بحث: عوامل قيام الدولة عند مفكرى الأندلس

إعداد: إسماعيل فريد متولى إسماعيل

مدرس مساعد بقسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة المنيا

تمهيد:

فى مستهل هذا البحث يمكننا القول: أن الإنسان فى علاقته مع الطبيعة يكون فى موقف مزدوج، شعوره بالضعف أمام الطبيعة، ورغبته فى الهيمنة عليها وتسخيرها لمصلحته فى ذات الوقت. ولكى يلبى الإنسان حاجاته الحيوية والنفسية لشعوره بالضعف، ورغبته الملحة فى السيطرة على الطبيعة، لجأ الإنسان إلى العيش مع الآخرين من أبناء جنسه وبالتالى التعاون معهم، فالإنسان كان مدفوعاً إلى العيش فى جماعة لضرورات الحياة والوجود، ولكى يستجيب الإنسان لهذه الضرورات أصبح العيش فى المجتمع ضرورة وأصبح المجتمع ضرورة إنسانية.

والسؤال الذى يطرح نفسه فى هذا السياق، ما هو محور قيام الدولة عند مفكرى الأندلس؟ وعلى هذا، يتسنى لنا طرح هذه العوامل– بنماذج كابن حزم وابن رشد وابن خلدون– من خلال عدة تساؤلات منها: ما حكم تنصيب الرئيس؟ وما طرق توليته؟ وشروط الرئيس وواجباته؟ ونبدأ بالإجابة على تلك الأسئلة على النحو التالى:

أولا : الإنسان مدنى بطبعه:

بداية يجب التنوية، أن المبدأ الذى انطلق منه الفلاسفة عامة، ومفكرى المغرب الإسلامى بخاصة، إلى أهمية تعاون الفرد فى الحياة الاجتماعية، هو أنه "اجتماعى ومدنى بطبعه"، واستحالة عيشه منفرداً، بل لابد من اجتماعه وضرورة تعاونه مع غيره من أفراد المجتمع من أجل الصالح العام وعمارة الأرض، والله تعالى يقرر حقيقة الاجتماع الإنسانى ووجوبه فيقول:﴿ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾[الحجرات:13].

وهو ما أكده أفلاطون– من قبل– بأن "الاجتماع ظاهرة طبيعية فى حياة الناس، فهو وليد شعور الفرد بالحاجة إلى الآخرين، وأن المدنية نشأت عندما شعر الناس بأن الفرد منهم لا يستطيع أن يكفى نفسه فى إشباع حاجاته[1]. فالمجتمع عنده قائم على تكافل الاحتياجات المادية بين أفراده.

كما قرر أرسطو، بأن الإنسان مدنى بالطبع، فهو يميل إلى العيش فى جماعة مع أفراد نوعه، لأن "الدولة من عمل الطبع، وأن الإنسان بالطبع كائن اجتماعى.. وإن هذا الذى لا يستطيع أن يعيش فى الجماعة فذلك لا يستطيع ألبته أن يكون عضواً فى الدولة[2]، فالدولة عنده كائن عضوى يتألف من مجموعة من الأسر تعمل فى تناسق بينها، وهذا هو الهدف من نشأة المدينة.

وفى هذا الإطار، يؤكد ابن حزم- على مدنية الإنسان- عند حديثه عن العلة فى بقاء الإنسان فى حالة فراغ اجتماعى وسياسى، قائلاً:" إن من العجب من يبقى فى هذا العالم [دون] معاونة لنوعه على مصلحة.. وسائر الناس كل متولٍ شغلاً، له فيه مصلحة وبه إليه ضرورة؟ أفما يستحى أن يكون عيالاً على كل العالم لا يعين هو أيضاً بشئ من المصلحة؟.. وقد نبه الله تعالى عباده بقوله:﴿ وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى﴾[المائدة:2].

كما نجد ابن رشد يتابع تصور أفلاطون فى الهدف من الاجتماع لنشأة المدينة، ولكنه لا يقصره على الجانب المادى، بل يضيف إليه الجانب المعنوى، والذى يتمثل فى أن الإنسان يحتاج إلى الآخرين فى اكتساب فضيلته لتلبية احتياجاته المادية من طعام وشراب وملبس ومسكن لأن الفضائل عنده مكتسبة غير فطرية، فالإنسان فى نظره يحتاج فى حصوله على فضيلته إلى أناس آخرين، "ولذلك قيل بحق عن الإنسان: إنه مدنى بالطبع[3]، وهو بمفرده يستحيل أن يجمع كل الكمالات والفضائل، بل تتفاوت مقدرته فى امتلاك الفضائل، ولذا يقرر ابن رشد أن البشر لا يتم وجودهم إلا بالاجتماع من أجل اكتمال الفضائل، لأنه" ليس من الممكن أن توجد الكمالات الإنسانية إلا متفرقة فى جماعة، كان كل واحد من أشخاص النوع، يختلف بالفطرة والطبع باختلاف هذه الكمالات: فلو كان كل واحد منهم مستعدا لقبول جميع الكمالات الإنسانية، لكانت الطبيعة قد ارتكبت محالاً[4]، فالإنسان فى نظره كائن اجتماعى بالطبع، وهو أمر يحتاج إليه ليس من أجل الكمالات الإنسانية فحسب، وإنما من أجل ضرورات الحياة.

وفى هذا السياق، يذهب ابن خلدون أيضاً، بأن الإنسان مدنىً بالطبع، فالاجتماع المدنى (المدنية) يعنى الاجتماع والعمران، وبما أن الواحد من البشر غير قادر منفرداً على تأمين معاشه وحماية نفسه من مواجهة الأخطار، لذلك استعاض عن هذا النقص بالتعاون مع غيره، لأنه كما يقول:" لا تمكن حياة المنفرد من البشر، ولا يتم وجوده إلا مع أبناء جنسه، وذلك لما هو عليه

من العجز عن استكمال وجوده وحياته، فهو محتاج إلى المعاونة فى جميع حاجاته أبدا بطبعه[5]، والحكمة من ضرورة الاجتماع والتعاون كما بيَّنها ابن خلدون للدفاع وصد الوحوش المفترسة، لأن الحكمة الإلهية تمت فى بقائه وحفظ نوعه، فهذا الإجتماع ضرورى للبشر، "وإلا لم يكمل وجودهم وما أراده الله من اعتمار العالم بهم واستخلافه إياهم، وهذا هو معنى العمران[6].

علاوة على ما سبق، يقرر ابن خلدون فى مقدمته أن الحياة الاجتماعية تستلزم الملك والدولة، لأنه لابد من هذا الاجتماع من ضرورة وجود الوازع للبشر حتى يكتمل العمران، لأنه فى نظره، لابد من وازع يدفع بعضهم عن بعض؛ لما فى طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم، "فيكون ذلك الوازع واحداً منهم يكون له عليهم الغَلَبَة والسلطان واليد القاهرة، حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان؛ وهذا هو معنى الملك[7]، لذلك ربط ابن خلدون الاجتماع والعمران والسلطان بسطوة الملك وقهر الشوكة ولو لم يكن شرع، وهى متمثلة فى إطار فكرة العصبية عنده، فهى المحور الذى تدور عليه كل أفكاره للوصول إلى الدولة، وفى ضوء ما تقدم، يمكننا أن نبرز نقطتين هامتين: أولها: أن ما ذهب إليه فلاسفة اليونان من أن الإنسان كائن سياسى ومدنى بطبعه، كان له أثر بالغ على مفكرى المغرب الاسلامى فى بحثهم على ضرورة الاجتماع الإنسانى، وثانيها: أن فكرة التعاون الاجتماعى التى قال بها مفكرينا قد انتقل أثره إلى مفكرى السياسة الغربية الحديثة والمعاصرة.

