكيفية إقامة الدين، وتحقيق مصالح العباد، ومحاربة الفساد، وتجسيد الحكم الراشد الذي أمر الله به؛ إنها دعوة للطلاب ليكون لبنة صالحة في بناء مجتمعه، مسلحاً بالعلم الشرعي الأصيل، والبصيرة النافذة، والقدرة على تمييز الحق من الباطل، والخبيث من الطيب، والغث من السمين؛ نسأل الله تعالى أن يفتح على طلابنا فتوح العارفين، وأن يرزقهم الفقه في الدين، وأن يكونوا مفاتيح خير وبركة على أمة الإسلام؛ وأن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، وأن ينفع به الإسلام والمسلمين.

الفصل الأول:
النظام من القضاء في الإسلام

المبحث الأول: ماهية القضاء ومشروعيته في الإسلام

وفيه مطلبان:

• المطلب الأول: مفهوم القضاء وأساسه الشرعي

ويشمل:

- الفرع الأول: تعريف القضاء
- الفرع الثاني: الفرق بين القاضي والمفتي
- الفرع الثالث: مشروعية القضاء
- الفرع الرابع: الحكمة من مشروعية القضاء
- الفرع الخامس: حكم القضاء

• المطلب الثاني: القاضي في النظام القضائي الإسلامي

ويشمل:

- الفرع الأول: الشروط الواجب توافرها في القاضي
- الفرع الثاني: تعيين القاضي
- الفرع الثالث: حكم طلب القضاء وقبوله
- الفرع الرابع: خطورة منصب القضاء
- الفرع الخامس: ما يجب على القاضي معرفته

المطلب الأول: مفهوم القضاء وأساسه الشرعي

يُعدّ القضاء من أهم الولايات الشرعية التي أناط بها الشارع حفظ الحقوق، ورفع الخصومات، وتحقيق العدل بين الناس، إذ به تُصان الدماء والأموال والأعراض، وتُردّ المظالم إلى أهلها، وتستقيم شؤون المجتمع على أساس من العدل والإنصاف؛ ولما كان القضاء يتصل اتصالاً مباشراً بإقامة الأحكام الشرعية والفصل في المنازعات، فقد اعتنى الفقهاء ببيان حقيقته، وتحديد خصائصه التي تميّزه عن غيره من الوظائف الشرعية، ولا سيما وظيفة الإفتاء، كما بحثوا في أصل مشروعيته، والحكمة التي شرع من أجلها، والحكم الشرعي المتعلق بتولييه وممارسته؛ ومن ثمّ، يقتضي بيان مفهوم القضاء وأساسه الشرعي الوقوف على تعريفه، وبيان الفروق بين القاضي والمفتي، ثم تأصيل مشروعيته وبيان حكمته، وصولاً إلى بيان حكم القضاء في الشريعة الإسلامية، وهو ما سنتناوله من خلال فروع هذا المطلب.

الفرع الأول: تعريف القضاء

أولاً: تعريف القضاء في اللغة:

لكلمة القضاء في اللغة عدة معان، منها:

- الأمر الواجب، ومنه قول الله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: 23]، والمعنى: أمر ربك ألا تعبدوا إلا إياه أمراً حتماً واجباً⁽¹⁾.
- ويأتي بمعنى: الإعلام، ومنه قوله سبحانه: ﴿وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ﴾ [الإسراء: 4]، بمعنى: "أعلمناهم إعلاماً قاطعاً"⁽²⁾.
- ويطلق بمعنى العمل، ومنه قول الله عز وجل: ﴿فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ﴾ [طه: 72]، أي: "فاعمل ما أنت عامل، واصنع ما أنت صانع"⁽³⁾.
- ويطلق على إتمام الشيء وإكماله والفراغ منه، ومنه قول الله تبارك وتعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ مُوسَى الْأَجَلَ﴾ [القصص: 29]، أي: أتم المدة المحددة المتفق عليها بينهما وفرغ منها⁽⁴⁾.

(1) ينظر: لسان العرب لابن منظور (186 / 15).

(2) تهذيب اللغة للأزهري (170 / 9).

(3) الزاهر في معاني كلمات الناس لابن الأنباري (486 / 1).

(4) ينظر: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية للجوهري (2463 / 6).

- ويأتي بمعنى الأداء، ومنه قول الله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتْهُمُ الصَّلَاةُ فَاذْكُرُوا اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ﴾ [النساء: 103]، أي: أديتموها⁽¹⁾.

- ويطلق على الفصل في الحكم، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى لَّفُضِيَ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: 14]، أي: لفُصل بينهم⁽²⁾.

ويجمع ما سبق أن القضاء هو: إحكام الأمر وإنفاذه بإتقان: قال ابن فارس: "القاف والضاد والحرف المعتل أصل صحيح يدل على إحكام أمر وإتقانه وإنفاذه لجهته، قال الله تعالى: ﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَآوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ﴾ [فصلت: 12]، أي أحكم خلقهن ... ولذلك سمي القاضي قاضيا، لأنه يُحكم الأحكام ويُنفذها"⁽³⁾.

ثانيا: تعريف القضاء في الاصطلاح الفقهي:

وتكلم العلماء عن القضاء في مجالين⁽⁴⁾:

- أحدهما: مجال العبادة، كالصلاة، والصيام، والقضاء فيها عندهم هو: "فعل العبادة بعد خروج وقتها المعين شرعاً"⁽⁵⁾، قال

(1) المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للفيومي (2/ 507).

(2) ينظر: تهذيب اللغة للأزهري (9/ 170).

(3) الأحكام مقاييس اللغة لابن فارس (5/ 99).

(4) النظام القضائي في الفقه الإسلامي لمحمد رأفت عثمان (ص: 10)، المناصب وأقسامها في

القرآن الكريم لعبد الله محمد فهد (ص: 48).

الفيومي: "استعمل العلماء القضاء في العبادة التي تفعل خارج وقتها المحدود شرعاً، والأداء إذا فعلت في الوقت المحدود، وهو مخالف للوضع اللغوي لكنه اصطلاح للتمييز بين الوقتين"⁽¹⁾.

- والمجال الثاني: هو مجال الحكم بين الناس.

فلفقهاء الشريعة تعريفات متعددة للقضاء الذي هو الحكم بين الناس:

- تعريف الحنفية للقضاء: "فصل الخصومات، وقطع المنازعات"⁽²⁾.

لكن هذا التعريف واجه انتقادات، لكونه غير جامع (أي لا يشمل كل أفراد المعرّف)؛ فهو يحصر القضاء في الحالات التي تنطوي على نزاع، ويُخرج بذلك أعمالاً قضائية لا تتطلب وجود خصومة، مثل إثبات الحجر على المدين المفلس، أو نصب الوصي على القاصر والسفيه، فكلاهما يُعد من صميم القضاء⁽³⁾.

كما أنه اعتُبر غير مانع (أي لا يمنع دخول ما ليس من المعرّف)؛ إذ يندرج تحته "الصلح" بين المتخاصمين، فالصلح يقطع المنازعة ولكنه ليس قضاءً بالمعنى الاصطلاحي، وقد تنبه إلى هذا ابن عابدين

(5) شرح مختصر أصول الفقه للجراي (1/ 343).

(1) المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للفيومي (2/ 507).

(2) البناية شرح الهداية للعيني (9/ 3)، لسان الحكام لابن الشحنة (ص: 218)، البحر الرائق شرح كنز الدقائق لابن نجيم (6/ 277).

(3) ينظر: الروض المربع شرح زاد المستقنع للبهوتي (ص: 704).

فقال في شرحه لهذا التعريف: "ولا بد أن يزداد فيه: (على وجه خاص)، وإلا دخل فيه نحو الصلح بين الخصمين"⁽¹⁾.

- تعريف المالكية للقضاء: "الإخبار عن حكم شرعي على سبيل الإلزام"⁽²⁾.

يُنتقد هذا التعريف بكونه غير مانع؛ وذلك لأن الكثير من وظائف "الخلافة" (الولاية العظمى) ينطبق عليها هذا الوصف، فالخلافة تتضمن أيضاً الإخبار بأحكام شرعية ملزمة، ومن المعلوم أن الخلافة تختلف عن القضاء⁽³⁾.

- تعريف الشافعية للقضاء: "فصل الخصومة بين خصمين فأكثر بحكم الله تعالى"⁽⁴⁾، ويقال فيه ما قيل في تعريف الحنفية.

- تعريف الحنابلة للقضاء: "الإلزام بالحكم الشرعي وفصل الخصومات"⁽⁵⁾، ويناقش بمثل ما نوقش تعريف المالكية.

ولكن المتأمل في هذه التعريفات يجدها قاصرة على القضاء العادي الذي يفصل النزاع والخصومات بني الطرفين، بعد رفع

(1) رد المحتار لابن عابدين (5/ 352).

(2) تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام لابن فرحون (1/ 11)، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل للحطاب (6/ 86).

(3) ينظر: النظام القضائي في الفقه الإسلامي لمحمد رأفت عثمان (ص: 12).

(4) الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع للشريبي (2/ 612).

(5) كشاف القناع عن متن الإقناع للمهوتي (6/ 285).

الدعوى، والمطالبة بحق ما، ولا تشمل هذه التعريفات قضاء المظالم، وقضاء الحسبة، اللذين يهدفان إلى حفظ الحقوق العامة، وحماية الأمن، وإقامة العدل، وتطبيق الشريعة الغراء في جميع مجالات الحياة، والالتزام بالأحكام الشرعية في العقيدة والإيمان، والأخلاق والعبادة، وللعاملات والآداب، ولو لم توجد خصومة، أو تخاصم، أو اختلاف، أو دعوى⁽¹⁾.

التعريف المختار:

بناءً على ما سبق، يمكن القول بأن أشمل تعريف وأقربه للمعنى المقصود للقضاء، هو: "سلطة الفصل بين المتخاصمين، وحماية الحقوق العامة بالأحكام الشرعية"⁽²⁾.

هذا التعريف يوضح أن القضاء سلطة مُلزمة، لا تقتصر وظيفتها على الفصل بين الخصوم في القضاء العادي، بل تمتد لتشمل حماية الحقوق (كما في قضاء المظالم والحسبة)، وضمان تطبيق أحكام الشريعة، وإلزام الناس بها، ومنع ما يضر بالفرد والمجتمع.

(1) تاريخ القضاء في الإسلام لمحمد الزحيلي (ص: 13).

(2) تاريخ القضاء في الإسلام لمحمد الزحيلي (ص: 13).

الفرع الثاني: الفرق بين القاضي والمفتي

من الضروري التمييز بين المفتي والقاضي، ويمكن تلخيص الفروقات الأساسية فيما يلي:

1. من حيث النطاق والموضوع:

- المفتي: يُصدر فتوى عامة، فهو يُبين الحكم الشرعي في مسألة نظرية دون أن يختص بواقعة محددة أو شخص بعينه.
- القاضي: يحكم في مسألة جزئية خاصة (قضية) عُرضت عليه، ويكون حكمه متعلقاً بأطراف النزاع.

2. من حيث الإلزام:

- فتوى المفتي: غير مُلزِمة؛ للمستفتي (السائل) الحرية في الأخذ بها، أو تركها، أو استفتاء عالم آخر.
- حكم القاضي: مُلزم للطرفين؛ لا يجوز للخصوم نقضه أو مخالفته.

3. من حيث حسم النزاع:

إن الذي يرفع الخلاف وينهي النزاع فعلياً هو حكم الحاكم (القاضي)؛ ففي القضايا المتنازع فيها، إذا أصدر القاضي حكماً، يصبح هذا الحكم فاصلاً، ويجب على الخصمين الالتزام به؛ وهذا ما لا يكون في فتوى المفتي.

1- القاضي يبين الحكم الشرعي ويُلزم به، والمفتي يبينه فقط.

2- المفتي أوسع دائرة من القاضي؛ لأنه يفتي في الخصومات وغيرها، والقاضي يختص حكمه في الأمور المتنازع عليها بين الناس. قال ابن القيم رحمه الله في الفرق بين الحاكم (القاضي) والمفتي: "فإن فتواه شريعة عامة تتعلق بالمستفتي وغيره، وأما الحاكم فحكمه جزئي خاص، لا يتعدى إلى غير المحكوم عليه وله؛ فالمفتي يفتي حكماً عاماً كلياً أن: مَنْ فَعَلَ كَذَا تَرْتَبَ عَلَيْهِ كَذَا، ومن قال كذا لزمه كذا، والقاضي يقضي قضاء معيناً على شخص معين، فقضاؤه خاص مُلْزِم، وفتوى العالم عامة غير ملزمة"⁽¹⁾.

الفرع الثالث: مشروعية القضاء

الأصل في مشروعية القضاء الكتاب والسنة والإجماع.

أولاً: مشروعيته من كتاب الله تعالى.

قد وردت آيات تدل على مشروعية القضاء ومنها⁽²⁾:

- قول الله تعالى: ﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾ [المائدة: 49].
- وقوله عز وجل: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ [النساء: 58].

(1) إعلام الموقعين عن رب العالمين لابن القيم (2/ 73-74).

(2) ينظر: التبصرة للخي (11/ 5319)، الممتع في شرح المقنع لابن المنجى (4/ 504).

- وقوله سبحانه: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: 65].
- وقوله تعالى: ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [ص: 26].
- وقوله: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة: 44].
- وقوله: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [المائدة: 45].
- وقوله: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [المائدة: 47].
- وقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا﴾ [النساء: 105].

والآيات من كتاب الله تعالى في مشروعية القضاء كثيرة.

ثانياً: مشروعية القضاء في السنة.

قد ثبت بقول النبي ﷺ وفعله، ومن ذلك ما رواه عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما عن النبي ﷺ أنه قال: «إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ، وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَخْطَأَ

فَلَهُ أَجْرٌ»⁽¹⁾؛ وكذا حديث أم سلمة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: «إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ، وَإِنَّكُمْ تَخْتَصِمُونَ إِلَيَّ، وَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَنْ يَكُونَ الْحَنَ بِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ، وَأَقْضِي لَهُ عَلَى نَحْوِ مَا أَسْمَعُ، فَمَنْ قَضَيْتُ لَهُ مِنْ حَقِّ أَخِيهِ شَيْئًا فَلَا يَأْخُذْ، فَإِنَّمَا أَقْطَعُ لَهُ قِطْعَةً مِنَ النَّارِ»⁽²⁾.

وبين رسول الله ﷺ أصول الأفضية في الإسلام، فقال كما في حديث عبد الله بن عباس رضي الله عنهما: «لَوْ يُعْطَى النَّاسُ بِدَعْوَاهُمْ، لَادَّعَى نَاسٌ دِمَاءَ رِجَالٍ وَأَمْوَالَهُمْ، وَلَكِنَّ الْيَمِينَ عَلَى الْمُدَّعَى عَلَيْهِ»⁽³⁾، وفي رواية: «وَلَكِنَّ الْبَيِّنَةَ عَلَى الْمُدَّعِي، وَالْيَمِينَ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ»⁽⁴⁾.

وقد تولى رسول الله ﷺ القضاء بين الناس، وقد جمع ابن الطلاع المالكي رحمه الله أفضية رسول الله ﷺ في كتاب أسماه: "أفضية رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم"، قال في مقدمته: "هذا كتاب أذكر فيه- إن شاء الله تعالى- ما انتهى إلي من أفضية رسول الله ﷺ التي قضى بها، أو أمر بالقضاء فيها..."⁽⁵⁾.

(1) أخرجه البخاري (برقم: 7352)، ومسلم (برقم: 1716).

(2) أخرجه البخاري (برقم: 6967)، ومسلم (برقم: 1713).

(3) أخرجه البخاري (برقم: 4552)، ومسلم (برقم: 1711) واللفظ له.

(4) أخرجه البيهقي في السنن الصغرى (برقم: 3386).

(5) أفضية رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لابن الطلاع (ص: 7).

وولى ﷺ رجالاً من الصحابة على القضاء في حياته، حيث بعث علياً رضي الله عنه قاضياً إلى اليمن، فعن علي رضي الله عنه قال: بعثني رسول الله ﷺ إلى اليمن قاضياً، فقلت: يا رسول الله ترسلني وأنا حديث السن، ولا علم لي بالقضاء، فقال: «إِنَّ اللَّهَ سَمِّدِي قَلْبَكَ، وَيُثَبِّتُ لِسَانَكَ، فَإِذَا جَلَسَ بَيْنَ يَدَيْكَ الْخَصْمَانِ، فَلَا تَقْضِيَنَّ حَتَّى تَسْمَعَ مِنَ الْآخِرِ، كَمَا سَمِعْتَ مِنَ الْأَوَّلِ، فَإِنَّهُ آخَرُ أَنْ يَتَبَيَّنَ لَكَ الْقَضَاءُ»، قَالَ: «فَمَا زِلْتُ قَاضِيًا، أَوْ مَا شَكَكْتُ فِي قَضَائِهِ بَعْدُ»⁽¹⁾؛ كما بعث أبا موسى الأشعري ومعاذ بن جبل رضي الله عنهما إلى اليمن وقال لهما: «يَسِّرَا وَلَا تُعَسِّرَا، وَبَشِّرَا وَلَا تُنْفِرَا، وَتَطَاوَعَا وَلَا تَخْتَلِفَا»⁽²⁾.

ثالثاً: مشروعيته بالإجماع.

قد نقل عن كثير من الفقهاء إجماع المسلمين على مشروعية نصب القضاء والحكم بين الناس؛ قال ابن قدامة: "وأجمع المسلمون على مشروعية نصب القضاء والحكم بين الناس"⁽³⁾، وقال الخطيب الشربيني: "والإجماع منعقد على فعله سلفاً وخلفاً"⁽⁴⁾.

(1) أخرجه أبو داود (برقم: 3582) وصححه الألباني في إرواء الغليل (برقم: 2500).

(2) أخرجه البخاري (برقم: 3038)، ومسلم (برقم: 1733).

(3) المغني لابن قدامة (32/10).

(4) مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج للشربيني (258/6).

رابعاً: مشروعيته من المعقول.

إن الطبيعة الاجتماعية للإنسان، وعيشه ضمن جماعات، تفرض حتماً وجود نظام قضائي؛ فالإنسان مفطور على صفات قد تدفع إلى التنازع، مثل الأنانية، وحب السيطرة، والطمع، والاستئثار بالحقوق، والاعتداء على الآخرين؛ هذه النزعات الداخلية والتضاليم الناتجة عنها تستوجب عقلاً وجود سلطة قضائية عليها تفرض إقامة العدل وتفصل بين الناس؛ فالعقل والواقع والتاريخ يشهدون جميعاً على أن استمرار المجتمع لا يتحقق إلا بوجود دولة تلتزم بتطبيق الأحكام، وقاضي يُنصف المظلومين ويحقق العدل، وإلا لضاعت حقوق الأفراد وهُدَّت أركان المجتمع.

قال الماوردي: "ولأن الناس لما في طباعهم من التنافس والتغالب، ولما فطروا عليه من التنازع والتجاذب، يقل فيهم التناصر ويكثر فيها التشاجر والتخاصم، إما لشبهة تدخل على من تدين، أو لعناد يقدم عليه من يجور؛ فدعت الضرورة إلى قودهم إلى الحق والتناصف بالأحكام القاطعة لتنازعهم، والقضايا الباعثة على تناصفه؛ ولأن عادات الأمم به جارية وجميع الشرائع به واردة؛ ولأن في أحكام الاجتهاد ما يكثر فيه الاختلاف فلم يتعين أحدهما بين المختلفين فيه إلا بالحكم الفاصل والقضاء القاطع"⁽¹⁾.

(1) الحاوي الكبير للماوردي (7/16).

وقال ابن الرفعة: "والإمام لا يقدر على فصل كل الخصومات، وتحصيل كل المطلوبات من القضايا بنفسه؛ فدعت الحاجة إلى إقامة من ينصف المظلومين من الظالمين"⁽¹⁾.

الفرع الرابع: الحكمة من مشروعية القضاء

القضاء أمر لازم لقيام الأمم ولسعادتها وحياتها حياة طيبة، ولنصرة المظلوم، وقمع الظالم، وقطع الخصومات، وأداء الحقوق إلى مستحقها، وللأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وللضرب على أيدي العابثين وأهل الفساد، كي يسود النظام في المجتمع، فيأمن كل فرد على نفسه وماله، وعلى عرضه وحرية، فتنهض البلدان ويتحقق العمران ويتفرغ الناس لما يصلح دينهم ودنياهم، فإن الظلم من شيم النفوس، ولو أنصف الناس استراح قضايتهم ولم يحتج إليهم⁽²⁾، قال ابن فرحون رحمه الله: "وأما حكمته: فرفع التهاج، ورد النوائب، وقمع الظالم، ونصر المظلوم، وقطع الخصومات، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"⁽³⁾.

(1) كفاية النبيه في شرح التنبيه لابن الرفعة (37 / 18).

(2) المناصب وأقسامها في القرآن الكريم لعبد الله محمد فهد (ص: 52).

(3) تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام لابن فرحون (12 / 1).

الفرع الخامس: حكم القضاء

اتفق الفقهاء على أن القضاء، فرض كفاية، قال بدر الدين العيني: "وهو فرض كفاية بالإجماع"⁽¹⁾، فإذا قام به بعض الأمة سقط الوجوب عن الباقين، وإذا لم يقم به أحد منها أثم من كان مخاطباً بفرض الكفاية ممن توفرت فيه شروط القضاء⁽²⁾، قال ابن فرحون رحمه الله: "وأما حكمه: فهو فرض كفاية، ولا خلاف بين الأئمة أن القيام بالقضاء واجب، ولا يتعين على أحد إلا أن لا يوجد منه عوض، وقد اجتمعت فيه شرائط القضاء فيجبر عليه؛ قال عيسى عن ابن القاسم: قيل لمالك: هل يجبر الرجل على ولاية القضاء؟ قال: لا، إلا أن لا يوجد منه عوض فيجبر عليه، قيل له: أيجبر بالضرب والحبس؟ قال: نعم"⁽³⁾.

أما كونه فرضاً فلقوله تعالى: ﴿كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ﴾ [النساء: 135]، فهذا أمر من الله به، والأمر للوجوب⁽⁴⁾.

(1) البناية شرح الهداية للعيني (4/9)، وينظر: العزيز شرح الوجيز للرافعي (12/409)، روضة الطالبين وعمدة المفتين للنووي (11/92)، الممتع في شرح المقنع لابن المنجى (4/504)، منار السبيل في شرح الدليل لابن ضويان (2/453)، موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي لمجموعة من المؤلفين (7/26).

(2) ينظر: كفاية النبي في شرح التنبيه لابن الرفعة (18/38).

(3) تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام لابن فرحون (1/12).

(4) ينظر: كفاية النبي في شرح التنبيه لابن الرفعة (18/37)، النجم الوهاج في شرح المنهاج للدميمي (10/137).

وأما كونه على الكفاية، فلأنه أمر بمعروف أو نهي عن منكر وهما على الكفاية⁽¹⁾؛ ولأن أمر الناس لا يستقيم بدون القضاء، فكان واجبا عليهم كالجهاد، قال الإمام أحمد: "لابد للناس من حاكمٍ أنذهب حقوق الناس"⁽²⁾؛ ولأن فيه نصرة للمظلوم وأداء للحق إلى مستحقه وردعا للظالم عن ظلمه، وهذه كلها واجبات لا تتم إلا بتوالي القضاء، لذا كان تولي القضاء واجبا، والقاعدة الفقهية تقول: "ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب"⁽³⁾.

ومما يدل كذلك أنه على الكفاية: "أن النبي ﷺ بعث عليا إلى اليمن قاضيا، واستخلف عتاب بن أسيد على مكة بعد الفتح واليا وقاضيا، وقلد معاذًا قضاء بعض اليمن، وقلد دحية الكلبي قضاء ناجية، وكان يشبه بجبريل، عليه السلام؛ وكذلك الخلفاء الأربعة استخلفوا القضاة: فبعث أبو بكر أنسا إلى البحرين قاضيا، وبعث عمر أبا موسى الأشعري إلى البصرة قاضيا، وبعث عبد الله بن مسعود إلى الكوفة قاضيا، وعثمان قلد شريحا القضاء، وعلي بعث

(1) ينظر: الهداية في شرح بداية المبتدي للمرغاني (3/ 101).

(2) المغني لابن قدامة (10/ 32).

(3) المنثور في القواعد الفقهية للزركشي (1/ 219)، القواعد والفوائد الأصولية للبعلي (ص:

94)، موسوعة القواعد الفقهية للبورنو (9/ 218).

عبد الله بن عباس إلى البصرة قاضيا وناظرا، فلو كان فرض عين لم يكف واحد⁽¹⁾.

هذا عن حكم القضاء بصفة عامة، أما عن حكم الدخول فيه بالنسبة للأفراد فإنه يختلف باختلاف حالاتهم، قال ابن مودود الموصلي: "والقضاء على خمسة أوجه:

- واجب، وهو أن يتعين له، ولا يوجد من يصح غيره؛ لأنه إذا لم يفعل أدى إلى تضييع الحكم، فيكون قبوله أمرا بالمعروف ونهيا عن المنكر، وإنصاف المظلومين من الظالمين وأنه فرض كفاية.
- ومستحب، وهو أن يوجد من يصلح لكن هو أصلح وأقوم به.
- ومخير فيه، وهو أن يستوي هو وغيره في الصلاحية والقيام به، فهو مخير إن شاء قبله، وإن شاء لا.
- ومكروه، وهو أن يكون صالحا للقضاء، لكن غيره أقوم به وأصلح.
- وحرام، وهو أن يعلم من نفسه العجز عنه، وعدم الإنصاف فيه لما يعلم من باطنه من اتباع الهوى ما لا يعرفونه فيحرم عليه⁽²⁾.

(1) كفاية النبيه في شرح التنبيه لابن الرفعة (37 / 18).

(2) الاختيار لتعليل المختار للموصلي (82 / 2)، وينظر: منهاج الطالبين وعمدة المفتين في الفقه للنووي (ص: 336).

المطلب الثاني: القاضي في النظام القضائي الإسلامي

لقد أولت الشريعة الإسلامية عناية خاصة بمن يتولى هذه مهمة القضاء، فلم تجعلها مجرد وظيفة إدارية، وإنما أحاطتها بجملة من الضوابط والأحكام التي تضمن قيام القاضي بواجبه على الوجه الذي يحقق مقصود الشارع في إحقاق الحق ودفع الظلم؛ ولذلك تناول الفقهاء أحكام القاضي من جوانب متعددة، بدءاً من الشروط التي ينبغي توفرها فيمن يتولى منصب القضاء، وكيفية تعيينه وانعقاد ولايته، وبيان حكم طلب القضاء وقبوله، وما يترتب على هذه الولاية من مسؤولية عظيمة وخطورة بالغة، فضلاً عما يلزم القاضي معرفته من الأحكام والضوابط التي تعينه على أداء مهمته؛ ومن ثم، فإن دراسة القاضي في النظام القضائي الإسلامي تقتضي الوقوف على هذه الجوانب مجتمعة؛ لبيان الأسس الشرعية التي تضبط تولي القضاء وممارسته، وتحفظ لمنصب القضاء مكانته، وتكفل تحقيق الغاية التي شرع من أجلها.

الفرع الأول: الشروط الواجب توافرها في القاضي

إن الغاية الكبرى من القضاء هي إقامة العدل بين الناس، وردع الظالم، ونصرة المظلوم، وحفظ الحقوق وصيانة الدماء والأموال والأعراض، وهي مقاصد أساسية جاءت الشريعة الإسلامية لتحقيقها وحمايتها؛ فالقضاء هو الأداة التنفيذية التي تترجم مبادئ العدل الإلهي إلى واقع ملموس في حياة المجتمع، وبه تسود الطمأنينة ويستقر الأمن.

وقد أكدت نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة على هذه المكانة، وحثت على وجوب الحكم بالعدل والقسط؛ يقول الله تعالى في محكم كتابه: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ [النساء: 58]؛ وفي آية أخرى، يخاطب الله نبيه داود عليه السلام، مبيناً له جوهر الحكم: ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [ص: 26]؛ هذه الأوامر الإلهية لا تقتصر على الأنبياء، بل هي موجهة لكل من يتولى أمراً من أمور المسلمين، والقاضي في مقدمتهم.

ونظراً لهذه الخطورة البالغة لمنصب القضاء، وما يترتب على أحكامه من آثار تمس حياة الناس ومصائرهم، فقد أولى فقهاء

الإسلام عناية فائقة بتحديد المواصفات والشروط التي يجب أن تتوافر فيمن يشغل هذا المنصب؛ فلم يتركوا الباب مفتوحاً لكل من يرغب، بل وضعوا سياجاً من الشروط الدقيقة التي تهدف إلى ضمان تحقيق العدالة والنزاهة، وتجنب الجور والخطأ في الأحكام قدر الإمكان؛ هذه الشروط ليست تعجيزية، بل هي ضرورية لضمان أهلية القاضي وكفاءته من جوانب متعددة: شخصية، وخلقية، وعقلية، وعلمية؛ فالحكم بين الناس يتطلب شخصية متزنة، وعقلاً راجحاً، وخلقاً قويمًا، وعلمًا واسعاً بأحكام الشريعة.

وقد أظهر التراث الفقهي ثراءً كبيراً في تناول هذه الشروط، حيث انقسمت في مجملها إلى قسمين رئيسيين: قسم اتفق عليه جمهور الفقهاء، وقسم آخر كان محلاً للاجتهاد والنظر، ووقعت فيه آراء متباينة؛ وفيما يلي بيان لهذين القسمين من الشروط.

أولاً: الشروط المتفق عليها: (أساس الأهلية القضائية).

يمثل هذا القسم حجر الزاوية في بناء شخصية القاضي، حيث يضم مجموعة من الشروط التي كاد أن ينعقد عليها إجماع الفقهاء في مختلف المذاهب؛ هذه الشروط تشكل الحد الأدنى اللازم لصحة تولية القاضي، وبدونها لا يمكن تصور قيامه بمهامه على الوجه المطلوب شرعاً.

أ- البلوغ والعقل (التكليف):

يُعد شرط "التكليف" - وهو أن يكون القاضي بالغاً عاقلاً - من أوضح الشروط وأكثرها بداهة، حتى إن كثيراً من الفقهاء يذكرونه كأمر مسلّم به؛ والأساس المنطقي لهذا الشرط أن القضاء هو نوع من الولاية، بل من أعظمها، والولاية تقتضي الأهلية الكاملة، والشخص غير المكلف (الصبي والمجنون) هو نفسه قاصر الأهلية ويقع تحت ولاية غيره، فكيف لمن هو محتاج إلى ولاية غيره أن يكون والياً على الآخرين؟⁽¹⁾.

فالصبي، وإن كان مميزاً، لا يزال فكره في طور النمو، وتنقصه الخبرة والنضج اللازم لإدراك تعقيدات القضايا وفصل الخصومات؛ والمجنون فاقد للعقل الذي هو مناط التكليف والفهم؛ لذلك، فإن وظيفة القضاء تتطلب بالضرورة نضج الفكر وكمال العقل، وهو ما لا يتحقق قبل البلوغ وينعدم مع الجنون؛ وقد أجمع العلماء على عدم صحة تولية الصبي أو المجنون للقضاء⁽²⁾، والعقل شرط مجمع عليه بين العلماء لا خلاف فيه؛

(1) ينظر: الاختيار لتعليل المختار للموصلي (2/ 83)، الممتع في شرح المقنع لابن المنجى (4/ 517).

(2) ينظر: مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل في شرح المدونة وحل مشكلاتها للرجراجي (8/ 61)، التوضيح في شرح مختصر ابن الحاجب للشیخ خليل (7/ 388)، كفاية النبيه في شرح التنبيه لابن الرفعة (18/ 68)، الفقه الإسلامي وأدلته للزحيلي (8/ 5936).

وهذا الإجماع مستند إلى العقل والنقل، فالنصوص التي تأمر بالعدل والحكم بالحق تفترض وجود مخاطب قادر على الفهم والامتثال، وهو ما لا يتوفر في غير المكلف، قال الإمام القرافي رحمه الله وهو يعدد شروط القاضي: "عاقلاً لأن العقل هو النور الذي يهتدي به بالغاً لتحصيل الوازع الشرعي عن اتباع الهوى"⁽¹⁾.

ب- الإسلام:

الشرط الثاني الذي حظي باتفاق بين الفقهاء هو "الإسلام": فلا يجوز تولية غير المسلم للقضاء بين المسلمين بإجماع العلماء⁽²⁾؛ هذا الشرط مبني على طبيعة النظام القضائي الإسلامي؛ فالقاضي في الإسلام لا يحكم بقانون وضعي أو بأعراف وتقاليد، بل يحكم بـ"ما أنزل الله"، أي بالشريعة الإسلامية؛ وتطبيق الشريعة يتطلب إيماناً بمصدرها الإلهي، وفهماً لروحها ومقاصدها، وهو ما لا يتوفر في غير المسلم.

الدليل الذي يستند إليه الفقهاء في اشتراط هذا الشرط هو قول الله تعالى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء: 141]؛ وقد فسر الفقهاء "السبيل" في الآية بأنه الحجة

(1) الذخيرة للقرافي (16/10).

(2) ينظر: الأُمُّ للشافعي (44/7)، المنتقى شرح الموطأ للباي (183/5)، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام لابن فرحون (26/1)، موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي لمجموعة من المؤلفين (37/7)، الفقه الإسلامي وأدلته للزحيلي (5936/8).

والسلطان والولاية، والقضاء هو من أعظم صور الولاية والسلطة⁽¹⁾؛ فتولية غير المسلم قاضياً على المسلمين تتعارض مع هذا النفي القاطع الذي ورد في القرآن الكريم؛ بالإضافة إلى ذلك، يعتبر الفقهاء أن الإسلام شرط أساسي لتحقيق "العدالة" بمفهومها الشرعي، والكافر ليس بعدل في نظر الشريعة، فلا يؤتمن على تطبيق أحكامها على المسلمين⁽²⁾.

تجدر الإشارة إلى أن هذا الشرط يتعلق بالقضاء بين المسلمين؛ أما قضاء غير المسلم بين أفراد ملته، فقد ناقشه الفقهاء، وأجازه بعضهم كنوع من الحكم ضمن جماعتهم الخاصة، ولكن لا تكون له ولاية عامة تشمل المسلمين، قال الشيخ خليل في التوضيح: "أن يكون مسلماً، ولا خلاف فيه إلا ما روي عن أبي حنيفة رضي الله عنه من ولاية الكافر الحكومة بين أهل دينه، المازري: إن كان معناه أنهم يردون إلى دينهم إذا لم يتراضوا بحكم الإسلام، وتخاصموا الحبر من أحبارهم من دينهم، ويمنع أحد الخصمين من الامتناع منه- فهذا مما لا يستنكر"⁽³⁾.

(1) ينظر: كفاية النبيه في شرح التنبيه لابن الرفعة (18/74).

(2) ينظر: النجم الوهاج في شرح المنهاج للدميري (10/143)، أسنى المطالب في شرح روض الطالب لتركيا الأنصاري (4/278)، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج للشربيني (6/262).

(3) التوضيح في شرح مختصر ابن الحاجب للشيخ خليل (7/388).

أما بخصوص ما جرت به العادة من تعيين حاكم من أهل الذمة عليهم، فقد أوضح الماوردي أن هذا الإجراء لا يُعد تفويضاً قضائياً شرعياً (تقليد حكم وقضاء)، وإنما هو نوع من الرياسة والزعامة الإدارية، وبناءً على ذلك، فإن أحكام هذا الحاكم ليست مُلزِمة لهم بقوة منصبه، بل تصبح ملزمة فقط إذا اختاروا هم الالتزام بها (بالتزامهم)، كما أنهم، في الأصل، غير مُجبرين على التحاكم لديه، قال في الحاوي: "وأما العرف الجاري من الولاة في تقليد هم، فهو تقليد زعامة ورياسة وليس بتقليد حكم وقضاء، وإنما يلزم حكمه أهل دينه لالتزامهم له، لا للزومه لهم"⁽¹⁾.

ج- الحرية:

ارتبط هذا الشرط بالسياق التاريخي الذي كان يوجد فيه نظام الرق؛ وقد اتفق الفقهاء على أن "الحرية" شرط لصحة تولي القضاء، فلا يصح تولية العبد أو من فيه شائبة رق (كالمكاتب والمدير) لهذا المنصب؛ التعليل واضح ومنطقي: القضاء ولاية، والعبد فاقد للولاية على نفسه، فهو مملوك لسيده وتصرفاته مرهونة بإذنه؛ فمن كان ناقص الأهلية، مشغولاً بخدمة سيده، لا يمكن أن يتفرغ لمسؤولية القضاء العظيمة التي تتطلب استقلالاً كاملاً وأهلية تامة.

(1) الحاوي الكبير للماوردي (158/16).

قال الرجراجي: "وقلنا: أن يكون حرًا احترازًا من العبد، وقد قال القاضي أبو محمد عبد الوهاب: لا خلاف بين المسلمين أنه لا يكون قاضيًا؛ ووجه ذلك: أن منافع العبد مستحقة لسيده، فلا يجوز له أن يصرفها للنظر بين المسلمين؛ ولأنه ناقص الحرمة نقصًا يؤثر في الإمامة كالمرأة"⁽¹⁾.

ومع أن هذا الشرط لم يعد له تطبيق عملي في العصر الحاضر بعد غياب الرق في جميع أنحاء العالم، إلا أن دراسته تظل مهمة لفهم البناء الكامل للنظرية القضائية في الفقه الإسلامي، وكيف بنى الفقهاء شروطهم على أسس منطقية تتعلق بالأهلية والولاية.

د- سلامة الحواس:

اشتراط الفقهاء سلامة الحواس الأساسية التي لها اتصال مباشر بعملية التقاضي، وهي السمع والبصر والكلام⁽²⁾؛ هذا الشرط ليس تعبدياً، بل هو شرط عملي تفرضه طبيعة عمل القاضي؛ فلا تصح ولاية الأصم، لأنه لا يسمع كلام الخصمين والشهود، مما يمنعه من فهم حقيقة النزاع؛ ولا تصح ولاية الأعشى، لأنه لا يستطيع التمييز بين المدعي والمدعى عليه، ولا التعرف على

(1) مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل في شرح المدونة وحل مشكلاتها للرجراجي (60/8).

(2) ينظر: البناية شرح الهداية للعيني (4/9)، عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة لابن شاس (3/1003)، التدريب في الفقه الشافعي للبلقيني (4/319)، المقنع في فقه الإمام أحمد لابن قدامة (ص: 477).

الشهود، مما يفتح باب التزوير واللبس؛ وكذلك لا تصح ولاية الأخرس، لأنه لا يقدر على النطق بالحكم وإعلانه، وإشارته قد لا تكون مفهومة للجميع.

وقد خالف في ذلك قلة من الفقهاء، كبعض الشافعية الذين أجازوا قضاء الأعى إذا كان ذا فطنة وذكاء ويمكنه الاستعانة بالثقات للتعرف على الأشخاص⁽¹⁾؛ ولكن الجمهور ردوا على هذا الرأي بأن منصب القضاء أخطر من منصب الشهادة، والأعى لا تقبل شهادته فيما طريقه البصر، فمن باب أولى ألا يتولى القضاء الذي هو أعم وأشمل⁽²⁾؛ فسلامة هذه الحواس تعتبر من الأدوات الضرورية التي لا غنى للقاضي عنها للوصول إلى حكم عادل مبني على تصور صحيح وكامل للواقعة.

ثانياً: الشروط المختلف فيها: (محل الاجتهاد الفقهي).

إذا كانت الشروط السابقة تمثل الإطار العام المتفق عليه لأهلية القاضي، فإن هذا القسم يتضمن الشروط التي وقع فيها الاختلاف بين المذاهب الفقهية؛ وتتركز أبرز نقاط الخلاف في ثلاثة شروط محورية: العدالة، والذكورة، والاجتهاد.

(1) ينظر: بحر المذهب للرويانى (11/156)، كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار للحصنى (ص: 551).

(2) ينظر: شرح مختصر الطحاوى للجصاص (8/63)، التجريد للقدرى (12/6533)، المختصر الفقهي لابن عرفة (9/99)، المغنى لابن قدامة (10/37).

أ- العدالة:

تعتبر "العدالة" من أهم الصفات الخلقية التي نوقشت باستفاضة في كتب الفقه؛ والعدالة في الاصطلاح الفقهي ليست مجرد عدم الظلم، بل هي ملكة راسخة في النفس تحمل صاحبها على ملازمة التقوى والمروءة؛ وعرفها الماوردي بأن يكون الشخص "صادق اللهجة، ظاهر الأمانة، عفيفا عن المحارم، متوقيا للمآثم، بعيدا من الريب، مأمونا في الرضا والغضب، مستعملا لمروءة مثله في دينه"⁽¹⁾؛ أي أنها استقامة في الدين والسلوك؛ لكن السؤال الذي اختلف فيه الفقهاء هو: هل هذه الصفة شرط لصحة تولي القضاء أم شرط كمال وأفضلية؟

- رأي الجمهور: المالكية والشافعية والحنابلة:

ذهب جمهور الفقهاء من المالكية والشافعية والحنابلة إلى أن العدالة شرط صحة وجواز⁽²⁾، وبالتالي لا تصح ولاية الفاسق للقضاء؛ فإن وُلِّي، كانت ولايته باطلة وأحكامه غير نافذة؛ ويستندون في ذلك إلى أدلة من القرآن والقياس:

(1) الحاوي الكبير للماوردي (158/16)، وينظر: بحر المذهب للرواني (161/11)، كفاية النبيه في شرح التنبيه لابن الرفعة (69/18)، النجم الوهاج في شرح المنهاج للدميري (144/10).
(2) التاج والإكليل لمختصر خليل للمواق (63/8)، التهذيب في فقه الإمام الشافعي للبغوي (8/167)، دقائق أولي النهى لشرح المنتهى للبهوتي (492/3).

• الدليل من القرآن: يستدلون بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ [الحجرات: 6]؛ ووجه الدلالة: أن الله أمر بالتثبت والتبين في خبر الفاسق، والقضاء أخطر من مجرد نقل الخبر، فهو حكم وإلزام؛ فإذا كان قوله في الأخبار لا يقبل إلا بعد التثبت، فكيف يُقبل حكمه في الدماء والأموال والأعراض دون أن يكون عدلاً موثقاً به؟⁽¹⁾.

• القياس على الشهادة: يقيس الجمهور القضاء على الشهادة، فالفاسق لا تُقبل شهادته بالإجماع، ومنصب القضاء أعلى وأخطر من منصب الشهادة، فمن باب أولى ألا يتولاه الفاسق؛ فالقاضي يحكم بعلمه أو بناء على اليينات، والفاسق غير مؤتمن في دينه، فلا يؤتمن على حقوق الناس⁽²⁾.

- رأي الحنفية:

خالف الحنفية الجمهور، وذهبوا إلى أن العدالة شرط أفضلية وكمال، وليست شرط صحة⁽³⁾؛ وبناءً على ذلك، تصح ولاية الفاسق للقضاء مع الكراهة الشديدة، وتكون أحكامه نافذة إذا وافقت

(1) ينظر: شرح الزركشي على مختصر الخرقي (7/ 237).

(2) ينظر: المغني لابن قدامة (10/ 37).

(3) ينظر: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للكاساني (3/ 7)، التنبيه على مشكلات الهداية لابن أبي العز (4/ 469).

الحق والصواب؛ حجتهم في ذلك مبنية على النظر في الواقع والمصالح:

• مراعاة الضرورة والواقع: يرى الحنفية أن اشتراط العدالة كشرط صحة قد يؤدي إلى تعطيل القضاء بالكلية، خاصة في الأزمنة التي يقل فيها العدل؛ فإذا لم يوجد قاضي عدل، فإن تولية الفاسق القادر على فصل الخصومات خير من ترك الناس في فوضى بلا قضاء، وهذا من باب ارتكاب أخف الضررين⁽¹⁾.

• رعاية المصلحة: يقررون أن السلطان (الحاكم) إذا ولى شخصاً القضاء، نفذت ولايته، حتى لو كان فاسقاً؛ لأن منع نفاذ قضائه يؤدي إلى الفتنة واضطراب الأحوال، والمصلحة العامة تقتضي استقرار الأحكام القضائية؛ ومع ذلك، يؤكدون أن على السلطان إثم توليته، ويجب عليه أن يسعى لتولية الأصلح والأعدل⁽²⁾.

ب- الذكورة:

يُعد شرط "الذكورة" من أكثر الشروط إثارة للجدل والنقاش في الفقه الإسلامي قديماً وحديثاً؛ وتتمحور القضية حول أهلية المرأة

(1) ينظر: النهر الفائق شرح كثر الدقائق لابن نجيم (3/ 597).

(2) ينظر: البنية شرح الهداية للعيني (6/ 9).

لتولي منصب القضاء، وقد تباينت آراء الفقهاء في هذه المسألة تبايناً كبيراً، ويمكن تلخيصها في ثلاث اتجاهات رئيسة.

- رأي الجمهور: المالكية والشافعية والحنابلة.

ذهب جمهور الفقهاء إلى أن الذكورة شرط أساسي لصحة القضاء، فلا يجوز للمرأة أن تتولى القضاء مطلقاً⁽¹⁾، وإذا وُليت كانت ولايتها باطلة؛ ويستدلون على ذلك بمجموعة من الأدلة النقلية والعقلية:

• الدليل من السنة: عمدتهم في ذلك الحديث الذي رواه البخاري عن أبي بكرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ لما بلغه أن أهل فارس قد ملكوا عليهم بنت كسرى، قال: «لَنْ يُفْلَحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمَرَهُمْ امْرَأَةٌ»⁽²⁾؛ ويرى الجمهور أن لفظ "أَمَرَهُمْ" عام يشمل جميع الولايات العامة، ومنها القضاء والإمامة العظمى⁽³⁾.

(1) ينظر: المقدمات الممهدة لابن رشد (2/ 259)، التنبيه في الفقه الشافعي للشيرازي (ص: 251)، الروض المربع شرح زاد المستقنع للبهوتي (ص: 705).

(2) أخرجه البخاري (برقم: 4425).

(3) ينظر: منح الجليل شرح مختصر خليل لعليش (8/ 259)، التهذيب في فقه الإمام الشافعي للبلغوي (8/ 167)، الكافي في فقه الإمام أحمد لابن قدامة (4/ 222).

- القياس على الإمامة العظمى: أجمع المسلمون على أن الإمامة العظمى (الخلافة) لا تصح للمرأة، والقضاء فرع منها ونيابة عن الإمام، فيأخذ حكمها في اشتراط الذكورة⁽¹⁾.
- الاعتبارات المتعلقة بطبيعة المرأة: يرى أصحاب هذا الرأي أن منصب القضاء يتطلب كمال الرأي، وقوة العزيمة، ورباطة الجأش، وهي أمور قد لا تتناسب مع الطبيعة التي فطرت عليها المرأة من غلبة العاطفة والرقّة، مما قد يؤثر على قدرتها على إصدار أحكام متجردة، خاصة في القضايا الجنائية التي تتطلب قسوة في محلها⁽²⁾، كما أن تقليدها القضاء يقتضي البروز وعدم التخدر الذي المرأة مأمورة بخلافه⁽³⁾.
- الإجماع العملي: يستدلون بأنه لم يُعرف عبر التاريخ الإسلامي، منذ عهد النبي ﷺ وخلفائه الراشدين ومن بعدهم، أن امرأة وُليت القضاء أو ولاية بلد، ولو كان ذلك جائزاً لما خلا منه جميع الزمان غالباً⁽⁴⁾.

(1) ينظر: روضة المستبين في شرح كتاب التلقين لابن بزيمة (2/ 1355).

(2) ينظر: نيل المارب بشرح دليل الطالب لابن أبي تغلب (2/ 447)، الفقه المنهجي على مذهب الإمام الشافعي لمجموعة من المؤلفين (8/ 178).

(3) ينظر: كفاية النبيه في شرح التنبيه لابن الرفعة (18/ 16).

(4) ينظر: مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل في شرح المدونة وحل مشكلاتها للرجراجي (8/ 61)، المغني لابن قدامة (10/ 36).

- رأي الحنفية:

اتخذ الحنفية موقفاً وسطاً، فخالفوا الجمهور وأجازوا للمرأة تولي منصب القضاء، ولكنهم قيدوا هذه الإجازة؛ فيجوز للمرأة أن تكون قاضية في جميع القضايا التي تصح فيها شهادتها، وهي القضايا المالية والمعاملات، ولكن لا يجوز لها أن تقضي في الحدود والقصاص⁽¹⁾، لأن شهادتها في هذه القضايا غير مقبولة؛ حجتهم الأساسية هي القياس على الشهادة، فالأهلية للحكم مرتبطة بالأهلية للشهادة؛ فكل ما صححت فيه شهادتها، صح فيه حكمها⁽²⁾.

- رأي ابن جرير الطبري والظاهرية:

ذهب الإمام ابن جرير الطبري فيما نُسب إليه⁽³⁾، وابن حزم الظاهري⁽⁴⁾، إلى أبعد من ذلك، فأجازوا تولي المرأة القضاء مطلقاً في جميع أنواع القضايا دون استثناء، بما في ذلك الحدود والقصاص؛ وحجتهم في ذلك أن الأصل هو المساواة بين الرجل والمرأة في الأهلية لجميع المناصب إلا ما استثناه دليل صريح قاطع، ولا دليل على

(1) ينظر: مختصر القدوري (ص: 226)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للكاساني (3/7).

(2) ينظر: تبين الحقائق شرح كنز الدقائق للزيلعي (4/187).

(3) نُسب هذا القول لابن جرير الطبري كثير من الفقهاء، ينظر: بداية المجتهد لابن رشد (2/377)، المجموع شرح المذهب للنووي (20/151)، المغني لابن قدامة (10/36)، ونفاه ابن العربي فقال في أحكام القرآن (3/482): "نقل عن محمد بن جرير الطبري إمام الدين أنه يجوز أن تكون المرأة قاضية؛ ولم يصح ذلك عنه".

(4) ينظر: المحلى بالآثار لابن حزم (8/527).

المنع⁽¹⁾؛ ويرون أن حديث: «لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمَرَهُمْ امْرَأَةٌ»⁽²⁾ خاص بالإمامة العظمى ولا ينسحب على ما دونها من الولايات كالقضاء⁽³⁾؛ كما استدلوا بعموم قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ [النساء: 58]، وهو شامل للرجال والنساء⁽⁴⁾؛ كما قاسوا القضاء على الفتيا، فقالوا: بما أن المرأة يجوز لها أن تكون مفتية، والمفتي يخبر بالحكم الشرعي، والقاضي يخبر بالحكم الشرعي مع الإلزام، فإن هذا الإلزام الإضافي لا يغير من أهليتها العلمية للحكم⁽⁵⁾.

ج- الاجتهاد:

يُقصد بالاجتهاد القدرة على استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية في الكتاب والسنة والإجماع والقياس؛ وقد اختلف الفقهاء حول درجة إلزامية هذا الشرط: هل يجب على كل

(1) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (3/ 483).

(2) أخرجه البخاري (برقم: 4425).

(3) ينظر: المحلى بالآثار لابن حزم (8/ 528).

(4) ينظر: المحلى بالآثار لابن حزم (8/ 528).

(5) ينظر: الحاوي الكبير للماوردي (16/ 156).

