

الصندوق الخيري لشريعة الإسلام والسائل العالمية

٢٣

التراثات الفقهية
٣٧



الإنكشاري وأحكامها
في الفقه الإسلامي

تأليف
محمد بن صالح بن عبد العزيز العجلان

دار الكتب الشيشانية

٢٠٠٤



الانخابات وحكمها
في الفقه الإسلامي

ح دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، ١٤٢٩

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية لذكاء النشر

العجلان، فهد صالح

الانتخابات وأحكامها في الفقه الإسلامي / فهد صالح العجلان - الرياض ١٤٢٩ هـ

ص ٥١٤ : ٢٤×١٧ سم

ردمك: ٩٧٨-٦٠٣-٨٠١١-٢٤-٩

١- الإسلام - نظام الحكم -٢- الشورى في الإسلام -٣- الانتخابات .١ العنوان

١٤٢٩/٦٤٩٢ ديوبي ٢١٤,٣٢٤

رقم الإيداع: ١٤٢٩/٦٤٩٢

ردمك: ٩٧٨-٦٠٣-٨٠١١-٢٤-٩

ساعد على نشره لبيع بسعر التكلفة



مؤسسة سليمان بن عبدالعزيز الراجحي الخيرية

SULAIMAN BIN ABDUL AZIZ AL RAJHI CHARITABLE FOUNDATION

- جزاهم الله خيراً -
جميع حقوق الطبع محفوظة
الطبعة الأولى
م ٢٠٠٩ - ١٤٣٠ هـ

دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع

المملكة العربية السعودية ص ب ٢٧٢٦١ الرياض ١٤١٧

هاتف: ٤٧٨٧١٤٠ - ٤٧٧٤٢٥٤ - ٤٧٩٤٢٥٩ فاكس:



E-mail: eshbelia@hotmail.com

الصندوق الخيري لنشر البحوث والدراسات العلمية

(٢٢)

الدراسات الفقهية

(٢٣)

النَّكَابُ وَالْحِلْكَامُ
في الفقه الإسلامي

تأليف

فهد بن صالح بن عبد العزيز العجلان

دار الكوثر للطباعة والتوزيع

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

أصل هذا الكتاب

رسالة علمية تقدم بها الباحث لنيل درجة الماجستير
بكلية التربية - قسم الثقافة الإسلامية في جامعة
الملك سعود بالرياض.

ونوقش البحث عام ١٤٢٨هـ، وتألفت لجنة المناقشة من:

[١] د. عبدالله بن إبراهيم الناصر مشرفاً.

[٢] د. عبدالرحيم يعقوب عضواً

[٣] د. الحسن بله عمر عضواً.

وقد أجازتها اللجنة وأوصت بطبعتها وتداركها
بين الجامعات.

المقدمة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستهديه، وننحوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضلّ له، ومن يضلّ فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، صلى الله عليه وعلى آله وأزواجه وأصحابه، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد:

فإن من أعظم نعم الله على عبده أن يهديه إلى تعلّم دينه، وفهم أحكام شريعته، فمن هدي إلى ذلك فقد أراد ربه به خيراً، كما روى معاوية (رض)^(١) أن النبي (صلوات الله عليه وسلم) قال: «من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين»^(٢)، فالفقه في الدين تعرف الأحكام، ويعبد الله على بصيرة، ويبتلا قلب العبد محبة وتعظيمًا لربه، فمن كان بربه أعلم كان له أخشي كما قال تعالى: «إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ» [سورة فاطر: ٢٨]، إذ إنّ من تأمل في أحكام الشريعة، وتدبّر ما فيها من كمال وعظمة، وتحقيق المصالح الجامعة لأمور الدنيا والآخرة كان ذلك سبباً لزيادة اليقين في قلبه، فييقن المسلم أن هذا الكمال والشمول في الأحكام وصلاحيتها لكل زمان ومكان لا يمكن أن يكون لولا أنه من لدن حكيم خبير.

(١) هو أمير المؤمنين معاوية بن أبي سفيان بن صخر بن حرب بن أمية، ولد قبلبعثة بخمس سنوات، كان من كتبة الوحي، فصيحاً حليماً وقوراً، ولاه عمر وعثمان ولإي الشام، ويوبع له بالخلافة بعد تنازل الحسن بن علي في عام الجمعة، توفي في عام ٦٠هـ. انظر: الإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر ١٥١/٦-١٥٤.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب العلم، باب: من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين، برقم (٧١)، ومسلم في كتاب الزكاة، باب: النهي عن المسألة، برقم (٢٣٩٢).

ومن صلاحية هذه الشريعة لكل زمان ومكان أن لها في كل واقعة حكماً، وفي كل نازلة بياناً، وفي قواعدها وأصولها بيان لكل المشكلات، وحل لكل المعضلات، وليس في تغيرات الزمن وتعقدات العصر إلا ما يزيد المسلم يقيناً بصلاحية الشريعة للحكم في كل زمان ومكان، وهذا يفصح عن حاجة الناس لبيان الحكم الشرعي لكل الواقع والمستجدات الحادثة.

ومن القضايا الفقهية المعاصرة، ما يتعلق بالطرق والوسائل في السياسة والحكم مما اشتهر في العصر الحاضر، ومن أشهرها: الانتخابات، فهي وسيلة عصرية جديدة للوصول إلى مختلف الولايات، من رئاسة أو برلمان أو غير ذلك، ولقد انتشر تطبيقها في العصر الحاضر انتشاراً كبيراً، فطبقته جميع الأنظمة الديمقراطية الغربية المعاصرة، وجرى العمل بها في كثير من بلاد المسلمين، فكان من المهم أن تتم دراسة هذه الطريقة وبحث نوازلها ليتوصل من خلال ذلك إلى معرفة الحكم الشرعي في هذه الطريقة، وفي المسائل والأحكام المتعلقة بها، ولأجل هذا المقصود كانت هذه الدراسة التي أسأل الله أن ينحها القبول والبركة.

أهمية الموضوع وأسباب اختياره:

- [١] تتجلّى أهمية موضوع الانتخابات بأهمية متعلقها وهو الحكم والولاية، وهو ما من الأمور الضرورية لأي مجتمع.
- [٢] كون أمر الانتخابات مما يهمّ عامة الناس، حيث يشاركون جميعاً فيها، وتظهر آثارها على المجتمع كله.
- [٣] انتقال طريقة الانتخابات من البلاد الغربية للأمة الإسلامية، مما يستدعي دراسةً عميقةً ودقيقةً لها، لمعرفة الحكم الشرعي فيها، وللفصل بين النافع

والضار منها، فهذا الموضوع من المسائل الجديدة التي هي بحاجة للدراسة التأصيلية التفصيلية، التي تتناول الانتخابات استقلالاً، إذ إن كثيراً من الدراسات حولها إنما تطرق إليها بعثاً لبحث الديمقراطية.

خطة البحث:

وقد قسمت هذا البحث إلى ستة فصول، تسبقها مقدمة تمهدية، وتتبعها الخاتمة والتوصيات.

وقد ابتدأت البحث بمقدمة تمهدية تتضمن تعريف الانتخابات وأنواعها ونشأتها وطرقها.

وأما مادة البحث فهي في ستة فصول، وتحت كلّ فصل عدد من المباحث:
الفصل الأول: تحرير الانتخابات وحكمها شرعاً.

وفيه مباحثان:

المبحث الأول: التحرير الشرعي للانتخابات.

المبحث الثاني: حكم الانتخابات.

الفصل الثاني: الأحكام المتعلقة بالمنتخب.

وفيه ستة مباحث:

المبحث الأول: حكم المشاركة في الانتخابات.

المبحث الثاني: مشاركة المرأة في الانتخابات.

المبحث الثالث: مشاركة غير المسلمين في الانتخابات.

المبحث الرابع: مشاركة أهل البدع والأهواء في الانتخابات.

المبحث الخامس: مشاركة ناقص الأهلية في الانتخابات.

المبحث السادس: شروط المنتخب.

الفصل الثالث: الأحكام المتعلقة بالمنتخب (المرشح).

و فيه ستة مباحث :

المبحث الأول : ترشيح المرأة.

المبحث الثاني : ترشيح غير المسلم.

المبحث الثالث : ترشيح أهل البدع والأهواء.

المبحث الرابع : طلب الولاية.

المبحث الخامس : ولادة المضول.

المبحث السادس : ولادة غير المؤهل.

الفصل الرابع: الأحكام المتعلقة بالمنتخب فيه.

و فيه أربعة مباحث :

المبحث الأول : الانتخابات الرئاسية.

المبحث الثاني : الانتخابات البرلمانية.

المبحث الثالث : الاستفتاء الشعبي.

المبحث الرابع : الانتخابات الفرعية.

الفصل الخامس: الأحكام المتعلقة بكيفية الانتخابات.

و فيه ثلاثة مباحث :

المبحث الأول : إذن الإمام.

المبحث الثاني : تغيير نتائج الانتخابات.

المبحث الثالث : الدعاية الانتخابية.

الفصل السادس: الآثار المترتبة على الانتخابات.

وفي مبحثان:

المبحث الأول: المصالح المترتبة على الانتخابات.

المبحث الثاني: المفاسد المترتبة على الانتخابات.

الخاتمة: وتحتوى على نتائج البحث، وأهم التوصيات، ثم الفهارس.

هذه هي الخطة التي تضمنت محمل المادة العلمية لهذه الدراسة، فالحمد لله أولاً وأخراً، وباطناً وظاهراً على ما يسر وأعان من إتمام هذا البحث فله الشكر والثناء على نعمه الجسيمة ولائه العظيمة، وما كان في هذه الدراسة من صواب وحق وخير فمن الله وحده، وأحمد الله عليه، وما كان فيها من خطأ أو خلل أو تقصير فمن نفسي والشيطان، وأنا تائب منه، راجع عنه، شاكر لمن دلني عليه.

وبعد شكري لأهل المجد والثناء،أشكر كل من له فضل علي في إتمام هذا البحث من والدي وزوجي ومساخني وأصحابي، فلهم جميعا مني الذكر الحسن، والثناء الجميل، والدعاء الذي أرجو به أن يوفيهم حقهم.

وأخص بالشكر الجليل، والثناء العطر الجميل، ذاك الأساس الراسخ والصرح العلمي الشامخ المشع من جامعة الملك سعود، أعني: قسم الثقافة الإسلامية في كلية التربية، فمني لهذا القسم وأهل العلم والفضل فيه كل شكر وامتنان وتقدير، وشكراً خاص متجدد لمشرف هذه الرسالة فضيلة الشيخ الدكتور: عبد الله بن إبراهيم الناصر على فضله وعلمه وطيب عشره الذي عايشته طيلة فترة هذا فشكر الله له وجزاه عنى كل خير.

أسأل الله بأسمائه الحسنى وصفاته العلى أن يتقبل هذا الجهد، وأن ينفع به
كاتبه وقارئه، وأن يجعل فيه البركة والقبول.
وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى
يوم الدين.

فهد بن صالح العجلان

ص. ب: ٥٨٤٦٨

الرمز البريدي ١١٥٩٤

الرياض

Fsalehajlan@hotmail.com

التمهيد

في تعريف الانتخابات وأنواعها

ونشأتها وطرقها

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تعريف الانتخابات وأنواعها.

المطلب الثاني: نشأة الانتخابات وتاريخها.

المطلب الثالث: طرق الانتخاب وأساليب تطبيقه.

المطلب الأول

تعريف الانتخابات وأنواعها

لعل من المهم قبل الشروع في بحث الانتخابات وأحكامها أن نتطرق لتعريف الانتخابات وأنواعها، إذ الحكم على الشيء فرع عن تصوره، فنقول وبالله التوفيق :

المقصد الأول: تعريف الانتخابات.

الانتخابات في اللغة: جمع انتخاب، والانتخاب هو الاختيار والانتقاء، فانتخب الشيء أي اختاره، ومنه النخبة من الناس لأنهم منتخبون من الناس منتقون^(١).

وأما في الاصطلاح المعاصر: قد عرّفت الانتخابات المعاصرة بعدة تعريفات :

التعريف الأول: اختيار الناخبين لشخص أو أكثر من عدد من المرشحين لتمثيلهم في حكم البلاد^(٢).

ويؤخذ على هذا التعريف قوله: (تمثيلهم في حكم البلاد). وحكم البلاد إن كان المراد به الرئاسة العامة فقد قصرَ الانتخابات على نوع من أنواعها فقط.

وإن كان المراد به شاملًا لأي ولاية فيها حكم سواءً أكانت رئاسة أم برلماناً أم غير ذلك، فيؤخذ عليه بأن التعبير عن الرئاسة العامة بأنها تمثل غير دقيق،

(١) انظر: النهاية في غريب الأثر لابن الأثيره ٣٠/٤، لسان العرب لابن منظور، مادة نخب، ٧٥٢/١، مختار الصحاح للرازي، مادة نخب، ٢٧١.

(٢) انظر: الاستفتاء الشعبي لماجد الحلو ١٠٣.

إذ إن التمثيل يصح في المجالس البرلمانية ولا يصح أن يكون في الرئاسة العامة، فالرئاسة العامة لا تكون إلا لشخص واحد ولا يصح أن يكون مثلاً عنمن اختاره من الناخبين دون بقية الناس.

التعريف الثاني: التنظيم القانوني لمبدأ مشروعية ممارسة السلطة باسم الشعب يسمح للناخب بأن يؤيد أويرفض سياسة ما ويتمخض عنه اختيار **النواب المكلفين** بتطبيق سياسة معلومة^(١).

ويؤخذ على هذا التعريف ثلاثة أمور:

الأول: أنه عرف الانتخابات بالسبب الذي من أجله قامت عليه الانتخابات وهو قوله (تنظيم قانوني لمبدأ مشروعية ممارسة السلطة باسم الشعب) وهذا غير كافٍ لتصویر حقيقة الانتخابات.

الثاني: أنه صور الانتخاب بأن فيه تأييداً أو رفضاً لأمرٍ ما، وهذا هو حقيقة الاستفتاء الشعبي، وليس هو في الانتخابات، إذ الانتخابات تتعلق بالاختيار بين المرشحين وليس في تأييد أو رفض الأمور.

الثالث: أنه حصر الانتخابات في صورة من صورها وهي الانتخابات البرلمانية.

التعريف الثالث: إجراء قانوني يحدد نظامه ومكانه في دستور أو برنامج أو لائحة ليختار على مقتضاه شخص أو أكثر لرئاسة مجلس أو نقابة أو ندوة أو لعضويتها ونحو ذلك^(٢).

(١) انظر: الشوري والديمقراطية النيابية لداود الباز .٨٤

(٢) توبر الظلمات في كشف مفاسد وشبهات الانتخابات لحمد الإمام .٣٣

ويؤخذ على هذا التعريف: ما فيه من الطول والتفصيل الذي يمكن أن يستعاض عنه بعبارات أقل وأكثر شمولية.

كما يؤخذ عليه: أنه ذكر ما في الانتخابات من تحديد لمن يكون المستحق للولاية، لكنه لم يذكر ركناً مهماً من أركان الانتخابات، وهو ما يقوم به الناخبون من التصويت لاختيار مرشحיהם.

التعريف المختار:

من خلال الاستفادة من التعريفات السابقة، يمكن تجنب ما أخذ عليها لتتوصل إلى التعريف المختار للانتخابات فنقول:

الانتخابات هي: «طريقة يختار فيها المواطنون أو بعضهم من يرضون ويتوصل من خلالها لتحديد المستحق للولاية أو المهمة المنتخب فيها».

شرح التعريف:

ف(يختار): تعبّر عن ما في الانتخابات من قيام الناخبين بالتصويت والاقتراع.

و(المواطنون): تحديد للانتخاب بأنه محصور في المواطنين الذي يستطيعون البلاد التي يجري فيها الانتخاب، وليس الانتخاب عاماً لجميع الناس.

(أو بعضهم): تعبّر عن بعض أنواع الانتخابات التي لا يشارك فيها إلا فئة محدّدة من المواطنين كالانتخابات الرئاسية غير المباشرة، وكثير من أنواع الانتخابات الفرعية.

و(يتوصل من خلالها): أي من خلال اختيار الناس يتم التوصل إلى المستحق للولاية بطرق مختلفة.

و(المستحق للولاية أو المهمة المنتخب فيها): لتشمل جميع الولايات من رئاسة أو برلمان، وتشمل ما لم يكن من الولايات كالنقابات والشركات.

ومن خلال التعريف يتبيّن أن الانتخابات المعاصرة تقوم على أربعة أركان:
الركن الأول: (المُنتَخَب أو الناخب) وهو: الشخص المؤهل للمشاركة في التصويت^(١).

الركن الثاني: (المُنتَخَب أو المرشح) وهو: الشخص الذي يأمل الوصول إلى ولاية انتخابية^(٢).

الركن الثالث: (التصويت أو الاقتراع أو الانتخاب) وهو تعبير عن رأي المواطن من خلال مشاركته في الانتخابات، أو في استفتاء عام^(٣).

الركن الرابع: (الولاية أو المهمة المنتخب فيها)، وهي الولاية التي يجري من أجلها الانتخابات لأجل تحديد من يتولى شأنها.
أنواع الانتخابات:

يراد بأنواع الانتخابات هنا: تلك الولايات أو الشؤون التي يجري علىها الانتخابات، وأشهر هذه الأنواع في الوقت المعاصر هي:
أولاً: الانتخابات الرئاسية:

الرئاسة: مصدر رأس القوم إذا صار فيهم رئيساً أي كبيراً مطاعاً فيهم^(٤).
 والمراد بالانتخابات الرئاسية: الانتخابات لتسمية و اختيار رئيس الدولة^(٥).
 والانتخابات الرئاسية إما أن تجري بطريق الاستفتاء المباشر الذي يكون

(١) انظر: المعجم الدستوري لأوليفيه درهاميل ١١٦٩.

(٢) انظر: المعجم الدستوري لأوليفيه درهاميل ١٠٥٤.

(٣) موسوعة العلوم السياسية لعمود ربيع وإسماعيل صبري ٥٤٨.

(٤) انظر: المطلع للبعلي ٣٧٨، النهاية في غريب الأثر ١٧/٢.

(٥) انظر: المعجم الدستوري لأوليفيه درهاميل ١٧٨.

اختيار الرئيس فيها راجعاً إلى الشعب مباشرة، فيصوت الناس للمرشحين على الرئاسة، ويفوز بالرئاسة من حازأغلبية الأصوات، وإما أن تجري بطريق غير مباشر بأن يختار الناس من يمثلهم من الناخبين الذين هم من يصوت في اختيار الحاكم كما هو الحال في الولايات المتحدة الأمريكية^(١).

ثانياً: الانتخابات البرلمانية:

أصل لفظة برلمان اسم مداولة الملوك مع الرعية، ثم أطلق على الاجتماع الذي تم فيه تلك المداولة، وأخيراً صار علماً لدار التشريع التي يجتمع فيها ممثلو الأمة فيشرّعون ويقتّون، فانتقلت مباشرة سلطة الحكم من الملك إلى البرلمان^(٢).

والبرلمان قائم على فكرة النيابة فلا بد أن يكون البرلمان منتخبًا من قبل الشعب يباشر سلطة حقيقة ولددة مؤقتة؛ يمثل فيها الشعب بأكمله فلا يمثل دائنته فقط، ويكون مستقلاً عن هيئة الناخبين في فترة حكمه فلا يحل لهم المشاركة معه في اتخاذ القرار^(٣).

والمراد بالانتخابات البرلمانية: الانتخاب لمجموعة المجالس التشريعية في بلد ما^(٤).

(١) انظر: النظم الانتخابية لعبدو سعد وآخرين ١٧٤.

(٢) انظر: الطريق إلى البرلمان لإسماعيل الأزهري ١٢.

(٣) انظر: الشورى والديمقراطية النيابية لداود الباز ٦٨-٧٤، الأنظمة السياسية المعاصرة ليحيى الجمل ١٦٣.

(٤) انظر: موسوعة الثقافة السياسية الاجتماعية الاقتصادية لعامر رشيد ٢٣٩، معجم علم السياسة والمؤسسات السياسية، ترجمة: هيثم اللمع ١١٢.

فالناس يختارون من ينوب عنهم في تولي شؤون الحكم فترة محدودة ليتولى فيها اختصاصاً تشريعياً في سن القوانين، واحتياجاً مالياً في الموافقة على الميزانية، واحتياجاً سياسياً في مراقبة الحكومة^(١).

ثالثاً: الاستفتاء الشعبي:

الاستفتاء في اللغة: طلب الفتيا، ويراد بالفتيا الإبانة، يقال أفتاه في الأمر أي أبانه له^(٢).

وقيل: معنى الفتيا إجابة السؤال^(٣).

غير أن المعنى الثاني داخل في المعنى الأول، فإجابة الفتيا لسؤال من أفتاه داخل في معنى الإبانة، فالمستفتى يطلب من الفتى أن يبين له الأمر ويوضحه. وأما الشعب في اللغة: فهو القبيلة المتشعبة من حي واحد^(٤).

والشعب في الاصطلاح المعاصر يطلق على السكان الذين يقطنون في دولة واحدة، على اختلاف أصولهم وأديانهم^(٥).

ويراد بالاستفتاء الشعبي: عرض موضوع من الموضوعات على الشعب لمعرفة رأيهما بالموافقة أو الرفض^(٦).

(١) انظر: الشوري وأثرها في الديمقراطية عبد الحميد الأنصاري .٣٤٤-٣٤٥.

(٢) انظر: لسان العرب، مادة فتا ، ١٥ / ١٤٧.

(٣) انظر: النهاية في غريب الأثر .٤١١/٣.

(٤) انظر: التعريف للمناوي .٤٣٠.

(٥) انظر: موسوعة الثقافة السياسية الاجتماعية الاقتصادية العسكرية لعامر رشيد .٨٣٩.

(٦) انظر: الاستفتاء الشعبي لماجد الحلو ، ١٠-١١ ، الاستفتاء وأزمة الديمقراطية لسلiman الغول .١٥.

والاستفتاء الشعبي ليس داخلاً في الانتخابات، وإنما أضيف هنا لقرب مفهومه من مفهوم الانتخابات، حيث يرجع فيه إلى اختيار الناس كالانتخابات^(١).

رابعاً: الانتخابات البلدية:

والمراد بها: إدلاء الناخبين بأصواتهم لاختيار الأعضاء المراد انتخابهم لعضوية المجالس البلدية^(٢).

ويراد بالمجلس البلدي: ذلك المجلس الذي تشتمل اختصاصاته ووظائفه على العناية بأمر البلدة ونظافتها وما يتبع ذلك من إنشاء الحدائق والمتزهات، وتشتمل وظيفته على متابعة شؤون البيع والشراء ومراقبة البضائع وتحديد الأسعار وتشتمل صلاحيته على متابعة الأموال الخاصة وال العامة ومنع أي تعدى بطرأ عليها^(٣).

وهي وإن لم تكن سياسية في الدرجة الأولى، إلا أنها تقرب المواطنين من سلطة اتخاذ القرار، وتتميز بأن الناخبين في هذه الانتخابات أقدر على معرفة المرشحين من غيرها من أنواع الانتخابات نظراً لطبيعة المجالس البلدية التي تمس حاجات الناس وتتم في نطاق ضيق يجعل الناخبين أقدر على معرفة مرشحיהם^(٤).

(١) سيأتي بيان الفرق بين الانتخابات والاستفتاء الشعبي في مبحث الاستفتاء الشعبي انظر: ص. ٣٦٢.

(٢) انظر: الانتخابات البلدية لعلي المزايدة ٤٠.

(٣) انظر: الانتخابات البلدية لعلي المزايدة ٤٦-٤٧.

(٤) انظر: النظم الانتخابية لعبدو سعد وأخرين ١٨٨.

المطلب الثاني

نشأة الانتخابات وتاريخها

المقصد الأول: نشأة الانتخابات وتاريخها في الأنظمة الديمocrاطية:

لم تكن الأنظمة الديمocratie القديمة تعامل بالانتخابات إلا بشكل ضيق ومحظوظ، نظراً لأن تلك الأنظمة كانت تعامل بمبدأ الديمocratie المباشرة التي تجعل أفراد الشعب يشاركون في الحكم مباشرة من غير نواب ولا وسطاء، وذلك بأن يجتمع الناس المخول لهم اتخاذ القرار بصفة دورية في مكان محدد ليستنوا القوانين ويحددو النشاط السياسي للبلد، ولم يكن ثم حاجة للاقتراب لأن الشعب يباشر السلطة بنفسه من غير تمثيل، ومن يباشر السلطة من الناس هم المواطنون الأحرار وهم قلة من الشعب من سمح لهم النظام ب المباشرة السلطة وحرم منها النساء والعبيد وجميع الأجانب، غير أن تطور الحياة واتساع المدن، جعل تطبيق الديمocratie المباشرة أمراً عسيراً، فلجاجات الأنظمة الديمocratie حينها إلى الديمocratie غير المباشرة وإلى الحكومات التمثيلية التي يختار الناس فيها من يمثلهم في مباشرة شؤون الحكم، فتكون مباشرة الحكم فيها للناس بصورة غير مباشرة عن طريق ممثلهم، وأول دولة طبقت النظام التمثيلي النيابي هي إنجلترا، وكان الانتخاب المطبق آنذاك هو الانتخاب بالأغلبية الذي يفوز فيه المرشح حين يكون أكثر المرشحين جمعاً للأصوات ولو لم يفز بأغلبية أصوات الشعب، وهذا النظام الانتخابي هو أقدم النظم الانتخابية إذ يرجع تاريخه لعام ١٢٦٥م، وكان الانتخاب بالأغلبية على دورين هو السائد في أوروبا طيلة

تلك المرحلة حتى عام ١٩١٤ م^(١).

وكانت الانتخابات في ذلك الزمان تأخذ بنظام الاقتراع المقيد الذي يحصر التصويت فيه على من يملك قدرًا معيناً من المال، فلا يسمح بالتصويت إلا للفئة الموسرة القادرة على دفع الضريبة، وينبع من عدتها من المشاركة، وسبب أخذهم بهذا استنادهم إلى أن من يملك مالاً وثروة يكون أكثر ارتباطاً بوطنه، وأكثر تحملًا لقرارات الحكومة، فكان من العدالة أن يحصر حق الانتخاب فيهم^(٢).

وكذا كانت توضع القيود والضوابط التي يراد بها تقيد مشاركة الشعب حتى لا تأتي النتائج على خلاف ما تريد السلطة الحاكمة^(٣).

غير أن الأخذ بالحكومات النيابية التمثيلية لم يكن أمراً عاماً، وإنما بدأ انتشاره في الأنظمة الديمقراطية في القرن الثامن عشر الميلادي، وازداد انتشاراً في القرن التاسع عشر الميلادي ثم أصبح مع نهاية النصف الأول من القرن العشرين ظاهرة عامة في جميع الأنظمة الديمقراطية^(٤).

كما أن المرأة لم تكن تشارك في الانتخابات في الأنظمة الديمقراطية القديمة،

(١) انظر: نظم الانتخابات في مصر والعالم لسعاد الشرقاوي وعبد الله ناصف ٨٨ و ١٠٢ ، الأنظمة السياسية لمحمد رفعت ٢٥٣ و ٢٥٧ ، الاقتراع السياسي لنذر الشاوي ١٤ - ١٥ ، محاضرات في الديمقراطية لفيصل الشطناوي ٤.

(٢) انظر: الاقتراع السياسي لنذر الشاوي ١٣٠ - ١٣١ ، الانتخابات والأحزاب والديمقراطية لنظام بركات ضمن كتاب الأنظمة الانتخابية المعاصرة ٤١.

(٣) انظر: النظم الانتخابية لعبدو سعد وآخرين ٣٧.

(٤) انظر: الاقتراع السياسي لنذر الشاوي ١٦ - ١٧.

وأول مشاركة لها كانت في إحدى ولايات الولايات المتحدة الأمريكية في عام ١٨٨٠ ثم عم على جميع الولايات الأمريكية في عام ١٩٢٠م، كما شاركت في بريطانيا في عام ١٩٢٨م، وشاركت في فرنسا في عام ١٩٤٤م^(١). وقد أخذت الأنظمة الديمقراطية المعاصرة بالديمقراطية غير المباشرة، وتركت الديمقراطية المباشرة فما عادت موجودة إلا في نطاق ضيق في بعض المقاطعات السويسرية، كذلك أخذت الأنظمة الديمقراطية المعاصرة بالانتخاب العام الذي لا يشترط في الناخب قدرًا من العلم ولا المال، غير أنه لا يزال ثمة قيود مختلفة تضعها بعض الدول لتحقيق أهداف سياسية يراد بها منع بعض الفئات من المشاركة لثلا تتحقق ما ت يريد، كما وضعت أيرلندا من القيود ما يضيق مشاركة الطائفة الكاثوليكية، وكذا وضعت الولايات المتحدة الأمريكية ما يقييد من مشاركة السود^(٢).

ثم بعد ذلك جأت الدول الديمقراطية المعاصرة إلى الأخذ بنظام الديمقراطية شبه المباشرة، والتي تعمل بالديمقراطية غير المباشرة، مع إعطاء الشعب فرصة المشاركة في الحكم من خلال الاستفتاء الشعبي العام الذي يخول للشعب التصويت على بعض الموضوعات لتأييدها أو رفضها، وقد عملوا بالاستفتاء ليمكنوا المواطن من المشاركة التي حرم منها بسبب الأخذ بالديمقراطية غير المباشرة، ولجمعوا بين ما أملته الضرورة من الأخذ بالنظام النيابي، وما تدعوه إليه الديمقراطية من حكم الشعب^(٣).

(١) انظر: الاقتراع السياسي لنذر الشاوي ١٦١-١٦٢.

(٢) انظر: النظم الانتخابية لعبدو سعد وآخرين ٣٧ و٤٤، الأنظمة السياسية لمحمد رفعت ٢٥٤.

(٣) انظر: الانتخابات والديمقراطية لسليمان الغويل ٢٣-٢٤.

المقصد الثاني: تاريخ الانتخابات في الحكم الإسلامي:

إن الانتخابات بطرقها المعاصرة طريقة مستفادة من الأنظمة الغربية، ومن يريد معرفة وجود مثل هذه الانتخابات أو قريباً منها في التاريخ الإسلامي فلا بد له من دراسة الواقع والشاهد القريبة من الانتخابات مما وقع في التاريخ الإسلامي ليحكم بعدها على أوجه الاتفاق والافتراق بين الانتخابات المعاصرة وبين ما كان موجوداً في التاريخ الإسلامي.

ويكفي أن نحصر الواقع التاريخي في الحكم الإسلامي بما يشابه الانتخابات فيما

يليه :

أولاً: في عهد النبي ﷺ :

فمن الواقع التي يمكن أن تدرج هنا :

- ١ - بيعة النقباء حين بايع الأنصارُ النبي ﷺ في العقبة، فقال لهم الرسول ﷺ : «أخرجوا إلى منكم اثني عشر نقيباً يكونون على قومهم بما فيهم»^(١).
- ٢ - عرفاء وفد هوازن، ذلك أن وفد هوازن جاء إلى النبي ﷺ مسلماً مبادعاً، وطلب من النبي ﷺ أن يرجع إليهم أموالهم فاستأذن النبي ﷺ الناسَ في ذلك، فأشاروا بالرضا، فلم يكتف بذلك، وقال : «إنا لا ندرى من أذن منكم في ذلك من لم ياذن فارجعوا حتى يرفع إلينا عرفاؤكم»^(٢).

وعلاقة هاتين الواقعتين بالانتخابات ما فيهما من الرجوع إلى الناس في اختيار من ينوب عنهم.

(١) أخرجه أحمد ٤٦١/٣، والطبراني في المعجم الكبير ٨٩/١٩، وأبن أبي شيبة في مصنفه ٤٤٤/٧، وصححه الحاكم كما في مستدركه ٢٨٢/٣، وانظر: تاريخ الطبرى ص ٣٢٩.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الوكالة، باب إذا وهب شيئاً لوكيل أو شفيع قوم جاز، برقم ٢٣٠٧ و ٢٣٠٨.

ثانياً: في عهد الخلفاء الراشدين:

فمن الواقع التي يمكن أن تدرج هنا:

١ - البيعة العامة التي كانت تعقد لكل خليفة، حيث يقوم كلُّ خليفة في المسجد ثم يبايعه الناس^(١).

ووجه دخوله هنا: مشاركة الناس في بيعة الخليفة.

٢ - مشورة عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه للناس لأجل تعيين الخليفة؛ حيث مكث عبد الرحمن بن عوف ثلاثة أيامً يشاور الناس حتى استقرَّ اختياره على عثمان رضي الله عنه وقال: رأيت الناس لا يعدلون بعثمان^(٢).

ووجه دخولها هنا: أن عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه رجع إلى الناس ليعرف من يختارون، واختار عثمان لأن الناس يرضونه أكثر من علي، مما يدلّ على اعتبار رضا الناس و اختيارهم في أمر الولاية.

٣ - اختيار علي رضي الله عنه، حيث رفض أن تكون بيته بيعة خاصة، وقام في المسجد فتسابق الناس لبيعته^(٣).

ووجه دخولها هنا: أن الناس شاركوا في انعقاد البيعة للحاكم.

٤ - قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه لما بلغه أن بعض الناس يقول إن مات عمر بايَتْ فلاناً، فنَهَاهم عن هذا وقال: «من بايَعَ رجلاً من غير مشورة من المسلمين فلا يتابع هو ولا الذي تابَعَه تغرةً أن يقتلا»^(٤).

(١) انظر: تاريخ الطبرى ٤٨٧-٤٨٨، ٥٦٣، ٧٩١، وانظر: صحيح البخارى، كتاب الحدود، باب رجم الحبلى في الزنا إذا أحصنت برقم (٦٨٣٠).

(٢) انظر: صحيح البخارى، كتاب: الأحكام، باب: كيف يبايع الإمام الناس برقم (٦٧٨١).

(٣) انظر: تاريخ الطبرى ٧٩٠-٧٩١.

(٤) أخرجه البخارى في كتاب المحاربين من أهل الكفر والردة، باب رجم الحبلى في الزنا إذا أحصنت، برقم (٦٨٣٠).

ووجه قربه من الانتخابات ليدخل في ضمن الواقع: أن عمر نهى عن قيام الخلافة من غير مشورة من المسلمين، والانتخابات من طرق الرجوع إلى المسلمين.

ثالثاً: ما بعد عصر الخلفاء الراشدين:

وذلك مثل الرجوع إلى الناس في عزل الولاية، أو تعينهم:

ومن الواقع في هذا^(١):

١ - أن معاوية رضي الله عنه كان قد ولّى عبيد الله بن زياد^(٢) على البصرة، ثم إنه وفد على معاوية ومعه أشرف الناس فأثنوا على عبيد الله بن زياد خيراً، إلا الأحنف بن قيس^(٣) فعزله معاوية لأجل ذلك، وقال: اطلبوا والياً ترضونه^(٤).

(١) انظر: نظام الحكم في الشريعة والتاريخ لظافر القاسمي ٤٩١-٤٩٣.

(٢) هو عبيد الله بن زياد بن أبيه، كان أمير العراق في أول عصر الدولة الأموية، وأمه مرجانة من بنيات ملوك الفرس، كان سفيهاً سفاكاً للدماء، أنكر عليه بعض الصحابة تساهله بالدماء، وهو الذي قتل الحسين بن علي رضي الله عنهما، فكرهه الناس، وجرت له بسبب ذلك خطوب وأحداث، وانتهى أمره بمقتله على يد المختار بن أبي عبيد الثقفي في سنة ٦٧هـ. انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي ٣٤٥/٣-٣٤٩.

(٣) هو أبو بحر الأحنف (واسمه الضحاك) بن قيس بن حصين التميمي، الأمير الكبير، والعالم النبيل، كان مضرب المثل في الحلم، أسلم في حياة النبي صلوات الله عليه وآله وسلامه ووفد على عمر صلوات الله عليه وآله وسلامه فحدث عنه وعن جمع من الصحابة، توفي في الكوفة في عام ٦٧هـ وقبل ٧١هـ. انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي ٤/٨٦-٩٦.

(٤) انظر: تاريخ الطبرى ٩٦٢.

٢- طلب عبيد الله بن زياد من أهل الكوفة أن يختاروا رجلاً ليابعوه ويبايعه معهم، وذلك بعد وفاة يزيد بن معاوية^(١) فاختاروه أميراً عليهم^(٢).

٣- أن عمر بن هبيرة^(٣) أوصى واليه على خراسان بأن يحرص على أن يكون تحديد عماله من قبل الناس، وقال له: عليك بعمال العذر، قال: وما عمال العذر؟ قال: من أهل كل بلد أن يختاروا لأنفسهم، فإذا اختاروا رجلاً فوله، فإن كان خيراً كان لك، وإن كان شرّاً كان لهم دونك، وكنتَ معذوراً^(٤).

وبعد عرض مثل هذه الواقع المقارنة للانتخابات المعاصرة يمكن تحديد العلاقة بين الانتخابات المعاصرة، وبين تلك الواقع، لاستخرج بعدها الجذر التاريخي للانتخابات المعاصرة في التاريخ الإسلامي، فمن خلال تلك الواقع يتبيّن ما يلي:

أولاً: أن ما تتضمنه الانتخابات من ضرورة قيام البيعة على الاختيار والرضا أمر متقرر شرعاً، حيث إن البيعة في الإسلام لا تكون إلا على اختيار، وبيعة الخلفاء الراشدين كانت كلّها بيعة عن رضا واختيار.

(١) هو يزيد بن معاوية بن أبي سفيان بن حرب بن أمية، يكنى أبا خالد، ولد سنة ٢٦هـ، بويغ له بالخلافة بعد وفاة أبيه معاوية رض، وجرت له في خلافته مقتل الحسين بن علي، ووقعة الحرّة، فكانت سبباً في بغض الناس له وخروج غير واحد عليه، توفي في دمشق سنة ٦٤هـ، انظر: المنتظم لابن الجوزي ٥/٢٢٢، فوات الوفيات لمحمد بن شاكر الكتببي ٢/٤٦١.

(٢) انظر: تاريخ الطبرى ١٠٣١-١٠٣٢.

(٣) هو أبو المثنى عمر بن هبيرة بن معاوية بن سكين الفزارى الشامي، أمير العراقين، ووالد أميرها يزيد، كان نائباً ليزيد بن عبد الملك، ثم عزله هشام بن عبد الملك توفي سنة ١٠٧هـ، انظر: سير أعلام النبلاء ٤/٥٦٢.

(٤) انظر: تاريخ الطبرى ١٣١٨.

ثانياً: الرجوع إلى عامة الناس للبيعة والطاعة أمر مقرر شرعاً، فلا بد من مبادئ الناس لإمامهم ويلزمهم بسبب هذه البيعة أحكام وواجبات.

غير أن ثمة فروق بين الانتخابات المعاصرة وبين ما كان موجوداً في تاريخ الإسلامي يجعل أمر الانتخابات أمراً جديداً ونازلة فقهية، فمن ذلك:

١- الرجوع إلى عامة الناس في اختيار الرئيس، حيث تقوم الانتخابات الرئاسية المعاصرة على الرجوع إلى كافة المواطنين ليختاروا الرئيس ويحددوه من يريدون، وهو أمر لم يكن موجوداً في التاريخ الإسلامي، وما كان موجوداً هو اختيار أهل الحلّ والعقد لل الخليفة ثم مبادئ الناس له كما حصل في بيعة أبي بكر رض، أو مشاركة الناس في اختيار الخليفة مباشرة من غير أن يكون لهم اختيار له أو تحديد كما في بيعة علي رض.

٢- إعطاء كلّ مواطن صوتاً واحداً محدداً، وحساب تلك الأصوات لاستخراج الرئيس من خلال أغلبية هذه الأصوات، وهذه الصورة لم تكن موجودة بهذه الطريقة، فالبيعة العامة كانت تتمّ برضى الناس ومبادئهم، والبيعة الخاصة من أهل الحلّ والعقد كانت تتم بمداولـة الرأي والحوار من غير حساب أصوات بمثل هذا، غير أنه وجد في كلام الفقهاء ما يفهم منه تقديم رأي الأغلبية على رأي غيرهم^(١)، لكن هذا محصور في أهل الحلّ والعقد وليس عاماً كما في الانتخابات المعاصرة.

(١) حيث نصّ أبو يعلى الفراء على أن الاختيار حق لجميع أهل الحلّ والعقد، وتتعقد ببيعة جمهورهم، مما يدلّ على أن رأي الجمهور مقدم على رأي غيرهم، انظر: الأحكام السلطانية ٢٢ و ٢٦. وانظر: إيضاح طرق الاستقامة في بيان أحكام الولاية والإمامـة لابن المبرّد ٥٥٧ و ٦٠.

٣- وجود مرشحين آخرين يتنافسون على البيعة ليختارهم الناس ، حيث إن الرجوع إلى الناس في التاريخ الإسلامي لم يكن لأجل تمييز المرشحين ، بل كان لمبايعة من اختاره أهل الحلّ والعقد أو المشاركة في بيعة شخص محدد . فتعليق تحديد الخليفة من يختاره عامة الناس ، وجعل أصوات الناس عددية يستخرج منها الحاكم ، وجود مرشحين يتنافسون على الإمارة ليقطع الناس تنازعهم.

هذه المسائل الثلاث هي المسائل النازلة والجديدة في الانتخابات . وأما الإجراءات الشكلية والتنظيمية التي تجرى بها الانتخابات كطريقة تقسيم الدوائر الانتخابية ، أو كيفية الانتخاب والترشيح ، أو ما يتعلق بكيفية الدعاية الانتخابية ، فهي وإن لم تكن موجودة في التاريخ الإسلامي إلا أنها لا تعد نازلة ولا حكماً جديداً ، لأنها من الأمور الإجرائية غير المؤثرة .

* * *

المطلب الثالث

طرق الانتخاب وأساليب تطبيقه

للانتخابات في الأنظمة المعاصرة طرق وأشكال عديدة، يلجا كلّ نظام لاختيار الطريقة التي يراها محققة لمصلحته، وهذه الطرق متعددة ومختلفة، ويمكن عدّ بعض هذه الطرق الانتخابية فيما يلي :

أولاً: الانتخاب العام والمقيدين

ويراد بالانتخاب العام : الاقتراع الذي يجعل حق التصويت لجميع المواطنين من غير تقييد بشروط ، وأما الانتخاب المقييد فهو الاقتراع الذي يشترط لمن يمارس حق التصويت شروطاً متعلقة بالنصاب المالي أو التعليمي^(١).

فالاقتراع العام يخول لكل مواطن بلغ سن الرشد السياسي أن يمارس الانتخاب ، وسن الرشد السياسي يتواافق مع سن الرشد المدني ، إلا في بعض الحالات التي يكون فيها سن الرشد السياسي أعلى أو أقل من سن الرشد المدني وإن كان الأغلب في العصر الحاضر أن يكون سن الرشد المدني أعلى من سن الرشد السياسي^(٢).

وأما الاقتراع المقييد : فهو الذي تستخدم فيه معايير الثروة أو القوة العقلية لمن يمارس حق التصويت فيكون الاقتراع مقيداً بنصاب مالي تبعاً للضريبة التي يدفعها المواطن كلّ سنة فلا يكون ناخباً إلا من يدفع الحدّ الأدنى من الضريبة التي تحددها الدولة^(٣).

(١) انظر: نظم الانتخابات في مصر والعالم لسعاد الشرقاوي وعبد الله ناصف ١٧ ، الأنظمة السياسية لحمد رفت عبد الوهاب ٢٧٤-٢٧٥.

(٢) انظر: نظم الانتخابات في مصر والعالم لسعاد الشرقاوي وعبد الله ناصف ١٩-٢٤.

(٣) انظر: نظم الانتخابات في مصر والعالم لسعاد الشرقاوي وعبد الله ناصف ٢٢.

ومن الأمور المنافية للاقتراع العام أن يكون للشخص أكثر من صوت، إما بأن يعطى أحقيه التصويت في أكثر من دائرة انتخابية ويسمى هذا بالصوت المتعدد، أو يعطى لصوته قيمة أكبر من صوت غيره ويسمى هذا بـ تعدد الأصوات، وقد كان إعطاء الصوت قيمة أكبر لحملة الشهادات العليا أمراً معمولاً به سابقاً ثم عدل به بعد ذلك فلم يعد مطبيقاً حالياً وحل محله التصويت العائلي بأن يعطى صاحب العائلة صوتاً أكبر من صوت الأعزب^(١).

والاقتراع العام لا يتعارض مع اشتراط الجنسية أو سن الرشد أو العقل أو الأهلية الأدبية في السلامة من الجرائم الماسة بالشرف ونحو ذلك^(٢).

ثانياً: الانتخاب المباشر وغير المباشر:

يراد بالانتخاب المباشر: الانتخاب الذي يختار فيه الناخبون مثليهم بغير واسطة.

والانتخاب غير المباشر: هو الانتخاب الذي يختار فيه الناس أشخاصاً يمثلونهم ليكون بيدهم اختيار من يرونوه مناسباً.

فالانتخاب المباشر يكون على درجة واحدة يختار الناس فيه مباشرة من يتولى أمرهم، وأما الانتخاب غير المباشر فيكون على درجتين أو أكثر، فيختار الناس في الدرجة الأولى من يختار لهم الحاكم أو النواب ويكون اختيارهم هو

(١) انظر: نظم الانتخابات في مصر والعالم لسعاد الشرقاوي وعبد الله ناصف، ٢٥، الاقتراع السياسي لنذر الشاوي ١٦٩-١٧٠.

(٢) انظر: الأنظمة السياسية لمحمد رفعت ٢٨١-٢٨٢، النظم الانتخابية لعبدو سعد وآخرين ٤١-٤٥، الانتخابات والديمقراطية لسليمان الغويل ٥٥-٩٠.

الدرجة الثانية للانتخاب وقد يكون بعد هذا الانتخاب انتخاب آخر ليكون درجة ثلاثة وهكذا^(١).

ثالثاً: الانتخاب الفردي والجماعي:

والمراد بالانتخاب الفردي : هو الانتخاب الذي يحقّ فيه لكلّ فرد أن يعبر عن رأيه ليختار من يريده.

وأما الانتخاب الجماعي : فهو الانتخاب الذي يكون لكل جماعة من الجماعات التي يتكون منها المجتمع.

ف أصحاب الانتخاب الفردي يرون أن الهدف من الاقتراع هو تمكين كل فرد من أفراد المجتمع من التعبير عن رأيه بوصفه فرداً ومستقلاً، وهو الاقتراع الذي يضمن المساواة الحقيقة بين المواطنين.

و أصحاب الانتخاب الجماعي يرون أنه لا يصح أن يحصر الاقتراع في طريقة واحدة، بل من الوسائل النافعة أن يعمل بالطريقة الجماعية لأن الفرد لا يكون بمفرده في المجتمع، بل هو يتشكل في جماعات داخل المجتمع، فيتم من خلال ذلك تقسيم المجتمع إلى جماعات وهيئات بحسب مهنيهم وحروفهم فت تكون هيئة للمهندسين وثانية للفلاحين وغير ذلك ولا حاجة مع هذا لتقسيم البلاد جغرافياً^(٢).

رابعاً: الانتخاب السري والعلني:

السرية والعلنية ذات معانٍ واضحة ، فالانتخاب العلني : هو التصويت الذي

(١) انظر: نظم الانتخابات في مصر والعالم لسعاد الشرقاوي وعبد الله ناصف ٤١-٤٢ ، الأنظمة السياسية لمحمد رفعت ٢٨٩-٢٩١.

(٢) انظر: نظم الانتخابات في مصر والعالم لسعاد الشرقاوي وعبد الله ناصف ٥١-٥٣ .

يكون عليناً يظهر الناخب من يختار، والتصويت السري: هو الذي لا يعلم أحد عن المرشح الذي اختاره الناخب.

وبعض القانونيين يميلون إلى القول بالتصويت العلني بناءً على أن إعلان أصحاب الفكر والعلم من يختارون يكون فيه دعوة للناس لأن يقتدوا بهم في اختيار الأكفاء، ويتعلموا منهم كيفية تقييم الأشخاص والأفكار، غير أن التصويت العلني لم يعد له ظهور في العصر الحاضر ومالت الكفة إلى التصويت السري لأن إلزام الناس بالتصويت العلني فيه مفاسد عديدة قد يضطر كثير من الناس بسببيها إلى ترك التصويت لما يسببه إعلان التصويت من حرج أو ضرر أو خشية التعرض لمشاكل مع المرشحين الآخرين.

وأما التصويت في المجالس البرلمانية فهو على عكس الانتخابات، فلا بد لتصويت أعضاء المجالس البرلمانية أن يكون عليناً إلا في حالات خاصة، لأن علنية التصويت في المجالس البرلمانية يتبع للناخبين مراقبة نشاط نوابهم ومراقبة أعمالهم^(١).

خامساً: الانتخاب الاختياري والإجباري:

والمراد بالانتخاب الاختياري: هو الذي يكون فيه الناخب حرّاً في الإدلاء بصوته أو ترك التصويت، وأما الإجباري: فهو ما يكون فيه الناخب ملزماً بالتوجه لصناديق الاقتراع ليدللي بصوته.

فالقائلون بإلزامية الانتخاب يستندون إلى أن الانتخاب وظيفة يجب على الناخب أن يقوم بها لوطنه، فهو حق عليه لا له.

(١) انظر: نظم الانتخابات في مصر والعالم لسعاد الشرقاوي وعبد الله ناصف ٦٤-٦٦، الأنظمة السياسية لمحمد رفت عبد الوهاب ٢٨٦.

والقائلون باختيارية الانتخاب يرون أن التصويت حق للمواطن فله أن يمارس حقه وله أن يتركه.

وقد بحثت كثير من الأنظمة المعاصرة إلى القول بإلزامية الانتخاب دفعاً لإشكالية كثرة التغيب عن الانتخاب^(١).

سادساً: الانتخاب الفردي والانتخاب بالقائمة:

الانتخاب الفردي : هو الانتخاب الذي يختار فيه الناخب فرداً واحداً من المرشحين في دائرة الانتخابية.

والانتخاب بالقائمة : هو الانتخاب الذي يقوم فيه الناخب باختيار قائمة تضم أكثر من فرد من القوائم المرشحة في الدائرة الانتخابية.

فإن كان الناخب لا يقدر أن يغير شيئاً من الأسماء المدرجة في القائمة فهي القائمة المغلقة.

وإن كان الناخب يقدر أن يختار من أسماء القائمة ما يريد ويزيد عليها من القوائم الأخرى فهي القائمة المفتوحة.

وفي الانتخاب الفردي تقسم البلاد فيه إلى دوائر انتخابية صغيرة نسبياً لأن الناخب سيختار واحداً فقط ، فلا بد أن يكون هذا المثل عن دائرة صغيرة نسبياً ، وإن كان الانتخاب بالقائمة فتكون الدوائر الانتخابية كبيرة^(٢) .

(١) انظر: نظم الانتخابات في مصر والعالم لسعاد الشرقاوي وعبد الله ناصف ٦٨-٦٩ ، الأنظمة السياسية لمحمد رفعت ٢٨٥.

(٢) انظر: نظم الانتخابات في مصر والعالم لسعاد الشرقاوي وعبد الله ناصف ٨١ ، الأنظمة السياسية لمحمد رفعت ٢٩١-٢٩٢ ، الاقتراع السياسي لنذر الشاوي ٥٣-٥٨ .

فالانتخاب الفردي يتميز بأن الناخب يكون أقدر على معرفة المرشحين نظراً لصغر الدائرة الانتخابية، وبالتالي يعرف الناخب في الغالب الأشخاص الذين يرشحهم بخلاف الانتخاب بالقائمة والذي تكون فيه الدائرة واسعة.

والانتخاب بالقائمة يتميز بأن الناخب يكون له صلاحية أكبر من جهة أنه يعطي صلاحية اختيار أكثر من مرشح^(١).

سابعاً: الانتخاب بالأغلبية والتمثيل النسبي:

والانتخاب بالأغلبية: هو الانتخاب الذي يفوز فيه من حاز على أكبر عدد من أصوات الناخبين.

والانتخاب بالأغلبية يكون على دور أو دورين.

فالانتخاب بالأغلبية على دور واحد يعتبر المرشح فيه ناجحاً في الانتخابات إذا حصل على أكبر عدد من أصوات الناخبين بالمقارنة مع أصوات منافسيه، فالفائز هو من يكون أكثر المرشحين أصواتاً وإن لم يجز علىأغلبية أصوات الناخبين، فلو حصل المرشح على نسبة ٤٠٪ ونال منافسيه كل منها على ٣٠٪ فإن الأول يكون هو الفائز في الانتخابات وإن لم يكن في الواقع قد حاز علىأغلبية أصوات الناخبين.

والانتخاب بالأغلبية على دورين هو الذي يتبع إعادة الانتخاب مرة أخرى للمرشحين الذين فازوا في الدورة الأولى ليتعدد من يحوز علىأغلبية أصوات الناس، فلا يترشح في هذه الدورة إلا من كان مرشحاً في الدورة الأولى وحاز على نسبة تؤهله لدخول الدورة الثانية^(٢).

(١) انظر: الاقتراع السياسي لنذر الشاوي ٥٣ و ٥٨.

(٢) انظر: نظم الانتخابات في مصر والعالم لسعاد الشرقاوي وعبد الله ناصف ٨٨-٨٩.

والتمثيل النسبي : هو الذي يضمن لكل قائمة أو حزب عدداً من المقاعد تتناسب مع نسبة الأصوات التي حصل عليها، فإذا حاز على ربع الأصوات نال ربع المقاعد، ومن حاز على نصف الأصوات نال نصف المقاعد وهكذا، وثمة طرق متعددة في كيفية الحساب الدقيق لكيفية حساب هذه الأصوات لتكون متناسبة مع المقاعد المخصصة في البرلمان^(١).

ثامناً: الانتخاب الشامل وانتخاب الدوائر؛

والانتخاب الشامل : هو الذي تصبح الدولة فيه دائرة واحدة كانتخاب رئيس الدولة.

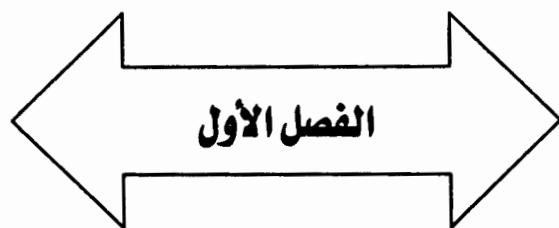
وانتخاب الدوائر : هو الذي يرشح فيه عدد من الأشخاص عن كل دائرة ليكون مثلاً لهم في البرلمان^(٢).

هذه بعض أشكال وطرق وأساليب الانتخاب في الأنظمة المعاصرة، ولكل نظام طريقته وسلكه في اختيار طريقة الانتخاب، فالأنظمة الديمقراطية المعاصرة وإن اتفقت في الأخذ بمفهوم الانتخابات إلا أنها تختلف كثيراً في طريقة تطبيقه، وفي الإجراء الذي تسلكه لأجل تنفيذه، وليس من حدود دراستي في هذا البحث أن أتطرق لهذه الطرق أو أعقد مقارنة بينها أو أميز إيجابياتها وسلبياتها، بل سأكتفي بعرضها إجمالاً هنا، وسأتناول بالبحث الشرعي للطرق والأساليب التي يتعلّق بها حكم شرعي كما هو

(١) انظر: نظم الانتخابات في مصر والعالم لسعاد الشرقاوي وعبد الله ناصف ١١١-١١٩، الأنظمة السياسية لمحمد رفت ٢٩٦-٢٩٩.

(٢) انظر: الانتخابات والأحزاب الديمقراطية لنظام بركات ٤٣.

الحال في انتخاب المرأة أو جعل المشاركة عامة لكل المواطنين أو الدعاية الانتخابية ونحو ذلك.



تخریج الانتخابات و حکمها شرعاً

و فيه مباحثان:

المبحث الأول: التخریج الشرعي للانتخابات.

المبحث الثاني: حكم الانتخابات.

المبحث الأول

التغريم الشرعي للانتخابات

من المهم في بداية بحث موضوع الانتخابات أن يتم تحرير القول في التغريم الشرعي والقانوني للانتخابات، إذ التصور الدقيق لحالة الانتخاب يساعد على معرفة الحكم الشرعي لها وللأحكام المتعلقة بها، كما يحتاج موضوع الانتخابات إلى عقد المقارنة بينها وبين المعاني الشرعية القريبة منها بحيث يتعرف من خلالها على أوجه الاتفاق والافتراق بينها وبين الانتخابات.

وذلك من خلال المطالب التالية:

المطلب الأول: تغريم الانتخابات شرعاً.

المطلب الثاني: علاقة الانتخابات بالبيعة.

المطلب الثالث: علاقة الانتخابات بالشورى.

المطلب الأول

تخرج الانتخاب شرعاً

بما أن الانتخابات المعاصرة من الأمور الأساسية لدى الأنظمة الديمقراطية المعاصرة فلقد بحث القانونيون التكيف القانوني لعملية الانتخاب، وفيما يلي عرض للتكيف القانوني للانتخاب، ثم يتبعه التخرج الشرعي.

المقصد الأول: التكيف القانوني للانتخاب:

قد اختلف القانونيون في التوصيف القانوني لعملية الانتخاب، وفي تحديد حقيقة الانتخاب، فتنازعوا في ذلك إلى عدة مذاهب ونظريات، من أهمها:

المذهب الأول: أن الانتخاب حق من الحقوق الشخصية والأساسية لكل مواطن، فهو حق طبيعي لكل إنسان بصفته إنساناً، وهذا التفسير مبني على نظرية السيادة الشعبية التي تقوم على فكرة توزيع السيادة على جميع المواطنين^(١).

المذهب الثاني: أن الانتخاب وظيفة عامة واجبة على المواطن، فالمنتخب يقوم بوظيفة معينة لا بصفته الشخصية وإنما باعتباره عضواً من أعضاء الأمة، وهذه النظرية مبنية على أن السيادة هي لمجموع الأمة^(٢).

وثراء الخلاف بين القانونيين في هذا التوصيف أن من يرى الانتخاب حقاً من الحقوق الأساسية لكل مواطن لا يجيز للسلطة أن تمنع أحداً من ممارسة حقه

(١) انظر: الانتخابات والديمقراطية لسليمان الغويل ٢٩، الوجيز في نظام الانتخابات لحمد غزوی ١٧٨.

(٢) انظر: الانتخابات والديمقراطية لسليمان الغويل ٣٢.

الانتخابي بدعوى المصلحة العامة لأن الانتخاب حق من حقوقه فلا يجوز التعدي عليه إلا في الحدود الاستثنائية الضرورية، وأما من يأخذ بالنظرية الثانية فإنه يجيز للسلطة أن تمنع بعض المواطنين من ممارسة الانتخاب وتضع ما تراه مناسباً من الشروط لمن يملك حق التصويت في الانتخابات^(١).

وقد حاول بعض القانونيين أن يجمع بين النظريتين فجعل الانتخاب حقاً فردياً، ووظيفة عامة، فهو حق شخصي للمواطن، وفي نفس الوقت وظيفة عامة فهو حين يمارس حقه في الانتخاب إنما يمارس واجباً قانونياً ووظيفة عامة فهو لا يعمل لحسابه بل يصوت للمجتمع وللمصلحة العامة^(٢).

وعلى كل حالٍ بهذه الاختلاف القانوني لا ثرة له في الحكم الشرعي على الانتخابات وما يتعلق بها، لاختلاف المرجعية التي يستند إليها القانوني عن المرجعية التي يستند إليها الفقيه، فالخلاف القانوني مبني على الأخذ بمبادئ الديمقراطية، ونظر الفقيه في هذه القضية سيكون بحسب موافقتها للأصول الشرعية أو تعارضها معه.

فالقول بجواز الانتخاب أو منعه أو أفضليته لا يمكن أن يكون مستنداً إلى كون الانتخاب حقاً لكل مواطن، أو لأجل أنه وظيفة عامة، بل مرد ذلك إلى الأدلة الشرعية والقواعد الكلية.

(١) انظر: الانتخابات والديمقراطية لسليمان الغويل ٣١-٣٢، الوجيز في نظام الانتخابات محمد غزوی ١٨-١٩.

(٢) انظر: الانتخابات والديمقراطية لسليمان الغويل ٣٥، الوجيز في نظام الانتخابات محمد غزوی ١٩-٢٠.

ومع ذلك : فالقول بأن الانتخاب حق من الحقوق الأساسية لكل مواطن أبعد القولين عن الحكم الشرعي ، إذ القول بأنه حق يلزم منه وجوب الانتخابات في كل مجالاتها ولكل الناس وهو ما لا يمكن أن يكون قوله لأحد.

المقصد الثاني : التخريج الشرعي للانتخاب :

أما التخريج والتكييف الفقهي لعملية قيام الناخب بالإدلاء بصوته فقد اختلف الفقهاء المعاصرون في تكييفها إلى قولين :

القول الأول : أنه تزكية وشهادة ، فهو شهادة من الناخب بصلاحية المرشح للولاية ، وإلى هذا ذهب كثير من المعاصرين^(١).

ومستند هذا القول : أن الانتخاب شهادة من الناخب للمرشح بأنه صالح للولاية ، فيشترط فيه ما يشترط في الشاهد ، ويتأثم إن قصر في الشهادة أو شهد لغير صالح^(٢).

وقد نوقش هذا التخريج من ثلاثة وجوه :

الوجه الأول : يلزم القائلين بتخريج الانتخاب على الشهادة أن لا يقبلوا شهادة النساء مطلقاً بناءً على عدم قبول شهادة النساء في غير الأموال ، أو يقبلوها و يجعلوها على النصف من شهادة الرجل ، وهم لا

(١) انظر : من فقه الدولة ليوسف القرضاوي ١٣٨ ، الشورى لعبد الغني بركة ١٢٥ ، النظام السياسي الإسلامي لنمير البياتي ٣٢٩ ، الشورى بين النظرية والتطبيق لقططان الدوري ١٢٨ ، الشورى والديمقراطية النيابية لداود الباز ١٥٦ ، الانتخابات شهادة وأمانة خالد الشتوت ٤٤ .

(٢) انظر : من فقه الدولة ليوسف القرضاوي ١٣٨ ، النظام السياسي الإسلامي لنمير البياتي ٣٢٨ ، الشورى بين النظرية والتطبيق لقططان الدوري ١٢٨ ، الشورى والديمقراطية النيابية لداود الباز ١٥٧ .

يقولون بشيء من ذلك^(١).

وكذا يلزمهم أيضاً أن يطبقوا شروط الشاهد على الناخب، وهذا يمنع كثيراً من الناس من الانتخاب لأنعدام بعض شروط الشهادة فيهم.

ويكفي أن يحاب عن هذا الوجه: بأن هذا الإلزام لا يصح أن يكون تضعيفاً لتخریج الانتخاب بأنه شهادة، إذ بإمكان من يقول بهذا التخریج أن يطرد قوله فيمنع النساء من الشهادة فيها أو يجعلها على النصف، أو يشترط في الناخب شروط الشهادة^(٢).

وأما عمل الناس في قبول شهادة النساء مطلقاً أو إهمال شروط الشهادة في الناخب فقد يكون فعلاً محراً وقعوا فيه ولا يصح أن يكون دليلاً على أن الانتخاب ليس بشهادة.

الوجه الثاني: أن الشهادة إنما تكون في حقوق الله أو حقوق الأدميين، والانتخاب ما هو إلا إخبار بصلاح الشخص للقيام بالأعمال المنوطة بالولاية^(٣).

الوجه الثالث: أن الشهادة إنما تكون عند القاضي وفي مجلس الحكم^(٤).
ويكفي أن يحاب عن هذه الوجهيin الآخرين: بتوجيهه معنى الشهادة هنا بأنها

(١) انظر: ولایة المرأة في الفقه الإسلامي لحافظ أنور ٤٥٥-٤٥٦.

(٢) انظر على سبيل المثال: الانتخابات شهادة وأمانة خالد الشتوت ٢٦-٢٩ و٤٦-٤٨ فقد اطُرد القول بأن الانتخابات شهادة فمنع من مشاركة من ليس مؤهلاً للشهادة، ولم يجز مشاركة عامة الناس إلا في الانتخابات البلدية لأن الناس يعرفون من يرشحون بخلاف الانتخابات الرئاسية والبرلمانية فلا قدرة لجميع الناس على تمييز الصالح من الأصلح.

(٣) انظر: ولایة المرأة لحافظ أنور ٤٥٥.

(٤) انظر: حجية الشهادة في الإثبات الجزاي لعماد محمد ربيع ٨٨-٨٩.

الشهادة والتزكية بمفهومها العام وليس الشهادة بالمعنى الفقهي الدقيق، ولعل هذا هو مراد من خرج الانتخاب على الشهادة.

القول الثاني: أنه وكالة، فالانتخاب توكيل من الناخب للمرشح لينوب عنه في ممارسة الولاية، وإليه ذهب بعض المعاصرین^(١).

ومستند لهذا القول: أن طبيعة الانتخاب هو اختيار الأمة لوكلاء ينوبون عنهم في التشريع ومراقبة الحكومة، فهي بهذا عملية توكيل^(٢).

وهذا القول وإن ذكروه في الانتخاب للمجالس البرلمانية إلا أنه يمكن أن يقولوا بعمومه في كل انتخاب، لأن كل ولاية فيها ممارسة لبعض الأعمال المتعلقة بالناس، فإن كان ما تقوم به المجالس البرلمانية هو وكالة عن الناس، فغيرها من الولايات هي وكالة عن الناس في ممارسة الأعمال المنوطة بها.

وهذا التخريج غير مسلم به لوجوده عدّة:

الوجه الأول: على التسليم بكون عمل المجالس البرلمانية وكالة عن الناس فهي وكالة عن عموم الناس، وليس وكالة شخص لشخص، فعضو البرلمان هو نائب عن الناس، وليس كل شخص نائباً عن رشّه، فلا يصح تخرّيجها على الوكالة، فهي وإن كانت وكالة بالمفهوم العام فليس بوكالة بالمعنى الفقهي.

الوجه الثاني: ولو كانت وكالة كما ذكر لجاز للناخب أن يعزل المرشح الذي انتخبه، لأنه وكيل عنه والوكالة يجوز للموكل أن يفسخها، وهو شيء لا

(١) انظر: المرأة بين الفقه والقانون لمصطفى السباعي ١٥٥.

(٢) انظر: المرأة بين الفقه والقانون للسباعي ١٥٥.

يمكن وجوده في الولايات ولا في المجالس البرلمانية.

الوجه الثالث: أن الوكالة تصح بين الكافر والمسلم، فيصح للكافر أن يوكل مسلماً، ولا يصح في المجالس البرلمانية أن يكون الكافر فيها مرشحاً، ولو كانت وكالة لجاز أن يكون عضواً في المجالس البرلمانية^(١).

ويمكن أن يجاب عن هذا: بان هذا الوجه وإن كان مستقيماً غير أنه لا يمكن أن يكون ملزماً لمن يقول بتأثیر التخرج الانتخاب على الوكالة؛ لأن بإمكانهم أن يطرووا الحكم ويقولوا بمحاذ كون الكافر عضواً في المجالس البرلمانية، فلا يكون هذا الاعتراض ملزماً إلا لمن يمنع جعل الكافر عضواً في المجالس البرلمانية.

الوجه الرابع: أن القول بأن الانتخاب وكالة يلزم منه أن يجوز الانتخاب وترشيح كل من جازت وكالته، وهو باطل فالفقهاء قد اشترطوا في أهل الحل والعقد من يختار الإمام شروطاً عديدة ولم يجعلوا الانتخاب والترشيح متاحاً لكل أحد^(٢).

الترجيح:

الأظهر عندي في تخرج الانتخاب، هو التفريق بين الانتخاب حين يكون انتخاباً مقيداً لا يشارك فيه إلا نخبة الناس من أهل الحل والعقد، وبين الانتخابات العامة التي يشارك فيها جميع الناس.

فالانتخاب المقيد يخرج على أنه تزكية وشهادة بالمفهوم العام، فالناخب يزكي من رشحه ويشهد له بالصلاحية، فيما أن تزكيته هنا تتعلق بأمر المسلمين عاماً فقد اشترط العلماء فيه شروطاً كثيرة أكثر من

(١) انظر: الشورى بين النظرية والتطبيق لقططان الدوري ١٠٧.

(٢) انظر: الشورى بين النظرية والتطبيق للدوري ١٠٧ وانظر: الأحكام السلطانية للماوردي ١٥.

شروط المزكي والشاهد^(١).

وأما الانتخاب العام فتخرجه أنه اختيار وإرادة من الناخب للمرشح الذي يريده، وليس هو بتزكية ولا شهادة، والدليل على كونه مغض اختيار وإرادة وليس بشهادة ما يلي:

الدليل الأول: أن الناخب لا يسأل عن سبب شهادته، ولا عن ما يعرفه عن الناخب، أو عن المبررات التي يؤيد لأجلها المرشح الفلانى، بل يؤخذ قوله مباشرة ويسجل ضمن الأصوات من غير تفصيل، ولو كانت شهادة وتزكية لطلب معرفة سبب الشهادة والتزكية.

الدليل الثاني: أن نتيجة الانتخابات تتعلق بعدد الأصوات لا بالحجج والبراهين التي يدللي بها كل ناخب، فالمرشح الذي تتجه إليه أكثر الأصوات هو الذي يكون فائزًا في الانتخابات، ولو كان الانتخاب تزكية وشهادة لوجب أن يحكم بالأدلة والبراهين التي تستند إليها الشهادة والتزكية لا أن يعتمد على عدد الأصوات.

وقد يقول قائل هنا: بأن الانتخاب تزكية وإن ما ذكر من عدم السؤال عنها أو الاعتبار بعدد الأصوات هو من التفريط فيها تماماً كما قيل في عدم قبول شهادة النساء وعدم اعتبار شروط الشاهد.

فالجواب: أن ما ذكر في الدليلين هو من أساس الانتخاب وليس هو من قبيل التقصير والتفريط فيها، ولو قامت عملية الانتخاب بسؤال كل ناخب عن سبب انتخابه، ثم جمعت البراهين والأدلة فخلص من خلالها إلى الأصلح من

(١) انظر: الأحكام السلطانية للماوردي ١٤.

المرشحين لأن أصبحت القضية متعلقة بطريقة جديدة ولم يصح أن تكون من قبل الانتخابات المعاصرة.

وقد يقال أيضاً: بأن الانتخاب المقيد أيضاً لا يسأل فيه الناخب، ولا ينظر للبراهين والأدلة.

فالجواب: بأن أهل الانتخاب المقيد أهل علم وعدالة وصلاح، فيعلم من حالهم أنهم لا يختارون إلا أصلح من يرونـه، ولو حصل منهم غير ذلك لعدـ هذا طعنـا في عدالتـهم وما جازـ أن يكونـوا من أهلـ الحـلـ والعـقـدـ، فحالـهم يـعـلمـ منهـ أنـهمـ يـختارـونـ منـ يـرـونـهـ أـزـكـىـ وأـصـلـحـ منـ يـعـرـفـونـ بـخـلـافـ الـاـنـتـخـابـ الـعـامـ إـذـ لاـ يـعـلـمـ حـالـ كـلـ أحـدـ.

ثم إنـهمـ يـتـحـاوـرـونـ وـيـتـشـاـورـونـ ثـمـ بـعـدـ ذـلـكـ يـدـلـونـ بـأـصـوـاتـهـمـ، فـيـكـونـ صـوتـ النـاـخـبـ فـيـهـ مـتـأـثـراـ بـماـ سـمعـ وـعـلـمـ مـنـ الأـدـلـةـ وـالـبـرـاهـينـ.

فـتـحـصـلـ بـذـلـكـ أـنـ الـاـنـتـخـابـ فـيـ الـاـنـتـخـابـاتـ الـعـامـةـ هـوـ اـخـتـيـارـ النـاـخـبـ لـمـ يـرـيـدـهـ وـيـرـغـبـ فـيـهـ، وـكـوـنـهـ اـخـتـيـارـاـ وـإـرـادـةـ لـاـ يـعـنـيـ هـذـاـ أـنـ يـخـتـارـ بـحـسـبـ مـصـلـحـتـهـ وـهـوـاهـ، بـلـ لـاـ بـدـ أـنـ يـخـتـارـ مـنـ يـكـونـ أـصـلـحـ مـنـ يـعـلـمـ لـأـنـ الـأـمـرـ مـتـعـلـقـ بـولـاـيةـ وـمـصـلـحـةـ عـامـةـ فـلـاـ بـدـ لـكـلـ مـسـلـمـ أـنـ يـجـتـهـدـ فـيـ النـصـحـ لـلـمـسـلـمـينـ وـيـقـدـمـ نـفـعـ الـمـسـلـمـينـ عـلـىـ هـوـاهـ وـمـصـلـحـتـهـ.

* * *

المطلب الثاني

العلاقة بين الانتخابات والبيعة

البيعة من المعاني الشرعية الراسخة، والتي تتم بين الإمام وبين الرعية، تلتزم فيها الرعية للإمام بأن يسمعوا ويطيعوا له، ويلتزم لهم بأن يقوم على رعاية حقوقهم ونصرة دينهم.

والمراد بالبيعة هي العهد على الطاعة^(١).

أما كيف تتم البيعة، فإنها تتم بأن يجتمع أهل الحل والعقد فيختاروا أفضليهم وأصلحهم للإماماة ثم يبايعونه ويلزם الناس بعد ذلك طاعته والانقياد له^(٢).

فالبيعة على هذا تنقسم إلى قسمين:

بيعة انعقاد: يتم من خلالها اختيار أهل الحل والعقد لمن يستحق الإمامة ويبايعونه وتنعقد بذلك.

بيعة الطاعة: وهي بيعة عامة الناس لمن اختاره أهل الحل والعقد، فيبَايِعُه الجميع على السمع والطاعة^(٣).

وقد دلت الأدلة الشرعية على وجوب البيعة ولزومها على المسلمين كما روى ابن عمر رض أن رسول الله ص قال: «من خلع يداً من

(١) انظر: مقدمة ابن خلدون ٢٠١.

(٢) انظر: الأحكام السلطانية للماوردي ١٥-١٦، تحرير الأحكام لابن جماعة ١٧.

(٣) انظر: البيعة في الفكر السياسي الإسلامي لمحمود الخالدي ١٢٣-١٣١، وفي المسألة تفصيل يأتي في مبحث مشاركة الناس في اختيار رئيس الدولة ، انظر: ص ٣٣١.

طاعة لقي الله يوم القيمة لا حجة له ، ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية»^(١).

العلاقة بين الالنتخابات والبيعة : حين تتأمل في الالنتخابات ونقارنها بالبيعة نجد أن ثمة أوجه اتفاق بين الالنتخابات والبيعة من وجوه :

الوجه الأول: أن البيعة والالنتخابات كلاهما مبني على الاختيار الحر من غير إكراه^(٢).

الوجه الثاني: أن البيعة والالنتخابات كلاهما مبني على رأي الأغلبية^(٣).

الوجه الثالث: أن البيعة والالنتخابات كلاهما يصل من خلالهما إلى تعين رئيس الدولة.

وأما الفروق بينهما فقد ذكر بعض الباحثين فروقاً عديدة كالخلاف بينهما في شروط المرشح ، إذ يشترط في عقد البيعة شرطاً عديداً غير موجودة في الالنتخابات ، ومدة الرئيس في البيعة غير محددة بخلاف مدة الرئيس في الالنتخابات ، والبيعة مظاهر من مظاهر تطبيق الإسلام وأما الالنتخابات فمظاهر من مظاهر تطبيق الديمقراطية^(٤).

(١) أخرجه مسلم في كتاب الإمارة ، باب : وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتنة في كل حال وتحريم الخروج من الطاعة ومقارقة الجماعة ، برقم (٤٧٩٣).

(٢) انظر : البيعة لعبد الله الوشلي ، ١٠٢ ،

(٣) انظر : البيعة لعبد الله الوشلي ، ١٠٢ .

(٤) انظر : البيعة لعبد الله الوشلي ، ١٠١-١٠٢ ، الاستفتاء الشعبي والشريعة الإسلامية لما جد الحلو ١٤٦.

والحقيقة أن هذه الفروق فروق بين الديمقراطية والبيعة، وليس بين الانتخابات والبيعة، إذ لا تلازم بين الانتخابات وبين شروط الولاية ومدتها ونحو ذلك، فقد تطبق الانتخابات على النحو المذكور، وقد تطبق بوضع شروط أخرى.

والذي أراه أن الفروق بين البيعة والانتخابات تتجلى في الفروق التالية :

الفرق الأول: أن الانتخابات وسيلة تنافس للوصول إلى الولاية، وأما البيعة فهي عقد لمن اختاره الناس، فالانتخاب طريق لتحديد من تتوجه له البيعة.

الفرق الثاني: أن الانتخابات طريقة للوصول إلى الرئاسة وإلى غيرها من الولايات، بينما البيعة خاصة بالرئاسة العامة فقط.

الفرق الثالث: أن الانتخابات تكون لعامة الناس، وأما بيعة الانعقاد فالالأصل أنها لأهل الحال والعقد^(١).

الفرق الرابع: أن المرشحين في الانتخابات عدد غير محدد، وأما البيعة فلا يمكن أن تكون إلا لشخص واحد.

* * *

(١) انظر: الاستفتاء الشعبي لماجد الحلو . ١٤٣

المطلب الثالث

العلاقة بين الانتخابات والشوري

يراد بالشوري: «الرجوع إلى أهل الرأي والاختصاص في الأمور التي لا نصّ شرعي واضح فيها للوصول إلى الأصلح للأمة والأنفع لها»^(١). والشوري من المفاهيم الأساسية لنظام الحكم في الإسلام، فقد وصف الله المؤمنين بأنهم أهل شوري كما قال تعالى: «وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ» [سورة الشورى ٣٨]، وأمر الله تعالى رسوله عليه الصلاة والسلام بالشوري فقال تعالى: «وَشَاءُوا زِمْرَهُمْ فِي آتَنِي» [سورة آل عمران ١٥٩]، وإذا كان هذا في حق النبي ﷺ مع مكانته وتأييده بالوحي فغيره أولى وهي في حقه ألم.

العلاقة بين الشوري والانتخابات:

تقوم الانتخابات المعاصرة على الرجوع إلى قاعدة واسعة من الناس لمعرفة من يختارونه في الولايات، أو لمعرفة آرائهم في المسائل الاستفتائية، وبما أن الانتخابات فيها مراجعة ومعرفة لأراء الناس، فهذا يجعل فيها شيئاً بالشوري. فما موقع الانتخابات في الشوري؟

اختلف المعاصرون في علاقة الانتخابات بالشوري، من حيث دخول الانتخابات في مفهوم الشوري إلى قولين:

(١) انظر: النظام السياسي في الإسلام، من تأليف مجموعة من أعضاء هيئة التدريس بقسم الدراسات الإسلامية بجامعة الملك سعود، بحث: قواعد النظام السياسي في الإسلام خالد ابن منصور الدرис ١٢٢.

القول الأول: أن الشورى تجيز الأخذ بالانتخابات طريقة من طرائق الشورى، وإليه ذهب محمد رشيد رضا، والمودودي^(١) وكثير من المعاصرين^(٢). بل وذهب بعض القائلين بهذا القول إلى أن الانتخابات هي أفضل الطرق لتطبيق الشورى^(٣):

القول الثاني: أن الشورى لا تقرّ الانتخابات المعاصرة، وهو ما ذهب إليه محمد الإمام^(٤) ومحمود شاكر^(٥) والأمين الحاج محمد^(٦).

أدلة القول الأول القائل بأن الشورى تجيز الأخذ بالانتخابات
المعاصرة:

الدليل الأول: أن الله تعالى قال: «وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بِيَتْهُمْ» (سورة الشورى ٣٨)، فهذا خطاب للأمة جمعاً، فالشوري تكون لجسم الأمة^(٧).

وقد نوقشت هذا الدليل: بأنه لا يلزم من الشورى أن تكون لكل فرد من

(١) انظر : تفسير المنار لـ محمد رشيد رضا /٤٢٠٣ ، تدوين الدستور الإسلامي لل媦ودي .^{٥٥}

(٢) الشورى في ظل نظام الحكم الإسلامي لعبد الرحمن عبد الخالق ٤١ ، مبدأ الشورى ليعقوب المليجي ٢٢٤ ، نظام الشورى لزكريا الخطيب ٢٠٤ ، الشورى بين الأصالة والمعاصرة لعز الدين التعميمي ٥٩ ، الشورى والديمقراطية النيابية لداود الباز ١٥٤ ، النظام السياسي في الإسلام لحمد أبو فارس ١١٠ ، الحريات العامة لعبد الحكيم العيلي ٢٢٠ .

(٣) انظر: الشورى وأثرها في الديمقراطية للأنصاري ٤٣٩ ، قاعدة الشورى لأحمد أبو شنب ٧٥-٧٤

(٤) انظر : تنوير الظلمات يكشف مفاسد وشیوهات الانتخابات محمد عبد الله الإمام .٣٠

^(٥) انظر : التاريخ الإسلامي لـ محمود شاكر ، ١٢٧ / ٩

^{٦٤} انظر: الشورى المفترى عليها للأمين الحاج محمد .

^(٧) انظر: مبدأ الشورى للملبيجي .٢٢٠

أفراد الأمة، ولم يكن منهج النبي ﷺ أن يشاور جميع الناس في كل القضايا^(١).

الدليل الثاني: أن الشريعة جاءت بمطلق الأمر بالشوري ولم تقيّدتها بصفة ولا هيئة فكل من وضع لها هيئة أو صفة فهو متحكم^(٢).

الدليل الثالث: أن الشوري من الأمور الدنيوية المتعلقة بسياسة الناس، والأصل فيها الإباحة إلا بدليل، واختيار الطريقة مختلف بحسب الزمان والمكان، والانتخابات المعاصرة من الطرق الجيدة التي يمكن الاستفادة منها في مشاورة الناس ومعرفة آرائهم مما يحقق مقاصد الشوري^(٣).

أدلة القول الثاني القائل بأن الشوري لا تقرّ الانتخابات المعاصرة:

الدليل الأول: أن الشوري في الإسلام لا يسأل فيها كل أحد، بل يرجع فيها لأهل الحل والعقد من يملكون الرأي السديد والعقل المجرّب^(٤).

وقد نوقش هذا: بأن الشوري ليست محصورة في أهل الحل والعقد دائمًا، بل تشمل جميع الناس بدليل أن النبي ﷺ لم يقتصر على مشاورة بعض الصحابة فقط بل شملت مشورته عليه الصلاة والسلام في بعض الأحيين كلَّ

(١) انظر: مبدأ الشوري لل مليجي ٢٢١.

(٢) انظر: الشوري في ظل نظام الحكم الإسلامي لعبد الرحمن عبد الخالق ٤١.

(٣) انظر: الشوري في ظل نظام الحكم الإسلامي لعبد الرحمن عبد الخالق ٤٢، مبدأ الشوري للمليجي ٢٢٤، نظام الشوري للخطيب ٢٠٤-٢٠٧، قاعدة الشوري لأحمد أبو شنب

٥٢، الشوري بين الأصالة والمعاصرة للتببي ٥٧.

(٤) انظر: التاريخ الإسلامي لمحمود شاكر ٩/١٢٧، تنوير الظلمات للإمام ٣١، الشوري المفترى عليها للأمين الحاج محمد ٤٤.

الناس كما شاور جمهور الصحابة في وقعة بدر^(١)، وشاورهم في الخروج من أحد^(٢)، مما يدل على أن الشورى تكون للخاصة ولل العامة بحسب موضوع الشورى.^(٣)

الدليل الثاني: أن الانتخابات من شريعة الديمقراطية، والشورى من صميم الإسلام، فكيف يكون ما جاء من شريعة الكفر داخلاً ضمن المشورة التي جاء بها الإسلام^(٤).

ويمكن أن يحاب عنه: بأن الانتخابات ليست ملزمة للديمقراطية، بل هي أسلوب وطريقة يمكن أن تطبق في غير الديمقراطية^(٥).

الدليل الثالث: أن الشورى تعني التشاور والاستفادة من الآراء للوصول إلى الحق، فهي بحث عن الحق وليس إخراجاً لحكم ولا تنفيذاً له، ولا إنشاء لرأي يعكس ما عليه الانتخابات التي لا بد فيها من إنشاء رأي وحكم^(٦).

ويمكن أن يحاب عنه: بأن الإلزام لا يزيل عن الطريقة كونها شورى، فالشورى وإن كانت في أساسها غير ملزمة للمستشير، فالالتزام المستشير بها لا يخرجها عن كونها شورى.

(١) انظر: تاريخ الطبرى ٣٥٠-٣٥١، وانظر: صحيح مسلم، كتاب: الجهاد والسير، باب: غزوة بدر برقم (١٧٧٩).

(٢) انظر: تاريخ الطبرى ٣٧١-٣٧٢.

(٣) انظر: الشورى في ظل نظام الحكم الإسلامي لعبد الرحمن عبد الخالق ٩٠، الشورى بين النظرية والتطبيق للدوري ١٤٥-١٥٢، الشورى لمحمد الحالدى ١٢٤-١٢٥.

(٤) انظر: تنوير الظلمات للإمام ٣٠.

(٥) انظر: مفاهيم سياسية شرعية لمحمد مفتى ٥٣.

(٦) انظر: تنوير الظلمات للإمام ٢٢.

الترجيح:

والأظهر من هذين القولين هو القول الأول القائل بأن الانتخابات المعاصرة تدخل في الشورى، فالانتخابات تعرف على ما عند الناس وتحدد ما يريدون وهذا داخل في مفهوم الشورى، غير أن الحكم على الانتخابات بأنها داخلة في مفهوم الشورى الشرعية متوقف على الحكم بجواز الانتخابات المعاصرة، فإن كانت جائزة فهي داخلة في الشورى، وإن كانت محرمة فهي شورى محرمة.

المقارنة بين الشورى والانتخابات:

بعد عرض أقوال العلماء في موقع الانتخابات من الشورى، نحتاج للتأمل في عقد الانتخابات لنقارنها بالشورى، ونبين الفروق الأساسية بينهما، وعند التأمل يمكن تحديد الفروق فيما يلي :

الفرق الأول: أن الانتخابات طريق من طرق الوصول إلى الولاية، وأما الشورى فهي وسيلة لمعرفة الرأي الصواب وليس وسيلة ولا طريقة في الحكم^(١).

الفرق الثاني: أن الانتخاب يكون بالاختيار بين أشخاص أو مسائل، فدور الناخب محصر على اختيار فلان من المرشحين، أو الموافقة على قرار معين، وأما الشورى فهي نقاش وحوار وعرض كامل للموضوع يتمّ من خلاله قبول الموضوع أو قبوله أو تعديله^(٢).

الفرق الثالث: أن الانتخابات قاصرة على ما يتعلق بالولايات فقط، وأما الشورى فهي شاملة لكل شؤون الحياة.

(١) انظر: الديمقراطية وحكم الإسلام فيها لحافظ صالح .٦٤

(٢) انظر: الاستفتاء الشعبي لماجد الحلو .١٨٤

الفرق الرابع: أن النتيجة في الانتخابات ملزمة لعدد الأصوات، فمن يحوز أكبر عدد من الأصوات يظفر بالنتيجة، وأما الشورى فليس من لازم الشورى أن يؤخذ برأي أهل الشورى.



البحث الثاني

حكم الانتخابات

تحرير محل النزاع:

اتفق العلماء على جواز الانتخابات حين تكون محصورة في أهل الخل والعقد، والمراد بأهل الخل والعقد هم رؤساء الناس وأهل الوجاهة فيهم^(١) من اجتمعت فيه خصال العلم والعدالة والرأي، وقد سُمّوا بذلك لأنهم يملكون عقد أمر البيعة وحل ما عقدوه^(٢).

فهذه صورة شرعية لا غبار عليها لما جرى عليها عمل الصحابة رضي الله عنهم في تولية أبي بكر وعثمان رضي الله عنهم.

واختلفوا في حكم الانتخابات المعاصرة التي تكون دائرة الانتخاب فيها واسعة شاملة لعامة الناس أو لأكثرهم إلى قولين:
القول الأول: الجواز، فلا بأس بالأخذ بهذه الطريقة، وهو ما ذهب إليه أكثر المعاصرين^(٣).

(١) انظر: تحرير الأحكام لابن جماعة ١٧ ، روضة الطالبين للنووي ٢٦٤/٧.

(٢) انظر: من أصول الفكر السياسي الإسلامي لمحمد فتحي عثمان ٣٨٤.

(٣) منهم: محمد رشيد رضا في تفسير النار ٢٠٣/٤ ، أبو الأعلى المودودي في تدوين الدستور الإسلامي ٥٥ ، يوسف القرضاوي في (من فقه الدولة) ١٢٨ ، عبد القادر عودة في الإسلام وأوضاعنا السياسية ٢١٨ ، عبد الكريم زيدان في الديمقراطية ومشاركة المسلم في الانتخابات ٦١ ، منير البياتي في النظام السياسي الإسلامي ١٢٢ ، قحطان الدوري في الشورى بين النظرية والتطبيق ٣٢٤ ، علي لاغا في الشورى والديمقراطية ١٤٣ ، يعقوب المليجي في مبدأ الشورى في الإسلام ٢٢٤ ، ذكريا الخطيب في نظام الشورى ٣٨٠ ، أحمد

القول الثاني: المنع؛ فلا يجوز الأخذ بطريقة الانتخابات بهذه الصورة، وهو ما ذهب إليه بعض المعاصرین^(١).

أدلة القول الأول:

الدليل الأول: أن البيعة في جوهرها تعني إعلام الفرد المبایع عن موافقته

=أبو شنب في قاعدة الشورى ٧٤-٧٥، رائف النعيم في الشورى ١٢١-١٢٣، محمود الخالدي في قواعد نظام الحكم في الإسلام ١٨٤، عبد الحميد متولي في أزمة الفكر السياسي الإسلامي ٤١، عبد الرحمن عبد الخالق في الشورى في ظل نظام الحكم الإسلامي ٢٦٧، محمد أبو فارس في النظام السياسي في الإسلام ١١٠، ودادود الباز في الشورى والديمقراطية التبابدة ١٥٤، عز الدين التميمي في الشورى بين الأصالة والمعاصرة ٥٩، عبد الحميد الأنصاري في العالم الإسلامي بين الشورى والديمقراطية ٣٠، عثمان خليل في الديمقراطية الإسلامية ٢٩، محمد العربي في نظام الحكم في الإسلام ٨٤، عبد الحكيم العيلبي في الحريات العامة ٢٢٠، أحمد عليوي الطائي في الموازنة بين المصالح ٢٦٩-٢٦٧، محمد سليم العوا في الإسلام والديمقراطية ٢٩، مشير المصري في المشاركة في الحياة السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة ١٠٤.

(١) منهم: محمد رأفت عثمان في رئاسة الدولة في الفقه الإسلامي ٢٣٢، محمد عبد الله الإمام في تنوير الظلمات بكشف مفاسد وشبهات الانتخابات ٥٥، محمود شاكر في التاريخ الإسلامي ١٢٠، حافظ أنور في ولاية المرأة في الفقه الإسلامي ٤٤٤-٤٤٥، الأمين الحاج محمد أحمد في الشورى المفترى عليها ٤٤-٤٩، أحمد الموضي في الحقوق السياسية للرعاية ١٢٩، بخي الحجوري في المبادئ المفيدة في التوحيد والفقه والعقيدة ٢٩-٣٠، صالح بن فوزان الفوزان في صحيفة الجزيرة عدد ١٣٥٨ رمضان ١٤٢٤هـ، عبد الرحمن البراك في موقع المسلم على الانترنت، قسم الفتوى- العقيدة- البدع والمحنثات، محمد بن سعد الغامدي في الحملات الانتخابية البلدية ١٢٧.

ورضاه عن الشخص المباع له وهذا أمر متحقق في الانتخاب المعاصر^(١).

ويمكن أن يناقش هذا الدليل من وجهين:

الوجه الأول: أن البيعة تكون بعد اختيار أهل الخل والعقد، وهو أمر متفق عليه، وخارج عن محل النزاع.

الوجه الثاني: بأن البيعة تفارق الانتخابات من جهة أن المباع يعلن الطاعة والانقياد والرضا بخلاف الناخب في الانتخابات الذي يختار ويميز من يكون صالحاً.

الدليل الثاني: الواقع الشرعية في عهد النبي ﷺ ما يدلّ على أن للانتخابات أصلاً شرعاً معتبراً، ومن تلك الواقع:

أولاً: بيعة النقباء، وهي البيعة التي بايع فيها الأنصار النبي ﷺ على أن يمنعوه ما يمنعون به نساءهم وأبناءهم، فقال النبي ﷺ: «أخرجوا إلى منكم اثنى عشر نقيباً يكونون على قومهم بما فيهم»، فأخرجوا له تسعه من الخزرج، وثلاثة من الأوس، فقال لهم النبي ﷺ: «أنتم على قومكم بما فيهم كفلاء»^(٢).

وجه الدلالة منها: أن النبي ﷺ طلب من الصحابة أن يختاروا منهم اثنى عشر رجلاً، ولم يحدد لهم طريقة الاختيار، أو يمنعهم من مشاركة عامة الناس، فدلّ على صحة الانتخاب بالرجوع إلى عامة الناس.

ثانياً: العرفاء في وفد هوازن، حيث أتى وفد هوازن إلى النبي ﷺ مسلمين، وطلبو منه أن يرجع إليهم أموالهم ونساءهم، فخيرهم النبي ﷺ

(١) انظر: العالم الإسلامي بين الشوري والمديقراتية لعبد الحميد الأنصاري ٣٠.

(٢) سبق تخيجه، انظر: ص ٢٣، وهو عند أحمد والطبراني وصححه الحاكم.

بين المال والنساء، فاختاروا النساء فقام رسول الله ﷺ في المسلمين فأثنى على الله بما هو أهله ثم قال: «أما بعد؛ فإن إخوانكم هؤلاء قد جاؤونا تائبين، وإنني قد رأيت أن أرد إليهم سببهم فمن أحب منكم أن يطيب بذلك فليفعل، ومن أحب منكم أن يكون على حظه حتى نعطيه إياه من أول ما يفيء الله علينا فليفعل، فقال الناس: قد طيبنا ذلك لرسول الله ﷺ لهم، فقال رسول الله ﷺ : إننا لا ندرى من أذن منكم في ذلك من لم يأذن فارجعوا حتى يرفع إلينا عرفاً لكم أمركم فرجع الناس فكلمهم عرفاؤهم ثم رجعوا إلى رسول الله ﷺ فأخبروه أنهم قد طيروا وأنذروا»^(١).

ووجه الدلالة منه: أن النبي ﷺ رجع إلى العرفاء ليعرفوا آراء الناس، وهذا كالانتخاب المعاصر في الرجوع إلى الناس ليعلم رأيهم وما يختارون.

ويكفي أن يناقش هذا الدليل:

أما النقباء: فاختيار النقباء هنا ليس من اختيار الولاية، فالولايات لا بد لها من اختيار الأصلح فاختص بها أهل الحل والعقد لكونهم أقدر الناس على إدراك الأصلح، وأما حين يكون الاختيار من قبيل من يمثل الناس أو يتحدث نيابة عنهم كما في النقباء، فلا يشترط فيه ما يشترط في الولاية بل يختار الناس فيها من يريدون.

وأما العرفاء في وفدهوازن فهو رجوع إلى الناس فيما يملكون، لأن ذلك حق لهم فلا يؤخذ إلا برضاهם، والولايات الشرعية ليست من هذا القبيل.

(١) أخرجه البخاري في كتاب الوكالة، باب إذا وهب شيئاً لوكيل أو شفيع قوم جاز، برقم ٢٣٠٧ و ٢٣٠٨.

ويمكن أن يجاب عن هذه المناقشة :

بأن اختيار النقباء مقارب لاختيار الولاية، فالولاية العامة ما هي إلا قيام على حاجات الناس ومراعاة لصالحهم، فصورة النقباء وإن لم تتفق تماماً مع الولايات العامة إلا أن الرجوع إلى الناس في اختيار من يمثلهم والثقة بهن يختارون في مثل بيعة النقباء يلزم منه قبول من يختارون في مثل الولايات العامة.

ويدعم ذلك : أن وظيفة النقباء كانت ضمان تحقيق المنع والنصرة للنبي ﷺ كما قال لهم : «أنتم على قومكم بما فيهم كفلاء» وكما روى جابر بن عبد الله (١) أن النبي ﷺ قال للنقباء من الأنصار : «تؤونوني وتعنوني ، قالوا : فما لنا؟ قال : لكم الجنة» (٢).

فالنصرة والمعونة من الأمور العظيمة ، فمتابعة تحقيقها من المهام العظيمة التي تفوق في أهميتها كثيراً من الولايات.

وأما الاستدلال بوفد هوازن فلا يسلم به ، والاعتراض الوارد عليه صحيح ؛ لأن الأمر متعلق بأمر يملكونه ، وهو أمر خارج عن الولايات الشرعية فلا مدخل له هنا.

الدليل الثالث : أن الشريعة جاءت باعتبار رضا الناس في البيعة ولم تحدد الطريقة التي من أجلها يعرف الرضا ، والانتخابات من الطرق المعاصرة التي

(١) هو أبو عبد الله جابر بن عبد الله بن عمرو بن حرام الخزرجي ، حضر ست عشرة غزوة مع النبي ﷺ ، وشهد العقبة وبيعة الرضوان ، كان مفتى المدينة في زمانه ، ومن الرواية المكثرين ، توفي في المدينة ٧٨هـ. انظر : سير أعلام النبلاء ١٨٩/٣ - ١٩٤.

(٢) أخرجه أبو يعلى ٤٠٥/٣ ، وابن أبي شيبة في المصنف ٤٤٤/٧ ، وقال في مجمع الزوائد

(٥١/٦) : رجاله رجال الصحيح.

يعرف من خلالها رضا الناس ولم يدلّ على منها دليل، ولا يوجد دليل على حصر الطرق بوسائل معينة^(١).

وقد نوقش هذا: بأن الانتخابات لا تعبّر عن رضا الناس في الحقيقة، بل تعبّر عن رضا من شارك فقط^(٢).

ويكفي أن يجابت عنه: بأن اعتبار رضا جميع الناس أمرًّا متعذر، فيكتفى أن يحصل الرضا من جمهور الناس أو أكثرهم، وتغيب بعض الناس عن دخول الانتخابات لا يطعن في كون الاختيار معتبراً عن رضا الناس لأن الأكثرين قد شاركوا، وحتى من لم يشارك فعدم مشاركته يرجع لأسباب من أهمها عدم مبالاته بن يكون الرئيس، فهو في الحقيقة راضٍ بالنتيجة وإن لم يشارك فيها.

الدليل الرابع: أن الأمة هي صاحبة الحق في اختيار الحاكم، وإذا كان كذلك فلها أن تمارس ذلك مباشرة أو من خلال وكلائها من أهل الحل والعقد^(٣).

الدليل الخامس: أن طريقة تولية الخليفة من الطرائق الاجتهادية التي لم يأت دليل يحصرها في طرائق معينة؛ لأنها تختلف باختلاف الزمان والمكان، فتجوز كل طريقة ما لم تخالف نصاً شرعياً^(٤).

(١) انظر: مفاهيم سياسية شرعية لحمد مفتى، ٥٠، تدوين الدستور الإسلامي للمسودودي الشورى والديمقراطية لعلي لاغا، ١٤٢، النظام السياسي الإسلامي لنير البياتي ١٧٨.

(٢) انظر: المرأة المسلمة والولايات العامة لسامي الدلال ٦٩.

(٣) انظر: النظام السياسي الإسلامي لنير البياتي ٢٢٢، وانظر: روضة القضاة وطريق النجاة لأبي القاسم السناني ٦٩/١.

(٤) انظر: الخليفة توليته وعزله لصلاح دبوس ٢٤٣-٢٤٤، الإسلام وأوضاعنا السياسية بعد القادر عودة، ٢١٢، وانظر: بحث طرق انتخاب الخلفاء الراشدين لسعد عبد الرحمن العيسوي في مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية في عدد ٤١ ص ٤٧٢.

وقد تنازع المسلمون في يوم السقيفة ولم يذكروا أي طريقة ولا أسلوب للوصول إلى الحكم مع وجود الحاجة لذلك مما يدل على أن طرق الوصول للحكم طرق اجتهادية لا يشترط لها نص شرعي^(١).

ويدل على ذلك اختلاف طرق تولية كل خليفة من الخلفاء الراشدين، فتولية أبي بكر رضي الله عنه تمت بطريقة ليست كطريقة تولية عمر رضي الله عنه، واختلفت عنهما تولية عثمان وعلي رضي الله عنهما، نظراً لاختلاف الحال والعصر، فدل على أن الطرق اجتهادية^(٢).

وهذا من يسر الإسلام وسماحته في ترك الطريق الموصى للإماماة من غير تقييد ليختار المسلمون أفع وأفضل الطرق المناسبة لهم بحسب زمانهم ومكانهم^(٣).

الدليل السادس: أن الانتخابات طريقة عصرية يتمكن بها من معرفة آراء الناس بكل عدل وإنصاف، والمخالفون لهذه الطريقة لم يوجدوا بدليلاً صحيحاً لما يكفل معرفة أهل الحل والعقد، فكيف يتم معرفتهم وتحديدهم في ظل هذا العصر من غير انتخاب؟ وكيف يمكن ضمان انتقال السلطة ومنع الأنظمة السياسية من الظلم والاستبداد من غير انتخاب؟^(٤).

(١) انظر: طرق انتخاب الخلفاء الراشدين للعيسي ٤٧٣.

(٢) انظر: طرق انتخاب الخلفاء الراشدين للعيسي ٤٧٤-٤٧٥ و٥١١.

(٣) انظر: طرق انتخاب الخلفاء الراشدين للعيسي ٤٧٨.

(٤) انظر: الشورى والديمقراطية النيابية للباز ١٥٣، الموازنة بين المصالح لأحمد عليوي الثاني ٢٦٠.

ويكن مناقشة هذا الدليل من وجهين :

الوجه الأول : أن عدم وجود طريقة معينة لدفع الظلم يجعل المسألة داخلة تحت حكم الضرورة، والضرورات تبيح المحرمات، والبحث هنا في الحكم الأصلي لا الطارئ.

الوجه الثاني : عدم التسليم بأن المخالفين ليس لديهم بديل عن الانتخابات، بل البديل المطروحة كثيرة وعدم وجودها على الأرض الواقع لا يعني أنها غير موجودة.

فقد قيد بعضهم الانتخابات المعاصرة بأن تكون على مستويات متدرجة لا يشارك الناس في أعلى الدرجات مباشرةً لعدم قدرتهم عليها بل يشاركون في أقلها ومن يرشحهم الناس هم من يشاركون في أعلى، فيختار الناس في القرية أو المحافظة من يرونهم مناسباً ليمثلهم وهم في العادة يعرفون أفضلهم وأعدلهم ثم هؤلاء المرشحين يختارون المجلس الذي أعلى منه من يقدرون على تمييز الأفضل فيه وهكذا، وهذه طريقة.

أو بطريقة أن ينتخب الناس المجالس البلدية لمعرفتهم عادةً من يصلح لها، ومن ينتخبون في المجالس البلدية ينتخبون المجلس الذي أعلى منه وهكذا حتى يصل إلى انتخاب الرئيس العام^(١).

الدليل السابع : أن الله تعالى قد أثني على المؤمنين بأنهم يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر فقال سبحانه : ﴿كُنْتُمْ خَيْرًا مِّنْ أَخْرِجَتِ اللِّلَّاتِ نَأْمَرُونَ بِالْمَعْرُوفِ

(١) انظر : الشورى لعبد الغني بركة ١٢٧ ، الانتخابات شهادة وأمانة خالد الشتوت ٢٥-٢٨.

وَتَهُونُ عَنِ الْمُنْكَرِ» [سورة آل عمران ١١٠]، وأمرهم بذلك فقال تعالى: «وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَذْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَا عَنِ الْمُنْكَرِ» [سورة آل عمران ١٠٤]، ولا يمكن للأمة جميع أفرادها أن تقوم بهذا الواجب، ولا بغيره من الفروض الكافية، بل لا بد لها من الأخذ بمبدأ التوكيل والنيابة، فيقوم الناس بتوكيل من يقوم بهذا الواجب نيابة عنهم، وهذا هو ما تقرره الانتخابات المعاصرة، فهي استنابة من الناس لمن يقوم ببعض الواجبات الكافية^(١).

ويمكن أن يناقش هذا الاستدلال: بأن وجود بعض الأمة ليقوموا بفرض الكفاية لا نزاع فيه، وأما أن يكون اختيارهم من خلال الانتخابات فهذا هو محل النزاع ولا يصح الاستدلال بمحل النزاع، فلا يسلم أن القيام بهذا الفرض الكافي لا يكون إلا من خلال هذه الانتخابات.

أدلة القول الثاني:

الدليل الأول: أنَّ الانتخابات لم يأت بها دليل ولم تعرفها الأمة الإسلامية، ولو كان فيها خيراً لما تركها صحابة رسول الله ﷺ^(٢).

وقد نوقش هذا الدليل من وجوه عدة:

الوجه الأول: أنَّ الأصل في المعاملات والشؤون الدنيوية هو الحلال والإباحة، ومن يمنع هو الذي يلزم الدليل على التحرير وإن لم يجد فهذا دليل

(١) انظر بحث الديمقراطية ومشاركة المسلم في الانتخابات لعبد الكريم زيدان ضمن مجلة المجتمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي العدد ٢٠ ص ٥٨-٥٩.

(٢) انظر: بحث الديمقراطية ومشاركة المسلم في الانتخابات لعبد الكريم زيدان ٦٠.

على أن الفعل مباح^(١).

الوجه الثاني: أن الصحابة لم يكونوا بحاجة لتطبيق مثل هذه الطرق، إذ إن أهل الخل والعقد كانوا معروفين وظاهرين من غير انتخاب فلم يكن ثمة داع للعمل بطريقة لا تفيدهم شيئاً بخلاف ما عليه عصرنا حيث الحاجة داعية لعرفة أهل الخل والعقد من خلال الانتخاب^(٢).

الوجه الثالث: أن معرفة رأي جميع الناس لا يمكن الوصول إليه في ذلك الزمان، فتركهم للعمل به قد يكون راجعاً لعدم تمكنهم من ذلك، وقد أمكن تطبيقه في هذا العصر لتتوفر وسائل الاتصال.

الدليل الثاني: المفاسد التي تلازم الانتخابات من التعصب المذموم للقبيلة والحزب والجماعة، وشراء الأصوات، وحرص المرشحين على إرضاء الناخبين، وتفريق صف المسلمين وإثارة النزاع والاختلاف والتحزبات بينهم وما يقع من التزوير والتلبيس وصرف الأموال في غير مصارفها الشرعية، وإضاعة الأوقات وإهدار الجهد^(٣).

ويناقش هذا الاستدلال من ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: بأن الانتخابات في ظل الدولة الإسلامية لن يكون حالها كحال الانتخابات في المجتمعات الغربية، فالانتخاب الجائز هو الانتخاب الذي يقوم على التقوى ومراقبة الله، والبحث عن الأكفاء والأصلح،

(١) انظر: الشورى في ظل نظام الحكم الإسلامي لعبد الرحمن عبد الخالق ٩٣.

(٢) انظر: الديمقراطية ومشاركة المسلم في الانتخابات لعبد الكريم زيدان ٦٢.

(٣) انظر: تنوير الظلمات للإمام ٧٨-٦٥، الديمقراطية ومشاركة المسلم في الانتخابات لعبد الكريم زيدان ٦١-٦٠.

واستشعار عظمة ما يقوم به الناخب، والابتعاد عن كل ما يؤدي إلى هذه المفاسد^(١).

الوجه الثاني: أنه لا تلازم بين الانتخابات وبين ما ذكر من هذه المفاسد، فأكثر هذه المفاسد ليست راجعة لذات الانتخاب، بل ترجع لظروف وعوامل أخرى خارجة عن الانتخاب كالدعائية الانتخابية، وغياب القيم والمبادئ الشرعية في تعظيم الولاية وذم طلبها وتحريم الكذب والغش، وغيرها من الأمور التي تدخل على الانتخابات من الممارسات السياسية الخاطئة المنتشرة في الدولة الديمقراطية^(٢).

الوجه الثالث: أن وجود المفاسد في الفعل لا يؤدي مباشرة إلى تحريمه حتى تكون هذه المفاسد أكثر من المصالح المرجوة منه، فالحكم على الانتخابات يجب أن يكون بمقارنة المصالح والمفاسد، ولا يصح أن يكتفى فيه بعرض المفاسد فقط.

الدليل الثالث: قيام الانتخابات على مبدأ الأكثريّة، وهو مبدأ مذموم في الشرع كما قال الله تعالى: «وَإِنْ تُطِعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضْلُلُوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ» [سورة الأنعام ١١٦]، وقال سبحانه: «وَمَا وَجَدْنَا لِأَكْثَرَهُمْ مِنْ عَهْدِهِمْ فَإِنْ وَجَدْنَا أَكْثَرَهُمْ لَفَسِيقِينَ»^(٣) [سورة الأعراف ١٠٢].

فالشرعية الإسلامية ليس فيها أكثريّة وأقلية بل المسائل إما حق يجب قبوله ولو جاء من واحد، أو باطل يجب ردّه ولو جاء من أكثر الناس^(٤).

(١) انظر: الديمقراطية ومشاركة المسلم في الانتخابات لعبد الكريم زيدان ٦٣.

(٢) انظر: مفاهيم سياسية شرعية لمحمد مفتى ٥٢.

(٣) انظر: توير الظلمات للإمام ٨٠.

(٤) انظر: التاريخ الإسلامي لمحمود شاكر ٩/١٢٠-١٢١.

ويمكن أن يناقش هذا الدليل من وجهين:

الوجه الأول: أن المسائل إذا ظهر كونها حقاً أو باطلأ لم يجز إجراء الانتخابات فيها، وإنما تكون الانتخابات في المسائل المباحة التي يجوز الأخذ بأي واحد منها، أو في الولايات التي يجوز تولي أي من المرشحين لها.

الوجه الثاني: أن عدم الأخذ برأي الأكثري لا يعني رفضه مطلقاً^(١). فلو سلمنا أن الأخذ برأي الأقل غير لازم، وأنه يعتبر مبدأً مخالفًا للشرعية الإسلامية، إلا أن هذا لا يعني حرمة الأخذ برأي الأكثري مطلقاً، ولا أن كل أمر يؤخذ به برأي الأكثري فهو حرام.

وعليه: فلا أثر لذكر هذا الدليل في تحريم الانتخابات، فسواء أقيل بأن الشرعية تؤيد مبدأ الأخذ برأي الأكثري أم ترفضه فلا أثر لهذا الخلاف في منع الانتخابات^(٢).

الدليل الرابع: أن الانتخابات المعاصرة لا تراعي الشرعية الواجب توفرها في المرشح حيث يكون الترشيح جائزًا لكل أحد ولو لم تجتمع فيه شروط الولاية^(٣).

(١) انظر: الخليفة توليته وعزله لصلاح دبوس ٢٢٢-٢٢٧.

(٢) وقد أجاب الآخرون عن هذا الدليل، وأوردوا الأدلة الدالة على جواز الأخذ برأي الأكثري، ولم أر حاجة لذكر هذه الأدلة لأنها غير مؤثرة في الحكم كما سبق، انظر في تأييد الأخذ برأي الأكثري: العالم الإسلامي بين الشورى والديمقراطية لعبد الحميد الأنصاري ٤٢-٣٩، المعارضة في الإسلام لجابر قميحة ١٢٧-١٢٨، الشورى والديمقراطية لعلي لاغا ٢٤-٢٧.

(٣) انظر: تنبير الظلمات للإمام ٩٢.

ويكن أن يناقش هذا: بأن عدم توفر الشروط ليس لازماً للانتخابات، فيمكن قيام الانتخابات مع اشتراط توفر شروط الولاية في كل مرشح.

الدليل الخامس: ما في الانتخابات المعاصرة من قبول شهادة الناس، والأخذ بأقوالهم من غير تمييز لحالهم ولا معرفة لما هم عليه من عدالة وديانة^(١).

ويمكن مناقشة هذا من وجهين:

الوجه الأول: عدم التسليم بأن الانتخاب كالشهادة حتى يقال بوجوب معرفة كل واحد من الناخبين لمن يرشحه.

الوجه الثاني: ويمكن اشتراط العدالة في كل ناخب، ويتجوز في مفهوم العدالة فيه مراعاة حال هذا الانتخاب^(٢) خاصة أن أثر الانتخاب ليس كأثر الشهادة، فأثر الناخب ضئيل جداً بالنسبة لعموم الناخبين مما يستدعي تخفيفاً في مفهوم العدالة^(٣).

الدليل السادس: قيام الانتخابات على مبدأ المساواة بين صوت العاقل العالم الخبير بالجاهل والفاسد، فكل الناس سواسية في الانتخاب ولا أثر لعلم ولا تقوى ولا رأي في الاختيار، وهذا نهج منحرف مأخوذ من فلسفة الديمocratie القائمة على المساواة من غير تمييز المؤهلات، وقد قال الله تعالى: «قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ» [سورة الزمر ٤٩]، مما يدلّ على فساد

(١) انظر: تبيير الظلمات للإمام ١٠٦.

(٢) انظر: من فقه الدولة ليوسف القرضاوي ١٣٨.

(٣) انظر في مفهوم العدالة ما سبأتهي في مبحث ولایة غير المؤهل ص: ٣١٤.

تصور الانتخابات في مساواة العالم بالجاهل.^(١)

نوقش هذا الدليل من وجهين:

الوجه الأول: أنه لا مفرّ من اعتبار التساوي بين الناس في أصواتهم، لأنه لا يمكن وضع قاعدة صحيحة في التفريق بين الناس في الأصوات بحيث يعطى بعض الناس أكثر من بعض بسبب العلم أو الرأي، ولو قدرنا على ذلك، فكيف نقدر على تمييز ما لدى الناس من أمانة ونزاهة وفضيلة، فلا مناص من اللجوء إلى التساوي^(٢).

ويمكن أن يحاب عنه: بأنه إذا لم يكن إلا المساواة فليس الأمر ملجاً لكي يؤخذ بالانتخابات أصلًا، فإن لم يكن إلا التساوي فلتترك هذه الطريقة بالكلية.

الوجه الثاني: أن الناس يتعلمون من خلال الممارسة والمشاركة، ووقعهم في الأخطاء في أول الأمر يتم تداركه وتصحيحه من خلال المشاركة والممارسة^(٣).

