المجلة المصرية
للبحوث والدراسات الاسلامية

دوريةٌ - أكاديميةٌ - علميةٌ - مُحكَمةٌ

العدد السادس يناير ٢٠٢٠م

هيئة تحرير المجلة

أ.د كريم مصلح صالح
رئيس مجلس الادارة
أ. د. محمد محمد عثمان
رئيس التحرير
د. أحمد خيري عبدالله
نائب رئيس التحرير
أ.د. بهاء محمد محمد عثمان
عضوًا
د. خالد فؤاد بليل
عضوًا
د. محمود فراج امبابي
عضوًا

الهيئة الاستشارية للمجلة

أ.د محمد نبيل غنايم
كلية دار العلوم- جامعة القاهرة - مصر
أ.د معتمد على أحمد سليمان
كلية الآداب جامعة المنيا - مصر
أ.د إبراهيم رشاد محمد
كلية الآداب جامعة جنوب الوادي - مصر
أ.د محمد عبدالرحيم محمد
كلية دار العلوم- جامعة المنيا - مصر
أ.د وجيه محمود أحمد
كلية الآداب جامعة المنيا - مصر
أ.د علي علي جابر
كلية الآداب جامعة جنوب الوادي- مصر
د. علي بن عبدالله القرني
كلية أصول الدين جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - السعودية
البريد الإلكتروني aagarney@imamu.edu.sa
أ.د. محمد بن عبدالله عابد الصواط
كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة أم القرى - السعودية
maswat@uqu.edu.sa
أ.د. محمد الطاهر الميساوي
كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية - الجامعة الإسلامية العالمية - ماليزيا
mmesawi@iium.edu.my
أ.د. محمد محمد محمد السرار
كلية الشريعة - جامعة القرويين - المغرب
idrissi.sarrar@yahoo.fr
أ.د. عز الدين كشنيط
أستاذ العلوم الإسلامية المركز الجامعى تمنراست - الجزائر

عن الدورية:

دورية أكاديمية علمية محكمة نصف سنوية، تصدر عن مركز دراسات وبحوث التراث التابع لكلية الآداب جامعة سوهاج، وتعنى بنشر الدراسات والبحوث التي توافر فيها مقومات البحث العلمي من حيث أصالة الفكر ووضوح المنهجية ودقة التوثيق وسلامة الاتجاه؛ في مجالات (الدراسات الإسلامية والدعوة والإرشاد الديني) من جميع دول الوطن العربي.

- يشرف على إصدارها نخبة من المحكمين من مصر والوطن العربي، وتخضع جميع البحوث للتحكيم من قبل متخصصين من ذوي الخبرة البحثية، والمكانة العلمية المتميزة في مجال التخصص، بشكل يتفق مع معايير التحكيم في لجان الترقية.
- تعد فرصة لجميع الباحثين المتخصصين في علوم الدين من كافة دول العالم لنشر إنتاجهم العلمي والمواد العلمية التي لم يسبق نشرها؛ باللغتين العربية أو الانجليزية.
- ترحب المجلة بكافة البحوث العلمية والنصوص المحققة ومشروعات التخرج وتقارير المؤتمرات واللقاءات والندوات وورش العمل وملخصات الرسائل العلمية.
- تتميز المجلة بخاصية التحكيم والنشر الإلكتروني مما جعلها مفهرسة ومصنفة ضمن اتحاد مكتبات الجامعات المصرية EULC وعدد من قواعد البيانات العالمية.
- مقر المجلة موجود بمركز دراسات وبحوث التراث بكلية الآداب جامعة سوهاج.

الرؤية والرسالة والأهداف

- **الرؤية:**

الريادة في نشر البحوث العلمية المحكمة في علوم الشريعة والدراسات الإسلامية، وتصنيف المجلة ضمن أرقى الدوريات العلمية العالمية.

- **الرسالة:**

تقديم المساعدة للباحثين محليًا ودوليًا لنشر إنتاجهم البحثي في علوم الشريعة والدراسات الإسلامية؛ بنشر بحوثهم في مجلة معترف بها في الأوساط العلمية وفق معايير البحث العلمي الرصين، وتقديم بحوث مميزة، وإنتاج المعرفة التي تخدم المجتمع وتدعم الإبداع الفكري.

- **الأهداف:**

١- الإسهام في رفع مستوى البحث العلمي في المجالات التي تهتم بها المجلة.
٢- رفع اسم الكلية ومركز دراسات وبحوث التراث في المحافل الدولية والأوساط العلمية المهتمة بالعلوم الشرعية والدراسات الإسلامية.

- **وسائل التواصل:**

مركز دراسات وبحوث التراث- كلية الآداب – جامعة سوهاج – جمهورية مصر العربية

- هاتف/ واتساب:
- أ.د محمد محمد عثمان "رئيس التحرير" ٠١٠٠٦٤٠٦٣٦١
- د. أحمد خيري عبدالله "نائب رئيس التحرير" ٠١١٢٨١٠٨٩٩٩
- ايميل:

EJRIS@art.sohag.edu.eg

أخلاقيات النشر العلمي

أولا: مسؤولية الباحث:

١. يلتزم الباحث بمعايير وإرشادات وقواعد النشر المحدّدة من قبل المجلة والالتزام بمبادئ ومعايير أخلاقيات البحث والنشر العلمي.
٢. يلتزم الباحث بمراعاة مقتضيات الأمانة العلمية واحترام حقوق الملكية الفكرية من خلال التعهد بسلامة البحث من الاستلال من مؤلفات وبحوث سابقة للباحث، ومن الانتحال من مؤلفات وبحوث غيره.
٣. يلتزم الباحث في حالة النشر المشترك أن يحصل على موافقة جميع الباحثين، وأن يقوم ببيان جهد كل من اشترك مع الباحث في إعداد البحث.
٤. يلتزم الباحث بعدم تقديم بحث سبق نَشْرُه كلياً أو جزئياً بأي صورة كانت أو أي لغة، كما يلتزم بعدم تقديم البحث لأي جهة أخرى في أثناء النظر فيه من قبل المجلة، وفي حالة قبوله للنشر يلتزم الباحث بعدم نشره مرة أخرى دون الحصول على موافقة خطية مسبقة من المجلة.
٥. إذا اكتشف الباحث أو هيئة التحرير بعد النشر خطأً جوهريًا في البحث يجب عليه التعديل لتصحيح الخطأ.
٦. البحوث التي تُنْشَر في المجلة تُعَبِّر عن آراء الباحثين ولا تعكس بالضرورة آراء هيئة التحرير أو سياسة المركز أو الكلية أو الجامعة، ويعتبر الباحث مسؤولاً بالكامل عن مضمون البحث.

في حالة إشارة المحكم إلى الاستلال أو الانتحال في المادة العلمية التي يقوم بتحكيمها، يلتزم المحكم بالإشارة إلى الفقرات التى وقع فيها الاستلال أو الانتحال مع إرفاق ما يثبت ذلك.

ثانياً: مسؤولية هيئة التحرير:

١. تلتزم هيئة التحرير بالتحقق من جودة الأبحاث العلمية المقدمة للنشر، وإحالتها لمحكمين من ذوي الخبرة العلمية والتخصص في موضوع البحث.
٢. تلتزم هيئة تحرير المجلة بالتنوع الجغرافي للمحكمين، وألا ينتمي جميعهم لمؤسسة علمية واحدة.
٣. تلتزم هيئة التحرير بتنفيذ طلب الباحث باستبعاد أي محكم ابتداء قبل تعيين المحكمين متى اقتنعت بالأسباب والمبررات المقدمة، كما ينبغي على هيئة التحرير أن تطلب من جميع المحكمين الإفصاح عن أي تضارب أو تعارض في المصالح لديهم قبل الموافقة على قبول التحكيم والبدء بإجراءاته.
٤. يجب على هيئة التحرير أن تمارس صلاحياتها بأمانة وموضوعية وعدالة، وألا تميز بين الباحثين بناء على اعتبارات غير قانونية.
٥. تلتزم هيئة التحرير بإعطاء فرصة معقولة للباحثين للإجابة عن ملاحظات المحكمين حول بحوثهم.
٦. تلتزم هيئة التحرير بالسرية والمحافظة على المعلومات الخاصة بالبحوث والباحثين، مادامت في مرحلة التحكيم.
٧. يلتزم رئيس هيئة التحرير بإبلاغ صاحب المادة العلمية المجازة بإجازة نشرها والعدد المحدّد لنشرها فيه.

تعليمات وسياسة وقواعد النشر

تلتزم هيئة التحرير بشروط النشر؛ ولن ينظر في البحوث التي لا تلتزم بها، بل تعاد إلى أصحابها مباشرة حتى يتم التقيد بشروط النشر، ومن هذه الشروط ما يلي :

أولاً : الشروط الإدارية:

١. تنشر مجلة كلية الآداب البحوث المقدمة من السادة أعضاء هيئة التدريس بالجامعات المصرية وغيرها، أو الباحثين في الجامعات والمعاهد والمراكز والهيئات.

٢. تنشر البحوث العلمية بأسبقية ورودها للمجلة .

٣. إرسال الأبحاث إلكترونيا على موقع المجلة أو على البريد الإلكتروني للمجلة:

EJRIS@art.sohag.edu.eg

٤. تقوم هيئة التحرير باختيار اثنين من المحكمين – ومحكم ثالث إن لزم الأمر- من بين الأساتذة والمتخصصين في مجال كل دراسة ليقوموا بتحكيم تلك الدراسة أو البحث، وتحديد مدى صلاحيته للنشر، وفقًا لنموذج تحكيم محكم من قبل وحدة المكتبة الرقمية بالمجلس الأعلى للجامعات المصرية.

٥. يجوز لصاحب البحث أن يقترح مجموعة من الأساتذة الذين يرغب في تحكيمهم لبحثه، حيث تختار هيئة التحرير اثنين من الأسماء المقترحة.

٦. تنشر المجلة مقالات وبحوث الأساتذة مجاناً، وبدون تحكيم بحد أقصى عشرين صفحة.

٧. تنشر المجلة ملخصات رسائل الماجستير والدكتوراه التي تمنحها الكلية في مجال تخصص المجلة "مجانًا" في فترة إصدار المجلة على صفحة واحدة لكل رسالة، بشرط إقرار الاشراف بصحة الملخص وتمام محتواه.

٨. يقدم الباحث تعهدًا موقعًا منه، ومن جميع الباحثين المشاركين – إن وجدوا – يفيد بأن البحث لم يسبق نشره، وأنه غير مقدم للنشر في جهة أخرى حتى تنتهي إجراءات تحكيمه ، ونشره في المجلة، أو أن البحث ليس جزءًا من كتاب منشور (نموذج التعهد بنشر بحث).

ثانيًا : الشروط الفنية:

١. يراعى أن يكون البحث خاليًا من الأخطاء النحوية واللغوية والإملائية والمطبعية، وأن تكون كتابة البحث والمراجع طبقاً للقواعد العلمية المتفق عليها. وأن يكون حجم الورقة: نصف ثمانيات "Envelope B5" (١٧.٦ × ٢٥ سم). وأن تكون هوامش الصفحة: ٢.٥ سم من كل جانب، ورأس وتذييل الصفحة "١,٢٧سم". وفي حالة البحوث المكتوبة باللغة العربية يراعى أن يكون الخط Arial بحجم (١٤) Bold، وتكتب العناوين بخط Monotype Koufi بحجم (١٦) Bold وترك مسافة مفردة بين السطور، كما يراعى أيضاً الضبط والدقة فى كتابة الجداول والأشكال وأن تكون واضحة ومختصرة.

٢. وللبحوث باللغة الإنجليزية أن يكون البحث مكتوبًا بخط Time New Roman بحجم (١٤) ، وتكتب العناوين بحجم (١٤) Bold ، مع ترك مسافة مفردة بين السطور، كما يراعى أيضاً الضبط والدقة فى كتابة الجداول والأشكال وأن تكون واضحة ومختصرة، تستخدم الأرقام العربية ١، ٢ ، ٣ ..... في جميع ثنايا البحث، وأن يكون ترقيم صفحات البحث في منتصف أسفل الصفحة.

٣. لا تزيد كلمات ملخص البحث عن (٢٠٠) مائتي كلمة، ويشترط في البحث المقدم باللغة الأجنبية أن يدرج فيه ملخص باللغة العربية.

٤. لهيئة التحرير حق الفحص الأولي للبحث، وتقرير أهليته، أو رفضه للنشر.

٥. في حالة نشر البحث؛ يعطي الباحث نسخة من المجلة، وعدد (٥) خمس مستلات من الدراسة، ويتحمل الباحث تكلفة الإرسال بالبريد.

ثالثًا : الرسوم المقررة للنشر: يسدد المتقدمون ببحوث ما يلي:

١. **رسوم التحكيم**:

(٢٥٠جـ) مئتان وخمسون جنيهًا مصريًا رسوم تحكيم البحث الواحد للباحثين وأعضاء التدريس من داخل أو خارج الجامعة.

٢. **رسوم النشر**:

- **(٨ جـ) ثماني جنيهات مصرية عن الصفحة الواحدة بالنسبة لأعضاء هيئة التدريس بجامعة سوهاج ومعاونيهم.**

(١٠جـ) عشر جنيهات مصرية عن الصفحة الواحدة بالنسبة لأعضاء هيئة التدريس أو الباحثين من خارج جامعة سوهاج.

البحوث المقدمة من غير المصريين:

رسوم النشر (٢٥٠) مائتان وخمسون دولار أمريكي، أو ما يعادلها من العملات الأخرى، بالإضافة الى رسوم التحكيم

قيمة رسوم التحكيم لا ترد للباحث في حالة عدم قبول الأبحاث للنشر

.

الفكر السياسي عند المسلمين حتي القرن التاسع الهجري

أ.د. محمد محمد عثمان يوسف

أستاذ الدراسات الإسلامية المتفرغ كلية الآداب جامعة سوهاج

ملخص البحث:

الحمد لله رب العالمين الذي أرسل رسله بالبينات، وختمهم بمحمد (ﷺ)، حيث أرسله بالهدى ودين الحق، ليظهره علي الدين كله.

الحمد لله فاتحة كل خير، وتمام كل نعمة ، وأصلي وأسلم علي سيدنا محمد وعلي آل بيته الأطهار وصحبه الكرام والتابعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

وبعد،

فإن رسالة الإسلام رسالة عامة لكل زمان ومكان، وهي رسالة للثقلين الإنس والجان، فللإسلام خاصية الشمول والإحاطة والدوام والاستمرار، فمحمد (ﷺ) هو خاتم الأنبياء فليس هناك نبي يأتي بعده، والقرآن الكريم خاتم الكتب السماوية فليس هناك كتاب ينزل بعده؛ لهذا كان القرآن الكريم دستورا لأمة هي: (خير أمة أخرجت للناس)، ولقد منّ الله علي الإنسانية إذ بعث فيهم وإليهم هذا النبي العظيم محمد (ﷺ) وأنزل عليه القرآن فيه نبأ من قبلنا، وخبر من بعدنا، وحكم مابيننا، القرآن الكريم كتاب الكون كله، كتاب تهذيب وتربية، كتاب تشريع للأحكام ودستور لأمة ، كتاب يحمي المجتمع من الفوضي والاضطراب كما يحمي الفرد من الضياع والهلاك، كتاب بين الله لنا فيه الحلال والحرام وذكر لنا أخبار السابقين، وضرب لنا المثل لنهتدي بما فيه، كما بين لنا في هذا القرآن أصول الحكم والدولة ، ولكي نفهم حقيقة نظام الحكم الإسلامي أو الدولة الإسلامية يجب معرفة ودراسة النظريات والآراء التي دونت حول هذا النظام والدولة الإسلامية، وهي التي قامت علي أسس ومباديء وضعها الإسلام وهي أسس متينة ومباديء سامية، ومن هنا فقد انبرى الساسة والمفكرون منذ عصر الخلافة الراشدة والعصور الإسلامية المتعاقبة بتصنيف الكتب التي عالجت الفكر السياسي الإسلامي وسن قتصر علي المؤلفات الأصيلة في بابها كالفقه السياسي الإسلامي البعيد عن التأثر بالفلسفة السياسية اليونانية أو التبعية الفارسية، وبذلك نمحض الفرية التي أشاعها المستشرقون والمتأثرون بهم إذ ظنوا أن علماء الإسلام كانوا مجرد نقلة لمؤلفات الفرس واليونان.[1]

ولهذا خصصنا هذه الدراسة والتي بعنوان: (الفكر السياسي عند المسلمين حتي القرن التاسع الهجري) والذي خططنا له الآتي:

- المقدمة.
- التمهيد: ويدور حول التعريف بهذا المفهوم (الفكر السياسي عند المسلمين).
- الفصل الأول: من مصادر الفكر السياسي عند المسلمين حتي القرن التاسع الهجري.
- الفصل الثاني: سمات الفكر السياسي عند المسلمين.
- الفصل الثالث: ملامح الفكر السياسي عند المسلمين: ويشتمل علي ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: ملامح الفكر السياسي في عهد النبوة.
المبحث الثاني: في عهد الخلفاء الراشدين.
المبحث الثالث: في العهود المتعاقبة.

---

1) مقدمة كتاب غياث الأمم للجويني ص7.

- الفصل الرابع: قواعد الفكر السياسي عند المسلمين.
- مدخل لدراسة القواعد الفقهية.
- القواعد الفقهية.

ثم تأتي بعد ذلك الخاتمة والفهارس.

التمهيد:

تعريف الفكر السياسي:

أولا: تعريف الفكر:

أ - الفكر لغة:

جاء في تاج العروس : ف ك ر : الفكر بالكسر وبفتح : إعمال النظر، إعمال الخاطر في الشيء، كالفكرة، والفكري، بكسرهما، وقد فكر فيه، وأفكر، وفكر تفكيرا وتفكر، وفي استعمال العامة افتكر، والمعني: تأمل[1].

كما جاء في المحيط: الفكر والتفكر واحد. ورجل فكير: كثير الإقبال علي الفكرة، والفكري: الفكرة كالذكري والذكوة والفكر: الحاجة، لافكر لي فيه.[2]

كما جاء في المعجم الوسيط: فكر في الأمر فكرا أعمل العقل فيه ور تب بعض مايعلم ليصل به إلي مجهول ، (أفكر) في الأمر فكر فيه فهو مفكر ، (التفكير) إعمال العقل في مشكلة للتوصل لحلها (الفكر) إعمال العقل في المعلوم للوصول إلي معرفة المجهول ،[3] كما جاء في تهذيب اللغة للأزهري: التفكر: اسم للتفكير، ويقولون: فكر في أمره، وتفكر، ورجل فكير : كثير الإقبال علي التفكر والفكرة، وكل ذلك معناه واحد. [4]

وجاء في لسا ن العرب: الفكر والفكر إعمال الخاطر في الشيء وأفكر فيه وتفكر بمعني ورجل فكير مثال فسيق وفيكر كثير الفكر. [5]

وخلاصة المعني اللغوي للفكر إعمال العقل وتردد القلب بالنظر والتدبر لطلب المعاني.

ب - تعريف الفكر اصطلاحا:

جاء في المصباح المنير : الفكر بالكسر تردد القلب بالنظر والتدبر لطلب المعاني ، ولي في الأمر (فكر) أي نظر وروية .... والفكرة اسم من الافتكار مثل العبرة والرحلة من الاعتبار والإرتحال وجمعها فكر مثل سدرة وسدر ويقال(الفكر) ترتيب أمور في الذهن يتوصل بها إلي مطلوب يكون علما أو ظنا.

ويعني هذا كل ماألفه علماء المسلمين في شتي العلوم الشرعية وغير الشرعية، بغض النظر عن الحكم علي مدي ارتباط هذا النتاج الفكري بأصل العقيدة الإسلامية ، وقيل الفكر الإسلامي يعني: المنهج الذي يفكر به المسلمون أو الذي ينبغي أن يفكروا به.

ثانيا: مفهوم السياسة في الإسلام:

أ- السياسة لغة:

---

1) **تاج العروس من جواهر القاموس – الزبيدي - 345/13.**
2) **المحيط في اللغة - الصاحب بن عباد - 47/2.**
3) **المعجم الوسيط - إبراهيم مصطفي وآخرين - 698/2.**
4) **تهذيب اللغة – الأزهري - 145/3.**
5) **لسان العرب - ابن منظور - مادة فكر - 65/5.**

جاء في لسان العرب: يقال سوسه القوم جعلوه يسوسهم،

ويقال: سوس فلان أمر بني فلان أي : كلف سياستهم..... السياسة: القيام علي الشيء بما يصلحه، السياسة فعل السا ئس يقال : هو يسوس الدواب إذا قام عليها وراضها والوالي يسوس رعيته. [1]

وقالوا؛ السياسة مشتقة من مادة (سوس)، والسوس يقال: ساس الرئاس سياسة: تولي رياستهم وقيادتهم، وساس الدواب: راضها وأدبها، وساس الأمور: دبرها وقام بإصلاحها.

ب- معني السياسة اصطلاحا:

جاء في موسوعة السياسة تعريفات متعددة منها:

السياسة هي : أساليب الحكم والإدراة في المجتمع المدني . أو هي : فن إدارة المجتمعات الإنسانية. أو هي: أفعال البشر التي تتصل بنشوء الصراع أو حسمه حول الصالح العام والذي يتضمن دائما استخدام القوة أو النضال في سبيلها.[2]

وعلي هذا المفهوم يكون معني الفكر السياسي عند المسلمين هو كل ما ألفه علماء الإسلام حول أساليب الحكم وإدارة المجتمعات الإنسانية، وهذا مافعله المسلمون فقد فكروا فعلا في السياية وكونوا لهم نظريات عنها؛ لأن الفكر صفة ينفرد بها الإنسان دون سواه من بين سائر المخلوقات، وه و ثمرة من ثمار العقل البشري ينشأ ويتراكم علي مر العصور نتيجة للجهد الذهني الذي يبذله الإنسان في سعيه لمعرفة الظواهر المتعددة ، لأن الفكر بصفة عامة يعني الآراء والمباديء والنظريات التي يطلقها ، ويعتمدها العقل الإنساني في تحديده لمواقف معينة إزاء الكون والإنسا ن والحياة.[3]

ولما كان الفكر السياسي بصفة خاصة ي فوق كل ضروب الفكر البشري الأخري، وذلك لاعتبارات كثيرة ، في مقدمتها عراقة هذا الضرب من الفكر فحيث تعدد الناس في مجتمع يبدأ التفكير في حاجة المجتمع فيمن يتولي أمره ، ومايمكن عمله لقضاء حاجات المجتمع ، فالسياسة هي فن الممكن، وليست من أجل السلطة والهيمنة.

ونظرا لكون الأمة العربية كانت قبل ال بعثة وصدر الإسلام شفوية الثقافة ، فقد ظل التفكير السياسي لديها شفويا تتداوله الألسن شعرا وحكما وأخبارا ، ولم تكن الحاجة ماسة إلي تدوينه في فجر الإسلام مثلما كانت بالنسبة للعلوم الم تصلة اتصالا واضحا مباشرا بالعقيدة والعبادة ، لذلك تأخر التدوين السياسي إلي أوائل القرن الهجري الثاني.

وقيل: إن الفكر السياسي الإسلامي هو ذلك النشاط العقلي الذى يضم الآراء والمباديء والأفكار لمجموعة بشرية معينة هم المسلمون منذ إن نشأ لهم مجتمع سياسي وتكونت للإسلام دولة منذ عهد النبي (ﷺ) حتي عصرنا الحالي بما يعني أن هذا الفكر له مراحله وله تاريخ يشمل هذه المراحل ويضم الكتابات حول الأفكار والمباديء والنظريات التي تخص حياة وأهداف المسلمين السياسية والقواعد التي تحكم وتنظم مايطلق عليه سياسي ويخص المسلمين كأمة ومج تمع سياسي له حقل معرفي ينطوي علي دلالات معرفية هي خلاصة مفهوم مركب من ثلاثة مفاهيم فرعية : الموصوف وهو الفكر والصفتان له : السياسي والإسلامي وكل مفهوم منها تختلف تعريفاته بقدر ماتتشابه وتتنافر بقدر ماتتجاذب علي ماسوف تبينه الدراسة في الفصول القادمة.

الفصل الأول: مصادر الفكر السياسي عند المسلمين حتى القرن التاسع لهجري

---

1) **المعجم الوسيط: مادة ساس462 وتاج العروس للزبيدي157/6.**
2) **موسوعة السياسة: عبد الوهاب الكيالي وآخرون563/6.**
3) **فكر سياسي من ويكيبديا الموسوعة الحرة**

لقد خلف لنا علماء الإ سلام تراث ضخم من مصادر الفكر السياسي يمكننا أن نقسمها إلى أقسام ثلاثة:

- **القسم الأول:** ويمثل أصالة الفقه السياسي الإسلامي وَبُعْدُهُ عن التبعية الفارسية أو التأثر بالفلسفة السياسية اليونانية، فقد رسم الإسلام بمصدريْ الكتاب والسنة للسياسة خطة واسعة، وسن نظ ما عامة، فصرف علماء المسلمين أنظارهم في دراسة خطته والتففه في نظمه، حيث كانت مناهجهم في البحث موصولة بها وقائمة على أسسها "ومن المؤلفات على هذا النمط كتاب غ ياث الأمم لإمام الحرم ين، والأحكام السلطانية للماوردي، والأحكام السلطانية للقا ضي أبى يعلى، وكتاب السياسة الشر عية لإصلاح الراعي والرعية لابن تيمية، وكتاب الطرق الحكمية في السياسة الشرعية لابن القيم"[1]على ما سوف نفصله بمشيئة الله عند عرض هذه المصادر، هذا إلى جانب الكتب الآتية:

تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام للإمام ابن جماعة، وكتاب : إعانة الإنسان على أحكام السلطان لنفس المؤلف وكتاب : تحرير السلوك في تدبير الملوك لأبى الفضل محمد الأعرج وكتاب: المنهاج للحليمى ت 403هـ، وكتاب : الدرة الضراء في نصيحة السلاطين والقضاة والأمراء لمحمود بن إسماعيل ألف 843هـ.[2]

- **القسم الثاني:** كتب وضعها رجال الإدارة وأصحاب كتب المواعظ والتوجيهات للحكام والولاة، والإنصاف يقتضينا القول إن الصبغة العامة لهذه الكتب بعضها أو كلها – كان بمثابة "مرايا الحكام أو الأمراء"، ومن أمثلتها كتاب "الأدب الكبير" لابن المقفع وكتاب "التاج" للجاحظ وكتاب الطرطوشى "سراج الملوك"، وكتاب "المنهج المسلوك في سياسة الملوك" الذي ألفه عبد الرحمن بن عبد الله للملك الناصر صلاح الدين يوسف، وكتاب "الجوهر النفيس في سياسة الرئيس" تأليف ابن الحداد ت سنة 649هـ.[3]

- **القسم الثالث:** كتب الفلاسفة التقليدية أمثال الكنديوالفارابي وابن سينا، وهؤلاء كانوا مجرد نقله للفلسفة اليونانية، فاحتذوا أفكارها الميتافيزيقية والفيزيقية والأخلاقية والسياسية حذو القذة بالقذة، إلا المواضع التي حاولوا فيها التوفيق بين الإسلام وبين هذه الفلسفة وكان يصيبهم الإخفاق كما لفظتهم دوائر أهل السنة والجماعة.[4]

ومن هذا المنطلق نشأت في صدر الدولة العباسية فكرة الحكم المطلق لدى فلاسفة المسلمين كافة، ولئن كان الحكم الفردي المطلق قائماً قبل ذلك منذ سقوط الخلافة الراشدة فانهم قد سبقوا إلى تبريده فكرياً وفلسفياً والتشريع له عقدياً ودينياً، وكانوا يستطيعون أن يلتزموا الموضوعية والتوازن فلا يكتفوا بعرض أراء مدرسة الاستبداد الأفلاطوني، بل يعرضون بجانبها أراء المدرستين الأرسطية الدستورية والرومانية القانونية، ولو فعلوا لكسروا على الأقل الحلقة المفرغة التي ما حدث المسلمين بين نظامين استبدادين، ولأقتربوا بذلك شيئاً من المفهوم الإسلامي للحكم الذي يرى أن المجتمع مجموعة أفراد أحرار متساوين في الحقوق والواجبات، تحكمهم شريعة واضحة في الكتاب والسنة، بمنهج شورى عام شامل، يتيح لهم التسلط على أمرهم، قراراً وتنفيذاً ومراقبة ومحاسبة.

على أن التصور السياسي العقدي للرعيل الأول من فلاسفة المسلمين عامة يمكن أن نوجزه في سبعة أسس قام عليها هي:

---

1) نقصد كتاب الإسلام وأصول الحكم لمحمد خضر حسين – ص44.
2) فهرست دار الكتب المصرية 310/1.
3) مخطط مصور بمعهد المخطوطات العربية فهرس قسم السياسة والاجتماع ميكرو فيلم 18.
4) مقدمة المحقق لكتاب غياث الأمم – ص8.

1. استنادهم إلى نظرية الفيض وهو كفر صريح.
2. الفلك الأقصى حي عاقل مميز، يسير الموجودات كلها ويحركها نيابة عن الله، وهذا تصور لا علاقة له بالإسلام.
3. الحاكم والفيلسوف والملك والنبي والإمام والرئيس الأول ألفاظ مترادفة، تعنى الاتصال المباشر بواجب الوجود والعصمة التامة، والقدرة المطلقة على إصلاح الخلائق الذين هم مجرد أدوات لأفعاله. وهذا التصور أيضاً بعيد كل البعد عن العقيدة الإسلامية.
4. الحاكم والفيلسوف والملك والنبي والامام، يستمد النور من العقل الفعال الذي يستمد بدوره النور من الموجود الأول ولذلك لا يصدر من إلا الحسن.
5. الحاكم أو الفيلسوف أو الملك أو النبي أو الامام، لا يلتزم بالفضائل لأنها أوامر إلهية نزل بها الوحي قرءانا وسنة، ولكن لأنه مجبول على ذلك بالفطرة بسبب اتصاله بمصدر النور فهو المعصوم ومرتبته فوق الخاصة والعامة.
6. السعادة القصوى في الدنيا هي بلوغ كل فرد قمة كماله المؤهل له بالفطرة، إن ملكاً أو خاصة أو عامة. أما الحياة الاخروية فقد جحدوها. إذ أنكروا المعاد الجسماني والبعث، وأولوا ما ورد في الشرع من نصوص حول اليوم الآخر والبعث والنشور والعرض والحساب والثواب والعقاب والجنة والنار، بأنه مجرد تمثيل بالمحسوسات لتقريب المعاني إلى أذهان العامة، وأن التسليم بالمعاد الجسماني وحياة الآخرة مجرد وسيلة للمحافظة على الأخلاق.
7. البشر ثلاث طبقات، الأرفعون والخاصة والأوضعون، ولكل طبقة سماتها وفطرتها ودورها، وهم تبعا لذلك ثلاثة أصناف، حكام وأدوات حكم ومحكومين، وجذور هذه العقيدة تجد ترتيبها لدى البراهمة.

هذه زبدة التصور السياسي الفلسفي، وهو كما يتضح بجلاء يتعارض تعارضاً مطلقاً مع التصور الإسلامي. عقيدة وسلوكاً ونظام حكم واجتماع.[1]

ولهذا استبعدنا من بحثنا هذا جميع مؤلفات الفكر السياسي الفلسفي لفلاسفة الإسلام، واقتصرنا على الأبحاث السياسية لعلماء المسلمين التي وردت ضمن كتاباتهم الجامعة في الفقه والتفسير والحديث وعلم الكلام.

فعلماء علم الكلام نجدهم يتحدثون في العقيدة عن الله (ﷻ) وأسمائه وصفاته ويتحدثون عن الخلافة والرياسة وقواعد الحكم، ونجد علماء الأصول في أثناء تناولهم لمصادر الشريعة وأصول الحكم، يتناولون أيضاً الخلافة وهل هي من الأصول أو الفروع، ونجد الفقهاء مع حديثهم عن الطهارة والصلاة والزكاة والصيام والحج أو البيوع والرهن والايجاره يتناولون أيضاً الحكم والقضاء والأمراء والولايات والسياسة الشرعية ومقتضياتها، وسائل الجهاد والسلم والحرب.[2]

من هذا المنطلق سيكون عرضنا لمصادر الفكر السياسي عند المسلمين حتى القرن التاسع الهجري وسنقتصر على نماذج من هذه المصادر حتى لا ندعى لأنفسنا حصر جميع المصادر؛ بل سوف نعوض أكثر المصادر أهمية في هذا الباب.

كتاب الخراج

---

1) التصنيف السياسي الفلسفي لدى المسلمين من كتاب "فقه الأحكام السلطانية – محاولة نقدية للتأصيل والتطوير - عبد الكريم مطيع الحمداوي – ص63.

2) الفقه السياسي عند المسلمين – لمحمود فياض – ص120.

لأبي يوسف[1] (ت182هـ)

أكد أبو يوسف في كتابه "الخراج" على مجموعة من الإرشادات العامة التي تحدد طبيعة العلاقة بين الحاكم والمحكوم، دون الخوض في لجة الاجتهاد المطلق في هذا الجانب، فهو يؤكد على ضرورة طاعة الأمام، لقد ألف أبو يوسف كتابه الخراج للخليفة هارون الرشيد فقال بناء على طلب من الخليفة: ("هذا ما كتبته أبويوسف رحمه الله إلى أمير المؤمنين هارون الرشيد" أطال الله بقاء أمير المؤمنين، وأدام له العز في تمام من النعمة، ودوام من الكرامة، وجعل ما أنعم به عليه موصولا بنعيم الآخرة الذي لاينفد ولايزول، ومرافقة النبي (ﷺ). إن أمير المؤمنين أيده الله تعالى سألني أن أضعله كتابا جامعا يعم لبه في جباية الخراج، والعشور والصدقات والجوالي، وغيرذلك مما يجب عليه النظر فيه والعمل به، وطلب أن أبين لهما سألني عن هم ما يريد العمل به، وأفسر ه وأشرح هو قد فسر تذلك وشرحته).[2]

وسوف نبدأ بالمصادر الفقهية لأهميتها ولأصالتها وسوف نأخذ نماذج منها: 1. كتاب الخراج لأبى يوسف: ولعل كتاب الخراج لأبى يوسف ت 182هـ، حيث أكثر أبو يوسف في مقدمة كتابه "الخراج" على مجموعة من الارشادات العامة التي تحدد طبيعة العلا قة بين الحاكم والمحكوم، دون الخوض في لجة الاجتهاد المطلق في هذا الجانب، فهو يؤكد على ضرورة طاعة الأمام.

لقد ألف أبو يوسف كتابه الخراج للخليفة هارون الرشيد فقال بناء على طلب من الخليفة:("هذا ما كتبته أبويوسف رحمه الله إلى أمير المؤمنين هارون الرشيد" أطال الله بقاء أمير المؤمنين، وأدام له العز في تمام من النعمة، ودوام من الكرامة، وجعل ما أنعم به عليه موصولا بنعيم الآخرة الذي لاينفد ولايزول، ومرافقة النبي (ﷺ). إن أمير المؤمنين أيده الله تعالى سألني أن أضعله كتابا جامعا يعم لبه في جباية الخراج، والعشور والصدقات والجوالي، وغيرذلك مما يجب عليه النظر فيه والعمل به، وطلب أن أبين لهما سألني عن هم ما يريد العمل به، وأفسر هوأشرح هو قد فسر تذلك وشرحته).[3]

سلوك المالك في تدبير الممالك

لابن الربيع[4] (ت272هـ)

السبب في تأليف الكتاب: يقول ابن الربيع أن السبب في تأليف كتابه "سلوك المالك في تدبير الممالك":(أن الله (ﷻ) لما خص الملوك بكرامته ومكن لهم في بلاده وخولهم عباده اوجب علي علمائهم تبجيلهم وتعظيمهم وتوقيرهم كما اوجب عليهم طاعتهم، ومنها إنما اضطر العالم إلي سائس ومدبر ليدفع الاذي الواقع علي بعضهم من بعض،حتي يقصد كل واحد منهم للصناعة التي

---

1) أبو يوسف هو: يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصاري الكوفي البغدادي "أبو يوسف" صاحب الإمام الأعظم "أبي حنيفة النعمان" صاحب المذهب المتبوع "المذهب الحنفي". وأبو يوسف كما هو صاحب أبي حنيفة يعتبر من تلاميذه المخلصين وممن نشر مذهبه، أما الصاحبان الآخران فهما مح مد بن الحسن الشيباني وزفر بن الهذيل، كان أبو يوسف فقيها علامة ومن حفاظ الحديث وتفقه به وبالرواية، ثم لزم أبا حنيفة فغلب عليه الرأي والقول به، وولي القضاء ببغداد في أزهى عصورها أيام المهدي والهادي والخليفة العظيم هارون الرشيد والذي مات في خلافته ببغداد وهو على القضاء، وهو أول من دعي "قاضي القضاة"؛ بل قيل عنه "قاضي قضاة الدنيا"، وهو أول من وضع الكتب في أصول الفقه على مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان.(أنظر: الخراج – لأبى يوسف- ص5).

2) الخراج – أبو يوسف – ص 13.

3) الخرج - أبو يوسف – ص13.

4) ابن الربيع هو: أحمد بن محمد بن أبي الربيع، شهاب الدين: أديب، كان من رجال المعتصم العباسيّ. له تصانيف منها سلوك المالك في تدبير الممالك (218 - 272 هـ = 833 - 885 م) - (انظر:الأعلام - الزركلي - 205/1)

لمصلحة نفسه ومصلحة غيره ممن يحتاج إليها ولا يعوقه عنها عائق، فيتم بذلك تعاضدهم وتعاونهم علي مصالح عيشتهم واستقامة أمورهم).[1]

وقد اهدي ابن الربيع كتابه هذا إلي الخليفة المعتصم بالله فقال:

(ومن سعادة أهل الزمان أن إمامهم ومتقلد سياست هم، ودبر ملكهم من هو مجمع المحاسن المذكورة، ومعدن الفضائل المشهورة، ومن جمع هذه المحامد المشكورة من جاد الزمان ببقائه علي الدين وذويه، ومن الدهر بوجوده علي الإسلام وبنيه، وهو سيدنا ومولانا ومالكنا، خليفة الله في العباد، والسالك في سبيل الرشاد المعتصم بالله أمير المؤمنين).[2]

التاج في أخلاق الملوك

للجاحظ[3] (ت255هـ):

هذا الكتاب أهداه الجاحظ إلي الفتح بن خالقان الذي اتخذه الخليفة العباسي المتوكل أخا له، فيقول الجاحظ في مقدمة كتابه التاج : (إنه يخص بوضع كتابه هذا الأم ير الفتح بن خاقان - وزير المتوكل - مولي أمير المؤمنين : إذ كان با لحكمة مشغوفا، وعلي طلبها مباشرا ، وفي أهلها راغبا ،ليبقي له ذكره،ويحيي به اسمه ما بقي الضياء والظلام).[4]

وسبب تأليف الجاحظ لهذا الكتاب: (هو تبيان كيف يتعامل الناس مع ملوكهم، وكيف يتعامل الملوك مع رعيتهم، ومن ثم دار هذا الكتاب في مختلف فصوله حول هذه القضية بغية إصلاح العلاقة السياسية بين الحاكم والمحكوم، والتي تمثل جوهر علم السياسة في أي زمان ومكان علي أساس أخلاقي، لذلك تراه يركز علي أن أهداف الحكم هو إصلاح أحوال الرعية وان اخطر مشاكله تسرب شهوة التسلط إلي الملوك).[5]

أما عن محتوي لكتاب التاج في أخلاق الملوك:

- **باب في الدخول على الملوك.**
- **باب في مطاعمة الملوك.**
- **باب في المنادمة.**

السلطان

لابن قتيبة[6] (ت276هـ)

أهمية الكتاب: يذكر ابن قتيبة في كتابه السلطان أهمية كتابه هذا وان كان ما ورد فيه لم يرد في قران ولا سنة فيقول: (إن هذا الكتاب وان لم يكن في القران والسنة وشرائع الدين، وعلم الحلال والحرام،

---

1) سلوك المالك في تدبير الممالك - ابن الربيع - ص15.
2) سلوك المالك في تدبير الممالك – ابن الربيع - ص5.
3) الجاحظ هو : أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الكناني الليثي المعروف بالجاحظ، البصري العالم المشهور؛ صاحب التصانيف في كل فن، له مقالة في أصول الدين، وإليه تنتسب الفرقة المعروفة بالجاحظية من المعتزلة كان من فضائله مشوه الخلق، و إنما قيل له " الجاحظ " لأن عينيه كانتا جاحظتين، والجحوظ: النتو، وكان يقال له أيضاً " الحدقي " لذلك، وكانت وفاة الجاحظ في المحرم سنة خمس وخمسين ومائتين بالبصرة، وقد نيفعلي على تسعين سنة، رحمه الله تعالى . (انظر : وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان - ابن خلكان - 474/3)
4) التاج في اخلاق الملوك - الجاحظ - ص5
5) المصدر السابق - ص7
6) ابن قتيبة هو: (هو أبو محمد بن عبد الله بن عبد المجيد بن مسلم بن قتيبية الدينورى، ولد في بغداد وسكن الكوفه ثم ولى القضاه لدينور فترة فنسب اليها، ولد سنة 213ه، وتوفى سنة 276ه) (أنظر وفيات الاعيان – ابن خلكان – 42/3).

دال علي معالي الأمور، مرشد لكريم الأخلاق، زاجر عن الدناءة، ناه عن القبيح، باعث علي صواب التدبير، وحسن التقدير، ورفق السياسة، وعمارة الأرض).[1]

نصيحة الملوك

للماوردي[2] (ت450هـ)

ألف الإمام الماوردي رحمه الله كتابه "نصيحة الملوك" وذلك بعرض النصح والإرشاد للملوك، لان الإمام الماوردي يعلم أن نصيحة الملوك واجب ديني به صلاح الدنيا والدين، ويقول في سبب تأليفه لكتاب نصيحة الملوك.

(أردنا أن نجعل كتابنا هذا كتابا دينيا، نريهم فيه مصالح معادهم ومعاشهم ونظام ممالكهم وأحوالهم بكتاب الله رب العالمين، ونحذرهم من سوء المصرع ولؤم الميتة وقبح الأحدوثة واستحقاق العقوبة عاجلا وآجلا).[3]

ويقول أيضا ما جعله يألف كتابه نصيحة الملوك في مقدمته للكتاب:

(إن ما حملنا علي تأليف هذا الكتاب بعدما علمنا من حث الله (ﷻ) العقلاء من عباده علي طلب الأجر، وركب في طبائع الفضلاء من المحبة لبقاء الذكر ثم ما روينا عن نبينا انه قال (ﷺ) (من كان عنده علم فكتمه ألجمه الله بلجام من نار يوم القيامة)، فالملوك أولي الناس أن تهدي إليهم النصائح، وأحقهم بان يخولوا بالمواعظ إذ كان في صلاحهم صلاح الرعية، وفي فسادهم فساد البرية فكتبنا كتابنا هذا نصيحة للملوك، وإظهار لمحبتهم، وإشفاقا لهم علي أنفسهم ورعاياهم).[4]

الأحكام السلطانية

للماوردي[5] (364هـ-450هـ)

ذكر الإمام الماوردي سبب تأليفه لكتابه الأحكام السلطانية فقال: (لما كانت الأحكام السلطانية ولاة الأمور أحق وكان امتزاجها بجميع الأحكام يقطعهم من تصفحها مع تشاغلهم بالسياسة والتدبير أفردت له كتابا امتثلت فيه أمر من لزمت طاعته).[6]

(ولقد ألف الإمام الماوردي كتابه الأحكام السلطانية بأمر من خليفة العصر، فالكتاب بذلك ليس كتاب فقه نظري بل هو موجه للسلطة الحاكمة للعمل به وتنفيذه).[7]

ولقد تضمن هذا الكتاب من الأحكام السلطانية والولايات الدينية عشرون بابا:

- **فالباب الأول: في عقد الإمامة.**

---

1) السلطان (عيون الاخبار) - ابن قتيبة - ص10

2) الماوردي هو: عليّ بن محمد بن حبيب، القاضي أبو الحسن البصْريّ الماوَرْديّ الفقيه الشّافعيّ المتوفى :450 هـ صاحب التّصانيف، روى عن الحسن بن علي الجبليّ صاحب أبي خليفة الجُمحيّ، وع ن محمد بن عَديّ المِنْقَريّ، ومحمد بن المعلّى، وجعفر بن محمد بن الفضل. روى عنه أبو بكر الخطيب ووثّقه، وقال: مات في ربيع الأوّل وقد بلغ سِتًّا وثمانين سنة، وولي القضاء ببلدان كثيرة. ثمّ سكن بغداد، وقيل أنّه لم يُظْهِر شيئًا من تصانيفه في حياته، وجمعها في موضع، فلمّا دَنَت وفاتُهُ قال لمن يثق به: الكُتُب الّتي في المكان الفُلانيّ كلها تَصْنِيفي، وإنّما لم أُظْهِرها لأنّي لَمْ أَجِدْ نيّةً خالِصَة، فإذا عايَنْتُ الموت ووقعْتُ في النَّزع، فاجعل يدك في يدي، فإن قبضتُ عليها وعصرتُها، فاعلم أنّهُ لم يُقْبَل منّي شيءٌ منها، فاعمد إلى الكُتُب والْقها في دِجْلَة، وإن بسطت يدي ولم أقبضْ على يدك، فاعلم أنها قد قُبِلت، وأنّي قد ظفرْتُ بما كنتُ أرجوه من النية. (انظر: تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام - الذهبي -715/9، سير أعلام النبلاء -الذهبي -65/18)

3) نصيحة الملوك - الماوردي - ص9.

4) نصيحة الملوك - الماوردي - ص34

5) سبق ترجمته.

6) الأحكام السلطانية - الماوردي - المقدمة.

7) موسوعة البحوث والمقالات العلمية - علي بن نايف الشحود - ص9

- **والباب الثاني: في تقليد الوزارة.**
- **والباب الثالث: في تقليد الإمارة على البلاد.**
- **والباب الرابع: في تقليد الإمارة على الجهاد.**
- **والباب الخامس: في الولاية على المصالح.**
- **والباب السادس: في ولاية القضاء.**
- **والباب السابع: في ولاية المظالم.**
- **والباب الثامن: في ولاية النقابة على ذوي الأنساب.**
- **والباب التاسع: في الولاية على إمامة الصلوات.**
- **والباب العاشر: في الولاية على الحج.**
- **والباب الحادي عشر: في ولاية الصدقات.**
- **والباب الثاني عشر: في قسم الفيء والغنيمة.**
- **والباب الثالث عشر: في وضع الجزية والخراج.**
- **والباب الرابع عشر: فيما تختلف أحكامه من البلاد.**
- **والباب الخامس عشر: في إحياء الموات واستخراج المياه.**
- **والباب السادس عشر: في الحمى والأرفاق.**
- **والباب السابع عشر: في أحكام الإقطاع.**
- **والباب الثامن عشر: في وضع الديوان وذكر أحكامه.**
- **والباب التاسع عشر: في أحكام الجرائم.**
- **والباب العشرون: في أحكام الحسبة.**

سلوك المالك في تدبير الممالك

لابن الربيع[1] (ت272هـ)

السبب في تأليف الكتاب:

يقول ابن الربيع أن السبب في تأليف كتابه "سلوك المالك في تدبير الممالك ":(أن الله (ﷻ) لما خص الملوك بكرامته ومكن لهم في بلاده وخولهم عباده اوجب علي علمائهم تبجيلهم وتعظيمهم وتوقيرهم كما اوجب عليهم طاعتهم، ومنها إنما اضطر العالم إلي سائس ومدبر ليدفع الاذي الواقع علي بعضهم من بعض،حتي يقصد كل واحد من هم للصناعة التي لمصلحة نفسه ومصلحة غيره ممن يحتاج إليها ولا يعوقه عنها عائق،فيتم بذلك تعاضدهم وتعاونهم علي مصالح عيشتهم واستقامة أمورهم).[2]

وقد اهدي ابن الربيع كتابه هذا إلي الخليفة المعتصم بالله فقال:

(ومن سعادة أهل الزمان أن إمامهم ومتقلد سياستهم، ودبر ملكهم من هو مجمع المحاسن المذكورة، ومعدن الفضائل المشهورة، ومن جمع هذه المحامد المشكورة من جاد الزمان ببقائه علي الدين وذويه، ومن الدهر بوجوده علي الإسلام وبنيه، وهو سيدنا ومولانا ومالكنا، خليفة الله في العباد، والسالك في سبيل الرشاد المعتصم بالله أمير المؤمنين).[3]

الأحكام السلطانية

---

1) ابن الربيع هو: أحمد بن محمد بن أبي الربيع، شهاب الدين : أديب، كان من رجال المعتصم العباسيّ . له تصانيف منها سلوك المالك في تدبير الممالك (218 - 272 هـ = 833 - 885 م) - (انظر :الأعلام - الزركلي - 205/1).

2) سلوك المالك في تدبير الممالك - ابن الربيع - ص15

3) المصدر نفسه - ص5.

للفراء[1](380 هـ-458هـ)

يحدثنا الفراء عن سبب تأليفه لهذا الكتاب "الأحكام السلطانية" يقول:(لقد رأيت أن افرد كتابا في الإمامة، احذف فيه ما ذكرت هناكـ أي كتابه المعتمدـ من الخلاف والدلائل وأزيد فيه فصولا أخر تتعلق بما يجوز للإمام فعله من الولايات وغيرها).[2]

ولقد نقل أبو يعلي الفراء من كتاب الأحكام السلطانية للإمام الماوردي كثيرا، إلا أن ذلك لا يفقد كتاب أبي يعلي قيمته: (إن نقل أبي يعلي الفراء من كتاب الماوردي لا يفقد الكتاب قيمته العلمية في نظرنا، بل يبقي سادا للنقص الذي تتركه كتاب الماوردي).[3]

ولقد ذكر الفراء منهجه في كتابه الاحكام السلطانية في مقدمة الكتاب : (فإني كنت صنفت كتاب الإمامة، وذكرته في أثناء كتب المعتمد، وشرحت فيه مذاهب المتكلمين وحجاجهم، وأدلتنا، والأجوبة عما ذكروه. وقد رأيت أن أفرد كتاباً في الإمامة، أحذف فيه ما ذكرته هناك مع الخلاف والدلائل، وأزيد فيه فصولا أخر، تتعلق بما يجوز للإمام فعله من الولايات وغيرها).[4]

واحتوي الكتاب علي فصول عدة هي:

- **فصول في الإمامة.**
- **فصل في ولاية القضاة.**
- **فصل في الولايات على إمامة الصلوات.**
- **فصل في ولاية الحج.**
- **فصل في ولايات الصدقات.**
- **فصل في قسمة الْفَيْءِ وَالْغَنِيمَةِ.**
- **فصل في وضع الخراج والجزية.**
- **فصل فيم تختلف أحكامه من البلاد.**
- **فصل في إحياء الموات، واستخراج المياه.**
- **فصل في الحمي والإرفاق وَحِمَى الْمَوَاتِ.**
- **فصل في أحكام القطائع.**
- **فصل في وضع الديوان، وذكر أحكامه.**

غياث الأمم في التياث الظلم

للجويني[5](419هـ-478هـ)

---

1) الفراء هو: أبو يعلي محمد بن الحسين بن محمد خلف الفراء الحنبلي، ولد في بغداد سنة ثلاثمائة وثمانين للهجرة، كان شيخ الحنابلة في زمانه، عالما متبحرا في الفقه وأصوله وفروعه،وله مصنفات كثيرة منها : مسائل الإيمان،شرح المذهب،الأحكام السلطانية (انظر: البداية والنهاية - ابن كثير - 101/12.
2) الأحكام السلطانية - الفراء - ص19.
3) القاضي ابو يعلي الفراء وكتابه الأحكام السلطانية - محمد عبد القادر أبو فارس - ص539.
4) المصدر السابق - الفراء - المقدمة.
5) الجويني: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن حَيَّوَيْه، إمام الحَرَمَيْن أبو المعالي ابن الإمام أبي محمد الْجُوَيْنيّ، الفقيه الملقَّب ضياء الدّين، رئيس الشّافعيّة بنَيْسابور ولد سنة تسع عشرة وأربعمائة في المحَّرم، وتفقَّه على والده، فأتى على جميع مصنفاته، وتُوُفِّي أبوه وله عشرون سنة، فأقعد مكانه للتّدريس، فكان يدرّس ويخرج إلى مدرسة البيهقيّ . تُوُفِّيَ: فِي الخَامِس وَالعِشْرِيْنَ مِنْ ربيع الآخر سَنَةَ ثَمَانٍ وَسَبْعِيْنَ وَأَرْبَعِ مائَة، وَدُفِنَ فِي دَارِه، ثُمَّ نُقِلَ بَعْد سِنِيْنَ إِلَى مَقْبَرَةَ الحُ سَيْن، فَدُفِنَ بِجنب وَالِده، وَكسرُوا منْبَره، وَغُلِّقَتِ الأَسواق، وَرُثِي بقصَائِد، وَكَانَ لَهُ نَحْوٌ مِنْ أَرْبَعِ مائَة تِلْمِيْذ، كَسرُوا محَابِرَهم وَأَقْلاَمهُم، وَأَقَامُوا حَوْلاً). (انظر: تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام - الذهبي - 424/10، سير أعلام النبلاء - الذهبي - 476/18)

سبب تأليف الجويني لكتابه الغياثي: ذكر الإمام الجويني مقصوده من تأليفه للغياثي في مقدمة الكتاب فقال: (ان هذا المجموع مطلوبه أمران أحدهما: بيان أحكام الله عند خلو الزمن من الأئمة والثاني: إيضاح متعلق العباد عند خلو البلد عن المفتين، المستجمعين لشرائط الاجتهاد).[1]

أهمية كتاب الغياثي: تأتي أهمية كتاب الغياثي إلى أمور عدة منها:

1. تناول الإمام الجويني في كتابه الغياثي أمور لم تكن مطروحة من قبل، وذلك بنص كلامه (إن معظم مضمون هذا الكتاب لا يلقي مدونا في كتاب، ولا مضمنا لباب).[2]
2. لم يفعل كما فعل الكثيرون من نقل المتقدمين، وذلك كما فعل القاضي أبو يعلي الفراء في كتابه الأحكام السلطانية ونقله كثيرا جدا من الإمام الماوردي من كتابه الأحكام السلطانية، فالإمام الجويني لم ينقل من متقدم، وعد ذلك من الخصال المقبوحة فقال:

(خصلة أحاذرها في مصنفاتي واتقيها، وتعافها نفسي الأبية وتجتويها، وهي سرد فصل منقول عن كلام المتقدمين).

التقديم

الأفتتاح وكلمة عن الكتاب

قيمة المخطوطة، واستهداف بعث الحياة في المخطوطات المتوارثه عن اسلافنا

الأهتمام بالتراث يوضح معالم الحضارة الإسلامية.

مكانة الغياثى بين الكتب السياسية، وهى

كتب تمثل أصالة الفقه السياسى وبعده عن التبعيه

كتب وضعها رجال الإدارة وأصحاب كتب المواعظ للحكام

كتب الفلاسفة التقليديين

المقدمة

1. المؤلف: معالم حياته

الجوينى بين شيوخه وتلاميذه

منهج المؤلف وأهم مؤلفاته

2. الكتاب

غياث الأمم والأحكام السلطانية – مقارنة

امتداد أفكار الجوينى إلى المتأخرين

3. وصف المخطوطات ومنهجنا في التحقيق

لوحات من المخطوطات

النص المحقق

حمد لله والثناء عليه

ثناء على كتابه النظامى

مدح نظام الملك نثراً ونظما

تقديم كتاب غياث الأمم

مضمون الكتاب أقسام الأحكام وتفصيل الحلال والحرام وهو نوعان

ما يتصل بالولاة والأئمة وما يستقل به المكلفون

أركان الكتب ثلاثة

القول في الإمامة

في تقدير خلو الرمان عن الأئمة

في تقدير انقراض حملة التشريع

كتاب الإمامة

---

1) الغياثي - الجويني - ص108

2) المصدر نفسه - ص139

الباب الأول
في معنى الإمامة ووجوب نصب الأئمة
مهام الإمامة ووجوب نصب الإمام
رد على من قال إن الله يحب عليه استصلاح العباد
الباب الثانى
في الجهات التي تعين الإمامة
لو ثبت النص في الشارع على إمام وجب الاتباع
الإمامية ادعت النص على إمامة على
الزيدية ادعت النص على إمامة على
بعض المنتمين الى السنة ادعت النص على إمامة أبى بكر
العباسية ادعت النص على إمامة العباسى
الرد على هذه الادعاءات ودحضها
الزعم بأن النص نقله آحاد
كيف يخفى هذه النص
أين كان النص يوم السقيفه؟
وضوح وبطلان من يدعى العلم بالنص
مناقشة الحديث: من كنت مولاه فعلى مولاه
مناقشة الحديث: أنت منى بمنزلة هرون من موسى
مناقشة الحديث: لا ينبغي لقوم فيهم أبو بكر أن يتقدمهم غيره
بطلان ادعاء النص
الاختيار من أهل الحل والعق
مناقشة الحديث: لا تجتمع أمتى على ضلالة
اذا صادفنا علماء الأمة مجمعين على حكم من الأحكام
اجتماع أهل المذهب ظانون مهما بلغ عددهم
مدار الكلام في إثبات الاجماع على العرف واطراده
إثبات الاختيار وبطلان مذاهب أصحاب النصوص
الباب الثالث
في صفات اللذين هم من أهل العقد وتفصيل القول في عددهم
مضمون هذا الباب فصلان يسبقهما تنبيه الى القواطع الشرعية
الفصل الأول: يبدأ بمحمل الاجماع في صفة أهل الاختيار
ثم ينعطف على مواقع الاجتهاد والظنون
النسوة والعبيد والعوام وأهل الذمة لا مدخل لهم في نصيب الأئمة
لا يصلح لعقد الإمامة إلا المجتهد المستجمع لشرائط الفتوى
يكفى أن يكون ذا عقل وكيس فضل
مناقشة الرأيين، وإرجاء ما نختاره إلى خاتمة الفصل
الفصل الثانى: في ذكر عدد من إليه الاختيار والعقد
الإجماع ليس شرطاً في عقد الإمامة
أتنعقد الإمامة ببيعة اثنين أم أربعة أم أربعين؟
رأى الباقلانى وأبى الحسن الأشعرى الاكتفاء بواحد
مناقشة هذه الوجوه جميعها
ما انتهى إليه المؤلف حصول الطاعة ولو بواحد
صفة من يعقد أن تكون مبايعة منه واقتدار (مؤجلة من الفصل الأول)
اشتراط حضور شهود

الباب الرابع
في صفات الإمام القوام على أهل الإسلام
الصفات المكتسبة
ما يتعلق بالحواس والأعضاء
ما يتعلق بالصفات اللازمة النسب قرشى أو غير قرشى
صفات الذكورة والحرية وتحيزة العقل والبلوغ
الصفات المكتسبة: العلم، التقوى، الرأي
فصل القول في العصمة وتقسيمها وتفصيلها وتحصيلها
طوائف من الإمامية ترى وجوب العصمة لكل من يتعلق به طرف من مصالح الأمة
الباب الخامس
الطوارئ التي توجب الخلع والانخلاع
لو أنسل الإمام عن الدين، أو جن، أو ظهر خبل في عقله
الفسق إذا تحقق طرآنه
الإمام لو طرأ عليه عرض أو عراه مرض
مبنى هذه الكلام على مصلحة المسلمين
سيرة على في معاوية
طوائف من مجلة أصحاب رسول الله تخلفوا عن القتال
نصائح أبى موسى الأشعري لأهل اليمن
فصل: إذا أسر الأمام وحبس في المطامير
فصل: في شرائط الإمامة
فصل: في تقاسيم ما يطرأ على المتصدى للإمامة من الفسوق والعصيان وغيره
فصل: في الخلع والإنخلاع والفرق بينهما
من يخلع الإمامة
الإمام إذا لم يخل عن صفات الأئمة ورام العاقدون له أن يخلعوه
وذهب ذاهبون إلى أن الإمام له أن يخلع نفسه
فصل فيمن يستنيبه الإمام ويوليه مقاليد الأمور
من يوليه العهد بعد وفاته
لو رتب العاهد التوليهفى مذكورين صالحين للأمر
لو قال العاهد الإمام بعدى فلان ثم فلان ثم فلان
أما إذا استناب في حياته نائباً
منصب الوزير القائم مقام الإمام في تنفيذ الأحكام
صاحب هذا المنصب أيجوز أن يكون ذمياً؟
أما الذين يستنيبهم في بعض الأمصار والأقطار
إذا طرأ على الولاة أحوال لو كانوا عليها ابتداء لمل جاز نصبهم
الباب السادس
في إمامة المفضول
الزيدية ومعها طوائف ترى تصحيح عقد الإمامة للمفصول
إذا كانت الحاجة في مقتضى الإيالية تقتضى تقديم المفصول قدم
الإمامة لا تنعقد إلا بعقد من يستعقب عقده منعه
الباب السابع
في منع نصب إمامين
تجويز نصب إمام في القطر الذى لا يبلغه نظر الإمام
اختلف الفقهاء في جواز نصب قاضيين في بلده واحدة

الباب الثامن

تفصيل ما إلى الأئمة والولاة
نظر الإمام في أمور الدين ثم في أمور الدنيا
بم يزع من يزيغ عن المنهج المستقيم
اذا لم تكن البدعة ردة، وأصر عليها منتحلها فبماذا يدفع الإمام
فإذا قيل فعلوا ما يقتضى التكفير وما يوجب التبديع والتضليل
اختلاف العلماء في فروع الشريعة
السعي في دعاء الكافرين إلى الدين
وجه ارتباط العبادات بنظر الإمام
ما يتعلق بالأئمة من أحكام الدنيا
الأموال التي تمتد يد الإمام إليها
الجهاد في حق الإمام بمثابة فرائض الأعيان
اعتناء الإمام بسد الثغور
نفض أهل العرامة من خطة الإسلام
فصل الخصومات
قتال أهل اتلبغى –قطاع الطرق- أهل البدع إذا كثروا
العقوبات: الحدود والتعزيزات
فتوى عن الوقاع في نهار رمضان وردها
عقوبة الشرب كانت أربعين جلدة فصارت ثمانين
استمرار العقوبات مع تقدير المعاودات
توبة الزنديق
الولاية: السلطان ولى من لا ولى له
سد الحاجات والخصاصات
فإن بقى فقراء محتاجون لم تف الزكوات بحاجاتهم
الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر
الإمام يحتاج إلى الاعتضاد بالعدد والعتاد
لابد من الاستعداد بالأموال
القول الضابض في كل المصاريف
إذا صفرت يد راعى الرعية عن الأموال والحاجة ماسة
فصل: إذا وطئ الكفار ديار الإسلام
الإمام يكلف الأغنياء من بذل فضلات الأموال ما يحصل به اللكفاية
الكلام في الأموال وقد صفر بيت المال
من قال إن الإمام يأخذ ما يأخذ في معرض الأقتراض
لست أمنع من القتراض على بيت المال
المغانم في وضع الشرع ليست مقصودة
إن قيل إن ما ذكر نموه لم يكون في زمن الخلفاء الراشدين
وجوب الاستظهار بالادخار
نزف أموال العصاه لا نرى له أصلا
فصل: في مستخلفى الإمام
ينبغي أن يكون المولى مستجمعاً خصلتين
استجماع صفات الاجتهاد في المولى بين الشافعية والأحناف
القاضي مجتهداً أو مقلدا
انتصاب غر للقضاء لا يفهم العربية

الركن الثانى: القول في خلو الزمام عن الإيام (3 أبواب)
الباب الأول: في انخرام الصفات المعتبرة في الأئمة
عدم النسب
القول في فقد رتبة الاجتهاد
لو فرض فاسق يشرب الخمر حريص على الذب عن حوزة الإسلام
القول في قرشى ليس بذى دراية إذا عاصره عالم كاف تقى
القول في ظهور مستعد بالشوكة مستول: ثلاثة أقسام
إذا كان المستظهر صالحاً للإمامة
إذا خلا الزمان من أهل العقد والحل
إذا اتخذ من يصلح وفى العصر من يختار ويعقد
الرأي عندى أنه لا حاجة إلى إنشاء عقد
إذا لم يكن مستظهراً بنجدة وعدة
لا يجوز عقد الإمامة لفاسق
أن يستولى كاف ذو استقلال بالأشغال وليس على خلال الكمال
إذا خلا الزمان عن كامل على تمام الصفات
إذا كان المستولى صالحاً للإمامة
كنايات عن سيد الدهر نظام الملك
توحد شخص بالاستعداد بالأنصار
تعدى الأجنار على بعض حدود الاقتصاد
هم حماة الدماء والأموال والحرمات
قتل عمر بن الخطاب دلالة على وجوب الربط
أليس بهم انحصار الكفار في أقصى الديار؟
يدفع الله بهم البدع والأهواء
اقتلاعهم قلعة القرامطة
الموقعة بين الروم وألب أرسلان السلجوقى
أيثقل أهل الإسلام نفقة هؤلاء المقاتلين
الجهاد فرض كفاية، وهو أعلى من فرائض الأعيان
قضية تشوق الإمام إلى بيت الله الحرام
لو بغت فئة على الإمام وتولوا بعده وعتاد وولوا قضاه
ما للإمام: أن تنفذ أحكامه
ما عليه: الاهتمام بمجارى الأخبار
وجوب مراجعة العلماء
إذا كان السلطان لم يبلغ الاجتهاد فالمتبعون العلماء والسلطان شوكتهم
إذا نشأ ناشئة من الزنادقة والمعطلة
مسئولية الإمام عن الرعية كاملة
خلو الزمان عن الكفئة ذوى العرامة وعمن يستحق الأمانة
يكفى أن يكون ذا حصاة واستقلال بعظائم الأمور
إذا شغر الزمان عن كاف مستقل بقوة
ما يسوغ فيه استقلال الناس بأنفسهم
لو خلى الزمان عن السلطان فحق على أهل كل بلدة أن يقدموا من ذوى الأحلام من يلتزمون إشارته وأموامره
تزويج الأيامى
كل أمور الأموال العامة توكل إلى العلماء

الركن الثالث: تقدير انقراض حمقة الشريعة
الرتبة الأولى: اشتمال الزمان على المفتين
صفات المفتين وآداب المستفتين
الصفات المعتبرة في المفتى ست
أولها: الاستقلال باللغة العربية
ثانيهما: معرفة ما يتعلق بالشريعة من آيات الكتاب
ثالثهما: معرفة السنة
رابعهما: معرفة مذاهب المتقدمين
خامسهما: الإحاطة بطرق القياس
سادسهما: الورع والتقوى
الجوينى يرى ثلاثة: أولهما اللغة العربية
وثانيهما فن الفقه والتبحر فيه
وثالثهما: العلم المشهور بأصول الفقه
ودليله: أن الوقائع متحددة
أن أصحاب الرسول كانت تتوفر فيهم هذه الشروط
اختلاف مذاهب الأصوليين فيما على المستفتى من النظر
رأى القاضي الباقلانى
رأى الجوينى ورده على الباقلانى
من وجد في زمانه مفتياً وجب عليه تقليده
من أراد تقليد مذهب الشافعى مع وجود مفت مستجمع للشروط
الأجوبة عند الجوينى أن يقلد المستفتى مفتى زمانه
المرتبة الثانية: إذا خلى الزمان عن المفتين المجتهدين ووجد نقلة المذاهب وصفتهم
ما على المستفتين
أن وقعت واقعة ووجد فيها نص في مذاهب الأئمة
إن وقعت واقعة لم يصادف النقلة مذهباً منصوصاً عليه
إلحاق غير المنصوص عليه بالمنصوص عليه
إذا وقعت واقعة لا بد من إعمال القياس فيها
المرتبة الثالثة: إذا خلا الزمان عن المفتين وعن نقلة المذاهب
حديث الرسول لمعاذ بن جبل ودلالته
أمثال: معنى النجاسة
كتاب الطهارة
النجاسة إذا وقعت في الماء ومذاهب الأئمة
رب نجاسة مستيقنة يقضى الشرع بالعفو عنها
طرآن الاستعمال
فصل في الأوانى: الجلد المدبوغ والشعر والوبر والعظام
فصل في الأحداث الموجبة للوضوء والغسل
فضل في الغسل والوضوء
آية الوضوء تشتمل على بيان بالغ فيه
فصل في التيمم وما في معناه
مسائل الحيض المختلطة بالاستحاضة
كتاب الصلاة
فضل في الزكاة
باب في الأمور الكلية والقضايا التكليفية

القول في المكاسب
لو فسدت المكاسب كلها وطبق طبق الأرض الحرام
إذا اضطر المرء فإلى أي حد يستبيح من الميته
الأدوية والعقاقير والفواكه
القول في الملابس

التبر المسبوك في سياسة الملوك

لأبي حامد الغزالي[1] (ت 505هـ)

(ألف الإمام الغزالي كتابه التبر المسبوك يخاطب فيه السلطان السلجوقي محمد بن ملكشاه، مذكرا إياه بنعم الله مضمنا إياه نصائح من أهمها الالتزام بالعدل).[2]

(كتاب وجيز وضعه الإمام أ بو حامد الغزالي للملك العادل السلطان محمد ابن ملكشاه، كتبه باللغة الفارسية ونقله إلى العربية بعض تلامذته وهو مشتمل على الحكمالبالغة والنصائح الرائعة والحكايات التي تشتمل على العظة وتدعو إلى الاعتبار، ولكنه على فضل واضعه وتحقيقه لا يخلو مما يُنتقَد على كتب الوعظ وهو كثير).[3]

ولقد بدأ أبو حامد الغزالي كتابه التبر المسبوك بالعقيدة، فبدأ الكتاب بأصول الإيمان ثم تحدث في سياسة الوزارة وسيرة الوزراء وبعد ذلك تحدث في ذكر الكتاب وآدابهم وتكلم عن سمو همم الملوك ثم عرض في ذكر حلم الحكماء ثم تكلم عن شرف العقل والعقلاء واختتم كتابه في ذكر النساء، والمحور الأساسي لكتاب التبر المسبوك في نصيحةالملوك هو توجيه الحاكم في صفاته وأخلاقه ووظائفه ليكون عادلا منفذا لمصالحالرعية مطبقا لشرع الله، ومن ثم لم يتطرق الغزالي لمفهوم واضح للأمة أوحقوقها في مواجهة الحكام.

فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية

لأبي حامد الغزالي[1]

أهمية الكتاب:

(قدم الإمام أبو حامد الغزالي كتابه "فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية" إلي الخليفة المستظهر بالله،وترجع أهمية هذا الكتاب في انه يلقي الضوء علي احدي الفرق الصدامة التي أثارت الفتن والقلاقل في العالم الإسلامي،وعملت هذه الفرق علي الحيلولة والدهاء السياسي للقضاء علي الإسلام،ومن هذه الفرق فرقة الباطنية التي ظهرت تحت أسماء كثيرة منها:الإسماعيلية،والقرامطة،إخوان الصفا،الفاطميون،الدروز،وقد استغل هؤلاء الباطنيون التشيع

---

1) أبو حامد الغزالي هو: مُحَمَّد بْن مُحَمَّد بْن مُحَمَّد بْن أَحمد، الإمام زين الدّين أبو حَامد الغزّاليّ، الطّوسيّ، الفقيه الشّافعيّ، حُجّة الإسلام،قرأ قطعة مِن الفقه بطُوس عَلَى أحمد الرّاذكَانيّ، ثمّ قَدِم نيسابور فِي طائفة مِن طَلَبة الفقه، فجدّ واجتهد، ولزِم إمام الحرمين أبا المعالي حتّى تخرَّج عن مدّة قَرِيبة، وصار أَنْظَرَ أهل زمانه، وواحد أقرانه، وأعادَ للطّلَبة، وأخذ فِي التّصنيف والتّعليق،أحد أئمة الشافعية في التصنيف والترتيب والتقريب والتعبير والتحقيق والتحرير، وسافر وله ترجمة مجموعة من كلام الحافظ أ بي القاسم ابن عساكر وابن النجار وابن الصلاح، وشيخنا الذهبي في تاريخه وغيرهم، ولد رحمه الله بطوس سنة خمسين وأربع مائة، السنة التي توفي فيها الماوردي، وأبو الطيب الطبري، وكان والده يغزل الصوف، ويبيعه في دكانه بطوس مات يوم الاثنين رابع عشر جمادى الآخرة سنة خم س وخمس مائة، عن خمس وخمسين سنة، ودفن بمقبرة الطابران وهي قصبة بلاد طوس رحمه الله (انظر : تاريخ الإسلام وَوَفيات المشاهير وَالأعلام - الذهبي - 62/11، طبقات الشافعيين - ابن كثير - ص353)

2) التبر المسبوك في سياسة الملوك - ابو حامد الغزالي - ص186.