ثانياً: حكم تنصيب رئيس الدولة:

تعد مسألة قيام الدولة- نظرية الحكم فى الإسلام- وتنصيب رئيس لتلك الدولة من أرفع المناصب التى أولاها مفكروا السياسة الإسلامية فى المغرب والأندلس قديماً وحديثاً، فالرئيس وكيل الأمة فى إقامة الحدود، ويكون العمل على توليته قربة من الله، ولذلك فإن الشريعة الإسلامية لا تأمر بإقامة دولة وتنصيب رئيس لها، لأنها أمر بدهى تقتضيه سنن الاجتماع البشرى، لأن "القضية من البداهة بحيث لا تتطلب أمراً بها ودعوة إليها، إنما يتجة القرآن وتتجه الأحاديث النبوية مباشرة إلى الحديث عن شكل هذه الدولة ومقاييسها وأخلاقياتها وعن المسؤليات المتبادلة بينها وبين الأمة[8]، فقيام الدولة فى أى أمة أمر ضرورى بقدر ما هو بدهى.

وهذا الأمر، أكده ابن حزم على هذه البداهة والضرورة الحياتية لقيام الدولة، وتنصيب حاكم لها قائلاً "وقد علمنا بضرورة العقل وبديهته أن قيام الناس بما أوجبه الله تعالى من الأحكام عليهم وسائر الأحكام كلها.. واختلاف آرائهم وامتناع من تحرى فى كل ذلك ممتنع غير ممكن[9].

فإن سأل سائل، هل هناك حقيقة خلاف فى وجوب الخلافة (الرئاسة)، كما تشير إلى ذلك نصوص ابن حزم[10]؟ واستقراء ذلك، نجد أنه ليس هناك خلاف بين غالبية مفكرى السياسة الإسلامية على وجوب الخلافة، فهى صورة من صور الحكم فى الإسلام، وهذا ما أكدته اجتماع السقيفة على وجوب الدولة فى الإسلام، حيث تداعى المسلمون إلى ذلك الاجتماع ليختاروا الخليفة دون حتى موارة جثمان الرسول ﷺ الثرى، لما كان يمثله الموضوع من استعجاليه بالنسبة لمستقبل ومصير الدولة الإسلامية فى المدينة، ولكن مفكرى الأندلس كغيرهم اختلفوا فى مصدر نصب الرئيس، هل وجوبه بحكم الشرع أم بالعقل؟ أم أنها غير واجبة؟.

1- وجوب الرئاسة شرعاً:

ذهب جمهور الفقهاء إلى ضرورة وجود الرئيس، وأن نصبه واجب شرعى، كما يقول ابن حزم:" اتفق جميع أهل السنة وجميع المرجئة وجميع المعتزلة، وجميع الشيعة وجميع الخوارج على وجوب الإمامة، وأن الأمة فرض واجب عليها الانقياد لإمام عادل يقيم فيهم أحكام الله، ويسوسهم بأحكام الشريعة التى أتى بها رسول الله ﷺ [11]، ويستند فى ذلك إلى ظاهر الشرع بأن القرآن والسنَّة قد وردا بإيجاب الإمامة، وإقامة حاكم أعلى للدولة تجب طاعته من ذلك قوله تعالى:﴿ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾[النساء:59]، مع أحاديث صحاح تدعو إلى وجوب الإمامة وطاعة الحكام، كقول رسول الله ﷺ :" أنه لا يحل بقاء ليلة دون بيعة.. فصح من هذه النصوص النص على صفة الإمام الواجب طاعته، كما صح النص على صفة الشهود فى الأحكام، وصفة من يؤم فى الصلاة.. وكذلك سائر الشريعة كلها[12]. فالحكمة تقتضى أن نقر بوجوب أن يكون لدولة الإسلام رئيس أعلى يسوسها، ويرعى أمورها، ويتولى إدارة شئونها.

بناءً على ما سبق، يقرر ابن حزم أن عقد الإمامة فرض لازم، ولا يمكن قيام الأحكام إلا بالإمام وإلا عمت الفوضى، "وهذا مشاهد فى البلاد التى لا رئيس لها، فإنه لا يقام هناك حكم

حق ولا حد، حتى قد ذهب الدين فى أكثرها، فلا تصح إقامة الدين إلا بالإسناد إلى واحد (أى الرئيس)[13]، الأمر نفسه أقره ابن خلدون فى ذلك بأن تجمع البشر بدافع التعاون يجعل السلطة واجبة الوجود وأنها من فروض الكفايات، وإلا فإن الفوضى تستبد بهم، يقول:" أن نصب الإمام واجب قد عرف وجوبه فى الشرع بإجماع الصحابة والتابعين، لأنَّ أصحاب رسول الله ﷺ عند وفاته بادروا إلى بيعة أبى بكر (رضي الله عنه) وتسليم النظر إليه فى أمورهم. وكذا فى كل عصر من بعد ذلك. ولم تترك الناس فوضى فى عصر من الأعصار. واستقر ذلك إجماعاً دالا على وجوب نصب الإمام[14].

كما ذهب ابن خلدون أنه "إذا تقرر أن هذا النصب واجب بإجماع، فهو من فروض الكفاية وراجع إلى اختيار أهل العقد والحل، فيتعين عليهم نصبه، ويجب على الخلق جميعاً طاعته[15]، وقد عرض ابن خلدون أمر وجوب الخلافة فى الإسلام على النحو التالى:

الحجة العقلية: فمرجعها أن تنصيب الحاكم قد وجب بالعقل لضرورة الاجتماع البشرى وبالتالى وجود الدولة، بحيث إذا لم يوجد الحاكم الوازع، لأفضى ذلك إلى الهرج المؤذن بهلاك البشر، يقول:" الملك منصب طبيعى للإنسان، لأنا قد بيَّنَّا أن البشر لا يمكن حياتهم ووجودهم إلا باجتماعهم وتعاونهم على تحصيل قوتهم وضرورياتهم. وإذا اجتمعوا دعت الضرورة إلى المعاملة واقتضاء الحاجات، ومدَّ كلُ واحد منهم يده إلى حاجته يأخذها من صاحبه، لما فى الطبيعة الحيوانية من الظلم والعدوان بعضهم على بعض، ويمانعه الآخر عنها بمقتضى الغضب والأنفة ومقتضى القوة البشرية فى ذلك، فيقع التنازع المفضى إلى المقاتلة، وهى تؤدى إلى الهَرَجِ وسفك الدماء وإذهاب النفوس، المفضى ذلك إلى انقطاع النوع ، وهو مما خصه البارى سبحانه بالمحافظة، واستحال بقاؤهم فوضى دون حاكم يزَعُ بعضهم عن بعض، واحتاجوا من أجل ذلك إلى الوازع وهو الحاكم عليهم، وهو بمقتضى الطبيعة البشرية المِلِكُ القاهر المتحكم[16].

أما الحجة الشرعية: فمرجعها إلى قوله تعالى:﴿ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء:59]، ففرض على المؤمنين ضرورة وجود الحاكم وطاعته، يقول ابن خلدون مقرراً ذلك أن "نصب الإمام يتضمَّن دفع الضرر، لأنَّ الخلق ما لم يكن لهم رئيس قاهر يخافونه ويرجونه لا يحترزون عن المفاسد، ودفعه واجب إمَّا عقلاً عند قائليه، أو إجماعاً عندنا[17].

