

السِّيَرَةُ الشَّرْعِيَّةُ

عِنْدَ الْجُوَيْنِيِّ

قَوَاعِدُهَا وَمَقاصِدُهَا

تأليف

الدكتور عمر أنور الزبيري

دار النشر الإسلامية

جمعية خدام الإسلام

السِّيَرَةُ الشَّرْعِيَّةُ
عِنْدَ الْجَوْنِيِّ
قَوَاعِدُهَا وَمَقاصِدُهَا

أصل هذا الكتاب رسالة دكتوراه، أعدت لنيل شهادة
الدكتوراه من جامعة محمد الخامس بالرباط، بإشراف
الأستاذ أحمد الريسوني. وقد نال الباحث به درجة
الدكتوراه بدرجة مشرف جداً.

جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الأولى

١٤٣٢ هـ - ٢٠١١ م

شركة دار البشائر الإسلامية

للطباعة والتوزيع ش.م.م.

أسرنا الشيخ رزي رشقية رحمه الله تعالى سنة ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م

بيروت - لجنات صرب: ١٤/٥٩٥٥ هاتف: ٧٠٢٨٥٧

فاكس: ٧٠٤٩٦٣ / ٩٦١١

website: www.dar-albashaer.com \ bashaer@cyberia.net.lb
email: info@dar-albashaer.com

السِّيَلَةُ الشَّرْعِيَّةُ

عِنْدَ الْجُوَيْنِيِّ

قَوَاعِدُهَا وَمَقاصِدُهَا

تَأَلِيفُ

الدَّكْتُورِ عَمْرِو النَّزْدَانِيِّ

بِإِذْنِ الشَّرِيفَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



إهداء

إلى أمِّي الصابرة حفظها الله...

وإلى والدي المجاهد رَحِمَهُ اللهُ...

إلى إخوتي وأخواتي المكافحين في درب الحياة اللاحب...

إلى زوجتي المرابطة على ثغر من ثغور الحياة...

إلى أولادي الذين أرجو من الله أن يكونوا من عبادة الصالحين...

إلى أساتذتي الكرام الذين وقفوا إلى جانبي ومدُّوا لي يد العون...

إلى المناضلين من أجل الحرية والكرامة في مشارق الأرض ومغاربها...

إلى هؤلاء جميعاً أهدي هذا العمل المتواضع.

سائلاً المولى القبول والوفاء على الإيمان آمين.

عمر الربيعاني



دعاء

اللهم يسر بجودك وكرمك منهج الصواب،
وجنبني غوائل التعمق والإطناب.

اللهم ثبت قلبي على دينك، واهدني لأرشد
الأمور، واجعل لي همّة عالية، وعزماً فيك ماضياً.

مقدمة

الحمد لله حمداً يوافي نعمه، ويكافئ مزيده. والصلاة والسلام على من لا نبي بعده. ورضي الله عن صحابة رسول الله ﷺ أجمعين. ورحم الله التابعين، وكل من حمل راية الحق المبين، وسار على درب الهدى إلى يوم الدين.

وبعد...

فإن البحث بما يخدم شريعة الإسلام، والعمل على ما يعلي راية القرآن، من أهم وأجل الأمور التي ينبغي على المسلمين اليوم - وأصحاب العلم منهم خاصة - القيام بها، في ظل عالم مادي لا يؤمن إلا بالمادة ديناً، ويتخذ القوة بأشكالها كافة لتحصيلها سبيلاً. وفي ظل عالم جعل من أولوياته محاربة هذا الدين، فجند لأجل هذه المهمة كل ما أنتجته الحضارة من وسائل ومكتسبات.

أولاً: هدف الدراسة:

تهدف هذه الدراسة إلى بيان فقه السياسة الشرعية عند الجويني المتعلق ببنية الدولة الإسلامية، متمثلة بأعلى سلطة فيها المؤسسة السياسية، وما يتبع ذلك من مؤسسات مركزية؛ كالمؤسسة العلمية، والمؤسسة القضائية، والمؤسسة الاجتماعية، والمؤسسة المالية، والمؤسسة الدعوية. وهي تجتهد كذلك في تلمس أثر الواقع بأبعاده كافة في تأصيل فقه السياسة الشرعية حاضراً ومستقبلاً. كما أنها تهدف إلى استخراج قواعد السياسة الشرعية عند الجويني، والوقوف على مقاصدها،

وبيان آفاقها المستقبلية، وتبيان أثر ذلك كله في تأصيل فقه السياسة الشرعية تأصيلاً يلبي حاجات الواقع وما هو متوقع.

ثانياً: سبب الاختيار:

يرجع اختياري لموضوع هذه الدراسة لسببين رئيسين: أحدهما: ذاتي. وثانيهما: موضوعي.

أما السبب الذاتي: فهو اهتمامي بفقه السياسة الشرعية في تراثنا الإسلامي، حيث إنني أحسب أن فقه السياسة الشرعية لا يزال بحاجة إلى إبراز كنوزه، واستخراج مكنونه؛ من أجل مواكبة قضايانا المعاصرة ونوازلنا المستجدة.

وأما السبب الموضوعي: فهو تأصيل فقه السياسة الشرعية المتعلقة ببنية الدولة الإسلامية، وما يتبعها من مؤسسات مركزية، واستخراج قواعد السياسة الشرعية ومقاصدها؛ من أجل بناء أحكام النوازل والمستجدات عليها، وتأسيس فقه السياسة الشرعية استناداً إليها.

ثم إن وراء هذين السببين سبب آخر لا ينبغي إغفاله هنا، وهو أن الجويني يعد بامتياز من رواد فقه السياسة الشرعية في تراثنا الإسلامي؛ ولهذا كان من الأهمية بمكان - ونحن نسعى لتأصيل فقه السياسة الشرعية - الرجوع إليه، والتعويل عليه، والأخذ من معينه.

ثالثاً: الدراسات السابقة:

أستحضر في هذا السياق قول أستاذي الفاضل عبد العظيم الديب في حق الجويني، حيث قال - وهو بصدد شرح قول الجويني يندب حظه؛ حيث لم تنل كتبه ما تستحقه من العناية والاهتمام - قال: «وكم

كان صادقاً ﷺ في شكواه، فلم ينل للآن حظه ونصيبه»^(١).

وبعد البحث بوسائل البحث المتاحة، لم أقف إلا على دراستين علميتين، تناولتا بالبحث فكر الإمام الجويني:

الدراسة الأولى: دراسة الباحث رائف محمد عبد العزيز أنعيم، التي جاءت تحت عنوان: «الفكر السياسي عند الإمام الجويني دراسة مقارنة»، وهي دراسة مقدّمة للجامعة الأردنية؛ لنيل درجة الدكتوراه.

أما الدراسة الثانية: فكانت دراسة الباحث هشام سعيد أحمد أزهر، وكانت تحت عنوان «مقاصد الشريعة عند إمام الحرمين وآثارها في التصرفات المالية»، وهي دراسة مقدمة للجامعة الأردنية أيضاً؛ لنيل درجة الدكتوراه.

وعلى الرغم من الجهد المبذول والمشكور في كلا الرسالتين، بيد أن كل واحدة منهما اهتمت بجانب محدد من فكر الجويني.

فدراسة الباحث رائف محمد عبد العزيز أنعيم، اهتمت بإبراز الفكر السياسي عند الجويني، ولم تلتفت إلى ما سوى ذلك من فقه السياسة الشرعية؛ كالمسألة الاجتماعية، والمسألة الاقتصادية، والمسألة الدعوية.

كما أن دراسة الباحث هشام سعيد أحمد أزهر، اهتمت بالجانب الأصولي عند الجويني، وخاصة ما يتعلق بمقاصد الشريعة، وتحديد ما يتعلق بالتصرفات المالية، وكانت باقي جوانب فقه السياسة الشرعية فيها غير حاضرة.

ومن ثم جاء هذا البحث لِيُسهم في بناء ما بدأه هذان الباحثان.

(١) غياث الأمم في التياث الظلم، الجويني، عبد الملك بن عبد الله (٤٧٨)، تحقيق: د. عبد العظيم الديب، ط ٢، ١٤٠١هـ: ٢٩٠.

ثم ها هنا أمور لا يليق إغفالها، تلتخص وفق التالي :

أولاً: أن أستاذنا الفاضل عبد العظيم الديب قد أفرد في رسالته العلمية المعنونة بـ «فقه إمام الحرمين» باباً للحديث عن الإمامة والدولة عند الجويني^(١)، تحدث فيه إجمالاً عن بعض مباحث الإمامة.

ثانياً: أنني في أثناء بحثي على الشبكة العالمية وقفت على بحث بعنوان «الفكر السياسي عند الجويني»، ذكر فيه الباحث أنه سجل هذا البحث في جامعة محمد الخامس، وكان - كما قال - قد استشار الأستاذ الريسوني في موضوعه. وبعد الرجوع إلى الأستاذ الريسوني، أفادني أنه لا يذكر شيئاً مما نسبته الباحث إليه. وغاية ما تفيده المعلومات المتوفرة حول هذا البحث، أنه قيد الإنجاز^(٢).

ثالثاً: ثمة دراسة جامعية، جاءت تحت عنوان «الآراء الاقتصادية لإمام الحرمين الجويني»، من إعداد الباحث عبد اللطيف بن عبد الله بن عبد اللطيف، وهي رسالة دكتوراه مقدمة إلى شعبة الاقتصاد الإسلامي، كلية الشريعة، جامعة أم القرى، مكة المكرمة ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م^(٣). ولم يتح لي الوقوف على مضمون هذه الدراسة.

رابعاً: وثمة دراسة جامعية، من إعداد الباحثة نجية بن نعجة، جاءت تحت عنوان «الفكر السياسي عند الجويني من خلال كتابه

(١) يُنظر: فقه إمام الحرمين، د. عبد العظيم الديب. قطر، ط١، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م: ٤٥٨ - ٥٠٢.

(٢) عنوان هذه الرسالة والبيانات المتعلقة بها حصلت عليه من موقع

www.ahlalhdeth.com.

(٣) يُنظر: الفكر الاقتصادي عند إمام الحرمين الجويني، أ.د. رفيق يونس المصري. قطر، جامعة قطر، ضمن أبحاث الذكرى الألفية لإمام الحرمين الجويني، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م: ٩٢٧.

الغيثي»، وهي دراسة مقدمة للمعهد الوطني العالي لأصول الدين، قسم أصول الدين، الجزائر ١٩٩٥م، لنيل درجة الماجستير. وكنت قد كلفت بعض الأخوة من الجزائر لتأمين نسخة مصورة عن هذه الرسالة، غير أنه لم يُوفَّق في الحصول على نسخة مصورة من هذه الرسالة^(١).

رابعاً: صعوبات الدراسة:

لا يخلو عمل من صعوبة ما تواجهه، وليست هذه الدراسة استثناء من هذه القاعدة. فقد واجهت الباحث جملة من الصعوبات، ذلها التوكل على الله، والاعتماد عليه، والتضرع إليه آناء الليل وأطراف النهار، ثم الصبر والمعاناة. ويمكن تلخيص تلك الصعوبات وفق التالي:

أولاً: عدم التفرغ الكلي لهذا البحث، حيث كانت الظروف لا تسمح بالتفرغ كلياً لهذا العمل، حيث كنت أعمل لكسب رزقي، وأستغل وقت فراغي للعمل على بحثي، فكان ذلك على حساب راحتي وراحة أهلي.

ثانياً: البعد عن المشرف الرئيس على بحثي، حيث لم يتيسر لي الالتقاء به إلا قليلاً، لكن كان قربي من أستاذاي الفاضل عبد العظيم الديب معوضاً لي عن بعدي عن أستاذاي المشرف.

ثالثاً: صعوبة الحصول على بعض المراجع؛ إذ إن المكتبات في البلد الذي أقيم فيه كانت فقيرة ببعض المصادر التي كانت تعوزني، كما أن المصادر المتوفرة كانت مبعثرة في أكثر من مكتبة، ما اقتضى مني التردد بين مكتبة وأخرى للوصول إلى المراد.

رابعاً: توثيق المعلومة التي أحصل عليها بوساطة البرامج

(١) عنوان هذه الرسالة والبيانات المتعلقة بها حصلت عليه من موقع

الحاسوبية، من المراجع المكتوبة؛ إذ إن كثيراً ما كانت البرامج الحاسوبية لا تتفق في أرقام صفحاتها مع المراجع المكتوبة التي هي في تناول يدي، ما استدعى جهداً مضاعفاً لتوثيق المعلومة وفق المکتوب.

خامساً: تأخر صدور كتاب «نهاية المطلب في دراية المذهب» للجويني، فقد صدر هذا السُّفر الضخم بعد أن كنت قد قطعت شوطاً مهماً من البحث، ما استدعى مني كثيراً إعادة ما تم تحريره على ضوء ما استجد لي من معلومات متعلقة بموضوع البحث، وقفت عليها في هذا الكتاب.

خامساً: منهج الدراسة:

اعتمدت في بحثي هذا على أكثر من منهج اقتضته طبيعة البحث، فكان هناك المنهج التاريخي، والمنهج الاستقرائي، والمنهج التحليلي، والمنهج النقدي، والمنهج التوظيفي، ومنهج المقارنة. وقد تمثلت هذه المناهج على وجه التفصيل وفق الخطوات التالية:

أولاً: اعتمدت المنهج التاريخي في دراسة الباب التمهيدي في هذه الدراسة، وذلك بتتبع أهم ما كُتب في فقه السياسة الشرعية قبل الجويني.

ثانياً: اعتمدت المنهج الاستقرائي، والمنهج التحليلي، في الباب الأول من هذه الدراسة؛ وذلك لبيان فقه السياسة الشرعية كما أصَّله الجويني من خلال كتابه «غياث الأمم» بشكل رئيس، ومن خلال كتبه الأخرى بشكل ثانوي.

