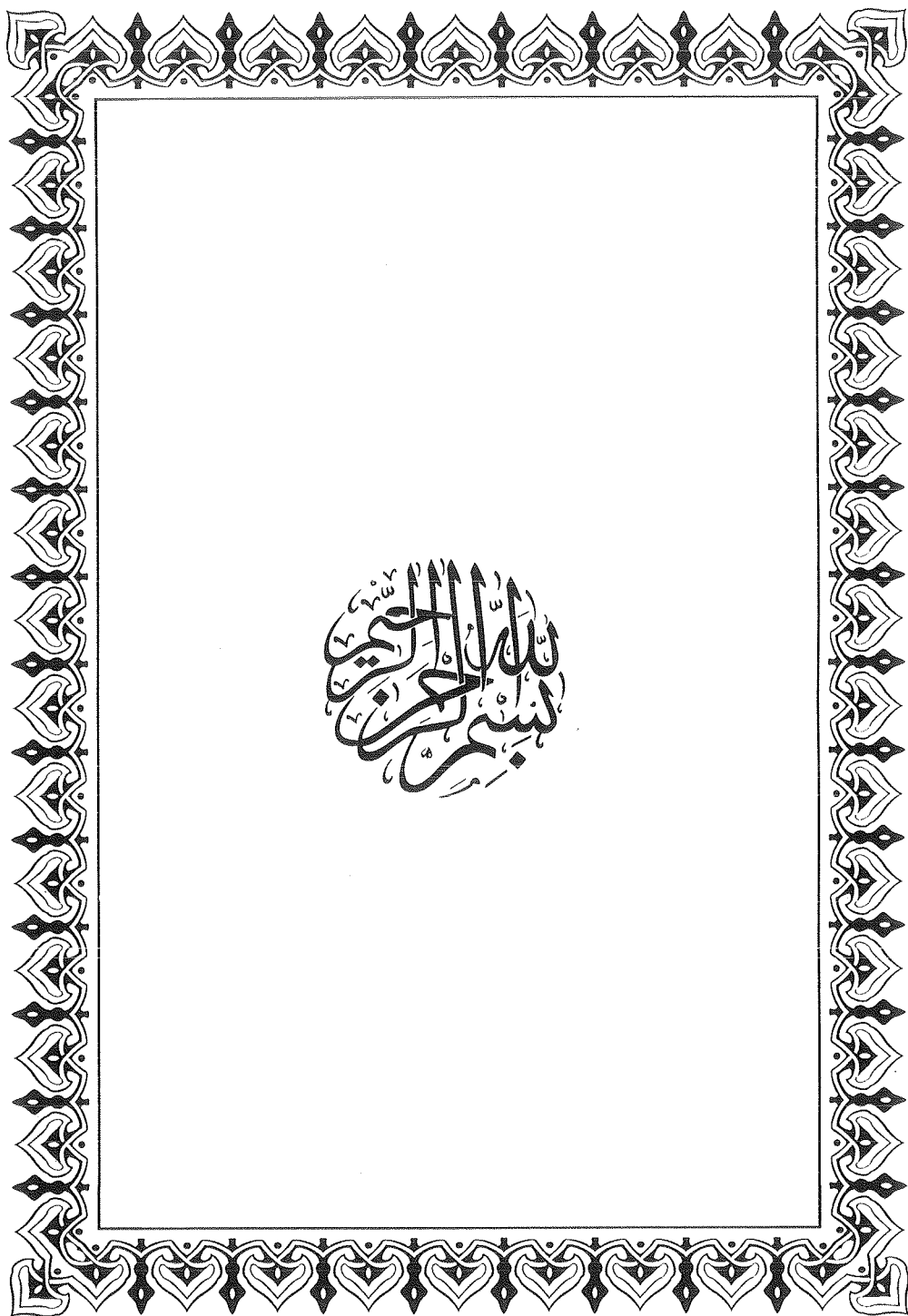


٧٣

آراء وأبني يتعمد
في الحكـم والإدارة



أراء ابن تيمية

في الحكم والإدارة

كتاب تيمية في الحكم والإدارة
شهر ١٧٧٩
١٥٣

تأليف

د. محمد بن محمد بن سعد آل فرياح

الجزء الثاني

١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م

ح دار الألباب للنشر والتوزيع ، ١٤٢٠هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر
الفريان ، حمد محمد

آراء ابن تيمية في الحكم والإدارة . - الرياض .

٨٤٠ ص ؛ ١٧ X ٢٤ سم

ردمك : ٤-٥٥١-٣٦-٩٩٦٠ (مجموعة)

٧-٥٥٥-٣٦-٩٩٦٠ (ج ٢)

١- الخلافة ٢- الأحكام السلطانية

أ - العنوان

٢٠ / ٣٢٤٨

ديوي ١ ، ٢٥٧

رقم الإيداع : ٢٠ / ٣٢٤٨

ردمك : ٤-٥٥١-٣٦-٩٩٦٠

٧-٥٥٥-٣٦-٩٩٦٠ (ج ٢)

حقوق الطبع محفوظة للمؤلف

الطبعة الأولى

١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م

الفصل الثاني ولاية العهد

* العهد في اللغة :

يطلق على الإيصاء، والوصاية مشتق من عهد إليه إذا أوصاه. فيقال عهد فلان إلى فلان بكذا، أي: وصّاه أو أوصاه به^(١). ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِنْ قَبْلِ فَنَسَىٰ وَلَمْ يُجِدْ لَهُ عَزْمًا﴾^(٢)، أي: أوصاه ألا يأكل من الشجرة^(٣). وتأتي الوصية بمعنى العهد^(٤)، كما في قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلَّذِي هُوَ أَبُوكُمْ لِلَّتِي هِيَ أُمُّكُمْ لِلَّذِي هُوَ ابْنُكُمْ لِلَّتِي هِيَ بِنْتُكُمْ﴾^(٥)، أي: يعهد إليكم^(٦). وعلى هذا فكل من العهد والوصية يطلق على الآخر في لغة العرب.

* تنبيه:

أما الاستخلاف فمعناه لغة جعل الرجل خليفة في الأهل أو القوم^(٧).

(١) انظر: «القاموس المحيط» للفيروزآبادي: (١/ ٣٣١)، و«مختار الصحاح» للرازي: ص ٤٦٠.

(٢) سورة طه، الآية: ١١٥.

(٣) انظر: «تفسير الجلالين»: ص ٣٥٥.

(٤) انظر: «القاموس المحيط»: (٤/ ٤٠٣)، و«مختار الصحاح»: ص ٧٢٥.

(٥) سورة النساء، الآية: ١١.

(٦) انظر: «الوصية وأحكامها» لمحمد جعفر شمس الدين: ص ٢٥ نقلاً عن أبي حيان التوحيدي.

(٧) انظر: «القاموس المحيط»: (٣/ ١٤٢)، و«مختار الصحاح»: ص ١٨٦.

ومنه قوله تعالى: ﴿وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ أَخْلِفْنِي فِي قَوْمِي﴾^(١)، أي: كن خليفتي من بعدي^(٢).

ولم أفرق في بحثي بين العهد والاستخلاف؛ لعدم الفارق بينهما في نظري وسألتزم بلفظ العهد عند عرض المباحث.

* العهد في الاصطلاح:

باستقراء عبارات العلماء والباحثين في الفقه السياسي الإسلامي نجد أن عباراتهم في تصوير العهد مختلفة اختلافاً بيّناً، ويرجع اختلافهم في ذلك إلى عدم اتفاقهم في طبيعة العهد، فبعضهم يراه عقداً له طبيعة خاصة يتوقف نفاذه على بيعتين،بيعة خاصة وبيعة عامة، وقد نظره بمنظور العرف الإسلامي القائم في الدولة الإسلامية، وكيفه من هذا المنطلق، ومنهم من نظر إليه على أنه ترشيح فقط وتزكية وليس عقداً، ومنهم من رأى أنه عقد كالعقود الأخرى إلا أنهم اختلفوا في وقت الانعقاد، فمنهم من قال بانعقاد الإمامة للمعهود له في حياة العاهد، ومنهم من قال بانعقاد الإمامة للمعهود له بعد موت العاهد، وعلى هذا يكون في المسألة أربعة أقوال:

الأول: أن ولاية العهد عقد له طبيعة خاصة يتوقف نفاذه على بيعتين إحداهما خاصة والأخرى عامة.

الثاني: أن العهد ليس عقداً أصلاً، وأن الإمامة لا تنعقد للمعهود له في حياة العاهد.

الثالث: أن العهد عقد بالإمامة يتم في حياة العاهد.

الرابع: أن العهد عقد بالإمامة لا ينعقد إلا بوفاة العاهد.

(١) سورة الأعراف، الآية: ١٤٢.

(٢) «الجلالين»: ص ١٣٣.

وفيما يلي تفصيل لأقوال العلماء في هذه المسألة، وسأبتدى برأي شيخ الإسلام ابن تيمية حسب نهجي المتبع:

● أولاً: رأي شيخ الإسلام:

يقول ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ: (إنه متى صار إماماً فذلك بمبايعة أهل القدرة له - يعني: أبا بكر - وكذلك عمر - لما عهد إليه أبو بكر إنما صار إماماً لما بايعوه وأطاعوه، ولو قدر أنهم لم ينفذوا عهد أبي بكر، ولم يبايعوه لم يصير إماماً سواء كان ذلك جائزاً أو غير جائز، فالحل والحرمة يتعلقان بالأفعال، وأما نفس الولاية والسلطان فهو عبارة عن القدرة الحاصلة...) إلى أن قال: (ولو قدر أن عمر وطائفة معه بايعوه - أي: أبا بكر - وامتنع سائر الصحابة عن البيعة لم يصير إماماً بذلك، وإنما صار إماماً بمبايعة جمهور الصحابة الذين هم أهل القدرة والشوكة، وبهذا لم يضر تخلف سعد بن عباد؛ لأن ذلك لا يقدر في مقصود الولاية، فإن المقصود حصول القدرة والسلطان اللذين تحصل بهما مصالح الإمامة، وذلك قد حصل بموافقة الجمهور على ذلك، فمن قال: إنه يصير إماماً بموافقة واحد، أو اثنين أو أربعة، وليسوا هم ذوي القدرة، والشوكة فقد غلط). وقال رَحِمَهُ اللهُ في حق عمر: (وأما عمر فإن أبا بكر عهد إليه، وبايعه المسلمون بعد موت أبي بكر فصار إماماً لما حصلت له القدرة والسلطان بمبايعتهم)، وقال رَحِمَهُ اللهُ عن بيعة عثمان: (عثمان لم يصير إماماً باختيار بعضهم، بل بمبايعة الناس له... فلما بايعه ذوو الشوكة صار إماماً وإلا لو قدر أن عبد الرحمن بايعه ولم يبايعه علي ولا غيره من الصحابة أهل الشوكة لم يصير إماماً^(١)).

(١) «منهاج السنة»: (١/١٤٢-١٤٣).

كما أن شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ اعْتَبَر ولاية العهد طريقاً من طرق الولاية بدليل قوله: (فكل أمر بأمر يجب طاعته فيه إنما هو منفذ بأمر رسول الله ﷺ لأن الله أرسله إلى الناس، وفرض عليهم طاعته لا لأجل كونه إماماً له شوكة وأعوان أو لأجل أن غيره عهد إليه بالإمامة)^(١).

- القول الثاني: أن العهد ليس عقدًا أصلاً:

يقول أصحاب هذا الرأي: إن العهد ليس عقدًا أصلاً للإمامة، والإمامة لا تنعقد بمجرد العهد لا في حياة العاهد ولا بعد مماته، فالعهد عندهم تزكية وترشيح من الإمام القائم لمن يرى أنه أهل لأن يخلفه في الإمامة، والأمر بعد ذلك بيد الأمة ممثلة في أهل الحل والعقد، فإن أقرت تزكيته وترشيحه وبايعت للمعهود له فمن حقها ذلك، وهذا لا يتم إلا بعد وفاة العاهد وإن لم تقر هذه التزكية ولم تقبل ذلك الترشيح فمن حقها أيضاً، وممن أخذ بهذا الرأي القاضي أبو يعلى حيث يقول: (عهده إلى غيره ليس بعقد للإمامة). وقال في موضع آخر: (الإمامة لا تنعقد للمعهود إليه بنفس العهد، وإنما تنعقد بعقد المسلمين)^(٢). وعلل ذلك بقوله: (بدليل أنه لو كان عقدًا لها لأفضى ذلك إلى اجتماع إمامين في عصر واحد وهذا غير جائز)^(٣).

وقد تعرض أبو يعلى رَحِمَهُ اللهُ لمدى حق الخليفة في أن ينص على أهل الاختيار كما نص على أهل العهد، وذكر بأن قياس المذهب أنه لا يجوز لوجهين:

(١) «منهاج السنة»: (١/١٨).

(٢) «الأحكام السلطانية»: ص ٢٥.

(٣) «الأحكام السلطانية»: ص ٢٥.

أحدهما: أنها تقف على اختيار أهل الحل والعقد.
والثاني: أن الإمامة المعهود إليه تنعقد بعد موته باختيار أهل الوقت.
ويظهر من عبارته أنه ليس للإمام أن ينص على أهل الاختيار، فلا ينبغي أن يحدد عددًا معينًا من أهل الحل والعقد يسند إليهم اختيار الإمام من بعده، وعلل ذلك بأمرين:

الأول: أن الإمامة لا تصح باختيار بعض أهل الحل والعقد.
والثاني: أن إمامة المعهود إليه تنعقد بعد وفاة العاهد باختيار أهل الحل والعقد الموجودين بعد وفاة العاهد، وعلى هذا يرى أبو يعلى^(١)
أن عقد الإمامة من حق أهل الحل والعقد وقت اختيار الإمام المعقود له الإمامة، وعلى هذا ذهب أبو يعلى إلى عدم اشتراط رضا أهل الحل والعقد على العهد؛ إذ هو يرى أن العهد مثل الوصية ما هو إلا ترشيح وتركية واختيار من الإمام القائم لمن يرى أحقيته بالإمامة من بعده، وقد أخذ بهذا الاتجاه بعض علماء الزيدية فقد نقل عبد القادر البغدادي أن سليمان بن جرير من الزيدية يرى: (أن الإمام له الوصية بالإمامة إلى واحد بعينه، ولكن لا يلزم الأمة تنفيذ وصيته فيه إلا بعد الشورى فيه)^(٢).

وممن أخذ بهذا الاتجاه من المعاصرين عبد القادر عودة حيث يقول:
(فعهد أبي بكر لعمر وعهد عمر للسته إنما كان كلاهما ترشيحًا)^(٣).
وممن قال به أيضًا سيد قطب^(٤)، وممن أخذ به أيضًا عبد الوهاب

(١) «الأحكام السلطانية»: ص ٢٦.

(٢) «أصول الدين»: ص ٢٨٥.

(٣) «الإسلام وأوضاعنا السياسية»: ص ١٤٦، وما بعدها.

(٤) انظر: «العدالة الاجتماعية في الإسلام»: ص ١٠٣.

خلاف^(١) حيث قال: (فالعمدة على بيعة أهل الحل والعقد لا على الاستخلاف) وقال أيضًا: (فالعهد والاستخلاف لا يعدو أن يكون ترشيحًا من السلف للخلف) وبهذا أخذ محمد يوسف موسى حيث يقول: (وأن عهد الخليفة ليس إلا ترشيحًا لمن يراه أهلاً للخلافة)^(٢).

وقال بهذا القول أيضًا علي علي منصور^(٣)، وسعيد حوى^(٤)، وعبد الكريم عثمان^(٥)، ومحمد الغزالي^(٦)، ومحمد رشيد رضا^(٧)، ومحمد رأفت عثمان^(٨)، وسليمان الطماوي^(٩)، وضياء الدين الرئيس^(١٠).

ـ القول الثالث: أن العهد عقد بالإمامة يتم في حياة العاهد:

لقد قال بهذا القول بعض علماء الشافعية يقول القلقشندي في تعريف العهد وبيان معناه: (العهد هو أن يعهد الخليفة المستقر إلى غيره ممن استجمع شرائط الخلافة بعده، فإذا مات العاهد، انتقلت الخلافة بعد موته إلى المعهود إليه، ولا يحتاج مع ذلك إلى تجديد بيعة من أهل الحل والعقد)^(١١).

(١) «السياسة الشرعية»: ص ٥٧.

(٢) «نظام الحكم في الإسلام»: ص ١٢٠.

(٣) «نظام الحكم والإدارة»: ص ٢٨٧.

(٤) كتابه: «الإسلام»: (١٥٣ - ١٥١/٢).

(٥) انظر: «النظام السياسي في الإسلام»: ص ١١٠ - ١١١.

(٦) انظر: «الإسلام والاستبداد السياسي»: ص ١٨٠.

(٧) انظر: «الإسلام وأوضاعنا الاجتماعية» لعبد القادر عوده: ص ١٥٨.

(٨) انظر: «رياسة الدولة في الفقه الإسلامي»: ص ٢٩١.

(٩) انظر: «السلطات الثلاث»: ص ٣٧٤، ٣٧٨، ٣٧٩.

(١٠) انظر: «النظريات السياسية الإسلامية»: ص ١٨٢، وما بعدها.

(١١) «مآثر الأنافة في معالم الخلافة»: (٤٨/١).

ويلاحظ أن هذا التعريف يستلزم الدور المحال فلو عبر بأن يعقد بدل أن يعهد لكان التعريف صحيحاً ولزال هذا الإشكال .

ويتبين من عبارة القلقشندي هذه أنه يرى أن الإمامة تنعقد بطريق العهد في حياة العاهد، بحيث إن المعهود له لا يحتاج إلى عقد الإمامة بعد موت العاهد ويفهم من هذه العبارة أيضاً أن بيعة أهل الحل والعقد قد حصلت للمعهود له في حياة العاهد، إلا أنه لم يصرح بما يفيد أن بيعة أهل الحل والعقد هي التي تم بمقتضاها إمامة المعهود له، وقد جاء في عبارة للهيتمي ما يفيد بأن الإمام هو الذي يعقد الإمامة لخلفه في حياته حيث قال رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في تصويره للعهد: (وصورته أن يعقد له في حياته؛ ليكون هو الخليفة بعده، فهو وإن كان خليفة في حياته، إلا أن تصرفه موقوف على موته ففيه شبه بوكالة نجزت وعلق تصرفه بشرط)^(١) وعلى هذا فأصحاب هذا القول يرون أن العهد عقد بالإمامة للمعهود له يبرمه ويتمه العاهد في حياته، وبمقتضاه يصبح المعهود له إماماً آخر معه، لكن تصرفه في أعمال ومهام الإمامة موقوف على وفاة العاهد، ويؤيد هذا الاتجاه أن العلماء اشترطوا لصحة العهد قبول المعهود له في حياة العاهد، وذلك يفيد أن العهد عقد ناجز في حياة العاهد ولولا أنه ناجز بالإمامة لما اشترطوا لصحته القبول من المعهود له، ولو لم يكن الأمر كذلك لما كان لشرطهم معنى^(٢).

وممن قال بهذا القول البغوي^(٣) والرملي^(٤)، وعبارة الرملي مطابقة

(١) «تحفة المحتاج بشرح المنهاج»: (٧٧/٩).

(٢) انظر: «تحفة المحتاج بشرح المنهاج»: (٧٧/٩).

(٣) انظر: «رياسة الدولة في الفقه الإسلامي» لمحمد رأفت عثمان: ص ٢٧٥ نقلاً عن «فتح

العزیز علی کتاب الوجیز» للرافعي: (١٦٢/١).

(٤) انظر: «تحفة المحتاج»: (١٢٠/٧)، وحاشيته على أسنى المطالب: (١١٠/٤).

لعبارة ابن حجر الهيتمي في لفظها ومعناها.

ويرى أصحاب هذا القول أن الوصية بالإمامة صورة أخرى من تصرف الإمام، وفرقوا بينها وبين صورة العهد، وهي جائزة عندهم، ويعتبرون توافر شروط الإمامة في الموصى له وقبوله للإمامة إنما تكون بعد موت الإمام الموصى. يقول الرملي في ذلك: (ولو أوصى بها لواحد جاز لكن قبول الموصى له واجتماع الشروط فيه إنما يعتبران بعد موت الموصى)^(١).

ولابن حجر الهيتمي عبارة مطابقة لعبارة الرملي في الوصية بالإمامة^(٢). وقد نقل عن البغوي^(٣) نحو ذلك.

وقد حملهم على التفريق بين العهد والوصية ما قرروه من انعقاد الإمامة للمعهود له في حياة العاهد مما لا يتفق مع الوصية؛ لأن الوصية لا تتم ولا تعتبر إلا بعد موت الموصى^(٤).

* اعتراض:

اعترض بعض العلماء على صحة انعقاد الإمامة للمعهود له في حياة العاهد، كما اعترضوا على التفريق بين العهد والوصية في الإمامة.

فقد قال الرافعي مشيرًا إلى قول من قال بذلك: (ما ذكره من جعله خليفة في حياته إما أن يريد به استنابته فلا يكون هذا عهدًا إليه بالإمامة، أو يريد به جعله إمامًا في الحال فهذا خلع النفس، أو فيه اجتماع إمامين في

(١) «نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج»: (١٢١/٧).

(٢) انظر: «تحفة المحتاج شرح المنهاج»: (٧٨/٩).

(٣) انظر: «رياسة الدولة في الفقه الإسلامي»: ص ٢٧٥.

(٤) انظر: «الوصية وأحكامها في الفقه الإسلامي» لمحمد جعفر شمس الدين: ص ٦٨، وما بعدها.

وقت واحد أو يريد أنه يقول: جعلته خليفة أو إمامًا بعد موتي فهذا هو معنى الوصية ولا فرق بينهما^(١).

الجواب على هذا الاعتراض:

لقد أجاب الرملي على ما جاء في عبارة الرافعي فقال بعد أن نقل عبارة الرافعي السابقة: (وجواب إشكال الرافعي أن معناه أنه صار في حياته خليفة بعد موته، والمحذور من اجتماع خليفتين اختلاف الكلمة، وليس ذلك هنا؛ لأن أحدهما فرع الآخر، وتصرفه موقوف على موته وجوز ذلك؛ لاتفاق الصحابة وللإحتياج إليه جمعًا للكلمة)^(٢).

مناقشة ما جاء في جواب الرملي:

ما أجاب به الرملي غير مسلم به؛ فمنع وجود خليفتين أو أكثر في الأمة في وقت واحد إنما هو للنص المقرر في ذلك، ومما لا شك فيه أن في حكمة منع التعدد درء الخلاف والتفرق وهي حكمة بالغة راعتها الشريعة في كثير من أحكامها، ومنها حكم منع تعدد الأئمة ولكن حصر حكمة منع التعدد في ذلك غير صحيح؛ لعدم الدليل على ذلك، هذا فضلاً عن عدم التسليم له من انتفاء اختلاف الكلمة بانعقاد الإمامة للمعهود له في حياة الإمام العاهد.

إذ لا ينفي تفرق الكلمة كون أحدهما فرع عن الآخر، وأن تصرفه موقوف على موت العاهد، كما أنه لا يسلم له ما استدل به من اتفاق الصحابة على الوجه الذي يراه في العهد؛ إذ لم يرد عن واحد من الصحابة أنه كان يعتبر عمر إمامًا في حياة أبي بكر بعد عهده له، ولو أن الصحابة

(١) «حاشية الرملي على أسنى المطالب»: (١١٠/٤)، و«رياسة الدولة في الفقه الإسلامي»: ص ٢٨٥.

وانظر في ذلك «محاضرات شيخنا عبد العال عطوه في نظام الحكم في الإسلام»: ص ١٤٤.

(٢) «حاشيته على أسنى المطالب شرح روض المطالب»: (١١٠/٤).

اعتبروه كذلك ما بايعوه بالإمامة بعد وفاة أبي بكر. ومن لازم قولهم بانعقاد الإمامة في حياة العاهد أن يبطلوا ما يقول به خصومهم من تصوير العهد بأنه كالوصية بالإمامة باعتبار أن هذا التصوير لا دليل عليه، ولما لم يستطيعوا ذلك ذهبوا إلى إجازة الوصية بالإمامة التي هي خلاف العهد عندهم، وفي هذا مدخل عليهم بأن يقال لهم الدليل لا يدل إلا على إحدى الصورتين فإما أن يكون دليلاً للعهد، أو أن يكون دليلاً على الوصية، فاستدلوا به على إحدى الصورتين، وأبطلوا ما لا دليل عليه منهما، وإما تعويم الدليل لصالح كل من الصورتين على الرغم من اختلافهما عندكم فهو غير صحيح.

- القول الرابع: أن العهد عقد بالإمامة لا ينعقد إلا بوفاء العاهد:

يذهب أصحاب هذا القول إلى أن العهد عقد بالإمامة بين العاهد والمعهود له، ويختلفون مع أصحاب القول السابق في وقت انعقاد الإمامة بالعهد فهم لا يوافقون على ما قال به أهل الرأي الثالث من أن عقد الإمامة بالعهد يتم في حياة العاهد، وإنما تنعقد الإمامة للمعهود له بعد موت العاهد ولهذا فالعهد والوصية والاستخلاف لا فرق بينهم عند أصحاب هذا القول إذ لا مقتضى لذلك عندهم فالوصية لا تلزم ولا تتم إلا بعد موت الموصي، وكذلك العهد والاستخلاف، ولا فرق عندهم في أن يقال أوصى الإمام بالإمامة إلى فلان أو يقال عهد إليه أو يقال استخلفه فيها.

يقول الدسوقي من المالكية في بيان طرق ثبوت الإمامة للإمام: (اعلم أن الإمامة العظمى تثبت بأحد أمور ثلاثة، إما بإيضاء الخليفة الأول لمتأهل لها وإما بالتغلب على الناس . . . وإما ببيعة أهل الحل والعقد)^(١). ويبدو

(١) «حاشية الدسوقي على الشرح الكبير»: (٤/٢٩٨).

في عبارته هذه أنه ممن يقول بهذا القول، فقد قرر أن الإمامة تثبت بإيصاء الأول، كما تثبت ببيعة أهل الحل والعقد، ولم يعتبر أن بيعتهم بعد العهد والاستخلاف هي ما تثبت به الإمامة، بل لم يذكر بيعتهم حينئذ على الإطلاق.

وظاهر عبارة الرافعي الواردة في مناقشة الرأي الثالث تتفق مع ما ذهب إليه أصحاب هذا القول، حيث ساقها في مناقشته لقولهم بانعقاد الإمامة للمعهود له في حياة العاهد فقط، وانتهى في عبارته إلى أنه لا فرق بين العهد والاستخلاف وبين الوصية حيث إن كلاً من العهد والاستخلاف والوصية لا يلزم ولا يثبت إلا بعد وفاة العاهد أو الموصي أو المستخلف، وحيث لم يناقش ما تضمنه ذلك الاتجاه من كون الإمامة تنعقد بنفس العهد فإنه يظهر من عبارته تأييد ذلك، حيث يقول في آخرها: (أو يريد أن يقول جعلته خليفة، أو إماماً بعد موتي، فهذا هو معنى الوصية ولا فرق بينهما) وهو يقرر بهذا أن قول العاهد جعلت المعهود إليه إماماً بعد موتي لا يلزم منه انعقاد الإمامة له إلا بعد موت العاهد مثل الوصية؛ إذ لا فرق بينهما.

ويقول عبد القادر البغدادي: (وإذا أوصى بها الإمام إلى من يصلح لها وجب على الأمة إنفاذ وصيته كما أوصى بها أبو بكر لعمر وأجمعت الصحابة على متابعتة فيها)^(١)، وقد ساق عبارته هذه مقررًا جواز الوصية إلى أحد بعينه ونفاذها، وقد نقل عن أصحابه ذلك - كما يقول - وعن قوم من المرجئة والخوارج والمعتزلة، ويفهم من ذلك أنه يقول بعدم التفريق بين العهد والوصية والاستخلاف، وهو بهذا يتفق مع أصحاب القول الرابع واستدلاله باتفاق الصحابة واستدلال الرملي بنفس الدليل في مناقشته

لاعتراض الرافعي مع اختلاف الاتجاهين يؤكد بأن اتفاق الصحابة هو الدليل المعتبر على مشروعية العهد عند العلماء - رحمهم الله - سواء منهم من فرق بين العهد والوصية ومن لم يفرق بينهما.

وممن جعل العهد كالوصية ابن حزم الظاهري، حيث يقول: (أولها وأفضلها أن يعهد الإمام الميت إلى إنسان يختاره إمامًا بعد موته)^(١). ويفهم من عبارته هذه أنه لا يكون إمامًا حال حياته أي: أن العهد كالوصية لا يلزم ولا تثبت الإمامة به إلا بعد موت العاهد. ولا يعارض هذا المفهوم ما ورد عن ابن حزم من اعتراضه على إيصاء الإمام، حيث يقول: (ولم يكن لرسول الله ﷺ وصي قط لا عليّ، ولا غيره، وكان أبو بكر خليفته على أُمته)^(٢) مع أنه يرى ثبوت إمامة أبي بكر باستخلاف النبي ﷺ وعهده له^(٣) إذ يمكن أن يجاب عن ذلك بأن إنكاره للوصية كان في مقام الرد على فرقة الشيعة من قولهم بأن الوصي هو علي، وما ادعوه من عصمته وأن الإمامة متسلسلة في عقبه.

ومن وجه آخر فلا يمكن حمل كلام ابن حزم على أنه يرى أن إمامة أبي بكر منعقدة في حياة النبي ﷺ وأنه كان إمامًا آخر معه؛ لأن هذا القول لم يقل به أحد لا ابن حزم ولا غيره من علماء المسلمين، والذي قال بهذا القول بعض ضلال الشيعة حيث قالوا: إن عليًا كان إمامًا آخر مع النبي ﷺ لكنه كان صامتًا ثم نطق بعد موته^(٤).

(١) «الفصل في الملل والأهواء والنحل»: (١٦٩/٤).

(٢) «رسالة الجامع»: ص ٧١.

(٣) انظر: «الفصل في الملل والأهواء والنحل»: (١٦٩/٤).

(٤) انظر: «المغنى» للقاضي عبد الجبار: (١٥٣/١/٢٠).

وممن قال بهذا القول من المعاصرين ولي الله الدهلوي، حيث قال بأن من الطرق التي تنعقد بها الإمامة أن يوصي الخليفة إلى من بعده، كما انعقدت خلافة عمر - رضي الله عنه ^(١) - وقال به أيضًا عبد السلام ياسين من علماء الصوفية في المغرب ^(٢).

ويقول الخضري - من المعاصرين -: (وليست الطاعة للإمام في حياته فقط بل وبعد وفاته فإذا عهد لأحد من المؤمنين بالخلافة انعقدت له، ووجبت مبايعته فصار واجب الطاعة) ^(٣) إلا أنه لم يبين كونه عقدًا في حياة العاهد أو أنه عقد بعد موته.

* القول المختار:

بعد النظر في الأقوال السابقة، وبعد دراسة ما حصل من سوابق في تاريخ الإسلام في عهد الصحابة - رضي الله عنهم - وهي السوابق التي انبثقت عنها مباحث العلماء في ولاية العهد والاستخلاف وما ساد من عرف عام وما استند إليه ذلك العرف من اتفاق الصحابة - رضي الله عنهم - من قبول ورضا لظاهرة العهد والاستخلاف وأن دافعهم إلى ذلك ما اعتقدوه من مصلحة كبرى في جمع كلمة المسلمين ولم شملهم وحفظ بيضة الإسلام وسد ذرائع الفتن وسفك الدماء وهتك الحرمات، بعد النظر في كل ذلك ظهر لي أن الاتجاه الصائب الصحيح: أن العهد عقد له طبيعة خاصة يتوقف نفاذه على بيعتين إحداهما خاصة والأخرى عامة.

ونوجه أخذنا لهذا الرأي دون سواء بما يلي:

(١) «حجة الله البالغة»: (١٤٩/٢).

(٢) انظر: كتاب «الإسلام غدًا»: ص ٩١١.

(٣) «إتمام الوفاء في سيرة الخلفاء»: ص ٩.

أولاً: مما لا شك فيه أن وجود البيعة الخاصة وهي البيعة الحاصلة في حياة العاهد من شأن وجودها أن يقلل أو هو يقضي في الأغلب والأعم على عوامل الفتن التي تنشأ عادة عند فراغ منصب الإمامة، وعدم وجود عهد لأحد ومادام الحال ما ذكر وأن وجود البيعة الخاصة يمنع أو يقلل وجود الفتن وسفك الدماء والهرج وأن السعي في منع ذلك واجب والوسيلة إلى منع حدوث ذلك ولاية العهد فما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، فيكون إبرام العهد لمصلحة الأمة مطلوباً.

ثانياً: أن الروية والقدرة على التفكير السليم وحصافة الرأي تتوافر أسبابها في وقت حياة العاهد مادامت الأمور مستقرة والأحوال سائرة بخلاف الفترة التي تلي فقد القائم على الأمر، وهذا مما يؤيد إبرام البيعة الخاصة لولي العهد في حياة العاهد ليكون ما يجري في ذلك قد بنى على دراسة ومقارنة وتبصر أكثر مما يحصل في وقت تشتت الأفكار وتبلبل الأذهان وحيرة الأفهام بعد موت الإمام.

ثالثاً: أن في إبرام البيعة الخاصة لولي العهد في حياة العاهد درءاً للمفاسد وجلباً للمصالح؛ إذ من شأن ذلك أن يبعد عن الأمة شبح الفرقة والتشتت ولا يفسح المجال لأي تصرف شاذ لا يخدم المصلحة العامة، وهذا هو عين جلب المصلحة، ودرء المفسدة، وهذه قاعدة شرعية من أهم الأمور التي تراعيها الشريعة، في سبيل حماية البيضة وجمع الكلمة، ووحدة الصف والهدف وتماسك الأمة، وهذا مما يؤيد إبرام البيعة الخاصة في حياة العاهد.

* مبحث في: مشروعية العهد:

ذهب جمهور العلماء إلى جواز ومشروعية عهد الإمام إلى من بعده واستخلافه له، ولم يخالف في ذلك سوى بعض الشيعة، حيث يقولون بأن النص من الإمام القائم على الإمام الخلف هو الطريق الشرعي الوحيد لتعيين الإمام، وخالفهم في ذلك فرقة الزيدية من الشيعة، فإنهم لا يقولون بأن النص هو الطريق الشرعي للإمامة في كل عصر بل الطريق عندهم هو الدعوة إلى النفس ومباينة الظلمة، وليس لهم رأى صريح في العهد والاستخلاف فيما يبدو، وقد نقل البغدادي عن سليمان بن جرير من الشيعة الزيدية أنه يرى أن للإمام الوصية بالإمامة إلى واحد بعينه، ولكن تنفيذ وصيته لا يلزم الأمة إلا بعد المشاورة فيها^(١)، وعلى هذا فجميع من عدا طائفة الشيعة لا خلاف بينهم في مشروعية العهد، ومع خلاف الشيعة في الظاهر إلا أن القول بأن النص هو الطريق الوحيد للإمامة يقتضي الإقرار بمشروعية العهد؛ إذ النص ما هو في الحقيقة سوى العهد من حيث المبدأ وإن خالفه من جهة مراد الشيعة بذلك النص واعتقادهم بعصمة المعهود إليه وأن يكون من المعينين لديهم ابتداءً من عليّ - رضي الله عنه - وتسلسلها في أهل بيته كما هو موضح في موضعه^(٢)، وحتى القائلون بأن طريق الاختيار هي الطريق المشروعة للإمامة لا يخالفون الجمهور في القول بمشروعية العهد والاستخلاف، كما بيناه في القول الثاني ويؤيد ما ظهر لنا في هذه المسألة أنه لم ينقل عن أحد قط خلاف في مشروعية العهد إلا الشيعة فقط. وفي هذا يقول ابن حزم: (ولم يختلفوا في أن عقد الإمامة يصح بعهد من الإمام

(١) «أصول الدين»: ص ٢٨٥.

(٢) انظر: ص ٥٢٨ من هذا الكتاب.

الميت إذا قصد فيه حسن الاختيار للأمة، ولم يقصد بذلك هوى^(١)، ويقول البغدادي: (فقال أصحابنا مع قوم من المعتزلة والمرجئة والخوارج أن الوصية بها صحيحة جائزة غير واجبة، وإذا أوصى بها الإمام إلى من يصلح لها وجب على الأمة إنفاذ وصيته) وظاهر هاتين العبارتين التصريح بمشروعية العهد والاستخلاف عند من عدا الشيعة، وهذا هو المراد أما ما دللنا عليه من كون العهد عقدًا أو أن ذلك يتم بدون مشاورة أهل الحل والعقد أو بمشاورتهم فقد تعرضنا في الأقوال السابقة إلى ما يتعلق بكون العهد عقدًا أم لا، ولا داعي للتكرار وبالنسبة للمشاورة، فسيأتي بحثه - إن شاء الله - في شروط صحة العهد فيما بعد.

* تنبيه:

جمهور المعاصرين من الباحثين لا يخالفون سلف الأمة في مبدأ مشروعية العهد والاستخلاف وشذ بعضهم حيث شطح في رأيه في هذه المسألة وممن شذ في هذا تقي الدين النبهاني^(٢)، وأحمد شلبي^(٣)، وعلي علي منصور^(٤)، وقد نفوا أن يكون نظام الحكم الإسلامي يقر ولاية العهد، وزعموا أن التفكير الإسلامي لا يعرف تعيين ولي للعهد، واستدلوا بما حصل من عبد الله بن الزبير حينما امتنع عن مبايعة يزيد بن معاوية في حياة معاوية، وبما حصل من سعيد بن المسيب حيث امتنع عن البيعة للوليد بن عبد الملك في حياة والده.

(١) «الفصل في الملل والأهواء والنحل»: (٤/١٦٧، ١٤١)، و«أصول الدين»: ص ٢٨٥.

(٢) انظر: «نظام الحكم في الإسلام»: ص ١١٥.

(٣) انظر: «السياسة والاقتصاد في التفكير الإسلامي»: ص ١٤١.

(٤) انظر: «نظام الحكم والادارة»: ص ٣٢٠.

ويمكن أن يرد عليهم بأن مشروعية وجواز العهد والاستخلاف محل إجماع عند جماهير العلماء . وأما صورته وطبيعته ومعناه ففيها خلاف مشهور ، والحالتان مع كونهما منفصلتين في مباحث العلماء إلا أن هذا يدحض بشدة ما ذهبوا إليه ويثبت جهلهم في هذه المسألة ، وإلا كيف والحال ما ذكر يتجرأون على إنكار نظام ولاية العهد سواء قصدوا إنكار المشروعية من حيث المبدأ أو قصدوا الصورة والطبيعة والمعنى لولاية العهد ، وعلى هذا فما زعموه عار من الصحة ، ويناقض مناقضة تامة الواقع العملي في الدولة الإسلامية والعرف الشرعي السائد على مر العصور ، وأما قصة ابن الزبير مع يزيد التي احتجوا بها فالباعث على امتناعه من المبايعة ليزيد هو أنه كان لا يراه أهلاً للإمامة ، وما ذكرناه عن حادثة ابن الزبير هذه تصدق أيضاً على موقف سعيد بن المسيب بالنسبة للوليد بن عبد الملك .

وقد أجمعنا الرد على الثلاثة ؛ لأنهم يلتقون في نقطة واحدة وهي إنكار نظام ولاية العهد في الإسلام ، وإن اختلفت عباراتهم وتنوعت مآخذهم فهم يلتقون على هذه النقطة ، ولهذا وحدنا الرد عليهم ، لعدم الحاجة لمناقشة كل واحد منهم على حدة .

● الأدلة على مشروعية العهد :

من الأدلة التي استدل بها العلماء على مشروعية العهد واعتباره طريقاً من طرق الإمامة ما يأتي :

أولاً : أن أبا بكر قد عهد إلى عمر بن الخطاب - رضي الله عنهما - بالخلافة من بعده ، وقد حصل ذلك بحضور الصحابة ورضاهم وإقرارهم بهذا التصرف بالاتفاق ، وعلى هذا انعقد إجماعهم على جواز هذا التصرف شرعاً ثم إنه قد تم اتفاقهم مرة أخرى في آخر خلافة عمر - رضي الله عنه -

حيث أقرّوا تصرفه في جعله الأمر من بعده شورى في ستة من الصحابة واتفاقهم الثاني يعتبر تأييداً لاتفاقهم السابق، ومجموع اتفاقهم في الحالتين يعتبر إجماعاً صريحاً ومؤكداً على مشروعية وجواز عهد الإمام إلى من بعده^(١).

ثانياً: من قواعد الشريعة رعاية المصالح ودرء المفاسد، ومعلوم أن الإمامة إنما شرعت لهذا الغرض، وتولية العهد من أهم الأمور التي تدخل تحت هذه القاعدة؛ لأنه قد روعي في مشروعيتهما تمام اتصال الأمة وعدم حدوث فراغ في منصب الإمامة عند وفاة الإمام القائم وقبل تولية خلفه حيث يكون المعهود إليه لا يحتاج في نصبه إلى ما يحتاج إليه غيره من مشاورات وأخذ وعطاء وغير ذلك مما قد يترتب عليه خلو المنصب من الإمام أياً ما تضع في مصالح المسلمين، وعلى هذا اعتبر ابن حزم رحمته الله أن مسلك العهد والاستخلاف هو خير المسالك لتولية الإمام حيث يقول في ولاية العهد والاستخلاف: (وهذا هو الوجه الذي نختاره ونكره غيره لما في هذا الوجه من اتصال الإمامة وانتظام أمر الإسلام وأهله ورفع ما يتخوف من الاختلاف والشغب مما يتوقع في غيره من بقاء الأمة فوضى ومن انتشار الأمر وارتفاع الثُّقوس وحدوث الأطماع)^(٢).

(١) انظر: «الأحكام السلطانية» للماوردي: ص ١٠، و«المغني» لابن قدامة: (٥٢/١٠)، و«الأحكام السلطانية» لأبي يعلى: ص ٢٥، و«تحرير الأحكام» - مخطوط - لابن جماعة: ص ٨، وانظر: «المغني» للقاضي عبد الجبار: (٢٠/١/٢٦٢)، و«غياث الأمم» للجويني: ص ١٠٠، و«الإرشاد» له أيضاً: ص ٤٣٠، و«مقدمة ابن خلدون»: ص ١٦٦، و«فتح الباري» للعسقلاني: (٢٠٧/١٣)، و«التمهيد» للقاضي الباقلاني: ص ٢٠١، و«أصول الدين» للبغدادى: ص ٢٨٥، و«لوائح الأنوار البهية» للسفاري: (٤٠٣/٢)، و«تحفة المحتاج» للهيتمي: (٧٧/٩).

(٢) «الفصل في الملل والأهواء والنحل»: (١٦٩/٤)، و«الشريعة الإسلامية كمصدر للدستور» لعبد الحميد متولي: ص ٤٠.

* بحث في : الشروط الواجب توافرها لصحة العهد :

لقد اشترط العلماء لصحة العهد وتمامه عدة شروط ، منها ما يتعلق بالعاهد ومنها ما يتعلق بالمعهود له ، ومنها ما يتعلق بالعهد نفسه ، ومن هذه الشروط ما هو محل اتفاق بين العلماء ومنها ما هو محل اختلاف بينهم ، وذلك على ما بينهم من خلاف في تصوير العهد وبيان طبيعته ومعناه :

الشرط الأول : أن يكون العاهد إماماً شرعياً صدر عنه العهد وهو في

منصبه :

لقد اشترط العلماء لصحة العهد والاستخلاف أن يكون العهد قد صدر عن الإمام الشرعي وهو المتولي للإمامة ببيعة صحيحة من الأمة سواء كان ذلك بعد اختيار مباشر له من الأمة ممثلة في أهل الحل والعقد ، أو كان بعد اختيار وعهد الإمام السابق له الحاصل على الوجه الشرعي ، وأن يكون العاهد عند انعقاد العهد مستقراً في منصبه على الوجه الشرعي بحيث لم يطرأ عليه بعد البيعة له وقبل العهد لخلفه ما يخل بأهليته بالإمامة أو يؤثر على مركزه ، كما يجب ألا يكون العهد قد صدر من العاهد قبل أن يصبح إماماً . وعلى هذا فلا يعتبر العهد الصادر من إمام متول للإمامة بالقهر والغلبة قبل أن تتم له بيعة معتبرة من الأمة كما أنه لا اعتبار لعهد يصدر من الإمام قبل أن يتولى ولو أصبح بعد ذلك إماماً ونحو ذلك .

وبمقتضى هذا الشرط لا يصح العهد إلا إذا صدر عن الإمام أثناء قيامه بمنصبه الذي تولاه ببيعة صحيحة شرعية مع تمام أهليته له ابتداء أو استمراراً ، وهذا الشرط من الشروط المتفق عليها عند جمهور العلماء .

وعند توافر هذا الشرط يعتبر العهد حقاً للإمام الشرعي القائم بالإمامة بخلاف ما إذا صدر العهد، وهذا الشرط غير متوافر فإن العهد غير صحيح^(١).

الشرط الثاني: أن يكون المعهود إليه جامعاً لشروط الإمامة:

وعلى هذا فإن العلماء يوجبون أن يكون المعهود إليه جامعاً لشروط الإمامة المنصوص عليها فيما سبق، بحيث لو تخلف منها واحد في المعهود إليه لما صح العهد له عند القائلين باشتراط ذلك الشرط من العلماء إذا كان الشرط المختل من الشروط المختلف فيها، أما إذا كان الشرط المفقود من الشروط المتفق عليها فالعهد غير صحيح عند جميعهم، ويوجب العلماء استمرار توافر الشروط المطلوبة في المعهود إليه منذ صدور العهد له إلى أن يمارس مهام الإمامة بعد موت العاهد وعقد البيعة العامة له، وعلى هذا فلو كان المعهود له جامعاً للشروط عند بداية العهد ثم فقدها عند موت العاهد أو كان غير جامع لها عند ابتداء العهد ثم اجتمعت له عند موت العاهد لما صح العهد، وفي هذا يقول القلقشندي: (أن يكون المعهود إليه مستجمعاً لشرائط الإمامة من وقت العهد حتى لو كان المعهود إليه صغيراً، أو فاسقاً عند العهد، بالغاً عدلاً عند موت العاهد لم يصير بذلك العهد إماماً)^(٢).

ويقول الجويني: (ولو عين الإمام من ليس على شرائط الإمامة ولم يكن في حالة التولية على استجماع الصفات المرعية، فالوجه بطلان التولية

(١) انظر في هذا الشرط: «مآثر الأنافة» للقلقشندي: (٧١/١)، و«الأحكام السلطانية» للماوردي: ص ١١، ولأبي يعلى: ص ٢٢، و«غياث الأمم»: ص ١٠٦ و«تحفة المحتاج»: (٧٨/٩)، و«حاشية الشرواني على التحفة»: على نفس المكان، و«حاشية الشيرازي على نهاية المحتاج»: (١٢١/٧).

(٢) «مآثر الأنافة في معالم الخلافة»: (٤٩/١ - ٥٠).

من جهة أنه أساء الاختيار، والغرض من العهد تنجيز نظر وكفاية المسلمين^(١). ولم يتوقف في هذا الشرط سوى الرافي^(٢)، أما من عداه من العلماء فالظاهر أنهم متفقون^(٣) على هذا الشرط.

الشرط الثالث: أن يقبل المعهود إليه العهد:

لقد قال باشرط هذا الشرط جماهير العلماء، ومنهم من زاد على ذلك فاشترط أن يكون القبول شفويًا ولفظيًا، وممن أشار إلى القبول الشفهي اللفظي ابن حجر الهيتمي، ثم إنه أورد على ذلك إشكالاً بقوله: (وقضية تشبيهه بالوكالة أن الشرط عدم الرد)^(٤) وهو يشير بذلك إلى عبارته في بيان معنى العهد والاستخلاف التي سبق ذكرها حيث قال: (بأن العهد فيه شبه وكالة نهجت وعلق تصرفها بشرط) ثم إنه أجاب عن هذا الإشكال بقوله: (من الممكن التفريق في هذا بين العهد والوكالة بصورتها العامة، بحيث يشترط في العهد ما لا يشترط في الوكالة من القبول الشفوي اللفظي احتياطاً للإمامة)^(٥).

(١) «غيث الأمم»: ص ١٠٦.

(٢) انظر: «مآثر الانافة» للقلقشندي: ص ٥٠.

(٣) ممن ذكر أن هذا الشرط مقطوع به:

الجويني في «غيث الأمم»: ص ١٠١، وانظر: «الأحكام السلطانية»: ص ١١، ولأبي يعلى: ص ٢٥، و«حاشية الدسوقي على الشرح الكبير»: (٢٩٨/٤)، و«أسنى المطالب شرح روض الطالب» للأنصاري: (١٠٩/٤)، وللأنصاري أيضًا: «فتح الوهاب»: (٢٠٥/٢).

(٤) «تحفة المحتاج»: (٧٧/٩).

(٥) انظر: «تحفة المحتاج»: (٧٧/٩).

وعن قال بهذا الشرط من العلماء، إمام الحرمين الجويني^(١)، وبدر الدين بن جماعة^(٢)، والماوردي^(٣)، والقاضي أبو يعلى^(٤)، وغيرهم^(٥). ويوجه اشتراط هذا الشرط لدى القائلين به بأن العهد عقد للإمامة وكل عقد لا بد له من قبول فلا بد في العهد من القبول، وهذا التوجيه وارد عند أصحاب الأقوال الثلاثة عدا أصحاب القول الثاني، حيث إن أصحاب القول الثاني لا يرون أن العهد عقد أصلاً، وما داموا لا يرونه عقدًا فهم لا يوجهون هذا التوجيه.

* تنبيه:

في وقت قبول المعهود إليه للعهد خلاف بين العلماء:

- ١ - قيل: إن القبول على الفور، وهذا هو المنقول عن البلقيني حيث قال: (ينبغي أن يكون الأصح اعتبار كونه على الفور)^(٦).
- ٢ - وقيل: إن القبول بين عهد العاهد وموته - أي: أن يكون في حياة العاهد بعد صدور عهده. وقد صحح هذا القول القلقشندي^(٧)، والماوردي^(٨).

(١) انظر: «غياث الأمم»: ص ١٠١.

(٢) انظر: مخطوط - «تحرير الأحكام»: ص ٩.

(٣) «الأحكام السلطانية»: ص ١١.

(٤) «الأحكام السلطانية»: ص ٢٥.

(٥) انظر: «مآثر الأنافة»: (١/٥٠)، و«روض الطالب» لليمني: (١٠٩/٤) مع «شرح أسنى المطالب»، و«فتح الوهاب» للأنصاري: (٢/١٥٥).

(٦) «أسنى المطالب» للأنصاري: (١٠٩/٤)، و«تحفة المحتاج» للهيتمي: (٧٧/٩)، و«نهاية المحتاج» للرملي: (٧/١٣١).

(٧) انظر: «مآثر الأنافة»: (١/٥٠).

(٨) انظر: «الأحكام السلطانية»: ص ١١.

وقال به الرملي^(١)، وبدر الدين^(٢) بن جماعة وغيرهما^(٣).
ويوجه هذان القولان بأنه لا بد في الإمامة من الاحتياط، وهذا يقتضي أن يتم قبول المعهود له للعهد في حياة العاهد؛ لأنه إذا لم يقبل العهد أمكن للعاهد أن يستوثق لأمر الأمة بالعهد إلى غيره فلا تضع مصالح الأمة؛ إذ إنّ مبنى جميع التصرفات في نظام الحكم في الإسلام قائم على النظر ورعاية المصلحة^(٤).

٣ - وقيل: إن القبول إنما يكون بعد وفاة العاهد، وهذا هو ما صرح به القاضي أبو يعلى حيث قال: (ويعتبر قبول المعهود إليه ويكون ذلك بعد موت المولى؛ لأن إمامته في تلك الحال تنعقد)^(٥) وعبارته هذه لا تتفق مع عبارته التي سبق ذكرها في القول الثاني؛ لأنه يفهم من عبارته هذه أنه اعتبر العهد عقدًا، وبناء على اعتباره عقدًا جاء اشتراطه للقبول، وهذا يؤثر على مقتضى رأيه السابق ويحتمل أنه لا يعني قبول المعهود له للعهد، وإنما يعني قبول البيعة وهذا احتمال ليس بالقوي في نظري.

ومن العلماء من وجه القول بالقبول بعد وفاة العاهد أن القبول في العهد كالقبول في الوصية حيث إن الإمامة لا تنعقد إلا بعد موت العاهد،

(١) انظر: «نهاية المحتاج على شرح المنهاج»: (١٢١/٧).

(٢) انظر: مخطوط - «تحرير الأحكام»: ص ٩.

(٣) انظر: اليميني في «روض الطالب»، والأنصاري في شرحه «أسنى المطالب»: (١٠٩/٤).

(٤) انظر: «مآثر الأنافة»: (٥٠/١)، و«غياث الأمم»: ص ١٠٥، و«محاضرات الدكتور

عبد العال عطوه»: ص ١٤٦.

(٥) «الأحكام السلطانية» لأبي يعلى: ص ٢٥.

فلا عبرة بالقبول قبله، وذلك كالوصية إذ هي لا تلزم إلا بعد موت الموصي^(١)، وهذا التوجيه لا يستقيم مع تكييف العهد عند القاضي أبي يعلى؛ لأن أبا يعلى لا يعتبر العهد عقدًا للإمامة في حياة العاهد ولا بعد موته، وتشبيه قبول العهد بقبول الوصية يقتضي أن العهد عقد يجب تنفيذه بمجرد موت العاهد، وهذا التوجيه لا يتناسب إلا مع رأي أهل القول الرابع على ما سبق إيضاحه. وقد اعترض على هذا التوجيه بأن القبول بعد موت العاهد لا اعتبار له؛ لأن العاهد قد خرج من الإمامة بموته فلا يملك حق التصرف فيها، وعلى هذا يكون قبول المعهود له في هذا الوقت - أي: بعد موت العاهد - من غير موجب^(٢).

الشرط الرابع: الإشهاد على العهد:

ممن نبه على هذا الشرط القلقشندي، وقد ساقه على سبيل الفرض والاحتمال حيث يقول في ذلك: (قلت لو قيل باعتبار الإشهاد على العهد لكان له وجه، وقد أشهد المأمون على عهده لعلي الرضا)^(٣).

وبما أن ولاية العهد جرى العرف المتبع على مر السنين أن تكون واضحة معلنة للناس مستفيضة في أوساطهم، وباستقراء التاريخ يتضح أن صفة العلنية لها ملازمة، وليست من الأمور التي لا تعلم أو تتم في السر والخفاء؛ إذ إن سريتها تتعارض مع أهم مقاصدها وهي رعاية مصلحة المسلمين العليا، وقبولها من الناس والرضا بها من الدعائم المهمة في

(١) «مآثر الأنافة»: (٥٠/١)، و«غياث الأمم»: ص ١٠٥، و«محاضرات الدكتور عبد العال عطوه»: ص ١٤٦.

(٢) انظر: «أسنى المطالب» للأنصاري: (١١٠/٤).

(٣) «مآثر الأنافة»: (٥١/١).

ثبوتها، وعلى هذا درج علماء الفقه السياسي على عدم اشتراط الإشهاد عليها لهذا لا وجه لاعتبار الإشهاد شرطاً للصحة، فالعهد صحيح أشهد عليه أو لم يشهد عليه، ولا حاجة تدعو إلى ذلك إلا على فرض وفاة العاهد وعدم استفاضة العهد بين الناس، وهذا من الأمور المستبعدة جدًّا.

الشرط الخامس: أن يتم العهد بمشاورة أهل الحل والعقد في الأمة:

وفي اشتراط هذا الشرط خلاف مشهور بين العلماء على قولين نوردهما فيما يلي:

- القول الأول:

أنه لا يشترط لصحة العهد مشاورة الأمة فيه ورضاها عنه. ومقتضى ذلك أن الإمام مستقل بحق العهد للإمامة إلى من بعده، ولا أثر لرضا الأمة أو عدمه في صحته أو بطلانه، وقد ذهب إلى هذا جماهير سلف العلماء، كما ذهب إليه كثير من علماء أهل السنة، وقد نقل عن الأشعرية والمرجئة والخوارج وبعض المعتزلة، قال إمام الحرمين الجويني: (والذي يجب القطع به أن ذلك لا يشترط)^(١) بعد أن أشار إلى رضا أهل الحل والعقد لصحة العهد، وقال بهذا القاضي الباقلاني^(٢)، وقال به السفاريني الحنبلي^(٣). وقال به أيضًا القاضي أبو يعلى^(٤)، والماوردي^(٥)، والقلقشندي^(٦)، وهو

(١) «غياث الأمم»: ص ١٠٣.

(٢) انظر: «التمهيد»: ص ٢٠١.

(٣) انظر: «لوائح الأنوار البهية»: (٢/٤٠٣).

(٤) انظر: «الأحكام السلطانية»: ص ٢٥.

(٥) انظر: «الأحكام السلطانية»: ص ١٠.

(٦) انظر: «مآثر الأنافة»: (١/٥٢).

ظاهر كلام الأصبهاني، والبيضاوي^(١)، وقال به ابن قدامة^(٢)، والبغدادى^(٣)، والغزالي^(٤)، والنووي^(٥)، وغيرهم^(٦).

وقد نقل بعض الباحثين عن الشافعية أنهم لا يعلقون صحة العهد على رضا الأمة وإن استحسنا من الإمام أن يشاورها في ذلك^(٧).

وقد قال بهذا من المعتزلة قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد^(٨)، كما نقل هذا المذهب عن شيخه أبي هاشم الجبائي^(٩)، وممن رجح هذا المذهب من الباحثين المعاصرين عبد الغني سني بك، حيث ذكر أن عرض أبي بكر العهد على الصحابة، إنما فعله استحساناً منه، وليس على سبيل الوجوب عليه، ثم قال: بأن هذا لا يقتضي وجوب الرضا بالعهد، والمشاورة في كل عصر، وإنما يستحسن من الإمام أن يفعل ذلك^(١٠).

-
- (١) انظر: «طوالع الأنوار البهية وشرحه مطالع الانظار»: ص ٤٧٢.
 - (٢) انظر: «المغني مع الشرح الكبير»: (١٠/٥٢).
 - (٣) انظر: «أصول الدين»: ص ٢٨٥.
 - (٤) انظر: «الاقتصاد في الاعتقاد»: ص ٢٣٨.
 - (٥) انظر: «منهاج الطالبين»: ص ١٢٥.
 - (٦) انظر: بدر الدين بن جماعة في مخطوط «تحرير الأحكام»: ص ٨، وأبا هاشم - مخطوط «طريق الاستقامة»: ص ٥٧، والقسطلاني في «إرشاد الساري»: (١٠/٢٧١).
 - (٧) انظر: كتاب «الخلافة وسلطة الأمة» لعبد الغني سني بك: ص ٢٦، وانظر: «تحفة المحتاج» للهيتمي: (٧٧/٩)، و«حاشية الشرواني على التحفة»: نفس الجزء: ص ٧٨، و«نهاية المحتاج» للرملی: (٧/١٢٠)، و«روض الطالب وشرحها أسنى المطالب»: (٤/١٠).
 - (٨) انظر: «المغني في أبواب التوحيد والعدل»: (٢٠/١/٢٦٢)، و(٢٠/٢/٥)، و«نظرية التكليف» للدكتور عبد الكريم عثمان: ص ٥٤٣.
 - (٩) انظر: «المغني»: (٢٠/١/٢٥٣).
 - (١٠) انظر: «الخلافة وسلطة الأمة»: ص ٢٦.

توجيه هذا المذهب :

١ - يقول الجويني في هذا المعنى : (فإننا على اضطرار نعلم أن أبا بكر رضي الله عنه - لما ولي عمر لم يقدم على توليته مراجعة واستشارة ومطالعة ، وإذ أمضى فيه ما حاوله لم يسترض أحدًا من أهل الاختيار ، على توافر المهاجرين والأنصار)^(١) . وعلى هذا النحو استدل أصحاب هذا المذهب بفعل عمر حين ترك الأمر شورى بين أهل الشورى الستة^(٢) ، وعلى هذا يوجه هذا المذهب بأن أبا بكر عهد إلى عمر رضي الله عنهما - بدون استشارة أحد من الصحابة ، ولم يعتبر رضاهم ومع ذلك لم يعترضوا عليه ، فكان هذا إقرارًا منهم بمشروعية تصرفه .

٢ - أن الإمام مختص برعاية مصالح الأمة في حياته ويدخل في ذلك تعيين ولي العهد لتصل به الإمامة ، ويجنب الأمة الفتنة والخلاف بعد وفاته ، وهو في ذلك مؤتمن لا تلحقه التهمة فكان له من هذا الوجه الاستقلال بالعهود والاستخلاف ولو لم يرض عنه غيره ، وإلا يجعل عليه فيه رقيب^(٣) .

(١) «غياث الأمم» : ص ١٠٣ .

(٢) انظر : «مآثر الأنافة» : (٥٢/١) ، و«المغني» للقاضي عبد الجبار : (٢٦٢/١/٢٠) ، و«الأحكام السلطانية» للماوردي : ص ١٠ ، و«التمهيد» للباقلاني : ص ٢٠١ ، و«إرشاد الساري» للقسطلاني : (٢٧١/١٠) .

(٣) انظر : «مآثر الأنافة» : (٥٢/١) ، و«الأحكام السلطانية» للماوردي : ص ١٠ ، و«فتح الباري» : (١٠٧/١٣) ، و«مقدمة ابن خلدون» : ص ١٦٦ ، و«غياث الأمم» : ص ١٠١ ، و«التمهيد» للباقلاني : ص ٢٠١ .

٣ - أنه إذا جاز اختيار واحد من أهل الحل والعقد للإمام وكون اختياره ملزماً حينئذ للأمة جاز ذلك للإمام من باب أولى لكونه متقدماً على غيره بالخبرة والتجربة والمركز فلا يلحقه ريبة في الانفراد بالاختيار فيما يقتضي تقديمه فيه^(١).

٤ - يستدل القاضي أبو يعلى على عدم وجوب مشاوررة الإمام لأهل الحل والعقد في العهد والاستخلاف وحضورهم له ورضاهم عنه بأن العهد ليس عقداً للإمامة، ذلك أن العقد لا يتم إلا بعد وفاة العاهد، وتمامه بعقد الأمة، وكونه غير عقد لم يشترط لصحته حضور أهل الحل والعقد أو رضاهم^(٢).

* اعتراض:

لقد اعترض على التوجيه الأول بأنه غير صحيح فكل من أبي بكر وعمر رضي الله عنهما - لم يتصرف بما ذكر من تصرف كل منهما إلا بعد مشاوررة وجوه الصحابة ورضاهم وتأييدهم لكل من أبي بكر وعمر على تصرفهما، يقول بعض الباحثين المعاصرين: (يجدر بنا أن نلفت النظر أن الخليفة الصديق لم يعهد إلى عمر إلا بعد أن تأكد من رأى كبار الصحابة، ورجال الشورى بالموافقة والتأييد)^(٣).

(١) انظر: الجويني في «غياث الأمم»: ص ١٠١، و«التمهيد» للباقلاني: ص ٢٠١، و«المغني» للقاضي عبد الجبار: (٥/٢/٢٠).

(٢) انظر: «الأحكام السلطانية»: ص ٢٥-٢٦، و«المعتمد في أصول الدين»: ص ٢٢٥.

(٣) أكرم رسلان ديرانيه في «الحكم والإدارة في الإسلام»: ص ٨٨، ونحوه عند العقاد في «الديمقراطية في الإسلام»: ص ٧٥، وسليمان الطماوي «في عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة»: ص ٢٤٤، ومصطفى الرافعي في «الإسلام نظام إنساني»: ص ٢٤، وطه حسين في «الفتنة الكبرى»: (١/٢٦)، وسعيد حوى في «الإسلام»: (٢/١٥٢). =

كما اعترض على التوجيه الثاني بأنه لا يصح القول بأن الإمام يستخلف بحكم أمانته وما تقتضيه من رعاية لمصالح الأمة بعد مماته؛ إذ لو كان ذلك صحيحًا لكان الرسول ﷺ أول من استخلف؛ لأنه أكبر وأعظم مسئول في الأمة، ومادام أنه لم يستخلف كما هو قول جماهير العلماء فقد بطل القول بأن العهد يرجع إلى اختصاص الإمام برعاية مصالح الأمة بعد مماته^(١).

كما اعترض على التوجيه الثالث بأن القول بصحة اختيار الواحد للإمام قول غير صحيح، فلا يصح القول بأن اختيار الإمام يتم باختيار شخص واحد أو اثنين أو ثلاثة بل الصحيح الراجح هو أن الاختيار لا يكون معتبرًا إلا إذا صدر عن الأكثرية كما يعترض على ما استدل به القاضي أبو يعلى بأن القاضي أبو يعلى نفسه لم يعتبر العهد والاستخلاف عقدًا في باب قبول المعهود إليه، حيث قال بأن قبول المعهود إليه يكون بعد وفاة المولي والقبول لا يعتبر إلا في العقود، فلا معنى لاشتراط ذلك.

- القول الثاني: أن رضا ومشاورة أهل الحل والعقد شرط لصحة العهد:

فقد ذهب بعض علماء البصرة وبعض الباحثين المعاصرين إلى أن رضا الأمة ممثلة في أهل الحل والعقد فيها، ومشاورتها شرط لصحة العهد والاستخلاف فقد نقل الماوردي هذا المذهب عن بعض علماء البصرة دون أن يسمي أحدًا منهم^(٢)، ونقله القاضي عبد الجبار عن شيخه أبي علي، فذكر عنه أنه لا يصح العهد للإمامة إلا إذا اقترن برضا الجماعة من أهل

(١) انظر: ظافر القاسمي في «نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي»: ص ٣٠٩،

و«السياسة والاقتصاد» د. أحمد شلبي: ص ١٢٤.

(٢) انظر: «الأحكام السلطانية»: ص ١٠.

الحل والعقد وأقلهم ستة^(١)، وقد أضاف بعض الباحثين المعاصرين هذا القول إلى من سماهم أصحاب الحديث ولم يذكر أحدًا منهم بعينه^(٢).
توجيه هذا القول:

١ - أن أبا بكر لم يعهد إلى عمر - رضي الله عنه - إلا بتفويض ورضا من الصحابة ومشاورة لهم في ذلك، فوجب اشتراط ذلك لصحة العهد في كل وقت لأن اتفاق الصحابة على مشروعية العهد والاستخلاف إنما تم على هذا الوجه^(٣).

٢ - أن الإمام غير معصوم واحتمال الخطأ عليه وارد مهما كانت عدالته، ومهما كان فضله فيجوز على الإمام أن يعهد إلى من تتوافر فيه أهلية الإمامة، ويجوز أن يتأثر بأي مؤثر كان، فيعهد إلى من لا تتوافر فيه أهلية الإمامة، فيجب عليه والحال ما ذكر أن يستشير ويتثبت في الأمر ولا يستقل بالعهد؛ درءًا للمفسدة وجلبًا للمصلحة^(٤).

وقد اعترض على التوجيه الأول بأنه معارض للدليل الأول عند أصحاب القول الأول، وأهل القول الأول يناقشون هذا الدليل بمضمون دليلهم المذكور وهو أن أبا بكر لم يشاور الصحابة على الوجه الذي يقول به أصحاب هذا القول، كما أن التوجيه الثاني لأصحاب القول الثاني معارض للدليل الثاني عند أصحاب القول الأول الذين يرون أن الإمام مؤتمن

(١) انظر: «المغني في أبواب التوحيد والعدل»: (٢٥٣/١/٢٠)، و(٥/٢/٢٠)، و«نظرية التكليف» لعبد الكريم عثمان: ص ٥٤٣.

(٢) انظر: «الإسلام وفلسفة الحكم» د. محمد عمارة: ص ٤٤٦.

(٣) انظر: «المفتي» للقاضي عبد الجبار: (٢٥٣/١/٢٠)، و(٥/٢/٢٠ - ٦)، و«التمهيد» للباقلاني: ص ١٩٧.

(٤) انظر: «التمهيد» للباقلاني: ص ٢٠٢.

لا تلحقه تهمة فاتهم الإمام العدل عندهم بالميل عن الحق في العهد يعتبر معصية يجب على المسلم التوبة منها على حد تعبير القاضي الباقلاني^(١).

* تنبيه:

اختلف العلماء في حكم انفراد الإمام بالعهد إلى أصله أو فروعه فكان لهم في هذه المسألة ثلاثة أقوال:

الأول: لا يجوز للإمام الانفراد والاستقلال بالعهد إلى والده أو ولده، بل لا بد من مشاورة أهل الحل والعقد في ذلك، وحصول موافقتهم عليه، فإن انفرد بالعهد لواحد منهما لم يصح العهد، ويوجهون هذا القول بأن العهد بالإمامة يجري مجرى الشهادة والحكم، وشهادته وحكمه لكل من ولده ووالده مما لا يجوز في التزير اليسير فهو إذا لا يجوز في الإمامة العظمى من باب أولى إلا بعد المشاورة لأهل الحل والعقد وحصول موافقتهم^(٢).

الثاني: يجوز للإمام أن يستقل في العهد إلى والده أو ولده، وهذا القول قد صححه الجويني^(٣)، وقطع بالقول به القاضي أبو يعلى^(٤)، وابن حجر الهيتمي^(٥) وهو ظاهر كلام الغزالي^(٦) وابن خلدون^(٧).

(١) انظر: «التمهيد» للباقلاني: ص ٢٠٢.

(٢) انظر: «مآثر الأنافة»: (٥١/١)، و«غياث الأمم»: ص ١٠٢، و«الأحكام السلطانية» للماوردي: ص ١٠، و«مقدمة ابن خلدون»: ص ١٦٦.

(٣) انظر: «غياث الأمم»: ص ١٠٣.

(٤) انظر: «الأحكام السلطانية»: ص ٢٥.

(٥) انظر: «تحفة المحتاج»: (٧٧/٩).

(٦) انظر: «الاقتصاد في الاعتقاد»: ص ٢٣٨.

(٧) انظر: «المقدمة»: ص ١٦٦.

والرملبي^(١)، وغيرهم^(٢).

وتوجيه هذا القول بأن حكم المنصب غالب على حكم النسب فلما كان الإمام مؤتمناً في جميع الأمور وجب إلا يتطرق إليه تهمة لعهد في أحد من بعده ولو كان العهد لولده أو والده^(٣). ويقول الجويني في توجيه هذا القول: (إن الشروط المطلوبة للإمام والتي لا يصح العهد إلا لمن وجدت فيه مشهورة وظاهرة للجميع، فإذا لم تكن متوافرة بطل العهد من حيث عدم توافرها في المعهود إليه، فإن كانت متوافرة فيه فإنها ستكون ظاهرة للجميع ومن ثم فلا مجال للتهمة وسوء الظن في عهد العاهد ولو كان لوالده أو ولده)^(٤).

القول الثالث: أن للإمام أن يعهد بانفراد إلى والده دون ولده ووجهوا هذا القول بأن طبع الإنسان إلى ولده أميل منه إلى والده؛ فالتهمة لا ترد عليه عند الانفراد إلا بالنسبة للولد دون الوالد، فوجب أن يستشير في العهد إلى ولده دون والده^(٥).

* الرأي المختار:

والذي يترجح في نظري أنه يجوز للإمام أن يستقل في تولية العهد؛ إذ ليس شرطاً في صحته مشاوره الأمة ورضائها، وقد وجهنا هذا القول فيما سبق، ولا نرى ضرورة لتكرار ما قدمنا، وما اعترض به على ذلك

(١) انظر: «نهاية المحتاج»: (١٢٠/٧)، و«حاشيته على أسنى المطالب»: (١٠٩/٤).

(٢) انظر: «روض الطالب مع شرحه أسنى المطالب»: (١٠٩/٤).

(٣) انظر: «مآثر الأنافة» للقلقشندي: (١/٥١ - ٥٢)، و«الأحكام السلطانية» للماوردي: ص ١٠، ولأبي يعلى: ص ٢٥.

(٤) «غياث الأمم»: ص ١٠٢، ١٠٣.

(٥) انظر: «مآثر الأنافة» للقلقشندي: (١/٥٢)، و«الأحكام السلطانية» للماوردي:

ص ١٠، و«المقدمة» لابن خلدون: ص ١٦٦.

التوجيه لا يؤثر عليه في نظرنا، كما أنه يجوز للإمام في نظري أن يستقل في تولية العهد لوالده أو ولده، كما صرح بذلك القائلون بهذا القول؛ لأن حكم منصب الإمامة كما أسلفنا مغلب على حكم النسب، فلما كان الإمام مؤتمناً في جميع أمور الأمة وجب أن يحسن به الظن، وتوجيه إمام الحرمين في هذه المسألة واضح كما تقدم، ولكن يحسن بولي الأمر حتى ولو كان الأمر إليه في هذا الشأن أن يستشعر عظم المسؤولية، وخطورة المهمة، فلا يقدم على شيء من ذلك إلا بعد مشاورة لأهل الحل والعقد وتثبت وروية، ثم بعد أن يترجح لديه صواب مسلكه، وصحة منهجه، يبرم ما عزم عليه؛ لأن في ذلك براءة للذمة وحرصاً على مصالح الأمة، ورعاية مطلوبة لأمر مهم من أمور الرعية. وبالله التوفيق.

* * *

الفصل الثالث

في طريق انعقاد الإمامة بولاية القهر والغلبة

يقصد بالقهر والغلبة في مباحث الفقه السياسي الإسلامي: الاستيلاء على منصب الإمامة بالقوة المسلحة، حيث يستولي من لديه قوة ومنعة على من بيده السلطة ويتغلب عليه، ويعبر عن ذلك في العصر الحديث بالانقلاب العسكري، وهو مسلك حصل ويحصل على مر العصور وتعاني منه البشرية ما تعانيه من ويلات ومحن ويختلف أثره وتأثيره من قوم إلى قوم آخرين، ومن بلد إلى بلد ومن زمان إلى زمان، وعلى هذا فالتغلب والغلبة والقهر ألفاظ تفيد معنى الاستيلاء على الحكم بالقوة، ويسمى المستولي على الحكم متغلبًا، ويعبر عنه في كتب المعاصرين بـ (الحكومة الفعلية) من منظور دستوري وهي شبيهة بالحكومة المتغلبة في اصطلاح الفقهاء^(١).

وقد ساد في تاريخ الإسلام السياسي هذا النهج في كثير من العصور، وقد تعرض له بالبحث والدراسة كثير من علماء الفقه السياسي الإسلامي من خلال بحوثهم المتعلقة بالإمامة، واختلفوا في آرائهم بسبب تقدير مصلحة الأمة الدينية والدنيوية وتقديرهم للآثار المترتبة على هذا المسلك في حاضر الأمة ومستقبلها، وهل يستحق من سلك هذا المسلك وتوصل به إلى السلطة الفعلية في الدولة الإسلامية أن يكون إمامًا شرعيًا أم لا؟.

(١) انظر: «نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي» لظافر القاسمي: ص ٢٤٤.

وسنبحث هذا الفصل مقتصرين فيه على مقدمة ومبحثين فقط،
وسنخصص المقدمة لوجهة نظر شيخ الإسلام ابن تيمية، أما المبحثان
فسيكون الأول منهما للقائلين بأنه لا يترتب على الفهر والغلبة أي حق في
الإمامة، والمبحث الثاني للقائلين بأن الإمامة تستحق بالفهر والغلبة.

* المقررة:

باستقراء مؤلفات شيخ الإسلام وبحوثه، ظهر أنه يعول على الجانب
الواقعي العلمي، ويتجنب بقدر الإمكان التعميم في الأحكام، ويميل دائماً
إلى الثبوت والتبين وأن يحكم على كل حادث وواقعة حكماً مبنياً في حقيقته
على البراهين، ومعرفة الأسباب والمسببات والملابسات، بعيداً عن
المجازفة بالقبول أو الرد أو التوقف؛ إذ المهم في نظره تحصيل المصالح
وتكميلها، ومنع المفساد وتقليلها بقدر المستطاع وتقديم كبرى المصلحتين
على صغرها، وترك أشر الشرين بارتكاب أدناهما، وأن المصلحة الكبرى
إذا أخذ بها زالت المصلحة من الصغرى، فلم تعد في الحقيقة مصلحة،
وإذا أخذ بصغرى المفسدتين وتجنب الكبرى لم تعد الصغرى مفسدة في
الحقيقة، وإذا ترك واجب بسبب ما هو أوجب منه لم يعد ذلك الواجب
المتروك واجباً في حقيقة الأمر، وإذا ارتكب محرماً بسبب تجنب ما هو
أحرَم منه لم يعد المحرم المرتكب محرماً في الحقيقة، ويرى أن باب
التعارض فيما هو مصلحة وما هو مفسدة، والترجيح بين المفسد وبين
المصالح بعضها مع بعض يعتبر باباً واسعاً ولا سيما بعد أن صاحبت الآراء
الأهواء، وكثرت الشبهات وعمت البلوى بالكثير من الشهوات، وأنه كلما
بعد الناس عن عهد النبوة، وعهد الخلافة الراشدة، وقلت البضاعة في علوم

الكتاب والسنة، كلما استفحل الأمر في باب التعارض، ويرى أن هذا من الأسباب المباشرة لوقوع الفتن والاضطرابات^(١) وتزعزع الأوضاع، ومن هذه المنطلقات نجده لا يتوسع في هذه المسألة وأمثالها، وكأنه يترك لعلماء كل عصر وعلماء كل بلد وعلماء كل جنس من المسلمين معالجة ما يستجد في محيطهم من أمور تتعلق بولاية القهر والغلبة، وكأنه يرى عدم إعطاء أحكام مسبقة، كما يرى عدم اعتبارها قضية واحدة؛ لأنها في الحقيقة قضايا تختلف في أسبابها ومسبباتها وحقائقها، ولكل قضية حكمها في حينها ولا تهمه الشكليات، بل المعول عليه عنده دائماً الحقائق والجوانب الموضوعية؛ إذ المهم مصلحة المسلمين وما يضمن لهم الأمن والاستقرار وتحقيق العدل ورفع الظلم بحسب الاستطاعة وفي حدود قواعد الشريعة.

يقول الباحث "هنري لاووست" عن ابن تيمية: (لقد كان ابن تيمية عليماً في ولائه للتاريخ، وواقعياً في نظراته للشريعة، حيث لم يفته أن ينوه بأن السلطة في الإسلام لم تنبع من شكل التعيين) إلى أن قال: (فلا يمكن إذن للسلطة أن تكتسب شرعيتها عملياً من أسلوب نشأتها وإنما تتقرر عن طريق المبايعة، وبموجب اليمين المزدوجة بالطاعة التي يرتبط بها الحاكم والأمة، والبيعة ما هي إلا عقد تتحدد بمقصودها، ومقصودها هنا طاعة الله ورسوله، وككل عقد يفترض فيه وجود طرفين: الإمام من جانب، وفي الجانب الآخر ليس «العلماء» فحسب، وإنما بطريقة أكثر شمولاً كل من له سلطة فعلية في الأمة بفضل علمه أو كفاءته أو ثروته أو نفوذه الشخصي، وهذا التحديد ليس على سبيل الحصر، وإنما يمكننا أن نتصور المبايعة في

(١) انظر: «مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية»: (٢٠/٥٦، ٥٧، ٥٨، وما بعدها).

النهاية كأنها تصديق شعبي واسع^(١) على حد تعبيره، وعلى هذا فلم يكن لنشأة الدولة أهمية كبيرة بالنسبة له كأسلوب وطريقة فليس الشكل الذي حصلت بمقتضاه السلطة ابتداء هو المهم، ولكن المهم أن تحصل البيعة وتتحقق السلطة والشوكة، ومتى تمت البيعة بين الأمة وبين الإمام نشأ التضامن والتعاون، فالأمة وحدة عضوية بفضل شعورها العميق بالتضامن الجماعي ولا يستسيغ تفكير ابن تيمية تصور الدولة من غير التعاون الوثيق بين الحاكم والرعية، فالإمام راع وهو مسئول عن رعيته، وهو يستمد النصيحة من رعاياه، والفرد يسهم في نشاط الدولة بالطاعة وبالنصح المخلص الذي من حقه أن يقدمه إلى ولي الأمر بأسلوب منظم، فليس هناك فرق في طبيعة الحاكم أو المحكوم إلا من حيث الدرجة فكل منهما راع ومسئول عن رعيته، وكل منهما على ثغر من ثغور الإسلام، وكل منهما حكم بين خصوم حسب الأحوال، وكل من الحاكم والمحكوم يأمر بالمعروف، وينهي عن المنكر، وليس المثل الأعلى في الحياة الاجتماعية في الإسلام الخضوع الخامل، وإنما التعاون المثمر، وهذا التعاون لا يقتصر على مجموعة معينة، وإنما يمتد إلى الأمة بأسرها ليحقق غاية وهدفًا ساميًا، وهو تجنيد قوى الأمة بشكل متكامل لتكون قوة متزايدة متنامية لخدمة أهداف الأمة والدولة في إطار تعاون منظم^(٢).

وعلى هذا نجد أن شيخ الإسلام ابن تيمية يكتفي بالإشارة المجردة حينما يتعرض لمسألة القهر والغلبة، ففي معرض رده على الرافضة حينما أخذوا على أهل السنة والجماعة اعترافهم ببعض خلفاء بني أمية وبني

(١) «نظريات شيخ الإسلام في السياسة والاجتماع» للاوست: ص ٢٠٦، ٢٠٧.

(٢) هنري لاوست «نظريات شيخ الإسلام السياسية والاجتماعية»: ص ٢٠٦، ٢٠٧.

العباس ممن سلكوا مسلك التغلب والقهر في الاستيلاء على السلطة قال: (بل أهل السنة يخبرون بالواقع ويأمرون بالواجب، فيشهدون بما وقع، ويأمرون بما أمر الله به ورسوله، فيقولون هؤلاء هم الذين تولوا، وكان لهم سلطان وقدرة يقتدرون بها على مصالح الولاية)^(١).

وقال في موضع آخر: (والكفاءة إما بقهر ورهبة، وإما بإحسان ورغبة)^(٢). وقال أيضًا: (فأهل السنة يقولون: الأمير والإمام والخليفة ذو السلطان الموجود)^(٣).

وقال في موضع آخر: (والقدرة على سياسة الناس إما بطاعتهم له، وإما بقهره لهم، فمتى صار قادرًا على سياستهم بطاعتهم أو بقهره، فهو ذو سلطان مطاع إذا أمر بطاعة الله)^(٤). وحكى شيخ الإسلام ما روي عن الإمام أحمد رحمته الله من قوله: (ومن غلبهم بالسيف حتى صار خليفة وسمي أمير المؤمنين فدفع الصدقات إليه جائز برًا أو فاجرًا)^(٥).

ومأخذه في عدم التوسع في هذه المسألة وأمثالها أن الأحكام تختلف في كل حالة عنها في الأخرى، وذلك باختلاف حال القدرة والعجز والعلم وعدمه^(٦)، ويمكن في ضوء ما تقدم أن يقال: إن اتجاه شيخ الإسلام ليس

(١) «منهاج السنة»: (١/١٤٥).

(٢) «السياسة الشرعية»: ص ٢٥، وهذه العبارة أقرب إلى المسلك بعد التولي لا المسلك للتولي.

(٣) «منهاج السنة»: (١/١٤٨).

(٤) «منهاج السنة»: (١/١٤٢).

(٥) «منهاج السنة»: (١/٢٠).

(٦) انظر: «محاضرات الدكتور عبد العال عطوه في نظام الحكم في الإسلام»: ص ١٥٤،

= «الإسلام وفلسفة الحكم» لمحمد عمارة: ص ٦٢٧.

مع من يقول أنه لا يترتب على القهر والغلبة أي حق في الإمامة، وليس مع من يقول: إن الإمامة تستحق بالقهر والغلبة، وإنما لكل حالة من الحكم ما يناسبها، ولكل قضية حكمها، فهو يرى التفصيل في المسألة، وعدم سبق الحوادث، فالحالة التي تسبق الواقعة تحكمها بيعة الإمام السابق، وتحريم الخروج عليه، وما لبيعته من حرمة واحترام وأحكام، وأما ما يستجد فتحكمه ظروف الواقعة نفسها وملابساتها، وأحكام البيعة اللاحقة في نطاق تحصيل المصالح وتكميلها ومنع المفسد وتقليلها، وفي ظل قواعد الشريعة وأحكامها حسب الاستطاعة، وفي حدود الإمكان، وما يتوصل إليه اجتهاد المعاصرين لها من أهل الحل والعقد، فالمعول عنده على البيعة ووجودها من أهل الحل والعقد، ومتى وجدت البيعة وجدت الطاعة، مادام أن مصلحة المسلمين اقتضت ذلك في نظر أهل الحل والعقد.

* * *

* (المبحث الأول): مذهب القائلين بأنه لا يترتب على القهر والغلبة أي حق في الإمامة :

هذا المذهب هو ما نقل عن الخوارج، والمعتزلة، وبعض أهل السُّنة، والشيعة، فقد قال الخوارج والمعتزلة بأن الإمامة لا تنعقد مطلقاً إلا بالبيعة الخالية من الإكراه والإجبار، وهذه البيعة لا تتوافر في مسلك القهر والغلبة^(١). وممن قال بهذا القول من المعتزلة القاضي عبد الجبار بن أحمد حسبما هو ظاهر من كلامه^(٢)، وقد نقل عن شيخه أبي هاشم قوله: (إذا استولى على مدن الإسلام بعض أئمة الحق وانتصب لإزالة يده بعض المسلمين واستعد لذلك وعلم أنه أقدر على القيام بذلك من غيره، ويجد من الأعوان ما لا يجده غيره ويجتمع الناس عليه إذا أقيم إماماً، ومتى عدل عنه تفاقم أمر ذلك المتغلب، فالواجب إذا صلح للإمامة مبايعته...)^(٣). أي: أن المتغلب لا يستحق البيعة بالإمامة عند تغلبه ولو كان أهلاً لها، بل الواجب على الأمة أن تباع بالإمامة شخصاً آخر قادراً على إزالته تغلب المتغلب، وممن قال بهذا القول من غير الخوارج والمعتزلة القاضي الباقلاني، حيث يقول في عقد الإمامة، إذا تم من غير أهل من الفرق: (فإن دفعونا عنه وعقدوا لبعض موافقيهم، فليس له إمامة ثابتة ولا طاعة واجبة، وكنا نحن في دار قهر وغلبة)^(٤).

(١) انظر: «المغني في أبواب التوحيد»: (٢/١/٢٠٤)، و(٢/٢/١٤٦).

(٢) المرجع السابق: (١/٢٠٠، ٢٥٥).

(٣) «التمهيد»: ص ١٨١.

(٤) «التمهيد»: ص ١٨٠.

ويقول أيضًا في عقد الإمامة لعدد ممن يصلحون للإمامة إذا جهل سبق العقد لأحدهم بأن عقودهم جميعًا باطلة، ثم يقول: (فإن أبوا ذلك قاتلهم الناس عليه، فإن تمكنوا وإلا فهم في غلبة وفتنة وعذر من ترك إمامة الإمام)^(١).

وقال بعض العلماء: إن مجرد التغلب على منصب الإمامة يعتبر فسقًا لا يجوز إقراره أو السكوت عليه^(٢)، ويقول ابن حجر الهيتمي: (المتغلب فاسق معاقب لا يستحق أن يبشر ولا أن يؤمر بإحسان فيما تغلب عليه، بل إنما يستحق الزجر والمقت والإعلام بقبح أفعاله وفساد أحواله)^(٣).

وقد نقل المودودي رحمته الله عن أبي حنيفة قوله بمضمون هذا المذهب فقال: (يرى الإمام أبو حنيفة في مسألة الخلافة أن الاستيلاء على السلطة بالقوة، ثم أخذ البيعة بعد ذلك غصبًا ليس هو الصورة الشرعية الصحيحة لا انعقاد الخلافة، والخلافة هي ما تقوم باجتماع وشورى أهل الرأي)^(٤).

— مذهب الشيعة:

وقد قال بهذا القول جميع فرق الشيعة وهو مقتضى قول جمهورهم بالنص في تعيين الإمام في جميع العصور؛ إذ إن الإمامة عندهم لا تنعقد إلا بالنص، وظاهر مذهبهم أنه لا مانع لديهم من تحصيل المنصوص عليه للسلطة الفعلية بأي طريق ممكن حتى لو اقتضى الأمر انتزاعها بالقوة المسلحة وتيسر له ذلك، فإن له أن ينتزعها، ويرون أن استخدام القوة

(١) أحد علماء القرن الثامن الهجري ويدعى أبو هاشم «طريق الاستقامة لمعرفة الإمامة»:

ص ١٩، وما بعدها، وخاصة صفحة ٦٣، ٦٤.

(٢) «الصواعق المحرقة»: ص ٦.

(٣) انظر: «البحر الزخار»: (٦/٣٧٩).

(٤) «الخلافة والملك»: ص ١٦٦.

المسلحة في الحالة المذكورة ليس هو ما تثبت به الإمامة وتترتب عليه بل هو الذي يكون مترتباً على إمامة الإمام الثابتة له سلفاً بنفس النص، فالإمامة عندهم تثبت وتنعقد بأمر متقدم على القهر واستخدام القوة الذي يكون أحياناً هو السبيل في تحصيل السلطة الفعلية، وهذا هو مذهب جمهور الشيعة القائلين بالنص في تعيين الإمام في كل عصر، أما فرقة الزيدية من الشيعة فهم لا يقولون بتولية الإمام بطريق النص إلا في ثلاثة أئمة فقط، ويوافقون جماهير علماء الأئمة في القول بانعقاد الإمامة بالبيعة الحاصلة عن اختيار ورضا الأئمة، فقد نقل ابن المرتضى اليماني عن الأكثر أن الإمامة لا تنعقد بالقهر والغلبة - والأكثر - هذه اصطلاح يعني به الأئمة الأربعة بالإضافة إلى جميع العترة - أي: جميع أئمة آل البيت عند فرقة الزيدية^(١).

ولا يعارض هذا ما نسب عن الزيدية من أنهم يرون الدعوة والخروج هو طريق الإمامة في كل عصر بعد إمامة الحسين بن علي حيث يقول ابن المرتضى اليماني في بيان مذهب الزيدية في الخروج والدعوة إلى النفس: (ولا خلاف بين من قصرها في البطين ومن لم يحصرها أن طريقها الدعوة ومباينة الظلمة مع كمال الشروط).

