

المعيار الحقوقي وسؤال الشرعية والمشروعية دراسة في الاجتماع السياسي الإسلامي

The legal standard and the question of legitimacy and legality

A study in Islamic political sociology

al-Mi'yār al-ḥuqūqī wa-su'āl al-shar'īyah dirāsah fī al-ijtimā' al-siyāsī al-Islāmī

محمد أمزيان *

كلية الشريعة — جامعة قطر

Mohammed Amezzian

College of Sharia – Qatar University



<https://orcid.org/0000-0001-9646-9054>



mamezzian@qu.edu.qa

تاريخ النشر: 2022/12/31

تاريخ القبول: 2022/12/19

تاريخ الاستلام: 2022/11/30

لتوثيق هذا المقال: أسلوب إيزو 2010-690

محمد، أمزيان ، ديسمبر 2022 . المعيار الحقوقي وسؤال الشرعية والمشروعية دراسة في الاجتماع السياسي الإسلامي. مجلة التراث، المجلد 12، العدد 04 من ص 29 ، إلى ص 51. [E-ISSN 2602-6813 ISSN: 0339-2253].

TO CITE THIS ARTICLE: Style ISO 690-2010

Mohammed, Amezzian, December 2022. The legal standard and the question of legitimacy and legality A study in Islamic political sociology. *AL TURATH Journal*. volume 12, issue 04, P 29, P51. [ISSN: 0339-2253 E-ISSN. 2602-6813].

تنبيه:



ما ورد في هذه المجلة يعبر عن آراء المؤلفين ولا يعكس بالضرورة آراء هيئة التحرير أو الجامعة وتخضع كل منشورات للحماية القانونية المتعلقة بقواعد الملكية الفكرية، ويحمل أصحابها فقط كل تبعات مؤلفاتهم.

Attention:



What is stated in this journal expresses the opinions of the authors and does not necessarily reflect the views of the editorial board or university. All publications are subject to legal protection related to intellectual property rules, and their owners only bear all the consequences of their literature.

Open Access Available On:

<https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/323>

OPEN ACCESS



V.4.0abbessimoh



*المؤلف المرسل: محمد أمزيان البريد الإلكتروني: mamezzian@qu.edu.qa

ملخص:

يعالج هذا البحث مسألة الشرعية السياسية من منظور حقوقي كما تصورها الفقهاء المسلمون. وضمن هذا السياق يركز البحث على مسألتين محوريّتين: ماهية المعيار الحقوق، وعلاقته بالشرعية والمشروعية. بخصوص المسألة الأولى، يرى الفقهاء أن العلاقة بين الأمة والحاكم هي علاقة تعاقدية وتراحمية في نفس الوقت. وبموجب هذه العلاقة يلتزم الحاكم ببذل حقوق الأمة كشرط مسبق لاستحقاق الطاعة. وفيما يتعلق بالمسألة الثانية، فإن الشرعية السياسية كما نظر لها الفقهاء مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بمسألة الحقوق، وهو ما يعني أن كل إخلال بالحقوق من جهة الحاكم يترتب عنه بالضرورة إخلال بالشرعية. والسؤال الرئيس الذي تحاول هذه الورقة الإجابة عنه، يتعلق بحدود هذا الإخلال: متى يكون تعسف السلطة وتصرفها خارج سلطة القانون موجبا لنقض الشرعية، وما هو المعيار الذي اعتمده الفقهاء في التمييز بين الإخلال بالشرعية أو المشروعية؟

كلمات مفتاحية: السلطة، الأمة، الحقوق، الشرعية، المشروعية.

تصنيفات JEL : D72, Z12, Z18

Abstract:

This article deals with the issue of political legitimacy from a human rights perspective as conceived by Muslim jurists. Within this context, the research focuses on two pivotal issues: How to define the legal standard, and its relationship to legitimacy and legality. Concerning the first issue, as explained by the jurists, the relationship between the nation and the ruler is both contractual and merciful. The ruler is obligated to guarantee the rights of the nation as a precondition for entitlement to obedience. Regarding the second issue, political legitimacy, as viewed by jurists, is closely associate to the rights, which means that the infringement of rights by the ruler is considered as a violation of legitimacy. The main question raised by this paper is related to the limits of this violation: How the arbitrariness of the authority can be considered as a violation of legitimacy, and what is the criterion adopted by jurists in term of distinguishing between violation of legitimacy or legality?

Keywords: power, nation, rights, legitimacy, legality.

JEL Classification Codes: D72, Z12, Z18

مقدمة:

إذا كانت السلطة الحاكمة تملك حق استخدام القوة لفرض النظام، فإن أي استخدام لهذه القوة خارج مقتضى العدل يعتبر تعسفا يعود بالنقض على المقصد الذي أقيمت من أجله السلطة، ويعرضها للمساءلة، وهي صلب موضوع الشرعية السياسية.

مشكلة الدراسة

تثير مسألة الشرعية والمشروعية إشكالات فقهية شغلت فقهاء السياسة الشرعية. وقد يكون السبب في هذا الإشكال عدم التمييز الواضح بين المفهومين لاعتبارات قد تكون موضوعية كونها تتعلق بتفاوت الاجتهاد الفقهي في تقدير الوضع السياسي وتكييفه. وبهذا الاعتبار تسعى هذه الورقة إلى الإسهام في تبيان الحدود الفاصلة بين الإخلال بالشرعية والمشروعية.

فرضية الدراسة

ترتبط مسألة الشرعية ارتباطا وثيقا بمسألة الحقوق المتبادلة بين الحاكم والمحكوم. وبناء على هذا التصور، تفترض هذه الدراسة أن الإخلال بهذه الحقوق من جهة السلطة الحاكمة لا يترتب عنه بالضرورة إخلال بالشرعية إلا إذا كان هذا الإخلال يعود بالنقض على الوظيفة التي من أجلها أقيمت السلطة ابتداء. أما ما دون ذلك من أوجه الإخلال فهي تمس مشروعية تصرف السلطة الحاكمة وأداءها الوظيفي.

أهمية الدراسة

تكمن أهمية هذه الدراسة في تبينة بعض المفاهيم السياسية المتداولة في التراث السياسي الإسلامي، والتي تحدث عنها الفقهاء بلغة فقهية غير معهودة في الثقافة السياسية المعاصرة. وفيما يتعلق بموضوع الدراسة، فإن التعسف في استخدام القوة يعرف في الاصطلاح الفقهي بولاية الجائر، وهي واحدة من الولايات النقيضة لولاية العدل. ومع أن المصطلحات المستخدمة من قبيل "ولاية الجائر" و"ولاية العدل" ذات صلة وثيقة بمسألة الشرعية كما هي متداولة في الدراسات السياسية المعاصرة، إلا أنها قد لا تكون واضحة لدى كثير من القراء غير المتخصصين.

أهداف الدراسة

تهدف هذه الدراسة إلى إبراز تصور الفقهاء للمعيار الحقوقي كمدخل من مداخل الشرعية السياسية. ويتفرع عن ذلك إبراز القيمة العلمية للنقاشات الفقهية حول الحقوق والواجبات المتبادلة بين الحاكم والرعية أساسا من أسس استحقاق الشرعية.

حدود الدراسة

تعالج هذه الدراسة سؤال الشرعية ضمن نطاق محدود هو مجال الاجتماع السياسي الإسلامي حصراً، أي المجال الذي تنشأ فيه جماعة سياسية تستمد مقومات وجودها من مرجعية عقدية إسلامية، وتنظم في إطار دولة، وتحكمها سلطة سياسية استناداً إلى القيم المرجعية التي تقدسها الجماعة. وبناء على هذا التصور، تتقيد هذه الدراسة بالأدبيات السياسية التراثية دون غيرها من الكتابات السياسية الحديثة والمعاصرة التي نظرت لموضوع الشرعية والمشروعية.

مصطلحات الدراسة

تطلق الشرعية السياسية على القبول الطوعي للمحكومين بالسلطة التي تحكمهم، وقيام العلاقة بين السلطة والمجتمع على التزامات وحقوق متبادلة. وهذا القبول يتحقق عندما يحصل التوافق بين الحكام والمحكومين حول القيم الجوهرية التي يعترف بها كل منهما. وتأسيساً على هذا المبدأ، فإن "الوظيفة السياسية المتعلقة بتنظيم المجتمع وإدارته تكون شرعية فقط عندما تعبر عن هويته".¹ والشرعية بهذا المعنى مفهوم سياسي يشير إلى الطاعة الطوعية للسلطة الحاكمة. أما المشروعية فهي مفهوم قانوني، وهي تشير إلى مدى توافق التصرفات والقرارات الصادرة عن السلطة الحاكمة مع دستور الدولة وقوانينها.

الإطار النظري والدراسات السابقة

تحتل مسألة "الشرعية السياسية" الصدارة في اهتمامات علماء السياسة والاجتماع، وظهرت كتابات كثيرة معاصرة ظلت تستلهم مفاهيمها من فكرة العقد الاجتماعي، وتنظيرات ماكس فيبر، خاصة فكرته عن الشرعية المؤسسية التي تبني نظام الحكم على القواعد العقلانية، وقيام العلاقة بين السلطة والمجتمع على التزامات وحقوق متبادلة. والكتابات الصادرة في هذا الموضوع مع أنها تتقاطع مع هذه الدراسة إلا أنها تتجه إلى التركيز على المعيار الحقوقي في أصوله النصية الاستدلالية، وأبعاده الوظيفية، فضلاً عن شروط التأهيل السياسي. أما فيما يتعلق بعلاقة الشرعية بالمشروعية، فتجتهد هذه الدراسة في وضع معيار منضبط وعلى أساسه جرى مناقشة الآراء الفقهية.

منهجية الدراسة

هذه الدراسة تجمع بين استكشاف النصوص الشرعية المؤسسة للمعيار الحقوقي ودلالاتها السياسية كما استخلصها الفقهاء، وهو ما يتطلب الجمع بين التأصيل والتحليل. وبالنظر إلى تباين وجهات نظر الفقهاء فيما يعتبر أو يغتفر من التصرفات المخلة بالشرعية، ثمة حاجة إلى فهم هذه المواقف ضمن سياقاتها التاريخية للتمييز بين ما كان متسقاً منها مع الواقع التاريخي، وبين ما جاء عاماً ولا يخلو من اضطراب.

المبحث الأول: مركزية العدل في شرعية الحقوق السياسية المتبادلة بين الحاكم والرعية

تؤكد النصوص الشرعية الواردة في سياق الحقوق السياسية خصوصية النموذج الإسلامي للشرعية بحكم انبثاق هذا النموذج من مبدأ الولاء الديني الذي تتحدد بموجبه علاقة الحاكم بالرعية. هذا النموذج يتجاوز التصور التقليدي الذي يختزل الشرعية في العلاقة التعاقدية بين الحاكم والمحكوم إذ يأخذ بالاعتبار أيضاً العلاقة التراحمية القائمة على مبدأ الموالاة، أي النصرة المتبادلة بين

الطرفين. وهذا التصور ينقلنا من ثنائية السلطة والمعارضة المحكومة بمنطق الصراع على السلطة إلى أفق بناء المجتمع العضوي الذي يتشارك مسئولية إقامة العدل كل حسب موقعه واختصاصه "كلكم راع، وكلكم مسئول عن رعيته". وفي هذا البعد التشاركي يتكامل الطرفان في الارتقاء بالممارسة السياسية على قاعدة مساواة المؤمنين والمؤمنات في الموالاة، أيا كان موقعهم من السلطة: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾. التوبة: 71. إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مبدأ سياسي بامتياز، وهو أهم المستندات التي أسس عليها الفقهاء نظريتهم في الإنكار على السلطان الجائر. لكن هذا المبدأ محكوم بقيم التراحم التي تحكم مجتمع المؤمنين وتمنع التظالم بينهم، وبموجب التزامهم بهذه القيم يستحقون الرحمة الإلهية: ﴿أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ﴾. التوبة: 91.

