eISSN 2600-8408
http://journals.iium.edu.my/al-fiqh
Pp. 31 - 45

Copyright (C) 2023
IIUM Press
International Islamic University Malaysia

مبدأ تقييد سلطة الحاكم في الفقه الإسلامي: الأسس والطبيعة والغايات

محمد نجيب السيد[i]

ملخص البحث

يعد مبدأ تقييد السلطة من أهم المبادئ الدستورية في نظام الدولة الحديث، وقد جاءت هذه الدراسة لتبين الأسس التي يستند إليها هذا المبدأ، وأنواع المقيدات، والغاية منها، كل ذلك من وجهة النظر الفقهية. وقد انتهج هذا البحث المنهج الوصفي؛ بتتبع نصوص الفقهاء ذات العلاقة بالموضوع، وتحليلها؛ بُغية الوصول إلى النتائج المرجوّة. وتوصل البحث إلى أن مبدأ تقييد السلطة يرتكز على ثلاثة أسس: اختصاص الله وحده بالسلطة المطلقة، وكون السلطان للأمة أصالة، وكون الإمامة التزامًا تعاقديًا بين الأمة والحاكم. وأن القيود الواردة على السلطة تتنوع إلى: قيود شرعية وأخلاقية، وقيود تعاقدية، وقيود مصلحية. كما توصل البحث إلى أن ضمانات فاعلية هذا المبدأ تكون في تقرير المسؤولية الدينية والدنيوية للحاكم من جهة، ومن جهة أخرى في تقرير حق الأمة في الرقابة عليه، ومحاسبته ومساءلته من قِبل أهل الحل والعقد أو ما يعرف بمجلس شورى الحاكم. وبيّن البحث أخيرًا أن الغاية من اعتبار هذا المبدأ هو الدخول تحت سيادة الله تعالى أولاً، فهو الحاكم المطلق المستحق للعبودية، ثم احترام سيادة الأمة ثانياً؛ إذ هي صاحبة السلطة أساسًا، وما الحكومة التي أسندت إليها السلطة إلا ممثلة عنها.

الكلمات المفتاحية: تقييد سلطة الحاكم، رئيس الدولة، السيادة، الأمة، السلطة.

The Principle of Restricting the Ruler's Authority in Islamic Jurisprudence: Its Foundations, Nature and Objectives

Abstract

The principle of restricting State power is one of the most important constitutional principles in the modern state system. This study aims to show the foundations on which this principle is based, the types of restrictions, and their objectives, all from the point of view of Islamic jurisprudence. This research followed the descriptive approach by tracking the texts of jurists related to the subject and analyzing them in order to reach the desired results. The research concluded that the principle of restricting the ruler's authority is based on three foundations, i.e., Allah has the absolute authority above everyone else, the authority originally belongs to the ummah, and that there is a contractual obligation between the ummah and the ruler. Also, this research concluded that the restrictions on the authority of a ruler has different forms: legal and moral restrictions, contractual restrictions, and restrictions based on the benefit of ummah. Likewise, the research concluded that the effectiveness of this principle is in the religious and worldly responsibility of the ruler and in the right of the ummah to monitor the ruler and to hold him accountable through the Shūrā council. The purpose of considering this principle is to stay under the sovereignty of Allah Almighty first, as He is the absolute ruler, and then to respect the ummah as they have the rightful authority essentially, and the ruler is only a representative of it.

Keywords*: *Restricting the Ruler's Authority, Head of the State, Sovereignty, Ummah, Authority.

[i] باحث دكتوراه، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة قطر: Najeeb0sayed@gmail.com

المحتوى

المقدمة	32
المبحث الأول: الأسس الشرعية لتقييد سلطة الحاكم	33
المطلب الأول: اختصاص الله وحده بالسلطة المطلقة	33
المطلب الثاني: السلطان للأمة أصالة	35
المطلب الثالث: الإمامة التزام تعاقدي بين الأمة والحاكم	36
المبحث الثاني: تجليات مبدأ تقييد السلطة وضمانات فاعليته	37
المطلب الأول: تجليات مبدأ تقييد السلطة	37
المطلب الثاني: ضمانات فاعلية هذا المبدأ	40
المبحث الثالث: غاية تقييد سلطة الحاكم في الفقه الإسلامي	42
المطلب الأول: الدخول تحت سيادة الله تحقيقا للعبودية	42
المطلب الثاني: السلطة المطلقة مظنة الفساد والإفساد	43
الخاتمة	44
التوصيات	44
المراجع	44

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين، محمد وعلى آله وصحبه ومن اهتدى بهديه إلى يوم الدين، وبعد:

فلا شك أن السلطة العامة من ضروريات الحياة الاجتماعية قديمًا وحديثًا، ففي القديم عبّر عن ذلك الشاعر العربي بقوله:

لا يصلح الناس فوضى لا سُراة لهم

ولا سُراة إذا جُهالهم سادوا

وحديثًا: تعد السلطة العامة أحد أركان الدولة الحديثة، فلا يمكن أن تقوم الدولة في الاصطلاح الحديث دون سلطة سياسية عامة، لديها القدرة على الإلزام بما تُصدره من قرارات وأوامر ونواه.

لكن هذه السلطة في النظرية الإسلامية ليست مطلقة، تضاهي تلك النظريات الثيوقراطية، التي يعتبر فيها الحاكم مفوضًا عن الله، مطلق السلطة، ولا تمكن محاسبته ولا مساءلته، بل هي مقيدة بقيود تكبح جماح السلطة، وتضبط مسارها؛ خشية أن تنزلق عن مهمتها الأساسية- المتمثلة في الحكم الراشد، وابتغاء المصالح العليا للأمة- إلى الاستبداد بالحكم، والتعسف في استخدام السلطة، وإهدار الحقوق، والتجرؤ على الحرمات الإنسانية.

يستمد البحث أهميته من ارتباطه بمبدأ مهم من مبادئ الدولة الدستورية؛ إذ لا يمكن اعتبار الدولة دستورية ما لم تكن السلطات العامة فيها مقيدة بقيود مبينة، بحيث تُعرف حدود كل سلطة، والصلاحيات الثابتة لها بمقتضى دستور تلك الدولة.

هناك عدد من الدراسات والأبحاث الفقهية قد تناولت الحديث عن قيود السلطة في الإسلام ومن أبرزها:

السلطة العامة في الدولة بين الإطلاق والتقييد، لمنصور العواملة،(١٩٩٥م). عرض فيه الباحث اتجاهين مختلفين في تقييد السلطة، فكان الأول اتجاه القائلين بإطلاق سلطة الدولة كالنظام الثيوقراطي ونحوه، وأما الثاني فهو اتجاه القائلين بتقييدها كالنظام الإسلامي، والدراسة في مجملها قد ركزت على الجهة المخولة بإسناد السلطة للحاكم، (أهل الحل والعقد) وما يُناط بها من مسؤوليات أخرى، ولم تبحث في طبيعة القيود التي ترد على السلطة، ولا أسسها كما هو حال هذا البحث.

و**القيود الواردة على سلطة الدولة في الإسلام،** لعبد الله الكيلاني، (٢٠٠٨م). اشتملت هذه الدراسة على ذكر ثلاثة قيود ترد على سلطة الدولة، وهي: أولاً: قيد التشريع الإسلامي، وثانياً: قيد الحقوق الفردية والحريات العامة، وثالثاً: قيد المصلحة العامة.

و**القيود على السلطة في ظل النظريات الدينية،** لغسان سليم عرنوس، (٢٠١١م). وهذه الدراسة كسابقتها حيث تناولت القيود على السلطة في ظل الشريعة، وذكرت منها: احترام الحكام لمبادئ وأحكام الشريعة، اتخاذ قرارات الأمة عن طريق الشورى، خضوع الحاكم للمراقبة والمحاسبة من قبل الأمة. وما يميز البحث عن هذه الدراسة والتي قبلها التأسيس لمبدأ تقييد السلطة في الفقه الإسلامي، وبيان طبيعة القيود التي ترد على السلطة، وتناول الغايات التي يهدف إليها هذا التقييد.

وعن **نظرية السلطة في الإسلام دراسة في مفهوم السلطة السياسية ومصادرها والقيود الواردة عليها**، ليوسف القرشي، (٢٠١٨م). اشتملت الدراسة في إحدى فصولها الثلاثة على ذكر القيود الواردة على السلطة السياسية، مبينة مصادر تقييد السلطات، ومؤسسات تقييد السلطة، وطبيعة القيود التي ترد على السلطة. وهذه الدراسة تتقاطع مع البحث في بعض المحاور إلا أنها أغفلت بحث الأسس التي يستند إليها مبدأ تقييد السلطة في الفقه الإسلامي، وكذا الغايات التي يهدف إليها هذا المبدأ الدستوري.

ويتلخص مما سبق أن هذه الدراسات السابق ذكرها – رغم أهميتها واستفادتي منها في كتابة هذا البحث– إلا أنها ركزت على دراسة قيود السلطة مجردة، بعيدًا عن تناولها كمبدأ دستوري له دور بارز في تأطير الفقه السياسي الإسلامي، وهذا ما تكفلت به هذه الدراسة.