ويمكن أن يحاب عنه: بأن هذا مجرد دعوى، ولم يقم على إثبات، بل الأصل أن عامة الناس لا يمكن أن يصلوا إلى الحد الذي يكونون فيه على مستوى أهل الرأي والخبرة والتخصص، والدليل على ذلك: أن الانتخابات المعاصرة لازلت رغم التطبيق الواسع والكبير لها في كثير من البلدان تتأثر تأثيراً

(١) انظر: تنوير الظلمات للإمام ١٠٨ ، مبدأ الشورى في الإسلام ليعقوب المليجي ٢٢٢ ، الشورى المفترى عليها للأمين الحاج ٤٩ .

(٢) انظر: العالم الإسلامي بين الشورى والديمقراطية للأنصارى ٣٣٨ .

(٣) انظر: العالم الإسلامي بين الشورى والديمقراطية للأنصارى ٣٠ .

كبيراً بالدعایات الانتخابیة وبضغط وسائل الإعلام ما يدلّ على دعوى أن الناس يتعلمون بالتجربة مجرد وهم لا حقيقة له.

الدليل السابع: أن الانتخاب جزء من النظام الجاهلي الديمقراطي المستورد من الكفار^(١).

ويمكن أن يناقش هذا الدليل من ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: بأنه لا مانع من الاستفادة مما عند الكفار من الأمور النافعة^(٢).

الوجه الثاني: وأنه لا تلازم بين الديمقراطية والانتخابات، فالديمقراطية هي نظام قائم على سيادة الشعب، وليس هو النظام الذي يختار فيه الشعب حكامه، فيمكن أن يستفاد من الانتخابات من غير وقوع في الديمقراطية^(٣).

الوجه الثالث: أن الرابط بين الانتخاب والديمقراطية عند الأنظمة الديمقراطية المعاصرة لم يحصل إلا في العصر الحاضر، ولم يكن الانتخاب ملازماً لأنظمة الديمقراطية القديمة لأنها كانت تأخذ ببدأ الديمقراطية المباشرة^(٤).

وإذا لم تكن الديمقراطية ملزمة للانتخاب بل قد توجد من غير انتخابات، فلن لا يكون الانتخاب ملازماً للديمقراطية من باب أولى.

(١) انظر: تنوير الظلمات للإمام ٣٠-٣٣، الديمقراطية ومشاركة المسلم في الانتخابات بعد الكريم زيدان ٦٠.

(٢) انظر: من فقه الدولة للقرضاوي ١٢٨.

(٣) انظر: الديمقراطية ومشاركة المسلم في الانتخابات بعد الكريم زيدان ٦١، مفاهيم سياسية شرعية لحمد مفتى ٥٣، الموازنة بين المصالح للطاني ٢٦٣.

(٤) انظر: الديمقراطية ما لها وما عليها محمد توفيق فايز ٣٨٥.

الدليل الثامن: أن القول بتجويز الانتخابات يلزم منه اتهام الشريعة بالنقصان والعجز عن إصلاح حياة الناس^(١).

ويمكن مناقشة هذا الدليل: بأن هذا الدليل لم يبين كيف يكون تجويز الانتخابات اتهاماً للشريعة بالنقص، ولعلَّ المراد أن القول بأن الانتخابات فيها مصالح ومنافع مع أن الشريعة لم تأت بها فيه اتهام للشريعة بالنقص إذ كيف ترك الشريعة بيان مثل هذا مع ما فيه من المصالح والمنافع.

ويمكن أن يجاب عنه: على التسليم بأن الشريعة لم تأت بمثل هذه الانتخابات يقال: إن الانتخابات متعلقة بسياسة الناس وما يتحقق مصالحهم، ومثل هذا يدركه الناس ويتوصلون لنفعه أو ضرره بحسب الزمان والمكان فترك الشريعة لبيانها دليل على كمالها لما فيه من التوسيع واليُسر على المسلمين، ومع ذلك فهو من الأمور المباحة التي لا يمكن أن يقال إن الشريعة لا بد أن تبين جميع منافعها.

الدليل التاسع: أن الانتخابات ترجع إلى الأكثريَّة من الناس، والأكثريَّة هم دون المستوى المطلوب ويمكن التأثير عليهم من جهة القرابة والصدقة والعاطفة والمال وغير ذلك^(٢).

الدليل العاشر: أن هدف الولايات هو الوصول إلى الأكفاء والأصلح، ولا يمكن الوصول إليها من خلال الانتخابات التي يترشح لها البر والفاجر^(٣).

ويمكن أن يناقش هذا الدليل من وجهين:

الوجه الأول: لا يصح إطلاق القول بأن الانتخابات لا يمكن أن يتوصل بها إلى الأكفاء، بل يمكن أن يتوصل بها إليهم إذا طبقت تطبيقاً صحيحاً.

(١) انظر: تنوير الظلمات للإمام ٣٨.

(٢) انظر: التاريخ الإسلامي لمحمود شاكر ١٢٤ / ٩.

(٣) انظر: ولادة المرأة لحافظ أنور ٤٤٤.

الوجه الثاني : أن الأصلح في الولاية ليس هو من كان صالحًا في نفسه فقط ، بل من الاعتبارات المهمة في الولاية قبول الناس وانقيادهم له^(١).

الترجيح :

والذي يترجع لي من هذين القولين هو القول بجواز الانتخابات المعاصرة ، وأنها صورة مباحة من صور التولية ، وأدعم قولي في هذا الترجيح بما يلي :

أولاً : أن الشريعة لم تحدد طريقة معينة لوصول الإمام للإمامية ، وإنما المعتبر هو رضا الناس ، فأي طريقة ارتضتها الناس فهي جائزة ما لم تخالف حكمًا شرعياً.

والذي يتأمل في ولادة الخلفاء الراشدين يجد أن كل خليفة تولى بطريقة مغایرة لبقية الخلفاء ، فأبوبكر تولاه عن طريق اختيار أهل السقife له ثم مبايعة الناس ، وتولاه عمر بالاستخلاف ، وتولاه عثمان من خلال مجلس خاص للشوري يضم ستة من أهل الشوري قد حددهم عمر ، وتولاه علي بيعة جمهور الناس له^(٢) وكذا تولاه معاوية بالصلح بعد تنازل الحسن بالخلافة له.

فترى أنك أمام خمس طرائق كل طرائق مغایرة لمثيلاتها ، ولم يعرف أن أحداً من الصحابة أنكر أي طريق من هذه الطرق ، فتحصل من خلاله إجماع الصحابة على إباحة كل طريق موصل للولاية ، والانتخابات من الطرق الموصلة للولاية فالowell هو القول بجوازها.

(١) انظر في ذلك مبحث ولاية المفضول ص ٢٢٩ ، ٢٦٢ .

(٢) انظر : طرق انتخاب الخلفاء الراشدين لسعد العبيسي ٤٧٤ - ٤٧٦ .

ثانياً: أن بيعة علي عليه السلام قامت على مبادرة جمهور الناس وعامتهم مباشرة، شارك فيه الناس وأهل الحل والعقد جميعاً، إذ إنه عليه السلام رفض قبول البيعة إلا في المسجد علانية ومن الناس،^(١) فلما قام الناس وفيهم أهل الحل والعقد واختاروه ثبتت بيته، فتحصل به أن بيعة علي عليه السلام لم تحصل إلا بعد اختيار عامة الناس، ولو أنهم لم يختاروه لما وقعت بيته، وهذا الأساس قريب من أساس الانتخاب القائم على اعتبار كل شخص ولو لم يكن من أهل الحل والعقد.

فإن قيل: إن انتخاب علي عليه السلام ليس فيه إلا مبادرة لشخص واحد وليس فيه اختيار بين أشخاص كما في الانتخابات المعاصرة؟

فالجواب: أن الإشكال هو في جواز مشاركة الناخب في الاختيار، وليس هو في تعدد المرشحين للرئاسة، فإذا كان يجوز للأحاديث الناس أن يختار هذا الشخص الوحيد المرشح للإمارة أو يرفضه فأي فرق بين هذا وبين أن يختار الرئيس بين مجموعة من الناس؟ فهو في الصورة الأولى يميز هذا الرئيس هل هو مستحق للرئاسة أم أن ثمة من هو أفضل منه، وفي الصورة الثانية يختار أفضل المرشحين للرئاسة فليس ثمة فرق مؤثر.

فكلاهما فيه اختيار وتمييز وتقدير، فإذا قبل في الأولى فلا مناص من قبوله في الثانية.

ثالثاً: أن الرجوع لأهل الحل والعقد إنما كان لما لهم من شوكة وغلبة يتبعهم الناس، ويحصل من خلال بيتهم مقاصد الإمامة^(٢) وحين يكون الأمر معلقاً

(١) انظر: فضائل الصحابة لأحمد بن حنبل ٥٧٣/٢.

(٢) انظر: منهاج السنة النبوية لأبي تيمية ٥٢٧/١، غياث الأمم في التباث الظلم للجويني ٣٩، الاقتصاد في الاعتقاد للغزالى ١٥٠.

بالشوكة والمنعة فلا مانع يحول بين أن تنتقل الشوكة إلى عموم الناس فلا يكون والياً إلا من حاز على أصوات أكثرية الناس، ومن دونه لا تحصل به الشوكة ولا المنعة، فنزال الشوكة ببيعة أهل الحل والعقد لأن الناس تبعهم وتنتقل إلى الأصل وهم عامة الناس.

رابعاً: أنه لا بد من تحديد أهل الحل والعقد في عصرنا الحاضر، وبيان الطريق للوصول إليهم قبل أن نحكم بوجوب الرجوع إليهم دون غيرهم. ومع غياب الطريقة الواضحة فإن أهل الحل والعقد سيدخل فيهم من ليس منهم من له شوكة بسبب جاهه أو سلطانه وحين يدخل فيهم من ليس مستجيناً للشروط فلا معنى للتمسك برأيهم ونبذ رأي غيرهم مع وجود ذات الآفة التي توجد في عامة الناس، فقبل أن يمنع عامة الناس من المشاركة لأجل أهل الحل والعقد لابد أن يكون أهل الحل والعقد موجودين حسب الأوصاف الشرعية.

خامساً: أن أهل الحل والعقد كيف يتم اختيارهم؟
 إن قيل: يختارهم الناس، فكيف ثق في قبول الناس لأهل الاختيار الذين يختارون الإمام ولا ثق فيهم في اختيار الإمام مباشرة^(١)?
 وإن قيل: بل يختارهم الإمام، لزم منه الدور، فهم من يختار الإمام، والإمام هو من يختارهم؟
 فلا محيد عن القول بجواز الرجوع إلى الناس في تحديد أهل الاختيار، وفي اختيار الإمام.

(١) انظر: مفاهيم سياسية شرعية لحمد مفتى .٥٣

فإن قيل: إن أهل الخل والعقد يظهرون في كل مجتمع بصفاتهم وأفعالهم بحيث يكونون معروفين بلا حاجة إلى اختيار أو انتخاب.

فالجواب: أن هذا يصح في بعض المجتمعات، ولا يمكن أن يكون مطرداً في جميع المجتمعات، خاصة في المجتمعات المعاصرة التي تضم الملايين من الناس في أقطاع متباينة.

سادساً: أنه لا دليل شرعي يدل على وجوب الرجوع إلى أهل الخل والعقد، أو أن البيعة منحصرة فيهم، فلا معنى لجعله الطريق الوحيد وإبطال ما عداه، خاصة أن هذا المفهوم لم يكن موجوداً في عصر النبي ﷺ ولا عصر الصحابة بل هو مفهوم قرره العلماء من بعدهم مما استفادوه من عصر الصحابة.^(١)

سابعاً: أن الخلاف قد وقع في مفهوم أهل الخل والعقد، وفي صفاتهم، وقد أدخل بعضهم فيهم أهل التجارة والمصالح العامة^(٢)، وأدخل بعضهم فيهم الوجاه والرؤساء^(٣) ويدخل فيهم أهل الشوكة والغلبة^(٤) وغير ذلك^(٥)، علماً أن أهل التجارة والمصالح ووجهاء الناس وأهل الشوكة ليسوا بالضرورة أهل بروز في العلم والتخصص فإذا رجع إلى قولهم مع ذلك فـأي مانع من الرجوع إلى عامة الناس.

(١) انظر: أهل الخل والعقد في الفقه السياسي الإسلامي لعبد الله الطريقي ٥٣-٥٤.

(٢) انظر: تفسير المنار لـ محمد رشيد رضا ١٩٨٥-١٩٩٠.

(٣) انظر: روضة الطالبين ٧/٢٦٤، تحرير الأحكام لـ ابن جماعة ١٧.

(٤) انظر: منهاج السنة النبوية ١/٥٢٧.

(٥) انظر: أهل الخل والعقد في الفقه السياسي الإسلامي لـ عبد الله الطريقي ٦٤-٦٩.

ثامناً: أن أهل الخل والعقد إذا بايعوا الإمام فلم يتبعهم الناس وتركوا بيعة الإمام فلا تتعقد البيعة حينئذ، فقبول الناس وانقيادهم شرط من شروط انعقاد البيعة^(١)، وإذا ثبت أن رفض عامة الناس معطل لدوام البيعة فالطريق الذي يضمن به التزام الناس بعدم تعطيل البيعة طريق شرعي، وهو ما يحصل في الانتخابات إذ يطمأن من من خلالها على أن الناس مقادون لمن حاز على أكثرية الأصوات.

تاسعاً: أن العلماء قد اتفقوا على صحة الولاية بانتخاب أهل الخل والعقد^(٢)، وأهل الخل والعقد بينهم تفاوت كبير في العلم والإخلاص والديانة والتخصص، ومع ذلك فهم سواء في التصويت حين يؤخذ برأي الأغلب، وإذا لم يلتفت للفارق الكبير بين آحادهم فلا يلتفت إذاً بين الفارق بينهم وبين آحاد الناس.

عاشرًا: أن عقد البيعة «عقد مراضاة و اختيار لا يدخلها إكراه ولا إجبار»^(٣) والرضا لا يصح أن يكون خاصاً برجس أهل الخل والعقد فقط من دون رضا الناس، بل يؤخذ برضاهم لأنهم قادة الناس والناس تبع لهم، وإذا كان كذلك

(١) انظر: منهاج السنة النبوية ٥٣٠ / ١، غيات الأمم ٧٨.

(٢) انظر: غيات الأمم ٣٧، الأحكام السلطانية لأبي يعلى ٢٤، الأحكام السلطانية للماوردي ١٥-١٦، روضة الطالبين ٢٨ / ١٠، الذخيرة للقرافي ٢٤ / ١٠ تحرير الأحكام لأبن جماعة ١٧، مأثر الإنابة في معالم الخلافة للقلقشندى ٢٦، ١٩، مفني المحتاج للشرييني .١٦١ / ٤

(٣) الأحكام السلطانية للماوردي ١٦.

فلا مانع من الرجوع مباشرة إلى الناس لأنهم هم الأصل في الرضا^(١).

الحادي عشر: أن دخول عامة الناس في الانتخابات لن يجعل صوت العالم كصوت غيره، فصورة المسالة ليست صورة عالم وجاهل ولا تمييز بينهما، بل سيكون للعالم دوره القيادي في التأثير على أصوات الناس، وسيكون لأهل الفكر والعلم والعقل دورهم في توجيه آراء الناس، خاصة حين يقوم النظام الإسلامي بتغييب دور الإعلام والمال في التأثير على الناس فإن الغالب على الناس حينئذ هو التصويت مع أهل العلم والفكر والتخصص.

ثم إن تحديد الحاكم لا يقتصر فيه على أن يكون أصلح الناس في نفسه حتى يقال بأن العلماء والاختصين هم أقدر الناس على تمييز ذلك ولا يصح أن يساوى غيرهم بهم، بل من الأمور المهمة في الحاكم أن يحوز على رضا الناس وقوبه حتى ينقادوا له ويسمعوا ويطيعوا ويتتحقق من ذلك مقاصد الإمامة^(٢)، ومشاركة آحاد الناس في الاختيار مما يحقق هذا المقصد.

الثاني عشر: أن القول بأن عامة الناس لا يعلمون من يختارون؛ قول غير دقيق، فأمور الانتخابات ليست مسائل علمية دقيقة لا يحسن العمami أن يختار فيها شيئاً، بل أمور الانتخابات تتعلق بولايات ظاهرة لا يخفى على الناس عملها ودورها، ولا ما تحتاج إليه من الصفات والمؤهلات، وعامة الناس يدركون صفات الشجاعة والكرم والديانة والعلم في الشخص، بل قد يكون العمami من الناس في بعض الأحيان أقدر من العالم على معرفة من يصلح

(١) انظر: روضة القضاة للسماني ٦٩/١.

(٢) انظر: غيات الأمم ٧٧، حسن السلوك الحافظ لدولة الملوك محمد الموصلي ٨٨.

للوالية من لا يصلح لها نظراً لقرب بعضهم من هذه الولايات ومعرفتهم بطبيعتها وما تحتاج إليه.

الثالث عشر: أن ما ذكرَ من تأثير العامي بالعاطفة، وسهولة التأثير عليه بالمال والإعلام وارد على أهل الخل والعقد كذلك، وإن كان وروده على أهل الخل والعقد أقل بكثير، إلا أن قلة وجودها في أهل الخل والعقد مع كبير تأثيرهم يوازي كثرة وجودها في العامة مع قلة تأثيرهم، فصوت الواحد من أهل الخل والعقد مؤثر جداً في النتيجة لقلة عددهم، واحتمال ورود مثل هذه الأمور الفاسدة عليه ولو كان بنسبة قليلة يوازي ورودها على العامي بكثرة مع ضعف تأثيرهم نظراً للدخول أصواتهم ضمن عدد كبير من الأصوات.

الرابع عشر: أن القول بمنع التسوية بين الناس في اختيار الحاكم لم يدلّ عليه دليل بخصوصه، فليس ثمة دليل شرعي على وجوب تفضيل أهل الخل والعقد على غيرهم في الاختيار حتى يقال بأن التسوية بينهما محمرة لمخالفتها للنص الشرعي.

وإنما الذي يستند إليه في عدم التسوية بينهما هو الاعتماد على المصلحة الشرعية التي تقتضي أن العالم المتخصص أقدر على تحقيق مصالح الشريعة من الشخص الذي لم تجتمع فيه الشروط.

وحيث كان الأمر متعلقاً بمصلحة، فما الذي يمنع من عدم إعمال هذه المصلحة لوجود مصلحة شرعية أخرى تعتمد على الرجوع إلى قاعدة أكبر من الناس لعرفة رضاهما عن الحاكم حتى تستقيم له الأمور ويوضع لها من الضوابط والأسباب ما يظن به وصول الأكفاء لهذه الولايات.

الخامس عشر: أما الانتخابات فيما دون الرئاسة فهي في الحقيقة لا تخرج عن كونها تعيناً من قبل الإمام رجع فيها إلى رأي الناس، فكما أن الإمام أن يعين النساء مباشرة من غير مشورة أحد، وله أن يعينهم بعد أن يستشير بعض الناس، فكذلك له أن يعينهم بعد أن يعرف الشخص الذي يرغب الناس في توليه.

ضوابط مهمة في جواز الانتخابات:

الراجح هو جواز الانتخابات المعاصرة، وأنها وسيلة من الوسائل المباحة للوصول إلى الحكم، ولما دونه من الولايات.

غير أن القول بياجتها لا يعني جواز العمل بها مطلقاً من غير قيد، بل لا بد من اعتبار أصلين مهمين في بيان حكم الانتخابات:

الأصل الأول: أن تكون مصالح الانتخابات غالبة على مفاسدها، فإن غلت مفاسدها على مصالحها منع من تطبيقها، وأصبحت حراماً، وكونها في الأصل مباحة لا يجوز العمل بها مع غلبة مفاسدها، لأن المصالح والمفاسد إذا تزاحمت فلا بد أن تكون المصالح غالبة على المفاسد حتى تكون من الأمور الجائزة^(١).

الأصل الثاني: أن تكون هي أفضل الطرق لتحقيق المصالح الشرعية، فإن وجد ما هو أفضل منها فلا يجوز العدول عنه وتطبيق الانتخابات إلا لمصلحة معتبرة، لأن تصرف الحاكم في الشريعة منوط بالصلاح، فلا يتصرف للمسلمين

(١) انظر: قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام .٩٨

إلا بالأحظ^(١)، فإن كان ثمة ما هو أصلح وأحظ لل المسلمين من الانتخابات؛ فلا يجوز العدول إليها إلا لمصلحة معتبرة.

وعليه: فالواجب على الدولة الإسلامية أن تبحث عن أفضل الطرق التي توصل الأكفاء إلى الولايات ويرتضيها الناس ويحصل بها الشورى وإقامة الدين والعدل، ولا تطبقه إلا بعد أن تكون مصالح هذه الطريقة أعظم من مفاسدها. وتحديد هذه الطرق مختلف بحسب الزمان والمكان وال الحاجة، فما يجوز في حال لا يعني أن يكون جائزًا في كلّ حال، فقد تكون الانتخابات ضرورة لا مناص منها في بعض الأحيان كمثل حالات الاختلاف والتباين والفضي والتي لا يمكن إزالتها إلا بالاحتکام إلى صناديق الاقتراع ليرضى كل طرف بما يختاره الناس.

وقد تكون حاجة ملحة تقترب من الضرورة كحال بعض البلدان التي اعتاد أهلها على الانتخاب والمشاركة بحيث إن منعهم من المشاركة، وتولية الحكم من غير طريقهم يؤدي إلى سخطهم وتمردتهم من حكامهم وشعورهم بالظلم والاستبداد مما يقع النظام بسببه في حرج.

وقد تقع الانتخابات في ظلّ مجتمعات يغلب عليها التعصب القبلي أو الحزبي أو الإقليمي مما يعني أن الانتخابات ستكون فيها نزاعاً لهذه المبادئ من غير اعتبار للمنهج الشرعي، أو تكون الانتخابات في مجتمع يغلب عليه أهل البدع والأهواء مما يحزم معه أن الانتخابات ستوصلهم إلى الولايات، فيحصل بذلك ضرر ونشر هذه البدع، فلا شك في منع الانتخابات في مثل هذه الصورة إن كانت بهذه المثابة.

(١) انظر: السياسة الشرعية لأبن تيمية ٢٠.

وبالجملة: فلا يمكن وضع قاعدة مطردة في الظرف الذي تصلح فيه الانتخابات، والظرف الذي لا تصلح فيه، لأن مردّ هذا إلى اعتبار المصالح والمفاسد، وهو أمر مختلف اختلافاً كبيراً ويتغير بتغير الأزمنة والأمكنة، وإنما الذي يمكن تقريره هنا أن الانتخابات طريقة مباحة يجب أن يحرص عند تطبيقها على جلب المصالح ودفع المفاسد حتى تكون المصالح غالبة عليها، وحينها فيلزم النظام الإسلامي عند تطبيقه للانتخابات أن يضع الأنظمة والقواعد التي تحمي الانتخابات من كثیر من المفاسد، ولا يصح أن تكون الانتخابات في البلاد الإسلامية نسخة مكررة من الانتخابات في البلاد الغربية.

* * *



الأحكام المتعلقة بالمنتخب

وفيه ستة مباحث:

المبحث الأول: حكم المشاركة في الانتخابات.

المبحث الثاني: مشاركة المرأة في الانتخابات.

المبحث الثالث: مشاركة غير المسلم في الانتخابات.

المبحث الرابع: مشاركة أهل البدع والأهواء في الانتخابات.

المبحث الخامس: مشاركة ناقص الأهلية في الانتخابات.

المبحث السادس: شروط المنتخب.

المبحث الأول

حكم المشاركة في الانتخابات

تقدّم القول بأن الدولة الإسلامية يجوز لها أن تعمّل بالانتخابات وتنختارها طريقة من الطرائق الموصولة للولاية، وذلك حين تكون محققة لمقاصد الولاية، ملتزمة بالضوابط الشرعية، وإذا جاز للدولة أن تطبق الانتخابات صحيحاً مشاركة الناس في هذا الأمر بلا ريب، لكن ما يحتاج إلى تحرير هنا هو في حكم مشاركة الناس في الانتخابات.

ولأجل تحرير القول في هذه القضية عُقد لها هذان المطلبان:

المطلب الأول: المشاركة في الانتخابات الشرعية.

المطلب الثاني: المشاركة في الانتخابات غير الشرعية.

وأريد بالانتخابات الشرعية هنا: الانتخابات التي تكون على وفق الأصول والضوابط الشرعية، وهي الانتخابات التي تجري في داخل الدولة الإسلامية المطبقة لأحكام الشريعة، كالانتخابات للرئاسة، وللبرلمان في ظلّ الدولة التي تحكم بما أنزل الله.

وأما الانتخابات غير الشرعية: فهي الانتخابات للولايات التي لا تكون موافقة لأحكام الشرع، كالانتخابات التي تجري في غير بلاد الإسلام، ومثلها الانتخابات للولايات التي لا تحكم بالشرع في بلاد المسلمين، كما في الرئاسة العامة والبرلمان في كثير من دول المسلمين اليوم.

المطلب الأول

حكم المشاركة في الانتخابات الشرعية

حين تجرى الانتخابات في بلاد المسلمين للوصول إلى الولايات الشرعية فإن الحكم الشرعي لمشاركة الناخب فيها هو الإباحة والجواز، فيجوز للناخب أن يختار ويشارك في التصويت ويلزمه إذا شارك أن يختار أصلح من يعلم لأن هذا هو مقتضى النص لله ولرسوله ولأئمة المسلمين وعمتهم.

وقد يقال هنا: بأن المشاركة تكون واجبة في الانتخابات فيما دون الرئاسة لأن ولـي الأمر قد أمر بها، وطاعة ولـي الأمر واجبة كما قال الله تعالى: «أطِيعُوا اللَّهَ وَأطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَئِكَ مِنْكُمْ» [سورة النساء: ٥٩]، وقد أمر بالانتخاب فـيلزم طاعته.

والجواب: أن هذا الأمر غير مسلم به، لأن ولـي الأمر لا يتصرف إلا بما فيه مصلحة للمسلمين، وليس من مصلحة المسلمين أن يقوم الحاكم بـالـإلزام كلـفرد من أفراد المجتمع بالمشاركة في هذه الانتخابات، إذ لا مصلحة في هذا الإلزام لكلـفرد مع وجود غيره من يعني عنه، بل الإلزام بالمشاركة فيه مفسدة ظاهرة إذ يجعل التصويت عشوائياً ولـغير إرادة، ولـظهور مفسدته لم تذهب إليه بعض الأنظمة الـديمقـراطـية المعاصرـة مع قناعتـها بأهمـية مشارـكة جميع الناس في الـانتـخـابـات^(١).

فـإن قـيل: إن القـول بـجـواز تركـالـشـخـص لـلـانـتـخـاب يـؤـدي إـلـى جـواز تركـالـناس كـلـهـم لـلـانـتـخـاب، وـعدـم وجـود من يـشارـكـ فيهاـ، وهذاـ فـيه عـصـيـانـ وـمخـالـفة لـوليـ الأمرـ.

(١) انظر: الاستفتاء الشعبي والشريعة الإسلامية لماجد الحلو ٤٥٧.

فالجواب: بأنه على فرض التسليم بإمكانية مثل هذا، فالناس حين لا يرغبون في المشاركة فلا مصلحة شرعية في إقامة الانتخابات أصلاً، فيجب على الحاكم أن يلجأ إلى طريقة أفضل وأقرب لتحقيق المصلحة الشرعية منها.

فالأصل في مشاركة الشخص في الانتخابات أنها أمر مباح، غير أن هذا الحكم الأصلي ينتقل لغيره حين تخفّف به أمور أخرى، فقد يكون الانتخاب واجباً على الشخص حين يتوقف على تصويته وصول الكفاءة الأمين، ويترتب على عدم التصويت وصول غير الأكفاء^(١) غير أن هذه الصورة تكون في حالة الانتخاب التي لا تطبق فيها الضوابط الشرعية لأن من الضوابط المهمة في الانتخاب أن لا يسمح لأحد أن يترشح ما لم يكن مؤهلاً، فالسمح أصلاً لمن يترشح فيها وهو غير مؤهل أمر محظوظ.

وقد يكون الانتخاب مستحبأ حين يراد به التصويت لدعم المرشح الذي يكون أقوى المرشحين للولاية وأكثرهم ديناً وعلمًا وقوه وأمانة، وأقدرهم على تحقيق المصالح ودفع المفاسد، أو يكون قصد الناخب في مشاركته السعي لوصول أقدر المرشحين للولاية ليخدم الدين وينفع المسلمين.

فإن قيل: لم لا يكون الانتخاب مستحبأ مطلقاً لأن الانتخابات طريقة لا يعمل بها إلا في حالة كونها أفضل الطرق، فإذا كان حالها كذلك لم لا تكون المشاركة فيها مستحبة؟

فالجواب: أن ما ذكر يتوجه القول به إلى السلطة لا إلى الفرد، فحين تكون الانتخابات محققة للمقاصد الشرعية يجوز للنظام الإسلامي أن يعمل بها أو

(١) انظر: من فقه الدولة ليوسف القرضاوي . ١٢٨

يجب أو يستحب بحسب الأحوال، وأما الأفراد فلا يتوجه لهم هذا الحكم؛ لأن مصالح الانتخاب تحصل بمشاركة البعض بمجموعهم، ومشاركة الشخص بمفرده لا تتحقق شيئاً، ولو لم يشارك أحد فلا مصلحة في الانتخاب أصلاً فلا حاجة إذا لتطبيقه.

* * *

المطلب الثاني

مشاركة المسلم في الانتخابات غير الشرعية

يمكن تقسيم الانتخابات غير الشرعية إلى قسمين:

القسم الأول: الانتخابات داخل البلد الإسلامية للولايات التي لا تحكم بما أنزل الله.

القسم الثاني: الانتخابات في الدول غير الإسلامية.

المقصد الأول: الانتخابات داخل البلد الإسلامية التي لا تحكم بشرعية الله:

حكم المشاركة في الانتخابات هنا لها ارتباط بحكم المشاركة في هذه الولايات من أراد الاصلاح.

ووجه الارتباط: أنه إذا جاز للمسلم أن يشارك في هذه الولايات جاز انتخابه والتصويت له، والأدلة والبراهين التي تساق لإباحة هذه المشاركة أو منعها يمكن الاستفادة منها في التوصل لمعرفة الحكم الشرعي للناخب المشارك في التصويت، وقد اختلف الفقهاء المعاصرون في حكم الدخول في الولايات التي لا تطبق أحكام الشريعة، وأهم مسألة دار رحى النزاع فيها هنا هي مسألة المشاركة في المجالس البرلمانية، مع أن الأمر ليس متعلقاً بها فقط، بل يشمل الرئاسة العامة وما كان مثلها من الولايات التي يضطر المشارك فيها إلى أن يقرّ ما كان موجوداً من المحرمات والمخالفات الشرعية.

تحرير محل النزاع في المسالة:

اتفق الجميع على حرمة وجود هذه المجالس والولايات التي لا تطبق الشريعة، وأنها فعلت أمراً عظيماً ومنكراً جسيماً بتعطيلها شرع الله.

ثم اختلف الفقهاء المعاصرون في حكم المشاركة في هذه المجالس لأجل الإصلاح والتغيير وتحقيق بعض المصالح أو درء بعض المفاسد إلى قولين:
القول الأول: الجواز، فلا بأس من الدخول والمشاركة لمن يريد بذلك
تطبيق الشريعة ويسعى لتحقيق الأحكام الشرعية^(١):

القول الثاني: المنع، فلا يجوز المشاركة في هذه المجالس ولو كان على سبيل التغيير والإصلاح^(٢).

أدلة القول الأول:

الدليل الأول: أن مشاركة أهل الخير والإصلاح في هذه المجالس فيه تحقيق للمصالح الشرعية، ودرء للمفاسد المحرمة، ومثل هذا لا يقال عنه بأنه حرام^(٣).

الدليل الثاني: أن مشاركة الصالحين في هذه المجالس فيه دعوة للأخرين لتبني

(١) انظر: الثواب والمتغيرات في مسيرة العمل الإسلامي المعاصر لصلاح الصاوي ٢٦٦-٢٦٨، من فقه الدولة ليوسف القرضاوي ١٨٠، حكم المشاركة في الوزارة وال المجالس النيابية لعمر الأشقر ١١٦، فقه الشورى لعلي الغامدي ٢٣٠، الشورى والديمقراطية النيابية لداؤد الباز ١٢٩-١٣٠، حكم مشاركة الإسلاميين في نظام غير إسلامي لراشد الفتوشي ضمن كتاب مشاركة الإسلاميين في السلطة لعزام التميمي ص ٢٢، الموازنة بين المصالح لأحمد عليوي الطائي ٢٧١-٢٧٢، وهو فتوى عبد العزيز بن باز، ومحمد بن عثيمين، ومحمد أبو زهرة، وعلى الحفيظ وغيرهم انظر: الفكر السياسي المعاصر عند الإخوان المسلمين لتوفيق الوعاعي ١٤٤-١٤٤، المشاركة في الحياة السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة لمشير المصري .٢٢٢-٢٣٧

(٢) انظر: الإسلاميون وسراب الديقراطية لعبد الفتى الرحال ٢٧-٣٢، حكم الإسلام في الديقراطية والتعددية الحزبية لعبد المنعم حلمة ٩٦، إشكاليات الديقراطية لسامي الدلال ٦٣، واقتنا المعاصر لمحمد قطب ٤٤٠-٤٤١، نقض الجذور الفكرية للديقراطية الغربية محمد مفتى ٩٦-٩٧.

(٣) انظر: الثواب والمتغيرات للصاوي .٢٦٦

تطبيق الشريعة، بحيث يكون هم تطبيق الشريعة همّاً شعبياً عاماً مما يهد ويسهل تطبيق الشريعة^(١).

الدليل الثالث: أن في المشاركة في هذه المجالس إصلاح وتقليل للظلم والشر بحسب الاستطاعة، ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها^(٢).

الدليل الرابع: أن مشاركة الإسلاميين في هذه المجالس يحول دون تفرد المفسدين والمنحرفين بالسلطة^(٣).

الدليل الخامس: ما في مشاركة الإسلاميين في هذه المجالس من نشر دعوة الإسلام، والدفاع عن حقوق المسلمين، وتطبيق أحكام الشريعة، وإنكار المحرمات التي يدعوا إليها العلمانيون ومن والاهم، مع الاستفادة من مميزات عضوية هذه المجالس في خدمة الإسلام والمسلمين^(٤).

الدليل السادس: أن دخول الأختيار لهذه المجالس هو من باب ارتكاب أخف المفسدتين لدفع أعلاهما، وهذه المفسدة المرتكبة يراد بها دفع مفسدة أعلى منها، وهي في نفس الوقت ضرورة، والقاعدة الشرعية أن الضرورات تبيح المحرمات، خاصةً أن دخول الإسلاميين لهذه المجالس لا يلزم منه قبول ما يخالف الشرع أو الإقرار به لأنهم لا بد أن يعارضوا وينكروا^(٥).

(١) انظر: الثواب والمتغيرات للصاوي ٢٦٧.

(٢) انظر: من فقه الدولة للقرضاوي ١٨٠، حكم مشاركة الإسلاميين في نظام غير إسلامي لراشد الفنوشي ١٦.

(٣) انظر: الإسلاميون وسراب الديقراطية للرحال ٥٦.

(٤) انظر: حكم المشاركة في الوزارة والمجالس النيابية لعمر الأشقر ١٠٩-١١٠، الإسلاميون وسراب الديقراطية للرحال ٥٦، الشورى والديمقراطية النيابية للباز ١٢٨-١٢٩، الطريق إلى حكم إسلامي لمحمد الصناوي ٢٥٨.

(٥) انظر: من فقه الدولة للقرضاوي ١٨١-١٨٠، أضواء على التجربة النيابية الإسلامية في لبنان لفتحي يكن، الكتاب الأول، ١٤-١٥.

الدليل السابع: أن تطبيق الشريعة في عصرنا الحاضر قد يتعرّض وجوده مرة واحدة، فلا بد له من سلوك سنة التدرج إلى أن ييسر الله تحقيق هذا المقصود المنشود^(١).

الدليل الثامن: أن العلماء قد رأعوا أمر المصالح والمفاسد عند تزاحمهما، ولهم في ذلك فتاوى شهيرة، كالفتيا بجواز تولية القضاة من قبل الكفار لما في ذلك من تحقيق مصالح شرعية كبيرة للمسلمين^(٢)، وكجواز قيام الوالي العدل بتولي الولاية من قبل الحاكم الظالم ولو جرى على يده مظالم ومفاسد لأن بقاءه خير من ذهابه ومجيء من يكون أكثر فساداً^(٣)، وهذه الفتوى دليل على منهج العلماء في مراعاة المصالح والمفاسد عند التزاحم^(٤).

أدلة القول الثاني:

الدليل الأول: أن المشاركة في هذه المجالس لا تكون بغير قسم على هذه الدساتير الوضعية، ووجوب احترامها وتعظيمها، ويتبعه ثبيت وإقرار لحكم الأنظمة العلمانية، وإقرار بعمل هذه المجالس وما هي عليه من مناقضة لأحكام الشريعة، ومحادثة الله ولرسوله ﷺ، والسعى للإصلاح فيها لن يتم من غير طرح شريعة الله على التصويت والاعتراض والاقتراح^(٥).

(١) انظر: من فقه الدولة للقرضاوي .١٨٣

(٢) انظر: قواعد الأحكام في إصلاح الأنام للعز بن عبد السلام .٨٨

(٣) انظر الفتوى في مجموع الفتوى .٣٥٧/٣٠

(٤) انظر: من فقه الدولة للقرضاوي ١٨٦-١٨٨ ، حكم المشاركة في الوزارة والمجالس النيابية لعمر الأشقر .٩٥-١٠٢

(٥) انظر: الإسلاميون وسراب الديمقراطية للرحال ، ٧٩ ، وانظر في نفس المرجع : ٢٧٩-٢٢٨ ، ٣٤٨-٣٥٤ ، حكم الإسلام في الديمقراطية والتعددية الخنزيرية لعبد المنعم حليمة ، ٩٦ ، واقعنا المعاصر محمد قطب .٤٤١

الدليل الثاني: أن دخول الآخيار وأهل الفضل في هذه المجالس فيه تأثير سلبي على المعاني الشرعية في عقول الناس بحيث يُظن أن الفضلاء لم يدخلوا في هذه المجالس إلا لشرعيتها وموافقتها لأحكام الشريعة، مما يحدث بلبلة وفساداً يتربّض في الناس مع مرور الأيام حتى يكون أمراً يصعب تصحيحه^(١).

الدليل الثالث: أن أهم واجب في الإصلاح هو إصلاح العقيدة وتحقيق الإيمان بالله تعالى وبكتابه وبرسله، ولا يصح أن يتعامل مع هذا الواجب العظيم بطريقة التنازل والتفاوض والتدرج كما هي طريقة من يريد المشاركة في هذه المجالس^(٢).

الدليل الرابع: أن المشاركة في هذه المجالس لا يمكن أن تصل لحد تغيير الأنظمة، ولا تعديل الدستور، إذ النظام قائم على مخالفة الشرع ولا يسمح لأهل الخير بالمشاركة إلا بالقدر الذي يقوى دعائمه، فالغاية التي يريدها الإسلاميون من دخول هذه المجالس لا يمكن لهم أن يصلوها أبداً، بل ولا حتى مجرد الوصول إلى القنوات المؤثرة في المجتمع^(٣).

الدليل الخامس: أن المشاركة في هذه المجالس فيها تعاون واتفاق وتواطؤ مع العلمانيين والكافر وأعداء الدين في اللجان المشتركة وفي القوائم الانتخابية وفي

(١) انظر: الإسلاميون وسراب الديمقراطية للرجال ٩١، وانظر في نفس المرجع: ١٢٤-١٢٥، ٣٨٣-٣٩٣، حكم الإسلام في الديمقراطية والتعددية الحزبية لعبد المنعم حليمة ٩٨-١٠١، إشكاليات الديمقراطية للدلال ٦٥، واقعنا المعاصر لمحمد قطب ٤٤٢.

(٢) انظر: الإسلاميون وسراب الديمقراطية للرجال ١٨١.

(٣) انظر: الإسلاميون وسراب الديمقراطية للرجال ١٨٢-١٨٣، إشكاليات الديمقراطية للدلال .٩٣

مواطن تستدعيها حاجة هذه المجالس، وذلك كله قادح في عقيدة المسلم في الولاء للدين الله والبراءة من أعدائه^(١).

الدليل السادس: ما في المشاركة في هذه المجالس من إضاعة للجهود والأوقات والأموال لأجل كسب الأصوات وتحقيق المكاسب فيفرق الدعاة في أمور شكلية وثانوية ليست من جوهر العمل الإسلامي على حساب الدعوة التي هي وظيفة الأنبياء^(٢).

الدليل السابع: أن الواقع يثبت أن المصالح المتحققة من مشاركة الإسلاميين في هذه المجالس قليلة، لا تقارن بمفاسد هذه المشاركة، ولم تسلم هذه المشاركة من تنازلات كثيرة من قبل الإسلاميين^(٣).

الدليل الثامن: أن عضو البرلمان يدخل في الوعيد السوارد في قوله تعالى: «وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنِ إِذَا سَمِعْتُمْ إِيمَانَ اللَّهِ يُكَفِّرُ بِهَا وَتُشَهِّدُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُوا مَعْهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ» [النساء: ٢٤٠]؛ لأن البرلمان يضم في عضويته نواباً يتطاولون على الشرع، فالجالس معهم داخل في الوعيد^(٤).

(١) انظر: الإسلاميون وسراب الديمقراطية للرحال ٣٤٢-٣٤٤، فقه الشورى لعلي الغامدي ٢٢٠، حكم الإسلام في الديمقراطية والتعددية الخنزية لعبد المنعم حليمة ٩٧-٩٨، إشكاليات الديمقراطية للدلال ١٤٦.

(٢) انظر: فقه الشورى لعلي الغامدي ٢٢٠، الطريق إلى حكم إسلامي لمحمد الصناوي ٢٦٠.

(٣) انظر: فقه الشورى لعلي الغامدي ٢٢٠.

(٤) انظر: الشورى والديمقراطية النباتية للباز ١٢٥، حكم الإسلام في الديمقراطية والتعددية الخنزية لعبد المنعم حليمة ١٠٤، واقتنا المعاصر لمحمد قطب ٤٤٢.

الترجمة:

الفريقان كلاهما موقنٌ بأن ما عليه المجالس البرلمانية وبقية الولايات الأخرى من تعطيل الشريعة والحكم بغير ما أنزل الله أنه أمر منكرٌ يجب تغييره قدر المستطاع، ومحور خلافهم هو في تقدير المصالح والمفاسد في المشاركة بهذه الولايات، فالمجيزون يرون مصالح المشاركة أعظم من مفاسدها، والمحرّمون يرون أن مفاسد المشاركة أعظم من مصالحها، وعامة أدلة الفريقين سائرة في مجرى تقرير المصالح والمفاسد لذا آثرتُ عدم التعرّض للجواب والمناقشة عن أدلة كلا الفريقين، وحيث كان الأمر كذلك فإن الأصل هو وجوب التمسك بالحكم الأصلي في هذه القضية وهو حرمة المشاركة، ولا يجوز العدول عنه إلى غيره إلا إذا علمنا أن المصالح المترتبة على المشاركة أعظم من المفاسد، وهو أمر لا يصح إطلاقه باطلاقه في كل زمان ومكان، بل لا بد من دراسة مصالح المشاركة في كل بيئة وولاية حتى يعلم وجود المصالح التي تكون غالبة على المفاسد، ولا بد هنا من تقرير أمرين:

الأمر الأول: أن تكون المصالح في المشاركة أعظم من المفاسد، فلا يكفي أن يكون ثمة مصالح وفوائد في المشاركة، بل لا بد أن تكون المصالح أعظم وأكبر من المفاسد.

الأمر الثاني : أن القول بالجواز في حالة غلبة المصالح يجب أن يقتصر فيه على قدر الحاجة ، فلا يعني القول بالجواز أن يلحَّ المشارك في كلِّ حرمٍ فيعلن تأييده لهذه المجالس ، ويسكت عن بيان الحكم الشرعي فيها ، أو يقول الباطل ويسكت عن الحق بدعوى المصلحة ، فهذه حرمات لا تباح بدعوى المصلحة

الراجحة للمشاركة، وإنما المصلحة الراجحة للمشاركة تبيح الدخول في هذه المجالس واحتمال المفاسد المترتبة عليها، ولا تعني ارتفاع الحرج عن الواقع في المحرمات الأخرى لأجل هذه المصالح.

وأما حكم المشاركة في هذه الانتخابات فإذا جازت المشاركة في مثل هذه المجالس والولايات جازت المشاركة في الانتخابات لدعم هؤلاء المرشحين، وإذا منعت المشاركة فلا يشارك المسلم فيها إلا إن كان ثمة مصلحة راجحة في المشاركة فالمانع من المشاركة والدخول في هذه الولايات والمجالس لا يلزم منه المنع من المشاركة في التصويت والانتخاب؛ لأن مفاسد الدخول في الولايات أكثر وأظهر من مفاسد الانتخابات، وهذا يجعل لكل واحدٍ منها نظر فقهي خاص في الموازنة بين مصالحه ومفاسده.

المقصد الثاني: مشاركة المسلم في الانتخابات الدول غير الإسلامية:

قد ذهب جمع من الباحثين المعاصرين^(١) إلى جواز مشاركة المسلم الذي يسكن في البلاد غير الإسلامية في الانتخابات التي تجري في بلاده، وقد أجازوا ذلك مع أن الانتخاب هنا يجري على غير أصول الشريعة لأدلة ومستندات عديدة منها :

(١) انظر: تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام النبأ لعبد الرحمن السعدي ٢٨٩، مشاركة المسلم في الانتخابات مع غير المسلمين محمد السبيل ضمن مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، عدد ١٨ ص ٣٢٩، الديمقراطية وحكم مشاركة المسلم في الانتخابات لعبد الكريم زيدان ضمن مجلة المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي العدد ٢٠ ص ٨٠، حكم مشاركة الإسلاميين في نظام غير إسلامي لراشد الغنوشي ٢١-٢٠، معلم الخطاب الإسلامي الموجه إلى الغرب عبر الانترنت لنور الدين الخادمي ٢٨.

الدليل الأول: أن يوسف عليه الصلاة والسلام طلب الولاية من عزيز مصر كما قال تعالى: «فَقَالَ أَجْعَلْنِي عَلَى حَزَرَتِ الْأَرْضِ لَئِنْ حَفِظْتُ عَلَيْهِ» [سورة يوسف ٥٥]. ووجه الدلالة: أن يوسف عليه السلام طلب من نظام رجل كافر أن يمنحه الولاية، فيكون يوسف عليه الصلاة والسلام قد شارك في حكم ذلك الرجل، وهذا دليل على جواز المشاركة الصالحة ولو كانت في حكم الكفار^(١).

الدليل الثاني: قصة النجاشي^(٢) حيث أسلم وبقي ملكاً على قومه في الحبشة، فلم يأمره النبي ﷺ بالتخلّي عن ملکه، ولا بالهجرة عن الحبشة، مع عدم قدرته على تطبيق جميع أحكام الشريعة على قومه من النصارى^(٣).

الدليل الثالث: أن عدم مشاركة المسلم في هذه الانتخابات لن يغير من الحكم الكافر شيئاً، بينما سيتحقق له بعض المصالح حين يشارك في هذه الانتخابات، فتحقيق بعض المصالح خير من تركها كلها^(٤).

(١) انظر: مشاركة المسلم في الانتخابات مع غير المسلمين محمد السبيل ٣٢٧، حكم مشاركة الإسلاميين في نظام غير إسلامي لراشد الفنوشي ١٨.

(٢) هو أصحمة ملك الحبشة، آمن بالنبي ﷺ ولم يره، فهو معدود من التابعين، وهو الذي أضاف المهاجرين من الصحابة إلى الحبشة، توفي في حياة النبي ﷺ فصلّى عليه صلاة الغائب، ولم يصلّ رسول الله ﷺ صلاة الغائب على أحد غيره، انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي ٤٢٨/١ - ٤٣٤.

(٣) انظر: مشاركة المسلم في الانتخابات مع غير المسلمين محمد السبيل ٣٢٩-٣٢٨، حكم مشاركة الإسلاميين في نظام غير إسلامي لراشد الفنوشي ١٨-١٩.

(٤) انظر: مشاركة المسلم في الانتخابات مع غير المسلمين محمد السبيل ٣٢٩.

الدليل الرابع: أن الأمور النافعة الموجودة عند الكفار يجوز الاستفادة منها بما يحقق مصلحة المسلمين كما استفاد النبي ﷺ من نظام الجوار العرفي الموجود عند كفار مكة^(١).

الدليل الخامس: أن أصول الشريعة تقوم على تحقيق المصالح ودفع المفاسد، ومشاركة المسلم في هذه الانتخابات يحقق المصالح ويدفع المفاسد فلا معنى لتركه والتورّع عنه، والمفسدة الموجودة في الانتخاب أقل من المفسدة الموجودة في ترك الانتخاب، فترتکب المفسدة الأدنى لدفع الأعلى^(٢).

الدليل السادس: أن مشاركة المسلم في الانتخابات فيه حصول على سبب يحصل به قوة للإسلام وال المسلمين، والبحث عن الأسباب التي تحمي المسلمين من الأمور المشروعة شرعاً كما قال الله تعالى عن قوم شعيب: «قَالُوا يَسْعَيْنَ مَا نَفْقَهُ كَثِيرًا مِمَّا تَقُولُ وَإِنَّا لَنَرَيْكُمْ فِينَا ضَعِيفًا وَلَوْلَا رَفَظْتُكُمْ لَرَجَّتُكُمْ»^(٣) [سورة هود ٩١]. فـ«هذه الروابط التي يحصل بها الدفع عن الإسلام والمسلمين لا بأس بالسعى فيها، بل ربما تعين ذلك لأن المصالح مطلوب حسب القدرة والإمكان، فعلى هذا لو ساعد المسلمين الذين تحت ولاية الكفار وعملوا على جعل الولاية جمهورية يتمكن الأفراد والشعوب من حقوقهم الدينية والدنيوية لكان

(١) انظر: الديمقراطية وحكم مشاركة المسلم في الانتخابات لعبد الكريم زيدان ٧٧.

(٢) انظر: الديمقراطية وحكم مشاركة المسلم في الانتخابات لعبد الكريم زيدان ٧٩-٨٠، معالم الخطاب الإسلامي الموجه إلى الغرب عبر الإنترنت لنور الدين الخادمي ٣٠، وانظر في تحقيق المصالح ودفع المفاسد بمجموع الفتاوى ١٣٦/٣٠ و ١٣٩ و ٢٢٤ و ٣٣٠.

(٣) انظر: مشاركة المسلم في الانتخابات مع غير المسلمين لمحمد السبيل ٣٣٠.

أولى من استسلامهم لدولة تقضي على حقوقهم الدينية والدنوية وتحرص على إبادتهم وجعلهم خدماً لهم»^(١).

إذن، فالمسلم الذي يعيش في بلاد المسلمين يجوز له المشاركة في الانتخابات التي تجرى في بلاده، ويجعل صوته للمرشحين المسلمين – إن وجد - وإلا جعل صوته في أقرب المرشحين للإسلام، وأكثرهم قرابةً من المسلمين، وأفضلهم في تحقيق مصالحهم.

ومشاركة المسلم في الانتخابات التي تجرى في بلاد غير إسلامية أعظم مصلحة وأخف ضرراً من مشاركة المسلم في الانتخابات غير الشرعية في بلاد المسلمين، لأن في مشاركة المسلم في الانتخابات غير الشرعية في بلاد الإسلام قبولاً ورضاً وترسيخاً للوضع المنحرف التي تعشه تلك البلاد، والواجب هو تغيير ذلك المنكر لا دعمه وتقوية جذوره، أما البلاد غير الإسلامية فهي بلاد كافرة، ومشاركة المسلم معهم لا تقوى كفرهم، ولا تجعله ملتبساً على الناس كما هو الحال في الانتخابات غير الشرعية في بلاد المسلمين.

* * *

(١) تيسير الكريم الرحمن لعبد الرحمن السعدي .٣٨٩

المبحث الثاني

مشاركة المرأة في الانتخابات

من المسائل المهمة المتعلقة بالناخب في هذه الانتخابات، ما يتعلق بحكم انتخاب المرأة ومشاركتها في الانتخابات المتعلقة بالولايات العامة من خلال إدلائها بصوتها، وقد اختلف العلماء المعاصرون في حكم مشاركة المرأة في هذه الانتخابات إلى قولين:

القول الأول: الجواز، فيجوز أن تكون المرأة ناخبة ومدلية بصوتها في الانتخابات، وهو رأي أكثر الباحثين في هذه المسألة^(١) وهو قول كل من يجيز

(١) انظر: من فقه الدولة ليوسف القرضاوي ١٦٤ ، تدوين الدستور الإسلامي للمودودي ٥٩ ، الفرد والدولة في الشريعة الإسلامية لعبد الكريم زيدان ٢٤ ، المرأة بين الفقه والقانون لمصطفى السباعي ١٥٥ ، المرأة في القرآن والسنّة لمحمد عزة دروزة ٤٩ ، الحقوق السياسية للمرأة لعبد الحميد الشواربي ٩٩ ، من أين نبدأ لعبد المتعال الصعيدي ١٠٥ ، المرأة بين طفيان النظام الفريسي ولطائف التشريع الرياناني لمحمد البوطي ٧٣-٧٢ ، المرأة والحقوق السياسية في الإسلام لمجيد أبو حجير ٤٥٤ ، نظام الشورى في الإسلام لذكرى الخطيب ٣٨٠ ، الشورى بين النظرية والتطبيق لقططان الدوري ١٢٨ ، الشورى وأثرها في الديمقراطية لعبد الحميد الأنصاري ٣٢٠ ، الحريات العامة لعبد الحكيم العيلي ٣٠١ ، الولاية العامة للمرأة لمحمد سليمان القضاة ١٦٠ ، النظام السياسي الإسلامي لنبير اليعاني ٣٢٨ ، النظرية الإسلامية في الدولة لحازم الصعيدي ٢٢٤ ، الإسلام وحقوق المرأة السياسية لرعد الخيالى ٦٥ ، مبدأ المساواة لفؤاد عبد المنعم ٢١١ ، مكانة المرأة لمحمد بتاجي ٢٧٧ ، الفكر السياسي المعاصر عند الإخوان المسلمين لتحقيق الوعي ٢٥٢-٢٥٦ ، الديمقراطية الإسلامية لعثمان خليل ١٩ ، الإسلاميون والمرأة لمحمد سليم العوّا ٣٢ ، حقوق المرأة المدنية والسياسية في الإسلام لمحمد أبو فارس ١٥٣ ، الفقه السياسي للمرأة المسلمة لإقبال المطرع ١٢١-١٢٢ ، المشاركة في الحياة السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة لمشير المصري ٢٦٢-٢٢٧ ، تولية رئيس الدولة في الفكر السياسي الإسلامي لسعد خليل ٢٦٢.

للمرأة تولي الولايات العامة^(١).

القول الثاني: المنع، فلا يجوز أن تكون المرأة ناخبة، وهو فتوى علماء الأزهر^(٢)، وفتوى وزارة الأوقاف بالكويت^(٣) وذهب إليه بعض العلماء والباحثين^(٤).

أدلة القول الأول:

الدليل الأول: أن الانتخاب عمليّة توكييل من الناخب للمرشح، فهي وكالة، والمرأة ليست منوعة من الوكالة في الإسلام^(٥).

وقد نوقش هذا من وجهين:

الوجه الأول: عدم التسليم بكون عمل المجالس البرلمانية هو من قبيل الوكالة في إبداء الرأي، فهذه المجالس لا تختص بإبداء الرأي فقط، بل لها سلطة وللإرادة العامة ولا يصح أن تكون مجرد وكالة بالرأي^(٦).

(١) انظر مطلب ترشيح المرأة للولايات العامة فيما عدا الرئاسة العامة في ص: ١٤٣.

(٢) انظر الفتوى في كتاب: من أين نبدأ لعبد المتعال الصعيدي ١٢٠.

(٣) انظر: ندوة تمكين المرأة من الانتخاب والترشيح لخالد العلي ضمن مؤتمر الكويت والتحديات الفكرية ٢٩ ، الفقه السياسي للمرأة المسلمة لإقبال المطوع ١٧٨-١٨٣.

(٤) انظر: فتاوى شرعية ومحوث إسلامية لحمد حسنين مخلوف ٢/٢١٨ ، ولاية المرأة في الفقه الإسلامي لحافظ محمد أنور ٤٥٨ ، جوانب التعارض بين عنصر الأنوثة في المرأة والعمل السياسي من المنظور التربوي الإسلامي لعدنان با حارت ٧٩ ، الديمقراطية وموقف الإسلام منها لحمد نور مصطفى الراهنون ٤٤٥.

(٥) انظر: المرأة بين الفقه والقانون للسباعي ١٥٥.

(٦) انظر: ولاية المرأة لحافظ محمد أنور ٤٥٢-٤٥٣.

الوجه الثاني: أن اختيار الإمام هو من قبيل فرض الكفاية، والإثم في التقصير فيه راجع لأهل الحل والعقد وليس للأحاديث، وإذا تقرر أنه فرض كفاية بطل القول بأنها وكالة، لأن فرض الكفاية يسقط بفعل البعض من الناس، ولو كان وكالة لكان لا بد من مشاركة كل الناس أو أكثرهم^(١).

الدليل الثاني: أن النساء بايعن النبي ﷺ كما قال الله تعالى: «يَتَأْمِنُهَا أَنْتَيْ»^(٢) إذا جاءكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا»^(٣) [المتحنة: ١٤٥].

ونوقيش هذا الدليل: بأن بيعة النساء للنبي ﷺ ليست من قبيل الترشيح للإمارة أو الاختيار للرئاسة، إذ إن رئاسة النبي ﷺ عليهم وعلى المسلمين لا تحتاج إلى مشورة ولا موافقة من أحد، فيبعثهن للنبي ﷺ إنما هي بيعة طاعة ومعاهدة على الالتزام بأوامر الله وأوامر رسوله ﷺ^(٤).

الدليل الثالث: أن الانتخاب شهادة، والشهادة تجوز من الذكر والأئمّة كما قال تعالى: «وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَآمِرَاتٍ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ» [سورة البقرة: ٢٨٢]، وحيث جازت شهادة

(١) انظر: جوانب التعارض بين عنصر الأنوثة في المرأة والعمل السياسي لعدنان با حارث ٨٣.

(٢) انظر: المرأة والحقوق السياسية في الإسلام لمجيد أبو حجير ٤٣٩ - ٤٤٠ ، النظام السياسي الإسلامي لنمير البياتي ٣٢٨.

(٣) انظر: فتوى علماء الأزهر في من أين نبدأ لعبد المتعال الصعيدي ١٠٠ جوانب التعارض بين عنصر الأنوثة في المرأة والعمل السياسي لبا حارث ٧٥ ، المرأة والحقوق السياسية في الإسلام لمجيد أبو حجير ٤٤٤.

المرأة جاز انتخابها^(١).

وقد نوقش هذا من وجهين:

الوجه الأول: أن الانتخاب ليس بشهادة، إذ إن الشهادة تتعلق بحقوق الله، أو حقوق الآدميين وهو أمر غير موجود في الانتخاب^(٢).

الوجه الثاني: يلزم القائلين بأنها شهادة أن لا يقبلوا شهادة النساء فيها لأنها ليست من قبيل الأموال، أو يجعلوا شهادة المرأة فيها على النصف من شهادة الرجل وهم لا يقولون بذلك^(٣).

الدليل الرابع: أن الانتخابات من قبيل الشورى، والشورى عامة للذكر والأئمّة كما قال تعالى: «وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ» [سورة الشورى ٢٨]، وكلمة «بيّنهم» تشمل جميع المسلمين ذكرهم وأثاهم، وإذا تقرر عموم الشورى لجميع المسلمين صحّ كون المرأة مشاركة في الانتخابات لأنها من قبيل الشورى^(٤).

ويمكن أن يحاب عنه: بأن مشاركة المرأة في الانتخابات ليست مجرد شوري حتى يقال بجواز مشاركة المرأة فيها، بل هي مشاركة يتربّ عليها آثار ملزمة، وليست مجرد شوري يستفاد منها.

(١) انظر: الشورى بين النظرية والتطبيق للدوري ١٢٨ ، الديقراطية ومشاركة المسلم في الانتخابات لعبد الكريم زيدان ٦٤.

(٢) انظر: ولاية المرأة في الفقه الإسلامي لحافظ أنور ٤٥٥-٤٥٦.

(٣) انظر: ولاية المرأة في الفقه الإسلامي لحافظ أنور ٤٥٥.

(٤) انظر: الديقراطية ومشاركة المسلم في الانتخابات لعبد الكريم زيدان ٦٤ ، الشورى بين النظرية والتطبيق للدوري ١٢٩ .

الدليل الخامس: أن الانتخاب من قبيل الاجتهاد، والمرأة أهل لأن تكون مجتهدة ومفتية، فالإفتاء ليس مختصاً بالرجال، وحيث جاز كونها مفتية جاز كونها ناخبة، فيقاس حكم الانتخاب على حكم الفتيا والاجتهاد^(١).

وقد نوقش هذا الاستدلال: بأن الفتيا والاجتهاد هي من قبيل الإخبار بالرأي وليس فيها سلطة ولا إلزام بخلاف ما عليه الحال في الانتخابات إذ الانتخاب يتمرر الوصول إلى السلطة والولاية العامة^(٢).

الدليل السادس: ما ورد من مشاورة عبد الرحمن بن عوف للنساء في بيعة عثمان، حيث استشار الناس حتى رجع إلى النساء في خدرهن ليستشيرهن في بيعة عثمان^(٣)، وإذا كان للنساء رأي في البيعة فلا مانع من مشاركتها في الانتخابات الموصلة للرئاسة^(٤).

ويناقش هذا الدليل من وجهين:

الوجه الأول: الطعن في إسناد هذه القصة حيث لم يرد ذكرها في كتب السنة، وإنما ذكرها بعض المؤرخين كابن كثير من غير إسناد، والثابت هو استشارة عبد الرحمن بن عوف لأشراف الناس ومن قدم من الأجناد ولم يثبت أنه استشار النساء في خدرهن^(٥).

(١) انظر: الديمقراطية ومشاركة المسلم في الانتخابات لعبد الكريم زيدان ٦٤ ، الشورى بين النظرية والتطبيق للدوري ١٣٠.

(٢) انظر: ولاية المرأة في الفقه الإسلامي لحافظ أنور ٤٥٧-٣٥٦.

(٣) قال شيخ الإسلام في منهاج السنة النبوية ٣٥٠/٦: «ولكن يقى عبد الرحمن يشاور الناس ثلاثة أيام وأخبر أن الناس لا يعدلون بعثمان وأنه شاور حتى العذارى في خدورهن».

(٤) انظر: الشورى بين النظرية والتطبيق للدوري ١٢٩ ، الديمقراطية ومشاركة المسلم في الانتخابات لعبد الكريم زيدان ٦٤-٦٥.

(٥) انظر: توزير الظلمات بكشف مقاصد وشبهات الانتخابات لمحمد عبد الله الإمام ١٦٧.

الوجه الثاني: على التسليم بصحة القصة، فما تدلّ عليه هو جواز مشاورة النساء والاستفادة من آرائهم، وليس أمر الانتخابات مجرد شورى حتى يقال بأن استشارة عبد الرحمن بن عوف تدلّ على جواز مشاركة النساء في الانتخابات، فعبد الرحمن بن عوف شاور النساء ثم اختار فكان اختيار الخليفة من قبل عبد الرحمن نفسه، وليس من مجموع أصوات الناس، فبيعة عثمان لا تدلّ على جواز انتخاب المرأة، ولا على جواز انتخاب عامة الناس، لأن اختيار كان من قبل عبد الرحمن بن عوف واستفاد فيها من آراء الناس، ولم يكن اختيار من مجموع أصوات الناس.

الدليل السابع: أن مشاركة المرأة في الانتخابات هو من قبيل النصيحة للمسلمين، وهو أمر عام للرجال والنساء^(١):

ويكن أن يناقش هذا الدليل: بأن هذا استدلال بالعام في حكم الخاص، فالخلاف في صورة الانتخابات، وليس في عموم النصيحة، والانتخابات لها كيفية معينة وليس مجرد نصيحة.

الدليل الثامن: أن المرأة لها أهلية الاختيار والقدرة على معرفة الأكفاء، كما اختارت ابنة الشيخ الصالح موسى عليه الصلاة والسلام كما قال الله تعالى: «فَالْأَئِمَّةُ إِذَا هُنَّا يَتَأْبَتُ أَسْتَفْجِرُهُ إِنَّ خَيْرَ مَنْ أَسْتَفْجَرَتِ الْقَوْيُ الْأَمِينُ» [القصص: ٢٦]، وحيث كانت المرأة قادرة على اختيار الأصلح من الناس فلا معنى لمنعها من ذلك^(٢).

(١) انظر: الديمقراطية ومشاركة المسلم في الانتخابات لعبد الكريم زيدان ٦٦.

(٢) انظر: المرأة والحقوق السياسية في الإسلام لمجيد أبو حمير ٤٥٤-٤٥٥.

الدليل التاسع: أن عائشة رضي الله عنها شاركت في معركة الجمل، مما يدل على أن لها رأياً في البيعة، وإذا ثبت أن للمرأة رأياً في بيعة الحاكم جاز لها أن تشارك فيما له أن تبدي الرأي فيه^(١).

وقد نوقش هذا الاستدلال: بأن خروج عائشة رضي الله عنها ليس نقضاً لبيعة علي، ولا مطالبة ببيعة غيره حتى يقال بمثل هذا الدليل، بل خرجت مطالبة بدم عثمان رضي الله عنهم أجمعين^(٢).

أدلة القول الثاني:

الدليل الأول: أن المرأة منوعة من الولاية العامة في الإسلام، فلا يجوز لها أن تتولى أي ولاية عامة، ومشاركتها في الانتخابات هو من قبيل مشاركتها في الولاية العامة ولو كانت من طريق غير مباشر حيث يكون لها تأثير في السياسة العامة من خلال هذه المشاركة^(٣).

وي يكن أن يناقش هذا الاستدلال: بأن المشاركة في الانتخابات ليست من قبيل الولاية العامة في شيء، فهو مجرد صوت واحد في عدد كبير من الأصوات، وليس فيه إلا اختيار المرشح فليس هو من قبيل الولاية العامة.

الدليل الثاني: أن الانتخاب يستلزم الترشيح، فمن أجيزة له الانتخاب أجيزة له الترشيح في الأنظمة المعاصرة، فمشاركة المرأة ناخبة هو وسيلة لترشيحها وتوليها للولايات العامة المحرمة عليها، وحيث كان الانتخاب وسيلة إلى حرام

(١) انظر: الشورى بين النظرية والتطبيق للدوري ١٣٠.

(٢) انظر: العواصم من القواسم لأبي بكر ابن العربي ١٥٤.

(٣) انظر: المرأة والحقوق السياسية في الإسلام لمجيد أبو حمير ٤٤٨.

فوسيلة الشيء تأخذ حكمه^(١).

وقد نوقش هذا الاستدلال: بأنه لا تلازم بين الانتخاب والترشيح، إذ يمكن الفصل بينهما، فيكون حكم مشاركة المرأة في الانتخابات مغايراً لحكم ترشيحها^(٢).

الدليل الثالث: أن مشاركة المرأة في الانتخابات يجرّ إلى مفاسد متعددة من الاختلاط، والتبرج، وخروج النساء في الدعאיات، واحتلاطهن بالرجال، وغير ذلك من المفاسد التي تحدث في مثل هذه الانتخابات^(٣).

وقد نوقش هذا الدليل: بأن حكم انتخاب المرأة منفصل عن ما ذكر من هذه المفاسد، فالقول بجواز مشاركة المرأة في الانتخابات لا يلزم منه القول بمشاركتها مطلقاً بغض النظر عن كيفية مشاركتها بل لا بد من الالتزام بالضوابط الشرعية وتجنب أي محرم يكون في أثناء الانتخابات^(٤).

الدليل الرابع: أن مشاركة المرأة في اختيار الحاكم أو مبaitته أمر لم يرد عن السلف الصالح، فلم يرد أن النساء شاركن في بيعة أحد من الخلفاء الراشدين مما

(١) انظر: فتوى علماء الأزهر ضمن كتاب من أين نبدأ لعبد المتعال الصعيدي ١٠٣-١٠٢ ، ندوة تمكين المرأة من الانتخاب والترشح لحامد العلي ٢٠ ، المرأة والحقوق السياسية في الإسلام لمجيد أبو حجير . ٤٥٢.

(٢) انظر: المرأة والحقوق السياسية في الإسلام . ٤٥٢

(٣) انظر: فتوى علماء الأزهر ضمن كتاب من أين نبدأ لعبد المتعال الصعيدي ١٠٣ ، ندوة تمكين المرأة من الانتخاب والترشح للعلي ٢٠ ، ولاية المرأة في الفقه الإسلامي لحافظ أنور . ٤٤٩-٤٥٠.

(٤) انظر: ولاية المرأة في الفقه الإسلامي لحافظ أنور . ٤٥٠ ، المرأة المسلمة والولايات العامة لسامي الدلال . ٧٥

يدلّ على أن لا أحقيّة للمرأة في ذلك، وأنّها منوّعة منه.^(١) ويُكَنْ مناقشة هذا الدليل : بأن طرِيق انعقاد الرئاسة العامة في الإسلام من الطرق الاجتهادية^(٢) وحيث كان كذلك فكلّ طرِيق موصل إلى الولاية فهو مباح ما لم يخالف حكمًا شرعياً، وكُون الطريقة لم تطبّق في عهد الخلفاء الراشدين لا يدلّ على منعها وتحريمها، وبُناءً عليه فعدم مشاركة النساء في بيعة الخلفاء الراشدين لا يدلّ على تحريم مشاركتهن مطلقاً.

الدليل الخامس : أن المرأة غير قادرة على تمييز الأصلح من الرجال للولايات، إذ إن المرأة لا تختلط الرجال فلا يمكن لها أن تهتدي إلى الأصلح والأفضل كما يستطيع الرجال أن يهتدوا إليه.^(٣)

ويُكَنْ مناقشة هذا الدليل : أن معرفة المرأة للأكفاء من الرجال مع قلة مخالطتها للرجال يمكن في هذا العصر من خلال تطور الاتصالات التي تمكن المرأة من معرفة صفات الرجال ومؤهلاتهم ولو لم تختلط بهم^(٤).

(١) انظر: غياث الأمم ،٣٤ ، حيث حكى الإجماع على أن النساء لا مدخل لهن في الاختيار، وقال: «فما نعلم قطعاً أن النسوة لا مدخل لهن في تعيير الإمام وعقد الإمامة، فإنهن ما رأوهنن قط ولو استشيرن في هذا الأمر امرأة لكان أخرى النساء وأجلرن بهنذا الأمر فاطمة عليها السلام ثم نسوة رسول الله ﷺ أمهات المؤمنين». وانظر: جوانب التعارض بين عنصر الأنوثة في المرأة والعمل السياسي لعدنان باحارث ٧٩-٨٠ ، ولالية المرأة في الفقه الإسلامي لحافظ أنور ٤٤٨.

(٢) انظر ص ٣٢٩.

(٣) انظر: الديمقراطيّة وموقف الإسلام منها لمحمد نور مصطفى ٤٥٠.

(٤) انظر: المرأة والحقوق السياسيّة في الإسلام لمجيد أبو حجّير ٤٥٦ ، الفقه السياسي للمرأة المسلمة لإقبال المطوع ١٣٠.

الترجيح:

عند التأمل في أدلة كل من الفريقين لا نجد دليلاً يدل على جواز مشاركة المرأة في الانتخابات، ولا دليلاً يدل على المنع، فكلّ أدلة الفريقين في المنع أو الجواز لا تدل على ما ذهبا إليه، وكلّها يمكن مناقشتها ودفعها.

وعندئذٍ: لا بد من الرجوع إلى أدلة أخرى لتقرير الحكم الشرعي في هذا، ومن أقوى الأدلة في هذا الباب هو التمسك بالأصل الشرعي، فالأسأل الشرعي في ذلك هو الجواز والإباحة، وعلى المانع الدليل، وحين لا نجد دليلاً يدل على المنع فنبقي على الأصل وهو التمسك بالجواز.

ويقوى هذا الأصل: أن مشاركة المرأة في الانتخابات هو من طرق الوصول إلى الولاية، وطرق الوصول إلى الولاية من الطرق الاجتهادية المباحة، بدليل اختلاف طرق انعقاد ولاية الخلفاء الراشدين من غير نكير، مما يدل على أن الأصل هو الإباحة ما لم يكن ثمة مخالفة شرعية، والله تعالى أعلم.

* * *

المبحث الثالث

مشاركة غير المسلم في الانتخابات

بما أن الانتخابات المعاصرة يشترك فيها جميع المواطنين في البلد الذي تجري فيه الانتخابات، ولا يشترط في ذلك إلا شرطًا يسيرة، فإن من المسائل الشرعية التي تثيرها هذه الطريقة ما يتعلق بمشاركة غير المسلم من يسكن في بلاد المسلمين، فهل يصح أن يؤذن لغير المسلمين بأن يكون لهم مشاركة في اختيار من يريدون في الولايات العامة وذلك بأن يسمح لهم بالتصويت والانتخاب؟ اختلف العلماء المعاصرون في حكم مشاركة غير المسلمين في انتخابات الولايات العامة في البلاد الإسلامية إلى قولين:

القول الأول: الجواز، فلا مانع من مشاركة غير المسلمين في الانتخابات، وإليه ذهب عبد الكريم زيدان، وعبد الحكيم العيلي^(١)، وأخرون^(٢).

القول الثاني: المنع، فلا يجوز لغير المسلمين أن يشاركون في الانتخابات في الدولة الإسلامية، وإليه ذهب المودودي، وعبد الوهاب الشيشاني^(٣)،

(١) انظر: أحكام الذميين والمستأمين لعبد الكريم زيدان، ٨٤، الحريات العامة لعبد الحكيم العيلي، ٣٢١.

(٢) انظر: مواطنون لا ذميون لفهمي هويدى ١٧١-١٧٢، حقوق المواطن غير المسلم في الدولة الإسلامية لشنى أمين نادر، ١٢٧، تولية رئيس الدولة في الفكر السياسي الإسلامي لسعد خليل، ٢٦٨.

(٣) انظر: حقوق أهل الذمة في الدولة الإسلامية للمودودي، ٣١، حقوق الإنسان وحرياته الأساسية لعبد الوهاب الشيشاني، ٦٧٦.

وغيرهم^(١).

أدلة القول الأول:

الدليل الأول: انتفاء الدليل المانع من مشاركة الكفار في هذه الانتخابات، وحيث لم يرد دليل على المنع فالاصل هو الجواز^(٢).

الدليل الثاني: أن الرئاسة العامة في عصرنا الحاضر ليست كالرئاسة في عصور الفقهاء الأوائل، فالفقهاء قد اشترطوا فيمن يتطلب الإمام أن يكون مسلماً لأن الدولة كانت دولة دينية فلا بد أن يكون الناخب مسلماً، أما في عصرنا فقد تغير الوضع وصار حال الدولة الإسلامية دولة دينية لا دينية^(٣).
وي يكن مناقشة هذا الاستدلال: بأن الدولة الإسلامية لا يمكن أن يزال عنها الوصف الديني - إن سلمنا بهذه التسمية - فلا بد للرئيس في الدولة الإسلامية أن يكون متصفًا بالشروط الشرعية، وأن يسعى لتحقيق أحكام الشريعة، ويجب عليه أن يحكم بين المسلمين بالإسلام، ومثل هذه الثوابت لا تتغير بتغير الزمان، ولا بتبدل طرق الحكم.

وعليه: فلا معنى للتفرق بين حال الدولة الإسلامية في العصر الأول، وحال الدول الإسلامية اليوم.

(١) انظر: الرأي العام لمحبي الدين عبد الحليم ١٦٠ ، النظام السياسي الإسلامي لمنير الببالي ٣٢٩ ، الانتخابات شهادة وأمانة خالد الشنوت ٢٦ ، أهل الذمة والولايات العامة لنمر النمر ٣٤٠-٣٣٩ ، الشورى بين النظرية والتطبيق لقططان الدوري ١٢٨ ، النظام السياسي في الإسلام لمحمد أبو فارس ١١٨ ، المرأة والحقوق السياسية في الإسلام لمجيد أبو حجير .٤٤٢

(٢) انظر: الحريات العامة لعبد الحكيم العيلي ٢٢١ .

(٣) انظر: أحكام الذميين والمسامين لعبد الكريم زيدان ٨٤ .

أدلة القول الثاني:

الدليل الأول: أن الكافر غير مقبول الشهادة شرعاً، فلا يجوز الأخذ بصوته في الانتخابات مع سقوط اعتبار شهادته^(١).

ويمكن أن يناقش: بعدم التسليم بكون الانتخاب شهادة حتى يقال بعدم قبول انتخاب الكافر بحججة أن الانتخاب شهادة.

الدليل الثاني: أن الكافر لا يؤمن بأحكام هذا الدين، وليس على دراية بها، ولا يحرص على تطبيق ما تريده الشريعة، وبالتالي فسيكون اختياره مبني على اعتبارات لا تتوافق مع الاعتبارات التي تراعيها الشريعة في رئيس الدولة وفي جميع من يتولى الولايات العامة^(٢).

الدليل الثالث: أن البيعة في الإسلام كانت محصورة في المسلمين في عهد الخلفاء الراشدين، ولم يعرف أن أحداً من غير المسلمين شارك في بيعة أحدٍ من الخلفاء^(٣). إذ لا مدخل لأهل الذمة في نصب الأئمة بإجماع العلماء^(٤).

نوقش هذا: بأن عدم مشاركتهم في أول الإسلام كان مردّه لظروف المسلمين آنذاك، وما كان يحيط بهم من الأعداء مما لا يجعل بالإمكان أن يستشار أحد من غير المسلمين، فالأمر مردّه إلى حال طارئة، وليس أمراً ثابتاً متعلقاً بغير المسلمين^(٥).

(١) انظر: النظام السياسي الإسلامي لنمير اليعافي ٢٢٩، الانتخابات شهادة وأمانة للشتت ٢٦.

(٢) انظر: الرأي العام لمحي الدين عبد الحليم ١٦١، حقوق أهل الذمة للمودودي ٣١.

(٣) انظر: أهل الذمة والولايات العامة لنمر النمر ٣٣٩-٣٤٠، النظام السياسي في الإسلام لمحمد أبو فارس ١١٨.

(٤) انظر: غياث الاسم في الثبات والظلم ٣٤-٣٥.

(٥) انظر: الحريات العامة للعيلى ٢٢١، مبدأ المساواة لفؤاد عبد المنعم ١١٧.

ويكفي أن يجاب عن هذه المناقشة من وجهين:

الوجه الأول: أن إحاطة الأعداء من كل جانب لا تحول بين المسلمين وبين استشارة من كان في داخل بلادهم من الكفار الذين في ذمتهم، فلا علاقة بين إحاطة الأعداء وبين منع الكفار المواطنين من البيعة.

الوجه الثاني: على فرض التسليم بما ذكر، فهذه الحال المذكورة لا تحول دون مشاركة بعض أهل الذمة في الاختيار، أو على الأقل مشاركتهم في البيعة والطاعة، فلا يمكن أن تكون الحال الطارئة سبباً لمنع جميع أهل الذمة من الاختيار، بل ومنعهم من مجرد البيعة وإعلان الطاعة.

الترجيح:

عند التأمل في مشاركة غير المسلمين في الانتخابات المعاصرة نجد أنها نازلة فقهية معاصرة لم تكن موجودة في عصر الصحابة ومن بعدهم، إذ إن مشاركة الكفار في هذه الانتخابات ليست كمشاركة أهل الخلق والعقد في اختيار الخليفة، ومنعهم من مبادئ الخليفة يدلّ على عدم لزوم مبادئهم ولا يدلّ على منعها مطلقاً.

وحيث نرجع للقواعد الشرعية المتعلقة بالولاية نجد أن أهم ما سيضر به مشاركة غير المسلمين في هذه الانتخابات هو مقصد الأصلح والأفضل للولاية^(١)، حيث إن الكافر لن يختار إلا من كان موافقاً لهواه وميله، ولا يراعي ما يراعيه الإسلام من الأوصاف والشروط، ولا يمكن نصحه أو التأثير عليه من خلال توعيته بوجوب اختيار الأفضل، وهذا ما دعا أصحاب القول الثاني إلى القول بالتحريم.

(١) انظر: السياسة الشرعية لأبن تيمية ٢٠-١٨.

والذي أميل إليه أن يعلق حكم انتخاب غير المسلمين على هذا المبدأ، فإن كانت مشاركتهم سيكرون لها تأثير على الولاية بحيث يكون لأصواتهم أثر في ترجيح كفة أحد على أحد فلا بد من القول بالمنع، حتى لا يكون الاختيار للولاية مبنياً على رأي أهل الذمة غير الموافق للشرع، وحتى لا يستعلي الكفار على المسلمين ويكون لهم عز وتمكين يملون به ما يريدون على المرشحين.

أما إن كانت مشاركة غير المسلم لن يكون لها ذاك التأثير في الترشيح، لقلة أصواتهم أو لتفريقها ونحو ذلك، فلا أرى بأساساً من مشاركتهم ناخبين، لأن هذا يحقق مصلحة تأليف قلوبهم على الإسلام، وميلهم إلى دولة الإسلام وتعاطفهم مع المسلمين، من غير أن يترب على ذلك مفسدة واضحة، فمشاركتهم مصلحة بينة من غير وجود مفاسد ولا مخالفة لنص شرعى، ومثل هذا يؤيد القول بالجواز في هذه الحالة، خاصة حين نعلم أن الانتخاب في ظل الدولة الإسلامية سيكون للمرشحين الذين تمت موافقة الدولة عليهم، والمرشحون هم من اتصف بالصفات الشرعية التي تؤهله للولاية، فأصوات أهل الذمة لن تذهب إلى غير من هو مستحق، والله أعلم.

* * *

المبحث الرابع

مشاركة أهل البدع والأهواء في الانتخابات

يراد بأهل البدع والأهواء من خالف الاعتقاد الصحيح لأهل السنة والجماعة فوق في البدع التي انتشرت عند أهل العلم مخالفتها لكتاب والسنة كبدع الخوارج والجهمية والمرجئة^(١).

وبسبب إفراد أهل البدع والأهواء ببحث خاص، أن بعض العلماء ذكر أن الانتخاب هو شهادة، وقد ذكر العلماء خلافاً في حكم قبول شهادة أهل البدع والأهواء، فحكم قبول انتخاب أهل البدع والأهواء في الانتخاب مبني على حكم قبول شهادتهم عند من يرى أن الانتخاب في الانتخابات هو من قبيل الشهادة.

وبسبب ذكر العلماء لأهل البدع والأهواء في باب الشهادة، هو لأجل أثر البدعة في الطعن في عدالة الشخص، فمن يرى أن البدعة قادحة في عدالة الرجل لا يرى جواز شهادة الرجل المتلبّس بالبدعة، ومن لا يرى للبدعة أثراً في الطعن في عدالة الرجل لا يرى بأساً في قبول شهادة أهل البدع والأهواء^(٢).

غير أن هذا الخلاف الفقهي لا يترتب في منع أهل البدع والأهواء من الانتخاب، وذلك لوجهين:

(١) انظر: مجموع الفتاوى ٤١٤/٣٥.

(٢) سيأتي الحديث عن حكم قبول شهادة أهل البدع، وحكم توليتهم في مبحث ترشيح أهل البدع والأهواء في ص ٢٢١.

الوجه الأول: ما تقدم من أنَّ الانتخاب ليس من قبيل الشهادة المعروفة^(١)، فلا يصح القول بتطبيق كافة أحكام الشهادة على الانتخاب، وحيث كان كذلك فلا أثر للخلاف الفقهي في القول بجواز انتخاب أهل البدع أو عدم جوازه لأنَّ انتخابهم ليس من قبيل الشهادة.

الوجه الثاني: أن الراجح في شهادة أهل البدع والأهواء أن الأمر فيه تفصيل، فالمبتدع المتأول أو الجاحد المقلد المعذور لا تكون البدعة سبباً للطعن في عدالته، وأما من كان مقصراً في الاجتهاد، أو في التقليد فالبدعة قادحة في عدالته^(٢).

فمن كان منهم مجتهداً متأولاً أو مقلداً معذوراً فلا أثر للبدعة في عدالته. وأما من كان مقصراً غير معذور ببدعته قادحة في عدالته، فيكون حكمه في الانتخاب مبني على اشتراط العدالة في الانتخاب، وسيأتي بإذن الله^(٣).
وبناءً عليه: فالالأصل في أهل البدع الذين لم تكن البدعة سبباً في الطعن في عدالتهم أنهم يجوز لهم المشاركة في الانتخابات ليختاروا المرشحين، مع أهمية مراعاة جلب المصالح ودرء المفاسد في مشاركة أهل البدع والأهواء، فإن كانت مشاركتهم سيكون لها سبب في نشر البدع، أو التمكين لأهل البدع، أو نحو هذه المفاسد فلا شك في منعهم، وكذلك لو كان في منعهم مصلحة كمصلحة هجرهم وردة شهادتهم فإنهم يمنعون من الانتخاب لأجل ذلك.

(١) انظر: ص ٤٦.

(٢) انظر: ص ٢٢٦.

(٣) انظر: مطلب مشاركة الفاسق في الانتخابات في مبحث مشاركة ناقص الأهلية في الانتخابات، ص ١١٨.

المبحث الخامس

مشاركة ناقص الأهلية في الانتخابات

يراد بناقص الأهلية هنا هو من فقد شرطاً من الشروط المعتبرة في الشهادة أو الولاية، وقد تقدم ذكر بعض الشروط التي يعتبر فاقدها ناقصاً للأهلية في الشهادة وهي شرط الإسلام والذكورة، وبقي أن يتطرق البحث إلى شرطين مهمين، هما شرطا العدالة والعلم.

وهو ما ينضم في المطلعين التاليين:

المطلب الأول: مشاركة الفاسق في الانتخابات.

المطلب الثاني: مشاركة الجاهل في الانتخابات.

* * *

المطلب الأول

مشاركة الفاسق في الانتخابات

العدالة شرط من شروط الشهادة، فلا بد للشاهد أن يكون عدلاً كما قال الله تعالى: «وَأَشْهِدُوا ذَوَنَ عَدْلٍ مِنْكُمْ» [سورة الطلاق ٢]، وبناءً عليه: فلا قبول لشهادة الفاسق.

فهل يلزم من هذا اشتراط العدالة في الناخب؟

قد تقدم أن الانتخاب ليس بشهادة، فلا يصح أن يشترط فيه ما يشترط في الشاهد، فإذا لم تقبل شهادة الفاسق فلا يلزم منه عدم قبول انتخابه، لأن الانتخاب ليس كالشهادة.

وعليه: فلا دليل يدل على المنع من انتخاب الفاسق، وقبول انتخابه يرتبط بالقول بجواز الانتخابات العامة، وإذا تقرر كونها جائزة جاز انتخاب الفاسق شريطة أن يكون ذلك محققاً للمصالح دافعاً للمفاسد.

ولو تأملنا في الحكمة من اشتراط العدالة في الشهادة لوجدنا أن ذلك مردّه إلى توثيق الشهادة بحيث يؤمن فيها من الكذب، فال fasq أجرأ على الكذب، وأقل هيبة وخشية منه، بخلاف العدل التقى فإن عدالته تحول بينه وبين الكذب، ولأجل النظر لمقصد الشريعة في اشتراط العدالة ذهب بعض أهل العلم إلى التخفيف من شرط العدالة بحيث لا يكون شاملًا لاجتناب الكبائر وترك المداومة على الصغار مطلقاً، بل يكون مرد ذلك إلى العدالة التي يحصل بها الأمن من الكذب^(١).

(١) انظر : قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام ، ٢٨ ، الطرق الحكيمية لأبن القيم ، ٢١٠ ، الشرح المتع لابن عثيمين ١١ / ٥٨٥-٥٨٦.

وبناء على ذلك: فيمكن أن نشترط في الناخب من العدالة ما يحصل به الأمان من عدم خيانة الناخب، وتضييعه لأمانة الاختيار، وذلك بأن يشترط في الناخب أن يكون مجتنباً للفعل الذي يدلّ ارتکاب الشخص له على أن مثله لا يمالي بالولاية ولا يراعي حق الأمانة، فالشخص المتهك للحرمات، أو المتهاون في الرشاوى، أو المبالغ في التعصّب للقبيلة أو الحزب ونحو ذلك مما يغلب على الظن أن اختيارة مثل هذا سيكون لغير اعتبار شرعي فيجب منع مثل هذا من الانتخاب لأن غلبة الظن عندنا أن اختيارة لن يكون على هدى ولا صلاح، بل لهوى ومصلحة، وهذا الاختيار محظوظ، والسماح له بالاختيار إقرار بالحرام ولا يجوز للنظام أن يقرّ مثل هذا، وكذلك يجب منع غير العدل من الانتخاب إن كانت مشاركته ستكون مضرّة بالمصالح الشرعية.

وعليه:

- ١ - فالعدالة ليست شرطاً من شروط الناخب.
- ٢ - يجب منع الانتخاب عن كلّ شخص يغلب على الظن أن اختيارة لن يكون إلا على مقاصد محظوظة، أو تكون مشاركته سبباً للتأثير على المصالح الشرعية المتعلقة بالولاية.

* * *

المطلب الثاني

مشاركة الجاهل في الانتخابات

من أبرز الإشكالات التي وجهت إلى الانتخابات المعاصرة، سماحها لجميع الناس في المشاركة في الانتخابات، بغض النظر عن مستوياتهم وقدراتهم العلمية، وقد تقدم بحث هذا في حكم الانتخابات، وبيننا فيه أن ذلك لا يصح أن يكون سبباً لمنع الانتخابات مطلقاً، بل مرد ذلك إلى المصلحة الشرعية، فإذا اقتضت المصلحة الشرعية اللجوء إلى الانتخابات جاز وإنما فلا.

وبناءً على ما تقرر: فليس من شروط الناخب أن يكون عالماً، ولا متخصصاً، بل يشترط فيه أن يكون لديه علم بالولاية التي ينتخب فيها يمكن من خلاله من معرفة من يكون مستحقالها، وأن يكون لديه معرفة بمن يختاره، ومن الطبيعي حينها أن يكون ثمة تباين كبير بين الناخبين في العلم بالولاية وياهلها، لكن عند جميع الناخبين قدر أدنى من العلم بالولاية وبين يصلح لها.

فإإن كان الناخب جاهلاً لا يعرف الولاية، ولا يميز من يصلح لها، فلا يصح من مثل هذا أن يكون ناخباً، لأن انتخابه سيكون مبنياً على جهل وتخمين، وهذا من قبيل الاستهانة بالولاية والاستخفاف بها فلا يجوز للنظام أن يأذن لمن ينتخب بغير علم حتى لا يكون شريكاً في الإثم، فعلى النظام الإسلامي أن يمنع أمثال هؤلاء من المشاركة ويضع من الشروط ما يحول بين هؤلاء وبين الحصول على أحقيبة التصويت.

وعند التأمل نجد أن هذه الفتنة المنوعة من الانتخاب ستكون فئة قليلة في

المجتمع المعاصر لأن عامة الناس وإن لم يكونوا من أهل العلم والتخصص إلا أنهم يدركون صلاحية الولاية، ودورها، والصفات التي يجب أن يتتصف بها من يتولها.

* * *

المبحث السادس

شروط المنتخب

الانتخاب بصورةه الحالية لم يكن موجوداً لدى الفقهاء السابقين، وحينها فلا بد من الاجتهاد في تحديد الشروط الواجب توفرها في الناخب، ومن خلال ما تقدم من الخلاف الفقهي في حكم الانتخابات، وما تقدم من الأحكام المتعلقة بالناخب يمكن أن نتوصل إلى وضع الشروط التالية للناخب:

الشرط الأول: الإسلام؛ فلا بد للناخب أن يكون مسلماً ولا يصح للكافر أن يكون ناخباً لثلا يكون له تأثير على ولايات المسلمين، إلا في حالة أن يكون انتخابهم لا أثر له على الولاية في الانتخابات فلا بأس من مشاركتهم حينئذ^(١).
الشرط الثاني: العقل؛ فلا يصح انتخاب الجنون، لأنه لا اختيار ولا تمييز له، فالسماح له بالاختيار مع هذا هو من قبيل الاستهانة والاستخفاف بالولاية وذلك لا يجوز.

الشرط الثالث: السن؛ فلا بد أن يكون الناخب قد بلغ من العمر سنّاً يمكن فيه من معرفة الولاية وتمييز من يصلح لها، وليس ثمة سنّ معينة - لا بلوغ ولا غيره - يعلق الحكم به بحيث لا يجوز انتخاب من دونه، لأن هذا مما مختلف، ويرجع فيه إلى المصلحة الشرعية ليتم تحديد السن المناسب شريطة أن لا ينقص هذا السن عن العمر الذي يكون فيه الناخب قادرًا على تمييز الولاية وأهلها.

الشرط الرابع: العلم بالولاية؛ ومن يصلح لها، وبالمرشح الذي سيتولاه، فلا بد أن يكون الناخب عالماً بالولاية، وبصفات أهلها حتى يختار

(١) انظر ص ١١٤.

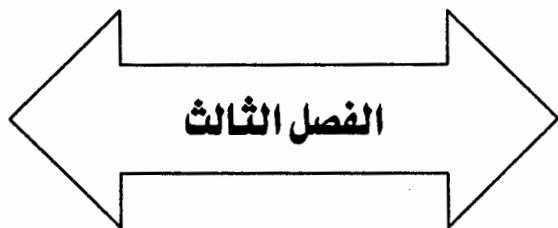
من يصلح لها، فإن كان لا يعرف الولاية ولا يميز أهلها فلا يصح أن يكون ناخباً ثالثاً يكون النظام شريكاً له في إثم الاختيار بغير علم.

الشرط الخامس: انتفاء الحالة التي يغلب على الظن أن الشخص سيقع في الاختيار المحرّم بناءً على عصبية أو رشوة أو نحو ذلك، إذ لا يجوز تأثير هذه الأمور على الولايات^(١)، وذلك بأن يمنع كل من عرف من حاله الفسق الذي يظن بصاحبها أن يكون مستخفاً بالولاية، أو يكون على حالٍ من التعصب القبلي والحزبي يعلم منه أن اختياره لن يكون إلا لأجل تلك المقاصد فلا يجوز الإذن لأمثال هؤلاء بالاختيار؛ لأن غلبة الظن في اختيارهم أنه سيكون اختياراً محرّماً ولا يجوز إعانتهم عليه.

الشرط السادس: وهو شرط عام يدخل فيه كلّ ما يحقق المصلحة الشرعية، فإن كانت المصلحة تتحقق من خلل وضع بعض الشروط والضوابط فلا بد للنظام من وضع هذه الضوابط وإلزام الناس بها لأجل أن تتحقق المصلحة، فقد يكون من المصلحة رفع السن القانوني لمن يصوّت، أو اشتراط العدالة التامة، أو اشتراط قدر عالٍ من التعليم ونحو ذلك، فيتبع النظام الإسلامي ما يراه أصلح للمسلمين في ذلك.

三

^(١) انظر: السياسة الشرعية لابن تيمية ١٧-١٨.



الأحكام المتعلقة بالمنتخب

وفيه ستة مباحث:

- .المبحث الأول: ترشيح المرأة.
- .المبحث الثاني: ترشيح غير المسلم.
- .المبحث الثالث: ترشيح أهل البدع والأهواء.
- .المبحث الرابع: طلب الولاية.
- .المبحث الخامس: ولاية المفوض.
- .المبحث السادس: ولاية غير المؤهل.

المبحث الأول

ترشيح المرأة

من الأحكام المتعلقة بالمنتخب (المرشح)، ما يتعلق بحكم ترشيح المرأة لنفسها، أو ترشيح الناس لها لتولي المناصب القيادية كالإمامية والوزارة^(١) ونحوها، والحكم في هذه المسألة ينبغي على حكم تولي المرأة للولايات العامة، والمراد بالولاية العامة: ما يشمل نظر مقلدتها أمور الدين إلى جانب أمور الدنيا، كالخلافة والوزارة ولولية المظالم والإمارة على الجندي، وإمارة الأقاليم، وولاية الحسبة، والقضاء^(٢).

وهو ما ينتظم في هذا المبحث.

وقد قسمته إلى ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: ترشيح المرأة للرئاسة العامة.

المطلب الثاني: ترشيح المرأة للولايات العامة فيما عدا الرئاسة العامة.

المطلب الثالث: ترشيح المرأة لعضوية المجالس البرلمانية.

* * *

(١) سرتُ في هذه الرسالة على إدراج (الوزارة) في الولايات التي يترشح لها من خلال الانتخابات مع أن العرف المعاصر لا يطبق الانتخاب لاختيار الوزراء، وقد أدرجتها مع بقية الولايات، نظراً لشهرة هذه الولاية وانتشارها في عصرنا الحاضر، فلا يكتمل أي بحث عن الولايات بدون التطرق إليها.

(٢) انظر: حقوق الإنسان وحرياته الأساسية للشيشاني ٦٨٩.

المطلب الأول

ترشيح المرأة للرئاسة العامة

قد اختلف المعاصرون في حكم تولي المرأة للرئاسة العامة إلى قولين :

القول الأول: المنع من تولي النساء للرئاسة العامة، وهو مذهب الفقهاء

المقدمين، وعليه أكثر العلماء والمؤلفين المعاصرين ^(١).

القول الثاني: جواز تولي النساء للرئاسة العامة، وهو ما ذهب إليه قلة من

العلماء والباحثين المعاصرين ^(٢).

(١) منهم على سبيل المثال – عدا من سيأتي ذكرهم من يمنع جميع الولايات العامة عن المرأة:-

محمد عزة دروزة في المرأة في القرآن والسنة ٥٠، محمد الغزالى في حقوق الإنسان ١٣٩

محمد البوطى في المرأة ٣٨ ، عبد الحميد الشواربى في الحقوق السياسية للمرأة ١٠٠ ، عبد

الرزاق السنہوری في فقه الخلافة وتطورها ١٢٣ ، وهبة الزحيلي في نظام الإسلام ٢٢٦

صلاح الدين دبوس في الخليفة توليتها وعزله ٢٧٤ ، محمد أبو فارس في النظام السياسي في

الإسلام ١٨٢ ، محمود الخالدي في قواعد نظام الحكم ٢٩٦ ، مصطفى حلمي في نظام

الخلافة ٤٢٦ ، محمد النبهان في نظام الحكم في الإسلام ٤٦٦ ، محمد يوسف مرسي في

نظام الحكم في الإسلام ٦٨ ، عبد القادر عودة في الإسلام وأوضاعنا القانونية ١٣٥ ، محمد

رأفت عثمان في رئاسة الدولة ١٢٢ ، مصطفى السباعي في المرأة بين الفقه والقانون ٣٩

إضافة إلى عدد كبير من علماء باكستان في أكثر من مؤتمر كما في ولاية المرأة في الفقه

الإسلام لحافظ أنور ١٣٧ - ١٣٩ .

(٢) منهم: عبد الحميد متولي في مبادئ نظام الحكم في الإسلام ٨٨٦ ، فؤاد عبد المنعم في مبدأ

المساواة ٢١٠ ، ظافر القاسمي في نظام الحكم في الشريعة والتاريخ ٣٤٤ ، ومال إليه محمد

الغزالى في الآخر كما في السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث ٥٨ .

أدلة أصحاب القول الأول المانعين من تولي النساء للرئاسة العامة^(١):

الدليل الأول: حديث أبي بكرة^(٢) قال: «لقد نفعني الله بكلمة سمعتها من رسول الله ﷺ أيام الجمل بعدما كدت أن الحق بأصحاب الجمل فأقاتل معهم، قال: لما بلغ رسول الله ﷺ أن أهل فارس ملكوا عليهم بنت كسرى قال: لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة»^(٣).

وجه الدلالة منه: أن الحديث ينص على نفي الفلاح عن القوم الذين تتول لهم امرأة، ونفي الفلاح ضرر، والضرر يجب اجتنابه واجتناب ما يؤدي إليه^(٤).

وقد نوقش الاستدلال بهذا الحديث بعدة مناقشات:

المناقشة الأولى: أن الحديث من أخبار الآحاد، وهي ذات دلالة ظنية، ولا تصلح مستندًا في الشؤون الدستورية ذات الأهمية الكبرى^(٥).

وأجيب عن هذه المناقشة: بأنها تشتمل على أمرين:

١ - عدم الاحتجاج بأخبار الآحاد لكونها ظنية.

(١) أكفيت - هنا - بذكر الأدلة والاعتراضات التي تخص الرئاسة العامة، وأرجأت الأدلة الأخرى التي تشمل جميع الولايات إلى المطلب الثاني ص ١٤٣.

(٢) هو نفيع بن الحارث، مولى رسول الله ﷺ، اشتهر بكنيته لأنّه تدلى من حصن الطائف بيكره فكتّب بها، كان من فضلاء الصحابة وفقهائهم، سكن البصرة وتوفي سنة ٥١ هـ وقيل ٥٢ هـ، انظر: الإصابة في تمييز الصحابة ٦/٤٦٧، سير أعلام النبلاء للذهبي ٣/٦-٩.

(٣) أخرجه البخاري في كتاب المغازي، باب: كتاب النبي ﷺ إلى كسرى وقيصر، برقم ٤٤٢٥).

(٤) انظر: الفقه السياسي للمرأة المسلمة لاقبال المطوع ١٠٤

(٥) انظر: مبادئ نظام الحكم لمتولي ٨٧٧

٢- عدم صلاحية أخبار الآحاد للاحتجاج في الشؤون الدستورية.

أما عدم الاحتجاج بأخبار الآحاد لكونها ظنية فيرد عليه:

بأن تقسيم العلماء للأحاديث القطعية والظنية ليس لأجل صلاحيتها للاستدلال، بل هم متتفقون على العمل بها، واستنباط الأحكام منها ولو كانت ظنية^(١).

وقد أجمعت الأمة على العمل بخبر الآحاد كما حكاه عدد كبير من الأئمة^(٢).

قال ابن عبد البر^(٣): «وأجمع أهل العلم من أهل الفقه والأثر في جميع الأمصار فيما علمت على قبول خبر الواحد العدل، وإيجاب العمل به إذا ثبت

(١) انظر: النظام السياسي الإسلامي لنمير البياتي .٥٧

(٢) منهم الشافعي في الرسالة ،٤٥٣ ، وابن عبد البر في التمهيد ٢/١ ، وابن حزم في الأحكام في أصول الأحكام ١٥٦/١ ، والخطيب البندادمي في الكفاية ٣١ ، والجويني في البرهان ٢٢٨/١ ، والغزالى في المستصفى ٢٧٦/١ ، وأبو المظفر السمعاني في قواطع الأدلة في الأصول ٣٠٤ ، وابن قدامة في روضة الناظر ٣٧٠/١ ، والعضد الإيجي في شرح العضد ١٤٠ ، والأمدي في الأحكام ٧٥/٢ ، وعبد المؤمن بن عبد الحق في قواعد الأصول ١٥٣/١ مع شرحه تيسير الوصول لعبد الله الفوزان ، وابن القطان في الإقناع في مسائل الإجماع ٦٢/١ ، والطوفى في شرح مختصر الروضة ١١٨/٢ ، والشوكانى في إرشاد الفحول ٢١١/١

(٣) هو أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمرى القرطبي ، ولد سنة ٣٦٨هـ ، إمام عصره في الحديث والأثر ، ولم يكن في الأندلس مثله ، من أشهر كتبه التمهيد لما في الموطأ من المعانى والأسانيد ، والاستذكار لمذاهب علماء الأمصار ، والاستيعاب وغيرها ، توفي سنة ٤٦٣هـ ، انظر: وفيات الأعيان وآباء أبناء الزمان لابن خلkan ٧-٦٦

ولم ينسخه غيره من أثر أو إجماع، على هذا جميع الفقهاء في كل عصر من لدن الصحابة إلى يومنا هذا إلا الخوارج وطوائف من أهل البدع شرذمة لا تعد خلافاً^(١).

أما عدم حجية سنة الآحاد في الشؤون الدستورية فالجواب عنه من وجوه :

الوجه الأول : أن تقسيم الأحكام والقوانين إلى قانون عام وخاصة، وتقسيم العام إلى دولي وداخلي، وتقسيم القانون العام الداخلي إلى دستوري وإداري ومالي^(٢)، هو تقسيم قانوني وضعيف معاصر، ولا يجوز أن تعلق نصوص نبينا الكريم عليه الصلاة والسلام وأحكامنا الشرعية إلى تقسيمات القانونين، فنرفض منها أحکاماً ثابتة لمجرد دخولها في قسم قانوني معين، مع اتفاق الأمة الإسلامية طيلة القرون الماضية على العمل بسنة النبي ﷺ من غير اعتبار مثل هذا التقسيم.

الوجه الثاني : أن القانونين قد اختلفوا في تحديد الموضوعات التي تدرج ضمن الدستور، والموضوعات التي لا تدرج تحته^(٣) فليس الشأن الدستوري أمراً محدداً واضحاً، فيلزم من يمنع العمل بالسنة في باب الشؤون الدستورية أن يعلق العمل بسنة رسول الله ﷺ على حسب ما يهتمي إليه القانونيون من رأي.

(١) التمهيد ٢/١.

(٢) انظر: القانون الدستوري لـ محمد ضريف ٩.

(٣) انظر: مبادئ القانون الدستوري للسيد صبري ١ ، المبادئ الدستورية العامة لإبراهيم شيخا

الوجه الثالث: أن الشأن الدستوري ليس هو الشأن المهم الوحيد من ضمن القوانين والأحكام، فرأى فرق بين رفض السنة في باب الشؤون الدستورية، ورفضها في بقية الأبواب، وما الذي يحول بين قيام مجتهد آخر ليقرر أن السنة لا تقبل في باب العقائد أو العبادات أو السياسة أو الاقتصاد؛ لأنها أبواب مهمة، وأي شيء سيجيئ من السنة بعد هذا؟

المناقشة الثانية: أن السنة في الأحكام الدستورية لا تعد تشريعًا عاماً لأن التشريع في الأحكام الدستورية تشريع يراعي حالة خاصة زمن التشريع، ويختلف بحسب الزمان والمكان^(١).

وقد قرر القرافي^(٢) أن ما تصرف به النبي ﷺ باعتبار كونه حاكماً لا يكون حكماً لجميع الأمة بل لا يتصرف فيه إلا الأئمة، والسنة الدستورية من هذا الباب^(٣).

وبناءً عليه: فما ورد في الحديث وإن كان الجمھور قد ذهبوا إلى أنه تشريع عام للأمة فإن آخرين يحملون الحديث على ما تصرف به الرسول ﷺ من

(١) مبادئ نظام الحكم لمتولي ٢٠٣ و ٨٧٧، الشورى وأثرها في الديمقراطية للأنصاري ٢٨٦، مبدأ المساواة لفؤاد عبد المنعم ١٩٢.

(٢) هو شهاب الدين أحمد بن إدريس الصنهاجي المصري، اشتهر بالنسبة إلى القرافة – وهي من أحياء القاهرة –، وهو أحد الأعلام المشهورين والأئمة المذكورين، انتهت إليه رئاسة الفقه على منصب الإمام مالك، له الذخيرة في الفقه، والقواعد، توفي سنة ٦٨٤ هـ، انظر: الديباج المنصب لابن فرحون المالكي ٦٢-٦٧.

(٣) انظر: مبادئ نظام الحكم لمتولي ٢٠٢، وفي قول القرافي انظر: الأحكام في تمييز الفتوى عن الأحكام ٤٥-٥٥.

وأع كونه إماماً فلا يكون له حكم التشريع العام الملزם^(١).

وأجيب عن هذه المناقشة من عدة أوجه :

الوجه الأول : أن القاعدة التي ذكرها القرافي تتكلم عن التصرفات الصادرة عن الرسول ﷺ باعتباره حاكماً، ولا يجعل جميع الأحكام المتعلقة بالإمامية غير لازمة، وشتان ما بين الأمرين، فالقرافي يتحدث عن تصرف معين من النبي ﷺ صدر من خصوصيته حاكماً، ولم يأت إلى الحكم مباشرة ليجعل جميع أحكام الباب غير لازمة مجرد أنها في باب الشؤون الدستورية، ولو كان مراد القرافي هو نفس مراد أصحاب هذا القول لما وجد في هذه المسألة خلاف ونزاع بين أهل العلم كما ذكر القرافي بعض مسائل هذا الخلاف، ولكن مجرد كون الحكم متعلقاً بباب الإمامية كافياً في جعله تشريعاً غير لازم.

الوجه الثاني : أن الأصل أن ما بدر من النبي ﷺ فهو تشريع لازم، إلا ما دل الدليل على أنه تصرف مخصوص بكونه إماماً فيكون مختصاً بالأئمة^(٢) فكل الأحكام الصادرة عن الرسول ﷺ في أي باب كان هي من التشريع الملزם، إلا إن جاءت القرينة الدالة على خلاف ذلك فيعمل بها، فكيف بما قد جاءت القرينة الثابتة على كونه تشريع ؟

الوجه الثالث : أن القاعدة التي ذكرها القرافي إنما تكون في المسائل التي يشتبه في كونها تبليغاً أم تصرفًا بالإمامية، وبمجرد كون الحكم متعلقاً بالشؤون الدستورية لا يجعل أمره مشتبهاً^(٣) ولو أن هذا الكلام جاء على جملة الأحكام التي تتغير

(١) انظر: الشورى وأثرها في الديمقراطية للأنصارى .٢٩٢

(٢) انظر: مقاصد الشريعة لابن عاشور .٢٢٩

(٣) انظر: مقاصد الشريعة لابن عاشور .٢١٥

بتغير الزمان والمكان بسبب تغير خصائصها وأحكامها^(١)، أو علقت بعلة يزول الحكم بزوالها لكان كلاماً مقبولاً.

وعليه: فلا يصح أن تكون جميع الأحكام الدستورية هي من قبيل تصرفات النبي ﷺ من قبيل كونه حاكماً، ولا يصح أيضاً أن يكون قول النبي ﷺ : «لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة» من قبيل تصرفه عليه الصلة والسلام بالإمامية لما يلي:

أولاً: أن الحكم الذي تضمنه حديث أبي بكرة قد نص ابتداء على منع تولية النساء بأسلوب يفيد القطع حاضراً ومستقبلاً، ووصف من يفعل ذلك بعدم الفلاح وهو مصلحة ثابتة لا تتغير فلا يمكن أن يقال إن مثل هذا صدر عن الرسول ﷺ في مقام الحاكم^(٢)، فالحكم للشيء المستقبل لا يكون إلا تشريعياً عاماً، كيف وقد وصفه النبي ﷺ بعدم الفلاح، وهو وصف للشيء وبيان لعاقبته، ومثل هذا لا يكون إلا في مقام التشريع قطعاً.

ثانياً: أن الحديث يحمل صيغة النفي، ولا يمكن أن يكون قول صادر من النبي ﷺ بصيغة النفي محمول على أنه تصرف منه باعتبار كونه إماماً.

ثالثاً: والقول هنا جاء في مقام الحديث عن قوم آخرين، واستنكار ما بدر منهم من فعل، ومثل هذا لا يصح أن يقال إنه تصرف باعتباره حاكماً؛ لأنه حديث عن قوم آخرين، ومثل هذا لا يكون إلا تشريعياً.

رابعاً: ولو تأمل القائل في الحديث قليلاً لعلم أنه يستحيل أن يطبق عليه

(١) انظر: الثبات والشمول لعبد السفياني .٤٥٠

(٢) انظر: المرأة والحقوق السياسية في الإسلام لمجيد أبو حمير .١٨٦

كونه تصرفاً بحكم الإمامة يرجع فيه إلى رأي الإمام، فهل يقال بأن عدم فلاح من يولي امرأة شأن يرجع فيه إلى الحاكم، فله أن يرى فلاحهم أو عدم فلاحهم؟

المناقشة الثالثة: أن الحديث وارد في سبب خاص، وقد قيل بحمل الحديث على خصوص السبب لا عموم اللفظ^(١).

وأجيب عن هذه المناقشة: بأن حمل الحديث على كونه واقعة خاصة بملكة الفرس لا يصح أن يكون مندرجًا ضمن الخلاف الأصولي في حمل الدلالة على عموم اللفظ أو خصوص السبب، لأن العلماء متفقون على أن عمومات الكتاب والسنّة لا يجوز تخصيصها بفرد معين كما نقل الإجماع عليه غير واحد^(٢).

وقد أوضح ابن تيمية هذا الأمر بجلاء، في أكثر من موضع من فتاويه، يزول به ما قد يحصل من لبس في فهم هذا القاعدة.

يقول رحمة الله: « وإن كان من أسباب نزول الآيات ما كان موجوداً في العرب، فليس شيءٌ من الآيات مختصاً بالسبب المعين الذي نزل فيه باتفاق المسلمين، وإنما تنازعوا هل يختص النوع السبب المسؤول عنه، وأما بعين السبب فلم يقل أحد من المسلمين إن آيات الطلاق أو الظهار أو اللعان أو حد السرقة أو المخاربين وغير ذلك يختص بالشخص المعين الذي كان سبب نزول الآية»^(٣).

(١) انظر: نظام الحكم في الشريعة والتاريخ للقاسمي ٣٤٢.

(٢) منهم: الفرزالي في المستصنفي ١٣٣/٢ ، ، وابن تيمية كما في الفتوى ٣٣٩/١٣ ، والطوفى في شرح مختصر الروضة ٥٠٤/٢.

(٣) مجموع الفتاوى ١٤/١٩ ، وانظر أيضًا: في مجموع الفتاوى ٢٩/٣١ و ٢٩/١٣ .

وعليه: فحمل الحديث على خصوص السبب هنا يعني منع المرأة من تولي المرأة من الرئاسة العامة فقط دون بقية الولايات كما يدل عليه عموم اللفظ، وأما قصر الحديث على (بنت كسرى) فهو من قبيل تخصيص عمومات الأدلة بالشخص المعين وقد تقدم اتفاق العلماء على منعه.

المناقشة الرابعة: أن الواقع يخالف ما دل عليه الحديث، فقد تولت المرأة الرئاسة العامة في أكثر من بلد معاصر ولم يحصل لهم عدم الفلاح، بل حصل الازدهار في بلدانهم وأوطانهم^(١).