إن هذا المدخل يضعنا أمام قاعدتين متوازيتين لا تغني إحداهما عن الأخرى. الأولى تعاقدية، والثانية تراحمية. وعلى أساس المزاجية بين هاتين القاعدتين، قدم الفقهاء نموذجاً غير مسبوق في تحديد نمط العلاقة التي تحكم الجماعة بالسلطة يمكن وصفه بالتعاقدية الأخلاقية. فمن جهة التعاقد، تحيلنا الاجتهادات الفقهية وأصولها الاستدلالية إلى أن الحقوق السياسية تبادلية بين الحاكم والأمة، فلكل منهما حقوق شرعية يستحقها مقابل ما عليه من واجبات. ومن جهة التراحم، تحيلنا هذه الاجتهادات إلى مبدأ الولاء الديني المتبادل بين الطرفين، وهو مبدأ يقوم على الأخوة الدينية، وهي أيضاً توجب على الطرفين حقوقاً وواجبات متبادلة.

المطلب الأول: الحقوق السياسية الواجبة للرعية

الحقوق التي تعود إلى الأمة منها ما هو منوط بالمنصب، أي ما هو متوقع من أداء الحاكم ووظيفته، ومنها ما هو منوط بشخص الحاكم أي بمدى أهليته للحكم.

1. الحقوق السياسية المنوطة بالمنصب: حق الطاعة مقابل واجب العدل

تحدد العلاقة بين الأمة والحاكم بموجب عقد البيعة. وهذا العقد يُنشئ حقوقاً متبادلة بين الطرفين، وبموجبه يلتزم الحاكم بالحكم بالعدل، وهو حق للأمة، مقابل التزامها بواجب الطاعة، وهو حق للحاكم. وهذا الالتزام المتبادل عبر عنه الفقهاء بصيغ مختلفة من قبيل ما للخليفة والسلطان وما عليه مما هو مفوض إليه، وما يلزم الخليفة للرعية، وما يلزم الرعية للخليفة، وإن كان التعبير بالحقوق والواجبات أكثر شيوعاً. والحقوق السياسية الواجبة للأمة على الحاكم مدارها على بذل العدل، وهي القيمة المحورية التي تتوقف عليها شرعية الأداء السياسي وجوداً وعدماً.

ولفظه "العدل" مما تكرر ذكره في القرآن والسنة، وأكثر منها تكراراً لفظة القسط التي ورد ذكرها في القرآن ضمن سياقات متعددة، دينية واجتماعية وسياسية. والعدل كقيمة سياسية مما احتفت به كتب الآداب السلطانية والأحكام السلطانية، لكن مدار حديث الفقهاء في باب الحقوق السياسية على آيتين جاءتا متتاليتين، وبينهما ترابط وثيق، الأولى ورد فيها الأمر للحكام

بأداء ما فرضه الله عليهم من حقوق الرعية، والثانية ورد فيها الأمر للرعية بالوفاء بما فرضه الله عليها من واجب الطاعة. وقد استدلووا بذلك على أن الحقوق والواجبات متبادلة بين الطرفين، وقالوا إن الشارع بدأ أولا بولاة الأمر فأمرهم بأداء الأمانة والحكم بالعدل في قوله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَوَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ [النساء/57]، ثم أمر الأمة بطاعتهم ثانياً في قوله ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء/58].² والقول بهذا التلازم وعلى هذا الترتيب مروي عن الإمام علي رضي الله عنه، وقد نقلوا عنه قوله: "حق على الإمام أن يحكم بالعدل، وأن يؤدي الأمانة، فإن فعل ذلك وجب على المسلمين أن يطيعوه لأن الله تعالى أمرنا بأداء الأمانة والعدل ثم أمر بطاعته".³ وصيغة هذا النص تفيد أن الإمام عليا رضي الله عنه يتحدث بصفته أميراً للمؤمنين، وهو أمر له دلالة في هذا السياق حيث نفى أن يكون له كحاكم أي حق في الطاعة ما لم يف بحق الرعية أولاً.

لكن دلالة الآية على هذا المعنى قد يشوش عليه الرأي الذي يفسر "أولي الأمر" بالعلماء بدلا من الأمراء، وسياق الآية لا يحتمل هذا التخصيص لاقتزان الأمر بالطاعة لأولي الأمر بأمرهم أولاً بأداء حق الرعية، وهو سياق سياسي متناسق. ولذلك قال الطبري إن أولى هذه الأقوال بالصواب قول من قال "هو خطاب من الله ولاة أمور المسلمين بأداء الأمانة إلى من وُلوا أمره في فيئهم وحقوقهم، وما ائتمنوا عليه من أمورهم بالعدل بينهم في القضية، والقسم بينهم بالسوية".⁴

وهذا السياق السياسي يؤكد نوع التكليف الذي خوطب به أولو الأمر، وهو رد الأمانات إلى أهلها. قال الطبري: "إن الله يأمركم، يا معشر ولاة أمور المسلمين، أن تودوا ما ائتمنتكم عليه رعييتكم من فيئهم وحقوقهم وأموالهم وصدقاتهم إليهم، على ما أمركم الله بأداء كل شيء من ذلك إلى من هو له، بعد أن تصير في أيديكم، لا تظلموها أهلها، ولا تستأثروا بشيء منها، ولا تضعوا شيئاً منها في غير موضعه، ولا تأخذوها إلا ممن أذن الله لكم بأخذها منه قبل أن تصير في أيديكم، ويأمركم إذا حكمتهم بين رعييتكم أن تحكموا بينهم بالعدل والإنصاف، وذلك حكم الله الذي أنزله في كتابه، وبينه على لسان رسوله، لا تعدوا ذلك فتجوروا عليهم".⁵ وما قاله الطبري وجيه جداً، فالقرآن الكريم استخدم لفظة "الرد"، وهو لا يتصور إلا حيث يكون مدار الكلام على الائتمان على حق ثابت للغير أصالة وجب أدائه برده إلى مستحقه.

وجماع القول أن حق الأمة على الحاكم أن يحكمها بالعدل بنص الآية الأولى، وأن يحتكما إلى الكتاب والسنة فيما اختلفا فيه بنص الآية الثانية. والاحتكام إلى الكتاب والسنة يقرر مبدأ عاما يجعل الشريعة مرجعية عليا لاستلهاهم طرق إقامة العدل نصا واجتهادا مصداقا لقوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ الحديد: 25. فحيثما ثبت النص كان العدل في العمل به دون غيره وإلا كان جورا كما ذكر الطبري أعلاه. وحيثما سكت النص كان العدل فيما وافق كليات الشريعة ومقاصدها. والقاعدة العامة في ذلك - كما قال ابن القيم - أن مقصود الله إقامة العدل بين عباده، وقيام الناس بالقسط، فأى طريق استخرج بها العدل والقسط فهي من الدين.⁶

وتأسيسا على ما سبق، فإن بذل الحقوق والحكم بالعدل ليسا متروكين لرغبات الحكام، بل واجبا سياسيا ودينيا، وهم يسألون عنه في الدنيا أمام الرعية بموجب البيعة التي تقيد تصرفهم، وأمام الله في الآخرة بموجب ما ائتمنهم الله عليه. سياسيا، يخضع الحاكم لمبدأ المساءلة بموجب العقد الذي استحق به الحكم ابتداء، فنص البيعة التي ارتضاها الفقهاء مقيد بشروط تلزم

الحاكم بالتصرف على مقتضى الحق والعدل: "قد بايعناك على بيع الله ورسوله بيعة رضا، على إقامة العدل والإنصاف، والقيام بفروض الإمامة، والذب عن المسلمين..."⁷ أما دينيا، فالحكام محاسبون على ما تحملوه من مسئوليات كما في هذا الحديث: "ما من أمير عشرة إلا وهو يؤتي به يوم القيامة مغلولا حتى يفكه العدل أو يوبقه الجور".⁸

2. الحقوق السياسية المنوطة بأهلية الحاكم

من أهم الحقوق السياسية للأمة، والتي جرى ولا يزال يجري انتهاكها، حقها في أن تحكم من قبل ولاية أكفاء مؤهلين لأداء وظائفهم، وهو ما يفسر حرص الفقهاء على استيفائهم للشروط التي تؤهلهم لاستحقاق ولايتهم عليها. وعلى مستوى التجربة التاريخية، شهد تاريخنا السياسي ولا يزال اختلالات سياسية أدت إلى حروب أهلية وانقلابات سياسية، وزوال دول بأكملها بسبب عدم أهلية حكام الزمان لهذه الوظيفة الخطيرة في حياة الأمة إما بسبب صغر سنهم، أو ضعف كفاءتهم، أو ترهل أوضاعهم الصحية، وكلها عوامل جعلت منهم مجرد واجهة للصراع على السلطة بين أفراد الطبقة السياسية المتنفذة والفسادة، عسكريين ومدنيين. هذه التجارب التي وثقت كتب التاريخ مآلاتها المأساوية، والتي كانت أهم عوامل الانكسار الحضاري عبر تاريخنا، تشكل اليوم بؤرة الدراسات السياسية المهتمة برصد اختلالات الشرعية السياسية في عالمنا العربي، وهي تجل عن الحصر، وأصبحت محور اهتمام كثير من المراكز البحثية عربيا ودوليا. والاختلالات التي رصدتها هذه الدراسات تكشف أن الانحطاط السياسي العربي لا ينفك عن عدم أهلية الحكام العرب، وافتقارهم إلى أدنى الشروط التي تؤهلهم لقيادة شعوبهم، خاصة في هذه المرحلة التاريخية الحرجة.

وبالعودة إلى كتب الأحكام السلطانية، تستوقفنا تلك الرؤية الشمولية التي عالج بها الفقهاء هذه المسألة الخطيرة. فالشروط التي وضعوها للأهلية تجمع بين محددات تعود إلى ضمان حفظ الدين ومقاصده العليا كاشتراط الإسلام والعدالة، وبين محددات تعود إلى ضمان الكفاءة الأدائية لولي الأمر. وهذه المحددات متعددة الأبعاد إذ القصد منها إيجاد شخصية مرموقة قادرة على الوفاء بمتطلبات المنصب من حيث الخبرة السياسية، والقدرات الذهنية، والاستعدادات النفسية، وحتى السلامة البدنية. وعادة ما يعبر الفقهاء عن هذه المحددات بالكفاية والكفاءة، والحكمة، والحنكة، وتوقد الرأي، وغيرها من التعبيرات ذات الدلالة على جودة الأداء وحسن التدبير، والتي تعتبر من الشروط الأساسية لانتظام شؤون الدولة.