في ثنايا الفقه السياسي الإسلامي نجد أن الفقهاء لم يستعملوا مصطلح "تقييد السلطة" الذي يُعد أحد أهم مصطلحات القانون الدستوري في العصر الحديث، لكننا نجد في مدوناتهم الفقهية الكثير من الفروع والقواعد التي تستند إلى هذا المبدأ بشكل مباشر أو غير مباشر، وبناء على ذلك يمكن صياغة الإشكالية كما يلي:

ما مدى وجود مبدأ لتقييد سلطة الحاكم في الفقه السياسي الإسلامي؟ وما أثر ذلك في الفروع الفقهية؟ وما الغايات التي يهدف إليها هذا التقييد من وجهة نظر الفقه الإسلامي؟

ويتفرع عن سؤال الإشكالية أسئلة أخرى:

١. من أين ينطلق الفقهاء في تقييدهم لسلطة الحاكم؟
٢. ما طبيعة القيود التي ترد على السلطة السياسية في الفقه الإسلامي؟
٣. ما ضمانات فاعلية هذه القيود؟
٤. ما الغايات التي يتوخاها مبدأ تقييد سلطة الحكام؟

ويهدف هذا البحث إلى:

١. بيان الأسس والمرتكزات التي يقوم عليها مبدأ تقييد سلطة الحاكم في الفقه الإسلامي.
٢. التعريف بطبيعة القيود التي ترد على السلطة السياسية في النظرية الفقهية.
٣. بيان ضمانات فاعلية القيود الواردة على سلطة الحاكم.
٤. بيان الأهداف والغايات التي يهدف إليها مبدأ تقييد سلطة الحاكم من منظور الفقه الإسلامي.

المنهج المتبع في هذا البحث هو المنهج الوصفي الاستقرائي، وذلك بتتبع نصوص الفقهاء من مظانها في المدونات الفقهية، وتحليلها وقراءة دلالاتها وأبعادها بُغية الوصول للنتائج.

المبحث الأول: الأسس الشرعية لتقييد سلطة الحاكم

المطلب الأول: اختصاص الله تعالى وحده بالسلطة المطلقة

مما لا شك فيه ولا خلاف بين المسلمين تفرد الله تعالى بالسلطان المطلق الذي يخضع له كل سلطان آخر، واختصاصه بالسيادة العليا التي تعنو لها كل سيادة أخرى.

وهذا هو مدلول لفظ "الإسلام" الذي هو انقياد واستسلام لله عز وجل، وهو أيضا مفهوم كلمة "العبودية" التي هي الغاية القصوى من خلق الثقلين، قال تعالى: ﴿**وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ**﴾ [الذاريات: ٥٦]، والعبودية لله على حد قول الزمخشري هي: "أقصى غاية الخضوع والتذلل"، فإنه سبحانه لما كان "مولي أعظم النعم، كان حقيقاً بأقصى غاية الخضوع"(al-Zamakhsharī, 1407AH, 1/13) .

ومن الأدلة النصية على تفرد الله بالسلطة المطلقة قوله تعالى: ﴿**أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ**﴾ [الأعراف: ٥٤]، فقد بين سبحانه رجوع الأمر الكوني والشرعي له، هذا وفي تقديم المسند (له) إشارة على تخصيصه بالمسند إليه (الخلق والأمر) فكأنه قال:" لا يكون ذلك إلا له فليس لغيره شيء من ذلك. (Ibn ʿĀshūr, 1984, 8/169).

هذا التفرد الإلهي بالسلطان المطلق لا جرم أنه يقتضي تفرده باستحقاق الطاعة المطلقة من الخلق وانقيادهم التام لأمره

وحكمه، والسر في تفرده سبحانه بالطاعة هو "اختصاصه بنِعَم الإنشاء والإبقاء والتغذية والإصلاح الديني والدنيوي، فما من خير إلا هو جالبه، وما من ضير إلا هو سالبه" (al-ʿIzz, n.d, 2/158)

وانسجامًا مع هذا التقرير نلاحظ كثرة الآيات الآمرة بوجوب طاعة الله سبحانه، إلا أن اللافت للنظر أن أي آية من تلك الآيات لم تذكر مفعول الطاعة؛ ولم تخصصها بشيء دون شيء؛ مما يدل على أن الطاعة الواجبة لله على أهل التكليف مطلقة في كل ما أمر به سبحانه امتثالاً، وكل ما نهى عنه اجتنابًا.

ولا يعكر على هذا شمول الطاعة المطلقة للرسول في الآيات التي جمعت بين الطاعتين ذلك أن طاعته ﷺ راجعة إلى سلطان الله، حيث إنه الآمر بذلك، ومن هنا كانت طاعته طاعة لله بصريح الآية: ﴿**مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ**﴾ [النساء: ٨٠]، كما أننا إذا أخذنا بعين الاعتبار عصمته ﷺ زال إشكال الطاعة المطلقة في حقه، يقول الغزالي: "أما استحقاق نفوذ الحكم فليس إلا لمن له الخلق والأمر، فإنما النافذ حكم المالك على مملوكه، لا مالك إلا الخالق فلا حكم ولا أمر إلا له، أما النبي – ﷺ – والسلطان، والسيد، والأب، والزوج، فإذا أمروا وأوجبوا لم يجب شيء بإيجابهم، بل بإيجاب الله تعالى طاعتهم" (al-Ghazālī, 1993, 1/66) .

وإضافة إلى ذلك؛ فإن الله وحده الذي يطاع طاعة عبودية وخضوع واستكانة، وأما من سواه ممن أمرنا بطاعته فلا يطاع على سبيل العبودية والخضوع لذاته، بل بإيجاب الله تعالى طاعتهم، ولذلك كانت طاعتهم مقيدة بطاعة الله. (ʿAdlān, 2011, 132).

من هنا كانت الحاكمية من اختصاص الله وحده، ولا خلاف في ذلك بين المسلمين، فلا حكم ولا أمر إلا له، يقول صاحب **معاقد الفصول**: "والحاكم: هو الله سبحانه، لا حاكم سواه، والرسول ﷺ مبلغ ومبين لما حكم به" (al-Qaṭīī, 2018, 1/49).

ويقول ابن تيمية: "والإنسان متى حلل الحرام – المجمع عليه – أو حرم الحلال – المجمع عليه – أو بدل الشرع – المجمع عليه – كان كافرًا مرتدًا باتفاق الفقهاء، وفي مثل هذا نزل قوله على أحد القولين: ﴿**وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ**﴾ [المائدة: ٤٤]، أي هو المستحل للحكم بغير ما أنزل الله" (Ibn Taymiyyah,1995, 3/267) .

وتقريرًا لهذا الأساس، ورد النهي عن التسمي بالأسماء أو الألقاب التي توهم التعظيم للبشر، وذلك لا يليق إلا بالله، قال الباجي: "وقد تمنع التسمية مع تحريم لما فيها من التعاظم، وما ينبغي أن يوصف به غير الله، والأصل فيه ما رواه أبو الزناد، عن الأعرج، عن أبي هريرة، عن النبي – ﷺ – أنه قال: ((**أَخْنَى الأَسْمَاءِ يَوْمَ القِيَامَةِ عِنْدَ اللَّهِ رَجُلٌ تَسَمَّى مَلِكَ الأَمْلاَكِ**))-al) Bājī, 1332AH, 7/296) (al-Bukhārī, 1422AH, 8/45).

إذا تقرر هذا فيقال: إن ما سوى الله سبحانه من سائر البشر لا تُقر له الشريعة بالسلطان المطلق، ولا تعطيه حق الطاعة المطلق؛ لسببين: الأول: ليس بعضهم بأن يكون مطاعًا أولى من البعض، والثاني: ليس لأحد منهم إنعام بشيء مما ذكر في حق الإله تبارك وتعالى(al-ʿIzz,1991, 158) .

فالخليفة أو الرئيس في النظرية الإسلامية وإن أقرت له الشريعة سلطة على المحكومين إلا أنها سلطة مقيدة بسلطان الله المطلق وسيادته العليا على الخلق، ولهذا يفقد الرئيس الحاكم حق الطاعة إذا أمر بمعصية الله، قال ﷺ: ((**لاَ طَاعَةَ فِي مَعْصِيَةٍ، إِنَّمَا الطَّاعَةُ فِي المَعْرُوفِ**)) (al-Bukhārī, 1422AH, 9/88).

ذلك أن السلطة المطلقة بالنسبة للإنسان –فردًا أو جماعة– تعني الاستبداد والطغيان واستعباد الناس الأحرار، وقد يظن البعض أن منح السلطة المطلقة للأمة أو الجماعة ضمانة من الاستبداد، وهذا رأي المفكرين النظريين من أمثال روسو، لكن الواقع يشهد بخلاف ذلك؛ ففي النظام الديمقراطي مثلا نجد أن الحزب صاحب الأغلبية هو الذي يحكم، ومن المعلوم بداهة أن النزعة الحزبية لدى الأغلبية تدفعهم إلى فرض إرادتهم على الأحزاب الأخرى ذات الأقلية، والقيام بأعمال استبدادية ضدهم (ʿAbd al-Karīm,1984, 396).

وهذا المحذور الذي نتحاشاه في حق الإنسان لا يتصور في حق الله؛ لأنه سبحانه الخالق للإنسان، ومولية النعمة الكبرى في الوجود على هذه الأرض، وأقصى ما يمكن أن يصل إليه الإنسان المستبد من التعدي، هو نزع حق الحياة من إنسان

آخر بإزهاق روحه، ولو صدر هذا من الله لما عُد كذلك؛ لكونه هو الذي وهب الإنسان هذا الحق وأقره له تفضلًا، فلا يكون ظالماً أو متعديًا إذا نزعه منه، كيف وهو الموجد من العدم، فقد كان من الممكن ألا يمنحه هذا الحق أصلًا، إذ لا مستكره له سبحانه.

المطلب الثاني: السلطان للأمة أصالة

يرجع هذا الأساس إلى استخلاف الله للإنسان في الأرض طبقًا لقوله تعالى: ﴿**وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً**﴾ [البقرة: ٣٠]، وقوله تعالى: ﴿**وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ**﴾ [الأنعام: ١٦٥]، وهذا الاستخلاف بمثابة تفويض من الله تعالى للبشرية بأن يقوموا على أمره ونهيه ويعتمدوا في ذلك على اتباع هديه المنزل إليهم، إقامة للحجة عليهم ﴿**فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ**﴾ [البقرة: ٣٨].