ويمكن أن يجاب عن هذه المناقشة من عدة أوجه:

الوجه الأول: أن عدم فهم المسلم لعلة الحكم في الشريعة، أو ورود إشكال عنده لعموم معنى شرعي ما، لا يجوز أن يكون سبباً لأن ينقض الحكم الشرعي بالكلية، فالحديث نص قطعي في منع النساء من تولية الرئاسة العامة، وعدم فهم معنى نفي الفلاح عنمن يبولون النساء لا يصح أن يكون متکاً لتعطيل الحكم الشرعي، وتأويل الفلاح الوارد في الحديث بأنه فلاح آخر، أو حمل الحديث على الغالب لا الكل أولى من إلغاء العمل بالحديث كلية.

الوجه الثاني: أن مكمن الخلل هنا هو في ربط الفلاح بصورة من صوره الضيقة كالازدهار الاقتصادي ونحوه، وهو جزء من الفلاح وليس هو الفلاح كله، خاصة مع اعتبار أن الفلاح شامل للحاضر والمستقبل^(٢).

فتتحقق المرأة الحاكمة لبعض الانتصارات والإنجازات ليس دليلاً على فلاحها وفلاح قومها، لأن أي حاكم لا بد أن يقدم شيئاً نافعاً لقومه مهما بلغ

(١) انظر: السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث لمحمد الغزالى .٥٨ - ٥٩.

(٢) انظر: ولاية المرأة لحافظ أنور .١٥٦

من الضعف والسوء، خاصة في الدول التي تملك قوة ومقدرة صناعية وسياسية ضخمة فمن الطبيعي أن أي حاكم فيها لا بد أن يحقق قدرًا من المنجزات والانتصارات، وهو شيء لا يجوز الاعتماد عليه في الحكم على فلاح القوم، وإنما العبرة بما قدمه الحاكم لقومه من خير، وما جلبه لهم من شر مع مراعاة الإمكانيات والمقدرات.

الوجه الثالث: وإن ثبت خلاف ذلك: فهو حالة شاذة، والحديث يحمل على الأعم الأغلب.

المناقشة الخامسة: أن ما ورد في الحديث خاص بالنظام التي تكون السلطة فيه للمرأة مطلقة، كما في الأنظمة الاستبدادية الظالمة، ذلك أن الحكم كان موجهاً لبنت كسرى التي تحكم نظاماً استبدادياً لا يعرف الشورى^(١).

وقد أجيب عنه بأمرتين:

الأول: أن ظاهر الحديث يشمل الحالتين جميعاً، ولا فرق بين الحالتين إلا في مساحة الصلاحيات المسموحة^(٢).

الثاني: أن النبي ﷺ علق الحكم في عدم فلاحهم بكونهم ولوا حكمهم لامرأة، فكون الحاكمة امرأة هو الوصف المؤثر، وجعل الحكم متعلقاً بأمر آخر ليس منها كونها امرأة تعطيل لدلالة الحديث، ويكون ذكر كون الحاكمة امرأة لا قيمة له، فإذا كان عدم فلاحهم راجعاً إلى الاستبداد وعدم الشورى فائي معنى لذكر المرأة في الحديث؟

(١) انظر: السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث للغزالى .٥٦-٥٧

(٢) انظر: المرأة والولايات العامة لسامي الدلال .٤٦

من أدلة القائلين بمنع المرأة من تولي الرئاسة العامة:

الدليل الثاني: الإجماع القولي وما كان عليه العمل من أمّة محمد ﷺ على منع النساء من تولي الرئاسة العامة:

أما الإجماع القولي فقد قرره جمّع كثير من العلماء:

قال أبو بكر بن العربي: «وهذا نص في أن المرأة لا تكون خليفة ولا خلاف فيه»^(١).

وقال ابن حزم: «وأتفقوا أن الإمامة لا تجوز لامرأة ولا لكافر ولا لصبي»^(٢) وغيرهم كثير^(٣).

وهو ما كان عليه العمل: فلم يُعرف في عصر من عصور الإسلام المتقدمة أن امرأة تولت أي ولاية عامة^(٤).

الدليل الثالث: عدم صحة إماماة المرأة بالرجال في الصلاة، وبطلان صلاة من صلّى خلفها من الرجال باتفاق العلماء^(٥)، فإذا منعت المرأة من إماماة الصلاة وهي عمل ديني لعلة أنوثتها فهذه العلة أشد تحققا في الإمامة العامة؛ لأنها رئاسة على الدين والدنيا^(٦).

(١) أحكام القرآن لابن العربي ١٤٥٦/٣.

(٢) مراتب الإجماع لابن حزم ١٢٦.

(٣) كعب الدوهاب الشعراي في الميزان ٤٠١/٣، والجرويني في الارشاد ٢٥٩، والأمدي في غاية المرام ٢٨٣، والقرطبي في الجامع لأحكام القرآن ١/٢٧٠، وابن رشد في بداية المجتهد ١٧٦٨/٤، وابن عاشور في مقاصد الشريعة ٣٢٤، والشنقيطي في أضواء البيان ٦٢/١.

(٤) انظر: أقوال العلماء الذين نقلوا هذا الإجماع في أدلة المانعين من تولي المرأة للولايات العامة في المطلب الثاني ص ١٦١-١٦٢.

(٥) انظر: مراتب الإجماع لابن حزم ٢٧، والإقناع في مسائل الإجماع لابن القطنان ١٤٤/٣.

(٦) انظر: روضة القضاة وطريق النجاة للسماني ٣٦/١، المرأة والحقوق السياسية في الإسلام لمجيد أبو حجير ٢٣٠.

ونوقيش هذا القياس من وجهين:

الوجه الأول: أن الصلاة عمل ديني والعلة فيه تعبدية^(١).

وأجيب عن هذه المناقشة: بأنه لا أثر لكون العلة تعبدية أو معقوله المعنى في هذا، فإذا كانت المرأة منوعة من تولي إمامـة الصلاة وهي شأن ديني - بغض النظر عن العلة - فإن منعها من تولي ما يجمع بين الأمر الديني والدنيوي من باب أولى.

الوجه الثاني: بأن بالإمكان أن تنيب المرأة من يصلي نيابة عنها^(٢).

وقد أجب عنه: بأن هذا لا يستقيم مع ما عرف من أن من لا يملك لا يجوز أن يوكل^(٣)، فالمـرأة لا تملك أن تصـلي بالنـاس، فكيف توكل في شيء لا تملك هي أن تفعله؟

«وأما تقريرها في نحو وظيفة الإمام فلا شك في عدم صحته لعدم أهليتها خلافاً لما زعمه بعض الجهلة أنه يصح ويستتب لأن صحة التقرير يعتمد على وجود الأهلية وجواز الاستنابة فرع صحة التقرير»^(٤).

الدليل الرابع: أن المرأة لا تملك تولـية عقد النـكاح لنفسـها عند جـمهور العلماء فكيف تتولـى شـؤون الناس وهي لا تـملك شأنـ نفسها^(٥).

(١) انظر: نظام الحكم للقاسمي ٣٤٢، والشوري وأثرها في الديمقراطية للأنصارـي ٣٤.

(٢) انظر: الشوري وأثرها في الديمقراطية للأنصارـي ٣٠٥.

(٣) انظر: المرأة لمحمد البـوطـي ٧٠.

(٤) رد المختار على الدر المختار لـابن عـابـدين ١٤٣/٨.

(٥) انظر: مـآثر الإنـافـة للـقلـقـشـنـي ٢٣، نـدوـةـ تـمـكـنـ المـرأـةـ مـنـ الـاـنتـخـابـ وـالتـرـشـحـ لـحامـدـ العـلـيـ ٢٧.

أدلة أصحاب القول الثاني القائلين بجواز تولي النساء للرئاسة العامة^(١):
الدليل الأول: ما ذكره الله تعالى في القرآن الكريم من حكم ملكة سبا على قومها، وما كانت عليه من حكمة ومشورة ورأي، مما يعني أن المرأة قادرة على تدبير الملك، ولم يذكر الله تعالى المرأة ولا قومها بذم على فعلهم هذا^(٢).

نوقش هذا الدليل من وجهين:

الوجه الأول: بأن سليمان عليه الصلاة والسلام لم يرض حكمها، بل ولم يقبل هديتها حتى دخلت في الدين، وأذعنـت لحكم الله وحكم رسـوله^(٣).
الوجه الثاني: وعلى فرض التسليم بأن حكمها كان شرعاً فهـذا من شـرع من قبلـنا، وقد جاءـ شـرـعـنا بـخـلـافـه فـلا اـعـتـبارـه^(٤).

الدليل الثاني: الواقعـ التـارـيخـيـةـ التيـ ثـبـتـ تـولـيـ المـرـأـةـ لـلـرـئـاسـةـ العـامـةـ فيـ أـكـثـرـ مـنـ وـاقـعـةـ فيـ تـارـيخـنـاـ إـلـاسـلـامـيـ وـهـوـ مـاـ ذـهـبـ إـلـيـ الشـيـبـيـةـ^(٥)ـ مـنـ

(١) أكتفيتُ - هنا - بذكر الأدلة المتعلقة بتوسيع المرأة للرئاسة العامة، ولهم استدلالات أخرى يتبعون فيها مع من يميز للمرأة تولي الولايات العامة فيما عدا الرئاسة، وقد أرجأتها وما يتعلق بها من مناقشة إلى المطلب الثاني.

(٢) انظر: المرأة والحقوق السياسية في الإسلام لمحمود أبو حجير ١٣٣.

(٣) انظر: ولاية المرأة في الفقه الإسلامي لحافظ أنور ١٤٤.

(٤) انظر: المرأة والحقوق السياسية في الإسلام لمحمود أبو حجير ١٣٣ ، ولاية المرأة في الفقه الإسلامي لحافظ أنور ١٤٥.

(٥) نسبة إلى أميرهم شبيب وهو شبيب بن يزيد بن أبي نعيم الشيباني، رأس الخوارج وفارس زمانه، خرج على الحجاج فبعث له الحجاج خمسة قواد فقتلهم واحداً بعد واحد، ثم سار إلى الكوفة وحاصر الحجاج، واستفحـل أمره وهزم جيوشـ الحجاجـ، ثم انتهىـ أمرـهـ بـموتهـ غرقـاـ بالـدـجـيلـ فيـ عـامـ ٧٧ـ هــ، وـقـدـ بـلـغـ مـنـ خـطـورـةـ أمرـهـ أـنـ قـيلـ فـيهـ:ـ لـوـ لـاـ أـنـ اللهـ قـهـرـهـ بـالـغـرـقـ لـنـالـ الـخـلـافـةـ وـلـاـ قـدـرـ عـلـيـهـ أـحـدـ.ـ انـظـرـ:ـ سـيـرـ أـعـلـامـ النـبـلـاءـ ١٤٦/٤ـ،ـ ١٤٩ـ،ـ الـبـداـيـةـ وـالـنـهاـيـةـ ٢٠/٩ـ.

الخوارج^(١).

ويناقش هذا الاستدلال: بأن الواقع التاريخي لا تحمل أي دلالة أو مستند شرعي: «فالواقع التاريخي ليس معبراً أميناً عن الواقع الشرعي إذ إن التاريخ نقل إلينا أخباراً لا تخصى عن انحرافات حكم الحكام»^(٢).

والواقع التاريخي لا يمكن أن تكون حجة شرعية بأي حال من الأحوال بل: «لا نظن أحداً من أهل الجد في القول يلجا إلى هذا الأمر فيجعل منه دليلاً شرعياً على أن الإسلام يحizin في الملك أن تتولاه امرأة»^(٣).

وأما الاعتماد على قول الشبيبة فالحق أن هذا قول ساقط لا اعتداد به^(٤)، فلا اعتبار لخلاف بعض الخوارج أمام الأدلة الصحيحة وإجماع السلف والخلف.

الدليل الثالث: أن المرأة كالرجل في الحقوق والواجبات، فالالأصل الشرعي هو المساواة التامة بين الرجل والمرأة لتساويهما في التكليف والإنسانية، فكما أن الرجل يتولى الرئاسة فالمرأة مثله^(٥).

وي يكن أن يناقش هذا الدليل من وجهين:

الوجه الأول: عدم التسليم بهذا الأصل فالفرق بين الجنسين في الأحكام كثيرة.

(١) انظر: نظام الحكم في الشريعة والتاريخ لظافر القاسمي ٣٤٤.

(٢) المرأة والحقوق السياسية في الإسلام لمجيد أبو حجير ١٥٤.

(٣) فتوى علماء الأزهر، ضمن كتاب: من أين نبدأ لعبد المتعال الصعيدي ١٠٢.

(٤) انظر: المرأة والحقوق السياسية في الإسلام لمجيد أبو حجير ١٣٦.

(٥) انظر: المرأة والحقوق السياسية في الإسلام لمجيد أبو حجير ١٢٧.

الوجه الثاني : وعلى فرض التسليم بذلك ، فقد دل الدليل الظاهر على منع تولي المرأة للولاية العامة - كما سبق - ولا اعتبار بالتمسك بالأصل مع ورود الدليل .

الترجيح :

بعد عرض أدلة كل من الفريقين يتبين أن الحق في هذه المسألة هو منع المرأة من تولي الرئاسة العامة للدلالة الصحيحة الصريمحة في عدم فلاح من تتولى أمرهم امرأة ، ولما انعقد عليه إجماع المسلمين سلفاً وخلفاً ، وسار عليه العمل من لدن الرسول ﷺ وخلفائه الراشدين ومن جاء بعدهم .
وعليه فلا يجوز للنظام الإسلامي أن يأذن للمرأة أن ترشح نفسها للرئاسة العامة ، ولا يجوز للناخبين اختيار أحدٍ من النساء لهذه الولاية ، لما تقرر من حرمة تولي النساء لهذه الولاية ، والله تعالى أعلم .

* * *

المطلب الثاني

ترشيح المرأة للولايات العامة فيما عدا الرئاسة العامة

اختلف العلماء في حكم تولي المرأة للولايات العامة – فيما عدا الرئاسة العامة – إلى قولين هما:

القول الأول: المنع من تولي النساء لأي ولاية عامة: وهو ما يراه عامة الفقهاء المتقدمين^(١) وذهب إليه علماء الأزهر^(٢)، وكثير من الباحثين المعاصرین^(٣).

القول الثاني: جواز تولي النساء للولايات العامة غير الرئاسة العامة، وهو

(١) انظر: ابن العربي في أحكام القرآن ١٩/٩ ، والماوردي في الأحكام السلطانية ٣٨ ، وأبويعلى الفراء في الأحكام السلطانية ٢٢ ، والجويني في غياث الأمم ٧٠ و ١٣٢ ، والبغوي في شرح السنة ٧٧ / ١٠ ، والكرمانى في شرح صحيح البخارى ٢٢٢ ، وابن جماعة في تحرير الأحكام ٢٧ و ٣٠ ، والقلقشندى في مأثر الإنابة ٢٢ ، والشيزري في المنهج المسلوك ٢١ ، والونشريسى في الولايات ١٢٩ و ١٣٠ و ١٤٩ ، وصديق حسن في إكليل الكرامة ١٠٨ ، والصنعاني في سبل السلام ٩٣٣ ، والشوكانى في نيل الأوطار ١٧٠٤ .

(٢) انظر: فتوى علماء الأزهر ضمن كتاب: من أين نبدأ لعبد المتعال الصعيدي ٩٢ .

(٣) منهم: حسين محمد مخلوف في فتاوى شرعية وبحوث إسلامية ٢١٥/٢ ، وعبد العزيز بن باز كما في التحفة البارزة ٢١٢/٣ ، وأبو الأعلى المودودي في تدوين الدستور الإسلامي ٧٧ ، وعبد الله الدميرجي في الإمامية العظمى ١٦٤ ، ومحمود الخالدي في قواعد نظام الحكم ٢٦٩ ، وعبد الوهاب الشيشاني في حقوق الإنسان ٦٩٧ ، وعبد الحكيم العيلي في الحريات العامة ٣٠١ ، ومحمد البهى في الإسلام واتجاه المرأة المسلمة المعاصرة ٤٧ ، ومحمد أبو فارس في حقوق المرأة المدنية والسياسية في الإسلام ١٧٦ ، وسامي الدلال في المرأة المسلمة والولايات العامة ٩٣ .

ما ذهب إليه كثير من المعاصرین^(١).

أدلة أصحاب القول الأول القائلين بمنع تولي النساء للولايات العامة:
الدليل الأول: قوله تعالى: «أَلَرْجَالُ قَوْمُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ» [سورة النساء ٣٤].

وجه الدلالة: أن الرجال جمع عرف باللام والجمع المعرف باللام يفيد العموم^(٢)، باتفاق الأصوليين القائلين بصيغة العموم^(٣).

فتكون الآية صريحة في تخصيص الرجال بالقوامة، وأن حال النساء هو الطاعة والحفظ، وأن النساء لا يجوز لهن أن يقمن على الرجال^(٤):

نوقش: بأن هذه القوامة خاصة بقوامة الرجل في الحياة الزوجية^(٥) ويريد

(١) منهم يوسف القرضاوي في من فقه الدولة ١٧٦، ومحمد عزة دروزة في المرأة في القرآن والسنة ٤٥، وعبدالحميد متولي في مبادئ نظام الحكم في الإسلام ٨٩٨، وزكريا الخطيب في نظام الشورى في الإسلام ١٠٧، وفؤاد عبد المنعم في مبدأ المساواة ٢٠٥، وعبد الحميد الانصاري في الشورى وأثرها في الديمقراطية ٣٢٠، وحازم الصعيدي في النظرية الإسلامية في الدولة ٢٥٠، وعبد الحميد الشواربي في الحقوق السياسية للمرأة ١٤١، ومحمد رمضان البوطي في المرأة بين طغيان النظام الغربي ولطائف التشريع الرياني ٧٨، ومحمد بلتاجي في مكانة المرأة ٢٥٥، ورائف التعيم في الشورى ١٣١، وعبد المتعال الصعيدي في من أين نبدأ ١١٦-١٠٧.

(٢) انظر: الأحكام للأمدي ٢٢٦/٢، شرح الكوكب المنير لابن النجاشي ١٣٠/٢.

(٣) انظر: تلقيح الفهوم في تنقيح صيغة العموم لخليل العلاني ٢٢٨.

(٤) انظر: الأحكام السلطانية للماوردي ٨١، تدوين الدستور الإسلامي للمودودي ٧٩، مسؤولية النساء في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لنفضل إلهاي ١١٩.

(٥) انظر: مبادئ نظام الحكم في الإسلام لشولي ٨٧٢، الشورى وأثرها في الديمقراطية للأنصاري ٢٦٦.

هذا سبب نزول الآيات: إذ هي واردة في العلاقة الزوجية كما أخرج الطبرى^(١) في تفسيره^(٢): «أن رجلاً لطم امرأته فأتأت النبي ﷺ فلراد أن يقصها منه فأنزل الله: ﴿الرِّجَالُ قَوْمٌ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَّبِمَا أَنفَقُوا مِنْ أُمُولِهِمْ﴾ [سورة النساء: ٣٤]، فدعاه النبي ﷺ فتلها عليه وقال: أردت أمراً وأراد الله غيره» وقد ذكر ذلك كثير من المفسرين^(٣).

وقد أجيبي عنه: بأن الآية عامة لم يرد فيها تقييد القوامة بكونها قوامة في المنزل فلا يجوز تقييدها بذلك ، والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب^(٤).
ويكفي أن يدفع هذا الجواب: بالتسليم بأن اللفظ عام والأصل هو الأخذ بعموم اللفظ إلا أن سياق الآية ظاهر في كون المعنى متعلق بالقوامة الزوجية، وفي كلام كثير من المفسرين في تفسير معنى القوامة تقرير أن الحكم مسوق في العلاقة الزوجية^(٥).

(١) هو محمد بن جرير الطبرى، ولد سنة ٢٢٤هـ، كان حافظاً مفسراً عالماً بالقراءات فقيهاً عالماً بالسنن، مع زهد وفضل، له تفسير الشهير للقرآن، والتاريخ، توفي سنة ٣١٠هـ. انظر: الكامل في التاريخ لابن الأثير ٧/٨-١٠.

(٢) انظر: تفسير الطبرى ٦/٦٨٨.

(٣) انظر: المحرر الوجيز لابن عطية ٤/٤١٠، زاد المسير لابن الجوزي ٢/٤٦، التفسير الكبير للرازى ١٠/٧٠، الدر المثور للسيوطى ٤/٣٨٣.

(٤) انظر: تدوين الدستور الإسلامى للمودودى ٧٩، الاختصاص القضائى لناصر الغامدى ٢٥٧، وفي قاعدة (عموم اللفظ لا خصوص السبب) انظر: روضة الناظر وجنة الناظر لابن قدامة ٢/٦٩٣-٦٩٧.

(٥) انظر: تفسير الطبرى ٦/٦٨٧، المحرر الوجيز ٤/٤١٠، تفسير القرآن العظيم لابن كثير ١/٦٤١.

فتبقى الآية خاصة بالعلاقة الزوجية ولا يصح الاستدلال بمنطوقها على منع النساء من الولايات العامة.

فإن قيل: كيف نمنعها من قوامة البيت ونجعلها قوامة على المجتمع كله، فمن لا يملك قوامة على عدد قليل من الأفراد في المنزل كيف نجعل له القوامة على شؤون الناس كلهم^(١)؟

فهو قياسٌ يتوصل به إلى منع النساء من الولاية العامة، فإذا منعت المرأة من الولاية الخاصة على المنزل، فكيف تعطي ولاية عامة على جميع المجتمع؟ ويمكن أن يدفع هذا القياس بأن منع المرأة من قوامة البيت لا يلزم منه منعها من القوامة على أحد من الرجال خارج البيت، لاختلاف حال ولاية البيت عن الولاية خارج البيت، لأن ولاية البيت لا تتحمل إلا أن تكون بيد الرجل أو المرأة فلا بد أن تكون بيد الرجل لأنه أولى منها في إدارة شؤون البيت، وأما الولايات الأخرى فليس فيها هذا التنازع حتى تقرر منع المرأة منه.

الدليل الثاني: قوله تعالى: «وَلِلرِّجَالِ عَنِيهِنَّ دَرَجَةٌ» [سورة البقرة ٢٢٨].

ووجه الدلالة من الآية: قد بين الله تعالى أن للرجال فضيلة ودرجة على النساء، وهي وإن كانت مجملة إلا أن القرآن يفسر بعضه ببعضاً، فالدرجة هنا محمولة على معنى آية: «أَلَرْجَالُ قَوْمُونَ عَلَى النِّسَاءِ» [سورة النساء ٣٤]، وأية: «لَا تَسْمَئُوا مَا فَضَلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ» [سورة النساء ٣٢]، من قوامة الرجل على المرأة في البيت والمجتمع والدولة^(٢).

(١) انظر: تدوين الدستور الإسلامي للمودودي ٧٩، النظام السياسي في الإسلام لمحمد أبو فارس ١٢٠.

(٢) انظر: المرأة والحقوق السياسية في الإسلام لمجيد أبو حجير ١٧٦.

وقد نوقش هذا الاستدلال: بأن الدرجة هنا غير مبينة^(١) وليست عامة بدليل مجيء الآية في سياق آيات الطلاق^(٢). وحيثما كانت غير مبينة فلا يصح الاستدلال بها.

الدليل الثالث: قوله تعالى: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَ﴾ [سورة الأحزاب ٣٣]. وجده الدليل: أن الله تعالى قد أمر المرأة بالقرار في البيت، والخروج للولايات العامة ينافي هذا القرار.

وقد نوقش هذا الاستدلال بمناقشتين:

المناقشة الأولى: أن الحكم خاص بأمهات المؤمنين زوجات النبي ﷺ بدليل قوله تعالى: ﴿لَسْتُ كَأَحَدٌ مِّنَ النَّبِيِّ﴾ [سورة الأحزاب ٣٢]، فلا يتعداها إلى غيرهن^(٣) وليس بدعاً أن يختص أزواج النبي ﷺ بأحكام خاصة، كما ضوعف لهن في الأجر، وتوعدن بمضاعفة العذاب إن وقعن في الفاحشة، وكلّ هذا من خصائصهن وسياق الآية واضح في خصوصيتها بأزواج النبي ﷺ^(٤).

(١) انظر: أحكام القرآن للجصاص ٦٨/٢، أضواء البيان للشنقيطي ١١٣/١.

(٢) انظر: مبدأ المساواة لفؤاد عبد المنعم ١٨٠، الشورى وأثرها في الديمقراطية للأنصاري ٢٦٧، الحقوق السياسية للمرأة للشواربي ١٠٣.

(٣) انظر: مبدأ المساواة لفؤاد عبد المنعم ١٨٢، مكانة المرأة لحمد البلتاجي ٢٥٦، من فقه الدولة للقرضاوي ١٦٣، الشورى وأثرها في الديمقراطية للأنصاري ٢٦٨، النظرية الإسلامية في الدولة لخازم الصعيدي ٢٣٨، من فقه الدولة للقرضاوي ١٦٣، الحقوق السياسية للمرأة للشواربي ١٠٧.

(٤) انظر: الشورى وأثرها في الديمقراطية للأنصاري ٢٦٩، مبادئ نظام الحكم لمتولي ٨٧٥، الحقوق السياسية للمرأة للشواربي ١٠٧.

يجاب عنه من وجوه عدة:

الوجه الأول: أن الحكم ليس خاصاً إذ ليس: «بنساء النبي ﷺ عجز دون سائر النساء لا يدعهن يقمن بالأمور خارج البيت، وهل تفوقهن سائر النساء بفضل في هذه الناحية»^(١) فالحكمة في أمر نساء النبي ﷺ بالقرار في البيت موجودة في غيرهن، بل وجودها في غيرهن أقوى من وجودها في نساء النبي ﷺ، فكون الخطاب موجهاً لزوجات النبي ﷺ لا يعني اختصاصهن بالحكم.

الوجه الثاني: في سياق الآية عقب الأمر بالقرار في البيت جملة من الأحكام كالنهي عن التبرج والخضوع بالقول، والأمر بالصلة والزكاة، وطاعة الله ورسوله، فهل يتصور أن يكون هذا خاصاً بأزواج النبي ﷺ؟^(٢)

الوجه الثالث: قوله تعالى: «لَسْتُ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ» [سورة الأحزاب ٣٢] أي أن منزلكم وقدركم ليس كقدر غيركم من النساء، فلا يلحق بكم أحد في المنزلة والفضل^(٣). فالآية في بيان منزلتهن عن باقي الناس، وليس في اختصاصهن بأحكام معينة حتى يظن أن الحكم في الآية خاص بهن^(٤).

الوجه الرابع: ويدل على ضعف هذا التخصيص اتفاق عامة المفسرين على عدم الإشارة إليه، فقد تتبعـت كثيراً من كتب التفسير بما وجدت أحداً أشار إلى

(١) تدوين الدستور الإسلامي للمودودي ٨٠.

(٢) انظر: تدوين الدستور الإسلامي للمودودي ٨٠، ولادة المرأة في الفقه الإسلامي لحافظ أنور .٩٥

(٣) انظر: تفسير البغوي ٣/٥٢٧، زاد المسير ٦/٢٠، تفسير القرآن العظيم ٣/٦٣١.

(٤) المرأة والحقوق السياسية في الإسلام لمجيد أبو حجير ١٥٩.

أن الحكم خاص بأزواج النبي ﷺ، ولا حكى أحد فيها خلافاً بين المفسرين^(١)، سوى الطاهر بن عاشور^(٢) من المعاصرين، فقد جعل الحكم خاصاً بأزواج النبي ﷺ من غير أن ينسبه إلى أحد^(٣) وقد نص جمع من المفسرين على أن الحكم عام للمسلمات جميعاً^(٤).

الوجه الخامس: ويدل على أن القرار في البيت ليس خاصاً بنساء النبي ﷺ أن صلاة الجمعة والجماعة ليست بواجبة على المرأة، بل وصلاتها في بيتهما خير لها من صلاتها في المسجد، مع حث الشريعة وعナイتها بصلوة الجمعة مما يدل على أن حكم القرار في البيت عام لجميع المسلمين^(٥).

(١) انظر: تفسير الطبرى ٩٦/١٩، أحكام القرآن للجصاص ٢٣٠/٥، أحكام القرآن لابن العربي ١٥٢٥/٣، أحكام القرآن للكيا الهراسى ٣٤٧/٤، النكت والعيون للماوردي ٣٩٩/٤، المحرر الوجيز ٧١/١٣، تفسير البغوى ٥٢٧/٣، الكشاف للزمخشري ٦٦/٥ الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١٧٩/١٤، زاد المسير ٢٠٥/٦، تفسير القرآن العظيم ٦٢١/٣ تفسير النسفي ٢٨/٢، الجواهر الحسان للشعالبى ٥٨/٣، الوسيط للواحدى ٤٦٩/٣، روح المعانى للألوسى ١٠/٢٢، فتح القدير للشوكانى ٤٢٦/٣، محاسن التأويل للقاسمى ٤٨٤٨/١٢، فتح البيان للقنوجى ٨٢/١١.

(٢) هو محمد الطاهر بن أحمد بن عاشور، من علماء تونس ولد سنة ١٢٩٦هـ، تخرج من جامعة الزيتونة وعين مدرساً فيها، نبغ في كثير من العلوم، له عدد من المؤلفات منها التحرير والتنوير في التفسير، ومقاصد الشريعة، وغيرها، كان من الدعاة المصلحين، توفي سنة ١٣٩٣هـ. انظر: مقدمة محقق مقاصد الشريعة ١٢ وما بعدها.

(٣) انظر: التحرير والتنوير لابن عاشور ١٠/٢٢.

(٤) انظر: أحكام القرآن للجصاص ٢٢/٥، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١٧٩/١٤، تفسير القرآن العظيم ٦٠٣/٣، روح المعانى ١٠/٢٢.

(٥) انظر: مسؤولية النساء في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لفضل إلهي ١٢٤

المناقشة الثانية: أن الحكم في الآية ليس أمراً مطلقاً، فالنساء خرجن في عهد النبي ﷺ للعمرة والحج والعزو، ولا بأس بخروجهن لزيارة الوالدين وعيادة المريض وتعزية المصاب وغير ذلك، كما أن النساء قد خرجن من بيوتهن إلى المدرسة والعمل، وعميل الكثير منها في مجالات مختلفة من غير نكير، وهو دليل على اتفاق الجميع على جواز خروجهن بضوابطه الشرعية^(١).

ويمكن أن يجادل عن هذه المناقشة: بأن هذا اعتراض مستقيم ومناقشة سليمة وملزمة، ف شأن الولاية العامة في جواز خروج المرأة لها ليس أقل شأناً من أمور كثيرة تخرج لها المرأة وهي دون مصالح الولايات بكثير.

غير أن دلالة الآية على منع المرأة من الولايات لها وجه آخر غير وجه منع المرأة من الخروج، وهو أن أمر المرأة بالقرار في البيت يفهم منه أمور تريدها الشريعة من المرأة المسلمة كالستر وقلة الخروج وتجنب مجتمع الرجال ونحو هذا مما يفهم من دلالة الآية، وهذه الأمور تنافي الولايات العامة منافاة تامة، فالقول بجواز تولية المرأة للولايات العامة ينافي مقصد الشارع في أمرها بالقرار والستر لا من جهة خروجها من البيت أو عدم خروجها، بل من جهة إدراك حكمة الشريعة ومقصودها في هذا الأمر.

وهذا الاستدلال يقوى أكثر حين يضم إليه جملة من الأحكام الشرعية المتعلقة بالمرأة، والتي لا تستقيم مع توليها للولايات العامة مما يصل المرأة من مجموعها إلى القاطع بمنع المرأة من تولي الولايات العامة كما سيأتي بإذن الله.

(١) انظر: من فقه الدولة للقرضاوي ١٦٣ ، الحريات العامة للعبلي ٢٩٥

الدليل الرابع: قوله تعالى: ﴿لَا تَتَمَنُوا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ، بَغْضَكُمْ عَلَى بَعْضِهِ﴾ [سورة النساء ٣٢].

ووجه الدلالة: أن الشارع الحكيم ينهى المرأة عن تمني ما اختُص به الرجال من أمور، ومنها الولايات العامة^(١).

وقد نوقش هذا الاستدلال: بأن التفضيل وارد في الإرث^(٢) ولا يصح الاستدلال بذلك على منع المرأة من الولايات بمحنة أن هذا من خصائص الرجال الذي فضلوا بها عليهن لأن سبب نزول الآيات يبين حقيقة التمني الواردة في الآية فقد أخرج الطبرى في تفسيره أن أم سلمة قالت: «يا رسول الله لا نعطى الميراث ولا نغزو في سبيل الله فنقتل فنزلت ولا تمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض»، وساق في هذا الباب آثاراً نحو هذا^(٣) وقد سار المفسرون على ذكر هذا في سبب نزول الآيات^(٤).

صحيح أن بعض المفسرين قد ذكر في تفسير التفضيل في هذه الآية، وفي قوله تعالى: ﴿مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ، بَغْضَكُمْ عَلَى بَعْضِهِ﴾ [سورة النساء ٣٢]، من وجوه التفضيل بين الرجال والنساء، تفضيل الرجال عليهن في الإمارة والخلافة^(٥)،

(١) انظر: المرأة والحقوق السياسية في الإسلام لمجيد أبو حجير ١٧٢.

(٢) انظر: مبدأ المساواة لفؤاد عبد المنعم ١٨١.

(٣) انظر: تفسير الطبرى ٦٦٤/٦.

(٤) انظر: أحكام القرآن للجصاص ١٤٠/٣ ، زاد المسير ٤٣/٢ ، التفسير الكبير ٦٦/١٠ ، تفسير القرآن العظيم ٦٣٧/١.

(٥) انظر: أحكام القرآن للجصاص ١٤٢/٣ ، المحرر الوجيز ٩٩/٤ ، زاد المسير ٤٧/٢ ، التفسير الكبير ٧٠/١٠ ، تفسير النسفي ٢٥٤/١.

غير أن هذا لا يصح أن يكون مستندًا للقول بتخصيص الولايات العامة بالرجال، لأن الآية لم تدل بسياقها ولا بمعناها، ولا بتفسير من النبي ﷺ أو أحد من صحابته يجعل الولايات العامة من وجوه التفضيل حتى يقال به ويكون حجة على من خالف، فمن فسر التفضيل بذلك إنما استند إلى أدلة أخرى رأى بها منع المرأة من الولاية العامة فجعل هذا من وجوه التفضيل، فكون الرجل مفضلاً بالولاية العامة لم يؤخذ من هذه الآية، وإنما أخذ من دلالات أخرى.

الدليل الخامس: قوله تعالى: «وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مُتَّعِّنَ قَسْطَلُوهُنَّ مِنْ وَزَاءِ حِجَابٍ»

[سورة الأحزاب ٥٣].

ووجه الدلالة: أن الله تعالى قد أمر النساء بالحجاب، ولا سبيل للولايات مع فرضية الحجاب.

وقد نوشط هذا الدليل: بأن الحجاب خاص بأزواج النبي ﷺ وما يدل على عدم عمومه قوله تعالى: «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغْضُبُوا مِنْ أَنْصَارِهِمْ» [سورة النور ١٣٠]، فهو أمر بغض البصر وهو دليل على أن النساء كن سافرات الوجه أمام الناس^(١).

ويكفي أن يجيب عن هذه المناقشة بما يلي:

أولاً: عدم التسليم بخصوصية الحكم بأزواج النبي ﷺ، بل الحكم عام لجميع النساء كما نصّ على هذا العموم كثير من المفسرين^(٢) ولا تجد في كتب

(١) انظر: مبدأ المساواة لفؤاد عبد المنعم ١٨٢ أو ١٨٤ ، الحقوق السياسية للمرأة للشواربي .١١١.

(٢) انظر: أحكام القرآن لأبن العربي ١٥٧٩/٣ ، النكت والعيون ٤١٩/٤ ، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٢٢٧/١٤ ، تفسير القرآن العظيم ٦٦٢/٣

المفسرين إشارة إلى خصوصية أزواج النبي ﷺ بالحكم، ولا حكوا خلافاً فيه^(١).

ثانياً: وفي الآية بيان لعلة الحجاب وهي قوله تعالى: «ذَلِكُمْ أَنْهَرُ لِقَلْوِيْكُمْ وَقُلُوبِيْهِنَّ» [سورة الأحزاب ٥٣]، فإذا كان أمهات المؤمنين اللواتي هن: «أَطْهَرُ النَّاسَ قُلُوبًا، وَأَعْظَمُهُنَّ قَدْرًا فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَعَ ذَلِكَ أَمْرَنَ بِالْحِجَابِ طَلْبًا لِطَهُورِيَّةِ قُلُوبِ الْطَّرَفِينَ فَغَيْرُهُنَّ مِنَ النِّسَاءِ أُولَى بِذَلِكَ»^(٢).

ثالثاً: وعلى فرض التسليم بكون الحكم في الآية خاصاً بأزواج النبي ﷺ، ففي غيرها من الأدلة ما يبين شمول حكم الحجاب لنساء المؤمنين كما في قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَا زَرْجَلَكَ وَنَنَاتِكَ وَنِسَاءُ الْمُؤْمِنِينَ يُذَنِّبْنَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَبِيْهِنَّ» [سورة الأحزاب ٥٩]، فقد جمع الله تعالى بين أمهات المؤمنين وعموم النساء في الأمر بالإذناء، مما يبين أن الحجاب شامل لهن جميعاً.

رابعاً: وعلى التسليم أيضاً بأنه خاص بأزواج النبي ﷺ، فالخصوص هو في وجوبه، وإلا فهو أمر مشروع للنساء كافة، وحيث كان مشروعه فلا يمكن لهن تولي الولايات العامة إلا بمخالفتهن لما هو مشروع، وقد جرى عمل المسلمين على إلزام الناس بالحجاب ومنعهن من السفور^(٣).

(١) انظر: تفسير الطبرى ١٩ / ١٦٦ - ١٦٧ ، المحرر الوجيز ٩٥ / ١٣ ، الكشاف ٨٩ / ٥ ، زاد المسير ٢٢١ / ٦ ، تفسير النسفي ٤٢ / ٣ ، روح المعانى ٢٢١ / ٦ .

(٢) الاستيعاب فيما قيل في الحجاب لغريج البهلاں ٦٥ .

(٣) انظر: إحياء علوم الدين للغزالى ٥٣ / ٢ ، روضة الطالبين ٣٦٦ / ٥ ، تفسير البحر الحبيط لأبي حيـان ٧ / ٢٤٠ ، فتح الباري لأبن حجر ٩ / ٣٢٤ .

الدليل السادس: حديث أبي بكرة رضي الله عنه قال: «لقد نفعني الله بكلمة سمعتها من رسول الله صلوات الله عليه وسلم أيام الجمل بعدهما كدت أن أتحقق بأصحاب الجمل فأقاتل معهم، قال: لما بلغ رسول الله صلوات الله عليه وسلم أن أهل فارس ملكوا عليهم بنت كسرى قال: لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة»^(١).

وجه الدلالة: أن الحديث إخبار عن عدم فلاح من ولد امرأة، والحديث ليس قاصرا على بيان عدم فلاح القوم، وإنما يتضمن النهي عن مجارة الفرس في إسناد شيء من الأمور العامة إلى النساء^(٢) وصيغة الحديث تمنع من أي ولادة من الولايات العامة، لأن كلمة أمر عامة تشمل الخلافة والقضاء وغيرها من الأمور العامة^(٣).

نوقش الاستدلال بهذا الحديث بما يلي:

المناقشة الأولى: أنه خاص بالخلافة والرئاسة العظمى.

وقد استندوا في قصر ذلك على الرئاسة الكبرى إلى عدة مستندات:

المستند الأول: أن سبب الحديث وارد بخصوص الرئاسة العامة^(٤).

وقد أجيب عنه: أن لفظة (أمرهم) مفرد مضاف، والمفرد إذا أضيف

(١) أخرجه البخاري في كتاب المغازي، باب: كتاب النبي صلوات الله عليه وسلم إلى كسرى وقيصر، برقم ٤٤٢٥.

(٢) انظر: فتوى علماء الأزهر ضمن كتاب: من أين نبدأ للصعبي ٩٣.

(٣) انظر: فتوى علماء الأزهر ضمن كتاب: من أين نبدأ للصعبي ٩٣، الاختصاص القضائي لناصر الثانمي ٢٦٠، السلطة القضائية وشخصية القاضي محمد البكر ٣٥٦.

(٤) انظر: الشورى وأثرها في الديمقراطية للأنصارى ٢٨٠، من فقه الدولة للقرضاوى ١٦٦، المرأة في القرآن والسنة لمحمد عزّة ٥٠.

يعم^(١)، فيعم أي أمر، سواء أكان رئاسة أم ووزارة أم غيرها من الولايات، والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

المستند الثاني : أن لفظة (أمرهم) في الحديث تشمل جميع شؤونهم وهو لا يكون في غير الإمامة^(٢).

وقد أجب عنه : أنه لا يصح القول باختصاص الحكم بالرئاسة لأن اللفظ يعم جميع أمرهم ، فليس في لفظ الحديث ما يدل على أن الحكم خاص بعموم أمرهم ، والعموم في الحديث عموم لكل أمر ، فأمرهم يعم أي أمر ، ولا يصح أن يقال أنه يعم جميع أمرهم إذ لا دليل عليه سوى سبب الحديث وعموم اللفظ مقدم عليه.

فمثلاً في قوله تعالى : **﴿فَإِنْتَ خَذِلُرُ الَّذِينَ تَخَالَفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾** [سورة النور ٦٣] ، لفظة (أمره) تعم أي أمر من أوامر الله ، ولا يصح أن يكون المقصود جميع أوامر الله ، فلا يكون تحذيراً إلا من يخالف جميع أوامر الله^(٣).

المستند الثالث : أن الإضافة في الحديث تتحمل أن تكون من قبيل إضافة العهد والذهن ، وإذا احتملت الدلالة توقف الأمر على القرائن^(٤).
وأجيب عنه : بأن القرائن تؤيد القول بعموم الحديث لكل الولايات ، وعدم اختصاصه بالرئاسة الكبرى :

(١) انظر : شرح الكوكب المنير ١٣٦/٣.

(٢) انظر : المخلص لابن حزم ٤٣٠/٩.

(٣) انظر : المرأة وحقوقها السياسية في الإسلام لمجيد أبو حمير ٩٤.

(٤) انظر : الشورى وأثرها في الديمقراطية للأنصار ٢٨١.

١- لأن العلة في منع المرأة من الرئاسة الكبرى هي الأنوثة، وهي علة متحققة في بقية الولايات العامة، بيان ذلك: أن منع المرأة من تولي الرئاسة الكبرى لا سبب له سوى كونها أنثى، والحكم ليس حكماً تعبيداً، بل حكم معلم، وعلة النهي في الحديث هو الأنوثة وحدها، والأنوثة لا تقتضي الجهل أو عدم الذكاء والمعرفة حتى يكون هو العلة، بل للمرأة ذكاء ومعرفة قد تفوق به كثيراً الرجال، فدل على أن العلة وصف الأنوثة^(١).

٢- ولما سار عليه عمل المسلمين المستمر على منع المرأة من تولي أيّ ولاية - كما سيأتي -^(٢).

٣- ولما أخرج الحاكم في مستدركه شاهداً لهذا الحديث^(٣) ولفظه عن أبي بكر رضي الله عنه : «أن النبي ﷺ أتاه بشير يبشره بظفر خيل له ورأسه في حجر عائشة رضي الله عنها فقام فخر الله تعالى ساجداً، فلما انصرف أنشأ يسأله الرسول فحدثه فكان فيما حدثه من أمر العدو وكانت تليهم امرأة فقال رسول الله رضي الله عنه : «هلكت الرجال حين أطاعت النساء»^(٤).

فاللفظ هنا ظاهر الدلالة في حمل معنى الحديث على العموم، وعدم اختصاصه بالولاية الكبرى، فنولية النساء للولايات العامة داخل في الذم الوارد في الحديث.

(١) انظر: فتوى علماء الأزهر ضمن كتاب من أين نبدأ للصعيدي .٩٤

(٢) انظر: ص ١٦١-١٦٢.

(٣) انظر: كشف الخفاء ومزيل الإباس للعجلوني ٤٤٢/٢.

(٤) أخرجه الطبراني في الأوسط ١٣٤/١ برقم (٤٢٥)، وصححه الحاكم كما في المستدرك ٢٩١/٤ ووافقه الذهبى.

المستند الرابع: أن الحديث روی بلفظ (تملكهم امرأة)^(١) مما يعني أن المراد بالحديث هو في الرئاسة العامة^(٢).

ويمكن أن يجاب عنه بما يلي:

١- أن حمل عموم (ولوا أمرهم) على خصوص (تملكهم امرأة) ليس بأولى من حمل خصوص (تملكهم) على عموم (ولوا أمرهم) فلا مستند للقول بمثل هذا إلا التمسك بخصوص السبب، وقد تقدم أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

٢- ورود روایات أخرى غير رواية البخاري السابقة تحمل نفس المعنى العام لهذه الرواية فروي من روایات الحديث (أسندوا أمرهم)^(٣)، وروي (ملكوا أمرهم)^(٤).

٣- أن الأخذ بالعموم لا ينافي الأخذ بالخصوص هنا، فالعمل برواية (ولوا أمرهم) عمل برواية (تملكهم) لأن الخصوص صورة من صور العموم، وأما الأخذ بالرواية الخاصة فهو تعطيل لرواية العموم.

٤- ورواية (تملكهم امرأة) تدل على نفس معنى (ولوا أمرهم)، فالمعنى الذي تُنهى عنه المرأة من الحكم هو نفسه موجود في غيرها من الولايات العامة كما تدل عليه رواية (ولوا أمرهم) وهو ما سار عليه العلماء في الاستدلال

(١) عند أحمد في المستند ٤٣/٥، وابن حبان في صحيحه ٣٧٥/١٠ برقم (٤٥١٦)، والحاكم في مستدركه ٢٩١/٤، والبزار في المستند ١٠٦/٩ برقم (٣٦٤٧).

(٢) انظر: الحقوق السياسية للمرأة للشواربي .٢٠

(٣) عند أحمد في المستند ٣٨/٥، وابن أبي شيبة في المصنف ٥٣٨/٧ برقم (٣٧٧٨٧)، والطباقي في المستند ٢٠٥/٢ برقم (٩١٩)، والبزار في المستند ١٠٦/٩ برقم (٣٦٤٩).

(٤) عند البيهقي في السنن الكبرى ٢٠١/١٠.

برواية (تملكهم امرأة) على منع المرأة من ولايات عامة غير الرئاسة كالقضاء^(١).
 المناقشة الثانية: أن الأصل هو مساواة المرأة للرجل، واستثناؤها من الولاية العامة في هذا الحديث جاء على خلاف القياس، وما جاء على خلاف القياس فلا يقاس عليه^(٢).

ويمكن أن يجاب عنه من وجوه:

الوجه الأول: عدم التسليم بصحة هذا الأصل مطلقاً، فليس الأصل هو المساواة بين الرجل والمرأة هكذا بإطلاق، فالفرق بينهما في الأحكام الشرعية أكثر من أن تحصر^(٣).

الوجه الثاني: وعلى التسليم بهذا الأصل فلا يمكن أن يكون صحيحاً في المسائل التي تختلف فيها خلقة المرأة عن خلقة الرجل كمثل الولايات والشهادات، بل لو قيل إن الأصل في الولايات عدم المساواة لكان أوجه وأقوى لورود الدليل.

الوجه الثالث: وعلى فرض أن ذلك هو الأصل فالحكم الشرعي الذي يخالف هذا الأصل لا يصح أن يكون متدرجاً ضمن قاعدة (ما خالف القياس)، لأن المراد في المسائل التي تختلف القياس والتي لا يقاس عليها، هي الأحكام التي استثنى حكم شرعي أعم منه كمثل استثناء العرايا من الربا، واستثناء

(١) انظر: الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان ٣٧٥/١٠ ، التحقيق في أحاديث الخلاف لابن الجوزي ٣٨٤/٢ ، تحفة المحتاج لابن الملقن ٥٦٩/٢.

(٢) انظر: مبادئ نظام الحكم لتولى ٨٧٩ ، النظرية الإسلامية في الدولة لخازم الصعيدي ٢٤٠.

(٣) راجع في تفصيل بعض هذه الأحكام: الأحكام التي تختلف فيها المرأة الرجل لسعد بن شارع الحربي ، دار المسلم للنشر والتوزيع ، ط ١٤١٥ هـ).

أكل الميّة للمضطرب من حرمة أكل الميّة ونحو هذا^(١) وأما مجيء الحكم الشرعي خالفاً لأصل عام كمثل هذه المسالة المطروحة فلا يمكن أن يكون مندرجأ تحت هذه المسألة ولو قيل به لانسد باب القياس غالباً، لأن كل حكم ت يريد أن تقيس عليه يمكن أن يطعن في هذا القياس بإدراجه هذه المسألة ضمن أصل عام، فيمنع القياس على الخمر لأن الخمر حرم بخلاف الأصل العام الذي هو إباحة الأشربة، وينع القياس في ريا الذهب والفضة لأن تحريم الريا جاء على خلاف الأصل العام الذي هو إباحة التعامل والشراء ونحو ذلك.

الوجه الرابع: ومع ذلك؛ فما جاء مستثنى من القياس يجوز القياس عليه إذا فهمت علته عند جمهور العلماء^(٢).

الوجه الخامس: على أن عدم تولية النساء لبقية الولايات ليس قياساً على عدم توليها للرئاسة العامة، بل هو داخل في عموم الحديث^(٣).

من أدلة القائلين بمنع المرأة من تولي الولايات العامة:

الدليل السابع: أن شهادة المرأة في الإسلام على النصف من شهادة الرجل كما قال تعالى: ﴿وَأَسْتَشِدُوا سَيِّدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنَ فَرَجُلٌ وَآتَيْتَانِ مِمَّنْ تَرَضَوْنَ مِنَ الشَّهِيدَيْنَ﴾ [سورة البقرة: ٢٨٢]، وقد حكم النبي ﷺ عليها بنقصان العقل والدين كما روى أبو سعيد الخدري^(٤) قال: «خرج

(١) انظر: إتحاف ذوي البصائر بشرح روضة الناظر لعبد الكريم النملة / ٤ / ٢٣٩٢-٢٣٩٣.

(٢) انظر: إتحاف ذوي البصائر للنملة / ٤ / ٢٣٩٢.

(٣) انظر: ولادة المرأة في الفقه الإسلامي لحافظ أنور ٣٨١.

(٤) هو سعد بن مالك بن سنان الخزرجي الأنباري، ربه النبي ﷺ يوم أحد لصفر سنة، وشهد الخندق وبيعة الرضوان، كان من مكثري الرواية عن رسول الله ﷺ، توفي سنة

٧٤هـ. انظر: سير أعلام النبلاء / ٣ / ١٦٨-١٧٢.

رسول الله ﷺ في أضحي أو فطر إلى المصلى فمر على النساء فقال: يا معاشر النساء تصدقن فإني أرىتكن أكثر أهل النار، فقلن: وهم يا رسول الله ؟ قال: تكثرن اللعن وتکفرن العشير، ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجل الخازم من إحداكن، قلن: وما نقصان ديننا وعقلنا يا رسول الله ؟ قال: أليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل ؟ قلن: بلـى يا رسول الله، قال: فذلك من نقصان عقلها، أليس إذا حاضت لم تصـل ولم تصـم ؟ قلن: بلـى، قال: فذلك من نقصان دينها»^(١)

ووجه الدلالة: أن نقصان العقل والدين لا علاقة له بحقوقهن أو إنسانيتهن، وإنما يحول دون توليهم للولايات العامة التي تحتاج لكمال الدين والعقل، ونقصانهما مظنة عدم كفايتها وقدرتها على تحمل أعباء هذه الولاية^(٢).

نوقش هذا الاستدلال: بأن تفسير نقصان الدين في الحديث هو في تركها للصلوة أيام حيضها، والرجل قد يترك الصلاة لعذر فينقص دينه ولا يعد هذا مانعاً له من الولاية لأن نقص الدين ليس راجعاً لنقص تقوتها^(٣)، وأما نقصان عقلها فليس مرده إلى نقص الإدراك والتفكير، بل معناه نقصان شهادتها ل حاجتها لمن يذكرها كما في نص الآية، والرجل قد لا تقبل شهادته في بعض الأحيان ولا يعد هذا دليلاً على نقص دينه^(٤).

(١) أخرجه البخاري في كتاب الحيض، باب: ترك الحائض الصوم، برقم (٣٠٤)، ومسلم في كتاب الإيمان، باب: بيان نقصان الإيمان بنقص الطاعات وبيان إطلاق لفظ الكفر على غير الكفر بالله كفراً للنعمة والحقوق، برقم (٢٤١).

^(٢) انظر : مكانة المرأة في المجتمع ، النظريات الإسلامية في الدولة لخازم الصعدي .٢٤٢

(٤) انظر: الشورى وأثرها في الديمقراطية للأنصارى ٢٧٢ و ٢٧٥ ، النظرية الإسلامية في الدولة

لخازم الصعيدي .٢٤١

وأجيبُ عن هذه المناقشة : بأن هذه المناقشة سليمة في تفسير نقصان الدين لأنه راجع إلى أمر لا يضر دين المرأة ، ولا يطعن في استقامتها ، فلا يحول بينها وبين الولاية العامة.

وأما نقصان العقل فالممناقشة غير مستقيمة ، لأمرين :

الأول : أن نقص شهادة المرأة نسبة النبي ﷺ لنقصان عقلها ، فهو نقص ظاهر ترتب عليه حكم شرعي.

الثاني : أن باب الولايات أخطر من باب الشهادات ، فإذا نقصت من الشهادة لنقص في عقلها ، فأولى منه أن تنقص من الولاية التي هي أهم.

وأما حرمان الرجل من الشهادة في بعض الأحوال - كالقرابة أو العداوة -

فهو عارض لسبب لا يعود إلى ذات عقل الرجل بخلاف المرأة.

الدليل الثامن : ما سار عليه عمل المسلمين قديماً ، فقد أجمعوا أن الأمة سلفاً وخلفاً على عدم تولي النساء لأي ولاية عامة حيث لم يثبت أن امرأة تولت أي ولاية في عصر النبي ﷺ ولا عصر خلفائه الراشدين ولا عصور من بعدهم كما حكاه غير واحد.

* قال ابن قدامة^(١) : « لم يول النبي ﷺ ولا أحد من خلفائه ولا من بعدهم امرأة قضاء ولا ولاية بلد فيما بلغنا ، ولو جاز ذلك لم تخال منه جميع الزمان غالباً »^(٢).

(١) هو موقف الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي الجماعيلي ، ولد في نابلس سنة ٥٤١ هـ ، كان إمام الخنبلة ، وعالم أهل الشام في زمانه ، ثقة حجة ورعاً عابداً ، له المغني والكافي والمقنع في الفقه ، وروضة الناظر في أصول الفقه ، توفي سنة ٦٢٠ هـ . انظر :

سير أعلام النبلاء ١٦٨/٢٢٠-١٧٢

(٢) المغني لابن قدامة المقدسي ٩/٣٩-٤٠

* قال القرافي: «ولذلك لم يسمع في عصر من الأعصار أن امرأة وليت القضاء فكان ذلك إجماعاً لأنه غير سبيل المؤمنين»^(١)، وقد حكى مثل ذلك غيرهم من العلماء^(٢).

نوقش هذا الاستدلال من وجهين:

الوجه الأول: عدم التسليم بهذه الدعوى وهي عدم تولية النساء، فلقد شاركت النساء في جوانب سياسية متعددة مما كان معروفاً من وجوه النشاط السياسي مما يسمى هذا اليوم بالحقوق السياسية كإجارة أم هانى^(٣) في يوم الفتح^(٤)، ومشورة أم سلمة للنبي ﷺ يوم الخديبية^(٥)، وخروج عائشة يوم الجمل، وغيرها من الصور^(٦).

(١) الذخيرة ٢٢/١٠.

(٢) كأبي الوليد الباقي في المتنقى شرح موطأ الإمام مالك ١٨٢/٥، والجوابي في غياث الأمم ٣٤، وعلماء الأزهر في الفتوى ٩٢.

(٣) هي فاختة بنت أبي طالب بن عبد المطلب، بنت عمّ الرسول ﷺ، كانت من النساء التي خطبنهن الرسول ﷺ، ولها أحاديث عن الرسول ﷺ في الكتب الستة، روى عنها ابنها جمدة، وابن عباس وغيرهما، وقد توفيت بعد خلافة علي عليه السلام. انظر: الطبقات الكبرى ١٥١/٨-١٥٢، الإصابة في تمييز الصحابة ٣١٧/٨.

(٤) أخرجه البخاري في كتاب الجزية والمودعة، برقم (٣١٧١)، ومسلم في كتاب صلاة المسافرين، باب: استحباب صلاة الضحى وأن أقلها ركعتان.. برقم (١٦٦٩).

(٥) أخرجه البخاري في كتاب الشروط، باب: الشروط في الجهاد والمصالحة مع أهل الحرب وكتابة الشروط، برقم (٢٧٣٢-٢٧٣١).

(٦) انظر: الشورى وأثرها في الديمقراطية للأنصارى ٩٨، مبدأ المساواة لفؤاد عبد المنعم ١٩٣، المرأة في القرآن والسنة لمحمد عزة دروزة ٤٦، الحقوق السياسية للمرأة للشواربي ١٣٥-١٣٤.

وأجيب عن هذه المناقشة: أن ذلك ليس من قبيل الولاية في شيء، والنزاع إنما هو في الولاية، وليس في مطلق المشاركة في أية شأن سياسي، ومصطلح الحقوق السياسية مصطلح مجمل يشمل الولايات وغيرها، ومحور النزاع إنما هو في الولايات العامة.

الوجه الثاني: أن ترك المسلمين لتولية النساء هو مجرد ترك وسكت، فلا يصح أن يقال بأنهم لا يجيزون هذا، إذ لا ينسب لساكت قول، وقد يكون منع المرأة من الولايات العامة راجع لظروف وعوارض مختلفة وليس لأجل كونها امرأة، ومجرد الترك يدل على جواز عدم توليتها ولا يدل على وجوب ترك توليتها^(١).

وأجيب عن هذه المناقشة: بتقرير هذا الإجماع، وإثبات أنه إجماع حقيقي، وليس مجرد سكت أو ترك، وبيان ذلك يتم بإثبات أمرين:

الأمر الأول: أن عدم تولية النساء كان تركاً مقصوداً، فإن حرمان المرأة من أي ولاية عامة، طيلة عقود متالية من السنين، مع اختلاف الأزمنة وتغير الحكماء، وتعدد الولايات، واتساع البلدان، وجود النساء الفاضلات وكثيرهن، لا يمكن أن يكون محض صدفة، أو تركاً غير مقصود، لأن الأمر لو كان مجرد رغبة من النساء في عدم المشاركة، أو لقلة المناصب أو نحو هذه التعليقات لشاركت المرأة ولو في صور قليلة، فمنعها بالكلية من أي مشاركة في

(١) انظر: مكانة المرأة لمحمد بلتاجي، ٢٧٤، الحريات العامة للعليبي، ٢٩٦، الشورى وأثرها في الديمocratie للأنصاري، ٣٠٢، المرأة في القرآن والسنة لحمد دروزة، ٥١، النظرية الإسلامية في الدولة للصعبدي، ٢٤٩.

أي ولاية طيلة هذه السنين مع وجود الدواعي وتتوفر الفاضلات لا مستند له سوى أنه ترك مقصود.

الأمر الثاني : أن هذا الترك المقصود ليس له من سبب سوى المنع الشرعي، فقد وجد من النساء من كان أفضل من كثير من الرجال كنساء النبي ﷺ، ووجد منها المفتيات والعلماء فلم يُسند إليهن شيء من الولايات، ولا وجد حتى من رشح امرأة لرئاسة أو وزارة أو قضاء، فلاتولية ولا ترشيح، ولم يُشد عن ذلك امرأة واحدة، فلو لم يكن الحكم متعلقاً بمنع شرعي لتولين بعض الولايات، أو على الأقل لوجد من يرشحهن لبعض الولايات، وطبيعة المجتمع وقلة المناصب وكثرة الرجال لا تحول دون ولاية امرأة واحدة لأية ولاية عامة في أي بلد من بلدان المسلمين، أو على الأقل ترشيحهن لتلك الولاية، فلم يبق إلا المنع الشرعي، وهو الإجماع العلمي الذي نقرره هنا.

الدليل التاسع : النظر إلى مهمة المرأة الأساسية وهي رعايتها لبيتها وأطفالها، وما في توليها للولايات من إشغال لها عن هذه المهمة الكبرى، والنظر إلى الحالة النفسية للمرأة، وما يعتريها من عوارض ومتغيرات، وما جبلت عليه من رقة وضعف لا تتناسب مع شدة الولايات ومعاناتها، عدما ما تتصف به من جهل وغفلة لا تليق بأهل الولايات، مما يدل على منع المرأة من تولي الولايات العامة^(١).

(١) انظر: فتوى علماء الأزهر في كتاب من أين نبدأ للصعيدي ٩٥-٩٤، دراسات في منهاج الإسلام السياسي لسعدي أبو جيب ٥٨٣.

ونوّقش هذا الاستدلال: بأن المتولّي للولايات عدد قليل جداً من النساء، فليس في مشاركتهن السياسية إشغال جمهور النساء عن بيتهن، ولا أطفالهن، بل إن الكثير من النساء يعملن في مجالات كثيرة تشغّل النساء أكثر مما تشغلهن هذه الولايات، وأما الهوى والعاطفة والضعف البشري فلا يسلم منها النساء ولا الرجال، وليس كل النساء يصلحن للولايات، غير أن من لم يكن لديها أطفال، وعندّها فضل من علم وذكاء ووقت فما الذي يحول بينها وبين الولايات^(١).

وأجيبُ عن هذه المناقشة: بأن ما ذكر من حال المرأة وخلقتها ووظيفتها هو تعليّل للحكم، وتلمس حكمـة الشريعة منه، وليس هو دليل المسألة، ولو عدم الدليل لما كان هذا التعليّل كافياً في منع المرأة من الولايات العامة، ولكن الإيرادات المذكورة صحيحة وملزمة، لكن واقع الأمر أن هذا تعليّل لفهم حكمـة الشريعة وليس دليلاً قائماً برأـسه.

الدليل العاشر: طبيعة الولايات وما تحتاج إليه من الاختلاط والخلوة، والظهور للناس، ومشاورتهم مما لا يجوز للمرأة أن تباشره^(٢). وقد نوّقش هذا الدليل: بأن الحرم هو الخلوة وليس الاختلاط بضوابطه الشرعية^(٣).

(١) انظر: المرأة في القرآن والسنة لحمد عزة دروزة ٥١، من فقه الدولة للقرضاوي ١٧٢.

(٢) انظر: أحكام القرآن لابن العربي ١٤٥٨/٣، الأحكام السلطانية للماوردي ٣٨، مآثر الإنابة ٢٣.

(٣) انظر: مكانة المرأة لمحمد بلتاجي ٢٧١، الشورى وأثيرها في الديمقراطية للأنصارى ٣٠٨.

وأجيب عن هذه المناقشة: بأن تحقيق الاختلاط المحتشم فيما ينوبه الولايات العامة شيء عسير، إذ تحتاج هذه الولايات إلى كثرة خروج ومجالسة للرجال، ومشاورة واختلاء بهم، مع البشاشة واللطفافة والمصافحة والمقاربة التي لا تناسب حال المرأة، إضافة إلى حاجة الولاية إلى المتابعة والزيارة ومعرفة أحوال العاملين مما لا يمكن للمرأة أن تقوم به من غير مخالفة لواجبات الشريعة^(١).

أدلة أصحاب القول الثاني القائلين بجواز تولي النساء للولايات العامة عدا الرئاسة العامة:

الدليل الأول: أن الأصل هو مساواة المرأة للرجل في الحقوق والواجبات، والفرق بين الجنسين استثناء من القاعدة العامة، ومن ادعى اختصاص الرجل بحكم فعليه الدليل^(٢).

وأناقش هذا الدليل: بأنه على فرض التسليم بهذا الأصل، فالدليل ظاهر على منع المرأة من الولايات العامة، ولا معنى للتمسك بأي أصل مع وجود دليل.

الدليل الثاني: قوله تعالى: «وَمَنْ يُمِلِّ الَّذِي عَلَيْنَا بِالْتَّغْرِيفِ» [سورة البقرة: ٢٢٨]. ووجه الدلالة: أن الآية تفيد أن للمرأة حقوقاً في مقابل الواجبات المفروضة عليها، وهذا يعني المساواة بينهما في الحقوق والواجبات، ومنها تولي الولايات العامة، فكما يجوز للرجل أن يتولى الشؤون العامة يجوز للمرأة مثل ذلك^(٣).

(١) انظر: المرأة وحقوقها السياسية في الإسلام لمجيد أبو حجير. ٧٨.

(٢) انظر: النظرة الإسلامية في الدولة للصعيدي ٢٤٩، حقوق الإنسان للغزالى ١٣٥، مبادئ نظام الحكم لمتولي ٨٧٩، مكانة المرأة لمحمد بلناجي ٢٧٧.

(٣) انظر: الشورى وأثرها في الديمقراطية للأنصاري ٣٠٩.

وقد نوقش هذا الاستدلال: بأن الحكم في الآية في بيان الحقوق الزوجية، وليس في كل الأمور^(١).

وأزيد هذا المناقشة بياناً بتقرير كلام المفسرين في معنى هذه الآية، حيث نجد أن تفسير العلماء لمعنى هذه الآية يرجع إلى أحد معنيين:
المعنى الأول: أن للنساء من الحقوق في مقابل ما يؤدّين من واجبات، فلهن من المهر والنفقة وحسن العشرة في مقابل الذي يجب عليهن من الطاعة والحفظ^(٢).

فح حقوق النساء هنا في مقابل واجباتهن، وليس حقوقهن مثل واجباتهن، فما تحصل عليه من الحق هو في مقابل ما تؤديه من واجب، وليس ما تقدمه من واجب هو مثل ما تأخذه من حق، وعلى هذا التفسير لا يمكن أن يقال بأن كل ما للرجل من حقوق للمرأة مثله كما يستدل به القائلون بتولي المرأة للولايات العامة.

المعنى الثاني: أن ما يؤدّيه النساء من حقوق للرجال، يجب على الرجل أن يؤدّي مثله للنساء، مثل التصنّع والمؤاتاة والتزيين والاستمتاع والمعاشة بالمعروف ونحو ذلك^(٣).

(١) انظر: حقوق الإنسان للشيشاني ٦٩٥، مبدأ المساواة لفؤاد عبد المنعم ١٩٦، الشوري وأثرها في الديمقراطية للأنصارى ٣٠٩.

(٢) انظر: تفسير الطبرى ١٩١/٤، النكت والعيون ٢٩١/١، تفسير النسفي ١٩٠/١.

(٣) انظر: تفسير الطبرى ١١٩/٤، النكت والعيون ٢٩٣/١، المحرر الوجيز ١٩٧/٢، زاد المسير ١/٢١٩، بدائع التفسير لابن القيم ٤٠٥/١، فتح القدير ٢١٠/١.

وعلى هذا القول فما تؤديه المرأة من الواجبات، يجب على الزوج أن يؤديه إلى زوجته بالمعروف، غير أن هذا التفسير لا يمكن أن يفهم منه أن كل ما للرجل من حقوق هو للمرأة، بل الحقوق المراده هنا هي في حقوق خاصة متعلقة بالزوجية تكون مطلوبة من الزوجين كال العشرة والاستمتاع ونحوها، وليس هي في كل الحقوق، فليس كل حقوق الزوج يجب عليه أن يرد مثلها للمرأة، فثمة حقوق للمرأة لا يماثله حق للزوج كالنفقة والمهر، وحق للزوج لا يماثله حق للمرأة كالطاعة، فلا يصح التمسك بهذا التفسير للقول بأن كل ما ثبت للرجل من حق يثبت للمرأة مثله، فعلى كلا التفسيرين لمعنى الآية لا يمكن أن يكون فيها دلالة لمن قال بأحقية المرأة في الولايات العامة.

الدليل الثالث: قوله تعالى: «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أُذْيَاءٌ بَعْضٌ يُأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيُنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» [سورة التوبه ٧١].

ووجه الدلالة: أن الرجال والنساء شركاء في سياسة المجتمع، وما السلطات التشريعية والتنفيذية إلا أوامر بالمعروف، ونواه عن المنكر^(١).

وقد نوقش هذا الدليل: بأنه لا دلالة في الآية على تولي النساء للولايات العامة لما يلي:

أولاً: أن الولاية في الآية بمعنى التناصر والتراحم والتعاضد واجتماع الكلمة^(٢).

(١) انظر: الشورى وأثرها في الديمقراطية للأنصارى ٣١٠.

(٢) انظر: تفسير الطبرى ١١/٥٥٦، تفسير البغوى ٢/٣١٠، تفسير القرآن العظيم ٤٨٤/٢، تفسير النسفي ١/٦٩٢، روح المعانى ١٠/١٩٦.

ثانياً: أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يقتضي أن يكون الرجال والنساء متساوين في كل المراتب^(١)، ولا يستلزم ذلك تولي النساء للولايات العامة، فليس من ضرورة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا من لوازمه أن تتولى المرأة الولايات العامة حتى يقال بأن الآية تدل على ذلك.

ثالثاً: ويزيد في بيان ضعف هذا الاستدلال عدم إشارة أحد من المفسرين إلى مثل هذا الحكم عند تفسير هذه الآية^(٢).

الدليل الرابع: قوله تعالى: ﴿يَتَأْلِمُ الَّذِي إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَارِعْنَكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكَنَّ بِاللَّهِ شَيْئاً وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِنَّ بِبَهْتَنَّ يَفْتَرِنَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَزْجَلُهُنَّ﴾ [سورة المحتonne ١٢].

ووجه الدلالة: أن مشاركة النساء في البيعة من قبيل مشاركتهن في الحياة السياسية، مما يدل على جواز توليهن للولايات، كما أن مشاركة النساء في الحياة السياسية ثبتت في وقائع أخرى، كالإجارة والاستشارة^(٣).

وقد نوقش هذا الدليل: بأن البيعة لا تدل على جواز تولي الولايات، بل هو امتحان يستوثق من النساء على الإسلام، بأن يتجنبن الموبقات التي كانت

(١) الشورى وأثرها في الديمقراطية للأنصارى ٣١٠.

(٢) راجع على سبيل المثال: تفسير الطبرى ١١/٥٥٦، المحرر الوجيز ٨/٢٢٩، تفسير البغوى ٢/٢١٠، الكشاف ٢/٦٧، البحر المحيط ٥/٧١، زاد المسير ٣/٣٥٢، تفسير القرآن العظيم ٢/٤٨٤، تفسير النسفي ١/٦٩٣، وروح المعانى ١٠/١٩٦، التحرير والتنوير ١٠/٢٦٢.

(٣) انظر: المرأة والحقوق السياسية في الإسلام لمجيد أبو حجير ٣١٢.

فاشية في الجاهلية، وليس هو من قبيل المشاركة السياسية في شيء^(١). وأما الإجارة والاستشارة فهي خارجة عن محل النزاع لأن الخلاف في الولايات العامة وليس في مطلق المشاركة في الحياة السياسية.

الدليل الخامس: حديث سمراء بنت نهيك وقيامها بالحسبة كما روى محيي بن أبي سليم قال: «رأيت سمراء بنت نهيك^(٢) وكانت قد أدركت النبي ﷺ عليها درعٌ غليظٌ وخمارٌ غليظٌ يدها سوطٌ تؤدب الناس وتأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر»^(٣).

وأيضاً ما روي من: تولية عمر بن الخطاب لامرأة من النساء سوق المدينة^(٤).

ووجه الدلالة منها: أن قيام سمراء بنت نهيك بالحسبة، وتولية عمر لامرأة سوق المدينة دليل على جواز تولي النساء للولايات العامة.

ويناقش هذا الدليل بما يلي:

أما حديث سمراء بنت نهيك: فلا لا دليل فيه على توليتها إمرة السوق، بل هي تمارس الاحتساب من غير ولاية^(٥).

(١) انظر: حقوق الإنسان للشيشاني ٦٩٩، فتوى علماء الأزهر في كتاب من أين نبدأ للصعبي .١٠٠

(٢) هي سمراء بنت نهيك الأسدية، أدركت النبي ﷺ، روى عنها أبو بلح جارية بن بلح، انظر: الواقي بالوفيات لصلاح الدين الصندي ٢٧٤/١٥.

(٣) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير ٣١١/٢٤ برقم (٧٨٥)، وقال البهشمي في مجمع الروايد (٢٦٧/٩): رجاله ثقات.

(٤) أخرجه ابن أبي عاصم في الأحاديث المثانى ٤/٦ برقم (٣١٧٩).

(٥) انظر: مسؤولية النساء في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لفضل إلبي ١٣٦.

وأما تولية عمر للمرأة فيناقش من وجهين:
الوجه الأول: أن الحديث ضعيف^(١).

قال ابن العربي^(٢): «وقد روي أن عمر قدم امرأة على حسبة السوق ولم يصح فلا تلتفتوا إليه، فإنما هو من دسائس المبتدعة في الأحاديث»^(٣) وقد حكاه ابن حزم بلفظة روي من غير ذكر لسنده، ولا بيان لصحته، على خلاف منهجه المعروف في بيان درجة الأحاديث التي يستدل بها^(٤).

الوجه الثاني: وعلى فرض صحته فليس فيه ما يدل على أنها تولت الحكم والإمرة، فربما تكون كحال التابع والمخبر عن أية مخالفة تراها مضررة بالمجتمع فيكون عملها: «ربيئة على أهل الاعتلال والاختلال»^(٥).

الدليل السادس: خروج عائشة للقتال يوم الجمل.

ووجه الدلالة: أن عائشة خرجت محاربة على رأس جيش محارب، كان لها عليه شيء من الولاية الملزمة، بدليل استدلال أبي بكرة بحديث (لا

(١) حيث فيه رجل لم يسم، إضافة إلى ضعف (ابن لبيعة)، انظر: حكم محقق كتاب الأحاديث والثاني على الحديث ٤/٦، وفي ضعف ابن لبيعة انظر: تهذيب التهذيب لابن حجر .٥٢٩-٥٣١.

(٢) هو محمد بن أحمد بن عبد الله، الحافظ أبو بكر بن العربي المافري الأندرلسي، ولد سنة ٤٦٨هـ، كان من أهل التفنن في العلوم ثاقب النظر ملازماً لنشر العلم، مهاباً صارماً في أحكامه، له أحكام القرآن وشرح للترمذى، توفي سنة ٤٣٥هـ. انظر: طبقات المفسرين للسيوطى ١٠٥/١.

(٣) أحكام القرآن لابن العربي ١٤٥٧/٣.

(٤) انظر: المخل ٤٢٩/٩.

(٥) عارضة الأحوذى لابن العربي ١١٩/٩.

يفلح قوم) في هذه الحادثة، وتركه للمشاركة في القتال، لأنه رأى أنهم قوم ولوا أمرهم امرأة وهو يحكم بما رأه وعلمه^(١).

وقد نوقش هذا الاستدلال بما يلي:

أولاً: أن عائشة رضي الله عنها لم تخرج محاربة ولا قائدة للجيوش، بل لم تخرج إلا مطالبة بدم عثمان رضي الله عنه، وهو ليس من الولايات العامة في شيء، وأصحاب الجمل قد بايعوا عليها رضي الله عنها فلم يكن خروجهم خروجاً عن طاعة على رضي الله عنه، وإنما مقصد الجميع هو الإصلاح^(٢).

ثانياً: ثم أي ولاية تولتها عائشة رضي الله عنها في يوم الجمل، وليس إلا قيادة الجيوش، وهذه الولاية من أبعد ما يتصور أن تتولاها المرأة، فكيف ينسب ذلك إلى عائشة رضي الله عنها، فالإمرة فيها كانت ظاهرة للزبير وطلحة رضي الله عنهما، وقد كانوا يسلمون على الزبير بلقب الأمير^(٣).

ثالثاً: وحين نقرأ وقائع معركة الجمل لا نجد لعائشة رضي الله عنها فيها أمراً ولا نهيأً ولا تقليداً للقيادات العسكرية، ولا أي شيء مما يصنعه النساء^(٤)، بل وحتى نشوب المعركة لم تكن عائشة رضي الله عنها على علم به^(٥) بل إنها رضي الله عنها لم

(١) انظر: من أين نبدأ للصعيدي .١٠٨

(٢) انظر: العواصم من القواسم ١٥٢ و ١٥٤ ، منهاج السنة النبوية ٤/٣٦٣ ، تاريخ الإسلام ٣/٤٨٣ ، وانظر: فتوى علماء الأزهر في كتاب من أين نبدأ للصعيدي ٩٧ ، المحريات العامة للعليبي ٢٩٩ ، المرأة والحقوق السياسية في الإسلام لمجيد أبو حجير ١٤٥ .

(٣) انظر: تاريخ الطبرى ٨٢٢

(٤) انظر: تاريخ الطبرى ٨٢٠ - ٨٣٠ ، تاريخ الإسلام للذهبي ٣/٤٨٥ - ٤٩٠ .

(٥) تاريخ الطبرى ٨٢١

تكن تعلم حتى من يمسك بزمام جملها ليدافع عنها^(١).
 * وأما استدلال أبي بكرة رضي الله عنه بالحديث في هذه الواقعة، والقول بأنه يحکم بما رأه وشاهده.

فأجيب عنه: بأنه ليس في كلام أبي بكرة رضي الله عنه ما يدل على أن عائشة رضي الله عنها كانت أميرة عليهم، ولم يذكر أبو بكرة رضي الله عنه أن كانت هي الأميرة حتى يقال إنه يحکم بما رأه، فالأمر لا يعدو استنبطاً استلهمه أبو بكرة من مفهوم الحديث رأى فيه عدم فلاح أصحاب الجمل لكونه رأى قول عائشة ورأيها مقدم ومؤثر في أصحاب الجمل، لأجل ذلك لم ينقل هذا الاستدلال عن غيره، ولو أن عائشة رضي الله عنها كانت هي الأميرة لأنكر ذلك من كان معها من الصحابة، ولكن حجة لمن خالفهم أن يطعنوا في أصحاب الجمل، غير أن شيئاً من ذلك لم يذكر ولم ينقل، ولم يذكر أحد من العلماء والمؤلفين السابقين أن عائشة تولت القيادة لا استدلاً، ولا حتى ردًّا على إيراد، مما يدل على أن هذا الأمر كان مستبعداً بالإيراد.

وربما يستدل هنا بما روي عن أبي بكرة رضي الله عنه عن رسول الله صلوات الله عليه وسلم أنه قال: «يخرج قوم هلكى لا يفلحون قائدهم امرأة»، قال: هم في الجنة^(٢).

(١) انظر: تاريخ الطبرى .٨٢٥

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، كتاب: الجمل في مسیر عائشة وعلي وطلحة والزبير، برقم .٣٧٧٨٦

وأجيبُ عن هذا من وجهين:
أولاً: عدم صحة الحديث^(١).

ثانياً: ما سبق من الواقع التاريخية التي يقطع بها المسلم بأن عائشة رضي الله عنها لم تكن أميرة عليهم، مما يجب معه تأويل القيادة في الحديث بمعنى أنها ذات رأي وتأثير في الجيش تقودهم به، ولا لزوم لحمل معنى الحديث على الإمرة والولاية حتى يكون حجة لهم.

الدليل السابع: أن المجتمع المعاصر حين يولي المرأة منصباً وزارياً أو إدارياً فلا يعني أنه ولأها بالفعل، وقلدها المسؤولية كاملة، فالواقع المشاهد أن المسؤولية جماعية، والولاية مشتركة، تقوم بأعبائها مجموعة من المؤسسات والأجهزة، والمرأة تتحمل جزءاً من ذلك^(٢).

ويمكن أن يناقش هذا الاستدلال من وجهين:

الوجه الأول: أن المشاركة الجماعية ليست خاصة بالأنظمة المعاصرة، فالحكم في الإسلام قائم على الشورى، ومع ذلك نهيت المرأة فيه عن تولي الحكم، فلا معنى لذكر حال الأنظمة المعاصرة هنا.

الوجه الثاني: وهذه المشاركة الجماعية لا تزيل قدرة من يتولى هذه المناصب في اتخاذ القرارات، وتأثيره الشخصي على إنجاح هذه المؤسسة أو إفشالها.

(١) ففي سنته عمر بن الهجنع، ذكره العقيلي في الضعفاء ١٩٦/٣ وقال عن حديثه السابق: «لا يتابع عليه ولا يعرف إلا به»، قال في مجمع الزوائد ٢٣٤/٧ «وفيه عمر بن الهجنع، ذكر النهي في ترجمته هذا الحديث في منكراته، وعبد الجبار بن العباس قال أبو نعيم: لم يكن بالكوفة أكذب منه ووثقه أبو حاتم».

(٢) انظر: من فقه الدولة للقرضاوي ١٧٦ ، الحقوق السياسية للمرأة لعبد الحميد الأنصاري ٢٣

الدليل الثامن: أن النهي خاص بالإمام العظمى التي تجمع بين سياسة الدين والدنيا، وأما واقع الأنظمة المعاصرة فليس فيها خلافة عامة، بل رئاسة عامة على قطر معين يشبه حال تولية الإمارات في العصر السابق^(١).

وقد نوقش هذا الاستدلال: بأن العبرة بالحقائق لا بالأسماء، فمنصب الخلافة العظمى متتحقق في الرئاسة العامة الإقليمية المعاصرة، فما في الخلافة من معنى تنهى المرأة بسببيه عن توليه، هو نفسه موجود في الرئاسة العامة^(٢).

الترجيح:

بعد عرض أدلة الفريقين، وما يتبعها من اعترافات ومناقشات، يترجح القول بمنع المرأة من تولي جميع الولايات العامة لما يلي:

١) عموم قول النبي ﷺ: «لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة».

٢) ما صح عن النبي ﷺ من وصف النساء بنقصان العقل، وما تقرر شرعاً بنص الكتاب من جعل شهادة المرأة على النصف من شهادة الرجل، وإذا نقصت عن الرجل في الشهادة فنقصتها عنه في الولاية من باب أولى.

٣) ما ثبت من إجماع المسلمين المتتابع على منع النساء من الولايات العامة.

٤) نقص المرأة عن تولي عقد النكاح لنفسها عند جمهور العلماء من المالكية والشافعية والحنابلة^(٣)، فإذا منعت من تملك نفسها فكيف تملك غيرها مما هو من شؤون الولايات، وكيف تملك أمر الناس وهي لا تملك أمر نفسها.

(١) انظر: من فقه الدولة للقرضاوي ١٧٦ ، ومبادئ نظام الحكم لتولي ٨٧٨.

(٢) انظر: المرأة والحقوق السياسية في الإسلام لمجيد أبو حجير ٢٢٤.

(٣) انظر: مواهب الجليل للخطاب الرعيني ٤٢/٥ ، روضة الطالبين ٣٩٧/٥ ، الإنراف للمرداوى ٥١/٨ .

٥) أن الولايات يجب أن يتولاها أصلح الناس^(١)، والرجل أقدر من المرأة في تولي الولايات العامة لما جبل عليه من صفات خلقية ونفسية تجعله قادراً على الولاية أكثر من المرأة، ولما يعترى المرأة من العوارض التي تضعفها عن الولاية مما سلم منها الرجل، ولما في الرجل من قوة وصلابة تجعله محققاً لمقصود الولاية من القوة والهيبة، إضافة إلى خضوع الناس في العادة لسلطة الرجل، مما يجعل الرجل أقدر على المرأة في ذلك فيجب تولية الأصلح ولا يجوز العدول بها عنه.

وأما ما عدا ذلك من المعرفة والخبرة وغيرها من مؤهلات الولاية فهي موجودة عند الرجل والمرأة، إن لم يتميز الرجل بها عن المرأة فلن يكون أقل منها فيه، فلا يتصور في مجتمع ما أن تكون امرأة مهما بلغت من العلم والخبرة أقدر على تولي الولايات العامة مع ما سبق من الوضع النفسي والخلقي التميز للرجل عليها.

٦) الاستناد إلى قاعدة: «درء المفاسد مقدم على جلب المصالح»، فتولي المرأة للولايات العامة ينتج عنده مفاسد عدّة من الاختلاط والخلوة والتكتشف والبروز للمرأة المتولية ولغيرها من النساء، عدا ما فيه من تأثير على واجبات المرأة الأساسية من رعاية شؤون البيت والأطفال والأسرة، في مقابل مصالح يمكن الاستغناء عنها بتولية الرجال الأكفاء الذين هم أقدر على الولايات من النساء بلا ريب، فالمصلحة المظنونة من مشاركة المرأة في الولايات يمكن تحقيقها والاستغناء عنها بالرجال، فأي معنى للتمسك بتولية النساء مع قلة المصالح وتواجد المفاسد^(٢).

٧) النظر الكلي بجملة من الأدلة والأحكام الشرعية المتعلقة بالمرأة، والتي يدرك المسلم من مجموعها مراد الشريعة، ومقصودها، ويتحصل لنا من مجموع

(١) انظر: السياسة الشرعية لابن تيمية ١٦.

(٢) انظر: المرأة بين الفقه والقانون للسباعي ١٥٧، ولاية المرأة في الفقه الإسلامي لحافظ أنور ٤١٠، المرأة المسلمة والولايات العامة لسامي الدلال ٩٠-٩٢.

هذه الدلالات يقين بأن تمكين المرأة من الولايات العامة لا يستقيم مع روح الشريعة ومقاصدها، ومن ذلك:

أن الله تعالى أمر النساء بالقرار في البيت^(١)، وبالحجاب^(٢)، ونهت الشريعة عن الخلوة بالنساء^(٣)، أو الدخول عليهن^(٤)، وأمرت الشريعة بصرف النظر عن النساء^(٥)، وحضرت من فتنة النساء ووصفتهن بأنها

(١) كما قال الله تعالى: **﴿وَقُرْنَةٍ فِي بَيْتِكُنَّ﴾**

(٢) كما قال الله تعالى: **﴿بَيْأَنًا إِلَيْهِ قُلْ لَا أَرْجُوكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ بُدْنِيْتَ عَلَيْنَ مِنْ جَلَبِيْنَ﴾**.

(٣) كما روى ابن عباس **رض** أن النبي **ص** قال: «لا يخلون رجل بامرأة إلا مع ذي حرم» أخرجه البخاري في كتاب النكاح، باب لا يخلون رجل بامرأة إلا ذو حرم والدخول على المغيبة، برقم (٥٢٣٢) ومسلم في كتاب الحج، باب سفر المرأة مع حرم إلى حج وغيره، برقم (٣٢٧٢).

(٤) كما روى عقبة بن عامر **رض** أن رسول الله **ص** قال: «إياكم والدخول على النساء». أخرجه البخاري في كتاب النكاح، باب لا يخلون رجل بامرأة إلا ذو حرم والدخول على المغيبة، برقم (٥٢٣٢) ومسلم في كتاب السلام، باب: تحريم الخلوة بالأجنبيه والدخول عليها، برقم (٥٦٧٤).

(٥) كما روى جرير **رض** قال: سالت رسول الله **ص** عن نظر الفجاءة فقال: «اصرف نظرك». أخرجه مسلم في كتاب الآداب، باب: نظر الفجاءة، برقم (٥٦٤٤).

وعن ابن بريدة عن أبيه قال: قال النبي **ص** لعلي: «يا علي لا تتبع النظرة فإن لك الأولى وليس لها الآخرة» أخرجه أبو داود في كتاب النكاح، باب: ما يؤمر به من غرض البصر، برقم (٢١٤٨) والترمذى في كتاب الأدب، باب: ما جاء في نظر الفجاءة، برقم (٢٧٧٧) وقال: حسن غريب، وصححه الحاكم ١٩٤/٢ وتعقبه النهبي، وحسنه الألبانى كما في صحيح الترمذى . ١٠٨/٣

وقد ذهب إلى منع النظر إلى النساء عند الفتنة فقط الحنفية وكرهه متقدمي الشافعية، انظر: تحفة الملوك للرازى ٢٢٠ ، روضة الطالبين ٣٦٦/٥ ، وعلى المنع مطلقاً المالكية والحنابلة وكثير من الشافعية انظر: الذخيرة ٤/١٩١ ، الإنصال ٨/٢٣ ، روضة الطالبين ٥/٣٦٦.

عورة^(١)، ونهت عن مصافحة النساء^(٢)، ونهت عن سفر المرأة بلا حرم^(٣)، كما أسقطت الشريعة وجوب الجمعة والجماعة عن النساء مع تشوّف الشريعة للاجتماع، وفضّلت الصنوف الأخيرة للنساء بإعاداً لهن عن الرجال^(٤)، وجعلت صلاتها في بيتها خير لها من صلاتها في

(١) كما روى ابن مسعود رض عن النبي ﷺ أنه قال: «المرأة عورة فإذا خرجت استشرفها الشيطان» أخرجه الترمذى في كتاب الرضاع، باب: استشراف الشيطان المرأة إذا خرجت، برقم (١١٧٣) وقال حسن غريب، وابن خزيمة في كتاب الإمامة في الصلاة وما فيها من السنن، باب: اختيار صلاة المرأة في بيتها على صلاتها في المسجد، برقم (١٦٨٥)، وصححه ابن حبان ٢١٢/١٢، وقال البيشمى في مجمع الزوائد (٢١٧/٤) والمذنرى في الترغيب والترهيب ١٩١/١: رجاله رجال الصحيح، وصححه الألبانى كما في صحيح الترمذى ٥٩٨/١.

(٢) كما روى معاذ بن يسار رض أن رسول الله ﷺ قال: «لأن يطعن في رأس أحدكم بمحيط من حديد خير له من أن يمس امرأة لا تحمل له». أخرجه الطبراني في المعجم الكبير ٢١١/٢٠ برقم (٤٨٦)، وقال المذنرى: رجاله رجال الصحيح كما في الترغيب والترهيب ٢٦/٣، وقال في مجمع الزوائد: رجاله رجال الصحيح ٢٢٩/٤.

وقالت عائشة رض: «والله ما مسست يد رسول الله ﷺ يد امرأة قط». أخرجه البخاري في كتاب الطلاق، باب: إذا أسلمت المشركة أو النصرانية تحت الذمي أو الجربى، برقم (٥٢٨٨)، ومسلم في كتاب الإمارة، باب: كيفية بيعة النساء، برقم (٤٨٣٤).

(٣) كما في الصحيحين عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال: «لا تسافر المرأة ثلاثاً إلا ومعها ذو حرم». أخرجه البخاري في كتاب التقصير، باب: في كم يقصر الصلاة، برقم (١٠٨٧)، ومسلم في كتاب الحج، باب: سفر المرأة مع حرم إلى حج وغيره برقم (٢٢٥٨).

(٤) كما صح عن النبي ﷺ من قوله: «خير صنوف الرجال أولها، وشرها آخرها، وخير صنوف النساء آخرها، وشرها أولها» أخرجه مسلم في كتاب الصلاة، باب تسوية الصنوف وإقامتها وفضل الأول فال الأول منها.. برقم (٩٨٥).

المسجد^(١)، واتفق الأئمة الأربع على عدم صحة صلاة المرأة بالرجال^(٢)، كما أن المرأة بعد الزواج أسيرة في بيت زوجها لا يجوز لها أن تأذن لأحد في دخول بيتها بغير إذن زوجها لنهي النبي ﷺ عن الدخول على النساء بغير إذن أزواجهن^(٣)، ولا تخرج هي من بيتها بغير إذن زوجها^(٤)، بل ولزوجها منعها من الخروج مطلقاً حتى لما ليس لها منه بد^(٥).

هذه بعض الدلالات والأحكام الشرعية التي يتحصل لنا من مجموعها أن خروج المرأة لتولي الولايات العامة وضع لها في موضع لا يليق مع ما تدل عليه الأحكام الشرعية، فالولايات تحتاج إلى الاختلاط والبروز والخلوة والانبساط

(١) كما في حديث أم حميد الساعدية رضي الله عنها أنها جاءت النبي ﷺ فقالت: يا رسول الله إني أحب الصلاة معك، فقال: قد علمت أنك تحبين الصلاة معي، وصلاتك في بيتك خير لك من صلاتك في حجرتك، وصلاتك في حجرتك خير لك من صلاتك في دارك، وصلاتك في دارك خير من صلاتك في مسجد قومك، وصلاتك في مسجد قومك خير من صلاتك في مسجدي. أخرجه أحمد ٣٧١/٦، وصححه ابن خزيمة ٩٥/٢، وابن حبان ٥٩٥/٥، وقال في مجمع الزوائد: رجاله رجال الصحيح غير عبد الله بن سعيد الانصاري وثقة ابن حبان ٢٧/٢.

(٢) انظر: رد المحتار على الدر المختار ٢٨٤/٢، الذخيرة ٢٤١/٢، الحاوي الكبير للماوردي ٥٧١/١، ٢٢٦/٢، كشاف القناع للبهوي ٥٧١/١.

(٣) أخرجه الترمذى، كتاب الأدب، باب: ما جاء في النهي عن الدخول على النساء إلا بإذن أزواجهن، برقم (٢٧٧٩) وقال: حسن صحيح.

(٤) انظر: تحفة الفقهاء للسمرقندى ١٤٢، والمبدع لابن مفلح ١٨٧/٧.

(٥) انظر: تحفة الفقهاء ١٤٢، الحاوي الكبير ٥٨٤/٩، المبدع ١٨٧/٧.

والمصادحة مما لا يليق بحال المرأة، لأجل ذلك كان الاتفاق من عامة الفقهاء المتقدمين على منع المرأة من الولايات العامة ولم يشذ عنه إلا قلة منهم في باب القضاء فحسب^(١)، و شأن القضاء أقل من شأن الإمارة والوزارة، إذ هو ولاية خاصة في شأن خاص^(٢)، واتفاق الفقهاء هنا راجع إلى استحضارهم حال الولاية ومنافاتها لحال المرأة في الإسلام^(٣)، فهذا النظر الكلي هو الذي جعل المسألة كالمسلمة لديهم، مما لا يذكرون معه فيه خلافاً، وليس الأمر متعلقاً بتمسك بعموم حديث أبي بكرة رضي الله عنه فقط، وإلا لوقع النزاع والاختلاف الكبير بينهم ، إذ إن الفقهاء مختلفون في أحكام كثيرة ثبت فيها من الأدلة ما هو أظهر في الدلالة من هذا الحديث على هذا الحكم.

(١) قال القرطبي في الجامع لأحكام القرآن ٢٧٠/١ : «وأجمعوا على أن المرأة لا تجوز أن تكون إماماً وإن اختلفوا في جواز كونها قاضية فيما تجوز شهادتها فيه» ويشير بهذا إلى خلاف الحنفية، حيث اختلف الأحناف في جواز ذلك كما ذكره ابن عابدين في حاشيته ٢٢/٨، وإن كان المذهب عندهم هو تصحيف قضاة المرأة مع تأثير المولى لها كما في البحر الرائق ٧/٥ والهدایة ١٠٧/٣ ، واختار ابن حزم كما في المحتوى ٤٢٩/٩ صحة قضاة المرأة مطلقاً، ونسب هذا القول لابن جرير الطبرى وقد أنكر ابن العربي أن يكون قوله لابن جرير كما في أحكام القرآن ١٤٥٦/٢ ، وقال به ابن القاسم كما موافب الجليل ٦٥/٨ ، وانظر: الاختصاص القضائي لناصر الغامدي ٢٧١ ، المرأة والحقوق السياسية في الإسلام لـ محمد أبو حجير ٢٥٩.

(٢) انظر: ولاية الشرطة في الإسلام لنصر الحميداني ١٤٠

(٣) انظر على سبيل المثال: أحكام القرآن لابن العربي ١٤٥٨/٣ الأحكام السلطانية للماوردي ٣٨ ، المذهب للشيرازى ٣٧٨/٣ ، شرح السنة للبغوي ٧٧/١٠ ، المغني ٣٩/٩ ، مآثر الإزافة ٢٣ ، رد المحتار على الدر المختار ٢٨٠/٢ .

٨) وأستأنس في خاتمة هذا الترجيح ببيان أن واقع المجتمعات المعاصرة يشهد لعدم كفاءة النساء في تلك المناصب القيادية، فكافة المجتمعات لم تسمح للنساء بتولي المناصب القيادية إلا في فترة متأخرة، ومع أن الفرص متساوية بين الرجل والمرأة في تولي هذه المناصب، وفي التعليم المؤهل لها، مع حرص تلك المجتمعات على الرج بالمرأة في كل المجالات جنباً إلى جنب مع الرجل، فلا زالت تلك المناصب محتكرة بشكل كبير بأيدي الرجال، ولا زال الإقبال النسووي على تولي تلك الولايات ضعيفاً، ولا زالت تلك المجتمعات لا تحبذ تولي النساء^(١). فمثلاً: تمثيل النساء في المجالس البرلمانية حتى عام ١٩٩٠ م لا يزيد عن ١٤٪ ولا يزيد حضورهن في المناصب الوزارية عن ٥.٧٪، وأما رئاسة الدولة فأعلى حضور لهن عالمياً فيه كان عام ١٩٩٤ م بنسبة لم تتجاوز ٥.٦٪ فقط^(٢). بل ولم تتجاوز نسبة حضور النساء في مجالس العموم في معظم دول أوروبا ٣٠.٥٪، وهي نسبة ثابتة من ثلاثة عاماً^(٣). وعليه فلا يجوز في نظام الانتخابات في الدولة الإسلامية أن تقدم المرأة لترشيح نفسها في شيء من الولايات العامة ولا يجوز للناخبين أن يصوتوا لها لما ترجح من منع النساء من تولي هذه الولايات.

* * *

(١) انظر: السلطة القضائية وشخصية القاضي للبكر ٣٦٢-٣٦٣.

(٢) انظر: جوانب التعارض بين عنصر الأنوثة في المرأة والعمل السياسي لعدنان باحارث ٥٤.

(٣) انظر: المرأة وحقوقها السياسية في الإسلام لمجيد أبو حجير ٨٠.

المطلب الثالث

ترشيح المرأة لعضوية المجالس البرلمانية

تولي المرأة لعضوية البرلمان متفرع عن القول بمحكم تولي المرأة للولايات العامة، فالأصل أن من يمنع المرأة من تولي الولايات العامة يحرم على المرأة عضوية هذه المجالس، ومن يجيز تولي المناصب القيادية لا يرى بأساساً في عضوية البرلمان بالنسبة للمرأة، وحيثما كان الحكم فيها كالحكم في الولايات العامة فلا حاجة للتكرار، غير أن تخرير عمل المجالس البرلمانية، وكونها تقوم على المشاركة الجماعية، يجعلها ربما تختلف عن الولايات العامة، وفي هذا المطلب عرض لأهم هذه الفروق التي يستند إليها من يرى جواز مشاركة المرأة في عضوية المجالس البرلمانية:

الفرق الأول:

أن عدد النساء المرشحات لهذه المجالس عدد قليل، والأكثرية الساحقة هم من الرجال، وهي التي تملك القرار، فلا مجال للقول بأن القوامة ستكون للنساء فيها، فالقوامة فيها لم تخرج عن الرجال وإن شاركهم فيها بعض النساء^(١).

وي يكن مناقشة هذا الفرق من وجهين:

الوجه الأول: أن المرأة في هذه المجالس تمارس قدرًا من القوامة على الرجال، فلها من القوامة على الرجال بقدر تأثيرها في المجلس، وهي ممنوعة عن أن تقوم بأمر القوامة على الرجال مطلقاً، فلا تتولى ولاية عامة على الرجال في

(١) انظر: من فقه الدولة للقرضاوي ١٦٥، الحقوق السياسية للمرأة لعبد الحميد الأنصاري

أي مجال، وليس المقصود عن ذلك مخصوصاً في حالة تولي النساء جميع القوامة على الرجال حتى يقال بأن المرأة لا تحصل عليها في هذه المجالس، فلا يجوز للمرأة أن تكون وزيرة أو قاضية وإن كانت جميع الوزارات والأعمال القضائية الأخرى بيد الرجال.

الوجه الثاني : على التسليم بأن مشاركة النساء في هذه المجالس ليس من قبيل القوامة، فهو من قبيل الولاية العامة وقد نهيت عنه المرأة.

الفرق الثاني:

أن حق النيابة التي يقوم عليها عمل هذه المجالس ما هو إلا تشريع للأنظمة والقوانين، ومحاسبة ومتابعة للأنظمة التنفيذية، فال الأول لا يعدو أن يكون فتيا، والآخر هو من قبيل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والمرأة غير منوعة من ذلك^(١).

وكونها تحاسب الحكومة لا يعني أن سلطتها فوق سلطة الحكومة، فالمحاسب ليس بالضرورة يكون أعلى مرتبة من محاسبه، فالناس يقومون بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على الحكام ولو كانوا دونهم في المرتبة، والزوجة تحاسب زوجها في شؤون البيت ولو كانت القوامة له عليها^(٢).

وقد نوقش هذا الأمر: بأن تصوير عمل المجالس البرلمانية بهذه الطريقة تصوير غير دقيق، فالشأن في هذه المجالس ليس شأن اقتراح للأنظمة وأمر بالمعروف ونهي عن المنكر كما قالوا، فوظيفة هذه المجالس ليست مقتصرة على

(١) انظر: المرأة بين الفقه والقانون للسباعي ١٥٦ ، الحقوق السياسية للمرأة للأنصاري ٢٤ ، مبدأ المساواة لفؤاد عبد المنعم ٢١١ ، الحقوق السياسية للمرأة للشواربي ٩٩ .

(٢) انظر: من فقه الدولة للقرضاوي ١٦٨ .

مجرد الأمر والنهي سواء استجابت الحكومة أم لم تستجب ، بل للمجلس سلطة إلزام الحكومة وعزلها^(١).

فهذه المجالس تمارس سلطة واسعة ، وتأثير كبير في سياسة البلد : «بل هي بالفعل تسيير دفة السياسة في الدولة ، فهي التي تألف الوزارات وتحلها وتضع خطة الإدارة ، وهي التي تقضي في أمور المال والاقتصاد ، وبيدها تكون أزمة أمور الحرب والسلم ، وبذلك كله لا تقوم هذه المجالس مقام الفقيه والمفتى بل تقوم مقام القوام بجميع المجتمع»^(٢).

فهذه المجالس تحكم في دماء الناس وأموالهم وأعراضهم ، وفي القوانين التي تحدد العلاقة بالأعداء ، وتوافق على الاتفاقيات السياسية والمالية ، وتملك سلطة المراقبة على الحكومة وعزلها^(٣).

فمن مهام هذه المجالس : ترشيح الرئيس ، وإقرار السياسة العامة للبلد ، وإقرار الخطة العامة للتنمية الاقتصادية والاجتماعية ، وإقرار الموازنة العامة ، والموافقة على المعاهدات ، وعلى عقد القروض ، وعلى الحساب الختامي للدولة^(٤).

وحيثئذٍ : فال المجالس البرلمانية تمارس سلطة ولاية عامة بالفعل ، وحين يكون دورها مقتصرًا على كونها هيئة استشارية فإنها تفقد أهم المبادئ التي من أجلها وجدت هذه المجالس وهو مبدأ الفصل بين السلطات^(٥).

(١) انظر : حقوق المرأة المدنية والسياسية في الإسلام لمحمد أبو فارس ٢٠٧.

(٢) تدوين الدستور الإسلامي للمودودي ٧٨.

(٣) انظر : حقوق المرأة المدنية والسياسية في الإسلام لمحمد أبو فارس ١٧٦.

(٤) انظر : أصول الممارسة البرلمانية لسامي عبد الصادق ٢٣.

(٥) انظر : الأنظمة النيابية الرئيسية لغيفي كامل ٥٢١ ، الشورى والديمقراطية النيابية لداود الباز .٨٨

وعليه: فهي من الولايات العامة الملزمة التي لا يجوز أن تتولاها المرأة، وإذا منعت المرأة من الفصل قضاء بين شخصين في حادثة واحدة فكيف يجوز لها أن تتولى القضاء والحكم في مثل صلاحيات هذه المجالس.

وأما حين يقتصر دور هذه المجالس على تقديم الاستشارة والرأي ودراسة القوانين فلا أرى مانعاً من انضمام المرأة لهذه المجالس حين تكون متزنة بالضوابط الشرعية، كمثل مجلس الشورى السعودي الذي ينادي أعضاء المجلس فيه الرأي في السياسات العامة للبلد، ويناقشون الخطة العامة للتنمية الاقتصادية والاجتماعية ويدرسون الأنظمة واللوائح والمعاهدات، ويقترحون ما يرون مناسباً^(١).

الفرق الثالث:

أن الولاية في هذه المجالس لمجمل المجلس، وليس لفرد واحد فيه، فمشاركة المرأة فيه لن تجعل الولاية لها^(٢).

ويمكن مناقشة هذا الفرق من وجهين:

الوجه الأول: بأن المرأة منوعة من الولاية مطلقاً، ولا فرق بين توليها للولاية منفردة، أو بالاشتراك، ويلزم من يجوز الولاية بالاشتراك أن يحدد لنا ضابطاً معيناً للاشتراك الذي تجوز معه ولادة المرأة، ولن يجد لذلك ضابطاً معتبراً، ولو قرر ضابطاً لذلك فلن يخرج هذا الضابط من أن يكون تحكماً، فإذا

(١) انظر: المادة (١٥) من لوائح مجلس الشورى في المملكة العربية السعودية في كتاب (مجلس الشورى بين الماضي والحاضر) لعلي آل مشتب .١٠١

(٢) انظر: الشورى لرائف النعيم ١٣٢ ، ولاية المرأة لغائب القرشي ٢٨١

جاز للمرأة أن تكون شريكة في الحكم حين يكون صوتها يشكل ربع القرار، فلم لا يجوز حين يكون أقل أو أكثر؟

الوجه الثاني: أن الاشتراك في الحكم كما في المجالس البرلمانية لا يسوغ تولية غير المؤهل بناءً على أن الحكم مشترك، فلا أحد يقول بتولية الصغير أو المجنون، لأن الأهلية مهمة حتى مع الحكم المشترك، والمرأة غير مؤهلة للولايات.

الفرق الرابع:

أن المجالس البرلمانية تقوم على الشورى، والشورى عامة للرجال والنساء كما قال تعالى: «وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ»^(١).

ومجالس البرلمانية المعاصرة لم تكن موجودة في السابق لالنساء ولا للرجال، والشورى جاءت في الشريعة مطلقة، ليرجع الأمر في تحديدها لاجتهاد المسلمين حسب ظروفهم الزمانية والمكانية^(٢).

ويكفي أن يناقش من وجهين:

الوجه الأول: أن المجالس البرلمانية ليست شورى مجردة، حتى يقال بأنها عامة للرجال والنساء، ولو كانت كذلك لوجب القول بجواز إشراك النساء في ذلك، لكن هذه المجالس تمارس ولاية وسلطة قد حرمت منها المرأة، فتسميتها بال المجالس الشورية لا يغير من حقيقة كونها ولاية عامة.

الوجه الثاني: وكونها حديثة لا يعني جواز مشاركة المرأة فيها ولا منها منه، وإنما المنع متقرر بناءً على كونها ولاية عامة لا يجوز إسنادها إلى النساء.

(١) انظر: ولاية المرأة لحافظ أنور ٤٢٥.

(٢) انظر: من فقه الدولة للقرضاوي ١٦٧.

الفرق الخامس:

أن أعضاء المجالس البرلمانية ما هم إلا وكلاء عن الناس، فالعقد بينهم وبين الناس عقد وكالة ونيابة تنبه فيه المرأة عن اختيارها لتقوم نيابة عنهم لتعبير عن رأيهم، والمرأة ليس منوعة من ذلك^(١).

ويمكن أن يناقش من وجهين:

الوجه الأول: أن حال النيابة ليس وكالة عن رشح النائب للمجلس، بل هي وكالة عن مجتمع الأمة كما أجمعت عليه الدساتير المعاصرة^(٢)، وحين لا تكون مخصوص وكالة فلا حاجة لذكر هذا الإيراد.

الوجه الثاني: وعلى فرض التسليم بأنها وكالة، فلا يجوز توكيل المرأة في شيء حرام عليها توليه، والمجالس البرلمانية من الولايات العامة، فحرام تولي المرأة لها لا تعيناً من الحاكم ولا توكيلاً من الناس.

الفرق السادس:

أن المرأة يجوز أن تكون مفتية ووصية ووكيلة^(٣)، فكذلك يجوز توليه للمجالس البرلمانية إذ هي - أي الفتوى ونحوها - ليست أقل خطراً وشأنًا من هذه المجالس^(٤).

ويمكن أن يناقش: بأن المشاركة في المجالس البرلمانية ليست من قبيل الفتيا أو الاجتهاد، بل هي من قبيل الولاية العامة وقد منعت المرأة منه، فالقياس هنا قياس مع الفارق.

(١) انظر: مكانة المرأة لحمد بلتاجي ٢٧٨.

(٢) انظر: الأنظمة النيابية المعاصرة لغيفي كامل ٥٢٢.

(٣) انظر: المخل ٤٢٠/٩.

(٤) انظر: الإسلام وحقوق المرأة السياسية لرعد الحبالي ٦٥.

و شأن الولايات أعظم وأشد خطراً من شأن الفتيا والاجتهاد لما في الولايات من سلطة وإلزام، وما تحتاجه من رأي وثبات، فما في الفتيا من أهمية وخطورة موجود في الولاية، إضافة إلى ما في الولاية من إلزام وسلطة.

الفرق السابع:

أن الحاجة داعية لإشراك النساء في المجالس البرلمانية لأن ثمة أمور تشرعية تتعلق بالمرأة نفسها وبالأسرة وما يتعلق بها، ولا بد منأخذ رأي النساء فيها.

وقد نوقشت هذا الأمر: بأن هذا لا يعد مبرراً لإشراكها في ولاية عامة مما لا يجوز لها توليـه، إذ بالإمكان أن يحصل على جميع ما ذكر من خلال الاستشارة والكتابة وغيرها من حاجة إلى مثل هذه التولـية^(١).

الترجمة:

من خلال ما سبق من هذه الفروق، وما تبعها من مناقشات، يتبيّن عدم تأثير هذه الفروق، وأنّ عضوية المجالس البرلمانية من الولايات العامة التي لا يجوز إسنادها إلى النساء، لما في مهام هذه المجالس من سلطة وولاية عامة، فإن اقتصر دور هذه المجالس على تقديم الرأي والشورى ودراسة الأنظمة، ونحو هذا مما يكون مندرجًا تحت الرأي والاجتهاد فلا مانع من ترشيح المرأة المسلمة لهذه المجالس، والله أعلم.

卷之三

(١) انظر: حقوق المرأة المدنية والسياسية في الإسلام محمد أبو فارس ٢١٦.

المبحث الثاني

ترشيح غير المسلم

قبول ترشيح غير المسلم لنفسه في الانتخابات ينبغي على حكم تولي غير المسلم لهذه الولاية التي يترشح لها ، والولايات التي تجري عليها الانتخابات المعاصرة من حيث تولي غير المسلم لها يمكن تقسيمها لثلاثة أقسام :

القسم الأول : الرئاسة العامة ، وما يشبهها من الولايات التي لها صفة العموم والاستقلال كالإمارة وقيادة الجيوش وكوزارة التفويض في النظام الإسلامي قديماً^(١).

القسم الثاني : وزارة التنفيذ ، وما يشبهها من الولايات التي لا استقلال فيها.

القسم الثالث : المجالس البرلمانية . وكلّ قسم من هذه الأقسام ينضمّ في مطلب خاص.

* * *

(١) هي الوزارة التي يفوض الإمام فيها إلى الوزير تدبير الأمور برأيه واجتهاده فيستبد ب المباشرة الأمور ، والنظر في المظالم ، وتقدير الولاة ، وتدبير الحروب ، انظر : الأحكام السلطانية للماوردي ٣٥ و ٣٨ .

المطلب الأول

ترشيح غير المسلم للرئاسة العامة

وما يشبهها من الولايات التي لها صفة العموم والاستقلال

وهذه الولايات لا يجوز تولي غير المسلم لها، وهذا من المسلمات الشرعية التي اتفق الفقهاء عليها، ولم يذكروا فيها نزاعاً^(١).

(١) في منع غير المسلم من الإمامة العظمى انظر: الفصل في الملل والأهواء والتحل لابن حزم ١٠/٥ ، الأحكام السلطانية للماوردي ١٤ ، الأحكام السلطانية لأبي يعلى ٢٠ ، غياث الأمم للجويني ٥١ ، روضة الطالبين للثوبي ٢٦٢/٧ ، الذخيرة للقرافي ٢٤/١٠ ، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام لابن جماعة ١٦ ، مأثر الإنفاف في معالم الخلافة للقلقشندى ٢٥ ، نهاية المحتاج للرملي ٣٨٩/٧ ، فتح الباري لابن حجر ١٢٣/١٣ ، الولايات للونشريسي ١٢٧ ، ومقيدة ابن خلدون ١٨٧ ، إكليل الكرامة للقتوجي ١١٥-١١٦ ، حجة الله البالغة لولي الله الدهلوi ٣٩٧/٢ ، إيضاح طرق الاستقامة لابن البرد ٣٤ ، وفي منعه من وزارة التفويض انظر: الأحكام السلطانية للماوردي ٢٨ ، الأحكام السلطانية لأبي يعلى ٣٢ ، غياث الأمم ٧٠ ، الذخيرة ٢٩/١٠ ، الولايات للونشريسي ١٢٩ ، وفي منعه من إمارة البلدان والجيوش انظر: الأحكام السلطانية للماوردي ، الأحكام السلطانية لأبي يعلى ٣٧ ، غياث الأمم ٧٢ ، الذخيرة ٣٢/١٠ ، تحرير الأحكام ١٩ ، الولايات للونشريسي ١٣٢ ، الجوامر المضبطة في الآداب السلطانية للمناوي ١٠٩ ، إيضاح طرق الاستقامة لابن البرد ٨٠ ، وفي منعه من القضاء انظر: البناء في شرح الهدایة للعینی ٤/٨ ، البحر الرائق لابن نجیم ٤٣٢/٦ ، رد المحتار على الدر المختار لابن عابدین ٢٢/٨ ، مواهب الجليل للخطاب ٦٥/٨ ، شرح الزرقاني ١٢٣/٧ ، حاشية الخرشی ٤٧٤/٧ ، المذهب للشيرازی ٣٧٧/٣ ، غایة البيان شرح زید ابن رسّلان للرملي ٤٧٣ ، مفتی المحتاج للشیرینی ٤٧٤/٤ ، المفتی لابن قدامة ١٢/١٤ ، الفروع لابن مفاح ٤٢١/٦ ، کشاف القناع ٣١٩٤/٥ ، المحتل ٣٦٣/٩.

قال القاضي عياض^(١): «أجمع العلماء على أن الإمامة لا تتعقد لكافر، وأنه لو طرأ عليه الكفر انعزل»^(٢).