ضمن هذا السياق الدلالي تستوقفنا العديد من هذه المفاهيم التي تتكامل فيما بينها بالرغم من تعدد أوجه دلالاتها لتمحورها حول معنى واحد وهو اكتساب الخبرة اللازمة لإدارة شؤون الدولة الداخلية والخارجية في السلم كما في الحرب. ثمة نماذج كثيرة من النصوص الفقهية تستوقفنا في هذا السياق، وكل منها يركز على زاوية معينة، لكن بعبارات جامعة تغني عن الإغراق في ذكر التفاصيل المتعلقة بتدبير الشأن السياسي. من هذه التعبيرات الجامعة، حديث الماوردي عن الرأي المفضي إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح⁹، وحديث الباقلاني عن الرأي والبصيرة بالتدبير في السلم والحرب¹⁰، وحديث الجويني عن توقد الرأي في عظام الأمور، والنظر في مغبات العواقب، وتهذيب التدريب في طرق التجارب، وهي خصال لا تتحقق إلا لمن كان ذا كفاية ودراية¹¹، وهي ذات المعاني التي عبر عنها تلميذه الغزالي بالكفاية، وحدد معناها بالتهدي لحق المصالح، ومبناها على الفكر والتدبير، والفطنة والذكاء، فضلا عن الاستضاءة بخاطر ذوي البصائر، ومشاورة أولي التجارب.¹²

وفي مقابل التنويه بهذه الخصال، ينبه الفقهاء إلى ما يمكن أن يترتب على فقدانها من خلل يتعدى ضرره مفاصل السلطة إلى كيان الأمة ككل، لما يترتب عليه من إعضال الحكومات، ونشب الخصومات، وتبدد الإيرادات، واضطراب الآراء، واصطلام الحوزة، واستئصال البيضة، وغيرها من المؤشرات الملازمة لما يطلق عليه في الاصطلاح الحديث بالدولة الفاشلة.¹³

المطلب الثاني: حقوق الحاكم على الرعية

شكلت القاعدة التي وضعها الإمام علي والمشار إليها أعلاه سابقة دستورية بنى عليها الفقهاء في تنظيرهم لمسألة الشرعية. فتحت عنوان "واجبات الأمة نحو الخليفة"، قال الماوردي بعد ذكره ما على الحاكم: "وإذا قام الإمام بما ذكرناه من حقوق الأمة، فقد أدى حق الله تعالى فيما لهم وعليهم، ووجب له عليهم حقان: الطاعة والنصرة ما لم يتغير حاله".¹⁴ وحقوق الحاكم على الأمة منها ما يتعلق بالمنصب وتعود في مجملها إلى فرض هبة الدولة وفرض سلطتها من جهة، والأمن العام وسلامة الدولة والمجتمع من جهة ثانية؛ ومنها ما يتعلق بشخص الحاكم وأمنه وسلامته، وحفظ حقوقه المعنوية.

1. الحقوق المتعلقة بالمنصب والوظيفة

أ. حق الطاعة والولاء

يعتبر حق الطاعة من الحقوق السياسية الواجبة للحاكم، وهي تحتل الصدارة في كتب الفقه السياسي، ومدارها على تمكين الحاكم من مزاولة صلاحياته السياسية وعلى رأسها فرض سيادة الدولة على رعاياها وخضوعهم لها. هذا الخضوع يعبر عنه في الاصطلاح الشرعي بالطاعة، وقد وردت فيه نصوص شرعية شددت على بذل الطاعة للحاكم وقرنت طاعته بطاعة الله ورسوله تنبيهاً على خطورة أمرها كما ورد في آية الأمراء المذكورة سابقاً. والسبب في هذا التشديد يعود إلى مركزية هذا المفهوم في تحقق الدولة ذاتها، وهو ما تواتر التعبير عنه لدى كافة العلماء بتحقيق الجماعة، فهي تتحقق باجتماعهم على أميرهم، وتنتفي بافتراقهم عنه. وكما شددوا في لزوم الجماعة شرعاً، فكذلك شددوا على تجنب الفرقة شرعاً تنبيهاً على خطورتها كما في حديث: "من فارق الجماعة شبراً فمعه من عصية"، وقالوا إن معنى "من فارق الجماعة شبراً" كناية عن معصية السلطان ومحاربتة، والسعي في حل عقد البيعة ولو بأدنى شيء.¹⁵ ويلاحظ هنا أن هذا الحديث رفع من شأن الجماعة حتى قرنها بالإسلام، فجعل مفارقة الجماعة بمنزلة مفارقة الإسلام، لأنه كذلك هو في واقع الأمر، إذ لا يتحقق الإسلام ما لم توجد دولة قائمة على التمكين لنظمه في واقع الحياة، وهو معنى حديث: "الإسلام والسلطان أخوان توأمان".¹⁷

ب. حق الدفاع عن أمن الدولة

يعتبر هذا الحق من أوكده الحقوق، إذ من حق الحاكم على رعيته معاضدته ومساندته في مواجهة أي تهديد يقيق بأمن الدولة، ذلك أن أي تهديد يتعرض له أمن الحاكم من الخارجين عليه يعتبر تهديداً لأمن الدولة واستقرار المجتمع. في هذا السياق، نص الفقهاء على جملة من الترتيبات اللازمة لهذا الغرض منها "تحذيره من عدو يقصده بسوء، وحاسد يرومه بأذى، أو خارجي يُخاف عليه منه، ومن كل شيء يُخاف عليه منه على اختلاف أنواع ذلك وأجناسه، فإن ذلك من أكد حقوقه وأوجبها"، ومنها "رد القلوب النافرة عنه إليه، وجمع محبة الناس عليه، لما في ذلك من مصالح الأمة وانتظام أمور الملة".

ومنها "الذب عنه بالقول والفعل، وبالمال والنفس والأهل، في الظاهر والباطن، والسر والعلانية".¹⁸ وجدير بالذكر أن الفقهاء نصوا صراحة بأن هذه الحقوق إنما تجب للإمام العدل دون الجائر، وهي من المسائل المجمع عليها بينهم، وترددت مع كثير من متأخري الفقهاء مما لا يتسع المجال لذكره.¹⁹

حق الدعم والمؤازرة

من الحقوق المتعلقة بالمنصب أيضا حق المؤازرة والمعاونة، لثقل الأمانة وعظم المسؤولية، وهي أمور تتطلب انخراط الرعية في الأنشطة التي تستهدف النفع العام، وقد قالوا إن أحق من يُعانى على ذلك ولأه الأُمور، مستدلين بقوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾، المائدة، آية 2. وهذه الأنشطة متعددة الجوانب، وتمس مختلف مجالات الأداء، منها ما يتعلق بالرقابة على العمال وما يتطلبه من "إعلامه بسيرة عماله الذين هو مطالب بهم"، ومنها ما يتعلق بتحصيل المال العام كدفع الزكاة، ومعونته بما يقابل به الأضرار الفادحة عند نفاذ بيت المال.²⁰

2. الحقوق المتعلقة بشخص الحاكم

كما سبقت الإشارة، فإن علاقة الجماعة بالحاكم أساسها التعاقد والتراحم، وبينهما ترابط وثيق. فالحاكم واحد من المسلمين، وله ما للمسلمين كافة من حق الموالاتة القلبية فضلا عن النصرة بقوة السلاح. والحديث السابق الذي ورد عن البيعة والطاعة يقول: "من بايع إماما فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه". ولا أجد أبلى من هذا التعبير النبوي دلالة على تلازم التعاقد والتراحم. فصفقة اليد تعبير عرقي عن البيعة في اصطلاح الفقهاء، وتعني العقد. وسمي العقد صفقة لأن التصفيق ضرب اليد باليد، وهو تصرف إجرائي يترجم صدق البيعة وسلامة النية، والإخلاص في العقد والمعاهدة كما ذكر شراح الحديث.²¹ ولذلك قال بعض الشرح إن معنى الحديث "من بايع إماما ووقع في قلبه حبه"²²، وهذا صحيح لأن الحب من معاني الولاء، وهو أدل دلائله. وهذه المعاني كانت حاضرة فيما وضعه الفقهاء من أحكام شددوا فيها على أنه متى اكتملت الشروط الموجبة للطاعة ولم يوجد ما يقدح فيها، فقد وجبت الطاعة ظاهرا وباطنا، كما أوجبوا القيام بنصرته ظاهرا وباطنا²³، واعتبروا من أطاعه بظاهره دون باطنه عاصيا.²⁴ والمقصود بطاعة الظاهر نصرته على من قام عليه من البغاة، أما طاعة الباطن فهي الرغبة والمحبة والرغبة والديانة، وهي أفضل من طاعة الرهبة لأنها - كما قالوا - تزيد الدولة قوة واقتدارا.²⁵ وهذه المسألة فيها تفاصيل كثيرة، ميز فيها الفقهاء بين نوعي الولاء الذي يستحقه كل من العدل والجائر، الأول ولأه ديني وسياسي، والثاني سياسي فقط. وبناء على هذا التمييز أوجبوا مناصرة العدل، والتخلي عن مناصرة الجائر، ومناصرة المظلوم على الجائر، ومناصرة العدل الخارج على الجائر، ومناصرة الأقل جورا على الأكثر جورا، وكلها حالات سبق دراستها بما يغني عن إعادة القول فيها هنا.²⁶

ومن الحقوق الواجبة للحاكم ما يتعلق بحفظ أمنه وسلامته الشخصية من جهة، وحفظ كرامته وعرضه من جهة ثانية. وهي مسؤولية تقع على عاتق الرعية التي هي بمثابة سياج يحميه من كل الأخطار التي يمكن أن تلحق به أي أذى. وعلى هذا الأساس تكلم الفقهاء على جملة من الترتيبات التي يتوقف عليها تحقيق هذا الغرض، فأوجبوا على الرعية أن تعرف له عظيم حقه، وما يجب من تعظيم قدره، فيعامل بما يجب له من الاحترام والإكرام، وما جعل الله تعالى له من الإعظام.

كما أوجبوا بذل النصيحة له سرا وعلانية لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: "الدين النصيحة. قالوا: لمن؟ قال الله ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم". وأوجبوا "إيقاظه عند غفلته، وإرشاده عند هفوته، شفقة عليه، وحفظا لدينه وعرضه، وصيانة لما جعله الله إليه من الخطأ فيه".²⁷

المبحث الثاني: ولاية الجائر بين الشرعية والمشروعية

ينبغي على ما سبق أن ولاية الجائر معرضة لأن تفقد شرعيتها لعدة اعتبارات منها الإخلال بمقتضيات الالتزام المتبادل، وما يقتضيه من ضمان الحقوق الواجبة للأمة، والإخلال بشروط الكفاءة وعدم الأهلية الوظيفية. والسؤال هنا إلى أي حد يعتبر إخلال الحاكم أو السلطة الحاكمة بأداء حقوق الرعية، وهو مدلول الفقهاء بالجور في الحكم، موجبا لحق الأمة في نقض واجب الطاعة؟ وهل عدم الطاعة يعني انتفاء الشرعية بإطلاق أم أنه محصور فقط فيما خالف فيه الحاكم أو السلطة لمقتضى الشريعة؟

من المتفق عليه بين الفقهاء - كما رأينا - أن الحقوق والواجبات متبادلة بين الحاكم والمحكوم، وأن حق الطاعة مشروط بأداء واجب الحكم بالعدل أولا. والنتيجة المنطقية التي يمكن استخلاصها من هذا الشرط أن الأمة يحق لها نقض الطاعة متى نقض الحاكم عهده ولم يوف بالتزامه. ومما يعضد ذلك أن الأمر بطاعة أولي الأمر في القرآن لم يرد على سبيل الاستقلال بل حذف فيه فعل الأمر بالطاعة في قوله تعالى "وأولي الأمر منكم"، فجعل طاعتهم في ضمن طاعة الرسول صلى الله عليه وسلم، فمن أمر منهم بطاعة الرسول وجبت طاعته، ومن أمر بخلاف ما جاء به الرسول فلا سمع له ولا طاعة.²⁸ وفي السياق ذاته، قالوا إن الأمر الوارد بالطاعة مقيد بالطاعة في المعروف دون المعصية، فإذا صدر الأمر بخلاف أمر الله ورسوله، فغير جائز لأحد أن يطيع أحدا في معصية الله ومعصية رسوله.²⁹ وهذه الطاعة المشروطة والمقيدة تقتضي منطقيا نقض الطاعة متى انتقض الشرط وارتفع القيد. قال بعض أمراء بني أمية وهو يحتج على الرعية: أليس الله أمركم أن تطيعوني في قوله تعالى: وأولي الأمر منكم؟ فقليل له: أليس قد نزعتم عنكم إذ خالفتم الحق بقوله "فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله؟"³⁰ ومن الأحكام المتداولة بين المفسرين، أن الأمر الوارد بالطاعة في الآية إنما هم أمراء الحق وولاة العدل كالخلفاء الراشدين ومن يقتدي بهم من المهتدين، وأما أمراء الجور فبمعزل عن استحقاق العطف على الله والرسول ووجوب الطاعة.³¹