وهذا الاستخلاف في الأصل منوط بجميع البشر، لكن لما أعرض عن هدي الله مَن أعرض من البشر، كان الاستخلاف متحققًا بجماعة المؤمنين وحدهم، فنسب إليهم في مثل قوله: ﴿**وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ**﴾ [النور: ٥٥].

غير أن الأمة المؤمنة المستخلَفة لا تستطيع -بحكم الطبيعة البشرية- أن تقيم أمر الله على ما ينبغي من خلال أفرادها دون رابطة تربط بينهم، وسلطان يخضع له قويهم، ويفيء إليه ضعيفهم، فاقتضى الأمر أن يقيموا لهم سلطة تفصل في مشاكلهم، وتنوب عنهم جميعًا في إقامة أمرهم في حدود ما شرع الله (ʿAwdah, 1981, 172) .

وبهذا جاء النص الإلهي: ﴿**وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ**﴾ [آل عمران: ١٠٤]، فقد تضمنت هذه الآية تكليفًا للأمة باختيار جماعة منها تتولى القيام بشؤونها العامة نيابة عنها. (ʿAwdah, 1981, 172).

ومن الأدلة على أن الحق للأمة أصلاً في السلطة، أن القرآن إبان تشريعه للأحكام كان يخاطب الأمة المؤمنة؛ أي مجموع المؤمنين، نحو قوله تعالى: ﴿**يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ**﴾ [النساء: ١٣٥]، وقوله: ﴿**إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ**﴾ [النساء: ٥٨]، وقوله: ﴿**وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ**﴾ [آل عمران: ١٠٤]، مع ملاحظة تقديم خبر كان (منكم) على اسمها (أمة) اهتماماً بالأساس الذي تتألف منه هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ مما يؤكد أن القيام بهذه الشؤون العامة والتدابير السياسية إنما هو نيابة عن الأمة المخاطبة بهذا التكليف بشكل أصلي. (ʿAbd al-Karīm,1984, 172)

وإننا نرى الفقهاء قد جعلوا تعيين الإمام محض اختيار الأمة، قال البغدادي: "قال الجمهور الأعظم من أصحابنا (أي أهل السنة) ومن المعتزلة والخوارج والنجارية: إن طريق ثبوتها (أي الإمامة) الاختيار من الأمة". (Al-Baghdādī,1928, 279)

وقال ابن قدامة: "من اتفق المسلمون على إمامته وبيعته، ثبتت إمامته، ووجبت معونته" (Ibn Qudāmah, 1968, 8/526) فهذا يدل على أن الأمة هي مصدر السلطة التنفيذية؛ لأن التعيين والاختيار حق ثابت لها.

ويستدل الفقهاء على ذلك بأن رسول الله ﷺ توفي ولم ينص على إمام للمسلمين، وقد كان بوسعه أن يفعل، لكنه ترك النص اعترافًا منه بحق الأمة في ذلك.

ولقد اعتبر العلماء إقامة الإمامة من فروض الكفايات- وهي التي يقع فيها الوجوب على الأمة بأسرها بحيث لو لم تقم به لأثم جميع أفرادها-، ويلزم من هذا اقتران المسؤولية بالأمة، بمعنى أن عليها أداء هذا الفرض وتنفيذه، وإلا أثم الجميع (al-Rayyis, n.d, 217).

ومن الأدلة أيضًا: تقريرهم مسؤولية الإمام تجاه الأمة ومحاسبته بل وعزله إن تطلب الأمر، وما ذلك إلا أثر من آثار النيابة عنها وأنه منها بمنزلة الوكيل.

قال ابن حزم: "والواجب إن وقع شيء من الجور وإن قل، أن يكلَّم الإمام في ذلك ويمنع منه؛ فإن امتنع وراجع الحق وأذعن للقود من البشرة أو من الأعضاء، ولإقامة حد الزنا والقذف والخمر عليه، فلا سبيل إلى خلعه، وهو إمام كما كان، لا يحل خلعه، فإن امتنع من إنفاذ شيء من هذه الواجبات عليه، ولم يراجع، وجب خلعه وإقامة غيره ممن يقوم بالحق؛ لقوله تعالى ﴿**وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ**﴾ [المائدة: ٢]، ولا يجوز تضييع شيء من واجبات الشرائع"(Ibn Ḥazm, n.d, 4/135) .

وقال الإيجي: "وللأمة خلع الإمام بسبب يوجبه" (al-Ījī, n.d, 400).

إذن فالأمة في النظرية الفقهية الإسلامية لا تقف مكتوفة الأيدي مغمضة الأعين تجاه ممثلي السلطة بعد اختيارها وتعيينها، بل يبقى عليها تجاهها واجب المراقبة والتقويم والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذا لا شك أثر من آثار السلطة الأصلية الثابتة للأمة بالخطاب التكليفي الإلهي.

المطلب الثالث: الإمامة التزام تعاقدي بين الأمة والحاكم

إن من يطالع كتب الفقهاء سيجد أنهم حين تحدثوا عن الإمامة نصوا على كونها عقدًا، فالماوردي مثلاً جعل الباب الأول من كتابه "الأحكام السلطانية" عن "عقد الإمامة" وعقد فيه فصلاً "بم تنعقد الإمامة" (al-Māwardī, n.d 15).

والجويني جعل الباب الثالث من كتابه "غياث الأمم" في "صفات الذين هم أهل عقد الإمامة" (al-Juwaynī, 1401AH, 59).

وإذا كان الفقهاء قد اتفقوا على أن الصيغة ركن في كل الالتزامات باعتبارها سبباً في إنشائها (al-Zarqā, Muṣṭafā Wa ʿĀkharūn, 1983, 28/153) فإنهم تبعاً لذلك لم يغفلوا الحديث عن صيغة عقد الإمامة، قال القاضي أبو يعلى: "وصِفة العقد: أن يقال: بايعناك بيعةَ رضى، على إقامة العدل، والإنصاف، والقيام بفروض الإمامة"(al- Farrāʾ,2000, 25).

والإمامة باعتبارها عقدًا، فإنها تنشئ التزاما رضائيا على كل من الطرفين: أهل الحل والعقد، والشخص المختار للإمامة، وهذا الالتزام الناشئ عن التعاقد له حرمة ثابتة في الشريعة بنصوص عديدة، منها قوله تعالى: ﴿**أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**﴾ [المائدة: ١]، وقوله: ﴿**وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا**﴾ [الإسراء: ٣٤]، ومن الأحاديث: قول الرسول ﷺ: ((**من بايعَ إمامًا فأعطاه صَفْقَة يده وثمرةَ قَلبه، فليطعْه ما استطاعَ، فإن جاء آخر ينازعه فاضْربوا عُنُقَ الآخَرِ**)) (Ibn Ḥanbal, 2001, 11/48) فقد أوجب النبي ﷺ على المبايع الطاعة؛ وفاء بالعهد الذي أعطاه للإمام.

وهذه البيعة التي أشار إليها الحديث النبوي، والتي تحدث عنها الفقهاء في عقد الإمامة، هي في الحقيقة مظهر من مظاهر التعبير عن الإرادة في هذا التعاقد بين الأمة والرئيس الذي اختير لمنصب الرئاسة، كما أنها في الوقت ذاته تعبير عن العهد والميثاق الذي يعطيه كل طرف للآخر، يقول ابن خلدون: "وكانوا إذا بايعوا الأمير وعقدوا عهده جعلوا أيديهم في يده تأكيدًا للعهد فأشبه ذلك فعل البائع والمشتري فسمّي بيعة" (Ibn Khaldūn, 1988, 1/261) .

بناء على ذلك فإن الرئاسة في المنظور الإسلامي ليست منصب تشريف يترفع به الرئيس على أمته، كما هو الحال في الملكيات التي يسند فيها الملك إلى عائلة تتوارثه، بل هي سلطة تكليفية تعاقدية، ينتج عنها التزام بواجبات على كلا الطرفين تجاه الآخر.

أما واجب الأمة تجاه السلطة الحاكمة فهو الطاعة والنصرة، قال الفراء: "وإذا قام الإمام بحقوق الأمة وجب له عليهم: الطاعة، والنصرة" (al- Farrāʾ,2000, 25)

وأما واجبات الحاكم تجاه الأمة فإننا نستطيع استجلاءها –بشكل مجمل– من تعريفات الفقهاء للسياسة الشرعية، فقد عرف الماوردي الإمامة بأنها "موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا"(al-Māwardī, n.d, 15) وعرفها ابن خلدون بأنها: "خلافة عن صاحب الشّرع في حراسة الدّين وسياسة الدّنيا به" (Ibn Khaldūn, 1988, 1/239) وعرفها الجويني بأنها "رياسة تامة، وزعامة عامة، تتعلق بالخاصة والعامة، في مهمات الدين والدنيا، مهمتها حفظ الحوزة، ورعاية الرعية، وإقامة الدعوة بالحجة والسيف، وكف الخيف والحيف،

والانتصاف للمظلومين من الظالمين، واستيفاء الحقوق من الممتنعين، وإيفاؤها على المستحقين" (al-Juwaynī, 1401 AH, 22).

والخلاصة أن الإمامة في الفقه الإسلامي إنما هي التزام تعاقدي بين طرفين هما: الأمة من جهة، والرئيس الذي تختاره من جهة أخرى، وهذا العقد يوجب على كلا الطرفين التزامات، يمكن إجمالها بأنها: القيام على شؤون الأمة وفق النظر الشرعي من قبل الرئيس، وعلى الأمة في مقابل ذلك الطاعة والنصرة والنصح له.