ويقول "مانكديم زيدي" في ذلك: (فعندنا النص في الأئمة الثلاثة، والدعوة والخروج في الباقي)^(٢). ويقول الشوكاني في الإمامة: (وذهبت العترة إلى أن طريقها الدعوة)^(٣).

(١) «البحر الزخار»: (٣٧٦/٦).

(٢) «شرح الأصول الخمسة» بتعليق مانكديم زيدي: ص ٧٥٣، وفي ص ٧٦١ ذكر إجماع الزيدية على ذلك.

(٣) «نيل الأوطار»: (٥١/٦).

ويقول الرازي: (فقال الزيدية: إن الفاطمي إذا كان عالمًا زاهدًا وخرج بالسيف داعيًا إلى نفسه بالإمامة صار إمامًا)^(١).

ويقول عبد القادر البغدادي: (وزعمت الزيدية من الروافض أنها لا تكون من قریش إلا في ولد علي - رضي الله عنه -، ومن خرج من ولد الحسن أو الحسين شاهرًا سيفه، وفيه آلات الإمام فهو إمام)^(٢).

ووجه عدم معارضة هذه العبارات لمذهبهم القائل: إن الإمامة إنما تنعقد بالبيعة الحاصلة عن اختيار ورضا الأمة وبموافقتهم بذلك جمهور علماء الأمة في القول بطريق الاختيار هو أن الدعوة إلى النفس والخروج التي نصت على العبارات السابقة ما هو في الحقيقة إلا اشتراط إظهار الشخص شجاعته في مواجهة الظلمة التي لا يصلح عندهم على وجه الإطلاق للإمامة إلا من توافرت فيه تلك الصفة^(٣)، وهي الدعوة والخروج لاقتضاء ذلك لبيان شجاعة الشخص وقوته، فإذا أظهر الشخص ذلك وكان جامعًا لبقية شروط الإمامة عندهم أصبح مرشحًا للإمامة بترشيح نفسه، ومرد الأمر بعد ذلك إلى ترشيح الأمة واختيارهم له ثم بيعته بعد ذلك، وقد نقل عن ابن المرتضى قوله: (من واجب المسلمين أن ينظروا ويبحثوا عن

(١) «الأربعين في أصول الدين»: ٤٣٨.

(٢) «أصول الدين»: ص ٢٧٥، والإيجي في «المواقف»: ص ٤٠٠، و«طوالع الأنوار» للبيضاوي، و«مطالع الأنظار» للأصفهاني: ص ٤٧٢ - ٤٧٣.

(٣) ومن غلاتهم من ذهبوا إلى أن من دعا إلى نفسه بالإمامة وهو قاعد في بيته مرخ عليه ستره فهو كافر، وكذلك كل من اتبعه.

انظر: «الخلافة في الفكر الإسلامي» لمصطفى حلمي: ص ٢٥٩، ومرجه في ذلك «فرق الشيعة» للنوبختي.



الصالح للإمامة، فإن ظفروا به طلبوه بالدعوة لنفسه، ولكنهم قبل مطالبتهم له بالدعوة ينبغي التحقق من توافر الشروط التالية فيه: أي أن يكون مكلفاً، حرّاً سبطيناً، عظيم بذل النفس والمال... إلى آخر ما ذكره^(١).

ثم ذكر ما يطالبه حينئذ به المسلمون من الدعوة والخروج وهو: (أن يدعو الناس إلى الجهاد وإقامة الحدود والجمع وغزو الكفار والبغاة ومباينة الظالمين حسب الإمكان)^(٢).

وممن قال بهذا القول من الباحثين المعاصرين عبد الوهاب خلاف حيث قرر أن رفض انعقاد الإمامة بالقهر والغلبة هو ما يتميز به الوجوب الشرعي عن الوجوب العقلي في حكم توليه الإمام، فالعقل أوجب وجود حاكم كيفما كان، في حين أن الشرع يقرر وجوب وجود إمام بالبيعة والرضا، لا بالقهر والغلبة^(٣).

ويقول يوسف القرضاوي: (إنه لا يمكن أن يأتي الخير من أي جهة تعتمد على القوة بدلاً من الإقناع)^(٤).

ويقول عبد العزيز البدر: (وأما استعمال القوة المادية في تولي الحكم وفرض شخص معين نفسه على الأمة، وهي لا تريده ولا ترضاه حاكماً عليها فهذا لا يجوز شرعاً ولا يقره الإسلام)^(٥).

(١) «نظام الخلافة في الفكر الإسلامي» لمصطفى حلمي: ص ٢٦٢، نقلاً عن «الأزهار في فقه الأطهار» لابن المرتضى اليماني - مخطوط -.

(٢) المرجع السابق: ص ٢٦٥.

(٣) انظر: «السياسة الشرعية»: ص ٥٤.

(٤) «الحل الإسلامي فريضة وضرورة»: ص ١٥٤، وما بعدها، وص ٢٠٩، ١٢٣.

(٥) «الإسلام بين العلماء والحكام»: ص ٢١.

ويقول محمد سليم العوا: (ولا يجوز أن تسلب الأمة حقها في اختيار حاكمها بدعوى الحفاظ على وحدتها أو رعاية مصلحتها أو بعث أمجادها أو غير ذلك من الدعاوى)^(١).

ويقول أبو الأعلى المودودي: (الهيئة التنفيذية لا بد وأن تأسس إلا عن طريق الشورى، والشورى فحسب، كما لا بد وأن تؤدي عملها بالشورى)^(٢).

ومما تقدم يتضح أن أصحاب هذا القول لا يجيزون اعتبار القهر والغلبة مسلكًا صحيحًا لعقد الإمامة، فلا تنعقد به الإمامة كما لا تنعقد بما يترتب عليه من بيعة قسرية وقهرية، وسواء كان المتغلب فاقداً لشروط الإمامة أو كان جامعاً لبعضها أو جامعاً لها جميعها؛ إذ الأمر لا يتعلق في الحقيقة بأهليته، بل يتعلق بعدم مشروعية هذا المسلك لتولي الإمامة.

* توجيه هذا المذهب:

١ - ما ورد عن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - من منع بات لتولي منصب الإمامة من غير مشورة واتفاق بين المسلمين، وأن من سلب الجماعة حقها في اختيار الإمام، وغلبها على أمرها لا يتابع ولا يعان على ظلمه، بل يوشك هذا الفعل بأن يقضي بصاحبه إلى القتل هو ومن تابعه وأقره. وقد قرر عمر - رضي الله عنه - رأيه في هذا الشأن من خلال خطبته في جموع من الصحابة - رضي الله عنهم أجمعين -، وقد أقره على ذلك فكان هذا اتفاقاً منهم على عدم مشروعية مسلك القهر

(١) «النظام السياسي للدولة الإسلامية»: ص ٨١.

(٢) «الخلافة والملك»: ص ٢٥، ٣٣، و«الحكومة الإسلامية»: ١٨٤.

- والغلبة للوصول إلى منصب الإمامة في الدولة الإسلامية^(١).
- ٢ - أن الإمامة عقد بين الأمة والإمام، والعقود إنما تقوم على التراضي بين العاقلين ولا مدخل للقسر والإكراه والإجبار فيها، فوجب إذا مراعاة ذلك في الإمامة، فيجب أن تقوم على الرضا بين الأمة والإمام، وألا يلبسها ما يخل بالقاعدة المعتبرة في جميع العقود من القهر والإكراه والإجبار^(٢).
- ٣ - قول الرسول ﷺ: «من بايع إمامًا فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه»^(٣). وقد قال الأمير الصنعاني بأن قوله «صفقة يده» كناية عن الطاعة الظاهرية، و«ثمرة قلبه» كناية عن الطاعة الباطنية، أي: غير مكره^(٤).
- ٤ - أن المتغلب يعتبر عند القائلين بهذا القول من البغاة، والباغي يجب دفع بغيه بكل ما يمكن دفعه به، لا أن يقر على بغيه ويجازي عليه بعقد الإمامة له^(٥).
- ٥ - كما استدلوا أيضًا بحال بعض الصحابة - رضوان الله عليهم - والتابعين لهم أنهم كانوا غير مقرين للمتغلبين ومنابذين لهم، كما حصل منهم
-
- (١) انظر: «الخلافة والملك» للمودودي: ص ٤٢، و«صحيح البخاري»: (١٢/١٤٤ - ١٤٥) مع شرحه «فتح الباري» حيث ذكر الخبر مطولاً.
- (٢) انظر: «محاضرات الدكتور عبد العال عطوه في نظام الحكم في الإسلام»: ص ١٥٤، و«الخلافة» لتقي الدين النبهاني: ص ١٤، ١٥، و«المشروعية العليا» لعلي جريشة: ص ٢٥٤.
- (٣) رواه مسلم: رقم ١٨٤٤ في الإمارة.
- (٤) «حاشية الصنعاني على إتحاف المريد بشرح جوهرة التوحيد»: ص ١٦٤.
- (٥) انظر: «طريقة الاستقامة لمعرفة الإمامة» لأبي هاشم: ص ٢٦، ٢٧، و«المغني في أبواب التوحيد والعدل»: (٢٠/١، ٢٠٥).

في بيعة يزيد بن معاوية، وكما فعل الحسين بن علي مع يزيد أيضًا،
وكما فعل عبد الرحمن بن الأشعث مع عبد الملك بن مروان ومعه
أنس بن مالك - رضي الله عنه -، وبعض كبار التابعين كالحسن
البصري، وسعيد بن جبير، وابن أبي ليلى، حيث لم يعتبروا القهر
والغلبة سبيلاً شرعياً للوصول إلى السلطة، وأنه لا يصح الاستناد إلى
القهر والغلبة في عقد الإمامة للمتغلبين^(١).

* * *

(١) انظر: «طريق الاستقامة لمعرفة الإمامة» لأبي هاشم: ص ٢١، وما بعدها - مخطوط -.

* (المبحث الثاني: مذهب القائلين بأن الإمامة تستحق بالقهر والغلبة:

لقد قال بهذا القول جمع من العلماء، وقد اشتهر نقله عن جمهور سلف أهل السنة، وسنشير في هذا المبحث إلى أهم ما اطلعنا عليه من أقوال العلماء القائلين بذلك على النحو التالي:

١ - ممن قال بهذا القول وذهب هذا المذهب - بصفة إجمالية - إمام الحرمين الجويني فقد عقد في كتابه «غياث الأمم» فصلاً تناول فيه حكم (من يستبد بالاستيلاء والاستعلاء من غير نصب ممن يصح نصبه)، على حد قوله، وحاصل ما حرره في ذلك هو أن القاهر والمتغلب إما أن يكون جامعاً لشروط الإمامة جميعها أو لا، فإن كان جامعاً لها فإما أن يكون هو أصلح الناس للإمامة، أو أنه يساوي غيره في ذلك، فإن كان هو أصلح الناس لها، فإما أن يخلو الزمان عمن يصلح أن يكون من أهل الحل والعقد، فالإمام الحق هو المتغلب بتغلبه، حيث يكون حينئذ في حكم العاقد والمعقود له؛ لأن الصلاحية للإمامة وللحل والعقد منحصرة فيه، أما إن وجد من يصلح للحل والعقد غيره فالواجب عليهم عقد الإمامة لهذا المتغلب الذي انحصرت الصلاحية لها فيه، فإن امتنعوا في العقد فلا عبرة بامتناعهم، ويكون وجودهم حينئذ كعدمهم، ومن لم يكن لامتناعه منهم عذر معتبر فإنه يخرج به عن زمرة أهل الحل والعقد؛ لتماديهِ في الفسق والعدوان، وعلى فرض أنه لم يبايعه أحد منه على الإطلاق، فإن إمامته لا تتوقف على بيعتهم بل تثبت بتعيينه للإمامة، وانحصار الصلاحية فيه وظهوره، وإن كان لا بد أن يستظهر بقوته ويأخذ البيعة

من الجماعة، ويطلبهم ببذل الطاعة وهو بعد ذلك الإمام على من بايع ومن أبى، فأما إذا لم يتفرد جامع الشروط بالصلاحية للإمامة ووجد له نظراء في ذلك لكنه هو الذي استولى بقوته على البلاد والعباد، ومع تأخر العاقلين عن العقد لإمام مختار وظهور دواعي الخلل بالتأخير - فإن تغلب هذا المتغلب حينئذ لا يستدعي تفسيقه بل تسلم له الأمور، وتعتقد له الإمامة إذا كان صرفه عنها لا يمكن إلا بوجود فتنة.

وينقل الجويني عن بعض العلماء أن البيعة غير متعينة في حالة العهد والتغلب وعدم انحصار الصلاحية في القاهر المتغلب، وأن المتعين هو إقراره فقط؛ لأن البيعة حينئذ شكلية لا قيمة لها مع ظهور المتغلب بقوته وشوكته، ولكن الجويني يخالف هذا الرأي، ويقرر وجوب البيعة حتى في حالة التغلب؛ لانعقاد إمامة المتغلب غير المتعين للإمامة ووجه رأيه هذا بقوله: (لما فيه من تقرير غرض الإمامة وإقامة حقوقها وتسكين الفتنة الثائرة وتطفية النائرة وعلى ذلك بايع الحسن والحسين - رضي الله عنهما - معاوية لما رأياه مستقلاً وعلمنا ما في مدافعتهم من فنون الفتن وضروب المحن) وتابع بيانه لتوجيه رأيه بقوله: (فإن الذي ينتهز لهذا الشأن لو بادره من غير بيعة أشعر ذلك باجترائه وغلوه في استيلائه وتشوفه إلى استعلائه، وذلك يسمه بابتغاء العلو في الأرض بالفساد)^(١).

ومما تقدم يتضح أن التفصيل المذكور يتعلق بإمامة المتغلب إذا كان جامعاً لشروط الإمامة وهي الحالة الأولى في تقسيماته السابقة.

(١) «غياث الأمم»: ص ٢٣٨، وانظر فيما سبق: ص ٢٣١، وما بعدها.

وبالنسبة للحالة الثانية، وهي أن يكون المتغلب غير جامع لشروط الإمامة على وجه الكمال، فقد ذكر أن المتغلب إذا كان غير جامع للشروط على وجه الكمال، لكنه ذا كفاية للمنصب وخلا الزمان عمن يصلح للإمامة باستجماع جميع الشروط أو بمشاركة المتغلب في الصلاحية للإمامة، فإن الإمامة تعقد له حينئذ على الوجه المذكور في الحالة الأولى بالنسبة لجامع الشروط المتفرد بالصلاحية للإمامة^(١).

كما تناول في معرض بيانه للحالة الأولى تغلب الفاسق، فذكر أنه لا يستحق البيعة ولا يجوز عقد الإمامة له، وقد تحمل هذه الصورة على الحالة الثالثة في تقسيماته، وهي أن يكون المتغلب فاقداً لجميع شروط الإمامة باعتبار أن الفسق مانع من العقد بالكلية فوجود بقية الشروط كعدمه وعلى هذا يعتبر في حكم الفاقد لجميع الشروط.

وهناك صورة أخرى تناولها الجويني بالبيان فقال: (وإن كانت ثورته لحاجة ثم زالت . . فاستمسك بعدته محاولاً حمل أهل الحل والعقد على بيعته، فهذا أيضاً من المطاولة والمصاولة، وحمل أهل الاختيار على العقد له بحكم الاضطرار، وهذا ظلم وغشم يقتضي التفسيق، فإذا تصورت الحالة بهذه الصورة لم يجز أن يبايع، وإنما التصوير فيه إذا كان لحاجة ثم تألبت عليه جموع لو أراد أن يتحول عنهم لم يستطع، وكان يجبر محاولة ذلك عليه وعلى الناس فتناً لا تطاق ومحتناً يضيق عن احتمالها النطاق، وفي استقراره الاتساق والانتظام ورفاهية أهل الإسلام فيجب تقريره كما تقدم، والمختار أنه وإن وجب تقريره

(١) انظر: «غياث الأمم»: ص ٢٣٩، وما بعدها.

فلا يكون إمامًا ما لم تجر البيعة^(١).

ويظهر مما تقدم أن إمام الحرمين الجويني يذهب إلى أن المتغلب إذا كان متفردًا في الصلاحية للإمامة فإن إمامته تنعقد بتفردده بالإضافة إلى شوكته فتعين شخص من الأشخاص بتفرد يجري مجرى العقد له، وأما إذا لم يكن متفردًا بالصلاحية للإمامة فإنها لا تنعقد له إلا بالبيعة على ألا تبذل له البيعة إلا بحكم الضرورة خوفًا من الفتنة، أما الفاسق فلا تنعقد له الإمامة حتى ولو تغلب على المنصب، ويظهر أنه لو اقتضت الضرورة القصوى عقد البيعة له عقدت بحكم الضرورة لا بحكم بذلها اختيارًا وإنما هو اضطرار.

٢ - وممن ذهب هذا المذهب بعض علماء الحنفية حيث يقول الحصكفي: (وتصح سلطة متغلبة للضرورة) ويظهر من كلامه أن سلطة المتغلب مطلقًا إنما تصح للضرورة، سواء كان المتغلب جامعًا لشروط الإمامة أو ليس جامعًا لها، ويقول ابن عابدين في بيان عبارة الحصكفي السابقة: (أي: من تولى بالقهر والغلبة بلا مبايعة من أهل الحل والعقد، وإن استوفى الشروط المارة، وأفاد أن الأصل فيها أن تكون بالتقليد)^(٢).

وذكر الكمال ابن الهمام أن الإمامة لا تنعقد للمتغلب إذا كان غير جامع لشروط الإمامة إلا إذا ترتب على دفع تغلبه إثارة للفتنة، ولم يتضح

(١) «غياث الأمم»: ص ٢٣٨ - ٢٣٩، وانظر: ص ٢٨٣.

(٢) «حاشية ابن عابدين على الدر المختار»: (١/٥٤٩)، وقد صرح الطحاوي في «حاشيته على الدر المختار» أيضًا بأن المقصود بالضرورة هنا هو دفع الفتنة. انظر «حاشيته»: (١/٢٣٩).

رأيه في إمامة المتغلب إذا كان جامعاً للشروط المطلوبة في الإمام، وهو يرى بأنه: إذا تغلب على المتغلب الأول متغلب آخر انعزل الأول وصار الثاني هو الإمام^(١).

ويفهم من هذا أن المتغلب لا يؤثر في إمامته غير المتغلب، فالمتغلب على إمام ثبتت إمامته بالاختيار، والبيعة، لا تنعقد له الإمامة ولا ينعزل بذلك الإمام الأول.

٣ - وممن قال بهذا القول بدر الدين ابن جماعة حيث يقول: (فإن خلا الوقت عن إمام فتصدى لها من هو أهلها وقهر الناس بشوكته وجنوده بغير بيعة واستخلاف انعقدت بيعته ولزمت طاعته). ثم يقول: (ولا يقدح في ذلك كونه جاهلاً أو فاسقاً في الأصح) ثم يقول: (وإذا انعقدت الإمامة بالشوكة والغلبة لواحد ثم قام آخر فقهر الأول بشوكته وجنوده انعزل الأول، وصار الثاني إماماً لما قدمناه من مصلحة المسلمين)^(٢). ويفهم من كلامه أن الإمامة تنعقد للمتغلب بنفس توليه، وأنه يغتفر فيه فقدّه لبعض الشروط ضرورة، وأن التغلب لا تنعقد به الإمامة إلا إذا كان في وقت خلا من إمام بالبيعة والاختيار. وقد فهم بعض المستشرقين من كلام ابن جماعة أنه يضيف الشرعية على الحكومات العلمانية، حيث أجاز في حالة الضرورة إمامة الفاسق، وهذا فهم خاطئ، إذ اعتبر صدوره من المستشرق عن حسن نية وإلا فهو دس متعمد لا يخفى على من له اطلاع على أقوال

(١) «المسايرة مع شرحها»: (٢/ ١٧٢ - ١٧٣).

(٢) مخطوط «تحرير الأحكام بتدبير أهل الإسلام»: ص ٩.

العلماء؛ إذ الضرورة لديهم تقدر بقدر ما تندفع به الفتن، ومع كون ابن جماعة وغيره معرضين للخطأ والزلل إلا أنه في نظرنا أن حمل رأي ابن جماعة على حالة الضرورة هو المتعين حيث يقول في عبارته: (لما قدمناه من مصلحة المسلمين) ومصلحة المسلمين لا تنسجم مع ما فهمه هذا المستشرق وأمثاله عن ابن جماعة ويتبين تحامل هذا المستشرق وتغرضه وسوء نيته في حالة تعمد الدس، كما يتبين سوء فهمه وإدراكه لمقاصد عبارات العلماء في هذا الصدد؛ يتبين كل ذلك في عبارته التالية التي أشار فيها إلى ما فهمه من كلام ابن جماعة حيث يقول: (والواقع أن كبير القضاة في مصر نفسها هو الذي كرس الحكم المطلق العلماني في ثنايا العرض النهائي للنظرية الفقهية)^(١).

وادعى أن ابن جماعة منح السلطة الدنيوية المطلقة صورة شرعية، وقال عن ابن جماعة بأنه الوحيد في ذلك، وذلك بتجويزه إمامة المتغلب، وإن كان غير أهل للإمامة. وعلى هذا يتضح تهافت قول المستشرق وسقوطه.

٤ - وممن قال بهذا القول الدسوقي من المالكية، حيث يقول: (وأما بالتغلب لأن من اشتدت وطأته بالتغلب وجبت طاعته، ولا يراعى في هذا شروط الإمامة؛ إذ المدار على درء المفساد وارتكاب أخف الضررين)^(٢). فقد اعتبر التغلب على الناس طريقاً من الطرق التي تثبت بها الإمامة.

(١) «المجتمع الإسلامي والغرب» لهاملتون جب: (١/٤٩).

(٢) «حاشية الدسوقي على الشرح الكبير»: (٤/٢٩٨).

٥ - وممن اعتبر التغلب طريقاً من طرق الإمامة ابن خويز منداد فيما نقله عنه القرطبي في كتابه «الجامع لأحكام القرآن» حيث يقول: (وقال ابن خويز منداد: والوثوب على الأمر ممن يصلح له من غير مشورة ولا اختيار وبائع له الناس تمت له البيعة) وذكر القرطبي أنه قد قيل بأن التغلب يكون طريقاً للإمامة حيث يقول: (فإن تغلب من له أهلية الإمامة وأخذها بالقهر والغلبة فقد قيل إن ذلك يكون طريقاً رابعاً). وقال أيضاً: (وقد سئل سهل بن عبد الله التستري ما يجب علينا لمن غلب على بلادنا وهو إمام؟ قال: تجيبه وتؤدي إليه ما يطالبك من حقه ولا تنكر فعاله، ولا تفر منه، وإذا ائتمنتك على سر من أمر الدين لم تفشه)^(١).

٦ - وممن قال بهذا القول أبو حامد الغزالي، وقد اشترط كون المتغلب كامل الأهلية، لا يختل فيه شرط واحد من شروطها بما في ذلك شرط القرشية وشرط العلم وغيرهما، ويشدد في ذلك فإن تغلب من لم تتوافر فيه الشروط ولم تتمكن الأمة من دفعه، وخرج عن مقدورها فلها السكوت ضرورة ويقول: (وليست هذه مسامحة عن الاختيار ولكن الضرورات تبيح المحظورات، فنحن نعلم أن تناول الميتة محظور، لكن الموت أشد منه)^(٢). وهو يرى أن الإمامة تنعقد لصاحب الشوكة بالبيعة لا بوجود الشوكة ويظهر من كلامه عدم اشتراط كون البيعة صادرة حينئذ عن طوع واختيار، ويعلل ذلك بأن صاحب الشوكة لن

(١) «الجامع لأحكام القرآن»: (١/٢٦٩).

(٢) «الاقتصاد في الاعتقاد»: ص ٢٣٨، ٢٤٠.

يعجز عن أخذ البيعة من الناس أي: ولو بالإكراه والإجبار^(١)، وحاصل رأيه أن إمامة المتغلب لا تنعقد إلا بالبيعة مع كمال الأهلية، فإن اختلت أهلية المتغلب لم تنعقد إمامته ويجوز السكوت على تغلبه ضرورة في حالة عدم التمكن من دفعه، ويوافق الغزالي على اشتراط كمال الأهلية للإمامة في المتغلب بعض علماء الشافعية، فقد ذكر القلقشندي أن بعض علماء الشافعية يشترط لانعقاد الإمامة المتغلب أن يكون جامعاً لشروطها: (لأنه لا تنعقد له الإمامة بالبيعة إلا باستكمال الشروط فكذا القهر)^(٢).

وظاهر رأي بعض علماء الشافعية هذا أن الإمامة تنعقد لجامع الشروط بنفس القهر وبدون بيعة، وهذا خلاف رأي الغزالي فهم يوافقون الغزالي على اشتراط كمال الأهلية ويخالفونه بأن الإمامة عندهم تنعقد لجامع الشروط بنفس القهر وعند الغزالي لا تنعقد الإمامة إلا بالبيعة مع كمال الأهلية.

وقد وافق النووي الغزالي في انعقاد الإمامة لجامع الشروط إذا استولى على مقاليد الأمور، ولم يشر النووي إلى البيعة بعد التغلب مما يفهم منه أن الإمامة تنعقد عنده بالاستيلاء والتغلب بدون بيعة، وهو بهذا يخالف رأي الغزالي كما خالف النووي الغزالي ومن وافقه في إمامة المتغلب غير الجامع لشروط الإمامة، وصحح القول بأن الإمامة تنعقد للمتغلب ولو كان فاسقاً وجاهلاً^(٣)، وتابع النووي في ذلك عدد من

(١) المرجع السابق: ص ٢٣٧، ٢٣٨.

(٢) «مآثر الأنافة في معالم الخلافة»: (١/٥٨، ٥٩).

(٣) انظر: «منهاج الطالبين»: ص ١٢٥.

علماء الشافعية كابن حجر الهيتمي^(١)، والقلقشندي^(٢)، وغيرهما^(٣). وعند الرملي تنعقد إمامة المتغلب، ولو كان فاقداً لجميع الشروط، فبعد أن ذكر قول النووي بانعقاد إمامة المتغلب الفاسق والجاهل. قال الرملي: (وغيرهما وإن اختلت الشروط كلها)^(٤)، وقد أشار إلى ذلك الشبراملسي، قوال: (ظاهرة ولو كافر. وعبرة الخطيب: "نعم الكافر إذا تغلب لا تنعقد إمامته...". وقول الشيخ عز الدين: "ولو استولى الكفار على إقليم فولوا القضاء رجلاً مسلماً، فالذي يظهر انعقاده - ليس بظاهر" فإنه قال: "لو ابتلي الناس بولاية صبي مميز يرجع للعقلاء أو امرأة هل ينفذ تصرفهما العام فيما يوافق الحق كتولية القضية والولادة فيه وقفة" اهـ، فإذا كان عنده وقفة في ذلك فالكافر أولى) اهـ والأقرب ما قاله الخطيب^(٥).

وحاصل كلام الشبراملسي هذا هو الاعتراض على انعقاد الإمامة للكافر عند تغلبه وبالتالي رد ما يظهر من كلام الرملي، وما ظهر من كلام عز الدين بن عبد السلام أنه هو الصواب في إسقاط جميع الشروط بما فيها شرط الإسلام في إمامة المتغلب.

وقد قيد عدد من علماء الشافعية انعقاد الإمامة للمتغلب بأن يكون التغلب قد تم أثناء شغور منصب الإمامة بوفاة الإمام أو أن الإمام القائم

(١) انظر: «تحفة المحتاج بشرح المنهاج»: (٧٨/٩).

(٢) انظر: «مآثر الأنافة»: (٥٨/١).

(٣) انظر: زكريا الأنصاري في «منهج الطلاب وشرحه فتح الوهاب»: (١٥٥/٢).

(٤) «نهاية المحتاج»: (١٢١/٧).

(٥) حاشية الشبراملسي على المرجع السابق نفس الصفحة.

قبل التغلب متغلب هو أيضًا يقول الرملي بعد أن ذكر رأي النووي في انعقاد الإمامة للمتغلب: (هذا إن مات الإمام أو كان متغلبًا)^(١)، ويقول الأنصاري في هذا المعنى: (بخلاف ما لو قهر عليها من انعقدت إمامته ببيعة أو عهد فلا تنعقد له ولا ينزل المعهود)^(٢)، ويقول الشرواني نقلاً عن بعض علماء الشافعية: (أما الاستيلاء على الحي فإن كان متغلبًا انعقدت إمامة المتغلب وإن كان إمامًا ببيعة أو عهد لم تنعقد إمامة المتغلب عليه)^(٣).

٧ - وممن قال بهذا القول ابن قدامة حيث يقول: (ولو خرج رجل على الإمام فقهره وغلب الناس بسيفه حتى أقروا له، وأذعنوا بطاعته وتابعوه، صار إمامًا يحرم قتله والخروج عليه، فإن عبد الملك بن مروان خرج على ابن الزبير فقتله واستولى على البلاد وأهلها حتى بايعوه طوعًا أو كرهًا فصار إمامًا يحرم الخروج عليه)^(٤). وقال السفاريني في شرحه على «الدرة المضيئة» بعد أن ذكر قوله الناظم:

ونصبه بالنص والإجماع وقهره فحل عن الخداع
(قهره الناس بسيفه حتى يذعنوا له ويدعوه إمامًا فثبت له الإمامة)^(٥).

-
- (١) «نهاية المحتاج»: (١٢١/٧)، ومثله عن ابن حجر الهيتمي في «تحفة المحتاج بشرح المنهاج»: (٧٨/٩).
- (٢) «أسنى المطالب شرح روض الطالب»: (١١٠/٤).
- (٣) «حاشية الشرواني على التحفة»: (٧٨/٩).
- (٤) «المغني مع الشرح الكبير»: (٥٣/١٠).
- (٥) «لوائح الأنوار البهية شرح الدرة المضيئة»: (٤٠٣/٢، ٤٠٤).

ولم يذكر ابن قدامة والسفّارين في عبارتيهما ما يشير إلى أي خلاف في ذلك عند الحنابلة، مع أن في المذهب أكثر من رواية في هذه المسألة فقد أشار المرداوي إلى وجود خلاف في ذلك في المذهب الحنبلي عندما تعرض لطرق الإمامة عند الحنابلة حيث قال: (وكذا لو قهر الناس بسيفه حتى أذعنوا له ودعوه إمامًا، قاله في «الكافي» وغيره، وذكره في «الرعاية» رواية، وقدم أنه لا يكون إمامًا بذلك، وقدم روايتان في «الأحكام السلطانية»^(١) فظاهر كلامه يدل على أن من الحنابلة من يرى عدم عقد الإمامة للمتغلب، فإذا كان ذلك بإطلاق فيكون القائل بهذا القول مع من يقول بالقول الأول أو أن المراد عدم انعقادها للمتغلب بتغلبه فحسب، وإنما تنعقد له بالبيعة من الناس لا بالتغلب ذاته، وما أشار إليه المرداوي في آخر رواية من وجود روايتين في «الأحكام السلطانية» يقصد به فيما يبدو ما ذكره القاضي أبو يعلى عن الإمام أحمد في انعقاد الإمامة، فقد ذكر عنه في ذلك روايتين.

الأولى: رواية إسحاق بن إبراهيم، وقد جاء فيها قوله: (الإمام الذي يجتمع قول أهل الحل والعقد عليه كلهم يقول هذا إمام)، وقد أخذ القاضي من هذه الرواية أن الإمامة لا تنعقد عند الإمام أحمد إلا بعقد جماعة أهل الحل والعقد للإمام.

الثانية: هي رواية عبدوس بن مالك العطار، وقد جاء فيها قول الإمام أحمد: (ومن غلب عليهم بالسيف حتى صار خليفة وسمي أمير المؤمنين فلا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إمامًا

(١) «الإنصاف»: (١٠/٣١٠).

برًا كان أو فاجرًا). وفي معنى هذه الرواية ما جاء عنه في رواية أبي الحارث من أنه قال: (في الإمام يخرج عليه من يطلب الملك فيكون مع هذا قوم، ومع هذا قوم، تكون الجمعة مع من غلب). فأخذ القاضي أبو يعلى من رواية عبدوس وما في معناها من رواية أبي الحارث أن الإمام أحمد يرى ثبوت الإمامة بالقهر والغلبة، وأنها لا تفتقر إلى عقد^(١). وفي موضع آخر نجده قد خالف فهمه هذا حيث يقول في «المعتمد»: (قوله من غلبهم بالسيف يريد الغلب لنظرائه ممن يطلب الأمر فإذا غلبهم فبايعه الناس بعد ذلك صار خليفة، ولم يرد به أن يصير بنفس الغلبة)^(٢).

وفهم من هذا أن الإمام أحمد يرى أن الشخص المتغلب إنما يكون إمامًا ببيعة الناس له بعد تغلبه على نظرائه ممن يطلبون الأمر لأنفسهم، وهذا يعني أن المتغلب لا يصير إمامًا إذا كان تغلبه على إمام قد استقرت له الإمامة من قبل؛ لأنه ليس من نظراء المتغلب في طلب الأمر لنفسه، حيث الأمر مستقر له فعلاً قبل التغلب، وبهذا يتفق الإمام أحمد مع من قال بأن الإمامة لا تنعقد للمتغلب إلا ببيعة الناس له بعد تغلبه على متغلب مثله، أو عند شغور المنصب ممن يشغله، وينبغي على ذلك أنه إن كان تغلبه على إمام تمت إمامته واستقرت بالاختيار والبيعة لم يكن المتغلب بذلك إمامًا، كما أن الأول لا ينزل عن الإمامة بذلك على ما سبق إيضاحه، ويوجه هذا بما روي عن الإمام

(١) «الأحكام السلطانية»: ص ٢٢ - ٢٤.

(٢) «المعتمد في أصول الدين»: ص ٢١٢.

أحمد من أنه لم يعتد بما لحق عثمان بن عفان - رضي الله عنه - من قهر أيام الفتنة فاعتبر بصلاة الجمعة وهو مقهور^(١).

وقد وجه القاضي أبو يعلى الروایتين المذكورتين بالتوجيه التالي:
وجه الرواية الأولى: أنه لما اختلف المهاجرون والأنصار قالت الأنصار منّا أمير ومنكم أمير حاجهم عمر، وقال لأبي بكر - رضي الله عنه - مد يدك أبايعك، فلم يعتبر الغلبة واعتبر العقد مع وجود الاختلاف.

وجه الرواية الثانية: ما ذكره أحمد عن ابن عمر نحن مع من غلب؛ لأنها لو كانت تقف على عقد لصح رفعه وفسخه بقولهم وقوله، كالبيع وغيره من العقود ولما ثبت أنه لو عزل أو عزلوه لم ينزل، دل على أنه لا يفتقر إلى عقد ويفهم من توجيه أبي يعلى هذا أن بين الروایتين تعارضاً، ذلك أن رواية إسحاق بن إبراهيم تفيد عدم اعتبار الإمام أحمد للقهر والغلبة في انعقاد الإمامة مطلقاً، وأن رواية عبدوس وما في معناها تفيد انعقاد الإمامة بالغلبة والقهر فقط.

وما ظهر لأبي يعلى من التعارض ناتج عن توجيه الروایتين على نحو ما ذكره وهو أيضاً ما أشار إليه صاحب «الإنصاف» في وجود خلاف في المذهب الحنبلي في مسألة إمامة المتغلب.

والذي يظهر لي أن الجمع ممكن بين الروایتين إذا اعتبرنا ما جاء عن الإمام أحمد في رواية إسحاق يتعلق بانعقاد الإمامة في حالة الاختيار، واعتبرنا ما جاء عن الإمام أحمد في رواية عبدوس ورواية أبي الحرث

(١) انظر: «الأحكام السلطانية»: ص ٢٢.

خاصًا بولاية القهر والغلبة. وعلى هذا فلا تعارض بين الروايتين ويكون الإمام أحمد يتفق مع من يفرق بين الحالتين من العلماء، فهم يذكرون طريق الاختيار ثم يذكرون بعده وبعد طريق العهد والاستخلاف طريق القهر والغلبة سواء منهم من يرى أن الإمامة تنعقد بنفس القهر والغلبة، أو من يرى أن الإمامة لا تنعقد إلا ببيعة بعد القهر والغلبة، ولم يكن قولهم بطريق الاختيار مانعًا من قولهم بطريق القهر والغلبة، وعلى هذا فلا يكون للإمام أحمد روايتان في طريق القهر والغلبة وهذا ما نريد التوصل إليه وهو واضح - إن شاء الله تعالى -.

٨ - وممن قال بهذا القول ابن حزم الظاهري، حسبما يظهر من بعض عباراته فقد قال: (فإن مات الإمام ولم يعهد إلى إنسان بعينه فوثب رجل يصلح للإمامة فبايعه واحد فأكثر، ثم قام آخر ينازعه ولو بطريقة عين فالحق حق الأول)^(١). ويفهم من عبارته هذه أنه يتفق مع القائلين بأن الإمامة تنعقد للمتغلب المتأهل للإمامة إذا تمت بيعته بعد تغلبه وقوله (وثب) تفيد معنى القهر والغلبة^(٢)، وقوله (يصلح للإمامة) يفيد اشتراط التأهل للإمامة، وقوله (فبايعه) تفيد اشتراط حصول البيعة بعد التغلب. ويلاحظ أن ابن حزم قد جاء عنه عبارة أخرى في هذه المسألة هذا نصها: (إن مات الإمام ولم يعهد إلى أحد، إن بادر رجل مستحق للإمامة فيدعو إلى نفسه ولا منازع له ففرض اتباعه والانقياد لبيعته والتزام إمامته وإطاعته، كما فعل علي إذ قتل عثمان - رضي الله

(١) «الفصل في الملل والأهواء والنحل»: (٤/ ١٧٠).

(٢) انظر: «القاموس المحيط» يقال: وثب في ضيعتي: استولى عليها ظلمًا: (١/ ١٤١).

عنهما - وكما فعل ابن الزبير - رضي الله عنهما - وكما فعل ذلك خالد بن الوليد إذ قتل الأمراء زيد بن حارثة وجعفر بن أبي طالب وعبد الله بن رواحة فأخذ خالد الراية من غير إمرة أحد وصوب ذلك رسول الله ﷺ إذ بلغه فعله وساعد خالدًا جميع المسلمين - رضي الله عنهم^(١) -.

وفي كلامه الأخير قوله: (ولا منازع له) - أي: من تغلب - وهذا لا يتفق مع حالة القهر والغلبة، وكذلك استدلاله بما فعل علي بن أبي طالب وما فعل ابن الزبير - رضي الله عنهما - حيث لا تغلب إلا بعد منازعة في الغالب، ولم يكن علي ولا ابن الزبير متغلبين وإنما قدم كلاً منهما المسلمون في حينه في بداية أمر كل منهما.

وبالنسبة لقصة خالد بن الوليد وقوله عنه بأنه أخذ الراية عن غير إمرة فهو وإن كان فيه معنى الغلبة، إلا أن حقيقة الأمر هي أن المسلمين قدموه بناءً على توصية رسول الله ﷺ لهم بأن يرتضوا أحدهم أميراً إن قتل الأمراء الثلاثة.

وعلى هذا فمذهب ابن حزم في هذه المسألة ليس واضحاً. ويمكن أن يقال: إن مقصود ابن حزم في قوله: (ولا منازع له) يعني ممن يساويه ويمثله في المنزلة والرتبة، فعلي - رضي الله عنه - الخليفة الرابع بإجماع جمهور المسلمين، وابن الزبير هو في نظر المبايعين له أحق بالولاية، وخالد لا يساويه أو يمثله أحد ممن بقي بعد الثلاثة الأمراء الذين قتلوا، وتولى علي وابن الزبير تبرز فيه النزعة

(١) «الفصل في الملل والأهواء والنحل»: (١٧٠/٤).

العسكرية حيث تأولا في الدماء وخاضا الحروب؛ لقهر منازعهما بعد مبايعة مؤيديهما لهما. فهما مقدمان من وجه ومنازعان من وجه آخر، فإمامة كل منهما ارتكزت في البداية على بيعة واختيار من قبل البعض، وشابها نوع من القهر والغلبة للمناوئين من البعض الآخر والأعداء المتربصين ولم يقاتلوا^(١). وفريق ثالث توقفوا لم يبايعوا.

تنبيه:

لقد أطلق بعض المستشرقين على القول بانعقاد الإمامة للمتغلب اسم (النظرية الأشعرية) نسبة إلى أبي الحسن الأشعري^(٢)، باعتباره منفردًا بهذا القول عن أصحابه، وهذا غير صحيح فقد قال بهذا القول إمام الحرمين الجويني، وغيره من الأشاعرة، وإذا لا معنى لتخصيص أبي الحسن الأشعري بذلك، كما أن ما ذكر عن أبي الحسن والجويني وغيرهما يفهم منه أن جمهور الأشاعرة يقولون: إن الاختيار ثم البيعة هو الطريق الوحيد لانعقاد الإمامة في كل عصر.

* توجيه هذا المذهب:

١ - أنه باستقراء التاريخ يتبين أن الخلافة بعد عصر الخلافة الراشدة كانت قائمة على الاستيلاء والقهر والتغلب، فكان المتغلبون من بني أمية ومن بعدهم في العصور الإسلامية السابقة يأخذون البيعة من الناس بعد تغلبهم عليهم طوعاً أو كرهاً، وكان السلف كابن عمر وغيره يبذلون

(١) انظر: «منهاج السنة» لابن تيمية: (١/١٤٣).

(٢) انظر: كتاب «دراسات في حضارة الإسلام»: ص ١٨٥، وما بعدها، للمستشرق هاملتون جب.

البيعة ويلتزمون ببيعتهم وإمامتهم، وهذا يدل على أن القهر والغلبة طريق معتبر للإمامة عند الصحابة والتابعين فصح كونه كذلك في كل عصر^(١).

اعتراض:

اعترض على هذا بأن الصحابة ومن بعدهم لم يتفقوا على ذلك، بل اشتهر عن كثير منهم منازعته للمتغلبين، كما حصل من أهل المدينة مع يزيد بن معاوية، وما حصل من القراء مع عبد الملك بن مروان فهو معارض بذلك فلا حجة في التوجيه المذكور مع ما اشتهر عن كثير من الصحابة والتابعين من المعارضة^(٢).

٢ - استدل القائلون بمشروعية طريق القهر والغلبة في الإمامة بما رُوي عن ابن عمر - رضي الله عنهما - من أنه صلى بالناس زمن الحرة وقال: (نحن مع من غلب) فاعتبر القهر والغلبة حجة في متابعة المتغلب، وهذا هو ما وجه به القاضي أبو يعلى ما رُوي عن الإمام أحمد في رواية عبدوس من اعتباره للقهر والغلبة طريقاً للإمامة كما سبق إيضاحه.

٣ - أن القهر والتغلب لا يحصلان إلا وقد تضمننا الرضا والبيعة من جماعة من المسلمين؛ إذ لا يمكن لشخص أن يخرج طالباً للإمامة وهو منفرد بنفسه دون معين ممن يرضى به ويبايعه، بل لا بد من أتباع وأنصار

(١) انظر: «إكليل الكرامة» لمحمد بهادر: ص ٧٥، و«طريق الاستقامة» لأبي هاشم: ص ٢٥، و«لوائح الأنوار البهية» للسفاري: (٢/٤٠٤)، و«المغني مع الشرح الكبير» لابن قدامة: (١٠/٥٣).

(٢) انظر: «طريق الاستقامة» لأبي هاشم: ص ٢٥.

يعينونه على تحقيق مقصوده، وهؤلاء الأتباع والأنصار سيكون فيهم العدد المعتبر لعقد الإمامة من أهل الحل والعقد، أو من توجد فيهم صفاتهم فيعتبر طريق القهر والغلبة طريقاً مشروعاً للإمامة من هذا الوجه في نظرهم^(١).

المختار:

اعترض على هذا الدليل بأن العبرة في انعقاد الإمامة إنما تحصل بحصول الاختيار، ووقوع البيعة على الوجه الشرعي، ولا يكون ذلك إلا في حالة خلو منصب الإمامة ممن يشغله على وجه شرعي، فإذا حصلت البيعة بالاختيار ممن تنعقد بيعتهم على الإمامة لشخص من الأشخاص متأهل لها فقد انعقدت إمامته، وحينئذ لا يقال بأن مسلك إمامته هو القهر والغلبة حتى لو كان الوقت وقت فتنة يقتضي منه استخدام القوة لقمع جميع أطراف الفتنة، وفرض سلطانه الفعلي على عامة الناس، وكذا لو كان من بيده السلطة الفعلية شخصاً متغلباً، فقام الإمام الشرعي الذي عقدت له الإمامة بقهره وغلبته على المنصب فالمنوع هو القهر والتغلب السابق للبيعة لا اللاحق لها^(٢).

٤ - قالوا: إنه لو لم يصح أن تنعقد الإمامة للمتغلب لكان ذلك يقتضي من جمهور الأمة مع الإمام السابق، أو من تعقد له البيعة مقاومة المتغلب وأعوانه، وحينئذ تقع بين الطرفين الفرقة والمصادمات والفتن التي تلحق بالأمة الأضرار البالغة في الأنفس والأموال والأعراض، وهذه

(١) «المغني في أبواب التوحيد والعدل» للقاضي عبد الجبار: (٢٠/١/٢٧٥).

(٢) انظر: «المغني في أبواب التوحيد والعدل» للقاضي عبد الجبار: (٢٠/١/٢٧٥)، قريباً

المحن والمصائب والأضرار أشد ضرراً مما يتوقع أن يلحق بالأمة من تغلب المتغلب وإمامته، وبناء على هذا يجب أن يقال: إمامة المتغلب صحيحة ضرورة حسب القاعدة المقررة شرعاً وعقلاً من أن أهون الشرين خير بالإضافة، وأن تقديم أخف الضررين على أعظمهما واجب.

اعتراض:

يمكن أن يعترض على هذا الاستدلال بأن يقال: إن رأس فساد أحوال الأمة وجوهر مضرتها إنما يكمن ويترتب ويحصل بسبب إقرار التغلب والقهر؛ لأنه مسلك يخالف قواعد الشريعة، وهو ضرر تجب إزالته مهما كلف الأمر ومهما ترتب على إزالته من توضحيات؛ ليصان منصب الإمامة، وتسعد بالاستقرار ويحال دون النفوس الطامعة، وأهل الأهواء ويحافظ على هيبة الأمة ومكانتها، وكلما كانت الأمة سالمة من الفتن وأسبابها كلما كانت أقدر على التقدم وتوفير الطمأنينة لأفرادها وإسعادهم.

٥ - قالوا: إنه يترتب على القول بعدم انعقاد الإمامة للمتغلب عدم صحة ما يتم في عهده من التصرفات التي يكون القيام بها من اختصاص الإمام مثل زواج من لا ولي لها، وإقامة الحدود، واستيفاء الحقوق، فيقتضي ذلك بطلان الزواج المذكور، إذا تم من قبله وإعادة ما أقامه من الحدود واستيفاء ما استوفاه من الزكاة والجزية ونحو ذلك، وهذه كلها أضرار ومفاسد تلحق الأمة، ولا سبيل إلى دفعها وتلافي وقوعها

إلا القول بانعقاد إمامته؛ دفعًا لهذه الأضرار فيجب ذلك؛ لأن دفع الضرر عند الإمكان واجب^(١).

اعتراض:

اعترض القاضي عبد الجبار بن أحمد على الاستدلالين الأخيرين، ووجه اعتراضه بأن ما اشتملا عليه من أن انعقاد الإمامة للمتغلب تقتضيه الضرورة ممنوع؛ لأن فيه خلطًا بين ما تقتضيه الضرورة وما لا تقتضيه، والضرورة إنما تصح مراعاتها فقط بقدر ما تندفع به، وهي تندفع بالنسبة لما جاء في التوجيه الأول من تجنب الأمة الفتن والمصادمات الدموية بالصبر على المتغلب والسكوت على تغلبه، إذا كانت لا تتمكن من دفعه إلا بأضرار في الأنفس والأموال والأولاد تفوق مصالحها في ذلك، فهذا هو ما تقتضيه الضرورة وتندفع به، وهو ليس ممنوعًا ولكن الممنوع هو القول بأن إمامته منعقدة، وأن دفع تغلبه عند الإمكان يعتبر بغيًا يقاتل عليه من قام به؛ لأن هذا قدر زائد عن مقتضى الضرورة، كما أن الضرورة تندفع بالنسبة لما جاء في التوجيه الثاني من أضرار ومفاسد بأن تعتبر تصرفاته قبل التمكن من دفعه صحيحة إذا وافقت الشرع، وهذا هو فقط ما تقتضيه الضرورة، والقول بإمامته قدر زائد عن مقتضى الضرورة فلا يصح^(٢).

(١) انظر: «مآثر الأنافة» (٥٨/١)، و«الاقتصاد في الاعتقاد» للغزالي: ص ٢٤٠.

(٢) انظر: «المغني في أبواب التوحيد والعدل»: (٢٠/١)، ٢٠٤.

* الرأي المختار:

والذي نختاره هو أن السلطة لا تكتسب شرعيتها من أسلوب نشأتها وإنما تتقرر عن طريق المبايعة، فليس الشكل الذي حصلت به السلطة هو المهم، ولكن المهم حصول البيعة، وتحقيق السلطة والشوكة، ومتى تمت البيعة بين الأمة والإمام نشأ التضامن والتعاون، فالمهم تحصيل المصالح وتكميلها ومنع المفساد وتقليلها بقدر المستطاع، وأن يتم تقديم كبرى المصلحتين على صغراهما، وترك أشر الشرين بارتكاب أدناهما، ومما لا شك فيه أنه إذا أخذ بالمصلحة الكبرى زالت المصلحة من الصغرى فلم تعد في الحقيقة مصلحة، وإذا ترك واجب بسبب ما هو أوجب منه لم يعد ذلك الواجب المتروك واجباً في حقيقة الأمر، وإذا أخذ بصغرى المفسدتين وتجنب الكبرى لم تعد الصغرى مفسدة في الحقيقة، وإذا ارتكب محرم بسبب تجنب ما هو أحرم منه لم يعد المحرم المرتكب محرماً في الحقيقة، فلكل واقعة حكمها انطلاقاً من وجوب السعي فيما يصلح أمر المسلمين ويضمن لهم الأمن والاستقرار وإقامة العدل، ورفع الظلم في ظل أحكام الشريعة السمحة، وفي هذا المعنى يقول ابن خلدون: (فالعصور تختلف باختلاف ما يحدث فيها من الأمور والقبائل والعصبيات وتختلف باختلاف المصالح، ولكل واحد منهما حكم يخصه لطفاً من الله بعباده)^(١).

ويقول الإمام عبد اللطيف بن عبد الرحمن آل الشيخ في ولاية الغلبة: (وإنما الكلام في بيان ما نراه ونعتقد، وصارت له ولاية بالغلبة والقهر تنفذ بها أحكامه وتجب طاعته بالمعروف، كما عليه كافة أهل العلم على تقادم

(١) «مقدمة ابن خلدون»: ص ٢١١.

الأعصار ومر الدهور^(١) إلى أن قال: (فسرت على آثار أهل العلم، واقتديت بهم في الطاعة في المعروف وترك الفتنة وما توجب من الفساد على الدين والدنيا)^(٢).

ومما تقدم يتضح أن المعول عليه جلب المصالح ودرء المفاسد وبذل ما في الوسع؛ لتحري ما يحقق مصلحة الأمة في الدين والدنيا. وبالله التوفيق.



(١) «الدرر السنية»: ص ٢٥٣، ط. الثانية مطبوعات دار الإفتاء.

(٢) «الدرر السنية»: ص ٢٥٣.

الفصل الرابع

طريق انعقاد الإمامة بالنص

هذا هو أحد طرق انعقاد الإمامة عند القائلين به، وسنبتدئ حسب طريقتنا المتبعة برأي شيخ الإسلام ابن تيمية ثم نتبعه برأي القائلين بالنص على خلافة أبي بكر - رضي الله عنه - نصًّا خفيًّا أو جليًّا، وبعد ذلك نسوق رأي المعارضين في ورود النص الجلي أو الخفي على خلافة أبي بكر، ثم نسوق رأي القائلين بأن النص هو الطريق الوحيد للإمامة.

* أولاً: رأي شيخ الإسلام ابن تيمية:

يقول ابن تيمية رحمه الله: (حكى أصحابنا كالفاضي أبي يعلى وغيره عن الإمام أحمد في خلافة أبي بكر هل ثبتت باختيار المسلمين له، أو بالنص الخفي عن النبي ﷺ أو البين؟!)

إحداهما: بالاختيار، وهو جمهور العلماء والفقهاء وأهل الحديث، والمتكلمين كالمعتزلة والأشعرية، وغيرهم.

الثانية: بالنص الخفي، وهو قول طوائف أهل الحديث والمتكلمين ويروى عن الحسن البصري وبعض أهل هذا القول يقولون بالنص الجلي.

وأما قول الإمامية أنها ثبتت بالنص الجلي على عليّ، وقول الزيدية الجارودية أنها بالنص الخفي وقول الراوندية أنها بالنص على العباس، فهذه

أقوال ظاهرة الفساد عند أهل العلم والدين، وإنما يدين بها إما جاهل وإما ظالم، وكثير ممن يدين بها زنديق^(١).

وقال ابن تيمية في موضع آخر: (فلو قدر أن القول بالنص هو الحق لم يكن في ذلك حجة للشيعة، فإن الراوندية تقول بالنص على العباس كما قالوا هم بالنص على عليّ - رضي الله عنهما -. قال القاضي أبو يعلى وغيره: واختلف الراوندية فذهب جماعة منهم إلى أن النبي ﷺ نص على العباس بعينه واسمه وأعلن ذلك وكشفه وصرح به، وأن الأمة كفرت هذا النص وارتدت وخالفت أمر الرسول ﷺ عنادًا، ومنهم من قال: إن النص على العباس وولده من بعده إلى أن تقوم الساعة - يعني: هو نص خفي -، فهذان قولان للراوندية كالقولين للشيعة، فإن الإمامية تقول: إنه نص على عليّ بن أبي طالب من طريق التصريح والتسمية بأن هذا هو الإمام من بعدي فاسمعوا له وأطيعوا، والزيدية تخالفهم في هذا، ثم من الزيدية من يقول: إنما نص عليه بقوله: من كنت مولاه فعلي مولاه، وأنت مني بمنزلة هارون من موسى وأمثال ذلك من النص الخفي الذي يحتاج إلى تأويل لمعناه، وحكى عن الجارودية من الزيدية أن النبي ﷺ نص على عليّ بصفة لم تكن توجد إلا فيه لا من جهة التسمية، فدعوى الراوندية في النص من جنس دعوى الرافضة وقد ذكر عن الإمامية أقوال أخر^(٢).

وقال ابن تيمية في موضع آخر: (والتحقيق في خلافة أبي بكر وهو

(١) «مجموع الفتاوى» لابن تيمية: (٤٧/٣٥)، وما بعدها)، ولمزيد من الإيضاح يراجع ما أوردناه من كلام شيخ الإسلام في مناقشة دليل القائلين بوجوب نصب الإمام على الله وأن نصب الإمام لطف.

(٢) «منهاج السنة»: (١/١٣٦).

الذي يدل عليه كلام أحمد أنها انعقدت باختيار الصحابة ومبايعتهم له، وأن النبي ﷺ أخبر بوقوعها على سبيل الحمد لها والرضا بها، وأنه أمر بطاعته وتفويض الأمر إليه وأنه دل الأمة وأرشدهم إلى بيعته فهذه الأوجه الثلاثة: الخبر، الأمر، والإرشاد ثابت عن النبي ﷺ فالأول كقوله: «رأيتني كأني على قلب أنزع فيها، فأتى ابن أبي قحافة فنزع ذنوبًا أو ذنوبين»^(١) الحديث. وكقوله: «كأن ميزانًا دلي من السماء إلى الأرض فوزنت بالأمة فرجحت، ثم وزن عمر»^(٢) الحديث. وكقوله: «ادعي إليّ أباك وأخاك حتى أكتب لأبي بكر كتابًا لا يختلف عليه الناس من بعدي»^(٣)، ثم قال: «يا أبا الله والمؤمنون إلا أبا بكر»^(٤). فهذا إخبار منه بأن الله والمؤمنين لا يعقدونها إلا لأبي بكر الذي هم بالنص عليه. وكقوله: «أرى الليلة رجل صالح كأن أبا بكر نيط برسول الله»^(٥) الحديث. وقوله: (الخليفة ثلاثون سنة ثم تصير ملكًا)^(٦)، وأما الأمر كقوله: «اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر»^(٧)، وقوله: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي»^(٨)،

-
- (١) «مشكاة المصابيح»: (٣/٢٢٦)، حديث رقم (٦٠٣١) باب: مناقب عمر بن الخطاب.
- (٢) رواه أبو داود: رقم ٤٦٣٤ في السنة، باب: الخلفاء، والترمذي: رقم ٢٢٨٨ في الرؤيا.
- (٣) «فتح الباري»: (١٣/١٧٧) في الأحكام، باب الاستخلاف، ومسلم: رقم ٣٣٨٧ في فضائل الصحابة.
- (٤) رواه أبو داود: رقم ٤٦٦٠، ٤٦٦١ في السنة، باب: استخلاف أبي بكر.
- (٥) أبو داود: رقم ٤٦٣٦ في السنة، باب: في الخلفاء.
- (٦) الترمذي: رقم ٢٢٢٧ في الفتن، باب: ما جاء في الخلافة، وأبو داود: رقم ٤٦٤٦، ٤٦٤٧ في السنة، باب: في الخلفاء.
- (٧) رواه الترمذي: رقم ٣٨٠٤ في المناقب، و«المسند»: (٥/٣٨٥، ٣٩٩).
- (٨) أبو داود: رقم ٤٦٠٧ في السنة، باب: لزوم السنة، والترمذي: رقم ٢٦٧٨.

وقوله للمرأة التي سألته: إن لم أجذك؟ قال: «فأتي أبا بكر»^(١)، وقوله لأصحاب الصدقات: «إذا لم تجدوه أعطوها لأبي بكر»^(٢). ونحو ذلك.

والثالث: تقديمه له في الصلاة وقوله: «سدوا كل خوخة في المسجد إلا خوخة أبي بكر». وغير ذلك من خصائصه ومزاياه، وهذه الوجوه الثلاثة الثابتة بالسنة دل عليها القرآن:

فالأول: في قوله: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ^(٣)﴾، وقوله: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ^(٤)﴾، وقوله: ﴿وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ^(٥)﴾.

والثاني: قوله: ﴿سَتُدْعُونَ إِلَى قَوْمٍ أُولَىٰ بِأَسْ شَدِيدٍ تَقْتُلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ^(٦)﴾.

والثالث: كقوله: ﴿وَسَيَجْعَلُهَا آلَافًا^(٧)﴾، وقوله: ﴿الَّذِينَ وَالصَّادِقِينَ^(٨)﴾ وقوله: ﴿وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ^(٩)﴾ ونحو ذلك.

فثبتت صحة خلافته ووجوب طاعته بالكتاب والسنة والإجماع، وإذا كانت إنما انعقدت بالإجماع والاختيار، كما أن الله إذا أمر بتولية شخص أو إنكاحه أو غير ذلك من الأمور، فإن ذلك الأمر لا يحصل إلا بعقد الولاية ..

(١) «فتح الباري»: (١٣/ ١٨٠) في الأحكام، باب: الاستخلاف، ومسلم: رقم ٢٣٨٦.

(٢) «مشكاة المصابيح»: (٣/ ٢٢١)، حديث رقم ٦٠١٣.

(٣) سورة النور، الآية: ٥٥.

(٤) سورة المائدة، الآية: ٥٤.

(٥) سورة آل عمران، الآية: ١٤٤.

(٦) سورة الفتح، الآية: ١٦.

(٧) سورة الليل، الآية: ١٧.

(٨) سورة النساء، الآية: ٦٩.

(٩) سورة التوبة، الآية: ١٠٠.

والنصوص قد دلت على أمر الله بذلك العقد ومحبته له، فالنصوص دلت على أنهم مأمورون باختياره والعقد له، وأن الله يرضى ذلك ويحبه، وأما حصول المأمور به المحبوب فلا يحصل إلا بالامتنال فلما امتثلوا ما أمروا به عقدوا له باختيارهم، وكان هذا أفضل في حقهم وأعظم في درجاتهم^(١). ومما تقدم يتضح أن ما يراه ابن تيمية^(٢) هو أن رسول الله ﷺ قد أرشد الأمة إلى أن أبا بكر أحق بالخلافة أرشدها بأقواله وأفعاله، وأخبر بخلافته كما علمها من عند الله، وكان قد عزم على أن يكتب كتاباً لأبي بكر، ولكنه ترك ذلك؛ اكتفاء بما علمه من أن المسلمين سيجتمعون عليه خليفة لرسول الله ﷺ لما له من المزايا التي لا يجادل أحد فيها. يقول ابن تيمية: (فخلافة أبي بكر الصديق دلت النصوص الصحيحة على صحتها وثبوتها ورضا الله ورسوله ﷺ بها، وانعقدت بمبايعة المسلمين له، واختيارهم إياه اختياراً استندوا فيه إلى ما علموه من تفضيل الله ورسوله، وأنه أحقهم بهذا الأمر عند الله ورسوله فصارت ثابتة بالنص والإجماع جميعاً. لكن النص دل على رضا الله ورسوله بها وأنها حق وأن الله أمر بها وقدرها، وأن المؤمنين يختارونها، وكان هذا أبلغ من مجرد العهد بها؛ لأنه حينئذ كان يكون طريق ثبوتها مجرد العهد وأما إذا كان المسلمون قد اختاروه من غير عهد، ودلت النصوص على صوابهم فيما فعلوه، ورضا الله ورسوله بذلك كان ذلك دليلاً على أن الصديق كان فيه من الفضائل التي بان بها عن غيره ما علم المسلمون به أنه أحقهم بالخلافة)^(٣).

(١) «مجموع الفتاوى»: (٤٧/٣٥ - ٤٩ وما بعدها).

(٢) «منهاج السنة»: (١/١٣٩ وما بعدها).

(٣) انظر: «رياسة الدولة في الفقه الإسلامي» لمحمد رأفت عثمان: ص ٣٠٠.

* ثانيًا: رأي القائلين بالنص على أبي بكر - رضي الله عنه :-

لقد قال بهذا القول بعض أهل السنة وغيرهم، حيث قالوا: إن إمامة أبي بكر الصديق - رضي الله عنه -، كانت بالنص من الرسول ﷺ يقول إمام الحرمين الجويني: (ثم تشوف طائفة من المتممين إلى السنة إلى ادعاء النص على أبي بكر)^(١). وممن قال بهذا القول الحسن البصري وجماعة من أهل الحديث، كما نقل عن بكر ابن أخت عبد الواحد وأتباعه، ونقل عن فرقة من البهيسية من الخوارج^(٢)، وهو رواية عن الإمام أحمد، كما نقل ذلك أبو يعلى، وذكر أبو يعلى خلافه في رواية أخرى^(٣). وممن قال به أيضًا ابن حجر الهيتمي الشافعي^(٤) وقال به أيضًا القرافي^(٥). كما قال به ابن جزى من المالكية^(٦)، فهؤلاء يقولون: إن إمامة أبي بكر - رضي الله عنه - ثابتة بالنص، ويعتبرون مبايعة الصحابة له يوم السقيفة ومبايعتهم له البيعة العامة وانقيادهم له، ودخولهم في طاعته وقبولهم لإمامته إنما كان تطبيقًا للنص الوارد في ذلك^(٧).

(١) «غياث الأمم»: ص ٢١.

(٢) «منهاج السنة»: (١/١٣٤)، و«المعتمد في أصول الدين» لأبي يعلى: ص ١٩٦، و«البحر الزخار» لابن المرتضى اليماني: (٦/٣٧٩)، و«شرح الأصول الخمسة» للقاضي عبد الجبار بتعليق مانكديم زيدي: ص ٧٦١.

(٣) انظر: «المعتمد في أصول الدين»: ص ١٩٦، ٢٠٠.

(٤) انظر: «الصواعق المحرقة»: ص ١٦، وما بعدها، و ص ٢٦.

(٥) انظر: «الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام»: ص ٣٦.

(٦) انظر: «القوانين الفقهية»: ص ١٦.

(٧) انظر: «هامش الصواعق المحرقة»: ص ٢٦، وانظر: «الجامع لأحكام القرآن» للقرطبي: (١/١٦٥)، وممن قال بذلك ابن حزم فيما نقل عنه.

● أدلة القائلين بهذا القول :

لقد استدلوا بتقديم النبي ﷺ لأبي بكر في الصلاة حين أمره النبي ﷺ في مرضه الأخير الذي توفي فيه أن يصلي بالناس^(١).

كما استدلوا بما جاء في الحديث الصحيح عن محمد بن جبير بن مطعم عن أبيه وفيه : أن امرأة سألت رسول الله ﷺ شيئاً ، فأمرها أن ترجع إليه فقالت : يا رسول الله ، أرأيت إن جئت فلم أجدك . قال أبي : كأنها تعني الموت ، قال : «فإن لم تجديني فأتي أبا بكر»^(٢).

واستدلوا أيضاً بما روي عن عائشة - رضي الله عنها - قالت : قال لي رسول الله ﷺ في مرضه : «ادعي لي أبا بكر وأخاك حتى أكتب كتاباً ، فإني أخاف أن يتمنى متمن ويقول قائل : أنا أولى وأبى الله والمؤمنون إلا أبا بكر»^(٣). كما استدلوا أيضاً بقوله ﷺ : «رأيتني كأني على قليب أنزع منها فأتى ابن أبي قحافة فتزع ذنوباً أو ذنوبين»^(٤) الحديث .

وقوله ﷺ : «كأن ميزاناً دلي من السماء إلى الأرض : فوزنت بالأمة فرجحت ، ثم وزن عمر»^(٥). وقوله ﷺ : «أرى الليلة رجل صالح كأن أبا بكر نيط برسول الله»^(٦). إلى غير ذلك من النصوص والأخبار الدالة على إمامة أبي بكر^(٧).

(١) انظر : «المغني في أبواب التوحيد والعدل» : (١/٢٠ ، ١٢٣).

(٢) «صحيح مسلم بشرح النووي» : (١٥٤/١٥) ، و«جامع الأصول» لابن الأثير : (٨٥/٤).

(٣) «صحيح مسلم بشرح النووي» : (١٥٥/١٥).

(٤) «مشكاة المصابيح» : (٣/٢٢٦ ، حديث رقم ٦٠٣١) باب : مناقب عمر بن الخطاب .

(٥) رواه أبو داود : رقم ٤٦٣٤ ، وانظر : التخريج : ص ٥١٤ من هذه الرسالة .

(٦) رواه أبو داود : رقم ٤٦٣٦ في السنة ، في باب : الخلفاء .

(٧) انظر : «مجموع الفتاوى» : (٣٥/٤٧ - ٤٩ ، وما بعدها).

* ثالثاً: رأي المنكرين للنص على إمامة أبي بكر:

من العلماء من نفى النص من النبي ﷺ على أحد من الناس، أنكروا القول بالنص على أبي بكر وغيره، وممن قال بهذا القول جمهور أهل السنة والمعتزلة والخوارج، حيث قالوا: (كان جائزاً ثبوتها - أي: الإمامة - بالنص غير أن النص لم يرد فيها على واحد بعينه فصارت الأمة فيها إلى الاختيار)^(١). ذكر ذلك البغدادي. وممن نقل ذلك من الجمهور ابن حجر الهيثمي في كتابه «الصواعق المحرقة»^(٢). وممن قال بهذا القول أبو بكر ابن العربي^(٣)، وإمام الحرمين الجويني^(٤)، وقال به أيضاً القاضي أبو يعلى حيث نقله في رواية عن الإمام أحمد^(٥) ومن قال به القاضي عبد الجبار بن أحمد^(٦).

● أدلة المنكرين للنص على خلافة أبي بكر:

لقد استدل القائلون بهذا القول بما رُوي أن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - لما طلبوا منه أن يستخلف قال: (فإن أستخلف فقد استخلف من هو خير مني - يعني: أبا بكر - وإن أترككم فقد ترككم من هو خير مني - رسول الله ﷺ)^(٧).

(١) «أصول الدين»: ص ٢٧٩.

(٢) انظر: ص ٢٦.

(٣) انظر: «العواصم من القواصم»: ص ١٨٧، وما بعدها.

(٤) انظر: «غيث الأمم في التياث الظلم»: ص ٢٢٢.

(٥) انظر: «المعتمد في أصول الدين»: ص ٢٠٠.

(٦) انظر: «المغني في أبواب التوحيد والعدل»: (٢٠/١/١٢٣، ١٣٠).

(٧) «صحيح مسلم بشرح النووي»: (١٢/٢٠٤، ٢٠٥).

كما استدلوا بما رُوي عن علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - حينما طلبوا منه أن يستخلف قال: (أترككم كما ترككم رسول الله ﷺ فإن كان فيكم خير جمعكم الله على خيركم كما جمعنا على خيرنا أبي بكر) ^(١).
وقد أجاب هؤلاء على ما ساقه القائلون بالنص على أبي بكر من أدلة في إثبات قولهم بأن ما تضمنته تلك الأدلة لا يعدوا أن يكون إثباتاً لعلم رسول الله ﷺ أن الناس بعد وفاته سيتفقون على أبي بكر - رضي الله عنه - لسابقته في الإسلام وفضائله الشهيرة ومكانته من رسول الله ﷺ ومنزله في نفوس المسلمين.

* تنبيه:

الذين ذهبوا إلى القول بأن إمامة أبي بكر - رضي الله عنه - قد ثبتت بالنص عن النبي ﷺ لم يثبت عن أحد منهم أنه ادعى النص لغير أبي بكر، فهم لا يقولون: إن النص هو الطريق الوحيد لانعقاد الإمامة في كل عصر.

* رابعاً: القائلون بانعقاد الإمامة بالنص فقط:

لقد كان من أصول مذهب جمهور طائفة الشيعة أن نصب الإمام واجب على الله سبحانه، وبناء على اعتقادهم هذا فقد قالوا: إن الطريق الوحيد لانعقاد الإمامة وتعيين الإمام على الوجه الشرعي هو النص عليه من الشارع، وقالوا: إن الله سبحانه قد نص على الإمام الأول على لسان رسوله ﷺ ثم إن كل إمام سلف ينص على الإمام الذي يليه، وقد اشتهر هذا القول عن أكبر فرق الشيعة وهي فرقة الإمامية التي تشعبت فيما بعد إلى فرق كثيرة كلها تقول بالنص على الوجه المذكور.

(١) «المغني في أبواب التوحيد والعدل»: (٢٠/١/٢١٧).

وعن نقل القول بالنص عن فرقة الإمامية القاضي عبد الجبار بن أحمد^(١)، والآمدي^(٢)، وأبو المعالي الجويني^(٣)، وغيرهم^(٤)، وفي هذا يقول "مانكديم زيدي": (وأما الإمامية فقد ذهبت إلى أن الطريق إلى إمامة الاثنى عشر النص الجلي الذي ينكر على من أنكره، ويجب تكفيره فكفروا لذلك صحابة رسول الله ﷺ)^(٥). وذكر القاضي عبد الجبار نحو هذا، فقد ذكر أنهم قالوا بارتداد جميع الصحابة عن الإسلام إلا ستة أنفس... وهم الذين ترى هذه الطائفة أنهم قد أقرروا النص على الإمام عليّ - رضي الله عنه^(٦) -.

وذكر الجويني عن الإمامية الاثنى عشرية تكفيرهم لمن أنكر النص الجلي على الأئمة الاثنى عشر^(٧)، وذكر عنهم أيضًا أنهم يرون انتهاء الدنيا بنهاية الأئمة الاثنى عشر^(٨)، وذكر بعض العلماء عن الإمامية أنهم يرون أن الأمة قاطبة - عدا الإمامية - قد كفرت وارتدت عن الدين بعدم نقل النص والإقرار به^(٩).

(١) انظر: «المغني في أبواب التوحيد والعدل»: (١٧٦/١/٢٠).

(٢) انظر: «غاية المرام في علم الكلام»: ص ٣٧٤، ٣٧٦.

(٣) انظر: «غياث الأمم»: ص ١٩، و«الإرشاد»: ص ٤١٩.

(٤) انظر: «أصول الدين» للبغدادى: ٢٧٩، و«البحر الزخار» لابن المرتضى: (٦/٣٧٥)،

(٣٧٦)، و«بحر الكلام» للنسفي: ص ٨٩، و«مقالات الإسلاميين» للأشعري:

(٨٩/١).

(٥) انظر: «الأصول الخمسة» بتعليق مانكديم: ص ٧٦١.

(٦) انظر: «المغني في أبواب التوحيد والعدل»: (١٧٦/١/٢٠).

(٧) انظر: «غياث الأمم»: ص ٢٠.

(٨) انظر: «غياث الأمم»: ص ٧٠.

(٩) انظر: «الجامع لأحكام القرآن» للقرطبي: (٢٦٦/١).

ويقول صاحب كتاب «النظم الإسلامية» من الباحثين المعاصرين عن مذهب الإمامية: (والإمامية كلهم متفقون على أن النبي ﷺ عين عليًا للإمامة بشخصه تعيينًا ظاهرًا بيّنًا ثم عين على الأئمة من بعده بالوصف بل عينوا جميعًا بأشخاصهم)^(١).

ومما يلاحظ أن فرق الشيعة بينهم خلاف شديد في الأئمة وتسلسلهم، بل إن الخلاف موجود بين منتسبي أكثر الفرق الواحدة، كما هو الحال بين فرق الإمامية وهي إحدى أكبر وأهم فرق الشيعة، وفي هذا يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (فإن الإمامية تقول: إنه نص على عليّ بن أبي طالب من طريق التصريح والتسمية بأن هذا هو الإمام من بعدي فاسمعوا له وأطيعوا، والزيدية تخالفهم في هذا ثم من الزيدية من يقول إنما نص عليه بقوله: «من كنت مولاه فعلي مولاه»، وأنت مني بمنزلة هارون من موسى)^(٢). وأمثال ذلك من النص الخفي الذي يحتاج إلى تأويل لمعناه. وحكى عن الجارودية من الزيدية أن النبي ﷺ نص على عليّ بصفة لم تكن توجد إلا فيه، لا من جهة التسمية)^(٣).

وفي هذا المعنى يقول الشيخ مناع القطان: (وجعلوا الاعتراف بالإمامية جزءًا من الإيمان، ويختلفون اختلافًا كثيرًا في الأئمة وتسلسلهم؛ لاختلاف فرقهم)^(٤).

(١) صبحي الصالح في كتابه المذكور: ص ١٢٦.

(٢) رواه الترمذي: رقم ٣٧١٤ في المناقب، باب: مناقب علي بن أبي طالب، ورواه في (المسند): (٤/٣٦٨، ٣٧٠، ٣٨٢).

(٣) «منهاج السنة»: (١/١٣٦).

(٤) «التشريع والفقه في الإسلام»: ص ١٥٠.

فكل من اطلع على مقالاتهم وآرائهم بهذا الخصوص يتأكد لديه ذلك، فقد اختلفوا وتشعبوا إلى فرق كثيرة منها: الباقرية، والناوسية، والأفطحية، والشيمطية، والموسوية، والإسماعيلية، والاثني عشرية، وكل فرقة من هذه الفرق لها ضبط في سياق النص وتسلسله.

وسنقتصر في هذا البحث على ذكر مذهب فرقة الاثني عشرية حيث إنها من أهم فرق الإمامية.

● معتقد الاثني عشرية:

لقد أجمع علماء فرقة الاثني عشرية على أن النص بالتسلسل في اثني عشر إمامًا، وإن آخرهم غائب اليوم، وهم ينتظرون عودته منذ غيبته التي تجاوزت في هذا العام ألف عام، وفي هذا المعنى يقول عبد القاهر البغدادي: (وهم على انتظار من وقت المأمون إلى يومنا هذا، وجميع المنتظرين لمن ينتظرونه اليوم في حيرة من الدين؛ لدعواهم أن القرآن والسنن قد وقع فيها تحريف وتبديل ولا يعرف منها تحقيق أحكام الشريعة على التفصيل إلا من عند الإمام المعصوم إذا ظهر، ويدعون أنهم اليوم في التيه وكفاهم بهذا خزيًا)^(١).

وممن وضع الأئمة الاثني عشر من الإمامية الاثني عشرية الحلبي، حسبما نقله عنه شيخ الإسلام ابن تيمية، فقد نقل عنه قوله: (وإنه لما بعث الله محمدًا ﷺ قام بنقل الرسالة، ونص على أن الخليفة بعده علي بن أبي طالب ﷺ، ثم من بعده ولده الحسن الزكي، وثم ولده الحسين الشهيد، ثم علي ولده علي بن الحسين زين العابدين، ثم علي محمد بن

(١) «أصول الدين»: ص ٢٧٤، وانظر: «مختصر منهاج القاصدين» لابن قدامة: ص ١٢١.

علي الباقر، ثم علي جعفر بن محمد الصادق، ثم علي موسى بن جعفر الكاظم، ثم علي علي بن موسى الرضا، ثم علي محمد بن علي الجواد، ثم علي علي بن محمد الهادي ثم علي الحسن بن علي العسكري، ثم علي الخلف الحجة محمد بن الحسن المهدي - عليهم الصلاة والسلام - . وأن النبي ﷺ لم يمت إلا عن وصية بالإمامة^(١).

فالمذكورون هم الأئمة الاثنى عشر الذين تسلسل فيهم النص الشرعي حسب عقيدة فرقة الاثنى عشرية من فرق الإمامية، وهم يعتقدون أي الاثنى عشرية بأن من لم يعترف بالنص على الاثنى عشر لا تصح الصلاة خلفه حتى ولو كان من بقية فرق الإمامية نفسها، وفيها يقول الطوسي: (ولا تجوز الصلاة خلف من خالف في إمامة الاثنى عشر من الكيسانية والناووسية، والأفطحية، والواقفة، وغيرهم من فرق الشيعة)^(٢).

ويتضح مما تقدم عمق الاختلاف فيما بينهم في سياق النص، فضلاً عن الاختلاف في أصله وتأثيره وما ينشأ عن ذلك من تأثير بليغ على الأصول والفروع عندهم.

وهم يرون أن النص من النبي ﷺ على الإمام من بعده ثابت بالعقل والنقل معاً، وفي هذا يقول أحد الباحثين المعاصرين من الشيعة الاثنى عشرية: (والحق أنه لو لم تثبت الوصية عن النبي ﷺ بطريق الرواية والنقل، فإن العقل بمجرده حاكم بضرورة هذه الوصاية ووقوعها، وإن أحدنا لا يرضى لنفسه أن يغيب عن خطامه الزائل، أو يموت عن شيء من متاعه القليل دون أن يكون هذا وذاك إلى أمين يديره ويحوطه، أفيجوز على نبي

(١) «منهاج السنة»: (١/ ٣٠).

(٢) «النهاية»: ص ١١٣.

الإسلام أن يفارق تراثه العظيم - وهو للإنسانية طوال عصورها - دونما وصي يرعى هذا التراث ويحوطه على الوجه الصحيح^(١)، ويقول أيضًا: (إن كل الظروف المحيطة بالإسلام حين وفاة النبي ﷺ تدعونا إلى الإيمان بضرورة أنه أوصى)^(٢).

وعلى الرغم من الخلاف الشديد بين فرقة الإمامية حول سياق النص وتسلسله، إلا أن هناك نقطة التقاء فيما بينهم تتمثل في عقيدتهم مجتمعين غيبة الإمام المنصوص عليه وانتظار عودته، وهذه العقيدة الموهلة في الخيال قد سببت لهم شذوذًا في معتقداتهم، وانحسارًا في أفكارهم المتعلقة بالإمامة، وقد ظهر ذلك جليًا في المجال العملي طوال حقب التاريخ الإسلامي السياسي وبسببها أيضًا حصل لهم الخذلان على مر العصور، ويمكن أن يستثنى من ذلك فترة الدولة الفاطمية التي كانت فيما يبدو فترة ظهور للأئمة عند طائفة الإسماعيلية، حيث كان حكام هذه الدولة أئمة ظاهرين بالنص في عقيدة الطائفة الإسماعيلية، وبعد انتهاء أيام الدولة الفاطمية رجع الأئمة عند هذه الطائفة إلى مرحلة الاستتار مرة أخرى، وعن هذه الفرقة يقول شيخ الإسلام: (والإسماعيلية شر منهم، فإنهم يدعون إلى الإمام المعصوم، ومنتهى دعوتهم إلى رجال ملاحدة منافقين فساق، ومنهم من هو شر في الباطن من اليهود والنصارى)^(٣).

وقد امتدت فترة الاستتار عندهم إلى اليوم كما امتدت فترة الغيبة عند الاثنى عشرية منذ غيبة الإمام الاثنى عشر إلى اليوم أيضًا، وهكذا الحال

(١) محمد آل ياسين في «الإمامة»: ص ٢١ - ٢٢.

(٢) المصدر السابق: ص ٢٢.

(٣) «منهاج السنة»: (٢/ ٨٤ - ٨٥).

بالنسبة لبقية فرق الإمامية الأخرى على ما بينهم من اختلاف في عين الإمام المنتظر، وبسبب ما هم فيه من الحيرة والاضطراب والتشتت، فقد حاول بعض الكتابين المعاصرين من الشيعة الاثني عشرية التخفيف مما تعانيه أفكار طائفته السياسية من جمود في المجال العلمي، ومن إغراق في الخيال في مجال التصور والنظر، وما هي واقعة فيه من مجافاة للطبيعة البشرية، من هذا المنطلق حاول هذا الكاتب أن يطور أفكار هذه الطائفة، وأن يوجد لها وسيلة تخرجها من عزلتها في الواقع، وقد توصل باجتهاده في هذا المجال إلى اقتراح منصب بديل لمنصب الإمامة، وهو المنصب الذي لا يكون عندهم إلا للإمام الغائب المنصوص عليه وسمي المنصب البديل بولاية الفقيه، وهو يهدف من وراء ذلك إلى ألا تتوقف رئاسة الدولة عندهم على خروج الإمام المنتظر، وعلى مقتضى رأيه يحل الفقيه في مكان الإمام، فيتولى تدبير الأمور نيابة عنه، وكل ما مضى فقيه أتى فقيه آخر، إلى أن يخرج الإمام المنتظر فيتولى الإمام بعد ذلك مشاركة الأمور بنفسه، وقد قال بهذا الرأي وتبناه "الخميني"، وغايته في ذلك أن يتمكن من رأب الصدع الناتج عن غيبة الإمام الكبرى، حيث امتنع الإمام نهائياً حسب اعتقادهم عن تعيين نائب عنه بعد أن كان يعين نوابه تبعاً وهو في غيبته وعزلته^(١).

(١) الغيبة الصغرى للإمام عند الاثني عشرية كانت ٢٦٥ هـ على ما ذكره رشدي عليان في كتابه «الإسلام والخلافة»: ص ٦٢، ويذكر أحد المستشرقين الغيبة الكبرى فيقول عبارة له: (ولما مات الإمام الثاني عشر دون خلف فقد اعتقد الشيعة بفكرة رجعة الإمام، وهي الفكرة التي لها أصول دون ريب في العقائد اليهودية والمسيحية، وبعد نهاية الغيبة الصغرى في سنة ٩٣٩ م التي قام خلالها أربعة وكلاء عن الإمام الغائب تبدأ الغيبة الكبرى التي تتوقف فيها صلوات الجمعة ما دام الإمام مختفياً وسيظهر في الفرصة المناسبة).
موريس غود فرو في كتابه «النظم الإسلامية»: ص ٤٥.

ويقول هذا الكاتب بضرورة وجود حكومة ولاية الفقيه، فقد مر على الغيبة الكبرى لإمامهم المهدي أكثر من ألف عام، وقد تمر ألوف السنين قبل أن تقتضي المصلحة قدوم الإمام المنتظر، ففي طول هذه المدة المديدة هل تبقى أحكام الإسلام معطلة يعمل الناس في خلالها ما يشاؤون؟! ألا يلزم من ذلك الهرج والمرج؟! القوانين التي صدع بها النبي ﷺ وجهد في نشرها وبيانها، وتنفيذها طيلة ثلاثة وعشرين عامًا، هل كان كل ذلك لمدة محدودة؟! هل حدد الله عمر الشريعة بمائتي عام مثلاً؟! هل ينبغي أن يخسر الإسلام من بعد الغيبة الصغرى كل شيء؟! الذهاب إلى هذا الرأي في اعتقادي أسوأ من القول بأن الإسلام منسوخ^(١).

وليس لدى هذا الكاتب أي فرق بين مهمة الفقيه ومهمة الإمام في تدبير الأمور، فكل ما يكون للإمام الغائب المنتظر فعله، فللفقيه في ولايته على الناس فعله. يقول هذا الباحث: (تلك العلل والضرورات التي جعلت الإمام عليًا يتولى الناس هي الآن موجودة بفارق واحد هو الإمام المنصوص عليه بالذات، بينما حددت شخصية الحاكم الشرعي في أيماننا هذه بتحديد ماهيته وصفاته ومؤهلاته تحديدًا عامًا)^(٢).

ويقول أيضًا: (وثبوت الولاية والحاكمية للإمام ﷺ لا يعني تجرده عن منزلته التي هي له عند الله، ولا تجعله مثل من عداه من الحكام، فإن للإمام مقامًا محمودًا ودرجة سامية وخلافة تكوينية تخضع لولايتها وسيطرتها جميع ذرات هذا الكون، وإن من ضروريات مذهبنا أن لائمتنا

(١) «الحكومة الإسلامية»: ص ٢٦.

(٢) «الحكومة الإسلامية»: ص ٣٩.

مقامًا لا يبلغه ملك مقرب ولا نبي مرسل^(١).

وقد عرف ولاية الفقيه بقوله: (أمر اعتباري جعله الشرع كما يعتبر الشرع واحدًا منّا قيمًا على الصغار)^(٢).

وعند هذا الحد سنكتفي بما ذكرناه عن تقرير ولاية الفقيه عند هذا الكاتب الذي حاول أن يتمكن بمقتضاها من إخراج طائفة الشيعة الاثني عشرية من عزلتهم الواقعة فيها، وهي العزلة الناتجة عن تطرف أفكارهم فيما يختص بالرئاسة العليا للدولة الإسلامية، وعلى الرغم من محاولتهم هذه إلا أن هناك من العقبات والموانع المترتبة على ما انغرس في نفوسهم من معتقدات غير صحيحة قد تحول دون نجاح فكرته، ومن هذه العقبات والصعوبات ما يلي:

أولاً: لا بد أن يأخذ في الاعتبار الأصول العقائدية التي انبثقت عقيدة الفرقة الإمامية في الإمام المنتظر منها، وهل توافق تلك المعتقدات وتنسجم مع الأصل العقائدي الذي انطلق منه فكره ورأيه الجديد في ولاية الفقيه على افتراض أنه قد أتى بجديد، وباستصحاب هذا الافتراض فإنه يبدو أن ولاية الفقيه بديل لفكرة متطرفة تسود اعتقاد هذه الفرقة فيما يتعلق بمنصب الرئاسة العليا للدولة، ومن أهم معتقداتهم في هذا الصدد ما يدعونه من عصمة الأئمة في نظرهم والسؤال الذي يطرح نفسه: هل يمكن لهذا الكاتب أن يدعي العصمة للفقيه أو لا يدعيها وهي قطب الرحى في أمر الولاية عندهم، ومن المعلوم أن لديهم العديد من المعضلات، وقد توقف النظر فيها على ظهور الإمام المعصوم المنتظر، وهل بإمكان الفقيه أن يحكم في

(١) المصدر السابق: ص ٥٢ - ٥٣.

(٢) المصدر السابق: ص ٥٠.

هذه الأمور أم أنه أقل شأنًا من أن يتولى مثل هذه المهمة، لا سيما وهو يفقد النص عليه في الوقت الذي يعتقدون أن الإمام لا بد أن يكون معينًا بالنص ويتصف بالعصمة كما في أصول مذهبهم.

ثانيًا: إذا كان ما ذكر يمثل صعوبة معينة فإن الصعوبة الأخرى تتمثل في مدى قبول الشيعة أنفسهم الأخذ بمبدأ ولاية الفقيه، ومدى اتفاقهم عليها وفي حالة عدم اتفاقهم فلا بد أن يمثل هذا الرأي بعدًا جديدًا يساهم في تصدع بنيانهم من الداخل، بحيث لا يزيدهم هذا الرأي في واقع الأمر إلا تباعدًا بين صفوفهم واختلافًا في آرائهم، وقد ينتهي المطاف بهذا الرأي إلى اعتباره مذهبًا جديدًا يعتنقه فرقة جديدة خمينية تضاف إلى الفرق الأخرى داخل إطار الفرقة الإمامية وهو احتمال وارد.

ثالثًا: يضاف إلى ما تقدم عدم وضوح مهمة الفقيه في ولايته المقترحة، وهل له دور تشريعي يماثل دور الإمام المعصوم المنتظر، كما هو في اعتقادهم أم أن دوره يماثل دور أي فقيه آخر في أحد المذاهب الإسلامية المعتمدة، وإذا أخذنا في الاعتبار معتقد هذا الكاتب نفسه فمما لا شك فيه أن لولاية الفقيه منزلة خاصة لديه انطلاقًا من رأيه في الإمام حيث يقول: (ومن ضروريات مذهبنا أن لأئمتنا مقامًا لا يبلغه ملك مقرب ولا نبي مرسل)، والذي يقول مثل هذا القول من المستبعد أن يكون لديه الاستعداد التام لسلوك مسلك الاعتدال، وعلى هذا تكون ولاية الفقيه التي اقترحها سائرة في نفس المسار الطائفي المتصف بالغلو والشطحات وعدم الاعتدال، وإذا لم يكن مستعدًا في أن يعتبر الفقيه الحجة في نظره قابلاً فيما يصدر عنه للخطأ والصواب، وأن ما يصدر عنه يعرض على الكتاب والسنة، فما وافق ما جاء في الكتاب والسنة وما درج عليه صحابة رسول

الله وسلف الأمة، وما تقتضيه قواعد الشريعة أخذه وإلا ترك، فإذا لم يكن بهذه المثابة كغيره من علماء المسلمين فلا أمل في أن يلتقي باجتهاده هذا مع ما عليه علماء المسلمين وأئمتهم؛ حينئذ ستبقى الإمامية كما كانت في عزلتها وشدوذها وشطحاتها وخيالها وخذلانها.