3) مجلة المنار - محمد رشيد رضا - 43/3.

4) سبق ترجمته .

كستار لتحقيق أهدافهم من خلاله،فكانت الدعامة الفكرية الأولي التي قام عليها فكرهم السياسي هي فكرة الإمامة،وهي فكرة شيعية الأصل طرأت عليها بعض التعديلات والتطورات،فما كان من الإمام الغزالي إلا أن تصدي لفكرهم هذا في كتابه فاضحا إياه بنقده للباطنية).[1]

أما عن سبب تأليفه لهذا الكتاب فيقول: (قمت بتصنيف كتاب فِي الرَّد على الباطنية مُشْتَمل على الْكَشْف عَن بدعهم وضلالاتهم وفنون مَكْرهمْ واحتيالهم وَوجه استدراجهم عوام الْخلق وجهالهم وإيضاح غوائلهم فِي تلبيسهم وخداعهم وانسلالهم عَن ربقة الْإِسْلَام وانسلاخهم وانخلاعهم وإبراز فضائحهم وقبائحهم بِمَا يُفْضِي إلى هتك أستارهم وكشف أغوارهم فَكَانَت المفاتحة بالاستخدام فِي هَذَا المهم فِي الظَّاهِر نعْمَة أجابت قبل الدُّعَاء ولبت قبل النداء وَإِن كَانَت فِي الْحَقِيقَة ضَالَّة كنت أنشدها وبغية كنت أقصدها فَرَأَيْت الِامْتِثَال حتما والمسارعة إلىالارتسام حزما وان تدبت لتصنيف هَذَا الْكتاب مَبْنِيا على عشرَة أبواب سَائِلًا من الله سُبْحَانَهُ التَّوْفِيق لشاكله وَالصَّوَاب وسميته (فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية) وَالله تَعَالَى الْمُوفق لإتمام هَذِه النِّيَّة).[2]

واحتوي الكتاب على عشرة أبواب وهي:

- **الْبَاب الأول: فِي الْإِعْرَاب عَن الْمنْهَج الَّذِي استنهجته فِي سِيَاق هَذَا الْكتاب.**
- **الْبَاب الثَّانِي: فِي بَيَان ألقابهم والكشف عَن السَّبَب الْبَاعِث لَهُم على نصب هَذِه الدعْوَة المضلة.**
- **الْبَاب الثَّالِث: فِي بَيَان دَرَجَات حيلهم فِي التلبيس والكشف عَن سَبَب الإغترار بحيلهم مَعَ ظُهُور فَسَادهَا.**
- **الْبَاب الرَّابِع: فِي نقل مَذْهَبهم جملَة وتفصيلا.**
- **الْبَاب الْخَامِس: فِي تأويلاتهم لظواهر الْقُرْآن واستدلالهم بالأمور العددية.**
- **الْبَاب السَّادِس: فِي إيرَاد أدلتهم العقيلة على نصْرَة مَذْهَبهم والكشفعَن تلبيساتهم الَّتِي زوقوها بزعمهم فِي معرض الْبُرْهَان على إبطَال النّظر الْعقلِيّ.**
- **الْبَاب السَّابِع: فِي إبطَال استدلالهم بِالنَّصِّ على نصب الإمام الْمَعْصُوم.**
- **الْبَاب الثَّامِن: فِي مُقْتَضى فَتْوَى الشَّرْع فِي حَقهم من التَّكْفِير والتخطئة وَسَفك الدَّم.**
- **الْبَاب التَّاسِع: فِي إِقَامَة الْبُرْهَان الفقهي الشَّرْعِيّ على أَن الإمام الْحق فِي عصرنا هَذَا هُوَ الإِمَام المستظهر بِاللَّه حرس الله ظلاله.**
- **الْبَاب الْعَاشِر: فِي الْوَظَائِف الدِّينِيَّة الَّتِي بالمواظبة عَلَيْهَا يَدُوم اسْتِحْقَاق الْإِمَامَة.**

سراج الملوك

للطرطوشي[3](451هـ-520هـ)

عدد الطرطوشي وقسم كتابه وزينه لقارئه في مقدمة الكتاب فقال في كتابه سراج الملوك : (كثير الفائدة لم تسبق إلي مثله أقلام العلماء، ولا جالت في نظمه أفكار الفضلاء، ولا حوته خزائن الملوك والرؤساء، فلا يسمع به ملك إلا اكتتبه ولا وزير إلا استصحبه، ولا رئيس إلا استحسنه واستوسده عصمة لمن عمل به من الملوك وأهل الرياسة،وجنة لمن تحصن به أولي الإمرة والسياسة ،وجمال لمن تحلي به من أهل الآداب والمحاضرة ،وعنوان لمن فاوض به من أهل المجالسة والمذاكرة وسميته سراج الملوك).[4]

---

1) فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية - ابو حامد الغزالي - المقدمة.

2) المصدر نفسه - المقدمة.

3) محمد بن الوليد بن محمد بن خلف بن سليمان بن أيوب، أبو بكر الفهريُّ الطرطوشيُّ الأندلسيُّ الفقيه المالكيُّ،نزيل الإسكندريّة، وطرطوشة: آخر بلاد المسلمين من الأندلس، وقد عادت للفرنج، ويُعرف بابن أبي زندقة،وقد صنَّف كتاب "سراج الملوك" للمأمون ابن البطائحي الذي ولي وزارة مصر بعد الأفضل، وصنَّف طريقة في الخلاف وكان المأمون قد بالغ في إكرامه،ولد تقريباً سنة إحدى وخمسين وأربعمائة وتوفي ثلث الليل الأخير من ليلة السبت لأربع بقين من جمادى الأولى سنة عشرين وخمسمائة بثغر الإسكندرية، وصلى عليه ولده محمد، ودفن في مقبرة وعلة قريبا من البرج الجديد قبلي الباب الأخضر، رحمه الله تعالى؛ وذكر ابن بشكوال في كتاب الصلة أنه توفي في شعبان من السنة المذكورة. (انظر: تاريخ الإسلام وَوَفيات المشاهير وَالأعلام - الذهبي - 325/11، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان - ابن خلكان - 264/4)

4) سراج الملوك - الطرطوشي - ص4

(كتاب سراج الملوك قدمه الطرطوشي للوزير المأمون بفسطاط وهو يتناول فيه نصائح الملوك ويحلل صفات الولاة والقضاة والعلاقة بين الحاكم الأعلي ورعيته ونظام الدولة، وصفات الوزراء والجلساء، والشروط الواجب توافرها في حاشية السلطان).[1]

(أن خليفة مصر العبيدي امتحنه، وأخرجه من الإسكندرية، ومنع الناس من الأخذ عنه، وأنزله الأفضل وزير العبيدي في موضع لا يبرح منه، فضجر من ذلك، وقال لخادمه : إلى متى نصبر ! اجمع لي المباح من الأرض، فجمع له فأكله ثلاثة أيام؛ فلما كان عند صلاة المغرب، قال لخادمه : رميته الساعة، فركب الأفضل من الغد، فقُتل، وولي بعده المأمون البطائحي، فأكرم الشيخ إكرامًا كثيرًا، وصنف له الشيخ كتاب سراج الملوك).[2]

المنهج المسلوك في سياسة الملوك

للشيرزي (ت590هـ)

يقول الشيزري في سبب تأليف هذا الكتاب: (جمعت لخزانة علوم صَلاح الدين هذا الكتاب، وهو يحتوي على طرائف من الحكمة، وجواهر من الأدب، وأصولٍ فيالسياسة وتدبير الرعية، ومعرفة أركان المملكة، وقواعد التدبير وقسمة الفيءوالغنيمة على الأجناد، وما يلزم أهل الجيش من حقوق الجهاد، ونبهت فيه علىالشيم الكريمة، والأخلاق الذميمة، وأشرت فيه إلى فضل المشورة والحث عليها، وكيفية مصابرة الأعداء، وسياسة الجيش، وأودعْتُه من الأمثال ما يسبق إلىالذهن شواهد صِحَّتها، ومعالم أدلتها، مع نوادر من الأخبار، وشواهد من الأشعار).[3]

وفي حديثه عن أسباب نجاح سياسة الملك وأسباب فشلها، فإنه يُوَجِّه نصيحة مهمة لصَلاح الدين إذ يقول:

(إن الأسباب التي تجر الـهُلْك إلى المُلْك ثلاثةُ أسباب، أحدها: من جهة المَلِك، وهو أن تغلُب شهواته على عقله، فلا تسنح له لذة إلا افتضَّها، ولا راحة إلا افترضها الثاني: الوزراء، وهو تحاسدهم المقتضي لتعارض الآراء، فلا يسبق أحدهم إلى حقٍّ إلا فنَّدُوهوعارضوه الثالث: من جهة الجند، وخواصِّ الأعوان، وهو النكول عن الجلاد، وترك المناصحة في الجهاد).[4]

تهذيب السياسة وترتيب الرياسة

للقلعي(□)(ت630هـ)

يتحدث القلعي عن كتابه تهذيب السياسة وترتيب الرياسة وما احتواه ذلك الكتاب فيقول : (هذا الكتاب جمعته في تهذيب الرياسة وترتيب السياسة وجعلته قسمينالقسم الأول منه يشتمل على أنواع أبواب يحتوي على غرر من كلام الحكماء ودرر الفصحاء ما ينسبك في قالب الأمثال الشاردة

---

1) مجلة الجامعة الاسلامية بالمدينة المنورة - العدد 4 - 259/2
2) انظر : حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة - جلال الدين السيوطي - 453/1، الوافي بالوفيات - الصفدي - 115/5
3) المنهج المسلوك في سياسة الملوك - الشيرزي - ص158
4) المصدر نفسه - ص558
5) القلعي هو : محمد بن علي بن الحسن القلعي فقيه باحث من علماء الشافعية نسبته إلى قلعة حلب على الأرجح حج ومر بزبيد، واشتهر في ظفار وحضرموت، ومات بمرباط، له مصنفات كثيرة منها (تهذيب الرياسة في ترتيب السياسة) و (أحكام العصاة من أهل الإسلام المرتكبين الكبائر) أوراق منه، في دار الكتب، و(إيضاح الغوامض في علم الفرائض) مجلدان، و(لطائف الأنوار في فضل الصحابة الأبرار) و (كنز الحفاظ في غرائب الألفاظ) يعني ألفاظ المهذب في فروع الشافعية . (انظر : الأعلام - الزركلي - 281/6)

وينتظم في سلك الحكم الواردة يتضمن محاسن الأوصاف المحمودة من ذوي الأمر وذم أضدادها وما يجب استعماله أو تركه من الأمور التي يحمد متبعها عاقبة إصدارها وإيرادها.

والقسم الثاني بحكايات من الخلفاء ووزرائهم وعمالهم وأمرائهم مما يدل على نبلهم وغزارة فضلهم وحسن سيرتهم وكمال مروءتهم وما اشتملت عليه طرائقهم وحوتة خلائفهم من العدل والإنصاف والبذل والإسعاف والعفو عند الاقتدار ومعرفة حقوق ذوي الأقدار وقبول النصح).[1]

أساس السياسة

للقفطي[2] (ت646هـ)

ألف الوزير جمال الدين القفطي كتابه أساس السياسة كإهداء لصلاح الدين الأيوبي من منطلق انه: (لما كان النصح في الدين من اوكد الواجبات فرضا ، والقيام به من أنفس ما يقدمه المدخر عند الله فرضا، وكان أحق من زفت إليه عقايل النصائح، وأول من نبه بالكلم الطيب علي العمل الصالح، من كانت بضايع الخير عنده نافقة، وسريرته في الرعايا لحقوق الله سبحانه لعلانيته موافقة، وعزيمته في القيام بأوامر الله صحيحة صادقة مولانا السيد الأجل السلطان العادل المجاهد المرابط عثمان بن يوسف "صلاح الدين" اعزه الله لمصره، واسعد به عصره، وعمر ببقائه ممالكه وخص من بينها مصره،فانه من الملوك التي سعدت به رعيته، ويرجو ان يصادف من نظر مولانا بعين الرضا إليها ما يزلفها لديه، ويحظيها ويعطي علي معايبها ومساويها).[3]

الجوهر النفيس في سياسة الرئيس

ابن الحداد[4] (ت639هـ)

عن سبب تأليف ابن الحداد لكتابه هذا يقول : (وَلما كَانَ الْعدْل هُوَ ميزَان الله فِي أرضه، وَبِه يتَوَصَّل إِلَى أَدَاء فَرْضه، بادرت إِلَى جمع لمْعَة فِيمَا ورد من محَاسِن الْعدْل والسياسة لِذَوي النفاسة، وأرباب الرياسة وجعلتها كتابا ووسمته " بالجوهر النفيس فِي سياسة الرئيس).[5]

لقد اهدي ابن الحداد كتابه هذا إلي الأمير بدر الدين لؤلؤ، وهو شخصية معروف عنها الظلم والجور كما أشار إلي ذلك بعض المؤرخين، إلا أننا نجد أن ابن الحداد يكتب إلي هذا الوزير، ويصفه بغير ذلك ويقول: (إن الذي حداني إلي ذلك ما انتشر في البلاد واشتهر بين العباد من حسن سيرة المولي "بدر الدين لؤلؤ " الأمير الكبير الأمجد العالم العدل الكامل العابد، ملك الأمراء المتقدمين، خالصة أمر المؤمنين، سعد الدنيا والدين، ولي الدولة البدرية، وصفي الدولة الرحمية، خلق الله سلطانها واعلي الدارين مقامها، ولما تم هذا الكتاب كالدرر العقيان في نحو الحسان حملته

---

1) تهذيب السياسة وترتيب السياسة ـ القلعي ـ المقدمة.
2) القفطي هو : (علي بن يوسف بن إبراهيم بن عبد الواحد، الوزير الاكرم جمال الدين أبو حسن القفطي، المعروف ايضاً بالقاضى الاكرم، وزير حلب، كان إماماً إخبارياً مؤدباً، جم الفوائد، وافر الفضائل صدراً محتشماً، وهو أخو المؤيد القفطى نزيل حلب وجاوز الستين من عمره، مات في رمضان سنة 646ه). (انظر تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والاعلام – الذهبى 553/14).
3) أساس السياسة ـ القفطي ـ ص16
4) ابن الحداد هو: محمد بن منصور حبش الموصلى المعروف بإبن الحداد، توفى سنة 673ه) (انظر: الجوهر النفيس في سياسة الرئيس – ابن الحداد – المقدمة).
5) الجوهر النفيس في سياسة الرئيس ـ ابن الحداد ـ المقدمة.

خدمة مني لمحروس خزانته العامرة، ليزداد من حسن سيرته ،بث الله قواعد سلطانه ،وأيد بتأييده أعوانه).[1]

السياسة الشرعية في إصلاح الراعي الرعية

ابن تيمية[2] (ت 728هـ):

ألف ابن تيمية كتابه السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية بطلب من ولي الأمر في مصر الشام في عصره الملك الناصر أبي الفتح محمد بن قلاوو ن بن عبد الله الصالحي "ت 741هـ"، و يقول شيخ الإسلام عن هدف تأليفه لكتاب السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية: (هَذِهِ رِسَالَةٌ مُخْتَصَرَةٌ فِيهَا جَوَامِعُ مِ نْ السِّيَاسَةِ الإلهية والآيات النَّبَوِيَّةِ، لَا يَسْتَغْنِي عَنْهَا الرَّاعِي وَالرَّعِيَّةُ، اقْتَضَاهَا مَنْ أَوْجَبَ اللَّهُ نُصْحَهُ مِنْ وُلَاةِ الْأُمُورِ، كَمَا قَالَ النَّبِيُّ (ﷺ)، فيما ثبت عنه من غير وجه في صحيح مسلم وغيره : (إن الله يرضى لكم ثلاثاً: أَنْ تَعْبُدُوهُ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا، وَأَنْ تَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا، وَأَنْ تناصحوا من ولاه الله أمركم)[3] وهذه الرسالة مبنية على آيتين في كتاب الله.

تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام

لابن جماعة[4] (ت 733هـ)

يعتبر من أهم الكتب في القرن الثامن الهجري، فوضح مضمون كتابه فقال: (هذا مختصر في جمل من الأحكام السلطانية، ونبذ من القواعد الإسلامية، وذكر أموال بيت المال وجهاته، وما يصح من عطائه وإقطاعاته، وما يستحقه المرصدون للغزو والجهاد، وذكر أكابر الأمراء والأجناد، وآلات القتال من السلاح والأعتاد، وكيفية القتال، ومن المخاطب من أهله، وتفصيل أموال الفيء والغنائم وأقسامها، وما يختص بها من تفصيل أحكامها، وذكر هدنة المشركين، وأحكام أهل الذمة والمستأمنين).[5]

ولقد احتوي الكتاب علي سبعة عشر أبواب وهي:

- الباب الأول: في وجوب الإمامة وشروط الإمام وأحكامه.
- الباب الثاني: فيما للخليفة والسلطان وما عليه مما هو مفوض إليه.
- الباب الثالث: في تقليد الوزراء وما يتحملونه من الأعباء.
- الباب الرابع: في اتخاذ الأمراء لجهاد الأعداء.
- الباب الخامس: في حفظ الأوضاع الشرعية وقواعد مناصبها المرضية.
- الباب السادس: في اتخاذ الأجناد، وإعدادهم وتفريغهم للقيام بفرض الجهاد.

---

1) المصدر نفسه ـ ص63.

2) ابن تيمية هو : أحمد بن ع بد الحليم بن عبد السلام ابن عبد الله بن أبي القاسم الخضر النميري الحراني الدمشقيّ الحنبلي، أبو العباس، تقي الدين ابن تيمية: الإمام، شيخ الإسلام. ولد في حران وتحول به أبوه إلى دمشق فنبغ واشتهر وكان واسع المعرفة بالتفسير والحديث والفقه والأصول والعربية وغير ذلك موصوفا بالاجتهاد، مات سنة ثمان وعشرين وسبعمائة مسجونا بقلعة دمشق. (انظر : الأعلام ـ الزركلي ـ 144/1)

3) أخرجه احمد في مسنده (8785).

4) ابن جماعة هو: محمد بن إبراهيم بن سعد بن جماعة بن علي بن جماعة بن حازم بن صخر، قاضي القضاة بدر الدين أبو عبد الله الكنا ني الحموي الشافعي؛ ولد بحماة سنة تسع وثلاثين وستمائة، وولي مناصب كباراً، وكان يخطب من إنشائه، وصنف في علوم الحديث وفي الأحكام، وله " رسالة في الكلام على الاسطرلاب "، وتوفي سنة ثلاث وثلاثين وسبعمائة، رحمه الله (انظر : فوات الوفيات ـ محمد بن شاكر الملقب بصلاح الدين (ت 764هـ) ـ 298/3

5) تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام ـ ابن جماعة ـ ص45

- الباب السابع: في عطاء السلطان وجهاته وأنواع اقطاعاته.
- الباب الثامن: في تقدير عطاء الأجناد وما يستحقه أهل الجهاد.
- لباب التاسع: في اتخاذ الخيل والسلاح والأعتاد للقائمين بفرض الجهاد.
- الباب العاشر: في وضع الديوان وأقسام ديوان السلطان.
- الباب الحادي عشر: في فضل الجهاد، ومقدماته، ومن يتأهل له من حماته.
- الباب الثاني عشر: في كيفية القتال والصبر على مقارعة الأبطال.
- الباب الثالث عشر: في الغنيمة، وأقسامها، وتفاصيل أحكامها.

الفخري في الآداب السلطانية

لابن طباطبا[1] (ت709هـ):

(هذا الكتاب لمحمد بن علي بن طباطبا العلوي الشيعي المعروف بابن الطقطقي، وقدم هذا الكتاب إلي فخر الدين عيسي عامل السلطان المغولي غازان علي الموصل سنة 701هـ، وهذا الكتاب التي تتحيز إلي المغول حيث يسمي دولة المغول "الدولة القاهرة " ويدعو الله "أن ينشر إحسانها ويعلي شأنها").[2]

أما عن ما يحتويه الكتاب يقول الطقطقي : (هذا كتاب تكلّمت فيه على أحوال الدّول وأمور الملك، وذكرت فيه ما استظرفته من أحوال الملوك الفضلاء، واستقريته من سير الخلفاء والوزراء وبنيته على فصلين

فالفصل الأول تكلّمت فيه على الأمور السلطانية والسّياسات الملكيّة وخواص الملك التي يتميّز بها عن السّوقة، والتي تجب أن تكون موجودة أو معدومة فيه وما يجب له على رعيته وما يجب لهم عليه، ورصعت الكلام فيه بالآيات القرآنية والأحاديث النبويّة، والحكايات المستطرفة والأشعار المستحسنة.

والفصل الثاني: تكلّمت فيه على دولة من مشاهير الدول التي كانت طاعتها عامّة، ومحاسنها تامّة، ابتدأت فيه بدولة الأربعة: أبي بكر، وعمر، وعثمان وعليّ (رضي الله عنهم) على الترتيب الّذي وقع، ثمّ بالدولة التي تسلّمت الملك منها وهي الدولة الأمويّة، ثم بالدولة التي تسلّمت الملك منها وهي الدولة الأموية، ثم بالدولة التي تسلمت الملك منها، وهي الدولة العبّاسيّة ثمّ بالدول التي وقعت في أثناء الدّول الكبار، كدولة بني بويه، وكدولة بني سلجوق وكدولة الفاطميين بمصر على وجه الإيجاز، فإنّها دول وقعت في أثناء دولة بني العبّاس ولكنها لم تكن طاعتها عامة).[3]

وعن أهمية كتاب الفخري في الآداب السلطانية يقول ابن طباطبا: (هذا كتاب يحتاج إليه من يسوس الجمهور، ويدبّر الأمور، وإن أنصفه النّاس أخذوا أولادهم بتحفظه، وتدبّر معانيه، بعد أن يتدبّروه هم، فما الصغير بأحوج إليه من الكبير، ولا الملك العامّ الطاعة، بأحوج إليه من ملك مدينة ولا ذوو الملك بأحوج إليه من ذوي الأدب، فإنّ من ينصّب نفسه لمفاوضة الملوك، ومجالستهم ومذاكرتهم، يحتاج إلى أكثر ممّا في هذا الكتاب، فعلى أقلّ الأقسام لا يسعه تركه).[4]

---

1) ابن طباطبا هو: محمد بن علي بن محمد ابن طباطبا العلويّ، أبو جعفر، المعروف بابن الطقطقي، مؤرخ بحاث ناقد، من أهل الموصل. خلف أباه سنة 672 هـ في نقابة العلويين بالحلة والنجف وك ربلاء، وتزوج بفارسية من خراسان وزار مراغة سنة 696هـ وعاد إلى الموصل، فألف فيها سنة 701 هـ كتابه الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية وقدمه إلى واليها فخر الدين عيسى بن إبراهيم ولعله توفي بها . (انظر: الأعلام - الزركلي - 283/6).

(2) الفخري في الآداب السلطانية - ابن طباطبا - ص5.

(3) المصدر نفسه - المقدمة.

(4) المصدر نفسه - المقدمة

الطرق الحكمية في السياسة الشرعي

ابن قيم الجوزية[1] (691-751هـ)

بدأ ابن القيم كتابه بذكر سؤال ورد عليه، خلاصته : هل يجوز للقاضي ان يحكم بفراسته وبالقرائن التي يظهر له فيها الحق، فقال في الجواب علي السؤال : (هذه مسألة كبيرة عظيمة النفع جليلة القدر، إن أهملها الحاكم أو الوالي أضاع حقا كثيرا، وأقام باطلا كبيرا وا ن توسع وجعل معوله عليها دون الأوضاع الشرعية، وقع في أنواع من الظلم والفساد).[2]

أما عن سبب تأليف ابن قيم الجوزية لكتابه الطرق الحكمية: (ألفه ردا علي سؤال سائل في طرابلس الشام ولم يقدم لأي حاكم).[3]

ويقول في مقدمة الكتاب: (فقد سألنى أخى عن الحاكم أو الوالى يحكم بالفراسة والقرائن التي يظهر له فيها الحق والاستدلال بالامارات ولا يقف مع مجرد ظواهر البيانات والاقرار، حتى أنه ربما يتهدد أحد الخصمين إذا ظهر منه أنه مبطل وربما ضربه سأله عن أشياء تدل على صورة الحال).[4]

وقد احتوى على فصول عدة:

1. دعوى قتل ابى جهل.
2. الاكراه على الفاحشة.
3. من عجائب القضاه.
4. الحكم بشهادة شاهد واحد بدون يمين.
5. الرسول يجيز شهادة المقابلة.
6. شهادة الرجل الواحد.

معيد النعم ومبيد النقم

السبكي[5] (ت771هـ)

(حاز هذا الكتاب إعجاب المستشرقين فعرض له بركلمان ووستفلد وتوفر علي الاهتمام به المستشرق السويدي "مهرمن" الذي درس الكتاب ووضع له مقدمة حافلة بحياة المؤلف).[6]

أما عن سبب تأليف السبكي لهذا الكتاب يقول : (لقد ورد علَّى سؤال مضمونه : هل من طريق لمن سلب نعمة دينية أو دنيوية، إذا سلكها عادت إليه وردت عليه؟ فكان الجواب : طريقه أن يعرف: من أين أتى فيتوب منه ويعترف بما في المحنة بذلك من الفوائد فيرضى بها، ثم يتضرع إلى الله تعالى بالطريقة التي نذكرها، فقال ليَّ السائل: أشرح لنا هذه الامور مبيناً باختصار، وصف لنا هذا الدواء

---

(1) ابن قيم الجوزية: هو: (محمد بن أبى بكر أيوب بن سعد بن حريز الزرعى الدمشقى شمس الدين أبو عبد الله ابن قيم الجوزيه الحنبلى، وهو الامام المتضلع الجهيز، والجيل الراسخ، والاصولى الفقى النحوى، توفى سنة 751 ه). (أنظر: معجم أصحاب شيخ الإسلام ابن تيمية – وليد بن محمد البدوى ص136).

(2) الطرق الحكمية في السياسة الشرعية - ابن القيم الجوزية - ص17

(3) المصدر نفسه - ص15

(4) المصدر نفسه – ص 4.

5) السبكي هو: عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، أبو نصر قاضي القضاة، المؤرخ، ولد في القاهرة، وانتقل إلى دمشق مع والده، فسكنها وتوفي بها، نسبته إلى سبك من أعمال المنوفية بمصر وكان طلق اللسان، قوي الحجة، انتهى إليه قضاء في الشام وعزل، وتعصب عليه شيوخ عصره فاتهموه بالكفر واستحلال شرب الخمر، وأتوا به مقيدا مغلولا من الشام إلى مصر. ثم أفرج عنه، وعاد إلى دمشق، فتوفي بالطاعون. (727 - 771 هـ =1327 - 1370 م). (انظر: الأعلام - الزركلي - 184/4)

6) معيد النعم ومبيد النقم - السبكي - مقدمة المحققين.

وصفاً واضحاً؛ لنستعمله، فبحثت هذه الأمور في بحث سميته "معيد النعم ومبيد النقم " بحثاً مختصراً).[1]

حسن السلوك الحافظ دولة الملوك

محمد بن محمد بن عبد الكريم الموصلي[2](699 - 774هـ)

كتب العلامة محمد الموصلي كتابه هذا بناء على طلب حاكم عصره، وذكر منهجه في كتابه فقال: (رأيت أن اكتب له ما ورد في فضل الإحسان والعدل، فانه متصف بهما مع ما فيه من الفضائل، وأقص في ضمن ذلك السياسة الشرعية مما فيه مصلحة الراعي والرعية).[3]

أما عن سبب تأليفه للكتاب فيقول في مقدمة الكتاب: (فقد ندبني من وجب إجابة سؤاله وتعينت تلبية مقاله لما له لما له على من الاحسان الوافر والبر المتواتر أن أكتب له من العلم ما يليق محاله ويبلغه من خيري الدنيا والآخرة نهاية آماله، وكان ذلك إحسان ظن منه بالفقير وإحسان الظن سبب للخير الكثير فرأيت أن أكتب له ما ورد في فضل العدل والاحسان).[4]

أحتوى الكتاب على سبعة عشر فصل وهى:

- **الفصل الأول: العدل.**
- **الفصل الثاني: الطرق إلى العدل.**
- **الفصل الثالث: الولايات.**
- **الفصل الرابع: أركان الولاية.**
- **الفصل الخامس: عزل الإمام للقضاة.**
- **الفصل السادس: البحث والتحقيق قبل عزل الوالي أو القاضي.**
- **الفصل السابع: اتخاذ الحجاب من الوالي يؤدى إلى الفساد.**
- **الفصل الثامن: الشرطة.**
- **الفصل التاسع: مصالح الناس.**
- **الفصل العاشر: التوبة بين الخصمين.**
- **الفصل الحادي عشر: يجب على الحاكم الحزر من الهوى.**
- **الفصل الثاني عشر: الرشوة والهدية.**
- **الفصل الثالث عشر: عدم تولية اليهود والنصارى على المسلمين.**
- **الفصل الرابع عشر: خطر الولاية.**
- **الفصل الخامس عشر: العدل والإحسان.**
- **الفصل السادس عشر: المساواة في القصاص.**

الفصل الثاني:

سمات الفكر السياسي عند المسلمين حتي القرن التاسع الهجري

لقد دار في ذهني السؤال الذي طرحه العالم الدكتور محمد ضياء الدين الريس حول النظريات السياسية التي تدرس- وهي نظريات الإغريق والرومان وأمثالهم من الم فكرين

---

1) المصدر نفسه – مقدمة المؤلف.

2) الموصلي هو: (محمد بن محمد بن عبد الكريم بن رضوان البعلى شمس الدين، ابن الموصلى- اديب عالم بالفقه، ولد في بعلبك، وتعلم بها وبدمشق وحماه، توفى بطرابلس، من كتبه "بهجة المجالس ورونقة المجالس" خمس مجلدات، توفى سنة 774ه). (أنظر الاعلام – الزركلى – 39/7).

3) حسن السلوك الحافظ دولة الملوك - الموصلي - ص52

4) المصدر نفسه – مقدمة المؤلف.

الأوربيين: أين مكان الفكر الإسلامي بين هذا الانتاج الإنساني العام؟ ألم يكن في الإسلام مفكرون سياسيون؟ ألم ينتج الإسلام تفكيرا سياسيا؟[1]

هذه الأسئلة إذا أريد لها أن تكون مبنية علي أسس علمية وتعرض في صورة مفصلة واضحة.... عميقة شاملة للتراث الإسلامي الخالد لن تكون الاجابة عنه بالسلب للأسباب الآتية:

أولا: لأن انتاج الفكر الإسلامي في مختلف نواحي العلوم، كما تشهد بذلك النهضة العلمية الرائعة التي عرفت في العصر العباسي ، والتي لم تكن لها نظير في تواريخ الأمم السابقة لهذا العهد- انتاج حافل- فلا يعقل أو علي الأقل يكون من التصور البعيد، أن يظن أن هذه الناحية المهمة من نواحي الثقافة الإنسانية قد أهملت، ونعني بها الناحية السياسية.

ثانيا : لأن المجتمع الإسلامي في خلال العصور المتعاقبة، قد نجح في إنشاء دول، بل امبراطوريات، بلغت- دون أن تكون هناك خشية المبالغة في القول- من الدقة في أنظمتها وإدارتها وأساليبها مالم تبلغه النظم السياسية أو الإدارة التي ألفها العالم قبل وجود هذا المجتمع.[2]

يقول ابن خلدون في تقسيمه للسياسة: سياسة مدنية، وسياسة ملوكية عامة، وتنقسم السياسة العامة إلي سياسة مستندة إلي الشرع المنزل من الله ، وسياسة عقلية مستندة إلي قوانين العقلاء وأكابر الدولة وبصرائها لا إلي الشرع المنزل"[3].

لقد فكر المسلمون فعلا في السياسة وكونوا لهم نظريات عنها غير أن بحثهم كان تحت اسم آخر، وتكلموا بلغة أصبحت غير مألوفة في العصر الحاضر ، فالنظريات التي وصلوا إليها إما جزءا من مباحث علم الفقه، أو الكلام، أو التاريخ، أو الفلسفة، أو الأدب ويوجد بعضها في تفاسير القرآن، وفي شروح الأحاديث، ولذا فإنه ينبغي لمن يريد أن يفهم هذه الآراء فهما حقيقيا ، ويلم بها إلماما تاما أن يرجع إلي تلك العلوم جميعا. [4]

ومن المميزات العامة للتفكير السياسي الإسلامي أنه:

أولا: نشأ نتيجة للتطور التاريخي.

ثانيا: أنه كان يقصد أن تصاغ عناصره في صيغة قانونية.

ثالثا: وهذه الخاصية تميزه عن التفكير الغربي في كثير من عصوره، أنه كان مرتبطا دائما بالقيم الأخلاقية، لايستطيع أن ينفصل عنها أو يتجاهلها، بل إن هذه القيم كانت هي غاياته الأساسية وجوهر حياته الذي يفقد كيانه إذا افتقده.

رابعا: أنه منذ نشأته رسمت له حدود جعلت تطوره ينتهي إلي غاية لايعدوها.

وقيل: إن الفكر السياسي الإسلامي يتميز عن الأنظمة السياسية الأخري بميزات فريدة ، وسمات مهمة، ترشحه لقياد البشرية جمعاء مهما اختلفت أجناسها وتنوعت ثقافاتهم ، مما تجعله صالحا للتطبيق والعمل به علي اختلاف الأزمنة والأمكنة . فالدولة في الأسلام عقائدية في رابطتها وسياستها، ربانية في مصدرها وأساسها، انسانية في فعاليتها وتكوين جهازها، عالمية في إطارها ، أخلاقية في أهدافها، حضارية في طبيعتها. ومن أبرز هذه السمات:

أولا: أنه رباني المصدر: أهم ما يمتاز به الفكر السياسي الإسلامي عن الأفكار السياسبة الأخري أنه نظام رباني ، أسسه وقواعده وأحكامه ليست من وضع بشر يحكمه العجز والقصور والتأثر بمؤثرات الهوي والعواطف، وإنما الذي شرع هذه الأسس والقوانين هورب الناس وخالقهم ، وهو

---

1) النظريات السياسية الإسلامية دكتور محمد ضياء الدين الريس - مقدمة الكتاب - ص 15.
2) المصدر نفسه - ص 16.
3) مقدمة ابن خلدون - ص341.
4) المصدر السابق - لمحمد ضياء الدين الريس - ص17.

أعلم بما ينفعهم ومايصلحهم، كما(أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ)[1] (أَفَحُكْمَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَۚ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْما لِّقَوْم يُوقِنُونَ)[2] ولهذا جاءت آيات القرآن الكريم داعية الي التدبر والتفكر منبهة الي اتبا ع المنه ج الإلهي الذي شرعه الله لعباده ، وإذا كان النظام السياسي يتميز بربانية المصدر ، فإنه كذلك يتميز بربانية الوجهة ، أي أن هذا النظام يسعي جاهدا إلي ربط الناس بالله سبحانه حتي يعرفوه حق معرفته ويتقوه حق تقاته، ويحررهم من العبودية لغيره والخضوع لسواه. [3] لهذا حثت آيات القرآن الكريم إلي أن العبادة لاتكون إلا لله، وكانت غاية العبادة تقوي الله.

لقد دعا القرآن الكريم إلي الشوري فقال تعالي (وَٱلَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَٰٓئِرَ ٱلْإِثْمِ وَٱلْفَوَٰحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُواْ هُمْ يَغْفِرُونَ ٣٧ وَٱلَّذِينَ ٱسْتَجَابُواْ لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ) [4]. وقوله تعالى(فَبِمَا رَحْمَة مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْۖ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَۖ فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِۖ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَوَكِّلِينَ ١٥٩)[5]

ومن خلال استعراضنا للنص القرآني نجد هذه الخاصية أو السمة وهي ربانية المصدر، فقد أمر سبحانه بأن يكون " أمرهم شوري بينهم"كما جاء في الآية الأولي، أما الآية الثانية فقد نزلت بعد موقعة أحد ، وقد شاور النبي (ﷺ) أصحابه قبل الخروج إلي أحد وهي التي أدت إلي هذا الخروج للقاء المشركين في ميدان مكشوف، وكان رأي النبي (ﷺ) التحصن بالمدينة وعدم الخروج منها.

وقوله تعالى: (إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْيِۚ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ) .[6]

ومن هاتين الخاصيتين الشورى والعدل جاءت سمة ربانية المصدر في الفكر السياسي ع ند المسلمين، ومن هنا كان لابد من الاعتماد عليهما دون الاعتماد على سواهما.

أما السمة الثانية فهو يتميز بأنه فكر أخلاقي: إن الفكر السياسي يعتمد في المقام الأول علي الأخلا ق والفضيلة واحترام حقوق الإنسان ، هدفه تحرير الإنسان من العبوديات وخضوعه لله وحده، وإقام ة العدل بين الناس ، ولذلك فإن الهدف الأخلاقي الإنساني مقدم فيها علي الأهداف الاقتصادية والسياسية والعسكرية وكل ذلك يخضع للمقاييس والقيم الأخلاقية.[7]

ولذلك جاءت دعوة القرآن الكريم تحث الناس علي مكارم الأخلاق موجهة إلي رسول الله (ﷺ) فقال تعالي: (وإنك لعلي خلق عظيم) كما وصفت السنة النبوية ذلك فقد قالت السيدة عائشة (رضي الله عنها) عندما سئلت عن خلق رسول الله (ﷺ) قالت: كان خلقه القرآن "، وقوله (ﷺ): (إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق) فهذه دعوة للناس جميعا لإتمام مكارم الأخلاق.

---

1) سورة الملك آية 14.
2) سورة المائدة آية 50.
3) السياسة الشرعية لصلاح أنور عبد فرحان ص59.
4) سورة الشورى: آية 37-38.
5) سورة آل عمران: آية 59.
6) سورة النحل: آية 90.
7) السياسة الشرعية ص59 بتصرف.

وعلي ذلك بني العصر الأول من تاريخ الإسلام، أي منذ قام الرسول (ﷺ) يدعو إلي ربه حتي انتقاله إلي الرفيق الأعلي؛ وأولى بنا أن نسميه عصر "النبوة" أو "الوحي" ولما له من صفات معينة تميزه عن غيره من العصور، كان الفترة التي تحققت فيها المثل العليا للإسلام بأكمل معانيها خاصة وأن هذه الفترة كانت مرحلة "تأسيس" وعهد بناء ونشاط [1].

ولسنا مع الذين يقولون: إن زعامة الرسول فيهم زعامة دينية لا مدنية ، وكان خضوعهم له خضوع عقيدة وإيمان لاخضوع حكومة وسلطان. [2]

إن الإسلام عند حملة هذا الرأي- كما هو ظاهر النصوص التي مرت- دين عبادة وأخلاق ، وإن هذه حاله لابد وأن يكون الرسول الذي بلغه داعية وعظ وإرشاد، لامؤسس د ولة ولا زعيم أمة. [3]

والحقيقة غير ذلك ، فإن هذا المجتمع السياسي أو الدولة قد بدأ حياته الفعلية وأخذ يؤدي وظائفه، ويحول المباديء النظرية إلى أعمال، بعد إن استكمل حريته وسيادته، وضم إليه عناصر جديده ووجد له موطئا، على أثر بيعتي "العقبة" بين رسول الله (ﷺ) ووفود المدينة، وما تلاهما من الهجرة. والواقع أن هاتين البيعتين- ولا يماري أحد في حدوثهما- كانتا نقطتا التحول فى حياة الإسلام. [4]

ومن هاتين البيعتين نستنبط الجانب الأخلاقي فى الفكر السياسي عند المسلمين.

أما السمة الثالثة: فإنه فكر عقدي: لكي نبدأ ببيان هذه السمة فلابد أن نبدأ بما بينه الأستاذ محمد المبارك في كتابه الحكم والدولة عن بيان المفاهيم العقائدية التي تنبثق عنها سياسة الدولة الإسلامية التي هي ضامن قوي لتنفيذها وثباتها وبقائها في معزل عن تلاعب الأهواء وهي كما يأتي:

- البشر كلهم علي اختلاف شعوبهم وألوانهم وعلي اختلاف منازلهم الاجتماعية والأعمال التي يقومون بها والمال الذي يملكونه كلهم عباد الله أصلهم، فلا تفاوت بينهم في الكرامة الإنسانية وفيما لهم من حقوق وما عليهم من واجبات فالحاكم والمحكوم متساويان في نظرة الشريعة من جهة الحقوق والواجبات.
- ليس أحد من البشر فردا أو جماعة يستحق أن يخضع له ا لآخرون خضوعا مطلقا غير مقيد ، لأن هذه الصفة يستحقها الله خالق الإنسان فاط ر السماوات والأرض وحده دون غيره، فالعلاقة بين الحاكم والمحكوم، بين الفرد والسلطة، بين المواطنين والدولة علاقة تنظيم.
- الحاكم ليس مشرعا، وإنما هو منفذ لشريعة إلهية تجس دت في كتاب ثابت النص وهو القرآن، وأحاديث نبوية حقق علماء الحديث صحتها وتكون مايسمي بالسنة.
- البشر كلهم في الأصل مستخلفون من الله في هذه الأرض إبتلاء وامتحانا في مقابل تميز الإنسان بما ميزه الله به من مخلوقاته م ن حرية اختيار وإرادة وعلم وقدرة ، فالمسلمون مستخلفون لتقيق رسالة الإسلام في الأرض ، وإنما قامت وتقوم دولتهم لتحقيق هذه الخلافة إسعادا للإنسانية وإرضاء لله.
- الصلة بين البشر في العقيدة الإسلامية صلة أخوة في الأصل وصلة وحدة في الانتساب الي العبودية لله، وصلة كرامة بني آدم المستخلفون في الأرض.

---

1) النظريات السياسية الإسلامية ص47بتصرف.
2) الإسلام وأصول الحكم للشيخ علي عبد الرازق 86.
3) دراسة في الإسلام السياسي لسعدي أبو جيبص34.
4) النظريات السياسية الإسلامية للدكتور محمدضياء الدين الريس ص30.

- الإنسان مخلوق مكرم بحكم الله الذي خلقه وسواه ونفخ فيه من روحه ومنحه صفات القدرة والعلم والحياة والإرادة، قال تعالي : (وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلا).[1] وهو بهذه الصفات- صفة التكريم الإلهي- له حقوق ليس لأحد أن ينتهكها، حتي هو نفسه لاحق له أن يهدرها أو يتنازل عنها . ثم عقب الدكتور المبارك عليها قائلا : إن هذه الأسس الاعتقادية تجعل من نشاط المسلم السياسي رسالة يقوم بها وأمانة استأمنه الله عليها ليؤديها حق أدائها، سواء أكان راعيا أم رعية، وحاكما سوس الأمور فردا من الشعب ينفذ هذه السياسة ومتطلباتها في شتي أحواله السلمية والحربية والمعاشية.[2]

أما السمة الرابعة : فهو فكر كامل شامل عا لمي: يمتاز الفكر السياسي الإسلامي بالكمال والشمول وأنه عالمي.

فتميزه بالكمال يدل عليه قوله تعالي: ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينا ۚ فَمَنِ ٱضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُور رَّحِيم٣ .[3]

فكمال الدين يدل علي كمال الفكر وشموله للفرد والمجتمع في جميع علاقاته المدنية والتجارية والحربية وغير ذلك.

وتميزه بأنه عالمي يدل عليه قوله: (قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ٱلَّذِي لَهُ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِۦ وَيُمِيتُ ۖ فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِيِّ ٱلْأُمِّيِّ ٱلَّذِي يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَكَلِمَٰتِهِۦ وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ) .[4]

ومعني ذلك أن الرسول (ﷺ) أرسل للناس جميعا ، وقوله تعالي (وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ١٠٧ .[5] وقوله تعالي:(إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْر لِّلْعَٰلَمِينَ) [6].

فدل ذلك علي عالمية الفكر السياسي وأنه شامل كامل يقوم علي مباديء عدة أهمها : الوحدة، والمساواة، والشوري، والعدل، والحرية.

كل هذه الأحكام تنطبق علي المجتمع الإسلامي ، وذلك منذ نشأته فى عهد رسول الله (ﷺ) إلي السنوات الأخيرة من خلافة عثمان (رضي الله عنه) ففى هذه المدة التي بلغت نحو ثلاثين عاما ، من السنة الأولي للهجرة- وقد كانت هي السنة الأولي من حياة الدولة- إذ أن الهجرة كانت مبدأ قيام النظام الجديد، منذ ذلك التاريخ إلي السنة الثلاثين في أواسط خلافة الخليفة الثالث ، تغيرت العناصر التي كانت تكون المجتمع وحدث تطور لم يشهد له التاريخ مثيلا، وهو أن سلطان المدينة اتسع من حدود هذه المدينة المحصورة حتي شمل جزيرة العرب كلها، وممالك العراق، والشام، ومصر، وأفريقية، وأرمينية، وبلاد فارس ، وبعض جزر البحر المتوسط . وأدت هذه الفتوحات إلي تحول الحكومة الإسلامية من دولة مدنية إلي دولة عالمية،[7]علي ماستكشفه الفصول القادمة.

---

1) سورة الإسراء آية 70.
2) الحكم والدولة للأستاذ محمد المبارك 27.
3) سورة المائدة: آية 3.
4) سورة الأعراف: آية 158.
5) سورة الأنبياء: آية 107.
6) سورة ص: آية 87.
7) النظريات السياسية الإسلامية للدكتور محمد ضياء الدين الريس ص48-49بتصرف

الفصل الثالث:

ملامح الفكر السياسي في الإسلام

المبحث الأول: ملامح الفكر السياسي في عهد النبوة

أقام الرسول (ﷺ) دولة الإيمان في القلوب، ودولة السياسة في واقع الحياة، من خلال منظومةٍ متكاملة تتحرَّك على الأرض، وتسيِّر أمور الناس، وتحدِّد كافة الأسس والعَلاقات التي تربط وجودهم بما حولهم.؛ فللمتابع لسيرة المصطفى (ﷺ) يجد أن كلَّ خطوة عملية قام بها النبي المصطفى (ﷺ) في المدينة مثَّلت قرارا سياسيا أسَّسَ لبناء دولة المؤسسات الحقيقية.

ويأتي هذا المبحث كمحاولة لاستقراء معالم الفكر السياسي النبوي المتكامل الذي أقامه النبي (ﷺ) وصحابته الكرام في المدينة المنورة ؛ على أنه لابد - بين يدي ذلك - من التعريج على مرحلة مكة المكرمة إذ تعد هي المرحلة التمهيدية للدولة الإسلامية في المدينة.

العهد المكي (الفترة التمهيدية للدولة الإسلامية):

الدولة الإسلامية في عهد النبوة في عهدها المكي والمدني هي امتداد لدعوة الأنبياء والرسل في منهجهم ودعوتهم إلى عبودية الله (ﷻ) في جميع مناحي الحياة.

فدعوة الأنبياء والرسل أتت لتخرج الناس إلى عبادة الله تعالى وحده، وجَعْل منهج الحياة في جميع مجالاته خاضعًا لحكم الله تعالى.

ومن هذه المجالات المجال السياسي ، وقد اتضح لقريش هذا الجانب عندما دعاهم خاتم الأنبياء والرسل عليه الصلاة والسلام إلى لا إله إلا الله ، أي أن تكون العبودية لله تعالى وحده.فالجانب السياسي في دعوة النبي (ﷺ) واضح لقريش وغيرهم ممن سمع بدعوة النبي (ﷺ).

بل حقيقة هذا الأمر واضحة منذ أول ما بدئ به رسول الله (ﷺ) من الوحي ، فعندما ذهبت خديجة رضي الله عنها مع الرسول (ﷺ) إلى ورقة بن نوفل - وقد تنصَّر في الجاهلية وكان يكتب الإنجيل، وهو شيخ كبير قد عمي - ، فأخبره رسولُ الله (ﷺ) خَبَرَ ما رأى ، فقال له ورقة : (هذا النَّاموس الذي نزَّل الله على موسى ، يا ليتني فيها جذعًا ، ليتني أكون حيًّا إذ يُخْرِجُك قومك فقال رسول الله (ﷺ): "أَوْ مُخْرِجِيَّ هُمْ؟" قال نعم، لم يأت رجل قط بمثل ما جئت به إلا عُودي..)[1].

فقوله: "لم يأت رجل قط بمثل ما جِئْتَ به إلا عُودي"؛ لأنه يأتي بمنهج للحياة، ونظام يخالف ما عليه الجاهلية في جانبها العقدي والسياسي والاقتصادي والاجتماعي.

بل إن هرقل عظيم الروم سأل أبا سفيان – قبل أن يسلم أبو سفيان – عن الرسول (ﷺ) وعن حقيقة دينه ودعوته فقال هرقل – بعد سماعه لقول أبي سفيان - : (فإن كان ما تقول ... فسيملك موضع قدميّ هاتين)[2].

وقول هرقل هو نتيجة فهمه لطبيعة هذا الدين ودين الرسل عليهم الصلاة والسلام أجمعين، فهذا الدين أتى ليقيم الحياة والدولة وفق منهج الإسلام.

---

1) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب بدء الوحي، باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله (ﷺ)، حديث رقم (3).

2) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب بدء الوحي، باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله (ﷺ)، حديث رقم (7).

قال الله تعالى : (شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحا وَٱلَّذِيٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ وَمَا وَصَّيۡنَا بِهِۦٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓۖ أَنۡ أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِۚ)[1]

فمنهج الإسلام السياسي كان واضحًا منذ بداية الوحي، وكل من سمع بهذا الدين يعلم حقيقته وخاصة من آمن به، ولذا كان العداء من قريش وغيرهم من قبائل العرب لهذا الدين؛ لأنه يأتي بنظام يسقط سائر الأنظمة الجاهلية المخالفة له ، وليس بمستغ رب بعد ذلك أن تنكر قريش توحيد الألوهية وتعترف بتوحيد الربوبية فحسب.

والاتجاه السياسي في العهدين المكي والمدني يجب أن يُفرَّق فيه بين وجود الدولة الإسلامية ككيان مادي عندما هاجر الرسول (ﷺ) إلى المدينة وبين وجود المنهج السياسي الإسلامي الذي صاحب هذه الدعوة من بعثة الرسول (ﷺ)، وكذلك يُفَرَّق بين نزول بعض التشريعات في الإسلام عندما قامت الدولة الإسلامية في المدينة وبين وجود أصول ومبادئ ومنطلقات النظام السياسي في عهده المكي.

ولهذا نجد معظم سور القرآن الكريم بقسميها المكي والمدني تعالج قضية الحاكمية وتبيُّنها وهي أساس النظام السياسي في الإسلام.

ومن مقاصد القرآن ربط التشريعات والأحكام والأوامر والمناهج بالعقيدة، وتنشئة الأمة على هدى الوحي فهو دستورها ومنهجها.

ولذا يقال: إن العهد المكي لم تكن فيه دولة – من حيث الكيان المادي – بمفهومها الذي وقع في المدينة، ويمكن اعتبلو ما حصل من أعمال سياسية في العهد المكي مُقدِّمات قيام الدولة التي قامت بالفعل بمعالمها الحقيقية السيادية في العهد المدني كما سيأتي ذكر ذلك -إن شاء الله تعالى-.

ويمكن الإشارة إلى بعض الأعمال التي قام بها النبي (ﷺ) ذات الدلالة السياسية في العهد المكي، وتتمثل في:

1 – الأمر بالهجرة إلى الحبشة:

كانت الهجرة الأولى إلى الحبشة في رجب سنة خمس من البعثة [2]. وهذه الهجرة [3] لم تكن إلا إجراءً مؤقتًا قُصد به حماية الأفراد المسلمين من أذى قريش وبغيها الذي لم يكن رسول الله (ﷺ) قادرًا – في تلك الفترة - على منعه[4].

2- عرض رسول الله (ﷺ) نفسه على القبائل:

وهذا العمل يُعدُّ من أبرز الأعمال في العهد المكي، وهو محاولة لتوسيع نطاق الدعوة وإيجاد ملاذٍ آمنٍ لها.

روى سالم عن جابر بن عبد الله – رضي الله عنهما – قال: كان رسول الله (ﷺ) يعرض نفسه على الناس في الموقف، فقال : "أَلَا رَجُلٌ يَحْمِلُنِي إِلَى قَوْمِهِ، فَإِنَّ قُرَيْشًا قَدْ مَنَعُونِي أَنْ أُبَلِّغَ كَلَامَ رَبِّي"[1].

---

1) سورة الشورى: آية 13.

1) السيرة النبوية لابن هشام (1/321 – 322)، والهجرة إلى الحبشة هجرتان وليست هجرة واحدة؛ فإن بعض المسلمين ممن هاجر الهجرة الأولى إلى الحبشة رجعوا ظنًا منهم أن المشركين أسلموا، فلما ظهر لهم خلاف ذلك هاجروا الهجرة الثانية. انظر تفصيل ذلك في "فتح الباري" لابن حجر (7/204)، والموضع السابق من سيرة ابن هشام.

2) انظر: في النظام السياسي للعوا ص(41).

3) وقد حاول بعض من كتب في النظام السياسي الإسلامي ذكر أهداف أخرى من هجرة المسلمين إلى الحبشة ، مثل: الفرار من ا لفتنة، وشرح قضية الإسلام، وموقف قريش منه ، وإقناع الرأي العام بعدالة قضية المسلمين على نحو ما تفعله الدول الحديثة من تحرّك سياسي يشرح قضاياها، وكسب الرأي العام إلى جوارها، وغير ذلك. انظر: النظام السياسي في الإسلام، د . عبد القادر أبو فارس ص (134)، فقه السيرة النبوية، منير غضبان ص(234 – 252).

وهذا العمل من النبي (ﷺ) - وهو عرض نفسه على القبائل – يعد صورة واضحة تؤكد بحثه (ﷺ) عن مكان آمن في أرض العرب حتى يؤدي رسالةَ ربِّه، بل إنَّ طلب النُّصرة والمنعة من القبائل تُعدُّ محاولة منه (ﷺ) لإيجاد منطلقات آمنة للدعوة الإسلامية ومن أهم هذه المنطلقات – كما تقدم – إيجاد الأرض، أو ما يُعرف بالتعبير السياسي المعاصر:"المحيط الإقليمي " الذي يكون السلطان السياسي فيه للمسلمين ، ويقيمون عليه دولتهم فيتفرغوا إلى الدعوة لد ينهم والجهاد في سبيله[2].

3- بيعتا العقبة الأولى والثانية[3]:

وهاتان البيعتان ما هما إلا نتيجة أو ثمرة من ثمار العمل السابق "عرض الرسول (ﷺ) نفسه على القبائل".

إن هاتين البيعتين كانتا أساس قيام الدولة الإسلامية في المدينة والبذرة الأولى لها، وبالأخص بيعة العقبة الثانية، التي بايع فيها رسول الله (ﷺ) الأنصار على الإيمان بالله ورسوله والطاعة في المعروف، وبايعوه على أن يمنعوه مما يمنعون منه نساءهم وأبناءهم.

4 – الهجرة إلى المدينة:

كان الأمر بالهجرة إلى المدينة نتيجة وثمرة للعمل السابق (بيعتي العقبة الأولى و الثانية) التي تحددت فيها أرض الدولة الإسلامية.

ومما ورد في الأحاديث الصحيحة أن النبي (ﷺ) قال: "رَأَيْتُ فِي الْمَنَامِ أَنِّي أُهَاجِرُ مِنْ مَكَّةَ إِلَى أَرْضٍ بِهَا نَخْلٌ فَذَهَبَ وَهْلِي[4] إِلَى أَنَّهَا الْيَمَامَةُ أَوْ هَجَرُ فَإِذَا هِيَ الْمَدِينَةُ يَثْرِبُ"[5].

كانت هجرة النبي (ﷺ) من مكة إلى المدينة مبدأ الفترة الثانية من عهد النبوة، والتي عُرفت بالعهد المدني، فقد تكونت بهذه الهجرة الدولة الإسلامية وأصبح لها كيان دولي، ومست الحاجة إلى التشريع العملي على أتم صوره، وعلى ذلك فالفترة المكية كانت بم ثابة المرحلة التمهيدية للفترة المدنية بل والتأسيس لها – على ما تم إيضاحه - فقد تكوّنت في الفترة المكية نواة المجتمع الإسلامي من أولئك الأفراد القلائل وتقررت فيهم قواعد الإسلام الأساسية، أمَّا في الفترة الثانية – وهي الفترة المدنية – فقد فُصِّل ما أُجْمِل م ن قواعد الإسلام في الفترة الأولى ونزلت التشريعات التي احتاجت إليها الدولة الإسلامية الجديدة في الشؤون العامّة والخاصة على حَدٍّ سواء.

وهذا الاتصال بين الفترة المكية والمدنية واضح لكل من تتبع مسيرة الدعوة الإسلامية وتطورها في عصر النبوة[6].

العهد المدني(قيام الدولة)

كان العصر النبوي بقسميه مرحلة تأسيس وبناء لكيان الأمة الإسلامية ووضع الأسس العامة التي سوف تحكم مسيرة هذه الأمة على طول التاريخ[7].

لقد قامت الدولة الجديدة على أساس الإسلام في كل شيء، في إدارتها وسياستها وحربها وسلمها وصِلاتها بالأفراد والجماعات.

---

4) أخرجه أحمد في المسند (3/390)، وأبو داود في "السنن" كتاب السنة، باب في القرآن، برقم (4734)، والترمذي في "جامعه" في ثواب القرآن، باب حرص النبي ﷺ على تبليغ القرآن، برقم (2925)، وقال: "هذا حديث حسن صحيحٌ".

1) في النظام السياسي للعوا ص(42 – 43).

2) انظر صحيح البخاري كتاب مناقب الأنصار، باب وفود الأنصار إلى النبي ﷺ بمكة، وبيعة العقبة.

3) أي: ذهب وَهْمُه إليه. انظر النهاية لابن الأثير (5/233).

4) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب مناقب الأنصار، باب هجرة النبي ﷺ وأصحابه إلى المدينة.

5) انظر: النظام السياسي للدكتور سليم العوا ص(44). وقد ردّ المؤلِّف على بعض المستشرقين الزّاعمين أن كل الذي جَدَّ في المدينة هو فقط أن المجتمع المسلم تحوّل من النظرية إلى التطبيق، أو أنه تحوَّل من دين مُسالِم ومُوادِع إلى دين يأمر بالجهاد وشنّ الحروب!

1) في النظام السياسي للعوا ص(45).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "وكان رسول الله (ﷺ) في مدينته النبوية يتولى جميع ما يتعلق بولاة الأمور، ويولّ في الأماكن البعيدة عنه كما ولّى على مكة عَتَّاب بن أسيد وعلى الطائف عثمان بن أبي العاص، وكذلك كان يؤمِّر على السرايا ويبعث على الأموال الزّك وية السُّعاة ، فيأخذونها ممن هي عليه ويدفعونها إلى مستحقيها الذين سماهم الله في القرآن .. وكان النبي (ﷺ) يستوفي الحساب على العمال ويحاسبهم على المستخرج والمصروف..."[1].

ويمكن ذكر أهم الأعمال التي قام بها النبي (ﷺ) حين قدومه المدينة على النحو التالي:

1- بناء المسجد:

يظهر من الروايات الصحيحة[2] أن النبي (ﷺ) أسس أولاً مسجد قباء وكان يُصلّي فيه، ثم أَتَمَّ بناءَه بنو عمرو بن عوف، قال ابن حجر عن مسجد قباء : "وهو في التحقيق أول مسجد صلى النبي (ﷺ) فيه بأصحابه جماعةً ظاهرًا، وأول مسجد بُني لجماعة المسلمين عامة "[3]، ثم بنى بعد ذلك مسجده (ﷺ) المعروف الآن بالمسجد النبوي.

أهمية بناء المسجد: لا شكَّ أن هناك دلالات عدة لبناء المسجد، حيث كان ذلك العمل أول عمل قام به النبي (ﷺ).

فالمسجد[4] هو عنوان هذه الأمة، وهو الذي يُمثِّل رمز انتصاراتها . فلقد أمضى المسلمون في مكة ثلاث عشرة سنة يعبدون الله على خوف ووجل، ويُضطهدون إن أعلنوا شعائرهم، ويُؤذَون إن صَلّوا وجهروا بصلاتهم وقرآنهم، وكان أول ركن ظاهر تقوم دولة الإسلام عليه ومن أجله هو الصلاة.

فكان قيام المسجد النبوي وإعلان التوحيد في المدينة هو إعلان قيام دولة الإسلام.

2- المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار:

إن تجانس شعب أي دولة من الدول من العوامل المهمة في الاستقرار السياسي للدولة ، وكان من مِنة الله على رسوله (ﷺ) أن ألَّف بين قلوب المسلمين.

ومن نماذج تلك المؤاخاة أنه (ﷺ) آخى بين عبد الرحمن بن عوف وسعد بن الربيع، وآخى بين سلمان الفارسي وأبي الدرداء[5].

وتقدَّم أن المؤاخاة كانت بين المهاجرين والأنصار، وكانت أيضًا بين الأوس والخزرج من الأنصار. وفي بيان حكمة المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار يقول السُّهيلي: "آخى رسول الله (ﷺ) بين أصحابه حين نزلوا المدينة ليذهب عنهم وحشة الغربة، ويُؤنسهم من مفارقة الأهل والعشيرة، ويَشُدُّ أزْر بعضهم ببعض"[6].

3 - صحيفة المدينة(وثيقة المدينة أو دستور المدينة):

فور هجرة النبي (ﷺ) إلى المدينة المنورة كتب دستورًا تاريخيًا بين المهاجرين والأنصار ووادع فيه يهود وعاهدهم، وشرط لهم واشترط عليهم.

إن هذا الدستور يهدف بالأساس إلى تنظيم العلاقة بين جميع طوائف وجماعات المدينة، وعلى رأسها المهاجرين والأنصار والفصائل اليهودية وغيرهم، يتصدى بمقتضاه المسلمون واليهود وجميع الفصائل لأي عدوان خارجي على المدينة.

---

2) مجموع الفتاوى (81/28).
3) انظر: صحيح البخاري، كتاب مناقب الأنصار، باب هجرة النبي ﷺ إلى المدينة برقم (3906).
4) فتح الباري (288/7).
5) انظر: فقه السيرة النبوية، منير غضبان ص(356).
1) انظر: تفاصيل تلك المؤاخاة في السيرة لابن هشام (504/1 – 507).
2) الروض الأنف (350/2).

وبإبرام هذا الدستور – وإقرار جميع الفصائل بما فيه- صارت المدينة دولة وفاقية رئيسها الرسول (ﷺ)، وصارت المرجعية العليا للشريعة الإسلامية، وصارت جميع الحقوق الإنسانية مكفولة، كحق حرية الاعتقاد وممارسة الشعائر، والمساواة والعدل.

تقول الوثيقة (الدستور):"هذا كتابٌ من محمد النبي رسولِ الله بين المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب ومَن تبعهم ولَحِق بهم وجاهَد معهم، أنهم أمة واحدة من دون الناس، المهاجرون من قريش على ربعتهم يتعاقلون بينهم، وهم يَفْدون عانيَهم بالمعروف والقسط بين المؤمنين، وبنو عوفٍ على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكلُّ طائفة تفدي عانيَها بالمعروف والقسط بين المؤمنين، وبنو الحارث بن الخزرج على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيَها بالمعروف والقسط بين المؤمنين، وبنو ساعدة على ربعتهم، يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيَها بالمعروف والقسط بين المؤمنين، وبنو جشم يتعاقلون معاقلهم الأ ولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين، وبنو النجَّار يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيَها بالمعروف والقسط بين المؤمنين، وبنو عمرو بن عوف يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين، وبنو النبيت يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيَها بالمعروف والقسط بين المؤمنين، وبنو الأوس يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

وأن المؤمنين لا يتركون مفرحًا بينهم أن يعطوه بالمعروف في فداء أو عقل، وألا يحالف مؤمن مولى مؤمن دونه، وأن المؤمنين المتقين أيديهم على كل مَن بغى منهم أو ابتغى دسيعة ظلم أو إثماً أو عدوانًا أو فسادًا بين المؤمنين، وأن أيديَهم عليه جميعًا ولو كان ولد أحدهم.

ولا يقتل مؤمن مؤمنًا في كافر، ولا ينصر كافرًا على مؤمن، وأن ذمة الله واحدة يجير عليهم أدناهم، وأن المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس.

وأنه من تبعنا من يهود؛ فإن له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصرين عليهم، وأن سلم المؤمنين واحدة، لا يُسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله، إلا على سواء وعدل بينهم، وأن كل غازية غزت معنا يعقب بعضها بعضًا، وأن المؤمنين يبيء بعضهم على بعض بما نال دماءهم في سبيل الله.

وأن المؤمنين المتقين على أحسن هدى وأقومه، وأنه لا يُجِير مشرك مالاً لقريش ولا نفسًا، ولا يحول دونه على مؤمن، وأنه مَن اعتبط مؤمنًا قتلاً عن بينة فإنه قود به، إلا أن يرضى وليُّ المقتول بالعقل، وأن المؤمنين عليه كافة، ولا يحل لهم إلا القيام عليه.

وأنه لا يحل لمؤمن أقرَّ بما في هذه الصحيفة، وآمن بالله واليوم الآخر أن ينصر محدِثًا أو يؤيَه، وأن مَن نصره أو آواه، فإن عليه لعنةَ الله وغضبه يوم القيامة، ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل، وأنكم مهما اختلفتُم في شيء، فإن مَرَدَّه إلى الله وإلى محمد.

وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين، وأن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم، إلا مَن ظلم وأَثِم، فإنه لا يُوتِغُ إلا نفسَه وأهل بيته.

وأن ليهودِ بني النجار مثل ما ليهود بني عوف، وأن ليهود بني الحارث مثل ما ليهود بني عوف، وأن ليهود بني ساعدة مثل ما ليهود بني عوف، وأن ليهود بني جشم مثل ما ليهود بني عوف، وأن ليهود بني الأوس مثل ما ليهود بني عوف، وأن ليهود بني ثعلبة مثل ما ليهود بني عوف، إلا مَن ظلم وأثم، فإنه لا يوتغ إ لا نفسه وأهل بيته، وأن لبني الشطيبة مثل ما ليهود بني عوف، وأن البر دون الإثم، وأن موالي ثعلبة كأنفسهم، وأن بطانة يهود كأنفسهم، وأنه لا يخرج منهم أحدٌ إلا بإذن محمد، وأنه لا ينحجز على ثأر جرح، وأنه مَن فتك فبنفسه وأهل بينه، إلا مَن ظلم، وأن الله على أبر هذا، وأن على اليهود نفقتهم، وعلى المسلمين نفقتهم، وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وأن بينهم النصح والنصيحة، والبر دون الإثم.

وأنه لا يأثم امرؤ بحليفِه، وأن النصر للمظلوم، وأن اليهود يُنفِقون مع المؤمنين ما داموا محاربين، وأن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة، وأن الجَارَ كالنفس غير مضار ولا آثم، وأنه لا تُجَارُ حرمة إلا بإذن أهلها، وأنه ما كان من أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده، فإن مَرَدَّه إلى الله وإلى محمد رسول الله (ﷺ) وأن الله على أتقى ما في هذه الصحيفة وأبره، وأنه لا تجار قريش ولا مَن نصرها، وأن بينهم النصر على مَن دهم يثرب، وإذا دعوا إلى صلح يصالحونه ويلبسونه، فإنهم يصالحونه ويلبسونه، وأنهم إذا دعوا إلى مثل ذلك، فإنه لهم على المؤمنين إلا مَن حارب في الدين، على كل أناس حصتهم من جانبهم الذي قِبَلهم.

وأن يهود الأوس مواليهم وأنفسهم على مثل ما لأهل هذه الصحيفة مع البر المحض من أهل هذه الصحيفة، وأن البر دون الإثم لا يكسب كاسب إلا على نفسه، وأن الله على أصدق ما في هذه الصحيفة وأبره، وأنه لا يَحُول هذا الكتاب دون ظلم ظالم أو آثم، وأنه مَن خرج آمنٌ ومن قعَد آمن بالمدينة، إلا مَن ظلم وإثم، وأن الله جار لمن بر واتقى، ومحمدٌ رسول الله (ﷺ)"[1].

هذا الدستور العبقري العادل الشامل يؤسِّس للغة القانون ومنطق التعايش السلمي الذي تحتاجه دولة مدنية حديثة ناشئة، على غير تقاليد الجاهلية.

ويمكن استخلاص أبرز جوانب الفكر السياسي في هذه الوثيقة فيما يأتي:

1. الأمة الإسلامية فوق القبلية.
2. التكافل الاجتماعي بين فصائل الشعب.
3. ردع الخائنين للعهود.
4. احترام أمان المسلم.
5. حماية أهل الذمة والأقليات غير الإسلامية.
6. الأمن الاجتماعي وضمان الديات.
7. المرجعية في الحكم إلى الشريعة الإسلامية.
8. حرية الاعتقاد وممارسة الشعائر مكفولة لكل فصائل الشعب.
9. الدعم المالي للدفاع عن الدولة مسؤولية الجميع.
10. الاستقلال المالي لكل طائفة.
11. وجوب الدفاع المشترك ضد أي عدوان.
12. النصح والبر بين المسلمين وأهل الكتاب.
13. وجوب نصرة المظلوم.
14. حق الأمن مكفول لكل مواطن.

المعالم السياسية للدولة الإسلامية داخليا وخارجيا

تكوَّنت الدولة الإسلامية وأخذت تباشر مهامها التي شملت كل نواحي النشاط السياسي المعروفة آنذاك في مجالاتها المختلفة[2] وكان رسول الله (ﷺ) يتولى تلك المهام بنفسه أو بواسطة قواد سراياه وبعوثه، ونُظِّمت موارد الدولة المالية بتنظيم الزكاة وطرق جبايتها، وعقدت المعاهدات، وأُنفذت السفارات إلى العالم الخارجي، فتكونت بذلك أسس العلاقات الدولية للدولة الإسلامية .[3]. ويمكن تناول المعالم السياسية للدولة الإسلامية داخليا وخارجيا من خلال هذه المحاور:

---

1) السيرة النبوية لابن كثير : 2/ 321، والسيرة النبوية لابن هشام (501/1)، ومسند الإمام أحمد (204/2) و(125/11)، والسنن الكبرى للبيهقي (106/8).

1) انظر كلام شيخ الإسلام ابن تيمية المتقدم ذكره في بداية الحديث ع ن العهد المدني عند الحديث عن المهام التي كان يباشرها النبي ﷺ.

2) انظر: النظام السياسي، د. محمد سليم العوا ص(59) وما بعدها، وانظر: التراتيب الإدارية، لعبد الحي الكتاني، نقلاً من المرجع السابق للعوا.

أولا: بعض التشريعات السياسية للدولة الإسلامية[1]:

بدأت الدولة الإسلامية تتخذ طابعها، وتتشكل تشريعاتها السياسية في شؤونها الداخلية ، وعلاقاتها الخارجية.

صاحب السلطة فيها رسول الله (ﷺ)[2]، وصحابته رضي الله عنهم هم أعوانه ووزراؤه . شؤونهم الداخلية والخارجية تحكمها الشريعة الإسلامية، ومنهم الرضا والتسليم، قد وصفهم ربهم (ﷻ) بقوله:(إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَن يَقُولُواْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَاۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ).[3]

وجاء الشرع بما ينظم شؤون الإنسان في كل المجالات، ومن ذلك ما يتعلق بالسياسة في كل مجالاتها الداخلية والخارجية، يحدد العلاقة بين الراعي والرعية ، وبين أفراد الرعية مع بعضهم . يحدد لكل مسئولياته ويعرِّفه بواجباته، فجاءت النصوص الشرعية من الكتاب الكريم ، والسنة المطهرة، ببيان هذه السياسة، ومنها على سبيل المثال: قوله تعالى: وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ .[4] بيان لطبيعة السلطة في الإسلام.

وقوله تعالى(يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ ٱلْكُفَّارِ وَلْيَجِدُواْ فِيكُمْ غِلْظَةًۚ وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلْمُتَّقِينَ).[5] بيان نوع من العلاقة الخارجية.

وقوله: (وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ).[6]

حدود شرعية لحفظ النفس والمال، من بين حدود كثيرة، في إطار تحقيق الأمن الداخلي للمجتمع.

وقول الرسول (ﷺ): "أَلَا كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْؤُلٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، فَالْأَمِيرُ الَّذِي عَلَى النَّاسِ رَاعٍ، وَهُوَ مَسْؤُلٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ..." [7] إشعار للراعي بمسئولية الرعاية.