ومن الأدلة على هذا الحكم ما يلي:

أولاً: قوله تعالى: ﴿لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [سورة النساء، ١٤١]، وأي سهل أعظم من تولية الكافر واليأ على المسلمين يتولى أمر دينهم ودنياهم^(٣). ثانياً: قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُفْلِيَ الْأُمَّرِ مِنْكُمْ﴾ [سورة النساء، ٥٩]، فهو نص صريح في أن الطاعة تكون للأمراء من المسلمين وليس من غيرهم^(٤). ثالثاً: ما تقرر شرعاً من حرمة تولي الكافرين كما قال تعالى: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ﴾ [سورة المائدة، ٥١]، وقوله تعالى: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [سورة آل عمران، ٢٨]، وقوله تعالى: ﴿يَتَّأْمِنُ الَّذِينَ إِيمَانُهُمْ أَمْنًا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُوْتَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ﴾ [سورة المتحدة، ١]، فتوليتهم لهذه الولايات الشريفة هو من قبيل توليتهم، إذ الحكم ولاية، فمن حرم علينا توليه حرم علينا توليته^(٥).

(١) هو القاضي أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض اليحصبي، ولد سنة ٤٧٦هـ كان إمام عصره في الحديث والنحو واللغة، له كتاب الإكمال في شرح صحيح مسلم، تولى قضاء سبعة مدة طويلة فحمدت سيرته فيها ثم انتقل إلى قضاء غرناطة، وتوفي سنة ٥٤٤هـ، انظر: وفيات الأعيان وانباء أبناء الزمان لابن خلكان ٢/٤٨٢-٤٨٥.

(٢) شرح صحيح مسلم للنووي ١٢/٢٣٨.

(٣) انظر: الفصل: ١٠/٥ ، تحرير الأحكام ٥٧ ، مغني الحاج ٤/٤ .٤٧٤.

(٤) انظر: رئاسة الدولة محمد رافت عثمان ١٢٢ ، النظام السياسي في الإسلام محمد أبو فارس ١٧٩ ، نظام الحكم في الإسلام محمد أسد ٨٤.

(٥) انظر: الإسلام وأوضاعنا القانونية لعبد القادر عودة ١٠٩ ، النظام السياسي في الإسلام محمد أبو فارس ١٨٠.

رابعاً: أن العقد الذي يتم بين المسلمين وحاكمهم يقوم على تطبيق الشريعة الإسلامية، وحفظ مصالح الأمة، ونشر الإسلام، ولا يمكن أن يتحقق هذا الأمر على يد من لا يؤمن بهذا الدين، وليس هذا مختصاً بالإسلام بل كل أصحاب العقائد والمبادئ لا يرضون أن يتولى أمرهم من لا يعتنق فكرتهم، وهذا من الأمور المعلومة بداعية^(١).

خامساً: أن الله تعالى أمر بقتال الكفار حتى يسلموا أو يدفعوا الجزية كما قال تعالى: ﴿فَتَبُّلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُخْرِجُونَ مَا حَرَمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوَا الْجِزِيرَةَ عَنْ يَدِهِمْ صَفِرُوكَ﴾ [سورة التوبة ٢٩]، فكيف يمكن من أمر الله بقتاله بتولي أمر المسلمين، وكيف يتصور من هذا أن يقاتل أهل دينه لأجل دين الإسلام^(٢).

سادساً: أن الكافر لا تقبل شهادته على المسلمين باتفاق العلماء^(٣)، فلأنه قمتع ولاته من باب أولى^(٤).

سابعاً: ما دلّ من الأدلة الدالة على حرمة منازعة الحكام، والخروج عليهم بالسيف ما لم يقع منهم الكفر البواح، كما روت أم سلمة رضي الله عنها أن

(١) انظر: الأحكام السلطانية للماوردي ٢٥ ، الأحكام السلطانية لأبي يعلى ٢٧ ، مأثر الإنابة ٢٥ ، وانظر: الإسلام وأوضاعنا القانونية لعبد القادر عودة ١٠٩ ، نظام الحكم في الإسلام لحمد أسد ٨٤ ، النظام السياسي في الإسلام لمحمد أبو فارس ١٨١-١٨٠.

(٢) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل ١٠/٥.

(٣) انظر: البداية شرح بداية المبتدى للمرغباني ٣٧١/٣ ، حاشية الخرشفي ٤/٨ ، الحاوي الكبير ٦١/١٧ ، الإنصاف ٢٩/١٢.

(٤) انظر: المذهب ٣٧٧/٢.

رسول الله ﷺ قال: «ستكون أمراء فتعرفون وتنكرون، فمن عرف بريء، ومن أنكر سلم، ولكن من رضي وتابع، قالوا: أفلأ نقاتلهم؟ قال: لا ما صلوا»^(١). وعن عبادة بن الصامت قال: «دعانا رسول الله ﷺ فبأيعناه، فقال فيما أخذ علينا أن بأيعنا على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا وعسرنا ويسرنا وأثرة علينا، وأن لا نزارع الأمر أهله إلا أن تروا كفراً بواحاً عندكم من الله فيه برهان»^(٢).

فالمنع من الخروج على الحكام ما داموا لم يقتربوا كفراً دليلاً ظاهراً على أن الكفر مناف للولاية، ولا تستقيم الولاية مع وجوده.

فبناءً على عدم جواز تولية غير المسلم للرئاسة العامة للدولة الإسلامية وما يقاس عليها من الولايات العامة التي لها صفة العموم والاستقلال فإنه لا يجوز ترشيح غير المسلم لأمثال هذه الولايات، ولا يجوز للنظام الإسلامي أن يسمح لغير المسلمين أن يترشحوا لأمثال هذه الولايات.

* * *

(١) أخرجه مسلم في كتاب الإمارة، باب: وجوب الإنكار على الأمراء فيما يخالف الشرع وترك قتالهم ما صلوا ونحو ذلك برقم (٤٨٠٠).

(٢) هو عبادة بن الصامت بن قيس الخزرجي، شهد بدرًا وجميع المشاهد مع الرسول ﷺ، وهو أحد ثقات ليلة العقبة، توفي في بيت المقدس سنة ٢٤ هـ، وقيل إنه بقي حتى خلافة معاوية. انظر: سير أعلام النبلاء ١١-٥/٢.

(٣) أخرجه البخاري في كتاب الفتنة، باب: قول النبي ﷺ ستكون بعدي أموراً تنكرونها، برقم (٧٠٥٦) ومسلم في كتاب: الإمارة، باب: وجوب طاعة الأمراء في غير معصية وتحريها في المعصية، برقم (٤٧٧١).

المطلب الثاني

ترشيح غير المسلم لوزارة التنفيذ

وما يشبهها من الولايات التي ليس لها صفة الاستقلال

وزارة التنفيذ من الوزارات التي كانت موجودة في العصر العباسي والمراد بها تلك الوزارة التي يقوم فيها الوزير بدور الوسيط بين الإمام ورعايته، يؤدي عنه ما أمر، ويمضي عنه ما حكم، فهو معين على الولاية، وليس متقلداً لها، والنظر فيها مقصور على رأي الإمام وتدييره، وقد يستفيد منه الإمام في رأيه ومشورته فيكون بوصف الوزارة أشبه، وقد لا يشارك في الرأي والمشورة فيكون بوصف السفارة أقرب^(١)، ومعرفة الحكم الشرعي لشروط هذه الوزارة يساعد على تحرير الحكم في كثير من الولايات المعاصرة الشبيهة له؛ لأجل ذلك اعنى كثير من الباحثين المعاصرین ببحث هذا المنصب وحكم تولي غير المسلم له والمنصب المكافئ له من الولايات المعاصرة، ولهذا الأمر كان هذا القسم الخاص بهذه الوزارة.

وقد اختلف المعاصرون في المنصب الذي يعادل ويكافئ هذا المنصب في عصرنا الحاضر إلى ثلاثة أقوال:

الأول: أن وزارة التنفيذ تشبه منصب الوزير، والذي ينفذ ما يمليه عليه مجلس الوزراء، ويختص مجال عمله في جانب معين كالمالية أو التعليم ونحو ذلك^(٢).

(١) انظر: الأحكام السلطانية للماوردي ٣٦، غياث الأمم ٧٢، تحرير الأحكام ٢٤، مأثر الإنابة ٤١.

(٢) انظر: أحكام الذميين والمستأمنين لعبد الكريم زيدان ٨٠، النظريات السياسية الإسلامية لحمد الرئيس ٢٢٢.

والحق أن وزير التنفيذ لا يمكن أن يكون كالوزير في الأنظمة المعاصرة إذ نجد الوزير في عصرنا الحاضر له من الاستبداد والصلاحية ما ليس لدى وزير التنفيذ، إذ لكل وزير في الوزارات المعاصرة صلاحيات عامة، ووظائف مخصوصة، ودور الحاكم فيها يقوم على المراقبة والمتابعة، فهو وإن كان ينفذ قرارات مجلس الوزراء فإن له استباداً في كثير من القضايا كمثل وزير التفويض^(١).

فمن صلاحيات الوزير في الأنظمة المعاصرة: التصويت داخل مجلس الوزراء، والتعاقد مع الموظفين داخل دائرة عمله، وإقالتهم وتأديبهم، وتنظيم العمل، ومنح الموظفين الحوافز والعلاوات، وعقد الصفقات لتسهيل عمل وزارته، وهذه الصلاحيات تختلف من وزير إلى وزير بحسب الوزارة التي يترأسها^(٢).

بينما وزير التنفيذ ما هو إلا مبلغ ومحبر عن الإمام، والأمر للإمام وما وزير التنفيذ إلا مظهر لأمر الإمام^(٣).

الثاني: أن وزارة التنفيذ منصب يشابه منصب الوزير في النظام الرئاسي الغربي، إذ هو سكرتير للرئيس تقتصر مهمته على تنفيذ إرادة الرئيس وسياسته^(٤).

(١) انظر: المرأة والحقوق السياسية في الإسلام لعمود أبو حمير ٢٧٢، الاستعانة بغیر المسلمين في الفقه الإسلامي لعبد الله الطريقي ٣٧٨.

(٢) انظر: الوزير في النظام السياسي لربيع الفصيني ٤٤-٤٥.

(٣) انظر: غيات الأمم ٧٢.

(٤) انظر: مبادئ نظام الحكم في الإسلام لعبد الحميد متولي ٨٣٦، الوزارة في الفكر السياسي لصلاح الدين بسيوني ٧٣.

والواقع أن الوزير في النظام الرئاسي يملك من الصلاحيات ما لا يملكه وزير التنفيذ؛ فهو وإن كان يُعين من قبل الرئيس، ويلزمه تنفيذ إرادة الرئيس، ولا يحق له التأخر في تنفيذ أي شيء يأمر به الرئيس بخلاف ما عليه سُمية في الأنظمة البرلمانية، إلا أن له صلاحيات أخرى يستقل بها كتوقيع المعاهدات وتولية الموظفين والمستشارين وإقالتهم وتأديبهم، ومارسة كافة الصلاحيات التي تترتب على كونه المسؤول عن هذه الوزارة،^(١) وهذه الأمور لا يجعله كوزير التنفيذ في نظام الدولة الإسلامية، لأن وزير التنفيذ ليس له من الحكم والاستقلال شيء، بل ما هو إلا: «عبد مأمور»^(٢).

الثالث: أن وزارة التنفيذ تشابه مهمة الحق والفتىش^(٣).

وهو غير دقيق، فالحق والفتىش يوافقان وزارة التنفيذ من حيث ارتباطهما بالتنفيذ المحسن وليس فيما استقلال وحكم، غير أن العمل في وزارة التنفيذ أعم وأوسع من العمل في هذين المهمتين، إذ إن التفتيش والتحقيق يتعلقان بالجريمة، والتفتيش فرع من فروع التحقيق مرتبط بالبحث عن أدلة الجريمة^(٤) وهو عمل محصور وضيق بخلاف ما عليه العمل في وزارة التنفيذ.

فتحصل بهذا أن جميع الأمثلة الثلاثة السابقة (الوزير في مجلس الوزراء - الوزير في النظام الرئاسي - الحق والفتىش) لا تصح أن تكون مكافئة لمنصب وزير التنفيذ إذ إن وزارة التنفيذ تتميز بميزتين:

(١) انظر: الوزير في النظام السياسي لربيع الغصيني ٣٦-٣٧.

(٢) تحفة الوزراء لأبي منصور الشعابي ٨٣.

(٣) انظر: عقيرية الإسلام في أصول الحكم لنبير العجلاني ١٧٤.

(٤) انظر: النظرية الهامة للتفتيش لسامي حسني الحسيني ٣٧.

الأولى: التنفيذ المحسن، ونفي أي استقلال أو حكم.

الثانية: اتساع عملها، وشمول نظرها.

فالوزير المعاصر يوافق وزير التنفيذ من جهة شمول النظر والعمل ويخالفه في الحكم والاستقلال، والتحقيق يوافقه في التنفيذ ولا يساويه في النظر والعمل. ولم أجد حسب اطلاقي منصباً معيناً من المناصب المعاصرة يجمع هاتين الميزتين، إذ إن اتساع عمل المسؤول، وقربه من الدولة، يتihan له الاستقلال والحكم بخلاف ما عليه وزارة التنفيذ^(١).

حكم ترشيح غير المسلم لوزارة التنفيذ:

وقد اختلف العلماء في حكم تولي غير المسلم لمنصب وزارة التنفيذ على قولين:

(١) قد يقال هنا: ما الفائدة العلمية من بحث مسألة تولي الكافر لوزارة التنفيذ مع خلو عصرنا من الولاية التي تمثل هذه الوزارة؟

والجواب: أن في بحث كلام المقدمين في حكم تولي غير المسلم لهذا المنصب عدة فوائد؛ وإن لم يوجد في عصرنا ما يعادله، أو وجد من غير اشتهر، ومن تلك الفوائد:

- أنه بالإمكان أن تقييد شيء من صلاحيات بعض المناصب المعاصرة لتكون كوزارة التنفيذ تماماً، كالوزير الذي لا يفوض بتنفيذ شيء من غير الرجوع إلى السلطة.

- أن بعض الأعمال التنفيذية الضيقية تحمل حكم وزارة التنفيذ وإن كانت أقل منه، كجباية الزكاة والخراج، والسفارنة والتحقيق والتفتیش وأي عمل يكون دور العامل فيه مجرد التنفيذ، ومثلها في ذلك وظيفة المستشار ووزير الدولة.

- أن في دراسة تقريرات العلماء في هذه المسألة معرفة تفصيلية لما يجوز أن يتولاه الكافر من أعمال المسلمين، وما لا يجوز أن يتولاه، والسبب الذي من أجله يكون الجواز أو المنع.

إضافة إلى شبه هذه الوزارة ببعض الولايات المعاصرة مما جعل بعض الباحثين يلتحقها بها مما يستدعي أهمية بحثها.

القول الأول: المنع، وهو مذهب جمهور العلماء^(١).

القول الثاني: جواز ذلك، وإليه ذهب بعض العلماء من المالكية والشافعية والحنابلة^(٢).

(١) من نصّ على المنع من استعمالهم في مثل هذه الوظائف: أحمد بن حنبل كما في الأحكام السلطانية لأبي يعلى ٣٢، والبيهقي في السنن الكبرى ١٢٦/١٠، والجوبني في غياث الأمم ٧٢، وابن تيمية كما في الإنصاف ١٤٤/٤، وابن القيم في أحكام أهل الذمة ٢٠٥، وابن الموصلي في حسن السلوك الحافظ لدولة الملوك ١٦١، والطرطوشى في سراج الملوك ٦١، وابن النقاش الشافعى في المنعة في استعمال أهل الذمة ٢١، وابن الأزرق في بدائع السلك في طبائع الملك ٢٧/٢، وابن الدريهم الشافعى في منهج الصواب في قبح استكتاب أهل الكتاب نقلًا عن علي الموسى في تحقيقه للمنهج المسلوك للشيرازي ٢١٨، وابن جماعة في تحرير الأحكام ٥٧، والشوكاني في نيل الأوطار ١٤٨٠، ونصّ عليه كثير من المفسرين كأبي بكر الجصاص في أحكام القرآن ٢٢٤/٢، وأبي بكر بن العربي في أحكام القرآن، وابن عطية في المحرر الوجيز ٢٠٨/٣، وأبي حيان الأندلسي في البحر المحيط ٤١/٣، وابن الجوزي في زاد المسير ٣٦١/١، والقرطبي في الجامع لأحكام القرآن ١٧٩-١٧٨/٤، وابن كثير في تفسير القرآن العظيم ٥١٩/١، وعبد الرحمن السعدي في تيسير الكريم الرحمن ١٤٤، ونصّ كثير من الخنفية على منع ولایة الكافر على المسلم، ولم يصححوا أمان الذمي في الحرب لكي لا يكون قوله نافذًا على المسلمين انظر: البحر الرائق ١٣٧/٥، الهدایة ٣٩/٣، شرح فتح القدير ٢١٢/٥، ومنع المالكية والحنابلة وابن حزم من مجرد الاستعانة بهم انظر: مواهب الجليل ٥٤٥/٤، حاشية الخرشفي ١٨/٤، الإنصاف ١٤٣/٤، المخلوي ٢٣٥-٢٣٤/٧.

(٢) وحکى ابن النقاش الشافعى الإجماع على حرمته كما في: المنعة في استعمال أهل الذمة .٢١

(٣) كالقرافي في الذخيرة ٣٠/١٠، والونشريسي في الولايات ١٣٠، والماوردي في الأحكام السلطانية ٣٨، والخرقى كما ذكره أبو يعلى في الأحكام السلطانية ٣٢.

أدلة القول الأول:

الدليل الأول: ما تقرر شرعاً من النهي عن موالة الكفار، والركون إليهم، والمنع من ائتمانهم، كما قال تعالى: «يَنْهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَخَذُوا بِطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ حَبَالًا» [سورة آل عمران ١١٨].

ووجه الدلالة: أن الله تعالى نهى المؤمنين: «أن يتخذوا أهل الكفر بطانة من دون المؤمنين، وأن يستعينوا بهم في خصوص أحوالهم»^(١) وتوليهم لهذه الوزارة داخل في النهي عن توليهم وائتمانهم، إذ الولاية (بكسر الراء) شقيقة الولاية (فتح الراء) ووسيلة لها، فلا يُولى إلا من كان مقرئاً ومحبوباً^(٢).

نوقش هذا الاستدلال: بأن الآية قيدت من لا يجوز اتخاذه بطانة من لا يؤمن خيانته، فإذا أمنت خيانة بعضهم جاز اتخاذه بطانة، لأن مفهوم الصفة لقوله تعالى: «لَا يَأْلُونَكُمْ حَبَالًا» أن من لم يكن كذلك يجوز اتخاذه بطانة، ومن أمن جانبه، وعرف منه النصح والصدق فليس من يدخل في الآية لأن العلة المذكورة ليست فيه^(٣).

(١) أحكام القرآن للجصاص ٣٢٤/٢.

(٢) انظر: غياث الأمم ٧٣، أحكام أهل الذمة ٢٣٥، حسن السلوك ١٦٥، المذمة في استعمال أهل الذمة ٢٦.

(٣) انظر: الشورى وأثرها في الديمقراطية لعبد الحميد الأنصاري ٣٢٣، وأمرهم شورى لعبد العزيز الخطاط ٥٢-٥٣، انظر: مبدأ المساواة لفؤاد عبد المنعم ١١٣، أحكام الذين والمستأمنين لعبد الكريم زيدان ٧٩، المحريات العامة لعبد الحكيم العيلبي ٣١٨.

ويمكن أن يحاب عنه: بأن هذا التأويل غير صحيح لوجوه:
 الوجه الأول: أن تعليق الحكم بكونه مخصوصاً بالكافر الذي لا يؤمن جانبه هو في الحقيقة تعطيل حكم الآية، ويكون به الوصف الوارد في الآية لا معنى له، بيان ذلك: أن غير المؤمن لا يجوز توليته ولو كان مسلماً، فإذا قلنا بأن الكافر لا يُولى إذا كان غير مأمون، فأي معنى لمجيء الآية في النهي عن اتخاذ الكفار بطانة من دون المؤمنين، إذ الآية نافية عن اتخاذ الكفار بطانة، ولا بد أن يكون للكفر معنى مؤثر في هذا الحكم، فإذا قيل إن الوصف المؤثر هو الخشية من خيانتهم فقط نكون قد ألغينا وصف أثر الكفر في الحكم.

الوجه الثاني: وعموم النهي هو ما فهمه المفسرون لهذه الآية، بل ولم يشيروا إلى وجود خلاف في كون الحكم مخصوصاً بمن لا يؤمن جانبه من الكفار^(١).

الوجه الثالث: ويريد سبب نزول الآية: حيث إنها نزلت في رجال من المسلمين كانوا يواصلون رجالاً من اليهود لما بينهم من الجوار والخلاف فأنزل الله هذه الآيات ينهاهم عن مباطئتهم^(٢)، فإذا كان هذا في حق الكفار الذين بينهم وبين المسلمين حلف وجوار قديم فهو دليل على أن الوصف هو الكفر وليس عدم الأمان من خيانتهم.

الوجه الرابع: ولأن ما ذكر من قوله تعالى: «لَا يَأْلُونَكُمْ حَبَالاً وَدُواً مَا عَيْنُمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ» [سورة آل عمران ١١٨]، هو

(١) انظر: تفسير الطبرى ٥/٧٠٨، أحكام القرآن للجصاص ٢/٢٤٣، أحكام القرآن للكبا الهراسى ١/٣٠٤، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٤/١٧٨، تفسير القرآن العظيم ١/٤٨٨، فتح القدير ١/٥١٨-٥١٩.

(٢) انظر: تفسير الطبرى ٥/٧٠٩، تفسير ابن أبي حاتم ٣/٧٤٣.

إثبات عن الكفار، ووصف لحالهم، فحال الكفار كما ذكر الله تعالى عنهم^(١)، وحيث كان الأمر كذلك فلا يجوز اتخاذ مثل هذا بطانة، ولا يصح أن يقال بأنه خاص بالكفار الذين لا يؤمنون جانبهم لأن الآية ذكرت خيانتهم وبغضهم لل المسلمين في مقام الوصف وال الحال للكفار، وليس في مقام التقييد أو العلة.

الوجه الخامس: وعلى فرض التسليم بأن ما ذكر في الآية علة للحكم، فهي علة ثابتة في الكفار لا تزول أبداً، فالحقد على الإسلام، والغبطة من المسلمين صفة لازمة لهم، ولو شد أحدهم فلم يكن فيه شيء من ذلك فهو نادر، ولا حكم للنادر.

الوجه السادس: ولأن عدم خيانتهم، وإرادتهم الفساد لل المسلمين، وسكن البغضاء في قلوبهم من الأوصاف الخفية التي لا يمكن ضبطها فلا يصح أن تكون علة للحكم الشرعي، لأن من شروط العلة أن تكون ظاهرة جلية حتى يمكن ضبطها وبناء الفروع عليها كما هو منصوص كثير من الأصوليين^(٢).

الوجه السابع: وفي الآية ذكر أوصاف عدة لهؤلاء الكفار «لَا يَأْتُونَكُمْ خَيْرًا وَدُوا مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَأْتِ الْبَغْضَاءَ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ» (آل عمران ١١٨)، فلا بد أن تزول جميع هذه الصفات منهم حتى يقال بأن الحكم يزول مع زوال علته، وزوالها جميعاً من الكافر أمر غير ممكن، وتجويز اتخاذه بطانة مع وجود بعض هذه الصفات بناءً على زوال بعضها تحكم وإلغاء لأثر الصفة في الحكم.

(١) انظر: أحكام القرآن للجصاص ٣٢٤/٢، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١٨٠/٤، فتح القدير ٤٨٨/١.

(٢) انظر: مباحث العلة في القياس عند الأصوليين لعبد الكريم السعدي ٢٠٣.

الوجه الثامن: وأما الأخذ بمفهوم الصفة هنا فهو عمل بقاعدة أصولية في غير محلها، إذ محل العمل بمفهوم المخالفة إن كان صفة إنما يكون في الوصف الذي يأتي مقيداً للحكم، فتأتي الصفة مستدركة لعموم الاسم العام كما في قوله تعالى: «وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرْهُ إِلَى مَيْسَرَةٍ» [سورة البقرة: ٢٨٠]، مفهوم الصفة فيها أن من كان موسراً فلا يجب إمهاله، وكما في قوله عليه الصلاة والسلام: «من باع خللاً قد أبَرَتْ فثمرتها للبائع إلا أن يشترطه المباع»^(١) مفهومه أن ثمرة النخل غير المؤبر تكون للمشتري، وكذلك ما جاء في كتاب أبي بكر في الزكاة التي فرضها النبي ﷺ: «وفي صدقة الغنم في سائمتها...»^(٢) مفهومه أن الغنم غير السائمة لا زكاة فيها، فالعمل بمفهوم المخالفة هنا أخذ به جمهور الأصوليين لأن عدم الأخذ بمفهوم الصفة تعطيل لفائدة التخصيص الذي جاءت به الصفة^(٣).

والوصف المذكور في الآية ليس من قبيل التقييد والتخصيص حتى يؤخذ بمفهوم مخالفته، أو يظن أن عدم الأخذ بمفهومه إبطال لفائدة التخصيص، بل هي أوصاف مذكورة لبيان حال الكفار الذين منعوا من اتخاذهم بطانة، أو هو تعليل للنهي^(٤).

(١) أخرجه البخاري في كتاب: البيوع، باب: من باع خللاً قد أبَرَتْ أو أرضاً مزروعة أو بإجارة، برقم (٢٢٠٤)، ومسلم في كتاب: البيوع، باب: تحريم بيع الرطب بالتمر إلا في العرايا، برقم (٣٩٠٥).

(٢) أخرجه البخاري في كتاب: الزكاة، باب: زكاة الغنم، برقم (١٤٥٤).

(٣) انظر: شرح مختصر الروضة للطوفى ٢ / ٧٦٤ - ٧٦٥، التحبير شرح التحرير للمرداوى

.٦ / ٢٩٠٤ - ٢٩١٥، دليل الخطاب لعبد السلام راجع ٧٥ - ٩٠.

(٤) انظر: التفسير الكبير ٨ / ٣٤٠، التحرير والتنوير ٤ / ٦٤.

الدليل الثاني: قول الله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُرَكُوا وَلَمَّا يَعْلَمُ اللَّهُ الَّذِينَ جَنَحُدُوا مِنْكُمْ وَلَئِنْ يَتَنَزَّلُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَا رَسُولِهِ، وَلَا الْمُؤْمِنِينَ وَلِيَجَهُ﴾ [سورة التوبه: ١٦].

ووجه الاستدلال: أن الله تعالى جعل من صفات المؤمنين أنهم لا يتخذون بطانة يوالونهم، ويفسرون إليهم أسرارهم^(١)، واتخاذ أهل الذمة وزراء هو من اتخاذهم بطانة، ومن إفشاء السر إليهم.

الدليل الثالث: ما روى أنس رض أن رسول الله صل قال: «لا تستضيئوا بنار المشركين، ولا تنقشوا في بيوتكم عربياً»^(٢).

ووجه الدلالة: أن من معاني عدم الاستضاءة بنيان المشركين عدم مشاورتهم، أو الاستفادة من آرائهم فجعل الضياء مثلاً للرأي^(٣). كما روی عن الحسن البصري^(٤) أنه قال في تفسير قول النبي صل: «لا

(١) انظر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل للبيضاوي ١٢٥/٣.

(٢) أخرجه أحمد ٩٩/٣، والنسائي في كتاب الزينة، باب: قول النبي صل: «لا تنقشوا على خواتيمكم عربياً»، برقم ٥٢١٢، والبيهقي في السنن الكبرى، كتاب: آداب القاضي، باب: لا ينبغي للقاضي ولا الوالي أن يتخذ كتاباً ذميماً، برقم ٢٠١٩، وضعفه الألباني في ضعيف سنن النسائي ٢٣٢.

(٣) انظر: أحكام أهل الذمة ٢٠٦، تفسير القرآن العظيم ٩٩/١، حاشية السيوطي والستدي على سنن النسائي ١٧٧/٨.

(٤) هو أبو سعيد الحسن بن أبي الحسن البصري، مولى زيد بن ثابت، ولد بعد ستين من خلافة عمر بن الخطاب، كان سيد أهل زمانه علمًا وعملًا، روی عن كثير من الصحابة، جمع كثير من الصفات الحسنة كالحكمة والشجاعة والعلم، مات سنة ١١٠ هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ٥٦٣/٤.

تستضيفوا بنار المشركين» قال: «لا تستشروا المشركين في شيء من أموركم»^(١).

وقد نوقشت هذا الاستدلال: بأن هذا التفسير للحديث ضعيف، وال الصحيح: أن المراد به مباعدة المشركين وعدم مساكتهم^(٢).

الدليل الرابع: ما ثبت من عدم الاستعانة بالشركين، كما روت عائشة أن رجلاً أدرك النبي ﷺ قبيل يوم بدر يذكر منه جرأة ونجدة: «ففرح أصحاب النبي ﷺ حين رأوه فلما أدركه قال لرسول الله ﷺ: جئت لأتبعك وأصيّب معك، فقال له رسول الله ﷺ: تؤمن بالله ورسوله؟ قال: لا، قال: فارجع فلن استعين بمن شرك»^(٣). فإذا حرم الاستعانة بهم فكيف بتوزيرهم^(٤).

وي يكن مناقشة هذا الدليل: بعدم التسليم بحرمة الاستعانة بالشركين مطلقاً، فيه نزاع مشهور، وقد أجازه الحنفية والشافعية عند الحاجة^(٥).

(١) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب: آداب القاضي، باب: لا ينبغي للقاضي ولا الوالي أن يتخذ كتاباً ذميّاً.. برقم (٢٠١٩).

(٢) انظر: أحكام أهل الذمة ٢٠٦، تفسير القرآن العظيم ٩٩/١، المذمة في استعمال أهل الذمة ٢٨.

(٣) أخرجه مسلم في كتاب: الجهاد، باب: كراهة الاستعانة في الغزو بكافر إلا حاجة أو كونه حسن الرأي في المسلمين برقم (٤٧٠٠).

(٤) انظر: حسن السلوك ١٦٩، وانظر: النظام السياسي في الإسلام لمحمد أبو فارس ٣٣٧.

(٥) انظر: الهدایة شرح البداية ٥٢/٣، رد المحتار على الدر المختار ٢٤٢/٦، المذهب ٢٧١/٣، روضة الطالبين ٤٤٠/٧.

الدليل الخامس: أن شهادة الكافر غير مقبولة، فكيف يصح مع هذا أن يكون واسطة بين الإمام ورعايته، ينقل الأخبار بين الإمام ورعايته^(١).

الدليل السادس: أن عمر رض أنكر على أبي موسى الأشعري رض اتخاذه كتاباً نصراوياً، فعن أبي موسى الأشعري رض أنه «وفد على عمر رض ومعه كاتب نصراوياً، فأعجب عمر ما رأى من حفظه، فقال: قل لكاتبك يقرأ لنا كتاباً، فقال: إنه نصراوياً لا يدخل المسجد، فانتهت عمر رض وهم به، وقال: لا تكرموهم إذ أهانهم الله، ولا تدنوهم إذ أقصاهم الله، ولا تأتنوهم إذ خونهم الله»^(٢).

وقيل لعمر رض: إن هنا غلاماً من أهل الحيرة حافظاً كتاباً فلو اخذه قال: «قد اخزت إذاً بطانة من دون المؤمنين»^(٤).

(١) انظر: غياث الأمم ٧٣، بل نص الإمام الشافعي على أن المترجم الذي يترجم للقاضي لغات المتخاصمين لا بد أن يكون مسلماً عدلاً ولا خلاف فيه بين المسلمين، فكيف يسوغ أن يكون السفير بين الإمام والرعاية من لا يقبل أن يكون مترجمًا بين المدعى والقاضي انظر: غياث الأمم ٧٣.

(٢) هو عبد الله بن قيس بن سليم الأشعري، اشتهر بكنيته أبو موسى، استعمله النبي صل على بعض اليمن، واستعمله عمر على البصرة فافتتح الأهواز ثم أصبها، كان من علماء الصحابة وقضائهم، حسن الصوت بالقرآن، توفي في خلافة معاوية. انظر: الإصابة في تميز الصحابة ٤/٢١١-٢١٣.

(٣) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب: آداب القاضي، باب: لا ينبغي للقاضي ولا الوالي أن يتخذ كتاباً ذمياً. برقم ٢٠١٩٦، وابن أبي حاتم في تفسيره ١١٥٦/٤، وصححه شيخ الإسلام ابن تيمية في الفتاوى ٢٢٦/٢٥ وفي اقتضاء الصراط المستقيم ١٨٤، وابن مقلح في الآداب الشرعية ٤٣٣/٢.

(٤) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، كتاب الأدب، باب في اتخاذ كاتب نصراوياً، برقم ٢٥٨٧٢) وابن أبي حاتم في تفسيره ٧٤٣/٣.

وكتب معاوية رض إلى عمر بن الخطاب رض أن في عملي كاتباً نصرانياً لا يتم الخراج إلا به، فكرهت أن أقلده دون أمرك، فكتب إليه: «عافانا الله وإياك، قرأت كتابك في أمر النصراني، أما بعد؛ فإن النصراني قد مات، والسلام»^(١).

نوقش هذا من وجهين:

الوجه الأول: أن فعل عمر رض محمول على الورع والتزه أو هو عمل اجتهادي من الحاكم بحسب المصلحة^(٢).

ويمكن أن يحاب عنه: بأن ظاهر فعله رض دليل على المنع لا التزوع أو المصلحة، إذ أنه دعا على أبي موسى وأنكر عليه إنكاراً شديداً، وعلق الحكم بما عليه أهل الكتاب من خيانة وكفر، ومثل هذا لا يكون مجرد التزوع، أو المصلحة التي تختلف باختلاف الأحوال.

الوجه الثاني: قد روي عن عمر ما يدل على خلافه كوصيته لمن كان له كاتب من المشركين، إذ كتب رض إلى عماله: «أما بعد، فإنه من كان قبليه كاتب من المشركين فلا يعاشره ولا يوازره ولا يجالسه ولا يعتمد برأيه، فإن رسول الله ص لم يأمر باستعمالهم ولا خليفته من بعده»^(٣).

ويمكن أن يحاب عنه: أن ما ورد عن عمر من النهي أشهر وأصح وأكثر وأصرح، ولا يصح أن يعارض مثل هذا برواية ليس لها ذكر في كتب الحديث، بل وظاهر هذه الرواية أنها محمولة على الضرورة، بدليل أن عمر رض أوصى بعدم مجالسته ولا مشاورته ولا الأخذ برأيه، ومن لا يجالس ولا يؤخذ برأيه فائي معنى في اتخاذه كاتباً إلا الاضطرار إليه.

(١) انظر: أحكام أهل الذمة ٢٠٨، حسن السلوك ١٦١، المذمة في استعمال أهل الذمة ٣٠.

(٢) انظر: الاستعانتة بغير المسلمين في الفقه الإسلامي للطريقي ٣٧٦.

(٣) انظر: أحكام أهل الذمة ٢٠٨، تحرير الأحكام ٥٧.

الدليل السابع: أن الحاكم يتبع ما فيه مصلحة المسلمين، وليس من مصلحة المسلمين في شيء أن تسند أسرارهم وولاياتهم بيد من ليس منهم، ومن ليس يؤمن جانبه^(١):

الدليل الثامن: أن الله تعالى قد أمر بإذلال الكفار كما قال تعالى: «إِنَّ الَّذِينَ يُحَادِثُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ فِي الْأَذْلَى» [سورة المجادلة: ٢٠]، والولاية إعزاز ورفعه، فلا يمكن أن تجتمع مع هذا الإذلال^(٢).

أدلة القول الثاني:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْخِذُوا بِطَانَةً مِّنْ دُونِكُمْ لَا يَأْلُو نَفْسَكُمْ حَبَالًا وَدُوا مَا عَيْنُمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَا لَكُمُ الْآيَتِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [سورة آل عمران: ١١٨].

ووجه الدلالة: أن من لم تعرف منهم عداوة للمسلمين، يجوز اتخاذهم بطانة من باب مفهوم المخالفة.

وقد تقدم مناقشة هذا الاستدلال فلا حاجة لإعادته^(٢).

الدليل الثاني: أن عمر رض قد جعل كتابة دواوينه في رجال من الروم، وجرى عليه العمل في زمن عثمان وعلي رض^(٤)، مما يدل على جواز تولي الكفار لبعض الوظائف المهمة في الدولة الإسلامية.

(١) انظر: النظام السياسي في الإسلام محمد أبو فارس .٣٣٨

(٢) انظر: أحكام أهل الذمة . ٢٣٥

٢٠٠ انظر:

(٤) انظر: فتوح البلدان للبلاذري ٢٧١، مقدمة ابن خلدون ٢٣١.

وأناقش هذا الاستدلال: بأنه قد ورد النهي الصريح من عمر ﷺ عن اتخاذهم كتبة، ولا وجه لما ذكر هنا إلا في اتخاذهم ضرورة إذا لم يكن يوجد من المسلمين من يحسن ذلك إلا القليل.

الدليل الثالث: أن فداء أسرى الكفار في يوم بدر كان بتعليمهم لأبناء المسلمين الكتابة^(١)، وكذا استخدامه عليه الصلاة والسلام لجاسوس ينقل إليه أخبار الأعداء^(٢) وهذا من استخدام للكفار في شأن من شؤون المسلمين^(٣).

وقد نوقش هذا الدليل: بأن تعليم الكتابة يدل على جواز استخدام الكفار في مثل هذه الأعمال، ولا يدل على تولي الوظائف العامة لاختلافها عن هذه الأعمال^(٤)، وأما استخدام الجاسوس فهو استعمال له على أهل دينه، وليس بتولية لهم على أهل ديننا، والفرق بينهما ظاهر^(٥).

الدليل الرابع: أنّ وزارة التنفيذ لا ولایة فيها، بل هي وساطة بين الإمام

(١) أخرجه أحمد ٢٤٧/١، والبيهقي في السنن الكبرى، كتاب قسم الفيء والغنيمة، باب: ما جاء في مفادة الرجال منهم من أسرينا، برقم ٢١٦٢٦، وقال الشوكاني في نيل الأوطار ١٥٣٤ (في إسناده علي بن عاصم وهو كثير الغلط والخطأ، وقد وثقه أحمد).

(٢) كانت قبيلة خزاعة موضع سر النبي ﷺ - مسلّمهم وكافرهم - ينقلون له أخبار العدو، انظر: صحيح البخاري في كتاب الشروط، باب: الشروط في الجهاد والمصالحة مع أهل الحرب وكتابة الشروط برقم ٢٧٣١، ومستند الإمام أحمد ٤/٣٢٣.

(٣) انظر: أحكام الذميين والمستأمين لعبد الكريم زيدان ٨٠.

(٤) انظر: الاستعانتة بغير المسلمين في الفقه الإسلامي للطريقي ٣٨٠.

(٥) انظر: الاستعانتة بغير المسلمين في الفقه الإسلامي للطريقي ٣٨١.

ورعيته، فيجوز تولي أهل الذمة لها^(١)^(٢).

ويمكن أن يناقش هذا الدليل : بأن القول بأنها ليست ولاية مطلقاً فيه نظر ، وحتى على القول بذلك فنفي الولاية عنها لا يجيز تولي أهل الذمة لها لما فيه توليتهم من مثل هذه الولايات من مخالفة صريحة لنهي الشريعة عن اتخاذ غير المسلمين بطانة وأولياء ، ولما فيه من تسليط للكفار وإعزاز ورفع لهم على المسلمين.

الترجيح:

وبعد استعراض أدلة الفريقيين يتبيّن لي - والله أعلم . أن الراجح هو حرمة تولي غير المسلمين للولايات التنفيذية التي لها صفة العموم والشمول ، ويحصل بها علو وسلط للكفار على المسلمين ، لما يلي :

(١) انظر : الأحكام السلطانية للماوردي ٣٦ ، موقف الشريعة الإسلامية من الاستعانتة بغير المسلمين لناصر الشوي ٤٤١.

(٢) وقد أشار بعض الباحثين هنا إلى أن الماوردي - رحمه الله - تناقض في الحكم على هذه الوزارة في كونها ولاية أم لا ، فقال الماوردي في موضع من الأحكام السلطانية ٣٦ « فهو معين في تنفيذ الأمور وليس بواٍ عليها » ثم منع المرأة من هذه الوزارة معللاً الأمر بأن المرأة مصروفة عن الولايات فقال في موضع آخر ٣٨ « ولا يجوز أن تقوم بذلك امرأة وإن كان خبرها مقبولاً لما تضمنه معنى الولايات المصروفة عن النساء لقول النبي ﷺ : « لا يفلح قوم أسلدوا أمرهم إلى امرأة » ، انظر : أهل الذمة والولايات العامة في الفقه الإسلامي لنمر النمر ٢٠١.

والحق أنه لا تعارض وأنه يمكن دفع هذا التعارض بتوجيهه كلام الماوردي النافي لكونها ولاية بأن مراده في ذلك ولاية الاستقلال والحكم ، فوزير التنفيذ ليس والياً عليها استقلالاً ينبعه الحكم وإن كانت الوزارة في ذاتها من الولايات العامة.

أولاً: ما سبق من الأدلة الشرعية الناهية عن تولي الكفار، واتخاذهم بطانة، فهي عامة في النهي عن اتخاذ الكفار بطانة، وتولية الكفار لثل هذه الولايات هو من قبيل اتخاذهم بطانة، وقد تقدم الجواب بالتفصيل عن خطأ من يتأول الآية بأنها خاصة في أهل الخيانة من الكفار.

ثانياً: أن المنع من تولية أهل الذمة شيئاً من الولايات هو ما سار عليه عمل النبي ﷺ وخلفائه الراشدين.

ثالثاً: وما يقوم به وزير التنفيذ من عمل يشابه عمل الشاهد الذي ينقل كتاب القاضي إلى القاضي، إذ إن الوزير ينقل ما يقوله الإمام، كما ينقل الشاهد ما يكتبه القاضي، بل إن عمل الوزير هنا أوسع من عمل الشاهد، لأن الشاهد يقتصر على الشهادة بصححة المكتوب إلى القاضي، بخلاف الوزير الذي يكون سفيراً بين الإمام ورعيته؛ ينفذ وينقل لهم ما يأمر الإمام، وقد نصّ الفقهاء واتفقوا على اشتراط عدالة الشاهد الذي يشهد على كتاب القاضي إلى القاضي^(١)، فإذا اشترطت عدالة الشاهد فلأن تشرط عدالة الوزير من باب أولى، وإذا لم يقبل من الكافر أن يشهد على أن هذا الكتاب هو كتاب القاضي ولم يؤمن عليه، فكيف يؤمن على ما يشهد به على الإمام فيتصرف ويحاسب الناس عليه؟

رابعاً: وإذا كان أهل الذمة في عصور دول الإسلام الأولى كانوا يُلزمون بمخاولة المسلمين في لباسهم وركوبهم وغير ذلك^(٢)، فكيف يكون من هذا حاله

(١) انظر: شرح فتح القدير للكمال بن اليمام ٦/٣٨٤-٣٨٥، حاشية الخروشي ٧/٥٣٢-٥٣٤، الحاوي الكبير ٦/٢١٤، شرح متن الإرادات للبهوتى ٦/٥٦٦.

(٢) انظر: أحكام أهل الذمة لابن القيم ٦٥٠-٦٨٩.

والياً على المسلمين مهيب القدر رفيع الجناح؟

حكم ترشيح غير المسلمين للولايات التنفيذية العامة:

بناءً على ما سبق من حرمة تولي غير المسلم لهذه الولايات فلا يجوز لأحد أن يرشح كافراً لهذه الولايات حتى لا يكون معيناً لهم على ولاية لا تجيزها لهم الشريعة، ولا يجوز لمن يده أزمة أمور المسلمين أن يجيز لهم التقدم بترشيح أنفسهم ليتتخبهم الناس.

* * *

المطلب الثالث

ترشيح غير المسلم لعضوية المجالس البرلمانية

اختلاف المعاصرون في حكم مشاركة غير المسلمين في المجالس البرلمانية إلى

قولين:

القول الأول: جواز ذلك، وهو ما ذهب إليه يوسف القرضاوي^(١) وعبدالكريم زيدان^(٢) ومحمد سلام مذكور^(٣) وغيرهم^(٤).

القول الثاني: النع، وإليه ذهب أبو الأعلى المودودي^(٥) ومحمد أبو فارس^(٦) وأخرون^(٧).

(١) انظر: من فقه الدولة للقرضاوي ١٩٤.

(٢) انظر: أحكام الديميين والمستأمين لعبد الكريم زيدان ٨٤.

(٣) انظر: معالم الدولة الإسلامية لمحمد سلام مذكور ١٠٤.

(٤) منهم عبد الحميد الأنصاري في الشورى وأثرها في الديمقراطية ٣٢٥، فؤاد عبد المنعم في مبدأ المساواة ١١٧ ، عبد الحكيم العيلي في الحريات العامة ٣١٩ ، عبد العزيز الخياط في (وأمرهم شورى) ٥٤ ، محمد الزحيلي في الإسلام والذمة ضمن كتاب معاملة غير المسلمين في الإسلام ١٦٦ ، ذكريات الخطيب في نظام الشورى ٦٢.

(٥) انظر: نظرية الإسلام وهديه للمودودي ١١٨.

(٦) انظر: النظام السياسي في الإسلام لمحمد أبو فارس ١١٨.

(٧) منهم: محمود أبو حجير في المرأة والحقوق السياسية في الإسلام ٤٣٤ ، عبد الوهاب الشيشاني في حقوق الإنسان وحرياته الأساسية ٦٧٦ ، وقططان الدوري في الشورى بين النظرية والتطبيق ٢١٠ ، إحسان سمارة في الإدارة والقضاء الإداري ١٠٣ ، محمد شاكر الشريف في تحطيم الصنم العلماني ١٠٩ ، عبد الله الطريقي في الاستعانتة بغير المسلمين ٢٩٠ ، محمد الصالح في الشورى ٨٩ ، علي الغامدي في فقه الشورى ٧٦ ، محمد نور مصطفى الراهنون في الديمقراطية و موقف الإسلام منها ٤٥٠.

أدلة القول الأول:

الدليل الأول: أن الله تعالى أمر بالإحسان والقسط لمن لم يقاتلنا، فقال سبحانه وتعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُرُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقْتَلُوْكُمْ فِي الْبَرِّ وَلَا يُخْرِجُوكُمْ مِّن دِيْرِكُمْ أَن تَبْرُهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ﴾ [سورة المتحنة: ٨]، ومن برهם والإقساط إليهم أن يشاركوا في هذه المجالس حتى يعبروا عن مطالب جماعتهم^(١).

وأناقش هذا الاستدلال: بأنه على فرض التسليم بكونه إحساناً فهو مخالف لحكم شرعى، فتفسير الإحسان يجب أن لا يكون مصادماً لحكم شرعى، والبر والإحسان إليهم لا يدل على بذل كل ما يريدونه ويستفيدون منه ولو كان مخالفًا للشرع.

الدليل الثاني: أن المشاركة في المجالس البرلمانية ما هي إلا نيابة عن الشعب، وليست من الولايات حتى يقال بمنعها عن غير المسلمين^(٢).

وقد نوقشت هذا الاستدلال من وجهين:

الوجه الأول: عدم التسليم بكون المجالس البرلمانية ليست من الولايات العامة، بل هي من الولايات العامة لما تحمله من صلاحيات واسعة في اتخاذ القرارات، ومحاسبة المسؤولين، ومتابعة الأعمال، وسن القوانين^(٣).

الوجه الثاني: وعلى التسليم بكونها ليست من الولايات العامة فثمة أمور أخرى تمنع من تولي الكافر لها، مثل ما فيها من اتخاذ الكفار بطانة وقد نهينا

(١) انظر: من فقه الدولة للقرضاوي ١٩٥.

(٢) انظر: من فقه الدولة ليوسف القرضاوي ١٩٤.

(٣) انظر: تدوين الدستور الإسلامي للمودودي ٧٨.

عنه، وما فيها من إعزاز الكفار ورفعهم على المسلمين، وما فيه من إضرار بال المسلمين وتفويت لصالحهم.

الدليل الثالث: أن الفقهاء قد أجازوا لأهل الذمة أن يتولوا وزارة التنفيذ، وقد عرف التاريخ الإسلامي صوراً كثيرة من تولي أهل الذمة للمناصب القيادية في الدولة الإسلامية^(١).

وأناقش هذا الاستدلال: بأن نسبة جواز تولي أهل الذمة لوزارة التنفيذ للفقهاء عامة نسبة غير دقيقة، إذ الواقع أن جمهور الفقهاء على منعه - كما سبق^(٢)، وإنما القول بالجواز هو قول بعض الفقهاء^(٣).

وأما وقوع ذلك في تاريخ المسلمين، فالتأريخ ليس دليلاً وحجة شرعية، بل فيه الحق والباطل، والخير والشر، والعبرة بالدليل الشرعي.

الدليل الرابع: أن الشريعة قد أجازت للمسلم أن يتزوج الكتابية، وهو ما ينحها نوعاً من الولاية على أولادها، إذ المرأة راعية في بيت زوجها ومسئولة عن رعيتها كما ثبت في الحديث^{(٤)(٥)}.

(١) انظر: من فقه الدولة للقرضاوي ١٩٥ ، مبادئ نظام الحكم في الإسلام لعبد الحميد متولي ٨٣٦.

(٢) انظر: ص ١٩٨.

(٣) وقد شنّ الجوني على الماوردي - رحمه الله - قوله هذا. فقال الجوني عن هذا القول: «وهذه عشرة ليس لها مقابل، وهي مشعرة بخلو صاحب الكتاب عن التحصل... فليست شعرى كيف يستجير للتصنيف من هنا متى فهمه ومبلغ علمه». غيات الأعم في الثبات الظلم ٧٣-٧٢.

(٤) أخرجه البخاري في كتاب الاستقراض والديون، باب: العبد راع في مال سيده ولا يعمل إلا بإذنه، برقم (٢٤٠٩)، ومسلم في كتاب الإمارة، باب: فضيلة الأمير العادل وعقوبة الجائز والحدث على الرفق بالرعاية والنهي عن إدخال المشقة عليهم، برقم (٤٧٢٤).

(٥) انظر: من فقه الدولة للقرضاوي ١٩٥ .

ويكن مناقشة هذا الدليل : بأن الولاية هنا ولاية محصورة تتعلق بالشأن الأسري وهي خارجة عن محل النزاع ، والخلاف إنما هو في ولاية عامة تتضمن سلطة ورفة وعزاً وتأثيراً ، فلا يصح أن تكون المسائل الخارجية عن محل النزاع دليلاً على المسائل المتنازع فيها.

الدليل الخامس : أن حال هذه المجالس يقوم على إبداء الرأي ، وإسداء النصح ، وهو ليس بمنوع عن أهل الذمة^(١).

ويناقش هذا الاستدلال : بأن حال هذه المجالس ليس محصوراً على إبداء الرأي والنصح ، بل فيه قرارات وإلزامات تجعل لها صفة السلطة العامة المؤثرة - كما سبق^(٢).

الدليل السادس : أن القرار في المجالس البرلمانية يصدر عن رأي الأغلبية ، فوجود الأقلية في المجالس لا يجعل القرار يليهم ، وبالتالي لا تكون الولاية لهم^(٣).
ويكن أن يناقش هذا الاستدلال من وجهين :

الوجه الأول : أن كونهم أقلية في هذه المجالس لا يعني أنهم دائمًا في كفة ، وغيرهم في الكفة الأخرى ، بل قد يكونوا في الكفة التي هي الأكثر ، وربما تكون هي الأكثر بسبب وجودهم ، فالاقلية مؤثرة في اتخاذ القرارات داخل هذه المجالس.

الوجه الثاني : أن الفقهاء قد اشترطوا في أهل الاختيار الذين يقومون باختيار الخليفة بأن يكونوا جمِيعاً من أهل العدالة^(٤) ، ولم يتسامحوا في شروطهم بناءً

(١) انظر : أحكام الذميين والمستأمنين لعبد الكريم زيدان .٨٤

(٢) انظر : ما سبق في مبحث ترشيح المرأة للمجالس البرلمانية ص ١٨٣

(٣) انظر : من فقه الدولة للقرضاوي ١٩٥

(٤) انظر : الأحكام السلطانية للماوردي ١٤ ، الأحكام السلطانية لأبي يعلى ١٩ ، غيات الأمم ٣٢

على أن قرارهم يبني على رأي الأكثرون، وكذلك هنا ولا فرق، فكون القرار لا يصدر إلا عن اتفاق أو أغلبية لا يعني إلغاء اعتبار الشروط الواجب توفرها في الأعضاء المناظر بهم اتخاذ هذا القرار.

الدليل السابع: أن غير المسلم قد يكون لديه من التخصص والخبرة في كثير من المجالات ما لا يوجد لدى كثير من المسلمين^(١).

ويمكن أن يناقش: بأن مجالات الاستفادة منهم كثيرة، وليس مقصورة في مشاركتهم في هذه المجالس، فيمكن - بل ويجب - الاستفادة منهم بشتى الطرق من غير مخالفة لأحكام الشريعة.

أدلة القول الثاني:

الدليل الأول: ما سبق من الأدلة الدالة على حرمة تولي الكفار للولايات العامة ولو وزارة التنفيذ، إذ عضوية المجالس البرلمانية من الولايات العامة^(٢).

الدليل الثاني: أن عضو الشورى في الإسلام حريص على تطبيق الشريعة، وحراستها، والغيرة على حرماتها، وغير المسلم لا يحمل شيئاً من هذه المعاني، بل في قلبه حقد وبغض للإسلام فكيف يمكن من عضوية هذه المجالس مع عدم إيمانه بغاياتها^(٣).

(١) انظر: نظام الشورى لزكريا الخطيب ٦٢.

(٢) انظر: ص ١٩٩.

(٣) انظر: النظام السياسي في الإسلام لمحمد أبو فارس ١١٩ ، حقوق الإنسان للشيشاني ٦٧٦ ، موقف الشريعة الإسلامية من الاستعانتة بغير المسلمين لناصر النشوي ٤٣٨ ، الإدارة والقضاء الإداري لاحسان سمارة ١٠٠

وقد نوقش هذا الدليل: بأن مجلس الشورى في الإسلام خاضعٌ للدستور الدولة وهو القرآن والسنة، ووجود قلائل لا يؤمنون بذلك غير مؤثر لأنهم لن يقرروا على مخالفة الدستور^(١).

وي يكن أن يجاب عنه من وجهين:

الوجه الأول: أن خضوع مجلس الشورى لأحكام الإسلام لا يوجب التساهل في تحقيق الشروط الشرعية للأعضاء مجلس الشورى والتي نضمن بها تحقيقهم لما تريده الشريعة، ولو كان الخضوع العام لأحكام الشريعة كافياً هنا للزم منه أن يقال بمحواز تولية الكافر للخلافة العظمى؛ لأن الخلافة خاضعة لأحكام الشريعة، ولقليل بتعطيل عامة الشروط الواجب توفرها في الولايات.

الوجه الثاني: أن نفي تأثير غير المسلم على أهداف مجلس الشورى بدعوى أنه لن يقر على مخالفة الدستور دعوى غير صحيحة، لأن أثر الكافر في هذه المجالس ليس محصوراً في الدعوة لأحكام مخالف الشريعة، حتى يقال بعدم إقراره، بل أثره يظهر في تقدير المصالح والمفاسد والتي عليها عمل هذه المجالس، فالمجالس تسن القوانين والأنظمة وتحاسب الوزارات، وتتابع عمل الحكومة، وكل ذلك قائم على تقدير المصالح والمفاسد، وغير المسلم له نظرته وموازينه الخاصة في تقدير المصالح والمفاسد، وبلا شك أنه لن يلقي بالاً بالمصالح التي جاءت بها الشريعة، ولا بالمفاسد التي نهت عنها، وهذا كافٍ في بيان أثر دخول أمثال هؤلاء على ضعف تحقيق المصالح الشرعية المعلقة على المجالس الشورية.

الدليل الثالث: أن النبي ﷺ وخلفاء الراشدين من بعده لم يولوا أهل

(١) انظر: الشوري وأثارها في الديمقراطية للأنصاري .٣٢٣-٣٢٢

الذمة ولاية، ولا قضاء، ولا أخذوا برأيهم في الشورى، ولم يشاركوا في اختيار الخليفة، فلو كان شيء من ذلك حق من حقوقهم لما بخسواه إياه^(١). وقد نوّقش هذا الدليل: بأن عدم توليتهم راجع إلى حال المسلمين آنذاك، إذ لم يكونوا يأمنونهم في تلك الفترة التي لم تقوى فيها دعائم الدولة الإسلامية بعد^(٢).

وأجيبُ عن هذه المناقشة من ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: أنهم إن لم يؤتمنوا في عصر الرسالة مع قوة الإسلام، ونزاهة المسلمين وعدالة المسلمين التامة مع أهل الذمة فلأن لا يؤمن جانبهم في غيره من العصور من باب أولى.

الوجه الثاني: أن الأمر لو كان متعلقاً بعدم الأمان منهم فقط لتولى بعض الكفار بعض الولايات في عصر الرسول ﷺ أو عصر خلفائه الراشدين، إذ إن عدم الأمان من عامتهم لا ينفي وجود فئات منهم يؤمن جانبهم، بل قد استخدم النبي ﷺ بعضهم من غير تولية، فثبتت به أن عدم توليتهم راجع لمعنى آخر غير مجرد عدم الأمان من خيانتهم.

الوجه الثالث: أن الموقف من أهل الذمة بسبب كفرهم، وهو وصف ثابت فيهم، وليس بسبب أوصاف أخرى تتغير بتغيير الزمان والمكان، والدليل على ذلك عموم الأدلة الدالة على النهي عن تولي الكفار ومودتهم، واتخاذهم بطانة، فهي أدلة علقت الحكم بمجرد الكفر كما قال تعالى: «يَأَيُّهَا الَّذِينَ

(١) انظر: النظام السياسي في الإسلام لمحمد أبو فارس ١١٨ ، حقوق الإنسان للشيشاني ٦٧٦.

(٢) انظر: مبادئ نظام الحكم في الإسلام لتولي ٨٣٥

ءَامِنُوا لَا تَسْخِدُوا إِبَاءَكُمْ وَإِخْوَانَكُمْ أُولَئِكَ إِنَّ أَسْتَحْبُوا الْكُفَّارَ عَلَى الْإِيمَانِ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ » [سورة التوبة: ٢٣] قوله تعالى: « لَا يَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمَ الْآخِرِ يُؤَدِّوْنَ مَنْ حَادَ اللَّهَ وَرَسُولُهُ وَلَوْ كَانُوا إِبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ » [سورة المجادلة: ٢٢].

الدليل الرابع: أن المسلمين بعضهم أولياء بعض كما قال تعالى: « وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أُولَئِكَ بَعْضٌ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَا عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقْيِمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَوةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيِّدُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ » [سورة التوبه: ٧١]، فلا يجوز للكافر أن يمارس الولاية على أهل الإسلام^(١).

الدليل الخامس: أن الله تعالى قال: « أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُفْلِي الْأُمَّرِيْكُمْ » [سورة النساء: ٥٩]، فالطاعة تكون لمن كان من أهل الإسلام.

وقد نوقش هذا الدليل: بأن الطاعة في هذه المجالس ستكون للأكثرية، وهم المسلمون ولا أثر لوجود الأقلية من غيرهم^(٢).

وي يكن أن يجاب عن هذا: بأن الأقلية المذكورة قد تغلب كفة على كفة فتكون داخلة في الأكثرية التي بيدها الأمر والنهي، وكونها أقلية لا يفهم منه أنها دائمًا في كفة، والأكثرية في كفة أخرى.

(١) انظر: البناء في شرح الهدایة ل الدر الدين العینی ٥٢٧/٦ ، البحر الرائق ١٣٧/٥ ، وانظر: المرأة والحقوق السياسية في الإسلام لمجيد أبو حمير ٤٣٢ ، الشورى محمد الصالح ٨٩.

(٢) انظر: الشورى وأثارها في الديمقراطية للأنصاری ٣٢٣

الدليل السادس: أن الله تعالى قد ذكر الشورى ضمن صفات المؤمنين فقال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آسْتَحْجَبُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الْصَّلَاةَ وَأَمْرَهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمَمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ [سورة الشورى: ٣٨]، فالشورى بين المؤمنين ولا دخل لغير المسلمين فيها^(١).

الترجيح:

يظهر لي – والعلم عند الله – أن القول الثاني المانع من تولي غير المسلمين لعضوية المجالس البرلمانية أقوى وأرجح من قول المحيزين لما سبق من الأدلة الشرعية النافية عن تولي الكفار، وعن اتخاذهم بطانة، خاصة مع إدراكتنا لما عليه حال المجالس البرلمانية من سلطة عليا، ولما لأفرادها من مكانة ومنزلة ونفوذ لا يجوز أن ينالها الكافر على المسلمين.

حكم ترشيح غير المسلم للمجالس البرلمانية:

بناءً على ما ترجح من منع غير المسلم من عضوية المجالس البرلمانية فلا يجوز لأحد أن ينتخب غير المسلم عضواً في المجالس البرلمانية، ولا يجوز أن يحيط النظام لغير المسلم أن يتقدم مرشحاً لنيل عضوية هذه المجالس.

* * *

(١) انظر: فقه الشورى لعلي الغامدي ٧٨

المبحث الثالث

ترشيح أهل البدع والأهواء

من الأحكام المتعلقة بالانتخابات من حيث الترشيح ما يتعلق بترشيح أهل البدع والأهواء المخالفين للاعتقاد الصحيح، وحكم إقرار النظام لتقدم أهل البدع والأهواء للترشح، والحكم الفقهي لاختيار الناخبين لهم مبني على حكم تولية أهل البدع والأهواء.

والبدعة التي يكون بها الشخص من أهل الأهواء هي ما اشتهر عند أهل العلم بالسنة مخالفتها للكتاب والسنة كبدع الخوارج والجهمية والمرجئة^(١).

وأساس الأمر في حكم تولي أهل البدع والأهواء مبني على وقوع الشخص في البدع الاعتقادية هل هو قادر في العدالة فيكون مانعاً من الولاية كالفاسق، أم أن ذلك ليس بقادر في العدالة فلا يحول بين المبتدع وبين شيء من الولايات.

تحرير محل النزاع:

اتفق العلماء على أن المبتدع الذي وقع في كفر مخرج عن الملة فكفر بسبب بدعته أن شهادته غير مقبولة^(٢) وكذلك ولايته من باب أولى.

وأما إن لم يحكم بكفره فقد اختلفوا في حكم ولايته إلى قولين:

القول الأول: المنع من تولية أهل البدع والأهواء، وهو مذهب المالكية^(٣)

(١) انظر: مجموع الفتاوى ٤١٤/٣٥.

(٢) انظر: روضة الطالبين ٢١٥/٨، رد المحتار على الدر المختار ١٨٨/٨، مغني المحتاج ٥٥٣/٤.

(٣) انظر: الذخيرة ٣٠/١٠، مواهب الجليل ١٦٢/٨.

والخنابلة^(١) ووجه عند الشافعية^(٢).

القول الثاني: جواز تولية أهل البدع والأهواء، وهو مذهب الحنفية^(٣) وجمهور الشافعية^(٤).

أدلة أصحاب القول الأول القائلين بمنع تولية أهل البدع والأهواء:
الدليل الأول: أن الكفر لا يختلف فيه بين التأويل وغيره، فكذلك لا يختلف الفسق بين التأويل وغيره^(٥).

ويمكن أن يناقش هذا الاستدلال: بذكر التفصيل في مفهوم هذا الاستدلال، فإن كان المراد به أن الواقع في الكفر لا يقبل فيه التأويل، فمن وقع في الكفر خرج من الملة سواءً كان متاؤلاً أم لا؛ فالجواب عنه بعدم التسليم بالأصل المقياس عليه، فلا يصح أن يقال إن الكفر لا يختلف فيه المتاؤل وغيره، بل إن الكفر مما يقع فيه العذر بالتأويل^(٦).

وإن كان المراد به أن الكافر الذي لم يدخل في الإسلام لا يعذر، سواءً أكان متاؤلاً أم لا، فالجواب عنه بالتفريق بين تأويل غير المسلم، وتأويل المسلم لأن المسلم قد ثبت له الإسلام بيقين فلا يخرج منه إلا بيقين، وتأوله مما يوقع الشك في زوال هذا اليقين عنه، ولأن الدليل الشرعي قد ثبت في التجاوز عن أخطاء

(١) انظر: المغني ١٤٨/١٤ ، شرح متنى الإرادات ٦٦٢/٦.

(٢) انظر: الحاوي الكبير ١٥٩/١٦ ، روضة الطالبين ٢١٥/٨.

(٣) انظر: البناء في شرح الهدایة ١٨٠/٨ ، رد المحتار على الدر المختار ١٨٨/٨.

(٤) انظر: روضة الطالبين ٢١٥/٨.

(٥) انظر: الحاوي الكبير ١٥٩/١٦ .

(٦) انظر: روضة الطالبين ٢١٤/٨ ، الفروع ٥٦٦/٦ .

هذه الأمة ﴿رَبَّنَا لَا تُواخِذْنَا إِنْ لَّمْ يَسِّنَنَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [سورة البقرة: ٢٨٦]. وإذا كان هذا في الأمور الكفرية بما دونها من باب أولى، فتحصل به عدم صحة جعل الفسق كالكفر في عدم قبول التأويل فيه.

الدليل الثاني: أن الفسق بالاعتقاد كالفسق في الأفعال، فكما أن الفسق في الأفعال قادح في العدالة فكذلك الفسق في الاعتقاد ولا فرق، بل إن الفسق في الاعتقاد أشد من الفسق في الأفعال فهو أولى بأن يكون قادحاً في العدالة^(١).

وقد نوقش هذا الاستدلال: بالتفريق بين فسق الأفعال، وفسق الاعتقاد، بأن من فسق بفعل الشهوات قد أتى المعصية وهو عالم بها، معتقداً لتحررها ففسق بها عن طاعة الله، وأما من وقع في بعض هذه البدع فهو مصيب في زعمه، لا يظن أنه قد وقع في خطأ، ولم يدر منهم ما يسقط الثقة بهم وبآقوالهم^(٢).

وأما كون الفسق الاعتقادي أشدّ خطراً، فلا يلزم منه أن يكون الفاعل فيه يكون أولى بالفسق، بل قد يكون أشد فسقاً فيما لو وقع فيه متعمداً مفرطاً، وقد يكون أحسن حالاً من العاصي حين يقع في البدع مجتهداً متاؤلاً أو مقلداً معدوراً.

الدليل الثالث: ما كان عليه عمل السلف الصالح - رحمهم الله - وما تواتر النقل عنهم من ذم أهل البدع، والتحذير منهم، والنهي عن مجالستهم وموالاتهم، والأمر بهجرانهم والبالغة في النكير عليهم حتى قرروا هذا في

(١) انظر: المغني ١٤٩/١٤، البنية ١٨١/٨.

(٢) انظر: روضة الطالبين ٢١٥/٨، البنية ١٨١/٨.

كتب العقائد^(١) فالقول بتجويز ولايتهم منافٍ منافاة تامة لما كان عليه السلف الصالح.

وقد نوقش هذا الدليل : بأن ما ورد عن السلف من هجران أهل البدع، واعتزالهم هو من العقوبات الشرعية التي يراد بها تحقيق المصلحة الشرعية، وهو مما يختلف بحسب الحال ، وليس هو بحكم شرعي ثابت^(٢).

الدليل الرابع : أن البدع من المنكرات التي يجب إنكارها ، والتحذير منها، فالواجب أن يقام في وجه أهل البدع، وتجويز ولايتهم منافٍ لهذا الحكم^(٣).

ويكفي أن يناقش هذا الاستدلال : بأن القول بجواز ولايتهم لا ينافي القول بالإنكار على البدع وتحذير الناس منها ، إلا في حالة أن يكون المبتدع داعية إلى بدعته فالقول بتجويز ولايته ينافي القول بالإنكار عليه لأن الولاية ستكون وسيلة لنشر البدع فكيف نوجّب محاربة البدع ونجوز في نفس الوقت ما يزيدها انتشاراً.

أما من كان مبتدعاً غير داعية لبدعته فولايته لا تنافي وجوب الإنكار على أهل البدع ، فعليه بدعته ، ولنا صلاح ولايته ، واستنكار بدعته لا يحمل دون الاستفادة منه في الولايات الشرعية.

(١) انظر : عقيدة السلف أصحاب الحديث لأبي عثمان الصابوني ٦٧-٧٢ ، الشريعة لأبي بكر الآجري ٥٤٠/٥ ، شرح السنة للبغوي ١٩٤/١ ، وأصول السنة لابن زمین ٢٩٢-٥٣٨/٢ . وانظر : موقف أهل السنة والجماعة من أهل الأهواء والبدع لإبراهيم الرحيلي ٥٤٧ ، حقيقة البدعة وأحكامها لسعيد الغامدي ٢٣٣٢-٣٣٢/٢ .

(٢) انظر : منهاج السنة النبوية لابن تيمية ١/٦٣-٦٤ و ٤/٥٢٧ .

(٣) انظر : منهاج السنة النبوية ٤/٥٢٦ .

أدلة أصحاب القول الثاني القائلين بجواز تولية أهل البدع والأهواء:
الدليل الأول: أن التأويل في الفروع مقبول ولا يمنع من تقلد الولايات،
 فكذلك التأويل في الأصول ولا فرق^(١).

ويمكن أن يناقش هذا: بالتفريق بين الخطأ في الأصول، والخطأ في الفروع،
 من جهة جلاء الحكم في الأصول، وأنها من المسائل القطعية الظاهرة من الدين،
 والخطأ فيها خطأ في أصل قد تظافرت عليه الأدلة، بخلاف ما عليه الخطأ في الفروع
 الفقهية الاجتهادية.

وقد أجيبي عنه من وجهين:

الوجه الأول: عدم انضباط التفريق بين الأصول والفروع، وأنه لا يوجد
 ضابط مستقيم يفرق بين الأصول والفروع، وكل الفروق التي يذكرونها فروق
 ضعيفة وغير مطردة^(٢).

الوجه الثاني: على فرض التسليم بوجود فرق ظاهر بين الأصول والفروع
 فلا دليل يدلّ على التفريق بينها في الحكم والتأويل، والقول بذلك من الأمور
 المحدثة، فالمجتهد في الأصول كالمجتهد في الفروع فإنهم قد اجتهدوا في إصابة الحق
 فلم يوفقاً فهم مجتهدون قدر طاقتهم ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها^(٣).

الدليل الثاني: أن التأويل والخطأ في تأويل القرآن والسنة قد وقع في أوائل
 عهد السلف فمن بعدهم فلم يعلم أن أحداً من سلف هذه الأمة رد شهادة أحد

(١) انظر: الحاوي الكبير ١٦/١٥٩.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى ١٩/٢٠٦-٢١٢.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى ١٩/٢١٦-٢١٧.

منهم لأجل هذا التأويل وإن خطأه وضلله^(١) وقبولهم لشهادته دليل على اعتبارهم لعدالته، ومن كان عدلاً فهو أهل للولاية.

الدليل الثالث: أن العلة التي من أجلها منع من قبول شهادة الفاسق، غير موجودة في المبتدع، فالفاسق قد يكذب لرقة دينه بخلاف المبتدع الذي ما أوقعه في بدعته إلا الغلو والتأويل^(٢).

وكذا في الولايات، فالفاسق لا يؤمن على الولاية خشية أن يتสาطل فيها ويفرط في حقها ولا يراعي أمانتها لضعف دينه، بخلاف المبتدع المتأول، فقد يكون من أشد الناس أداء لحق الأمانة، وانحرافه في بدعته لا يشكك في أمانته ونزاذه.

الترجيح:

الراجح - والله أعلم - هو التفصيل في حال أهل البدع، فمن كان منهم مجھداً متأولاً قد بذل وسعه فلم يوفق للحق، أو كان عاجزاً مقلداً لم يتمكن من معرفة الحق فهو معذور^(٣)، ولا يحكم بفسقه، ولا يكون خطأه قادحاً في عدالته، ولا مانعاً من ولايته.

ومن كان مفترطاً مقصراً في البحث عن الحق، أو معرضأً عنه فهو فاسق، وحكمه في الولاية والشهادة حكم الفاسق^(٤).

(١) انظر: روضة الطالبين ٢١٥/٨.

(٢) انظر: رد المحتار على الدر المختار ١٨٨/٨ ، البنية ١٨١/٨.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى ٦٣٤/٢١ و ٣٢٨/٣ و ١٢ و ١٨٠/١٢ و ٦٥/١٣ ، الطرق الحكيمية

.٢٠٨

(٤) انظر: الطرق الحكيمية .٢٠٨

وأما الداعية إلى بدعته فيمنع من تولي الولايات ليس لأجل الطعن في عدالته، بل دفعاً لضرر انتشار هذه البدعة، وحماية للمسلمين من شرها، فأثر الداعية في إضلal الناس ليس كأثر الساكت، فما بالك حين يمكن الداعية المبتدع من الولايات العامة فإن ضرره سيتضاعف وسيستغل الولاية الشرعية في نشر البدع والأهواء.

وكذا لو كان في توليتهم مفسدة ظاهرة وأثر في انتشار البدع وفسوها بين الناس، أو كان من المصلحة الشرعية أن يقام على أهل البدع بالهجر والمنع دفعاً لفسادهم، فإنه لا يجوز تولية أهل البدع في مثل هذه الحالة حتى لا يزداد شرهم، إذ الواجب في مثل هذه الحالة أن يهجروا ويردعوا لا أن يولوا ويمكنوا، وهو أمر مصلحي مختلف بحسب الحال وليس حكماً شرعاً ثابتاً، فقد شدد السلف النكير على أهل البدع، وهجروهم وتركوا الرواية عنهم، وهو راجع إلى المصلحة الشرعية فحيث وجدت مثل هذه المصلحة وانتفت المفسدة منعوا من الولايات، وإلا جاز توليتهم.

وهو أمر مختلف بحسب غلظ البدعة، وبحسب ظهور السنة وخفائها، وبحسب الأثر المترتب على تولية المبتدع من مصالح ومقاصد، فحكم تولية المبتدع لا يأخذ وجهاً واحداً، فليست بدعة الجهمية كبدعة الأشاعرة والمعزلة، وليس الحاقد على السنة وأهلها كالتأول المحب والمتسب لأهل السنة، وليس المبتدع الذي يتأثر الناس به وبيدعته كالمبتدع المستور الذي لا يكاد يعلم به أحد، وليس زمان ظهور السنة وجلائها ومعرفة الناس بها كزمان انتشار البدع، فهو في النهاية أمر راجع لقاعدة جلب المصالح ودفع المفاسد.

حكم ترشيح أهل البدع والأهواء في الانتخابات المعاصرة:

وبعد تقرير حكم تولي أهل البدع والأهواء يتضح أن المانع من توليتهم يرجع إلى أمرين:

الأول: الحكم عليهم بالفسق بسبب وقوعهم في البدعة، وقد تقدم أن ذلك في حق المقصر والمعرض، فمن فسق بسبب بدعته لا يجوز الموافقة على ترشيحه، ولا اختياره من قبل الناخبين لأنه غير عدل، ومن شرط الولايات أن يكون متوليتها عدلاً.

الثاني: حصول الضرر والمفسدة من توليتهم، وذلك في حق الداعية لدعنته، وفي حالة وقوع المفسدة من توليتهم، أو وجود المصلحة في هجرهم ومنعهم، ففي هذه الأحوال الثلاث لا يجوز للنظام أن يسمح بترشيحهم، ولا يجوز للناخبين أن يختاروهم.

وأما من كان معذوراً في بدعته لاجتهد أو تقليد، ولم يكن داعية لدعنته، ولا يترتب على توليته مفسدة شرعية غالبة، ولا يوجد في منعه من الولاية مصلحة راجحة، فمثل هذا يجوز أن يكون من ضمن المرشحين ليختاره الناخبون.

* * *

المبحث الرابع

طلب الولاية

جرت عادة الانتخابات المعاصرة أن يقوم الأشخاص الراغبون في الوصول إلى الولايات المختلفة بترشيح أنفسهم ليتم انتخابهم من قبل الناس ، وقيام الشخص بترشيح نفسه هو من قبيل طلب الولاية ، ومعرفة الحكم الشرعي في حكم الترشيح مبني على تحقيق القول في حكم طلب الولاية.

وقد بحث الفقهاء - رحمهم الله - حكم طلب الولاية في باب القضاء في حكم طلب القضاء ، ونصوا على أن الحكم عام لكل الولايات والإمارات^(١).
وبناءً على ما قرره الفقهاء فإن لطالب الولاية أقساماً عدة:

القسم الأول:

حين يكون تولي الولاية متعيناً على الشخص ؛ إما لعدم وجود مؤهل صالح غيره ، أو لوجود الولاية بيد من لا يحمل لها توليه ولا سبيل لعزله إلا بتولي الطالب لها ، أو لدفع ولاية غير المؤهل عنها ، أو خوفاً من ضياع الحق عن أربابه إن لم يتول الولاية.

وقد اختلف العلماء في حكم طلب الولاية في هذه الأحوال إلى قولين :

القول الأول: وجوب طلب الولاية، وهو ما ذهب إليه جماهير العلماء؛

(١) انظر: فتح الباري ١٢٤/١٣ ، حسن السلوك ٧٧ ، رد المحتار على الدر المختار ٤٠/٨ ، نيل الأوطار للشوكاني ١٧٠٠.

الحنفية^(١)، والمالكية^(٢)، والشافعية^(٣)، ورواية عند الحنابلة^(٤).
القول الثاني: لا يلزم المطلب، وهو مذهب الحنابلة^(٥)، وذهب إليه بعض
الحنفية^(٦)، وبعض الشافعية^(٧).

استدل أصحاب القول الأول بما يلي:

الدليل الأول: أن طلب الولاية فيه حفظ حقوق المسلمين، ودفع لظلم
الظالمين، فيجب عليه المطلب تحقيقاً لهذه المصلحة^(٨).

الدليل الثاني: أن القضاء من فروض الكفايات، وقد توقف القيام بهذا
الفرض عليه، فيجبر على ذلك كما يجبر على فرض الكفايات^(٩).

واستدل أصحاب القول الثاني:

الدليل الأول: أن حصول الغرض بالطلب ليس يقينياً؛ إذ قد يطلب الولاية
فلا يولي، فيذهب ماء وجهه، وحرمة علمه^(١٠).

(١) انظر: البحر الرائق شرح كنز الدقائق لابن نجيم ٤٥٩/٦، رد المحتار على الدر المختار ٤٠/٨.

(٢) انظر: شرح الزرقاني على مختصر خليل ١٢٥/٧، وتبصرة الحكماء في أصول الأقضية ومناجم الأحكام لابن فردون ١٤/١، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل للخطاب الرعيمي ٨٢/٨ - ٨٣/٨.

(٣) انظر: المذهب للشيرازي ٣٧٦/٣، روضة الطالبين ٨٠/٨.

(٤) انظر: الإنفاق ١١/١٥٦.

(٥) انظر: الإنفاق ١١/١٥٦.

(٦) انظر: تحفة الفقهاء لعلاء الدين السمرقندى ٣٦٩/٢.

(٧) انظر: الحاوي الكبير ٩/١٦.

(٨) انظر: البحر الرائق ٤٥٩.

(٩) انظر: روضة الطالبين ٨٠/٨، بصرة الحكماء ١٤/١.

(١٠) انظر: تحفة الفقهاء ٣٦٩/٢.

ويمكن أن يناقش هذا الاستدلال: بأن العبرة بغلبة الظن، فإن غالب على الظن إجابته لما طلب وجوب عليه الطلب، إذ في طلب الولاية هنا مصلحة أكبر من مصلحة حفظ ماء الوجه وحرمة العلم، وفوق ذلك فطلب الولاية مصلحة يقينية وما ذكر مصلحة مظنونة، فلا تترك المصلحة اليقينية الأكبر لأجل مصلحة مظنونة أقل منها.

الدليل الثاني: أن تقليد الإمارة فرض على الإمام، وليس على أحد الرعية، فلا يتعين في حق أحد ما كان متعيناً عليه إلا إذا عينه الإمام^(١).
ويمكن أن يناقش هذا الاستدلال: بأن هذا صحيح من حيث تقلد الإمارة، فلا يتقلدها إلا من عينه الإمام، والبحث في طلب هذه الإمارة التي تعينت عليه، وليس في تقلدها، فلا بد من القول بوجوبها على من تعينت عليه وإلا لسقط فرض ما أمر الله تعالى به^(٢).

الترجح:

الراجح - والعلم عند الله - هو القول الأول القائل بوجوب طلب الولاية

(١) انظر: الحاوي الكبير ٩/١٦.

(٢) قد اعتبر بعض الباحثين هذه المسألة مما لا يتصور وقوعه، إذ لا يتصور خلو الأمة من القادرين على تولي الإمارة بحيث لا يبقى إلا شخص واحد يتعين عليه توليتها، وهو أمر لم يحدث طيلة الخلافة الإسلامية منذ قيامها وحتى سقوطها، انظر: نظام القضاء في الإسلام لمحمود الخالدي ٧٢.

وكلامه صحيح في الأقطار الواسعة كمحيط دولة من الدول المعاصرة، أو مدينة من المدن الكبيرة، لكنه متصور و قريب فيما عدا ذلك كالقرى الصغيرة والهجر، أو حتى المدن في أحوال معينة كانتشار الجهل، أو في إزالة بعض المنكرات التي لا يقدر عليها إلا القلة من الناس.

في حالة تعينها على الشخص، لأن طلب الولاية سبب للقيام بالواجب وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

القسم الثاني:

أن يطلب الشخص الولاية لغرض إقامة الحق، ولدفع غير المستحق، أو ليصلح الأحكام الفاسدة ويحفظ الحقوق الضائعة، أو لنشر علمه، أو يكون

توليه لها أنسع وأفضل من تولي غيره لها، ونحو هذه الاعتبارات الشرعية.

وقد تنازع الفقهاء في حكم طلب الولاية من مثل هذا إلى ثلاثة أقوال:

القول الأول: استحباب طلب الولاية، وهو مذهب الجمهور من المالكية^(١)، والشافعية^(٢)، ونصّ عليه بعض الحنفية.^(٣) واختاره بعض الحنابلة^(٤).

القول الثاني: الإباحة، وهي رواية عند الحنابلة^(٥)، وقال به بعض الشافعية^(٦).

القول الثالث: الكراهة، وهي رواية ثانية عند الحنابلة^(٧).

(١) انظر: مواهب الجليل ٨/٨، شرح الزرقاني ١٢٦/٧ ، والشرح الكبير للدردير ٦/٦.

(٢) انظر: المذهب ٣٧٦/٣ ، الحاوي الكبير ١٦/١٠ ، وقيده بعض الشافعية بأن لا يكون هناك من هو أولى منه كما في روضة الطالبين ٨/٨.

(٣) الطرايس في معين الحكم على القضايا والأحكام ١٠ ، ولم أجد من تطرق لهذه المسألة من الحنفية غيره.

(٤) انظر: الفروع لابن ملجم ٤١٨/٦.

(٥) انظر: الإنصاف ١٥٦/١١.

(٦) انظر: روضة الطالبين ٨/٨.

(٧) انظر: الإنصاف ١٥٦/١١.

أدلة أصحاب القول الأول:

الدليل الأول: أن في أحاديث النهي عن طلب الإمارة بياناً للحال التي من أجلها نهى عن طلب الولاية كما في حديث: «إنكم ستحرصون على الإمارة»^(١)، ومن يقوم بالولاية لهذه المعانى الشرعية لا يكون حاله كحال من يسأل، بل يكون كمن أعطي الولاية بغير سؤال^(٢).

الدليل الثاني: ما يتحقق في طلبه للولاية من المصالح الشرعية المعتبرة كنشر العلم وكف الشر والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ونحو ذلك مما ينذر إليه^(٣).

الدليل الثالث: أن الإمارة قد طلبها يوسف عليه الصلاة والسلام، لما علم من الأثر النافع في توليه خزائن مصر كما قال الله تعالى: «قَالَ أَجْعَلْنِي عَلَىٰ خَزَائِنَ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِظٌ عَلَيْمٌ» [سورة يوسف: ٥٥]، ولو لم يكن ذلك أمراً مموداً لما طلبه يوسف عليه الصلاة والسلام^(٤).

أدلة القول الثاني:

الدليل الأول: عموم أدلة النهي عن الولاية وما فيها من الخطر والترهيب - كما سيأتي -^(٥).

(١) أخرجه البخاري في كتاب الأحكام، باب: ما يكره من الحرص على الإمارة برقم .٧١٤٨.

(٢) انظر: فتح الباري ١٣/١٢٦.

(٣) انظر: المذهب ٣/٣٧٦، الحاوي الكبير ١٦/١١، الأحكام السلطانية لأبي يعلى .٧١.

(٤) انظر: تبصرة الحكام ١/١٤.

(٥) انظر: ص .٢٤٠

وقد نوقش هذا الدليل: بأن ذلك محمول على من طلبها لذاتها، وحظوظها، وليس له غرض سواها^(١)، كما في قول النبي ﷺ: «ستحرصون على الإمارة» مما فيه تشوف وحرص على الإمارة^(٢).

الدليل الثاني: أن في طلبه للولاية تعرضاً للبلاء والسلامة لا يعدلها شيء^(٣).

ويمكن أن يناقش هذا الاستدلال: بأن الترك ليس هو السلامة دائماً، فالسلامة في مثل هذه الحالة أن يحتسب المسلم الأجر ويطلب هذه الولاية ليدفع به الضر عن المسلمين.

الترجيح:

الراجح هو استحباب طلب الولاية لمن كان يريد بذلك مقصداً شرعاً لأن الصحابة رضي الله عنهم طلبوا الولاية، وتنافزها أهل الشورى^(٤)، ولم ينكر عليهم أحد.

القسم الثالث:

أن يطلب الشخص الولاية لغرضِ محروم كالانتقام أو الرياء، أو يكون الشخص جاهلاً أو غير مؤهل للولاية، فطلب الولاية من مثل هذا الشخص

(١) انظر: حسن السلوك ٧٨.

(٢) انظر: نظام القضاء في الإسلام لمحمود الخالدي ٨٥.

(٣) انظر: الأحكام السلطانية لأبي يعلى ٧٠.

(٤) انظر: الأحكام السلطانية للماوردي ١٦.

حرام باتفاق المذاهب الأربعه^(١).

ومستندهم في ذلك دليلان:

الدليل الأول: أن طالب الولاية بهذه المقاصد السيئة قد قصد ما يأثم بفعله^(٢).

الدليل الثاني: لأن الجاهل لا يحمل له توقيع القضاء فطلبها لما لا يحمل له جرح في عدالته^(٣).

القسم الرابع:

أن يكون الشخص فقيراً، ومحاجاً إلى النفقه، فيطلب الولاية ليستغنى بها، فذهب جماهير العلماء إلى إباحة طلب الولاية من هذا شأنه^(٤).

وقيل: مندوب، وذهب إليه بعض المالكية^(٥) وأكثر الشافعية^(٦).

(١) انظر: في مذهب المالكية: شرح الزرقاني ١٢٦/٧ ، الشرح الكبير ٦/٦ ، وفي مذهب الشافعية: روضة الطالبين ٨٠/٨ ، الأحكام السلطانية للماوردي ٩١ ، وفي مذهب الخنابلة: الأحكام السلطانية لأبي يعلى ٧٠ ، وأما الخنبلية فإنهم يرون حرمة الطلب مطلقاً لغير الصور المستثناة كما سيأتي في الحالة السابعة فضلاً عن يطلبها مثل هذه المقاصد السيئة.

(٢) انظر: الحاوي الكبير ١١/١٦.

(٣) انظر: الحاوي الكبير ١٢/١٦ ، شرح الزرقاني ١٢٦/٧ .

(٤) انظر: معين الحكم ١٠ ، تبصرة الحكم ١٤/١ ، الحاوي الكبير ١١/١٦ ، الإنصاف ١٥٦/١١.

(٥) انظر: الشرح الكبير ٦/٦ .

(٦) انظر: روضة الطالبين ٨١/٨ .

ومستندهم في ذلك: ما في طلبه للولاية من سوء حاجته، ودفع لضرورته،
ولأنه يكتسب كفاية بسبب مباح^(١).

وبنفي تقييد ذلك بأن لا يجد ما يسد حاجته إلا من خلال رزق الولاة من بيت المال كما نصّ عليه بعض المالكية^(٢)؛ لأن الولايات مكانتها عظيمة في الإسلام، وطلبتها مما نهي عنه فحيث وجد المسلم سعة في أن يجد رزقاً في غير هذا العمل فلا ينبغي أن يقال بإباحة طلب الولاية له.

القسم الخامس:

أن يطلب الشخص الولاية لغرض الوجاهة والمبرأة - من غير تكبير -.

وقد اختلف العلماء في حكم هذه الصورة إلى قولين:

القول الأول: الكراهة. وهو مذهب المالكية^(٣)، والشافعية^(٤)، والحنابلة^(٥)، وحكاه الماوردي^(٦) اتفاقاً بين العلماء^(٧).

(١) انظر: المذهب ٣٧٧/٣، الحاوی الكبير ١٦/١١، تبصرة الحكماء ١٤/١.

^{٢)} انظر: شرح الزرقاني ٧/١٢٦.

(٣) انظر: شرح الزرقاني ١٢٦/٧.

(٤) انظر: الحاوي الكبير ١٦/١١.

^{٤٥} انظر: الأحكام السلطانية لأبي يعلى .٧٢

٢٣٠-٢٣١ / شهبة

(٧) انظر: الحاوي الكبير ١٦/١١ ، أدب القاضي للماوردي ١/١٤٧.

وقال بعض المالكية والشافعية: لو قيل بتحريم لكان له وجه^(١).
القول الثاني: عدم الكراهة، وهو ما ذهب إليه بعض الشافعية^(٢).

أدلة أصحاب القول الأول القائلين بالكرامة:

الدليل الأول: قوله تعالى: «تِلْكَ الْأَدَارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا» [سورة القصص: ٨٣].

وجه الدلالة من الآية: أن طلب الولاية من إرادة العلو في الدنيا فيكون غير داخل في الفضل الوارد في الآية.

الدليل الثاني: الأدلة الشرعية الدالة على النهي عن طلب الولاية^(٣).
ووجه من مال إلى التحريم: أن إرادة العلو علىخلق ظلم، إذ الناس من جنس واحد^(٤)، فكيف بمن أراد العلو بطريق قد نهي شرعاً عن طلبه، وجاءت النصوص في الترهيب منه.

أدلة أصحاب القول الثاني القائلين بالجواز:

الدليل الأول: أن طلب المنزلة مما أبىح فلا يكون مكروراً^(٥).
ويمكن مناقشة هذا الدليل: بعدم التسليم بأن طلب المنزلة من طريق طلب الولاية من الأمور المباحة.

(١) انظر: تبصرة الحكم ١٥/١، نهاية المحتاج إلى شرح النهاج لشمس الدين الرملي ٢٢٥/٨، شرح الزرقاني ١٢٦/٧.

(٢) انظر: الأحكام السلطانية للماوردي ٩٢.

(٣) انظر: ص ٢٤١.

(٤) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية ٣٩٤/٢٨.

(٥) انظر: الأحكام السلطانية للماوردي ٩٢.

الدليل الثاني: أن يوسف عليه الصلاة والسلام طلب الولاية^(١).

وقد نوقش هذا الدليل من وجوب ثلاثة:

الأول: أن يوسف عليه الصلاة والسلام كان معصوماً من الظلم والجور مما يتولاه، وهو أمر غير مأمون من أحد غير الأنبياء فلا يقال ببابحته لهم^(٢).

الثاني: أن يوسف - عليه الصلاة والسلام - لم يكن مقصد المنزلة والمكانة، وحاشاه أن يذكر نفسه بأنه حفيظ علیم لقصد المنزلة والمكانة.

الثالث: أن ذلك من شرع من قبلنا، ولا يجوز أن يكون معارضاً لما جاء في شرعنا^(٣).

الترجيع:

الراجح هو كراهة طلب الولاية لمن يريد بها جاهًا أو مكانة لعموم الأدلة الدالة على النهي عن طلب الولاية، فالحكم في هذه الحالة كالحكم في القسم السابع كما سيأتي.

القسم السادس:

أن يطلب الولاية وعليها والـ قائم بها، فله حالتان:

أولاً: ما يطلبها وفيها والـ أهل لها، وقائم بحقها، فحكم طلب الولاية حينئذٍ حرام، لما فيه من إيزداء وتعدي على المباشر.

ثانيهما: أن يطلبها وعليها من ليس أهلاً لها، فلا بأس به، ويكون وجود هذا الوالي كعدمه.

(١) انظر: الأحكام السلطانية للماوردي ٩٢.

(٢) انظر: الأحكام السلطانية لأبي يعلى ٧٢.

(٣) انظر: نيل الأوطار ١٧٠٠.

نصّ على ذلك فقهاء الشافعية والحنابلة^(١).

القسم السابع:

أن يطلب الولاية لا لقصد شرعي معتبر، ولا لدفع حاجة الفقر، وإنما يطلبها للذات التولى، رغبة في النظر والولاية^(٢)، وقد اختلف العلماء في حكم الطلب في هذه الحالة إلى أقوالٍ عدّة:

القول الأول: الكراهة، وهو مذهب الجمهور، من المالكية^(٣)، والشافعية^(٤) والحنابلة^(٥).

القول الثاني: التحرير، وهو مذهب الحنفية^(٦)، وقولٌ عند الشافعية إن وجد من هو أولى منه^(٧).

القول الثالث: أن الأولى تركه، واختاره القرطبي^(٨)، وهو قولٌ عند الشافعية إن لم يوجد من هو أفضل منه^(٩).

(١) انظر: روضة الطالبين ٨/٨٢، الأحكام السلطانية للماوردي ٩٢، الإنصاف ١٦/١٥٧، والفروع ٦/٤١٧، شرح متهى الإرادات ٦/٤٦٤.

(٢) ذكر الماوردي في الحاوي الكبير ١٦/١١ أن هذه الصورة هي محل التزاع بين العلماء.

(٣) انظر: تبصرة الحكماء ١/١٥.

(٤) انظر: روضة الطالبين ٨/٨١، نهاية المحتاج ٨/٢٢٥.

(٥) انظر: المغني ١٤/٨، الإنصاف ١١/١٥٦، شرح متهى الإرادات ٦/٤٦٤.

(٦) انظر: شرح فتح القدير ٦/٣٦٤، البحر الرائق ٦/٤٥٩.

(٧) انظر: روضة الطالبين ٨/٨١، نهاية المحتاج ٨/٢٢٥.

(٨) انظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٥/٢١٦.

(٩) انظر: روضة الطالبين ٨/٨١، نهاية المحتاج ٨/٢٢٥.

القول الرابع: استحباب الطلب، وهو مذهب بعض الشافعية^(١).

القول الخامس: الإباحة، وهو ما ذهب إليه بعض المعاصرين^(٢).

الأدلة:

أدلة أصحاب القول الأول والثاني والثالث:

استند الفقهاء القائلون بحرمة طلب الولاية، والقائلون بكرامتها، ومن يرى أن الأولى ترك الطلب، بما ورد في السنة النبوية من شأن الإمارة، فاتفقوا على الدليل، واختلفوا في وجه الاستنباط منه.

ويمكن تقسيم هذه الأدلة إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: ما ورد عن النبي ﷺ من الترهيب في شأن الولاية، وعظيم حالها كما في حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: «إنكم ستحرصون على الإمارة وستكون ندامة يوم القيمة فنعم المرضعة وبشت الفاطمة»^(٣).

وعنه رضي الله عنه قال: «من جعل قاضياً بين الناس فقد ذبح

(١) انظر: الحاوي الكبير ١٦/١١، أدب القضاء لابن أبي الدم .٤٦

(٢) انظر: نظام القضاء في الإسلام لمحمد الخالدي ٧٤، النظام السياسي الإسلامي لنميرالياتي ٣٢٧، نظام الشورى لزكريا الخطيب ٣٨٢، النظام السياسي في الإسلام لإحسان سمارة .٣٦

(٣) أخرجه البخاري في كتاب: الأحكام، باب: ما يكره من الحرص على الإمارة، برقم ٧٤٨).

بغير سكين»^(١).

وعن أبي ذر رض^(٢) أن رسول الله صل قال: «يا أبا ذر إنني أراك ضعيفاً وإنني أحب لك ما أحب لنفسي لا تأمرن على اثنين ولا تولين مال يتيم»^(٣).

وعنه رض قال: «قلت يا رسول الله، ألا تستعملني؟ قال: فضرب بيده على منكبي ثم قال: يا أبا ذر، إنك ضعيف، وإنهاأمانة، وإنها يوم القيمة خزي وندامة، إلا من أخذها بحقها، وأدلى الذي عليه فيها»^(٤).

القسم الثاني: ما ورد من النهي عن طلب الإمارة.

وعن عبد الرحمن بن سمرة رض^(٥) قال: قال لي رسول الله صل: «يا عبد الرحمن لا تسأل الإمارة؛ فإنك إن أعطيتها عن مسألة وكلت إليها، وإن

(١) أخرجه أبو داود في كتاب القضاء، باب: في طلب القضاء، برقم (٣٥٧١)، والترمذى في كتاب الأحكام، باب: ما جاء عن الرسول صل في القاضى برقم (١٣٢٥) وقال: حسن غريب، وابن ماجه في كتاب الأحكام، باب: ذكر القضاة، برقم (٢٣٠٨)، وصححه الدارقطنى كما ذكره ابن حجر في الدرية في تخريج أحاديث البداية ١٦٦/٢، وصححه الحاكم ووافقه الذهبي كما في المستدرك مع التلخيص ٩١/٤، وصححه الألبانى كما في صحيح الترمذى ٦٥/٢.

(٢) هو جنبد بن جنادة بن سكن الغفارى، كان صادق اللهجة زاهداً مشهوراً، ومن السابقين إلى الإسلام، روى عن النبي صل، ووردت في فضله أحاديث، توفي في الرينة سنة ٣٦٩هـ، انظر: الإصابة في تمييز الصحابة، ١٢٥/٧-١٢٩.

(٣) أخرجه مسلم في كتاب الإمارة، باب: النهي عن طلب الإمارة والحرص عليها، برقم (٤٧٢٠).

(٤) أخرجه مسلم في كتاب الإمارة، باب: كراهة الإمارة من غير ضرورة، برقم (٤٧١٩).

(٥) هو عبد الرحمن بن سمرة بن عبد شمس، أسلم يوم الفتح، وشهد غزوة تبوك مع النبي صل، ثم شهد فتوح العراق، وهو الذي افتح سجستان في عهد عثمان صل، توفي سنة ٥٠هـ. انظر: الإصابة في تمييز الصحابة ٤/٣١٠-٣١١.

أعطيتها عن غير مسألة أعننت عليها»^(١).

وقال النبي ﷺ: «من طلب القضاء واستعان عليه وكل إليه، ومن لم يطلبه ولم يستعن عليه أنزل الله عليه ملكاً يسده»^(٢).

القسم الثالث: ما ورد من عدم تولية من يطلب الولاية.

عن أبي موسى قال دخلت على عليه السلام أنا ورجلان من بنى عمي فقال أحد الرجلين: يا رسول الله أمرنا على بعض ما ولاك الله عز وجل، وقال الآخر مثل ذلك، فقال: إنا والله لا نولي على هذا العمل أحدا ساله، ولا أحدا حرص عليه^(٣).

قال أصحاب القول الأول القائلون بالكرابة:
أولاً: يكره لما يخشى عليه من العجز عنها والتقصير في أمانتها^(٤).

(١) أخرجه البخاري في كتاب الأحكام، باب: من لم يسأل الإمارة أعاذه الله عليها، برقم (٧١٤٦)، ومسلم في كتاب الإمارة، باب: النهي عن طلب الإمارة والحرص عليها، برقم (٤٧١٥).

(٢) أخرجه أبو داود في كتاب القضاء، باب: في طلب القضاء، برقم (٣٥٧٨)، والترمذى في كتاب الأحكام، باب: ما جاء عن الرسول صلوات الله عليه وآله وسلامه في القاضى برقم (١٢٢٢) وابن ماجه في كتاب الأحكام، باب: ذكر القضاة، برقم (٢٢٠٩)، وضعفه الألبانى كما في ضعيف الترمذى .١٤٨.

(٣) أخرجه البخاري في كتاب الأحكام، باب: ما يكره من الحرص على الإمارة، برقم (٧١٤٩)، ومسلم في كتاب الإمارة، باب: النهي عن طلب الإمارة والحرص عليها، برقم (٤٧١٧).

(٤) انظر: الحاوي الكبير ٩/١٦، المذهب ٣٧٧/٣.

ثانياً: واستدلوا: ^(١) بما روى أبو هريرة رض أن رسول الله صل قال: «من طلب قضاء المسلمين حتى يناله ثم غالب عدله جوره دخل الجنة، ومن غالب جوره عدله دخل النار» ^(٢) ولم يذكروا وجه الاستدلال، ولعل وجه الاستدلال: أن النبي صل علق الفلاح والبوار على العدل، ولم يكن طلب الإمرة سبباً للعقوبة، ولم يذكره النبي صل بذم، فدلل على عدم تحريمه، وأما كراحته فلما سبق من الأدلة.

ويمكن أن يناقش هذا الاستدلال: بأن الحديث ليس فيه تعرض لحكم طلب القضاء، ووقع من يطلب القضاء في منهي عنه لا يحول بينه وبين الأجر والمثوبة المترتبة على إحسانه في ولايته.

وقال أصحاب القول الثاني القائلون بالتحريم:

أولاً: أن بطلبه للولاية يكون موكولاً إلى نفسه فيكون عاجزاً عن القيام بالحقوق، ومترضاً لتضييعها ^(٣).

ثانياً: أن طالب الولاية لا يؤمن منه وقوع الفساد لأن موكول إلى نفسه ^(٤): «إذا كان مسلوب الإعانة تورط فيما دخل فيه وخسر الدنيا والآخرة فلا تخل تولية من كان كذلك» ^(٥).

(١) انظر: المبدع لابن مفلح ١٤٣/٨.

(٢) أخرجه أبو داود في كتاب القضاء، باب: في طلب القضاء، برقم (٣٥٧٥)، وصححه الحاكم ووافقه الذهبي كما في المستدرك مع التلخيص ٩٢/٤، وضعفه الألباني كما في ضعيف سنن أبي داود ٣٥٢.

(٣) انظر: البحر الرائق ٦/٤٦٠.

(٤) انظر: شرح القدير ٦/٣٦٤.

(٥) نيل الأوطار ١٧٠٠.

وقال أصحاب القول الثالث القائلون بأن الأولى عدم الطلب:

أن في طلب الولاية تعرضاً لخطر الطلب من غير حاجة^(١).

وأما أصحاب القول الرابع القائلون باستحباب الطلب:

فلم أجد لهم استدلاً في هذا، ولعلهم يستندون في ذلك لما ورد من الترغيب في الولايات، وما فيها من أجر عظيم، يكون من المنصب للمسلم أن يسعى إليه، ويحصل عليه.

وأناقش هذا الاستدلال: بأنه بعيد لوجهين:

الأول: ما ورد من التحذير من ذلك، وما سار عليه السلف من تجنب الولايات والابتعاد عنها^(٢).

الثاني: وما ورد في الترغيب إنما هو في حق من قام بحق الولاية، وحكم تولي الولايات غير حكم طلبها^(٣).

وأما أصحاب القول الخامس القائلون بإباحة طلب الولاية، فاستدلوا:
أولاً: إجماع الصحابة على جواز طلب الإمارة كما طلبها سعد بن عبادة^(٤)، والأنصار في يوم السقيفة^(٥)، وتنازعها أهل الشورى بعد عمر

(١) انظر: نهاية المحتاج ٢٢٥/٨.

(٢) انظر: الذخيرة ١٢/١٠.

(٣) انظر: نيل الأوطار ١٧٠٣.

(٤) هو أبو قيس سعد بن عبادة بن دليم بن حارثة الخزرجي، سيد الخزرج، كان نقيباً سيداً جواداً مطاعاً، وهو الذي يحمل راية الأنصار مع النبي ﷺ، توفي في الشام سنة ١٤هـ.

انظر: سير أعلام النبلاء ١/٢٧٩-٢٧٠.

(٥) انظر: صحيح البخاري في كتاب الحدود، باب: رجم الجلبي في الزنا إذا احصنت، برقم ٦٨٣٠).

(١)، ودعاهما علي عليه السلام بعد مقتل عثمان عليه السلام ^(٢)، وكذا خالد بن الوليد عليه السلام ^(٣) في مؤته، وابن الزبير عليه السلام ^{(٤)(٥)}، وتطلع لها الصحابة يوم خيبر ^(٦) «فمارد عنها طالب، ولا منع منها راغب» ^(٧).

والأقوى في هذا الاستدلال ليس مجرد فعل أولئك الكرام، بل إطباقي الصحابة على إقرارهم وعدم الإنكار عليهم، ولو كان فعلهم منكراً لما سكتوا عنه ^(٨).

(١) انظر: صحيح البخاري في كتاب الحدود، باب: قصة البيعة والاتفاق على عثمان عليه السلام، برقم (٣٧٠٠).

(٢) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل ١٧/٥، فتح الباري ١٣/٥٤.

(٣) هو أبو سليمان خالد بن الوليد بن المغيرة المخزومي، سيف الله وفارس الإسلام وقائد المجاهدين، هاجر مسلماً في سنة ٨ هـ، وشهد مؤته والفتح وحنين، ثم حارب أهل الردة في عهد أبي بكر، وشهد حروب الشام، ولم يبق في جسده شبر ليس عليه جرح، وتوفي على فراشه بحمص سنة ٢١ هـ، انظر: سير أعلام النبلاء ١/٣٦٦-٣٨٤.

(٤) هو عبد الله بن الزبير بن العوام الأسدى القرشى، كان أول مولود للمسلمين بعد الهجرة، أمه أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنه، يعدّ من صغار الصحابة على كثرة العلم والفضل والجهاد والعبادة والشجاعة، بُويع له بالخلافة بعد موت يزيد بن معاوية سنة ٦٤ هـ، حتى قُتل على يد الحجاج بن يوسف الثقفي في مكة سنة ٧٣ هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ٣٦٣/٣-٣٨٠.

(٥) انظر: الفصل ١٧/٥.

(٦) انظر: صحيح البخاري في كتاب المغازي، باب: غزوة خيبر، برقم (٤٢١٠)، ومسلم في كتاب فضائل الصحابة، باب: من فضائل علي بن أبي طالب عليه السلام، برقم (٦٢٢٠).

(٧) الأحكام السلطانية للحاوردي ١٦.

(٨) انظر: النظام السياسي في الإسلام لاحسان سمارة ٣٦.

ويكن أن يناقش هذا الدليل : بأن طلب الصحابة محمول على ما كان دافعه إقامة الحق ، ودفع غير المستحق ، وهو خارج عن محل النزاع.

ثانياً : وقد تولى الولايات أفضلي الأمة كالخلفاء الراشدين ، وأجلاء الصحابة ، وأساطين العلماء سلفاً وخلفاً.

وأناقش هذا الاستدلال : بأن هذا في تولي الولاية ، ومحل الخلاف في طلب الولاية .

ثالثاً : ما ثبت من النصوص الشرعية المرغبة في الولاية ، ومن هذه النصوص :

ما روى أبو هريرة رض أن رسول الله صل قال : «سبعة يظلهم الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله : إمام عادل...»^(١).

وعن عمرو بن العاص رض أنه سمع رسول الله صل يقول : «إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران ، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر»^(٢).

(١) أخرجه البخاري في كتاب الزكاة ، باب : الصدقة باليمين ، برقم (١٤٢٣) ، ومسلم ص ٨٤٠ برقم (٢٣٨٠).

(٢) هو عمرو بن العاص بن وائل السهمي ، هاجر إلى صل في السنة الثامنة ، وولاه الرسول عليه الصلاة والسلام على غزوة ذات السلاسل ، وولاه عمر على فلسطين والأردن ثم افتتح مصر ، كان مضرب المثل في الفطنة والدهاء والخزم ، سكن مصر وبها مات عام ٤٤٢هـ . وقيل ٤٤٣هـ . انظر : سير أعلام النبلاء ٣/٥٤-٧٧.

(٣) أخرجه البخاري في كتاب الاعتصام بالكتاب والسنّة ، باب : أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ ، برقم (٧٣٥٢) ، ومسلم في كتاب الزكاة ، باب : فضل إخفاء الصدقة ، برقم (٤٤٨٧).

وعن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما^(١) قال: قال رسول الله صلوات الله عليه وسلم: «إن المقصطين على منابر من نور عن يمين الرحمن عز وجل، وكلتا يديه يمين، الذين يعدلون في حكمهم وأهليهم وما ولوا»^(٢).

فما دل من الترهيب في الولاية، معارض بما دل على الترغيب في الولايات، فلا يصح أن يكون دافعاً للكراهة أو التحريم، فيحمل ما ورد من الترهيب على عظم المسؤولية ليحذر المسلم ويأخذ أهبه^(٣).
وأما أدلة النهي عن طلب الإمارة فهي محمولة على الضعفاء وغير المؤهلين^(٤).

وأناقش هذا الاستدلال: بأن حمل أدلة النهي عن طلب الإمارة على الضعفاء ونحوهم يستقيم مع حديث أبي ذر، ولا يستقيم مع غيره من الأدلة، ف الحديث: «من طلب القضاء واستعان عليه وكل إليه، ومن لم يطلبه ولم يستعن عليه أنزل الله عليه ملكاً يسدده»^(٥)، جاء بلفظ عام شامل للجميع،

(١) هو أبو عبد الرحمن عبد الله بن عمرو بن العاص بن وائل السهمي، أسلم وهاجر بعد السنة السابعة من الهجرة، وكان اسمه العاص فغيره النبي عليه الصلاة والسلام إلى عبد الله، من الرواة المكثرين، وله مقام راسخ في العلم والعبادة والخشوع، توفي سنة ٦٣ هـ انظر: سير أعلام النبلاء ٩٤-٧٩/٣.

(٢) أخرجه مسلم في كتاب الإمارة، باب: فضل فضيلة الأمير العادل وعقوبة الجائز والحدث على الرفق بالرعاية والنهي عن إدخال المشقة عليهم، برقم (٤٧٢١).

(٣) انظر: نظام القضاء في الإسلام لمحمود الخالدي ٨١.

(٤) انظر: نظام القضاء في الإسلام للخالدي ٨٤، النظام السياسي في الإسلام لاحسان سمارة .٣٧

(٥) سبق تحريره، انظر: ص ٢٤٢.

وكما علل النبي ﷺ الحكم في حديث عبد الرحمن بن سمرة: «إِنَّكَ إِنْ أُعْطَيْتَهَا عَنْ مَسْأَلَةٍ وَكُلْتَ إِلَيْهَا وَإِنْ أُعْطَيْتَهَا عَنْ غَيْرِ مَسْأَلَةٍ أَعْنَتْ عَلَيْهَا» فبين عليه الصلاة والسلام أن من يطلب الولاية يوكل إليها بمجرد طلبه، وكما بين النبي ﷺ الحكم بقوله: «وَاللَّهُ لَا نُولِي عَلَى هَذَا الْعَمَلِ أَحَدًا سَاهَهُ وَلَا أَحَدًا حَرَصَ عَلَيْهِ» فجعل الحكم معلقاً على السؤال لا على شيء آخر.

رابعاً: طلب يوسف عليه الصلاة والسلام للولاية^(١).

نوقش هذا الدليل: بأن هذا من شرع من قبلنا، ولا يعارض الثابت في شرعنا ما كان من شرع من قبلنا^(٢).

وأجيب عن هذه المناقشة من وجهين:

الوجه الأول: أن رد هذه الدليل استناداً لمعارضته لشرعنا، هو استدلال بمحل النزاع، فالخلاف بين الفريقين في تقرير حكم الشرع، ولو كان المخالف يقر بأن شريعتنا تمنع الولاية لما جاز له أن يستدل بفعل يوسف عليه الصلاة والسلام.

الوجه الثاني: وليس في طلب الولاية من يوسف عليه السلام ما يدل على إباحة طلب الولاية مطلقاً لأن يوسف عليه الصلاة والسلام من أنبياء الله، وما كان ليطلب الولاية لذاتها أو لحظ نفسه منها، فطلب يوسف عليه الصلاة والسلام للولاية يصح دليلاً على طلب الولاية من كان يريد به نشر الخير وإقامة الحق كما سبق في القسم الثاني.

(١) انظر: النظام السياسي الإسلامي لنمير البياتي ٣٢٧.

(٢) انظر: نيل الأوطار ١٧٠٠.

خامساً: أن ما أبى فعله، أبى طلبه، والقضاء مباح فطلبه مباح^(١).
وأناقش هذا الاستدلال: بأنه على فرض التسليم بالقاعدة، فمسألتنا
مستثنة منها لورود النص.

سادساً: خطورة تطبيق هذا المبدأ على عزل الأخيار والأكفاء عن الحياة
العامة وما يتبع ذلك من فساد حياة المسلمين العامة^(٢).
وقد نوقش هذا الاستدلال من وجهين:

الأول: أن الخطورة في التكالب والتزاحم على الولايات، لا في الإعراض
عنها، لأن شأن النفوس أن تميل إليها، وتسعى للاستعلاء من خلالها، فمنع
النفوس مما تميل إليه أليق من دفعها إلى ما تس卉 صاحبها عليه^(٣).

الثاني: أن جماهير الفقهاء قد نصوا على استحباب طلب الولاية لمن كان
يريد إقامة الحق ودفع الظلم – كما سبق^(٤)، فعلى هذا فإن انعزال كافة أهل
الخير غير صحيح، وأما من يريد الولاية من غير دافع شرعي يعتبر فانعزال مثل
هذا هو من قبيل الخير المجلوب لحياة المسلمين.

سابعاً: أن الترشيح طريق لمعرفة الأكفاء، وحين يمنع المؤهل من ترشيح
نفسه فكيف يعرف الأكفاء المؤهلين للولايات^(٥)؟

(١) انظر: نظام القضاء في الإسلام للخالدي .٧٩

(٢) انظر: نظام القضاء في الإسلام للخالدي .٨٩

(٣) انظر: أدب القضاة لابن أبي الدم .٤٨

(٤) انظر: ص .٢٢٢

(٥) انظر: الشورى بين النظرية والتطبيق لقططان الدوري .٢٥٦

نوقش هذا: بأن المجتمع المسلم مجتمع بذل وتضحية، وعمل واجتهاد، وتسابق للخيرات، ومن خلال هذا التنافس يبرز الأكفاء فيعرفهم المجتمع فيرشحون من غير أن يوقعوا أنفسهم فيما نهي عنه^(١).