وممن ذهب هذا المذهب في القول بالنص فرقة الكيسانية من الشيعة، فقد اتفقت مع فرقة الإمامية في القول بالنص على الإمام في كل عصر كما أخذت بعقيدة غيبة الإمام وانتظاره، وخالفت الاثنى عشرية في شخص الغائب المنتظر حيث تزعم هذه الفرقة أن المنتظر هو محمد بن علي بن أبي طالب - رضي الله عنهما - ويزعمون بأنه حي يرزق بجبل رضوى يحرسه أسد عن يمينه ونمر عن شماله^(١).

أما علماء الزيدية فقد نقل إجماعهم على القول بورود النص على ثلاثة من الأئمة فقط، وهم علي - رضي الله عنه - والحسن والحسين - رضي الله عنهم جميعاً -، ويرون أنه نص غير جلي لا يكفر ولا يفسق من أنكره إلا عند الجارودية، فقد نقل عنها تفسيق من أنكر النص على الثلاثة المذكورين وقد نقل العلماء إجماع الزيدية على أنه لا نص على أحد بعد الحسين بن علي، وأن الإمامة تستحق بالدعوة والخروج مع استكمال الشرائط، ثم البيعة بعد ذلك على ما سبق بيانه، وتشابه دعوى الزيدية بالنص دعوى من ادعى النص على أبي بكر - رضي الله عنه - وذلك من حيث اعتبار النص طريقاً من طرق انعقاد الإمامة.

(١) انظر: «أصول الدين» للبخاري: ص ٢٧٣، و«مقالات الإسلاميين» للأشعري: (١/٩٢).

وممن يميل إلى القول بالنص على نحو قريب من قول الإمامية فرقة النظامية، فقد نقل الشهرستاني عن النظام ميله إلى الرفض ووقيته في كبار الصحابة، وذكر عنه قوله: (لا إمامة إلا بالنص والتعيين ظاهرًا مكشوفًا، وقد نص النبي ﷺ على علي - رضي الله عنه - في مواضع وإظهاره إظهارًا لم يشتهه على الجماعة إلا أن عمر كتم ذلك)^(١).

وذكر العضد الإيجي عن فرقة النظامية نظير ما ذكره الشهرستاني عن النظام^(٢).

ويدعي بعض علماء الشيعة الاثني عشرية أن أكثرية المعتزلة تتفق مع الشيعة في أن الإمام يجب أن يكون منصوبًا عليه من النبي ﷺ^(٣).

وممن يقول بالنص في تعيين الإمام فرقة الراوندية، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (وقول الراوندية أنها بالنص على العباس)^(٤).

وقد نقل العلماء عن هذه الفرقة أنها تقول بتسلسل النص في بني العباس بن عبد المطلب في مقابل ما تدعيه فرق الشيعة الأخرى في ذرية علي بن أبي طالب - رضي الله عنه -.

* تنبيه:

أول من ادعى النص في الإمامة هو عبد الله بن سبأ^(٥) - هكذا قيل - وقيل: إن أول من ادعى ذلك هو هشام بن الحكم، وابن الراوندي، وعيسى

(١) «الملل والنحل» للشهرستاني: (٥٧/١).

(٢) انظر: «المواقف في علم الكلام»: ص ٤١٦.

(٣) انظر: كتاب «الإمامة» لمحمد آل ياسين: ص ٢٠.

(٤) «مجموع الفتاوى»: (٤٧/٣٥)، وما بعدها.

(٥) انظر: «الملل والنحل» للشهرستاني: (١٧٤/١).

الوراق، وأبو حفص الحداد، وقد ذكرهم العلماء إجمالاً دون تحديد السابق منهم إلى هذه الدعوى^(١).

* توجيه القول بأن النص هو الطريق الشرعي لانعقاد الإمامة في كل عصر:

تمهيد:

سيكون بحثنا بهذا الخصوص مقتصرًا على إيضاح الحجج والبراهين التي ساقها أصحاب القول بأن النص هو الطريق الشرعي لانعقاد الإمامة في كل عصر، وسيكون سياقنا لهذه الحجج والأدلة متجهًا إلى ما ساقه أصحاب هذا القول بوجه عام، حيث لا نرى من الضروري التعرض للحجج المتعلقة بوجهات نظر خاصة مثل التي يسوقها بعض الفرق؛ لتعزيز ما يقولون به من النص على شخص بعينه، سواء كان المنصوص عليه في نظرهم أنه هو الأول مثل ما تدعيه طائفة الشيعة في النص على الإمام، أو ما تدعيه طائفة الراوندية في النص على العباس أو ما تقول به أي طائفة بالنسبة لآخر المنصوص عليهم وتعيينه شخصيًا. إذا تقرر هذا فإن القائلين بطريق النص في انعقاد الإمامة في كل عصر قد أيدوا دعواهم هذه بمسلكين:

المسلك الأول: إبطال القول بالاختيار والعقد في تعيين الإمام.

المسلك الثاني: إثبات القول بالنص دون التعرض لإبطال الاختيار ثم

العقد، وفيما يأتي إيضاح لهذين المسلكين:

(١) انظر: «الأربعين في أصول الدين» للرازي: ص ٤٥٨، و«نظرية التكليف وآراء القاضى

عبد الجبار الكلامية» لعبد الكريم عثمان: ص ٥٣٣.

* المسلك الأول:

من المقرر أن الأمة منقسمة في تعيين الإمام إلى فئتين: الأولى: القائلون بأن طريق انعقاد الإمامة هو الاختيار والعقد فقط، والفئة الأخرى هم القائلون بأن الطريق هو النص فقط، ومن المعلوم أنه إذا أبطل أحد هذين الطريقتين لم يبق إلا الآخر بالاتفاق، وطريق الاختيار والعقد في تعيين الإمام باطل في نظر القائلين بالنص، فلا يبقى في ذلك إلا طريق النص على الإمام في كل عصر، وبطلان الاختيار والعقد في نظر القائلين بالنص يستند إلى الأدلة الآتية:

١ - أن الناس ليس لهم حق الاختيار، بل الأمر في ذلك إلى الله سبحانه^(١) قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾^(٢). وقال تعالى: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾^(٣).

ووجه الدلالة من هاتين الآيتين كما يقول أحد علماء الشيعة الاثنى عشرية في عبارته التالية: (دلت هذه الآية بصريح اللفظ على أن اختيار أمناء الشريعة ورعاة الدين ليس من الحقوق التي ترك الله مجال التصرف فيها للناس، وإنما ينحصر الاختيار في هذا الموضوع بالله تعالى وبه وحده)^(٤). ثم قال: (أما من رد بأن هذا الاختيار مختص

(١) انظر: الكرمانى في «المصابيح»: ص ١٠٧، و«نظرية الإمامة لدى الاثنى عشرية»

د. أحمد صبحي: ص ٨٠.

(٢) سورة الأحزاب، الآية: ٣٦.

(٣) سورة القصص، الآية: ٦٨.

(٤) انظر: كتاب «الإمامة» للشيخ محمد آل ياسين: ص ٢١.

بمسألة النبوة، وأن الآية ناظرة إلى هذه المسألة دون غيرها فغير مقبول؛ إذ ليس في صدر الآية أو ذيلها ما يشعر - ولو من طرف خفي - بالاختصاص بالأنبياء، بل إن إطلاقها بما يحمل من صراحة ووضوح يأبى كل قيد وتأويل، وكيف لا والإمامة باعتبارها استمراراً لمقام النبوة وإتماماً للرسالة بحاجة إلى نفس الشروط الملحوظة في النبي من هذه الناحية^(١).

٢ - أنه لا يجوز أن يكون الرسول رسولاً بالاجتهاد والاختيار من الناس، فكذا لا يجوز أن يكون الإمام إماماً بالاجتهاد الناس واختيارهم؛ لأن الإمامة فرع النبوة^(٢).

اعتراض:

وقد اعترض على هذه الحجة من وجهين:

الأول: أن القياس السابق قياس باطل للفارق بين مهمة الرسالة المقيس عليها، ومهمة الإمامة التي هي فرع القياس، فالرسالة تقتضي أن يكون الرسول حجة فيما يبلغه عن ربّه ولا بد من ثبوت صدقه فيما يدعيه، ولا يمكن القطع بثبوت صدقه إلا بالمعجزة التي تظهر على يديه بأمر الله سبحانه، ولهذا لم يصلح الاختيار طريقاً للرسالة، ووجب كون الرسول معيناً من الله سبحانه. أما الإمامة فلا تقتضي أن يكون الإمام حجة، حيث إن الإمامة قد شرعت لتنفيذ أحكام ثابتة ومعروفة أصلاً فلا يستلزم تنفيذها إلا توافر شروط معينة في الإمام والاختيار هو

(١) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٢) انظر: «المغني في أبواب التوحيد والعدل» للقاضي عبد الجبار: (٢٠/١/١٠١)،

(٢٩٨)، و«غاية المرام» للآمدي: ص ٣٧٦، و«الإمامة» لآل ياسين: ص ٢٠.

الطريق الذي يصلح لمعرفة من توافرت فيه الشروط المشار إليها^(١).
 الثاني: أنه لا فرق بين من قاس الإمام على الرسول في وجوب النص،
 ومن قاس القاضي والأمير على الرسول أيضًا في وجوب النص،
 والقائلون بالنص إنما قالوا بقياس الإمام على الرسول دون قياس
 القاضي والأمير على الرسول، فالذي جعلهم يبطلون قياس القاضي
 والأمير على الرسول في وجوب النص يرد صحة قياس الإمام على
 الرسول في ذلك ولا فرق^(٢).

٣- أن القول بأن الاختيار طريق الإمامة أما على القول بأن الاختيار
 المقصود هو اختيار من يصح عليه الخطأ كبعض الأمة، وهذا باطل؛
 لأننا لا نأمن أن يجانبوا الصواب في اختيار الإمام، وأما على القول بأنه
 لا بد من اختيار من لا يصح عليه الخطأ كجميع الأمة أو الرسول ﷺ
 والقول بأنه لا بد من اختيار جميع الأمة للإمام باطل؛ لأن حصوله
 متعذر مع تعارض الرغبات والطبائع التي جبل الناس عليها، ولا يصح
 تعليق الإمامة التي بها صلاح الدين والدنيا على أمر متعذر، فلم يبق
 إذن إلا القول بأنه لا بد من اختيار الرسول للإمام، وهذا هو النص
 الذي نقول به فهو المطلوب^(٣).

(١) انظر: القاضي عبد الجبار في كتابه «المغني في أبواب التوحيد والعدل»: (٢٠/١/٢٩٨)،

و«نظرية التكليف على آراء القاضي عبد الجبار الكلامية» لعبد الكريم عثمان: ص ٥٤٠.

(٢) انظر: القاضي عبد الجبار في كتابه «المغني في أبواب التوحيد والعدل»:

(٢٠/١/٢٩٨).

(٣) انظر: «المصابيح» للكرمانى: ص ١٠٧، و«المغني في أبواب التوحيد والعدل» للقاضي

عبد الجبار: (٢٠/١/٢٩٧).

اعتراض:

لقد اعترض على الحجة السابقة بأن الاختيار لا يجب أن يكون من جميع الأمة، بل يكفي اختيار البعض والذين يختصون بالاختيار إنما هم أهل الحل والعقد الذين يجب أن تتوافر فيهم شروط معينة تؤهلهم لحسن الاختيار، كما أن الشخص المطلوب اختياره غير خاف على الذين سيختارونه لما يشترط فيه من شرائط، وفي هذا يقول القاضي عبد الجبار: (وهذا - أي: احتمال الخطأ من بعض الأمة - بعيد؛ لأننا لا نجعل طريق كونه إمامًا الاختيار وحده، بل نجعله اختيار قوم لهم صفة مخصوصة لرجل قد اختص بسرائط وأوصاف... وقد بيَّنَّا بالدليل فيمن هذا حاله صحة كونه إمامًا، فإذا اختاروه وحاله هذه حكمنا بصواب فعلهم كما أن المكفر إذا اختار واحدة من الثلاث يحكم بصواب فعله، وكما أن الإمام إذا اختار للإمامة والقضاء من يصلح لها يحكم بصواب ذلك، وكذلك الأمير إذا ولى أميرًا غيره، وكذلك الحاكم، وكذلك القول في اختيار الشهود وتركيتهم^(١)).

٤ - أنه لا بد في الإمام من أن يكون عالمًا بجميع الأحكام لا يشذ عنه منها شيء، إذ لو كان على خلاف ذلك لكان في اختياره للإمامة تكليف له بما لا يطيقه، وما لا سبيل له إليه وهو ممنوع، واختيار المجتهدين لا يؤدي إلى معرفة ذلك من حال من اختاروه للإمامة؛ لأن ذلك لا يعلمه إلا من هو بدوره مستغرق لعلوم الشريعة كلها، وأهل الاجتهاد والاختيار جميعهم ليسوا كذلك، فبطل القول بالاختيار في

(١) انظر: «المغني في أبواب التوحيد والعدل» للقاضي عبد الجبار: (٢٠/١/٢٩٧).

انعقاد الإمامة وتعين القول بالنص^(١).

اعتراض:

لقد اعترض على هذه الحجة بأنه لا يلزم اشتراط استغراق الإمام لعلوم الشريعة، بل إن ذلك ممنوع إذ يجوز أن يقوم الإمام بجميع ما فوض إليه على الوجه الشرعي، وإن لم يكن عالماً بجميع الأحكام، فإن قالوا: كيف يكون ذلك والعمل لا يصح إلا بالعلم؟ فالجواب: هو أن يستدل الإمام ويجهتد فيتوصل إلى حكم ما يستجد من النوازل التي يلزمه الحكم فيها وأن يرجع إلى العلماء ويستشيرهم، ثم يحكم بما ثبت عنده بالدليل الصحيح أو أن يكلف فريقاً من العلماء بالاجتهاد في النوازل المستجدة، ثم يأخذ بما يصدر عنهم من فتوى في ذلك، وقد ثبت عن الإمام علي - رضي الله عنه - أنه راجع غيره في مسائل شتى، وبهذا تبطل الحجة السابقة^(٢).

٥ - أن شرط الإمام أن يكون واجب العصمة من الوقوع في الخطأ والزلل وأن يكون أفضل أهل زمانه من كل وجه، وهذا لا يمكن أن يعلم باجتهاد المجتهدين؛ لأنه لا يعلم ذلك من حال الإمام إلا من يعلم سلامة طاعته من البطلان، وكون ثوابه أكبر من ثواب غيره، والمجتهدون غير قادرين على علم ذلك، فبطل القول بالاختيار بالإمامة^(٣).

(١) انظر: «المغني في أبواب التوحيد والعدل»: (١٠٣/١/٢٠ - ١٠٤).

(٢) انظر: المصدر السابق: (١٠٤/١/٢٠ - ١٠٨).

(٣) انظر: «الأربعين في أصول الدين» للرازي: ص ٤٣٨، و«معالم أصول الدين»: ص ١٥٨، و«نهاية الأقدام» للشهرستاني: ص ٤٩٥، و«المغني في أبواب التوحيد والعدل»: (١٠٣/١/٢٠ - ١٠٩).

اعتراض:

لقد اعترض على هذه الحجة بأن اشتراط العصمة في الأئمة باطل، وكل ما بني عليه فهو باطل، وإذن فإن إبطال طريق الاختيار بناء على ذلك يعتبر باطلاً أيضاً^(١).

٦ - أنه إذا كان طريق الإمامة هو الاختيار، فإنه لا يخلو من أن يراعى فيمن يقع عليه الاختيار موافقة باطنه لظاهره في توافر شرائط الإمامة أو لا يراعى فيه سوى سلامة الظاهر فقط مما يخل بأهليته، فإذا كان الأول فإنه مما لا يتوصل إليه بالاجتهاد والاختيار، وإذا كان الثاني فإنه يجوز بناء على ذلك أن يقع الاختيار على فاسق أو كافر في الباطن، وإمامة الفاسق والكافر باطلة فتبين من ذلك عدم صحة طريق الاختيار في معرفة الإمام وتعيينه^(٢).

اعتراض:

وقد اعترض على هذه الحجة بأنه لا يعتبر في الإمام إلا ما يعتبر في الأمير والقاضي والشاهد، فهؤلاء لا يعتبر فيهم إلا سلامة الظاهر فقط ولا يجب القطع بسلامة باطنهم مما ذكره من الفسق والكفر، مع أن عدم قطعنا بسلامة بواطن هؤلاء لا يعتبر تجويزاً لقضاء الكافر أو إمارته أو شهادته، ومتى تمسك مدعو النص بسلامة باطن الإمام فإنهم يقصدون وجوب عصمته، وادعاء العصمة في الأئمة ادعاء باطل، وهكذا كل ما بني عليه فهو باطل^(٣).

(١) انظر: «معالم أصول الدين» للرازي: ص ١٥٩.

(٢) انظر: «المغني في أبواب التوحيد والعدل» للقاضي عبد الجبار: (٣٠٠/١/٢٠).

(٣) انظر: «المغني في أبواب التوحيد والعدل» للقاضي عبد الجبار: (٣٠٠/١/٢٠).

٧ - من حق الإمام وجوب طاعته وعدم مخالفته، والاختيار لا يوصل إلى القطع بوجوب ذلك لمن يقع عليه الاختيار؛ إذ يجوز أن تكون طاعة من اختاروه غير واجبة؛ لعدم القطع بصواب اختيارهم^(١).

اعتراض:

لقد اعترض على هذه الحجة بأن طاعة الإمام لا تجب أصلاً باستقلال عن طاعة الله سبحانه، فطاعته إنما تجب إذا علم أن فيها طاعة الله وذلك بأن أوامر الإمام ونواهيه التي يطاع فيها موافقة للكتاب والسنة، ثم إن ما ذكره في الإمام يلزم مثله عند الأخذ به في جانب القضية والأمراء ونحوهم، والمحتجون بالحجة السابقة لا يقولون بإيجابه فيها إلا بالنسبة للإمام فقط، ومادام أنه لا يلزم وجوب طاعة القضية والأمراء عندهم فإنه لا يلزم كذلك بالنسبة للإمام^(٢).

٨ - إن اختيار الإمام من الجميع ممتنع بحكم العادة، وإذا فإن المقصود بالاختيار إنما هو اختيار البعض فقط، واختيار البعض ليس حجة في كون الشخص المختار إماماً إذ إنه ليس الأخذ برأي من اختاره أولى من الأخذ برأي من أبي اختياره^(٣).

اعتراض:

اعترض على هذه الحجة بأن الإمامة لا تنعقد بالاختيار فقط سواء كان الاختيار صادراً عن البعض فقط أو عن الجميع، وإنما تنعقد الإمامة بالبيعة التالية للاختيار على أن تكون بيعة أكثرية أهل الحل والعقد

(١) انظر: المصدر السابق: (٣٠١/١/٢٠).

(٢) انظر: «المغني في أبواب التوحيد والعدل» للقاظمي عبد الجبار: (٣٠١/١/٢٠).

(٣) انظر: «المغني في أبواب التوحيد والعدل» للقاظمي عبد الجبار: (٣٠١/١/٢٠).

لا أقليتهم، وعندما تصدر البيعة عن الأكثرية يجب على الأقلية الأخذ برأي الأكثرية لقرب الأكثرية من الصواب^(١).

٩ - لو كان طريق الإمامة هو الاختيار والعقد لكان لمن يملك الاختيار والعقد أن يعزل الإمام مع سلامة حاله؛ إذ إن من يملك التولية يملك العزل، والقائلون بالاختيار يرفضون جواز العزل مع سلامة الحال فتبين بذلك بطلان قولهم بأن طريق الإمامة هو الاختيار والعقد^(٢).

اعتراض:

اعترض على هذه الحجة بأن الطريق الذي ثبتت به مشروعية نصب الإمام بالاختيار والعقد، وهو الإجماع ثبت به أيضاً منع العزل بدون حدث، إذ لا يمتنع أصلاً فيما يثبت بالاختيار والعقد أن يختلف حكمه بخصوص الإزالة من حيث الجواز وعدمه وذلك كالولي في النكاح، فإنه يملك العقد ولكنه لا يملك فسخه كما هو معروف، فهكذا الإمام لا يملك أحد عزله مع سلامة الحال^(٣).

١٠ - أنه لو جاز لفريق من الأمة اختيار الإمام لإقامة الحدود، وتنفيذ الأحكام لجاز لهم أن يتولوا ذلك بأنفسهم؛ لأن من يملك تولية غيره للقيام بعمل من الأعمال فإنه يجوز له أن يقوم به من باب أولى، وإذا جاز لمن لهم اختيار الإمام مباشرة القيام بما ينصب الإمام لأجله جاز الاستغناء عنه وبطل وجوب نصبه، وهذا ما لا يقول به القائلون

(١) انظر: المصدر السابق: (٣٠٥/١/٢٠).

(٢) انظر: المصدر السابق: (٣٠٥/١/٢٠)، و«التمهيد» للباقلاني: ص ١٧٩.

(٣) انظر: «المغني» للقاضي عبد الجبار: (٣٠٥/١/٢٠ - ٣٠٦)، و«التمهيد» للباقلاني:

بطريق الاختيار فاتضح بذلك بطلان طريق الاختيار والعقد في تولية الإمام^(١).

اعتراض:

لقد اعترض على هذه الحجة بأنه لا يلزم من أهلية أهل الاختيار والاجتهاد لاختيار الإمام أنهم يملكون ما يملكه الإمام بعد نصبه، ولهذه المسألة نظائر في الشريعة، ومن ذلك مثلاً أن ولي النكاح يملك تمليك الزوج ممن تحت ولايته ما لا يجوز أن يملكه منها، حيث يبيح له بعقد الزواج ما لا يباح له وما لا يستبيحه بالعقد، ومثل ذلك أيضاً أن المالك لأخته في الرضاعة إذا باعها من أجنبي عنها أباح له بعقد البيع ما لا يجوز له أن يستبيح هو منها، وكذلك الإمام نفسه يملك أن يسند إلى غيره ما لا يملكه كتقويم المتلفات والجروح ونحو ذلك مما يتطلب خبرة خاصة، فكذلك الحال فيمن يقومون بتولية الإمام ابتداءً، ومثله أيضاً أن الشهود يوجبون على القاضي الحكم بشهادتهم في حين أنهم لا يملكون هم الحكم، وعلى هذا تبطل الحجة السابقة^(٢).

ما تقدم من الحجج هي أهم ما ساقه القائلون بالنص في معرض إبطالهم للقول بانعقاد الإمامة بالاختيار ثم البيعة، وقد ساقوها لتأييد قولهم بأنه لا طريق لانعقاد الإمامة في كل عصر سوى النص، وقد اتضح أن هذه الحجج جميعها حجج عقلية تطرق إليها النقض والرد، وعورضت بما هو

(١) انظر: المصدر السابق للقاضي عبد الجبار: (٢٠/١/٣٠٥-٣٠٦).

(٢) انظر: «التمهيد» للباقلاني: ص ١٨٠، و«المغني في أبواب التوحيد والعدل»:

(٢٠/١/٣٠٧، ٣٠٨).

أقوى منها، وما ساقوه في هذا المسلك من حجج أخرى غير ما ذكرناه لا يبلغ في القوة مبلغ هذه الحجج مع ضعفها في حقيقة الأمر، ولهذا اكتفينا بهذا القدر من حججهم في هذا المسلك.

*** المسلك الثاني:** إثبات القول بالنص دون التعرض لإبطال الاختيار ثم العقد:

يحاول أن يثبت أصحاب هذا المذهب قولهم بالنص بحجج كثيرة وسنذكر فيما يأتي أهم تلك الحجج حسب اطلاعنا، وما حصل عليها من اعتراضات، وذلك عن النحو التالي:

١ - أن الإمامة إنما هي نيابة عن صاحب الشرع، وقد منعت الشريعة الإسلامية أن يقوم أحد مقام الآخر بغير إذنه، فلا بد لنيابة صاحب الشرع من أن يأذن في القيام بهذه النيابة، وصاحب الشرع هو رسول الله ﷺ فلا تثبت نيابة الإمامة عن الرسول ﷺ إلا بقول الرسول وإذنه، وقوله وإذنه في إثبات هذه النيابة هو النص الذي نعينه في الإمامة فهو المطلوب^(١).

اعتراض:

وقد اعترض على هذه الحجة بأن غاية ما فيها هو ألا يقبل في نصب الإمام غير قول الشارع، وهذا ما نقول به ونوجهه إذ إن الشارع قد وضع شروطاً لمن يجوز نصبه إماماً، وجعل شهادة الأمة ممثلة بأهل الحل والعقد فيها طريقاً لمعرفة الشخص الذي تتوافر فيه هذه الشروط،

(١) انظر: «الأربعين في أصول الدين» للرازي: ص ٤٣٨ - ٤٣٩، وانظر: «المواقف»

للعضد الإيجي: ص ٣٩٩، و«طوالع الأنظار» للأصفهاني: ص ٤٧٢.

وسبيلاً إلى الكشف عنه وتمكينه من القيام بمهام الإمامة التي هي النيابة عن الرسول ﷺ فإذا تحرت الأمة من تتوافر فيه الشروط المذكورة ثم مكنته بالبيعة من ممارسة مهام الإمامة فقد قامت حينئذ بنصب الإمام؛ تنفيذاً لأمر صاحب الشرع وإذنه، وهذا هو منتهى ما تدل عليه الحجة السابقة، أمّا القول بورود النص الشرعي على إمام بعينه في كل وقت، فهذا قدر زائد عن مقتضى الدليل السابق، وهذا محل الخلاف فبطلت بذلك حججهم على دعواهم المستنبطة من الدليل السابق ذكره^(١).

٣ - إنه قد ثبت أن النبي ﷺ كان يستخلف على المدينة خليفة عنه حال حياته إذا غاب عنها في غزوة أو سفر، فهذا يقتضي - من باب أولى - أن يكون قد استخلف خليفة له نائباً عنه بعد مماته؛ إذ إن موته أقوى وأبلغ في الغيبة من السفر والغيبة حال حياته^(٢).

اعتراض:

قد اعترض على هذه الحجة بأن أقصى ما تدل عليه أن رسول الله ﷺ قد فعل عند مماته ما كان يفعله حال حياته من الاستخلاف والاستنابة، وحيث ثبت أنه كان ينيب نواباً كثيرين فيما غاب عنه من البلدان والأقاليم، فهذا يقتضي على رأي القائلين بالنص في حججهم السابقة أن يكون الرسول ﷺ قد نص على إمام وخليفة في كل قطر وفي كل بلد

(١) انظر: «الأربعين» للرازي: ص ٤٣٩، و«طوالع الأنوار» لليضاوي: ص ٤٧٢، و«مطالع

الأنظار» للأصفهاني: ص ٤٧٢، و«المواقف» للإيجي: ص ٣٩٩.

(٢) انظر: «المغني في أبواب التوحيد والعدل»: (١٨١/١/٢٠)، و«الصواعق المحرقة»

للهميمي: ص ٤٠، و«الأربعين في أصول الدين» للرازي: ص ٤٤٤، و«المواقف» للإيجي: ص ٤٠٤.

وإقليم، والقائلون بالنص لا يقولون بذلك ولكنه لازم من لوازم حجتهم للزوم النص على إمام واحد الذي يقولون به، وعلى هذا فقد تبين بذلك أن حجتهم السابقة تقتضي ما يتعارض مع دعواهم في النص فيبطل تمسكهم بهذه الحجة^(١).

٤ - إن من شرط الإمام عصمته عن الخطأ والنقص والمعصية والظلم وأن يكون عالمًا بجميع الأحكام في الأصول والفروع، وأن يكون مسلمًا عدلاً في باطنه وفي ظاهره، وهذا كله مما لا يعلمه إلا الله سبحانه، أو الرسول ﷺ بطريق الوحي من الله سبحانه، ولهذا يتعين النص منه على الإمام الذي يكون على الصفة المذكورة^(٢).

اعتراض:

لقد اعترض على هذه الحجة بدفعها؛ لأنها تقوم على اشتراط العصمة في الإمامة، وهذا الاشتراط باطل كما تقدم ذكره، فكل ما بني عليه باطل أيضًا. فإن قالوا: إنه لا أحد سوى الله سبحانه ورسوله ﷺ يعلم من يتوافر فيه شرائط الإمامة التي لا خلاف فيها بين القائلين بالنص وغيرهم فيتعين إذن عدم انعقاد الإمامة لأحد من الناس بغير النص عليه ممن يعلم توافر شرائط الإمامة فيه، فالجواب: أن الإمامة عند غير القائلين بالنص ليست أصلاً من أصول الدين ليجب القطع بما يتعلق بها من أحكام كما هو قول القائلين بالنص، بل هي عندهم فرع من

(١) انظر: «المغني في أبواب التوحيد والعدل»: (١٨١/١/٢٠).

(٢) انظر: «أصول الدين» للبغدادي: ص ٢٨٠، و«الإمامة» لآل ياسين: ص ٢٢ - ٢٣، و«المغني» للقاضي عبد الجبار: (١٠٣/١/٢٠)، و«المواقف» للإيجي: ص ٤٠٠، و«نهاية الأقدام» للشهرستاني: ص ٤٩٥.

الفروع يجوز أن تقوم الأحكام المتعلقة بها على الظن الغالب، كما هو الحال بالنسبة لمسائل الفروع كافة، أي: أن الظن الغالب في توافر شروط الإمامة في شخص من الأشخاص يكفي عند غير القائلين بالنص لإسناد منصب الإمامة إليه وهذا ما يتمكن منه أهل الحل والعقد في الأمة^(١).

٥ - أن الرسول ﷺ لم يخرج من الدنيا إلا بعد أن أكمل الدين وتم على يديه، قال تعالى: ﴿أَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾^(٢). وهذا يقتضي تمام أمر الإمامة أيضًا، إذ هي من أهم أركان الدين ولا يتم أمر الإمامة إلا بالنص على الإمام وتعيينه فتبين بذلك أن النص على الإمام هو الطريق الشرعي لإمامته^(٣).

اعتراض:

لقد اعترض على هذه الحجة بدفعها؛ لأنها قائمة كسابقتها على أصل القائلين بالنص من أن الإمامة أصل من أصول الدين، وهذا ما لا يسلم به غيرهم، الذين يرون أنها من الفروع ويرون أن الدين قد تم فيما يتعلق بنصب الإمام بما وضعه الشارع من شرائط للإمام، وأن يكون اختياره لأهل الاجتهاد والحل والعقد في الأمة إذا غلب على ظنهم توافر الشرائط المذكورة فيه، ثم إن قولهم بأن تمام أمر الإمامة من تمام

(١) انظر: «نهاية الأقدام» للشهرستاني: ص ٤٩٦.

(٢) سورة المائدة، الآية: ٣.

(٣) انظر: «الأربعين في أصول الدين» للرازي: ص ٤٤٤، و«الملل والنحل» للشهرستاني:

(١/١٦٢)، و«غاية المرام» للآمدي: ص ٣٧٥، و«الإمامة» لآل ياسين: ص ٢٢،

و«طوالع الأنوار» للبيضاوي: ص ٤٧٨، و«مطالع الأنظار» للأصفهاني: ص ٤٧٢.

الدين، وإنما قالوا ذلك باعتبار ما يترتب عليها من جلب المصالح ودرء المفاسد، ويقال لهم: إنه لما كان في علم الله سبحانه وتعالى أن تفويض اختيار الإمام إلى أهل الاجتهاد في الأمة أبلغ في رعاية المصالح ودرء المفاسد من النص على إمام بعينه، فقد فوض الشارع اختيار الإمام إلى أهل الاجتهاد ولم ينص على أحد بعينه، ومما يؤيد ذلك أن الفتن قد انتشرت في عهد علي بن أبي طالب^(١) - رضي الله عنه - وهو من ترى طائفة الشيعة أن إمامته ثابتة بالنص في حين أن الأمور كانت مستقرة في عهد من سبقه ممن لم يكن النص هو طريق إمامتهم^(٢).

٦ - أنه بعدم النص على الإمام تقوم الحجة على الله كما هو الحال عند عدم إرسال الرسل؛ إذ يجوز للعباد حينئذ أن يقولوا: لو أن الشارع قد نص على إمام يدلنا على الحق ويجنبنا الباطل ويبلغنا الدين كما أن لهم القول عند عدم إرسال الرسول، لو أرسل إلينا الله رسولا يرشدنا إلى الطاعة ويجنبنا المعصية ويبلغنا الدين، فتبين بهذا أن النص على الإمام متعين كتعين إرسال الرسل الذي لا يكون إلا بالنص والتعيين من الله سبحانه^(٣).

(١) انظر: «منهاج السنة» لابن تيمية: (١/١٤٣).

(٢) انظر: «مطالع الأنوار» للبيضاوي: ص ٤٧٨، و«الأربعين في أصول الدين» للرازي: ص ٤٦٠.

(٣) انظر: «نهاية الأقدام» للشهرستاني: ص ٤٨٦، و«الإمامة» لآل ياسين: ص ٢٠، وانظر: «المصابيح» للكرماني: ص ١٠٥.

اعتراض:

لقد اعترض على هذه الحجة بدفعها؛ لأنها قائمة على أن نصب الإمام وتعيينه داخل في أصل تمكين العباد من القيام بتكاليف الشريعة، وهذا يتحقق بإرسال الرسل، ولا يتوقف على نصب الأئمة؛ إذ الغرض من نصب الإمام هو تنفيذ أحكام الشرع فقط، وكونه منفذاً وليس مشرعاً أمر مسلم به، وقد أقر به بعض علمائهم المعاصرين إذ يقول: (ماذا يعني تعيين الخليفة؟ هل يعني مجرد بيان الأحكام؟ بيان الأحكام وحده لا يحتاج إلى خليفة، فالحاجة إلى الخليفة إنما هي من أجل تنفيذ القوانين). وقال أيضاً: (الخليفة ليس مبلغ قوانين أو مشرعاً، إنما الخليفة يراد للتنفيذ)^(١).

وهذا الكلام نص في نقض حجة سلفه السابقة.

٧ - إن إحسان الظن بالرسول ﷺ يقتضي القول بأنه لم يذهب ويترك الناس فوضى دون معرفة الإمام، مع اهتمامه ببيان ما قل شأنه من الأمور كبيان التيمم والاستنجاء والمسح على الخفين ونحو ذلك مما تعتبر معرفته أقل أهمية من معرفة الإمام، ولكن لا يجوز الاهتمام في الأقل شأنًا، وإهمال ما يفوقه في الأهمية فهذا يقتضي أن الرسول ﷺ قد نص على الإمام من بعده^(٢).

اعتراض:

وقد اعترض على هذه الحجة بأن ما يقتضيه إحسان الظن بالرسول ﷺ

(١) «الحكومة الإسلامية» للخميني: ص ١٩.

(٢) انظر: «المواقف» للإيجي: ص ٤٠٤، و«الأربعين في أصول الدين» للرازي: ص ٤٤٤، و«نهاية الأقدام» للشهرستاني: ص ٤٨٥.

هو القول بأن الرسول ﷺ قد بلغ الرسالة، وأدى الأمانة، ونصح الأمة، ولما لم ينص على الإمام من بعده، دل ذلك على أنه لم يؤمر به من قبل الله، وقد ترك ﷺ الأمة عند وفاته على المحجة البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلا هالك، وأن تركه ذلك كان بتوجيه من الله سبحانه وتعالى، حيث اقتضت إرادته سبحانه إسناد هذا الأمر إلى الأمة ليتولى عليه من ترضاه وتختاره، ولا شك أن الله أعلم بمصالح عباده وما تحمد عقباه بالنسبة لهم في أمر دينهم وأمر دنياهم، وعلى هذا تعتبر حجتهم ساقطة^(١).

* القول المختار:

أولاً: بالنسبة لأبي بكر - رضي الله عنه - الذي يترجح لدينا كما قرره شيخ الإسلام ابن تيمية أن رسول الله قد أرشد الأمة إلى أن أبا بكر أحق بالخلافة، وقد حصل هذا الإرشاد بأقواله وأفعاله، وأخبر بخلافته كما علمها من عند الله وكان قد عزم على أن يكتب كتاباً لأبي بكر، ولكنه ترك ذلك اكتفاءً بما علمه من أن المسلمين سيجتمعون عليه خليفة لرسول الله ﷺ لما له من المزايا التي لا يجادل أحد فيها، ولهذا قال عمر بن الخطاب في خطبته التي خطبها بمحضر من المهاجرين والأنصار: (وليس فيكم من تقطع إليه الأعناق مثل أبي بكر)^(٢)، وفي هذا يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (والتحقيق في خلافة أبي بكر وهو الذي يدل عليه كلام أحمد أنها انعقدت

(١) انظر: «نهاية الأقدام» للشهرستاني: ص ٤٩٣.

(٢) ذكره البخاري، وهو جزء من خطبة طويلة لعمر بن الخطاب «فتح الباري»: (١٢/١٢٩ -

١٣٥) في المحاربيين، وأحمد في «المسند»: (١/٥٥ - ٥٦)، و«المنهاج»: (١/١٤٠).

باختيار الصحابة ومبايعتهم له، وأن النبي ﷺ أخبر بوقوعها على سبيل الحمد لها والرضا بها، وأنه أمر بطاعته وتفويض الأمر إليه، وأنه دل الأمة وأرشدهم إلى بيعته، فهذه الأوجه الثلاثة - الخبر، والأمر، والإرشاد ثابتة عن النبي ﷺ فالأول كقوله: «رأيتني كأني على قليب أنزع منها فأتى ابن أبي قحافة فنزع ذنوبًا أو ذنوبين»^(١) الحديث، وكقوله: «كأن ميزانًا دلي من السماء إلى الأرض فوزنت بالأمة فرجحت ثم وزن عمر»^(٢) الحديث. وكقوله: «ادعي إليَّ أباك وأخاك حتى أكتب لأبي بكر كتابًا لا يختلف عليه الناس من بعدي»^(٣)، ثم قال: «يا أبا الله والمؤمنون إلا أبا بكر»^(٤).

فهذه أخبار منه بأن الله والمؤمنين لا يعقدونها إلا لأبي بكر الذي هم بالنص عليه إلى أن قال: (وأما الأمر كقوله: «اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر»^(٥))، وقوله للمرأة التي سألته إن لم أجذك قال: «فأتي أبا بكر»، وقوله لأصحاب الصدقات: «إذا لم تجدوني أعطوها لأبي بكر»^(٦) ونحو ذلك.

-
- (١) «مشكاة المصابيح»: (٣/٢٢٦، حديث رقم ٦٠٣١) باب: مناقب عمر بن الخطاب.
 (٢) رواه أبو داود: رقم ٤٦٣٤ في السنة، باب: الخلفاء، والترمذي: رقم ٢٢٨٨ في الرؤيا.
 (٣) «البخاري»: (١٣/١٧٧) في الأحكام، باب: الاستخلاف، وأخرجه مسلم: رقم ٢٣٨٧ في فضائل الصحابة، باب: من فضائل أبي بكر.
 (٤) رواه أبو داود: رقم ٤٦٦٠، ٤٦٦١ في السنة، باب: استخلاف أبي بكر.
 (٥) رواه الترمذي: رقم ٣٨٠٤ في المناقب، باب: مناقب عمار بن ياسر، و«المسند»:
 (٥/٣٨٥، ٣٩٩).
 (٦) «البخاري»: (١٣/١٨٠) في الأحكام، باب: الاستخلاف، ومسلم: رقم ٢٣٨٦ في باب: من فضائل أبي بكر، والترمذي: رقم ٣٦٧٧ في المناقب، باب: من فضائل أبي بكر.

والثالث تقديمه له في الصلاة وقوله: «سدوا كل خوخة في المسجد إلا خوخة أبي بكر»^(١) وغير ذلك من خصائصه ومزاياه^(٢).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية أيضًا: (فخلافة أبي بكر الصديق دلت النصوص الصحيحة على صحتها وثبوتها، ورضى الله ورسوله ﷺ بها، وأن الله أمر بها وقدرها وأن المؤمنين يختارونها، وكان هذا أبلغ من مجرد العهد، وقد اختاروه من غير عهد)^(٣)، ولقد فهم الصحابة أن رسول الله ﷺ لم ينص على أحد، ولذلك حصلت المحاورة في سقيفة بني ساعدة ولو كان هناك نص لما أمكن أن يحصل شيء من ذلك، ويدل على ذلك قول عمر - رضي الله عنه - عندما طلبوا منه أن يستخلف بعدما جرح: إن أستخلف فقد استخلف من هو خير مني، - يعني: أبا بكر - وإن أترككم فقد ترككم من هو خير مني رسول الله ﷺ^(٤). ويدل على ذلك أيضًا أن العباس أخذ بيد علي - رضي الله عنهما - في مرض رسول الله الذي توفي فيه قائلاً له: اذهب بنا إلى رسول الله ﷺ فلنسأله فيمن هذا الأمر) إلخ القصة^(٥).

ومما تقدم يتبين أن رسول الله ﷺ لم ينص على خلافة أبي بكر نصًّا جليًّا ولا خفيًّا، فلم يصدر من رسول الله ﷺ - عهد إلى أبي بكر رضي الله

(١) رواه «البخاري»: (١٠/٧، ١١) في فضائل أصحاب النبي ﷺ، باب: قول النبي ﷺ:

«سدوا الأبواب إلا باب أبي بكر»، ومسلم: رقم ٢٣٨٢ في فضائل أبي بكر، والترمذي: رقم ٣٦٦١ في باب: مناقب أبي بكر.

(٢) «مجموع الفتاوى»: (٤٧/٣٥ - ٤٩، وما بعدها).

(٣) انظر: «منهاج السنة»: (١/١٣٩، وما بعدها).

(٤) «صحيح مسلم بشرح النووي»: (٢٠٤/١٢، ٢٠٥).

(٥) «البخاري»: (٤٩/١١) في الاستئذان، باب: المعانقة، وباب مرض النبي ﷺ ووفاته،

«فتح الباري»: (٤٩/١١ - ٥٢).

عنه - وإنما أخبر بوقوعها على سبيل الحمد لها والرضا بها، وأرشد الأمة ودلهم عليها دون إلزام لهم بها، وقد اختاره المسلمون وبايعوه برضاهم واختيارهم وقبولهم.

ثانيًا: وبالنسبة لغيره فقد تبين أن قول الإمامية أنها ثبتت بالنص الجلي على عليّ، وقول الزيدية الجارودية أنها بالنص الخفي، وقول الراوندية أنها بالنص على العباس، فهذه أقوال ظاهرة الفساد عند أهل العلم والدين، وإنما يدين بها إما جاهل، وإما ظالم، وكثير ممن يدين بها يتصف بالزندقة كما قرر ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ (١).

* توجيه القول المختار:

ومما يؤيد بطلان دعوى النص على الإمام ما يلي:

١ - قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ: (قد علم أن الشيعة مختلفون اختلافًا كثيرًا في مسائل الإمامة) (٢)، ولا شك أن اضطرابهم وعدم اتفاقهم دليل واضح على عدم يقينهم فيما يدعونه، سواء اختلافهم في النص من حيث هو، هل هو جلي أو خفي، ومنازعة الفرق الأخرى لهم واختلافهم معهم في المنصوص عليه ابتداءً، وكذلك اختلافهم فيمن ينتهي إليه النص وهو المنتظر حسب اعتقادهم.

فمن أين يعلم صحة بعض هذه الأقوال دون الآخر، وكل منهم يدعي أن ما يقوله إنما أخذه عن المعصومين، وليس للشيعة أسانيد بالرجال المعروفين، مثل أسانيد أهل السنة حتى يمكن النظر في إسنادها وعدالة الرجال حيث إنها منقولات منقطعة عن طائفة عرف فيها كثرة

(١) انظر: «مجموع الفتاوى»: (٤٧/٣٥)، وما بعدها.

(٢) «المنهاج»: (١١٦/٢).

الكذب وكثرة التناقض في النقل، فهل يثق عاقل بذلك؟
وقال شيخ الإسلام أيضًا: (والمقصود هنا أن أقوال الرافضة معارضة
فإن دعواهم النص على عليّ كدعوى أولئك النص على العباس، وكلا
القولين مما يعلم فساده بالاضطرار ولم يقل أحد من أهل العلم شيئاً
من هذين القولين، وإنما ابتدعهما أهل الكذب^(١)).

٢ - أنه قد انقضى عصر الصحابة - رضي الله عنهم - ولم تظهر بينهم بدعة
القول بالنص لا من قبل من ادعى له بالنص وهو علي بن أبي طالب
- رضي الله عنه - ولا من قبل غيره، وذلك مع قيام الدواعي لظهوره لو
كان موجوداً. قال علي بن أبي طالب - رضي الله عنه -: (أيها الناس إن
رسول الله ﷺ لم يعهد إلينا في هذا الأمر شيئاً نأخذ به حتى رأينا من
الرأي أن نستخلف أبا بكر)^(٢). فقد نفى - رضي الله عنه - النص نفياً
قاطعاً، وقد ثبت مثل ذلك عن عائشة - رضي الله عنها^(٣) -.

وروي عن علي - رضي الله عنه - أنه قال حينما طلبوا منه أن يستخلف
عندما ضربه ابن ملجم: (ما أستخلف ولكن إن يرد الله بهذه الأمة خيراً
يجمعهم على خيرهم، كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم)^(٤). وفي
رواية للحاكم أنه قال: (ما استخلف رسول الله ﷺ فأستخلف، ولكن
إن يرد الله بالناس خيراً، يجمعهم بعدي على خيرهم كما جمعهم بعد

(١) «منهاج السنة»: (١١٦/٢)، و«منهاج السنة» أيضاً: (١٣٧/١).

(٢) «المعتمد في أصول الدين» لأبي يعلى: ص ١٩٧ و«البداية والنهاية»: (٢٠٥/٥).

(٣) انظر: «صحيح البخاري»: (٦٧/٣)، وانظر: «جامع الأصول»: (٨٤/٤)، و«البداية
والنهاية»: (٢٥١/٥).

(٤) رواه ابن بطة - ذكره أبو يعلى في كتابه «المعتمد في أصول الدين»: ص ١٩٩ - ٢٠٠.

نبيهم على خيرهم^(١).

٣ - أن النص على جزئيات الأحكام لا يجب بل ولا يمكن، والإمامة حكم من الأحكام فإن النص على كل من يتولى على المسلمين ولاية ما إلى قيام الساعة غير ممكن ولا واقع، والنص على معين دون معين لا يحصل به النص على كل معين، بل يكون نصًّا على بعض المعينين، وحيث إن فإذا قيل يمكن النص على إمام ويفوض إليه النص على من يستخلفه الإمام، وعلى من يتخذه وزيرًا، والنص على ذلك أبلغ في المقصود، فيقال الإمام المنصوص على عينه أهو معصوم فيمن يوليه أو ليس بمعصوم فإن كان معصومًا لزم أن يكون نوابه كلهم معصومين، وهذا كله باطل بالضرورة وإن لم يكن كذلك أمكن أن يستخلف غير معصوم فلا يحصل المقصود في سائر الأزمنة بوجود المعصوم، فإن قيل هو معصوم فيمن يستخلفه بعده دون من يستخلفه في حياته قيل الحاجة داعية إلى العصمة في كليهما وعلمه بالحاضر أعظم من علمه بالمستقبل، فكيف يكون معصومًا فيها يأتي، وليس معصومًا في الحاضر^(٢).
وعلى هذا فدعوى النص لم تثبت عن النبي لأحد بعينه، وقد تبين مما تقدم بطلان دعوى النص وفساد القول بذلك، وهذا مما يعلم بالاضطرار كما صرح بذلك شيخ الإسلام ابن تيمية^(٣) رَحِمَهُ اللهُ.
وبالله التوفيق.

(١) نقله عن الحاكم السيوطي في «تاريخ الخلفاء»: ص ٩، وابن كثير في «البداية والنهاية»: (٢٥١/٥).

(٢) «منهاج السنة»: (٣/٢٦٧).

(٣) «منهاج السنة»: (٢/١١٦)، و(١/١٣٧).

الباب الثالث

المبادئ الإدارية في الإدارة الإسلامية

عن خلد بن فخر ابن تيمية

الفصل الأول : الوظيفة العامة والوظف العام .

الفصل الثاني : اختيار الأصحاب في الولاية عن ابن تيمية

الفصل الثالث : التقيين في الوظيفة العامة .

الفصل الرابع : مبدأ المشاورة في الإدارة الإسلامية .

الفصل الخامس : مبدأ الضبط الإداري والضبط لقضائي .

الفصل السادس : مبدأ جلب المنافع وجلب الضرر في الإدارة

الإسلامية .

الفصل السابع : الصفات المعتبرة في المسؤول في إدارة

الإسلامية عن خلد بن فخر ابن تيمية .

الفصل الثامن : سعة أفق الإدارة الإسلامية .

الفصل التاسع :

الباب الثالث

المبادئ الإدارية في الإدارة الإسلامية من خلال فكر ابن تيمية

* تمهيد: عن الإدارة الإسلامية بصفة عامة:

مما لا شك فيه أن المستقبل ليس إلا مجرد امتداد للماضي، وأن الشجرة لا يمكن أن تمتد في الهواء إلا بقدر ما تضرب جذورها في باطن الأرض، وأن الأفكار والنظريات الاجتماعية شأنها شأن الحيوان والنبات لا يمكن أن تعيش إلا في بيئة مواتية، وأن ما يصلح لمجتمع قد لا يصلح بالضرورة لمجتمع آخر^(١).

ومع إيماننا الكامل بالحاجة الملحة في العالم الإسلامي لإحداث تغيير شامل في نظمه وأوضاعه الاجتماعية وقيمه الأخلاقية، إلا أننا نرى أن يتم هذا التغيير في ضوء ماضينا المشرق البعيد، وبعد معرفتنا بدقة وشمول لأمراض المجتمع الإسلامي الاجتماعية التي انتهت به إلى هذا الحاضر^(٢).

ومما لا شك فيه أيضًا أن أمتنا الإسلامية قد حملت إلى البشرية جمعاء رسالة الهدى والإيمان، وفي يقيننا أن في التنصل عن مفاهيم الإسلام

(١) انظر: «عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة»، دراسة مقارنة للدكتور

سليمان الطماوي: ص ٦.

(٢) انظر: المصدر السابق: ص ٧.

وروحه ومنطلقاته وإدارته الحكيمة وقواعده يكمن الدمار^(١).
يقول الأستاذان "لوثر جيوليك" و"جيمس يولوك": (إن الثقافة الإسلامية من أصلح الأسس للحكم الناجح في العصر الحديث)^(٢).
ويقول الدكتور سليمان الطماوي في هذا المعنى: (وفي مجال نظم الحكم والإدارة نجد أن تراثنا العربي أغنى تراث عرفته البشرية في هذا المجال؛ لأنه حصيلة أربعة عشر قرناً من الزمان، وأن كثيراً من النظم السياسية والإدارية والفلسفات الاجتماعية التي يعتز بها أبناء العصر الحاضر ليست إلا مجرد صياغات جديدة لأصول نادى بها آباؤنا وأجدادنا منذ قرون عدة، وشغلنا عنها عصور التخلف التي فرضها علينا الاستعمار)^(٣).
ومن المتيقن أن الإدارة الإسلامية تعنى بالأهداف والوسائل الموصلة إلى تلك الأهداف. أما الأهداف فقد تقرر في أحكام الإسلام وقواعده فهي إدارة اتباع، وليس إدارة ابتداء، والإدارة الإسلامية في مجال الوسائل تعني بالتطبيق العملي، فالتطبيق لا يقل أهمية عن رسم الأهداف الكبرى وتخطيطها وقد نجحت الإدارة الإسلامية حينما جعلت حسن التطبيق في مستوى روعة الأهداف.

وإذا كانت الإدارة السليمة تقوم على مبدأ الشرعية لدى جميع الأمم وهو أن يلتزم المسئول بقواعد النظام أيّاً كان مصدرها ويكون بطبيعة الحال تحت مراقبة الجماعة، بحيث يكون بوسعها أن تردّه إلى جانب الصواب إذا

(١) انظر: المصدر السابق: ص ٧.

(٢) انظر: المصدر السابق: ص ١٣.

(٣) سليمان الطماوي في كتابه «عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة»:

عنَّ له أن يخرج عن هذه القواعد وإذا كانت القواعد المنظمة للجماعات العصرية اليوم من صنع الناس وفقاً لما تمليه عليهم عقولهم ومصالحهم، فإن القواعد العامة التي تحكم الإدارة في المجتمع الإسلامي هي من عند الله، ومن هنا فإن طاعة الناس لها لا تجيء من مجرد الخوف من سلطان الدولة ولكن في المقام الأول من خشية الله.

ومما تجدر الإشارة إليه في هذا المقام أن الإدارة العامة الإسلامية؛ مبنية على وحدة النظام في الشريعة الإسلامية ذلك أن الشريعة الإسلامية لا تقول على التمييز القائم في النظم الحالية بين القانون العام والقانون الخاص ولا في التقسيمات الفرعية التي تميز في القانون العام بين القانون العام الداخلي والقانون العام الخارجي، أو بين القانون الدستوري والقانون الإداري، والتي تميز في نطاق القانون الخاص بين القانون المدني والقانون التجاري وغير ذلك من التوزيعات المختلفة للقوانين لجميع المعاملات التي تنشأ بين الأفراد وبينهم وبين الإدارة وبين الدولة وغيرها، فجميعها تحكمها قواعد عامة تستمد أصولها من مصدر واحد هو النظام الأعلى (الشريعة الإسلامية)^(١) ويراعى في هذا المقام الاعتبارات الآتية:

أ - أن الدولة الإسلامية وليدة الشريعة (النظام) على عكس غيرها من الدول التي تحدد نفسها بنفسها، فتسن لنفسها ما تشاء من النظم بمعنى أن تلك الدول تقوم أولاً، ثم تسن النظم ويترتب على ذلك أن تستثني الدولة لنفسها ما تشاء من الاستثناءات، وتطبق على الأفراد ما استثنت نفسها منه فتقع في الازدواجية والبلبلة الفكرية والفساد الإداري. أما الدولة الإسلامية

(١) انظر: «النظام الإداري الإسلامي» للدكتور أحمد عثمان عياد، مذكرات لم تطبع: ص ١٢.

فهي وليدة الشريعة (النظام) فلا تستطيع أن تستثني لنفسها ما تشاء ولا تستقل بنظام تصفه هي بنفسها فلا خروج على قواعد الشريعة ولا إضافة عليها، وهذا هو أحد الأسرار التي رسخت قواعد الاستقرار والطمأنينة وجعلت الإدارة الإسلامية في مركز ممتاز متقدمة على ما سواها.

ب - أن الشريعة الإسلامية خطاب للحاكم والمحكوم على حد سواء وهذا المبدأ قد أعطى الإدارة الإسلامية ميزة خاصة حيث أصبح الراعي والرعية أمام أحكام الشريعة في وضع متساو، فالحرام حرام على الجميع، والحلال حلال للجميع، وهكذا في بقية الأحكام، ولا فارق بينهم إلا في درجة المسؤولية ولا تفاضل بينهم إلا في التقوى ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَى﴾ (١).

ج - إن الفرد في الإدارة الإسلامية يقوم بأعمال ذات ولاية عامة، إذ هو مكلف شرعاً بإقامة المصالح العامة ورعايتها، فله حق إقامة المساجد والمدارس والمستشفيات والطرق والجسور وتطهير الأنهار، فرعاية مصالح المسلمين من فروض الكفاية فهو يشارك الدولة، ومن شأن هذه المشاركة تدعيم وحدة الأمة وتماسك صفوفها، ففي الإدارة الإسلامية تسود النظامية ووحدة الخطاب والتضامن.

ومادام أن الإدارة الإسلامية، كما أسلفنا مبنية على وحدة النظام في الشريعة الإسلامية، فإن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: هل هذه الوحدة في نظام الشريعة الإسلامية تماثل الوحدة الموجودة في النظم الوضعية لدى الشعوب ذات النظام القضائي الموحد، مثل الشعوب الأنجلو سكسونية بريطانيا والولايات المتحدة، ويلحق بهما بعض دول الكمنويلث؟!

وللإجابة على هذا التساؤل يمكن القول بأن تلك الأمم قد وحدث نظمها على مبدأ المغالاة في الحرية الفردية، فالحرية الفردية عندهم مطلقة من كل قيد ولا يقيدوها إلاّ تشريع يضعونه في شكل قانون، فالسلطة معزولة عن التدخل في حريات الأفراد إلاّ بقانون، أما وحدة النظام في الشريعة الإسلامية فمصدره سيادة النظامية وكون الدولة وليدة شريعة، وخطاب الشريعة موجه للحاكم والمحكوم، فالجميع مكلفون لتحقيق الهدف الأسمى وهو تحقيق المقاصد الشرعية في جلب المصالح ودرء المفاسد وضمان الحفاظ على الضروريات الخمس: الدين والنفس والنسل والعقل والمال، وعلى هذا فالمشروعية في الإدارة الإسلامية تغاير تمامًا المشروعية في الإدارة المرتكزة على النظم الوضعية، ذلك أن الدول التي تحكمها النظم الوضعية تركز الإدارة لديهم على سيادة القانون، ومعنى هذا أن تخضع القاعدة الأدنى للقاعدة الأعلى، وأن يكون القرار الفردي تطبيقًا لقاعدة عامة موضوعة سلفًا.

وبالنسبة للمشروعية في الإدارة الإسلامية نجد منطلقها أن الحاكم والمحكوم يخضعون جميعًا لشريعة كاملة ومتكاملة، ويمارس الجميع مسئولياتهم على اختلاف درجاتهم وفقًا لقواعد عليا محكمة لا يخرجون عنها ولا يحدون، فقد أقام الإسلام نظامه السياسي والإداري على أساس خضوع الحاكم والمحكوم لأحكام الشريعة الإسلامية، وكل الوسائل التي تحقق ذلك.

والمشروعية في الإدارة الإسلامية تعني من وجه آخر التضامن فيما بين الراعي والرعية في تنفيذ ما أمر الله به، ومنع ما نهى الله عنه، وهذا هو المبدأ الأعلى والمقصد الأسمى الذي يتوج الإدارة الإسلامية ﴿وَأَعْتَصِمُوا

يَحْبِلُ اللَّهُ جَمِيعًا وَلَا تَفْرُقُوا ﴿١﴾، ﴿وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ ﴿٢﴾.

وإذا نظرنا إلى عناصر المشروعية في الإدارة الإسلامية نجد أنها تقوم على النظامية والتقييد بالمقاصد الشرعية، والثبات والتدرج وتضامن القاعدة. ومعنى النظامية أن الفرد حال التحاقه بالإسلام تترتب عليه التكاليف من صلاة وزكاة في مواعيد محددة وحج إلى غير ذلك، ويتمتع بالمزايا المترتبة على إسلامه من عصمة الدم والمال والعقل والنسل والدين ويستحق نصيبه فيما يؤول إلى المسلمين من أموال الفبيء والغنيمة إلى غير ذلك.

والتقييد بالمقاصد الشرعية يعني جلب المصالح ودرء المفاسد، وهذا يتحقق بإعمال النص والنصوص تكون في القرآن وفي السُّنة، ويلحق بهما الإجماع والقياس بالضوابط المعروفة، وذلك كإلحاق أحكام لم ينص عليها الشارع بأحكام أخرى نص عليها لاتحاد العلة بينهما، فهو بمثابة تطبيق غير مباشر للنص، كذلك تتحقق المقاصد الشرعية بالحفاظ على الضروريات، وهي الأمور التي إذا انعدمت أو اختلت، اختلت الحياة كلياً، وتحقيق الحاجيات وهي الأمور التي يؤدي اختلالها إلى المشقة والخرج، وكذلك تحقيق التحسينات وهي الأمور التي تؤدي إلى تحسين الحياة ورفاهيتها^(٣).

(١) سورة آل عمران، الآية: ١٠٣.

(٢) سورة آل عمران، الآية: ١٠٤.

(٣) انظر: «الموافقات» للشاطبي: (٨/٢)، وما بعدها)، ولمزيد من الإيضاح يمكن الرجوع إلى ص ١٤، ١٥، ١٦ من مجلة البحوث الإسلامية، العدد الحادي عشر، ذو القعدة - ذو الحجة ١٤٠٤/١٤٠٥هـ، محرم - صفر ١٤٠٥هـ الرياض.

ونتيجة لفكرة النظامية، والتقييد بالمقاصد الشرعية فإن الإدارة الإسلامية تكون ثابتة ومستقرة، وهذا الثبات الإداري المستمد من ثبات قواعد الشريعة يؤدي بطبيعة الحال إلى الاستقرار الاجتماعي، وتوفير أسباب الازدهار والتقدم وهذا الاستقرار والثبات لا يعني الجمود، وعدم القابلية للتطور فأفضل نظام مرن متطور ما كان مستمداً من قواعد ذات صفة شمول للمصالح وجلب لها، وبعد عن المفاسد ودرء لها^(١).

ولقد تأثرت الإدارة الإسلامية في ثباتها واستقرارها وتدرجها بالثبات والتدرج الموجودين في الشريعة الإسلامية وهو ثبات وتدرج فريد من نوعه، ففي الدرجة الأولى القرآن الكريم يليه السنة المطهرة؛ إذ السنة تفسر القرآن وتبينه وتدلل عليه ويليهما الإجماع ويأتي بعد ذلك القياس كما أسلفنا، فالقرآن والسنة هما الميثاق الأعلى ونصوصهما تسود كل التشريعات في الإدارة الإسلامية، وإذا ألف المؤلفون فتأليفهم إما متون، وإما حواشٍ وشروح، فالمتون بمثابة نظم والشروح والحواشي لوائح تفصيلية لتلك النظم، وأحكام الولاية والقضاة قرارات.

ويقابل هذا في الإدارة الحديثة والمستندة على النظم الوضعية - الدستور ويليه النظم ثم اللوائح، ثم القرارات حسب التدرج المعروف، ولقد تبين باستقراء التاريخ أن الإدارة الإسلامية متى أحسن تطبيق قواعدها ونظرياتها أمكن تكوين قاعدة شعبية متماسكة ومتضامنة، وذلك نتيجة لوحدة الفكر ووحدة الوسائل، ويكون هذا التضامن وهذا التماسك في صورته الإيجابية متمثلاً في استعمال الحقوق والحريات في سبيل تحقيق

(١) انظر: «السياسة الشرعية»: ص ٥٤.

المقاصد الشرعية، فكل المسلمين متوجهون بأموالهم وأنفسهم لتحقيق تلك المقاصد، وذلك بإحقاق الحق وإبطال الباطل، كما أنهم متعاونون ومتضامنون، ببذل النصح والمشورة والتعاون على البر والتقوى، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وجعل المعارضة في حقيقتها نقدًا ذاتيًا يستهدف التقويم والإرشاد بعيدًا عن المنابذة والضغائن والأحقاد، كما أن هذا التضامن في صورته السلبية يسقط الإثم عن من لم يعمل في فروض الكفاية بحيث إذا قام بها البعض سقط الإثم عن الباقين؛ ذلك لأن فرض الكفاية لا يجب على شخص بعينه بل على القادرين على وجه الكفاية، وذلك مثل الإمامة والقضاء والحرف الهامة والطب والدفاع عن المظلومين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر^(١) . . . إلخ.

وإذا نظرنا من وجه آخر إلى الانضباط في الإدارة الإسلامية وجدنا الإدارة الإسلامية تركز على حفظ الأمن الخارجي، والأمن الداخلي، وفض المنازعات وجباية الزكاة، وحفظ الأموال العامة في بيت المال والحسبة، وإقامة الدواوين والوزارات وتولية الولاة مع الأخذ في الاعتبار الترخيص المسبق والتفتيش، فالإدارة الإسلامية تلزم بالتأكد عن أهلية الطبيب والمفتي، وتبيح الحجر على من لم يكن أهلاً لذلك، وتقر قيام المحتسبين في التفتيش على الأسواق وتعينهم على ذلك.

أما الانضباط في الإدارة الحديثة المستندة إلى النظم الوضعية، فهي تعني بانتظام المرافق العامة بصفة عامة كما تعني بصفة خاصة بصيانة النظام العام في الدولة بعناصره الثلاثة:

- ١ - الأمن العام .
- ٢ - الصحة العامة .
- ٣ - السكينة العامة .

(١) «الموافقات»: (١/١٧٦-١٧٩).

وعلى هذا فالانضباط في الإدارة الإسلامية أوسع مجالاً؛ إذ هو في حقيقته يستهدف تحقيق المقاصد الشرعية، وهذا يعني في الدرجة الأولى المحافظة على الدين والنفس والنسل والعقل والمال، كما أسلفنا، وذلك في درجاتها الثلاث: الضرورية والحاجية والتحسينية، وسبب ذلك أن الإدارة المستندة إلى النظم الوضعية لا تقبل تقييد الحرية الشخصية إلا في أضيق الحدود برفع النظر عن ما ينجم عن ذلك من مفسد إدارية، وفي الإدارة الإسلامية الأصل المحافظة على المقاصد الشرعية والسعي في جلب المصالح ودرء المفسد، وهذا أحد الأسباب الرئيسة في تفوق الإدارة الإسلامية على ما عداها في الانضباط وتوفير أسباب الأمن والاستقرار.

ولمزيد من الإيضاح لمنطلقات ومبادئ الإدارة الإسلامية فسنورد في الفصول التالية نماذج عن أهم تلك المبادئ والمنطلقات وسنقتصر في بحثنا في هذا الباب على المبادئ التي كان لابن تيمية رحمته الله رأى فيها باعتبارها تمثل جانباً من فكر ابن تيمية الإداري، وقد نورد بعض التفاصيل الأخرى التي نرى أن في إيرادها مزيد إيضاح لما استهدفه ورمى إليه، وما دمننا بصدد إيضاح فكر ابن تيمية من الجانب الإداري، فلا بدّ قبل أن نختم هذا التمهيد أن نذكر أمرين لهما أهميتهما عند ابن تيمية:

الأمر الأول: أن ابن تيمية يدخل في دائرة الدين والتقرب إلى الله كافة الأنشطة الإنسانية، ومنها أعمال المسلمين في مجالات الإدارة والاجتماع والاقتصاد ويدخل هذا في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^(١). فمفهوم الدين والقربة لا تقتصر عنده على أفعال الصلاة

(١) سورة الذاريات، الآية: ٥٦.

والثانية: إرادة دينية شرعية وهي محبة المراد ورضاه به، ومحبة أهله والرضا عنهم وجزاؤهم بالحسنى، وهي إرادة لا تستلزم وقوع المراد فعبودية الإنسان إذن طوعًا واختيارًا.

وعلى هذا فرأى شيخ الإسلام أن الحكمة الناشئة من الأمر تنقسم إلى ثلاثة أنواع:

أحدها: أن تكون الحكمة في نفس الفعل، وإن لم يؤمر به كما في الصدق والعدل، ونحوهما من المصالح الحاصلة لمن فعل ذلك وإن لم يؤمر به، والله يأمر بالصلاح وينهى عن الفساد^(١)، فإنه سبحانه يأمر بالعدل وينهى عن الظلم، ولهذا لاحظ ابن تيمية أن الله تعالى ينصر الدولة العادلة وإن كانت كافرة، ولا ينصر الدولة الظالمة ولو كانت مؤمنة^(٢).

النوع الثاني: أن ما أمر الله به ونهى عنه صار متصفًا بحسن اكتسبه من الأمر وقبح اكتسبه من النهي، كالخمر التي كانت لم تحرم ثم حُرمت فصارت خبيثة، وكالصلاة إلى الصخرة التي كانت حسنة فلما نهى عنها صارت بضد ذلك، فإن ما أمر به يحبه ويرضاه، وما نهى عنه يبغضه ويسخطه.

النوع الثالث: أن تكون الحكمة ناشئة من نفس الأمر وليس في الفعل البتة مصلحة، لكن المقصود ابتلاء العبد هل يطيع أو يعصي، فإذا اعتقد الوجوب وعزم على الفعل حصل المقصود بالأمر، فينسخ حينئذ كما حصل للخليل في قصة الذبح^(٣). وعلى هذا فقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ

(١) «مجموع الفتاوى»: (٢٠١/١٧).

(٢) «مجموع الفتاوى»: (١٤٦/٢٨).

(٣) انظر: «جواب أهل العلم والإيمان»: ص ١٩٩ - ٢٠١ ط. دار الكتب العلمية - بيروت.

= وانظر: «مجموع الفتاوى»: (٢٠٣ - ٢٠٠/١٧).

إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿ متعلق بالإرادة الدينية الشرعية وقد يقع مرادها وقد لا يقع، والمعنى أن الغاية التي نحب لهم ونرضى لهم، والتي أمروا بفعلها هي العبادة فهو العمل الذي خلق العباد له، أي: هو الذي يحصل به كمالهم وصلاحهم الذي به يكونون مرضيين محبوبين، فمن لم تحصل منه هذه الغاية كان غير متصف بما يحبه الله ويرضاه^(١).

وعلى هذا فإن ابن تيمية يقرر حرية الإنسان ومسئوليته عن أعماله وتشمل شئون الحكم والإدارة، فإن الإمارات والولايات من الأعمال التي يتقرب بها إلى الله تعالى^(٢). وتحقق العبودية إذا خضع الإنسان في عقيدته ونظامه الإداري والاجتماعي والسياسي والاقتصادي والأخلاقي لقواعد الشريعة ومنطلقاتها، ذلك أن جميع الولايات في الإسلام مقصودها أن يكون الدين كله لله، وأن تكون كلمة الله هي العليا^(٣).

والإدارة الإسلامية عند ابن تيمية تعني بأصلين مهمين:

الأول: هو الاعتصام بحبل الله وهو من أعظم أصول الإسلام ومما عظمت به وصية الله سبحانه وعظمت به وصية النبي ﷺ^(٤).

الثاني: أن السنة المحفوظة عن النبي ﷺ فيها من السعة والخير ما يزول به الحرج، وإنما وقعت الشبهة لإشكال بعض ذلك على الناس^(٥).

(١) «مجموعة الرسائل الكبرى»: (٧٨/٢).

(٢) «السياسة الشرعية»: ص ١٦٩.

(٣) «الحسبة»: ص ١٤.

(٤) انظر: «مجموع الفتاوى»: (٨٣/١٩-٨٦).

(٥) انظر: «رسالة خلاف الأمة في العبادات ومذهب أهل السنة والجماعة»: ص ١١٤،

١٢٣، ١٢٩، وانظر: «مجموع الفتاوى»: (٨٠/١٩).

ونخلص من كل ما تقدم إلى أن الإدارة عند ابن تيمية إدارة شرعية تمثل أحكام الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس أهم منطلقاتها، وقواعدها ونظرياتها.

وكما قلت فيما سبق بأنني سأقتصر على أهم المبادئ الإدارية التي كان لابن تيمية رأي فيها باعتبار ذلك هو موضوع الرسالة وسأقتيد به، وعلى هذا سأذكر في الفصول والمباحث التالية ما اطلعت عليه - وما أراه مهمًا من تلك المبادئ، وسأبدأ بما يتعلق بالوظيفة والموظف، وبالتولية من مباحث ثم أتبعها برأي ابن تيمية باختيار الأصلح في الولاية . . . إلخ ما سأورده من المبادئ والقواعد والمنطلقات الإدارية ذات الأهمية من وجهة نظري.



الفصل الأول عن الوظيفة العامة والموظف العام

وفيه مدخل عن الوظيفة والموظف بوجه عام وثلاثة عشر مبحثاً.

* (المدخل):

مما لا شك فيه أن هناك ارتباطاً وثيقاً بين الموظف العام، والوظيفة العامة فقد ازدادت أهمية الموظف ازدياداً ملحوظاً بعد أن تنوعت حاجات المجتمع وتعقدت أساليب الأعمال، وحصل التداخل في الاختصاصات والتشابك والترابط في المصالح العامة لا سيما في عصرنا الحاضر حيث تجاوزت الدولة وظيفتها التقليدية، وأصبحت تباشر مختلف النشاطات الاقتصادية والاجتماعية، وتهدف من وراء ذلك إلى القيام بإشباع حاجات المجتمع وتهيئة الرفاهية له، وتنمية موارده وضمان تقدمه وازدهاره.

ولا تقل الوظيفة أهمية عن الموظف؛ إذ هي في الحقيقة إحدى ركائز البنية الأساسية التي يبنى عليها التنظيم الإداري في سائر وجوهه السياسية والاجتماعية في قديم الزمان وحديثه، فلها ارتباط وثيق بمفهوم الدولة فهي تجسد مظهر السلطة العامة في المجتمع.

ومما لا شك فيه أيضاً أن مفهوم الوظيفة العامة يختلف باختلاف مفهوم الدولة وأنشطتها، تمشياً مع اختلاف العناصر المكونة لنشاط الدولة، وعلى هذا فمفهوم الوظيفة العامة في النظام الإسلامي يتأثر بأهداف ومنطلقات

نظام الحكم الإسلامي حيث يتركز ذلك النظام على مبدأ المشروعية والتقييد بأحكام الشريعة مما يشكل نقطة اختلاف واضحة بين منطلقات النظام الإسلامي، ومنطلقات النظم الوضعية التي تبتعد بمحاورها عن إطار الدين بمفهومه الإسلامي الشامل لشئون الإنسان عقيدة وعملاً، ولشئون الحياة وشئون الآخرة على حد سواء، وكلما أمكن توفير قدر أكبر من الكفاية والفاعلية المترتبة على حسن الاختيار من بين الأفراد لشغل الوظيفة العامة، كلما كانت استطاعة المجتمع لتحقيق أهدافه وغاياته أضمن وأكمل وأتم.



* (المبحث الأول): عن الولاية العامة في الإدارة الإسلامية (الوظيفة العامة):

تعريف الولاية:

لقد عرف الفقهاء (الولاية) بأنها صلاحية أو استحقاق شرعي أسبغه الشارع على كل مكلف من أفراد المسلمين، وهم يرون أن هذا الاستحقاق أو تلك الصلاحية نابعة من تكليف الشارع للمسلمين بإقامة أحكام الدين بما تتضمنه من تدبير المصالح العامة وراجعة إليه^(١).

ثم إن هذا الاستحقاق وتلك الصلاحية بهذا الاعتبار منوطة بوصفي الإسلام والتكليف، والولاية من فروض الكفاية يلزم كل فرد من أفراد المسلمين أن يقوم بها وفقاً لما يقتضيه موضوع الولاية نفسه، وطبقاً لقواعد أحكام الشريعة، وذلك بالنسبة لمن تتوافر لديه القدرة على القيام بواجباتها وتحمل أعبائها، وقد عبر بعض الفقهاء عن معنى الولاية بقوله بأنها: (القدرة الشرعية على التصرف النافذ الصحيح) وهذه القدرة تثبت إذا توافرت في المولى شروط الولاية^(٢).

والولاية تنقسم إلى قسمين حسبما قرره شيخ الإسلام ابن تيمية^(٣).

القسم الأول: الولايات الكبرى وهي ولاية الحرب الكبرى، مثل ولاية السلطنة.

(١) انظر: كتاب «الوجيز» للغزالي: ص ٢٣٧، و«الرسالة» للإمام الشافعي: ص ١٩٧، و«القواعد» لابن رجب: ص ١٦٦.

(٢) انظر: «شرح الهداية» للخوارزمي: (٦٨/٣).

(٣) انظر: «الحسبة»: ص ٢١.

القسم الثاني: الولايات الصغرى، مثل ولاية الشرطة، وولاية الحكم أو ولاية المال وهي ولاية الدواوين المالية، وولاية الحسبة. وفي موضع آخر يمثل لأنواع الولايات فيقول: (الولايات . . . مثل إمرة المؤمنين وما دونها من ملك ووزارة، وديوانيه، سواء كانت كتابة خطاب أو كتاب حساب لمستخرج أو مصروف في أرزاق المقاتلة أو غيرهم، ومثل إمارة حرب وقضاء وحسبة)^(١).

وتنقسم باعتبار آخر إلى ولاية ذاتية، وهي التي تثبت للشخص باعتبار ذاته ولا يستمدّها من الغير، وتكون لازمة لا تقبل الإسقاط ولا التنازل عنها، وذلك كولاية الأب والجد على الغير، وولاية مكتسبة وهي التي تثبت للشخص لمعنى فيه ويستفيد منها من الغير، وتقبل الإسقاط والتنازل، وذلك كولاية الوصي أو القاضي على اختلاف بين الفقهاء في ولاية الوصي، وفي هذا المعنى يقول ابن عابدين الحنفي في التكملة: (قال في «البحر» ثم اعلم أنه وقع في «الهداية» هنا أن الوصية خلافة كالوراثة وهو مشكل) وانتهى إلى القول: (بأن الفرق بينهما هو أن تصرف الوصي خلافة والوكيل نيابة - أي: عن الموكل فالموكل أثبت له ولاية التصرف في ملكه لا بطريق الإستخلاف لبقاء ولاية الموكل . . .)^(٢).

وتنقسم أيضًا إلى ولاية عامة كولاية الإمام والسلطان والقاضي وغيرهم من أرباب الوظائف العامة، حيث تثبت لكل واحد منهم ولاية عامة على كل من يقوم به المعنى المقتضي لامتداد ولاية الغير، وإلى ولاية خاصة كولاية

(١) انظر: «الحسبة»: ص ٤٥، ٤٦.

(٢) «قرة عيون الأخبار لتكملة رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار»: (١/٤١)،

الأب والوصي والقيم ومتولي الوقف وغير ذلك. وتنقسم أيضًا إلى ولاية على النفس كولاية على الطفل في سن الحضانة وولاية على المال^(١). والذي يعنينا هنا هي الولاية العامة بمفهومها الشامل لعموم الولايات القاصرة والمتعدية، وحيث إن من قامت به صفة هذه الولاية فله ولاية عامة على جميع من يتولى أمرهم ويملك التصرف في تدبير شئونهم بسبب تفويض صادر عن ذي اختصاص على سبيل التولية والتقليد ليشرف على تسيير الشئون العامة وتديرها وذلك من منطلق (الاستحقاق والصلاحيية الشرعية للتصرف)^(٢). أما ما يخص الإمامة العظمى والتي سببها بيعه الأمة، فقد سبق الكلام عليها ولا داعي لإعادته في هذا المبحث.

ومعلوم أن الولاية العامة إنما هي في الحقيقة مكنة شرعية لمباشرة نشاط معين أو تصرف عام لتحقيق جانب من جوانب التكليف العام أو الوفاء بأحد المقاصد الشرعية، وهذا لا يتم إلا بتوافر قدر من السلطة العامة حسب اصطلاح علماء الإدارة المسلمين المعبر عنه بالمكنة أو السلطان الموصلة إلى نفاذ الأمر وتمامه^(٣).

وقد استخدم علماء السياسة والإدارة المسلمين اصطلاح (الولاية العامة) ملاحظين ما فيها من معنى الرعاية والاهتمام والتوجيه، فصاحب الولاية (راع ووال) في نفس الوقت.

(١) انظر في كل ما تقدم في التقسيمات: كتاب «ديوان المظالم» للدكتور حمدي عبد المنعم: ص ٣٤، ٣٥، و«شرح الأشباه والنظائر» للحمدي: (١/١٩١)، وكتاب «الولاية على النفس في الشريعة الإسلامية»، و«القانون» للدكتور جمعه صالح: ص ٣٠، ٣٢.

(٢) انظر: «الإدارة في صدر الإسلام» للدكتور عبد المنعم خميس: ص ١٥٧.

(٣) انظر: «تأسيس النظر» للدبوس: ص ١٨.

وفي هذا المعنى يقول رسول الله ﷺ: «... ألا وكلكم راع وكل مسئول عن رعيته... إلخ الحديث»^(١). والراعي هو الحافظ المؤتمن الملتزم صلاح ما أؤتمن عليه والقيام بمصالحه^(٢)، ولا يختلف مفهوم الولاية العامة عن مفهوم الوظيفة العامة؛ لأن كلاً من الولاية والوظيفة ينطبق على سلطة الحكم بمعنى الاستحقاق الشرعي للتصرف وفق القواعد والضوابط والحدود الهادفة إلى تحقيق المصلحة العامة في نطاق ما يكيّفه النظام، وتشمل الولاية كما تقدم جميع الولايات ومراتب الحكم في الإمامة العظمى إلى أصغر الولايات والوظائف العامة، كما تسمى في عصرنا الحاضر^(٣)، إلا أنَّ الميزة المهمة للولاية في مفهوم الإدارة الإسلامية وهي الرعاية والتوجيه لا تنفك عنها وتلازمها لتوثق العلاقة بين الحاكم والمحكوم، بين الراعي والرعية انطلاقاً من روح الإسلام وتعاليمه السامية، وتحفظ الولاية أيضاً بمدلولاتها الدينية وقيمها الأخلاقية، فليست مجردة لجوانبها الفنية والمهنية فقط كما هو الحال في الوظيفة بمفهوم الإدارة الحديثة، وهذا لا يمنع من اتفاق الولاية والوظيفة في الجوانب الفنية والمهنية والإجرائية حيث يشتركان في كثير من الوسائل والأهداف إلا أنَّهما من وجه آخر يختلفان في أمور يفرضها متعلق كل منهما، حيث متعلق الإدارة الإسلامية النظام الإسلامي منهجاً وخصائص ومعايير ومنطلقات، ومتعلق الإدارة الحديثة النظم الوضعية منهجاً وخصائص ومعايير ومنطلقات.

(١) «صحيح البخاري بشرح الكرمانى»: (٢٣/١٩٤)، و«سنن أبي داود مع حاشية عون المعبود»:

(٩١/٣)، و«صحيح مسلم»: (٨/٦) كتاب الإمارة، بتحقيق محمد فؤاد عبد الباقي.

(٢) انظر: ما نقله المنذري عن العلقمي في «حاشية عون المعبود»: (٣/٩١).

(٣) انظر: «السياسة الشرعية» لابن تيمية: ص ١٦، ١٧.

* (المبحث الثاني): وجود الوظيفة وتطورها في الدولة الإسلامية:

لقد وجدت الوظيفة متزامنة مع بداية المجتمع الإنساني وتعدد حاجاته مما استلزم بالضرورة وجود سلطة عامة تتولى تدبير شئونه وسياسة أموره، واستلزم ذلك وجود حاكم ووجود أعوان له؛ ليتمكن من القيام بأعباء تلك الولايات والوظائف، وفي هذا المعنى يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (وكل بني آدم لا تتم مصلحتهم لا في الدنيا ولا في الآخرة إلا بالاجتماع والتعاون والتناصر لدفع مضارهم، ولهذا يقال: "الإنسان مدني بالطبع" فإذا اجتمعوا فلا بد لهم من أمور يفعلونها يجتلبون بها المصلحة، وأمور يجتنبونها لما فيها من المفسدة، ويكونون مطيعين للآمر بتلك المقاصد، والناهي عن تلك المفسدات، فجميع بني آدم لا بد لهم من طاعة أمر ونه)^(١). وهذا ما عناه ابن خلدون بقوله: (إن الاجتماع الإنساني ضروري فالإنسان مدني بطبعه، فإذا هذا الاجتماع ضروري للنوع الإنساني، وإلا لم يكمل وجودهم وما أراده الله من اعتمار الأرض واستخلافه إياهم وهذا معنى العمران، ثم إن هذا الاجتماع إذا حصل للبشر فلا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض لما في طباعهم العدوانية من العدوان والظلم، فيكون ذلك الوازع واحدًا منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة؛ حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان)^(٢). وقيل: إن أول وظيفة استحدثت بجانب رئيس الدولة هي وظيفة الجابي، وقيل: هي وظيفة الوزير، ثم توالى بعد ذلك عملية إنشاء مختلف الوظائف حسب الحاجة، وما تقتضيه

(١) «الحسبة»: ص ١٥ - ١٦.

(٢) «مقدمة ابن خلدون»: ص ٤٠.

الظروف الاجتماعية والتطور السياسي إلى أن تكامل إنشاء الجهاز الإداري باعتباره تجسيداً لسلطة الدولة^(١).

ولقد كان من سنن الله في خلقه أن أوقع التفاوت بين الناس حتى يخدم بعضهم بعضاً، ضرورة استمرار النوع وعمارة الكون، ولولا هذا التفاوت لامتنع الناس عن خدمة بعضهم بعضاً وعندها يهلك الجميع، فيخرب الكون وتفسد طاقاته^(٢)، ولقد كان الوضع في جزيرة العرب هو النظام القبلي كما وصفنا فيما سبق^(٣)، وبعد ظهور الإسلام حصل تغير جذري شامل في التصور والاعتقاد، وتغيرت تبعاً لذلك علاقات الناس بعضهم ببعض بعد أن بدأ تطبيق مبادئ الإسلام، والسير على هداه، وتم قيام كيان سياسي نشط من مميزاته الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كما سبق^(٤)، وقامت تلك الدولة على قواعد ثابتة جمعت بين سياسة الدين وسياسة الدنيا، فقام ذلك الكيان باعتباره ديناً ودولة، وقد اختار النبي ﷺ للولايات والعمالات رجالاً أكفاء من بين صحابته - رضوان الله عليهم - وكان الوالي في عهد النبوة هو الحاكم والقاضي وسار على ذلك خليفته أبو بكر - رضي الله عنه -، وبعد أن اتسعت رقعة الدولة وتعاظم شأنها في عهد الخليفة الثاني عمر بن الخطاب حدث تغير في بناء الوظائف من حيث الاختصاص والترتيب والمسميات، ففي عهده - رضي الله عنه - تم فصل وظيفة القضاء

(١) انظر: «نظرية الكفاية في الوظيفة العامة» للدكتور حمدي أمين عبد الهادي: ص ٩٧

ط. دار الفكر العربي القاهرة سنة ١٩٦٦ م.

(٢) انظر: «مفاتيح الغيب» للرازي: (٢٧/٢٠)، وكتاب «عمر بن عبد العزيز واليًا وفتيًا»

للدكتور أحمد عبد العزيز عرابي: ص ١٥.

(٣) انظر: ص ٤٤ من هذه الرسالة.

(٤) انظر: ص ٤٨ من هذه الرسالة.

عن الولاية العامة، وعهد لكل واحدة منهما إلى من يقوم بها، وحصل نفس الشيء لبعض وظائف الإدارة العامة مثل بيت المال، والجيش، وعمال الزكوات . . . إلخ^(١). ومع تقدم الفتوحات تكون في كل مصر من الأمصار جهاز إداري متكامل مرتبط مباشرة بوالي مصر وخاضع بالتالي للخليفة، وقد تكونت السلطة التنفيذية في الدولة الإسلامية من مجموع الأجهزة الإدارية بدءًا بمقر الخلافة وانتهاء بالأمصار البعيدة، ومُروراً بالبلدان والمدن المختلفة في قلب دولة الإسلام وفي شمالها وجنوبها وشرقها وغربها، وعلى هذا فمنذ صدر الإسلام عرفت الوظيفة العامة، وقامت برسالتها في الخدمة العامة، وقامت بإشباع حاجات المواطنين في أمورهم الدينية والدنيوية، وقد وضعت الدواوين، ووضعت حدود الولايات مكانًا وزمانًا، وأصبح للخليفة ممثلون في الولايات من الولاة والأمراء والقضاة حسب الأحوال، وقد أشار إلى هذا شيخ الإسلام ابن تيمية حيث يقول: (فيجب عليه - أي ولي الأمر - البحث عن المستحقين للولايات من نوابه على الأمصار من الأمراء الذين هم نواب ذي السلطان . . . إلخ)^(٢) وقد ظهر أثر ذلك في تعاظم شأن الوظيفة العامة في الإدارة الإسلامية، ولفتت بتعاظمها أنظار الباحثين والعلماء المتخصصين فظهر اهتمام وتوجه لبحث شئون الوظيفة العامة، وبرزت مؤلفات تعالج شئون السياسة والإدارة الإسلامية، ومن بين من كتب في ذلك من السابقين شيخ الإسلام ابن تيمية وخاصة في كتابيه «السياسة الشرعية» و«منهاج السنة»، وإمام الحرمين الجويني في «غياث الأمم»، والماوردي في «الأحكام السلطانية»، والقاضي

(١) انظر: كتاب «القضاء في الإسلام» للشيخ محمد بن عرنوس.

(٢) «السياسة الشرعية»: ص ١٢.

أبو يعلى الفراء في «الأحكام السلطانية»، والجاحظ في كتابه «التاج في أخلاق الملوك»، وابن المقفع في كتابه «الأدب الصغير»، وابن أبي الربيع في كتابه «سلوك المالك في تدبير الممالك»، والغزالي في «كتابته التبر المسبوك في نصيحة الملوك»، وغيرهم^(١).

وقد نجحت الدولة الإسلامية في إدارة ممالكها الواسعة وقيام أجهزتها بواجباتها المتشعبة، وأدارت دفة الحكم بمهارة على مدى قرون متطاولة وتمكنت من إقامة العدل، وتوفير الأمن، وتنظيم الجيوش، كما تمكنت بكفاءة من أن تحمي الوطن الإسلامي من أعدائه، وظهرت قدرتها الفائقة من خلال اتساع رقعة الفتوحات الإسلامية مما يعطي دليلاً واضحاً على أن الوظيفة في الإدارة الإسلامية كانت ذات كفاية ممتازة، ولولا ذلك أيضاً لما تمكنت من الصمود في وجه نكسات تاريخية مفرجة، ما كان لها أن تصمد في وجهها، وقد تمكنت في كل مرة أن تستعيد نشاطها مما يقيم البرهان على أن الإدارة الإسلامية تمتلك القدرة والمرونة في آن واحد^(٢). ومما زاد الوظيفة الإسلامية قوة ومناعة أنها قد تؤدي تطوعاً في أوضاع معينة من قبل المحتسبين امتثالاً لواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذه ميزة هامة من مزايا الإدارة الإسلامية^(٣).

(١) كابن طباطبا في كتابه «الفخر في الآداب السلطانية»، وكابن الأزرق في كتابه «بدائع

السلك في طبائع الملك»، وكالكثاني في كتابه «التراتب الإدارية» وغيرهم.

(٢) انظر: كتاب «الكتاب والوزراء» للجهشباري: ص/ز - ح من المقدمة، (طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨م).

(٣) انظر: «المشروعية في النظام الإسلامي» للدكتور مصطفى كمال وصفي: ص ٧٤، ٧٥.