والواقع أن هذه الاستنتاجات تبقى عامة وفضفاضة وغير دقيقة، وهذا يقتضي التمييز في تصرفات الجائرة بين ما يوجب منها نقض الطاعة وانتفاء الشرعية، وبين ما لا يوجب منها ذلك. ومما لا شك فيه أن التصرف خلاف مقتضى العدل أمر غير مشروع، لكن ليس كل تصرف غير مشروع يعد موجبا لسقوط الشرعية بالضرورة. ومن الواضح من الأقوال السابقة وما شابهها أنها عامة ولا تميز بين هذين المستويين، أي الشرعية والمشروعية. وحقيقة الأمر أن الموقف الفقهي من ولاية الجائر لا يخلو من التباس، إذ لا يصفو الحكم من الجور كلية إما تقصيرا أو عن سبق إصرار، فما هو الحد الذي يوجب نقض الشرعية؟ وما هو الحد الفاصل بين الشرعية والمشروعية؟ هذا النوع من الأسئلة لها ما يبررها، خاصة إذا علمنا أن أقوال الفقهاء تباينت بين من يقول بنقض الطاعة كلية، وبين من يقول بالصبر مع عدم الطاعة فيما خالف فيه الحاكم حكم الشريعة.

والخلاف الفقهي في هذه المسألة محكوم بأمرين متلازمين: تباين الاجتهاد الفقهي في قراءة أصول الاستدلال النظرية من جهة، وتباينه في تقدير الواقع السياسي من جهة ثانية. ووفقا لما ذكره الباقلاني، فإن فريقا من العلماء، وهم جمهور أهل الإثبات وأصحاب الحديث، يقولون بأنه يجب وعظ الجائر وتخويله وترك طاعته في شيء مما يدعو إليه من معاصي الله. واحتجوا في ذلك بأخبار كثيرة متظاهرة عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن أصحابه في وجوب طاعة الأئمة وإن جاروا واستأثروا بالأموال، والصلاة وراء كل بر وفاجر.³² لكن هذه الأخبار تعارضها بلا شك نصوص أخرى وردت في سياق الإنكار على أئمة الجور كما هو معلوم، وهي تشكل دعامة الرأي المخالف، وهذا يجعل المسألة اجتهادية. وفي تقديري أن الحد الفاصل بين الشرعية والمشروعية مرجعه إلى منشأ الجور ذاته. فمتى كان ناشئا عن عدوان وسبق إصرار بتنصل الحاكم من مسؤوليته في ضمان الحقوق العامة للأمة ابتداء، فهذا لا شك في أنه محل بالشرعية، وإلا فهو من باب الإخلال بالمشروعية.

المطلب الأول: الإخلال بالمشروعية

ليس كل تقصير أو اعتداء على حق من الحقوق أو تصرف على خلاف الشرع موجب لنقض الحكم، وما قاله المحدثون بوجوب وعظه وتخويله وترك طاعته في شيء مما يدعو إليه من معاصي الله له وجاهته، وهي خطوة لا بد منها لاختبار نواياه وتقييم سبب إخلاله، وإمكانية إصلاحه. والغالب على التصرفات الجائرة - كما تدلنا التجربة التاريخية - أن الجور فيها إنما كان عن تقصير أو معصية، وهو تصرف غير مشروع، ويوجب المساءلة القضائية لمحاسبة الحاكم عما قصر فيه أو بدر منه من معصية. وهذا الفهم نجده واضحا عند جماعة من الفقهاء الذين ميزوا في تصرفات الجائر بين ما وافق أحكام الشريعة وتجب فيه الطاعة، وبين ما خالفها فيجب عصيانهم فيه. قال ابن خويز منداد (توفي 390هـ): "وأما طاعة السلطان فتجب فيما كان فيه طاعة، ولا تجب فيما كان فيه معصية".³³ وبناء على هذا الحكم الشائع بين الفقهاء تعاملوا مع ولاية الجور في زمانهم. يقول ابن خويز منداد: "إن أمراء زماننا لا تجوز طاعتهم، ولا معاونتهم، ولا تعظيمهم، ويجب الغزو معهم متى غزوا، والحكم من قبلهم، وتولية الإمامة والحسبة، وإقامة ذلك على وجه الشريعة. فإن صلوا بنا وكانوا فسقة من جهة المعاصي جازت الصلاة معهم، وإن كانوا مبتدعة لم تجز الصلاة معهم إلا أن يُخافوا فتصلى معهم تقية، وتعاد الصلاة فيما بعد".³⁴ وابن خويز من فقهاء مالكية العراق، وقد عاصر نشأة الدولة البويهية وسيطرتها على مركز الخلافة في بغداد. ومع أنهم شيعة مبتدعة في رأيه لم يحكم بالخروج عليهم، بل أوجب الغزو معهم، وتولي مناصب القضاء والحسبة معهم على شرط إقامتها على الشريعة، وإنما حرم طاعتهم فيما جاروا فيه من أحكامهم، خاصة وأن بغداد شهدت في زمن البويهيين فرض كثير من الطقوس الشيعية التي كان ينكرها فقهاء السنة، والتي أدت في كثير من الحالات إلى الصراع الطائفي. ومعلوم أن بني بويه عندما سيطروا على بغداد عام 334هـ أحدثوا انقلابا جوهريا في هرم السلطة بدء من الخليفة إلى الوزراء والكتاب والقواد، ويرجع ابن الأثير ذلك إلى تشيع البويهيين ورغبتهم في تصفية النفوذ السني.³⁵ ومع كل مظاهر الإخلال التي يمكن رصدتها، وهي لا تختص بالحكم البويهي، كانت العدالة تتأسس على الشريعة، وبقي الإشراف على منصب قاضي القضاة من اختصاص الخليفة الذي سلبت منه بقية اختصاصاته السياسية والإدارية والمالية.

ولا يختلف رأي ابن حزم في هذه المسألة مع أنه من أكثر المتحمسين للقول بالخروج. ورأي ابن حزم أن يُمنع الإمام من الظلم ويعطى فرصة لإصلاح شأنه، "فإن امتنع وراجع الحق وأذعن للقيود من البشرية أو من الأعضاء، وإقامة حد الزنا والقذف والخمر عليه، فلا سبيل إلى خلعه، وهو إمام كما كان لا يحل خلعه، فإن امتنع من إنفاذ شيء من هذه الواجبات عليه ولم

يراجع، وجب خلعه وإقامة غيره ممن يقوم بالحق، لقوله تعالى: "وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ"، ولا يجوز تضييع شيء من واجبات الشرائع".³⁶ وهذا الحكم الذي قال به ابن حزم عين الصواب، فمتى ثبت تصرف الجائر بما يخالف الشريعة وجب محاسبته قضائيا بما يرد جوره ويرد المظالم إلى أهلها إلا أن يصر على الجور وإسقاط العدل بالكلية، وهو عناد للشريعة، ومن كان هذا حاله لا شك في انتقاض شرعيته كما سيأتي شرحه. وعلى هذا الرأي استقر فقهاء السنة عموما في مسألة ولاية الجائر، وهي مسألة توسعوا في بيانها في شروحهم لأحاديث الطاعة.³⁷

وما قاله ابن حزم بخصوص محاسبة الجائر كان واقعا معيشا، وعليه درج الفقهاء عمليا في التعامل مع حالات الجور على المستوى الإجرائي لتطبيق العدالة. فقد نجح الفقهاء في مؤسسة عملية المساءلة القضائية من خلال سلك قضائي خاص عرف تاريخيا بولاية المظالم، وهي كما عرفها الماوردي "قود المتظالمين إلى التناصف بالرهبة، وزجر المتنازعين عن التجاحد بالهيبه".³⁸ وهذه الولاية مختصة بالنظر في المظالم التي تكون بين الرعية والحكام المتنفذين ومن في حكمهم، ولذلك اشترطوا فيها التناصف بالرهبة والزجر بالهيبه، فجمعت بين "سطوة الحماة وثبت القضاة".³⁹

أما عن اختصاصات المظالم، فقد حددها الماوردي في عشرة أقسام، وأسهب في شرحها، نجمها في هذه العناوين وهي: النظر في تعدي الولاة على الرعية، وأخذهم بالعسف في السيرة، وجور العمال فيما يجبونه من الأموال، والنظر في كتاب الدواوين لما يقول إليهم من دخل أو خرج أو زيادة أو نقصان، والنظر في تظلم المسترزقة (موظفو الدولة) من نقص أرزاقهم أو تأخرها عنهم، ورد الغصب، وهي نوعان: غصب سلطانية من قبل ولاة الجور، وغصب المتنفذين من الرعية، وتصفح الوقوف العامة والخاصة لصرفها في سبلها، وتنفيذ ما عجز عنه القضاء من أحكام، وتنفيذ ما وقف القضاء من أحكامها لضعفهم عن إنفاذها، وعجزهم عن المحكوم عليه لتعززه وقوة يده، أو لعلو قدره وعظم خطره، فيكون ناظر المظالم أقوى يدا وأنفذ أمرا، والنظر فيما عجز عنه الناظرون من الحسبة في المصالح العامة، والنظر في الولايات الدينية كإقامة الجمع والأعياد والحج والجهاد من تقصير أو إخلال بشروطها، والنظر في المتشاجرين والمتنازعين.⁴⁰

إن هذه الاختصاصات التي كانت بالفعل موضع تنفيذ من قبل ولاة المظالم، تقدم شاهدا تاريخيا على أن الحكام المسلمين وأجهزة السلطة الحاكمة قد خضعوا فعلا للمساءلة القضائية في حال جورهم على الرعية. وهذا النهج العام الذي سلكه الحكام المسلمون لا شيء يدل على إخلاله بالشرعية طالما أنهم كانوا مقرين بحكم الشريعة، وطالما أن العدالة كانت تأخذ مجراها في الانتصاف من مظالمهم، ويخضعون للأحكام القضائية الجزائية.

وهذه المسألة تقودنا إلى مناقشة مسألة الاستبداد، وهي من المسائل تكتنفها كثير من المغالطات بسبب ما أشاعه المستشرقون في اتهامهم الحكم الإسلامي بالاستبداد. ولا شك أن الاستبداد كما هو متعارف عليه في الاصطلاح السياسي موجب لسقوط الشرعية، ومن هنا خطورة ما يدعيه المستشرقون. والاستبداد مصطلح سياسي مرتبط بالتاريخ السياسي الأوروبي بالأساس، وقد تحدث عنه مونتييسكيو في سياق نقد للحكم الملكي المطلق، وحدده بثلاث سمات تتمحور حول شخص الحاكم، وهي: (1) تصرف الحاكم بمحض نزواته وشهوته⁴¹، (2) عدم وجود قانون غير إرادة الحاكم، واعتبار طاعته لا محدودة⁴²، (3) عدم وجود مُشرّع يقرر، ولا قاض يحكم، حيث تحل إرادة الحاكم محل سلطة القوانين في كل ما يتعلق بالشؤون الأسرية والتجارية

والمدينة.⁴³ والاستبداد الشرقي الذي روج له الاستشراق هو إسقاط لهذا المفهوم الأوروبي على التاريخ السياسي الإسلامي، وكان هدفهم من هذا الترويج هو تبرير الخضوع للاستعمار على اعتبار أن الشرقيين خاضعون بطبيعتهم، ولديهم القدرة على تحمل الاستبداد كما نبه عليه وائل حلاق.⁴⁴ وهذه الدعاية الاستعمارية تقوم على فرضية التطابق بين الحكم الاستبدادي وولاية الجائر، وهي فرضية روج لها كثير من الكتاب بمن فيهم بعض الكتاب الإسلاميين المتحمسين في تقديمهم للتراث السياسي الإسلامي، وموقف الفقهاء من ولاية الجائر والمتغلب دون تمييز بينهما، ودون أدنى تمحيص للدلالة الاصطلاحية لكل من الاستبداد والجور.