قاضي أن يكون مجتهداً، أم يجوز أن يكون مقلداً لمذهب فقهي معين؟

- رأي الشافعية والحنابلة والمالكية:

ذهب الشافعية والحنابلة والمالكية في الرأي المعتمد لديهم إلى أن الاجتهاد شرط صحة⁽¹⁾، فلا يجوز تولية القاضي المقلد الذي لا يعرف أدلة الأحكام؛ ويستندون إلى أدلة من القرآن والسنة والقياس:

• الأدلة من القرآن:

- قول الله تعالى: ﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ﴾ (المائدة: 49)؛ وهذا الأمر يقتضي أن يكون القاضي عالماً بما أنزل الله مباشرة من خلال الأدلة، لا عن طريق تقليد غيره؛ فالمقلد يحكم بقول إمامه، لا بما أنزل الله مباشرة⁽²⁾.
- وقوله تعالى: ﴿لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾ [النساء: 105]، وذلك يتضمن أن يكون القاضي مجتهداً⁽³⁾.

(1) ينظر: الإشراف على نكت مسائل الخلاف للقاضي عبد الوهاب (2/ 955)، بحر المذهب للرويانى (11/ 155)، المغني لابن قدامة (10/ 37).

(2) ينظر: المغني لابن قدامة (10/ 37).

(3) ينظر: المعونة على مذهب عالم المدينة للقاضي عبد الوهاب (ص: 1500).

- وقوله عز وجل: ﴿فَأَحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ﴾ [ص: 26]، ومن لم يكن من أهل الاجتهاد لم يعرف الحق من الباطل ليحكم به⁽¹⁾.
- وقوله سبحانه وتعالى: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [النساء: 59]، والرد إلى الرسول لا يكون إلا من أهل العلم والاجتهاد⁽²⁾.
- وقوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: 9]، قال الماوردي: "والدليل فيها من وجهين: أحدهما: أنه منع من المساواة فكان على عمومته في الحكم وغيره؛ والثاني: أنه قاله زجرا فصار أمرا"⁽³⁾.

• الأدلة من السنة:

- عن بريدة رضي الله عن النبي ﷺ قال: «الْقَضَاءُ ثَلَاثَةٌ، اثْنَانِ فِي النَّارِ، وَوَاحِدٌ فِي الْجَنَّةِ، رَجُلٌ عَلِمَ الْحَقَّ فَقَضَى بِهِ فَهُوَ فِي الْجَنَّةِ، وَرَجُلٌ قَضَى لِلنَّاسِ عَلَى جَهْلٍ فَهُوَ فِي النَّارِ، وَرَجُلٌ جَارٍ فِي الْحُكْمِ فَهُوَ فِي

(1) ينظر: روضة المستبين في شرح كتاب التلقين لابن بريزة (2/ 1354).

(2) ينظر: المغني لابن قدامة (37/ 10).

(3) الحاوي الكبير للماوردي (16/ 159).

النَّارِ»⁽¹⁾، ووجه الدلالة: أن القاضي المقلد يدخل في قسم "من قضى للناس على جهل"، لأنه يجهل دليل الحكم الذي يصدره⁽²⁾.

- وحديث عمرو بن العاص رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَصَابَ، فَلَهُ أَجْرَانِ، وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَخْطَأَ، فَلَهُ أَجْرٌ»⁽³⁾، وهو يدل على أن شرط الحاكم الاجتهاد⁽⁴⁾.

• القياس على الفتيا: إذا كان المفتي لا يجوز أن يكون

مقلداً، فالقاضي أولى، لأن القضاء فتيا وإلزام، فهو أشد وأخطر من مجرد الفتيا⁽⁵⁾.

- رأي الحنفية:

أجاز الحنفية تولية القاضي المقلد، واعتبروا أن الاجتهاد شرط كمال وأفضلية، وليس شرط صحة⁽⁶⁾.

واستدلوا بحديث علي رضي الله عنه قال: بعثني رسول الله ﷺ

إلى اليمن قاضياً، فقلت: يا رسول الله ترسلني وأنا حديث السن، ولا

(1) أخرجه ابن ماجة (برقم: 2315)، وأبو داود (برقم: 3573)، والترمذي (برقم: 1322)،

وصححه ابن عبد الهادي في تنقيح التحقيق (5/ 62)، وابن الملقن في البدر المنير (9/ 552)، والألباني في إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل (8/ 235).

(2) ينظر: البيان في مذهب الإمام الشافعي للعمراي (13/ 20).

(3) أخرجه البخاري (برقم: 7352)، ومسلم (برقم: 1716).

(4) ينظر: الذخيرة للقرافي (10/ 21).

(5) ينظر: الشرح الكبير على المقنع لعبد الرحمان المقدسي (28/ 303).

(6) ينظر: البنية شرح الهداية للعيني (9/ 4)، لسان الحكام لابن الشحنة (ص: 218).

علم لي بالقضاء، فقال: «إِنَّ اللَّهَ سَمَّيَ قَلْبَكَ، وَيُثَبِّتُ لِسَانَكَ، فَإِذَا جَلَسَ بَيْنَ يَدَيْكَ الْخَصْمَانِ، فَلَا تَقْضِيَنَّ حَتَّى تَسْمَعَ مِنَ الْآخَرِ، كَمَا سَمِعْتَ مِنَ الْأَوَّلِ، فَإِنَّهُ أُخْرَى أَنْ يَتَّبِعَنَّ لَكَ الْقَضَاءَ»، قَالَ: «فَمَا زِلْتُ قَاضِيًا، أَوْ مَا شَكَّكْتُ فِي قَضَاءٍ بَعْدُ»⁽¹⁾، فهو "يدل على أن الاجتهاد ليس بشرط الجواز؛ لأن عليا حينئذ لم يكن من أهل الاجتهاد"⁽²⁾.

كما استندوا إلى حجج واقعية ومصلحية:

- ندرة المجتهدين: مع مرور الزمن، أصبح المجتهدون المطلقون نادرين، فالشروط التي شرطت للاجتهاد تكاد أن لا تجمع في أحد؛ فلو تم التمسك بشرط الاجتهاد، لتعطلت مصالح الناس وتوقفت المحاكم، مما يؤدي إلى فوضى ومفسدة عظيمة⁽³⁾.
- تحقيق الغاية من القضاء: الغاية من القضاء هي فصل الخصومات وإيصال الحقوق إلى أهلها، وهذه الغاية يمكن أن تتحقق من خلال القاضي المقلد الذي يلتزم بمذهب فقهي مدون ومحرر، ويحكم بالرأي الراجح في مذهبه⁽⁴⁾.

(1) أخرجه أبو داود (برقم: 3582) وصححه الألباني في إرواء الغليل (برقم: 2500).

(2) العناية شرح الهداية للبايزي (258 / 7).

(3) ينظر: التنبيه على مشكلات الهداية لابن أبي العز (4/ 472).

(4) ينظر: الهداية في شرح بداية المبتدي للمرغني (3/ 101).

- **الضرورة** تقدر بقدرها: رأوا أن الضرورة تدعو إلى تولية المقلد، والضرورات تبيح المحظورات؛ فتولية قاضي مقلد يطبق مذهباً معتبراً خير من عدم وجود قاضي على الإطلاق، وإلا لتعطلت أحكام الناس⁽¹⁾.

ثالثاً: شروط الكمال والأفضلية: (نحو قضاء أمثل).

بعد استعراض شروط الصحة والجواز، سواء المتفق عليها أو المختلف فيها، ننتقل إلى مستوى أرقى، وهو تحديد الصفات التي ترتقي بالقاضي من مجرد كونه صالحاً للقضاء إلى كونه قاضياً مثالياً؛ هذه الشروط لا يتوقف عليها صحة الحكم، لكنها تضمن جودته ونزاهته، وتحقق ثقة المتقاضين في النظام القضائي الإسلامي.

أ- الورع والتقوى:

إذا كانت "العدالة" هي الحد الأدنى من الاستقامة الخلقية، فإن "الورع والتقوى" يمثلان ذروتها؛ الورع هو مرتبة أعلى من العدالة، حيث لا يقتصر صاحبه على ترك الحرام الواضح، بل يتعداه إلى ترك الشبهات والمشتبهات خشية الوقوع في الحرام؛ أما التقوى، فهي خشية الله في السر والعلن، واستشعار رقابته الدائمة؛ وقد ذكر

(1) ينظر: دقائق أولي النهى لشرح المنتهى للمهوتي (3/ 492).

الشيخ تقي الدين ابن تيمية أن ركني الولاية هما القوة والأمانة، والأمانة ترجع إلى خشية الله.⁽¹⁾

أهمية هذه الصفة تكمن في أنها تشكل الضمانة الداخلية والحصانة الذاتية للقاضي؛ فالقوانين والرقابة الخارجية قد تمنع القاضي من ارتكاب الظلم الصريح، لكن الورع والتقوى يمنعانه من الميل القلبي، ومن التأثير بالضغوط الخفية، ومن استغلال منصبه لتحقيق مكاسب شخصية؛ القاضي الورع يرى في منصبه أمانة ثقيلة ومسؤولية عظيمة أمام الله قبل أن تكون وظيفة أمام الناس، وهذا يجعله أحرص ما يكون على تحري الحق والعدل في كل أحكامه، ولأهمية هذه الصفة في القاضي قال الإمام أبو يوسف رحمه الله: "لأن يكون القاضي ورعاً أحب إلي من أن يكون مجتهداً"⁽²⁾.

ب- الفطنة والذكاء:

القضاء ليس مجرد عملية آلية لتطبيق أحكام على الوقائع؛ فالوقائع غالباً ما تكون معقدة، والخصوم قد يلجؤون إلى الحيل والمغالطات لإخفاء الحقيقة؛ هنا يأتي دور "الفطنة والذكاء" كأداة حاسمة لكشف المستور والوصول إلى الحقيقة؛ وقد اشترط بعض

(1) مجموع الفتاوى لابن تيمية (28/ 253).

(2) الاختيار لتعليل المختار للموصلي (2/ 83).

الفقهاء أن يكون القاضي "صحيح التمييز جيد الفطنة، بعيداً من السهو والغفلة، يتوصل بذكائه إلى حل ما أشكل، وفصل ما أعضل"⁽¹⁾.

القاضي الفطن هو الذي يمتلك قدرة على الربط بين الأحداث، وفهم ما وراء الكلمات، وقراءة لغة الجسد، وطرح الأسئلة الذكية التي تكشف تناقضات الخصوم؛ إنه يتعامل مع فئات المجتمع المختلفة، باختلاف أفهامهم وأساليبهم، ويحتاج إلى بصيرة نافذة ليميز بين الصادق والكاذب، والمحق والمبطل؛ لذلك، فإن الغفلة والبلادة تعتبر من النقائص التي لا تليق بمنصب القضاء، لأنها قد تؤدي إلى ضياع الحقوق بسبب عجز القاضي عن فهم القضية على وجهها الصحيح.

بغد هذا العرض لشروط القاضي في الفقه الإسلامي، يتضح لنا جلياً عمق ودقة النظر الفقهي في بناء نظام قضائي يهدف إلى تحقيق العدل كقيمة مركزية في الإسلام؛ لقد وضع الفقهاء منظومة متكاملة من الشروط التي تضمن أهلية القاضي من كافة الجوانب، بدءاً من الشروط الأساسية التي لا يقوم القضاء إلا بها، وصولاً إلى شروط الكمال التي تسمو به إلى مرتبة المثالية.

(1) الحاوي الكبير للماوردي (154/16).

لقد رأينا كيف أجمع الفقهاء تقريباً على شروط التكليف (البلوغ والعقل)، والإسلام، والحرية، وسلامة الحواس، باعتبارها الأساس الذي لا غنى عنه لصحة الولاية؛ ثم انتقلنا إلى ميدان الاجتهاد، الرحب، حيث تباينت الأنظار في شروط العدالة، والذكورة، والاجتهاد.

إن الهدف الأسى من وراء كل هذه الشروط، سواء كانت شروط صحة أو كمال، هو تحقيق مبدأ "تولية الأمثل فالأمثل": فالقضاء أمانة عظيمة، لا ينبغي أن تسند إلا لمن هو أقوى وأقدر على حملها علمياً وخلقياً ونفسياً؛ فالقوة في الحكم ترجع إلى العلم بالعدل والقدرة على تنفيذه، والأمانة ترجع إلى خشية الله التي تمنع من الجور والهوى.

الفرع الثاني: تعيين القاضي

إن مسألة تحديد الجهة التي تملك صلاحية تعيين القضاة ليست مسألة إدارية بحتة، بل هي ذات أصل شرعي عميق يتعلق بمفهوم الولاية العامة في الإسلام. فالقضاء ليس مجرد وظيفة، بل هو ولاية شرعية يستمد القاضي سلطته فيها من مصدر شرعي معتبر.

أجمع فقهاء الإسلام⁽¹⁾ على أن السلطة الأصلية في تعيين القضاة ومنحهم ولاية الحكم تعود إلى ولي الأمر الأعلى في الدولة (الإمام أو الخليفة أو من يقوم مقامه في الأنظمة الحديثة). ويستند هذا الإجماع إلى أن القضاء يُعتبر من المصالح العامة الكبرى التي لا يقوم بها إلا من له الولاية العامة على الأمة، فهو نائب عن الأمة في إقامة العدل وحفظ الحقوق وهو صاحب الأمر والنهي فلا يفتات عليه في ذلك⁽²⁾. فبدون هذا التعيين الرسمي، لا يكتسب الشخص صفة القاضي الملزمة أحكامه، حتى لو اتفق عليه الخصوم، لأن القضاء سلطة عامة وليس مجرد تحكيم خاص.

هذا في حال ما لو كان للبلد حاكم، أما في حال خلوّ بلدٍ ما من حاكم، فيجوز لأهل العلم والرأي أن يعيّنوا قاضياً يحكم بينهم. ولكن، إذا تم تنصيب حاكم بعد ذلك، فلا بد من الحصول على إذنه لاستمرار هذا القضاء، جاء في كتاب فتح المعين -وهو في الفقه الشافعي- قوله: "لا بد من تولية من الإمام أو مأذونه ولو لمن تعين للقضاء، فإن فُقد الإمام فتولية أهل الحل والعقد في البلد أو

(1) ينظر: مراتب الإجماع لان حزم (ص: 49)، بداية المجتهد لابن رشد (2/ 378)، موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي لمجموعة من المؤلفين (7/ 36).

(2) ينظر: دقائق أولى النهى لشرح المنتهى للمهوتي (3/ 487).

بعضهم مع رضا الباقيين"⁽¹⁾؛ وجاء في تبصرة الحكام لابن فرحون المالكي: "القضاء ينعقد بأحد وجهين: أحدهما: عقد أمير المؤمنين أو أحد أمرائه الذين جعل لهم العقد في مثل هذا، والثاني: عقد ذوي الرأي وأهل العلم والمعرفة والعدالة لرجل منهم كملت فيه شروط القضاء، وهذا حيث لا يمكنهم مطالعة الإمام في ذلك، ولا أن يستدعوا منه ولايته، ويكون عقدهم له نيابة عن عقد الإمام الأعظم، أو نيابة عن جعل الإمام له ذلك، للضرورة الداعية إلى ذلك"⁽²⁾.

وهذا يؤكد أن القضاء ليس حقًا شخصيًا يكتسبه الفرد بعلمه فقط، بل هو تفويض من السلطة الشرعية الحاكمة لممارسة مهمة الفصل في الخصومات، فاحتاجت إلى تعيين، لأن الولاية عقد فافتقرت إلى عاقد كما علل بذلك الفقهاء⁽³⁾.

وقد تجلت ممارسة تعيين هذه السلطة بصور مختلفة عبر التاريخ الإسلامي، بما يتناسب مع اتساع الدولة وتطور أجهزتها الإدارية⁽⁴⁾:

-
- (1) فتح المعين بشرح قرة العين بمهمات الدين للمعبري (ص: 609)، وينظر: إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين للبكري (4/ 241).
 - (2) تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام لابن فرحون (1/ 23).
 - (3) ينظر: الحاوي الكبير للماوردي (16/ 9).
 - (4) ينظر: النظام القضائي في الفقه الإسلامي لمحمد رأفت عثمان (ص: 47).

• في عهد النبوة والخلافة الراشدة: كان النبي ﷺ والخلفاء الراشدون من بعده يباشرون تعيين القضاة بأنفسهم. فقد ولى النبي ﷺ علي بن أبي طالب ومعاذ بن جبل رضي الله عنهما على القضاء، كما ولى الخلفاء الراشدون قضاة الأمصار المختلفة. هذا التعيين المباشر يعكس المركزية في ممارسة هذه الولاية في فجر الدولة الإسلامية كما ورد في كتاب "النظام القضائي في الفقه الإسلامي".

• في العصور اللاحقة: مع اتساع رقعة الدولة الإسلامية في العهد الأموي وما بعده، أصبح من الصعب على الخليفة أن يباشر تعيين جميع القضاة في الأقاليم البعيدة. لذا، ظهر نظام "تفويض الولاية"، حيث كان الخلفاء يفوضون أمراء الولايات والعمال في اختيار وتعيين قضاة مناطقهم، مع بقاء السلطة العليا في التعيين والعزل للخليفة. هذا التفويض هو تطبيق عملي لمبدأ النيابة، حيث ينوب الوالي عن الإمام في ممارسة بعض صلاحياته.

• في العصور الحديثة: تطور المفهوم من التعيين المباشر من قبل "ولي الأمر" إلى التعيين عبر مؤسسات متخصصة تنوب عنه. تحت تسميات مختلفة، مثل: "المجلس الأعلى للقضاء" في بعض البلدان، وفي بعضها: "مجلس القضاء الأعلى"، وفي أخرى: "المجلس الأعلى للسلطة القضائية"، وجميعها تسميات متقاربة، ومهمة هذا

المجالس هو الإشراف على شؤون القضاة، بما في ذلك التعيين والترقية والنقل والتأديب. وهو يمثل المؤسسة التي تمارس "ولاية التقليد" نيابة عن ولاية الأمور، مما يضفي طابعاً مؤسسياً على عملية اختيار القضاة ويساهم في تعزيز استقلاليتهم عن السلطة التنفيذية المباشرة (كوزارة العدل).

الفرع الثالث: حكم طلب القضاء وقبوله

يثير منصب القضاء في الفقه الإسلامي جدلية فريدة؛ فهو من جهة منصب جليل القدر، ومن أشرف الولايات الدينية، ومن جهة أخرى هو منصب محفوف بالمخاطر، حذرت النصوص الشرعية من طلبه والتساهل في قبوله. هذا التجاذب بين الترغيب والترهيب أنتج منظومة فقهية دقيقة تحدد حكم طلب القضاء وقبوله بناءً على اعتبارات شخصية ومجتمعية متعددة.

- الأحكام التكليفية لتولي القضاء:

لا يخضع قبول منصب القضاء لحكم شرعي واحد، بل تعتريه الأحكام التكليفية الخمسة (الوجوب، الندب، الإباحة، الكراهة، الحرمة) بحسب حال الشخص المرشح للمنصب وحاجة المجتمع إليه. وقد فصل الفقهاء هذه الحالات لبيان متى يكون الإقدام على القضاء واجباً ومتى يكون محظوراً.

والعلماء قد بينوا أن قبول القضاء يتغير حكمه بتغير الأحوال.

ويمكن تلخيص هذه الأحكام كما يلي⁽¹⁾:

• **الوجوب:** يصبح قبول القضاء واجبًا وجوبًا عينيًا على شخص معين إذا كان هو الوحيد الصالح لتولي هذا المنصب في بلد أو إقليم، ولم يوجد من يقوم به غيره. في هذه الحالة، يكون امتناعه عن قبول المنصب إثمًا، لأنه يؤدي إلى تعطيل مصالح الناس وضياع حقوقهم، وهو ما يتعارض مع مقاصد الشريعة في حفظ الحقوق وإقامة العدل.

• **الإباحة:** يكون قبول القضاء جائزًا إذا كان الشخص صالحًا له، ولكن وجد في المجتمع غيره من الأكفاء الذين يمكن أن يتولوا المنصب. في هذه الحالة، يكون له الخيار بين القبول والرفض دون أن يلحقه إثم.

• **الحرمة:** يحرم على الشخص قبول منصب القضاء إذا علم من نفسه يقينًا أنه غير أهل له، إما لجهله بالأحكام الشرعية، أو لعجزه عن التمييز بين الحق والباطل، أو لأنه يعلم من نفسه ميلًا إلى الهوى والجور وعدم القدرة على مقاومته. فقبوله للمنصب

(1) ينظر: تبين الحقائق شرح كنز الدقائق للزيلعي (4/ 176)، التوضيح في شرح مختصر ابن الحاجب للشيخ خليل (7/ 386)، الحاوي الكبير للماوردي (16/ 10)، الممتع في شرح المقنع لابن المنجي (4/ 505).

في هذه الحالة خيانة للأمانة وغش للمسلمين، ويؤدي إلى إهلاك حقوق الناس.

• الكراهة: يكره الدخول في القضاء لمن يثق في علمه وأمانته، ولكنه يخشى على نفسه من الفتنة أو العجز عن تحمل أعباء المنصب الثقيلة، ولا يأمن على نفسه من الوقوع في الخطأ أو الحيف.

- الجمع بين أدلة الترغيب والترهيب:

قد يبدو للوهلة الأولى أن هناك تعارضًا بين النصوص التي تحذر من القضاء وتلك التي تبين فضله ومكانته. ولكن عند النظر المتعمق في مقاصد الشريعة وأقوال العلماء، يتضح أن هذه النصوص تتكامل لتشكل رؤية متوازنة تحيط بهذا المنصب من جميع جوانبه.

أ- أدلة الترهب والنهي عن طلبه:

النصوص التي ترهب من القضاء كثيرة، وهي تشكل وازعًا نفسيًا قويًا يمنع غير الأكفاء من الإقدام عليه. من أشهر هذه النصوص حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «مَنْ جُعِلَ قَاضِيًا بَيْنَ النَّاسِ، فَقَدْ ذُبِحَ بِغَيْرِ سَكِينٍ»⁽¹⁾، وقد شرح العلماء هذا

(1) أخرجه ابن ماجه (برقم: 2308)، وأبو داود (برقم: 3571)، والترمذي (برقم: 1325)، والحديث حسنه المناوي في كشف المناهج والتناقيع في تخريج أحاديث المصابيح (3/ 293)، وابن

الحديث بأن فيه إشارة إلى الهلاك المعنوي الذي يتعرض له دين القاضي إن هو حاد عن العدل. فالذبح بغير سكين أشد إيلاًماً وتعذيباً، وكذلك القضاء، فإنه يعرض صاحبه لفتن ومجاهدة نفسية عظيمة، ويجعله في صراع دائم مع الأهواء والضغوط، مما قد يهلك دينه كما جاء في شرح الحديث⁽¹⁾. هذا التشبيه البليغ يغرس في نفس من يفكر في تولي القضاء شعوراً بالخطر الشديد والمسؤولية الجسيمة.

ب- أدلة الترغيب ومشروعية قبوله:

في المقابل، هناك نصوص وأدلة تبين أن القضاء منصب شريف، وأن القائم به على وجهه الصحيح له أجر عظيم. فالله تعالى أمر بالحكم بالعدل، وهذا لا يتم إلا بوجود قضاة. كما أن منصب القضاء منصب شريف، وفيه فضل عظيم لمن قوي على القيام به، وقد قام به الأنبياء عليهم السلام، وبعض كبار الصحابة رضي الله عنهم. فتولي الأنبياء والصالحين لهذا المنصب دليل على مكانته الرفيعة. فالقضاء العادل هو من أعظم صور الأمر

الملقن في البدر المنير (9/ 546)، وصحح إسناده العراقي في المغني عن حمل الأسفار (2/ 939)، وصححه ابن حجر في التلخيص الحبير (4/ 449)، والألباني في صحيح الجامع (2/ 1065).
(1) ينظر: معالم السنن للخطابي (4/ 159)، المسالك في شرح موطأ مالك لابن العربي (6/ 227)، فيض القدير للمناوي (6/ 113).

بالمعروف والنهي عن المنكر، ونصرة المظلوم، وإقامة الحق، وهي كلها من أجل القربات إلى الله تعالى.

وقد أشاد بفضل العلماء، قال محمد الخادمي رحمه الله: "علم القضاء من أجل العلوم قدراً، وأعزها مكاناً، وأشرفها ذكراً؛ لأنه مقام عليّ، ومنصب نبوي، به الدماء تُعصم وتُسفح، والأبضاع تُحرّم وتُنكح، والأموال يثبت ملكها ويسلب، والمعاملات يُعلم ما يجوز منها ويحرم ويكره ويُندب، والدليل على أن علم القضاء ليس كغيره ﴿وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ﴾ [الأنبياء: 78]، ومنه بُعث الرسل، وبالقيام به قامت السموات والأرض، وجعله عليه الصلاة والسلام من النعم التي يُباح الحسد عليها بقوله: «لَا حَسَدَ إِلَّا فِي اثْنَتَيْنِ: رَجُلٍ آتَاهُ اللَّهُ مَالًا، فَسَلَطَهُ عَلَى هَلَكَةٍ فِي الْحَقِّ، وَرَجُلٍ آتَاهُ اللَّهُ حِكْمَةً، فَهُوَ يَقْضِي بَيْنَ وَيُعَلِّمُهَا»⁽¹⁾، وعن ابن مسعود رضي الله عنه: «لأن أقضي يوماً أحب إليّ من عبادة سبعين سنة»⁽²⁾، فلذلك كان العدل بين الناس من أفضل أعمال البر وعليّ درجات الآخرة، قال الله تعالى ﴿وَإِنْ حَكَمْتَ فَأَحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ

(1) أخرجه البخاري (برقم: 1409)، ومسلم (برقم: 816).

(2) ذكره بسنده ابن القاص في أدب القاضي (84/1).

إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴿٤٢﴾ [المائدة: 42]، فأَيُّ شيءٍ أشرف من محبة الله " (1).

وقال ابن قدامة رحمه الله: "وفيه فضل عظيم لِمَنْ قَوِيَ عَلَى الْقِيَامِ بِهِ، وَأَدَاءِ الْحَقِّ فِيهِ، وَلِذَلِكَ جَعَلَ اللَّهُ فِيهِ أَجْرًا مَعَ الْخَطَا، وَأَسْقَطَ عَنْهُ حُكْمَ الْخَطَا، وَلِأَنَّ فِيهِ أَمْرًا بِالْمَعْرُوفِ، وَنَصْرَةً لِلْمَظْلُومِ، وَأَدَاءَ الْحَقِّ إِلَى مُسْتَحَقِّهِ، وَرَدْعًا لِلظَّالِمِ عَنْ ظُلْمِهِ، وَإِصْلَاحًا بَيْنَ النَّاسِ، وَتَخْلِيصًا لِبَعْضِهِمْ مِنْ بَعْضٍ، وَذَلِكَ مِنْ أَبْوَابِ الْقُرْبِ. وَلِذَلِكَ تَوَلَّاهُ النَّبِيُّ ﷺ وَالْأَنْبِيَاءُ قَبْلَهُ، فَكَانُوا يَحْكُمُونَ لِأَمَمِهِمْ. وَبَعَثَ ﷺ عَلِيًّا إِلَى الْيَمَنِ قَاضِيًّا، وَبَعَثَ مُعَاذًا قَاضِيًّا. (2)"

- التوفيق بين الأدلة:

التوفيق بين هذين النوعين من الأدلة يكمن في فهم السياق والغاية. فالنهي عن طلب القضاء والتحذير منه محمول على حالات معينة:

- من يطلبه للدنيا: أي من يكون دافعه هو الجاه أو المال أو السلطة، فهذا هو الذي تعرضه الولاية للخطر والهلاك.

(1) بريقة محمودية في شرح طريقة محمدية وشريعة نبوية في سيرة أحمدية للخادمي (2/4).

(2) المغني لابن قدامة (32/10).

- من ليس أهلاً له: أي من يعلم من نفسه ضعفاً في العلم أو الدين، فطلبه للقضاء في هذه الحالة هو طلب لما لا يستحق، وتعريض لحقوق الناس للخطر.

- عند وجود من هو أكفأ منه: حيث يكره للإنسان أن يتقدم على من هو أفضل منه وأقدر على تحمل المسؤولية.

أما الترغيب في القضاء وقبوله، فيكون مشروعاً بل ومطلوباً عندما يكون القصد هو تحقيق المصلحة العامة للمسلمين. والمسلمون في أشد الحاجة إليها، وإذا تخلى عنها العلماء تولاهما الجهال، فضلوا وأضلوا.

إن الجمع بين نصوص الترغيب والترهيب يضع القاضي أمام مسؤولياته: فالترهيب لردع الطامعين غير الأكفاء، والترغيب لتشجيع الأكفاء المترددين. وبهذا التوازن، تحفظ الشريعة هيبة القضاء وتضمن استمراريته.

الفرع الرابع: خطورة منصب القضاء

يحتل منصب القضاء في المنظور الإسلامي مكانة فريدة تجمع بين الشرف والخطورة. فهو أمانة عظيمة ومسؤولية جسيمة، يترتب على القيام بها بحقها أعظم الأجر، كما يترتب على التفريط فيها أشد الوزر. وقد جاءت النصوص الشرعية من القرآن والسنة،

وكذلك أقوال السلف، لتؤكد على هذه الخطورة، وتغرس في نفوس القضاة ومن يتولى أمرهم الرهبة من هذا المقام، الذي يقف فيه الإنسان حاكمًا بين عباد الله تعالى.

- القضاء مسؤولية عظيمة:

تنبع خطورة القضاء من كونه متعلقًا بأئمن ما يملكه الإنسان: دمه، وماله، وعرضه. فالقاضي بكلمة منه قد يريق دمًا، أو يستبيح مالا، أو يهتك عرضًا. لذا، جاء الأمر الإلهي واضحًا وصريحًا بضرورة الحكم بالعدل.

يأتي على رأس الأدلة القرآنية في هذا الباب قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ [النساء: 58]. هذه الآية الكريمة تعتبر أصلًا في باب القضاء، حيث ربطت بين أداء الأمانة والحكم بالعدل. فالحكم بين الناس أمانة، وأداؤها يكون بتحقيق العدل المطلق الذي أمر الله به. ويفسر الإمام الطبري هذه الآية بأنها أمر من الله لولاة أمور المسلمين بأن يحكموا بين الناس بالعدل والقسط، فيقول: "هو خطاب من الله لولاة أمور المسلمين بأداء الأمانة إلى من وُلوا أمره في فيئهم وحقوقهم، وما ائتمنوا عليه من أمورهم، بالعدل بينهم في القضية، والقسم بينهم بالسوية"⁽¹⁾.

(1) جامع البيان في تأويل القرآن للطبري (8/ 492).

أما السنة النبوية، فقد جاءت بأحاديث تهمز القلوب وتوضح المصير الآخروي للقضاة. ولعل أبرزها حديث بريدة بن الحصيب رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «الْقُضَاءُ ثَلَاثَةٌ، اثْنَانِ فِي النَّارِ، وَوَاحِدٌ فِي الْجَنَّةِ، رَجُلٌ عَلِمَ الْحَقَّ فَقَضَى بِهِ فَهُوَ فِي الْجَنَّةِ، وَرَجُلٌ قَضَى لِلنَّاسِ عَلَى جَهْلٍ فَهُوَ فِي النَّارِ، وَرَجُلٌ جَارٍ فِي الْحُكْمِ فَهُوَ فِي النَّارِ»⁽¹⁾. هذا الحديث يقسم القضاة إلى ثلاثة أصناف، ناجٍ واحد وهالكان اثنان، مما يدل على أن طريق النجاة في هذا المنصب دقيق وصعب، وأن مزالق الهلاك فيه واسعة ومتعددة.

يقدم هذا الحديث النبوي الشريف تصنيفاً دقيقاً لمأل القضاة، وهو بمثابة تحذير لكل من يتولى هذا المنصب. وقد شرح العلماء هذه الأصناف الثلاثة كما يلي:⁽²⁾

• قاضي في الجنة: وهو "رجلٌ عرف الحق فقضى به". هذا الصنف جمع بين أمرين أساسيين لا نجاة بدونهما: العلم بالحق، والعمل به. فلم يكن علمه نظرياً مجرداً، بل طبقه في أحكامه، ولم

(1) أخرجه ابن ماجة (برقم: 2315)، وأبو داود (برقم: 3573)، والترمذي (برقم: 1322)، وصححه ابن عبد الهادي في تنقيح التحقيق (5/ 62)، وابن الملقن في البدر المنير (9/ 552)، والألباني في إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل (8/ 235).

(2) ينظر: المسالك في شرح موطأ مالك لابن العربي (6/ 224)، المفاتيح في شرح المصابيح للمظهري (4/ 313)، الكاشف عن حقائق السنن للطبري (8/ 2596)، شرح سنن أبي داود لابن رسلان (14/ 600).

يكن حكمه مبنياً على هوى، بل على ما دله عليه الدليل الشرعي. فهو يمثل القاضي المثالي الذي حقق مقصود الشريعة من نصب القضاة.

• قاضيان في النار:

- رجل عرف الحق وجار في الحكم: وهذا هو "قاضي الهوى". فهو عالم بالحق لكنه حاد عنه عمداً، إما لقربة أو صداقة، أو لرغبة في مال أو جاه، أو لرغبة من ذي سلطان. وهذا الصنف أشد خطراً، لأنه يبيع دينه بدنياه غيره، ويحرف شرع الله عن علم وبصيرة، فكان جزاؤه النار.

- رجل قضى للناس على جهل: وهذا هو "القاضي الجاهل". فهو لم يكلف نفسه عناء تعلم الأحكام الشرعية، وتجراً على دماء الناس وأموالهم وأعراضهم بغير علم. وسواء وافق حكمه الصواب أم أخطأ، فهو في النار، لأنه أقدم على ما لا يجوز له، وتولى منصباً ليس أهلاً له، فأضاع حقوق الناس بجهله.

- مزالق منصب القضاء:

إن خطورة القضاء لا تكمن فقط في العقوبة الأخروية، بل تمتد إلى الدنيا، حيث يواجه القاضي مزالق وفتناً قد تهلك دينه ودنياه إن لم يكن متسلحاً بالعلم والتقوى.

وقد مر علينا قريباً وصف النبي ﷺ القضاء بأنه "ذبح بغير سكين"، وهو تشبيه بليغ يصور المعاناة والهلاك المعنوي الذي يتعرض له القاضي. وقد فسر العلماء هذا الحديث بأنه إشارة إلى شدة ما يلاقيه القاضي من تعرف الحق وتنفيذه، ومن مكاره، ومجاهدة للأهواء⁽¹⁾، فهو في اختبار مستمر بين إرضاء الله وإرضاء الناس، وبين اتباع الحق واتباع الهوى. وهذا الصراع الداخلي يجعله كالمذبوح الذي يعاني ألماً شديدة. وقد كان السلف الصالح يستشعرون هذه الخطورة، فهذا الإمام أبو حنيفة رحمه الله يُضرب بالسياط لرفضه تولي القضاء⁽²⁾، وهذا التابعي الجليل أبو قلابة رحمه الله يهرب من بلد إلى بلد خشية أن يولي القضاء⁽³⁾. هذه المواقف لم تكن تزهّداً في خدمة الناس، بل كانت ورعاً وخوفاً من عدم القدرة على تحمل تبعات هذا المنصب الخطير.

(1) ينظر: موسوعة الأعمال الكاملة للإمام محمد الخضر حسين (5/ 1/ 95).

(2) ينظر: تاريخ ابن معين (1/ 79)، أخبار أبي حنيفة وأصحابه للصيمري (ص: 67).

(3) ينظر: الهداية والإرشاد في معرفة أهل الثقة والساد للكلاباذي (1/ 406)، تاريخ دمشق لابن عساكر (28/ 303).

قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «وَيْلٌ لِدَيَّانٍ أَهْلِ الْأَرْضِ مِنْ دَيَّانِ أَهْلِ السَّمَاءِ يَوْمَ يُلْقَوْنَهُ، إِلَّا مَنْ أَمَّ الْعَدْلَ وَقَضَى بِالْحَقِّ، وَلَمْ يَقْضِ لِهَوَى وَلَا قَرَابَةٍ، وَلَا لِرَغْبَةٍ وَلَا لِرَهْبَةٍ، وَجَعَلَ كِتَابَ اللَّهِ مِرَآةً بَيْنَ عَيْنَيْهِ»⁽¹⁾.

- ضمانات النزاهة:

انطلاقاً من هذه الخطورة، ينبغي للنظم القضائية المعاصرة أن تسعى إلى وضع ضمانات مؤسسية تهدف إلى مساعدة القاضي على تحقيق العدالة وتقليل فرص وقوعه في الخطأ أو الجور. هذه الضمانات لا تلغي المسؤولية الفردية للقاضي أمام الله، لكنها توفر بيئة عمل تساعد على النزاهة. ولعل من أبرز هذه الضمانات:

- استقلال القضاء: وهو المبدأ الأهم. فيجب أن يكون القضاة مستقلون، لا سلطان عليهم في قضائهم، وليس لأحد التدخل في أحكامهم. هذا الاستقلال يحمي القاضي من ضغوط السلطة التنفيذية أو أي جهة أخرى، ويجعله مسؤولاً أمام ضميره وشرع الله فقط.

- التفتيش القضائي: وهو جهاز رقابي يتبع المجلس الأعلى للقضاء، مهمته متابعة أعمال القضاة والتأكد من حسن سير

(1) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف (برقم: 22962).

العدالة وانتظام العمل، دون التدخل في مضمون الأحكام. هذه الرقابة المؤسسية تعمل كرادع للقاضي عن التساهل أو الانحراف.

• تعدد درجات التقاضي: يعني أن المتقاضي لديه الحق في الطعن بالحكم الصادر من محكمة الدرجة الأولى أمام محكمة أعلى درجة (محكمة الاستئناف)، هذا النظام يقلل من أثر خطأ القاضي الفرد، حيث إن حكمه يخضع لمراجعة قضاة آخرين أكثر خبرة، مما يوفر ضمانات إضافية للمتقاضين ويخفف من عبء القرار النهائي عن كاهل قاضي واحد.

• عدم قابلية القضاة للعزل: إلا في حالات محددة نظاماً وبعد إجراءات تأديبية، مما يوفر للقاضي الأمان الوظيفي ويجعله أكثر جرأة في قول الحق دون الخوف من العزل التعسفي. هذه الضمانات المعاصرة، وإن كانت ذات طابع إجرائي تنظيبي، إلا أنها في جوهرها تحقيق عملي للمقاصد الشرعية في صيانة القضاء من الزلل، وحماية القاضي من الفتن، وضمان وصول الحقوق إلى أهلها.⁽¹⁾

(1) ينظر: الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع للخطيب الشربيني (2/356).

الفرع الخامس: ما يجب على القاضي معرفته

إذا كان القضاء منصباً بهذه الخطورة، فإن توليته لا تكون إلا لمن تسلح بزد معرفي وعملي يمكنه من تحمل أعبائها. فالحكم بين الناس ليس رأياً شخصياً أو وجهة اجتماعية، بل هو علم دقيق ومنهج صارم. وقد شددت الشريعة الإسلامية على ضرورة "العلم" كشرط أساسي للقاضي، وجعلت القضاء بغير علم أحد طريقي الهلاك في النار. ويمكن تقسيم المعرفة المطلوبة من القاضي إلى قسمين رئيسيين: العلم بالأحكام الشرعية، والعلم بأصول القضاء وآدابه.

أولاً: العلم بالأحكام الشرعية (الفقه).

العلم بالأحكام الشرعية هو العمود الفقري لعمل القاضي، فمهمته الأساسية هي "تبيين الحكم الشرعي والإلزام به"⁽¹⁾. والقضاء بغير علم هو ضرب من الضلال وتضييع للحقوق. يستند وجوب العلم على أدلة قطعية من الكتاب والسنة. فإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ [الإسراء: 36]. فإذا كان هذا هو النهي العام عن اتباع ما لا علم به، فهو في حق القاضي الذي تتعلق بأحكامه الدماء والأموال والأعراض أولى وأشد.

(1) مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى للرحبياني (6/ 437).

كما أن حديث «الْقُضَاءُ ثَلَاثَةٌ» الذي مر معنا قريبا، جعل "القاضي الذي قضى للناس على جهل" في النار، سواء أصاب الحق أم أخطأه⁽¹⁾، لأن تجرؤه على القضاء وهو جاهل هو الخطيئة بحد ذاتها، قال القاضي عياض رحمه الله: "وأما الجاهل فهو مأثوم في اجتهاده بكل حال، عاص بتقلده ما لا يحل له من ذلك؛ ولأنه متكلف في دين الله متحرض على شرعته متحكم في حكمه، فهو مخطئ كيفما تصرف، ومأثوم في كل ما تكلف، وإصابته ليس بإصابة، إنما هو اتفاق وتخرص، وخطؤه غير موضوع"⁽²⁾.

وقد أشار الفقهاء إلى أن الجاهل لا يمكنه تحقيق الغرض من نصب القاضي، فهو يفتقر إلى القدرة على تحديد الأحكام الشرعية واجبة التطبيق لفض النزاعات، كما يعجز عن تمييز الحق من الباطل، وتقييم الأدلة والبيانات، فهو "يفسد أكثر مما يصلح، بل يقضي بالباطل من حيث لا يشعر"⁽³⁾.

ثانيا: العلم بأصول القضاء وآدابه.

يشمل هذا الجانب محورين أساسيين: الأصول الإجرائية التي يقوم عليها القضاء، والآداب الأخلاقية التي تضمن نزاهته.

(1) ينظر: المفاتيح في شرح المصابيح للمظهري (4/ 313).

(2) إكمال المعلم بفوائد مسلم للقاضي عياض (5/ 572).

(3) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للكاظمي (3/ 7).

أ- أصول القضاء (منهجية فض النزاع): تتعلق هذه الأصول

بالآلية التي يتبعها القاضي لإنهاء النزاع وإصدار حكم مُلزم، وهي:

1- فصل الخطاب: المعرفة الدقيقة بكيفية فصل الخصومات

وقطع المنازعات على الوجه الشرعي المُلزم⁽¹⁾، وهي المعرفة التي عبّر

عنها في القرآن بقوله تعالى عن داود وسليمان: ﴿وَأَتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ

وَفَصَّلَ الْخِطَابَ﴾ [ص: 20].

2- فقه الإثبات: يجب على القاضي أن يكون مُحيطاً بطرق

الإثبات الشرعية كما فصلها الفقهاء في كتبهم⁽²⁾:

- البينات والشهادات: القدرة على تقييم الشهود، ومعرفة شروط

قبول الشهادة وردّها (كالعدالة، والعدد، وموانع الشهادة).

- الإقرار: معرفة شروط صحة إقرار الخصم على نفسه.

- الأيمان (الحلف): تطبيق القاعدة الفقهية: "البينة على المدعي

واليمين على من أنكر"، ومعرفة أحكام النكول عن اليمين.

3- التقيد بالظاهر: القاضي يحكم بالظواهر التي أُقيمت عليها

البينات، ولا يحكم بعلمه الشخصي (مع خلاف فقهي في ذلك)،

لقوله ﷺ: «إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ، وَإِنَّكُمْ تَخْتَصِمُونَ إِلَيَّ، وَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَنْ

يَكُونَ الْحَنَ بِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ، وَأَفْضِي لَهُ عَلَى نَحْوِ مَا أَسْمَعُ، فَمَنْ

(1) ينظر: الدرة الغراء في نصيحة السلاطين والقضاة والأمراء للخيريبيتي (ص: 253).

(2) ينظر: معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام للطرابلسي (ص: 90).

قَضَيْتُ لَهُ مِنْ حَقِّ أَخِيهِ شَيْئًا فَلَا يَأْخُذُ، فَإِنَّمَا أَقْطَعُ لَهُ قِطْعَةً مِنْ
النَّارِ»⁽¹⁾، ف"القاضي يحكم بالظاهر، والله يتولى السرائر"⁽²⁾.

4- معرفة العرف والواقع: يجب على القاضي معرفة الأعراف

السائدة في مجتمعه، لأن العرف الصحيح قد يكون مصدراً
للأحكام، وقد نص الفقهاء في قواعدهم على أن "المعروف عرفاً
كالمشروط شرطاً"⁽³⁾، وعليه أيضاً الإلمام بطبيعة الوقائع المعروضة
عليه لتمييز الحجج القوية من الضعيفة، وهو ما يحتاجه العلماء
عموماً وخصوصاً القضاة منهم، قال ابن القيم رحمه الله: "فها هنا
نوعان من الفقه، لا بد للحاكم منهما: فقه في أحكام الحوادث
الكلية، وفقه في نفس الواقع وأحوال الناس، يميز به بين الصادق
والكاذب، والمحق والمبطل، ثم يطابق بين هذا وهذا، فيعطي الواقع
حكمه من الواجب، ولا يجعل الواجب مخالفاً للواقع"⁽⁴⁾.

(1) أخرجه البخاري (برقم: 6967)، ومسلم (برقم: 1713).

(2) تبين الحقائق شرح كنز الدقائق للزيلعي (67/3).

(3) مجلة الأحكام العدلية (المادة: 43)، قواعد الفقه للبركتي (ص: 125)، موسوعة القواعد
الفقهية للبورنو (749/10).

(4) الطرق الحكمية في السياسة الشرعية لابن القيم (7/1).

ب- آداب القاضي (النزاهة والسلوك): تُعنى هذه الآداب

بضمان النزاهة المطلقة للقاضي، ومن أهمها⁽¹⁾:

- **التقوى والورع:** هي أساس صلاح القاضي، وتعني اتقاء الله في السر والعلن، وتفضيل طاعة الله على طاعة أي شخص أو مصلحة دنيوية، والحرص على الأمانة لأن القاضي يتصرف في دماء وأموال الناس.
- **التسوية بين الخصوم:** وجوب المساواة المطلقة بين طرفي النزاع في المجلس، والنظر، والجلوس، والكلام، والإشارة، أي لا يُفضّل أحدهما على الآخر بشيء من المعاملة أو الإقبال، وهذا من صميم العدل.
- **الحياد والامتناع عن المؤثرات:** يجب على القاضي تجنب كل ما يثير شبهة الميل أو المحاباة، ومن ذلك: عدم قبول الهدايا من أحد الخصوم، وعدم حضور الدعوات الخاصة التي يدعوه إليها أحد المتخاصمين، وعدم إقامة القضاء وهو في حالة تؤثر على صفاء ذهنه كالغضب أو الجوع الشديد.

(1) ينظر: تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام لابن فرحون (1/ 31)، معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام للطرابلسي (ص: 15)، الإتقان والإحكام في شرح تحفة الحكام لميارة (1/ 16).

المبحث الثاني: التنظيم القضائي واختصاصات القاضي

وفيه مطلبان:

- المطلب الأول: ولاية القاضي واختصاصاته

ويشمل:

- الفرع الأول: ولاية القاضي
- الفرع الثاني: أنواع القضاء

- المطلب الثاني: التنظيم الإداري للقضاء وضمانات استقلاله

ويشمل:

- الفرع الأول: أعوان القاضي
- الفرع الثاني: استقلال القاضي عن السلطة التنفيذية
- الفرع الثالث: انتهاء ولاية القاضي وأسبابها

المطلب الأول: ولاية القاضي واختصاصاته

بعد بيان الأحكام المتعلقة بشخص القاضي وشروط توليه لمنصب القضاء، يقتضي استكمال البحث الوقوف على نطاق ولايته والاختصاصات التي يباشرها في إطار الوظيفة القضائية؛ إذ إن ولاية القاضي لا تكون مطلقة، وإنما تتحدد بما حوّله الشرع من صلاحيات وما عيّنه له من مجالات للفصل في الخصومات والمنازعات؛ وقد عرف النظام القضائي الإسلامي صورًا متعددة لممارسة الوظيفة القضائية، اختلفت باختلاف طبيعة المنازعات والجهة التي تتولاها، مع اشتراكها في مقصد إقامة العدل وصيانة الحقوق ورفع الظلم؛ ومن أبرز هذه الصور القضاء العادي الذي يتولى الفصل في الخصومات بين المتخاصمين، وقضاء الحسبة الذي يرتبط بحماية المصالح العامة ومنع ما يظهر من المنكرات والإخلال بحقوق الجماعة، وقضاء المظالم الذي يختص بالنظر في مظالم ذوي السلطان وأعوانهم وما قد يعجز القضاء المعتاد عن رفعه؛ وعليه، يتناول هذا المطلب بيان ولاية القاضي أولًا، ثم التعريف بأبرز أنواع القضاء وبيان اختصاص كل نوع منها.

الفرع الأول: ولاية القاضي

تمثل "ولاية القاضي" النطاق الشرعي لسلطته، فهي تحدد ما له من صلاحيات وما عليه من قيود. وهذه الولاية ليست سلطة مطلقة، بل هي مقيدة بمصدرها (ولي الأمر) وموضوعها (تحقيق العدل وفق الشرع). وفهم حدود هذه الولاية ضروري لضمان عدم تجاوز القاضي لصلاحياته من جهة، ولضمان عدم التدخل في اختصاصاته من جهة أخرى.

وقد عُرِّفت الولاية القضائية بأنها: تحديد ما يُسند للقضاة بعد تعيينهم من قبل الإمام من أعمال، وما يسند لهم من سلطات، والمنطقة التي تمتد إليها هذه الولاية، ومكان وزمان امتداد هذه الولاية⁽¹⁾.

والألفاظ التي تنعقد بها الولايات صريح وكناية⁽²⁾:

- فالصريح أربعة ألفاظ: وهي وليتك وقلدتك واستخلفتك واستنبتك.
- والكناية ثمانية ألفاظ: وهي اعتمدت عليك، وعولت عليك، ورددت إليك، وجعلت إليك، وفوضت إليك، ووكلت إليك، وأسندت

(1) نطاق ولاية القضاء في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي لمصطفى أحمد بخيت عبد ربه، مجلة دار الإفتاء المصرية، المجلد: 12، العدد: 41، أفريل 2020، ص: 230.

(2) ينظر: تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام لابن فرحون (1/ 22).

إليك، وعهدت إليك، وتحتاج الكناية إلى أن يقترن بها ما ينفي عنها الاحتمال مثل: احكم فيما اعتمدت عليك فيه، وشبه ذلك.

وقد أدرك الفقهاء المسلمون منذ وقت مبكر أن ترك ولاية القاضي عامة ومطلقة قد يؤدي إلى الفوضى أو عدم الكفاءة، خاصة مع اتساع الدولة وتعقد القضايا. لذا، أقروا مبدأ "تخصيص الولاية"، وهو ما يعرف في القانون الحديث بـ "الاختصاص القضائي": قال الإمام الباقي: "وأما أن يستقضى في البلد الحكام والقضاة ينفرد كل واحد منهم بالنظر في ما يرفع إليه من ذلك فجائز والدليل على ذلك أن هذا إجماع الأمة؛ لأنه لم يختلف في ذلك أحد من زمن النبي - ﷺ - إلى يومنا هذا"⁽¹⁾؛ وقال الإمام النووي: "ولو نصب قاضيين في بلد وخص كلا بمكان أو زمان أو نوع جاز"⁽²⁾.

وتنقسم ولاية القاضي من حيث نطاقها إلى قسمين رئيسيين:⁽³⁾

- **الولاية العامة:** وهي أن يولي الإمام قاضيًا بولاية مطلقة غير مقيدة، فيكون له حق النظر في جميع أنواع القضايا، وفي جميع الأماكن التابعة لسلطة من ولاه، وفي أي وقت. وهذا هو الأصل في ولاية قاضي القضاة أو القاضي الأعلى في الدولة.

(1) المنتقى شرح الموطأ للباقي (5/182).

(2) منهاج الطالبين وعمدة المفتين في الفقه للنووي (ص: 337).

(3) ينظر: الأحكام السلطانية للماوردي (ص: 119).