ويمكن أن يجاب عنه: بأنه إن صع هذا في كثير من المجتمعات المسلمة، فلا يمكن أن يكون مطراً في كل المجتمعات في أي زمان ومكان، فحاجة المجتمعات إلى الترشيح لمعرفة الأكفاء حاجة متصورة وممكنة، ومع ذلك فليس الترشيح هو السبيل مطلقاً لمعرفة الأكفاء حتى يقال بإباحة طلب الولاية من أجله مطلقاً كما قال به من أجاز طلب الولاية، ولا هو مستحب حتى يقال بعدم الحاجة إليه مطلقاً، والوسط: أنه إن احتاج إليه زالت الكراهة.

الترجح:

يظهر - والعلم عند الله - أن القول بكراهة طلب الإمارة لمن ليس له مقصد شرعي يعتبر هو الأرجح لما يلي:

١) أن عدم استعمال النبي ﷺ لمن يطلب الولاية، وإخباره أنه لا يولي هذا الأمر من طلبه فيه بيان لحكم إجابة طلب من سأل الولاية، وليس فيه حكم من يطلب الولاية.

٢) وأما نهي النبي ﷺ لأبي ذر وعبدالرحمن بن سمرة عن طلب الولاية:

فال الأول: ظاهر في كونه في حق من كان ضعيفاً عن تولي الولايات.
وأما الثاني: فالحديث نهي عن سؤال الإمارة، وهو محمول على الكراهة لما

يليه:

(١) انظر: النظام السياسي في الإسلام لمحمد أبو فارس . ١٢٤

١- أن تفضيل من لا يطلب الولاية بعون الله له كما في حديث عبد الرحمن بن سمرة: «وإن أعطيتها عن غير مسألة أعتن بها»^(١)، لا يدل على حرمة من يطلب الولاية، إذ حرمانه من عون الله لا يعني أنه قد وقع في محرم، لأنَّه حرمانٌ من سبب للعون وهو عدم الطلب، ولا يعني هذا أن لا يكون ثمة أسباب أخرى للعون يحصل عليه المسلم، كالاجتهد وقد قال الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَهَدُوا فِينَا لَهُنَّ يَرَهُمْ سُبْلًا﴾ [سورة العنكبوت: ٦٩].

وفي الحديث: «ثلاثة حق على الله عز وجل عونهم، المكاتب الذي يريد الأداء، والناكح الذي يريد العفاف، والمجاهد في سبيل الله»^(٢) ومن يتزوج لغير العفة - كمن يريد مالاً - لا يدخل في عون الله، ولا يقول أحد إن فعله محرم.

٢- وكونه يوكل إلى نفسه لا يعني أنه سيقع في محظور قطعاً حتى يقال بحرمة فعله، بل فيه ترهيب وتحذير من هذا الفعل، وأن المقدم عليه سيوكل إلى نفسه لكي تهابه النفوس، وقد يستعين بالله ويلجأ إليه، ويجهد في العدل والمعروف فيوفق، وقد لا يفعل ذلك فيخذل.

٣- ولأن النبي ﷺ لم ينكر على من طلب الولاية، كما في حديث أبي موسى، حيث بين لهم النبي ﷺ منهجه في طريقة التولية، ولم ينكر عليهم

(١) سبق تخریجه، انظر: ص ٤١ .

(٢) أخرجه أحمد ٢٥١/٢، والترمذني في كتاب فضائل الجهاد، باب: ما جاء في المجاهد والناكح والمكاتب وعون الله إياهم برقم (١٦٥٥) وقال: حديث حسن، والنمسائي في كتاب النكاح، باب: معونة الله الناكح الذي يريد الله العفاف برقم (٣٢٢٠) وصححه الحاكم في المستدرك ٢١٧/٢، وصححه ابن حبان ٢٣٩/٩ وحسنه الألباني في صحيح الترمذ ٢٣٦/٢.

أدلة أصحاب القول الأول القائلين بالاستحباب:

الدليل الأول: أن الطلب تكلف والإجابة معونة^(١).

ويمكن أن يناقش هذا الاستدلال من وجهين:

الأول: أن النهي عن الطلب ليس لأجل التكلف، بل لما فيه من حرمان العون من الله.

الثاني: أن الإجابة معونة في غير هذه الصورة، لأن مراعاة حق المسلمين في الولاية أولى من مراعاة حق الطالب فيها، وهو بطلبه قد عرض نفسه لأن لا يعاف، فحق المسلمين أن لا يولى مثل هذا، وحقه في إجابة طلبه قد أسقطه النبي ﷺ وهو أحرص الناس على بذل الخير والعون للناس.

الدليل الثاني: قول النبي ﷺ: «من طلب قضاء المسلمين حتى يناله ثم غلب عده جوره دخل الجنة، ومن غلب جوره عده دخل النار»^(٢).
ووجه الاستدلال منه: أن من طلب الولاية وحكم بالعدل كان جزاؤه الجنّة فدلّ على استحباب الطلب والإجابة، وأن مجرد الطلب ليس مذموماً لمن كان عادلاً.

ويمكن مناقشة هذا الدليل: بأن لا دليل في ذلك على إجابة طلب السائل للولاية، بل ولا دليل فيه على إباحة الطلب - كما سبق -^(٣).

الدليل الثالث: أن الولايات فرض لا يؤدى إلا بالتعاون، والله تعالى يقول: «وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالْتَّقْوَى» [سورة المائدة: ٢].

(١) انظر: الحاوي الكبير ١٦/١٢.

(٢) انظر: الحاوي الكبير ١٦/١١.

(٣) انظر: ص ٢٤٣.

ويمكن أن يناقش هذا الدليل : بأن البر والتقوى في هذه الحالة أن لا يولي ، فالتعاون عليه أن يمنع من الولاية.

أدلة أصحاب القول الثاني القائلين بالمنع:

الدليل الأول : استدلوا بما سبق من الأدلة الشرعية الدالة على النهي عن طلب الإمارة ، وعدم تولية من يطلبها^(١).

وأناقش هذا الدليل : أن لا دليل فيها على تحريم تولية السائل ، وغاية ما في الأدلة السابقة أمران :

الأمر الأول : أن يوكل الإنسان إلى نفسه حين يطلب الولاية ، وهذا الأمر لا يفيد تحريماً - كما سبق في الترجيح - حتى يقال بوجوب منعه من الولاية.

الأمر الثاني : إخبار النبي ﷺ بعدم توليته لمن يطلب الإمارة ، وهو خبر عن حال النبي ﷺ ، وهو فعل مجرد لم يأت دليل على وجوبه ، وليس هو بيان لجمل من القول فيكون محمولاً على الاستحباب ، إذ إن أفعال النبي ﷺ المجردة التي لم تأت بياناً لجمل تكون دالة على الاستحباب لأنها المتيقن ، وأما الوجوب فمشكوك فيه فلا يقال به لأن الأصل براءة الذمة^(٢).

كما في قول النبي ﷺ : «إني والله - إن شاء الله - لا أحلف على يمين فأرى غيرها خيراً منها إلا كفرت عن يميني وأتيت الذي هو خير وكفرت»^(٣).

(١) انظر: ص ٢٤٠.

(٢) انظر: أفعال الرسول ﷺ ودلالتها على الأحكام الشرعية لحمد الأشقر ١/٣٢٢.

(٣) أخرجه البخاري في كتاب كفارات الأيمان ، باب: الاستثناء في الأيمان ، برقم (٦٧١٨) ، ومسلم في كتاب الأيمان ، باب: ندب من حلف يميناً فرأى غيرها خيراً منها أن يأتي الذي هو خير ويكرر عن يمينه ، برقم (٤٢٦٥).

أدلة أصحاب القول الثالث القائلين بالكرابحة:

الدليل الأول: قول النبي ﷺ: «إنا والله لا نولي على هذا العمل أحداً ساله ولا أحداً حرص عليه».

ووجه الدلالة منه: أن تولية من طلب الولاية مخالف لهدى النبي ﷺ فيكون مذموماً.

ويمكن أن يناقش هذا الدليل: بأن فيه دليلاً على استحباب عدم الإجابة اقتداءً بالنبي ﷺ، ولا يدل على الكرابحة.

الدليل الثاني: أن طالب الولاية سيوكل إليه العمل فقد لا يقوم به ولا يقوى عليه^(١).

الدليل الثالث: أن عمر رضي الله عنه نظر إلى شاب وفدى عليه في قوم فأعجبه حاله فإذا هو يسأل القضاء فقال عمر: إن هذا الأمر لا يقوى عليه من يحبه^(٢).

الترجيح:

والظاهر - والله أعلم -: أن تولية طالب الولاية مكرروحة، لما ثبت من النهي عن سؤال الإمارة، ولما في ذلك من تعرض لحرمان عن الله، وتولية مثل هذا يخشي من عدم قيامه بحقها بسببه فيكره أن يولي، مع مراعاة أن محل هذا هو ما كان طلب الولاية فيها لغير الحالات الستة السابقة، إذ تولية الطالب فيها مبني على حكم طلب الولاية.

(١) انظر: المقدمات المهدات ٢٥٨/٢.

(٢) انظر: تبصرة الحكام ١/١٤.

حكم ترشيح النفس في الانتخابات:

بعد تحرير القول في حكم طلب الولاية والإمارة، نستطيع بعدها أن نقرر حكم الترشيح في الانتخابات المتعلقة بالإمارات والولايات العامة^(١)، وهو يتضمن ثلاث مسائل :

المسألة الأولى: حكم ترشيح المسلم لنفسه في الانتخابات؛
والحكم الشرعي فيه : الكراهة، ولا تزول الكراهة إلا في حق ثلاثة أشخاص :

الأول: من وجب عليه تولي ولاية ما يحيث لا يقوم بها غيره؛ فيجب عليه الترشح.

الثاني : من كان يسعى إلى نشر الخير والمعروف، وكف الشر والضر عن المسلمين، فتقدم مثل هذا مستحب.

الثالث : من كان فقيراً ويسعى للاكتفاء بما يحصله في هذه الولايات من مال فيباح له التقدم والطلب.

المسألة الثانية : حكم إقرار السلطة لنظام الترشيح كما في الانتخابات المعاصرة؛
من خلال ما تقرر من حكم الانتخابات، فإن الأصل أن السلطة لا تأذن بوجود نظام يدعو الناس إلى طلب الإمارة، وأن ذلك مكره من الحاكم،
ومخالفة لسنة النبي ﷺ، لأن طلب الإمارة مكره، فيكره من الإمام أن يأذن لمكره.

(١) وأما الترشيح لغير الولايات العامة كالترشيح للوظائف الحكومية غير الإشرافية فغير داخل هذا الباب لأنه ليس من القضاء ولا الإمارة ولا في معناهما. انظر: طلب الولاية ونوازله لزيد الغنام، ضمن مجلة الجمعية الفقهية السعودية، عدد ١ ص ٣٦.

وكما زال حكم الكراهة في طلب الولاية في حالة من أراد الخير وكف الشر تزول الكراهة في حق السلطة حين ترى مصلحة شرعية معتبرة في إقرار نظام الترشيح، كما لو توصل من خلالها إلى الأكفاء ونحو ذلك، فلا بأس بها حينئذ. مع أهمية أن يستصحب حكم الأصل في هذه الحالة، فإن كان ثمة حاجة شرعية متعلقة بتقوية الولاية في السماح لنظام الترشيح فلا ينبغي أن يجعل هذا مدعاه لدعوة الناس للتکالب والتزاحم على الطلب والترشيح، وتشجيعهم على الانكباب عليها، بل لا بد من تحذيرهم وتخويفهم منها، وبيان حكم الشرع فيها، وأن يبين لهم أن طلب الولاية مذموم إلا من كان يسعى من خلالها لقصد شرعي.

كما ينبغي منع من يغلب على الظن أن يكون طلبه للإمارة ليس للمصلحة الشرعية، ومن يريد بها المصلحة الشخصية.

فالأصل هو الكراهة، ووجود حاجة شرعية للإذن بالطلب ينبغي أن يكون مقتضياً على قدر الحاجة، فهو استثناء ينبغي أن لا يتعدى محله. ولا يجوز أن يسمح النظام لمن كان غير أهل للولاية أن يترشح لها، لأن طلب غير الأهل محرم، فلا يجوز أن يعan ويكون من فعل المحرم. وتطبيق هذا الأمر سيخفف من غلواء الناس في طلب الإمارة، وسيكون الإصلاح والمعروف هو الدافع لجميع المتقدمين المرشحين مما يحقق ضماناً لصيانة أمانة الولايات.

المسألة الثالثة: حكم إجابة العاكم لمن طلب الإمارة، وتوليه لها:

يكره للحاكم أن يولي من طلب الإمارة اقتداءً بالنبي ﷺ، ولئلا يعرض الولايات لخطر تولي من قد أوكله الله لنفسه، إلا إن كان طالبها قد أراد بها مقصدًا شرعياً معتبراً، أو كان من تعينت عليه الولاية.

وكذا حين يكون ثمة حاجة شرعية، ومصلحة معتبرة لإقرار نظام الترشيح
فلا كراهة في قبول من تقدم إليها.

* * *

المبحث الخامس

ولاية المفضول

تعتمد الانتخابات المعاصرة على تمكين من يختاره الناس ويرغبون فيه من تولي الولايات المختلفة حتى وإن كان هذا الشخص أقل كفاءة وقدرة من غيره، وهنا تبرز مسألة شرعية مهمة تتعلق بهذا الجانب، وهي حكم ولاية المفضول مع وجود الفاضل، إذ إن عملية الانتخابات المعاصرة لا تسلم من تقديم المفضول وإبعاد الفاضل، فما الحكم الشرعي لهذه المسألة؟

وقبل الشروع في بيان حكم هذه المسألة أحب أن أنهى إلى أمرين:

الأمر الأول: أن المراد بالفاضل هنا يراد به أحد معندين:

المعنى الأول: الفاضل في دينه، وطاعته، المستجمع لشروط الإمامة^(١).

المعنى الثاني: الأصلح للولاية، والأجمع لشرائطها وصفاتها، بحيث يكون هو أصلح من غيره للقيام على الخلق بما يصلحهم^(٢).

فليس المراد بالفضل – عند أصحاب المعنى الأول – مقتضياً على الفضل في الطاعة والثواب فحسب من غير صلاح للولاية واستطاعة لها، بل اشتراط

(١) كما هو ظاهر صنيع الباقياني في التمهيد ١٨٣، حيث جعل للإمام شروطاً كثيرة كالصرامة والعلم بالحروب وترتيب الجيوش وغيرها، وأن يكون فاضلاً، وكذا الماوردي في الأحكام السلطانية ١٦ حيث حكى الخلاف في هذه المسألة بعد بوجوب تقديم أهل الاختيار للإمام أكثر الناس فضلاً وأكملهم شروطاً.

(٢) وقد نصَّ على هذا المعنى جمعٌ من الأئمَّة منهم: أبو المعالي الجوني في غياث الأمم ٧٧، والعز بن عبد السلام في قواعد الأحكام ٧٨، وابن الموصلي في حسن السلوك ٨٨، وابن جماعة في تحرير الأحكام في تبيير أهل الإسلام ١٨.

الأفضلية تأتي مع اجتماع الشرائط والصفات الواجبة، ومن تساوى مع غيره في صفات الإمامة، وكان أفضل منه، فهو الأصلح للإمامية، فالمعنيان متقاربان^(١).

الأمر الثاني: أن الفقهاء يبحثون تقديم الفاضل على المفضول في باب القضاء، غير أنه ليس خاصاً به، بل هو عام في جميع الولايات، كما نصّ عليه غير واحد^(٢)، وما يوردونه من أدلة وتعليلات تنطبق على القضاء وعلى غيره من الولايات – كما سيأتي –.

بعد هذا، ما الحكم الشرعي لتقديم المفضول على الفاضل في الولايات؟
الجواب: إن تقديم المفضول على الفاضل – باعتبار الولاية التي يتقدم بها عليه – له حالتان :

الحالة الأولى: تقديم المفضول على الفاضل في الإمامة العظمى.
الحالة الثانية: تقديم المفضول على الفاضل في الولايات الأخرى فيما عدا الإمامة.

(١) قد بحث بعض العلماء – كابن حزم في الفصل ٥/٥ – هذه المسألة وجعل الخلاف فيها متعلقاً بالفضل المتعلق بالطاعة والعبادة، وأورد الأدلة الناقضة له، والحق أن من ذكرهم ابن حزم من المخالفين من يمنعون إماماً المفضول – كالباقلاني والرافضة – لا يتحدثون عن فضل من غير صلاح للولاية، فالباقلاني في تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل ٤٧١ جعل الفاضل من استجتمع شرائط الإمامة وكان أفضل من غيره، والرافضة يشترطون في إمامهم أن يكون معصوماً، ولا أحد أصلح من المعصوم في الولايات وانظر لذلك: أصول الشيعة الإمامية الثانية عشرية لناصر القفاري ٧٧٥/٢.

(٢) انظر: السياسة الشرعية لابن تيمية ١٦، وحسن السلوك ٨٨.

الحالة الأولى: تقديم المفضول على الفاضل في الإمامة العظمى:
تحرير محل النزاع: اتفق العلماء على صحة انعقاد البيعة للمفضول مع وجود الفاضل إن كان لعذر أو مصلحة شرعية^(١).
والعذر مثل: مرض الفاضل، أو غيته، أو كون الناس أشد حباً وطاعة للمفضول^(٢) لأن الغرض من نصب الإمام استصلاح الأمة فيتعين إشار ما فيه صلاح الناس^(٣).

وأما إن كان لغير عذر، فقد اختلف الناس في حكم انعقاد البيعة له إلى قولين:

القول الأول: صحة انعقاد البيعة، وهو مذهب أهل السنة^(٤) وما عليه الجماهير من العلماء والفقهاء^(٥).

القول الثاني: عدم انعقاد البيعة، وهو وجه قوي في مذهب الشافعية^(٦) نصره بعض الشافعية^(٧)، وقال به الجاحظ^(٨) من المعتزلة^(٩).

(١) انظر: الأحكام السلطانية ١٦، الحاوي الكبير ١٠/١٦، غياث الأمم ٧٧، الذخيرة ٢٦/١٠.

(٢) انظر: غياث الأمم ٧٧، الذخيرة ٢٦/١٠، حسن السلوك ٨٨.

(٣) انظر: غياث الأمم ٧٧.

(٤) انظر: الفصل في الملل والأهواء والتحل ٥/٥ الإرشاد للجويني ٣٦٣.

(٥) انظر: الأحكام السلطانية للماوردي ٣٦، الذخيرة ٢٦/١٠، تحرير الأحكام ١٨، روضة القضاة وطريق النجاة لأبي القاسم السمناني ٦٦/١.

(٦) انظر: روضة الطالبين ٨٠/٨.

(٧) انظر: غياث الأمم ٧٧.

(٨) هو أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب البصري المعتزلي، أخذ عن النظام، كان من أهل الحفظ والذكاء والعلم والتوادر، على مجنون وقلة دين، له كتاب الحيوان، والبيان والتبيين توفي سنة ٢٥٠ هـ، وقيل: ٢٥٥ هـ، انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي ١١/٥٢٦-٥٣٠.

(٩) انظر: الأحكام السلطانية للماوردي ٣٦، الذخيرة ٢٦.

أدلة أصحاب القول الأول القائلين بانعقاد الولاية:

الدليل الأول: أن الزيادة في الفضل والصلاح أمر خارج عن شرائط الإمامة، وهو من باب الكمال والتتمة، فلا يصح أن يكون سبباً لمنع انعقاد الولاية^(١).

الدليل الثاني: القياس على تولية القضاة، فكما يصح تولية المفوضول قاضياً يصح توليته إماماً ولا فرق^(٢).

نوقش هذا الاستدلال من وجهين:

الوجه الأول: التفريق بين الإمامة والقضاء؛ بأن القضاء نيابة خاصة فجاز أن يعمل فيها على اختيار المستنيب كالوکالة، والإمام ولاية عامة فلا يصح فيها تفريط أهل الاختيار لافتياتهم على غيرهم^(٣).

ويمكن أن يحاب عنه: بأن هذا الفرق غير صحيح فلا يقى ثمة فرق بين القضاء والإمارة، وذلك أن الولايات وإن كانت نيابة خاصة عن الإمام، فهي نيابة ينظر فيها لمصلحة المسلمين وليس إلى هوى الإمام ورغبته، فكما لا يجوز لأهل الاختيار أن يفرطوا في اختيار الأصلح لافتياتهم على غيرهم، فلا يجوز للإمام أن يفرط في اختيار الأصلح لتفريطه فيأمانة الولاية.

الوجه الثاني: عدم التسليم بصحة انعقاد ولاية المفوضول في باب القضاء ونحوه، فالأصل هنا مختلف فيه - كما سيأتي^(٤).

(١) انظر: روضة الطالبين ٨٠/٨، الذخيرة ٢٦/١٠.

(٢) انظر: الذخيرة ٢٦/١٠.

(٣) انظر: الحاوي الكبير ١٦/١٠.

(٤) انظر: ص ٢٦٧.

الدليل الثالث: أن الفضائل لا نهاية لها ولا غاية، فلا يصح أن يتعلق عقد الإمامة بها^(١)، وكل فاضل يوجد من هو أفضل منه، وإن تميز الشخص في مجالات معينة، فلا يمكن أن يكون متميزاً على الجميع في كل المجالات، فالقول باشتراط الأفضلية مع هذا فيه حرج وعسر على المسلمين.

الدليل الرابع: أن حال الصحابة رضي الله عنه يدل على عدم اعتبار الأفضلية لصحة الإمامة، حيث حصل التنازع بينهم في السقيفة^(٢)، وجعلها عمر رضي الله عنه في ستة من فضلاء الصحابة^(٣)، وتنوز فيها بعد مقتل عثمان رضي الله عنه، مما يدل على أن الأفضلية ليست شرطاً في ذلك، إذ إن بعضهم أفضل من بعض قطعاً، وتنازعهم دليل على تجويف ولایة المفضول وإلا لما نازع الفاضل^(٤).

أدلة أصحاب القول الثاني المانعين من انعقاد الولاية:

الدليل الأول: أن الاختيار إذا دعا إلى أولى الأمرين لم يجز العدول عنه إلى غيره مما ليس بأولى، كالاجتهاد في الأحكام الشرعية، وعدول أهل الاختيار عن الأفضل غير جائز فلا يكون منعقداً^(٥).

الدليل الثاني: ولأن اختيار غير الأفضل فيه تقصير، فيكون اجتهاداً فاسداً غير معتبر^(٦).

(١) انظر: غياث الأمم .٧٧

(٢) انظر: صحيح البخاري في كتاب الحدود، باب: رجم الخبلى في الزنا إذا احصنت، برقم (٦٨٣٠).

(٣) انظر: صحيح البخاري في كتاب الحدود، باب: قصة البيعة والاتفاق على عثمان رضي الله عنه، برقم (٣٧٠٠).

(٤) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل .٥/٥

(٥) انظر: الأحكام السلطانية للماوردي ١٦

(٦) انظر: الذخيرة ٢٦/١٠

ويكن مناقشة هذين الدليلين: بأن تقصير أهل الاختيار، ووقعهم في الخطأ لا يستلزم بطلان ولایة من عقدوا له الإمامة، فهم مقصرون في تركهم للأفضل من غير عذر، وتنعقد ولایة من اختاروه لأن الشروط قد اجتمعت فيه، وقد عقدوا البيعة له فلا وجہ للقول بعدم انعقادها.

الترجيح:

الراجح هنا - والله أعلم - هو القول بصححة ولایة المفضول مع وجود الفاضل لما سبق من الأدلة، ولما في القول بانعقاد مثل هذه الولایة من مصالح كثيرة ودرء لفاسد عظيمة، وإذا كان العلماء قد صححوا ولایة المتغلب على رغم ما قام به من مخالفة للشريعة وتعدي لحدودها نظراً لما في ذلك من حماية للمسلمين من شرور الفتنة^(١)، فولایة المفضول أولى وأحرى أن تكون منعقدة وصحيحة.

كما أن العلماء قد اتفقوا على صحة انعقاد ولایة المفضول لعذر ومصلحة، فمصلحة تصحيح ولایته دفعاً للهرج والمرج أعظم مصلحةً من المصلحة التي اتفقوا على تصحيح ولایة المفضول حينها، فوجب القول بانعقاد ولایة المفضول لما فيه من المصلحة^(٢).

(١) انظر: الأحكام السلطانية لأبي يعلى ٢٣ ، غياث الأمم ١٤٩ ، الاقتصاد في الاعتقاد للغزالى ١٥٠ ، تحرير الأحكام ١٧ ، مأثر الانفافة ٣٤ .

(٢) انظر: غياث الأمم ٧٨ .

(٣) يحسن أن نذكر هنا ما قرره الجويني من أن البيعة للمعقود حين تتم مع منعه له، ووجود أشياء وأتباع تحصل بهم مقاصد الإمامة؛ فإن الإمامة تنعقد للمفضول، وإن لم يوجد شيء من ذلك فالبيعة غير منعقدة للفضل فضلاً عن المفضول، لأن الإمامة لا بد لها من شوكة ومنعه. انظر: غياث الأمم ٧٨ .

هذا ما يتعلّق بصحّة الولاية وانعقادها، وأما الحُكم الشرعي لتقديم الصالح على الأصلح، فقد نصّ الفقهاء المصنفون في الأحكام السلطانية على وجوب أن يختار أهل الحل والعقد أفضَل وأصلحَ من استجتمع شروط الإمامة^(١)، فتقديم الفاضل والأصلح واجب على أهل الاختيار إذا أمكن، وتأخيرهم له بغير عذر وقوع في الإثم والحرج، مع انعقاد وصحّة ولايته.

الحالة الثانية: حُكم تقديم المفضول على الفاضل في الولايات الأخرى عدا الإمامة؛ تحرير محل النزاع: إن تميَّز المفضول على الفاضل بكونه أطوع للناس، وأقرب إلى قلوبهم، وألزم لمجلس الحكم، أو كان ثمة مصلحة من تولية المفضول فتنعدد ولايته اتفاقاً^(٢).

فإن لم يكن ذلك، فقد وقع النزاع في انعقاد ولايته على قولين^(٣):
القول الأول: تتعقد، وهو مذهب الحنفية والمالكية^(٤) والشافعية^(٥)،

(١) انظر: الأحكام السلطانية للماوردي ١٦ ، الأحكام السلطانية لأبي بعلى ٢٣ ، غياث الأمم ٧٨ ، حسن السلوك ٨٨ ، وتحرير الأحكام ١٧ ، الولايات للونشريسي ١٢٨ .

(٢) انظر: نهاية المحتاج ٢٢٥/٨ ، مغني المحتاج ٤٧٢/٤ ، الإنصاف ٦/١٥٨ .

(٣) ظاهر صنيع الماوردي في الحاوي الكبير ١١/١٠ ، والقرافي في الذخيرة ١٠/٢٩ ، أن القول بانعقاد الولاية هنا محل وفاق بين العلماء.

(٤) حيث أهملوا ذكر الأفضلية ضمن شروط صحة القضاء فدل على عدم اعتبارها عندهم، انظر في مذهب الحنفية: البداية في شرح بداية المبتدى ٢٣٧/٣ ، البحر الرائق ٤٣٣/٦ ، روضة القضاة ١/٧٤ ، معين الحكم ١٣-١٤ ، رد المحتار على الدر المختار ٢٥/٨-٢٩ ، وفي مذهب المالكية انظر: شرح الزرقاني ٧/١٢٣-١٢٤ ، الذخيرة ١٠/١٦ ، المقدمات المهدات ٢/٢٥٨ ، تبصرة الحكم ١/٢١ ، مواهب الجليل ٨/٦٣-٦٩ ، بل ونص الحنفية على تصحيح ولاية الفاسق للقضاء كما في البداية ٣/٢٣٧ ، ويدائع الصنائع ٧/٣ ، فمن باب أولى أن تصح ولاية المفضول.

(٥) انظر: المذهب ٣/٣٧٧ ، روضة الطالبين ٨/٨٠ ، الحاوي الكبير ١٦/١٠ ، نهاية المحتاج ٨/٢٢٥ .

والصحيح من مذهب الخنابلة^(١).

القول الثاني: لا تعتقد، وهو قولُ عند الشافعية^(٢)، وقولُ مرجوحٍ عند
الخنابلة^(٣).

أدلة أصحاب القول الأول القائلين بالانعقاد:

الدليل الأول: أن الإمامة الكبرى تعتقد للمفضول، فمن باب أولى أن
تعتقد في القضاء^(٤).

وي يكن مناقشة هذا الاستدلال: بأنه لا يلزم إلا من يقول بانعقاد الولاية
العظمى للمفضول، ولا يقول بانعقادها فيما دونها من الولايات.

الدليل الثاني: أن القول بتصحّح الولاية يحقق المصالح الشرعية، وينعى
المفاسد الكثيرة، ويدفع الشر والفتنة^(٥).

الدليل الثالث: ولأن الولايات من أعمال الحاكم، فيتهاوما بنفسه أو
يفوضها لغيره^(٦)، فإذا ولّى أحداً قد استجتمع شروط الولاية فلا بد من القول
بانعقادها له؛ لأن المفضول قد توكل عن يملك الفعل فلا وجه للقول بعدم
انعقادها له.

(١) انظر: الإنصاف ١٥٨/٦

(٢) انظر: نهاية المحتاج ٣٢٥/٨، أدب القضاء لابن أبي الدم ٤٧.

(٣) انظر: الإنصاف ١٥٨/٦، الفروع ٤١٩/٦

(٤) انظر: روضة الطالبين ٨٠/٨.

(٥) انظر: نهاية المحتاج ٢٢٦/٨

(٦) انظر: تحفة الفقهاء ٣٦٩/٣، تبصرة الحكماء ١٩/١، المذهب ٣٧٨/٣، الكافي لابن قدامة
المقدسي ٢٨٠/٤.

الدليل الرابع: ولأن شروط تولي الولايات قد اجتمعت في المفضول، والزيادة على كمال الشروط غير معتبرة^(١).

دليل أصحاب القول الثاني القائلين بعدم الانعقاد:

ما روى ابن عباس رض ^(٢) أن رسول الله ﷺ قال: «من استعمل عاملاً من المسلمين وهو يعلم أن فيهم من هو أولى بذلك منه، وأعلم بكتاب الله وسنة نبيه فقد خان الله ورسوله وجميع المسلمين»^(٣).

وجه الاستدلال: أن استعمال غير الأولى من الخيانة لله ورسوله صلوات الله عليه وآله وسليمه كما هو صريح الحديث، وإذا كان خيانة فمسقطها ظاهرة فلا يجوز تولية مثل هذا. ويمكن أن يناقش هذا الدليل: بأن الدليل لا يدل على ما استدلوا به، فالحديث يدل على حرمة التفريط في اختيار الأصلح لولايات المسلمين، ولا يدل على عدم انعقادها.

الترجيح:

الراجح – والله أعلم – هو القول بتصحيح وانعقاد ولاية جميع الولاية الذين

(١) انظر: الحاوي الكبير ١٠/١٦.

(٢) هو أبو العباس عبد الله بن عباس بن عبد المطلب، حبر الأمة وفقه العصر وإمام التفسير، ولد قبل الهجرة بثلاث سنين، كان وسيماً مهيباً كاملاً للعقل، دعا له الرسول ﷺ بالحكمة، قال عنه عمر بن الخطاب: ذلك فناني الكهول له لسان سؤول وقلب عقول، توفي في الطائف سنة ٦٧هـ، وقيل: ٦٨هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ٣/٣٢١-٣٥٩.

(٣) أخرجه الطبراني في الكبير ١١/١٤، والبيهقي في السنن الكبير، كتاب: آداب القاضي، باب: لا يوالى الوالي امرأة ولا فاسقاً ولا جاهلاً بأمر القضاء، برقم ٢٠١٥١) واللفظ له، والحاكم في المستدرك وصححه ٤/٩٢-٩٣، وابن أبي عاصم في السنة ٢/٦٢٧، وحسنه البوصيري في مختصر إتحاف السادة المهرة ٧/١٣٧.

يتولون من قبل الإمام، ولو كانوا دون غيرهم في الفضل والصلاح للولاية، لوجوه ثلاثة:

الأول: أن الولايات من مسؤولية الإمام، فإذا عقدها لأحد فلا وجه للقول ببطلانها، لما في القول بإبطال هذه الولايات من حرج وضيق ومفاسد تلحق بال المسلمين من غير مستند شرعي.

الثاني: ولما صح عن النبي ﷺ من الأمر السمع والطاعة للولاة ما لم يأمروا بمعصية الله؛ كما روى ابن عمر^(١) رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال: «السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره ما لم يؤمر بمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة»^(٢) ومن الطاعة هنا أن يُسمع لمن يوليه الحاكم ما لم يأمر بمعصية الله، ولأن النبي ﷺ أمر بالصبر على جور الحكام وعدم الخروج عليهم؛ كما روت أم سلمة رضي الله عنها أن رسول الله ﷺ قال: «ستكون أبناء فتتعرفون وتنكرون، فمن عرف بريء، ومن أنكر سلم، ولكن من رضي وتابع، قالوا: أفلأ نقاتلهم؟ قال: لا ما صلوا»^(٣).

(١) هو عبد الله بن عمر بن الخطاب العدواني القرشي، أسلم وهو صغير، وهاجر مع أبيه، استصغره النبي ﷺ يوم أحد، فلم يشارك إلا في الخندق، من الرواة المكثرين، كان عابداً كريماً ورعاً زاهداً شديداً الاتباع للسنة معتزاً للفتن حتى مات في مكة سنة ٧٣ هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ٢٠٥/٢-٢٣٩.

(٢) أخرجه البخاري في الأحكام، باب: السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية، برقم ٧٤٤، ومسلم في الإمارة، باب: وجوب طاعة الأماء في غير معصية وتحريمها في المعصية برقم ٤٧٦٢.

(٣) أخرجه مسلم في كتاب الإمارة، باب: وجوب الإنكار على الأماء فيما يخالف الشرع وترك قتالهم ما صلوا ونحو ذلك، برقم ٤٨٠٠.

فالأمر بالصبر عليهم والسمع والطاعة لهم تصحّح لولائهم، ولما يقومون به من أعمال الولاية، ومنها تولية الأمراء والقضاة، ومن يجور في الحكم ويظلم الناس حقوقهم لا يسلم من غش الرعية في اختيار ولاتهم، فإذا صحت ولاية مثل هذا فلأنّ تصح ولاية المفضول من باب أولى.

الثالث: أن العلماء قد اتفقوا على صحة تقديم المفضول على الفاضل حين يكون في ذلك مصلحة شرعية أو عذر معتبر - كما سبق^(١) ، والمصلحة الشرعية المترتبة على تصحيح ولاية المفضول هنا أعظم من المصلحة التي من أجلها أجاز العلماء تقديم المفضول على الفاضل.

هذا ما يتعلّق بصحة الولاية وانعقادها، وأما الحكم الشرعي لتولية الفاضل مع القدرة فقد اختلف العلماء فيها على قولين:

القول الأول: الوجوب، وهو مذهب الحنفية^(٢) والحنابلة^(٣) وبعض الشافعية^{(٤)(٥)}.

(١) انظر: ص ٢٢٩.

(٢) انظر: الهدایة ٢٣٧/٣، رد المحتار على الدر المختار ٤١/٨.

(٣) انظر: الإنصاف ٦/١٥٥، شرح متنهى الإرادات ٤٦٣/٦، الروض المربع مع حاشية ابن قاسم ٥٠٩/٧.

(٤) انظر: غیاث الأعم ٧٨.

(٥) وأما المالكية فلم أجدهم - حسب اطلاقي - كلام في هذا سوى ما ذكره ابن فردون من اجتهاد الحاكم لنفسه وللمسلمين عند توليته للقضاء وعدم محاباته لأحد وابتغائه لوجه الله، انظر: تبصرة الحكام ٢١/١.

القول الثاني : الإباحة ، وهو مذهب الشافعية^(١).

أدلة القول الأول:

الدليل الأول : أن تولية المفوضول مع وجود من هو أفضل منه تقدير في الاجتهاد وخيانة للأمانة^(٢) ، والله تعالى يقول : «يَتَأْمِنُهَا اللَّذِينَ أَمْتَنَوْا لَهُ وَخَوْفُهُمْ أَمْرُكُمْ وَأَرْسُولُهُمْ وَخَوْفُهُمْ أَمْنَتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ» [سورة الأنفال : ٢٧].

الدليل الثاني : أن الولايات أمانة ، كما قال النبي ﷺ لأبي ذر : «إنها أمانة» ، وقد أمر الله تعالى بأداء الأمانات كما قال تعالى : «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤْدُوا الْأَمْانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا» [سورة النساء : ٥٨] ، وتولية غير المفوضول من التقصير في الأمانة^(٣).

الدليل الثالث : ما ثبت من مسؤولية الحاكم ، ووجوب نصحه لرعايته ؛ كما روى عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أنه سمع رسول الله ﷺ يقول : «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته ، فالإمام راع وهو مسؤول عن رعيته»^(٤).

(١) انظر : الحاوي الكبير ١٦ / ١٠ ، المذهب ٣ / ٣٧٧ ، أدب القضاء لابن أبي الدم ٤٧ ، وقد نبه شيخ الإسلام ابن تيمية في منهاج السنة النبوية ١ / ٥٣٠ أن الخلاف هنا بين العلماء في حكم اختيار الإمام للأصلاح خلاف في الوجوب والاستحباب ، فالظاهر أن مقصود الشافعية بالجواز هنا الاستحباب لا مجرد الإباحة.

(٢) انظر : السياسة الشرعية ١٨ ، رد المحتار على الدر المختار ٨ / ٤١.

(٣) انظر : السياسة الشرعية ١٩ ، حسن السلوك ٨٥.

(٤) أخرجه البخاري في كتاب الاستقراض والديون ، باب : العبد راع في مال سيده ولا يعمل إلا بإذنه ، برقم (٢٤٠٩) ، ومسلم في كتاب الإمارة ، باب : فضيلة الأمير العادل وعقوبة الجائز والمحث على الرفق بالرعاية والنهي عن إدخال المشقة عليهم ، برقم (٤٧٢٤).

وعن معقل بن يسار المزني^(١) قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «ما من عبد يسترعى الله رعيته يوم يموت وهو غاش لرعايته إلا حرم الله عليه الجنة»^(٢)، وتولية غير الأصلح من الغش للرعاية، وعدم النصح لهم.

الدليل الرابع: ما أجمع عليه المسلمون من أن الولي لا يتصرف إلا بالأصلح، فولي اليتيم وناظر الوقف يتصرف بالأصلح^(٣)، كما قال تعالى: «وَلَا تَقْرِبُوا مَالَ الْيَتَمِ إِلَّا بِأَنْتُمْ هُنَّ أَحْسَنُ» [سورة الأنعام: ١٥٢]، وإذا كان هذا في مال اليتيم فكيف بولاية تشمل جميع المسلمين.

فواجب على من يتولى شؤون المسلمين - الخلافة بما دونها - أن لا يتصرف إلا لجلب مصلحة أو درء مفسدة^(٤)، وتولية المفوض مع وجود من هو أفضل منه - من غير عذر ولا حاجة - ليس تصرفًا بالصلاح.

أدلة القول الثاني:

الدليل الأول: أن تولية المفوض تحصل بها الكفاية، مما يقتضي عدم وجوب تولية الفاضل^(٥).

ويمكن أن يناقش هذا الاستدلال: بأن حصول الكفاية لا يكفي، بل لا بد أن يجتهد الإمام في تحقيق أكبر قدر ممكن من المصالح للمسلمين وإلا كان مفرطاً.

(١) هو أبو علي معقل بن يسار بن عبد الله المزني البصري، من أهل بيعة الرضوان، وإليه ينسب نهر معلق الذي أمره عمر بن الخطاب بمحفره، مات بالبصرة في آخر خلافة معاوية.. انظر: سير أعلام النبلاء ٢٠٢٥/٥٧٦، الطبقات الكبرى لابن سعد ٧٤٧.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الأحكام، باب: من استرعى رعيته فلم ينصح، برقم (٧١٥١). ومسلم ص ١٠٦ برقم (٤٧٢٩).

(٣) انظر: السياسة الشرعية لابن تيمية ٢٠.

(٤) انظر: الولايات للونشريسي ١٤١.

(٥) انظر: المذهب ٣/٣٧٧.

الدليل الثاني: ما ثبت من تولي المفوضول في عهد النبي ﷺ وانتشر من غير نكير^(١).

ويمكن مناقشة هذا الدليل: بأن النبي ﷺ كان أعظم الناس اجتهاداً في تحقيق أكبر المصالح للمسلمين، ولم يكن ليقدم الصالح على من هو أصلح منه لغير مصلحة شرعية مقدمة، فتقديم المفوضول على الفاضل في عهد النبي ﷺ دليل على أن اختيار ما هو الأصلح للمسلمين ليس مقتضياً على أفضلية التولي واستعداده للولاية فقط، بل ينظر فيها لمصالح أخرى، وليس في فعل النبي ﷺ دليل على جواز تقديم المفوضول على الفاضل لغير مصلحة، إذ لم يكن أحد يجتهد في تحقيق مصلحة المسلمين كاجتهاد النبي ﷺ في ذلك، ولم يكن ليقدم أحداً لغير مصلحة شرعية.

الترجيح:

الراجح - والله أعلم - هو وجوب اجتهاد الإمام في اختيار الأصلح قدر الاستطاعة، وحرمة تقديم المفوضول لغير مصلحة شرعية، فالولايات لا يكتفي فيها بالصالح لها، بل لا بد من الأصلح.

ومن المهم هنا أن نقرر أن تحديد ما هو الأصلح ليس مقتضاً على الأصلح في نفسه واستعداده للولاية فحسب، وإنما الأصلح يتولى جميع الولايات مطلقاً، ولما جاز تقديم أحدٍ عليه إلا لعذر الأصلح أو مرضه ونحو ذلك، ولما جاز أن يتولى أحد على من كان أميره في ولاية سابقة، وكل هذا مما يعلم معارضته لسنة النبي ﷺ إذ كان يصرف الولايات بين عدد كبير من أصحابه،

(١) انظر: شرح منتهى الإرادات ٤٦٥/٦.

ويولى بعضهم على بعض، كما ولّى أبا بكر رضي الله عنه في الحج ^(١)، وعلياً رضي الله عنه في خيربر ^(٢)، وأبا عبيدة بن الجراح رضي الله عنه على سيرة سيف البحر ^(٣)، وعمرو ابن العاص رضي الله عنه على ذات السلاسل ^(٤)، وجرير بن عبد الله رضي الله عنه ^(٥) على هدم ذي الخلصة ^(٦)، وأسامة بن زيد رضي الله عنه ^(٧) في آخر حياته عليه الصلاة والسلام ^(٨)

(١) انظر: صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب: حج أبي بكر بالناس سنة تسع، برقم (٤٣٦٢)، ومسلم، كتاب الحج، باب: لا يحج البيت مشرك ولا يطوف بالبيت عريان وبيان ويوم الحج الأكبر برقم (٣٢٨٧).

(٢) انظر: صحيح البخاري في كتاب المغازي، باب: غزوة خيربر، برقم (٤٢٠٩) ومسلم، كتاب فضائل الصحابة، باب: من فضائل علي بن أبي طالب، برقم (٦٢٢٢).

(٣) انظر: صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب: غزوة سيف البحر وهم يتلقون عيراً لقريش، وأميرهم أبو عبيدة بن الجراح رضي الله عنه، برقم (٤٣٦٠)، ومسلم، كتاب الصيد، باب: إباحة ميتات البحر، برقم (٤٩٩٨).

(٤) انظر: صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب: غزوة ذات السلاسل، برقم (٤٢٥٨)، ومسلم، كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل أبي بكر الصديق رضي الله عنه برقم (٦١٧٧).

(٥) هو أبو عمرو جرير بن عبد الله بن جابر بن مالك البجلي، الأمير النبيل، كان بديع الحسن كامل الجمال، أمره النبي صلوات الله عليه وسلم على سيرة لهدم ذي الخلصة، شارك في معركة القادسية توفي سنة ٥٥١ هـ، وقيل: ٥٥٤ هـ. انظر: سير أعلام النبلاء / ٢ - ٥٣٠ / ٥٣٦.

(٦) انظر: صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب: غزوة ذي الخلصة، برقم (٤٣٥٥)، ومسلم، كتاب فضائل الصحابة، باب: من فضائل جرير بن عبد الله البجلي رضي الله عنه، برقم (٦٣٦٦).

(٧) هو أبو محمد أسامة بن زيد بن حارثة بن شراحيل الكلبي، حب النبي صلوات الله عليه وسلم وابن حبه، أمره النبي صلوات الله عليه وسلم على جيش عظيم وعمره عشرون سنة قبل أن يمضي فأنفذه أبو بكر، اعتزل الفتنة ومات في المدينة في سنة ٥٤ هـ. انظر: الإصابة في تميز الصحابة / ١ / ٤٩.

(٨) انظر: صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب: بعث النبي صلوات الله عليه وسلم أسامة بن زيد رضي الله عنه في مرضه الذي مات فيه، برقم (٤٤٦٨)، ومسلم، كتاب فضائل الصحابة، باب: من فضائل زيد بن حارثة وابنه أسامة رضي الله عنهمما برقم (٦٢٦٤).

وغيرهم كثير، وما كان رسول الله ﷺ ليختار إلا ما كان أصلح للمسلمين، فدل على أن تقدير ما هو الأصلح ليس مقتضياً على من كان الأصلح في ذاته واستعداده وأفضليته فقط، بل ينظر فيها إلى عين الولاية وما تحتاج إليه «فالواجب في كل ولاية الأصلح بحسبها، فإذا تعين رجلان أحدهما أعظم أمانة، والآخر أعظم قوة، قدم أفعهما لتلك الولاية، وأقلهما ضرراً فيها، فيقدم في إمارة الحرب الرجل القوي الشجاع، وإن كان فيه فجور فيها على الرجل الضعيف العاجز وإن كان أميناً»^(١).

وينظر فيها إلى حال الزمان « ولو كان أحدهما أعلم والآخر أشجع روعي في الاختيار ما يوجبه حكم الوقت، فإن كانت الحاجة إلى فضل العلم أدعى لسكن الدھماء وظهور أهل البدع كان الأعلم أحق»^(٢).

ولا يغفل أيضاً حال الاستطاعة والقدرة فقد «لا يكون في موجوده من هو صالح لتلك الولاية فيختار الأمثل فالأمثل في كل منصب بحسبه»^(٣). ويراعى في ذلك تخفيف الشر ودفع المفسدة ما أمكن فـ«إذا تعذر العدالة في الولايات العامة والخاصة بحيث لا يوجد عدل ولئن أقلهم فسقاً، فإذا تفاوتت رتب الفسق في حق الأئمة قدمنا أخفهم فسقاً»^(٤).

وعليه: فالحاكم يجتهد في اختيار ما كان يحقق أكبر مصلحة للمسلمين بحسب حال المتولى والولاية والزمان وغيرها، فيجتهد الحاكم في اختيار ما هو

(١) السياسة الشرعية لابن تيمية ٢٧.

(٢) الأحكام السلطانية للماوردي ١٦.

(٣) السياسة الشرعية لابن تيمية ٢٣.

(٤) قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام ٨٨.

الأصلح للناس، ويجتهد في تحقيق أكبر قدر ممكن من المصالح، ودفع ما يستطع من المفاسد، ومن السائع حينها أن يقدم الأقل كفاءة لمصلحة أخرى يراها أكبر، ولا يكون ملوماً إلا حين يقدم أحداً للولايات لاعتبارات عصبية أو حزبية أو برشوة أو لهوى أو لصالح لا تتعلق بمصلحة المسلمين «إِنْ عَدْلَ عَنِ الْأَحْقَ

الأصلح إلى غيره لأجل قرابةٍ بينهما، أو ولاءٍ عتاقة، أو صداقة، أو موافقةٍ في بلدٍ أو مذهبٍ أو طريقةٍ أو جنسٍ كالعربية والفارسية والتركية والرومية، أو لرшаوة يأخذها منه من مال أو منفعة، أو غير ذلك من الأسباب، أو لضغطٍ في قلبه على الأحق، أو عداوةٍ بينهما فقد خان الله ورسوله والمؤمنين ودخل فيما نهي عنه في قوله تعالى: «يَتَائِبُهَا الَّذِينَ ءامَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمْسَاكَكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ» [سورة الأنفال: ٢٧].^(١)

حكم تولية المرشح في الانتخابات حين يكون مفضولاً:

بعد تفصيل القول في صحة انعقاد الولاية للمفضول، خلص بها إلى حكم تولية المفضول الفائز في الانتخابات، فنقول:

عمل الأمة بالانتخابات له حالتان:

الحالة الأولى: أن يكون لعدِّي ومصلحة شرعية؛ ككونها أقرب لقلوب الناس وأسرع لطاعتهم، فولاية المفضول حينها ولاية جائزة وصحيفة، سواءً أكانت في الانتخابات الرئاسية أم فيما دونها.

الحالة الثانية: وإن كانت لغير عذرٍ ولا مصلحةٍ شرعية، فالولاية منعقدة سواءً أكانت في الرئاسة أم فيما دونها.

(١) السياسة الشرعية لابن تيمية ١٧-١٨

والمحصر في ذلك واقع في الإثم لمخالفته للأمانة الشرعية التي توجب النصح للأمة، فيأثم الإمام لتعيينه للمفوضول، ويأثم أهل الاختيار لتقصيرهم في اختيار الأفضل.

* * *

المبحث السادس

ولاية غير المؤهل

يقصد بغير المؤهل في هذا المبحث: من فقد شرطاً من الشروط الواجب توفرها في الولاية المقصودة.

ولكل ولاية من الولايات العامة في الإسلام شروط لا بد أن تجتمع فيمن يتولى الإمامة، وحيث إن الناس هم من يختار الولاية عن طريق هذه الانتخابات، فهذا يستدعي منا بحث حكم الموافقة على ترشيح وانتخاب من فقد شرطاً من شروط الولاية.

وهذا كله يندرج في المطلبين التاليين:

المطلب الأول: تولية غير المؤهل من فقد شرطاً من شروط الرئاسة العامة.

المطلب الثاني: تولية غير المؤهل من فقد شرطاً من شروط الولايات فيما عدا الرئاسة العامة.

* * *

المطلب الأول

تولية غير المؤهل من فقد شرطاً من شروط الرئاسة العامة

وترشيح غير المؤهل للرئاسة العامة له حالتان:

الحالة الأولى: حالة الاختيار والwsعة.

الحالة الثانية: حالة الضرورة.

وتفصيل الحكم فيها على النحو التالي:

الحالة الأولى: تولية غير المؤهل للرئاسة العامة في حالة الاختيار:

لا يصح أن يقوم على الرئاسة العامة إلا من اجتمع فيه شروط الرئاسة كاملة، وحين يكون الأمر قائماً على الاختيار والwsعة فلا بد أن يجتهد الناس في اختيار من اجتمع فيه الشروط، ولا يجوز لهم أن يختاروا من فقد شرطاً من شروطها، لأنه غير مؤهل لها، وقد دل الدليل على اعتبار الشرط فلا مناص من الأخذ به.

ولمعرفة غير المؤهل هنا لا بدّ من ذكر شروط الرئاسة العامة كما ذكرها

الفقهاء:

الشرط الأول: الإسلام

وهو من الشروط الأساسية^(١) وما أجمع عليه المسلمين - وقد سبق ذكر الأدلة على وجوبه -^(٢).

(١) انظر: الفصل في الملل والنحل ١٠/٥ ، الإرشاد للجويني ٣٥٩ ، روضة الطالبين ٢٦٢/٧ ، المفتني في أبواب العدل والتوجيد ٢٠١/٢٠ تحرير الأحكام ١٦ ، شرح العقائد النسفية للتفتازاني ١٨٠ ، مأثر الإنابة ٢٥ ، رد المحتار على الدر المختار ٢٨٠/٢.

(٢) انظر: مبحث ترشيح غير المسلم للولايات العامة في ص ١٩١.

الشرط الثاني: العقل^(١):

وهو من الشروط الأساسية، فالجنون لا ولادة له على نفسه، فكيف يتولى أمور المسلمين.

الشرط الثالث: البلوغ^(٢):

والدليل عليه: أن الصغير قد رفع التكليف عنه، ولا يصلح لتدبير نفسه، فكيف يصلح لتدبير عامة المسلمين^(٣).

الشرط الرابع: الذكورة^(٤):

لما ثبت عن النبي ﷺ من قوله: «لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة»^(٥). وقد انعقد عليه اتفاق العلماء المتقدمين، ونقله جمّع كثير^(٦).

(١) انظر: الأحكام السلطانية لأبي يعلى ٢٠، غياث الأمم ٤٥، روضة الطالبين ٢٦٢/٧ تحرير الأحكام ١٦، بداعي السلك لابن الأزرق ٧٢، المواقف في علم الكلام ٣٩٨، شرح العقائد النسفية ١٨٠، مآثر الإنابة ٢٢، رد المحتار على الدر المختار ٢٨٠/٢، إكيليل الكرامة لصديق حسن خان ١٠٧.

(٢) انظر: الفصل في الملل والنحل ١٠٥، الأحكام السلطانية لأبي يعلى ٢٠، غياث الأمم ٤٥، تحرير الأحكام ١٦، روضة الطالبين ٢٦٢/٧، بداعي السلك ٧٢، المواقف في علم الكلام ٣٩٨، شرح العقائد النسفية ١٨٠، مآثر الإنابة ٢٢، رد المحتار على الدر المختار ٢٨٠/٢، إكيليل الكرامة ١١٣.

(٣) انظر: شرح العقائد النسفية ١٨٠، إكيليل الكرامة ١٠٧.

(٤) انظر: الفصل في الملل والنحل ١٠٥، غياث الأمم، ٤٥ تحرير الأحكام ١٦، بداعي السلك ٧٢، المواقف في علم الكلام ٣٩٨، شرح العقائد النسفية ١٨٠، مآثر الإنابة ٢٢، رد المحتار على الدر المختار ٢٨٠/٢، إكيليل الكرامة ١٠٨.

(٥) سبق تخربيجه، انظر: ص ١٥٤، وهو في صحيح البخاري.

(٦) انظر: ما سبق في مبحث ترشيح المرأة للرئاسة العامة في ١٣٨.

الشرط الخامس: الحرية^(١):

والدليل عليه: أن العبد لا ولادة له على نفسه فهو تحت تصرف سيده، فأولى منه أن لا تكون له ولادة على غيره^(٢).

الشرط السادس: العدالة:

والمراد بها: استواء حال الشخص في دينه، واعتداله في أقواله وأفعاله، وحدها أن يكون الشخص مجتنباً للكبائر، غير مصر على الصغائر، ذا مروءة^(٣).

وقد اختلف العلماء في اعتبار العدالة شرطاً من شروط الرئاسة العامة على قولين:

القول الأول: أن العدالة شرط من شروط الولاية العامة، وهو مذهب الجماهير^(٤) وحكي إجماعاً^(٥).

(١) انظر: الأحكام السلطانية لأبي يعلى ٢٠، غياث الأمم ٤٥، تحرير الأحكام ٥١، بدائع السلك ٧٢، والموافق في علم الكلام ٣٩٨، شرح العقائد النسفية ١٨٠، مأثر الإنابة ٢٥، رد المحتار على الدر المختار ٢/٢٨٠، إكليل الكرامة ١٠٩.

(٢) انظر: رد المحتار على الدر المختار ٢/٢٨٠، فضائح الباطنية ١٨١.

(٣) انظر: البحر الرائق ٤٢٨/٦، الحاوي الكبير ١٥٨/١٦، شرح متنه للإرادات ٦٦١/٦، السياسة الشرعية لابن تيمية ١٦٤.

(٤) انظر: تحرير الأحكام ١٦، غياث الأمم ٤٥، مقدمة ابن خلدون ١٨٧، الولايات للونشريسي ١٢٨-١٢٧، الأحكام السلطانية للماوردي ١٤، الأحكام السلطانية لأبي يعلى ٢٠، إكليل الكرامة ١١٥، الاقتصاد في الاعتقاد ١٤٩، الفرق بين الفرق للبغدادي ٣٤٩، مأثر الإنابة ٢٥.

(٥) فضائح الباطنية للغزالى ١٨١.

القول الثاني: أن العدالة ليست شرطاً للعدالة، فيصح تولية الفاسق مع الكراهة، وهو مذهب الحنفية^(١).

أدلة القول الأول:

الدليل الأول: قول الله تعالى: «لَا يَنالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» [سورة البقرة ١٢٤].
ووجه الدلالة منه: أن إبراهيم عليه الصلاة والسلام سأله ربه الإمامة في ذريته فأجابه الله تعالى بأنّ عهده لا ينال الظالمن فوجب أن تكون الإمامة منوعة عن الظالمين^(٢).

الدليل الثاني: قول الله تعالى: «يَتَأْلِمُ الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ يَنْبَغِي فَتَبَيَّنُوا» [سورة الحجرات ٦].

وجه الدلالة: أن الله تعالى قد أمر بالتبين عند قول الفاسق، ولا يجوز أن يكون الحاكم مما يتبع في حكمه، ويثبت من قوله^(٣)، وإذا كان هذا في حق القاضي فالحاكم من باب أولى^(٤).

(١) انظر: المسamerة في شرح المسaimرة للكمال بن أبي شريف ١٦٧، رد المحتار على الدر المختار ٢٨٠/٢، وقد انكر أبو بكر الجصاص أن يكون هذا مذهبأ لأبي حنيفة، وغلط قول من نسب إليه ذلك بأنهم أخذوا رأي أبي حنيفة في صحة ولادة القاضي الذي يولى من جهة الحاكم غير العدل فظنوا أن أبو حنيفة لا يرى اشتراط العدالة للقاضي، انظر: أحكام القرآن ٨٧-٨٦/١.

(٢) انظر: تفسير الطبرى ٥١٢-٥١١/١، أحكام القرآن للجصاص ٨٥/١، التفسير الكبير ٣٨/٤، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١٠٩-١٠٨/٢.

(٣) انظر: المغني ١٤/١٤.

(٤) انظر: الإمام العظمى للدميجى ٢٥٣.

الدليل الثالث: قول الله تعالى: «وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ ﴿الَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ﴾» [سورة الشعراء: ١٥١-١٥٢].

ووجه الدلالة: أن في الآية أمراً من الله تعالى بعدم طاعة المسرفين، فكيف يكون إماماً واجب الطاعة من أمرنا الله بعدم طاعته^(١).

الدليل الرابع: أن العدالة مطلوبة من الشاهد والقاضي كما قال تعالى: «وَأَشْهِدُوا ذَوَى عَدْلٍ مِنْكُمْ» [سورة الطلاق: ٢]، فلأن تطلب من الإمام من باب أولى^(٢). ورواية الفاسق غير مقبولة، وأحكامه غير نافذة، فكيف يكون مثل هذا إماماً للمسلمين^(٣).

الدليل الخامس: أن الإمامة تتولى القيام بالحقوق والأحكام وإنصاف الناس بعضهم من بعض، وأخذ الأموال وصرفها، وال fasq غير مؤمن على شيء من ذلك، والأب على فرط حبه وإشفاقه على ولده لا يعتمد على مال ولده – إن كان الأب فاسقاً – فكيف يؤمن على أمور المسلمين قاطبة في شؤون دينهم ودنياهم؟^(٤).

أدلة القول الثاني:

الدليل الأول: أن الصحابة رضي الله عنه صلوا خلف بعض بنى أمية، وقبلوا ولايتهم عليهم^(٥).

(١) انظر: الإمام العظيم للدميجي ٢٥٤-٢٥٥.

(٢) انظر: المغني في أبواب العدل والتوكيد ٢٠١/٢٠، مقدمة ابن خلدون ١٨٧.

(٣) انظر: التفسير الكبير ٤/٣٩.

(٤) انظر: غيات الأمم ٤٧، المغني في أبواب العدل والتوكيد ٢٠٢/٢٠.

(٥) انظر: المسامرة في شرح المسایرة للكمال ابن أبي شريف ١٦٨، رد المحتار على الدر المختار

وقد نوقش هذا الدليل: بأن هذا محمول على المتغلب، وهو حكم اضطراري يتسامح فيه عن بعض الشروط دفعاً للفتنة والفساد^(١).

الدليل الثاني: ما دل من الأدلة الدالة على طاعة الحكام ولو كانوا ظلمة كما روت أم سلمة رضي الله عنها أن رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه قال: «ستكون أمراء فتعرفون وتنكرون، فمن عرف برئ، ومن أنكر سلم، ولكن من رضي وتابع، قالوا: أفلأ نقاتلهم؟ قال: لا ما صلوا»^(٢).

وقد نوقش هذا الاستدلال: بأنه محمول على حالة الاضطرار والتغلب^(٣).

الترجيح:

الراجح هو ما ذهب إليه جماهير العلماء من اشتراط العدالة للرئاسة العامة، لأهمية العدالة في كل الولايات، وهي في الرئاسة العامة أولى لما في وجودها من ضمان تحقيق المصالح الشرعية ودفع المفاسد وفي حالة السعة والاختيار لا مناص من القول باشتراطها لما في العدالة من ضمان تحقيق المصالح الشرعية ودفع للمفاسد.

الشرط السابع: الوصول إلى مرتبة الاجتهاد في الأحكام الشرعية:
والعلم بما يحتاج إليه في شؤون الحكم والسياسة، وقد اختلف العلماء في هذا الشرط إلى قولين:

(١) انظر: المسامرة في شرح المسایرة ١٦٨ ، رد المحتار على الدر المختار ٢٨٣/٢.

(٢) أخرجه مسلم في كتاب الإمارة، باب: وجوب الإنكار على الأمراء فيما يخالف الشرع وترك قتالهم ما صلوا ونحو هذا (٤٨٠٠).

(٣) انظر: ولادة المرأة في الفقه الإسلامي لحافظ أنسور ٧٨.

القول الأول: اشتراط الاجتهد، وهو قول جمهور العلماء^(١) وحكي إجماعاً^(٢).

القول الثاني: لا يشترط ذلك^(٣)، وذهب إليه بعض أهل العلم^(٤).

أدلة القول الأول:

الدليل الأول: أن الإمام هو الذي يولي القضاة، ويعزلهم، وينظر في أحكامهم فلا بد أن يكون مثلهم أو أفضل منهم^(٥).

الدليل الثاني: أن الإمام ينفذ أحكام الله تعالى ويقيم حدود الشريعة، ولا يمكن أن يقوم بذلك مع عدم علمه بها ولو لم يكن الإمام عالماً فإنه سيقلد غيره والتقليد نقص مناف للإمامية^(٦).

دليل القول الثاني: أن وجود الاجتهد في الحكم نادر، وبالإمكان أن يفوض ما يشترط فيه العلم إلى غيره، فلا يكون ثمة إشكال في تولي غير المجتهد للإمامية^(٧).

(١) انظر: الأحكام السلطانية للماوردي ١٤ ، الأحكام السلطانية لأبي يعلى ٢٠ ، مناقب الأنمة الأربعية للباقلاني ٢٨٤-٢٨٣ تحرير غبات الأمم ٤٥ و ٧١ ، الاقتصاد في الاعتقاد ١٤٩ ، روضة الطالبين ٢٦٢/٧ ، الفرق بين الفرق للبغدادي ٣٤٩ ، مقدمة ابن خلدون ١٨٧ ، تحرير الأحكام ١٦ ، الولايات للوشنرسي ١٢٧-١٢٨ ، مأثر الإنابة ٢٥ ، إكليل الكرامة ١١٣.

(٢) انظر: تمهيد الأوائل للباقلاني ٤٧٣ ، غيات الأمم ٤٥ ، فضائح الباطنية ١٨١.

(٣) انظر: المواقف في علم الكلام ٣٩٨.

(٤) منهم ابن حزم في الفصل ١١/٥ ، والشوكتاني وصديق حسن خان كما في إكليل الكرامة ١١٣.

(٥) انظر: تمهيد الأوائل ٤٧٣.

(٦) انظر: مقدمة ابن خلدون ١٨٧ ، مأثر الإنابة ٢٥ ، إكليل الكرامة ١١٣.

(٧) انظر: المسamerة ١٦٦ ، رد المحتار على الدر المختار ٢/٢٨٢.

وقد نوقش هذا الاستدلال من وجهين:

الوجه الأول: أن التفويض لواصح من الإمام فيما يجهله من الأحكام، لجاز أيضاً أن يصح منه التفويض فيما لا يقدر عليه من الكفاية النفسية، وهو ما لا يقول به أحد^(١).

فالأخذ بطريقة التفويض كمخرج لمن لم تجتمع فيه الشروط يلزم منه أن نلغي جميع الشروط لمن يتولى إماماً المسلمين، وكل ما يفقده بإمكانه أن يقوم به من خلال التفويض^(٢).

الوجه الثاني: أن المشقة ليست بالأمر المستحيل، وصعوبة الشيء لا تستلزم عدم اشتراطه^(٣)، والمشقة إنما تكون في حال الضرورة لا حالة الاختيار.

الترجيح:

الراجح من القولين هو عدم اشتراط الاجتهاد في الحاكم، فليس بالضرورة أن يكون مجتهداً بنفسه، بل يكفي أن يكون عالماً بالأحكام الشرعية، ذا دراية بنصوص القرآن والسنة، وليس بحاجة لأن يعرف الأحكام التفصيلية معرفة القاضي^(٤)، ولا أن يكون مجتهداً؛ لأن ما سبق من الأدلة الدالة على اعتبار الاجتهاد هي موجودة فيمن يعلم الأحكام الشرعية ولو لم يكن مجتهداً فالاجتهاد إذن كمال وليس بشرط، والله أعلم.

(١) انظر: غيات الأمم .٤٦

(٢) انظر: ولادة المرأة لحافظ أنور .٧٥

(٣) انظر: ولادة المرأة لحافظ أنور .٧٤

(٤) انظر: أهلية الولايات السلطانية لعبد الله الطريقي .٥٠

الشرط الثامن: سلامة الأعضاء والحواس^(١):

والمراد بها أن يكون متصفًا بما يقدر معه على القيادة والإمارة من سلامة الجسم والحواس من فقد ما يؤثر على رأي أو حركة كقطع الأطراف أو العمى والخرس والبكم ونحو ذلك^(٢).

الشرط التاسع: الكفاءة النفسية^(٣):

والمراد بها: أن يكون الإمام متصفًا بالصفات النفسية التي تؤهله لتولي أعباء الإمامة، من الرأي وحسن السياسة والشجاعة والقدرة على إدارة الناس وتحقيق مصالحهم^(٤).

وقد اختلف العلماء في اشتراط سلامة أعضاء الإمام وحواسه، وفي الكفاءة النفسية إلى قولين:

القول الأول: اعتبار ذلك، وقد ذهب جماهير العلماء إلى اشتراط ذلك^(٥).

(١) انظر: مناقب الأئمة الأربعية، ٢٨٤، الأحكام السلطانية للماوردي ١٤، غیاث الأمم ٤٣، روضة الطالبين ٢٦٢/٧، بدائع السلک ٧٢، مقدمة ابن خلدون ١٨٧، مآثر الإنابة ٢٤، الولايات للونشريسي ١٢٧-١٢٨، إكليل الكرامة ١١٢.

(٢) انظر: الأحكام السلطانية للماوردي ٣٠-٢٩، غیاث الأمم ٤٣، روضة الطالبين ٢٦٢/٧، مقدمة ابن خلدون ١٨٧، الولايات للونشريسي ١٢٧-١٢٨.

(٣) انظر: الأحكام السلطانية للماوردي ١٤، غیاث الأمم ٤٥، وفضائح الباطنية ١٨١، الذخيرة ١٦/١٠، تحرير الأحكام ١٦، بدائع السلک ٧٢، شرح العقائد النسفية ١٨٠، مآثر الإنابة ٢٥، الولايات للونشريسي ١٢٧-١٢٨، والمحتر على الدر المختار ٢/٢٨٠.

(٤) انظر: الإمام العظمى للدميجى ٢٥٩.

(٥) انظر ما سبق في الشرطين الثامن والتاسع من شروط الرئاسة.

القول الثاني: وذهب بعض أهل العلم إلى عدم اعتباره شرطاً^(١)، وهو اختيار ابن حزم^(٢) في شرط سلامة الأعضاء والحواس^(٣).

دليل القول الأول:

أن الإمام إن لم يكن كذلك قصر في أداء الحق الواجب عليه، ولم يتحقق ما نصب إماماً لأجله من حفظ الدين، وحماية البلاد، وإقامة الأحكام، وتدير المصالح^(٤).

أدلة القول الثاني:

الدليل الأول: أن هذه الصفات لا تكاد توجد في الأئمة، فاشترطتها من قبل العبث أو تكليف ما لا يطاق، وهو مستلزم للفساد^(٥).
ويكفي مناقشة هذا الدليل: بأنه إذا لم يكن تحقيق هذه الصفة، أو استلزم اشتراطها فساداً جاز للضرورة كحكم المتغلب، ومحل النزاع إنما هو في حالة الاختيار لا الضرورة.

الدليل الثاني: أنه لم يدل على وجوب توفر هذه الصفة في الإمام نص من

(١) انظر: المواقف في علم الكلام .٣٩٨

(٢) هو أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم القرطبي، الإمام الأول، والبحر ذو الفنون والمعارف، ولد بقرطبة سنة ٢٨٤هـ، رزقه الله ذكاءً وذهناً سيالاً، تفقه أولاً على مذهب الشافعى ثم انتقل بعده لمذهب الظاهرية فنافح عنه وجادل ووسط لسانه وقلمه في ذم بعض الأئمة فكان ذلك سبباً في نفرة كثير من القلوب عنه، من تصانيفه المختلى والإحكام لأصول الأحكام، توفي سنة ٤٥٦هـ، انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي ١٨٨/١٨-٢١٢.

(٣) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل .١١/٥

(٤) انظر: تمهيد الأوائل ٤٧٣، غياث الأمم ٤٢، مأثر الإنابة ٢٥، مقدمة ابن خلدون ١٨٧.

(٥) انظر: المواقف في علم الكلام .٣٩٨

كتاب ولا سنة ولا إجماع^(١).

وقد نوقش هذا الاستدلال: بأن الدليل عليه مأخوذ من طبيعة الإمامة، ومقصد الشريعة منها، وما تحقق للناس من مصالح ومفاسد، فلا يتم الواجب إلا بها، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب^(٢).

الدليل الثالث: أن بالإمكان أن يفوض سياسة الحروب ، وكل ما يحتاج إليه مما لا يحسن إلى غيره فلا يكون ثمة حاجة للقول بعدم صحة ولايته^(٣).

وقد نوقش هذا الاستدلال: بأن قيام الإمام بالتفويض لمن يقوم مقامه في قيادة الجيوش، وإيصال الحقوق، وإقامة الأحكام، و اختياره للكفاء، ومراقبته، دليل على وجود صفات الشجاعة والجرأة لدى الإمام مما أثر حفظ حقوق الناس^(٤).

وقد تقدم الجواب عن التمسك بالتفويض مخراجاً للإمام الذي تنقصه بعض الصفات^(٥).

الدليل الرابع: أن النبي ﷺ ولـى عبدالله بن أم مكتوم رض^(٦) على

(١) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل . ١١/٥.

(٢) انظر: الإمام العظمى للدميجى . ٢٦٣.

(٣) انظر: المسamerة . ١٦٦.

(٤) انظر: المرأة والحقوق السياسية في الإسلام لـ محمود أبو حجير . ١١١.

(٥) انظر: . ٢٨٦

(٦) هو عبدالله بن قيس بن زائدة القرشي، مؤذن رسول الله ﷺ، من السابقين المهاجرين، كان النبي ﷺ يستخلفه على المدينة، وشهد القادسية في عام ١٥ هـ فاستشهد فيها، وقيل: بل مات بعدها في المدينة. انظر: سير أعلام النبلاء ١/٣٦٤-٣٦٥.

المدينة، وهو أعمى^(١)، ولم يمنعه العمى من تولي إمارة المدينة. ويمكن أن يناقش هذا الدليل : بأن هذا في الولاية الصغرى وليس في الإمامة الكبرى ، فليس كل من جاز أن يكون أميراً جاز أن يكون حاكماً، كما سيأتي في شرط النسب القرشي.

وأجيبُ عن هذه المناقشة : بأن العلة التي من أجلها اشترطت سلامة أعضاء الإمام وحواسه، موجودة في الولايات التي دون الخلافة، فكما أن الخليفة لا يمكن أن يقوم بأعباء الخلافة مع فقده لبعض أعضائه أو حواسه، فكذلك الأمير لا يستطيع القيام بذلك مع فقده لبعض الحواس والأعضاء.

الترجيح:

الأظهر : هو القول باشتراط أن يكون الإمام مستجعماً للخلال الجسدية والنفسية التي يؤدي فقدانها إلى إخلال بمقاصد الإمامة، أو إضاعة لمصالح المسلمين، لأن فقدان شيء منها مضر بالإمام، فلا يحمل للمسلمين توقيعه من لا يقوم بمحقها، فقد بعض الأعضاء والحواس ليس مانعاً من الرئاسة العامة بذاته، وإنما لما يتبعه من تضييع حق الإمام، فإن كان فقد بعض هذه الحواس لا يمنع الإمام من القيام بحق الإمامة فلا وجه لإبطال ولايته.

والدليل على هذا الترجيح : أن العلماء استندوا في اشتراط الكفاءة النفسية والجسدية إلى عجز من يفقدانها عن القيام بحق الإمامة، فإذا فقدت من شخص وقام بحق الإمامة حق القيام فلا وجه لاشتراطها مع حصول المقصود، وهو ما يختلف بحسب الزمان والمكان، مما يجب أن يكون عليه الإمام من الصفات

(١) أخرجه أحمد ١٢٣/٣ ، وأبو داود في كتاب الخراج والفيء والإماراة، باب : في الضرير يولي ، برقم (٢٩٣١) وصححه ابن حبان ٥٠٦/٥.

ليؤدي حق الإمام يختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة، وقد تولى ابن مكتوم رض المدينة في عهد النبي صلوات الله عليه وآله وسلامه ولم يكن فقده لبصره مانعاً من توليه لإماراة المدينة، مع قيامه بحق الإمارة حق القيام.

فالقول بتعليق الحكم في المسألة بقدرة الإمام على القيام بحق الإمامة أدق وأصح عندي من تعليق الحكم بفقد أعضاء معينة، أو زوال حواس مخصوصة^(١)، فقد تزول عند البعض ولا تمنعه من إيفاء الإمامة حقها، وقد تزول بعض الصفات التي يتسامح بها الفقهاء وتكون مؤثرة في زمن آخر.

الشرط العاشر: النسب القرشي:

وقد اختلف العلماء في اشتراط النسب إلى قولين:

القول الأول: اشتراط ذلك، وهو ما ذهب إليه عامة العلماء^(٢).

القول الثاني: عدم الاشتراط، وذهب إليه بعض العلماء^(٣) وهو مذهب

(١) كما في: الأحكام السلطانية لأبي يعلى ٢١، غيات الأمم ٤٣.

(٢) انظر: الفصل في الملل والتحل ١٠/٥، الأحكام السلطانية للماوردي ١٤، الأحكام السلطانية لأبي يعلى ٢٠، غيات الأمم ٤٢، الاقتصاد في الاعتقاد ١٤٩، الفرق بين الفرق للبغدادي ٣٤٩، المغني في أبواب العدل والتوحيد ٢٣٤/٢٠، روضة الطالبين ٢٦٢/٧، الذخيرة ١٦/١٠، المواقف في علم الكلام ٣٩٨، شرح العقائد النسفية ١٧٦، التمهيد للنسفي ١٠٨، تحرير الأحكام ١٦، مأثر الإنابة ٢٥، الولايات للونشريسي ١٢٨-١٢٧، رد المحتار على الدر المختار ٢٨٠/٢، إكليل الكرامة ١٠٩.

(٣) ينسب ذلك إلى أبي بكر الباقلاني، انظر: مقدمة ابن خلدون ١٨٩، بدائع السلك ٧٥، ومع اشتهر هذه النسبة للباقلاني إلا أن الباقلاني في أكثر من كتاب من كتبه نص على اشتراط القرشية فيمن يتولى الإمامة بل وحکى الإجماع عليه، انظر: تمهيد الأوائل ٤٧٢، مناقب الأنمة الأربع ٢٨٣-٢٨٩.

الخوارج وبعض المعتزلة^(١)، ونصره كثير من المعاصرين^(٢).

أدلة القول الأول:

الدليل الأول: الخبر، وهو ما صح عن النبي ﷺ في جعل الخلافة في قريش.

وقد صح فيه ذلك أحاديث عدّة عن رسول الله ﷺ : منها: ما رواه ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال: «لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي منهم اثنان»^(٣).

وروى جابر بن عبد الله رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال: «الناس تبع لقريش في الخير والشر»^(٤).

وعن معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنهما أنه سمع رسول الله ﷺ قال: «إن هذا الأمر في قريش لا يعاديهم أحد إلا كبه الله على وجهه ما أقاموا الدين»^(٥).

(١) انظر: المواقف في علم الكلام للإيجي ٣٩٨، الفرق بين الفرق للبغدادي ٣٤٩، التمهيد للنسفي ١٠٨ ، وشرح العقائد النسفية للتفتازاني ١٧٦ ، فتح الباري ١١٧ / ١٢ .

(٢) منهم محمد أبو زهرة في تاريخ المذاهب الإسلامية ٧٨ ، عبد الوهاب خلاف في السياسة الشرعية ٥٦ ، محمود الخالدي في قواعد نظام الحكم في الإسلام ٣٠٤ ، صلاح دبوس في الخليفة توليته وعزله ٢٧٠ ، إحسان سمارة في النظام السياسي في الإسلام ١٢٢ ، أحمد صديق عبد الرحمن في البيعة في النظام السياسي الإسلامي ٧٣-٧٢ .

(٣) أخرجه البخاري ، كتاب المناقب ، باب: مناقب قريش ، برقم (٣٥٠١) ، ومسلم في كتاب الإمارة ، باب: الناس تبع لقريش والخلافة في قريش ، برقم (٤٧٠٤) .

(٤) أخرجه مسلم في كتاب الإمارة ، باب: الناس تبع لقريش والخلافة في قريش ، برقم (٤٧٠٣) .

(٥) أخرجه البخاري في كتاب المناقب ، باب مناقب قريش ، برقم (٣٥٠٠) .

وعن أبي هريرة رض أن رسول الله صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: «الناس تبع لقريش في هذا الشأن مسلمهم تبع لسلمهم وكافرهم تبع لكافرهم»^(١).
 الدليل الثاني: الإجماع؛ فقد أجمع عليه الصحابة يوم السقيفة، واحتجت به قريش على الأنصار لما هموا بمباغة سعد بن عبادة رض، فلما سمع الأنصار ما ثبت من الدليل الشرعي على أحقيته قریش بالخلافة رجعوا عن قولهم، فانعقد إجماع الصحابة على ذلك^(٢).

وقد حكى الإجماع جمع غير من العلماء^(٣).

أدلة القول الثاني:

الدليل الأول: ما صح من الأدلة الآمرة بالسمع والطاعة ولو كانت الإمامة لعبد.

فعن يحيى بن حصين قال: سمعت جدتي تحدث أنها سمعت رسول الله صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يخطب في حجة الوداع وهو يقول: «ولو استعمل عليكم عبدٌ يقودكم بكتاب الله اسمعوا له وأطيعوا»^(٤).

(١) أخرجه البخاري في كتاب المناقب، باب: المناقب، برقم (٣٤٩٥)، ومسلم في كتاب الإمارة، باب: الناس تبع لقريش والخلافة في قريش، برقم (٤٧٠١).

(٢) انظر: الأحكام السلطانية للماوردي ١٤ ، مقدمة ابن خلدون ١٨٨.

(٣) منهم: الإمام أحمد بن حنبل كما طبقات الخانبلة لابن أبي يعلى ١/٥٨ ، والبربهاري في شرح السنة ٢٢ ، والباقلاني في تمهيد الأوائل ٤٧٢ ، والماوردي في الأحكام السلطانية ١٤ ، وابن حزم في مراتب الإجماع ١٢٥ ، والنزاوي في فضائح الباطنية ١٨٠ ، والقاضي عياض كما في فتح الباري ١٣/١١٩ ، والنwoي في شرح صحيح مسلم ١٢/٢١١ ، والطوفى في شرح مختصر الروضة ٣/٧٣ ، وابن خلدون في المقدمة ١٨٨ ، والإيجي في المواقف ٣٩٨.

(٤) أخرجه مسلم في كتاب الإمارة، باب: وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، وتحريمها في المعصية، برقم (٤٧٥٨).

وعن أنس بن مالك (١) قال: قال رسول الله ﷺ: «اسمعوا وأطعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زيبة»^(٢). وقد نوّقش هذا الاستدلال: بأن الحديث خرج مخرج المبالغة في إيجاب السمع والطاعة، ولا يدل على جواز كون الإمام عبداً^(٣). أو هو محمول على الولايات الصغرى دون الخلافة^(٤) أو يكون في حكم المتغلب^(٥).

الدليل الثاني: قول عمر (٦): «فإن أدركني أجي وقدمات أبو عبيدة استخلفت معاذ بن جبل»^(٦).

ووجه الدلالة: أن عمر (٧) عزم على استخلاف معاذ بن جبل (٧)،

(١) هو أبو حمزة أنس بن مالك بن ضمضم الخزرجي الأنباري من بني النجار، ولد قبل الهجرة بعشر سنين، خدم النبي ﷺ ولازمه أتم الملازمة، دعا له النبي ﷺ بكثرة المال والولد وطول الحياة، فكان كثير المال والولد وعاش حتى عام ٩٣ هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ٣٩٥/٤٠٦.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الأحكام، باب: السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية، برقم (٧١٤٢).

(٣) انظر: مقدمة ابن خلدون ١٨٨ ، فتح الباري ١٢٢/١٣.

(٤) انظر: المواقف في علم الكلام للإيجي ٣٩٨ ، فتح الباري ١٢٢/١٣ ، مفتني المحتاج ٤/١٥٩ ، وانظر: رياضة الدولة لمحمد رأفت ١٨٧ ، الإمامة العظمى للدميجي ٢٧٩.

(٥) انظر: شرح صحيح مسلم ١٢/٢٢٦.

(٦) أخرجه أحمد ١/١٨ ، وقال ابن حجر: رجاله ثقات، انظر: فتح الباري ١٣/١١٩.

(٧) هو أبو عبد الرحمن معاذ بن جبل بن عمرو بن أوس الخزرجي، شهد بدرًا والعقبة، من مفتني الصحابة، ومن أعلمهم بالحلال والحرام، جمع القرآن في عهد النبي ﷺ، توفي سنة ١٧ هـ وقيل: ١٨ هـ، وعمره ثلاث أو أربع وثلاثين سنة. انظر: سير أعلام النبلاء ٤٤٣/٤٦١.

وهو ليس بقرشي، فلو كان النسب القرشي واجباً فيمن يتولى الخلافة لما عزم عمر رض على خلافه.

وقد نوقش هذا الدليل: بأن هذا اجتهاد من عمر رض، ومذهب الصحابي ليس بمحجة^(١).

الدليل الثالث: التمسك بالأدلة الشرعية العامة الدالة على عدم اعتبار النسب، وذم العصبية، وأن التفاضل راجع إلى التقوى ولا أثر للنسب في أي مزية للشخص، وهذا كافٍ في إلغاء وصف القرشية كشرط للإمامية^(٢).

وقد نوقش هذا الدليل: بأن تخصيص الخلافة في قريش ليس فيه أي عصبية، ولا مخالفة لحكم الإسلام في نبذ العصبية الجاهلية، فالناس يتفاضلون، فجنس العرب أفضل من غيرهم، وقبيلة قريش من أفضل من غيرها من القبائل ونسب النبي صل أفضل من نسب غيره، وقد خصت الشريعة أهل قرابة النبي صل بعض الأحكام كعدم دفع الزكاة إليها، واستحقاقهم للخمس فلم يكن تخصيصهم بذلك ولا تفضيلهم على غيرهم مما يتواهم به منافاة لحكم الإسلام في نبذ العصبية الجاهلية^(٣).

الدليل الرابع: ما دلَّ من الأدلة الشرعية الدالة على تولية النبي صل لغير

(١) انظر: مقدمة ابن خلدون ١٨٨.

(٢) انظر: السياسة الشرعية لعبد الوهاب خلاف ٥٦، رئاسة الدولة محمد رافت ١٨٦، نظام الإسلام محمد المبارك ٦٧، النظام السياسي في الإسلام لاحسان سمارة ١٢٣.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى ١٩/٢٩-٣٠، وانظر: الإمام العظمى للدميجى ٢٨١

القرشيين على الغزوات والبلدان، كتأمير زيد بن حارثة^(١) ، وابنه أسامة^(٢) ، وعبد الله بن رواحة^(٤) رضي الله عنهم وكلهم من غير قريش^(٥) .

وقد نوقشت هذا الدليل: بأن هذه الولايات ليست من الولاية العظمى في

شيء.^(٧)

الدليل الخامس: ما صح عن النبي ﷺ من تقييد تولي قريش للأمر

(١) هو زيد بن حارثة بن شراحيل الكلبي، حب رسول الله ﷺ، من السابقين إلى الإسلام، وهو الصحابي الوحيد الذي ذكره الله تعالى باسمه في القرآن، كان يسمى زيد بن محمد حتى نسخ ذلك، وكان النبي ﷺ يؤمره كثيراً وكان آخرها تأميره على غزوة موتة التي استشهد فيها سنة ٨ هـ وعمره ٥٥ سنة. انظر: سير أعلام النبلاء / ١٢٠ - ٢٢٠.

(٢) انظر: صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب: غزوة مؤتة من أرض الشام، برقم (٤٢٦١)، ومسلم في كتاب فضائل الصحابة، باب: من فضائل زيد بن حارثة وابنه أسامة رضي الله عنهم برقم (٦٢٦٤).

(٣) انظر: صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب: بعث النبي ﷺ أسامة بن زيد في مرضه الذي مات فيه، برقم (٤٤٦٨) ومسلم، كتاب الجهاد، باب: عدد غزوات النبي ﷺ برقم (٤٦٩٧).

(٤) هو أبو عمرو عبد الله بن رواحة ابن ثعلبة الخزرجي، شاعر رسول الله ﷺ وأحد القباء البدريين، أمره النبي ﷺ على مؤتة بعد مقتل جعفر بن أبي طالب فقتل شهيداً. انظر: سير أعلام النبلاء / ١٢٧ - ٢٤٠.

(٥) انظر: صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب: غزوة مؤتة من أرض الشام، برقم (٤٢٦١)، ومسلم، فضائل الصحابة، باب: من فضائل زيد بن حارثة وابنه أسامة ﷺ، باب: عدد غزوات النبي ﷺ ص ١١٤ برقم (٦٢٦٤).

(٦) النظام السياسي في الإسلام لاحسان سمارة ١٢٣، ولادة المرأة لحافظ أنور ٦٧.

(٧) انظر: فتح الباري ١٣/ ١١٩.

باستقامتهم على الدين^(١).

كما في حديث معاوية رض : «إن هذا الأمر في قريش لا يعاد لهم أحد إلا كجه الله على وجه ما أقاموا الدين»^(٢).

وأناقش هذا الدليل : بأنه في الحقيقة دليل عليهم لا لهم ، فهو يدل على أن القرشيين إن لم يقيموا الدين خرج عنهم^(٣) ، وهذا دليل على أن الخلافة لهم إلا إذا تركوا الدين فتنتقل لغيرهم لتركهم شرطاً من شروط الولاية ، والقرشية بذاتها لا تكفي للولاية من غير اجتماع لبقية الشرائط.

الترجيح:

الراجح - والله أعلم - أنه إن أمكن تحقيق هذه الصفة فيمن يتولى الإمامة كان هو المتعيين ، وإن كان ثمة ضرورة أو حاجة أو مصلحة راجحة جازت الولاية وانعقدت.

ولوقيل : إن شرط القرشية خاص بالخلافة العظمى لخصوصيتها ولأنها الحال التي وردت فيها النصوص وانعقد عليها الإجماع لكان له وجه ، خاصة أن الرئاسة العامة في الأنظمة المعاصرة قريبة من ولاية الأقاليم في النظام الإسلامي قد يمّا وقد نص الفقهاء على عدم اشتراط القرشية فيمن يتولاها^(٤).

(١) انظر: النظام السياسي في الإسلام لاحسان سمارة ١٢٣-١٢٤.

(٢) سبق تخربيه ، انظر: ص ٢٩٢ ، وهو في صحيح البخاري.

(٣) انظر: فتح الباري ١٣/١١٧.

(٤) انظر: الأحكام السلطانية للمارودي ٤٤، ٣٣، وإيضاح طرق الاستقامة في بيان أحكام الولاية والإمامية لابن المبرد ٨١.

هذه أهم الشروط لمن يتولى إماماً المسلمين العامة^(١).

الحالة الثانية: توبيه غير المؤهل للرئاسة العامة في حالة الاضطرار:
وأما في حالة التغلب أو الاضطرار أو المصلحة الراجحة، فإن شروط الولاية من حيث صحة الانعقاد الولاية من دونها يمكن تقسيمها لثلاثة أقسام:

القسم الأول: شرط الإسلام والعقل والبلوغ:

فهذه الشروط لا تسقطها الضرورة، أما الإسلام، فهو شرط أساسي لا تصح الولاية من دونه أبداً لا اختياراً ولا اضطراراً^(٢)، والدليل على هذا الحكم ما يلي:

أولاً: إجماع العلماء على انزال الحاكم بالكفر كما نقله غير واحد، منهم القاضي عياض^(٣) وغيره^(٤).

ثانياً: ما دل من الأدلة الشرعية النافية على الخروج الحكام من أصحاب الظلم والفسق، ووجوب الصبر عليهم وعدم الخروج عليهم ما لم ير الكفر

(١) انظر في شروط الإمامة: الإمام العظمى لعبد الله الدميرجي ٢٣٣-٢٠٨، فقه الخلافة وتطورها لعبد الرزاق السنهورى ١٢١-١٣٣، رياضة الدولة في الفقه الإسلامي محمد رافت عثمان ١٢٢-٢٢١، البيعة في النظام السياسي الإسلامي لأحمد صديق عبد الرحمن ٦٤-٧٣، البيعة في الفكر السياسي الإسلامي لمحمود الخالدي ٩٧-١١٩، النظام السياسي الإسلامي لإحسان سمارة ١١١-١٢٧، الخلافة الإسلامية وقضية الحكم بما أنزل الله لصادق شايف نعمان ١٨٩-٢٣٠.

(٢) انظر: غياث الأمم ٥١، مغني المحتاج ٤/١٦٢، وانظر: الإمام العظمى للدميرجي ٢٢٦، توبيه رئيس الدولة لإسماعيل بدوي ٩١، مفهوم الطاعة والعصيان لعبد الله الطريقي ١١، رياضة الدولة محمد رافت ٢٩٤.

(٣) انظر: شرح صحيح مسلم لل النووي ١٢/٢٣٨.

(٤) انظر: فتح الباري ١٣/١٢٣.

البواح، ومفهومها أن الحكم الكافر لا طاعة له لأن الأحاديث واردة في الحكم المسلمين، ويفهم أيضاً مشروعية القتال لدفع الكفر البواح، سواء أكان في فعل أم في شخص.

ثالثاً: ما يترتب على إقرار حكم الكافر من مفاسد عظيمة، وفتن جسيمة، تضر المسلمين في حاضرهم ومستقبلهم، ويترتب على ذلك من المفاسد أضعاف ما يترتب على الخروج عليه ومدافعته.

رابعاً: أن من أصول الشريعة المحكمة أن يقوم الحكم في الدولة الإسلامية على كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، وأن يكون الشرع هو الفيصل والمهيمن على دماء المسلمين وأموالهم وأعراضهم كما قال تعالى: «وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَفِرُونَ» [سورة المائدة: ٤٤]، ولأجل ذلك شرع الجهاد في سبيل الله ليكون الدين كله لله كما قال تعالى: «وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونُ الَّذِينَ يَلِلُهُ» [سورة البقرة: ١٩٣]، والرضا بتولي الكافر على المسلمين نقض لهذا الأصل برمهه، إذ الكافر لا يمكن أن يحكم بشرعية الإسلام كلها.

وبهذا فلا يقر الكافر على حكم بلاد المسلمين، ويجب دفعه ما أمكن، ويُحتمل في دفع مفسدة حكم هذا الكافر ما يذهب بسبب إزالته من مفاسد تلحق المسلمين، فإن لم يكن المسلمين قدرة على دفعه ومجahدته، فيكون من الواجبات التي تسقط بالعجز عنها، ويقع الكافر حاكماً على البلد المسلم في الظاهر، ويجري على أحکامه الضرورة، وإن كان في الحقيقة ليس يمام، وليس له حقوق الإمامة، بل يجب الخروج عليه ما أمكن.

وأما شرط العقل فلا ضرورة فيه^(١)، وكذا البلوغ لأن المجنون لا تدبير له، ولا يمكن أن يلجم الناس إلى طاعته بالغلبة والقهر إذ لا قدرة له على ذلك، وإن حصل أن تولى بالقهر فالواقع أن الولاية لغيره، وليس له منها إلا الاسم والشكل فقط، وإلا فالولاية لم تغلب على الناس ودعا لبيعة هذا المجنون وكان بيده الأمر والنهي فهذا في الحقيقة هو الحاكم وليس المجنون، ومثله الصغير إذ لا قدرة له على التغلب على الناس من غير أن يقوم بذلك من يتولى زمام الأمور فيكون في الحقيقة هو الحاكم، لأجل ذا كان العلامة ابن عابدين الحنفي دقيقاً حين قرر صحة ولایة الصبي وقال: «في الظاهر لا الحقيقة»^(٢)، فهو في الظاهر إمام، لكنه في الحقيقة ليس بإمام، لأن الولاية والشوكه والغلبة بيد غيره. فإن أمكن أن يتولى الصبي المراهق زمام الأمور بالغلبة من غير أن يكون أحد وصياً عليه، صحت ولایته للضرورة، وقد نصَّ على صحة ولایته بعض الشافعية^(٣).

القسم الثاني: شرط العدالة، والاجتهداد، والحرية، والقرشية، والكفاءة، وسلامة الأعضاء والحواس:
 أما العدالة فقد اختلف العلماء في صحة انعقاد ولایة الإمام غير العدل في حالة الغلبة والضرورة إلى قولين:
القول الأول: صحة ولایته، وانعقاد إمامته، وهو ما عليه عامة أهل السنة

(١) انظر: غياث الأمم ٥١ و ٦٠.

(٢) رد المحتار على الدر المختار ٢/٢٨٠، وانظر مثل ذلك في شرح فتح القدير ٦/٣٥٧.

(٣) انظر: فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب لزكريا الأنصاري ٢/١٥٥، مفني المحتاج للشريبي ٤/١٦٢، وانظر: قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام ٨٧-٨٨.

من الفقهاء، وأهل الحديث^(١).

القول الثاني: بطلان ولايته، وجواز الخروج عليه، وهو مذهب بعض السلف من الصحابة والتابعين^(٢)، قال بها أبو حنيفة^(٣) وهي رواية عن أحمد^(٤)، وقوله عند الشافعية^(٥) واختيار ابن حزم،^(٦) وهو مذهب المعتزلة^(٧) والخوارج^(٨).

أدلة القول الأول:

الدليل الأول: ما صرحت به الأدلة الشرعية الآمرة بالسمع والطاعة، والنهاية عن الخروج عن الحكم الظالم ما لم يرتكبوا الكفر البوح:

(١) انظر: الأحكام السلطانية لأبي يعلى ٢٤-٢٣، الاقتصاد في الاعتقاد ٢٣٩، شرح السنة للبربهاري ٣٣، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة لالكتائي ١٩٧/١، ١٩٩، اعتقاد آئمه الحديث للإسماعيلي ٧٦، عقيدة السلف وأصحاب الحديث للصابوني ٢٩٤، ومآثر الإنابة ٣٤، طبقات الحنابلة ١/٥٨، قواعد الأحكام ٨١-٨٢، شرح صحيح مسلم ١٢/٢٣٨، منهاج السنة النبوية ٤/٥٢٩، وتحرير الأحكام ١٧، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٢/١٠٩، وبدائع السلك ٧٤، مقدمة ابن خلدون ٢٠٤، وفتح الباري ١٣/٢٢٢ و ١٢٢.

(٢) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل ٥/٢٠، الجامع لأحكام القرآن ٢/١٠٩، مقدمة ابن خلدون ٢٠٤.

(٣) انظر: أحكام القرآن للجصاص ١/٨٦.

(٤) انظر: الأحكام السلطانية لأبي يعلى ٢٣ و ٢٤-٢٣.

(٥) انظر: الأحكام السلطانية للماوردي ٢٧، روضة الطالبين ٧/٢٦٦، شرح صحيح مسلم ١٢/٢٣٦، تحرير الأحكام ١٧، مآثر الإنابة ٣٤، معنى المحتاج ٥/١٦٢.

(٦) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل ٥/٢٠-٢٧.

(٧) انظر: المعنى في أبواب التوحيد والعدل ٢٠/١٩٩.

(٨) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل ٥/٢٠، الجامع لأحكام القرآن ٢/١٠٩.

ومن هذه الأدلة:

عن أم سلمة رضي الله عنها أن رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه قال: «ستكون أمراء فتعرفون وتنكرون، فمن عرف برأي، ومن أنكر سلم، ولكن من رضي وتابع، قالوا: أفلأ نقاتلهم؟ قال: لا ما صلوا»^(١).

وعن عبادة بن الصامت رضي الله عنه قال: دعانا رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه فقال: «فيما أخذ علينا أن بايعنا على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا وعسرنا ويسرنا وأثرة علينا، وإن لانتازع الأمر أهله إلا أن تروا كفراً بواحاً عندكم من الله فيه برهان»^(٢).

فهذه الأحاديث ظاهر الدلالة في وجوب السمع والطاعة لهؤلاء الأمراء ولو كانوا يقعون في الأثرة والأمور المنكرة، مadam أنهم يصلون ولا يقعون في كفر، ففهم منه أن ما دون الكفر لا يجوز الخروج بسببه عليهم.

الدليل الثاني: أن القول بانعقاد ولائهم، وعدم الخروج عليهم، هو الذي يحصل به جمع كلمة المسلمين، وحفظ دمائهم وأموالهم، وصيانة بلاد المسلمين من شرور الفتنة والمحنة، وحماية للبلاد والعباد من الضرر والفساد الكبير الناتج عن القول بعدم انعقاد ولائهم، ولأجل ذلك انعقد أمر أهل السنة عليه^(٣).

(١) أخرجه مسلم في كتاب الإمارة، باب: وجوب الإنكار على الأمراء فيما يخالف الشرع وترك قتالهم ما صلوا، برقم (٤٨٠٠).

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الفتنة، باب: قول النبي صلوات الله عليه وآله وسلامه: سترون بعدي أموراً تنكرونها، برقم (٧٠٥٦)، ومسلم في كتاب الإمارة، باب: وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، وتحريها في المعصية، برقم (٤٧٧١).

(٣) انظر: شرح صحيح مسلم ١٢/٢٣٨، منهاج السنة النبوية ٤/٥٢٧-٥٣٦، وتحrir الأحكام ١٧، الجامع لأحكام القرآن ٢/١٠٩، فتح الباري ١٣/١٢٢، ومأثر الإنابة ٣٤.

خاصة أن الفسق مما يتلى به أهل الحكم والإمرة ، فقلما يسلمون من الوقع في العصيان ، وتجاوز الحرمات^(١) .

نوقش هذا : بأن المفسدة ليست في القتال مطلقاً ، وإلا لحرم الجهاد في سبيل الله لما فيه من إزهاق للدماء والأموال ، بل قد يكون ترك القتال والرکون لحكم الظالم هو المفسدة الأعظم ، والخروج عليه هي المصلحة التي تجلب للمسلمين الخير والعافية ، وإلا « ما تقولون في سلطانٍ جعل اليهود أصحاب أمره والنصارى جنده ، وألزم المسلمين الجزية ، وحمل السيف على أطفال المسلمين ، وأباح المسلمات للزنا ، وحمل السيف على كل من وجده من المسلمين ، وملك نسائهم ، وأعلن العبث بهم ... وسائلهم عن قصد سلطانه الجائر الفاجر زوجته وابنته وابنه ليفسق بهم أو ليفسق به بنفسه ، فهو في سعة من إسلام نفسه وامرأته وولده وابنته للفاحشة أم فرضٌ عليه أن يدفع من أراد ذلك منهم »^(٢) .

ويمكن أن يجذب عنه : بأن القول بعدم الخروج مطلقاً هو ما يحصل به الخير ويدرأ به الشر غالباً ، فالاقتال بين المسلمين لا يحقق مصلحة أكبر ، وتاريخ الثورات يثبت ذلك ، فقلما خرج أحد فحصل بسببه النفع والخير للمسلمين^(٣) . أما حين يكون الضرر شديداً ، والبلاء الواقع بسبب هذا الحاكم عسيراً ، ويترتب على بقائه فتنة المسلمين في دعائهم وأموالهم وأعراضهم ، ويكون بال المسلمين قوة على دفع شره وكف ضرره بمفسدة أقل فإن القول بالخروج عليه

(١) انظر : غياث الأمم ٥٢-٥٣.

(٢) الفصل في الملل والأهواء والتحل ٥/٢٨.

(٣) انظر : منهاج السنة النبوية ٤/٥٢٧-٥٢٨.

متوجه، وهو متفق مع مذهب القائلين بعدم الخروج على الحاكم الفاسق، لأن ذلك مبني على المصالح والمقاصد، فهم يرون أن دفع المفسدة اليقينية في عدم الخروج أعظم من جلب المصلحة المظنونة في الخروج، وهذا يكون في الفساد المعتاد المنتشر الذي تعم به البلوى ولا يمكن دفعه إلا بضرر أعظم منه، أما حين يصل الفساد إلى الصورة التي ذكرها ابن حزم، فلا شك أن المفسدة في تركه أعظم من مفسدة الخروج عليه.

يقول إمام الحرمين الجويني^(١) «إن المتصدي للإماماة إذا عظمت جنائته وكثرت عاديتها، وفشا احتكامه واهتضامه، وبدت فضحاته وتتابعت عثراته، وخيف بسيبه ضياع البيضة وتبدل دعائم الإسلام، ولم نجد من نتصبه للإماماة حتى ينتهض لدفعه حسب ما يدفع البغاء، فلا نطلق للأحاديث لأطراف البلاد أن يثوروا فإنهم لو فعلوا ذلك لاصطلموا وأبieroوا، وكان ذلك سبباً في زيادة المحن، وإثارة الفتنة، ولكن إن اتفق رجل مطاع، ذو أتباع وأشياع، ويقوم محتسباً أمراً بالمعروف ناهياً عن المنكر، وانتصب لكتفاعة المسلمين، ما دفعوا إليه فليمض في ذلك قدمًا، والله نصيره على الشرط المقدم، في رعاية المصالح والنظر في الناجع، وموازنة ما يدفع ويرتفع ما يتوقع»^(٢).

(١) هو أبو المعالي عبدالمالك بن عبدالله بن يوسف الجويني، ولد سنة ٤١٠هـ، وتلقى على والده الشيخ أبي محمد الجويني، وتولى التدريس بعده وعمرهعشرون سنة، له مؤلفات عديدة منها البرهان في أصول الفقه، وغياث الأمم، والإرشاد في أصول الدين وغيرها، وقال ابن السمعاني فيه «كان إمام الأئمة على الإطلاق الجموع على إمامته شرقاً وغرباً لم تر العيون مثله» توفي سنة ٤٧٨هـ، انظر: طبقات الشافعية لأبي بكر بن أحمد بن قاضي الشهبة ٢٥٥/٢.

(٢) غياث الأمم .٥٧

أدلة القول الثاني:

الدليل الأول: عموم الأدلة الشرعية الدالة على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والإنكار على الحكام الظلمة داخل في عموم هذا الحكم الشرعي، ومن تلك الأدلة قوله تعالى: «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجْتُ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَايْتُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتَوْلَيْتُمُونَ بِاللَّهِ» [سورة آل عمران: ١١٠]، وقوله تعالى: «لَعْنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاؤِرَدَ وَعِيسَى أَبْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ ﴿٧٩﴾ كَانُوا لَا يَتَنَاهُونَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوْهُ» [سورة المائدة: ٧٨-٧٩].

وما رواه أبو سعيد الخدري رض أنه سمع رسول الله صل يقول: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فقلبه وذلك أضعف الإيمان»^(١).

ويناقش هذا الاستدلال من وجهين:

الوجه الأول: بأن الخروج على الحكام الظلمة ليس من قبيل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لأن المنكر المترتب على الخروج أعظم من المنكر الذي يراد إزالته، فلا يسلم بان الخروج عليهم من قبيل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إذ المنكر إذا لم يزل «إلا بما هو أنكر منه صارت إزالته على هذا الوجه منكراً، وإذا لم يحصل المعروف إلا بمنكري مفسدته أعظم من مصلحة ذلك المعروف كان تحصيل ذلك المعروف عبر هذا الوجه منكراً»^(٢).

الوجه الثاني: أن هذه الأدلة عامة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر،

(١) أخرجه مسلم في كتاب الإيمان، باب: بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان.. برقم (١٧٧).

(٢) منهاج السنة النبوية ٤/٥٣٦.

ولا يجوز أن يعارض بها الأحاديث الواردة في خصوص النهي عن الخروج عن الحكم؛ لأن الخاص أقوى من العام^(١)، والخاص دال بالقطع على ذات الحكم بخلاف الدليل العام فهو استدلال ظني لا يسلم به.

الدليل الثاني: ما صحّ عن النبي ﷺ من عدم تسلیم المال لمن طلبه، كما روی أبو هريرة رضي الله عنه قال: « جاءَ رجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَرَأَيْتَ إِنْ جَاءَ رَجُلٌ يَرِيدُ أَخْذَ مَالِيْ؟ قَالَ: فَلَا تَعْطِه مَالَكَ، قَالَ: أَرَأَيْتَ إِنْ قَاتَلَنِي؟ قَالَ: قَاتَلَهُ، قَالَ: أَرَأَيْتَ إِنْ قُتْلَنِي؟ قَالَ: فَأَنْتَ شَهِيدٌ، قَالَ: أَرَأَيْتَ إِنْ قُتْلَتَهُ؟ قَالَ: هُوَ فِي النَّارِ»^(٢).

ووجه الدلالة: أن هذا عام لأي أحد، وليس فيه ما يخص كون الطالب لصاً أو غيره، بل هو شامل لكل أحد، ولو كان سلطاناً^(٣).

ويمكن أن يناقش هذا الدليل من وجهين:

الوجه الأول: أن الدليل قد صح في استثناء السلطان من هذا العموم، وأن الطاعة لازمة على المسلم ولو اعتدى السلطان على ماله، كما في الصحيح «تسمع وتطيع للأمير، وإن ضرب ظهرك، وأخذ مالك، فاسمع واطع»^(٤).

(١) انظر: الإمام العظمى للدميجى ٥٤٥.

(٢) أخرجه مسلم في كتاب الإيمان، باب: الدليل على أن من قصد أخذ مال غيره بغير حق كان القاصد مهدراً للدم.. برقم (٣٦٠).

(٣) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل ٢٦/٥.

(٤) أخرجه مسلم في كتاب الإمارة، باب: وجوب الوفاء ببيعة الخليفة الأولى فالأخير، برقم (٤٧٨٥).

وهو ظاهر في الصبر على الحكام، ولو وقعوا في ظلم الناس، ولا يصح أن يحمل معنى الحديث على الصبر على الضرب والأخذ الشرعي كما تأوله ابن حزم^(١) لأن سياق الحديث ظاهر في أنه في قوم ظالمين، ففيه قبل الشاهد قوله عليه الصلاة والسلام «يكون بعدي أئمة لا يهتدون بهداي، ولا يستتون بسنتي، وسيقوم فيهم رجال قلوب الشياطين في جثمان إنس»، قال: قلت: كيف أصنع يا رسول الله إن أدركت ذلك، قال: تسمع وتطيع للأمير...». وأنه لا يتطرق لأحد شك في طاعة الأمير الذي يقيم العدل والحق بين الناس، حتى يوصي به النبي ﷺ، وإنما الذي يخفى على بعض الناس، وتوجد الدواعي لمخالفته هو طاعة الأمير الذي يقع في العصيان، ويتجاوز حدود الله في معاملته مع الرعية.

الوجه الثاني: على فرض التسليم بأنه عام لأي أحد، فغاية ما يمكن أن يستدل بالحديث على نصرة هذا المذهب هو في مدافعة الإنسان عن ماله، وعدم تسليمه للسلطان، وليس فيه ما يدل على الخروج على السلاطين، وإباحة القتال ضدهم.

الترجيح:

الراجح هو ما استقرت عليه كلمة جمهور أهل السنة من عدم الخروج على الحكام الظلمة لما ثبت من النصوص الشرعية النافية عن منابذتهم بالسيف ما داموا لم يرتكبوا كفراً بواحاً، ولما فيه من المصلحة الشرعية الراجحة. وعليه: فشرط العدالة مما يتسامح فيه في حالة الضرورة أو المصلحة الراجحة، والله أعلم.

(١) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل ٥/٤٢.

حكم ولاية من فقد شرط العلم أو النسب القرشي أو الحرية، أو الكفاءة النفسية أو الجسمية، في حالة الغلبة والضرورة:

وإذا ترجع صحة ولاية الفاسق لما فيها من صيانة الدماء، ودرء الفتنة، وتحقيق مصالح المسلمين، وهو مما يبتلي به المسلمون في الغالب، فإذا صحت ولاية الفاسق فلأن تصح ولاية غير الفاسق من ليس قريشاً، أو ليس بعالماً، أو به نقص في حواسه أو كفاءته من باب أولى، إذ فقد القرشية أو الاجتهاد أو من به نقص في حواسه أو كفاءته لم يرتكب فسقاً، فالقول بصحة انعقاده أولى من تصحيح ولاية من كان فاسقاً، والمفسدة المترتبة على توليته أخف من المفسدة المترتبة على تولية الفاسق.

ويدل على هذا الحكم عموم النص الشرعي الدال على طاعة الأمراء ما لم يكن الكفر البواح، فهو شامل لمن كان فاقداً للعدالة أو فاقداً لغيرها من الشروط.

ولأمره عليه الصلاة والسلام بطااعة الأمير ولو كان عبداً جبشاً^(١).

القسم الثالث: شرط الذكورة.

وقد نص بعض الشافعية^(٢) وجمع من المعاصرين^(٣) على تصحيح ولاية المرأة عند الضرورة كما صحت ولاية غير العدل.

(١) أخرجه البخاري في كتاب الأحكام، باب: السمع والطاعة للامام ما لم تكن معصية، برقم (٧١٤٢).

(٢) انظر: فتح الوراب بشرح منهج الطلاب لزكريا الاننصاري ١٥٥/٢ ، مغني المحتاج للشريبي ١٦٢/٤ ، وانظر: قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام ٨٨-٨٧.

(٣) انظر: ولاية المرأة لحافظ أنور ١٥٣ ، الولاية العامة للمرأة لحمد القضاة ١١٣ ، المرأة والحقوق السياسية في الإسلام ل Hammond أبو حمير ٢٤٨-٢٤٧.

وقال بعض المعاصرين بعدم انعقاد ولوي في حالة الضرورة^(١)؛ لأن ولاية النساء مما يقلّ الابتلاء به عادة وليس كولاية غير العدل. والأقرب هو القول ببراءة الضرورة في شرط الذكورة كما نص عليه الشافعية، لما فيه من حماية البلاد والعباد من آثار الفتنة والقلاقل، غير أنها ضرورة تقدر بقدرتها، تزول مع القدرة على إزالة هذا المنكر، وليس مثل حكم المتغلب الظالم لأنه مما يتلى به في الغالب ولا يكاد يسلم منه، بخلاف حكم المرأة^(٢).

* * *

(١) انظر: تولية رئيس الدولة لإسماعيل البدوي ١٩١.

(٢) انظر: المرأة والحقوق السياسية في الإسلام لمجيد أبو حجير ٢٤٨.

المطلب الثاني

تولية غير المؤهل من فقد شرطاً

من شروط الولايات فيما عدا الرئاسة العامة

أما الولايات الأخرى فيما عدا الرئاسة العامة، فإن افتقاد أحد الشروط

فيها له حالتان:

الحالة الأولى: حالة الاختيار.

الحالة الثانية: حالة الاضطرار.

ولكل حالة حكمها، وتفصيلها على النحو التالي:

الحالة الأولى: تولية غير المؤهل للولايات فيما عدا الرئاسة العامة في حالة الاختيار؛

أما حالة الاختيار والwsعة فلا بد من استجمام شروط الولاية في الشخص المتولى لها، ولا يجوز أن يتولاها من فقد شرطاً من شروطها لأنه يطلب أمراً لا يحمل له توليه.

وقد اشترط العلماء في تولي الإمارة والوزارة جميع شروط الإمام الأعظم باستثناء النسب، وإن كانت الإمارة والوزارة لا تستوجب الحكم بين الناس كإمارة على الجيوش وحماية البلاد فلا يشترط لها العلم^(١).

(١) انظر: الأحكام السلطانية للماوردي ٣٨-٣٣، الأحكام السلطانية لأبي يعلى ٢٩-٣٧، غياث الأمم ٧٤-٧٥، الذخيرة ٢٦-٢٩ / ١٠ تحرير الأحكام ٢٦-٢٧.

(٢) وأما المجالس البرلمانية فمن أهم شروطها: الشرط الأول: الإسلام، لما سبق من الأدلة الدالة على حرمة استبطان غير المسلمين، والمنع من توليهم وتوليتهم على المسلمين، الشرط الثاني والثالث: العقل والبلوغ. وهذا شرطان بديهيان، فالجنون والصغر عاجزان عن =

ففي حالة السعة يجب اجتماع جميع الشروط، وقد وقع الخلاف بين العلماء في بعض هذه الشروط، فالقول في وجوبها للوالي مبني على اشتراطها، وهذا يستدعي بحث خلاف العلماء في هذه الشروط، ومن أهم هذه الشروط التي وقع الخلاف فيها:

الشرط الأول: شرط العدالة:

وقد بحث العلماء حكم العدالة فيمن يتولى القضاء، وكذا في الولايات التي يكون لها اختصاصات القضاة، فاختلفوا في اشتراط العدالة فيها إلى قولين:

القول الأول: اشتراط ذلك، وهو مذهب الجمهور من المالكية^(١)

= القيام بشؤونهما الخاصة، ولا ولادة تامة لهما على أنفسهما فكيف يكون لهما ولادة على عامة المسلمين، الشرط الرابع: الذكرورة، لما تقرر من منع المرأة من الولايات العامة، الشرط الخامس: العلم بالأحكام الشرعية، وبما يحتاج إليه من العلوم والمعارف الدينية.