وقوله: "عَلَى الْمَرْءِ الْمُسْلِمِ السَّمْعُ وَالطَّاعَةُ، فِيمَا أَحَبَّ وَكَرِهَ، إِلَّا أَنْ يُؤْمَرَ بِمَعْصِيَةٍ، فَإِنْ أُمِرَ بِمَعْصِيَةٍ، فَلَا سَمْعَ وَلَا طَاعَةَ"[8]. إيجاب طاعة الراعي على الرعية، وبيان لحدود هذه الطاعة. الطاعة.

وقوله: "لَا تَحَاسَدُوا وَلَا تَنَاجَشُوا[9] وَلَا تَبَاغَضُوا، وَلَا تَدَابَرُوا[10]، وَلَا يَبِعْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَيْعِ بَعْضٍ، وَكُونُوا عِبَادَ اللهِ إِخْوَانًا .الْمُسْلِمُ أَخُو الْمُسْلِمِ. لَا يَظْلِمُهُ، وَلَا يَخْذِلُهُ، وَلَا يَحْقِرُهُ"[11] تنظيم لعلاقات أفراد المجتمع فيما بينهم، فيما يكفل مصلحة الجميع.

إلى غير ذلك من النصوص والضوابط الشرعية، التي تشكل النظام السياسي في الإ سلام، والذي يحقق سلامة البلاد، وراحة العباد.

---

3) هذا المبحث مستفاد من كتاب "النظام السياسي في الإسلام" د. سليمان العيد بتصرف.

4) وفي هذا أيضًا رد على من يرى أن محمدًا (ﷺ) ما كان إلا رسولاً لدعوة دينية خالصة للدين لا تشوبها نزعة ملك = ولا دعوة لدولة. وعلى رأس هؤلاء علي عبد الرازق في كتابه (الإسلام وأصول الحكم). انظر الهامش السابق، وانظر "الإمامة العظمى للدم يجي ص(70) وما بعدها، و "نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي " ظافر القاسمي ص(45) وما بعدها.

3) سورة النور: آية 51.

4) سورة الشورى: آية 38.

5) سورة التوبة: آية 123.

6) سورة البقرة: آية 179.

3) متفق عليه من حديث ابن عمر رضي الله عنهما، أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجمعة، باب الجمعة في القرى والمدن برقم (892)، ومسلم في صحيحه ، كتاب الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل برقم (1829). واللفظ لمسلم.

4) أخرجه مسلم في الموضع السابق من حديث ابن عمر رضي الله عنه.

5) النَّجْش: أن تزيد في البيع ليقع غيرك، وليس من حاجتك. (الجوهري، الصحاح 3/1021) مادة(نجش).

6) تدابر القوم أي: تقاطعوا. (الجوهري، الصحاح 2/655) مادة (دبر).

7) أخرجه مسلم من حديث أبي هريرة رضي الله عنه عن رسول الله (ﷺ)، كتاب البر والصلة (4/1986).

ثانيا: ملامح السياسة الداخلية للدولة الإسلامية

لقد كان رسول الله (ﷺ) يستمد سياسته الداخلية لهذه الدولة الإسلامية من وحي الله (ﷻ)[1]، ومن ومن الصعب في هذا الموجز الإحاطة بجوانب السياسة الداخلية لهذه الدولة في عهد رس ول الله (ﷺ)، وتنظيمها، ولكن يمكن الإشارة إلى شيء من هذه السياسة وهذا التنظيم الذي كان يقوم به النبي (ﷺ):

1. كان (ﷺ) يقوم بمهمة البلاغ، فكان يتلقَّى الوحي ويبلّغه للناس، وكان يدعو الناس للإسلام مع الحرص على التأليف بينهم وتحذيرهم من الشرك، وكان يتولى الفصل في المنازعات، وتعيين الولاة، وجمع الأموال الزكوية ونحوها وإنفاقها في مصارفها[2].
2. وكان (ﷺ) يستشير أصحابه فيما يستجد له من الأمور، فقد ثبتت مشاورته لهم في أمور كثيرة، وليست المشاورة قاصرة على أمور الحرب أو الجانب العسكري.
3. وكان (ﷺ) يستخلف على المدينة حين غيابه، أو يُؤمِّر على البعوث والسرايا ونحوها.
4. أنه (ﷺ) حَرِص على توزيع مهام الدولة توزيعًا دقيقًا، فكان هناك صاحب السرِّ ، وكان هناك الكُتَّاب (كُتَّاب الوحي ، وكُتَّاب الرسائل ، وكُتَّاب العهود والصلح والمواثيق)، وكان هناك صاحب الختم، وغير ذلك.
5. أنه (ﷺ) جعل مسؤولية حماية البلد على كل قادر من أفراد الرَّعية، فلم يكن هناك جيش محدد، بل كان (ﷺ) ينادي الناس بالجهاد، ثم يختار منهم من يصلح لذلك مع اعتنائه الكامل باختيار من يراه الأصلح لخوض غمار هذه الحروب والمهام العسكرية.

ثالثا: العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية

تتمثل العلاقة الخارجية للدولة الإسلامية في عهد الرسول (ﷺ) مع غيرها بمظاهر منها:

1- الدعوة والجهاد:

كانت العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية مع غيرها من الدول مبنية على أساس الدعوة إلى الله (ﷻ)، ولم يكن من سياسة الدولة الإسلامية اللجوء إلى الحرب إلا بعد عدة مراحل[3].

وكان من السياسة القتالية الإسلامية تحقيق الهدف بأدنى حد من الخسائر حتى في صفوف العدو[4]، بالنهي عن قتل الشيوخ والنساء والأطفال، وعدم قطع الأشجار، ويدل على ذلك أن رسول رسول الله (ﷺ) إذا أمَّر أميرًا على جيش أو سرية أوصاه في خاصته بتقوى الله ومن معه من المسلمين خيرًا ثم قال : "اغْزُوا بِاسْمِ اللهِ فِي سَبِيلِ اللهِ قَاتِلُوا مَنْ كَفَرَ بِاللهِ، اغْزُوا وَلَا تَغُلُّوا وَ لَا تَغْدِرُوا وَلَا تَمْثُلُوا ولا تَقْتُلُوا وليدًا..."[5].

2- الرسل والرسائل:

ومن العلاقات الخارجية ما كان يبعث به رسول الله (ﷺ) مع بع ض صحابته من الرسائل الدعوية إلى الملوك وغيرهم، ومنها ما يلي:

كتابه إلى هرقل (عظيم الروم)، الذي أرسل به دحية بن خليفة الكلبي (رضي الله عنه).
وكتابه إلى كسرى (عظيم فارس)، الذي أرسل به عبد الله بن حذافة السهمي.
وكتابه إلى النَّجاشي[6] ملك الحبشة، الذي أرسل به عمرو بن أمية الضمري.

---

8) انظر كلام شيخ الإسلام ابن تيمية المتقدم ذكره في: بداية الحديث عن العهد المدني في بيان ما كان يقوم به النبي(ﷺ).
1) انظر كلام شيخ الإسلام ابن تيمية المتقدم ذكره في: بداية الحديث عن العهد المدني، ص(37).
2) سيأتي تفصيل ذلك في مبحث العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية.
3) يقول آرنولد: "والتاريخ ما عرف فاتحًا أرحم من العرب". انظر كتابه "الدعوة إلى الإسلام" نقلاً من كتاب "الحياة السياسية عند العرب" لمحمد الناصر ص(307).
4) صحيح مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب جواز الإغارة على الكفار، حديث رقم(1730).
1) وهو غير النجاشي الذي صلى عليه النبي (ﷺ) صلاة الغائب والذي كان اسمه "أصْحَمَة"، بل هو نجاشي آخر لم يُسلم . وهذا اللقب "النجاشي" لقب في لغة الحبشة آنذاك ، يطلق على من تولّى الملك . انظر "صحيح مسلم" كتاب الجهاد والسير، باب كتب النبي (ﷺ) إلى ملوك الكفار، حديث رقم(1774)، و"زاد المعاد" لابن القيم (120/1)، وفتح الباري "لابن حجر" (240/3 – 241).

وكتابه إلى المقوقس ملك مصر والإسكندرية، الذي أرسل به حاطب بن أبي بلتعة، إلى غير ذلك من الكتب الكثيرة التي بعث بها رسول الله (ﷺ) إلى الملوك وغيرهم ، والهدف منها دعوتهم إلى الله (ﷻ) [1].

3- العهود والمواثيق:

العهود والمواثيق نوع من العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية مع غيرها ، ومن ذلك صلح الحديبية[2] الذي أجراه رسول الله (ﷺ) مع كفار قريش، الذي سماه الله (ﷻ) فتحًا، كما في قوله :(إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحا مُّبِينا).[3] ، وصلح الحديبية كانت له شروط معروفة ونتائج وثمار ترتبت على هذا الصلح[4].

المبحث الثاني:

ملامح الفكر السياسي في فترة الخلافة الراشدة

أولا- ملامح الفكر السياسي في خلافة أبي بكر الصديق

بينَّا في المبحث السابق أهم الملامح التي يتميز بها عصر النبوة من الناحية السياسية، وألقينا الضوء على المزايا السياسية التي كان يتمتع بها، فوضح لنا ما كان يتبعه في شأن قيادة المسلمين . فلقد أحسن (ﷺ) ربط نظامه السياسي، وطالما كانت صورة الحكم التي وضعها باقية في عهد الخلفاء الراشدين؛ مع اختلاف الأحداث والمستجدات والاجتهادات.

ويمكن تناول أهم ملامح الفكر السياسي في فترة الخليفة الأول أبي بكر الصديق (رضي الله عنه) من خلال ما يأتي:

المطلب الأول:

أسس البيعة وأهم ملامح الفكر السياسي فيها

كان خبر انتقال الرسول إلى الرفيق الأعلى فجيعة كبرى اشتدت وطأتها على نفوس المسلمين وأصابتهم بالذهول حتى إن عمر بن الخطاب نفسه لم يصدق لأول وهلة ووقف يهدد الناقلين للخ بر ويتوعدهم. ومن ملامح صورة المسلمين التي تثير انتباه الباحث، تلك التي تنقلها لنا السيدة عائشة قي وصفها لحال المسلمين، فتقول : "أخرس بعضهم فما تكلم إلا بعد الغد وخلط آخرون ولاثوا الكلام بغير بيان". ولم يقف المسلمون على الحقيقة إلا بالقول المأثور لأبي بكر الذي أعلنه مدويًا فأصاب الحقيقة: "من كان منكم يعبدُ محمدًا فإن محمدًا قد مات ومن كان منكم يعبد الله فإن الله حي لا يموت"، وقد اعتبر أهل السنة هذه الصيحة من مآثر أبي بكر التي انفرد لها لأنه أدخل السكينة على قلوب المسلمين في هذا الموقف العصيب وتنبه إلى الحقيقة قبل غيره من الصحابة. وقد تلقف الناس الآية التي تلاها أبو بكر مرددين لها لكي تدخل الطمأنينة على نفوسهم في قوله تعالى (وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُول قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُۚ أَفَإِيْن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ ٱنقَلَبْتُمْ عَلَىٰٓ أَعْقَٰبِكُمْۚ وَمَن يَنقَلِبْ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ فَلَن يَضُرَّ ٱللَّهَ شَيْـًٔاۗ وَسَيَجْزِي ٱللَّهُ ٱلشَّٰكِرِينَ) [5] [6].

---

2) انظر نصوص هذه الكتب وغيرها عند ابن القيم، زاد المعاد (688/3) وما بعدها.
3) كانت الحديبية في آخر سنة ست من الهجرة. انظر السيرة النبوية لابن هشام (316/3).
4) سورة الفتح: آية 1.
5) انظر: المسند للإمام أحمد (323/4)، والبخاري، الجامع الصحيح، كتاب الشروط، حديث رقم(2731،2732)، وصحيح مسلم، كتاب الجهاد والسير ، باب صلح الحديبية برقم (1783)، وابن هشام، السيرة النبوية (317/2، 318)، وابن كثير، البداية والنهاية (164/4) وما بعدها.
5) سورة آل عمران: آية 144.
2) انظر: منهاج السنة، لابن تيمية، 134/3.

ثم ظهرت الحاجة إلى البحث فيمن يلي الأمر بعد الرسول (ﷺ)، وهرع المسلمون دون إبطاء إلى اجتماع السقيفة للتشاور والنظر.

اجتمع الأنصار في سقيفة بني ساعدة أول ما اجتمعوا حيث طلب سعد بن عبادة الأمر لنفسه، وسرعان ما لحقهم المهاجرون إلى هذا الاجتماع ودارت المناقشات بينهما على من له الحق في تولي الخلافة بعد الرسول (ﷺ). وكانت نظرية الأنصار كما وردت على لسان سعد بن عبادة أن لهم سابقة في الجهاد ورفعة شأن الدين والدفاع عن الرسول (ﷺ)، بينما عجز المهاجرون من وجهة نظرهم عن منع الإيذاء عنه وقصروا في نصرته وهو منهم ونشأ بينهم.

أما رد المهاجرين فكان على لسان أبي بكر حيث دافع عنهم من حيث إنهم أول من صدق رسول الله (ﷺ)، وصبر معه على الشدة والبلاء، مع اعترافه بفضل الأنصار لما قاموا به من دور مهم في نصر الدعوة الإسلامية وحماية صاحبها صلوات الله عليه . وقال أبو بكر :"نحن الأمراء وأنتم الوزراء، لا تفتون بمشورة ولا نقضي دونكم الأمور". أما خطاب عمر بن الخطاب فكان أشد لهجة، حيث أصر على أنه لا ينبغي أن يتولى الأمر أحد من غير المهاجرين.

فلما رأى أبو بكر احتداد المناقشات وظهور الخلاف سافرًا، قام طالبًا قيام المسلمين للاختيار بين عمر بن الخطاب أو أبي عبيدة بن الجراح. وكما كان له الفضل قبل ذلك في إدخال الطمأنينة على قلوب المسلمين حينما أكد وفاة الرسول (ﷺ) فقد ظهر فضله للمرة الثانية في ح سم الخلاف بين المهاجرين والأنصار. ولكن قام الاثنان - عمر وأبو عبيدة - طالبين من أبي بكر أن يبسط يده ليبايعانه لأنه أفضل المهاجرين وثاني اثنين في الغار وخليفة رسول الله (ﷺ) على الصلاة والصلاة أفضل دين المسلمين . فتابعهما قيس بن سعد - من الأنصار- ليبايع أبا بكر فكان أولهم، فقبل الأنصار مشورته وتتابعوا عن طيب خاطر للمبايعة، وكانت دعامة موقفه ما قاله لهم : كرهت أن أنازع قومًا حقا جعله الله لهم[1].

هذه هي ملامح اجتماع السقيفة التي تكاد المصادر تتفق في إيراد تفاصيلها . ومن المهم أن نعرض الملاحظات التي نستطيع أن نستقيها من اجتماع السقيفة، وتتمثل فيما يأتي:

أولا: أنه أول اختلاف يحدث بين المسلمين عقب انتقال الرسول (ﷺ) إلى الرفيق الأعلى، فهو كما يصفه الإمام أبو الحسن الأشعري بأنه (أول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين بعد نبيهم (ﷺ) اختلافهم في الإمامة)[2] ولكن الاختلاف هنا كان سياسيًا محضًا وليس دينيًا، ولم يتسع لأكثر مما حدث وبيناه آنفًا إذ سرعان ما عاد عامل الدين بسلطانه القوى فأدى دوره في تهدئة النفوس والمبايعة لأبي بكر.

ثانيًا: تمت البيعة لأبي بكر بالإجماع؛ إقرارا من الصحابة _رضي الله عنهم_ بأفضلية أبي بكر الصديق وسبقه إلى الإسلام وبلائه الحسن مع النبي (ﷺ). يقول الإمام أبو بكر الباقلاني في معرض ذكره للإجماع على خلافة الصديق (رضي الله عنه): (وكان (رضي الله عنه) مفروض الطاعة لإجماع المسلمين على طاعته وإمامته وانقيادهم له حتى قال أمير المؤمنين علي عليه السلام مجيباً لقوله (رضي الله عنه) لما قال: أقيلوني فلست بخيركم، فقال: لا نقيلك ولا نستقيلك قدمك رسول الله (ﷺ) لديننا ألا نرضاك لدنيانا يعني بذلك حين قدمه للإمامة في الصلاة مع حضوره واستنابته في إمارة الحج فأمرك علينا وكان (رضي الله عنه) أفضل الأمة وأرجحهم إيماناً وأكملهم فهمًا وأوفرهم علمًا)[3].

وقد رد الإمام البيهقي على مزاعم الشيعة وافتراءاتهم القائلة بأن عليا بن أبي طالب (رضي الله عنه) بايع أبا بكر ظاهرًا ولم يرتضه باطنا ؛ إذ يقول رحمه الله بعد ذكره روايات عدة في مبايعة

---

1) انظر: النظريات السياسية الإسلامية، الدكتور الريس، ص 25.
2) مقالات الإسلاميين، أبو الحسن الأشعري، 31/1.
3) الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، أبو بكر الباقلاني، ص 65.

الصحابة جميعا بالخلافة لأبي بكر (ﷺ): (وقد صح بما ذكرنا اجتماعهم على مبايعته مع علي بن أبي طالب فلا يجوز لقائل أن يقول: كان باطن علي أو غيره بخلاف ظاهره ، فقد كان عليّ أكبر محلا وأجل قدراً من أن يقدم على هذا الأمر العظيم بغير حق أو يظهر للناس خلاف ما في ضميره ولو جاز هذا في اجتماعهم على خلافة أبي بكر لم يصح إجماع قط والإجماع أحد حجج الشريعة ولا يجوز تعطيله بالتوهم. والذي روى أن علياً لم يبايع أبا بكر ستة أشهر ليس من قول عائشة إنما هو من قول الزهري فأدرجه بعض الرواة في الحديث عن عائشة في قصة فاطمة رضي الله عنهم وحفظه معمر بن راشد فرواه مفصلا وجعله من قول الزهري منقطعاً من الحديث . وقد روينا في الحديث الموصول عن أبي سعيد الخدري ومن تابعه من المغازي أن علياً بايعه في البيعة العامة بعد البيعة التي جرت في السقيفة، ثم شجر بين فاطمة وأبي بكر كلام بسبب الميراث إذ لم تسمع من رسول الله (ﷺ) في باب الميراث ما سمعه أبو بكر وغيره فكانت معذورة فيما طلبته وكان أبو بكر معذوراً فيما منع فتخلف علي عن حضور أبي بكر حتى توفيت، ثم كان منه تجديد البيعة والقيام بواجباتها كما قال الزهري ولا يجوز أن يكون قعود علي في بيته على وجه الكراهية لإمارته ففي رواية الزهري أنه بايعه بعد وعظم حقه، ولو كان الأمر على غير ما قلنا لكانت بيعته آخراً خطأ، ومن زعم أن علياً بايعه ظاهراً وخالفه باطناً فقد أساء الثناء على علي، وقال فيه أقبح القول وقد قال علي في إمارته وهو على المنبر: ألا أخبركم بخير هذه الأمة بعد نبيها (ﷺ) قالوا : بلى قال : أبو بكر ثم عمر ونحن نزعم أن علياً كان لا يفعل إلا ما هو حق ولا يقول إلا ما هو صدق وقد فعل في مبايعة أبي بكر ومؤازرة عمر ما يليق بفضله وعلمه وسابقته وحسن عقيدته وجميل نيته في أداء النصح للراعي والرعية... فلا معنى لقول من قال بخلاف ما قال وفعل وقد دخل أبو بكر الصديق على فاطمة في مرض موتها وترضاها حتى رضيت عنه فلا طائل لسخط غيرهما ممن ي دعي موالاة أهل البيت ثم يطعن على أصحاب رسول الله (ﷺ) ويهجن من يواليه ويرميه بالعجز والضعف واختلاف السر والعلانية في القول والفعل وبالله العصمة والتوفيق)[1].

وقال ابن قدامة رحمه الله تعالى: (وهو – أي أبو بكر- أحق خلق الله تعالى بالخلافة بعد النبي (ﷺ) لفضله وسابقته وتقديم النبي (ﷺ) له في الصلاة على جميع الصحابة رضوان الله عليهم، وإجماع الصحابة _رضي الله عنهم_ على تقديمه ومتابعته ولم يكن الله ليجمعهم على ضلالة)[2].

ثالثا: من أهم ملامح اجتماع الثقيفة أن الأمر لم يتم لأبي بكر بالعنف أو الإكراه ، وإنما كان نتيجة مناقشة مفتوحة بين المهاجرين والأنصار، وأتيحت الفرصة كاملة لكلا الفريقين ليدلي برأيه في حرية تامة.

ويصف الدكتور الريس هذا الاجتماع بأنه كان شبيهًا بجمعية وطنية أو تأسيسية فوضها المسلمون للبحث في مصير الأمة للأجيال المقبلة، وفي رأيه أن هذا الاجتماع بما حوى من أسس جوهرية لمساجلات حرة للرأي جعل كاتبًا غربيًا يشهد بأنه (يذكّر إلى حد بعيد بمؤتمر سياسي دارت فيه المناقشات وفقًا للأساليب الحديثة)[3].

رابعًا: أن البيعة تمت أولًا في اجتماع السقيفة بحضور خاصة المسلمين ثم كانت بيعة العامة في اليوم التالي على المنبر، ولعل هذه الطريقة هي أساس نظرية أهل السنة في إتمام البيعة بواسطة أهل الحل والعقد أي خاصة المسلمين، وهم ذوي الدين والعلم والرأي.

خامسًا: اتسمت المناقشات بطابع فريد في نوعه لا نجد له شبيهًا في المجالس السياسية للمجتمعات التي بلغت أرقى درجات الرقى في العصر الحديث، فها هي المعارضة بما تمثله من مخالفة في الرأي. لا تلبث أن تخضع في سهولة ويسر لإحساس الأخوة في الدين وتمتثل لمبادئه

---

1) الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد، أحمد بن الحسين البيهقي، ص 179-180 .
2) لمعة الاعتقاد، لابن قدامة، ص 27 .
1) النظريات السياسية الإسلامية، الدكتور الريس، ص 25.

فيعترف كل منهما بأفضال الطرف الآخر بالرغم من الاختلاف في الرأي. وهكذا قدموا لنا نموذجًا مثاليًا للسلوك في المجال السياسي.

سادسًا: يستنتج ابن خلدون من هذه الحادثة أن أمر الإمامة لم يكن هو الأهم؛ لأن الإمامة من المصالح العامة المفوضة إلى المسلمين كافة، ولم يستخلف فيها الرسول (ﷺ) لأنها أقل أهمية من الصلاة، فإن إمامة الصلاة تأتي في المرتبة الأولى قبل الاستخلاف، ولهذا السبب استدل الصحابة في شأن أبي بكر باستخلافه في الصلاة على استخلافه في الإمامة بقولهم : (ارتضاه رسول الله لديننا أفلا نرضاه لدنيانا؟)، ويؤكد ابن خلدون ذلك بقوله: (فلولا أن الصلاة أرفع شأنًا وأكثر خطرًا من السياسة لما صح القياس) [1].

سابعًا: ومع تأكيد العلماء على تمام الإجماع لبيعة أبي بكر، فإنهم يستدلون بهذا الإجماع على أن النقل تواتر عن السلف والصحابة أنهم كانوا يتداولون في باب الإمامة أنْ لا نص فيه ا وإنما تتم بالاختيار؛ يقول إمام الحرمين : (وإن أردنا أن نعتمد إثبات الاختيار من غير التفات إلى إبطال مذاهب مدعي النصوص أسندناه إلى الإ جماع، ولأن خلافة الخلفاء الراشدين تمت جميعها على أساس البيعة وكانت متقدمة على الإمامة ثم اتسقت الطاعة بعدها وبهذا لم يبق إشكال على انعقاد الإجماع على الاختيار، وبطلان المصير إلى ادعاء النص) [2].

المطلب الثاني

ملامح الفكر السياسي عند أبي بكر الصديق

يجدر بنا في مبدأ الكلام عن السياسة الشرعية عند الصديق (رضي الله عنه) أن نعرج على قول شيخ الإسلام ابن تيمية في صفة تولي أبي بكر الحكم.

يقول شيخ الإسلام:(لم يطلب أبو بكر (رضي الله عنه) الخلافة لا برغبة ولا برهبة ، ولا شهر عليهم سيفا يرهبهم به، ولا كانت له قبيلة ولا أموال تنصره، وتقيمه في ذلك، كما جرت عادة الملوك أن أقاربهم ومواليهم يعاونونهم، ولا طلبها أيضا بلسانه، ولا قال: بايعوني، بل أمر بمبايعة عمر وأبي عبيدة - رضي الله عنهما- ومن تخلف عن بيعته كسعد بن عبادة (رضي الله عنه) لم يؤذه، ولا أكرهه على المبايعة، ولا منعه حقا له، ولا حرك عليهم ساكنا، وهذا غاية في عدم إكراه الناس على المبايعة ثم إن المسلمين بايعوه ودخلوا في طاعته ... وخرج منها أزهد مما دخل فيها ، لم يستأثر عنهم بشيء) [3].

وتتجلى معالم الفكر السياسي عند الصديق (رضي الله عنه) من خلال خطبته الفريدة التي تضمنت أسس الشورى والمواطنة ، كما أبرزت أ نموذجًا جليلا في تفاني الحاكم في القيام على مصالح رعيته؛ يقول الصديق (رضي الله عنه) مخاطبا الناس بعد مبايعته ليبين لهم سياسته وطريقة تعامله معهم: (أما بعد أيها الناس، فإني قد وليت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني، الصدق أمانة، والكذب خيانة، والضعيف فيكم قوي عندي حتى أرجع عليه حقه إن شاء الله، والقوي فيكم ضعيف عندي حتى آخذ الحق منه إن شاء الله، لا يدع قوم الجهاد في سبيل الله إلا ضربهم الله بالذل، ولا تشيع الفاحشة في قوم قط إلا عمهم الله بالبلاء، أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم) [4].

---

2) مقدمة ابن خلدون، ص 219
3) غياث الأمم في التياث الظلم، لإمام الحرمين الجويني، ص 28
1) منهاج السنة، لابن تيمية، 449/7
2) رواه ابن هشام في سيرته (661/2) والبيهقي في سننه (353/6)

يقول ابن كثير رحمه الله عن قول الصديق (ﷺ) ولست بخيركم :(هذا من باب الهضم والتواضع؛ فإنهم مجمعون على أنه أفضلهم وخيرهم _رضي الله عنهم_. ولا مانع أن يكون كلامه على ظاهره فمهما بلغ الرجل من صفات الكمال فلا بد أن يعتريه نقص وأن يقع في خط أ فهو بحاجة إليهم ليكملوا نقصه)[1].

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية معلقا على قول الصديق (ﷺ) "فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني":(هذا من كمال عدله وتقواه، وواجب على كل إمام أن يقتدي به في ذلك، وواجب على الرعية أن تعامل الأئمة بذلك، فإن استقام الإمام أعانوه على طاعة الله تعالى، وإن زاغ وأخطأ بينوا له الصواب ودلوه عليه، وإن تعمد ظلما منعوه منه بحسب الإمكان، فإذا كان منقادا للحق، كأبي بكر (ﷺ) فلا عذر لهم في ترك ذلك وإن كان لا يمكن دفع الظلم إلا بما هو أعظم فسادا منه، لم يدفعوا الشر القليل بالشر الكثير)[2].

كما أن من واجبات الحاكم عند الصديق (ﷺ) حفظ الشريعة ومجاهدة الخارجين عليها وهذا أهم أمر عند الصديق (ﷺ) فقاتل المرتدين ومدعي النبوة حتى ردهم.

ومن واجبات الحاكم عند الصديق (ﷺ) نشر الدين؛ فقد أنفذ جيش أسامة ، وشرع في قتال فارس والروم، ونشر الفتوحات، ومات والمسلمون يحاصرون دمشق.

ومن معالم الفكر السياسي عند أبي بكر الصديق (ﷺ) أنه يرى أن الحاكم بحاجة إلى رأي الناس ومشاورتهم لصلاح دينهم ودنياهم ؛ فعن ميمون بن مهران، قال : "كان أبو بكر (ﷺ) إذا ورد عليه خصم نظر في كتاب الله، فإن وجد فيه ما يقضي به قضى به بينهم، فإن لم يجد في الكتاب، نظر: هل كانت من النبي (ﷺ) فيه سنة؟ فإن علمها قضى بها، وإن لم يعلم خرج فسأل المسلمين فقال: " أتاني كذا وكذا، فنظرت في كتاب الله، وفي سنة رسول الله (ﷺ)، فلم أجد في ذلك شيئا، فهل تعلمون أن نبي الله (ﷺ) قضى في ذلك بقضاء؟ "، فربما قام إليه الرهط فقالوا : "نعم، قضى فيه بكذا وكذا"، فيأخذ بقضاء رسول الله (ﷺ)". قال جعفر وحدثني غير ميمون أن أبا بكر (ﷺ) كان يقول عند ذلك: "الحمد لله الذي جعل فينا من يحفظ عن نبينا (ﷺ)"، وإن أعياه ذلك دعا رءوس المسلمين وعلماءهم، فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على الأمر قضى به"[3].

والحاكم عند أبي بكر (ﷺ) إنما هو أجير عند المسلمين فهو موظف كسائر موظفي الدولة في استحقاقاته المالية فعن عائشة - رضي الله عنها- قالت:" لما استخلف أبو بكر (ﷺ)، قال : لقد علم قومي أن حرفتي لم تكن تعجز عن مئونة أهلي، وشغلت بأمر المسلمين ، فسيأكل آل أبي بكر من هذا المال، ويحترف للمسلمين فيه "[4].

كما يرى أبو بكر الصديق (ﷺ) أن الحاكم له ما يحتاجه من بيت مال المسلمين من مسكن ومركب وخادم ونحوه ينتفع بها حال كونه يتولى أمر المسلمين ثم بعد ولايته تعاد لمن يخلفه ؛ فعن عائشة - رضي الله عنها- قالت: قال أبو بكر (ﷺ) في مرضه الذي مات فيه : انظروا ما زاد في مالي منذ دخلت في الخلافة فابعثوا به إلى الخليفة من بعدي . قالت عائشة : فلما مات نظرنا، فإذا عبد نوبي يحمل صبيانه ، وناضح كان يسقي عليه . قالت: فبعثنا بهما إلى عمر - (ﷺ)، قالت: فأُخبرت، أن عمر (ﷺ) بكى وقال: رحمة الله على أبي بكر لقد أتعب مَن بعده تعبا شديدا" [5].

---

3) البداية والنهاية، لابن كثير، 218/5
1) منهاج السنة، لابن تيمية، 272/8
2) رواه البيهقي في سننه (114/10)، وصحح إسناده الحافظ ابن حجر في الفتح (342/13)
3) رواه البخاري، 2070 .
1) رواه ابن أبي شيبة (15/7)، والبيهقي (353/6) بإسناد صحيح.

ثانيا: ملامح الفكر السياسي في خلافة الفاروق عمر بن الخطاب

لا شك أن إدارة شؤون العباد والبلاد لهي من أصعب الأمور وأشقها، وتحتاج لرجل صبور وحكيم ومجتهد، يتقي الله في اجتهاده وسعيه لتدبير أمر الرعية ورعاية مصالحها ، كأمثال عمر (ﷺ) وأرضاه، ولا يعبأ لما يقوله الناس هنا وهناك، من اعتراض غير مؤسس، أو إسهاب في مدح أو إعساف في ذم، أو غير ذلك.

وبما أن النبي (ﷺ) قد وضع اللبنات الأولى لنظام الدولة وطرق إدارتها، وترك المسلمين على المحجة البيضاء، إلا أننا نجد عمر بن الخطاب (ﷺ) قد اجتهد في مواطن كثيرة، واتخذ إجراءات عديدة ومنهجًا خاصًا لمعالجة إدارة الدولة الإسلامية في عهد خلافته، مراعاة لظروف طرأت ومستجدات حدثت، ومن ذلك:

1- لقب رأس الدولة:

لم يرد أن الرسول (ﷺ) ولا خليفته الأول أبابكر (ﷺ)، قد استخدما رمزاً لرأس الدولة، أو أطلقا لقباً من الألقاب المختلفة على قائدها، تلك الرموز والألقاب التي أضحت اليوم من الأهمية بمكان، وترمز لسيادة الدولة وحرمتها، مثل لقب: الرئيس، والأمير، والإمام، والمستشار، والملك، والسلطان... إلخ.

وقد ثبت أن عمر بن الخطاب (ﷺ) هو أول من أطلق لقب أمير المؤمنين على الخليفة الذي ينعقد عليه إجماع أهل الحل والعقد قائداً لركبهم وفي رأس مسيرتهم، وهو لقب لم يسبق له وجود عند أهل الأرض حسبما يؤكد التاريخ، وبالتالي كان عمر (ﷺ) أول من لقب بهذا اللقب المهيب (وهو أول من سمي بأمير المؤمنين، وكان أول من حياه بها المغيرة بن شعبة، وقيل غيره)[1].

2- الفكر السياسي في اختيار الولاة وإحكام الرقابة الإدارية:

قال عمر (ﷺ): " من استعمل رجلاً لمودة أو قرابة لا يشغله إلا ذلك فقد خان الله ورسوله والمؤمنين ".

وقال أيضا: "من استعمل فاجراً وهو يعلم أنه فاجر فهو مثله"[2].

وبهذا يكون عمر (ﷺ) قد وضع مبادئ أساسية ولوائح عامة لطريقة اختيار ولاة الأمر وتعيين الموظفين القائمين على مصالح الأمة العامة يجب إتباعها والسير على هداها.

على الرغم من أن وازع الإيمان والضمير الحي - الذي كان يتمتع به ذلك الجيل من المسلمين- يعمل في الناس أكثر من وازع السلط ان والقانون، إلا أن عمر (ﷺ) لم يكتف بذلك فحسب بل كان يضع اللوائح والخطط الإدارية والأخلاقية التي تتناسب مع الموقف، وتؤدي وظيفتها بفعالية ونجاح في ذلك المجتمع المؤمن الواعي، ثم يقوم من بعد ذلك بواجب المتابعة والملاحظة والرقابة التي تؤمن سرعة التنفيذ وجودة الأداء، وبالتالي أضحى أن لا مجال لاحتكار الوظائف لذوي القرابة والحمية والمودة، أو لأصحاب الكلام المعسول، في ظل دولة الإسلام، وإلا فإن العاقبة وخيمة. " قال عمر في إحدى خطبه: فمن كان بحضرتنا باشرنا ه بأنفسنا ومن غاب عنا ولينا أهل القوى والأمانة، فمن يحسن نزده حسنا ومن يسئ نعاقبه" [3]، ويقول ذات مرة لمن حوله: " أرأيتم إذا استعملت عليكم خير من أعلم ثم أمرته بالعدل، أكنت قضيت ما عليّ؟ قالوا : نعم، قال : لا حتى أنظر في عمله أعمل بما أمرته أم لا؟ " [4].

---

2) الحافظ ابن كثير، الهداية والنهاية، 7/.18
3) عمر الفاروق القائد، محمود شيت خطاب، ص.57
1) طبقات ابن سعد، مرجع سابق، ص.208
2) عبقرية عمر، عباس العقاد، ص.158

وتنفيذا لذلك فإن عمر بن الخطاب (ﷺ) قد اتخذ من مواسم الحج وقتاً لمراجعة أداء الولاة ومحاسبتهم، لأنه موسم جامع لأهل الأمصار والولايات والأقاليم المختلفة. فيسأل الناس عن الولاة وعدلهم، ومدى التزامهم بأوامره وتوجيهاته العامة التي يعلنها في المنبر دائماً . وبعد أن يتبين له حالهم يتخذ وسيلة النصح والإرشاد أداة للتعامل مع ولا ته، في رفق وثبات، قبل استخدام القسوة والعقوبات الرادعة، والتي لا يتوانى في إنزالها بمن يستحق.

كتب إلى أبي موسى الأشعري (ﷺ) بالبصرة فقال: "أما بعد، فإن أسعد الرعاة من سعدت به رعيته، وإن أشقى الرعاة عند الله تعالى من شقيت به رعيته، وإياك أن ترتع فيرتع عمال ك، فيكون مثلك عند الله (ﷻ) مثل البهيمة نظرت إلى خضرة من الأرض فرعت فيها تبتغي بذلك السمن، وإنما حتفها في سمنها، والسلام عليكم"[1].

نخلص من هذا إلى عدة وسائل وأسس كان يتبعها عمر (ﷺ) مع ولاة الأمر ومسئولي الإدارات في دولته، باعتبارها عوامل رقابة وضبط تؤدي لإنجاح مهامهم، وهي:

- إحسان اختيارهم وقت التعيين دون محاباة أو تأثر بعوامل جانبية.
- مراقبتهم ومتابعة أدائهم في تثبت وحكمة.
- وبين هذا وذاك ملاحقتهم بالنصح والإرشاد والتذكير والتأنيب.
- ثم العقوبة التي قد تصل إلى درجة العزل من المنصب أو فوق ذلك أو دونه بحسب الحال والمقام.

هذا الذي ننشده في عالمنا الإسلامي اليوم وندعو إليه، مع الإشارة إلى أن حظر تولية المناصب والمواقع الإدارية لذوي القربى ليست مقصودة لذاتها، بل الهدف ألا تكون القرابة هي العامل الأساسي في اختيارهم أو في تقديمهم على ذوي القوة والأمانة والكفاءة (قَالَتْ إِحْدَىٰهُمَا يَٰٓأَبَتِ ٱسْتَـْٔجِرْهُۖ إِنَّ خَيْرَ مَنِ ٱسْتَـْٔجَرْتَ ٱلْقَوِيُّ ٱلْأَمِينُ).[2]

ويقول عمر (ﷺ): "من استعمل رجلا لمودة أو قرابة لا يشغله إلا ذلك فقد خان الله ورسوله والمؤمنين" أي استعمله دون نظر إلى مؤهله وقدرته وكفايته وعدله وأخلاقه.

وما تلزم الإشارة إليه والتأمل فيه ملياً، والتنبيه إليه كثيراً، أن عمر (ﷺ) قد عاقب ولاة وإداريين، وعزل آخرين، ولم تكن تلك المخالفات التي ارتكبها الولاة والإداريون وترتب عليها معاقبتهم، لم تجر إلى قدح في عدالة رموز الدولة الإسلامية آنذاك، أو تجلب طعناً في نزاهتها، باعتبار أن إدارة الدولة العليا بها مفسدون، فتلزم محاربتها والخروج عليها، والسعي لإزالتها بشتى الطرق والوسائل، كما يروج الكثيرون من ساسة اليوم في ظل الأحداث المشابهة.

لذا فإن ظهور ذلة هنا، وعثرة هناك، في ظل دولة تتبنى الإسلام منهجا ونظاماً، ليس منقصة أو طعناً يقلل من شأن تلك الدولة، أو قصوراً يبيح الخروج عليها، طالما أن الحق ينتصر له، والظلم تجتث جذوره، والظالم يجد جزاءه وينال العقاب الرادع، قال صاحب العواصم من القوا صم: " فقد حدّ عمرُ قدامةَ بن مظعون على الخمر وهو أمير وعزله ... وليست الذنوب مسقطة للعدالة إذا وقعت منها التوبة"[3]. ذلك لأنها تقع في دائرة العقوبات التعزيرية التي يقدرها القاضي أو الحاكم بحسب الحال والظرف المحيط بوقوع المخالفة الإدارية، وليس في دائرة الجرائم الحدية ذات العقوبات المقررة في النصوص الشرعية، والتي لا يجوز للقاضي أو الحاكم أن يحكم بغيرها أو يتنازل عنها.

3- الإعداد العسكري **وحماية الدولة:**

---

3) عمر الفاروق القائد، محمود شيت خطاب، ص172.
2) سورة القصص: آية 26.
2) العواصم من القواصم، القاضي أبوبكر بن العربي، ص 110

بعد اتساع رقعة الدولة إثر الفتوحات الإسلامية، وجد الخليفة عمر (ﷺ) نفسه أمام مستجدات في أمر الحرب، تحتاج إلى اجتهاد وترتيب شأن القتال ، وتخطيط لمواجهة الأعداء والأحداث في المواقع الجديدة، ومن حينها سعى جاداً في تكوين قوة عسكرية رسمية تتكون من أفراد بعينهم، وتحديد مناطق عسكرية، (فكان من أوليات عمر إقامة المعسكرات المتعددة ليتجمع في كل معسكر جند معينون مزودون بكل ما يحتاجون إليه من الرزق والسلاح، وتكون هذه المعسكرات قواعد حربية ثابتة ينطلق مزها جند الله في وقت النفير)[1].

بل تجاوز ذلك وقام بتكوين قوات احتياطية لتكون تحت الاستعداد لكل طارئ، وأعد في الأمصار خيولاً للطوارئ وتتحرك بإنذار قصير للأماكن المهددة بالخطر من دار الإسلام، وقد حمى عمر بعض المراعي لتلك الخيول، فحمى الربذة مثلاً لخيول المسل مين، وكانت عنده خيل موسومة على أفخاذها "حبيس في سبيل الله " يحمل الغزاة عليها [2] وأقام الثغور والمسالح - أي النقاط العسكرية- واتخذ قوات احتياطية وأمر قادة الجبهات الجهادية أن يوافوه بالتقارير المفصلة في أوقات منتظمة، وخصص للجيوش الأطباء والقضاة والمرشدين.

وبهذا بدأت القوة العسكرية المنتظمة تشق طريقها في ظل دولة الإسلام، فهو يتخذ كل ما يلزم من أسباب القوة والنجاح، فنجد القضاء العسكري والتوجيه المعنوي...إلخ.

أما التوجيه المعنوي فقد أولاه غاية اهتمامه، باعتباره عاملاً حاسماً ومؤثراً في ميزان الحرب وإدارتها، كتب إلى سعد بن أبي وقاص ومن معه في الطريق إلى القادسية فقال :(أما بعد فإني آمرك ومن معك من الأجناد بتقوى الله على كل حال، فإن تقوى الله أفضل العدة على العدو وأقوى العدة في الحرب، وآمرك ومن معك أن تكونوا أشد احتراساً من المعاصي منكم من عدوكم، فإن ذنوب الجيش أخوف عليهم من عدوهم، وإنما يُنصر المسلمون بمعصية عدوِّهم لله، ولولا ذلك لم يكن لنا بهم قوة، لأن عددنا ليس كعددهم ولا عددتنا كعدتهم، فإن استوينا في المعصية كان لهم الفضل علينا في القوة، وإلا ننصر عليهم بفضلنا لم نغلبهم بقوتنا)[3].

فهذه توجيهات عسكرية تصدر بصيغة الأمر، وبالتالي ليس أمام القائد وجنوده خيار غير تنفيذها، وهي تعكس مدى اهتمام القائد عمر (ﷺ)، بهذه المؤسسة الحيوية، ومدى فهمه واستيعابه للحياة السياسية، والضرورات الظرفية، ثم إصدار اللوائح والأوامر والتشريعات المناسبة لكل حال وكل موقف وكل ظرف.

4- الأمن والاستخبار:

الأمن والاستقرار من مقومات الحياة الأساسية، التي بدونها لا يجد الناس للحياة معنى ولا لأنفسهم راحة ولا سعادة - وأحداث اليوم من حولنا خير شاهد على ذلك - فقد امتن الله تعالى على قريش بنعمة الأمن التي اكتسبها أهل مكة بسبب حرمة البيت الحرام وق دسيته فقال :(فَلۡيَعۡبُدُواْ رَبَّ هَٰذَا ٱلۡبَيۡتِ ٣ ٱلَّذِيٓ أَطۡعَمَهُم مِّن جُوعٖ وَءَامَنَهُم مِّنۡ خَوۡفِۢ).[4]

وقد اهتم النبي (ﷺ) ببسط الأمن بمفهومه السائد اليوم، ومن ذلك قيامه بتعيين حذيفة بن اليمان (ﷺ) في هذه الوظيفة ليأتيه بخبر الأحزاب يوم الخندق، كما كلف نعيم بن مسعود الأشجعي أيضا أن يكتم إيمانه ويخذل الناس عن المؤمنين في يوم الأحزاب، وفعل الأمر نفسه مع عمه العباس الذي أثبتت الروايات أنه كان يكتم إيمانه بين قريش ليعرف سرها، وأخر هجرته لأجل أداء هذه المهمة، وهو الذي كشف لرسول (ﷺ) حجم قوة قريش عند مخرجهم إلى أُحدٍ مباغتة، بكتاب أرسله للمدينة خفية.

---

1) أوليات الفاروق السياسية غالب عبد الكافي القرشي، ص276
2) عمر الفاروق القائد، محمود شيت خطاب، ص112
3) عمر الفاروق القائد، محمود شيت خطاب، ص94.
4) سورة قريش: آية 3-4.

أما عمر (رضي الله عنه) فقد أثرى الموضوع، ووضع له الأسس والضوابط، وعمَّم الاهتمام به على كافة ولاته وقادته، طبقاً لسياسته الشرعية في كافة المجالات، وهو القائل "لست بالخب ولا الخب يخدعني" وهي عبارة تعكس ذكاءه وفطنته وحذره " فهو ليس ذكاء هجوم ولا ذكاء مراوغة أو مقاومة، إنما ذكاء تفوق يتفجر من شخصية متفوقة ويعمل في خدمة مبادئ متفوقة"[1].

وقد كتب إلى سعد بن أبي وقاص (رضي الله عنه) وهو في طريقه إلى القادسية يقول : "إذا وطئت أدنى أرض العدو فلذك العيون بينك وبينهم- أي بثها - حتى لا يخفى عليك أمرهم، وأختر لهذا من تطمئن إلى نصحه وصدقه، فإن الكذوب لا ينفعك خبره وإن صدق في بعضه، والغاش عين عليك وليس عيناً لك" [2].

فإن عمر (رضي الله عنه) يؤكد في هذا السياق والكلمات، اهتمامه برجل الأمن والاستخبارات، وبدوره الحيوي في الحياة كافة، وإن ذلك من أسباب النجاح والانتصار في كل الميادين، وجزء هام من عوامل الاستقرار والتمكين بعد النصر، بل يذهب لأكثر من ذلك حين يحدد سمات ومميزات رجل الأمن التي تمكنه من أداء مهمته بنجاح؛ كالذكاء والصدق والأمانة والحذر والانضباط وحسن السلوك والتصرف.

كما يكشف (رضي الله عنه) عن تطبيقاته العملية في هذا المجال : من إحسان اختيار العيون ، ثم بثها في موطن العدو لتحديد طبيعة المعركة، وكشف خططهم وتدابيرهم، ثم اتخاذ ما يلزم من الحيطة والحذر، تحاشياً لمباغتة الأعداء وغدرهم المعهود دوماً ، ثم يقول "وإذا دنوت من أرض العدو فأكثر الطلائع وبث السرايا، أما السرا يا فتقطع إمدادهم ومرافقهم، وأما الطلائع فتبلوا أخبارهم، وانتق للطلائع أهل الرأي والبأس من أصحابك"[3].

فإن ذلك لمن أنجح وسائل الحماية للدين والنفس والوطن، ومن أصدق صفات القيادة الحكيمة.

وهكذا فإن عمر (رضي الله عنه) قد وضع قواعد هذا الفن، وحدد صفات الرجل المناسب لهذه المهمة الصعبة، ومن أهمها : التقوى والصدق والصبر والأمانة والذكاء، إلى جانب واجب القائد في الاهتمام والمتابعة والتثبت في هذا الأمر الحيوي.

ولا يكتفي عمر (رضي الله عنه) بمعرفة أحوال الناس وصدق نواياهم ثم الاطمئنان إليهم، بل كان عليماً بأحوال الناس، فطناً، لا ينظر إليهم من جانب واحد- خيراً أو شراً - بل علم الدنيا وعلم كيف يتقلب الإنسان، وراح في علمه هذا يراقب الناس مراقبة الحذر، ويقيم عليهم الأرصاد، مراقبة الرجل الذي لا يفوته أن ينتظر منهم ما ينتظر من خير وشر وقوة وضعف وصلاح وفساد[4].

5- تأسيس بيت المال:

من المعلوم أن أموال الدولة الإسلامية في فجر مولدها وفي صدر الإسلام، كانت تقسم على مستحقيها، وفي مصارفها دون أن يبق من ذلك شيء، وبالتالي لم تكن هناك خزائن للدولة ولا بيت مال.

ولما اتسعت الدولة وشغل عمر (رضي الله عنه) بكثرة الأموال التي كان عماله يبعثون بها من كل فج - نظراً لازدياد الموارد وغزارة ريعها - رأي عمر (رضي الله عنه) أن لابد من وضع نظام لإحصاء هذا المال وتوزيعه، مما حمل أمير المؤمنين على التفكير في إقامة نظام مالي للدولة الناشئة.

---

2) بين يدي عمر، خالد محمد خالد، ص128.
3) بين يدي عمر، خالد محمد خالد، ص142.
1) المصدر نفسه، ص142
2) عمر الفاروق القائد، محمود شيت خطاب، ص160

(قيل إن عمر بن الخطاب (ﷺ) قال للناس يوماً: إنه قدم علينا مال كثير، فإن شئتم أن نعده لكم عدا، وإن شئتم أن نكيله لكم كيلاً، فقال له رجل: يا أمير المؤمنين إني قد رأيت هؤلاء الأعاجم يدوِّنون ديواناً يعطون الناس عليه، قال: فدوَّن الديوان)[1].

وهكذا برز بيت المال باعتباره وعاءاً جديداً في جسم الدولة الإسلامية وهيكلتها، تصرف منه رواتب الجنود والعمال، وتسد منه حاجة المعدمين.

ومرة أخرى تجود قريحة عمر (ﷺ) بإتباع سياسة تصلح الدولة والرعية ، وتحفظ المال العام وتحقق الصالح العام، ولم يقف مكتوف الأيدي أمام الأحداث العظام، و يتذرع بالتمسك بما ورثه عن صاحبيه خشية الابتداع أو التشويه.

وما تجدر الإشارة إليه: أن هذه الأعطيات التي تعطى للمعوزين من بيت المال، لم تكن سبباً لبطالتهم أو اعتمادهم على غيرهم - أي إنها لم تثمر تسكعاً وخمولاً وتركاً للإنتاج والإبداع - بل أثمرت نشاطاً وحيويةً وانطلاقاً نحو الآفاق، تبليغاً لدين الله، وتمهيداً لنشر الدعوة وكسباً للرزق (فلسنا نعرف اليوم بلدًا يوفر فيه الرزق على الناس من بيت المال أو من خزائن الدولة دون أن يمنعهم ذلك من العمل لأنفسهم وللناس، ومن التزيد من الكسب والتوسع في الفيء)[2]. ذلك لأن المسلم يدرك قيمة الوقت والعمل وثوابه، وخطورة المسألة والخمول وعقابها.

وهذا ما ينبغي أن تركز عليه وتبصر به المنظمات والأفراد العاملين في مجال العون الإنساني، والتصدي لحملا ت التشويش والتنصير العالمية، عليهم تبصير القادمين إلى الإسلام، وكذلك المسلمين الذين تعرضوا لنكبات وظروف اضطرتهم إلى النزوح ودخول الملاجئ، وتلقي الإغاثات، بأن الإسلام دين عمل وجدٍ وإنتاجٍ، وأن المؤمن مأمور بالسعي وبكسب الرزق.

6- وقف سهم المؤلفة قلوبهم لعدم توفر الدواعي له:

المؤلفة قلوبهم (هم الذين يراد تأليف قلوبهم بالاستمالة إلى الإسلام أو التثبيت عليه أو كف شرهم عن المسلمين أو رجاء نفعهم)[3].

فهم إذًا: إما مسلمون ويعطون من المال تثبيتاً لهم في الإسلام لحداثة عهدهم به ، أو استمالةً لغيرهم ممن لم يسلم وله بهم صلة. كما حدث في غزوة حنين مع أهل مكة الذين اسلموا بعد الفتح، حين أعطاهم الرسول (ﷺ) من الغنائم أكثر من ما أعطاه للسابقين في الإسلام، نظراً لحداثة عهدهم بالإسلام، وكما حدث من أبي بكر الصديق (ﷺ) إلى عدي بن حاتم والزبرقان بن بدر، إذ أعطاهما لمكانتهما في قومهما وهما مسلمان.

وإما كفارٌ ويعطون من المال رجاء إسلامهم ومن معهم أو دفعاً لشرهم ومن معهم ، كما حدث مع صفوان بن أمية في غزوة حنين، إذ حضرها وهو غير مسلم، وأعطاه الرسول (ﷺ) من الغنائم تأليفاً له فأسلم [4].

وقد جعل الإسلام للمؤلفة قلوبهم أحكاماً استثنائية في بعض أحوالهم، تأليفاً لقلوبهم، وتقديراً لظروفهم ومن ذلك:

- أنهم يجوز إعطاؤهم من الغنائم والفيء أكثر من بقية المجاهدين.
- أنهم لا يقام عليهم حد أو عقاب في جناية ارتكبوها جهلاً بحكمها ، إن كانوا حديثي عهد بالإسلام.

---

3) طبقات ابن سعد، 228/3
1) عمر الفاروق القائد، محمود شيت خطاب، ص129.
2) أوليات الفاروق السياسية، غالب عبد الكافي، ص111.
3) انظر: حياة الصحابة، محمد يوسف الكاندهلوي 129/1

- جعلهم الله تعالى أحد مصاريف الزكاة الثمانية ، وذلك في قوله تعالى :(إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَ ٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡعَٰمِلِينَ عَلَيۡهَا وَ ٱلۡمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمۡ وَفِي ٱلرِّقَابِ وَٱلۡغَٰرِمِينَ وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِۖ فَرِيضَةٗ مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيم).[1]

وقد مضت السنة عملياً في تطبيق هذه الأحكام كما حدث في غزوة حنين وغيرها، ومع هذا نجد عمر (ﷺ)، وفي إطار سياسته الشرعية في إدارة شؤون الدولة والرعية يوقف هذه الخصوصية للمؤلفة قلوبهم، فيمنع عنهم الصدقات، ويمنع تمييزهم في الغنائم والفيء ويقول: (إن الله أعز الإسلام وأغنى عنكم، فإن ثبتم إليه وإلا فبيننا وبينكم السيف)[2].

وهذا من عبقريته وفقهه؛ فنجده (ﷺ) يجتهد ويخرج عن السوابق العملية، نظراً لظرفٍ استجد ومصلحة يجب تحقيقها، كل ذلك في إطار السياسة الشرعية وتقلباتها مع مصالح العباد المرسلة، مستصحباً لمقاصد الشرع ومراميها (والحق إن أعمق رؤى البصيرة، وأعمق أسرار الشريعة قد التقت لقاءً سعيدًا في وعي هذا الرجل الراشد الأمين)[3].

وما تجدر الإشارة إليه أن المؤلفة قلوبهم يجب الاهتمام بهم، وإنفاذ سهمهم في وقتنا المعاصر، لزوال السبب الذي أدى لمنعه، ونظراً لحالة الركود التي يعيشها المسلمون اليوم، فإعمال النص مازال متاحاً، بل يجب الرجوع إليه والأخذ به بتوسعٍ وفهمٍ عميق ين، ليحقق أهدافه ، ومن هنا تتجلى عبقرية عمر (ﷺ)، ومن قبل ذلك تتضح سعة الإسلام ومرونة أحكامه في مسايرة كل ظرف دون إفراط أو تفريط، ودون إسراف أو تقتير.

7- تأميم أرض الفتوحات:

إثر الفتوحات وتنامي الدولة الإسلامية واتساع رقعتها، أصبح الأمر يحتاج لفقه يستوعب تلك المستجدات، من حيث إدارة المناطق المفتوحة، ووضعية أهلها- من أسلم منهم ومن لم يسلم وقد سالم- وتقسيم الغنائم والفيء بين المجاهدين والمسلمين كافة... الخ.

ومن المقرر شرعاً أنه يجب تقسيم الغنائم والفيء - بما في ذلك الأرض المفتوحة - على جملة المشاركين في الجهاد، (وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ إِن كُنتُمۡ ءَامَنتُم بِٱللَّهِ وَمَآ أَنزَلۡنَا عَلَىٰ عَبۡدِنَا يَوۡمَ ٱلۡفُرۡقَانِ يَوۡمَ ٱلۡتَقَى ٱلۡجَمۡعَانِۗ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌ)[4]. وكما حدث عملياً من الرسول (ﷺ) في يوم خيبر وبني قينقاع وفي يوم بني النضير؛ إذ قسم الأرض مع بقية الغنائم على المجاهدين.

ولكن عمر (ﷺ) بفقهه واجتهاده وبصيرته يتبع سياسة مغايرة في هذا الأمر، طبقاً لمقتضيات الظروف وضرورة الحال . ويجعل الأرض المفتوحة وقفاً عاماً للمسلمين ، ويمنع تقسيمها من بين الغنائم الأخرى، ويستجيب المستشارون من الصحابة - رضي الله عنهم - في طاعة وتسليم، رغم علمهم بفقه الغنائم وما ورد فيها من نصوص قطعية، ولكنه دأبهم في أدب الاختلاف والتعامل مع المستجدات الفقهية، والاجتهادات التي تتماشى مع حكمة التشريع.

ورد أن عمرو بن العاص (ﷺ) بعد فتح مصر كتب إلى عمر بن الخطاب (ﷺ) يعلمه بفتحها وشأنها وأن المسلمين طلبوا قسمها، فكتب عمر : (لا تقسمها وذرها ليكون خرجها فيئا للمسلمين وقوة لهم على جهاد عدوهم)[5]. كما فعل أمير المؤمنين ذلك من قبل بأرض العراق فلم يقسمها.

---

1) سورة التوبة: آية .60
2) عمر الفاروق القائد، محمود شيت خطاب، ص76.
3) بين يدي عمر، خالد محمد خالد، ص133.
4) سورة الأنفال: آية .41
2) عمر الفاروق القائد، محمود شيت خطاب، ص129.

ومن يومها أ صبحت الأرض المفتوحة من موارد الدولة الثابتة، وتصرف عوائدها في صالح الإسلام والمسلمين ، تقويةً لأركان الدولة، وصداً للأعداء ، وعوناً للرعية ، ولم يكن ذلك تشويهاً للإسلام ولا تح ايلاً على نصوصه، بل هو الفهم الصحيح للإسلام والاستيعاب الكامل لنصوصه، والتعامل معها بمرونة وثبات . إذ نظر عمر (رضي الله عنه) لمستقبل الدولة والأجيال اللاحقة، فاتخذ قراراً يؤمن ذلك، ويحفظ للدولة قوتها، ولم يخرج عن روح النص، إذ أن أحد أهداف توزيع الغنائم دفع المجاهدين وتحفيزهم لحماية دولة الإسلام، فالحماية والقوة والمنعة هي الأصل في هذا المقام.

ثالثا- ملامح الفكر السياسي في خلافة عثمان بن عفان (رضي الله عنه)

حديثنا الآن عن السياسة الشرعيةة لذي النورين (رضي الله عنه) إكمالا لما مر من بيان السياسة الشرعية عند الصديق والفاروق. فخلافة عثمان (رضي الله عنه) دامت اثنتي عشرة سنة كان المسلمون فيها في رغد عيش وأمن وفتوحات.

فقد أخرج الإمام البخاري في (التاريخ): ثنا موسى بن إسماعيل، ثنا مبارك بن فضالة قال: سمعت الحسن يقول : أدركت عثمان على ما نقموا عليه، قل ما يأتي على الناس يوم إلا وهم يقتسمون فيه خيرا، يقال لهم: يا معشر المسلمين اغدوا على أعطياتكم فيأخذونها وافرة، ثم يقال لهم: اغدوا على أرزاقكم فيأخذونها وافرة، الأعطيات جارية، والأرزاق دارّة، والعدو متقى، وذات البين حسن، والخير كثير، وما من مؤمن يخاف مؤمنا، ومن لقيه فهو أخوه، قد كان من إلفته ونصيحته ومودته قد عهد إليهم أنها ستكون أثره، فإذا كانت فاصبروا.

قال الحسن: فلو أنهم صبروا حين رأوها لوسعهم ما كانوا فيه من العطاء والرزق والخير الكثير"[1].

وقد تم اختيار عثمان (رضي الله عنه) للخلافة وبايعته الأمة كلها بالخلافة . قال الإمام أحمد :" لم يجتمعوا على بيعة أحد ما اجتمعوا على بيعة عثمان (رضي الله عنه) فلما حصلت الفتنة وطالبت فئة من الناس بتنحي عثمان عن الخلافة استشار عثمان بعض الصحابة - رضي الله عنهم - فبعضهم رجح المصلحة العامة ونصح عثمان (رضي الله عنه) بالتنحي منهم المغيرة بن الأخنس الذي دافع عن عثمان (رضي الله عنه) حتى قتل معه ومنهم من نظر إلى العواقب فاقترح على عثمان عدم التنحي منهم ابن عمر (رضي الله عنه)"[2].

فعن عبد الله بن عمر (رضي الله عنه) قال: قال لي عثمان وهو محصور في الدار: ما ترى فيما أشار به علي المغيرة بن الأخنس؟ قال قلت: ما أشار به عليك؟ قال: إن هؤلاء القوم يريدون خلعي فإن خلعت تركوني وإن لم أخلع قتلوني. قال قلت: أرأيت إن خلعت تترك مخلدا في الدنيا؟ قال: لا. قال: فهل يملكون الجنة والنار؟ قال: لا. قال قلت: أرأيت إن لم تخلع هل يزيدون على قتلك؟ قال : لا. قلت: فلا أرى أن تسن هذه السنة في الإسلام كلما سخط قوم على أميرهم خلعوه لا تخلع قميصا ألبسكه الله"[3].

ومع أن عثمان (رضي الله عنه) بايعته الأمة مبايعة شرعية فقد هم بترك الخلافة حقناً للدماء وحينما رأى المصلحة في عدم التخلي عن الخلافة نهى الصحابة - رضى الله عنهم - عن الدفاع عنه ومقاتلة المعتدين وكانوا قلة مقارنة بأهل المدينة فعن عبد الله بن عامر ابن ربيعة قال: قال عثمان (رضي الله عنه) يوم الدار : " إن أعظمكم عني غناء رجل كف يده وسلاحه "[4]. وعن عبد الله بن الزبير (رضي الله عنه) قال: قلت لعثمان (رضي الله عنه) يوم الدار : "قاتلهم، فوالله لقد أحل الله لك قتالهم، فقال: لا والله لا

---

1) رواه البخاري في التاريخ، حديث رقم: 3700.
2) منهاج السنة، 154/6.
3) رواه ابن سعد في طبقاته (48/3)، وابن أبي شيبة في مصنفه (515/7) بإسناد صحيح.
4) رواه ابن سعد في طبقاته (51/3) بإسناد صحيح.

أقاتلهم أبدا، قال: فدخلوا عليه وهو صائم، قال: وقد كان عثمان أمر عبد الله بن الزبير على الدار، وقال عثمان :من كانت لي عليه طاعة فليطع عبد الله بن الزبير"[1].

فمن سياسة عثمان الشرعية تغليب جانب مصلحة الناس على مصلحة الحاكم في ترك القتال مع الحاكم وإن كان الحق معه حتى لا يكثر القتل ويستمر.

ومن سياسة عثمان الشرعية أنَّ الحاكم ه و المسئول الأول عن الناس فيجب عليه أن يتلمس حوائجهم وينظر في مصالحهم ؛ فعن موسى بن طلحة بن عبيد الله قال : رأيت عثمان بن عفان (رضي الله عنه) والمؤذن يؤذن وهو يحدث الناس يسألهم ويستخبرهم عن الأسعار والأخبار"[2].

ومن سياسة عثمان (رضي الله عنه) الشرعية أنَّ الحاكم كسائر موطني الدولة فليس له أبهة الملك بل الكبر محرم وليس له الحق في سكن القصور والتنعم أكثر من غيره فالحاكم يخالط الناس ويجلس معهم ولا يحتجب عنهم فعن الحسن البصري قال : "رأيت عثمان (رضي الله عنه) ينام في المسجد متوسدا رداءه"[3].

ومن سياسة عثمان (رضي الله عنه) الشرعية أنَّ الحاكم كغيره من الناس ينقد وينبه على أخطائه في السر والعلن فعن علقمة بن وقاص قال: قال عمرو بن العاص لعثمان (رضي الله عنه) وهو على المنبر : "يا عثمان إنك قد ركبت بهذه الأمة نهابير من الأمر - أموراً شِداداً صعبةً - فتب وليتوبوا معك . قال فحول وجهه إلى القبلة فرفع يديه فقال :اللهم إني أستغفرك وأتوب إليك . ورفع الناس أيديهم "[4].

فعمرو بن العاص ينتقد الخليفة أمام الصحابة - رضى الله عنهم - ولم ينكر عليه أ حد منهم ونزل عثمان عند طلبه فأستغفر ربه وطلبه التوبة.

ومن سياسة عثمان (رضي الله عنه) الشرعية أنَّ من واجبات الحاكم توزيع ما زاد من الثروة على الناس فعن عروة بن الزبير، قال: «أدركت زمن عثمان (رضي الله عنه) وما من نفس مسلمة إلا ولها في مال الله حق»[5]. فحقوق الناس يحصلون عليها من غير منة أو إذلال لهم.

وعن الحسن البصري قا ل: " أدركت عثمان (رضي الله عنه) وأنا يومئذ قد راهقت الحلم فسمعته يخطب، وما من يوم إلا وهم يقسمون فيه خيرا، يقال : يا معشر المسلمين اغدوا عل ي أرزاقكم، فيغدون ويأخذونها وافرة، يا معشر المسلمين اغدوا على كسوتكم، فيجاء بالحُلل فتُقسم بينهم"[6].

ومن سياسة عثمان الشرعية أن من واجبات الحاكم تطبيق الشرع والنظام على الجميع من غير محاباة لأحد مهما كان قربه م ن الحاكم ومساعديه ففي حديث عبيد الله بن عدي بن الخيار لعثمان (رضي الله عنه) قال له: "أَكْثَرَ النَّاسُ فِي شَأْنِ الوَلِيدِ، فقال سَنَأْخُذُ فِيهِ بِالحَقِّ إِنْ شَاءَ اللَّهُ، ثُمَّ دَعَا عَلِيًّا (رضي الله عنه) فَأَمَرَهُ أَنْ يَجْلِدَهُ فَجَلَدَهُ ثَمَانِينَ" [7]. فجلد عثمان (رضي الله عنه) أخاه من أمه الوليد بن عقبة حينما شهد عليه أنه شرب الخمر.

ومن سياسة عثمان الشرعية أن على الحاكم عزل كل من ثبت عدم صلاحيته للو لاية فقد كان أخوه لأمه الوليد بن عقبة أميراً على الكوفة فعزله بسبب شربه الخمر[8].

ومن سياسة عثمان (رضي الله عنه) الشرعية حفظ أعراض الناس وعدم السماح لأحد أن يتعرض لهم بغير حق فعن أبي رجاء: "أن عمر، وعثمان (رضي الله عنه) كانا يعاقبان على الهجاء" [1]. فالشعر في وقتهم

---

5) رواه ابن سعد (52/3) بإسناد صحيح.
1) رواه ابن سعد (43/3) وابن شبة في تاريخ المدينة (179/2) بإسناد صحيح.
2) رواه ابن سعد (43/3) وابن أبي شبة في تاريخ المدينة (179/2) بإسناد صحيح.
3) رواه ابن سعد 51/3 بإسناد حسن.
4) رواه ابن شبة في تاريخ المدينة (241/2) بإسناد حسن
5) رواه ابن شبة في تاريخ المدينة (242/2) بإسناد صحيح.
6) رواه البخاري، برقم:3696
1) انظر: ابن سعد (23/5) وابن شبة في تاريخ المدينة (191/2) وعبدالرزاق (9770) والبلاذري (521/5)

وقتهم كان أقوى وسائل الإعلام فعاقب عمر وعثمان - رضي الله عنهما - من يسب ويفتري على المسلمين بغير حق من الشعراء فحصنا الأمة من تطاول الشعراء.

رابعًا- ملامح الفكر السياسي في خلافة علي بن أبي طالب (رضي الله عنه)

هو أحد العشرة المشهود لهم بالجنة وأخو رسول الله (ﷺ) بالمؤاخاة، وزوج فاطمة سيدة نساء العالمين رضي الله عنها، وأحد السابقين إلى الإسلام، وأحد العلماء الربانيين، والشجعان المشهورين، والزهاد المذكورين، والخطباء المعروفين، وأحد من جمع القرآن، وهو أول خليفة من بني هاشم. وفيما يأتي جوانب الفكر السياسي عند أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (رضي الله عنه).

مكانته بين الصحابة وبيعته للخلافة:

عرف (رضي الله عنه) ببراعته في القضاء فكان عمر بن الخطاب يقول: "أقضانا علي "، كما تميز بإيمانه العميق وفقهه الدقيق وقدرته على التأثير والإقناع كما يلاحظ في إسلام همدان كلها على يديه في يوم واحد.

ولما استشهد عمر (رضي الله عنه) كان علي أحد الستة الذين يتألف منهم مجلس الشورى لاختيار أحدهم خليفة، وقد تمت البيعة لعثمان بن عفان، وبايعه علي، فكان ثاني من بايعه بعد عبد الرحمن بن عوف.

وكان قريباً من الخليفة عثمان يستشار في الأمور المهمة، ومن مشوراته موافقته لعثمان في جمع الناس على قراءة واحدة لمنع اختلاف الناس في القرآن.

تولى علي الخلافة إثر مقتل عثمان بن عفان رضي الله عنهما في ظروف خطيرة حيث سيطر الناقمون على عثمان على المدينة، وأفلت الأمر من يد كبار الصحابة، ولم تعد ثمة سلطة عليا تحكم الدولة الإسلامية، وقد سعى الناقمون إلى تولية عبد الله بن عمر، وهددوه بالقتل إن لم يرض، ولكن لم يجدوا منه إلا صدوداً؛ فأدركوا أن أمر الخلافة بيد أهل المدينة من المهاجرين والأنصار من أهل بدر، وأن الناس تبع لهم في ذلك [2].

وقد بادر الناس إلى علي ليبايعوه، فاظهر رغبته عن الخلافة في تلك الظروف وقال: " والله إني لأستحي أن أبايع قوماً قتلوا رجلاً قال فيه رسول الله (ﷺ): ألا أستحي ممن تستحي منه الملائكة، وإني لأستحي من الله أن أُبايع وعثمان قتيل على الأرض لم يُدفن بعد"، فانصرفوا.

فلما دُفن عثمان (رضي الله عنه) أتوه مرة أخرى وسالوه البيعة وقالوا: لابد للناس من خليفة، ولا نعلم أحداً أحق بها منك. فقال لهم علي: لا تريدوني. فإني لكم وزير خير مني لكم أمير. فقالوا: لا والله ما نعلم أحداً أحق بها منك.

وهنا تفتق ذهن علي (رضي الله عنه) عن وسيلة تجعله يتلقى البيعة علناً من المسلمين عامة دون أن يبايعه الناقمون بيعة خاصة، فقال لنفسه - كما صرّح فيما بعد: اللهم إني مشفق مما أقدم عليه. وقال لهم: "فإذا أبيتم علي، فإن بيعتي لا تكون سراً، ولكن أخرج إلى المسجد فمن شاء أن يبايعني بايعني"، فخرج إلى المسجد وبايعه الناس عن رضاً واختيار، سوى طلحة والزبير فإنهما بايعاه مكرهين، ولم يكونا راضيين عن الطريقة التي تمت بها البيعة؛ حيث لم يتم التداول بين أهل الحل والعقد بشأنها، ولم يعقد مجلس للشورى؛ ولأن الثوار أتوا بهما بأسلوب جاف عنيف، ولاشك أن هذه الطريقة فرضتها طبيعة الأحداث لسيطرة هؤلاء الأعراب الجلف على المدينة.

واعتزل بعض الصحابة فلم يبايعوا علياً ومنهم محمد بن مسلمة، وأهبان بن صيفي، وسعد بن أبي وقاص، وعبد الله بن عمر، فقد كانوا يرون الناس في فرقة واختلاف وفتنة، فكانوا

---

2) رواه ابن شبة في تاريخ المدينة (242/2) وابن أبي شيبة (28381) بإسناد صحيح.
3) انظر: خلافة علي بن أبي طالب، عبدالحميد فقيهي، ص 87 وما بعدها

ينتظرون أن يستقر الأمر فيبايعوا. كما أن معاوية بن أبي سفيان وأهل الشام وكثير من أهل البصرة ومصر واليمن لم يبايعوه.

ولكن معظم أهل الحل والعقد من أهل بد ر والمهاجرين والأنصار بالمدينة بايعوا علياً (رضي الله عنه)؛ وبذلك انعقدت له البيعة وصار خليفة للمسلمين[1].