وينتهى ابن خلدون إلى أن مدرك الوجوب هو الشرع وليس العقل بإجماع الصحابة والتابعين، إلا أنها وظيفة لا تدخل ضمن عقائد الدين، وإنما هى وظيفة اجتماعية يقوم بتنفيذها الحاكم، "فوجب أن يُرجع فى ذلك قوانين سياسية مفروضة يُسلِّمها الكافة وينقادون إلى أحكامها[18]، لأن الإسلام فى نظره يجمع بين الشئون المادية والروحية.

ومن الفقهاء المحدثين الذين أقروا بأن نظام الخلافة أمر ضرورى، وأنه غير ممنوع فى الشرع ولا فى العقل كالإمام محمد عبده بقوله:" بل هما على وجوبه، أما الشريعة فنصوصها متضافرة على وجوب نصب إمام ينفذ الشرع القويم، ويحفظ الدين المستقيم، ويُجرى أحكامه العادلة على الرعية، وأما العقل فلما فى قصر التنفيذ على الواحد الفرد من الهيبة والرهبة، اللتين تلزمان لتنفيذ الأحكام، وإذعان الرعية لها، وانقيادها لما قضت به.. وأنها (أى الشريعة) توجب تقييد الحاكم بالسُنة والقانون[19]، لذا يرجح الباحث هذا الرأى القائل بأن تولية رئيس أعلى للدولة يعتبر أمراً واجباً، لأن مقصود الشرع إنما هو مصالح تعود على الناس فى الدنيا والآخرة، ولذلك كان الرئيس يجمع فى يده السلطتين الدينية والسياسية معاً.

2- وجوب الرئاسة عقلاً.

يرى ابن حزم أن الإمامة واجبة عقلاً أيضاً، لأن قيام الناس بما أوجبه الله تعالى من الأحكام ممتنع غير ممكن لاختلاف آرائهم، استناداً لقوله تعالى:﴿ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة:286]، ويعلل ابن حزم على ذلك بأن" الحاجة إلى فرض الإمامة لينفذ الإمام عهود الله تعالى الواردة إلينا[20]. فالقائلون بالوجوب العقلى، منهم من وجبها عقلا على الله تعالى كالشيعة الإمامية بفرقتيها الاثنى عشرية والإسماعيلية، لتكون قضية دينية، بل أصل من أصول الدين، وبعض المعتزلة كالجاحظ والكعبى وأبو الحسين يوجبها عقلاً على الناس، لأنه يراها أمرا دنيوياً وليس دينياً[21]، لذلك يعلق ابن حزم على ذلك بقوله:" فوجب اليقين بأن الله تعالى لا يكلف الناس ما ليس فى بنيتهم، واحتمالهم.. فلا تصح إقامة الدين إلا بالاسناد إلى واحد.. وإذ ذلك كذلك ففرض لازم لكل الناس أن يكفوا من الظلم ما أمكنهم، إن قدروا على كف كله لزمهم ذلك[22]، ولذلك ذهب ابن رشد على غرار الفلاسفة على اعتبار العقل المبدأ الذى يميز الإنسان عن باقى المخلوقات، كما يعود إليه الفضل فى حيازة الإنسان لشرف خلافة الله فى الأرض،

لذلك أكد على ضرورة حكومة الفلاسفة (العقلانية) فى الدولة من خلال الإشراف على تنشئة الأجيال لتحقيق العدالة الاجتماعية، لذا حصر ابن خلدون حجج هذا الاتجاه (لوجود الحاكم) فى الآتى: إنه زاجر عن القبيح العقلى، وإنه مرشد إلى معرفة الله تعالى، وإنه يعلِّم اللغات والأغذية ويميزها.

بيد أن ابن خلدون رفض هذا الرأى، لأن "هذا المعنى بعينه هو الذى لحظه العلماء فى وجوب النبوات فى البشر، وقد نبهنا على فساده، وأن إحدى مقدماته أن الوازع إنما يكون بشرع من الله تسلم له الكافة تسليم إيمان واعتقاد وهو غير مسلم، لأن الوازع قد يكون بسطوة الملك وقهر أهل الشوكة ولو لم يكن شرع كما فى أمم المجوس وغيرهم ممن ليس له كتاب أو لم تبلغه الدعوة، أو نقول يكفى فى رفع التنازع معرفة كل واحد بتحريم الظلم عليه بحكم العقل. فادعاؤهم أن ارتفاع التنازع إنما يكون بوجود الشرع هناك ونصب الإمام هنا غير صحيح، بل كما يكون بنصب الإمام يكون بوجود الرؤساء أهل الشركة أو بامتناع الناس عن التنازع والتظالم، فلا ينهض دليلهم العقلى المبنى على هذه المقدمة. فدل على أن مُدرك وجوبه إنما هو الشرع وهو الإجماع[23]، فكانت نظرة مفكرينا العامة تنبع من العقل باعتباره المعيار الأساسى لفحص النظم والمبادئ الاجتماعية والسياسية المختلفة فى الدولة.

3- عدم وجوب الرئاسة.

يحصر ابن حزم أصحاب هذا الاتجاه فى فرقة النجدات وأنهم حادوا الإجماع، يقول:" أن الأمة فرض واجب عليها الانقياد لإمام عادل يقيم فيهم أحكام الله، ويسوسهم بأحكام الشريعة التى أتى بها رسول الله ﷺ حاشا النجدات من الخوارج"، وعلة ذلك كما يرى أنهم قالوا "لا يلزم الناس فرض الإمامة، وإنما يتعاطوا الحق بينهم[24]، فرد ابن حزم عليهم بقوله:" وهذه فرقة ما نرى بقى منهم أحد، وهم المنسوبون إلى نجدة بن عمير الحنفى، وقول هذه الفرقة ساقط، يكفى للرد عليه وإبطاله إجمال كل ما ذكرنا على بطلانه[25]، وهناك أيضاً من قال بعدم وجوبها لا شرعاً ولا عقلاً كالأصم من المعتزلة وبعض الخوارج، والواجب عندهم كما يقول ابن خلدون "هو إمضاء أحكام الشرع، فإذا تواطأت الأمة على العدل وتنفيذ أحكام الله تعالى لم يُحتج إلى إمام ولا يجب نصبه. وهؤلاء محجوبون بالإجماع[26].

وفى هذا الإطار، هناك من الباحثين من أيد فكرة عدم وجوب نصب الخلافة، لأن "الدين بريء من تلك الخلافة التى يتعارفها المسلمون، وبريء من كل ما هيأوا حولها من رغبة ورهبة، ومن عز وقوة[27]، ونجد البعض يورد أسباب عديدة لفصل السلطة الزمنية عن الروحية، وذلك من خلال بحثه عن ابن رشد وفلسفته، مُجملها "أولاً إطلاق الفكر الإنسانى من كل قيد خدمة لمستقبل الإنسانية، ثانياً الرغبة فى المساواة بين أبناء الأمة مساواة مطلقة بقطع النظر عن مذاهبهم ومعتقداتهم، ثالثاً ليس من شئون السلطة الدينية التدخل فى الأمور الدنيوية، رابعاً ضعف الأمة واستمرار ضعفها نتيجة جمعها بين السلطة المدنية والسلطة الدينية، خامساً استحالة الوحدة الدينية، وهو ما أكده أحد الباحثين على أنها (أى الخلافة) ضرب من المحال فى هذا العصر لعدم تحقيق جميع الشروط التى ذكرها مفكروا سلفنا الصالح فى شخص واحد يكون هو الرئيس، ويعلل ذلك بأن "قيام نظام الخلافة يعد فى عصرنا هذا ضرباً من ضروب المحال، فالجمع فى فرد واحد بين المؤهلات والصفات ذات الصبغة الدينية، وبين المؤهلات والصفات ذات الصبغة السياسية التى تتطلبها مهام الحكم فى هذا العصر، هذا فضلاً عن أن من مهام الخليفة العمل على تنفيذ الواجبات الشرعية، كل ذلك يعد فى هذا العصر من ضروب المحال، فضلاً على أن الخلافة هى رئاسة عامة لجميع المسلمين فى كافة الأقطار الإسلامية، وليست رئاسة لقطر من الأقطار، وهو أمر يصعب تحقيقه فى هذا الزمن[28]، ثم يستطرد قائلاً "يجب ألا يفوتنا أن نظام الخلافة إذا كان قد قدر له النجاح إبان بضعة من السنين الأولى للهجرة.. فإنما كان مرد ذلك إلى توفر بيئة خاصة فى ذلك العصر لا يتوفر منها عنصر واحد من العناصر فى عصرنا هذا[29]، ولكن نرى من جانبنا، أن المؤهلات الدينية أو السياسية من الممكن ان تتوافر فى بعض الأفراد، ثم ما هذه الشروط المتفق عليها والتى تؤدى إلى أن الخلافة فى هذا العصر ضرب من المحال؟ فالشرع قد خفف على العباد بما هو مستطاع، فإنه لابد أن تلتمس الشروط بقدر الإمكان وكل من اجتمع فيه أكبر قدر من الشروط فهو أولى بالرئاسة حتى لا يترك الناس فوضى.