المبحث الثاني: تجليات مبدأ تقييد السلطة وضمانات فاعليته

بحثنا في السابق الأسس التي تنبثق منها القيود الواردة على سلطة الحاكم في الفقه الإسلامي، وسيكون البحث هنا –في المطلب الأول– في تجليات هذا المبدأ، حيث إنه قد يتجلى في شكل قيود شرعية وأخلاقية أو قيود تعاقدية أو قيود حقوقية ومصلحية، وهذا التمايز الطبعي فيما بينها يرجع في الحقيقة إلى المرجعية المباشرة التي نشأ عنها كل نوع، وإلا فالمرجعية العليا للجميع هي مرجعية شرعية مصدرها الوحي الإلهي، ثم في المطلب الثاني سيكون البحث في ضمانات فاعلية هذا المبدأ، فلا أثر لهذه القيود إن لم تكن هناك ضمانات تحميها وتمنع السلطة فعليًا من تجاوزها ومحاولة التسلّق عليها.

المطلب الأول: تجليات مبدأ تقييد سلطة الحاكم

الفرع الأول: القيد الشرعي

لا شك أن الشريعة أحد أهم القيود التي تتقيد بها السلطة العامة في الإسلام، وكثيرة هي النصوص الشرعية التي تثبت أن سلطة التشريع لله وحده، وأن الحاكمية له، وأنه صاحب الحق الأوحد في الخضوع لتشريعه وسلطته المطلقة، قال تعالى: ﴿**إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ**﴾ [يوسف: ٤٠]، وقال: ﴿**فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ**﴾ [المائدة: ٤٨] وقال: ﴿**أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ**﴾ [الأعراف: ٥٤]، وتقرير هذا بديهي؛ إذ هو من الأمور التي انعقدت عليها أفئدة المسلمين، وهو من الثوابت القطعية في الشريعة الإسلامية.

وهذا القيد يرد هنا بشكل أصيل على سلطة الإمام قديماً (قبل الدولة الحديثة)؛ حيث لم يكن التقسيم بين السلطات معهودًا، فالإمام آنذاك هو الذي يصدر القوانين بمساعدة معاونيه وهم في الغالب من العلماء (al-Qurashī, 2018, 176).

أما في الدولة الحديثة فإن هذا القيد يَرِد بشكل أساسي على السلطة التشريعية، حيث إن إصدار التشريعات والقوانين منوط بها، ويرد أيضا بشكل أقل على السلطة التنفيذية، فيجب عليها التقيد بالأحكام العامة للشريعة الإسلامية فيما تختص به من صلاحيات وسلطات تقديرية وفيما تختاره من وسائل تنفيذية، وسياسات إدارية، وألا تتنكر لها وتخرج عليها.

فإذا خرج صاحب السلطة عن أحكام الشريعة وتنصل منها، فإنه حينئذ يفقد حق الطاعة الذي ثبت له على الأمة، قال النبي ﷺ: ((**لاَ طَاعَةَ فِي مَعْصِيَةٍ، إِنَّمَا الطَّاعَةُ فِي المَعْرُوفِ**)) (al-Bukhārī, 1422AH, 9/88).

كما أنه بخروجه على الشرع يفقد أهليته لهذه الولاية العامة، وتعطى الأمة الحق في عزله وإقالته من منصبه؛ لعدم تقيده بما تقيدت به الأمة بأسرها من الانقياد لشرع الله وأحكامه، يقول الماوردي: "والذي يتغير به حاله (الإمام) فيخرج به عن الإمامة شيئان: أحدهما: جرح في عدالته، والثاني: نقص في بدنه" (al-Māwardī, n.d, 1/42) ويقول الجويني: "فلو فرض انسلال الإمام عن الدين، لم يخفَ انخلاعه، وارتفاع منصبه وانقطاعه، فلو جدد إسلامًا لم يعد إمامًا إلا أن يجدد اختياره"(al-Juwaynī, 1401AH, 98) .

الفرع الثاني: القيد الأخلاقي

ومن أبرز القيود التي تمثل قيدًا على سلطة الحاكم في النظرية الفقهية القيد الأخلاقي، فلئن ابتعدت السلطة السياسية عن القيم والأخلاق في عصرنا الراهن، وأصبح الشعار الميكافيلي "لا أخلاق في السياسة" هو السائد اليوم تنظيرًا وتطبيقًا وممارسة، فإن هذا لم يكن معهودًا في تراثنا الفقهي على

الإطلاق، لا سيما في الجانب التنظيري الذي هو في الاصطلاح المعاصر السلطة التشريعية، وهو غاية ما يمكن الفقهاء القيام به.

وبيانا لذلك، فإننا نجد فقهاءنا قد قيدوا صاحب السلطة بالقيود الأخلاقية منذ تسلمه مقاليد الحكم، بل من قبل ذلك؛ من حين انتخابه واختياره لهذا المنصب، يقول الجويني: "فتنحل من مجموع هذه الأوصاف أن الصالح للإمامة هو الرجل الحر، القرشي، المجتهد، الورع، ذو النجدة والكفاية" (al-Juwaynī, 1401AH, 98).

واشترط ابن الأزرق في الوزير –وهو أحد أركان السلطة التنفيذية–، كونه رحيمًا بالخلق "ليداوي بها ما يجرحه السلطان بغلظته"، كما اشترط أيضاً فيه "حسن المعاملة بسماحة الخلق ولين الجانب وسهولة اللقاء واستعمال التواضع" (Ibn al-Azraq, n.d, 1/185).

ويذهب الغزالي أبعد من ذلك؛ حيث يقرر أن المِلك ينبغي ألا يقنع برفع يده عن الظلم، بل عليه أن يهذّب غلمانه وأصحابه وعماله ونوابه فلا يرضى لهم بالظلم أيضاً؛ لأنه مسؤول عن ظلمهم كما هو مسؤول عن ظلم نفسه (al-Ghazālī, M. 1988, 22).

وهذا القيد –بما يمثله من مكانة وأصالة في النظرية الفقهية– هو الذي يفسر لنا سبب كثرة التآليف في مجال الأخلاق السلطانية أو ما يسمى مرايا الأمراء، إذا ما قورنت بتلك المؤلفات التي ركزت على موضوع الإمامة والخلافة والوزارة وما يتبع ذلك ككتب الأحكام السلطانية.

ففي مقارنة سريعة لمؤلفات الماوردي في السياسة الشرعية، نجد له كتابًا واحدًا في الأحكام السلطانية، بينما له خمسة كتب في الأخلاق السياسية، وهي: درر السلوك في سياسة الملوك، تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك، نصيحة الملوك، أدب القاضي، أدب الوزير.

وفي الحقيقة قد يرى البعض أن حديث الفقهاء عن الأخلاق في السياسة ما هو إلا مجرد تنظير منهم وأن الواقع السياسي لا يكاد يصدقه، ويجاب عن هذا بأن باكورة التجربة السياسية للمسلمين –وتحديدًا في عصر الرسالة وحقبة الخلافة الراشدة– كانت القيم الخُلقية خلالها تشكل قيدًا مهيمنا على مختلف سلطاتهم التشريعية والتنفيذية والقضائية، بل حتى في علاقاتهم الدولية مع المخالفين لهم في الدين ولا سيما حال الحرب، فنجد النبي ﷺ –وهو صاحب السلطة التنفيذية الكبرى في عصره– يوصي الجيش وهو في طريقه للغزو بمثل هذه الوصايا: ((**كَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا أَمَّرَ أَمِيرًا عَلَى جَيْشٍ، أَوْ سَرِيَّةٍ، أَوْصَاهُ فِي خَاصَّتِهِ بِتَقْوَى اللهِ، وَمَنْ مَعَهُ مِنَ الْمُسْلِمِينَ خَيْرًا، ثُمَّ قَالَ: اغْزُوا بِاسْمِ اللهِ فِي سَبِيلِ اللهِ، قَاتِلُوا مَنْ كَفَرَ بِاللهِ، اغْزُوا وَلَا تَغُلُّوا، وَلَا تَغْدِرُوا، وَلَا تَمْثُلُوا، وَلَا تَقْتُلُوا وَلِيدًا**)) (Muslim Bin al-Ḥajjāj. n.d, 3/1357).

كما ((**نَهَى ﷺ عَن قَتلِ النِّسَاءِ والصِّبيَانِ**)) (Muslim Bin al-Ḥajjāj. n.d, 3/1364) و((**نَهَى ﷺ عَن الْمُثلَةِ**)) (Abū Dāwūd, n.d, 3/53) .

أما في عصر الخلافة الراشدة فقد كان الخلفاء هم الذين يطالبون الرعية ويحملونهم مسؤولية نصحهم وتقويمهم إن بدر منهم أي تصرف مناف للأخلاق والفضيلة، يدل على ذلك خطبة أبي بكر إبان تسلمه منصب الخلافة حيث يقول فيها: "أما بعد أيها الناس: فإني قد وليت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني، الصدق أمانة والكذب خيانة، والضعيف فيكم قوي عندي حتى أريح عليه حقه، إن شاء الله، والقوي فيكم ضعيف حتى آخذ الحق منه، إن شاء الله" (Ibn Hishām,1995, 2/661).

وجاء في وصية عمر لأبي موسى: "واس بين الناس في وجهك ومجلسك وعدلك؛ حتى لا ييأس الضعيف من عدلك، ولا يطمع الشريف في حيفك" (al-Dārquṭnī, 2004, 5/367)

وجاء في الخراج لأبي يوسف: "أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه كان إذا بلغه أن عامله لا يعود المريض ولا يدخل عليه الضعيف نزعه" (Abū Yūsuf, n.d, 1/130) .