ثالثاً: اعتمدت المنهج النقدي - أحياناً - لمناقشة بعض الآراء والأحكام التي قررها الجويني في بعض مسائل فقه السياسة الشرعية، وبيان الرأي فيها.

رابعاً: اعتمدت المنهج التوظيفي في البابين الأول والثاني من هذه

الدراسة، وذلك من خلال توظيف ما أمكن توظيفه من فقه السياسة الشرعية على قضايانا المعاصرة.

خامساً: اعتمدت المنهج الاستقرائي في الباب الثاني من الدراسة لاستخراج كثير من قواعد السياسة الشرعية ومقاصدها عند الجويني، وصنفتها تصنيفاً موضوعياً.

سادساً: اعتمدت منهج الموازنة، وذلك من خلال رصد فقه الموازنة في فقه السياسة الشرعية كما أصله الجويني اعتماداً على الموازنة بين رُتب المصالح، وتقديم ما هو الأصلح والأففع.

سابعاً: رجعت إلى المصادر الأساسية للبحث، ووثقت المادة المقتبسة منها توثيقاً علمياً، وذلك بذكر بيانات المصدر المقتبس منه كاملاً عند أول مرة يُذكر فيها، ثم الاكتفاء بذكر اسمه مختصراً عند ذكره لاحقاً.

ثامناً: الرجوع إلى العديد من الدراسات المعاصرة المتعلقة بموضوع البحث، اقتباساً، ونقداً، وتأيداً، وتعقيباً.

تاسعاً: عرّفت بالمصطلح المركزي لهذا البحث (السياسة الشرعية) في متن الرسالة. وعرّفت ببعض المصطلحات الأخرى الواردة في البحث، ومعاني عدد من الكلمات التي بدا لي أنها تحتاج إلى شرح وبيان في هامش الصفحات التي وردت فيها تلك الكلمات.

عاشراً: في حال الاقتباس الحرفي كنت أضع النص المقتبس بين قوسين صغيرين ثم أذكر في الهامش اسم المصدر ورقم الصفحة المقتبس منها النص. أما إذا كان الاقتباس بالمعنى أو بشيء من التصرف، فكنت أحيل إلى الهامش من غير تنصيص، وأقول: (يُنظر: ...)، وأذكر اسم المصدر، ورقم الصفحة المقتبس منها النص.

حادي عشر: كان منهجي في التوثيق من الكتب التي ليست بين

يدي، أن أحصل على المعلومة من خلال برامج الحاسوب، ثم أقوم بمقابلتها على أصولها المكتوبة، وتوثيقها أصولاً.

ثاني عشر: رجعت - أحياناً - إلى بعض المواقع على الشبكة العالمية للحصول على بعض المعلومات التي لم يتيسر لي الاطلاع عليها إلا من خلال تلك الشبكة، وما هذا شأنه، كنت أذكر اسم الموقع الذي اقتبست منه المعلومة. وإن كان كتاباً على الشبكة ذكرت اسمه مقروناً برقم الصفحة.

ثالث عشر: عزوت الآيات القرآنية إلى مواطنها في القرآن الكريم، وذلك بذكر اسم السورة ورقم الآية.

رابع عشر: خرّجت الأحاديث من «صحيح» البخاري ومسلم، إن كان الحديث فيهما أو في أحدهما، وإلا خرّجته من كتب السنن الأربعة، فإن لم يكن في الكتب الستة، خرّجته من المصدر الذي وجد فيه، وذلك بذكر اسم المصدر، والكتاب، والباب، ورقم الحديث، ومن ثم الحكم عليه حيثما تيسر ذلك.

خامس عشر: ألحقت بهذه الدراسة فهرس فنية؛ تسهيلاً للوصول إلى المبتغى والمقصود. وقد اشتملت هذه الفهارس على فهرس للآيات القرآنية، وفهرس للأحاديث، وفهرس للآثار، وفهرس للأعلام، وفهرس لموضوعات الدراسة.

سادساً: خطة البحث:

جاءت خطة هذه الدراسة مقسمة إلى مقدمة، وباب تمهيدي، وبابين رئيسين، وخاتمة.

أما مقدمة الدراسة - وهي التي بين يدي القارئ - فقد عرضت فيها: هدف الدراسة، والأسباب التي دعت لاختيارها، والدراسات

السابقة عليها، والصعوبات التي اعترضتها، والمنهجية المتبعة في البحث، وخطة البحث.

وأما الباب التمهيدي فقد اشتمل على أربعة فصول، كانت وفق التالي:

الفصل الأول: تعريف مصطلح (السياسة الشرعية).

الفصل الثاني: ترجمة الجويني.

الفصل الثالث: السياسة الشرعية ضمن سياقها التاريخي. وتضمن هذا الفصل مبحثين:

المبحث الأول: السياسة الشرعية قبل الجويني.

المبحث الثاني: قضايا حول فقه السياسة الشرعية.

الفصل الرابع: الفكر السياسي للجويني ضمن سياقه التاريخي. وتضمن هذا الفصل ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: ملامح عصر الجويني.

المبحث الثاني: فقه السياسة الشرعية والواقع.

المبحث الثالث: آفاق السياسة الشرعية عند الجويني.

الباب الأول: السياسة الشرعية عند الجويني تأصيلاً. وتضمن ستة فصول:

الفصل الأول: المؤسسة السياسية.

الفصل الثاني: المؤسسة العلمية.

الفصل الثالث: المؤسسة القضائية.

الفصل الرابع: المؤسسة الاجتماعية.

الفصل الخامس: المؤسسة المالية.

الفصل السادس: المؤسسة الدعوية.

الباب الثاني: السياسة الشرعية عند الجويني تفصيلاً وتقصيلاً وموازنة،
وتضمن أربعة فصول:

الفصل الأول: قواعد السياسة الشرعية عند الجويني.

الفصل الثاني: مقاصد السياسة الشرعية عند الجويني.

الفصل الثالث: فقه موازنات السياسة الشرعية عند الجويني.

الفصل الرابع: أثر الجويني فيمن بعده في فقه السياسة الشرعية.
وتضمن هذا الفصل خمسة مباحث.

المبحث الأول: أثر الجويني في الغزالي.

المبحث الثاني: أثر الجويني في العز ابن عبد السلام.

المبحث الثالث: أثر الجويني في ابن تيمية.

المبحث الرابع: أثر الجويني في ابن قيم الجوزية.

المبحث الخامس: أثر الجويني في الشاطبي.

الخاتمة: وقد اشتملت على نتائج البحث وبعض الاقتراحات
والتوصيات.

ختاماً:

ومن الوفاء بالحقوق لأهلها، أن أتقدم بالشكر الجزيل، والدعاء
الوفير لأستاذي الفاضل عبد العظيم الديب حفظه الله، الذي فتح لي قلبه
وبيته، وأعطاني من وقته ما هو به ضنين، فجزاه الله عني كل خير، وأمده
بوافر الصحة.

والشكر والدعاء موصول لأستاذي فاروق حمادة حفظه الله، الذي
لم يأل جهداً في بذل النصح والإرشاد، وتذليل كثير من العقبات
الإدارية التي اعترضتني في أثناء تسجيل هذا البحث، وفي أثناء العمل
عليه.

كما أن من لازم الوفاء ازداء الشكر لأستاذي والمشرف على هذا البحث الأستاذ أحمد الريسوني، الذي إليه يعود الفضل أولاً في تسجيل هذا البحث في جامعة محمد الخامس، وكان له الفضل ثانياً في التوجيه والإرشاد والتسييد.

ولا يفوتني في هذا المقام ازداء الشكر وخالص الدعاء لأستاذي وصديقي الأستاذ سليمان اليعقوبي، الذي بذل جهداً مشكوراً في متابعة الإجراءات الأولى لتسجيل البحث، فله مني خالص الشكر والدعاء، وأسأل الله أن ييسر له كل خير.

وأخيراً لا أخراً، فإن من واجب الاعتراف بالجميل إزداء الشكر للمملكة المغربية حكومة وشعباً، وخاصة القائمين على أمر التعليم العالي، وأخص بالذكر عميد كلية الآداب في جامعة محمد الخامس، الذي يسر لي أمر متابعة الدراسة في هذا البلد الكريم. فإلى هؤلاء جميعاً أقول: جزاكم الله كل خير على القبول وحسن الضيافة، وجعل ذلك في ميزان حسناتكم، آمين.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

الدكتور **عمر نور الزيداني**
دمشق

الخميس الثامن من رجب سنة ١٤٢٩ هـ
الموافق العاشر من شهر تموز ٢٠٠٨ م
قبيل غروب شمس ذلك اليوم



الباب التمهيدي

الفصل الأول: تعريف المصطلح الرئيس للدراسة.

الفصل الثاني: ترجمة الإمام الجويني.

الفصل الثالث: فقه السياسة الشرعية ضمن سياقه التاريخي.

الفصل الرابع: فقه السياسة الشرعية عند الجويني ضمن سياقه التاريخي.

مقدمة الباب

يعد هذا الباب مدخلاً لدراسة السياسة الشرعية عند الجويني. وهو يشمل على تعريف بمصطلح البحث الرئيس (السياسة الشرعية)، وترجمة للجويني تفني بالغرض، وبحثٍ لفقهِ السياسة الشرعية ضمن سياقه التاريخي قبل الجويني، وفقه السياسة الشرعية عند الجويني ضمن سياقه التاريخي.

وقد استدعى بحث هذه النقاط تقسيم هذا الباب إلى أربعة فصول، جاءت وَفْقَ التَّالِي:

الفصل الأول: تعريف مصطلح البحث.

الفصل الثاني: ترجمة الجويني.

الفصل الثالث: فقه السياسة الشرعية ضمن سياقه التاريخي.

الفصل الرابع: فقه السياسة الشرعية عند الجويني ضمن سياقه

التاريخي.



الفصل الأول

تعريف المصطلح الرئيس للدراسة

المبحث الأول: دراسة تاريخية حول مصطلح السياسة الشرعية.

المبحث الثاني: تعريف السياسة الشرعية لغة.

المبحث الثالث: تعريف السياسة الشرعية اصطلاحاً.

مقدمة الفصل

من المقرر عند أهل العلم أنه لا سبيل إلى استيعاب وتحليل وتعليل؛ أي: دراسة دون فهم مصطلحاتها؛ ومن هنا كان من الأهمية بمكان تحديد مصطلحات هذه الدراسة تحديداً يوضح مقصودها، ويكشف مكنونها^(١).

ولما كان المصطلح المركزي في هذه الدراسة هو مصطلح (السياسة الشرعية)، كان من مقتضى البحث التعريف بهذا المصطلح، وبيان محدداته ومكوناته.

وتأسيساً على ما تقدم، فقد سعيت في هذا الفصل إلى تحديد معنى هذا المصطلح لغة واصطلاحاً، واستبقت ذلك بذكر لمحة تاريخية حول استعمال هذا المصطلح.

فحصل من مجموع ذلك أن ينقسم هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث، هي وفقاً التالي:

المبحث الأول: دراسة تاريخية حول مصطلح السياسة الشرعية.

المبحث الثاني: تعريف السياسة الشرعية لغة.

المبحث الثالث: تعريف السياسة الشرعية اصطلاحاً.

(١) يُنظر: نظرات في منهج الدراسة المصطلحية ومدى اهتمام الجويني بها في كتابه الكافية، أ.د. الشاهد البوشيخي. قطر، جامعة قطر، ضمن أبحاث الذكرى الألفية لإمام الحرمين الجويني، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م: ٢٠٦.



المبحث الأول

دراسة تاريخية لمصطلح السياسة الشرعية

لم يرد مصطلح (السياسة الشرعية) في كلام الفقهاء المتقدمين؛ ويُستأنس لهذا النفي بما ذكره ابن نجيم في «البحر الرائق»، حيث قال: «ولم أر في كلام مشايخنا تعريف السياسة»^(١). وهذا يفيد أن مصطلح (السياسة الشرعية) من المصطلحات المتأخرة.

ويبدو أن أول من استعمل هذا المصطلح من الفقهاء المتقدمين ابن عقيل (٥١٣هـ)، حيث نقل ابن القيم عنه قوله: «جرى في جواز العمل في السلطنة بالسياسة الشرعية، أنه هو الحزم»^(٢).

وقد ذكر ابن تيمية هذا المصطلح في كتابه «مجموع الفتاوى» في أكثر من موضع. فقال في معرض الرد على بعض الفقهاء الذين يصفون ما فعله ﷺ من العقوبات أنه من باب السياسة: «يقال لهم: هذه السياسة إن قلت: هي مشروعة لنا، فهي حق، وهي سياسة شرعية»^(٣). وفي

(١) البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ابن نجيم (٩٧٠)، زين الدين بن إبراهيم، ضبط: زكريا عميرات. بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م: ١١٨/٥.

(٢) الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر (٧٥١)، غني به: صالح أحمد الشامي. بيروت، المكتب الإسلامي، ط١، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م: ٤١.

(٣) مجموع الفتاوى، ابن تيمية، أحمد (٧٢٨)، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم. المدينة المنورة، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ط١، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م: ٣٩١/٢٠.

معرض ذم من يُعين اليهود والنصارى على إظهار شعائهم في ديار المسلمين، قال: «ولا يشير على ولي أمر المسلمين بما فيه إظهار شعائهم في بلاد الإسلام، أو تقوية أمرهم بوجه من الوجوه إلا رجل منافق... أو رجل جاهل في غاية الجهل، لا يعرف السياسة الشرعية الإلهية التي تنصر سلطان المسلمين على أعدائه»^(١).

وكان ابن قيم الجوزية أصرح من استعمل مصطلح (السياسة الشرعية)، حتى إنه سمي كتاباً بهذا المصطلح، جعله تحت عنوان «الطرق الحكمية في السياسة الشرعية». وأفرد فصلاً في كتابه «إعلام الموقعين»، عَنَوَنَ له بقوله: «العمل بالسياسة»، وفصلاً آخر بعنوان «كلام أحمد في السياسة الشرعية»^(٢). وفي كتابه «بدائع الفوائد» قال: «فائدة: جواز العمل في السلطنة الشرعية بالسياسة»^(٣).