* (المبحث الثالث): طبيعة الرابطة بين الموظف والدولة في الإدارة الإسلامية:

مما يؤخذ بعين الاعتبار في هذا المقام أن ازدواجية القانون بتقسيمه إلى قانون خاص وقانون عام، بمعنى أنه يوجد قانون يحكم علاقات الأفراد وآخر يحكم علاقات الوظيفة وامتيازاتها... إلخ هذه الازدواجية لا يعترف بها الفقه الإسلامي، ولا تأخذ بها الإدارة الإسلامية؛ لأن الأصول التي تحكم الأمور واحدة في النظام الإسلامي، وهي تستهدف تحقيق الحق وإقامة العدل وتطبيق الشريعة، مع الأخذ في الاعتبار المشروعية الإسلامية، ولم تعط الوظيفة امتيازاً بالشكل الذي أخذت به الإدارة الحديثة المستندة إلى النظم الوضعية، بحيث أصبح الموظف العام والسلطة الإدارية وكأنها غير خاضعة للقانون لميزة الحصانة التي تتمتع بها (القرارات الإدارية) التي جعلتها وبياراتها المنفردة تؤثر في كثير من نتائج العقود والالتزامات^(١).

وفي نظر الإدارة الإسلامية أن علاقة الموظف بالدولة تعتبر نوعاً من الإجارة أو الوكالة، فالموظف العام في نظر الإدارة الإسلامية وكيل مأجور على سبيل التفويض؛ لينوب عمن ولاه في القيام بأعباء الوظيفة بمقتضى عقد ولايته الصادر ممن يملك حق التصرف، وهي جائزة كما تجوز الإجارة^(٢).

(١) انظر: كتاب «دراسات في الوظيفة العامة» للدكتور عبد الحميد كمال حشيش: ص ٢٣٥.

(٢) انظر: «المغني» لابن قدامة الحنبلي: (٥/٦٣، ٦٧)، و«بدائع الصنائع» للكاساني: (٥/١٥٥٤)، وانظر: «شرح كنز الدقائق» للزليعي: (٤/٢٥٤)، و«شرح الأشباه

والنظائر»: (١/١٢٦).

وهذه الوكالة ذات صفة عموم ولها طبيعة خاصة، وهي تشبه المركز القانوني العام، ذلك أن الموظف العام لا ينزل تلقائيًا بوفاة من ولاه بل ولاياته مستمرة، وأحكامه نافذة ما لم يقرر ولي الأمر الجديد أو الوالي عزله^(١).

وهو من هذا الوجه يخالف الوكيل في الأمور الخاصة الذي ينصرف أمره إلى الورثة بعد وفاة من وكله، وحتى في حالة العزل فإن الموظف يبقى في مزاولة عمله حتى يصل خلفه، ما لم ينص في قرار العزل على غير ذلك، صيانة لحقوق الناس^(٢). وفي هذا المعنى يقول ابن حزم: (والمال قد انتقل بموت الموكل إلى ورثته، فلا يجوز في مالهم حكم من لم يولوه، وليس كذلك "الإمام"؛ لأن المسلمين لا بد لهم ممن يقوم بأمرهم)^(٣). وفي هذا المعنى يقول شيخ الإسلام ابن تيمية عن ولاية الأموال: (فإنما هم أمناء ونواب ووكلاء)^(٤) فالموظف العام في نظر ابن تيمية وكيل ونائب مؤتمن، وعلى هذا فالعلاقة بين الموظف والدولة علاقة يحكمها التعاقد في نظر الإدارة الإسلامية، لكنه تعاقد له طبيعة خاصة يجمع بين خصائص الوكالة والإجارة، وقد أشار إلى ذلك الماوردي في مجال تحديد طبيعة الولاية العامة، حيث ذكر بأنها: (من المصالح العامة التي يتسع حكمها على أحكام العقود الخاصة)^(٥) لأن صفة التعاقد في العلاقة الوظيفية في الإدارة

(١) انظر: «الأحكام السلطانية» للماوردي: ص ٢٨.

(٢) انظر: «حاشية رد المحتار» لابن عابدين: (١/٥٠).

(٣) «المحلى» لابن حزم: (٢٤٦/٨، ٢٤٧).

(٤) «السياسة الشرعية»: ص ٣٦.

(٥) «الأحكام السلطانية»: ص ١٤.

الإسلامية لا تحول دون الدولة، ودون حقها في التصرف بإرادتها المنفردة متى اقتضت ذلك ضرورة معينة أو مصلحة عامة راجحة أو درء مفسدة أو كان ذلك التصرف أمرًا يقتضيه حسن السياسة وانتظام أمر الإدارة.

ومما تجدر الإشارة إليه أن الفقه والقضاء الغربي تابعا لأبحاثهما ودراساتهما للوظيفة العامة، ونشطا في ذلك في أعقاب النهضة الأوروبية في الوقت الذي انحسر فيه الاتجاه والبحث لدى علماء المسلمين في الفقه السياسي والإداري، وقد كان من أسباب هذا الانحسار تفكك الدولة الإسلامية وتحللها وتقهقر تقدمها وانفلات السلطة الزمنية من ضوابط تطبيق أحكام الشريعة في الجوانب الإدارية والسياسية في غالب الأقطار الإسلامية، ولقد كان من الممكن لو استمر النشاط الفكري للأمة الإسلامية وسارت البحوث والدراسات على ما كانت عليه في عهود الدولة الإسلامية الكبرى، لأمكن تطوير التكيف الشرعي لعلاقة الموظف بالدولة بشكل أفضل مما وصل إليه التكيف في هذا الصدد وإن كان ما وصل إليه البحث في هذا الخصوص، إذا قيس بما وصلت إليه أبحاث الإدارة الحديثة يعتبر وضعًا جيدًا، ذلك أن الإدارة الحديثة من بعد القرن الثامن عشر قد تحولت نظريتها بالنسبة لعلاقة الموظف بالدولة إلى النظرية اللائحية، وكان هذا التحول قد حصل تدريجيًا، وبعد إلحاح وانتقاد لنظرية العلاقة التعاقدية التي كانت سائدة في الماضي^(١)، ومما لا شك فيه أن اعتبار علاقة الموظف بالدولة علاقة تنظيمية لائحية في الإدارة الحديثة هو في الحقيقة تكيف له وزنه وقيمه في المنظور الإداري، ولكنه رغم تقدمه واحتفاء

(١) انظر: «دراسات في الوظيفة العامة» للدكتور عبد الحميد كمال حشيش: ص ٢٧،

و«مبادئ القانون الإداري في الوظيفة العامة» لمحمود البنا: ص ٤٥.

الباحثين به إلا أنه يلتقي مع المنطلق الفكري، والمنظور الإداري الإسلامي في هذا الصدد، ذلك أن شرعية الوظيفة في النظام الإسلامي عامل مؤثر في تكييف علاقة الموظف بالدولة في نظر الإداريين المسلمين، وفي نظر الإداريين المحدثين أن القانون هو المصدر الوحيد للوظيفة، وهو عامل مؤثر في تكييف علاقة الموظف بالدولة.

ثم إنه لا بد لمن يشغل الوظيفة العامة في نظر الإداريين المسلمين من توافر ضمانات كافية تتيح له القدرة على مباشرة اختصاص وظيفته بالإضافة إلى ضمانات الاستقرار الوظيفي ليتفرغ للإنتاج والعمل، ويقابل هذا في نظر الإداريين المحدثين أن الوظيفة العامة في مركز الأمر لا يجوز الاتفاق على ما يضادها ويخالفها، ويتوقف تعديلها أو إلغاؤها على ما تستدعيه المصلحة العامة، وذلك لضمان الاستقرار الوظيفي، ومن المقرر كما سبق أن صفة التعاقد - وهو تعاقد من نوع خاص - القائم في العلاقة الوظيفية في الإدارة الإسلامية لا يحول دون حقها في التصرف بإرادتها المنفردة متى اقتضت ذلك ضرورة معينة أو مصلحة عامة راجحة أو درء مفسدة، وهي من هذا الوجه تماثل أو تفضل تكييف العلاقة بين الموظف والدولة في الإدارة الحديثة، ومن هنا حصل التلاقي والاتفاق بين مدرسة الإدارة الإسلامية ومدرسة الإدارة الحديثة.

* (المبحث الرابع: دائمية الوظيفة واستقرار الموظف في الإدارة الإسلامية:

من الثابت أن عدم دوام الوظيفة وعدم توفير عوامل الاستقرار للموظف يؤديان إلى الاضطراب في أحوال الموظفين وأحوال الوظيفة، ويهتز بسبب ذلك الأداء، ولا شك أن عدم ثبات الوظيفة وعدم استقرار الموظف يتعارض مع المقصود من كون الوظيفة خدمة عامة يستمر الموظف في سلكها بشكل دائم يقوم بواجباتها ويتمتع بالمزايا والحقوق لتلك الوظيفة مادامت الشروط والمقومات متوافرة فيه.

ومن هنا اهتمت الإدارة الإسلامية بدائمية الوظيفة والاستقرار الوظيفي ولم تأخذ بمبدأ تحديد مدة معينة للبقاء في الوظائف، ذلك أن الموظف مطالب بالقيام بواجبات ومسئوليات محددة، فلا مانع من أن يبقى في ممارسته لها مادام صالحاً لمباشرتها وتتوافر لديه القدرة على تحمل أعبائها ولو ظل يشغلها طول حياته^(١).

ولم يخالف في ذلك أحد من علماء المسلمين إلا ما أثر عن الإمام أبي حنيفة حيث نقل عنه القول بضرورة توقيت ولاية القضاء بعام واحد حتى لا يشغل القاضي عن تحصيل العلم فيقع الخلل في حكمه أو يكون عرضة للفتنة والغرور^(٢).

مع أن التوقيت في مزاوله بعض الوظائف إذا اقتضت المصلحة ذلك وحصل العلم به مسبقاً لدى شاغلها أمر لا ترفضه الإدارة الإسلامية، بدليل

(١) انظر: «نظام الحكم في الإسلام» للدكتور محمد يوسف موسى: ص ١٤٦.

(٢) انظر: «لسان الحكام في معرفة الأحكام» لأبي الوليد الشحنة: ص ٤.

ما نص عليه الفقهاء في شأن الوكالة، وفي هذا المعنى يقول صاحب «المغني»: (إن الوكالة إذا أوقعت مطلقة غير مؤقتة ملك التصرف أبداً ما لم تنسخ الوكالة)^(١). والوظيفة في منظور الإدارة الإسلامية فيها معنى الوكالة كما سبق، ولا شك أن التوقيت في الإدارة الإسلامية ليس هو الأصل، بل الأصل هو ديمومة الوظيفة العامة واستقرار الموظف فيها مادام صالحاً لتوليها، أما إذا تغيرت حاله وعجز عن القيام بأعباء وظيفته أو اتصف بما ينافي الأهلية أو اختلت فيه بعض الشروط المهنية الأساسية فإنه يكون حينئذ قابلاً للعزل^(٢). وفي سبيل تأمين أوضاع العاملين اتجهت الإدارة الإسلامية إلى ترسيخ ذلك بوضع شروط خدمة عادلة ومجزية تحقق تطلعات الموظف، وتفي باحتياجات من يعول من الأهل والذرية ومن تلزمه مؤنته من الأقارب وذلك بمنح الموظف أجراً ورزقاً مناسباً؛ لكي لا يكون الموظف منصرفاً عن أعباء وظيفته بمزاولة نشاط آخر يتكسب منه، ولذلك منع اتجار الموظف عملاً بقول رسول الله ﷺ: «لا يتجر أحدكم في سلطانه»^(٣). ولكي لا يكون الموظف أيضاً عرضة للفساد وللرشاء. وفي نظر الفقهاء أن تقدير الأجور والمرتبات وغيرها من الامتيازات تكون بحسب حاجة الوالي (الموظف العام) وبحسب ظروف البلد وأحوالها، وبحسب نوع الوظيفة ومكانتها وفي هذا المعنى يقول الماوردي: (وأما

(١) «المغني» لابن قدامة: (٩٢/٥).

(٢) انظر: «محاضرات شيخنا الدكتور عبد العال عطوه في نظام القضاء في الإسلام» لطلاب الدراسات العليا بقسم السياسة الشرعية بكلية الشريعة والقانون بالأزهر عام ١٩٧٢م، ١٩٧٣م: ص ٣١.

(٣) «كنز العمال»: (٩٥/٢).

تقدير العطاء فمعتبر بالكفاية، حتى يستغني بها عن التماس مادة تقطعه عن حماية البيضة، والكفاية معتبرة في ثلاثة أوجه:
أحدها: عدد من يعوله من الذراري والمماليك.
والثاني: عدد ما يرتبطه من الخيل والظهر.
والثالث: الموضع الذي يحله من الغلاء والرخص فيقدر كفايته في نفقته في عامه كله . . . إلخ^(١).

والمعول عليه في نظر علماء الإدارة المسلمين هو أن يمنح الموظف ما يكفيه من الأجور، حتى يضمن له الاستقرار في وظيفته ويلحق بذلك مزايا الترقيات والعلاوات، وغيرها من الحوافز التي تغري الموظف العام على الاستمرار في الخدمة إلى غير ذلك من المزايا الواقعة فيما بعد انتهاء الخدمة كالمخصصات التقاعدية والضمانات المترتبة على الشيخوخة والعجز وغير ذلك.

* * *

(١) «الأحكام السلطانية» للماوردي: ص ٢٠٥، ٢٠٦.

* (المبحث الخامس): الوظيفة عند علماء الإدارة والتنظيم وفقهاء القانون العام:

باستقراء ما كتبه علماء الإدارة والتنظيم نجدهم يركزون على الناحية الفنية للوظيفة المتصلة بحرفية المهنة، بينما يميل فقهاء القانون العام إلى التركيز على الجانب القانوني من الوظيفة العامة، وعلى هذا فنظرة كل فريق تختلف عن الآخر بحسب منظوره الخاص، ومدى ما يمتد إليه نظر كل فريق وما يهتم به وما هو بصده من استخلاص للنتائج المترتبة على نظريته للوظيفة العامة فقها وقضاء، وما يرصده كل فريق من انعكاسات لآثار الوظيفة العامة في واقع الحياة الاقتصادية والاجتماعية، ومن منظور الإدارة الحديثة، فإن الوظيفة ترمز إلى معان بعضها مادي موضوعي، والبعض الآخر شكلي عضوي، أما المفهوم المادي الموضوعي للوظيفة العامة فينصب إلى تعريفها من زاوية موضوع النشاط ودوره في الحياة الاجتماعية، فالوظيفة من هذا المنظور مجموعة الاختصاصات القانونية والأنشطة التي يجب أن يمارسها صاحبها بطريقة مستمرة وبصفة مهنية في عمل الإدارة تحقيقاً للصالح العام.

فالوظيفة لا تعد بحال من الأحوال من الحقوق المالية المملوكة لصاحب الوظيفة بحيث يستطيع التنازل عنها وفق مشيئته، والأمر كذلك في النظام الإسلامي فالوظيفة العامة في منظور الإدارة الإسلامية ليست ملكاً لشاغلها بل هي مرفق عام لا يجوز له التصرف فيه إلا في حدود التفويض الموصوف في عقد التولية لذلك .

والوظيفة في معناها الشكلي العضوي تعني مجموع العاملين القائمين

بالإدارة والمشخصين لها، وتستند هذه النظرة إلى طبيعة النظام القانوني الذي يطبق على جميع العاملين.

وهاتان النظرتان موضع انتقاد؛ ذلك أن المفهوم الموضوعي للوظيفة العامة يقتصر على ما تؤديه الإدارة من أعمال وأنشطة مختلفة بواسطة موظفيها دون الالتفات إلى أحوال العاملين وأوضاعهم ومراكزهم وعلاقتهم بالدولة مع أن هذه الموضوعات من أهم ما يشغل الباحثين في ميدان الوظيفة العامة، لا سيما بعد التطور الذي طرأ على مهام وواجبات الدولة، وأصبح من الضروري تدخلها في الحياة الاقتصادية والاجتماعية، وقد وجد إلى جوار المرافق التقليدية مرافق اقتصادية أخرى يخضع كثير من العاملين بها لأحكام القانون الخاص، ولا يتمتع بصفة الموظف العام إلا قليل منهم^(١). والمفهوم الثاني للوظيفة في معناها الشكلي العضوي ينقصه التحديد والوضوح؛ إذ من المعلوم أن العاملين في الإدارة العامة ليسوا كلهم خاضعين لأحكام القانون العام، بل إن البعض منهم محكوم بالقانون الخاص؛ لارتباطه بأسباب العقد الذي يعتبر أهم خصائص القانون الخاص، يضاف إلى ذلك أن بعض الهيئات والمنظمات الخاصة قد أسند إليهم إدارة المرافق العامة واعترف لهم بحق إدارتها وهذا يعني أنها تمارس نشاطاً عاماً.

من هنا نشأت فكرة الجمع بين المعنيين للوظيفة العامة، وتبين أن من الضروري مراعاة الجانب الفني للوظيفة، والجانب القانوني، وبمراعاة هذين الجانبين يتحدد مفهوم الوظيفة بوضوح ويمكن التعرف بدقة على

(١) انظر: «دراسات في الوظيفة العامة» للدكتور عبد الحميد كمال حشيش: ص ٤.

أوضاع الوظيفة المختلفة ومراكز العاملين، وتحديد ما لهم من حقوق وما عليهم من التزامات.

وإذا نظرنا إلى ما أخذت به الإدارة الإسلامية تجاه الوظيفة، وما نهجه النظام الإسلامي في هذا الصدد يتبين لنا أن الانتقادات التي وجهت إلى مفهومي الوظيفة في الإدارة الحديثة غير واردة على نظرية النظام الإسلامي للوظيفة العامة، فقد ركزت الإدارة الإسلامية بادئ ذي بدء على وضع الضمانات الكافية للموظف العام في شكل اهتمام خاص بالعنصر البشري مراعية الجانب الإنساني والأخلاقي على حد سواء، ومراعية أيضًا وضع الضوابط والقواعد والشروط الفنية والمهنية، وأعطت الدولة الحق في التدخل متى دعت الحاجة إليه واقتضته الضرورة في نطاق جلب المصالح ودرء المفاسد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتحقيق الحق وإقامة العدل، ومن بين الضمانات التي راعتها الإدارة الإسلامية وقام عليها نظام الوظيفة العامة، ضرورة التلازم بين السلطة والمسئولية وهو ما يعبر عنه في منصب الإمامة العظمى بالشوكة والسلطان، وفي الوظائف المتفرعة عنها بالمكنة والاستطاعة. ومبدأ الشورى باعتباره أسلوبًا أمثل للوصول إلى القرار السليم يعتبر أحد الضمانات المهمة، وقد سبقت الإدارة الإسلامية بذلك ما نادت به الإدارة الحديثة من مبدأ: (المشاركة في اتخاذ القرار) لضمان جدية الأداء في مجال الوظيفة العامة، وكذلك اعتبار الوظيفة خدمة دائمة يستمر الموظف في سلكها مادام مستكملًا لشروطها وصالحًا لتولي مهامها بضمان شروط خدمة مجزية وعادلة، هذه الضمانات وغيرها التي عولت عليها الإدارة الإسلامية حققت للوظيفة العامة، وللموظف العام توازنًا إداريًا وتنظيمًا جيدًا، وحققت في نفس الوقت مبدأ العدالة المنشودة.

وفي سبيل الوصول إلى تكييف مناسب لمفهوم الوظيفة لدى علماء القانون العام بعد أن تكشف مساوئ النظريتين السابقتين، فقد عرفوا الوظيفة العامة بأنها (مجموعة الأوضاع والأنظمة القانونية والفنية الخاصة بالموظفين العموميين، سواء التي تتعلق بمستقبلهم الوظيفي وعلاقتهم بالإدارة أو التي تتصل بأدائهم لمهام الإدارة العامة بإحسان وفاعلية)^(١). وعلى هذا فدراسة الوظيفة العامة^(٢) في إطار العلوم الإدارية تشمل جانبين: جانباً قانونياً، وجانباً فنياً.

فالجانب القانوني يتناول حياة العامل الوظيفية منذ دخوله الخدمة حتى خروجه منها، فتناول بحث التعيين والنقل والترقية والالتزامات والمزايا وغيرها مما له تعلق بممارسة الحياة الوظيفية، والجانب الفني يتناول كيفية إنشاء الوظائف وكيفية ترتيبها، وما يتعلق بذلك من طرق العمل^(٣).

(١) انظر: «دراسات في الوظيفة العامة» للدكتور عبد الحميد كمال حشيش: ص ٤، وما بعدها.

(٢) المراد بالعموم في الوظيفة كونها لا تشمل نوعاً من الخدمة المدنية دون غيره، كما أنها لا تضم فئة من أعمال المرافق العامة دون باقي الفئات، بل هي من العموم بحيث تشمل خدمة الدولة أيّاً كان نوعها، وأيّاً كان القائم بها. راجع كتاب «مسئولية الإدارة في تشريعات البلاد العربية» للدكتور محمد فؤاد مهنا: ص ١٩٥.

(٣) انظر: كتاب «التأديب في الوظيفة العامة» للدكتور عبد الفتاح حسن: ص ١٠، (دار النهضة العربية القاهرة سنة ١٩٧٢م).

* (المبحث السادس): مفهوم الوظيفة العامة في الإدارة المعاصرة:

هناك ارتباط وثيق بين الوظيفة العامة والدولة، مما جعل مفهوم الوظيفة العامة يختلف باختلاف مفهوم الدولة ذاتها وأنشطتها، وبما أن الدولة يختلف مفهومها من مجتمع إلى غيره، تبعاً لاختلاف درجة الأهمية التي تعطي لكل عنصر من عناصر النشاط الإداري طبقاً لاختلاف مبادئ ومنطلقات كل نظام^(١).

وذلك رغم وجود قدر من التماثل في أوصاف النشاط الإداري للوظيفة العامة في الدولة الحديثة، لا سيما بعد أن أصبحت الدولة متداخلة في كثير من أنواع النشاط الاقتصادي والاجتماعي^(٢)، وعلى الرغم من وجود قدر من التماثل كما أسلفنا، إلا أنه يوجد اختلاف في مفهوم الوظيفة، فمثلاً المفهوم السائد في أوروبا - وخاصة فرنسا - للوظيفة العامة يخالفه بوضوح المفهوم الأمريكي للوظيفة العامة.

فالفرنسيون بوجه عام يميلون إلى تعظيم الدولة والتسليم بسلطتها، وقد انعكس هذا المفهوم على الإدارة، فحظيت هي الأخرى بالتقدير والاحترام باعتبارها ممثلة لسلطة الدولة، وعلى العكس من ذلك فإن الوظيفة العامة لدى الأمريكيين لا تزيد عن كونها مجرد مهنة كسائر المهن، فلا يعتبرونها خدمة ورسالة كما يعتبرها الفرنسيون^(٣).

(١) انظر: كتاب «دراسات في الوظيفة العامة» للدكتور عبد الحميد كمال حشيش: ص ٥، وما بعدها.

(٢) انظر: «مبادئ القانون الإداري» للدكتور فؤاد العطار: ص ٤٠٢.

(٣) انظر: «دراسات في الوظيفة العامة»: ص ٨٧.

أما في الدول النامية فإن للوظيفة العامة أهمية بالغة انطلاقاً من الدور الإيجابي الذي تقوم به الوظيفة العامة في التنمية وتحقيق الرفاهية^(١). والدول النامية تنظر إلى الوظيفة بأحد منظورين، إما المنظور الأوربي، أو المنظور الأمريكي، ويلخص بعض الباحثين^(٢) الفروق بين النظرة الأوروبية للوظيفة العامة، والنظرة الأمريكية على النحو التالي:

أولاً: كون الأوروبيين وفي مقدمتهم الفرنسيون اعتبروا الإدارة ممثلة للسلطة المعظمة، والوظيفة العامة تجسيد لتلك السلطة، وقد اقتضى ذلك حصول امتيازات تشريعية وقانونية، واجتماعية خاصة على أوضاع الوظيفة العامة، والموظف العام باعتبار الوظيفة رسالة وخدمة متميزة تتسم بالدوام، وتتسم بالاستقرار على النقيض من المفهوم الأمريكي، حيث لا تعظيم للسلطة ولا امتيازات خاصة للوظيفة ولا للموظف العام.

ثانياً: أن الأوروبيين يرون أن القانون الإداري هو القانون الذي يحكم الإدارة المنشئة للوظيفة العامة، وهذا القانون يتضمن مجموعة من القواعد والامتيازات الخارقة للتشريعات العامة، وعلى هذا فالوظيفة العامة واقعة تحت مظلة القانون الإداري ومتمتع بمزاياه بخلاف النظام الأمريكي، فالأساس الذي يحكم الوظيفة هو القانون الموحد الذي يخضع الجميع لقواعده.

ثالثاً: نظراً لسيادة الشرعية الدستورية في المجتمع الأمريكي، فلا يقبل الفكر الإداري هناك منطق التدرج الهرمي الرئاسي على نحو ما عليه الحال

(١) انظر: «نظرية الكفاية في الوظيفة العامة» للدكتور حمدي أمين عبد الهادي: ص ٨٧، (الطبعة الأولى - دار الفكر العربي سنة ١٩٦٦م - القاهرة).

(٢) انظر: «دراسات في الوظيفة العامة» للدكتور عبد الحميد كمال حشيش: ص ٩ - ١٥.

في النظم الأوربية، بل يرى أن الخضوع للقانون أولى من الخضوع للرئيس خلافاً للنظام الفرنسي.

ويختلف الوضع في الإدارة الإسلامية، حيث إن الدولة الإسلامية نشأت في ظل المشروعية، والخضوع لشريعة تحكم الجميع حكماً ومحكومين، ولم تميز الموظف العام ولا غيره بما يتعارض مع أحكام الشريعة، بل إنها تعتبر أن الولاية العامة إنما تقوم بمهمة الضبط والتوجيه وتطبيق الشريعة، وتحقيق العدل، وإحقاق الحق، يعينها في ذلك الموظفون العامون، بل تتجاوز الإدارة الإسلامية هذه النظرة إلى ما هو أعمق، حيث تقضي بتضامن القمة مع القاعدة وتعاون الجميع تعاوناً مثمراً ومتلاحماً، انطلاقاً من واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وواجب المشورة والنصيحة في سبيل جلب المصالح ودرء المفاسد بحيث يكون الجميع في وضع أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد^(١). مع الأخذ في الاعتبار واجب السمع والطاعة والوفاء بالعهد وتحريم شق العصا ومنع المنازلة.

ومن هنا امتازت الإدارة الإسلامية، وتقدمت على الإدارة الحديثة المستندة إلى النظم الوضعية، وتمتاز الإدارة الإسلامية أيضاً بكونها تهتم بالإنسان من منطلق أخلاقي لغرض تكريمة وحماية حقوقه ليقوى على القيام بواجباته كما تهتم أيضاً بالوظيفة ذاتها، فقد وضعت من الضمانات ما يحقق للموظف الاستقرار والعدالة وديمومة بقاءه في الوظيفة مادام قادراً على القيام بأعبائها كما أن الإدارة الإسلامية وضعت شروطاً ومعايير تتحقق بها

(١) انظر: «الطرق الحكمية في السياسة الشرعية» لابن قيم الجوزية: ص ١٢٩.

الكفاية، وربطت بين الموظف والوظيفة بمعيار الصلاحية، ومن هنا فمحاسن النظرة الأوروبية ومحاسن النظرة الأمريكية متوافرة في نظرة الإدارة الإسلامية في الوقت الذي لا يتوجه إلى الإدارة الإسلامية النقد الذي وجه إلى النظرة الأوروبية أو النظرة الأمريكية، وبرزت الإدارة الإسلامية في شكلها وموضوعها باعتبارها إدارة مستقلة ذات مدرسة خاصة.

* * *

* المبحث (السابع): في تعريف الموظف العام:

لقد اختلف في تحديد مفهوم الموظف العام تبعاً لاختلاف الأنظمة الاجتماعية والسياسة والإدارية والأوضاع القانونية، كما اختلف في التعبير الذي يطلق على شاغل الوظيفة العامة، ففي فرنسا مثلاً يطلق على شاغل الوظيفة العامة (الموظف العام)، وكذلك الدول التي حذت حذوها، وفي سويسرا يعبر عن شاغل الوظيفة العامة باسم (المستخدم الدائم)، وكذلك في النمسا، وتشيكوسلوفاكيا، وألمانيا، ويطلق على شاغل الوظيفة العامة اسم (خادم الملك) في إنجلترا، ثم تحول فيما بعد إلى (خادم عام)^(١).

واصطلاح عقد الخدمة مستعمل في قوانين كثير من الدول، كما استعمل اصطلاح أجير، وقد اختلف في هذا الاصطلاح تقريباً في كثير من دول العالم واستعير عنه باصطلاح عامل؛ ليدخل على أي شخص يرتبط بعقد تحت إدارة الطرف الآخر وإشرافه بغض النظر عن طبيعة عمله، وقد اختير الاصطلاح الأخير؛ ليتلاءم مع روح التشريعات العمالية^(٢).

وفي مؤتمر فينا للعلوم الإدارية المنعقد عام ١٩٣٣ رأت غالبية الأعضاء أن من المستحسن قصر اصطلاح الموظف العام على الشخص الذي يعهد إليه بالقيام بعمل حكومي، ويكون مرتبطاً في أداء ذلك العمل برابطة طويلة الأمد، ويكون مستنداً إلى القانون العام، ويطلق اصطلاح العامل على كل شخص يلحق بخدمة الحكومة بمقتضى عقد إجارة الأشخاص المنصوص عليه في القانون المدني، ويطلق اسم مستخدم أو

(١) انظر: كتاب «الموظف العام» للدكتور محمد حامد الجمل: (١٧/١، ٢٨).

(٢) انظر: «عقد العمل في الدول العربية» للدكتور هشام رفعت هاشم: ص ٧٣.

أجبر على كل ما عدا هاتين الفئتين^(١).

واستقر الأمر على أن يكون مفهوم الموظف العام يعني (كل من يعهد إليه بعمل دائم في خدمة مرفق عام تديره الدولة أو أحد أشخاص القانون العام)^(٢).

ويشترط لاعتبار الشخص موظفًا عامًا أن تصدر أداة قانونية بالتعيين من جهة ذات اختصاص، والأداة: هي قرار تعيين أو عقد إداري أو أمر تكليف... إلخ. وعلى هذا فشرعية تصرفاته واكتسابه السلطة المتصلة بأعمال الوظيفة متوقفة على صدور الأداة القانونية بالتعيين من جهة مختصة، وبناء على ذلك فإن تسلم العمل وتقاضيه للمرتب المخصص للوظيفة لا يكفي لاعتبار المرشح معينًا في الوظيفة إذا كان التعيين بالأداة القانونية لم يصدر بعد ممن يملك صلاحية التعيين، ولا يصح أن يوصف الشخص بأنه موظف عام^(٣). ولا يعترض على هذا بما يحصل في بعض الظروف الاستثنائية مثل ولاية القهر والغلبة، ومثل ما يطلق عليه الموظف الفعلي في نظرية الإدارة الحديثة، أو ما يحصل من أعمال المحتسبين في نظر الإدارة الإسلامية، فتلك مسائل لها أحكامها الخاصة، كما يشترط أيضًا أن يكون القيام بالعمل صادرًا عن رضا واختيار، وعلى الرغم من اشتراط توافر عنصر الرضا وعدم

(١) انظر: كتاب «إصلاح أداة الحكم» للدكتور محمد عبد الرحيم عنبر: ص ١٠٨، مكتبة النهضة المصرية، ط. القاهرة سنة ١٩٤٥ م.

(٢) انظر: كتاب «القانون الإداري العربي» للدكتور محمد فؤاد مهنا: ص ٧٠٧، ٧٠٨، وكتاب «مبادئ القانون الإداري» للدكتور سليمان الطماوي: ص ٥٧٣، ٥٧٩، وكتاب «مبادئ القانون الإداري في الوظيفة العامة» للدكتور محمود البنا: ص ١٠١، ١٠٢، وكتاب «الموظف العام» للدكتور محمد حامد الجمل: (٢٥/١، ٥٠).

(٣) انظر: «مبادئ القانون الإداري في الوظيفة العامة» للدكتور محمود البنا: ص ١١٤.

الإجبار إلا أن من الأدوات المعتمدة في التعيين أمر التكليف، وهو ينافي عنصر الرضا، ذلك أن فرض الخدمة على موظف دائم غير مستساغ ولا مقبول من حيث المبدأ، وقد يؤثر على كفايته وإنتاجه، وقد يسبب له عدم الاستقرار، ومن هنا فإن أمر التكليف يعتبر أداة قانونية للتعين على سبيل الاستثناء؛ إذ لا يتمشى مع القاعدة العامة في التعيين التي تقرر عدم الإجبار، وعلى هذا فإذا أشغلت الوظيفة بهذه الطريقة فللشخص المكلف ما لغيره من الموظفين، وعليه ما عليهم ويكون حكمه حكم الموظف العام برفع النظر عن كون أداة تعيينه أداة استثنائية، فإن ذلك لا يؤثر على مركزه الوظيفي، ولا على حقوقه والتزاماته مراعاة لمقتضيات الضرورة، ولمقتضيات الصالح العام^(١).

ومثل المكلفين من يلزمون بالخدمة العسكرية، فهم يعتبرون من الموظفين العموميين، على الرغم من كون خدمتهم إلزامية، ويدخلون في جملة المستثنين في طريقة تعيينهم^(٢).

كما يشترط أيضاً أن يكون الموظف في خدمة مرفق عام تديره الدولة أو أحد أشخاص القانون العام، فقد استقر قانوناً وقضاءً إدارياً بأن موظفي المرافق الإدارية والمرافق الاقتصادية وغيرها هم موظفون عموميون، طالما أن تلك المرافق تدار بواسطة أشخاص القانون العام، ذلك أن فكرة المرفق العام تقوم على أساسها نظرية الموظف العام، كما يقوم على أساسها نظام

(١) انظر: كتاب «مبادئ القانون الإداري في الوظيفة العامة» للدكتور محمود البنا:

ص ١١٥، وكتاب «الموظف العام» للدكتور محمد حامد الجمل: (٣٦/١).

(٢) انظر: كتاب «الموظف العام» للدكتور محمد حامد الجمل: ص ٧١، و«القانون

الإداري» للدكتور محمد فؤاد مهنا: ص ٧٠٦.

القانون الإداري، فلا وجود لموظف عام خارج نطاق المرافق العامة عند القائلين بهذا القول، مع ملاحظة أن فكرة المرفق العام لم يتفق على اعتبارها أساساً للقانون الإداري، ومعيّاراً لتحديد نطاق تطبيقه، والدليل على ذلك أن فريقاً من الباحثين لم يراعوا هذه الفكرة - أي: فكرة المرفق العام - عند تعريفهم للموظف العام، حيث عرفوا الموظف بقولهم: (كل من يقوم بعمل دائم في خدمة شخص من أشخاص القانون العام ويتقاضى مرتبه من ميزانية عامة)^(١).

ويشترط شرطاً رابعاً وهو أن يكون الموظف في عمل دائم في المرفق العام وهذا يعني أن يكون العمل داخلياً في صلب النشاط المرفقي، الذي يمارسه الشخص العام بحكم اختصاصه وأيضاً لازماً لاستمرار النشاط وانتظامه، والمهم في هذا المقام ديمومة العمل في الوظيفة، ولا يعني هذا بالضرورة أن تكون الوظيفة دائمة بحسب وصفها الوارد في الميزانية، ولا يعني أيضاً دائمية جريان حكم الاستقطاع من المعاش، والموظف والمستخدم والعامل في هذا على حد سواء.

وشاغل الوظيفة الدائمة وشاغل الوظيفة المؤقتة لا يختلفان في أن كلاهما يوصف بكونه موظفاً عاماً، وسواء كان عمل الشخص مؤقتاً بزمان معين، أو كان عمله يومياً أو أسبوعياً، أو عدة مرات في الأسبوع، أو الشهر مادامت الوظيفة تقتضي ذلك بطبيعة الحال، فلا أثر لذلك في إعطائه وصف الموظف العام^(٢).

(١) انظر: «مبادئ القانون الإداري في الوظيفة العامة» للدكتور محمود البنا: ص ١٠٢.

(٢) انظر: كتاب «مبادئ القانون الإداري في الوظيفة العامة» للدكتور محمود البنا:

ص ١٠٣، ١٠٤، وكتاب «القانون التأديبي للموظف العام» للدكتور محمد حسين

حمزة: ص ٦، ٨.

ويضاف إلى ما تقدم شرط خامس وهو أن تكون علاقة الموظف خاضعة للأحكام العامة لأنظمة الدولة، وهذا يعني أن يطبق بحقه القانون الإداري، وتشمله أحكامه ويكون مركزه وعلاقته بالدولة نظامية لائحية، وهذا الشرط من الباحثين من لا يعتد به، ولا يرى ضرورة اشتراطه، فهو يرى أن الموظف العام ليس بالضرورة أن تكون علاقته بالدولة خاضعة لأحكام القانون الإداري، فقد يكون الموظف خاضعاً لنظام خاص بالوظيفة، وقد يكون خاضعاً للنظام القانوني العام للموظفين، وقد يكون خاضعاً لما هو مزيج من أحكام القانون العام، ومن أحكام القانون الخاص^(١).

ونخلص إلى أن تعريف الموظف - كما أسلفنا - هو كل شخص يعهد إليه بعمل دائم في خدمة مرفق عام، أو أحد أشخاص القانون العام. وإذا نظرنا إلى ما قرره علماء الإدارة المعاصرون من تعريف للموظف العام وما اشترطوه من شروط لتحقيق هذا المفهوم ونظرنا في نفس الوقت إلى ما قرره علماء الإدارة المسلمون، وجدنا أن الإدارة الإسلامية تعول على اشتراط صدور تعيين للموظف ممن يملك ذلك، ويشترط في نفس الوقت أن يكون بوسيلة معتبرة شرعاً مثل اللفظ الصريح، أو الكناية أو الكتابة سواء اقترن بذلك إشهاد أم استغنى بالاستفاضة، وفي حالات الضرورة حينما يقوم أحد المسلمين بأعمال ولاية عامة على سبيل الحسبة، يرون أنه لا بد من حصول قرار يصح به التقليد، ويمضي به التصرف الموافق لأحكام الشرع، وينصون أيضاً على أنه لا بد أن يتوافر لصحة التولية

(١) انظر: «مبادئ القانون الإداري في الوظيفة العامة» للدكتور محمود البنا: ص ١٠٠،

وكتاب «مبادئ القانون الإداري المصري» للدكتور سليمان الطماوي: ص ٥٦٩.

رضا المولّي، وإن استثنوا من ذلك بعض الحالات الخاصة التي يجوز فيها للوالي إجبار من تقتضي المصلحة إجبارهم من الأكفاء لتولي بعض الوظائف الهامة، ويرون أيضًا ديمومة الموظف العام في عمله مادام صالحًا له، باستثناء الرأي المنسوب لأبي حنيفة فيما يختص بتوقيت ولاية القضاء، كما أن الإدارة الإسلامية لا يقتصر مفهومها للموظف العام على من يطبق بحقه أحكام نظام الوظيفة العامة، وإنما تشمل أفراد المسلمين باعتبار أن الجميع مكلفون بالقيام بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومكلفون بالقيام بما يقتضيه الصالح العام، ولولي الأمر أو نائبه الحق في إمضاء تلك الأعمال، أو إلغائها بدون أثر رجعي، وقد عالجت الإدارة الإسلامية ما يترتب على ذلك التصرف من مسؤوليات جنائية ومدنية وألزمت بالضمان في حالات معينة^(١)؛ إذ الجميع مكلفون كما أسلفنا، ولا يسقط التكليف إلا بمبرر شرعي معتبر. والتكليف توظيف، ويقتضي القيام بعمل ما في سبيل جلب مصلحة أو درء مفسدة.



(١) انظر في كل ما تقدم: «المهذب» للشيرازي: (١٠٨/٢)، و«جواهر الإكليل شرح مختصر خليل»: (٢/٢٢١)، و«أصول الدين» لعبد القاهر البغدادى: ص ٢٩٣.

* (المبحث الثامن): علاقة الموظف بالدولة في نظر الإدارة المعاصرة:

لعلماء القانون العام في هذه المسألة رأيان مشهوران:
- الرأي الأول:

إن العلاقة بين الموظف وبين الدولة علاقة تعاقدية، طرفا هذا العقد هما الدولة من جهة والمرشح للوظيفة من جهة أخرى، وهذا يعني التعبير عن إرادتين متطابقتين بشأن قيام الموظف بالعمل لحساب الدولة - مثل ما بين العامل وصاحب العمل - سواء بسواء في مقابل أجر معلوم، وبالتالي فإن التراضي بين الطرفين ركن عند العمل فيما بينهما، ومستندهم في هذا ما ورد في القانون المدني الروماني من اعتبار العقد أحد مصادر الالتزام، وقد نشأ بين أصحاب هذا القول خلاف في تكييف هذا العقد وتحديد نوعه على ثلاثة اتجاهات:

الاتجاه الأول: أن العقد بين الموظف والدولة عقد مدني عادي، ومن المعلوم أن العلاقة تقوم بمقتضى نظرية العقد المدني على أساس (عقد الوكالة) إذا كان العمل المنوط بالموظف العام عملاً قانونيًا. أو على أساس (عقد الإجارة) إذا كان العمل المنوط بالموظف العام عملاً ماديًا، وتكون الدولة بمقتضى هذا العقد بمنزلة رب العمل العادي المتعاقد مع الأفراد العاديين للعمل على حسابه^(١).

وقد انتقد هذا الاتجاه بأن العقود تحتاج بطبيعة الحال إلى الدخول في مفاوضات لتحديد شروطها ليتم إنشاء الالتزام، وهذا غير وارد في علاقة الموظف بالدولة؛ إذ ليس من حق الموظف أن يناقش الدولة في شروط

(١) انظر: كتاب «القانون الإداري العربي» للدكتور محمد فؤاد مهنا: ص ٧٠٩.

الخدمة، وليست إرادته في هذا مقابلة لإرادة الدولة، ولا أثر لقبوله للقيام بأعباء الوظيفة في إلزام الدولة بتوفير امتيازات الوظيفة، بل إن المصدر المباشر لتوفير الامتيازات هو النظام أو اللوائح المتفرعة عنه التي تنظم الخدمة في المرفق العام^(١). يضاف إلى ما تقدم أن من المقرر في القانون المدني أن العقد شريعة المتعاقدين، وهذه النظرية أبعد ما تكون عن واقع الحال بالنسبة لعلاقة الموظف بالدولة، ذلك أن الإدارة بحكم سلطتها المخولة لها يمكنها في أي وقت في سبيل تنظيم المرفق العام، التعديل في المركز القانوني لخدمته بأن تجري ما تراه يتفق مع المصلحة العامة، وذلك بإصدار نظام أو لائحة دون اعتداد بقبول الموظف ورضاه أو عدم قبوله وعدم رضاه، كما أن للدولة الحق في تنظيم وتعديل المركز القانوني للوظيفة العامة بإجراء عام، وليس للموظف حق الامتناع عن العمل - أي: الدفع بعدم التنفيذ قياساً على ما هو معروف في العقود التبادلية إذا ما غيرت الدولة النظام القانوني للوظيفة العامة، وإذا لم يستجب الموظف للنظام الجديد وجب عليه أن يستقيل وليس له حق ترك العمل بمجرد الاستقالة، بل عليه أن ينتظر حتى يتم قبول استقالته، وإذا أخل بما هو واجب عليه في مثل هذه الحالة، فإنه عرضة لإنزال الجزاء التأديبي، والجزاء الجنائي مجتمعين، وهذا يعني أيضاً أن لا حق له مطلقاً في إيقاف العمل، أو الإضراب عنه بحكم التزامه الأساسي بتسيير أعمال المرفق العام، وعدم عرقلة سيره، وليس من حقه أيضاً إقامة الدعوى أمام القضاء بالمطالبة بفسخ العقد إذا ما تغيرت شروط العقد على رأي القائلين بذلك باعتبار أن الدولة أخلت بما التزمت به قبله.

(١) انظر: كتاب «الموظف العام» للدكتور محمد حامد الجمل: (٧٤/٢، ٧٥).

الاتجاه الثاني : أن العلاقة بين الموظف والدولة يحكمها عقد إذعان، وقد انتقد هذا الاتجاه بأن من المستقر في الفقه والقضاء أن هذا العقد يتعلق بسلع أو خدمات مرتقبة تعتبر من الضروريات الأولى بالنسبة للمستهلكين أو المنتفعين ثم إن هذا النوع من العقود يقتضي وجود احتكار قانوني أو فعلي للسلطة أو المرفق، أو قيام منافسة محدودة النطاق بشأنها، ثم إن هذا المرفق أو السلطة يعرض الانتفاع بهما إلى الجمهور بشروط مماثلة على وجه الدوام.

وعلى هذا فعقد الإذعان أنشأته في الحقيقة الظروف الاقتصادية الحديثة، واتساع نطاق المرافق العامة التي تدار عن طريق الالتزام مما حدى بالشركات والمؤسسات العامة أن تحرر عقوداً نموذجية تهدف من ورائها إلى ضمان مصالحها.

وهذا لا ينطبق بحال من الأحوال على الوظيفة العامة، فهي ليست سلعة، وليست خدمة تؤدي بشروط متساوية لكل الأفراد، بل هي في الحقيقة مركز قانوني أو تكليف يقع على أفراد معينين وفقاً لنصوص النظام مما يجعلها في واقع الحال تكليفاً للقائمين عليها، ومركزاً قانونياً منظماً يمنح شاغله قدرًا معيناً من السلطة العامة، وبمقتضاه يتحمل عبء التصرف في حقوق غيره من المواطنين وحررياتهم في سبيل المصلحة العامة مقابل ما يخصص له من مرتبات ومميزات مالية، وهذا يوضح بجلاء أن علاقة الموظف بالدولة تختلف كلية عن عقد الإذعان.

يضاف إلى ما تقدم أن الدولة بإرادتها المنفردة هي التي تضع القواعد النظامية التي تحكم الوظيفة والموظف معاً، ثم تلتزم بعد ذلك بهذه القواعد، ولا تخالفها بحال من الأحوال عند التصرف، طالما كانت باقية في العمل بخلاف غالبية عقود الإذعان، فلا تلزم الشركة أو المؤسسة العامة أو الخاصة

بعدم مخالفة الشروط المطبوعة التي تمثل عقد الإذعان بالنسبة إليها. وعلى العكس في حال الإدارة والفرد بالنسبة للوظيفة، إرادة الإدارة وإرادة الأفراد لا تملك أكثر من العمل في مجال أثر نظامي واحد هو شغل الوظيفة العامة دون ما تخضع له هذه الوظيفة من أحكام موضوعة لحسن إدارة المرفق العام ذاته، ولا أثر إطلاقاً لرغبة الطرفين في القواعد المنظمة للوظيفة.

ثم إن عقود الإذعان ليست كلها في النظام العام، بل إن الشروط التي فيها لو خولفت تعالج عن طريق سلطان الإدارة بخلاف الشروط المتعلقة بالوظيفة العامة، فإن مخالفتها من قبل المنفذين لها تقتضي بطلان التصرف ويحكم بإلغائه^(١).

ومن وجه آخر فإن القضاء الإداري يتجه إلى التخفيف من شروط عقود الإذعان الجائرة بالنسبة للطرف المدعن، وليس الأمر على هذه الصفة فيما يختص بعلاقة الموظف بالدولة، فالتفسير دائماً يكون للمصلحة العامة الممثلة في المرفق العام أو خزينة الدولة.

الاتجاه الثالث: أن علاقة الموظف بالدولة علاقة تعاقدية من نوع خاص، وقد انتقد هذا الاتجاه بما أورد على عقد الإذعان، كما أن اعتبار العلاقة التعاقدية في نوع العقود المدنية يتعارض مع حق الدولة في فصل الموظف^(٢).

(١) انظر: كتاب «الموظف العام» للدكتور محمد حامد الجمل: (٧٨، ٧٩).

(٢) انظر: كتاب «دراسات في الوظيفة العامة» للدكتور عبد الحميد كمال حشيش: ص ٤٣ -

- الرأي الثاني :

أن علاقة الموظف تنظيمية لائحية، فقد استقر الفقه والقضاء الإداري أخيراً على تكييف علاقة الموظف بالدولة بكونها علاقة تنظيمية لائحية تحكمها النظم واللوائح في نطاق القانون العام. وهذا يقتضي أن يكون النظام هو المصدر الوحيد لإنشاء الوظيفة، والنظام نفسه هو الذي يحدد واجبات الوظيفة ومسئولياتها، والنظام هو المنشئ للسلطة المخولة لمن يشغلها، والنظام هو الذي يعدل الوظيفة أو يلغيها، وليس للغير التحكم في ذلك، وإنما تتخذ الإجراءات جميعها بناء على مقتضيات الصالح العام.

ويترتب على هذا الرأي أيضاً اعتبار الوظائف العامة مراكز إدارية أمرة ونهاية، لا يجوز الاتفاق على ما يخالف المقصود من وجودها، ولا المساومة عليه، ولذا فإن إلغاء الوظيفة العامة أو تعديلها إنما يتم دون توقف على رضا شاغلها انطلاقاً من كون الوظيفة العامة تنشأ أو تعدل أو تلغى بناء على مقتضيات المصلحة العامة حسبما تستدعيه احتياجات المجتمع ومتطلباته، وعلى هذا يتعين على الدولة إصدار نظام عام للوظائف العامة يتضمن تنظيمها، ويكون إلغائه أو تعديله بواسطة أداة نظامية أيضاً.

ويترتب على هذه النظرية القائلة بأن علاقة الموظف بالدولة علاقة تنظيمية لائحية، أنه لا يجوز للموظف العام الامتناع عن العمل بمجرد تقديم استقالته، بل يبقى قائماً بالعمل وعلاقته قائمة بالإدارة إلى أن تقبل استقالته، ويصدر قرار من الجهة المختصة بذلك، وإن لم يفعل فهو عرضة للمساءلة والمجازاة قضائياً وجنائياً في نفس الوقت، ومن باب أولى أن يحرم عليه الإضراب؛ لكيلا يلحق الضرر بالمصلحة العامة من جراء توقف العمل بالمرفق العام الذي يعمل به أو عرقلته، وهذا من باب تغليب جانب المصلحة العامة على المصلحة الشخصية.

وبناء على ما تقدم فإن قرار التعيين لا يعتبر عقدًا، بل هو إجراء شرطي يصدر بإرادة منفردة، هي إدارة السلطة العامة، ويترتب عليه شغل الوظيفة بالموظف، وإعطاؤه مركزًا نظاميًا، وإلزام الموظف بتطبيق ما تقرره النظم والتعليمات، وما تنص عليه نظم التوظيف ولوائحه^(١).

وإذا نظرنا إلى ما ذهب إليه الإدارة الإسلامية في هذا الصدد نجدها اعتبرت العلاقة من نوع خاص (وكالة بأجر) وهي لا تختلف مع ما يطلق عليه العلاقة التنظيمية في الإدارة المعاصرة؛ لأن الفقه الإسلامي راعي رضا الموظف العام وموافقة إلا في حالات الضرورة^(٢)، فلهذا فإن التشابه بين الرأيين قائم، ذلك أن الدولة بحكم ما تملك من سلطان الولاية العامة تملك في نفس الوقت تعديل المراكز بإرادتها المنفردة متى دعت إلى ذلك مصلحة عامة.

وفي المنظور الإداري الإسلامي أن الموظف حتى لو تم عزله فلا يترك وظيفته ما لم يصل خلفه ويتسلم مكانه صيانة لمصالح الأمة، وهذا أكثر عمقًا وأشد حرصًا على الصالح العام، مما تقرر في الإدارة المعاصرة، والفقه الإداري المعاصر من أن الموظف العام لا يجوز له ترك عمله بعد تقديمه لاستقالته حتى تقبل ويصدر قرار بقبولها.

(١) راجع في كل ما تقدم: كتاب «مبادئ القانون الإداري المصري» للدكتور سليمان الطماوي: ص ٥٥٤، ٥٨٥، وكتاب «المبادئ العامة لإدارة القوى العاملة» للدكتور منصور أحمد منصور: ص ٨١، ٨٢، وكتاب «دراسات في الوظيفة العامة» للدكتور عبد الحميد كمال حشيش: ص ٥٤.

(٢) انظر: «الأحكام السلطانية» للماوردي: ص ١٧٩، وما بعدها، و«الاقتصاد في الاعتقاد» للغزالي: ص ١٢٠، وما بعدها.

ومن هذا يتضح أن الإدارة الإسلامية قد راعت من منطلق سعة أفقها واعتمادها على قواعد وأصول ثابتة ما يضمن استمرار أداء المرافق العامة لخدماتها، وتفادت في نفس الوقت المشكلات التي وقع فيها الفكر الإداري المعاصر والقانون الوضعي، وسلمت الإدارة الإسلامية في هذا الصدد من الانتقادات الموجهة إلى النظرية التعاقدية.

* * *

* (المبحث التاسع): في الاختيار للوظيفة العامة في الفكر الإداري الإسلامي:

مما لا شك فيه أنَّ الاختيار للوظيفة العامة إنما يعني البحث والكشف عن أصلح من يوجد من الأفراد لولاية الوظيفة العامة، وفي هذا المعنى يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (فيجب على كل من ولي شيئاً من أمر المسلمين من هؤلاء وغيرهم أن يستعمل فيما تحت يده في كل موضع أصلح من يقدر عليه)^(١). وقال في موضع آخر: (إذا عرفت هذا فليس عليه أن يستعمل إلا أصلح الموجود)^(٢). ويقول الماوردي: (إنَّ مقصود الاختيار هو تمييز المولى)^(٣)، ولن يتم ذلك إلاَّ ببذل ما في الوسع، واستعمال كل وسائل الكشف والانتقاء للوصول إلى أفضل من يوجد من الأفراد.

وتولي الإدارة الإسلامية عملية الاختيار أهمية كبيرة في نهجها وسياستها في مجال التوظيف تبلغ في حكمها مرتبة الوجوب، كما صرح بذلك شيخ الإسلام ابن تيمية في عبارته السابقة.

والإدارة الإسلامية إذ تعني بعملية الاختيار إنما تقصد جعل الوظيفة العامة قادرة على القيام بأعبائها المتصلة بشئون الدين وسياسة الدنيا؛ لأنَّ ما لا يتم الواجب إلاَّ به فهو واجب.

وعلى هذا فإنَّ اختيار الأشخاص الممتازين في كفاءتهم ومقدرتهم ونزاهتهم أمر واجب؛ لأنَّ الوظيفة أمانة، ولا ينبغي أن تسند إلاَّ إلى الأمانة الأكفاء المجريين، ولا ينبغي أن تسند إلى غير الصالحين لأجل أثره أو

(١) «السياسة الشرعية»: ص ١٣.

(٢) المصدر السابق: ص ١٨.

(٣) «الأحكام السلطانية»: ص ٦.

محاباة؛ لأن في ذلك فسادًا ودمارًا لشئون الأمة وأجهزة الدولة وإضاعة للحقوق، ومن هذا المنطلق، فإن الواجب يقضي بالبحث عن المستحقين للولايات، وتولية من هو صالح؛ لأن ذلك هو مقتضى براءة الذمة؛ ولأن مخالفته خيانة فقد قال رسول الله ﷺ: «من ولي من أمر المسلمين شيئًا فولى رجلًا وهو يجد من هو أصلح منه، فقد خان الله ورسوله»^(١). كما أن تولية غير الأكفاء تعتبر في نظر الإدارة الإسلامية نوعًا من الغش، وهو محرم قال رسول الله ﷺ: «ما من راع يسترعيه الله رعية يموت يوم يموت وهو غاش لها إلا حرم الله عليه رائحة الجنة»^(٢). وعلى هذا فإن مركز حسن السياسة لأمر الناس متوقف على حسن الاختيار لمن يولى عليهم؛ ولهذا عظم شأن الولايات في منظور الإدارة الإسلامية، وروعي بشدة ألا يوسد أمر الولايات إلا لأهله الأكفاء القادرين المؤهلين الأمانة؛ لأن من الثابت أن الوظيفة العامة لا يستقيم أمرها إلا على أيدي المتصفين بالقوة والأمانة والاستقامة^(٣)، وأن مخالفة ذلك مدعاة للفساد وعلامة من علامات قرب قيام الساعة قال رسول الله ﷺ: «إذا ضيعت الأمانة فانتظر الساعة» قيل: كيف إضاعتها؟! قال: «إذا أسند الأمر إلى غير أهله»^(٤).

(١) «صحيح البخاري»: (١٧/٢٣)، (٢٤/٢٠٠)، و«صحيح مسلم»: (٣/٢٤٦).

(٢) «صحيح مسلم»: (٤/٤٩٣).

(٣) انظر: كتاب «التيسير والاعتبار والتحوير والاختيار فيما يجب من حسن التدبير والتصرف والاختيار» لمحمد بن محمد خليل الأسدي (ت ٨٥٦هـ): ص ١٥٣، ١٥٤، ط ٣ - دار الفكر العربي القاهرة سنة ١٩٦٧م، وكتاب «تقريب السياسة الشرعية» لعبد الله جمال الدين: ص ١٤.

(٤) «صحيح البخاري»: (١٧/٢٣).

وإن المتتبع لأقوال علماء السياسة الشرعية ليظهر له بجلاء مدى الأهمية التي يلونها لعملية الاختيار للوظيفة العامة، ويعتبرون الاختيار أحد الأركان التي يقوم عليها نظام التوظيف، وهذا يعني أنهم ينظرون إلى الوظيفة العامة باعتبارها أهم الدعائم التي يقوم عليها سير المرفق العام، وأن حسن الاختيار لمن يشغلها يمثل أهم الضمانات لاستمرار وجوده سير المرفق العام، وأن الوظيفة العامة ذات أثر بارز في تدبير شئون الناس وصيانة مصالحهم، وهذا يقتضي الحرص الشديد في الوصول إلى الوضع الأمثل في إسناد أعمال الوظائف إلى من يقوم بأعبائها، وأن يوسد أمر الولاية إلى من هو أهل لتوليها من ذوي الكفاية والاستقامة والتقوى، وذلك غير متحقق إلا إذا اتبع أدق الأنظمة في عملية الاختيار^(١). ومن المؤكد أن أمور الناس لا تصلح، وأن أمور الولاية لا تصلح إلا بصالح من يستعينون به على أمورهم، ويختارونه لكفاية ما غاب عنهم.

وعلى هذا فإن اختيار الأفراد الصالحين للوظائف العامة يشكل حجر الزاوية في أي إصلاح إداري يهدف إلى رفع كفاية الوظيفة العامة والأداء الرشيد في العمل الذي يحقق للمجتمع أهدافه واستمرار سير المرافق العامة، وبمعنى آخر فإن سوء اختيار الأفراد في الوظائف العامة أو قيامه على غير أساس موضوعي عادل يتوخى المصلحة العامة يؤدي بالضرورة إلى تردي الأحوال، ومن ثم يؤدي إلى اضطراب الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وغيرها.

(١) انظر: «سلوك المالك في تدبير الممالك» لابن أبي الربيع: ص ٧.

ومما لا شك فيه أن الإنسان في حد ذاته وسيلة، وهو غاية أيضًا فالأمن والاستقرار والعدل ورفع الظلم وتحقيق المقاصد الشرعية إنما يتحقق بواسطته وهو أول المستفيدين من محاسن ما يترتب على أفضل أعماله. وما يسن من أنظمة وما يوضع من قواعد وما يعمل من ضوابط لا يغني عن الأمر شيئًا ما لم تسند مهامها إلى الإنسان المتصف بالصفات التي تؤهله لتحمل المسؤولية بكفاءة، ومن هذا المنطلق عولت نظم الخدمة المدنية، وراعت الإدارة المعاصرة أعمال القاعدة التي تقضي بضرورة (وضع الرجل المناسب في المكان المناسب). وفي منظور الإدارة الإسلامية أن أمر الاختيار أمر خطير، واختيار الصالح للولاية من الواجبات المفروضة كما أسلفنا، ومخالفة هذا الواجب خيانة وإخلال بواجب الولاية، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (فيجب على ولي الأمر أن يولي على كل عمل من أعمال المسلمين أصلح من يجد لذلك العمل)، ويستدل على رأيه هذا بقول رسول الله ﷺ: «من ولي من أمر المسلمين شيئًا فولى رجلاً وهو يجد من أصلح للمسلمين منه فقد خان الله ورسوله»، وفي رواية: «من قلد رجلاً عملاً على عصابة وهو يجد في تلك العصابة أرضى الله منه فقد خان الله وخان رسوله وخان المؤمنين» رواه الحاكم في «مستدرکه»^(١).

* * *

* (المبحث العاشر: شروط الاختيار للوظيفة العامة في الإدارة الإسلامية :

باستقراء ما كتبه علماء السياسة الشرعية وفقهاء المسلمين يتبين أنهم عنوا عناية خاصة بوضع معايير معينة، واشتروا شروطاً خاصة للوصول إلى ما هو مطلوب من حسن الاختيار للوظائف العامة والجامع لهذه المعايير، وتلك الشروط هي (الصلاحية) لتولي الوظيفة العامة والأهلية لشغلها وتحمل أعبائها. ولا يعني هذا تفضيل بعض الناس على بعض، فالمسلمون كأسنان المشط، وهم متساوون في المنشأ والمصير، ولا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى، والفرص متاحة للجميع في شغل الوظائف بحسب ما لديهم من مؤهلات وما يتصفون به من صفات.

ولكن الهدف من ذلك - أي: من وضع المعايير والشروط - هو خدمة المصلحة العامة، وقد اشترطت الإدارة الإسلامية فيمن يولى أن يتصف بوجه عام بالعدل والأمانة والكفاية، واشترطت شروطاً خاصة بكل وظيفة على حدة، وإذا لم يتصف المرشح بتلك الشروط تبين أنه غير صالح ولا تبرأ الذمة بتوليته^(١). والمساواة التي راعتها الإدارة الإسلامية مساواة متزنة يراعى فيها توافر أحوال وصفات تقتضي التساوي، وأما إذا وجدت فروق في ملكات وصفات الأشخاص أو في الوظائف ذاتها، واختلاف طبيعة كل وظيفة عن الأخرى، فالتفاضل حينئذ وارد وهو مقتضى العقل والحكمة؛ إذ المساواة ليست مطلقة.

(١) انظر: كتاب «الإسلام والحضارة العربية» لمحمد كرد علي: (٩٦/٢)، وكتاب «الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام دراسة مقارنة» للدكتور عبد الحليم حسن العسيلي: ص ٢٧٦-٢٧٨.

بخلاف المنظور الأمريكي للمساواة الفعلية والتي أثرت بشكل سلبي على كفاية الوظيفة في الولايات المتحدة أو كادت، ذلك أن جبلة البشر وخلقتهم اقتضت التفاوت في المواهب والاختلاف فيها، وهذا التفاوت واقع لا يمكن تجاهله، وعلى هذا فإن الإدارة الإسلامية انطلاقاً من تعاليم الشريعة الإسلامية لا تلغي الفوارق فيما بين الناس باعتبارها خلقة وجبلة، وإنما تسعى لاستصلاحها وتعامل معها بذكاء وفطنة، ولو دعت إلى تجاهلها لدعت إلى ما لا يطيقه البشر^(١). ويأتي في مقدمة ما تشترطه الإدارة الإسلامية في المرشح للوظيفة العامة شرطان أساسيان ومهمان في نفس الوقت وهما صفتا القوة والأمانة^(٢).

قال تعالى: ﴿إِنَّ خَيْرَ مَنْ آسْتَجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ﴾^(٣)، وقوله تعالى على لسان عزيز مصر ليوسف عليه السلام: ﴿إِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ﴾^(٤)، وقوله تعالى في وصف جبريل عليه السلام: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴿١٩﴾ ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ﴾^(٥)، وقول النبي ﷺ لأبي ذر: «إنها أمانة وإنها يوم القيامة خزي وندامة، إلا من أخذها بحقها وأدى الذي عليه فيها»^(٦).

(١) انظر: «مقاصد الشريعة الإسلامية» للشيخ محمد الطاهر بن عاشور: ص ١٤٤، ١٤٥.

ط. تونس سنة ١٣٦٦هـ.

(٢) انظر: «قوانين الوزارة» للماوردي: ص ٢٨، و«الفروق» للقرافي: (١٩٧/٢).

(٣) سورة القصص، الآية: ٢٦.

(٤) سورة يوسف، الآية: ٥٤.

(٥) سورة التكوين، الآيتان: ١٩ - ٢٠.

(٦) رواه مسلم في «صحيحه»: حديث رقم ١٨٢٥ كتاب الإمارة، باب: كراهة الإمارة، و«كنز العمال»: حديث رقم ١٤٦٤٧.

وقد اعتبرهما شيخ الإسلام ابن تيمية ركني الولاية^(١)، والقوة في كل ولاية بحسبها، فالقوة في إمارة الحرب ترجع إلى شجاعة القلب وإلى الخبرة بالحروب والمخادعة فيها فإن الحرب خدعة، وإلى القدرة على أنواع القتال من رمي وطعن وضرب وركوب وكر وفر ونحو ذلك كما يقول شيخ الإسلام ابن تيمية^(٢)، والقوة في الحكم بين الناس ترجع إلى العلم بالعدل الذي دل عليه الكتاب والسنة، وإلى القدرة على تنفيذ الأحكام^(٣)، والأمانة ترجع إلى خشية الله وألا يشتري بآياته ثمناً قليلاً، وترك خشية الناس^(٤).

وفي منظور الإدارة الإسلامية لا بد من القوة والأمانة معاً؛ لأن الأمانة تمثل الجانب الأخلاقي لشاغل الوظيفة، والقوة تمثل الجانب المادي لتمام القيام بالواجب، وكمال الصلاحية لتولي الأعمال.

ولا شك أن الجانب الأخلاقي للمسلكي مؤثر في الجانب المادي العملي، والجانب العملي هو مجال الاختيار الحقيقي للجانب المسلكي الأخلاقي وتطبيقه^(٥).

ولا شك أن الأمانة والقوة ركيزتان ينبنى عليهما كثير من الصفات والأخلاق والسلوكيات والأعمال الحسنة المطلوبة في ممارسة أعمال

(١) انظر: «السياسة الشرعية»: ص ١٩.

(٢) «السياسة الشرعية»: ص ٢٠.

(٣) «السياسة الشرعية»: ص ١٩.

(٤) «السياسة الشرعية»: ص ٢٠.

(٥) انظر: «سلول المالك في تدبير الممالك» لابن أبي الربيع: (١/٨٣)، تحقيق الدكتور حامد ربيعة.

الوظيفة العامة، والمكونة لصلاحية الفرد للولاية؛ إذ لا بد للقوى الأمين أن يكون قوى الإيمان؛ لأن الإيمان قول باللسان، واعتقاد بالجنان، وعمل بالأركان، وهذه أمور لا تتم إلا بالقوة المتمثلة في حسن الاعتقاد، وينبني أيضًا على القوة ويتفرع عنها قوة الفكر والقدرات العقلية، ولذلك يوصف نقص العقل بالضعف، فالقوة بمفهومها الشامل العام يدخل فيها قوة الإدراك، وبعد النظر وعبقريّة الفكر؛ ليتمكن من إدراك حقائق الأمور والموازنة بينها بما يقتضيه منهج الإسلام. ويدخل في القوة قوة العلم، والعلم يحصل بالتوجيه والدراسة والتدريب، وما حصل في صدر الإسلام من نبوغ عدد من القادة الإداريين والحكام الممتازين على يدى رسول الله ﷺ خير دليل على إمكانية صقل المواهب، وتنمية القدرات، ورفع مستوى الكفاية، وطلب العلم فريضة في نظر الإدارة الإسلامية، فهي تحارب الأمية، وتقضي على الجهل، وترفع المستوى العلمي لأفراد الأمة انطلاقًا من قول الله تعالى: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾^(١)، فبدأ بالعلم قبل القول والعمل، وقال رسول الله ﷺ: «طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة»^(٢).

والقوة تقتضي المحافظة على العقل وحمايته من كل مسكر أو مخدر؛ لأن مبنى التكاليف الشرعية على العقل والإخلال به إضعاف له، وإضعاف عقل المرء إضعاف للشخص لا محالة؛ وبالتالي تنخدش صلاحيته لتولي الوظيفة العامة.

(١) سورة محمد، الآية: ١٩.

(٢) «الجامع الصغير» للسيوطي: (٥٤/٢) وصححه ونسبه إلى البيهقي وإلى ابن عدي في «الكامل».

ويدخل في مفهوم القوة قوة البدن وسلامته من كل ما يعوق عن النهوض بأعباء الوظيفة، وقد تكلمنا فيما سبق على شرط سلامة البدن والأعضاء فلا داعي للإفاضة والاستقصاء في هذا المقام، وإنما المقصود التنبيه على ما أولته الإدارة الإسلامية لهذا الجانب، على أن المعول عليه هو أن يكون البدن سليماً معافى، وإذا كان ثمة إصابة أو علة ألا تكون مما يؤثر في الرأي والتدبير أو يؤدي إلى العجز عن القيام بواجبات الوظيفة العامة^(١).

ولقد نص فقهاء السياسة الشرعية على أن الوالي ليس عليه إلا أن يستعمل أصلح الموجودين من أهل زمانه، وقد لا يكون في موجوده من هو صالح لتلك الولاية، فيختار الأمثل في كل منصب بحسبه، وإذا فعل ذلك بعد الاجتهاد التام وأخذه للولاية بحقها فقد أدى الأمانة، وقام بالواجب في هذا وصار في هذا الموضع من أئمة العدل والمقسطين عند الله، وإن اختلف بعض الأمور بسبب من غيره إذا لم يكن إلا ذلك لقوله تعالى: ﴿فَأَنْقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾^(٢)، وقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾^(٣)، فمن أدى الواجب المقدور عليه فقد اهتدى، قال رسول الله ﷺ: «إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم»^(٤).

(١) انظر: «غياث الأمم» للجويني: ص ٦٠، ٦١، و«مقدمة ابن خلدون»: (٢/٥٢٢، ٧٢٠).

(٢) سورة التغابن، الآية: ١٦.

(٣) سورة البقرة، الآية: ٢٨٦.

(٤) يراجع في كل ما تقدم: «السياسة الشرعية» لشيخ الإسلام ابن تيمية: ص ٢١، ٢٤، ٢٥، و«الأحكام السلطانية» للماوردي: ص ٧، و«الفروق» للقرافي: (الفرق ٩٦)، و«حاشية ابن عابدين»: (٥/٣٦٤)، و«درر الحكام في شرح غرر الأحكام» للملا خسرو: (٢/٤٩٩).

وعلى هذا فالمطلوب بذل ما في الوسع للبحث عن الأصلح من الموجودين ، وإذا استنفذ الوالي جهده في ذلك فقد أدى ما عليه من واجب وإذا استويا في جميع الصفات وتكافأ ، أو خفي أصلحهما أقرع بينهما - كما يقول ابن تيمية - فإذا كان التقديم بأمر الله إذا ظهرت ، وبفعله وهو ما يرجحه بالقرعة إذا خفي الأمر - كان المتولي قد أدى الأمانات في الولايات إلى أهلها وإذا كان أحد المرشحين أعلم ، والآخر أشجع روعي في الاختيار ما تقتضيه مصلحة الأمة ، فإن كانت الحاجة إلى فضل الشجاعة أشد ، كما في إمارة الحروب قدم القوي الشجاع ، وإن كانت الحاجة إلى فضل العلم أدعى لسكون الدهماء وظهور أهل البدع قدم الأعم ، وإن كانت الحاجة إلى الأمانة أشد كما في حفظ الأموال ونحوها قدم الأمين ، وفي منصب القضاء يقدم الأعم الأورع الأكفأ ، فإن كان أحدهما أعلم والآخر أورع قدم فيما يظهر حكمه ويخاف فيه الهوى الأورع وفيما يدق حكمه ويخاف فيه الاشتباه الأعم ، ويقدمان على الأكفأ إن كان القاضي مؤيداً تأييداً تاماً من قبل والي الحرب أو العامة ، ويقدم الأكفأ إن كان القضاء يحتاج إلى قوة وإعانة للقاضي أكثر من حاجته إلى مزيد العلم والورع ، والقاعدة في هذا أن يقدم في كل ولاية الأنفع فيها والأقل ضرراً^(١).

ومما يدخل في عموم مفهوم القوة الحزم ، وهو مهم في نظر الإدارة الإسلامية للقيادة الناجحة ، وبه يحصل نفاذ الأمور وتماها ، وبه ينهض التدبير ، ونعني بالحزم إنفاذ الأمور بدقة وعدم الكسل فيها مع الثبات على الحق عند ظهوره ، والجرأة المتزنة في اتخاذ القرار ، وتنفيذه بقوة وعزم ، والسلوك المعتدل ، والقوة في النفس ، وعدم الغلو والتطرف ، فالحازم

(١) انظر : كتاب «معجزة الإسلام - عمر بن عبد العزيز» لخالد محمد خالد : ص ٩٥ .

الحكيم هو من ينطبق عليه وصف الخليفة عمر بن عبد العزيز رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: (من) إذا غضب لم يخرج غضبه عن الحق، وإذا رضي لم يدخله رضاه في باطل، وإذا قدر عف وكف^(١).

وإذا كان ما يتفرع عن القوة من مفاهيم يحتل مكانة بارزة في المنظور الإداري الإسلامي، فإن ما يتفرع عن الأمانة هو الآخر مهم للغاية في الفكر الإداري الإسلامي، وهو يمثل كما أسلفنا الجانب الأخلاقي لدى الموظف العام، وهو محور نجاحه فيما يتولاه من أعمال ذلك أن الأمانة تتطلب في المقام الأول توافر العدالة في الموظف العام، وفي هذا المعنى يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (ذكر الفقهاء أن العدالة هي الصلاح في الدين والمروءة باستعمال ما يجمله ويزينه، وتجنب ما يدنس ويشينه) وقال أيضًا: (لا بد في المتولي أن يكون عدلاً أهلاً للشهادة)^(٢). وجوّز المالكية عزل غير الإمام متى زال عنه وصف العدالة^(٣)، ونقل صاحب «الهداية» عن أبي حنيفة وابن أبي يوسف ومحمد جواز قضاء الفاسق^(٤).

ويقول العز بن عبد السلام: (العدالة شرط في بعض الولايات، وإنما شرطت لتكون وازعة عن الخيانة والتقصير في الولاية، أما إذا تعذرت العدالة في الولاية العامة والخاصة، بحيث لا يوجد عدل، وليّنا أقلهم فسوقاً)^(٥).

(١) «السياسة الشرعية»: ص ٢٦.

(٢) انظر: «بلغة السالك لأقرب المسالك» للصاوي: (٣/٣٦٢، ٣٦٤).

(٣) انظر: كتاب «شرح الهداية» للخوارزمي: (٣/١٥٤، ١٥٥)، و«مجمع الأنهر شرح ملتقى الأبحر» لزاده: (٢/١٤٣).

(٤) انظر: «الأشباه والنظائر» للسيوطي: ص ٣٨٤.

(٥) «الأحكام السلطانية» للماوردي: ص ١٨.

والعدالة ملكة راسخة في النفس تمنع من اقتراف كبيرة أو صغيرة دالة على الخسة أو مباح يخل بالمروءة.

ولا شك أن العدالة غرس يسقى بماء التقوى والورع وخشية المولى - جلا وعلا - والوقوف عند حدوده، وتقوى ملكة العدالة في النفس بنمو الوازع الديني.

وإذا نظرنا إلى منطلقات الإدارة الحديثة في هذا الصدد وجدناها أفقر ما تكون إلى هذه المعاني، بل تكاد تكون غريبة عليها، فهي لا تأبه لهذه المفاهيم ولا تعول عليها، فالخلق والدين ليسا ضروريين في سلوك الموظف العام داخل المنظمة أو خارجها، وله الحق كل الحق في أن يتبع كل وسيلة وأن يحتال بأي حيلة للوصول إلى ما يريده من نجاح لمؤسسته، وجلب الربح لها، فالغاية تبرر الوسيلة^(١)، بخلاف ما تنتهجه الإدارة الإسلامية التي يهملها في الدرجة الأولى شرف الوسيلة، ونبيل الغاية، ومشروعية الهدف، وسلامة الطريق الموصلة إليه.

وكما أن العدالة باعتبارها صفة وخلقاً مطلوبة، فالعدل باعتباره تطبيقاً عملياً، وفعلاً واقعياً هو الآخر مطلوب أيضاً؛ إذ هو أحد فروع الأمانة في صورتها العملية، وهو واجب، فالعدل هو المعيار الحقيقي لكفالة الحقوق ورعاية المصالح واستقامة العلاقة فيما بين الموظف العام وبين من يرأسهم، ويرعى شئونهم من الناس، وفق القواعد والضوابط الشرعية دون أن ينحرف أو يميل جهة الإفراط أو جهة التفريط، والعدل ينافي الظلم

(١) انظر: نقولا ميكافيكى «الأمير»: ص ١٤٨، ١٤٩، وكتاب «الإسلام والنظام العالمي» لمولاي محمد على، ترجمة جودة السحار: ص ١١٤.

والجور، وقد أمرنا بالعدل ونهينا عن الظلم، قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾^(١)، وقال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾^(٢)، وقال تعالى: ﴿كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ﴾^(٣)، وإيجاد الوظائف العامة يستهدف إقامة العدل بين الناس، كما يستهدف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في منظور الإدارة الإسلامية، ويتركز اختيار الأصلح لشغل الوظيفة العامة على مبدأ العدل، فالصلاحية لشغل الوظيفة يتوخى فيها عدالة ذاتية في المرشح وعدل في أوامره وأحكامه، وما يصدر عنه، وفي هذا المعنى يقول شيخ الإسلام ابن تيمية^(٤): (وبالصدق في كل الأخبار، والعدل في الإنشاء من الأقوال والأعمال تصلح جميع الأحوال)، وهما قرينان كما قال الله تعالى: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا﴾^(٥). وذكر ابن تيمية أنه بالعدل تستقيم أمور الناس وتدوم الدولة^(٦).

وقال أيضًا: (فأي من عدل في ولاية من هذه الولايات فساسها بعلم وعدل، وأطاع الله ورسوله بحسب الإمكان، فهو من الأبرار الصالحين، وأي من ظلم وعمل فيها بجهل فهو من الفجار الظالمين)^(٧).

* * *

(١) سورة النساء، الآية: ٥٨.

(٢) سورة النحل، الآية: ٩٠.

(٣) سورة النساء، الآية: ١٣٥.

(٤) «الحسبة»: ص ٢٢.

(٥) سورة الأنعام، الآية: ١١٥.

(٦) انظر: «الحسبة»: ص ١٤٧.

(٧) «الحسبة»: ص ٢٥.

* (المبحث (الحاوي) عشر: طلب الوظيفة في نظر الإدارة الإسلامية:

لقد رأى بعض العلماء منع طلب الولاية، وفي هذا المعنى يقول شيخ الإسلام ابن تيمية^(١):

(ولا يقدم الرجل لكونه طلب الولاية أو سبق في الطلب بل ذلك سبب المنع، فإن في «الصحيحين» عن النبي ﷺ: أن قومًا دخلوا عليه فسألوه ولاية فقال: «إنا لا نولي أمرنا هذا من طلبه»^(١)، وقال لعبد الرحمن بن سمرة: «يا عبد الرحمن لا تسأل الإمارة فإنك إن أعطيتها من غير مسألة أعنت عليها، وإن أعطيتها عن مسألة وكلت إليها»^(١). وقال ﷺ: «من طلب القضاء واستعان عليه وكل إليه، ومن لم يطلب القضاء ولم يستعن عليه أنزل الله ملكًا يسدده»^(١).

ويقول الشوكاني: (قال العلماء: إنه لا يولى من يسأل الولاية، إنه يوكل إليها ولا يكون معه إعانة كما في الحديث، وإذا لم يكن معه إعانة لا يكون كفؤاً ولا يولى غير الكفاء لأن فيه تهمة) إلى أن قال: (ومعنى الحديث أنه من طلب الإمارة فأعطيتها تركت إعانته عليها من أجل حرصه، ويستفاد من هذا أن طلب ما يتعلق بالحكم مكروه فيدخلك في الإمارة القضاء والحسبة ونحو ذلك، وأن من حرص على ذلك لا يعان، ويعارض ذلك في الظاهر حديث أبي هريرة: «من طلب قضاء المسلمين حتى يناله ثم غلب عدله جورته فله الجنة...». قال الحافظ: ويجمع بينهما أنه لا يلزم من كونه لا يعان بسبب طلبه أنه لا يحصل منه العدل إذا ولي، أو يحمل الطلب هنا على القصد، وهناك على التولية بالجملة فإذا كان الطالب مسلوب

(١) «السياسة الشرعية»: ص ١٣.

الإعانة تورط فيما دخل فيه ، وخسر الدنيا والآخرة فلا تحل تولية من كان كذلك ...»^(١).

ويرى آخرون وجوب طلب الإمارة ممن انفرد بالصلاحية والكفاية دون غيره ، كما يجب على ولي الأمر - والحالة هذه - أن يوليه ؛ لأن صرف النظر عنه وهو بهذه الصفة يكون ممنوعاً ؛ لأنه نوع من اتباع الهوى ومخالف لما تقتضيه الأمانة^(٢).

ويجب أصحاب هذا الرأي عما ذهب إليه أصحاب القول الأول بأن منع طلب الولاية ليس على إطلاقه ، بل هو مقيد بدليل ما رواه الطبراني من حديث زيد بن ثابت : «نعم الشيء الإمارة لمن أخذها بحقها ، وبئس الشيء الإمارة لمن أخذها بغير حقها تكون عليه حسرة يوم القيامة»^(٣).

قال الحافظ : وهذا يقيد ما أطلق في الذي قبله ويقيده أيضاً ما أخرجه مسلم عن أبي ذر : قلت يا رسول الله : ألا تستعملني ... إلخ الحديث قال الندوي : هذا أصل عظيم في اجتناب الولاية ولا سيما لمن كان فيه ضعف ، وهو من دخل بغير أهلية ولم يعدل ، فإنه يندم على ما فرط منه إذا جوزي بالخزي يوم القيامة ، وأما من كان أهلاً وعدل فيها فأجره عظيم ، كما تظاهرت به الأخبار ، ولكن الدخول فيها خطر عظيم ، ولذلك امتنع الأكابر عنه^(٤).

(١) «نيل الأوطار» للشوكاني : (١٥٩/٩).

(٢) انظر : «الوجيز في فقه الشافعي» للغزالي : (٢٣٧/٢).

(٣) «مجمع الزوائد» للهيثمي : (٢٠٠/٥) ، في باب : كراهة الولاية ولمن تستحب ، وقال :

(رواه الطبراني عن شيخه ، وحفص بن عمر بن الصباح الرقي وثقه ابن حبان).

(٤) انظر : كتاب «لسان الحكام في معرفة الأحكام» لابن الشحنة : ص ٤.

ويتفق شيخ الإسلام ابن تيمية مع أصحاب هذا الرأي، وهو أن النهي ليس على إطلاقه، بدليل قوله: (ثم الولاية وإن كانت جائزة أو مستحبة أو واجبة، فقد يكون في حق الرجل المعين غيرها أوجب، فيقدم حينئذ خير الخيرين وجوبًا تارة واستحبابًا أخرى، ومن هذا الباب تولى يوسف الصديق على خزائن الأرض لملك مصر بل ومسألته أن يجعله على خزائن الأرض^(١) وهو يشير بهذا إلى قوله تعالى حكاية عن يوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿أَجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلَيْهَا﴾^(٢).

وهذا يدل على أن المعول عليه النية والقصد وما يغلب على ظنه من توافر القدرة لديه وصلاحيته للقيام بأعباء الوظيفة، فمتى ترجح لديه أن المصلحة العامة تستدعي تقدمه للوظيفة فلا بأس عليه في طلبها، وإذا كان هو الوحيد المتصف بالصفات المطلوبة للوظيفة المعنية، وجب عليه تولي عملها كما يجب على ولي الأمر أن يسندها إليه؛ تحقيقًا لما تتطلبه المصلحة العامة.

وقد أجاب أصحاب الرأي الأول عن هذا الاستدلال بقولهم يحتمل أن يكون المنع من طلب الوظيفة المقصود به غير الأنبياء، كما أجابوا أيضًا بأن ما جاء في شريعة غيرنا لا يعارض ما جاء في شريعتنا.

ويترجح في نظري أنه متى توافرت الشروط وكان الشخص كفؤًا لتولي الوظيفة ويتمتع بالعلم والمعرفة بها، والقدرة على القيام بأعبائها جاز له التقدم للوظيفة ولا يعترض عليه بأن هذا من قبيل تزكية النفس^(٣)، كما في

(١) «مجموع الفتاوى»: (٢٦/٢٠).

(٢) سورة يوسف، الآية: ٥٥.

(٣) انظر: «أحكام القرآن» للجصاص: (٢١٤/٣).

قوله تعالى: ﴿فَلَا تُزَكُّوْا أَنْفُسَكُمْ﴾^(١)؛ لأن ما بعد التقدم بيد ولي الأمر، فقد يكون المتقدم هو أفضل الموجودين، أو أن هناك من هو أفضل منه، ومن هذا المنطلق كانت الاختبارات وطرقها المتبعة في التوظيف والتقدم للمسابقات من الأمور السائغة ولا محذور فيها، ولا مانع من الأخذ بها ما دامت تخدم الصالح العام، ويقصد بها الوصول إلى تولية أفضل الموجودين، وليس ترك الطلب والعزوف عن التقدم للوظيفة شرطاً في صحة التولية، وفي هذا المعنى يقول الكاساني: (وأما ترك الطلب فليس بشرط لجواز التقليد بالإجماع، فيجوز تقليد الطالب بلا خلاف؛ لأنه يقدر على القضاء بالحق، لكن لا ينبغي أن يقلد لأن الطالب متهم)^(٢).

وإذا كان في الناحية من هو أصح من الراغب في الوظيفة حرم عليه طلب الولاية؛ لأن المصلحة تستدعي تولية الأصح، ويكره لمن بيده صلاحية التعيين أن يوليه مع أنه لو ولاه انعقدت الولاية، وإن لم يكن في الناحية من هو أصح منه فالمستحب في حقه أن يطلبها، وإذا انفرد - كما تقدم وجب عليه التقدم لطلبها. ويجوز لولي الأمر أن يجبر المنفرد إذا امتنع عن الوظيفة، بل ذهب جمع من العلماء إلى القول بما هو أبعد من

(١) سورة النجم، الآية: ٣٢.

(٢) «بدائع الصنائع» للكاساني: (٣/٧).

وانظر: «نهاية المحتاج» للنووي: (٢٣٦/٨)، ولمزيد من الإيضاح والتفصيل يمكن الرجوع إلى كتاب «تحفة المحتاج بشرح المنهاج» لابن حجر بحاشية الشرواني وابن قاسم العبادي: (١٠٢/١٠)، وما بعدها، وكتاب «أدب القضاء» لابن أبي الدم: ص ٢٨، ط. دمشق سنة ١٩٧٥ م، و«لسان الحكام» لابن الشحنة: ص ٤، و«بلغة السالك لأقرب المسالك» (٢٦٤/٣)، و«الآداب الشرعية» لابن مفلح الحنبلي: (٣٠٥/١).

ذلك، حيث أجازوا لولي الأمر أن يضربه ويحبسه حتى يقبل بالولاية؛ حفاظًا على مصلحة الأمة وقيامًا بمقتضيات المصلحة العامة، وممن صرح بذلك صاحب «جواهر الإكليل» وعزاه إلى الإمام مالك بقوله: (نقل صاحب «الجواهر» عن ابن عرفة قوله: وقال ابن عرفة: قبول ولاية القضاء من فروض الكفاية إن كان بالبلد من يصلحون لذلك، فإن لم يكن من يصلح لذلك إلا واحد تعين عليه)^(١). وهذا مما يؤيد جواز طلب ولاية الوظائف العامة لمن أحرز الشروط المعلنة للوظيفة طبقًا لطبيعة حالها، وما هو منوط بها من واجبات ومسئوليات.

ولعل ما يجري حاليًا من الإعلان عن طلب إشغال الوظائف وتقدم المرشحين بطلباتهم لجهات التعيين المختصة، مصطحبين معهم ما يثبت توافر الشروط المطلوبة لديهم، يدخل في هذا الباب من جواز طلب الوظيفة ولا محذور فيه ولو لم يسلك هذا الطريق لما تيسر معرفة أكثر المتقدمين لملاءمة وصلاحيه لتولي الوظيفة المعنية؛ لأن ذلك لا يحصل إلا بعد الفحص والمقابلة والاختبار، وكلها إجراءات لا تسبق التقدم لطلب الوظيفة بل تأتي بعده. ويظهر لي أن ما يجري من إعلانات واختبارات وموازنات بين المؤهلات والخبرات والصفات الشخصية رغبة من الجهات المسؤولة عن شغل الوظائف في وضع الرجل المناسب في المكان المناسب هو إجراء مقبول من الوجهة الشرعية الإسلامية بشرط توافر ما قرره الإدارة الإسلامية من الضمانات والضوابط والشروط في الخطوات المتبعة في هذا الصدد تبعًا لمقتضيات العدل والأمانة؛ ليحصل الغرض المقصود.

(١) انظر: كتاب «جواهر الإكليل شرح مختصر خليل» للشيخ صالح بن عبد السميع الأزهرى: (٢/ ٢٢١)، و«حاشية الدسوقي» لابن عرفة: (٤/ ١٣٠).

* (المبحث الثاني عشر: الاختيار للوظيفة العامة في الإدارة الحديثة:

باستقراء ما كتبه علماء الإدارة المعاصرون، وواضعو النظم الوضعية يتبين أنهم يعلقون - هم الآخرون - أهمية كبيرة على حسن الاختيار للوظيفة العامة، ويركزون على ذلك، وقاعدتهم التي ينطلق منها (الجدارة) بعد أن مرت عملية شغل الوظيفة بأساليب وطرق مختلفة وأنماط متباينة.

وأما علماء الإدارة المسلمون، وفقهاء الشريعة الإسلامية فقاعدتهم في هذا هي الصلاحية والكفاية القائمة على أصول العدل، وفتح المجال أمام القادرين جميعهم على تحمل المسؤولية.

ومنذ نشأة الدولة الإسلامية، كانت الإدارة الإسلامية واضحة في أساليبها عادلة في تطبيقها، فلم يحصل لها من المخاطر والمزالق ما حصل للأمم الأخرى حتى وصلت إلى ما عرف في الإدارة المعاصرة بـ (نظرية الجدارة) باعتبارها النظرية المثلى للمفاضلة بين المتقدمين لشغل الوظائف العامة.

وعلى هذا فليس بغريب أن تختلف المدرسة الإدارية الإسلامية عن المدرسة الإدارية المعاصرة. ولا شك أن رفع كفاية الوظيفة وتحقيقها للغرض الذي أنشئت من أجله هو الهدف الذي يسعى إلى بلوغه في النهاية؛ لأن كفاية الوظيفة شرط جوهري لتقدم الإدارة ونجاحها في تحقيق ما تهدف إليه من خلال المرافق العامة والمنظمات والمشروعات.