ونخلص مما سبق، أن الخلافة فى الإسلام نيابة عن النبوة فى رعاية شئون الدين والدنيا، فهى زعامة روحية ومدنية، وأنَّ إقامتها فرض أساسى من فروض الدين، بل هو الفرض الأكبر الذى

يتوقف على وجوده الكثير من الفرائض كالجهاد، وإقامة الحدود، وحراسة الدين، وغيرها من الأمورالتى تتوقف عليها إقامة الدولة وتنصيب حاكم لها.

ثالثاً: طرق تولية رئيس الدولة:

بداية يجب أن ننوه، أنه لم يرد فى القرآن أو فى السنة حكم يبين تفصيل طريقة اختيار رئيس الدولة الإسلامية، ولعل القصد من ذلك هو تركها للناس لكى ينظمونها بما يتفق مع ظروفهم، ومع ما يتضمن ذلك من اختيار لسلوك الناس حكاماً ومحكومين.

ولذا، اختلفت طريقة اختيار رئيس الدولة الإسلامية من خليفة لآخر، فتولية أبى بكر تمت بناءً على الاختيار الحر لغالبية المسلمين فى سقيفة بنى ساعدة، أما تولية عمر بن الخطاب فقد تمت بالاستخلاف من قبل أبو بكر وبعد استشارة الصحابة، ثم تأيدت بالبيعة العامة، وتولية عثمان بن عفان فقد مزجت بين طريقتى الاختيار والاستخلاف، أما تولية على بن أبى طالب تمت بطريقة الاختيار الحر فى ظروف صعبه بعد مقتل عثمان رضى الله عنه.

والسؤال الذى يطرح نفسه الآن، كيف يكون عقد الرئاسة فى نظر مفكرينا، أيكون بالعهد أم بالانتخاب أم بالبيعة؟. والجواب فى رأينا أن جمهور فقهاء الأمة الإسلامية قديماً وحديثاً، ذهبوا أن تولية الحاكم تمر بمرحلتين:

المرحلة الأولى: وهى مرحلة الترشيح وتتم بالاختيار المباشر من أهل الحل والعقد فى الأمة، وبطريق عهد الإمام السلف للإمام الخلف، وبالقهر والغلبة، وممن ذهب إلى هذا الاتجاه ابن حزم، حيث رفض الاتجاهات التى أقرها الفقهاء الإسلام لعقد الإمامة كالشورى أو النص والتعيين، ورد على القائلين بأنَّ عقد الإمامة "لا يصحُ إلاَّ بإجماع فضلاء الأمة فى أقطار البلاد"، بأن هذا :"باطل لأنه تكليف ما لا يطاق وما ليس فى الوسع، وهو أعظم الحرج، والله تعالى لا يكلف نفساً إلاَّ وسعها[30]، كما رد على القائلين بأن الأمامة "لا يصح إلا بعقد أهل حضرة الإمام وأهل الموضع الذى فيه قرار الأئمة"، بأنه "قول فاسد لا حجة لأهله، وكل قول عرى عن دليل من القرآن أو من سنة أو من إجماع الأمة المتيقن فهو باطل بيقين[31]، ويبطل قول الجبَّائى بأن الإمامة "لا تصح بأقل من عقد خمسة رجال، تعلقاً بفعل عمر رضى الله عنه فى الشورى"، فيقول:" أنَّ عمر لم يقل إن تقليد الاختيار أقل من خمسة لا يجوز.. وأن فعل عمر رضى الله عنه لا يلزم الأمة

حتى يوافق نص قرآن أو سنة.. وأن أولئك الخمسة رضى الله عنهم قد تبرءوا من الاختيار وجعلوه إلى واحد منهم يختار لهم وللمسلمين من أهلاً للإمامة وهو عبد الرحمن بن عوف، وما أنكر ذلك أحد[32].

ولذا، تكون إجابة ابن حزم عن التساؤل السابق، حينما يذكر أن عقد الإمامة يتم بأحد هذه الطرق الثلاثة التى ارتضاها الصحابة، "ولا تصح بغير هذه الوجوه ألبتة[33] وهى:

الأولى: وهى أفضلها وأصحها فى رأيه ولاية العهد (الاستخلاف)، أن يعهد الإمام قبل وفاته إلى إنسان يختاره إماماً بعده ويفعل ذلك سواء فى صحته أو فى مرضه أو عند موته إذ لا نص ولا إجماع على المنع من أحد، كما فعل رسول الله ﷺ مع أبى بكر، وكما فعل أبو بكر مع عمر، وكما فعل سليمان بن عبد الملك مع عمر بن عبد العزيز. ويفضل ابن حزم هذا الوجه ويكره غيره، لما فيه "من اتصال الإمامة، وانتظام أمر الإسلام وأهله، ورفع ما يتخوف من الاختلاف والشغب مما يتوقع فى غيره من بقاء الأمة فوضى[34].

والوجه الثانى: الدعوة إلى النفس، وهى "إن مات الإمام ولم يعهد إلى أحد أن يبادر رجل مستحق للإمامة فيدعو إلى نفسه ولا منازع له ففرض على أتباعه الانقياد لبيعته، والتزام إمامته وطاعته[35]، كما فعل علىً عند مقتل عثمان رضى الله عنهما من غير عهد، ولذلك لا يجوز التأخر عن بيعته لأن ذلك من الأثم والعدوان.

أما الوجه الثالث: هو العهد إلى ثقة، بأن يجعل اختيار الإمامة بعد وفاته إلى رجل ثقة أو إلى أكثر من واحد كما فعل عمر عند موته، وابن حزم يجعل هذا الأمر اجماعاً لا يجوز الخروج عنه، لذا يقول:" وليس عندنا فى هذا الوجه إلا التسليم لما أجمع عليه المسلمون حينئذ، ولا يجوز التردد فى الاختيار أكثرمن ثلاث ليالٍ.. والزيادة على ذلك باطل لا يحل[36].