كذلك أتى ابن نجيم على هذا المصطلح في أثناء بيانه أن السياسة نوعان: عادلة وظالمة، فقال: «وقد صنف الناس في السياسة الشرعية كتباً متعددة»^(٤). بيد أنه لم يذكر أيّاً من هذه الكتب المؤلفة في هذا الموضوع. ولعله يقصد بذلك أن الفقهاء صنفوا في موضوعات السياسة الشرعية، وإن لم يفردها بهذا العنوان.

وقد أصبح استعمال هذا المصطلح بعد ابن القيم شائعاً بين

(١) السابق: ٦٤٢/٢٨.

(٢) إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر (٧٥١)، ضبط: محمد عبد السلام إبراهيم. بيروت، دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م: ٢٨٣/٤، ٢٨٧.

(٣) بدائع الفوائد، ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، اعتنى به: محمد عبد القادر الفاضلي. بيروت، المكتبة العصرية، ط١، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م: ٣/١٩٦. ويُنظر: السابق: ٣/١٩١.

(٤) البحر الرائق، سابق: ١١٨/٥.

الفقهاء، بل إن بعضهم أفرد هذا العنوان بكتاب مستقل^(١).

والمصطلح المستعمل عند الفقهاء المتقدمين، والمرادف لمصطلح (السياسة الشرعية)، هو مصطلح (السياسة). والحنفية هم أكثر من استعمل هذا المصطلح، حتى إن الإمام محمداً سمي كتاب عمر رضي الله عنه إلى أبي موسى الأشعري رضي الله عنه، كتاب (السياسة)^(٢).

والشافعية يعبرون عن مصطلح (السياسة الشرعية) بمصطلح (المصلحة)، ويجعلونها مرادفة لها، ويخصّون ذلك فيما ترك الشارع تقديره للإمام أو من في حكمه. جاء في «مغني المحتاج»: «لا يعزُر في غير معصية، ويستثنى منه مسائل... ثالثها: نفي المخنث، نصّر عليه الشافعي رضي الله عنه مع أنه ليس بمعصية، وإنما فُعل للمصلحة»^(٣). وهذا حكم بمقتضى السياسة الشرعية، وإن لم يعبروا عن ذلك بهذا المصطلح، لكن فهم ذلك من تعليلهم^(٤).

(١) يُنظر على سبيل المثال: رسالة في السياسة الشرعية، محمد بن حسين بيرم؛ السياسة الشرعية والفقہ الإسلامي، عبد الرحمن تاج؛ السياسة الشرعية، عبد الوهاب خلاف؛ السياسة الشرعية، محمد بن عبد الله السيف الجابر آل بوعينين التميمي.

(٢) يُنظر: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، الكاساني، علاء الدين أبي بكر بن مسعود (٥٨٧)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، تقديم: د. محمد بكر إسماعيل. بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م: ١١٧/٩.

(٣) مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، الخطيب، محمد بن أحمد الشربيني (٩٧٧)، تصحيح: علي عاشور. بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط ١، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م: ١٥/٦. ويُنظر: السابق: ٥٦٦/٥.

(٤) يُنظر: السياسة الشرعية في الأحوال الشخصية، د. عبد الفتاح عمرو. عمان، دار النفائس، ط ١، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م: ٢١.

والإمام الماوردي استعمل مصطلح (السياسة) في كتابه «الأحكام السلطانية» في مواضع، فقال مرة: «واحتاج عليّ ﷺ - حين تأخرت إمامته، واختلط الناس فيها وتجوروا - إلى فضل صرامة في السياسة»^(١). وعلل بعض الأحكام في كتابه «الحاوي» على أنها من باب السياسة؛ كقوله عند شرحه لقول الشافعي: «ويُغزِي أهلُ الفِئ كَلِّ قوم إلى مَنْ يليهم»، قال: «وتقتضيه السياسة»^(٢).

كما أن الجويني استعمل مصطلحين قريبين من مصطلح السياسة الشرعية: أحدهما: مصطلح (الإيالة الشرعية). وثانيهما: مصطلح (السياسة الدينية)^(٣)، بيد أنه لم يحدد المراد من هذين المصطلحين.

والظاهر من كلام الفقهاء المتقدمين، أنهم يستعملون هذا المصطلح مرادفاً لمصطلح (التعزير). قال ابن عابدين: «والظاهر أن السياسة

(١) الأحكام السلطانية والولايات الدينية، الماوردي، علي بن محمد بن حبيب (٤٥٠)، تحقيق: عصام فارس الحرساني، محمد إبراهيم الزغلي. بيروت، المكتب الإسلامي، ط١، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م: ١٢٦. ويُنظر: السابق: ١٦٩، ٢٣٥، ٢٣٧.

(٢) الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، الماوردي، علي بن محمد بن حبيب (٤٥٠)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، تقديم: محمد بكر إسماعيل، عبد الفتاح أبو سنة. بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م: ١٤١/١٤.

(٣) يُنظر: الغياثي، سابق: ٢٥٦. و(الإيالة) من الأوّل: الرجوع. آل الشيء يُؤول أولاً ومآلاً: رَجَعَ. وآل ماله يُؤوله إيالة: إذا أصلحه وساسه. وآل المَلِك رعيته يُؤلها أولاً وإيالاً: ساسهم وأحسن سياستهم. والإيالة: السياسة. والجمع: إيالات. وقد استعمل الجويني مصطلح (الإيالة) بكثرة في كتابه «الغياثي»، وغيره من كتبه، واستعمل مصطلح (الإيالة الشرعية) مرادفاً لمصطلح (السياسة الشرعية).

والتعزير مترادفان؛ ولذا عطفوا أحدهما على الآخر؛ لبيان التفسير^(١).
ويؤيد هذا الاستعمال، أن هذا المصطلح غالباً ما يذكره الفقهاء في بابي الحدود والتعزير. والحنفية - خاصة - يستعملون هذا المصطلح بكثرة^(٢).

والناظر في كلام الفقهاء المتقدمين يرى أن كتبهم الفقهية قد اشتملت على الأحكام الفقهية والأحكام السياسية دون تمييز بينها، وأن التمييز بين هذين النوعين من الأحكام لم يظهر إلا مع الفقهاء المتأخرين، وتحديدًا مع ابن قيم الجوزية.

على أن استعمال مصطلح (السياسة الشرعية) في كلام الفقهاء المتأخرين والمعاصرين، لم يقف عند بابي الحدود والتعزير، وإنما تعداه إلى ما هو أوسع من ذلك وأرحب، ليشمل النظم المالية، والقضاء، والتنفيذ، والإدارة، ونظام الحكم^(٣).

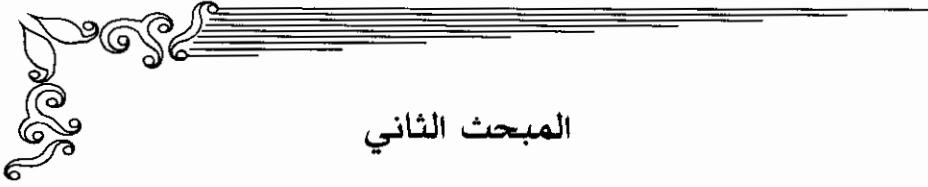
ثم إن الفقهاء يُعبّرون عن مصطلح (السياسة) بمصطلحات أُخر، مثل: (الأحكام السلطانية)، و(تدبير أهل الإسلام)، و(السياسة الشرعية)، و(السياسة الملوكية)، و(الإيالة)، و(الزعامة)، ونحو ذلك من المسميات التي يقصدون بها: الأحكام المتعلقة بالإمامة، والسلطات المقررة لها^(٤).

(١) رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز (١٢٥٢)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض. بيروت، دار الكتب العلمية، ط ٢، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م: ٢٠/٦.

(٢) يُنظر على سبيل المثال: بدائع الصنائع: ٤٠٥/١٠؛ البحر الرائق: ١٠٤/٥؛ رد المحتار: ١٩/٦، ٢١، ٣٥، ١٠٧، ١١٣، ١٧١؛ روضة الطالبين وعمدة المفتين، النووي، يحيى بن شرف. بيروت، المكتب الإسلامي، ط ٣، ١٤١٢هـ - ١٩٩١م: ٣٣٣/٨.

(٣) يُنظر: المدخل إلى السياسة الشرعية، عبد العال عطوة. الرياض، مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود، ١٤١٢هـ - ١٩٩٣م: ٣٣، ٦٧.

(٤) يُنظر: ابن تيمية والولاية السياسية الكبرى في الإسلام، د. فؤاد عبد المنعم أحمد. الرياض، دار الوطن، ط ١، ١٤١٧هـ: ٥٣.



المبحث الثاني

تعريف السياسة الشرعية لغة

مصطلح (السياسة الشرعية) مصطلح مركب من لفظين مضافين: أحدهما: لفظ (السياسة). وثانيهما: لفظ (الشرعية)، ومن هنا كان تعريف كل لفظ من هذين اللفظين لغة أمراً لا بد منه، للوقوف على تعريف هذا المصطلح اصطلاحاً. وتعريفهما لغة يكون في مطلبين:

المطلب الأول

تعريف (السياسة) لغة

مادة (سوس) تدل لغة على معنيين اثنين: أحدهما: فساد في شيء. والآخر: جيلة وخليقة. ولفظ (السياسة) مأخوذ من المعنى الثاني. ويستعمل لفظ (السياسة) في اللغة مصدراً لساس يسوس، يقال: ساس الأمر سياسة؛ بمعنى: قام به، وهو سائس، من قولهم: ساسه. وسوسه القوم: جعلوه يسوسهم. والسوس: الطبع والخلق، يقال: الفصاحة من سوسيه، والكرم من سوسيه؛ أي: من طبعه. فهذا أصل وضع (السياسة) في اللغة. وتطلق بإطلاقات كثيرة، يدور معناها حول القيام على الشيء، وتدييره والتصرف فيه بما يصلحه^(١).

(١) يُنظر: معجم مقاييس اللغة، سابق؛ لسان العرب، سابق، (سوس)؛ المدخل إلى السياسة الشرعية، سابق: ١٣.

المطلب الثاني

تعريف (الشرعية) لغة

(الشرعية) نسبة إلى الشرع، والأصل اللغوي لهذا اللفظ مادة (شرع)، وهو يدل على شيء يُفتح في امتداد يكون فيه. من ذلك الشريعة، وهي مورد الشاربة الماء. واشتق من ذلك الشرعة في الدين، قال تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨] والشريعة. والشرعة والشريعة: ما سنَّ الله من الدين، وأمر به^(١).



(١) يُنظر: معجم مقاييس اللغة؛ لسان العرب، (شرع).



المبحث الثالث

تعريف السياسة الشرعية اصطلاحاً

الذي يقصده الفقهاء من لفظ (سياسة) عموماً، هو بناء الحكم على ما تقتضيه مصلحة الأمة، مما لم يرد بشأنه دليل خاص. وقد يستعملون لفظ (السياسة) أيضاً، ويريدون به الأحكام التي من شأنها ألا تبقى على وجه واحد، بل تختلف باختلاف العصور، وتتغير بتغير الأحوال^(١). وقد تعددت تعريفات الفقهاء لمصطلح (السياسة الشرعية) وتنوعت، وأنا أذكر بعضاً من تلك التعريفات:

١ - عرفها ابن عقيل (٥١٣)، فقال: «السياسة ما كان من الأفعال، بحيث يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يشرعه الرسول ﷺ، ولا نزل به وحي»^(٢).

وهذا التعريف من أشهر وأقدم ما عُرف به هذا المصطلح. وهو يفيد أن السياسة الشرعية غير مقتصرة على ما نطق به الشرع فحسب، بل تشمل أيضاً ما لم يرد فيه نص.

٢ - وعرفها المقرئزي بأنها: «القانون الموضوع لرعاية الآداب والمصالح، وانتظام الأموال»^(٣).

وهو تعريف يُعبّر عن مقصود السياسة الشرعية، لكن لو قال: الأحكام

(١) يُنظر: المدخل إلى السياسة الشرعية، سابق: ٣٩، ٤٦.

(٢) أعلام الموقعين، سابق: ٢٨٧/٤.

(٣) المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، المقرئزي (٨٤٥)، أحمد بن علي بن عبد القادر. القاهرة، طبعة بولاق، ١٢٧٠: ٢٢٠/٢.

الموضوعة، بدلاً من «القانون» لكان أقرب إلى مصطلحات الشرع.

٣ - عرفها ابن نجيم بأنها: «فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها، وإن لم يرد بذلك الفعل دليل جزئي»^(١).

ويُفهم من هذا التعريف، أن للحاكم أن يقنن حكماً لم يرد فيه نص، وله أيضاً أن يقيد نصاً مطلقاً، أو يخصص نصاً عاماً. فالتعريف شامل لما جاء فيه نص، ولما لم يأت به نص.

٤ - وعرفها ابن عابدين بأنها: «استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجي في الدنيا والآخرة»^(٢).

وهذا التعريف أقرب إلى أن يكون تعريفاً عاماً.

٥ - وعرفها الشيخ عبد الوهاب خلاف بأنها: «تدبير الشؤون العامة للدولة الإسلامية، بما يكفل تحقيق المصالح ودفع المضار، مما لا يتعدى حدود الشريعة، وأصولها الكلية، وإن لم يتفق وأقوال الأئمة المجتهدين»^(٣).

ولو أسقط الشيخ العبارة الأخيرة من تعريفه، لكان تعريفه كافياً وافياً، ومع ذلك يبقى هذا التعريف من أجود التعريفات المحددة للمراد من مصطلح (السياسة الشرعية).

التعريف المختار للباحث:

يظهر - على ضوء ما تقدم - أن مصطلح (السياسة الشرعية) يُطلق إطلاقين: عام وخاص.