ذِكر بعض سياساته (رضي الله عنه):

كان أبو رافع مولى رسول الله (صلى الله عليه وسلم) خازناً لعلي على بيت المال، فدخل علي يوماً وقد زينت ابنته، فرأى عليها لؤلؤة كان عرفها لبيت المال، فقال: من أين لها هذه؟ لأقطعن يدها، فلما رأى أبو رافع جِده في ذلك قال: أنا والله يا أمير المؤمنين زينتها بها. فقال علي: لقد تزوجت بفاطمة وما لي فراش إلا جلد كبش ننام عليه بالليل ونعلف عليه ناضحنا بالنهار، وما لي خادم غيرها.

وقال عاصم بن كليب عن أبيه: قدم على علي مال من أصبهان فقسمه على سبعة أسهم، فوجد فيه رغيفاً فقسمه على سبعة، ودعا أمراء الأسباع فأقرع بينهم لينظر أيهم يعطى أولاً.

وقال الشعبي: وجد علي درعاً له عند نصراني فأقبل به إلى شريح وجلس إلى جانبه، وقال: لو كان خصمي مسلماً لساويته، وقال: هذه درعي، فقال النصراني: ما هي إلا درعي، ولم يكذب أمير المؤمنين، فقال شريح لعلي: ألك بينة؟، قال: لا، وهو يضحك، فأخذ النصراني الدرع ومشى يسيراً ثم عاد، وقال: أشهد أن هذه أحكام الأنبياء أمير المؤمنين قدمني إلى قاضيه وقاضيه يقضي عليه. ثم أسلم واعترف أن الدرع سقطت من علي عند مسي ره إلى صفين، ففرح علي بإسلامه ووهب له الدرع وفرساً، وشهد معه قتال الخوارج.

قيل: وخرج من همذان فرأى رجلين يقتتلان ففرق بينها ثم مضى، فسمع صوتاً : يا غوثاه بالله يحضر نحوه وهو يقول: أتاك الغوث. فإذا رجل يلازم رجلاً. فقال :يا أمير المؤمنين بعت هذا ثوباً بسبعة دراهم وشرطت أن لا يعطيني مغموزاً ولا مقطوعاً، وكان شرطهم يومئذ، فأتاني بهذه الدراهم، فأتيت ولزمته فلطمني. فقال للاطم: ما تقول؟، فقال: صدق يا أمير المؤمنين. فقال: أعطه شرطه، فأعطاه. وقال للملطوم: اقتص، قال: أو أعفو يا أمير المؤمنين؟، قال: ذلك إليك. ثم قال : يا معشر المسلمين خذوه، فأخذوه، فحمل على ظهر رجل كما يحمل صبيان الكتاب، ثم ضربه خمس عشرة درة، وقال: هذا نكالٌ لما انتهكت من حرمته.

وقد كان علي (رضي الله عنه) مدركاً لأهمية وجود السلطة في ديار الإسلام، فقال : لابد للناس من إمارة برةٍ كانت أو فاجرة، فقيل: يا أمير المؤمنين هذه البرة قد عرفناها، فما بال الفاجرة؟، فقال : يُقام بها الحدود، وتؤمن بها السبل، ويجاهد بها العدو، ويقسم بها الفيء".

ولهذا كان علي (رضي الله عنه) واعياً بظروف الفتنة التي أدت إلى مقتل عثمان (رضي الله عنه)، وأن الدعاية الواسعة ضد الخليفة عثمان وولاته كانت وراء النقمة عليه؛ لذلك سارع علي إلى إقالة كبار عمال عثمان (رضي الله عنه)، ولم يكن معظم ولاة عثمان في ولاياتهم بل تركوها في ظروف الفتنة.

ويرى البعض أن أهم التطورات التي جرت في خلافة علي خروجه من المدينة إلى الكوفة؛ وبذلك صارت المدينة ولاية من الولايات عُين عليها والياً هو سهل بن حنيف الأنصاري، في حين صارت الكوفة مقر الخلافة ومحور الأحداث.

ولم تخضع الشام لعلي طيلة خلافته، بل كان يحكمها واليها القديم معاوية بن أبي سفيان الذي لم ينفذ أمر عزله الذي أصدره علي، وطالب بدم عثمان أولاً. أما ولاية الجزيرة بين العراق والشام، فكانت تخضع لسلطان علي حيناً ولسلطة معاوية حيناً آخر . وأما مصر فكانت تابعة لعلي (رضي الله عنه) حتى سنة 38 هـ.

---

1) انظر: كتاب السنة لأبي بكر الخلال، ص415 وما بعدها، والطبقات لان سعد، 31/3

وقد واجه الخليفة مشكلات عديدة في ولايات الدولة الإسلامية من انفلات بعضها من سلطانه كاليمن والحجاز ومصر، ومن انتشار الحركة الخارجية ونشاطها في ولايات العراق وفارس، بالإضافة إلى ثورات السكان الأصليين، والتحاق بعض الولاة بمعاوية.

وكان علي (رضي الله عنه) يراقب ولاته ويسائلهم عن سياستهم تجاه الدولة والرعية، كما فتح بابه لاستقبال شكاوى الرعية ضد الولاة فكان يقول : "اللهم إني لم آمرهم أن يظلموا خلقك أو يتركوا حقك".

ولتحقيق تلك الرقابة اتبع عدة أساليب، منها أنه كان يبعث مفتشيه إلى الولاة فيسألون عنهم الناس، وقد يسأل بعض العمال عن بعض ويأمرهم بتفقد أمورهم، فقد كتب إلى كعب بن مالك : أما بعد فاستخلف على عملك، واخرج في طائفة أصحابك حتى تمر بأرض كورة السواد فتسأل عن عمالي وتنظر في سيرتهم.

كما كان (رضي الله عنه) يعتمد على تقارير سرية يبعثها إليه مفتشوه على هذه الولايات ولا يعرف الولاة مهمتهم.

وقد كان أمير المؤمنين دائم النصح لولاته، وقد نصح (رضي الله عنه) مجموعة من الولاة منهم قيس بن سعد، حين ولاه على مصر حيث أوصاه : تأتيها ومعك جند، فإن ذلك أرعب لعدوك، وأعز لوليك، فإذا أنت قد متها إن شاء الله فأحسن إلى المحسن واشتد على المريب، وأرفق بالعامة والخاصة، فإن الرفق يُمن.

وكانت تجرى بين علي وبين ولاته العديد من الاتصالات سواء بالمراسلة الخطية، أو الشفهية، أو بالاتصال المباشر، وبالدرجة الأولى أثناء قدوم هؤلاء الولاة إلى الكوفة لمقابلة أمير المؤمنين أو للاشتراك معه في قتال الخوارج وغيرهم.

وكان علي كثيراً ما يكتب أوامر تصدر على شكل نصائح تبين لهم طريقة العمل، وقد كان بعضها مكتوباً، وبعضها مشافهة. فقد جاء في أحد كتب أمير المؤمنين إلى عماله : "فإنكم خزان الراعية، ووكلاء الأمة، وسفراء الأئمة، ولا تجشموا أحداً عن حاجته، ولا تحبسوه عن طلبته، ولا تبيعن الناس في الخراج كسوة شتاء، ولا صيف، ولا دابة يعملون عليها، ولا عبدًا، ولا تضربن أحداً سوطاً لمكان درهم ولا تمس مال أحد من الناس مصلّ ولا معاهد".

أما مبادئ وثوابت الإسلام فكانت المنبع والمصدر الو حيد في سياسة علي بن أبي طالب وأسلوبه في إدارة شؤون الدولة، مثلما كان الأمر عند الخلفاء الثلاثة الذي سبقوه. فكل عمل سياسي أو إداري أو اقتصادي أو قضائي داخل نظام الحكم لا بد أن يكون موافقاً لشرع الله ..ولهذا نجد في تعامل الخليفة علي بن أبي طالب مع عماله وموظفيه كل معاني الحكم الإسلام ومقاصده وقيمه التي لن نجد مثيلاً لها في أي نظام آخر.

لقد سلك أمير المؤمنين علي بن أبي طالب أفضل السبل في تنظيم شؤون الحكم، من حيث تحديد المهام وتوزيع الاختصاصات، ووضع المعايير والشروط المناسبة لكل مسؤول، بما يتناسب مع مصالح الناس.

فقد نصب ابن عباس والياً على البصرة، ونصب زياداً على الخراج وبيت المال، ولم يكتف بهذا بل أمر ابن عباس أن يسمع منه ويطيع، وهذا قمة الضبط الإداري، فزياد يطيع ابن عباس في إطار ولايته على البصرة، وابن عباس يطيع زياد في إطار عمله في بيت المال والخراج، أما لشؤون القضاء فقد نصب أبا الأسود الدؤلي[1].

الفكر السياسي في الرقابة على الولاة وإدارة الأقاليم والسياسة الخارجية عند علي بن أبي طالب (رضي الله عنه):

1) انظر: تاريخ الطبري، 80/6 وما بعدها، والكامل لابن الأثير، 222/3 وما بعدها.

تتجلي أهم ملامح الفكر السياسي عند أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) من خلال عهده الذي كتبه لمالك بن الأشتر عندما ولاه على مصر، وقد جاء في هذا العهد : (بسم الله الرحمن الرحيم، هذا ما أمر به عبد الله علي أمير المؤمنين، مالك بن الحارث الأشتر في عهده إليه ، حين ولاّه مصر: جباية خراجها، وجهاد عدوّها، واستصلاح أهلها، وعمارة بلادها.

أمره بتقوى الله، وإيثار طاعته، واتباع ما أمر به في كتابه ، من فرائضه وسننه ، التي لا يسعد أحد إلاّ باتباعها، ولا يشقى إلاّ مع جحودها وإضاعتها ، وأن ينصر الله سبحانه بقلبه ويده ولسانه، فإنّه جل اسمه، قد تكفّل بنصر من نصره ، وإعزاز من أعزه . وأمره أن يكسر نفسه من الشهوات، ويزعها عند الجمحات، فإنّ النفس أمارة بالسوء، إلاّ ما رحم الله.

ثمّ اعلم يا مالك! إنّي قد وجهتك إلى بلاد قد جرت عليها دول قبلك من عدل وجور، وأن الناس ينظرون من أمورك في مثل ما كنت تنظر فيه من أمور الولاة قبلك، ويقولون فيك ما كنت تقول فيهم، وإنّما يستدل على الصالحين بما يجري الله لهم على ألسن عباده، فليكن أحب الذخائر إليك ذخيرة العمل الصالح، فاملك هواك، وشح بنفسك عمّا لا يحل لك، فإنّ الشح بالنفس الإنصاف منها فيما أحببت أو كرهت.

وأَشعِر قلبك الرحمة للرعية ، والمحبّة لهم ، واللطف بهم، ولا تكونن عليهم سبعاً ضارياً تغتنم أكلهم، فإنّهم صنفان: إمّا أخ لك في الدين، أو نظير لك في الخلق، يفرط منهم الزلل، وتعرض لهم العلل، ويؤتى على أيديهم في العمد والخطإ ، فأعطهم من عفوك وصفحك مثل الذي تحب وترضى أن يعطيك الله من عفوه وصفحه، فإنّك فوقهم ، ووالي الأمر عليك فوقك ، والله فوق من ولاك! وقد استكفاك أمرهم، وابتلاك بهم.

ولا تنصبن نفسك لحرب الله، فإنّه لا يدَ لك بنقمته ، ولا غنى بك عن عفوه ورحمته، ولا تندمن على عفو، ولا تبجحن بعقوبة، ولا تسرعن إلى بادرة وجدت منها مندوحة، ولا تقولن: إنّي مؤمر آمر فأطاع، فإنّ ذلك ادغال في القلب، ومنهكة للدين ، وتقرّب من الغير، وإذا أحدث لك ما أنت فيه من سلطانك أبهة أو مخيلة، فانظر إلى عظم ملك الله فوقك ، وقدرته منك على ما لا تقدر عليه من نفسك، فإنّ ذلك يطامن إليك من طماحك، ويكف عنك من غربك، ويفيء إليك بما عزب عنك من عقلك.

إيّاك ومساماة الله في عظمته ، والتشبه به في جبروته ، فإنّ الله يذ ل كل جبّار، ويهين كل مختال. أنصف الله وأنصف الناس من نفسك، ومن خاصّة أهلك، ومن لك فيه هوى من رعيتك ، فإنّك إلا تفعل تظلم! ومن ظلم عباد الله كان الله خصمه دون عباده، ومن خاصمه الله أدحض حجّته، وكان لله حرباً حتّى ينزع أو يتوب. وليس شيء أدعى إلى تغيير نعمة الله وتعجيل نقمته من إقامة على ظلم، فإنّ الله سميع دعوة المضطهدين، وهو للظالمين بالمرصاد

وليكن أحب الأمور إليك أوسطها في الحق، وأعمها في العدل، وأجمعها لرضا الرعية، فإنّ سخط العامّة يجحف برضا الخاصّة، وإنّ سخط الخاصّة يغتفر مع رضا العامّة.وليس أحد من الرعيةِ أثقل على الوالي مؤونة في الرخاء ، وأقل معونة له في البلاء ، وأكره للإنصاف ، وأسأل بالإلحاف، وأقل شكراً عند الإعطاء، وأبطأ عذراً عند المنع، وأضعف صبراً عند ملمات الدهر من أهل الخاصّة

وإنّما عماد الدين، وجماع المسلمين، والعدّة للأعداء، العامّة من الأمّة ، فليكن صغوك لهم ، وميلك معهم. وليكن أبعد رعيتك منك، وأشنأهم عندك، أطلبهم لمعائب الناس، فإنّ في الناس عيوباً، الوالي أحق من سترها، فلا تكشفن عمّا غاب عنك منها، فإنّما عليك تطهير ما ظهر لك، والله يحكم على ما غاب عنك، فاستر العورة ما استطعت يستر الله منك ما تحب سترته من رعيتك.

أطلق عن الناس عقدة كل حقد، واقطع عنك سبب كل وتر، وتغاب عن كل ما لا يضح لك ، ولا تعجلن إلى تصديق ساع، فإنّ الساعي غاش، وإن تشبه بالناصحين . ولا تدخلن في مشورتك بخيلاً يعدل بك عن الفضل، ويعدك الفقر ، ولا جباناً يضعفك عن الأمور ، ولا حريصاً يزين لك الشره بالجور، فإنّ البخل والجبن والحرص غرائز شتّى يجمعها سوء الظن بالله.

إنّ شر وزرائك من كان للأشرار قبلك وزيراً، ومن شركهم في الآثام، فلا يكونن لك بطانة، فإنّهم أعوان الأثمة، وإخوان الظلمة، وأنت واجد منهم خير الخلف ممن له مثل آرائهم ونفاذهم، وليس عليه مثل آصارهم وأوزارهم وآثامهم، ممّن لم يعاون ظالماً على ظلمه، ولا آثماً على إثمه ، أولئك أخف عليك مؤونة، وأحسن لك معونة، وأحنى عليك عطفاً، وأقل لغيرك إلفاً

فاتخذ أولئك خاصّة لخلواتك وحفلاتك، ثمّ ليكن آثرهم عندك أقولهم بمر الحق لك ، وأقلّهم مساعدة فيما يكون منك ممّا كره الله لأوليائه، واقعاً ذلك من هواك حيث وقع. والصق بأهل الورع والصدق ، ثمّ رضهم على ألا يطروك ولا يبجحوك بباطل لم تفعله ، فإنّ كثرة الإطراء تحدث الزهو، وتدني من العزة.

ولا يكونن المحسن والمسيء عندك بمنزلة سواء ، فإنّ في ذلك تزهيداً لأهل الإحسان في الإحسان، وتدريباً لأهل الإساءة على الإساءة! وألزم كلاّ منهم ما ألزم نفسه.

واعلم أنّه ليس شيء بأدعى إلى حسن ظن راع برعيته من إحسانه إليهم، وتخفيفه المؤونات عليهم، وترك استكراهه إيّاهم على ما ليس له قبله. فليكن منك في ذلك أمر يجتمع لك به حسن الظن برعيتك، فإنّ حسن الظن يقطع عنك نصباً طويلاً، وإن أحق من حسن ظنّك به لمن حسن بلاؤك عنده، وإن أحق من ساء ظنّك به لمن ساء بلاؤك عنده .

ولا تنقض سنّة صالحة عمل بها صدور هذه الأمّة ، واجتمعت بها الألفة ، وصلحت عليها الرعية، ولا تحدثن سنّة تضر بشيء من ماضي تلك السنن، فيكون الأجر لمن سنّها، والوزر عليك بما نقضت منها.

وأكثر مدارسة العلماء، ومناقشة الحكماء، في تثبيت ما صلح عليه أمر بلادك، وإقامة ما استقام به الناس قبلك.

واعلم أنّ الرعية طبقات، لا يصلح بعضها إلاّ ببعض، ولا غنى ببعضها عن بعض : فمنها جنود الله، ومنها كتاب العامّة والخاصّة، ومنها قضاة العدل، ومنها عمّال الإنصاف والرفق ، ومنها أهل الجزية والخراج من أهل الذمّة ومسلمة الناس، ومنها التجّار وأهل الصناعات ، ومنها الطبقة السفلى من ذوي الحاجة والمسكنة، وكل قد سمى الله له سهمه، ووضع على حدّه فريضة في كتا به أو سنّة نبيه (ﷺ) عهداً منه عندنا محفوظا.

فالجنود، بإذن الله، حصون الرعية ، وزين الولاة، وعز الدين ، وسبل الأمن ، وليس تقوم الرعية إلاّ بهم ، ثم لا قوام للجنود إلاّ بما يخرج الله لهم من الخراج الذي يقوون به على جهاد عدّوهم، ويعتمدون عليه فيما يصلحهم ، ويكون من وراء حاجتهم . ثمّ لا قوا م لهذين الصنفين إلاّ بالصنف الثالث من القضاة والعمّال والكتّاب، لما يحكمون من المعاقد ، ويجمعون من المنافع ، ويؤتمنون عليه من خواص الأمور وعوامها . ولا قوام لهم جميعاً إلاّ بالتجّار وذوي الصناعات ، فيما يجتمعون عليه من مرافقهم، ويقيمونه من أسواقهم ، ويكفونهم من الترفق بأيديهم ما لا يبلغه رفق غيرهم.

ثمّ الطبقة السفلى من أهل الحاجة والمسكنة الذين يحق رفدهم ومعونتهم، وفي الله لكل سعة، ولكل على الوالي حق بقدر ما يصلحه، وليس يخرج الوالي من حقيقة ما ألزمه الله من ذلك إلاّ بالاهتمام والاستعانة بالله، وتوطين نفسه على لزوم الحق ، والصبر عليه فيما خف عليه أو ثقل ، فوّل من جنودك أنصحهم في نفسك لله ولرسوله ولإمامك، وأنقاهم جيباً، وأفضلهم حلماً، ممّن يبطئ عن الغضب، ويستريح إلى العذر، ويرأف بالضعفاء، وينبو على الأقوياء ، وممّن لا يثيره العنف، ولا يقعد به الضعف.

ثمّ الصق بذوي المروءات والأحساب، وأهل البيوتات الصالحة، والسوابق الحسنة، ثمّ أهل النجدة والشجاعة، والسخاء والسماحة، فإنّهم جماع من الكرم، وشعب من العرف.

ثمّ تفقّد من أمورهم ما يتفقّد الوالدان من ولدهما، ولا يتفاقمن في نفسك شيء قويتهم به، ولا تحقرن لطفاً تعاهدتهم به وإن قل، فإنّه داعية لهم إلى بذل النصيحة لك، وحسن الظن بك ، ولا تدع تفقد لطيف أمورهم اتكالاً على جسيمها، فإنّ لليسير من لطفك موضعاً ينتفعون به، وللجسيم موقعاً لا يستغنون عنه.

وليكن آثر رؤوس جندك من واساهم في معونته، وأفضل عليهم من جدته، بما يسعهم ويسع من وراءهم من خلوف أهليهم ، حتّى يكون همّهم همّاً واحداً في جهاد العدو ، فإنّ عطفك عليهم يعطف قلوبهم عليك، وإن أفضل قرة عين الولاة استقامة العدل في البلاد، وظهور مودّة الرعية.

وإنّه لا تظهر مودّتهم إلاّ بسلامة صدورهم، ولا تصح نصيحتهم إلاّ بحيطتهم على ولاة الأمور، وقلّة استثقال دولهم، وترك استبطاء انقطاع مدّتهم، فافسح في آمالهم، وواصل في حسن الثناء عليهم، وتعديد ما أبلى ذوو البلاء منهم، مع حسن الثناء في العباد ، وجميل الأثر في البلاد ، والسلام على رسول الله (ﷺ) وآله الطيبين الطاهرين، وسلّم تسليماً كثيراً، والسلام) [1]

ومن خلال هذه الوثيقة العظيمة التي تعد أنموذجا جليلا في الشوري والعمل المؤسسي يلخص د. الصلابي أهم جوانب الفكر السياسي عند أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) من خلال رقابته على الولاة ومنحهم بعض الصلاحيات والمهام ورسم منهج الفكر السياسي في الشؤون الداخلية والخارجية، ومن ذلك[2]:

1. **تعيين وزراء الولاية**: يقول أمير المؤمنين في عهده لمالك بن الأشتر : "إن شر وزرائك من كان للأشرار قبلك وزيراً، ومن شركهم في الآثام فلا يكونن لك بطانة، فإنهم أعوان الأثمة، وإخوان الظلمة، وأنت واجد منهم خير الخلف، ممن له مثل آرائهم ونفاذهم، وليس عليه مثل آصارهم وأوزارهم ممن لم يعاون ظالمًا على ظلمه، ولا آثمًا على إثمه، أولئك أخف عليك مئونة، وأحسن لك معونة، وأحنى لك عطفًا، وأقل لغيرك إلفًا".

ففي هذا النص الذي أورده أمير المؤمنين علي بصورة نصائح أورد فيه النقاط والحقائق الآتية:

أ. تعيين الوزراء من صلاحيات الوالي.

ب. الشروط التي يجب أن يختار الوالي وزراءه بموجبها.

ج. طريقة التعامل والعلاقة المتبادلة بين الوالي والوزير.

د. وظيفة الوزير.

2. **تشكيل مجالس الشورى:** وذلك بالاستعانة بالعلماء والحكماء وهم أهل الحل والعقد، وأهل الخبرة، فقد ورد في حقهم هذا النص : "وأكثر مدارسة العلماء، ومناقشة الحكماء في تثبيت ما صلح عليه أمر بلادك وإقامة ما استقام به الناس قبلك".

وفي هذا النص التأكيد على جمع العلماء والحكماء في مجالس استشارية منتظمة، ويمكن أن يجرى تعيينهم من قبل الوالي أو يتم انتخابهم من قبل الناس، فليس هناك تحديد من أمير المؤمنين على طبيعة تشكيل هذه المجالس، بل اكتفى أمير المؤمنين بالمطالبة من واليه : وأكثر مدارسة العلماء ومناقشة الحكماء. أما كيف تم جمعهم؟، فهل اجتمعوا بأمر من الوالي أو يتم انتخابهم من قبل الناس؟ فهذا أمر لم يبت فيه أمير المؤمني ن، بل تركه معلقًا حسب الظروف التي تتحكم في طريقة تعيينهم، إما باختيار الوالي أو انتخاب الناس، وأما وظيفة هذا المجلس فهو الدارسة والبحث لتحديد السياسات العامة بخصوص الأمرين:

أ. تثبيت ما صلح عليه البلاد.

ب. إقامة ما استقام عليه الناس من قبل الوالي.

---

1) نهج البلاغة، لأمير المؤمنين علي بن أبي طالب، جمع وترتيب: العلامة الشريف الرضي، مؤسسة المعارف، بيروت، 1990م، ص 621 وما بعدها.

2) انظر: أسمى المطالب في سيرة علي بن أبي طالب، د. علي محمد الصلابي، ص 477 وما بعدها.

وهذا يعنى وضع الخطوط العريضة لكل ما يتعلق بإصلاح أوضاع البلاد والعباد، سواء كان ذلك في مصرف بيت المال أو تعيين الإداريين، أو تقديم الخدمات للأصناف من تجار وصناع ومزارعين، وهذا المجلس أشبه ما يكون بالمجالس المحلية التي تقام في الدولة التي يقوم نظامها على اللامركزية.

وفي موضع آخر يذكر أمير المؤمنين صفات هؤلاء المستشارين والمعاونين : "ثم الصق بذوي المروءات والأحساب وأهل البيوتات الصالحة والسوابق الحسنة، ثم أهل النجدة والشجاعة والسخاء والسماحة، فإنهم جماع من الكرم وشعب من العرف".

وذكر أمير المؤمنين (ﷺ) أهمية الاهتمام بهم وبفقد أحوالهم وأمورهم، فقال : "ثم تفقد من أمورهم ما يتفقد الوالدان من ولدهما، ولا يتفاقمن في نفسك شيء قويتهم به، ولا تحقرن لطفًا تعاهدتهم له وإن قل؛ فإنه داعية لهم إلى بذل النصيحة لك وحسن الظن بك. ولا تفقد لطيف أمورهم اتكالاً على جسيمه، فإن لليسير من لطفك موضعًا ينتفعون به، وللجسيم موقعًا لا يستغنون عنه".

3. **<u>إنشاء الجيش وتجهيزه</u>** : قال أمير المؤمنين علي (ﷺ) لمالك بن الأشتر في العهد المذكور :

"وليكن آثر رؤوس جندك عندك من واساهم في معونته، وأفضل عليهم من جدته بما يسعهم، ويسع من وراءهم من خلوف أهليهم، حتى يكون همهم همًا واحدًا في جهاد العدو، فإن عطفك عليهم يعطف قلوبهم عليك".

والذي يظهر من هذا النص:

أ. لابد من وجود قوة عسكرية تدافع عن الولاية.

ب. تشكيل هذه القوة وإعدادها من مسؤولية الوالي، ويجرى الإنفاق عليها من بيت مال الولاية.

ج. تعيين رؤساء الجند من مسؤولية الوالي، وهناك شروط على الوالي يجب العمل بموجبها عند اختيار رؤساء الجند، فلابد من رعايتهم والاهتمام بهم حتى يكون همهم همًا واحدًا في جهاد العدو؛ "فإن عطفك عليهم يعطف قلوبهم عليك".

4. **<u>ترسيم السياسة الخارجية في مجال الحرب والسلم</u>** يقول أمير المؤمنين علي لواليه مالك الأشتر :

"ولا تدفعن صلحاً دعاك إليه عدوك ولله فيه رضا، فإن في الصلح دعة لجنودك، وراحة من همومك وأمناً لبلادك. ولكن الحذر كل الحذر من عدوك بعد صلحه؛ فإن العدو ربما قارب ليتغفل، فخذ بالحزم، واتهم في ذلك حسن الظن، وإن عقدت بينك وبين عدوك عقدة أو ألبسته منك ذمة فحط عهدك بالوفاء وارع ذمتك بالأمانة، واجعل نفسك جنة دون ما أعطيت؛ فإنه ليس من فرائض الله شيء الناس أشد عليه اجتماعا مع تفرق أهوائهم وتشتت آرائهم من تعظيم الوفاء بالعهود . وقد لزم ذلك المشركون فيما بينهم دون المسلمين لما استوبلوا من عواقب الغدر، فلا تغدرن بذمتك، ولا تخيسنّ بعهدك، ولا تختلن عدوك، فإنه لا يجترئ على الله إلا جاهل شقي، وقد جعل الله عهده وذمته أمناً أفضاه بين العباد برحمته، وحريمًا يسكنون إلى منعته، ويستفيضون إلى جواره، فلا إدخال ولا مدالسة، ولا خداع فيه، ولا تعقد عقدًا تجوز فيه العلل، ولا تعولن على لحن قول بعد التأكيد والتوثقة، ولا يدعونك ضيق أمر لزمك فيه عهد الله إلى طلب انفساحه بغير الحق، فإن صبرك على ضيق أمر ترجو انفراجه وفضل عاقبته خير من غدر تخاف تبعته وأن تحيط بك من الله فيه طلبة، فلا تستقبل فيها دنياك ولا أخرتك".

واستناداً لهذا النص يقوم الوالي بـ:

أ. عقد معاهدة الصلح مع الدول والأمم المجاورة.

ب. أخذ الاستعداد للحرب، وأخذ الحيطة عند الضرورة، وبين هذين الأمرين تجرى مفردات كثيرة من تبادل الرسائل، وتبادل الوفود، وتبادل الزيارات وعقد الحوارات.

ج. الوفاء بالعهد عند المسلمين قاعدة أصولية من قواعد الدين الإسلامي التي يجب ع لى كل مسلم أن يلتزم بها، كما أن الوفاء بالعهود والمواثيق لم يكن عند أمير المؤمنين على مجرد نظرية مكتوبة على الورق، ولكنه كان سلوكًا عمليًا في حياته، وقد حذر الله من نقض الأيمان بعد توكيدها في كثير من الآيات القرآنية.

5. **الحفاظ على الأمن الداخلي:** وذلك بانتهاج السياسات السلمية، كتب أمير المؤمنين إلى بعض عماله: "أما بعد، فإن دهاقين أهل بلدك شكوا منك غلظة وقسوة واحتقارًا وجفوة، فالبس لهم جلباباً من اللين تشوبه بطرف من الشدة، وداول لهم بين القسوة والرأفة، وامزج لهم بين التقريب والإدناء والإبعاد والإقصاء"[1].

وتأتى هذه السياسة للحفاظ على الأمن الداخلي، فإذا حدث ما يعكر هذه المهمة فإن مهمة الوالي هي محاولة حل المشكلات بطرق سلمية بعيدة عن استخدام القوة رافضًا سياسة الاستقواء على الشعب.

وفي رسالته إلى مالك بن الأشتر: فلا تقوين سلطانك بسفك دم حرام، فإن ذلك مما يضعفه ويهونه، بل يزيله وينقله.

6. **تشكيل الجهاز القضائي في الولاية** يقول أمير المؤمنين علي (ﷺ) لواليه مالك بن الأشتر : "ثم اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك في نفسك ممن لا تفيق به الأمور ولا تمحكه الخصوم، ولا يتمادى في الزلة، ولا يحصر من الفيء إلى الحق إذا عرفه، ولا تشرف نفسه على طمع، ولا يكتفى بأدنى فهم دون أقصاه، وأوقفهم في الشبهات بالحجج، وأقلهم تبرمًا بمراجعة الخصم، وأصبرهم على تكشف الأمور، وأصرمهم عند انفتاح الحكم ممن لا يزدهيه إطراء، ولا يستميله إغراء.. وأفسح له في البذل ما يزيل علته وتقل معه حاجته إلى الناس، ليأمن بذ لك اغتيال الرجال له عندك، فانظر في ذلك نظراً بليغاً.

7. **النفقات المالية :** المصدر لتمويل النفقات في الولاية أموال الزكاة والصدقات والغنائم والفيء والخراج والعشور، وتوضع في بيت المال وهو المحل الذي يجتمع فيه بيت مال المسلمين، وهناك عامل في بيت المال يسجل كل ما ي صله من أموال، وكل ما يخرج من بيت المال، ولبيت المال وظيفة مهمة في الإدارة اللامركزية، فما يجتمع من الأموال يتم أولاً إنفاقه على شؤون الولاية من موظفين وعمال وقضاة، ومحتاجين، وإعمار.. إلخ. وما تبقى يتم إرساله إلى عاصمة الخلافة، ويعتبر بيت المال قلب الولاية الذي يوزع الدم في شرايين الأجهزة العاملة.

قال أمير المؤمنين: "وانظر إلى ما اجتمع عندك من مال الله فاصرفه إلى من قبلك من ذوي العيال والمجاعة".

8. **متابعة العمال التابعين للولاة**: قال أمير المؤمنين: "ثم انظر في أمور عمالك فاستعملهم اختباراً، ولا تولهم محاباة وأثرة، وتوخَّ منهم أهل التجربة والحياء، أهل البيوتات الصالحة والقدم في الإسلام المتقدمة، فإنهم أكرم أخلاقًا وأصح أعراضًا، وأقل في المطامع إشرافًا، وأبلغ في عواقب الأمور نظرًا، ثم أسبغ عليهم الأرزاق، فإن ذلك قوة لهم على استصلاح أنفسهم، وغنى لهم عن تناول ما تحت أيديهم، وحجة عليهم إن خالفوا أمرك أو ثلموا أمانتك، ثم تفقد أعمالهم، وابعث العيون من أهل الصدق والوفاء عليهم.. وتحفظ من الأعوان، فإنْ أحد منهم بسط يده إلى الخيانة اجتمعت بها عليه عندك أخبار عيونك اكتفيت بذلك شاهدًا، فبسطت عليه العقوبة في بدنه، وأخذته بما أصاب من عمله، ثم نصبته بمقام المذلة ووسمته بالخيانة، وقلدته عار التهمة.

---

1) نهج البلاغة، ص555.

9. **مراعاة طبقات المجتمع :** قال أمير المؤمنين : "واعلم أن الرعية طبقات لا يصلح بعضها إلا ببعض، ولا غنى لبعضها عن بعض، فمنها جنود الله، ومنها كتاب العامة والخاصة، ومنها قضاة العدل، ومنها عمال ا لإنصاف والرفق، ومنها أهل الجزية والخراج من أهل الذمة ومسلمة الناس، ومنها التجار وأهل الصناعات، ومنها الطبقة السفلى من ذوى الحاجة والمسكنة، وكل قد سمى الله سهمه، ووضع على حده فريضته في كتابه أو سنة نبيه، عهدًا منه عندنا محفوظًا .. إلى أن قال : ولا قوام لهم جم يعاً إلا بالتجار ذوي الصناعات فيما يجتمعون عليه من مرافقهم ويقيمونه من أسواقهم، ويكفونه من الترفق بأيديهم مالا يبلغه وفق غيرهم، ثم الطبقة السفلى من أهل الحاجة والمسكنة الذين يحق رفدهم ومعونتهم.

ثم أوصى بالتجار وأصحاب الصناعة بهم خيراً فقال: "ثم استوص بالتجار وذوى القناعات وأوص بهم خيراً: المقيم منها، والمضطرب بما له، والمترفق ببدنه، فإنهم مواد المنافع وأسباب المرافق وجُلاَّبها من المباعد والمطارح في برك وسهلك وجبلك، وحيث لا يلتم الناس لمواضعها، ولا يجترئون عليها، فإنهم سلم لا تخاف بائقته، وصلح لا تخشى عائلته، وتفقد أمورهم بحضرتك وفي حواشي بلادك، واعلم مع ذلك أن في كثير منهم ضيقاً فاحشاً وشحاً قبيحاً، واحتكاراً للمنافع وتحكماً في البياعات، وذلك باب مضرة للعامة وعيب على الولاية، فامنع من الاحتكار، فإن رسول الله منع منه، وليكن البيع بيعاً سمحاً، بموازين عدل وأسعار لا تجحف بالفريقين من البائع والمبتاع، فمن قارف حكرة بعد نهيك إياه، فنكل به، وعاقب في غير إسراف".

10. **التربية بالعقاب والثواب قال أمير المؤمنين علي** : "ولا يكون المحسن والمسيء عندك بمنزلة سواء، فإن في ذلك تزهيدًا لأهل الإحسان في الإحسان، وتدريباً لأهل الإسا ءة على الإساءة، وألزم كلاً منهم ما ألزم نفسه، واعلم أنه ليس بشيء أدعى إلى حسن ظن راعٍ برعيته من إحسانه إليهم وتخفيفه المؤونات عليهم، وترك استكراهه إياهم على ما ليس قِبَلَهم، فليكن منك في ذلك أمر يجتمع لك به حسن الظن برعيتك، فإن حسن الظن يقطع عنك نصباً طويلاً ، وإن أحق من حسن ظنك به لمن حسن بلاؤك عنده"

إن التربية العملية للقيادة الراشدة هي التي تجعل الحوافز المشجعة للمحسن ليزداد في إحسانه، وتفجر طاقة الخير العاملة على زيادة الإحسان وتشعره بالاحترام والتقدير، وتأخذ على يد المسيء لتضرب على يده، حتى يترك الإساءة.

أهم مفاهيم الفكر السياسي عند علي بن أبي طالب (ﷺ)

ويمكن إجمال أهم معالم الفكر السياسي عند علي بن أبي طالب (ﷺ)، فيما يأتي:

1. **التأكيد على العنصر الإنساني**: كتب أمير المؤمنين إلى أحد عماله : "أما بعد، فإن دهاقين أهل بلدك شكوا منك غلظة وقسوة واحتقاراً وجفوة.. فالبس لهم جلباباً من اللين تشوبه بطرف من الشدة، وداول بين القسوة والرأفة وامزج لهم بين التقريب والإدناء والإبعاد والإقصاء إن شاء الله"[1].

فكان على المسؤول ملاحظة الأوضاع النفسية لمرءوسيه، وأن يضع إستراتيجيته الإدارية على ضوء هذا الواقع، وأن يوازن بين ضرورات الضبط والتنظيم مع الضرورات الواقعية التي تفرزها الحالات الإنسانية والنفسية، فمن الخطأ أن تقوم النظرية الإدارية التنظيمية على قواعد صارمة وثابتة لا تراعي العامل الإنساني، ولا تراعي تأثيرات الظروف.

---

1) نهج البلاغة، ص555.

2. **مراعاة عامل الخبرة والعلم** : في هذا النطاق يؤكد أمير المؤمنين (ﷺ) على أهمية أن يكون المسؤول صاحب خبرة وعلم، فإذا كان كذلك فله حق الطاعة، وإلا فإنه لا طاعة له، يقول أمير المؤمنين: "عليكم بطاعة من لا تعذرون بجهالته، فإذا كان جاهلاً فإنهم معذورون فلا طاعة للجاهل؛ لأنه يأخذهم إلى الهلاك. ويقول أيضاً: لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، والجاهل غير العارف بالأمور ينتهي أمره إلى معصية الخالق بأمر مخالف"[1].

3. **العلاقة بين الرئيس والمرؤوس** : هذه العلاقة لا يرسمها التسلسل التنظيمي والتدرج بل ترسمه المصلحة المشتركة بين الرئيس والمرؤوسين، يقول أمير المؤمنين لواليه مالك بن الأشتر في عهده إليه: "ثم أمور من أمورك لابد لك من مباشرتها، منها إجابة عمالك بما يعيا عنه كتابك، ومنها إصدار حاجات الناس يوم ورودها عليك بما تحرج به صدور أعوانك".

ونحن هنا أمام حالة أُلغي فيها التسلسل الوظيفي إلغاء تامًا، وإذا لم يقدر الوالي على القيام بهذه المهمة فإنه ينتدب بعض خلصائه لذلك، فيقول : "وتفقد أمور من لا يصل إليك منهم ممن تقتحمه العيون وتحقره الرجال، ففرغ لأولئك ثقتك من أهل الخشية والتواضع، فليرفع إليك أمورهم".

وهذا تجاوز واضح على الإدارة البيروقراطية التي ترى أن كل شيء يجب أن يتم ضمن التسلسل الإداري، ولاحق لأحد في إلغاء هذا التسلسل، ومن يُلغِ ذلك يُعد متجاوزًا للتنظيم.

ثم بين أمير المؤمنين مضار التقيد غير المسؤول بالتسلسل الوظيفي : "فإن احتجاب الولاة عن الرعية شعبة من الضيق وقلة علم بالأمور، والاحتجاب عنهم يقطع عنهم علم ما احتجبوا دونه؛ فيصغر عندهم الكبير، ويعظم الصغير، ويقبح الحسن ويحسن القبيح، ويشاب الحق بالباطل".

هذه هي مضار التسلسل الإداري والتقيد الحرفي به، فتباطؤ الأمور بين هذه السلسلة الطويلة وانتقالها من مسؤول إلى مسؤول، ومنه إلى مسؤول ثالث، فرابع وخامس حتى وصولها إلى الناس العاديين، هذه السلسلة التي تجرى بعيدًا عن مباشرة الرئيس الأعلى قد تغير الأمور وتقلبها رأساً على عقب، فيصبح الصغير كبيراً والحق باطلاً، والحسن قبيحًا والقبيح حسناً، كما يقول أمير المؤمنين (ﷺ)، وهو ما تعاني منه التنظيمات البيروقراطية؛ لأنها تعتمد على سلسلة تنتقل عبرها المسائل والقضايا، فتنحرف عن أهدافها ومراميها، والعلاج كما يقدمه أمير المؤمنين علي هو ألا يحتجب المسؤول عن أفراده، فاحتجابه يتسبب في تغيير قراراته أو تطبيقها في أحسن الظروف تطبيقًا متحجرًا بعيدًا عن الأهداف التي طمح من أجلها، ومهمة الرئيس ليست محصورة في لقاء المرؤوسين، بل عليه أن يوفر الأجواء المطمئنة التي تجعل المرؤوس قادرًا على طرح مشاكله بطمأنينة وبدون خوف؛ لأن الغاية ليست هي المقابلات الفجة، بل الهدف هو أن يكون هذا اللقاء مفيدًا، فلابد من خلق الأجواء المناسبة لهذه اللقاءات، يقول في ذلك: "واجعل لذوي الحاجات منك قسماً تُفرغُ لهم فيه شخصك وتجلس لهم مجلساً عاماً فتتواضع فيه لله الذي خلقك وتقعد عنهم جندك وأعوانك من حراسك وشرطك حتى يكلمك متكلمهم غير متعتع ".

4. **مكافحة الجمود :** هناك بعض النظريات الإدارية واللوائح التنظيمية تسبب الجمود، وإضاعة الوقت والجهد، وإضاعة الحقوق، كم ا أن كثيراً من الأعمال لا يفكر بإنجازها أساساً؛ لأنها تستغرق وقتاً طويلاً حتى يتم إقرارها عبر السلسلة الإدارية، من هنا جاءت دعوة أمير المؤمنين (ﷺ): "من أطاع التواني ضيع الحقوق".

---

1) نفسه، ص717.

5. **الرقابة الواعية :** الرقابة مهمة في كل تنظيم إداري، فقد نوه أمير المؤمنين (ﷺ) إلى هذه الوظيفة فقال: "وابعث العيون من أهل الصدق والوفاء عليهم، فإن تعاهدك في السر لأمورهم حدوة لهم على استعمال الأمانة والرفق بالرعية".

فالرقابة عند أمير المؤمنين هي عطف ونصرة للمراقب لمواصلة أداء الأمانة، كما أن الرقابة لابد أن تتم عبر وسائط من أهل الصدق و الوفاء حتى يكون تقييمهم عادلاً لا تتلاعب فيه أهواؤهم، فالرقابة هنا عامل مساعد على التقدم، وتدفع بالأفراد إلى الحركة، والإخلاص في العمل.

6. **التوظيف يتم عبر الضوابط وليس عبر الروابط الشخصية**: في هذا المجال أكد أمير المؤمنين علي في عهده لواليه على مصر: "ثم انظر في أمورعمالك فاستعملهم اختبارًا ولا تولهم محاباة وأثرة".

فلابد من إجراء الاختبارات الأولية على الشخص الذي يراد استخدامه في عمل ما، ويجب أن يبتعد الرئيس عن المعايير الشخصية في توظيف أو ترقية الأشخاص إلى المناصب العالية، ثم يقول: "ثم انظر في حال كُتابك، فولّ على أمورك خيرهم".

وليس أقربهم إلى قلبك وعائلتك، فلا مجال للروابط والعواطف، فالمعيار هو الحق، وتتعلق هذه الميزة بخاصية أخرى هي الأمانة.

7. **حسن الاختيار لدى الوالي والضمانات المادية والنفسية لموظفي الدولة**: إن حسن الاختيار يسد الطريق أمام المشاكل التي قد تطرأ نتيجة ضعف الموظف أو عدم انسجامه مع الجو العام، وإذا أمعنا النظر في رسالة أمير المؤمنين لمالك الأشتر النخعي لوجدنا الشروط المهمة التي يضعها أمامه عند اختياره لعماله: " ثم انظر في أمور عمالك فاستعملهم اختبارًا، ولا تولهم محاباة وأثرة، فإنها جماع من شعب الجور والخيانة، وتوخَّ منهم أهل التجربة والحياء من أهل البيوتات الصالحة، والقدم في الإسلام المتقدمة فإنهم أكرم أخلاقاً، وأصح أعراضاً، وأقل في المطامع إسرافاً، وأبلغ قي عواقب الأمور نظراً".

فهذه شروط متعددة غير محصورة بالكفاءة اللازمة في العمل فقط، بل لابد من م لاحظة العامل من النواحي النفسية والاجتماعية أيضاً، حتى لا يأخذه الطموح ولا تتغير نواياه وأغراضه، كما لابد من ملاحظة سلوكه الاجتماعي وقدرته على التكيف في المحيط الاجتماعي الجديد، عند ذلك تبدأ مسؤولية الوالي: "ثم أسبغ عليهم الأرزاق، فإن ذلك قوة لهم على استصلاح أنفسهم، وغنى لهم عن تناول ما تحت أيديهم، وحجة عليهم إن خالفوا أمرك أو ثلموا أمانتك".

فعندما تجتمع تلك الخصال في فرد من الأفراد ثم يقابل بالمكافأة الجيدة فإن ذلك مدعاة له لأن يستقيم في عمله ويواصل جهده لترقية الولاية أو المؤسسة. وفي مكان آخر يقول: وأفسح له في البذل ما يزيل علته، وتقل معه حاجته إلى الناس، وأعطه من المنزلة لديك مالا يطمع فيه غيره من خاصتك.

8. **الضبط الإداري:** ففي كتاب أمير المؤمنين (ﷺ) إلى الأشعث بن قيس يتبين هذا المفهوم : "وإن عملك ليس لك بطعمة، ولكنه في عنقك أمانة، وأنت مسترعى لمن فوقك "[1]. فقد اعتبر أمير المؤمنين العمل الإداري - في هذا النص - أمانة، ويجب على المسؤول أن يرد هذه الأمانة كما هي، وأن يحافظ عليها، وأنه مسؤول أمام الله على أدائها، ومسؤول أمام رئيسه "من فوقه " اعترافًا بأهمية التسلسل الوظيفي، وهذا عامل مهم من عوامل إيجاد الضبط الإداري الذاتي الذي يمنع مظاهر التسيب والانحراف.

9. **المشاركة في صنع القرار :** إذا ما أعدنا قراءة النصوص عند أمير المؤمنين التي تحث على المشاورة لوجدنا أن الغاية من هذا الحث هو إيجاد مقدار من المشاركة في صنع القرار، وأن لا

---

1) نهج البلاغة، ص 542.

ينفرد رجل واحد في صنع القرار؛ فـ"الشركة" في الرأي تؤدي إلى الصواب؛ لأنها مشاركة جمع من العقول، وإضافة آراء ذوى الخبرة والتجربة، يقول أمير المؤمنين : "لا ظهير كالمشاورة"[1].

لم يحدد أمير المؤمنين كيفية وأسلوب المشاورة بل وضع أمامنا قاعدة عامة، وذكر لنا فوائد تطبيق هذه القاعدة، ولم يستثن ميدانًا من الميادين عن المشورة، وهذا يعنى أنها ضرورية لكل عمل يقوم به الإنسان، وتشتد الضرورة عندما يكون هذا العمل منوطاً بمجموعة من الأشخاص وليس فرداً واحداً، وإذا أمعنا النظر في هذا النص : صواب الرأي بإحالة الأفكار لاتضح لنا أهمية المناقشات المستفيضة من ذوى الشأن للوصول إلى القرار الصائب.

10. **مشورة ذوي الخبرات**: فذوو التجارب هم مصدر المعرفة الواقعية، ومن الطبيعي أن يستفيد المتعلم من أصحاب التجارب أكثر ممن يتلقى العلوم النظرية، وقد استفاد اليابانيون من هذه القاعدة عندما حولوا معاملهم إلى جامعات يستفيد منها العامل الجديد، فهو يتل قى الخبرة ممن سبقه، والذي سبقه ممن سبقه. وقد جاءت هذه القاعدة على لسان أمير المؤمنين : "خير من شاورت ذوو النهى والعلم، وأولو التجارب والحزم"[2]، فهذه النصوص ما هي إلا قواعد غايتها إعداد الإنسان المسلم الناجح في الحياة، ومن ثم بناء المجتمع المتصف بالتقدم والرقي المستمر.

11. **الإدارة الأبوية:** الوالي هو أب قبل أن يكون صاحب سلطة، وهو يتعامل مع موظفيه على أنهم أبناؤه، فمثلما يحتمل الأب تربية أبنائه، كذلك يتحمل مسؤولية إعداد كبار موظفي الدولة . يقول أمير المؤمنين لمالك بن الأشتر : "ثم تفقد من أمورهم ما يتفقد الوالدان من ولدهما". فيجب أن يتعامل المسؤول مع أفراده معاملة الوالد لولده يرعاه، ويعفو عنه عندما يسيء، وعندما يعاقبه فعقوبته هي تربية له.

المبحث الثاني ملامح الفكر السياسي في فترة الخلافة الأموية

ينتسب الأمويون إلى أمية بن عبد شمس بن عبد مناف، وفي عبد مناف يلتقي بن و أمية مع بني هاشم، وكان بنو عبد مناف يتمتعون بمركز الزعامة في مكة، لا يناهضهم فيه أحد من بطون قريش.. وجميع قريش تعرف ذلك وتسلم لهم الرياسة عليها

وقد طبقت الدولة الأموية مبادئ وأسس الشريعة الإسلامية واستمدت نظامها السياسي من تعاليم الكتاب والسنة[3]. وفيما يلي استعراض لأهم ملامح الفكر السياسي في الخلافة الإسلامية.

اعتماد الفكر السياسي للأمويين علي أسس ومبادئ الشريعة الإسلامية

تمت مبايعة معاوية بن أبي سفيان (رضي الله عنه) بعد تنازل خامس الخلفاء الراشدين الحسن بن علي بن أبي طالب - رضي الله عنهما- فأصبح الخليفة للدولة الإسلامية، وكان الفضل لله (عز وجل) ثم للحسن بن علي بن أبي طالب؛ إذ وضع مشروعاً إصلاحيا كبيراً خضع لمراحل، وكانت له دوافع وتم على صلح واضح الشروط، ومن ضمن هذه الشروط العمل بكتاب الله وسنة رسوله (صلى الله عليه وسلم) والخلفاء الراشدين ولم يكن معاوية بن أبي سفيان ممن يجهل فوائد الشريعة والأخذ بها، وما كان يصدر في المهمات إلاّ عن مشورة من ذوي الرأي، ووجوه الناس، وأشراف القوم، وأهل العلم، وكانت المرجعية للإسلام .

---

2) نفسه، ص 692.
1) غرر الحكم ودرر الكلم، للآمدي، 428/3.
2) انظر: النجوم العوالي في أنباء الأوائل والتوالي، للعصامي المكي، 2/3

وقيادة معاوية للدولة لم تكن فردية خالصة، فاللامركزية في الحكم والإدارة هي الأغلب، ومشاركة الرجال من أهل الرأي والخبرة في حمل المسؤولية والقيام بأعباء الدولة في السلم والحرب وفي المركز والولايات.

ووجود الإسلام في حياة الفرد والمجتمع والدولة سلوكاً ونظام حكم منذ عصر الرسول (ﷺ) والخلفاء الراشدين قلّل من مظهر القيادة الفردية ومساوئها، وعزز مظهر الشورى، وغلبة الاتجاه العام الثابت في السياسة، والقيادة، والإدارة، وتصريف الأمور، ورعاية المصالح، كما أنّ تحوّل الخلافة الراشدة إلى ملك وراثي لم يكن يعني تحوّلاً كاملاً عن شورى الراشدين، أو ارتداداً عن أوامر الإسلام ومنهجه في الحكم، ولقد بقيت في عهد معاوية والعصر الأموي، كما يقرر ابن خلدون: تغالي الخلافة من تحري الدين ومذاهبه، والجري على مذاهب الحق، ولم يظهر التغيّر إلاّ في الوازع الذي كان ديناً ثم انقلب عصبية وسيفاً، وهكذا كان الأمر لعهد معاوية ومروان وابنه عبد الملك، والدولة الأموية لها حسنات ولها سيئات، ولم تكن خصماً للشريعة، ولا معطلاً لأحكام كتاب الله تعالى ولا لسنة النبي (ﷺ)[1].

القضاء في العهد الأموي:

كان العهد الأموي - وخصوصاً عهد معاوية - امتداداً للعهد الراشدي في عدة جوانب؛ فبقي كثير من الصحابة إلى العهد الأموي، وشاركهم في العلم والفقه والقضاء، وغيرها كبار التابعين، ثم صغار التا بعين، كما بقي بعض قضاة العهد الراشدي يمارسون القضاء في العهد الأموي، وبعضهم طال قضاؤهم كشريح بن الحارث رحمه الله، وبقيت في العهد الأموي آثار التربية الدينية وسمو العقيدة، وآثار الإيمان والالتزام بالدين والتقيد بالأحكام الشرعية.

وظهر في العهد الأموي عدد كبير من المجتهدين الذين كانوا صلة الوصل بين الصحابة والمذاهب الفقهية، وكان العلماء والمجتهدون في العهد الأموي أساتذة لأئمة المذاهب التي ظهرت في العهد العباسي، وكان لهذه الصورة الفقهية الزاهية أثرها الكبير والمحمود على حسن سير القضاء والعدالة في العهد الأموي، وظهر التوسع بالاجتهاد كما بدأت حركة تدوين العلوم الإسلامية والانفتاح على الحضارات الأخرى وترجمة الثقافات والعلوم من الأمم المجاورة، وكان القضاء في العهد الأموي مستقلاً عن أي سلطة أخرى حتى سلطة الخليفة أو الوالي، وما على الخلفاء أو الولاة إلاّ تنفيذ الأحكام التي يصدرها القضاة، واعتمد القضاة على المصادر نفسها التي جرى عليها القضاء في العهد الراشدي، وذلك بالالتزام بالكتاب والسنة والإجماع والسوابق القضائية، والاجتهاد مع الاستشارة، وكان الالتزام بالقرآن والسنة هو الأساس، وهو ما تلتزم به الخلافة، وتتم عليه البيعة، وكان القضاة مجتهدين في إصدار الأحكام القضائية، ولهم الحرية المطلقة في استنباط الأحكام من القرآن والسنة ومقاصد الشريعة، ولم يتقيدوا برأي الخلفاء[2].

الفتوحات الإسلامية في عهد الخلافة الأموية

كانت الفتوحات في عهد الدولة الأموية كبيرة جداً؛ إذ قامت الدولة مع حركة الأمة الواسعة بدورها الرسالي، فكانوا ينشرون الهدى في مكان الضلال، والنور في محل الظلام، وينشرون العبودية الصحيحة لله في مكان المعبودات الزائفة للحكام والكهنة والأوثان، ويحررون المستعبدين في الأرض، ويردون إليهم إنسانيتهم الضائعة، ويرفعونهم إلى ا لمكان اللائق بالإنسان، وكانوا ينشرون قيماً من العدل والأخوة والتسامح والتكافل للبشرية لم تسمع بها من قبل، ولا رأتها من بعد في غير الإسلام، وينشرون حضارة حقيقية شاملة شامخة، ولو لم يكن الفاتحون مسلمين حقاً، بمعنى الإيمان بهذا الدين وممارسته في عالم الواقع والتمكين منه عقيدة وسلوكاً وحركة ما حدثت

---

1) انظر: الدولة والمجتمع في العصر الأموي، دراسة الشبهات ورد المفتريات، حمدي شاهين ص128
1) انظر: رئاسة الدولة في الفقه الإسلامي، د. محمد رأفت عثمان، ص356

هذه الفتوحات الكبرى في عهد الدولة الأموية خصوصاً في الشمال الإفريقي، وحتى الأندلس وبلاد المشرق وخراسان وما حولها وغيرها من الفتوحات.

إن معاوية بن أبي سفيان (رضي الله عنه) حمى وعزز منجزات الموجة الأولى من حركة الفتح الإسلامي التي قادها وخطط لها الخلفاء الراشدون، فالموجة الثانية لحركة الفتوح هي التي بدأت في عهد معاوية نفسه، واستمرت فيما بعد لكي تبلغ أقصى اتساعها في عهد الوليد بن عبد الملك.

ولقد كان معاوية (رضي الله عنه) يملك فكراً إستراتيجياً في إدارة الدولة وتطوير مؤسساتها فقد طوّر المؤسسة العسكرية وخصوصاً الأسطول البحري بحيث أصبح رادعاً لأسطول الدولة البيزنطية، وضيّق الخناق على الدولة البيزنطية بالحملات المستمرة براً وبحراً، وقد أرهق البيزنطيين، وأذاقهم ألوان الفتك والخوف، وأنزل بهم خسائر فادحة، وواصل معاوية فتوحاته في الشمال الإفريقي، وانطلقت حملة معاوية (رضي الله عنه) في عهده، وبرز اسم عقبة بن نافع في تلك الفتوحات، وقام ببناء مدينة القيروان بتونس اليوم، وكان ذلك في عهد معاوية، وقد أصبحت القيروان مركز الإشعاع الحضاري الإسلامي بالمغرب وعاصمتها العلمية، وقد خضعت حركة الفتوحات الإسلامية في عهد الدولة الأموي لأحكام الشريعة الإسلامية، وإن كان هناك بعض التجاوزات في معاملة الرعايا كما حدث في عهد عبد الملك على يد الحجاج بن يوسف الثقفي[1].

الحكم من الشورى إلى الوراثة في عهد معاوية:

لم ينصّ التشريع الإسلامي على طريقة معينة لاختيار ولي الأمر، ولكنه وضع الأساس الذي لا تجوز الحيدة عنه، إلاّ في حالات الضرورة والاضطرار وهو الشورى، وليس للشورى أسلوب خاص أو طريقة واحدة لا تتحقق إلاّ بها، ولكن تتحقق بأساليب شتى، كما بينت في كتب عن الخلفاء الراشدين، ولئن قصد معاوية (رضي الله عنه) بإحداث ولاية العهد في نظام الحكم الإسلامي جم ع كلمة المسلمين وحقن دمائهم إلاّ أنه كان قادراً على أن يجعل العهد بعده لغير ولده من كبار الصحابة الموجودين في تلك الفترة، وكان فيهم كفاءات لو أُسند إليهم الأمر، فقد كان الحسين بن علي بن أبي طالب، وعبد الله بن الزبير، وعبد الرحمن بن أبي بكر، وعبد الله بن عمر (رضي الله عنه) وغيرهم موجودين في هذا الوقت، ولكن معاوية (رضي الله عنه) عدل عن هؤلاء، وقصد ولده ليكون خليفة من بعده، وبذلك حصل التغيير الحقيقي في نظام الحكم الإسلامي فليس التغيير في إيجاد نظام ولاية، ولكن التغيير في أن يكون ولي العهد هو ولد الخليفة أو أحد أقاربه، حتى أصبحت حكو مة ملكية بعد أن كانت خلافة راشدة، وإذا كنا مأمورين باتباع سنة الرسول (صلى الله عليه وسلم) وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعده، فإن التزام نظام الوراثة ليس من سنة النبي (صلى الله عليه وسلم) ولا من سنة خلفائه الراشدين، كما أن ترشيح يزيد لم يكن موفّقاً لأسباب منها:

1. أن المجتمع الإسلامي يوم ئذ كان فيه من هو أحق وأولى بالخلافة من يزيد في سابقته وعلمه ومكانته وصحبته، كعبد الله بن عمر، وابن عباس والحسين بن علي رضي الله عنهم وغيرهم، فأين الثرى من الثريا.
2. ومنها: مبدأ توريث الحكم من الأب لابنه، وعلى كل تقدير فهذا لا يقدح فيما عليه أهل السنة، فإنهم لا ينزهون معاوية، ولا من هو أفضل منه من الذنوب، فضلاً عن تنزيههم عن الخطأ في الاجتهاد، بل يقولون إن للذنوب أسباباً تدفع عقوبتها، من التوبة والاستغفار والحسنات الماحية، والمصائب المكفرة وغير ذلك، وهذا أمر يعم الصحابة وغيرهم، ومعاوية (رضي الله عنه) من خيار الملوك الذين غلب عدلهم ظلمهم، وما هو ببريء من الهنات، والله يعفو عنه، والذي يجب أن نعتقده في معاوية أن قلوبنا لا تنضوي على غلٍّ لأحد من

---

1) انظر: العالم الإسلامي في العصر الأموي، د. عبدالشافي محمد عبداللطيف، ص256 وما بعدها

أصحاب الرسول (ﷺ) بل نقول (وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعۡدِهِمۡ يَقُولُونَ رَبَّنَا ٱغۡفِرۡ لَنَا وَلِإِخۡوَٰنِنَا ٱلَّذِينَ سَبَقُونَا بِٱلۡإِيمَٰنِ وَلَا تَجۡعَلۡ فِي قُلُوبِنَا غِلّٗا لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ رَبَّنَآ إِنَّكَ رَءُوف رَّحِيمٌ).[1]

ونقول بأن معاوية اجتهد للأمة خوفاً عليها من الانقسام والفتن، ولا يمكن أن يُحمّل تبعات كل أخطاء الملوك والأمراء الذين جاؤوا من بعده، كما قرر بعض الباحثين، وإذا كان معاوية قد حول الخلافة من الشورى إلى الملك، فإن حفيده معاوية بن يزيد بن معاوية بن أبي سفيان، ثالث خلفاء الأمويين قد أعاد الخلافة من الملك العضوض إلى الشورى الكاملة، وإنه من الإنصاف أن تُصاغ القضية على هذا النحو، بدلاً من التركيز على الشق الأول الخاص بتوريث الخلافة فقط، ولم تستطع الأمة التي أُعطيت حقها في اختيار خليفتها أن تعود إلى شكل من أشكال الاختيار السابق في عصر الراشدين، وبرز بوضوح دور العصبية الإقليمية والقبلية، وحسم في النهاية الصراع الدائر حول منصب الخلافة لمصلحة البيت الأموي، واستطاعت الشام أن تحقق الحسم التاريخي بعمق الالتحام بين بنائها القبلي والوجود الأموي بها. وقد حاول بعض الناس أن يلفقوا على معاوية (رضي الله عنه) تحسّره من بيعة يزيد، فنقلوا عنه أنه قال : (لولا هوايَ في يزيد لأبصرت رشدي)، والسند من طريق الواقدي، وهو متروك، ونسبوا إليه أيضاً أنه قال ليزيد: (ما ألقى الله بشيء أعظم في نفسي من استخلافك)، والسند من طريق الهيثم بن عدي، وهو كذّاب ولقد اعتمد بعض الكُتّاب على هذه الروايات ، وتحامل على معاوية تحاملاً قاسياً، ولقد تورّط الكثير من الباحثين في الروايات الضعيفة والموضوعة فيما يتعلق بتاريخ صدر الإسلام نتيجة لجهلهم بعلم الجرح والتعديل، وبنَوْا عليها تصورات وأفكاراً وأحكاماً تحتاج إلى إعادة نظر من جديد.

ومع ما وقع من انحراف في تغيير النموذج الأعلى لنظام الحكم الإسلامي الذي تتمثل فيه روح الإسلام كاملة، وهو الخلافة واستبدال الملك العضوض به إلاّ أن الطابع الإسلامي هو الصفة الغالبة على مظهر الدولة، وتصرّفات الحكام، فالصلاة تُؤدّى في أوقاتها، والزكاة تُحصّل من أربابها، والصوم فريضة لا يُعارض في أدائها، وإقامة الحدود والقصاص دون هوادة لم يقف شيء دون تنفيذها، والجهاد في سبيل الله فريضة ماضية ب ين رجالها، وبالجملة كانت تعاليم الإسلام مطبقة بحذافيره ا[2].

ملامح الفكر السياسي في فترة الخلافة العباسية

سميت الدولة العباسية بهذا الاسم، نسبة إلى العباس عم الرسول (ﷺ)، فمؤسس الدولة العباسية وخليفتها الأول هو أبو العباس عبد الله بن محمد بن على بن عبد الله بن عباس بن عبد المطلب عم رسول الله (ﷺ)، وقد استمرت الخلافة العباسية في استمداد أصول الفكر السياسي من مبادئ الشريعة الإسلامية، كما تميزت الدولة العباسية بقيام نهضة علمية كبرى أفرزت مدارس علمية وتجديدا غير مسبوق في علوم الشريعة الإسلامية. وفيما يأتي أهم ملامح الفكر السياسي عند العباسيين.

الدعوة إلى الإصلاح :

لقد رفع العباسيون شعار الدعوة إلى الإصلاح، والتمسك بالكتاب والسنة، والمساواة بين الشعوب، وإنصاف الشعوب التي أسلمت واندمجت في الحضارة الإسلامية، وهذه الشعارات تُعدّ من صميم أهداف الشريعة الإسلامية، وتدل على معنى خاص في ديننا، وهو عدم التفرقة بين

---

1) سورة الحشر: آية .10

2) انظر: الدولة الأموية عوامل الازدهار وتداعيات الانهيار، د. علي الصلابي، ص437

الناس بحسب ألوانهم أو دمائهم أو تاريخهم، وبيان أن أكرم الناس عند الله أتقاهم . وقد تمسك العباسيون بهذا المبدأ، وشنعوا به على بني أمية، وزعموا في حملتهم الدعائية أن بني أمية انحرفوا عن هذا المبدأ الإسلامي الأصيل وحاولوا أن يبينوا للناس أن قضيتهم هي قضية جهاد الحق ضد الباطل[1].

المرجعية الشرعية للدعوة العباسية

تعتبر مدرسة عبد الله بن عباس المكية هي المرجعية الشرعية لهم، فقد اهتم ابنه علي بن عبد الله بن العباس بتراث أبيه وعلومه، وقد ألزم ابنه محمداً وهو من زعماء الدعوة العباسية أصحاب جده ابن عباس، حتى تعلم وفقه وجلس يوماً يفتي في المسجد الحرام بمثل فتيا جده، وقد أبهرت فتواه سعيد بن جبير (رضي الله عنه) حين سمعه فقال: الحمد لله الذي لم يمتني حتى أراني رجلاً من ولد ابن عباس يفتي بفتواه . والمعلوم لدى الباحثين أن عبد الله بن عباس تقدم في التفسير بسبب عوامل متعددة منها: دعاء النبي (صلى الله عليه وسلم) له بالفقه في الدين والعمل بالتأويل، وكذلك قرب منزلته من عمر (رضي الله عنه)، والأخذ عن كبار الصحابة، وقوة الاجتهاد، وقدرته على الاستنباط، قدرات ابن عباس التربوية والتعليمية، ورحلاته وأسفاره ووفاته، وكان ابن عباس م ن علماء المدرسة المكية، وقد تميزت هذه المدرسة من بين المدارس بكثرة تناولها للآيات وتفسيرها، وساهمت مساهمة قيمة في الإبانة عن كثير من المعاني التي يحتاج إليها، ويرجع ذلك لأسباب عديدة منها : إمامة ابن عباس للمدرسة، الأثر المكاني للمدرسة كونها بمكة، وكثرة رحلا تهم وأسفارهم، وحرصهم على نشر علمهم، والتصنيف والتدوين المبكر لآثار المدرسة[2].

أخذ البيعة

عندما أعلن العباسيون الثورة على الأمويين أخذوا البيعة من الناس على مبادئهم، والتي كانت العمل بالكتاب والسنة، وتحقيق العدل، ورفع الظلم، والمساواة بين المسلمين، وإنصا ف المستضعفين، والبيعة للرضا من آل محمد. وعندما خطب داود بن علي عم العباس في أهل الكوفة خطبة جاء فيها: فلكم علينا ذمة الله وذمة رسوله وذمة العباس أن نحكم فيكم بما أنزل الله، ونعمل بكتاب الله، ونسير في العامة منكم والخاصة سيرة رسول الله .. وليس معنى هذا أ ن العباسيين التزموا بأحكام الله تامة وإنما مرجعية الدولة ودستورها هو الإسلام، وحدث ضمور في الفقه السياسي المتعلق باختيار الخليفة؛ إذ جعلوها وراثية في بني العباس، إلاّ أن تحكيم الشريعة في باقي مناحي الحياة كان حاضراً، والدليل على ذلك ظهور المدارس الفقهية الأربعة وكتابة كتب الحديث التي كانت في العهد العباسي[3].

التأكيد على المظاهر الإسلامية للخلافة والعناية بعلوم الشريعة

قامت الدولة العباسية على فكرة الإسلام وتطبيق أحكامه، وقد قال أبو جعفر المنصور لابنه المهدي: إن الخليفة لا يصلحه إلاّ التقوى، والسلطان لا يصلحه إلاّ الطاعة، والرعية لا يصلحها إلاّ العدل، وأولى الناس بالعفو أقدرهم على العقوبة، وأنقص الناس عقلاً مَن ظلم من دونه.

وكان المنصور في أول النهار يتصدى للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والولايات والعزل والنظر في المصالح العامة.

---

1) انظر: تاريخ عصر الخلافة العباسية، يوسف العش، ص 16 وما بعدها.

1) انظر: البداية والنهاية لابن كثير، 172/8.

2) انظر: تاريخ الرسل والملوك، للإمام الطبري، دار الكتب العلمية، بيروت، 484/4 وما بعدها

وقد اهتم العباسيون بالعدل، وأخذ مجراه بين الناس من خلال مؤسسة القضاء التي تطورت في ذلك العهد، وأحاط العباسيون القاضي باحترام كبير؛ فهو عمود السلطات وقوام الدين، وقد تجلت هيبة القضاء في عهد الخليفة المهدي الذي كان يجل القضاة، ويحترم مجالسهم، ويحرص كل الحرص على أن يكون القاضي نزيهاً بعيداً عن التأثر بذوي الجاه والسلطان، وألاّ يحابي أحداً مهما كانت منزلته وإن كان الخليفة نفسه .

لقد اشتهر أبو جعفر الخليفة المنصور قبل تأسيس الدولة العباسية بتردده عل ى حلقات المساجد وطلب العلم والفقه والآثار؛ فقد كان مقدماً في علم الكلام، ومكثراً من كتابة الآثار وكان صاحب معرفة بالفقه والفقهاء، مما مكنه لاحقاً من التعامل بطريقة مناسبة مع الفقهاء واستقطابهم للدولة الناشئة.

وقد شهدت الدولة العباسية ، وبخاصة العصر العباسي الأول ، نهضة علمية وثقافية غير مسبوقة في علوم الشريعة، فازدهر التصنيف والتأسيس في العلوم المختلفة كالفقه والتفسير وعلم الكلام وعلوم الحديث وعلوم العربية[1].

القضاء في العهد العباسي

اهتم أبو جعفر المنصور بالقضاء بشكل ملحوظ، فكان أول خليفة يعين القضاة بعد أن كان هذا الأمر موكولاً إلى ولاة الأمصار، فقد قال الخطيب البغدادي: إن ولاة الأمصار كانوا يستقضون القضاة، ويولونهم دون الخلفاء قبل أبي جعفر المنصور. فلماء جاء أبو جعفر قام بتعيين القضاة بنفسه على اعتبار أن هذه الوظيفة من مهام الخليفة .

وقد قال المنصور لما عين عبيد الله بن الحسن العنبري قاضياً على البصرة : إني قد قلدتك طوقاً مما قلدني الله طوقاً.

ومن الفقهاء الذين قام المنصور بتعيينهم بنفسه .. الحسن بن عمارة، وشريك بن عبد الله النخعي، ويحيى بن سعيد الأنصاري، وعبيد الله بن الحسن العنبري .

ومن الحوادث في تاريخ القضاء في عهد المنصور أن أحد القادة الميدانين للخليفة أبي جعفر المنصور اختصم مع أحد التجار في قطعة أرض في البصرة، فلما مثلا أمام القضاء - وكان القاضي يومها في البصرة سوار بن عبد الله حكم القاضي- حكم بأن الأرض للتاجر، وليست للقائد فدفع القائد شكواه إلى أمير المؤمنين المنصور، فكتب المنصور إلى القاضي سوار يطلب منه أن يرد الأرض إلى القائد، فكتب إليه القاضي: يا أمير المؤمنين ،إن البينة قد قامت عندي أن الأرض للتاجر، فلست أخرجها من يديه إلاّ ببينة ودليل، فكتب إليه المنصور لتدفعنها إلى فلان القائد، فرد القاضي برسالة قصيرة كتب فيها: والله الذي لا إله إلا هو لا أخرجها من يدي التاجر الفلاني إلاّ بحق، وقد قام ت البينة عندي أنها للتاجر، فلما جاء كتاب القاضي إلى الخليفة المنصور تبسم المنصور، وقال: ملأتها والله عدلاً .الحمد لله الذي صار قضاتي تردني إلى الحق، وأظهر أبو جعفر المنصور أهليته العلمية من خلال اهتمامه بالشؤون القضائية، فقد أراد شريك بن عبد الله النخعي على القضاء، فاعتذر شريك بأنه لا يحسن ذلك، فما كان من المنصور إلاّ أن قال له :اذهب فأنفذ ما أحسنت، وتكتب إلي فيما لا تحسن[2].