وبعد استعراض كلا الجانبين النظري والتطبيقي يتضح لنا مدى كون الأخلاق قيدًا على سلطة الحكام في النظرية الفقهية، وأن هذا القيد ليس من قبيل المستحبات والمندوبات، بل هو واجب الالتزام، فبقدر اختلاله تختل شرعية السلطة كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

الفرع الثالث: القيد التعاقدي

التكييف الفقهي لعقد الإمامة لدى الفقهاء أنه نيابة عن الأمة، كنيابة الوكيل عن موكله، قال الماوردي وهو يتحدث عن موت الخليفة والوزير، وأثر ذلك في سلطة أمير البلد أو القطر: "إذا كان تقليد الأمر من قبل الخليفة لم ينعزل بموت الخليفة، وإن كان من قِبَل الوزير انعزل بموت الوزير؛ لأن تقليد الخليفة نيابة عن المسلمين، وتقليد الوزير نيابة عن نفسه" (al-Māwardī, n.d, 1/64) وقال الرملي: "الإمام إنما يولي القضاء نيابة عن المسلمين، بخلاف تولية القاضي لنوابه فإنه عن نفسه"(al-Ramlī, 1984, 8/246) وقال في الغاية: "وتزويجُه (السلطان) عند فقد الأولياء نيابة عن المسلمين، على ما ذكره الأصحاب" (al-ʿIzz, n.d, 5/110) وجاء في كشاف القناع: "وتصرفه أي الإمام على الناس بطريق الوكالة لهم فهو وكيل المسلمين"(al-Bahūtī, 1968, 6/160).

ويلزم من هذا التكييف أن تتقيد سلطات الإمام بحدود هذه الوكالة؛ فلا يصح من تصرفاته إلا ما يدخل في حدودها تمامًا كالوكيل (al-Bayātī, 2013, 240) وذلك أن الأمة –بحكم حقها الثابت شرعًا– هي التي اختارته، وأسندت إليه السلطة بعقد يتضمن التزامه بالقيام بوظائف معينة ومهام محددة، فكان لزامًا عليه تنفيذها وإلا كان مخلًا بعقده.

والأصل في تقييد هذه الاتفاقيات لسلطة الحاكم هو عموم الأدلة الشرعية التي توجب الوفاء بالعهود والعقود، وتحرم الغدر ونكث العهد بعد إعطاء الميثاق، كقوله تعالى: ﴿**أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**﴾ [المائدة: ١].

وقديما كانت البيعة مظهرًا للتعبير عن الميثاق الغليظ الذي يرتبط به كل من الأمة والحاكم، وقد نقلنا سابقًا عن الفراء قوله في صيغة العقد: "بايعناك بيعة رضًا، على إقامة العدل، والإنصاف، والقيام بفروض الإمامة" (al-Farrāʾ,2000, 25) أما حديثاً فقد حل محلها ما يعرف في القانون الدستوري الحديث باليمين الدستورية التي يؤديها الرئيس قبل تسلم مقاليد الحكم وممارسة صلاحياته القانونية، ولها صيغة محددة بحسب دستور كل دولة، ويعتبر أداء هذه اليمين أمام البرلمان بمثابة تغليظ لحرمة هذا العقد الرئاسي، وتأكيد على الالتزام بمقتضياته ومسؤولياته أمام الطرف الآخر.

وقد اشترط الصحابة على عثمان عند البيعة، فقال له عبد الرحمن بن عوف: "عليك يا عثمان عهد الله وميثاقه وذمته وذمة رسوله ﷺ أن تعمل بكتاب الله وسنة نبيه ﷺ، وبما عمل به الخليفتان من بعده، قال: نعم، فمسح على يده فبايعه، ثم بايعه الناس، ثم بايعه علي" (al-Ṣanʿānī, 1403AH, 5/477)

وقد بين الباقلاني معنى هذا الشرط بأن المراد به: اتباع سيرتهما بالعدل والإنصاف، أو ترك التقليد في الأحكام؛ لأن سيرة أبي بكر وعمر ترك التقليد فيهما والنهي عن ذلك (al-Bāqillānī, 1987, 1/516).

وإذا كان الطرف الآخر في عقد الإمامة هو الأمة وهي صاحبة الحق الأصلي في السلطة كما تبين سابقًا، فإن لها بمقتضى ذلك أن توسع في سلطان حاكمٍ ما عند تنصيبه، وأن تقيد سلطان آخر بقيود معينة، حسب ما تقتضيه المصلحة العامة، ويكون ذلك تخريجًا على الشروط الجعلية في العقود، والتي صححها بعض الفقهاء بناء على استصحاب الأصل فيها وهو الجواز حتى يرد التحريم، يقول ابن تيمية: "الأصل في العقود والشروط الجواز والصحة، ولا يحرم منها ويبطل إلا ما دل الشرع على تحريمه وإبطاله، نصًا أو قياسًا" (Ibn Taymiyyah, 1995, 29/132).

وبناء على هذا، يصح أن تشترط الأمة على الإمام بعض الشروط التي تقيد صلاحيته وتحد من سلطته ويكون الشرط ملزماً له بمقتضى ذلك الشرط الصحيح (al-Maṭīrī, n.d, 20).

ويمكن الحديث هنا أيضاً عن قيود عرفية تتقيد بها صلاحيات الحاكم وسلطته، ولو لم ينص عليها الدستور، اعتبارًا بالقاعدة الفقهية: "المعروف عرفًا كالمشروط شرطاً"، فمثل هذا النوع من القيود وإن لم يكن منصوصًا عليه في النظام السياسي الإسلامي إلا أنه في حيز المقبول شرعًا، وسنده العرف الذي يحقق مصلحة الأمة ولا يخالف قواعد الشرع العامة، ولا يصادم نصوصها الخاصة.

الفرع الرابع: القيد المصلحي

إن من أشهر القواعد الفقهية التي تحكم تصرفات الإمام: قاعدة "تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة" (al-Zarkashī, 1985, 1/309) وهي من القواعد المتفق عليها لدى الفقهاء، كما أنها تمثل قيداً مهمًا على سلطة الحكام، ذلك أن الرئيس في الإسلام له صلاحيات واسعة، وسلطة تقديرية تمكنه من إدارة السياسات العامة للأمة وتعيين الولاة والقضاء ونحو ذلك، وهذه الصلاحيات الواسعة مظنة التعسف، والانحراف بها عن الحق والعدل، والاستئثار بها لتحقيق مآرب شخصية، لهذا أوجبت الشريعة عليه أن يصدر في تصرفه عن باعث لا يناقض مقصدًا من مقاصد الشرع، فكان تقرير هذه القاعدة الفقهية آنفة الذكر (al-Duraynī, 1984, 106).

فهذا القيد يسد ذريعة الاستبداد واستغلال السلطة للمصالح الشخصية أمام الحكام، لأنه قيد يحترز به عن المفسدة والعبثية في التصرفات من جهة، كما يحترز به أيضاً عن المصلحة التي لا تصب في جانب الأمة؛ بل في الجانب الذاتي لصاحب السلطة، وبهذا يكون المراد بالمصلحة مصلحة المحكومين لا مصلحة الحاكم الذاتية.

وإعمالًا لهذه القاعدة فقد نص الفقهاء على أن الأمور التي جعل فيها الخيار للرئيس، لا يعني ذلك أن له الاختيار بشكل عشوائي، أو وفق هواه؛ بل لا بد أن يختار على وفق الأصلح للأمة، يقول ابن تيمية: "تخيير ولي الأمر بين القتل والاسترقاق والمن والفداء ليس تخيير شهوة؛ بل تخيير رأي ومصلحة فعليه أن يختار الأصلح" (Ibn Taymiyyah, 1995, 10/470) والمقصود اختيار الأصلح لحال الأمة لا لهوى الحاكم وشهوته؛ فإذا كانت المصلحة في الفداء مثلا عن طريق تبادل الأسرى لوجود أسرى مسلمين عند العدو فهو أولى؛ لأنه يحقق مصلحتين عامة وخاصة؛ عامة للمسلمين وخاصة لذويهم.

ويقول القرافي: "كذلك قولهم: إن تفرقة أموال بيت المال مَوكُولَة إلى خيرته (أي الإمام) معناه: أنه يجب عليه أن ينظر في مصالح الصرف، ويجب عليه تقديم أهمها فأهمها، ويحرم عليه العدول عن ذلك ولا خيرة له في ذلك، وليس له أن يتصرف في أموال بيت المال بهواه وشهوته؛ بل بحسب المصلحة الراجحة والخالصة" (al-Qarāfī, n.d, 3/18).

ويدخل ضمن هذا القيد المصلحي حقوق الإنسان وحرياته لأنها في الحقيقة مصالح كبرى للإنسان، منحه الله عز وجل إياها، بمقتضى تكريمه له، وتفضيله له على كثير من المخلوقات، قال تعالى: ﴿**وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا**﴾ [الإسراء: ٧٠]، والآية كما يظهر قد ربطت هذا التكريم والتفضيل بآدمية الإنسان، لا بعرقه ولا لونه ولا جنسه ولا دينه.

ولما كانت هذه الحقوق الإنسانية مكتسبة حرمتها من حيث كونها ممنوحة من الله للإنسان، كانت بذلك ذات بُعدَين: بُعد إنساني، وبُعد إلهي، ولا شك أن حقوقًا بمثل هذه الحرمة والأهمية تشكل حمايتها والدفاع عنها أحد واجبات السلطة في الإسلام، وبالتالي فإن أي إهدار لها أو اعتداء عليها من أي طرف كان، يعتبر اعتداء على الإنسان وعلى الإرادة الشرعية لله عز وجل في ذات الوقت (al-Kīlānī, 2008, 140).