(١) البحر الرائق، سابق: ١٨/٥.

(٢) رد المحتار، سابق: ٢٠/٦.

(٣) السياسة الشرعية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية، عبد الوهاب خلاف. الكويت، دار القلم، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م: ١٧.

أما الإطلاق العام: فيُطلق على ما يقابل (السياسة الوضعية = اللاشريعة)، ويكون المراد بها مطلق التشريعات الإسلامية؛ أي: السياسة التي تأخذ بالإسلام ديناً ومنهج حياة، ويقابلها هنا السياسات غير الشرعية. أما الإطلاق الخاص - وهو المراد في هذا البحث -: فيطلق على جملة التدابير والتنظيمات القائمة على الاجتهاد من لدن ولي أمر المسلمين، أو من ينوب عنه، من أجل مواجهة الواقع المتغير^(١). ثم إنني أذهب في تعريف السياسة الشرعية إلى أنها: رعاية شؤون الأمة عامة بما لا يخالف أصول الشرع ومقاصده الكلية.

فقولي: «رعاية شؤون الأمة»؛ يعني: تلبية حاجات الأمة المستجدة عن طريق التشريع لقضاياها النازلة. وقولي: «عامة»، يدخل في ذلك قضايا الأمة الداخلية والخارجية، وقولي: «بما لا يخالف»، أعم من قولي: «بما يتفق»؛ إذ الشرط أن تكون تلك الأحكام غير مخالفة لأصول الشرع ومقاصده، وليس الشرط الموافقة. وقولي: «أصول الشرع»؛ يعني: أصول التشريع المتفق عليها، ويدخل في ذلك الأصول التبعية؛ كالاستحسان والعرف والمصلحة المرسلة. وقولي: «مقاصده»؛ أعني: أن تكون أحكام السياسة الشرعية ناظرة لمقاصد الشرع العامة، ومندرجة تحت كلياته.

وبحسب هذا التعريف، فإن السياسة الشرعية لا تقتصر على ما نطق به الشرع، بل تشمل أيضاً ما لم يرد فيه نص، بشرط أن لا تخالف دليلاً معتبراً، أو أصلاً شرعياً، أو مقصداً كلياً. كما أن هذا التعريف يشمل ما يشرعه ولي أمر المسلمين، أو من ينوب عنه. وهو شامل كذلك لجميع الأحكام التي يفرزها الواقع، وغير مقتصر على جانب التعزيز.

(١) هذا التعريف ذكره الأستاذ أحمد صبحي منصور على موقع الحزب الإسلامي العراقي على الشبكة العالمية. وقد تصرف فيه بعض التصرف.

بعد تحرير وبيان المقصود بمصطلح السياسة الشرعية، أشرع بذكر
ترجمة موجزة للإمام الجويني، ثم أنتقل للحديث عن أهم الأعلام الذين
سبقوا الجويني، ووضعوا اللبنة الأساسية لفقهاء السياسة الشرعية.



الفصل الثاني

ترجمة الإمام الجويني

ترجمة الإمام الجويني

بغيتي الأساس هنا أن أضع ترجمة مختصرة بين يدي من يطالع هذا البحث، ولم يكن له سَبْقُ معرفة بالجويني عموماً، وبكتابه «الغيائي» خصوصاً. ودافعي إلى هذا المسلك أمران:

أحدهما: الاقتداء بمنهج الجويني نفسه، حيث قال: «وَحَقُّ عَلَى كُلِّ مَنْ تَقَاضَاهُ قَرِيحَتَهُ تَأْلِيْفًا، وَجَمْعًا، وَتَرْصِيْفًا، أَنْ يَجْعَلَ مَضْمُونِ كِتَابِهِ أَمْرًا لَا يُلْفَى فِي مَجْمُوعٍ»^(١).

ثانيهما: أن فيما ذكره المترجمون في تراجمهم، والباحثون في دراساتهم معظم ما يمكن أن يقال عن حياة الجويني وعصره؛ فأغنانني ذلك عن التوسع في ترجمة هذا العَلم.

وعليه، فسوف أكتفي بإلمامة يسيرة وسريعة، تفي بالمقصود، وذلك من خلال بيان حياته وشخصيته، ومكانته العلمي، وإنتاجه العلمي، والتعريف بكتابه «الغيائي».

أولاً: حياته وشخصيته

تذكر كتب التراجم أن اسم الجويني: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن حيوية الجويني ثم النيسابوري، أبو المعالي. وتكاد تجمع المصادر التي ترجمت له على أن

(١) الغيائي: ١٦٤.

ولادته كانت في مدينة (جُوَيْن)^(١)، في المحرم سنة تسع عشرة وأربع مئة. ثم رحل إلى بغداد فأقام بها مدة، ثم قصد مكة إثر فتنة وقعت له في بغداد^(٢)، فالمدينة، وأقام في كل منهما فترة من الزمن، يُدرّس فيهما ويفتي الناس، ثم عاد إلى نيسابور، فبنى له الوزير (نظام المُلْك) المدرسة النظامية فيها. وكان يحضر دروسه أكابر العلماء.

وتذكر كتب التراجم وغيرها أربعة ألقاب للجويني:

الأول: وهو أشهرها (إمام الحرمين)، لُقّب به؛ لمجاورته للحرمين الشريفين: مكة والمدينة.

الثاني: (ضياء الدين)، لُقّب به؛ لأنه أنار الطريق للمدافعين عن أهل السُنّة في الرد على الفرق الضالة، فكان لسانهم الذي به تكلموا.

الثالث: (فخر الإسلام)، لُقّب بهذا؛ لأنه كان فخراً للإسلام، رفع الله به كلمة الحق، وأذل به كلمة الكفر.

(١) (جوين) من نواحي نيسابور، تسميها أهل خراسان (كويان) فعربت فقيل: جوين. وقيل: إن (جوين) اسم بعض أمرائها سميت به. ونُسب إليها كثير من الأئمة والعلماء. ونيسابور اليوم تقع في شمال إيران. ونسبة الجويني إلى (جُوَيْن)؛ لولادته فيها. ونسبته إلى (نيسابور) لإقامته وتوليه التدريس فيها لفترة طويلة من الزمن. والجويني يكنى بـ(أبي المعالي)، وهذه كنية بنوة، بل كنية وصف ومدح، تدل على مكانة المكنى بها، وأنه ذو همة عالية، وغاية سامية. يُنظر: معجم البلدان، الحموي، ياقوت بن عبد الله (٦٢٦). بيروت، دار صادر، ط١، ١٩٩٦م: ١٩٢/٢ - ١٩٣؛ الفكر السياسي عند الجويني دراسة فقهية مقارنة، رائف محمد عبد العزيز. عمان، الجامعة الأردنية، ١٩٩٧م، بحث غير منشور: ٨.

(٢) يُنظر: طبقات الشافعية الكبرى، السبكي، عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي (٧٧١)، تحقيق: د. عبد الفتاح محمد الحلوة، د. محمود محمد الطناحي. الجيزة، هجر للطباعة والنشر، ط٢، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م: ٣٨٩/٣ - ٣٩٣.

الرابع: (ركن الدين)، ولا يخفى وجه التلقب بهذا اللقب^(١). وهذه الألقاب تدل دلالة واضحة على المكانة العلمية التي وصل إليها الجويني.

ثانياً: مكانته العلمية

نشأ الجويني في بيئة علمية، حيث كان أبوه إمام عصره في نيسابور، وكان جده ذا مكانة مرموقة في جُويُن. وكان عمه صوفياً محدثاً. وقد وصفه علماء عصره بصفات تبين منزلته العلمية.

فالمجاشعي يقول عنه: «ما رأيت عاشقاً للعلم مثل هذا الإمام، فإنه يطلب العلم للعلم»^(٢).

أما السبكي فيقول في حقه: «ولا يشك ذو خبرة، أنه كان أعلم أهل الأرض بالكلام والأصول والفقه، وأكثرهم تحقيقاً، بل الكل من بحره يغترفون». ويقول أيضاً مبيّناً مكانته في الدفاع عن أهل السنة والجماعة: إن له «من الحقوق في الإسلام، والمناضلة في علم الكلام عن الدين الحنيفي، ما لا يخفى على ذي تحصيل»^(٣).

تلمذ على الجويني عدد كبير من العلماء أشهرهم: الغزالي، والكي الهراسي، والخوافي، وغيرهم كثير. قال ابن كثير: «وكان يقعد بين يديه

(١) يُنظر: طبقات الشافعية الكبرى، سابق: ٢٨٠/٤، ١٧٤/٥، ٢٠٨؛ وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ابن خلكان، أحمد بن محمد بن أبي بكر (٦٨١)، تقديم: محمد عبد الرحمن المرعشلي. بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٤٢٩هـ - ١٩٩٨م: ٨٠/٢.

(٢) طبقات الشافعية الكبرى، سابق: ١٨٠/٥. ويُنظر: تبين كذب المفتري فيما نُسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، ابن عساكر، علي بن الحسن بن هبة الله (٥٧١)، تقديم: محمد زاهد الكوثري. القاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث، ط١، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م: ٢١٤.

(٣) طبقات الشافعية الكبرى، سابق: ١٦٩/٥، ١٩٣.

كل يوم نحو من ثلاثمائة رجل، وتفقه به جماعة من الأئمة»^(١).

ثالثاً: مؤلفاته العلمية

ترك الجويني وراءه نتاجاً علمياً غزيراً، في علوم شتى، سواء في علم أصول الدين، أم علم أصول الفقه، أم علم الفقه، أم علم الخلاف. ومن أهم المؤلفات التي ألفها الجويني المؤلفات التالية:

كتاب «نهاية المطلب في دراية المذهب»، قال عنه السبكي: «لم يصنف في المذهب مثلها فيما أجزم به». ولهذا الكتاب مختصر، اختصره الجويني نفسه، ووصفه السبكي بأنه: «عزيز الوقوع، من محاسن كتبه، قال هو نفسه فيه: إنه يقع في الحجم من «النهاية» أقل من النصف، وفي المعنى أكثر من الضعف»^(٢). وكتاب «غنية المسترشدين»، و«الأساليب»، و«الدرة المضوية» في علم الخلاف. وكتاب «العقيدة النظامية»، و«الإرشاد»، و«الشامل» في أصول الدين. وكتاب «البرهان» في أصول الفقه، وصفه السبكي بأنه «لغز الأمة»^(٣).

رابعاً: تعريف بكتابه الغياثي

بما أن كتاب «غياث الأمم» هو المحور الأساس لهذه الدراسة، فلا بد من التعريف به اسماً وموضوعاً وأسلوباً.

(١) طبقات الشافعية، ابن كثير، إسماعيل بن عمر (٧٧٦)، تحقيق: عبد الحفيظ منصور. بيروت، دار المنار الإسلامي، ط ١، ٢٠٠٤م: ٤٤٧/١. ويُنظر: طبقات الفقهاء الشافعية، ابن قاضي شعبة، أبو بكر بن أحمد (٨٥١)، تحقيق: د. علي محمد عمر. القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، د.ت: ٢٣٧/١.

(٢) طبقات الشافعية الكبرى، سابق: ١٧١/٥ - ١٧٢.

(٣) السابق: ١٩٢/٥. ويُنظر: السابق: ١٧١/٥ - ١٧٢؛ طبقات الفقهاء الشافعية، سابق: ٢٣٨/١؛ طبقات الشافعية، ابن كثير، سابق: ٤٤٦/١ - ٤٤٧.

الاسم الكامل لهذا الكتاب هو: «غياث الأمم في التياث الظلم»، واشتهر باسم «الغياثي»^(١). ونسبة هذا الكتاب للجويني لا شك فيها، وكل من ترجم للجويني، يذكره من ضمن مصنفاته.

و(الغياث): من الغوث والإغاثة، وهي الإعانة والنصرة عند الشدة.

و(الالتياث) هو: الاختلاط والالتفاف، يقال: التاث النبات: إذا التف بعضه على بعض.

و(الظلم) بفتح اللام، على وزن كُرب، جمع ظلمة: وهو خلاف الضياء والنور، وهنا مستعمل على التشبيه، وليس على الحقيقة. فيكون معنى العنوان: هذا ما تُعان به الأمم عندما تحوط بها المحن، وأخطر تلك المحن أن لا يكون للأمة إمام تأتم به^(٢).

وكتاب «الغياثي» من أواخر ما كتب الجويني، فهو يمثل عصارة فكره السياسي والفقه^(٣).

أما عن موضوع الكتاب، فكما يقول مؤلفه: جمع أحكام الإمامة؛ لتكون هادياً ومرشداً لـ (نظام المُلْك) الذي كان يتولى زمام الأمور حينئذ. بيد أن الجويني لم يقتصر على أحكام الإمامة، بل صرح في أكثر من مناسبة أن أحكام الإمامة ليست هي المقصود والمعمود من

(١) يُنظر: الغياثي: ١٨؛ مقدمة المحقق للمرجع نفسه: ٤٧م.

(٢) يُنظر: معجم مقاييس اللغة؛ لسان العرب، (غوث)، (لوث)، (ظلم)؛ مقدمة المحقق لكتاب الغياثي: ٦٠م. هذا، وقد قيل: إن تسمية الكتاب بـ«الغياثي» إنما هو نسبة إلى (غياث الدولة)، الذي هو (نظام المُلْك). يُنظر: الغياثي: ١٨.

(٣) يُنظر: مقدمة المحقق لكتاب الغياثي: ٥٠م؛ شخصية إمام الحرمين العلمية، أ.د. عبد العظيم الديب. قطر، جامعة قطر، ضمن أبحاث الذكرى الألفية لإمام الحرمين الجويني، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م: ٦٤ - ٦٥.

الكتاب^(١). وعلاوة على ذلك، فقد أعلن الجويني عن هدفه من وضع كتاب «غيث الأمم» في ثلاثة مواضع:

الأول: قوله في سياق حديثه عما يوجب خلع الإمام أو انخلاعه: «غرضي من وضع هذا الكتاب، وتبويب هذه الأبواب، تحقيق الإيالات الكلية، وذكر ما لها من موجب وقضية».