لأن العملية الإدارية بأبعادها المختلفة هي الطريق الوحيد الموصل للإنسان إلى ما يطمح إليه من غايات ونتائج.

والإنسان هو قلب الإدارة والمؤثر فيها، وعلى هذا فاختيار الأكفاء أمر مهم للغاية، فكما أن حسن الاختيار له مردود حسن وجيد على الإدارة فإن

ضده وهو الاختيار السيئ غير الموفق له مردود سلبي مدمر .
 وحينما تتمكن جهات الاختصاص في شغل الوظائف إلى الانتقاء
 المنظم وتحصل على أفضل العناصر البشرية لتولي الأعمال، فإن آثاره
 الحسنة والإيجابية عميقة الفائدة في الحاضر والمستقبل .

وإذا كانت عملية الاختيار وما يحف بها من صعوبات تتعلق بأعمال
 المقارنة بين المتقدمين، والتعرف على ميولهم وقدراتهم المناسبة
 لمتطلبات الوظيفة الشاغرة، وما يغلب على الظن من نجاح أو فشل للمتقدم
 إذا كانت عملية الاختيار كما وصفنا، فليس من المستغرب أبدًا أن يعتبرها
 علماء الإدارة أخطر العمليات وأشدّها حساسية، ولذلك نجدها قد
 أصبحت الشغل الشاغل للدارسين والمفكرين والعاملين في المجالات
 المتعلقة بشئون الأفراد في الإدارة المعاصرة^(١)، وغايتهم في كل جهودهم
 فيما وضعوه من نظم ولوائح وتعليمات وضوابط في هذا الصدد أن يتمكنوا
 بالتالي من وضع الرجل المناسب في المكان المناسب، ولقد كان من
 المتعب جدًّا في هذا الباب عمق الاختلاف بين أفراد البشر الناشئ عن
 اختلاف الثقافات والبيئات الاجتماعية والنفسية والوراثية والعقائدية
 ... إلخ. ولقد طغى اصطلاح التوظيف على اصطلاح الاختيار لدى علماء
 الإدارة المعاصرين، وإذا قصدوا بالتوظيف ما يتعلق بشئون الأفراد من
 تعيين وتدريب ومرتببات وإجازات فقط، فهو أضيق مما تعنيه الإدارة
 الإسلامية بالاختيار، أما إذا قصدوا جميع الإجراءات المتعلقة بشغل

(١) انظر: البحث المقدم من إبراهيم عبد الصادق لمعهد التخطيط القومي بالقاهرة سنة
 ١٩٨٠م، تحت عنوان «الاختيار للوظيفة العامة كأداة لترشيد استخدام المواد البشرية»:

الوظائف الشاغرة بالاختيار أو الترشيح أو عن طريق الترقية أو النقل أو بالتدريب على طبيعة عملها، أو الإعارة لشغلها أو عن طريق الندب أو الانتداب، فعلى هذا يكون مصطلح التوظيف في الإدارة المعاصرة ومصطلح الاختيار في الإدارة الإسلامية غير مختلفين، بل هما سائران على خط واحد جنبًا إلى جنب.

وتأتي أهمية ما يتعلق باختيار الأفراد في إدارة المرافق العامة من منطلق إدراكنا أن المرافق بتجهيزاتها الأساسية من مكان وأدوات ونظم وتمويل، إنما يمثل الجسم الساكن في المرفق أو المنظمة، وأن الموظف وما يتعلق به من عمليات التوظيف - الاختيار - للوظيفة العامة، وما يتصل به من عمليات إدارية مختلفة شديدة التداخل والتعقيد، إنما تعتبر العنصر الحي المتحرك الذي ينقل المرفق من حالة السكون إلى الديناميكية والحياة والحركة^(١).

ومما زاد في نسبة الاهتمام بحسن الاختيار لشغل الوظائف العامة اتساع نطاق خدمات الدولة في العصر الحديث، والطلب بإلحاح على التوسع في الخدمات الاجتماعية مما حدا بالمؤسسات الاجتماعية والاقتصادية أن تنمو بسرعة هائلة مما جعلها تستوعب أعدادًا كبيرة من العاملين، ولكي يمكن الحصول على أفضل الكفاءات المتاحة بواسطة الاختيار السليم لا بد أن نعنى عناية خاصة بالتنظيم وتحديد الواجبات والمسؤوليات والعلاقات الوظيفية فيما بين الأجهزة، وفيما بينها وبين الأفراد، وتحديد الاختصاصات والصلاحيات مع الأخذ في الاعتبار وضوح الرؤية في اتباع المركزية أو اللامركزية في سياسة العمل وتفويض السلطات،

(١) انظر: كتاب «إدارة المؤسسات الاجتماعية» لصلاح جوهر: ص ٢٠٦، مكتبة عين شمس

وأن يكون كل ذلك على جانب كبير من الوضوح لدى جميع العناصر البشرية الذين يعملون بالمنظمة؛ لأنه من الضروري معرفة كل منهم لدوره المطلوب منه، كما أنه من الضروري العلم والإحاطة بالنظم واللوائح وكافة القواعد التي يتم التعاون بموجبها، ومما يعين على حسن الاختيار: تصنيف الوظائف وترتيبها، الذي يقوم على الوصف الوظيفي الدقيق لمسئوليات الوظيفة وواجباتها، وتحديد الشروط الواجب توافرها من مؤهلات وخبرات ومهات فيمن يرشح لشغل الوظائف الشاغرة^(١).

وإذا تمكنت الإدارة من الإجابة في ترتيب الوظائف وتصنيفها فقد يساعدها ذلك على وضع الأساس المتين للإصلاح الإداري المنشود، ويجعلها تسير على أسس علمية تركز على طبيعة العمل ونوعيته، وتضمن الجودة في إدارة نظام الوظيفة العامة في الدولة^(٢).

ذلك أن مبدأ التصنيف يدعم نظرية التخصص وتقسيم العمل الذي ينقسم بموجبه أي تنظيم إلى الإدارات والشعب والوحدات، بحيث تقوم كل واحدة منها بمجموعة من الأعمال والتخصصات والوظائف، وتكون تلك الأقسام والشعب والوحدات بمستويات وظيفية محددة في السلم الوظيفي للهيكل التنظيمي للمرفق العام أو المنظمة، ويكون لكل واحدة فيها سلطات واختصاصات محددة واضحة يتم بمقتضاها التكامل فيما بين تلك الوحدات وفق طبيعة المرفق العام وحجمه والهدف الرئيسي المحدد له.

(١) انظر: كتاب «الإدارة بين النظرية والتطبيق» للدكتور إبراهيم درويش: ص ١٢، وكتاب

«أصول الإدارة والتنظيم» للدكتور محمود عساف: ص ١٨٣، وكتاب «الأصول العلمية

للإدارة والتنظيم» للدكتور علي عبد الحميد: ص ٧٥.

(٢) انظر: كتاب «نظرية الكفاية في الوظيفة العامة» للدكتور حمدي أمين عبد الهادي:

ص ٤٠٠ - ٤٠٢.

ويكون تصنيف الوظائف وترتيبها على شكل مجموعات، وكل مجموعة تضم فئات من العاملين من ذوي التخصصات المختلفة. يتم توجيه نشاطاتهم وتنسيق جهودهم وتعاونهم على إنجاز ما هو مطلوب وفق السياسة المرسومة والخطة الموضوعية.

ويستهدف تصنيف الوظائف في الأصل تحقيق مبدأ الأجر المناسب لما يبذل من عمل، إلا أنه في الأخير تغلغل في التنظيم الإداري وأصبح ذا أثر بالغ في تنظيم شئون الوظيفة العامة، واتضح بجلاء أن له مزايا متعددة في الإدارة العامة ومن هذه المزايا^(١):

- ١ - تنظيم شغل الوظائف وتحقيق المساواة على أساس الجدارة.
 - ٢ - انضباط عمليات الترقية والنقل وضبط مقادير الأجور والمرتبات، وبرامج التدريب والتخطيط الوظيفي.
 - ٣ - تحديد المسؤولية وإيضاح مشاكل التنظيم.
 - ٤ - تسهيل إجراءات التخطيط الإداري.
 - ٥ - وضع الضوابط والمعايير لتقويم كفاءة الأداء.
- وإذا نظرنا إلى فكرة ترتيب الوظائف وتصنيفها الذي أخذت به الإدارة المعاصرة في عهدها الأخيرة نجد أن الإدارة الإسلامية قد عرفت منذ عهدها الأول، حيث أخذت بالنظام اللامركزي في الإدارة والتنظيم على أساس التفويض والرقابة، وقد طبق ذلك في أنحاء المملكة الإسلامية إضافة إلى قدرة الإدارة الإسلامية على التعامل مع المستجدات واستيعاب ما أفرزته طبيعة الدولة من معطيات جديدة وبيئات ثقافية واجتماعية متباينة

(١) انظر: كتاب «إدارة الموارد البشرية» للدكتور محمد ماهر عlish: ص ٢٠ - ٢١، وكتاب

«إدارة المؤسسات الاجتماعية» للدكتور صلاح جوهر: ص ٢٠٦.

مما يعطي دليلاً واضحاً على تفوقها باعتبارها مدرسة مستقلة ذات أطر ومبادئ إذا وضعت في كفة الميزان الإداري رجحت بما سواها من مدارس إدارية أخرى^(١).

* * *

(١) انظر: كتاب «الفكر الإداري الإسلامي المقارن» للدكتور حمدي أمين عبد الهادي: ص ١٦٣ - ١٦٤، وكتاب «أصول الإدارة الإسلامية» لشاكر الحنبلي: ص ٨، و«المقدمة» لابن خلدون: (٢/٦٠١)، و«العواصم من القواصم» لابن العربي: ص ٨٧، وكتاب «الإدارة الإسلامية في عز العرب» لمحمد كرد علي: ص ١٢، ٢٥، ٢٨.

* (المبحث الثالث عشر: عن الوصف والتوصيف الوظيفي ومصادر الاختيار للوظيفة العامة في الإدارة الإسلامية :

تمهيد عن الوصف والتوصيف الوظيفي :

مما يراعى في الإدارة الإسلامية قبل الاختيار أن يتم بوضوح حصر الواجبات والمسئوليات الداخلة في نطاق الوظيفة، وبيان ظروف العمل الخاصة بها، وكل ما يؤثر في قيمتها، ثم ترتيب تلك الوظائف وفق أقدارها؛ لكي يترتب على ذلك تحديد دقيق لطبيعة العمل المراد من الموظف، وحجم ذلك العمل ومعرفة مقدار ما تدعو الضرورة إليه من القوى العاملة وخصائص العمالة المطلوبة، وغير ذلك من الأمور الهامة والبيانات الضرورية التي لا تستغنى عنها الإدارة؛ لوضع تصور سليم لما يستدعيه سير المرفق وتحقيقه لأهدافه المطلوبة، ولكي يتسنى تحديد المسئولية وتحديد أوجه القصور إن وجدت بقصد تلافيها وعلاجها في الوقت المناسب، قبل أن يستفحل الضرر ويتعذر الإصلاح^(١).

ولقد كان البيان لما يجب وما يحرم وما يستحب وما يكره، وما هو مباح من أولى مهام الإدارة الإسلامية، فلقد كانت الدولة الإسلامية منذ نشأتها على يد الرسول ﷺ واضحة كل الوضوح فيما تأمر به، أو تنهى عنه أو تبيحه، وكان النبي - صلوات الله وسلامه عليه - هو المبين للناس ما نزل إليه من أحكام، قال الله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾^(٢)، وقال

(١) انظر: كتاب «الإدارة الصناعية» للدكتور إبراهيم هميمي: ص ٧-٩، وكتاب «الإدارة في

صدر الإسلام» للدكتور عبد المنعم خميس: ص ٩٥.

(٢) سورة النحل، الآية: ٤٤.

تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾^(١)، وكان الرسول ﷺ يحدد طبيعة العمل وما يجب أن يقوله أو يفعله كل وال أو رسول أو مندوب قبل أن يبعثه، وكان تحديده ﷺ لطبيعة الوظيفة وما تنطوي عليه من واجبات وما يحدده من صلاحيات يتم بالشرح والمشافهة، ويسجله بصورة واضحة ومتكاملة في عقد الولاية أو بإعلانه على رؤوس الأشهاد^(٢).

وقد نظم النبي ﷺ الوظائف في الدولة الإسلامية. وضبط الأمور بالولايات التي نصبها والعمالات التي أسسها واختار لها الأكفاء وحدد اختصاصاتهم ومجالات عملهم وفوض السلطات والصلاحيات اللازمة لممارستها من قبل ولاته، ونظم علاقات الدولة الوليدة بغيرها من الدول القائمة آنذاك، وكان تنظيم الشؤون الداخلية في الدولة الإسلامية في عهد النبوة من أفضل الأنظمة وأرقاها، فقد كان هناك تحديد واضح وناجز للسلطات والصلاحيات، ووحدة في القيادة والأمر في نطاق التمكن، ومبدأ تكافؤ السلطة مع المسؤولية وتطبيق مبدأ اللامركزية الإدارية والتنسيق الكامل بين المستويات على أساس المشروعية على نحو يحقق الانسجام والبت والإنجاز ويضمن الاستقرار والأمن وتحقيق العدل.

وهكذا كان الحال في عهد الخلافة الراشدة إلا أنها ازدادت - الإدارة الإسلامية - توسعاً في دائرة الاختصاصات والصلاحيات تبعاً لما يستدعيه واقع الحال بعد أن اتسعت رقعة الدولة وأدخلت في نطاقها شعوباً مختلفة

(١) سورة الإسراء، الآية: ١٥.

(٢) انظر: كتاب «الإدارة الإسلامية في عز العرب» لمحمد كرد علي: ص ٨، وكتاب

«الرسالة الخالدة» لعبد الرحمن عزام: ص ٨٣، وكتاب «نظام الحكم الإسلامي» للدكتور

محمود حلمي: ص ٢٤٧، ٣٠٦.

وحضارات متباينة، وقد برهنت الإدارة الإسلامية على مرونتها وسعة أفقها، حيث استوعبت تلك المستجدات بكفاءة ومقدرة، وقد استجد على نظام الوظيفة العامة مسميات حديثة في ذلك الأوان، فيما يسمى ديوان الدواوين، وكذلك ما نشأ من تقسيم أقاليم الدولة إلى ولايات وإمارات، ويتضح المنظور الإداري الإسلامي بالنسبة للوصف الوظيفي فيما كتبه علماء الفقه السياسي الإسلامي من تحليل للوظائف ووصف وظيفي، تضمنته المسؤوليات والواجبات التي نصوا عليها، وقد رتبوها في مجموعات وفئات ساعدتهم في تحديد المواصفات لمن يشغلها والشروط الواجب توافرها فيمن يرشح لها، وكان الهرم الوظيفي يبدأ بمنصب الإمام الأعظم الخليفة أو الملك وما ينبثق عن الوظيفة العظمى من الوظائف الأخرى مثل وظائف الوزراء، ووظائف القضاء، ووظائف المظالم، ووظائف الديوان، والجباية والعمال وبيت المال والولاية في مختلف الوظائف والدرجات من مدنية وعسكرية ومالية... إلخ^(١).

وكان الفكر الإداري الإسلامي واضحًا كل الوضوح فيما يختص بالتحليل الوظيفي، وكان علماء الإدارة المسلمون يستهدفون من ذلك التحليل الوصول إلى معرفة المقصود من الولاية؛ ليتمكنوا من تحديد مواصفات من ينبغي أن يشغلها. وفيما يختص بمواصفات شاغل الوظيفة في الإدارة الإسلامية، فقد كان هو الآخر في مقدمة ما اهتمت به الإدارة

(١) انظر: كتاب «التراتب الإدارية» للكتاني: (١٢/١، ١٣، ٢٤)، و«مقدمة ابن خلدون»:

(٢/٦٠١)، وكتاب «الإدارة في صدر الإسلام» للدكتور محمد عبد المنعم خميس:

ص ٨٩-٩٣، وكتاب «أصول الإدارة في صدر الإسلام» لشاكر الحنبلي: ص ٨، وكتاب

«الإدارة في الإسلام» للدكتور عبد الشافي محمد عبد اللطيف: ص ٧.

الإسلامية، فقد ركزت الإدارة الإسلامية على تحديد الشروط والمواصفات لكل من يرشح للقيام بأعمال ولاية عامة، وكان علماء السياسة الشرعية وفقهاء الشريعة ينصون على الشروط الواجب توافرها لمن يرشح لكل وظيفة بحسبها مراعين توافر الكفاية الفنية والمهنية والعلمية؛ سعيًا منهم للحصول على الجدير بالولاية الصالح لتوليها القادر على تحمل مسؤولياتها حسب ما تقتضيه حال الوظيفة نفسها، وكان في مقدمة ما يهتمون به شرط الإسلام والحرية والبلوغ والذكورة... إلى آخر تلك الشروط على نحو ما سبق تفصيله في الباب الأول من هذه الرسالة، ولا يعني أن ما ذكره هو كل ما ينبغي أن يشترط في المرشح، بل الباب مفتوح لإضافة أي شرط أو صفة يقتضيها حال الوظيفة، ويكون في اشتراطها خدمة للصالح العام. ومما يدلنا على أن لولي الأمر أن يشترط ما يرى من المصلحة اشتراطه فيمن يريد أن يوليه شأنًا من شئون الأمة ما نص عليه عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - حيث قال: (أريد رجلًا إذا كان في القوم وليس أميرهم كان كأنه أميرهم، وإذا كان أميرهم كان كأنه رجل منهم)^(١). فقد حدد بقوله هذا مراده من الصفات التي يرغب في توافرها فيمن يرشحه.

ومثل هذا ما أثر عن المأمون في توصيفه لمن يرغب أن يوليه عمل إحدى الوظائف الهامة في الدولة الإسلامية، حيث قال: (إني ألتبس لأُموري رجلًا جامعًا لخصال الخير، ذا عفة في خلأته، واستقامة في طرائقه، قد هذبته الآداب، وأحكمته التجارب، إذا أؤتمن على الأسرار قام بها، وإن قلد الأمور نهض بها، يسكته الحلم، وينطقه العلم، له صولة

(١) انظر: «الإدارة الإسلامية في عز العرب» لمحمد كرد علي: ص ٢٨.

الأمراء، وأناة الحكماء، وتواضع العلماء، وفهم الفقهاء^(١).
ويظهر مما تقدم أن الإدارة تراعي باهتمام بالغ جانب الوظيفة، وبنفس الدرجة من الاهتمام تراعي الموظف، فهي لا تركز على الوظيفة فقط وتهمل جانب الموظف، ولا تركز على الموظف وتهمل جانب الوظيفة، وهذه إحدى مزايا الإدارة الإسلامية. وكما أن الإدارة الإسلامية تعتبر الوظيفة رسالة فهي تعتبرها في نفس الوقت مهنة وسبيلاً من سبل العيش لمن يعمل فيها فتضمن له الاستقرار والأمن على مستقبله، وتقرر له المرتب والأجر المجزي الذي يكفل له حياة طيبة، ورزقاً مناسباً يحميه ويمنع عنه غوائل الحاجة والعوز، ويكفيه ذلة الفقر وهوان الحاجة إلى الناس في نطاق توفير احتياجاته الضرورية وتطلعاته المعقولة؛ ليتسنى له التفرغ الكامل للقيام بمهام وظيفته، وتعتبر الإدارة الإسلامية عن الرواتب والأجور والمخصصات بالنفقة والمئونة والرزق والجعل، ومراعية الهدف والغاية من ذلك؛ لأن الإدارة الإسلامية لا تنظر إليها كمعادل رياضي للعمل؛ لأن العمل يحف به الاحتساب والنية الصالحة والقصد الحسن، ذلك أن الإدارة الإسلامية تمنح الموظف عائدات مناسبة لمن يعول بعد وفاته أو عجزه فهي في هذا على الند المماثل أو المتفوق على ما قررته الإدارة الحديثة في هذا المجال^(٢).

(١) انظر: «قوانين الوزارة» للماوردي: ص ٢٢، ١١٤، وكتاب «عيون الأخبار» لابن قتيبة:

(١/١٥، ٨٣)، وكتاب «التبر المسبوك» للغزالي: ص ١١١.

(٢) انظر في كل ما تقدم: «الأحكام السلطانية» لأبي يعلى: ص ٣٨، و«كنز العمال»:

(٢/٩٥)، و«مجمع الأنهر شرح ملتقى الأبحر» لشيخ زاده: (٢/١٤٣)، وكتاب «التاج

في أخلاق الملوك» للجاحظ: ص ١٤٥، و«الأحكام السلطانية» للماوردي: ص ٢٠٥،

وما بعدها، وكتاب «الاعتصام» للشاطبي: (٢/٣٢٨)، وكتاب «الكسب» لمحمد بن

الحسن الشيباني: ص ٧٤-٧٦.

● مطلب: في مصادر الاختيار للوظيفة في الإدارة الإسلامية:

لقد كانت مصادر الاختيار للوظيفة العامة في الإدارة الإسلامية متعددة، ومن المعلوم أنه كلما تعددت المصادر كلما كان ذلك زيادة في إثراء عملية الاختيار وسبباً مباشراً في تحقق أهداف الاختيار؛ إذ من المؤكد أنه كلما تكاثرت الأفراد الذين يتم الاختيار من بينهم كلما كانت الفرصة متاحة بشكل أكمل للعثور على الكفاءات المناسبة لكل وظيفة بحسبها، وهو ادعى في نفس الوقت إلى ترجيح احتمال اكتشاف أصلح العناصر البشرية لتولي مهام الإدارة العامة، ولقد كانت الإدارة الإسلامية تفضل حسب ما اتضح لنا من استقراء التاريخ أن تعول في شغل وظائفها على المصدر الداخلي، وتتجنب بقدر المستطاع الترشيح من المصدر الخارجي، ذلك أن الدولة الإسلامية في العهد النبوي، وفي عهد الخلافة الراشدة كانت تسند الولاية في البلد أو القبيلة إلى أصلح الموجودين من ذلك البلد أو تلك القبيلة كلما كان ذلك ممكناً ومتيسراً، ولا يولى على القوم رجل من قوم آخرين إلا عند الضرورة، فلا تلجأ الإدارة الإسلامية إلى بعث أمير أو غيره لأي بلد أو قبيلة إلا عند عدم وجود من يصلح للولاية المعينة من أهل تلك الناحية أو تلك العشيرة، وعلى هذا فإن اختيار أمير القوم بعد أن يدخلوا في الإسلام يكون من بينهم وإذا لم يوجد من بينهم من هو صالح، فإن الرسول ﷺ يرسل إليهم أحد الصحابة سواء من المهاجرين أو من الأنصار أو من غيرهم ممن تتوافر فيه الكفاية والمقدرة على تولي تلك الولاية^(١).

(١) انظر: «تاريخ الطبري»: (٣/٣٣٥)، و«سيرة ابن هشام»: (٢/٢٤٧)، و«صحيح مسلم»: (٣/١٣٥٦).

وهذا لا يعني بحال من الأحوال تفادي حساسية ضد الدخيل الوافد على البلد أو العشيرة، أو النفور ممن ليس من أهل الناحية وعدم التعاون معه؛ مما يعرقل مسيرة الإدارة ويصدع بنيان الأمة، بل إن واقع الحال بعكس ذلك، فبمجرد دخول الناس في دين الله وانضوائهم تحت لوائه تزول من نفوسهم نعة الجاهلية وعصبيتها، ولا أدل على ذلك مما حصل بين قبيلتي الأوس والخزرج في المدينة، وبين المهاجرين والأنصار، فقد تكون مجتمع الأمة من مكلفين مسئولين ومتضامنين تحكمهم قواعد الدين وأصوله وتهمهم المصلحة العامة، ولهذا كان منظور الإدارة الإسلامية في التوصيف الوظيفي هو السعي في إسناد مهام الأمة ووظائفها إلى الأمثل فالأمثل، ولكن برغم هذا كله فإن للإدارة الإسلامية نظرتها وضوابطها وخياراتها المفضلة فيما بين المصدرين الداخلي والخارجي مستصحة في كل ذلك تحقيق مبدأ العدل، ومعتمدة على توافر الصلاحية والكفاية عند الترشيح لأي عمل من الأعمال التي لها مساس بمصالح الأمة، فمن توافرت فيه الكفاية والصلاحية فهو المقدم؛ لأن الهدف الأسمى هو تحقيق المشروعية واستتباب الأمن وتحقيق العدل وضمان الاستقرار، وعلى هذا فمنهجها في تفضيل المصدر الداخلي حينما تتوافر الشروط ويستقيم بها الأمر منهج لا غبار عليه، وفيه ترغيب للناس في الدخول في الدين والانقياد لولي الأمر، وضمان لسير المرافق، وإشعار للجميع بطريقة عملية بأن إحسان الظن بالجميع قائم، وأن البعث للولاة أو إرسال القضاة أو غيرهم إلى النواحي إنما يلجأ إليه إذا لم يوجد في الجهة من يصلح لتولي ذلك الأمر بكفاءة وصلاحية تضمن لمصالح الأمة القيام والاستمرار، وتوافر الأمن والاستقرار. ومن هذا المنطلق يظهر شمول نظرة الإدارة الإسلامية، وأن

دائرة الاختيار فيها تتسع حسب الحاجة لتشمل جميع الأمة برفع النظر عن المصدر الداخلي أو المصدر الخارجي، خلافاً لما في الفكر الإداري الحديث ونظرته الضيقة إلى هذين المصدرين، إذ توحى مباحث علماء الإدارة المحدثين بأن الاختيار من المصدر الخارجي من شأنه أن يؤثر تأثيراً سلبياً على المرفق أو المنظمة حيث تحصل النفرة، وعدم التعاون، وتشتد المكائد ضد الوافد الغريب، وهذا ما لا وجود له في الفكر الإداري الإسلامي ولا وجود له في واقع المجتمع الإسلامي ذاته، فالمحاذير التي تبديها الإدارة الحديثة في حالة الاختيار من المصدر الخارجي تتلاشى جميعها أمام تطبيق تعاليم الإسلام الحكيمة، حيث تلتزم الإدارة الإسلامية بالأخذ بقواعد الأخلاق، ذلك أن أفراد الأمة الإسلامية متضامنون في أداء الواجب ومتعاونون في القيام بأدوارهم في نشر دعوة الإسلام، وتهيمن عليهم روح الشعور بالمسئولية ومراقبة الله والاعتقاد الجازم بأن الوظيفة أمانة ومسئولية كبيرة^(١).

وعلى هذا فالاختيار في نظر الإدارة الإسلامية لشغل الوظيفة العامة يصلح من المصدر الداخلي كما يصلح من المصدر الخارجي، كما يصلح من السابقين الأولين في الإسلام وممن يعتنق الإسلام حديثاً، ويدخل إلى حظيرة الإسلام، فإنه لهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم، فلا تمانع الإدارة الإسلامية متى ثبتت كفاءته ومقدرته وصلاحيته من أن تسند إليه ما هو أهله من الولايات حسب مقتضيات المصلحة العامة.

(١) انظر: «قضية العودة إلى الإسلام في الدين والمجتمع» للدكتور حماد بن محمود:

فلقد كان المسلمون الجدد مصدر إثراء للوظيفة في الإدارة الإسلامية بحكم ما لديهم من خبرات، وما يتمتعون به من علم ومعرفة وتجارب وإلمام بأعراف وعادات البلاد التي أضاءت أروقتها أنوار الدين الإسلامي بالفتوحات، كما كان استعمال أهل الذمة فيما يجيدونه من أعمال قد أثرى هو الآخر بشغل الوظيفة العامة.

ويضاف إلى ما تقدم فريق المدربين، وهم الذين يتم تدريبهم وتعليمهم ما يتعلق بأعمال الوظيفة ومهامها حتى يحذقوها وتحصل لهم المهارات المطلوبة لها بحيث يكونون على مستوى جيد من الكفاية والمقدرة تؤهلهم للقيام بمهام الوظيفة العامة بجدارة وامتياز، ذلك أن الإدارة الإسلامية تعنى عناية خاصة بالإعداد لتحمل المسؤولية للوظيفة العامة من الناحية العلمية والفنية والمهنية والنفسية، وتبدأ عملية الإعداد عادة في مرحلة مبكرة تمتد جذورها إلى الأسرة الصالحة زوجًا وزوجة، والبيئة الصالحة وتربية الناشئين على الخلق القويم والمنهج الإسلامي السليم^(١).

يضاف إلى ما تقدم أن الإدارة الإسلامية تعني بوضع المعين مجددًا في الوظيفة تحت طائلة التوجيه والإرشاد والتدريب مدة من الزمن؛ ليتم الحكم عليه بعد حين، إما بالنجاح فيما ولي فيه أو بالإخفاق، ومن ثم الاستبدال، فهو يتلى بالوظيفة ويختبر لتعرف أهليته وكفاءته من الناحيتين العلمية والعملية، وهذا معنى قول عمر - رضي الله عنه - لأحد ولاته: (إن أحسنت زدتك، وإن أسأت عزلتك) والإدارة الإسلامية بهذا النهج قد سبقت بقرون ما توصلت إليه الإدارة الحديثة في الإعداد وفي وضع الموظف تحت

(١) انظر: بحث بعنوان «القرآن وتجديد المجتمع» للدكتور إبراهيم اللبان، طبع مجمع

البحوث الإسلامية بالقاهرة سنة ١٩٦٨ م.

الاختبار مدة من الزمن بعد تعيينه ، ليتم تثبيته بعد ذلك في حالة صلاحيته أو تنحيته في حالة عدم صلاحيته^(١).

أما التوجيه والتدريب والموظف على رأس عمله لرفع كفاءته وزيادة معلوماته وتقوية فعاليته وتحسين أدائه وتنمية مهاراته بتزويده بالمعلومات والمعارف والمهارات المتصلة بوظيفته ، فهذا النهج الإداري قد أخذت به الإدارة الإسلامية منذ نشأتها في العهد النبوي ، فقد كان اهتمام النبي ﷺ بمن يستعملهم من أصحابه اهتماماً شديداً ، وبرهان ذلك ما كان يسديه لهم من نصائح ويوجههم به من إرشادات قولاً وعملاً ؛ حتى يكتسبوا المهارة المطلوبة لما يقومون به من أعمال ، ويثقوا من أنفسهم فيما سيتولونه من ولايات ، ومن ذلك مصاحبته لعبد الله بن عمر - رضي الله عنهما - إلى الأسواق ؛ لشرح له كيفية شق زقاق الخمر حين كلفه بتلك المهمة ، وهذا في حقيقته تدريب عملي ميداني ومن ذلك ما ذكره ابن جرير الطبري من أن علي بن أبي طالب قال : بعثني رسول الله ﷺ إلى اليمن قاضياً ، فقلت : يا رسول الله ، ترسلني وأنا حدث ولا علم لي بالقضاء . قال : «إن الله سيهدي قلبك ، ويثبت لسانك ، فإذا جلس إليك الخصمان فلا تقتضين حتى تسمع من الآخر ، فمازلت قاضياً أو ما شككت في قضاء بعده . . . » . وكان من أصول الإدارة الإسلامية تدريب الشباب وتعليمهم الرماية والسباحة والسباق وركوب الخيل ؛ تدريباً لهم وإعداداً لمواجهة المواقف المختلفة وصنوف الأزمات المتنوعة سلماً وحرباً ، وقد تمكنت الإدارة الإسلامية منذ فجر الإسلام أن تسد حاجتها من الكفاءات وتوجد أفضل جيل عرفته الإدارة

(١) انظر : «الإدارة الإسلامية في عز العرب» لمحمد كرد علي : ص ٣١ ، ٤٩ ، والماوردي في «قوانين الوزارة» : ص ١٤٥ .

حتى اليوم غير وجه التاريخ وأنقذ الإنسانية، ودفع بها خطوات إلى الأمام، ثم إن الأسوة والقدوة تعتبر من البنية الأساسية في الفكر الإداري المسلم، ذلك أن الفرد يتدرب عن طريق الاقتداء والتأسي؛ ليتقن بعد ذلك الدور المطلوب منه ويحذقه، والتدريب عن هذا الطريق - أي: طريق الأسوة والقدوة - عظيم الفائدة، جليل القدر، عميق الأثر^(١).

أما أسلوب شغل الوظيفة العامة فكما أسلفنا فإن للإدارة الإسلامية أساليبها المختلفة في ذلك تبعاً لما تمليه مصلحة الأمة ويقتضيه الظرف القائم والحالة الراهنة، فلم تتقيد الإدارة الإسلامية بطريقة واحدة في شغل وظائفها القيادية أو العادية، فليس هناك أسلوب مفروض لا تتعداه بل المهم اختيار الأنسب والأفضل باستعمال طرق التوظيف المختلفة في إطار تحقيق العدل والصلاح، بل إن الإدارة الإسلامية تتقبل جميع أساليب الاختيار التي توصل أو يمكن أن يتوصل إليها الفكر الإنساني ويمليها الاجتهاد، مادام أن ذلك الأسلوب لا يتعارض مع قاعدة من قواعد الشريعة أو أصل من أصولها، ومادام يحقق المصالح ويدرك المفاصل^(٢) ذلك أن الإدارة الإسلامية لا تأخذ بمبدأ وضع القوالب الإجرائية الجاهزة لوقائع قد تحدث في المستقبل؛ لأنه ربما حدث ما يخالف تلك القوالب ولا يتمشى

(١) انظر: كتاب «الإدارة الإسلامية في عز العرب» لمحمد كرد علي: ص ٢٩، ٣٢، ٣٧، وما بعدها، وكتاب «معالم في الطريق» لسيد قطب: ص ٢١٥، وما بعدها.

(٢) انظر في كل ما تقدم: «الطرق الحكمية في السياسة الشرعية» لابن قيم الجوزية: ص ٣٠٦، وكتاب «الاعتصام» للشاطبي: (٢/٢٣٩)، وكتاب «السياسة الشرعية» لعبد الرحمن تاج: ص ١٠، ١١، ٢٠، وكتاب «الدولة عند ابن تيمية» لمحمد المبارك: ص ٢١٩، وكتاب «المغني» للقاضي عبد الجبار: (٢٠/١٠٠)، وكتاب «الإمامة والسياسة» لابن قتيبة: (١/١٢، ٢٢، ٢٥، ٢٨، وما بعدها).

معها؛ فتقع الأمة في الحرج والمشقة، وإنما نهج الإدارة الإسلامية المفضل دائماً أن تضع أصولاً عامة وقواعد كلية تصلح أن ينسج الناس على منوالها، ويضعوا بحكم اجتهادهم والمستجدات التي تحدث لهم ما يتفق مع روح الشريعة ومقاصدها، وهذا النهج وهذه الخاصية من أهم مناهج وخصائص الإدارة الإسلامية تمشيًا مع ما سار عليه فقه التشريع الإسلامي، وهي بهذا النهج تتفوق على غيرها بشكل ملحوظ.

وإذا ما استقرأنا ما اتبعته الإدارة الإسلامية من أساليب في عملية الاختيار، لشغل الوظيفة العامة، نجد أنها متنوعة ومتعددة تمشيًا مع ما تمليه مصلحة الأمة، وما يصل إليه اجتهاد ولي الأمر أو نائبه في ذلك، ومن تلك الأساليب إعلان الشروط المطلوبة في المرشح، مع طلب المشورة ممن يعرف من هو صالح لتلك الولاية بعد علمه بالمطلوب، وذلك كما فعل عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - حينما اشترط توافر الهيئة مع التواضع، فقال: (أريد إذا كان في القوم وليس أميرهم كان كأنه أميرهم، وإذا كان أميرهم كان كأنه واحد منهم) فأشار عليه الصحابة بمن تتوافر فيه هاتان المزيتان، فولاه فكان موفقًا في اختياره^(١).

ومن تلك الأساليب الأسلوب الذي اتبعه المأمون حينما أوضح الصفات التي يرغب في توافرها فيمن يرشحه لشغل الوظائف العامة في دولته، كما سبق بيانه.

ومن تلك الأساليب أيضًا أنه إذا أشكل على ولي الأمر صلاحية الرجل من عدمها أشاع بين الناس أنه يريد أن يوليه منصبًا معينًا، ثم يتمادى في ذلك أيامًا فيمتلئ البلد بالأقاويل فيفترق الناس بين مؤيد ومعارض، بحيث

(١) انظر: «الإدارة الإسلامية في عز العرب» لمحمد كرد علي: ص ٣٨.

يذهب كل فريق إلى ذكر المحاسن والفضائل أو المثالب والعيوب، فتكون لدى الحاكم محصلة من البيانات والمعلومات التي يستطيع بعد دراستها وتمحيصها والاستيثاق من صحتها البت في الأمر عن بيئة بحيث يترجح جانب اختياره لشغل المنصب أو صرف النظر عنه^(١).

وهذا الأسلوب لم تصل إليه بعد الإدارة الحديثة.

ومن الأساليب المتبعة في الإدارة الإسلامية للوصول إلى حسن الاختيار ورفع نسبة الصواب فيه، إجراء الاختبار للمرشح قبل أن يبت في أمر توليته، وقد أخذت الإدارة الإسلامية بهذا الأسلوب في وقت مبكر منذ العهد النبوي وعهد الخلافة الراشدة، فقد ثبت باستقراء سيرة الرسول ﷺ وما نقل عن أصحابه أنهم ما كانوا يسندون الولاية إلى الشخص المرشح إلا بعد التثبت من صلاحيته بوسائل متعددة، في مقدمتها الاختبار وبرهان ذلك أن النبي ﷺ عندما أراد أن يولي معاذ بن جبل - رضي الله عنه - على اليمن سأله: بم تحكم؟ فأجاب معاذ: بكتاب الله. ثم سأله: فإن لم تجد؟ فرد معاذ: بسنة رسول الله. ثم سأله: فإن لم تجد؟ فأجاب معاذ: أجتهد رأيي ولا آلو. فسر النبي ﷺ سرورًا عظيمًا، واستيقن من صلاحية معاذ لتلك الوظيفة فبعثه إليها وهو مطمئن لكفايته واستعداده^(٢).

ومثل هذا ما حصل من عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - مع كعب بن ثور حين كان في مجلس عمر، فجاءت امرأة تشكو زوجها، فأمر عمر كعبًا أن يقضي بينهما فلما قضى بما لم يخطر لعمر على بال أعجب به فاختره وعينه قاضيًا على البصرة، ومثل هذا ما حصل من عمر مع شريح عندما

(١) انظر: كتاب «الفخري في الآداب السلطانية» لابن طباطبا: ص ٢٣.

(٢) انظر: «تاريخ الأمم والملوك» للطبري: (٤٦٤/٢).

حكم شريح على عمر في فرس أعطبها فأعجب بعدله وجرأته فولاه قضاء الكوفة^(١).

ومما تقدم يتضح أن الإدارة الإسلامية تعول على الاختبار باعتباره أحد الأساليب التي عن طريقها يتأكد صلاحية المرشح من عدمها، ولذلك فهم يقولون: (أول المعرفة الاختبار، قابل واختبر)^(٢).

ومن أساليب الإدارة الإسلامية في الاختيار الترقية، ومن أمثلة ذلك ما حصل زمن الخلفاء الراشدين ومن جاء بعدهم، فقد درجوا على أن يكون تعيين وال مكان آخر إنما يقصد منه اختيار الأصلح حسب الأحوال، كما فعل عمر - رضي الله عنه - حين ولى أبا عبيدة بدلاً من خالد بن الوليد في قيادة جيش المسلمين، وحينما أمر عامله على العراق أبا موسى الأشعري بأن يستبدل عماله ما عدا عامله على البحرين، وقد بنى عمر أمره هذا على نتيجة اختبار له لأولئك العمال حينما استدعاهم إلى المدينة لغرض مقابلتهم واختبارهم، ولم ينجح منهم سوى والي البحرين الذي أمر بإبقائه. وكان عمر - رضي الله عنه - يصرح لولاته بأن من أحسن سيزيده ومن أساء منهم سيعزله^(٣). وفي هذا المعنى يقول زياد بن أبيه وهو أحد أمراء بني أمية البارزين لأحد عماله: (إن وجدناك أميناً زدنا في عملك، ورفعنا من ذكرك، وأكثرنا من مالك، وأوطأنا عقبك)^(٤).

(١) انظر: كتاب «الإدارة الإسلامية في عز العرب» لمحمد كرد علي: ص ٣٥، ٤٩، ٥٠.

(٢) انظر: «التاج في أخلاق الملوك» للجاحظ: ص ١٥، ١٦.

(٣) انظر: كتاب «الإدارة الإسلامية في عز العرب» لمحمد كرد علي: ص ٣١، وانظر كتاب «عمر بن الخطاب وأصول الإدارة الحديثة» للدكتور سليمان الطماوي: ص ١٤٣.

(٤) انظر: كتاب «الإدارة الإسلامية في عز العرب»: ص ٣٥.

وعلى هذا فالترقية في منظور الإدارة الإسلامية إنما تعتمد على الكفاية والمقدرة، وهي حافز من الحوافز المعتبرة في الفكر الإداري الإسلامي .
 ويفهم من هذا أيضًا أن الإدارة الإسلامية لا تعول من كل وجه على الأقدمية المطلقة في الترقية، وإنما تنظر في المقام الأول إلى الكفاية والمقدرة، وهي بهذا تخالف الإدارة المعاصرة، حيث يقرر كثير من فقهاء الإدارة الحديثة بأن الأقدمية هي المقياس، ومعلوم أن الأقدمية فقط لا تكفي مبررًا للترقية نظرًا لتفاوت الأفراد واختلاف طبائع الأعمال، إذ لا بد من الموازنة بين أعباء الوظيفة ومتطلباتها وبين خبرات ومؤهلات وصفات المرشح لشغلها، وفي هذا المعنى يقول ابن تيمية رحمته الله : (المهم في هذا الباب معرفة الأصلح، وذلك إنما يتم بمعرفة مقصود الولاية، ومعرفة طريق المقصود، فإذا عرفت المقاصد والوسائل تم الأمر)^(١).
 ويظهر من أساليب الإدارة الإسلامية في الاختيار أن الاختبار ليس فقط قبل الولاية، بل يمتد بحيث يكون نظريًا وعمليًا قبل الولاية وعمليًا تطبيقًا بعد الولاية بحيث يكون المولى تحت التجربة والاختبار، فإن ثبتت صلاحيته، وثبتت كفاءته ومقدرته ثبت، وإن تكشف خلاف ذلك نحى كما تقدم.



(١) انظر: «السياسة الشرعية»: ص ٣٣.

الفصل الثاني في اختيار الأصلح في الولاية^(١) عند ابن تيمية

مما لا شك فيه أن الإنسان في حد ذاته وسيلة وهو غاية أيضًا، فالأمن والاستقرار والعدل، ورفع الظلم وتحقيق المقاصد الشرعية إنما يتحقق بواسطته، وهو أول المستفيدين من محاسن ما يترتب على أفضل أفعاله في المدى القريب والبعيد على حد سواء، وما يسن من أنظمة وما يوضع من قواعد، وما يعمل من ضوابط لا تغني من الأمر شيئًا ما لم تسند مهامها إلى الإنسان المتصف بالصفات التي تؤهله لتحمل المسئولية بكفاءة، ومن هذا المنطلق عوّلت نظم الخدمة المدنية على مبدأ (وضع الرجل المناسب في المكان المناسب) وسلكوا في سبيل تحقيق ذلك أفضل الطرق الموصلة إليه، ومن بين تلك الطرق تصنيف الوظائف، وذلك بترتيب الوظائف وتقسيمها إلى أنواع، وتجميعها في مجموعات وتقسيمها إلى فئات على أساس تشابهها في سمة أو أكثر؛ ليتسنى في حالة شغلها حسن الاختيار في التعيين، وبهذا يتحقق مبدأ الجدارة في شغل الوظائف العامة، والجدارة

(١) الولاية: هي الكلمة العامة التي أطلقها فقهاء المسلمين على سلطة الحكم واستعملها ابن تيمية كما استعملها المسلمون قبله منذ الصدر الأول وتشمل جميع مراتب الحكم من الإمامة العظمى أو الخلافة حتى أصغر الولايات أو الوظائف كما نسميها في هذا العصر. انظر: «مجموع أعمال أسبوع الفقه الإسلامي ومهرجان» ابن تيمية: ص ٨٥١.

هي جماع عناصر وصفات ذاتية في الشخص منها ما يتصل بالكفاءة الفنية والكفاءة الإدارية، والمواظبة وحسن السلوك وغير ذلك من الملائمات المتروكة لتقدير الإدارة والجدارة ليست شرطاً في التعيين فحسب، بل هي شرط للاستمرار في الوظيفة، وتظهر تطبيقات مبدأ الجدارة في شروط التعيين وشروط الترقية والنقل وأسباب إنهاء الخدمة وأحكام التأديب، وتحديد الأجر المناسب إلى غير ذلك كما أسلفنا.

وإذا ما رجعنا إلى ما كتبه شيخ الإسلام في هذا الصدد نجده قد أولى جانب اختيار الأصلح في الولاية اهتماماً خاصاً، فقد أكد شيخ الإسلام أشد التأكيد على مبدأ حسن الاختيار في الولايات وأوجب على ولي الأمر أن يولي على كل عمل من أعمال المسلمين أصلح من يجده لذلك العمل، وأوجب عليه أن يتقصى في البحث عن المستحقين للولايات، بل إنه في نطاق اهتمامه بذلك بحث ما يترتب على التقصير في هذا الجانب، وذكر المفاسد المترتبة على ذلك، وأوضح أركان الولاية، والركن هو ما لا يقوم الشيء إلا به، وجعل هذه الأركان مما يتصف به المولي الصالح للولاية، وأردف بالإشارة إلى الصفات المتممة للقيادة الإدارية الناجحة، كل هذه الأمور وغيرها قد شملتها عبارات شيخ الإسلام ابن تيمية بمنتهى الصراحة والوضوح ولندعه يعبر عن رأيه في هذا المجال بعباراته نصاً كما وردت في طيات كتبه حيث يقول: (فيجب على ولي الأمر^(١) أن يولي على كل عمل

(١) ولاية الأمر: أصحاب الأمر وذووه، وهم الذين يأمرون الناس، وذلك يشترك فيه أهل اليد والقدرة وأهل العلم والكلام، وأولو الأمر عند ابن تيمية صنفان: العلماء والأمراء. قال ابن تيمية في «منهاج السنة»: قد فسر أولو الأمر بذوي القدرة كأمرء الحرب، وفسر بأهل العلم والدين، وكلاهما حق. انظر: «منهاج السنة»: (ص ١٧٧)، و«مهرجان ابن تيمية»: ص ٨٥٥، و«الحسبة»: ص ٨٧.

من أعمال المسلمين أصلح من يجده لذلك العمل . قال النبي ﷺ : «من ولي من أمر المسلمين شيئاً فولى رجلاً وهو يجد من هو أصلح للمسلمين منه فقد خان الله ورسوله»^(١) . وفي رواية : «من قلّد رجلاً عملاً على عصابة وهو يجد في تلك العصابة أَرْضَى منه فقد خان الله وخان رسوله ، وخان المؤمنين»^(٢) رواه الحاكم في «مستدركه» . وروى بعضهم أنه من قول عمر لابن عمر ، ورُوي ذلك عنه . وقال عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - : «من ولي من أمر المسلمين شيئاً فولى رجلاً لمودة أو قرابة بينهما فقد خان الله ورسوله والمسلمين» وهذا واجب عليه^(٣) .

وقال في موضع آخر : (فيجب عليه البحث عن المستحقين للولايات من نوابه على الأمصار من الأمراء الذين هم نواب ذي السلطان والقضاة ، ومن أمراء الأجناد ومقدمي العساكر الصغار والكبار وولاة الأموال من الوزراء والكتاب والشاهدين والسعاة على الخراج والصدقات ، وغير ذلك من الأموال التي للمسلمين ، وعلى كل واحد من هؤلاء أن يستنيب ويستعمل أصلح من يجده ، وينتهي ذلك إلى أئمة الصلاة والمؤذنين والمقرئين والمعلمين وأمير الحج والبرد والعيون الذين هم القصاد وخزان الأموال وحراس الحصون والحدادين الذين هم البوابون على الحصون والمدائن ، ونقباء العساكر الكبار والصغار ، وعرفاء القبائل والأسواق ورؤساء القرى الذين هم الدهاقين)^(٤) .

(١) «مجمع الزوائد ومنبع الفوائد» للهيتمي : (٥ / ٢١١) باب : حق الرعية والنصح لها .

(٢) أخرجه الحاكم في «المستدرك» : (٤ / ٢١١) كتاب الأحكام ، و«كنز العمال» : (٦ / ٢٥ ،

حديث رقم ١٤٦٨٧) في التهريب عن الإمارة .

(٣) «السياسة الشرعية» : ص ١١ - ١٢ .

(٤) «السياسة الشرعية» : ص ١٢ .

وقال أيضًا: (فيجب على كل من ولي شيئًا من أمر المسلمين من هؤلاء وغيرهم أن يستعمل فيما تحت يده في كل موضع أصلح من يقدر عليه، ولا يقدم الرجل لكونه طلب الولاية أو سبق في الطلب، بل ذلك سبب المنع، فإن في «الصحيحين» عن النبي ﷺ: أن قومًا دخلوا عليه فسألوه ولاية فقال: «إنا لا نولي أمرنا هذا من طلبه»^(١).

وقال لعبد الرحمن بن سمرة: «يا عبد الرحمن لا تسأل الإمارة فإنك إن أعطيتها من غير مسألة أعنت عليها، وإن أعطيتها عن مسألة وكلت إليها»^(٢) أخرجاه في «الصحيحين» إلى أن قال: (فإن عدل عن الأحق الأصلح إلى غيره لأجل قرابة بينهما أو ولاء عتاقة أو صداقة، أو موافقة في بلد أو مذهب أو طريقة أو جنس . . . أو لرشوة يأخذها منه من مال أو منفعة أو غير ذلك من الأسباب أو لضغن في قلبه على الأحق أو عداوة بينهما فقد خان الله ورسوله والمؤمنين ودخل فيما نهى عنه في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمْنَكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾^(٣)، وقال: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا ءَمُولُكُمْ وَأَوْلَدُكُمْ فِتْنَةٌ وَأَنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ﴾^(٤)،^(٥).

(١) «البخاري بشرحه فتح الباري»: (١١٢/١٣) في الأحكام، ومسلم في «صحيحه»: رقم ١٧٣٣ في باب: الإمارة.

(٢) «البخاري بشرحه فتح الباري»: (١١٠/١٣) في الأحكام، باب: من سأل الإمارة، ومسلم: رقم ١٦٥٢، في الإمارة، وأبو داود: رقم ٢٩٢٩، في الخراج والإمارة، والترمذي: رقم ١٥٢٩ في النذور، والنسائي: (٢٢٥/٨)، في آداب القضاء، وأحمد في «المسند»: (٦٣، ٦٢/٥).

(٣) سورة الأنفال، الآية: ٢٧.

(٤) سورة الأنفال، الآية: ٢٨.

(٥) انظر: «السياسة الشرعية»: ص ١١ - ١٤.

ومن منطلق واقعية شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ فَقَدْ وَضَحَ فِي مَوْضِعٍ آخَرَ أَنَّ تَوَلِيَةَ الْأَصْلَحِ لَيْسَتْ عَلَى إِطْلَاقِهَا؛ لِأَنَّهُ قَدْ لَا يُوْجَدُ فِي الْمَوْجُودِينَ مَنْ هُوَ صَالِحٌ، وَفِي هَذِهِ الْحَالَةِ فَمَا عَلَى وَلِيِّ الْأَمْرِ حِينَئِذٍ إِلَّا أَنْ يَخْتَارَ الْأَمْلَ فَاَلْأَمْلَ حَسَبَ الْإِمْكَانِ، وَفِي هَذَا الْمَعْنَى يَقُولُ ابْنُ تَيْمِيَّةَ: (إِذَا عَرَفَ هَذَا فَلَيْسَ عَلَيْهِ أَنْ يَسْتَعْمَلَ إِلَّا أَصْلَحَ الْمَوْجُودِ، وَقَدْ لَا يَكُونُ فِي مَوْجُودِهِ مَنْ هُوَ صَالِحٌ لَتَلِكِ الْوَلَايَةِ فَيَخْتَارُ الْأَمْلَ فَاَلْأَمْلَ فِي كُلِّ مَنْصَبٍ بِحَسَبِهِ، وَإِذَا فَعَلَ ذَلِكَ بَعْدَ الْجَهْدِ التَّامِّ وَأَخَذَهُ لِلْوَلَايَةِ بِحَقِّهَا فَقَدْ أَدَّى الْأَمَانَةَ وَقَامَ بِالْوَاجِبِ فِي هَذَا، وَصَارَ فِي هَذَا الْمَوْضِعِ مِنْ أُمَّةِ الْعَدْلِ الْمَقْسُطِينَ عِنْدَ اللَّهِ) (١).

وَفِي مَجَالِ الْبَحْثِ عَنِ الْأَصْلَحِ يَبِينُ ابْنُ تَيْمِيَّةَ أَرْكَانَ الْوَلَايَةِ؛ لِيَنْطَلِقَ مِنْهَا إِلَى مَعْرِفَةِ الْأَصْلَحِ فِي كُلِّ مَنْصَبٍ بِحَسَبِهِ، وَفِي هَذَا الْمَعْنَى يَقُولُ: (وَيَنْبَغِي أَنْ يَعْرِفَ الْأَصْلَحُ فِي كُلِّ مَنْصَبٍ فَإِنَّ الْوَلَايَةَ لَهَا رَكْنَانِ: الْقُوَّةُ وَالْأَمَانَةُ، كَمَا قَالَ تَعَالَى: ﴿إِنَّ خَيْرَ مَنْ آسْتَجَرْتَ الْقَوَى الْأَمِينُ﴾ (٢). وَقَالَ صَاحِبُ مِصْرَ لِيُوسُفَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿إِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ﴾ (٣)، وَقَالَ تَعَالَى فِي صِفَةِ جَبْرِيلَ: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴿١٩﴾ ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ ﴿٢٠﴾ مُطَاعٌ ثَمَّ أَمِينٌ﴾ (٤). وَالْقُوَّةُ فِي كُلِّ وَلايَةٍ بِحَسَبِهَا، فَالْقُوَّةُ فِي إِمَارَةِ الْحَرْبِ تَرْجِعُ إِلَى شَجَاعَةِ الْقَلْبِ، وَإِلَى الْخُبْرَةِ بِالْحُرُوبِ، وَالْمَخَادَعَةِ فِيهَا فَإِنَّ الْحَرْبَ خَدْعَةٌ، وَإِلَى الْقُدْرَةِ عَلَى أَنْوَاعِ الْقِتَالِ مِنْ رَمِيٍّ وَطَعْنٍ وَضَرْبٍ وَرُكُوبٍ وَكُرٍّ وَفَرٍّ، وَنَحْوَ ذَلِكَ، كَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ

(١) «السياسة الشرعية»: ص ١٨.

(٢) سورة القصص، الآية: ٢٦.

(٣) سورة يوسف، الآية: ٥٤.

(٤) سورة التكوين، الآيات: ١٩، ٢٠، ٢١.

وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ^(١). وقال النبي ﷺ: «ارموا واركبوا، وإن ترموا أحب إليَّ من أن تركبوا، ومن تعلم الرمي ونسيه فليس منّا»^(٢). وفي رواية: «فهي نعمة جردها» رواه مسلم.

والقوة في الحكم بين الناس ترجع إلى العلم بالعدل الذي دل عليه الكتاب والسنة وإلى القدرة على تنفيذ الأحكام^(٣).

والأمانة ترجع إلى خشية الله، وألاً يشتري بآياته ثمناً قليلاً، وترك خشية الناس، وهذه الخصال الثلاث التي اتخذها على كل حكم على الناس في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَخْشَوْا النَّكَاسَ وَأَخْشَوْنَ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾^(٤) ولهذا قال النبي ﷺ: «القضاة ثلاثة: قاضيان في النار وقاض في الجنة، فرجل علم الحق وقضى بخلافه فهو في النار، ورجل قضى بين الناس على جهل فهو في النار، ورجل علم الحق وقضى به فهو في الجنة»^(٥) رواه أهل السنن. والقاضي اسم لكل من قضى بين اثنين وحكم بينهما سواء كان خليفة أو سلطاناً أو نائباً أو والياً أو كان منصوباً ليقضي بالشرع أو نائباً له حتى من يحكم بين الصبيان في الخطوط إذا تخايروا، هكذا أصحاب رسول الله وهو ظاهر^(٦).

(١) سورة الأنفال، الآية: ٦٠.

(٢) «صحيح مسلم»: رقم ١٩١٩ في الإمارة، باب: فضل الرمي والحث عليه.

(٣) «مجموع الفتاوى»: (٢٨/٢٥٣)، و«السياسة الشرعية»: ص ١٩.

(٤) سورة المائدة، الآية: ٤٤.

(٥) «مشكاة المصابيح»: حديث رقم ٣٧٣٥، كتاب الإدارة والقضاء، و«سنن أبي داود»: برقم ٣٥٧٣، في الأقضية، باب: القاضي يخطئ، و«جامع الأصول»: حديث رقم ٧٦٥٦، في فصل ذم القضاء وكراهيته.

(٦) انظر: «السياسة الشرعية»: ص ٢٠-٢١، و«مجموع الفتاوى»: (٢٨/٢٥٣-٢٥٤).

وإذا كان الأمر في حسن الاختيار كما وصف فما هي المعايير في نظر ابن تيمية حينما يقل اجتماع القوة والأمانة في الناس، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية في هذا الصدد: (اجتماع القوة والأمانة في الناس قليل، ولهذا كان عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - يقول: «اللهم أشكو إليك جلد الفاجر وعجز الثقة» فالواجب في كل ولاية الأصلح بحسبها، فإذا تعين رجلان أحدهما أعظم أمانة والآخر أعظم قوة، قدم أنفعهما لتلك الولاية وأقلهما ضرراً فيها، فيقوم في إمارة الحروب، الرجل القوي الشجاع وإن كان فيه فجور فيها على الرجل الضعيف العاجز وإن كان أميناً، كما سئل الإمام أحمد عن الرجلين يكونان أميرين في الغزو وأحدهما قوي فاجر، والآخر صالح ضعيف مع أيهما يغزي؟! فقال: أما الفاجر القوي فقوته للمسلمين، وفجوره على نفسه، وأما الصالح الضعيف فصلاحه لنفسه وضعفه على المسلمين، فيغزي مع القوي الفاجر، وقد قال ﷺ: «إن الله يؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر». ورؤي «بأقوام لا خلاق لهم» فإذا لم يكن فاجراً كان أولى بإمارة الحرب ممن هو أصلح منه في الدين إذا لم يسد مسده^(١)، وقد يولى المفضول مع وجود الفاضل حينما يكون هو الأنفع لتلك الولاية. ولهذا كان النبي ﷺ يستعمل خالد بن الوليد على الحرب منذ أسلم وقال: «إن خالدًا سيف سله الله على المشركين» مع أنه كان أحياناً قد يعمل ما ينكره النبي ﷺ حتى إنه مرة رفع يديه إلى السماء وقال: «اللهم إني أبرأ إليك مما فعل خالد»^(٢) لما أرسله إلى جذيمة فقتلهم وأخذ أموالهم بنوع شبهة، ولم يكن يجوز ذلك، وأنكره عليه بعض من معه من الصحابة حتى

(١) «السياسة الشرعية»: ص ٢١-٢٢، و«مجموع الفتاوى»: (٢٨/٢٥٤-٢٥٥).

(٢) «سنن الترمذي»: رقم ٣٨٤٥ في باب: مناقب خالد بن الوليد - رضي الله عنه -،

و«مسند الإمام أحمد»: (٨/١)، و(٩٠/٤).

وداهم النبي ﷺ وضمن أموالهم ومع هذا فما زال يقدمه في إمارة الحرب؛ لأنه كان أصلح الناس في هذا الباب من غيره وفعل ما فعل بنوع تأويل^(١).

وإذا نظرنا إلى معايير ابن تيمية في اختيار الأصلح لمنصب القضاء نجده قد أولاه عناية خاصة وأضاف له إضافات، ووضع له ضوابط تعطي دلالة واضحة على أن الإدارة الإسلامية من خلال فكر ابن تيمية الإداري قد أولت هذا المنصب الحساس ما يليق به من عناية، ولندع المجال لشيخ الإسلام ابن تيمية يوضح وجهة نظره في هذا الخصوص بعباراته الواضحة الصريحة، حيث يقول: (ويقدم في ولاية القضاء الأعلّم الأورع الأكفأ، فإن كان أحدهما أعلّم، والآخر أورع قدم - فيما قد يظهر حكمه ويخاف فيه الهوى - الأورع، وفيما يدق ويخاف فيه الاشتباه الأعلّم، ففي الحديث عن النبي ﷺ أنه قال: «إن الله يحب البصر النافذ عند ورود الشبهات، ويحب العقل الكامل عند حلول الشهوات»، ويقدمان على الأكفأ إن كان مؤيداً تأييداً تاماً من جهة والي الحرب أو العامة، ويقدم الأكفأ إن كان القضاء يحتاج إلى قوة وإعانة للقاضي أكثر من حاجته إلى مزيد العلم والورع، فإن القاضي المطلق يحتاج أن يكون عالماً عادلاً قادراً، بل وكذلك كل والٍ للمسلمين، فأى صفة من هذه الصفات نقصت ظهر الخلل بسببه.

والكفاءة إما بقهر ورهبة وإما بإحسان ورغبة وفي الحقيقة فلا بد منهما^(٢). ويقول شيخ الإسلام في موضع آخر: (لا بد في المتولي أن يكون عدلاً أهلاً للشهادة)^(٣).

(١) «سيرة ابن هشام»: القسم الثاني (٤/٤٢٩) تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري

وعبد الحفيظ شلبي (مطبوعة ضمن سلسلة تراث الإسلام).

(٢) «السياسة الشرعية»: ص ٢٢، و«مجموع الفتاوى»: (٢٨/٢٥٥).

(٣) «السياسة الشرعية»: ص ٢٥.

ومع كون عبارات شيخ الإسلام السابقة ذات صيغة مثالية إلا أنه لا يغرب عن ذهنه أن هذه الشروط والصفات التي سردها قد لا تتحقق في كثير من الأوقات، ولا بد للناس من تسيير أمورهم حسب الإمكان، وعلى هذا فإن شيخ الإسلام يقرر بعد ذلك تولية غير الأهل للضرورة إذا كان أصلح الموجود فيقول: (ومع أنه يجوز تولية غير الأهل للضرورة) ثم يستدرك بلباقة الإداري المحنك فيقول بعد ذلك: (إلا أنه يجب مع ذلك السعي في إصلاح الأحوال؛ حتى يكمل في الناس ما لا بد لهم منه من أمور الولايات والإمارات ونحوها)^(١).

وعند التساوي في الصفات والمزايا، أو إذا اشتبه الأمر على من بيده الحل والعقد، فإن معيار شيخ الإسلام المفضل في هذا الموقف هو القرعة لاختيار الأصلح، فهو يقول: (فإذا تكافأ رجلان أو خفي أصلحهما أقرع بينهما)^(٢) وفي هذا المعنى يقول القرطبي رَحِمَهُ اللهُ فِي تَفْسِيرِ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَقُولُ أَفْلَهُمْ أَكْفَلَهُمْ أَيْهُمْ يَكْفُلُ مَرِيئٌ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ﴾^(٣).

استدل بعض علمائنا بهذه الآية على إثبات القرعة وهي أصل في شرعنا لكل من أراد العدل في القسمة، وهي سنة عند جمهور الفقهاء في المستوين في الحجة؛ ليعدل بينهم وتطمئن قلوبهم وترفع الظنة عمن يتولى قسمتهم) إلى أن قال: (ورد العمل بالقرعة أبو حنيفة وأصحابه وردوا الأحاديث الواردة فيها وزعموا أنها لا معنى لها، وأنها تشبه الأزلام التي نهى الله

(١) «السياسة الشرعية»: ص ٢٦.

(٢) «السياسة الشرعية»: ص ٣٢.

(٣) سورة آل عمران، الآية: ٤٤.

عنها، وحكى ابن المنذر عن أبي حنيفة أنه جوزها وقال: القرعة في القياس لا تستقيم ولكن تركنا القياس في ذلك وأخذنا بالآثار والسنة. قال أبو عبيد: وقد عمل بالقرعة ثلاثة من الأنبياء يونس وزكريا ونبينا محمد ﷺ قال ابن المنذر هي كالإجماع من أهل العلم فيما يقسم بين الشركاء فلا معنى لقول من ردّها) إلى أن قال: (وكيفية القرعة المذكورة في كتب الفقه والخلاف، واحتج أبو حنيفة بأن قال: إن القرعة في شأن زكريا وأزواج النبي ﷺ كانت مما لو تراضوا عليه دون قرعة لجاز. قال ابن العربي: وهذا ضعيف؛ لأن القرعة إنما فائدتها استخراج الحكم الخفي عند التشاح، فأما ما يخرج به التراضي فيه فباب آخر، ولا يصح لأحد أن يقول تجري مع موضوع التراضي، فإنها لا تكون أبداً مع التراضي، وإنما تكون فيما يتشاح الناس فيه ويظن به)^(١).

وقال ابن قيم الجوزية رَحِمَهُ اللهُ: (فصل ومن طرق الأحكام الحكم بالقرعة)^(٢).

* تنبيه:

يقول ابن تيمية: (إن كانت الحاجة في الولاية إلى الأمانة أشد قدم الأمين مثل حفظ الأموال ونحوها، فأما استخراجها وحفظها فلا بد فيه من قوة وأمانة، فيولى فيها شاد قوي يستخرجها بقوة، وكاتب أمين يحفظها بخبرته وأمانته، وكذلك في إمارة الحرب إذا أمر الأمير بمشاورة أولى العلم والدين جمع بين المصلحتين، وهكذا في سائر الولايات، إذا لم تتم

(١) «الجامع لأحكام القرآن»: (٢/ ١٣٢٨ - ١٣٣١).

(٢) «الطرق الحكمية في السياسة الشرعية»: ص ٢٦٥.

المصلحة برجل واحد جمع بين عدد فلا بد من ترجيح الأصلح، أو تعدد المولى إذا لم تقع الكفاية بواحد تام^(١).

وفيما تقدم يبرز لنا شيخ الإسلام المعايير الإدارية في كيفية اختيار الأصلح ويقرر مبدأ أخذ الرأي والمشاورة والتقصي عندما يراد إسناد عمل من أعمال المسلمين إلى شخص ما، ويستنتج من أقواله أنه يرى الأخذ بمبدأ اللامركزية، ومبدأ تفويض الصلاحية حيث يقرر أنه إذا لم يتم الأمر بواحد جمع بين عدد من الأشخاص والجمع بين عدد من المسؤولين يحصل في الدائرة الواحدة، والبلد الواحد كما يحصل فيما بين الدائرة وفروعها، وفيما بين البلد والبلد الآخر، وكأن ما يجري في الوقت الحاضر من استخدام مبدأ اللامركزية وتفويض الصلاحية لا يعدو أن يكون تطبيقاً عملياً لنظرية شيخ الإسلام الإدارية، فهي نظرية جديدة وقديمة معاً، جديدة في صيغتها المعاصرة، قديمة في أصلها وجذورها.



(١) «السياسة الشرعية»: ص ٢٤، ٢٥.

الفصل الثالث

التعيين في الوظيفة العامة

لقد اصطلح على لفظ التعيين أو التوظيف في الإدارة الحديثة، واصطلح على لفظ التولية أو التقليد في الإدارة الإسلامية. والتعيين أو التولية كما تقدم هي المرحلة النهائية في عملية الاختيار، بحيث تكون النهاية الفعلية لجدية الاختيار لشغل الوظيفة العامة، وعلى هذا فالتعيين أو التولية هو الهدف المقصود من الكشف عن الكفاءات والبحث عن الصالحين للولاية.

وبمقتضى التعيين يحصل المركز القانوني للمرشح بأن تعتبر تصرفاته وأعماله بعد أن أصبح موظفًا عامًا يتمتع بالسلطة والصلاحيات الممنوحة له، وبموجب التعيين تنشأ العلاقة الوظيفية بين الموظف وبين الإدارة.

والأداة المستعملة في إتمام عملية التوظيف هي قرار التعيين بعد أن يتأكد للجهة المختصة صلاحية المرشح للوظيفة المقصودة، ويتأكد أن إمكاناته تلائم تلك الوظيفة، وتتوافر لديه شروطها، ويعبر علماء الإدارة المسلمون عن قرار التعيين بالتولية أو التقليد كما أسلفنا، وهذه العملية تقتضي التنصيب وتحديد السلطات، والصلاحيات والاختصاصات ومجال العمل من حيث عموم الولاية وخصوصها، وبيان المرتبات وما يتعلق بذلك أو يتبعه من امتيازات ومخصصات مقررة لصيانة هيبة الوظيفة ومكانتها ومنحه السلطة أو المكنة التي تجعله قادرًا على مباشرة مهام وأعباء وظيفته

على الوجه الأكمل، ويشترط أن تكون التولية من ذي اختصاص لمستحق بالأساليب والشروط التي تستلزم الوظيفة العامة على حسب مقتضيات الأحوال^(١).

وعلى هذا فالإدارة الإسلامية تعول في هذا المقام على المشروعية بمعنى أن يكون الموظف قد اكتسب ولايته بمقتضى سلطة مخولة من جهة ذات اختصاص حسب القواعد والنظم الشرعية المعتمدة على سبيل الاستكفاء، وطبقاً لمبادئ النظام الإسلامي وشروطه^(٢)، إذ إن الوظائف العامة بل الدولة بأكملها في المنظور الإسلامي وليدة النظام منذ بداية نشأتها بخلاف المنظور في النظم الوضعية، ذلك أن الدولة توجد أولاً ثم تضع لنفسها ما تشاء من أنظمة ودساتير. أما الدولة الإسلامية فهي قد نشأت في ظل الشريعة؛ لأنها منزلة من عند الله^(٣). وعلى هذا تتلازم السلطة والمسئولية في الفكر الإداري الإسلامي: «كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته»^(٤).

وتأتي مشروعية التولية - التعيين - واضحة في الفكر الإداري الإسلامي من منطلق ما تقتضيه الضرورة من اتخاذ الأعوان لإنجاز المهام المنوطة بالأشخاص، ويستدل فقهاء الإدارة المسلمون على ما ذهبوا إليه بقصة موسى عليه السلام مع أخيه حيث قال: ﴿وَجَعَلْ لِي وَزِيرًا مِّنْ أَهْلِي﴾ (٢٩) هَارُونَ أَخِي (٣٠)

(١) انظر: «الأحكام السلطانية» لأبي يعلى: ص ٣٧، ٣٨، و«الأحكام السلطانية»: ص ٦،

وكتاب «الإسلام وأوضاعنا السياسية» لعبد القادر عودة: ٨٧.

(٢) انظر: كتاب «نظرية الإسلام السياسية» لأبي الأعلى المودودي: ص ٣٥.

(٣) انظر: «المشروعية في النظام الإسلامي» لمصطفى كمال وصفي: ص ١٨، وكتاب

«قضية العودة إلى الإسلام في الدين والمجتمع» لجمال الدين محمود: ص ١٢٩.

(٤) «صحيح مسلم»: (٤٩١/١).

أَشَدُّ بِهِ أَزْرَى ﴿٢١﴾ وَأَشْرَكُهُ فِي أَمْرِي ﴿٢٢﴾ (١) فَإِنْ كَانَ ذَلِكَ فِي شُؤْنِ النَّبُوءَةِ مَطْلُوبًا فَإِنَّهُ فِي شُؤْنِ الْحَيَاةِ أَدْعَى وَالزَّمْ، وَهَذَا مِنْ بَابِ الْإِسْتِعَانَةِ بِالْأَكْفَاءِ وَتَفْوِضِ الْأُمُورِ إِلَيْهِمْ فِي حُدُودِ مَا يَسْتَطِيعُونَ الْقِيَامَ بِهِ، وَلَعَلَّ مَا أَسْنَدَ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ لِأَخِيهِ هَارُونَ مِنْ مَسْئُولِيَّاتٍ حِينَمَا ذَهَبَ مُوسَى لِمِيقَاتِ رَبِّهِ، فِي هَذَا الْبَابِ - أَي: بَابِ تَفْوِضِ السُّلْطَةِ - قَالَ تَعَالَى: ﴿وَوَاعَدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتَمَمْنَاهَا بِعَشْرِ فِتْنَمٍ مِيقَتُ رَبِّهِ أَزْبَعِينَ لَيْلَةً وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ أَخْلِفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ﴾ (٢).

وقد حدد موسى الشخص المفوض له بالاسم، وحدد موضوع التفويض وهو خلافته في قومه، وحدد الصلاحيات والاختصاصات الممنوحة للمفوض له: ﴿وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ﴾ وحدد مدة التفويض بأربعين ليلة. وهذه هي الأسس والأركان التي يقوم عليها التفويض في الإدارة الحديثة. وتصرف الموظف في مهام وظيفته وما يمنح له من صلاحيات وما يعمل في نطاقه من اختصاصات مقيد في منظور الإدارة الإسلامية بجلب المصالح ودرء المفاسد (٣) في حدود ما يقضي به عقد الولاية، فلا يحل له التصرف إلا في حدود ذلك، وإن تجاوزه فتصرفه مردود وباطل؛ لأنه معزول عنه (٤). والأصل ألا يتولى الشخص، إلا وظيفة واحدة إلا أنه يجوز أن يسند إلى الشخص الواحد أكثر من وظيفة إذا اقتضت المصلحة العامة ذلك واستدعت الضرورة، وهذا أمر مرهون بكفاية

(١) سورة طه، الآيات: ٢٩ - ٣٢.

(٢) سورة الأعراف، الآية: ١٤٢.

(٣) وسيأتي لهذا المبدأ مزيد تفصيل فيما بعد.

(٤) انظر: «الفروق» للقرافي: ص ٣٢٣.

الشخص ونوع الوظائف التي توكل إليه من حيث التقارب في طبيعة الأعمال، ومن حيث قدرته على القيام بها^(١)، وفي هذا المعنى يقول ابن خلدون: (إنما للقاضي في عصر الخلفاء الفصل بين الخصوم فقط، نعم قد يفوض له الخليفة نظر بعض الأمور العامة، لا باعتبار أنها داخلة في ولاية القضاء، ولكن لما يراه في القاضي من الكفاية للقيام بها، فقد فوض عمر - رضي الله عنه - لقاضيه أبي إدريس الخولاني النظر في المظالم وهي ولاية ممتزجة في سطوة السلطة ونصفه القضاء)^(٢).

وإذا نظرنا إلى مفهوم التعيين في الإدارة الحديثة نجد أن المقصود بالتعيين في الوظيفة العامة هو: تقليد الوظيفة العامة سواء كان ذلك افتتاحاً لرابطة التوظيف، أم كان ذلك إعادة لها، وقد توسع القضاء الإداري في معنى التعيين حتى جعله شاملاً لبعض صور القضاء النوعي، وهو تصرف إداري انفرادي شرطي، يدخل بمقتضاه شخص ما في نظام الوظيفة العامة^(٣) ويشترط لصحة التعيين ما يأتي^(٤):

أولاً: شروط تتعلق بالسلطة التي تقوم على مباشرة عملية التعيين حيث يجب أن يتم التعيين من قبل السلطة المختصة بموجب النظام.

(١) انظر: «الأحكام السلطانية» للماوردي: ص ٦ - ٧، و«الطرق الحكمية في السياسة

الشرعية»: ص ٢٧٩، وكتاب «القضاء الإسلامي وتاريخه»: ص ١٨، ١٩، ٢٧.

(٢) انظر: «المقدمة»: ص ٢، ٦٣٣.

(٣) انظر: كتاب «مبادئ القانون الإداري في الوظيفة العامة» للدكتور عاطف البنا:

ص ٢٠٧، و«الموظف العام في الفقه والقضاء» للدكتور محمد حامد الجمل: (١/٩٥،

١٢٥، ١٢٦)، و«الأسس العامة للعقود الإدارية» للدكتور سليمان الطماوي: ص ٢١٧.

(٤) انظر: «التعيين والترفيغ الوظيفي في قانون الخدمة المدنية» العراقي، مجلة العلوم

الإدارية، السنة ١١، العدد الثالث، ديسمبر ١٩٦٩م، ص ١٦٩، القاهرة.

ثانيًا: شروط تتعلق بشخص الموظف بأن تتوافر فيه الشروط العامة للتعين مما تنص عليه نظم الوظيفة العامة.

والاختصاص بتحدد فكرته من العناصر التالية:

١ - العنصر الشخصي، فيجب أن يصدر القرار الإداري بالتعيين من الشخص أو الهيئة اللذين حددهما النظام بحيث يكون لمصدر القرار وجود نظامي يخوله سلطة التعبير عن إرادة الدولة، وهذا يعني توافر الأهلية لديه، فالشخص المصدر لقرار التعيين يعمل ذلك استنادًا على نصوص النظم واللوائح، وليس استنادًا على حق شخصي له في ذلك، ولذلك فما ينشئه القرار من تعاقد أو علاقة نظامية إنما يقع بين الشخص الإداري والمتعاقد معه، لا بين الموظف الذي اضطلع بإبرام العقد وبين الغير؛ لأن الأشخاص الإدارية إنما هم أشخاص معنويون وليسوا أشخاصًا آدميين^(١).

٢ - عنصر مكاني وذلك بتحديد الدائرة المكانية التي في محيطها يصح للمسئول أن يباشر اختصاصه.

٣ - عنصر زمني، وذلك بتحديد المدة الزمنية التي تسري خلالها صلاحيات المسئول، وإذا ما انتهت تلك المدة لا يجوز أن يباشر تلك الصلاحيات.

٤ - تعيين وحصر الأعمال التي يجوز للمسئول ممارستها وهي ما يسمى الاختصاص فإذا تجاوز تلك الأعمال بطلت تصرفاته.

(١) انظر: كتاب «ضمانات الموظف العام» لإسماعيل زكي: ص ٢٠، ٢١، ٢٦، و«الضوابط العلمية والقانونية للإدارة العامة»: (٢/ ٢١٠).

وتمشيًا مع منهجنا في البحث، وهو الاقتصار على ما يقتضيه المقام من مباحث الإدارة الحديثة بحيث نكتفي بما يوضح الغرض المقصود من إشارات إلى بعض النظريات المهمة في الإدارة الحديثة، ومقارنتها بما هو مقرر في فقه الإدارة الإسلامية. من هذا المنطلق سنكتفي بما قدمنا من مباحث حول الوظيفة والموظف والتعيين، ونظرًا لأهمية المشاورة في الإدارة الإسلامية فستعرض لها فيما يأتي:

الفصل الرابع

في مبدأ المشاورة في الإدارة الإسلامية

من الدعائم الأساسية في الإدارة عند ابن تيمية مبدأ المشاورة، وقد ورد هذا المبدأ صراحة في القرآن، حيث قال تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾^(١)، وقال في وصف المؤمنين: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾^(٢). وعلى هذا فمبدأ الشورى في الإدارة الإسلامية من المبادئ الثابتة وما جاءت به الإدارة الحديثة مما يطلق عليه (ديمقراطية الإدارة) لا يأتي في نظري بجديد سوى الصياغة فقط، أما الجوهر فالإدارة الإسلامية مجلية وسابقة ومتقدمة في أسلوب ما يطلق عليه المشاورة، وهو أسلوب متفوق بلا جدال، وفي هذا المعنى يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (لا غنى لولي الأمر عن المشاورة، فإن الله تعالى أمر بها نبيه ﷺ فقال تعالى: ﴿فَأَعِظْ عَنْهُمْ وَأَسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾^(٣)).

وقد روي عن أبي هريرة - رضي الله عنه - قال: «لم يكن أحد أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله ﷺ». وقد قيل: إن الله أمر بها نبيه؛ لتأليف قلوب أصحابه؛ وليقتدي به من بعده وليستخرج منهم الرأي، فيما لم ينزل

(١) سورة آل عمران، الآية: ١٥٩.

(٢) سورة الشورى، الآية: ٣٧.

(٣) سورة آل عمران، الآية: ١٥٩.

فيه وحى من أمر الحروب والأمور الجزئية وغير ذلك، فغيره ﷺ أولى بالمشورة، وقد أثنى الله على المؤمنين بذلك في قوله ﴿وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى لِلَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾ (٣٦) وَالَّذِينَ يَحْتَبِرُونَ كَثِيرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَحِشِ وَإِذَا مَا عَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ (٣٧) وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ (١). وإذا استشارهم فإن بين له بعضهم ما يجب اتباعه من كتاب الله أو سنة رسوله أو إجماع المسلمين فعليه اتباع ذلك، ولا طاعة لأحد في خلاف ذلك، وإن كان عظيمًا في الدين والدنيا قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (٢). وإن كان أمرًا قد تنازع فيه المسلمون فينبغي أن يستخرج من كل منهم رأيه، ووجه رأيه، فأى الآراء كان أشبه بكتاب الله وسنة رسوله عمل به، كما قال تعالى: ﴿فَإِنْ لَّنْزَعْنُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ (٣) ... إلى أن قال: (ومتى أمكن في الحوادث المشكلة معرفة ما دل عليه الكتاب والسنة كان هو الواجب، وإن لم يمكن ذلك لضيق الوقت، أو عجز الطالب أو تكافؤ الأدلة عنده أو غير ذلك فله أن يقلد من يرتضي علمه ودينه، هذا أقوى الأقوال) (٤).

وتستهدف المشاورة أمورًا ثلاثة:

الأول: التعاون في الوصول إلى حكم الشرع السليم من القرآن أو السنة.

(١) سورة الشورى، الآيات: ٣٦، ٣٧، ٣٨.

(٢) سورة النساء، الآية: ٥٩.

(٣) سورة النساء، الآية: ٥٩.

(٤) «السياسة الشرعية»: ص ١٦٥، ١٦٦، ١٦.

الثاني : كشف الأخطاء الملازمة للحكم .

الثالث : الوصول إلى الحل السليم فيما يجد من أمور بالاجتهاد .

وفي هذا المعنى يقول ميمون بن مهران : (كان أبو بكر الصديق إذا ورد عليه حكم نظر في كتاب الله تعالى ، فإن وجد فيه ما يقضي به قضى به ، وإن أعياه ذلك سأل الناس : هل علمتم أن رسول الله ﷺ قضى فيه بقضاء فربما قام إليه القوم فيقولون : قضى فيه بكذا وكذا فإن لم يجد سنة سنّها النبي ﷺ جمع رؤساء الناس ، واستشارهم فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به) ، ثم قال ميمون : (وكان عمر يفعل ذلك ، فإن أعياه أن يجد ذلك في الكتاب والسنة سأل هل كان أبو بكر قضى فيه بقضاء فإن كان لأبي بكر قضاء قضى به وإلاّ جمع علماء الناس واستشارهم ، فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به) (١) .

ومن الاستشارة في الأمور الإدارية ما ورد في «الصحيحين» وغيرهما أن عمر - رضي الله عنه - خرج إلى الشام حتى إذا كان بـ (سرغ) لقيه أهل الأجناد أبو عبيدة بن الجراح وأصحابه فأخبروه أن الوباء وقع بالشام ، قال ابن عباس ، فقال عمر : ادع لي المهاجرين الأولين فدعوتهم له فاستشارهم وأخبرهم أن الوباء قد وقع بالشام فاختلفوا ، فقال بعضهم : قد خرجت لأمر ولا نرى أن ترجع ، وقال بعضهم : معك بقية الناس وأصحاب رسول الله ﷺ ولا نرى أن تقدمهم على هذا الوباء . فقال : ارتفعوا عني . ثم قال : ادع لي الأنصار ؛ فدعوتهم فاستشارهم فسلخوا سبيل المهاجرين واختلفوا كاختلافهم . فقال : ارتفعوا عني ، ثم قال : ادع لي من هنا من مشيخة قریش

(١) «عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة» لسليمان الطماوي : ص ١١٠ ،

من مهاجرة الفتح فدعوتهم، فلم يختلف عليه رجلان فقالوا: نرى أن ترجع بالناس ولا تقدمهم على هذا الوباء، فنادى عمر في الناس: أني مصبح على ظهر - أي: مسافر والظهر ظهر الراحلة - فأصبحوا عليه. فقال أبو عبيدة أفراراً من قدر الله؟! فقال عمر: لو غيرك قالها يا أبا عبيدة - وكان عمر يكره خلافه - نعم نفر من قدر الله إلى قدر الله. أرايت لو كان لك إبل فهبطت وادياً له عدوتان: إحداهما خصبة، والأخرى جدبة أليس إن رعيت الخصبة رعيتها بقدر الله، وإن رعيت الجدبة رعيتها بقدر الله؟! قال فجاء عبد الرحمن بن عوف وكان متغياً في بعض حاجته. فقال: عندي من هذا علمٌ سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إذا سمعتم به - أي: الوباء - بأرض فلا تقدموا عليه، وإذا وقع بأرض وأنتم فيها فلا تخرجوا فراراً منه» قال فحمد الله عمر بن الخطاب ثم انصرف^(١) هـ.

وروي عن علي - رضي الله عنه - أنه قال: قلت يا رسول الله، إن عرض لي أمر لم ينزل فيه قرآن ولا سنة كيف تأمرني. قال: «تجعلونه شورى بين أهل الفقه العابدين من المؤمنين ولا تقض فيه برأيك خاصة»^(٢).

وقال الفخر الرازي: (وأما قوله تعالى: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ فقيل: كان إذا وقعت بينهم واقعة اجتمعوا وتشاوروا فأثنى الله عليهم أي: لا ينفردون برأي، بل ما لم يجتمعون عليه لا يقدمون عليه.

(١) انظر: «تفسير المنار» لرشيد رضا: (١٩٦/٥ - ١٩٧)، وانظر: «صحيح البخاري بشرحه الفتح»: (١٥٥/١٠) في الطب، وفي الحيل، ومسلم: برقم ٢٢١٩ في السلام، باب: الطاعون، والطيرة والكهانة ونحوها، وأبو داود: رقم ٣١٠٣ في الجنائز، باب: الخروج من الطاعون.

(٢) «تفسير المنار»: (١٩٦/٥)، وانظر: «كنز العمال»: (٤١١/٣)، حديث رقم (٧١٩).

وعن الحسن: ما تشاور قوم إلا هُدوا لأرشد أمرهم . . . ومعنى قوله: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَى﴾ أي: ذوى شورى^(١).

وفي هذا المعنى يقول الآلوسي^(٢): ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَى يَنْبَغُ﴾ أي: ذوى شورى إلى أن قال: وقد أخرج البيهقي في «شعب الإيمان» عن ابن عمر - رضي الله تعالى عنهما - عن النبي ﷺ قال: «من أراد أمراً فشاور فيه وقضى هدي لأرشد الأمور»^(٣).

وأخرج عبد بن حميد والبخاري في «الأدب» وابن المنذري عن الحسن قال: «ما تشاور قوم قط إلا هُدوا لأرشد أمرهم»^(٤)، ثم تلى ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَى يَنْبَغُ﴾، وقد كانت الشورى بين النبي ﷺ وأصحابه فيما يتعلق بمصالح الحروب، وكذا بين الصحابة - رضي الله تعالى عنهم - بعده - عليه الصلاة والسلام - وكانت بينهم أيضاً في الأحكام كقتال أهل الردة، وميراث الجد، وعدد حد الخمر وغير ذلك، والمراد بالأحكام: ما لم يكن لهم فيه نص شرعي وإلا فالشورى لا معنى لها، وكيف يليق بالمسلم العدول عن حكم الله - عز وجل - إلى آراء الرجال، والله سبحانه الحكيم الخبير، ويؤيد ما قلنا ما أخرجه الخطيب عن علي - رضي الله عنه - قال: قلت يا رسول الله، الأمر ينزل بنا بعدك لم ينزل فيه قرآن ولم يسمع منك فيه شيء قال: «اجمعوا له العابدين من أمتي، واجعلوه بينكم شورى ولا تقضوا برأي

(١) انظر: «التفسير الكبير» للفخر الرازي: (١٧٧/٢٧).

(٢) انظر: «روح المعاني في تفسير القرآن والسبع المثاني»: (٤٦/٢٥ - ٤٧).

(٣) «كنز العمال»: (٤٠٩/٣)، حديث رقم (٧١٧٩) فصل المشورة، و«مجمع الفوائد»:

(٩٦/٨) باب: ما جاء في المشاورة.

(٤) انظر: «الأدب الشرعية» لابن مفلح: (٣٦٨/١).

واحد»^(١). وينبغي أن يكون المستشار عاقلًا كما ينبغي أن يكون عابداً فقد أخرج الخطيب عن أبي هريرة مرفوعاً: «استرشدوا العاقل ترشدوا، ولا تعصوه فتندموا»^(٢). والشورى على الوجه الذي ذكرناه من جملة أسباب صلاح الأرض، ففي الحديث: «إذا كان أمراؤكم خياركم، وأغنياؤكم أسخياءكم، وأمركم شورى بينكم، فظهر الأرض خير لكم من بطنها...» إلى آخر الحديث^(٣).

وفي هذا المعنى يقول القرطبي: (قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ يدل على جواز الاجتهاد في الأمور والأخذ بالظنون مع إمكان الوحي، فإن الله أذن لرسوله ﷺ في ذلك، واختلف أهل التأويل في المعنى الذي أمر الله نبيه ﷺ أن يشاور فيه أصحابه، فقالت طائفة: ذلك في مكائد الحروب، وعند لقاء العدو، وتطييناً لنفوسهم ورفعاً لأقذارهم وتألفاً على دينهم، وإن كان الله تعالى قد أغناه عن رأيه بوحيه رؤي هذا عن قتادة والربيع وابن إسحاق والشافعي قال الشافعي: هو كقوله «والبكر تستأمر؛ تطييباً لقلبها لا أنه واجب» وقال مقاتل وقاتدة والربيع كانت سادات العرب إذا لم يشاوروا في الأمر شق عليهم فأمر الله نبيه ﷺ أن يشاورهم في الأمر، فإن ذلك أعطف لهم وأذهب لأضغانهم وأطيب لنفوسهم فإذا شاورهم عرفوا إكرامه لهم وقال آخرون: ذلك فيما لم يأت فيه وحي، روي ذلك عن الحسن البصري والضحاك، قالوا: ما أمر الله تعالى نبيه بالمشاورة

(١) «كنز العمال»: (٣/ ٤١١)، حديث رقم (٧١٩١).