ويترتب على إهمال السلطة لهذا القيد المصلحي وضمنه الحقوقي -علاوة على اكتساب الإثم- أن تفقد حقها في الطاعة شرعاً، فلا شرعية ولا نفاذ لتلك التصرفات أو الأوامر إذا كان مبناها الفساد والإضرار بحقوق الناس أو العبث أو حتى المصلحة الشخصية للحاكم وحده، قال ابن نجيم: "إذا كان فعل الإمام مبنيًا على المصلحة فيما يتعلق بالأمور العامة لم ينفذ أمره شرعًا إلا إذا وافقها، فإن خالفها لم ينفذ" (Ibn Nujaym, 1999, 1/106).

المطلب الثاني: ضمانات فاعلية هذا المبدأ

الفرع الأول: تقرير المسؤولية الدينية والدنيوية للحاكم

أولاً: تقرير المسؤولية الدينية للحاكم:

الحاكم من حيث المسؤولية أمام الله لا يتميز عن أي فرد من أفراد الأمة، بل إن مسؤوليته الدينية قد تأخذ حيزًا أوسع من باقي أفراد الأمة؛ نظرًا لكونه حائزًا للسلطة والنفوذ، وغيره ليس حائزًا عليها، ولهذا كان الإمام أول من ذكر النبي ﷺ مسؤوليته

في الحديث: ((**كُلُّكُمْ رَاعٍ، وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، الإِمَامُ رَاعٍ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، وَالرَّجُلُ رَاعٍ فِي أَهْلِهِ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، وَالمَرْأَةُ رَاعِيَةٌ فِي بَيْتِ زَوْجِهَا وَمَسْئُولَةٌ عَنْ رَعِيَّتِهَا، وَالخَادِمُ رَاعٍ فِي مَالِ سَيِّدِهِ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ**)) (al-Bukhārī, 1422AH, 7/26).

ومسؤولية الإمام الدينية مقررة في الإسلام بأساس عقدي، قوامه الإيمان باليوم الآخر، وأن الله تعالى يجازي العباد في ذلك اليوم، كل بما عمل، سواء ملكهم وسوقتهم، غنيهم وفقيرهم، ذكرهم وأنثاهم ﴿**الْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ لَا ظُلْمَ الْيَوْمَ**﴾ [غافر: 17]، ﴿**وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَافِلًا عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ إِنَّمَا يُؤَخِّرُهُمْ لِيَوْمٍ تَشْخَصُ فِيهِ الْأَبْصَارُ**﴾ [إبراهيم: ٤٢].

ثانياً: تقرير المسؤولية الدنيوية للحاكم:

وإلى جانب المسؤولية الدينية (الأخروية) فإن الحاكم مسؤول عن أفعاله وتصرفاته وقراراته مسؤولية دنيوية، وتقرير مسؤوليته مستند عند أهل السنة إلى كونه بشرًا غير معصوم، قد يخطئ وقد يصيب، وأنه في هذا الأمر كسائر آحاد الناس، كل فرد يتحمل نتيجة أفعاله وممارساته، ويحمل مسؤولية أخطائه، سواء ما كان منها بالمباشرة أو بالتسبب، ويستدل على مسؤولية الحاكم الدنيوية بحديث الطاعة الذي سبق ذكره: قال النبي ﷺ: ((**لاَ طَاعَةَ فِي مَعْصِيَةٍ، إِنَّمَا الطَّاعَةُ فِي المَعْرُوفِ**)) (al-Bukhārī, 1422AH, 9/88) فلو لم يكن الحاكم مسؤولًا لما أسقط الشارع عن الناس طاعته عند المعصية.

ونجد أن الدين يعلي مكانة من ينصح الحاكم الجائر ويوقفه عند حده، فيجعل ذلك أفضل الجهاد: ((**أَفْضَلُ الْجِهَادِ كَلِمَةُ عَدْلٍ عِنْدَ سُلْطَانٍ جَائِرٍ، أَوْ أَمِيرٍ جَائِرٍ**)) (Abū Dāwūd, n.d, 4/124).

وهذا القدر هو الذي أكتفي به من تقرير أصل المسؤولية الدنيوية للحاكم، وسيأتي مزيد من البيان والإيضاح وذكر أقوال الفقهاء عند الحديث على حق الأمة في مراقبة الحاكم ومحاسبته.

الفرع الثاني: تقرير حق الأمة في مراقبة الحاكم ومحاسبته

إن حق الأمة في مراقبة الحاكم ومحاسبته وتقويمه ثابت لها من خلال المسؤولية الكبرى التي ناطها الله بها حين جعلها خير أمة أخرجت للناس، فحمّلها بذلك مسؤولية تقويم أفرادها وتصحيح مسارهم، وردهم إلى الجادة إن حادوا عنها.

وهذا ما يسميه القرآن "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"، والآيات في ذلك والأحاديث كثيرة، فمن الآيات قوله تعالى: ﴿**وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ**﴾ [آل عمران: ١٠٤]، وقوله: ﴿**وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ**﴾ [التوبة: ٧١]، ومن الأحاديث: ((**مَثَلُ القَائِمِ عَلَى حُدُودِ اللَّهِ وَالوَاقِعِ فِيهَا، كَمَثَلِ قَوْمٍ اسْتَهَمُوا عَلَى سَفِينَةٍ، فَأَصَابَ بَعْضُهُمْ أَعْلاَهَا وَبَعْضُهُمْ أَسْفَلَهَا، فَكَانَ الَّذِينَ فِي أَسْفَلِهَا إِذَا اسْتَقَوْا مِنَ المَاءِ مَرُّوا عَلَى مَنْ فَوْقَهُمْ، فَقَالُوا: لَوْ أَنَّا خَرَقْنَا فِي نَصِيبِنَا خَرْقًا وَلَمْ نُؤْذِ مَنْ فَوْقَنَا، فَإِنْ يَتْرُكُوهُمْ وَمَا أَرَادُوا هَلَكُوا جَمِيعًا، وَإِنْ أَخَذُوا عَلَى أَيْدِيهِمْ نَجَوْا، وَنَجَوْا جَمِيعًا**)) (al-Bukhārī, 1422AH, 3/ 139).

فهذا الحديث يصور المسألة تصويرًا دقيقا، وهو يقرر بوضوح حق الأمة في محاسبة الحاكم ومنعه من الظلم؛ ويعتبر السكوت عن الخطأ والظلم له عاقبة وخيمة، ونتيجة سيئة ليس على الظالم وحده، بل على الأمة بأسرها، من هنا لم يسع الأمة ترك هذا الحق؛ لأن تركه يعني هلاكها وبوارها (Gharāybah, 2000, 380).

ولقد كان النبي ﷺ يستعمل الرجل على الأمر ثم يحاسبه بعد أن يرجع ((**اسْتَعْمَلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَجُلًا مِنَ الأَسْدِ عَلَى صَدَقَاتِ بَنِي سُلَيْمٍ، يُدْعَى ابْنَ اللُّتْبِيَّةِ فَلَمَّا جَاءَ حَاسَبَهُ**)) (al-Bukhārī, 1422AH, 2/130)

كما كان الخلفاء الراشدون يقرون بحق الأمة في محاسبة الخلفاء والأمراء، بل ويذكرونها بهذا الحق؛ مما يشير إلى أنهم اعتبروه حقًا واجبًا على الأمة قبل أن يعتبروه حقًا لها، جاء في خطبة أبي

بكر: "فإن أحسنت فأعينوني وإن أسأت فقوموني" (Ibn Hishām,1995, 2/661).

وقد كتب عمر مرّة إلى عماله أن يوافوه بالموسم، فوافوه؛ فقام فقال: "يا أيها الناس إني بعثت عمالي هؤلاء ولاة بالحق عليكم، ولم أستعملهم ليصيبوا من أبشاركم ولا من دمائكم ولا من أموالكم؛ فمن كانت له مظلمة عند أحد منهم فليقم" (Abū Yūsuf, n.d, 1/129).

كما يتقرر هذا الحق –أعني حق المحاسبة والمراقبة– للأمة بحكم العلاقة التي بينها وبين الحاكم؛ إذ العلاقة بينهما علاقة الأصيل بالوكيل، والأصيل يحق له سؤال الوكيل ومحاسبته وعزله، لأن هذا كله من مقتضيات الوكالة.

قال الباقلاني: "الإمام إنما ينصب لإقامة الأحكام وحدود وأمور قد شرعها الرسول ﷺ وقد تقدم علم الأمة بها، وهو في جميع ما يتولاه وكيل للأمة ونائب عنها، وهي من ورائه في تسديده وتقويمه وإذكاره وتنبيهه وأخذ الحق منه إذا وجب عليه وخلعه والاستبدال به متى اقترف ما يوجب خلعه" (al-Baqillānī, 1987, 1/476).

وقال ابن حزم: "والواجب إن وقع شيء من الجور وإن قَل، أن يُكلَّم الإمام في ذلك ويمنع منه، فإن امتنع وراجع الحق وأذعن للقود من البشرة أو من الأعضاء ولإقامة حد الزنا والقذف والخمر عليه فلا سبيل إلى خلعه، وهو إمام كما كان لا يحل خلعه، فإن امتنع من إنفاذ شيء من هذه الواجبات عليه ولم يرجع وجب خلعه وإقامة غيره" (Ibn Ḥazm, n.d, 4/135).

إذا ثبت هذا فيقال: إن الذي يقوم بحق المراقبة والمحاسبة هم النخبة من مثقفي الأمة والعلماء والوجهاء والرؤساء وأهل الرأي والحكمة، الذين اختيروا لمثل هذا الأمر، وهم الذين يطلق عليهم في الفقه: "أهل الحل والعقد" أو "مجلس شورى الحاكم" فيكون هؤلاء ممثلين عن الأمة في القيام بواجب محاسبة الحاكم ومساءلته ومراقبة أدائه (Gharāybah, 2000, 386).