تلك هى مُجمل طرق التولية التى يفضلها ابن حزم والتى تنحصر بين العهد والوراثة والغلبة (القوة)، حيث يرى أن الوقت والأسبقية فى الوثوب إلى الإمامة هى التى تقرر شرعية الإمام، ويتوجب على الآخرين طاعته، وذلك لأنه "إن مات الإمام ولم يعهد إلى إنسان بعينه فوثب رجل يصلح للإمامة فبايعه واحد فأكثر، ثم قام آخر ينازعه ولو بطرفة عين بعده، فالحق حق الأول وسواء كان الثانى أفضل منه أو دونه[37]، استناداً لقول رسول الله ﷺ :" فوا ببيعة الأول

فالأول فمن جاء ينازعه فاضربوا عنقه كائناً من كان[38]. كما أنه أهمل أمر البيعة فى انعقاد الإمامة، وجعله على الرعية من واجبات الطاعة تنفيذاً لقوله تعالى:﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآَخِرِ﴾[النساء:59]. وهذه الطرق التى ارتضاها ابن حزم نتيجة تأثره بالأوضاع السياسية المنحدرة التى آلت إليها بلاد الأندلس فى عصره.

ونجد ابن رشد لم يشير إلى طريق معين لاختيار الرئيس كالتى حددها ابن حزم، فقد أخذ بالتصور الأفلاطونى كطريقة لاختيار الرئيس الفاضل من بين طبقة الحرَّاس، يكون عن طريق "اختيار الأكثر تميُزاً من بينهم، أى الذى يكون أكثر حباً وفائدة لمدينته وأهلها وأحرصهم على تربيتهم على الخُلق الفاضل[39]. وذلك من خلال مراقبة الصبية من طبقة الحرَّاس، وملاحظة مدى "صعوبة إغراؤهم فى جميع الأحوال والظروف.. فمن كان منهم مستكملا للخصال التى ذكرنا فلا يتزحزح عن رأيه، ولا تزيده التجربة إلا صقلا، كما يصقل الذهب الإبريز فى النار الملتهبة، فهذا هو الذى ينبغى أن يترأس على المدينة ويحفظها[40]، كما يرى ابن رشد أنه يجب إلقاء زمام الأحكام إلى الشيوخ والفلاسفة ليديروها بقسط وعدل.

أما المرحلة الثانية: مرحلة العقد وتتم عن طريق البيعة (العهد) من أهل الحل والعقد فى الأمة، وهذا العقد موثق بالإيمان يجعل كلا الطرفين التزاماً على تنفيذه، فيتعهد فيه المرشح لرئاسة الدولة بإقامة كتاب الله وسنة رسوله، وأن يتولى شئون الأمة ويرعى مصالحها، وتتعهد الأمة بالسمع والطاعة ما لم يكن عصيان لأمر الله ونهيه، ومن هذا العقد يستمد المرشح سلطته.

وقد فسر ابن خلدون ولاية العهد بمقتضى نظريته فى العصبية، قائلاً "والذى دعا معاوية لإيثار ابنه يزيد بالعهد دون سواه- واستمر الحال على ذلك فى الدولتين الأموية والعباسية فهى مقبولة للضرورة- إنما هو مراعاة المصلحة فى اجتماع الناس، واتفاق آهوائهم باتفاق أهل الحل والعقد حينئذ من بنى أمية، إذ بنو أمية يومئذ لا يرضون سواهم، وهم عصابة قريش وأهل الملة أجمع وأهل الغلب منهم.. وعدل عن الفاضل إلى المفضول حرصاً على الإتفاق واجتماع الآهواء الذى شأنه أهم عند الشارع[41]، لذا فعقد البيعة ظل محتفظاً بقيمته، سواء تمت بصفقة اليد فى

عهد الصحابة أو بطريقة أخرى، غير أن ذلك أضحى مستحيلا بعد اتساع رقعة الدولة الإسلامية وصعوبة الانتقال إلى مقر الخلافة أخذت أشكالا أخرى بما تتناسب مع ظروف كل حقبة زمنية.

رابعاً: شروط رئيس الدولة.

اهتم فقهاء الإسلام بتحديد تلك الصفات، نظراً للمسئولية الكبرى التى ستلقى على عاتقه لحمل هذه الأمانة الثقيلة، تتضمن قيامه بكافة الواجبات الدينية والسياسية، فرسموا له فى كثير من الأحيان صورة مثالية تجعله التجسيد الفعلى للرسول ﷺ والصحابة باعتبارهما المثل الأعلى.

وعلى هذا، لوحظ أن الفقهاء قد ذكروا شروطاً فيمن يلى أمور المسلمين بعضها متفق عليه، وبعضها قد جرى الخلاف فى لزومه، وقد اتَّبع مفكرى الأندلس أغلب ما وضعه الفقهاء وأهل السنة من صفات للحاكم، فقد حدد ابن حزم شروطاً ثمانية فيمن يتولى منصب الإمامة[42]، وشرع ابن رشد فى وضع الصفات على غرار أفلاطون فى الحاكم الفاضل حددها بعشر خصال[43]، أما ابن خلدون فقد اقتصر على أربعة شروط للرئيس وتحفظ على شرط خامس[44]، ولعل هذه النماذج كافية لرسم صورة عامة للاتجاه الذى يسير فيه علماؤنا فيما يتعلق بشروط الحاكم فى الإسلام، ولذا كيف يمكننا مناقشة هذه الشروط من وجهة النظر المعاصرة؟ ويمكننا- من خلال استقراء هذه الآراء- عرض هذه الشروط كما حددها مفكرينا على النحو التالى:

1- **أن يكون من أهل الولاية الكاملة:** يتضمن عدة شروط: منها الإسلام والحرية والذكورة والتكليف.

2- الكفاية العلمية:

اشترط علماء الفقه السياسى بأن يتمتع المرشح للرئاسة بقدرات علمية كافية تمكنه من فهم المسائل الدستورية والقانونية، ولكن يبقى التساؤل قائماً بين الفقهاء حول تعين درجة هذا العلم فى الرئيس، هل تصل إلى درجة الاجتهاد؟ أم لا يلزم أن يكون مجتهداً؟، ولذا انقسموا فى اشتراط العلم والاجتهاد إلى اتجاهين:

الاتجاه الأول: يجيز أن يكون الحاكم عالماً ولا يستلزم أن يكون مجتهداً، بل من الأمور المستحبة غير الواجبة، ويمكنه أن يرجع إلى أهل الذكر فى كل مجال حسب مقتضيات الأحوال، وهذا ما ذهب إليه ابن حزم بأن يكون الحاكم "عالماً بما يلزمه من فرائض الدين، متقياً الله تعالى فى

الجملة[45]، كما يرى أنه "يستحبُ أن يكون عالماً بما يخصه من أمور الدين، من العبادات والسياسة والأحكام، مؤدياً للفرائض كلها لا يخل بشيءٍ منها، مجتنباً لجميع الكبائر سراً وجهراً، مستتراً بالصغائر إن كانت منه[46]، بمعنى أن الحاكم يكون ظاهر حاله الصلاح لقوله تعالى:﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾[المائدة:2]. فابن حزم يرفض الرأى، لا لأنه مظهر من مظاهر الاجتهاد، بل خشية ما قد ينطوى عليه الرأى من تَعَد على حرمة النصوص الشرعية، أو استهانة بأصول الكتاب والسنة[47].

على هذا، يرى ابن رشد أن العلم من أولى الخصال التى يجب أن يتصف بها الرئيس وأخصها، يقول:" أن يكون بالفطرة مستعدا لتحصيل العلوم النظرية[48]، وذلك من أجل الوصول إلى استقبال الجوهر وإدراك الأعراض، وأن يكون أيضاً محبا للعلم والتعليم والإقبال عليه بشغف لتحصيل المعرفة بشتى أنواعها، لأن "عاشق الشئ كما يقال، يتوق إلى جميع أنواعه. مثال ذلك محب الخمر فإنه يعشق جميع أنواع الخمور، ومن تيمته النساء عشق جميع النساء[49]. كما يرى ابن رشد أن المدينة فاضلة بالحكمة وهى العلم بالغاية الإنسانية، يكون "فيها العلم وفيها الحكم به، وذلك لأنها جيدة الفهم لكل ما تبشر به الشرائع والنواميس.. وليس ثمة شك فى أن جودة التدبير وسداد الرأى هما ضرب من العلم[50].