• **الولاية الخاصة (التخصيص):** وهي أن يقيد الإمام ولاية القاضي بنوع معين من القيود. وقد أجاز جمهور الفقهاء هذا التخصيص لأنه من باب تنظيم العمل القضائي وتحقيق المصلحة. ويشمل التخصيص:

o **الاختصاص المكاني:** قصر ولاية القاضي على مدينة معينة أو إقليم محدد.

o **الاختصاص الزماني:** تحديد ولايته بمدة زمنية معينة، كقاضي موسم الحج مثلاً.

o **الاختصاص النوعي:** وهو الأهم والأكثر تطبيقاً، ويعني قصر ولايته على أنواع محددة من القضايا، كقاضي مختص بالأنكحة والأحوال الشخصية، أو قاضي مختص بالمعاملات المالية. يُعد مبدأ "تخصيص الولاية" الذي أقره الفقه الإسلامي الأساس النظري لنظام المحاكم المتخصصة الذي تقوم عليه الأنظمة القضائية الحديثة في معظم دول العالم؛ هذا التخصيص يهدف إلى تحقيق عدة مصالح:

• **الدقة والإتقان:** حيث يتفرغ القاضي لنوع معين من القضايا، مما يزيد من خبرته وتعمقه فيه، ويؤدي إلى أحكام أكثر دقة.

- سرعة الإنجاز: تخصص القضاة والموظفين يساهم في تسريع وتيرة الإجراءات والفصل في القضايا.
- مواكبة التطورات: فالمنازعات التجارية والعمالية المعقدة تتطلب قضاة لديهم إلمام ليس فقط بالفقه، بل بالأنظمة التجارية وقانون العمل والأعراف الدولية.

الفرع الثاني: أنواع القضاء

يقوم النظام القضائي في الإسلام على أسس متينة تهدف إلى إقامة العدل ورفع الظلم، وقد تمايزت الولايات القضائية بحسب طبيعة الخصومات واختصاصاتها. ويمكن تقسيم القضاء في الفقه الإسلامي بحسب طبيعة عمله إلى ثلاثة أنواع رئيسية: القضاء العادي (قضاء الخصومات)، وقضاء الحسبة، وقضاء المظالم. كل نوع من هذه الأنواع له مجاله المحدد، وصلاحياته، وطبيعة عمله التي تميزه عن غيره، بما يحقق التكامل في المنظومة العدلية للدولة الإسلامية.

إلا أن القضاء العادي كان أسبق نشأة من غيره عندما تولاه الرسول ﷺ في المدينة وهو يفترض وجود اعتداء على حق شخصي وقيام خصومة بين شخصين. ثم ظهر نظام الحسبة في زمن المهدي للنظر في الاعتداءات الواقعة على المصالح العامة التي تمس أمن

الجماعة وإن لم يوجد فيها مدعي شخصي لحماية حق خاص به. ثم وجد قضاء المظالم لحماية الحقوق والحريات من جور الولاة والحكام واستبداد الأقوياء حينما توسعت الدولة وضعف الوازع الديني وامتدت أطماع القواد إلى أموال الرعية⁽¹⁾.

أ- القضاء العادي (قضاء الخصومات):

القضاء العادي هو الأصل في النظام القضائي، ويُعنى بالفصل في الخصومات والمنازعات بين الأفراد. وهو المراد عند الإطلاق، وهو الذي سبق تعريفه وبيان أدلة مشروعيته وحكمه وحكمته. ويقوم هذا النوع من القضاء على وجود مدعي ومدعى عليه، حيث يتقدم المدعي بدعواه، ويطلب القاضي من المدعى عليه الجواب، ثم يستمع إلى بينات الطرفين ويحكم بمقتضى الأدلة الشرعية.

ب- قضاء الحسبة:

قضاء الحسبة هو نوع من القضاء يختص بالنظر في المخالفات التي تضر بالحق العام للجماعة، دون الحاجة إلى وجود مدعي خاص. فالمحتسب (قاضي الحسبة) يتصرف من تلقاء نفسه بمجرد علمه بالمنكر. وعرف الماوردي الحسبة بأنها: "أمر بالمعروف إذا ظهر

(1) الفقه الإسلامي وأدلته للزحيلي (8/ 6235).

تركه، ونهي عن المنكر إذا أظهر فعله"⁽¹⁾؛ فالحسبة بهذا المعنى هي الجانب العملي والتنفيذي لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وتُعد الحسبة وظيفة دينية من أعظم ما يميز النظام القضائي الإسلامي عن النظم القضائية الأخرى، ولها نطاق عمل ومقاصد خاصة ترتبط بالنظام العام والسلامة الأخلاقية للمجتمع. هدفها الأساسي هو حماية المجتمع من الانحرافات، وغرس الردع في نفوس الظالمين لمنعهم من إيذاء الناس، والعمل على بناء مجتمع فاضل يتميز بالآداب الرفيعة والمعاملات الراقية. وقد وصفها ابن خلدون، مؤسس علم الاجتماع، بأنها "وظيفة دينية من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي هو فرض على القائم بأمور المسلمين، يعين لذلك من يراه أهلاً له، فيتعين فرضه عليه، ويتخذ الأعوان على ذلك، ويبحث عن المنكرات، ويعزز ويؤدّب على قدرها، ويحمل الناس على المصالح العامة"⁽²⁾، وعلى هذا فهي من مراتب الحكم والسلطان، وهي عامل أساسي لاستقرار المجتمعات والنهوض بها من الناحية القيمية والأخلاقية.

ومشروعيتها مستمدة من نصوص صريحة في الكتاب والسنة. فمن القرآن قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ

(1) الأحكام السلطانية للماوردي (ص: 349).

(2) تاريخ ابن خلدون (1/ 280).

وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٤﴾ [آل عمران: 104]، ومن السنة، حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ، وَذَلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ»⁽¹⁾، وقد مارس النبي ﷺ الحسبة بنفسه، كما في حديث أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ مَرَّ عَلَى صُبْرَةٍ طَعَامٍ فَأَدْخَلَ يَدَهُ فِيهَا، فَنَالَتْ أَصَابِعُهُ بَلًّا فَقَالَ: «مَا هَذَا يَا صَاحِبَ الطَّعَامِ؟» قَالَ أَصَابَتْهُ السَّمَاءُ يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: «أَفَلَا جَعَلْتَهُ فَوْقَ الطَّعَامِ كَي يَرَاهُ النَّاسُ، مَنْ عَشَّ فَلَيْسَ مِنِّي»⁽²⁾.

والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإن صح من كل مسلم، فالفرق فيه بين المتطوع والمحتسب من تسعة أوجه⁽³⁾:

- أحدها: إِنَّ فرضه متعين على المحتسب بحكم الولاية، وفرضه على غيره داخل في فروض الكفاية.
- والثاني: إِنَّ قيام المحتسب به من حقوق تصرفه الذي لا يجوز أن يتشاغل عنه، وقيام المتطوع به من نوافل عمله الذي يجوز أن يتشاغل عنه بغيره.

(1) أخرجه مسلم (برقم: 49).

(2) أخرجه مسلم (برقم: 102).

(3) الأحكام السلطانية للماوردي (ص: 349).

- والثالث: إنَّه منصوب للاستعداد إليه -أي الاشتكاء إليه- فيما يجب إنكاره، وليس المتطوع منصوبًا للاستعداد.
- والرابع: إنَّ على المحتسب إجابة من استعداه -أي: أنه ملزم بالاستجابة لمن يتقدم بشكوى إليه أو يطلب منه التدخل-، وليس على المتطوع إجابته.
- والخامس: إنَّ عليه أن يبحث عن المنكرات الظاهرة؛ ليصل إلى إنكارها، ويفحص عمَّا ترك من المعروف الظاهر؛ ليأمر بإقامته، وليس على غيره من المتطوعة بحث ولا فحص.
- والسادس: إنَّ له أن يتخذ على إنكاره أعوانًا؛ لأنه عمل هو له منصوب وإليه مندوب؛ ليكون له أقهر وعليه أقدر، وليس للمتطوع أن يندب لذلك أعوانًا.
- والسابع: إنَّ له أن يعزِّر في المنكرات الظاهرة لا يتجاوز إلى الحدود، وليس للمتطوع أن يعزز على منكر.
- والثامن: أن له أن يرتزق على حسبته من بيت المال، ولا يجوز للمتطوع أن يرتزق على إنكار منكر.
- والتاسع: إنَّ له اجتهاد رأيه فيما تعلق بالعرف دون الشرع؛ كالمقاعد في الأسواق وإخراج الأجنحة فيه، فيقر وينكر من ذلك ما أدَّاه اجتهاده إليه، وليس هذا للمتطوع.

ويتميز قضاء الحسبة عن القضاء العادي في عدة جوانب. فالمحتسب لا يحتاج إلى دعوى من خصم، بل يبادر بالتحقيق والعقوبة فور رؤيته للمنكر الظاهر. كما أن صلاحياته تمتد إلى ما لا يدخل عادة في ولاية القاضي العادي، مثل مراقبة الأسواق والمكايل والموازين، ومنع الغش والتطفيف، ومراقبة المباني الآيلة للسقوط، ومنع المضايقة في الطرقات، وأمثال ذلك ممّا ليس فيه سماع بينة ولا إنفاذ حكم، وكأنّها أحكام ينزّه القاضي عنها لعمومها وسهولة أغراضها فتدفع إلى صاحب هذه الوظيفة ليقوم بها⁽¹⁾؛ فقضاء الحسبة هو قضاء استباقي يهدف إلى الوقاية من الضرر وحماية مصالح الجماعة، بينما القضاء العادي هو قضاء علاجي يأتي بعد وقوع النزاع.

ج- قضاء المظالم:

قضاء المظالم هو أرقى أنواع القضاء وأعلاها شأنًا، وهو ولاية قضائية خاصة أنشئت لرفع الظلم الذي يقع على الرعية من قبل أصحاب السلطة والنفوذ، سواء كان الظالم هو الخليفة نفسه أو أحد ولاته أو موظفيه؛ ولم يكن هناك ولاية مستقلة للمظالم، في عصر النبوة، بل كانت ضمن ولاية القضاء، فكان الرسول ﷺ وولاته يقومون بأنفسهم برفع مظالم الرعية والنظر فيها، يقول ابن

(1) ينظر: تاريخ ابن خلدون (1/ 281).

العربي: "وأما ولاية المظالم فهي ولاية غريبة أحدثها من تأخر من الولاة، لفساد الولاية وفساد الناس؛ وهي عبارة عن كل حكم يعجز عنه القاضي فينظر فيه من هو أقوى منه يدا"⁽¹⁾.

وعرفه الماوردي بقوله: "نظر المظالم: هو قود المتظالمين إلى التناصف بالرهبة، وزجر المتنازعين عن التجاحد بالهيبة، فكان من شروط الناظر فيها أن يكون جليل القدر نافذ الأمر، عظيم الهيبة، ظاهر العفة، قليل الطمع، كثير الورع؛ لأنه يحتاج في نظره إلى سطوة الحماية، وثبت القضاة، فيحتاج إلى الجمع بين صفات الفريقين، وأن يكون بجلالة القدر نافذ الأمر في الجهتين"⁽²⁾، بينما عرفه ابن خلدون بأنه: "وظيفة ممتزجة من سطوة السلطنة، ونصفة القضاء؛ وتحتاج إلى علو يد، وعظيم رهبة، تقمع الظالم من الخصمين، وتزجر المتعدّي، وكأنّه يمضي ما عجز القضاة أو غيرهم عن إمضائه"⁽³⁾، ومجموع التعريفين يشير إلى أن هذا المنصب يجمع بين هيبة السلطة التنفيذية وعدالة القضاء، وهو ما يمكن من إلزام الأقوياء والنافذين بالحق.

وسنده التشريعي يرجع إلى عموم النصوص الآمرة بالعدل والناهية عن الظلم، كحديث أبي ذر رضي الله عنه عن النبي ﷺ

(1) أحكام القرآن لابن العربي (4/ 61).

(2) الأحكام السلطانية للماوردي (ص: 130).

(3) تاريخ ابن خلدون (1/ 276).

فيما يرويه عن الله تبارك وتعالى أنه قال: «يَا عِبَادِي إِنِّي حَرَّمْتُ الظُّلْمَ عَلَى نَفْسِي، وَجَعَلْتُهُ بَيْنَكُمْ مُحَرَّمًا، فَلَا تَظَالُمُوا»⁽¹⁾، وقوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [النساء: 59]، وهذا الأمر برد النزاع يشمل النزاع بين الرعية والحكام، مما يقتضي وجود هيئة قضائية تفصل في هذا النزاع، وهي قضاء المظالم.

يختص قاضي المظالم بالنظر في القضايا التي يعجز عنها القاضي العادي أو يترقّع عنها قاضي الحسبة. وقد حدد الماوردي اختصاصاته في عشرة أنواع⁽²⁾:

1. مراقبة الولاية وتقويم سلوكهم: التفتيش على أعمال الولاية وتصحيح سيرتهم، ودفع ظلمهم، واستبدال من ثبت عسفه دون انتظار شكوى.
2. معالجة جور العمال في الجباية: إلزام عمّال الخراج بالقوانين العادلة، وردّ ما أخذ بغير حق، وإسقاط الضرائب والكسور الظالمة ولو نقص بسببها بيت المال.
3. الرقابة على كُتّاب الدواوين: فحص سجلات الديوان وضبط التزوير والتغيير فيها، ومحاسبة الكُتّاب وتصحيح ما وقع في تقييد الأموال من زيادة أو نقصان.

(1) أخرجه مسلم (برقم: 2577).

(2) ينظر: الأحكام السلطانية للماوردي (ص: 134-139).

4. ردّ مظالم المسترزقة: معالجة نقص أرزاق الجند والموظفين أو تأخيرها، وردّ ما سُلِبَ منهم، وتعويضهم من بيت المال إذا تعذّر تحديد الآخذ.

5. ردّ الغصبوب: إعادة الأملاك التي غُصبت بيد ولاية الجور أو أصحاب القوة، اعتمادًا على الدفاتر، أو الإقرار، أو البينة، أو الأخبار المتضافرة.

6. الإشراف على الأوقاف: تفقد الأوقاف العامة وتنفيذ شروط واقفيها، والنظر في الأوقاف الخاصة عند التظلم، وحفظ حقوق الوقف وفق ما يثبتنه القضاء.

7. تنفيذ أحكام القضاة عند عجزهم: إنفاذ الأحكام الشرعية التي يعجز القضاة عن تنفيذها على أصحاب النفوذ أو القوة، وانتزاع الحقوق من الممتنعين.

8. استدراك ما عجزت عنه الحسبة: معالجة المنكرات العامة والتعديّات التي لم تستطع الحسبة دفعها، وإعادة الحقوق العامة التي عجز المحتسب عن ردّها.

9. مراقبة العبادات الظاهرة: متابعة إقامة الشعائر الكبرى كالجمع والأعياد والحج والجهاد، وتصحيح ما يقع فيها من تقصير أو إخلال بالشروط.

10. الفصل في الخصومات: الحكم بين المتنازعين عند التشاجر، وفق قواعد القضاء الشرعي دون تجاوز، وحفظ الحقوق بحسب موجب الحق.

وبهذا، يُعتبر قضاء المظالم بمثابة رقابة قضائية عليا على أعمال الإدارة، وهو ما يشبه في العصر الحديث القضاء الإداري أو المحاكم الدستورية، بل إنه أوسع نطاقاً وأقوى سلطة.

المطلب الثاني: التنظيم الإداري للقضاء وضمانات استقلاله

لا تقتصر كفاءة النظام القضائي على بيان اختصاصات القاضي وأنواع القضاء، وإنما تتوقف كذلك على وجود تنظيم إداري يري للقضاء الوسائل التي تعينه على أداء وظيفته، ويكفل للقاضي ممارسة ولايته في إطار من الاستقلال والنزاهة بعيداً عن المؤثرات التي قد تحول دون إحقاق الحق وإقامة العدل؛ ومن هذا المنطلق، اهتم الفقه الإسلامي بما يتصل بتنظيم العمل القضائي، من خلال بيان دور أعوان القاضي في معاونته على أداء مهامه، والتأكيد على ضرورة صيانة استقلاله عن السلطة التنفيذية بما يضمن حياده في الفصل بين الخصوم، فضلاً عن تنظيم انتهاء ولايته وبيان الأسباب التي تنتهي بها مهمته القضائية؛ وعليه، يتناول هذا المطلب هذه الجوانب من خلال بيان أعوان القاضي، ثم الضمانات المتصلة باستقلاله عن السلطة التنفيذية، وأخيراً أسباب انتهاء ولايته وآثار ذلك في النظام القضائي الإسلامي.

الفرع الأول: أعوان القاضي

لا يستطيع القاضي، مهما بلغت قدرته وعلمه، أن يقوم بجميع أعباء العملية القضائية بمفرده، خاصة مع اتساع الدولة وتعدد القضايا. لذا، لا بد له من فريق من المساعدين والأعوان الذين يمثلون أحد أضلاع النظام القضائي، ويجب أن يكونوا من أهل الدين والأمانة والورع، قال ابن فرحون: "كل من يستعين به القاضي على قضائه أو مشورته لا يكون إلا ثقة مأمونا"⁽¹⁾، وقال ابن أبي الدم الشافعي: "ينبغي أن يكونوا من ذوي الدين وأهل الثقة والأمانة والتعفف والبعد عن الطمع"⁽²⁾.

وقد اعتنى الفقه الإسلامي بتنظيم هذه الفئة، وحدد مهام كل منهم وشروطهم، لضمان حسن سير العدالة. وقد توسع الفقهاء في ذكر أصناف الأعوان ليشملوا كل من له دور في مجلس القضاء؛ ومن أبرز هؤلاء الأعوان⁽³⁾:

(1) تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام لابن فرحون (1/ 37).

(2) أدب القضاء لابن أبي الدم (ص: 108).

(3) ينظر: روضة القضاة وطريق النجاة لابن السَّيْمَانِي (1/ 123)، أدب القضاء لابن أبي الدم (ص: 108)، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام لابن فرحون (1/ 35)، إيضاح طرق الاستقامة في بيان أحكام الولاية والإمامة لابن عبد الهادي (ص: 29).

• جماعة من أهل العلم والفضل:

يستعين القاضي بجماعة من أهل العلم والفضل ليقدموا له المشورة في القضايا المعروضة عليه والأحكام الشرعية الملائمة لها. هذه المشاورة ضرورية، حتى لو كان القاضي عالماً، اقتداءً بسنة عمر بن الخطاب رضي الله عنه الذي كان يستشير كبار الصحابة وعلماءهم مثل علي بن أبي طالب وعبد الله بن عباس رضي الله عنهما. إن الهدف من هذه المشاورة هو تنبيه القاضي إلى أي جوانب قد تكون غابت عنه أو نسيتها، ولها صلة مباشرة بالدعوى أو تأثير في الحكم، بالإضافة إلى بيان رأي المستشارين في الحكم المناسب. وقد اشترط العلماء على ضرورة أن يكون هؤلاء المستشارون من أهل الاجتهاد والعدالة ليتمكنوا من تحديد الحكم الشرعي الصحيح للقضية⁽¹⁾.

• الكاتب (أمين السر):

هو الذي يتولى تدوين وقائع الجلسات، وأقوال الخصوم والشهود، ونص الحكم الذي يصدره القاضي. وقد أوجب الفقهاء على القاضي أن يتخذ كاتباً ثقةً أميناً، لضمان دقة السجلات القضائية وحفظها من التغير أو الضياع. ويُشترط في الكاتب ما يُشترط في الشهود من العدالة والضبط⁽²⁾، وظيفته

(1) ينظر: بدائع الصنائع للكاساني (11/7).

(2) ينظر: روضة القضاة وطريق النجاة لابن السَّيْمَانِي (1/113).

حيوية لحفظ الحقوق وتوثيق الأحكام، حيث يقوم بكتابة جميع تفاصيل الخصومة ومتعلقاتها، فيكتب "اسم المحكوم له، والمحكوم عليه وأنسابهما، وأسماء الشهود، وأنسابهم، وما يعرفون به. وذكر حججهما، وتداعيهما، وجميع ما جرى من ذلك مفسراً في غاية البيان والتفصيل"⁽¹⁾، يدون كل ذلك في نسختين تُسلم إحداها للمحكوم له، وتُحفظ الأخرى في ديوان الحكم (المحكمة)⁽²⁾.

• المترجم:

مع دخول العديد من الشعوب غير العربية في الإسلام، أصبحت الحاجة ماسة إلى مترجمين في مجالس القضاء. فإذا كان القاضي لا يفهم لغة أحد الخصوم أو الشهود، تعيّن عليه الاستعانة بمترجم عدل ثقة. وقد اختلف الفقهاء في طبيعة الترجمة؛ فمنهم من اعتبرها شهادة، واشترط فيها تعدد المترجمين (اثنين)، ومنهم من اعتبرها من قبيل الإخبار الذي يكتفى فيه بواحد⁽³⁾.

• الحاجب:

هو المسؤول عن تنظيم مجلس القضاء، والمحافظة على هيبة القاضي، وترتيب دخول الخصوم. يقوم الحاجب بمنع تزاحم الناس على القاضي،

(1) أدب القاضي لابن القاص (1/ 197).

(2) ينظر: أدب القاضي للماوردي (2/ 65).

(3) ينظر: تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام لابن فرحون (1/ 355)، معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام (ص: 16).

ويقدم من له أولوية كالمسافر أو المرأة، ويحافظ على النظام داخل مجلس القضاء، ويفصل بين الرجال والنساء، وينبغي أن يكون ورعا صالحا متدينا، له عفة، وله كفاية، بعيدا عن الرشاش⁽¹⁾.

• أهل الخبرة (الخبراء):

هم المتخصصون في مختلف الفنون والصناعات الذين يستعين بهم القاضي فيما يشكل عليه من أمور فنية تخرج عن نطاق علمه الشرعي. ومن أمثلتهم: القافة (الذين يعرفون الأنساب بالشبه)، والقاسمون (الذين يقسمون التركات والعقارات)، والمُقَوِّمون (الذين يقدِّرون قيم الأشياء المتلفة)، والأطباء، والمهندسون. ورأي الخبير وإن كان غير ملزم للقاضي، إلا أنه يعينه على تكوين قناعته والوصول إلى حكم عادل مبني على فهم صحيح للواقعة⁽²⁾.

• المُحضِّرون والجلواز (الشرطة القضائية):

المُحضِّرون (الأجرياء) هم الذين يقومون بإحضار الخصوم إلى مجلس القضاء بناءً على أمر القاضي⁽³⁾. أما الجلواز (أو صاحب المجلس)، فهو بمثابة الشرطي الذي ينظم مجلس القضاء، فهو الذي يقعد الناس بين يدي

(1) ينظر: روضة القضاة وطريق النجاة لابن السَّمان (1/ 132).

(2) ينظر: أدب القاضي للماوردي (2/65)، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام لابن فرحون (2/ 114).

(3) ينظر: المهذب في فقه الإمام الشافعي للشيرازي (3/ 384).

القاضي و يقيمهم، وَيَقْعَدُ الشُّهُودَ وَيَقِيمُهُمْ وَيَزْجُرُ مِنْ أَسَاءِ الْأَدَبِ⁽¹⁾.
وجودهم ضروري لضمان الحفاظ على هيبة مجلس القضاء، وإلزام
الخصوم بالحضور.

• المَزْكَونُ (العدول):

هم رجال عدول من أهل الأمانة والثقة يختارهم القاضي من أجل أن
يسألهم حال الشهود من حيث العدالة والجرح⁽²⁾. فوظيفتهم هي التحقق من
أهلية الشهود وصلاحياتهم للشهادة، وهو ما يعرف في الفقه بـ "التزكية". وقد
استُحدثت هذه الوظيفة بشكل رسمي في العصر العباسي، حيث كان
القاضي يعين "صاحب مسائل" ليسأل عن الشهود، وينبغي أن يكونوا غير
معلومين عند الناس لئلا يحتال عليهم⁽³⁾.

• السجان:

من واجباته أن يرفع إلى القاضي يوميًا أحوال المحبوسين وما
يقع في السجن من أحداث، ليتمكن القاضي من رفع الظلم،
وإطلاق سراح من لا موجب لبقائه في الحبس، وكذلك الإفراج عمّن
انتهت مدة سجنه؛ وينبغي أن يكون السجان أمينًا حافظًا، له يقظة
ومعرفة بأحوال المحبوسين وأعيانهم، فيكتب يوم دخول المحبوس
إليه وصفته وما أخذ به، ويكون عارفا بكل أحد منهم، حتى إذا وقع

(1) ينظر: لسان الحكام لابن الشحنة (ص: 219).

(2) ينظر: المعونة على مذهب عالم المدينة للقاضي عبد الوهاب البغدادي (ص: 1502).

(3) ينظر: أدب القاضي للماوردي (2/26).

إليه القاضي بإطلاق رجل لم يغلط فيه ولم يخرج سواه، ويكون صادق اللهجة يُعرف منه أحوال المحبسين وأمراضهم ومأكَلهم ومشاربهم ومن يتردد إليهم⁽¹⁾.

هذا، ويتقاضى جميع أعوان القاضي أرزاقاً من بيت المال مقابل عملهم، لأنهم في عموم مصالح المسلمين، فكان سهم المصالح من بيت المال أحق بتحملها⁽²⁾؛ وينبغي للقاضي أن يراقب أعوانه ليطمئن على حسن سيرتهم وقيامهم بواجباتهم المناطة بهم، ويمنعهم من الرشوة والظلم، ويقوم منهم من يحب تقويمه، ويبعد منهم من كان معروفاً بالفساد والخيانة، لأن عيبتهم راجع عليه وفعلهم عار عليه⁽³⁾، وأن يأمرهم بالرفق بالناس من غير ضعف ولا تقصير⁽⁴⁾.

(1) ينظر: روضة القضاة وطريق النجاة لابن السَّمناني (1/ 131).

(2) ينظر: الحاوي الكبير للماوردي (16/ 293).

(3) ينظر: روضة القضاة وطريق النجاة لابن السَّمناني (1/ 123).

(4) ينظر: أدب القاضي لابن القاص (1/ 99).

الفرع الثاني: استقلال القاضي عن السلطة التنفيذية

إن المقصود من استقلال القضاء هو ألا يقع القضاء تحت تأثير سلطة، أو شخص، أو هوى، من شأنه أن ينحرف به عن هدفه الأسسى، وهو إقامة العدل بين الناس، وإيصال الحقوق إلى أهلها⁽¹⁾. ويُعد مبدأ استقلال القضاء من أهم الدعائم التي يقوم عليها النظام العدلي في الإسلام، وهو حقيقة ثابتة لا مرية فيها. فالقاضي في حكمه لا يخضع لأي سلطة سوى سلطة الشرع الحنيف، ولا يأتمر إلا بأوامر الله ورسوله ﷺ. وانطلاقاً من هذه المسؤولية الجسيمة التي تتطلب قوةً وحيادية تامة، نجد العلماء يوجهون التحذيرات لمن لا يملك هذه المقومات أن يتولى القضاء، جاء في كتاب نهاية الأرب: "قال الحلبي: وإذا دعا الإمام رجلاً إلى القضاء، فينبغي له أن ينظر في حال نفسه وحال الناس الذين يدعى إلى النظر في مظالمهم. فإن وثق من نفسه بالاستقلال والكفاية والاعتدال على أداء الأمانة، فأولى به أن يجيب إلى ما يدعى إليه وأما إن لم يعلم من نفسه الاستقلال، فلا ينبغي له أن يجيب"⁽²⁾؛ ويقول ابن فرحون في معرض كلامه حول النصوص المحذرة من تولي

(1) مبدأ استقلال القضاء في الدولة الإسلامية لأحمد صيام سليمان (ص: 66).

(2) نهاية الأرب في فنون الأدب للنويري (6/ 258) بتصرف.

القضاء: "إنما هو في حق من علم من نفسه الضعف وعدم الاستقلال بما يجب عليه"⁽¹⁾.

وتمنع نصوص الشريعة وقواعدها العامة ولادة الأمور من التدخل في شؤون القضاء أو التأثير على أحكام القضاة بأي شكل من الأشكال. فأساس الحكم في الإسلام هو العدل، والقاضي هو المسؤول عن تطبيقه. قال تعالى مخاطباً نبيه داود عليه السلام: ﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [ص: 26]، وهذا الخطاب، وإن كان موجهاً لنبي، فهو تشريع عام لكل من يتولى الحكم والقضاء. لأن الآية أصل في باب الأقضية⁽²⁾.

كما يدل على وجوب استقلال القضاء جميع النصوص الشرعية الموجبة للعدل، والمحزمة للظلم، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ﴾ [النحل: 90]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ [النساء: 58]، وقوله عز وجل: ﴿وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ﴾ [المائدة: 42]، وفي الحديث القدسي: «قال الله تعالى: «يَا عِبَادِي إِنِّي حَرَّمْتُ الظُّلْمَ عَلَىٰ نَفْسِي، وَجَعَلْتُهُ بَيْنَكُمْ مُحَرَّمًا، فَلَا

(1) تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام لابن فرحون (1/ 14)، وينظر: معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام للطرابلسي (ص: 9).

(2) ينظر: تفسير القرطبي (15/ 188).

تَظَالُّوا»⁽¹⁾؛ فهذه النصوص -وغيرها كثير- قطعية الدلالة في وجوب العدل، وتحريم الظلم، واستقلال القضاء وسيلة لإرساء العدل، وعدم، وسيلة لوقوع الظلم، فكان تحقيق الاستقلال أمراً واجباً، وإهماله أمراً محرماً، إذ للوسائل أحكام المقاصد⁽²⁾.

ولقد تجلّى مبدأ استقلال القضاء في أبهى صوره خلال العهد النبوي؛ إذ كان القضاء بمنأى عن أي مؤثرات خارجية، سواء كانت نفوذاً شخصياً، أو سلطةً حاكمة، أو أعرافاً سائدة. ويقف تطبيق الحد في حادثة المرأة المخزومية شاهداً عملياً على هذه الاستقلالية التامة. ففي الصحيحين من حديث عائشة رضي الله عنها: أَنَّ قُرَيْشًا أَهَمَّهُمْ شَأْنُ الْمَرْأَةِ الْمُخْزُومِيَّةِ الَّتِي سَرَقَتْ، فَقَالُوا: مَنْ يَكْلِمُ فِيهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ؟ فَقَالُوا: وَمَنْ يَجْتَرِئُ عَلَيْهِ إِلَّا أُسَامَةُ، حِبُّ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ. فَكَلَّمَهُ أُسَامَةُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «أَتَشْفَعُ فِي حَدٍّ مِنْ حُدُودِ اللَّهِ؟» ثُمَّ قَامَ فَاخْتَطَبَ، فَقَالَ: «أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّمَا أَهْلَكَ الَّذِينَ قَبْلَكُمْ أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا سَرَقَ فِيهِمِ الشَّرِيفُ تَرَكُوهُ، وَإِذَا سَرَقَ فِيهِمِ الضَّعِيفُ أَقَامُوا عَلَيْهِ الْحَدَّ، وَإِئِمُّوا لِلَّهِ لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ سَرَقَتْ لَقَطَعْتُ يَدَهَا»⁽³⁾.

(1) أخرجه مسلم (برقم: 2577).

(2) ينظر: استقلال القضاء في الفقه الإسلامي لمحمد بن عبد الله السحيم (ص: 140).

(3) أخرجه البخاري (برقم: 6788)، ومسلم (برقم: 1688).

يُعتبر هذا الحديث أصلاً نبوياً لمبدأ استقلال القضاء وتطبيقاً عملياً له، وتظهر دلالاته على الاستقلال من خلال ثلاثة وجوه رئيسية:

أ- الاستقلال عن المؤثرات العاطفية والعلاقات الشخصية: يتجلى ذلك في موقف النبي ﷺ من أسامة بن زيد (حِبُّهُ وابن حِبِّهِ). فعلى الرغم من المكانة العظيمة لأسامة في قلب النبي ﷺ، إلا أن هذه العاطفة لم تجد سبيلاً للتأثير على الحكم القضائي. وغضبُ النبي ﷺ واستنكاره بقوله: "أتشفع في حد من حدود الله؟!" هو إعلان صارم بأن القاضي يجب أن يفصل مشاعره وعلاقاته الشخصية تماماً عن منصة الحكم.

ب- الاستقلال عن الضغوط الاجتماعية وسلطة "النفوذ": حاولت قبيلة قريش استخدام ثقلها الاجتماعي لحماية المرأة المخزومية (الشريفة في قومها)، لكن القضاء الإسلامي أثبت استقلاله التام عن التوازنات القبلية والطبقية. فالنص يؤكد أن القاضي لا يخضع لرغبات المجتمع أو النخبة، وأن "الشرف" أو "النسب" لا يمنح حصانة قضائية ولا يغير من الحق شيئاً.

ج- تجرد القاضي والعدالة المطلقة: بلغت ذروة الدلالة على الاستقلال في قوله ﷺ: "وايم الله، لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها". هذا القسم يقطع كل طريق للمحاباة؛ فإذا كان

الحكم سيسري على (بنت نبي الأمة وقائد الدولة) لو أخطأت، فمن باب أولى أن يسري على غيرها. وهذا يرسخ مبدأ أن القضاء سلطة عليا يخضع لها الحاكم والمحكوم على حد سواء، ولا أحد فوق الحق والعدل.

فبدل الحديث على أن استقلال القضاء يعني تحصين الحكم الشرعي من التدخلات الخارجية سواء كانت (شفاعة مقربين)، أو (ضغطاً مجتمعياً)، أو (قراصة عائلية) أو (نفوذاً سلطوياً)، ليصبح الشرع هو السلطة الوحيدة المهيمنة.

لقد خلّد التاريخ صوراً وضيئة تعكس سمو العدالة الإسلامية عبر العصور؛ ومن أبهى تلك الصور وقوف أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه في مجلس القضاء خصماً لنصراني سرق درعه. فرغم إكبار القاضي شريح وإجلاله للخليفة، إلا أن نزاهة القضاء ألزمته بمطالبة أمير المؤمنين بالبينة، ولما تعذرت، قضى بالدرع للنصراني. «فَقَالَ النَّصْرَانِيُّ: أَمَّا أَنَا، أَشْهَدُ أَنَّ هَذِهِ أَحْكَامُ الْأَنْبِيَاءِ، أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ يَجِيءُ إِلَى قَاضِيهِ، وَقَاضِيهِ يَقْضِي عَلَيْهِ هِيَ وَاللَّهُ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ دِرْعُكَ، أَتَبْعُكَ مِنَ الْجَيْشِ وَقَدْ زَالَتْ عَنْ جَمَلِكَ الْأُورَقُ، فَأَخَذْتُهَا، فَإِنِّي أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، قَالَ: فَقَالَ عَلِيٌّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أَمَّا إِذَا أَسْلَمْتَ فَيَ لَكَ»⁽¹⁾.

(1) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى (برقم: 20465).

إن التاريخ الإسلامي يزخر بمثل هذه الشواهد التي توثق سيادة الحق واستقلال السلطة القضائية، ولعل وثيقة عمر بن الخطاب - رضي الله عنه- إلى أبي موسى الأشعري تظل الدستور القضائي الأبرز؛ إذ أرست قواعد المساواة المطلقة في قوله: «أَسِ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَجْلِسِكَ وَوَجْهَكَ وَعَدْلِكَ، حَتَّى لَا يَطْمَعَ شَرِيفٌ فِي حَيْفِكَ وَلَا يَخَافَ ضَعِيفٌ جَوْرَكَ»⁽¹⁾.

ومن الضمانات لاستقلال القاضي في النظام القضائي الإسلامي:

1. الفصل بين السلطات: عرفت الدولة الإسلامية مبدأ الفصل بين السلطة القضائية وغيرها من السلطات. وقد كتب الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه إلى واليه معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه، الذي كان حاكماً على الشام، رسالة موجزة توضح هذا المبدأ، حينما حدث خلاف بين معاوية وقاضي فلسطين عبادة بن الصامت رضي الله عنه، فكتب عمر رضي الله عنه إلى معاوية رضي الله عنه: «أَلَا لَا إِمْرَةَ لَكَ عَلَى عِبَادَةِ»⁽²⁾، وبهذا وضع حداً فاصلاً لتدخل الولاة في شؤون القضاة.

2. حصانة القاضي من العزل التعسفي: ذهب جمهور الفقهاء من المالكية والشافعية والحنابلة إلى أن الإمام لا يملك عزل

(1) أخرجه الدارقطني في السنن (برقم: 4472)، والبيهقي في السنن الصغرى (برقم: 3259)، والبيهقي في معرفة السنن والآثار (برقم: 19792).

(2) أخرجه تمام في فوائده (برقم: 832).

القاضي إلا لسبب شرعي يوجب ذلك، كفسقه أو عجزه.⁽¹⁾ وهذا يحمي القاضي من ضغط السلطة التنفيذية وتهديدها له بالعزل إن لم يوافق حكمه هواها.

3. كون القاضي نائباً عن الأمة: يرى بعض الفقهاء، كالحنفية، أن القاضي في حقيقته نائب عن الأمة وليس عن الخليفة⁽²⁾. وهذا التكييف الفقهي يعزز من استقلاليته، إذ يجعل ولايته مستمدة من الأمة، فلا يكون للخليفة سلطة مطلقة عليه.

4. نفاذ حكم القاضي حتى على الحاكم: أحكام القضاء ملزمة للكافة، حكاماً ومحكومين. ولا يملك السلطان نقض حكم القاضي إلا إذا خالف نصاً قطعياً من الكتاب أو السنة أو الإجماع. وقد كتب الخليفة العباسي أبو جعفر المنصور "إلى سوار بن عبد الله قاضي البصرة: انظر الأرض التي تخاصم فيها فلان القائد وفلان التاجر فادفعها إلى القائد، فكتب إليه سوار: إن البينة قد قامت عندي أنها للتاجر، فلست أخرجها من يده إلا ببينة، فكتب إليه المنصور: والله الذي لا إله إلا هو لتدفعها إلى القائد، فكتب إليه سوار: والله الذي لا إله إلا هو لا أخرجها من يد التاجر إلا بحق،

(1) ينظر: الشرح الكبير للدردير (4/ 137)، الحاوي الكبير للماوردي (16/ 233)، المغني لابن قدامة (10/ 87).

(2) ينظر: البحر الرائق شرح كثر الدقائق لابن نعيم (6/ 282)، مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر لشيخ زادة (3/ 235).

فلما جاءه الكتاب قال: ملأتها والله عدلاً، وصار قضاتي تردني إلى الحق⁽¹⁾.

5. منعه من قبول الهدية: يحظر على القاضي قبول الهدايا، لا سيما من الخصوم، درءاً لشبهة المحاباة وحفاظاً على نزاهة القضاء، بل إن الهدية تكره إلى القضاة مطلقاً أي سواء من الخصمين أو من غيرهما؛ ولما رد عمر بن عبد العزيز: الهدية قيل له: إن النبي ﷺ كان يقبل الهدية، فقال عمر: "كانت له هدية ولنا رشوة؛ لأنه كان يتقرب إليه لنبوته لا لولايته، ونحن يتقرب بها إلينا لولايتنا"⁽²⁾، وينسحب هذا الحكم على كل منفعة أو خدمة يقدمها أهل البلد للقاضي، حيث تأخذ حكم الهدية في المنع.

الفرع الثالث: انتهاء ولاية القاضي وأسبابها

ولاية القضاء، مع عظم شأنها، ليست ولاية أبدية، بل تنتهي بأسباب محددة نص عليها الفقهاء. وهذه الأسباب يمكن تقسيمها إلى قسمين رئيسيين: أسباب تتعلق بشخص القاضي وتؤثر في أهليته، وأسباب خارجة عن شخصه تتعلق بجهة التولية أو بحدود الولاية نفسها.

(1) تاريخ الخلفاء للسيوطي (ص: 197).

(2) تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام لابن فرحون (1/ 33).

1. الأسباب المتعلقة بفقدان الأهلية (الانعزال الحكي):

وهي عوارض تطرأ على القاضي فتفقده شرطاً من شروط صحة ولاية القضاء، فينعزل حكماً بمجرد وقوعها. ومن أهم هذه الأسباب:

- زوال العدالة (الفسق): إذا ارتكب القاضي ما يوجب فسقه، كشرب الخمر، أو أخذ الرشوة، أو شهادة الزور، فإنه يفقد شرط العدالة، وهو ركن أساسي في القاضي، فينعزل عن القضاء⁽¹⁾. لأن الفاسق لا يُقبل خبره ولا شهادته، فمن باب أولى لا تصح ولايته على دماء الناس وأموالهم.
- زوال العقل: إذا أصيب القاضي بالجنون أو الخبل، فإنه ينعزل فوراً، سواء كان الجنون مطبقاً أم متقطعاً، لأن العقل هو مناط التكليف وأساس الأهلية للحكم⁽²⁾.
- فقدان الحواس المؤثرة: إذا فقد القاضي حاسة من الحواس التي لا يمكنه مع فقدانها القيام بأعباء القضاء، فإنه ينعزل. ومن ذلك العمى الذي يمنعه من التمييز بين الخصوم،

(1) ينظر: عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة لابن شاس (3/ 1006)، الوسيط في المذهب للغزالي (4/ 484)، كشاف القناع عن متن الإقناع للبهوتي (6/ 297).

(2) ينظر: بدائع الصنائع للكاساني (6/ 38)، عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة لابن شاس (3/ 1006)، نهاية المطلب في دراية المذهب للجويني (18/ 586)، دقائق أولي النهى لشرح المنتهى للبهوتي (3/ 493).

والصمم الذي يمنعه من سماع الدعوى والبيّنات. أما فقدان حاسة الشم أو الذوق فلا يؤثر في ولايته⁽¹⁾.

• المرض المانع من مباشرة القضاء: إذا أصيب القاضي بمرض مزمن لا يرجى برؤه، ويعجزه عن مباشرة مهام القضاء، فإنه ينعزل⁽²⁾.

2. الأسباب الخارجة عن شخص القاضي:

وهي أسباب لا تتعلق بأهلية القاضي، ولكنها تنهي ولايته، وأبرزها:

• العزل من قبل الإمام: يُعزل القاضي من قبل الإمام أو نائبه إذا وُجد من هو أكفأ منه، أو ظهر عجزه وعدم أهليته للقيام بمهمته، أو أقرّ بأنه حكم ظلماً متعمداً، أو ثبت ذلك عليه بشهادة معتبرة⁽³⁾، فقد "عزل عمر شرحبيل بن حسنة، فقال له: أعن سخطه عزلتني؟ قال: لا. ولكن وجدت من هو مثلك في الصلاح،

(1) ينظر: نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج للرملي (8/ 244)، دقائق أولى النهى لشرح المنتهى للبهوتي (3/ 493).

(2) ينظر: نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج للرملي (8/ 244)، المغني لابن قدامة (10/ 91).

(3) ينظر: رد المحتار على الدر المختار لابن عابدين (4/ 428)، الوسيط في المذهب للغزالي (7/ 295)، الغرر الهية في شرح البهجة الوردية لتركيا الأنصاري (5/ 219).

وأقوى منك على عملنا، فلم أره يحل إلا ذلك. قال: يا أمير المؤمنين، إن عزلك عيب، فأخبر الناس بعذري. ففعل عمر⁽¹⁾.

• انتهاء مدة الولاية أو اختصاصها: إذا عُيِّن القاضي لمدة محددة، كسنة مثلاً، فإن ولايته تنتهي بانتهاء تلك المدة. وكذلك إذا عُيِّن للنظر في قضايا معينة أو في مكان معين، فإن ولايته تقتصر على ذلك، وتنتهي بانتهاء الغرض الذي عُيِّن من أجله⁽²⁾.

• موت الخليفة أو عزله: اتفق الفقهاء على أن موت الخليفة الذي ولى القاضي لا يؤدي إلى انعزال القاضي. وتعليل ذلك أن القاضي نائب عن الأمة وليس عن شخص الخليفة، وأن في انعزاله بموت الخليفة ضرراً بالمسلمين وتعطيلاً لمصالحهم بشغور منصب القضاء. وقد استدلوا بعمل الخلفاء الراشدين، حيث لم ينعزل القضاة الذين ولوهم بموتهم⁽³⁾.

(1) النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات لابن أبي زيد القيرواني (8/ 87).

(2) ينظر: الأحكام السلطانية للماوردي (ص: 125)، الأحكام السلطانية لأبي يعلى الفراء (ص: 69).

(3) ينظر: بدائع الصنائع للكاساني (7/ 16)، التوضيح في شرح مختصر ابن الحاجب للشيخ خليل (7/ 404)، الحاوي الكبير للماوردي (16/ 233)، المغني لابن قدامة (10/ 90).

الفصل الثاني:
النظم الإسلامي

المبحث الأول: الأسس النظرية للنظم الإسلامية والنظام

السياسي

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: ماهية النظم الإسلامية وخصائصها

ويشمل:

- الفرع الأول: تعريف النظم الإسلامية
- الفرع الثاني: الجذور التاريخية والشرعية لنشأة النظم الإسلامية
- الفرع الثالث: أبرز المؤلفات والعلماء الذين أسهموا في التأليف حول النظم الإسلامية
- الفرع الرابع: الخصائص العامة للنظم الإسلامية ومقارنتها بالنظم الوضعية

المطلب الثاني: النظام السياسي الإسلامي وأسس المشروعية

ويشمل:

- الفرع الأول: مبادئ النظام السياسي الإسلامي
- الفرع الثاني: مصادر المشروعية
- الفرع الثالث: مقاصد الحكم وغاياته
- الفرع الرابع: مفهوم الخلافة (الإمامة العظمى)
- الفرع الخامس: شروط الخليفة
- الفرع السادس: طرق تولي الخلافة
- الفرع السابع: موجبات العزل
- الفرع الثامن: وظائف الدولة وواجبات الخليفة وحقوقه

المطلب الأول: ماهية النظم الإسلامية وخصائصها

يقتضي الوقوف على حقيقة النظم الإسلامية وإدراك طبيعتها الحضارية والتشريعية البدء ببيان مفهومها وحدودها، والكشف عن الأسس التي قامت عليها والظروف التي نشأت في ظلها وتطورت من خلالها؛ فالنظم الإسلامية لم تتشكل بوصفها ترتيبات إدارية أو اجتماعية منفصلة عن الشريعة، وإنما نشأت في إطار التصور الإسلامي الشامل للإنسان والمجتمع والدولة، واستمدت أصولها من القرآن الكريم والسنة النبوية وما تفرع عنهما من اجتهادات الفقهاء وتطبيقات المسلمين عبر العصور؛ وقد أسهم عدد من العلماء في تأصيل هذه النظم وتدوين مسائلها، وتنوعت مؤلفاتهم بحسب المجالات التي تناولتها، مما أتاح تراكمًا علميًا وفكريًا أسهم في بلورة معالمها؛ ومن ثمّ، فإن دراسة ماهية النظم الإسلامية تقتضي الوقوف على تعريفها، وتتبع جذورها التاريخية والشرعية، والتعريف بأبرز المؤلفات والعلماء الذين أسهموا في التأليف فيها، ثم بيان خصائصها العامة وإبراز أوجه تميزها عند مقارنتها بالنظم الوضعية.

الفرع الأول: تعريف النظم الإسلامية

التعريف اللغوي:

قبل الخوض في المعنى الاصطلاحي، لا بد من الوقوف على الدلالة اللغوية لكلمة "نَظْمٌ"؛ بالرجوع إلى معاجم اللغة العربية، نجد أن مادة (ن ظ م) تدور حول معانٍ متقاربة تفيد الترتيب والتأليف والجمع والاتساق؛ جاء في لسان العرب: "النَّظْمُ: التأليف، نَظَمَهُ يَنْظُمُهُ نَظْماً ونَظْماً..؛ وكلُّ شيء قَرَنْتَهُ بآخر أو ضَمَمْتَهُ بعضَه إلى بعض فقد نَظَّمْتَهُ"⁽¹⁾؛ ومن أشهر استعمالاتها "نَظْمُ اللؤلؤ"، أي جمعه في خيط واحد ليصير عقداً متناسقاً.⁽²⁾

هذا المعنى اللغوي يوحي بالدقة والإحكام والترابط، وينقل الذهن من حالة الفوضى والتفرق إلى حالة الانسجام والوحدة؛ فكما أن حبات العقد المبعثرة لا قيمة لها حتى يجمعها خيط واحد في نظام متسق، كذلك شؤون الحياة المتشعبة تحتاج إلى "نظام" يربطها ويوجهها نحو غاية واحدة، ويخرجها من الفوضى والاضطراب إلى الاستقامة والصلاح؛ فالنظم

(1) لسان العرب لابن منظور (578/12).

(2) ينظر: مختار الصحاح للرازي (ص: 313).

الإسلامية هي ذلك الخيط الذي ينتظم به عقد حياة المسلم والمجتمع المسلم بأكمله.

التعريف الاصطلاحي:

لم يتعرض العلماء قديما لتعريف النظم الإسلامية كمفهوم اصطلاحي، وإن كانت قد اشتملت كتابتهم عن مباحثها وأحكامها، وفي هذا يقول الدكتور مصطفى كمال وصفي: "لم يحدد فقهاء الإسلام وصفا اصطلاحيا للنظام الإسلامي، ولم يحددوا خصائصه الأساسية، فقد كانوا في غنى عن ذلك، إلا أن ضرورات الثقافة الإسلامية المعاصرة تقتضي هذا التحديد، لما يرتبط به من المقارنة بالنظم الحالية، ومعرفة وضعها من النظام الإسلامي"⁽¹⁾.

وقد حاول المعاصرين صياغة تعريف للنظم الإسلامية، فقال بعضهم: هي "جملة التشريعات أو المبادئ التي شرعها الله تعالى، أو شرع أصولها، ليسير عليها الناس في حياتهم، ويمتدوا بهديها، ويقيموا على أساسها جميع تصرفاتهم، وطرق عيشهم، في كافة شؤونهم المعادية والمعاشية"⁽²⁾.

وقيل في تعريفها كذلك: "هي الأحكام والقواعد التي شرعها الله سبحانه لتنظيم أعمال الناس، وعلاقاتهم المتعددة، والمتنوعة، المنبثقة عن العقيدة الإسلامية؛ فقواعد الإسلام وأحكامه في السياسة، والاقتصاد، والاجتماع، والقضاء، والعقوبات، وغيرها من القواعد والأحكام التي تنظم الحياة

(1) مصنفة النظم الإسلامية لمصطفى كمال وصفي (ص: 19).

(2) مدخل إلى دراسة النظم الإسلامية لإسماعيل علي محمد (ص: 14).

الخاصة والعامة تشكل بمجموعها وتفاعلها، وتناسقها وترابطها النظام الإسلامي⁽¹⁾.

بناءً على الفهم اللغوي وما ورد من تعريفات للمعاصرين، يمكن صياغة تعريف اصطلاحى شامل للنظم الإسلامية بأنها: "مجموعة الأحكام والقواعد والأصول المستمدة من مصادر التشريع الإسلامى الأصلية (الكتاب والسنة) وما يتبعها من (الإجماع والقياس الصحيح)، والتي شرعها الله سبحانه لتنظيم علاقة الإنسان بربه، وعلاقته بنفسه، وعلاقته بغيره من أفراد المجتمع والدول الأخرى، في كافة مجالات الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والقضائية والأخلاقية، بهدف تحقيق مصالح العباد في العاجل والآجل، وإقامة العبودية لله في الأرض".

ويقوم هذا التعريف على عدة ركائز أساسية:

- ربانية المصدر: فهذه النظم ليست من وضع البشر أو نتاج فكرهم، بل مصدرها هو الوحي المعصوم، مما يمنحها صفة القدسية والكمال.
- الشمولية: فهي تغطي جميع جوانب الحياة دون استثناء، فلا تفصل بين الدين والدولة، أو بين العبادة والمعاملة.