لا يوجد أي دليل على أن تاريخنا السياسي كان تاريخاً استبدادياً بهذا الإطلاق. وإذا وجدت حالات ينطبق عليها هذا الوصف فهي في حكم الاستثناء وليس القاعدة، وسنشير إلى بعض منها. أما عموم ولاية الجور فلا تنطبق عليهم محددات الاستبداد، فلم يدع هؤلاء أن طاعتهم كانت مطلقة ولا محدودة، ولم يشهد التاريخ السياسي الإسلامي حالات من الفراغ التشريعي أو انعدام للمؤسسات القضائية، كما لم يحدث أن إرادة الحكام كانت تحل محل أحكام الشريعة في الشؤون الأسرية والتجارية والمدينة. وطالما أن أحداً من أحد من ولاية الجور لم يدع لنفسه أية سلطة سيادية تعلو فوق سلطة الشريعة سقط عنه وصف الاستبداد. لقد كان الحكام المسلمون - كما يقول وائل حلاق - مقيدين بشدة بقانون لم يضعوه بإرادتهم، وكان خارج سلطانتهم إلى حد بعيد، وكانوا يخدمون الشريعة المكرمة رضوا بها أم لم يرضوا، وبقيت السيادة دائماً للشريعة.⁴⁵ ومن الناحية التاريخية، لم تشهد المجتمعات الإسلامية حكماً جائراً بالمعنى الاستبدادي للكلمة بما فيها حكم التتار حيث كان جنكيز خان يحكم بالقانون الذي وضعه لحكم الإمبراطورية المغولية، ولم يكن يحكم بإرادته الشخصية. وفي عمله الموسوعي عن تاريخ هندوستان، يؤكد ألكسندر دو أن مبادئ القرآن ونصوص المفسرين شكلت مجموعة كبيرة من النصوص التي حُدَّت من إرادة الحكام وكانت موضع احترامهم بحيث لا يتجرأ أي ملك على انتهاكها.⁴⁶ أما في الحالات التي كان يجري انتهاك أحكام الشريعة، فقد كان الحاكم يخضع للمساءلة القضائية - كما قلنا - شأنه في ذلك شأن أي فرد من رعاياه، كما أنه لم يكن له أي استثناء دستوري من العقوبات الجزائية التي تصدر في حقه.

المطلب الثاني: الإخلال بالشرعية

إذا افترضنا أن الجائر مقر بمرجعية الشريعة دستورا الدولة، لكنه تمادى في جوره للحد الذي يعود بالنقض على مصالح الأمة وحقوقها التي من أجلها أقيم الحكم ابتداءً، سقطت شرعيته لا محالة. هذا هو المنطق الذي حكم تصور الفقهاء لسقوط الشرعية. يقول الجرجاني: "وللأمة خلع الإمام وعزله بسبب يوجبه مثل أن يوجد منه ما يوجب اختلال أحوال المسلمين وانتكاس أمور الدين كما كان لهم نصبه وإقامته لانتظامها وإعلائها".⁴⁷ والواقع أن الجويني كان أكثر دقة في تحديد الحد الفاصل بين المشروعية والشرعية. يقول في هذا المعنى: "فأما إذا تواصل منه العصيان، وفشا منه العدوان، وظهر الفساد، وزال السداد، وتعطلت الحقوق والحدود، وارتفعت الصيانة، ووضحت الخيانة، واستجرأ الظلمة، ولم يجد المظلوم منتصفاً ممن ظلمه، وتداعى الخلل والخلل إلى عظام الأمور، وتعطيل الثغور، فلا بد من استدراك هذا الأمر المتفاقم، وذلك أن الإمامة إنما تُعنى لنقيض هذه الحالة، فإذا أفضى الأمر إلى خلاف ما تقتضيه الزعامة والإيالة، فيجب استدراكه لا محالة، وترك الناس سدى ملتطمين متفحمين لا جامع لهم على الحق والباطل، أجدى عليهم من تقريرهم اتباع من هو عون الظالمين، وملاذ الغاشمين، وموئل الهاجمين، ومعتصم المارقين الناجمين".⁴⁸

وقول الجويني قول شديد، وقد حدد معيارا منضبطا للتحقق من فقدان الجائر للشرعية وهو انتفاض المصالح المنوطة بالحكم وانقلابه ضد مصالح الأمة، فهو في حكم المحارب لها، وقد يقتزن عدوانه بالخيانة والعمالة للعدو. وهذه الحالة شديدة الوضوح مع تجربة ملوك الطوائف بالأندلس، وهي الحالة التي عايشها ابن حزم وتحدث عنها بما لا يترك مجالا للتأويل. يقول ابن حزم في وصف واقعه السياسي: "فتنة سوء أهلكت الأديان إلا من وقى الله تعالى من وجوه كثيرة يطول لها الخطاب. وعمدة ذلك أن كل مدبر مدينة أو حصن في شيء من أندلسنا هذه، أولها عن آخرها، محارب لله تعالى ورسوله، وساع في الأرض بفساد، للذي ترونها عياناً من شنهم الغارات على أموال المسلمين من الرعية التي تكون في ملك من ضارهم، وإباحتهم لجندهم قطع الطريق على الجهة التي يقضون على أهلها، ضاربون للمكوس والجزية على رقاب المسلمين، مسلطون لليهود على قوارع طرق المسلمين في أخذ الجزية والضريبة من أهل الإسلام، معتذرون بضرورة لا تبيح ما حرم الله، غرضهم فيها استددام نفاذ أمرهم ونهيهم.⁴⁹ إن هذا الوضع السياسي الذي وصفه ابن حزم لا يتعلق بانتهاك جزئي لسلطة القانون، بل بعدوان شامل مقتزن بالخيانة، وهو ما يبرر القول بسقوط شرعيته.

وقد نجد في تاريخنا السياسي حالات من التردّي السياسي لكن القول الفصل فيها ليس بالأمر الهين إذ يتوقف الحكم بالشرعية وعدمها على تقدير حجم المخاطر التي يمكن أن تعود بالنقض على المصالح العليا للأمة. وعلى سبيل المثال، عندما انهارت السلطة المركزية لدولة الخلافة، استفحل الصراع السياسي المسلح على السلطة. وهذه الحالة كانت قد ظهرت بوادرها إبان العصر العباسي الثاني منذ حكم هارون بن المعتصم الواثق الذي كان عصره بداية تفكك الدولة العباسية. وقد كان الخلفاء الذين جاءوا بعده أمثال المتوكل والمنتصر والمستعين والمعتز والمهتدي والمعتمد والمعتضد والمكتفي والمقتدر وغيرهم مجرد دمي تتلاعب بها الطغمة الفاسدة من العسكريين الأتراك، وكانت سياستهم مع الخلفاء بين القتل، والسمل، والعزل والتنكيل، والوصاية. ومع هذا التردّي السياسي، وما صاحبه من نهب وسلب، وانعدام للأمن، وحروب داخلية مستمرة يُطرح سؤال الشرعية بقوة. لكننا هنا بإزاء وضع لا يمكن تكييفه على أنه مجرد حكم جائر، إذ اقترن فيه الجور بالتغلب واغتصاب السلطة بقوة السيف، وهذا الوضع لا جدال في أنه فاقد للشرعية. فعندما يجتمع التغلب والجور، لا شك أنهما موجبان لسقوط الشرعية، إذ عادة المتغلب أن يكون جائراً، ومع ذلك لا سبيل إلى القول بأن انتفاء الشرعية سببه الاستبداد، فالاستبداد مفارق لكل من التغلب والجور.

والحقيقة أن المعيار الذي وضعه الجويني يمكن اعتباره من حيث المبدأ الحد الفاصل بين الشرعية والمشروعية. أقول من حيث المبدأ لأن تنزيل هذا المعيار على أرض الواقع متروك لاجتهاد الفقهاء وأهل الشأن في تقدير الوضع السياسي. كما أن هذا المعيار يمكننا من اختبار كثير من أقوال الفقهاء التي لا تبدو متسقة مع الواقع السياسي الذي عاشوا فيه. وعلى سبيل المثال، يقول الزمخشري: "وكيف تلزم طاعة أمراء الجور، وقد جنح الله بطاعته إلى أولي الأمر بما لا يبقى معه شك، وأمرهم أولاً بأداء الأمانات وبالعدل في الحكم، وأمرهم آخر بالرجوع إلى الكتاب والسنة فيما أشكل، وأمراء الجور لا يؤدون أمانة، ولا يحكمون بعدل، ولا يردون شيئاً إلى كتاب ولا إلى سنة، إنما يتبعون شهواتهم حيث هبت بهم، فهم منسلخون عن صفات الذين هم أولو الأمر عند الله ورسوله، وأحق أسمائهم اللصوص المتغلبة".⁵⁰ وما يقوله الزمخشري أشبه بتقرير الحكم العام، وأقرب إلى تحديد مسوغات القول بسقوط الشرعية منه إلى تقرير واقع عصره، إذ عاصر الدولة السلجوقية التي أحيت الحكم السني، وهي في أزهى قوتها. كما أن موقفه هذا لا يتناسب مع ما عرف عنه من سعيه الحثيث إلى المناصب السياسية، ولم يكن ليطلب ذلك من أمراء كان يعتقد أنهم

فاقدين للشرعية، ومجرد لصوص متغلبة ممن لا يؤدون أمانة، ولا يحكمون بعدل، ولا يردون شيئا إلى كتاب ولا إلى سنة على حد وصفه.

وأعتقد أن كثيرا من الأقوال الفقهية التي ترد بهذه الصيغ العامة يجب أن تفهم في هذا السياق النظري الذي يقرر الموقف المبدئي من الحالات التي توجب فعلا سقوط الشرعية، وما لم يوضع كلامهم في هذا السياق لا يستقيم، وقد يؤدي إلى القول بتناقض أقوالهم. وهذه المسألة يمكن الاستدلال عليها بالعديد من الأقوال الفقهية الملتبسة. وعلى سبيل المثال، يقول الباقلاني: "إن قال قائل: ما الذي يوجب خلع الإمام عندكم؟ قيل له: يوجب ذلك أمور منها كفر بعد الإيمان، ومنها تركه إقامة الصلاة والدعاء إلى ذلك، ومنها عند كثير من الناس فسقه وظلمه بغصب الأموال، وضرب الأبخار، وتناول النفوس المحرمة، وتضييع الحقوق، وتعطيل الحدود".⁵¹ وباستثناء المسوغات الواضحة لانتفاء الشرعية كالكفر وترك إقامة الصلاة لما ورد فيها من نصوص صريحة، تبقى المسوغات الأخرى شديدة الالتباس، وهي لا ترقى إلى نقض الطاعة ما لم تكن على الحد الذي وصفه الجويني سابقا.