(٢) «كنز العمال»: (٣/ ٤٠٩)، حديث رقم (٧١٨٠)، فصل في المشورة، (ص ٤١٠)، حديث رقم (٧١٨٦) في «الإكمال».

(٣) «مشكاة المصابيح»: (٣/ ١٤٧٤)، الحديث رقم (٥٣٨٦) باب: تغير الناس.

لحاجة منه إلى رأيهم، وإنما أراد أن يعلمهم ما في المشاورة من الفضل، ولتقتدي به أمته من بعده. وفي قراءة ابن عباس: ﴿وشاورهم في بعض الأمر﴾ (١). إلى أن قال: (جاء في «مصنف أبي داود» عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «المستشار مؤتمن»^(١)). قال العلماء: وصفة المستشار إن كان في الأحكام أن يكون عالماً ديناً وقل ما يكون ذلك إلا في عاقل، قال الحسن: ما كمل دين امرئ ما لم يكمل عقله، فإذا استشير من هذا صفته واجتهد في الصلاح، وبذل جهده فوقعت الإشارة خطأ فلا غرامة عليه، قاله الخطابي وغيره.

وصفة المستشار في أمور الدنيا أن يكون عاقلاً مجرباً واداً في المستشار... والشورى بركة. قال ﷺ: «ما ندم من استشار ولا خاب من استخار»^(٢). وروى سهل بن سعد الساعدي عن رسول الله ﷺ: «ما شقي قط عبد بمشورة، وما سعد باستغناء رأي». وقال بعضهم: (شاوَر مَنْ جَرَّبَ الأمور، فإنه يعطيك من رأيه ما وقع عليه غالباً وأنت تأخذه مجاناً، وقد جعل عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - الخلافة وهي أعظم النوازل شورى، قال البخاري: وكان الأئمة بعد النبي ﷺ يستشيرون الأمراء من أهل العلم في الأمور المباحة ليأخذوا بأسهلها. قال سفيان الثوري: ليكون أهل مشورتك أهل التقوى والأمانة، ومن يخشى الله تعالى. وقال الحسن: والله ما تشاور قوم بينهم إلا هداهم لأفضل ما يحضر بهم). وقال القرطبي أيضاً: (والشورى مبنية على اختلاف الآراء، والمستشير ينظر في ذلك الخلاف، وينظر أقربها قولاً إلى الكتاب والسنة إن أمكن، فإذا أرشده الله

(١) «سنن أبي داود»: (٣٣٣/٤)، الحديث رقم (٥١٢٨).

(٢) «مجمع الزوائد» للهيتمي: (٩٨/٨)، باب: ما جاء في المشورة.

تعالى إلى ما شاء الله منه عزم عليه متوكلاً عليه، إذ هذه غاية الاجتهاد المطلوب وبهذا أمر نبيه في هذه الآية^(١).

ونقل القرطبي عن ابن عطية قوله: (والشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام)^(٢).

وقال الشوكاني: (قال السيوطي بسند حسن عن ابن عباس قال: لما نزلت: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ قال رسول الله ﷺ: «أما إن الله ورسوله لغنيان عنها، ولكن الله جعلها رحمة لأمتي، فمن استشار منهم لم يعدم رشداً، ومن تركها لم يعدم غيًّا». وأخرج الحاكم وصححه البيهقي في «سننه» عن ابن عباس: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ قال: أبو بكر وعمر. وأخرج ابن مردويه عن علي قال: سئل رسول الله ﷺ عن العزم فقال: «مشاورة أهل الرأي ثم اتباعهم»^(٣).

ويقول ابن الأزرق في مشورة ذوي الرأي والتجربة: (قال الطرطوشي هي مما تعده الحكماء من أساس المملكة، وقواعد السلطنة، ويفتقر إليها الرئيس والمرؤوس). قال ابن العربي: (المشاورة أصل الدين وسنة الله في العالمين وهو حق على عامة الخليقة من الرسول ﷺ إلى أقل خلق بعده في درجاتهم، وهي اجتماع على أمر يشير كل واحد برأيه) ... ونقل ابن الأزرق أيضاً عن النووي قوله: (ويغني صريح الأمر بها في قوله تعالى

(١) «الجامع لأحكام القرآن» لأبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي: (٣/١٤٩١ - ١٤٩٤). طبعة دار الشعب بالقاهرة.

(٢) نفس المصدر: (٣/١٤٩١).

(٣) انظر: «فتح القدير» لمحمد علي الشوكاني: (١/٣٩٥)، ط. دار الفكر، الطبعة الثالثة

﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ عن كل شيء فإنه إذا أمر بها نبيه ﷺ نصًّا جليًّا مع أنه أكمل الخلق فما الظن بغيره) ويقول ابن الأزرق أيضًا: (ويتأكد الأمر بها في حق ولاية الأمور العامة كالسلطان والقاضي ونحوهما)^(١).

ويتضح مما تقدم أن المشاورة مبدأ هام من مبادئ الإدارة الإسلامية في نظر ابن تيمية، وفي نظر غيره من العلماء ممن اطلعنا على أقوالهم. والإدارة الإسلامية بهذا المبدأ تتقدم خطوات على ما يطلق عليه في عصرنا الحاضر ديمقراطية الإدارة وفي هذا المعنى يقول عبد القادر عودة: (فمن المسلم به أن البلاد الديمقراطية فشلت فشلًا ذريعًا في تطبيق مبدأ الشورى) إلى أن قال: (وقد يكون النقد سبيلًا من سبل الإصلاح إذا أبدى الناقد رأيه وقت المناقشة، أو نقد آراء لم تناقش من قبل، أما نقد الآراء التي سبقت مناقشتها والتشكيك فيها بعد أن وضعت موضع التنفيذ فذلك هو الفساد بعينه، بل إنه ليتناقض مع الأساس الذي تقوم عليه الشورى). ويقول أيضًا: (مبدأ الشورى: يعتبر في وقتنا الحاضر العلاج الناجع لفشل الديمقراطية)^(٢) ويضيف عبد القادر عودة في موضع آخر فيقول: (وقد سبقت الشريعة الإسلامية القوانين الوضعية في تقرير مبدأ الشورى بأحد عشر قرنًا حيث لم تعترف هذه القوانين بمبدأ الشورى إلا بعد الثورة الفرنسية، اللهم إلا فيما عدا القانون الانجليزي، فقد عرف مبدأ الشورى في القرن السابع عشر، وقانون الولايات المتحدة الذي أقر المبدأ بعد منتصف القرن الثامن عشر، أما القانون الفرنسي فقد أخذ بمبدأ الشورى في آخر القرن الثامن عشر، وعلى أثر ذلك انتشر مبدأ الشورى، وأخذت به معظم القوانين في القرن

(١) «بدائع السلك في طبائع الملك» لابن الأزرق: ص ٣٠٢، ٣٠٣، ٣٠٦.

(٢) «التشريع الجنائي الإسلامي مقارنًا بالقانون الوضعي»: ص ٣٩.

التاسع عشر، فالقوانين الوضعية حين قررت مبدأ الشورى لم تأت بجديد، وإنما انتهت إلى ما بدأت به الشريعة الإسلامية، وسارت في الطريق الذي سلكته الشريعة من القرن السابع الميلادي^(١).

وبما أن الضبط الإداري والضبط القضائي من الأمور المهمة التي راعتها الإدارة الإسلامية واهتمت بها وعولت عليها فسنناولهما بالبحث فيما يأتي:

(١) «التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي»: ص ٤١.

الفصل الخامس

عن مبدأ الضبط الإداري والضبط القضائي

ويشتمل على تمهيد عن المقصود بالضبط بمعناه العام، والمقصود بالضبط الإداري وتعريفه، والفرق بينه وبين الضبط القضائي، ومبحث عن الضبط في الإدارة الإسلامية والمقصود به، كما يشتمل على مبحث عن الضبط الإداري في فكر ابن تيمية، والضبط القضائي في الشريعة الإسلامية من خلال فكر ابن تيمية أيضًا، ومبحث عن الرشوة.

* تمهيد:

الضبط بمعناه العام: (يقصد بالضبط تنظيم الدولة تنظيمًا وقائيًا ورادعًا يكفل سلامة المجتمع، ويدخل في هذا المعنى الواسع، تنظيم وضمان سير المرافق العامة بالدولة). وعلى هذا فأعمال الضبط هي أعمال وقائية رادعة تتولى الدولة بموجبها تنظيم المجتمع تنظيمًا محكمًا فتراقب نشاط الأفراد وتدرس احتمالات الإخلال بالنظام العام، وتعمل على منعها قبل وقوعها، كما تقوم بالقمع والردع لمن تسول له نفسه الإخلال بالنظام العام، وذلك بالنظر في الجرائم والبحث عن مرتكبيها، وجمع الأدلة التي يستلزمها التحقيق تمهيدًا لمحاكمة المتهمين ومعاقتهم.

والضبط الإداري في الإدارة الحديثة: (يقصد به صيانة النظام العام في الدولة بعناصره الثلاثة: الأمن العام، والصحة العامة، والسكينة العامة في

حدود السلطة التي يخولها القانون لهيئات الضبط الإداري)، وعلى هذا فمعناه أضيق من معنى الضبط بمعناه العام.

* تعريف الضبط الإداري:

(هو مجموعة القواعد والإجراءات التنظيمية والفردية التي تتخذها السلطة الإدارية؛ لتنظم بها نشاط الأفراد وتقيدها بحرياتهم؛ بقصد حماية النظام العام).

وإذا كانت الحريات الفردية تنظمها قوانين صادرة يطلق عليها القوانين الضبطية فإن هذه القوانين لا تكفي وحدها لحماية النظام العام، بل لا بد من تدخل الإدارة للسهر على تنفيذ هذه القوانين كما تقوم الإدارة بتطبيق القوانين الضبطية واللوائح الضبطية على الحالات الفردية، وتقوم أيضًا باتخاذ الإجراءات الملزمة، ومنها الأعمال المادية التي تمنع الإخلال بالنظام العام^(١).

وأهم ما يتميز به الضبط الإداري أنه يفرض قيودًا على حريات الأفراد وحقوقهم العامة بقصد حماية النظام العام، فهو في حقيقته نوع من أنواع التدخل في شئون الأفراد لصيانة النظام العام بعناصره المعروفة، وأهداف النشاط الضبطي في الإدارة الحديثة محدودة كما أسلفنا، وهي تحقيق الأمن العام والصحة العامة والسكينة العامة.

والأمن العام يقصد به كل ما من شأنه أن يطمئن الإنسان على نفسه وماله وذلك بمنع وقوع الحوادث التي من شأنها الإضرار بالأشخاص والأموال.

(١) انظر: «القانون الإداري» للدكتور ثروت بدوي: ص ٣٨٠.

والصحة العامة يقصد بها كل الإجراءات الكفيلة بالمحافظة على صحة الجمهور، ووقاية الناس من أخطار الأمراض والأوبئة كمراقبة سلامة الأغذية وعدم تلوث المياه، ونظافة المحال العمومية والتحصين ضد الأمراض المعدية.

والسكينة العامة يقصد بها المحافظة على الهدوء والسكون في الطرق والأماكن العامة؛ حتى لا يتعرض الأفراد لمضايقات الغير - ويمثلون لذلك - بالمتسولين والذين يستعملون مكبرات الصوت وغيرها مما يسبب للناس المضايقة والإزعاج^(١).

ومن الوسائل المستعملة في أعمال الضبط الإداري إصدار القرارات الإدارية والتنفيذ المباشر، حيث تملك الإدارة في أحوال خاصة سلطة تنفيذ أوامرها تنفيذًا مباشرًا، ولها سلطة التنفيذ الجبري باستعمال القوة المادية إذا كانت هي الوسيلة الوحيدة أمام الإدارة^(٢).

* ضوابط الضبط الإداري في الإدارة الحديثة^(٣):

للضبط الإداري في الإدارة الحديثة حدود وضوابط تجب مراعاتها، ومن أهمها ما يلي:

١ - وجوب التقيد بأهداف الضبط الإداري، وعدم الخروج عليها وإلا كان الإجراء الضبطي باطلاً.

(١) «مذكرات الدكتور أحمد عثمان عياد»: ص ٢٦، ٢٧، ٢٨، وما بعدها (مذكرات عن

النظام الإداري في الإسلام لطلبة الدراسات العليا بجامعة الأزهر عام ١٩٧٦م).

(٢) «مذكرات الدكتور أحمد عثمان عياد»: ص ٢٥.

(٣) نفس المرجع والصفحة.

٢ - وجوب أن يكون هناك أسباب جدية تهدد الأمن قد دفعت الإدارة إلى التدخل.

٣ - وجوب تحقيق الموازنة بين السلطة ومراتب الحريات، والمواءمة بين السلطة والحريات والظروف من جهة أخرى.

٤ - يجب ألا يصل الإجراء الضبطي إلى حد الحظر الكلي أو الشامل لممارسة إحدى الحريات، وإلا كان الإجراء معدومًا؛ لأنه إذا كان الحظر مطلقًا وشاملاً فإنه يكون بمثابة إلغاء لإحدى الحريات الفردية، ومن ثمَّ يعد غير مشروع.

٥ - المساواة بين الأفراد في ممارسة النشاط الضبطي.

٦ - يجب أن تخضع كافة إجراءات الضبط الإداري لرقابة القضاء.

وينقسم الضبط الإداري إلى قسمين:

القسم الأول: الضبط الإداري العام، وهو الذي يقصد به المحافظة على النظام بعناصره الثلاثة المعروفة، وهي الأمن العام والصحة العامة والسكينة العامة، وذلك في حدود السلطة التي يخولها القانون لهيئات الضبط الإداري كما سبق.

القسم الثاني: الضبط الإداري الخاص، ويقصد به صيانة النظام بطريقة معينة في ناحية معينة من نواحي النشاط الفردي مثل قوانين حماية الآثار وتجميل المدن وغيرها.

ويختلف الضبط الإداري عن الضبط القضائي في الوظيفة التي يقوم بها كل منهما، فالضبط الإداري مهمته وقائية تهدف إلى المحافظة على النظام بالسعي في منع حدوث الجرائم باتباع الوسائل الوقائية. أما الضبط القضائي فإن مهمته هي القمع والردع، فهو لا يتحرك إلا بعد وقوع الإخلال بالنظام

العام، وذلك بالنظر في الجرائم والبحث عن مرتكبيها، وجمع الأدلة التي يستلزمها التحقيق؛ تمهيداً لمحاكمة المتهمين ومعاقتهم من خلال ما يصدر عليهم من أحكام قضائية رادعة^(١). إذا كان هذا هو الضبط الإداري في الإدارة الحديثة فماذا عن الضبط الإداري في الإدارة الإسلامية؟ هذا ما سنوضحه فيما يأتي:

* * *

(١) انظر: «مذكرات الدكتور أحمد عياد عن النظام الإداري في الإسلام»: ص ٢٦.

* (المبحث الأول): الضبط الإداري في الإدارة الإسلامية:

من المسلم به أن الإدارة الحديثة قد توسعت في إنشاء وإدارة المرافق وذلك بقصد أن تقوم الإدارة بتقديم الخدمة بنفسها مباشرة للجمهور أو تقديمها بطريقة غير مباشرة بواسطة مرفق يدار بطريقة الالتزام أو الاقتصاد المختلط، وغير ذلك من الطرق.

أما الإدارة الإسلامية فهي على العكس من ذلك؛ إذ هي تقوم أصلاً على استعمال الضبط الإداري فتترك أداء الخدمة العامة للجهود الحرة، بحيث يقوم بها الأفراد عن طريق المشروعات الخاصة ممن يمتنعون الأعمال التجارية في الغالب، وذلك مثل النقل العام، وجلب وبيع وتسويق المواد الضرورية كالخبز واللحم والأدوية والألبان والمنسوجات وغيرها. وتقتصر الإدارة الإسلامية على مباشرة الأمور الأساسية والجوهرية التي لا يمكن أن تسند إلى جهود الأفراد، ومن ذلك حفظ الأمن الخارجي، والأمن الداخلي، وفض المنازعات، وجباية الأموال العامة من مصادرها الشرعية وحفظها، وعلى هذا فالإدارة الإسلامية تعني بصفة خاصة بإدارة القضاء والشرطة والجهاد والحج وجباية الزكاة وغيرها، والقيام بالحسبة وحفظ الأموال العامة في بيت المال وإمامة الصلاة ونحو ذلك.

ولهذا فإن الإدارة الإسلامية تعتمد على طريقة الضبط الإداري الذي يقوم في الأعم الأشمل على طريقي الترخيص المسبق، ثم المراقبة والمتابعة والتفتيش بعد ذلك. وعلى هذا فالأفراد في الإدارة الإسلامية يقومون بأداء الخدمات العامة متضامين مع الدولة، والدولة تقوم بالإشراف والرقابة على نشاطاتهم، ومن شأن هذا المسلك أن يوفر على خزينة الدولة

مبالغ كبيرة، فبدلاً من أن تتكبد الدولة مشاق تدبير ميزانية ضخمة، وتضطررها النفقات الباهظة إلى فرض الضرائب وإثارة سخط الناس، ثم تتكبد مشاق إدارة مشروعات كبيرة وتواجه بالتالي المصاعب الجمة في القيام بها ثم تتحمل تبعات ونتائج سوء الإدارة، بدلاً من كل ذلك فضلت إفساح المجال للجهود الفردية والجماعية للقيام بالخدمة العامة في حدود ما يقدرون عليه، واكتفت بالإشراف والمراقبة، وذلك باستعمال وسائل الضبط الإداري وهو مسلك له ما يبرره في نظر الإداريين المسلمين.

ومن مزايا هذا المسلك أنه إذا قام الأفراد بالخدمة العامة، وقدر أنهم أساءوا برزت لهم الدولة تقومهم وتحاسبهم، أما إذا قامت الدولة نفسها بالخدمة العامة مباشرة وحصل خلل، فإن إصلاحه يكون أكثر عسراً، وتحديد المسؤولية في المتسبب في ذلك الخلل يكتنفها في الغالب الخفاء، ولا يؤمن بالتالي حصول العثار في المرفق العام ومن ثم الفشل.

ومما لا شك فيه أن وسائل الضبط الإداري الإسلامي تتفق مع وسائل الضبط الإداري الحديث إلا أن الأغراض التي يستهدفها الضبط الإداري الإسلامي أوسع مدى من أهداف الضبط الإداري في الإدارة الحديثة ذلك أن الأخير يتحرك في إطار النظام العام بمدلولاته الثلاثة، وهي الأمن العام، والصحة العامة، والسكينة العامة.

أما الضبط الإداري الإسلامي فإن إطاره الذي يحكمه هو تحقيق المقاصد الشرعية، وهي المحافظة على الدين والنفس والنسل والعقل والمال بدرجاتها الثلاث السابق ذكرها، وهي: الضرورية، والحاجية، والتحسينية. ومن هذا يتضح أن التأصيل للضبط الإداري في الإدارة الإسلامية أوسع منه في الإدارة الحديثة، إذ إن المحافظة على النظام العام في الإدارة الحديثة

وإن غطى بعض أغراض الضروريات الخمس المشار إليها إلا أنه قطعاً لا يغطيها بالكامل، ذلك أن الإدارة الحديثة لا يتسع نطاقها لجلب المصالح ودرء المفاسد في جانب المحافظة على الأمور الخمسة آنفة الذكر، في درجاتها الثلاث الضرورية والحاجية والتحسينية، ومرد ذلك أن التدخل بالضبط الإداري في الإدارة الحديثة يعتبر قيداً على حرية الإنسان، كما يعتبر استثناء يرد على الحرية الشخصية، أما في الإدارة الإسلامية فإن الضبط الإداري تدخل مشروع وأصل معتاد في الحياة الإسلامية ولا يشك أحد في مشروعيته؛ لأنه مقرر في نصوص الكتاب والسنة^(١).

إذا كان الحال كما وصف بالنسبة للضبط الإداري في الإدارة الحديثة والإدارة الإسلامية، فما هو الضبط الإداري في نظر ابن تيمية؟ هذا ما سنوضحه فيما يلي:



(١) انظر: «مذكرات الدكتور أحمد عياد في النظام الإداري الإسلامي»: ص ٢٩، ٣٠، ٣١.

* (المبحث الثاني): في الضبط الإداري عند ابن تيمية:

يتضح مما كتبه ابن تيمية في هذا الخصوص أن منطلقه في الضبط الإداري هو قاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فبمقتضى إعمال هذه القاعدة، وعن طريق تطبيقها التطبيق الحكيم العاقل المتبصر يصلح المجتمع ويسوده الأمن والاستقرار، وكلما ضعف إعمال هذه القاعدة أو ساء تطبيقها حصل الضرر والفساد وسوء الأمن وعدم الاستقرار، فبمقتضى قاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يحصل الضبط والانضباط، ولمزيد من الإيضاح حول هذه المسألة سنورد بعضاً من آراء شيخ الإسلام في الضبط الإداري، كما وردت في كتبه حيث يقول: (جماع الدين وجميع الولايات هو أمر ونهي، فالأمر الذي بعث الله به رسوله هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)^(١). إلى أن قال: (فذوو السلطان أقدر من غيرهم وعليهم من الوجوب ما ليس على غيرهم، فإن مناط الوجوب هو القدرة فيجب على كل إنسان بحسب قدرته . . . وجميع الولايات الإسلامية إنما مقصودها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)^(٢).

وهو يرى أن إقامة الصلاة في أوقاتها من أهم أهداف الضبط الإداري والانضباط في المجتمع الإسلامي، ويرى التأكيد على إقامة الجمع والجماعات، وفي هذا المعنى يقول: (فاعتناء ولاية الأمور بها - أي: الصلاة - يجب أن يكون فوق اعتنائهم بجميع الأعمال)^(٣).

(١) «الحسبة» لشيخ الإسلام ابن تيمية: ص ٢٠.

(٢) نفس المصدر: ص ٢١.

(٣) «الحسبة» لابن تيمية: ص ٢٨.

ولا شك أن النفير للصلاة في أوقات محددة بدقة وعناية وبطهور وتوجه خالص من أكبر الأدلة على الالتزام والانضباط، ومظهر من أهم مظاهر الحزم وتمام الهيبة، ودليل قاطع على ارتفاع الروح المعنوية بين الأفراد والجماعات في الإدارة الإسلامية، سواء كان ذلك في الصلوات الخمس أو في الجمع والأعياد أو في ذوات الأسباب.

ويؤكد شيخ الإسلام على ذلك فيقول: (وذلك أن الصلاة هي أعرف المعروف من الأعمال وهي عمود الإسلام، وأعظم شرائعه وهي قرينة الشهادتين)^(١).

ويقول في موضع آخر: (وهي المقرونة بالصبر وبالزكاة وبالنسك وبالجهد في مواضع من كتاب الله)^(١).

ويرى شيخ الإسلام ابن تيمية أن الضبط الإداري في الإدارة الإسلامية يجب أن يعنى في جملة ما يعنى به صدق الحديث وأداء الأمانات، والنهي عن المنكرات من الكذب والخيانة، وما يدخل في ذلك من تطفيف المكيال والميزان والغش في الصناعات والبياعات والديانات ونحو ذلك^(٢) مثل الذين يصنعون المطعومات من الخبز والطبخ والعدس والشواء وغير ذلك وكالنساجين والخياطين، فيجب نهيمهم عن الغش والخيانة والكتمان^(٣). ويرى أن يشمل الضبط الإداري حماية النقود والجواهر والعطور، ويرى أيضًا أن يشمل ذلك ما يصنع من الذهب والفضة والعنبر والمسك والزعفران وماء الورد.

(١) «الحسبة» لابن تيمية: ص ٢٧.

(٢) «الحسبة» لابن تيمية: ص ٢٩.

(٣) «الحسبة» لابن تيمية: ص ٣٠، ٣١.

ويرى أن يشمل الضبط الإداري أيضًا منع العقود المحرمة مثل عقود الربا والميسر وبيع الغرر والنجش^(١) وقلب الدين على المعسر. ويرى منع تلقي السلع قبل أن تجيء إلى السوق كما يرى منع بيع حاضر لباد، ويرى منع الاحتكار لما يحتاجه الناس ويصفه بأنه ظلم، ويرى أن يشمل الضبط الإداري إضافة إلى ما تقدم إلزام الناس بالمعاوضة بالمثل ومنعهم مما يحرم عليهم من أخذ زيادة على عوض المثل، ويقول إن ذلك من العدل وهو جائز بل واجب، وذلك في حالة ما إذا امتنع أرباب السلع من بيعها مع ضرورة الناس إليها إلا بزيادة على القيمة المعروفة فهنا يجب عليهم بيعها بقيمة المثل، ولا معنى للتسعير إلا إلزامهم بقيمة المثل^(٢). ويتأكد التسعير في نظره في حالة الامتياز، وفي هذا المعنى يقول: (لأنه إذا كان قد منع غيرهم أن يبيع ذلك النوع أو يشتريه فلو سوغ لهم أن يبيعوا بما اختاروا، وأن يشتروا بما اختاروا كان ذلك ظلمًا للخلق)^(٣). ويستدل على ما ذهب إليه في قضية التسعير، وهي نوع من الإكراه بأن الاحتكار ظلم، والظلم تجب إزالته ويوضح رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بأن الإكراه واجب في مواضع كثيرة من الشريعة وفي هذا المعنى يقول: (وحقيقته - أي: التسعير - إلزامهم ألا يبيعوا أو لا يشتروا إلا بثمن المثل، وهذا واجب في مواضع كثيرة من الشريعة، فإنه كما أن الإكراه على البيع لا يجوز إلا بحق يجوز الإكراه على البيع بحق في مواضع مثل بيع المال لقضاء الدين الواجب، والنفقة الواجبة، والإكراه على ألا يبيع إلا بثمن المثل، لا يجوز إلا بحق، ويجوز في مواضع مثل المضطر

(١) «الحسبة» لابن تيمية: ص ٣٢.

(٢) «الحسبة» لابن تيمية: ص ٣٨، ٣٩.

(٣) «الحسبة» لابن تيمية: ص ٤٠.

إلى طعام الغير، ومثل الغراس والبناء الذي في ملك الغير فإن لرب الأرض أن يأخذه بقيمة المثل لا بأكثر، ونظائره كثيرة وكذلك السراية في العتق، كما قال النبي ﷺ: «من أعتق شركاً له في عبد وكان له من المال ما يبلغ ثمن العبد، قوم عليه قيمة عدل لا وكس ولا شطط فأعطى شركاؤه حصصهم وعتق عليه العبد، وإلاّ فقد عتق منه ما عتق»^(١). وكذلك من وجب عليه شراء شيء للعبادات كآلة الحج، ورقبة العتق، وماء الطهارة، فعليه أن يشتريه بقيمة المثل ليس له أن يمتنع عن الشراء إلاّ ما يختار...، إلى أن قال: (وكذلك منع المشتريين إذا تواطأوا على أن يشتركوا فيما يشتريه أحدهم؛ حتى يهضموا سلع الناس... وأيضاً فإذا كانت الطائفة التي تشتري نوعاً من السلع أو تبعها قد تواطأت على أن يهضموا ما يشترونه فيشترونه بدون ثمن المثل المعروف ويزيدون بما يبيعونه بأكثر من الثمن المعروف، وينمو ما يشترونه كان هذا أعظم عدواناً من تلقي السلع، ومن بيع الحاضر للباد، ومن النجش، ويكون قد اتفقوا على ظلم الناس؛ حتى يضطروا إلى بيع سلعهم وشرائها بأكثر من ثمن المثل والناس يحتاجون إلى بيع ذلك وشرائه. وما احتاج إلى بيعه وشرائه عموم الناس فإنه يجب ألاّ يباع إلاّ بثمن المثل، إذا كانت الحاجة إلى بيعه وشرائه عامة)^(٢).

(١) رواه البخاري: (٩٤/٥) في الشركة، ومسلم: برقم ١٥٠١ في الأيمان باب: من أعتق شركاً له في عبد، و«الموطأ»: (٧٧٢/٢) في العتق، وأبو داود: رقم ٣٩٤٠ و٣٩٤١، ٣٩٤٣، ٣٩٤٤، ٣٩٤٥، ٣٩٤٦، ٣٩٤٧ في العتق، والترمذي: رقم ١٣٤٦، ١٣٤٧ في الأحكام، والنسائي: (٣١٩/٧) في البيوع، باب: الشركة بغير مال، وباب: الشركة في الرقيق، و«مشكاة المصابيح»: (١٠١٣/٢)، حديث رقم (٣٣٨٨) باب: اعتاق العبد. (٢) «الحسبة»: ص ٤١، ٤٢، ٤٣، ٨٤.

ويقول أيضًا: (إذا كانت حاجة الناس لا تندفع إلا بالتسعير العادل سعر عليهم تسعير عدل لا وكس ولا شطط)^(١). ويعقب شيخ الإسلام بذكر ضابط مهم في هذه المسألة، وهو أن يراعى في التسعير ضمان ربح مجز لصاحب البضاعة لضمان بقائه في مزاولة مهنته، ولكي لا يظلم في ماله، وليتحقق العدل؛ لأنه إذا لم يحصل ذلك حصل الفساد في الأسعار وإخفاء الأقوات وإتلاف أموال الناس، وقد أصاب ﷺ في ذلك فما نشأت في كثير من البلاد ما يسمى بـ (السوق السوداء) إلا بسبب التسعير غير العادل، وفي هذا المعنى يقول: (وإذا سعر عليهم من غير رضا بما لا ربح لهم فيه؛ أدى ذلك إلى فساد الأسعار، وإخفاء الأقوات، وإتلاف أموال الناس)^(٢). أما إذا كان الناس سلعهم على الوجه المعروف في غير ظلم منهم، وقد ارتفع السعر إما لقلة الشيء، وإما لكثرة الخلق، فهذا إلى الله^(٣).

* تنبيه:

حيث إن الغرض المقصود في هذا المبحث هو الضبط الإداري فقد تجنبت عن قصد ذكر أقوال العلماء ممن يوافقون شيخ الإسلام، أو من يخالفونه في مسألة التسعير والاحتكار؛ لئلا ينتقل بنا البحث إلى منظور فقهي خارج عن الهدف وهو الضبط الإداري.

ويرى شيخ الإسلام أن يشمل الضبط الإداري الطعام الذي يأكله الناس والثياب التي يلبسونها، والمساكن التي يسكنونها^(٤)، من حيث السعي في

(١) «الحسبة»: ص ٨٤.

(٢) «الحسبة»: ص ٦٧.

(٣) المصدر السابق، وانظر: «مصادر الحق في الفقه الإسلامي» لعبد الرزاق السنهوري: (١/٧٨).

(٤) «الحسبة»: ص ١٥.

توفير ذلك حسب الإمكان إما بجلبها واستيرادها أو إنتاجها وتصنيعها، ويرى أن ذلك فرض على الكفاية، فإنه لا تتم مصلحة الناس إلاّ به، وينقل رحمته الله عن غير واحد من الفقهاء من أصحاب الشافعي، وأحمد بن حنبل وغيرهم كأبي حامد الغزالي وأبي الفرج ابن الجوزي أنهم يقولون بذلك^(١).

ويرى أيضًا أن الضبط الإداري يشمل فيما يشمل غسل الموتى وتكفينهم والصلاة عليهم ودفنهم^(٢)، ويفهم من هذا أنه لو حصل تقصير في هذا الجانب وجب على الإدارة الإسلامية أن تتدخل في ذلك، وأن تتخذ التدابير الكفيلة للقيام به، ويرى أن ذلك ملحوظ فيه تضامن المسلمين فيما بينهم حيث إن على كل فرد أن يشعر بمسئوليته في كل أمر بحسبه، وفي هذا المعنى يقول: (والمقصود هنا أن هذه الأعمال التي هي فرض على الكفاية متى لم يقم بها غير الإنسان صارت فرض عين عليه، لاسيما إذا كان غيره عاجزًا عنها)^(٣).

ويقول شيخ الإسلام: (أن على ولي الأمر أن يجبر أرباب الحرف والصناعات على العمل لمصالح الشعب، وذلك مثل صاحب الخان والقيسارية والحمام إذا احتاج الناس إلى الانتفاع بذلك . . . فلو امتنع من إدخال الناس إلاّ بما شاء، وهم يحتاجون لم يمكن من ذلك وألزم ببذل ذلك بأجرة المثل كما يلزم الذي يشتري الحنطة ويطحنها ليتجر فيها، والذي يشتري الدقيق ويخبزه ليتجر مع حاجة الناس إلى ما عنده، بل إلزامه بيع ذلك بثمان

(١) «الحسبة»: ص ٤٤.

(٢) «الحسبة»: ص ٤٥.

(٣) «رسالة الحسبة»: ص ٤٧.

المثل أولى وأحرى، بل إذا امتنع من صناعة الخبز والطحن حتى يتضرر الناس بذلك ألزم بصنعتها^(١).

ويفهم من عبارات ابن تيمية السابقة أن الإدارة الإسلامية من خلال فكر ابن تيمية ترفض الإضراب رفضاً باتاً لما فيه من إلحاق الضرر بمصالح الأمة والظلم لها، وضعضة اقتصادها واضطراب شئونها.

كما يفهم مما تقدم أن الضبط الإداري عند ابن تيمية له صفة شمول، ويتضح ذلك من الأغراض والأهداف التي تطرق إليها بما في ذلك الجانب المالي والاقتصادي، ذلك أن المال والاقتصاد عصب الإدارة العامة؛ إذ لا يتسنى للإدارة أن تحقق أغراضها إلا بمعونة المال والاقتصاد ولا شك أن ذلك داخل دخولاً أولياً في جملة المقاصد الشرعية التي تستهدفها الإدارة الإسلامية كما سبق بيانه، وذلك في درجاتها الثلاث: الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات.

وإضافة إلى ما تقدم فلقد تعرض فكر ابن تيمية الإداري لجانب الأموال في الإدارة وأولاه عناية خاصة، وفي هذا المعنى يقول شيخ الإسلام في كتابه «السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية»: (الباب الثاني الأموال: وفيه أربعة فصول ...) إلى أن قال: (ويدخل في هذا القسم الأعيان والديون الخاصة والعامة)^(٢). وقال أيضاً: (وهذا القسم يتناول الولاية والرعية فعلى كل منهما أن يؤدي إلى الآخر ما يجب أدائه إليه فعلى ذي السلطان ونوابه في العطاء أن يؤتوا كل ذي حق حقه، وعلى جباة الأموال كأهل الديوان، أن يؤدوا إلى ذي السلطان ما يجب إيتاؤه إليه،

(١) «الحسبة»: ص ٨٤.

(٢) «السياسة الشرعية»: ص ٣٢.

وكذلك على الرعية الذين يجب عليهم الحقوق^(١). وقال في موضع آخر: (الأموال السلطانية التي أصلها في الكتاب والسنة ثلاثة أصناف: الغنمة والصدقة والفيء)^(٢). وقد فصل القول في كل منها، وكان شيخ الإسلام في وجهة نظره صريحًا وحازمًا فيما يختص باستيفاء الحقوق وجباية الأموال، حيث لا يرى التهاون في هذا الأمر لتعلقه بأمور تقع في الصميم من الإدارة؛ إذ بدون الأموال لا تتمكن الإدارة من القيام بواجباتها والوفاء بالتزاماتها، وبالتالي يعود ضرر ذلك على المسلمين، وهذا يتنافى مع قاعدته التي يعول عليها دائمًا، وهي قاعدة: جلب المصالح ودرء المفاسد، ففي توفير الأموال في بيت مال المسلمين مصلحة ظاهرة، وفي افتقار بيت المال مفسدة كبيرة، وهذا أمر معلوم لا خلاف حوله، وفي هذا المعنى يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (والأصل في ذلك أن كل من عليه مال يجب أدائه)^(٣). ويقول أيضًا: (وإن امتنع من الدلالة على ماله ومن الإيفاء ضرب حتى يؤدي الحق أو يمكن من أدائه، وكذلك لو امتنع من أداء النفقة الواجبة عليه مع القدرة عليها لما روى عمرو بن الشريد عن أبيه عن النبي ﷺ أنه قال: «لي الواجد ظلم يحل عرضه وعقوبته»^(٤) رواه أهل السنن.

(١) «السياسة الشرعية»: ص ٣٤.

(٢) «السياسة الشرعية»: ص ٣٧.

(٣) «السياسة الشرعية»: ص ٢٨.

(٤) رواه أبو داود: رقم ٣٦٢٨ في الأقضية، والنسائي: (٣١٦/٧، ٣١٧) في البيوع، وأحمد في «المسند»: (٢٢٢/٤، ٣٨٨، ٣٨٩)، وابن ماجه: رقم ٢٤٢٧ في الصدقات، ورواه البخاري تعليقًا: (٤٦/٥) في الاستقراض، و«مشكاة المصابيح»: (٢/٨٨١، رقم ٢٩١٩).

وقال ﷺ: «مطل الغني ظلم»^(١) واللي هو المطل، والظالم يستحق العقوبة والتعزير، وهذا أصل متفق عليه، أن كل من فعل محرماً أو ترك واجباً استحق العقوبة، فإن لم تكن مقدرة بالشرع كان تعزيراً يجتهد فيه ولي الأمر فيعاقب الغني المماطل بالحبس، فإن أصر عوقب بالضرب حتى يؤدي الواجب، وقد نص على ذلك الفقهاء من أصحاب مالك والشافعي وأحمد وغيرهم - رضي الله عنهم - ولا أعلم فيه خلافاً^(٢).

وهو شديد أيضاً على الولاة في مسألة المال؛ إذ يوجب عليهم ألا يأخذوا من الرعية إلا ما يحل لهم أخذه، ويعتبر الأخذ بدون وجه حق ظلماً، وفي هذا المعنى يقول: (وكثير ما يقع الظلم من الولاة والرعية، هؤلاء يأخذون ما لا يحل لهم، وهؤلاء يمنعون ما يجب)^(٣).

ويرى أيضاً أن يشمل الضبط الإداري ضمان سير الجباية من الموارد العامة لبيت مال المسلمين، وذلك باستصحاب مبدأ العدالة في المعاملة عند الجباية وتقدير الظروف المالية المختلفة، والعلم اليقيني بثبوت الحق قبل المطالبة باستيفائه، وأن يتم ذلك في الأوقات المحددة وبالطرق الملائمة بحيث يكون تحصيل زكاة الثمار والزروع وقت حصادها، وفي الأموال الزكوية الأخرى بعد مضي الحول؛ لضمان النماء المفترض لها بعد مضي الحول، وأن يكون الجباة ممن يوثق بدينهم وأمانتهم ولا يجري من

(١) رواه البخاري: (٤٦/٥) في الاستقراض، ومسلم: رقم ١٥٦٤ في المساقاة، ومالك في «الموطأ»: (٦٧٤/٢) في البيوع، وأبو داود: حديث رقم ٣٣٤٥ في البيوع، والترمذي: رقم ١٣٠٨ في البيوع، والنسائي: (٣١٧/٧) في البيوع، و«مجمع الزوائد»: (٤/١٣٠).

(٢) «السياسة الشرعية»: ص ٤٨، ٤٩.

(٣) «السياسة الشرعية»: ص ٤٧.

الأرزاق إلا بقدر، بحيث لا يستغرق عليهم أكثر الصدقة، وذلك مراعاة لعامل الاقتصاد في النفقة^(١).

وقد نوه شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ عَنْ أَهَمِّ الموارد المالية لبيت المال في عصره، ومثل لذلك بالزكاة والخراج والجزية والركاز والمعادن وعشور التجارة والغنائم والفبيء والقروض والأموال التي ليس لها مستحق ... إلخ^(٢).

* تنبيه:

وفيما يختص بصرف الأموال في مصارفها المناسبة والضرورية لصالح الإدارة الإسلامية فقد أولى شيخ الإسلام ابن تيمية هذا الجانب عناية خاصة وفي هذا المعنى يقول: (وأما الصدقات فهي لمن سمى الله في كتابه)^(٣). ويقول أيضًا: (فالواجب في المغنم تخميسه، وصرف الخمس إلى من ذكره الله تعالى، وقسمة الباقيين بين الغانمين)^(٤). ويقول عن الفبيء: (فأصله ما ذكره الله في سورة الحشر ... إلخ)^(٥) وأما ما لم ينص عليه في الكتاب والسنة فهو خاضع للاجتهاد، وفيه يقول ابن تيمية: (فالواجب أن يبتدئ بالأهم فالأهم من مصالح المسلمين)^(٦) وأخذ رَحِمَهُ اللهُ يضرب الأمثلة للجهات التي تصرف عليها الأموال ولها نوع أولوية في نظره، فمن ذلك

(١) انظر: «السياسة الشرعية»: ص ٤٦.

(٢) انظر: «السياسة الشرعية»: ص ٤٥، ٤٦، ونفس المصدر: ص ٣٧، ٤٣، ٥٥.

(٣) «السياسة الشرعية»: ص ٤٢.

(٤) «السياسة الشرعية»: ص ٣٨، ٤٣.

(٥) «السياسة الشرعية»: ص ٣٨، ٤٣.

(٦) «السياسة الشرعية»: ص ٥٥.

المقاتلة والولادة والقضاة والعلماء والسعاة على الأموال جمعًا وحفظًا وقسمة وأئمة الصلاة والمؤذنون والأئمان والأجور لما يعم نفعه من سداد الثغور بالكراع والسلاح وعمارة ما يحتاج إلى عمارته من طرقات الناس كالجسور والقناطر وطرقات المياه كالأنهار، وذوو الحاجات، فالرجل وسابقته - وذوو السوابق الذين بسابقتهم حصل المال، وبمن بسابقتهم حصل جلب منفعة أو دفع مضرة للمسلمين - والرجل وغناه - وهو من يغني عن المسلمين في جلب المنافع لهم كولاة الأمور، والعلماء الذين يحصلون لهم منافع الدين والدنيا، والرجل وبلاؤه - من يبلي بلاء حسنًا في دفع الضرر عن المسلمين كالمجاهدين في سبيل الله من الأجناد والعيون والقصاد والناصحين ونحوهم -، والرجل وحاجته. ويرى رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن المخصصات والأعطيات إنما تكون بحسب منفعة الرجل وبحسب حاجته. ويرى أيضًا منع إعطاء من لا يستحق، كما يرى أن يمنع من العطاء منعًا بآثًا من يكون نفعه في أمر محرم، ويمثل لذلك بالمنحليين أخلاقًا وذوي المعتقدات الفاسدة والخرافيين من العرافين والكهان والمنجمين، ويرى أن يشمل الضبط الإداري في جملة ما يشمله منع الغش، والتدليس في المعاملات وفي الديانات مثل البدع المخالفة للكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة من الأقوال والأعمال^(١).

هذه أهم المبادئ والأطر والمنطلقات والأسس للضبط الإداري في فكر ابن تيمية، وهو في حقيقته ضبط إداري ومالي معًا، وانضباط في الأخلاق والمعاملات ومنهج قويم في العلاقات، وتعميق للضوابط التي

(١) انظر في كل ما تقدم: «الحسبة» لابن تيمية: ص ٨٤، وما بعدها.

تجلب المصالح للأمة وتدرأ عنها المفاسد. وقد غطت هذه المبادئ والمنطلقات تغطية تامة العديد من ضروريات الحياة وحاجات الناس، وما به يحسن عيشتهم ومعاشهم.

والإدارة الإسلامية بهذا المنهج للضبط الإداري قد سبقت وامتازت على ما سواها من المدارس الإدارية الأخرى.

* * *

* (المبحث الثالث: الضبط القضائي):

من المعلوم أن مهمة الضبط القضائي كما أسلفنا هي القمع والردع، فهو لا يتحرك إلا بعد وقوع الإخلال بالنظام العام، وذلك بالنظر في الجرائم والبحث عن مرتكبيها، وجمع الأدلة التي تستلزمها والتحقيق؛ تمهيداً لمحاكمة المتهمين ومعاقتهم بمقتضى ما يصدر عليهم من أحكام قضائية رادعة، وإذا كان عصرنا الحاضر قد أطلق عليه كثير من المعاصرين عصر العلوم الجزائية التي تمخضت عن الآراء الفلسفية، والنظريات المختلفة، وأن تلك الآراء وهاتيك النظريات تهدف كلها إلى معالجة الجريمة، فإن للإدارة الإسلامية - من خلال فكر ابن تيمية وما هي عليه في حقيقة الواقع ونفس الأمر - قصب السبق والقدح المعلا في هذا الباب.

وفي هذا المعنى يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (ليس المراد من الشرائع مجرد ضبط العوام، بل المراد منها الصلاح باطنًا وظاهرًا للخاصة والعامة في المعاش، والمعاد، ولكن في بعض فوائد العقوبات المشروعة في الدنيا، ضبط العوام، كما قال عثمان بن عفان - رضي الله عنه -: (إن الله لينزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن) فإن من يكون من المنافقين والفجار فإنه ينزجر بما يشاهده من العقوبات، وينضبط عن انتهاك المحرمات، فهذا بعض فوائد العقوبات السلطانية المشروعة)^(١).

وقال أيضًا: (وفي سنن النسائي وابن ماجه عن أبي هريرة - رضي الله عنه - عن النبي ﷺ قال: «حد يعمل به في الأرض خير لأهل الأرض من أن يمطروا أربعين صباحًا»)^(٢). وهذا لأن المعاصي سبب لنقص الرزق

(١) «مجموع الفتاوى»: (١١/٤١٥ - ٤١٦).

(٢) «جامع الأصول في أحاديث الرسول»: (٣/٥٩٦).

والخوف من العدو كما يدل عليه الكتاب والسنة، فإذا أقيمت الحدود ظهرت طاعة الله ونقصت معصية الله تعالى، فحصل الرزق والنصر^(١) ويقول أيضاً: (إن العقوبات الشرعية كلها أدوية نافعة يصلح بها مرض القلوب وهي رحمة الله بعباده، ورأفته بهم الداخلة في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾^(٢) فمن ترك هذه الرحمة النافعة لرأفة يجدها بالمرضى فهو الذي أعان على عذابه وهلاكه وإن كان لا يريد إلا الخير)^(٣).

ويرى شيخ الإسلام ابن تيمية أن العقوبات في الإدارة الإسلامية تستهدف الدعوة إلى فعل الواجبات وترك المحرمات^(٤).

والضبط القضائي عند ابن تيمية يكون في الحقوق والحدود وهما قسمان:

القسم الأول: الحدود والحقوق التي ليست لقوم معينين بل منفعتها لمطلق المسلمين أو نوع منهم وكلهم محتاج إليها، وتسمى حدود الله، وحقوق الله مثل حد المحاربين، وقطاع الطرق، والسراق والزناة ونحوهم، ومثل الحكم في الأمور السلطانية والوقوف والوصايا التي ليست لمعين، فهذه من أهم أمور الولايات، ولهذا قال علي بن أبي طالب - رضي الله عنه -: (لا بد للناس من إمارة برة كانت أو فاجرة فقليل يا أمير المؤمنين: هذه البرة قد عرفناها فما بال الفاجرة؟! قال: تقام بها الحدود، وتأمين بها السبل، ويجاهد بها العدو، ويقسم بها الفيء)، وهذا القسم يجب على

(١) «مجموع الفتاوى»: (٢٨/٣٠١، ٣٠٢).

(٢) سورة الأنبياء، الآية: ١٠٧.

(٣) «مجموع الفتاوى»: (٢٥/٢٨٩ - ٢٩٠).

(٤) «السياسة الشرعية»: ص ١٤٨.

الولاية البحث عنه وإقامته من غير دعوى أحد به، وكذلك تقام الشهادة فيه من غير دعوى أحد به^(١) إلى أن قال: (وهذا القسم يجب إقامته على الشريف والوضيع والقوي والضعيف ولا يحل تعطيله لا بشفاعة ولا بهدية ولا بغيرها ولا تحل الشفاعة فيه، ومن عطله لذلك - وهو قادر على إقامته - فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، ولا يقبل الله منه صرفاً ولا عدلاً، وهو ممن اشترى بآيات الله ثمناً قليلاً)^(٢).

القسم الثاني: الحدود والحقوق التي لآدمي معين ومنها النفوس . . . والقتل ثلاثة أنواع: أحدها: العمد المحض. الثاني: الخطأ الذي يشبه العمد. الثالث: الخطأ وما يجري مجراه. وقد فصل شيخ الإسلام ابن تيمية في هذه الأنواع الثلاثة في كتابه السياسة الشرعية وغيرها، ولئلا نخرج عن هدفنا المحدد في الضبط القضائي، فلم نر ضرورة لنقل أقوال شيخ الإسلام في هذا الصدد؛ تجنباً للخوض في مسائل ذات صبغة فقهية، حيث إن الذي يهمنا في هذا المقام الجانب الإداري منها فقط، نظرًا لما لهذه الحدود والحقوق من مردود إداري ممتاز تظهر آثاره الحميدة في استتباب الأمن ورسوخ الاستقرار حينما يتم تطبيق تلك الحدود وتأدية تلك الحقوق بمقتضى العدل والحكمة. ومن هذا القسم أيضًا الجراح، وفي هذا المعنى يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (والقصاص في الجراح أيضًا ثابت بالكتاب والسنة والإجماع بشرط المساواة . . .)^(٣). ومن هذا القسم أيضًا القصاص في الأعراض، وفي هذا المعنى يقول شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ: (والقصاص في

(١) «السياسة الشرعية»: ص ٧١، ٧٢.

(٢) «السياسة الشرعية»: ص ٧٢.

(٣) «السياسة الشرعية»: ص ١٥٨.

الأعراض مشروع^(١) إلى أن قال : (فإذا كان العدوان عليه في العرض محرماً لحقه بما يلحقه من الأذى جاز القصاص فيه بمثله^(٢) . ومن القسم الثاني أيضاً الفرية ونحوها ، وفي هذا المعنى يقول ابن تيمية : (وإذا كانت الفرية ونحوها لا قصاص فيها ، ففيها العقوبة بغير ذلك ، فمنه حد القذف الثابت في الكتاب والسنة والإجماع^(٣) . إلى أن قال : (وهذا الحد يستحقه المقدوف فلا يستوفى إلا بطلبه باتفاق الفقهاء^(٤) .

ومن هذا القسم أيضاً الأبضاع ، وفي هذا المعنى يقول شيخ الإسلام ابن تيمية : (ومن الحقوق الأبضاع فالواجب الحكم بين الزوجين بما أمر الله به من إمساك بمعروف أو تسريح بإحسان . . . إلخ^(٥) .

ومن هذا القسم أيضاً الأموال ، وفي هذا المعنى يقول شيخ الإسلام ابن تيمية : (وأما الأموال فيجب الحكم بين الناس فيها بالعدل كما أمر الله ورسوله ، مثل قسم الموارث بين الورثة على ما جاء في الكتاب والسنة ، وقد تنازع المسلمون في مسائل من ذلك ، وكذلك في المعاملات من المبيعات والإيجارات والوكالات والمشاركات ، والهبات ، والوقوف والصايا ، ونحو ذلك من المعاملات المتعلقة بالعقود والقبوض ، فإن العدل فيها هو قوام العالمين ، لا تصلح الدنيا والآخرة إلا به^(٦) .

(١) « السياسة الشرعية » : ص ١٥٩ .

(٢) « السياسة الشرعية » : ص ١٦٠ .

(٣) « السياسة الشرعية » : ص ١٦١ .

(٤) « السياسة الشرعية » : ص ١٦١ .

(٥) « السياسة الشرعية » : ص ١٦٢ .

(٦) « السياسة الشرعية » : ص ١٦٣ - ١٦٤ .

وأما المعاصي التي ليس فيها حد مقدر ولا كفارة فيرى شيخ الإسلام ابن تيمية أن لولي الأمر أن يعاقب عليها تعزيرًا وتنكيلًا وتأديبًا بحسب ما يراه على حسب كثرة ذلك الذنب في الناس وقلته، فإذا كان كثيرًا زاد في العقوبة بخلاف ما إذا كان قليلًا، وعلى حسب حال المذنب، فإذا كان من المدمنين على الفجور زيد في عقوبته بخلاف المقل في ذلك، وعلى حسب كبر الذنب وصغره، وليس لأقل التعزير حد، بل هو بكل ما فيه إيلاء للإنسان من قول وفعل وترك قول وترك فعل، فقد يعزر الرجل بوعظه وتوبيخه والإغلاظ له، وقد يعزر بهجره وترك السلام عليه حتى يتوب إذا كان ذلك هو المصلحة كما هجر النبي ﷺ الثلاثة الذي خلفوا^(١). وقد يعزر بعزله عن ولايته وقد يعزر بترك استخدامه في جند المسلمين . . . وقطع خبزه نوع تعزير له، وكذلك الأمير إذا فعل ما يستعظم فعزله من الإمارة تعزير، وكذلك قد يعزر بالحبس وقد يعزر بالضرب، وقد يعزر بتسويد وجهه . . . إلى غير ذلك من أنواع التعزيرات. ومن التعزير أيضًا العقوبات المالية^(٢). ونقل شيخ الإسلام ابن تيمية أنه قد حكى عن مالك وغيره أن من الجرائم ما يبلغ بالتعزير فيه القتل، ووافقه بعض أصحاب أحمد في قتل الجاسوس المسلم إذا تجسس للعدو على المسلمين^(٣).

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (قد يستدل على أن المفسد حتى إذا لم

(١) وهم: كعب بن مالك، ومرارة بن الربيع، وهلال بن أمية، تخلفوا عن رسول الله ﷺ في غزوة تبوك فأمر باعتزالهم، ثم صفح عنهم بعد نزول القرآن بقبول توبتهم. انظر القصة كاملة في: «سيرة ابن هشام»: (٢/٣٢٢).

(٢) انظر: «الحسبة»: ص ٩٣.

(٣) انظر: «السياسة الشرعية»: ص ١١٩، ١٢٠، ١٢١، ١٢٢، ١٢٣.

ينقطع شره إلا بقتله فإنه يقتل، بما رواه مسلم في «صحيحه» عن عرفة الأشجعي - رضي الله عنه - قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من أتاكم وأمركم جميع على رجل واحد يريد أن يشق عصاكم أو يفرق جماعتكم فاقتلوه» وهذا لأن المفسد كالصائل، فإذا لم يندفع الصائل إلا بالقتل قتل^(١). وقد جزم بذلك ابن تيمية في كتابه «الحسبة»، حيث يقول: (ومن لا يندفع فساد في الأرض إلا بالقتل قتل)^(٢).

والعقوبة في الضبط القضائي نوعان، وإلى هذا أشار شيخ الإسلام ابن تيمية بقوله: (وجماع ذلك أن العقوبة نوعان: أحدهما: على ذنب ماض جزاء بما كسب نكالاً من الله كجلد الشارب والقاذف، وقطع المحارب والسارق. والثاني: العقوبة لتأدية حق واجب وترك محرم في المستقبل كما يستتاب المرتد حتى يسلم... وكما يعاقب تارك الصلاة والزكاة وحقوق الآدميين حتى يؤديها، فالتعزير في هذا الضرب^(٣) أشد منه من الضرب الأول، ولهذا يجوز أن يضرب مرة بعد مرة حتى يؤدي الصلاة الواجبة، أو يؤدي الواجب عليه)^(٤).

ويقسم شيخ الإسلام ابن تيمية العقوبات التي جاءت بها الشريعة الإسلامية إلى قسمين آخرين فيقول: (العقوبات التي جاءت بها الشريعة لمن عصى الله ورسوله نوعان: أحدهما: عقوبة المقدور عليه من الواحد والعدد. الثاني: عقاب الطائفة الممتنعة كالتى لا يقدر عليها إلا بقتال

(١) انظر: «السياسة الشرعية»: ص ١٢٢، ١٢٣.

(٢) «الحسبة»: ص ٩٢.

(٣) الضرب: يقصد به هنا الصنف - نقلاً عن هامش «السياسة الشرعية»: ص ١٢٤، ط. دار الكتاب العربي.

(٤) «السياسة الشرعية»: ص ١٢٣ - ١٢٤.

فاصل^(١). ويعني: بالقتال الفاصل الجهاد. وللجهاد في فكر ابن تيمية منزلة عالية وأهمية بالغة حيث يقول: (والأمر بالجهاد وذكر فضائله في الكتاب والسنة أكثر من أن يحصر، ولهذا كان أفضل ما تطوع به الإنسان وكان باتفاق العلماء أفضل من الحج والعمرة ومن صلاة التطوع وصوم التطوع، كما دل عليه الكتاب والسنة حتى قال ﷺ: «رأس الأمر الإسلام وعموده الصلاة وذروة سنامه الجهاد في سبيل الله» وقال: «إن في الجنة لمائة درجة ما بين الدرجة والدرجة كما بين السماء والأرض أعدها الله للمجاهدين في سبيله»^(٢) متفق عليه. وقال: «من اغبرت قدماه في سبيل الله حرمه الله على النار»^(٣) رواه البخاري. وقال ﷺ: «رباط يوم وليلة خير من صيام شهر وقيامه، وإن مات أجرى عليه عمله الذي كان يعمل وأجرى عليه رزقه وأمن الفتان»^(٤) رواه مسلم. وفي «السنن»: «رباط يوم في سبيل الله خير من ألف يوم فيما سواه من المنازل»^(٥) وقال ﷺ: «عينان لا تمسهما النار: عين بكت من خشية الله، وعين باتت تحرس في سبيل الله»^(٦)، قال

(١) «السياسة الشرعية»: ص ١٢٥.

(٢) «صحيح البخاري مع شرحه فتح الباري»: (٩/٦) في الجهاد، باب: درجات المجاهدين في سبيل الله.

(٣) «صحيح البخاري مع شرحه فتح الباري»: (٢٣/٦) في الجهاد، باب: من اغبرت قدماه في سبيل الله.

(٤) رواه مسلم: رقم ١٩١٣ في الإمارة، باب: فضل الرباط في سبيل الله، والترمذي: رقم ١٦٦٥ في فضائل الجهاد.

(٥) رواه الترمذي: رقم ١٦٦٧ في فضائل الجهاد، باب: ما جاء في فضل الرباط، والنسائي: (٤٠/٦) في الجهاد، باب: فضل الرباط.

(٦) «سنن الترمذي»: حديث رقم ١٦٣٩ في فضائل الجهاد، باب: ما جاء في الحرس في سبيل الله.

الترمذي: حديث حسن. وفي «مسند الإمام»: «حرس ليلة في سبيل الله أفضل من ألف ليلة يقام ليها ويصام نهارها»^(١). وفي «الصحيحين» أن رجلاً قال: يا رسول الله، أخبرني بشيء يعدل الجهاد في سبيل الله. قال: «لا تستطيع» قال: أخبرني. قال: «هل تستطيع إذا خرج المجاهد أن تصوم لا تفطر، وتقوم لا تفتر؟!» قال: لا. قال: «فذلك الذي يعدل الجهاد»^(٢).

هذه بعض الأدلة من السنة التي ساقها شيخ الإسلام ابن تيمية؛ ليرهن على فضل الجهاد، وكان قد ساق قبلها كثيرًا من الآيات التي وردت في القرآن دالة على وجوب القتال في سبيل الله مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾^(٣). ومثل قوله تعالى: ﴿يَتْلُوا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ مَجْرَمِ اللَّهِ عَذَابِ الْإِلِيمِ ﴿١١﴾ تَوَمَّنْ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ ذَلِكَ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾^(٤). وغير ذلك من الآيات، وقد أكد سبحانه وتعالى الإيجاب، وعظم أمر الجهاد في عامة السور المدنية وذم التاركين له ووصفهم بالنفاق ومرض القلوب^(٥). ويقول شيخ الإسلام أيضًا: (وهذا باب واسع لم يرد في ثواب الأعمال وفضلها مثل ما ورد فيه، فهو ظاهر عند الاعتبار فإن نفع الجهاد عام لفاعله ولغيره في الدين والدنيا

(١) «الفتح الرباني لترتيب مسند الإمام أحمد مع شرحه بلوغ الأمان في أسرار الفتح الرباني» للساعاتي: (٩/١٤).

(٢) «البخاري مع شرحه الفتح»: (٣/٦) في باب: فضل الجهاد، ومسلم: رقم ١٨٧٨ في الإمارة، و«الفتح الرباني ترتيب مسند الإمام أحمد مع شرحه» للساعاتي: (٦/١٤).

(٣) سورة الحجرات، الآية: ١٥.

(٤) سورة الصف، الآيتان: ١٠، ١١.

(٥) «السياسة الشرعية»: ص ١٢٧.

ومشتمل على جميع أنواع العبادات الباطنة والظاهرة، فإنه مشتمل من محبة الله تعالى والإخلاص له والتوكل عليه وتسليم النفس والمال له والصبر والزهد وذكر الله وسائر أنواع الأعمال على ما لا يشتمل عليه عمل آخر، والقائم به من الشخص والأمة بين إحدى الحسينين دائماً، إما النصر، والظفر وإما الشهادة والجنة). إلى أن قال: (وفي تركه ذهاب السعادتین أو نقصهما) ثم إنه رَحِمَهُ اللهُ ذكر جملة من أحكام الجهاد وبين أن مقصوده - أي: مقصود الجهاد - هو أن يكون الدين كله لله وأن تكون كلمة الله هي العليا^(١).

ويقول أيضاً: (وذلك أن الجهاد حقيقته الاجتهاد في حصول ما يحبه الله من الإيمان والعمل الصالح، ومن دفع ما يبغضه الله من الكفر والفسوق والعصيان)^(٢).

هكذا كان منظور شيخ الإسلام للجهاد في الإدارة الإسلامية، ذلك أن من مهام الإدارة الإسلامية حفظ الأمن الخارجي والداخلي للدولة، والسعي لإعلاء كلمة الله، ورفع مستوى هيبة الأمة، وجمع كلمتها، ويأتي الجهاد في مقدمة الوسائل لتحقيق هذه الغايات.

ومما تقدم يتضح منظور شيخ الإسلام ابن تيمية للضبط القضائي والضبط الإداري في الإدارة الإسلامية. وفي هذا المعنى يقول ابن قيم الجوزية رَحِمَهُ اللهُ: (فكان من بعض حكمته سبحانه أن شرع العقوبات في الجنايات الواقعة بين الناس بعضهم على بعض في النفوس والأبدان والأعراض والأموال) إلى أن قال: (فأحكم سبحانه وجوه الزجر الرادعة عن

(١) انظر: «السياسة الشرعية»: ص ١٢٥، ١٢٦، ١٢٧، ١٢٨، ١٢٩، ١٣١.

(٢) «رسالة المعبودية»: ص ١٠٤.

هذه الجنايات غاية الإحكام وشرعها على أحكم الوجوه المتضمنة لمصلحة الردع والزجر مع عدم المجاوزة لما يستحقه الجاني من الردع^(١).

ويقول الدكتور عبد العزيز عامر: (من الملاحظ أن الجرائم التي وضعت لها الشريعة الإسلامية عقوبات مقدرة مقدماً، لا يزداد عليها ولا ينقص منها، هي الجرائم الخطرة التي تتميز بعدم اختلاف النظرة إليها باختلاف الأزمنة والأمكنة، ولا يمكن لمجتمع أن يسود فيه الأمن والطمأنينة إلا إذا قلّت فيه الجرائم عموماً، لا سيما الجرائم المنصوص على عقوباتها في الشريعة الإسلامية لأنها تأتي على مقومات كل مجتمع صالح ومحاربتها تحفظ على كل مجتمع المقومات التي بها يحيا ويستمر ويسود، فهذه الجرائم إما اعتداء على النفس كالقتل العمد، وإما اعتداء على العرض وذلك في الزنا والقذف، وإما اعتداء على المال كما في السرقة وقطع الطريق، وإما اعتداء على العقل وهذا في الشرب، وإما اعتداء على أمن الدولة وسلامتها ونظمها كما في البغي، وإما اعتداء على الدين كما في الردة، ومن ثمّ فهي تتضمن الاعتداء على الأسرة وهي خلية المجتمع، والاعتداء على الملكية الفردية ونظام الدولة الاجتماعي ونظام الحكم فيها) إلى أن قال: (ومن مصلحة المجتمع أن تقل هذه الجرائم؛ لكي يتوافر له الأمن والاستقرار؛ وحتى يكون الناس في أمان على أنفسهم وأموالهم وأعراضهم؛ ولكي يستقر النظام الاجتماعي في الدولة، ويحمى نظام الحكم فيها، وعند ذلك يتفرغ المجتمع للإنتاج والتعمير فيسود الرخاء وتزدهر الأمة)^(٢).

(١) «أعلام الموقعين» لابن قيم: (٢/٨٢، ٨٣).

(٢) «التعزير في الشريعة الإسلامية» للدكتور عبد العزيز عامر: ص ٧٢، ٧٣.

وما دمنّا قد وصلنا إلى هذه المرحلة المتقدمة في تصور قواعد ومنطلقات الضبط الإداري والضبط القضائي في الإدارة الإسلامية من خلال فكر ابن تيمية وهي منطلقات وقواعد تحظى بدون أدنى شك بالقبول شرعاً وعقلاً، وقد تبين لنا مما تقدم أن الضبط الإداري والضبط القضائي يمثلان خلاصة جيدة لفقه الإدارة الإسلامية، كما أن الضبطين المشار إليهما يبلوران مفاهيم شيخ الإسلام ابن تيمية ويتغلغلان في أعماق فكره الإداري، ويوحى كل من الضبط الإداري والضبط القضائي بالسر الجوهري الذي تمكنت بمقتضاه الأمة الإسلامية في أزهى عصورها من أن توفر لشعوبها أفضل أنواع الأمن والاستقرار والحياة الكريمة، كما يعطيان دليلاً على ما يمكن أن تتمتع به أي دولة تأخذ بالمنهج الإداري الإسلامي في إدارة شئونها لما لهذا المنهج من مزايا أمنية معينة واجتماع للكلمة وتضامن فيما بين الراعي والرعية، واستقرار في الأوضاع، ونمو اقتصادي وتقدم حضاري.

نقول ما دمنّا قد وصلنا إلى هذه المرحلة في مفهوم الضبط الإداري والضبط القضائي في الإدارة الإسلامية فلا بد لنا من إلقاء الضوء على بعض العوامل التي يكون لها تأثير سلبي على فعالية الضبط الإداري والضبط القضائي، وفي مقدمة هذه المؤثرات ما يطلق عليه الرشوة، وهذا ما سنتعرض له بالبحث فيما يأتي:

* المبحث الرابع: في الرشوة وأثرها على فعالية الضبط الإداري وال ضبط القضائي:

تمهيد:

بعد أن أوضحنا ما يتعلق بالضبط الإداري وال ضبط القضائي، لا بد من الإشارة إلى الرشوة باعتبارها عدوًا لدودًا من أشد أعداء الانضباط في الإدارة العامة، وهي من وجه آخر تعتبر مرضًا إداريًا فتاكًا من الحكمة أن تأخذ الأمة الحيطة لها، والحذر من تفشيها، وكلما كانت الإدارة حكيمة كلما كانت أشد ما تكون حربًا على هذا المرض الخطير؛ إذ لا يخفى مدى الضرر البالغ الذي ينال مناشط الأمة من جراء تعاطي الرشوة، حيث إنها تؤثر تأثيرًا مباشرًا على فعالية الضبط الإداري وال ضبط القضائي، وتذهب جذوتهما وتزيل هيبة الولاية من النفوس وبسببها تتضعضع الإدارة، ويسقط قدرها من القلوب، وفيها يكمن أهم عوامل الدمار الاجتماعي، وبسبب شؤمها نتحل عراه.

تعريف الرشوة:

الرشوة لغة: الجعل وهو مأخوذ من الرشا، يقال راشاه أي حابه وصانعه وشرعًا: ما يؤخذ بغير عوض ويعاب أخذه. وقال ابن العربي: الرشوة كل مال دفع لبيتاع به من ذي جاه عونًا على ما لا يحل^(١).

ووجه تشبيه الرشوة بالإدلاء في قوله تعالى: ﴿وَتَذَلُّوا بِهَا إِلَى الْهَكَامِ﴾^(٢) إما لكونها تقرب بعيد الحاجة كتقريب الدلو من أعماق الأرض بواسطة

(١) «المعجم الوسيط»: (٣٤٧/١)، و«فتح الباري» لابن حجر: (٢٢١/٥).

(٢) سورة البقرة، الآية: ١٨٨.

الرشا (الحبل)، فيصبح البعيد قريبًا بواسطة الرشوة، وإما لكون الحاكم أو الوالي يمضي الحكم أو الأمر ويثبتته من غير حق^(١).

والرشوة من السحت الذي نص الله عليه في كتابه العزيز حيث قال: ﴿سَمَّيْتُ لِلْكَذِبِ أَكْثَرُونَ لِلسَّحْتِ﴾^(٢). وقد أجمع العلماء على أن قبول الرشا محرم، وأنه من السحت الذي حرمه الله تعالى^(٣). وقد قيل للرشوة إنها سحت؛ لأن المرتشي من شرهه إلى ما يعطى كمسحوت المعدة في شرهه إلى الطعام، وأصل السحت كلب الجوع، يقال فلان مسحوت المعدة إذا كان أكلًا^(٤).

ويقال: أسحت ماله إذا أفسده وأذهبه، فسمى الحرام سحتًا؛ لأنه لا بركة فيه لأهله ويهلك به صاحبه بسبب ذهاب مروءته ودينه^(٥).

وفي هذا المعنى يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (ولا يجوز أن يؤخذ من الزاني أو السارق أو الشارب أو قاطع الطريق ونحوهم مال تعطل به الحدود لبيت المال ولا لغيره، وهذا المال المأخوذ لتعطيل الحد سحت خبيث، وإذا فعل ولي الأمر ذلك فقد جمع فسادين عظيمين: أحدهما: تعطيل الحد، والثاني: أكل السحت، فترك الواجب وفعل المحرم. قال الله تعالى: ﴿لَوْلَا يَنْهَاهُمُ الرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَنْبِيَاءُ عَنْ قَوْلِهِمُ الْإِثْمَ وَأَكْلِهِمُ السَّحْتَ لَإِثْمَ مَا

(١) انظر: «الزواجر» للهيتمي: (١/١٦٤).

(٢) سورة المائدة، الآية: ٤٢.

(٣) «أحكام القرآن» للجصاص: (٢/٥٢٦)، ط. ١٣٤٧هـ، المطبعة البهية المصرية.

(٤) انظر: «تفسير ابن جرير»: (٦/٢٤١).

(٥) انظر: «أحكام القرآن» للجصاص: (٢/٥٢٥)، وانظر: «مصادر الحق في الفقه

الإسلامي» لعبد الرزاق السنهوري: (٣/٩٩).

كَانُوا يَصْنَعُونَ»^(١)، وقال الله تعالى عن اليهود: ﴿سَتَعُوبُونَ لِلكَذِبِ أَكَلُونَ لِلشُّحِّ﴾^(٢) لأنهم كانوا يأكلون السحت من الرشوة التي تسمى البرطيل، وتسمى أحياناً الهدية وغيرها، وقد «لعن رسول الله ﷺ الراشي والمرتشي والرائش - الواسطة الذي يمشي بينهما -» رواه أهل السنن^(٣).

وقال ابن تيمية في موضع آخر: (وقد أجمع المسلمون على أن تعطيل الحد بمال يؤخذ أو غيره لا يجوز، وأجمعوا على أن المال المأخوذ من الزاني والسارق والشارب والمحارب وقاطع الطريق ونحو ذلك لتعطيل الحد مال سحت خبيث، وكثير مما يوجد من فساد أمور الناس إنما هو لتعطيل الحد بمال أو جاه، وهذا من أكبر الأسباب التي هي فساد أهل البوادي والقرى والأمصار من الأعراب والتركمان والأكراد والفلاحين وأهل الأهواء كقيس ويمن وأهل الحاضرة من رؤساء الناس وأعيانهم وفقرائهم وأمراء الناس ومقدميهم وجندهم، وهي سبب سقوط حرمة المتولي وسقوط قدره من القلوب وانحلال أمره، فإذا ارتشى وتبرطل على تعطيل حد ضعفت نفسه أن يقيم حدًا آخر، وصار من جنس اليهود الملعونين، وأصل البرطيل هو الحجر المستطيل سميت به الرشوة؛ لأنها تلقم المرتشي عن التكلم بالحق كما يلقيه الحجر الطويل كما قد جاء في الأثر: «إذا دخلت الرشوة من الباب، خرجت الأمانة من الكوة» وكذلك إذا أخذ مال للدولة على ذلك)^(٤).

(١) سورة المائدة، الآية: ٦٣.

(٢) سورة المائدة، الآية: ٤٢.

(٣) «السياسة الشرعية»: ص ٧٦-٧٧.

(٤) «السياسة الشرعية»: ص ٧٨-٧٩.

وقال ابن تيمية رحمته الله: (ألا ترى أن الأعراب المفسدين إذا أخذوا لبعض الناس، ثم جاءوا إلى ولي الأمر فقادوا إليه خيلاً يقدمونها له أو غير ذلك، كيف يقوى طمعهم في الفساد، وتنكسر حرمة الولاية، وتفسد الرعية، وكذلك الفلاحون وغيرهم، وكذلك شارب الخمر إذا أخذ فدفع بعض ماله كيف يطمع الخمارون فيرجون إذا أمسكوا أن يقدموا بعض أموالهم فيأخذها ذلك الوالي سحتاً، وكذلك ذوو الجاه إذا أحموا^(١) أحداً أن يقام عليه الحد مثل أن يرتكب بعض الفلاحين جريمة ثم يأوي إلى قرية نائب السلطان أو أمير فيحتمي على الله ورسوله فيكون ذلك الذي حماه ممن لعنه الله ورسوله، فقد روى مسلم في «صحيحه» عن علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله ﷺ: «لعن الله من أحدث حدثاً أو آوى محدثاً»^(٢). فكل من آوى محدثاً من هؤلاء المحدثين فقد لعنه الله ورسوله، وإذا كان النبي ﷺ قد قال: «إن من حالت شفاعته دون حد من حدود الله فقد ضاد الله في أمره»^(٣). فكيف بمن منع الحدود بقدرته ويده واعتاض عن المجرمين بسحت من المال يأخذه، لا سيما الحدود على سكان البر، فإن من أعظم فسادهم حماية المعتدين منهم بجاه أو مال، سواء أكان المال المأخوذ لبيت المال أو للوالي سرّاً أو علانية، فذلك جميعه محرم بإجماع المسلمين، وهو مثل تضمين الخانات والخمر، فإن من مكن من ذلك أو أعان أحداً عليه بمال يأخذه منه فهو من جنس واحد^(٤). إلى أن قال:

- (١) قال في «المصباح»: (٢١٠/١)، أحميته: جعلته حمى له لا يقرب ولا يتجرأ عليه.
- (٢) رواه مسلم: رقم ١٩٧٨ في الأضاحي باب: تحريم الذبح لغير الله، والنسائي: (٢٣٢/٧) في الضحايا، باب: من ذبح لغير الله، وهو جزء من حديث طويل.
- (٣) رواه أبو داود: رقم ٣٥٩٧ في الأقضية، ورواه أحمد في «المسند»: (٧٠/٢).
- (٤) «السياسة الشرعية»: ص ٧٩ - ٨٠.

(والمال المأخوذ على هذا شبيه ما يؤخذ من مهر البغي وحلوان الكاهن وثمان الكلب وأجرة المتوسط في الحرام الذي يسمى القواد. قال النبي ﷺ: «ثمان الكلب خبيث، ومهر البغي خبيث، وحلوان الكاهن خبيث»^(١) رواه البخاري^(٢)).

وقال ابن تيمية أيضًا: (وولي الأمر إذا ترك إنكار المنكرات وإقامة الحدود عليها بمال يأخذه كان بمنزلة مقدم الحرامية الذي يقاسم المحاربين على الأخيذة)^(٣) إلى أن قال: (. . . وهذا لأن هذا جميعه أخذ مال للإعانة على الإثم والعدوان، وولي الأمر إنما نصب ليأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، وهذا مقصود الولاية، فإذا كان الوالي يمكن من المنكر بمال يأخذه كان قد أتى بضد المقصود مثل من نصبته ليعينك على عدوك فأعان عليك، وبمنزلة من أخذ مالاً ليجاهده به في سبيل الله فقاتل به المسلمون)^(٤).

ومحاربة الرشوة في فكر ابن تيمية عميقة ومتأصلة؛ لما يترتب عليها من أضرار بليغة في حاضر الأمة ومستقبلها، وهو في حربه لهذا المرض الخطير إنما ينطلق من قاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، حيث يقول: (إن صلاح العباد بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإن صلاح المعاش والعباد في طاعة الله ورسوله، ولا يتم ذلك إلا بالأمر بالمعروف

(١) رواه البخاري «فتح الباري»: (٣٥٣/٤) في البيوع، باب: ثمن الكلب، ومسلم: رقم ١٥٦٧ في المساقاة، و«الموطأ»: (٦٥٦/٢) في البيوع، والترمذي: حديث رقم ١٢٧٥، ١٢٧٦، وأبو داود: برقم ٣٤٨١، والنسائي: (٣٠٩/٧) في البيوع، مع اختلاف في بعض ألفاظ الحديث.

(٢) «السياسة الشرعية»: ص ٨٠.

(٣) «السياسة الشرعية»: ص ٨٠ - ٨١.

(٤) «السياسة الشرعية»: ص ٨١.

والنهي عن المنكر، وبه صارت هذه الأمة خير أمة أخرجت للناس^(١). فالرشوة منكر وهي سوء وهي ظلم وهي معصية وضلال وضرر وهي إثم وهي عدوان في نظر ابن تيمية، وقد ساق الأدلة على ذلك^(٢).

ومن هذا المنطلق فقد جاء في المذكرة التفسيرية لنظام مكافحة الرشوة في المملكة العربية السعودية الصادر بالمرسوم الملكي رقم ١٥ في ٧/٣/١٣٨٢هـ ما نصه: (إن صيانة الإدارة الحكومية من الفساد يقتضي تعقب من يسيء من موظفيها استغلال وظيفته أو يتجر بنفوذه، سواء كان هذا الاستغلال نتيجة لوعد أو وعيد، وسواء كان هذا النفوذ حقيقياً أو مزعوماً، وذلك حرصاً على سلامة جهاز الإدارة الحكومية، وصيانة للمصالح العامة التي يشرف عليها الموظفون العموميون)^(٣).

ونص النظام المذكور على العقوبات التي يجب أن تطبق على المرتشي والراشي والوسيط، وكل من اشترك في إحدى الجرائم المنصوص عليها في نظام مكافحة الرشوة المادة ١، ٦، ٧، ١٣ وغيرها من المواد.

ومما يؤثر أيضاً على الضبط الإداري والضبط القضائي سلوك طريق القوة الغاشمة: كاستعمال القوة، والعنف، والتهديد في حق موظف عام ليحصل منه على قضاء أمر غير مشروع، أو لحمله على اجتناب عمل من الأعمال المكلف بها نظاماً، وهذا مرض لا يقل خطره عن خطر الرشوة، وهو ما أشار إليه شيخ الإسلام في قوله: (وكذلك ذوو الجاه إذا أحموا

(١) «السياسة الشرعية»: ص ٨١.

(٢) «السياسة الشرعية»: ص ٨١ - ٨٣.

(٣) انظر: «النظام الجنائي بالمملكة العربية السعودية» للدكتور أحمد الألفي، من مطبوعات

معهد الإدارة العامة بالرياض سنة ١٣٩٦هـ.

أحدًا أن يقام عليه الحد) وأشار إليه نظام مكافحة الرشوة أيضًا^(١)،
وبالسلامة من هذا وذلك يستقيم أمر الضبط الإداري وال ضبط القضائي،
وتستقيم أوضاع الإدارة العامة، ويصلح شأن الأمة.



(١) انظر: مجلة الإدارة العامة ١٣٩٠هـ، ص ١٩.

الفصل السادس

في مبدأ جلب المنافع ودفع المضار في الإدارة الإسلامية

يبدو أن شيخ الإسلام ابن تيمية يولي هذا الجانب أهمية بالغة لما رآه من وقوع أخطاء فادحة في إدارة الدولة الإسلامية نتيجة عدم التحقيق والتدقيق والتثبت من قبل بعض الأمراء، وبعض العلماء في مجال الأخذ بالمصالح المرسلّة من أجل ذلك، فهو يرى أنه فصل عظيم ينبغي الاهتمام به؛ منعاً للاضطراب في شأن الأمة وتحقيقاً لمصلحتها، وعلى هذا فإنه لا ينبغي أن يحال إلى الناس أنفسهم تقدير ما به يكون الصلاح والفساد، بل إن تقدير ما به يكون الصلاح والفساد يجب أن يرد إلى الشريعة نفسها، وبناء على ذلك فإن كل ما توهمه الناس مصلحة مما يخالف أسس الشريعة العامة وقواعدها الكلية، أو يخالف دليلاً من أدلة الشريعة فهو ليس من المصلحة في شيء، ولكي تتضح الصورة، ويستبين الأمر فلا بد من إيراد عبارات شيخ الإسلام في هذا الصدد حيث يقول في معرض ذكره لطرق الأحكام الشرعية: (الطريق السابع^(١)): المصالح المرسلّة - وهو أن يرى المجتهد أن هذا العمل يجلب منفعة راجحة، وليس في الشرع ما ينفيه، فهذه الطريق فيها خلاف مشهور، فالفقهاء يسمونها المصالح المرسلّة،

(١) «مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية»: (١١/٣٤٢-٣٤٣).

ومنهم من يسميها الرأي، وبعضهم يقرب إليها الاستحسان، وقريب منها ذوق الصوفية ووجدتهم وإلهاماتهم فإن حاصلها أنهم يجدون في القول والعمل مصلحة في قلوبهم وأديانهم ويذوقون طعم ثمرته وهذه مصلحة، لكن بعض الناس يخص المصالح المرسلّة بحفظ النفوس والأموال والأعراض والعقول والأديان، وليس كذلك، بل المصالح المرسلّة في جلب المنافع ودفع المضار، وما ذكره من دفع المضار عن هذه الأمور الخمسة أحد القسمين، وجلب المنفعة يكون في الدنيا وفي الدين، ففي الدنيا كالمعاملات والأعمال التي يقال فيها مصلحة للخلق من غير حظر شرعي، وفي الدين ككثير من المعارف والأحوال والعبادات والزهاديات التي يقال فيها مصلحة للإنسان من غير منع شرعي، فمن قصر المصالح على العقوبات التي فيها دفع الفساد عن تلك الأحوال؛ ليحفظ الجسم فقط فقد قصر، وهذا فصل عظيم ينبغي الاهتمام به، فإن من جهته حصل في الدين اضطراب عظيم وكثير من الأمراء والعلماء والعباد رأوا مصالح فاستعملوها بناء على هذا الأصل، وقد يكون منها ما هو محظور في الشرع ولم يعلموه) إلى أن قال: (وكثير منهم من أهمل مصالح يجب اعتبارها شرعاً بناء على أن الشرع لم يرد بها؛ ففوت واجبات ومستحبات أو وقع في محظورات ومكروهات وقد يكون الشرع ورد بذلك ولم يعلمه، وحجة الأول: أن هذه مصلحة والشرع لا يهمل المصالح بل قد دل الكتاب والسنة والإجماع على اعتبارها، وحجة الثاني: أن هذا أمر لم يرد به الشرع نصّاً ولا قياساً).

والقول بالمصالح المرسلّة يشرع من الدين ما لم يأذن به الله - غالباً - وهي تشبه من بعض الوجوه مسألة الاستحسان والتحسين العقلي والرأي، فإن الاستحسان طلب الحسن والأحسن كالاستخراج وهو رؤية الشيء

حسنًا، كما أن الاستقباح رؤيته قبيحًا، والحسن هو المصلحة. فالاستحسان والاستصلاح متقاربان والتحسين العقلي قول بأن العقل يدرك الحسن لكن بين هذه فروق، والقول الجامع أن الشريعة لا تهمل مصلحة قط، بل الله تعالى قد أكمل لنا الدين وأتم النعمة) إلى أن قال: (لكن ما اعتقده مصلحة وإن كان الشرع لم يرد به فأحد الأمرين لازم له: إما أن الشرع دل عليه من حيث لم يعلم هذا الناظر، أو أنه ليس بمصلحة وإن اعتقده مصلحة؛ لأن المصلحة هي المنفعة الحاصلة أو الغالبة، وكثيرًا ما يتوهم الناس أن الشيء ينفع في الدين والدنيا ويكون فيه منفعة مرجوحة بالمضرة كما قال تعالى في الخمر والميسر: ﴿قُلْ فِيهِمَا أَثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعَةٌ لِلنَّاسِ وَإِنَّهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾^(١).

وكثيرًا مما ابتدعه الناس من العقائد والأعمال من بدع أهل الكلام وأهل التصوف، وأهل الرأي، وأهل الملك حسبوه منفعة أو مصلحة نافعا وحققًا وصوابًا ولم يكن كذلك، بل كثير من الخارجين عن الإسلام من اليهود والنصارى والمشركين والصابئين والمجوس يحسب كثير منهم أن ما هم عليه من الاعتقادات والمعاملات والعبادات مصلحة لهم في الدين والدنيا، ومنفعة لهم فقد: ﴿ضَلَّ سَعِيَّهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾^(٢). وقد زين لهم سوء عملهم فأوه حسنًا فإذا كان الإنسان يرى حسنًا ما هو سيء كان استحسانه أو استصلاحه، قد يكون من هذا الباب. وهذا بخلاف الذين جحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعلوًا، فإن باب

(١) سورة البقرة، الآية: ٢١٩.

(٢) سورة الكهف، الآية: ١٠٤.

جحود الحق ومعاندته غير باب جهله والعمى عنه). إلى أن قال: (وكذلك في أهل الأهواء من المسلمين القسمان فإن الناس كما أنهم في باب الفتوى والحديث يخطئون تارة ويتعمدون الكذب أخرى، فكذلك في أحوال الديانات، وكذلك في الأفعال، قد يفعلون ما يعلمون أنه ظلم وقد يعتقدون أنه ليس بظلم، فإن الإنسان كما قال الله تعالى: ﴿وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾^(١)، فتارة يجهل وتارة يظلم، ذلك في قوة علمه، وهذا في قوة عمله، واعلم أن هذا الباب مشترك بين أهل العلم والقول وبين أهل الإرادة والعمل، فذلك يقول هذا جائز أو حسن بناء على ما رآه، وهذا يفعله بغير اعتقاد تحريمه أو اعتقاد أنه خير له) إلى أن قال: (وهذا يقول هذا جائز لما يرى من تلك المصلحة والمنفعة وهو نظير المقالات المبتدعة، وهذا يقول هو حق لدلالة القياس العقلي عليه، وهذا يقول يجوز ويجب اعتقادها وإدخالها في الدين إذا كانت كذلك، وكذلك سياسات ولادة الأمور من الولاية والقضاة وغير ذلك)^(٢)، ويضيف ابن تيمية قائلاً: (واعلم أنه لا يمكن العاقل أن يدفع عن نفسه أنه قد يميز بعقله بين الحق والباطل والصدق والكذب، وبين النافع والضار، والمصلحة والمفسدة، ولا يمكن المؤمن أن يدفع عن إيمانه أن الشريعة جاءت بما هو الحق والصدق في المعتقدات، وجاءت بما هو النافع والمصلحة في الأعمال التي تدخل فيها الاعتقادات، ولهذا لم يختلف الناس أن الحسن والقبیح إذا فسر بالنافع والضار والملائم للإنسان والمنافي له، واللذيق والأليم فإنه قد يعلم

(١) سورة الأحزاب، الآية: ٧٢.

(٢) «مجموع الفتاوى»: (١١/٣٤٢-٣٤٦).

بالعقل، هذا في الأفعال) إلى أن قال: (والمنفعة تعود إلى حصول النعمة واللذة والسعادة التي هي حصول اللذة ودفع الألم هو المطلوب، وزوال المرهوب حصول النعيم، وزوال العذاب وحصول الخير وزوال الشر . . . والمنفعة المطلقة هي الخالصة أو الراجحة، وأما ما يفوت أرجح منها أو يعقب ضررًا ليس هو دونها فإنها باطل في الاعتبار . . . وأما ما يظن فيه منفعة وليس كذلك، أو يحصل به لذة فاسدة فهذا لا منفعة فيه بحال . . . ولذلك ما نهى الله عنه ورسوله باطل ممتنع أن يكون مشتملاً على منفعة خالصة أو راجحة) إلى أن قال: (المنفعة هي المقصود وهي الأثر المترتب على العمل والاعتقاد والقول، وبزوال المقصود وزوال الأثر يحصل البطلان)^(١).

مما تقدم يتضح مدى اهتمام شيخ الإسلام ابن تيمية فيما يتعلق بمبدأ جلب المنافع ودفع المضار في الإدارة الإسلامية؛ لتعلقها المباشر بسياسات ولاية الأمور من الولاية والقضاة وغيرهم، وأنه باب مشترك بين أهل العلم والقول وبين أهل الإرادة والعمل، وأن جلب المنفعة يكون في الدين وفي الدنيا، وأنه فصل عظيم ينبغي الاهتمام به؛ لأن كثيراً من العلماء والأمرأ والعباد رأوا مصالح فاستعملوها بناء على هذا الأصل وقد يكون منها ما هو محظور. وخلاصة قوله أن الشريعة لا تهمل مصلحة قط. وعلى هذا فشيخ الإسلام يرى الأخذ بالمصالح المرسلة في نطاق جلب المصالح ودرء المفاسد بشرط الثبوت والتحقق بعيداً عن المغالاة في هذا المبدأ وذلك باستعمال العقل وقواعد الشريعة ومقاصدها.

(١) «مجموع الفتاوى»: (١١/٣٤٨-٣٤٩).

* رأي الشيخ القلقيلي حول ما نهجه شيخ الإسلام في هذه المسألة:

يقول القلقيلي لم يرتض ابن تيمية رأي الغزالي ومن ذهب مذهبه فيمن يقول - على حد تعبيره - (ليس الأمر كذلك بل المصالح المرسلّة في جلب المنافع وفي دفع المضار، وما ذكره من دفع المضار عن هذه الأمور الخمسة فهو أحد القسمين، وجلب المنفعة يكون في دنيا الناس وفي دينهم) ويستخلص مما كتبه شيخ الإسلام في المصالح المرسلّة ثلاثة أمور:

الأول: أن شيخ الإسلام ابن تيمية يشفق تمام الإشفاق من المغالاة في العمل بهذا المبدأ خوفاً من الخطأ والزلل، كما يقرر بأنه من جهته حصل اضطراب عظيم.

الثاني: أن عدم العمل بها قد يفوت مقصوداً كبيراً من مقاصد الشرع.