(1) نظرات في الثقافة الإسلامية لعز الدين الخطيب وآخرون (ص: 59).

- الغاية التعبدية: إن الالتزام بهذه النظم ليس مجرد خضوع لقانون أرضي، بل هو في جوهره عبادة يتقرب بها المسلم إلى الله، ويحتسب فيها الأجر والثواب.
- الانبثاق من العقيدة: هذه النظم ليست قوانين جافة منفصلة عن الإيمان، بل هي الثمرة العملية للعقيدة الإسلامية الصحيحة؛ فلا يمكن تصور نظام سياسي إسلامي عادل بدون عقيدة المراقبة والخوف من الله، ولا نظام اقتصادي إسلامي قائم على التكافل بدون عقيدة الإيمان باليوم الآخر والثواب على الإنفاق.

الفرع الثاني: الجذور التاريخية والشرعية لنشأة النظم الإسلامية

من الأخطاء الشائعة النظر إلى النظم الإسلامية على أنها تطورت عبر التاريخ كما تطورت النظم الوضعية، فهذا التصور يغفل عن حقيقة جوهرية وهي أن أصول هذه النظم ومبادئها الكبرى ثابتة بالوحي، وما تطور عبر التاريخ هو آليات التطبيق والمؤسسات التي تخدم هذه المبادئ⁽¹⁾.

أولاً: الجذور الشرعية (الأصول الإلهية):

إن أصول النظم الإسلامية ليست وليدة اجتهاد بشري أو تجربة تاريخية، بل هي جزء من الشريعة التي أنزلها الله كاملة تامة؛ فالقرآن الكريم والسنة

(1) ينظر: مدخل إلى دراسة النظم الإسلامية لإسماعيل علي محمد (ص:21).

النبوية الصحيحة قد وضعها المبادئ العامة والقواعد الكلية التي تحكم كل نظام من هذه النظم، ومن ذلك:

- في النظام السياسي: أرسى الوحي مبادئ كبرى مثل وجوب الحكم بما أنزل الله: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة: 44]، ومبدأ الشورى: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: 38]، ومبدأ العدل: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ [النساء: 58]، ووجوب طاعة ولي الأمر في غير معصية الله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء: 59].

- في النظام الاقتصادي: وضع الوحي أسس النشاط الاقتصادي، فأحل البيع: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ [البقرة: 275] وحرم الربا: ﴿وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: 275]، وفرض الزكاة كحق معلوم للفقير، وحث على الإنفاق، وحرم أكل أموال الناس بالباطل والاحتكار والغش.

- في النظام الاجتماعي: نظم الوحي أدق تفاصيل العلاقات الاجتماعية، فشرع الزواج والطلاق والميراث، وأمر ببر الوالدين وصلة الأرحام وحق الجار، ووضع حدوداً تحفظ الأعراض والأنساب.

فهذه الأصول والمبادئ ليست قابلة للتغيير أو التبدل، فهي صالحة لكل زمان ومكان، لأنها من عند الله العليم الخبير بما يصلح عباده.

ثانيا: النشأة التاريخية (التطبيق العملي):

إذا كانت الأصول إلهية، فإن التطبيق العملي لها بدأ مع بزوغ فجر الإسلام، وتطور في آلياته ومؤسساته عبر العصور؛ ويمكن تتبع هذه النشأة عبر المراحل التالية:

- عهد النبوة: يمثل قيام الدولة الإسلامية في المدينة على يد النبي ﷺ أول تطبيق عملي متكامل للنظم الإسلامية؛ في هذه المرحلة، كان النبي ﷺ هو رئيس الدولة، والقائد الأعلى للجيش، والقاضي الأول، والمشرع المبلغ عن الله؛ كانت مؤسسات الدولة بسيطة تتناسب مع طبيعة المرحلة، لكن المبادئ كانت مطبقة في أكمل صورها.⁽¹⁾

- عصر الخلافة الراشدة: مع اتساع رقعة الدولة الإسلامية وتزايد مواردها وتعقد شؤونها، ظهرت الحاجة إلى تطوير آليات إدارية جديدة لتطبيق المبادئ الشرعية الثابتة؛ ففي عهد الخليفة الراشد عمر بن الخطاب س، تم تعيين القضاة في الأمصار، وتدوين التاريخ الهجري، وتم إنشاء الدواوين (ديوان الجند، ديوان الخراج)

(1) ينظر: النظم الإسلامية: نشأتها وتطورها لصبيح الصالح (ص:59).

لتنظيم شؤون الجيش والمالية⁽¹⁾؛ كل هذه التطورات لم تكن ابتداءً في الدين أو تغييراً في أصول النظم، بل كانت وسائل وأدوات اجتهدية لتحقيق المقاصد الشرعية في واقع جديد.

• **العصور اللاحقة (الأموي والعباسي فما بعدها):** استمر تطور المؤسسات الإدارية والمالية والقضائية، فظهرت الوزارة، ونُظمت الشرطة، وتطورت دواوين الكتابة والبريد⁽²⁾؛ ومع هذا التوسع المؤسسي، يجب التأكيد على أن هذا التطور كان في "الآليات والأدوات" التنفيذية، وليس في "المبادئ والأصول" الحاكمة التي بقيت مستمدة من الوحي.

الفرع الثالث: أبرز المؤلفات والعلماء الذين أسهموا في التأليف حول النظم الإسلامية

لم يغفل علماء الإسلام عن أهمية هذه النظم، فبذلوا جهوداً عظيمة في شرحها وتأصيلها وتدوينها؛ ومن أبرزها:

• **"الأحكام السلطانية والولايات الدينية"** لأبي الحسن الماوردي (ت: 450هـ): وهو من أشهر وأشمل ما كُتب في الفقه السياسي الإسلامي، حيث فصل في شؤون الإمامة العظمى، والوزارة، والإمارة، والقضاء، والجيش، والمالية.

(1) ينظر: التراتيب الإدارية لعبد الحي الكتاني (1/ 200).

(2) ينظر: النظم الإسلامية لحسن إبراهيم حسن وعلي إبراهيم حسن (ص: 171 وما بعدها).

- "الأحكام السلطانية" للقاضي أبي يعلى الفراء الحنبلي (ت: 458هـ): وهو كتاب على غرار كتاب الماوردي، لكنه يؤصل للمسائل من منظور المذهب الحنبلي، ويعد عمدة في بابه.
- "السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية" لشيخ الإسلام ابن تيمية (ت: 728هـ): وهو كتاب فريد يربط بين السياسة والعقيدة والأخلاق، ويؤصل لمسؤولية الحاكم والمحكوم، ويضع قواعد عملية لإدارة الدولة وفقاً لمقاصد الشريعة.
- "مقدمة ابن خلدون" لعبد الرحمن بن خلدون (ت: 808هـ): وإن لم تكن كتاباً في فقه السياسة الشرعية، إلا أنها تعد عملاً تأسيسياً في فهم النظم الاجتماعية والسياسية، حيث حلل بعمق غير مسبوق نشأة الدول وأسباب سقوطها، وطبيعة العمران البشري، وتأثير العصبية والدين في قيام الدول.
- كتب الخراج والأموال: مثل كتاب "الخراج" للقاضي أبي يوسف (ت: 182هـ)، وكتاب "الأموال" لأبي عبيد القاسم بن سلام (ت: 224هـ)، وهي مؤلفات متخصصة في النظام المالي للدولة الإسلامية.

الفرع الرابع: الخصائص العامة للنظم الإسلامية ومقارنتها بالنظم الوضعية

إن وضع النظم الربانية في مقابل النظم البشرية ليس من باب مقارنة
الند بالند، بل من باب إظهار الفرق بين كمال الوحي وقصور العقل البشري،
وبين نور الهداية وظلمات الجهل والهوى؛ ستتناول المقارنة ثلاثة محاور
رئيسية: الخصائص التشريعية، والاجتماعية والاقتصادية، والأخلاقية.
أولاً: المقارنة من حيث الخصائص التشريعية (المصدر، الشمولية،
والغاية):

إن الفارق الجوهرى والأصلي الذي تنبثق منه كافة الفروقات الأخرى بين
النظم الإسلامية والوضعية يكمن في طبيعة المصدر الذي تستمد منه كل
منظومة تشريعاتها وقواعدها.
أ- النظم الإسلامية:

- المصدر: ربانية المصدر؛ تستمد النظم الإسلامية أصولها
وقواعدها الكلية من الوحي المعصوم: القرآن الكريم والسنة النبوية
الصحيحة؛ قال تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ
يُوحَىٰ﴾ [النجم: 3-4]؛ هذه الربانية تمنحها خصائص فريدة:
- الكمال والعصمة: فهي من لدن الله العليم الحكيم، ومن
ثم فهي منزهة عن الجهل والنقص والهوى والتحيز
والتناقض الذي يعتري التشريعات البشرية.

○ القدسية والهيبة: فالخضوع لها ليس مجرد التزام قانوني،

بل هو طاعة لله وعبادة، مما يورث في نفس المسلم رقابة

ذاتية واحتراماً للنظام.

• الشمولية: تتميز بالشمول والخلود والتوازن والعالمية؛

فهي شاملة لكل جوانب الحياة، وخالدة صالحة لكل زمان ومكان،

ومتوازنة بين الثوابت والمتغيرات (الأصول القطعية والفروع

الاجتهادية)، وعالمية موجهة للبشرية جمعاء لا تختص بقوم دون

قوم.

• الغاية: غاية تعبدية وأخروية: الهدف الأعلى للنظم

الإسلامية هو تحقيق العبودية لله تعالى، وابتغاء مرضاته، والفوز

بالجنة؛ كما أن لها غاية دنيوية تتمثل في تحقيق مصالح الناس في

الدنيا من أمن وعدل ورخاء، هذا الربط بين الدنيا والآخرة يمنح

النظام عمقاً روحياً وأخلاقياً لا مثيل له.

ب- النظم الوضعية:

• المصدر: بشرية المصدر؛ تنبع النظم الوضعية من عقول

البشر وفلسفاتهم وتجاربهم التاريخية المحدودة، سواء كانت نتاج

فكر فرد (مثل أفكار جون لوك أو كارل ماركس) أو نتاج هيئات

تشريعية (برلمانات)؛ هذا المصدر البشري يجعلها بالضرورة متصفة

بصفات البشر:

- القصور والجهل: فمهما بلغ الإنسان من العلم، يبقى علمه محدوداً وقاصراً، يجهل الكثير من حقائق النفس البشرية والمجتمع، ويجهل المستقبل وما سيأتي به.
- الهوى والتحيز: يتأثر المشرع البشري بأهوائه ومصالحه الشخصية، وانتماءاته الطبقية أو العرقية، مما يجعل تشريعاته منحازة وغير عادلة في كثير من الأحيان.
- الشمولية: تتميز بالنسبية والمحدودية والتغير المستمر؛ فهي نسبية تختلف من مجتمع لآخر، ومحدودة بقاصرة على زمان ومكان معينين، ومتغيرة ومتبدلة باستمرار، فما يكون قانوناً اليوم قد يلغى غداً، وما هو عدل في مجتمع قد يكون ظلماً في آخر.
- الغاية: غاية مادية دنيوية: تهدف النظم الوضعية بشكل أساسي إلى تحقيق مصالح دنيوية بحتة، مثل حفظ الأمن، أو تحقيق النمو الاقتصادي، أو تنظيم العلاقات بين الأفراد، وذلك بمعزل تام عن أي غاية روحية أو أخروية؛ هذا الفصل بين التشريع والأخلاق، وبين الدنيا والآخرة، يؤدي إلى فراغ روحي وأزمات لا تنتهي.
- ثانياً: المقارنة من حيث الخصائص الاجتماعية والاقتصادية (العدالة، المساواة، التكافل):
- تختلف النظرة إلى المجتمع والفرد والعلاقة بينهما، وكذلك أسس تنظيم الحياة الاقتصادية، اختلافاً جذرياً بين المنظور الإسلامي والمنظور الوضعي.

أ- النظم الإسلامية:

• الأساس الاجتماعي: يقوم المجتمع في الإسلام على أساس فريد وهو رابطة العقيدة الإسلامية؛ هذه الرابطة الإيمانية هي أقوى وأسمى من كل الروابط الأرضية الأخرى، كالعرق أو اللون أو اللغة أو الإقليم؛ قال تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ [الحجرات: 10]؛ هذا الأساس يثمر مجتمعاً متآخياً متراحماً، يتجاوز العصبية الجاهلية، ويجعل الولاء لله ورسوله والمؤمنين.

• العدالة والمساواة: العدل في الإسلام قيمة مطلقة، وأمر إلهي لا يخضع للأهواء؛ والمساواة الحقيقية هي المساواة أمام أحكام الشرع، فلا فرق بين حاكم ومحكوم، أو غني وفقير، أو أبيض وأسود؛ والتفاضل الوحيد المعتبر هو التقوى والعمل الصالح: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ [الحجرات: 13].

• النظام الاقتصادي: يقوم على أسس متوازنة تجمع بين مصلحة الفرد والجماعة؛ فهو يقر الملكية الخاصة ويحميها، ولكنه يضبطها بضوابط شرعية تمنع الظلم والطغيان؛ وفي نفس الوقت يقر الملكية العامة في الموارد التي يحتاجها عموم الناس؛ ويهدف إلى تحقيق الكفاية لكل فرد، وليس مجرد النمو الاقتصادي؛ ومن أهم آلياته لتحقيق العدالة والتكافل الاجتماعي فريضة الزكاة، التي هي حق واجب للفقير في مال الغني، بالإضافة إلى أنظمة الصدقات

والوقف والكفارات، مع تحريم صارم لكل ما يؤدي إلى الظلم الاقتصادي وتداول المال بين الأغنياء فقط، وعلى رأس ذلك الربا والاحتكار.

ب- النظم الوضعية:

• الأساس الاجتماعي: تقوم المجتمعات في النظم الوضعية على روابط مادية بحتة؛ ففي القومية، الأساس هو الانتماء للأرض أو العرق؛ وفي الرأسمالية، الأساس هو المصلحة الاقتصادية والفردية؛ وفي الاشتراكية، الأساس هو الصراع الطبقي؛ وكل هذه الأسس أثبتت فشلها في تحقيق التآلف الحقيقي، بل كانت سبباً في كثير من الحروب والصراعات.

• العدالة والمساواة: هي مفاهيم نسبية ومتغيرة وخاضعة للتجاذبات السياسية والاقتصادية؛ في النظام الرأسمالي، قد تؤدي الحرية الاقتصادية المطلقة إلى فجوات طبقية هائلة، حيث يزداد الغني غنى والفقير فقراً، وتصبح العدالة شعاراً نظرياً؛ وفي النظام الاشتراكي، قد تؤدي محاولة فرض المساواة القسرية إلى سحق الفردية والإبداع، ومصادرة الحريات باسم "ديكتاتورية البروليتاريا"⁽¹⁾.

(1) ديكتاتورية البروليتاريا هي مفهوم ماركسي يشير إلى مرحلة انتقالية تسيطر فيها الطبقة العاملة (البروليتاريا) على سلطة الدولة بعد الإطاحة بالرأسمالية، بهدف تحويل المجتمع إلى

• النظام الاقتصادي: يتأرجح بين طرفي نقيض؛ فالرأسمالية تقدس الملكية الفردية والربح، وتجعلهما المحرك الأساسي للاقتصاد، ولو أدى ذلك إلى استغلال الإنسان وتدمير البيئة، وتتعامل مع الربا على أنه عصب الاقتصاد (الفائدة البنكية)؛ أما الاشتراكية، فتلغي الملكية الفردية لوسائل الإنتاج لصالح ملكية الدولة، مما يؤدي إلى قتل الحافز الفردي وانتشار البيروقراطية والفساد؛ وكلا النظامين يفتقر إلى البعد الأخلاقي والتعبد الذي يضبط النشاط الاقتصادي ويوجهه نحو تحقيق مصالح الناس الحقيقية.

ثالثاً: المقارنة من حيث الخصائص الأخلاقية والقيمية:

إن علاقة الأخلاق بالنظام الحاكم هي من أوضح الميادين التي يظهر فيها تفرد النظام الإسلامي وسموه، وانحطاط النظم الوضعية وفصلها بين المبادئ والممارسة.

شيوعية عبر تأمين وسائل الإنتاج واستخدام سلطة الدولة لضمان هذا التحول، وهي مرحلة تهدف للقضاء على الصراع الطبقي وتلاشي الدولة نفسها لاحقاً. تُعد هذه المرحلة "دولة اشتراكية" أو "دولة عمالية" تُستخدم فيها سلطة الدولة لسحق مقاومة الطبقة البرجوازية وضمان الانتقال إلى مجتمع لا طبقي. ينظر: موقع ويكيبيديا على الرابط: https://ar.wikipedia.org/wiki/دكتاتورية_البروليتاريا.

أ- النظم الإسلامية:

• مكانة الأخلاق: الأخلاق في الإسلام ليست مجرد توصيات أو مثاليات، بل هي جزء لا يتجزأ من صميم كل نظام؛ فالسياسة يجب أن تكون أخلاقية، والاقتصاد يجب أن يكون أخلاقياً، والعلاقات الاجتماعية يجب أن تكون أخلاقية؛ مصدر هذه الأخلاق هو الوحي، وبالتالي فهي ثابتة ومطلقة لا تتغير؛ والالتزام بها ليس مجرد فضيلة اجتماعية، بل هو عبادة وجزء من كمال الإيمان، قال النبي ﷺ: «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ (وفي رواية: صَالِح) الْأَخْلَاقِ»⁽¹⁾.

• القيم الحاكمة: تحكم النظم الإسلامية قيم مطلقة وثابتة كالصدق، والأمانة، والعدل، والإحسان، والرحمة، والوفاء بالعهد؛ هذه القيم ليست مجرد شعارات، بل هي قواعد تشريعية ملزمة، يترتب على مخالفتها إثم وعقوبة في الدنيا والآخرة؛ فالحاكم

(1) أخرجه البخاري في الأدب المفرد (برقم: 273)، والبزار في المسند (برقم: 8949)، والطحاوي في شرح مشكل الآثار (برقم: 4432)، وتمام في فوائده (برقم: 276)، والبيهقي في السنن الكبرى (برقم: 20782)، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد ومنبع الفوائد (برقم: 13683): "رجاله رجال الصحيح"، وقال ابن عبد البر: "هو متصل من وجوه صحاح عن أبي هريرة وغيره مرفوعاً"، ينظر: المقاصد الحسنة للسخاوي (ص: 180)، كشف الخفاء للعجلوني (1/ 240)، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها للألباني (برقم: 45).

المسلم مسؤول أمام الله عن عدله، والتاجر المسلم مسؤول عن صدقه وأمانته، والقاضي المسلم مسؤول عن تحريره للحق.

ب- النظم الوضعية:

• مكانة الأخلاق: في كثير من النظم الوضعية، وخاصة في المجال السياسي، تكون الأخلاق منفصلة تماماً عن الممارسة؛ ويُعد الفكر الميكافيلي، القائم على مبدأ "الغاية تبرر الوسيلة"، مثلاً صارخاً على ذلك، حيث يُباح للحاكم الكذب والخداع والغدر من أجل "مصلحة الدولة": الأخلاق في هذه النظم هي قيم نسبية، تتغير بتغير المصالح والأعراف الاجتماعية.

• القيم الحاكمة: غالباً ما تكون القيم الحاكمة هي قيم نفعية، حيث يعتبر الفعل "صحيحاً" إذا حقق أكبر قدر من المنفعة لأكبر عدد من الناس، حتى لو كان في ذاته غير أخلاقي؛ أو تكون قيماً تعاقدية، ناتجة عن توافق اجتماعي مؤقت؛ هذه النظم تفتقر إلى الرقابة الذاتية الحقيقية المبنية على الإيمان بالله واليوم الآخر، وتعتمد بشكل أساسي على الرقابة القانونية الخارجية، التي يمكن التحايل عليها بسهولة.

المطلب الثاني: النظام السياسي الإسلامي وأسس المشروعية

يُعدّ النظام السياسي من أبرز النظم التي تجسدت فيها شمولية التصور الإسلامي لتنظيم شؤون المجتمع والدولة، إذ لم يقتصر اهتمام الشريعة على تنظيم علاقة الفرد بربه، وإنما أرست جملة من المبادئ والقواعد التي تضبط ممارسة السلطة، وتحدد أسس مشروعيتها، وتوجهها نحو تحقيق مصالح الأمة وإقامة العدل وصيانة الحقوق؛ وقد قام النظام السياسي الإسلامي على مبادئ عامة تضبط العلاقة بين الحاكم والمحكوم، واستندت مشروعيته إلى مصادر شرعية أسهمت في تحديد إطار الحكم وغاياته، كما عالج الفقهاء مسائل الإمامة العظمى من حيث مفهومها، وشروط من يتولاها، وطرق انعقادها، والأسباب التي يمكن أن توجب عزل الإمام، فضلاً عن بيان وظائف الدولة وما يترتب على الخليفة من واجبات وحقوق؛ ومن ثمّ، تقتضي دراسة النظام السياسي الإسلامي الوقوف على مبادئ ومصادر مشروعيته ومقاصد الحكم فيه، ثم بيان مفهوم الخلافة وشروط الخليفة وطرق توليه، وموجبات عزله، وأخيراً تحديد وظائف الدولة وواجبات الخليفة وحقوقه، بما يكشف عن الإطار العام الذي انتظم به الحكم في التصور الإسلامي.

الفرع الأول: مبادئ النظام السياسي الإسلامي

يقوم النظام السياسي في الإسلام على أسس عقدية وفقهية راسخة تحدد مصدر سلطته، طبيعتها، وغاياتها الكبرى، مما يميزه جذرياً عن النظم الوضعية؛ والمبدأ الجوهري الذي ينطلق منه كل تصور سياسي إسلامي هو أن السيادة المطلقة لله وحده؛ فالله هو الخالق، وهو الأمر، وحكمه هو الأعلى؛ قال تعالى: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [يوسف: 40]؛ هذا المبدأ يعني أن الشريعة الإسلامية هي المصدر الأعلى والوحيد للتشريع، وأن سلطة الحاكم (الخليفة أو الإمام) ليست سلطة مطلقة أو ذاتية، بل هي سلطة تنفيذية مقيدة بأحكام الشرع؛ فأساس السلطة السياسية للإمام يرجع إلى الشريعة وليس إلى الأمة، وإن كانت الأمة هي من تختار من يطبق هذه الشريعة.

إن النظام السياسي الإسلامي ليس مجرد تجربة تاريخية، بل منظومة قيمية ومبادئ كلية صالحة لكل زمان ومكان، إذا أحسن تنزيلها في الواقع المعاصر. ويظل نجاح هذا النظام مرهوناً بفقه المقاصد، وحسن الاجتهاد، وتفعيل آليات الشورى والمحاسبة، بما يحقق العدل والاستقرار، ويصون كرامة الإنسان، وأهم المبادئ التي يقوم عليها النظام السياسي الإسلام تتمثل فيما يلي:

1. مبدأ السيادة للشريعة: يقوم النظام السياسي الإسلامي على أن السيادة العليا هي لشرع الله، لا لأهواء البشر ولا لإرادة الأغلبية المطلقة، قال تعالى: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [يوسف: 40]. أي أن

"الحكم لله وحده، فهو الذي يأمر وينهى، ويشرع الشرائع، ويسن الأحكام"⁽¹⁾، وهذا يعني خضوع الحاكم والمحكوم لأحكام الشريعة، مع فتح باب الاجتهاد فيما لا نص فيه.

2. مبدأ العدل: العدل هو الركيزة الأساسية في الحكم الإسلامي، إذ هو "أساس الملك، وأمر تقتضيه الحضارة والعمران والتقدم، وتشيد به كل العقول، وأصل من أصول الحكم في الإسلام، ولا بد للمجتمع منه حتى يأخذ الضعيف حقه، ولا يبغى القوي على الضعيف، ويستتب الأمن والنظام، وأجمعت الشرائع السماوية على وجوب إقامة العدل، فعلى الحاكم وأتباعه من الولاة والموظفين والقضاة التزام العدل، حتى تصل الحقوق لأهلها"⁽²⁾. قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ [النحل: 90]. ويشمل العدل عدل الحاكم في الرعية، وعدل القضاء، والمساواة أمام الأحكام دون تمييز.

3. مبدأ الشورى: الشورى مبدأ شرعي أساسي مستمد من القرآن والسنة، يُعتبر من قواعد الإسلام وعزائم الأحكام، قال تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾، [آل عمران: 159]، وقال تعالى: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: 38]، وهو ضروري للحكم الرشيد وتطبيب نفوس الرعية، حيث يوجب على ولي الأمر التشاور في الأمور

(1) تفسير السعدي (ص: 398).

(2) التفسير المنير للزحيلي (5/ 124).

المستجدة التي لا يوجد فيها نص، ويكون الهدف منه الوصول للحق وتكميل الرأي والاستفادة من خبرات الجميع، مع التأكيد على أهمية اختيار أهل العلم والكفاءة للتشاور معهم، "وقد كان النبي ﷺ يشاور أصحابه في الآراء المتعلقة بمصالح الحروب، وذلك في الآراء كثير. ولم يكن يشاورهم في الأحكام، لأنها منزلة من عند الله على جميع الأقسام من الفرض والندب والمكروه والمباح والحرام. فأما الصحابة بعد استئثار الله تعالى به علينا فكانوا يتشاورون في الأحكام ويستنبطونها من الكتاب والسنة"⁽¹⁾، وتتحقق الشورى عبر أهل الحل والعقد، بما يحقق المصلحة للأمة المسلمة، قال ابن العربي: "الشورى ألفة للجماعة، ومسبار للعقول، وسبب إلى الصواب، وما تشاور قوم إلا هدوا"⁽²⁾.

4. مبدأ المسؤولية: الحاكم في الإسلام مسؤول أمام الله عن كل ما يتعلق بالأمة، قال النبي ﷺ: «كُلُّكُمْ رَاعٍ، وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، الْإِمَامُ رَاعٍ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، وَالرَّجُلُ رَاعٍ فِي أَهْلِهِ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، وَالْمَرْأَةُ رَاعِيَةٌ فِي بَيْتِ زَوْجِهَا وَمَسْئُولَةٌ عَنْ رَعِيَّتِهَا، وَالْخَادِمُ رَاعٍ فِي مَالِ سَيِّدِهِ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ»⁽³⁾، وقد استشعر الخلفاء الراشدون عظيم هذه المسؤولية، فقال عمر بن الخطاب رضي الله

(1) تفسير القرطبي (16/ 37).

(2) أحكام القرآن لابن العربي (4/ 91).

(3) أخرجه البخاري (برقم: 893)، ومسلم (برقم: 1829).

عنه: «لَوْ هَلَكَ حَمَلٌ مِنْ وَلَدِ الضَّانِ ضَيَاعًا بِشَاطِئِ الْفُرَاتِ خَشِيتُ أَنْ يَسْأَلَنِي اللَّهُ عَنْهُ»⁽¹⁾، وهذه الكلمة توضح مدى مسؤولية الخليفة عن كل ما تحت يده، وإذا كان ذلك عبر موقف الخليفة من الدواب فكيف يكون موقفه ومسؤوليته عن بني الإنسان؟⁽²⁾.

5. مبدأ حفظ الحقوق والحريات: كفل النظام السياسي الإسلامي الحقوق الأساسية للأفراد، مثل حق الحياة، وحرية الاعتقاد لغير المسلمين، وحرية التعبير المنضبطة، وحق التملك، ما دامت لا تتعارض مع النظام العام والقيم الشرعية.

6. مبدأ المساواة: المساواة في الإسلام تعني مساواة الناس أمام القانون في الحقوق والواجبات، دون تمييز بسبب العرق أو اللون أو النسب، قال النبي ﷺ: «لَا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى عَجَبِيٍّ، وَلَا لِعَجَبِيٍّ عَلَى عَرَبِيٍّ، وَلَا أَحْمَرَ عَلَى أَسْوَدَ، وَلَا أَسْوَدَ عَلَى أَحْمَرَ، إِلَّا بِالتَّقْوَى»⁽³⁾.

(1) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف (برقم: 34486)، وأبو بكر بن الخلال في السنة (برقم: 396).

(2) ينظر: المدينة المنورة عاصمة الإسلام الأولى لمحمد السيد الوكيل (ص: 147).

(3) أخرجه أحمد في المسند (برقم: 23489)، والطبراني في المعجم الأوسط (برقم: 4749)، والبيهقي في شعب الإيمان (برقم: 5137)، قال هيثمي في مجمع الزوائد: "رجاله رجال الصحيح"، وهو في السلسلة الصحيحة للألباني (برقم: 2700).

الفرع الثاني: مصادر المشروعية

إن النظم الإسلامية تستمد أحكامها وقوانينها ومنهجها من مصدر واحد، هو الشريعة الإسلامية؛ بما اشتملت عليه من أحكام شرعية: اعتقادية، وعملية، وأخلاقية خاصة بالمكلفين. وهذه الأحكام الشرعية لها أدلة تؤخذ منها؛ وعلى هذا تكون مصادر النظم الإسلامية هي نفس مصادر وأدلة الشريعة الإسلامية⁽¹⁾.

وقد عرّف الأصوليون الدليل بأنه: "ما يتوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري"⁽²⁾؛ وهذا التعريف يُخرج من دائرة الاعتبار كل ما لا يمكن أن يوصل إلى حكم شرعي، كالآراء الشخصية المجردة أو الأهواء، أو الكشف والإلهام، أو انقذاح الترجيح في نفس المجتهد من غير دليل شرعي ظاهر.

وقد حصر الأصوليون هذه الأدلة في مصادر محددة، تنقسم إلى أدلة أصلية متفق عليها، وأدلة تبعية مختلف فيها، أما الأدلة الأصلية فهي: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس؛ وأما الأدلة التبعية فهي: المصالح المرسلة، والاستحسان، والعرف، وسد الذرائع والاستصحاب، وقول الصحابي، وسائر أوجه الاستدلال الأخرى التي يتفاوت الأصوليون في الاعتداد بها، وهذه الأدلة كلها راجعة إلى الوحي، فإن الوحي نوعان، أحدهما: يتعبد بتلاوته وهو القرآن الكريم، وثانها: لا يتعبد بتلاوته وهو السنة،

(1) ينظر: مدخل إلى دراسة النظم الإسلامية لإسماعيل علي محمد (ص: 49).

(2) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (9/1).

وجميع الأدلة الأخرى راجعة إليهما، قال الآمدي: "والمسعى بالدليل الشرعي منقسم إلى ما هو صحيح في نفسه ويجب العمل به وإلى ما ظُن أنه دليل صحيح، وليس هو كذلك؛ أما القسم الأول فهو خمسة أنواع، وذلك أنه إما أن يكون وارداً من جهة الرسول أو لا من جهته، فإن كان الأول، فلا يخلو إما أن يكون من قبيل ما يتلى، أو من قبيل ما لا يتلى، فإن كان من قبيل ما يتلى فهو الكتاب، وإن كان من قبيل ما لا يتلى فهو السنة، وإن لم يكن وارداً من جهة الرسول فلا يخلو إما أن يشترط فيه عصمة من صدر عنه، أو لا يشترط ذلك، فإن كان الأول فهو الإجماع، وإن كان الثاني فلا يخلو إما أن تكون صورته بحمل معلوم على معلوم في حكم بناء على جامع، أو لا يكون كذلك، فإن كان الأول، فهو القياس، وإن كان الثاني، فهو الاستدلال، وكل واحد من هذه الأنواع، فهو دليل لظهور الحكم الشرعي عندنا به، والأصل فيها إنما هو الكتاب، لأنه راجع إلى قول الله تعالى المشرع للأحكام، والسنة مخبرة عن قوله تعالى وحكمه، ومستند الإجماع فراجع إليهما؛ وأما القياس والاستدلال، فحاصله يرجع إلى التمسك بمعقول النص أو الإجماع، فالنص والإجماع أصل، والقياس والاستدلال فرع تابع لهما"⁽¹⁾.

وهذا يقطع الطريق على الاجتهادات العشوائية التي لا تستند إلى أصل شرعي، والتي غالباً ما تكون منبعاً للآراء الشاذة والخلافات الحادة غير المقبولة، وهو يمثل الحصن الأول الذي يمنع الفوضى الفكرية، ويغلق الباب

(1) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (1/158).

أمام كل من يريد أن يستدل برأيه أو بهواه، ويؤكد أن المرجعية العليا لأحكام الشريعة -ومنها أحكام النظم الإسلامية- هي للوحي وما انبنى عليه من أصول تشريعية معتبرة.

الفرع الثالث: مقاصد الحكم وغاياته

الغاية من إقامة الدولة في الإسلام ليست مجرد تحقيق الأمن المادي أو الرفاه الاقتصادي، بل هي أسمى من ذلك؛ لخص الإمام الماوردي هذه الغاية في عبارته الشهيرة: "الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا"⁽¹⁾؛ فالواجبان الأساسيان هما حراسة الدين وسياسة الدنيا به؛ وتتفصل هذه الغاية الكبرى إلى مقاصد عملية تشمل:

- إقامة العدل بين الناس ورفع الظلم.
- حفظ الضروريات الخمس التي أجمعت عليها الشرائع:
- الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال.
- تمكين الناس من عبادة الله وإقامة شعائر الدين.
- نشر دعوة الإسلام وإعلاء كلمة الله في الأرض.

وهذه الغايات الربانية تميز النظام الإسلامي عن الأنظمة الوضعية التي قد تركز على المصلحة المادية البحتة أو العصبية القومية الضيقة، أو المنفعة الدنيوية الآتية، في حين أن التشريع الإسلامي وُضع لصالح العباد في

(1) الأحكام السلطانية للماوردي (ص: 15).

العاجل والأجل معا كما قرر ذلك الإمام الشاطبي:، ويَبين أن هذا قد دل عليه استقرار الشريعة استقرار لا ينازع فيه أحد البتة، "فإن الله تعالى يقول في بعثه الرسل وهو الأصل: ﴿رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِنَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ [النساء: 165]، ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: 107].

وقال في أصل الخلقة: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [هود: 7]، ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: 56]، ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [الملك: 2]، ثم ذكر جملة من الأحكام الشرعية التفصيلية المعللة في الكتاب والسنة، ليخلص أخيرا بأن ذلك يستوجب أن "نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة"⁽¹⁾.

وهذا عين ما أكدته كذلك الإمام ابن القيم عندما قال: "إن الشريعة مَبْنَاهَا وَأَسَاسُهَا عَلَى الْحُكْمِ وَمَصَالِحِ الْعِبَادِ فِي الْمَعَاشِ وَالْمَعَادِ، وَهِيَ عَدْلٌ كُلُّهَا، وَرَحْمَةٌ كُلُّهَا، وَمَصَالِحُ كُلِّهَا، وَحِكْمَةٌ كُلُّهَا؛ فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث؛ فليست من الشريعة وإن أُدخلت فيها بالتأويل، فالشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظله في أرضه، وحكمته الدالة عليه وعلى صدق رسوله ﷺ أتمَّ دلالةً وأصدقها، وهي نوره الذي به

(1) الموافقات للشاطبي (2/ 13).

أبصر المبصرون، وهُدَاه الذي به اهتدى المهتدون، وشفأؤه التام الذي به دواء كل عليل، وطريقُهُ المستقيم الذي من استقام عليه فقد استقام على سواء السبيل؛ فهي قَرّة العيون، وحياة القلوب، ولذة الأرواح؛ فهي بها الحياة والغذاء والدواء والنور والشفاء والعصمة، وكلُّ خيرٍ في الوجود فإنما هو مستفاد منها، وحاصلُها، وكل نقص في الوجود فسببه من إضاعتهَا، ولولا رسومٌ قد بقيت لخرّبت الدنيا وطُويَّ العالم، وهي العصمة للنَّاس وقوام العالم، وبها يمسك الله السموات والأرض أن تزولا، فإذا أراد الله سبحانه وتعالى خرابَ الدنيا وطَيَّ العالم رَفَعَ إليه ما بقي من رسومها؛ فالشريعة التي بعث الله بها رسولَه هي عمود العالم، وقطب رحي الفلاح والسعادة في الدنيا والآخرة"⁽¹⁾.

الفرع الرابع: مفهوم الخلافة (الإمامة العظمى)

يُعد نظام "الخلافة" الركيزة الأساسية في النظام السياسي الإسلامي، وهو الإطار الذي نَظَّم شؤون المسلمين العامة لقرون طويلة. لا يُنظر إلى الخلافة مجرد منصب سياسي، بل هي مؤسسة دينية ودنيوية مركبة تهدف إلى حفظ الدين وإدارة شؤون الدنيا.

(1) إعلام الموقعين عن رب العالمين لابن القيم (4/ 337).

الخلافة لغة: مصدر للفعل "خلف"، أي جاء بعده وقام مقامه. والخليفة هو من يخلف غيره في أمر ما، جاء في لسان العرب: "الخليفة من يقوم مقام الذاهب ويسد مسده"⁽¹⁾.

واصطلاحاً: هي رئاسة عامة للمسلمين جميعاً في أمور الدين والدنيا، نيابةً عن النبي ﷺ⁽²⁾.

وقد سُميت "خلافة" لأن القائم بها "يخلف" النبي ﷺ في تطبيق الشرع وسياسة الأمة، وسُميت "إمامة" لأن الخليفة هو الإمام الذي يُقتدى به وتجب طاعته⁽³⁾.

وكثيراً ما يستخدم الفقهاء مصطلح "الإمامة العظمى" للتمييز بينها وبين "الإمامة الصغرى" (إمامة الصلاة). فالإمامة العظمى تعني السلطة العليا الشاملة التي لا تعلوها سلطة أخرى في الدولة.

وقد بين ابن خلدون جوهر الخلافة حيث قال: "مقصود الشارع بالناس صلاح آخرتهم، فوجب بمقتضى الشرائع حمل الكافة على الأحكام الشرعية في أحوال دنياهم وآخرتهم، وكان هذا الحكم لأهل الشريعة وهم الأنبياء، ومن قام فيه مقامهم وهم الخلفاء، فقد تبين لك من ذلك معنى الخلافة، وأنَّ الملك الطبيعي هو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة،

(1) ينظر: لسان العرب لابن منظور (9/ 89).

(2) ينظر: الأحكام السلطانية للماوردي (ص: 15)، غياث الأمم في التياث الظلم للجويني (ص: 22)، المواقف للإيجي (3/ 574).

(3) ينظر: النظم الإسلامية لحسن إبراهيم حسن وعلي إبراهيم حسن (ص: 04).

والسياسي هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار، والخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليهما إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به⁽¹⁾.

وانطلاقاً من هذا التحديد الدقيق، يُميز ابن خلدون بين الخلافة التي تستند إلى الوحي وبين أنظمة الحكم الأخرى القائمة على القهر (الملك الطبيعي) أو العقل البشري القاصر (السياسة العقلية)، مؤكداً على شمولية وظيفة الخليفة التي لا تنفصل فيها شؤون الحياة عن شؤون المعاد، وبهذا يُحيلنا ابن خلدون إلى استخلاص الركائز الجوهرية الثلاث التي يقوم عليها هذا المنصب:

1. حراسة الدين: المهمة الأولى للخليفة هي الحفاظ على عقيدة الأمة وشعائرها وأخلاقها ومنع البدع.
2. سياسة الدنيا: إدارة شؤون الحياة (اقتصاد، أمن، قضاء) ولكن ليس وفقاً للهوى، بل وفقاً "للشرع".
3. الربط بين الدنيا والآخرة: يرى النظام الإسلامي أن أحوال الدنيا يجب أن تخدم مصلحة الآخرة، فلا فصل بين الدين والدولة في هذا المفهوم.

(1) تاريخ ابن خلدون (1/ 238).

وعلى عكس "الثيوقراطية" (الحكومة الدينية) في المفهوم الغربي في العصور الوسطى، فإن الخليفة في الإسلام ليس معصوماً، بل هو بشر يصيب ويخطئ؛ وليس مشرعاً، فلا يملك الخليفة حق إنشاء دين جديد أو تحليل الحرام وتحريم الحلال؛ فالتشريع لله (الكتاب والسنة)، ودور الخليفة هو "التنفيذ" و"الاجتهاد" فيما لا نص فيه.

وهذا يتضح جلياً أن نظام الخلافة يمثل نموذجاً فريداً في الحكم، يجمع بين الالتزام الأخلاقي الديني والمسؤولية السياسية الدنيوية. والخلافة ليست مجرد تسلط أو مُلك، بل هي "عبادة" يتقرب بها الحاكم إلى الله بخدمة الخلق.

الفرع الخامس: شروط الخليفة

لعظم هذا المنصب، وضع الفقهاء شروطاً دقيقة يجب توفرها فيمن يتولاه، بعضها مجمع عليه وبعضها محل تفصيل؛ وأهم هذه الشروط:

1. الإسلام: وهو شرط واجب في كل ولاية، ومن باب أولى في الولاية العظمى. فلا تجوز تولية الكافر على المسلمين لقوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء: 141]، وللإجماع المنعقد على أنه لا ولاية لكافر على مسلم، وأنه لو كفر الخليفة انعزل⁽¹⁾.

(1) ينظر: شرح النووي على مسلم (229/12)، أحكام أهل الذمة لابن القيم (2/787).

2. البلوغ: لا تنعقد الإمامة لصبي؛ لأنه مولى عليه والنظر في أموره إلى غيره فكيف يجوز أن يكون ناظرًا في أمور الأمة⁽¹⁾.

3. العقل: فلا تنعقد إمامة ذاهب العقل بجنون أو غيره، لأن العقل آلة التدبير فإذا فات العقل فات التدبير، وقد قسم الماوردي زوال العقل إلى مالا يرجى زواله وما يرجى زواله؛ فأما ما لا يرجى زواله كالجنون والخبل فهو على ضريبين: أحدهما: أن يكون مطبقًا دائمًا لا يتخلله إفاقة، فهذا يمنع من عقد الإمامة واستدامتها، والضرب الثاني: أن يتخلله إفاقة يعود بها إلى حال السلامة فينظر فيه، فإن كان زمان الخبل أكثر من زمان الإفاقة فهو كالمستديم يمنع من عقد الإمامة واستدامتها، وإن كان زمان الإفاقة أكثر من زمان الخبل منع من عقد الإمامة، واختلف في منعه من استدامتها؛ وأما ما يرجى زواله كالإغماء فلا يمنع من انعقاد الإمامة لأنه مرض قليل اللبث سريع الزوال⁽²⁾.

4. الحرية: لا تنعقد الإمامة لرقيق؛ لأنه مشغول بخدمة سيده ولا ولاية له على نفسه. وقد أجمعت الأمة على ذلك، أما الأحاديث التي تأمر بطاعة "العبد الحبشي" فهي محمولة إما على الإمارة الصغرى (نيابة عن الخليفة) أو في حال التغلب والقهر، أو أنها ضربت للمبالغة في الطاعة، وقد نقل ابن

(1) ينظر: مآثر الإنافة في معالم الخلافة للقلقشندي (32/1).

(2) ينظر: الأحكام السلطانية للماوردي (ص: 43).

بطلان عن المهلب الإجماع على ذلك فقال: "وأجمعت الأمة على أنها - أي الإمامة - لا تكون في العبيد"⁽¹⁾.

5. الذكورة: يشترط أن يكون الخليفة ذكراً، وهذا بإجماع العلماء لا خلاف بينهم في ذلك⁽²⁾؛ واستدلوا بما ثبت في صحيح البخاري وغيره من حديث أبي بكر رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمَرَهُمْ امْرَأَةً»⁽³⁾، ولأن طبيعة المنصب تقتضي مخالطة الرجال وقيادة الجيوش والحزم، وهو ما قد يتعارض مع طبيعة المرأة أو الأحكام الشرعية الخاصة بها.

6. العلم: يجب أن يبلغ الخليفة مرتبة الاجتهاد ليفصل في الخصومات ويسوس الناس بالشرع، وقد ذهب الجمهور لاشتراط ذلك. إلا أنه عند تعذر وجود المجتهد، تراعى المصلحة بتولية الأمثل فالأمثل لئلا تتعطل مصالح المسلمين، وقد نقل بعض العلماء الإجماع على اشتراط الاجتهاد في الخليفة، قال الجويني: "فأما العلم، فالشرط أن يكون الإمام مجتهداً بالغاً مبلغ المجتهدين، مستجمعاً صفات المفتين، ولم يؤثر في اشتراط ذلك خلاف"⁽⁴⁾.

7. العدالة: وهي التقوى والمروءة واجتناب الكبائر. فلا تنعقد الخلافة ابتداءً لفاسق. لكن فرق العلماء بين "الاختيار" و"التغلب"؛ ففي حال

(1) فتح الباري لابن حجر (122/13).

(2) مراتب الإجماع لابن حزم (ص: 126).

(3) أخرجه البخاري (برقم: 4425).

(4) غياث الأمم في التياث الظلم للجويني (ص: 84).

الاختيار تشترط العدالة، أما من تغلب بالسيف واستتب له الأمر فتجب طاعته وإن كان فاسقاً حفظاً للأمن ودرءاً للفتنة، قال الإمام ابن بطل المالكى: "في هذه الأحاديث حجة في ترك الخروج على أئمة الجور، ولزوم السمع والطاعة لهم والفقهاء مجمعون على أن الإمام المتغلب طاعته لازمة، ما أقام الجمعات والجهاد، وأن طاعته خير من الخروج عليه؛ لما في ذلك من حقن الدماء وتسكين الدهماء"⁽¹⁾.

8. الكفاءة النفسية: وتعني الشجاعة، والجرأة على إقامة الحدود، والرأي السياسي، وحسن التدبير، والقدرة على رعاية المصالح الدينية والدينية للأمة بالرأي السديد والعقل الرشيد. والدليل على هذا الشرط قوله ﷺ لأبي ذر: «يَا أَبَا ذَرٍّ، إِنَّكَ ضَعِيفٌ، وَإِنَّهَا أَمَانَةٌ، وَإِنَّهَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ خِزْيٌ وَنَدَامَةٌ، إِلَّا مَنْ أَخَذَهَا بِحَقِّهَا، وَأَدَّى الَّذِي عَلَيْهِ فِيهَا»⁽²⁾، واشترط هذا الشرط هو مذهب جمهور العلماء، وهناك من العلماء من لا يشترطون هذا الشرط مجوزين الاكتفاء بأن يستشير الإمام أصحاب الآراء الصائبة في كل ما يحتاج إلى البت فيه من الأمور المهمة، معلنين ذلك بأنه يندر أن يتوفر هذا الشرط مع الشروط المطلوبة في الإمامة من الاجتهاد وغيره⁽³⁾.

(1) شرح صحيح البخاري لابن بطل (8 / 10).

(2) أخرجه مسلم (برقم: 1825).

(3) ينظر: الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة لعبد الله بن عمر الدميحي (ص: 261).

9. الكفاءة الجسمية: وهي سلامة الحواس والأعضاء التي يؤثر فقدانها على الرأي والعمل؛ كسلامة كالسمع والبصر والنطق، لأن فقدانها يكون سببا في إضاعة مصالح المسلمين⁽¹⁾.

11. القرشية: وهو شرط أجمع عليه الصحابة والتابعون وجماهير العلماء. استدلالاً بأحاديث كثيرة في هذا الباب منها قوله ﷺ: «لَا يَزَالُ هَذَا الْأَمْرُ فِي قُرَيْشٍ مَا بَقِيَ مِنْهُمْ اثْنَانِ»⁽²⁾، وإجماع الصحابة يوم السقيفة، قال الإمام ابن العربي وهو يتكلم عن الإمام: "ولا يكون إلا قرشياً، وغيره لا حكم له، إلا أن يدعو إلى الإمام القرشي؛ قاله مالك؛ لأن الإمامة لا تكون إلا لقرشي"⁽³⁾.

الفرع السادس: طرق تولي الخلافة

حدد الفقهاء طرقاً شرعية لانعقاد الإمامة، وهي:

1. الاختيار والبيعة: وهي الطريقة المثلى، حيث يقوم أهل الحل والعقد (وهم العلماء والوجهاء وأصحاب الرأي في الأمة) باختيار الأصلح، ثم يبايعه المسلمون بيعة عامة؛ وهذا ما حدث في اختيار أبي بكر الصديق وعثمان وعلي ن، قال الماوردي: "إذا اجتمع أهل العقد والحل للاختيار، تصفحوا أحوال أهل الإمامة الموجودة فيهم

(1) ينظر: مآثر الإنافة في معالم الخلافة للقلقشندي (1/ 33).

(2) أخرجه البخاري (برقم: 7140)، ومسلم (برقم: 1820).

(3) أحكام القرآن لابن العربي (4/ 153).

شروطها، فقدموا للبيعة منهم أكثرهم فضلاً وأكملهم شروطاً، ومن يسرع الناس إلى طاعته، ولا يتوقفون عن بيعته، فإذا تعين لهم من بين الجماعة من أداهم الاجتهاد إلى اختياره عرضوها عليه، فإن أجاب إليها بايعوه عليها، وانعقدت ببيعتهم له الإمامة، فلزم كافة الأمة الدخول في بيعته والانقياد لطاعته، وإن امتنع من الإمامة ولم يجب إليها لم يجبر عليها؛ لأنها عقد مرضاة واختيار لا يدخله إكراه ولا إجبار، وعدل عنه إلى من سواه من مستحقيها⁽¹⁾.

2. ولاية العهد (الاستخلاف): وهي أن يعهد الخليفة القائم بالأمر لمن يراه أهلاً بعده، على أن يكون ذلك بعد مشورة أهل الحل والعقد وقبولهم، كما فعل أبو بكر حين استخلف عمر م، فإن أبا بكر رضي الله عنه استشار الصحابة -رضوان الله عليهم- في العهد لعمر رضي الله عنه بالخلافة، فأشاروا عليه بذلك، فكتب بذلك عهداً مكتوباً يقرأ على الناس في المدينة وفي الأمصار عن طريق أمراء الأجناد، فكان نص العهد: "بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، هَذَا مَا عَهْدَ أَبُو بَكْرٍ بْنُ أَبِي قُحَافَةَ فِي آخِرِ عَهْدِهِ بِالدُّنْيَا خَارِجًا مِنْهَا، وَعِنْدَ أَوَّلِ عَهْدِهِ بِالْآخِرَةِ دَاخِلًا فِيهَا، حَيْثُ يُؤْمِنُ الْكَافِرُ، وَيُوقِنُ الْفَاجِرُ، وَيَصْدُقُ الْكَاذِبُ، إِنِّي اسْتَخْلَفْتُ عَلَيْكُمْ بَعْدِي عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَطِيعُوا، وَإِنِّي لَمْ آلِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَدِينَهُ وَنَفْسِي وَإِيَّاكُمْ

(1) الأحكام السلطانية للماوردي (ص: 25).

خَيْرًا، فَإِنْ عَدَلَ فَذَلِكَ ظَنِّي بِهِ وَعَلَيَّ فِيهِ، وَإِنْ بَدَلَ فَلِكُلِّ امْرئٍ مَا اكْتَسَبَ، وَالْخَيْرُ أَرَدْتُ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ ﴿وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ﴾ [الشعراء: 227]"⁽¹⁾، ولقد بايع الصحابة -رضوان الله عليهم- عمر بن خطاب بعد وفاة أبي بكر الصديق ولم يختلفوا في ذلك، قال الصَّابُونِيُّ بعد ذِكْرِهِ خِلَافَةَ الصِّدِّيقِ بِاخْتِيَارِ الصَّحَابَةِ وإجماعهم عليه: "نَمَّ خِلَافَةُ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَأَرْضَاهُ باستخلافِ أَبِي بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إِيَّاهُ، وَاتِّفَاقِ الصَّحَابَةِ عَلَيْهِ بَعْدَهُ"⁽²⁾.