كما نجد أغلب الباحثين المعاصرين أقرّوا ما ذهب إليه مفكرينا من الإكتفاء بأن يكون لديه إلمام بأساسيات الدين وأحكامه العامة، حيث يرون أنه إذا لم يكن الخليفة من أهل الاجتهاد – كما هو غالب حال ولاة الأمور فى زماننا– فالواجب عليه أن يختار من أهل العلم الثقات من ينيرون له الطريق، ويعينوه بتقنين أحكام الشرع.

أما الاتجاه الثانى: فإن معظم الفقهاء جعلوا العلم المؤدى إلى درجة الاجتهاد فى النوازل والأحكام شرط فى اختيار الحاكم، لكى يكون قادرا على تنفيذ شريعة الإسلام، لأن الغرض الأساسى للخلافة هو صيانة العقائد وحل المشاكل والفصل فى المنازعات، ويؤكد ابن خلدون هذا المعنى بقوله:" ولا يكفى من العلم إلا أن يكون مجتهداً، لأن التقليد نقص، والإمامة تستدعى الكمال فى الأوصاف والأحوال[51]، لذلك وضّح حكمة اشتراط العلم قائلاً "أما اشتراط العلم فظاهر، لأنه إنما يكون منفذاً لأحكام الله تعالى إذا كان عالماً بها، وما لم يعلمها لا يصح تقديمه لها[52].

ونخلص مما سبق، أن اشتراط وصول الحاكم بعلمه إلى مرتبة الاجتهاد فى أصول الدين وفروعه فيه قدر من الصعوبة الشديدة فى تحقيقه، لذلك يميل الباحث إلى رأى ابن حزم من معرفة الإمام بشؤون الدين الأساسية، بالإضافة إلى إلمامه بالقدر الضرورى من ثقافات عصره، سياسية كانت أو تاريخية أو اقتصادية أو جغرافية.. إلى آخره، لتجعله خبيراً بأمور السياسة وقادراً على تصريف شئون الدولة، فلا يشترط صفة الاجتهاد فى الرئيس طالما أنه يحسن الاستعانة بأهل الخبرة والمختصين فى كل مجال.

3- الكفاءة الجسدية والنفسية:

كما اشترط الفقهاء وابن خلدون أن يكون الرئيس سليم الحواس والأعضاء من نقص يؤثر فى مباشرة اختصاصاته وممارسة مهامه فى الدولة، ولكن ابن حزم خالف رأى الفقهاء الذين اشترطوا هذا الشرط، لأنه فى نظره "لا يضر الإمام أن يكون فى خلقه عيب، كالأعمى والأصم والأجدع والأجذم والأحدب.. ومن بلغ الهرم ما دام يعقل، ولو أنه ابن مائة عام، ومن يعرض له الصَّرع ثمَ يفيق، ومن بويع إثر بلوغه الحُلم وهو مستوف لشروط الإمامة، فكل هؤلاء إمامتهم جائزة إذ لم يمنع منها نص قرآن، ولا سنة، ولا إجماع، ولا نظر، ولا دليل أصلاً[53].

4- شرط العدالة:

يعد من الشروط الهامة المتفق عليها عند جلَّ الفقهاء، فهى على رأس الشروط الثابتة التى لا مجال فيها لاختلاف الآراء ولا سبيل إلى تغيرها بتغير الزمان والمكان، والعدالة فى هذا السياق تتعلق بالاستقامة الدينية والأخلاقية للحاكم والتزامه الكامل فى القول أو الفعل أو الاعتقاد بمبادئ الحق والعدل، وهو ما أكده ابن حزم بأن "الأمة فرض واجب عليها الانقياد لإمام عادل يقيم فيهم أحكام الله، ويسوسهم بأحكام الشريعة التى أتى بها رسول الله ﷺ [54]، والحاكم العادل فى نظره أن يكون شريك رعيته فى كل عمل خير عملوه فى ظل عدله.

ولذا، يقرر ابن رشد أن شريعتنا الإسلامية من مقاصدها الدعوة إلى العدل ونشره، بل أنها شريعة إنسانية لا تضع العقاب إلا فى محله، ولهذا يمكن القول أنها شريعة العدل، وذلك لتكرار العدل فى نصوص الشريعة كثيرا، يقول:" ويشبه أن يكون ذلك كذلك فى الشرائع التى وجهتها الشريعة الإنسانية، كشريعتنا هذه الإلهية، فالدعوة إلى الله تعالى تكون بإحدى سبيلين: سبيل

الموعظة وسبيل الجهاد[55]، فالدولة كما يرى ابن رشد توصف بالعدالة عندما يكون فيها أناس عادلون، وهو ما أكده ابن خلدون إلى هذا الصفة فى الحاكم، بقوله:" وأما العدالة فلأنه منصب دينى ينظر فى سائر المناصب التى هى شرط فيها، فكان أولى باشتراطها فيه، ولا خلاف فى انتفاء العدالة فيه بفسق الجوارح من ارتكاب المحظورات وأمثالها. وفى انتفائها بالبدع الاعتقادية خلاف[56]، كما يقرر أن "مَلَكَةُ الإسلام فى العدل ما علمت، وإنما هى طبيعة فى الإنسان إذا غُلب على أمره، وصار آلة لغيره[57].

5- الكفاية السياسية والإدارية:

اشترط مفكرى الأندلس هذا الشرط فى الرئيس، فيرى ابن رشد- مسايرا أفلاطون- أن من أول الخصال التى يجب أن تكون فى الرئيس هى الثبات على الرأى، لذلك "ينبغى أن يُختار من هؤلاء (الحفظة أو الحرَّاس) الأفضل وهو أكثرهم حبا لمنفعة أهل المدينة وأكثرهم تهذيبا فيهم. وذلك إنما يكون إذا اجتمعت فيه شروط: منها الثبات على الرأى وعدم الحيدة عنه ولو غصبا واضطرارا[58].

وفى هذا السياق، أجمل ابن خلدون شرطا (الرأى والشجاعة) فى شرط واحد هو الكفاية، وهما من الشروط الثابتة فى المرشح للرئاسة، والكفاية فى نظره "هو أن يكون (الحاكم) جريئاً على إقامة الحدود واقتحام الحروب بصيراً بها، كفيلاً بحمل الناس عليها، عارفاً بالعصبية وأحوال الدهاء، وجهاد العدو، وإقامة الأحكام، وتدبير المصالح[59]، ولوحظ هنا أن الشجاعة تعنى- بمفهوم العصر- لها معنى أعمق من مجرد الجرأة على اقتحام الحروب، بأن يتمتع الحاكم بالخبرة والحنكة السياسية فى مواجهة الأزمات الصعبة.

6- النسب أن يكون الخليفة قرشياً:

يرى ابن حزم أن فقهاء المسلمين قد اختلفوا فى هذا الشرط إلى فريقين:

الفريق الأول: أجمعوا على أن الخلافة يجب أن تكون فى قريش، وقد أشار ابن حزم إلى هذا المعنى صراحة بأنه "لابد من المعرفة بالنسب بما يدري المرء من تجوز الإمامة ممن لا تجوز فيهم[60]، واستشهد بما أكده رسول الله ﷺ على الاهتمام بالأنساب بقوله:" تعلموا من أنسابكم ما تصلون به أرحامكم[61]، ولذا يقرر أن رئيس الدولة يجب أن يكون قرشياً، "فلا يجوز البتة أن

يوقع اسم الإمامة مطلقاً ولا اسم أمير المؤمنين إلا على القرشى المتولى لجميع أمور المؤمنين كلهم[62]، وذلك:" لإخبار رسول الله ﷺ : أن الإمامة فيهم[63].