الثاني: قوله في أثناء حديثه عن حكم نصب إمامين: «... خلو الزمان عن الإمام... أحد غرضي الكتاب، اللذين عليهما التعويل».

الثالث: قوله في خاتمة حديثه عن صفات المفتي: «وغرضي من هذا المجموع استقصاء القول في خلو الزمان عن المفتين»^(٢).

وهذه الأغراض الثلاثة للكتاب لا تعارض بينها، بل هي متفقة غاية الوفاق؛ إذ إن أولها غرض تبعي، المقصود منه بيان أحكام الإمامة؛ ليتوصل من خلال ذلك إلى معرفة حكم الشريعة حال عرو الزمان عن إمام يقود الأمة.

أما ثانيها فهو أحد مقصودي الكتاب، وهو بيان الحكم حال خلو الزمان عن الإمام، وبالتالي فهو غرض رئيس من أغراض الكتاب، لكنه أقل منزلة من الغرض الثالث.

وأما ثالثها فهو الغرض الأهم من وضع هذا الكتاب. وحاصله بيان ما يتمسك به المكلفون، إذا خلا الزمان من حملة الشريعة. فهذا الغرض هو المقصد الأول من الكتاب. والغرض الثاني هو مقصد أقل منزلة من سابقه. أما الغرض الأول فهو في حكم التقدمة والتوطئة لمقصودي الكتاب^(٣).

(١) يُنظر: الغياثي، سابق: ١٢، ١٤، ١٥ - ١٦، ١٠٨، ١٢٧، ١٧٧.

(٢) السابق: ١٠٥، ١٧٧، ٤١٦.

(٣) يُنظر: السابق: ٣٠٤. ويُنظر: السابق: ١٠٨، ٣٩٣.

وعلى الجملة، فقد عالج الجويني موضوعات كتابه من خلال ثلاثة أركان:

أحدها: القول في الإمامة وما يليق بها من الأبواب.

والركن الثاني: في تقدير خلو الزمان عن الأئمة.

والركن الثالث: في تقدير انقراض حملة الشريعة.

وأستعير هنا ما قرره أستاذنا الفاضل د. عبد العظيم الديب، وهو بصدد بيانه لموضوع هذا الكتاب، من أن «من أراد أن يستنكه سر هذا الكتاب... فإن عليه أن ينصت له عندما يتحدث عن الركن الثالث أكثر من حديثه في موضوع الإمامة. وأن دراسة الكتاب على أنه في الإمامة وحدها فيه غبن للإمام، وظلم للكتاب»^(١).

وعلى العموم، فإن كتاب «الغياثي» يُعدُّ من أوائل الكتب التي أفردت لبحث فقه السياسة الشرعية بجوانبها السياسية، والعلمية، والقضائية، والاجتماعية، والمالية، والدعوية. وهو كتاب فريد في بابهِ، حيث إن مؤلفه لم يُؤصِّل لفقه السياسة الشرعية الواقعة فحسب، بل تجاوز ذلك أيضاً ليؤصِّل لفقه السياسة الشرعية المتوقعة؛ أي: فقه المستقبلات.

وأما عن أسلوب الجويني، فيغلب عليه الأسلوب الأدبي الرصين والبليغ، وخاصة أسلوب السجع الذي يصل أحياناً إلى درجة التكلف، غير أن كل ذلك لم يكن على حساب المادة العلمية.

خامساً: وفاته

تُجمِعُ كتب التراجم على أن وفاة الجويني كانت في الخامس والعشرين من ربيع الآخر سنة ثمان وسبعين وأربع مئة، ودفن في نيسابور.

(١) يُنظر: مقدمة المحقق لكتاب الغياثي: ٥٧م.

فهذه لُمَعٌ من سيرة الجويني الشخصية والعلمية، أحسب أنها تفي بالغرض في هذا المقام، ولمن أراد التوسع فعليه بكتب التراجم القديم منها والحديث^(١).



(١) يُنظر في ترجمة الجويني: تبين كذب المفتري، سابق: ٢١٣ - ٢١٩؛ طبقات الشافعية الكبرى، سابق: ١٦٥/٥ - ٢٢٢؛ طبقات الشافعية، ابن قاضي شهبة، سابق: ٢٣٦/١ - ٢٣٨؛ وفيات الأعيان، سابق: ٨٠/٢ - ٨١؛ طبقات الشافعية، ابن كثير، سابق: ٤٤٦/١ - ٤٥٠؛ مقدمة الغياثي: ٢٥ - ٤٤؛ مقدمة نهاية المطلب، د. عبد العظيم الديب. جُدة: دار المنهاج للنشر والتوزيع، ط١، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م: ١٨٣ - ٢٢٠؛ فقه إمام الحرمين، د. عبد العظيم الديب. الدوحة، مطابع الدوحة الحديثة، ط١، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م: ٥٣ - ٦١؛ د. عبد العظيم الديب، «شخصية إمام الحرمين العلمية»، سابق: ٤٥ - ٧٩؛ الإمام الجويني إمام الحرمين، د. محمد الزحيلي. دمشق، دار القلم، ط٢، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م: ٤١ - ٧٦.

الفصل الثالث

فقه السياسة الشرعية ضمن سياقه التاريخي

المبحث الأول: السياسة الشرعية قبل الجويني.
المبحث الثاني: مقولات حول فقه السياسة الشرعية.

مقدمة الفصل

لما كان موضوع (فقه السياسة الشرعية عند الجويني) هو المحور الأساس لهذه الدراسة، كان من المناسب، بل من المطلوب، التعرض لفقه السياسة الشرعية ضمن سياقه التاريخي؛ لنرى - على وجه الإجمال - مسيرة هذا الفقه، ونقف على أهم أعلامه، والمؤسسين لمرتكزاته. ومن هنا كان هذا الفصل مخصصاً للحديث عن أبرز أعلام فقه السياسة الشرعية قبل الجويني.

ولا شك، أن فقه السياسة الشرعية نشأ بنشأة الإسلام، وكانت تطبيقاته مرافقة لمراحل انتشاره وتوسعه، وطُبِّق على أرض الواقع قبل أن يصنف في الكتب. فهذا أمر لا مرأى فيه، وهو خارج عن مطلوب هذا الفصل، بله عن مطلوب البحث.

مراحل الكتابة في فقه السياسة الشرعية:

أستطيع أن أرصد على وجه الإجمال - فيما كُتِب في موضوع فقه السياسة الشرعية عموماً - ثلاث مراحل أساسية، مرت بها الكتابة في فقه السياسة الشرعية:

أولها: مرحلة التمييز والاستقلال: حيث تم في هذه المرحلة الحديث عن أبواب من فقه السياسة الشرعية بشكل منفصل ومستقل عن أبواب الفقه الأخرى؛ كالحديث عن الخراج، والأموال، والعلاقة بين الدولة الإسلامية وغيرها من الدول.

ويذكر من كُتِّب هذه المرحلة: الإمام أبو يوسف في كتابه

«الخراج»، والإمام الفزاري في كتابه «السير»، والإمام محمد في كتابه «السير الكبير»، ويحيى بن آدم في كتابه «الخراج»، والقاسم بن سلام في كتابه «الأموال»، وابن زنجويه في كتابه «الأموال».

المرحلة الثانية: مرحلة التوسع والشمول: حيث تم في هذه المرحلة التوسع في بحث فقه السياسة الشرعية.

تمّ ذلك على يد أعلام، منهم: قدامة بن جعفر في كتابه «الخراج وصنعة الكتابة»، والإمام الماوردي في كتابه «الأحكام السلطانية»، وبالطبع فإن الإمام الجويني - موضوع الدرس - من أعلام هذه المرحلة.

أما المرحلة الثالثة: مرحلة التأصيل والتفصيل: حيث تم في هذه المرحلة تأصيل مسائل السياسة الشرعية، وتفصيل مباحثها، وإبراز فقهها.

ومن أهم أعلام هذه المرحلة ابن جماعة في كتابه «تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام»، وابن تيمية في كتابه «السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية»، وابن القيم في كتابه «الطرق الحكمية في السياسة الشرعية».

أهداف البحث في هذا الفصل:

وعلى الجملة، فإن هذا الفصل يهدف أساساً إلى بحث أمرين اثنين، هما:

أولهما: إلقاء نظرة إجمالية على فقه السياسة الشرعية قبل الجويني، من خلال بيان أبرز الأعلام الذين تناولوا ذلك الفقه.

ثانيهما: مناقشة بعض المقولات الموجّهة لفقه السياسة الشرعية عند المتقدمين.

وبحث هذين الأمرين، يقتضي تقسيم الفصل إلى مبحثين رئيسيين:

أولهما: أتناول فيه أبرز الأعلام الذين أسسوا لفقه السياسة

الشرعية، وميزوه عن غيره من الموضوعات الفقهية العامة. وهذا المبحث
أجعله تحت عنوان: السياسة الشرعية قبل الجويني.

ثانيهما: أناقش فيه بعض المقولات المتعلقة بنشأة فقه السياسة
الشرعية عند المتقدمين. وهذا المبحث أجعله تحت عنوان: مقولات
حول فقه السياسة الشرعية.

وفيما يلي بيان ذلك.....





المبحث الأول

أبرز أعلام فقه السياسة الشرعية قبل الجويني

لا شك أن فقه السياسة الشرعية نشأ بنشأة الإسلام، وكانت تطبيقاته مرافقة لمراحل انتشاره وتوسعه، وطُبِّق على أرض الواقع قبل أن يصنف في الكتب. فهذا أمر لا مرأى فيه، وهو خارج عن مطلوب هذا المبحث، بله عن مطلوب البحث.

والمقصد الأساس من هذا المبحث رصد أهم الأعلام السابقين للجويني، الذين دوّنوا فقه السياسة الشرعية بشكل مستقل ومميز عن أبواب الفقه الأخرى.

وبالتتبع لأبرز أعلام فقه السياسة الشرعية قبل الجويني، وجدت أبرزهم: الإمام أبا يوسف، والإمام الفزاري، والإمام محمد بن الحسن الشيباني، والقاسم بن سلام، والماوردي.

والذي يقتضيه منهج البحث أفراد كل عَلمٍ من هؤلاء الأعلام بمطلب مستقل، أبيض فيه - على وجه الإجمال - أهم مساهمات كل منهم. ومن ثمّ كان مساق هذا المبحث مشتملاً على خمسة مطالب، هي وفق التالي:

المطلب الأول: فقه السياسة الشرعية عند أبي يوسف، من خلال كتابه «الخراج».

المطلب الثاني: فقه السياسة الشرعية عند أبي إسحاق الفزاري، من خلال كتابه: «السير».

المطلب الثالث: فقه السياسة الشرعية عند محمد بن الحسن، من خلال كتابه: «السير الكبير».

المطلب الرابع: فقه السياسة الشرعية عند القاسم بن سلام، من خلال كتابه: «الأموال».

المطلب الخامس: فقه السياسة الشرعية عند الماوردي، من خلال كتابه: «الأحكام السلطانية» وغيره.

المطلب الأول

أبو يوسف وكتابه «الخراج»

يُعد القاضي أبو يوسف (١٨٢هـ) أول من صنّف كتاباً مستقلاً يتعلق بالسياسة المالية للدولة الإسلامية، وأسهم بشكل غير مسبوق في وضع نظام شرعي عادل يتم اتباعه في جباية الأموال، حيث أَلَّف كتابه «الخراج»، وهو أقدم كتاب وصل إلينا في موضوع الحكم والسياسة، وأول كتاب صنّف في النظام المالي في الإسلام، والمال جزء من السياسة، أو هو شقيقها^(١).

ومع أن عنوان الكتاب يدل على أن موضوعه الأساس هو السياسة المالية في الإسلام، بيد أنه اشتمل على العديد من المسائل غير المالية؛ كمعاملة أهل الذمة، ومعاملة المحاربين، ومعاملة الجواسيس، ومعاملة المساجين، والجلوس للمظالم، والإمارة في الجهاد، وحماية الثغور وتمويلها، ودعوة أهل الشرك، والموقف من أهل الدعارة والتلصص والجنايات، وعقوبة التعزير، وحكم المرتدين، وغير ذلك من المسائل الإدارية والاجتماعية.

وضع أبو يوسف كتابه «الخراج» في الأصل بناء على أسئلة وجهها إليه الخليفة هارون الرشيد، طالباً منه بيان رأي الإسلام فيها، فجاء رد أبي يوسف في هذا الكتاب، الذي جاء طافحاً بالصدق والنصح لولي أمر

(١) يُنظر: د. محمد عمارة، مقدمة التحقيق لكتاب الأموال للقاسم بن سلام: ١٢.

المسلمين؛ ينبئ بهذا قول أبي يوسف في مقدمة كتابه: «ولم آلك والمسلمين نصحاً، ابتغاء وجه الله وثوابه... فلا تضيعن ما قللك الله من أمر هذه الأمة والرعية، فإن القوة في العمل»^(١)، ويقرر قاعدة مهمة في حياة الأمم، وهي أن صلاح الأمم منوط بإقامة شرع الله، ورفع الظلم عن العباد، ورد الحقوق إلى أصحابها^(٢).

وقد استفاد أبو يوسف من توليه لمنصب القضاء، وقاضي القضاة^(٣)، في وضع مادة كتابه، وساعدته مشاركته في الحياة العملية في تقنين القواعد التي تدير عليها الدولة قيادة وأفراداً. فجاء كتابه مشتملاً على توصيات إصلاحية لولي أمر المسلمين، ومبيناً لكثير من المشاكل الإدارية والمالية والسياسية والاجتماعية، وملبياً لحاجة الدولة الإسلامية في ذلك العصر. كل ذلك مع تأصيل لأحكام تلك المسائل، اعتماداً على الأحاديث، وأقوال الصحابة، وما تقتضيه المصلحة العامة. فجاء فقه الكتاب فقهاً عملياً نابعاً من الواقع وحاجاته، ومؤسساً على أصول الشرع وهدية^(٤).