3. التغلب والقهر: أجمع أهل السنة على أن التغلب بالسيف ليس طريقاً شرعياً لتولي الإمامة؛ ولكن، إن وقع واستتب الأمر للمتغلب، فإن طاعته في المعروف تجب، ويحرم الخروج عليه؛ وذلك درءاً للفتنة وحقناً لدماء المسلمين، وهي قاعدة فقهية عظيمة تركز على ارتكاب أخف الضررين، فقد نقل ابن حجر في فتح الباري عن ابن بطلال قوله: "وقد أجمع الفقهاء على وجوب طاعة السلطان المتغلب والجهاد معه وأن طاعته خير من الخروج عليه لما في ذلك من حقن الدماء وتسكين الدهماء"⁽³⁾.

(1) تاريخ الإسلام للذهبي (3/ 116).

(2) عقيدة السلف أصحاب الحديث للصابوني (ص: 291).

(3) فتح الباري لابن حجر (7/ 13).

الفرع السابع: موجبات العزل

تُعدّ مسألة موجبات عزل الحاكم من أخطر المسائل وأدقها في الفقه السياسي الإسلامي، إذ تتقاطع فيها اعتبارات شرعية متعددة تتعلق بحفظ الدين والنفس والأمن العام؛ وقد أولى العلماء هذه المسألة عناية فائقة، وأحاطوها بضوابط صارمة تحقق التوازن بين إقامة الحق وحفظ استقرار الأمة؛

أولاً: الفرق بين عزل الحاكم والخروج عليه:

يقع الخلط بين مفهومَي "العزل" و"الخروج" في كثير من المتكلمين في هذا الباب، وهو خطأ جسيم يُفضي إلى نتائج عقدية وسياسية خطيرة؛ ولتجلية هذا اللبس، لا بد من بيان الفروق الجوهرية بينهما من عدة أوجه رئيسة:

- حيث التعريف والماهية: يُعد العزل (أو الخلع) إجراءً مؤسسياً منظماً تُنهي به سلطة مختصة ولاية الحاكم وفق مسوغات شرعية، بينما يُمثل الخروج مواجهة جماهيرية أو مسلحة تتسم غالباً بالعنف ضد الحاكم القائم.

- من جهة الجهة المنفذة: فإن العزل منوط حصراً بأهل الحل والعقد، وهم صفوة الأمة من العلماء وأصحاب الرأي وذوي الشوكة، في حين أن الخروج غالباً ما تنخرط فيه عموم الرعية أو فئات غير مؤهلة للبت في الشأن العام.

- بالنظر إلى الحكم الشرعي: نجد تبايناً واضحاً؛ فالعزل يُعد واجباً متى توفر الموجب الشرعي والقدرة على التنفيذ مع انتفاء المفسدة الأعظم؛ أما الخروج، فهو محرم في الأصل تحريماً قاطعاً، ولا يُستثنى من ذلك إلا حالة رؤية الكفر البواح المقترن ببرهان قطعي وشروط صارمة.

- من حيث الأثر: ينعكس التباين الجلي بينهما في الأثر المترتب على كل منهما؛ فالعزل يمثل تنظيمياً سلمياً لانتقال السلطة يحول دون الفوضى، على عكس الخروج الذي يؤدي في الغالب الأعم إلى إشعال الفتن، وسفك الدماء، وضياع مصالح الأمة العليا.

وهذا التفريق والتمييز بينهما، يتضح أن العزل مشروع من حيث المبدأ إذا انضبط بضوابطه، بينما أجمع العلماء إجماعاً مستقراً على تحريم الخروج المسلح في حق الحاكم الفاسق أو الجائر ما لم يصل إلى حد الردة الصريحة. وقد أرسى الفقهاء قاعدةً راسخة مفادها أن الصبر على جور الحاكم المسلم ونصحه بالحكمة واللسان أولى من الخروج عليه، لما يترتب على الخروج من المفاصد العظمى؛ قال الحافظ ابن حجر في شرحه لحديث عبد الله بن عباس -رضي الله عنهما- عن النبي ﷺ قال: «مَنْ رَأَى مِنْ أَمِيرِهِ شَيْئًا يَكْرَهُهُ فَلْيَصْبِرْ عَلَيْهِ فَإِنَّهُ مَنْ فَارَقَ الْجَمَاعَةَ شِبْرًا فَمَاتَ، إِلَّا مَاتَ مَيِّتَةً جَاهِلِيَّةً»⁽¹⁾، قال الحافظ: "في الحديث حجة في ترك الخروج على السلطان ولو جار؛ وقد أجمع الفقهاء على وجوب طاعة السلطان المتغلب والجهاد

(1) أخرجه البخاري (برقم: 7054)، ومسلم (برقم: 1849).

معه، وأن طاعته خير من الخروج عليه، لما في ذلك من حقن الدماء وتسكين الدهماء، وحجتهم هذا الخبر وغيره مما يساعده، ولم يستثنوا من ذلك إلا إذا وقع من السلطان الكفر الصريح، فلا تجوز طاعته في ذلك بل تجب مجاهدته لمن قدر عليها"⁽¹⁾.

ولذلك فإن الخروج على الحاكم منضبط شرعا بشروط يجب توفرهما قبل الإقدام على هذا الأمر الخطير:

- الشرط الأول: شرط وقوع الحاكم في الكفر البواح وقيام البرهان عليه:

فيشترط لجواز منابذة الحاكم بالسيف أو وجوبها أن يقع الحاكم في كفر صريح لا يحتمل التأويل، وأن يكون هذا الكفر ظاهراً بادياً للعيان، وأن يستند الحكم بكفره إلى دليل قطعي الثبوت والدلالة من نصوص الوحيين؛ وهذا الشرط يمثل صمام الأمان الذي يمنع إراقة الدماء المعصومة بناءً على الشبهات أو التأويلات الفاسدة أو الأهواء السياسية؛ فالأصل هو وجوب السمع والطاعة في غير معصية، والصبر على جور الأئمة، ولا يُنتقض هذا الأصل إلا بيقين جازم يتمثل في "الكفر البواح".

ويدل على هذا الشرط حديث عبادة بن الصامت -رضي الله عنه- قال: دَعَانَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَبَايَعَنَا، فَكَانَ فِيْمَا أَخَذَ عَلَيْنَا: «أَنْ بَايَعَنَا عَلَى السَّمْعِ

(1) فتح الباري لابن حجر (7/13).

وَالطَّاعَةِ فِي مَنْشَطِنَا وَمَكْرَهِنَا، وَعُسْرِنَا وَيُسْرِنَا، وَأَثَرَةٍ عَلَيْنَا، وَأَنْ لَا نُنَازِعَ الْأَمْرَ أَهْلَهُ»، قَالَ: «إِلَّا أَنْ تَرَوْا كُفْرًا بَوَاحًا عِنْدَكُمْ مِنَ اللَّهِ فِيهِ بُرْهَانٌ»⁽¹⁾.

وقد نص الفقهاء صراحة على أن فسق الحاكم لا يجيز الخروج عليه فقال الإمام النووي في شرحه لحديث عبادة بن الصامت -رضي الله عنه-: "ومعنى الحديث: لا تنازعوا ولاية الأمور في ولايتهم ولا تعترضوا عليهم إلا أن تروا منهم منكراً محققاً تعلمونه من قواعد الإسلام، فإذا رأيتم ذلك فأنكروه عليهم وقولوا بالحق حيث ما كنتم؛ وأما الخروج عليهم وقتالهم فحرام بإجماع المسلمين وإن كانوا فسقة ظالمين، وقد تظاهرت الأحاديث بمعنى ما ذكرته، وأجمع أهل السنة أنه لا ينعزل السلطان بالفسق"⁽²⁾.

قال أبو جعفر الطحاوي في بيانه لعقيدة أهل السنة والجماعة في هذا الباب: "ولا نرى الخروج على أئمتنا وولاية أمورنا وإن جاروا، ولا ندعو عليهم، ولا نزع يداً من طاعتهم، ونرى طاعتهم من طاعة الله عز وجل فريضة، ما لم يأمرُوا بمعصية، وندعو لهم بالصلاح والمعافة"⁽³⁾.

فالإمام الطحاوي يقرر القاعدة الكلية المانعة من الخروج لمجرد الجور والظلم، معتبراً طاعة ولاية الأمور من طاعة الله تعالى ما دامت في دائرة المعروف. وهذا التقرير ليس إقراراً بالظلم، بل هو درء لمفسدة أعظم تتمثل في الفوضى واستباحة الدماء.

(1) أخرجه البخاري (برقم: 7056)، ومسلم (برقم: 1709).

(2) شرح النووي على مسلم (12/ 229).

(3) العقيدة الطحاوية (ص: 68).

ثم يأتي تفصيل الحافظ ابن حجر العسقلاني ناقلاً عن الإمام الخطابي ليحرر مصطلح "الكفر البواح" الوارد في حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه، مبيئاً أن الكفر المبيح للخروج يجب أن يكون ظاهراً بادياً ومُذاعاً لا خفاء فيه ولا شبهة؛ فقال: "قوله: «إِلَّا أَنْ تَرَوْا كُفْرًا بَوَاحًا» بموحدة ومهملة: قال الخطابي: معنى قوله: بواحاً، يريد: ظاهراً بادياً، من قولهم: باح بالشيء يباح به بوحاً وبواحاً، إذا أذاعه وأظهره"⁽¹⁾، وهذا القيد الشرعي (بواحاً) يقطع الطريق على الخوارج والغلاة الذين يكفرون الحكام باللوازم أو بالمعاصي أو بالقرارات السياسية التي تحتل التأويل.

وعليه، فإن شرط "الكفر البواح" مقيد بقيدتين متلازمين: الأول: أن يكون كفرًا مخرجاً من الملة لا مجرد معصية كبرى أو ظلم سياسي، والثاني: أن يكون مستنداً إلى "برهان" من الله، أي نص قاطع من الكتاب أو السنة لا يتطرق إليه الاحتمال، مما يجعل مسألة الخروج محصورة في أضيق النطاقات الشرعية، حمايةً لبيضة المسلمين وحفظاً لكيان الأمة من التمزق الداخلي.

- الشرط الثاني: إقامة الحجة على الحاكم فيما وقع فيه من الكفر:

يُعد شرط "إقامة الحجة" ركناً ركينا في باب الحكم على الأئمة والولاة قبل الخروج عليهم؛ فمنهج أهل السنة والجماعة يفرق تفريقاً دقيقاً بين وقوع الحاكم في فعلٍ هو كفرٌ في نفسه، وبين تنزيل حكم الكفر على شخصه

(1) فتح الباري لابن حجر (8/13).

المعين؛ فالحاكم الذي انعقدت له البيعة وثبتت إمامته، لا يخرج عن الإسلام بمجرد صدور فعلٍ مكفرٍ أو قولٍ شركيٍّ منه، ما لم تُقم عليه الحجة الرسالية التي تقطع عذره، وتزيل عنه شبهة الجهل أو التأويل.

إذ لا يقع الكفر على المعين إلا بعد قيام الحجة عليه، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "وليس لأحد أن يكفر أحداً من المسلمين وإن أخطأ وغلط حتى تقام عليه الحجة وتبين له المحجة، ومن ثبت إسلامه بيقين لم يزل ذلك عنه بالشك، بل لا يزول إلا بعد إقامة الحجة وإزالة الشبهة"⁽¹⁾.

وعليه، فإن الأصل في الحاكم المسلم الإسلام والإمامة، فلا يُحكم بخروجه من الملة بالظن أو الاحتمال، بل لا بد من اليقين؛ وإقامة الحجة هي الطريق الموصلة لليقين في حقه؛ فلو أن الحاكم وقع في الكفر البواح، لكنه جاهل به أو متأول، فإنه لا يكفر ولا يُخلع حتى تُقام الحجة عليه، والخروج عليه قبل إقامة الحجة يُعد خروجاً على إمام مسلم، وهو من أعظم الفتن المدمرة، لأن الحكم عليه بالكفر لم يستكمل شروطه الشرعية.

ثم إن إقامة الحجة على الحاكم ليست وظيفة لأحاد الرعية أو الجماعات الحزبية، بل هي من اختصاص أهل الحل والعقد من العلماء الراسخين والقضاة؛ فمسألة الخروج على الإمام مسألة خطيرة تترتب عليها سفك الدماء واختلال الأمن، فلا بد أن يكون الحكم بالكفر وإقامة الحجة

(1) مجموع الفتاوى لابن تيمية (12/ 466).

صاحباً عن اجتهاد جماعي لأهل العلم، ليكون القرار راشداً ومبنياً على بصيرة، بعيداً عن الأهواء الشخصية والانفعالات السياسية.

- الشرط الثالث: شرط القدرة والمنعة:

لا يكفي في مشروعية الخروج على الحاكم -ولو ثبت كفره- مجرد ثبوت هذا الكفر، بل لا بد من توفر شرط "القدرة والمنعة" التي تمكن من إزالة الحاكم وتنصيب غيره، قال ابن حجر في الفتح: "الذي عليه العلماء في أمراء الجور أنه إن قدر على خلعه بغير فتنة ولا ظلم وجب، وإلا فالواجب الصبر"⁽¹⁾.

- الشرط الرابع: الموازنة بين المصالح والمفاسد وألا يترتب على الخروج مفسدة أعظم:

إن الشريعة الإسلامية الغراء مبنية في أصولها وفروعها على رعاية مقاصد التشريع، والتي تدور قطب رحاها على تحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها؛ ومن القواعد الكلية الكبرى الحاكمة في الفقه الإسلامي قاعدة: "درء المفاسد مقدم على جلب المصالح"؛ وعند تنزيل هذه القاعدة الأصولية الدقيقة على مسألة السياسة الشرعية والتعامل مع ولاية الأمور، نجد أن الشارع الحكيم قد راعى مآلات الأفعال مراعاة تامة؛ فالأصل في إنكار المنكر أن يُفضي إلى إزالته أو تخفيفه، أما إذا كان إنكار المنكر بالخروج المسلح على الحاكم الجائر سيؤدي حتماً أو غلبة ظن إلى منكر

(1) فتح الباري لابن حجر (8/13).

أعظم منه؛ من سفك للدماء المعصومة، وانتهاك للأعراض، وتدمير لمقدرات الأمة، واختلال للأمن الذي هو قوام الحياة، فإن هذا الإنكار ينقلب إلى محرم شرعي قطعي؛ فالشريعة لا تهدم أصلاً كلياً (كحفظ النفس والدين والأمن) من أجل تحصيل مصلحة جزئية (كعزل حاكم ظالم).

قال ابن القيم: "إن النبي ﷺ شرع لأمته إيجاب إنكار المنكر ليحصل بإنكاره من المعروف ما يحبه الله ورسوله، فإذا كان إنكار المنكر يستلزم ما هو أنكر منه وأبغض إلى الله ورسوله فإنه لا يسوغ إنكاره، وإن كان الله يبغضه ويمقت أهله، وهذا كالإنكار على الملوك والوُلاة بالخروج عليهم؛ فإنه أساس كل شر وفتنة إلى آخر الدهر، وقد استأذن الصحابةُ رسولَ الله ﷺ في قتال الأمراء الذين يؤخّرون الصلاة عن وقتها، وقالوا: أفلا نقاتلهم؟ فقال: "لا، ما أقاموا الصلاة"⁽¹⁾، وقال: "مَنْ رَأَى مِنْ أَمِيرِهِ مَا يَكْرَهُهُ فَلْيَصْبِرْ وَلَا يَنْزَعَنَّ يَدًا مِنْ طَاعَةٍ"⁽²⁾، ومن تأمل ما جرى على الإسلام من الفتن الكبار والصغار رآها من إضاعة هذا الأصل وعدم الصبر على منكر؛ فطلب إزالته فتولّد منه ما هو أكبر منه؟ فقد كان رسول الله ﷺ يرى بمكة أكبر المنكرات ولا يستطيع تغييرها، بل لما فتح الله مكة وصارت دار إسلام عَزَمَ على تغيير البيت ورَدّه على قواعد إبراهيم، ومنَعَه من ذلك -مع قدرته عليه- خشية وقوع ما هو أعظم منه من عدم احتمال قريش لذلك لقرب عهدهم بالإسلام وكونهم

(1) أخرجه مسلم (برقم: 1854).

(2) أخرجه مسلم (برقم: 1855).

حَدِيثِي عَهْدٍ بِكُفْرٍ، ولهذا لم يأذن في الإنكار على الأمراء باليد؛ لما يترتب عليه من وقوع ما هو أعظم منه"⁽¹⁾.

يقرر الإمام ابن القيم في هذا النص النفيس قاعدة الموازنة الدقيقة. فالظلم والجور من الحاكم هو بلا شك "منكر" يبغضه الله، ولكن محاولة إزالة هذا المنكر بطريقة "الخروج" تولد "منكراً أعظم" وهو الفتنة الشاملة؛ والنظر الفقهي السديد هنا يقتضي ارتكاب أخف الضررين لدفع أعظمهما؛ فاحتمال ظلم الحاكم (وهو ضرر جزئي يقع على بعض الأفراد أو في بعض الأموال) أولى من إيقاع الأمة في أتون حرب أهلية (وهو ضرر كلي يعصف ببضعة الإسلام)؛ وهذا الفقه العميق يسد الباب أمام العواطف الجياشة التي تندفع لإنكار المنكر دون بصيرة بمآلات الأمور وعواقبها.

ولم تكن مسألة منع الخروج على الحاكم الجائر مجرد اجتهاد فردي لبعض العلماء، بل استقر عليها إجماع أهل السنة والجماعة (أهل الحديث والأثر)، وصارت معلماً من معالم عقيدتهم التي يسطرونها في متون الاعتقاد؛ وهذا الإجماع لم يُنَ على إقرار الظلم أو الرضا بالفسق، حاشا وكلا، بل بُني على استقراء دقيق لمقاصد الشريعة في حفظ النظام العام؛ لقد أدرك الفقهاء أن السلطة، وإن شابتها مظالم، تظل حارسة للضروريات الخمس؛ وزوال هذه السلطة بالقوة يؤدي إلى "الهرج" (القتل)، وتصبح المفسدة المترتبة على محاولة العزل أضعاف المفسدة المترتبة على بقاء الحاكم الظالم.

(1) إعلام الموقعين عن رب العالمين لابن القيم (4/339).

قال الإمام النووي: "وأما الخروج عليهم وقتالهم فحرام بإجماع المسلمين، وإن كانوا فسقة ظالمين، وقد تظاهرت الأحاديث بمعنى ما ذكرته، وأجمع أهل السنة أنه لا ينعزل السلطان بالفسق... وسبب عدم انعزاله وتحريم الخروج عليه ما يترتب على ذلك من الفتن، وإراقة الدماء، وفساد ذات البين، فتكون المفسدة في عزله أكثر منها في بقاءه"⁽¹⁾.

فهذا النص صريح في نقل الإجماع على التحريم، وقد علل الإمام النووي التحريم بـ "الفتن، وإراقة الدماء، وفساد ذات البين"؛ وهذا هو صميم فقه الموازنات؛ فالشارع يتشوف إلى حقن الدماء واجتماع الكلمة وتحقيق الأمن العام في المجتمع المسلم؛ وعليه، يتبين قطعية القول بتحريم الخروج المسلح لمجرد الفسق أو الظلم، لأن مفسدة الخروج متحققة أو يغلب على الظن وقوعها.

ويؤيد ذلك أنه بتتبع حوادث التاريخ الإسلامي، منذ الفتن الأولى وحتى العصور المتأخرة، يتبين بوضوح جلي أن كل محاولة للخروج المسلح على ذي سلطان استقرت له الشوكة، لم تُسفر إلا عن كوارث ومآسٍ. فالذين خرجوا بنية الإصلاح والأمر بالمعروف، انتهى بهم المطاف إلى التسبب في مفاسد لم تكن تخطر لهم على بال، من تسلط الأعداء، وانهيار الدول، وسفك دماء الأبرياء، مما يثبت أن النظرة الشرعية المانعة للخروج هي النظرة الأحكم؛ قال ابن تيمية: "وقل من خرج على إمام ذي سلطان إلا كان ما تولد على فعله

(1) شرح النووي على مسلم (12/ 229).

من الشر، أعظم مما تولد من الخير"⁽¹⁾، وقال أيضاً: "فلا رأي أعظم ذمّاً من رأي أريق به دم ألوف مؤلفة من المسلمين، ولم يحصل بقتلهم مصلحة للمسلمين، لا في دينهم ولا في دنياهم، بل نقص الخير عما كان، وزاد الشر على ما كان"⁽²⁾.

- الشرط الخامس: وجود البديل المسلم القادر على تولي الإمامة:

يُعدّ وجود البديل المسلم القادر على تولي مقاليد الحكم وسدّ مسدّ الإمامة شرطاً جوهرياً من شروط الخروج على الحاكم عند أهل السنة والجماعة، وذلك في حال تحقق الموجب الشرعي للخروج (الكفر البواح)، ومردّ هذا الشرط إلى القاعدة الأصولية الكبرى في الشريعة الإسلامية القاضية بجلب المصالح وتكميلها، ودرء المفاسد وتقليلها؛ فالإمامة شُرعت لحراسة الدين وسياسة الدنيا به، وعزل الإمام دون وجود بديل جاهز ومتمكن يؤدي حتماً إلى شغور الزمان عن إمام مطاع، مما يوقع الأمة في فوضى عارمة، وتتعلّل الحدود، وتُستباح الدماء، وتضيع الحقوق. لذا، اشترط الفقهاء أن يكون الخروج منوطاً بالقدرة، والقدرة هنا لا تعني مجرد القدرة العسكرية على الهدم والإسقاط، بل القدرة السياسية والشرعية على البناء والتنصيب الفوري لإمام مسلم تتوفر فيه شرائط الإمامة.

(1) منهاج السنة النبوية لابن تيمية (4/ 527).

(2) منهاج السنة النبوية لابن تيمية (4/ 527).

فلا يُتصور شرعاً هدم ولاية قائمة دون إقامة ولاية مسلمة خلفها فوراً، وإلا كان ذلك سعيّاً في إهلاك الحرث والنسل، وتفويتاً لمقصد الشارع من نصب الأئمة؛ فإذا عُدّ البديل القادر، انتفت القدرة المشتركة، وسقط الوجوب، وصار الخروج محرماً لما يؤول إليه من مفسد الشغور.

وقد حذر الأئمة من تصدي الأحاد وعوام الناس لهذا الأمر الجلل، لافتقارهم إلى الشوكة والمنعة التي تضمن استقرار الأمر للبديل، فعملية التغيير منوطة بأهل الحل والعقد وأهل الشوكة، لأنهم وحدهم القادرون على الاتفاق على بديل مسلم، وإلزام الرعية بطاعته، ودفع غائلة الفتن. أما استقلال الأفراد بالثورة دون بديل متفق عليه، فهو إلقاء بالأئمة في أتون الحروب الأهلية؛ قال الجويني: "فلا نطلق للأحاد في أطراف البلاد أن يثوروا، فإنهم لو فعلوا ذلك، لاصطلموا وأبيروا، وكان ذلك سببا في زيادة المحن، وإثارة الفتن"⁽¹⁾.

يؤكد إمام الحرمين الجويني هنا أن غياب البديل المتمثل في اتفاق أهل الحل والعقد، وتصدر "الأحاد" للمشهد، يجعل من الخروج عملاً عبثياً يزيد من المحن ولا يرفعها. فالاستقلال بالأنفس دون ناظم سياسي بديل (إمام مطاع) يناقض مقصود الإمامة. وعلة المنع هنا واضحة، وهي ما يترتب على هذا الفعل من إثارة الفتن، لعدم وجود البديل الذي تجتمع عليه الكلمة بعد زوال الحاكم الأول.

(1) غياث الأمم في التياث الظلم للجويني (ص: 115).

عند عدم توفر شروط الخروج، يجب على المسلمين سلوك سبيل النصيحة للأئمة والدعاء لهم بالصلاح والهداية، والإنكار عليهم بالحكمة والموعظة الحسنة دون إعلان ذلك على رؤوس الأشهاد، لما ثبت عن عياض بن غنم أن رسول الله ﷺ قال: «مَنْ أَرَادَ أَنْ يَنْصَحَ لِذِي سُلْطَانٍ فَلَا يُبْدِهِ غَلَانِيَةً وَلَكِنْ يَأْخُذْ بِيَدِهِ فَيَخْلُوهَا بِهِ فَإِنْ قَبِلَ مِنْهُ فَذَلِكَ وَإِلَّا كَانَ قَدْ أَدَّى الَّذِي عَلَيْهِ»⁽¹⁾.

ثانياً: أسباب العزل:

يؤسس الإمام الماوردي في "الأحكام السلطانية" للإطار النظري لموجبات العزل، مقررًا أن الإمامة تنعقد بشروط محددة، وأن فقدان هذه الشروط يُعد من موجبات العزل الشرعية؛ ويمكن تقسيم موجبات العزل -بحسب ما أورده الماوردي- إلى قسمين رئيسيين: الأول يتعلق بالنقص الطارئ على شروط الانعقاد الأساسية كالعقل والإسلام، والثاني يتعلق بالنقص في البدن، كفقْدان بعض الحواس والأعضاء التي تمنع من حصول الكفاءة في إدارة شؤون الأمة⁽²⁾؛ وفيما يلي تفصيلٌ موسّع لكل موجب منها:

أ. الردة عن الإسلام:

تُجمع مصادر الفقه الإسلامي على أن ارتداد الإمام عن الإسلام يُعدّ أعظم موجبات العزل وأشدّها، وأنه يُزيل الولاية، يقول الله عزّ وجلّ: ﴿وَلَنْ

(1) أخرجه ابن أبي عاصم في السنة (برقم: 1096)، وصححه الألباني في ظلال الجنة في تخرّيج السنة (2/521).

(2) ينظر: الأحكام السلطانية للماوردي (ص: 42).

يَجْعَلُ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا ﴿[النساء: 141]﴾، وفي هذه الآية دليلٌ قاطع على أن ولاية الكافر على المسلمين منتفية شرعاً.

كما استدل العلماء في هذا الباب بحديث عبادة بن الصامت -رضي الله عنه- قال: دَعَانَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَبَايَعَنَا، فَكَانَ فِيْمَا أَخَذَ عَلَيْنَا: «أَنْ بَايَعَنَا عَلَى السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ فِي مَنْشَطِنَا وَمَكْرَهِنَا، وَعُسْرِنَا وَيُسْرِنَا، وَأَثَرَةٍ عَلَيْنَا، وَأَنْ لَا نُنَازِعَ الْأَمْرَ أَهْلَهُ»، قَالَ: «إِلَّا أَنْ تَرَوْا كُفْرًا بَوَاحًا عِنْدَكُمْ مِنَ اللَّهِ فِيهِ بُرْهَانٌ»⁽¹⁾، فدل الحديث على أن الكفر البواح هو الحد الفاصل الذي يُبيح الخروج على الحاكم، وهو ذاته -بالأولى- يوجب عزله وخلعه؛ قال الإمام المازري: في شرحه على هذا الحديث: "لا يحلّ الخروج عليه باتفاق، والإمام إذا، فَسَقَ وَجَارَ، فَإِنْ كَانَ فَسَقَهُ كَفَرًا وَجِبَ خَلْعُهُ، وَإِنْ كَانَ مَا سِوَاهُ مِنَ الْمَعَاصِي فَمَذْهَبُ أَهْلِ السُّنَّةِ أَنَّهُ لَا يَخْلَعُ وَاحْتَجَّجُوا بِظَاهِرِ الْأَحَادِيثِ وَهِيَ كَثِيرَةٌ وَلَأنَّهُ قَدْ يُوَدِّي خَلْعُهُ إِلَى إِرَاقَةِ الدِّمَاءِ وَكُشْفِ الْحَرِيمِ فَيَكُونُ الضَّرَرُ بِذَلِكَ أَشَدَّ مِنَ الضَّرَرِ بِهِ"⁽²⁾.

ب. الجنون وزوال العقل:

يُعَدُّ الجنون من أَوْضَحَ موجبات العزل؛ لأنَّ العقل شرطٌ جوهري في الإمام بالإجماع، إذ الجنون يمنع المقصودَ من نصب الإمامة الذي هو إقامة

(1) أخرجه البخاري (برقم: 7056)، ومسلم (برقم: 1709).

(2) المعلم بفوائد مسلم (52/3).

الحدود، واستيفاء الحقوق، وحماية المسلمين، وإقامة الدين⁽¹⁾، وقد فرّق الفقهاء بين نوعين⁽²⁾:

- الجنون المطبق (الدائم): وهو الذي يعتري الإمام بصورة مستمرة لا تتخللها إفاقة، وهذا موجبٌ لعزله فوراً بالاتفاق، لأنه يُعَدُّم الأهلية الكاملة اللازمة للإمامة.

- الجنون المتقطع: وهو الجنون الذي تعقبه إفاقة. وقد اختلف الفقهاء فيه: فمَنهم من رأى العزل مطلقاً ما دامت النوبات تتكرر وتُخلّ بانتظام العمل، ومَنهم من توقف حتى يُعلم غلبة أحد الحالين.

ج. العجز البدني والحسي:

صنّف الإمام الماوردي موجبات العجز البدني ضمن قسمين⁽³⁾:

أولاً: نقص الحواس: ويشمل فقدان البصر أو السمع أو النطق، وسلامة هذه الحواس شرط في الإمام، لأنّها يدرك ما يأمر به وينهى عنه، ويُحاكم ويُفاوض؛ فإن فقد الإمام بصره أو صمّ تماماً ولم يقدر على ممارسة مهامه، وجب النظر في عزله.

(1) ينظر: إيضاح طرق الاستقامة في بيان أحكام الولاية والإمامة لابن عبد الهادي (ص: 45).
(2) ينظر: الأحكام السلطانية للماوردي (ص: 43)، الأحكام السلطانية لأبي يعلى الفراء (ص: 21)، غياث الأمم في التياث الظلم للجويني (ص: 99).
(3) ينظر: الأحكام السلطانية للماوردي (ص: 43).

ثانياً: نقص الأعضاء: ويشمل قطع اليدين أو الرجلين أو غيرهما مما يُعيق حركة الإمام وقيادته العسكرية والسياسية؛ وقد اشترط الفقهاء أن يكون النقص مخللاً بالمهام الجوهرية لا مجرد نقص شكلي.

ومن الأهمية بمكان التنبيه إلى أن الفقهاء لم يجعلوا كل عجز جسدي موجباً للعزل تلقائياً؛ فالعبرة بالتأثير الفعلي في قدرة الإمام على أداء وظيفته، لا بمجرد الإصابة أو الضعف البدني؛ فلا يصير مستحقاً للعزل إلا بما يخلّ بتصرفه في مصالح الأمة⁽¹⁾.

د. الأسروفقدان حرية التصرف:

إذا وقع الإمام أسيراً في يد الأعداء، فعلى كافة الأمة استنقاذه لما أوجبته الإمامة من نصرته، وهو على إمامته ما كان مرجو الخلاص مأمول الفكاك، إما بقتال أو فداء، فإن وقع الإيأس منه خرج من الإمامة لليأس من خلاصه، واستأنف أهل الاختيار بيعة غيره على الإمامة⁽²⁾.

على أننا نؤكد أخيراً على أمر مهم وهو أن عزل الإمام إنما هو من اختصاص أهل الحل والعقد، وهم العلماء وأصحاب الرأي وذوو الشوكة الذين بيدهم عقد الإمامة وحلّها؛ فكما أن الإمامة تنعقد باختيارهم، فإن النظر في عزل الإمام عند طروء موجباته يقتصر عليهم حصراً، وليس للأحاد

(1) ينظر: الأحكام السلطانية لأبي يعلى الفراء (ص: 21).

(2) ينظر: الأحكام السلطانية للماوردي (ص: 47).

من الرعية أن يُقرروا العزل باجتهادهم، وقد أكد الجويني على هذا الشرط، مشيراً إلى أن التغيير لا يكون من عامة الناس⁽¹⁾.

الفرع الثامن: وظائف الدولة وواجبات الخليفة وحقوقه

تحدد العلاقة بين الحاكم والمحكوم في الإسلام ضمن إطار من الحقوق والواجبات المتبادلة التي كفلتها الشريعة، والتي تهدف إلى تحقيق الصلاح والاستقرار للمجتمع.

أولاً: واجبات الخليفة (وظائف الدولة):

تتمثل أهم واجبات الخليفة في النظام الإسلامي فيما يلي:

أ- حراسة الدين وحفظ الأصول الشرعية:

تنهض مؤسسة الخلافة في التصور الإسلامي على غاية عظمى تتمثل في استدامة المنهج النبوي في قيادة الأمة؛ حيث لا يقتصر دور الإمام على الإدارة المدنية المحضة، بل يتعداه ليكون الحارس الأول للعقيدة والشريعة؛ إذ إن قوام الأمة الإسلامية مبني على الوحي، وأي انحراف عقدي أو تشريعي يهدد كيان الدولة من أساسه؛ ولذلك كان من أوجب واجبات السلطان التصدي للبدع والانحرافات الفكرية التي تمس ثوابت الدين، مستخدماً في ذلك الحجة والبيان أولاً، ثم قوة السلطان الرادعة ثانياً؛ لضمان بقاء الدين نقياً كما كان عليه النبي ﷺ وصحابته الكرام -رضي الله عنهم-؛ وفي هذا

(1) ينظر: غياث الأمم في التياث الظلم للجويني (ص: 115).

السياق يقرر فقهاء السياسة الشرعية هذا المقصد بوضوح تام؛ حيث جاء في تقرير ماهية الإمامة: "الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا؛ وعقدها لمن يقوم بها في الأمة واجب بالإجماع"⁽¹⁾.

وتفصيلاً لهذا الواجب العقدي والتشريعي يقول الماوردي في بيان أولى مهام الخليفة: "حفظ الدين على أصوله المستقرة، وما أجمع عليه سلف الأمة، فإن نجم مبتدع أو زاغ ذو شبهة عنه، أوضح له الحجة، وبين له الصواب، وأخذه بما يلزمه من الحقوق والحدود؛ ليكون الدين محروساً من خلل، والأمة ممنوعة من زلل"⁽²⁾.

وهذا يبرز أن الفقه السياسي الإسلامي يدمج بين السلطتين الدينية والدنيوية في شخص الإمام دمجاً وظيفياً؛ فالإمام ليس مشرعاً من دون الله، بل هو منفذ وحارس لما استقر من إجماع السلف؛ وحفظ الدين مقدم على سياسة الدنيا عند التعارض، لأن سياسة الدنيا إنما شُرعت لتكون خادمة لحراسة الدين، وبصلاح الدين تنصلح أمور المعاش حكماً وضرورة.

ب- إقامة العدل وتولية الأئمة:

يمثل العدل الركيزة الأساسية التي تستمد منها السلطة الحاكمة مشروعيتها وبقائها؛ ولا يتحقق هذا العدل إلا عبر مسارين متلازمين: الأول: هو الفصل الحازم في الخصومات لرفع الظلم عن الضعفاء، والثاني: هو

(1) الأحكام السلطانية للماوردي (ص: 15).

(2) الأحكام السلطانية للماوردي (ص: 40).

الاختيار الدقيق للولاة والعمال بناءً على معايير الكفاءة والأمانة بعيداً عن المحاباة والعصبية؛ فإن فساد الرعية غالباً ما ينبع من فساد البطانة وسوء اختيار النواب؛ ولذا أوجب الشارع على الإمام أن يتحرى الأصلح في كل ولاية يفوضها؛ وقد نص الفقهاء على هذا الواجب الإجرائي والقضائي؛ حيث يقول الماوردي في بيان المهمة الثانية والتاسعة للإمام: "تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين، وقطع الخصام بين المتنازعين حتى تعم النصفة، فلا يتعدى ظالم، ولا يضعف مظلوم؛ [...] استكفاء الأئمة وتقليد النصحاء فيما يفوض إليهم من الأعمال ويكله إليهم من الأموال؛ لتكون الأعمال بالكفاءة مضبوطة، والأموال بالأئمة محفوظة"(1).

وفي ذات المعنى يؤصل شيخ الإسلام ابن تيمية لقاعدة التولية الشرعية قائلاً: "فيجب على ولي الأمر أن يولي على كل عمل من أعمال المسلمين أصلح من يجده لذلك العمل"(2).

وبهذا يتبين أن مسؤولية الخليفة عظيمة مع عماله؛ فهو محاسب أمام الله عن كل قرار يتخذه قاضٍ أو وائٍ عينه هو في منصبه؛ مما يجعل "استعمال الأئمة" ليس مجرد إجراء إداري، بل هو عبادة يتقرب بها الإمام إلى ربه، وضمانة مؤسسية تمنع استبداد السلطة وتضمن وصول الحقوق لأصحابها دون تمييز.

(1) الأحكام السلطانية للماوردي (ص: 40).

(2) السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية لابن تيمية (ص: 7).

ج- حماية البيضة وتأمين الثغور وإقامة الحدود:

لا تستقيم حياة الأمة ولا تأمن على دينها ومعاشها إلا بوجود قوة عسكرية وأمنية رادعة تحمي الحوزة من الأعداء الخارجيين، وتضبط الأمن الداخلي بإنفاذ الزواجر الشرعية؛ فالخليفة ملزم شرعاً بإعداد القوة، وتحصين الحدود، وإعلان الجهاد ضد من يعاند دعوة الحق، بالتوازي مع تطبيق الحدود الشرعية في الداخل لردع الجريمة وحفظ الكليات الخمس؛ وقد تضافرت نصوص فقهاء الأحكام السلطانية على تقرير هذا الواجب المركب؛ حيث يقول القاضي أبو يعلى الفراء في بيان مهام الإمام: "حماية البيضة والذب عن الحوزة ليتصرف الناس في المعاش وينتشروا في الأسفار آمنين؛ [...] إقامة الحدود لتحصان محارم الله تعالى عن الانتهاك، وتحفظ حقوق عباده من إتلاف واستهلاك"⁽¹⁾.

ويضيف الماوردي مفصلاً واجب الدفاع والجهاد: "تحصين الثغور بالعدة المانعة والقوة الدافعة حتى لا تظفر الأعداء بغرة ينتهكون فيها محرماً، أو يسفكون فيها لمسلم أو معاهد دماً؛ [...] جهاد من عاند الإسلام بعد الدعوة حتى يسلم أو يدخل في الذمة؛ ليقام بحق الله تعالى في إظهاره على الدين كله"⁽²⁾.

(1) الأحكام السلطانية لأبي يعلى الفراء (ص: 27).

(2) الأحكام السلطانية للماوردي (ص: 40).

وبالنظر في هذه التقارير، نجد أن الفقه الإسلامي يوازن بدقة بين الأمن الداخلي (إقامة الحدود) والأمن الخارجي (تحصين الثغور والجهاد).

د- السياسة المالية العادلة وحفظ بيت المال:

يُعد المال عصب الدولة، وقد وضع التشريع الإسلامي قيوداً صارمة على كيفية جمعه وطرق إنفاقه؛ فالخليفة في الفقه الإسلامي ليس مالِكاً لثروات الأمة يتصرف فيها بهواه، بل هو أمين ووكيل مقيد بالنصوص الشرعية؛ يلزمه جباية الأموال من مصادرها المشروعة كالزكاة والفيء والغنيمة دون تعسف أو إرهاب للريعية، ثم يجب عليه توزيع هذه الثروات على مستحقيها بالعدل، متجنباً الإسراف المخل والتقتير المجحف؛ وقد لخص الماوردي هذه السياسة المالية في أوجز عبارة وأدقها حين قال: "جباية الفيء والصدقات على ما أوجبه الشرع نصاً واجتهاداً من غير خوف ولا عسف؛ [...] تقدير العطايا وما يستحق في بيت المال من غير سرف ولا تقتير، ودفعه في وقت لا تقديم فيه ولا تأخير"⁽¹⁾.

وهذا النص يقرر قاعدة ذهبية في الاقتصاد الإسلامي؛ وهي أن الجباية محكومة بالشرع (نصاً واجتهاداً) ومقيدة بالأخلاق (من غير عسف)، وأن الإنفاق محكوم بالحاجة والعدل (من غير سرف ولا تقتير) ومقيد بالزمن (لا تقديم فيه ولا تأخير)؛ والترجيح الفقهي هنا يؤكد أن تأخير إعطاء الحقوق المالية لمستحقيها من قبل السلطة يُعد ظلماً بيناً، وأن أي جباية تخرج عن

(1) الأحكام السلطانية للماوردي (ص: 40).

الأطر الشرعية وتثقل كاهل الرعية تعتبر ظلماً من الإمام، مما يوجب على أهل الحل والعقد مناصحته وتقويمه.

هـ- المباشرة الشخصية والرقابة المستمرة:

إن تفويض الصلاحيات للوزراء والولاة لا يسقط المسؤولية عن الخليفة؛ بل يوجب عليه شريعاً أن يمارس دور الرقيب المباشر والمشرف العام على سير مؤسسات الدولة؛ فلا يجوز للإمام أن ينعزل عن هموم الرعية أو يركن إلى الدعة والراحة، بل ولا يجوز له أن يتشاغل بنوافل العبادات الشخصية على حساب واجباته السياسية والإدارية التي هي من صميم فروض الكفايات والأعيان في حقه؛ وقد حذر الفقهاء من مغبة الركون المطلق للبطانة؛ حيث يقرر الماوردي هذا الواجب الرقابي بقوله: "أن يباشر بنفسه مشارفة الأمور، وتصفح الأحوال؛ لينهض بسياسة الأمة وحراسة الملة، ولا يعول على التفويض تشاغلاً بلذة أو عبادة، فقد يخون الأمين ويغش الناصح" (1).

وهذا يكشف عن عمق فهم العلماء لطبيعة النفس البشرية؛ فالثقة في المعينين لا تلغي ضرورة الرقابة عليهم (فقد يخون الأمين)؛ وإدارة شؤون الأمة وتفقد أحوال المظلومين هو أعظم أجراً للإمام من الانقطاع للعبادة الفردية، لأن نفع السياسة العادلة متعدٍ للأمة بأسرها، بينما نفع العبادة

(1) الأحكام السلطانية للماوردي (ص: 40).

الفردية قاصر على صاحبها؛ وبهذا تكتمل منظومة الواجبات السلطانية لتشكل سياجاً متيناً يحفظ الدين والدنيا معاً.

ثانياً: حقوق الخليفة على الرعية:

في مقابل ما سبق ذكره من الواجبات الجسيمة، أوجبت الشريعة للخليفة حقوقاً على رعيته تعينه على أداء مهامه، وأهمها:

أ- حق السمع والطاعة بالمعروف:

يتقرر في الفقه السياسي الإسلامي أن أول وأعظم حقوق الخليفة على رعيته هو حق السمع والطاعة في طاعة الله تعالى؛ إذ لا تنتظم شؤون الإمامة ولا تتحقق مقاصدها الكبرى من حراسة الدين وسياسة الدنيا إلا بامتثال الرعية لأوامر ولي الأمر واجتناب نواهيه فيما لا يخالف الشرع المطهر؛ وقد قرر العلماء أن هذه الطاعة ليست طاعة مطلقة بل هي مقيدة بالمعروف ومربوطة بمدى التزام الحاكم بشرع الله؛ وفي هذا السياق يقرر شيخ الإسلام ابن تيمية هذا الأصل العظيم مبيناً وجوب أداء حقوق الأئمة حتى وإن قصرُوا في بعض واجباتهم قائلًا: "وإن لم تفعل ولادة الأمر ذلك أطيعوا فيما يأمرُون به من طاعة الله ورسوله؛ لأن ذلك من طاعة الله ورسوله وأديت حقوقهم إليهم كما أمر الله ورسوله"⁽¹⁾.

ودليل هذا الحق ما ورد في القرآن والسنة من أوامر توجب طاعة الحكام في المعروف، ومنها قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا

(1) السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية لابن تيمية (ص: 6).

الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» [النساء: 59]، وما ثبت في الصحيح عن عبد الله بن عمر -رضي الله عنهما-، عن النبي ﷺ، قال: «السَّمْعُ وَالطَّاعَةُ عَلَى الْمَرْءِ الْمُسْلِمِ فِيمَا أَحَبَّ وَكَرِهَ، مَا لَمْ يُؤْمَرْ بِمَعْصِيَةٍ، فَإِذَا أُمِرَ بِمَعْصِيَةٍ فَلَا سَمْعَ وَلَا طَاعَةَ»⁽¹⁾.

وكذا حديث عَلْقَمَةَ بِنِ وَائِلِ الْحَضْرَمِيِّ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: سَأَلَ سَلَمَةَ بْنَ يَزِيدَ الْجُعْفِيَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، فَقَالَ: يَا نَبِيَّ اللَّهِ، أَرَأَيْتَ إِنْ قَامَتْ عَلَيْنَا أُمَرَاءُ يَسْأَلُونَا حَقَّهُمْ وَيَمْنَعُونَا حَقَّنَا، فَمَا تَأْمُرُنَا؟ فَأَعْرَضَ عَنْهُ، ثُمَّ سَأَلَهُ، فَأَعْرَضَ عَنْهُ، ثُمَّ سَأَلَهُ فِي الثَّانِيَةِ أَوْ فِي الثَّالِثَةِ، فَجَذَبَهُ الْأَشْعَثُ بْنُ قَيْسٍ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «اسْمَعُوا وَأَطِيعُوا، فَإِنَّمَا عَلَيْهِمْ مَا حُمِّلُوا، وَعَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ»⁽²⁾، قال أبو العباس القرطبي في شرحه له: "قوله: «عَلَيْهِمْ مَا حُمِّلُوا، وَعَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ» يعني: أن الله تعالى كَلَّفَ الولاة العدل وحسن الرعاية وكَلَّفَ الموالى عليهم الطاعة وحسن النصيحة، فأراد أنه إن عصى الأمراء الله فيكم ولم يقوموا بحقوقكم فلا تعصوا الله أنتم فيهم وقوموا بحقوقهم، فإن الله مُجاز كل واحدٍ من الفريقين بما عمل"⁽³⁾.

وهذا يبرز بجلاء منهج أهل السنة والجماعة في الموازنة الدقيقة بين حقوق الراعي والرعية؛ فالطاعة هنا تتجزأ بحسب طبيعة الأمر الصادر من الخليفة؛ فإن كان موافقا للشرع وجبت طاعته ديانة لا سياسة فحسب؛

(1) أخرجه البخاري (برقم: 2955)، ومسلم (برقم: 1839).

(2) أخرجه مسلم (برقم: 1846).

(3) المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم لأبي العباس القرطبي (4/ 55).

وإن أمر بمعصية سقط حق الطاعة في ذلك الأمر بعينه مع بقاء أصل عقد الإمامة وحق الطاعة في غيره من المباحات والمندوبات؛ وهذا المنهج الوسطي يمنع من الانزلاق في مهاوي الخروج والفوضى التي تعطل مصالح الأمة الكبرى وتؤدي إلى سفك الدماء وانتهاك المحارم.

ب- حق النصرة والمؤازرة:

يتلزم حق الطاعة مع حق النصرة والمؤازرة؛ فالخليفة لا يمكنه النهوض بأعباء الخلافة الثقيلة من إقامة الحدود وتحصين الثغور وجهاد الأعداء وجباية الفياء والصدقات إلا بوجود قوة مجتمعية تسانده وتشد من أزره؛ وهذه النصرة تشمل النصرة بالقول من خلال الذب عن عرضه ورد الشبهات التي تثار حوله؛ وتشمل النصرة بالفعل من خلال الانخراط في جيوش المسلمين ومعاونته في تنفيذ الأحكام؛ وقد نص أئمة الفقه على هذا الحق صراحة بعد استعراضهم لواجبات الخليفة؛ حيث يقول الإمام الماوردي مبيناً ما يستحقه الخليفة بعد قيامه بمهامه: "وإذا قام الإمام بما ذكرناه من حقوق الأمة، فقد أدى حق الله تعالى فيما لهم وعليهم، ووجب له عليهم حقان: الطاعة والنصرة"⁽¹⁾.

ومن خلال هذا يتبين أن حق النصرة هو استحقاق تعاقدى مبني على وفاء الخليفة بالتزاماته تجاه الأمة؛ فالإمامة عقد مراضاة ومبادلة؛ يلتزم فيه الإمام بحفظ الدين وسياسة الدنيا؛ وتلتزم فيه الأمة بتقديم الدعم الكامل

(1) الأحكام السلطانية للماوردي (ص: 42).

له؛ ومتى ما تحقق هذا التلاحم بين القيادة والقاعدة أمنت الأمة من التغير بنفس أو مال واستقرت أحوالها وتمكن الخليفة من استكفاء الأمان وتقليد النصحاء فيما يفوض إليهم من الأعمال.

ج- حق الكفاية المالية من بيت المال:

يستوجب تفرغ الخليفة للنظر في شؤون الأمة ومباشرة مشاركة الأمور وتصفح الأحوال انقطاعه عن الكسب الشخصي والتجارة الخاصة؛ ولما كان هذا الانقطاع لمصلحة المسلمين العامة فقد أوجب الفقه الإسلامي للخليفة حقا ماليا في بيت مال المسلمين يكفيه ويكفي عياله بالمعروف؛ وهذا الحق ليس من باب الأجرة المحض بل هو من باب الكفاية والرزق الذي يضمن له استقلال القرار وعدم الارتكان للحاجة المادية التي قد تؤثر على نزاهة حكمه؛ وقد أشار الفقهاء إلى مشروعية أخذ الأرزاق على الأعمال المتعدية النفع كالإمامة؛ حيث ينقل القاضي أبو يعلى الفراء هذا الحكم الفقهي بقوله: "ويجوز أن يأخذ هذا، لإمام ومؤذنه رزقا على الإمامة والأذان من بيت المال، من سهم المصالح، لأن هذا ليس بأجرة على الصلاة والأذان، وإنما هو حق ثابت في بيت المال"⁽¹⁾.

وهذا النص وإن كان واردا في سياق الإمامة الصغرى في الصلاة إلا أن فقهاء السياسة الشرعية يطرّدونه في الإمامة الكبرى من باب أولى؛ فالخليفة مؤتمن على أموال الأمة من الفيء والغنيمة والصدقات؛ وحقه فيها مقدر

(1) الأحكام السلطانية لأبي يعلى الفراء (ص: 98).

بقدر الحاجة من غير سرف ولا تقتير؛ وهذا التكييف الفقهي يمنع الخليفة من الاستئثار بأموال الأمة واعتبارها ملكا شخصيا؛ بل هو أمين عليها يأخذ منها كفايته ليتسنى له النهوض بسياسة الأمة وحراسة الملة دون أن يتشاغل بطلب المعاش أو يعول على التفويض تشاغلا بلذة أو عبادة.

د- حق الإلزام في مسائل الخصام والنزاع:

يضاف إلى الحقوق السابقة حق الخليفة في إلزام الرعية في مسائل النزاعات بينهم؛ فالخليفة منوط به رفع الخلاف وقطع الخصام بين المتنازعين حتى تعم النصفة؛ ولا يتأتى له ذلك إلا إذا كان لحكمه قوة الإلزام؛ وهذا الحق يمنح الخليفة سلطة تنظيمية واسعة لتنظيم العمل القضائي في الدولة الإسلامية؛ وفي بيان أهمية هذا الدور في حفظ النظام العام يقول الإمام الماوردي مبينا إحدى أهم مهام الخليفة التي تستوجب طاعته فيها: "الثاني: تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين، وقطع الخصام بين المتنازعين حتى تعم النصفة، فلا يتعدى ظالم، ولا يضعف مظلوم"⁽¹⁾.