الشرط السادس: العدالة، حتى يكون مأمون السريرة، موفقاً في رأيه، يسعى للصالح العام، ويقيس الآراء بمقاييس الشرع، وأما الفاسق فهو مردود الشهادة فكيف يؤتمن على الولايات المهمة وهذا شأنه؟ الشرط السابع: الرأي والحكمة والخبرة، إذ المستشار لا بد أن يوازن بين الآراء، ويختار أحدهما بناء على الأصلح والأرجح، ولا سبيل لذلك لمن لا حكمة ولا خبرة لديه.

الشرط الثامن: النصح والمودة، إذ بالتصح تكون فكرته صادقة، ونظره ثابتاً، انظر: الشورى لحمد الصالح ٨٨-٩٩، فقه الشورى لعلي الغامدي ٧٦-١١٨، الشورى بين النظرية والتطبيق لقططان الدوري ١٩٣ - ٢٠٧ ، مبدأ الشورى لإسماعيل البدوي ٧٦-٨٥، الإمام العظمى لعبد الله الدميرجي ١٦٣-١٦٨ ، تدوين الدستور الإسلامي للمودودي ٥٩-٦٣ ، المرأة والحقوق السياسية في الإسلام ل Hammond أبو حجير .٤٢٢-٤٣٥

(١) انظر: الذخيرة ١٦/١٠ ، تبصرة الحكام ١/٢١.

والشافعية^(١) والحنابلة^(٢) وبعض الحنفية^(٣).

القول الثاني: عدم اشتراط العدالة، وهو قول الحنفية^(٤) وبعض المالكية^(٥) وبعض الحنابلة^(٦)، فتصح ولایة الفاسق وإن كانت تولیته حرام.^(٧)

أدلة القول الأول:

الدليل الأول: قول الله تعالى: «يَتَأْمُرُ الَّذِينَ ءاْمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ فَلَا يُبْلِغُوهُمْ فَتَبَيَّنُوا» [سورة الحجرات ٦].

وجه الدلالة: أن الله تعالى قد أمر بالتبين عند قول الفاسق، ولا يجوز أن يكون الحاكم من لا يقبل قوله، وإذا منع من قبول قوله، فمنعه من نفوذ قوله من باب أولى^(٨).

الدليل الثاني: أن الفاسق غير مقبول الشهادة، فلأن لا يقبل حكمه من باب أولى^(٩).

(١) انظر: الحاوي الكبير ١٥٨/١٦ ، روضة الطالبين ٨/٨٤ ، أدب القضاء لابن أبي الدم ٣٣.

(٢) انظر: المغني ١٤/١٣ ، الإنصاف ١١/١٧٧.

(٣) انظر: البحر الرائق ٦/٤٣٨ ، روضة القضاة ١/٥٣.

(٤) انظر: شرح فتح القدير ٦/٣٥٧ ، البحر الرائق ٦/٤٣٧-٤٣٨ ، شرح أدب القاضي للصدر الشهيد ١٢٩.

(٥) انظر: تبصرة الحكماء ١/٢١ ، المقدمات المهدات ٢/٢٥٩.

(٦) انظر: الإنصاف ١١/١٧٨.

(٧) انظر: شرح فتح القدير ٦/٣٥٨ ، البحر الرائق ٦/٤٣٨ ، أدب القضاة للسروري ٥٤١.

(٨) انظر: الحاوي الكبير ١٦/١٥٨ ، المغني ١٤/١٤ ، روضة القضاة للسمتاني ١/٥٣.

(٩) انظر: الحاوي الكبير ١٦/١٥٨ ، المغني ١٤/١٤ ، مواهب الجليل ٨/٦٥ ، أدب القضاة لابن أبي الدم ٣٣.

أدلة القول الثاني:

الدليل الأول: ما روى أبو ذر الغفاري رض قال: قال لي رسول الله ص: «يا أبا ذر، إنه سيكون أمراء يميتون الصلاة، فصل الصلاة لوقتها، فإن صليتها لوقتها كانت لك نافلة، وإن كنت قد أحرزت صلاتك»^(١).

ووجه الدلالة: ظاهرة في انعقاد ولاية أمثال هؤلاء مع وقوعهم في تأخير الصلاة وهو قادر من قوادح العدالة^(٢).

وقد نوقش هذا الدليل: بأن النزاع في صحة التولية لا في وجودها^(٣) فهي ولاية صحيحة لما فيها من درء للمفاسد العظيمة، وذلك في حالة الاضطرار لا الاختيار.

الدليل الثاني: لو قيل بعدم قبول أحكام الفساق لتعطلت أحكام الناس^(٤).
ويكن أن يناقش هذا الاستدلال: بعدم التسليم بهذا اللازم، فالإمكان أن يقوم بالقضاء أهل العدالة والديانة، ولا ملجيئ لاختيار أهل الفسق حتى يقال بالخرج والضيق في عدم توليتهم، وإن حصل أن ابتنى الناس بذلك فهو حكم ضرورة لا حكم أصلي ثابت.

(١) أخرجه مسلم في كتاب المساجد، باب: كرامة تأخير الصلاة عن وقتها المختار وما يفعله المأمور إذا أخرها الإمام، برقم (١٤٦٦).

(٢) انظر: نظرية الحكم القضائي لعبد الناصر أبو البصل ١٣٨، نظام القضاء الإسلامي لإسماعيل البدوي ٢١٦، السلطة القضائية في الإسلام لشوكت عليان ١٢٥.

(٣) انظر: المغني ١٤/١٤.

(٤) انظر: الإنفاق ١١/١٧٨.

الترجيح:

الراجح هو اشتراط العدالة فيمن يتولى القضاء لأن الله تعالى قال: «وَأَشِدُوا ذُرْقَ عَدْلٍ مَنْكُمْ» [الطلاق: ٢] فإذا كان هذا في حق الشاهد فكيف بالقاضي؟ هذا فيما يتعلق بالقضاء، ومثلها بقية الولايات، لا بد من يتولاها أن يكون عدلاً، سواء أكان من صلاحية الوالي أن يحكم بين الناس أم لا، لأن الولاية إن كان من صلاحيتها القضاء فلا بد من عدالة الوالي لأنه كالقاضي بل أعظم، وإن لم يكن من صلاحيتها القضاء فلا بد من العدالة لما في الولاية من أمانة ومسؤولية لا يقوم بحقها إلا الأئمة، والولاية في الإسلام لها خاصيتها المميزة لها، إذ مقصود جميع الولايات وغايياتها هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإصلاح دين الناس، وإصلاح دنياهم التي لا يقوم الدين إلا بها؛ فواجب أن يكون الوالي من أهل العدالة والعلم ليقوم بالولاية حق قيامها^(١).

وقد يشكل على هذا ما يقع من انتشار لبعض مظاهر الفسق في بعض البلدان بحيث يقلّ من يكون سالماً منها، مما يشق معه تحقيق شرط العدالة في باب الولاية العامة والخاصة وفي كل ما تُشترط فيه العدالة، والجواب عن هذا بتقرير أربعة أمور:

الأول: أن بالإمكان أن يختار من كان سالماً منها، وانتشار الفسق في الناس لا يعني عسر وجود من يكون مؤهلاً للقضاء.

(١) انظر: الأحكام السلطانية للماوردي ٤٤ ، الأحكام السلطانية لأبي يعلى ٣٧ ، السياسة الشرعية لابن تيمية ٢٤-٢٥.

الثاني : أن عدل كل قوم منهم ، فليست العدالة وصفاً ثابتاً في كل زمان ومكان ، بل العدالة تختلف ، فعدل كل قوم منهم ، والعدالة في مجتمع كمجتمع الصحابة والتابعين ليست كالعدالة فيمن بعدهم^(١) ووقع الشخص في كبيرة أو مداومته على بعض الصغائر لا ينزع عنه وصف العدالة إن كانت حسناته غالبة على سيئاته^(٢).

الثالث : أن المقصود من اشتراط العدالة هو أن يكون الشخص مأموناً حتى لا يضيع الأمانة ويقع في التقصير ، فإذا كان الإنسان مأموناً في تحقيق هذه الولاية فلا تشترط العدالة في مثل حاله كولاية النكاح مثلاً فالألب في الغالب مأمون على بناته وحريص على نفعهن ولو كان فاسقاً^(٣).

الرابع : أن العدالة في كل أمر بحسبها ، فلا يتشرط أن يكون سالماً من الكبائر والمداومة على الصغائر مطلقاً ، بل يكون سالماً من الفسق الذي يضر في الولاية وفيما يتشرط فيه العدالة ، فالشاهد لا بد أن يكون عدلاً مأموناً من الوروع في الكذب والزور ، وليس بأن يكون عدلاً في كل الأمور^(٤).

يؤيد ما ذكر في الأوجه الثلاثة الأخيرة أن تحديد العدالة بكونها اجتناباً للكبائر ، وللمداومة على الصغائر ليس عليه دليل شرعي ، بل هو من اجتهادات الفقهاء ، والدليل قد دل على اعتبار العدالة ، وليس من لازم العدالة

(١) انظر: الذخيرة ٤٦/١٠ ، شرح متهى الإبرادات ٦٦١/٦.

(٢) انظر: جموع الفتاوى ٢٨/٣٥.

(٣) انظر: قواعد الأحكام ٨١-٨٠.

(٤) انظر: الطرق الحكمية ٢١٠ ، الشرح المتع لابن عثيمين ١١ / ٥٨٥-٥٨٦.

أن تجتنب الكبائر مطلقاً، أو لا يداوم على الصغائر، فقد يقع الشخص في الكبيرة، أو يداوم على صغيرة، مع استقامته على الأمر، وفعله لكثير من الخيرات، وقيامه بالواجبات والمستحبات، وقد يكون من أمثل من في مجتمعه، فكيف يكون مثل هذا غير عدل؟

وقد قال الله تعالى في الشهادة: «مَنْ تَرْضَى نَفْسًا مِّنَ الْشَّهِيدَاءِ» وليس من لازم من نرضى من الشهداء أن يكون على الوصف المذكور في اجتناب الكبائر وترك المداومة على الصغائر.

ويؤيده أن المقصود من اشتراط العدالة هو أن يكون الشخص مأموناً من التقصير، فلا يقع فيما يخالف ما اشترطت فيه العدالة، فلا يكذب في الشهادة ولا يضيع الولاية، وليس الورقة في كبيرة، أو المداومة على صغيرة مانعاً من كون الشخص مأموناً، فالأقرب لتحقيق مقصود اشتراط العدالة أن يكون مفهوم العدالة مرتبطاً بما يحصل به الأمان من التقصير والتغريب فيشترط فيه من الخشية والأمانة والدين ما يتحقق مقصود الولاية، من غير أن نفصل ذلك بما قد يقع فيه الحرج والمشقة على المسلمين في بعض الأزمان^(١).

الشرط الثاني: الاجتهاد في الأحكام الشرعية:

وقد اختلف العلماء في اشتراط الاجتهاد فيمن يتولى القضاء على قولين:
القول الأول: اشتراط الاجتهاد، وهو قول الجماهير من المالكية^(٢)

(١) انظر قريباً من ذلك في: الطرق الحكيمية ٢٠٩ - ٢١٠، وفي تعريف الأمانة انظر: السياسة الشرعية لابن تيمية ٥٢.

(٢) انظر: تبصرة الحكماء ٢١/١، مواهب الجنيل ٦٧/٨.

والشافعية^(١) والحنابلة^(٢) والظاهرية^(٣) وبعض الحنفية^(٤).

القول الثاني: عدم اشتراط الاجتهاد، وهو قول الحنفية^(٥) وبعض المالكية^(٦).

أدلة القول الأول:

الدليل الأول: أن القاضي مأمور بالقضاء بالحق وبالعدل، وأن يطبق أحكام الكتاب والسنة كما قال تعالى: «مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَمِّمَنَا عَلَيْهِ فَأَخْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهِ» [سورة المائدة: ٤٨]، قوله تعالى: «إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ إِنَّكَ تَخْكُمُ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهِ» [سورة النساء: ١٠٥]، والجاهل لا يمكن أن يقضي بالحق ولا أن يحكم بما أنزل الله، إذ كيف يحكم بشيء هو جاهل به^(٧).

الدليل الثاني: أن الفتى لا يجوز أن يكون عامياً مقلداً؛ فلأن لا يجوز أن يكون قاضياً حاكماً من باب أولى^(٨).

(١) انظر: الحاوي الكبير ١٥٩/١٦، روضة الطالبين ٨/٨٢، أدب القضاء لابن أبي الدم ٣٦.

(٢) انظر: المغني ١٤/١٤، الإنصاف ١١/١٧٧.

(٣) انظر: المخل ٩/٣٦٣.

(٤) انظر: شرح أدب القاضي للصدر الشهيد ١٢٦.

(٥) انظر: شرح فتح القدير ٦/٣٥٧، البحر الرائق ٦/٤٣٣، روضة القضاة ١/٥٩، معين الحكم للطرابلسي ١٤، أدب القضاء لأبي العباس السروجي ١١٠، رد المحتار على الدر المختار ٨/٣٨.

(٦) انظر: تبصرة الحكم ١/٢٢، المقدمات المهدات ٢/٥٥٩، مواهب الجليل ٨/٦٥.

(٧) انظر: المغني ١٤/١٤، والذخيرة ١٠/١٦، شرح أدب القاضي للصدر الشهيد ١٢٨، معين الحكم ١٤.

(٨) انظر: الحاوي الكبير ١٦٠/١٦، المغني ١٤/١٥.

الدليل الثالث: ما روى بريدة رض ^{عليه السلام} ^{النبي} صلوات الله عليه وآله وسلامه ^{عليه} ^{السلام} قال: «القضاة ثلاثة، واحد في الجنة وأثنان في النار، فأما الذي في الجنة فرجل عرف الحق وقضى به، ورجل عرف الحق فجار في الحكم فهو في النار، ورجل قضى للناس على جهل فهو في النار» ^(٢).

وجه الدلالة: أن العامي داخل في الوعيد لأنه يقضي على جهل ^(٣).

أدلة القول الثاني:

الدليل الأول: أن الحاكم كالمستفتى، فكما أنه يجوز للمستفتى أن يسأل غيره ثم يعمل بما يقول، فكذلك الحاكم يقلد غيره وينفذ أحكامه بعد السؤال والاستشارة، خاصة أن المقصود من القضاة هو إيصال الحقوق وهو حاصل بفتياه أو بفتيا غيره ^(٤).

وقد نوقش هذا الدليل: بأن المستفتى مكلف بأن يعمل بما يقول المفتى حتى يؤدي الواجب، والحاكم ليس ملزماً أن يفتى بغير علم أو يقضي عن جهل ^(٥).

(١) هو بريدة بن الحصيب بن عبد الله الأسلمي، أسلم في عام الهجرة، وشهد خير وفتح مكة، وبعثه النبي صلوات الله عليه وآله وسلامه ^{عليه} ^{السلام} على صدقات قومه، نزل مرو ونشر العلم بها، وجاحد في خراسان في عهد عثمان، توفي في خراسان ٦٢ هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ٤٦٩/٢ - ٤٧١.

(٢) أخرجه أبو داود في كتاب القضاة، باب: في القاضي يخطئ، برقم (٣٥٧٢) والترمذى في كتاب الأحكام، باب: ما جاء عن رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه ^{عليه} ^{السلام} في القاضي، برقم (١٣٢٢) وابن ماجه في كتاب الأحكام، باب: الحاكم يجتهد فيصيب الحق، برقم (٢٣١٥) وصححه الحاكم في مستدركه ٩٠/٤، وقال الذهبي عنه: صحيح، قال في مجمع الزوائد ١٩٣/٤: رجاله ثقات، وصححه الألباني كما في صحيح سنن أبي داود ٣٩١/٢.

(٣) انظر: الحاوي الكبير ١٦٠/١٦، المغني ١٤/١٤.

(٤) انظر: البحر الرائق ٤٤٥/٦.

(٥) انظر: المخلوي ١٦٣/٩.

الدليل الثاني : القياس ؛ فما جاز لغير المجتهد أن يكون شاهداً، فكذلك يجوز لغير المجتهد أن يكون قاضياً^(١).

وقد نوقش هذا الدليل : بالتفريق بين القضاء والشهادة ، فالشهادة يراعى فيها آلتها وهي التحمل والأداء ، فنوجب لذلك العقل والبصر والسمع ونحو ذلك مما لا تقوم الشهادة إلا به ، وأما القضاء فيراعى فيه آلتة وهو الحكم فلا بد له من اجتهاد ، ويعكن قلب القياس المذكور بقياس آخر يقال فيه : إذا جاز للعالم أن يكون مفتياً جاز له أن يكون قاضياً ، وحيث لم يجز للعامي أن يكون مفتياً لم يجز له أن يكون قاضياً^(٢).

الدليل الثالث : أن الاجتهاد المطلق متذر الوجود في كل زمان ومكان ، والقول باشتراطه فيه حرج ومشقة على الناس ، ويلزم منه تعطيل الأحكام ، فلا مناص من القول بعدم اشتراطه^(٣).

الترجيح :

من خلال عرض أدلة الفريقين يظهر القول باشتراط العلم بالكتاب والسنة وباختلاف الفقهاء مما يحتاج له في ولايته ، وليس من شرط ذلك أن يكون مجتهداً ، وذلك لوجهه :

الأول : أن أدلة القائلين باشتراط الاجتهاد تدل على اشتراط العلم ولا تدل على اشتراط الاجتهاد ، فالعالم يعرف الحق ويعلم حكم ما أنزل الله ، وفي

(١) انظر : البحر الرائق ٤٣٧/٦.

(٢) انظر : الحاوي الكبير ١٦٠/١٦.

(٣) انظر : أدب القضاء لابن أبي الدم ٤١ ، رد المحتار على الدر المختار ٣٨/٨.

حديث بريدة: «ف الرجل عرف الحق» ومن يعلم الحكم الشرعي يكون عارفاً بالحق.

الثاني: أن العلماء قد اختلفوا في تحديد مرتبة الاجتهاد، ومتى يكون الشخص بالغاً مرتبتها، وليس على ذلك دليل قاطع، وقد تشدد فيه بعضهم حتى قال بندرة المحتهدين أو انعدامهم في العصور المتأخرة^(١) وفي ذلك من الحرج والضيق ما فيه.

الثالث: أن حد الاجتهاد ليس حدأً بينما فاصلأً يمكن معرفة وصول الشخص له أو عدم وصوله إليه، وإن أمكن ذلك في بعض الأئمة الكبار من نجسم بمعرفتهم الشرعية فإن الحكم في غيرهم سيكون ظنياً، إذ أكثر من يشتغل بالعلم لديهم معرفة بالكتاب والسنّة وباللغة والخلاف وعلوم الآلة ولا سبيل للجزم بكونهم قد وصلوا إلى المرتبة التي يكون فيها مجتهداً في عامّة المسائل، ولا نفي ذلك عنهم، بل عامتهم يكون عندهم من العلم والاجتهاد في كثير من المسائل، ولهم اجتهاد أقل وتقليل في غيرها من المسائل، فإذا تقرر عسر انصباط وصف الاجتهاد في الشخص وجب أن لا يكون شرطاً.

الرابع: أن حاجةولي الأمر إلى معرفة الأحكام في السياسة العامة أولى من حاجته إلى معرفة الأحكام الجزئية التفصيلية^(٢)، فلا وجه لاشتراط معرفته للقضايا التفصيلية حينئذ.

هذا فيما يتعلق بولاية القضاء.

(١) انظر: المغني ١٥/١٤، وتبصرة الحكم ٢١/١، مواهب الجليل ٦٨/٨، أدب القضاة لابن أبي الدم ٣٧-٣٦.

(٢) انظر: منهاج السنّة النبوية ٤٨/٦

وأما بقية الولايات العامة كالوزارة والإمارة العامة فإن كان من صلاحية الوالي فيها أن يقضى ويحكم بين الناس، وجب أن يكون عالماً بالأحكام الشرعية كالقضاة.

وأما إن لم يكن من صلاحية الوالي أن يتولى القضاء والحكم فليس من شرط الولاية أن يكون عالماً بالكتاب والسنة لعدم الحاجة إليه، بل يكفي أن يكون عالماً بما يتولى شأنه^(١).

الحالة الثانية: تولية غير المؤهل في الولايات فيما عدا الرئاسة العامة في حالة الاضطرار؛

أما حين تسند هذه الولايات لغير المؤهل من غير رغبة ولا اختيار من الناس، ولم يكن لهم أن يزيلوا هذا المنكر، أو ترتب على إزالته من المفاسد أعظم من المصالح المتوقعة فإن الضرورة لها حكمها، وتقدر بقدرها، فلا يكلف الله نفسها إلا وسعها، والقاعدة الشرعية المقررة أن المفاسد والمصالح إذا تزاحمت روعي الأعلى من المصالح أو المفاسد؛ فإن كانت المفسدة أعظم من المصلحة قدمت إزالتها، وإلا أخذ بالمصلحة الراجحة^(٢).

(١) انظر: الأحكام السلطانية للماوردي ٣٧ و ٤٤ و ١١٤ ، الأحكام السلطانية لأبي يعلى ٣١ و ٣٧ و ٩٠ ، غيات الأمم ٧٥-٧٤.

(٢) انظر: قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام ٩٨ ، وانظر: القواعد والضوابط الفقهية المتضمنة للتيسير لعبد الرحمن آل عبد اللطيف ٨٩ ، وانظر في اعتبار الضرورة في الولايات الصغرى: الأحكام السلطانية للماوردي ٤٥ ، الأحكام السلطانية لأبي يعلى ٣٨ ، قواعد الأحكام ٨٧-٨٩ ، روضة الطالبين ٨/٨ ، الذخيرة ١٦/١٠ ، السياسة الشرعية ٣٢ ، تبصرة الحكم ١/٢١ ، موهب الجليل ٧٠/٨ ، مآثر الإنابة للقلتشندي ٤٢.

فهي قضية عين ينظر فيها الفقيه من كافة الجوانب ليحكم بعدها بتحقق
الضرورة^(١).

وتقدير الضرورة في فقد أحدٍ من هذه الشروط مختلف بحسب اعتبارات كثيرة
يجب على الفقيه أن يراعيها :

الاعتبار الأول: الاتفاق على الشرط ، فالضرورة في شرط الإسلام والعقل
والبلوغ والذكورة مما اتفق العلماء عليه ، ليس كالضرورة في بعض الشروط
التي تنازع العلماء فيها.

الاعتبار الثاني: المفسدة المترتبة على ترك الشرط ، فبعض الشروط يتربّ
على تركها من المفاسد ما لا يتربّ على غيرها من الشروط ، فقدان شرط
الإسلام أو الذكورة ليست كفقدان شرط الاجتهد مثلاً.

الاعتبار الثالث: حدود الولاية وصلاحيتها ، فالولاية العامة التي تتضمن
الحكم والقضاء وتكون ولايتها عامّة ومستقلة ليست كالولاية التي تكون
صلاحيتها محدودة ولا قضاء فيها.

هذه بعض الاعتبارات المهمة التي يجب على الفقيه مراعاتها في تقديره لحالة
الضرورة ، وللمفسدة المترتبة عليها ، إضافة إلى مراعاته لقدرة الناس على تغيير
المنكر ، والبدائل التي يمكن اللجوء إليها بديلاً عن القول بنفاذ أحكامه ، فمن
خلال مجموع ذلك كله يحكم الفقيه على النازلة بكونها ضرورة ، ويقدرها
بقدرتها ، فلكل ضرورة حكمها الخاص بها.

(١) انظر في شروط الضرورة وضوابطها : نظرية الضرورة الشرعية لوهبة الزحيلي ٦٩-٧٢ ،
نظرية الضرورة الشرعية لجعيل محمد بن مبارك ٣٠٥-٣٤٨ ، نظرية الضرورة ليوسف
قاسم ٦٦١-٢١٥.

حكم ترشيح غير المؤهل في الانتخابات المعاصرة:
الانتخابات للرئاسة أو لغيرها من الولايات : إما أن تُجرى في حالة الاختيار
والسعة ، أو تكون في حالة الضرورة والخرج .

ففي الحالة الأولى : يجب أن يكون المرشح من اجتمع فيه شروط الولاية كاملة ، ولا يجوز أن يسمح النظام لغير المؤهل أن يتقدم بالترشيح حتى لا يعan على الإثم في طلبه أمراً لا يحل له توليه ، بل يجب أن تكون شروط الولاية من ضمن شروط قبول الترشيح بحيث لا يدخل في الترشيح ليختاره الناس إلا من كان مستجعماً لشروط الولاية ، بل ولا يكتفى فقط بمجرد اجتماع الشروط في المرشحين ، بل يضاف إليها الأوصاف والشروط التي تجعل المرشح من أمثل الناس مقدرة واستحقاقاً لهذه الولاية ما لم يكن ثمّ مصلحة تقتضي عدم إضافة مثل هذه الأوصاف ويكتفى حينئذ بشروط الولاية فقط.

وفي الحالة الثانية : يجوز تقدم غير المؤهل للترشح في الانتخابات إن كان في الأمر ضرورة وحاجة ، ويجوز للناخبين أن يختاروه إن كانت الضرورة متحققة . مع مراعاة أن وجود الضرورة في السماح لغير المؤهلين بأن يتقدموا بالترشح ، لا يلزم منه وجود الضرورة في اختيار الناخبين له ، بل الأصل هو عدم الضرورة في حق الناخبين ، فيجب عليهم أن يجتنبوا اختياره ما لم يكن مصلحة شرعية أعظم .

* * *



الفصل الرابع

الأحكام المتعلقة بالمنتخب فيه

وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: الانتخابات الرئاسية.

المبحث الثاني: الانتخابات البرلمانية.

المبحث الثالث: الاستفتاء الشعبي.

المبحث الرابع: الانتخابات الفرعية.

المبحث الأول

الانتخابات الرئاسية

وفي مطالب :

المطلب الأول

طرق انعقاد الرئاسة العامة في الفقه الإسلامي

ذكر العلماء ثلاثة طرق شرعية مباحة، كل واحدة منها تعقد بها الولاية، ويتوصل من خلالها إلى تحديد الإمام الذي يتولى أمور المسلمين، وهذه الطرق

الثلاث هي :

الطريق الأول:

مبايعة أهل الحل والعقد من العلماء والوجهاء والرؤساء للإمام، فإذا بايده وجهاء الناس من تحصل بهم الشوكة والمنعة، ويكون الناس تبعاً لرأيهم ومباييعتهم، انعقدت الولاية وتنتهي البيعة، وهذه الطريقة هي التي بُويع بها أبو بكر وعلي رضي الله عنهم.

وهذه الطريقة تشمل أن يعقدها أهل الحل والعقد ثم يتابعهم الناس كما في بيعة أبي بكر رضي الله عنه، أم يشارك عامة الناس وفيهم أهل الحل والعقد في بيعة الإمام كما في بيعة علي رضي الله عنه.

الطريق الثاني:

أن يعهد الإمام في حياته لمن يخلفه في الإمامة بعده، فيختار الإمام للمسلمين أصلح الناس وأفضلهم ليكون هو الخليفة من بعده ويبايعه الناس على ذلك، وهي الطريقة التي تولى بها عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

الطريق الثالث:

أن يعهد الإمام بالخلافة إلى مجموعة معينة من الناس من أهل الحل والعقد ليحددوا الخليفة من بينهم ثم يبايعونه ويبايعه الناس بعد ذلك، وهي الطريقة التي تولى بها عثمان (١).

وقد بقيت طريقتان من الطرائق التي انعقدت بها البيعة في عصر الصحابة لابد من ذكرها هنا:

أولاً: طريقة مبايعة معاوية (٢) حيث إنها لم تكن كالطرق الثلاث المذكورة، وقد وقعت بالصلح بين المسلمين بتنازل الخليفة الحسن بن علي (٣) معاوية بالخلافة واتفاق المسلمين على ذلك (٤).

ثانياً: بيعة الحسن بن علي (٥)؛ حيث قمت بطريقة مغایرة لطرائق ما سبق؛ حيث قمت بمباعدة أمراء الأجناء له.

(١) انظر في هذه الطرق الثلاث: الأحكام السلطانية للماوردي ١٥ ، الأحكام السلطانية لأبي يعلى ٢٢-٢٥ ، روضة الطالبين للنووي ٧-٢٦٣-٢٦٤ ، الذخيرة للقرافي ١٠/٤٢-٤٧ ، تحرير الأحكام لابن جماعة ١٧ ، مأثر الإنفافة في معالم الخلافة للقلقشندى ٢٦-٢٤ ، معنى الحاج للشريني ٢/١٦١-١٦٢ ، حاشية الجمل على شرح المنهج ٧-٥٦٤-٥٦٦ ، المسamerة في شرح المسايير للكمال بن أبي شريف ٢/١٧١ ، رد المحتار على الدر المختار لابن عابدين ٢/٢٨٢ .

(٢) هو أبو محمد الحسن بن علي بن أبي طالب، سبط رسول الله ﷺ وريحانته، ولد سنة ٣ هـ، كان رسول الله ﷺ يحبه، ولد الخليفة بعد مقتل أبيه علي ؑ، فلم يرق في خلافته مجتمة من دم وأصلاح بين المسلمين بتنازله عن الخلافة لمعاوية ؑ وصدقت فيه نبوة الرسول عليه الصلاة والسلام بأنه سيد وسيصلح الله به بين فتنين من المسلمين، مات سنة ٤٩ هـ، وقيل ٥٠ هـ. انظر: الإصابة في تمييز الصحابة ٢/٦٨-٧٢.

(٣) انظر: تاريخ الطبرى ٩٠٠.

فهاتان طريقتان وقعتا في عصر الصحابة رض واتفقا على صحتهما.

غير أن هذه الطرق ليست هي الطرق الوحيدة لانعقاد الولاية، بل كل طريقة مباحة ارتضتها الناس، وحصلت بها الشوكة والمنعة، وتحققت بها مقاصد الإمامة فهي طريقة صحيحة ومحبحة، ولو لم تكن كالطرق الشرعية التي حصلت في عهد الصحابة، والدليل على ذلك ما يلي:

أولاً: أن المقصود من الولاية في الإسلام هو تحقيق المقاصد الشرعية، وحماية حقوق المسلمين، ونشر الدين، والطريق الموصل إلى ذلك وسيلة وليس بغاية، فأي طريق تحقق به هذه الغاية فهو طريق شرعي مباح.

ثانياً: أن طرق تولية الإمام من الأمور الدنيوية المطلقة التي سكتت الشرعية عن بيانها، فالالأصل فيها الإباحة والعفو ما لم يدل الدليل على تحريمها.

ثالثاً: أن الصحابة رض تنازعوا في الخلافة في يوم السقيفة، وفي خلافة علي ولم يرد أن أحداً منهم حدّ طريقة معينة لتولي الحكم، مما يدل على أن ذلك أمر غير محدد، وإنما العبرة برضاء الناس ومباعتهم وتحقيق مقاصد الإمامة.

رابعاً: أن طرق التولية في عصر الصحابة قد اختلفت من خليفة لآخر، ولم ينكر أحد من الصحابة أي طريقة من هذه الطرق مع أن كل طريقة جاءت مخالفة للتي قبلها، فكان هذا إجماعاً سكوتياً على إباحة هذه الطرق مما يدل على أن الأصل في طرق الولاية الإباحة والحل.

خامساً: أن طريقة اختيار الحاكم مما يختلف بحسب الزمان والمكان، ويتأثر وضعه بحال المجتمع والظروف الطارئة عليه، والقول بأن الأصل في الطرق

الموصلة للحكم هو الإباحة هو الأيسر للمسلمين ليختاروا أنفع السبل المحققة لمقاصد الإمامة مما يناسب عصرهم.

وبناءً عليه: فالرجوع لاختيار الرئيس إلى الناس مباشرة كما هو الحال في الانتخابات الرئاسية المعاصرة هو من الطرق المباحة للوصول إلى الحكم.

* * *

المطلب الثاني

مشاركة الناس في اختيار رئيس الدولة

من الطرق المعترضة في تولية رئيس الدولة أن يتم اختياره ومبادرته من قبل أهل الخل والعقد من العلماء والوجهاء ورؤساء الناس، فحين يجتمع أمثال هؤلاء ويختارون شخصاً للبيعة ويبايعونه على ذلك فإن الناس يبايعون من بايع له أهل الخل والعقد، ويكون هو الإمام الشرعي للمسلمين.

غير أن الناس حين لا ينقادون له، ويرفضون بيعته، ولا يتمكن من القيام بمسؤوليات الإمامة فلا تكون له الإمامة بمجرد بيعة أهل الاختيار إن لم يحصل بها شوكة ومنعة، لأن الإمامة تقوم على الشوكة، وحيثما فقدت الشوكة فليس ثمة إماماً موجودة.

لكن السؤال الذي يحتاج إلى طرحه هنا، هو في الحكم الشرعي في انقياد الناس لمن يختاره أهل الخل والعقد، هل تكون مبادرة الناس بيعة طاعة وانقياد ولا أثر لها في الانعقاد، أم أن للناس الحق في اختيار ورفض من يختاره أهل الخل والعقد؟

قد اختلف الفقهاء في ذلك على قولين:

القول الأول: أن اختيار أهل الخل والعقد اختيار نهائي وملزم للمسلمين، وأن البيعة بعد ذلك بيعة طاعة وانقياد، وهو ما ذهب إليه الفقهاء المتقدمون^(١)

(١) انظر: الأحكام السلطانية للماوردي ١٦ ، الأحكام السلطانية لأبي يعلى ٢٤ ، فضائح الباطنية للغزالى ١٥٩ ، مأثر الإنابة ٢٦ ، مقدمة ابن خلدون ١٨٧ ، تحرير الأحكام ١٧ ، الجواهر المضيئة في الآداب السلطانية للمناوي ٤٩ .

وبعض المعاصرين^(١).

القول الثاني : أن اختيار أهل الخل والعقد، ما هو إلا ترشيح منهم لمن يختاره الناس ، والاختيار النهائي والملزم هو من بايده الناس ، وهذا ما ذهب إليه جمع من المعاصرين^(٢).

أدلة أصحاب القول الأول:

الدليل الأول : أن الناس كلهم لا يمكن لهم أن يقوموا جميعاً باختيار الإمام مباشرة ، بل لا بد لهم من وكلاء ينوبون عنهم ، وهم أهل الخل والعقد ، فإذا بايعوا أحداً فيبيعتهم ملزمة لأنهم لا يبايعون عن أنفسهم فقط ، بل عنهم وعن الناس^(٣) .

الدليل الثاني : ما جرى عليه العمل في عصر الصحابة رضي الله عنهم من كون الاختيار محسوباً في أهل الخل والعقد ، والناس تبع لهم في الاختيار ، يبايعون من بايده أهل الخل والعقد ، مما يدلّ على أن اختيار أهل الخل والعقد اختيار نهائي^(٤) .

(١) انظر : رياضة الدولة في الفقه الإسلامي لمحمد رافت عثمان ٢٤٢ ، الإمامة العظمى لعبد الله الدميرجي ١٥٩ ، البيعة في النظام السياسي الإسلامي لأحمد صديق عبد الرحمن ١٠٩ ، الحقوق السياسية للرعاية لأحمد العوضي ١١٦ .

(٢) انظر : مفاهيم سياسية شرعية لمحمد مفتى ٤٠ ، حقوق الإنسان لعبد الوهاب الشيشاني ٦٢٤ ، الدولة وسلطتها التشريعية لحسن عبد اللطيف ١٨٥ ، نظام الإسلام لوهبة الزحيلي ٢١٨ ، النظريات السياسية الإسلامية لمحمد ضياء الرئيس ٢٣٠ - ٢٣١ ، معالم النظام السياسي في الإسلام لمحمد الشحات ١٢٨ ، توقية رئيس الدولة لإسماعيل بدوي ٢١٣ ، الرأي العام لحبيبي الدين عبد الحليم ١٦٠ .

(٣) انظر : البيعة عند مفكري أهل السنة لأحمد فؤاد عبد الجود ٩٥ - ٩٦ ، الاستفتاء الشعبي والشريعة الإسلامية لماجد الحلو ١٤٥ .

(٤) انظر : الانتخاباتأمانة وشهادة خالد الشتوت ٢٩ .

الدليل الثالث: لو لم يكن اختيار أهل الخل والعقد نهائياً لما صح أن يقال عنهم أهل حل وعقد، لأن مجرد الترشيح ليس فيه أي حل ولا عقد، وإنما أهل الخل والعقد بهذا هم عموم الناس^(١).

أدلة أصحاب القول الثاني:

الدليل الأول: أن عقد البيعة عقد مرضاتة واختيار لا يدخله إكراه ولا إجبار^(٢)؛ فلا يصح أن يكره الناس على شخص لا يريدونه، بمجرد أن أهل الخل والعقد اختاروه، فلا بد من اختيارهم وبيعتهم^(٣).

الدليل الثاني: ما تمت به البيعة في عصر الصحابة رضي الله عنه يدل على أنه لا بد من اعتبار بيعة جمهور الناس مما يدل على بيعتهم ضرورة في انعقاد البيعة^(٤).

الترجيح:

عند التأمل في أدلة كلا القولين نجد أن كليهما يتفقان على أن من حق الأمة أن تختار إمامها، غير أن أصحاب القول الأول يرون الاختيار راجعاً للوكلاء عن الأمة وهم أهل الخل والعقد، والقول الثاني يرون أن الاختيار راجع مباشرة للأمة وأهل الاختيار ما هم إلا أهل ترشيح.

ونجد في أدلة كلا الفريقين الاعتماد على البيعة التي جرت في عصر الصحابة رضي الله عنه، فأصحاب القول الأول يرون في بيعة الصحابة دليل على أن البيعة

(١) انظر: الحقوق السياسية للرعاية لأحمد العوضي ١١٦.

(٢) انظر: الأحكام السلطانية للماوردي ١٦.

(٣) انظر: النظريات السياسية الإسلامية لمحمد ضياء الدين الرئيس ٢٢١.

(٤) انظر: السلطة في الفكرين الإسلامي والماركسي لكمال رحيم ٤٢٦.

النهائية بيد أهل الاختيار بدليل أنهم هم من اختار وبايع أولاً والناس كانوا لهم تبعاً، ودليل القول الثاني يتجه إلى أن بيعة الناس تقوي القول بأنه لا بد من رضاهما واختيارهم.

وعند التأمل في البيعة التي حدثت في عصر الصحابة نجد أنها محتملة لكلا القولين، فالناس قد بايعوا أبي بكر بعد اختيار الصحابة له في السقيفة، فهل كانت بيعتهم لأبي بكر ملزمة لهم لأن الصحابة اختاروه في السقيفة، أم أن البيعة جائزة منهم لأبي بكر ولغيره من الصحابة.

لا أجد دليلاً يفصل القول بأن البيعة كانت في السقيفة وما عدتها فهي بيعة انعقاد، بل ما حصل هو بيعتان، واحدة في السقيفة وأخرى في المسجد، وليس ثمة دليل يبين أن البيعة الثانية ما هي إلا بيعة انعقاد، وأن الناس يأثمون فيما لو اختاروا غيره.

والذي أميل إليه، وأجده جاماً لأدلة كلا الفريقين هو القول بأن لزوم بيعة أهل الاختيار لعامة الناس، يختلف من عصر إلى عصر، فهو أمر عرفى مردّه إلى عادة الناس وما تعارفوا عليه في الحكم، فإن كان عرفهم أن اختيار أهل الحل والعقد ملزم ونهائي فيبيعة الناس بعد هذا بيعة طاعة وانقياد، وإن كان عرفهم أن اختيار أهل الحل والعقد ما هو إلا ترشيح فاختيار الناس بعد ذلك هو الذي يعقد الإمامة وتكون به الرئاسة.

والدليل على ذلك أمران:

الأمر الأول: أن الناس حين يعتادون على أن اختيار أهل الحل والعقد لهم اختيار ملزم، فإن بيعة أهل الحل والعقد يكون لها شوكة وقوة تتعقد بها الإمامة، ومن يخالف بعد ذلك يكون مفرقاً لكلمة المسلمين، ومثيراً للفتنة.

وأما حين يكون عادة الناس أن أهل الخل والعقد أهل ترشيح للإمامية، وأن اختيارهم ما هو إلا ترشيح وتوصية، فلا معنى لإلزامهم برأي أهل الاختيار، فإن اختيار أهل الخل والعقد ليس فيه أي قوة ومنعة تحتاجها الإمامة، وليس لأهل الخل والعقد أن يتوكلا عن المسلمين في أمر قد منعوه منه.

الأمر الثاني: أن طريقة الوصول إلى الإمامة والحكم من الأمور الاجتهادية التي تختلف باختلاف الأحوال، وتتأثر بتغيرات الزمان والمكان، فلا بد أن يكون مرد ذلك إلى العرف حتى يعرف الطريق الذي تحصل به الشوكة والمنعنة المحققة لمقاصد الإمامة.

* * *

المطلب الثالث

حكم الانتخابات الرئاسية

الحكم الشرعي في الانتخابات الرئاسية القائمة على الرجوع إلى عامة الناس مبني على حكم الانتخابات المعاصرة، وقد تقدم بمحثها في الفصل الأول^(١)، وظهر رجحان القول بجوازها حين تكون محققة للمصلحة، وحيثئذ فلا يأس من العمل بالانتخابات الرئاسية حين يتحقق المصلحة الشرعية.

وعند التأمل في حكم الانتخابات الرئاسية نجد أن الإشكالات الواردة عليها ترجع إلى أمرتين اثنين :

الأمر الأول : القول بأن اختيار الحاكم خاص بأهل الحل والعقد دون سائر الناس.

وقد سبق الجواب عن هذا الإشكال^(٢) وأن اختيار أهل الحل والعقد طريق من الطرق المعتبرة وليس هو بالطريق الوحيد للوصول إلى الحكم.

الأمر الثاني : التسوية بين الناس في اختيار الحاكم، من غير تمييز لأهل العلم والاجتهاد عن غيرهم، وقد تقدم الجواب عن هذا الإشكال^(٣)، وأن المعتبر في اختيار الحاكم ليس في صفاته ومؤهلاته فقط، بل ومن المعتبر في ذلك أيضاً طاعة الناس وانقيادهم له، والتسوية بين الناس مما يحقق هذا المقصود.

وإذا تقرر القول بآباحتة هذه الانتخابات، فيجب في الانتخابات الرئاسية مراعاة أمور مهمة منها :

(١) انظر: ص ٧٤، وما بعدها.

(٢) انظر في ذلك ص ٧٤، وما بعدها.

(٣) انظر: ص ٧٨.

أولاً: أن تتوفر في المرشحين جميع شروط الرئاسة، ولا يجوز أن يتقدم للرئاسة من فقد شرطاً من شروطها

ثانياً: أن يجتهد في وضع الضوابط والشروط التي تجعل المرشح من أمثل من يستجمع شرائط الرئاسة، فلا يكتفى فقط ب مجرد اجتماع الشروط، بل لا بد مع القدرة أن يجتهد في اختيار الأصلح والأكمل.

ثالثاً: أن تكون هذه الطريقة هي أفضل الطرق الممكنة للمصالح الشرعية كما تقدم ذكره في الانتخابات^(١).

رابعاً: أن تكون المصالح المترتبة على هذه الانتخابات أعظم من المفاسد، وان يجتهد في تقليل هذه المفاسد قدر الإمكان.

وحيث يراعى في هذه الانتخابات الضوابط الشرعية فلا بأس من إجراء الانتخابات الرئاسية، بل هي أولى بالجواز لتحقيق المصلحة من بقية أنواع الانتخابات، فالانتخابات الرئاسية أقرب لتحقيق المصلحة من أنواع الانتخابات الأخرى كالانتخابات البرلمانية والبلدية وغيرها، وهي أولى بالجواز من غيرها من الانتخابات، والسبب في ذلك يرجع إلى عدة أسباب:

السبب الأول: أن الإمامة لا بد لها من اختيار الناس ورضاهن فكان الرجوع إليهم في الانتخابات الرئاسية أولى من الرجوع إليهم في غيرها من الانتخابات إذ لا يشترط رضا الناس في بقية الولايات، بل هو من صلاحية الإمام يختار لها من يريد وفق المنهج الشرعي.

والدليل على أحقيه الناس في الإمامة، واشتراط رضاهن فيما يحكمهم، ما يلي:

(١) انظر: ص ٨٠.

أولاً: الأدلة الشرعية الموجهة إلى عموم الأمة، كالامر بالمعروف والنهي عن المنكر وإقامة الحدود وغيرها من الأوامر الشرعية التي وجهها الله تعالى إلى عموم المسلمين، وحيث كان المسلمون هم المسؤولون عنها، فهم مسؤولون عن السلطة التي تتولى تنفيذها^(١).

ثانياً: أن النبي ﷺ ترك الناس من غير استخلاف، وترك الأمر إلى الناس ليختاروا ما يريدون مما يدلّ على أن مرجع اختيار الحاكم إلى الأمة^(٢).

ثالثاً: ما روى ابن عباس رضي الله عنهما أن عمر رضي الله عنه خطب في الناس فكان فيما قاله في خطبته: «ثم إنه بلغني أن قائلاً منكم يقول والله لو قد مات عمر بایعت فلاناً، فلا يغترن امرؤ أن يقول إنما كانت بيعة أبي بكر فلتة وقت، ألا وإنها قد كانت كذلك ولكن الله وقى شرها، وليس فيكم من تقطع الأعناق إليه مثل أبي بكر، من بایع رجلاً من غير مشورة من المسلمين فلا يتتابع هو ولا الذي تابعه تغرة أن يقتلا»^(٣).

ووجه الدلالة ظاهرة من هذه المقوله العمريه، حيث أنكر عمر رضي الله عنه أن يكون مبتدأ البيعة من شخص واحد، وأن الأمر فيها لا بد من مشورة المسلمين، فدلل على أن أحقيه الناس في البيعة ووجوب رضاهم عن بحکمهم.

(١) انظر : أصول الدعوة لعبد الكريم زيدان ٢٠٧ ، النظام السياسي الإسلامي لنير البياتي .٢٢٣-٢٢٢

(٢) انظر : النظام السياسي الإسلامي لنير البياتي .٢٢٣

(٣) أخرجه البخاري في كتاب المحاربين من أهل الكفر والردة، باب رجم الحبل في الزنا إذا أحصنت، برقم (٦٨٣٠).

السبب الثاني: من الأمور التي من أجلها تكون الانتخابات الرئاسية أولى بالجواز وأقرب لتحقيق المصلحة الشرعية من بقية أنواع الانتخابات هو خطورة المنصب الذي تحرى عليه هذه الانتخابات، إذ هو متعلق بالرئاسة العظمى في الدولة الإسلامية، وخطورة هذا المنصب تستدعي الحرص على اتخاذ كافة الإجراءات التي تساعد على تحقيق المصلحة الشرعية فيه.

السبب الثالث: أن الرئاسة هي أعظم الولايات التي يحصل عندها التنافس والتكلّب، ويقع بسببها الفتن والقلائل مما يتقرر به أن الوسائل التي تنتقل به السلطة من غير فتن ولا مفاسد هي من الوسائل الشرعية المباحة.

السبب الرابع: أن الرئاسة العامة أصل لغيرها من الولايات، فبقية الولايات فرع لهذه للولاية العظمى، فالرضا بالإمام الذي يتولى منصب الإمامة هو رضا بصلاحيته في بقية الولايات.

* * *

المطلب الرابع

تحديد مدة السلطة

من النوازل الفقهية المعاصرة، والتي انتشر تطبيقها في كثير من البلدان تحديد مدة السلطة، أو ما يسمى بتداول السلطة، والمراد به تحديد مدة زمنية لانتهاء ولاية الحاكم ومن ثم تنتقل الولاية لمن بعده.

ولم يكن تحديد مدة ولاية الحاكم أمراً معروفاً في تاريخ المسلمين، وقد بحث الفقهاء المعاصرن هذه المسألة فاختلفوا في حكم تحديد ولاية الحاكم إلى قولين:

القول الأول: المنع، فلا يجوز تحديد ولاية الحاكم بزمن معين، وهو ما ذهب إليه الفقهاء المتقدمون^(١)، وكثير من المعاصرین^(٢).

القول الثاني: الجواز، فلا بأس من تحديد مدة ولاية الحاكم إن كان ثم

(١) انظر: روضة الطالبين ٧ / ٢٦٧ ، الذخيرة ٢٨ / ١٠ ، ومعنى الحاج ٤ / ١٦٣ ، روضة القضاة وطريق النجاة للسماني ١ / ٧٢ .

(٢) منهم: محمود حلمي في نظام الحكم الإسلامي ٩٧ ، محمود الحالدي في قواعد نظام الحكم في الإسلام ٣٦٦ ، محمد رأفت عثمان في رياضة الدولة في الفقه الإسلامي ٣٨٩ ، عبد الله الدميرجي في الإمامة العظمى ٤١٩ ، عبدالقادر عودة في الإسلام وأوضاعنا القانونية ١٨٥ ، محمد الصادق عفيفي في المجتمع الإسلامي وأصول الحكم ١٩٥ ، محمد يوسف مرسي في نظام الحكم في الإسلام ١٤٦ ، محمد الإمام في تنوير الظلمات ١٤٨ ، الأمين الحاج محمد في الشورى المفترى عليها ٥٥ ، محمد سلام مذكور في معالم الدولة الإسلامية ٢٩٢-٢٩١ ، إحسان سمارة في النظام السياسي في الإسلام ٦٦ ، عبد الحكيم العيلي في الحريات العامة ٢٦١ ، نائف معروف في الديمقراطية في ميزان العقل والشرع ٢٥٣ ، أحمد العوضي في الحقوق السياسية للرعاية ٤١٧-٤٠٤ ، سعد خليل في تولية رئيس الدولة ٢٤٨ .

مصلحة أو حاجة لذلك، وإليه ذهب جمعٌ من المعاصرین^(١).

أدلة القول الأول:

الدليل الأول: إجماع الصحابة رضي الله عنه على أن الإمامة ليس فيها توقيت، حيث بايعوا خلفاءهم بيعة مطلقة ولم يجعلوا فيها أي تحديد، وبقي أئمة الصحابة خلفاء طيلة حياتهم، ومن يريد تحديد ولاية الحاكم فهو مخالف لاجماع الصحابة^(٢).

وقد نوقش هذا الدليل من وجوه:

الوجه الأول: أن فعل الصحابة لا يدل على الوجوب، ولا يلزم المسلمين، لأنّه فعل روعي فيه الحال المناسبة لهم^(٣).

الوجه الثاني: أن الإجماع هنا واقعٌ على شرعية استمرار الإمام طيلة حياته، وليس على منع تحديد ولايته^(٤).

(١) منهم: يوسف القرضاوي في (من فقه الدولة) ٨٣، صلاح الصاوي في التعددية السياسية في الدولة الإسلامية ٦٨، ماجد الخلو في الاستفتاء الشعبي والشريعة الإسلامية ١٤٧-١٤٦، محمد ضياء الرئيس في النظريات السياسية الإسلامية ٣٧٥، صلاح دبوس في الخليفة توليه وعزله ٣٥٨، منير البياتي في النظام السياسي الإسلامي ٢٦٤، محمد الشحات الجندي في معالم النظام السياسي في الإسلام ٢٦٣، كايد قرعوش في طرق انتهاء ولاية الحكام ٢٦٦، دندل جبر في التعددية السياسية وتداول السلطة ١٩٦.

(٢) انظر: النظام السياسي في الإسلام لإحسان سمارة ٦٦، قواعد نظام الحكم في الإسلام لمحمود الخالدي ٣٦٦.

(٣) انظر: من فقه الدولة للقرضاوي ٨٤.

(٤) انظر: من فقه الدولة للقرضاوي ٨٤.

الوجه الثالث: ولأن حال الخلفاء الراشدين حال مثالية في الإخلاص والاجتهاد مع توفر أكمل الصفات وأفضلها فيهم فالمصلحة في بقائهم وعدم تحديد ولايتهم، فإذا تغير الزمان وكثير الفساد في الحكم فلا بأس من تغيير الحكم حين يكون في ذلك مصلحة معتبرة^(١).

الدليل الثاني: تمسك عثمان رضي الله عنه ببيعته لما أراد الثوار منه أن يخلع نفسه، مما يدل على أن من حق الإمام أن يستمر في الحكم^(٢).
ويمكن أن يناقش هذا الدليل: بأنه خارج محل النزاع، لأن النزاع إنما هو في الحاكم الذي يوكله لتكون ولايته في فترة محددة نظاماً، وليس في الحاكم الذي يوكله بيعة مطلقة.

الدليل الثالث: الأدلة الشرعية الدالة على وجوب السمع والطاعة للحاكم ما لم ير الكفر الواح، ومن تلك الأدلة:
عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه قال: «عليك السمع والطاعة في عسرك ويسرك ومنتسلك ومكرهك وأثره عليك»^(٣).
وعن أم سلمة رضي الله عنها أن رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه قال: «ستكون أمراء فتتعرفون وتذكرون، فمن عرف برئ، ومن أنكر سلم، ولكن من رضي وتابع، قالوا: أفلأ نقاتلهم؟ قال: لا ما صلوا»^(٤).

(١) انظر: معالم النظام السياسي في الإسلام لمحمد الشحات الجندي ٢٦٣.

(٢) انظر: معالم النظام السياسي في الإسلام لمحمد الشحات الجندي ٢٦٢.

(٣) أخرجه مسلم في كتاب الإمارة، باب: وجوب طاعة الأمراء في غير معصية وتحريمهما في المعصية، برقم (٤٧٥٤).

(٤) أخرجه مسلم في كتاب الإمارة، باب: وجوب الإنكار على الأمراء فيما يخالف الشرع وترك قتالهم ما صلوا ونحو ذلك، برقم (٤٨٠٠).

وعن عبادة بن الصامت رضي الله عنه قال: دعانا رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه فقال: «فيما أخذ علينا أن بايعنا على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا وعسرنا ويسرا وأثرة علينا، وإن لا نزارع الأمر أهله إلا أن تروا كفراً بواحاً عندكم من الله فيه برهان»^(١).

ووجه الدلالة من هذه الأحاديث من وجهين:

الوجه الأول: أن إمام المسلمين لا ينزع إلا بسبب ظهور الكفر منه^(٢).

الوجه الثاني: أن من حق الإمام أن يسمع له ويطاع وتقييد ولايته وقوع في المخالفه والمعصية المنهي عنها.

وي يكن مناقشة هذين الوجهين من وجوه:

الوجه الأول: أن المنهي عنه هو المنازعه المفضية إلى الاقتتال والفتنة، وتحديد ولاية الحاكم ليس من قبيل المنازعه والفتنة.

الوجه الثاني: أن النهي في الحديث معلم بخشية الفتنة، وهي أمر غير موجود في تداول السلطة، فإن وجد فهو حرام ولا يقول به من يحيى تداول السلطة.

الوجه الثالث: أن تحديد الولاية لا ينافي السمع والطاعة له فالحاكم يسمع له ويطاع إلى أن تنتهي ولايته فلا يكون حاكماً ويكون السمع والطاعة لغيره، فتكون الطاعة بهذا موجودة، والعلة التي من أجلها أمر بالسمع والطاعة متحققة.

الوجه الرابع: أن الحديث جاء بمطلق السمع والطاعة للحكام، وليس فيه أن

(١) أخرجه البخاري في كتاب الفتن، باب: قول النبي صلوات الله عليه وآله وسلامه: «سترون بعدي أموراً تنكرونها»، برقم (٧٠٥٦)، ومسلم في كتاب الإمارة، باب: وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، وتحريها في المعصية، برقم (٤٧٧١).

(٢) انظر: تنوير الظلمات بكشف مفاسد وشبهات الانتخابات لمحمد الإمام . ١٤٩

الطاعة تستمر مدة حياة الحاكم حتى يقال بأن تحديد مدة الحكم محمرة، فمن ترك السمع والطاعة للحاكم أثم لخالفته للحديث، ومن قيد ولية الحاكم لم يأثم لأن الحديث لا يدل على منعه من ذلك.

الدليل الرابع: أنه ليس في الشرع ما يدل على أن ولية الحاكم لها مدة محددة، ولم يعرف المسلمين أن للأمام دورة محددة تنتهي طاعته بانتهاء هذه المدة^(١).

وقد نوقش هذا الدليل: بأن هذا داخل في الأمور الدنيوية المتغيرة والتي تشملها دائرة الإباحة^(٢).

الدليل الخامس: ما يتربى على تداول السلطة من مفاسد عديدة كاستكانة الحاكم للناس لأجل أن ينتخبوه مرة ثانية، وعدم الاستقرار، ونشوء الصراع بين الأحزاب لأجل كسب السلطة، عدا أنها تحول بين الحاكم وبين القدرة على الإصلاح لقصر المدة، ومع كثرة هذه المفاسد فلا مصلحة مرجوة من تغيير وجوه الحكام كل خمس أو أربع سنوات^(٣).

ويمكن مناقشة هذا الاستدلال من وجهين:

الوجه الأول: أن المفاسد المذكورة في تغير الحكام مقابلة بالمفاسد في بقائهم حيث إن بقاء الإمام طيلة حياته مع انتشار الظلم وقلة التقوى مفسدة تورث

(١) انظر: الشورى المفترى عليها للأمين الحاج محمد ٥٥، تنبير الظلمات للإمام ١٤٩.

(٢) انظر: من فقه الدولة للقرضاوي ٨٥، التعديلية السياسية في الدولة الإسلامية للصاوي ٧٠.

(٣) انظر: المجتمع الإسلامي وأصول الحكم لمحمد الصادق عفيفي ١٩٥، معالم الدولة الإسلامية لمحمد سلام مذكر ٢٩١، نظام الحكم في الإسلام لحمد مرسى ١٤٦، الديمقراطية في ميزان العقل والشرع لنائف معروف ٢٥٣.

الاستبداد والظلم، وسعى بعض الناس للخروج والثورة عليه^(١).

الوجه الثاني: أن ما ذكر من المفاسد ليس وصفاً ملائماً لكل ولاية تحدد مدتتها، فالأقرب للصواب أن يمنع تحديد ولاية الحكام حين يورث هذه المفاسد أو لا يتحقق المصالح، لأن يمنع مطلقاً لأجل بعض المفاسد التي لا يلزم أن تكون موجودة، وقد توجد مع درئها لمفاسد أكبر.

أدلة القول الثاني:

الدليل الأول: ليس في الشريعة الإسلامية ما يمنع من جواز ذلك، وقد جاءت النصوص في ذلك مطلقة^(٢).

الدليل الثاني: أن المصلحة الشرعية قد تقتضي تقييد ولاية الحكام نظراً لانتشار الظلم وقلة التقوى^(٣).

نوقش هذا الاستدلال: بأن الإمام إذا أخل بمقصود الإمامة عزل ولا حاجة لتوقيت المدة^(٤).

ويمكن أن يجاب عن هذه المناقشة: بأن القدرة على منع الحاكم من الظلم ليس متيسرة في الغالب، بل كثيراً ما وقع الظلم ولم يتمكن الناس من دفع الظلم، فإذا كان لدى الناس القدرة على دفع الظلم فلن يجد الناس أنفسهم في

(١) انظر: معلم النظام السياسي في الإسلام لحمد الشحات الجندي ٢٦٤.

(٢) انظر: النظريات السياسية الإسلامية لحمد الرئيس ٣٧٥، الاستفتاء الشعبي لماجد الحلو ١٤٦، النظام السياسي الإسلامي لنير البياتي ٢٦٤، معلم النظام السياسي في الإسلام لحمد الشحات الجندي ٢٦٤.

(٣) انظر: الاستفتاء الشعبي لماجد الحلو ١٤٦-١٤٧.

(٤) انظر: النظام السياسي في الإسلام لإحسان سمارة ٦٧.

حاجة - غالباً - لتحديد ولادة الحكام مع قدرتهم على منع ظلمهم.

الدليل الثالث: أن الإمامة عقد بين الأمة والإمام، ومن حق كل من الطرفين أن يختار من الشروط ما يراه مناسباً ومحقاً للمصلحة الشرعية مما لا يتنافى مع طبيعة العقد^(١).

الدليل الرابع: أن من المقرر في الشرع مشروعية العزل للحاكم إن وقع فيما يخل بالإمامية ، والعزل في حقيقته هو توقيت للإمامة^(٢).

ويمكن أن يناقش هذا الاستدلال: بأن العزل راجع إلى سبب من أجله عزل الإمام ، وتوقيت المدة يعزل الإمام من غير سبب ، فالخلاف هو في عزل الإمام بلا سبب ، وليس في عزله بسبب .

الدليل الخامس: أن تحديد ولادة الحاكم هو من باب تعليق الولايات بالشروط ، وهو مبدأ معروف في الشريعة ، كما علق الرسول ﷺ ولادة المعركة في مؤنة فلعل ولادة الثاني - جعفر بن أبي طالب^(٣) - على استشهاد الأول - زيد بن حارثة - وولادة الثالث - عبد الله بن رواحة على استشهاد الثاني^(٤) .

(١) انظر: النظريات السياسية الإسلامية للرئيس ٣٧٥، التعديلية السياسية في الدولة الإسلامية للصاوي ٦٦.

(٢) انظر: الخليفة توليه وعزله لصلاح الدين دبوس ٣٥٩.

(٣) هو أبو عبد الله جعفر بن أبي طالب بن عبد المطلب ، ابن عم رسول الله ﷺ ، من السابقين إلى الإسلام ، هاجر إلى مصر ، وقدم المدينة في سنة خير فسر بمقدمه النبي ﷺ ، ثم أرسله في جيش مؤنة فتولى الإمارة بعد مقتل زيد بن حارثة فقتل شهيداً بعد أن أبلى بلاء حسناً. انظر: سير أعلام النبلاء ٢٠٦/١-٢١٧.

(٤) انظر: التعديلية السياسية في الدولة الإسلامية للصاوي ٦٦.

بل إن الولاية في الإسلام هي بيعة على شرط، فالمسلمون يباععون إمامهم على الالتزام بالكتاب والسنّة، مما يدل على مشروعية البيعة بشرط^(١).

نوقش هذا الدليل : بأن هذا في الولايات الصغرى، والخلاف إنما هو في الإمامة العظمى^(٢).

وقد أجبَ عن ذلك من وجهين :

الوجه الأول : بأنه لا فرق بين الولاية الصغرى والعظمى ، فكلاهما عقد ، فالإمام عقد بين الإمام والأمة ، والولاية الصغرى عقد بين الإمام وعماله^(٣).

الوجه الثاني : أن هذا من المصالح العامة التي يتسع حكمها على أحكام العقود الخاصة^(٤).

وقد درج العلماء على الاستدلال بحادثة مؤتة ، وإن كانت في الولاية الصغرى على الخلافة العظمى^(٥).

الترجيح :

والأظهر من هذين القولين هو القول بجواز تقييد الولاية العظمى بشرط إذا كان ثمة حاجة أو مصلحة شرعية لذلك لما يلي :

أولاً : أن الأصل في ذلك هو الإباحة ، فحيث لم يرد دليل في المنع فالالأصل هو الجواز.

(١) انظر : التعددية السياسية في الدولة الإسلامية للصاوي . ٦٧.

(٢) انظر : التعددية السياسية في الدولة الإسلامية للصاوي . ٦٨.

(٣) انظر : التعددية السياسية في الدولة الإسلامية للصاوي . ٦٨.

(٤) انظر : الأحكام السلطانية للماوردي . ٢٣.

(٥) انظر : الأحكام السلطانية للماوردي . ٢٣ ، الأحكام السلطانية لأبي يعلى . ٢٦ ، غيث الأمم . ٦٩ ، الذخيرة . ٢٨/١٠ ، تحرير الأحكام . ١٧.

ثانياً: أن سياسة الناس من الشؤون التي تتغير بتغير الزمان والمكان فالقول بجواز تقييد الولاية العظمى بالشروط أقرب لتحقيق المصلحة الشرعية من القول بمنعها لأن في القول بالجواز مراعاة لاختلاف الزمان والمكان مما يحتاج معه الناس لتقييد ولاية الحكام.

ثالثاً: أن الحاكم العدل المستجمع لشرائط الإمامة لن يحتاج الناس معه إلى أن يقيدوا ولايته بزمن أو شرط، وإنما الذي يحتاج الناس إلى تقييد ولايته هو الحاكم الذي دون ذلك، فإذا قبلت ولايته مع فقدان الشروط التي دلت الشريعة على وجوبها، فلأن تحديد ولايته بزمن لم تدل الشريعة على منعه جائز من باب أولى.

رابعاً: وما يدل على جواز البيعة والولاية بشرط، ما وقع في الصلح الذي جرى بين الحسن بن علي ومعاوية بن أبي سفيان رضي الله عنهم حيث اشترط الحسن على معاوية بعض الشروط حتى يبايعه، فاشترط بعض المال^(١)، وأن لا يشتم علي وهو يسمع، كما اشترط بعض الصحابة والتبعين على معاوية شروطاً لكي يبايعوه فقبل ذلك منهم^(٢).

(١) ينبغي التنبيه هنا – إن صحت الرواية – أن الحسن بن علي رضي الله عنهمما لم يكن ليشترط هذا المال من أجل أغراضه الشخصية، إذ لو كان المال مقصداً له لما تنازل عن الخلافة، وما كان له ليتنازل عن الخلافة العظمى مع ما فيها من رئاسة الدين والدنيا من أجل أن يشترط بعض المال مع أنه كان في متناوله، فحاله رضي الله عنه قبل الخلافة وحاله فيها يثبت أن هذا المال الذي اشترطه، لم يكن ليشترطه لأجل حاجته الشخصية وإنما لأمور متعلقة بصالح المسلمين، كأن يعطيه للفقراء، أو يسددها بها بعض الديون التي كانت عليه أيام خلافته فيما يتعلق بالمصالح العامة ولا يقدر على سدادها بعد تنازله للخلافة، ونحو ذلك.

(٢) انظر: تاريخ الطبرى .٩٠٢-٩٠٠

وهذه شروط في الولاية، فدلّ على أن البيعة المشروطة مباحة.

خامساً: وحين نرجع لكلام الفقهاء نجد أن ثمة وقائع أجازها الفقهاء يمكن أن تخرج عليها مسألة تداول السلطة، أو تقييد الولاية بشرط^(١)، ومن تلك الأمثلة الواقع:

١- إن عهد الخليفة إلى شخص من بعده، فمات الخليفة ولم يأت ولد عهده، فإن أهل الاختيار يباعون شخصاً يتولى أمور المسلمين بالاستنابة حتى يقدم ولد العهد فيتولى الخلافة^(٢).

فهذه مبادعة لهذا الشخص بشرط عدم قدوم الإمام، فإذا قدم الإمام زالت ولايته، فهي بيعة بشرط، وهذا الشخص المبایع قد تولى أمور المسلمين عامة، فهو خليفة وإن لم يسم بذلك، فالعبرة بالحقائق لا بالسميات، ومع ذلك جاز تحديد ولايته بمدة معينة.

٢- جواز تحديد الخليفة لمن يليه في الخلافة، ومن يليه من يليه، فيجعل العهد من بعده لفلان، ومن بعده لفلان^(٣).

وقد حكى الماوردي إجماع التابعين على صحة هذا العهد، واشتهر بينهم من غير نكير^(٤).

(١) انظر في بعض هذا الواقع: طرق انتهاء ولایة الحكام لكايد قرعوش .٢٢٧

(٢) انظر: الأحكام السلطانية للماوردي ٢٠ ، الأحكام السلطانية لأبي يعلى ٢٦ ، روضة الطالبين ٢٦٥/٧ .

(٣) انظر: الأحكام السلطانية للماوردي ٢٢ ، غياث الأمم ٦٩ ، روضة الطالبين ٢٦٥/٧ ، الذخيرة ٢٨/١٠ ، تحرير الأحكام ١٧ .

(٤) انظر: الأحكام السلطانية ٢٣ .

وهذا تعليق للولاية بشرط ، فالخليفة الأول قد قيد صلاحية الخليفة الذي يليه في أن يختار من بعده أحداً غير من حدده الخليفة الأول ، فهي ولاية مقيدة بشرط ، وإذا صحَّ مثل هذا العقد مطلقاً ولو مع عدم ظهور مصلحته فلأنَّه يصح الشرط الذي فيه مصلحة وحاجة للمسلمين من باب أولى .
فإن قيل : إن هذا منع للإمام من حكم واحد ، وتحديد الولاية منعه له من كل الولاية .

فالجواب من وجهين :

الوجه الأول : أن منع الحاكم من الولاية بعد مضي المدة لا يعدو أن يكون شرطاً في الولاية ، فإذا صححتنا دخول الشروط على الولاية فلا مناص من تصحيف مثل هذا الشرط .

الوجه الثاني : أن تحديد ولاية الحاكم لا يعدو أن يكون منعاً لنفوذ أحكامه بعد هذه المدة ، فإذا أجزنا أن يمنع الحاكم من حكم واحد جاز منعه من أكثر من حكم ، ومنعه من جميع الأحكام ، ولا يصح تحديد عددٍ معين من الأحكام إلا بالتحكم .

-٣- إن اتفق الناس على مبايعة ابن الخليفة الصغير ، صحت بيعته للضرورة ، ويقوم على الناس شخص يكون هو السلطان ويكون تابعاً للخليفة ، وبيد هذا السلطان الأمر والنهي حتى يبلغ الخليفة فيتولى شؤون المسلمين وينعزل هذا السلطان ببلوغ الخليفة^(١) .

(١) انظر : رد المحتار على الدر المختار ٢/٢٨٠ .

فهذه مبادعة لهذا السلطان بتولي الخليفة حتى يبلغ السلطان، فهو في الحقيقة الخليفة والسلطان لأن الأمر والنها بيده، وينفذ حكمه وولاياته حتى يبلغ الخليفة فتنقضي ولايته، فهي ولاية محددة بوقت وزمن.

٤- إذا بُويع لأحد الأئمة واستقل بالنظر، ثم طرأ ما يمنع من وصول أحكام ولايته لقطرٍ من الأقطار، فإن أهل هذا القطر ينصبون أميراً يرجعون إليه ويصدرون عن رأيه حتى يتمكن الإمام من النظر لهم^(١).

فهذه بيعة مقيدة لحين تمكن السلطان من النظر، ثم تقطع هذه الولاية، فهي وإن لم تكن كالخلافة إلا أنها ولاية عامة على مصر من أمصار المسلمين بشرط وقيد تنتهي عنده الولاية.

هذه بعض الصور من الواقع التي يمكن الاستناد إليها في تقوية القول بجواز تقييد الولاية العامة في حال الحاجة والمصلحة الراجحة، وإن كان بعض هذه الواقع في حال الضرورة؛ إلا أن المعنى الذي أجازها في حال الضرورة يحيط مثل ذلك في حال المصلحة الراجحة وال الحاجة الملحة.

* * *

(١) انظر: غياث الأمم في الثبات الظلم .٨٢-٨١

المبحث الثاني

الانتخابات البرلمانية

وفي مطالب:

المطلب الأول

التخريج الشرعي لمنصب عضوية المجالس البرلمانية

البرلمان هو أحد أركان النظام النيابي الذي يقوم على إدارة الشعب لشؤونه من خلال اختيارهم لنواب ووكلاء يمثلونهم في هذا البرلمان، سواءً أكان من خلال مجلس أم أكثر.

ومهمة الأعضاء في هذه المجالس لا تقتصر على المشورة وإبداء الرأي فقط، بل لهم سلطة تشريعية ملزمة للحكومة، ولو اقتصر عمل البرلمان على الاستشارة فقط لفقد النظام البرلماني أهم مبادئه التي قام عليها وهو مبدأ فصل السلطات، فحين لا يكون له أي سلطة لا يكون ثمة حاجة لوجود البرلمان أساساً لأنه ليس ثمة سلطة حتى يفصل بينها وبين السلطات الأخرى^(١).

التخريج الشرعي لعضوية المجالس البرلمانية:

اختلاف الباحثون المعاصرون في التخريج الشرعي لعمل المجالس البرلمانية إلى قولين:

القول الأول: أن عمل المجالس البرلمانية هو من قبيل الاستشارة، وإليه

(١) انظر: الأنظمة النيابية الرئيسية لعفيفي كامل ٥١٩-٥٢١، الشورى والديمقراطية النيابية

لداود الباز ٦٥.

ذهب عدد من الباحثين المعاصرین^(١).

فأعضاء المجالس البرلمانية هم أعضاء شورى الحاكم، ووضع المجالس البرلمانية إنما هو صورة من صور الشورى روعي فيها حاجة العصر ومتغيراته، وصلاحية هذه المجالس هي صلاحية أهل الشورى وأهل الحل والعقد في الإسلام.

ومستند هذا القول: أن الشورى من أساسيات الحكم في الإسلام فهي التي تراقب الحكومة، وتقرر أعمالاً عظيمة من إعلان الحرب، والصلح، كما استشار النبي ﷺ أصحابه في الغزوات، وهذه المهام العظيمة هي من جنس المهام التي تتولاها المجالس البرلمانية المعاصرة^(٢).

ولأن الشورى ملزمة فقراراتها كقرارات المجالس البرلمانية من حيث الإلزام والنفوذ^(٣).

القول الثاني: أن المجالس البرلمانية ولاية من الولايات العامة وليس من قبل الشورى، وإليه ذهب بعض المعاصرين^(٤).

(١) انظر: كيف تحكم بالإسلام في دولة عصرية لأحمد شوقي الفنجري ٢١٤، قاعدة الشورى لأحمد أبو شنب ٩٠-٧٩، نظام الحكم في الإسلام لنصرور الرفاعي عبيد ٨٧، الشورى والديمقراطية النيابية لداود الباز ١٢٢، الشورى وأثرها في الديمقراطية للأنصاري ٤٢٩، الإسلام وحقوق المرأة السياسية لرعد الحبالي ٢٧، المرأة بين طغيان النظام الغربي ولطائف التشريع الرباني لمحمد البوطي ٧٢.

(٢) انظر: كيف تحكم بالإسلام في دولة عصرية للفنجري ٢١٧-٢١٤، الشورى والديمقراطية النيابية للباز ١٢٢-١٢٣.

(٣) انظر: الشورى والديمقراطية النيابية للباز ١٢٢-١٢٣.

(٤) انظر: قواعد نظام الحكم في الإسلام لمحمد الحالدي ١٨٤، مفاهيم سياسية شرعية لحمد أحمد مفتى ٧٣.

ومستندهم في هذا: أن عضوية المجالس الشورية في الإسلام ليس فيها إلا إبداء الرأي، فهي وكيلة عن الناس في إبداء آرائهم في كافة المسائل الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، وليس سلطة تلتزم الدولة بتنفيذ قراراتها^(١).

الترجيح:

والذى أميل إليه هو أن عضوية المجالس البرلمانية صورة جديدة من صور الولايات العامة، فهي ولاية عامة لما فيها من سلطة ونفوذ وإلزام مثلها مثل الوزارة والإمارة، وليس مجرد شورى لأن عمل هذه المجالس لا يقتصر على إبداء الرأي فقط، بل هي سلطة مستقلة عن السلطات الأخرى، ولا يمنع هذا أن تسمى بالمجالس الشورية لما يعرض فيها من مداولات ومشاورات للتوصيل إلى القرار، وأن لزوم قرارها على الإمام لا يزيل وصف الشورى عنها، فالشورى لا يزول وصفها المجرد أنها صارت ملزمة.

ويكفي أن تكون المجالس البرلمانية ما هي إلا مجالس شورى في حالة تخريجها على مسألة حكم إلزام الإمام بالأخذ برأي أهل الشورى، فمن يرى جواز تقييد ولية الحاكم بأن يباع على شرط أن يأخذ برأي أهل الشورى فعمل المجالس البرلمانية لا يعدو أن يكون شورى ملزمة لا يسع الحاكم أن يخالفها، ولا يستطيع أن يردها حين تكون بيعته مشروطة بأن لا يخالف أهل الشورى. وأما من يمنع تقييد ولية الحاكم، أو جاءت البيعة من غير شرط، فعمل المجالس البرلمانية ليس كعمل مجالس الشورى لأن فيه سلطة وولاية ليست لأهل الشورى.

(١) انظر: قواعد نظام الحكم في الإسلام لـ محمود الخالدي ١٨٤ ، مفاهيم سياسية شرعية لـ محمد أحمد مفتى ٧٣ ، النظام السياسي في الإسلام لـ عبد العزيز الخياط ٢٣٧

ولعلي أتبه هنا إلى أن مسألة تقييد ولية الحاكم باتباع رأي أهل الشورى هو ما سبق بحثه من مسألة تحديد ولية الحاكم بمدة أو شرط^(١) وليس هي مسألة لزوم أخذ الإمام برأي أهل الشورى مما سيأتي بحثه في حكم تغيير نتائج الانتخابات^(٢).

ذلك أن القول بلزوم الأخذ برأي أهل الشورى لا يجعل عمل المجالس السورية كعمل المجالس البرلمانية بسبب أن القول بلزوم الشورى يلزم الإمام أن يعمل وإن كان بوسعه أن لا يعمل، فرأي أهل الشورى لا يكون ملزماً للناس إلا إذا جاء من قبل الإمام، بخلاف المجالس البرلمانية التي تكون سلطتها نافذة على الإمام ليس من صلاحيته أن يمنع قراراً من القرارات المخولة بها، فلا أثر إذا لمسألة إلزام الإمام برأي أهل الشورى، وإنما الأثر لمسألة تقييد ولية الحاكم بالأخذ برأي أهل الشورى لأن لزوم الأخذ برأيهم سيكون كلزم أخذ الرئيس في الأنظمة النيابية برأي المجلس البرلماني.

وما يتبه عليه أيضاً أن البحث هنا في البرلمان الملزوم بالشرع، المطبق للكتاب والسنّة في ظل النظام السياسي الإسلامي.

* * *

(١) انظر: مبحث تحديد مدة السلطة ص ٣٤٠.

(٢) انظر: ص ٣٩١.

المطلب الثاني

الانتخابات لعضوية المجالس البرلمانية

تعددت وجهات نظر الباحثين المعاصرین في حكم اختيار أعضاء المجالس البرلمانية عن طريق الانتخابات إلى عدة آراء ومذاهب، يمكن تلخيصها في الآراء التالية^(١):

القول الأول: وجوب الانتخاب، فلا يجوز في نظر أصحاب هذا الرأي أن يتم الوصول إلى هذه المجالس من غير انتخاب من الناس لأولئك الأعضاء^(٢).
ومستندهم في ذلك أمران:

الأول: أن أعضاء هذه المجالس هم وكلاء عن الناس بالرأي، والوكالة لا تصح إلا بالتوكيل فلا بد من مشاركة الناس في اختيار الأعضاء حتى تصح وكالتهم^(٣).

الثاني: وإذا كانت الشورى من الأمور الشرعية الأساسية في الحكم، فكذلك المجلس الذي يقوم بهذا الأمر العظيم لا بد أن يكون مؤسساً على الشورى، فلا يصح أن يكون مجلس الشورى قائماً على غير مشورة^(٤).

(١) لعلّي أتبه هنا إلى أن بعض هذه الأقوال ذكرها أصحابها في مجالس الشورى وليس في المجالس البرلمانية، وبما أن الحكم في اختيار أعضاء المجالس الشورية كالحكم في اختيار أعضاء المجالس البرلمانية فإبني جمعت أقوال الفريقين في مكان واحد.

(٢) انظر: منهاج الإسلام في الحكم محمد أسد ٩٠ ، نظام الحكم في الإسلام محمد العربي ٨٤ ، قواعد نظام الحكم في الإسلام محمود الخالدي ١٨٤.

(٣) انظر: قواعد نظام الحكم في الإسلام للخالدي ١٨٤ ، الشورى بين الأصالة والمعاصرة لعز الدين التعميمي ٦١.

(٤) انظر: منهاج الحكم في الإسلام محمد أسد ٩١.

القول الثاني: وجوب الانتخاب مع إعطاء الإمام صلاحية اختيار بعض الأعضاء، فغالبية الأعضاء يتم انتخابهم، وعدد من الأعضاء يختارهم الإمام^(١).

ومستند هذا الرأي: في وجوب الانتخابات هو مستند الرأي الأول، وأما مستندهم في إعطاء الإمام صلاحية اختيار بعض الأعضاء فهو أن الانتخاب العام قد ينطوي في الإمام بكافة عناصر الكفاءة التي تحتاجهم الدولة، فتكميلاً لمن يختارهم الناس يختار الإمام من يرى أن هذه المجالس بحاجة له^(٢).

القول الثالث: جواز الانتخابات، فالانتخاب طريق من الطرق الجائزة ولا يلزم الحكم الأخذ به^(٣).

ومستندهم في هذا أمران:

الأول: أن الانتخابات طريقة من الطرق المباحة، والأمة تختار أصلح الطرق الحقيقة لصالحها، فلا تعدو الانتخابات المعاصرة أن تكون طريقة مباحة^(٤).

(١) انظر: خصائص التشريع الإسلامي لفتحي الدرني ٤٤٣ ، وانظر قريباً منه: الشورى في ظل النظام الإسلامي لعبد الرحمن عبد الخالق ٩٥ ، وانظر: الشورى لرائف النعيم ١٢٣ .

(٢) انظر: خصائص التشريع الإسلامي لفتحي الدرني ٤٤٣ .

(٣) انظر: تدوين الدستور الإسلامي للمودودي ٥٥ ، نظام الإسلام لوهبة الزحيلي ٢٥٠ الشورى لإسماعيل البدوي ٣٩ ، وأمرهم شورى عبد العزيز الخطاط ٧٢ ، النظام السياسي في الإسلام لمحمد أبو فارس ١١٠ ، الشورى بين النظرية والتطبيق لقططان الدوري ٢٣٧ قاعدة الشورى لأحمد أبو شنب ٨٠ ، المرأة بين طغيان النظام الغربي ولطائف التشريع الريانى محمد البوطي ٧٣ .

(٤) انظر: تدوين الدستور الإسلامي ٥٥ ، الشورى بين النظرية والتطبيق للدوري ٢٣٧ .

الثاني: أن الشورى جاءت مطلقة في الشريعة لم تحدد الشريعة كيفية معينة لها، فكلّ ما حقق الشورى وكان مباحاً فهو من الطرق الجائزة، والانتخابات المعاصرة من هذا القبيل^(١).

القول الرابع: أن يكون الانتخاب بعد الاختيار والتحديد، فيتم ترشيح عدد من الأشخاص المؤهلين ومن ثم يختار الناس منهم من يكون مثلاً لهم في هذه المجالس^(٢).

ومستندهم في هذا: الجمع بين مصالح التعيين ومصالح الانتخاب، فالتعيين يتوصل إلى اختيار الأكفاء والأصلح، والناس يشاركون ويختارون أصلح الأعضاء المرشحين^(٣).

القول الخامس: حرمة الانتخابات^(٤): وهو قول كل من يحرم الانتخابات مطلقاً^(٥).

ومستندهم في ذلك أمران:

الأمر الأول: أن الانتخابات طريقة غير مأمونة لما فيها من مفاسد وعيوب لا يجعلها طريق متيقن للوصول إلى الأكفاء^(٦).

(١) انظر: الشورى في ظل النظام الإسلامي لعبد الرحمن عبد الخالق .٩٣

(٢) انظر: الحريات العامة للعليبي ٥٧٦-٥٧٧ ، وانظر: الشورى لرائف النعيم .١٢٣

(٣) انظر: الحريات العامة للعليبي .٥٧٧

(٤) انظر: رياضة الدولة في الفقه الإسلامي لمحمد رافت عثمان .٣٦١ ، الحقوق السياسية للرعاية لأحمد العوضي .٢٢١ ، المرأة المسلمة والولايات العامة لسامي الدلال .٦٩

(٥) انظر: ص .٤٩

(٦) انظر: رياضة الدولة في الفقه الإسلامي لمحمد رافت .٣٦١

الأمر الثاني: أن الإمام أقدر على معرفة أهل الشورى من تحتاجهم الدولة^(١).

الترجيح:

والظاهر - والله أعلم - هو أن الانتخابات طريقة من الطرائق المباحة، التي يعمل بها حين تكون أفضل الطرائق تحقيقاً للمصالح الشرعية، وهو أمر يختلف باختلاف الزمان والمكان والأحوال، فهو أمر متروك للحاكم العدل ليختار أفضل الطرق المناسبة، ولا أرى من المناسب تحديد طريقة محددة لاختيار أعضاء هذه المجالس، أو وضع آلية محددة لعملها ولوصول الناس إليها إلا على سبيل الاقتراح، لأن تحديد الأصلح من هذه الطرق ليس أمراً ثابتاً أو مطرداً، فالأفضل أن توضع القواعد العامة من غير تفصيل أو تذكر على سبيل الاقتراح لا الترجيح أو الاختيار.

فالانتخابات المعاصرة جائزة شريطة أن يكون جميع المرشحين من المؤهلين لتولي هذه الولاية، وإن كان الأفضل والأقرب لتحقيق المصلحة الشرعية غالباً هو أن يكون اختيار أعضاء هذه المجالس عن طريق تعيين الإمام لهم بعد مشاورة أهل الأمانة والتخصص، فهذه الطريقة أقرب في الغالب إلى اختيار الأكفاء، وأبعد عن المفاسد والعيوب التي تكثر عادة في الانتخابات.

وأما من يقول بوجوب أن يختار أعضاء هذه المجالس من قبل الناس فلا يسلم لأصحابه لأن الناس لا دخل لهم في تحديد أمراء الدولة أو وزرائها أو قضاتها وإنما مرد ذلك كله إلى الإمام، وعضوية المجالس البرلمانية من الولايات

(١) انظر: الحقوق السياسية للرعاية لأحمد العوضي ٢٢١.

التي تدخل تحت حكم الإمام فمن أين منع الحاكم من توليتهم وجعل ذلك من اختصاص الناس؟

وعلى التسليم بأن عمل المجالس هو من قبيل الوكالة، فهي وكالة بمعناها العام وليس وكالة محضة حتى تطبق عليها أوصاف الوكالة، وإلا لللزم من يقول بوجوب اختيار الناس لأنهم وكلاء، أن يقول بجواز عزل الناس لمن اختاروهم.

بل إن القانونيين المعاصرین لم يعد القول بأن عمل المجالس البرلمانية هو من قبيل الوكالة أمراً مقبولاً عندهم، إذ إنهم أدركوا أن البرلمان لا يقوم بتمثيل الأمة بصفته وكيلة، والنواب فيه ليسوا وكلاء ولا ممثلين لناخبיהם، وإنما يمثلون الأمة جمیعاً^(١).

* * *

(١) انظر: شرعية الاستفتاء الشعبي لفاروق الكيلاني .٥٨

المبحث الثالث

الاستفتاء الشعبي

يراد بالاستفتاء الشعبي: عرض موضوع من الموضوعات على الشعب لعرفة رأيهم بالموافقة أو الرفض^(١).

والاستفتاء الشعبي صورة من صور تطبيق الديمقراطية غير المباشرة، والتي تقوم على الجمع بين الديمقراطية المباشرة، والديمقراطية النيابية، فينتسب الشعب من يمثله في توقيع السلطان عبر المجالس البرلمانية، ويشارك الشعب في بعض شؤون الحكم مباشرة من غير استنابه وذلك من خلال مثل هذه الاستفتاءات^(٢). وهذا الاستفتاء ليس للمواطن فيه سوى الموافقة عليه أو رفضه، وليس له إمكانية التعديل أو الإضافة أو الحذف^(٣).

أقسام الاستفتاء الشعبي:

ينقسم الاستفتاء الشعبي إلى عدة أقسام باعتبارات عدّة:

فينقسم الاستفتاء الشعبي باعتبار موضوعه إلى أربعة أقسام:

القسم الأول: الاستفتاء الدستوري:

والمراد به الاستفتاء المتعلق بالدستور من حيث إقراره واعتماده قبل أن يكون ملزماً للناس، أو من حيث تعديل بعض مواده^(٤).

(١) انظر: الاستفتاء الشعبي والشريعة الإسلامية لماجد الحلو ١٠-١١، الاستفتاء وأزمة الديمقراطية لسليمان الغويل ١٥.

(٢) انظر: الاستفتاء الشعبي للحلو ٥٠-٥١.

(٣) انظر: الاستفتاء الشعبي للحلو ١٧٤.

(٤) انظر: الاستفتاء الشعبي للحلو ١٨١-١٩٢، شرعية الاستفتاء الشعبي لفاروق الكيلاني ١٦.

القسم الثاني: الاستفتاء التشريعي:

والمراد به الاستفتاء على القوانين التي يصدرها البرلمان^(١).

القسم الثالث: الاستفتاء السياسي:

وهو الاستفتاء على المسائل المهمة المتعلقة بسياسة البلد، وشؤون الحكم، كالاستفتاء على بعض المعاهدات الدولية، أو على زيادة النفقات العامة ونحو ذلك^(٢).

القسم الرابع: الاستفتاء الشخصي:

وهو الاستفتاء على شخص ليتولى السلطة، أو ليتقلد وظيفة سياسية معينة^(٣).

والفرق بين الاستفتاء الشعبي والانتخابات: أن الاستفتاء يكون التصويت فيه على رأي، والانتخاب يكون التصويت فيه على شخص.
وأما الاستفتاء الشخصي فالفرق بينه وبين الانتخاب: أن الاستفتاء ليس فيه إلا الموافقة أو الرفض للشخص المرشح، وأما الانتخاب فهو يخير بين أكثر من شخص^(٤).

وسيكون الحكم الشرعي هنا متعلقاً بالأقسام الثلاث الأولى للاستفتاء وهي المتعلقة بالآراء، وأما الاستفتاء الشخصي فهو داخل في حكم الانتخابات وقد تقدم بيان حكمها.

(١) انظر: الاستفتاء الشعبي للحلو ٢٠٨، شرعية الاستفتاء الشعبي للكيلاني ١٧.

(٢) انظر: الاستفتاء الشعبي للحلو ٢٣٨-٢٤٠، شرعية الاستفتاء الشعبي للكيلاني ١٨-١٩.

(٣) انظر: الاستفتاء وأزمة الديمقراطية لسليمان الغويل ١٢١.

(٤) انظر: الاستفتاء الشعبي للحلو ١٣٠-١٣١، شرعية الاستفتاء الشعبي للكيلاني ١٩، الاستفتاء وأزمة الديمقراطية لسليمان الغويل ١٢٨-١٢٩.

وينقسم الاستفتاء الشعبي باعتباره أثره إلى نوعين:

منه ما هو إلزامي تلتزم السلطة بتنفيذ نتيجته، ومنه ما هو استفتاء استشاري تعرف السلطة فيه على آراء الناس من غير أن تكون ملزمة^(١).

وينقسم الاستفتاء الشعبي باعتبار المشاركين فيه إلى نوعين:

استفتاء عام ليس فيه أي قيود لمن يشارك فيه، واستفتاء مقيد يشترط لمن يشارك فيه قسطاً معيناً من التعليم أو قدراً مالياً أو نسباً معيناً أو نحو ذلك^(٢).

فوائد الاستفتاء الشعبي:

وقد ذكروا للاستفتاء الشعبي فوائد عدّة من تمكين الناس من المشاركة في الشؤون العامة، وحماية البلد من ظلم واستبداد الحكام والبرلمانات وتكون الأمة فيه مراقبة لأعمال مثيلها، ويحمي البلد من حمأة الثورات والفتن، ويساعد على التربية السياسية للمجتمع^(٣).

ويبقى هنا نوعان قد يشتبه أمرهما بالاستفتاء الشعبي، وهما الاعتراض الشعبي، والاقتراح الشعبي.

فأما الاعتراض الشعبي: فالمراد به أن يكون للناس أحقيّة الاعتراض على قرارات البرلمان.

(١) انظر: الاستفتاء الشعبي ل Mageed Al-Halwani، الاستفتاء وأزمة الديمقراطية ل Suliman Al-Ghweily .٥٥-٥٧.

(٢) انظر: الاستفتاء الشعبي ل Mageed Al-Halwani .٣١١-٣١٢.

(٣) انظر: الاستفتاء وأزمة الديمقراطية ل Suliman Al-Ghweily .١٧٤-١٨٦ ، الاستفتاء الشعبي ل Mageed Al-Halwani .٤١٤-٤٢٧.

والاقتراح الشعبي: أن يكون للناس أحقيّة اقتراح بعض المشاريع والقوانين لينظر فيها البرلمان^(١).

وسيكون البحث هنا محصوراً في الاستفتاء الشعبي دون الاقتراح والاعتراض الشعبي، وذلك أن الاستفتاء الشعبي له ارتباط بالانتخابات من جهة أن طريقة الاستفتاء فيه كطريقة الاستفتاء في الانتخابات، بعكس الاقتراح والاعتراض الشعبي فليس فيما انتخابات، فالاقتراح الشعبي مجرد اقتراح وتوصية لبحث موضوع، والاعتراض إبداء الرفض وعدم القبول لموضوع معين وكلاهما لا انتخابات فيها فلا حاجة لبحثها هنا.

حكم الاستفتاء الشعبي:

بعد معرفة أقسام الاستفتاء الشعبي يمكن تفصيل الحكم في الاستفتاء الشعبي بحسب تصور أنواعه، وذلك على النحو التالي:

النوع الأول: حكم الاستفتاء الإلزامي العام:

يتعلق الاستفتاء بالرجوع إلى آراء الناس والأخذ بما يختارون، ولمعرفة الحكم الشرعي مثل هذه الاستفتاءات لا بد من تقسيم الآراء التي يمكن الرجوع إلى الناس فيها إلى أقسام:

القسم الأول: المسائل القطعية الواردة في كتاب الله أو سنة رسوله ﷺ، أو ما أجمع عليه المسلمون من جواز أو حرمة أو وجوب فهذه المسائل لا يجوز الاستفتاء الشعبي فيها بل ولا حتى مجرد الشورى، لأن الواجب على كل مسلم

(١) انظر: السلطة التشريعية في نظام الحكم الإسلامي لضوء غمق ١٧٦-١٧٧ ، الأنظمة السياسية لمحمد رفعت عبد الوهاب ٣١١-٣١٢.

هو التسليم لأمر الله والانقياد لشرعه كما قال الله تعالى: «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَنْ يَكُونَ لَهُمْ أَخْيَرَةٌ مِّنْ أَمْرِهِمْ» [سورة الأحزاب: ٣٦]، وعلق الله إيمان العبد على قوله وتسليمه لأمر الله تعالى فقال سبحانه: «فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَسَلِمُوا تَسْلِيمًا» [سورة النساء: ٦٥].

والحاكم في الشريعة مأموم باتباع شرع الله: «وَإِنْ أَخْحُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ» [سورة المائدة: ٤٩]، ومن يخالف ذلك قد قال الله تعالى فيه: «وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكُفَّارُونَ» [سورة المائدة: ٤٤].

القسم الثاني: المسائل الاجتهادية من مسائل الفقه والشرع، مما وقع فيه اختلاف بين العلماء، فهذه المسائل لا يجوز أن يستفتى فيها الناس ولا يؤخذ برأيهم لأن مرد هذه المسائل إلى الدليل من الكتاب والسنة كما قال تعالى: «وَمَا آخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ» [سورة الشورى: ١٠]، فالفيصل في هذه المسائل إلى الحجة والبرهان ولا يصح أن يكون المرجع فيها إلى عامة الناس من لا يحسنون النظر والترجيح في هذه المسائل^(١).

القسم الثالث: المسائل الدنيوية المتعلقة بالسياسة أو الاقتصاد أو الشؤون العسكرية أو غير ذلك مما يحتاج إلى تخصص ومعرفة، فهذه الأمور لا يجوز استفتاء الناس فيها لأن طبيعة هذه المسائل تحتاج إلى معرفة وتحصص فلا يجوز

(١) انظر: قواعد نظام الحكم في الإسلام لمحمود الحالدي ١٧٠ ، مفاهيم سياسية شرعية لحمد أحمد مفتى ٧٨.

أن يرجع فيها إلا لأهلها^(١).

القسم الرابع : الأمور المباحة التي تتعلق بمصالح الناس وما يعايشونه ، ويدركون نفعه وضرره ، مما لا يحتاج إلى تخصص ، فلا بأس من إجراء الاستفتاء الشعبي فيها^(٢).

القسم الخامس : المسائل التي لا يجوز للحاكم أن يلزم الناس بها ، مثل المباحثات التي لا يترتب على فعلها أو تركها ضرر ولا تمسّ المصلحة العامة ، أو مثل المسائل الفقهية المتعلقة بالعبادات مما يتبع المقلد فيها من يثق فيه من العلماء فلا يجوز للحاكم أن يلزم به مذهب معين ، فهذه المسائل لا يجوز إجراء الاستفتاء الشعبي لأجل إلزام الناس بها لأنّ الحاكم لا يجوز أن يلزم بها الناس لا ابتداء ولا من خلال هذا الاستفتاء ، لأنّ تصرف الحاكم منوطٌ بالمصلحة ، وليس من المصلحة الشرعية أن يتدخل الحاكم في تقييد المباحثات من غير مصلحة ، أو يفرض على الناس مذهبًا فقهياً معيناً^(٣).

(١) انظر: السلطة التشريعية في نظام الحكم الإسلامي لضوء غمّق ١٣٠ ، الاستفتاء الشعبي لماجد الحلو .٢١٧

(٢) انظر: الحقوق السياسية للرعاية لأحمد العوضي ٢٤٥ ، السلطة التشريعية في نظام الحكم الإسلامي لضوء غمّق ١٣٠ ، قواعد نظام الحكم في الإسلام للخالدي ١٨١ ، الاستفتاء الشعبي لماجد الحلو .٢١٧

(٣) انظر: قواعد نظام الحكم في الإسلام للخالدي ٣٥٦-٣٥٧ ، خصائص التشريع الإسلامي لفتحي الدرني ٤٤٨ ، نظرية الإباحة عند الأصوليين والفقهاء محمد سلام مذكر ٣٣٤ ، السيادة وثبات الأحكام في النظرية السياسية الإسلامية محمد مفتى وسامي الوكيل .٤٩

القسم السادس: الأمور المباحة التي تتعلق بما يملكه الناس، فهذه يجب الرجوع فيها إلى الناس حتى يعرف رضاهم لأن هذا من الأمور المتعلقة بما يملكون فلا يجوز التصرف فيه بغير إذن^(١).

والدليل عليه: قصة وفد هوازن حين أتوا النبي ﷺ مسلمين فسألوه أن يرد عليهم أموالهم وسيبهم فاختاروا السبي فقام رسول الله ﷺ في المسلمين مستشيراً لهم في التنازل عن حقهم لإخوانهم فتنازلوا جميعاً وقد تم معرفة رأيهم في التنازل عن حقهم عن طريق العرفاء^(٢).

ووجه الدلالة: أن النبي ﷺ استشار جميع الناس في هذه القضية عن طريق العرفاء، فهو كالاستفتاء الشعبي لأنه متعلق بأمر يملكه الناس فلا بد من إذنهم، والاستفتاء الشعبي طريق من الطرق المباحة.

النوع الثاني: حكم الاستفتاء الإلزامي المقيد:

وأما الاستفتاء المقيد فإن كان التقيد فيه بتحديد قدر معين من العلم لا يتجاوز القراءة والكتابة أو قدراً قريباً منه، أو يشترط فيه مال أو نسب مما لا اعتبار له شرعاً، أو كتحديد سن معين مما لا يختلف الحكم الشرعي مع وجوده، فهذا الاستفتاء كالاستفتاء العام من حيث الحكم ولا اعتبار لهذا التقيد.

وأما إن كان التقيد محصوراً في أهل العلم والتخصص والاجتهاد فيجوز استفتاؤهم في المسائل المتعلقة بالتخصص كما في القسم الثالث لأنهم أهل الشورى في هذه المسائل.

(١) انظر: الاستفتاء الشعبي لماجد الحلو .٤٢

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الوكالة، باب إذا وهب شيئاً لوكيل أو شفيع قوم جاز، برقم ٢٣٠٧ و ٢٣٠٨.

وأما في المسائل الشرعية الاجتهادية فإن لم يكن الحاكم من أهل الاجتهد، أو خفي عليه الحق فلم يتمكن من تبيينه فلا بأس من إجراء الاستفتاء الشعبي المقيد بأهل العلم ليتوصل للحكم الشرعي عن طريق ذلك.

النوع الثالث: حكم الاستفتاء الاستشاري العام:

أما حين يكون الاستفتاء الشعبي مجرد استشارة وليس فيه إلزام ولا نفوذ، فإن الحكم فيها يحتاج إلى تفصيل يختلف عن التفصيل المتعلق بالاستفتاء الإلزامي :

أولاً: في المسائل القطعية لا يجوز إجراء مثل هذا الاستفتاء إذ لا مجال لأخذ آراء الناس في تطبيق أحكام الشرع.

ثانياً: وفي المسائل الخلافية والاجتهادية لا يجوز إجراء هذا الاستفتاء إذا كان متوجهاً للحكم الشرعي ، لأن كلام الناس في المسائل الاجتهادية من غير علم هو من قبيل الفتوى بغير علم وقد قال الله تعالى : «قُلْ إِنَّمَا حَرَمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَإِلَّا مَا يَعْلَمُ اللَّهُ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ» [سورة الأعراف: ٢٣]، فتوقيع عامة الناس على أوراق الاستفتاء المتعلقة بالحكم الشرعي بالجواز أو المنع هو من قبيل الفتيا بغير علم وهو محظوظ.

أما إن كان الاستفتاء متوجهاً إلى معرفة حال الناس قبل تطبيق الحكم الشرعي ، أو يراد به إدراك المصالح والमفاسد من خلال استشارة الناس فلا بأس به ، لأن استفتاء الناس هنا راجع إلى أمر لا يتعلق بفتياهم في الحكم الشرعي بل إلى أمر يفيد في معرفة حال الواقع قبل تطبيق الحكم.

مثال ذلك: اختلف العلماء في جواز التعزيز بالمال، وهي مسألة اجتهادية لا يجوز أن يجرى عليها استفتاء ليعرف رأي الناس فيها، لأن الأمر فيها مرجعه إلى الدليل والبرهان، وإنما يجوز أن يجري الاستفتاء عن أثر هذا التعزيز في منع بعض الأخطاء، أو في الآثار المترتبة على تطبيقه، ونحو هذا مما يفيد في معرفة واقع الناس قبل تطبيق الحكم.

ثالثاً: المسائل التي تحتاج إلى تخصص ومعرفة لا بأس بإجراء الاستفتاء الشعبي الاستشاري فيها لأجل تصور حال الناس ولا يجوزأخذ آراء الناس مباشرة في هذا الأمر لأن هذا التخصص يحتاج إلى علم ولا يصح أن يتكلّم فيها من ليس من أهله حتى ولو كان أمراً دنيوياً فلا يصح أن يتكلّم فيها الشخص من غير علم كما قال تعالى: «وَلَا تَقْرُفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» [سورة الإسراء: ٣٦].

رابعاً: ما جاز فيه الاستفتاء الشعبي الإلزامي جاز فيه الاستفتاء الشعبي الاستشاري من باب أولى، وقد سبق أن الاستفتاء الشعبي الإلزامي يجوز في المسائل المتعلقة بحاجات الناس ومعاشرهم وأعمالهم مما لا يحتاج فيه إلى تخصص، ولا ينبغي على حكم شرعى.

خامساً: المسائل التي لا سلطة للدولة فيها على الشخص مثل ما ليس له علاقة بالمصلحة العامة من المباحثات والمسائل الاجتهادية فلا حاجة لإجراء الاستفتاء الشعبي فيها حيث لا مصلحة من إجراء الاستفتاء مع عدم حاجة الدولة لإلزام الناس بها.

النوع الرابع: حكم الاستفتاء الاستشاري المقيد:

أما التقيد المتعلق بالمال والسن والنسب القراءة فوجوده كعدمه كما سبق.

أما إن كان التقيد محصوراً بأهل الاجتهاد والعلم والتخصص فيجوز استشارة هؤلاء في كل أمرٍ لم يرد فيه نصٌّ قطعيٌّ وكانوا من أهل العلم به، سواءً أكان في المسائل الشرعية الاجتهادية أم المسائل الدينية المتخصصة أم في غيرها من المسائل لأن استشارتهم فيها مداولة للرأي والاستدلال حتى يتوصل بها إلى الحق وهم أهل للنظر والاجتهاد وقد أمر الله بالشورى، والرجوع إليهم عن طريق الاستفتاء الشعبي منتظم في مفهوم الشورى الشرعية.

* * *

المبحث الرابع

الانتخابات الفرعية

الانتخابات الفرعية هي : الانتخابات التي تجرى للولايات والمهام المتعلقة بشأن خاص ، كالانتخاب للبلدية أو النقابات أو المهنية أو الجامعات ونحو ذلك ، إذ هذه الأمور تتعلق بشأن خاص لا تتجاوزه ، بخلاف الرئاسة والبرلمان فولايتهما عامة.

وهذه الانتخابات قد تكون عامة لجميع المواطنين كالانتخابات البلدية ، وقد تكون خاصة بفئة محددة من يتعلق بها شأن المهمة المنتخب فيها كالانتخاب للنقابات المهنية أو للجامعات والتي لا يشارك فيها إلا فئة محددة.

والانتخابات الفرعية تنقسم إلى نوعين نذكرهما في المطلبين التاليين :

المطلب الأول : الانتخابات الفرعية التي من قبيل الولايات والوظائف.

المطلب الثاني : الانتخابات الفرعية التي من قبيل الوكالة.

* * *

المطلب الأول

الانتخابات الفرعية التي من قبيل الولايات والوظائف

ومن أهم ما يندرج في هذا النوع ما يلي:

أولاً: الانتخابات البلدية:

والمراد بها: إدلاء الناخبين بأصواتهم لاختيار الأعضاء المراد انتخابهم لعضوية المجالس البلدية^(١).

وحكم الانتخابات البلدية جائز كحكم الانتخابات عموماً، ومستند ذلك
يرجع إلى ثلاثة أمور:

الأمر الأول:

ما سبق من الأدلة الدالة على جواز الانتخابات عموماً، والانتخابات
البلدية فرعٌ من هذا الجواز.

الأمر الثاني:

أنه إذا جازت الانتخابات الرئاسية والبرلمانية على أهميتها ومكانتها فلأن
تجوز الانتخابات البلدية من باب أولى.

الأمر الثالث:

أن الناخبين في الانتخابات البلدية أقدر على معرفة مرشحיהם من الناخبين
في الانتخابات الرئاسية والبرلمانية من جهة قرب اختصاص المجالس البلدية من
اهتمام الناس، ومن جهة قرب الناس من المرشحين الذين يمثلونهم، وهذا
يجعل حكمها أهون وأيسر من حكم الانتخابات الرئاسية والبرلمانية.

(١) انظر: الانتخابات البلدية لعلي المزايدة ٤٠.

ثانياً: الانتخاب للوظائف في الدولة.

ويندرج في هذا: الوظائف لمناصب الجامعات كانتخاب رؤساء الأقسام في الجامعات، والانتخاب لرئاسة الجمعيات الخيرية الرسمية والانتخاب لأي وظيفة من وظائف الدولة الإشرافية التي يتولى الموظف الإشراف على أعمال موظفين آخرين ويتوّل مسؤوليتهم وتأديبهم^(١).

وحكم الانتخاب لهذه الوظائف كحكم الانتخابات عموماً، لما سبق من التعليل في الانتخابات البلدية، وأمر هذه الانتخابات أهون من الانتخابات من جهة أن الناخبين فيها هم من المقربين من هذه الوظيفة، العاملين بها وبأهلها.

* * *

(١) انظر: طلب الولاية ونوازله لزيد الفنَّان، ضمن مجلة الجمعية الفقهية السعودية، عدد ١ ص. ٣١٦.

المطلب الثاني

الانتخابات الفرعية التي من قبيل الوكالة

ويندرج فيها ما يلي :

أولاً؛ انتخابات الشركات والجمعيات الخاصة :

التي تكون ضمن ملكية بعض الناس، سواءً أكانت تجارية أم خيرية أم غير ذلك.

فالانتخابات هنا جائزة مطلقاً بلا قيود، لأن الشخص يملك التصرف في ماله بما يشاء ما لم يرتكب إثماً، فله على هذا أن يتولى أمر ماله مباشرةً، أو يوكل من يريده وبالطريقة التي يشاء، والإشكالية التي تدخل على الانتخابات أنها طريق الوصول للولايات فلا بد من يتولاها أن يكون من أصلح الناس لها وأقدرهم على إدارة أمورها، والانتخابات ربما لا تتحقق ذلك، وهذا الأمر غير موجود في مثل هذه الجمعيات والشركات الخاصة.

ثانياً؛ انتخابات النقابات العمالية والنقابية.

والمراد بالنقابات العمالية: «أسلوب لتنظيم بعض فئات العمال بهدف حماية مصالحهم المهنية، وتخضع للقوانين الخاصة التي تمنحها ولاية قانونية أوسع في إدارة شؤونها الداخلية»^(١).

وأما النقابات المهنية: فهي منظمات عامة تتكون من جميع أبناء المهنة بهدف إدارة المرافق العامة المهنية، وتكون ممثلة لأفراد المهنة لدى السلطات العامة، وتدار هذه المجالس عن طريق مجالس يختارها المهنيون^(٢).

(١) النقابات المهنية الأردنية لعمر خريوش حمایل ٣٢.

(٢) انظر: النقابات المهنية الأردنية لعمر خريوش ٣٦.

ويرجع تاريخ ظهور الحركات النقابية إلى عام ١٧٢٠ م في بريطانيا، حيث اجتمع الخياطون ورفعوا ظلامتهم للبرلمان، ثم تnadوا لتأليف جمعية طالب بحقوقهم وتدعوا لزيادة أجورهم وتقليل ساعات عملهم^(١).

وهي من إفرازات الحياة الفردية التي قامت عليها المجتمعات الغربية خلال القرن التاسع عشر الميلادي، إذ إن تشكيل الجماعات والنقابات والانضمام إليها من الحقوق الفردية للمواطن^(٢).

ولقد جلأت الأنظمة الاشتراكية إلى الدمج بين النقابات العمالية والمهنية على أساس أن النقابات الصناعية هي الأصل وهي تضم جميع العاملين سواءً أكانوا عمالاً أم إداريين أم فنيين، وعلى هذا تكون النقابات المهنية داخلة في مسمى النقابات العمالية.

وأما الأنظمة الرأسمالية فتفرق بين هاتين النقابتين، على اعتبار أن النقابة العمالية تضم الطبقة العاملة الكادحة كعمال الفحم مثلاً، ولا يشترط في عضويتها تعليم معين، وتكون مهمتها محصورة في المطالبة بمصالح العمال المادية من زيادة الأجور وتخفيض ساعات العمل وحل مشكلة البطالة ورفع مستوى الشعب عن خط الفقر، وأما النقابات المهنية فهي تجمع أصحاب الشهادات العلمية لهنة ما فلا بد لمن ينضوي تحتها أن يكون لديه تعليم معين كالتعليم الجامعي في ذات المهنة، وأن يخضع لأسس وقوانين الممارسة المهنية ويتم محاسبة الأفراد بناء عليها، فالمهنيون يتفقون في أساس المهنة لكنهم قد لا يتفقون في

(١) انظر: الحركة النقابية في العالم لجورج لوفران .٩

(٢) انظر: النقابات المهنية الأردنية لعمر خريوش حمایل .٣٢

الأفكار والرؤى، إذ الاتفاق في المهنة لا يلزم منه الاتفاق في الأفكار، بخلاف العمال فهم متفقون في نقابتهم؛ نظراً لأنها تبني الدفاع عن مصالحهم وحقوقهم^(١).

ولا تكتفي النقابات المهنية بمجرد الدفاع عن مصالح المهنيين فقط، بل لها دور في تطوير ذات المهنة، وإنشاء البحوث والدراسات المتعلقة بها، وتنسيق الدعم المادي والعلمي لها، وتطوير التعليم والتدريب فيها، مع تحديد كيفية ممارسة المهنة ومراقبة السلوكيات والأخطاء المهنية إضافة إلى كونها جهة استشارية للأمور المتعلقة بالمهنة^(٢).

ومن النقابات المشهورة نقابة الأطباء والمحامين والمهندسين والصحفيين والكتاب^(٣).

وما يقترب من مفهوم النقابات، الاتحادات الطلابية والمراد بها: الحركة التي تسعى إلى الدفاع عن مصالح الطلاب المادية والمعنوية، والمطالبة لهم بأفضل الطرق والوسائل التعليمية وأيسرها^(٤).

(١) انظر: النقابات المهنية الأردنية لعمر خريوش ٣٨، العضوية الإلزامية في النقابات المهنية لزيد حمزة ضمن كتاب النقابات ومؤسسات المجتمع المدني ١٨ ، دراسات فكرية لحركة العمال النقابية في الوطن العربي لحكمت كوتاني ١١٧-١٣٨.

(٢) انظر: نقابة المهندسين اليوم والهام لوايل السقا ضمن كتاب النقابات ومؤسسات المجتمع المدني ٣١ ، عضوية النقابات لزيد حمزة ضمن كتاب النقابات المهنية وتحديات التحول الديمقراطي في الأردن ١٣٢.

(٣) انظر: النقابات المهنية الأردنية لعمر خريوش ٣٩.

(٤) انظر: الحركة الطلابية المغربية محمد ضريف ٩١.

حكم الانتخابات للنقابات المهنية والعمالية:

الانتخابات في النقابات العمالية والمهنية أمر شائع في هذه النقابات، بل إن كل هيئات النقابة العليا والدنيا لا بد أن تكون منتخبة من قبل العمال، ويصبح التعيين لأي مسؤولية نقابية ولو صغرت أمراً غريباً^(١).

والانتخابات لهذه النقابات يختلف بحسب الصلاحية التي تمنح لهذه النقابات :

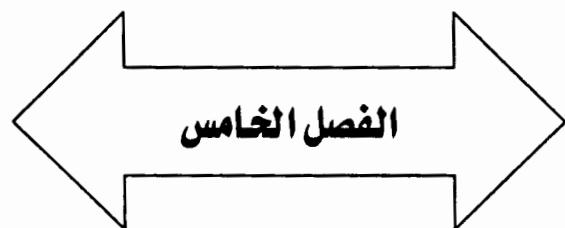
فإن كانت عمل هذه النقابات لا يتجاوز الدفاع عن مصالح أهل النقابة، والمطالبة بحقوقهم، كما هو حال النقابات العمالية فالانتخابات حينها جائزة لأنها من قبيل الوكالة، فلهم أن يوكلوا من يريدون من يحقق لهم غايتهم وبالطريقة التي يرونها مناسبة.