رغبة العباسيين في تولية العلماء المسؤولية وولاية أمور البلاد والعباد :

سافر أبو جعفر المنصور إلى أماكن عدة من أرض الخلافة يتفقد أحوال الرعية، وكان يلتقي في كل مدينة بعلمائها وأثناء رحلته في يوم من الأيام. ودعه الإمام الجليل المعروف بالإمام ليث بن سعد الفقيه المحدث – عند بيت المقدس فقال المنصور – عند وداعه: يا إمام، أعجبني ما رأيت من

---

1) انظر: موسوعة التاريخ الإسلامي، د. أحمد شلبي، 228/3 وما بعدها

1) انظر: الإسلام والحضارة العربية، محمد كرد علي، دار الكتب المصرية، القاهرة، 201/2

عقلك، ولقد فرحت إذ أبقى الله في الرعية مثلك، ثم قال : ألا تدلني على رجل أجعله والياً على مصر؟ فسكت الليث قليلاً، وقبل أن يذكر له اسم أحد العلماء العاملين المعروفين بحكمتهم وحسن إدارتهم. قال المنصور : فما يمنعك أنت يا أمام أن تكون والياً على مصر؟ فقال الليث : يا أمير المؤمنين، أنا لا أقوى وأنا ضعيف، ولا يجوز لك أن تولي الضعفاء ومن ليسوا أهلاً للولاية، فتبسم المنصور وقال: بل أنت قوي ولكن ضعفت نيتك في العمل في هذا الأمر.

وعُني المهدي بأمر القضاء، فكان إذا جلس للمظالم قال: أدخلوا علي القضاة فلو لم يكن ردي للمظالم إلاّ حيائي منهم لكفى .

واقتفاء لأثر أبيه كان المهدي يعين القضاة بنفسه . وقال المهدي لسفيان الثوري : اصحبني حتى أسير فيكم سيرة العمرين. وفي رواية أخرى خلع خاتمة وقال له: هذا خاتمي فأعمل في هذه الأمة بالكتاب والسنة .كما عرض عليه أن يتولى القضاء إلاّ أنه رفض هذه العروض .

وعمد الخلفاء العباسيون إلى استشارة الفقهاء في بعض القضايا، فقد استشار الخليفة المهدي مالك بن أنس في إنقاص منبر رسول الله وإعادته إلى ما كان عليه .

ومن جهة أخرى كانت السلطة العباسية تستخدم القوة مع الفقهاء إذا ما ظهر منهم مواقف معارضة للسلطة، وقد أيدت مجموعة من الفقهاء السلطة العباسية، وتعاملت معها على أساس أنها دولة الخلافة صاحبة الشرعية الإسلامية، ونتيجة لذلك ارتبط عدد من الفقهاء بعلاقات ودية مع خلفاء الدولة العباسية، فقد كان الحجاج بن أرطأة من أصحاب أبي جعفر المنصور، ثم ضمه إلى ابنه المهدي فظل ملازماً له.

ونتيجة لهذه العلاقة الحسنة قدم هؤلاء الفقهاء المشورة والنصح للسلطة العباسية في القضايا التي تحتاج السلطة فيها إلى مساعدتهم، فكتب القاضي عبيد الله بن الحسن العنبري كتاباً إلى الخليفة المهدي اشتمل على عدد من النصائح في موضوعات متفرقة، أكد في بداية الكتاب على أهمية السلطة في حياة المسلمين، وضرورتها لما بها من نفع لهم، فمن خلالها تُطبق الأحكام فتسكن البلاد، وتستقر العباد، وبها تُحمى البيضة، ويُصدّ الأعداء وتُحمى الثغور، ثم ذكّر الخليفة بالحقوق الملقاة على عاتقه وجزيل الثواب الذي ينتظره في الآخرة إن هو أداها على الوجه الذي ينبغي وبعد ذلك عدد له الخصال التي يحملها الخليفة عن الأمة وهي: الثغور والأحكام والفيء والصدقة، فحثه على سد الثغور ومدها بأهل النجدة والشجاعة .

أما على صعيد الأحكام، فقد بين للخليفة مصدرها وهي الكتاب والسنة وإجماع الأئمة الفقهاء وأخيراً اجتهاد الحاكم مع مشاورة أهل العلم، وبالنسبة للفيء والصدقة فقد نصح الخليفة بتحري العدل، والتخفيف عن أهل الخراج، وأن تُصرف الأموال في مصارفها الشرعية، وأن يقتفي الخليفة أثر الخلفاء الراشدين كعمر بن الخطاب في تحديد مصارف هذه الأموال، وأشار على الخليفة بتوسيع قاعدة الشورى.

وقد اهتم الخليفة الرشيد بشكل واضح بالقضاء، فكان يعين القضاة بنفسه، ويتابع أمورهم، فيعزل بعضهم، يستبدل بآخرين، ويرى الدكتور عبد الرازق الأنباري أن هذا الاهتمام الكبير من قبل الرشيد بالقضاء جعله يستحدث منصب قاضي القضاة ليلي هذه المهمة قاضياً كبيراً يتولى جانباً من مسؤوليات الخليفة في القضاء وبتخويل منه.

ومن منطلق العمل بالكتاب والسنة الذي نادت به السلطة العباسية ولتقريب الفقهاء إليها .. وقف الخلفاء العباسيون في وجه الحركات المبتدعة التي سعت إلى ضرب الإسلام والتشكيك فيه .

وكان الرشيد يستشير الفقهاء والعلماء في أمور الدولة الهامة، كما كانوا يشهدونهم على الكتب الهامة فقد أشهد القضاة والفقهاء على ما كتبة لأبنائه من بعده، ويُلاحظ اهتمام بالغ من قبل الخليفة الرشيد بالفقهاء، فكان إذا حج أحج معه مائة من الفقهاء، كما كان يستمع للمواعظ، ويبكي لذلك، وعندما سمع الرشيد بخبر وفاة الفقيه عبد الله بن المبارك استرجع، وأمر وزيره الفضل بن الربيع أن يأذن للناس بتعزيته لوفاه ابن المبارك.

كما كان الرشيد يطلب من بعض العلماء تدريس أبنائه، فقد كان يبعث أولاده محمد وعبد الله إلى الفقهاء والمحدثين، فيسمعون منهم ورحل الرشيد بولديه محمد وعبد الله لسماع الموطأ على الإمام مالك بن أنس، وكان هارون الرشيد يصحب العلماء والأولياء، ويحافظ على الصلوات والعبادات، ويصلي الصبح في وقته، ويغزو عاماً ويحج عاماً، وكان يتصدق كل يوم من صلب ماله بألف درهم، ويصلي في كل يوم مئة ركعة .

وتتلمذ على علماء كبار، عرفوا بالورع والتعفف، أمثال : علي بن حمزة الكسائي أحد شيوخ القراءات السبع وإمام من أئمة الكوفة في اللغة والنحو والأخبار، وجالس في شبابه فقهاء عصره، كأبي يوسف القاضي، ومحمد بن الحسن الشيباني وغيرهما من القضاة ورجال الاجتهاد في الفقه الإسلامي، وبقي على صلته بهم حتى آخر أيامه.

وقد أجمع الرواة والمؤرخون على أنه كان من أرق الخلفاء وجهاً، وأكثرهم حياء، وأخشعهم قلباً، وأغزرهم دمعاً عند الموعظة الحسنة [1].

الفصل الرابع

قواعد الفقه السياسي عن المسلمين

يتكون هذا الفصل من:

أولًا: مدخل لدراسة قواعد الفقه السياسي.

المحث الأول: القواعد الفقهية السياسية (تعريفها - الحاجة إليها).

المطلب الأول: تعريف القواعد واستعراض جهود التقنين.

المطلب الثانى: لماذا القواعد/ وما مدى الحاجة إليها.

المبحث الثانى: العلماء الذين اشتهروا بتأصيل القواعد الفقهية عمومًا والسياسية خصوصًا.

- **مدرسة الصحابة (الإمام الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه)).**
- **مدرسة الرأى (الإمام ابو حنيفة النعمان_ رحمه الله_).**
- **مدرسة الإجتماع السياسي (الامام عبد الرحمن بن خلدون).**
- **مدرسة الحديث (الامام أبو اسحاق الشاطبي).**
- **مدرسة العقل والنقل (الامام ابن تيمية).**
- **المدرسة الجامعة بينالحديث والرأى أو مدرسة التأصيل السياسي (الامام أبي الحسن على بن محمد الماوردى).**
- **حجة الإسلام أبو حامد الغزالى، وعموم المدرسة الشافعية.**

مدخل لدراسة قواعد الفقه السياسي الإسلامى

من الجدير بالذكر أن قول ان قواعد الفقه السياسي الإسلامى لم تدون على الإطلاق، وما ذُكر منها مفسرًا أو مشروحًا سواء فى السيَّير أو فى كتابات الماورى أو ابن قتيبة، أو ابن تيمية، أو ابن خلدون، هذا كله كان اثراء ضخمًا لهذا العلم الغزير، إلا أنه لم يكن تأصيلًا وتقعيدًا يؤول إلى بناء منهج مرجعى وقواعد ضابطة تسير على خطاها الأجيال التالية.

---

1) انظر: تاريخ الخلفاء، لابن قتيبة، 157/2

ودليل ذلك ما تعيشه أمتنا -اليوم- من تخبط وارتباك شديد لعدم قدرة مؤسساتها العلمية والمنهجية والفكرية على صياغة قواعد يحتكم إليها الجمهور فى التعاطى السياسي، بل صدرت الفتاوى المستعجلة، وظهرت اتجاهات التكفير والغلو، بسبب عدم وجود قواعد منضبطة لعلم السياسة الإسلامية، تتربي عليها الاجيال، ويتعلمها الشلبب والفتيان.

وقد كانت هذه الفتاوى - والى اليوم- سببًا فى إحداث ارباك شديد للساحة الإسلامية، مما أفقدها القدرة والكفاءة على صياغة منهج منضبط فى التعامل مع الأخر، مع بقية ألوان الطيف فى المجتمع، وطبيعة التصارع أو التحاور الحضاري ومعرفة استحقاقاته.

كما أن هذا الجدل العقيم قد أفرغ مشروع الأمة من أهدافه الكبيرة، والتى من أهمهما العمل لتحقيق الشهود الحضاري للأمة ناكصًا بها الى الاستسلام لفكر الغالب.

ومن الملفت للنظر أن هذه الفتاوى كلها، وفى مثل هذه القضايا الخطيرة والحساسة والتى كانت إذا عرضت على إمام الهدى كالخليفة عمر بن الخطاب (ﷺ)، جمع لها أهل بدر وهم أهل سابقة ومعرفة وفقه وتجربة.

مثل هذه القضايا يتلاعب بها من ليسوا بأهل للبت فى مثل هذه القضايا المصيرية والحاسمة.

وإن كان علماء أصول الفقه قد حددوا شروط المفتى والمجتهد فى إطار العبادات والمعاملات، فإن شروط المجتهد والمفتى فى أصول السياسة الشرعية ينبغى أن تكون أهم وأكبر وأشد، إذ يُعد الاستعجال فيها أو عهدم الدقة فى موضوعها من قبيل الطامات الكبري التى تحمل الأمة كلها تبعات مسؤليتها، بينما يختص فرد أو مجموعة بتحمل الخطأ فى فتوى العبادة أو التعامل.

وأنطلاقًا مما سبق تبرز الحاجة الماسة للحديث عن قواعد الفقه السياسي الاسلامى من خلال تعريفها، وبيان مدى الحاجة إليها، واستعراض جهود تقنين تلك القواعد، وبيان أهم المدارس الفكرية التى أشتهر علماؤها بتأصيل القواعد الفقهية عمومًا والسياسية خصوصًا.

توطئة : لكل علم رواد ولكل فن رجاله، ولقد ظهر الاختصاص فى صحابة رسول الهدى(ﷺ)، وإذا اردنا أن نحدد الذين برزوا فى تأصيل قواعد الفقه عمومًا وقواعد الفقه السياسي خصوصًا، ولك منذ عهد الصحابة الكرام وحتى نهاية القرن التاسع الهجري، فإننا يمكن أن نحدد الآتى:

أولًا الإمام الخليفة عمر بن الخطاب (ﷺ)

)، كلها قواعد شرعية ضابطة، بينما ﷺ **(مدرسة الصحابة)** كانت أحاديث المصطفى (

) فترة قصيرة فضلًا عن أنها شهدت قتال المرتدين ﷺكانت الفترة التى شهدت خلافة الصديق (لبناء استقرار الدولة الداخلى وتوسعها بالجهاد والفتح، لتشهد عصر بناء المؤسسات فى عهد

)، مما سهل بناء القواعد والأصول، أى بما يطلق عليه بناء وتأصيل الثوابت ﷺالفاروق (والمنطلقات، سهل ذلك كله التفاف الصحابة الكرام حول الفاروق، وعلى رأسهم الإمام على كرم الله

)، ومعرفت ﷺوجهه، وبقية أهل الرأى والمعرفة والاجتهاد، وكذلك عبقرية عمر بن الخطاب (الإجتماعية والشرعية الفائقة بالرجال وشجاعته وجرأته بالحق، فضلًا عن الخلافة الطويل الذى سهل تشييد البناء المؤسسي عمومًا [1].

ولعل أن من الجدير بالذكرأنه لو لم يكن الاستقراء السياسي واقعًا ملموسًا -وهو الذي تم فى عهد أب بكر الصديق (ﷺ) لما أمكن تحقيق البناء الذى تم فى عهد عمر (ﷺ).

---

1) الفقه السياسي الإسلامى، د/ خالد العهداوى، دار الاوائل، دمشق، ط1(2003م)، ص46.

روى البخاري ومسلم فى صحيحهما عن أبي هريرة (ﷺ) أن رسول الله (ﷺ) قال: (أنه كان فيما مضى قبلكم من الامم ناس محدثون (أى ملهمون)، وإنه إن كان فى أمتى هذه فمنهم عم بن الخطاب) [1].

لقد كان عمر (ﷺ) بما صاغه من مؤسسة شوري حاكمة قريبة من مصدر القرار، مؤصلًا لقواعد فقهية سياسية، رؤية ثاقبة تجلت بعض ملامحها فى الآتى:

1) تقديم استقرار الأمة ووحدتها على الرغبات الفردية، وتجلى ذلك فى ترشيح اهل الشورى من قبله ليبتوا فى الخليفة من بعده، ولم يرض أن يتولاها ابنه عبد الله بن عمر رضي الله عنهما، مع منزلته العلمية الرفيعة.

2) تقديم مصلحة الدولة على مصلحة الأفراد، ولو كانوا فاتحين، وقد تجلي ذلك فى عدم تقسيم سواد العراق، مستدلًا بقول الله تعالى(كى لا يكون دولة بين الاغنياء منكم)[2].

3) طبيعة تداول السلطة تقوم على إختيار الأكفاء والأصلح، وقد تجلى ذلك فى اختيار وتحديد الستة المؤهلين للحل والعقد من كبار الصحابة.

4) ميزان الاجتهاد فى الاسلام يقوم على على الاجتهاد الجماعى أو المسمي وهو المفهوم الأمثل للإجماع، لاسيما بعد تحول العالم اليوم إلى قرية عالمية واحدة، وقد تجلى فعل الفارق (ﷺ) فى جمع البدريين لكل حادثة وواقعة تحتاجج إلى اجتهاد دولة، وليس الي اجتهاد فرد.

5) الرأى والرأى الآخ منهج كان للخليفة الفاروق (ﷺ) دور كبير نضوجه وبنائه، فقد كان ذلك واضحًا فى حياة الرسول الكريم (ﷺ)، ثم شهدت الخلافة الراشدةة عمومًا مشاهد حية لاحترامهم -رضوان الله عليهم- للرأى الآخر، ومن ذلك:

-مناقشات أبى بكر بشأن قتال المرتدين، وحول جمع القرآن.

-مناقشات الفاروق مع الرعية.

-ثم إن دم جامع القرآن الكريم عثمان بن عفان (ﷺ) هذه ثمنًا لحرية الفكر، وحق التعبير.

بل إن يهوديًا قد تحاكم مع الخليفة على -كرم الله وجهه- أمام القضاء الإسلامى فى دولة الإسلام الأول، وهذه كلها أدلة على احترام المنهج الإسلامى للرأى الآخر وعدم أهماله إلا بعد بيان عدم شرعيته [3].

ثانيًا الإمام أبو حنيفة النعمان بن ثابت(□) رحمه الله

---

1) راه البخاري فى صحيحه (149/4) ومسلم (145/7).
2) سورة الحشر: 7. (وأنظر لمزيد من الإيضاح فى هذه المسألة: إجتهاد عمر بن الخطاب فى أرض السواد، وصلته بالسياسة الإقتصادية الشرعية، د/ عبد الله الكيلانى، الدار الأثرية، ط1، عمان - الأردن (2008م)، ص 27 وما بغدها).
3) المعارضة السياسية فى الاسلام، د/ محسن عبد الحميد، ط1، دار احسان (1993م)، ص14.

(مدرسة الرأى) يمكننا أن نعد الإمام أبو حنيفة _ رحمه الله تعالى_، وهو إمام الكوفة والفقه ومؤسس مدرسة الرأى، وكذلك عموم مدرسته، ونخص منها الامام محمد بن الحسن السيبانى من أوائل من آثاروا الكلام فى مبحث: المصالح الشريعة والاستحسان، ومقاصد الشريعة وقواعد السياسة الشرعية.

فقد كان فقه ابو حنيفة ثراء واسعًا وعملاقًا عبر المسائل الكبيرة والكثيرة التى كان يتحاور ويقيم الدليل على رأيه فيها مع المتقدمين من مدرسته وعبر ما دون عن هذه المدرسة فى امهات الكتب، ومنها (الهداية والمبسوط وغيرها مما تم تدوينه فى كتاب السير الكبير للشيبانى)، وهو من أوائل من كتب فى السياسة الشرعية وقواعدها العامة الضابطة.

وقد درس الغربيون، هذا الامام الجليل فعرفعوا قدره، وعدوه مؤسس القانون الدولى، بل وأنشأوا معهدًا باسم محمد بن الحسن الشيبانى[2] فى فرنسا.

تعد مدرسة الحنفية مؤصلة لقواعد مُهمة وأساسية فى منظومة الفقه السياسي الإسلامى، فقد نشأ فيها الستحسان وترعرع وهو أصل رئيس من أصول فقه السياسة.

ولقد أدرك -رحمه الله-تحول الأمر من بنى أمية إلى بنى العباس، وكانت الكوفة مركز الحركة الكبري فى هذا الانتقال، وبها تمت بيعة أبى عبد الله السفاح.

قال جعفر بن ربيع: أقمت على ابن حنيفة خمس سنين فما رأيت أطول منه حتمًا، فأنه سئل عن الفقه تفتح، وسال كالوادى، وسمعت له دويًا وجهرة فى الكلام، وكان إمامًا فى القياس.

وقال عبد الله بن المبارك: قلت لسفيان الثورى: يا أبا عبد الله ماأبعد أبى حنيفة عن الغيبة، ما سمعته نعتاب عدوا له قط، فقال: هو أعقل من أن يسلط على حسناته ما يذهبها.

وكان لأبى حنيفة فكره السياسي الواضح والمستقل، فكان يصدع بالحق ولا يخشى فى الله لومة لائم، فما كان له الأثر البالغ فيما تعرض له من ابتلاءات ومحن، فقد أخذ ابو جعفر يتبع أبا حنيفة وفتاواه، ويحصيها عليه احصاءًا، ومن ذلك فتواه فى أهل الموصل، وذلك لأنهم قد انتفضوا على المصور، وتكرر انتقادهم، وكان قد اشترط عليهم أنهم إن انتقضوا تحل دماؤهم، فجمع الفقهاء وفيهم أبو حنيفة ثم قال: (أليس صح أن النبى (ﷺ)، قال: المؤمنون عند شروطهم[3]) وأهل الموصل قد اشترطوا الا يخرجوا على وقد خرجوا على عاملى، وحلّت لى دمائهم " فقال رجل، "يدك مبسوطة عليهم، وقولك مقبول فيهم، فإن عفوت فأنت أهل العفو، وإن عاقبت فبا يستحقون" وأبو حنيفة ساكت فألتفت اليه المنصور، وقال له: ما تقول يا شيخ ألسنا فى خلافة نبوة وبيت أمان؟، فقال الامام ابو حنيفة قولة الحق"إنهم شرطوا لك ما لايملكون، وشرطت عليهم ما ليس لك لأن دم المسلم لايحل إلا بإحدى ثلاث[4]" فإن اخذتهم اخذتهم بم لايحل، وشرط الله أحق أن توفى به، فأمرهم المنصور بأن يتفرقوا ثم دعاه، وقال: يا شيخ القول ما قلت، انصرف إلى بلادك، ولا تفت الناس بما هو شين على إمامك فتبسط أيدى الخوارج" [5].كانت هذه الأراء الجريئة والافكار السياسة المستنيرة من الإمام أبى حنيفة، مع ميوله العلوية من غير تشيع، سببًا فى الا ينظر المنصور إليه نظرة رضا، ناهيك عن خلافه مع ابن أبى ليلي القاضي الرسمى للدولة العباسية الذى

---

1) هو النعمان بن ثابت، ولد سنة (80هـ) بالكوفة، تلقى الفقه على حماد بن أبى سليمان وسمع كثير من علماء التابعين كعطاء بن ابى رباح، ونافع مولى ابن عمر (انظر؛ سير اعلام النبلاء: 6/390).

2) محمد بن الحسن بن فرقد الشيبانى، كان أبوه من قرية حرستا من أعمال دمشق ثم قدم إلى العراق، فولد له محمد بواسط سنة(132هـ) ثم سكن بغداد فى كنف العباسيين(انظر: سير اعلام النبلاء، 9/134).

3) أخرجه ابن أبى شيبة فى المصنف رقم (22454).

4) فى اشارة منه (ﷺ) الى الحديث الصحيح الذى اخرجه الامام مسلم فى صحيحه عن عبد الله بن عمر قال، قال رسول الله (لايحل دمامرئ ملسم يشهد ان لا إله الا الله وأنى رسول الله الا بإحدى ثلاث، الثيب الزانى، والنفس بالنفس، والترك لدينه المفارق للجماعة).

5) المناقب لابن البزازى، 2/17.

كان إذا قضى قضاءً لمى يعجب ابى حنيفة ينتقده من غير تردد، فلا يخشى فى الله لومة لائم... مما جعله يتعرض لمحنة شديدة على ايدى المنصور بسبب هذا الفكر السياسي، والجرأة فى الحق [1].

ولقد كان الامام محمد الحسن الشيبانى صاحب السيّر أحد نتاجات مدرسة أبى حنيفه، فقد طلب العلم فى صباه، فروى الحديث، وأخذ عن أبى حنيفه طريقة أهل العراق، لكنه لم يجالسه كثيرًا لأن أبا حنيفه توفى ومحمد محدثًا فأتم الطريقة على أبى يوسف، وكان فيه عقل وطنه فنبغ نبوغًا عظيمًا وصار هو المرجع الأعلى لأهل الرأى فى حياة ابى يوسف، وقد قابله الشافعى رحمه الله ببغداد وقرأ كتبه، وناظره فى كثير من المسائل، ولهما مناظرات مدونة ممتعة[2].

وقد كانت أصول وقواعد المدرسة الحنفية واضحة فى منهجية الامام محمد بن الحسن الشيبانى، وهو فى الحنفية يستحق دراسة مستقلة يُفرد بها نظرًا لجهوده التأسسية المشهورة بقواعد الفقه عمومًا والسياسي خصوصًا لا سيما قواعد العلاقات الدولية عن هذا الإمام العبقري [3].

ثالثًا الإمام عبد الرحمن بن خلدون [4]

(مدرسة الاجتماع السياسي) العلم الجهبذ، مؤسس قواعد علم التاريخ، فقد كان التاريخ قبل ابن خلدون قصصًا وسيرًا ليس إلا، أما بعد المقدمة، فقد تحولت كفاية التاريخ إلى قوانين وقواعد وسنن وثوابت.

قال ابن خلدون -رحمه الله- "فقد تبين لك من ذلك معنى الخلافة، وأن الملك الطبيعى هو حمل الكافة على مقتضى العرض العقلى فى جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار، والخلافة هى حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعى فى مصالحهم الاخروية والدنيوية الراجعة إليها إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع الى اعتبارها بمصالح الأخرة، وهى-فى الحقيقة- خلافة عن صاحب الشرع فى حداسة الدين وسياسة الدنيا" [5].

وقد كان لابن خلدون نظرة بارعة وثاقبة بشأن اشتراط النسب القرشي فى رأس النظم السياسي الاسلامى، فقال: "والشارع حريص على اتفاقهم، ورفع التنازع والشبهات بينهم، فتخص اللحمة والعصبية بخلاف ما إذا كان الأمر فى غير قريش، لأنهم قادرون على سوق الناس بعصا الغلب إلى ما يراد منهم، فلا من أحد خلاف ولا فرقة[6]".

والمتأمل فى هذا الكلام الذى ذكره ابن خلدون، يستطيع ان يتبين أن سر اشتراط النسب القرشي فى ذلك الوقت، لانها كانت صاحبة السيادة والسلطان والعصبية والقومية، فكلمة قريش رمز القوة والعصبية.

ولو أن قبائل العرب كانت متماثلة فى قوتها وعصبيتها لما كان هناك سبب لاشتراط النسب القرشي فى الخلافة، فالاساس الذى تقوم عليه الخلافة هو العصبية القوية، بحيث لو دار الزمن، وضعفت قبيلة قريش فى عصر من العصور وانتقلت العصبية إلى قبيلة أخري، أو إلى جماعة أخري من المسلمين، لأصبحت هذه القبيلة أو الجماعة هى قريش زمنها [7].

---

1) تاريخ المذاهب الإسلامية، محمد ابى زهرة، ص373.
2) تاريخ التشريع الاسلامى، الخضري، مطبعة الاستقامة، ط5(1939م)، ص234.
3) وقد قام الدكتور / على جمعة من الاردن الشقيق بانجاز رسالة خاصة بشأن قواعد العلاقات الدولية العامة والخاصة عن هذا الامام الجليل.
4) هو عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، الحضرمى الاشبيلى، ولد بتونس سنة (732هـ) من اسرة عربية حضرمية هاجرت الى اشبيلية طلب العلم فى صباه، ولما بلغ شارك فى الشؤن العامة، وامور السياسة، له العديد من المؤلفات النافعة وعلى رأسها المقدمة ذات الصلة.
5) المقدمة، لابن خلدون، مؤسسة الأعلمى، بيروت، 518/2.
6) المقدمة، لابن خلدون، 520/2.
7) المسلمون وكتابة التاريخ، د/عبد العليم عبد لرحمن خضر، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، والمعهد العالمى للفكر الاسلامى، ط1(1995م)، ص151.

ولعل المتأمل فى هذا الكلام لابن خلدون يلحظ فيه ترسيخًا وإرساءًا لقاعدة من أهم قواعد الفكر السياسي، والتى تحتاج إليها الأمة فى هذا العصر أشد الاحتياج لجمع شتاتها ولم شملها وتوحيد كلمتها وصفوفها فى مواجهة من يتربصون بها من أعدائها شرقًا وغربًا.

ولقد ترك العلامة ابن خلدون مؤلفات عديدة فى التاريخ والمنطق والأدب والحساب والشعر، الا أنه اشتهر بتاريخه (العبر ويوان المبتدأ والخبر فى تاريخ العرب والعجم والبربر) وبمقدمة هذا التريخ على وجه الخصوص.

ومما ينبغى لفت الانتباه إليه أن الجهود والأصول والقواعد السياسية لابن خلدون يستحق أن يفرد بدراسة علمية خاصة.

رابعًا الإمام ابو اسحاق ابراهيم الشاطبي

(مدرسة اهل الحديث) ولد هذا الامام الجليل فى "شاطبة" عام(790هـ) وتقع فى جنوب غرب بلنسبة، قريبًا من البحر الأبيض المتوسط، وقد كانت فى العهد الإسلامى عامرة فرد هرة، ومن أبرز مؤلفاته (الموافقات، الاعتصام) وقد ضمن الثانى مباحث نفيسة فى أصول الفقه، كمبث المصالح المرسلة والاستحسان [1].

وإن كان الكتاب الأول هو الذى يعنينا فى المقام الأول فقد تمت العناية به من قبل جمهرة من الباحثين والدارسين والعلماء، وعلى رأسهم الأستاذ/ أحمد الريسونى من علماء المغرب، وقد قام المعهد العالمى للفكر الإسلامى بنشر هذه الدراسة القيمة.

يقول الامام الشاطبي : (فقد اتفقت الأمةالأمة بل سائر الملل على أن الشريعة وضعت للمحافظة على الضروريات الخمس وهى"الدين - النفس- النسل -المال- العقل" وعلمها عند الامة كالضروري) [2].

ويقول أيضًا: (ولنتقدم -قبل الشروع فى المطلوب- مقدمة كلامية مسلمة فى هذا الموضع وهى أن يضع الشرائع أنما لمصالح العباد فى العاجل والآجل معًا).

وقال: (المعلوم من الشريعة أنها شرعت لمالح العباد، فالتكليف كله إما لدرء مفسدة، أو لجلب مصلحة، أو لهما معًا) [3].

ومن المعلوم أن الامام الشاطبي يعد وريسًا شرعيًا لمدرسة الحديث المالكية، فلم تتوسع مدرسة أهل المدينة اجتهاديًا لكثرة ما بأيدهم من أحاديث وآثار، وقلة النوازل بعد انتقال الخلافة إلى الشام، ثم بغداد.

على ان الأمام الشاطبى يعد مؤسس علم مقاصد الشريعة، وقد امتحن حتى قال:

بليت بالقوم والبلوى منوعة بمن أداريه حتى كاد يردينى

دفع المضرة لا جلبا لمصلحة فحسبى الله فى عقلى وفى دينى[4]

خامسًا شيخ الاسلام ابن تيمية

(مدرسة العقل والنقل) أطلق اسم هذه المدرسة الفكرية على جهود مؤسسها وهو شيخ الإسلام تقى الدين أحمد بن تيمية[5] رحمه الله، وعلى تلاميذه البارزين الذين أصبحوا أئمة فيما بعد،

---

1) راجع كتاب الاعتصام، للشاطبى، دار المعرفة، بيروت (1408هـ)، 2/112-150.
2) الموافقات، للشاطبى، دار المعرفة بيروت، ط2(1395هـ)، 1/38.
3) المرجع السابق، 1/199.
4) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، د/الريسونى، ص12.
5) مجموع الفتاوي، 28/262.

بعد، وخاصة ابن القيم الجوزية، والذهبى، وابن عبد الهادى، وإن كان الأول يعد المؤصل للمدرسة فيما بعد ابن تيمية، وخاصة في كتابه إعلام الموقعين عن رب العالمين، وزاد المعاد في هدي خير العباد وغيرهما بينما يعد الذهبي رحمه الله إماما في التاريخ والتراجم.

يقول الإمام ابن تيمية فالمقصود الواجب بالولايات: إصلاح دين الخلق الذي متى فاتهم خسروا خسرانا مبينا ولم ينفعهم ما نعموا به وإصلاح ما لا يقوم الدين إلا به من أمر دنياهم[1]

ويقول أيضا وقد أمر الله تعالى العباد بأن يبذلوا غاية وسعهم في التزام الأصلح فالأصلح، واجتناب الأفسد فالأفسد، وهذا هو الأساس الأكبر في التشريع الإسلامي ، فإن مدار الشريعة على قوله تعالى:(فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ وَٱسْمَعُواْ وَأَطِيعُواْ وَأَنفِقُواْ خَيْرًا لِّأَنفُسِكُمْ ۗ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِۦ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ)[2]، والمفسره لقوله تعالى:(يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ)[3]، وعلى قول النبي (ﷺ) إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم).[4]

ولعل المتأمل في كلام شيخ الاسلام يري فيه إرساءًا وتأصيلًا لقاعدة من أهم قواعد الفكر السياسي وهى قواعدة تولية واتختيار الاصلح لكل ولاية والتى تنظم عملية تولى المناصب الادارية فى الدولة الاسلامية وان الولايات لاينبغى أن يكون الاختيار فيها قائم على المحسوبية أو العصبية وأنما لابد من مراعاة قاعدة الأكفاء والأصلح عند الاختيار.

(ويري شيخ الاسلام أن الواجب تحصيل المصالح وتكميلها، وتعطسل المفاسد وتقليلها، إذا تعارضت كان تحصيل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما ودفع أعظم المفسدتين مع إحتمال أدناهما هو المشروع) [5].

ولعل المتأمل فى هذه العبارة يري فيها تأصيلًا وترسيخًا لقاعدة أخري من قواعد الفقه السياسي وهى قاعدة الموازمة والترجيح عند تزاحم المصالح والمصالح والمفاسد والمفاسد، واتباع هذه القاعدة وأعمالها لاغنى للقائمين على أمور الرعية، ورعاية شئونها.

ولقد بنى شيخ الاسلام ابن تيمية أصول مدرسة واسعة آتت ثمارها فى أجيل تلت، ومن أقواله: (فإن بنى آدم لاتتم مصلحتهم إلا بالاجتماع لحاجة بعضهم إلى بعض، ولابد من رأس، واستدل ابن تيمية من قول النبى (ﷺ) (لا يحل لثلاثة يكونون بفلاة من الأرض الا أمروا أحدهم عليهم) فأوجب النبى (ﷺ) تأمير الواحد فى الاجتماع القليل العارض فى السفر تنبيها بذلك على سائر أنواع الاجتماع).

وهو بهذا الكلام يلفت الأنظار إلى قاعدة أخري لاتقل أهمية من قواعد الفكر السياسي، وهى وجوب أن يكون للجماعة رأس وحاكم يتولى أمورها ويدبر شئونها.

إن شيخ الاسلام ابن تيمية يمثل علامة مضيئة فى تاريخ أمتنا، وهو يستحق دراسة تبين قواعد الفقه السياسي عنده.

سادسًا ابى الحسن على بن محمد الماوردى البغدادى

(المدرسة الجامعة بين الحديث والرأي مدرسة التأصيل السياسي) ولد الامام الماوردي فى حالة من اضطراب سياسي كبير فى العصر البريهي وقد نهل من العلم فى البصرة، وهو موئل العلم فى آنذاك، ونهل من شيخه ابن القاسم، وكان هذا الشيخ من أقطاب فقهاء الشافعية فى ذلك العصر،

---

1) مجموع الفتاوي، 263/28.
2) سورة التغابن: آية 16.
3) سورة آل عمران: آية 102
4) مسلم في صحيحه (1337).
5) السياسة الشرعية فى إصلاح الراعى والرعية، ابن تيمية، مكتبة البيان، دمشق(1405هـ)، ص161.

ونهل من علم الاسفيرايني فى بغداد، ولما تكامل علمه ولى القضاء فى مدن اسلامية شتى، حتى لقب بأقضى القضاه[1].

وقد كان الماوردى رحمه الله من وجوه الشافعية، وقد كان من رجال السياسة البارزينفى دولة بنى العباس، وخاصة فى مرحلتها المتأخرة.

وقد وصفه السبكى بقوله :"كان إمامًا جليلًا رفيع الشأن، له اليد الباسطة فى المذهب الشافعى، والتفنس العام فى سائر العلوم" [2].

نشأ الماوردى فى معترك الصراع الفكري فى البصرة، ثم رحل إلى بغداد ليلتقى أبا حامد أحمد بن ابى طاهر الاسفرايسينى، وقد سطع نجم الماوردى أثناء إقامته ببغ داد، حتى اخ ذيتو سفيرًا بين رحالات الدولفى بغداد، وذلك لما عُلم عنه من فضل وعلم وحسن رأى وجلالة قدر[3].

ولقد اتصف الماوردى بصفات جعلته فى الذروة بين رجال العلم، فقد كان صاحب ذاكرة واعية، وبديهة حاضرة، وعقل مستقيم حازمًا فى القول والعمل، حليمًا نضبط النفس، متواضعًا بعيد النفس عن الغرور، حييًا شديد الحياء، له وقار وهيبة واخلاص [4] ".

وللماوردى مجموعة من المؤلفات القيمة منها(تفسير النكت والعيون، والحاوى الكبير فى الفقه الشافعى، وادب القاضى، وقوانين الوزارة، وسياسة الملك، والاحكام السلطانية) الذى يوكد وزن الماوردى الثقيل فى الفقه السياسي.

"وقد حرص الماوردى فى هذا المؤلف على دراسة جوانب الملك جميعها فى الدولة، وتقرير القواعد والاصول، وحديد حقوق المواطنين وواجباتهم من قبل الحاكم والدولة [5]".

كان الامام الماوردى عرضة لدراسات جمهرة من المستشرقين، منهم المستشرق (جب) عضو مجمع اللغة العربية المصرى، وذلك عبر مقالة نشرها فى مجلة (Islamic Cultures) الهندية عام (1973م)، [6] وكذلك مقال (لكارل بروكمان) عن الماوردى فى دائرة المعرف الاسلامية.

وقد قسم الماوردى كتابه الاحكام السلطانية الي عشرين بابًا، أهمها عقد الامامة، وتقليد الوزارة، والولاية على الحروب والمصالح، وولاية القضاء..... الخ.

يقول المراوردى"الامامة موضوعة الخلافة النبوة فى حراسة الدين وسياسة الدنيا، وعقدها لمن يقوم بها فى الامة واجب بالاجماع"

ويقول ايضًا "فما كان العقل ليتعارض مع الشرع بحال من الاحوال، وذلك الشريعة الاسلامية معقول الاحكام والغايات".

إن كان الماوردى والاحكام السلطانية يمثل خلاصة تجربة هذا الامام الجليل، وعلمينة السّثرّة فى تقعيد قواعد ووضع ضوابط واركان علم السياسة الشرعية.

يقول الامام الماوردى"ان الله جلت قدرته ندب للأندب للأمة زعيمًا خلفت به النبو ة، وحاط به الملة، وفوض به السياسة ليصدر عن دين مشروع، وتجتمع الكلمة على رأى متبوع، وكانت الاقامة أصلًا استقرت عليه قواعد الملة، وانتظمت به مصالح الامة، حتى استتبت بها أمور العامة، وصدرت عنها الولايات الخاصة، ولولا الولاة لكان الناس فوضى مهملين، وهجا مضاعين" [7].

---

1) الأحكام السلطانية والولايات الدينية، لابي الحسن الماوردى، خرج أحاديثه د /خالد الحميلي، المكتبة العلمية، بغداد، ص7.

2) طبقات الشافعية، السبكى، مطبعة مصطفى الحلبى، مصر، 303/3.

3) سير أعلام النبلاء، للذهبى، دار الحديث، القاهرة، 311/31.

4) الاعلام باعلام الاسلام، محمد ابو زهرة، مجوعة مقلات منشورة ضمن كتاب العربي، عدد99(يناير2015م)، اصدار وزارة الاعلام الكويتية.

5) قواعد الفقه السياسي، د/خالد الفهداوى، ص5.

6) الفكر السياسي عند الماوردى، د /صلاح الدين بسيونى، مكتبة نهضة الشرق، جامعة القاهرة (1985م)، ص37.

7) الاحكام السلطانية، للماوردى، ص2-3.

ان الشروط التى اشترطها الماوردى فى الحاكم(الامام- الخليفة) تعتمد مبدأ الاسلام الاخلاقى أولًا فى طعن نجد (ميكافيلي) المولود عام(1469م) بفلورنسا، صاحب كتاب (الأمير) (1513م) أول من فصل بين السياسة والاخلاق، حيث دعا فى السياسة الى الكذب والخداع والقسوة، والرهاب والغدر، وتعد هذه الاصول فى السياسة اللأخلاقية مدار اقتداء لمجموعة كبيرة من العلمانين واللادينين ومنهم (موسولينى) الفاشى (وهتلر) النازى وغيرهاهما من اركان المدرسة السياسية اللادينية، وقد كان موسولينى يطيل الاستشهاد به، بينما كان هتلر يقول "ان ما يعنينى هو سياسة القوة، واعنى بذلك أن استعمل كل الوسائل التى تبدو لى أن من الممكن الاستفادة منها صون اتباع قانون الشرف" [1].

ولقد حاول الامام الماوردى وضع عدد من القواعد التى يمكن ان تشكل منهجًا متكاملاً تنتظم به أمور العباد حيث يقول "اعلم ان ما تصلح به الدنيا حتى تصير احوالها منتظمة، وامورها ملتئمة، ستة أشياء، وهى قواعدها، وان تفرعت وهى(وهى دين متبع وسلطان قاهر، وعدل شامل، وامن عام، وخصب دائم، وأمل فسيح) والسلطان القاهر نتألف برهبته الاهواء المختلفة، وتجتمع بهيبته القلوب المتفرقة، وتتكلف بسطوته الآيدى المتغالبة، وتنضمع من خوفه النفوس المتعادية، لأنه فى طباع الناس من حب المغالبة والمنافسة ما آثروه، والقاهر لمن عانده ما لاينفكون عنه الا بمانع قوى ورادع ملى" [2].

سابعاً حجة الاسلام ابو حامد الغزالى وعموم المدرسة الشافعية [3]

المقصود بهذه المدرسة أبو حامد الغزالى فى كتابه المستصفى على وجه الخصوص، وهو إمتداد لمدرسة شيخه أبى المعالى الحوينى، فقد تشبع بفكره وآرائه واصطبغ كثيرًا بمنهجه واختياراته، لكنه - مع هذا كله - لم يقف عند حدود ما وقف عنده الامام سواء فى علم أصول الفقه عمومًا، أو فى مقاصد الشريعة خصوصًا، وقد اصبحت منزلته بالنسبة لشيخه يصدق على ما قاله هو نفسه، وهو يلتمس المرجحات لمذهب الشافعى على غيره، حيث قال: "السابق وإن كان له حق الوضع والتأسيس والتأصيل، فللمتأخر الناقد حق التتميم والتكميل" [4].

واذا كان الامام الغزالى لم يأت بجديد فى مؤلفه الاصولى الأول و هو "المتحول من تعليقات الاصول" الا انه تقدم كثيرصا فى التنقيح والتطوير فى كتابه "شفاء الغليل فى بيان الشبه والمحيل ومسالك التعليل" ذلك الكتاب القيم الذى حققه الدكتور/ حمد عبيد الكبيسي، ثم انتهى الى ما اوضح وأوضح كتابه(الالمستصفى فى علم الأصول) [5].

اما الشيخ الغزالى وهو امام الحرمين أبو المعالى عبد الملك بن عبد الله الجوينى فمن أضخم كتبه البرهان وقد قال فيه فيه "ومن لم يتفطن لوقوع المقاصد فى الاوامر والنواهى فليس على بصيرة فى وضع الشريعة" [6].

ومعروف أن الجوينى - امام الحرمين- رحمه الله هو صاحب الفضل والسب ق فى التقسيم الثلاثى لمقاصد الشريعة (الضروريات - الحاجيات - التحسينيات) كما أنه من ذوى السبق فى الاشارة الى الضروريات الكبري فى الشريعة(الضروريات الخمس) [الدين- النفس - العقل-النسل- المال] [7].

---

1) قواعد الفقه السياسي، العهداوي، ص56.
2) ادب الدنيا والدين، الماوردى، ت/مصطفى السقا، مكتبة البابي الحلبي، القاهرة(1959م)، ص119.
3) هو ابو حامد بن محمد الغزالى (ت505هـ)بمدينة طوس صاحب التصانيف الشهيرة كاحياء علوم الدين والمستصفى (سير اعلام النبلاء، 322/19).
4) تنسب هذه المدرسة للإمام محمد بن ادريس الشافعى (ت 204هـ) وهى السنة التى توفى فيها أبو حنيفه، واشتهر فيه اتباع الشافعى الذى نشروا مذهبه، البوطى والمزنى(سير اعلام النبلا، الذهبي، 5/10).
5) نظرية المقاصد، د/أحمد الريسونى، ص52.
6) البرهان فى اصول الفقه، للجوينى، 295/2.
7) البرهان فى اصول الفقه، للجوينى، 1151/2.

اما الباقلانى، وهو الملقب "بشيخ الأمة، ولسان الأمة "[1]إمام وقته، ويعد مجدد المائة الرابعة، وهو يمثل المنعطف الثانى فى تاريخ علم أصول الفقه، فاذا كان الشافعى قد ادخل علم أصول الفقه فى مرحلة التأليف والتدوين، فإن الباقلانى قد انتقل بالتأليف الاصولى الى مرحلة التوسع الشمولى والى مرحلة النماذج فى علم الكلام، وذلك فى كتابه الضخم(التقريب والارشاد فى ترتيب طرق الاجتهاد) والذى قال عنه ابن السبكى، هو أجّل كتب الأصول.

أما فخر الدين الرازى، فقد أورد فى كتابه "المحصول" كل ما سبق عند الجوينى والغزالى.

أما سيف الدين الآمدىصاحب كتاب "الاحكام فى اصول الاحكام" فهو تلخيص للكتب الثلاثة (المعتمد-البرهان- المستصفى) وعى آثار هولاء الجاهبذة نهج كل من ابن الحاجب والبيضاوى والاسنوى وابن السبكى.

وخلاصة القول أن المدرسة الشافعية لها فضل كبير فى تقعيد القواعد وتأصيل العلوم لا سيما علم أصول الفقه، تأسيص وتبويًا وشرحًا وتوسيعًا كما سبق بيان ذلك.

إن المدرسة الشافعية تعبر عن حالة من النماذج بين مدرسة الرآى والاجتهاد التى تمثلها المدرسة الحنفية، ومدرسة الأثر التى تمثلها المدرستان الحنبلية والمالكية.

لقد كان الفقه الشافعى مزيجً متجانسً، وعطاً ء ترا لمواجهة التحديات التى داهمت الساحة العلمية والفكرية الاسلامية.

ولا يخفى على احد ما قدمه علماء الشافعية فى موضوع الفقه السياسي اتلاسلامى خاصة، فقد كانت موضوعات الامامة والسياسة الشريعة تناقش فى مختلف الاصعدة، ومن ادوات علم الكلام آنذاك، وعلى رأس تلك التجارب ما قام به أبو الحسن الاشعري فى موازنته ودعوته الى منهج الوسط الذى كان أنذاك استجابة للتحدى، وقيامًا بواجب الوقت، وعلى رأس كتبه المهمة "مقالات الإسلامين".

ثانيًا القواعد الفقهية:

تعريف القواعد الفقهية:

الفقه لغة: (الفِقْهُ: العِلْمُ في الدِّين، فَقُهَ الرَّجُلُ يَفْقُهُ فِقْهاً وفَقِهَ يَفْقَهُ فَقَهاًعَلِمَوأفْقَهْتُه أي بَيَّنْتَ لهوالتَّفَقُّهُتَعَلُّمُ الفِقْهِوفَحْلٌ فَقِيْهٌ عالِمٌ بذَوَاتِ الضَّبَعِ منها).[2]

(الفِقْهُ العلم بالشيء والفهمُ له وغلبَ على عِلْم الدين لسِيادَتِه وشرفه وفَضْلِه على سائر أَنواع العلم كما غلب النجمُ على الثُّرَيَّا والعُودُ على المَنْدَل).[3]

الفقه اصطلاحا: هو: (العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من الأدلة التفصيلية).[4]

القاعدة الفقهية: (القاعدة قضية كلية منطبقة علي جميع جزئياتها).[5]

أو (القاعدة حكم كلي ينطبق علي جزئياته ليتعرف أحكامها منه).[6]

القاعدة الأولي

(تصرف الإمام علي الرعية منوط بالمصلحة وغيرها

---

1) سير اعلام النبلاء، الذهبى، 190/17.
2) المحيط في اللغة - الصاحب بن عباد - 278/1.
3) لسان العرب - ابن منظور - مادة (فقه) - 522/13.
4) نهاية السول في شرح منهاج الوصول - الاسنوي - 26/1.
5) التعريفات - الجرجاني - ص117.
6) شرح التلويح علي التوضيح لمتن التنقيح - التفتازاني - 235/1.

أولا بيان مفردات هذه القاعدة

التصرف لغة: (التصرف في اللغة مشتق من الصرف وهو رد الشيء علي وجهه أو رد الشيء من حال إلي أخري، وتصريف الرياح صرفها من حال إلي حال، ويقال صرفت القوم صرفا وانصرفوا إذا رجعتم فرجعوا).[1]

التصرف اصطلاحا: (التصرف بالمعني الفقهي هو كل ما يصدر عن الشخص بإرادته، ويرتب الشرع عليه نتائج حقوقية، وقد جعله نوعين: فعليا وقوليا، فالتصرف الفعلي: هو ما كان قوامه عملا غير لساني، كإحراز المباحات، والتصرف القولي:ينقسم إلي أقوال عقدية أو غير عقدية).[2]

الإمام لغة: (الإمام: من يأتم به الناس من رئيس أو غيره ومنه إمام الصلاة والخليفة وقائد الجند والقرآن للمسلمين وفي التنزيل العزيز إِنَّا نَحْنُ نُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُواْ وَءَاثَٰرَهُمْ وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَٰهُ فِيٓ إِمَامٍ مُّبِينٍ)[3])، واصله: أممة، فأدغمت الميم في الميم بعد نقل حركتها إلي الهمزة، ويطلق علي الذكر والانثي، وإنما ذكر لأنه إنما يكون في الرجال أكثر مما يكون في النساء).[4]

الإمام اصطلاحا: (هو من يتولي رياسة المسلمين وحكمهم، ويسوسهم، ويحفظ عليهم أمرهم).[5]

منوط لغة: (المنوط في اللغة: المعلق والمربوط بأمر أخر، من ناط الشئ بغيره وعليه نوطا أي علقه، وناط الأمر بفلان، ونيط عليه الشئ: عهد به إليه، ونيط به الشئ: وصل به، ويقال: نطت هذا الأمر به أنوطه، وقد نيط به، فهو منوط، والمناط: موضع التعليق).[6]

منوط اصطلاحا: لا يخرج معناه عن المعني اللغوي، فمقصوده: التعليق والربط بالمصلحة.

المصلحة لغة: (الصاد واللام والحاء: أصل واحد يدل علي خلاف الفساد، يقال صلح الشئ صلاحا وصلوحا وصلح يصلح فهو صالح: إذا زال عنه الفساد، وإذا كان نافعا أو مناسبا، ومنه قيل: هذا الشئ يصلح لك).[7]

المصلحة اصطلاحا: (المصلحة عبارة في الأصل عن جلب منفعة، أو دفع مضرة، ولسنا نعني بها ذلك؛ فان جلب المنفعة، ودفع المضرة مقاصد الخلق، وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكنا نعني بالمصلحة: المحافظة علي مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة؛ وهو أن يح فظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة، ودفعها مصلحة).[8]

(التصرف علي الرعية منوط بالمصلحة، أي: إن نفاذ تصرف الراعي علي الرعية ولزومه عليهم شاؤوا أو أبوا معلق ومتوقف علي وجود الثمرة والمنفعة في ضمن تصرفه، دينية كانت أو

---

1) انظر: لسان العرب - ابن منظور - مادة (صرف) - 189/9، القاموس المحيط - الفيروز ابادي - ص1068
2) المدخل الفقهي العام - الزرقا - 272/1.
3) يس: 12.
4) لسان العرب - 213/1،المصباح المنير - ص17
5) التعريفات - ص53
6) لسان العرب - ابن منظور - مادة (نوط) - 328/14، المعجم الوسيط - مادة (ناط) - 963/2
7) معجم مقاييس اللغة - باب الصاد واللام وما يثلثهما - 303/3
8) المستصفي - محمد الغزالي - ص174

دنيوية، فان تضمن منفعة ما وجب عليهم تنفيذه وإلا رد لان الراعي ناظر، وتصرفه حينئذ متردد بين الضرر والعبث وكلاهما ليس من النظر في شئ).[1]

أصل هذه القاعدة: قول الشافعي (ﷺ): (منزلة الإمام من الرعية منزلة الولي من اليتيم) ، وقول عمر رضوان الله عليه (إني أنزلت نفسي من مال الله بمنزلة وإلى اليتيم، إن احتجت أخذت منه، فإذا أيسرت رددته، فإن استغنيت استعففت).

ومن أدلة هذه القاعدة: قوله (ﷺ): (ما من عبد يسترعيه الله (ﷻ) رعية يموتوهو غاش رعيته إلا حرَّم الله عليه الجنة) [2] وقوله عليه الصلاة والسلام : (ما من أمير يلي أمور المسلمين ثم لم يجهد لهم وينصح لهم كنصحه وجهده لنفسه إلا لم يدخل معهم الجنة) [3] (تَصَرُّفُ الْإِمَامِ إنْ تَصَرَّفَ تَصَرَّفَ فِي حُقُوقِ اللَّهِ الْمَحْضَةِ، كَانَتْ مَصَالِحُ تَصَرُّفِهِ آجِلَةً، وَإِنْ تَصَرَّفَ فِي حُقُوقِ الْعِبَادِ كَانَتْ مَصَالِحُ الْعِبَادِ عَاجِلَةً وَمَصَالِحُ الْإِمَامِ آجِلَةً، وَإِنْ تَصَرَّفَ لِإِقَامَةِ الْحَقَّيْنِ حَصَلَ الْمَحْكُومُ لَهُ عَلَى الْفَوَائِدِ الْعَاجِلَةِ وَحَصَلَ الْإِمَامُ عَلَى الْأَجْرَيْنِ).[4]

إن نفاذ تصرف الراعي على الرعية، ولزومه عليهم شاؤوا أو أبوا معلق ومتوقف على وجود الثمرة والمنفعة في ضمن تصرفه، دينية كانت أو دنيوية، فإن تضمن منفعة ما وجب عليهم تنفيذه، وإلا ردّ، لأن الراعي ناظر، وتصرفه حينئذٍ متردد بين الضرر والعبث وكلاهما ليس من النظر في شيء.

(وليس للإمام أن يأمر بذلك إلا أن يرى في ذلك مصلحة عامّة لا تقابلها مفسدة أو ضرر أرجح منه؛ وذلك أن الأصل في تصرّفات الولاة النافذة على الرعية الملزمة لها في حقوقها العامة والخاصَّة أن تبنى على مصلحة الجماعة، وأن تهدف إلى خيرها. وتصرّف الولاة على خلاف ه ذه المصلحة غير جائز).[5]

(تصرف الراعي في امور رعيته ومن تحت يده يجب ان يكون مبنيا ومتعلقا علي المصلحة والنفع، بعيدا عن المفسدة والضرر، وكل تصرف لا يبني علي المصلحة، ولا يقصد منه نفع الرعية، فانه لا يكون صحيحا ولا جائزا شرعا).[6]

(إذا كان فعل الإمام مبنيا علي المصلحة فيما يتعلق بالأمور العامة لم ينفذ أمره شرعا إلا إذا وافقه، فان خالفه لم ينفذ).[7]

(هي من أعظم قواعد الفقه الإسلامي الكلية ا لمتعلقة بالسياسة الشرعية العظمي ، والتي تتعلق بأعظم مقصد من مقاصد الشريعة الإسلامية واكبر قاعدة من قواعدها؛ ألا وهي قاعدة "جلب المصالح ودرء المفاسد،وحفظ الضرورات الخمس: الدين النفس المال العرض العقل، وذلك بقيام الرعاة والأمراء بما كلفوا به من أمانات الرعية، وحفظها وإحاطتها بالرعاية والأمانة، والعدل والحق، ورسم حدود التصرفات الشرعية لهؤلاء الولاة، وبيان أنها جميعا مقيدة بالمصلحة والمنفعة لمن تحت أيديهم من الرعية؛ فما كان منها متضمنا النفع والمصلحة نفذ، وما كان منها مشتملا علي الضرر).[8]

---

1) شرح القواعد الفقهية - الشيخ احمد الزرقا - ص309.

2) اخرجه مسلم في صحيحه – كتاب الايمان – باب استحقاق الوالى الغاش لرعية النار – رقم (227) – 125/1.

3) أخرجه مسلم في صحيحه – كتا الإمارة – باب فضيلة الإمام العادل وعقوبة الجائر والحث على الرفق بالرعية والنهى عن إدخال المشقة عليهم – رقم (22) – 1460/3.

4) قواعد الأحكام في مصالح الأنام - أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي، الملقب بسلطان العلماء (المتوفى: 660هـ) - 80/2.

5) المدخل الفقهي العام، للزرقا (1050/2).

6) درر الحكام شرح غرر الأحكام - محمد بن فرامرز بن علي (المتوفى: 885هـ) - 57/1

7) الأشباه والنظائر - للإمام تاج الدين السبكى - 24/1

8) بحث: قاعدة التصرف علي الرعية منوط بالمصلحة - دراسة تأصيلية تطبيقية فقهية - د /ناصر بن محمد بن مشري الغامدي - ص2

يقول شيخ الْإِسْلَام ابْن تَيْمِية: (فَإِذا ازْدحم واجبان لَا يُمكن جَمعهمَا فَقدم أوكدهما، لم يكن الآخر فِي هَذَا الْحَال وَاجِبا وَلم يكن تَاركه لأجل فعل الأوكد تَارِك وَاجِب فِي الْحَقِيقَة، وَكَذَلِكَ إِذا اجْتمع محرمان لَا يُمكن ترك أعظمهما إِلَّا بِفعل أدناهما، لم يكن فعل الْأَدْنَى فِي هَذِه الْحَال محرما على الْحَقِيقَة وَإِن سمى ذَلِك ترك وَاجِب، وَسمي هَذَا فعل محرم بِاعْتِبَار الْإِطْلَاق لم يضر وَيُقَال فِي مثل هَذَا ترك الْوَاجِب لعذر وَفعل الْمحرم للْمصْلحَة الراجحة أَو الضَّرُورَة أَو لدفع مَا هُوَ أحرم).[1]

وينص الإمام القرافي رحمه الله علي هذه القاعدة بقوله : (يقدم في كل ولاية من هو أقوم بمصالحها).[2]

عبر العز بن عبد السلام _رحمه الله_ عن هذا المعني بقوله :(يتصرف الولاة ونوابهم فيما ذكرناه من التصرفات فيما هو الأصلح للمولي عليه درءا للضرر والفساد، وجلبا للنفع والرشاد).[3] والرشاد).[3]

(يقدم في الخلافة من هو كامل العلم، وافر العقل والرأي، قوي النفس، شديد الشجاعة، العارف بأمور الولايات، الحريص علي مصالح الأمة، القرشي، كامل الحرمة والهيبة في نفوس الناس).[4]

القاعدة الثانية قاعدة:(ضبط المصالح العامة واجب ولا ينضبط إلا بعظمة الأئمة في نفوس الرعية) قال رسول الله (ﷺ): (خمس من فعل واحدة منهن كان ضامنا علي الله (ﷻ): من عاد مريضا، أو خرج مع جنازة، أو خرج غازيا، أو دخل علي إمامه يريد تعزيره وتوقيره، أو قعد في بيته فسلم الناس منه وسلم من الناس).[5]

يقول الشيخ ابن عثيمين رحمه الله: (فالله الله في فهم منهج الس لف الصالح في التعامل مع السلطان، وان لا يتخذ من أخطاء السلطان سبيلا لإثارة الناس، والي تنفير القلوب من ولاة الأمور ، فهذا عين مفسدة واحد الأسس التي تحصل بها الفتنة بين الناس، كما أن ملء القلوب علي ولاة الأمر يحدث الشر والفتنة والفوضي، وكذا ملء القلوب علي العلماء يحدث التقليل من شأن العلماء، وبالتالي التقليل من الشريعة التي يحملونها، وإذا حاول احد أن يقلل من هيبة العلماء وهيبة ولاة الأمر ضاع الشرع والأمن،لان الناس إذا تكلم العلماء لم يثقوا في كلامهم، وان تكلم الأمراء تمردوا علي كلامهم فحصل الشر والفساد).[6]

يقول بدر بن جماعة :(والحق الرابع أن يعرف له عظيم حقه ،وما يجب من تعظيم قدره ، فيعامل بما يجب له من الاحترام والإكرام،وما جعل الله تعالي له من الإعظام ،ولذلك كان العلماء الإعلام من أئمة الإسلام يعظمون حرمتهم،ويلبون دعوتهم مع زهدهم وورعهم ،وعدم الطمع فيما لديهم،وما يفعله بعض المنتسبين إلي الزهد من قلة الأدب معهم فليس من السنة).[7]

ففي قوله (ﷻ)(إِنَّ ٱلَّذِينَ يُنَادُونَكَ مِن وَرَآءِ ٱلْحُجُرَٰتِ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ * وَلَوْ أَنَّهُمْ صَبَرُواْ حَتَّىٰ تَخْرُجَ إِلَيْهِمْ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَٱللَّهُ غَفُور رَّحِيم)[8]

(دليل على أن على الناس - وإن تواضع لهم إمامهم و غض لهم جناحه - أن يوقروه، ولا ينزلوه من أنفسهم منزلة بعضهم من بعض، وأن ينتظروهلحوائجهم - وإن رفع حجابه - حتى يخرج إليهم).[1]

---

1) مَجْمُوع الْفَتَاوَى 24/195 – 196.
2) الفروق - القرافي - 2/601
3) قواعد الأحكام - العز بن عبد السلام - 2/158
4)الأحكام السلطانية - الماوردي - ص30
5) مسند الإمام أحمد بن حنبل – حديث معاذ بن جبل – رقم (22093) 36/412.
6) حقوق الراعي والرعية - الشيخ ابن عثيمين - ص44
7) تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام - بدر بن جماعة - ص63
8) الحجرات: 4-5.

(فالإجماع منعقد من الأمة علي أن الناس لا يستقيم لهم أمور دينهم ولا دنياهم إلا بالإمامة، فلولا الله ثم الإمامة لضاع الدين وفسدت الدنيا).[2]

الدعاء لولي الأمر بالصلاح والاستقامة والنهي عن الدعاء عليه، لأنه بصلاح الإمام صلاح الرعية، وبفساده فساد الرعية (إذا رأيت الرجل يدعو علي السلطان بالصلاح فاعلم انه صاحب سنة إن شاء الله) [3] عدم الإنكار على الأمراء علنا على الأمراء حتى لا يؤدي ذل ك إلى جرأة الناس عليهم، وإنما يناصحون في السر.

يقول ابن النحاس: (ويختار الكلام مع السلطان في الخلوة علي الكلام معه علي رؤوس الأشهاد، بل يود لو كلمه سرا، ونصحه خفية من غير ثالث لهما).[4]

(ما يجب أن تكون عليه الرعية ونوابها من نصرة الراعي، والاستعداد لبذل النفس والنفيس في حماية الأوطان والدفاع عنها كلما توقعت خطرا أو تعرضت لخطر، والالتحام التام بين الراعي والرعية، مع الاعتراف بالمنزلة السامية التي تمتاز بها الرياسة والقومية، وذلك ما يتضمنه جواب الملأ لملكة سبأ، قَالُواْ نَحْنُ أُوْلُواْ قُوَّة وَأُوْلُواْ بَأْس شَدِيد.[5] ثم أضافوا قولهم وَٱلْأَمْرُ إِلَيْكِ فٱنظُرِي مَاذَا تَأْمُرِينَ).[6] يقول (لا تسبُّوا الولاة؛ فإنهم إن أحسنوا كان لهمالأجر وعليكم الشكر، وإن أساءوا فعليهم الوزر وعليكم الصبر).[7]

القاعدة الثالثة: (يراعي في كل ولاية الأصلح لها)

يقول ابن تيمية رحمه الله : (يجب علي ولي الأمر أن يولي علي كل عمل من أعمال المسلمين أصلح من يجده لذلك العمل،فيجب عليه البحث عن المستحقين للولايات من نوابه علي الأمصار،من الأمراء الذين هم نواب ذي السلطان والقضاة ونحوهم من أمراء الأجناد ومقدمي العساكر الص غار والكبار وولاة الأموال من الوزراء والكتاب فَيَجِبُ عَلَى كُلِّ مَنْ وَلِيَ شَيْئًا مِنْ أَمْرِ الْمُسْلِمِينَ مِنْ هَؤُلَاءِ وَغَيْرِهِمْ أَنْ يَسْتَعْمِلَ فِيمَا تَحْتَ يَدِهِ فِي كُلِّ مَوْضِعٍ أَصْلَحَ مَنْ يَقْدِرُ عَلَيْهِ وَلَا يُقَدِّمُ الرَّجُلَ لِكَوْنِهِ طَلَبَ الْوِلَايَةَ أَوْ سَبَقَ فِي الطَّلَبِبَلْ يَكُونُ ذَلِكَ سَبَبًا لِلْمَنْعِفَإِنَّ عَدَلَ عَنْ الْأَحَقِّ الْأَصْلَحِ إلَى غَيْرِهِ لِأَجْلِ قَرَابَةٍ بَيْنَهُمَا أَوْ وَلَاءِ عَتَاقَةٍ أَوْ صَدَاقَةٍ أَوْ مُرَافَقَةٍ فِي بَلَدٍ أَوْ مَذْ هَبٍ أَوْ طَرِيقَةٍ أَوْ جِنْسٍ : كَالْعَرَبِيَّةِ وَالْفَارِسِيَّةِ وَالتُّرْكِيَّةِ وَالرُّومِيَّةِ؛ أَوْ لِرَشْوَةٍ يَأْخُذُهَا مِنْهُ مِنْ مَالٍ أَوْ مَنْفَعَةٍ؛ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ مِنْ الْأَسْبَابِ أَوْ لِضَغَنٍ فِي قَلْبِهِ عَلَى الْأَحَقِّ أَوْ عَدَ اوَةٍ بَيْنَهُمَا؛ فَقَدْ خَانَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالْمُؤْمِنِينَ وَدَخَلَ فِيمَا نُهِيَ عَنْهُ فِي قَوْله تَعَالَى: يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَخُونُواْ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ وَتَخُونُوٓاْ أَمَٰنَٰتِكُمْ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ [8]).[9]

ولا بد أن نلفت النظر هنا إلى نقطة جوهرية وردت فيما حكاه كتاب الله عن شعيب (عليه السلام): {وَقَالَ يَا قَوْمِ لَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ رِسَالَاتِ رَبِّي وَنَصَحْتُ لَكُمْ فَكَيْفَ آسَى عَلَى قَوْمٍ كَافِرِينَ} فها هنا يتحدث شعيب عن النصيحة الخالصة التي لم يزل يسديها إلى قومه ، فلم يعر لها الملأ منهم التفاتا ولا اعتبارا، ونفس الشيء تحدث عنه نوح وهود وصالح من قبل شعيب، كما حكى الله ذلك عنهم جميعا، فعلى لسان نوح جاء قوله، أُبَلِّغُكُمْ رِسَٰلَٰتِ رَبِّي وَأَنصَحُ لَكُمْ وَأَعْلَمُ مِنَ ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ)

---

1) النكت الدالة علي البيان في انواع العلوم والاحكام - احمد الكرجي القصاب (ت 360هـ) - 173/4

2) **مجموع الفتاوي - ابن تيمية - 390/28.**

3) **شرح السنة - البربهاري - ص113.**

4) **تنبيه الغافلين عن أعمال الجاهلين وتحذير السالكين من أفعال الهالكين، احمد بن إبراهيم النحاس،ص64.**

5) **النمل: الآية33.**

6) **التيسير في أحاديث التفسير - محمد المكي الناصري (ت1414هـ) - 427/4.**

7) **الخراج - أبو يوسف - ص10.**

8) الأنفال:27

9) مجموع الفتاوي - ابن تيمية - 247/28

[1] وعلى لسان هود جاء قوله: (أُبَلِّغُكُمْ رِسَٰلَٰتِ رَبِّي وَأَنَا۠ لَكُمْ نَاصِحٌ أَمِينٌ) [2] وعلى لسان صالح جاء جاء قوله: (فَتَوَلَّىٰ عَنْهُمْ وَقَالَ يَٰقَوْمِ لَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ رِسَالَةَ رَبِّي وَنَصَحْتُ لَكُمْ وَلَٰكِن لَّا تُحِبُّونَ ٱلنَّٰصِحِينَ)[3].

وه كذا نجد أن إسداء النصح إلى الخلق كان شعار الأنبياء والمرسلين واحدا بعد الآخر، وأنهم بذلوا كل المستطاع، بل ما فوق المستطاع، في سبيل هداية الخلق إلى الله وإلى صراطه المستقيم، ولم تزل النصيحة دينا متبعا وسنة متوارثة، إلى أن أنزل الله الوحي على رسوله الكريم، ف جدد الأمر بها، وأكدها الذكر الحكيم، وفرض الإسلام بمقتضى نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية تبادل النصح والإرشاد في شؤون الدين والدنيا على الراعي والرعية . لكن النصيحة لا تعتبر نصيحة في الإسلام إلا إذا كانت خالية من كل غش أو تدليس أو خيانة، وخالصة من جميع الأغراض الشخصية.[4]

أوصى الفاروق عمر الخليفة الذي سيخلفه في قيادة الأمة بوصية مهمة منها:وأوصيك بتقوى الله والحذر منه، ومخافة مقته أن يطلع منك على ريبة، وأوصيك أن تخشى الله في الناس ولا تخشى الناس في الله، وأوصيك بالعدل في الرعية، والتفرغ لحوائجهم وثغورك، ولا تؤثر غنيهم على فقيرهم؛ فإن في ذلك -بإذن الله- سلامة لقلبك وحظًّا لوزرك، وخيرا في عاقبة أمرك حتى تفضي في ذلك إلى من يعرف سريرتك ويحول بينك وبين قلبك، وآمرك أن تشتد في أمر الله وفي حدوده ومعاصيه على قريب الناس وبعيدهم، ثم لا تأخذك في أحد الرأفة حتى تنتهك منه مثل جرمه، واجعل الناس عندك سواء، لا تبالِ على مَنْ وجب الحق، ولا تأخذك في الله لومة لائم، وإياك والمحاباة فيما ولاك الله مما أفاء على المؤمنين فتجور وتظلم وتحرم نفسك من ذلك ما قد وسعه الله عليك، وقد أصبحت بمنزلة من منازل الدنيا والآخرة، فإن اقترفت لدنياك عدلا وعفة عما بسط لك اقترفت به إيمانا ورضوانا، وإن غلبك الهوى اقترفت به غضب الله.....)

اجتناب الأَثَرَة والمحاباة واتباع الهوى؛ لما فيها من مخاطر تقود إلى انحراف الراعي، وتؤدي إلى فساد المجتمع واضطراب علاقاته الإنسانية (وإياك والأثرة والمحاباة فيما ولاك الله)، (ولا تؤثر غنيهم على فقيرهم) [5]، أن الراعي إذا عف عفت رعيته، فإذا عمل الإمام بطاعة الله وبذل العدل في الرعية، وصار القريب والبعيد، والغني والفقير والجليل والحقير في الحق سواء، وكان متواضعاً يحب العلماء وطلبة العلم وحملة القرآن، ويعظمهم ويحب الفقراء والمساكين ويعطيهم حقهم ويضع في المسلمين فيئهم جعل الله له الهيبة في القلوب وتداعى له كل مطلوب.[6]

القاعدة الرابعة: قاعدة (العدل مأمور به في جميع الأمور)

العدل لغة: (هوعَدلٌ أي مَرضِي وهُمْ عَدْل، وإنْ شئتَ عُدُوْلٌ بين العَدَالَةِ والعُدُوْلَة وهم أهْلُ المَعْدُوْل والمَعْدَلَةِ والمَعْدِلَة وعِدل الشيءِ وعَدلُه نَظيرُه،أي مُسْتَويان، وعَدَلْتُه به، وهو يُعَادِلُه، وإنْ شئتَ يَعْدِلُه والعِدْلانِ الحِملانِ على الدابة وعدلْتُ الأحْمَالَ جَعَلْتها أعْدَالاً مُستَوِيةً وعَدَلَ بالله كَفَرَ وعَدَلْتُه عنه أمَلْتُه وعَدَلْتُ أنا عن الطَرِيق، وعَادَلْتُ أيضاًوانْعَدَلَ الطَرِيقانْعَرَجَويقولون للطَرِيق أيضاً هو يَعْدلُ إلى مَكانِ كذا والعَدِيْل مَنْ يُعَادلكَ في المحْمِلوالعَدْلُ الفِدَاءفأما قوله : " لا يُقْبَلُ منها عَدْلٌ " فقيل الفَرِيْضَةُ أيضاً فيه).[7]

عدل عدلا وعدولا مال ويقال عدل عن الطريق حاد وإليه رجع وفي أمره عدلا وعدالة ومعدلة استقام وفي حكمه حكم بالعدل ويقال عدل فلانا عن طريقه رجعه وعدله إلى طريقه عطفه والشيء

---

1) الأعراف: 62.
2) الأعراف: 68.
3) الأعراف: 79.
4) التيسير في أحاديث التفسير، محمد المكي الناصري (المتوفى:1414هـ)، 6، 246/2.
5) عثمان بن عفان شخصيته وعصره، على محمد محمد الصلابي، 79/1.
6) عقيدة محمد بن عبد الوهاب السلفية وأثرها في العالم الإسلامي، صالح بن عبد الله العبود، 859/2.
7) المحيط في اللغة - الصاحب بن عباد - 75/1.