(١) كتاب الخراج، أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، سعد حسن محمد. القاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث، ط ١، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م: ١٦.

(٢) يُنظر: السابق: ١٦.

(٣) تذكر كتب التراجم أن أبا يوسف تولى القضاء في عهد المهدي والهادي والرشيد، وأنه في عهد الأخير، تولى منصب قاضي القضاة، وهو أول من أسند إليه هذا المنصب، وكان يقال له: قاضي قضاة الدنيا، وهذا المنصب يعادل في مفاهيم العصر منصب وزير العدل. ينظر: أبو يوسف حياته وأثاره وآراؤه الفقهية، محمود مطلوب. بغداد: مطبعة دار السلام، ط ١، ١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م: ٨٨.

(٤) يُنظر: مقدمة المحقق لكتاب الخراج لأبي يوسف: ٤؛ الخراج والنظم المالية للدولة الإسلامية، د. محمد ضياء الدين الريس. مصر، دار المعارف، ط ٣، ١٩٦٩م: ٥، ٤٥٢؛ محمود مطلوب، سابق: ١٢٧.

ومن أهم القواعد والمرتكزات المالية والسياسية، التي قررها أبو يوسف في «خراج» ما يأتي:

- أن العدل هو أساس استقرار النظام المالي والاقتصادي والعمراني للدولة الإسلامية، يقول في هذا الصدد: «إن العدل وإنصاف المظلوم وتجنب الظلم - مع ما في ذلك من الأجر - يزيد به الخراج، وتكثر به عمارة البلاد، والبركة مع العدل تكون، وهي تُفقد مع الجور، والخراج المأخوذ مع الجور تنقص البلاد به وتخرّب»، وطلب من ولي الأمر أن يجلس لرفع المظالم، بنصرة المظلوم، والأخذ على يد الظالم، وأن «لا يكون ممن احتجب عن حوائج رعيته»^(١).

- حثّ ولاة الأمر على المساواة بين الرعية، وعدم المفاضلة بينهم، إلا بما يوجب التفاضل، يقول في هذا الخصوص: «واجعل الناس عندك في أمر الله سواء: القريب والبعيد، ولا تخف في الله لومة لائم»، ويقرر أيضاً، أن «جور الراعي هلاك الرعية»^(٢).

- بين أبو يوسف مسؤولية الدولة في الحفاظ على حقوق رعاياها، وأن ليس لأحد أن يأخذ مال غيره من غير حق، يقول في بيان هذا المعنى: «فلا يحل للإمام، ولا يسعه أن يُقطع أحداً من الناس حق مسلم ولا معاهد، ولا يُخرج من يده من ذلك شيئاً، إلا بحق يجب له عليه»^(٣).

- وبخصوص الأملاك العامة، يقرر أبو يوسف أن المسلمين «جميعاً» شركاء في دجلة والفرات، وكل نهر عظيم نحوهما، أو واد يستقون منه... وعلى الإمام كربي هذا النهر الأعظم الذي لعامة المسلمين، إن

(١) أبو يوسف، سابق: ١٢٥.

(٢) السابق: ١٤، ١٥.

(٣) السابق: ٧٣. ويُنظر: أبو يوسف حياته وآثاره، سابق: ١٠٤.

احتاج إلى كرى. وعليه أن يصلح مسناته، إن خيف منه»^(١).

- أما فيما يتعلق بنفقة المساجين والأسرى، فيقرر أبو يوسف أن الأسير أو السجين «إذا لم يكن له شيء يأكل منه... أن يجري عليه من الصدقة، أو من بيت المال... فمُرَّ بالتقدير لهم ما يقوتهم في طعامهم وأدمهم، وصير ذلك دراهم تجري عليهم في كل شهر، يُدفع ذلك إليهم... وولَّ ذلك رجلاً من أهل الخير والصلاح، يثبت أسماء من في السجن ممن تجري عليهم الصدقة، وتكون الأسماء عنده، ويدفع ذلك إليهم شهراً بشهر، يقعد ويدعو باسم رجل رجل، ويدفع ذلك إليه في يده، فمن كان منهم قد أُطلق وُحِّلِي سبيله رُدَّ ما يجري عليه»^(٢)، وظاهر هنا الإجراءات الإدارية الدقيقة التي يطالب بها أبو يوسف ولاة الأمور. وقد ذكر أموراً آخر تتعلق بأدب السجون، ومعاملة المساجين.

- بخصوص العقوبات والجنايات غير المنصوص عليها، يذكر أبو يوسف أن «التعزير إلى الإمام، على قدر عظم الجُرم وصغره، وعلى قدر ما يرى من احتمال المضروب فيما بينه وبين أقل من ثمانين». أما الجواسيس، فإن كانوا من أهل الحرب، أو من أهل الذمة والمجوس، فيقتلون. وإن كانوا من أهل الإسلام فيضربون ويحبسون حتى يتوبوا^(٣).

- وطالب ولاة أمور المسلمين بمراقبة ثغور المسلمين، ودعمها بالرجال والعتاد، يقول في هذا الصدد: «وينبغي للإمام أن تكون له

(١) الخراج لأبي يوسف، سابق: ١١٠. و(كرى) النهر: حفر فيه حَفْرَةً جديدة. و(المسنات): جمع (مُسْنَأة): وهي سد يُبنى لحجز ماء السيل أو النهر، به مفاتيح للماء، تفتح قدر الحاجة. المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية. استانبول، دار الدعوة، ط ٢، د.ت، (كرى)، (سنا).

(٢) الخراج لأبي يوسف، سابق: ١٦٣ - ١٦٤.

(٣) السابق: ١٨٢، ٢٠٧.

مسالح على المواضع التي تنفذ إلى بلاد أهل الشرك من الطرق، فيفتشون من مرّ بهم من التجار، فمن كان معه سلاح أخذ منه ورّد... ومن كانت معه كتب قرئت كتبه، فما كان من خبر من أخبار المسلمين قد كتبت به، أخذ الذي أصيب معه الكتاب، وبُعث به إلى الإمام؛ ليرى فيه رأيه»^(١).

- وتناول طبيعة العلاقة مع أهل الذمة، فبيّن أن على ولي الأمر الرفق بأهل الذمة، بأن «لا يكلفوا فوق طاقتهم، ولا يؤخذ شيء من أموالهم إلا بحق يجب عليهم». وعن الضرائب التي تؤخذ من أهل الذمة المارين في بلاد المسلمين، قرر أنه يؤخذ من تجاراتهم من كل عشرين دينار ديناراً، فما نقص فبحساب ذلك حتى تبلغ عشرة دنانير، فلا يؤخذ منها شيء، ويكتب لهم كتاب بما يؤخذ منهم إلى مثلها من الحول. وتحدث أيضاً عن دور عبادتهم، وذكر أنه لا يُهدم ما كان قائماً منها^(٢).

- وفيما يتعلق بموادعة أهل الحرب ومسالمتهم، قرر أبو يوسف أن ولي الأمر إذا وادع «قوماً من أهل الحرب سنين مسماة على أن يردّ إليهم من أتاه منهم مسلماً، فلا ينبغي للإمام أن يعطي الموادعة على هذا... ولا يجوز أن يوادع الوالي قوماً من أهل الحرب، إذا كان بالمسلمين قوة عليهم، فإن كان إنما أراد تألفهم بذلك، حتى يدخلوا في الإسلام أو في الذمة، فلا بأس أن يوادعهم حتى يستصلح أمرهم»^(٣).

ولم يقتصر عمل أبي يوسف في كتابه على توجيه النصح لولي أمر المسلمين، وتأسيس قواعد التعامل في نواح عديدة على وفق الشرع، بل

(١) السابق: ٢٠٧. و(المسالح): جمع (مسلحة) وهو: موضع السلاح، وكل موضع مخافة، يقف فيه الجند بالسلاح للمراقبة والمحافظة. والقوم المسلحون في ثغر أو مخفر للمحافظة. المعجم الوسيط، (سلح).

(٢) يُنظر: الخراج لأبي يوسف، سابق: ١٣٨، ١٤٠، ١٥٠، ١٥٢.

(٣) السابق: ٢٢٦.

تضمن كتابه نقضاً لبعض الممارسات السلبية التي ظهرت في الدولة العباسية إبان ذلك، وسجل عدداً من المساوئ التي بلغه نبأ وجودها، مندداً بها، ومستكراً لها، ومُهيّباً بولي الأمر اتخاذ الإجراءات التي تكفل محوها والقضاء عليها، مقترحاً عليه الطرق العملية للإصلاح، وكان أكثر هذه المساوئ يتعلق بظلم العمال لأهل الخراج، وبعض المعاملات التي لا يقرها الإسلام^(١).

فها هو ذا يخاطب ولي الأمر، طالباً منه أن يتخذ قوماً من أهل الصلاح والدين والأمانة يوليهم الخراج؛ لأن القائمين على أمر الخراج عادة «لا يحتاطون فيمن يولون الخراج، إذا لزم الرجل منهم باب أحدهم أياماً، ولاه رقاب المسلمين، وجباية خراجهم!»^(٢).

وينتقد أيضاً تقليد المناصب من غير الأكفاء، وإنما لمجرد المحسوبية والمصلحة والمحاباة، فيقول: «قد بلغني أنه قد يكون في حاشية العامل والوالي جماعة: منهم من له به حرمة، ومنهم من له إليه وسيلة، ليسوا بأبرار ولا صالحين، يستعين بهم ويوجههم في أعماله... فليس يحفظون ما يوكلون بحفظه، ولا ينصفون من يعاملونه... إنهم يأخذون ذلك، بالعسف والظلم والتعدي... وهذا كله ضرر على أهل الخراج، ونقص للفيء مع ما فيه من الإثم. فمُرّه بحسم هذا وما أشبهه»^(٣).

ونحو ذلك، طلبه من ولي الأمر أن يبعث «قوماً من أهل الصلاح والعفاف، ممن يوثق بدينه وأمانته، يسألون عن سيرة العمال، وما عملوا به في البلاد، وكيف جبوا الخراج على ما أمروا به، وعلى ما وظف على

(١) يُنظر: الخراج والنظم المالية للدولة الإسلامية، سابق: ٤٥٢.

(٢) الخراج لأبي يوسف، سابق: ١٢٠.

(٣) السابق: ١٢١.

أهل الخراج واستقر»^(١).

وعلى الجملة، فإن تسمية كتاب أبي يوسف «الخراج»، لا يعني بحال أن الكتاب اقتصر على المسائل المتعلقة بأموال الخراج فحسب، بل إن الكتاب شامل لمواضيع أخر مهمة، تتعلق بالعديد من المجالات التي أتيت على جوانب منها في هذا المبحث.

المطلب الثاني

أبو إسحاق الفزاري وكتابه «السَّير»

إذا كان أبو يوسف أول من وضع كتاب «الخراج» لمعالجة المسألة المالية في الدولة الإسلامية بوجه خاص، فإن الإمام أبا إسحاق الفزاري (١٨٦هـ) يُعدُّ بامتياز أول من وضع كتاباً في «السَّير»^(٢)، عالج فيه موضوع المغازي والسير والجهاد، والعلاقات الدولية، وبيَّن أحكامها غاية البيان.

كان أبو إسحاق إماماً مجاهداً، يخوض المعارك جندياً... ويعود معلماً مربياً إذا ما وضعت الحرب أوزارها. وقد سماه ابن حزم بـ «فقيه الثغر»، وقال عنه سفيان بن عيينة: «ما ينبغي أن يكون رجل أبصر بالسير منه»^(٣).

(١) السابق: ١٢٤.

(٢) (السَّير) لغة: جمع سيرة، وهي الطريقة. وفي الاصطلاح: نظام الجهاد في سبيل الله، ومنه فقه السَّير، ويراد به: العلم بالأحكام المتعلقة بالجهاد وقضاياها. يُنظر: معجم مصطلحات الأصول، قطب مصطفى سانو؛ تقديم ومراجعة: د. محمد رواس قلعجي. دمشق، دار الفكر، ط١، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م: ٢٤٠.

(٣) يُنظر: الجرح والتعديل، ابن أبي حاتم، عبد الرحمن (٣٢٧)، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا. بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م: ١/٢٣٨ =

وتذكر كتب التراجم أن أبا إسحاق كان يعيش في قلب الحدث، وأملى كتابه «السَّير» من الواقع الذي كان يعيش بين جنباته، حيث كانت راية الجهاد والدفاع عن حمى الدين لا تزال خفاقة عالية؛ ولهذا جاء كتابه أرفع كتاب في بابه. يشهد لهذا قول ابن تيمية: «وأهل الشام كانوا أهل غزو وجهاد، فكان لهم من العلم بالجهاد والسير ما ليس لغيرهم؛ ولهذا عَظَّم الناس كتاب أبي إسحاق الذي صنفه في ذلك»^(١).

لم يكن الإمام الفزاري منعزلاً عن قضايا مجتمعه وأمته، بل كان ذاباً عن حمى الدين اعتداءات وأباطيل المؤولين والمنحرفين، جاهراً بالحق لا يخاف في الله لومة لائم، منكرراً لكل المظاهر المنافية للدين، حتى أصبحت له رهبة في النفوس، وخافه أهل الزيف والضلال، وأصحاب المنكر والانحلال.

ويصف محقق كتاب «السَّير» هذا الكتاب، بأنه يُعدُّ واحداً «من مصادر الفكر الإسلامي الأولى، التي نهلت من صافي النبع، واقتبست من القرآن الكريم، والسُّنة النبوية الشريفة، وأقوال الصحابة والتابعين؛ لمواجهة المشكلات الحضارية التي كانت تعترض مرحلة التأسيس». وفوق هذا، فإن الكتاب يُعدُّ «واحداً من أهم الركائز الفكرية التي أثرت في الأمة الإسلامية في قضية خطيرة من قضاياها المستمرة المتجددة، ألا وهي قضية النظام العسكري، وشؤون الحرب.. والعلاقات الدولية»^(٢).