ومن هذه الأقوال الملتبسة أيضا قول الغزالي: "إن السلطان الظالم عليه أن يكف عن ولايته، وهو إما معزول أو واجب العزل".⁵² وهذا الحكم بهذا القدر من الصرامة لا معنى له ما لم يكن الظلم الموجب للعزل على الحد الذي ذكرنا، وإلا فهو لا يستقيم مع ما عرف عن الغزالي في مواقفه السياسية، وهو الذي انتصر للمستظهر بالله وكتب من أجله كتابه فضائح الباطنية أو المستظهري، مع أن عصره كان أشد عصور الدولة العباسية اضطرابا بسبب المؤامرات الباطنية، وحروب الصليبيين الذين احتلوا بيت المقدس في عهده، وقتلوا فيه سبعين ألف إنسان. ويجانسه في هذا الالتباس قول علي بن السمناني: "والإمام إنما يُخلع إذا ارتكب من الأمور ما لا يجوز أن يتدبأ له معه ولاية، ولأنه نائب عن المسلمين، يستوفي ما وجب لهم من الحقوق ويوفيهما ما يجب لهم، ويستوفي منهم ما يجب استيفاؤه لله تعالى، فهو الأمين، والذائد عن الدين، فإذا جار واعتدى وتمرد واحتوى على الأموال وجب على أهل الدين وعلى المسلمين خلعه ومنعه والاستبدال به، وبهذا جرت عادة المسلمين فيمن خرج عن الطريقة ولم يستقم بهم في المسيرة".⁵³ وابن السمناني معاصر للغزالي، وقد توفي عام 499 هـ، وكلامه لا يستقيم، فمن غير المعقول القول بسقوط الشرعية بمجرد العدوان، والصحيح محاسبته على عدوانه أولا. كما أن الجملة الأخيرة من قوله أشد التباسا إذ لم تجر عادة المسلمين في زمنه بخلع من خرج على الطريقة على حد قوله، إلا أن يقصد بذلك ثورات المتقدمين.

والقاعدة العامة التي يمكن الركون إليها أن الإمام - كما يقول الفقهاء - إنما أقيم لعصم عرى الجماعة من الانفصام، وكل تجاوز لهذا الحد مما يعود بنقض هذا المقصود موجب للخلع. وإلا فإن هؤلاء الفقهاء ما كانوا ليحكموا بانتفاء الشرعية لمجرد وقوع الجور من الحاكم، وهو أمر لا يكاد ينفك عنه أي مجتمع سياسي، وإنما نظروا إلى الجور كجزء من منظومة سياسية فاسدة بالكلية، بكل ما فيها من اغتصاب للسلطة، وإهدار لأمن الجماعة، وتعطيل للحدود الشرعية، واعتداء على الأموال، وقتل للنفوس. ومن منظور هذه الرؤية الشمولية التي تأخذ بالاعتبار تلازم الجور باغتصاب السلطة يبقى قولهم صحيحا، إذ لا بقاء للشرعية مع تلازم الجور والغلبة.

وعلى مستوى الممارسة التاريخية، ثمت تفاوت واضح بين المعالجة المؤسسية لحالات الإخلال بالمشروعية، وحالات الإخلال بالشرعية، وبقدر ما نجح الاجتهاد الفقهي في الأولى كما شرحناه في ولاية المظالم، كان إخفاقه في الثانية كبيرا. ذلك المشكلة التي تواجه الفقهاء في كل مناسبة يتعرضون فيها لمعالجة مسألة الشرعية لا تكمن في سداد الرأي فحسب، بل في غياب الآليات الإجرائية التي تضع الرأي الفقهي موضع التنفيذ، كما يجري في النظم المعاصرة من خلال سحب الثقة أو الإحالة إلى محكمة دستورية مخولة باتخاذ القرار. وحقيقة الأمر أن هذه المعضلة ليس للفقهاء فيها أية مسؤولية، وحسبه أنه أبرأ ذمته ليس فقط ببيان ما يقتضيه الموقف الشرعي، بل أيضا من خلال مواقف السياسية المناهضة لولاة الجور. وتتبع هذه المواقف يتطلب دراسة موسعة في كتب الطبقات والتراجم، وقد تدرجت فيها مواقف الفقهاء من إعلان الخروج المسلح، إلى الجهر بالإنكار، إلى مقاطعة الوظائف الرسمية، إلى المشاركة الإيجابية لتأمين مصالح الناس ودفع المفسد عنهم. وحسب الفقيه أنه أدى ما عليه في التخفيف من حدة الجور من موقعه الاجتماعي الذي بوأه مركزا قياديا جعله في الغالب في خط التماس مع ولاية الجور، بل وسيطا مفاوضا عن الأمة.

المطلب الثالث: الإخلال بشروط الأهلية

أشرنا سابقا إلى أن من أهم الحقوق السياسية التي يجرى انتهاكها حق الأمة في أن يحكمها ولاية أكفاء مؤهلين لأداء وظائفهم، ومن ثم وضع الفقهاء شروطا لتحقيق أهلية الحاكم، منها محددات تعود إلى حفظ الدين ومقاصده، وأخرى تعود إلى ضمان كفاءته الأدائية. وما يعنينا النظر فيه الآن، هو تبين المدى الذي تحتل معه الشرعية باختلال الأهلية الشخصية والأدائية.

1. الإخلال بالشرط الديني

يعتبر الإسلام شرطا لأهلية الحاكم، ومن هنا كان الإخلال بهذا الشرط موجبا للعزل بالإجماع كما هو مقرر لدى الفقهاء.⁵⁴ وهذا الحكم مما تواتر عليها علماء العقيدة والفقه والتفسير والحديث، سندهم في ذلك أحاديث صحيحة توجب نقض الطاعة حال كفر الإمام.⁵⁵ هذا فيما يتعلق بالكفر الصريح، أما إذا كان عن تأويل وشبهة بحيث تعرض له شبهة فيتأولها خلاف الحق، فقد ذكر الماوردي اختلاف العلماء فيه بين من يعتبرها مانعة من العقد ابتداء واستدامة، وبين من لا يعتبرها كذلك.⁵⁶ فالمانعون اعتبروا ذلك إخلالا بالشرعية تعظيما لشأن العقيدة وصيانة لها من البدع والتحريف. أما من يرى خلاف ذلك، اعتبر ذلك إخلال بالمشروعية باعتبار أن التأويلات الباطلة تجر إلى المعصية، والمعصية مخالفة للأحكام الشرعية، وتستوجب المراجعة أو المسائلة القضائية دون العزل.

2. الإخلال بالكفاءة الأدائية

ناقش الفقهاء بتفصيل الحد الفاصل بين العوارض التي تنتقض معها أهلية الأداء، وبين ما يغتفر منها، وهي مسألة بالغة الأهمية، باعتبارها - كما أشرت - واحدة من أكبر المعضلات التي واجهتها مجتمعاتنا العربية والإسلامية في القديم كما في الحديث. ذلك أن واحدة من أخص العلامات المميزة لتجاربنا السياسية هي استماتة القادة السياسيين في التمسك بكراسيهم التي لا ينتزعها منهم غير الموت، بالرغم من حالة الشلل القسوى التي تصيب قدراتهم العقلية والبدنية، والتي تقعدهم عن القيام

بمهامهم. وإجمالاً، يمكن اختصار النقاشات الفقهية الموسعة الواردة في هذا السياق وفقاً لكلام الفقهاء أنفسهم في حالتين: عوارض مزمنة وأخرى مؤقتة، وهذا ينطبق على كل العوارض التي تطرأ على الحاكم، سواء المتعلقة منها بالصحة العقلية أم الجسدية، والمزمنة موجبة لسقوط الشرعية.

خاتمة

يتمتع التنظير الفقهي للعلاقة التلازمية بين الحقوق والواجبات المتبادلة بين الحاكم والأمة بمصدقية عالية، تميز بالنظرة الشمولية التي تتجاوز الأبعاد السياسية التعاقدية كما نجد عادة في التقاليد السياسية المعاصرة إلى البعد التراحي الذي من شأنه أن يؤدي إلى تخليق الحياة السياسية ويرتقي بالأداء السياسي.

كما أن هذه العلاقة التلازمية بين الحقوق والواجبات تضعنا بإزاء علاقة منطقية ومتوازنة. فكلام الفقهاء واضح وصريح بأن الطاعة بمعناها السياسي، أي الخضوع للسلطة الحاكمة، إنما هي مقيدة بخضوعها للقوانين التي تعترف بها الجماعة والسلطة معاً، وهو ما يجعل كلا من الجماعة والسلطة على قدم المساواة تحت حكم الشريعة.

وبموجب عقد البيعة الذي اعتبره الفقهاء الطريق الوحيد لحيازة الشرعية، وضع الفقهاء قائمة من البنود التي يمكن اعتبارها بمثابة الدستور الذي يعتبر المرجعية العليا التي تستمد منها الجماعة حقوقها، وهي حقوق متعددة، منها ما يعود إلى حفظ مقدساتها الدينية، ومنها ما يعود إلى حفظ كيان الأمة والدفاع عن مصالحها العليا، ومنها ما يتعلق بالحقوق السياسية للرعية من قبيل بذل الشورى، والحكم بالعدل، والاحتكام إلى الشريعة، إضافة إلى حقوقها المالية بما يحفظ لها الحياة الكريمة.

وبناء على مدى التزام السلطة الحاكمة بأداء هذه الحقوق يتحدد وضعها السياسي، وكل إخلال بها يعتبر إما إخلالاً بالشرعية أو المشروعية. والمعيار الضابط في ذلك المبدأ الدستوري الذي حدده الجويني بوضوح، وهو التماهي فيما يعود بالنقض على الوظيفة التي لأجلها وجدت السلطة ابتداءً وهي حفظ مصالح الأمة، بحيث ينقلب الحاكم على قيمها المرجعية، ويهدر حقوقها الشرعية، ويناصبها العدا. وكل ما كان دون ذلك من أوجه الاختلالات والتصرفات التي تخالف فيها أحكام الشريعة، وهو مما لا تنفك عنه سلطة حاكمة، فهو واقع في دائرة الإخلال بالمشروعية، وهو وضع يعرضها للمساءلة القضائية، كما جرت به العادة في قضاء المظالم، وهي الجهة المخولة بإنصاف أفراد الرعية، ورفع الضرر عن الجماعة.

الهوامش

¹ Jean-Marc Coicaud. Legitimacy and politics, A contribution on the Study of Political Right and Political Responsibility. Published by the Press Syndicate of the University of Cambridge 2002. UK. p.17.

² ينظر أقوال الفقهاء حول هذا المعنى في: محمد بن أحمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1964، ج5، ص168. وكذلك: محمود بن عمرو الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، 1407 هـ، ج1، ص536.

³ محمد أبو بكر بن العربي، أحكام القرآن، مراجعة وتعليق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 2003، ج5، ص259، 268. وينظر أيضاً محمد بن عمر الرازي، مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، 1420 هـ، ج10، ص112.

⁴ محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق عبد الله التركي، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، 1422 هـ، ج7، ص171.

⁵ جامع البيان، مرجع سابق، ج8، ص492-494.