وهذا يؤكد أن حق الخليفة في الإلزام في مسائل الخصام هو حق أصيل تقتضيه طبيعة السلطة؛ فلو ترك الناس دون إلزام في هذه الأمور لعمت الفوضى ولما استقرت الحقوق؛ ولذلك كان من حق الخليفة أن يسن من الأنظمة والتراتب الإدارية ما يحقق المصلحة العامة ويدراً المفسدة؛ ويجب على الرعية الالتزام بهذه التراتيب ما دامت لا تصادم نصا شرعيا قاطعا؛

(1) الأحكام السلطانية للماوردي (ص: 40).

وهذا يعكس مرونة الفقه السياسي الإسلامي وقدرته على استيعاب المستجدات من خلال تفويض ولي الأمر بسلطة تنظيمية مقيدة بمقاصد الشريعة الكلية.

هـ- تقديم النصيحة له سراً بالحكمة والموعظة الحسنة:

يمثل حق النصيحة لولي أمر المسلمين ركيزة أساسية من منظومة علاقة الحاكم بالمحكوم؛ إذ لا تُعد النصيحة مجرد حق اختياري بل هي واجب شرعي محكم منوط بأهل الحل والعقد والعلماء؛ وقد قرر أئمة أهل السنة والجماعة أن هذه النصيحة يجب أن تُحاط بسياج من الحكمة والموعظة الحسنة؛ وأن الأصل فيها الإسرار وعدم الإجهار؛ لأن مقصود النصيحة هو الإصلاح وتقويم الاعوجاج وليس التشهير أو إيغار صدور العامة على السلطان؛ مما قد يفضي إلى مفاسد عظيمة كنزع يد الطاعة أو الخروج المسلح الذي حذر منه الشارع الحكيم؛ فالنصيحة في جوهرها أمانة دينية تهدف إلى تسديد سياسة الراعي وحفظ مصالح الرعية دون المساس بهيبة الإمامة العظمى.

ويدل على هذا الأصل الشرعي العظيم حديث تميم الداري -رضي الله عنه- قال: أن النبي ﷺ قال: «الدِّينُ النَّصِيحَةُ» قُلْنَا: لِمَنْ؟ قَالَ: «لِلَّهِ وَلِكِتَابِهِ وَلِرَسُولِهِ وَلِأَئِمَّةِ الْمُسْلِمِينَ وَعَامَّتِهِمْ»⁽¹⁾؛ قال الإمام النووي مبيناً حقيقة هذا الحق: "وأما النصيحة لأئمة المسلمين: فمعاونتهم على الحق، وطاعتهم فيه،

(1) أخرجه مسلم (برقم: 55).

وأمرهم به، وتنبيههم وتذكيرهم برفق ولطف، وإعلامهم بما غفلوا عنه ولم يبلغهم من حقوق المسلمين، وترك الخروج عليهم، وتألف قلوب الناس لطاعتهم⁽¹⁾؛ وتأكيداً لمنهج الإسرار نذكر هنا ما ثبت عن عياض بن غنم أن رسول الله ﷺ قال: «مَنْ أَرَادَ أَنْ يَنْصَحَ لِذِي سُلْطَانٍ فَلَا يُبْدِهِ عِلَانِيَةً وَلَكِنْ يَأْخُذُ بِيَدِهِ فَيَخْلُو بِهِ فَإِنْ قَبِلَ مِنْهُ فَذَلِكَ وَإِلَّا كَانَ قَدْ أَدَّى الَّذِي عَلَيْهِ»⁽²⁾؛ ويوضح الحافظ ابن حجر العسقلاني مسلك الصحابة في ذلك عند شرحه لموقف أسامة بن زيد رضي الله عنه بقوله: "قوله: (قد كلمته ما دون أن أفتح باباً) أي: كلمته فيما أشرتكم إليه لكن على سبيل المصلحة والأدب في السر بغير أن يكون في كلامي ما يثير فتنة"⁽³⁾.

ويُستفاد من هذه النصوص المحكمة أن الإسلام يوازن بدقة متناهية بين واجب إنكار المنكر وتقويم الحاكم من جهة؛ وبين حفظ هيبة الإمامة العظمى واستقرار بيضة الإسلام من جهة أخرى؛ فالإسرار بالنصيحة يضمن قبول الحاكم لها لعدم تضمينها كسراً لكبريائه أمام رعيته؛ ويمنع في الوقت ذاته استغلال أصحاب الأهواء للإنكار العلني كذريعة لإثارة الفتن وسفك الدماء؛ وبهذا يتحقق المقصد الشرعي من السياسة العادلة التي تجلب المصالح وتدرأ المفاسد؛ وتظل النصيحة حقاً أصيلاً للخليفة يؤديه

(1) شرح النووي على مسلم (2/38).

(2) أخرجه ابن أبي عاصم في السنة (برقم: 1096)، وصححه الألباني في ظلال الجنة في تخرير السنة (2/521).

(3) فتح الباري لابن حجر (13/51).

الناصح براءة لذمته أمام الله تعالى؛ فإن قَبِلَ السلطان تحقق المراد؛ وإن ردّها كان الناصح قد أدى أمانة الدين دون إحداث شرخ في جدار الأمة.

و- حق الخليفة في الاحترام والتوقير دون غلو أو إطرأء:

يتلزم حق النصيحة مع حق آخر لا يقل عنه أهمية في فقه السياسة الشرعية؛ ألا وهو حق الخليفة في الاحترام والتوقير اللائق بمقام الإمامة؛ فهذا المنصب يمثل رمز وحدة الأمة وحارس الشريعة ومنفذ أحكامها؛ ولذلك أوجب الشارع إجلال السلطان وتوقيره سداً لذريعة الاستخفاف به؛ لأن إهانة الحاكم تسقط هيئته من النفوس؛ مما يؤدي حتماً إلى التجرؤ على مخالفة أوامره وتفكك عرى النظام العام؛ غير أن هذا التوقير في معتقد أهل السنة والجماعة منضبط بضوابط الشرع؛ فهو احترام وتقدير للمكانة والمسؤولية؛ وليس غلوّاً يرفع الحاكم إلى مرتبة العصمة التي تدعيها بعض الفرق المبتدعة؛ فالطاعة والتوقير مقيدان بالمعروف وعدم مخالفة أمر الخالق جل جلاله.

وقد نص فقهاء الإسلام على هذا الحق بعبارات صريحة فيها التحذير الشديد من الاستخفاف بهذا المقام، من ذلك ما رواه الترمذي وغيره من حديث أبي بكر -رضي الله عنه- قال -رضي الله عنه- قال: سمعت رسول الله

ﷺ يقول: «مَنْ أَهَانَ سُلْطَانَ اللَّهِ فِي الْأَرْضِ أَهَانَهُ اللَّهُ»⁽¹⁾؛ ويضبط شيخ الإسلام ابن تيمية هذا التوقير وينفيه عن مسلك الغلو راداً على من يغلو في الحكام: "فلو قدر أنه لا بد من معصوم، فقولهم ليس بمعصوم غير علي اتفاقاً ممنوع، بل كثير من الناس من عبادهم وصوفيتهم وجندهم وعامتهم يعتقدون في كثير من شيوخهم من العصمة، من جنس ما تعتقده الرافضة في الاثني عشر ... ومن كان اعتقاده أن كل ما يأمر الإمام به فإنه مما أمر الله به، وأنه تجب طاعته، وأن الله يثيبه على ذلك، ويعاقبه على تركه - لم يحتج مع ذلك إلى معصوم غير إمامه"⁽²⁾.

ومن خلال هذا العرض يتبين أن توقير الخليفة في المنظور الإسلامي هو توقير وظيفي شرعي؛ يُقصد به إعانته على أداء مهامه الجسام في حماية البيضة وإقامة الحدود وتأمين السبل؛ فمتى سقطت هيبة السلطان تجرأ أهل الفساد وعمت الفوضى؛ ولذا كان من أصول عقيدة أهل السنة الدعاء لولي الأمر بالصلاح والمعافة؛ والنهي عن سبه أو لعنه في المجالس؛ وفي الوقت عينه يقف هذا المنهج الوسطي سداً منيعاً أمام الانحراف نحو تقديس الأشخاص؛ فالخليفة بشر يخطئ ويصيب؛ وتوقيره لا يمنع من مناصحته سراً كما سلف بيانه؛ ولا يبرر طاعته في معصية الله؛ بل يُحترم

(1) أخرجه الترمذي (برقم: 2224)، وصححه الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة (برقم: 2297).

(2) منهاج السنة النبوية لابن تيمية (6/ 430).

مقامه وتُحفظ هيئته وتُرد أخطاؤه إلى ميزان الكتاب والسنة دون إخلال
بعقد البيعة أو إفتيات على سلطته المشروعة.

المبحث الثاني: التنظيم الإداري والمالي في الدولة الإسلامية

وفيه مطلبان:

• المطلب الأول: السلطة التنفيذية والتنظيم الوزاري

ويشمل:

- الفرع الأول: السلطة التنفيذية في المنظور الإسلامي: المفهوم والضرورة
- الفرع الثاني: المعنى اللغوي والاصطلاحي للوزارة
- الفرع الثالث: تاريخ الوزارة في الإسلام
- الفرع الرابع: أقسام الوزارة في الفقه السياسي الإسلامي
- الفرع الخامس: دراسة مقارنة بين الوزارة الشرعية والنظم الحكومية الحديثة

• المطلب الثاني: النظام المالي ومبادئ الحوكمة

ويشمل:

- الفرع الأول: موارد بيت المال وتنوع مصادره
- الفرع الثاني: مصارف بيت المال وتحقيق العدالة والتكافل الاجتماعي
- الفرع الثالث: الزكاة كأداة محورية ذات أبعاد اقتصادية واجتماعية
- الفرع الرابع: مفهوم الحكم الراشد ومحاربة الفساد

المطلب الأول: السلطة التنفيذية والتنظيم الوزاري

إذا كان النظام السياسي الإسلامي قد أقام الحكم على جملة من المبادئ والضوابط التي تنظم ممارسة السلطة وتحقيق مصالح الأمة، فإن حسن انتظام شؤون الدولة يقتضي وجود أجهزة تتولى تنفيذ السياسات والأحكام وإدارة المصالح العامة، وهو ما يبرز من خلال السلطة التنفيذية وما يتصل بها من تنظيم إداري؛ وقد عرف الفكر السياسي الإسلامي صورًا متعددة لمعاونة الإمام في تدبير شؤون الدولة، كان من أبرزها نظام الوزارة الذي تطور عبر مراحل تاريخية مختلفة، واكتسب في الفقه السياسي الإسلامي أحكامًا وضوابط تميز بين أنواعها واختصاصاتها؛ ومن ثم، تقتضي دراسة السلطة التنفيذية والتنظيم الوزاري بيان مفهوم السلطة التنفيذية وضرورتها في المنظور الإسلامي، ثم الوقوف على مفهوم الوزارة من الناحيتين اللغوية والاصطلاحية، وتتبع نشأتها وتطورها التاريخي في الدولة الإسلامية، وبيان أقسامها، ولا سيما وزارة التفويض ووزارة التنفيذ، ثم إبراز أوجه الاتفاق والاختلاف بينها وبين النظم الحكومية الحديثة، بما يكشف عن طبيعة التنظيم التنفيذي في التصور السياسي الإسلامي.

الفرع الأول: السلطة التنفيذية في المنظور الإسلامي: المفهوم والضرورة

أولاً: حقيقة السلطة التنفيذية ومفهومها الشرعي:

يتبلور مفهوم السلطة التنفيذية في الفقه الإسلامي السياسي ضمن مصطلح الإمامة الكبرى أو الخلافة؛ إذ تمثل هذه المؤسسة قمة الهرم التنفيذي المناط به تنزيل أحكام الشريعة على الواقع العملي؛ وقد حدد فقهاء الشريعة حقيقة هذا المفهوم بعبارات دقيقة جامعة مانعة؛ حيث يقول الماوردي في بيان ذلك: "الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا"⁽¹⁾.

ولذا تُعرّف السلطة التنفيذية في الاصطلاح السياسي الإسلامي بأنها الهيئة التي تتولى إنفاذ أحكام الشريعة، وتدير شؤون الأمة، ورعاية مصالحها بما لا يخالف نصوص الوحيين؛ وهي ليست مجرد جهاز إداري، بل كيان ضروري لقيام الدين والدنيا، حيث أجمعت الأمة على وجوب نصب الإمام أو الخليفة الذي يترأس هذه السلطة؛ ويستند هذا الوجوب إلى أدلة متضافرة من الكتاب والسنة والإجماع، بالإضافة إلى قاعدة "ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب"؛ فلما كان قيام الدين وحفظ النظام وإقامة العدل واجباً، ولا يتم ذلك إلا بسلطة قائمة، كان وجود هذه السلطة واجباً شرعياً؛ فالسلطة ضرورة دينية واجتماعية.

(1) الأحكام السلطانية للماوردي (ص: 15).

وهذا يقرر أن السلطة التنفيذية ليست مجرد إدارة مدنية مجردة؛ بل هي امتداد وظيفي لمهام النبوة في شقها التطبيقي؛ فقولُه: "بحراسة الدين" يمثل الشق العقدي والتشريعي الذي تلتزم السلطة بحمايته؛ وقولُه: "بسياسة الدنيا" يمثل الشق الإداري والتنفيذي الذي يضمن استقرار معاش الناس وفق مراد الله تعالى؛ ومن هنا يتبين أن المفهوم الإسلامي للسلطة التنفيذية يدمج بين المرجعية الغيبية والممارسة الواقعية في نسق واحد لا يقبل التجزئة؛ مما يجعل تصرفات الإمام أو من ينوب عنه من الوزراء والولاة محكومة بإطار شرعي صارم يمنع الاستبداد ويحقق المصالح المعبرة.

ثانياً: الضرورة الشرعية لإقامة السلطة التنفيذية:

تستمد السلطة التنفيذية ضرورتها من الوجوب الشرعي الذي أجمع عليه سلف الأمة؛ فلا يتصور قيام مجتمع مسلم دون سلطة قاهرة تنفذ الأحكام وتمنع التظالم؛ وفي تقرير هذا الإجماع يقول الماوردي: "وعقدها لمن يقوم بها في الأمة واجب بالإجماع"⁽¹⁾؛ وهذا الوجوب ليس مجرد خيار سياسي متروك لرغبات الجماهير؛ بل هو فريضة شرعية يتحقق بها مقصود الشارع من إرسال الرسل وإنزال الكتب؛ وقد أصل شيخ الإسلام ابن تيمية لهذه الضرورة بربطها بأداء الأمانات وإقامة العدل؛ حيث يقول وهو يتكلم عن قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ [النساء: 58]: "وإذا كانت الآية قد أوجبت أداء

(1) الأحكام السلطانية للماوردي (ص: 15).

الأمانات إلى أهلها والحكم بالعدل، فهذان جماع السياسة العادلة والولاية الصالحة"⁽¹⁾.

فالضرورة هنا تنبع من استحالة تطبيق الحدود واستيفاء الحقوق وحماية الثغور إلا بوجود كيان تنفيذي يملك الشوكة والمنعة؛ ولذلك فإن طاعة هذه السلطة في غير معصية تعد من طاعة الله ورسوله؛ كما ينقل ابن تيمية في موضع آخر مبينا هذا الأصل: "فأوجب الله طاعة أولي الأمر مع طاعة الرسول وأوجب على الأمة إذا تنازعوا أن يردوا ما تنازعوا إلى الله ورسوله إلى كتاب الله وسنة رسوله"⁽²⁾؛ مما يؤكد أن السلطة التنفيذية ضرورة حتمية لضمان المرجعية العليا للشريعة عند التنازع واختلاف الأهواء.

إن الغاية الأساسية للسلطة التنفيذية، كما قررها الفقهاء، هي "حراسة الدين وسياسة الدنيا به"؛ وهذا يعني أن وظيفتها مزدوجة: حماية العقيدة والشريعة من التحريف والتبديل، وإدارة شؤون الحياة اليومية للمجتمع - من اقتصاد وأمن وقضاء - على هدي من تلك الشريعة؛ ومن أجل تحقيق هذه الغاية العظمى، نشأت مؤسسات إدارية وتنظيمية تعين الحاكم على أداء مهامه الجسيمة، وعلى رأس هذه المؤسسات تأتي "الوزارة"، التي تمثل

(1) السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية لابن تيمية (ص: 7).

(2) مجموع الفتاوى لابن تيمية (35/ 361).

الذراع التنفيذي للخليفة والأداة الرئيسية في إدارة الدولة، وهو ما سنتناوله بالتفصيل والتحليل والمقارنة.

الفرع الثاني: المعنى اللغوي والاصطلاحي للوزارة

أولاً: المعنى اللغوي للوزارة:

يبدأ التحليل العلمي لمصطلح الوزارة بتتبع جذوره في لغة العرب، حيث نجد أن أئمة اللغة أرجعوا هذه اللفظة إلى أصول متباينة تدور جميعها حول معاني القوة، واللجوء، وتحمل المشاق؛ وهذا التنوع الدلالي يعكس طبيعة المهمة الملقة على عاتق من يتولى هذا المنصب الخطير؛ فقد نص ابن منظور على هذه المعاني بقوله: "الوزر: الملجأ، وأصل الوزر الجبل المنيع، وكل معقل وزر؛ وفي التنزيل العزيز: ﴿كَأَلَّا لَا وَزَرَ﴾ [القيامة: 11]؛ قال أبو إسحاق: الوزر في كلام العرب الجبل الذي يلتجأ إليه، هذا أصله؛ وكل ما التجأت إليه وتحصنت به، فهو وزر؛ ومعنى الآية لا شيء يعتصم فيه من أمر الله؛ والوزر: الحمل الثقيل؛ والوزر: الذنب لثقله، وجمعهما أوزار"⁽¹⁾.

وقد التقط فقهاء السياسة الشرعية هذه المعاني اللغوية وربطوها بوظيفة الوزير في الدولة الإسلامية؛ حيث بين إمام هذا الفن وجه الارتباط بين اللغة والوظيفة بقوله: "لأن اسم الوزارة مختلف في اشتقاقه على ثلاثة أوجه: أحدها: أنه مأخوذ من الوزر وهو الثقل لأنه يحمل عن الملك أثقاله؛

(1) لسان العرب لابن منظور (282/5).

والثاني: أنه مأخوذ من الوزر وهو الملجأ ومنه قوله تعالى: ﴿كَأَلَّا لَا وَزَرَ﴾ [القيامة: 11]، أي: لا ملجأ، فسمي بذلك لأن الملك يلجأ إلى رأيه ومعاونته؛ والثالث: أنه مأخوذ من الأزر وهو الظهر، لأن الملك يقوى بوزيره كقوة البدن بالظهر⁽¹⁾.

ومن خلال هذا العرض اللغوي، يتبين لنا بجلاء أن العرب لم تضع هذه اللفظة عبثاً، بل صاغتها لتعبر عن حقيقة مركبة؛ فالوزير هو الجبل المنيع الذي يلجأ إليه الإمام في الملمات، وهو الحمال لأثقال الرعية وهمومها، وهو الظهر القوي الذي يشد من أزر السلطان في إقامة العدل وتنفيذ الأحكام.

ثانياً: المعنى الاصطلاحي للوزارة:

أما في الاصطلاح الشرعي والفقي، فقد انتقلت لفظة الوزارة من دلالتها اللغوية العامة لتصبح مصطلحاً دقيقاً يعبر عن مؤسسة سياسية وتنفيذية تلي مقام الإمامة العظمى مباشرة؛ وقد حرر الفقهاء هذا المعنى ببيان أقسام الوزارة وصلاحيات كل قسم، لضمان عدم افتئات الوزير على صلاحيات الإمام الأصيل؛ وقد أصل الماوردي لهذا المعنى الاصطلاحي وقسمه تقسيماً دقيقاً بقوله: "والوزارة على ضربين: وزارة تفويض ووزارة تنفيذ؛ فأما وزارة التفويض فهو أن يستوزر الإمام من يفوض إليه تدبير الأمور برأيه وإمضاءها على اجتهاده، وليس يمتنع جواز هذه الوزارة، قال الله تعالى حكاية عن نبيه موسى عليه الصلاة والسلام: ﴿وَاجْعَلْ لِي وِزيراً مِنْ أَهْلِي﴾ (29) هَارُونَ

(1) الأحكام السلطانية للماوردي (ص: 53).

أخي (30) اشدُّد به أُرِّي (31) وَأَشْرِكُهُ فِي أَمْرِي ﴿ [طه: 29 - 32]؛ فإذا جاز ذلك في النبوة كان في الإمامة أجوز، ولأن ما وكل إلى الإمام من تدبير الأمة لا يقدر على مباشرة جميعه إلا باستنابة، ونيابة الوزير المشارك له في التدبير أصح في تنفيذ الأمور من تفرده بها ليستظهر به على نفسه وبها يكون أبعد من الزلل وأمنع من الخلل" (1).

وفي ذات السياق، أكد أبو يعلى على هذا المعنى الاصطلاحي ببيان ركني الوزارة الأساسيين، حيث جاء في تقرير ذلك: "وتشتمل الوزارة على لفظين؛ أحدهما: عموم النظر؛ والثاني: النيابة؛ فإن اقتصر به على عموم النظر دون النيابة لم تنعقد به الوزارة، وإن اقتصر به على النيابة لم تنعقد" (2).

وقد لخص ابن خلدون هذا المعنى الاصطلاحي الشامل مبينا مكانة الوزارة بين الرتب السلطانية بقوله: "وهي أم الخطط السلطانية والرتب الملوكية لأن اسمها يدل على مطلق الإعانة، فإن الوزارة مأخوذة إما من المؤازرة وهي المعاونة أو من الوزر وهو الثقل كأنه يحمل مع الأمير أثقال ملكه" (3).

بناءً على النصوص التراثية القيمة التي سبقت لكل من الماوردي، وأبي يعلى، وابن خلدون، يمكننا صياغة تعريف جامع يلهم شتات هذه المعاني فتقول بأن الوزارة هي: "نيابة عامة عن الإمام (رئيس الدولة) في تدبير شؤون

(1) الأحكام السلطانية للماوردي (ص: 50).

(2) الأحكام السلطانية لأبي يعلى الفراء (ص: 29).

(3) تاريخ ابن خلدون (1/ 294).

الأمة، تقوم على ركني (النظر العام) و(المعاونة في التنفيذ)، وتتجسد في مؤسسة سياسية تهدف إلى حمل أعباء الملك ومؤازرة ولي الأمر في رعاية مصالح الرعية، سواء كانت هذه النيابة مطلقة في الرأي والتدبير (وزارة تفويض)، أو مقيدة بمباشرة التنفيذ وإمضاء الأوامر (وزارة تنفيذ).

ولبيان شمولية هذا التعريف، يمكن تفكيكه إلى النقاط التالية:

- الركن النيابي: فهي ليست مجرد وظيفة إدارية، بل هي "نيابة" عن المقام الأعلى (الإمام)، مما يعطيها صفة الشرعية والقوة.

- الشمولية (عموم النظر): كما أشار أبو يعلى، الوزارة تقتضي الإشراف العام وليس الانشغال بجزئية صغيرة، فهي "أم الخطط" كما وصفها ابن خلدون.

- ثنائية المهام (التفويض والتنفيذ): لاستيعاب التفريق بين من يشارك في "صناعة القرار والاجتهاد" وبين من يختص بـ "متابعة الإجراءات".

- العلة الوجودية (المؤازرة وحمل الوزر): تأكيد المعنى الذي ذكره ابن خلدون بأن الأصل في الوزارة هو "الإعانة" وتخفيف الأثقال عن كاهل القيادة لضمان عدم الخلل في تدبير الدولة.

وهذا نخلص إلى أن الوزارة في الفقه السياسي الإسلامي لم تكن مجرد رتبة تشريفية، بل كانت نظاماً مؤسسياً يوازن بين استبداد الرأي وبين عجز الأفراد بالحكم، فهي ضرورة شرعية لإقامة العدل وضرورة واقعية لضمان استقرار الدولة.

الفرع الثالث: تاريخ الوزارة في الإسلام

أولاً: الجذور في عهد النبوة والخلافة الراشدة:

إن حقيقة الوزارة ومعناها المتمثل في المؤازرة والمشورة كانت موجودة منذ العهد النبوي وحقبة الخلفاء الراشدين، وإن لم تتخذ طابعاً مؤسسياً أو لقباً رسمياً يطلق على شخص بعينه؛ فالنبي ﷺ كان يستشير كبار أصحابه ويشركهم في الرأي، ويختص أبا بكر وعمر م بمزيد من المشورة، حتى قال فيهما النبي ﷺ يوماً لما رآهما: «هَذَانِ السَّمْعُ وَالْبَصَرُ»⁽¹⁾، أي: هما مني بمنزلة السمع والبصر؛ هذه العلاقة الوثيقة والمشاورة الدائمة تمثل جوهر الوزارة ومعناها العملي، إذ أن اسم الوزارة يدل على مطلق الإعانة إذن عدت الوزارة أم الخطط السلطانية والرتب المملوكية، فكان معنى الوزارة حاضراً في العهد النبوي، ولكن لم يكن يلفظ الوزير⁽²⁾.

ففي صدر الإسلام كان الخليفة يستعين بأصحاب رسول الله ﷺ في إدارة أمور الدولة فأصبح لهؤلاء منزلة كبيرة عند الخليفة إذ لا يقطع أمراً دون استشارتهم، فأصبحوا بمنزلة الوزراء وأن لم يُطلق عليهم ذلك اللقب⁽³⁾.

(1) أخرجه الترمذي (برقم: 3671)، وصححه الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة (برقم: 814).

(2) ينظر: النظم الإدارية في السيرة النبوية في فكر عطا سلمان العقابي لمحمد هاتف وزينب قاسم (ص: 4).

(3) ينظر: الوزارة، نشأتها وتطورها في الدولة العباسية لليوزبكي (ص: 20).

وقد سار الخلفاء الراشدون على هذا النهج، فكان أبو بكر يستعين بعمر، وكان عمر يستشير كبار الصحابة كعثمان وعلي وعبد الرحمن بن عوف ن؛ هذه الممارسة العملية أرست "سوابق دستورية" شكلت الأساس الذي بنى عليه الفقهاء فيما بعد نظرياتهم في الحكم والإدارة، واعتُبرت تطبيقاتهم أساساً عملياً ثانياً بعد عهد النبوة؛ ورغم غياب المصطلح الرسمي، فإن وظيفة الوزارة كانت قائمة، متمثلة في الاستعانة بأهل الرأي والكفاءة لحمل أعباء الدولة⁽¹⁾.

ثانياً: التطور المؤسسي في العصور اللاحقة:

ومع ظهور الدولة الأموية وازدياد الحاجة إلى من يحمل أعباء الإدارة وتدير شؤون الرعية المتنامية الأطراف؛ تطور التنظيم الإداري في الدولة المسلمة، إلا أن خلفاء بني أمية تحرزوا من إطلاق لقب "الوزير" صراحة على أعوانهم، مفضلين استخدام لقب "الكاتب"، ولم يكن الكتاب أول الأمر كاتب الدولة بل كاتب الخليفة، أي أمين سره وصاحب ديوانه وسجلاته، ثم صار مع الزمن كتاباً للدولة أي أميناً عاماً لها، وقد حدث هذا التطور على أيام عبد الملك بن مروان⁽²⁾.

ولم تبلور الوزارة كخطة سلطانية مكتملة المعالم ذات دواوين وقوانين مستقرة إلا في العصر العباسي، حيث أصبح الوزير هو الرجل الثاني في

(1) ينظر: الوزارة، نشأتها وتطورها في الدولة العباسية لليوزبكي (ص: 21).

(2) ينظر: تاريخ التمدن الإسلامي لجرجي زيدان (ص: 151).

الدولة بعد الخليفة، وجمعت له السلطات المدنية والعسكرية؛ فعظم شأن الوزير وصارت إليه النيابة في انفاذ الحل والعقد، تعيّنت مرتبته في الدولة، وعنت لمرتبته الوجوه، وخضعت لها الرقاب ... وأضيف إليه النظر في القلم والترسيل لحفظ اسرار السلطان فأصبح اسم الوزير جامعاً لخطي السيف والقلم⁽¹⁾.

وقد تنوعت الممارسات الإدارية المتعلقة بمنصب الوزارة بتنوع الأقطار الإسلامية، ففي بلاد الأندلس على سبيل المثال اتخذ نظام الوزارة شكلاً متطوراً يعتمد على التخصص الدقيق وتقسيم المهام الوظيفية، حيث لم تكن السلطة تتركز في يد وزير واحد في بداية الأمر، بل وزعت المهام على عدة وزراء ينسق بينهم رجل يسمى "الحاجب" الذي ارتفع شأنه ليصبح بمثابة رئيس الوزراء الفعلي للمسلمين هناك؛ وفي هذا يقول ابن خلدون: "وأما دولة بني أمية بالأندلس فأبقوا اسم الوزير في مدلوله أول الدولة، ثم قسّموا خطته أصنافاً، وأفردوا لكل صنف وزيراً، فجعلوا لحسابان المال وزيراً، ولترسيل (البريد) وزيراً، وللنظر في حوائج المتظلمين وزيراً، وللنظر في أحوال أهل الثغور وزيراً، وجُعِلَ لهم بيت يجلسون فيه على فرش منضدة لهم، وينفذون أمر السلطان هناك كلُّ فيما جُعِلَ له، وأُفرد للتردّد بينهم وبين الخليفة واحدٌ منهم ارتفع عنهم بمباشرة السلطان في كل وقت، فارتفع

(1) ينظر: تاريخ ابن خلدون (1/ 296).

مجلسه عن مجالسهم وخصَّوه باسم الحاجب، ولم يزل الشأن هذا إلى آخر دولتهم، فارتفعت خطة الحاجب ومرتبته على سائر الرتب⁽¹⁾.
ويُعد أبو سلمة الخَلَّال، وزير الخليفة العباسي الأول أبي العباس السفاح، أول من لُقِّب بـ "الوزير" في الإسلام⁽²⁾؛ ومنذ ذلك الحين، تطور منصب الوزير من مجرد مشير أو كاتب إلى منصب محوري يمتلك صلاحيات واسعة، خاصة مع ظهور "وزارة التفويض" التي أصبحت تمثل نيابة شبه كاملة عن الخليفة، وهو ما نظر له فقهاء السياسة الشرعية كالموردي وأبي يعلى الفراء.

الفرع الرابع: أقسام الوزارة في الفقه السياسي الإسلامي

قسم فقهاء السياسة الشرعية الوزارة إلى قسمين رئيسيين بناءً على طبيعة الصلاحيات الممنوحة للوزير؛ وهما وزارة التفويض ووزارة التنفيذ؛ وسنتناول هنا أحكام القسميين.

أولاً: وزارة التفويض: المفهوم والصلاحيات والشروط.

أ- المفهوم:

تمثل وزارة التفويض أعلى مراتب النيابة عن الإمام في الفقه السياسي الإسلامي؛ حيث يتجلى مفهومها في منح الخليفة صلاحيات واسعة للوزير تخوله إدارة شؤون الدولة باستقلالية تعتمد على اجتهاده الشخصي؛ وهذا

(1) تاريخ ابن خلدون (1/ 298).

(2) ينظر: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم لابن الجوزي (7/ 315).

النوع من الوزارة يعكس ثقة الإمام المطلقة في كفاءة الوزير وأمانته؛ وقد حرر الإمام الماوردي هذا المفهوم بعبارة دقيقة جامعة؛ حيث قال: "أما وزارة التفويض فهو أن يستوزر الإمام من يفوض إليه تدبير الأمور برأيه وإمضائها على اجتهاده"⁽¹⁾.

ويُستفاد من هذا التعريف أن مناط هذه الوزارة هو التفويض المطلق في التدبير والاجتهاد؛ مما يجعل الوزير شريكاً فعلياً في تحمل أعباء السلطة التنفيذية والتشريعية المقيدة بنصوص الشرع؛ وهذا يقتضي أن يكون الوزير على درجة عالية من الفقه والدراية بالسياسة الشرعية؛ ليتمكن من تنزيل الأحكام على الوقائع المستجدة دون الرجوع المستمر للإمام.

ب- الشروط:

نظراً لخطورة وزارة التفويض وعظم صلاحياتها؛ فقد اشترط الفقهاء فيمن يتولاها شروطاً قاسية تقارب شروط الإمامة العظمى؛ وذلك لضمان أهلية الوزير للقيام بأعباء الدولة؛ وقد نص العلماء على ضرورة توافر صفات العدالة والعلم والكفاءة؛ وفي هذا السياق يقول الإمام الماوردي مبيناً هذه الشروط: "ويعتبر في تقليد هذه الوزارة شروط الإمامة إلا النسب وحده؛ لأنه ممضي الآراء ومنفذ الاجتهاد فاقتضى أن يكون على صفات المجتهدين؛ ويحتاج فيها إلى شرط زائد على شروط الإمامة، وهو أن يكون من أهل الكفاية فيما وكل إليه من أمر الحرب والخراج خبرة بهما ومعرفة

(1) الأحكام السلطانية للماوردي (ص: 50).

بتفصيلهما، فإنه مباشر لهما تارة ومستنيب فيهما أخرى، فلا يصل إلى استنابة الكفاية إلا أن يكون منهم، كما لا يقدر على المباشرة إذا قصر عنهم، وعلى هذا الشرط مدار الوزارة وبه تنتظم السياسة⁽¹⁾.

وهذا يوضح بجلاء أن كل ما يُشترط في الخليفة من الإسلام والبلوغ والعقل والحرية والذكورة والعدالة والاجتهاد والشجاعة يُشترط في وزير التفويض؛ باستثناء القرشية التي اختصت بها الإمامة العظمى؛ ويُضاف إلى ذلك شرطاً آخر يتعلق بالخبرة العملية؛ وهذا يدل على أن الفقه السياسي الإسلامي يوازن بين الشروط الشرعية العامة والخبرات الفنية الدقيقة؛ لضمان نجاح الوزير في مهامه؛ فلا يكفي العلم الشرعي وحده دون الخبرة العسكرية والمالية.

ج- الصلاحيات:

تتسع صلاحيات وزير التفويض لتشمل معظم صلاحيات الإمام؛ فهو يملك حق تعيين الولاة وتجهيز الجيوش وإدارة أموال الأمة؛ إلا أن هذه الصلاحيات ليست مطلقة تماماً بل مقيدة ببعض الاستثناءات التي تحفظ للإمام مقامه الأعلى؛ وقد بين الماوردي حدود هذه الصلاحيات فيبين أنه يجوز لوزير التفويض أن يحكم بنفسه؛ وأن يقلد الحكام؛ وأن ينظر في المظالم؛

(1) الأحكام السلطانية للماوردي (ص: 51).

وأن يستنيب فيها؛ وأن يجهز الجيوش؛ وأن يدبر الحروب؛ وأن يستوفي الخراج؛ وأن يقبض الصدقات؛ وأن يفرقها في مستحقها⁽¹⁾.

ثم استثنى من ذلك أموراً محددة بقوله: "كل ما صح من الإمام صح من الوزير إلا ثلاثة أشياء: أحدها: ولاية العهد، فإن للإمام أن يعهد إلى من يرى، وليس ذلك للوزير؛ الثاني: إن للإمام أن يستعفي الأمة من الإمامة، وليس ذلك للوزير؛ والثالث: إن للإمام أن يعزل من قلده الوزير، وليس للوزير أن يعزل من قلده الإمام"⁽²⁾.

يُفهم من هذا التحليل أن وزارة التفويض هي نيابة عامة في التصرفات؛ ولكنها لا ترقى إلى مرتبة الاستخلاف أو نقض قرارات الإمام المباشرة؛ مما يحقق التوازن الدقيق بين تفويض السلطة ومركزية القرار السيادي في الدولة الإسلامية؛ ويمنع تضارب الصلاحيات بين الإمام ووزيره.

ثانياً: وزارة التنفيذ: المفهوم والصلاحيات والشروط.

أ- المفهوم:

تختلف وزارة التنفيذ عن وزارة التفويض في جوهر العلاقة بين الإمام والوزير؛ ففي حين يملك وزير التفويض سلطة التدبير والاجتهاد؛ فإن وزير التنفيذ يقتصر دوره على تطبيق ما يصدره الإمام من قرارات وتوجيهات دون

(1) ينظر: الأحكام السلطانية للماوردي (ص: 54).

(2) الأحكام السلطانية للماوردي (ص: 54).

أن يكون له حق التغيير أو التعديل أو البت في الأمور بموجب اجتهاده الخاص؛ فهو بمثابة الذراع التنفيذي للإمام.

والإمام الماوردي لم يضع تعريفاً مباشراً لهذا النوع من الوزارة، لكن يمكننا تعريف وزارة التنفيذ بحسب ما أورد الماوردي عنها من أحكام فنقول: إن وزارة التنفيذ هو أن يستوزر الإمام من يفوض إليه تنفيذ ما يقرره وينفذ أحكامه ويعمل بأرائه⁽¹⁾.

ويُستنبط من هذا التعريف أن وظيفة هذا الوزير محصورة في الإدارة والتنفيذ الميداني للأوامر؛ فهو أداة بيد الإمام لتحقيق إرادته السياسية والإدارية؛ ولا يملك سلطة وضع السياسات العامة من تلقاء نفسه.

ب- الشروط:

بما أن وزارة التنفيذ لا تتطلب من صاحبها الاجتهاد في الرأي ولا تدبير الأمور العامة؛ فإن شروطها أخف وطأة من شروط وزارة التفويض⁽²⁾؛ وكفي في هذا الوزير أن يتوفر فيه وصفان أساسيان هما الأمانة والقدرة على التنفيذ؛ لأنه بمنزلة الوكيل في التصرف؛ والوكيل لا يشترط فيه ما يشترط في المستنيب من الاجتهاد؛ بل يكفي فيه كونه ثقة مأموناً على ما يفوض إليه⁽³⁾.

والمستفاد من كلام الفقهاء أن العدالة والكفاءة الإدارية هما المعياران في اختيار وزير التنفيذ؛ فلا يشترط فيه أن يكون مجتهداً في الفقه أو خبيراً

(1) ينظر: الأحكام السلطانية للماوردي (ص: 56).

(2) ينظر: الأحكام السلطانية للماوردي (ص: 56).

(3) ينظر: الأحكام السلطانية لأبي يعلى الفراء (ص: 31).

بالسياسة الشرعية على النحو المطلوب في وزير التفويض؛ وإنما المهم هو قدرته على حمل أعباء مهامه وتنفيذ الأوامر بدقة وأمانة.

ج- الصلاحيات:

صلاحيات وزير التنفيذ محدودة جداً بالنظر لطبيعة وظيفته؛ فهو لا يملك حق الحكم بين الناس ولا حق تعيين الولاة والعمال؛ ولا حق التدخل في الشؤون المالية إلا بمقدار ما يأذن له فيه الإمام تنفيذاً؛ وقد نص الماوردي على حدود صلاحياته فقال: "النظر فيها مقصور على رأي الإمام وتدييره، وهذا الوزير وسط بينه وبين الرعايا والولاة يؤدي عنه ما أمر، وينفذ عنه ما ذكر، ويمضي ما حكم، ويخبر بتقليد الولاة وتجهيز الجيوش، ويعرض عليه ما ورد من مهم وتجدد من حدث ملم؛ ليعمل فيه ما يؤمر به، فهو معين في تنفيذ الأمور، وليس بوال عليها ولا متقلدا لها، فإن شورك في الرأي كان باسم الوزارة أخص، وإن لم يشارك فيه كان باسم الوساطة والسفارة أشبه"⁽¹⁾.

وهذا التقييد الصارم يهدف إلى منع تعدد مراكز القرار في الدولة؛ وحصر السلطة السيادية بيد الإمام أو من يفوضه تفويضاً مطلقاً؛ ليكون وزير التنفيذ مجرد موظف تنفيذي رفيع المستوى؛ يضمن انسيابية الجهاز الإداري للدولة دون تجاوز حدوده.

(1) الأحكام السلطانية للماوردي (ص: 56).

في ضوء العرض السابق لأقسام الوزارة في الفقه السياسي الإسلامي؛ يتضح لنا أن الفقهاء استنبطوا تقسيماً دقيقاً ومحكماً لوظيفة الوزارة يراعي طبيعة السلطة ودرجة التفويض؛ فوزارة التفويض تقوم على مبدأ المشاركة في اتخاذ القرار والاجتهاد؛ وتتطلب شروطاً تعادل شروط الإمامة؛ ما يجعل الوزير فيها شريكاً في الحكم ومسؤولاً مسؤولاً كاملة عن التدبير؛ بينما تقوم وزارة التنفيذ على مبدأ الطاعة والتنفيذ المباشر؛ وتتطلب شروطاً أخف تركز على الأمانة والكفاءة الإدارية؛ ومن هذا التقسيم تنتج عدة نتائج مهمة؛ أبرها أن النظام السياسي الإسلامي يراعي الكفاءات البشرية ويوزع الأدوار بناءً عليها؛ فمن كان أهلاً للرأي والتدوير وُلي وزارة التفويض؛ ومن كان أهلاً للتنفيذ والضبط وُلي وزارة التنفيذ؛ كما يظهر حرص الفقهاء على توازن السلطة؛ بحيث لا يغلب الوزير على الإمام في وزارة التفويض؛ ولا يتعدى حدود وظيفته في وزارة التنفيذ؛ مما يضمن استقرار الدولة وحفظ حقوق الرعية.

الفرع الخامس: دراسة مقارنة بين الوزارة الشرعية والنظم الحكومية

الحديث

تبين سابقاً أن الفقهاء قسّموا الوزارة إلى قسمين متميزين من حيث الصلاحيات والطبيعة، وهما: وزارة التفويض التي يتمتع فيها الوزير بصلاحيات واسعة تُفوّض إليه التصرف في أمور الإمامة برمتها، ووزارة

التنفيذ التي يُنَزَّل فيها الوزير منزلة الوسيط التنفيذي المحدود بما يأمره به الإمام، ولا يتعدّاه؛ وبين هذين القسمين وما يقابلهما في الأنظمة الحكومية الحديثة من رئيس وزراء ووزراء تنفيذيين، تتشكّل المقارنة على حيثيات متعددة:

الحيثية الأولى: الأساس التشريعي والمرجعية الدستورية.

أ- في النظام الإسلامي:

تنهض الوزارة في النظام السياسي الإسلامي على مرجعية ذات طابع توقيفي، إذ مستندها الأول القرآن الكريم والسنة النبوية واجتهادات الفقهاء المبنية عليهما؛ إذ السيادة للشرع، والحاكمية لله وحده؛ فالله تعالى هو المشرع وحده، قال تعالى: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [الأنعام: 57]، وسلطة الحاكم والأمة مقيدة بالالتزام بأحكام القرآن والسنة.

فالمرجعية إذن في الوزارة الشرعية مزدوجة: مرجعية توقيفية تستند إلى الكتاب والسنة، ومرجعية اجتهادية تضبطها المصالح المشروعة وقواعد الفقه؛ ومن ثَمَّ فإنّ صلاحيات الوزير ونطاقها وحدودها لا تُستمد من قانون وضعي ولا من دستور مكتوب بالمعنى الحديث، بل من أحكام الشريعة التي تحكم بدورها الإمام قبل أن تحكم الوزير.

ب- في النظم الحكومية الحديثة:

أما في الأنظمة السياسية الحديثة فإنّ الوزارة أو ما يقابلها مؤسسيًا ترتكز على دستور مكتوب أو أعراف دستورية راسخة تحدد ابتداءً صلاحيات

السلطة التنفيذية وتضبط علاقتها بالسلطة التشريعية؛ ومصدر المشروعية فيها عقد اجتماعي وضعي يرتدّ إلى الإرادة الشعبية أو ممثليها في البرلمان. ولعلّ أبرز فارق في هذه الحيثية أن المرجعية الدستورية الحديثة قابلة للتعديل بإرادة الأغلبية، في حين أن المرجعية الشرعية في الفقه الإسلامي ثابتة في جوهرها غير قابلة للتغيير بإجماع أهل الشريعة؛ وهذا الفارق ليس مجرد تفصيل إجرائي، بل هو أساس جوهري يُفضي إلى تمايزات عميقة في حيثيات اللاحقة كلها.

الحيثية الثانية: طبيعة الصلاحيات ونطاقها.

أ- في النظام الإسلامي:

يُعدّ التمييز بين وزارة التفويض ووزارة التنفيذ قائمًا في جوهره على معيار اتساع الصلاحية وعمقها؛ فوزير التفويض يملك من الصلاحيات ما يكاد يجعله نظيرًا للإمام في التصرف، إذ يجوز له النظر في المظالم وتقليد القضاء وتأمير الأمراء وتدير الجيوش وجمع الأموال وصرفها، كل ذلك باجتهاده الخاص دون توقّف على أمر الإمام في كل مسألة على حدة.

في المقابل، فإن وزير التنفيذ يعمل في نطاق مضيق للغاية، لا يتجاوز تبليغ الأوامر وتنفيذها، وليس له أن يبتدئ تصرفًا أو يُصدر قرارًا إلا بعد الرجوع إلى الإمام والحصول على أمره الصريح.

ب- في النظم الحكومية الحديثة:

تتباين صلاحيات الوزراء في النظم الحديثة تبايناً جوهرياً بحسب طبيعة النظام؛ ففي النظام البرلماني يتمتع رئيس الوزراء بصلاحيات شبه مطلقة في التوجيه السياسي والتشريعي طالما يحوز ثقة البرلمان، في حين يُنزل الوزراء منزلة منفذين لسياسة الحكومة الجماعية؛ أما في النظام الرئاسي فيُعيّن الوزراء وزراء دولة تابعين مباشرةً للرئيس لا يملكون صلاحية مستقلة تذكر إلا في حدود اختصاصاتهم الوزارية القطاعية.

والملاحظ أن النظم الحديثة تفصل أصلاً بين وظائف التخطيط السياسي والتنفيذ التشغيلي فصلاً مؤسسياً دقيقاً، وتوزّعها على أجهزة متعددة لا على شخص وزير بعينه؛ كما أن صلاحيات الوزير الحديث محدودة بنطاق وزارته القطاعية، ولا تمتد إلى المنظومة الحكومية كلها، خلافاً لوزير التفويض الذي يملك إنابةً عامة عن الإمام.

الحيثية الثالثة: العلاقة بين الوزير ورئيس الدولة.

أ- في النظام الإسلامي:

تشكّل العلاقة بين الوزير والإمام في الفقه الإسلامي بحسب نوع الوزارة تشكلاً جوهرياً مختلفاً؛ ففي وزارة التفويض تكون العلاقة علاقة إنابة ووكالة عامة، إذ يصدر الوزير في أفعاله وقراراته بوصفه نائباً عن الإمام نيابةً شاملة، ومن ثمّ فإن تصرفاته تُعدّ كتصرفات الإمام في الحكم والنفاد؛

وهذا يعني أن الإمام لا يُعَقَّب على تصرف الوزير في كل مسألة ما دام لم يُخالف الشرع أو يتعدَّ الاستثناءات المقررة.

أما وزير التنفيذ فعلاقته بالإمام علاقة تبعية صريحة، إذ هو كالسفير الذي لا يتصرف إلا بما يُوجَّه إليه، وتصرفاته لا تنفذ إلا بعد علم الإمام وإقراره؛ ومن ثَمَّ فإن الإمام هو المصدر الوحيد للأوامر، والوزير ليس إلا واسطة توصيل وتنفيذ

ب- في النظم الحكومية الحديثة:

في النظام البرلماني تتسم العلاقة بين رئيس الوزراء والوزراء بالجماعية الحكومية الملزمة، إذ يُقرَّر المبدأ الدستوري أن الوزراء يتحملون المسؤولية بصورة جماعية أمام البرلمان، ولا يحق لأي وزير أن يُخالف علناً توجه الحكومة؛ أما علاقة الوزراء برئيس الدولة (الملك أو الرئيس) فهي في الغالب علاقة بروتوكولية لا تنفيذية في هذا النوع من الأنظمة.

وفي النظام الرئاسي تكون علاقة الوزراء (الوزراء المقربين من الرئيس في مجلس وزرائه) علاقة استشارية تبعية في آنٍ واحد، إذ يستأثر الرئيس بالقرار النهائي، والوزراء لا يُصدرون قرارات جوهرية باستقلالية عنه؛ وهذا يجعل طبيعة العلاقة قريبةً من وزارة التنفيذ في الجانب التنفيذي، بيد أن الإطار المؤسسي والقانوني يختلف اختلافاً جذرياً

الحيثية الرابعة: آلية التعيين والعزل.

تتباين آلية التعيين والعزل بين الفقه الإسلامي والنظم الحكومية الحديثة تبعاً لطبيعة السلطة ومصدر المشروعية:

أ- في النظام الإسلامي:

في النظام السياسي الإسلامي ينفرد الإمام بصلاحية تعيين الوزراء وعزلهم انطلاقاً من ولايته العامة ومسؤوليته العظمى أمام الله تعالى ثم أمام الأمة؛ غير أن هذا العزل يترتب عليه آثار مؤسسية تختلف باختلاف نوع الوزارة؛ إذ إن وزير التفويض يمتلك ولاية عامة تجعل من يعينهم نواباً عنه وعن الإمام في آن واحد؛ بينما وزير التنفيذ مجرد وسيط ونائب في التبليغ لا يملك استقلالاً في الولاية.

وقد حرر فقهاء السياسة الشرعية هذه المسألة ببيان الأثر القانوني والإداري المترتب على عزل كل منهما؛ حيث يقول الإمام الماوردي في ذلك: "وإذا عزل وزير التفويض انعزل به عمال التنفيذ، ولم ينعزل به عمال التفويض؛ لأن عمال التنفيذ نياب وعمال التفويض ولاية"⁽¹⁾.

ويؤكد هذا المعنى القاضي أبو يعلى الفراء مبيناً استقلالية عمال الإمام عن وزير التنفيذ بقوله: "وإذا عزل الخليفة وزير التنفيذ لم ينعزل به أحد من الولاية. وإذا عزل وزير التفويض انعزل به عمال التنفيذ"⁽²⁾.

(1) الأحكام السلطانية للماوردي (ص: 61).

(2) الأحكام السلطانية لأبي يعلى الفراء (ص: 33).

وهذا التحليل الفقهي يبرز دقة المنهج الإسلامي في التفريق بين الولاية الأصلية التي تتفرع عنها ولايات أخرى، والنيابة التبعية التي تنتهي بانتهاء مهمتها أو عزل صاحبها دون أن تؤثر على هيكل الدولة.

ب- في النظم الحكومية الحديثة:

أما في النظم الحكومية الحديثة فإن آلية التعيين والعزل تخضع لطبيعة النظام الدستوري الوضعي؛ ففي النظام البرلماني يُعين رئيس الوزراء من قبل رئيس الدولة بناءً على الأغلبية البرلمانية؛ ولا يُعزل إلا بسحب الثقة منه برلماناً مما يؤدي غالباً إلى استقالة الحكومة بأكملها تضامناً؛ وفي النظام الرئاسي ينفرد الرئيس بتعيين الوزراء وعزلهم لكونهم مجرد مساعدين له في السلطة التنفيذية؛ مما يجعل آلية العزل في النظام الرئاسي أقرب شهاً بآلية عزل وزير التنفيذ في الفقه الإسلامي من حيث التبعية المباشرة لرئيس الدولة وعدم اشتراط موافقة جهة تشريعية أخرى على العزل.

الحيثية الخامسة: المسؤولية والمحاسبة.