الفريق الثانى: قالوا بعدم وجوب اشتراط القرشية فى الحاكم، ويرون أن الإمامة حق لكل مسلم تكاملت فيه شروطها دون النظر إلى نسبه أو قبيلته أو جنسه[64]، فهذا الشرط كان لازماً فى نظر ابن خلدون فى أول عهد المسلمين بالحكم، نظراً للدور الفعَّال الذى لعبه فى تحقيق المصالح العامة، من فض المنازعات بين القبائل العربية، وتأليف القلوب وتوحيد كلمة العرب تحت سلطة قريش، إلا أن موقفه تغير بعد ذلك، حينما تعرض نظام الخلافة للإضمحلال، وتلاشت قوة قريش وعصبيتها، واستبد ملوك العجم على الخلفاء، وبالتالى أصبح شرط القرشية غير لازم.

وبناءً على ما سبق، عارض ابن خلدون الفقهاء- كابن حزم- فى اعتبار القرشية شرطاً للإمامة حتى ولو كان الإمام غير قادر على القيام بأعباء وظيفته تجاة الدولة، ويتضح هذا من قوله:" بقى الجمهور على القول باشتراطها وصحة الإمامة للقرشى، ولو كان عاجزاً عن القيام بأمور المسلمين، ورُدَّ عليهم سقوطُ شرط الكفاية التى يقوى بها على أمره، لأنه إذا ذهبت الشوكة بذهاب العصبية فقد ذهبت الكفاية، وإذا وقع الإخلال بشرط الكفاية تطرق ذلك أيضاً إلى العلم والدين، وسقط اعتبار شروط هذا المنصب وهو خلاف الإجماع[65].

خامساً: واجبات رئيس الدولة:

بداية يجب التنويه، أن قضية وظائف رئيس الدولة عند فقهاء الإسلام جاءت انطلاقاً من نصوص الكتاب والسنَّة، وما اقتضاه العرف السائد فى البيئة التى نشأ فيها الحكم الإسلامى، فالرئيس فى نظر ابن حزم هو مصدر النفوذ والسلطات التى لا تخضع للتوصيات، فلا وجود لسلطة دنيوية فوق سلطته، لذلك يقرر "أن القيام بالواجبات هو السبيل الوحيد لنيل الحقوق[66].

ولذا، يرى ابن خلدون أن الخلافة ليست إلا نيابة عن النبى ﷺ صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا (الأمة)، وهما يتسعان ليشملا فى كل عصر ما يناسبه من الوسائل، الأمر الذى يجعل نفوذ الدولة قابلاً للامتداد والتقلص، وصاحب الأمر منصرف في الأمرين: أما في

الدين فمقتضى التكاليف الشرعية.. وأما سياسة الدنيا فبمقتضى رعايته لمصالحهم في العمران البشرى. وهذا العمران ضرورى للبشر[67].

والتساؤل فى هذا الإطار، ما هى الوظائف المنوطة بمنصب الرئيس عند مفكرى الأندلس لتحقيق غايات الأمة فى الداخل والخارج؟ ويمكن أن نستعرض هذه الواجبات فى عدة مسائل، نختزلها ضمن واجبات ثلاث رئيسة على النحو التالى:

1- الواجبات الدينية:

حدد ابن حزم مجموعة من الواجبات على الرئيس القيام بها، أولها وأهمها "حفظ الدين على أصوله المستقرة، وما أجمع عليه سلف الأمة.. ليكون الدين محروساً من خلل، والأمة ممنوعة من الزلل[68]، الأمر نفسه أكده ابن رشد بأن الرئيس هو الذى يساعد على استتباب الأمن للمدينة من الداخل، فيعرف القوة المناسبة لتحقيق الأمن بها "فإن كان الحفظ لتلك المواضع قليلا زاد منهم، وإن كان فيهم من لا يصلح نحاه[69]، وهو ما قرره ابن خلدون بأن الخُطَطَ الدينية التى يحكم الرئيس فيها "بمقتضى التكاليف الشرعية التى هو مأمور بتبليغها وحمل الناس عليها[70]، ولذا يرى أنَّ الواجبات التي تدخل في نطاق "حراسة الدين" من الصلاة والفُتيا والقضاء والجهاد والحِسبة كلها تندرج تحت الإمامة الكبرى التى هى الخلافة لأنها "الأصل الجامع، وهذه كلها متفرعة عنها وداخلة فيها.. وتصرفها في سائر أحوال الملة الدينية والدنيوية، وتنفيذ أحكام المشرع فيها على العموم[71].

2- الواجبات السياسية:

أ- بيَّن ابن حزم حاجة الناس إلى رئيس يعمل على حماية البلاد من أعدائها الخارجيين، وذلك عن طريق "تحصين الثغور بالعدة المانعة، والقوة الدافعة حتى لا يظفر الأعداء بغرة ينتهكون بها محرماً، أو يسفكون فيها مسلم أو معاهدة دماً، أيضاً إذا نزلت به معضلة شاور من أصحابه.. ويشاور فى الحروب أهل الحرب وسياساتها، ويسأل عن كل علم أربابه[72].

ب- جهاد الأعداء، والجهاد فى سبيل الله الذى يقصده ابن حزم هو قتال "من عاند الإسلام بعد الدعوة حتى يسلم، أو يدخل فى الذمة لقيام بحق الله تعالى فى إظهاره على الدين كله[73]، والجهاد بهذا المعنى هو فرض كفاية، أى يسقط عن المسلمين إذا قام به البعض،

ولذا قسم ابن حزم الجهاد أقساماً ثلاثة: أحدها: الدعاء إلى الله عز وجل باللسان، والثانى: الجهاد عند الحرب بالرأى والتدبير، والثالث: الجهاد باليد فى الطعن والضرب[74].

3- الواجبات المالية والإدارية:

أ- جباية الفئ والصدقات، يرى ابن حزم أن الإسلام قد فرض فى أموال الأغنياء حقاً معلوماً للفقراء كالخراج، الجزية، العشور، الزكاة، ولهذا يتعين على الحاكم أن يسهر على "جباية الفئ والصدقات على ما أوجبه الشرع نصاً واجتهاداً، وذلك لتوفير الخدمات لأفراد الأمة.

ب- الإدارة المالية والإقتصادية فى الدولة، كما يقرر ابن حزم تكون عن طريق "تقدير العطايا وما يستحق من بيت المال من غير إسراف ولا تقصير، ودفعه فى وقته لا تقديم ولا تأخير[75].

ج- تعيين الموظفين، كما يقول ابن حزم أن الحاكم عليه "استكفاء الأمناء، وتقليد النصحاء، فيما يفوضه إليهم من الأعمال ويكل إليهم من الأموال، لتكون الأعمال بالأكفاء مضبوطة، والأموال بالامناء محوطة[76]، وهو ما أكده ابن رشد بأن الرئيس يختار الحفظة أو المعاونون له "من هو مناسب لردع أى هجوم من الخارج على المدينة وطرد الأعداء والانتقام منهم.

كما يتضح تأكيد ابن خلدون على ضرورة وجود علاقة تضامن بين الحاكم وشعبه على أساس الحوار، لأن الحاكم فى رأيه مهما بلغت قوته وذكاؤه، فإنه غير قادر على حمل كل أعباء الدولة، "فلابد فى ذلك كله من التعاون عليه بأبناء جنسه.