- ⁶ محمد بن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تحقيق نايف الحمد، دار عطاءات العلم، الرياض، ط4، 2019، ص14.
- ⁷ ينظر على سبيل المثال: محمد بدر الدين بن جماعة، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، تحقيق فؤاد عبد المنعم، دار الثقافة، قطر، ط3، 1988، ص، 57. وكذلك: يوسف بن عبد الهادي، إيضاح طرق الاستقامة في بيان أحكام الولاية والإمامة، تحقيق نور الدين طالب وآخرين، دار النوادر، سوريا، ط1، 1911، ص، 84.
- ⁸ علي بن حسام الدين البرهانفوري، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، تحقيق بكرى حياني - صفوة السقا، مؤسسة الرسالة، الطبعة الخامسة، 1981، ج6، ص24.
- ⁹ علي بن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية، تحقيق أحمد جاد، دار الحديث، القاهرة، 2006، ص20.
- ¹⁰ ينظر في هذا الموضوع: محمد الطيب أبو بكر الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق عماد الدين حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، الطبعة الأولى 1987، ص471. وكذلك مسعود بن عمر سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد، تحقيق عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1989، ج5، ص473.
- ¹¹ عبد الملك الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق عبد العظيم الديب، مكتبة إمام الحرمين، الطبعة الثانية، 1401، ص89-90.
- ¹² محمد أبو حامد الغزالي، فضائح الباطنية، تحقيق عبد الرحمن بدوي، مؤسسة دار الكتب الثقافية، الكويت (ب.ت.)، ص185.
- ¹³ غياث الأمم، مرجع سابق، نفس الصفحة.
- ¹⁴ الأحكام السلطانية للماوردي، مرجع سابق، ص42. وكذلك: محمد بن الحسين أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية، تعليق محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 2000، ص28. وأحمد بن علي القلقشاندلي، مآثر الإنافة في معالم الخلافة، تحقيق أحمد فراج، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، ط2، 1985، ج1، ص62.
- ¹⁵ محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، تحقيق مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير ودار اليمامة، دمشق، الطبعة: الخامسة، 1993، ج9، ص59.
- ¹⁶ محمد بن علي الشوكاني، نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار، تحقيق عماد الدين الصبابطي، دار الحديث، مصر، 1993، ج7، ص356.
- ¹⁷ كنز العمال، ج6، ص10.
- ¹⁸ تحرير الأحكام، ص63. وكذلك: محمد بن علي ابن الأزرقي، بدائع السلك في طبائع الملك، تحقيق علي سامي النشار، وزارة الإعلام، العراق، ج2، ص42.
- ¹⁹ ينظر على سبيل المثال: شهاب الدين أحمد الشلي، حاشية شهاب الدين أحمد الشلي على تبين الحقائق، شرح كنز الدقائق للزيلعي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، 1313، ج3، ص293-294. وينظر أيضا: علاء الدين السمرقندي، تحفة الفقهاء، دار الكتب العلمية، بيروت، 1985، ص313.
- ²⁰ ينظر بدائع السلك في طبائع الملك، مرجع سابق، ج2، ص41.
- ²¹ عبد الرحمن بن علي الجوزي، كشف المشكل من حديث الصحيحين، تحقيق علي حسين البواب، دار الوطن، الرياض، ج4، ص124.
- ²² نور الدين الملا القاري، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، الناشر: دار الفكر، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، 2002، ج4، ص295.
- ²³ تحرير الأحكام، مرجع سابق، ص61-64.
- ²⁴ يوسف بن عمر، حاشية المدني على كنون، بهامش حاشية الرهوني على شرح الزرقاني لمختصر خليل، ج8، ص79.
- ²⁵ بدائع السلك في طبائع الملك، مرجع سابق، ج2، ص39. تحرير الأحكام، مرجع سابق، ص61. وكذلك: حاشية المدني على كنون، بهامش حاشية الرهوني على شرح الزرقاني لمختصر خليل، ج8، ص79.
- ²⁶ محمد أمزيان، في الفقه السياسي: مقارنة تاريخية، مطبعة النجاح، الدار البيضاء، المغرب، 2000، ص74-80.
- ²⁷ تحرير الأحكام، مرجع سابق، ص62-63. بدائع السلك في طبائع الملك، مرجع سابق، ص325.
- ²⁸ محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق محمد أجمل الإصلاحي وآخرون، ط2، 2019، ج1، ص100.
- ²⁹ ينظر على سبيل المثال: محمود بن أحمد بدر الدين العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1431هـ، باب السمع والطاعة للإمام ما لم يكن معصية، ج24، ص224.
- ³⁰ محمد عبد الحي الكتاني، التراتيب الإدارية والعمالات والصناعات والمتاجر والحالة العلمية التي كانت على عهد تأسيس المدنية الإسلامية في المدينة المنورة العلمية، تحقيق عبد الله الخالدي، دار الأرقم، بيروت، 1431هـ، ج1، ص16.
- ³¹ هذا الرأي شائع بين المفسرين، ينظر على سبيل المثال: محمد بن محمد أبو السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1431هـ، ج2، ص193. وكذلك محمود شهاب الدين الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، 1415 هـ، ج2، ص228، وأبي بكر بن العربي في أحكام القرآن، 167/5. الكشف عن حقائق غوامض التنزيل، ج1، ص524.
- ³² تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، مرجع سابق، ص478.
- ³³ محمد بن يوسف أبو حيان، البحر المحيط في التفسير، دار الفكر، بيروت، 1420، ج3، ص687.
- ³⁴ نفس المرجع 3/ 687.
- ³⁵ علي عز الدين ابن الأثير، الكامل في التاريخ، تحقيق عمر تدمري، بيروت، 1997، ج6، ص315.
- ³⁶ علي بن أحمد ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة الخانجي، القاهرة، (ب.ت.)، ج5، ص16.
- ³⁷ حول هذه المسألة ينظر: في الفقه السياسي مقارنة تاريخية، مرجع سابق، ص66-95.
- ³⁸ الأحكام السلطانية للماوردي، مرجع سابق، ص130.
- ³⁹ نفس المرجع، ص130.
- ⁴⁰ الأحكام السلطانية للماوردي، مرجع سابق، ص134-138.

⁴¹ L'Esprit des lois, dans Œuvres complètes, éd. Édouard Laboulaye, Paris, Garnier Frères, 1875, p.181.

⁴² Ibid, p. 199.

⁴³ Ibid, p. 276.

⁴⁴ وائل حلاق، الدولة المستحيلة، الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، ط1، 2014، ص134.

⁴⁵ نفس المرجع، ص135.

⁴⁶ Alexander Dow, The History of Hindustan (London, 1772), 3 volumes. Cited by JOHN STRAWSON, ISLAMIC LAW AND ENGLISH TEXTS, Law and Critique Vol. VI no.1 1995, p.35.

⁴⁷ علي بن محمد الجرجاني، شرح المواقف، دار الكتب العلمية، بيروت، (ب. ت.)، ج8، ص353.

⁴⁸ غياث الأمم، مرجع سابق، ص106.

⁴⁹ علي بن أحمد ابن حزم، رسائل ابن حزم الأندلسي، تحقيق إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1981، ج3، ص173.

⁵⁰ الكشف، مرجع سابق، ج1، ص524.

⁵¹ تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، مرجع سابق، ص478. وكذلك: غياث الأمم، مرجع سابق، ص106. علي بن السّمناني، روضة القضاة وطريق النجاة، تحقيق

صلاح الدين الناهي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ودار الفرقان، عمان، ط2، 1984، ج1، ص152.

⁵² محمد أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع، 1967، ص179.

⁵³ روضة القضاة وطريق النجاة، مرجع سابق، 152/1.

⁵⁴ ينظر على سبيل المثال: أحمد بن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت 1379 هـ، ج13، ص132. وكذلك غياث الأمم،

مرجع سابق، ص98.

⁵⁵ لمزيد من التفصيل ينظر على سبيل المثال: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، ص478. علي بن خلف بن بطلال، شرح صحيح البخاري، تحقيق ياسر بن إبراهيم، مكتبة

الرشد، الرياض، السعودية، الطبعة: الثانية 2003، ج8، ص215. الشوكاني، نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار، ج7، ص359-361.

⁵⁶ الأحكام السلطانية للماوردي، ص43.

المراجع العربية

أحمد بن حجر العسقلاني، 1379 هـ، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت.

أحمد بن علي القلقشاندلي، 1985، مآثر الإنافة في معالم الخلافة، ط2، تحقيق أحمد فراج، مطبعة حكومة الكويت، الكويت.

شهاب الدين أحمد الشلبي، 1313، حاشية شهاب الدين أحمد الشلبي على تبين الحقائق، شرح كنز الدقائق للزيلعي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت.

عبد الرحمن بن علي الجوزي، كشف المشكل من حديث الصحيحين، تحقيق علي حسين البواب، دار الوطن، الرياض.

عبد الملك الجويني، 1401، غياث الأمم في التياث الظلم، ط2، تحقيق عبد العظيم الديب، مكتبة إمام الحرمين.

علاء الدين السمرقندي، 1985، تحفة الفقهاء، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت.

علي بن أحمد ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة الخانجي، القاهرة.

_____ 1981، رسائل ابن حزم الأندلسي، تحقيق إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.

علي بن حسام الدين البرهانفوري، 1981، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، ط5، تحقيق بكرى حياني - صفوة السقا، مؤسسة الرسالة، بيروت.

علي بن خلف بن بطلال، 2003، شرح صحيح البخاري، ط2، تحقيق ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد، الرياض، السعودية.

علي بن السّمناني، 1984، روضة القضاة وطريق النجاة، ط2، تحقيق صلاح الدين الناهي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ودار الفرقان، عمان.

علي عز الدين ابن الأثير، 1997، الكامل في التاريخ، تحقيق عمر تدمري، بيروت.

علي بن محمد الجرجاني، شرح المواقف، دار الكتب العلمية، بيروت.

- علي بن محمد الماوردي، 2006، الأحكام السلطانية، تحقيق أحمد جاد، دار الحديث، القاهرة.
- محمد بن أحمد القرطبي، 1964، الجامع لأحكام القرآن، ط2، تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة.
- محمد بن إسماعيل البخاري، 1993، صحيح البخاري، ط5، تحقيق مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير ودار اليمامة، دمشق.
- محمد أمزيان، في الفقه السياسي، 2000، مقاربة تاريخية، مطبعة النجاح، الدار البيضاء، المغرب.
- محمد بدر الدين بن جماعة، 1988، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، ط3، تحقيق فؤاد عبد المنعم، دار الثقافة، قطر.
- محمد بن جرير الطبري، 1422 هـ، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق عبد الله التركي، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، القاهرة.
- محمد أبو حامد الغزالي، فضائح الباطنية، تحقيق عبد الرحمن بدوي، مؤسسة دار الكتب الثقافية، الكويت.
- _____ 1967، إحياء علوم الدين، مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع.
- محمد بن الحسين أبو يعلى الفراء، 2000، الأحكام السلطانية، ط2، تعليق محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- محمد الطيب أبو بكر الباقلاني، 1987، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق عماد الدين حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية.
- محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، 2019، أعلام الموقعين عن رب العالمين، ط2، تحقيق محمد أجمل الإصلاحي وآخرون.
- محمد عبد الحي الكتاني، 1431 هـ، التراتيب الإدارية والعمالات والصناعات والمتاجر والحالة العلمية التي كانت على عهد تأسيس المدينة الإسلامية في المدينة المنورة العلمية، تحقيق عبد الله الخالدي، دار الأرقم، بيروت.
- محمد بن محمد أبو السعود، 1431 هـ، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- محمد أبو بكر بن العربي، 2003، أحكام القرآن، ط3، 2003، مراجعة وتعليق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت.
- محمد بن علي ابن الأزرقي، بدائع السلك في طبائع الملك، تحقيق علي سامي النشار، وزارة الإعلام، العراق.
- محمد بن علي الشوكاني، 1993، نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار، تحقيق عماد الدين الصبابطي، دار الحديث، مصر.
- محمد بن عمر الرازي، 1420 هـ، مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، ط3، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- محمد بن قيم الجوزية، 2014، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ط4، تحقيق نايف الحمد، دار عطاءات العلم، الرياض.
- محمد بن يوسف أبو حيان، 1420، البحر المحيط في التفسير، دار الفكر، بيروت.
- محمود بن أحمد بدر الدين العيني، 1431 هـ، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- محمود بن عبد الله شهاب الدين الألوسي، 1415 هـ، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت.
- محمود بن عمرو الزمخشري، 1407 هـ، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ط3، دار الكتاب العربي، بيروت.