= ويُنظر: مقدمة المحقق لكتاب السَّير، د. فاروق حمادة: ٨، ٣١؛ جمهرة أنساب العرب، ابن حزم، علي بن محمد بن أحمد (٤٥٦)، مراجعة: لجنة من العلماء. بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م: ٢٥٧.

(١) مجموع الفتاوى: ٣٤٧/١٣. ويُنظر: مقدمة المحقق لكتاب السَّير، سابق: ٨٠.

(٢) يُنظر: مقدمة المحقق لكتاب السَّير، سابق: ٧، ٣٧.

وكان الإمام الفزاري من أبرز الوجوه المرجوع إليها في المعضلات التي تواجهها الأمة الإسلامية؛ ينبئ بهذا ما رواه القاسم بن سلام، قال: كان معاوية صالح أهل قبرس، وعاهدهم على خراج يؤدونه إلى المسلمين... فلم يزلوا على ذلك، حتى إذا كان زمان عبد الملك بن صالح على الثغور، فكان منهم حدث أيضاً، أو من بعضهم، رأى عبد الملك أن ذلك نكث لعهدهم. والفقهاء يومئذ متوافرون، فكتب إلى عدة منهم يشاورهم في محاربتهم... فكلهم أجابه على كتابه. قال أبو عبيد: «فوجدت رسائلهم إليه قد استُخرجت من ديوانه»^(١)، يقصد من كتاب «السَّيْر» لأبي إسحاق الفزاري، فقد كان رَضِيَ اللهُ عَنْهُ من أعيان الفقهاء في عصره، وخاصة فيما يتعلق بالمغازي والسَّيْر.

وقد قدّم لنا الفزاري في كتابه نصوصاً أصيلة عن الفتوحات الإسلامية الأولى، وعن قيادات هذه الفتوحات، وعلاقة القيادة بمركز الخلافة؛ من ذلك الأثر الذي يرويّه عن عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عندما بعث سلمان بن ربيعة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ على رأس جيش، وسيرّ معه عمرو بن معديكرب، وطليحة الأسدي، وما كان من سلمان تجاه عمرو، حيث لم يعرف مكانته، ولم ينزله منزلته التي تليق به^(٢).

واشتمل الكتاب على موضوع بيعة الإمام على الجهاد في سبيل الله، وما تستلزمه تلك البيعة من طاعة، حيث روى الفزاري العديد من الآثار في هذا الصدد، من ذلك ما رواه عن عبد الله بن المغفل رَضِيَ اللهُ عَنْهُ،

(١) كتاب الأموال، أبو عبيد، القاسم بن سلام (٢٢٤)، تحقيق: د. محمد عمارة. القاهرة، دار الشروق، د.ت: ٢٦٤. ويُنظر: مقدمة التحقيق لكتاب السَّيْر، سابق: ٣٠.

(٢) ينظر الأثر بتمامه: كتاب السَّيْر، الفزاري، إبراهيم بن محمد (١٨٦)، تحقيق: د. فاروق حمادة. بيروت، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م: الأثر رقم (٢٤٩). ويُنظر أيضاً: مقدمة المحقق لكتاب السَّيْر، سابق: ٨١.

قال: «بايعنا رسول الله ﷺ يوم الحديبية على ألا نفرّ، ولم نبايعه على الموت»^(١).

وسأل الفزاري الإمام الأوزاعي، فقال: لو أن إماماً أتاه عدو كثير، فخاف على من معه، فقال لأصحابه: تعالوا نتبايع على ألا نفرّ، فبايعوا على ذلك؟ فقال: ما أحسن هذا. قال: فلو أن قوماً فعلوا ذلك دون الإمام؟ قال: لو فعلوا ذلك بينهم شبه العقد في غير بيعة. وذكر كذلك ما ورد من آثار دالة على أن الجهاد لا يكون إلا تحت راية الإمام، من ذلك ما رواه عن الحسن، قال: «لا يحمل الرجل على القوم إلا بإذن الإمام»^(٢).

ومن جملة الموضوعات المهمة التي تضمنها الكتاب، ذلك الباب المتعلق بالضرورة الشرعية، فقد روى في هذا الشأن العديد من الآثار والأقوال الفقهية التي تعالج مواقف عملية، من ذلك: قوله: «قلت لسفيان: الرجل المسلم يؤسر فيريدون قتله، فيقال له: مدّ عنقك، أيمد عنقه، وهو يخاف إن لم يفعل أن يُمَثَّلَ به؟ قال: ما يعجبني أن يُعِين على نفسه... قلت: فالأسرى من المسلمين يريدوهم على أن يقاتلوا معهم عدداً آخر؟ فقال: ربما أرادوهم على ذلك، وشرطوا لهم إن فُتِحَ لهم أن يخلوا سبيلهم، فيرجعوا إلى دار الإسلام، فإذا شرطوا لهم ذلك، فلا أرى بقتالهم بأساً، إنما نيتهم أن يرجعوا إلى دار الإسلام، فإن لم يشترطوا لهم ذلك، فلا يقاتلوا معهم، إلا أن يخافوا على دمائهم...»^(٣).

عموماً، فإن الكتاب يعدُّ «خزانة مهمة جداً في معرفة مذاهب وآراء كثير من المجتهدين في الحرب والجهاد والسِّير والعلاقات الدولية، الذين

(١) كتاب السِّير، سابق: الأثر رقم (٢٩٢).

(٢) يُنظر: السابق: ١٩٩، الأثر رقم (٣٣٨).

(٣) السابق: ٢٢٨ - ٢٢٩.

لم يُكتب لفقهم الانتشار؛ كالأوزاعي والثوري... وفي ثناياه آراء كثير من السلف الصالح^(١)، كما أنه يؤكد عظمة الفقه الإسلامي وخلوده، وذلك بقدرته على مجابهة المشكلات التي تعترض سبيل البشرية.

وهكذا، بعد أن امتدت الفتوحات الإسلامية شرقاً وغرباً، وشمالاً وجنوباً، وأفاض الله الغنائم على المسلمين، وأصبح كثير من أهل الذمة يعيشون في ديار الإسلام، استدعى ذلك كله من العلماء العاملين - كأبي إسحاق الفزاري - أن يؤسسوا الأحكام لمثل هذه القضايا المستجدة، وقد رأينا قبلُ كيف أن الإمام أبا يوسف وضع كتابه «الخراج» ليسدَّ مسدّاً من قضايا عصره، ورأينا هنا أبا إسحاق يضع كتابه «السِّيَر» ليسدَّ مسدّاً آخر من قضايا عصره، وها نحن نتقدم خطوة أخرى؛ لنرى كيف أن الإمام محمداً - تلميذ أبي حنيفة - قد وضع كتابه «السِّيَر الكبير»؛ ليسدَّ مسدّاً آخر من قضايا عصره.

المطلب الثالث

محمد بن الحسن الشيباني وكتابه «السِّيَر الكبير»

إذا كان الإمام الفزاري في كتابه «السِّيَر» قد عالج موضوع العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية اعتماداً على النص، وأقوال الصحابة والتابعين بشكل أساس، فإن الإمام محمداً (١٨٩هـ) أضاف إلى تلك الأدلة دليل القياس، فأعمل القياس والاستنباط بكثرة، وفرَّع المسائل العديدة بفقه الجهاد والسِّيَر والعلاقات الدولية^(٢).

(١) مقدمة المحقق لكتاب السِّيَر، سابق: ٨١.

(٢) يُنظر: مقدمة المحقق لكتاب شرح السِّيَر الكبير، د. صلاح الدين المنجد:

٣/١ - ١٤؛ مقدمة المحقق لكتاب السِّيَر، د. فاروق حمادة، سابق: ٧٩؛

الإمام محمد بن الحسن الشيباني وأثره في الفقه الإسلامي، سابق: ٣٦٠.

ويُعدُّ الإمام محمد أول فقيه كتب عن أصول العلاقات الدولية في الإسلام في تفصيل وشمول لم يُسبق إليه، وهو بهذا لم يكن مؤسساً للفقهِ القانوني الإسلامي فحسب، بل مؤسساً للفقهِ القانوني الدولي عموماً؛ إذ إن كتاب «السَّير الكبير» يتناول جميع الأحكام المتعلقة بالحرب، وعلاقة المسلمين بغيرهم، فهو في الحقيقة القانون الدولي للمسلمين في أمور الحرب والسلام معاً^(١).

وقد نوّه د. علي أحمد الندوي بأهمية كتاب «السَّير الكبير» وأصالته، حيث قال: «ولما توغل الباحثون المعاصرون في هذا الموضوع، تحت هذا العنوان الجديد - القانون الدولي العام - وجدوا كتابه «السَّير الكبير» يغطي كافة جوانبه، فشهد أهل الغرب والشرق بعبقريته وبراعته في هذا المجال، وأسسوا جمعيات تنتمي إلى هذا الإمام الجليل»^(٢).

وقد صنّف الإمام محمد كتابه «السَّير الكبير» في عهد الخليفة هارون الرشيد، وأرسله إليه، فأعجب الرشيد بالكتاب، وعده من مفاخر أيامه، بل هو في الحقيقة من مفاخر الفقهِ الإسلامي في كل الأعصار^(٣)، فالكتاب إذن مؤلّف في عهد الرشيد، ذلك العهد الذي كانت فيه دولة الإسلام في أوج تفوقها وازدهارها وانتشارها.

(١) يُنظر: السابق: ٣٤٣؛ مقدمة المحقق لكتاب شرح السَّير الكبير، سابق: ١٣/١ - ١٤.
(٢) الإمام محمد بن الحسن الشيباني نابغة الفقهِ الإسلامي، علي أحمد الندوي. نقلاً عن مقدمة المحقق لكتاب «الكسب» عبد الفتاح أبو غدة: ٥٠. وقد أدركت الأمم المتحدة أهمية هذا الكتاب، فترجمته منظمة اليونسكو إلى اللغة الفرنسية. يُنظر: الإمام محمد بن الحسن الشيباني وأثره في الفقهِ الإسلامي، سابق: ٣٤٣ - ٣٤٥، ٣٦٦.

(٣) يُنظر: مقدمة السرخسي لشرح كتاب السَّير الكبير: ٤/١؛ مقدمة المحقق لكتاب شرح السَّير الكبير، سابق: ٢٨/١. هذا، وقد اتُّخذ الكتاب أساساً لأحكام المجاهدين العثمانيين في حروبهم مع الدول الأوروبية.

كانت علاقة المسلمين مع غيرهم من الدول المجاورة في القرن الثاني الهجري، قد أملت على الإمام محمد أن يخص هذا الموضوع بكتاب مستقل، فكتب «السِّيَر الصغير» أولاً، ثم فَصَّل الكلام وأفاض في «السِّيَر الكبير»، فكان الكتاب استجابة لما ثار في عصره من قضايا وأحداث.

تضمنت موضوعات الكتاب الحديث عن أهمية الاستعداد للجهاد، وأصول الحرب وغايتها في الإسلام، وأحكام الغنائم، ومسائل الأسرى، وعلاقات المسلمين مع غيرهم من أهل الذمة والموادعين والحربيين، وإبرام المعاهدات والمهادنات ونقضها، وجرائم الحرب، وحقوق الرسل والسفراء، ومجرمي الحرب، وسريان الأحكام للمسلمين وغيرهم في دار الإسلام ودار الحرب، وغيرها من المسائل الدقيقة التي لم يُتنبه إليها إلا مؤخراً^(١).

ومن المسائل التي طرقها الإمام محمد في كتابه «السِّيَر الكبير» أختار المسائل التالية:

- في بيان فلسفة قتال الكفار، يقرر الإمام محمد أن قتالهم ليس لكفرهم؛ «لأن الكفر، وإن كان من أعظم الجنایات، فهو بين العبد وبين ربه جل وعلا، وجزاء مثل هذه الجنایة يؤخَّر إلى دار الجزاء، فأما ما

(١) يُنظر: مقدمة المحقق لكتاب شرح كتاب السِّيَر الكبير: ١/١٠؛ الإمام محمد بن الحسن الشيباني وأثره في الفقه الإسلامي، سابق: ١٥٨. وكتاب «السِّيَر الصغير» يرويه الإمام محمد عن شيخه أبي حنيفة في أمور السِّيَر؛ أما كتاب «السِّيَر الكبير»، فيرويه عنه وعن غيره من البغداديين، وفيه كثير من الآراء الاجتهادية للإمام محمد، والكتابان من كتب ظاهر الرواية الستة. وأصل كل من الكتابين لم يصل إلينا، وإنما وصلنا شروح كثيرة لهما، أهمها شرح السرخسي، وشرح الجمال الحصري. يُنظر: الإمام محمد بن الحسن الشيباني، سابق: ١٤٥، ١٥٧ - ١٥٩، ٣٦٠ - ٣٦٥.

عُجِّل في الدنيا فهو مشروع؛ لمنفعة تعود إلى العباد، وذلك دفع فتنة القتال»، فالقتال في الإسلام لا يكون لمجرد الكفر، وإنما لدفع فتنة القتال.

- حول جهاد الكفاية، يذكر أنه «يجب على الإمام... أن لا يُعطَل الثغور، ولا يدع الدعاء إلى الدين، وحث المسلمين على الجهاد. وإذا ندب الناس إلى ذلك، فعليهم أن لا يعصوه بالامتناع من الخروج. ولا ينبغي أن يدع المشركين بغير دعوة إلى الإسلام، أو إعطاء جزية، إذا تمكن من ذلك»، فالدعوة إلى الإسلام ينبغي أن تكون مستمرة، ولا يليق تعطيلها مهما كانت الأسباب.