بناءً على ما سبق، يرى مفكرى الأندلس أنَّ جوهر هذه الواجبات المنوطة بالرئيس إنما هى على سبيل المثال، وليست حصراً لواجباته تجاه الأمة، كما تكون حسب تغير أحوال الناس فى كل عصر وظروفهم فى أى زمن.

ومن خلال استقراء مُجمل وظائف الدولة الإسلامية عند مفكرينا المتمثلة فى الرئيس، والتى يطلق عليها فى المصطلح السياسى المعاصر بالوظائف السيادية للدولة، نجد أنها لا تخرج عن عدة مجالات رئيسة أهمها:

1- تحقيق الأمن الداخلى وحماية المجتمع من الخارجين عن قانونه ونظمه، وقد قام على هذه الوظيفة الشرطة والحسبة.

2- حماية الأمة من المخاطر الخارجية التى تهدد كيان المجتمع ووجوده، وقد تمثلت هذه الوظيفة فى الجهاد أو السفارة

3- الفصل فى المنازعات وحفظ الحقوق والتحكيم بين الأفراد والهيئات السيادية عندما توجد بينهما منازعة، وقد قام على هذه الوظيفة مؤسسة القضاء وديوان المظالم.

---

1 – أفلاطون: محاورة الجمهورية، ترجمة ودراسة فؤاد زكريا، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الأسكندرية، 2004م، ص227.

2 – أرسطو: السياسة، ترجمة احمد لطفى السيد، الهيئة لالمصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1979م، ص96.

3 – ابن رشد: الضرورى فى السياسة، مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، نقله أحمد شحلان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 2011م، ص74.

4- ابن رشد: المصدر نفسه، ص75- 76.

5 – ابن خلدون: المقدمة، حققه على عبد الواحد وافى، دار نهضة مصر، القاهرة، ط7، 2014م، 919/3.

6 – ابن خلدون: المصدر نفسه، 341/1.

7 – ابن خلدون: المصدر نفسه، 341/1-342.

8 – خالد محمد خالد: الدولة فى الإسلام، دار ثابت للنشر، القاهرة، ط1، 1981م، ص38.

9 – ابن حزم: الفصل فى الملل والأهواء والنحل، حققه محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ط2، 1996م، 149/4-150.

10 – ابن حزم: المصدر نغسه 149/4.

11 – ابن حزم: المصدر نفسه، 149/4.

12 – ابن حزم: المصدر نفسه، 169/4.

13 – ابن حزم: المصدر نفسه، 150/4.

14 – ابن خلدون: المقدمة، 565/2.

15 – ابن خلدون: المصدر نفسه، 566/2.

16 – ابن خلدون: المصدر نفسه، 559/2.

17 – ابن خلدون: لُباب المحصّل فى أصول الدين، تحقيق رفيق العجم، دار المشرق، بيروت، ط1، 1995م، ص130.

18 – ابن خلدون: المقدمة، 562/2.

19- محمد عبده: الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، الجزء الأول فى تفسير القرآن، دار الشروق، القاهرة، 1991م، 382/1-383.

20 – ابن حزم: الفصل فى الملل والأهواء والنحل، 160/4.

21 – محمد عمارة: الإسلام وفلسفة الحكم، دار الشروق، القاهرة، ط4، 2013م، ص244.

22 – ابن حزم: الفصل فى الملل والأهواء والنحل، 149/4–150.

23 – ابن خلدون: المقدمة، 565/2.

24 – انظر: المحلى لابن حزم، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار التوفيقية للطباعة، ط2، 2014م، 445/9.

25 – ابن حزم: الفصل فى الملل والأهواء والنحل، 149/4.

26 – ابن خلدون: المقدمة، 565/2.

27 – على عبد الرازق: الإسلام وأصول الحكم، مطبعة مصر، القاهرة، ط3، 1925م، 103.

28 – عبد الحميد متولى: مبادئ نظام الحكم فى الإسلام مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الحديثة، منشأة المعارف بالأسكندرية، 2008م، ص548–549.

29 – عبد الحميد متولى: المرجع نفسه، ص550.

30 – ابن حزم: الفصل فى الملل والأهواء والنحل، 13/5.

31 – ابن حزم: المصدر نفسه، 15/5.

32 – ابن حزم: المصدر نفسه، 15/5– 16.

33 – ابن حزم: المصدر نفسه، 18/5.

34 – ابن حزم: المصدر نفسه، 16/5.

35 – ابن حزم: المصدر نفسه، 17/5.

36 – ابن حزم: المصدر نفسه، 16/5–18.

37 – ابن حزم: المصدر نفسه، 18/5.

38 – رواه مسلم: كتاب الإمارة: باب الأمر بالوفاء ببيعة الخليفة الأول.

39 – ابن رشد: تلخيص السياسة، مصدر سابق، ص175.

40 – ابن رشد: الضرورى فى السياسة، ص102– 103

41 – ابن خلدون: المقدمة، 593/2.

42 – انظر هذه الشروط، محمد عمارة: الإسلام وفلسفة الحكم، ص367.

43 – انظر: الضرورى فى السياسة، ص137– 138.

44– انظر: المقدمة، 567/2.

45 – ابن حزم: الفصل فى الملل والأهواء والنحل، 10/5.

46 – ابن حزم: المصدر نفسه، 11/5.

47 – زكريا إبراهيم: ابن حزم الأندلسى، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، 1966م، ص189.

48– ابن رشد: الضرورى فى السياسة، ص137.

49 – ابن رشد: المصدر نفسه، ص137.

50 – ابن رشد: المصدر نفسه، ص116.

51 – ابن خلدون: المقدمة، 567/2.

52 – ابن خلدون: المصدر نفسه، 567/2.

53 – ابن حزم: الفصل فى الملل والأهواء والنحل، 11/5.

54 – ابن حزم: المصدر نفسه، 149/4.

55 – ابن رشد: الضرورى فى السياسة، ص81.

56 – ابن خلدون: المقدمة، 567/2.

57 – ابن خلدون: المصدر نفسه، 507/2.

58 – ابن رشد: الضرورى فى السياسة، ص102.

59 – ابن خلدون: المقدمة، 567/2.

60 – ابن حزم: رسائل ابن حزم، 82/4.

61 – ابن حزم: جمهرة أنساب العرب، تحقيق عبد السلام هارون، دار المعارف، القاهرة، ط7، 2010م، ص2– 3.

62 – ابن حزم: الفصل فى الملل والأهواء والنحل، 90/4.

63 – ابن حزم: المصدر نفسه، 10/5.

64 – انظر: ابن خلدون: المقدمة، 570/2.

65 – ابن خلدون: المقدمة، 569/2.

66 – صلاح رسلان: الأخلاق والسياسة عند ابن حزم، مكتبة نهضة الشرق، جامعة القاهرة، 1985م، ص305.

67 – ابن خلدون: المقدمة، 602/2.

68 – محمد إبراهيم الكتانى: شذرات من كتاب السياسة لابن حزم، ص 3–4.

69 – ابن رشد: تلخيص الخطابة، حققه عبد الرحمن بدوى، وكالة المطبوعات الكويت، دار القلم، بيروت، 1959م، ص37.

70 – ابن خلدون: المقدمة، 602/2.

71 – ابن خلدون: المصدر نفسه، 603/2.

72 – ابن حزم: الفصل فى الملل والأهواء والنحل، ص5–6.

73 – ابن حزم: المصدر نفسه، ص5–6.

74 – ابن حزم: المصدر نفسه، 211/4.

75 – ابن حزم: المصدر نفسه، ص3.

76 – ابن حزم: المصدر نفسه، ص3.