تُعد المسؤولية والمحاسبة من أهم ركائز الحوكمة الرشيدة في كلا النظامين:

أ- في النظام الإسلامي:

في الفقه الإسلامي يخضع الوزير بنوعيه لرقابة الإمام ومحاسبته الصارمة؛ غير أن وزير التفويض لكونه يمتلك صلاحيات واسعة واجتهاداً مستقلاً في تدبير شؤون الأمة فإنه يخضع لرقابة أشد وأدق من قبل الإمام

لضمان عدم استبداده بالأمر أو خروجه عن مقاصد الشريعة الإسلامية؛ وقد نص الفقهاء على وجوب هذه الرقابة المستمرة كجزء من أمانة الإمام؛ كما تخضع تصرفات الوزراء لرقابة مؤسسية قضائية مستقلة تتمثل في "ولاية المظالم" التي تنظر في تعدي الولاة والوزراء على حقوق الرعية وتلزمهم بالحق بقوة الشرع والسلطان⁽¹⁾.

ب- في النظم الحكومية الحديثة:

أما في النظم الحكومية الحديثة فإن المسؤولية تنقسم إلى مسؤولية سياسية ومسؤولية جنائية؛ وتبرز المسؤولية السياسية في النظام البرلماني من خلال مبدأ التضامن الوزاري أمام البرلمان؛ حيث يمتلك البرلمان حق استجواب الوزراء وسحب الثقة منهم فرادى أو جماعات؛ بينما تنعدم هذه المسؤولية السياسية للوزراء أمام البرلمان في النظام الرئاسي لكونهم مسؤولين أمام الرئيس فقط؛ والملحظ الدقيق هنا أن المحاسبة في الفقه الإسلامي تجمع بين الرقابة الرئاسية المباشرة من الإمام والرقابة القضائية العليا من ديوان المظالم المستندة إلى أحكام الشريعة الثابتة؛ في حين تعتمد النظم الحديثة بشكل أساسي على الرقابة البرلمانية السياسية التي قد تتأثر بالتجاذبات الحزبية والمصالح الانتخابية المتغيرة.

(1) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (4/ 61).

الحيثية السادسة: التنظيم المؤسسي والتدرج الهرمي.

يتجلى التمايز في التنظيم المؤسسي والتدرج الهرمي بين بساطة الهيكل ومرونته في الفقه الإسلامي، وتعقيده وتشعباته في النظم الحديثة:

أ- في النظام الإسلامي:

ففي النظام الإسلامي يتربع وزير التفويض على قمة الهرم الإداري تحت الإمام مباشرة؛ ويمتلك صلاحية واسعة تشمل إنشاء الدواوين وتعيين عمال التنفيذ واستخلاف النواب لتسيير شؤون الدولة؛ بينما يُحرم وزير التنفيذ من هذه الصلاحية لقصور ولايته واقتصارها على التبليغ المحض؛ وقد أوضح الإمام الماوردي هذا التدرج الهرمي الدقيق بقوله "يجوز لوزير التفويض أن يستخلف نائباً عنه، ولا يجوز لوزير التنفيذ أن يستخلف من ينوب عنه؛ لأن الاستخلاف تقليد فصح من وزير التفويض، ولم يصح من وزير التنفيذ"⁽¹⁾؛ وهذا يعكس مرونة التنظيم الإداري الإسلامي الذي يتوسع ويضيق بحسب الحاجة الفعلية من خلال "الدواوين" المتخصصة كديوان الجند وديوان الخراج التي أسسها عمر بن الخطاب رضي الله عنه وتطورت لاحقاً.

ب- في النظم الحكومية الحديثة:

أما في النظم الحكومية الحديثة فإن التنظيم المؤسسي يتسم بالتشعب القطاعي الدقيق والمقنن سلفاً؛ حيث تتوزع المهام على وزارات متخصصة

(1) الأحكام السلطانية للماوردي (ص: 61).

ومستقلة إدارياً (كوزارة الصحة؛ والتعليم؛ والدفاع) يجمعها مجلس وزراء يمثل قمة الهرم التنفيذي؛ وهذا التطور المؤسسي الحديث لا يعارض جوهر الفقه الإسلامي؛ بل يندرج تحت باب السياسة الشرعية والمصالح المرسلّة التي تبيح للإمام استحداث ما يراه مناسباً لتنظيم شؤون الدولة؛ إذ إن الشريعة الإسلامية الغراء وضعت القواعد الكلية للوزارة والولاية، وتركت التفاصيل التنظيمية والهيكلية لاجتهاد أولي الأمر بحسب مقتضيات الزمان والمكان بما يحقق المصلحة ويدرأ المفسدة.

خلاصة المقارنة:

تخلص هذه المقارنة إلى أن نظام الوزارة في الفقه الإسلامي يمثل نموذجاً سياسياً وإدارياً فريداً يجمع بين الثبات التشريعي في الأصول والمرونة الإدارية في الفروع؛ فبينما تستمد الوزارة الشرعية مشروعيتهما من النصوص الدينية الثابتة التي تجعل من الوزير أميناً ونائباً مقيداً بأحكام الشريعة الإسلامية ومقاصدها؛ تعتمد النظم الحكومية الحديثة على دساتير وضعية قابلة للتعديل تعكس إرادة الأغلبية السياسية والتعاقد الاجتماعي المتغير؛ وقد أثبتت المقارنة أن تقسيم الفقهاء للوزارة إلى "تفويض" و"تنفيذ" يعكس استيعاباً مبكراً وعميقاً لطبيعة السلطة التنفيذية ودرجاتها؛ حيث يقترب وزير التفويض في اتساع صلاحياته من منصب رئيس الوزراء في النظام البرلماني ذي الحكومة القوية؛ بينما يتماهى وزير التنفيذ في محدودية مهامه مع الوزراء المساعدين أو السكرتيرين التنفيذيين في النظام الرئاسي؛ غير أن

الفارق الجوهرى والأهم يبقى كامناً فى المرجعية الحاكمة وطبيعة الرقابة؛ فالوزير فى النظام الإسلامى يخضع لرقابة مزدوجة دنيوية من الإمام وديوان المظالم، وأخروية نابعة من الوازع الدينى؛ وتُضبط جميع تصرفاته بقواعد العدل والمصلحة الشرعية المعتمدة؛ مما يجعل الفقه السياسى الإسلامى قادراً بامتياز على استيعاب التطورات المؤسسية الحديثة كالتخصص القطاعى الدقيق والمجالس الوزارية المعاصرة، طالما أنها لا تصادم نصاً شرعياً قطعى الثبوت والدلالة، وتحقق مقاصد الشريعة فى رعاية شؤون الأمة وحفظ دينها ودنياها.

المطلب الثاني: النظام المالي ومبادئ الحوكمة

يمثل النظام المالي أحد المكونات الأساسية في بناء الدولة وتنظيم شؤونها، إذ يرتبط بتوفير الموارد اللازمة لإدارة المرافق العامة والقيام بالوظائف المنوطة بالدولة، فضلاً عن دوره في تحقيق التوازن الاجتماعي وصيانة المصالح العامة؛ وقد أقامت الشريعة الإسلامية النظام المالي على جملة من المبادئ التي تضبط تحصيل الأموال العامة وإنفاقها، وتربط ذلك بمقاصد العدل والتكافل وحفظ الحقوق، كما جعلت الزكاة من أهم الموارد المالية ذات الأبعاد التعبدية والاقتصادية والاجتماعية؛ وإلى جانب تنظيم الموارد والمصارف، اهتم الإسلام بمسؤولية القائمين على المال العام وضرورة صيانتها من الاعتداء والاستغلال، بما يتصل بمبادئ الأمانة والشفافية والمساءلة ومحاربة الفساد؛ ومن ثم، تقتضي دراسة النظام المالي ومبادئ الحوكمة الوقوف على موارد بيت المال ومصارفه، وبيان مكانة الزكاة ودورها الاقتصادي والاجتماعي، ثم إبراز مفهوم الحكم الراشد وصلته بحماية المال العام ومكافحة الفساد، بما يكشف عن الأسس التي يقوم عليها التنظيم المالي في النظام الإسلامي.

الفرع الأول: موارد بيت المال وتنوع مصادره

لا يُنظر إلى النظام المالي في الإسلام على أنه مجرد مجموعة من الإجراءات الاقتصادية المنفصلة، بل هو جزء لا يتجزأ من "السياسة الشرعية" التي تهدف إلى تحقيق مقاصد الشريعة العليا، والمتمثلة في حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال؛ يسعى هذا النظام إلى إقامة العدل، ورفع الحرج، وتأمين مصالح الأمة، مستنداً في كل تفاصيله إلى نصوص الوحي الصريحة من القرآن والسنة، وفهم السلف وتطبيقاتهم العملية التي شكلت النواة الأولى للحضارة الإسلامية.

وقد أسس الإسلام نظاماً مالياً للدولة يقوم على مؤسسة "بيت المال"، التي تشبه في وظيفتها وزارة المالية في العصر الحديث؛ وقد تميز هذا النظام بتنوع مصادره ووضوح مصارفه، بما يضمن تحقيق الاستدامة المالية والعدالة الاجتماعية في آن واحد.

ولضمان استقرار الدولة المالي وقدرتها على الوفاء بالتزاماتها، شرع الإسلام موارد متعددة لبيت المال، لكل منها طبيعته وحكمته التشريعية، مما يمنع الاعتماد على مصدر واحد ويحقق المرونة في مواجهة الظروف المتغيرة.

1. مورد التبرعات والصدقات الطوعية: مثلت التبرعات الركيزة الأولى في بناء الدولة الإسلامية، وبرزت أهميتها بشكل عملي عند بناء المسجد النبوي، الذي أُقيم على أرض لغلامين يتيمن اشتراها النبي ﷺ بعشرة دنانير بعد

رفضه أخذها هبة⁽¹⁾، وشارك الصحابة في بنائه متبرعين بجهودهم؛ كما ظهر أثر هذا المورد جلياً غزوة تبوك استجابة للأزمة المالية، حيث قدم عثمان بن عفان ثلاثمائة بعير بأحلاسها وأقتاياها ومائتي أوقية من الفضة حتى قال النبي ﷺ: «مَا صَرَّرَ عُثْمَانُ مَا عَمِلَ بَعْدَ الْيَوْمِ»⁽²⁾، وقدم علي بن أبي طالب مائة بعير، وجاد أبو بكر الصديق بكل ماله، وعمر بن الخطاب بنصف ماله، وعبد الرحمن بن عوف بأموال طائلة ساهمت بفعالية في إعانة بيت المال في أصعب ظروفه.

2. مورد الصدقات والزكاة: شكلت الزكاة رافداً مالياً أساسياً للدولة بعد أن فرضت على المسلمين في السنة الثانية للهجرة بالتزامن مع فرض الصيام، وقد أسس النبي ﷺ نظاماً دقيقاً لجبايتها ومحاسبة عمالها، محذراً إياهم من استغلال مناصبهم، كما حدث مع ابن اللتبية الأزدي الذي عاد بأموال الزكاة، ثم قال: هذا لكم وهذا أهدي إليّ، فغضب النبي ﷺ ثم قال: «مَا بَالُ غَامِلٍ أَبْعَثُهُ، فَيَقُولُ: هَذَا لَكُمْ، وَهَذَا أُهْدِي لِي، أَفَلَا قَعَدَ فِي بَيْتِ أَبِيهِ، أَوْ فِي بَيْتِ أُمِّهِ، حَتَّى يَنْظُرَ أُمُّهُدَى إِلَيْهِ أَمْ لَا؟ وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ، لَا يَنَالُ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنْهَا شَيْئاً إِلَّا جَاءَ بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَحْمِلُهُ عَلَى عُنُقِهِ بَعِيرٌ لَهُ رُغَاءٌ، أَوْ بَقَرَةٌ لَهَا خَوَارٌ، أَوْ شَاةٌ تَعِيرُ»⁽³⁾.

(1) ينظر: عيون الأثر لابن سيد الناس اليعمري (1/ 225).

(2) أخرجه الترمذي (برقم: 3701)، وحسنه الألباني.

(3) أخرجه مسلم (برقم: 1832).

3. مورد الغنائم: بدأ هذا المورد الجديد يغذي بيت مال المسلمين بعيد غزوة بدر، حيث نزل تشريعه في القرآن الكريم مبيناً تخصيص الخمس لله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل، فقال تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّقَىٰ الْجَمْعَانِ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الأنفال: 41]؛ وقد درت غزوة بدر فداءً للمشركين تراوح بين ألف وأربعة آلاف درهم للرجل، في حين تم العفو عمن لا يملك شيئاً⁽¹⁾، وتنامى هذا المورد بشكل ضخم في الغزوات اللاحقة، وأبرزها غزوة حنين التي غنم فيها المسلمون أربعة وعشرين ألفاً من الإبل، وأكثر من أربعين ألف شاة، وأربعة آلاف أوقية من الفضة، حيث أمر النبي ﷺ بحبسها في الجعرانة حتى انتهى من غزوة الطائف قبل تقسيمها⁽²⁾.

4. مورد الفيء والخراج: شرع الفيء في السنة الرابعة للهجرة وذلك في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أُوجِفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ وَلَكِنَّ اللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (6) مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمُ

(1) ينظر: سيرة ابن هشام (1/ 660).

(2) ينظر: عيون الأثر لابن سيد الناس اليعمرى (2/ 242).

الرَّسُولُ فَخْذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴿الحشر: 6، 7﴾، والفيء هو المال الذي يحصل عليه المسلمون دون قتال أو إيجاف خيل وركاب، كما حدث مع أموال بني النضير حين أخرجهم النبي ﷺ من المدينة بعد نقضهم العهد، وكذلك أموال بني قريظة وكانوا على شاكلة بني النضير في الغدر والخيانة، فحكم فيهم سعد بن معاذ -رضي الله عنه- فقال النبي ﷺ: «أَصَبْتَ حُكْمَ اللَّهِ فِيهِمْ»⁽¹⁾.

أما الخراج فهو الوظيفة المالية المضروبة على الأرض النامية التي فتحت عنوة وأقرها الإمام بيد أهلها؛ وقد شكل ثروة مستدامة لبيت المال، خاصة بعد فتح أراضي خيبر واستثمار المسلمين لها مقابل حصولهم على قسم من ثمارها⁽²⁾؛ وقد تدفقت أموال الخراج بكثرة، ومن أعظمها ما جيء به من البحرين، حيث نُثر المال في المسجد النبوي وقام النبي ﷺ بتوزيعه بالكامل، حتى أنه أعطى العباس بن عبد المطلب منه ما ملأ ثوبه وعجز عن حمله لثقله، «فَمَا قَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَثَمَّ مِنْهَا دِرْهَمٌ»⁽³⁾.

5. مورد الوقف: برز الوقف كمورد مالي مساند لبيت مال المسلمين، حيث تولى الكثير من المهام ووفر أموال الدولة لمصالح عامة أخرى، ومن أشهر التطبيقات العملية لهذا المورد وقف عمر بن الخطاب لأرضه في خيبر،

(1) أخرجه الترمذي (برقم: 1582)، والنسائي في السنن الكبرى (برقم: 8626)، وابن حبان في صحيحه (برقم: 4784).

(2) ينظر: سيرة ابن هشام (2/ 356).

(3) أخرجه البخاري (برقم: 421).

والتي كانت من أنفس أمواله، فاستشار النبي ﷺ فقال له النبي ﷺ: «إِنْ شِئْتَ حَبَسْتَ أَصْلَهَا وَتَصَدَّقْتَ بِهَا»، فَتَصَدَّقَ عُمَرُ أَنَّهُ لَا يُبَاعُ أَصْلُهَا وَلَا يُوهَبُ وَلَا يُورَثُ فِي الْفُقَرَاءِ، وَالْقُرْبَى وَالرِّقَابِ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالضَّيْفِ وَابْنِ السَّبِيلِ، لَا جُنَاحَ عَلَى مَنْ وَلِيَهَا أَنْ يَأْكُلَ مِنْهَا بِالْمَعْرُوفِ، أَوْ يُطْعِمَ صَدِيقًا غَيْرَ مُتَمَوِّلٍ فِيهِ⁽¹⁾؛ كما سار كبار الصحابة على هذا النهج، كأبي طلحة الأنصاري الذي أوقف بئر حاء⁽²⁾، فكان في تلك الأوقاف تأسيساً لمورد مستدام يدعم البنية الاجتماعية والاقتصادية.

6. مورد الاستقراض: شرع النبي ﷺ هذا المورد المالي الاستثنائي لمواجهة الطوارئ والأزمات التي تعجز الموارد العادية عن تغطيتها بشكل فوري؛ ظهرت الحاجة الماسة لهذا المورد عند فتح مكة في السنة الثامنة للهجرة، حين توجه الجيش الإسلامي إلى حنين واحتاج إلى عتاد إضافي وتمويل عاجل؛ لمعالجة هذه الأزمة، أرسل النبي ﷺ إلى صفوان بن أمية، الذي كان لا يزال مشركاً آنذاك، يطلب منه أدرعاً وأسلحة. وحين سأل صفوان عما إذا كان هذا غصباً؛ أكد له النبي ﷺ أنها عارية مستردة ومضمونة الأداء، فأعطاه مائة درع بأسلحتها⁽³⁾، مما أرسى مبدأ جواز استقراض الدولة لسد العجز المالي الطارئ.

(1) أخرجه البخاري (برقم: 2772)، ومسلم (برقم: 1632).

(2) ينظر: تاريخ المدينة لابن شبة (1/157).

(3) ينظر: سيرة ابن هشام (2/440).

7. مورد الجزية: شرع هذا المورد المالي ليؤخذ من المواطنين غير المسلمين الخاضعين لسلطة الدولة الإسلامية، وذلك كبديل مادي مقابل تمتعهم بالحماية الأمنية⁽¹⁾، ومقابل توضحيات المسلمين بأموالهم وأنفسهم؛ والأصل فيها قوله تعالى: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ [التوبة: 29]، ويأخذ منهم الإمام الجزية على قدر طبقاتهم في الفقر والغنى⁽²⁾.

الفرع الثاني: مصارف بيت المال وتحقيق العدالة والتكافل الاجتماعي

لم يترك الإسلام تحديد أوجه إنفاق المال العام للأهواء والاجتهادات المطلقة، بل حدد مصارف بيت المال، ويمكننا اختصار ذلك في النقاط الآتية:

1. المستحقون الشرعيون لفريضة الزكاة (الأصناف الثمانية): يمثل هذا المصرف الأولوية القصوى لبيت المال، حيث يُخصص حصراً للفئات الثمانية التي حصرها القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: 60]، وهذا يتبين أن الزكاة لا تصرف إلا في هذه الأصناف الثمانية؛ وهم الفقراء

(1) ينظر: الأحكام السلطانية للماوردي (ص: 221).

(2) ينظر: نهاية الرتبة الظرفية في طلب الحسبة الشريفة (ص: 107).

والمساكين الذين يعانون من العوز، والعاملون على جباية الزكاة وإدارتها، والمؤلفة قلوبهم لتعزيز تآلفهم مع المجتمع المسلم، وفي تحرير الرقاب من الرق، وإعانة الغارمين الذين أثقلتهم الديون ولا يملكون سداداً، وفي سبيل الله لدعم الجهاد والمصالح الدينية، وابن السبيل الذي انقطعت به السبل. وتعد هذه المصارف فريضة محكمة من الله، لها تفصيلات فقهية موسعة في كتب الفروع تنظم شروط استحقاق كل فئة منها.

2. توزيع العطاء والفيء لعموم المسلمين: يقوم هذا المصرف على مبدأ أن لكل فرد من المسلمين حقاً مشروعاً في الأموال التي تفيء على بيت المال؛ وقد استدلل الفقهاء على ذلك بنهج الخليفة عمر بن الخطاب الذي رأى أن آيات سورة الحشر تشمل المسلمين جميعاً، مؤكداً أنه لا يوجد مسلم إلا وله نصيب في هذا المال؛ فقال -رضي الله عنه-: «مَا أَحَدٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ إِلَّا لَهُ فِي هَذَا الْمَالِ حَقٌّ، أُعْطِيَهِ أَوْ مَنَعَهُ»⁽¹⁾؛ مما يجعل هذا المصرف أداة لتحقيق التوازن المالي والاجتماعي بين أفراد المجتمع.

3. تمويل المصالح العامة والبنية التحتية للدولة: يخصص بيت المال جزءاً كبيراً من موارده لتغطية النفقات الضرورية التي تعود بالنفع على الكيان العام للدولة والمجتمع؛ ويشمل ذلك تجهيز الجيوش وتأمين متطلبات الدفاع، وبناء المرافق العامة التي تخدم الناس في حياتهم اليومية، ورعاية

(1) أخرجه القاسم بن سلام في الأموال (برقم: 539)، وابن زنجويه في الأموال (برقم: 86)، والبيهقي في معرفة السنن والآثار (برقم: 13179)، وصححه الألباني في إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل (5/83).

كافة مصالح الدولة التي تفرضها القواعد الشرعية والمقاصد العامة للدين؛ وهذا النوع من الإنفاق لا يحتاج إلى أدلة تفصيلية لكثرة وضوحه، وقد سار عليه الخلفاء الراشدون ومن تبعهم، حيث يُعتبر تأمين هذه المصالح واجباً على الإمام لضمان استقرار الدولة وازدهارها.

4. برامج الرعاية الاجتماعية والحالات الإنسانية الطارئة: يضطلع بيت المال بدور المحرك للضمان الاجتماعي من خلال رعاية حالات إنسانية محددة تتطلب تدخلاً مالياً مباشراً؛ ومن أمثلة ذلك الالتزام بفكالك أسرى المسلمين، حيث أكد عمر بن الخطاب أن هذا المطلب يُقضى من بيت المال وجوباً فقال: «وَأَعْلَمُوا أَنَّ فِكَالَكَ كُلِّ أَسِيرٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ مِنْ بَيْتِ مَالِ الْمُسْلِمِينَ»⁽¹⁾؛ كما يشمل هذا المصرف سداد ديون المعسرین الذين توفوا ولم يتركوا مالاً، تألياً بسنة النبي ﷺ الذي كان يقضي دين المؤمنين من مال الدولة، فيقول ﷺ: «أَنَا أَوَّلُ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ، فَمَنْ تُوفِّيَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَتَرَكَ دَيْنًا، فَعَلَيْ قَضَاؤِهِ، وَمَنْ تَرَكَ مَالًا فَلْيُورَثْهُ»⁽²⁾، بالإضافة إلى إعالة من لا عائل له وتزويج غير القادرين مادياً، مما يجسد مفهوم التكافل الاجتماعي الشامل في النظام الإسلامي.

5. رواتب الموظفين: يتولى بيت المال توفير الرواتب والأجور لكافة العاملين في أجهزة الدولة، بمن فيهم الولاة والقضاة وعمال الجباية

(1) أخرجه ابن زنجويه في الأموال (برقم: 514).

(2) أخرجه البخاري (برقم: 2298).

(الخراج)، ويدل على ذلك قوله: ﷺ: «مَنْ اسْتَعْمَلَنَا عَلَى عَمَلٍ فَرَزَقْنَاهُ رِزْقًا، فَمَا أَخَذَ بَعْدَ ذَلِكَ فَهُوَ غُلُولٌ»⁽¹⁾، فدل الحديث على استحقاق العامل رزقا من بيت مال المسلمين⁽²⁾؛ ولا يقتصر هذا المصرف على تقديم أجر مقابل العمل فحسب، بل يمتد ليشمل كفاية الموظف في حاجاته الضرورية لضمان نزاهته وتفرغه التام لمصلحة المسلمين؛ فمن كان منهم غير متزوج يُعان على الزواج، ومن لم يملك سكناً أو وسيلة نقل (مركب) أو خادماً يُساعده في شؤونه، يتم تأمين ذلك له من موارد بيت المال⁽³⁾ كجزء من حقوقه الوظيفية والاجتماعية.

الفرع الثالث: الزكاة كأداة محورية ذات أبعاد اقتصادية واجتماعية

تُعد فريضة الزكاة في الشريعة الإسلامية ركيزة أساسية من ركائز النظام الاقتصادي والاجتماعي الذي يهدف إلى تحقيق التوازن المالي بين أفراد المجتمع؛ إذ لم تُشرع لمجرد سد الرمق المؤقت للمحتاجين بل جاءت كآلية مستدامة لاجتثاث جذور الفقر ومعالجة آثاره المدمرة على الفرد والجماعة؛ حيث تمنع تكدس الأموال في أيدي قلة من الأغنياء؛ مما يؤدي إلى تحصيل

(1) أخرجه أبو داود (برقم: 2943)، والحاكم في المستدرک (برقم: 1472)، والبيهقي في السنن الكبرى (برقم: 13020)، والحديث صححه ابن الملّقن في البدر المنير (9/ 564)، والألباني في صحيح الجامع (برقم: 6023).

(2) ينظر: شرح سنن أبي داود لابن رسلان (12/ 553).

(3) ينظر: عون المعبود وحاشية ابن القيم (8/ 115).

المجتمع من الآفات الاجتماعية والجرائم التي غالباً ما يكون الفقر والحرمان دافعاً رئيساً لارتكابها؛ وبذلك تتجاوز الزكاة البعد التعبدي المحض لتصبح مؤسسة أمنية واقتصادية متكاملة تضمن استقرار الأسر وتوفير شبكة أمان اجتماعي تحمي الطبقات الهشة من تقلبات الحياة وتزرع في نفوسهم الطمأنينة والشعور بالانتماء إلى أمة متراحمة متكافلة.

وفيما يلي بيان لأهم آثارها الاجتماعية والاقتصادية:

1. دور الزكاة في سد خلة الفقراء وتحقيق الكفاية المستدامة:

يبدأ هذا الدور من خلال استهداف الحاجات الأصلية للفقراء والمساكين والعمل على إغنائهم إغناءً يخرجهم من دائرة العوز إلى حد الكفاية الدائمة؛ فالشريعة الإسلامية لا تكتفي بإعطاء الفئات التي ينشد سريعا، بل تهدف إلى تمليك الفقير ما يضمن له ولعائلته حياة كريمة مستقرة؛ وهذا التوجه العميق يزيل أسباب الحقد الطبقي ويشعر الفقير بكرامته الإنسانية وبأن له حقاً معلوماً في مال الغني فرضه الله تعالى من فوق سبع سموات؛ مما يعزز أواصر المحبة والأخوة بين أفراد المجتمع ويقضي على مشاعر التهميش والإقصاء.

وفي هذا السياق الدقيق يقرر الإمام القرافي حكمة هذا التشريع بقوله: "أوجب الله تعالى الزكاة شكراً للنعمة على الأغنياء، وسدا لخلة الفقراء، وكمل هذه الحكمة بتشريكه بين الأغنياء والفقراء في أعيان الأموال بحسب

الإمكان، حتى لا تنكسر قلوب الفقراء باختصاص الأغنياء بتلك الأموال⁽¹⁾؛ وهذا الكلام يؤكد أن المقصد الشرعي يتجاوز مجرد الإطعام المادي إلى جبر الخواطر المنكسرة وحماية البناء النفسي للفقير؛ فالتشريك في أعيان الأموال يمثل أعلى درجات المواصلة العملية التي تذيب الفوارق المصطنعة، وتجعل المجتمع جسداً واحداً يتألم لبعضه البعض؛ وبذلك يتحقق الأمن النفسي والمادي الذي هو الأساس المتين لأي نهضة حضارية أو استقرار مجتمعي منشود.

2. أثر الزكاة في منع الاكتناز وتحفيز الاستثمار كركيزة للاستقرار:

إن من مقاصد الشارع الحكيم في فرض الزكاة هو تحريك الأموال في الدورة الاقتصادية ومنع تكديسها في أيدي فئة قليلة؛ ولذلك رتب الوعيد الشديد على كنز الأموال وحبسها عن التداول؛ وفي بيان هذا يقول الإمام الكاساني مستدلاً على فرضية الزكاة: "وقوله عز وجل: ﴿وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ (24) لِلْسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ﴾ [المعارج: 24، 25]، والحق المعلوم هو الزكاة، وقوله ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [التوبة: 34] الآية، فكل مال لم تؤد زكاته فهو كنز"⁽²⁾.

وعليه، فإن من مقاصد تشريع الزكاة هو إعادة توزيع الثروة ومنع تركزها في أيدي قلة قليلة من أفراد المجتمع، وهو ما حذر منه القرآن الكريم بقوله:

(1) الذخيرة للقرافي (7/3).

(2) بدائع الصنائع للكاساني (2/2).

﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾ [الحشر: 7]؛ فظهر أن هذا الإلزام الشرعي بنقل جزء من الثروة من الأغنياء إلى الفقراء يفتت التمرکز المالي؛ ويضمن توفير الحد الأدنى من الكفاية للطبقات الهشة؛ وهكذا تكتمل الدورة الاقتصادية في توازن بديع؛ فالزكاة تمنع الاكتناز من جهة وتدفع بالمال للاستثمار؛ ومن جهة أخرى تعيد توزيع الدخل لضمان الاستقرار المجتمعي؛ مما يجعلها صمام أمان متكامل يحمي بنية المجتمع من التصدع والانهيار الاقتصادي.

3. الدور الوقائي للزكاة في مكافحة الجرائم الناتجة عن الفقر وتحقيق

الأمن المجتمعي:

شرع الله تعالى الزكاة لتكون ركيزة أساسية في تحقيق الأمن المجتمعي؛ إذ تعمل على سد حاجة المعوزين وتوفير الكفاية التامة لهم؛ مما يقطع الطريق أمام الدوافع النفسية والمادية التي قد تلجئ الإنسان إلى التعدي على أموال الآخرين؛ فالفقر المدقع إذا اجتمع مع ضعف الوازع الديني يشكل بيئة خصبة لانتشار الجرائم كالسرقة والحراقة؛ ولذا جاءت تقارير الفقهاء مؤكدة على إعطاء الفقير من الزكاة ما يخرج به من حد الفاقة إلى حد الغنى والكفاية.

ومن ذلك قول الإمام الشيرازي: "وسهم للفقراء، والفقير هو الذي لا يجد ما يقع موقعاً من كفايته، فيدفع إليه ما تزول به حاجته، من أداة يعمل بها

إن كان فيه قوة، أو بضاعة يتجر فيها، حتى لو احتاج إلى مال كثير للبضاعة التي تصلح له ويحسن التجارة فيه وجب أن يدفع إليه"⁽¹⁾.

يُلحظ من هذا التقرير الفقهي الدقيق أن الشارع الحكيم لم يقصد مجرد المواصلة المؤقتة للفقير؛ بل استهدف استئصال جذور الفقر من خلال تمليكها ما يحقق له كفاية دائمة؛ وهذا الإشباع المادي يعد خط الدفاع الأول في المنظومة الأمنية الإسلامية؛ حيث تنتفي مبررات الاعتداء على الملكيات الخاصة؛ ويتحقق الأمن المجتمعي بقطع دابر الحاجة التي هي من أعظم بواعث الجريمة.

4. الزكاة وأثرها في السلم المجتمعي من خلال تألف القلوب ونزع الغل

بين الطبقات:

تتجلى حكمة التشريع الإسلامي في فريضة الزكاة من خلال تجاوزها للبعد المادي المحض إلى أبعاد اجتماعية ونفسية عميقة تسهم في بناء السلم المجتمعي؛ إذ تعمل الزكاة على تألف القلوب ونزع الغل والحسد من نفوس الطبقات الفقيرة تجاه الأغنياء، وهو ما يظهر جلياً في مصرف المؤلفة قلوبهم الذي شرعه الله تعالى لاستصلاح النفوس وكف الشرور؛ حيث يقول الإمام ابن قدامة في بيان هذا المصرف: "والمؤلفة قلوبهم ضربان: كفار ومسلمون، وهم جميعاً السادة المطاعون في قومهم وعشائهم. فالكفار ضربان: أحدهما، من يرجى إسلامه، فيعطى لتقوى نيته في الإسلام، وتميل نفسه

(1) المذهب في فقه الإمام الشافعي للشيرازي (1/314).

إليه، فيسلم ... والضرب الثاني، من يخشى شره، ويرجى بعطيته كف شره وكف غيره معه"⁽¹⁾؛ وهذا يؤكد بوضوح أن إعطاء المال هنا ليس لسد خلة الجوع فحسب، بل لتحقيق غاية أسمى تتمثل في درء المفسد وجلب المصالح وتأليف القلوب النافرة لتندمج في نسيج المجتمع المسلم بسلام؛ فالمال يُبذل هنا كأداة استراتيجية لتحديد العداءات وتحويلها إلى ولاء أو على الأقل إلى مسالمة، مما يعزز الاستقرار الداخلي والخارجي للأمة.

الفرع الرابع: مفهوم الحكم الراشد ومحاربة الفساد

يُمثل الربط بين "الحكم الراشد" و"محاربة الفساد" في الفقه السياسي الإسلامي علاقة تلازمية ضرورية؛ إذ لا يمكن استقامة شؤون الأمة وتحقيق مقاصد الإمامة الكبرى إلا بوجود سلطة تتسم بالرشد في منطلقاتها والنزاهة في ممارساتها؛ تهدف إلى إقامة العدل وحماية المصالح العامة من آفة الفساد التي تؤول بالدول إلى الزوال؛ ومن هنا، فإن السياسة الشرعية قد وضعت معالم دقيقة لهذا الرشد، كما أسست لترسانة من الوسائل الوقائية والزجرية لاجتثاث جذور الفساد؛ وسوف نتناول هنا من خلال عنصرين أساسيين: نخصص الأول لبيان مفهوم الحكم الراشد ومظاهره التي تميزه عن غيره من أنماط الحكم، ونتناول في الثاني الوسائل الشرعية والمنهجية التي أقرتها الشريعة الإسلامية لمحاربة الفساد بكافة صوره الإدارية والمالية.

أولاً: مفهوم الحكم الراشد ومظاهره:

(1) المغني لابن قدامة (6/ 476).

إن مفهوم الحكم الراشد في الفقه السياسي الإسلامي لا ينفك عن مصطلح السياسة الشرعية ومقاصد الإمامة الكبرى التي قررها فقهاء الإسلام؛ حيث تتأسس الرؤية الإسلامية للحكم على قواعد متينة تستمد مشروعيتها من الوحيين؛ وتهدف في جوهرها إلى إقامة الدين وسياسة الدنيا به؛ فالإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وإدارة شؤون الأمة؛ فالسلطة ليست غاية في ذاتها بل هي وسيلة لتحقيق مقاصد الشريعة ورعاية مصالح الخلق في العاجل والآجل.

وعليه، يمكننا القول بأن الحكم الراشد وفق المنظور الإسلامي: "هو ولاية عامة تخلف النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا به، وتقوم على ركيزتي العدل والشورى، وتتقيد جميع تصرفاتها بالمصلحة المعتبرة شرعاً، وتدار بكفاءات تتسم بالقوة والأمانة، لتحقيق مقاصد الشريعة في العاجل والآجل"؛ وهذا التعريف يُعد جامعاً لجميع شروط الرشد السياسي ومقاصده، ومانعاً من دخول صور الحكم الفاسد أو الناقص فيه؛ وسنشرع في تحليل محترزات هذا التعريف وقيوده الفقهية لإثبات جامعيته ومانعته من خلال ما يأتي:

1. تحليل ماهية الحكم وكونه خلافة للنبوة:

يبدأ التعريف ببيان الماهية الأصلية للحكم وهو كونه ولاية عامة تخلف النبوة؛ وهذا القيد يخرج ابتداء السلطة اللادينية أو العلمانية التي تنحصر وظيفتها في إدارة الشأن المادي البحت؛ فالحكم في المنظور الإسلامي ليس مجرد عقد اجتماعي دنيوي صرف، بل هو وظيفة دينية ودنيوية في آن واحد؛

وقد ضبط أئمة الشأن هذا المعنى بألفاظ دقيقة استقرت في التراث؛ يقول إمام الحرمين الجويني في تعريفه للولاية الكبرى: "الإمامة رياسة تامة، وزعامة عامة، تتعلق بالخاصة والعامة، في مهمات الدين والدنيا"⁽¹⁾؛ وهذا يقرر شمولية هذه الولاية وعمومها؛ ويعضده ما قرره الماوردي في تحديده لمقصد الإمامة بقوله: "الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا"⁽²⁾؛ ومن خلال هذين النقلين يتأكد لنا أن الرشد لا ينعقد إلا باجتماع الحراسة للدين والسياسة للدنيا؛ فمن ضيع معالم الدين وأحكامه لم يكن حكمه راشداً، ومن أفسد دنيا الناس وعمرانهم لم يكن حكمه راشداً كذلك.

2. القيد الأول للرشد وهو العدل والشورى:

إن مجرد انعقاد الولاية لا يكفي لوصف السلطة بالرشد ما لم تتقيد بالآليات ومقاصد تمنع الجور وتكبح جماح الاستبداد؛ ولذلك تضمن التعريف قيد القيام على العدل والشورى؛ فالعدل هو الغاية الكبرى التي من أجلها أرسلت الرسل وأنزلت الكتب، قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ [الحديد: 25]؛ والشورى هي الآلية المنهجية لاستنباط الرأي وتفعيل الرقابة المجتمعية من خلال أهل الحل والعقد، ولذلك كانت من أهم خصائص النظام الإسلامي، قال تعالى: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: 38].

(1) غياث الأمم في التياث الظلم للجويني (ص: 22).

(2) الأحكام السلطانية للماوردي (ص: 15).

وقد شدد الأئمة على أن العدل هو قوام الدول وأساس رشدتها وبقائها؛ يقول شيخ الإسلام ابن تيمية مبينا هذه السنة الكونية والشرعية: "إن الله يقيم الدولة العادلة وإن كانت كافرة، ولا يقيم الظالمة وإن كانت مسلمة، ويقال: الدنيا تدوم مع العدل والكفر، ولا تدوم مع الظلم والإسلام"⁽¹⁾؛ وهذا التقرير الجليل يبرز أن الرشد السياسي يقاس بمقدار ما يتحقق من العدل المطلق في الواقع العملي.

3. القيد الثاني للرشد وهو تقييد التصرفات بالمصلحة العامة:

من المحترزات الدقيقة في هذا الحد الجامع المانع هو ربط تصرفات السلطة بالمصلحة العامة للمسلمين؛ وهذا القيد يمنع الحاكم من استغلال نفوذه لمآرب شخصية أو فئوية ضيقة؛ فالسلطة في الفقه الإسلامي مقيدة شرعا وليست مطلقة تتصرف بالأهواء؛ ومناطق تقييدها هو جلب المصالح ودرء المفاسد عن الأمة؛ وقد استقرت هذه القاعدة الجلية في المدونة الفقهية كمعيار حاكم وحاسم على صحة أو بطلان التصرفات السياسية والمالية؛ يقول الإمام السيوطي في تقرير هذا الأصل العظيم: "القاعدة الخامسة: تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة"⁽²⁾؛ وبناء على هذا فإن كل قرار سياسي أو اقتصادي أو إداري يتخذه ولي الأمر تضمن محاباة لطائفة على حساب أخرى، أو إهدارا للمال العام، عُذ خروجا عن مقتضى الرشد السياسي الذي يوجب كمال النصح للأمة ورعاية حقوقها.

(1) الاستقامة لابن تيمية (2/ 247).

(2) الأشباه والنظائر للسيوطي (ص: 121).

4. القيد الثالث للرشد وهو الاعتماد على القوة والأمانة:

لا يكتمل الحد الجامع المانع للحكم الراشد إلا ببيان طبيعة الأدوات البشرية التي تدير مؤسسات الدولة وتنفذ سياساتها؛ فمهما كانت النظم والتشريعات عادلة في تنظيرها فإنها تحتاج إلى رجال أكفاء لتطبيقها في أرض الواقع؛ ولهذا تضمن التعريف قيد الإدارة بكفاءات تتسم بالقوة والأمانة؛ فالقوة تشمل الخبرة الإدارية العالية، والحنكة السياسية، والقدرة التنفيذية على إنفاذ القرارات؛ بينما تمثل الأمانة الضمير الحي، والوازع الإيماني العميق، والخشية من الله التي تعصم المسؤول من الخيانة والارتشاء؛ وقد فصل فقهاء السياسة الشرعية في ضرورة اجتماع هذين الشرطين فيمن يتولى الشأن العام؛ يقول ابن تيمية في قاعدة التولية: "ينبغي أن يعرف الأصلح في كل منصب، فإن الولاية لها ركنان: القوة والأمانة؛ كما قال تعالى: ﴿إِنَّ خَيْرَ مَنْ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ﴾ [القصص: 26]، وقال صاحب مصر ليوسف عليه السلام: ﴿إِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ﴾ [يوسف: 54]⁽¹⁾؛ وعلى هذا فيلزم متخذ القرار بتقديم الأكفأ والأصلح لكل وظيفة بحسب تخصصها وطبيعتها؛ ويحرم عليه تولية العاجز الضعيف أو الخائن القوي؛ وهذا القيد الأخير يتحصن الحكم الراشد من آفة المحسوبية وفساد البطانة.

ثانيا: وسائل محاربة الفساد في الشريعة الإسلامية:

(1) السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية لابن تيمية (ص: 12).

اعتنت النصوص الشرعية وتطبيقاتها الفقهية بوضع سياج متين يحمي المجتمع والدولة من غوائل الفساد المالي والإداري والأخلاقي؛ وتنوعت هذه الوسائل لتشمل الجوانب الوقائية والعلاجية على حد سواء؛ وفيما يلي بيان لأهم تلك الوسائل:

1. ولاية الحسبة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

تُعد ولاية الحسبة من أعظم الركائز المؤسسية التي جاء بها النظام الإسلامي لضبط السلوك العام ومكافحة الفساد قبل استفحاله؛ فهي تمثل التدخل المباشر لولي الأمر أو من ينوب عنه لتقويم الاعوجاج وردع المفسدين الذين يتجاوزون حدود الشرع في المعاملات المالية أو الإدارية؛ وقد قرر الفقهاء أن هذه الولاية ليست مجرد تطوع فردي بل هي وظيفة رسمية ملزمة تمنح صاحبها صلاحيات واسعة للبحث عن المنكرات الظاهرة وإزالتها، قال الإمام الماوردي: "الحسبة: هي أمر بالمعروف إذا ظهر تركه ونهي عن المنكر إذا أظهر فعله"⁽¹⁾؛ مما يجعلها أداة رقابية صارمة تمنع التلاعب بحقوق الناس وتضمن استقامة الحياة العامة وفق مراد الشارع الحكيم؛ وتتميز هذه الولاية عن القضاء المعتاد بأنها مبادرة ذاتية من السلطة لا تفتقر إلى وجود مدعٍ أو مشتكٍ مما يمنحها سرعة وفاعلية في وأد بؤر الفساد، قال ابن القيم: "وأما الحكم بينهم فيما لا يتوقف على الدعوى: فهو المسعى بالحسبة، والمتولي له: والي الحسبة"⁽²⁾.

(1) الأحكام السلطانية للماوردي (ص: 349).

(2) الطرق الحكمية في السياسة الشرعية لابن القيم (2/ 620).

2. مبدأ القوة والأمانة في اختيار وتعيين ذوي الولايات العامة:

تعتبر مسألة اختيار الأكفاء وتعيينهم في المناصب العامة من أعظم التدابير الوقائية لمحاربة الفساد الإداري والمالي في الدولة الإسلامية؛ وقد قرر فقهاء السياسة الشرعية أن معيار الاختيار لا يبنى على المحاباة أو القرابة أو العصبية بل يعتمد على ركنين أساسيين متلازمين هما القوة والأمانة؛ حيث تمثل القوة القدرة العلمية والعملية والبدنية التي تؤهل المرء لإنجاز مهام ولايته على الوجه الأكمل؛ بينما تمثل الأمانة الوازع الديني والوازع الأخلاقي الذي يمنع الوالي من استغلال منصبه لتحقيق مآرب شخصية أو الإضرار بالمال العام؛ وقد سبق قريبا قول ابن تيمية: "ينبغي أن يعرف الأصلح في كل منصب، فإن الولاية لها ركنان: القوة والأمانة؛ كما قال تعالى: ﴿إِنَّ خَيْرَ مَنْ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيَّ الْأَمِينُ﴾ [القصص: 26]، وقال صاحب مصر ليوسف عليه السلام: ﴿إِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ﴾ [يوسف: 54]"⁽¹⁾.

3. تفعيل الرقابة المالية والمحاسبة الوقائية (مبدأ "من أين لك هذا"):

أرست الشريعة الإسلامية قواعد صارمة لمساءلة الولاة والعمال عن مصادر أموالهم وتضخم ثرواتهم أثناء توليهم المناصب العامة؛ وقد تجلّى هذا المبدأ الوقائي في تطبيقات الخلفاء الراشدين، وعلى رأسهم أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه، الذي أسس لمبدأ "من أين لك هذا"⁽²⁾، كآلية استباقية تمنع التربع من الوظيفة العامة.

(1) السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية لابن تيمية (ص: 12).

(2) ينظر: سراج الملوك للطرطوشي (ص: 143).

وتتأكد فاعلية هذه الرقابة من خلال الإجراءات العملية التي اتخذها الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه في إحصاء أموال العمال قبل توليهم العمل وبعده؛ لضمان عدم استغلال نفوذهم في التجارة وتنمية ثرواتهم الخاصة على حساب الأمة؛ فقد كان يرفض رفضاً قاطعاً أن يجمع الوالي بين الإمارة والتجارة، درءاً للشبهة وسداً لذريعة الفساد؛ ومصادق ذلك ما أورده الإمام أبو عبيد القاسم بن سلام في حادثة عتبة بن أبي سفيان حين استعمله عمر على كنانة فقدم بمال، فسأله عمر عن مصدره، فأجابته بأنه مال خرج به للتجارة، فأنكر عليه عمر ذلك وصادره قائلاً: "وما لك تخرج المال معك في هذا الوجه؟! فصيره في بيت المال"⁽¹⁾؛ وهذا التطبيق العملي يبرز عمق الفهم المقاصدي للرقابة الوقائية، حيث لم يكتفِ الخليفة بمجرد النهي، بل أتبعه بإجراء عقابي رادع يتمثل في مصادرة الأموال التي شابتها شبهة استغلال المنصب، مما يؤسس لقاعدة فقهية متينة في محاسبة المسؤولين ومصادرة أموالهم متى ما عجزوا عن إثبات مشروعية اكتسابها بعيداً عن تأثير ولايتهم.

4. تشريع العقوبات التعزيرية الزاجرة لمرتكي الفساد المالي والإداري:

اعتنت الشريعة الإسلامية بصون المال العام والمصالح الكلية للأمة عناية بالغة، وجعلت لكل انتهاكٍ لهذه المصالح جزاءً رادعاً يتناسب مع حجم الضرر الواقع وطبيعته؛ وقد أسّس الفقهاء لهذا المبدأ من خلال نظرية التعزير التي تُمثّل الذراع التشريعية المرنة في مواجهة الجرائم التي لم يُنصَّ

(1) تاريخ الطبري (4/ 220).

على عقوبتها بحدٍّ أو كفارةٍ منصوص عليهما في النصوص الشرعية القطعية؛ فكان الفساد المالي والإداري بمختلف صوره -كالرشوة، والاختلاس، والغش في الولايات، والتلاعب بالموازن، وتضييع أموال الرعية- من أبرز المجالات التي طبّق فيها الفقهاء عقوبة التعزير بسعة واتساع؛ وذلك انطلاقاً من قاعدة درء الفساد ودفع الضرر العام عن المجتمع

وقد شدد الإسلام على جرائم الفساد المالي والإداري تشديدا كبيرا؛ ومن ذلك الرشوة التي هي من أشد صور الفساد الإداري خطورةً على النظام العام، وقد حرمها الإسلام تحريما قاطعا، وعدها من كبائر الذنوب، قال رسول الله ﷺ: «لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الرَّاشِيَّ، وَالْمُرْتَشِيَّ»⁽¹⁾.

وفيما يتعلق باختلاس الأموال العامة من بيت المال أو من الأمانات المؤتمن عليها الموظف أو الحاكم، فإن الشارع الحكيم اعتبره من أشد جرائم الفساد المالي لما ينطوي عليه من خيانة الأمانة العامة وتضييع حقوق الرعية؛ قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ [آل عمران: 161]، وعن عبادة بن الصامت -رضي الله عنه- أن رسول الله ﷺ بعثه على الصدقة، فقال: «يَا أَبَا الْوَلِيدِ اتَّقِ لَا تَأْتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ بِبَعِيرٍ تَحْمِلُهُ لَهُ رُغَاءٌ أَوْ بَقَرَةٌ لَهَا خَوَارٌ أَوْ شَاةٌ لَهَا نُجُاجٌ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ ذَلِكَ لَكَانِ، قَالَ: أَيُّ

(1) أخرجه أحمد في المسند (برقم: 6532)، وابن ماجه (برقم: 2313)، وأبو داود (برقم: 3580)، والحديث صحيح، ينظر: المقاصد الحسنة للسخاوي (ص: 533)، كشف الخفاء للعجلوني (2/ 167)، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل للألباني (8/ 243).

وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ إِنَّ ذَلِكَ لَكَذَلِكَ إِلَّا مَنْ رَحِمَ اللَّهُ، قَالَ: قَوْلَ الَّذِي بَعَثَكَ بِالْحَقِّ لَا أَعْمَلُ عَلَى شَيْءٍ أَبَدًا»⁽¹⁾.

5. إرساء الرقابة الذاتية وترسيخ مفهوم الأمانة كوازع ديني:

إن الناظر في أحكام الشريعة الإسلامية ومقاصدها العامة يدرك جلياً أن محاربة الفساد الإداري والمالي لا تعتمد فحسب على الزواجر والعقوبات الدنيوية؛ بل تركز أساساً على إرساء الرقابة الذاتية في نفوس المكلفين وترسيخ مفهوم الأمانة كوازع ديني يمنع الإنسان من التعدي على حقوق الخالق والمخلوقين؛ وهذا الوازع هو الركيزة الأولى التي تنبني عليها صلاح الولايات والسياسات؛ إذ إن الشريعة جعلت الأمانة مناطاً للتكليف ومحوراً تدور عليه أحكام الولايات العامة والخاصة؛ وقد تجلّى هذا المعنى العظيم في تقارير الفقهاء عند استنباطهم للأحكام من النصوص القرآنية المحكمة؛ حيث يقول الإمام القرطبي في تفسيره لقوله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا﴾ [النساء: 58]، مبيناً أن الآية عامة، فكما أنها تتناول عامة الناس فإنها تتناول كذلك "الولاية فيما إليهم من الأمانات في قسمة الأموال ورد الظلمات والعدل في الحكومات"⁽²⁾.

وهذا يؤكد أن الأمانة ليست مجرد فضيلة أخلاقية ندب إليها الشارع؛ بل هي فريضة محكمة وأصل من أصول الأحكام التي تنتظم بها شؤون الدين

(1) أخرجه عبد الرزاق الصنعاني في المصنف (برقم: 7067)، والحميدي في المسند (برقم: 919)، والبيهقي في السنن الكبرى (برقم: 7663)، والحديث في صحيح الجامع (برقم: 99).

(2) تفسير القرطبي (5/ 256).

والدنيا؛ فشمولها للولادة في قسمة الأموال ورد الظلمات يمثل السياج المنيع ضد الفساد؛ لأن استشعار الوالي أو الموظف العام بأن عمله أمانة يسأل عنها أمام الله تعالى يولد لديه رقابة ذاتية تعصمه من استغلال منصبه لمآرب شخصية؛ مما يجعل الوازع الديني مقدماً على الوازع السلطاني في تحقيق النزاهة والاستقامة.