عدلا أقامه وسواه[1] والعَدْل ما قام في النفوس أَنه مُسْتقيم وهو ضِدُّ الجَوْر عَدَل الحاكِمُ في الحكم يَعْدِلُ عَدْلاً وهو عادِلٌ من قوم عُدُولٍ.[2]

العدل اصطلاحا: (الأمر المتوسط بين طرفي الإفراط والتفريط).[3]

وعرف الشوكاني رحمه الله العدل بأنه : (فصل الحكومة على ما في كتاباالله سبحانه وسنة رسوله (ﷺ)، لا الحكم بالرأي المجرد، فإن ذلك ليس من الحق في شيء إلا إذا لم يوجد دليل تلك الحكومة في كتاباالله ولا في سنة رسوله، فلا بأس باجتهاد الرأي من الحاكم الذي يعلم بحكماالله سبحانه، وبما هو أقرب إلى الحق عند عدم وجود النص، وأما الحاكم الذيلا يدري بحكم الله ورسوله ولا بما هو أقرب إليهما فهو لا يدري ما هو العدل، لأنه لا يعقل الحجة إذا جاءته فضلا عن أن يحكم بها بين عباد الله).[4]

دور العدل في منع الاستبداد: (كتب بعض عمال عمر بن عبد العزيز إليه: أما بعد، فإن مدينتناقد خربت، فإن رأى أمير المؤمنين أن يقطع لها مالا يرمُّها به فعل، فكتبإليه عمر أما بعد، فقد فهمت كتابك، وما ذكرت أن مدينتك قد خربت، فإذا قرأتكتابي هذا فحصنها بالعدل، ونقّ طرقها من الظلم، فإنه مُرَمّتهاوالسلام).[5]

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله (إن الناس لم يتنازعوا في أن عاقبة الظلم وخيمة، وعاقبة العدلكريمة، ويروى: إن الله ينصر الدولة العادلة وإن كانت كافرة، ولا ينصرالدولة الظالمة وإن كانت مؤمنة).[6]

(أمور الناس تستقيم في الدنيا مع العدل الذي فيه الاشتراك في بعض أنواعالإثم أكثر مما تستقيم مع الظلم في الحقوق وإن لم تشترك في إثم؛ ولهذا قيل :إن الله يقيم الدولة العادلة وإن كانت كافرة؛ ولا يقيم الظالمة وإن كانتمسلمة. ويقال: الدنيا تدوم مع العدل والكفر ولا تدوم مع الظلموالإسلام).[7]

وَلِأَنَّ الْعَدْلَ مَأْمُورٌ بِهِ لِقَوْلِهِ (ﷻ) (إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ) [8] عَلَى الْعُمُومِ وَالْإِطْلَاقِ إلَّا مَا خُصَّ أَوْ قُيِّدَ بِدَلِيلٍ [9] فَإِنَّ الْعَدْلَ مَأْمُورٌ بِهِ فِي جَمِيعِ الْأُمُورِ بِحَسَبِ الْإِمْكَانِ [10].

العدل مأمور به ومطلوب هذا أمر معلوم وهو أصل من أصول الدين وليس قاعدة فحسب؛ بأصل من أصول الدين، والعدل مطلوب في لفظك وفي قولك وفي أقوالك لأن السماوات والأرضين ما قامت إلاّ بالعدل والله جلّ وعلا حكم عدل لا يرضى بالظلم وحرم الظلم عن نفسه وجعله بين العباد محرمًا، يظلم المرء غيره ويتخذ غير سبيل العدل في قوله في عرضه في رأيه له إلى آخر وذلك.

العدل مأمورٌ به في كلّ الأحوال، والظلم عاقِبَته وخيمةٌ في الدنيا والآخرة، ومَن ظلم قيدَ شبر طُوِّقهُ يومَ القيامة من سبع أرَضين، ومن ظلم غيرَه فإنّ القصاص منه مُؤلم، والله تعالى يملِي للظالم حتى إذا أخَ ذَه لم يُفلِته، ولَن تضيعَ المظالم حتى بين البهائِمِ، وفي صحيح مسلم أنّ النبيَّ قال : ((لتؤدُّنّ الحقوقَ إلى أهلها يومَ القيامة حتى يُقادَ للشاة الجلحاءِ من الشاة القَرناء))[11]، وقال النبي

---

1) المعجم الوسيط - إبراهيم مصطفي وآخرون - 588/2.
2) لسان العرب - ابن منظور - مادة (عدل) - 430/11
3) التعريفات - الجرجاني - ص191.
4) فتح القدير - الشوكاني - 565/1.
5) الشفاء في مواعظ الملوك والخلفاء - ابن الجوزي - ص46.
6) مجموع الفتاوي - 63/27.
7) الاستقامة - 264/2.
8) النحل: الآية90.
9) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع - أبو بكربن مسعود الكاساني (المتوفى: 587هـ) - 332/2
10) مجموع الفتاوي -404
11) اخرجه مسلم – كتاب البر والصلة – باب تحريم الظلم – رقم (60) – 1997/4.

(ﷺ): ((مَن كانت عنده مَظلمةٌ لأخيه مِن عِرضهِ أو شيءٍ منه فليتحلّله م نه اليومَ من قبل أن لا يكونَ دينار ولا درهمٌ، إن كان له عملٌ صالح أخِذَ منه بقدرِ مظلمته، وإن لم يكن له حَسنات أخِذَ من سيّئات صاحبه فحمِلَ عليه)).[1]

ومهما يكنِ المظلوم ضعيفًا فإنَّ الله ناصره، وفي الحديثِ أنّ النبيَّ قال : ((ودعوةُ المظلوم يرفعها الله فوق الغمام، ويفتَح لها أبوابَ السماء، ويقول الربُّ: وعِزّتي وجلالي لأنصرَنَّك ولو بعد حين))، (وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱللَّهَ غَٰفِلًا عَمَّا يَعْمَلُ ٱلظَّٰلِمُونَ ۚ إِنَّمَا يُؤَخِّرُهُمْ لِيَوْمٍ تَشْخَصُ فِيهِ ٱلْأَبْصَٰرُ)[2]، وفي سورة هود: وَكَذَٰلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ إِذَآ أَخَذَ ٱلْقُرَىٰ وَهِيَ ظَٰلِمَةٌ ۚ إِنَّ أَخْذَهُۥٓ أَلِيمٌ شَدِيدٌ)[3]

وأشار إلي هذه القاعدة ابن تيمية رحمه الله قال: (العدل واجب لكل احد علي كل احد في جميع الاحوال، والظلم لا يباح شئ منه بحال).[4]

وأشار أيضا إليها الشيخ السعدي رحمه الله فقال: (العدل واجب في كل شئ والفضل مسنون).[5]

أهمية القاعدة في الحد من سلطة الحاكم : للقاعدة أهمية كبيرة في الحد من استبداد الحكام، لانها تأمر بالعدل في جميع الإحوال والامور، فأمر المولي ﷻ بالعدل فقال(يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِ ۖ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُواْ ٱعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرٌۢ بِمَا تَعْمَلُونَ)[6] (وَلَا تَقْرَبُواْ مَالَ ٱلْيَتِيمِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُۥ ۚ وَأَوْفُواْ ٱلْكَيْلَ وَٱلْمِيزَانَ بِٱلْقِسْطِ ۖ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۖ وَإِذَا قُلْتُمْ فَٱعْدِلُواْ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ ۖ وَبِعَهْدِ ٱللَّهِ أَوْفُواْ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ)[7] (إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّواْ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِٱلْعَدْلِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعًۢا بَصِيرًا)[8].

(العدل نظام كل شئ فاذا أقيم أمر الدنيا بعدل قامت، و إن لم يكن لصاحبها في الاخرة من خلاق، ومتي لم يقم بعدل لم تقم، وإن كان صاحبها من الإيمان ما يجزي به في الآ خرة).[9] اذا طبق الحكام هذه القاعدة وقى الحكام أنفسهم من الاستبداد ومن دخولهم في دائرة الجور والظلم.

(فمن حق الرعية علي السلطان العدل في سلطانه، وسلوك موارده في جميع شأنه، وفي كلام الحكمة: عدل الملك حياة الرعية وروح المملكة فما بقاء جسد بلا روح فيه، فيجب علي من حكمه الله في عباده، وملكه شيئا من بلاده ان يجعل العدل اصل اعتماده، وقاعدة استناده لما فيه م صالح العباد، وعمارة البلاد).[10]

(اول شئ علي ولي الامر العمل به نشر العدل الذي هو صلاح العالم اذ هو الاساس الذي ينبني عليه نظام العالم، لانه اساس الدين وهو ميزان الله في العالم، به ينتصف المظلوم ممن ظلمه، وبه يؤخذ للضعيف من القوي، وبه يتميز الحق عن الباط ل، وهو من صفات الذات من تعلق به نجا ادخله الجنة، وكل الاعمال توزن بميزان العدل، ولم يخلق الله تعالي في الارض افضل من العدل).[11] فالعدل به قوام العالم، وعمارة الدنيا(العالم بستان سياجه الملة، والملة شريعة يقوم بها

---

1) اخرجه البخارى في صحيحة – كتاب المظالم والغضب – باب من كانت له مظلمة عند الرجل فحللها له، هل يدين مظلمته – رقم (2449) 129/3.
2) إبراهيم: 42
3) هود: 102.
4) مجموع الفتاوي - ابن تيمية - 339/30
5) المجموعة الكاملة لمؤلفات السعدي - 50/1
6) المائدة: 8.
7) الأنعام: 152.
8) النساء: 58.
9) مجموع الفتاوي - 146/28
10) تحرير الاحكام في تدبير اهل الإسلام - بدر الدين بن جماعة - ص23
11) التحفة الملوكية - الماوردي - ص103.

الملك، والملك راع يعضده الجيش، والجيش اعوان يكلفهم المال، والمال رزق تجمعه الرعية، والرعية عبيد يسترقهم العدل، والعدل مألوف به قوام العالم[1]).

(اذا عدل السلطان ملك قلوب الرعية، واذا جار لم يملك منهم الا الرياء والتصنع، وفي سير المتقدمين قلوب الرعية خزائن ملوكها، فما اودعوها من شئ فليعلموا انه فيها، واعلم ان الرعية اذا قدرت علي ان تقول قدرت علي ان تفعل، فاجتهد ان لا تقول تسلم من ان تفعل).[2]

(ان الاماكن والبلاد تخرب اذا استولي عليها الظالمون، وتتفرق اهل الولايات، ويهربون الي ولايات اخري، ويقع النقص في الملك، ويقل في الارض الدخل، وتخلو الخزائن من الاموال، ويتكدر عيش الرعايا لانهم لا يحبون جائرا).[3]

---

1) أساس السياسة - القفطي - ص109.
2) سراج الملوك - الطرطوشي - ص477.
3) التبر المسبوك في سياسة الملوك -الغزالي - ص186.

المصادروالمراجع

1) الأحكام السلطانية ـ أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي (المتوفى: 450هـ) ـ الناشر: دار الحديث – القاهرة
2) تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام ـ الذهبي
3) تاج العروس من جواهر القاموس ـ محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، أبو الفيض، الملقّب بمرتضى، الزَّبيدي (المتوفى:1205هـ) ـ المحقق: مجموعة من المحققين ـ الناشر: دار الهداية
4) التاج في اخلاق الملوك ـ الجاحظ ـ
5) تهذيب اللغة ـ محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، أبو منصور (المتوفى: 370هـ) ـ المحقق: محمد عوض مرعب ـ الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت ـ الطبعة: الأولى، 2001م
6) الخراج – لأبى يوسف
7) السلطان (عيون الاخبار) ـ ابن قتيبة ـ
8) الفقه السياسي عند المسلمين – لمحمود فياض.
9) فكر سياسي من ويكيبديا الموسوعة الحرة
10) فهرست دار الكتب المصرية مخطط مصور بمعهد المخطوطات
11) لسان العرب ـ محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى (المتوفى: 711هـ) ـ الناشر: دار صادر – بيروت ـ الطبعة: الثالثة ـ 1414 هـ.
12) المحيط في اللغة : للصاحب بن عباد
13) مجلة الجامعة الاسلامية بالمدينة المنورة ـ العدد 4 ـ
14) مجلة المنار ـ محمد رشيد رضا ـ
15) المسلمون وكتابة التاريخ، د/عبد العليم عبد لرحمن خضر، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، والمعهد العالمى للفكر الاسلامى، ط1(1995م).
16) المصباح المنير في غريب الشرح الكبير ـ أحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي، أبو العباس (المتوفى: نحو 770هـ) ـ الناشر: المكتبة العلمية – بيروت
17) المعارضة السياسية فى الاسلام، د/ محسن عبد الحميد
18) المعجم الوسيط ـ المؤلف / إبراهيم مصطفى ـ أحمد الزيات ـ حامد عبد القادر ـ محمد النجار ـ دار النشر : دار الدعوة ـ تحقيق / مجمع اللغة العربية.
19) معيد النعم ومبيد النقم ـ تاج الدين عبد الوهاب السبكي ـ دار الحداثة للطباعة والنشر ـ الطبعة الثانية ـ 1985.
20) مقالات الإسلاميين، أبو الحسن الأشعري
21) المقدمة، لابن خلدون، مؤسسة الأعلمى، بيروت.
22) منهاج السنة النبوية ـ شيخ الإسلام بن تيمية ـ المحقق : د. محمد رشاد سالم ـ الناشر : مؤسسة قرطبة ، الطبعة لأولى.
23) المنهج المسلوك في سياسة الملوك ـ عبد الرحمن بن نصر بن عبد الله، أبو النجيب، جلال الدين العدوي الشيزري الشافعي (المتوفى: نحو 590هـ) ـ المحقق: علي عبد الله الموسى ـ الناشر: مكتبة المنار ـ الزرقاء
24) الموافقات ـ إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (المتوفى: 790هـ) ـ المحقق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان ـ الناشر: دار ابن عفان ـ الطبعة: الطبعة الأولى 1417هـ/1997م
25) موسوعة البحوث والمقالات العلمية ـ علي بن نايف الشحود ـ
26) موسوعة التاريخ الإسلامي ، د. أحمد شلبي
27) موسوعة السياسة ـ عبد الوهاب الكيالي ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر .
28) نصيحة الملوك للماوردي ـ فؤاد عبد المنعم احمد ـ الناشر مؤسسة شباب الجامعة ـ الطبعة الأولي ـ 1988م.
29) وفيات الاعيان وانباء ابناء الزمان ـ ابن خلكان
30) طبقات الشافعيين ـ ابن كثير ـ
31) التبر المسبوك في نصيحة الملوك ـ أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: 505هـ) ـ ضبطه وصححه: أحمد شمس الدين ـ الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان ـ الطبعة: الأولى، 1409 هـ -1988 م
32) وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ـ ابن خلكان ـ

33) حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة ـ جلال الدين السيوطي ـ
34) الوافي بالوفيات ـ الصفدي ـ 115/5
35) تهذيب السياسة وترتيب السياسة ـ القلعي ـ المقدمة .
36) الجوهر النفيس في سياسة الرئيس ـ ابن الحداد ـ المقدمة.
37) السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية ـ تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفى: 728هـ) ـ الناشر: وزارة الشئون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد ـ المملكة العربية السعودية ـ الطبعة: الأولى، 1418هـ
38) تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام ـ ابن جماعة ـ
39) الطرق الحكمية في السياسة الشرعية ـ ابن القيم الجوزية ـ
40) حسن السلوك الحافظ دولة الملوك ـ محمد بن محمد بن عبد الكريم الموصلي الشافعي ـ تحقيق فؤاد عبد المنعم أحمد ـ الناشر دار الوطن ـ سنة النشر 1416ه ـ بالرياض
41) النظريات السياسية الإسلامية دكتور محمد ضياء الدين الريس مقدمة الكتاب
42) السياسة الشرعية لصلاح أنور عبد فرحان
43) النظريات السياسية الإسلامية للدكتور محمدضياء الدين الريس
44) الحكم والدولة للأستاذ محمد المبارك
45) النظريات السياسية الإسلامية للدكتور محمد ضياء الدين الريس
46) السيرة النبوية لابن هشام ـ عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري أبو محمد
47) في النظام السياسي للعوا.
48) النظام السياسي في الإسلام ـ د/محمد عبد القادر أبوفارس ـ طبعة 1980م.
49) فقه السيرة النبوية، منير غضبان.
50) النهاية لابن الأثي.
51) فتح الباري.
52) فقه السيرة النبوية، منير غضبان.
53) السنن الكبرى ـ أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبو بكر البيهقي (المتوفى: 458هـ) ـ المحقق: محمد عبد القادر عطا ـ الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنات ـ الطبعة: الثالثة، 1424 هـ -2003 م.
54) زاد المعاد في هدي خير العباد ـ محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى : 751هـ) ـ الناشر : مؤسسة الرسالة، بيروت ـ مكتبة المنار الإسلامية، الكويت ـ الطبعة : السابعة والعشرون ،1415هـ /1994م
55) النظريات السياسية الإسلامية ، الدكتور الريس
56) الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، أبو بكر الباقلاني
57) الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد ، أحمد بن الحسين البيهقي
58) لمعة الاعتقاد ، لابن قدامة
59) عمر الفاروق القائد ، محمود شيت خطاب.
60) طبقات ابن سعد
61) العواصم من القواصم ، القاضي أبوبكر بن العربي
62) أوليات الفاروق السياسية غالب عبد الكافي القرشي
63) بين يدي عمر ـ خالد محمد خالد ـ دار المقطم للنشر والتوزيع ـ ط4 -2005م
64) عمر الفاروق القائد، محمود شيت خطاب
65) أوليات الفاروق السياسية ، غالب عبد الكافي
66) حياة الصحابة ، محمد يوسف الكاندهلوي
67) خلافة علي بن أبي طالب، عبدالحميد فقيهي
68) كتاب السنة لأبي بكر الخلال
69) تاريخ الطبري
70) الكامل لابن الأثير
71) نهج البلاغة ، لأمير المؤمنين علي بن أبي طالب ، جمع وترتيب : العلامة الشريف الرضي ، مؤسسة المعارف ، بيروت ،1990م
72) أسمى المطالب في سيرة علي بن أبي طالب ، د. علي محمد الصلابي
73) غرر الحكم ودرر الكلم ، للآمدي

74) النجوم العوالي في أنباء الأوائل والتوالي، للعصامي المكي
75) الدولة والمجتمع في العصر الأموي ، دراسة الشبهات ورد المفتريات، حمدي شاهين
76) رئاسة الدولة في الفقه الإسلامي ، د. محمد رأفت عثمان
77) العالم الإسلامي في العصر الأموي، د. عبدالشافي محمد عبداللطيف
78) الدولة الأموية عوامل الازدهار وتداعيات الانهيار ، د. علي الصلابي ،
79) تاريخ عصر الخلافة العباسية ، يوسف العش.
80) البداية والنهاية - أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى: 774هـ) - المحقق: علي شيري - الناشر: دار إحياء التراث العربي - الطبعة: الأولى1408، هـ - 1988 م
81) تاريخ الرسل والملوك (تاريخ الطبري) - محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري (المتوفى: 310هـ) - الناشر: دار التراث – بيروت - الطبعة: الثانية -1387 هـ
82) الإسلام والحضارة العربية ، محمد كرد علي ، دار الكتب المصرية ، القاهرة
83) تاريخ الخلفاء ، لابن قتيبة
84) الفقه السياسي الإسلامى، د/ خالد العهداوى، دار الاوائل، دمشق، ط1(2003م)
85) احسان (1993م)
86) المناقب لابن البزاز
87) تاريخ المذاهب الإسلامية، محمد ابى زهرة
88) تاريخ التشريع الاسلامى، الخضري، مطبعة الاستقامة، ط5(1939م).
89) كتاب الاعتصام، للشاطبى، دار المعرفة، بيروت (1408هـ)
90) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، د/الريسونى.
91) السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية - تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفى: 728هـ) - الناشر: وزارة الشئون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد - المملكة العربية السعودية - الطبعة: الأولى،1418هـ
92) الأحكام السلطانية - أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي (المتوفى: 450هـ) - الناشر: دار الحديث – القاهرة
93) طبقات الشافعية ، السبكى، مطبعة مصطفى الحلبى، مصر.
94) سير أعلام النبلاء، للذهبى، دار الحديث ، القاهرة.
95) الاعلام باعلام الاسلام، محمد ابو زهرة، مجوعة مقلات منشورة ضمن كتاب العربي، عدد99(يناير2015م)، اصدار وزارة الاعلام الكويتية.
96) قواعد الفقه السياسي، د/خالد الفهداوى.
97) الفكر السياسي عند الماوردى، د/صلاح الدين بسيونى، مكتبة نهضة الشرق، جامعة القاهرة(1985م).
98) أدب الدنيا والدين - أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي (المتوفى: 450هـ) - الناشر: دار مكتبة الحياة.
99) البرهان فى اصول الفقه، للجوينى.
100) البرهان فى اصول الفقه، للجوينى.
101) نهاية السول في شرح منهاج الوصول - الاسنوي
102) شرح التلويح علي التوضيح لمتن التنقيح - التفتازاني
103) شرح القواعد الفقهية - الشيخ احمد الزرقا
104) درر الحكام شرح غرر الأحكام - محمد بن فرامرز بن علي (المتوفى: 885هـ)
105) الأشباه والنظائر - للإمام تاج الدين السبكى
106) قاعدة التصرف علي الرعية منوط بالمصلحة - دراسة تأصيلية تطبيقية فقهية - د/ناصر بن محمد بن مشري الغامدي -
107) تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام - بدر بن جماعة -
108) النكت الدالة علي البيان في انواع العلوم والاحكام - احمد الكرجي القصاب (ت360ه-) -
109) تنبيه الغافلين عن أعمال الجاهلين وتحذير السالكين من أفعال الهالكين - احمد بن إبراهيم النحاس
110) التيسير في أحاديث التفسير - محمد المكي الناصري (ت1414هـ)
111) الكتاب: التيسير في أحاديث التفسير، محمد المكي الناصري (المتوفى:1414هـ).
112) عثمان بن عفان شخصيته وعصره، على محمد محمد الصلابي
113) عقيدة محمد بن عبد الوهاب السلفية وأثرها في العالم الإسلامي، صالح بن عبد الله العبود

114) التعريفات ـ علي بن محمد بن علي الجرجاني ـ الناشر : دار الكتاب العربي – بيروت ـ الطبعة الأولى ، 1405 ـ تحقيق : إبراهيم الأبياري
115) فتح القدير ـ محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (المتوفى:1250هـ) ـ الناشر: دار ابن كثير، دار الكلم الطيب ـ دمشق، بيروت ـ الطبعة: الأولى ـ 1414هـ.
116) الشفاء في مواعظ الملوك والخلفاء ـ ابن الجوزي
117) المجموعة الكاملة لمؤلفات السعدي ـ
118) تحرير الاحكام في تدبير اهل الإسلام ـ بدر الدين بن جماعة.
119) التبر المسبوك في نصيحة الملوك ـ أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى:505هـ) ـ ضبطه وصححه: أحمد شمس الدين ـ الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان ـ الطبعة: الأولى، 1409 هـ -1988م.

أثر قاعدة الغرر الكثير يفسد العقودفي اختلاف المتعاقدين

أ/ خالد حمد علي الصواغ (1)

المقدمة

إن الحمد لله، نحمده ونستعينه، ونستهديه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له.

وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله، (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلاَ تَمُوتُنَّ إِلاَّ وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ)[2].

(يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيراً وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيباً)[3].

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلاً سَدِيداً (70) يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَن يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزاً عَظِيماً)[4].

أما بعــد، فإن أصدق الحديث كتاب الله، وأحسن الهدي هدي محمد ﷺ، وشر الأمور محدثاتها ، وكل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار".

وبعد، ،،،،

فهذا بحث مستل من بحث لي آخر بعنوان " القواعد والضوابط الفقهية في الخلاف بين المتعاقدين في المعاملات المالية"، وهو الأطروحة التي تقدمت بها لنيل درجة الماجستير من كلية دار العلوم –جامعة المنيا.

أسباب اختيار الموضوع:

من أهم الأسباب الداعية إلى اختيار هذا الموضوع ما يلي:

أولًا: ما لاحظته أثناء قراءتي في كتب المعاملات المالية المعاصرة –وخاصة تلك المتعلقة منها بمعاملات البنو ك الإسلامية- من أن كثيراً من المسائل المستجدة ينبني الخلاف فيها على الاختلاف على هذه القاعدة.

ثانياً : رغبتي في التخصص في فقه المعاملات الحديثة والمعاصرة، وهذا لا يتم بدون إلمام الباحث بالقواعد والأصول التي انبنت عليها تلك المسائل.

---

(١) حاصل على درجة الماجستير في الآداب جامعة المنيا.

(2) سورة آل عمران: 102.

(3) سورة النساء : 1.

(4) سورة الأحزاب: 70-71.

ثالثاً: إن هذا الموضوع يجمع بين الجانب النظري والجانب التطبيقي العملي في دراسة القواعد الفقهية، مما يقوي ملكة الباحث الفقهية، ويمرنه على كيفية تطبيق الأصول على الفروع.

رابعًا: إن دراسة القواعد الفقهية تعود على الباحث في مجالها بالأهمية العلمية الكبيرة، وقد سبق أن أوردت قول الإمام القرافي: «ومن ضبط الفقه بقواعده، استغنى عن حفظ أكثر الجزئيات، لاندراجها تحت الكليات»[1].

أهمية الموضوع:

يمكن إيجاز أهمية هذا الموضوع في النقاط التالية:

1 - إنه يتناول بالدراسة القواعد الخاصة بفصل الخلاف بين المتعاقدين.
2 - إنه محاولة للوقوف على منهج صياغة القواعد الفقهية ووضعها وكيفية التعامل معها.
3 - إنه يعرض بصورة عملية للقواعد الفقهية وكيفية تطبيقها على الفروع الفقهية.
4 - إنه يضيف لبنة إلى مكتبة القواعد الفقهية بصورة خاصة، والمكتبة الإسلامية الفقهية بصورة عامة.

منهج البحث:

1 - حصر ألفاظ كل قاعدة لدى الفقهاء والأصوليين، للتعرف على موقفهم منها.

2- دراسة كل قاعدة وفق المنهج المختصر التالي:

أ- شرح ألفاظ القاعدة في اللغة والاصطلاح، وبيان المعنى الإجمالي للقاعدة .

ب- دليل القاعدة أو الضابط.

جـ- فروع على القاعدة أو الضابط.

مع ذكر بعض مستثنيات القاعدة أو الضابط – إن وُجد-.

3- توثيق كل قاعدة من كتب القواعد الفقهية ومدونات الفقه وغيرها، مرتبة للمراجع على حسب تاريخ وفاة مؤلفيها.

---

(1) الفروق، للقرافي (3/1).

4-الاستدلال للقاعدة من الكتاب أو السنة أو الإجماع أو العقل المعتضد بالدليل، مع بيان وجه الدلالة من الآية أو الحديث على القاعدة ما أمكن ذلك، مستنيرة بآراء العلماء في ذلك.

5-ذكر المسائل العصرية التي أصلها الفقهاء المعاصرون بناء على هذه القاعدة.

6- عند الإشارة إلى مذاهب الفقهاء فإني أذكر كتبهم في الحاشية مرتبة على المذاهب : الحنفية، فالمالكية، فالشافعية، فالحنابلة.

7- توثيق القواعد الفقهية الواردة في أثناء هذا ا لبحث – أصالة أو عرضًا- من كتب القواعد الفقهية.

8- عزو الآيات إلى سورها، وذلك بذكر اسم السورة، ورقم الآية، ويتكرر ذلك عند تكرر الآية في كل موضع.

9- تخريج الأحاديث النبوية والآثار، فإن كان الحديث في الصحيحين أو أحدهما لم أنسبه لغيرهما، وإن كان في غيرهما خرجته من المعتمد من كتب المسانيد والسنن وغيرها، مع الحرص على تبيين درجة الحديث بذكر حكم نقاد الحديث عليه.

10- الإشارة إلى مصادر اقتباس المعلومة، حسب الطريقة العلمية المعروفة في الاقتباس، مع الإشارة في الحاشية إلى مراجع أخرى في الموضوع لمن أراد الاستزادة والوسع، مرتبًا تلك المراجع على حسب وفاة مؤلفيها.

11- أحرص على نقل كل معلومة في هذا البحث من مصادرها الأصلية، وعدم اللجوء إلى المصادر الثانوية أو الأخذ بالواسطة إلا عند تعذر الأخذ من المصدر الأصلي، مع الإشارة إلى ذلك في الحاشية.

12- شرح المصطلحات لغة واصطلاحًا، و توضيح الكلمات الغربية التي تمر أثناء البحث من الكتب المعتمدة في ذلك، مع الإشارة في الحاشية إلى مراجع أخرى لمن أراد التوسع والاستزادة مرتبة تلك المراجع على حسب وفاة مؤلفيها.

13- التعريف بالأماكن والبلدان والدور والمدارس الواردة في البحث على وجه موجز.

<u>هذا، وينقسم هذا البحث إلى أربعة مباحث:</u>

المبحث الأول: شرح ألفاظ القاعدة وبيان المعنى الإجمالي لها.

المبحث الثاني: موقف الفقهاء من القاعدة.

المبحث الثالث: أدلة القاعدة.

المبحث الرابع: أثر القاعدة في الخلاف بين المتعاقدين.

المبحث الأول: شرح ألفاظ القاعدة وبيان المعنى الإجمالي لها[1]:

هذه القاعدة من أهم قواعد المعاملات المالية وركائزها، وهي مستمدة من نص حديث النبي ﷺ الآتي ذكره، ووجه ذلك : أن الغرر الكثير يفضى إلى وقوع التخاصم والشحناء بين المتعاقدين، والشارع حرم الغرر الكثير لما يتضمنه من ضرر مجهول ومتيقن الوقوع، و لأهمية هذه القاعدة فإننا نجد كثيراً من الفروع الفقهية والتفاصيل الجزئية في كثير من أبواب الفقه تتخرج عليها، ومن ذلك المعاملات المصرفية، ولأجل بيان القاعدة سأوضحها في النقاط التالية:

أولاً: معنى مفردات القاعدة:

الغرر: تقدم تعريف في شرح القاعدة السابقة.

الكثير: الكثرة خلاف القِلّة. يقال شيء كثير إذا كان زائداً عن حده المعتاد[2].

الفاسد لغة: ضد الصالح، وله معان كثيرة منها : التلف، والبطلان، والخلل، والتغير، وانتفاء صلاحية الشئ[3].

وأما في اصطلاح الأصوليين: فإن الفاسد هو بمعنى الباطل عند جمهور العلماء، وأما الحنفية فيفرقون بينهما، وبيان ذلك:

---

(1) لم أجد فيما اطلعت عليه من مؤلفات القواعد الفقهية من يذكر هذه القاعدة بلفظ كلي ينطبق على فروع كثيرة إلا الإمام الباجي في المنتقى : 116/6، والدكتور الندوي في كتابه : جمهرة القواعد الفقهية : 307/1، أما معنى القاعدة وتأصيلها وفروعه ا فهو أمر متفق عليه ومبثوث في كتب الأصوليين والفقهاء.

انظر: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، لابن رشد الحفيد: 154/2-155، الفروق، للقرافي: 1051/3، الذخيرة، للقرافي: 354/4، القواعد النورانية : ص177، مجموع الفتاوى، لشيخ الإسلام ابن تيمية 29/99، 100، 227، 270/31-271، زاد المعاد، لابن قيم الجوزية : 820/5، الموافقات : 1/11-12، فتاوى السعدي، ص254، القواعد والضوابط الفقهية من خلال كتاب بداية المجتهد لعبدالوهاب بن محمد جامع:1411/3.

(2) انظر: مقاييس اللغة: 160/5، لسان العرب، لابن منظور : 3827/5، المصباح المنير غي غريب الشرح الكبير، للفيومي: ص212، مادة(كثر).

(3) انظر: مقاييس اللغة: 503/4، لسان العرب، لابن منظور : 3412/5، المصباح المنير غي غريب الشرح الكبير، للفيومي، ص280، القاموس المحيط، ص306، المعجم الوسيط: 688/2، مادة(فسد)، الفروق في اللغة لأبي هلال العسكري، ص208، الفرق بين الفساد والقبح.

1 - عند جمهور العلماء الفاسد والباطل هو: مخالفة ذي الوجهين الشرعي منهما[1].

2 - عند الحنفية: الفاسد هو: خطاب الله تعالى المتعلق بوصف الشيء ذي الوجهين بمخالفة الشرع في وصفه اللازم مع موافقته في أصله.

وأما الباطل فهو: خطاب الله تعالى المتعلق بوصف الشيء ذي الوجهين بمخالفة الشرع في أصله ووصفه معاً[2].

ثانياً: صيغ القاعدة:

1 - الغرر الكثير يفسد العقود دون يسيره[3].

2 - التراضي بما فيه غرر أو خطر أو قمار لا يحل ولا يجوز[4].

ثالثاً: المعنى الإجمالي للقاعدة:

إن الشارع الحكيم لا يتسامح في الغرر الكثير الذي يعد أصلاً مقصوداً في العقد، بخلاف الغرر اليسير الذي يكون تابعاً غير مقصود فإن الشارع يتسامح فيه، أما الغرر الكثير فإنه يفسد العقد؛ لعدم قيام الحاجة إليه؛ ولكونه يفضى إلى وقوع المخاصمة والشحناء بين الناس، فاقتضت حكمة الشارع الحكيم فساد كل عقد بني على غرر كثير، وذلك كبيع الآبق،ن والمعدوم، والمجهول، وما لا يقدر على تسليمه، وما لم يتم ملك البائع عليه، وبيع السمك في الماء الكثير، واللبن في الضرع، وبيع الحمل في البطن، وبيع بعض الصبرة مبهما، وبيع ثوب من أثواب، وشاة من شياه، ونظائر ذلك، وكل هذا بيعه باطل لأنه غرر من غير حاجة[5].

---

(1) انظر: مذكرة أصول الفقه للشنقيطي : ص64-65، الصحة والفساد عند الأصوليين لجبريل المهدي، ص324، 330، 331.

(2) انظر: في تعريف الفاسد والباطل عند الحنفية والفرق بينهما، كشف الأسرار : 380/1، الصحة والفساد عند الأصوليين، ص330، 331.

(3) انظر: المنتقى للباجي: 116/6، جمهرة القواعد الفقهية للندوي: 307/1.

(4) انظر: المقدمات: 72/2.

(5) انظر: شرح النووي على صحيح مسلم: 156/10، زاد المعاد، لابن قيم الجوزية: 820/5.

جاء في حاشية الروض المربع (وقد نهى الشارع عن بيع الغرر، والنهي يقتضى الفساد، والغرر ما طوى عنك علمه، وخفى عليك باطنه، أو ما كان متردداً بين الحصول وعدمه، فكل بيع كان المقصود منه مجهولاً، أو معجوزاً عنه، غير مقدور عليه غرر)[1].

إذا تبين ذلك فاعلم أن المرجع في تحديد الغرر من حيث قلته أو كثرته هو العرف، فما عده العرف غرراً كثيراً فهو مؤثراً في المعقود عليه، وما عده العرف غرراً يسيراً فهو غير مؤثر؛ لأنه معفو عنه، لأن العرف يحكم ما تفضى إليه تعاملات الناس من التنازع أو الاختلاف.

قال النووي-رحمه الله-(الرجوع في القليل والكثير، والمحقر والنفيس إلى العرف، فما عدوه من المحقرات، وعدوه بيعاً، فهو بيع، وإلا فلا)[2].

وقال ابن سعدي-رحمه الله-(العرف والعادة، يرجع إليه في كل حكم حكم به الشارع ولم يحده بحد، ومن ذلك: العيوب، والغبن، والتدليس، يرجع في ذلك إلى العرف، فما عده الناس عيباً أو غبناً أو تدليساً علّق به الحكم)[3]، وهذه الخصال سببها الغرر[4].

ومما ينبغي ملاحظته في معرفة الغرر الممنوع أن نهى الشارع عن الغرر لا يمكن حمله على الإطلاق الذي يقتضيه لفظ النهي، بل يجب فيه النظر إلى مقصود الشارع، ولا يتبع فيه اللفظ بمجرده، فإن ذلك يؤدي إلى إغلاق باب البيع، وليس ذلك مقصوداً للشارع، إذ لا تكاد تخلو معاملة من شيء من الغرر [5]؛ ولذلك اشترط العلماء رحمهم الله أوصافاً للغرر المؤثر، لابد من وجودها، وهي كما يلي[1]:

---

(1) انظر: حاشية الروض المربع شرح زاد المستنقع: 350/4.

(2) انظر: المجموع: 359/9.

(3) انظر: القواعد والأصول الجامعة لابن سعدي، ص98،105.

(4) انظر: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، لابن رشد الحفيد: 154/2-155، الفروق، للقرافي: 1051/3.

(5) قال ابن عبدالبر-رحمه الله-كما في التمهيد : 191/2(لا يكاد شيء من البيوع يسلم من قليل الغرر، فكان معفواً عنه)، وقال ابن القيم-رحمه الله- كما في زاد المعاد: 820/5(ليس كل غرر سبباً للتحريم، والغرر إذا كان يسيراً أو لا يمكن الاحتراز منه لم يكن مانعاً من صحة العقد، فإن الغرر الحاصل في أساسات الجدران، وداخل بطون الحيوان، أو آخر الثمار التي بدا صلاح بعضها دون بعض، لا يمكن الاحتراز منه، والغرر الذي في دخول الحمام والشرب من السقاء ونحوه، غرر يسير، فهذان النوعان لا يمنعان البيع بخلاف الغرر الكثير الذي يمكن الاحتراز منه).

أولاً: أن يكون الغرر كثيراً غالباً على العقد:

وهذا هو الغرر المؤثر، وهو غرر كثير ممنوع إجماعاً كبيع الطير في الهواء، وهو كثير في البيوع التى ورد عنها النهي من الشارع، كبيع حَبَل الحَبَلة [2]، والملاقيح[3]، والمضامين[4]، وبيع الثمر قبل بدو صلاحه، وبيع الم لامسة[5]، و بيع المنابذة[6]، وغير ذلك. فإن كان يسيراً قد أجمع العلماء على أنه لا يمنع صحة العقد[7].

ثانياً: أن يمكن الاحتراز من الغرر دون حرج ومشقة:

أما الذي لا يمكن الاحتراز منه إلا بمشقة كالغرر الحاصل في شراء الحامل مع احتمال أن الحمل واحد أو أكثر، وذكر أو أنثى، وكأساس الدار، أو آخر الثمار التى بدا صلاح بعضها دون بعض، فقد أجمع أهل العلم[8] على أنه مما يتسامح فيه، ويعفي عنه.

ثالثاً: ألا تدعو إلى الغرر حاجة عامة:

فإذا دعت حاجة الناس إلى معاملة فيها غرر لا تتم إلا به؛ فإنه يكون من الغرر المعفو عنه.

وقال الشاطبي-رحمه الله- كما في الموافقات: 1/11-12،(أصل البيع ضروري، ومنع الغرر والجهالة مكمل، فلو اشترط نفي الغرر جملة لا تحسم باب البيع).

(1) انظر: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، لابن رشد الحفيد : 2/157، مجموع الفتاوى، لشيخ الإسلام ابن تيمية 29/26، زاد المعاد، لابن قيم الجوزية: 5/820، الغرر وأثره في الفقه الإسلامي للضرير، ص35، الحوافز التجارية، ص35-37.

(2) حَبَل الحبلةَ: بفتح الجميع، الولد الذي في بطن الناقة : انظر: النهاية في غريب الحديث والأثر : 1/334، المصباح المنير غي غريب الشرح الكبير، للفيومي، ص75، مادة (حبل).

(3) الملاقيح: ما في بطون النوق من الأجنحة، انظر: النهاية في غريب الحديث والأثر: 4/263، مادة (لقح).

(4) المضامين: ما في أصلاب الفحول. انظر: النهاية في غريب الحديث والأثر: 3/102، مادة (ضمن).

(5) الملامسة: من اللمس: وهو أن يقول: إذا لمست ثوبي، أو لمست ثوبك، فقد وجب البيع . انظر: النهاية في غريب الحديث الأثر : 4/269-270، المصباح المنير غي غريب الشرح الكبير، للفيومي : ص332، مادة(لمس).

(6) المنابذة: من النبذ، وهو أن يقول الرجل لصاحبه: إذا نبذت متاعك، أو نبذت متاعي، فقد وجب البيع، انظر: النهاية في غريب الحديثة والأثر : 5/6، المصباح المنير غي غريب الشرح الكبير، للفيومي، ص 350، مادة(نبذ).

(7) سيأتي نقل هذا الإجماع عند الكلام على أقوال الفقهاء في القاعدة.

(8) حكى هذا الإجماع: النووي في المجموع: 9/258، ابن القيم في زاد المعاد: 5/820.

قال ابن رشد-رحمه الله-(في ضابط الغرر غير المؤثر (وإن غير المؤثر هو اليسير أو الذي تدعو إليه ضرورة، أو ما جمع بين أمرين)[1].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية-رحمه الله-(والشارع لا يحرم ما يحتاج الناس إليه من البيع لأجل نوع من الغرر، بل يبيح ما يحتاج إليه من ذلك)[2].

رابعاً: أن يكون الغرر أصلاً غير تابع:

فإن كان الغرر تابعاً فإنه مما يعفي عنه؛ لأنه يثبت تبعاً ما لا يثبت استقلالاً، قال شيخ الإسلام ابن تيمية-رحمه الله- في بيان دليل ذلك(وجوّز النبيﷺ إذا باع نخلاً قد أُبِّرت أن يشترط المبتاع ثمرتها[3]، فيكون قد اشترى ثمرة قبل بدو صلاحها، لكن على وجه التبع للأصل، فظهر أنه يجوز يجوز من الغرر اليسير ضمناً وتبعاً ما لا يجوز من غيره)[4].

خامساً: أن يكون الغرر في عقود المعاوضات، وما فيه شائبة معاوضة كالنكاح، أما عقود التبرعات، كالصدقة، والهبة، والإبراء، وما أشبه ذلك، فقد اختلف أهل العلم في منع الغرر فيها، و الصحيح هو الجواز، وهو ما اختاره شيخ الإسلام ابن تيمية[5]-رحمه الله-.

---

(1) انظر: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، لابن رشد الحفيد: 157/2.

(2) انظر: مجموع الفتاوى، لشيخ الإسلام ابن تيمية 227/29.

(3) يشير-رحمه الله-إلى حديث ابن عمرﷺ أن النبيﷺ قال:" من ابتاع نخلاً بعد أن تؤبر، فثمرتها للبائع الذي باعها، إلا أن يشترط المبتاع، وقد تقدم تخريجه.

(4) انظر: مجموع الفتاوى، لشيخ الإسلام ابن تيمية 26/29، القواعد النورانية، ص180.

(5) انظر: مجموع الفتاوى، لشيخ الإسلام ابن تيمية 227/29، 270/31-271.

المبحث الثاني: موقف الفقهاء من القاعدةوأدلتها:

المطلب الأول: موقف الفقهاء من القاعدة:

اتفق العلماء-رحمهم الله-على العمل بهذه القاعدة- من حيث الجملة-فقد أجمعوا على أن الغرر إذ كان كثيراً فإنه يفسد العقد [1]، وذلك كبيع الطير في الهواء، والسمك في الماء، أوبيع جمل شارد، أو ثمر شجرة لم تثمر، أو ولد بهيمة لم يولد، وكبيع حبل الحبلة، والملاقيح، والمضامين، وبيع الثمر قبل بدو صلاحه، وبيع الملامسة، وبيع المنابذة، وغير ذلك من البياعات التي هي نوع من الغرر، المجهول العاقبة، الدائر بني العطب والسلامة، سواء كان الغرر في العقد أو العوض أو الأجل[2].

المطلب الثاني : أدلة القاعدة:

استدل للقاعدة بأدلة كثيرة منها:

1 -قال تعالى(يا أيها الذين ءامنوا لا تأكلوا أموالكم بي نكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم)[3].

وجه الدلالة:

---

(1) ممن نقل الإجماع على ذلك:

1 - الباجي-رحمه الله-حيث قال كما في المنتقى : 41/5(نهيهﷺ عن بيع الغرر يقتضى فساده . ومعنى بيع الغرر والله أعلم: ما كثر فيه الغرر وغلب عليه حتى صار البيع يوصف بيع الغرر . فهذا الذي لا خلاف فيه في المنع منه).

2 - ابن رشد-رحمه الله- كما في بداية المجتهد: 2/154-155(وبالجملة، فالفقهاء متفقون على أن الغرر الكثير في المبيعات لا يجوز، وأن القليل يجوز، ويختلفون في أشياء من أنواع الغرر، فبعضهم يلحقها بالغرر الكثير، وبعضهم يلحقها بالغرر القليل المباح؛ لترددها بين القليل والكثير.

3 - القرافي-رحمه الله-كما في الذخيرة، للقرافي: 4/354، حيث قال(قاعدة الغرر والجهالة ثلاثة أقسام – ثم قال- وممنوع إجماعاً في عقود المعاوضات كالطير في الهواء).

(2) انظر: معالم السنن: 5/47، المعلم بفوائد مسلم : 2/244-245، القواعد النورانية : ص177، زاد المعاد، لابن قيم الجوزية: 5/818، 820، الموافقات: 1/12.

(3) سورة النساء، آية: 29.

أن الله تعالى أباح التجارة القائمة على أساس التراضي، وحرم أكل أموال الناس بالباطل، والغرر الكثير يفضى إلى التنازع والتخاصم، وفيه أكل لأموال الناس بالباطل، لكونه بيع لمجهول، وغير معلوم في صفتهومقداره.

قال شيخ ابن تيمية- رحمه الله- (والغرر إنما حرم بيعه في المعاوضة؛ لأنه أكل مال بالباطل، فإن أحد المتعاوضين يأخذ شيئاً، والآخر يبقى تحت الخطر، فيفضى إلى ندم أحدهما وخصومتها) [1].

2 -قال تعالى: (يا أيها الذين ءامنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون)[2].

وجه الدلالة:

أن الميسر في الآية الكريمة هو كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية- رحمه الله-(أخذ مال الإنسان وهو على مخاطرة هل يحصل له عوض أو لا يحصل)[3].

وهذا الوصف متحقق في الغرر الكثير؛ لأن أحد المتعاملين ببيع الغرر لابد وأن يكون غانماً والآخر غارماً، بل إن البيع والعقد فيه مخاطرة شديدة، لكونه غير مقدور عليه من حيث الأصل والأجل.

قال ابن سعدي-رحمه الله-(إن القاعدة الشرعية، والضابط الكلي أن النبي ﷺ نهى عن بيع الغرر، وهذا شامل لجميع أنواع البيع والاجارات ك لها، لا يجوز منها الغرر والجهالة الظاهرة، وذلك داخل في الميسر، وحكمة ذلك ولله الحمد ظاهرة وهي وجود الغرر والخطر؛ لأنه لابد أن يغبن أحدهما من حيث لا يشعر، وأحدهما إما غانم أو غارم، وهذا هو الميسر بعينه)[4].

---

(1) انظر: مجموع الفتاوى، لشيخ الإسلام ابن تيمية 9929،100.
(2) سورة المائدة: آية: 90.
(3) انظر: مجموع الفتاوى، لشيخ الإسلام ابن تيمية 283/19.
(4) انظر: فتاوى السعدي، ص254.

3 -حديث جابر بن عبدالله ﷺ قال:" نهى رسول الله ﷺ عن بيع فضل الماء، وعن بيع ضراب الجمل"[1]، وفي رواية(نهى عن عسب الفحل)[2].

وجه الدلالة:

أن النبي ﷺ نهى عن استئجار فحل الإبل أو البقر أو الغنم أو غيرها لينزو على الإناث، وذلك لأن ماء الفحل فيه جهالة وغرر؛ لأنه غير متقوم، ولا معلوم ولا مقدور على تسليمه، وهذا هو حقيقة الغرر الكثير والمحرم.

4 -حديث حكيم بن حزام ﷺ أن النبي ﷺ قال:"لا تبع ما ليس عندك"[3].

وجه الدلالة:

أن النبي ﷺ نهى أن يبيع الإنسان ما ليس في ملكه وحوزته وقدرته، لأنه والحالة هذه لا يعلم هل يحصل أم لا؟ فهو غرر كثير لكونه مجهول العاقبة، ولكونه في أصل العقد وهذا هو حقيقة الغرر المحرم.

اتفق الفقهاء على أن الغرر الكثير يفسد العقد، سواء كان الغرر في العقد أو العوض أو الأجل، وذلك مثل أن يبيعه سمكاً في ماء، أو طيراً في الهواء، أو لؤلؤة في بحر، أو جملاً شارداً[4].

---

(1) أخرجه مسلم مع النووي : 229/10، ورقم(1565)، كتاب البيوع: باب تحريم بيع فضل الماء وتحريم بيع ضراب الفحل.

(2) أخرجه البخاري مع الفتح : 461/4، ورقم (2284)، كتاب الإجارة، باب عسب الفحل، من حديث ابن عمر ﷺ. العسب هو: طرق الفحل، أي : ضراب الفحل أو ماؤه أو نسله، والمراد إعطاء الكراء على الضراب.

انظر: النهاية في غريب الحديث والأثر : 234/3، لسان العرب، لابن منظور : 2935/4، القاموس المحيط، ص115، مادة (عسب)، والفحل هو : الذكر من كل حيوان، انظر : النهاية في غريب الحديث والأثر : 417/3، القاموس المحيط، ص1041، المصبح المنير، ص275، مادة(فحل).

(3) سبق تخريجه.

(4) انظر: معالم السنن: 47/5.

المبحث الرابع: أثر القاعدة في الخلاف بين المتعاقدين:

لهذه القاعدة أثر واضح في الخلاف بين المتعاقدين، يتمثل في المسائل التالية:

1 - يجوز لمن شعر أنه وقع في غرر كثير أن يفسخ العقد، ويطالب باسترجاع ما دفعه.

2 - البوفية المفتوح، وصورتها: أن يقوم محل تجاري بفتح بوفيه للأكلات المتنوعة، ويعطي لكل عميل زمن محد د للأكل، ثم على أن يدفع مقابل ذلك مبلغاً محدداً مسبقاً، وهذه البوفيه لاشك أن فيها غرراً كثيراً، من حيث الجهالة في مقدار الأكل، ومن جانب آخر فإن فيها إسرافاً في تناول الطعام، فيأكل الإنسان فوق طاقته، ويترتب على ذلك الانغماس في الشهوات والغفلة عن الآخرة، فالتمادي في هذا غير مرغوب فيه شرعاً.

3 - كذلك لا يجوز ما يعرف بنظام الميني مم تشارج الذي تتبعه بعض المطاعم والكافيها مع عملائها، وصورته: أنك إذا أردت الدخول إلى هذا النادي فلا بد أن تدفع مبلغاً لا يقل عن خمسة دنانير كويتية، فإن بلغ قيمة ما شربته أو أكلته هذا المبلغ، فبها ونعمت، ولا شيء عليك، وإن فاقت قيمة هذا المبلغ أصبح الزائر مطالباً بدفع الفرق، أما إذا قلت قيمة الطعام والشراب عن الخمسة دنانير، فلا شيء للزائر، وهذا لا شك غرر كثير، ولا يجوز.

4 - اليانصيب، هو عبارة عن مبلغ كبير، أو سيارة، أو أي شيء آخر، بوضع تحت السحب، ويكون لكل مساهم رقم، ثم توضع ارق ام المساهمين في مكان آخر، ويسحب منها عن طريق الحظ رقم، أو أرقام، فمن خرج رقمه كان هو الفائر بالنصيب [1]. وهذه العملية يعد الغرر فيها كثيراً؛ لأن التاجر يأخذ مقابل المسحوب عليها مالاً لا يستحقه، والعميل يدفع ماله على أساس السحب وقد لا يستفيد شيئاً [2]، فهو أ مر مستور مبنى على الحظ، بل ربما تسوق بمبالغ كبيرة لأجل السحب وهو لا يريد الشراء؛ ولأن فيه إغراء الناس وسلب أموالهم، وقد صدر قرار

---

(1) انظر: القرار السابع لمجمع الفقه الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي في دروته الرابعة عشرة المنعقدة بمكة المكرمة بتاريخ : 1415/9/20هـ انظر: التعريف بالقرار: فقه النوازل للشيخ الجيزاني : 213/3.

(2) ويدخل في هذا ما تفعله بعض المجمعات التجارية بما يسمى(السلة المجانية)، وذلك أن إدارة المجمع تقرر لكل من يشتري بملبغ معين وليكن 500 ريال فإنه يدخل في السحب، فقد يربح سيارة، وقد يأخذ جميع سلته مجاناً، وهي تكلف أكثر من المبلغ الذي اشترى به.

بتحريمها قرار مجمع الفقه الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي في دورته الرابعة عشرة المنعقد بمكة المكرمة بتاريخ 1415/9/20هـ[1]، وقد سئل الإمام عبدالعزيز ابن باز- رحمه الله- عن اليانصيب فأجاب(عمليات اليانصيب عنوان لعب القمار، وهو الميسر، وهو محرم بالكتاب والسنة والإجماع)[2].

5 -شراء المغلبات التي يوجد بداخلها هدايا، وذلك أن بعض التجار يعمد إلى وضع نقود أو هدايا داخل المغلبات، كعلب الحليب مثلاً، بغرض ترويجها وتصريفها للناس، ولاشك أن ذلك من الغرر الكثير؛ لأن فيه تغريراً بالناس وجلباً لأكبر قدر ممكن من الزبائن، وصرف الناس عن البضائع التي لا يوجد فيها مثل ذلك؛ ولأن النقود التي بداخل تلك المعلبات تتفاوت، فهي مستورة العاقبة، ومشتملة على غبن شديد؛ لأن العميل قد يشتري الحليب وغرضه النقود ثم لما فتح العلبة لم يجد بداخلها شيئاً؛ ولأن العميل إن وجد نقوداً فقد استرد بعض ماله بدون حق؛ وعليه فإن الغرر عنصر أساسي في شراء هذه المغيبات فكان مؤثراً.

(1) انظر: نص القرار: فقه النوازل للشريخ الجيزاني، 213/3.

(2) انظر: مجموع فتاوى العلامة بن عبدالعزيز بن باز : 59/19، أشرف على جمعة وطبعه : محمد بن سعد الشويعر.

مراجع البحث

1. بداية المجتهد ونهاية المقتصد، لمحمد بن أحمد بن محمد بن رشد، الطبعة الخامسة، سنة 1401هـ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر.
2. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، لأبي عمر يوسف بن عبدالبر، تحقيق : سعيد أحمد، أعراب، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب.
3. الجامع الصحيح المختصر . تأليف: محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي . تحقيق: د. مصطفى ديب البغا أستاذ الحديث وعلومه في كلية الشريعة - جامعة دمشق. دار ابن كثير، اليمامة – بيروت. الطبعة الثالثة،(1407 ه-1987م).
4. جمهرة القواعد الفقهية. للدكتور علي أحمد الندوي. دار المعرفة-بيروت.
5. حاشية الروض المربع شرح زاد المستقنع. تأليف: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي الحنبلي النجدي (المتوفى:1392هـ). الطبعة: الأولى ،(1397 هـ).
6. الحوافز التجارية التسويقية وأحكامها في الفقه الإسلامي، للدكتور خالد المصلح، دار ابن الجوزي- الدمام.
7. الذخيرة. تأليف: أبي العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي (المتوفى: 684هـ). تحقيق: محمد حجي ، وسعيد أعراب .دار الغرب الإسلامي، بيروت . الطبعة: الأولى،(1994 م).
8. زاد المعاد في هدي خير العباد . تأليف: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: 751هـ).مؤسسة الرسالة، بيروت - مكتبة المنار الإسلامية، الكويت .الطبعة: السابعة والعشرون ،1415هـ -1994م.
9. شرح النووي على صحيح مسلم . تأليف: أبي زكريا يحيى بن شرف النووي (677هـ). راجعه: خليل الميس. دار القلم – بيروت. الطبعة الأولى (1407هـ).
10. الصحة والفساد عند الأصوليين وأثرهما في الفقه الإسلامي . لجبريل المهدي علي، نشر: جامعة ام القرى،1992م.
11. الغرر وأثره في العقود في الفقه الإسلامي، تأليف الدكتور الصديق محمد الأمين الضرير، دار الجيل- بيروت الطبعة الثانية، (1410هـ).
12. الفتاوى السعدية، للشيخ عبد الرحمن بن ناصر بن سعدي، خرج أحاديثه وعلق عليه، السيد بن أحمد أبو يوسف، مكتبة الإيمان-المنصورة، الطبعة الأولى.
13. الفروق في اللغة، للحسن بن عبدالله بن سهل أبي هلال العسكري، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الثالثة،1979م.

14. الفروق، لشهاب الدين القرافي، دار المعرفة للطباعة والنشر-بيروت.

15. فقه النوازل. لمحمد حسين الجيزاني. دار ابن الجوزي-الدمام. الكبعة الثانية2006.

16. القاموس المحيط، تأليف الإمام محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، تحقيق مكتب التراث في مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية1407هـ/1987م.

17. القواعد النورانية الفقهية.تأليف: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفى: 728هـ).حققه وخرج أحاديثه : د أحمد بن محمد الخليل.دار ابن الجوزي ، المملكة العربية السعودية.الطبعة: الأولى،1422هـ.

18. القواعد والأصول الجامعة والفروق والتقاسيم البديعة النافعة . تأليف: عبد الرحمن بن ناصر السعدي (1307-1376هـ) تحقيق د .خالد بن علي بن محمد المشيقح . دار ابن الجوزي - الدمام. الطبعة الأولى (1421هـ).

19. القواعد والضوابط الفقهية من خلال كتاب بداية المجتهد لع بدالوهاب بن محمد جام ي، نشر عمادة البحث العلمي بجامعة الإمام محمد بن سعود-الرياض. الطبعة الأولى (1430هـ/2009م).

20. كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي . تأليف: عبد العزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين البخاري (المتوفى: 730هـ). تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر.دار الكتب العلمية ، بيروت. الطبعة: الأولى، (1418هـ-1997م).

21. لسان العرب . تأليف: محمد بن مكرم بن على، أبي الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى (المتوفى: 711هـ). دار صادر ، بيروت. الطبعة: الثالثة،1414هـ.

22. مجموع الفتاوى . تأليف: تقي الدين أبو ال عباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني (المتوفى: 728هـ). تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم .مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية- المملكة العربية السعودية.عام النشر:1416هـ-1995م.

23. المجموع شرح المهذب وتكملته، لأبي زكريا محيي الدين شرف النوو ي، ومحمد المطيعي، وعبد الوهاب السبكي، دار الفكر، بيروت.

24. مجموع فتاوى العلامة بن عبدالعزيز بن باز، أشرف على جمعة وطبعه: محمد بن سعد الشويعر.

25. مذكرة أصول الفقه : تأليف: محمد الأمين الشنقيطي، تحقيق : أبي حفص سامي العربي، دار اليقين، الطبعة الأولى (1419هـ-1999م).

26. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير .تأليف: أحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي، أبي العباس (المتوفى: نحو 770هـ).المكتبة العلمية ، بيروت.

27. معالم السنن، لأبي سليمان حمد بن حمد الخطابي، المكتبة العلمية، بيروت، الطبعة الثانية،1401هـ.

28. المعجم الوسيط.تأليف: مجمع اللغة العربية بالقاهرة .(إبراهيم مصطفى / أحمد الزيات / حامد عبد القادر / محمد النجار).دار الدعوة.

29. معجم مقاييس اللغة .تأليف: أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبي الحسين (المتوفى: 395هـ). تحقيق: عبد السلام محمد هارون.دار الفكر.عام النشر:1399هـ -1979م.

30. المعلم بفوائد مسلم. تأليف: محمد بن علي بن عمر بن محمد التميمي المازري المالكي (ت536هـ). تحقيق: الشاذلي النيفر. دار الغرب الإسلامي - بيروت. الطبعة الثانية (1992).

31. المقدمات الممهدات . تأليف: أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (المتوفى: 520هـ).دار الغرب الإسلامي.الطبعة: الأولى،(1408 هـ -1988 م).

32. المنتقى شرح الموطإ . تأليف: أبي الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب بن وارث التجيبي القرطبي الباجي الأندلسي (المتوفى: 474هـ). دار الكتاب الإسلامي، القاهرة - الطبعة: الثانية، بدون تاريخ).

33. الموافقات. تأليف: إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (المتوفى: 790هـ). تحقيق: أبي عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان.دار ابن عفان. الطبعة: الأولى ، (1417هـ-1997م)

34. النهاية في غريب الحديث والأثر.تأليف: مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد ابن عبد الكريم الشيباني الجزري ابن الأثير (المتوفى: 606هـ).تحقيق: طاهر أحمد الزاوى - محمود محمد الطناحي. المكتبة العلمية ، بيروت.1399هـ -1979م.

القراءات الشاذة وأثرها في تفسير الإمام القرطبي(ت671هـ)

د/محمد ضاحي عبد الرؤف حافظ[1])

مقدمة

الحمد لله الذي تنزّه عن العيوب، ووجلت من خ شيته القلوب إيمانا ويقينا، وسلّ مت له العقول بعد أن خصمتها لطائف حججه، واستولت على القلوب بدائع صنعه، فشهدت أن لا إله إلا الله ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، وأشهد أن محمدا صلوات الله وسلامه عليه قد أدى الأمانة وبلغ الرسالة أما بعد؛

فإن أعظم ما صرفت فيه الأوقات ما يخدم البحوث المتعلقة بكتاب الله الكريم وسنة رسوله ؛ وقد اتخذت هذه العناية أشكالا متعددة؛ فتارة ترجع إلى لفظه وأدائه، وأخرى إلى أسلوبه وإعجازه، وثالثة إلى كتابته ورسمه، ورابعة إلى تفسيره وشرحه وغير ذلك حتى زخرت المكتبة الإسلامية بتراث كبير.

ذلك التراث الذي دار معظمه حول النص القرآني الذي قال عنه سهل بن عبد الله :" لو أعطي العبد بكل حرف من القرآن ألف فهم لم يبلغ نهاية ما أودعه الله في آية من كتابه؛ لأنه كلام الله، وكلام الله صفته، وكما أنه ليس لله نهاية، فكذلك لا نهاية لفهم كلامه، وإنما يفهم كلّ بمقدار ما يفتح الله عليه"[2]

ومن هذه البحوث القراءات الشاذة التي خرجت عما يثبت قرآنيتها وهو التواتر، ولخروجها من كونها قرآنا لعدم ثبوتها من القراء المشهود لهم.

ويعد الإمام القرطبي عالما من علما ء التفسير وكتابه الجامع لأحكام القرآن مصدرا مهما من مصادر علوم القرآن الكريم وتفسيره؛ ولا شك أن القراءات القرآنية من أهم الموضوعات التي يتناولها الدارسون لتعلقها بكتاب الله تفسيرا وبيانا، وقد ظهر ذلك جليا في كتابه الجامع لأحكام القرآن ؛ الذي كان بحق جامعا للعديد من العلوم ، وكان من بين العلوم التي استعان بها الإمام القرطبي هي القراءات القرآنية بألوانها المختلفة؛ لذا اخترت أن يكون موضوع بحثي" **القراءات الشاذة وأثرها في تفسير الإمام القرطبي(ت671هـ)"**

أولا: أسباب اختيار الموضوع: كان من بين الأسباب التي دفعتني لاختيار البحث ما يلي:

1- أردت أن أنبه إلى جهد علم من العلماء الذين أسهموا إسهاما كبيرا في الدراسات القرآنية.

2- إن تفسير الإمام القرطبي يحتوي على مادة علمية كبيرة في مجال علم القراءات بألوانها المختلفة سواء القراءات المتواترة والشاذة.

3- إبراز جهود الإمام القرطبي في القراءات الشاذة وكيف سخرها لخدمة تفسيره.

4- بيان أثر القراءات الشاذة في التفسير والأحكام الفقهية من خلال تفسير الجامع لأحكام القرآن القرطبي.

5- مساعدة طلاب العلم وبخاصة المهتمين بدراسة علوم القرآن الكريم وتفسيره على الإحاطة ولو بقدر يسير بهذا الموضوع توفيرا للوقت والجهد.

ثانيا: منهج البحث: سأقوم ببحث هذا الموضوع مستخدما ما يناسبه من المناهج العلمية مستعينا بالمنهجين الاستقرائي والمقارن في جمع المادة العلمية.

هذا وستكون خطواتي في البحث كالآتي:

1- أذكر الآيات القرآنية ذات العلاقة بالموضوع.

2- أتبع ذلك بذكر نص كلام الإمام القرطبي.

3- عزو الايات القرآنية إلى سورها؛ مع تخريج القرءات من مظانها.

4- تخريج الأحاديث النبوية من كتب السنة النبوية.

ثالثا: خطة الدراسة:

أما عن خطة البحث فقد اقتضت طبيعة الموضوع تقسيمه إلى مقدمة وتمهيد ومبحثين وخاتمة:

المقدمة: بينت فيها أسباب اختياري للموضوع.

---

١) حاصل على دكتوراه في الآداب (دراسات إسلامية).

(٢) البرهان في علوم القرآن للإمام الزركشي : 9/1، تحقيق / محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، ط1376هـ)

التمهيد: أتناول فيه التعريف بمصطلحات البحث.

المبحث الأول: منهج الإمام القرطبي في التعامل مع القراءات الشاذة وأثرها في تفسيره، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: منهج الإمام القرطبي في التعامل مع القراءات الشاذة.

المطلب الثاني: أثر القراءات الشاذة في تفسير الإمام القرطبي.

المطلب الثالث: أثر القراءات الشاذة على اللغة.

المبحث الثاني: أثر القراءات الشاذة في الأحكام الفقهية لدى الإمام القرطبي في تفسيره وفيه مطلبان:

المطلب الأول: موقف الفقهاء من الاحتجاج بالقراءات الشاذة في الأحكام الفقهية.

المطلب الثاني: أثر القراءات الشاذة في الأحكام الفقهية

المطلب الثالث: الإمام القرطبي ما له وما عليه

***الخاتمة:** ونشتمل على: أولا: أهم النتائج التي توصلت إليها في البحث

ثانيا: أهم التوصيات.

***المصادر والمراجع.**

*هذا ولقد بذلت في هذا البحث قصارى جهدي حتى يخرج في صورة لائقة بالبحث العلمي، فإن كنت قد وفقت فلله الحمد والمنة، وإن كان غير ذلك فحسبي أنني اجتهدت وأنا بشر أخطئ وأصيب، وعذري أنني بذلت أقصى ما في وسعي، ولم آل جهدا في العمل في هذا البحث، فلا كمال إلا لله تعالى، ولا عصمة إلا لأنبيائه عليهم الصلاة والسلام.

وأرجو أن يكون عملي هذا مقبولا عند الله تعالى إنه سميع قريب

تمهيد

أولا: التعريف بالقراءات الشاذة في اللغة والاصطلاح

1- القراءات في اللغة:جمع مفرده قراءة، وأصل مادتها تعود إلى " ق ر ي"، وهو أصل صحيح يدل على جمع واجتماع؛ ومنه القرآن، وكأنه سمي بذلك؛ لجمعه ما فيه من الأحكام والقصص وغير ذلك[1]

فالقراءة مأخوذة من قرأ يقرأ قراءة وقرآنا، فهي مصدر من قولك قرأت الشيء: إذا جمعته وضممت بعضه إلى بعض؛ وجاء في لسان العرب معنى قرأت القرآن: لفظت به مجموعا[2]

ب - في الاصطلاح: ذكر علماء القراءات تعريفات متعددة لها منها:

1- **تعريف الإمام ابن الجزري** قال : "القراءات علم بكيفية أداء كلمات القرآن و اختلافها "[3]وقال **الإمام القسطلاني** قال: " علم يعرف به اتفاق الناقلين لكتاب الله واختلافهم في اللغة والإعراب ، والحذف والإثبات ، والتحريك والإسكان ، والفصل والاتصال "[4]وقال **عبد الفتاح القاضي** قال عنها :" علم يعرف به كيفية النطق بالكلمات القرآنية، وطريق أدائها اتفاقا واختلافا، مع عزو كل وجه لناقله"[5]

2- الشذوذ لغة واصطلاحا: أ- الشذوذ لغة: مشتق من مادة " ش ذ ذ"، وهو مصدر من شذّ يشذّ شذوذا، تقول شذ الرجل: إذا انفرد عن القوم واعتزل جماعتهم[6] فالشذوذ يدل على الانفراد، فكل شئ منفرد فهو شاذ.

ب - **والشاذ في الاصطلاح** يختلف مفهومه حسب كل علم، فهو عند النحاة غيره عند علماء السنة، ويختلف عنهما لدى علماء القراءات؛ وعرفت بأنها:" من فقدت ركنا أو أكثر من أركان القراءة المقبولة" [7]

كما عرفت بأنها كل قراءة بقيت وراء مقياس ابن الجزري الذي قال:" ... ومتى اختل ركن من هذه الأركان الثلاثة أطلق عليها ضعيفة أو شاذة أو باطلة سواء كانت عن السبعة أم عمن هو أكبر منهم [8]

إن التعريف الذي تطمئن إليه النفس في تعريف القراءة الشاذة هو : القراءة التي صح سندها ، ووافقت اللغة العربية ولو بوجه، وخالفت رسم المصحف.

ثانيا: أنواع القراءات الشاذة من خلال التتبع والاستقراء في المصادر الخاصة لشواذ القراءات وكذلك بالمصادر التي اهتمت ببيان أنواع القراءات المردودة يتبين أنها تنقسم إلى أربعة أنواع

النوع الأول :القراءات الشاذة المشهورة: وهي التي وافقت العربية والرسم العثماني وصح سندها إلا أنها لم تبلغ درجة التواتر، ومن أمثلتها: قراءة ابن عباس في قوله تعالى :(لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ)[9] القراءة المتواترة بضم الفاء، والقراءة الشاذة بفتح الفاء:"أنفسَكم": أي من خياركم[10]

النوع الثاني :القراءات التي جاءت بطريق الآحاد وتنقسم إلى قسمين :

---

(١) انظر: معجم مقاييس اللغة، لابن فارس: مادة(ق ر ي): 78/5، 79

(٢) انظر: لسان العرب: مادة(ق ر ي)288/1، القاموس المحيط، للفيروز آبادي: مادة(ق ر ي) 24/1

(٣) انظر: منجد المقرئين ومرشد الطالبين: ص3، مباحث في علوم القرآن، مناع القطان : 176/1، الإتقان في علوم القرآن، للإمام السيوطي: 203/1، البرهان في علوم القرآن، للإمام الزركشي:331/1، مناهل العرفان، للزرقاني: 417/1

(٤) انظر: لطائف الإشارات لفنون القراءات: 170/1، إتحاف فضلاء البشر، للإمام الدمياطي: 13/1

(٥) انظر: البدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة: ص7، معرفة القراء الكبار، للإمام الذهبي: 39/1

(٦) انظر: مختار الصحاح، للإمام الرازي: مادة " ش ذ ذ"ص332

(٧) انظر: المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها : 11/1، المنهاج في الحكم على القراءات، للدوسري : 17/1، بلغة السالك: للصاوي: 287/1

(٨) انظر:النشر في القراءات العشر: 9/1،منتهى الوصول والأمل، لابن الحاجب: ص46، مغني المحتاج، للشربيني:38/1

(٩) سورة التوبة: الآية(128)

(١٠) انظر: مختصر في شواذ القرآن، لابن خالويه: ص60، المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، للإمام ابن جني: 306/1

القسم الأول: كل قراءة لم يصح سندها وإن وافقت العربية والرسم العثماني، يمثل لها بقراءة قوله تعالى : (فَٱلۡيَوۡمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنۡ خَلۡفَكَ ءَايَةً) [1] قرئت شاذة " ننحيك" بالحاء المهملة، وخلفك بفتح اللام ؛ فهذه وصفت بأنها ضعيفة مردودة، وسمى الإمام السيوطي هذا النوع بأنه موضوع[2]

قال الإمام ابن جني:" قرئت شاذة "ننحيك" بالحاء المهملة، على وزن نفعلك من الناحية؛ أي: نجعلك في ناحية من كذا، يقال: نحوت الشيء أنحوه: إذا قصدته، ونحيت الشيء فتنحى: أي باعدته فتباعد فصار في ناحية[3]

القسم الثاني: كل قراءة صح سندها في الآحاد ولها وجه في العربية وخالفت رسم المصحف، ويمثل لها بأمثلة منها قراءة ابن مسعود وأبي الدرداء في قوله تعالى(وَمَا خَلَقَ ٱلذَّكَرَ وَٱلۡأُنثَىٰٓ)[4] **بحذف لفظ "ما خلق"**[5]

قال الإمام ابن جني :" والثابت في مصاحف الأمصار والمتواتر :" وما خلق الذكر والأنثى"، وما ثبت في الحديث من قراءة: "والذكر والأنثى" نقل آحاد مخالف للسواد، فلا يعد قرآنا[6]

النوع الثالث: القراءات المدرجة: المقصود بالإدراج: الإدخال، مشتق من مادة "د ر ج" تقول أدرجت الشيء في الشيء بمعنى أدخلته فيه[7]**أما معناه في اصطلاح القراء**: أن يزاد في الكلمات القرآنية على وجه التفسير فيزاد فيزاد في الآية كلمة أو أكثر، ويسمى تساهلا بأنه قراءات، **ومن أمثلته :** قراءة ابن مسعود :" فصيام ثلاثة أيام متتابعات" بزيادة لفظ "متتابعات"[8]ولعل هذا النوع لا يوصف بأنه قراءة بل هو ضرب من التفسير للآيات.