وإن كان عمل النقابات لا يقتصر على مجرد الدفاع عن المصالح الخاصة لأفرادها، وإنما يكون لها مهام أخرى تتعلق بالصالح العام ويتأثر بها غير المهنيين، كما هو الحال في النقابات المهنية حيث لا يتوقف دورها على المطالبة بحقوق المهنيين بل لها دور في ضبط سلوكيات المهنة ومراقبة أفرادها، وبذل الجهد والاستشارة في سبيل تطوير أداء هذه المهنة، وهذه الأمور لا يقتصر أمرها على المهنيين فحسب، بل تتعلق بالصالح العام، فحكم الانتخابات فيها كحكم الانتخاب للوظائف مما سبق في المطلب الأول، فلا بد من تحقيق الانتخابات للمصلحة الشرعية، وأن لا تكون سبباً في الإضرار أو التأثير على تحقيق هذه النقابة للمصالح الشرعية المرجوة منها، وكما سبق فأمر الانتخابات فيها أهون

(١) انظر: دراسات فكرية لحركة العمال النقابية في الوطن العربي لحكمة كوتاني ٤٧.

وأيُسر من أمر الانتخابات في الولايات العامة نظراً لأنَّ حصار مهمتها؛ ولأنَّ الناخبين فيها هم من أهل الصنعة الذين هم أدرى بها ويمكن يتولى أمرها، فحالهم في انتخاب من يتولى أمر هذه النقابة كحال أهل الحل والعقد في انتخاب من يتولى شأن الأمة.

* * *



الأحكام المتعلقة بكيفية الانتخابات

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: إذن الإمام.

المبحث الثاني: تغيير نتائج الانتخابات.

المبحث الثالث: الدعاية الانتخابية.

المبحث الأول

إذن الإمام

الانتخابات من حيث الرجوع إلى إذن الإمام ورأيه فيها يمكن تقسيمها إلى حالتين:

الحالة الأولى: الانتخابات للولايات فيما دون الرئاسة العامة كالوزارة والإمارة وال المجالس البرلمانية.

الحالة الثانية: الانتخابات الرئاسية.

أما في الحالة الأولى: وهي في الانتخابات لما دون الرئاسة العامة؛ فلا بد أن يأذن بها الإمام، ولا يجوز أن تقوم من غير الرجوع إليه، لأن تولية الأمراء والوزراء من اختصاصات الإمام، وما الوزراء والأمراء إلا نواباً عن الإمام ووكلاً عنه^(١) فلا اعتبار لولاية أحد ما لم يكن موكلًا من قبل الإمام.

ولا يستثنى من ذلك إلا حالة الضرورة التي تكون البلاد من غير إمام، أو يتعدى الاتصال به لأي سبب كان، فلا مناص من قيام الولايات ولو لم يأذن بها الإمام^(٢)، ويكون ذلك راجع لأهل البلد في اختيار الطريقة المناسبة لاختيار الأكفاء لهذه الولايات، ومن الطرائق الجائزة طريقة الانتخابات.

وبناءً عليه: لا يجوز إجراء الانتخابات فيما دون الرئاسة إلا بإذن الإمام وموافقته إلا في حالة الضرورة فلا بأس بإجرائها ولو لم يأذن الإمام.

(١) انظر: الأحكام السلطانية للماوردي ٣١، غياث الأمم في التباين الظلم للجويني ٦٤.

(٢) انظر: الحاوي الكبير للماوردي ٨/١٦، غياث الأمم ١٧٣.

الحالة الثانية: الانتخابات الرئاسية.

والانتخاب للرئاسة لا يخلو من صورتين:

الصورة الأولى: أن لا يكون ثمة عهد من قبل الإمام السابق، فيجوز للناس أن يختاروا أصلح من يرضونه، ويجوز إجراء الانتخابات لأجل ذلك، ويكون الإذن في ذلك راجعاً إلى أهل الخلّ والعقد من الناس، سواءً أكانوا أشخاصاً أم مجالس أم غير ذلك.

الصورة الثانية: أن يكون الإمام السابق قد عهد بالرئاسة إلى أحد من الناس أو إلى مجموعة منهم، وحكم إجراء الانتخابات مع وجود العهد والاستخلاف مبني على حكم الاستخلاف وهل هو عهد لازم أم مجرد ترشيح. ومعنى الاستخلاف هو أن يعقد الإمام في حياته لشخص ليلى أمور المسلمين من بعده^(١).

فإذا عهد الإمام لأحد من الناس من بعده فبایعه الناس صحت البيعة ولزمت، وإن رفض الناس بيته فلا يكون إماماً بمجرد الاستخلاف^(٢)، لكن هل الاستخلاف ملزم للناس فيجب على المسلمين أن يبايعوا هذا الشخص أم أن لهم أن يختاروا غيره؟

ومحل النزاع إنما هو في الإمام المستجتمع لشروط الإمامة، والذي تم اختياره من قبل أهل الخلّ والعقد، وقد اجتهد للمسلمين فاختار لهم أصلح من براه مستجعماً لشروط الإمامة ومستحقاً لها^(٣)، فهل يكون استخلاف هذا الإمام،

(١) انظر: روضة الطالبين للنووي ٧/٤٦٢.

(٢) انظر: منهاج السنة النبوية لابن تيمية ١/٥٣٠.

(٣) انظر: الأحكام السلطانية للماوردي ١٩، غياث الأمم ٦٦، مغني المحتاج للشريبي ٤/٦١.

وعهده إلى أحد من الناس ملزماً للناس؟

اختلف العلماء في هذه المسألة إلى قولين:

القول الأول: لزوم هذا الاستخلاف ووجوب العمل به، وهو مذهب الحنفية^(١) والمالكية^(٢) والشافعية^(٣) والظاهرية^(٤).

القول الثاني: جواز هذا الاستخلاف، وعدم لزومه، بل هو مجرد ترشيح، وهو ما ذهب إليه الحنابلة^(٥) وبعض الشافعية^(٦) وكثير من المعاصرين^(٧).

أدلة القول الأول:

الدليل الأول: أن هذه الطريقة طريقة لا يعارضها نص ولا إجماع^(٨).

وقد نوقشت هذا الاستدلال من وجهين:

الوجه الأول: أن النص الشرعي قد دلَّ على أن البيعة هي الطريقة الشرعية

(١) انظر: المسامرة في شرح المسيرة للكمال ابن أبي شريف ١٧١ ، رد المحتار على الدر المختار لابن عابدين ٢/٢٨٣.

(٢) انظر: الذخيرة للقرافي ١٠/٢٧.

(٣) الأحكام السلطانية للماوردي ١٩ ، غياث الأمم ٦٧ ، مآثر الإنابة في معالم الخلافة للقلقشندي ٣٠.

(٤) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم ٥/١٦.

(٥) انظر: الأحكام السلطانية لأبي يعلى ٢٥.

(٦) انظر: الأحكام السلطانية للماوردي ١٩.

(٧) منهم: محمود الخالدي في قواعد نظام الحكم في الإسلام ٢٧٨ ، وظافر القاسمي في نظام الحكم في الشريعة والتاريخ ٢١١ ، محمد النبهان في نظام الحكم في الإسلام ٥٣٧ ، وصادق شايف نعمان في الخلافة الإسلامية ١٦٦ ، محمد سلام مذكور في معالم الدولة الإسلامية ٢٧٠ ، محمد رأفت عثمان في رئاسة الدولة ٣٠٢ ، كايد قرعوش في طرق انتهاء ولادة الحكم ١٧٧.

(٨) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل ٥/١٦.

لا اختيار رئيس الدولة الإسلامية، وإلزام الناس برأي الإمام السابق من غير اختيارهم منافي لتلك الأدلة^(١).

الوجه الثاني: أن عدم ورود دليل على منع هذه الطريقة لا يجعلها ملزمة، فعدم الدليل يدلّ على الجواز لا اللزوم.

الدليل الثاني: إجماع الصحابة على العمل بهذه الطريقة، فقد عهد أبو بكر لعمر رضي الله عنهما، وعهد بها عمر إلى ستة من أهل الشورى، وما عرف أن أحداً من الصحابة خالفهم في ذلك فكان إجماعاً^(٢).

وقد عهد بها أبو بكر إلى عمر من غير استشارة ولا مراجعة ولم تتوقف بيته على رضا الصحابة فدلّ على أنه حق للإمام وملزم للأمة^(٣).

وقد نوقش هذا الدليل من وجهين:

الوجه الأول: أن الإجماع قائم على جواز الاستخلاف لا لزومه، ومحل النزاع إنما هو في اللزوم لا الجواز^(٤).

الوجه الثاني: أن عهد أبي بكر لعمر كان بعد مشاورته للناس ومعرفة رضاهما^(٥) وكذا عمر لم يضعها في الستة إلا بعد مشورة الناس بل هم من ألح

(١) انظر: قواعد نظام الحكم للخالدي ٢٧٦.

(٢) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل ١٦/٥ و ١٨ ، الأحكام السلطانية للماوردي ١٨ ، و مآثر الإنابة ٣٠ ، المسامرة في شرح المسايرة ١٧١ ، وانظر: الإمام العظمى عبد الله الدمييجي ١٨٧-١٨٦ .

(٣) انظر: الأحكام السلطانية للماوردي ١٩ ، غياث الأمم ٦٧ ، الذخيرة ٢٧/١٠ .

(٤) انظر: قواعد نظام الحكم لمحمود الخالدي ٢٧٨ .

(٥) انظر: تاريخ الطبرى ٥٦٣ .

عليه^(١) مما يدلّ على أن الاستخلاف كان برضاهم^(٢).

الدليل الثالث: القياس على الاستخلاف في الإمارة الصغرى، فكما جاز أن يجعل الإمام الإمارة لواحد بعد واحد كما فعلها النبي ﷺ في غزوة مؤتة جاز فعل ذلك في الخلافة^(٣).

وأناقش هذا الاستدلال: بعدم التسليم بصحة هذا القياس بسبب وجود فرق ظاهر بين الأصل والفرع، فتولية الأمراء في الولايات الصغرى هي من اختصاص الإمام، فكما له تقليد الأمراء وعزلهم، له أن يرتب الأمراء واحداً بعد آخر، وأما الخلافة العظمى فإن التولية فيها ليست من حق الإمام، بل من حق أهل الاختيار، فالاستدلال هنا بأن من حق الإمام أن يستخلف استدلال بمحل النزاع إذ لا يسلم بأن من حق الإمام أن يستخلف.

الدليل الرابع: ما روت عائشة رضي الله عنها أن النبي ﷺ قال: «لقد همتُ – أو أردتُ – أن أرسل إلى أبي بكر وابنه فاعهد أن يقول القائلون أو يتمنى المتنون»^(٤).

(١) انظر: صحيح البخاري كتاب: فضائل أصحاب النبي ﷺ، باب: قصة البيعة والاتفاق على عثمان بن عفان، برقم (٣٧٠٠). وصحيح مسلم كتاب الإمارة، باب: الاستخلاف وتركه، برقم (٤٧١٣).

(٢) انظر: قواعد نظام الحكم للخالدي ٢٧٧-٢٧٩، نظام الحكم للنبهان ٥٣٦، رياضة الدولة في الفقه الإسلامي لمحمد رافت .٣٠١-٣٠٠.

(٣) انظر: غيات الأمم ٦٩، وانظر: الإمامة العظمى للدميجي ١٨٨.

(٤) أخرجه البخاري في كتاب المرضى، باب: ما رخص للمريض أن يقول إني وجع أو ورأسأه أو اشتدي بي الوجع، برقم (٥٦٦)، ومسلم في كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل أبي بكر الصديق رضي الله عنه، برقم (٦١٨١).

ووجه الدلالة: أن النبي ﷺ هم أن يعهد ثم ترك ذلك فدل على جوازه^(١).

ويمكن أن يناقش هذا الدليل: بأن الاستخلاف هنا استخلاف من النبي ﷺ فهو حكم شرعي لازم لصدره عن النبي ﷺ، ولا يصح أن يقاس استخلاف غير النبي ﷺ على استخلاف النبي ﷺ.

الدليل الخامس: ما في الاستخلاف والوعيد من انتظام أمر المسلمين، ودفع ما يتخوف من الاختلاف والنزاع المفضي إلى الفساد^(٢).

ويمكن مناقشة هذا الدليل من وجهين:

الوجه الأول: أن ظهور فائدة الاستخلاف لا يلزم منه القول بلزم الاستخلاف على المسلمين، فقد يكون في غيرها من الطرق في أزمان وأمكنة مختلفة ما يكون أكثر نفعاً واستقراراً للمسلمين.

الوجه الثاني: أن أمر الاستخلاف إن وصل إلى الحد الذي يكون في تركه مضره للمسلمين، وفي العمل به جمع لكلمتهن وحماية لبيضتهم، فلا مناص من القول بلزمته لهذا الاعتبار، وليس لأجل أنه لازم بذاته.

أدلة القول الثاني:

الدليل الأول: أن القول بلزم البيعة مجرد الاستخلاف فيه هدم لأصل الشورى التي جاء بها الإسلام^(٣).

(١) انظر: الإمام العظمى للدميجي .١٨٦

(٢) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل .١٦/٥

(٣) انظر: الخلافة الإسلامية وقضية الحكم بغير ما أنزل الله لصادق شايف نعمان .١٦٣

ويمكن أن يناقش هذا الدليل: بأن الاستخلاف إنما يكون من الإمام العدل المستجمع لشرائط الإمامة، والشوري من أهم أوصاف الإمام في كل ولايته، فكيف يتركها في أمر عظيم كالاستخلاف؟

الدليل الثاني: والإمام وكيل عن الأمة، وتصرفات الوكيل لا تنفذ إلا في حدود الوكالة فلا يصح تصرفه فيما لم يؤذن له، وحين لا يأذنون له في الاستخلاف فتصرفه بناءً على هذه القاعدة تصرف باطل^(١).

ويمكن أن يناقش هذا الاستدلال: بعدم التسليم بأن ولاية الإمام على الناس ما هي إلا وكالة مخضبة، بدليل أن كثيراً من أحكام الوكالة لا تنطبق كلها على تصرفات الإمام، فالوكالة تبطل بموت الموكل أو عزله لوكيله، ولا تصح أن تكون في غير ما وكل فيه، وتصرفات الإمام لا تكون على هذا النحو.

الدليل الثالث: أن اختيار الإمام حق لأهل الاختيار فلا يلزمهم استخلاف الإمام إلا برضاهem^(٢).

الدليل الرابع: أن الاستخلاف لو كان عقداً لازماً للزم منه اجتماع إمامين في وقت واحد، وهو أمر غير جائز^(٣).

ويمكن مناقشة هذا الاستدلال: بأن القول بلزوم الاستخلاف إنما يكون بعد موت الإمام وليس في حياته، فلا يلزم من القول به أن يكون ثمة اجتماع لإمامين، لأن الإمام الثاني لا تتعقد ولايته إلا بعد موت الأول.

(١) انظر: الخلافة الإسلامية لصادق شايف ١٦٤-١٦٥.

(٢) انظر: الأحكام السلطانية للماوردي ١٩.

(٣) انظر: الأحكام السلطانية لأبي يعلى ٢٥.

الترجيح:

الأظهر من هذين القولين هو القول الثاني، فالأصل هو أن يلتزم الناس بما اختاره لهم الإمام السابق، لأن اختياره لهم قائم على النصح والاجتهاد في البحث عن أصلح الناس لهم، وقد شاورهم وعرف ما في نفوسهم، فاختياره لهم بعد هذا الأمر أفضل لهم وأجمع لكلمتهم من ترك الأمر من غير تحديد لإمام، والرجوع فيه إلى جماعة قد تتفق أو تختلف.

هذا هو الأصل، لكنه غير ملزم، ومن حق أهل الاختيار أن يختاروا غير المعهود إليه من يرون أنه أصلح وأكفاء وأن اختياره بهذه الطريقة أنسع للمسلمين من مبادئ من عهد إليه الإمام، وسبب الترجيح ما يلي :

الأمر الأول: أن الأصل عدم لزوم هذا الطريقة، ولا دليل يدل على لزومها حتى يتمسك به.

الأمر الثاني: أن السمع والطاعة للإمام يكون في حال ولايته، واستخلافه لن يقوم بالأمر من بعده تصرف فيما بعد ولايته فلا وجہ للقول بلزومها على الناس.

الأمر الثالث: أن ما جرى به العمل في عصر الصحابة رضي الله عنهم يدل على جواز العمل بهذه الطريقة لا لزومها.

الأمر الرابع: وظاهر حال الصحابة رضي الله عنهم أنهم راضون عن من يختاره لهم أبو بكر، ومن يختاره عمر، لقناعتهم بفضل هذين الصحابيين الكريمين، ونصحهما، وبذلكما لغاية وسعهما في نفع الإسلام والمسلمين، فلا يوجد في صدر أحد حرج في مبادئ من يختاره لهم أبو بكر أو عمر، وإذا كان الرضا

ظاهر من حالهم خرج فعل الصحابة رضي الله عنه من محل النزاع، لأن محل النزاع إنما في حالة عدم رضا أهل الاختيار.

الأمر الخامس: أن المصلحة الشرعية قد تقتضي العمل بطرائق أخرى غير طريقة الاستخلاف تحقق لل المسلمين من المنافع والمصالح أعظم مما تتحققه طريقة الاستخلاف، وهو أمر مختلف بحسب الزمان والمكان، فالقول بأن طريقة الاستخلاف طريقة جائزة كغيرها من الطرق بحسب ما يتحقق المصلحة الشرعية أمر يراعي جانب المصلحة ويراعي تغير الزمان والمكان، وأما القول بلزوم طريقة الاستخلاف ففيه تضييق على الناس في العمل بما يتحقق لهم المصلحة الشرعية.

وبناءً عليه: فيجوز إجراء الانتخابات الرئاسية ولو كان ثمة عهد من الإمام السابق إذا لم يرض الناس بن اختياره لهم الإمام السابق.

* * *

المبحث الثاني

تغيير نتائج الانتخابات

حين تجرى الانتخابات، ويقدم الناس لترشيح من يختارونه، ثم تظهر النتائج عن فوز أحد المرشحين للولاية المنتخبة عليها، فهل يجوز تغيير نتيجة هذه الانتخابات، وإسناد الولاية لغيره؟

الجواب: إن تغيير نتائج الانتخابات له حالتان:

الحالة الأولى: أن يكون بطريق الغش والتزوير والكذب على الناس بأي طريقة تم هذا الأمر، فهذا لا شك في تحريمه ومنعه سواءً أ جاء هذا التزوير من قبل الحاكم، أم من الجهة المنظمة أو من أي أحد من الناس، لأن الكذب والغش من الأمور المحرمة في الشريعة الإسلامية.

الحالة الثانية: أن يكون التغيير عن طريق إبطال الحاكم لنتيجة الانتخابات، وعزمه على إسناد الولاية لمن يختاره لا من يختاره الناس.

وحكم هذه الحالة مختلف بحسب المقصود الذي من أجله أراد الحاكم تغيير نتائج الانتخابات فإن كان لغير نظرٍ معتبر، ولا مراعاة للمصلحة الشرعية، كأن يختاره لهوى أو مصلحة شخصية، فحكم هذا التصرف حرم ومخالف للأمانة الشرعية.

والدليل على ذلك: أن الإمامة مسؤولية وأمانة عظيمة، والعمل فيها من غير مصلحة شرعية من إضاعة الأمانة وقد قال الله تعالى: «يَتَأْمُرُهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا مَخْنُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَمَخْنُونُوا أَمْنَتَكُمْ وَأَنْتُمْ تَلَمُونَ» [سورة الأنفال: ٢٧]، وقد نصَّ العلماء على أن تصرف الإمام مبني على مراعاة الأصلح للناس، و اختيار

الولاة لهوى أو عصبية منافٍ لهذه القاعدة، وموقع لصاحبها في الخارج^(١). فإن أراد الإمام تغيير نتيجة الانتخابات لمصلحة معتبرة كان رأى أن غير المرشح أولى منه بهذه الولاية، أو غير ذلك، فحكم تغييره لنتيجة الانتخابات يمكن أن يخرج على تخريجين:

التخريج الأول: لزوم أخذ الإمام بما ذهب إليه أهل الشورى:
إذا استشار الإمام أهل الشورى فأشاروا عليه جمِيعاً أو أكثرهم فهل يلزمه أن يأخذ برأيهم، أم أن له أن يخالفهم ويأخذ برأيه؟ قد اختلف العلماء في ذلك إلى قولين:

القول الأول: عدم لزوم الأخذ بالشورى، وإليه ذهب جمهور الفقهاء المتقدمين^(٢) وبعض المعاصرین^(٣).

القول الثاني: لزوم الأخذ بالشورى، وهو ما ذهب إليه كثير من المعاصرين^(٤).

(١) انظر: السياسة الشرعية لأبن تيمية .٢٠

(٢) انظر: تفسير الطبرى ١٩٠/٦ ، أحكام القرآن للجصاص ٢٣١/٢ ، المحرر الوجيز لابن عطية ٢٨١/٣ ، تفسير النسفي ٢٠٦/١ ، وقد اختلف العلماء في الحكمة من أمر الله تعالى لنبيه عليه الصلاة والسلام أن يستشير كما في قوله تعالى: «وَشَأْوَرُوهُمْ فِي أَمْرٍ»، ولم يذكر أحداً منهم إن الشورى ملزمة للنبي ﷺ انظر: النكت والعيون للماوردي ٤٢٣/١ ، الشرح الكبير للرازى ٤٠٩/١ ، زاد المسير لابن الجوزى ٣٩٠/١-٣٩١.

(٣) منهم: حسن هويدى في الشورى في الإسلام ٦ ، محمود بابللى في الشورى في الإسلام ٥٦ ، عبد الكريم زيدان في أصول الدعوة ٢٢١ ، منير الببائى في النظام السياسي الإسلامي ١٩٤.

(٤) منهم: يوسف القرضاوى في السياسة الشرعية ١٠٤ ، فتحى الدرىنى في خصائص التشريع الإسلامى ٤٥٣ ، رائف النعيم في الشورى ٩١ ، محمد أبو فارس في حكم الشورى في الإسلام و نتيجتها ١٩٢ ، فؤاد عبد المنعم في أصول نظام الحكم في الإسلام ٢٢١ ، عبدالحميد الأنصاري في الشورى وأثرها في الديمقراطية ٢٢٢ ، عبد الرحمن عبد الخالق في الشورى في ظل النظام الإسلامي ١١٣ ، أحمد أبو شنب في قاعدة الشورى ٥٢ ، وهبة الزحيلي في نظام الحكم ٢٥١.

أدلة القول الأول:

الدليل الأول: قول الله تعالى: «فَاغْفِرْ لَهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَنْزِلِ فَإِذَا عَزَّمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ» [سورة آل عمران: ١٥٩].

ووجه الدلالة من الآية: أن الآية تدل على عدم لزوم الأخذ برأي أهل الشورى من وجهين:

الوجه الأول: أن الله تعالى أمر الرسول ﷺ بالغفو عنهم والاستغفار لهم، فكيف يكون قولهم ملزماً للرسول عليه الصلاة والسلام وهم محتاجون لاستغفاره^(١)؟

الوجه الثاني: أن الله تعالى أنسد العزم إلى الرسول ﷺ دون تقييده برأي من استشارهم فدل على عدم لزوم الأخذ برأيهم^(٢).

وقد نوقش الوجه الأول: بأنه لا تعارض بين الأمرين، فهم محتاجون لاستغفار الرسول ﷺ، والرسول عليه الصلاة والسلام يأخذ بأقوالهم فيما لا نص فيه فلا تعارض بين الأمرين^(٣).

ونوقش الوجه الثاني: بأن إسناد العزم إلى الرسول ﷺ لا يلزم منه أن يكون عازماً على إمضاء رأي نفسه، فالعزم هو الجزم على الفعل وقد يكون الجزم على فعل ما أشاروا به^(٤).

(١) الشورى في الإسلام لحسن هويدى .٨

(٢) انظر: الشورى في الإسلام لحسن هويدى .٨

(٣) انظر: الشورى وأثرها في الديمقراطية للأنصارى .١١٣

(٤) انظر: الشورى لحمد الصالح ١٠٨ ، حكم الشورى في الإسلام و نتيجتها ل محمد أبو فارس ١٥٣ ، الشورى وأثرها في الديمقراطية للأنصارى .١١٨

ويمكن أن يجاب عن هذا: بأن العزم هنا جاء مطلقاً، فهو يحتمل العزم على إمضاء رأيه الذي اختاره، أو رأي من أهل الشورى، وحيث جاء مطلقاً فهو شامل للحالتين فتقيده بأنه في العزم علىأخذ رأي أهل الشورى تقيد بلا دليل.

الدليل الثاني: قول الله تعالى: «وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُفْلِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» [سورة النساء: ١٥٩].

وجه الدلالة: أن الله تعالى قد أمر بطاعة أولي الأمر، فكيف نوفق بين الأمر بطاعتهم وبين مخالفتهم لأجل رأي أهل الشورى^(١).

نوقش هذا الدليل: بأن وجوب الطاعة مقيد بعدم مخالفته للشريعة، والأخذ برأي أهل الشورى مما دلت عليه الشريعة فلا طاعة لهم فيه^(٢).

ويمكن أن يجاب عنه من وجهين:

الوجه الأول: أن الإلزام برأي أهل الشورى هو محل النزاع فذكرها هنا هو تمسك بمحل النزاع.

الوجه الثاني: أن القول بأن ما يقرره أهل الشورى هو من الشرع الذي لا يطاع الحاكم فيه يلزم منه أن يكون رأي أهل الشورى من الدين، ولا يخفى أن رأي أهل الشورى قد يصيّب ويخطئ فكيف يكون من الدين وهو بهذه المثابة؟

الدليل الثالث: ما وقع من مخالفة النبي ﷺ ثم خلفائه الراشدين لرأي أهل الشورى في أكثر من موطن مما يدلّ على كونها غير لازمة وإلا لما خالفها النبي ﷺ، ومن تلك الموضع:

(١) انظر: الشورى في الإسلام لحسن هويدى ١٩.

(٢) الشورى وأثرها في الديمقراطية للأنصارى ١٦٤.

أولاً: صلح الحديبية: حيث أمضى النبي ﷺ الصلح ولم ينظر لرأي أكثر الصحابة الذين لم يرتفسوه في أول الأمر^(١).

ثانياً: حروب الردة: حيث خالفهم أبو بكر رضي الله عنه واستمسك برأيه ولم يلتفت لرأي من خالقه حتى وافقوه، وفي هذا دليل على أن الشورى غير ملزمة وإلا لما جاز لهم مخالفة أهل الشورى^(٢).

ثالثاً: جيش أسامة: حيث أنفذه أبو بكر مع وجود معارضة من بعض الصحابة لإنفاذه فأصر على ذلك^(٣).

وقد نوقشت الاستدلال بهذه الواقع وغيرها: بأنها مسائل خارجة عن محل الشورى لورود النص الشرعي فيها، فلا مجال للأخذ برأي أحد فيها مع وجود النص الشرعي^(٤).

وحيث دخل هذا الدليل الاحتمال فقد سقط به الاستدلال.

الدليل الرابع: أن الأصل في الحاكم أن يكون مجتهداً، والمجتهد يحرم عليه التقليد، فكيف يترك الاجتهاد المأمور به ونطلب منه أن يتلزم بالتقليد المحرم عليه^(٥).

(١) انظر: الشورى في الإسلام لحسن هويدى ١٠.

(٢) انظر: الشورى في الإسلام لحسن هويدى ١٤.

(٣) انظر: الشورى لرافع النعيم ٨٥.

(٤) انظر: الشورى محمد الصالح ١١٤-١١١، حكم الشورى في الإسلام و نتيجتها لحمد أبو فارس ١٠٦ وما بعدها، الشورى وأثرها في الديمقراطية للأنصارى ١٣٣، الشورى لرافع النعيم ٩٠، الشورى بين النظرية والتطبيق لقططان الدوري ٣٠٢.

(٥) انظر: الشورى في الإسلام لحسن هويدى ٢٢.

أدلة القول الثاني:

الدليل الأول: قول الله تعالى: «وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُفْعَلُونَ» [سورة الشورى: ٣٨]، قوله تعالى: «وَشَاءُوا زَهْمٌ فِي الْأَمْرِ» [سورة آل عمران: ١٥٩].

وجه الدلالة: أن الأمر للوجوب، ووجوب الشورى يتضمن الالتزام برأي أهل الشورى لأنّه هو المتمم للواجب وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب^(١). وقد نوقش هذا الدليل: بأن غاية ما تدل عليه الآيات الكريمة وجوب الشورى، لا وجوب الأخذ بما ذهب إليه أهل الشورى^(٢).

الدليل الثاني: فعل النبي ﷺ، حيث لم يثبت أن النبي ﷺ شاور أصحابه في أي أمر ثم ترك العمل بما أشاروا به عليه مما يدل على أن الشورى ملزمة^(٣).

وقد نوقش هذا الدليل: بأن رجوع الحاكم إلى رأي أهل الشورى هو من ثمار الشورى وفوائدها، وليس لأنها ملزمة له، فمن يستشير فمن الطبيعي أن يأخذ برأي المشير لأن رأيه ملزم بل لما ظهر له من الحق بسبب هذه المشورة^(٤).

الدليل الثالث: أن الله تعالى قد أمر بالشورى، وحين تكون الشورى غير ملزمة فهي فاقدة لمضمونها ولا فائدة منها^(٥)؟

(١) انظر: الشورى للصالح ١١٧.

(٢) انظر: الشورى لرائف النعيم ٨٧.

(٣) انظر: الشورى للصالح ١١٩، حكم الشورى في الإسلام و نتيجتها الحمد أبو فارس ١٥٦-١٧٢.

(٤) انظر: الشورى في الإسلام لحسن هويدى ٧.

(٥) انظر: خصائص التشريع الإسلامي لفتحي الدرني ٤٥٤ ، الشورى للصالح ١٢٠ ، الشورى وأثرها في الديمقراطية للأنصارى ٢٠٦.

ويكن مناقشة هذا الدليل: بأن فائدة الشورى ليست محصورة في الأخذ برأي أهل الشورى فقط، بل لها فوائد أخرى كالاستنارة بما عند الآخرين ومعرفة أدلةهم وبراهينهم مما يساعد الحاكم على اتخاذ رأيه الصحيح، فالحاكم يعتمد عليها ولا يلزمه أن يأخذ بها.

الدليل الرابع: أن القول بأن الشورى غير ملزمة يؤدي إلى وقوع الحكام في الظلم والاستبداد والتعدى على حقوق الله وحقوق عباده، وقد كان من آثار التمسك بأحقية الحاكم في ترك الشورى أن بليت الأمة بالحكام الظلمة المستبددين^(١).

وقد نوقشت هذا الاستدلال من وجهين:

الوجه الأول: نفي وجود علاقة بين الاستبداد والظلم الذي حصل في التاريخ الإسلامي والواقع المعاصر وبين القول بعدم لزوم الشورى، فوقع الحكام في الظلم لم يكن ناشئاً عن تمسكهم بخلاف فقهي، أو لازماً له، فالحاكم الذي يرتكب الظلم والعدوان على المسلمين لم يرفع بالشورى رأساً فضلاً عن كونها ملزمة له أم لا.

فإن قيل: لو كانت الشورى ملزمة لمنع الناس الحاكم عن الظلم.

فالجواب: أن الحاكم قد وقع في الحرام القطعي الذي لا خلاف في منعه ولم يمنعه الناس بسبب عدم استطاعتهم، فمنع الظلم قد حصل بسبب العجز وليس بسبب قولهم لتأويل الحاكم في مسألة فقهية.

(١) انظر: حكم الشورى في الإسلام و نتيجتها محمد أبو فارس ١٨٨-١٨٧ ، الشورى وأثرها في الديمقراطية للأنصاري ١١٠ .

الوجه الثاني: بأن الحكم في الشريعة مقيد بأمور تحمي النظام من الوقع في الاستبداد، إذ الحاكم ملتزم بدستور الشريعة، وعليه رقابة من أهل العلم تذكره وتمنعه، وهو أيضاً لا يصل لهذا المنصب إلا بعد اتصفه بصفات تؤهله لتولى الرئاسة وهذه الصفات تجعله بعيداً عن الوقع في الظلم والتعدى^(١).

فإن قيل: واقع كثير من المجتمعات الإسلامية - قديماً وحديثاً - لم تكن على الحال المذكورة من الالتزام بالقيم الشرعية فالقول بأن الاستبداد بعيد مبني على الصورة الشرعية المثالية وهي مفقودة في كثير من المجتمعات فلا يصح التمسك بذلك لأنه أمر مفقود.

فالجواب: أن البحث هنا في الحكم الشرعي للشوري في المجتمعات الإسلامية في وضعها الطبيعي الذي تكون فيه ملتزمة بأحكام الإسلام، وهو بحث للشوري في حد ذاتها وهل تكون ملزمة أم لا، أما حين يخشى الناس من حصول الظلم والاستبداد من قبل حكامهم، ويكون بإمكانهم أن يمنعوا ذلك عن طريق إلزام الحاكم بشوري أو نظام معين فلا شك في القول به لأن ذلك مما يحصل به دفع المحرمات، فتكون الشوري حينها ملزمة لا من جهة كونها شوري، بل لاعتبار آخر يراد به حماية البلاد من الوقع في المحرمات فلا يصح القول بأن الشوري ملزمة مطلقاً لأجل حالة طارئة.

الترجيح:

الأظهر من قولي العلماء هنا أن العمل بالشوري غير ملزم للحاكم المجتهد، وملزم للحاكم غير المجتهد ووجه اختيار هذا القول أمور:

(١) انظر: الشوري في الإسلام لحسن هويدي، الشوري بين النظرية والتطبيق للدوري ٣٠٨.

الأول: أن فيه جمعاً بين القولين.

الثاني: أن الأصل عدم لزوم الأخذ برأي أهل الشورى، وحيث لم يسلم دليل ملزم في ذلك فالاصل عدم وجوبه على الحاكم.

الثالث: ولأن الحاكم مجتهد، فكيف يخالف اجتهاده لأجل اجتهاد غيره، وإذا كان القاضي المجتهد لا يترك اجتهاد لاجتهاد غيره فالحاكم الذي أعلى منه وأفضل أولى بأن لا يكون ملزماً برأي أهل الشورى.

الرابع: والقول بلزوم العمل برأي أهل الشورى يجعل الطاعة لهم لا للحاكم، خاصة إذا علمنا أن الشورى من أساسيات الحكم في الإسلام، فيلزم منه أن لا يطاع الحاكم في أي مسألة يستشير فيها، وإنما الطاعة تكون لأهل الشورى، إن وافقوه عملاً برأيه لأنهم وافقوه لا لأنه أمر الحاكم، وإن خالفهم فلا طاعة له، فلم يبق له طاعة سوى في المسائل التي لا يستشير فيها.

الخامس: وأما غير المجتهد في الأمور الشرعية أو الجاهل بما يجب من السياسة والحكم، فهو مقلد فلا مناص له من العمل برأي أهل الشورى فيما لا يقدر على إصابة الحق فيه حتى لا يخالف الأحكام الشرعية أو يضر بالمصالح الشرعية لأنه جاهل بها فحكمه كحكم المقلد تماماً.

فالمجتهد غير ملزم برأي أهل الشورى، وغير المجتهد ملزم بالعمل بالشورى، والإلزام هنا يراد به أنه ملزم ديانة أن يعمل به، ويأثم إن خالفه، ولا يكون لازماً على الناس إلا إذا أمر به الحاكم فإن لم يأمر به وأمر بخلافه فالطاعة تكون باتباع أمر الحاكم لعموم الأدلة الشرعية الدالة على طاعة أولى الأمر ولو كانوا ظلمة، فكيف في مثل هذه المسائل المختلف فيها، والتي لم يأمر الحاكم فيها بمحرم.

وبناءً على هذا التخريج فهل يجوز للإمام أن يغير نتائج الانتخابات؟ الذي يظهر أن الإمام غير ملزم باتباع رأيهم سواءً قيل بلزوم الأخذ برأي أهل الشورى أو قيل بعدم لزومها عليها لأن الشورى مختلف في لزومها هي شورى أهل الخل والعقد من العلماء والمجتهدين، والمبنية على الأدلة والبراهين، فالأخذ بما يقوله هؤلاء مما يغلب على الظن موافقه للحق، وأما عامة الناس في مثل هذه المسائل فلا وجه للقول بلزوم رأيهم على الحاكم خاصة في مثل الانتخابات التي تبني على اجتماع الأصوات لا على الأدلة والبراهين فرأي الحاكم المبني على النظر والاجتهاد أولى وأقرب لتحقيق المصلحة الشرعية من اختيار بعض الناس.

وعليه: فنتائج الانتخابات لا تعني التولية مباشرة إلا إذا عقدها الإمام للمرشح الفائز.

الخراج الثاني: تخريج تغيير الحاكم لنتيجة الانتخابات على مسألة بيعة الحاكم على شرط وتقيد صلاحية الحاكم:

وذلك بأن يباعي الناس الحاكم مشترطين عليه الالتزام بشرط أو نظام معين لا يسمحون له بتجاوزه، وقد تقدّم بحث هذه المسألة في مبحث تحديد مدة السلطة^(١). وحكم تغيير الحاكم لنتائج الانتخابات منطبق تماماً على مسألة بيعة الحاكم على شرط، فمن قال بصحة هذه البيعة ولزومها قال بمنع الحاكم من تغيير نتائج الانتخابات التي ارتضتها الناس إذا اشترط الناس على الحاكم أن يتمسك بنظام معين يلزمه بأن يأخذ برأي غالب الناس في الانتخابات، ومن قال ببطلانها يجيز للحاكم أن يغيرها بحسب ما يراه من المصلحة.

(١) انظر: ص ٣٤٧.

حكم تغيير نتائج الانتخابات الرئاسية:

ما سبق الحديث عنه هو في تغيير نتائج الانتخابات في الولايات التي دون الرئاسة العامة، وأما تغيير نتائج الانتخابات الرئاسية، فالحكم فيها كالحكم في بيعة أهل الحل والعقد، وهل تكون ملزمة لعامة الناس أم لا بد من رضاهم ومبادرتهم، وقد سبق أن الأرجح فيه أنه متعلق بالعرف^(١)، فإن كان عرف الناس يجعل بيعة أهل الحل والعقد ملزمة، فالبيعة ملزمة لعامة الناس، وإلا فهي مجرد ترشيح لا تتعقد به الإمامة إلا بمبادرة الناس.

وكذلك الأمر هنا، فإن كان عرف الناس أن نتائج الانتخابات فيها من اللزوم والمنعة والنفوذ ما تنتهي به الإمامة ويكون المخالف فيه شاداً ومخالفاً فلا يجوز تغيير نتائج الانتخابات، ويلزم الأمة مبادرة من فاز بهذه الانتخابات، لأن اختياره من قبل أغلبية المشاركين يجري بغير البيعة الالزامية لأهل الحل والعقد، ولما في مخالفته من خشية الفتنة والفساد.

أما حين لا يكون فيها منعة ولا نفوذ، ولا يرى الناس فيها ذلك القبول والثبوت فلا يكون مجرد الانتخاب لازماً للأمة، ويجوز لهم تغيير ذلك إلى من هو أصلح وأفضل إذا أمنت الفتنة، وكان في ذلك مصلحة للمسلمين، لأن مجرد كسب المرشح بأغلبية أصوات المشاركين في الانتخاب لا يجعل بيعته لازمة بذاتها، من غير أن يكون لها نفوذ وقوة، ولا يوجد ما يحول بين المسلمين وبين تغييره إلى من هو أصلح وأفضل إذا أمنت الفتنة.

* * *

(١) انظر: ص ٣٣٣.

المبحث الثالث

الدعاية الانتخابية

الدعاية الانتخابية طريقة ملزمة للاحتجابات المعاصرة، لا يتم تطبيق الاحتجابات والعمل بها في أي مكان من غير عمل للدعاية الانتخابية. ويراد بالدعاية الانتخابية: الحملة التي يقوم بها المرشح في المدة التي تسبق مرحلة الاحتجابات ليتحقق بها أكبر عدد ممكن من الأصوات مستخدماً في ذلك وسائل الاتصال وأساليب التأثير^(١). وقد تسمى بالدعاية الانتخابية، أو الحملات الانتخابية أو الدعاية السياسية^(٢).

وبيان حكم الدعاية الانتخابية يتطلب البحث عن أهم الأحكام التي تتضمنها هذه الدعاية، ثم بيان حكم الدعاية. وهذا ما تحتويه المطالب التالية:

المطلب الأول: تزكية النفس.

المطلب الثاني: المبالغة في إنفاق الأموال.

المطلب الثالث: بذل الأموال لأجل الوصول إلى الولاية.

المطلب الرابع: حكم الدعاية الانتخابية.

(١) انظر: الحملات الانتخابية لزكريا بن صفير . ١٥

(٢) انظر: الحملات الانتخابية البلدية لمحمد سعد الغامدي . ٢٤-٢٥

المطلب الأول

ترزكية النفس

إن الهدف الأساسي من الحملة أو الدعاية الانتخابية هو سعي المرشح لكسب أكبر عدد من أصوات المؤيدين، ويسعى من أجل ذلك لأن يبرز صفاته ومؤهلاته، ويدرك إنجازاته وشهاداته حتى يقنع الناس به.

ومن أجل ذلك يقوم المرشح بأحد أمرين :

الأمر الأول: الثناء على نفسه، وذكر أعماله وإنجازاته، وهذا يدخل في البحث الشرعي ضمن ترزيكة النفس.

الأمر الثاني: أن يقدم أحد مؤيديه ليستقطب أصوات الناس من خلال إيجاز المدح والثناء لمرشحه، وهذا يدخل في البحث الشرعي ضمن المدح في الوجه.

فالترزكية للنفس في هذا البحث تشمل ترزيكة المرشح لنفسه، أو ترزيكة غيره له.

وإلى بيان حكم هاتين المسألتين :

أما المسألة الأولى : وهي ترزيكة المرشح لنفسه :

فالالأصل في ترزيكة النفس هو قول الله تعالى : « فَلَا تُرْكُوا أَنفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ آتَقَ » [سورة النجم : ٣٢] ، قوله تعالى : « أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يُرْكُونَ أَنفُسَهُمْ بَلِ اللَّهُ يُرْكِي مَنْ يَشَاءُ » [سورة النساء : ٤٩].

وقد اختلف المفسرون في بيان الترزيكة المنهي عنها في هاتين الآيتين إلى عدة أقوال :

القول الأول: أن هذا في التمادح وتزكية الناس بعضهم لبعض^(١).

القول الثاني: أن هذا في مدح النفس بأنها خالية ويرثة من الذنوب والمعاصي^(٢).

القول الثالث: أن هذا في النهي عن مدح النفس بفعل الخير والطاعة^(٣).

فمن خلال كلام المفسرين يظهر جلياً أن مدح الإنسان لنفسه بالخير والطاعة، أو مدح الآخرين له داخل في النهي المذكور في الآية.

والحكمة في النهي عن ذلك يرجع إلى أمور منها:

أن الله تعالى أعلم منا بأنفسنا، فهو أعلم بالتقي من الفاجر، ولا يخفى عليه

خافية «هُوَ أَعْلَمُ بِمَا أَتَى» [سورة النجم: ٣٢].

ولأن مدح الإنسان لنفسه يورث عجباً وغروراً ويطرأ^(٤).

وقد وردت أدلة أخرى تحيز للشخص أن يذكر نفسه بالخير، وأن يذكر الصفات الحسنة فيه، ومن تلك الأدلة:

الدليل الأول: ثناء يوسف عليه الصلاة والسلام على نفسه كما قال الله تعالى: «قَالَ آجَعَلَنِي عَلَىٰ خَرَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِظَتِ الْعِلْمَ» [سورة يوسف: ٥٥].

(١) انظر: المحرر الوجيز ١٥/٢٧٦، النكت والعيون ٤٠٢/٥، تفسير القرآن العظيم لابن كثير ٦٦٩/١.

(٢) انظر: تفسير الطبرى ٧٠/٢٢، ٧١-٧٠/٢٢، تفسير البغوى ٤/٢٥٣، زاد المسير ٧/٢٨٢.

(٣) انظر: تفسير البغوى ٤/٢٥٣، زاد المسير ٧/٢٨٢، تفسير القرآن العظيم ٤/٣٢٦، تفسير النسفي ٣/٣٩٤.

(٤) انظر: الأداب الشرعية لابن مقلح ٣/٤٧٧، فتح الباري لابن حجر ٩/٥١.

الدليل الثاني: ثناء النبي ﷺ على نفسه كما قال عليه الصلاة والسلام: «أنا سيد ولد آدم يوم القيمة، وأول من ينشق عن القبر، وأول شافع وأول مشفع»^(١).

الدليل الثالث: ثناء بعض الصحابة على أنفسهم كما روى مسروق قال: قال عبدالله بن مسعود رضي الله عنه والله الذي لا إله غيره ما أنزلت سورة من كتاب الله إلا أنا أعلم أين أنزلت ولا أنزلت آية من كتاب الله إلا أنا أعلم فيما أنزلت ولو أعلم أحداً أعلم مني بكتاب الله تبلغه الإبل لركبت إليه^(٢).

والأجل ذلك نصّ العلماء على أن تزكية العبد لنفسه إن كان ثم حاجة داعية لها، كأن يحتاج لذلك جلب كسب، أو ليعرف نفسه على من يجهل حاله، أو لصلحة شرعية غيرها فلا بأس بتزكية العبد حينها لنفسه^(٣).

فالتزكية لو كانت محمرة مطلقاً لما مدح يوسف عليه الصلاة والسلام نفسه، ولما مدح النبي ﷺ نفسه، ولما جاز لأحد من الصحابة أن يمدح نفسه ولأنكر عليه بقية الصحابة، فورود مثل هذه الأدلة يدل على أن أمثال هذه الصور ليست داخلة في التزكية المنهي عنها.

(١) أخرجه مسلم في كتاب الفضائل، باب: فضل نسب النبي ﷺ وتسلیم الحجر عليه قبل النبوة، برقم (٥٩٤٠).

(٢) أخرجه البخاري في كتاب فضائل القرآن، باب: القراء من أصحاب رسول الله ﷺ، برقم (٥٠٠٢)، ومسلم في كتاب فضائل الصحابة، باب: من فضائل عبد الله بن مسعود وأمه ، برقم (٦٣٣٢).

(٣) انظر: أحكام القرآن للجصاص ٣٨٩/٤، شرح صحيح مسلم للنووي ١٦/١٦، فتح الباري ٥١/٩ الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٢١٦-٢١٧/٩، إرشاد الساري للقطاطuni ٤٥٨/٧ ، التحرير والتنوير لابن عاشور ١٢٥/٢٧ .

وإذا تقرر أن التزكية منهي عنها فيما عدا ما سبق من الصور التي يكون فيها مصلحة وحاجة فما نوع النهي في ذلك؟

الأقرب هو القول بأن الأصل في تزكية النفس في غير الصور المستثناء هو الكراهة، فإذا وصل الأمر إلى حد العجب والريبة والغرور فهو حرام لأن هذه الأمور محرمة بحد ذاتها، فمن وقع فيها فقد وقع في حرام من أي سبب كان، فكيف إذا كان السبب منصوص عليه، ويقوى القول بالكراهة أمران:

الأول: أن الحكم معلم بخشية الواقع في العجب والفخر ونحو هذه المعاني، وهذه المعاني قد توجد في التزكية وقد لا توجد، فإن لم توجد فلا معنى للقول بتحريم التزكية لأجل هذه العلل مع انتفاءها.

الثاني: أن الفقهاء قد استثنوا من النهي عن التزكية صوراً كثيرة، كمدح الشخص نفسه لمصلحة، أو من لا يعرفه ، أو لحاجة الكسب ونحو ذلك وقد استندوا في ذلك للأدلة الشرعية الدالة على جواز مدح النفس، ولو كان النهي للتحريم لما جاز العدول عن التحريم إلى الجواز لأجل مثل هذه الصور، لأن حكم التحريم شديد فلا ينتهك لأجل هذه الأمور التي هي دون الضرورة بكثير.

أما المسألة الثانية: وهي مدح الآخرين في وجوههم:

فالإعلال النهي عنه في الكتاب والسنة.

أما الكتاب: فهو داخل في قول الله تعالى: «فَلَا تَرُكُوا أَنفُسَكُمْ» [سورة النجم: ٣٢]، كما سبق.

وأما السنة: فقد ورد في النهي عن المدح في الوجه عدة أحاديث منها:

عن المقداد بن عمرو^(١) أن رسول الله ﷺ قال: «إذا رأيتم المداحين فاحثوا في وجوههم التراب»^(٢).

وعن أبي بكرة ؓ أن رجلاً مدح رجلاً عند النبي ﷺ فقال عليه الصلاة والسلام: «ويمك قطعت عنق صاحبك مراراً، إن كان أحدكم مادحاً صاحبه لا محالة فليقل أحسب فلاناً والله حسيبه ولا أزكي على الله أحداً أحسيبه إن كان يعلم ذاك - كذا وكذا»^(٣).

والحكمة من النهي عن تزكية الإنسان لغيره أن هذا المدح يكون سبباً في إفساد قلب المدوح ووقوعه في الرياء والعجب، مع أن هذا المدح لا يخلو في الغالب من الكذب والثناء على المدوح بما ليس فيه^(٤).

غير أن العلماء قد استثنوا من هذا النهي المدح الذي يكون معتدلاً ومقتصداً، وحالياً من الكذب، مع الأمان من إفسادها لقلب المدوح.

(١) هو المقداد بن عمرو بن ثعلبة القضاطي الكندي، ويقال له المقداد بن الأسود لأنه ترئى في حجر الأسود بن عبد يغوث، وهو أحد السابقين إلى الإسلام، شهد المشاهد كلها مع رسول الله ﷺ، مات في المدينة سنة ٢٣ هـ ودفن في البقيع. انظر: سير أعلام النبلاء .٣٨٥-٣٨٩

(٢) أخرجه مسلم في كتاب الزهد الرائق، باب النهي عن المدح إذا كان فيه إفراط وخيف منه فتنة على المدوح، برقم (٧٥٠٦).

(٣) أخرجه البخاري في كتاب الشهادات، بباب إذا زكي رجل رجلاً كفاه، برقم (٢٦٦٢). ومسلم في كتاب الزهد والرائق، بباب النهي عن المدح إذا كان فيه إفراط أو خيف منه فتنة على المدوح برقم (٧٥٠١).

(٤) انظر: شرح صحيح مسلم ١٨/١٢١-١٢٢ ، إكمال إكمال المعلم للأبي .٤٦٧/٩

ومستندهم في ذلك أمران:

الأمر الأول: أن كثيراً من الناس قد مدحوا النبي عليه الصلاة والسلام في وجهه كالشعراء وذكروا فيه القصائد مما أنكر عليهم النبي ﷺ شيئاً مما يدل على جواز هذا المدح.

الأمر الثاني: ولأن الأحاديث الواردة في النهي تحمل على المدح المبالغ فيه، أو ما كان مفسداً لقلب المدوح، أو أريد به الدنيا، وأما ما كان معتدلاً لا مفسدة فيه ومدح فيه الإنسان بما فيه فلا يدخل في هذا النهي^(١).

قال الإمام النووي: «وطريقة الجمع بينهما أن النهي محمول على المجازفة في المدح والزيادة في الأوصاف، أو على من يخاف فتنة من إعجاب ونحوه إذا سمع المدح، وأما من لا يخاف عليه ذلك لكمال تقواه ورسوخ عقله ومعرفته فلا نهي في مدحه في وجهه إذا لم يكن فيه مجازفة»^(٢).

وإذا ثبت أن تزكية الشخص للأخرين منهي عنها فيما عدا ما سبق، فما نوع النهي في ذلك، وهل هو للتحريم أم للكراهة؟

قد اختلف العلماء في حكم ذلك إلى قولين: فقيل بالكرابة^(٣) وقيل بالتحريم^(٤).

(١) انظر: المحرر الوجيز ١٥/٢٧٦، شرح صحيح مسلم ١٢١/١٨، ١٢٢-١٢١، الجامع لأحكام القرآن ٥/٢٤٧، الآداب الشرعية ٣/٤٣٦، إكمال إكمال المعلم ٩/٤٦٧، إرشاد الساري ٩/٦٤، عمدة القاري شرح صحيح البخاري للعیني ٢٢/١٣٢، فتح الباري ١٠/٤٧٧.

(٢) شرح صحيح مسلم ١٧/١٢١-١٢٢.

(٣) انظر: الاستذكار لابن عبد البر ٢٢/٢٠، الآداب الشرعية ٣/٤٣٦، وشرح الزرقاني على موطأ مالك ٢/٥٢٦.

(٤) انظر: الآداب الشرعية ٣/٤٣٦، المفهم لما أشكل من تلخيص مسلم لأبي العباس القرطبي ٦/٦٢٧.

والذي يظهر لي أن تزكية الآخرين أخف حكماً من تزكية الإنسان لنفسه،
لأمين :

الأول : أن ظهور العلة وهي العجب والغرور في تزكية الإنسان لنفسه أكثر منها في تزكية لغيره.

الثاني : أن الأدلة الشرعية قد دلت على جواز مدح الآخرين إن كان ثم مصلحة وثرة ، وقد عقد البخاري في صحيحه باباً بعنوان (من أثني على أخيه بما يعلم) وأورد فيه خبرين :

الأول : قول سعد : «ما سمعت النبي ﷺ يقول لأحد يمشي على الأرض إنه من أهل الجنة : إلا عبد الله بن سلام»^(١).

الثاني : قول النبي ﷺ لأبي بكر لما شكى له أن إزاره يسقط من أحد شقيقه فقال له : «إنك لست منهم»^(٢).

بل ودلل الدليل على جواز المدح ولو لم يكن ثم مصلحة ، والدليل على صحة ما أقول قول النبي ﷺ : «إن كان أحدكم مادحاً صاحبه لا محالة فليقل أحسب فلاناً والله حسيبه ولا أزكي على الله أحداً أحسبه إن كان يعلم ذاك - كذا وكذا»^(٣).

(١) هو أبو الحارث عبد الله بن سلام بن الحارث ، حليف الأنصار ومن خواص النبي ﷺ ، كان من أحرار اليهود فأسلم في أول مقدم النبي ﷺ المدينة ، وشهد له النبي ﷺ بالجنة ، توفي في المدينة سنة ٤٣ هـ. انظر : سير أعلام النبلاء ٤١٣/٢ - ٤٢٦.

(٢) انظر : صحيح البخاري ، كتاب الأدب ، باب من أثني على أخيه بما يعلم ، برقم (٦٠٦٢).

(٣) سبق تخربيه في ص ٤٠٦ ، وهو في الصحيحين.

ووجه الدلالة على ذلك: أن النبي ﷺ أرشد من يريد الثناء على غيره أن يقول أحسبه كذا، فدلّ على جواز مدح الآخرين ولو لغير مصلحة أو حاجة لأن الحديث جاء مطلقاً بلا تقييد.

وعليه: فالثناء على الناس إن كان بهذه الصورة معتدلاً و بما يعلم الإنسان من أخيه فلا شيء فيه، فإن لم يكن على هذه الصورة فهو مكره، وإن تضمن كذباً أو ترتب عليه عجب وغرور حرم.

حكم تزكية النفس في الدعاية الانتخابية.

بعد ما تقدم من تقرير الحكم الفقهي لتزكية الشخص لنفسه، أو تزكية الآخرين له، نستخلص منها حكم تزكية النفس في الدعاية الانتخابية فنقول: إن الدعاية الانتخابية تتضمن تزكية الإنسان لنفسه من خلال ذكره لأعماله وشهاداته، وهي داخلة في حكم تزكية النفس، وتتضمن مدح الآخرين للمرشح وهو داخل في المدح في الوجه، حتى وإن كانت التزكية متعلقة بأمر دنيوي كالشجاعة والمعرفة فهي داخل في عموم النهي عن التزكية في قول الله تعالى: «فَلَا تُرْكُوا أَنفُسَكُمْ» [سورة النجم: ٣٢].^(١)

وإذا تقرر أن الدعاية الانتخابية داخلة في ذلك، نقرر في حكمها ما سبق من تفصيل في ثابتاً هذا البحث فيكون حكم التزكية في الدعاية الانتخابية له جانبان:

الجانب الأول: حكم تزكية المرشح في الدعاية الانتخابية.

الجانب الثاني: حكم إقرار النظام لمبدأ تزكية النفس.

(١) انظر: روح المعاني للألوسي .٨٠ / ٤

أما الجانب الأول: فحكم تزكية المرشح في الدعاية الانتخابية:

أولاً: تزكية الشخص لنفسه في هذه الدعاية لها ثلاث حالات:

الحالة الأولى: إن كان ثم مصلحة شرعية، أو حاجة معتبرة ليفزكي الشخص فيها نفسه جاز له ذلك بلا كراهة، ومن الحاجة المعتبرة في نظري إقرار النظام للحملات الانتخابية حيث لا بد لمن يريد المشاركة في الانتخابات لقصد الخير والإصلاح أن يذكر بعض أعماله وشهاداته حتى يتمكن من تولي الولاية التي يطلبها، وهذه حاجة معتبرة وقد نصّ الفقهاء على جواز تزكية نفسه لمن لا يعرفه شريطة أن يلتزم بقدر الحاجة في التعريف بنفسه.

الحالة الثانية: إن تضمن مدحه لنفسه كذباً وربماً، أو ترتب عليه عجبًا وغورًا، أو تنقصاً للآخرين، أو غير ذلك من المحرمات فهذه تزكية محمرة.

الحالة الثالثة: وإن كانت التزكية من غير حاجة، أو زيد فيها عن الحاجة، فإن التزكية حينئذٍ مكرورة.

ثانياً: وأما تزكية الآخرين للمرشح وثناؤهم عليه فله أحوال:

الحالة الأولى: أن يكون ثناءً معتدلاً، يقتصر فيه على ذكر ما يعرف عنه من الصفات الحسنة، فهذا لا بأس به، خاصة حين يكون فيه مصلحة وحاجة، ومن الحاجة كما سبق إقرار النظام لهذه الدعاية الانتخابية.

الحالة الثانية: أن لا يقتصر في الثناء على حده المعتدل، بل يكون فيه كثرة وإطاء من غير أن يقع المادح في حرم، أو يترتب عليه كبر ورباء، فهذه التزكية مكرورة.

الحالة الثالثة: أن يتضمن الثناء أموراً محمرة، كالكذب، وتنقص الآخرين، والبالغة المفضية إلى الرباء والكبر، فهذه التزكية محمرة.

الجانب الثاني: حكم إقرار النظام لمبدأ تزكية النفس:

يجوز للنظام في الدولة الإسلامية إقرار مبدأ تزكية النفس في الدعاية الانتخابية إن كان ثم مصلحة أو حاجة شرعية لذلك، لأن تزيد به أن يعرف الناس الأكفاء ليختاروهم.

فإن لم يكن ثم حاجة ولا مصلحة شرعية لذلك فالإقرار من النظام لتزكية النفس مكرر.

ويجب على النظام منع أي تجاوز شرعي في هذه التزكية، فلا يجوز إقرار المدح الكاذب أو الإطراء والبالغة المفرطة في الثناء على النفس وعلى الآخرين، أو التقصص منهم.

* * *

المطلب الثاني

المبالغة في إنفاق الأموال

تحتاج الحملات الانتخابية في صورتها المعاصرة إلى أموال كثيرة لأجل أن يحقق المرشح أهدافه المنشودة في استقطاب أكبر عدد ممكن من المؤيدين والمناصرين، وحتى يصل إلى أكبر عدد ممكن من الناس فإنه بحاجة إلى بذل للمال في سبيل الدعاية والإعلان، وفي تجهيزات المقر الانتخابي، وفي البرامج والأنشطة المقدمة وغير ذلك.

والمرشحون في الحملات الانتخابية يتفاوتون في بذلهم لأموالهم في هذه الحملات حسب أهمية الانتخابات، وحسب المقدرة المالية للمرشح، والإإنفاق يتفاوت تفاوتاً بينما يصل إلى مبالغ خيالية في بعض الانتخابات ويقل في انتخابات أخرى.

فما الحكم الشرعي في إنفاق الأموال، أو المبالغة فيه في هذه الحملات الانتخابية؟

الأصل في النهي عن تبذير المال والمبالغة في إنفاقه قول الله تعالى: «وَلَا تُبْدِرْ
بَذِيرًا ﴿إِنَّ الْمُبَدِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ﴾» [سورة الإسراء: ٢٦-٢٧].

فالآية صريحة في النهي عن تبذير المال، والمراد بتبذير المال هو وضع المال في غير حقه^(١)، وهو يتضمن صورتين:

الصورة الأولى: إنفاق المال في حرام، ولو كان الإنفاق شيئاً يسيراً.

(١) انظر: الكشاف للزمخشري ٥١٢/٣، زاد المسير ٢١/٥، فتح القدير للشوکانی ٢٩١/٣، روح المعاني ٩٠/٩.

الصورة الثانية: الإسراف المخالف للمال، الذي يعرضه للنفاذ^(١). ووجه دخول الصورة الأولى في النهي ظاهر، لأن العبد المسلم يجب عليه تجنب الحرام مطلقاً، ومن وقع فيه فهو آثم، فكيف بمن يبذل المال فيه ومن أجله. وأما وجه تخصيص التبذير بما كان متلذاً للمال ومعرضأً له للنفاذ فالدليل عليه قول الله تعالى: «وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ أَبْسَطِ فَتَقْعُدْ مُؤْمِنًا مُحْسُورًا» [سورة الإسراء: ٢٩].

والمراد: لا تخرج جميع ما في يدك، وتنفق فوق طاقتك مع حاجتك وحاجة عيالك^(٢).

والتبذير محظوظ^(٣)، وهو من السفة الذي يجب الحجر على صاحبه^(٤)، لأن الله تعالى جعل المبذير في حكم الشياطين، وال المسلم يجب عليه اجتناب أي صفة من الصفات التي يختص بها الشياطين، وإذا كان من وصف الشياطين التبذير وجوب اجتناب التبذير، وكان محظوظاً^(٥).

(١) انظر: أحكام القرآن لابن العربي ١٢٠٣/٣، زاد المسير ٢١/٥، الجامع لأحكام القرآن ٢٤٨/١٠، تفسير القرآن العظيم ٥٣/٢.

(٢) انظر: أحكام القرآن للكبا الهراسي ٢٥٦/٤، الجامع لأحكام القرآن ٢٥٠/١٠، تفسير القرآن العظيم ٥٤/٣.

(٣) انظر: أحكام القرآن للكبا الهراسي ٢٥٥/٤، أحكام القرآن لابن العربي ١٢٠٣/٣، والجامع لأحكام القرآن ٢٤٧/١٠، ورد المختار على الدر المختار ٢١٢/٩، فتح القدير ٢٩١/٣.

(٤) انظر: الحاوي الكبير ٦، ٣٤٠/٦، الذخيرة ٢٤٥/٨.

(٥) انظر: الجامع لأحكام القرآن ٢٤٨/١٠، فتح القدير ٢٩١/٣.

هذا في بذل المال في حرام، وفي الإسراف المخالف للمال في غير الحرام، وأما إنفاق المال في وجوه الخير ولو بالغ فيه المرء فهو غير داخل في النهي المذكور في الآية^(١).

ومن خلال تخصيص التبذير بما كان مخالفًا للمال يفهم منه أن المبالغة في الإنفاق بما لا يضر الإنسان ولا يضيق عليه ولا يكون مخالفًا لماله أنه غير داخل في التحرير، غير أنه لا يخرج عن حكم الكراهة لما فيه من تضييع المال في غير فائدة.

حكم المبالغة في إنفاق المال في الدعاية الانتخابية:

بعد ما تقرر من حكم التبذير، نستخلص أن الأموال التي يدفعها المرشح في حملته الانتخابية لها أربعة حالات:

الحالة الأولى: أن يدفع المال في حرام، فهذا من التبذير المحرم ولو كان نزراً سيراً.

الحالة الثانية: أن يبالغ في بذل المال حتى يعرضه أو أكثره للتلف، ويكون سبباً في التضييق عليه وعلى ذريته، فهذا محرم ومن التبذير المذموم.

الحالة الثالثة: أن يبالغ فيه من غير إضرار أو تضييق على النفس.

الحالة الرابعة: أن ينفق من غير مبالغة.

والحكم في الحالة الثالثة والرابعة: هو الكراهة، وسبب الكراهة فيه: أنه إذا كان طلب الولاية باللسان مكروراً، فالكراهة في حق من يدفع الأموال لأجلها أشد وأظهر سوءاً قلّ ما دفعه أو كثراً.

(١) انظر: الجامع لأحكام القرآن ٢٤٧/١٠ ، تفسير القرآن العظيم ٥٣/٣

وكما استثنى من الكراهة المذمومة في طلب الولاية من طلبها لقصد شرعي معتبر من رفع ظلم أو إحقاق حق، وكما جاز بذل المال لأجل الوصول للولاية حين يراد بها مقصداً شرعياً^(١) فكذلك تزول الكراهة هنا - ومن باب أولى - فيجوز حينئذ إنفاق المال في حق من أراد بدفع المال في الولاية مقصداً شرعياً معتبراً ويكون داخلاً في الإنفاق في وجوه الخير والذي لا يعد تبذيراً ولا سرفأ ولو كثراً.

- حكم إقرار النظام لظاهرة إنفاق الأموال في الحملات الانتخابية:**
حين نتأمل في ظاهرة إنفاق الأموال الطائلة في هذه الحملات نجد أن ثمة مفاسد عديدة تترتب على إقرار هذا الأمر، ومن تلك المفاسد:
- ١- أن الشريعة نهت عن طلب الولاية لما في ذلك من استهانة بالولاية وعدم تعظيم لقدرها، فكان جزاً من يمنع منها حماية للولاية، فإذا كان هذا في طالب السائل فكيف بمن يبذل الأموال الطائلة؟ لا شك أنه أولى بالمنع والحرمان.
 - ٢- أن هذا يستوجب أن يتوقف الترشح للولايات على من لديه المقدرة المالية من لهم قدرة على الدعاية والوصول إلى الناس، وبحرم منها من لا يملك تلك الأموال، وهذا يستوجب ابعاد أهل الكفاءة من لا أموال لهم، وهذه مفسدة توجب المنع.
 - ٣- أن حاجة المرشح إلى المال قد تستدعيه لطلبها والبحث عنه لدى الناس أو الأحزاب أو غيرها من المصادر المالية التي ستقدم للمرشح المال في مقابل صالح يتحقق لها لهم في هذه الولاية، وفي هذا تعریض للولاية للفساد

(١) انظر: الحاوي الكبير ١٦/١٢.

والأهواء الشخصية، إذ كل مرشح يعلم أن إنفاقه المالي كلما زاد كلما زادت فرص فوزه في الانتخابات وبالتالي يحتاج للبحث عن أكبر دعم مالي ممكن ولو على حساب أمانة الولاية.

٤- أن فتح المجال أمام الإنفاق المالي المفتوح في هذه الحملات سيجعل الانتخابات ونتائجها بأيدي أصحاب الأموال، يديرونها كما يشاؤون، كما هو ظاهر في كثير من الأنظمة الديمقراطية الغربية؛ حيث تخضع الانتخابات برمتها لسيطرة فئة قليلة من الناس يدها المال والإعلام، ولا قوام لأحد ولا مقدرة له أن يرفع رأسه من غير أن يتحالف معهم أو يرضيهم.

٥- ومع هذه المفاسد فلا نجد في إقرار هذا النظام أي مصلحة ظاهرة، فكل هذه الأموال التي تنفق لا مصلحة مرجوة من وجودها، وكل المصالح المظونة يمكن تحقيقها من غير أن يبذل المرشح شيئاً من ماله، فثمة طرق كثيرة يستطيع النظام الإسلامي من خلالها أن يعرف الناس بمرشيحهم، ويوصل أصوات المرشحين إلى الناس من غير حاجة لبذل تلك الأموال. وبناءً على ما تقرر من أن الإمام يتصرف في رعيته بالأصلح وأن ترك الإمام للأصلح قصور وخيانة، فكيف بن ترك الأصلح ووقع في المفاسد الكثيرة.

فالواجب على النظام الإسلامي منع إنفاق الأموال في الحملات الانتخابية مطلقاً لما سبق من المفاسد العديدة، ولعدم وجود مصلحة شرعية في إقراره. ويمكن أن تطرح عدة طرق يتوصل بها للغرض المنشود من غير إنفاق للأموال كأن يخصص برنامج متلفز لكل المرشحين يعرض كل مرشح ما لديه ويتم به على الناس جميعاً بصفة مكررة، أو تخصص قاعات محددة ليطرح كل

مرشح ما لديه أو نحو ذلك مما لا يكون للمال أي أثر يفترق فيه الغني عن الفقير. وحين تسلم الدعاية الانتخابية من أثر المال فإنها ستكون أكثر نزاهة، وأدعى إلى وصول الأكفاء من وضعها الحالي.

* * *

ويجيء في النهاية
وشهاداته وقدرته على الإقناع لا تكفي في فوز المرشح.

المطلب الرابع

حكم الدعاية الانتخابية

بعد عرض أهم الأحكام المتعلقة بالدعاية الانتخابية «وهي الأحكام المتعلقة بتزكية النفس ودفع الأموال»، نأتي على غاية هذا البحث وهو حكم الدعاية الانتخابية.

وحيث نتأمل في حال الدعايات والحملات الانتخابية المعاصرة نجد أنها تتضمن عدداً كبيراً من الأخطاء والمفاسد المتعددة، فمنها على سبيل المثال:

- ١ - شراء الأصوات والذمم.
- ٢ - إثارة العصبيات والنعرات القبلية.
- ٣ - إثارة العداوة والبغضاء بين المرشحين.
- ٤ - الكذب والتلليس.
- ٥ - إنفاق الأموال في غير فائدة.
- ٦ - المبالغة في الثناء على النفس وعلى الآخرين^(١).

وبناءً على ما يشوب تلك الحملات من مفاسد ومخالفات كثيرة، ذهب جمع من المعاصرين إلى تحريم الدعاية الانتخابية ومنعها^(٢).

والأقرب هو التفريق في حكم هذه الدعاية بين حكم قيام المرشح بها،

(١) انظر: الحملات الانتخابية البلدية لحمد الغامدي ١٤٧-١٤٨.

(٢) انظر: نظرية الإسلام وهديه للمودوي ٦٠ ، النظام السياسي في الإسلام لمحمد أبو فارس ١٢٤ ، النظام السياسي الإسلامي لنير اليعاطي ٣٢٨ ، الحملات الانتخابية البلدية لحمد الغامدي ١٧١.

وحكم إقرار النظام الإسلامي لهذه الدعايات الانتخابية^(١).

فأما المرشح فيجوز له القيام بالدعاية الانتخابية حين تسلم دعايته الانتخابية من أي مخالفة شرعية، كالكذب والتزوير والطعن في الآخرين وغير ذلك، ويؤيد ذلك أمران:

الأول: أن المرشح محاسب عن عمله وما يقوم به وليس مسؤولاً عن أعمال الآخرين، فإذا كانت الحملات الانتخابية تتضمن أفعالاً مخالفة للشريعة فهذا ذنب من وقع فيها ومن أقرها، وأما من تجنبها والتزم بتعاليم الشريعة فلا شيء عليه.

الثاني: أنه إذا كان طلب الولاية غير محظوظ، فبحثه عمن يدعو إلى ولايته كذلك غير محظوظ، بل يكون بحسب مقصده في طلب الولاية، فإن كان طلبها مستحبأ أو مباحأ أو مكروها لم تكن الدعاية في حقه محظوظة، وقد تقدم ذكر أحوال طلب الولاية^(٢) فلا حاجة لإعادتها هنا.

وما يستدل به على جواز الدعاية الانتخابية ما حصل بين الصحابة رض في يوم السقيفة حيث دعا الأنصار إلى بيعة سعد بن عبادة رض، وتواترت الخطب المؤيدة لبيعة سعد، وهذه صورة من صور الدعاية الانتخابية للولاية^(٣).
وعليه: فإن كان طلب الشخص للولاية لأجل مصلحة شرعية معتبرة فالدعاية في حقه مشروعة.

(١) انظر: الحملات الانتخابية البلدية لمحمد الغامدي ١٧٥-١٧٦.

(٢) انظر: ص ٢٠٠.

(٣) انظر: النظام السياسي في الإسلام لإحسان سمارة ٤١.

وإن كان لغير مقصد شرعي فالدعاية في حقه مكرورة وليس بمحرمة؛ لأن طلب الولاية مكرورة.

حكم إقرار النظام في الدولة الإسلامية للدعاية الانتخابية:

حكم الدعاية متفرع عن حكم طلب الولاية، فإذا جاز طلب الولاية جازت الدعاية لها، وقد تقدم أن النظام إذا رأى مصلحة شرعية في إقرار طلب الولاية زالت الكراهة في حقه^(١) وبالتالي تكون الدعاية جائزة، وأما إن لم يكن ثمة مصلحة شرعية معتبرة في إقرار طلب الولاية فتبقى الدعاية مكرورة.

والقول بالجواز إنما هو في أصل الدعاية الانتخابية، مع وجوب حفظ النظام للأحكام الشرعية من أي تجاوز يقع عليها بسبب هذه الدعاية، فلا يجوز للنظام أن يقر أي فعل محروم يحصل في هذه الحملات الانتخابية سواءً أكان ملازماً لهذه الحملات أم كان مما يقع فيه بعض المرشحين، بل يجب منعه لأن هذا من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

كذلك يجب على النظام منع أي عمل يؤدي إلى مفاسد ولو كان في أصله مباحاً كإنفاق الأموال في هذه الحملات لما سبق من مفاسدها المضرة بالولاية. وحين يمنع النظام أي فعل محروم يجري في الانتخابات، ويمنع أي فعل مباح يؤدي إلى إضرار بالولاية، فلا حرج على النظام حين يسمح بالدعایات الانتخابية.

وبناءً عليه فإن النظام سيمنع أموراً كثيرة تحصل في هذه الحملات، ومنها:

- ١ - الطعن في الآخرين والانتهاص منهم.

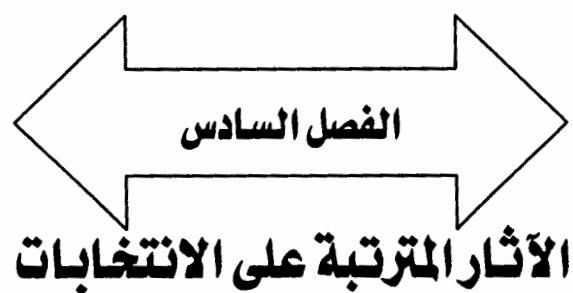
(١) انظر: ص ٢٥٨.

- ٢- الكذب والزور في المدح والثناء.
- ٣- إنفاق الأموال.
- ٤- شراء الأصوات.
- ٥- إضاعة الجهد والأوقات.
- ٦- إثارة العصبيات القبلية والإقليمية.

وحيث يطبق النظام الإسلامي هاتين القاعدتين «منع المحرم، ومنع المباح المؤدي إلى الفساد»، فإن شكل الدعاية الانتخابية سيختلف كثيراً عن هيئته الموجودة في الانتخابات المعاصرة؛ لأن الدعاية الانتخابية المعاصرة قائمة على عصب المال، والنظام الإسلامي سينزيل أثره، وبالتالي ستكون هيئته مختلفة جداً عن هيئتها المعاصرة، إذ لا مكان للسماح لكل مرشح أن يختار المكان الذي يريد، وينشر ملصقاته وصوره ويراجه في أي مكان يشاء، أو يختار المساحات الإعلامية الواسعة، لأن هذه الأمور كلها قائمة على المال، ولا يجوز أن يتفضل المرشحين في المال كما سبق.

وهذا من التطوير الصحيح لهذه الدعايات بحيث نحقق منها ما نريد من صالح، ونحو آثارها ومفاسدها المتربة عليها، ولا يكون النظام الإسلامي مقلداً لأنظمة الغربية يأخذ كل ما يقومون به من غير تمييز للصحيح من السقيم.

* * *



الفصل السادس

الآثار المترقبة على الانتخابات

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: المصالح المترقبة على الانتخابات.

المبحث الثاني: المفاسد المترقبة على الانتخابات.

المبحث الأول

المصالح المترتبة على الانتخابات

يتربّ على العمل بالانتخابات الشرعية عدد من المصالح والمنافع التي تعود على المجتمع والفرد، ومن تلك المصالح:
المصلحة الأولى:

منع الحكام من الظلم والاستبداد، وحماية الشعوب من تسلط الطغاة وظلمهم، وعيتهم بأموال الأمة ودمائها وأعراضها، إذ إن الأمة من خلال الانتخابات تمارس رقابة صارمة على الحكام والنواب تتمكن من خلال تلك الرقابة من منع الظلم، أو تغيير من وقع منه الظلم من خلال رفض ترشيحه للانتخاب مرة أخرى، وهذا ما يجعل الحكام يحرصون على رضا الناس ويتجنبون سخطهم لينالوا الثقة والترشيح^(١).

وهذه مصلحة حقيقة ظاهرة، فوجود الانتخابات يجنب أو يخفف من وقوع الظلم على الشعوب، لأن الناس هم من يختارون الحكام، ومهما قلّوعي الناس وضعف مستواهم فإنهم لن يختاروا من يوقع الظلم بهم ويعيث بدمائهم وأموالهم، وبإمكان الناس أيضاً أن يسقطوا من وقع منهم في الظلم من خلال الانتخابات القادمة.

كما أن وجود الانتخابات واتساع تطبيقها يهدّل وجود أنظمة وقوانين عامة تلزم الحكام بالعدل وتنعهم من الظلم، لأن الرجوع إلى الناس في اختيار مثيلهم وحكامهم سيكون معه الرجوع إليهم لوضع القوانين والأنظمة التي

(١) انظر: الانتخابات والديمقراطية لسليمان الغول ٢٦، من فقه الدولة ليوسف القرضاوي ١٣٢، الاستفتاء الشعبي والشريعة الإسلامية لماجد الحلو ٤١٦.

تكون ملزمة للجميع بحيث تكون من دعائم حماية حقوق الدين وحقوق الناس من أي تعدى عليها، وسيكون قرار الجماهير من الناس مؤثرة في اتخاذ القرار سواء من جهة تحديد صاحب القرار، أو تغييره وإسقاطه، أو وضع الأنظمة والقوانين، وكل ذلك مما يحصل به حماية الحقوق الشرعية.

غير أن الانتخابات لا تحقق ذلك لوحدها، بل لابد أن يكون معها عوامل أخرى لأجل أن يحصل الأمن من الظلم والاستبداد كوجود أنظمة وقوانين ملزمة لا يستطيع الحاكم أن يعتدي على الناس إلا من خلال تجاوزها ولا يمكنه أن يتجاوزها بسهولة.

أما الانتخابات لوحدها فلا يمكن أن تتحقق شيئاً من ذلك، إذ إن النظام الظالم لا يغيره وجود الانتخابات ولا عدمها، والنظام العادل لا يضره فقد الانتخابات ولا وجودها، فالنظام الظالم سيجعل الانتخابات ستاراً لغطية الظلم والتعدى، والنظام العادل سيوصل الحقوق لأهلها من غير حاجة مثل هذه الأساليب.

المصلحة الثانية:

تنمية الوعي السياسي لدى المواطنين من خلال المشاركة السياسية في اختيار المرشحين، لأن المواطنين قبل أن يصوتوا سيفكرون ويناقشون ويسمعون مختلف الحجج وكافة وجهات النظر وهذا مما ينمّي الوعي والإدراك السياسي لدى المواطن خاصة مع توفر وسائل الاتصال وانتشار وسائل الإعلام، كما أن المواطنين سيلاحظون أثر أصواتهم وخطورتها حين يرون نتائج الانتخابات وهذا كله مما ينمّي الوعي السياسي لدى المواطن^(١).

(١) انظر: الاستفتاء الشعبي لماجد الحلو ٤٢٤، الشورى وأثرها في الديمقراطية للأنصارى ٣٦٣.

وفي حالة غياب وعي الجماهير يستطيع الحاكم أن يتراخي عن إنجاز الأهداف الشعبية المهمة، وقد ينحرف ويخالف ويقع في الموبقات^(١).

فالوعي السياسي هنا يتضمن أمرين:

الأمر الأول: إدراك الناس لشؤونهم العامة، وحرصهم على تحقيق المصالح العامة، وتحقيق الانتخابات لهذا الأمر ظاهر، إذ إن المشاركة في الانتخابات لا بد أن يكون معها نقاش وحوار وحديث واسع عن المرشحين وصفاتهم وبرامجهم وعن الولاية المرشح لها وما تتحقق لها، وعن البرامج والأنشطة التي يراد تحقيقها من خلال هذه الولاية، وكل هذا بلا شك له أثر في الوعي الذي يجعل الناس يهتمون بشؤونهم ومصالحهم.

الأمر الثاني: أن الوعي السياسي يجعل الشعوب تعرف حقوقها، وتدرك ما لها وما عليها، وتستشنع الظلم والعدوان، مما يجعلها في منعة من وقوع الظلم عليها، لأن الحاكم إن لم يكن يحمل أمانة الولاية فإنه سيسعى للاحتفاظ بكرسيه وحين يعلم أن الناس ينفرون بشدة من أي ظلم أو اخraf فلا شك أنه سيتجنب مثل هذا، أو يخفف منه على الأقل، وهذه مصلحة حقيقة ظاهرة تتحقق من خلال هذه الانتخابات، ومن العدل أن يقال أن المجتمعات الغربية المعاصرة يقل ظلم الحكام فيها على رعاياهم، وعندهم من الأنظمة والقوانين ما يحول دون ظلم الحكام لرعاياهم، ومن جميل ما يستأنس به ما رواه المستورد بن شداد القرشي^(٢) عند عمرو بن العاص^{رض} حين قال:

(١) انظر: الديمقراطية وفكرة الدولة لعبد الفتاح العدوبي .٨١

(٢) هو المستورد بن شداد بن عمرو بن حسل الفهري المكي، له ولابيه صحبة، روى عن النبي ﷺ عدة أحاديث أخرجها مسلم وغيره، كان من الصحابة الذين شاركوا في فتح مصر، توفي في الإسكندرية سنة ٤٥ هـ. انظر: الإصابة في تميز الصحابة .٩٠/٦

سمعت رسول الله ﷺ يقول: «تقوم الساعة والروم أكثر الناس» فقال له عمرو: أبصر ما تقول، قال: أقول ما سمعت من رسول الله ﷺ، قال: «لئن قلت ذلك إن فيهم لحساناً أربعاً؛ إنهم لأحلام الناس عند فتنة، وأسرعهم إفاقه بعد مصيبة، وأوشكهم كرهاً بعد فرقة، وخيرهم لسجين ويتيم وضعيف، وخامسة حسنة جميلة وأمنعهم من ظلم الملوك»^(١).

ولعلّ مردّ ذلك إلى الوعي السياسي لتلك الشعوب الذي ترفض أي تعدّى على حقوقها، والحاكم يعلم بقيناً أنّ مخالفته للدستور أو تعدّيه للحقوق سيكلّفه أمراً عظيماً وسيكون سبباً لإسقاطه وتغييره مما جعل حالهم أحسن حالاً من حال غيرهم في بعض الدول.

المصلحة الثالثة:

الاستقرار السياسي، وحماية المجتمعات من مفاسد الثورات والفتنة، بل وإبعاد حالة التذمر والتسلط من الشعوب على حكامهم مما يسبب نفرة ووحشة قد تؤدي إلى الفتنة^(٢).

وهذه المصلحة ليست على درجة واحدة، بل يختلف حال هذه المصلحة بحسب الحال:

فحين تحصل الفوضى والاضطراب في البلاد الإسلامية، ويقع النزاع على الرئاسة، ويمكن أن يحلّ هذا الخلاف من خلال الرجوع إلى الناس، فإن مصلحة الانتخاب مصلحة ضرورية، والعمل بها واجب، لأنّ بها دفعاً للفتن، وقطعاً لدابر الاختلاف والتنازع.

(١) أخرجه مسلم في كتاب الفتنة وأشرطة الساعة، باب تقويم الساعة والروم أكثر الناس، برقم .٧٢٧٩.

(٢) انظر: الاستفتاء الشعبي لماجد الحلو .٤٢٢

وقد لا يحصل الحال في البلد إلى مثل هذا الوضع ، لكن يكون الناس في البلد مختلفين جماعات وأحزاب شتى ، وغياب الطريقة المتفق عليها للوصول للحكم قد يكون سبباً لإثارة الاختلاف والتنافر بين المسلمين فالعمل بالانتخابات حينها مصلحة شرعية مهمة يتحقق بها الصالح ويدرأ بها الماسد.

وأما حين لا يكون ثمة شيء من ذلك ، وتكون البلد في الوضع الطبيعي ، فإن العمل بالانتخابات حينها ليس بالضرورة محققاً للاستقرار والأمن ، فقد يكون فيه تحقيق لهذه المصلحة وقد لا يكون له أثر ، فلا يصح الإطلاق بأن الانتخابات تحقق الاستقرار ، فكثير من البلدان لا تعمل بالانتخابات وهي تعيش الاستقرار والثبات ، في مقابل أن بعض الدول تجري فيها الانتخابات وسوق الانقلابات والاضطرابات قائمة فيها.

المصلحة الرابعة :

أن الانتخابات توصل إلى الحكم الحاكم الذي يرغب الناس في ولايته ، ويرضون حكمه ، ويحبون الانضواء تحت طاعته^(١).

وهذه المصلحة ليست بمصلحة في حد ذاتها ، وإنما هي مصلحة لما يتبعها من خضوع الناس لمن يحبونه ، وطاعتهم له ، وحصول الاجتماع عليه ، والرضا به . وقريباً من هذه المصلحة : مصلحة وصول المؤهلين للولايات ، حيث تكون الانتخابات سبباً لوصول المؤهلين لمختلف الولايات .

غير أن هذه المصلحة لا يسلم بها دائماً ، فالانتخابات قد تخرج المؤهل ، وقد تخرج غير المؤهل ، بل إن التعيين العادل أقدر على اختيار المؤهلين من الانتخابات .

(١) انظر : من فقه الدولة للقرضاوي ١٣٢ .

المصلحة الخامسة:

أن القرارات سيكون لها التقدير والاحترام والتعظيم لأنها صادرة من الشعب، ومنطلقة من مصلحته وإرادته^(١).

ونظرياً وبادئ الرأي تبدو هذه المصلحة حقيقة وثمرة من ثمار تطبيق الانتخابات، إذ إن القرار الذي يصدر من الناس في الاستفتاءات الشعبية، أو يصدر من الأشخاص الذين اختارهم الناس فإن رضا الناس به يكون أكبر وأعظم مما يعطيه قدرأ من الاحترام والتقدير.

غير أن هذا يحتاج إلى إثبات عملي وميداني يدرس فيه أثر الانتخابات على احترام الأنظمة والقوانين، وهل هو راجع إلى أنها صادرة من الشعب أم لأسباب أخرى، إذ إن تقدير الأنظمة والقوانين يرجع لأسباب عديدة منها قوة النظام، والجزاء المرتب عليه، وقناعة الناس به، ومستوى ثقافة الناس ووعيهم، ووجود ما يسند هذه الأنظمة من العادات والتقاليد وغير ذلك، فتحقيق الانتخابات لهذه المصلحة يحتاج إلى إثبات عملي.

المصلحة السادسة:

أنها تكسب الدولة شرعية وقوة، تمنحها الاحترام والتقدير لدى العالم ولو كانت هذه الانتخابات شكلية^(٢).

والحديث عن هذه المصلحة يظهر بجلاء في عصرنا الحاضر من خلال احترام الدول – ولو ظاهرياً – للحكومة التي تكون منتخبة من قبل الشعب، إذ يرون أنها حكومة شرعية وحرة، وتحقيق الدولة لهذه الأمر مما قد يخفف عليها الضغط

(١) انظر: نظام الشورى في الإسلام لزكريا الخطيب ٣٠٣.

(٢) انظر: الانتخابات والأحزاب والديمقراطية لنظام برگات ضمن الأنظمة الانتخابية المعاصرة ٤١.

ال العالمي في استغلال غياب الانتخابات لأجل التضييق على الحكومة المسلمة. غير أن هذه المصلحة ليست بظاهرة جداً، بل هي مصلحة تتحقق أحياناً وتغيب في أحيان أخرى، إذ إن الدول الغربية تثير الزوبعة في كثير من الأحيان حول الحكومات غير المنتخبة لأهداف وغايات مسبقة لديهم، فتستغلّ غياب الانتخابات لتحقيق ما ت يريد من الأهداف والمفاسد وليس لأجل مبدأ حقيقي^(١)، مما يعني أن احترام الدول الغربية للحكومات المنتخبة ليس أمراً مطروحاً حتى تكون مصلحة ثابتة، ولا هو أمراً معذوماً حتى تتغى عنه هذه المصلحة، غير أنه في النهاية سيتحقق قدرأً من الاحترام والتقدير العالمي وهو من المصلحة التي يسعى لها.

المصلحة السابعة:

حتى المسؤولين على الشعور بالمسؤولية تجاه مواطنיהם، فيحرصون على إرضاء المواطنين وتقديم الخدمات لهم والتقرب إليهم؛ لأن ولائهم مرتبطة بمدى رضا الناس عنهم^(٢).

وهذه مصلحة حقيقة وظاهرة، فالحاكم على عرش الرئاسة، والنائب في البرلمان وغيرهم من أهل الولايات التي تجري فيها الانتخابات يعرفون أنهم لن يصلوا إلى هذه الولايات إلا من خلال اختيار الناس لهم، ولن يستمروا إلا بعد أن يرضا الناس عنهم، مما يجعل أصحاب الولايات يحرصون على مصالح الناس وإرضاء خواطرهم مما يتحقق به مصالح شرعية ظاهرة.

(١) وأوضح شاهد على ذلك موقفهم من حركة حماس في فلسطين بعد انتخابها من قبل الشعب حيث لم يكن صعود حماس من طريق الانتخابات الشرعية شافعاً لها لكي توقف الدول الغربية الضغط عليها، أو على الأقل تعرف بوجودها.

(٢) انظر: الانتخابات والأحزاب والديمقراطية لنظام برکات، ٤١

المصلحة الثامنة:

أن المشاركة في الانتخاب يبعث في الفرد روح الاهتمام بالوطن ، وبالشؤون العامة له ، وينمي فيه روح الوطنية^(١).

المصلحة التاسعة:

تحقيق الانتخابات للشوري ، حيث إن الانتخابات تمنح جميع الناس المشاركة وإبداء الرأي ، وهذا من الشوري التي أمرت الشريعة بها . وقد تقدم بحث العلاقة بين الانتخابات والشورى^(٢) وأن الراجح أن العمل بالانتخابات المباح هو من الشوري ، لما فيها من الرجوع إلى عامة الناس ، ومعرفة من يختارون.

هذه بعض المصالح المرتبة على وجود الانتخابات ، وهي ليست في درجة واحدة من حيث وجودها ، ولا من حيث أهميتها . فمن حيث الوجود : بعض هذه المصالح تتحقق من خلال الانتخابات بجلاء ووضوح ظاهر ، وبعضها يكون دون ذلك .

ومن حيث الأهمية : بعض هذه المصالح تصل أهميتها إلى حد الضرورة أو الحاجة الماسة أو بعضها يكون من باب الكماليات والتحسينات مما يمكن أن يتحقق من طريق آخر غير الانتخابات .

والنظر إلى المصالح المرتبة على الانتخابات مختلف من بلد إلى بلد ومن حال إلى حال ، فلا يمكن إعطاء حكم عام على جميع أنواع الانتخاب في كافة

(١) انظر : الأنظمة السياسية لمحمد رفعت عبد الوهاب ٢٧٦ .

(٢) انظر : ص ٥١ .

البلدان، بل الأمر مُعلّق بالمصالح والمفاسد، والتي من خلالها يعلم الحكم الشرعي مثل هذه الانتخابات.

* * *

المبحث الثاني

المفاسد المترتبة على الانتخابات

كما يترب على وجود الانتخابات عدد من المصالح والمنافع، يقع بسببها مجموعة من المفاسد والسلبيات التي تترتب على تحقيق الانتخابات، ولا يمكن معرفة الحكم الشرعي للانتخابات إلا بعد دراسة وتحديد المفاسد التي تصاحب هذه الانتخابات.

ويمكن إجمال هذه المفاسد فيما يلي :

المفسدة الأولى: تطبيق الديمقراطية:

حيث إن الانتخابات مستقاة من النظام الديمقراطي الكافر، والعمل بها في بلاد المسلمين يلزم منه أن تنتقل الديمقراطية بمحاسدها لبلاد المسلمين^(١).

المفسدة الثانية: الأحزاب والجماعات:

حيث إن الأحزاب والجماعات من لوازم وجود الانتخابات في الأنظمة الديمقراطية^(٢)، فتطبيق الانتخابات ينقل لبلاد المسلمين مفاسد الأحزاب والجماعات.

المفسدة الثالثة:

ارتباط الانتخابات بأسلوب الإثارة الشعبية ومخاطبة عواطف الجماهير فيكون حكمهم مبني على رؤية سطحية عاطفية قائم على الاندفاع والهوى نظراً لأن أكثر الناس هم دون المستوى المطلوب من الوعي والإدراك^(٣).

(١) وهو من أدلة القائلين بمنع الانتخابات، انظر: ص ٧١.

(٢) انظر: السلطات الثلاث لسلیمان الطماوي ٥٦٩، الحريات العامة لعبد الحکیم العیلی ٦٢٠.

(٣) انظر: الاستفتاء الشعبي والشريعة الإسلامية لماجد الحلو ٤٣٠.

وهذه المفسدة هي التي دفعت بعض العلماء المعاصرين إلى منع الانتخابات، لأن عامة الناس ليسوا على قدرة ومعرفة تحولهم اختيار الحكام والولاة، مما يجعلهم عرضة لقيادة العواطف والأهواء التي تقود إلى التأثير على مقاصد الولايات الشرعية^(١).

المفسدة الرابعة:

زيادة أعباء الناس، وإثقال كواهلهم من خلال كثرة المشاركات والانتخابات التي تزيدهم ثقلًا إلى ما هم عليه من شغل وعمل^(٢). وهذا ما يفسر سبب تغيب كثير من الناس عن التصويت والمشاركة في هذه الانتخابات حتى تصل النسبة إلى أعداد كبيرة تصل إلى ٤٠٪ و ٥٠٪ في بعض الدول كأمريكا ومصر^(٣).

المفسدة الخامسة:

سرعة تأثر عامة الناس وسهولة التأثير عليهم من خلال الإعلام والمال والفكر مما يفقد آرائهم دورها وأهميتها^(٤). وحتى مع انتشار التطبيق الواسع لها في كثير من البلدان، ومع وجود الحرص الشديد على توعية الناس وتنقيفهم، إلا أن عامل الإعلام والمال لا زال له أثر سلبي كبير على توجيه دفة الانتخابات.

(١) انظر: ما سبق في أدلة مانعي الانتخابات في ص ٦٩-٧٢.

(٢) انظر: الاستفتاء الشعبي لماجد الخلو ٤٤٦-٤٤٧.

(٣) انظر: الاستفتاء الشعبي لماجد الخلو ٤٤٦-٤٤٧، اليهود والانتخابات الأمريكية لإبراهيم فؤاد عباس ٦٠، نظم الانتخابات في مصر والعالم لسعاد الشرقاوي وعبد الله ناصف ٢٩.

(٤) انظر: الشورى وأثرها في الديمقراطية للأنصارى ٣٦٤، نظام الشورى في الإسلام لذكرى الخطيب ٣٠٤.

ولا يصح دفع مثل هذه المفسدة من خلال تربية الناس على المشاركة السياسية وتوعيتهم وثقيفهم؛ لأن هذا أمر بعيد، فلا يمكن الوصول بجميع الناس إلى مستوى أهل التخصص والعلم، ولا زالت وسائل الإعلام تلعب الدور الأكبر في التأثير على الناس في الانتخابات مما يعني أن الظن بأن تكرار التجربة وكثرة الممارسة سيوعي الناس مجرد وهم لا حقيقة له.

المفسدة السادسة:

ما يكون في هذه الانتخابات من تحالفات بين الإسلاميين وأعداء الإسلام من أجل تحقيق بعض المصالح فيحصل من جراء ذلك تميع لعقيدة الولاء والبراء^(١).

المفسدة السابعة:

ما يقع في هذه الانتخابات من لزوم الدخول في قوانين وأنظمة الدساتير الوضعية العلمانية^(٢).

المفسدة الثامنة:

ما تسببه هذه الانتخابات من إثارة للنزاع والاختلاف بين المسلمين، وتفريق الكلمة وتشتيت للصف المسلم، وتحريك للضغائن والأحقاد بين المرشحين لأجل التنافس على الإمارة، وبين عامة الناس لأجل تحقيق الأهداف الخزية والشخصية^(٣).

(١) انظر: *تنوير الظلمات في كشف مفاسد وشبهات الانتخابات* لـ محمد الإمام ٤٢-٤٣.

(٢) انظر: *تنوير الظلمات للإمام* ٤٦.

(٣) انظر: *تنوير الظلمات للإمام* ٥٨ ، *الديمقراطية ومشاركة المسلم في الانتخابات* لـ عبد الكريم زيدان ٦٠ ، *الحملات الانتخابية البلدية* لـ محمد الغامدي ١٥٨ .

المفسدة التاسعة:

ما يقع عادة في مثل هذه الانتخابات من تعصب للأشخاص أو القبائل أو الأحزاب، فيتعصب بعض الناس لأجل هذه الأمور بغض النظر عن الأهلية والكفاءة^(١).

المفسدة العاشرة:

حرص المرشح على إرضاء خواطر الناس وتحقيق رغباتهم، فيكون هم المرشح أن يظهر بالصورة المرضية للناس ولو على حساب المصلحة العامة، وقد يحتاج لأن يتلزم لهم بما لا يجوز له الالتزام به ويعدهم بوعود غير شرعية من أجل أن يكسب دعمهم ويحوز على أصواتهم وأموالهم^(٢).

المفسدة الحادية عشر:

ما يحدث في عملية الانتخابات من غش وتزوير، وما يقع في الدعاية الانتخابية للمرشحين من الكذب ومدح النفس والطعن في الآخرين^(٣).

المفسدة الثانية عشر:

إضاعة الأوقات والجهود والأموال بسبب هذه الانتخابات في الدعايات الانتخابية، وفي التنظيم للانتخاب، وفي استنفار الناس جميعاً لأجل المشاركة في التصويت، وحضور مواقع المرشحين وغير ذلك^(٤).

(١) انظر: تنوير الظلمات للإمام ٦٥-٦٧.

(٢) انظر: تنوير الظلمات للإمام ٧٢، الحملات الانتخابية البلدية للغامدي ١٦٢.

(٣) انظر: تنوير الظلمات للإمام ٧٣.

(٤) انظر: تنوير الظلمات للإمام ٧٤-٧٧، الحملات الانتخابية البلدية للغامدي ١٥٢-١٥٣.

المفسدة الثالثة عشر:

ما يحصل من تولي الفائز في الانتخابات للولاية لأجل أنه حق أكثـر الأصوات من غير مراعاة لشروط الولاية الشرعية التي قد تكون غير مجتمعة فيه^(١).

المفسدة الرابعة عشر:

إثارة العصبيات القبلية والإقليمية، إذ التنافس على الولايات يحرك ما في النفوس من عصبية جاهلية وقومية ف تكون سبباً لتحررك ما كان ساكناً، وإثارة ما كان قاراً^(٢).

المفسدة الخامسة عشر:

الإخلال بأمن الدولة الداخلي، وذلك أن تغير الأمراء والولاة في كل مدة زمنية مدعوة لزعزعة الأمن الناتج عن عدم استقرار الولاية^(٣).

المفسدة السادسة عشر:

التبعية والتقليد للغرب الكافر، من جهة التشبه به، وتقليله مما هو من خصائصه وعاداته، ومن جهة ما في العمل من الانتخابات من استغلال الأعداء لها في التدخل والتأثير على مصالح المسلمين^(٤).

مناقشة هذه المفاسد:

حين نتأمل في هذه المفاسد، وندق النظر فيها، ونعرضها على النقد والتمحيص، نجد أن هذه المفاسد بالنسبة لعلاقتها وارتباطها بالانتخابات يمكن أن

(١) انظر: تنوير الظلمات للإمام ٩٢، الحملات الانتخابية البلدية للغامدي ١٤٩.

(٢) انظر: الحملات الانتخابية البلدية للغامدي ١٥٧.

(٣) انظر: الحملات الانتخابية البلدية للغامدي ١٥٩، المبادئ المقيدة ل Yoshi الحجوري ٣٠.

(٤) انظر: الحملات الانتخابية البلدية للغامدي ١٥٦.

توزّع إلى عدة أقسام:

القسم الأول: المفاسد الملازمة للانتخابات.

القسم الثاني: المفاسد التي توجد في الانتخابات وقد تكثر فيها.

القسم الثالث: المفاسد غير المرتبطة بالانتخابات.

القسم الرابع: المفاسد الوهمية غير الحقيقة.

القسم الأول: المفاسد الملازمة للانتخابات:

ويندرج تحتها:

١- أن عامة الناس هم دون المستوى المطلوب في الوعي وينظرون للأمور بنظرية سطحية.

٢- ما يقع من تعصّب واختيار من أجل القبيلة أو الإقليم أو الحزب.
فهاتان مفسدان حقيقتان ظاهرتان في الانتخابات، غير أن وجودهما لا يلزم منه القول بتحريهما إذا كانت مصالح الأخذ بالانتخابات أكثر من المفاسد.
 خاصة أن ثمة أمور تخفف من أثر هاتين المفسدين بحيث يخف أثراًهما كثيراً،
 ومن ذلك:

١- أن النظام الإسلامي ملزّم بأن لا يوافق إلا على ترشيح من كان مؤهلاً للولاية، ومستحقاً لها، وعليه فاختيار الناس مهما ساء لن يخرج عن من كان مؤهلاً للولاية.

٢- منع النفوذ الإعلامي والمالي من التأثير على الانتخابات بحيث تكون موجهة للانتخابات أو مؤثرة على الناس.

٣- التوعية الدينية لعموم الناس بوجوب اختيار الأصلح، وأن الولايات أمانة يجب على المسلم أن لا يختار لها إلا من يراه أصلح المرشحين.

٤- منع الأشخاص الذين يغلب على الظن أن اختيارهم سيكون بناءً على العصبية القبلية أو يكونوا من أهل الفسق الذين لا يبالي مثلهم بالولاية ولا بآمانتها.

هذه بعض الأمور التي ستقلل من أثر هاتين المفسدين كثيراً، وإن كانت لن تزيلهما بالكلية إلا أنها ستقلل أثراًهما كثيراً، ويبقى ما عداه مغتيراً في جنب المصلحة التي تتحققها الانتخابات، وكما أن الشهادة في القضاء تقبل من الشخص مع إمكانية أن يكذب أو يشهد شهادة زور لأجل قرابة أو قبيلة أو عصبية، ومع ذلك لم تكن هذه المفاسد الموجدة والقوية سبباً لمنع قبول الشهادة لأنها مفسدة مرجوحة في جانب مصلحة قبول الشهادة، فكذلك لا يكون وجود مثل هذه المفاسد في بعض الناخبين سبباً لمنع الانتخابات، خاصة مع ضعف تأثير صوت الناخب لوحده، وأنه لا يشكل إلا نسبة يسيرة جداً بخلاف الشاهد في الشهادة.

القسم الثاني: المفاسد التي توجد في الانتخابات وقد تكثر فيها:

ويندرج تحتها:

- ١- وجود الأحزاب والجماعات.
- ٢- تطبيق الديمقراطية.
- ٣- تأثر الناس بالمال ووسائل الإعلام.
- ٤- إثارة النزاعات والاختلافات بين المسلمين.
- ٥- حرص المرشح على إرضاء خواطر الناس وتحقيق رغباتهم.
- ٦- إثارة العصبيات القبلية والإقليمية.

وأما المفاسد التي توجد في الانتخابات وقد تكثر في كثير من الأحيان، فإن كثرت وصارت غالبة على مصالح الانتخابات فلا شك في تخريها، وإن كانت المصالح أغلب جاز العمل بالانتخابات مع وجوب اجتهاد النظام الإسلامي في دفع هذه المفاسد، والتقليل منها قدر المستطاع.

ودراسة هذه المفاسد تحتاج إلى شيء من التفصيل:

[١] وجود الأحزاب والجماعات:

حيث يكثر في هذه الانتخاب وجود الأحزاب السياسية التي تشتبث شمل المسلمين وتفرق كلمتهم.

ويراد بالحزب هنا: طائفة محددة من الناس تعمل ب مختلف الطرق للفوز بالحكم لتنفيذ برنامج سياسي معين^(١).

ووجود الأحزاب وإن كان أمراً ملزماً للأنظمة الديمقراطية النيابية، حيث لا بد من وجود الأحزاب في تلك الأنظمة^(٢) إلا أنه غير ملزם لتطبيق الانتخابات في غير هذه الأنظمة، وحيث كان غير ملزام فإن الموقف من وجود الأحزاب في ظلّ تطبيق الانتخابات يرجع إلى حكم وجود الأحزاب في ظلّ الدولة الإسلامية التي تحكم بالشريعة، وقد اختلف المعاصرون فيها إلى قولين:

(١) انظر: التعديلية السياسية في الدولة الإسلامية لصلاح الصاوي ٣، الديمقراطية ومشاركة المسلم في الانتخابات لعبد الكريم زيدان ٥٠.

(٢) انظر: السلطات الثلاث لسليمان الطماوي ٥٦٩، الحريات العامة لعبد الحكيم العيلي ٦٢٠.

القول الأول: الجواز، وهو ما ذهب إليه يوسف القرضاوي ومحمود الخالدي وعبد الكريم زيدان وصلاح الصاوي^(١) وأخرون^(٢).

القول الثاني: المنع، وهو رأي أبي الأعلى المودودي وحسن البنا ومحمد الصالح^(٣) وغيرهم^(٤).

ومستند كلا القولين هو في المصالح والمفاسد المترتبة على وجود الأحزاب.
ف أصحاب القول الأول القائلون بالجواز يستندون إلى المصالح المترتبة على هذه الأحزاب ومن تلك المصالح:

١- ضمان الأحزاب للاختيار الأمثل للحاكم من غير لجوء للسيف^(٥).

(١) انظر: من فقه الدولة ليوسف القرضاوي ١٤٧ ، قواعد نظام الحكم في الإسلام لمحمد الخالدي ٢٠٨ ، الديمقراطية ومشاركة المسلم في الانتخابات ٩٠ ، التعددية السياسية في الدولة الإسلامية لصلاح الصاوي ١٠١ .

(٢) انظر: الديمقراطية في ميزان العقل والشرع لنائف معروف ٢٦٤ ، الحقوق والحربيات المدنية والسياسية في الإسلام لمحمد البوطي ضمن كتاب حقوق الإنسان في الإسلام بين التصوصية والعالمية ص ١٦٣ ، فقه الشورى والاستشارة لتوفيق الشاوي ٣٥١ ، كيف تحكم بالإسلام في دولة عصرية لأحمد الفنجري ٥١ ، المعارضة في الإسلام بجانب قميحة ١٤٧ ، الحربيات العامة لعبد الحكيم العبي ٦٦٧ ، الإسلام وحقوق الإنسان للقطب محمد القطب ٣٤٩ ، الشورى وأثرها في الديمقراطية لعبد الحميد الانصاري ٤٣٧ .

(٣) انظر: نظرية الإسلام السياسية للمودودي ٥٦ ، حكم الإسلام في الديمقراطية والتعددية الخزبية لعبد المنعم حليمة ٥٧ ، الشورى لمحمد الصالح ١٤٦ .

(٤) انظر: نظرية الدولة لعبد الغني يسيوني ١٥٣ ، الشورى لرائف النعيم ١٠٦ ، الشورى لعبد الغني بركة ٩٨ ، الديمقراطية في الميزان لسعيد عبد العظيم ٩٠ .

(٥) انظر: معالم النظام السياسي في الإسلام لمحمد الشحات ٢٢٣ .

٢- ضمان الأحزاب للحيلولة دون الاستبداد والظلم، إذ إن الإنكار الجماعي الذي تقوم به الأحزاب لا تقدر الحكومة على وأده والقضاء عليه، بخلاف الإنكار الفردي المتفرق، فقد لا يحول بين الحكومة وبين الظلم والعدوان على الناس^(١).

٣- لا يمكن للأمة أن تقوم بمسؤوليتها في محاسبة الحكام ومراقبة الحكومة من غير أحزاب منظمة وقوية، فمن خلال الأحزاب يمكن للأمة أن تقوم بكثير من واجبات الإسلام من الشورى وحماية الحقوق ومراقبة الحكام والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من غير مفاسد^(٢).

٤- أن الأحزاب من أسباب الاستقرار السياسي وتجنب البلاد شر القلاقل والفتن والثورات التنظيمات السرية^(٣).

وأما أصحاب القول الثاني المانعون من وجود الأحزاب فيوردون المفاسد المترتبة على هذه الأحزاب ومن تلك المفاسد:

١- أن وجود هذه الأحزاب يجعل الشخص يتزم برأي حزبه، ويتعصب

(١) انظر: معالم النظام السياسي في الإسلام لحمد الشحات ٢٢٩، كيف تحكم بالإسلام في دولة عصرية للفنجري ٥١، الحريات العامة للعليبي ٦٢٠، الفكر السياسي المعاصر عند الإخوان المسلمين ل توفيق الوعي ١٠٣.

(٢) انظر: قواعد نظام الحكم في الإسلام لمحمد الخالدي ٢٠٤، من فقه الدولة للقرضاوي ١٤٩، الحريات العامة للعليبي ٦٦٧، الشورى وأثرها في الديمقراطية للأنصارى ٤٢٣، الإسلام وحقوق الإنسان للقطب محمد محمد ٣٤٩.

(٣) انظر: هل الإسلام يقف حجرة عثرة في وجه الديمقراطية لفاطح البارين ٤٤، التعددية السياسية في الدولة الإسلامية للصاوي ٨٤، الشورى وأثرها في الديمقراطية للأنصارى ٤٣٧.

لأفراده، وينبذ الآخرين من لم ينضموا للحزب، وما يتبع ذلك من تنازع واختلاف وتفرق^(١).

٢- ما في وجود الأحزاب من تعارض الولاء للفرد بين الدولة والحزب^(٢).

٣- أن القول بجواز الأحزاب يلزم منه تعدد الأحزاب بلا حصر، ويفتح المجال للأحزاب المنحرفة ليكون لها تأثير على المجتمعات المسلمة^(٣).

٤- ما ينتشر عادة لدى الأحزاب المعاصرة من نقد الآخرين والتشهير بهم، أو المبالغة في نقد الحكومة وتنفير الناس عنها وتعطيل المشاريع النافعة لأجل معارضة الحكومة، أو التنافس والتکالب على الإمارة^(٤).

فالقائلون بجواز وجود الأحزاب لا يرونها مفسدة وعليه فلا يمنعون من وجود الأحزاب مع تطبيق الانتخابات، ومن يرون منها يرون أنها مفسدة فيجب دفع هذه المفسدة حين العمل بالانتخابات.

(١) انظر: نظرية الدولة لعبد الغني بسيوني ١٥٢ ، الإسلام والحزبية لعائشة محمد ١٠٥ ، الشورى لعبد الغني بركة ٩٧ ، حكم الإسلام في الديمقراطية والتعددية الحزبية لعبد المنعم حلية ٦٠ .

(٢) انظر: من فقه الدولة للقرضاوي ١٥٦ .

(٣) انظر: حكم الإسلام في الديمقراطية والتعددية الحزبية لعبد المنعم حلية ٧٤ ، نظرية الدولة لعبد الغني بسيوني ١٥٤ .

(٤) انظر: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية للصاوي ٦٣ و ٤٩ ، حكم الإسلام في الديمقراطية والتعددية الحزبية لعبد المنعم حلية ٦٢ ، الشورى وأثرها في الديمقراطية للأنصارى ٤٣٣ ، الأحزاب السياسية في الإسلام لصفي الرحمن المباركفوري ٥٨ .

ولعل الأقرب هو القول بأن الأصل هو منع وجود الأحزاب السياسية في ظل الدولة الإسلامية المطبقة لشريعة الله، لما ذكر من المفاسد الكثيرة المترتبة على وجودها، ولأن كثيراً من المصالح المرجوة من هذه الأحزاب لا حاجة لها في ظل الدولة الإسلامية المطبقة للشريعة، فالالأصل هو منع هذه الأحزاب، إلا أن ظهر أن ثمة حاجة أو مصلحة راجحة تقتضي وجود هذه الأحزاب فحينئذ لا بأس بها، مع أهمية أن يقتصر فيها على قدر الحاجة فلا يتسع فيها وفي عملها بحيث تحرر كثيراً من المفاسد بل يقتصر في وجودها على قدر الحاجة، ويجب اجتناب أي فعل من الأفعال المحرمة التي تقع فيها الأحزاب السياسية من التشهير والإغراق في النقد وتنفير الناس من حكامهم ونحوها من الأفعال التي لا يصح أن تلجأ لها الأحزاب لمخالفتها للشريعة.

وبناءً عليه فيجب منع وجود هذه الأحزاب حين العمل بنظام الانتخابات ما لم يكن ثم مصلحة راجحة.

[٢] تطبيق الديمقراطية؛

حيث يكون تطبيق هذه الانتخابات سبباً للعمل بالديمقراطية، ونشرها في بلاد المسلمين.

فهذه المفسدة موجودة، غير أنها ليست بلازمة، إذ إن الانتخابات وسيلة من وسائل الوصول إلى الحكم، وليس من لازمه أن تطبق الديمقراطية^(١).

وعليه: فيجب دفع هذه المفسدة، والخلولة دون دخول شيء من قيم

(١) انظر: الخليفة توليته وعزله لصلاح دبوس ١٩٥، نقض الجذور الفكرية للديمقراطية الغربية

الديمقراطية وأصولها على المجتمع المسلم أثناء تطبيق الانتخابات^(١).

[٢] تأثير الناس بالمال ووسائل الإعلام:

وهذه مفسدة ظاهرة وتكثر في الانتخابات، حيث يكون للمال أثر في تصويت الناس، ويكون الإعلام موجهاً للناس.

ولدفع هذه المفسدة يجب على النظام الإسلامي منع أثر المال على الترشيح بحيث لا يكون ثمة فرق بين الأثرياء وغيرهم، فتمنع الحملات الانتخابية المفتوحة والدعایات الصحفية وغيرها مما يكون لعامل المال تأثير بارز في اختيار بعض المرشحين^(٢).