وتأسيساً على ما سبق؛ فإن السياسة الشرعية في إصلاح شؤون الراعي والرعية لا تستقيم إلا بتفعيل هذا الوازع الإيماني الذي يربط أداء المهام الوظيفية بمراقبة الله عز وجل؛ فالأمانة في المفهوم الشرعي تتجاوز حفظ الودائع المادية لتشمل كل ما أوثمن عليه الإنسان من ولايات ومناصب عامة؛ وهو ما يقتضي من متولي الأمر أن يتجرد من حظوظ نفسه وأن يقيم العدل بين الناس؛ وقد حرر شيخ الإسلام ابن تيمية هذا الأصل العظيم مبيناً أن مدار الصلاح في إدارة شؤون الأمة يرتكز على ركنين أساسيين هما أداء الأمانات والحكم بالعدل؛ حيث يقول رحمه الله؛ "وإذا كانت الآية قد أوجبت أداء الأمانات إلى أهلها والحكم بالعدل؛ فهذان جماع السياسة العادلة والولاية الصالحة"⁽¹⁾.

وفي هذا التقرير الدقيق دلالة واضحة على أن الفساد بجميع صوره إنما ينشأ من الإخلال بهذين الركنين أو أحدهما؛ فخيانة الأمانة تفتح أبواب المحسوبية والرشوة واختلاس المال العام؛ بينما يؤدي غياب العدل إلى ضياع الحقوق وتفشي الظلم؛ ولذلك كان ترسيخ الرقابة الذاتية من خلال

(1) السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية لابن تيمية (ص: 6).

استحضار عظمة الخالق والخوف من حسابه هو الضمانة الأقوى لتقويم سلوك الأفراد؛ فالقوانين الوضعية مهما بلغت دقتها قد يعترها النقص أو يجد الفاسدون ثغرات للتحايل عليها؛ أما الرقابة الإلهية فهي محيطة بالسرائر والظواهر.

ومن هنا يتضح أن الشريعة الإسلامية عالجت جذور الفساد قبل وقوعه من خلال بناء الضمير الحي الذي يرى في المنصب تكليفاً ومسؤولية لا تشريفاً ومغناً؛ فالأمانة تبقى هي العاصم من الانحراف واستغلال القوة في غير مرضاة الله؛ فالقوي الأمين هو النموذج القرآني الأمثل لمحاربة الفساد الإداري؛ لأن قوته تمكنه من إنفاذ الحق؛ وأمانته تمنعه من الجور والظلم؛ وهذا التلازم بين الرقابة الذاتية والكفاءة العملية هو ما يميز السياسة الشرعية عن غيرها من النظم الوضعية التي قد تركز على الكفاءة وتهمل الجانب الإيماني والأخلاقي.

وهذا المنهج الفريد هو الذي أثمر في عصور الإسلام الزاهرة نماذج مضيئة من النزاهة والتعفف؛ حيث كان الوالي يرتجف من مجرد الشبهة خشية الوقوع في الإثم؛ مما يؤكد أن محاربة الفساد تبدأ من بناء الإنسان من الداخل قبل إحاطته بالقوانين واللوائح من الخارج؛ وبذلك تكتمل منظومة مكافحة الفساد في الإسلام بالجمع بين التربية الإيمانية التي تغرس الأمانة والرقابة الذاتية؛ وبين الأحكام الفقهية التي تضبط التصرفات وتوقع الجزاء على المخالفين.

قَائِمَةٌ

المَصْنُودُ وَالْمِرْاجِعُ

قائمة المصنفين والمراجع

1. الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن معبد، التميمي، أبو حاتم، الدارمي، البستي (المتوفى: 354هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1408هـ - 1988م.
2. الأحكام السلطانية، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي (المتوفى: 450هـ)، دار الحديث - القاهرة.
3. الأحكام السلطانية، القاضي أبو يعلى، محمد بن الحسين بن محمد بن خلف ابن الفراء (المتوفى: 458هـ)، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان، ط2، 1421هـ - 2000م.
4. أحكام القرآن، القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري الاشبيلي المالكي (المتوفى: 543هـ)، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط3، 1424هـ - 2003م.
5. أحكام أهل الذمة، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: 751هـ)، تحقيق: يوسف بن أحمد البكري - شاعر بن توفيق العاروري، رمادى - الدمام، ط1، 1418 - 1997.
6. أخبار أبي حنيفة وأصحابه، الحسين بن علي بن محمد بن جعفر، أبو عبد الله الصيمري الحنفي (المتوفى: 436هـ)، عالم الكتب - بيروت، ط2، 1405هـ - 1985م.
7. الاختيار لتعليل المختار، عبد الله بن محمود بن مودود الموصللي البلدي، مجد الدين أبو الفضل الحنفي (المتوفى: 683هـ)، مطبعة الحلبي - القاهرة (وصورتها دار الكتب العلمية - بيروت، وغيرها)، 1356هـ - 1937م.
8. أدب القاضي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي (المتوفى: 450هـ)، تحقيق: محي هلال السرحان، مطبعة العاني، بغداد - العراق، ط1، 1392هـ - 1972م.

9. أدب القاضي، أبو العباس أحمد بن أبي أحمد الطبري المعروف بابن القاص (المتوفى: 335هـ)، تحقيق: حسين خلف الجبوري، الأستاذ المشارك بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة أم القرى - مكة المكرمة، مكتبة الصديق - المملكة العربية السعودية-الطائف، ط1، 1409هـ- 1989م.
10. أدب القاضي، أبو العباس أحمد بن أبي أحمد الطبري المعروف بابن القاص (المتوفى: 335هـ)، تحقيق: حسين خلف الجبوري، مكتبة الصديق - المملكة العربية السعودية-الطائف، ط1، 1409هـ- 1989م.
11. أدب القضاء، شهاب الدين أبو إسحاق إبراهيم بن عبد الله المعروف بابن أبي الدم (المتوفى: 642هـ)، تحقيق: محمد مصطفى الزحيلي، ط2، دار الفكر، دمشق - سوريا، 1402هـ-1982م.
12. الأدب المفرد، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق: عصام موسى هادي، دار الصديق - الجبيل - المملكة العربية السعودية، ط1، 1434هـ - 2013م.
13. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (المتوفى: 1250هـ)، تحقيق: الشيخ أحمد عزو عناية، دمشق - كفر بطنا، دار الكتاب العربي، ط1، 1419هـ- 1999م.
14. إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، محمد ناصر الدين الألباني (المتوفى: 1420هـ)، المكتب الإسلامي - بيروت، ط2، 1405هـ- 1985م.
15. الاستقامة، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفى: 728هـ)، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود - المدينة المنورة، ط1، 1403.
16. استقلال القضاء في الفقه الإسلامي، محمد بن عبد الله بن إبراهيم السحيم، دار ابن الجوزي، الرياض، ط1، 1436هـ.

17. أسنى المطالب في شرح روض الطالب، زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري، زين الدين أبو يحيى السنيكي (المتوفى: 926هـ)، دار الكتاب الإسلامي، بدون، طبعة وبدون تاريخ.
18. الأشباه والنظائر، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: 911هـ)، دار الكتب العلمية، ط1، 1411هـ - 1990م.
19. الإشراف على نكت مسائل الخلاف، القاضي أبو محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر البغدادي المالكي (422هـ)، تحقيق: الحبيب بن طاهر، دار ابن حزم، ط1، 1420هـ - 1999م.
20. إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين (هو حاشية على فتح المعين بشرح قرّة العين بمهمات الدين)، أبو بكر (المشهور بالبكري) عثمان بن محمد شطا الدميّاطي الشافعي (المتوفى: 1310هـ)، دار الفكر والتوزيع، ط1، 1418هـ - 1997م.
21. إعلام الموقعين عن رب العالمين، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب المعروف بابن قيم الجوزية (المتوفى: 751هـ)، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط1، 1423هـ.
22. إعلام الموقعين عن رب العالمين، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب المعروف بابن قيم الجوزية (المتوفى: 751هـ)، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط1، 1423هـ.
23. أقضية رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، محمد بن الفرج القرطبي المالكي، أبو عبد الله، ابن الطلاع، ويقال الطلاعي (المتوفى: 497هـ)، دار الكتاب العربي - بيروت، 1426هـ.
24. الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، شمس الدين، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي (المتوفى: 977هـ)، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات - دار الفكر، دار الفكر - بيروت.

25. الأم، الشافعي أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلبي القرشي المكي (المتوفى: 204هـ)، دار المعرفة - بيروت، بدون، طبعة، 1410هـ-1990م.
26. الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة من قضايا الفكر السياسي الإسلامي في ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة، عبد الله بن عمر بن سليمان الدميحي، ط2، دار طيبة، الرياض، 1408هـ.
27. الأموال لابن زنجويه، أبو أحمد حميد بن مخلد بن قتيبة بن عبد الله الخرساني المعروف بابن زنجويه (المتوفى: 251هـ)، تحقيق: شاعر ذيب فياض، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، السعودية، ط1، 1406هـ-1986م.
28. إيضاح طرق الاستقامة في بيان أحكام الولاية والإمامة، يوسف بن حسن بن أحمد بن حسن ابن عبد الهادي الصالحي، جمال الدين، ابن المبرد الحنبلي (المتوفى: 909هـ)، تحقيق: لجنة مختصة من المحققين بإشراف: نور الدين طالب، دار النوادر، سوريا، ط1، 1432هـ-2011م.
29. البحر الرائق شرح كنز الدقائق، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري (المتوفى: 970هـ)، دار الكتاب الإسلامي، ط2، - بدون تاريخ.
30. بحر المذهب (في فروع المذهب الشافعي)، الروياني، أبو المحاسن عبد الواحد بن إسماعيل (ت 502هـ)، تحقيق: طارق فتحي السيد، دار الكتب العلمية، ط1، 2009م.
31. بداية المجتهد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد (المتوفى: 595هـ)، تحقيق: خالد العطار، دار الفكر، بيروت - لبنان، 1415هـ - 1995م.
32. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي (المتوفى: 587هـ)، دار الكتب العلمية، ط2، 1406هـ-1986م.

33. البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير، ابن الملحق سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري (المتوفى: 804هـ)، تحقيق: مصطفى أبو الغيط وعبد الله بن سليمان ويأسر بن كمال، دار الهجرة - الرياض - السعودية، ط1، 1425هـ-2004م.
34. بريقة محمودية في شرح طريقة محمدية وشريعة نبوية في سيرة أحمدية، محمد بن محمد بن مصطفى بن عثمان، أبو سعيد الخادمي الحنفي (المتوفى: 1156هـ)، مطبعة الحلبي، بدون طبعة، 1348هـ.
35. البناية شرح الهداية، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغياي الحنفي بدر الدين العيني (المتوفى: 855هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان، ط1، 1420هـ - 2000م.
36. البيان في مذهب الإمام الشافعي، أبو الحسين يحيى بن أبي الخير بن سالم العمراني اليمني الشافعي (المتوفى: 558هـ)، تحقيق: قاسم محمد النوري، دار المنهاج - جدة، ط1، 1421هـ-2000م.
37. التاج والإكليل لمختصر خليل، محمد بن يوسف بن أبي القاسم بن يوسف العبدري الغرناطي، أبو عبد الله المواق المالكي (المتوفى: 897هـ)، دار الكتب العلمية، ط1، 1416هـ-1994م.
38. تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي (المتوفى: 748هـ)، تحقيق: عمر عبد السلام التدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1413هـ-1993م.
39. تاريخ التمدن الإسلامي، جرجي زيدان، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، ط2، د.ت.
40. تاريخ الخلفاء، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: 911هـ)، تحقيق: حمدي الدمرداش، مكتبة نزار مصطفى الباز، ط1، 1425هـ-2004م.

41. تاريخ الطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري (المتوفى: 310هـ)، دار التراث - بيروت، ط2، - 1387هـ.
42. تاريخ القضاء في الإسلام، محمد الزحيلي، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط1، 1415هـ - 1995م.
43. تاريخ المدينة لابن شبة، عمر بن شبة (واسمه زيد) بن عبدة بن ربيعة النميري البصري، أبو زيد (المتوفى: 262هـ)، تحقيق: فهمي محمد شلتوت، 1399هـ.
44. تاريخ دمشق، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بابن عساكر (المتوفى: 571هـ)، تحقيق: عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر، 1415هـ - 1995م.
45. تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، إبراهيم بن علي بن محمد، ابن فرحون، برهان الدين اليعمري (المتوفى: 799هـ)، مكتبة الكليات الأزهرية، ط1، 1406هـ - 1986م.
46. التبصرة، علي بن محمد الربيعي، أبو الحسن، المعروف باللخمي (المتوفى: 478هـ)، تحقيق: أحمد عبد الكريم نجيب، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ط1، 1432هـ - 2011م.
47. تبين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي، عثمان بن علي بن محجن البارع، فخر الدين الزيلعي الحنفي (المتوفى: 743هـ)، المطبعة الكبرى الأميرية - بولاق، القاهرة، ط1، 1313هـ.
48. التجريد للقُدوري، أحمد بن محمد بن أحمد بن جعفر بن حمدان أبو الحسين القُدوري (المتوفى: 428هـ)، تحقيق: مركز الدراسات الفقهية والاقتصادية، دار السلام - القاهرة، ط2، 1427هـ - 2006م.
49. التدريب في الفقه الشافعي المسمى بـ «تدريب المبتدي وتهذيب المنتهي»، سراج الدين أبي حفص عمر بن رسلان البلقيني الشافعي، تحقيق: أبو يعقوب نشأت

بن كمال المصري، دار القبلتين، الرياض - المملكة العربية السعودية، ط1، 1433هـ - 2012م.

50. التراتيب الإدارية والعمالات والصناعات والمتاجر والحالة العلمية التي كانت على عهد تأسيس المدينة الإسلامية في المدينة المنورة العلمية، محمد عبد الحي بن عبد الكبير ابن محمد الحسني الإدريسي، المعروف بعبد الحي الكتاني (المتوفى: 1382هـ)، تحقيق: عبد الله الخالدي، دار الأرقم - بيروت، ط2.

51. التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، وهبة بن مصطفى الزحيلي، دار الفكر المعاصر - دمشق، ط2، 1418هـ.

52. التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى: 852هـ)، دار الكتب العلمية، ط1، 1419هـ - 1989م.

53. التنبيه على مشكلات الهداية، صدر الدين علي بن علي ابن أبي العز الحنفي (المتوفى 792هـ)، تحقيق: عبد الحكيم بن محمد شاكر (ج1، 2، 3) - أنور صالح أبو زيد (ج4، 5)، مكتبة الرشد ناشرون - المملكة العربية السعودية، ط1، 1424هـ - 2003م.

54. التنبيه في الفقه الشافعي، أبو اسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي (المتوفى: 476هـ)، عالم الكتب.

55. تنقيح التحقيق في أحاديث التعليق، شمس الدين محمد بن أحمد بن عبد الهادي الحنبلي (المتوفى: 744هـ)، تحقيق: سامي بن محمد بن جاد الله وعبد العزيز بن ناصر الخباني، أضواء السلف - الرياض، ط1، 1428هـ - 2007م.

56. تهذيب اللغة، محمد بن أحمد بن الأزهر الهروي، أبو منصور (المتوفى: 370هـ)، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط1، 2001م.

57. التهذيب في فقه الإمام الشافعي، مجي السنة، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي (المتوفى: 516هـ)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، ط1، 1418هـ - 1997م.
58. التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب، خليل بن إسحاق بن موسى، ضياء الدين الجندي المالكي المصري (المتوفى: 776هـ)، تحقيق: أحمد بن عبد الكريم نجيب، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، ط1، 1429هـ - 2008م.
59. تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله السعدي (المتوفى: 1376هـ)، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، مؤسسة الرسالة، ط1، 1420هـ - 2000م.
60. جامع البيان في تأويل القرآن، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري (المتوفى: 310هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط1، 1420هـ - 2000م.
61. الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه = صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، ط1، 1422هـ.
62. الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (المتوفى: 671هـ)، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية - القاهرة، ط2، 1384هـ - 1964م.
63. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي (المتوفى: 1230هـ)، دار الفكر، بدون، طبعة وبدون تاريخ.
64. الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي وهو شرح مختصر المزني، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي

- (المتوفى: 450هـ)، تحقيق: الشيخ علي محمد معوض - الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط1، 1419هـ - 1999م.
65. الدرة الغراء في نصيحة السلاطين والقضاة والأمراء، محمود بن إسماعيل بن إبراهيم بن ميكائيل الخيريبي (المتوفى: 843هـ)، مكتبة نزار مصطفى الباز - الرياض.
66. دقائق أولي النهى لشرح المنتهى المعروف بشرح منتهى الإرادات، منصور بن يونس بن صلاح الدين ابن حسن بن إدريس الهوتي الحنبلي (المتوفى: 1051هـ)، عالم الكتب، ط1، 1414هـ - 1993م.
67. ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، عبد الرحمن بن محمد بن محمد، ابن خلدون أبو زيد، ولي الدين الحضرمي الإشبيلي (المتوفى: 808هـ)، تحقيق: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، ط2، 1408هـ - 1988م.
68. الذخيرة، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي (المتوفى: 684هـ)، تحقيق: جزء 1، 8، 13: محمد حجي، جزء 2، 6: سعيد أعراب، جزء 3 - 5، 7، 9 - 12: محمد بو خبزة، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط1، 1994م.
69. رد المحتار على الدر المختار، ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي (المتوفى: 1252هـ)، دار الفكر - بيروت، ط2، 1412هـ - 1992م.
70. الروض المربع شرح زاد المستقنع، منصور بن يونس بن صلاح الدين ابن حسن بن إدريس الهوتي الحنبلي (المتوفى: 1051هـ)، دار المؤيد - مؤسسة الرسالة.
71. روضة الطالبين وعمدة المفتين، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: 676هـ)، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت - دمشق - عمان، ط3، 1412هـ - 1991م.

72. روضة القضاة وطريق النجاة، علي بن محمد بن أحمد، أبو القاسم الرحي المعروف بابن السمناني (المتوفى: 499هـ)، تحقيق: صلاح الدين الناهي، مؤسسة الرسالة، بيروت - دار الفرقان، عمان، ط2، 1404هـ - 1984م.
73. روضة المستبين في شرح كتاب التلقين، أبو محمد، وأبو فارس، عبد العزيز بن إبراهيم بن أحمد القرشي التميمي التونسي المعروف بابن بزيعة (المتوفى: 673هـ)، تحقيق: عبد اللطيف زكاغ، دار ابن حزم، ط1، 1431هـ - 2010م.
74. الزاهر في معاني كلمات الناس، محمد بن القاسم بن محمد بن بشار، أبو بكر الأنباري (المتوفى: 328هـ)، تحقيق: حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط1، 1412هـ - 1992.
75. سراج الملوك، أبو بكر محمد بن محمد ابن الوليد الفهري الطرطوشي المالكي (المتوفى: 520هـ)، من أوائل المطبوعات العربية - مصر، 1289هـ، 1872م.
76. السنة، أبو بكر أحمد بن محمد بن هارون بن يزيد الخلال البغدادي الحنبلي (المتوفى: 311هـ)، تحقيق: عطية الزهراني، دار الراية - الرياض، ط1، 1410هـ - 1989م.
77. سنن ابن ماجه، ابن ماجه - وماجة اسم أبيه يزيد - أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (المتوفى: 273هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد - محمد كامل قره بللي - عبد اللطيف حرز الله، دار الرسالة العالمية، ط1، 1430هـ - 2009م.
78. سنن ابن ماجه، ابن ماجه أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، وماجة اسم أبيه يزيد (المتوفى: 273هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي.
79. سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني (المتوفى: 275هـ)، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت.

80. سنن الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى (المتوفى: 279هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر (ج 1، 2) ومحمد فؤاد عبد الباقي (ج 3) وإبراهيم عطوة عوض المدرس في الأزهر الشريف (ج 4، 5)، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر، ط 2، 1395هـ - 1975م.
81. سنن الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان بن دينار البغدادي الدارقطني (المتوفى: 385هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، حسن عبد المنعم شلبي، عبد اللطيف حرز الله، أحمد برهوم، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ط 1، 1424هـ - 2004م.
82. السنن الصغير للبيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخسروجدي الخراساني، أبو بكر البيهقي (المتوفى: 458هـ)، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعي، جامعة الدراسات الإسلامية، كراتشي. باكستان، ط 1، 1410هـ - 1989م.
83. السنن الكبرى، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي (المتوفى: 303هـ)، تحقيق: حسن عبد المنعم شلبي، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط 1، 1421هـ - 2001م.
84. السنن الكبرى، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخسروجدي الخراساني، أبو بكر البيهقي (المتوفى: 458هـ)، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 3، 1424هـ - 2003م.
85. السياسة الشرعية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفى: 728هـ)، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد - المملكة العربية السعودية، ط 1، 1418هـ.
86. السيرة النبوية لابن هشام، عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري، أبو محمد، جمال الدين (المتوفى: 213هـ)، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري

- وعبد الحفيظ الشلبي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط2، 1375هـ - 1955م.
87. شرح الزركشي، شمس الدين محمد بن عبد الله الزركشي المصري الحنبلي (المتوفى: 772هـ)، دار العبيكان، ط1، 1413هـ - 1993م.
88. شرح الطيبي على مشكاة المصابيح المسمى بـ (الكاشف عن حقائق السنن)، شرف الدين الحسين بن عبد الله الطيبي (743هـ)، تحقيق: عبد الحميد هندawi، مكتبة نزار مصطفى الباز (مكة المكرمة - الرياض)، ط1، 1417هـ - 1997م.
89. الشرح الكبير (المطبوع مع المقنع والإنصاف)، شمس الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن محمد بن أحمد بن قدامة المقدسي (المتوفى: 682هـ)، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي - عبد الفتاح محمد الحلو، هجر والإعلان، القاهرة - جمهورية مصر العربية، ط1، 1415هـ - 1995م.
90. شرح سنن أبي داود، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن حسين بن علي بن رسلان المقدسي الرملي الشافعي (المتوفى: 844هـ)، تحقيق: عدد من الباحثين بدار الفلاح بإشراف خالد الرباط، دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث، الفيوم - جمهورية مصر العربية، ط1، 1437هـ - 2016م.
91. شرح صحيح البخاري لابن بطلال، ابن بطلال أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك (المتوفى: 449هـ)، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد - السعودية، الرياض، ط2، 1423هـ - 2003م.
92. شرح صحيح مسلم للقاضي عياض المسمى إكمال المعلم بفوائد مسلم، عياض بن موسى بن عياض بن عمرو اليحصبي السبتي، أبو الفضل (المتوفى: 544هـ)، تحقيق: يحيى إسماعيل، دار الوفاء، مصر، ط1، 1419هـ - 1998م.
93. شرح مختصر أصول الفقه، تقي الدين أبي بكر بن زايد الجراعي المقدسي الحنبلي (825هـ - 883هـ)، تحقيق: عبد العزيز محمد عيسى محمد مزاحم القايدي، عبد الرحمن بن علي الحطاب، محمد بن عوض بن خالد رواس،

- لطائف لنشر الكتب والرسائل العلمية، الشامية - الكويت، ط1، 1433هـ - 2012م.
94. شرح مختصر الطحاوي، أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي (المتوفى: 370هـ)، تحقيق: عصمت الله عنايت الله محمد - أ. سائد بكداش - د محمد عبيد الله خان - د زينب محمد حسن فلاتة، دار البشائر الإسلامية - ودار السراج، ط1، 1431هـ - 2010م.
95. شرح مشكل الآثار، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الأزدي الحجري المصري المعروف بالطحاوي (المتوفى: 321هـ)، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، الأولى - 1415هـ، 1994م.
96. شعب الإيمان، أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق: محمد السعيد بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 1410.
97. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (المتوفى: 393هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين - بيروت، ط4، 1407هـ - 1987م.
98. صحيح الجامع الصغير وزياداته، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين، بن الحاج نوح بن نجاتي بن آدم، الأشقودري الألباني (المتوفى: 1420هـ)، المكتب الإسلامي.
99. الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية (691 - 751)، تحقيق: نايف بن أحمد الحمد، دار عالم الفوائد - مكة المكرمة، ط1، 1428هـ.
100. العزيز شرح الوجيز المعروف بالشرح الكبير، عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم، أبو القاسم الرافي القزويني (المتوفى: 623هـ)، تحقيق: علي محمد عوض - عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط1، 1417هـ - 1997م.

101. عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، أبو محمد جلال الدين عبد الله بن نجم بن شاس بن نزار الجذامي السعدي المالكي (المتوفى: 616هـ)، تحقيق: حميد بن محمد لحمر، دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان، ط1، 1423هـ - 2003م.
102. عقيدة السلف أصحاب الحديث، لشيخ الإسلام إسماعيل الصابوني، ت: 449هـ، ضمن مجموعة الرسائل المنيرية، إدارة الطباعة المنيرية، نشر محمد أمين دمج، بيروت، 1970م.
103. العقيدة الطحاوية، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الأزدي الحجري المصري المعروف بالطحاوي (المتوفى: 321هـ)، شرح وتعليق: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي - بيروت، ط2، 1414هـ.
104. العناية شرح الهداية، محمد بن محمد بن محمود، أكمل الدين أبو عبد الله ابن الشيخ شمس الدين ابن الشيخ جمال الدين الرومي البابرقي (المتوفى: 786هـ)، دار الفكر، بدون، طبعة وبدون تاريخ.
105. عون المعبود شرح سنن أبي داود، ومعه حاشية ابن القيم: تهذيب سنن أبي داود وإيضاح علله ومشكلاته، محمد أشرف بن أمير بن علي بن حيدر، أبو عبد الرحمن، شرف الحق، الصديقي، العظيم آبادي (المتوفى: 1329هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت، ط2، 1415هـ.
106. عيون الأثر في فنون المغازي والشمال والسير، محمد بن محمد بن محمد بن أحمد، ابن سيد الناس، اليعمرى الربيعي، أبو الفتح، فتح الدين (المتوفى: 734هـ)، تعليق: إبراهيم محمد رمضان، دار القلم - بيروت، ط1، 1414-1993.
107. الغرر الهية في شرح البهجة الوردية، زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري، زين الدين أبو يحيى السنيكي (المتوفى: 926هـ)، المطبعة الميمنية، بدون، طبعة وبدون تاريخ.

108. غياث الأمم في التياث الظلم، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين (المتوفى: 478هـ)، تحقيق: عبد العظيم الديب، مكتبة إمام الحرمين، ط2، 1401هـ.
109. فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني، الشافعي، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، دار المعرفة - بيروت، 1379.
110. فتح المعين بشرح قرة العين بمهمات الدين (هو شرح للمؤلف على كتابه هو المسعى قرة العين بمهمات الدين)، زين الدين أحمد بن عبد العزيز بن زين الدين بن علي بن أحمد المعبري المليباري الهندي (المتوفى: 987هـ)، دار بن حزم، ط1.
111. الفقه الإسلامي وأدلته (الشامل للأدلة الشرعية والآراء المذهبية وأهم النظريات الفقهية وتحقيق الأحاديث النبوية وتخریجها)، أ. وهبة بن مصطفى الزحيلي، أستاذ ورئيس قسم الفقه الإسلامي وأصوله بجامعة دمشق - كلية الشريعة، دار الفكر - سورية - دمشق، ط4، المنقحة المعدلة بالنسبة لما سبقها (وهي الثانية عشرة لما تقدمها من طبعات مصورة).
112. الفقه الإسلامي وأدلته، وهبة بن مصطفى الزحيلي، ط4، دار الفكر - سورية.
113. الفقه المنهجي على مذهب الإمام الشافعي رحمه الله تعالى، مصطفى الخن، مصطفى البغا، علي الشريجي، دار القلم، دمشق، ط4، 1413هـ - 1992م.
114. الفوائد، أبو القاسم تمام بن محمد بن عبد الله بن جعفر بن عبد الله بن الجنيد البجلي الرازي ثم الدمشقي (المتوفى: 414هـ)، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، مكتبة الرشد - الرياض، ط1، 1412.
115. فيض القدير شرح الجامع الصغير، زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي ثم المناوي القاهري (المتوفى: 1031هـ)، المكتبة التجارية الكبرى - مصر، ط1، 1356.

116. القواعد والفوائد الأصولية وما يتعلق بها من الأحكام، أبو الحسن علاء الدين ابن اللحام علي بن عباس البعلي الحنبلي 752 803هـ، تحقيق: محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية - القاهرة، 1375 - 1956.
117. الكافي في فقه الإمام أحمد، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي (المتوفى: 620هـ)، دار الكتب العلمية، ط1، 1414هـ - 1994م.
118. كتاب الأموال، أبو عبيد القاسم بن سلام بن عبد الله الهروي البغدادي (المتوفى: 224هـ)، تحقيق: أبو أنس سيد بن رجب، دار الهدي النبوي (المنصورة) - دار الفضيلة (الرياض)، ط1، 1428هـ - 2007م.
119. الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، أبو بكر بن أبي شيبة، عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان بن خواستي العبسي (المتوفى: 235هـ)، تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد - الرياض، ط1، 1409.
120. كشف القناع عن متن الإقناع، منصور بن يونس بن صلاح الدين ابن حسن بن إدريس البهوتي الحنبلي (المتوفى: 1051هـ)، دار الكتب العلمية.
121. كشف الخفاء ومزيل الإلباس، إسماعيل بن محمد بن عبد الهادي الجراحي العجلوني الدمشقي، أبو الفداء (المتوفى: 1162هـ)، تحقيق: عبد الحميد بن أحمد بن يوسف بن هنداي، المكتبة العصرية، ط1، 1420هـ - 2000م.
122. كشف المناهج والتناقيح في تخریج أحاديث المصابيح، محمد بن إبراهيم بن إسحاق السلي المناوي ثم القاهري، الشافعي، صدر الدين، أبو المعالي (المتوفى: 803هـ)، تحقيق: محمد إسحاق محمد إبراهيم، الدار العربية للموسوعات، بيروت - لبنان، ط1، 1425هـ - 2004م.
123. كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار، أبو بكر بن محمد بن عبد المؤمن بن حريز بن معلى الحسيني الحصني، تقي الدين الشافعي (المتوفى: 829هـ)، تحقيق: علي عبد الحميد بلطجي ومحمد وهبي سليمان، دار الخير - دمشق، ط1، 1994.

124. كفاية النبيه في شرح التنبيه، أحمد بن محمد بن علي الأنصاري، أبو العباس، نجم الدين، المعروف بابن الرفعة (المتوفى: 710هـ)، تحقيق: مجدي محمد سرور باسلوم، دار الكتب العلمية، ط1، 2009م.
125. لسان الحكام في معرفة الأحكام، أحمد بن محمد بن محمد، أبو الوليد، لسان الدين ابن الشحنة الثقفي الحلبي (المتوفى: 882هـ)، البابي الحلبي - القاهرة، ط2، 1393 - 1973.
126. لسان العرب، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي (المتوفى: 711هـ)، دار صادر - بيروت، ط3، - 1414هـ.
127. مآثر الإنافة في معالم الخلافة، أحمد بن علي بن أحمد الفزاري القلقشندي ثم القاهري (المتوفى: 821هـ)، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، مطبعة حكومة الكويت - الكويت، ط2، 1985.
128. مبدأ استقلال القضاء في الدولة الإسلامية، أحمد صيام سليمان أبو حمد، رسالة ماجستير، كلية الشريعة، الجامعة الإسلامية - غزة - فلسطين، 1426هـ - 2005م.
129. مجلة الأحكام العدلية، لجنة مكونة من عدة علماء وفقهاء في الخلافة العثمانية، تحقيق: نجيب هواويني، نور محمد، كارخانه تجارت كتب، آرام باغ، كراتشي.
130. مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، عبد الرحمن بن محمد بن سليمان الكليوبلي المدعو بشيخي زاده، تحقيق: خليل عمران المنصور، دار الكتب العلمية، 1419هـ - 1998م.
131. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، أبو الحسن نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي (المتوفى: 807هـ)، تحقيق: حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي، القاهرة، 1414هـ، 1994م.

132. مجموع الفتاوى، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني (المتوفى: 728هـ)، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، 1416هـ-1995م.
133. المجموع شرح المذهب (مع تكملة السبكي والمطيعي)، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: 676هـ)، دار الفكر.
134. المحلى بالآثار، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (المتوفى: 456هـ)، دار الفكر - بيروت، بدون، طبعة وبدون تاريخ.
135. مختار الصحاح، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي (المتوفى: 666هـ)، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت - صيدا، ط5، 1420هـ - 1999م.
136. المختصر الفقهي لابن عرف، محمد بن محمد ابن عرفة الورغي التونسي المالكي، أبو عبد الله (المتوفى: 803هـ)، تحقيق: حافظ عبد الرحمن محمد خير، مؤسسة خلف أحمد الخبتور للأعمال الخيرية، ط1، 1435هـ - 2014م.
137. مدخل إلى دراسة النظم الإسلامية، إسماعيل علي محمد، ط1، دار النداء، إسطنبول - تركيا، 2014.
138. المدينة المنورة عاصمة الإسلام الأولى، محمد السيد الوكيل، دار المجتمع جدة، ط1، 1406هـ - 1986م.
139. مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (المتوفى: 456هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت.
140. المسالك في شرح موطأ مالك، القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري الاشبيلي المالكي (المتوفى: 543هـ)، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1428هـ - 2007م.

141. المستدرك على الصحيحين، أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نعيم بن الحكم الضبي الطهماني النيسابوري المعروف بابن البيع (المتوفى: 405هـ)، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 1411 - 1990.
142. مسند الإمام أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى: 241هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط1، 1421هـ - 2001م.
143. مسند البزار المنثور باسم البحر الزخار، أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق بن خالد بن عبيد الله العتكي المعروف بالبزار (المتوفى: 292هـ)، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله، (حقق الأجزاء من 1 إلى 9)، مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة، ط1، (بدأت 1988م).
144. مسند الحميدي، أبو بكر عبد الله بن الزبير بن عيسى بن عبيد الله القرشي الأسدي الحميدي المكي (المتوفى: 219هـ)، تحقيق: حسن سليم أسد الداراني، دار السقا، دمشق - سوريا، ط1، 1996م.
145. المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ = صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: 261هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت.
146. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، أحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي، أبو العباس (المتوفى: نحو 770هـ)، المكتبة العلمية - بيروت.
147. المصنف، عبد الرزاق بن همام الصنعاني، تحقيق: مركز البحوث بدار التأصيل، دار التأصيل - القاهرة، ط1، 1436هـ - 2015م.
148. مصنفه النظم الإسلامية: الدستورية والدولية والإدارية والاقتصادية والاجتماعية، مصطفى كمال وصفي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 1397هـ - 1977م

149. مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، مصطفى بن سعد بن عبده السيوطي شهرة، الرحيباني مولدا ثم الدمشقي الحنبلي (المتوفى: 1243هـ)، المكتب الإسلامي، ط2، 1415هـ - 1994م.
150. معالم السنن، وهو شرح سنن أبي داود، أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب البستي المعروف بالخطابي (المتوفى: 388هـ)، المطبعة العلمية - حلب، ط1، 1351هـ - 1932م.
151. المعجم الأوسط، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني (المتوفى: 360هـ)، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين - القاهرة.
152. معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (المتوفى: 395هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ - 1979م.
153. معرفة الرجال عن يحيى بن معين وفيه عن علي بن المديني وأبي بكر بن أبي شعبة ومحمد بن عبد الله بن نمير وغيرهم - رواية أحمد بن محمد بن القاسم بن محرز، أبو زكريا يحيى بن معين بن عون بن زياد بن بسطام بن عبد الرحمن المري بالولاء، البغدادي (المتوفى: 233هـ)، تحقيق: الجزء الأول: محمد كامل القصار، مجمع اللغة العربية - دمشق، ط1، 1405هـ.
154. معرفة السنن والآثار، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخسروجردي الخراساني، أبو بكر البيهقي (المتوفى: 458هـ)، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعي، ط1، 1412هـ - 1991م.
155. المعلم بفوائد مسلم، أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر التميمي المازري المالكي (المتوفى: 536هـ)، تحقيق: محمد الشاذلي النيفر، الدار التونسية، ط2، 1988م.

156. المعونة على مذهب عالم المدينة «الإمام مالك بن أنس»، أبو محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر الثعلبي البغدادي المالكي (المتوفى: 422هـ)، تحقيق: حميش عبد الحق، المكتبة التجارية، مصطفى أحمد الباز - مكة المكرمة.
157. معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام، أبو الحسن، علاء الدين، علي بن خليل الطرابلسي الحنفي (المتوفى: 844هـ)، دار الفكر، بدون، طبعة وبدون تاريخ.
158. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، شمس الدين، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي (المتوفى: 977هـ)، دار الكتب العلمية، ط1، 1415هـ - 1994م.
159. المغني عن حمل الأسفار، أبو الفضل العراقي، تحقيق: أشرف عبد المقصود، مكتبة طبرية - الرياض، 1415هـ - 1995م.
160. المغني لابن قدامة، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي (المتوفى: 620هـ)، مكتبة القاهرة، بدون، طبعة، 1388هـ - 1968م.
161. المفاتيح في شرح المصابيح، الحسين بن محمود بن الحسن، مظهر الدين الزيداني الكوفي الضرير الشيرازي الحنفي المشهور بالمظهري (المتوفى: 727هـ)، تحقيق: لجنة مختصة من المحققين بإشراف: نور الدين طالب، دار النوادر، وهو من إصدارات إدارة الثقافة الإسلامية - وزارة الأوقاف الكويتية، ط1، 1433هـ - 2012م.
162. المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، أبو العباس أحمد بن عمر بن إبراهيم القرطبي (578 - 656هـ)، تحقيق: محيي الدين ديب مستو - أحمد محمد السيد - يوسف علي بديوي - محمود إبراهيم بزال، (دار ابن كثير، دمشق - بيروت)، (دار الكلم الطيب، دمشق - بيروت)، ط1، 1417هـ - 1996م.

163. المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن بن محمد السخاوي (المتوفى: 902هـ)، تحقيق: محمد عثمان الخشت، دار الكتاب العربي - بيروت، ط1، 1405هـ - 1985م.
164. المقدمات المهمدة، أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (المتوفى: 520هـ)، تحقيق: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان، ط1، 1408هـ - 1988م.
165. المقنع في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني رحمه الله تعالى، موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي (المتوفى: 620هـ)، تحقيق: محمود الأرناؤوط، ياسين محمود الخطيب، مكتبة السوادي، جدة - المملكة العربية السعودية، ط1، 1421هـ - 2000م.
166. الممتع في شرح المقنع، زين الدين المنجي بن عثمان بن أسعد ابن المنجي التنوخي الحنبلي (631 - 695هـ)، تحقيق: عبد الملك بن عبد الله بن دهيش، مكتبة الأسد - مكة المكرمة، ط3، 1424هـ - 2003م.
167. منار السبيل في شرح الدليل، ابن ضويان، إبراهيم بن محمد بن سالم (المتوفى: 1353هـ)، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، ط7، 1409هـ - 1989م.
168. المناصب وأقسامها في القرآن الكريم، عبد الله محمد فهد، مجلة جامعة السلام، كلية السلام الجامعية، العراق، المجلد: 06، العدد: 01، أبريل 2023، ص ص: 42-56.
169. مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل في شرح المدونة وحل مشكلاتها، أبو الحسن علي بن سعيد الرجراجي (المتوفى: بعد 633هـ)، دار ابن حزم، ط1، 1428هـ - 2007م.

170. المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (المتوفى: 597هـ)، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1412هـ - 1992م.
171. المنتقى شرح الموطأ، أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب بن واثق التجيبي القرطبي الباجي الأندلسي (المتوفى: 474هـ)، مطبعة السعادة - مصر، ط1، 1332هـ.
172. المنثور في القواعد الفقهية، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (المتوفى: 794هـ)، وزارة الأوقاف الكويتية، ط2، 1405هـ - 1985م.
173. منح الجليل شرح مختصر خليل، محمد بن أحمد بن محمد عليش، أبو عبد الله المالكي (المتوفى: 1299هـ)، دار الفكر - بيروت، بدون، طبعة، 1409هـ - 1989م.
174. منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفى: 728هـ)، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط1، 1406هـ - 1986م.
175. منهاج الطالبين وعمدة المفتين في الفقه، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: 676هـ)، تحقيق: عوض قاسم أحمد عوض، دار الفكر، ط1، 1425هـ - 2005م.
176. المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: 676هـ)، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط2، 1392.
177. المذهب في فقه الإمام الشافعي، أبو اسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي (المتوفى: 476هـ)، دار الكتب العلمية.
178. الموافقات، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (المتوفى: 790هـ)، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط1، 1417هـ - 1997م.

179. المواقف، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل - بيروت، ط1، 1997.
180. مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي، المعروف بالحطاب الرعيني المالكي (المتوفى: 954هـ)، دار الفكر، ط3، 1412هـ - 1992م.
181. موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي، أسامة بن سعيد القحطاني، علي بن عبد العزيز بن أحمد الخضير، ظافر بن حسن العمري، فيصل بن محمد الوعلان، فهد بن صالح بن محمد اللحيان، صالح بن عبيد الحري، صالح بن ناعم العمري، عزيز بن فرحان بن محمد الحبلاني العنزي، محمد بن معيض آل دواس الشهراني، عبد الله بن سعد بن عبد العزيز المحارب، دار الفضيلة، الرياض - المملكة العربية السعودية، ط1، 1433هـ - 2012م.
182. موسوعة الأعمال الكاملة للإمام محمد الخضر حسين، الإمام محمد الخضر حسين (المتوفى: 1377هـ)، دار النوادر، سوريا، ط1، 1431هـ - 2010م.
183. موسوعة القواعد الفقهية، محمد صديقي بن أحمد بن محمد آل بورنو أبو الحارث الغزي، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ط1، 1424هـ - 2003م.
184. النجم الوهاج في شرح المنهاج، كمال الدين، محمد بن موسى بن عيسى بن علي الدميري أبو البقاء الشافعي (المتوفى: 808هـ)، دار المنهاج (جدة)، ط1، 1425هـ - 2004م.
185. نطاق ولاية القضاء في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، مصطفى أحمد بخيت عبد ربه، مجلة دار الإفتاء المصرية، المجلد: 12، العدد: 41، أبريل 2020.
186. النظام القضائي في الفقه الإسلامي، محمد رأفت عثمان، دار البيان، ط2، 1415هـ - 1994م.
187. نظرات في الثقافة الإسلامية، عز الدين الخطيب وآخرون، ط1، دار الفرقان، عمان، 1404هـ - 1984م.

188. النظم الإدارية في السيرة النبوية في فكر عطا سلمان العقابي، محمد هاتف محمد وزينب قاسم غنتاب، مجلة كلية التربية 2(53)، جامعة واسط، نوفمبر 2023
189. النظم الإسلامية: نشأتها وتطورها، صبحي الصالح، ط1، منشورات الشريف الرضي، 1417هـ.
190. النظم الإسلامية، حسن إبراهيم حسن وعلي إبراهيم حسن، ط1، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1988.
191. نهاية الأرب في فنون الأدب، أحمد بن عبد الوهاب بن محمد بن عبد الدائم القرشي التيمي البكري، شهاب الدين النويري (المتوفى: 733هـ)، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ط1، 1423هـ.
192. نهاية الرتبة الظرفية في طلب الحسبة الشريفة، عبد الرحمن بن نصر بن عبد الله، أبو النجيب، جلال الدين العدوي الشيزري الشافعي (المتوفى: نحو 590هـ)، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر.
193. نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة شهاب الدين الرملي (المتوفى: 1004هـ)، دار الفكر، بيروت، ط، أخيرة - 1404هـ-1984م.
194. نهاية المطلب في دراية المذهب، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين (المتوفى: 478هـ)، تحقيق: عبد العظيم محمود الديب، دار المنهاج، ط1، 1428هـ-2007م.
195. النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات، أبو محمد عبد الله بن (أبي زيد) عبد الرحمن النفزي، القيرواني، المالكي (المتوفى: 386هـ)، تحقيق: ج 1، 2: الدكتور- عبد الفتاح محمد الحلو، ج 3، 4: الدكتور- محمد حجي، ج 5، 7، 9، 10، 11، 13: الأستاذ- محمد عبد العزيز الدباغ، ج 6: الدكتور- عبد الله المرابط الترغي، الأستاذ- محمد عبد العزيز الدباغ، ج 8: الأستاذ- محمد الأمين

- بوخيزة، ج 12: الدكتور- أحمد الخطابي، الأستاذ- محمد عبد العزيز الدباغ، ج 14، 15 (الفهارس): الدكتور- محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1999م.
196. نيل المآرب بشرح دليل الطالب، عبد القادر بن عمر بن عبد القادر ابن عمر بن أبي تغلب بن سالم التغلبي الشيباني (المتوفى: 1135هـ)، تحقيق: محمد سليمان عبد الله الأشقر - رحمه الله -، مكتبة الفلاح، الكويت، ط1، 1403هـ - 1983م.
197. الهداية في شرح بداية المبتدي، علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني المرغيناني، أبو الحسن برهان الدين (المتوفى: 593هـ)، تحقيق: طلال يوسف، دار احياء التراث العربي - بيروت - لبنان.
198. الهداية والإرشاد في معرفة أهل الثقة والسداد، أحمد بن محمد بن الحسين بن الحسن، أبو نصر البخاري الكلاباذي (المتوفى: 398هـ)، تحقيق: عبد الله الليثي، دار المعرفة - بيروت، ط1، 1407.
199. الوزارة، نشأتها وتطورها في الدولة العباسية (132-447هـ)، يوزبكي، توفيق سلطان، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1970.
200. الوسيط في المذهب، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: 505هـ)، تحقيق: أحمد محمود إبراهيم، محمد محمد تامر، دار السلام - القاهرة، ط1، 1417.

فَهَرَسْنِ

الْمَوْضُوعَاتِ

فَهْرَسُ الْمَوْضُوعَاتِ

4.....	مقدمة
8.....	الفصل الأول: النظام القضائي الإسلامي
10.....	المبحث الأول: ماهية القضاء ومشروعيته في الإسلام
12.....	المطلب الأول: مفهوم القضاء وأساسه الشرعي
13.....	الفرع الأول: تعريف القضاء
18.....	الفرع الثاني: الفرق بين القاضي والمفتي
19.....	الفرع الثالث: مشروعية القضاء
24.....	الفرع الرابع: الحكمة من مشروعية القضاء
25.....	الفرع الخامس: حكم القضاء
28.....	المطلب الثاني: القاضي في النظام القضائي الإسلامي
29.....	الفرع الأول: الشروط الواجب توفرها في القاضي
51.....	الفرع الثاني: تعيين القاضي
55.....	الفرع الثالث: حكم طلب القضاء وقبوله
61.....	الفرع الرابع: خطورة منصب القضاء
68.....	الفرع الخامس: ما يجب على القاضي معرفته
73.....	المبحث الثاني: التنظيم القضائي واختصاصات القاضي
75.....	المطلب الأول: ولاية القاضي واختصاصاته
76.....	الفرع الأول: ولاية القاضي
79.....	الفرع الثاني: أنواع القضاء
89.....	المطلب الثاني: التنظيم الإداري للقضاء وضمانات استقلاله
90.....	الفرع الأول: أعوان القاضي

96.....	الفرع الثاني: استقلال القاضي عن السلطة التنفيذية
103.....	الفرع الثالث: انتهاء ولاية القاضي وأسبابها
107.....	الفصل الثاني: النظم الإسلامية
109....	المبحث الأول: الأسس النظرية للنظم الإسلامية والنظام السياسي
111.....	المطلب الأول: ماهية النظم الإسلامية وخصائصها
112.....	الفرع الأول: تعريف النظم الإسلامية
115.....	الفرع الثاني: الجذور التاريخية والشرعية لنشأة النظم الإسلامية
	الفرع الثالث: أبرز المؤلفات والعلماء الذين أسهموا في التأليف
118.....	حول النظم الإسلامية
	الفرع الرابع: الخصائص العامة للنظم الإسلامية ومقارنتها بالنظم
120.....	الوضعية
128.....	المطلب الثاني: النظام السياسي الإسلامي وأسس المشروعية
129.....	الفرع الأول: مبادئ النظام السياسي الإسلامي
133.....	الفرع الثاني: مصادر المشروعية
135.....	الفرع الثالث: مقاصد الحكم وغاياته
137.....	الفرع الرابع: مفهوم الخلافة (الإمامة العظمى)
140.....	الفرع الخامس: شروط الخليفة
144.....	الفرع السادس: طرق تولي الخلافة
147.....	الفرع السابع: موجبات العزل
163.....	الفرع الثامن: وظائف الدولة وواجبات الخليفة وحقوقه
179.....	المبحث الثاني: التنظيم الإداري والمالي في الدولة الإسلامية
181.....	المطلب الأول: السلطة التنفيذية والتنظيم الوزاري

الفرع الأول: السلطة التنفيذية في المنظور الإسلامي: المفهوم	
والضرورة.....	182
الفرع الثاني: المعنى اللغوي والاصطلاحي للوزارة.....	185
الفرع الثالث: تاريخ الوزارة في الإسلام	189
الفرع الرابع: أقسام الوزارة في الفقه السياسي الإسلامي	192
الفرع الخامس: دراسة مقارنة بين الوزارة الشرعية والنظم	
الحكومية الحديثة	198
المطلب الثاني: النظام المالي ومبادئ الحوكمة	209
الفرع الأول: موارد بيت المال وتنوع مصادره	210
الفرع الثاني: مصارف بيت المال وتحقيق العدالة والتكافل	
الاجتماعي	215
الفرع الثالث: الزكاة كأداة محورية ذات أبعاد اقتصادية واجتماعية.....	218
الفرع الرابع: مفهوم الحكم الراشد ومحاربة الفساد	223
قائمة المصدر والمراجع	235
فهرس الموضوعات	263

عن المؤلف

هو الدكتور: ميلود بن البشير ليفة، أستاذ محاضر -أ-، متحصل على شهادة الماجستير في أصول الفقه من جامعة الجزائر¹، وشهادة دكتوراه علوم في الفقه المقارن من جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، وهو الآن أستاذ بكلية العلوم الإسلامية-جامعة الوادي - الجزائر، له عدة مؤلفات وبحوث علمية، ومجموعة كبيرة من المداخلات العلمية المتخصصة مقدمة في عدة دول عربية؛ تولى سابقا منصب مسؤول تخصص الفقه وأصوله، ويشغل حاليا منصب نائب رئيس قسم الشريعة لما بعد التدرج والبحث العلمي، وهو رئيس تحرير مجلة الشهاب وهي مجلة علمية محكمة تصدر عن جامعة الوادي.



عن الكتاب

يقدم كتاب «النظام القضائي والنظم الإسلامية» دراسة أكاديمية موجزة لأبرز النظم التي أسهمت في بناء الدولة الإسلامية، من خلال تناول النظام القضائي ومشروعيتها، ومكانة القاضي واختصاصاته وضمانات استقلال القضاء، ثم دراسة أسس النظام السياسي ومؤسسات الحكم والإدارة، والتنظيم الوزاري، والنظام المالي ومبادئ الحوكمة؛ وهو بذلك يمثل مدخلا علميا مفيدا للباحثين وطلبة العلوم الإسلامية والمهتمين بتاريخ النظام السياسي والقضائي في الإسلام، ولكل قارئ يسعى إلى اكتشاف جانب من البناء المؤسسي للحضارة الإسلامية بعيدا عن العرض التجزيئي، وفي إطار يجمع بين التأصيل الفقهي والنظر المؤسسي والمقارنة العلمية.



9 789969 635339



إبداع برنت
للطباعة والنشر