النوع الرابع: هو ما وافق العربية والرسم ولم ينقل البتة، وهذا النوع أضافه ابن الجزري ورده بشدة فقال: "فهذا رده أحق، ومنعه أشد، ومرتكبه مرتكب العظيم من الكبائر . . .إلى أن قال : ومن ثم امتنعت القراءة بالقياس المطلق وهو الذي ليس له أصل في القراءة يرجع إليه، ولا ركن وثيق في الأداء يعتمد عليه"[9]

ومن ثم يتبين أن القراءات الشاذة منها ما هو مشهور لصحة سنده وموافقته للغة ورسم المصحف يقبل في التفسير وبيان الأحكام الشرعية، واللغوية، ولا يقرأ به قرآنا لنقصان رتبته عن درجة التواتر.

رابعا: التعريف بالإمام القرطبي: هو الإمام محمد بن أحمد بن أبي بكر بن مرزح الأنصاري الخزرجي المالكي الأندلسي القرطبي[10]ويكنى الإمام القرطبي بأبي عبد الله[11]ولد في الأندلس وتحديدا في قرطبة، ولم يذكروا وقت ولادته؛ لأن القدماء يهتمون بتاريخ الوفاة، ونشأ في قرطبة، وصار من أعلامها[12].

شيوخه في الأندلس منهم: ابن أبي حجة، أبو سليمان: ربيع بن عبد الرحمن بن أحمد الأشعري ؛ **وشيوخه في مصر**: أبو العباس القرطبي أبو محمد بن رواح، رشيد الدين عبد الوهاب بن رواح.

تلاميذه منهم: ابنه: شهاب الدين أحمد، إسماعيل بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الصمد الخراستاني.

مؤلفاته منها: الجامع لأحكام القرآن [13]التذكار في فضل الأذكار، التذكرة في أحوال الموتى [1]

---

(١) سورة يونس: الآية(92)
(٢) انظر : مختصر في شواذ القرآن، لابن خالويه : ص63، المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات، للإمام ابن جني : 316/1، الإتقان في علوم القرآن، للإمام السيوطي: 216/1
(٣) انظر: المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات، للإمام ابن جني: 316/1
(٤) سورة الليل: الآية (3)
(٥)انظر: مختصر في شواذ القرآن، لابن خالويه: ص174، والنشر في القراءات العشر، للإمام ابن الجزري: 14/1
(٦)المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات، للإمام ابن جني : 364/2
(٧) معجم مقاييس اللغة، للإمام ابن فارس: 275/2
(٨) الجامع لأحكام القرآن، للإمام القرطبي: 47/1
(٩)النشر في القراءات العشر، للإمام ابن الجزري:17/1
(١٠) انظر: طبقات المفسرين، للإمام الداودي: 65/2 – 66، وطبقات المفسرين، للإمام لسيوطي: ص 79
(١١)انظر: الأعلام:219/1، سير أعلام النبلاء، للإمام الذهبي: 80/23، النجوم الزاهرة، للإمام تغري بردي :373/7، التذكرة في أحوال الموتى للإمام القرطبي: ص138، الوافي بالوفيات: 122/2 – 123، معجم البلدان:211/5
(١٢) انظر: الإمام القرطبي شيخ أئمة التفسير، للإمام أبي عبيدة مشهور بن حسن: ص 18 - 19
(١٣) انظر: التذكرة في أحوال الموتى، للإمام القرطبي: ص112

المبحث الأول

منهج الإمام القرطبي في التعامل مع القراءات الشاذة وأثرها في تفسيره

وفيه مطلبان: المطلب الأول: منهج الإمام القرطبي في التعامل مع القراءات الشاذة:

ويمكن أن نتلمس ذلك في النقاط الآتية:1- استخدام الإمام القرطبي القراءات الشاذة في خدمة تفسيره، ومن صور ذلك: أ- تقوية الوجوه الإعرابية بما ورد في القراءات الشاذة: ومثال ذلك ما ذكره من تفسير قوله تعالى :" وَلَا يَأۡمُرَكُمۡ أَن تَتَّخِذُواْ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةَ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ أَرۡبَابًاۚ أَيَأۡمُرُكُم بِٱلۡكُفۡرِ بَعۡدَ إِذۡ أَنتُم مُّسۡلِمُونَ "[2]

قال الإمام القرطبي:" وقرأ الباقون بالرفع على الاستئناف ، والقطع من الكلام الأول، وفيه ضمير اسم الله عز وجل، أي: ولا يأمركم الله أن تتخذوا؛ **ويقوي هذه القراءة أن في مصحف عبد الله" ولن يأمركم" فهذا يدل على الاستئناف**[3] **ففي هذا المثال يقوي بالقراءة الشاذة الوجه الإعرابي.**

ب - تأييده للقراءة المتواترة بما جاء في قراءة شاذة :ومثال ذلك قوله تعالى:" وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُعۡجِبُكَ قَوۡلُهُۥ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا وَيُشۡهِدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا فِي قَلۡبِهِۦ "[4] **قال الإمام القرطبي:" وقرأ ابن محيصن** " ويشهد الله على ما في قلبه" **بفتح الياء والهاء في" يشهد"" الله" بالرفع، والمعنى يعجبك قوله** ، والله يعلم منه خلاف ما قال ؛ دليله قوله:" والله يشهد إن المنافقين لكاذبون" **وقراءة ابن عباس**:" والله يشهد على ما في قلبه "، وقراءة الجماعة أبلغ في الذم، لأنه قوي على نفسه التزام الكلام الحسن، ثم ظهر من باطنه خلافه، **وقرأ ابن مسعود " ويستشهد الله على ما في قلبه"** وهي حجة لقراءة الجماعة[5] **فنكر القراءة الشاذة ليقوي بها المتواترة.**

ج - رد معنى القراءة الشاذة إلى القراءة المتواترة : في قوله تعال ى:" إِنَّآ أَرۡسَلۡنَٰكَ بِٱلۡحَقِّ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗاۖ وَلَا تُسۡـَٔلُ عَنۡ أَصۡحَٰبِ ٱلۡجَحِيمِ "[6] قال القرطبي:" **وقرأ ابن مسعود**" ولن تسأل"، **وقرأ أبي** " وما تسأل "، ومعناهما موافق لقراءة الجمهور، نفى أن يكون مسئولا عنهم[7] **فيود القراءة الشاذة إلى معنى القراءة المتواترة.**

د - تقوية أحد آراء المفسرين بما جاء في قراءة شاذة :في قوله تعالى :" وَجَآءَهُۥ قَوۡمُهُۥ يُهۡرَعُونَ إِلَيۡهِ وَمِن قَبۡلُ كَانُواْ يَعۡمَلُونَ ٱلسَّيِّـَٔاتِۚ قَالَ يَٰقَوۡمِ هَٰٓؤُلَآءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطۡهَرُ لَكُمۡۖ فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَلَا تُخۡزُونِ فِي ضَيۡفِيٓۖ أَلَيۡسَ مِنكُمۡ رَجُلٞ "رَّشِيدٞ"[8]قال الإمام القرطبي:" وقد اختلف في قوله :" هؤلاء بناتي " ... وقالت فرقة- منهم مجاهد و بن جبير- أشار بقوله:" بناتي" إلى النساء جملة، إذ نبي القوم أب لهم، **ويقوي هذا قراءة ابن مسعود " النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم وأزواجه أمهاتهم وهو أب لهم**[9]**فيقوي أحد الآراء التفسيرية بالقراءة الشاذة.**

---

(١) انظر: طبقات المفسرين، للداودي، (66/2).
(٢)سورة آل عمران: الآية(80)
(٣)الجامع لأحكام القرآن: 131/4
(٤)سورة البقرة: الآية(204)
(٥)انظر: الجامع لأحكام القرآن: 131/4، مختصر في شواذ القرآن، لابن خالويه: ص20
(٦)سورة البقرة: الآية(119)
(٧)الجامع لأحكام القرآن: 100/2
(٨)سورة هود: الآية(78)
(٩)انظر: الجامع لأحكام القرآن:162/1، مختصر في شواذ القرآن، لابن خالويه: ص120

المطلب الثاني: أثر القراءات الشاذة في التفسير لدى الإمام القرطبي:

لقد كان للقراءات القرآنية متواترها وشاذها أثر كبير في التفسير بشتى أنواعه ـ أعني أنواع كتب التفسير ـ فهي مقسمة إلى أقسام عدة تبعا للأغراض التي ألفها عليها مؤلفوها[1]، ونظرا لتشعب أثر القراءات الشاذة في تفسير الإمام القرطبي وتطرق المصنف للكثير من الموضوعات والمعاني فإنني سأقتصر على ذكر بعض الأمثلة لتبيين أثر القراءات الشاذة المثبوتة في تفسير الإمام القرطبي في النماذج الآتية:

أولا: أثر القراءة الشاذة في إبراز العقيدة الصحيحة وإبطال العقائد الفاسدة المنحرفة:

إن تناول الإمام القرطبي للقراءة الشاذة في تفسيره ينبئ عن إبراز عقيدته الصحيحة لأهل السنة والجماعة ، وإبطائل عقائد الفرق الأخرى المنحرفة، ويتضح ذلك في النماذج الآتية:

1- في قوله تعالى " بَلۡ زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُواْ مَكۡرُهُمۡ وَصُدُّواْ عَنِ ٱلسَّبِيلِ "[2]قال الإمام القرطبي :" **قرأ ابن عباس ومجاهد**" بل زَيّن للذين كفروا مكرهم" مسمى الفاعل، وعلى قراءة الجماعة فالذي زين للذين كفروا مكرهم هو الله تعالى، وقيل: الشيطان... وقراءة الضم أيضا حسنة في " زُيِّن " و" صُدُّوا " لأنه معلوم أن الله فاعل ذلك في مذهب أهل السنة، وفيه إثبات القدر[3]**فالمتأمل يجد الإمام القرطبي ذكر القراءة الشاذة ثم صرح بتحسين القراءة القراءة الثابتة؛لأن فيه إثبات القدر،وهو مذهب أهل السنة والجماعة وإبطالا لمذهب القدرية.**

2- في قوله تعالى:" وَلَا تَحۡسَبَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَنَّمَا نُمۡلِي لَهُمۡ خَيۡرٞ لِّأَنفُسِهِمۡ"[4]

قال الإمام القرطبي:"_**وقرأ يحيى بن وثاب**" إنما نملي لهم" بكسر إن فيهما جميعا، قال أبو جعفر : وقراءة يحيى حسنة... والآية نص في بطلان مذهب القدرية، لأنه أخبر أنه يطيل أعمارهم ليزدادوا الكفر بعمل المعاصي[5]؛ **فالمتأمل في هذا المثال يرى أن الإمام القرطبي ذكر قراءة شاذة وأشار إلى أن بعض الناس احتجوا بهذه القراءة لأهل القدر مع تأويل فاسد للآية، بيد أن الإمام القرطبي يرد عليهم بقوله إن الآية بما فيها من ق راءات توحي ببطلان مذهب القدرية.**

3- في قوله تعالى:" فَإِذَا فَرَغۡتَ فَٱنصَبۡ "[6] قال الإمام القرطبي:" **قرأ ابن عباس وقتادة**: فإذا فرغت من صلاتك فانصب؛ **وقرأ ابن مسعود:** إذا فرغت من الفرائض فانصب في قيام الليل...ومن المبتدعة من قرأ هذه الآية (فأنصب) بكسر الصاد، والهمز من أوله، وقالوا: معناه: أنصب الإمام الذي تستخلفه، وهذا باطل في القراءة، باطل في المعنى، لأن النبي لم يستخلف أحدا[7]

يتبين من هذا المثال أن الإمام القرطبي ذكر القراءة الشاذة ليرد بها على من أراد أن يؤيد بها مذهبه، فرد عليهم بأن القراءة باطلة من حيث القراءة؛ ومن حيث المعنى لأن النبي لم يثبت عنه أنه استخلف أحدا.

ثانيا: أثر القراءة الشاذة في تأييد رأي على غيره من الآراء: وقد برز هذا جليا في ثنايا الأمثلة:

1- في قوله تعالى:" وَإِذۡ قَالَ إِبۡرَٰهِيمُ لِأَبِيهِ ءَازَرَ "[8]

---

(١) القراءات وأثرها في التفسير والأحكام، د/ عمر بازمول:ص334
(٢) سورة الرعد: جزء من الآية(33)
(٣) انظر:الجامع لأحكام القرآن:333/9، مختصر في شواذ القرآن، لابن خالويه: ص71
(٤) سورة آل عمران: جزء من الآية(178)
(٥) انظر: الجامع لأحكام القرآن:296/4، مختصر في شواذ القرآن، لابن خالويه: ص29
(٦) سورة الشرح: الآية(7)
(٧) انظر: الجامع لأحكام القرآن:109/20، مختصر في شواذ القرآن، لابن خالويه: ص176
(٨) سورة الأنعام: جزء من الآية(74)

قال الإمام القرطبي :" و" آزر" فيه قراءات :" أإزرا" بهمزتين، الأولى مفتوحة والثانية مكسورة، عن ابن عباس، وعنه" أأزرا" بهمزتين مفتوحتين، وقرئ بالرفع، وروي ذلك عن ابن عباس، وعلى القراءتين الأوليين عنه" تتخذ" بغير همزة، وقرى" آزر" أي يا آزر، على النداء المفرد، **وهي قراءة أبي ويعقوب**، وهو يقوّي القول: إن آزر اسم أب إبراهيم"[1]**نلاحظ في هذا المثال أن الإمام القرطبي ذكر قولين في معنى " آزر" ثم ذكر قراءات شاذة لهذه الكلمة كان منها قراءة ليعقوب قوى بها الرأي الثاني.**

المطلب الثالث: أثر القراءات الشاذة على اللغة:

أولا: القراءات الشاذة كشفت عن فصاحة مفردات في اللغة العربية يظن أنها لحن ومنها:

- في قوله تعالى:" وَٱلۡوَٰلِدَٰتُ يُرۡضِعۡنَ أَوۡلَٰدَهُنَّ حَوۡلَيۡنِ كَامِلَيۡنِۖ لِمَنۡ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ "[2]

قال الإمام القرطبي: **وقرأ أبو حيوة وابن أبي عبلة والجارود بن أبي سبرة بكسر الراء** من" الرِّضاعة" وهي لغة كالحَضارة والحِضارة، وروي عن مجاهد أنه قرأ" الرضعة" على وزن الفعلة، وروي عن ابن عباس أنه قرأ" أن يكمل الرضاعة"، وقال النحاس: لا يعرف البصريون" الرضاعة" إلا بفتح الراء، ولا" الرضاع" إلا بكسر الراء، مثل القتال، وحكى الكوفيون كسر الراء مع الهاء وفتحها بغير هاء[3]

ففي هذا المثال يذكر الإمام القرطبي قراءتين شاذتين وجه الأولى بأنها لغة، والثانية بالصرف، فهاتان القراءتان لغتان صحيحتان من لغات العرب علمنا ذلك من خلال توجيهه للقراءات الشاذة؛ ومن ثم يتبين لنا أنه توجد كلمات يتكلم بها الناس يعتقدون أنها كلمات عامية، فتبين لنا أنها لغات عربية فصحى.

ثانيا: أثر القراءات الشاذة في تعدد المعاني المختلفة:

إن اختلاف القراءات يؤدي إلى تعدد المعاني التي يوضح بعضها بعضا أحيانا، أو المعاني المتقاربة أحيانا أخرى، أو المعاني المختلفة غير المتناقضة، وتكون كل قراءة في هذه الحالة بمنزلة الآية المستقلة، وهذا من مظاهر الإعجاز القرآني؛ والنماذج التي توضح ذلك كثيرة منها:

1- قوله تعالى :" لِّلَّذِينَ يُؤۡلُونَ مِن نِّسَآئِهِمۡ تَرَبُّصُ أَرۡبَعَةِ أَشۡهُرٖ "[4] قال الإمام القرطبي :" قوله تعالى : "لِّلَّذِين يُؤۡلُونَ" يؤلون" معناه يحلفون، والمصدر إيلاء وألية وألوة وإلوة، **وقرأ أبي وابن عباس** " للذين يقسمون "، ومعلوم أن" يقسمون" تفسير" يؤلون"[5] يلاحظ في هذا المثال أن الإمام القرطبي ذكر القراءة الشاذة التي تبين تعدد المعنى الواحد للقراءة الشاذة.

2- قوله تعالى :" أَوۡ يَكُونَ لَكَ بَيۡتٞ مِّن زُخۡرُفٍ "[6] قال الإمام القرطبي :" قوله تعالى "أَوۡ يَكُونَ لَكَ بَيۡتٞ مِّن زُخۡرُفٍ" أي: من ذهب، **عن ابن عباس وغيره**، وأصله الزينة، والمزخرف المزين، وزخارف الماء طرائقه، وقال مجاهد: كنت لا أدري ما الزخرف حتى رأيته في **قراءة ابن مسعود**" بيت من ذهب"[7]

يتبين هنا أن القراءة الشاذة أضافت معان أخرى كما يتضح من خلال هذا المثال الذي أشرت إليه.

---

(١) انظر: الجامع لأحكام القرآن:23/7، مختصر في شواذ القرآن، لابن خالويه: ص44
(٢)سورة البقرة: جزء من الآية(233)
(٣) انظر: الجامع لأحكام القرآن:162/3، مختصر في شواذ القرآن، لابن خالويه: ص21
(٤)سورة البقرة: جزء من الآية(226)
(٥)انظر: الجامع لأحكام القرآن:106/3، مختصر في شواذ القرآن، لابن خالويه: ص21
(٦)سورة الإسراء: جزء من الآية(93)
(٧)الجامع لأحكام القرآن:337/10

3- قوله تعالى :" إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَٰنِ صَوْمًا "[1] قال الإمام القرطبي :" **وفي قراءة أبي بن كعب** " إني نذرت للرحمن صوما صمتا" وروي عن أنس، وعنه أيضا" وصمتا" بواو، واختلاف اللفظين يدل على أن الحرف ذكر تفسيرا لا قرآنا، فإذا أتت معه واو فممكن أن يكون غير الصوم، والذي تتابعت به الأخبار عن أهل الحديث ورواة اللغة أن الصوم هو الصمت، لأن الصوم إمساك والصمت إمساك عن الكلام، وقيل: هو الصوم والمعروف، وكان يلزمهم الصمت يوم الصوم إلا بالإشارة، وعلى هذا تخرج قراءة أنس" وصمتا" بواو، وأن الصمت كان عندهم في الصوم ملتزما بالنذر "[2]**يلاحظ في هذا المثال أن القراءة الشاذة فسرت المقصود من القراءة المتواترة، وأزالت لبسا من الممكن أن يقع فيه كثير من الناس.**

4- قوله تعالى:" فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ "[3] قال الإمام القرطبي:" **وقرأ ابن مسعود كذلك وقال**: لو قرأت فاسعوا لسعيت حتى يسقط ردائي، **وقرأ ابن شهاب**:" فامضوا إلى ذكر الله سالكا تلك السبيل"، وهو كله تفسير منهم، لا قراءة قرآن منزل، وجائز قراءة القرآن بالتفسير في معرض التفسير[4] **يلاحظ فـي هذا المثال أن القراءة الشاذة فسرت ووضحت المقصود من القراءة المتواترة، وأزالت لبسا وقع فيه بعض الناس.**

5- قوله تعالى:" لَّا يُحِبُّ ٱللَّهُ ٱلْجَهْرَ بِٱلسُّوٓءِ مِنَ ٱلْقَوْلِ إِلَّا مَن ظُلِمَ"[5]

قال الإمام القرطبي: فأما من قرأ" ظلم" بالفتح في الظاء واللام؛ **وهي قراءة زيد بن أسلم**، فالمعنى: إلا من ظلم في فعل أو قول فاجهروا له بالسوء من القول، في معنى النهي عن فعله والتوبيخ له والرد عليه، المعنى لا يحب الله أن يقال لمن تاب من النفاق: ألست نافقت ؟ إلا من ظلم، أي أقام على النفاق، ودل على هذا قوله تعالى:" إلا الذين تابوا"[6]**يلاحظ في هذا المثال أن الإمام القرطبي ذكر قراءة شاذة وذكر معناها المغاير للقراءة المتواترة مؤكدا على ذلك المعنى بسياق الآيات بطريقة رائعة؛ قال الإمام ابن جني** :" إلا من ظلم بفتح الظاء واللام على الاستثناء المنقطع[7]

6- قوله تعالى:" فَقَالُواْ رَبَّنَا بَـٰعِدْ بَيْنَ أَسْفَارِنَا "[8] قال الإمام القرطبي: وقرأ يعقوب(ربُّنا) رفعا و"باعد" بفتح العين والدال على الخبر، وقراءة يحيى بن يعمر" ربنا بعد بين أسفارنا" بشد العين من غير ألف، وقراءة سعيد بن أبي الحسن " ربنا بعد بين أسفارنا، و" ربنا" نداء مضاف، ثم أخبروا بعد ذلك فقالوا :" بعد بين أسفارنا" ورفع" بين" بالفعل، أي، بعد ما يتصل بأسفارنا، وروى الفراء وأبو إسحاق قراءة سادسة مثل التي قبلها في ضم العين إلا أنك تنصب" بين" على ظرف، وتقديره في العربية: بعد سيرنا بين أسفارنا، قال النحاس: وهذه القراءات إذا اختلفت معانيهالم يجز أن يقال إحداها أجود من الأخرى، كما لا يقال ذلك في أخبار الآحاد إذا اختلفت معانيها [9]**يلاحظ في هذا المثال أن الإمام القرطبي ذكر القراءة الشاذة وكان لها معان متعددة؛ قال الإمام ابن جني:"** أما أما "بعد" و"باعد بين أسفارنا" فإن "بين" فيه منصوب نصب المفعول به، كقولك: بعد وباعد مسافة أسفارنا، وليس نصبه على الظرف، يدل على ذلك قراءة: "بعد بين أسفارنا"، فرفعه دليل كونه اسما[10]

---

(١) سورة مريم: جزء من الآية(26)
(٢)الجامع لأحكام القرآن:104/11، مختصر في شواذ القرآن، لابن خالويه: ص87
(٣) سورة الجمعة: جزء من الآية(9)
(٤)الجامع لأحكام القرآن:18/ 98، أحكام القرآن، لابن العربي: 1804/4
(٥)سورة النساء: جزء من الآية(148)
(٦)الجامع لأحكام القرآن:7/ 5-6، مختصر في شواذ القرآن، لابن خالويه: ص36
(٧)المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات، للإمام ابن جني : 203/1
(٨)سورة سبأ: جزء من الآية(19)
(٩)الجامع لأحكام القرآن:279/14، مختصر في شواذ القرآن، لابن خالويه: ص122
(١٠)المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات، للإمام ابن جني :189/2

المبحث الثاني: أثر القراءات الشاذة في الأحكام الفقهية لدى الإمام القرطبي في تفسيره

وفيه مطلبان :المطلب الأول : موقف الفقهاء من الاحت جاج بالقراءات الشاذة في الأحكام الفقهية:اتفق أهل العلم على أن القراءة الشاذة ليست قرآنا، وذلك لأنها نقلت بطريق الآحاد، وبالتالي فقدت ركنا من أركان القراءة المقبولة الصحيحة، فلا تسمى قرآنا، وبناء على ذلك فما هي نظرة العلماء إليها بالنسبة لثبوت الأحكام الفقهية بها أو عدم ذلك ؟[1] سأقوم فيما يلي ببيان مذاهب الفقهاء في هذه المسألة:

المذهب الأول: ذهب أصحابه إلى القول بعدم الاحتجاج بالقراءة الشاذة؛ لأنها لا تعدو قرآنا ولا خبرا منقولا عن النبيﷺ؛ وممن ذهب إلى ذلك بعض علماء الشافعية ومنهم: الجويني وابن العربي من المالكية[2]

جاء في أحكام القرآن للإمام ابن العربي:" والقراءة الشاذة لا يبنى عليها حكم؛ لأنه لم يثبت لها أصل"[3]

ويرى الباحث: إذا كان الإمام ابن العربي يقصد من كلامه القراءة الشاذة غير صحيحة السند فكلامه مقبول، أما إذا قصد بكلامه كل قراءة شاذة بما فيها صحيحة السند فكلامه غير مقبول؛ لأن من القراءات الشاذة ما صح سندها وثبت لها أصل في السنة وقبلت على أنها خبر آحاد.

المذهب الثاني: ذهب أصحاب هذا القول: بأن القراءة الشاذة حجة يمكن إثبات الأحكام الشرعية بها؛ وممن ذهب إليه الأحناف والحنابلة ورواية عن الإمام الشافعي[4]

الأدلـــة:أولا: أدلة المذهب الأول: استدل أصحاب المذهب بالإجماع والمعقول:

- الإجماع: أن الصحابة - رضي الله عنهم - قد أجمعوا في زمن أمير المؤمنين عثمان بن عفان على ما بين الدفتين، وطرحوا ما عداه، وكان ذلك باتفاق منهم، وبالتالي أية زيادة لا تحويها الأم، ولا تشتمل عليها الدفتان فهي غير معدة في القرآن[5]

- المعقول:1- إن النبي ﷺ كان مكلفا بإلقاء ما أنزل عليه من القرآن على طائفة تقوم الحجة القاطعة بقولهم، ومن تقوم الحجة القاطعة بقولهم لا يتصور عليهم التوافق على عدم نقل ما سمعوه[6]

2- إن الراوي إذا كان واحدا، إن ذكر - أي مارواه - على أنه قرآن فهو خطأ، وإن لم يذكره على أنه قرآن، فقد تردد بين أن يكون خبرا عن النبيﷺ وبين أن يكون ذلك مذهبا له فلا يكون حجة، أي أنه متردد بين كونه خبرا أو مذهبا لناقله، وما تردد بين أن يكون خبرا أو لا يكون فلا يجوز العمل به[7]، وإن كان مذهبا له فلا يحتج به؛ **قال الإمام النووي**:" لكن مذهبنا أن القراءة الشاذة لا يحتج بها، ولا يكون لها حكم الخبر عن رسول اللهﷺ؛ لأن ناقلها لم ينقلها إلا على أنها قرآن، والقرآن لا يثبت إلا بالتواتر بالإجماع، وإذا لم يثبت قرآنا لا يثبت خبرا[8]

---

(١) أثر القراءات القرآنية في استنباط الأحكام الفقهية، د/ عزت شحاتة: ص47، مؤسسة المختار، ط2(1427هـ)
(٢)انظر : البحر المحيط، للإمام أبي حيان : 220/2، المستصفى، للإمام الغزالي : 194/1، البرهان في أصول الفقه، للإمام الجويني : 257/1، الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم : 229/1، القواعد والفوائد الأصولية، للإمام ابن اللحام الحنبلي : 155/1، قواطع الأدلة في الأصول، للإمام السمعاني: 144/1
(٣) أحكام القرآن، للإمام ابن العربي: 79/1
(٤) انظر: أصول السرخسي:281/1، والتقرير والتحبير، للإمام شمس الدين ابن أمير حاج : 216/2، شرح مختصر الروضة، للإمام نجم الدين الطوفي: 25/2، روضة الناظر، للإمام ابن قدامة: ص34، البحر المحيط، لأبي حيان: 222/1
(٥) التقرير والتحبير، للإمام شمس الدين ابن أمير حاج: 257/1، قواطع الأدلة، للإمام السمعاني: 414/1
(٦) انظر: الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم: 229/1
(٧) انظر: المستصفى، للإمام الغزالي: 194/1، الإحكام في أصول الأحكام، للإمام ابن حزم: 230/1
(٨) المنهاج شرح صحيح الإمام مسلم، للإمام النووي: 130/5

ثانيا : أدلة المذهب الث اني: استدل القائلون بحجة القراة الشاذة، وأنها تحمل على أنها خبر عن النبي ﷺ بالمعقول:1- إن ما نقل من القرآن بطريق الآحاد فهو حجة؛ لأنه دائر بين أمرين اثنين: إما كونه قرآنا أو خبرا، و كلاهما - أي القرآن والخبر - يوجب العمل(1)

وجه ذلك: إن الناقل جازم بالسماع عن رسول الله ﷺ فصدوره عن الرسول ﷺ إما على جهة تبليغ الوحي فيكون قرآنا، أو على جهة تفسير فيكون خبرا، وما ينقله الناقل عنهﷺ لا يخرج من كونه خبرا(2)

2- إن المنقول إنما نقل عن رسول الله ولا يلزم من انتفاء خصوص قرآنيته انتفاء عموم خبريته(3)

3- إن سبب اعتبار المنقول خبرا عدالة الراوي - فهو ما قرأ به - أي بتلك القراءة - إلا سماعا من رسول الله وخبره مقبول في وجوب العمل به(4)

قلت: وقد ذكر الإمام القرطبي هذين المذهبين باختصار دون ترجيح لأحدهما في تفسيره حيث قال :" أما شاذ القراءة عن المصاحف المتواترة فليس بقرآن، ولا يعمل بها على أنها منه، وأحسن محاملها أن تكون بيان تأويل مذهب من نسبت إليه كقراءة ابن مسعود(فصيام ثلاثة أيام متتابعات)، فأما لو صح الراوي بسماعها من رسول الله فاختلف العلماء على قولين: النفي والإثبات؛ وجه النفي أن الراوي لم يروه في معرض الخبر بل في معرض القرآن، والوجه الثاني:إن لم يثبت كونه سنة، وذلك يوجب العمل به كسائر أخبار الآحاد"(5)

الرأي الرجح: والرأي الذي تميل إليه النفس هو القول بحجية القراءة الشاذة إذا صح سندها وصرح الراوي بسماعها من رسول الله ولم تخالف صريح القرآن.

المطلب الثاني: أثر القراءات الشاذة على الأحكام الفقهية:

بعد أن بينت موقف الفقهاء من الاحتجاج بالقراءة الشاذة كان لذلك ثمرة برزت من خلالها بعض الاختلافات الفقهية، وسأقوم ببيان الأثر المترتب على الأخذ أو عدم الأخذ بالقراءة الشاذة في النماذج الآتية : ومن المسائل التي توضح أثر القراءت الشاذة على الأحكام الفقهية أذكر ما يلي:

1- قوله تعالى:" وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَٰلَةً أَوِ ٱمْرَأَةٌ وَلَهُۥٓ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا ٱلسُّدُسُ"(6)

قال الإمام القرطبي :" ذكر الله عز وجل في كتابه الكلالة في موضعين آخر السورة وهنا، ولم يذكر في الموضعين وارثا غير الإخوة، فأما هذه الآية فأجمع العلماء على أن الإخوة فيها عنى بها الإخوة للأم، **وكان سعد بن أبي وقاص يقرأ** (وله أخ أو أخت من أمه)(7)

يلاحظ في المثال أن للقراء ة الشاذة أثر فقهي جليل حيث أضافت كلمة " أم" على القراءة المتواترة، وقد أجمع العلماء على أن الأخوة في هذه الآية: هم الأخوة لأم مستدلين بالقراءة الشاذة التي نسبت إلى سعد بن أبي وقاص، وقد بينت الآية أن حق الأخوة من الأم من الميراث هم السدس في حالة انفراد الأخ لأم أو الأخت لأم بشرط عدم وجود الوالد والولد، والثلث للاثنين فأكثر للأخوة لأم ذكورا كانوا أم إناثا ، وقد أجمع العلماء على أن الإخوة الذين ذكروا في آخر السورة، وهو الموضع الثاني الذي ذكر فيه الكلالة هم الأخوة الأشقاء والأخوة لأب،

---

(١) انظر: شرح مختصر الروضة للإمام نجم الدين الطوفي: 52/2، وروضة الناظر، للإمام ابن قدامة : 25/2، وشرح الكوكب المنير، للإمام أبي البقاء الحنبلي: 204/1
(٢) انظر: شرح مختصر الروضة، للإمام نجم الدين الطوفي: 25/2
(٣) انظر: حاشية العطار، للإمام العطار: 299/1
(٤) انظر: أصول السرخسي: 281/1
(٥) الجامع لأحكام القرآن: 64/1
(٦) سورة النساء: جزء من الآية(11)
(٧)انظر: الجامع لأحكام القرآن: 82/5، مختصر في شواذ القرآن، للإمام ابن خالويه: ص31

وقد بينت الآية ميراثهم، وبهذا المثال نعلم أن الفقهاء جميعا قد أخذوا بالقراءة الشاذة واحتجوا ب ها على ميراث الأخوة لأم، ولا يوجد دليل أبلغ من هذا على حجية القراءات الشاذة وأثرها في الفقه"[1]

2- قوله تعالى:" :" وَأَتِمُّواْ ٱلۡحَجَّ وَٱلۡعُمۡرَةَ لِلَّهِ" [2]قال الإمام القرطبي:" **قرأ الشعبي وأبو حيوة برفع التاء** في" العمرة"، وهي تدل على عدم الوجوب، وقرأ الجماعة" العمرة" بنصب التاء، وهي تدل على الوجوب[3]

يلاحظ في المثال السابق أن الإمام القرطبي ذكر قراءتين الأولى شاذة والثا نية متواترة قرأ بها العشرة دون خلاف ثم ذكر الأثر الفقهي المترتب على هاتين القراءتين بكل وضوح فقال بعد الأولى وهي تدل على عدم الوجوب، وقال بعد الثانية وهي تدل على عدم الوجوب؛ وبسبب هاتين القراءتين اختلف الفقهاء في حكم أداء العمرة هل هي واجبة أم عير واجبة [4]قال الإمام الشوكاني :" وهذا وإن كان فيه بعد ، لكنه يجب المصير إليه جمعا بين الأدلة، ولا سيما بعد تصريحه من عدم الوجوب[5]**والرأي الذي تميل إليه النفس هو قول الشوكاني.**

المبحث الثالث: الإمام القرطبي ما له وما عليه

وفيه: المطلب الأول: ما يحسب للإمام القرطبي:

أهم ما تميز به الإمام القرطبي في ثنايا مناقشته للقراءات الشاذة في تفسيره ما يلي:

1- مما يحسب للإمام القرطبي توسعه في ذكر القراءات القرآنية سواء المتواترة والشاذة؛ فإنه يوجهها وبسخرها لخدمة تفسيره.

2- لم يكثر الإمام القرطبي من ذكر القراءات الشاذة شذوذا فاحشا، وإنما ذكر أمثلة معدودة لها من أجل التحذير منها وإبطالها رواية ومعنى.

3- يذكر الإمام القرطبي قراءات مخالفة لرسم المصحف أحيانا، ويبيين أنها قراءات تفسيرية وغرضه من ذلك إثراء تفسيره.

4- مما يحسب للإمام القرطبي توجيهه للقراءات الشاذة ببيان معناها وتوجيهها بالنحو أو الصرف أو الشعر أو بالقرآن أو بالسنة أو غير ذلك.

5- استخدم الإمام القرطبي القراءات الشاذة في خدمة القرآن وعلومه؛ فقد كان يقوي بها وجها إعرابيا في قراءة صحيحة أحيانا، أو يقوي بها آراء بعض المفسرين أو يرفضها أو يبين أنها إحدى لهجات العرب.

المطلب الثاني: ما يؤخذ على الإمام القرطبي:

1- إن مما يؤخذ على الإمام القرطبي ندرة حكمه على القراءات الشاذة أحيانا، وإنما كان يكتفي بنسبة هذه القراءات إلى أصحابها أو إلى البلد الذين قرأوا بها.

2- **ترجيحه لقراءة شاذة على قراءة متواترة**، وهذا لا يجوز؛ لأنه لا يجوز لنا أن نرجح قراءة غير ثابتة وليست من القرآن على ما ثبت أنه قرآن بإجماع المسلمين، ومن ذلك : في قوله تعالى :" فَمَنِ ٱضۡطُرَّ فِي مَخۡمَصَةٍ غَيۡرَ مُتَجَانِفٖ لِّإِثۡمٖ " قال الإمام القرطبي:" وقرأ النخعي ويحيى بن وثاب والسلمي متجنف دون ألف، **وهو أبلغ في المعنى**، لأن شد العين يقتضي مبالغة وتوغلا في المعنى وثبوتا لحكمه، وتفاعل إنما هو محاكاة الشيء والتقرب منه، ألا ترى أنك إذا قلت: تمايل الغصن فإن ذلك يقتضي تأودا ومقاربة ميل، وإذا قلت: تميل فقد ثبت حكم الميل،

---

(١) انظر: أثر القراءات في الفقه، د/ صبري عبد القوي: ص367
(٢) سورة البقرة: جزء من الآية(196)
(٣)الجامع لأحكام القرآن: 369/2، وانظر: مختصر في شواذ القرآن: للإمام ابن خالويه: ص12
(٤) الفقه الإسلامي وأدلته، للإمام الزحيلي: 18/3
(٥) انظر: فتح القدير، للإمام الشوكاني: 195/1

وكذلك تصاون الرجل وتصون، وتعاقل وتعقل، فالمعنى غير متعمد لمعصية في مقصده[1] يلاحظ في هذا المثال أن الإمام القرطبي ذكر قراءة متواترة لم يختلف فيها القراء العشرة، ثم بين معناها ثم ذكر قراءة شاذة وصفها أنها أبلغ في المعنى وهذا خطأ لا يجوز أن يقع فيه مثل الإمام القرطبي، فلا يجوز بأي حال أن نصف قراءة شاذة أنها أبلغ في المعنى من قراءة متواترة.

الخاتمة

وتشتمل على:أولا: أهم النتائج التي توصلت إليها في البحث:

1-إن اهتمام الإمام القرطبي بالقراءات القرآنية في تفسيره سواء المتواترة والشاذة جعل من تفسيره مصدرا مهما من مصادر القراءات القرآنية.

2- أبدع الإمام القرطبي في توجيهه للقراءات القرآنية في تفسيره بطريقة تدل على سعة أفقه وعلمه وثقافته

3- برع الإمام القرطبي في استخدام القراءات الشاذة في خدمة تفسيره بطرق متعددة فأحيانا كان يقوي بها قراءة متواترة إلى غير ذلك مما أشرت إليه.

4- الترجيح بين القراءات القرآنية تميز فيه الإمام القرطبي بطريقة معتدلة ومقبولة؛ فقد كان يهدف من الترجيح إلى إبراز القراءة الراجحة وإظهار فصاحتها وإعجازها.

5- يدافع الإمام القرطبي عن القراءة المتواترة بكل قوة ويبوع في استخدام وسائله من أجل ذلك.

ثانيا: أهم التوصيات:1- أوصي الباحثين بدراسة القراءات القرآنية في كتب المفسرين وبيان نسبتها إلى مظانها الأصلية حتى يتحقق القارئ من قراءته التي يقصد للقراءة بها.

2- أوصي الباحثين باعتماد تفسير الإمام القرطبي مصدرا مهما من من مصادر القراءات القرآنية، وأن يعتمدوا عليه اعتمادا كبيرا.

المصادروالمراجع

م	المرجع	المؤلف
1	الإبانة عن معاني القراءات	للإمام مكي بن أبي طالب القيسي، دار نهضة مصر، ط(د.ت)
2	إتحاف فضلاء البشر	للإمام الدمياطي، دار الكتب العلمية، لبنان، ط(1427هـ)
3	الإتقان في علوم القرآن	للإمام السيوطي، طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط(1974م)
4	أثر القراءات القرآنية في استنباط الأحكام الفقهية	د/ عزت شحاتة، مؤسسة المختار، القاهرة، ط2(147هـ،2006م)
5	أثر القراءات في الفقه	د/ صيري عبد القوي، دار أضواء السلف، الرياض، ط(1418هـ)
6	أحكام القرآن	للإمام ابن العربي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط(1424هـ)
7	الإحكام في أصول الأحكام	للإمام ابن حزم، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط(د.ت)
8	أصول السرخسي	للإمام السرخسي، دار المعرفة، بيروت، ط(د.ت)
9	الأعلام	للإمام الزركلي، دار العلم للملايين، ط15(2002م)
10	الإمام القرطبي شيخ أئمة التفسير	للإمام أبي عبيدة مشهور بن حسن، دار القلم، دمشق، ط(1993م)
11	البحر المحيط	للإمام أبي حيان، دار الفكر، بيروت، ط(د.ت)

(١) الجامع لأحكام القرآن: 67/6، مختصر في شواذ القرآن، لابن خالويه: ص37

م	المرجع	المؤلف
12	بداية المجتهد	للإمام ابن رشد القرطبي، دار الحديث، القاه رة، ط(د.ت)
13	البدور الزاهرة في القراءات العشر	للإمام عبد الفتاح القاضي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط(د.ت)
14	البرهان في أصول الفقه	للإمام الجويني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط(د.ت)
15	البرهان في علوم القرآن	للإمام الزركشي، دار إحياء الكتب العربية، ط1(1957م)
16	بلغة السالك لأقرب المسالك	للإمام الصاوي المالكي، دار المعارف، ط(د.ت)
17	تأويل مشكل القرآن	للإمام ابن قتيبة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط(د.ت)
18	التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة	للإمام القرطبي، دار المنهاج، الرياض، ط(د.ت)
19	التقرير والتحبير	للإمام شمس الدين ابن أمير حاج، دار الكتب العلمية، ط2(1983م)
20	جامع البيان عن تأويل آي القرآن	للإمام الطبري، دار هجر للطباعة، ط1(2001م)
21	الجامع لأحكام القرآن	للإمام القرطبي، دار الكتب المصرية، ط2(1964م)
22	حاشية العطار على شرح الجلال المحلى	للإمام العطار الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط(د.ت)
23	روائع البيان تفسير آيات الأحكام	للإمام الصابوني، مؤسسة مناهل العرفان، بيروت، ط3(1980م)
24	روضة الناظر في أصول الفقه	للإمام ابن قدامة، مؤسسة الريان للطباعة، ط2(1423هـ،2002م)
25	سنن الترمذي	للإمام الترمذي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط2(1975م)
26	سير أعلام النبلاء	للإمام الذهبي، دار الحديث، القاهرة، ط(1427هـ،2006م)
27	شرح الكوكب المنير	للإمام أبي البقاء الحنبلي، مكتبة العبيكان، ط2(1997م)
28	شرح مختصر الروضة	للإمام نجم الدين الطوفي، مؤسسة الرسالة، ط1(1407هـ)
29	طبقات المفسرين	للإمام السيوطي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1(1396هـ)
30	طبقات المفسرين	للإمام الداوودي، مكتبة العلوم والحكم، ط1(1997م)
31	غاية النهاية في طبقات القراء	للإمام ابن الجزري، مكتبة ابن تيمية، ط(د.ت)
32	فتح القدير	للإمام الشوكاني، دار الكلم الطيب، دمشق، ط1(1414هـ)
33	الفقه الإسلامي وأدلته	د/ وهبة الزحيلي، دار الفكر، دمشق، ط4(د.ت)
34	القاموس المحيط	للإمام الفيروز آبادي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط8(2005م)
35	القراءات الشاذة وتوجيهها النحوي	د/ محمود أحمد الصغير، دار الفكر، ط1(1999م)
36	القراءات وأثرها في التفسير والأحكام	د/ محمد بن عمر بازمول، دار الهجرة، ط1(1417هـ،1996م)
37	قواطع الأدلة في الأصول	للإمام السمعاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1(1999م)
38	القواعد والفوائد الأصولية	للإمام ابن اللحام الحنبلي، المكتبة العصرية، ط(1420هـ)
39	كشاف القناع عن متن الإقناع	للإمام البهوتي، دار الكتب العلمية، ط(د.ت)
40	الكشف عن وجوه القراءات	للإمام مكي بن أبي طالب، مؤسسة الرسالة، ط(1404هـ)
41	لسان العرب	للإمام ابن منظور، دار صادر، بيروت، ط3(1414هـ)
42	لطائف الإشارات لفنون القراءات	للإمام القسطلاني، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ط1(1972م)
43	مباحث في علوم القرآن	للإمام مناع القطان، مكتبة المعارف، ط3(200م)
44	المجموع شرح المهذب	للإمام النووي، دار الفكر، ط(د.ت)
45	المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات	للإمام ابن جني،المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ط(1420ه-)
46	مختار الصحاح	للإمام الرازي، المكتبة العصرية، بيروت، ط5(1420هـ)
47	مختصر في شواذ القرآن	للإمام ابن خالويه، مكتبة المتنبي، ط(د.ت)
48	المدخل إلى علم القراءات	د/ محمد بن محمود حوا، دار الفكر، ط(د.ت)
49	المستصفى	للإمام الغزالي، دار الكتب العمية، بيروت، ط1(1993م)
50	معجم البلدان	للإمام ياقوت الحموي، دار صادر، بيروت، ط2(1995م)
51	معجم القراءات القرآنية	د/ أحمد مختار عمر وآخرون، دار عالم الكتاب، ط1(1997م)

م	المرجع	المؤلف
52	معجم المؤلفين	للإمام رضا كحالة، مكتبة المثنى، بيروت، ط(د.ت)

المعنى الإيحائي والتأويل وقصدية القراءة بين التراث النقدي العربي والسيميائية الحديثة

أ/علوي أحمد الملجمي[1]

مقدمة

الإيحاء إلقاء المعنى بسرعة وخفاء، وهو الإشارة إلى المعنى عن طريق أصداء العلامات بعد شحنها بطاقات دلاليةٍ قائمة على الانفعال العقلي. والمعنى الإيحائي، حيث عرَّفَهُ بأنه "الأصداء الانفعالية العقلية (الانفعال العقلي) للعلامات الشفافة المؤسسة على الانفعال الفكري، التي تلوح في عقل المبدع وعقل المتلقي". وينتمي المعنى الإيحائي إلى البنية العميقة للنص، وهو قسم مستقل من أقسام المعنى، ومستوى من مستوياته العمودية، إلى جانب المعنى الأساسي أو المباشر، والمعنى الضمني أو الهامشي، والمعنى الانفعالي. وهو مستوى المعنى القادر على صنع ظلال للنص، وهي عبارة عن العوالم التي ترتسم في ذهن المتلقي عند إدراك المعنى، وهي عوالم مطابقة أ و مقاربة لتلك التي أراد المبدع رسمها. وترتبط لذة النص بإدراك ظلاله الناتجة عن إدراك معناه الإيحائي.

ويرتبط المعنى الإيحائي بالتأويل وانفتاح الدلالة الذي يكشف عن المستويات العميقة للنص، كما يرتبط بقصدية القراءة، والمحددات التي ترتكز عليها العملية التأويلية . وكلٌّ من التراث النقدي العربي والسيميائية الحديثة يفترقان ويختلفان في هذه الجزئية، فهما يتفقان في أشياء ويختلفان في أخرى، وهذا ما تبحث فيه هذه الصفات؛ للوصل إلى نقاط الاتفاق والاختلاف في قضية التأويل وقصدية القراءة بالنسبة للمعنى الإيحائي.

1. التأويل وانفتاح الدلالة:

1.1. انفتاح الدلالة:

تقوم العملية التأويلية التي ينتج عنها المعنى الإيحائي على مبدأ الانفتاح، فانفتاح النص الذي يشتغل بسببه التأويل هو ما يظهر المعنى الإيحائي الذي يختفي في عمق النص، إلا أن هذا المصطلح – وبوصفه عملية تواجه النصوص – يُعدُّ أمرًا مشكلًا ، ويُواجِهُ كثيرًا من التساؤلات حول هل هو انفتاح محدود، أم أنه انفتاح لامتناهي؟ وهل يملك النص معنىً محددًا يوقف العملية التأويلية بعد هذا الانفتاح؟ وما يودُّ البحثُ طرحه هنا هو الإجابة عن تساؤلات من هذا الق بيل، وربطها بالمعنى الإيحائي، فهل يملك النص معنىً إيحائيًا وحيدًا يتوصل إليه بعد عملية تأويلية، أم أن هناك معاني إيحائية لامتناهية تظهر مع كل عملية تأويلية؟

إنَّ مصطلح الانفتاح جديد على الدراسات الأدبية والنقدية، ولم يعرفه التراث النقدي العربي، وإن عرفه مفهومًا بتسميات مختلفة، وقد ظهر هذا المصطلح مع السيم يائيات الحديثة، وكان علامة

---

(١) معيد بجامعة البيضاء – الجمهورية اليمنية.

على ظهور عدد من نظريات القراءة والتأويل . فإذا كانت البنيوية تنظر إلى النص على أنه بنية مغلقة، بفعل الانغلاق أو التسوير الذي تمارسه على النص . «أما الانفتاح والدينامية فهما يذكراننا بقدوم مرحلة جديدة في المعرفة العملية »[1]؛ حيث أصبح كلُّ شيءٍ قابلًا للتأويل، وأصبح انفتاح النص على القارئ جزءًا من انفتاح العالم، في عصر وصف بـ(عصر الانفتاح).

موقف التراث العربي من انفتاح الدلالة واضح، فهو مع تأكيده على دور التأويل في إنتاج المعنى الإيحائي وغيره من المعاني، إلا أنه يرى أن عملية التأويل م حدودة ومتناهية عند خانة تأويلية معينة تحدد بوصفها المعنى النهائي للنص. فلم يشر أحد من النقاد العرب القدماء إلى أن نصًا من النصوص يمتلك دلالات لامتناهية، وإن رأوا في بعض النصوص أنها (حمَّالة أوجه)، وتنفتح على احتمالات متعددة؛ لغموضها وخفائها، إلا أنهم يؤكدو ن أنه بممارسة القراءة التأويلية عليها يظهر المعنى النهائي للنص.

وفي السيميائيات الحديثة تعد هذه القضية من أهم القضايا التي شغلت كثيرًا من منظريها، خاصة أن نقاشاتهم حول هذه القضية تركزت حول قراءاتهم لـ(بورس) في نظريته (السميوزيسية). وبالأخص منها ما يتعلق بم بدأ (السميوزيس اللامتناهية)[2]، وهي إحدى أهم مفاهيمه التي ارتكزت عليها دراسات متعددة. وقُدِمتْ حولها كثيرٌ من القراءات المتباينة، والأكثر تباينًا وتطرفًا كما هو في التفكيكية.

1.2 السميوزيس اللامتناهية:

مفهوم السميوز أو السميوزيس دخل إلى حقل الدراسات السيميائية الحديثة مع (بورس)، فهو صاحب هذا المفهوم، «وهو الذي جعل منه الحجر الأساس الذي تنبني عليه التصنيفات السيميائية للعلامة كما هو م ثبت في كتاباته المتعددة ».[3] وقد ربط هذا المفهوم بتصوره للعلامة بأركانها الثلاثة (الممثل والموضوع والمؤول). والعلاقة بين هذه العنا صر الثلاثة والترابط بينها «هو ما يشكل المضمون الحقيقي للسميوز».[4]

السميوزيس سيرورة دلالية تتحكم في إنتاج الدلالات وتأويلها . وكل الوقائع الكونية تدخل ضمن هذه السيرورة (السميوزيس) عند (بورس)، «إن كل ما يُتداول ضمن الممارسة الإنسانية

---

(١) إيكو (أمبرتو)، الأثر المفتوح، تر : عبد الرحمن بو علي، دار الحوار – اللاذقية – سوريا، ط 2، 2001م. صـ32.

(2) وقد عرف الفلاسفة العرب القدماء هذا النقاش قبل أن يظهر عند الغرب بقرون، فقد انقسم الفلاسفة العرب القدماء إزاء دلالة التلازم إلى قسمين: أحدهما: يرى أنها تقتضي دلالات غير متناهية . والآخر يرى أنها لا تقتضي ذلك. ينظر: الرازي (محمد بن محمد)، لوامع الأسرار شرح مطالع الأنوار في المنطق، منشورات كتب النجفي – قم، (ت: م). صـ34 وما بعدها.
وهذا الجدال قريب مما سأورده في السيميائيات الحديثة . وفي باب المعنى الإيحائي ومقارنته بالمعنى نفسه في السيميائيات كلام كثير في التراث الفلسفي العربي، ولكن لمَّا كان موضوع بحثي مقيدًا بالتراث النقدي العربي، لم يسعني إيراده.
(3)بنكراد(سعيد)، السيميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها، دار الحوار – اللاذقية – سوريا، ط 3، 2012، صـ259.
(4)نفسه.

ويستعمل باعتباره علامة يشتغل باعتبلوه سيرورة سميوزية. وعلى هذا الأساس فإن مفهوم العلامة في تصور (بورس) مثلا، لا يمكن أن ينفصل عن سيرورة السميوز، فخارج هذه السيرورة لن تحيل الوقائع إلا على تجربة صافية خالية من الفكر والقانون، وستنتفي بانتفاء الشروط التي أنتجتها».[1] فكل ما هو علام ة لا يشتغل إلا بالسيرورة الدلالية التي يطلق عليها بورس (السميوزيس)، وبدونها فإن تلك الوقائع لا تكون علامة، وبالتالي فهي خالية من الفكر والقانون.

والسميوزيس هي الوجه الخفي لثلاثية العلامة (المأثول والموضوع والمؤول) لأنها هي التي يتم بفعلها عملية الإدراك عبر استعادتها للمقولات الفانيروسكوبية (Phaneroscopy). فكل ما يجربه الإنسان ويدركه بوصفه (أول يحيل على ثان عبر ثالث ضمن سيرور ة لامتناهية)؛ يشكل علامةً تشتغل عبر السميوزيس لتحقيق المقولات الوجودية أو الفانيروسكوبية الثلاث وإدراكها. فكل التمظهرات الكونية تشكل علامة تشتغل عبر السميوزيس (السيرورة الدلالية)؛ وهو ما يعني انفتاح كل العلامات الكونية أمام القراءة والتأويل.

إنَّ (السميوزيس اللامتناهية) كما عبر عنها (بورس) هي ما يشكل قوام السيم يائيات الحديثة. وقد وقفتْ الدراسات السيميائيات التي جاءتْ بعد (بورس) عند هذه النظرية (نظرية السميوزيس اللامتناهية)، وحاولوا قراءتها ضمن تراث (بورس) السيميائي، وفهمها وتطبيقها، فجاءتْ قراءاتهم متباينة إلى حد كبير . وقد تولد عن تلك النقاشات والتباينات تياران عامان، أحدهما : يقرأ مقالة بورس (السميوزيس اللامتناهية) على ظاهرها، ويرى في النص وص دلالات لامتناهية . والآخر: يرى أن انفتاح الدلالة لا بد أن يحدد، وأن العملية التأويلية لا بد أن تُرَهن؛ ليظهر مع هذا التحديد والترهين المعنى النهائي للنص.

وعلى هذا، فقد قدمت لنا السيميائيات «تصورين مختلفين للتأويل . فتأويل نص ما – حسب التصور الأول – يعني الكشف عن الدلالة التي أرادها المؤلف، أو على الأقل الكشف عن طابعها الموضوعي، وهو ما يعني إجلاء جوهرها المستقل عن فعل التأويل . أما التصور الثاني فيرى – على العكس من ذلك – أن النصوص تحتمل كل تأويل ».[2] فالسيميائية بالنسبة لهذا التصور سيميائيتان أو تياران، ويمكن أن نطلق على هذا الأول (السيميائية الهرمسية). ونطلق على الآخر (سيميائية المعنى النهائي).

1.2.1 السيميائية الهرمسية[3]:

---

(1)نفسه.

(2) إيكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة وتقديم : سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي – الدار البيضاء، ط 2، 2004م، ص117.

(3)الهرمسية (Hermetism): جملة آراء قديمة تنسب إلى هرمس (إله الإغريق)، وهم ينسبون إليه معرفة كل شيء. وللهرمسية صلة بالكيمياء، والسحر. وهناك هرمس آخر مصري، وكلاهما كانا بعد الطوفان.
ينظر: صَليبَا (جميل)، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني – بيروت، 1982م. 519/2. و سيزكين (فؤاد) تاريخ التراث العربي، تر: عبدالله بن عبدالله حجازي، مطابع جامعة الملك سعود – الرياض، ط 1، 1986م. 33/4.

يمكن أن يطلق عليها - أيضًا - سيميائية التأويل المضاعف أو المفرط، أو سيميائية الدلالات اللامتناهية. وقد قامتْ على ركيزتين: الأولى: أقوال (بورس) ونظريته في السميوزيس اللامتناهية. والأخرى: آراء النظرية الهرمسية . وأهم أنصارها هم أصحاب التأويل المضاعف، والقائلين بالتفكيك، وبعض السيميائيين العرب، وإن كانت لم تتضح مواقفهم؛ لاعتماد كتبهم على مبدأ الشرح والتفسير لأقوال الغربيين دون أن يحددوا موقفًا معيناً مما ينقلون.

فمبدأ السميوزيس عند (بورس) فهمه هؤلاء على أنه انفتاح للتأويل وسيرورة للدلالة إلى ما لا نهاية. فسعيد بنكراد يرى أن هذا المبدأ يشير إلى اللانهائية في التأويل، «فالسميوز لا تقف عند حدود رصد المعنى الأولي الذي يحيل عليه التمثيل من خلال إحالته الأ ولى، بل تشير إلى إمكان استمرار هذه الإحالات دون انقطاع إلى ما لا نهاية».[1]

إن هذا الفهم والتفسير يجعل من السميوزيس عملية حركية غ ير مستقرة، وسيرورة لامتناهية، معتمدةً على مبدأ التوالد الدلالي . «إن النشاط التأويلي، وفق الغايات السميوزيسية، المعلنة أو الضمنيةِ فعل كلّي، إن كانت آثاره المباشرة هي تعيين دلالة ما (تعيين ما)، فإن عمقه لا تحدده سوى الإحالات ذاتها التي تجعل من أي نسق سيميائي بؤرة للتوالد الدلالي اللامتناهي ».[2] وما يعطي السميوزيس بعدها التأويلي هذا هو الترابط القائم بين عناصر العلامة الثلاثة.

فالسميوزيس هي عملية تشتغل داخل العلامة، ومن تعريف (بورس) للعلامة يتأكد هذا اللاتناهي في الدلالة الذي يقوم به السميوزيس داخل العلامة . ولذا «تقوم سيميائيات (بورس) على مبدأ أساس: إن العلامة شيء تفيد معرفته معرفة شيء آخر . إن هذه المعرفة المضافة (بالمعنى البورسي للكلمة) تدل على أن الانتقال من مؤول إلى آخر يكسب العلامة تحديدات أكثر اتساعًا سواء كان ذلك على مستوى التقرير أو على مستوى الإيحاء ».[3] أي أن من شأن أي موضوع أن يتحول إلى علامة، وكل علامة تؤول أخرى، أو تحيل عليها في سلسلة لا متناهية من الإحالات والتأويلات.

وإذا كانت العلامة في أبسط تعريفاتها هي ممثل يحيل على موضوع بواسطة مؤول، ثم يتحول الموضوع إلى ممثل جديد يحيل على موضوع جديد، وهكذا، فإن هذه الاحالات المتكررة واللانهائية هي طبيعة السميوزيس، كما أنها الحال الطبيعية للتأويل الهرمسي . ففي السميوزيس اللامتناهية «يؤول الموضوع المباشر من خلال علامة أخرى (المأثول في ارتباطه مع الموضوع المباشر الذي يناسبه)، وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية».[4]

---

(1)بنكراد، السيميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها، مرجع سابق، صـ259.
(2)بنگراد (سعيد)، السميوزيس والقراءة والتأويل، مجلة علامات (محكمة – النادي الأدبي بجدة)، العدد: 10، 1998. صـ46.
(3) إيكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، مرجع سابق، صـ120.
(4) إيكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، مرجع سابق، صـ123

هذا هو تصور (بورس) للعلامة واشتغال السميوز داخلها، فالعلامة لا تكون علامة حتى تحيل على شيء آخر، بل إن العلامة هي إحالات متكررة وغير متناهية. «فالعلامة لا يمكن أن تقف عند إحالة واحدة. فما يطلق العنان للدلالة هو نفسه ما يجعل من إيقافها أمرًا مستحيلًا . فالسميوز لا متناهية، ولا يمكن أن تقف عند حد بعينه. فالنص عندما يتخلص من إرغامات المحفل المبدع يصبح في حل من أمره، ويسلم حينها نفسه لحركية ت أويل لا تتوقف عند حد بعينه . تلك هي الخلاصة المباشرة لتصور (بورس) للدلالة وإنتاجها».[1] وهذا التصور يتلاقى مع التصور الهرمسي أو المتاهة الهرمسية.

ولذلك اتجه بعضهم إلى الربط بين (بورس) وبين الهرمسية، وأنتج تأويلًا سيميائيًاهرمسيًا . «ويذهب التطبيق السيميائي ا لهرمسي بعيدًا جدًا، وبالتحديد في ممارساته للتأويل المشكوك فيه Suspicious»[2]. إنه التأويل المضاعف أو المفرط الذي تقوم عليه المتاهة الهرمسية أو الحيدان الهرمسي. «إن الخاصة الرئيسية للمتاهة اله رمسية هي قدرتها على الانتقال من مدلول إلى آخر، ومن تشابه إلى آخر، ومن رابط إلى آخر دون ضابط أو رقيب».[3] إن النص فيها يصبح قابلًا لأي تأويل، حتى التأويلات التي يناقض بعضها بعضًا، وحتى إن أدى هذا التأويل إلى نتائج عبثية.

إنَّ هذا ما نادتْ به بعض النظريات الحديثة، وخاصة تلك التي اعتمدت على قراءة (بورس)، وأهمها التيار التفكيكي الذي يتزعمه (جاك دريدا)، والذي يجعل القراءة نوعًا من اللعب الحر، يصبح معها النص بلا معنى معين، والتأويل بلا نهاية؛ ولهذا أطلق عليه (ك. م. نيوتن K. M. Newton) «علم التأويل السلبي».[4] والتصور السابق للسميوزيس اللامتناهية يضعنا «في صلب الممارسة التفكيكية نسبة لـ(جاك دريدا) فالنص لا مركز له»[5]، وإن وجد فهو لا يشكل مركزًا ثابتًا، بل مجرد فرضية غير ملزمة يتخذها القراء مطيةً أو مبررًا لقراءاتهم وتأويلاتهم. ويربط (إيكو) بين التفكيكية والانفتاح اللامتناهي للدلالة، ويتساءل «هل يجوز القول إن المتاهة اللانهائية التي تتحدث عنها التفكيكية هي شكل من أشكال السميوزيس اللامتناهية؟»[6]

إذا كانت هذه النصوص المعتمدة على قراءة (بورس) في مقولاته تؤكد «أنَّ التأويل اللامتناهي أمر ممكن عند (بورس)»[7]، فإن هذا الفهم أنتج خلطًا بين نظريته السيميائية والهرمسية، وبالتالي تقاربًا كبيرًا بين السميوزيس اللامتناهية والمتاهة الهرمسية . فهل كان يقصد

---

(1)بنكراد، السيميائيات والتأويل، "مدخل لسيميائيات ش. س. بورس"، المركز الثقافي العربي – الدار البيضاء، ط 1، 2005، صـ33.
(2) إيكو (أمبرتو)، التأويل والتأويل المفرط، تر : ناصر الحلواني، مركز الإنماء الحضاري – حلب، 2009م. صـ63.
(3) إيكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، مرجع سابق، صـ118.
(4) نيوتن، نظرية الأدب في القرن العشرين، تر : عيسى علي العاكوب، عين للدراسات والبحوث – القاهرة، ط 1، 1996م، صـ201.
(5) بريمي، السميوزيس والتأويل وإنتاج المعنى، مجلة سمات ـ المغرب، مج1، العدد: 1، مايو2013م، صـ174
(6) إيكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، مرجع سابق، صـ125.
(7)المرجع السابق، صـ130.

(بورس) ما فهمه هؤلاء؟ في الحقيقة «قد تحيل السميوزيسالهرمسية على السميوزيس اللامتناهية كما صاغها (بورس). وهناك فقرات في كتابات (بورس) تؤكد إمكان الحديث عن متاهة تأويلية لامتناهية».[1] وإن كان قد تصدى لهذا الفهم الهرمسي لمقولات (بورس) كثيرٌ من السيميائيين، رافضين أن يكون قصده إطلاق النصوص من معانيها، بحيث تصبح لا معنى لها.

وأكثر من تصدى لهذا التوجه من السيميائيين المعاصرين هو السيميائي الإيطالي (إمبرتو إيكو)، فقد رفض في كثير من كتاباته ومحاضراته التأويل المضاعف أو المفرط وفنَّد خطأه. ومع ما له من مقام رفيع في الوسط السيميائي والهرمونيطيقي والأدبي بشكل عام، إلا أنه لم يسلم من ردود أنصار التأويل المفرط، ومن هؤلاء (جوناثان كلر) الذي ألف مقالًا في الدفاع عن التأويل المضاعف، ألقاه في مؤتمر دُعِيَ إليه (إيكو) ليفند أخطاء التأويل المضاعف أو المفرط.

وهو يرى أن إنتاج تأويلات للأعمال الأدبية ليس الغاية الأسمى والوحيدة للدراسات الأدبية، وإذا كان على النقاد أن ينفقوا أوقاتهم في تدبر النصوص واقتراح التأويلات لها، فليطبقوا أقصى ما يستطيعون من جهد تأويلي، وليذهبوا بعقولهم إلى أقصى ما يستطيعون من التأويلات حتى وإن كانت متطرفة، فربما يكون لها تأثير ولو ضئيل، وربما تكون فرصتها أفضل من التأويلات المعتدلة في تسليط الضوء على تضمينات لم تلاحظ.[2]

يستشهد (كلر) بقناعات (إيكو) الخفية، فهو بالرغم من إنكاره التأويل المفرط، إلا أنه في قرارة نفسه «يرى هو أيضًا أن التأويل المفرط أكثر إقناعًا وتقديرًا من جهة العقل من التأويل المحكم أو المعتدل».[3] وهذا يُعدُّ إعلاءً من شأن التأويل المفرط الذي يعتمد على انفتاح الدلالة ولانهائية التأويل. ويحاول (كلر) إبراز بعض مميزات التأويل المفرط، فمع اعترافه بأنه «ربما كان ذلك إفراطًا في التأويل، ولكنه أيضًا قد يكون أكثر إثارةً وتنويرًا للقصيدة (حتى ولو كنا سنرفضه في النهاية)».[4]

وعلى ذلك، فإن هذا التيار السيميائي يجعل من النص عملًا مفتوحًا، قابلًا لكل التأويلات المقترحة من قبل القارئ. وهو بذلك يُدْخِلُ النص في متاهة هرمسية، فلا يمكن الحكم على معنى ما أنه المعنى النهائي للنص؛ فالعمدة على ما يقوله القارئ عن النص، لا على ما يقوله النص، وتخمينات القراء لا تنتهي؛ لذلك فهو نص يمتلك تأويلات لانهائية . وبهذا يلتقي مع الهرمسية، ويُباينُ التراث النقدي العربي، الذي لا يعترف بهذه اللانهائية.

1.2.2 سيميائية المعنى النهائي:

---

(1)المرجع السابق، صـ119.
(2) ينظر: كلر (جوناثان)، دفاعًا عن التأويل المفرط، ضمن كتاب (التأويل والتأويل المفرط)، مرجع سابق، صـ138-139.
(3)نفسه.
(4)المرجع السابق، صـ142.

إنها سيميائية التأويل المعتدل في مقابل سيميائية التأويل المفرط. وهذه السيميائيات تنظر إلى السميوزيس اللامتناهية على أنها مجرد فرضية نظرية لا غير، وأن غاياتنا المعرفية تؤطر وتوقف هذه السلسلة. وترى أنه لا بد أن يكون للنص معنى نهائي يقف عنده التأويل . وإلا فإن الدراسات النقدية وقراءة النصوص ستغدو نوعًا من العبث.

ومقولات (بورس) عن العلامة وإحالاتها المتكررة، والسميوزيس باعتبارها سيرورة دلالية غير مستقرة أو لامتناهية، إنما هو افتراض نظري يستحيل تطبيقه إجرائيًا على النصوص. فـ«فكما أن (بورس) في تحليله للمؤولة وذهابه إلى أنها تتناسل مع مؤولات أخرى إلى ما لا نهاية، يرى بأن هذه السيرورة تقف عندما تصل إلى تشكيل ما يسميه بالعادة أو المؤولة النهائية».[1] فهناك ما يوقف السيرورة الدلالية ويحد من نشاطها وهو المعنى النهائي للنص، أو ما أطلق عليه (العادة).

وعلى هذا، فإن النشاط التأويلي الذي تقوم به السميوزيس عند التطبيق والإجراء هو تأويل معتدل يختلف عن ذلك الذي تقترحه نظريًا، «فالسميوزيس لامتناهية في المطلق، إلا أن غاياتنا المعرفية تقوم بتأطير وتنظيم وتكثيف هذه السلسلة غير المحددة من الإمكانات».[2] وهذا الفهم غلب على كثير من السيميائيين أمثال (غريماس) و(إيكو).

ومع وجود التيار الأول (تيار التأويل المضاعف) والتيار التفكيكي، فإن (إيكو) يحارب من أجل الوصول إلى سيميائية ذات سميوزيس متناهية، ولعل هذا هو السبب في تأليفه عددًا من كتبه، كـ(التأويل بين السيميائيات والتفكيكية)، و (التأويل والتأويل المفرط) فقد سعى إلى القول بخطأ قراءات (دريدا) وأمثاله لمقولات (بورس) ونظريته في السميوزيس اللامتناهية، محاولًا إثبات أن (بورس) لم يكن يقصد بمقولته هذه تفكيكًا أو انفتاحًا لامتناهيًا للدلالة.[3]

إنَّ (بورس) كما أعطى المؤول الديناميكي مشروعية إعطاء التأويلات اللامتناهية، فإنه قد قيده، وحدَّ من قدرته بالمؤول المنطقي أو المؤول النهائي، وكما يقول (إيكو): «إننا أمام ميلاد شيء جديد لا موقع له في التفكيكية، خارج المؤول المباشر، الانفعالي أو الطاقو ي والمنطقي، وكلها مؤولات توجد داخل السميوزيس، هناك المؤول المنطقي النهائي ».[4] إنه التأويل المعتدل الذي يواجه التأويل المفرط، فالتأويل الذي تقترحه هذه السيميائيات يعطي القارئ الحق في تأويل نصٍ ما، ولكن بشرط احترام النص، واحترام تاريخه وخلفيته الثقافية واللسانية.

وقد دعا (إيكو) إلى إقامة مبدأ لتفنيد التأويلات المفرطة والخاطئة وإبطالها، وذلك عن طريق إيجاد لغة نقدية واصفة تقارن بين النص مصحوبًا بتاريخه، وبين التأويل الجديد، مما يسمح بمعرفة

---

(1) الإدريسي، سيمياء التأويل، رؤية للنشر والتوزيع – القاهرة، ط 1، 2010، صـ47-48.
(2) إيكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، مرجع سابق، صـ121.
(3) ينظر: المرجع السابق، صـ28-29-30.
(4) إيكو، المرجع السابق، صـ133-134.

التأويلات المشروعة أو المقبولة، والتأويلات المفرطة والباطلة، وهو ما يعني اتخاذ النص الخاضع للتأويل مقياسًا لتأويلاته.[1]

ولذلك يفرق (إيكو) بين استعمال نصٍ ما وتأويله، فاستعمال نصٍ ما لأجل غايات شخصية يتيح لنا أن نقرأه في سياقات ثقافية متعددة، والربط بينه وبين هذه السياقات، «أما إذا أردتُ تأويل هذا النص، فعلي أن احترم خلفيته ا لثقافية واللسانية».[2] وهذا يعني خضوع التأويل لتحديدات وإكراهات نصية، تجعل من التأويل عملية مبررةً تستند إلى استدلالات منطقية . وما يفرق بين هذا النوع من التأويل المشروع والتأويل المفرط هو اللغة الواصفة، التي توازن بين التأويلات استنادًا إلى النص، «وتبعًا لذلك، فإنه إذا لم يكن بالإمكان الموازنة بين التأويلات وإصدار أحكام قيمة في حقها، فإن هذا المبدأ يسمح لنا على الأقل برفض التأويلات الخاطئة ا لتي يصعب تبريرها والتي يدخلها (إيكو) فيما يسميه بـ(التأويل المفرط)».[3] إننا أمام (نقد النقد) أو اللغة الواصفة، والتي يُحاكم في ضوئها التأويل إلى النص.