المبحث الثالث: غاية تقييد سلطة الحاكم في الفقه الإسلامي

المطلب الأول: الدخول تحت سيادة الله تحقيقًا للعبودية

إن مبدأ تقييد السلطة ليتواءم غائيًا مع الأساس الأول الذي سبق تناوله، وهو تفرد الله بالسلطة المطلقة، واستحقاقه طاعة الخلق وعبوديتهم له، وذلك بمقتضى ألوهيته سبحانه، وتفرد الله تعالى بذلك يعني أن لا يشاركه أحد في سلطته المطلقة؛ حكما وعبادة وطاعة، قال تعالى: ﴿**إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ**﴾ [يوسف: ٤٠]، ومن هنا كان غاية إرسال الرسل جميعاً التحذير من عبادة غير الله: ﴿**وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ**﴾ [النحل: ٣٦]، والعبادة ليست مقصورة على الركوع والسجود والدعاء، فقد فسر النبي قوله تعالى: ﴿**اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ**﴾ [التوبة: ٣١] بأنهم كانوا يطيعونهم في تحليل ما حرم الله وتحريم ما أحل الله، وقال: ((**تلك عِبَادَتُهُم**)) (al-Tirmidhī, 1975, 5/278) كما أن الله تعالى حين وصف النسيء الذي هو تحايل على المحرمات من أجل تحليلها، وصف ذلك بأنه زيادة في الكفر، فقال: ﴿**إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ يُضَلُّ بِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا يُحِلُّونَهُ عَامًا وَيُحَرِّمُونَهُ عَامًا لِيُوَاطِئُوا عِدَّةَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ فَيُحِلُّوا مَا حَرَّمَ اللَّهُ**﴾ [التوبة: ٣٧]

وعليه، فإن خرج الحاكم عن مقتضى الشرع، واستحل الحرام وحرم الحلال، فإنه بذلك ينازع الله سلطته المطلقة، وأنى يكون ذلك لغير الله سبحانه، قال تعالى: ﴿**أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ**﴾ [الشورى: ٢١].

ومن هنا كانت حراسة الدين والعقيدة السليمة في المنظور الفقهي هي الغاية الكبرى والهدف الأسمى من عقد الإمامة، يقول الماوردي خلال حديثه عن أول مهمة من مهام الإمامة: "حفظ الدين على أصوله المستقرة، وما أجمع عليه سلف الأمة، فإن نجم مبتدع أو زاغ ذو شبهة عنه، أوضح له الحجة، وبين له الصواب، وأخذه بما يلزمه من الحقوق والحدود؛ ليكون الدين محروسًا من خلل، والأمة ممنوعة من زلل"(al-

(al-Juwaynī, ومثل ذلك يقرر الجويني Māwardī, n.d, 40) 1401AH, 183).

ويقول ابن تيمية: "إن جميع الولايات في الإسلام مقصودها أن يكون الدين كله لله، وأن تكون كلمة الله هي العليا، فإن الله سبحانه وتعالى إنما خلق الخلق لذلك، وبه أنزل الكتب، وبه أرسل الرسل، وعليه جاهد الرسول والمؤمنون" (Ibn Taymiyyah, n.d, 6).

ويقول الباقلاني: "الإمام إنَّما ينصب لإقامة الأحْكام وحدود وأمور قد شرعها الرسول ﷺ، وقد تقدم علم الأمة بها، وهو في جميع ما يتولاه وكيل للأمة ونائب عنها، وهي من ورائه في تسديده وتقويمه وإذكاره وتنبيهه وأخذ الحق منه إذا وجب عليه، وخلعه والاستبدال به متى اقترف ما يوجب خلعه"(al-Baqillānī, 1987, 476).

فنلاحظ أن حراسة الدين – بمعناه الواسع الذي يشمل التنفيذ لشرائعه والالتزام بمبادئه العامة – لما كان غاية جوهرية للسلطة في نظر الفقهاء، لم يكتفوا بنوط تلك المهمة بالحاكم فقط، بل أكدوا على بقاء دور مهم للأمة، يتمثل في مراقبتها لمدى تحقق هذه الغاية على أرض الواقع، ومنحها صلاحية سؤال الحاكم ومحاسبته؛ كضمانة لتحقيق تلك الغاية.

المطلب الثاني: السلطة المطلقة مظنة الفساد والإفساد

لقد أعلن القرآن الحرب على الفساد بكل أشكاله وصوره، وكرر في مواطن كثيرة التشنيع على الفساد والمفسدين وأن الله لا يحب هذه الصفة ولا المتصف بها، وأن عذاب الله رصدٌ لأولئك المفسدين في الأرض، قال سبحانه: ﴿**فَأَكْثَرُوا فِيهَا الْفَسَادَ. فَصَبَّ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوْطَ عَذَابٍ. إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصَادِ**﴾ [الفجر: ١٢، ١٣، ١٤]، وقال أيضاً: ﴿**الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ زِدْنَاهُمْ عَذَابًا فَوْقَ الْعَذَابِ بِمَا كَانُوا يُفْسِدُونَ**﴾ [النحل: ٨٨].

والسلطة الحاكمة إن لم تقيد بقيود تضبطها، وتحد من سطوتها، وتحرسها عن التمادي في الجور والطغيان والاعتداء على حقوق الآخرين، فإنها جانحة إلى الفساد والإفساد لا محالة، ذلك أن الإنسان مجبول على الخير والشر، إلا أن "الشّر أقرب الخلال إليه إذا أهمل في مرعى عوائده ولم يهذّبه الاقتداء بالدّين"(Ibn Khaldūn, 1988, 1/159).

إذن فالإنسان العادي بما ركب فيه من الطبائع والنوازع لديه استعداد للفساد وجنوح إليه، فكيف إذا سلّم هذا الإنسان سلطةً توسع نفوذه، وتزيد قوته، وتمكنه من فعل ما يريد؟

من هنا نعلم أن كلًا من الملك والسلطان مظنة قوية للفساد والبغي والطغيان، وقد قرر ذلك ابن خلدون فقال: "لما كانت حقيقة الملك أنّه الاجتماع الضّروريّ للبشر، ومقتضاه التّغلّب والقهر اللّذان هما من آثار الغضب والحيوانيّة، كانت أحكام صاحبه في الغالب جائرة عن الحقّ، مجحفة بمن تحت يده من الخلق في أحوال دنياهم؛ لحملة إيّاهم في الغالب على ما ليس في طوقهم من أغراضه وشهواته" (Ibn Khaldūn, 1988, 1/159).

وهذه الغاية –أعني حماية المحكومين من فساد السلطة وعسفها– كانت حاضرة في نصوص الفقهاء، ومرعية بشكل واضح في قواعد فقههم السياسي، ولعل أشهر المسائل التي ناقشوها في هذا الصدد مسألة طروء الفسق على الإمام، ولا شك أن طروء الفسق على الإمام مؤذن بوقوع الفساد منه؛ لذلك تحدث الفقهاء عن هذه المسألة وأولوها الاهتمام، يقول الجويني: "أما التمادي في الفسوق إذا جرّ خبطًا وخبلاً في النظر كما تقدم تصويره وتقديره، فذلك يقتضي خلعًا وانخلاعًا"(al-Juwaynī, 1401AH, 120).

ويؤكد الجويني أن من أهم غايات تنصيب السلطان حسم مادة الفساد، فلما "لم ينحجز معظم الناس عن الهوى بالوعد والوعيد، والترغيب والتهذيب، قيض الله السلاطين وأولي الأمر وازعين، ليوفروا الحقوق على مستحقيها، ويبلغوا الحظوظ ذويها، ويكفوا المعتدين، ويعضدوا المقتصدين، ويشيدوا مباني الرشاد، ويحسموا معاني الغي والفساد، فتنتظم أمور الدنيا، ويستمد منها الدين الذي إليه المنتهى" (al-Juwaynī, 1401AH, 120) فهو يقرر أن وجود السلطان ينبغي أن يشيد مباني الرشاد ويحسم مادة الفساد، وهذا يستلزم وجود قيود على سلطته وإلا فلو بقي سلطانه دون قيود وحدود معينة، لما أمن وقوع الفساد والإفساد منه، يؤكد ذلك قوله تعالى: ﴿**كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَيَطْغَى. أَنْ رَآهُ اسْتَغْنَى**﴾ [العلق: ٦،٧].

الخاتمة

بعد إتمام هذا البحث بفضل الله وتوفيقه، فإن الباحث يسجل فيه النتائج التالية:

١. تقييد سلطة الحاكم في الفقه الإسلامي يمثل مبدأ دستوريًا مركزيًا انطلق منه الفقهاء في تشكيل نظريتهم السياسية وارتكزوا عليه في اجتهاداتهم التي أطرت مختلف جوانب الفقه السياسي الإسلامي.

٢. يتجلى مبدأ تقييد السلطة في مجالات ذات طبائع مختلفة، فمنها القيد الديني والأخلاقي والتعاقدي والمصلحي وغير ذلك، وتجتمع هذه الأنواع كلها لتشكل قيدًا غليظًا يحد من غلواء السلطة الحاكمة، ويضبط مسارها بحيث لا تخرج عن مقتضى شرع الله، وحراسة كيان الأمة وتحقيق مصالحها الدنيوية والأخروية.

٣. تتمثل ضمانات فاعلية تقييد سلطة الحاكم في تقرير مسؤوليته الدينية والدنيوية من جهة، ومن جهة أخرى في تقرير حق الأمة في المراقبة والمحاسبة والعزل إن تطلب الأمر.