الثالث: تخوفه من شطط العقل ومدى اعتباره المنفعة والمضرة^(١).

* رأي الدكتور محمد يوسف موسى^(٢) فيما كتبه شيخ الإسلام في المصالح المرسلّة:

يقول الدكتور محمد يوسف موسى: (إن عصر ابن تيمية كان زاخراً بكثير من المتصوفة وأرباب المقالات المتعددة في الإسلام، فربما كان من أعمالهم ما لم يأذن به الله ورسوله ﷺ، ولكنهم مع هذا يرونها أعمالاً طيبة تحقق منافع وتدفع مضار كثيرة، كما كان في عصره من الأمراء والسلطين والملوك من جنحوا إلى أعمال زينها لهم بعض من يحيطون بهم، زاعمين

(١) انظر: «أسبوع الفقه الإسلامي ومهرجان ابن تيمية»: ص ٣٦٣ - ٣٦٤، المنعقد بدمشق في شوال سنة ١٣٨٠هـ.

(٢) انظر: ابن تيمية سلسلة أعلام العرب رقم ٥ - ١٣٨١هـ يونيو سنة ١٩٦٢م، ص ٢١٣، ٢١٤، ٢١٩، ٢٢١.

أنها كذلك تحقق منافع وتدفع أضرارًا، ولذلك يقف شيخ الإسلام موقف المتريث، ويشكك في المصالح المرسله ويتدرد في القول والأخذ بها إلا بعد التثبت وعن بينة . . . ويقول عنها: وهذا فصل عظيم^(١).

* رأي الشيخ محمد أبي زهرة^(٢) فيما كتبه شيخ الإسلام عن المصالح المرسله:

يرى الشيخ أبو زهرة أن ابن تيمية يقف من المصالح المرسله وقفة متشككة لأسباب منها:

١ - كان بعض الصوفية يفرطون بالأخط بما سموه مصالح أو إلهامات أو أدواء صوفية بأن يعتبروا هذه من قبيل المصالح المرسله، ولعل منهم من يحاول أن يهدم النصوص بهذه المصالح الموهومة.

٢ - رأى أن الذين أخذوا بالمصالح دخلوا في باب واسع من الفوضى الفكرية ولم يهتموا بأن تكون هذه المصالح وجدت ما يعارض اعتبارها من الدين أو لم يوجد.

٣ - وجد صلة قوية بين قول بعض العلماء أن الأمور يدرك حسننها وقبحها بالعقل، فليس الأخذ بمبدأ المصالح المرسله إلا الحكم العقلي بأن الفعل حسن في ذاته عقلاً فيؤخذ به أو قبيح في ذاته فيجتنب وينهى عنه وهذا طريق فكري لا يستحسنه ابن تيمية، وهو يؤدي إلى أن يشرع في الدين ما لم يأذن به الله.

(١) هو أحد أساتذة الشريعة المعاصرين وآخر ما ولي رئاسة قسم الشريعة في كلية الحقوق بجامعة عين شمس.

(٢) هو أحد أساتذة الشريعة المعاصرين وله ما يزيد عن ثمانية عشر من المؤلفات، وقد كان وكيلاً لكلية الحقوق بجامعة القاهرة ورئيس قسم الشريعة بها.

٤ - في ظل هذه المصالح كان ابتداع الناس في العقائد والأعمال، وكان من هذا اتخاذها الملوك والحكام باباً للظلم وإرهاق الناس وإنزال الأذى بهم في أموالهم وأنفسهم، وقد اتخذت المصلحة سبيلاً لذلك قبل الإسلام وبعده، فوجب الاعتماد على المصالح الشرعية دون سواها^(١).

* رأي ابن قيم الجوزية:

لقد أورد ابن قيم الجوزية رحمته الله مناقشة ابن عقيل^(٢) الحنبلي لأحد علماء الشافعية فيما قاله الشافعي من أنه (لا سياسة إلا ما وافق الشرع) فقد قال ابن عقيل: (السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به وحى، فإن أردت بقولك ما وافق الشرع أنه لا يخالف ما نطق به الشرع فصحيح، وإن أردت أنه لا سياسة إلا ما نطق به الشرع فقط، فغلط وتغليط للصحابة، فقد جرى من الخلفاء الراشدين من الأعمال ما لا يجحده عالم بالسنن، ولو لم يكن إلا تحريق المصاحف، فإنه كان رأياً اعتمدوا فيه على مصلحة الأمة وتحريق علي - رضي الله عنه - للزنادقة ونفي عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - لنصر بن حجاج) وقال في موضع آخر: (والمقصود أن هذا وأمثاله سياسة جزئية بحسب المصلحة)^(٣).

(١) انظر: الشيخ محمد أبو زهرة «ابن تيمية: حياته وعصره وآراؤه وفقهه»: ص ٤٩٨ -

٤٩٩، طبعة دار الفكر العربي.

(٢) انظر: «الطرق الحكمية في السياسة الشرعية»: ص ١٣، وما بعدها.

(٣) انظر: «أسبوع الفقه الإسلامي ومهرجان ابن تيمية»: ص ٢٧٦، و«الطرق الحكمية» لابن قيم الجوزية: ص ١٨.

ويفهم من سياق ابن قيم الجوزية لهذه القضية إقراره لها واستحسانه لمضمونها ومما يؤيد ذلك قوله: (وتعليق العقود والفسوخ والتبرعات والالتزامات وغيرها من الشروط أمر قد تدعوا إليه الضرورة أو الحاجة أو المصلحة فلا يستغنى عنه المكلف)^(١).

وفي هذا المعنى يقول ابن دقيق العيد المالكي في المصلحة المرسلة: (الذي لا شك فيه أن لمالك ترجيحاً على غيره من الفقهاء في هذا النوع ويليه أحمد بن حنبل، ولا يكاد يخلو غيرهما من اعتبار في الجملة، ولكن لهذين ترجيح في الاستعمال لها على غيرهما)^(٢).

ويرى الدكتور محمد يوسف موسى أن المصلحة دليل شرعي حقيقة ولكن في دائرة النص فقط، ولهذا لا ينبغي بحال أن تقدم مصلحة على نص يعارضها^(٣).

* رأي الشاطبي:

يقول أبو إسحاق الشاطبي: (فالمصلحة إن كانت هي الغالبة عند مناظرتها مع المفسدة في حكم الاعتیاد فهي المقصودة شرعاً، ولتحصيلها وقع الطلب من العباد) إلى أن قال: (وكذلك المفسدة إذا كانت هي الغالبة بالنظر إلى المصلحة في حكم الاعتیاد فرفعها هو المقصود شرعاً ولأجله وقع النهي) ثم قال: (فالحاصل من ذلك أن المصالح المعتبرة شرعاً أو المفسدات المعتبرة شرعاً هي خالصة . . . وإن توهم أنها مشوبة فليست في

(١) «أعلام الموقعين»: (٣/٢٨٨).

(٢) انظر: «أسبوع الفقه الإسلامي ومهرجان ابن تيمية»: ص ٢٧٧.

(٣) انظر: «أسبوع الفقه الإسلامي ومهرجان ابن تيمية»: ص ٢٨٤، نقلاً عن «المصلحة في التشريع الإسلامي» لنجم الدين الطوفي: ص ١٢٧، ١٣٣.

الحقيقة الشرعية كذلك ؛ لأن المصلحة الغالبة أو المفسدة الغالبة إنما المراد بها ما يجري في الاعتياد الكسبي من غير خروج إلى زيادة تقتضي التفات الشارع إليها على الجملة ، وهذا المقدار هو الذي قيل : إنه غير مقصود للشارع في شرعية الأحكام). ويقول في موضع آخر : (فالمصالح والمفاسد الراجعة إلى الدنيا إنما تفهم على مقتضى ما غلب ، فإذا كان الغالب جهة المصلحة فهي المصلحة المفهومة عرفاً ، وإذا غلبت الجهة الأخرى فهي المفسدة المفهومة عرفاً ، ولذلك كان الفعل ذو الوجهين منسوباً إلى الجهة الراجعة فإن رجحت المصلحة فمطلوب ، ويقال فيه : إنه مصلحة وإذا غلبت جهة المفسدة فمهرب ، ويقال : إنها مفسدة على ما جرت به العادات في مثله)^(١).

وقال أيضاً : (ومع ذلك فالمعتبر إنما هو الأمر الأعظم وهو جهة المصلحة التي هي عماد الدين والدنيا لا من حيث أهواء النفوس حتى إن العقلاء قد اتفقوا على هذا النوع في الجملة وإن لم يدركوا من تفاصيلها قبل الشرع ما أتى به الشرع ، فقد اتفقوا في الجملة على اعتبار إقامة الحياة الدنيا لها أو لآخرة بحيث منعوا من اتباع جملة من أهوائهم بسبب ذلك ، هذا وإن كانوا بفقد الشرع على غير شيء ، فالشرع لما جاء بيّن هذا كله ، وحمل المكلفين عليه طوعاً أو كرهاً ليقوموا أمر دنياهم لآخرتهم)^(٢). ويقول أيضاً : (لو جاز للعقل تخطي مأخذ النقل لجاز إبطال الشريعة بالعقل ، وهو محال باطل وبيان ذلك أن معنى الشريعة أنه تحد للمكلفين حدوداً لأفعالهم وأقوالهم وهو جملة ما تضمنته فإن جاز للعقل تعدي حدّاً واحداً جاز له تعدي جميع

(١) «الموافقات» للشاطبي : (٢/ ٢٥ - ٣٠).

(٢) «الموافقات» للشاطبي : (٢/ ٣٩).

الحدود؛ لأن ما ثبت للشيء ثبت لمثله وتعدى حد واحد هو معنى إبطاله، أي: ليس هذا الحد بصحيح وإن جاز إبطال واحد جاز إبطال السائر، وهذا لا يقول به أحد لظهور حاله^(١).

* رأي الدكتور البوطي:

يقول الدكتور البوطي: (لا بد إذاً أن تعرض نتائج خبرات الناس وتجاربهم وعلومهم على نصوص الشريعة وأحكامها الثابتة، فإن كان بينها اتفاق أخذ بها وكان النص هو المحكم في ذلك، وإن كان بينها تعارض بأن ما رآه الناس مصلحة يعاكس النص الشرعي الثابت، وجب إهمال تلك المصلحة وليس معنى ذلك أن الشارع هنا قد أهمل مصلحة للناس دلت عليها علومهم وتجاربهم، بل المعنى أن تقدير هؤلاء الناس لهذه المصلحة لا بد أن يكون قد اتصل به نوع من الخلل فنحن نتهم تقدير الناس، ولا نتهم نصوص الشريعة، فكيف وأن أحكام الناس لا تخلو في غالب الأحيان عن شائبة الهوى والشهوات والأغراض، وأعظم دليل على ذلك أنهم لا يفتنون يتهم بعضهم بعضاً بذلك في صدد مثل هذه الأحكام) إلى أن قال: (أما إذا وجدنا أن نصوص الشريعة غير متعرضة لهذه التجارب والخبرات سلماً وإيجاباً، فإنه يؤخذ بها وتصبح معتمدة في حياة الناس وتأسس عليها الأحكام الشرعية التي ربطها الشارع بالظروف والمصالح القائمة على تلك الخبرات)^(٢).

مما تقدم يتضح أن الإدارة الإسلامية من مبادئها جلب المنافع ودفع المضار في إطار أحكام الشريعة، كما يتضح أن فكر ابن تيمية لا يرفض

(١) «الموافقات» للشاطبي: (١/٨٧، ٨٨).

(٢) انظر: «ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية» للبوطي: ص ٦٧ - ٦٨.

الأخذ بهذا المبدأ بل على العكس، يرى الأخذ به لكن بشرط التثبت والتروي والاحتياط وتقديم نصوص الشريعة على ما يحكم به العقل المجرد مع تأكيده بأن النقل الصحيح لا يعارض العقل الصريح. ومما يؤيد أخذه بهذا المبدأ قوله: (فالواجب في كل ولاية الأصلح بحسبها)^(١) وقوله في شأن عزل خالد وتولية أبي عبيدة من قبل عمر بن الخطاب: (كان أبو بكر الصديق - رضي الله عنه - يؤثر استنابة خالد - رضي الله عنه -، وكان عمر يؤثر عزل خالد واستنابة أبي عبيدة بن الجراح - رضي الله عنه -؛ لأن خالدًا كان شديدًا كعمر بن الخطاب، وأبي عبيدة كان لينًا كأبي بكر، وكان الأصلح لكل منهما أن يولي من ولاه ليكون أمره مقبولاً) إلى أن قال: (ولهذا لما تولى أبو بكر وعمر - رضي الله عنهما - صارا كاملين في الولاية، واعتدل منهما ما كان ينسبان فيه إلى أحد الطرفين في حياة النبي ﷺ من لين أحدهما وشدة الآخر)^(٢).

ومما لا شك فيه أن هذا المبدأ (جلب المنافع ودفع المضار) هام في الإدارة الإسلامية، وإشارة شيخ الإسلام بأنه فصل عظيم ينبغي الاهتمام به قول صائب وعبارة موفقة، وقوله بأنه يشمل الأمور الخمسة، ويشمل أيضًا أمور الدنيا والدين أيضًا قول صحيح وصائب وموفق؛ ذلك أنه بمقتضى هذا المبدأ تمكنت الإدارة الإسلامية من استيعاب جميع المستجدات النافعة في العصر الحاضر، كما استوعبت الكثير من الأمور النافعة في الماضي^(٣)، وفي ظلها وظل أحكام الشريعة المنصوص عليها وقواعدها المحكمة

(١) «السياسة الشرعية» لشيخ الإسلام ابن تيمية: ص ٢١، ١١.

(٢) المصدر السابق: ص ٢٣، ٢٤.

(٣) وسيأتي لهذا مزيد بيان، حيث سأعقد فصلاً مستقلاً لسعة أفق الإدارة الإسلامية.

ازدهرت الإدارة الإسلامية كما حصل في عهد الخلافة الراشدة؛ إذ سارت الأمور على أفضل ما يكون، فما كان فيه نص من كتاب الله أو سنة رسوله ﷺ أو حصل فيه إجماع عمل بمقتضاه وما لا نص فيه ولا إجماع نظر فيه فإذا كان يجلب مصلحة محققة أو مصلحة راجحة أخذ به، ومنذ صدر الإسلام كان هذا المبدأ له اعتباره ووزنه، فقد وجد في الشريعة أحكام وقواعد تقبل بعقود السلم وتنظمها، ووجدت نظرية الأرش، وأحكام كل منهما، كما وجدت الشفعة وأحكامها، ومبدأ التعزير ودرجاته، واختيار الأصلح في الولايات والعقود على المنافع وإرثها وغير ذلك، واستوعبت الإدارة الإسلامية على مر التاريخ مناصب وزراء التفويض، ووزراء التنفيذ، وتشكيل الوزارات وتدوين الدواوين وإنشاء إدارات المصالح الحكومية على مختلف أنواعها ودرجاتها، ووضع القواعد الوظيفية، وتخصيص الولايات بالزمان والمكان على حسب المصلحة، وأقرت سنّ الأنظمة وإصدار اللوائح وإقامة الشركات والمصانع وشئون الزراعة والصناعة، وفتح الاعتمادات لشئون الاستيراد والتصدير، وعقود المناقصات وتبويب الميزانيات ووضع الخطط التنموية وإقامة المؤسسات كما استوعبت العقود الجديدة مثل عقود الاشتراكات المختلفة، وعقود الخدمات كالمياه والكهرباء والهاتف، وعلى الجملة فكل أمر يجلب مصلحة ولا يعارض نصاً من كتاب أو سنة أو إجماع، أو قاعدة من قواعد الشريعة فهو مقبول، وعلى هذا فإن جميع الأساليب الإدارية وأعمال السكرتارية والشئون المالية والوظيفية والمحاسبات وشئون المستودعات والخزائن وغيرها تستوعبها الإدارة الإسلامية بكفاءة، وتبناها بمرونة تحت مظلة الشريعة وفي نطاق قواعدها ومنطلقاتها الأخلاقية المحققة للعدل، ورفع الحرج ورفع الضرر

وفي نطاق جلب المنافع ودفع المضار، وعلى هذا فإن مبدأ جلب المنافع ودفع المضار في الشريعة الإسلامية من أهم المبادئ الإدارية وأبعدها أثرًا في كفاءة ومرونة وامتياز الميكانيكية الإدارية الإسلامية، ذلك أن التوزيع في الأعمال والمناصب والوظائف والواجبات والمسؤوليات والنظم الإدارية والأساليب أمر عرفي يختلف من دولة إلى أخرى، ومن زمان إلى زمان، وليس له حد محدود في مبادئ الإدارة الإسلامية كما هو الحال في الشريعة نفسها، وفي هذا المعنى يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (عموم الولايات وخصوصها وما يستفيدة المتولي بالولاية يتلقى في الألفاظ والأحوال والعرف، وليس لذلك حد في الشرع)^(١).

وهذا ما يؤيده جمهور الباحثين في السياسة الشرعية وفي مقدمتهم ابن قيم الجوزية وابن عقيل الحنبلي وغيرهما، ومن المعاصرين الدكتور سليمان الطماوي والدكتور محمد يوسف موسى، والشيخ محمد أبو زهرة ومحمد المبارك والشيخ القلقيلي وغيرهم. ويقول محمد الأمين الشنقيطي - رحمه الله -: (وبالجملة فالمصالح البشرية التي بها نظام الدنيا والدين راجعة إلى ثلاثة أنواع: الأول: درء المفاسد المعروف عند أهل الأصول بالضروريات وحاصله دفع الضرر عن الستة التي ذكرنا قبل. أعني: الدين والنفس والعقل والنسب والعرض والمال.

الثاني: جلب المصالح المعروف عند أهل الأصول بالحاجيات ومن فروعه البيوع على القول بذلك والإجازات، وعامة المصالح المتبادلة بين أفراد المجتمع على الوجه الشرعي.

(١) انظر: «الحسبة» لابن تيمية: ص ٢٤.

النوع الثالث: التحلي بمكارم الأخلاق والجري على محاسن العادات المعروف عند أهل الأصول بالتحسينيات والتتميمات^(١).

*** تنبيه:**

حيث إن البحث ينصب على المنظور الإداري لهذه القاعدة، فإنني قد تجنبت عن قصد التوسع في أقوال العلماء في هذه المسألة، واقتصرت على إيراد العبارات المتقدمة لبعض العلماء والباحثين مما له صلة مباشرة بما نحن بصددده.



(١) انظر: محاضرة الشيخ محمد أمين الشنقيطي في كمال الدين وشموله «سلسلة محاضرات الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة»: ص ٢١.

الفصل السابع

الصفات المعبرة في المسئول في الإدارة الإسلامية من خلال فكر ابن تيمية

مما لا مرية فيه أن الإدارة الإسلامية قد راعت في المسئول جملة من الصفات التي يحصل له بها من الكمال بقدر ما يتصف به من تلك الصفات ويعتريه من النقص بقدر ما يفقده من تلك الصفات، وقد جاءت تلك الصفات متممة للمنظور الإداري لدى علماء المسلمين والمهتمين بالفكر السياسي الشرعي المقتضي لإصلاح الراعي والرعية على حد سواء. وستعرض في هذا الفصل لأهم تلك الصفات، وخاصة ما لم يرد ذكره فيما سبق وقد نعيد البحث في بعضها لمزيد من الإيضاح والبيان ومن هذه الصفات ما يلي:

* أولاً: صفة الحـلم:

* ثانياً: صفة الصـبر:

وقد نوه شيخ الإسلام ابن تيمية عن هاتين الصفتين وأكد على أهميتهما حيث يقول: (فإن لم يحلم ويصبر كان ما يفسد أكثر مما يصلح)^(١). وذكر الصبر بصيغة الوجوب، فقال: (فعلم أنه يجب بعد ذلك الصبر).

(١) «الحسبة»: ص ١٣٤.

وقال أيضًا: (ولا بد أن يكون حليمًا صبورًا على الأذى)^(١).

* ثالثًا: الرفق:

وقد قرنت هذه الصفة بالصبر والعلم، حيث يقول ابن تيمية: (العلم قبل الأمر والنهي، والرفق معه، والصبر بعده وإن كان كل من الثلاثة مستصحبًا في هذه الأحوال)^(٢)، وقال أيضًا: (وأعظم عون لولي الأمر خاصة ولغيره عامة ثلاثة أمور) إلى أن قال: (الثالث: الصبر على أذى الخلق وغيره من النوائب) وبعد أن عد شيخ الإسلام ابن تيمية الصبر من جملة ثلاثة أمور تصلح حال الراعي والرعية قال: (وفي الصبر احتمال الأذى، وكظم الغيظ، والعفو عن الناس، ومخالفة الهوى، وترك الأشر والبطر)^(٣). فعلم مما تقدم أن الحلم والصبر والرفق صفات مطلوبة في المسئول في الإدارة الإسلامية بعد العلم.

* رابعًا: العدل:

وفي هذا المعنى يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (وأمر الناس تستقيم في الدنيا مع العدل) ويقول أيضًا: (ولهذا قيل: 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) إلى أن قال: (وذلك أن العدل نظام كل شيء، فإذا أقيم أمر الدنيا بعدل قامت وإن لم يكن لصاحبها في الآخرة من خلاق، ومتى لم تقم بالعدل لم تقم، وإن كان لصاحبها من

(١) «الحسبة»: ص ١٣٤.

(٢) «الحسبة»: ص ١٣٥.

(٣) «السياسة الشرعية»: ص ١٣٩، ١٤٠، ١٤١.

الإيمان ما يجزى به في الآخرة^(١). وقال في موضع آخر: (ومنهم من يكون بمنزلة الأمين المطاع والمطلوب منه العدل مثل الأمير والحكم والمحتسب)^(٢).

وقال ابن تيمية أيضًا: (العدل هو قوام العالمين لا تصلح الدنيا والآخرة إلاّ به)^(٣) وقال: (إن عامة ما نهى عنه الكتاب والسنة من المعاملات يعود إلى تحقيق العدل والنهي عن الظلم دقه وجله)^(٤).

* خامسًا: ألا يكون شحيحًا:

وفي هذا المعنى يقول ابن تيمية: (فما كان جنسه مباحًا من أكل وشرب ونكاح ولباس وركوب وأموال إذا وقع فيها الاختصاص حصل الظلم والبخل والحسد، وأصلها الشح كما في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: «إياكم والشح فإنه أهلك من كان قبلكم أمرهم بالبخل، فبخلوا وأمرهم بالظلم فظلموا، وأمرهم بالقطيعة فقطعوا»^(٥). ولهذا قال في وصف الأنصار: ﴿وَالَّذِينَ تَبَوَّأُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ﴾ من قبل المهاجرين ﴿وَلَا يَحِدُّونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّا أُوتُوا﴾^(٦) أي: لا يجدون الحسد مما أُوتى إخوانهم من المهاجرين ﴿وَيُؤْتِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾^(٦) ثم قال: ﴿وَمَنْ يُوقِ شَحَّ نَفْسِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾^(٦). ورؤي عبد الرحمن بن

(١) «الحسبة»: ص ١٤٧، ١٤٨.

(٢) «الحسبة»: ص ٢٢.

(٣) «السياسة الشرعية»: ص ٦٥.

(٤) «السياسة الشرعية»: ص ٦٥.

(٥) رواه أبو داود: حديث رقم ١٦٩٨ في الزكاة، باب: في الشح.

(٦) سورة الحشر، الآية: ٩.

عوف يطوف بالبيت ويقول: (رب قني شح نفسي، رب قني شح نفسي) فقيل له في ذلك فقال: (إذا وقيت شح النفس فقد وقيت البخل والظلم والقطيعة) أو كما قال، فهذا الشح الذي هو شدة حرص النفس يوجب البخل بمنع ما هو عليه، والظلم بأخذ مال الغير ويوجب قطيعة الرحم ويوجب الحسد، وهو كراهة ما يختص به الغير والحسد فيه بخل وظلم، فإنه بخل بما أعطيه غيره وظلمه بطلب زوال ذلك عنه^(١). هكذا عبر شيخ الإسلام عن هذه الصفة التي هي الشح وما يتولد عنها من الحسد والبخل والظلم، ومن سلم من داء الشح فهو المتصف بالإيثار والسماحة والجود، وفي هذا المعنى يقول شيخ الإسلام: (وفي الأثر أفضل الإيمان السماحة والصبر فلا يتم رعاية الخلق وسياستهم إلا بالجود الذي هو العطاء، والنجدة التي هي الشجاعة، بل لا يصلح الدين والدنيا إلا بذلك)^(٢). والإنفاق على الوجه الشرعي هو السخاء عند ابن تيمية^(٣). ويقول الإمام المجدد الشيخ محمد بن عبد الوهاب رَحِمَهُ اللهُ: (فأما الجبن فهو ترك الجهاد، وأما البخل فهو عن النفقة في سبيل الله)^(٤) وفي الضد ذكر شيخ الإسلام ألا يكون مبذراً^(٥).

(١) «الحسبة»: ص ١٤٥، ١٤٦.

(٢) «السياسة الشرعية»: ص ٦١.

(٣) «السياسة الشرعية»: ص ٦٢.

(٤) كتاب «عقائد الإسلام في رسائل شيخ الإسلام» بتصحيح وتعليق محمد رشيد رضا: ص ١٣.

(٥) المصدر السابق نفس الصفحة.

* سادساً: النجدة:

وقد سبقت الإشارة إلى هذه الصفة فيما تقدم، وقد عرفها شيخ الإسلام بالشجاعة، وهو يرى أن القوة في الحرب ترجع إلى شجاعة القلب، ويذكر أن صلاح بني آدم لا يتم في دينهم ودنياهم إلا بالشجاعة والكرم، وأن الجهاد في سبيل الله بالنفس والمال يعتبر شجاعة وسماحة^(١). ويقول أيضًا: (صفات الرسول واتباعه هي الهدى والرحمة والحلم والصبر والكرم والشجاعة)^(٢).

* سابعاً:

لا بد في المتولي أن يكون عدلاً أهلاً للشهادة، ويجوز تولية غير الأهل للضرورة إذا كان أصلح الموجود مع وجوب السعي في إصلاح الأحوال^(٣). وفي هذا المعنى يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (ولهذا ذكر الفقهاء أن العدالة هي الصلاح في الدين والمروءة باستعمال ما يجمله ويزينه وتجنب ما يدنسه ويشينه)^(٤).

* ثامناً: الكفاءة:

وفي هذا المعنى يقول شيخ الإسلام: (والكفاءة إما بقهر ورهبة، وإما بإحسان ورغبة، وفي الحقيقة فلا بد منهما) وهذه الصفة تنافي الضعف،

(١) انظر: «السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية»: ص ١٩، و«مجموع الفتاوى»: (٢٨/٢٥٣)، وكتاب «الاستقامة» لشيخ الإسلام ابن تيمية: (٢/٢٦٩ - ٢٧١)، و«الحسبة»: ص ١٧٧.

(٢) «مجموع الفتاوى»: (١٦/٣١٣ - ٣١٦).

(٣) «السياسة الشرعية»: ص ١٨، ٢٦.

(٤) «السياسة الشرعية»: ص ١٤٧.

ويتضح ذلك من عبارات شيخ الإسلام حيث يقول في ولاية القضاء: (ويقدم الأكفاء إن كان القضاء يحتاج إلى قوة، وإعانة للقاضي) إلى أن قال: (فإن القاضي المطلق يحتاج أن يكون عالمًا عادلاً قادرًا) ويقول: (ويقدمان - أي: الأعلم والأورع - على الأكفأ إن كان القاضي مؤيدًا تأييدًا تامًا من جهة والي الحرب أو العامة)^(١).

* تاسعًا: الصدق:

وفي هذا المعنى يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (وبالصدق في كل الأخبار والعدل في الإنشاء في الأقوال والأعمال تصلح جميع الأحوال)^(٢) كما قال تعالى: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا﴾^(٣) إلى أن قال: (فلهذا يجب على كل ولي أمر أن يستعين بأهل الصدق والعدل)^(٤).

* عاشرًا: الإخلاص لله، والتوكل عليه:

وفي هذا المعنى يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (وملاك ذلك كله حسن النية للرعية، وإخلاص الدين كله لله والتوكل عليه، فإن الإخلاص والتوكل جماع صلاح الخاصة والعامة) ويقول أيضًا: (وأعظم عون لولي الأمر خاصة ولغيره عامة ثلاثة أمور: أحدها: الإخلاص لله والتوكل عليه بالدعاء وغيره، وأصل ذلك المحافظة على الصلوات بالقلب والبدن)^(٥).

(١) «السياسة الشرعية»: ص ٢٥.

(٢) «الحسبة»: ص ٢٢.

(٣) سورة الأنعام، الآية: ١١٥.

(٤) «الحسبة»: ص ٢٣.

(٥) «السياسة الشرعية»: ص ١٣٨، ١٣٩.

وبالإخلاص يصرف الله عن الإنسان ما يسوؤه، ويصرف عنه الفحشاء .
 قال تعالى: ﴿كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا
 الْمُخْلَصِينَ﴾ (١) فإذا ذاق طعم الإخلاص وقوي في قلبه انقهر له هواه
 بلا علاج (٢).

* الحادي عشر: صفة العبودية لله :

وتحقق هذه الصفة في المسئول من أهم الصفات في فكر ابن تيمية
 وأعظمها خطراً، وذلك أن من لم يكن الله معبوده ومنتهى حبه وإرادته بل
 استكبر عن ذلك، فلا بد أن يكون له مراد محبوب يستعبده ويستذله غير
 الله، فيكون عبداً ذليلاً لذلك المراد المحبوب، إما المال وإما الجاه، وإما
 الصور، وإما ما يتخذه إلهاً من دون الله كالشمس والقمر والكواكب
 والأوثان وقبور الأنبياء والصالحين والملائكة والأولياء الذين يتخذهم
 أرباباً، وغير ذلك مما عبد من دون الله (٣).

وذلك أن الإنسان على مفترق طريقين، فإما أن يختار العبودية لله، وإما
 أن يرفض هذه العبودية فيقع لا محالة في عبودية لغير الله، فإن لم يرض أن
 يكون عبداً لله استعبدته حاجاته ومطامعه وأهوائه وشهواته .

وبما أن الإدارة الإسلامية إدارة تعنى عناية خاصة بالحرية العاقلة
 الحكيمة المتبصرة، فقد اهتمت بإخلاص العبودية لله؛ لتحرر الإنسان من
 كل عبودية أخرى شعر بها أو لم يشعر، رضي بها أو سخط، ويبلغ ابن تيمية
 العمق النفسي في هذا الخصوص، حيث يقول: (الحرية حرية القلب،

(١) سورة يوسف، الآية: ٢٤٠.

(٢) «رسالة العبودية» لشيخ الإسلام ابن تيمية: ص ٩٩.

(٣) «رسالة العبودية» لابن تيمية: ص ١١٣.

والعبودية عبودية القلب، كما أن الغنى غنى النفس^(١)، ويقول أيضًا: (الرق والعبودية في الحقيقة هو رق القلب وعبوديته فما استرق القلب واستعبده فالقلب عبده)^(٢).

ومادمننا ننشد من خلال الإدارة الإسلامية للأمة الأمن والاستقرار والطمأنينة من خلال القيام بمصالحها الضرورية والحاجية والتحسينية، فلن يتأتى لنا ذلك بالشكل المطلوب ما لم يكن المسئول القائم على أي شأن من شئون الأمة يتوخى في كل تصرفاته ما يحبه الله ويرضاه من الأقوال والأعمال الباطنة والظاهرة، وهذا من أهم الأسرار التي دفعت شيخ الإسلام ابن تيمية على أن يركز على أمر تحقيق التوحيد، ويكون شغله الشاغل طول حياته، ولهذا فهو يعرف العبادة بقوله: (العبادة اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه من الأقوال والأعمال الباطنة والظاهرة)^(٣).

وإذا أضفنا إلى ذلك أنه يرى أن الولايات كلها دينية، وأن مقصودها هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر^(٤)، بحسب الإمكان، كما أن المقصود الواجب بالولايات إصلاح دين الخلق الذي متى فاتهم خسروا خساراً ميبئاً، ولم ينفعهم ما نعموا به في الدنيا، وإصلاح ما لا يقوم الدين إلا به من أمر دنياهم^(٥). وعبر في موضع آخر بأن المقصود من إرسال الرسل وإنزال الكتب أن يقوم الناس بالقسط في حقوق الله وحقوق خلقه^(٦).

(١) «رسالة العبودية» لابن تيمية: ص ٩٦.

(٢) «رسالة العبودية» لابن تيمية: ص ٨٨.

(٣) «رسالة العبودية» لابن تيمية: ص ٣٨.

(٤) «السياسة الشرعية»: ص ٨١، و«الحسبة»: ص ١٤.

(٥) «الحسبة»: ص ٢٩.

(٦) «الحسبة»: ص ٣١.

وإذا أضفنا أيضًا إلى ذلك إيضاحات شيخ الإسلام عن الفرق الضالة في معتقداتها كالجهمية والمعتزلة والكرامية والكلابية والواقفة والرافضة والقدرية والمرجئة والخوارج والنواصب إلى غير ذلك^(١)، وثناؤه بحق وبرهان وساطع بيان على أهل السنة والجماعة^(٢)، علمنا قطعًا أنه يرمي إلى أن تأخذ الإدارة الإسلامية على عاتقها تحقيق أصليين مهمين: الأول: ألاَّ يعبد إلاَّ الله. والثاني: ألاَّ يعبد الله إلاَّ بما شرع^(٣). ولأجل تحقيق هذين الأصلين أرسلت الرسل، وأنزلت الكتب، وإليهما دعا الرسول محمد ﷺ وعليهما جاهد وبهما أمر وفيهما رغب، وعلى هذا فالأساس المهم في الإدارة الإسلامية هو صحة المعتقد وسلامته^(٤).

وعلى هذا يمكن أن نفهم مدى الاهتمام والحرص الأكيد من قبل علماء الإدارة المسلمين، وفي مقدمتهم ابن تيمية على تحقيق التوحيد ونصيحته الدائمة باتباع ما جاء به الكتاب، وصحت به السنة، وانعقد عليه إجماع سلف الأمة، ومن هذا المنطلق فليس بمستغرب أن يهتم دعاة الإصلاح عبر الأجيال المتلاحقة اهتمامًا خاصًا بتصحيح العقيدة وتنقيتها؛ لأنه يتعذر في ظل البدع والخرافات والمعتقدات المنحرفة، وما ينشأ عن ذلك من الطائفية والقومية والحزبية والفرق المختلفة أن يقوم للأمة قائمة أو يستقيم أمرها، أو يحصل لها الأمن والاستقرار وما ينبني عليه من الرقي والتقدم والازدهار، بل إن في مقدمة ما يترتب على تحزب الأمة وتفرقها هو التناذر

(١) انظر: «منهاج السنة»: (١٠٣/٢)، وما بعدها.

(٢) «منهاج السنة»: (١٠٢/٢).

(٣) «رسالة العبودية»: ص ٧٤.

(٤) «رسالة العبودية»: ص ١٣٦.

والتناحر والبغضاء والأحقاد، وينجم عن ذلك لا محالة تحكّم الأغراض وهلاك البلاد والعباد.

من هذا المنطلق يؤكد علماء الإدارة المسلمون على جعل الأمة مجتمعة موحدة الاعتقاد خالصة العبودية لله، متحررة من أغلال الشبهات والشهوات، ولن يتأتى لها ذلك ما لم يتول أمرها من يتصف بهذه الصفة عن صدق وإخلاص وإحسان ويقين ثابت من أرباب المسؤوليات حسب الإمكان. وفي هذا المعنى يقول إمام الدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب: (والجامع لذلك قوله تعالى: ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾^(١). وقوله تعالى: ﴿﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾﴾^(٢) فاعلم أن وصية الله لعباده هي كلمة التوحيد الفارقة بين الكفر والإسلام، فعند ذلك افترق الناس سواء جهلاً أو بغياً أو عناداً، والجامع لذلك اجتماع الأمة على وفق قوله تعالى: ﴿﴿أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾﴾ وقوله: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾^(٣) إلى أن قال: (فنقول لا خلاف بين الأمة أن التوحيد لا بد أن يكون بالقلب الذي هو القول والعمل الذي هو تنفيذ الأوامر والنواهي)^(٤).

(١) سورة آل عمران، الآية: ١٠٣.

(٢) سورة الشورى، الآية: ١٣.

(٣) سورة يوسف، الآية: ١٠٨.

(٤) كتاب «عقائد الإسلام في رسائل الشيخ محمد بن عبد الوهاب» بتصحیح محمد رشيد رضا: ص ٣٧، من منشورات دار الآفاق الجديدة.

وعلى هذا فالعبودية وتحقيقها أثر بارز وأهمية بالغة في الإدارة الإسلامية، وهي منطلق من المنطلقات الأساسية في الإدارة الإسلامية، وأخذ هذا الأمر في الاعتبار له مردود عظيم الأثر في اجتماع الكلمة وتوحيد صفوف الأمة وتلاحم الراعي مع الرعية وحصول الطاعة والولاء والوفاء والانقياد وسلامة البنية الاجتماعية، ومنع التشرذم والانقسام والفوضى والاضطرابات، ويعتبر مزية لا تجارى للإدارة الإسلامية بمنهجها الصحيح المستقيم، ولهذا عني المصلحون ومؤسسو الممالك الإسلامية الناجحة على مر التاريخ بمبدأ العقيدة باعتبارها الأساس الذي تبنى عليه قواعد الأمة ويتعاضد كيانهما وتصان وحدتها وبه تقهر أعداءها وتشق طريقها في الحياة عزيزة قوية، مهيبة الجانب ثابتة الخطى.



الفصل الثامن

في سعة أفق الإدارة الإسلامية

لقد تضافرت عبارات شيخ الإسلام ابن تيمية^(١) وغيره^(٢) على مبدأ سمو الشريعة الإسلامية، وأنها شريعة صالحة لكل زمان ومكان، وبفضل ما بعث الله به محمدًا ﷺ من الهدى، وما نزل عليه من الوحي، كانت الأمة الإسلامية خير الأمم، وكانت الإدارة الإسلامية خير الإدارات، وبمقتضى كونها خير الإدارات كانت ذات قدرة وامتياز في تلبية الاحتياجات الإنسانية، وتحقيق الرفاهية والتقدم في إطار من التوازن والمعقولية بعيدًا عن نهج الإباحية في الإدارة الحديثة الوافدة وبعيدة في نفس الوقت عن التحجر والتشدد والعسر والمشقة وقصر النظر، والتشردم والتوقع والتوتر. ولايضاح ما نعنيه سنضرب مثلاً بمسألة العقود والشروط في فكر ابن تيمية حيث يقول: (إن الأصل في العقود والشروط الجواز والصحة ولا يحرم ويبطل منها إلا ما دل على تحريمه وإبطاله نص . . . وأصول مذهب أحمد - رضي الله عنه - المنصوصة يجري أكثرها على هذا القول، ومالك قريب منه، لكن أحمد أكثر تصحيحًا للشروط منه)^(٣). ويقول في

(١) انظر: «الحسبة» لشيخ الإسلام ابن تيمية: ص ١٨.

(٢) انظر: «الطرق الحكمية» لابن قيم الجوزية: ص ٤، ٥ و«زاد المعاد»: (١/٥).

(٣) «مجموع الفتاوى»: (١٣٢/٢٩).

موضع آخر: (ومقاصد العقلاء إذا دخلت في العقود وكانت من الصلاح الذي هو المقصود لم تذهب عفواً ولم تهدر رأساً كالأجال في الأعواض ونقود الأثمان المعينة ببعض البلدان، والصفات في المبيعات والحرفة المشروطة في أحد الزوجين وقد تفيد الشروط ما لا يفيد الإطلاق)^(١) فهو يجيز كل شرط يرضى به المتعاقدان مادام لا يناقض أو يتعارض مع حكم الله ورسوله، ويستدل بقوله تعالى: ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(٢) ويقول الرسول ﷺ: «المسلمون عند شروطهم إلاّ شرطاً أحل حراماً أو حرم حلالاً»^(٣).

وفي هذا المعنى يقول الدكتور محمد يوسف موسى^(٤) إن هذه المسألة من أهم المسائل التي يجب بحثها في زماننا هذا، وفي كل زمان وهي مدى حرية المتعاقدين فيما يعقدانه من عقود ويشترطان من شروط... ولهذه المسألة أهميتها وخطرها الكبير حقاً، وذلك لأننا نعلم أن لإرادة الإنسان التأثير الأول في عقودها التي يعقدها وشروطه التي يشترطها، ونعلم أن الناس يعرفون اليوم من العقود والشروط ما لم يكن يعرفه أسلافهم نظراً للحاجة التي تتجدد بتجدد الزمان)^(٥).

(١) رسالة «العقود» التي طبعة بمطبعة انصار السنة المحمدية بالقاهرة سنة ١٩٤٩م تحت

عنوان «نظرية العقد»: ص ٢١١.

(٢) سورة المائدة، الآية: ١.

(٣) «سنن أبي داود»: حديث رقم ٣٥٩٤ في الأفضية، والترمذي: حديث رقم ١٣٥٢ في الأحكام.

(٤) انظر: كتابه «ابن تيمية»: ص ٢٣٧، وما بعدها، طبعة وزارة الثقافة والإرشاد بمصر.

(٥) كتاب «ابن تيمية» لمحمد يوسف موسى: ص ٢٣٧.

ويضيف الدكتور محمد يوسف موسى بأن القانون الوضعي لم يراع إلاَّ الإرادة الحرة لكل من المتعاقدين، فكل عقد أو شرط يكون صحيحًا متى صدر عن إرادة حرة^(١) (ومعنى هذا أن السلطان الأول والأخير في إنشاء العقد وآثاره التي تترتب عليه هو إرادة المتعاقدين دون نظر إلى ما قد يكون من عدم تعادل في الغنم والغرم بينهما، أي: دون نظر إلى ما قد يصيب أحدهما من غبن فاحش. هذا هو شأن القانون الوضعي، ولكن الفقه الإسلامي الذي يقوم على كتاب الله وسنة رسوله ينظر إلى الأمر نظرة أخرى وذلك بأنه يرى أن إرادة المتعاقدين هي التي تنشئ العقد حقًا، ولكن الشريعة تتدخل في ترتيب ما لكل عقد من أحكام وآثار، ولهذا يقول الفقهاء بحق إن العقود "أسباب جعلية شرعية" لأحكامها ومقتضياتها... ولهذا تكون إرادة الإنسان مقصورة على إنشاء العقد فقط، أما آثاره فهي من عمل الشارع حتى لا يبغى بعض الناس على بعض فيما يشترطون^(٢).

وفي هذا المعنى يقول الإمام أبو إسحاق الشاطبي: (إن الذي للمكلف تعاطي الأسباب وإنما المسببات من فعل الله تعالى وحكمه)^(٣).

ولكمال الإيضاح لا بد من إيراد المزيد من عبارات شيخ الإسلام ابن تيمية حول هذه المسألة، حيث عالجها، وكان في معالجته محيطًا بالمذاهب، والآراء الفقهية فيها، وباستدلال كل فريق لما ذهب إليه، ويتضح ذلك من القواعد التي حررها في العقود في المعاملات المالية وغيرها، وقد جعل القاعدة الثالثة في العقود والشروط ما يحل منها وما يحرم، وما يصح منها

(١) كتاب «ابن تيمية» لمحمد يوسف موسى: ص ٢٣٨.

(٢) كتاب «ابن تيمية» لمحمد يوسف موسى: ص ٢٣٩.

(٣) «الموافقات»: (١/١٣١).

وما يفسد^(١)، وفي هذا المعنى يقول: (ومسائل هذه القاعدة كثيرة جدًا، والذي يمكن ضبطه منها قولان: أحدهما: أن يقال إن الأصل في العقود والشروط الحظر إلا ما ورد الشرع بإجازته، وهذا قول أهل الظاهر وكثير من أصول أبي حنيفة تبنى على هذا، وكثير من أصول الشافعي وأصول طائفة من أصحاب مالك وأحمد)^(٢). ويقول مفصلاً وموضّحاً لما أجمله في عبارته السابقة: (فإن أحمد قد يعلل أحياناً بطلان العقد بكونه لم يرد به أثر ولا قياس، كما قال في إحدى الروايتين عنه في وقف الإنسان على نفسه، وكذلك طائفة من أصحابه قد يعللون فساد الشروط بأنها تخالف مقتضى العقد، ويقولون ما خالف مقتضى العقد فهو باطل).

وأما أهل الظاهر فلم يصححوا لا عقدًا ولا شرطًا إلا ما ثبت جوازه بنص أو إجماع، وإذا لم يثبت جوازه أبطلوه، واستصحبوا الحكم الذي قبله وطرّدوا ذلك طردًا جاريًا، لكن خرجوا في كثير منه إلى أقوال ينكرها عليهم غيرهم.

وأما أبو حنيفة فأصوله تقتضي أنه لا يصح في العقود شرط يخالف مقتضاه المطلق، وإنما يصح الشرط في المعقود عليه إذا كان العقد مما يمكن فسخه، ولهذا له أن يشترط في البيع خيارًا، ولا يجوز عنده تأخير تسليم المبيع بحال، ولهذا منع بيع العين المؤجرة، وإذا ابتاع شجرًا عليه ثمر للبائع فله مطالبته بإزالته ولم يصح في عقد النكاح شرطًا أصلاً، لأن النكاح عنده لا يقبل الفسخ، ولهذا لا يفسخ عنده بعيب أو إعسار

(١) انظر: كتاب «ابن تيمية» لمحمد يوسف موسى: ص ٢٤١. وانظر «مجموع فتاوى شيخ

الإسلام ابن تيمية»: (١٨/٢٩، ١٢٦، وما بعدها).

(٢) لمزيد من التفصيل في هذه الرسالة. انظر: «مجموع الفتاوى»: (١٢٦/٢٩).

ونحوهما، ولا يبطل بالشروط الفاسدة مطلقاً، وإنما صحح أبو حنيفة خيار الثلاث للأثر وهو عنده موضع استحسان.

والشافعي يوافقه على أن كل شرط خالف مقتضى العقد فهو باطل، لكنه يستثني مواضع الدليل الخاص فلا يجوز شرط الخيار أكثر من ثلاث، ولا استثناء منفعة المبيع، ونحو ذلك مما فيه تأخير تسليم المبيع، ولكنه يجوز استثناء المنفعة بالشرع كبيع العين المؤجرة على الصحيح في مذهبه، وكبيع الشجر مع استبقاء الثمرة المستحقة للبقاء ونحو ذلك.

ويجوز في النكاح بعض الشروط دون بعض، فلا يجوز اشتراط دارها أو بلدها أو لا يتزوج عليها ولا يتسرى، ويجوز اشتراط حريتها وإسلامها، وكذلك سائر الصفات المقصودة على الصحيح من مذهبه كالجمال ونحوه . . . وطائفة من أصحاب أحمد يوافقون الشافعي على معاني هذه الأصول لكنهم يستثنون أكثر مما يستثنيه الشافعي كالخيار أكثر من ثلاث، وكاستثناء البائع منفعة المبيع واشتراط المرأة ألا ينقلها وألا يزاحمها بغيرها، فيقولون كل شرط ينافي مقتضى العقد فهو باطل إلا إذا كان فيه مصلحة للعاقد، وذلك أن نصوص أحمد تقتضي أنه جواز من الشروط في العقود أكثر مما جوزه الشافعي، فقد يوافقونه في الأصل ويستثنون للمعارض أكثر مما استثنى، كما قد يوافق هو أبا حنيفة ويستثني أكثر مما يستثني للمعارض.

وهؤلاء الفرق الثلاثة يخالفون أهل الظاهر، ويتوسعون في الشروط أكثر منهم؛ لقولهم بالقياس والمعاني وآثار الصحابة - رضي الله عنهم -، ولما قد يفهمونه من معاني النصوص التي ينفردون بها عن أهل الظاهر^(١).

(١) «مجموع الفتاوى»: (٢٩/١٢٧، ١٢٨، ١٢٩).

ويستدل الذين ذهبوا إلى المنع من العقود والشروط إلا ما أذن به الشارع بأن جاء به نص أو إجماع بما يلي:

أولاً: بما روى عن رسول الله ﷺ أنه قال: «من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد»^(١) أي: مردود عليه وباطل. وقد قال ابن حزم بعد أن روى هذا الحديث: (فصح بهذا النص بطلان كل عقد عقده الإنسان والتزمه إلا ما صح أن يكون عقداً جاء النص والإجماع بالتزامه باسمه أو بإباحة التزامه بعينه)^(٢).

ثانياً: يستدلون بحديث هو معتمد في هذا الباب كما يقول ابن تيمية وهذا الحديث جاء في «الصحاحين» ونصه عند البخاري: «عن عائشة - رضي الله عنها - أن بريرة جاءت تستعينها في كتابتها ولم تكن قضت في كتابتها شيئاً فقالت لها عائشة: ارجعي إلى أهلِكَ فإن أحبوا أن أقضي عنكِ كتابتك ويكون ولاؤك لي فعلت، فذكرت ذلك لبريرة لأهلها فأبوا وقالوا: إن شاءت أن تحتسب عليك فلتفعل ويكون ولاؤك لنا قالت - أي: عائشة -: فذكرت ذلك لرسول الله ﷺ فقال لها رسول الله ﷺ: ابتاعي فأعتقي فإنما الولاء لمن أعتق ثم قام رسول الله ﷺ فقال: ما بال أناس يشترطون شروطاً ليست في كتاب الله؟ من اشترط شرطاً ليس في كتاب الله فليس له، وإن اشترط مائة مرة، شرط الله أحق وأوثق»^(٣). وفي رواية

(١) أخرجه البخاري تعليقاً بصيغة الجزم: (٢٩٨/٤) في البيوع، باب: النجش، و«صحيح مسلم»: رقم ١٧١٨ في الأقضية ٧ باب: نقض الأحكام الباطلة، وأبو داود في «سننه»: (٥٠٦/٢) باب: لزوم السنة، و«جامع الأصول»: (٢٨٩/١)، حديث رقم ٧٥.

(٢) «الإحكام في أصول الأحكام»: (٣٢/٥).

(٣) رواه البخاري «فتح الباري»: (٥٨/١)، في المساجد، ومسلم: الحديث رقم ١٥٠٤ في العتق، والترمذي: رقم ١٢٥٦ في البيوع، وأبو داود: رقم ٣٩٢٩، ٣٩٣٠ في العتق. =

أخرى أنه ﷺ قال في حديثه: «ما كان من شرط ليس في كتاب الله فهو باطل وإن كان مائة شرط، قضاء الله أحق وشرط الله أوثق وإنما الولاء لمن أعتق»^(١) ويفهم من هذا الحديث أنه إذا كان مجرد شرط من الشروط في عقد من العقود يكون باطلاً؛ لأنه لم يرد به نص أو لم يثبت جوازه بالإجماع فمن باب أولى يكون العقد الذي هو صفته باطلاً ولا يجب الوفاء به.

وقد علق ابن تيمية على استدلالهم بهذا الحديث فقال: (ولهم في هذا الحديث حجتان: إحداهما: قوله - أي: الرسول ﷺ - «ما كان من شرط ليس في كتابه الله فهو باطل»، فكل شرط ليس في القرآن ولا في الحديث ولا في الإجماع: فليس في كتاب الله بخلاف ما كان في السنة أو في الإجماع فإنه في كتاب الله بواسطة دلالة على إتباع السنة بالإجماع.

ومن قال بالقياس وهم الجمهور - أي: غير الظاهرية - إذا دل على صحته - أي: صحة الشرط - القياس المدلول عليه بالسنة أو بالإجماع المدلول عليه بكتاب الله فهو في كتاب الله.

والحجة الثانية: أنهم يقيسون جميع الشروط التي تنافي مقتضى العقد على اشتراط الولاء؛ لأن العلة فيه كونه مخالفاً لمقتضى العقد؛ وذلك لأن العقود توجب مقتضياتها بالشرع فإن إرادة تغييرها تغيير لما أوجبه الشرع) إلى آخر ما قال^(٢).

(١) رواه البخاري «فتح الباري»: (٥٨/١)، في المساجد، ومسلم: الحديث رقم ١٥٠٤

في العتق، والترمذي: رقم ١٢٥٦ في البيوع، وأبو داود: رقم ٣٩٢٩، ٣٩٣٠ في

العتق.

(٢) «مجموع الفتاوى»: (١٢٩/٢٩، ١٣٠، ١٣١).

الدليل الثالث:

أنهم يقولون بأن الشريعة الصالحة يجب أن تنظم شئون الأمة جميعاً وبخاصة العقود التي تقوم عليها المعاملات بين الناس على أساس من العدل ينفي أن يضار بعض الناس بعضاً، وهذا ما لا يكون إن تركت لهم الحرية في عقد ما يريدون، واشتراط ما يريدون من شروط، لا سيما وأن الله قد أمرنا بالوفاء بالعقود والشروط فإذا تعاقدنا أو شرطنا ما لم يرد في الشريعة وأصولها ثم أوجبنا على أنفسنا الوفاء بما التزمناه من عقد أو شرط نكون قد أحللنا أو حرمننا على غير ما شرع الله وأذن به وهذا ما لا يجوز بحال^(١).

أما القول الثاني في هذه المسألة، فهو أن الأصل في العقود والشروط الحل والصحة فلا يحرم ويبطل منها إلا ما دل على تحريمه وإبطاله نص من الكتاب أو السنة أو قياس صحيح عند من يقول بالقياس.

وفي هذا المعنى يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (وأصول أحمد - رضي الله عنه - المنصوص عنه أكثرها - تجري على هذا القول، ومالك قريب منه لكن أحمد أكثر تصحيحاً للشروط، فليس في الفقهاء الأربعة أكثر تصحيحاً للشروط منه. وعامة ما يصححه أحمد من العقود والشروط فيها تنبيه بدليل خاص من أثر أو قياس، لكنه لا يجعل حجة الأولين مانعاً من الصحة ولا يعارض ذلك بكونه شرطاً يخالف مقتضى العقد أو لم يرد به نص.

وكان قد بلغه في العقود والشروط من الآثار عن النبي ﷺ والصحابة ما لم يجده عند غيره من الأئمة فقال بذلك وبما في معناه قياساً عليه. وما اعتمده غيره في إبطال الشروط من نص، فقد يضعفه أو يضعف دلالته،

(١) «ابن تيمية» للدكتور محمد يوسف موسى: ص ٢٤٤ - ٢٤٥.

وكذلك قد يضعف ما اعتمده من قياس، وقد يعتمد طائفة من أصحاب أحمد عمومات الكتاب - التي سنذكرها - في تصحيح "الشروط" وبناء على هذا الأصل يجوز الإمام أحمد للبائع - كما يذكر ابن تيمية - أن يستثنى بعض منفعة المبيع كخدمة العبد وسكن الدار ونحو ذلك إذا كانت تلك المنفعة مما يجوز استثنائه في ملك الغير^(١).

كما يجوز أيضًا للمعتق أن يستثنى خدمة العبد مدة حياته أو مدة حياة السيد أو مدة حياة غيرهما، وذلك اتباعاً لحديث سفينة لما أعتقته أم سلمة وشرطت عليه خدمة النبي ﷺ ما عاش. وكذلك يجيز الإمام ابن حنبل أيضًا في عقد الزواج عامة الشروط التي للمشتري فيها غرض صحيح لما في «الصحيحين» عن النبي ﷺ أنه قال: «إن أحق الشروط أن توفوا به ما استحللتم به الفروج»^(٢).

فيجوز للزوجة مثلاً أن تشترط ألا تسافر مع زوجها، ولا تنتقل من دارها، أو لا يتزوج عليها أو أن يشترط كل من الزوجين في الآخر صفة يصح قصدها كاليسار والجمال ونحو ذلك، ويكون له الفسخ بفوات ما اشترطه في العقد^(٣).

وبعد أن أوضح شيخ الإسلام ابن تيمية مذهب الإمام أحمد في هذه المسألة، وبين أن الإمام مالك مقارب لأحمد في الأخذ بهذا القول، ذكر بعد ذلك رأيه فيها فقال: (وجماع ذلك أن الملك يستفاد به تصرفات متنوعة، فكما جاز بالإجماع استثناء بعض المبيع وجوز أحمد وغيره استثناء

(١) انظر: «مجموع الفتاوى»: (١٣٢/٢٩، ١٣٣).

(٢) رواه البخاري: (١٩/٧) كتاب النكاح، باب: شروط في النكاح.

(٣) «مجموع الفتاوى»: (١٣٣/٢٩، ١٣٤، ١٣٥).

بعض منافعه جوز أيضاً استثناء بعض التصرفات. وعلى هذا، فمن قال هذا الشرط ينافي مقتضى العقد مطلقاً فإن أراد الأول فكل شرط كذلك، وإن أراد الثاني لم يسلم له، وإنما المحذور أن ينافي مقصود العقد كاشتراط الطلاق في "عقد" النكاح أو اشتراط الفسخ في العقد.

فأما إذا كان شرطاً يقصد بالعقد - كان هذا الشرط - لم يناف مقصوده، وهذا القول هو الصحيح بدلالة الكتاب والسنة والإجماع والاعتبار - يريد به القياس - مع الاستصحاب والدليل المنافي^(١) ومما استدل به شيخ الإسلام ابن تيمية في تصحيح هذا القول ما يأتي:

الدليل الأول:

أن الله سبحانه وتعالى أمر في آيات كثيرة في القرآن بالوفاء بالعقود بوجه عام فيدخل في هذا ما التزمه الإنسان وعقده على نفسه في عقد بالمعنى المعروف وفي شرط في عقد من العقود. وكذلك أمرنا برعاية العهد بعامه، وفي بعض الآيات برعاية عهد الله، فيدخل في ذلك أيضاً ما عقده المرء على نفسه، فإذا كانت رعاية العهد واجبة فإن رعايته هي وجوب الوفاء به.

الدليل الثاني:

أنه ورد عن رسول الله ﷺ أحاديث كثيرة تأمر بالوفاء بالوعد والعهد، وتنهى عن الغدر وتذم الغادرين ذمّاً شديداً، وإذا كان من المسلم به أن كل من شرط شرطاً ثم نقضه فقد غدر يكون من الواضح أنه قد جاء الكتاب والسنة بالأمر بالوفاء بالعهود والشروط والمواثيق والعقود ولو كان الأصل فيها الحظر والفساد إلا ما أباحه الشارع لم يجز أن يؤمر بها مطلقاً، ويذم من نقضها، وغدر مطلقاً).

(١) انظر: «الفتاوى»: (٢٩/١٣٧، ١٣٨).

ومما جاء عن الرسول ﷺ في ذلك قوله من حديث له: «المسلمون على شروطهم إلا شرطاً حرم حلالاً أو أحل حراماً»^(١) وهو حديث حسن صحيح كما يقول الترمذي، وكذلك قوله: «الناس على شروطهم ما وافقت الحق»^(٢).

الدليل الثالث:

أن معنى قوله ﷺ: «من اشترط شرطاً ليس في كتاب الله فهو باطل وإن كان مائة شرط، كتاب الله أحق وشرط الله أوثق»^(٣) معناه أن الشرط يكون باطلاً إذا خالف كتاب الله بأن يكون الشرط مما حرم الله، فإن كان المشروط ليس مما حرمه الله فلا يكون مخالفاً لكتاب الله، وبتعبير آخر يكون المعنى أن من اشترط أمراً ليس في حكم الله أو في كتاب الله بواسطة أو بغير واسطة فهو باطل لأنه لا بد أن يكون المشروط مما يباح فعله بدون الشرط حتى يصح اشتراطه وحينئذ يكون بالشرط واجباً ويلزم الوفاء به.

وأيضاً فإن الشرط الذي دل الإجماع أو القياس على صحته وإن لم يرد أيضاً في الكتاب أو السنة يكون قد دل عليه أحدهما بواسطة؛ لأن الإجماع والقياس لا بد أن يكون لهما سند من كتاب الله أو سنة رسوله.

(١) رواه الترمذي: رقم ٢١٢٥ في الوصايا، و«فتح الباري»: (١٣٧/٥) في العتق، ومسلم: رقم ١٥٠٤ في العتق، و«الموطأ»: (٧٨٠/٢٠).

(٢) «مشكاة المصابيح»: حديث رقم ٢٩٢٣ كتاب البيوع.

(٣) انظر: «فتح الباري»: (٥٨/١) في المساجد، ومسلم: رقم ١٥٠٤ في العتق، و«الموطأ»: (٧٨٠/٢)، وأبو داود: رقم ٣٩٣٠ في العتق، والنسائي: (٣٠٠/٧)، والترمذي: رقم ١٢٥٦ في البيوع.

الدليل الرابع:

أن الأصل في العقود وما يكون فيها من الشروط هو رضا كل من المتعاقدين بما يوجبه على نفسه بالتعاقد؛ لأن الله يقوله في كتابه: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ﴾^(١) وإذا كان الله لم يشترط في صحة التجارة - وفي معناها كل عقود المعاملات - إلا التراضي فإن هذا يقتضي صحة ما يتراضى عليه المتعاقدان في عقود وشروط بدلالة القرآن نفسه إلا أن يكون في ذلك ما حرمه الله، فإنه يكون باطلاً كالتجارة في الخمر ونحو ذلك^(٢).

وعلى هذا يتبين لنا مدى اتساع أفق الإدارة الإسلامية وقدرتها الممتازة على استيعاب جميع صور العقود على مر الدهور، وما كان قد جدّ منها مع تجدد الحاجات، وتعدد الأغراض، وتنوع المعاملات وما يمكن أن يستجد في المستقبل، ولقد برهنت الإدارة الإسلامية على مرونتها وقدرتها على سياسة الحياة سياسة حكيمة، حيث قررت أن الأصل في العقود والشروط الجواز والصحة، ولا يحرم ويبطل منها إلا ما دل على تحريمه وإبطاله نص، وهذا يفسر لنا كيف قبلت الإدارة الإسلامية عقود الخدمات (عقود الإذعان) وغيرها مثل عقود الاشتراك في المياه والكهرباء والهاتف والمجاري، وعقود المناقصات بمختلف صيغها وأغراضها، وعقود الاستيراد، والتصدير، والتصنيع، والتسويق، والاستقدام، والصيانة وغيرها من المستجدات،

(١) سورة النساء، الآية: ٢٩.

(٢) انظر: في الأدلة التي ساقها شيخ الإسلام بصفة إجمالية: (٣/ ٣٩٢ - ٣٤٩)، من «مجموعة الفتاوى»، وانظر: كتاب «ابن تيمية» للدكتور محمد يوسف موسى:

ص ٢٥٠، وما بعدها.

ومن هذا المنطلق، وفي ظل هذه المبادئ كانت الإدارة الإسلامية في المقدمة وفي ظلها قامت، ويمكن أن تقوم أفضل الحضارات وبفضل حسن إدارتها، وفي ظل ضماناتها، وما تتمتع به من ثبات واستقرار يمكن أن تحصل الأمة على أفضل المنجزات دون عراقيل أو معوقات.



الفصل التاسع

وفيه مبحث في أصالة الإدارة الإسلامية وسبعة تنبيهات .

*** مبحث : أصالة الإدارة الإسلامية :**

لقد ثبت أن كل الأيدلوجيات المستوردة والنظريات الوافدة والمذاهب المستقدمة الجاهزة إنما مصيرها الفشل والذوبان فمثلها كمثل شجيرات أرادوا زرعها في مناخ لا يلائمها، وفي تربة لا تواتيها فكان مآلها الزوال والاندثار .

أما الأيدلوجية الصحيحة والنظرية المصيبة فهي تلك التي يمكن تشبيهها بالشجرة الباسقة وجذورها ضاربة في الأرض، وفروعها عالية في السماء مكلفة وموشاة بأزهار الأثمار جيدة العطاء، فأما الجذور فهي ذلك الماضي المتأصل تراثاً وحضارة وتاريخاً مجيداً منذ القدم، وأما الفروع فهي الحاضر المرتبط وثوقاً بتلك الجذور التي تغذيه ليثمر أفضل الثمرات ويضمن للأمة مستقبلاً معطاء وافر الخيرات آمن المسالك، رحب الصدر، ثابت الخطوات . وفي نظري أن الإدارة الإسلامية تعني أصالة الذات فهي متأصلة الكيان، تملك مقومات الاستقلال وعدم التبعية وإذا أخذت من الغير فمن منطلق التفتح وعدم الانغلاق مع احتفاظها بالأصالة والحفاظ على الذاتية، ذلك أن الأخذ من الآخرين ما هو نافع ومفيد ضرورة لا مناص منها، ولكن

بشرط أن تستفيد مما تأخذ نظير ما تبذله، ويؤخذ منها لصالح الغير بمعنى أن تعطي وتأخذ ما يتطلبه واقع الحياة، وما تستدعيه ظروف ومنطلقات التطور والنهوض.

وباستقراء التاريخ فقد تبين بأن كثيرًا من الأمم الإسلامية قد أصيبت اجتماعيًا بما يشبه الدوار حيث تشعبت أمامها المسالك وتنازعتها المذاهب، وتاهت في دياجير من الظلمات، وهي تبحث لاهثة عن أيولوجية أو نظرية صالحة يمكن أن توفر لشعوبها الأمن والاستقرار والتقدم والازدهار، وانتهى بها المطاف في غياب من الإدارة الإسلامية إلى الصراع العنيف أحيانًا وهم في سبيل البحث عن أيولوجية أو نظرية ملائمة، ومرد ذلك كما يقول الأستاذ محمد مزالي في إحدى محاوراته^(١): (إلى زعزعة في نفوس البعض والتفات إلى الوراثة بتعصب لدى البعض الآخر، وهذا ميراث مشؤم ورثته كثير من الدول الإسلامية عن عهد الاستعمار العسكري والإداري المباشر حتى إذا جاء الاستقلال - واللفظ مازال للمزالي - لم يستطع الكثيرون منا التخلص من عقدة ذلك الماضي فمنا من انبهر بالغرب وبقوته التي كانت وراء سيطرته علينا لينساق باحثًا عن القوالب الجاهزة التي انتهت بتلك الدول إلى مثل هذه القوة والتقدم، وانتهى به المطاف - أحيانًا - إلى الذوبان والأخذ بظواهر تلك الحضارة المادية دون الوصول إلى جوانب الإفادة فيها والتي يمكنها أن تتماشى وحضارته ومحيطه الفكري والثقافي، ومنهم على خلاف ذلك من فضل الإزورار النهائي معتبرًا أن الغرب مصدر بلاء وأن الحضارة المادية مصدر شقاء الإنسان وتعاسته رافضًا التحوار معها، والأخذ

(١) جريدة الشرق الأوسط في عددها الصادر بتاريخ ٧/٨/١٩٨٤م، ص ٦.

منها حتى بما يفيده . من هنا نشأت مدارس مذهبية مختلفة بعضها متعصب يؤثر الانغلاق، وبعضها انتهى إلى حد الانبئات انبهارًا بذلك الآخر .

وانقسم الأخيرون إلى طوائف متباينة منها من اعتنق الغرب، ومنها من اتجه إلى الشرق للتصدي لذلك المستعمر القديم الذي ما يزال في اعتقاده يسعى للسيطرة عليه واستغلاله تحت ستار استعمار مقنع متناسيًا في الوقت نفسه نوايا ذلك الشرق والذي توجه إليه والذي يعمل لنفس الغاية التي عمل لها المستعمر الغربي .

من هنا كان الانغلاق المذهبي القاتل لدى البعض ، والانفصام في الذاتية لدى البعض الآخر .

وكلاهما خطر على الأمة ، فليس صوابًا أن ننغلق ، وليس صوابًا أن ننزلق ، ذلك أن الأمم التي تقدمت في مجال البحوث العلمية والصناعات ، من مصلحتنا أن نتحاور معها ، ونأخذ من صالح ما لديها حتى نبلغ من النضج والتقدم ما يجعلنا نستغنى عنهم ، ونتخلص من كل ضروب التبعية والهيمنة . وليس من مصلحتنا في نفس الوقت أن نذوب ، ونأخذ بلا روية من النظريات والمذاهب المستوردة ما يصيبنا بالضرر البالغ في حاضرنا ومستقبلنا ، فقد ثبت أن تلك الآيدولوجيات والمبادئ ، والنظريات المستوردة ما هو إلا بذور غير صالحة لأرضنا ومناخنا ، فكل الآيدولوجيات الوافدة سقطت في مجال التطبيق والاختبار من هنا فإنه لا بد من القناعة - إن عاجلاً أو آجلاً - بأن في حضارتنا وتراثنا وعلومنا وإدارتنا ما يكفيننا مؤنة شقاء البحث دون جدوى ولا بد لنا من أن نربط الحاضر الماضي بالحاضر الحاضر ، بالحاضر المستقبل ، وفي هذا مرتكز لأصالتنا وتفاعلنا مع تراثنا

وتاريخنا، وقيمنا وأخلاقنا وعاداتنا وتقاليدينا المستمدة من تعاليم الشريعة الإسلامية الغراء^(١).

وفي هذا المعنى يقول الدكتور سليمان الطماوي^(٢): (إذا كان الشرق العربي ملتقى التيارات الفكرية منذ عصور التاريخ الأولى، فإنه يتعرض اليوم لعاصفة فكرية لم يسبق لها مثيل في تاريخه الطويل، فقد جاء حين من الدهر كان الشرق العربي حامل مشعل الحضارة والنور للعالم أجمع، ثم عدت عليه عوادي الاستعمار بصنوفه وأشكاله فخلفته في سبات عميق، ولما بدأ يفيق تحت وقع الخطوب، والمحن وجد أن كثيراً من الشعوب قد سبقته على مدارج الحضارة وأن المسافة بينه وبينها قد أصبحت تستعصي على القياس، وأنه لا بد من معجزة لكي يلحق بتلك الشعوب إذا قدر له البقاء.

وفي مثل هذا الجو يضطرب التفكير، وتحتجب الحقيقة خلف ضباب الأوهام ويصبح التطرف بضاعة رائجة، وتندفع الجماهير وراء كل جديد براق دون أن تكلف نفسها عناء التمييز بين الماء والسراب، شأنها في ذلك شأن المريض الذي يشتد عليه وقع المرض، وتلوح له النهاية، فيتمسك بأهداب الحياة، ويقبل تجربة أي دواء ولو كان مما لا يستسيغه العقل) ويضيف الطماوي قائلاً: (ودعاة الإصلاح في العالم العربي اليوم ينقسمون إلى ثلاث فرق: فرقة ترى أنه لا بد من طي صفحات الماضي كلية؛ لأن القيم الموروثة عن الماضي هي المسئولة عن الحالة التي وصل إليها الشرق العربي)^(٢)... فإذا تغيرت هذه الأوضاع أمكن قطع مسافة التخلف التي

(١) جريدة الشرق الأوسط في عددها الصادر بتاريخ ١٩٨٤/٨/٧م، ص ٦: محمد مزالي.

(٢) انظر: «عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة» د. سليمان الطماوي: ص ٥،

وما بعدها.

تفصلنا عن الشعوب المتقدمة، ومن المعلوم أن من أبرز ما يميز قيم الماضي هو ارتباطها بالدين وعلى هذا فإن هذه الفرقة تحارب الأديان بصفة عامة والدين الإسلامي بصفة خاصة.

أما الفرقة الثانية فهي ترى عكس ما تراه الفرقة الأولى، إذ هي ترى أن ما حل بالشرق من مصائب وما يعانيه من تخلف إنما سببه ما جد من أمور، وما ظهر من مستحدثات، وبسبب شؤم المستجدات والمستحدثات حصل للأمة الإسلامية والعربية ما حصل، وعلى هذا فالمعتصم في نظرهم نبذ كل جديد، والتمسك بكل قديم، فهم في مسلكهم ضد ما عليه الفرقة الأولى، والكل معجب بمسلكه واثق في صحة نظره متطرف في تصرفه.

أما الفرقة الثالثة فهي ترى أن المستقبل ليس إلا مجرد امتداد للماضي وإن الشجرة لا يمكن أن تمتد في الهواء إلا بمقدار ما تضرب جذورها في باطن الأرض، وأن الأفكار والنظريات الاجتماعية شأنها شأن الحيوان والنبات لا يمكن أن تعيش إلا في بيئة مواتية، وأن ما يصلح لمجتمع معين لا يصلح بالضرورة لمجتمع آخر^(١).

ومما لا مرية فيه أن شعوب الأمة الإسلامية قد حملت على مر العصور إلى البشرية أجمع رسالة الهدى والإيمان، ومن ثم فكل محاولة للتغيير في الوطن الإسلامي الكبير تنتكر لهذه الحقيقة، فإنها تعرض الأمة كلها للدمار^(٢).

وفي سبيل مواجهة الدعوى المغرضة التي ينادي بها بعض أذعياء العلم من أن الدين قيد على حرية الفكر، وعقبة في سبيل التحضر، لا بد من

(١) انظر: «عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة» للطماوي: ص ٦.

(٢) انظر: المصدر السابق: ص ٧.

سلوك أحد سبيلين، الأول قرع الحجة بالحجة، وتفنيد ما يستندون إليه من أباطيل، وقد ألف فيه كتب ونشر حوله بحوث^(١)، والاسترسال في هذا المسلك يخرجنا عن الهدف المقصود من هذا المبحث.

وأما المسلك الثاني، فهو مسلك عملي، فقد ثبت باستقراء التاريخ أن أكثر فترات التاريخ الإسلامي إشراقاً وأقربها إلى الخلود هي فترة صدر الإسلام، وأيام حكم الفاروق عمر بن الخطاب^(٢) وهي فترة تقييم الدليل القاطع على أن تعاليم الدين الإسلامي هي أهم الدعائم لجمع الكلمة وضمان أمن الأمة واستقرارها ورقبيتها وتقدمها وازدهارها. فقد أرست الشريعة الإسلامية أسس الدولة ديناً ودنيا وأقامت نظاماً إدارية، ورتبت علاقات اجتماعية، وذلك كله في رحاب الإسلام وعلى هدي من مبادئه وتعاليمه. وعلى هذا فإن الإدارة الإسلامية ذات أصالة وعمق وهي تعتبر من أصلح الأسس للحكم الناجح في العصر الحديث.

وفي معرض بيان حال الفرقة الأولى يقول أحد الباحثين المعاصرين^(٣):
(فإن الكثيرين قد فتنوا بما رأوا وغلبهم مركب النقص، فأعرضوا عن ماضيهم ولم يتنبهوا إلى ما فيه من قوة، وأصبحت ثقافتهم العصرية منبته الصلة بماضيهم ففقدت الجذور التي تشد الشجرة إلى التربة وتمنحها القوة والقدرة على النمو).

(١) انظر: «عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة» للطماوي: ص ٩.

(٢) انظر: كتاب «عمر بن الخطاب و«أصول السياسة والإدارة الحديثة»: ص ١٠.

(٣) سليمان الطماوي في كتابه «عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة»:

ويؤكد على أصالة الإدارة الإسلامية فيقول: (وفي مجال نظم الحكم والإدارة نجد أن تراثنا العربي أغنى تراث عرفته البشرية في هذا المجال؛ لأنه حصيلة أربعة عشر قرنًا من الزمان، وأن كثيرًا من النظم السياسية والإدارية والفلسفات الاجتماعية التي يعتز بها أبناء العصر الحاضر ليست إلا مجرد صياغات جديدة لأصول نادى بها آباؤنا وأجدادنا منذ قرون عدة وشغلتنا عنها عصور التخلف التي فرضها علينا الاستعمار)^(١).

وعلى هذا فإنه يمكن القول بأن المدرسة الإدارية الإسلامية تحتل مكان الصدارة بحكم ما هي عليه من عمق وما تركز عليه في حقيقة الأمر وواقعه من إحاطة وشمول، وما تنطوي عليه من ثبات ووضوح واستقرار وما تتصف به من حكمة وبُعد نظر وسعة أفق، واستيعاب لضرورات المجتمع وحاجياته، وما يضمن له أحسن معيشة وأطيب حياة، كل هذه الأمور وغيرها الكثير يجعلها في المقدمة حيث إنها تمتلك كامل مقومات المدارس الإدارية الناجحة بتفوق، فقد عايشت البشرية بكفاءة على مدى أربعة عشر قرنًا من الزمان، وامتازت بكونها إدارة أخلاقية عادلة عالمية بناءة ذات انضباط وأمن واستقرار.

* التنبيه الأول:

من المبادئ المهمة في نظر الإدارة الإسلامية الاعتدال، ومن أهم مظاهره عدم البطر في وقت ظهور النعم، وعدم الجزع عند ظهور المصائب والنقم، وفي هذا المعنى يؤكد شيخ الإسلام على لزوم الاعتدال، فمن غلب وانتصر لا ينبغي له أن يبطر ويفرح، ومن غلب وهزم لا ينبغي له أن

(١) انظر: «عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة» للطماوي: ص ١٤.

يضجر وتخور عزيمته، فليس من منطلقات الإدارة الإسلامية مزار عند نغمة ولا لطم خد عند مصيبة^(١).

* التنبيه الثاني:

الإدارة الإسلامية إدارة يقظة متنبهة مفتوحة العينين، حساسة المسامع واعية تسهر على مصالح الأمة، وتحافظ على أمنها واستقرارها وليس لها غرة أو غفلة يتمكن من خلالها أعداؤها من الانقضاض عليها وهذا يتضح في نظام الإسلام في صلاة الخوف، وفي التورية عند الغزو واستعمال الخدعة في الحرب، وتوظيف العيون^(٢)، والعناية بشئون الأخبار^(٣) رواية تمحيصاً وتثبيتاً^(٤)، كل ذلك في سبيل قيام إدارة محكمة ينعم في ظلها المجتمع الصالح، وتمنع الشر والفساد والمنكر بكل وسيلة ممكنة كما تحارب التستر وإخفاء الحقيقة مما يلحق ضرراً بالأمة^(٥).

* التنبيه الثالث:

الإدارة الإسلامية ذات نفاذ وذكاء وعمق وبعد نظر لا تبني أحكامها على ظواهر الأمور، وإنما تتعدى ذلك إلى التعرف على المقاصد والنيات في التصرفات في الأمر والنهي في العطاء والمنع في الفصل والترك. ويمثل شيخ الإسلام ابن تيمية لهذه القضايا بعدة أمثلة منها عطاء المؤلف قلوبهم،

(١) انظر: «الحسبة» لشيخ الإسلام ابن تيمية: ص ١٦٩، ١٧٠، ٢٧٣.

(٢) انظر: «السياسة الشرعية» لشيخ الإسلام: ص ١٢، ٥٧.

(٣) انظر: «الحسبة» لابن تيمية: ص ٦٣.

(٤) انظر: المصدر السابق: ص ١٢٤، و«السياسة الشرعية»: ص ٤٨.

(٥) انظر: «السياسة الشرعية»: ص ٩٨، ٩٩، و«الحسبة»: ص ٣٤.

فهو وإن كان ظاهره إعطاء الرؤساء وترك الضعفاء، وإعطاء الكافر والمسلم إلا أن الأعمال بالنيات، فإذا قصد بعطية الكافر جلبه إلى دائرة الإسلام أو دفع مضرته كان مشروعًا، والمسلم المطاع حينما يرجى بعطيته المنفعة كحسن إسلامه أو إسلام نظيره أو جباية المال، ممن لا يعطيه إلاّ بعامل الخوف أو نكاية في العدو أو كف ضرره عن المسلمين، إذا لم ينكف ضرره إلاّ بذلك كان مشروعًا، وبمعنى آخر إذا قصد بعطاء الأغنياء أو الكفار مصلحة الدين وأهله كان مشروعًا وإلاّ فلا. ومثل أيضًا بما ظاهره إنكار المنكر وهو في الحقيقة إنكار خاطئ ونهج غير صحيح، فإن الإدارة الإسلامية لا تتبناه ولا تقبله بمجرد ظاهره ما لم يكن في الظاهر والباطن مشروعًا، ومثله له بإنكار الخوارج على علي بن أبي طالب ما قصد به المصلحة من التحكيم ومحو اسمه على أنه خليفة وما تركه من سبي نساء المسلمين وصبيانهم، وإنكار من سبقهم، وهو ذو الخويصرة حينما أنكر على النبي ﷺ عطاء المؤلفلة قلوبهم. ومثل أيضًا بما يكون ظاهره الورع، ولكنه في الحقيقة ورع فاسد دافعه الجبن أو البخل. فالإدارة الإسلامية ترفض الورع إذا لم يكن ظاهره وباطنه متمشيًا مع قواعد الشريعة فمن ترك الفساد خشية الله لا يستوي مع من ترك ما يؤمر به من الجهاد والنفقة في سبيل الله جبنًا وبخلًا، ومثله من ترك العمل مظهرًا أنه من أجل الورع، وإنما هو في الحقيقة كبر وإرادة علو، ومثله مثل الساجد لله، والساجد للشمس والقمر، فكل واحد منهما قد وضع جبهته على الأرض فصورتها واحدة، ثم هذا أقرب الخلق إلى الله، وهذا أبعد الخلق عن الله^(١).

(١) «السياسة الشرعية» لابن تيمية: ص ٦٠، ٦١.

* التنبيه الرابع:

مما يلفت نظر الدارس للفكر الإداري الإسلامي عنايته الفائقة بقضية المأمورات والمحظورات وهي تمثل ذروة التفكير فيما يصلح وما لا يصلح، ما هو صواب وما هو خطأ، وما هو مقبول وما هو مردود، وما فيه مصلحة وما فيه مفسدة، وما يحمد وما يذم، وما هو حق وما هو باطل، وما يشتمل على الأمرين معًا، كل هذه المفاهيم تتوارد على ذهن القائد الإداري، وهو يمارس مسئولياته، وفي هذا المعنى يقول ابن تيمية: (ثم كل من الأقسام الثلاثة: المأمور والمحظور والمشتمل على الأمرين قد يكون لصاحبه نية حسنة، وقد يكون متبعًا لهواه، وقد يجتمع له هذا وهذا، فهذه تسعة أقسام في هذه الأمور، وفي الأموال المنفقة عليها من الأموال السلطانية الفيء وغيره، والأموال الموقوفة والأموال الموصى بها، والمنذورة، وأنواع العطايا، والصدقات والصلوات وهذا كله فيه لبس الحق بالباطل، وخلط عمل صالح وآخر سيئ، والسيئ في ذلك قد يكون صاحبه مخطئًا أو ناسيًا مغفورًا له، كالمجتهد المخطئ الذي له أجر، وخطؤه مغفور له، وقد يكون صغيرًا مغفورًا بتوبة أو بحسنات تمحو السيئات أو مكفرًا بمصائب الدنيا ونحو ذلك)^(١). فأى إدارة تبلغ ما بلغته الإدارة الإسلامية في هذا الباب.

وعلى الرغم من عمق الفكر الإداري الإسلامي في هذا المجال إلا أنه لم يحظ بما يستحقه من الدراسة والتحليل على مستوى الجامعات والمعاهد المتخصصة، وربما يكون أحد الأسباب في هذا الجفاء هو مسار المباحث الإدارية في دراسة علوم الإدارة المعاصرة، فقد سلكت في دراستها طريق تحليل السير للناجحين المحدثين من القادة الإداريين

(١) «الحسبة» لابن تيمية: ص ١٨٩.

ومناقشة مبادئهم أو آرائهم، وهذا من شأنه أن يقطع الصلة ولو ظاهراً على الأقل بين التأصيل الإداري الإسلامي والمنطلقات والمفاهيم الإدارية التي توصف بأنها جديدة وهي كما يقول الطماوي مجرد صياغات جديدة لمفاهيم نادى بها أسلافنا منذ القدم.

* التنبيه الخامس:

هناك داء وبيل تشكو منه معظم دول العالم، هذا الداء يسمونه (البيروقراطية) والبيروقراطية في معناها الحرفي تعني (سلطة المكاتب)، فقد اقتضى تنظيم الدول الحديثة بأن توزع وظائفها الأساسية من تعليم وزراعة وصناعة وصحة . . . إلخ على وزارات وهيئات تبعاً لمبدأ التخصص، ولتكون أقدر على القيام بالواجب، ولكن في بعض الدول تحولت تلك الأجهزة من وسيلة إلى غاية، فبدلاً من أن تكون أدوات خدمة أصبحت أجهزة حكم. وبحكم التجربة والاستقراء تبين أن أهم طرق العلاج لهذا المرض ما نادت به الإدارة الإسلامية من مبدأ سياسة الباب المفتوح، ففيه صلاح الأمة، وتمام الثقة وحسن التفاهم، وكشف الحقائق، ووصول المعلومات على أفضل الوجوه وضمان تحقق العدل ورفع الظلم، ومنع التسلط، واستغلال النفوذ، ذلك أن الإدارة الإسلامية تدعو بأن يكون الراعي والرعية متلاحمين لا ينفصل أحدهما عن الآخر. وفي هذا المعنى يسوق شيخ الإسلام ابن تيمية قصة تحريق عمر بن الخطاب لقصر سعد بن أبي وقاص الذي بناه لما أراد أن يحتجب عن الناس حيث أرسل محمد بن مسلمة، وأمره أن يحرقه عليه^(١)، وهذا لا يعني منع وجود الآذن والحراسة

(١) انظر: «الحسبة» لابن تيمية: ص ٩٥، و«الطرق الحكمية» لابن قيم الجوزية: ص ١٦.

اللازمة . . . إلخ عند وجود المقتضى لذلك وإنما المهم ألا تتحكم سلطة المكاتب وتفصل بين الراعي والرعية .

* التنبيه السادس:

هناك أمر له نفعه وخطره في الإدارة الإسلامية، وهو الفراسة، وهذه إحدى أهم مميزات القيادة البارعة، وهي ميزة لا تكتسب بالتعليم والخبرة لكنها استعداد موروث يستند على شفافية وإلى حدة الذكاء، وإلى الإحساس الكامل، وفي هذا المعنى يقول ابن قيم الجوزية: (وقول أبي الوفاء بن عقيل: "ليس هذا فراسة"، فيقال ولا محذور في تسميته فراسة صادقة وقد مدح الله سبحانه الفراسة وأهلها في مواضع من كتابه فقال تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّمُتَوَسِّمِينَ﴾^(١). وهم المتفرسون الآخذون بالسيماء وهي العلامة، يقال: تفرست فيك كيت وكيت، وتوسمته. وقال تعالى: ﴿وَلَوْ نَشَاءُ لَأَرَيْنَاكَهُمْ فَلَعَرَفْتَهُمْ بِسِيمَاهُمْ﴾^(٢)، وقال تعالى: ﴿يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ﴾^(٣). وفي جامع الترمذي مرفوعاً: «اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله»^(٤)^(٥).

* التنبيه السابع:

يقول علماء الإدارة أن من المسلم به أن الإدارة العامة تجمع بين صفات العلم والفن معاً، فهي علم بالقدر الذي تكشف عنه البحوث والتجارب من

(١) سورة الحجر، الآية: ٧٥.

(٢) سورة محمد، الآية: ٣٠.

(٣) سورة البقرة، الآية: ٢٧٣.

(٤) رواه الترمذي: حديث رقم ٣١٢٥ في التفسير، باب: تفسير سورة الحجر.

(٥) «الطرق الحكمية» لابن قيم الجوزية: ص ١٢.

قواعد وتعليمات تتبع في تحقيق الأهداف العامة، وهي فن أيضاً؛ لأننا نجد أن التزام القواعد العلمية في التنظيم لا يؤدي إلى نتائج متماثلة في كافة المجالات، ويدللون على ذلك بأن إدارة معينة تتمتع بكفاية عالية تحت قيادة بعينها، وتقل كفايتها تحت قيادة أخرى مع بقاء كافة الظروف الأخرى على حالها، وإذا كان التنظيم وتطبيق القواعد العامة والالتزام بالمنطلقات والأهداف في مجال الإدارة لازماً وواجباً، فإن القيادة البارعة هي روح الإدارة العامة وحياة المنظمة أو المرفق لا تنبعث، من الهيكل الذي يقوم عليه بل تتوقف أولاً وقبل كل شيء على خصائص قيادتها، فقد يقام الجيش مثلاً على خير نظام ويزود بأحسن وأفضل أنواع الأسلحة وأحدثها، وخير أنواع العتاد ولكن ذلك وحده لا يبلغه ما يشاء من نصر وإنما يتحقق النصر بإذن الله حينما تتوافر القيادة البارعة.

وهذه النظرية تفسر لنا اهتمام الإدارة الإسلامية باختيار الأصلح للولاية وعلى هذا فالإدارة الإسلامية ذات سبق في تبني أفضل النظريات وذات أصالة وعمق وبعد نظر، وأهم ما كتبه علماء الإدارة المحدثون ما هو إلا مجرد صياغة جديدة لمبادئ نادى بها أسلافنا منذ قرون عدة^(١).

وعلى هذا فهي إدارة ذات مبادئ ومنطلقات متميزة وذات شخصية مستقلة وصالحة لكل زمان ومكان، ولا بد من القناعة إن عاجلاً أو آجلاً بأن في حضارتنا وتراثنا وعلومنا وإدارتنا ما يكفينا مؤنة البحث دون جدوى في كثير مما كتبه علماء الإدارة المحدثون، وحينما نقرأ لعالم من علماء الإدارة

(١) لمزيد من الإيضاح يمكن الرجوع إلى ص ١٧ وما بعدها من كتاب «عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديث» للدكتور سليمان الطماوي ط. دار الفكر العربي. الطبعة الثانية سنة ١٩٧٦ م.

الحديث البارزين ويعجبنا رأيه نجد في الإدارة الإسلامية ما يماثله تارة وما هو أفضل منه تارة أخرى ولا شك أن في توجهنا وتمسكنا بنظريات الإدارة الإسلامية مرتكز حقيقي لأصالتنا وتفاعلنا مع قيمنا وتاريخنا وأخلاقنا وعاداتنا وتقاليدها المستمدة من تعاليم شريعتنا الإسلامية الغراء، وفي هذا أفضل ضمان لإصلاح واستصلاح الراعي والرعية على حد سواء.



الخاتمة

لقد تبين لي من خلال مباحث هذه الرسالة، أن الإدارة الإسلامية من خلال فكر ابن تيمية تعنى عناية خاصة بأمور دين الأمة، كما تعنى في نفس الوقت بأمور دنياها التي لا يستقيم أمر دينها إلاّ بها، مما يجعل نظام الحكم وقواعد وعلوم الإدارة في منزلة ما لا يتم الواجب إلاّ به.

وتبين لي أن الإدارة الإسلامية في نظر ابن تيمية تعنى بأصلين مهمين الأول هو الاعتصام بحبل الله وهو من أعظم أصول الإسلام، ومما عظمت به وصية الله سبحانه، وعظمت به وصية النبي ﷺ.