وعلى ذلك، فإن هذه السيميائيات ترى في السميوزيس اللامتناهية مجرد فرضية نظرية، لا يمكن تطبيقها على النصوص؛ لذلك فهي تؤكد بأنه في الجانب الإجرائي والتطبيقي لا يوجد هذا اللاتناهي. وتأويلات القراء للنصوص محكومة بمحددات النص. وه ي بذلك تتفق مع التراث النقدي العربي في جانبها التطبيقي والإجرائي.

1.2.3 بين التناظر والتدلال:

تعدد تيارات التأويل يعود إلى الخلفيات والتصورات الفلسفية لهذه التيارات، وخاصةً منها تلك المتصلة بالمعنى وكيفية إنتاجه وتأويليه . وإلى جانب التيارين العامين اللذين أوردته ما سابقًا، يتوقف البحث عند مفهومين مهمين في الدراسات السيميائية، وهما : مفهوم (التناظر)، ومفهوم (التدلال).

إن الأمر يتعلق إذًا «بمفهوم التناظر كما نحته وصاغ مضمونه (كريماص) في النصف الثاني من القرن الماضي، واستثمره أتباعه في دراسة أبعاد نصية جديدة . فالتناظر يشير إلى وجود جذع دلالي مشترك يوحد عوالم النص ويمنحه انسجامه من خلال الحد من فوضى المعانم [4] وإمكانية انتشارها في كل الاتجاهات بلا ضابط أو رادع».[5]

---

(1) ينظر: الإدريسي، سيمياء التأويل، مرجع سابق، ص55.
(2) إيكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، مرجع سابق، ص87.
(3) الإدريسي، سيمياء التأويل، مرجع سابق، ص55.
(4)المعانم جمع المعنم وهو : أصغر وحدة دالة . أو الوحدة الدلالية الصغرى . وهو سمة مميزة على مستوى المضمون .مثال ذلك: رجل = انسان + عاقل +مذكر... فكل وحدة من هذه الوحدات تشكل معنما. ينظر: بنكراد، السيميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها، مرجع سابق، ص154.
(5)بنكراد، التأويل بين إكراهات التناظر وانفتاح التدلال، 288. مجلة علامات (ثقافية م حكمة - المغرب)، العدد: 29، 2008، ص26.

التناظر حضور للتحديد والترهين، وذلك أن انفتاح الدلالة يتيح عددًا من الاحتمالات والإبدالات، يحدد التناظر أحدها. «وكل التعريفات الموضوعة للتناظر لا تخرج عن دائرة تحديد وظيفته في توفير الضمانات الأساسية التي يتم عبرها الإمساك بانسجام النص من خلال تقليص حجم امتداداته وضبطها وتوجيهها وفق غاية دلالية متضمنة في قصديته الأصلية ».[1] إنه يشبه العملية الضابطة، فافتراض وجوده يقود إلى تعيين المعنى.

إن التناظر يحد من عملية المؤول الديناميكي فلا تبقى الإحالات مفتوحة إلى ما لانهاية، ولا يمكن أن تبقى كذلك – كما هو ممكن في التصور النظري – فالسيرورة الدلالية – هنا – محكومة بقصدٍ معين، ومعطيات وإكراهات نصية تنظم العملية التأويلية . هذه الإكراهات هي التناظر الذي يتمظهر في صورة وحدات دلالية متواترة ومنسجمة مع قراءة معينة للنص، وتوفر ضمانات من معطيات النص لصحة هذه القراءة.

ينطلق مفهوم التناظر من «التسليم بوجود مركز أصلي تنتهي عنده كل الوحدات الدلالية (...) فالوصول إلى السنن الذي تنتهي عنده كل السنن، هو ما تترجمه فكرة (التعرف على التناظر الكلي)، الذي يمثل عمق النص وجوهره ».[2]فالتناظرات التي تشكلها الوحدات الدلالية تشكل ما يسمى التناظر الكلي الذي يحدد السنن الكلي أو مركز المعنى للنص. فالتناظر هو العملية الضابطة التي تحدد معنى النص المتصل بمركزه.

يلتقي مفهوم التناظر مع مفهوم (الطوبيك/المدار) عند (إيكو) في تحديد التأويل وتأطيره، فالطوبيك أو «المدار أداة ما وراء نصية، وترسيمة افتراضية، يقترحها القارئ »[3]، لتكون هي المحدد للمعنى النهائي. إنه ما يحدد معنى نص ما في سياق معين . وتحديد الطوبيك/المدار «يعني التقدم بفرضية حول انتظام معين يعتري المسلك »[4]؛ لأن تحديد مدار النص يجعل النص متماسكًا ومنتظمًا.

والطوبيك أو المدار هو معرفة الطريقة التي يتبعها القارئ النموذجي حتى يهتدي إلى سبيل تمكنه من إعادة بناء النص وتحديد المعنى القصدي له . وقد تكون الإشارة إلى هذا المعنى علنية، كأن تكون العنوان، أو عبارة في النص تنبئ عمَّا يسعى النص إلى الاهتمام به . وقد تكون خفية وتحتاج إلى تَقَصِّي. وقد يحتوي النص على ترتيبة مدارية، بدءًا من مدارات الجمل والخطابات، وانتهاءً بالمدار الأكبر للنص.[5]

ومع حالات التطابق الموجودة بين الطوبيك/المدار، والنظير/التناظر، فإنهما يفترقان من حيث طريقة الاشتغال، «ففي حين يكون المدار ظاهرة تداولية، يكون النظير ظاهرة دلالية

---

(1)المرجع السابق، ص28.
(2)المرجع السابق، ص30.
(3) إيكو، القارئ في الحكاية، تر: أنطوان أبو زيد، المركز الثقافي العربي – الدار البيضاء، 1996م، ص113.
(4)المرجع السابق، ص114-115.
(5) ينظر: المرجع السابق، ص117.

محضة»[1]. فالتناظر يتعلق بإقامة علاقات بين عناصر النص على المستوى الدلالي، ويتصل بمفاهيم مثل الانسجام والاتساق والربط، أما الطوبيك فهو فرضية تقام على أساس تداولي، يبنى فيها النص ومعناه بناءً على سياق ومقام معينين.

أما التدلال فمع أنه ارتبط مع مفهوم التناظر منذ لحظاتهما الأولى بالتأويل وطريقة تحليل النصوص، وخاصة في معناها غير المباشر أو النهائي. إلا «أنهما لا يتضمنان تصورًا موحدًا، ولا تسندهما خلفية معرفية موحدة، فينما يشير التناظر إلى إكراهات نصية توفر ضمانات تحديد وترهين التأويل، ضمن مركز النص، فكل التأويلات يجب أن يكون مهدها النص في المقام الأول ولا شيء سواه».[2] يشير التدلال إلى سيرورة دلالية، لا تحدها إكراهات نصية، ولا تعتمد على مركزية النص بقدر ما تعتمد على تخمينات القُرَّاء.

فالتدلال «كما بلور حدوده (شارل سندرس بورس) في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ضمن رؤية سميائية شاملة للممارسات الإنسانية بكل أبعادها ولغاتها».[3] فهو مصطلح (بورس)، وهذا المفهوم «يدل على السيرورة التي تشتغل من خلالها شيء ما بوصفه علامة»[٤]، وهو مفهوم السميوز أو السميوزيس كما شرحته سابقًا.

إنه سيرورة لانهائية عبر علاقات تقيمها ثلاثية العلامة فيما بينها، وهي سيرورة تتطور عبر إحالة الأول على الثاني عبر الثالث، ثم يتحول الثاني إلى أول يحيل على ثانٍ جديد، عبر ثالث جديد، وهكذا إلى ما لانهاية. وهكذا تغدو بذلك الدلالة مفتوحة في سلسلة لامتناهية، بحيث يصح أي تأويل من دون تحديد أو ضمانات نصية.

هذه التداعيات أو التأويلات لا تقود إلى غاية، كما أنها لا تستحضر النص بوصفه مركزًا للتأويل، «إن الأمر أشبه بح ديث مسترسل بلا موضوع ولا غاية».[5] لكن مع ذلك فإن التدلال بتصور (بورس) ليس لعبةً مفتوحة تشتمل على مجموعة من المتناقضات يلغي لاحقها سابقها، ولكنها عبارة عن معارف مضاعفة؛ لذلك يطلق على هذا النوع من التأويل (التأويل المضاعف). إن كل معنى يقود إلى معنى آخر إلى ما لانهاية.

والتدلال يختلف عن التناظر، فالتناظر يشير إلى مركزية النص ووجوده السابق، بينما التدلال سابق «في الوجود على التحقق من جهة، ومرتبط من جهة ثانية بسيرورة معينة للتعرف والإدراك. إن العمليتين معا تشكلان سيرورة التدليل».[6]فالتدلال عند التأويل لاحق للنص، لا يشير إلى مركز، بل يتصرف في معطيات النص بذاتية وشخصانية.

---

(1) ينظر: المرجع السابق، صـ119
(2) ينظر: بنكراد، التأويل بين إكراهات التناظر وانفتاح التدلال، مرجع سابق، صـ27.
(3)المرجع السابق، صـ26.
(4) بريمي، السميوزيس والتأويل وإنتاج المعنى، مرجع سابق، صـ171.
(5)بنكراد، التأويل بين إكراهات التناظر وانفتاح التدلال، مرجع سابق، صـ35.
(6)بنكراد، السيميائيات مفاهيمها وتطبيقها، مرجع سابق، صـ223

إن التدلال على ذلك «فرضية لاحقة تعد تصرفًا ذاتيًا في هذه المعطيات وإعادة تشكيلها وفق أهواء ليست متوقعة في القصدية الأولى . وهي بذلك تدرج القارئ ضمن إنتاجية النص وتلقيه، باعتباره أحد الأطراف الرئيسية في إنتاج الدلالات وتنويعها . وذلك هو أساس الاختلاف البين بين المفهومين، فهما طريقتان مختلفتان في تقدير معنى النص وسبل الوصول إليها، وطريقة انبثاقها من العلاقات المشخصة في وجهه الحداثي».[1]

يقترب التراث النقدي العربي من مفهوم التناظر في انفتاح الدلالة، وتحديد التأويل، ووجود معطيات نصية تحدد المعنى، وعَدِّ النص مركزًا لكل تأويل . ويبتعد عن مفهوم التدلال بوصفه تأويلات لا نهاية، لا تعترف بمرجعية النص، ولا تسعى إلى الوصول إلى معنى يستقر عنده التأويل. وهذا ما يرفضه المبدأ العام للتراث النقدي العربي.

1.2.4 التأويل بين النص والقارئ:

1.2.5 قصديات القراءة:

يتعدد التأويل تبعًا لتعدد مشاربه وغاياته، والقصدية التي يبحث عنها، وعلى مدار تاريخه الطويل، فقد توزع التأويل بين القصديات الثلاثة المتعارف عليها: قصدية المؤلف، وقصدية النص، وقصدية القارئ. إن التأويل الباحث عن المعنى الإيحائي يتوزع تبعًا لذلك بين هذه القصديات . وإذا كان المعنى الإيحائي هو القصد وهو المعنى النهائي، فهل هو قصد المؤلف، أم قصد النص، أم قصد القارئ؟

من المتفق عليه – أولًا – أن المتلقي أو القارئ هو من توجه إليه النصوص، وهو المَعْنِي باستخراج المعنى الإيحائي وغيره من المعاني. ولكن يبقى السؤال قائمًا، بل تزداد المسألة غموضًا، فهل يستخرج القارئ المعنى الإيحائي (قصد المؤلف)، أم لا دخل له بقصد المؤلف؛ لأنه من الصعب تخمينه، أو أنه لا يهمه ذلك، ولكنه يستخرج معنى قَصَدَهُ النص بمعطياته النصية ووحداته الدلالية، أم أنه يستبعد من حسبانه قصد النص، لعدم وجود معنى ثابت صحيح، فهو يستخرج معنى يخمنه هو، ويجعل من النص فرضية قرائية، أو وسيلة تصديقية وتبريرية؟

كُلُّ ذلك راجع إلى ما للنصوص الإبداعية من مَزِّية يشترك في إنتاجها المبدع والمتلقي واللغة، «ولهذا السبب، فإن لتلقي النصوص الإبداعية وضعًا خاصًا . فما يبحث عنه القارئ في هذه النصوص ليس معنى جاهزً ا مستقلًا بذاته، فـ(الحقيقة) لا توجد بشكل مطلق في النص الغُفْل ».[2] فالنص لا يقول الحقيقة ما لم يُمارس عليه فعل (الأدلجة) القبلية والبعدية، وهو فعل إنتاج وتأويل يعطي النص إمكانية امتلاك الفكر والعالم . ولا يكون ذلك إلا في النصوص الإبداعية المبنية على تكثيف المعنى الذي يدفع القارئ إلى متاهات التأويلات المتعددة، فتُشَعِّبَه بين قصديات التأويل الثلاث.

---

(1)بنكراد، التأويل بين إكراهات التناظر وانفتاح التدلال، مرجع سابق، صـ27.
(2)المرجع السابق، صـ25.

2.1 التراث النقدي العربي: بين المؤلف والنص:

شاع في التراث العربي تعظيم الغرض، وتـقديس المؤلف، فالمعنى ملك للمبدع وحده، فهو صاحبه وقاصده. والقارئ أو المتلقي عندهم لا يبحث إلا عن قصد المبدع، ولذلك يكثرون من قولهم: (أراد الشاعر كذا، وقصد كذا، والشاعر لم يرد هذا المعنى) وغير ذلك من العبارات المنتشرة في كتب التراث، والتي تدل على تعظيم لمؤلف النص وقصده.

ولكن هذا الحكم ليس حكمًا عامًا على كل التراث العربي؛ ليدخل التراث النقدي فيه، فهو بالنسبة إلى هذا الأخير ليس حكمًا صادقًا، فإنه لا يثبت عند التحقيق والتدقيق . إن تعظيم المؤلف وتقديس قصده هو حكم عام بالفعل في الأوساط الشعرية والأدبية والثقافية غ ير المتخصصة في النقد. وأكثر ما انتشر في شروحات الدواوين الشعرية، والكتب الأدبية العامة . والحقيقة أنه تسرب إلى بعض كتب النقد الـعربي القديم، ولكنه لا يعد حكمًا عامًا، أو ظاهرة نقدية، بل عكس ذلك هو الصحيح.

لم يعترف النقاد العرب القدماء بقصدية المؤلف، بل أزاحو ها لتحل محلها قصدية النص . فالآمدي يرد على أنصار أبي تمام وقد اتهموه بأنه لم يفهم قصد شاعرهم بقوله : «ليس العمل على نية المتكلم، وإنما العمل على ما توجبه معاني ألفاظه».[1]وهي عبارة تشير إلى أن القارئ لا يتعامل مع قصد المؤلف ونيته، بل مع نصه، وما توجبه معطيات (ألفاظ) ذلك النص.

إن النقد العربي القديم يقدم قصدية النص على قصدية المؤلف، والقارئ إنما يستمد تأويلاته من النص لا من مؤلفه، بل إن بعض المعاني ربما خطرت ببال المؤلف وربما لم تخطر له على بال. والبغدادي عندما عرض لتوجيهات ابن رشيق لبيت امرئ القيس: (الطويل)[2]

مِكَرٍّ مِفَرٍّ مُقبِلٍ مُدبِرٍ مَعاً كَجُلمودِ صَخرٍ حَطَّهُ السَيلُ مِن عَلِ

وزاد عليها توجيهات أخرى، علق على ذلك قائلًا؛ «هذا ولم تخطر هذه المعاني بخاطر الشاعر في وقت العمل وإنما الكلام إذا كان قويا من مثل هذا الفحل احتمل لقوته وجوها من التأويل بحسب ما تحتمل ألفاظه وعلى مقدار قوى المتكلمين فيه ».[3] فالنص هو المسيطر، وقصديته هي المُقَدَمَة، وقوته هي التي تولد التأويلات، وتنتج المعاني، بشرط وجود قارئٍ قادر ومتمكن، وهو ما أشار إليه بقوله: (وعلى مقدار قوى المتكلمين فيه). ولكن قوى القراء متوقفة على قوة النص؛ لأنها الأساس الذي تستند إليه تأويلات، ولولا قوة النص لما وسعهم الكلام فيه.

---

(1)الآمدي، الموازنة، تح: السيد أحمد صقر، دار المعارف – القاهرة، ط 4، 1994م، 179/1.
(2) اللئندي (امرؤ القيس بن حجر)، ديوان امرئ القيس، تح: مصطفى عبدالشافي، دار الكتب العلمية – بيروت، ط 5، 2004م. ص119.
(3) البغدادي، خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، تح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي - القاهرة، ط 4، 1418هـ -1997م، 160/3.

إنَّ قصدية النص نابعة من معطياته الدلالية، في علاقاتها النصية الداخلية، أو في سياقاتها الخارجية. فالآمدي وهو الذي يقدم النص ومعناه بتأويل الألفاظ عن طريق ربط الألفاظ بخلفياتها اللسانية والثقافية. ففي بيت أبي تمام الآتي: (البسيط)[1]

تِسعونَ أَلفاً كَآسادِ الشَرى نَضِجَت جُلودُهُم قَبلَ نُضجِ التينِ وَالعِنَبِ

فهو يؤول نضج التين والعنب في البيت بخبر الكهنة مع المعتصم عندما نصحوه بأن لا يغزو عمورية؛ لأن التين والعنب لم ينضج، وذلك فأل سيء عندهم. «وعاب هذا البيت أبو العباس عبد الله بن المعتز في رسالته، وقال: قد سبق الناس إلى عيب هذا البيت قبلي، وهو من خسيس الكلام، فقال أبو القاسم الحسن بن بشر الآمدي: ولهذا البيت خبر لو انتهى إلى أبي العباس لما عابه».[2]

أعطى التراث النقدي العربي القارئ دورًا مهمًا في عملية الفهم والتأويل، فهو الذي يقوم باستخراج معنى النص، وتحديد قصديته. إلا أن سلطة القارئ مقيدة بسلطة النص. فالنص بعلاماته النصية، وعلاقاته الدلالية هو الذي يحدد المعنى، فهو مرتكز عملية التأويل، ومرجع تخمينات القراء. والمعنى الإيحائي هو ما يقوله النص، فهو الحاضر أمام القارئ. فلا يمكن أن تُنسبَ قصديةٌ ما إلى النص لأن المؤلف قصدها، ما لم يقلها النص بمعطياته النصية، ولا يمكن أن يخمن القارئ معنى أو يعطي قصدًا، ما لم يكن نابعًا من النص. وعلى ذلك؛ فالمعنى الإيحائي والنهائي هو قصد المؤلف الذي يقوله النص بمعطياته الدلالية.

2.2 السيميائيات: بين النص والقارئ:

تجاوزت السيميائيات – مثلها مثل المناهج البنيوية وما بعد البنيوية – المؤلفَ، بعد إعلان (رولان بارت) موته، في مقالته الشهيرة عن (موت المؤلف)، مؤكدًا أن الكتابة «ترسم مجالًا لا أصل له، أو قل لا أصل له غير اللغة ذاتها، أعني ذلك الشيء الذي ما ينفك يضع الأصل موضع السؤال».[3] فقد حكمت مناهج البنيوية بموت المؤلف، لتضع النص مكانه. ثم جاءت مناهج ما بعد البنيوية لتضع القارئ مكان النص، وأعطت للقارئ دورًا بارزًا في عملية فهم المعنى.

وكانت السيميائيات من ضمن النظريات التي عرفت جدلية القارئ والنص. «والجدير بالملاحظة أن قصدية الكاتب الفعلي قد تم تجاهلها كليا ضمن جدلية قصدية القارئ وقصدية النص».[4] وإن كان المؤلف قد عاد في نظريات ما بعد البنيوية، وإن بشكل آخر ويسير، كاقتراح (إيكو) مبدأ المؤلف النموذجي.

---

(1) التبريزي (يحيى بن علي)، شرح ديوان أبي تمام ، تح: راجي الأسمر، دار الكتاب العربي – بيروت، ط 2، 1994م. 47/1.

(2) ابن المستوفى (المبارك بن أحمد بن المبارك الأربلي)، النظام في شرح ديوان المتنبي وأبى تمام، خلف رشيد نعمان، دار الشؤون الثقافية العامة - بغداد، 2005م. 64/2.

(3) بارت، درس السيميولوجيا، تر: عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر – الدار البيضاء، ط 3، 1993م، ص85.

(4) إيكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، مرجع سابق، ص79.

إنَّ هذه الجدلية (النص والقارئ)، قد أدخلت العملية التأويلية في متاهة القصديات، ففي ضوء هذه الجدلية «يمكن للمرء أن يسأل هل كان ما تم اكتشافه هو ما يقوله النص بفضل ترابطه النصي وبفضل نظام دلالي أساسي أولي، أم أن ما اكتشفه المخاطبون في النص يرجع إلى نظمهم الخاصة بالتوقع».[1]

وقد أعطت بعض السيميائيات دورًا مركزيًا للقارئ، وجعلته هو المسؤول عن فعل التأويل . وجعلت المعنى نصًا مفترضًا، والنص فرضية . وهذا التصور يعد تصورًا أساسيًا في السيميائيات فهي «تفترض – وبصورة مسبقة- الدور الحقيقي الذي يعهد إلى القارئ بوصفه المسؤول عن فعل التأويل، وبالتالي انخراطه في تحيين النص . لذا فإن الفرضية السالفة ليست جديدة، ففي سيميائيات (بورس) ما يؤكد وجود هذه الفرضية خاصة تصوره المنسجم والمتكامل لمفهوم السميوزيس اللامتناهية وغنى نظرية المؤولات ».[2] لكن إعطاء القارئ هذا الدور يشير إلى انفلات التأويل، وانعدام النص، وعدم استقرار المعنى.

إن تأويلًا كهذا ينقل النصوص إلى مستقبل ضب ابي، بل إنه يقضي على العملية الإبداعية برمتها. «وينتج عن ذلك أن مشكلة تَمَلُّكِ معنى النص تصبح أمرًا لا يقل مفارقة عن التأليف . فيتداخل حق القارئ بحق النص في نزاع يولد حركية التأويل برم تها. إذ تبدأ التأويلية حيث ينتهي الحوار».[3] إلا أن هذه المشكلة لا تعني عند (ريكور) سوى الاستقلال الدلالي للنص. فهو يرى أن إعطاء القارئ مركزية التأويل يُعدد التأويلات؛ لتعدد القراء، وهو ما يعني استقلال النص . «ومن طبيعة معنى النص أن ينفتح على عدد لا حصر له من القراء، وبالتالي من التأويلات . وإمكانية انفتاح النص على قراءات متعددة هو النظير الجدلي للاستقلال الدلالي للنص».[4]

يحاول (إيكو) الإبقاء على الاتصال الجدلي بين قصدية العمل (النص)، وقصدية القارئ، ولكنه يرى أن المشكلة في تحديد المقصود بـ (قصدية النص)، خاصة وأن ذلك القصد لا يكشفه سطح النص، ولكنه يظل متخفيًا في عمقه.[5] وذلك يعني أن النص لا يعطي المعنى بنفسه، بل لا بد من وجود دور القارئ، والذي يتجلى عن طريق التخمينات حول قصد النص.

ووفقًا لهذا فإنه لا يمكن اختصار العملية التأويلية في التعرف على قصد النص، بل إن الأمر يتجاوز ذلك. «وهو ما يعني – بعبارة أخرى – أن هناك قصدية أخرى لا تخلق المعنى ولا تبتدعه، ولكنها تعمل على تحيين كل احتمالات النص الدلالية ».[6] إن الأمر يتعلق بقصدية القارئ، وفهمه للنص، خاصة وأن قصد النص يتصف بالغموض والعمق، مما يؤدي إلى تأويلات وتخمينات

---

(1) إيكو، التأويل والتأويل المفرط، مرجع سابق، صـ81.
(2) بريمي، السميوزيس والتأويل وإنتاج المعنى، مرجع سابق، صـ176.
(3)ريكور، نظرية التأويل، تر: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي – الدار البيضاء – المغرب، ط 2، 2006م، صـ64.
(4)المرجع السابق، صـ64.
(5) ينظر: إيكو، التأويل والتأويل المفرط، مرجع سابق، صـ81.
(6)بنكراد، التأويل بين إكراهات التناظر وانفتاح التدلال، مرجع سابق، صـ33.

متعددة، وإن كان ذلك سيؤدي إلى الإفراط في الفهم، «والإفراط في الفهم سيعد بمثابة إفراط في التأويل»[1]، وضياعًا للنص ومعناه.

أمام هذه الجدلية المعقدة (جدلية النص والقارئ) تتوزع القراءات السيميائية بين قصدية القارئ مقدمةً على كل قصدية، وبين قصدية النص باعتباره مركز التأويل. «نحن أمام تصورين مختلفين لتقدير معاني النص وامتداداتها الممكنة. فقصدية القارئ قد تتسع لتدمر في طريقها كل شيء بما في ذلك قصدية النص، حينها لا يقوم النشاط التأويلي سوى بإدراج النص من جديد ضمن (فوضى) الموسوعة الثقافية الشاملة حيث كل شيء يحيل على شبيهه أو نقيضه، كما هو حال بعض التيارات التي لم تر فائدة من البحث عن معنى لا يمكن أن تبوح به لغة مخاتلة بطبيعتها. وقد تضيق هذه القصدية لكي تبنى احتمالات القراءة ضمن معطيات النص لا خارجها، أي ضمن السيرورات التي يمكن توليدها من خلال فرضيات متتالية للقراءة».[2]

إن الحالة الثانية هي حالة تأويلية وفق غايات نفعية في تصور (بورس)، فهي وإن أعطت القارئ دورًا في التأويل إلا إنها لا تلتفت إلا إلى التخمينات أو الخانات التأويلية التي يقبلها النص، وتجيزها معطياته الدلالية. «وبناء عليه، فإن النص ليس مجرد أداة تستعمل للتصديق على تأويل ما، بل هو موضوع يقوم التأويل ببنائه ضمن حركة دائرية تقود إلى التصديق على هذا التأويل».[3] والنص يغدو بذلك مقياسًا للتأويلات يجيز ويقبل ما يتوافق مع معطياته الدلالية، ويرفض ما لا يتوافق معها.

يمكن القول – أيضًا – إن قصدية المؤلف هي قصدية النص ، وأنهما شيء واحد، ويمكن المزج بينهما باعتبار أن النص جزء من ذات المبدع، فالنص يعبر بكل أجزائه عن فكر المبدع وذاته. وهذا لا يعني عدم استقلالية النص، بل «يعني بصريح العبارة أن النص مكتف بذاته، وأن دلالاته في بطنه، وبإمكان المؤلف أن يستحوذ على اللسان وأن يستعمله بشكل واعٍ من بداية النص إلى نهايته وفق غاية دلالية مرسومة بدقة ويمكن استعادتها بالدقة نفسها من خلال تحليل علمي دقيق لا يلتفت إلا للأساسي الذي هو المقصود في النص وفي نفس قائله على السواء ».[4] وبالتالي فإن التعرف على قصدية النص يعني التعرف على قصدية المؤلف.

إلا إن إدراج قصدية المؤلف ضمن قصدية النص تحدث جدلًا بالنسبة للسيميائيات التي تصدق على أي تأويل يصدق عليه النص، فلربما كان من بين تلك التأ ويلات معانٍ لم تخطر على بال المبدع ساعة الإبداع. لذلك لجأ (إيكو) إلى إعطاء النص وظيفة أخرى؛ للخروج من هذا المأزق ومن مأزق آخر متمثل في القراء الذين يأتون بتأويلات مفرطة وغير منضبطة.

---

(1) إيكو، التأويل والتأويل المفرط، مرجع سابق، ص144.
(2)بنكراد، التأويل بين إكراهات التناظر وانفتاح التدلال، مرجع سابق، ص34.
(3) إيكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، مرجع سابق، ص78.
(4)بنكراد، التأويل بين إكراهات التناظر وانفتاح التدلال، مرجع سابق، ص32.

يعطي (إيكو) النص وظيفة إنتاج مؤلفه المثالي (النموذجي)، وقارئه المثالي (النموذجي). ويكون دور القارئ العادي، أو التجريبي - كما يسميه (إيكو) – هو القيام بتخمينات حول نوعية القارئ النموذجي المفترض من قبل النص، لأن وظيفة النص هي إنتاج هذا القارئ النموذجي، الذي يقوم باكتشاف مؤلف نموذجي - ليس هو المؤلف الحقيقي - يتوافق مع قصد النص.[1]

الشكل الآتي يمكن أن يوضح لنا عملية النمذجة التي يقترحها (إيكو):

شكل 1 القراءة النموذجية عند إيكو

إنَّ ذلك يتطلب تفاعلًا بين القارئ بكل معارفه وبين النص لإنتاج القارئ والمؤلف النموذجيين. ومن «خلال ذلك التفاعل المعقد بين معرفتي والمعرفة التي أعزوها إلى المؤلف غير المعروف. فإني لا أقوم بتخمين مقاصد المؤلف وإنما قصد النص، أو قصد ذلك المؤلف النموذجي الذي أقدر على تمييزه على أساس الاستواتيجية النصية».[2] والاستراتيجية النصية هي استراتيجية سيميائية، والتعرف عليها هو التعرف على قصد النص.

تتوزع السيميائيات الحديثة بين قصدية النص، وقصدية القارئ، فبينما تجعل بعض السيميائيات من القارئ مرتكز العملية التأويلية، تقيده بعضها الآخر بمحددات نصية. وهذه الأخيرة تلتقي مع التراث النقدي العربي في النظرة نفسها إلى القصدية . وإن كانت السيميائيات الحديثة أبعدت المؤلف عن النص بشكل كامل، فلم يعد له أي تأثير أو ظهور، ولا ينسب إليه قصد النص إلا عبر تمظهرات أخرى، كالذي سماه (إيكو) المؤلف النموذجي.

الخاتمة:

(1) إيكو، التأويل والتأويل المفرط، مرجع سابق، صـ82.
(2) إيكو، التأويل والتأويل المفرط، مرجع سابق، صـ88.

- عرف التراث النقدي العربي انفتاح الدلالة مفهومًا، ولم يعرفه مصطلحًا كما هو في السيميائيات الحديثة، ومع تأكيد التراث النقدي العربي على دور انفتاح الدلالة عبر التأويل في إنتاج المعنى الإيحائي، فإنه يرى أنه عملي ة محددة ومتناهية، تقف عند معنى معين تحدده بوصفه المعنى النهائي للنص . أما السيميائيات الحديثة فقد انقسمت إلى اتجاهين : أحدهما: يتفق مع ما طرحه التراث النقدي العربي في هذا الباب، وهو (سيميائيات المعنى النهائي). والآخر: (السيميائية الهرمسية) وترى أن السيرورة الدلالية لامتناهية، وقد دمجت بين مقولات (بورس) عن السميوزيس اللامتناهية، وآراء (هرمس). وهذا الاتجاه يخ تلف مع طرح التراث النقدي العربي.

- التناظر والتدلال من أهم مصطلحات السيميائيات الحديثة، ويوفر التناظر (مصطلح غريماس) – ومثله مصطلح الطوبيك عند (إيكو) – الضمانات الأساسية للإمساك بالمعنى؛ فهو يعمل بوصفه ضابطًا ومحددًا لعملية التأويل . والتراث النقدي العربي يقترب من هذا التصور، ويبتعد عن مصطلح التدلال (مصطلح بورس) الذي يشير إلى لانهائية التأويل.

- المعنى الإيحائي في التراث النقدي العربي هو قصد النص الذي ينسب إلى مؤ لفه الحقيقي، أما في السيميائيات الحديثة فإنه قصد النص الذي ينسبه قارئ نموذجي إلى مؤلف نموذجي.

المصادر والمراجع:

1. إيكو (أمبرتو)،الأثر المفتوح، تر: عبد الرحمن بوعلي، دار الحوار – اللاذقية – سوريا،ط 2، 2001م.
2. الرازي (محمد بن محمد)،لوامع الأسرار شرح مطالع الأنوار في المنطق، منشورات كتب النجفي – قم، (ت: م).
3. بنكراد (سعيد) ،السيميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها، دار الحوار – اللاذقية – سوريا،ط 3، 2012،صـ259.
4. إيكو (أمبرتو)، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية ،ترجمة وتقديم: سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي – الدار البيضاء،ط 2، 2004م.
5. صَلِيَبا (جميل)،المعجم الفلسفي،دار الكتاب اللبناني – بيروت، 1982م. 519/2. وسيزكين (فؤاد) تاريخ التراث العربي ،تر: عبد الله بن عبد الله حجازي،مطابع جامعة الملك سعود – الرياض،ط 1، 1986م.

6. بنگراد (سعيد)، السميوزيس والقراءة والتأويل، مجلة علامات (محكمة – النادي الأدبي بجدة)،العدد: 10، 1998.

7. بنكراد (سعيد)،السيميائيات والتأويل، "مدخل لسيميائيات ش. س. بورس"،المركزالثقافي العربي – الدار البيضاء،ط 1، 2005.

8. إيكو (أمبرتو)، التأويل والتأويل المفرط ،تر: ناصر الحلواني، مركز الإنماء الحضاري – حلب، 2009م.

9. نيوتن(ك. م)،نظرية الأدبفي القرن العشرين ،تر: عيسى علي العاكوب، عين للدراسات والبحوث – القاهرة،ط 1، 1996م.

10. بريمي (عبد الله)، السميوزيس والتأويل وإنتاج المعنى،مجلة سمات - المغرب،مج1،العدد: 1،مايو 2013م.

11. الإدريسي،سيمياء التأويل،رؤية للنشر والتوزيع – القاهرة،ط 1، 2010.

12. بنكراد (سعيد)،التأويل بينإكر اهات التناظر وانفتاح التدلال، مجلة علامات (ثقافية محكمة - المغرب)،العدد: 29، 2008.

13. إيكو (أمبرتو)، القارئفي الحكاية ،تر: أنطوان أبوز يد، المركز الثقافي العربي – الدار البيضاء، 1996م،

14. الآمدي (الحسن بن بشر)،الموازنة،تح: السيد أحمد صقر،دار المعارف – القاهرة،ط 4، 1994م.

15. الكندي (امرؤ القيس بن حجر)،ديوان امرئ القيس، تح: مصطفى عبد الشافي،دار الكتب العلمية – بيروت،ط 5، 2004م.

16. البغدادي(عبد القادر بن عمر)،خزانة الأدب ولبلباب لسان العرب،تح: عبد السلام محمد هارون،مكتبة الخانجي - القاهرة، ط 4، 1418هـ - 1997م.

17. التبريزي (يحيى بنعلي)،شرح ديوان أبي تمام ،تح : راجي الأسمر، دار الكتاب العربي – بيروت،ط 2، 1994م.

18. ابنالمستوفى (المبارك بن أحم بن المبارك الأربلي)،النظام في شرح ديوان المتنبي وأبى تمام،خلف رشيد نعمان،دار الشؤون الثقافية العامة- بغداد، 2005م.

19. بارت (رولان)،درس السيميولوجيا ،تر: عبد السلام بن عبد العالي، دار توبقال للنشر – الدار البيضاء،ط 3، 1993م.

20.ريكور (بول)،نظرية التأويل ،تر: سعيد الغانمي ،المركز الثقافي العربي – الدار البيضاء – المغرب،ط 2، 2006م.

موقف الحجاز من إمارة شوقي للشعر

أ/ سحر أبو الحمد

مقدمة

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين ، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه الطيبين الطاهرين ، وبعد ،

فلا تخفى مكانة شوقي على أحد ، فهو أمير الشعراء ، وبلبل الشرق ، ومشارك الأمة ف ي العبرة والعبرة ، فهو لسانها الشاكي عند البلاء ، وبلبلها المنتشي فرحا عند الصفاء ، ومن هنا جاء تتويج الشعراء له أميرا عليهم ، وكان ذلك في يوم 27 شوال 1345هـ (29ابريل 1927م) فقد أقيم احتفال أدبي تاريخي ضخم في دار الأوبرا المصرية بالقاهرة اشتركت فيه وفود من العالم العربي كله لتنصيب أحمد شوقي بك أميراً للشعراء.

كما ضمت تلك الوفود جمع من الأدباء والشعراء من كافة أقطار الشرق، وذلك لوضع تاج إمارة الشعر على مفرق شوقي، وتقدم البيعة " حافظ إبراهيم " قائلاً له على لسان جميع الوفود [1].

"الطويل"

أمير القوافي قد أتيت مبايعا وهذه وفود الشرق قد بايعت معي

وفي هذا المهرجان الرائع رفعت مصر راية الشعر في الشرق، وأولت ابنها البار عصا إمارة الشعر، ومشى الدهر في الوفود إلى البيعة معترفاً لشوقي بالتفوق وال نبوغ واستحقاقه للإمارة، ورأينا مجداً يشاد لمصر يعجز الوهم أو ينال قمته، وقامت وفود الشعراء تشدو بأجمل القصائد وأعذب الأنغام لتقدم التهنئة لشوقي أمير الشعراء الذي سطر اسمه بحروف من نور في سجل الخلود.

والحقيقة التي لا مراء فيها أن معظم الشعراء حضروا تتويج شو قي بالإمارة وتنافسوا على حضور مهرجان تنصيبه أميراً عليهم ، ولكن هناك من لم يحضر منهم ورفض إمارته للشعر لرأي ما، ونذكر من هؤلاء:

1- جماعة الديوان" العقاد – شكري – المازني"

2- شعراء الحجاز ونقاده

وكان لكلا الجماعتين رأي في عدم حضور الحفل الذي توج فيه شوقي أميراً للشعراء، وسأورد في هذا البحث موقف شعراء الحجاز ، وسأذكر السبب الذي جعلهم يغيبوا عن هذا المهرجان الأدبي ، وسأعرض كذلك لموقف الشعراء من هذا الفريق وكيف رد الشعراء على هؤلاء الشعراء وهجومهم العنيف على شوقي ، وذلك على النحو التالي :-

أولا : موقف شعراء الحجاز ونقاده من تتويج شوقي بإمارة الشعر

مما لا شك فيه أن حجاز المملكة العربية السعودية قد كان له رأيه في تتويج شوقي أمير للشعراء، وعلى الرغم من كثرة مؤيدي شوقي وكثرة الوفود التي بايعته بإمارة الشعر إلا أن

---

1) **ديوان حافظ إبراهيم، مصدر سابق، ص128.**

شعراء الحجاز ونقاده قد كان لهم رأيهم الذي دفعهم إلى عدم حضور مهرجان التكريم، وهذا ما دفع شوقي إلى السؤال عنهم، مستنكراً عدم حضور وفد يمثلهم قائلاً[2]: "الخفيف"

يا عكاظا تألف الشرق فيه من فلسطينه إلى بغدانه
افتقدنا الحجاز فيه فلم نعـ ثر على قسه ولا سحبانه

ولمكانة الحجاز السامية غضب شوقي من عدم حضور من يمثله في مهرجان إمارته للشعر، ولذا سأل عنه وعن فصحائه.

ولكن ما الذي جعل وفد الحجاز يغيب عن ذلك المهرجان الحاشد؟

يبدو أن مقاطعة الحجاز لمهرجان تكريم شوقي كان مقصوداً لذاته، حيث لم تكن تلك المقاطعة تجاهلاً أو مصادفة، فلعل سببا ما ، ه و من حال دون حضور الحجاز ونقاده ذلك العرس الأدبي الحافل.

وبعد بحث طويل لمعرفة سر مقاطعة الحجاز لمهرجان تكريم شوقي، اتضح أن الحجاز كانت له رؤية نقدية في هذا الموضوع " إمارة الشعر" وتلك الرؤية ظهرت في كلام نقادهم عن رأيهم في إمارة الشعر عموماً، يقول العواد [3]:" وكم أحسن الحجاز أو المملكة العربية السعودية في الاستخفاف بهذه الظاهرة، عندما أضرب عن التجاوب مع أصحاب الحفل، حتى اضطر شوقي أن يقول معاتبا أو منددا لافتقاده الحجاز في مهرجانه"[4]

- ويرى " عبد الفتاح أبو مدين [5]"- أحد نقاد الحجاز أن إمارة الشعر خرافة لا تستند إلى حقيقة... ولو صحت لأطلقت على امرىء القيس وزهير ..."[6] وعن رأيه في إمارة الشعر التي نالها شوقي، يرى أنها " لقب عرضي ناله في حفل أقيم له في مصر، وبمناسبة من المناسبات الخاصة، وسماه صاحب الحفل أمير الشعراء، ويرجع ذلك إلى ما يسميه العصبية الحزبية...[7].

وواضح رفض فكرة الإمارة عموماً حتى قال عنها أنها خرافة لا تستند إلى حقيقة، فالراسخ في عقيدة نقاد الحجاز أن إمارة الشعر عموماً لا يمكن إسنادها لأحد أو منحها لفرد بعينه.

وقد وضح كتاب (نظرات في الأدب المقارن، لمؤلفه: عبد السلام طاهر الساسي) أبعاد هذا الموقف في إمارة الشعر، كما أورد لآراء العديد من نقاد الحجاز حول هذا الأمر، وسأذكر بعض تلك الآراء ليتضح الأمر أكثر.

يقول العطار " وأنا أؤيد أن إمارة الشعر أمر باطل ... وأن القصر في مصر كان يريد أن يكون شاعره أميراً للشعر والشعراء .."[8]

فالعطار كان موقفه من إمارة الشعر عامة أنها أمر باطل، ولا يقصد شوقي ذاته، حتى إنه كان قد نقد طه حسين حين نسب للعقاد إمارة الشعر، والعقاد نفسه كما يقول العطار لم يقبلها لنفسه واستنكر هذه الإمارة.. "[9]

ويأتي تعليل " محمد سعيد العامودي " [10] لإمارة شوقي للشعر الذي يرى " أن صحيفة الأهرام هي التي أطلقت عليه أمير الشعراء مجاملة وتحية... ويصف إمارة الشعر بأنها غير ذات

---

2) الشوقيات : أحمد شوقي ، المكتبة التجارية القاهرة ،1970 م ج2، ص192.
3) محمد حسن عواد: شاعر حجازي مشهور كانت له آراء نقدية وخاصة في مسألة إمارة الشعر .
4) نظرات جديدة في الأدب المقارن وبعض المسجلات الشعرية عبد السلام طاهر الساسي ، دار ممفيس للطباعة: القاهرة، 1377ه، ص.21
5) عبد الفتاح أبو مدين: هو احد نقاد الحجاز المبرزين.
6) ينظر: نظرات جديدة في الأدب المقارن: الساسي، مرجع سابق، ص.43
7) نظرات جديدة في الأدب المقارن: الساسي، مرجع سابق، ص.43
8) نظرات جديد في الأدب المقارن: عبد السلام الساسي، مرجع سابق، ص28 وما بعدها.
9) المرجع السابق، نفس الصفحة.
10) محمد سعيد العامودي: هو أحد نقاد الحجاز.

موضوع، وأنها لا تعدو أن تكون مجاملات.. "[11] وهذا ما يراه أيضا " محمود عارف" [12] فهو يقول " إن صحيفة الأهرام وداود بركات رئيس تحريرها، ورغبة الرواج التجاري وراء خرافة أمير الشعراء.... "[13]

ولعل هذا الرأي يقترب من فكر جماعة الديوان الذي كنت قد وضحته مسبقاً، ولعل سمة تأثير وتأثر بين الجماعتين جعلت الأفكار تتقارب شيئاً ما.

كما يرى الشاعر" محمد حسن عواد" أن هذه الإمارة التي منحها شوقي لم تكن نتيجة لتفوقه الفني، لأنه لا يملك ه و ولا غيره – من وجهة نظره – هذا التفوق، كما يرى أن هذا اللقب المدوي " أطلقه صحفيون مصريون على شوقي في عصر ما سماه بميوعة الأدب تزلفاً لمركزه السياسي أو الإداري، وللشعراء في مصر وغيرها رأي غير رأي الصحافة التي ادعت إمارته.

وللعواد أبيات تلخص رأيه ورأي المدرسة التجديدية في الحجاز حول إمارة شوقي، وهي[14]: "الخفيف"

ولقد قلت يا غبي لشوقي — وهي ينعي الحجاز في سحبانه
من حبا امره القريض لفرد — ثم من سوغ اللغا في حسانه
ليس للشعر من أمير سوى الفكر — وحي الشعور لا وسنانه
يلهجان الهدى ونفث الرؤى — الحرة - في فنه - إلى فنانه
فالحساب الحساب للفكر خلاقا — بعيد المضي في أشطانه
تل ك في الشعر من رسالة سحبا — ن حديثا و غابرا في زمانه
والحجاز الذي يحس بهذا — كم سما والقريض طوع بنانه
فانصب " المهرجان " لعبة فرد — وتمتع ومن ترى باحتضانه
فهو أضحوكة من الأدب المملوك — تغرى دعاته بامتهانه (م)

والأبيات السابقة توضح رؤية الحجازيين عامة لفكرة الإمارة التي يراها بعضهم " من الموازين المغشوشة التي يقوم بها الأدب.. "[15]

وفيها يوضح الشاعر رؤيته لفكرة الإمارة، فيقول من ذا الذي منح إمارة الشعر لفرد بعينه، ثم من الذي قصر حسان التعبير في فرد بعينه فالشعر لا أمير عليه سوى الفكر وحى الشعور فالذي يهب الشعر الحياة هو صدق الإحساس و التجربة الصادقة التي بها يهتدي صاحبها للفكرة الحرة التي لا تعقيد فيها، ولكن الحساب والحجر على الفكر لا يأتي بروعة إبداع وجودة فن، فالحساب الحساب للفكر خلاقا بعيد المضي في أشطانه، وتلك في الشعر من رسالة سحبان بن وائل: أفصح العرب – حديثاً وقديماً بل وفي كل الأزمان، والحجاز قد أحس بهذا فسما بالشعر وجعل القريض طوع بنانه، ولذا يقول لشوقي: " انصب المهرجان فما هو إلا لعبة فرد، ولتتمتع أنت ومن ترى باحتضانه، فذلك المهرجان أضحوكة من الأدب المملوك، تغري دعاته بامتهانه وذلك لأن التتويج معناه قصر الفن الجزل البديع في شخص بعينه وهذا نوع من الجور على الفن كما يرى "العواد".

وفي تلك الأسباب ثورة عنيفة ضد شوقي تؤكد ما وضحه الساسي من معرفة الحجازيين بما يدور في مصر من حركة تجديدية تهاجم شوقي والمقلدين، والساسي نفسه عند حديثه عن كتاب الديوان" للعقاد والمازني، يقول: " وكلاهما (أي العقاد والمازني)(أغرم بنقد شعر هذا الشاعر "

---

11) نظرات جديد في الأدب المقارن ص52- .53
12) محمود عارف: أحد نقاد الحجاز.
13) نظرات جديد في الأدب المقارن: الساسي، مرجع سابق، ص29-.30
14) ديوان محمد حسن عواد، مطبعة دار الع الم العربي، جدة، الطبعة الثالثة، 1979م،1399هـ. الجزء الثاني، ص31-.32
15) الأدب الحجازي الحديث بين التقليد والتجديد: د. إبراهيم بن فوزان الفوزان – مكتبة الخانجي : القاهرة، 1981م-1401هـ، الطبعة الأولى، الجزء الثالث، ص.951

شوقي " رغم الطبول التي كان يضربها حول شوقي الصحفي دواد بركات، وفي " الديوان " صفحات لامعة من نقد شوقي، وهذا نقد مقصود به هدم إمارة الشعر..."

واضح مدى الانحياز للعقاد وجماعته، وهذا دفعهم إلى مهاجمة شوقي.

فكما ثارت جماعة الديوان على شوقي، وهاجمت شعره، قامت في الحجاز دعوة مماثلة ضد شوقي، وهي تدل على أبعاد تأثير جماعة الديوان على نقاد الحجاز وشعرائه وهي آراء تعميمية، اندفاعية متأثرة بآراء العقاد في شوقي، تهاجمه وتجرح شعره هذا من جانب، وعلى النقيض تشيد بالعقاد وتمدحه، يقول " العواد" مثلاً عن " العقاد " " والعقاد يستحق منا كل تقدير، لأنه أوقف المدرسة الشوقية المقلدة عن مواصلة السير والتمادي في القديم، والأخذ بالمنهج الجديد.."[16]

وحديث "العواد" يدل على انحياز شعراء الحجاز لجماعة العقاد المجددة، ضد جماعة شوقي المقلدة.

والساسي يقول عن كتاب الديوان " وقد نجحا العقاد والمازني) نجاحاً باهراً حيث خلفا في عالم الشعر وعياً سليماً، هو وعي الحرية والتفكير المنظم، والثقافة الحية الشاملة، بالإضافة إلى إبراز الشخصية في الشعر ذاته لأن الشعر بلا شخصية كتمثال بلا روح... [17]

وهذا يدل على وعي وتأثر شعراء الحجاز بالعقاد وجماعته حتى أنهم قد نادوا بكل ما يدعوا إليه العقاد وجماعته من تجديد، وهاجموا من هاجمه العقاد وجماعته كما فعلوا مع شوقي، ولكن ليتهم ثاروا على شوقي بموضوعية وحللوا فنه بل أصدروا أراء عامة عليه لا تستند إلى دليل أو حتى تحليل لإبداع شوقي، فنرى العواد مثلاً يتهم شوقي " بأنه شركسي دخيل ووصفه بالقذر "[18]، ولكن يأتي" العطار" ليرد على "العواد" فيقول له " وأنا أذكر الأستاذ العواد بأنه قال عن نفسه بأنه آري، فلو انبرى أحد وزعم عن الأستاذ ما زعمه عن شوقي، فما يكونه أمره.."

ويبدو العطار هنا قد اتبع جانباً حيادياً في هذا الشأن ولم يظلم شوقي كما فعل العواد، بل يعود العطار ليحكم أحكام نقدية عامة على شوقي ويسلم بكل ما قال العقاد عنه وكأنه حقيقة لا مراء فيها فيقول " ما أخذه العقاد على شوقي حق، وإن كان العقاد مؤاخذ في أسلوبه .." [19] وهذا يعد حكم عام لم يعد فيه لفن الشاعر ولم ينقده ليتبين الحقيقة.

ثم يأتي الشاعر" حمزة شحاته" [20] يقول في قصيدته التي بعنوان " بين صديقين "، والتي يقول في مقدمتها" أمير الشعراء أحمد شوقي بك يخاطب غندي" والتي مطلعها : "الهزج"

سلام النيل يا غندي وهذا الزهر من عندي

والقصيدة بها قدر من الاستهزاء بشوقي وإمارته للشعر، والاستخفاف بقدرته الشعرية وبلغته التي تشبه لغة العجم كما يقول عنه، وفيها يعترف شوقي لغندي بإخفاقه وفشله في تحقيق أي نصر أو تفوق، وقد ظهر ذلك في قوله : "الهزج"

كلانا مخفق المسعى وبربندك بربندي (21)

---

16) نظرات جديد في الأدب المقارن: عبد السلام الساسي، مرجع سابق، ص21.
17) المرجع السابق، ص.29
18)العطار عميد الأدب :زهير محمد جميل كتبي ،ط 1، مطبعة دار الفنون للطباعة والنشر :جدة 1411هـ - 1990م ،ص.195
19) المرجع السابق ، نفس الصفحة .
20) حمزة شحاته شاعر حجازي ، ولد في مكة المكرمة عام 1910م ، يعتبر من رواد الشعر الحديث في الحجاز ، وتوفي عام1972م في القاهرة عن عمر يناهز 62 عاما ، ودفن في مكة المكرمة في مقبرة المعلاة " موقع الألوكة المجلس العلمي Majles.alukah.net، بتاريخ 18 محرم 1432ه – 2010/2/24 ، مقال بعنوان "الشاعر حمزة شحاته ، بقلم : فالح الحجية "تاريخ الدخول الثلاثاء 2016/3/14 الساعة 12 ظهرا .

وكل تلك الآراء إنما تحمل في طياتها معركة أدبية ضد شوقي في قطر مهم من أقطار الوطن العربي، وتلك المعركة ما هي إلا امتداد لآراء جماعة الديوان وثورتها العنيفة على شوقي، التي حملت في طياتها الذم لشوقي وشعره عموماً، ولعل هذا الإيمان المسبق بكل ما دعت إليه جماعة الديوان جعل بعض نقاد الحجاز يصدرون أحكام تدل على المهاجمة فقط، فمثلا " عبد الفتاح أبو مدين" بعد أن رأي أن إمارة الشعر خرافة يعود ليقول" وفي عهد شوقي نفسه كان هناك شعراء أحق منه بإمارة الشعر ولو صحت فالمتنبي الصغير ... (الرصافي) يمتاز عن شوقي في كثير من المراحل.."

وهو رأي عام.. ويبدو أن وقوفه ضد شوقي لمجرد مهاجمته هو من أوحى إليه بذلك.

كما يرى العطار أن مصر نفسها لم يجمع أدبائها وشعرائها على تتويج شوقي بالإمارة، بل رآه كما يقول بعض النقاد شاعراً غير مبدع، فيقول " وأنكر بعضهم أن يكون شاعراً في القمة، ويتهمه بالتقليد حتى لشعراء لم يبلغوا في الشعر مبلغ الشعراء الكبار مثل البوصيري"

- وكل تلك الآراء كانت تنحاز لرأي العقاد في شوقي، دون أي عودة لفن شوقي لنقده ورسم الصورة الصحيحة عن هذا الفن.

كل تلك الآراء كانت تخلو من الموضوعية، ويدخل فيها التأثر بوجهة نظر" العقاد" وجماعته في شوقي، والهجوم العنيف عليه، بل وتردد كل ما جاء في هذا الهجوم وتشعل الثورة ضده في الحجاز.

ومع كل ذلك إلا أن هناك من وقف موقف وسط وأنصف شوقي، فألف " أحمد جمال " [22] كتاباً بعنوان " أدب وأدباء"، وفيه جانب كبير من الحيادية حيث يتخذ " موقف وسط في الحكم بإمارة الشعر، فلا هو ممن يتهم شوقياً وعصره بالتخلف الذي دفعهم إلى إدعاء إمارة شوقي، ولا هو ممن يؤمن بأن شوقياً هو ملك الشعراء، بل يثبت لشوقي قصائد جياد وروائع وطنية وإسلامية... "[23]

ويبدو أن " أحمد جمال" قد أحس بمدى الظلم الذي وجه لشوقي حيث النقد العام والتجريح الهدام الذي لا يستند لنقد موضوعي حقيقي، بل هو مجرد هجوم وثورة عنيفة تردد آراء وأفكار جماعة بعينها كانت قد ناصبت شوقي العداء وسعت لهدم صرحه الشامخ، لبناء صرح آخر على أنقاض تجريحه وهدمه، وتلك الجماعة- أي جماعة الديوان – قد كان لها أثرها على الحجاز ونقاده وشعرائه، حيث أثرت فيهم أيما تأثير،وهذا ما جعله يعود لشعر شوقي وينظر إليه بعين الناقد الحق الذي يتحلى بالحيادية وعدم الميل في الهوى والفكر، فاتخذ موقفاً وسطاً، وأثبت لشوقي قصائد حسان في وطنياته وإسلامياته، فالرجل لم يظلم شوقي ويسلبه حقه في الإجادة وروعة الفن، كما لم يجعله ملك على الشعراء، بل نقد ه نقداً موضوعياً وأثبت له روائع وطنية إسلامية رأي أنها يصح فعلاً أن ترقى لمستوى الفن الرفيع.

ولم يرفض إمارته للشعر ولم يسلبه حقه في الإجادة، بل كان على الحياد من كل تلك الأمور.

ومما هو جدير بالذكر أن الدكتور "سعيد ظلام" يرى أن شوقياً قد تغيرت وجهة شعره، وأخذ برأي مدرسة الديوان في آخر حياته، فنراه يقول " وكانت آراء الديوان، ونقدها، وحركتها، ودعوتها وراء كل تجديد جاء به شوقي من مسرح، وقول على لسان الطير والحيوان، وتجديد في الأوزان، واختراع لبعضها... إذ بدأ شوقي هذا الاتجاه المسرحي رداً على دعوى الجمود حتى يحافظ على مكانته كرائد، وأمير للشعراء.."

فشوقي قد جدد وطور في الشعر بحق، سواء بسبب ثقافته الغربية، فوجوده في أسبانيا فترة منفاه كان له دور كبير في إذكاء شعوره، ويدل على تحوله وقبوله للتجديد أنه صار رائد مدرسة

---

21) بربندي: مدينة هندية.
22) أحمد جمال : أحد نقاد الحجاز المشهورين.
23) أدب وأدباء: أحمد جمال، دار الثقافة، مكة، 1992م-1413هـ - الطبعة الأولى، ص118-120.

" أبولو" ورئيساً لها في آخر حياته، وقد يكون تأثر فعلا بنقد جماعة الديوان له ولجأ للتجديد ليحافظ على مكانته كرائد وأمير للشعراء.

وبرغم ما قيل ويقال عن شوقي، وكل ما وجه إليه من نقد وهجوم عنيف، إلا أنه سيظل شامخاً أبد الدهر، ويبقى شاعراً عظيماً له قصائد جياد تحمل معنى الشعر والإبداع الفني، وتدل على قدرة شعرية عالية، وموهبة متفجرة، وله بالمقابل أيضاً قصائد لا ترقى لمستوى شاعر عظيم مثله، وتلك القصائد اعتمد عليها كثير ممن انتقد شعره، ولعل مكانته في القصر قد ألزمته بما لم يكن لديه قناعة به.

ومن الظلم لشوقي أن تلتقط قصائد معينة، يبني عليها حكم عام على شعره كله.

وفي نهاية المطاف يبدو أن شوقي لم يخسر تلك المعارك التي خاض غمارها فحول النقاد مثل العقاد والمازني وطه حسين، والعواد والعطار، و ... إلخ، بل لقد أثرت تلك المعارك الأدب وأعلت ذكر شوقي أكثر في سماء الفن، وصدق د. إبراهيم الفوزان حين قال" والتاريخ المنصف إذا تحدث عن دور شوقي فلا يكفيه أن يسجل دوره في الشعر فقط، بل ما يتجه أنصاره وخصومه حول هذه الإمارة من مقالات وبحوث وقصائد.."[24]

- ومع كل ما وجه لشوقي من نقد وهجوم عنيف إلا أنه قد ظل شاعراً عظيماً، وظلت مكانته راسخة رسوخ الجبال، وحافظ على قدره ومكانته بثباته أمام هذا التيار العنيف بجودة فنه وتجديده في الأوزان والقوافي وفنون الشعر المختلفة.

وبعيداً عن قبول أو رفض إمارته للشعر، إلا أنها تدل على مكانته السامية في الشعر العربي حتى اتفق معظم الأدباء والشعراء على تنصيبه أميراً عليهم في مهرجان عظيم استمر أكثر من أسبوع تليت فيه أجمل القصائد وأروعها على الإطلاق.

ثانيا: رد الشعراء على هذا الهجوم العنيف الذي تعرض له شوقي

لقد كانت للعديد من الشعراء رؤية فيما تعرض له شوقي من معارك وهجوم عنيف عليه وعلى شعره، وسأذكر رأي البعض منهم فقد كان معظم ما ذكروه إنصافاً للفن يصب في بوتقة إسداء الحق لأهله، وإظهار وجهة النظر بحرية من غير حجر أو تعقيد، فلم يرضخ أحدهم لضغوط ليقول وجهة نظره في هذا الأمر سواء نثراً أو شعراً.

يقول" أحمد رامي" في معرض إجابته عن عدة أسئلة وجهت إليه وهي ما هو موقفه من المعارك التي كانت تدور بين مدرسة المحافظين بزعامة شوقي، ومدرسة الديوان بزعامة العقاد وما تلا ذلك من ظهور مدرسة رومانسية عاطفية التي سمت نفسها جماعة " أبولو"؟

" لم أكن طرفا... ولم اشترك ... ولم أتأثر بكل هذه الأمور على الإطلاق ... ولم أحاول أن أصنف نفسي في مدرسة من هذه المدارس، وهذه هي الغربية في أمرى فأنا شاعر قائم بذاته.."

كيف كون " رامي" وجهة نظره تلك؟ يقول مستطرداً:

" تستطيع أن تقول أنني قرأت لهؤلاء جميعاً وأعجبت بأشياء مما كتبوه، لكني لم أحاول أن أتبنى أفكاراً معينة من اتجاه مجدد، ذلك لأنني أؤمن بأن الشعر هو أداء نفسي منغوم يتسم بجودة وصدق التعبير، ولا يعنيني إذا كان قائله كذا، أو هو من مدرسة كذا أو من غيرها، ولذلك فأنا لا اعترف بشيء اسمه " المدرسة التقليدية" أو المدرسة التجديدية" شوقي مثلاً هو إمام شعراء هذا العصر قال شعراً يمكن أن ينسب إلى عصر امرئ القيس، وقال شعراً معبراً عن عصره هو .."[25]

- وعن رأيه فيما كتب العقاد عن شوقي وهجومه عليه وعلى مدرسته

---

24) الأدب الحجازي الحديث بين التقليد والتجديد: د. إبراهيم الفوزان، ج3، ص903 بتصرف.
25) أعلام العرب" أحمد رامي " : السعيد حامد السعيد شوارب، الهيئة العامة للكتاب : القاهرة ، 1985 م، ص47-48.

يكمل الشاعر قائلاً"... أما الحملة التي قادها العقاد وزملاؤه على شوقي وحافظ، فهي حملة جعلت تنشر عن أضعف ما كتبه الرجل وتشهر به لأغراض لم تكن خالصة لو جه الأدب دائماً .. واعتقد أن العقاد وصحبه كانوا في بواطنهم يؤمنون بقيمة " شوقي" الضخمة وما قدمه للشعر العربي" [26]

فرامي يوضح أنه كانت له ذاته المستقلة لم يقف في صف فريق على حساب الآخر، وإنما هو يقف محايداً ولم يتخذ مقياساً لتلك الحيادية إلا جودة الفن وروعة الإبداع، ويرى أن شوقي هو إمام شعراء هذا العصر لجزالة شعره ورصانته التي من روعته قد تنسبه لعصر امرئ القيس، كما قال شعراً معبراً عن عصره وبيئته، كما يرى أن العقاد وجماعته قد جاروا على شوقي لنشرهم بعض أشعاره بل أضعفها ومحاولة إصدار حكم عام على صاحبها، ويرى أ ن تلك المعركة لم تكن خالصة لوجه الأدب أبداً.. ويختم رأيه في تلك المسألة أن العقاد وجماعته يعتقد أنهم كانوا في بواطنهم يؤمنون بقيمة شوقي الضخمة، ويعرفون قدر ما قدمه شوقي للشعر العربي ولكنهم يظهرون عكس ذلك استعلاء وبدعوى التجديد والثورة على التقليد.

ويأتي صوت " إبراهيم ناجي" مجلجلاً في أذن كل من يتهم شوقي بأنه شاعر تقليدي، ويرد عليهم بفنه الرائع قائلاً لشوقي[27]: "الكامل"

مازلت تبعث في قريضك ثاويا أو ماضيا حفلا بكل فخار
حتى اتهمت فقال قوم شاعر ناجي الطلول وطاف بالآثار
فجلوت ما لم يشهدوا، ورسمت ما لم يعهدوا من معجز الأفكار
شيخ يدب إلى ا لأصيل وقلبه وجنانه في نضرة الأسحار

يقول له ما زلت تبعث في إبداعك وشعرك العذب الجميل مقيماً أو ماضياً حفلا بكل فخار، حتى اتهمك البعض وقالوا عليك هؤلاء القوم أنك شاعر ناجي الأطلال وطاف بالآثار أي تقلد كل ما هو قديم فحسب، إلا أنك قد صوبت لهم سهام فنك لترد عليهم فجلوت ما لم يشهدوا، ورسمت ما لم يعهدوا من معجز الأفكار، فأبدعت كل ما هو جديد من فن رائع حيث " الشعر التمثيلي – والقصص التي رويتها على ألسنة الحيوانات والطيور، ومسرحيا تك الرائعة التي أخرست كل لسان يتهمك بأنك شاعر مقلد أو غير قادر على إبداع فن رائع.

وبذلك يكون" ناجي" قد أثبت فضل شوقي في التجديد والابتكار في الشعر العربي ورد على – جماعة الديوان- وغيرها ممن اتهمه بأنه شاعر مقلد للقدامى فحسب، وذلك من خلال إبداع شوقي العظيم الذي أخرس كل ثائر عليه ومهاجم لفنه.

ويشيد شيخ الشعراء " أحمد الشارف" إلى الذين هاجموا شوقي ولم يبايعوه بإمارة الشعر يوم تكريمك كان أبدع وأروع الأيام حيث أضاءت قبسات من نورك الوقاد، فقد أثبت في الحضور (يقصد جميع الوفود التي اعترفت له بإمارة الشعر وحضر ت مهرجانه العظيم) الفضل لشوقي إلا قليلا، ولا ينجو شاعر عظيم مثلك من نقد وتجريح فيقول له ([28]): "الخفيف"

يوم تكريمك المحبب أضاءت قبسات من نورك الوقاد
أثبتوا الفضل فيك إلا قليلا ليس يخلوا الكرام من أضداد
أية منك أبطلت كل سحر وشفت كل ناطق بالضاد
فاتخذها يا شرق آية فخر لك واستبقها لصوت الحادي

---

26) المرجع السابق، ص48.
27) ديوان إبراهيم ناجي ، مصدر سابق، ص102
28) أحمد الشارف دراسة وديوان: على مصطفى المصراتي، طبع وتوزيع ونشر دار - مكتبة الفكر : طرابلس ، د . ت ، ص247.

ولعل الشارف يقصد بالإشارة إلى القليل في قصيدته هنا " الذين هاجموا شوقي يقصد جماعة الديوان شكري والعقاد والمازني الذين أعلنوا الحرب في تلك الآونة، مما يعرفه دارسوا الحركة الفكرية والأدبية في مطلع هذا القرن [29] ولا ينجو شاعر أو أديب من ناقدين – على حق – أو هامزين لغرض – وكان "العقاد " صاحب فكرة ومنهج، وأخيراً رجع إلى إنصاف شوقي والاعتراف بقيمته في الدراسات الفنية".

فشوقي قد أجبر ببديع فنه وجديد شعره معظم الناقدين للاعتراف بفضله والتسليم بتفوقه وتميزه وسمو فنه.

ويوضح الشيخ محمد عبد المطلب موقف أولئك الذين كانوا يرفضون القديم فقط لأنه قديم ولا ينظرون إلى مدى جودته، فقد يكون القديم أجزل وأروع من شعر المجددين بكثير، فيرد على أولئك ويبرز لهم مدى تفوق شوقي رغم تمسكه بتراثه الأصيل ومحاولة الابتكار فيه، فيقول[30]:

"الطويل"

وفي الناس من عادى القديم سفاهة وأغلق عينه الجديد المبهرج
أبى الله إلا أن يكون بمجده قديماً وراح الملحدون فلجلجوا
رأوك بديعاً في الجديد فأبدعوا وعجت على ح سن القديم فعوجوا

فشوقي قد جعل هؤلاء الناقدين للقديم والرافضين له في حيرة من أمرهم حيث رأوا جديده البديع فنظموا فيه، وحسن استخدامه للتراث فتوجهوا إلى التراث لاستلهام الصور الطيبة الجزلة منه، فشوقي بفضل الله ثم بديع نظمه قد صرف هؤلاء عن مجرد النقد الهدام ب ل أقام بجديد فنه وجزالة أسلوبه واستحداثه لتراث أجداده صرحاً شامخاً من المجد يحطم كل ما يريد أن يتوجه إليه بنقد أو هدم، حتى صار " شوقي قمة عالية، وثروة يعتز بها الأدب العربي"[31] فتلك هي مكانته التي حازها بفضل جزيل فنه وبديع نظمه.

يبدو من رد الشعراء على نق اد شوقي مدى إيمانهم بموهبة شوقي المتدفقة وروعة فنه وعبقريته الفذة، ومكانته التي رسخت في سجل الفن حتى سطرت عظيم جهده على مر الدهور، ووقفت تحطم كل من يهاجمه أو يدور في فلك هدم فنه ليزول، حتى صار بفضل تلك المكانة رائد الشعراء وأميرهم بجدارة .

الخاتمة

ومن خلال دراسة موضوع البحث (موقف شعراء الحجاز ونقاه من تتويج شوقي بإمارة الشعر) كان لابد أن نقف وقفة قصيرة نلقي من خلالها الضوء على ما توصلت إليه من نتائج كانت ثمرة لهذا البحث وتتمثل في :

1 - لقد اتضح من خلال هذا البحث أن مكانة الحجاز السامية هي التي جعلت شوقي يغضب من عدم حضور من يمثله في مهرجان إمارته للشعر، ولذا سأل عنه وعن فصحائه.

---

29) المصدر السابق، ص247- 248
30) ديوان الشيخ محمد عبد المطلب، شرح وتصحيح : إبراهيم الإبياري، عبد الحفيظ شلبي، مطبعة الاعتماد ، د.ت ، ط1، ص49.
31) أحمد الشارف دراسة وديوان: على مصطفى المصراتي، مصدر سابق، ص248.

-

2 - كما وضح البحث أن عدم حضور الحجاز لمهرجان التتويج كان يعود إلى رؤية نقدية خاصة في هذا الموضوع " إمارة الشعر " وتلك الرؤية ظهرت في كلام نقادهم عن رأيهم في إمارة الشعر عموماً، فمنهم من رفض فكرة إمارة الشعر لسبب ما ، ومنهم من رفض الفكرة بوجه عام .

3 - كما وضح البحث أن شعراء الحجاز كانوا على صلة وثيقة بشعراء الديوان الذين رفضوا تتويج " شوقي بإمارة الشعر بدافع أنه لا سلطان على الشعر ولا أمير عليه سوى الفن ، وقد أوردت آرائهم بالتفصيل في هذا الشأن .

4 - كما تبين من خلال هذا البحث رؤية العديد من الشعراء فيما تعرض له شوقي من معارك وهجوم عنيف عليه وعلى شعره .

5 - كما يبدو من رد الشعراء على نقاد شوقي مدى إيمانهم بموهبة "شوقي" المتدفقة وروعة فنه وعبقريته الفذة ، وقد قدموا البرهان على روعة فنه وجودة استخدامه لجزل البيان ورقيقه .

وبعد .. ، فهذا البحث جهد متواضع هو جهد مقل ، وقد بذلك فيه قصارى جهدي ، فإن كان ثمة توفيق وسداد فمن الله عز وجل ، وإن كان ثمة هنات فمني ومن الشيطان ، فالكمال لله وحده جل في علاه (ربنا عليك توكلنا وإليك أنبنا وإليك المصير) .

مصادر ومراجع البحث

- الشوقيات : أحمد شوقي ، المكتبة التجارية القاهرة ،1970 م ج2.
- نظرات جديدة في الأدب المقارن وبعض المسجلات الشعرية عبد السلام طاهر الساسي ، دار ممفيس للطباعة: القاهرة،1377هـ.
- ديوان محمد حسن عواد، مطبعة دار العالم العربي، جدة، الط بعة الثالثة، 1979م، 1399هـ. الجزء الثاني .
- الأدب الحجازي الحديث بين التقليد والتجديد : د. إبراهيم بن فوزان الفوزان – مكتبة الخانجي: القاهرة،1981م-1401هـ، الطبعة الأولى، الجزء الثالث .
- العطار عميد الأدب :زهير محمد جميل كتبي ،ط 1، مطبعة دار الفنون للطباعة والنشر:جدة1411هـ -1990م .
- أدب وأدباء : أحمد جمال، دار الثقافة، مكة، 1992م-1413هـ - الطبعة الأولى، ص118-120
- أعلام العرب" أحمد رامي" : السعيد حامد السعيد شوارب، الهيئة العامة للكتاب : القاهرة ،1985م.
- ديوان إبراهيم ناجي ، دار العودة ، بيروت1999 م .

- أحمد الشارف دراسة وديوان : على مصطفى المصراتي، طبع وتوزيع ونشر دار - مكتبة الفكر : طرابلس ، د . ت .
- ديوان الشيخ محمد عبد المطلب، شرح وتصحيح : إبراهيم الإبياري، عبد الحفيظ شلبي، مطبعة الاعتماد ، د.ت ، ط1.