مسعود بن عمر سعد الدين التفتازاني، 1989، شرح المقاصد، تحقيق عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت.

نور الدين الملا القاري، 2002، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، الناشر: دار الفكر، بيروت.

وائل حلاق، 2014، الدولة المستحيلة، الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة.

يوسف بن عبد الهادي، 1911، إيضاح طرق الاستقامة في بيان أحكام الولاية والإمامة، تحقيق نور الدين طالب وآخرين، دار النوادر، سوريا.

Alexander Dow, The History of Hindustan (London, 1772), 3 volumes. Cited by JOHN STRAWSON, ISLAMIC LAW AND ENGLISH TEXTS, 1995, Law and Critique Vol. VI no. 1 (21-38).

Charles Louis Montesquieu, L'Esprit des lois, dans Œuvres complètes, éd. Édouard Laboulaye, Paris, Garnier Frères, 1875.

Jean-Marc Coicaud, 2002, Legitimacy and politics, A contribution on the Study of Political Right and Political Responsibility. Published by the Press Syndicate of the University of Cambridge. UK.

المصادر العربية بالرومنة

‘Abd al-Malik al-Juwaynī, 1401, Ghiyāth al-Umam fī altyāth al-ẓulm, edited by ‘Abd al-‘Azīm al-Dīb, Maktabat Imām al-Ḥaramayn.

‘Abd al-Rahmān ibn ‘Alī al-Jawzī, Kashf al-mushkil min Ḥadīth al-ṣaḥīḥayn, edited by ‘Alī Ḥusayn al-Bawwāb, Dār al-waṭan, Riyadh.

Aḥmad ibn ‘Alī al-Qalshāndī, 1985, Ma’āthir al-nāfh fī Ma’ālim al-khilāfah, edited by Aḥmad Farrāj, Government Press, Kuwait.

Aḥmad ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, 1379 H, Fath al-Bārī sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Dār al-Ma‘rifah, Beirut.

‘Alā’ al-Dīn al-Samarqandī, 1985, Tuḥfat al-fuqahā’, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, Beirut.

‘Alī ibn Aḥmad Ibn Ḥazm, al-faṣl fī al-milal wāl’hwā’ wa-al-niḥal, Maktabat al-Khānjī, Cairo.

———, 1981 Rasā’il Ibn Ḥazm al-Andalusī, edited by Iḥsān ‘Abbās, al-Mu’assasah al-‘Arabīyah lil-Dirāsāt wa-al-Nashr, Bayrūt.

‘Alī ibn al-Simnānī, 1984, Rawḍat al-Qudāh wa-tarīq al-najāh, editd by Ṣalāḥ al-Dīn Nāhī, Mu’assasat al-Risālah, Beirut.

‘Alī ibn Ḥusām al-Dīn al-Bḥānfwry, 1981, Kanz al-‘Ummāl fī Sunan al-aqwāl wa-al-af’āl, edited by Bakrī Ḥayyānī-Ṣafwat al-Saqqā, Mu’assasat al-Risālah, Beirut.

‘Alī ibn Khalaf ibn Baṭṭāl, 2003, sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, edited by Yāsir ibn Ibrāhīm, Maktabat al-Rushd, Al Riyadh, Saudi Arabia.

‘Alī ibn Muḥammad al-Jurjānī, sharḥ al-mawāqif, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, Beirut.

‘Alī ibn Muḥammad al-Māwardī, 2006, al-aḥkām al-sultānīyah, edited by Aḥmad Jād, Dār al-ḥadīth, Cairo.

‘Alī ‘Izz al-Dīn Ibn al-Athīr, 1997, al-kāmil fī al-tārīkh, taḥqīq ‘Umar Tadmūrī, Beirut.

Maḥmūd ibn ‘Abd Allāh Shihāb al-Dīn al-Alūsī, 1415h, Rūḥ al-ma‘ānī fī tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm wa-al-Sab‘ al-mathānī, edited by ‘Alī ‘Abd al-Bārī ‘Aṭīyah, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Beirut.

Maḥmūd ibn ‘Amr al-Zamakhsharī, 1407h, al-Kashshāf ‘an ḥaqā’iq ghawāmiḍ al-tanzīl wa-‘uyūn al-aqāwīl fī Wujūh al-ta’wīl, Dār al-Kitāb al-‘Arabī, Beirut.

Mas‘ūd ibn ‘Umar Sa‘d al-Dīn al-Taftāzānī, 1989, sharḥ al-maqāsid, edited by ‘Abd al-Raḥmān ‘Umayrah, ‘Ālam al-Kutub, Beirut

Moḥammed Amezzian, fī al-fiqh al-siyāsī, 2000, muqārabah tārikhīyah, Maṭba‘at al-Najāh, Casablanca, Morocco.

Muḥammad ‘Abd al-Ḥayy al-Kattānī, 1431h, al-trāṭyib al-Idārīyah wāl-mālāt wa-al-ṣinā‘āt wālmtājir wa-al-ḥālah al-‘Ilmīyah allatī kānat ‘alā ‘ahd ta’sīs al-madanīyah al-Islāmīyah fī al-Madīnah al-Munawwarah al-‘Ilmīyah, edited by ‘Abd Allāh al-Khālīdī, Dār al-Arqam, Beirut.

Muḥammad Abū Bakr ibn al-‘Arabī, 2003, Aḥkām al-Qur’ān, edited by Muḥammad ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Beirut.

Muḥammad Abū Ḥamid al-Ghazālī, Faḍā’ih al-bāṭinīyah, edited by ‘Abd al-Raḥmān Badawī, Mu’assasat Dār al-Kutub al-Thaqāfiyah, Kuwait.

_____, 1967, Iḥyā’ ‘ulūm al-Dīn, Mu’assasat al-Ḥalabī wa-Shurakāh lil-Nashr wa-al-Tawzī‘, Cairo.

Muḥammad al-Ṭayyib Abū Bakr al-Bāqillānī, 1987, tamhīd al-Awā’il wa-talkhīṣ al-Dalā’il, edited by ‘Imād al-Dīn Ḥaydar, Mu’assasat al-Kutub al-Thaqāfiyah. Beirut.

Muḥammad Badr al-Dīn ibn Jamā‘at, 1988, taḥrīr al-aḥkām fī tadbīr ahl al-Islām, edited by Fu‘ād ‘Abd al-Mun‘im, Dār al-Thaqāfah, Qatar.

Muḥammad ibn Abī Bakr Ibn Qayyim al-Jawzīyah, 2019, A‘lām al-muwaqqi‘īn ‘an Rabb al-‘ālamīn, edited by Muḥammad Ajmal al-iṣlāhī.

Muḥammad ibn Aḥmad al-Qurṭubī, 1964, al-Jāmi‘ li-aḥkām al-Qur’ān, edited by Aḥmad al-Baraddūnī wa-Ibrāhīm Aṭṭafayyish, Dār al-Kutub al-Miṣrīyah, Cairo.

Maḥmūd ibn Aḥmad Badr al-Dīn al-‘Aynī, 1431h, ‘Umdat al-Qārī sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, Beirut.

Muḥammad ibn Ismā‘īl al-Bukhārī, 1993, Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, edited by Muṣṭafā Dīb al-Bughā, Dār Ibn Kathīr wa-Dār al-Yamāmah, Damascus.

Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, 1422 H, Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl āy al-Qur’ān, edited by ‘Abd Allāh al-Turkī, Dār Hajar lil-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī‘ wa-al-I‘lām, Cairo.

Muḥammad ibn al-Ḥusayn Abū Ya‘lá al-Farrā’, 2000, al-aḥkām al-sultānīyah, edited by Muḥammad Ḥamid al-Fiḳī, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Beirut.

Muḥammad ibn ‘Alī Ibn al-Azraq, Badā’i‘ al-silk fī Ṭabā’i‘ al-Malik, edited by ‘Alī Sāmī al-Nashshār, Wizārat al-I‘lām, Iraq.

Muḥammad ibn ‘Alī al-Shawkānī, 1993, Nayl al-awṭār sharḥ Muntaqá al-akḥbār min aḥādīth Sayyid al-akhyār, edited by ‘Imād al-Dīn al-Ṣabābiṭī, Dār al-ḥadīth, Egypt.

Muḥammad ibn Muḥammad Abū al-Sa‘ūd, 1431h, Irshād al-‘aql al-salīm ilá mazāyā al-Kitāb al-Karīm, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, Beirut.

Muḥammad ibn Qayyim al-Jawzīyah, 2014, al-ṭuruq al-Ḥikmīyah fī al-siyāsah al-shar‘īyah, edited by Nāyif al-Ḥamad, Dār ‘aṭā’āt al-‘Ilm, al-Riyadh.

Muḥammad ibn ‘Umar al-Rāzī, 1420 H, Mafātiḥ al-ghayb aw al-tafsīr al-kabīr, , Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, Beirut.

Muḥammad ibn Yūsuf Abū Ḥayyān, 1420, al-Baḥr al-muḥīṭ fī al-tafsīr, Dār al-Fikr, Beirut.

Nūr al-Dīn al-Mullā al-Qārī, 2002, Mirqāt al-mafātīḥ sharḥ Mishkāt al-Maṣābīḥ, al-Nāshir : Dār al-Fikr, Beirut.

Shihāb al-Dīn Aḥmad al-Shalabī, 1313, Ḥāshiyat Shihāb al-Dīn Aḥmad al-Shalabī ‘alā Tabyīn al-ḥaqā’iq, sharḥ Kanz al-daqa’iq llzyl’y, Dār al-Ma’rifah lil-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr, Beirut.

Wā’il Ḥallāq, 2014, al-dawlah al-mustaḥīlah, al-Islām wa-al-siyāsah wa-ma’ziq al-ḥadāthah al-akhlāqī, al-Markaz al-‘Arabī lil-Abḥāth wa-dīrāsāt al-Siyāsāt, Doha.

Yūsuf ibn ‘Abd al-Hādī, 1911, Īdāḥ Ṭuruq al-Istiḳāmah fī bayān Aḥkām al-wilāyah wa-al-imāmah, edited by Nūr al-Dīn Ṭālib wa-ākharīn, Dār al-Nawādir, Syria.



V .4.0



V .4.0

JOURNAL INDEXING

مَجَلَّةُ التَّرَاثِ

AL TVRATH Journal (ALTJ)

ثلاثية، دولية، دورية، محكمة، تعنى بالدراسات الإنسانية والاجتماعية

متعددة التخصصات، متعددة اللغات

Trimestral, International, Periodic And Arbitrated Manner, Devoted To Human And Social Studies

Multidisciplinary, Multilingual.

LEGAL DEPOSIT: 2011- 1934

ISSN: 2253-0339

E-ISSN: 2602-6813



TOGETHER WE REACH THE GOAL



Scientific Indexing Services



A Clarivate Analytics company



INTERNATIONAL
STANDARD
SERIAL
NUMBER
INTERNATIONAL CENTRE

ScienceGate Academic Search Engine



الكشاف العربي
للإستشهادات المرجعية