الثاني: أن السنة المحفوظة عن النبي ﷺ فيها من السعة والخير ما يزول به الحرج.

وتبين لي أيضًا أن الإدارة الإسلامية ذات مبادئ وغايات وأهداف ومقاصد هي في غاية ومنهى السمو الأخلاقي، وهذا واضح من مقاصد الولاية في الإدارة الإسلامية.

وتبين لي أن الإدارة الإسلامية تتبنى المعروف وتعمل به، وتنبذ المنكر وتنتهى عنه بحزم. وهي في كل ذلك تسعى بجدية في منع وقوع ما لا ينبغي بمقتضى قواعد الضبط الإداري، وتعالج بطريقة حاسمة وحازمة وقوية

ومتوازنة وعادلة ما يقع مما لا ينبغي فترفعه وتزيله بمقتضى قواعد ومنطلقات الضبط القضائي.

وظهر لي أيضًا أن الإدارة الإسلامية متقدمة على غيرها من الإدارات، وهي في حقيقة الأمر إدارة ذات شمول وإحاطة، وإدارة تعي مسئوليتها إزاء الأمن والاستقرار، وتحفظ للإنسان حريته في إطار أخلاقي عادل متوازن، فهي تحترم العهود والمواثيق وتقدر أمر السمع والطاعة في غير معصية، وترفض المنابذة والحسد والحقد والبغضاء، وترفض شق العصا، وترعى بعناية متطلبات النصح والإرشاد، والتعاون على البر والتقوى، وتعتبر الولاية دينًا وقربة، وهي فوق ذلك، إدارة واعية مدركة، تعنى باختيار أصحاب المسئوليات كما تعنى بالتصنيف الوظيفي، وتحارب الرشوة والفساد، وهي إدارة جلب المنافع، ودفع المضار وإدارة تعنى في نفس الوقت بالضروريات، وبالحاجيات، وبالتحسينات في مراتبها الثلاث المعروفة خدمة للصالح العام. وهي إدارة ذات أفق واسع وذات مرونة، وذات مقدرة لاستيعاب كل المستجدات في إطار من الأخلاق الشرعية الرفيعة، إضافة إلى كونها إدارة ذات بصر وبصيرة تحيط علمًا ودرايةً بمجتمعها عن طريق عيونها وقصاها، والمختصين في نقل أخبارها في إطار مقتضيات أمنها واستقرارها، وفي إطار الثبوت والتأني والحيطة وحسن الظن الذكي الواعي المتنبه اليقظ، وهي إدارة الباب المفتوح؛ إذ ليس فيها حواجز بين الراعي والرعية، وبالتالي فالإدارة الإسلامية إدارة مستقلة ذات مفاهيم خاصة وأطر محكمة وجيدة يتوافر في الأخذ بها وتطبيقها الغبطة والمصلحة لكل شعوب الأرض وهي صالحة لكل زمان ولكل مكان، وفي

الأخذ بقواعدها ومنطلقاتها صلاح محقق، ونهج راشد، وسلامة وأمن واستقرار ورقي وتقدم.

ومع كونها تهتم اهتمامًا بالغًا باختيار الأصلح للولاية، إلا أنها لا تقنع بحسن الاختيار للوظيفة العامة، وإنما تضع الضوابط والتعليمات، ثم تراقب وتدقق وتتابع، وقد وضعت ضوابطها نتيجة الإحساس بالحاجة إليها، وهي في الحقيقة ونفس الأمر تختلف عن الإدارة الحديثة المبنية على المفهوم الفردي الحر، أو على الجماعية المتحكمة، فهي إدارة مستقلة تخالف الإدارة الديمقراطية الغربية كما تخالف الإدارة الاشتراكية والشيوعية، وفي هذا المعنى يقول ابن المبارك: (إن مفهوم الدولة كما تجلى لنا في نظرات ابن تيمية، وكما هو مخطط في تراثنا العظيم، هو المفهوم الذي يجب أن نتجه له، ونترسم خطاه؛ إذ هو يحقق الارتقاء المادي والمعنوي معا، وينسق أهداف الحرية والعدل والفضيلة في آن واحد)^(١).

وخلاصة القول: أنه من خلال ما تضمنته هذه الرسالة من دراسة لفكر ابن تيمية في الحكم والإدارة، وما اشتملت عليه من تأصيل للمسائل المختلفة المتعلقة بموضوع البحث، والمقارنات بين الآراء التي اطلعت عليها لشيخ الإسلام ابن تيمية، ولعلماء المسلمين، وللباحثين والعلماء المحدثين حسبما استدعاه المقام في كل حالة، وانطلاقاً من واقع الاختلاف الجوهري بين الأسس العقدية والفكرية التي بني عليها النظام الإسلامي، وتأسست عليها الإدارة الإسلامية، وبين الإدارة الحديثة التي تركز على النظم الوضعية، من خلال ذلك كله؛ تبين لي إضافة إلى ما سبق أمور من أهمها:

(١) انظر: «بحث ابن المبارك في مهرجان الإمام ابن تيمية: ص ٨٧٨.

١ - أن الدولة الإسلامية قد نشأت على أساس ومنطلق ديني فأُسست نظامها وإدارتها على هذا المبدأ، حيث إنها قامت على قواعد الكتاب والسنة، وارتكزت على مبدأ المشروعية وسيادة القواعد النظامية الشرعية، بخلاف الدول الأخرى في السابق واللاحق حيث كانت تلك الدول تنشأ أولاً، ثم تضع لنفسها القوانين التي تحكم بها وينال تلك القوانين من القصور وتحكم الأهواء والشهوات بقدر ما يتصف به واضعوها من قصور وانحراف؛ مما نشأ عنه اختلال أحوال تلك الأمم، وتعرضها لموجات من الظلم والتعدي على أقدس ما يهتم به كل إنسان من نفس ونسل ومال وعقل ودين . . . إلخ، أما الدولة الإسلامية فقد تأسست كما أسلفنا على المشروعية الإسلامية وطبقتها بعقريّة نادرة لم تصل إليها أفضل النظم المعاصرة.

٢ - أن قيام دولة صدر الإسلام على المشروعية الإسلامية، وتفوقها واتساع رفعتها في زمن قياسي، قد أعطى دليلاً واضحاً على الإمكانيات الإدارية وإثراء الفكر الإداري والقدرة الممتازة للإدارة الإسلامية من واقع تطبيقي وعملي، وهذا أكبر دليل أعطى الإدارة الإسلامية جانباً موضوعياً مهماً لا يسع أكثر الناس شكاً وريبةً أن يتجاهله أو يخفيه أو يقلل من شأنه.

٣ - أن غاية وهدف الإدارة الإسلامية هو إقامة الدين وبسطه بحيث يكون الدين كله لله وتحقيق العدل، وكل المقاصد بعد ذلك تنبثق عنه ويستقيم أمرها وفقاً لهذا المبدأ بخلاف ما عليه الإدارة الحديثة من منطلقات تستهدف الصالح العام من منظور علماني لا يضع في الاعتبار أي وزن للغايات والمبادئ والأهداف الدينية ما لم يتعلق بها منفعة

مادية. وعلى ذلك فالإدارة الإسلامية أكثر شمولاً حيث تستهدف صلاح الدين والدنيا معاً في إطار جلب المصالح ودرء المفاسد.

٤ - أن الإدارة الإسلامية أقدر على جلب الرضا واستجابة الأفراد وتحقيق الانسجام السياسي والإداري داخل صفوف الأمة، فهي تيسر القبول والاستجابة لأوامر السلطات العامة، وتقضي بالتضامن مع ولاة الأمر على الوفاء بما يجب ما دام تنفيذاً وتحقيقاً واتباعاً لشرع الله من واقع الالتزام الديني والأخلاقي بطاعة ولي الأمر، حيث تعول الإدارة الإسلامية على فكرة الوجوبية وتقدمها على فكرة الحقية، ذلك أن فكرة الحقية هي الفكرة التي طغت على النظم الوضعية.

٥ - أن الإدارة الإسلامية بحكم استنادها على قواعد الفقه الإسلامي المستمد من الكتاب والسنة والإجماع والقياس والمصالح المرسلة فقد اتصفت بالقدرة المتفوقة على حل جميع المشكلات والتغلب على المعضلات، ذلك أن فقهاءنا - رحمهم - الله قد تناولوا بالدرس والتحليل والتمحيص كل ما اعترضهم من مشكلات وقضايا في مختلف الظروف المتباينة على مر التاريخ، مما أثرى بالفكر الإداري الإسلامي، ومنحه فرصة التفوق على ما عده من فكر إداري آخر.

٦ - لقد اتضح من خلال البحث أن التنظيمات والأساليب والأنماط الإدارية الحديثة المتصلة بالوظيفة العامة، وطرق الاختيار لها، يستوعبها الفكر الإداري الإسلامي، ولا يرفضها ما دامت متمشية مع قواعد الشريعة ومحقة لأهدافها مع الأخذ في الاعتبار أن التقاء الإدارة الإسلامية مع الإدارة الحديثة في مفاهيم معينة لا يؤثر بحال من الأحوال على استقلالية الإدارة الإسلامية، فهي مدرسة مستقلة لها أسسها ومقوماتها

وخصائصها، ولها تصوراتها وأهدافها، ولها وسائلها.

٧ - لقد عرف النظام الإسلامي الوظيفة العامة بمفهومها المعاصر منذ تكونت الدولة الإسلامية في العهد النبوي في المدينة، وقد أطلق الفقهاء اصطلاح «الولاية» على الوظيفة باعتبارها استحقاقاً شرعياً للتصرف العام، وبمعنى آخر باعتبارها القدرة الشرعية على التصرف النافذ القائم على الأهلية والاختصاص، وتقتضي السلطة والسلطان، كما تقتضي المكنة الشرعية لإنفاذ الأوامر، وقد اعتبرت الإدارة الإسلامية «الولاية» رعاية ومسئولية، واهتمت الإدارة الإسلامية بالوظيفة العامة - الولاية - وطلبتها في أصغر أنواع الاجتماع البشري «إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا عليهم أحدهم»، وأمرت المجتمع بطاعة أولي الأمر ونصرتهم في المعروف.

٨ - ضمنت الإدارة الإسلامية استمرارية المرافق العامة واعتبرت القيام بها من باب الواجب الكفائي في نطاق المسؤولية الشاملة لجميع القادرين من أفراد الأمة فهم متضامنون ومتعاونون انطلاقاً من مبدأ تقديم الوجوبية على الحقية في سبيل الصالح العام تحقيقاً لمبدأ الحسبة في نطاق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

٩ - أن الإدارة الإسلامية لا تعول على ازدواجية القانون الذي درجت عليه النظم الوضعية، فليس هناك قانون يحكم علاقات الأفراد يسمى القانون الخاص، وثان يحكم علاقات الوظيفة ويسمى القانون العام، بحيث يعطي الموظف خصوصية وامتيازاً أمام القانون تميزه عن سواه من المواطنين، ذلك أن النظام الإسلامي تنطلق كافة أحكامه وتشريعاته من الشريعة الإسلامية التي يتحقق بمقتضاها العدل وتسود المشروعية،

ويكون الجميع أمام الشريعة سواسية، الحاكم والمحكوم على حد سواء، إذ الخطاب في الشريعة الإسلامية موجه إلى الجميع للراعي وللرعية بدون تفریق.

١٠ - تتلازم السلطة والمسئولية في نظر الإدارة الإسلامية إذ هي تراعي المكنة والقدرة التي تستوجبها طبيعة الولاية، فالولاية اختصاص يأسس على المشروعية للقيام بنشاط محدد يخدم الصالح العام، وعلى هذا أعطت الإدارة الإسلامية اهتمامًا خاصًا بالشوكة ليتوافر السلطان الذي يمكن صاحب الولاية من القيام بما يجب، وبه يستطيع تنفيذ الأحكام، ففي نظر الإدارة الإسلامية لا سلطة بدون مسئولية، ولا مسئولية بدون سلطة.

١١ - ضمنت الإدارة الإسلامية، الاستقرار الوظيفي، ما دامت الشروط متوافرة والصلاحيات تامة في الموظف للقيام بشئون الوظيفة العامة - الولاية - والتزمت في سبيل ذلك بالوفاء باحتياجات الموظف، فوفرت له كفايته وكفاية من يعول في حدود متطلبات الوظيفة اجتماعيًا ومهنيًا، فالإدارة الإسلامية تفي للموظف بما يكفل له الاستقرار النفسي والاجتماعي والوظيفي، فتضمن له جوًا مناسبًا يهيئ له بذل أقصى جهوده لصالح العمل والتفاني فيه، واهتمام الإدارة الإسلامية بالإنسان هو إحدى مزاياها التي سبقت بها الإدارة الحديثة، حيث لم تهتد الإدارة الحديثة إلى أهمية العنصر الإنساني في الإدارة إلا في المائة سنة الأخيرة، فنشأت نظرية العلاقات الإنسانية، وقد ترتب على العناية بالفرد في محيط الإدارة أمور مهمة أثرت تأثيرًا مباشرًا على رفع كفاية الأداء كما أثر هذا الاتجاه على

نظريات الإدارة والاجتماع، وعلم النفوس في وقت كانت الإدارة الإسلامية قد بلغت فيه أقصى درجات النضج والكمال إنسانياً وأخلاقياً، وأعطته ما يستحقه من اهتمام ورعاية.

١٢ - لقد اهتمت الإدارة الإسلامية بعملية الاختيار والانتقاء من بين الأفراد الصالحين لتولي الوظيفة العامة، مثلها في ذلك مثل الإدارة الحديثة باعتبار أن الاختيار والانتقاء من الأركان المهمة لرفع كفاية الوظيفة العامة، إلا أن الإدارة الإسلامية تنظر إلى عملية الاختيار والانتقاء بمنظور ديني أخلاقي وواقعي في الوقت الذي تنظر الإدارة الحديثة إلى هذا الشأن بمنظور لا يقيم للدين والأخلاق وزناً، وعلى هذا فالأولى تعول على أخلاقيات الوظيفة وموضوعيتها، وتعول الثانية على النفعية والوصولية، وأن الغاية تبرر الوسيلة.

١٣ - تعول الإدارة الإسلامية على ركنين أساسيين هما: القوة والأمانة في إثبات الصلاحية لشغل الوظيفة، وترى الإدارة الإسلامية أن الصلاحية نسبية، فلكل زمان ولكل مكان ما يناسبه في حدود ما هو ممكن ومستطاع، وفي كل مقام بحسبه انطلاقاً من أن الأمانة والقوة ركيزتان ينبني عليهما كثير من الصفات والأخلاق في محيط الوظيفة العامة - الولاية - قولاً وعملاً واعتقاداً في الظاهر الجلي والباطن الخفي.

١٤ - لقد ظهر من خلال البحث أن فكرة النظامية متغلغلة في الفكر الإداري الإسلامي، وقد انعكست آثار النظامية على أساليب الإدارة الإسلامية، منذ نشأة الدولة الإسلامية في العهد النبوي وفي عهد الخلافة الراشدة، فقد حصل في وقت مبكر تحليل جيد للوظائف وتم تقسيمها وتحديد احتياجات الدولة من أنواع الوظائف المختلفة وتحديد

الواجبات والمسئوليات لكل وظيفة، وحددت الشروط والمؤهلات المطلوبة لكل ولاية، وقد كانت الإدارة الإسلامية سباقة في هذا المجال فقد أوجدت المعادلة المناسبة بين الوظيفة وشاغل الوظيفة في الوقت الذي لا يزال الخلاف قائمًا في النظم الوضعية حول ما إذا كان التركيز يجب أن يكون على جانب الوصف الوظيفي المجرد دون الالتفات إلى أشخاص العاملين باعتبار أن ذلك هو الأساسي الموضوعي، أم يجب أن يكون على الموظفين والعاملين، فتكون المعاملة من منطلق شخصي باعتبار أن الوظيفة ملك مستقر ودائم، أما الإدارة الإسلامية، فكما أسلفنا قد وضعت للموظف الضمانات المطلوبة وفي مقدمتها الاستقرار الوظيفي، ومتطلباته وشروط الخدمة العادلة، ومن وجه آخر اهتمت اهتمامًا جيدًا بالوظيفة ذاتها وبالوصف الوظيفي للحصول على الإنجاز المتقن في ظل النظامية، ووضوح الرؤية في الأهداف والوسائل.

١٥ - تتفق الإدارة الإسلامية مع الإدارة الحديثة في أن التولية «أو التعيين» هي الأداة التي يصبح بمقتضاها المرشح في مركز شرعي وقانوني تصح معه تصرفاته وأعماله، وتكتسب أعماله وتصرفاته صفة الشرعية، والنظامية بعد أن يكون هو قد اتصف بصفة الموظف العام، وشغل الوظيفة العامة، ذات السلطة الآمرة، وبذلك تحصل العلاقة الشرعية والقانونية بين الدولة وبين الموظف، وقد ظهر من خلال البحث أن الإدارتين تختلفان في التكييف الشرعي والقانوني لمضمون التولية ومصدرها وجهة الاختصاص فيها.

وبعد:

فلقد ظهر لي من خلال البحث أن النظام الإسلامي لا يهمل شيئاً من شؤون الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية وغيرها وهو صالح لكل زمان ومكان، حيث يستمد قوته وشموله ومرونته من صلابة العقيدة ومن عنايته الشديدة بتحقيق مقاصد الشريعة ومن حرصه الأكيد على درء المفاسد وجلب المصالح وإقامة العدل، يحدد أطره ومناهجه ومنطلقاته الكتاب والسنة ومصادر التشريع الأخرى، ويستهدف فيما يستهدفه قيام مجتمع منظم يحمل رسالة الإسلام، ورسالة السلام وإسعاد البشرية، ومتى أدرك المسلمون جوهر العقيدة الإسلامية وعملوا بمقتضاها في الحكم والإدارة فكراً وهدفاً وواقعاً اعتقاداً وعملاً وجعلوها دستور حياتهم فيسعدون سادة كما كانوا. فالإسلام بتعاليمه وأحكامه وقواعده وحكمه وإدارته يشحن الهمم، ويبني الحضارات ويقىم العمران على أسس إنسانية على منهج قويم من الرحمة والعطف والتعاون على البر والتقوى، والأمن والاستقرار، وإذا كان الحال كما وصف، فإن إدارة تعنى بكل ما تقدم لجديرة بحق أن تدرس بعناية وتدرس بعمق وتطبق بثقة، وهي جديرة أيضاً بأن تحظى باهتمام العلماء والباحثين والمختصين بحثاً وتأليفاً وتأصيلاً وتقعيداً باعتبارها فضلى المدارس الإدارية الأخلاقية الإنسانية.

وأختم بحثي بما بدأته به فأقول: الحمد لله، نعم الحمد لله، ثم الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً.

الفهارس

- ١- فهرس المصادر والمراجع .
- ٢- فهرس الموضوعات .

ثبت المصاوير والمراجع مرتبة على حروف الهجاء

١ - القرآن الكريم .

حرف الألف

٢ - «ابن تيمية» :

تأليف الدكتور محمد يوسف موسى . نشر مطبعة مصر بالقاهرة (سلسلة
أعلام العرب).

٣ - «ابن تيمية» :

تأليف أبي الحسن علي الحسيني الندوي . تعريب سعيد الأعظمي الندوي .
نشر دار القلم بالكويت سنة ١٤٠١هـ .

٤ - «ابن تيمية حياته وعصره وآراؤه الفقهية» :

تأليف محمد أبي زهرة . نشر دار الفكر العربي بالقاهرة .

٥ - «ابن تيمية السلفي» :

تأليف محمد خليل هراس . المطبعة اليوسفية بطنطا الطبعة الأولى سنة
١٣٧٢هـ .

٦ - «الإبانة عن أصول الديانة» :

تأليف أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (ت ٣٣٠هـ) مطبعة الجامعة
الإسلامية بالمدينة المنورة سنة ١٣٩٥هـ .

- ٧ - «الحسبة في الإسلام»: تأليف تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني الدمشقي . تحقيق وتنسيق محمد زهرى النجار ، نشر مؤسسة السعيدية بالرياض .
- ٨ - «الأحكام السلطانية»: تأليف القاضي أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء الحنبلي (ت ٤٥٨هـ) ، صححه وعلق عليه محمد حامد الفقي ، الطبعة الثانية سنة ١٣٨٦هـ ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر .
- ٩ - «الأحكام السلطانية»: تأليف أبي الحسن علي بن محمد الماوردي (ت ٤٥٠هـ) ، الطبعة الأولى سنة ١٣٢٧هـ .
- ١٠ - «أحكام القرآن»: تأليف أبي بكر أحمد بن علي الجصاص الحنفي (ت ٣٧٠هـ) ، طبعة مصورة عن الطبعة الأولى ، مطبعة الأوقاف الإسلامية بدار الخلافة العلية سنة ١٣٢٥هـ .
- ١١ - «أحكام القرآن»: تأليف محمد بن عبد الله المعروف بابن العربي (ت ٥٤٣هـ) ، تحقيق علي محمد البجاوي . مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركائه بمصر .
- ١٢ - «الإدارة بين النظرية والتطبيق»: تأليف الدكتور إبراهيم درويش . مطبعة الهيئة المصرية للكتاب . القاهرة سنة ١٩٧٥م .
- ١٣ - «إدارة الأعمال الصناعية»: تأليف الدكتور إبراهيم هميمي . مطبعة دار الجيل القاهرة سنة ١٩٦٢م .
- ١٤ - «الإدارة في صدر الإسلام»:

- تأليف الدكتور محمد عبد المنعم خميس . نشر المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بمصر سنة ١٩٧٢ م .
- ١٥ - «إدارة المؤسسات الاجتماعية» :
تأليف صلاح جوهر . نشر مكتبة عين شمس القاهرة سنة ١٩٧٣ م .
- ١٦ - «إدارة الموارد البشرية» :
تأليف الدكتور محمد ماهر عlish . مكتبة عين شمس القاهرة .
- ١٧ - «أدب الدنيا والدين» :
تأليف أبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي (ت ٤٥٠هـ) ، دار الكتب العلمية / بيروت ، تحقيق وتعليق مصطفى السقا / الطبعة الرابعة سنة ١٣٩٨ هـ .
- ١٨ - «أدب القضاء» :
تأليف شهاب الدين علي بن أبي الكرم الحموي ، تحقيق الدكتور محمد مصطفى الرميلى . دمشق سنة ١٩٧٥ م .
- ١٩ - «الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد» :
تأليف إمام الحرمين عبد الملك الجويني (ت ٤٧٨هـ) .
تحقيق الدكتور محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد .
مكتبة الخانجي بالقاهرة .
- ٢٠ - «أسبوع الفقه الإسلامي الثاني ومهرجان ابن تيمية في دمشق ١٦ - ٢١ شوال سنة ١٣٨٠ هـ» :
جمع وإخراج محمد أبي زهرة . نشر المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية / القاهرة سنة ١٣٨١ هـ .
- ٢١ - «الاستقامة» :
تأليف أبي العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم ابن تيمية ، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٣ هـ .

- تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم - مطبعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض .
- ٢٢ - «أسد الغابة في معرفة الصحابة» :
تأليف علي بن محمد المعروف بابن الأثير (ت ٦٣٠هـ) نشر المكتبة الإسلامية .
- ٢٣ - «الإسلام» :
تأليف الشيخ سعيد حوى . نشر الشركة المتحدة للتوزيع بيروت .
- ٢٤ - «الإسلام والحضارة العربية» :
تأليف محمد كرد علي . لجنة التأليف والنشر القاهرة سنة ١٩٦٨م .
- ٢٥ - «الإسلام والإدارة» :
تأليف الدكتور محمد البهي / الطبعة الأولى . مكتبة وهبه . القاهرة سنة ١٩٧٨م .
- ٢٦ - «الإسلام والاستبداد السياسي» :
تأليف محمد الغزالي . دار الكتاب العربي محمد حلمي المنياوي .
- ٢٧ - «الإسلام وأصول الحكم» :
تأليف علي عبد الرازق . نقد وتعليق الدكتور ممدوح حقي ، من منشورات دار مكتبة الحياة . بيروت سنة ١٩٦٦م .
- ٢٨ - «الإسلام وأوضاعنا السياسية» :
تأليف عبد القادر عوده . نشر مؤسسة الرسالة .
- ٢٩ - «الإسلام بين العلماء والحكام» :
تأليف عبد العزيز البدري - المكتبة العلمية بالمدينة المنورة سنة ١٣٨٦هـ .
- ٣٠ - «الإسلام والخلافة» :
تأليف الدكتور رشدي عليان / الطبعة الأولى سنة ١٩٧٧م . مطبعة دار السلام . بغداد .
- ٣١ - «الإسلام والخلافة في العصر الحديث» :
تأليف الدكتور محمد ضياء الدين الرئيس . دار التراث بالقاهرة .

- ٣٢ - «الإسلام عقيدة وشريعة»: تأليف محمود شلتوت. من مطبوعات الإدارة العامة للثقافة الإسلامية بالأزهر سنة ١٣٧٩هـ - سنة ١٩٥٩م.
- ٣٣ - «الإسلام وفلسفة الحكم»: تأليف الدكتور محمد عمارة. الطبعة الثانية سنة ١٩٧٩م، من منشورات المؤسسة العربية للدراسات والنشر / بيروت.
- ٣٤ - «الإسلام والنظام العالمي»: تأليف مولاي محمد علي - نشر لجنة النشر للجامعيين / القاهرة.
- ٣٥ - «أسنى المطالب إلى شرح روض الطالب»: تأليف أبي يحيى زكريا الأنصاري الشافعي (ت ٩٢٦هـ) ومعه المتن المشروح وبهامشه حاشية الرملي على الشرح مطبعة المكتبة الإسلامية.
- ٣٦ - «الأشباه والنظائر»: تأليف جلال الدين السيوطي. القاهرة سنة ١٩٥٩م.
- ٣٧ - «إصلاح أداة الحكم»: تأليف محمد عبد الرحيم عنبر. الطبعة الأولى سنة ١٩٤٥م. مطبعة النهضة المصرية.
- ٣٨ - «أصول الإدارة الإسلامية»: تأليف شاكر الحنبلي. الطبعة الأولى دمشق سنة ١٩١٨م.
- ٣٩ - «أصول الدين»: تأليف أبي منصور عبد القاهر بن ظاهر البغدادي التميمي (ت ٤٢٩هـ)، الطبعة الأولى سنة ١٣٢٦هـ - سنة ١٩٠٨م، نشر وطبع مدرسة الإلهيات بدار الفنون التركية. مطبعة الدولة. استانبول.
- ٤٠ - «الأصول العلمية والقانونية للإدارة العامة»: تأليف الدكتور محمد عبد الرحيم عنبر. القاهرة سنة ١٩٧٣م.

- ٤١ - «الأصول العلمية للإدارة» :
تأليف الدكتور علي عبد الحميد عبده . القاهرة سنة ١٩٦٨ م .
- ٤٢ - «أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن» :
تأليف العلامة محمد الأمين بن محمد المختار الجكني الشنقيطي . مطبعة
المدني بالقاهرة .
- ٤٣ - «الاعتصام» :
تأليف أبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي . دار المعرفة للنشر - بيروت .
- ٤٤ - «الاعتماد في الاعتقاد» :
تأليف أبي البركات عبد الله بن أحمد النسفي (ت ٧١٠هـ) مخطوط بقسم
المخطوطات بالمكتبة المركزية بجامعة الرياض برقم ٢١٤ / ١ ، عقائد .
- ٤٥ - «الأعلام العلية في مناقب ابن تيمية» :
تأليف الحافظ عمر بن علي البزار (ت ٧٤٩هـ) الطبعة الثانية سنة
١٣٩٦هـ . المكتب الإسلامي / بيروت .
- ٤٦ - «أعلام الموقعين عن رب العالمين» :
تأليف ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ) .
تحقيق وضبط : عبد الرحمن الوكيل . مطبعة دار الكتب الحديثة بمصر .
- ٤٧ - «الاقتصاد في الاعتقاد» :
تأليف أبي حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ) .
تقديم وتعليق الدكتور إبراهيم اكاه جوبقجي بكلية الإلهيات بجامعة أنقره
سنة ١٩٦٢ م .
- ٤٨ - «إقامة الحدود في الشريعة الإسلامية لحفظ المال والعقل وأثرها في إصلاح
المجتمع» :
رسالة ماجستير مقدمة إلى كلية الشريعة والقانون بالأزهر إعداد حمد بن
محمد الفريان سنة ١٤٠٠هـ .

- ٤٩ - «اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم» :
تأليف أبي العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية مطابع المجد
التجارية.
- ٥٠ - «إكليل الكرامة في بيان مقاصد الإمامة» :
تأليف محمد صديق حسن بهادر - المطبعة الصديقي في بلدة بهوبال سنة
١٢٩٤هـ.
- ٥١ - «الإمام زيد» :
تأليف الشيخ محمد أبي زهرة - دار الفكر العربي بمصر.
- ٥٢ - «الإمامة» :
تأليف محمد حسن آل ياسين . الطبعة الثالثة سنة ١٣٩٨هـ، نشر دار
الأنوار للمطبوعات . بغداد.
- ٥٣ - «الإمامة والسياسة» :
منسوب إلى أبي محمد بن عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت ٢٧٦هـ).
تحقيق الدكتور طه محمد الزيني ، مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع .
- ٥٤ - «الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف» :
تأليف علاء الدين علي بن سلمان المرداوي (ت ٨٨٥هـ).
تحقيق محمد كامل الفقي . الطبعة الأولى سنة ١٣٧٤هـ - ١٩٥٥م .
- ٥٥ - «الأمير» :
تأليف نقولا ميكافيلي .
ترجمة خيرى حماد . دار الشروق بيروت .
- ٥٦ - «الإيمان وأثره في حياة الإنسان» :
تأليف الدكتور حسن عبد الله التراي . الطبعة الأولى دار العلم / بيروت
سنة ١٩٦٤م .

حرف الباء

- ٥٧ - «البحر الرائق شرح كنز الدقائق» :
تأليف العلامة ابن نجيم المصري (ت ٩٦٩هـ) الطبعة الأولى - المطبعة العلمية.
- ٥٨ - «البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار» :
تأليف أحمد بن يحيى بن المرتضى اليماني (ت ٨٤٠هـ)، الطبعة الثانية (١٣٩٤هـ) مؤسسة الرسالة / بيروت.
- ٥٩ - «بحر الكلام» :
تأليف أبي المعين النسفي (ت ٥٠٨هـ)، طبعة على نفقة الشيخ عبد القادر معروف الكردي الستدجي.
- ٦٠ - «بدائع السلك في طبائع الملك» :
تأليف أبي عبد الله بن الأزرق. المتوفى سنة ٨٩٦هـ.
تحقيق الدكتور علي سامي النشار - نشر دار الحرية والطباعة بغداد سنة ١٣٩٧هـ.
- ٦١ - «بدائع الصنائع» :
تأليف علاء الدين أبو بكر الكاساني (ت ٥٨٧هـ)، الطبعة الثانية سنة ١٣٩٤هـ. الناشر دار الكتاب العربي بيروت.
- ٦٢ - «البداية النهاية» :
تأليف أبي الفداء الحافظ ابن كثير (ت ٧٧٤هـ)، الطبعة الأولى سنة ١٩٦٦م. مطبعة مكتبة المعارف بيروت. ومكتبة النصر بالرياض.
- ٦٣ - «بلغة السالك لأقرب المسالك» :
تأليف أحمد بن محمد الصاوي. مطبعة الحلبي بمصر سنة ١٩٧٨م.

حرف التاء

- ٦٤ - «التاج في أخلاق الملوك»: تأليف أبي عمر عثمان بن حجر القاهرة سنة ١٩١٤ م.
- ٦٥ - «التأديب في الوظيفة العامة»: تأليف الدكتور عبد الفتاح حسن. مطبعة دار النهضة المصرية / القاهرة سنة ١٩٧٠ م.
- ٦٦ - «تاريخ الخلفاء»: تأليف الحافظ جلال الدين السيوطي (ت ٩١١ هـ) دار الفكر بيروت سنة ١٣٩٤ هـ.
- ٦٧ - «تاريخ القضاء في الإسلام»: تأليف الشيخ محمد بن عرنوس / القاهرة.
- ٦٨ - «تاريخ الرسل والخلفاء»: تأليف أبي جعفر بن جرير الطبري (ت ٣١٠ هـ) مكتبة خياط / بيروت.
- ٦٩ - «تأسيس النظر»: تأليف أبي زيد الدبوس الحنفي. مطبعة الخانجي القاهرة سنة ١٣١٩ هـ.
- ٧٠ - «التبصير في الدين»: تأليف الإمام أبي المظفر شاهنور بن طاهر بن محمد الإسفراييني (ت ٤٧١ هـ). تحقيق محمد زاهد الكوثري، مكتبة الخانجي بمصر والمتنبي ببغداد سنة ١٣١٤ هـ.
- ٧١ - «التبر المسبوك في نصيحة الملوك»: تأليف أبي حامد محمد بن محمد الغزالي. مكتبة الجندي سنة ١٩٦٧ م.
- ٧٢ - «التنمية على الروض النضير»: تأليف العباس بن أحمد اليميني الصنعاني. مطبوع مع الجزء الرابع من الروض النضير. الطبعة الأولى سنة ١٣٤٩ هـ.

- ٧٣ - «تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام» :
تأليف بدر الدين بن جماعة الكناني (ت ٧٧٣هـ). مخطوط بدار الكتب
المصرية برقم ٢٣٨٤١/ب .
- ٧٤ - «تحفة المحتاج بشرح المنهاج» :
تأليف ابن حجر الهيتمي (ت ٩٧٤هـ) انظر : حاشية الشرواني على التحفة .
- ٧٥ - «تحفة المريد على جوهر التوحيد» :
تأليف العلامة إبراهيم البيجوري . طبعة الهيئة العامة لشئون المطابع
الأميرية سنة ١٣٨٨هـ .
- ٧٦ - «التشريع الجنائي في الإسلام» :
تأليف عبد القادر عوده - مؤسسة الرسالة / بيروت .
- ٧٧ - «التشريع والفقه في الإسلام تاريخاً ومنهجاً» :
تأليف مناع خليل القطان . الطبعة الأولى سنة ١٣٩٦هـ نشر مكتبة وهبة بمصر .
- ٧٨ - «تفسير القرآن العظيم» :
تأليف الإمام الحافظ ابن كثير (ت ٧٧٤هـ) نشر دار الفكر بيروت .
- ٧٩ - «التفسير الكبير» :
تأليف الفخر محمد بن عمر الرازي (ت ٦٠٦هـ) الطبعة الثانية . دار الكتب
العلمية بطهران .
- ٨٠ - «تكلمة المجموع شرح المذهب» :
تأليف محمد نجيب المطيعي . نشر زكريا علي يوسف مطبعة الإمام
بمصر .
- ٨١ - «التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة» :
تأليف الإمام القاضي أبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني (ت ٤٠٣هـ)،
ضبط وتقديم محمود محمد الخضري ومحمد عبد الهادي أبو
ريده - دار الفكر العربي بالقاهرة سنة ١٣٦٦هـ .

٨٢ - «التيسير والاعتبار والتحوير والاختيار فيما يجب من حسن التدبير والتصرف والاختيار»:

تأليف محمد بن محمد خليل الأسدي - دار الفكر العربي سنة ١٩٦٧ م.

حرف الجيم

٨٣ - «جامع الأصول في أحاديث الرسول»:

تأليف الإمام مجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد ابن الأثير الجزري (ت ٦٠٦هـ)، تحقيق وتخريج وتعليق عبد القادر والأرناؤوط طبعة سنة ١٣٨٩هـ، نشر وتوزيع مكتبة الحلواني، ومطبعة الملاح، ومكتبة دار البيان / بيروت.

حرف الحاء

٨٤ - «حاشية الأمير الصنعاني على إتحاف المريد»:

تأليف محمد بن إسماعيل الصنعاني المعروف بالأمير (ت ١١٨٢هـ).
انظر: إتحاف المريد.

٨٥ - «حاشية البجيرمي على فتح الوهاب»:

تأليف سليمان بن عمر بن محمد البجيرمي الشافعي (ت ١٢٢١هـ) وبهامشه فتح الوهاب للأنصاري - المكتبة الإسلامية بتركيا.

٨٦ - «حاشية الدسوقي على الشرح الكبير»:

تأليف الشيخ محمد بن عرفه الدسوقي (ت ١٢٣٠هـ) وبالهامش الشرح الكبير - نشر دار الفكر بيروت.

٨٧ - «حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار»:

في فقه الإمام أبي حنيفة، تأليف محمد أمين الشهير بابن عابدين (١٢٥٢هـ) - الطبعة الثانية سنة ١٣٨٦هـ - مطبعة الحلبي وأولاده بمصر.

- ٨٨ - «حاشية الرملي على أسمى المطالب»: تأليف أحمد الرملي (ت ١٠٠٤هـ) انظر: أسمى المطالب شرح روض الطالب.
- ٨٩ - «حاشية الشبراملسي على نهاية المحتاج»: تأليف أبي الضياء على الشبراملسي (ت ١٠٨٧هـ) انظر: نهاية المحتاج.
- ٩٠ - «حاشية الشرواني على تحفة المحتاج»: تأليف الشيخ عبد الحميد الشرواني ومعها حاشية العبادي على التحفة وبالهامش تحفة المحتاج للهيتمي - نشر دار صادر.
- ٩١ - «حاشية قاسم على المسامرة»: تأليف زين الدين قاسم الحنفي انظر: المسامرة.
- ٩٢ - «حاشية ملا على شرح السعد على العقائد»: تأليف ملا أحمد (انظر: مجموعة الحواشي البهية).
- ٩٣ - «حجة الله البالغة»: تأليف ولي الله الدهلوي (ت ١١٧٦هـ)، نشر دار المعرفة للطباعة والنشر / بيروت.
- ٩٤ - «الحريات العامة في الفكر السياسي في الإسلام دراسة مقارنة»: تأليف الدكتور عبد الحليم حسن العسيلي - دار الفكر العربي / القاهرة سنة ١٩٧٨ م.
- ٩٥ - «الحكم والإدارة في الإسلام»: تأليف الدكتور أكرم رسلان ديرانيه / الطبعة الأولى سنة ١٣٩٩هـ طبعة دار الشروق بجده.
- ٩٦ - «حكم هيئة كبار العلماء في كتاب الإسلام وأصول الحكم ومعه حكم مجلس تأديب القضاة الشرعيين على الشيخ علي عبد الرازق»: الطبعة الثانية سنة ١٣٤٤هـ نشر المطبعة السلفية ومكتبتها بالقاهرة.

- ٩٧ - «الحكومة الإسلامية»: تأليف أبي الأعلى المودودي، نقله إلى العربية أحمد إدريس - الطبعة الأولى سنة ١٣٩٧ هـ نشر المختار للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة.
- ٩٨ - «حياة شيخ الإسلام ابن تيمية»: تأليف محمد بهجة البيطار / الطبعة الثانية - مطبعة المكتب الإسلامي / بيروت.

ج ر ف ه الخاء

- ٩٩ - «خلاصة في أصول الإسلام وتاريخه ويشتمل على رسالتين لابن حزم الظاهري»: تحقيق أبي عبد الرحمن بن عقيل الظاهري وعبد الحليم عويس / مطبعة دار الاعتصام بمصر سنة ١٣٩٧ هـ.
- ١٠٠ - «الخلافة والإمامة ديانة وسياسة»: تأليف عبد الكريم الخطيب. الطبعة الثانية سنة ١٣٩٥ هـ، طبعة دار المعرفة للطباعة والنشر / بيروت.
- ١٠١ - «الخلافة وسلطة الأمة»: تأليف عبد الغني بك سني. منقول عن التركية. مطبعة دار الهلال بمصر سنة ١٣٤٢ هـ - ١٩٢٤ م.
- ١٠٢ - «الخلافة والملك»: تأليف أبي الأعلى المودودي، تعريب أحمد إدريس، الطبعة الأولى سنة ١٣٩٨ هـ سنة ١٩٧٨ م. مطبعة دار القلم بالكويت.
- ١٠٣ - «الخلافة توليته وعزله»: تأليف صلاح الدين دبوس (رسالة دكتوراه) نشر مؤسسة الثقافة الجامعية بالإسكندرية.

حرف الـ

- ١٠٤ - «الدر المختار شرح تنوير الأبصار» :
تأليف علاء الدين الحصكفي . مطبوع أعلى الصحائف مع حاشيته
للطحطاوي وابن عابدين انظر : حاشية الدر المختار .
- ١٠٥ - «دراسات في الوظيفة العامة في فرنسا» :
تأليف الدكتور عبد الحميد حشيش . القاهرة سنة ١٩٦٦ م .
- ١٠٦ - «درر الحكام في شرح غرر الأحكام» :
تأليف محمد بن فراموز الملا خسرو . القاهرة سنة ١٩٦٢ م .
- ١٠٧ - «الدستور الإسلامي» :
تأليف أبي بكر الجزائري سنة ١٣٩١ هـ نشر المكتب الإسلامي - بيروت .
- ١٠٨ - «الدولة ونظام الحسبة عند ابن تيمية» :
تأليف محمد المبارك - الطبعة الأولى سنة ١٣٨٧ هـ ، دار الفكر
- بيروت .
- ١٠٩ - «الديمقراطية في الإسلام» :
تأليف عباس محمود العقاد - دار المعارف بمصر سنة ١٩٦٤ م .
- ١١٠ - «ديوان المظالم» :
تأليف الدكتور حمدي عبد المنعم - دار الشروق القاهرة سنة ١٩٨٣ م .

حرف الـ

- ١١١ - «الرئيس الأعلى في الدولة الإسلامية طرق توليته مقارنًا بالنظم السياسية
المعاصرة» :
تأليف محمد بن عبد الله الجريوي «رسالة ماجستير مقدمة من المعهد
العالي للقضاء» .

١١٢ - «الرسالة الخالدة» :

تأليف عبد الرحمن عزام . طبعة المجلس الأعلى للشئون الإسلامية
- القاهرة سنة ١٩٦٤ م .

١١٣ - «رسالة الأصول والأحكام» :

تأليف أبي المعالي حاتم بن عمران بن زهرة (ت ٤٩٧ هـ) . انظر : خمس
رسائل إسماعيلية .

١١٤ - «روح الدين الإسلامي» :

تأليف عفيف عبد الفتاح طيارة . الطبعة الخامسة عشر توزيع دار العلم
للملايين - بيروت .

١١٥ - «روض الطالب» :

تأليف إسماعيل بن المقرئ اليمني . انظر : أسنى الطالب .

١١٦ - «رياسة الدولة في الفقه الإسلامي» :

تأليف الدكتور محمد رأفت عثمان . نشر دار الكتاب الجامعي سنة ١٣٩٥ هـ .

حرف الزاي

١١٧ - «زاد المعاد في هدي خير العباد» :

تأليف شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر الزرعي الدمشقي ابن
قيم الجوزية . تحقيق وتعليق وتخريج الأحاديث - شعيب الأرنؤوط
وعبد القادر الأرنؤوط .

الطبعة الأولى سنة ١٣٩٩ هـ . مطبعة مؤسسة الرسالة بيروت .

١١٨ - «زاد المسير في علم التفسير» :

تأليف ابن الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي
القرشي البغدادي (ت ٥٩٧ هـ) . طبعة المكتب الإسلامي / بيروت .
الطبعة الأولى سنة ١٩٦٥ م ، ١٣٨٥ هـ .

حرف السين

- ١١٩ - «سبل السلام شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام» :
تأليف محمد بن إسماعيل الكحلاني الصنعاني المعروف بالأمير
(ت ١١٨٢ هـ)، نشر المكتبة التجارية بالقاهرة.
- ١٢٠ - «السلام العالمي والإسلام» :
تأليف سيد قطب «استشهد سنة ١٩٦٥ م» الطبعة الرابعة سنة ١٣٨٥ هـ،
نشر وتوزيع مكتبة وهبة بالقاهرة.
- ١٢١ - «السلطات الثلاث في الدساتير العربية وفي الفكر السياسي الإسلامي» :
تأليف الدكتور سليمان الطماوي . الطبعة الثالثة سنة ١٩٧٤ م - دار الفكر
العربي - القاهرة.
- ١٢٢ - «السنن الكبرى» :
تأليف أبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي (ت ٤٥٨ هـ) طبعة دار
الفكر / بيروت.
- ١٢٣ - «سنن أبي داود مع حاشيته عون المعبود» :
تأليف أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي، (ت ٢٧٥ هـ)
طبعة دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
ضبط ومراجعة وتعليق محمد محي الدين عبد الحميد.
- ١٢٤ - «سلوك المالك في تدبير الممالك» :
تأليف شهاب الدين أحمد بن محمد بن أبي الربيع.
تحقيق الدكتور حامد ربيعة. القاهرة سنة ١٨٦٩ م.
- ١٢٥ - «السياسة والاقتصاد في التفكير الإسلامي» :
تأليف الدكتور أحمد شلبي. الطبعة الثالثة سنة ١٩٧٤ م طبعة مكتبة
النهضة المصرية.

- ١٢٦ - «السياسة والحكم في الإسلام»: بحث للدكتور عبد الحميد أبي سليمان مقدم لندوة الشباب العالمية للدعوة الإسلامية (مطبوع على الآلة الكاتبة).
- ١٢٧ - «السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية»: تأليف الشيخ عبد الوهاب خلاف (ت ١٩٥٦م) نشر وتوزيع دار الأنصار بالقاهرة سنة ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م.
- ١٢٨ - «السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية»: تأليف شيخ الإسلام ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ). تحقيق الدكتور علي سامي النشار وأحمد زكي عطية. الطبعة الثانية سنة ١٩٥١م، مكتبة الرياض الحديثة ودار الكاتب العربي.
- ١٢٩ - «سيرة النبي ﷺ»: تأليف أبي محمد عبد الملك بن هشام (ت ٢١٣هـ). مراجعة وضبط وفهرسة الشيخ محمد محي الدين عبد الحميد بديع، رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد بالرياض.

حرف الشين

- ١٣٠ - «شرح الأصول الخمسة»: تأليف قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد الهمداني (ت ٤١٥هـ). تعليق أحمد بن الحسين بن أبي هاشم المعروف بـ «مانكديم زيدي» (ت ٤٣٥هـ). تحقيق وتقديم الدكتور عبد الكريم عثمان، الطبعة الأولى (١٣٨٤هـ - ١٩٦٥م) مكتبة وهبة بالقاهرة.
- ١٣١ - «شرح السعد على العقائد النسفية»: تأليف سعد الدين بن مسعود بن عمر التفتازاني (ت ٧٩١هـ)، الطبعة

- الأولى سنة (١٣٣١هـ - ١٩١٣م)، نشر الكتبي بمصر. وانظر: مجموع الحواشي البهية.
- ١٣٢ - «الشرح الكبير»: تأليف أبي البركات سيدي أحمد الدردير (ت ١٢٠١هـ). انظر: حاشية الدسوقي.
- ١٣٣ - «شرح كنز الدقائق»: تأليف فخر الدين بن عثمان بن علي الزيلعي، القاهرة سنة ١٣١٤هـ.
- ١٣٤ - «شرح المواقف»: تأليف السيد الجرجاني (ت ٨١٦) طبعة قديمة ليس فيها ذكر الناشر.
- ١٣٥ - «شرح النووي على صحيح مسلم»: تأليف محي الدين أبي زكريا بن شرف الدمشقي النووي الشافعي (ت ٦٧٧هـ)، الطبعة الثالثة سنة ١٣٩٨هـ دار الفكر - بيروت.
- ١٣٦ - «شرح الهداية» المعروف بـ «الكفاية في شرح الهداية»: تأليف جلال الدين الخوارزمي مطبعة مصطفى بابي الحلبي وأولاده بمصر سنة ١٣٠٤هـ.
- ١٣٧ - «الشريعة الإسلامية كمصدر أساسي للدستور»: تأليف الدكتور عبد الحميد متولي - الطبعة الأولى - مطبعة منشأة المعارف بالأسكندرية.
- ١٣٨ - «الشورى بين النظرية والتطبيق»: تأليف قحطان عبد الرحمن الدوري - الطبعة الأولى سنة ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م، نشر بمساعدة جامعة بغداد.
- ١٣٩ - «الشهادة الزكية في ثناء الأئمة على ابن تيمية»: تأليف مرعي بن يوسف الكرمي الحنبلي (ت ١٠٣٣هـ).

تحقيق نجم عبد الرحمن خلف - مطبعة دار الفرقان الطبعة الأولى سنة ١٤٠٣هـ.

١٤٠ - «الشيعة والسنة» :

تأليف إحسان إلهي ظهير - الطبعة الخامسة سنة ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م
- نشر دار ترجمان السنة بلاهود بباكستان.

حرف الهاء

١٤١ - «الصواعق المحرقة في الرد على أهل البدع والزندقة» :

تأليف أحمد بن حجر الهيتمي (ت ٩٧٤هـ).

تقديم وتعليق عبد الوهاب عبد اللطيف الطبعة الثانية سنة ١٣٨٥هـ
مكتبة القاهرة.

١٤٢ - «ضمانات الموظفين العموميين» :

رسالة دكتوراه مقدمة إلى كلية الحقوق جامعة القاهرة.

تأليف إسماعيل زكي سنة ١٩٣٦م.

حرف الزاء

١٤٣ - «ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية» :

تأليف الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي - الطبعة الثانية سنة ١٣٩٧هـ
(رسالة دكتوراه) مؤسسة الرسالة بيروت.

١٤٤ - «ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة» :

تأليف عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني - الطبعة الأولى سنة ١٣٩٥هـ
- ١٩٧٥م. دار القلم - بيروت.

حرف الطاء

- ١٤٥ - «الطرق الحكمية في السياسة الشرعية» :
تأليف شمس الدين محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية.
(ت ٧٥١هـ) ط / دار الكتب العلمية - بيروت.
- ١٤٦ - «طريق الاستقامة لمعرفة الإمامة» :
تأليف أبي هاشم - هكذا ورد ولم يذكر اسمه كاملاً. (من علياء القرن
الثامن الهجري) مخطوط في قسم المخطوطات بالمكتبة المركزية
بجامعة الرياض برقم ٩ - ٢١٦ نظم إسلامية ط. هـ.
- ١٤٧ - «الطريق لعودة الخلافة الراشدة» :
تأليف محمد عبد المنعم رضوان - دار الأنصار - القاهرة سنة ١٣٩٧هـ.
- ١٤٨ - «طوالع الأنوار» :
تأليف عبد الله عمر البيضاوي (ت ٦٨٥هـ)، وانظر : مطالع الأنظار.

حرف الحين

- ١٤٩ - «العبودية» :
تأليف شيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني
الدمشقي (ت ٧٢٨هـ) مطبعة المكتب الإسلامي - بيروت.
- ١٥٠ - «العدالة الاجتماعية في الإسلام» :
تأليف سيد قطب إبراهيم - الطبعة السادسة سنة ١٣٨٣هـ مطبعة عيسى
البابي الحلبي - بمصر.
- ١٥١ - «عمر بن الخطاب» :
من خلال التفسير القرآني المأثور عنه
تأليف أسماء أبو بكر محمد - دار الكتب العلمية - بيروت.

١٥٢ - «العقائد النسفية» :

تأليف نجم الدين بن عمر بن محمد النسفي (ت ٥٣٧هـ)، انظر : شرح السعد على العقائد .

١٥٣ - «عقد العمل في الدولة العربية» :

تأليف الدكتور هشام رفعت هاشم - الدار القومية للطباعة القاهرة سنة ١٩٦٦ م .

١٥٤ - «عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة» :

تأليف الدكتور سليمان محمد الطماوي - الطبعة الثانية سنة ١٩٧٦ م . دار الفكر العربي - القاهرة .

١٥٥ - «عمر بن عبد العزيز واليًّا وفتيًا» :

تأليف الدكتور أحمد عبد العزيز عرابي (رسالة دكتوراه) مقدمة إلى كلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر سنة ١٩٨٠ م .

١٥٦ - «العواصم من القواصم» :

تأليف القاضي أبي بكر بن العربي (ت ٥٤٣هـ) . تحقيق وتعليق محب الدين الخطيب - طبعة لجنة الشباب المسلم سنة ١٣٧١هـ .

١٥٧ - «عيون الأخبار» :

تأليف أبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري . تحقيق طه الزيني - القاهرة سنة ١٩٦٧ م .

حرف الخين

١٥٨ - «غاية المرام في علم الكلام» :

تأليف سيف الدين علي الأمدي (ت ٦٣١هـ) . تحقيق حسن محمود عبد اللطيف - نشر لجنة أحياء التراث الإسلامي بالمجلس الأعلى للشئون الإسلامية بمصر .

- ١٥٩ - «غمر عيون البصائر شرح الأشباه والنظائر» :
تأليف تقي الدين أبي بكر علي الحموي - القاهرة سنة ١٢٩٩ هـ .
- ١٦٠ - «غياث الأمم في التياث الظلم» :
تأليف إمام الحرمين عبد الملك الجويني (ت ٤٧٨ هـ) - الطبعة الأولى .
تحقيق ودراسة الدكتور مصطفى حلمي والدكتور فؤاد عبد المنعم - دار
الدعوة بالأسكندرية .

حرف الفاء

- ١٦١ - «فتح الباري بشرح صحيح البخاري» :
تأليف أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢ هـ) نشر وتوزيع رئاسة
البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد بالرياض .
- ١٦٢ - «فتح الرحمن لطالب آيات القرآن» :
تأليف زاده فيض الله الحسني المقدسي مطبعة دار الكتي العلمية
- بيروت .
- ١٦٣ - «فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير» :
تأليف محمد بن علي الشوكاني (ت ١٢٥٠ هـ) الطبعة الثانية سنة
١٣٨٣ هـ - ١٩٦٤ م - مطبعة البابي الحلبي وأولاده بمصر .
- ١٦٤ - «فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب» :
تأليف أبي يحيى زكريا بن محمد الأنصاري الشافعي (ت ٩٢٥ هـ)
وبهامشه منهج الطلاب للشارح نفسه مطبعة مصطفى البابي الحلبي
بمصر .
- ١٦٥ - «الفخراني في الآداب السلطانية» :
تأليف محمد بن علي الشهير بالطقطقي «ابن طبطبا» القاهرة سنة
١٩٤٦ م .

١٦٦ - «الفرق بين الفرق» :

تأليف عبد القاهر البغدادي (ت ٤٢٩هـ).

تحقيق محمد محي الدين بن عبد الحميد. مطبعة محمد علي صبيح وأولاده بمصر.

١٦٧ - «الفروق» :

تأليف أبي العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي المشهور بالقرافي - الطبعة الأولى - مطبعة دار إحياء الكتب العربية سنة ١٣٤١هـ.

١٦٨ - «الفصل في الملل والأهواء والنحل» :

تأليف أبي محمد علي بن أحمد بن حزم الظاهري (ت ٤٥٦هـ) الطبعة الثانية سنة ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م - دار المعرفة للطباعة والنشر - بيروت.

١٦٩ - «فضائح الباطنية» :

تأليف أبي حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ).

تحقيق عبد الرحمن بدوي - مؤسسة دار الكتب الثقافية بالكويت.

حرف القاف

١٧٠ - «القاموس المحيط» :

تأليف محمد بن يعقوب الفيروز أبادي (ت ٨١٧هـ) - الطبعة الأولى - المؤسسة العربية للطباعة والنشر / بيروت.

١٧١ - «القانون التأديبي للموظف العام» :

تأليف الدكتور محمد حسين حمزة - الطبعة الأولى سنة ١٩٦٠م - دار الفكر العربي - القاهرة.

١٧٢ - «قرة عيون الأخبار لتكملة رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار» :

تأليف محمد بن علاء الدين نجل ابن عابد بن الحنفي - الطبعة الثانية سنة

- ١٣٨٦هـ، مطبعة مصطفى بابي الحلبي وأولاده بمصر .
- ١٧٣ - «القضاء الإسلامي وتاريخه» :
- تأليف إسماعيل حقي فرج الموصل سنة ١٩٤٩م .
- ١٧٤ - «القواعد في الفقه الإسلامي» :
- تأليف أبي الفرج عبد الرحمن بن رجب (ت ٧٩٥هـ) .
- مراجعة وتقديم وتعليق طه عبد الرؤوف سعد - الطبعة الأولى سنة ١٣٩١هـ - نشر مكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة .
- ١٧٥ - «القوانين الفقهية» :
- تأليف محمد بن أحمد بن جزي المالكي (ت ٧٤١هـ) - الطبعة الأولى سنة ١٩٧٧م - نشر دار القلم / بيروت .
- ١٧٦ - «قوانين الوزارة» :
- تأليف أبي الحسن بن محمد بن محمد بن حبيب الماوردي .
- تحقيق الدكتور محمد عبد المنعم فؤاد - الأسكندرية سنة ١٩٧٨م .
- حرف الكاف**
- ١٧٧ - «كشف القناع عن متن الإقناع» :
- تأليف منصور بن يونس بن إدريس البهوتي (ت ١٠٥١هـ) مطبعة أنصار السنة المحمدية بمصر سنة ١٣٦٧هـ .
- ١٧٨ - «الكسب» :
- تأليف محمد بن الحسن الشيباني دمشق سنة ١٩٨٠م .
- ١٧٩ - «كسب الموظفين وأثره في سلوكهم» :
- تأليف صالح بن محمد الفهد المزي - الطبعة الأولى سنة ١٤٠٣هـ مطبعة المدني المؤسسة السعودية القاهرة .

حرف اللام

١٨٠ - «لسان العرب» :

تأليف جمال الدين بن مكرم بن منصور (ت ٧١١هـ) - دار اللسان - بيروت .

١٨١ - «لسان الحكام في معرفة الأحكام» :

تأليف أبي الوليد إبراهيم الشحنة (ت ٨٨٢هـ) القاهرة .

١٨٢ - «لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة» :

تأليف إمام الحرمين عبد الملك الجويني (ت ٤٧٨هـ) .

تحقيق ودراسة الدكتورة فويزة حسين محمود - راجع تحقيق الدكتور

محمود الخضري - الطبعة الأولى سنة ١٣٧٥هـ - طبعة المؤسسة

المصرية العامة للتأليف والنشر .

١٨٣ - «لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية شرح الدرر المضيئة في

عقد الفرق المرضية» :

تأليف محمد بن أحمد السفاريني الحنبلي الأثري (ت ١١٨٨هـ) .

الطبعة الأولى سنة ١٣٢٤هـ - مطبعة مجلة المنار الإسلامية بمصر .

حرف الميم

١٨٤ - «مآثر الأنافة في معالم الخلافة» :

تأليف أحمد بن عبد الله القلقشندي الشافعي (ت ٨٢٠هـ) .

تحقيق عبد الستار أحمد فراج - طبعة دار الكتب - بيروت الطبعة الأولى

سنة ١٩٩٤م ، وأعيد طبعة بالأوفست سنة ١٩٨٠م .

١٨٥ - «المبادئ العامة لإدارة القوى العاملة» :

تأليف الدكتور منصور أحمد منصور - طبعة دار الفكر العربي بالقاهرة

سنة ١٩٧٤م .

- ١٨٦ - «المبادئ العلمية والقانونية للإدارة العامة» :
تأليف الدكتور محمد عبد الرحيم عنبر - مطبعة النهضة المصرية -
القاهرة سنة ١٩٧٣ م.
- ١٨٧ - «مبادئ القانون الإداري في الوظيفة العامة» :
تأليف محمود عاطف البنا - دار الفكر العربي بالقاهرة سنة ١٩٧٧ م.
- ١٨٨ - «مبادئ القانون الإداري» :
تأليف الدكتور فؤاد العطار - دار النهضة العربية القاهرة سنة ١٩٧٠ م.
- ١٨٩ - «مبادئ القانون الإداري العربي» :
تأليف الدكتور محمد فؤاد المهنا - مطبعة دار المعارف، القاهرة سنة
١٩٦٥ م.
- ١٩٠ - «مبادئ القانون الإداري المصري» :
تأليف الدكتور سليمان محمد الطماوي - مطبعة دار الفكر العربي
بالقاهرة سنة ١٩٦١ م.
- ١٩١ - «مبادئ نظام الحكم في الإسلام» :
تأليف الدكتور عبد لحמיד متولي - الطبعة الثانية سنة ١٩٦٤ م مطبعة
منشأة المعارف بالأسكندرية.
- ١٩٢ - «مجمع الأنهر ملتقى الأبحر» :
تأليف عبد الرحمن شيخ زاده - القاهرة سنة ١٨٨٢ م.
- ١٩٣ - «مجمع البيان في تفسير القرآن» :
تأليف أبي الفضل بن الحسن الطبرسي (من علماء الشيعة الإمامية في
القرن السادس الهجري) نشر دار مكتبة الحياة - بيروت.
- ١٩٤ - «مجمع الزوائد ومنبع الفوائد» :
تأليف الحافظ نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي - (ت ٨٠٧) الطبعة
الثالثة سنة ١٤٠٢ هـ - دار الفكر العربي - بيروت.

- ١٩٥ - «مجموعة الحواشي البهية على شرح العقائد النسفية» : ويشتمل على شرح السعد على العقائد النسفية، وحاشية ملا أحمد على الشرح، وحاشية خيالي على الشرح - مطبعة كردستان العلمية بجمالية مصر .
- ١٩٦ - «مجموع الرسائل» : تأليف حسن البنا - طبعة دار الأندلس سنة ١٩٦٥ م .
- ١٩٧ - «مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية» : جمع وترتيب الشيخ عبد الرحمن ابن محمد بن قاسم بمساعدة ابنه محمد - مطابع الرياض الطبعة الأولى سنة ١٣٨١ هـ .
- ١٩٨ - «محاضرات في نظام الحكم في الإسلام» : تأليف الأستاذ الدكتور عبد العال عطوه - محاضرات ألقاها على طلبة قسم السياسة الشرعية بالمعهد العالي للقضاء سنة ١٣٩٦ هـ .
- ١٩٩ - «محاضرات في نظام الحكم في الإسلام» : تأليف الشيخ أحمد الفاضلي - مستشار سابق - محاضرات ألقاها على طلبة كلية الشريعة والقانون بالأزهر سنة ١٣٩٥ هـ .
- ٢٠٠ - «محاضرة في كمال الدين وشموله» : تأليف محمد الأمين الشنقيطي من سلسلة محاضرات الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة سنة ١٣٨٥ هـ - مطابع شركة المدينة للطباعة جدة .
- ٢٠١ - «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكام والمتكلمين» : تأليف فخر الدين محمد بن عمر الرازي (ت ٦٠٦ هـ) - مذيلاً بكتاب التلخيص على المحصل - تأليف نصير الدين الطوسي، وفي الهامش كتاب أصول الدين للرازي - الطبعة الأولى سنة ١٣٢٣ هـ - المطبعة الحسينية بمصر .
- ٢٠٢ - «المحلى» : تأليف أبي محمد علي بن حزم الظاهري (ت ٤٥٦ هـ) - نشر المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت .

- ٢٠٣ - «مختصر سيرة الرسول ﷺ»: تأليف الشيخ محمد بن عبد الوهاب (ت ١٢٠٦هـ) طبعة الدار العربية للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت.
- ٢٠٤ - «مختصر سيرة الرسول ﷺ»: تأليف الشيخ عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب (ت ١٢٤٢هـ) مطبوع مع المرجع السابق في مجلد واحد.
- ٢٠٥ - «مختصر منهاج القاصدين»: تأليف أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي (ت ٧٤٢هـ) الطبعة الرابعة سنة ١٣٩٤هـ - نشر المكتب الإسلامي بيروت.
- ٢٠٦ - «المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي وقواعد الملكية والعقود فيه»: تأليف محمد مصطفى شلبي - مطبعة دار النهضة العربية بيروت سنة ١٣٨٨هـ.
- ٢٠٧ - «المرأة بين الفقه والقانون»: تأليف الدكتور مصطفى السباعي - الطبعة الرابعة سنة ١٣٩٥هـ - نشر المكتب الإسلامي - بيروت.
- ٢٠٩ - «المسامرة بشرح المسامرة»: تأليف الكمال بن شريف (ت ٩٠٥هـ) ومعه المتن المشروح للكمال بن الهمام، ومعه كذلك حاشية القاسم على المسامرة - الطبعة الأولى والثانية سنة ١٣٤٧هـ - مطبعة السعادة بمصر.
- ٢١٠ - «المسامرة في علم الكلام»: تأليف الكمال بن الهمام (ت ٨٦١هـ) - مطبوع مع المرجع السابق.
- ٢١١ - «المسند»: تأليف الإمام أحمد بن حنبل (ت ٣٤١هـ) وبهامشه منتخب كثر العمال للمثقي - نشر المكتب الإسلامي ودار صادر بيروت.

- ٢١٢ - «المشروعية الإسلامية العليا» :
تأليف الدكتور علي محمد جريشة (رسالة دكتوراه) الطبعة الأولى سنة ١٣٩٦هـ - نشر مكتبة وهبة بمصر .
- ٢١٣ - «المشروعية في النظام الإسلامي» :
تأليف الدكتور مصطفى كمال وصفي - مكتبة وهبة بالقاهرة سنة ١٩٧٤م .
- ٢١٤ - «مشكاة المصابيح» :
تأليف ولي الدين محمد بن عبد الله الخطيب العمري التبريزي . تحقيق محمد ناصر الدين الألباني - طبعة المكتب الإسلامي سنة ١٣٨٢هـ - دمشق .
- ٢١٥ - «المصابيح في إثبات الإمامة» :
تأليف أحمد حميد الدين الكرمانى (ت ٤١١) .
تحقيق مصطفى راغب - الطبعة الأولى سنة ١٩٦٩م من منشورات حمد - بيروت .
- ٢١٦ - «مصادر الحق في الفقه الإسلامي» :
تأليف عبد الرازق السنهوري - نشر المجمع العلمي العربي الإسلامي - بيروت سنة ١٩٥٤م .
- ٢١٧ - «مطالع الأنظار» :
تأليف أبي الثناء شمس الدين محمود الأصفهاني (ت ٧٤٩هـ) وهو شرح طوابع الأنوار للبيضاوي - طبعة قديمة لم يذكر فيها الناشر .
- ٢١٨ - «المعارف» :
تأليف ابن قتيبة الدينوري (ت ٢٧٦هـ) .
تصحيح وتعليق ومراجعة محمد بن إسماعيل الصاوي - الطبعة الثانية سنة ١٣٩٠هـ - دار إحياء التراث العربي بيروت .
- ٢١٩ - «معالم أصول الدين» :
تأليف محمد بن عمر الرازي (ت ٦٠٦هـ) انظر : هامش كتابه محصل

- أفكار المتقدمين والمتأخرين . . . إلى المتقدم ذكره .
- ٢٢٠ - «معالم في الطريق» :
تأليف سيد قطب إبراهيم - بيروت سنة ١٩٦٧ م .
- ٢٢١ - «المعتمد في أصول الدين» :
تأليف القاضي أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء الحنبلي (ت ٤٥٨ هـ)
القسم الخاص بالإمامة مطبوع ضمن نصوص الفكر السياسي الإسلامي
«الإمامة عند أهل السنة» جمع يوسف أيبش نقله عن النسخة الخطية
الفريدة بالمكتبة الظاهرية بدمشق - الطبعة الأولى سنة ١٩٦٦ م - مطبعة
دار الطليعة - بيروت .
- ٢٢٢ - «معجزة الإسلام عمر بن عبد العزيز» :
تأليف خالد محمد خالد - الطبعة الأولى سنة ١٩٧٧ م - مطبعة دار
المعارف بالقاهرة .
- ٢٢٣ - «المعجم المفهرس لألفاظ القرآن» :
وضع فؤاد عبد الباقي - دار الكتب المصرية سنة ١٩٦٤ م .
- ٢٢٤ - «المغني» :
تأليف موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة (ت ٦٣٠ هـ) ومعه الشرح
الكبير لشمس الدين بن قدامة المقدسي (ت ٦٨٢ هـ) - مطبعة دار الكتاب
العربي سنة ١٣٩٢ هـ .
- ٢٢٥ - «المغني في أبواب التوحيد والعدل» :
تأليف قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد الأسد أبادي الهمداني
(ت ٤١٥ هـ) تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود - الدار المصرية للتأليف
والترجمة .
- ٢٢٦ - «مقاصد الشريعة الإسلامية» :
تأليف محمد الطاهر عاشور تونس سنة ١٣٦٦ هـ .

- ٢٢٧ - «مقالات الأشعريين واختلاف المصلين» :
تأليف أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (ت ٣٣٠هـ).
تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد - الطبعة الثانية سنة ١٣٨٩هـ -
مطبعة دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
- ٢٢٨ - «مقدمة ابن خلدون» :
تأليف عبد الرحمن بن خلدون المغربي (ت ٨٠٨هـ) مطبعة المكتبة
التجارية الكبرى بمصر.
- ٢٢٩ - «الملل والنحل» :
تأليف محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (ت ٤٥٨هـ) - تحقيق عبد العزيز
محمد الوكيل ، مؤسسة الحلبي وشركاه بالقاهرة سنة ١٣٨٧هـ ، ١٩٦٨م .
- ٢٣٠ - «من أصول الفكر الإسلامي» :
تأليف الدكتور محمد فتحي عثمان - الطبعة الأولى سنة ١٣٩١هـ -
مؤسسة الرسالة .
- ٢٣١ - «من توجيهات الإسلام» :
تأليف محمود شلتوت - القاهرة سنة ١٩٥٩م .
- ٢٣٢ - «منتخب كنز العمال في سنن الأقوال والأعمال» :
تأليف علي بن حسام الدين الشهير بالمتقي - مطبوع على هامش مسند
الإمام أحمد بن حنبل .
- ٢٣٣ - «المنتقى من أخبار المصطفى ﷺ» :
لمجد الدين أبي البركات عبد السلام بن تيمية الحراني الشهير بابن تيمية
- الطبعة الثانية سنة ١٣٩٣هـ طبعة دار الفكر - بيروت .
- ٢٣٤ - «منهاج الإسلام في الحكم» :
تأليف محمد أسد ، تعريب منصور محمد ماضي - الطبعة الثالثة سنة
١٩٦٧م ، ومطبعة دار العلم للملايين / بيروت .

- ٢٣٥ - «منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية»: تأليف أبي العباس تقي الدين أحمد ابن عبد الحليم الحراني الدمشقي الحنبلي (ت ٧٢٨هـ) دار الكتب العلمية بيروت.
- ٢٣٦ - «منهاج الطالبين وعمدة المفتين»: تأليف أبي زكريا يحيى بن شرف النووي الشافعي (ت ٦٧٦هـ) مطبعة مصر سنة ١٢٩٥هـ.
- ٢٣٧ - «منهاج اليقين شرح كتاب أدب الدنيا والدين»: تأليف أويس وفا بن محمد بن أحمد بن خليل الأرزنجاني الشهير بخان زاده - دار الكتب العلمية بيروت سنة ١٤٠٠هـ.
- ٢٣٨ - «موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول»: تأليف أبي العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني الدمشقي - الطبعة الأولى سنة ١٤٠١هـ.
- تحقيق محمد رشاد سالم - مطابع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
- ٢٣٩ - «المهذب»: تأليف أبي إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي - القاهرة سنة ١٩١٤م.
- ٢٤٠ - «منهج الطلاب مختصر منهاج الطالبين»: اختصار أبي يحيى زكريا بن محمد الأنصاري (انظر: فتح الوهاب).
- ٢٤١ - «الموظف العام في الفقه والقضاء»: تأليف الدكتور محمد حامد الجمل - القاهرة سنة ١٩٥٨م.
- ٢٤٢ - «المواقف في علم الكلام»: تأليف عضد الملة والدين ابن عبد الرحمن بن أحمد الإيجي (ت ٧٥٦هـ)، مطبعة دار العلوم لصاحبها إبراهيم الدسوقي عطية وأحمد محمد الحنبولي.

حرف النون

- ٢٤٣ - «نظام الحكم في الإسلام»: تأليف تقي الدين النبهاني - الطبعة الثانية سنة ١٣٧٢هـ من مطبوعات حزب التحرير.
- ٢٤٤ - «نظام الحكم في الإسلام»: تأليف الدكتور محمد عبد الله العربي - دار الفكر - بيروت.
- ٢٤٥ - «نظام الحكم في الإسلام»: تأليف الدكتور محمد يوسف موسى - الطبعة الثانية مطبعة دار الكتاب العربي - القاهرة.
- ٢٤٦ - «نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي»: تأليف ظافر القاسمي الطبعة الثانية سنة ١٣٩٧هـ - مطبعة دار النفائس - بيروت.
- ٢٤٧ - «نظام الحكومة النبوية» المسمى «التراتب الإدارية»: تأليف عبد الحي بن عبد الكبير الكتاني - مطبعة دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- ٢٤٨ - «نظام الحياة في الإسلام»: تأليف أبي الأعلى المودودي - مؤسسة الرسالة - بيروت.
- ٢٤٩ - «نظام الخلافة في الفكر الإسلامي»: تأليف الدكتور مصطفى حلمي (رسالة ماجستير) مطبعة دار الأنصار بالقاهرة.
- ٢٥٠ - «النظام السياسي في الإسلام»: تأليف الدكتور عبد الكريم عثمان - الطبعة الأولى سنة ١٩٦٨ دار الإرشاد.
- ٢٥١ - «النظريات السياسية الإسلامية»: تأليف الدكتور محمد ضياء الدين الرئيس - الطبعة الثانية سنة ١٩٥٧م مكتبة الأنجلو بمصر.

- ٢٥٢ - «نظرية الإسلام وهدية في السياسة والقانون والدستور» :
تأليف أبي الأعلى المودودي - مؤسسة الرسالة - بيروت سنة ١٣٨٩ هـ .
- ٢٥٣ - «نظرية الإمامة لدى الشيعة الاثني عشرية» :
تأليف الدكتور أحمد صبحي - نشر دار المعارف بمصر .
- ٢٥٤ - «نظرية التكليف وآراء القاضي عبد الجبار الكلامية» :
تأليف الدكتور عبد الكريم عثمان (رسالة دكتوراه) طبعة مؤسسة الرسالة
بيروت سنة ١٩٦٨ م .
- ٢٥٥ - «نظريات شيخ الإسلام ابن تيمية في السياسة والاجتماع» :
تأليف المستشرق الفرنسي هنري لاووست .
ترجمة محمد عبد العظيم على .
تقديم وتعليق د . مصطفى حلمي ، نشر دار الأنصار بالقاهرة .
- ٢٥٦ - «نظرية العقد» :
تأليف شيخ الإسلام ابن تيمية - تحقيق محمد حامد الفقي مطبعة السنة
المحمدية بمصر سنة ١٣٦٨ هـ - ١٩٤٩ م .
- ٢٥٧ - «نظرية الكفاية في الوظيفة العامة» :
تأليف الدكتور حمدي أمين عبد الهادي - مطبعة دار الفكر العربي -
القاهرة سنة ١٩٦٦ م .
- ٢٥٨ - «النظم الإسلامية» :
تأليف الدكتور صبحي الصالح - الطبعة الرابعة سنة ١٩٧٨ م - نشر دار
العلم للملايين - بيروت .
- ٢٥٩ - «نظم الحكم والإدارة في الشريعة والقوانين الوضعية» :
تأليف المبشر علي علي منصور - الطبعة الثانية سنة ١٣٩١ هـ - دار الفتح
للطباعة والنشر .

- ٢٦٠ - «نهاية الأقدام في علم الكلام» :
تأليف أبي الفتح محمد بن أبي بكر الشهرستاني (ت ٥٤٨هـ).
تحرير وتصحيح ألفرد جيوم.
- ٢٦١ - «نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج» :
تأليف محمد بن أحمد الرملي (ت ١٠٠٤هـ) وبهامشه حاشية الشبراملسي
على النهاية طبعة سنة ١٢٩٢هـ.
- ٢٦٢ - «نهج البلاغة» :
جمع الشريف الرضى (ت ٤٠٦هـ) شرح الشيخ محمد عبده نشر دار
المعرفة للطباعة والنشر - بيروت.
- ٢٦٣ - «نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار» :
تأليف محمد بن علي الشوكاني (ت ١٢٥٠هـ) الطبعة الثانية سنة
١٣٧١هـ - ١٩٥٢م، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر.

حرف الواو

- ٢٦٤ - «الوثائق السياسية والإدارية للعصر العباسي الأول» :
تأليف الدكتور محمد ماهر حماد - الطبعة الأولى سنة ١٢٣٩٩هـ -
مؤسسة الرسالة - بيروت.
- ٢٦٥ - «الوجيز في فقه الشافعي» :
تأليف أبي حامد محمد بن محمد الغزالي - القاهرة سنة ١٣١٧.
- ٢٦٦ - «الوحدة الإسلامية» :
تأليف محمد أبي زهرة (ت ١٣٩٤هـ) الطبعة الثانية سنة ١٣٩٧هـ -
المكتب الإسلامي - بيروت.

- ٢٦٧ - «الوحي المحمدي» :
تأليف محمد رشيد رضا (ت ١٣٥٤هـ) الطبعة الثانية سنة ١٣٩١هـ -
المكتب الإسلامي بيروت .
- ٢٦٨ - «الوزراء والكتاب» :
تأليف محمد بن عبد الله بن عيروس الجهشباري القاهرة سنة ١٩٣٨م .
- ٢٦٩ - «الولاية على النفس في الشريعة الإسلامية والقانون» :
تأليف الدكتور صالح جمعة - بغداد سنة ١٩٧٦م .



فهرس الموضوعات

الموضوع الصفحة

الإفتتاحية

- * خطبة الرسالة وسبب اختيار الموضوع ٥
- * خطة البحث ٢٦
- * منهج البحث ٣٢

الباب الأول: في الخلافة والإمامة

- * التمهيد - عن منشأة الدولة الإسلامية - وفيه أربعة موضوعات:
 - الموضوع الأول: التعريف بالدولة ٣٩
 - الموضوع الثاني: الحكم عند العرب قبل الإسلام ٤٤
 - الموضوع الثالث: نشأة الدولة الإسلامية بعد بعثه محمد ﷺ ٤٨
 - بيعة العقبة الأولى ٤٩
 - بيعة العقبة الثانية ٥٠
 - تعريف الدولة الإسلامية ٥٦
 - وحدة الأمة الإسلامية ٥٧
- الموضوع الرابع: المقصود بالولايات ٦٥

الفصل الأول: نصب الإمام

- * تمهيد: في بيان الألقاب التي أطلقت على القائم بأمر المسلمين ٩٣
- * الخلافة ٩٣
- * الخليفة ٩٥

الموضوع	الصفحة
* من الذي يستحق أن يطلق عليه لقب الخليفة	٩٦
* الخلافة بين الإطلاق والتقييد	٩٩
* أول من تسمى بأمير المؤمنين	١٠٣
* الإمام والإمامة	١٠٤
* تعريف الإمامة العظمى في الاصطلاح	١٠٥
* آراء العلماء في نصب رئيس الدولة	١١٢
* القائلون بوجوب نصب الإمام مطلقاً	١١٨
* القائلون بجواز نصب الإمام	١٥٥
* القائلون بوجوب نصب الإمام عند ظهور العدل فقط	١٦٥
* القائلون بوجوب نصب الإمام في حال الفتن والاضطرابات	١٦٨

الفصل الثاني: الشروط الواجب توافرها في رئيس الدولة

* تمهيد:

١ - حول الاختلاف في عدد الشروط	١٧٧
٢ - إنما تراعى هذه الشروط في حال الاختيار	١٧٧
٣ - من الشروط ما هو متفق عليه ومنها ما هو مختلف فيه	١٧٨
الشرط الأول: الإسلام	١٧٩
الشرط الثاني: البلوغ	١٨٢
الشرط الثالث: العقل	١٨٦
الشرط الرابع: الحرية	١٨٩
الشرط الخامس: الذكورة	١٩٣
الشرط السادس: الاجتهاد	١٩٨
الشرط السابع: العدالة	٢١٣
الشرط الثامن: القرشية	٢٢٦
الشرط التاسع: سلامة الحواس والأعضاء:	
القسم الأول: سلامة الحواس	٢٤٢

الموضوع	الصفحة
سلامة السمع	٢٤٢
سلامة البصر	٢٤٤
سلامة النطق	٢٤٥
القسم الثاني: سلامة الأعضاء	٢٤٦
الشرط العاشر: الكفاية - وفيه ثلاثة مباحث:	٢٥١
المبحث الأول: سلامة الرأي وحسن التدبير	٢٥١
المبحث الثاني: في شرط الشجاعة	٢٥٩
المبحث الثالث: الأمانة	٢٦٧
الفصل الثالث: وفيه مقدمة ومبحثان:	
* المقدمة: عن تحريم الخروج على ولاة الأمر ومناذتهم ووجوب طاعتهم في غير معصية	٢٧١
* المبحث الأول: عن قتال أهل البغي، وفيه مطالب:	٢٩٤
المطلب الأول: تعريف البغي لغة واصطلاحاً	٢٩٤
التعريف لغة	٢٩٤
التعريف اصطلاحاً	٢٩٦
المطلب الثاني: الشروط التي يجب أن تتوافر في الخارجين على الإمام حتى تتعلق بهم أحكام أهل البغي	٢٩٩
المطلب الثالث: ما ينبغي أن يتبعه الإمام مع البغاة	٣٠٢
المطلب الرابع: في حكم بيع السلاح في الفتنة	٣١٧
المطلب الخامس: ويشتمل على تنبيهات:	
التنبيه الأول: في الفرق بين قتال أهل البغي وقتال المشركين والمرتدين وقتال قطاع الطرق	٣٢١
التنبيه الثاني: حول ما يتلفه أهل البغي المتأولون على أهل العدل في النفوس والأموال	٣٢٣
التنبيه الثالث: عن منهزم البغاة	٣٢٥
* المبحث الثاني: عن عزل الإمام	٣٣١

الموضوع

الصفحة

الباب الثاني: في البيعة

الفصل الأول: عن حقيقة البيعة وشروطها

- وفيه مقدمة وثلاثة مباحث: ٣٤٧
- * المقدمة: عن طريق التولية بالاختيار ومشروعيتها ٣٤٧
- * المبحث الأول: في تعريف البيعة وحقيقتها ومشروعيتها وصور البيعة وصفة البيعة
- وفيه خمسة مطالب: ٣٦٥
- المطلب الأول: تعريف البيعة لغة واصطلاحًا ٣٦٥
- المطلب الثاني: تكييف البيعة ٣٧١
- المطلب الثالث: مشروعية البيعة ٣٧٤
- المطلب الرابع: صور البيعة ٣٧٧
- المطلب الخامس: صفة البيعة وعلاقتها بصفقة اليد ٣٨٠
- * المبحث الثاني: حول ما إذا تفرد شخص في زمن من الأزمان بكونه دون غيره
- جامعًا لشروط الإمامة ٣٨٣
- * المبحث الثالث: في شروط البيعة، وأوردت في هذا المبحث ستة شروط ٣٩٢
- من هم أهل الحل والعقد والجواب على ذلك ٣٩٥
- مطلب فيما يشترط في أهل الحل والعقد ٣٩٨
- مطلب في عدد من تنعقد الإمامة ببيعتهم من أهل الاختيار ٤٠٧
- أقوال العلماء في البيعة لأكثر من شخص واحد ٤٢٩
- مطلب في أن تعدد الأئمة ممنوع مطلقًا وأقوال الأئمة في ذلك ٤٣٣
- مطلب في أن تعدد الأئمة جائز في الأقطار المختلفة ٤٤٤

الفصل الثاني: في ولاية العهد

- * العهد لغة ٤٥٧
- * العهد في الاصطلاح ٤٥٨
- * رأي شيخ الإسلام في هذه المسألة ٤٥٩
- * رأي القائلين بأن العهد ليس عقدًا أصلاً ٤٦٠

الصفحة

الموضوع

- * رأى القائلين بأن العهد عقد بالإمامة يتم في حياة العاهد ٤٦٢
- * رأى القائلين بأن العهد عقد بالإمامة لا ينعقد إلا بوفاة العاهد ٤٤٦
- * مبحث: في مشروعية العهد ٤٧١
- * مبحث: في الشروط الواجب توافرها لصحة العهد ٤٧٥

الفصل الثالث: في طريق انعقاد الإمامة بالقهر والغلبة

- * مقدمة: عن وجهة نظر شيخ الإسلام ابن تيمية في ولاية القهر والغلبة ٤٩٢
- * مبحث: في مذهب القائلين بأنه لا يترتب على القهر والغلبة أي حق في الإمامة ٤٩٧
- * مبحث: في مذهب القائلين بأن الإمامة تستحق بالقهر والغلبة ٥٠٥

الفصل الرابع: طريق انعقاد الإمامة بالنص

- * رأي شيخ الإسلام في هذه المسألة ٥٢٧
- * رأي القائلين بالنص على أبي بكر (رضي الله عنه) ٥٣٢
- * رأي المنكرين للنص على إمامة أبي بكر ٥٣٤
- * رأي القائلين بانعقاد الإمامة بالنص فقط ٥٣٥
- * معتقد الاثنى عشرية في هذه المسألة ٥٣٨
- * توجيه القول بأن النص هو الطريق الشرعي لانعقاد الإمامة في كل عصر ومناقشة ما أورده من حجج ٥٤٧
- * القول المختار في هذه المسألة ٥٦٣

الباب الثالث

المبادئ الإدارية في الإدارة الإسلامية من خلال فكر ابن تيمية

- * تمهيد: عن الإدارة الإسلامية بصفة عامة ٥٧١

الفصل الأول: عن الوظيفة العامة والموظف العام

- وفيه مدخل عن الوظيفة والموظف بوجه عام وثلاثة عشر مبحثاً:
- * المدخل: عن الوظيفة والموظف بوجه عام ٥٨٥
- * المبحث الأول: عن الولاية العامة في الإدارة الإسلامية ٥٨٧

الصفحة

الموضوع

(الوظيفة العامة)

- * المبحث الثاني: عن وجود الوظيفة وتطورها في الدولة الإسلامية ٥٩١
- * المبحث الثالث: عن طبيعة الرابطة بين الموظف والدولة في الإدارة الإسلامية ٥٩٥
- * المبحث الرابع: عن دائمية الوظيفة واستقرار الموظف في الإدارة الإسلامية .. ٥٩٩
- * المبحث الخامس: عن الوظيفة عند علماء الإدارة والتنظيم وفقهاء القانون العام ٦٠٢
- * المبحث السادس: مفهوم الوظيفة العامة في الإدارة المعاصرة ٦٠٦
- * المبحث السابع: في تعريف الموظف العام ٦١٠
- * المبحث الثامن: علاقة الموظف بالدولة في نظر الإدارة المعاصرة ٦١٦
- * المبحث التاسع: في الاختيار للوظيفة العامة في الفكر الإداري الإسلامي ... ٦٢٣
- * المبحث العاشر: شروط الاختيار للوظيفة العامة في الإدارة الإسلامية ٦٢٧
- * المبحث الحادي عشر: عن طلب الوظيفة في نظر الإدارة الإسلامية ٦٣١
- * المبحث الثاني عشر: الاختيار للوظيفة العامة في الإدارة الحديثة ٦٤١
- * المبحث الثالث عشر: عن الوصف والتوصيف الوظيفي ومصادر الاختيار للوظيفة العامة في الإدارة الإسلامية ٦٤٧
- تمهيد: عن الوصف والتوصيف الوظيفي ٦٤٧
- مطلب: في مصادر الاختيار للوظيفة العامة في الإدارة الإسلامية ٦٥٢
- * الفصل الثاني: في اختيار الأصلح في الولاية عند ابن تيمية ٦٦٣
- الفصل الثالث: التعيين في الوظيفة العامة ٦٧٥
- الفصل الرابع: في مبدأ المشاورة في الإدارة الإسلامية ٦٨١

الفصل الخامس: عن مبدأ الضبط الإداري والضبط القضائي

ويشتمل على تمهيد وأربعة مباحث:

- * التمهيد: عن المقصود بالضبط بمعناه العام والمقصود بالضبط الإداري وتعريفه والفرق بينه وبين الضبط القضائي ٦٩١
- تعريف الضبط الإداري ٦٩٢

الموضوع	الصفحة
---------	--------

- ضوابط الضبط الإداري في الإدارة الحديثة ٦٩٣
- الضبط الإداري العام ٦٩٤
- الضبط الإداري الخاص ٦٩٤
- * المبحث الأول: عن الضبط الإداري في الإدارة الإسلامية ٦٩٩
- * المبحث الثاني: في الضبط الإداري عند ابن تيمية ٦٩٩
- * المبحث الثالث: في الضبط القضائي ٧١١
- * المبحث الرابع: في الرشوة وأثرها على فعالية الضبط الإداري والضبط القضائي ٧٢٢

الفصل السادس:

- في مبدأ جلب المنافع ودفع المضار في الإدارة الإسلامية ٧٢٩

الفصل السابع:

- في الصفات المعتبرة في المسئول في الإدارة الإسلامية من خلال فكر ابن تيمية ٧٤٥

الفصل الثامن:

- في سعة أفق الإدارة الإسلامية ٧٥٧

الفصل التاسع

وفيه مبحث وسبعة تنبيهات:

- * المبحث: عن أصالة الإدارة الإسلامية ٧٧١
- * التنبيه الأول: عن الاعتدال في نظر الإدارة الإسلامية ٧٧٧
- * التنبيه الثاني: عن يقظة الإدارة الإسلامية ٧٧٨
- * التنبيه الثالث: عن كون الإدارة الإسلامية لا تبنى أحكامها على ظواهر الأمور فقط ٧٧٨
- * التنبيه الرابع: عن عناية الفكر الإداري الإسلامي بقضية المأمورات والمحظورات ٧٨٠
- * التنبيه الخامس: عن البيروقراطية ٧٨١
- * التنبيه السادس: عن الفراسة في الإدارة الإسلامية ٧٨٢
- * التنبيه السابع: عن الإدارة العامة وكونها تجمع بين العلم والفن معًا ٧٨٢

الصفحة

الموضوع

- * الخاتمة: وتحوي خلاصة أهم ما توصلت إليه من خلال مباحث الرسالة ٧٨٥
- * ثبت المصادر والمراجع (مرتبة على حروف الهجاء) ٧٩٧
- * فهرس موضوعات الرسالة ٨٣٣

* * *