(١) وقد ذهب جمع من المعاصرين إلى أن الديمقراطية لا تعارض الإسلام مطلقاً، وأنه يمكن الأخذ بها متوافقة مع القيم الإسلامية فتكون ديمقراطية إسلامية، واستندوا في ذلك إلى أن الديمقراطية وسيلة من وسائل الوصول إلى الحكم عن طريق الشورى مع مراعاة العدل وحماية حقوق الناس، انظر: من فقه الدولة ليوسف القرضاوي ١٣٠-١٤٤، الاستفتاء الشعبي والشريعة الإسلامية لماجد الخلو ٧٠، دفاع عن الديمقراطية خالد محمد خالد ١٩١ وغيرهم، والأقوى من هذا أن الديمقراطية منهج غربي له أصوله وجذوره وليس أمراً خاصاً بالطريق إلى الحكم فقط، فهي منظومة فكرية تزله الشعب ولا تعترف بالدين، ومحمد الالقاء مع الديمقراطية في بعض الأمور لا يبيع نسبتها إلى الإسلام، وأقل الأحوال أن تبقى هذه الجملة من الجمل المشتبه التي يجب تجنبها حتى لا يختلط أمرها على الناس كما قال تعالى: ﴿يَنَّاهُمَا الْذِيْرَتْ مَاءْنَوْلَا لَا تَقُولُوا رَعَيْنَا وَقُولُوا آنْظَرْنَا وَآسْمَعُوا﴾ انظر: مذاهب فكرية معاصرة لمحمد قطب ٢٥١-٢٥٣، الديمقراطية في ميزان العقل والشرع لنائف معروف ٢١٠-٢١٤، إشكاليات الديمقراطية لسامي الدلال ٦٣-٦٤، الإسلاميون وسراب الديمقراطية لعبد الغني الرحالة ٢٢٣.

(٢) انظر: ٣٥٧-٣٥٩

ومن منع المال وتحجيم دوره أن يمنع استثمار الأثرياء بالإعلام، فلا يكون الإعلام وسيلة للترويج الدعائي، بل يكون وسيلة توعية وتنقيف للناس.

[٤] إثارة النزاعات والاختلافات بين المسلمين:

وهذه مفسدة موجودة وظاهرة، ويجب على النظام الإسلامي تخفيف آثارها بمنع الوسائل المؤدية إلى النزاع والاختلاف، وتعزيز القيم الإسلامية في الولاية من كونها أمانة ويكره الترشح لها إلا لمن يريد الإصلاح، ومنع كل الوسائل المؤدية مثل هذا، فحال الانتخابات في النظام الإسلامي لن يكون حاله كحال الانتخابات في ظل الأنظمة الديمقراطية^(١).

وبمنع النظام الإسلامي لكل الوسائل المؤدية لإثارة النزاع والاختلاف، ولتخفيضه لأنثر ما في الانتخابات من تنافس، تخف هذه المفسدة كثيراً، ويبقى ما يكون لدى المرشحين من تنافس وتنافس على الولاية وهذه مفسدة مغتفرة، فلقد تنازع أهل الشورى على الخلافة فمارد عنها طالب ولا منع منها راغب^(٢).

[٥] حرمن المرشح على إرضاء خواطر الناس وتعقيق رغباتهم:

وهذه مفسدة واقعة، غير أنه يمكن دفعها باختيار المرشحين الأكفاء، ويعزيز قيم اختيار الناس بناء على كفاءتهم وخبرتهم بحيث يكون اختيار الناس بناء على هذه القيم لا على مجرد خواطر الناس ورغباتهم.

(١) انظر: الديمقراطية ومشاركة المسلم في الانتخابات لعبد الكريم زيدان ٦٣.

(٢) انظر: الأحكام السلطانية للماوردي ١٦.

على أن إرضاء خواطر الناس وتحقيق رغباتهم ليس مفسدة دائمًا؛ بل إن تحقيق رغبات الناس إن كان لا يعارض المصلحة العامة فهو مصلحة لا مفسدة، فالاهتمام بالناس وتحقيق مصالحهم أمر مهم يجب أن يسعى له كل ذي ولاية. وهذه المفسدة في الانتخابات مقابلة بمفسدة مثلها في التعين، حيث إن تعين النساء من قبل ولد الأمر قد يجعلهم يحرصون على رضا الحاكم ويعملون على ما يرضيه ولو لم يحقق المصلحة العامة، ولم تكن هذه المفسدة سبباً للطعن في مشروعية تعين النساء من قبل الحاكم.

[٦] إثارة العصبيات القبيلية والإقليمية:

وهذه مفسدة توجد في الانتخابات ويجب منع الوسائل والأسباب المؤدية لها حتى لا تكون مفسدة ظاهرة.

القسم الثالث: المفاسد غير المرتبطة بالانتخابات.

ويندرج تحتها:

- ١ - التحالف بين الإسلاميين وبعض الأحزاب والشخصيات المنحرفة.
 - ٢ - لزوم الدخول في الأنظمة والقوانين الوضعية.
 - ٣ - ما يحدث في الانتخابات من غشٍّ وتزوير وكذب.
 - ٤ - إضاعة الأوقات والجهود والأموال.
 - ٥ - تولي غير المؤهل للولاية من لم يستجمع شرائط الولاية.
- فأما التحالف مع الأحزاب والشخصيات المنحرفة، والدخول في الأنظمة والقوانين الوضعية فهو أمر يوجد كثيراً في الانتخابات غير الشرعية في البلاد التي لا تحكم بشرع الله، لكنَّ هذا أمرٌ غير متعلق بذات الانتخاب، وإنما هي متعلق بالنظام الذي لا يحكم بشرع الله مما يحتاج بسيه إلى التحالف مع الشخصيات المنحرفة أو الدخول في الأنظمة الوضعية.

وما يحدث في الانتخابات من غش وتزوير وكذب راجع إلى النظام المتهان، والذي لا يراعي قيم الصدق والتزاهة.

وكذا ما يحدث من إضاعة الأوقات والجهود هو راجع إلى التطبيق المتعلق بالانتخابات وليس إلى ذات الانتخابات.

وتولى غير المؤهل لها راجع إلى التهان في شروط الولاية، وقبول ترشيح من ليس أهلاً لها، وليس هو راجع إلى ذات الانتخابات.

فهذه المفاسد الخمسة مفاسد حقيقة وواقعة في الانتخابات المعاصرة، وهي ملزمة للانتخابات التي لا تلتزم بشرع الله، لكنها مفاسد غير مرتبطة بالانتخابات، بل هي راجعة لأمر خارج عنها، فيجب على النظام الإسلامي تجنبها ومنعها، و شأن الانتخابات معها كشأن المباحثات التي يحصل بسبب التقصير فيها كثير من المحرمات بسبب أمر خارج عنها.

القسم الرابع: المفاسد الوهمية غير الحقيقية.

ويندرج تحتها :

- ١ - إشغال الدولة والناس وإثقال كواهلهم.
- ٢ - التبعية والتقليد، من جهة التشبه بالكفار، ومن جهة تدخل الكفار في شؤون المسلمين.
- ٣ - الإخلال بالأمن الداخلي للدولة.

فأما إشغال الناس وإثقال كواهلهم فليس أمراً حقيقياً في الانتخابات، وجعله مفسدة متعلقة بالانتخابات فيه تكلف، إذ الانتخابات لا تكلّف الناس شيئاً كثيراً، فهي تقع في فترات متباudeة، ولا تكلّف الإنسان إلا وقتاً يسيراً من

وقته ليدلّي بصوته، وليعلم حال من يرشح له، ومع ذلك فالانتخاب ليس أمراً إلزامياً ولا واجباً، فلو فرض أن فيه مشقة أو حرجاً على بعض الناس فيسعه أن يترك التصويت لغيره.

وأما ما يحصل من إشغال الدولة بالتنظيم والترتيب للانتخابات، وحصر الأصوات، وإصدار البطاقات ونحو ذلك، فهو جهد طبيعي لأي وسيلة تتعلق بالصلحة العامة.

وأما التبعية والتقليد، فأمران غير ظاهران.

فليس الأخذ بنظام الانتخابات من قبيل التشبه المنهي عنه، إذ إن الانتخابات ليست من عبادات الكفار ولا ما اختصوا به من العادات^(١)، بل هو من الوسائل التي يصح الاستفادة منها من غير المسلمين.

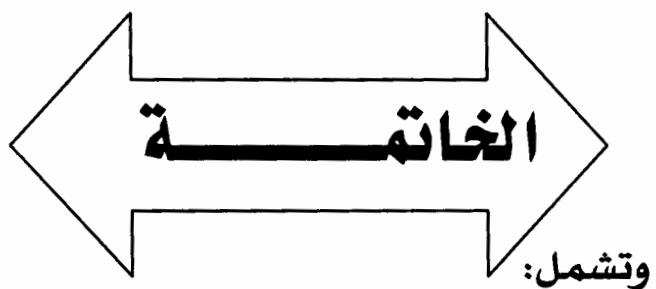
وليس في تطبيق الانتخابات في ظلِّ النظام الإسلامي أي أثر في تبعية الدولة الإسلامية لغيرها من الدول، ولا في تدخل هذه الدول في شأن الدولة الإسلامية.

وأما إخلال الانتخابات للأمن الداخلي فامر بعيد، ولا يصح أن يكون مندرجأ من ضمن المفاسد، فكثير من الدول المعاصرة تعمل بالانتخابات ولم يكن العمل بها سبباً للإخلال بالأمن، وليس في الانتخابات ولا في طرق تنفيذها ما يدعو إلى إخلال بالأمن، وأما كون الولايات تتغير كلَّ فترة فذاك أمر يوجد مع الانتخابات وبدونها، فالدول المعاصرة تغيير وزراءها وأمراءها في كلَّ فترة ولم يكن ذلك سبباً للإخلال بالأمن، فإذا لم يكن لتغيير الولاية بالتعيين أثر في الإخلال بالأمن لم يكن له أثر في الانتخابات.

(١) انظر: التشبه المنهي عنه في الفقه الإسلامي لجميل اللويمق ١٠٤-١١١.

فهذه علاقة محمل هذه المفاسد بالانتخابات، وتبين من خلالها أن المفاسد المتعلقة بالانتخابات ليست على درجة واحدة، فمنها ما يكون ملزماً للانتخابات، ومنها ما يكون متعلقاً بها يكثر وجودها معها، ومنها ما يكون خارجاً عنها يوجد نتيجة لسوء التطبيق للانتخابات.

وعلى النظام الإسلامي أن يمنع وجود المفاسد المتعلقة بالانتخابات سواءً أكان متعلقاً بها أم خارجا عنها، وأما كان ملزماً للانتخابات فعلى النظام أن يمنع من توسيع هذه المفاسد، ويسعى لأن يخفف منها ويقلل من ضررها.



- وتشمل:
- [١] أهم النتائج.
 - [٢] أهم التوصيات.

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلوة والسلام على رسول الله،

وبعد:

أحمد الله أولاً وأخرأ على توفيقه وعونه، وعلى ما يسرّ من إتمام هذا البحث، وأسأله سبحانه أن يجعل ذلك في موازين الأعمال الصالحة يوم نقاء، ومن أهم النتائج والتوصيات التي أرى أهميتها:
أولاً: نتائج البحث:

* يراد بالانتخابات: الطريقة التي يختار فيها المواطنون أو بعضهم من يرضون ويتوصل من خلالها لتحديد المستحق للولاية أو المهمة المتخب فيها.
* لم تكن الانتخابات مشهورة لدى الأنظمة الديمقراطية القديمة لأن تلك الأنظمة كانت تعمل بالديمقراطية المباشرة، غير أن استحالة تطبيق هذه الديمقراطية في العصر الحاضر جعل جميع الأنظمة الديمقراطية تلجأ إلى الانتخابات لتحقيق الديمقراطية بمحبت لا يمكن قيام الديمقراطية المعاصرة من غير انتخابات.

* الانتخابات بصورةها المعاصرة لم تكن موجودة في التاريخ الإسلامي، حيث لم يعرف التاريخ الإسلامي مشاركة جميع الناس في اختيار الرئيس، ولا إعطاء كل شخص صوتاً محدداً ليستخرج من مجموع الأصوات من يستحق الولاية، ولا كان ثمة أكثر من مرشح للولاية ليختاره الناس، وإنما الذي كان موجوداً في التاريخ الإسلامي هو وجوب الرضا والاختيار من الناس لمن يحكمهم، وأما عامة الناس فيرجع إليهم في بيعة الخليفة وإعلان طاعته، وأما الاختيار فلم يكن لعامة الناس وإنما لأهل الحل والعقد من الناس.

* الراجح في تخرج الانتخاب في عملية الانتخابات شرعاً أنه تزكية وشهادة إن كان من قبل الانتخابات المقيدة التي يشارك فيها أهل الحلّ والعقد، وإن كان من قبل الانتخابات العامة التي يشارك فيها عموم الناس فهي إرادة و اختيار لمن يرضاه الناخب.

* تتفق الانتخابات المعاصرة مع البيعة الشرعية في قيامهما على الاختيار والرضا، وكلاهما يرجع فيه إلى رأي الأغلبية، وكلاهما يتوصل من خلاله لتحديد رئيس الدولة، وأما الفروق بينهما فالانتخابات تكون لعامة الناس بخلاف البيعة فإن بيعة الانعقاد خاصة بأهل الحلّ والعقد، والانتخابات تشمل جميع الولايات، بخلاف البيعة فهي خاصة بالرئاسة العامة، والانتخابات وسيلة تنافس وتزاحم يحدد من يكون بعدها الرئيس، بخلاف البيعة التي لا تكون إلا بعد اختيار الرئيس.

* الانتخابات المعاصرة إن كانت ملتزمة بالضوابط الشرعية فهي داخلة في مفهوم الشورى، وهي تفترق عن الشورى في أمور منها: أن الانتخابات طريق من طرق الوصول إلى الولاية ينحصر رأي الناخب فيها على الاختيار بين المرشحين، بخلاف الشورى التي هي طريق لمعرفة الرأي الصواب تتسع للرفض والقبول والتعديل، وهي شاملة لكلّ شؤون الحياة، كما أن حكم الانتخابات ملازم لعدد الأصوات بخلاف الشورى التي تتبع الأدلة والبراهين.

* الراجح في حكم الانتخابات في صورتها المعاصرة أنها طريقة من الطرائق الجائزة للوصول إلى الحكم شريطة أن تكون أفضل الطرق المحققة للمصلحة، وأن تكون مصالحها غالبة على مفاسدها.

- * الأصل في حكم مشاركة المسلم في الانتخابات الشرعية أنه أمر جائز ومحظوظ، ويجب الانتخاب في حالة توقف ترشيح المؤهل على تصويت الناخب، ويستحب إن كان الناخب يريد بذلك أن يوصل أفضل المرشحين للولاية.
- * مشاركة المسلم في الانتخابات غير الشرعية الواقعة في بلاد المسلمين متعلقة بالصالح والمفاسد المترتبة على هذه المشاركة، فإذا جاز للمسلم أن يشارك في أصل الولاية جاز للناس أن يشاركون في انتخابه، وإنما الأصل ترك المشاركة ما لم يكن ثم مصلحة وحاجة.
- * وأما الانتخابات غير الشرعية في غير بلاد المسلمين فهي جائزة لظهور المصلحة الشرعية في مشاركة المسلمين في تلك الانتخابات.
- * الراجح هو جواز مشاركة المرأة في الانتخابات ناخبة تدلّي بصوتها لعدم الدليل المانع من ذلك.
- * والأصل هو منع الكافر من المشاركة في الانتخابات مصوتاً وناخبًا، لأن انتخابهم سيكون بعيداً عن تحقيق المصالح الشرعية لأنهم لا يؤمنون بها، وقد يستغلون أصواتهم في التمكين لهم ولأفكارهم، أما إن لم يكن في انتخابهم أي تأثير على الانتخابات لفرقهم أو قلتهم فلا مانع من مشاركتهم في الانتخاب لظهور مصلحته وانتفاء مفسدته.
- * يجوز مشاركة أهل البدع والأهواء في الانتخابات لأن الانتخاب ليس بشهادة حتى يقال بمنعهم منها، وإنما يمنعون من الانتخاب في حال ظهور المفسدة في مشاركتهم.
- * العدالة ليست شرطاً من شروط الانتخاب، فيصبح الانتخاب ولو لم يكن الناخب عدلاً، شريطة أن لا يغلب على الفتن أن انتخابهم سيكون لهوى أو عصبية.

* يشترط في الناخب أن يكون لديه علم بالولاية وبالمرشح الذي سيتولاه، ولا يشترط أن يكون من أهل العلم والاجتهاد.

* يستخلص مما سبق أن شروط الناخب هي : أن يكون مسلماً، عاقلاً، عالماً بالولاية وبنـ يترشح لها ، في سن يقدر فيه على معرفة الولاية ، متجنبـ للأفعال التي تدل على استهتار صاحبها بالولاية ، أو واقعاً فيما يغلب على الظن أنه سيتخـ لهـ أو عصبية ، مع أهمية اشتراط ما يحقق المصالحـ ويدفعـ المفاسـ .

* لا يجوز للمرأة أن تترشـ لأـ ولاـيـةـ منـ الـولـايـاتـ العـامـةـ ،ـ سـوـاءـ أـكـانـتـ رـئـاسـةـ أـمـ قـضـاءـ أـمـ وزـارـةـ أـمـ غـيرـهاـ لـأنـهاـ مـنـ تـولـيـ الـولـايـاتـ فـلاـ يـجـوزـ لـهـ أـنـ تـترـشـحـ لـمـاـ يـحرـمـ عـلـيـهـ توـليـهـ ،ـ وـلاـ يـجـوزـ تـرـشـيـحـهـ لـلـمـجـالـسـ الـبرـلـانـيـةـ لـأـنـهاـ مـنـ الـولـايـاتـ العـامـةـ .

* لا يجوز لغير المسلم أن يترشـ لأـ ولاـيـةـ منـ الـولـايـاتـ العـامـةـ لأنـ غـيرـ المسلمـ لاـ يـؤـمـنـ عـلـىـ مـثـلـ هـذـهـ الـولـايـاتـ وـقـدـ نـهـيـ اللـهـ تـعـالـىـ عـنـ اـتـخـاذـهـ بـطـانـةـ .

* منـ كـفـرـ بـسـبـبـ بـدـعـتـهـ مـنـ أـهـلـ الـبـدـعـ وـالـأـهـوـاءـ فـلاـ يـجـوزـ أـنـ يـترـشـحـ لأـيـ ولاـيـةـ مـنـ الـولـايـاتـ العـامـةـ ،ـ وـأـمـاـ مـنـ لـمـ تـصـلـ بـدـعـتـهـ لـخـدـ الـكـفـرـ فـإـنـ كـانـ مجـهـداـ مـتـأـولاـ أـوـ مـقـلـداـ مـعـذـورـاـ جـازـتـ توـليـتـهـ وـقـبـلـ مـنـهـ التـرـشـيـحـ شـرـيـطـةـ أـنـ لـاـ يـكـونـ فـيـ توـليـتـهـ جـلـبـاـ لـلـمـفـسـدـةـ كـانـ يـكـونـ دـاعـيـةـ لـبـدـعـتـهـ ،ـ أـوـ يـكـونـ فـيـ توـليـتـهـ دـفـعـ لـمـصـالـحـ هـجـرـهـ وـمـنـعـهـ المـؤـديـ إـلـىـ حـمـاـيـةـ الـمـسـلـمـينـ مـنـ شـرـورـ الـبـدـعـةـ .

* طـلـبـ التـرـشـيـحـ فـيـ الـاـنـتـخـابـاتـ دـاـخـلـ فـيـ طـلـبـ الـوـلـايـةـ ،ـ وـحـكـمـهـ يـخـتـلـفـ بـحـسـبـ حـالـ طـلـبـ الـوـلـايـةـ .

فإن لم يقدر على تحقيق مقاصد الولاية غيره فالترشيح في حقه واجب، وإن أراد بالترشح الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فهو مستحب، وإن كان الترشح مكرهاً

* الأصل كراهة أن يأذن النظام لأحد بأن يطلب الولاية، إلا إن كان ثمة مصلحة أو حاجة لذلك فتزول الكراهة حينئذ مع أهمية الاقتصار فيه على قدر الحاجة ومراعاة حكم الأصل.

* يجوز تولية المفضول وتقديمه على الفاضل في هذه الانتخابات في حالة ظهور مصلحة العمل بالانتخابات، وفي حالة عدم المصلحة فلا يجوز، وتنعدد الولاية في كلا الحالين.

* لا يجوز الموافقة على ترشح من فقد شرطاً من شروط الولاية التي يترشح لها، فيجب على النظام الإسلامي مراعاة شروط الولاية في كلّ مرشح، إلا في حالة الضرورة فيجوز للنظام أن يقرّ ترشح غير المؤهل، مع وجوب أن يتحاشاه الناخبون إلا إن كان ثمّ ضرورة لترشيحه.

* لا يكفي مجرد اجتماع الشروط في المرشح للولاية، بل يضاف إلى هذه الشروط شروط وأوصاف أخرى توصل إلى الولاية أمثل الناس وأقدرهم على تحقيق المصالح الشرعية للولايات.

* طريق الوصول إلى الولاية من الطرق الاجتهادية التي تختلف باختلاف الزمان والمكان، ولا يشترط أن يتلزم المسلمون بالطرق التي وقعت في عصر الخلفاء الراشدين بدليل اختلاف طرق الولاية في عصر الخلفاء الراشدين من غير نكير.

- * بيعة أهل الخل والعقد قد تكون لازمة وبيعة الناس تبع لها، وقد تكون بيعة أهل الخل والعقد مجرد ترشيح والناس يختارون بعد هذا ، وقد يختار الناس مباشرة، وكلّ هذا من الطرق المباحة حين تتحقق المصلحة الشرعية.
- * الأصل في ولاية الحاكم أن تكون مطلقة غير مقيدة بشرط ولا وقت، ويجوز في حالة الحاجة أو المصلحة الراجحة أن تقييد ولاية الحاكم بشرط أو مدة.
- * المجالس البرلمانية من الولايات العامة، ولا مانع من تسميتها بمجالس الشورى، وإن كانت في الحقيقة لا تقتصر على مجرد الشورى.
- * يجوز تحديد أعضاء المجالس البرلمانية عن طريق الانتخاب أو التعيين أو غير ذلك من الوسائل المباحة، ويختار الحاكم أفضل هذه الطرق.
- * لا يجوز إجراء الاستفتاء الشعبي على المسائل الشرعية القطعية أو الاجتهادية وكذا المسائل التي تحتاج إلى تخصص، ويجوز إجراء الاستفتاء على المسائل الدينية المتعلقة بمصالح الناس ومعاشرهم مما يدركها عامة الناس.
- * ويجوز إجراء الاستفتاء إن كان استشارياً حول المسائل الشرعية الاجتهادية أو المتخصصة إن كان على جهة معرفة الواقع الذي سينزل عليه الحكم الشرعي أو يراد به الاستفادة منها في إدراك المصالح والمفاسد.
- * يجوز إجراء الانتخابات البلدية والانتخاب للوظائف في الدولة، وحكمها أخف من حكم الانتخابات الرئاسية والبرلمانية.
- * ما كان من المهام لا يتعلّق بالمصالح العامة، كالشركات والجمعيات الخاصة فيجوز إجراء الانتخابات فيها بلا إشكال.

* النقابات والجمعيات والاتحادات الطلابية وغيرها إن كان شأنها لا يتعدى المطالبة بحقوق أفرادها فهي وكالة تجوز الانتخابات فيها، وإن كانت لها تعلق بالمصلحة العامة فحكمها حكم الانتخابات للوظائف والمناصب في الدولة.

* لا بد لقيام الانتخابات فيما دون الرئاسة أن يأذن بها الإمام لأن هذه الولايات من اختصاص الإمام، وأما الرئاسة العامة فيرجع في العمل لأهل الحلّ والعقد من الناس سواءً أكانوا أشخاصاً أم مجالس برلمانية أم غير ذلك.

* تغيير نتائج الانتخابات إن كان عن طريق الغش والتزوير فهو حرام سواءً أكان من قبل الإمام أم غيره، وأما إن كان من غير غش ولا تزوير وإنما أراد الإمام أن يغير نتائج الانتخابات فإن كان لهوى أو شهوة فهو حرام وإن كان لمصلحة فله ذلك ولا يلزم الأخذ بما اختاره الناس إلا في حالة أن تكون بيته مشترطاً فيها أن يلتزم بما يختاره الناس فلا يجوز له مخالفه الشرط.

* وما سبق هو في تغيير نتائج الانتخابات فيما دون الرئاسة، أما الانتخابات الرئاسية فإن كان عرف الناس أن من يختاره الناس يكون رئيساً فلا يجوز تغيير نتائج الانتخابات بعد معرفة أصوات الناس، وإن كان عرفهم أن الأمر مجرد ترشيح فيجوز تغييره واستبداله بغيره إن كان أصلح.

* يجوز إجراء الدعاية الانتخابية مع وجوب مراعاة ما يلي:
أولاً: خلو الدعاية من الكذب في مدح النفس، أو مدح الآخرين، أو الطعن فيهم.

ثانياً: خلو الدعاية من إنفاق الأموال بمحيث يتميز أهل الثراء عن غيرهم.
ثالثاً: خلو الدعاية من أي شراء للأصوات.

رابعاً: خلو الدعاية من أي محْرَم آخر غير متعلق بالدعاية.
خامساً: الاقتصاد في مدح النفس على قدر الحاجة ، وأن لا يسمح بالبالغة الدالة على استهتار بالولاية وانكباب عليها.

*يتربّ على تطبيق الانتخابات مجموعة من المصالح والمفاسد، والحكم في الانتخابات متعلق بالموازنة بين المصالح والمفاسد، فإن غلبت المصالح جازت الانتخابات وإلا حرمت، مع وجوب دفع المفاسد والتقليل منها قدر المستطاع.
*المصالح المترتبة على الانتخابات منها ما هو من قبيل الضروري الذي تكون الانتخابات فيه واجبة كالانتخابات في الفتنة حين تكون سبباً لإطfacتها، وقد تكون مصلحة ظاهرة كالانتخابات في حال الاختلاف والنزاع وقد تكون دون ذلك، وبعض مصالح الانتخابات ظاهر، وبعضها أقل ظهوراً، ووجودها في الانتخابات يختلف باختلاف الزمان والمكان.

*المفاسد المترتبة على الانتخابات منها ما يكون ملزماً للانتخابات، ومنها ما يكون موجوداً وقد يكثر فيها، ومن المفاسد ما يكون غير متعلق بالانتخابات، ومن المفاسد ما يكون من قبيل المفاسد الوهمية التي لا تقع إلا نادراً، فلا أثر لها على حكم الانتخابات.

ثانياً: أهم التوصيات:

أولاً: أهمية دراسة حال المجتمع لمعرفة المصالح والمفاسد قبل إجراء أي انتخابات، ويمكن إسناد ذلك للجنة رسمية مختصة، تقوم بإجراء البحوث والدراسات والإحصائيات التي يعتمد عليها في معرفة المصالح التي ستتحققها هذه الانتخابات، والمفاسد التي ستجلبها، حتى يكون تطبيق الانتخابات قائماً

على بينة، ولا يصح أن يحرض على تطبيق الانتخابات مطلقاً مجرد الضغط العالمي والإعلامي المطالب بها.

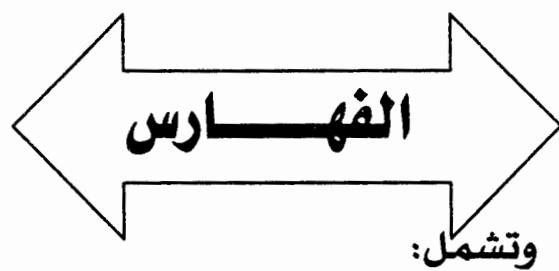
ثانياً: أهمية التوعية الدينية المصاحبة للانتخابات، والتي تهدف إلى توعية الناس بمقاصد الولاية، وما جاء فيها من ترغيب وترهيب، وما يتعلّق بأحكام طلب الولايات، وتحذير من السلوكيات المنحرفة التي تصاحب كثير من الانتخابات المعاصرة.

ثالثاً: أهمية التشديد في شروط قبول الترشيح للانتخابات، بحيث لا يكتفى بمجرد الجنسية وبلوغ سن معين ونحو ذلك، بل لا بد من اشتراط جميع الشروط الشرعية لكلّ ولاية، مع اشتراط بعض المؤهلات والصفات التي تجعل الترشيح في حقّ فئة من المتميزين الذين يصلحون لأمثال هذه الولايات، وهذا التشديد في قبول الترشيح سيحقق ضمان وصول الأكفاء للولاية.

رابعاً: ضرورة منع الدعايات والحملات الانتخابية بصورةها المعاصرة، والقائمة على عصب المال والإعلام، لما فيها من مفاسد عديدة تنافي الأخلاق الإسلامية، ويمكن الاستغناء عنها بطرق ووسائل كثيرة، منها تحصيص ساعات محددة للمرشحين في بعض وسائل الإعلام ليعرفوا بأنفسهم، ويوضّحوا أهدافهم ويراجحهم، مما يعرف الناس بالمرشحين من غير وقوع في مفاسد تدخل العنصر المالي والإعلامي في الترشيح.

والحمد لله أولاً وأخراً، وباطناً وظاهراً، وسراً وجهراً.

* * *



- ١] فهرس المراجع.
- ٢] فهرس الموضوعات.

فهرس المراجع

- ١) إتحاف ذوي البصائر بشرح روضة الناظر، مكتبة الرشد، الرياض، ط٢، ١٤٢٤هـ.
- ٢) الآحاد والثاني، لابن أبي عاصم، تحقيق: باسم الجوابرة، دار الراية، الرياض، ط١، ١٤١١هـ .
- ٣) الأحزاب السياسية في الإسلام لصفي الرحمن المباركفوري ، دار الصحوة، ط١ ، ١٤١٧هـ.
- ٤) الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، لأبي حاتم ابن حبان البستي ، ترتيب: علاء الدين ابن بلبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١ ، ١٤٠٨هـ
- ٥) الأحكام التي تختلف فيها المرأة الرجل ، لسعد بن شارع الحربي ، دار المسلم ، ط١ (١٤١٥هـ).
- ٦) أحكام الذميين والمستأمين ، لعبد الكرييم زيدان ، مؤسسة الرسالة ، بلا طبعة، ١٤٠٢هـ.
- ٧) الأحكام السلطانية والولايات الدينية ، لأبي الحسن علي بن محمد الماوردي ، تحقيق: سمير رباب ، المكتبة العصرية ، بيروت ، بلا طبعة ، ١٤٢٤هـ.
- ٨) الأحكام السلطانية ، لأبي يعلى محمد بن الحسين الفراء ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، بلا طبعة ، ١٤٢١هـ.
- ٩) أحكام القرآن ، لأبي بكر أحمد بن محمد الرازى الجصاص ، تحقيق: محمد الصادق قمحاوى ، دار إحياء التراث العربى ، بلا طبعة ، ١٤١٢هـ.

- ١٠) أحكام القرآن، لأبي بكر محمد بن عبد الله المعروف بابن العربي ، دار الجليل، بيروت، بلا طبعة، ١٤٠٨ هـ.
- ١١) أحكام القرآن، لعماد الدين محمد الطبرى الشهير بالكبا الهراسى ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٤٠٥ هـ.
- ١٢) أحكام اهل الذمة، لابن القيم الجوزية، تحقيق: أمين عارف الدمشقى ، دار الجليل ، بيروت ، ط١ ، ١٤٢١ هـ.
- ١٣) الإحکام في أصول الأحكام، لأبي محمد علي بن أحمد بن حزم ، تحقيق: محمود حامد عثمان ، دار الحديث ، القاهرة ، ط١ ، ١٤١٩ هـ.
- ١٤) الإحکام في أصول الأحكام ، لعلي بن محمد الأمدي ، تحقيق: سيد الجميلى ، دار الكتاب العربي ، ط٣ ، ١٤٢٠ هـ.
- ١٥) الإحکام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرّفات القاضي والإمام ، لشهاب الدين القرافي المالكي ، تحقيق: محمود عرنوس ، المكتبة الأزهرية ، بلا طبعة ، ولا تاريخ.
- ١٦) إحياء علوم الدين ، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالى ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط١ ، ١٤٠٦ هـ.
- ١٧) الاختصاص القضائي في الفقه الإسلامي ، لناصر بن محمد الغامدي ، مكتبة الرشد ، الرياض ، ط١ ، ١٤٢٠ هـ.
- ١٨) الآداب الشرعية ، لعبد الله بن محمد بن مفلح المقدسي ، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعمر القيام ، مطبوعات الأمانة العامة للاحتفال بمرور مائة عامه على تأسيس المملكة ، ط٣ ، ١٤١٩ هـ.
- ١٩) الإدارة والقضاء الإداري ، لاحسان عبد المنعم سمارة ، دار يافا العالمية ، ط١ ، ٢٠٠٠ م.

- ٢٠) أدب الدنيا والدين، لعلي بن محمد بن حبيب الماوردي، تحقيق: ياسين السواس، دار ابن كثير، دمشق، ط ١٤١٥ هـ.
- ٢١) أدب القاضي، لعلي بن محمد الماوردي، تحقيق: بحبي السرحان، مطبعة الإرشاد، بغداد، بلا طبعة، ١٣٩١ هـ.
- ٢٢) أدب القضاء، أو الدرر المنظومات في الأقضية والحكومات، لشهاب الدين إبراهيم بن عبد الله الشافعى الشهير بـ ابن أبي الدم، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٠٧ هـ.
- ٢٣) أدب القضاء، لأبي العباس أحمد بن إبراهيم السروجي، تحقيق: شيخ شمس العارفين صديقى، دار البشائر الإسلامية، ط ١، ١٤١٨ هـ.
- ٢٤) إرشاد السارى لشرح صحيح البخارى، لشهاب الدين أحمد بن محمد القسطلاني، دار إحياء التراث العربى، بيروت، بلا طبعة، ولا تاريخ.
- ٢٥) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، لمحمد بن علي الشوكانى، تحقيق: شعبان محمد إسماعيل، المكتبة التجارية، ط ١، ١٤١٣ هـ.
- ٢٦) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، لإمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله الجويني، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٦ هـ.
- ٢٧) أزمة الفكر السياسي الإسلامي في العصر الحديث، لعبد الحميد متولي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، بلا طبعة، ١٩٨٥ م.
- ٢٨) الاستذكار، ليوسف بن عبد الله بن عبد البر، دار الكتب العلمية، بيروت، تحقيق: سالم محمد عطا، ومحمد معوض، ط ١، ٢٠٠٠ م.
- ٢٩) الاستعana بغير المسلمين في الفقه الإسلامي، لعبد الله بن ابراهيم الطريقي، بلا دار، ط ١، ١٤٠٩ هـ.

- (٣٠) الاستفتاء الشعبي والشريعة الإسلامية، ماجد راغب الحلو، دار المطبوعات الجامعية، ط٢، ١٤٠٢ هـ.

(٣١) الاستفتاء وأزمة الديمقراطية، سليمان الغويل، جامعة قاريونس، ط١، ٢٠٠٣ م.

(٣٢) الإسلام واتجاه المرأة المسلمة المعاصرة، محمد البهبي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط٢، ١٤٠١ هـ.

(٣٣) الإسلام والخزينة، لعائشة محمد، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، ط١، ١٣٩٩ هـ.

(٣٤) الإسلام والديمقراطية، حوار مع محمد سليم العوّا، مؤسسة شومان، ط١، ١٩٩٨ م.

(٣٥) الإسلام والذمة، محمد الزحيلي، ضمن كتاب معاملة غير المسلمين في الإسلام، المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، بلا طبعة، ١٩٨٩ م.

(٣٦) الإسلام وأوضاعنا السياسية، عبد القادر عودة، مؤسسة الرسالة، بيروت، بلا طبعة، ١٤٠١ هـ.

(٣٧) الإسلام وأوضاعنا القانونية، عبد القادر عودة، المختار الإسلامي، القاهرة، ط٥، ١٣٩٧ هـ.

(٣٨) الإسلام وحقوق الإنسان، للقطب محمد القطب طبلية، دار الفكر العربي، ط١، ١٣٩٦ هـ.

(٣٩) الإسلام وحقوق المرأة السياسية، لرعد كامل الحيالي، دار البشير، ط١، ١٤١٩ هـ.

(٤٠) الإسلاميون وسراب الديمقراطية، عبد الغني محمد الرحّال، مؤسسة المؤمن، ط١، ١٤١٣ هـ.

- (٤١) إشكاليات الديقراطية، لسامي صالح الدلال، مركز المستشار الإعلامي، بلا طبعة، ١٩٩٠ م.
- (٤٢) الإصابة في تمييز الصحابة، لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق: علي البعاوي، دار الجليل، بيروت، ط١، ١٤١٢ هـ.
- (٤٣) أصول الدعوة، لعبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٧، ١٤١٨ هـ.
- (٤٤) أصول السنة، لمحمد بن عبد الله الأندلسي الشهير بابن زمرين، مع تخرّيجه رياض الجنة بتخرّيج أصول السنة لعبد الله بن محمد البخاري، مكتبة الغرباء، ط١، ١٤١٥ هـ.
- (٤٥) أصول الشيعة الإمامية الثانية عشرية، لناصر بن عبد الله القفاري، بلا دار، ط٢، ١٤١٥ هـ.
- (٤٦) أصول الممارسة البرلمانية، لسامي عبد الصادق، الهيئة المصرية العامة للكتاب، بلا طبعة، ١٩٨٢ م.
- (٤٧) أصول نظام الحكم في الإسلام مع بيان التطبيق في المملكة العربية السعودية، لفؤاد عبد المنعم أحمد، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، بلا طبعة، ١٤١١ هـ.
- (٤٨) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، لمحمد بن الأمين الشنقيطي، تحقيق: صلاح الدين العاليلي، دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٤١٧ هـ.
- (٤٩) أضواء على التجربة النيابية الإسلامية في لبنان، لفتحي يكن، دار المركز الإسلامي، ط١، ١٤١٦ هـ.
- (٥٠) اعتقاد أئمة الحديث، لأبي بكر الأسماعيلي، تحقيق: محمد بن عبد الرحمن الخميسي، دار العاصمة، الرياض، ط١، ١٤١٢ هـ.

- ٥١) أفعال الرسول ﷺ ودلالتها على الأحكام، محمد بن سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١٤٠٨ هـ.
- ٥٢) الاقراغ السياسي، لمنذر الشاوي، منشورات العدالة، بلا طبعة، هـ ١٤٢١.
- ٥٣) الاقتصاد في الاعتقاد، للإمام الغزالى، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، هـ ١٤٠٩.
- ٥٤) الإقناع في مسائل الإجماع، لأبي الحسن بن القطان، تحقيق: حسن فوزي الصعيدي، دار الفاورق الحديثة، ط ١، هـ ١٤٢٤.
- ٥٥) إكيليل الكرامة في تبيان مقاصد الإمامة، لسيد صديق حسن خان القنوجي، بلا دار، ط ١، هـ ١٤٠٩.
- ٥٦) إكمال إكمال المعلم في شرح صحيح مسلم، محمد بن خليفة الأبي، تحقيق: محمد سالم هاشم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، هـ ١٤١٥.
- ٥٧) الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة، لعبد الله بن محمد الدميرجي، دار طيبة، الرياض، ط ٢، هـ ١٤٠٩.
- ٥٨) الانتخابات البلدية، لعلي بن عبد الله المزايدة، بلا دار، ط ١، هـ ١٤٢٦.
- ٥٩) الانتخابات شهادة وأمانة، خالد بن أحمد الشستوت، دار البيارق، ط ١، هـ ١٤٢١.
- ٦٠) الانتخابات والأحزاب الديمقراطية، لنظام بركات، ضمن كتاب الأنظمة الانتخابية المعاصرة، مؤلف جماعي، دار سندباد للنشر، عُمان، بلا طبعة، ١٩٩٥ م.
- ٦١) الانتخابات والديمقراطية، لسليمان الغويل، منشورات أكاديمية الدراسات العليا، طرابلس، ط ١، م ٢٠٠٣.

- ٦٢) الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، لعلاء الدين علي بن سليمان المرداوي، تحقيق: محمد حامد الفقي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، بلا طبعة، ولا تاريخ.
- ٦٣) الأنظمة السياسية المعاصرة، ليحيى الجمل، دار النهضة العربية، بلا طبعة، ١٩٦٩م.
- ٦٤) الأنظمة النيابية الرئيسية، لعفيفي كامل عفيفي، منشأة المعارف، الاسكندرية، بلا طبعة، ٢٠٠٢.
- ٦٥) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، للبيضاوي، دار الفكر، بيروت، بلا طبعة، ولا تاريخ.
- ٦٦) أهل الخلّ والعقد في الفقه السياسي الإسلامي لعبد الله بن إبراهيم الطريقي، دار المسلم، الرياض، ط١، ١٤١٥هـ.
- ٦٧) أهل الذمة والولايات العامة في الفقه الإسلامي، لنمر بن محمد النمر، المكتبة الإسلامية، بلا طبعة، ١٤٠٩هـ.
- ٦٨) أهلية الولايات السلطانية في الفقه الإسلامي، لعبد الله بن عبد المحسن الطريقي، بلا دار، ط١، ١٤١٨هـ.
- ٦٩) إيضاح طرق الاستقامة في بيان أحكام الولاية والإمامية، لجمال الدين يوسف عبدالهادي الشهير بابن البرد، تحقيق عبدالله الكندي، شركة غراس ط١، ١٤٢٦هـ.
- ٧٠) البحر الرائق شرح كنز الدقائق، لزين الدين بن إبراهيم الشهير بابن نجيم الحنفي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ.
- ٧١) البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار، لأحمد بن يحيى بن المرتضى، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٣٨٦هـ.

- ٧٢) بدائع التفسير، الجامع لتفسير ابن قيم الجوزية، جمع: يسري السيد محمد، دار ابن الجوزي، ط١، ١٤١٤هـ.
- ٧٣) بدائع السلك في طبائع الملك، لأبي عبد الله بن الأزرق، تحقيق: علي سامي النشار، منشورات وزارة الإعلام العراقية، بلا طبعة، ولا تاريخ.
- ٧٤) بداية المجتهد ونهاية المقتضى، لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد، تحقيق: ماجد الحمزي، دار ابن حزم، بيروت، ط١، ١٤١٦هـ.
- ٧٥) البداية والنهاية، لأبي الفداء اسماعيل بن عمر بن كثير القرشي، مكتبة المعارف، بيروت، بلا طبعة، ولا تاريخ.
- ٧٦) البرهان في أصول الفقه، لأبي المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ.
- ٧٧) البناء في شرح الهدایة، لأبي محمد محمود بن أحمد العینی، دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٤١١هـ.
- ٧٨) البيعة أحکام ومضامين، لعبد الله بن قاسم الوشلي، المكتبة الحديثة، بيروت، ط١، ١٤١٣هـ.
- ٧٩) البيعة عند مفكري أهل السنة والعقد الاجتماعي في الفكر السياسي الحديث، لأحمد فؤاد عبد الجود، دار قباء، بلا طبعة، ١٩٩٨م.
- ٨٠) البيعة في الفكر السياسي الإسلامي، لمحمود الخالدي، مكتبة الرسالة الحديثة، عمان، ط١، ١٤٠٥هـ.
- ٨١) البيعة في النظام السياسي الإسلامي، لأحمد صديق عبد الرحمن، مكتبة وهبة، القاهرة، ط١، ١٤٠٨هـ.

- ٨٢) تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، لشمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٢، ١٤١٤ هـ.
- ٨٣) التاريخ الإسلامي، لعمود شاكر، المكتب الإسلامي، ط٣، ١٤١١ هـ.
- ٨٤) تاريخ الطبرى، المسماى تاريخ الأمم والملوك، لمحمد بن جرير الطبرى، اعنى به: أبو صالح الكلمى، بيت الأفكار الدولية، بلا طبعة، ولا تاريخ.
- ٨٥) تاريخ المذاهب الإسلامية، لمحمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، بلا طبعة، ولا تاريخ.
- ٨٦) تبصرة الحكماء في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، لبرهان الدين إبراهيم بن فرحون اليعمرى، تحقيق: جمال مرعشلى، دار عالم الكتب، الرياض، طبعة خاصة، ١٤٢٣ هـ.
- ٨٧) التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، لعلاء الدين أبي الحسن المرداودي، تحقيق: عبد الرحمن الجبرين وأخرون، مكتبة الرشد، الرياض، ط١، ١٤٢١ هـ.
- ٨٨) تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، لبدر الدين محمد بن إبراهيم بن جماعة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٣ م.
- ٨٩) التحرير والتتوير، لمحمد الطاهر بن عاشور، مكتبة المدينة المنورة، بلا طبعة، ولا تاريخ.
- ٩٠) تحطيم الصنم العلماني، لمحمد شاكر الشريف، دار طيبة الخضراء، مكة المكرمة، ط١، ١٤٢٣ هـ.
- ٩١) التحفة البارزة في الفتاوى النسائية، لعبد العزيز بن عبد الله بن باز، جمع: خالد بن حسن آل عبد الرحمن، دار ابن حزم، بيروت، ط١، ١٤٢٧ هـ.

- ٩٢) تحفة الفقهاء، لعلاء الدين السمرقندى، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ.
- ٩٣) تحفة المحتاج إلى أدلة المنهاج، لأبن الملقن، تحقيق: عبد الله اللحيفي، دار جراد، ط١، ١٤٠٦هـ.
- ٩٤) تحفة الملوك في فقه مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان، لزين الدين محمد بن أبي بكر الرازي، اعتنى به: عبد الله نذير أحمد، دار البشائر، ط١، ١٤١٧هـ.
- ٩٥) تحفة الوزراء، المنسوب إلى أبي منصور عبد الملك الشعالي، تحقيق: حبيب الرّاوي وابتسم الصفار، مطبعة العاني، بغداد، بلا طبعة، ١٩٧٧م.
- ٩٦) التحقيق في أحاديث الخلاف، لعبد الرحمن بن علي بن الجوزي، دار الكتب العلمية، بيروت، تحقيق: مسعد السعدني، ط١، ١٤١٥هـ.
- ٩٧) تدوين الدستور الإسلامي، لأبي الأعلى المودودي، الدار السعودية، جدة، ط١، ١٤٠٧هـ.
- ٩٨) الترغيب والترهيب من الحديث الشريف، لأبي محمد زكي الدين عبد العظيم المنذري، تحقيق: محمد محى الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، ط١، ١٣٧٩هـ.
- ٩٩) التشبيه المنهي عنه في الفقه الإسلامي، لجميل بن حبيب اللوبيحق، دار الأندلس الخضراء، جدة، ط١، ١٤١٩هـ.
- ١٠٠) التعريف، لحمد عبد الرؤوف المناوي، تحقيق: محمد رضوان الديبة، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط١، ١٤١٠هـ.
- ١٠١) التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، لصلاح الصاوي، دار الإعلام الدولي، القاهرة، ط٢، ١٤١٤هـ.

- ١٠٢) التعددية السياسية وتداول السلطة في السياسة الشرعية، لدندل جبر، دار عمان، ط١، ١٤٢٧ هـ.
- ١٠٣) تفسير البحر المحيط، محمد بن يوسف الشهير بابي حيان الأندلسي، تحقيق: عادل عبد الموجود وعلي معاوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٣ هـ.
- ١٠٤) تفسير البغوي، المسماى معالم التنزيل، حسين بن مسعود البغوي، تحقيق: خالد العك ومروان سوار، دار المعرفة، بيروت، ط١، ١٤٠٦ هـ.
- ١٠٥) تفسير القرآن الحكيم، الشهير بتفسير النار، محمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت، ط٢، بلا تاريخ.
- ١٠٦) تفسير القرآن العظيم مسندًا عن رسول الله ﷺ والصحابة والتبعين، لعبدالرحمن بن محمد بن إدريس الشهير بابن أبي حاتم، تحقيق: أسعد محمد الطيب، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة، ط٢، ١٤١٩ هـ.
- ١٠٧) تفسير القرآن العظيم، لأبي الفداء إسماعيل بن كثير القرشي، مؤسسة الريان، بيروت، ط٥، ١٤٢٠ هـ.
- ١٠٨) التفسير الكبير، للفخر الرازى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٢، ١٤١٧ هـ.
- ١٠٩) تفسير النسفي، المسماى مدارك التنزيل وحقائق التأويل لأبي البركات عبد الله ابن أحمد النسفي، تحقيق: يوسف بدبوى، دار الكلم الطيب، دمشق، ط٢، ١٤١٦ هـ.
- ١١٠) تلقيح الفهوم في تنقیح صیغ العموم، لعلاء الدين خليل بن کیکلدي العلائی، تحقيق: محمد بن إسحاق آل الشيخ، ط١.

- ١١١) تمكين المرأة من الانتخاب والترشح، لحامد العلي، ضمن مؤتمر الكويت والتحديات الفكرية، جامعة الكويت، ١٤١٨ هـ.
- ١١٢) تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، للقاضي أبي بكر بن الطيب الباقلاني، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، بلا طبعة، ١٤٠٧ هـ.
- ١١٣) التمهيد في أصول الدين، لأبي المعين النسفي، تحقيق: عبد الحفيظ قابيل، بلا طبعة، ١٤٠٧ هـ.
- ١١٤) التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، لأبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني، تحقيق: محمود الخطيبيري ومحمد أبو ريدة، دار الفكر العربي، بلا طبعة، ١٣٦٦ هـ.
- ١١٥) تنوير الظلمات في كشف مفاسد وشبهات الانتخابات، لمحمد بن عبد الله الإمام، مكتبة الفرقان، عجمان، ط٢، ١٤٢٢ هـ.
- ١١٦) تهذيب التهذيب، لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤٠٤ هـ.
- ١١٧) تولية رئيس الدولة في الشريعة الإسلامية والنظم السياسية المعاصرة، لسامuel البدوي، دار الفكر العربي، ط١، ١٩٨٦ م.
- ١١٨) تولية رئيس الدولة في الفكر السياسي الإسلامي والفكر السياسي الحديث، لسعد محمد خليل، المؤسسة العربية الحديثة، القاهرة، بلا طبعة، ولا تاريخ.
- ١١٩) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، لعبد الرحمن بن ناصر السعدي، تحقيق: عبد الرحمن معلا اللوبيقي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٢٣ هـ.

- ١٢٠) الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية، لعبد محمد السفياني، مكتبة النافع، مكة المكرمة، ط١، ١٤٠٨ هـ.
- ١٢١) الثواب والمتغيرات في مسيرة العمل الإسلامي المعاصر، لصلاح الصاوي، المنتدى الإسلامي، بلا طبعة، ولا تاريخ.
- ١٢٢) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، لمحمد بن جرير الطبرى، تحقيق: عبد الله ابن عبد المحسن التركى، دار عالم الكتب، الرياض، ط١، ١٤٢٤ هـ.
- ١٢٣) الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، تحقيق: هشام البخاري، دار عالم الكتب، الرياض، ١٤٢٣ هـ.
- ١٢٤) جوانب التعارض بين عنصر الأنوثة في المرأة والعمل السياسي من المنظور التربوي الإسلامي لعدنان حسن با حارت، مطبوعات إدارة الشؤون الثقافية برابطة العالم الإسلامي، عدد ٢٠٠، ١٤٢٣ هـ.
- ١٢٥) الجوادر الحسان في تفسير القرآن، لعبد الرحمن بن مخلوف الشعالي، تحقيق: محمد الفاضلي، المكتبة المصرية، بيروت، ط١، ١٤١٧ هـ.
- ١٢٦) الجوادر المصيّة في بيان الآداب السلطانية، لعبد الرؤوف المناوي، تحقيق: عبد الرحمن حمدان، عالم الكتب، القاهرة، ط١، ١٤٢٥ هـ.
- ١٢٧) حاشية الجمل على شرح المنهج، لسليمان بن عمر بن منصور والمعروف بالجمل، تحقيق: عبد الرزاق غالب المهدى، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٧ هـ.
- ١٢٨) حاشية الخرشى على مختصر سيدى خليل، لمحمد بن عبد الله الخرشى المالكى، تحقيق: زكريا عميرات، المكتبة العلمية، ط١، ١٤١٧ هـ.
- ١٢٩) حاشية السندي والسيوطى على سنن النسائي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بلا طبعة، ولا تاريخ.

- (١٣٠) الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، لأبي الحسن علي بن محمد الماوريدي، تحقيق: علي معرض وعادل عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٤هـ.
- (١٣١) حجاب المسلمة بين انتقال المبطلين وتأويل الجاهلين، لمحمد فؤاد البرازى، مكتبة أضواء السلف، ط١، ١٤١٦هـ.
- (١٣٢) حجية الشهادة في الأثبات الجزائي، لعماد محمد ربيع، دار الثقافة، عمان، ط١، ١٩٩٩م.
- (١٣٣) الحركة الطلابية المغربية، لمحمد ضريف، المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، ط١، ١٤١٧هـ.
- (١٣٤) الحركة النقابية في العالم، لجورج لوفران، ترجمة: إلياس مرعي، منشورات عويدات، ط٣، ١٩٨٦م.
- (١٣٥) الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، لعبد الحكيم بن حسن العليي، دار الفكر العربي، بلا طبعة، ١٣٩٤هـ.
- (١٣٦) حسن السلوك الحافظ دولة الملوك، لمحمد بن محمد الوصلي، تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد، دار الوطن، الرياض، ط١، ١٤١٦هـ.
- (١٣٧) حقوق الإنسان وحرياته الأساسية في النظام الإسلامي والنظم المعاصرة، لعبد الوهاب بن عبد العزيز الشيشاني، مطابع الجمعية العلمية الملكية، ط١، ١٤٠٠هـ.
- (١٣٨) الحقوق السياسية للرعاية في الشريعة الإسلامية مقارناً بالنظم الوضعية، لأحمد العوضي، مؤسسة رام للتكنولوجيا والكمبيوتر، مؤتة، ط١، ١٤١٥هـ.

- ١٣٩) الحقوق السياسية للمرأة، لعبد الحميد اسماعيل الانصارى، دار الفكر العربي، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ.
- ١٤٠) الحقوق السياسية للمرأة، لعبد الحميد الشواربى، منشأة المعارف بالاسندرية، بلا طبعة، ولا تاريخ.
- ١٤١) حقوق المرأة المدنية والسياسية في الإسلام، لمحمد عبد القادر أبو فارس، دار الفرقان، ط١، ١٤٢٠هـ.
- ١٤٢) حقوق المواطن غير المسلم في الدولة الإسلامية، لشنى أمين نادر، دار البلد، ط١، ١٩٩٩م.
- ١٤٣) حقوق أهل الذمة في الدولة الإسلامية، لأبي الأعلى المودودي، الاتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية، الكويت، ط١، بلا تاريخ.
- ١٤٤) الحقوق والحريات المدنية والسياسية في الإسلام، لمحمد البوطي، ضمن كتاب حقوق الإنسان في الإسلام بين الخصوصية والعاليّة، المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، عمان، بلا طبعة، ١٤١٨هـ.
- ١٤٥) حكم الإسلام في الديمقراطية والتعددية الحزبية، لعبد المنعم مصطفى حليمة، بلا دار، ط١، ١٤١٤هـ.
- ١٤٦) حكم الشورى في الإسلام و نتيجتها، لمحمد عبد القادر أبو فارس، دار الفرقان، ط١، ١٤٠٨هـ.
- ١٤٧) حكم المشاركة في الوزارة والمجالس النيابية، لعمر سليمان الأشقر، دار النفائس، عمان، ط١، ١٤١٢هـ.
- ١٤٨) حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء، لسيف الدين أبي بكر محمد بن أحمد القفال الشاشي، تحقيق: ياسين أحمد درادكة، مكتبة الرسالة الحديثة، عمان، ط١، ١٩٨٨م.

- ١٤٩) الحملات الانتخابية البلدية، محمد بن سعد الغامدي، رسالة ماجستير في قسم السياسة الشرعية بالمعهد العالي للقضاء بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، إشراف: فيصل الرمياني، عام ١٤٢٥هـ-١٤٢٦هـ.
- ١٥٠) الحملات الانتخابية، لزكريا بن صغير، دار الخلدونية، الجزائر، بلا طبعة، ولا تاريخ.
- ١٥١) خصائص التشريع الإسلامي، لفتحي الدريري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ.
- ١٥٢) خلاصة البدر المنير، لعمر بن علي بن الملقن، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، مكتبة الرشد، الرياض، ط١، ١٤١٠هـ.
- ١٥٣) الخلافة الإسلامية وقضية الحكم بما أنزل الله، لصادق شايف نعمان، دار السلام، القاهرة، ط١، ١٤٢٥هـ.
- ١٥٤) الخليفة توليه وعزله، لصلاح الدين دبوس، مؤسسة الثقافة الجامعية، الاستندرية، بلا طبعة، ولا تاريخ.
- ١٥٥) الدر المنشور في التفسير بالتأثر، بلال الدين السيوطي، تحقيق: عبد الله التركي، مركز هجر، القاهرة، ط١، ١٤٢٤هـ.
- ١٥٦) دراسات فكرية لحركة العمال النقابية في الوطن العربي، لحكمت كوتاني، دار الجاحظ، ط١، ١٩٨٥م.
- ١٥٧) دراسات في منهج الإسلام السياسي، لسعدي أبو جيب، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٠٦هـ.
- ١٥٨) الدراسة في تخريج أحاديث الهدایة، لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق: عبد الله هاشم اليماني، دار المعرفة، بيروت، بلا طبعة، ولا تاريخ.

- ١٥٩) دفاع عن الديمقراطية، خالد محمد خالد، دار ثابت، القاهرة، ط١، ١٤٠٥هـ. دليل الخطاب وأثر الاختلاف الفقهي فيه في الفقه والقانون، لعبدالسلام أحمد راجح، دار ابن حزم، ط١، ١٤٢١هـ.
- ١٦٠) الدولة وسلطتها التشريعية، لحسن صبحي أحمد عبد اللطيف، مؤسسة شباب الجامعة، الاسكندرية، بلا طبعة، ولا تاريخ.
- ١٦١) الديباج المذهب، لابراهيم بن علي بن محمد بن فرحون اليعمري المالكي، دار الكتب العلمية، بيروت، بلا طبعة، ولا تاريخ.
- ١٦٢) الديمقراطية الإسلامية، لعثمان خليل، المكتب الغني، بلا طبعة، ١٩٥٨م.
- ١٦٣) الديمقراطية في الميزان، لسعيد عبد العظيم، دار الفرقان، ط٣، بلا تاريخ.
- ١٦٤) الديمقراطية في ميزان العقل والشرع، لتأفف معروف، دار النفائس، ط١، ١٤٢٥هـ.
- ١٦٥) الديمقراطية وحكم الإسلام فيها، لحافظ صالح، دار النهضة الإسلامية، بيروت، ط٣، ١٤١٣هـ.
- ١٦٦) الديمقراطية وفكرة الدولة، لعبد الفتاح حسين العدوى، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، بلا طبعة، ولا تاريخ.
- ١٦٧) الديمقراطية ومشاركة المسلم في الانتخابات، لعبد الكريم زيدان، مجلة المجتمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي، عدد ٢٠، ١٤٢٦هـ.
- ١٦٨) الديمقراطية و موقف الإسلام منها، لمحمد مصطفى الراهنون، رسالة ماجستير في كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة أم القرى، بإشراف: عبدالرحمن بن حبنكة الميداني، ١٤٠٣هـ.
- ١٦٩) الذخيرة، لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق: محمد بو خزة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٩٩٤م.

- ١٧٠) الرأي العام في الإسلام، لحسي الدين عبد الحليم، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط١، ١٤٠٣ هـ.
- ١٧١) رد المحتار على الدر المختار، المعروف بحاشية ابن عابدين، لمحمد بن أمين بن عمر بن عابدين، دار عالم الكتب، الرياض، طبعة خاصة، ١٤٢٣ هـ.
- ١٧٢) الرسالة، لمحمد بن إدريس الشافعي، تحقيق: أحمد محمد شاكر، بلا دار، القاهرة، ١٣٥٨ هـ.
- ١٧٣) رقابة الأمة على الحكماء، لعلي محمد حسين، المكتب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٤٠٨ هـ.
- ١٧٤) روح المعاني إلى تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، لشهاب الدين محمود الألوسي، صصححة: محمد حسن العرب، دار الفكر، بيروت، بلا طبعة، ولا تاريخ.
- ١٧٥) الروض المربع شرح زاد المستقنع، لنصرور بن يونس البهوي، مع حاشية عبدالرحمن بن قاسم، بلا دار، ط٧، ١٤١٧ هـ.
- ١٧٦) روضة الطالبين، لأبي زكريا يحيى بن شرف النووي، تحقيق: عادل عبدالموجود وعلي معرض، دار عالم الكتب، الرياض، طبعة خاصة، ١٤٢٣ هـ.
- ١٧٧) روضة القضاة وطريق النجاة، لأبي القاسم علي بن محمد بن أحمد السمعاني، تحقيق: صلاح الدين الناهي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤٠٤ هـ.
- ١٧٨) روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه، لوفيق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، تحقيق: عبد الكريم النملة، مكتبة الرشد، الرياض، ط٥، ١٤١٧ هـ.

- (١٧٩) رياضة الدولة في الفقه الإسلامي، لمحمد رافت عثمان، دار الكتاب الجامعي، بلا طبعة، ولا تاريخ.
- (١٨٠) زاد المسير في علم التفسير، لجمال الدين عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٤ هـ.
- (١٨١) سبل السلام شرح بلوغ المرام، لمحمد بن إسماعيل الصنعاني، دار المداد الإسلامي، بيروت، ط١، ٢٠٠٢ م.
- (١٨٢) سراج الملوك، لأبي بكر محمد بن محمد الطرطوشى، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ط٢، ١٤١٢ هـ.
- (١٨٣) السلطات الثلاث في الدساتير العربية وفي الفكر السياسي الإسلامي، لسليمان محمد الطماوي، دار الفكر العربي، ط٤، ١٩٧٩ م.
- (١٨٤) السلطة التشريعية في نظام الحكم الإسلامي والنظم المعاصرة، لضوء مفتاح محمد غمّق، مالطا، بلا طبعة، ولا تاريخ.
- (١٨٥) السلطة القضائية في الإسلام، لشوكت محمد عليان، دار الرشيد، الرياض، ط١، ١٤٠٢ هـ.
- (١٨٦) السلطة القضائية وشخصية القاضي، لمحمد بن عبد الرحمن البكر، دار الزهراء، القاهرة، ط١، ١٤٠٨ هـ.
- (١٨٧) السلطة في الفكرين الإسلامي والماركسي، لكمال صلاح رحيم، دار النهضة العربية، القاهرة، بلا طبعة، ١٤١٧ هـ.
- (١٨٨) السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، لمحمد الغزالى، دار الشروق، القاهرة، ط١٣، ١٤٢٥ هـ.
- (١٨٩) السنة، لعمرو بن أبي عاصم الضحاك الشيباني، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٤٠٠ هـ.

- ١٩٠) سنن ابن ماجه، محمد بن يزيد بن ماجه القرزويني، ضمن مجموعة الكتب الستة، دار السلام، بإشراف: صالح بن عبد العزيز آل الشيخ، ط١، ١٤٢٠ هـ.
- ١٩١) سنن أبي داود، لأبي داود سليمان بن الأشعث الأزدي، ضمن مجموعة الكتب الستة، دار السلام، بإشراف: صالح بن عبد العزيز آل الشيخ، ط١، ١٤٢٠ هـ.
- ١٩٢) سنن الترمذى، المسماة: الجامع المختصر من السنن ومعرفة الصحيح والملول وما عليه العمل، محمد بن عيسى الترمذى، ضمن مجموعة الكتب الستة، دار السلام، بإشراف: صالح بن عبد العزيز آل الشيخ، ط١، ١٤٢٠ هـ.
- ١٩٣) السنن الكبرى، لأحمد بن الحسين البهقى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار البارز، مكة المكرمة، بلا طبعة، ١٤١٤ هـ.
- ١٩٤) سنن النسائي، والمسماة بالمجتبى من السنن (السنن الصغرى)، لأحمد بن شعيب النسائي، ضمن مجموعة الكتب الستة، دار السلام، بإشراف: صالح ابن عبد العزيز آل الشيخ، ط١، ١٤٢٠ هـ.
- ١٩٥) السيادة وثبات الأحكام في النظرية السياسية الإسلامية، محمد أحمد مفتى وسامي صالح الوكيل، جامعة أم القرى، بلا طبعة، ١٤١١ هـ.
- ١٩٦) السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعي، لأحمد بن عبد الخليم بن تيمية، تحقيق: فارس الحرستاني، دار الجليل، بيروت، ط١، ١٤١٣ هـ.
- ١٩٧) السياسة الشرعية، لعبد الوهاب خلاف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤٠٤ هـ.
- ١٩٨) سير أعلام النبلاء، لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمد العرقوسى، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٩، ١٤١٣ هـ.

- ١٩٩) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، لهبة الله بن الحسن بن منصور الطبرى اللالكائى، تحقيق: أحمد بن سعد الحمدان، دار طيبة، الرياض، ط ٨، ١٤٢٣ هـ.
- ٢٠٠) شرح الزرقاني على مختصر سيدى خليل، لعبد الباقي الزرقاني، دار الفكر، بيروت، بلا طبعة، ١٣٩٨ هـ.
- ٢٠١) شرح السنة، للحسين بن مسعود البغوى، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، المكتب الإسلامي، بيروت، ط ٢، ١٤٠١ هـ.
- ٢٠٢) شرح السنة، لأبي الحسن بن علي بن خلف البربهاري، تحقيق: محمد سعيد القحطانى، مكتبة السنة، ط ٣، ١٤١٦ هـ.
- ٢٠٣) شرح العضد على مختصر المتهى الأصولي، لعبد الله والدين عبد الرحمن ابن أحمد الإيجي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٢١ هـ.
- ٢٠٤) شرح العقائد النسفية في أصول الدين وعلم الكلام، لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازانى، تحقيق: كلود سلامة، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومى، دمشق، بلا طبعة، ولا تاريخ.
- ٢٠٥) الشرح الكبير، لأبي البركات أحمد بن محمد العدوى الشهير بـ الدردير، مع حاشية الدسوقي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٧ هـ.
- ٢٠٦) شرح الكوكب المنير، لمحمد بن أحمد الفتوحى (ابن النجار)، تحقيق: محمد الزحيلي ونزيره حمّاد، مكتبة العيikan، الرياض، بلا طبعة، ١٤١٨ هـ.
- ٢٠٧) الشرح الممتع على زاد المستقنع، لمحمد بن صالح العثيمين، تحقيق: هانى الحاج، المكتبة التوفيقية، القاهرة، بلا طبعة، ولا تاريخ.
- ٢٠٨) شرح فتح القدير للعجز الفقير، لكمال الدين محمد بن عبدالواحد الشهير بالكمال ابن الهمام، دار إحياء التراث العربى، بيروت، بلا تاريخ، ولا طبعة.

- ٢٠٩) شرح مختصر الروضة، لنجم الدين سليمان بن عبد القوي الطوفي، تحقيق: عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤١٠ هـ.
- ٢١٠) شرح متهى الإرادات، لنصرور بن يونس البهوي، تحقيق: عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢١ هـ.
- ٢١١) شرعة الاستفتاء الشعبي، لفاروق الكيلاني، بلا دار، ط١، ١٤١٢ هـ.
- ٢١٢) الشريعة، لأبي بكر محمد بن الحسين الأجري، تحقيق: عبد الله الدميحي، دار الوطن، الرياض، ط٢، ١٤٢٠ هـ.
- ٢١٣) الشورى المفترى عليها، للأمين الحاج محمد أحمد، مكتبة دار المطبوعات الحديثة، ط١، ١٤١٠ هـ.
- ٢١٤) الشورى بين الأصالة والمعاصرة، لعز الدين التميمي، دار البشير، عمان، ط١، ١٤٠٥ هـ.
- ٢١٥) الشورى بين النظرية والتطبيق، لقططان بن عبد الرحمن الدوري، مطبعة الامة، بغداد، ط١، ١٣٩٤ هـ.
- ٢١٦) الشورى في الإسلام، لحسن هويدى، مكتبة المنار، الكويت، بلا طبعة، ١٣٩٥ هـ.
- ٢١٧) الشورى في الإسلام، لعبد الغنى محمد بركة، مجمع البحوث الإسلامية، بلا طبعة، ١٣٩٨ هـ.
- ٢١٨) الشورى في الإسلام، لخمود بابللي، دار الإرشاد، بيروت، بلا طبعة، ولا تاريخ.
- ٢١٩) الشورى في الكتاب والسنة وعلماء المسلمين، لمحمد أحمد الصالح، بلا دار، ط١، ١٤٢٠ هـ.
- ٢٢٠) الشورى في ظل نظام الحكم الإسلامي، لعبد الرحمن عبد الخالق، الدار السلفية، بلا طبعة، ١٩٧٥ م.

- ٢٢١) الشورى وأثرها في الديمقراطية، لعبد الحميد بن إسماعيل الأنصاري، المطبعة السلفية، القاهرة، بلا طبعة، ١٤٠٠هـ.
- ٢٢٢) الشورى والديمقراطية النيابية، لداود الباز، دار الفكر الجامعي، بلا طبعة، ٢٠٠٤م.
- ٢٢٣) الشورى والديمقراطية، لعلي محمد لاغا، المؤسسة الجامعية، ط١، ١٩٨٣م.
- ٢٢٤) الشورى، لعمود الخالدي، دار الجليل، بيروت، ط١، ١٤٠٤هـ.
- ٢٢٥) الشورى؛ أساسها التشريعي وبعدها الغائي، لرائف محمد النعيم، دار جهينة، الأردن، ط١، ١٤٢٥هـ.
- ٢٢٦) صحيح ابن خزيمة، لمحمد بن إسحاق بن خزيمة، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، بلا طبعة، ١٣٩٠هـ.
- ٢٢٧) صحيح البخاري بشرح الكرمانى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٢، ١٤٠١هـ.
- ٢٢٨) صحيح البخاري، المسنّ بالجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، لمحمد بن إسماعيل البخاري، ضمن مجموعة الكتب الستة، دار السلام، بإشراف: صالح بن عبد العزيز آل الشيخ، ط١، ١٤٢٠هـ.
- ٢٢٩) صحيح سنن أبي داود، لمحمد ناصر الدين الألبانى، مكتبة المعارف، الرياض، ط٢، ١٤٢١هـ.
- ٢٣٠) صحيح سنن الترمذى، لمحمد ناصر الدين الألبانى، مكتبة المعارف، الرياض، ط٢، ١٤٢٢هـ.
- ٢٣١) صحيح سنن النسائي، لمحمد بن ناصر الألبانى، مكتب التربية العربي لدولة الخليج، ط١، ١٤٠٩هـ.

- ٢٣٢) صحيح مسلم بشرح النووي، دار عالم الكتب، الرياض، ط١، ١٤٢٤هـ.
- ٢٣٣) صحيح مسلم، المسمى بالمسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل عن الرسول ﷺ، لمسلم بن الحاج القشيري النيسابوري، ، ضمن مجموعة الكتب الستة، دار السلام، بإشراف: صالح بن عبد العزيز آل الشيخ، ط١، ١٤٢٠هـ
- ٢٣٤) صحيفة الجزيرة السعودية، عدد ١٣٥٨٤، سنة ١٤٢٤هـ
- ٢٣٥) الضعفاء الكبير، لأبي جعفر محمد بن عمر العقيلي، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعي، دار المكتبة العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٤هـ.
- ٢٣٦) ضعيف سنن أبي داود، لمحمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٤١٢هـ.
- ٢٣٧) ضعيف سنن الترمذى، لمحمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، الرياض، ط٢، ١٤٢٢هـ.
- ٢٣٨) ضعيف سنن النسائي، لمحمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، ط١، ١٤١١هـ.
- ٢٣٩) طبقات الحفاظ، لأبي الفضل عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٣هـ.
- ٢٤٠) طبقات الخنابلة، لأبي الحسين محمد بن أبي يعلى الفراء، تحقيق: عبد الرحمن العثيمين، مطبوعات الأمانة العامة للاحتفال بمرور مائة عامа على تأسيس المملكة، بلا طبعة، ١٤١٩هـ.
- ٢٤١) طبقات الشافعية، لأبي بكر بن أحمد بن محمد بن قاضي شهبة، تحقيق: الحافظ عبد العليم خان، عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ.

- ٢٤٢) **الطبقات الكبرى**، لأبي عبد الله محمد بن سعد بن منيع الزهري، دار صادر، بيروت، بلا طبعة، ولا تاريخ.
- ٢٤٣) **طبقات المفسرين**، لعبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق: علي محمد عمر، مكتبة وهبة، القاهرة، ط١، ١٣٩٦هـ.
- ٢٤٤) **الطرق الحكيمية في السياسة الشرعية**، لمحمد بن أبي بكر الشهير بابن قيم الجوزية، تحقيق: حازم القاضي، المكتبة التجارية، مكة المكرمة، ط١، ١٤١٦هـ.
- ٢٤٥) **طرق انتخاب الخلفاء الراشدين**، لسعد بن عبد الرحمن العبيسي، ضمن مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، عدد ٤١، محرم ١٤٢٤هـ.
- ٢٤٦) **طرق انتهاء ولادة الحكام في الشريعة الإسلامية والنظم الدستورية**، لكاييد يوسف قرعوش، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ.
- ٢٤٧) **الطريق إلى البرلمان**، لاسماعيل الأزهري، دار الثقافة، بيروت، بلا طبعة، ولا تاريخ.
- ٢٤٨) **الطريق إلى حكم إسلامي**، لمحمد علي الصناوي، بلا دار، ط١، ١٣٩٠هـ.
- ٢٤٩) **طلب الولاية ونوازلها**، لزيد بن سعد الغنام، ضمن مجلة الجمعية الفقهية السعودية، العدد الأول، ١٤٢٧هـ.
- ٢٥٠) **عارضة الأحوذى لشرح صحيح الترمذى**، لأبي بكر محمد بن عبد الله والمعروف بابن العربي، دار الكتاب العربي، بيروت، بلا طبعة، ١٩٨٠م.
- ٢٥١) **العالم الإسلامي بين الشورى والديمقراطية**، لعبد الحميد بن اسماعيل الانصاري، دار الفكر العربي، القاهرة، ط١، ١٤٢٢هـ.

- ٢٥٢) عقيرية الإسلام في أصول الحكم، لمنير العجلاني، دار الكتاب الجديد، ط، ١٩٦٥ م.
- ٢٥٣) العضوية الإلزامية في النقابات المهنية، لزيد حمزة ضمن كتاب النقابات ومؤسسات المجتمع المدني، مركز القدس للدراسات الإسلامية، عمان، ط١، ٢٠٠٣ م.
- ٢٥٤) عضوية النقابات، لزيد حمزة، ضمن كتاب النقابات المهنية وتحديات التحول الديمقراطي في الأردن، دار سندباد، بلا طبعة، ٢٠٠٠ م.
- ٢٥٥) عقيدة السلف أصحاب الحديث، لأبي عثمان اسماعيل بن عبد الرحمن الصابوني، الدار السلفية، الكويت، ط١، ١٣٩٧ هـ.
- ٢٥٦) عمدة القاري شرح صحيح البخاري، لبدر الدين محمود بن أحمد العيني، مكتبة ومطبعة مصطفى الحلبي، القاهرة، ط١، ١٣٩٢ هـ.
- ٢٥٧) العواصم من القواسم في تحقيق مواقف الصحابة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، لأبي بكر ابن العربي، تحقيق: محب الدين الخطيب، الدار السعودية، ط٢، ١٢٨٧ هـ.
- ٢٥٨) غاية البيان شرح زيد ابن رسلان، لشمس الدين محمد بن أحمد الرملبي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٤ هـ.
- ٢٥٩) غاية المرام في علم الكلام، لسيف الدين الامدي، تحقيق: حسن محمود عبداللطيف، من منشورات المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بالامارات، بلا طبعة، ١٣٩١ هـ.
- ٢٦٠) الغياثي أو غياث الأئم في التباث الظلم، لأبي المعالي عبد الملك بن عبد الله الجوني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ٢٠٠٣ م.
- ٢٦١) فتاوى شرعية وبحوث إسلامية، محمد حسين مخلوف، دار الكتاب العربي، مصر، بلا طبعة، ١٣٧١ هـ.

- ٢٦٢) فتح الباري بشرح صحيح البخاري، لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق: عبد العزيز بن باز، مكتبة دار الفيحاء، دمشق، بلا طبعة، ولا تاريخ.
- ٢٦٣) فتح البيان في مقاصد القرآن، لصديق حسن خان القنوجي، اعنى به: عبدالله الأنصاري، دار إحياء التراث الإسلامي، قطر، بلا طبعة، ١٤١٠هـ.
- ٢٦٤) فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدرایة من علم التفسير، محمد بن علي الشوكاني، دار المغنى، ط١، ١٤١٨هـ.
- ٢٦٥) الفرد والدولة في الشريعة الإسلامية، لعبد الكريم زيدان، الاتحاد الطلافي للمنظمات الطلاوية، بلا طبعة، ١٢٩٥هـ.
- ٢٦٦) الفرق بين الفرق، لعبد القاهر بن طاهر البغدادي، تحقيق: محمد محى الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت، بلا طبعة، ولا تاريخ.
- ٢٦٧) الفروع، لشمس الدين أبي عبد الله بن مفلح، عالم الكتب، بيروت، ط٤، ١٤٠٥هـ.
- ٢٦٨) الفصل في الملل والأهواء والنحل، لأبي محمد علي بن أحمد بن حزم، تحقيق: محمد إبراهيم نصیر وعبد الرحمن عميرة، شركة مكتبات عكاظ، جدة، ط١، ١٤٠٢هـ.
- ٢٦٩) فضائح الباطنية، لأبي حامد الغزالى، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، الدار القومية، القاهرة، بلا طبعة، ١٢٨٣هـ.
- ٢٧٠) فضائل الصحابة، لأبي عبدالله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، تحقيق: وصي الله عباس، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٠٣هـ.
- ٢٧١) فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، لعبد الرزاق بن أحمد السنهوري، ترجمة: نادية السنهوري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، بلا طبعة، ١٩٨٩م.

- ٢٧٢) الفقه السياسي للمرأة المسلمة، لإقبال عبد العزيز المطوع، إصدارات معهد الكويت للدراسات القضائية والقانونية، الكويت، ط ٢، ١٤٢٧هـ.
- ٢٧٣) فقه الشورى والاستشارة لتوفيق الشاوي، دار الوفاء، ط ١، ١٤١٢هـ.
- ٢٧٤) فقه الشورى، لعلي بن سعيد الغامدي، دار طيبة، الرياض، ط ١، ١٤٢٢هـ.
- ٢٧٥) الفكر السياسي المعاصر عند الإخوان المسلمين، لتوفيق بن يوسف الوعاعي، مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، ط ١، ١٤٢٢هـ.
- ٢٧٦) فوات الوفيات، لمحمد بن شاكر بن أحمد الكتبني، تحقيق: علي معوض وعادل عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ٢٠٠٠م.
- ٢٧٧) قاعدة الشورى في مجتمع معاصر، لأحمد أبو شنب، دار البيرق، عمان، ط ١، ١٩٨٢م.
- ٢٧٨) القانون الدستوري، محمد ضريف، منشورات المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، ط ١، ١٩٩٨م.
- ٢٧٩) قواعد الأدلة في الأصول، لأبي المظفر السمعاني، تحقيق: محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١، ١٤١٧هـ.
- ٢٨٠) قواعد الأحكام في إصلاح الأئم المسماة القواعد الكبرى، لعز الدين عبدالعزيز بن عبد السلام، دار ابن حزم، بيروت، ط ١، ١٤٢٤هـ.
- ٢٨١) قواعد الأصول، لعبد المؤمن بن عبد الحق البغدادي، مع شرحه تيسير الوصول لعبد الله الفوزان، دار الفضيلة، ط ١، ١٤٢٢هـ.
- ٢٨٢) قواعد النظام السياسي في الإسلام، لخالد بن منصور الدرис، ضمن كتاب النظام السياسي في الإسلام، من تأليف مجموعة من أعضاء هيئة التدريس في قسم الدراسات الإسلامية بكلية التربية بجامعة الملك سعود، مدار الوطن، الرياض، ط ١، ١٤٢٦هـ.

- ٢٨٣) قواعد نظام الحكم في الإسلام، محمود عبد المجيد الخالدي، دار البحوث العلمية، ط١ ، ١٤٠٠ هـ.
- ٢٨٤) الكافي في فقه الإمام أحمد بن حنبل، لأبي محمد موفق الدين عبد الله بن قدامة المقدسي، تحقيق: سعيد اللحام وسليم يوسف، دار الفكر، بيروت، بلا طبعة، ١٤١٢ هـ.
- ٢٨٥) الكامل في التاريخ، لأبي الحسن علي بن أبي الكرم الشيباني، الشهير بابن الأثير، تحقيق: عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢ ، ١٤١٥ هـ.
- ٢٨٦) الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، لأبي بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة، تحقيق: كمال الحوت، دار التاج، ط١ ، ١٤٠٩ هـ.
- ٢٨٧) كشاف القناع عن متن الإقناع، لنصر بن يونس البهوي، تحقيق: ابراهيم أحمد عبد الحميد، دار عالم الكتب، الرياض، طبعة خاصة، ١٤٢٣ هـ.
- ٢٨٨) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل، لجبار الله محمود بن عمر الزمخشري، تحقيق: عادل عبد الموجود وعلي معرض، مكتبة العيikan، ط١ ، ١٤١٨ هـ.
- ٢٨٩) كشف الخفاء ومزيل الإلباس، لسامعيل بن محمد العجلوني، تحقيق: أحمد القلاش، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٤ ، ١٤٠٥ هـ.
- ٢٩٠) الكفاية في علم الرواية، لأحمد بن علي البغدادي المشهور بالخطيب البغدادي، تحقيق أبو عبد الله السورقي وابراهيم المدنى، المكتبة العلمية، المدينة المنورة، بلا طبعة، ولا تاريخ.
- ٢٩١) كيف نحكم بالاسلام في دولة عصرية، لأحمد شوقي الفنجري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، بلا طبعة، ١٩٩٠ م.

- ٢٩٢) لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي، دار صادر، بيروت، ط١، بلا تاريخ.
- ٢٩٣) مآثر الإنابة في معالم الخلافة، لأحمد بن عبد الله القلقشندي، تحقيق: عبدالستار أحمد فراج، دار عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٤٢٧هـ.
- ٢٩٤) مباحث العلة في القياس عند الأصوليين، لعبد الحكيم أسعد السعدي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط١، ١٤٠٦هـ.
- ٢٩٥) المبادئ الدستورية العامة، لإبراهيم عبد العزير شيخا، الدار الجامعية، بيروت، بلا طبعة، ١٩٨٢م.
- ٢٩٦) مبادئ القانون الدستوري، للسيد صبري، المطبعة العالمية، القاهرة، ط٤، ١٩٤٩م.
- ٢٩٧) المبادئ المفيدة في التوحيد والفقه والعقيدة، ليحيى علي الحجوري، دار الآثار، صنعاء، ط٣، ١٤٢٦هـ.
- ٢٩٨) مبادئ نظام الحكم في الإسلام مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الحديثة، لعبد الحميد متولي، دار المعارف، ط١، بلا تاريخ.
- ٢٩٩) مبدأ الشورى في الإسلام مع المقارنة بمبادئ الديمقراطيات الغربية، ليعقوب ابن محمد المليجي، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، بلا طبعة، ولا تاريخ.
- ٣٠٠) مبدأ الشورى في الشريعة الإسلامية، لاسمعail البدوي، دار الفكر العربي، ط١، ١٤٠١هـ.
- ٣٠١) مبدأ المساواة في الإسلام، لفؤاد عبد المنعم أحمد، المكتب العربي الحديث، الإسكندرية، بلا طبعة، ٢٠٠٢م.
- ٣٠٢) مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون في الفقه الإسلامي، لفؤاد محمد النادي، بلا دار، ط١، ١٩٧٣م.

- ٣٠٣) المبدع شرح المقنع، لبرهان الدين ابراهيم بن محمد بن مفلح، دار عالم الكتب، الرياض، بلا طبعة، ١٤٢٣هـ.
- ٣٠٤) المجتمع الإسلامي وأصول الحكم، محمد الصادق عفيفي، دار الاعتصام، القاهرة، ط١، ١٤٠٠هـ.
- ٣٠٥) مجلس الشورى بين الماضي والحاضر، لعلي بن عبد الرحمن آل مشبب، بلا دار، ولا طبعة، ١٤١٨هـ.
- ٣٠٦) مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، لنور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي، منشورات مؤسسة المعرف، بيروت، بلا طبعة، ١٤٠٦هـ.
- ٣٠٧) مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، جمع عبد الرحمن بن قاسم، طباعة مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، بلا طبعة، ١٤١٦هـ.
- ٣٠٨) محسن التأويل، لمحمد جمال الدين القاسمي، اعتنى به: محمد فؤاد عبدالباقي، دار إحياء التراث العربية، بلا طبعة، ١٣٧٦هـ.
- ٣٠٩) محاضرات في الديمقراطية، لفيصل الشطناوي، دار ومكتبة الحامد، عمان، بلا طبعة، ولا تاريخ.
- ٣١٠) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، لأبي محمد عبد الحق بن غالب بن عطية، تحقيق: المجلس العلمي بفاس، بلا طبعة، ١٤٠٩هـ.
- ٣١١) الحللى، لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، المكتب التجاري، بيروت، بلا طبعة، ولا تاريخ.
- ٣١٢) مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر الرازى، تحقيق: محمود خاطر، مكتبة لبنان، بيروت، بلا طبعة، ١٤١٥هـ.

- (٣١٣) مختصر إتحاف السادة المهرة بزوائد المسانيد العشرة، لأبي العباس شهاب الدين أحمد بن أبي بكر الشهير بالبوصيري، تحقيق: سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ.
- (٣١٤) المذمة في استعمال أهل الذمة، لابن النقاش الشافعي، تحقيق: أبو الهيثم إبراهيم بن زكريا، دار الرأي، الرياض، ط١، ١٤١٦هـ.
- (٣١٥) المرأة المسلمة والولايات العامة، لسامي صالح الدلال، مركز المستشار الإعلامي، الكويت، ط١، بلا تاريخ.
- (٣١٦) المرأة بين الفقه والقانون، لصطفى السباعي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٦، ١٤٠٤هـ.
- (٣١٧) المرأة بين طغيان النظام الغربي ولطائف التشريع الرياني، لمحمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٤١٧هـ.
- (٣١٨) المرأة في القرآن والسنة، لمحمد عزة دروزة، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، ط٢، ١٤٠٤هـ.
- (٣١٩) المرأة والحقوق السياسية في الإسلام، لمجيد محمود أبو حجير، مكتبة الرشد، الرياض، ط١، ١٤١٧هـ.
- (٣٢٠) مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والمعتقدات، لأبي محمد بن حزم، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط٢، ١٤٠٠هـ.
- (٣٢١) مسؤولية النساء في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لفضل إلهي، بلا دار، ط٢، ١٤١٧هـ.
- (٣٢٢) المسامرة في شرح المسايرة، للكمال ابن أبي شريف، مطبعة السعادة، القاهرة، ط٢، ١٣٤٧هـ.

- (٣٢٣) المستدرك على الصحيحين، لأبي عبد الله الحكم التيسابوري، دار المعرفة، بيروت، بلا طبعة، ولا دار.
- (٣٢٤) المستصفى من علم الأصول، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالى، تحقيق: محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤١٧ هـ.
- (٣٢٥) مسند أبي يعلى، لأحمد بن علي بن المتن الموصلى، تحقيق: حسين سليم أسد، دار المأمون، دمشق، ط١، ١٤٠٤ هـ.
- (٣٢٦) مسند البزار، لأبي بكر أحمد بن عمر البزار، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله، مؤسسة علوم القرآن، بيروت، ط١، ١٤٠٩ هـ.
- (٣٢٧) مسند الطيالسي، لسليمان بن داود الطيالسي، دار المعرفة، بيروت، بلا طبعة، ولا تاريخ.
- (٣٢٨) المسند، لأحمد بن حنبل الشيباني، مؤسسة قرطبة، مصر، بلا طبعة، ولا تاريخ.
- (٣٢٩) مشاركة الإسلاميين في نظام غير إسلامي، لراشد الغنوشي، ضمن كتاب مشاركة الإسلاميين في السلطة، تحرير: عزام التميمي، منظمة ليبرتى، لندن، ط١، بلا تاريخ.
- (٣٣٠) مشاركة المسلم في الانتخابات مع غير المسلمين، لمحمد بن عبد الله بن سibil، ضمن مجلة المجتمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العامل الإسلامي، عدد ١٨، ١٤٢٥ هـ.
- (٣٣١) المشاركة في الحياة السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة، لمشير محمد المصري، دار الكلمة، المنصورة، بلا طبعة، ١٤٢٧ هـ.
- (٣٣٢) مشاهير علماء الأمصار، لأبي حاتم محمد بن حبان البستي، تحقيق: م. فلا شهمر، دار الكتب العلمية، بيروت، بلا طبعة، ١٩٥٩ م.

- (٣٣٣) المشروعية الإسلامية العليا، لعلي محمد جريشة، مكتبة وهبة، ط١، ١٣٩٦هـ.
- (٣٣٤) المطالب العالية، لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق: سعد بن ناصر الشري، دار العاصمة، الرياض، ط١، ١٤١٩هـ.
- (٣٣٥) المطلع، لمحمد بن أبي الفتح البعلبي، تحقيق: محمد بن بشير الأدبي، المكتب الإسلامي، بيروت، بلا طبعة، ١٤٠١هـ.
- (٣٣٦) المعارضة في الإسلام بين النظرية والتطبيق، لجابر قميحة، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط١، ١٤١٩هـ.
- (٣٣٧) معالم الخطاب الإسلامي الموجه إلى الغرب عبر الانترنت، لنور الدين مختار الخادمي، مكتبة الرشد، الرياض، ط١، ١٤٢٧هـ.
- (٣٣٨) معالم الدولة الإسلامية، لمحمد سلام مذكر، مكتبة الفلاح، بيروت، ط١، ١٤٠٣هـ.
- (٣٣٩) معالم النظام السياسي في الإسلام مقارناً بالنظم الوضعية، لمحمد الشحات الجندي، دار الفكر العربي، القاهرة، ط١، ١٤٠٦هـ.
- (٣٤٠) المعجم الأوسط، لأبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، تحقيق: طارق ابن عوض الله وعبد المحسن الحسيني، دار الحرمين، القاهرة، بلا طبعة، ١٤١٥هـ.
- (٣٤١) المعجم الدستوري: أوليفيه درهاميل، ترجمة: منصور القاضي، المؤسسة الجامعية، الطبعة الأولى (١٤١٦هـ).
- (٣٤٢) المعجم الكبير، لسليمان بن أحمد الطبراني، تحقيق: حمدي السلفي، مكتبة العلوم والحكم، الموصل، ط٢، ١٤٠٤هـ.

- (٣٤٣) معجم علم السياسة والمؤسسات السياسية، ترجمة: هيثم اللمع، المؤسسة الجامعية، ط١، ١٤٢٥ هـ.
- (٣٤٤) معين الحكم فيما يتعدد بين الخصمين من الأحكام، لعلاء الدين علي بن خليل الطرابلسي الحنفي، مكتبة ومطبعة مصطفة الحلبي، القاهرة، ط٢، ١٢٩٣ مـ.
- (٣٤٥) مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، محمد بن الخطيب الشربيني، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤٢٤ هـ.
- (٣٤٦) المغني في أبواب العدل والتوحيد، لأبي الحسن بن عبد الحبار، تحقيق: الأب جـ.شـ. قنواتي، المؤسسة المصرية العامة، بلا طبعة، ولا تاريخ.
- (٣٤٧) المغني في شرح الخرقى، لموفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسى، تحقيق: عبد الله التركى وعبد الفتاح الحلو، دار عالم الكتب، الرياض، ط٤، ١٤١٩ هـ.
- (٣٤٨) مفاهيم سياسية شرعية، محمد أحمد مفتى، دار البشير، عمان، ط١، ١٤١٨ هـ.
- (٣٤٩) المفہوم لما أشكل من تلخیص كتاب مسلم، لأبی العباس احمد بن عمر القرطبي، تحقيق: محی الدین مستو وآخرون، دار ابن کثیر، دمشق، ط١، ١٤١٧ هـ.
- (٣٥٠) مفهوم الطاعة والعصيان، لعبد الله بن إبراهيم الطريقي، دار المسلم، الرياض، ط١، ١٤١٦ هـ.
- (٣٥١) مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الطاهر بن عاشور، دار النفائس، الأردن، ط٢، ١٤٢١ هـ.

- (٣٥٢) المقدمات المهدات لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعية والتحصيلات المكملات لأمهات مسائلها المشكلات، لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد، تحقيق: سعيد أعراب، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ.
- (٣٥٣) مقدمة ابن خلدون، لعبد الرحمن بن محمد بن خلدون، تحقيق: محمد الاسكندراني، دار الكتاب العربي، بيروت، بلا طبعة، ١٤٢٥هـ.
- (٣٥٤) مكانة المرأة في القرآن الكريم والسنة الصحيحة، محمد بلتاجي، دار السلام، القاهرة، ط١، ١٤٢٠هـ.
- (٣٥٥) من أصول الفكر السياسي الإسلامي، محمد فتحي عثمان، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٣٩٩هـ.
- (٣٥٦) من أين نبدأ، لعبد المتعال الصعيدي، مكتبة الماخنجي، مصر، بلا طبعة، ولا تاريخ.
- (٣٥٧) من فقه الدولة في الإسلام، ليوسف القرضاوي، دار الشروق، القاهرة، ط٢، ١٤١٩هـ.
- (٣٥٨) مناقب الأئمة الأربع، محمد بن الطيب الباقلاني، تحقيق: سميرة فرحت، دار المنتخب العربي، ط١، ١٤٢٢هـ.
- (٣٥٩) المنظم، لأبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، دار صادر، بيروت، ط١، ١٣٥٨هـ.
- (٣٦٠) المتنقى شرح موطاً إمام دار الهجرة، لأبي الوليد سليمان بن خلف الباقي الأندلسي، مطبعة السعادة، مصر، ط١، ١٣٣٢هـ.
- (٣٦١) منهاج الإسلام في الحكم، محمد أسد، ترجمة: منصور ماضي، دار العلم للملائين، بيروت، ط٤، ١٩٧٥م.

- (٣٦٢) منهاج السنة النبوية، لأبي العباس تقى الدين ابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، إدارة الثقافة والنشر بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط١، ١٤٠٩هـ.
- (٣٦٣) المنهج المسلوك في سياسة الملوك، لعبد الرحمن بن عبد الله الشيرازي، تحقيق: علي الموسى، مكتبة النار، الأردن، ط١، ١٤٠٧هـ.
- (٣٦٤) المذهب في فقه الإمام الشافعي، لأبي إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٦هـ.
- (٣٦٥) الموازنة بين المصالح، لأحمد عليوي حسين الطائي، دار النفائس، الأردن، ط١، ١٤٢٧هـ.
- (٣٦٦) مواطنون لا ذميون، لفهمي هويدى، دار الشروق، القاهرة، ط٢، ١٤١٠هـ.
- (٣٦٧) المواقف في علم الكلام، لعبد الرحمن بن أحمد الابجبي، عالم الكتب، بيروت، بلا طبعة، ولا تاريخ.
- (٣٦٨) مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، لمحمد بن محمد المغربي، المعروف بالخطاب الرععاني، تحقيق: زكريا عميرات، دار عالم الكتب، طبعة خاصة، ١٤٢٣هـ.
- (٣٦٩) موسوعة الثقافة السياسية الاجتماعية الاقتصادية العسكرية، لعامر رشيد، دار القلم، ط١، ١٤٢٠هـ.
- (٣٧٠) موسوعة العلوم السياسية، محمود ربيع وإسماعيل صبري، مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، بلا طبعة (١٩٩٣م).
- (٣٧١) موقع المسلم على الشبكة العالمية (الإنترنت) : www.almoslim.com

- ٣٧٢) موقف الشريعة الإسلامية من الاستعانتة بغير المسلمين في الجهاد وتولي الوظائف العامة بالدولة، لناصر أحمد النشوي، دار الجامعة الجديدة، ط١، ٢٠٠٥ م.
- ٣٧٣) موقف أهل السنة والجماعة من أهل الأهواء والبدع، لابراهيم عامر الرحيلي، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط١، ١٤٢٢ هـ.
- ٣٧٤) الميزان، لعبد الوهاب الشعراوي، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٤١٩ هـ.
- ٣٧٥) نظام الإسلام، لمحمد المبارك، دار الفكر، ط٤، ١٤٠١ هـ.
- ٣٧٦) نظام الإسلام، لوهبة الزحيلي، منشورات جامعة قاريونس، ط٢، ١٣٩٨ هـ.
- ٣٧٧) نظام الحكم في الإسلام، لمحمد عبد الله العربي، دار الفكر، بلا طبعة، ولا تاريخ.
- ٣٧٨) نظام الحكم في الإسلام، لمحمد فاروق النبهان، مطبوعات جامعة الكويت، بلا طبعة، ولا تاريخ.
- ٣٧٩) نظام الحكم في الإسلام، لمحمد يوسف مرسي، دار المعرفة، القاهرة، ط٢، ١٤٢٢ هـ.
- ٣٨٠) نظام الحكم في الإسلام، لنصرور الرفاعي عبيد، الدار الثقافية، القاهرة، ط١، ١٤٢٢ هـ.
- ٣٨١) نظام الحكم في الشريعة والتاريخ، لظافر القاسمي، دار النفائس، بيروت، ط١، ١٣٩٤ هـ.
- ٣٨٢) نظام الخلافة في الفكر الإسلامي، لمصطفى حلمي، دار الأنصار، بلا طبعة، ولا تاريخ.

- (٣٨٣) النظام السياسي الإسلامي مقارناً بالدولة القانونية، لنير حميد البياتي، دار البشير، عمان، ط٢، ١٤١٤ هـ.
- (٣٨٤) النظام السياسي في الإسلام، لإحسان عبد المنعم سمارة، دار يافا العالمية، عمان، ط١، ٢٠٠٠ م.
- (٣٨٥) النظام السياسي في الإسلام، لحمد عبد القادر أبو فارس، دار الفرقان، عمان، ط٢، ١٩٨٦ م.
- (٣٨٦) نظام الشورى في الإسلام ونظم الديمقراطيات المعاصرة، لزكريا عبد المنعم الخطيب، بلا طبعة، ١٤٠٥ هـ.
- (٣٨٧) نظام القضاء الإسلامي، لإسماعيل بن إبراهيم البدوي، جامعة الكويت، الكويت، ط١، ١٤١٠ هـ.
- (٣٨٨) نظام القضاء في الإسلام، لhammad الخالدي، مؤسسة النديم الثقافية، بلا طبعة، ١٤٠٣ هـ.
- (٣٨٩) النظريات السياسية الإسلامية، لمحمد ضياء الدين الرئيس، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط٧، ١٩٧٩ م.
- (٣٩٠) نظرية الإباحة عند الأصوليين والفقهاء، لمحمد سلام مذكور، دار النهضة العربية، ط٢، ١٩٨٤ م.
- (٣٩١) نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور، لأبي الأعلى المودودي، دار الفكر، بلا طبعة، ١٣٨٩ هـ.
- (٣٩٢) النظرية الإسلامية في الدولة مع المقارنة بنظرية الدولة في الفقه الدستوري الحديث، لخازم عبد المتعال الصعيدي، دار النهضة العربية، ط١، ١٣٩٧ هـ.
- (٣٩٣) نظرية الحكم القضائي في الشريعة والقانون، لعبد الناصر موسى أبوالبصل، دار النفائس، الأردن، ط١، ١٤٢٠ هـ.

- ٣٩٤) نظرية الدولة في الإسلام، لعبد الغني بسيوني عبد الله، الدار الجامعية، بلا طبعة، ١٩٨٦ م.
- ٣٩٥) نظرية الضرورة الشرعية مقارنة مع القانون الوضعي، لوهبة الزحيلي، دار الفكر، دمشق، ط٤، ١٤١٨ هـ.
- ٣٩٦) نظرية الضرورة الشرعية، لجميل محمد بن مبارك، دار الوفاء، المنصورة، ط١، ١٤٠٨ هـ.
- ٣٩٧) نظرية الضرورة في الفقه الجنائي الإسلامي والقانون الجنائي الوضعي، ليوسف قاسم، دار النهضة العربية، القاهرة، بلا طبعة، ١٤٠١ هـ.
- ٣٩٨) النظرية الهامة للتفتيش في القانون المصري والمقارن، لسامي حسني الحسيني، دار النهضة العربية، بلا طبعة، ١٩٧٢ م.
- ٣٩٩) نظم الانتخابات في مصر والعالم، لسعاد الشرقاوي وعبد الله ناصف، دار النهضة العربية، القاهرة، بلا طبعة، ١٩٨٤ م.
- ٤٠٠) النظم الانتخابية، لعبدو سعد وعلي مقلد وعصام نعمة، مركز بيروت، ط١، ٢٠٠٥ م.
- ٤٠١) النقابات المهنية الأردنية، لعمر خريوش حمائل، دار سندباد، بلا طبعة، ٢٠٠١ م.
- ٤٠٢) نقابة المهندسين الهموم والمهام، لوايل السقا ضمن ضمن كتاب النقابات ومؤسسات المجتمع المدني، مركز القدس للدراسات الإسلامية، عمان، ط١، ٢٠٠٣ م.
- ٤٠٣) نقض الجذور الفكرية للديمقراطية الغربية، لمحمد أحمد مفتى، المنتدى الإسلامي، ط١، ١٤٢٣ هـ.
- ٤٠٤) النكت والعيون، أو تفسير الماوردي، لأبي الحسن علي بن محمد الماوردي، المكتبة الثقافية، بيروت، بلا طبعة، ولا تاريخ.

- ٤٠٥) نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، لشمس الدين محمد بن أبي العباس الرملي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بلا طبعة، ولا تاريخ.
- ٤٠٦) النهاية في غريب الأثر، لابن الأثير أبي السعادات المبارك بن محمد الجزري، تحقيق: طاهر الزاوي و محمود الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، بلا طبعة، ١٣٩٩هـ.
- ٤٠٧) نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، لمحمد بن علي الشوكاني، تحقيق: رائد صبرى أبي علقة، بيت الأفكار الدولية، بلا طبعة، ١٩٩٠م.
- ٤٠٨) الهدایة شرح بداية المبتدی، لأبی الحسن علی بن أبی بکر المرغینانی، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٠هـ.
- ٤٠٩) هل الإسلام يقف حجرة عثرة في وجه الديمقراطية، لفلاح حمد البدارين، دار ومكتبة الحامد، ط١، ٢٠٠٢م.
- ٤١٠) الوافي بالوفيات، لصلاح الدين خليل بن أبيك الصفدي، تحقيق: أحمد الأرنؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت، بلا طبعة، ١٤٢٠هـ.
- ٤١١) واقعنا المعاصر، لمحمد قطب، مؤسسة المدينة، ط١، ١٤٠٧هـ.
- ٤١٢) وأمرهم شوري، لعبد العزيز الخياط، منشورات المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، عمان، بلا طبعة، ١٩٩٣م.
- ٤١٣) الوجيز في نظام الانتخابات، لمحمد سليم غزوی، دار وائل، ط١، ١٤٢٠هـ.
- ٤١٤) الوزارة في الفكر السياسي، لصلاح الدين بسيوني، دار الثقافة، القاهرة، بلا طبعة، ١٩٨٩م.
- ٤١٥) الوزير في النظام السياسي، لريبع مفید الفصیبی، منشورات الخلیبی الحقوقیة، بلا طبعة، ٢٠٠٣م.

٤١٦) الوسيط في تفسير القرآن المجيد، لعلي بن أحمد الواحدي النيسابوري، تحقيق: عادل عبد الموجود وعلي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ.

٤١٧) وفيات الأعيان وأبناء أبناء الزمان، لشمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر ابن خلّكان، تحقيق: إحسان عبّاس، دار الثقافة، لبنان، بلا طبعة، ولا تاريخ.

٤١٨) الولايات، لأحمد بن يحيى الونشريسي، تحقيق: حفي حمزة الوزنة، مكتبة الثقافة الدينية، بلا طبعة، ولا تاريخ.

٤١٩) ولادة الشرطة في الإسلام، لنمر محمد الحميداني، دار عالم الكتب، الرياض، ط٢، ١٤١٤هـ.

٤٢٠) الولاية العامة للمرأة، لحمد طعمة سليمان القضاة، دار النفائس، الأردن، ط١، ١٤١٨هـ.

٤٢١) ولاية المرأة في الفقه الإسلامي لحافظ محمد أنور، دار بلنسية، الرباط، ط١، ١٤٢٠هـ

٤٢٢) ولاية المرأة في ميزان السياسة الشرعية، لغالب عبد الكافي القرشي، مكتبة خالد بن الوليد، بلا طبعة، ٢٠٠٢م.

٤٢٣) اليهود والانتخابات الأمريكية، لابراهيم فؤاد عباس، بلا دار، ط١، ١٤١٣هـ.

فهرس الموضوعات

الصفحة	الموضوع
٥	مقدمة البحث
٢٨-١١	التمهيد
١٣	المطلب الأول : تعريف الانتخابات وأنواعها
٢٠	المطلب الثاني : نشأة الانتخابات وتاريخها
٢٩	المطلب الثالث : طرق الانتخاب وأساليب تطبيقه
	الفصل الأول
٨٢-٣٧	تخيير الانتخابات وحكمها شرعاً
٣٩	المبحث الأول : التخيير الشرعي للانتخابات
٤٠	المطلب الأول : حقيقة الانتخاب شرعاً
٤٨	المطلب الثاني : العلاقة بين الانتخابات والبيعة
٥١	المطلب الثالث : العلاقة بين الانتخابات والشورى
٥٧	المبحث الثاني : حكم الانتخابات
	الفصل الثاني
١٢٤-٨٣	الأحكام المتعلقة بال منتخب
٨٥	المبحث الأول : حكم المشاركة في الانتخابات
٨٦	المطلب الأول : المشاركة في الانتخابات الشرعية
٨٩	المطلب الثاني : المشاركة في الانتخابات غير الشرعية
١٠٠	المبحث الثاني : مشاركة المرأة في الانتخابات

الصفحة	الموضوع
١١٠	المبحث الثالث: مشاركة غير المسلم في الانتخابات
١١٥	المبحث الرابع: مشاركة أهل البدع والأهواء في الانتخابات
١١٧	المبحث الخامس: مشاركة ناقص الأهلية في الانتخابات
١١٨	المطلب الأول: مشاركة الفاسق في الانتخابات
١٢٠	المطلب الثاني: مشاركة الجاهل في الانتخابات
١٢٢	المبحث السادس: شروط الناخب
الفصل الثالث	
٢٢٢-١٢٥	الأحكام المتعلقة بالمنتخب (المرشح)
١٢٧	المبحث الأول: ترشيح المرأة
١٢٨	المطلب الأول: ترشيح المرأة للرئاسة العامة
١٤٣	المطلب الثاني: ترشيح المرأة للولايات العامة فيما عدا الرئاسة العامة
١٨٢	المطلب الثالث: ترشيح المرأة لعضوية المجالس البرلمانية
١٨٩	المبحث الثاني: ترشيح غير المسلم
١٩٠	المطلب الأول: ترشيح غير المسلم للرئاسة العامة، وما يشبهها من الولايات التي لها صفة العموم والاستقلال
١٩٤	المطلب الثاني: ترشيح غير المسلم لوزارة التنفيذ، وما يشبهها من الولايات التي لا استقلال لها
٢١٢	المطلب الثالث: ترشيح غير المسلم للمجالس البرلمانية
٢٢١	المبحث الثالث: ترشيح أهل البدع والأهواء
٢٢٩	المبحث الرابع: طلب الولاية

الصفحة	الموضوع
٢٦٠	المبحث الخامس : ولاية المفضول
٢٧٨	المبحث السادس : ولاية غير المؤهل
	المطلب الأول : تولية غير المؤهل من فقد شرطاً من شروط الرئاسة
٢٧٩	العامة
	المطلب الثاني : تولية غير المؤهل من فقد شرطاً من شروط الولايات
٣١٠	فيما عدا الرئاسة العامة
الفصل الرابع	
٣٧٨-٣٢٥	الأحكام المتعلقة بالمنتخب فيه
٣٢٧	المبحث الأول : الانتخابات الرئاسية
٣٢٧	المطلب الأول : طرق انعقاد الرئاسة العامة في الفقه الإسلامي
٣٣١	المطلب الثاني : مشاركة الناس في اختيار رئيس الدولة
٣٣٦	المطلب الثالث : حكم الانتخابات الرئاسية
٣٤٠	المطلب الرابع : تحديد مدة السلطة
٣٥٢	المبحث الثاني : الانتخابات البرلمانية
٣٥٢	المطلب الأول : التخرج الشرعي لمنصب عضوية المجالس البرلمانية
٣٥٦	المطلب الثاني : الانتخابات لعضوية المجالس البرلمانية
٣٦١	المبحث الثالث : الاستفتاء الشعبي
٣٧١	المبحث الرابع : الانتخابات الفرعية
٣٧٢	المطلب الأول : الانتخابات الفرعية التي من قبيل الولايات والوظائف
٣٧٤	المطلب الثاني : الانتخابات الفرعية التي من قبيل الوكالة

الصفحة	الموضوع
	الفصل الخامس
٤٢٤-٣٧٩	الأحكام المتعلقة بكيفية الانتخابات
٣٨١	المبحث الأول: إذن الإمام
٣٩٠	المبحث الثاني: تغيير نتائج الانتخابات
٤٠١	المبحث الثالث: الدعاية الانتخابية
٤٠٢	المطلب الأول: تزكية النفس
٤١٢	المطلب الثاني: المبالغة في إنفاق الأموال
٤١٨	المطلب الثالث: بذل الأموال لأجل الوصول إلى الولاية
٤٢٠	المطلب الرابع: حكم الدعاية الانتخابية
	الفصل السادس
٤٥٦-٤٢٥	الأثار المترتبة على الانتخابات
٤٢٧	المبحث الأول: المصالح المترتبة على الانتخابات
٤٣٦	المبحث الثاني: المفاسد المترتبة على الانتخابات
٤٥٧	الخاتمة
٤٦٧	الفهارس
٤٦٩	فهرس المصادر والمراجع
٥١١	فهرس الموضوعات

* * *

من إصدارات الصندوق الخيري لنشر البحوث والرسائل العلمية

- (١) بيع التقسيط وأحكامه (مجلد) سليمان بن تركي التركي
- (٢) أخذ المال على أعمال القرب (مجلدان) عادل بن شاهين شاهين
- (٣) الغش وأثره في العقود (مجلدان) د. عبدالله بن ناصر السلمي
- (٤) حماية البيئة والموارد الطبيعية فهد بن عبدالرحمن الحمودي
- (٥) أحاديث البيوع المنهي عنها: رواية ودرایة (مجلد) خالد بن عبدالعزيز الباتلي
- (٦) أحكام التعامل في الأسواق المالية المعاصرة (مجلدان) د. مبارك بن سليمان آل سليمان
- (٧) ضوابط الثمن وتطبيقاته في عقد البيع (مجلد) سمير عبدالنور جاب الله
- (٨) أحكام الدين (دراسة حداثية فقهية) (مجلد) سليمان بن عبدالله القصير
- (٩) استيفاء الحقوق من غير قضاء (مجلد) د. فهد بن عبدالرحمن اليحيى
- (١٠) استثمار أموال الزكاة (مجلد) صالح بن محمد الفوزان
- (١١) المنح الشافيات بشرح مفردات الإمام أحمد (مجلدان) د. عبدالله بن محمد المطلق
- (١٢) أحكام الرجوع في عقود المعاوضات المالية (مجلدان) د. فضل الرحيم محمد عثمان
- (١٣) تسلیم المطلوبین بین الدول في الفقه الإسلامي (مجلد) د. زياد بن عابد المشوخي
- (١٤) أحكام نقل الأعضاء في الفقه الإسلامي (مجلدان) د. يوسف بن عبدالله الأحمد
- (١٥) الترتيب في العبادات في الفقه الإسلامي (مجلدان) د. عبدالله بن صالح الكنهل
- (١٦) الشرط الجزائي وأثره في العقود المعاصرة (مجلد) د. محمد بن عبدالعزيز اليماني
- (١٧) النسب ومدى تأثير المستجدات العلمية في إثباته (مجلد) د. سفيان بن عمر بورقة
- (١٨) أحكام الهندسة الوراثية د. سعد بن عبد العزيز الشويرخ
- (١٩) أحكام لزوم العقد د. عبدالرحمن بن عثمان الجلعود
- (٢٠) كتاب التنبية... لأبي الفضل السُّلامي د. حسين بن عبد العزيز باناجه
- (٢١) القواعد والضوابط الفقهية في الضمان المالي د. حمد بن محمد الجابر الهاجري
- (٢٢) التدابير الواقعية من انتكاسة المسلم سارة بنت عبدالرحمن الفارس

- [٢٣] شرح مشكل الوسيط، لابن الصلاح (ج ١+٢) د. عبد المنعم خليفة احمد بلال
- [٢٤] شرح مشكل الوسيط، لابن الصلاح (ج ٣+٤) د. محمد بلال بن محمد امين
- [٢٥] التحسين والتقييّع العقليان وأثرهما في مسائل أصول الفقه د. عايش الشهراوي
- [٢٦] الحاجة وأثرها في الأحكام د. أحمد بن عبدالرحمن الرشيد
- [٢٧] أحكام المعابد عبدالرحمن بن دخيل العصيمي
- [٢٨] دفع الدعوى الجزائية أثناء المحاكمة عبدالرحمن بن سليمان البليهي
- [٢٩] الرؤى عند أهل السنة والجماعة والمخالفين د. سهل بن رفاع العتيبي
- [٣٠] أحكام التلقيح غير الطبيعي د. سعد بن عبدالعزيز الشويرخ
- [٣١] الموسوعة الشاملة لمنهجان الروحية الحديثة د. علي بن سعيد العبيدي
- [٣٢] الانتخابات وأحكامها في الفقه الإسلامي د. فهد بن صالح العجلان
- [٣٣] آراء أبي الحسن السبكي الاعتقادية عجلان بن إبراهيم العجلان
- [٣٤] مسائل معاصرة مما تعم به البلوى في فقه العبادات نايف بن جمعان جريдан
- [٣٥] الشروط التعويضية في المعاملات المالية (ج ١+٢) عياد بن عساف العنزي