٤. يهدف مبدأ تقييد السلطة في النظرية الإسلامية بشكل جوهري إلى دخول الحاكم وخضوعه لسلطتين أساسيتين، الأولى: سلطة الله العليا، متمثلة في الكتاب والسنة وما يلحق بهما من مصادر التشريع الإسلامي؛ حيث إنهما يشكلان المرجعية العليا للحاكم في سلطته التشريعية. والثانية: سلطة الأمة التي ترجع إليها شرعية السلطة الحاكمة؛ باعتبار هذه الأخيرة قائمة مقام الأمة، وممثلة عنها، ونائبة عنها كنيابة الوكيل عن الأصيل.

التوصيات

١. يوصي الباحث بمزيد من البحث في المبادئ الدستورية للدولة الحديثة، واستخراج نظريتها من مختلف المدونات الفقهية تأصيلاً، ومن واقع الحكم السياسي في عصر الرسالة وما تلاه من عصر الخلفاء الراشدين تطبيقًا.

٢. كما يوصي بالبحث تحديدًا في مجال القيم الخُلقية ومدى كونها قيدًا على سلطة الحاكم من وجهة نظر الفقه الإسلامي.

المراجع

Abū Dāwūd, Sulaymān Bin al-ʾAshʿath al-Sijistānī. n.d. Sunan ʾAbī Dāwūd. Bayrūt: al-Maktabah al-ʿAṣriyyah.

ʾAbd al-Karīm, Fatḥī. (1984). Al-Dawlah Wa al- Siyadah Fī al- Fiqh al- ʿIslāmī. alQāhirah: Maktabah Wahbah.

Abū Yūsuf, Yʿaqūb Bin Ebrāhīm. n.d. Al-Kharāj. n.d. Misr: al- Maktabah al-ʾAzhareyyah.

ʿAdlān, ʿAṭeyyah. (2011). Al-Naẓareyyah al-ʿĀmmah Le Neẓām al-ḥukm Fī al-ʾIslām. alQāhirah: Dār al-yusr.

al-Baghdādī, ʾAbd al- Qahir. (1928). ʾUṣūl al-Dīn. ʾIsṭambūl: Maṭbaʾah al-Dawlah.

al-Bājī, ʾAbū al-Walīd. (1332AH). Al-Muntaqā Sharḥ al-Muwaṭā. Miṣr: Maṭbaʾah al-Saʾādah.

al-Baqillānī, ʾAbū Bakr. (1987). Tahīd al-ʾAwāʾil Fī Talkhīṣ al-Dalāʾil. Lubnān: Muʾassasah al-Kutub al-Thaqāfiyyah.

al-Bayātī, Munīr. (2013). Al-niẓām al-Siyāsī al-ʿIslāmī. Al ʾArdun: Dār al-Nafāʾis.

al-Bayhaqī, ʾAḥmad Bin al-Ḥusayn. (2003). al-Sunan al-Kubrā. Bayrūt. Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

al-Buhūtī, Manṣūr Bin Yūnus. (1968). Kashaf al- Qināʾ ʾAn Matn al-ʾIqnāʾ. Al-Riyāḍ: Maktabah al-Naṣr al-ḥadīthah.

al-Bukhārī, Muḥammad Bin ʾIsmāʿīl. 1422AH. Ṣaḥīḥ al-Bukhārī. Dār Ṭawq al-Najāt.

Al-Dārquṭnī, ʾAbū al-Ḥasan ʿAlī Bin ʿUmar. 2004. Sunan al-Dārquṭnī. Bayrūt: Muʾassasah alRisālah.

al-Duraynī, fatḥī. (1984). Al-Ḥaq wa madā Slṭān al-Dawlah Fī Taqyīdeh. Bayrūt: Muʾasassah al-Risālah.

al- Farrāʾ, ʾAbū Yʿalā. (2000). Al-ʾAhkām al- Ṣulṭāniyyah. Bayrūt: Dār alKutub al ʿIlmiyyah.

al-Ghazālī, M. (1993). Al-Mustaṣfā. Beirūt: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

al-Ghazālī, M. (1988). Al-Tebr al-Masbūk Fī Naṣīḥat al-Mulūk. Beirūt: Dār al-Kutub al- ʿIlmiyyah.

al- Ījī, ʿAbd al-Raḥmān Bin ʿAḥmad. n.d. Al-Mawaqif Fī ʿIlm al-Kalām. Beirūt: ʿĀlam al-Kutub.

al-ʿIzz, ʿIzz al-Dīn ʿAbd al-Salām. (1991). Qawāʿid al-ʾAḥkām Fī Maṣāliḥ al-ʾAnām. al-Qāhirah: Maktabah al- Kulleyyāt al- ʾAzharyyah.

al-ʿIzz, ʿIzz al-Dīn Bin ʿAbd al-Salām. n.d. Al-Ghāyah Fī ʾIkhtiṣār al-Nihayah.

al-Juwaynī, ʾAbū al-Maʿālī. (1401AH). Ghiyāth al- ʾUmam Fī ʾIltiyāth al-Ẓulam. Jāmiʿah Qaṭar, Maktabah ʾImām al-Ḥaramayn.

al-Kaylānī, ʾAbd al-Lāh. (2008). Al- Quyūd al-Waridah ʾAlā Sulṭah al-Dawlah. ʾAmman: Dār Wāʾil.

al-Māwardī, ʾAbū al-Ḥasan. (2006). Al-ʾAhkām al-Ṣulṭāniyyah. Al-Qāhirah: Dār al-Ḥadīth.

al-Qarrāfī, Shihāb al-Dīn ʾAḥmad Bin ʾIdrīs. n.d. Alfurūq. alQāhirah: ʿAalam al-Kutub.

al-Qaṭī'ī, 'Abd al-Mu'min. (2018). Qawā'id al-'Uṣūl Fī Wa Ma'āqil al-Fuṣūl. Al-Kuwayt: Dār 'Aṭls al-Khaḍrā' Li al-Nashr.

al-Qurashī, Yusuf. (2018). 'An Naẓaryyah al-Slṭah Fī al-'Islām. https://cutt.us/LEUxL

al-Ramlī, Muḥammad Bin 'Aḥmad. (1984). Nihāyah alMuḥtāj Fī sharḥ al-Minhāj. Bayrūt: Dār al-Fikr.

al-Rayyis, M ḍiyā' al-Dīn. n.d. Al-Naẓariyyāt al-Siyāsiyyah al-'Islāmiyyah. al-Qāhirah: Dār al-Turāth.

al-Ṣan'ānī, 'Abd al-Razzāq. (1403AH). Muṣannaf 'Abd al-Razzāq. Bayrūt: Al- Maktab al-'Islāmī.

al-Tirmidhī, 'Abū 'Īsā Muḥammad Bin 'Īsā. (1975). Sunan al-Tirmidhī. Miṣr: Muṣṭafā al-Bābī al- Ḥalabī.

al-Zamakhsharī, Maḥmūd Bin 'Amr. (1407AH). Al-Kashāf. Bayrūt: Dār al-Kitāb al-'Arabī.

Al-Zarkashī, Muḥammad Bin Bahādir. (1985). alManthūr Fī al-Qawā'id al-Fiqhiyyah. Al-Kuwayt: Wizārah al-Awqāf.

al-Zarqā, Muṣṭafā Wa 'Ākharūn. (1983) Al-Mawsū'ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaytiyyah. alQāhirah: Dār al-Ṣafwah.

'Awdah, 'Abd al-Qādir. (1981). Al- 'Islām Wa 'Awḍā'una al-Siyāsiyyah. Bayrūt: Mu'asassah al-Risālah.

Ḍamīriyyah. 'Uthman Jum'ah. (2007). Al-'Alāqāt al-Dawliyyah Fī al-'Islām. Al-'Imārāt: Jāmi'ah al-Shariqah.

Gharāybah, Raḥīl. (2000). al-Ḥuqūq Wa al-Ḥuryiyāt al-Siyāsiyyah Fi al-'Islām. 'Ammān: Dār al-Manār.

Ibn 'Āshūr, Muḥammad al-Ṭāhir. (1984). al-Taḥrīr Wa al-Tanwīr. Tūnis: Al-Dār al-Tūnisiyyah.

Ibn 'Asākir, 'Alī Bin al- Ḥasan. (1995). Tārīkh 'Ibn Dimashq. Bayrūt: Dār al-Fikr.

Ibn Ḥanbal, 'Aḥmad. (2001). Al-Musnad. Bayrūt: Mu'asassah al-Risālah.

Ibn Ḥazm, 'Alī Bin 'Aḥmad. n.d. Al-Faṣl Fī al- Milal wa al-'Ahwā' wa al- Niḥal. al-Qāhirah: Maktabah al-Khānjī.

Ibn Heshām, 'Abd al-malek. (1955). Al-Sīrah Al-Nabawiyyah: Miṣr: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī.

Ibn Khaldūn, 'Abd al-Raḥmān, (1988). Tārīkh 'Ibn Khaldūn. Bayrūt: Dār al-Fikr.

Ibn al- Azraq, Muḥammad. n.d. Badāi' al-Sulk Fī Ṭabāi' al-Mulk.'Irāq. Wizārah al-'I'lām.

Ibn Taymiyyah, 'Abd al-Ḥalīm. (1995). Majmū' alFatāwā. Al-Qāhirah: Al-Madīnah: Mujamma' al-Malik Fahd.

Ibn Taymiyyah, 'Abd al-Ḥalīm. n.d. Al-Ḥisbah. Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Ibn Nujaym, Zayn al Dīn. (1999). al-'Ashbāh Wa al-Naẓā'ir. Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Ibn Qudāmh, Muwafaq al-Dīn. (1968). Al-Mughnī. Al-Qāhirah: Maktabah al-Qāhirah.

Muslim Bin al-Ḥajjāj. n.d. Ṣaḥiḥ Muslim. Bayrūt: Dār 'Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.