- في باب الأمان يقرر الإمام محمد أنه «إذا نادى المسلمون أهل الحرب بالأمان، فهم آمنون جميعاً، إذا سمعوا أصواتهم، بأي لسان نادوهم به... وإن نادوهم بلسان لا يعرفه أهل الحرب، وذلك معروف للمسلمين، فهم آمنون أيضاً... وإذا قال المسلمون للحربي: أنت آمن، أو لا تخف، أو لا بأس عليك، أو كلمة تشبه هذا فهو كله أمان... وإن أمر أمير العسكر رجلاً من أهل الذمة أن يؤمّنهم، أو أمره بذلك رجل من المسلمين فأمّنهم، فهو جائز»^(١).

- في باب الاستعانة بغير المسلمين، يقرر أنه «لا بأس بأن يستعين المسلمون بأهل الشرك على أهل الشرك، إذا كان حكم الإسلام هو الظاهر عليهم».

- وفي باب معاملة المستأمنين وأهل الذمة، يقرر أنه «يجب على

(١) يُنظر: شرح كتاب السّير الكبير، السرخسي، محمد بن أحمد بن سهل (٤٨٣)، تحقيق: د. صلاح الدين المنجد. منشورات معهد المخطوطات في الجامعة العربية، مطبعة شركة الإعلانات الشرقية، ١٩٧١م: ١/١٨٩، ٢٨٣ - ٢٨٥، ١٤١٥/٤.

إمام المسلمين أن ينصر المستأمنين ما داموا في دارنا، وأن ينصفهم ممن يظلمهم، كما يجب عليه ذلك في حق أهل الذمة». وأيضاً، فإن «المستأمنين فينا إذا لم يكونوا أهل مَنَعَة، فحالهم كحال أهل الذمة في وجوب نصرتهم على أمير المسلمين، ودفع الظلم عنهم».

- فيما يتعلق بإقامة الحربي في دار الإسلام، يذكر الإمام محمد أن الحربي إذا طال مقامه في دار الإسلام، «فإن الإمام يقول له: إن أقيمت سنة بعد يومك هذا، أخذت منك الخراج، فإن أقام من حين تقوم إليه جُعل ذمة، ومُنِع من الخروج، ويؤخذ منه الخراج، فإن خرج قبل ذلك لا يحول بينه وبين ذلك»^(١).

هذا، ويبني الإمام محمد كثيراً من مسائل كتابه على أساس المصلحة العامة للمسلمين؛ من ذلك العديد من مسائل المواعدة والمهادنة. ومن كتابه «السِّيَر الصَّغِير» أختار المسائل التالية:

- يقرر الإمام محمد أن أهل البغي، إذا طلبوا «المواعدة أجبوا إليها، إن كان خيراً للمسلمين، ولم يؤخذ منهم عليها شيء». وإذا تاب أهل البغي، ودخلوا مع أهل العدل، لم يؤخذوا بشيء مما أصابوا، إلا أن يكون الشيء قائماً بعينه، فيردوه إلى صاحبه».

- ويقرر أيضاً أن أهل الحرب، إذا طلبوا «مواعدة سنين بغير شيء نظر الإمام في ذلك، فإن رآه خيراً للمسلمين؛ لشدة شوكتهم، أو غير ذلك، فعله. فإن وادعهم، ثم نظر، فوجد موادعتهم شراً للمسلمين، نبذ إليهم المواعدة وقتلهم».

- ومن هذا الباب أيضاً، أنه «إذا أراد قوم من أهل الحرب من المسلمين مواعدة سنين معلومة، على أن يؤدي أهل الحرب الخراج إليهم

(١) السابق: ١٤٢٢/٤، ١٨٥٣/٥، ١٨٩١، ٢٠٦٢ - ٢٠٦٣.

كل سنة مالا معلوماً، على أن لا تجرى عليهم أحكام الإسلام في بلادهم، لم يفعل ذلك، إلا أن يكون خيراً للمسلمين»^(١).

ولست هنا بسبيل لاستيفاء جميع ما تضمنه كتابا «السَّير الكبير» و«السَّير الصغير» من مسائل السياسة الشرعية، ففيما ذكرتُ تحصيل للمراد. وحسبي أن أنقل شيئاً مما ذكره الشيخ أبو غدة منوهاً بأهمية كتاب «السَّير» وبيان قيمته العلمية، حيث قال: «وتأليف هذا الإمام في هذا الموضوع هي المرجع الأصيل، ولم يوجد - فيما أعلم - كتاب مستقل بهذا الشمول، وبهذه الجودة في هذا الموضوع مما يوازيه أو يقاربه، لا قبله ولا بعده، وهذا مما يحرز للإمام محمد منقبة أخرى جليلة: أن تفرد بإيضاح موضوع هامٍّ من موضوعات الفقه الإسلامي بشكل واسع مستقل».

ومما يليق ذكره هنا - إضافة لما تقدم - أن للإمام محمد كتاباً آخر، يمكن أن يوصف بأنه كتاب في فقه السياسة الشرعية، هو كتاب «الكسب»، وهو كتاب يتصل بأوثق رباط بالحياة الاقتصادية، وقد أجاد بحث موضوع الأموال في الإسلام بشكل مستقل.

يقول محقق كتاب «الكسب»: «الإمام محمد بن الحسن رحمه الله تعالى هو أول من أفرد هذا الموضوع (الكسب) بالتصنيف، وأجاد البحث عن كثير من جوانبه المهمة... وفي ثنايا بحوث الكتاب وشرحه توجد فوائد ومسائل أُخرٌ ثمينة»^(٢).

ومن الموضوعات التي طرقها الإمام محمد في الكتاب: فرضية

(١) يُنظر: السَّير الصغير، كتاب إلكتروني: ١٤، ٢٣. ويشار هنا إلى أن هذا الكتاب طُبِعَ بتحقيق د. محمود أحمد غازي، وقام بنشره مجمع البحوث الإسلامية في الجامعة الإسلامية العالمية بإسلام آباد، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

(٢) مقدمة المحقق لكتاب «الكسب» للإمام محمد، عبد الفتاح أبو غدة: ١٩، ٥٠.

طلب الكسب على كل مسلم، وبيان مراتب الكسب وأنواعه، من إجارة وتجارة وصناعة وزراعة، وأفرد فصلاً تحت عنوان (وجوب اتخاذ الأوعية لنقل الماء إلى النساء)، وفصلاً آخر تحت عنوان (حكم نقش المساجد بالجص)، وغير ذلك من الموضوعات المتعلقة بالنشاط الاقتصادي.

المطلب الرابع

القاسم بن سلام وكتابه «الأموال»

مع أن أبا يوسف قد توجّه إلى تأسيس فقه الأموال، إلا أن صغر حجم عمله، قد وقف به عند نطاق محدود من الوفاء بحق التأسيس في فقه الأموال، ما دفع القاسم بن سلام (٢٢٤هـ) إلى التوسع في تأسيس فقه الأموال، فجاء كتابه «الأموال» منطلقاً ومُرتكزاً لجميع ما تبعه من أعمال في هذا المجال؛ إذ هو الحجة الثابتة في موضوع الخراج، وكتابه هو العمدة في أحاديث فقه الأموال^(١).

ولا شك أن التوسع التي آلت إليه دولة الإسلام مع نهاية القرن الثاني الهجري وبداية القرن الثالث الهجري قد حدا بأبي عبيد إلى التوسع في المسائل الفقهية المتعلقة بباب السياسة الشرعية. فجاءت موضوعات كتابه «الأموال» تدور حول الجزية، والخراج، وحكم الأراضي التي فُتحت صلحاً أو غنوة، وحكم الإقطاع، وإحياء الموات، والغنائم، وزكاة الأموال والزروع والعشور، كما أن الكتاب تضمن حديثاً عن حق الإمام على الرعية، وحق الرعية على الإمام، وحديثاً عن صنوف الأموال التي يليها الأئمة للرعية وأصولها في الكتاب والسنة، ونحو ذلك من الموضوعات التي تفسر وضع الدولة الإسلامية حينئذ.

(١) يُنظر: الخراج والنظم المالية، سابق: ٣٣١؛ مقدمة المحقق لكتاب الأموال لأبي عبيد: ١٣ - ١٤، ٤٢.

وها أنا أختار بعض المسائل التي تتعلق بباب السياسة الشرعية:

- تحدث أبو عبيد بداية على حق الرعية على الإمام، وذكر حديث: «الدين النصيحة»^(١)، وحديث «كلكم راع»^(٢)، ومن جملة الآثار التي ذكرها في هذا الباب أثر عمر رضي الله عنه، وقد بعث كتاباً لأبي موسى رضي الله عنه، جاء فيه: «أما بعد، فإن القوة في العمل، أن لا تؤخر عمل اليوم لغد، فإنكم إذا فعلتم ذلك تداركت عليكم الأعمال، فلم تدرؤا بأيها تأخذون، فأضعتم، وإن الأعمال مؤداة إلى الأمير ما أدى الأمير إلى الله ويعلى، فإذا رتع الأمير رتعوا، وإن للناس نفرة عن سلطانهم... فأقيموا الحق ولو ساعة من نهار»^(٣).

- فيما يتعلق بحق الإمام على الرعية، ونصيحة ولاة الأمور، يروي أبو عبيد قوله رضي الله عنه: «من أراد أن ينصح لذي سلطان فلا يبدئه له علانية، ولكن ليأخذ بيده فيخلو به، فإن قبل منه فذاك، وإلا فقد أدى الذي عليه»^(٤).

- عن منهج الدعوة إلى الإسلام، يروي أبو عبيد عن رجل رومي،

(١) كتاب الأموال، ابن سلام: الأثر رقم (١). والحديث رواه البخاري في كتاب الأحكام، باب قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾، رقم (٧١٣٨). ورواه مسلم في كتاب الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل وعقوبة الجائر، رقم (١٨٢٩).

(٢) كتاب الأموال، ابن سلام: الأثر رقم (٣). والحديث رواه البخاري في كتاب الأحكام، باب قول الله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾، رقم (٦٦٠٥). ورواه مسلم في كتاب الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل وعقوبة الجائر، والحث على الرفق بالرعية، والنهي عن إدخال المشقة عليهم، رقم (٣٤٠٨).

(٣) كتاب الأموال، ابن سلام: الأثر رقم (١٠).

(٤) السابق: الأثر رقم (١١٣).

قال: كنت مملوكاً لعمر رضي الله عنه، وكان يقول لي: «أسلم، فإنك إن أسلمت استعنت بك على أمانة المسلمين، فإنه لا ينبغي لي أن أستعين على أمانتهم بمن ليس منهم»، قال: فأبيت، فقال: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، قال: فلما حضرته الوفاة أعتقني، وقال: «أذهب حيث شئت»^(١).

- عن الخراج والرفق بأهله، يروي عن سعيد بن عامر رضي الله عنه، أنه قَدِمَ على عمر رضي الله عنه، فلما أتاه علاه بالدرّة، فقال سعيد: سبق سيلك مطرك، إن تعاقب نصبر، وإن تعفُ نشكر، وإن تستعتب نعتب، فقال: «ما على المسلم إلا هذا، ما لك تبطئ بالخراج؟»، قال: أمرتنا أن لا نزيد الفلاحين على أربعة دنانير، فلسنا نزيدهم على ذلك، ولكننا نؤخرهم إلى غلاتهم، فقال عمر رضي الله عنه: «لا عزلتك ما حييت». قال أبو عبيد: وإنما وجه التأخير إلى الغلة؛ للرفق بهم^(٢).

- فيما يحلُّ من مال أهل الذمة، يروي أبو عبيد أخباراً وآثاراً، من ذلك أن المسلمين كانوا بالجابية، وفيهم عمر رضي الله عنه، فأتاه رجل من أهل الذمة يخبره: أن الناس قد أسرعوا في عنبه! فخرج عمر رضي الله عنه حتى لقي رجلاً من أصحابه يحمل ترساً عليه عنب، فقال له عمر رضي الله عنه: «وأنت أيضاً؟»، فقال: يا أمير المؤمنين! أصابتنا مجاعة، فانصرف عمر رضي الله عنه، فأمر لصاحب الكرم بقيمة عنبه^(٣).

(١) السابق: الأثر رقم (٨٧).

(٢) السابق: الأثر رقم (١١٥).

(٣) السابق: الأثر رقم (٤٢٤). و«الجابية» بكسر الباء وياء مخففة، أصله في اللغة الحوض الذي يجبي فيه الماء للإبل. وهي قرية من قرى دمشق ناحية الجولان. وفي هذا الموضع خطب عمر رضي الله عنه خطبته المشهورة. وباب الجابية بدمشق منسوب إلى هذا الموضع، ويقال لها: جابية الجولان. معجم البلدان: ٩١/٢.

- وفيما يجوز لأهل الذمة إحدائه وما لا يجوز، يروي أبو عبيد أثراً عن ابن عباس رضي الله عنهما، يقول: «وأما مصر مصرته العرب، فليس لأحد من أهل الذمة أن يبنوا فيه بيعة، ولا يباع فيه خمر، ولا يقتنى فيه خنزير، ولا يضرب فيه بناقوس، وما كان قبل ذلك فحقت على المسلمين أن يوقوا لهم به». ويروي عن عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه، قوله: «لا تهدموا كنيسة، ولا بيعة، ولا بيت نار، ولا تحدثوا كنيسة، ولا بيعة، ولا بيت نار»^(١).

- وعن إطلاق سراح الأسرى، يروي عن الحسن أنه كره قتل الأسير، وقال: «منَّ عليه أو فاده». ومن جملة ما أصَّله في هذا الصدد، قوله: «وإنما يكون للإمام الخيار في الأسارى ما لم يقرؤا بالإسلام، فإذا أقرؤا به زالت عنهم هذه الأحكام كلها، ولم يكن عليهم سبيل»^(٢).

- بخصوص فكاك أسرى المسلمين، يقول أبو عبيد: «فأما المسلمون فإن ذراريهم ونساءهم مثل رجالهم في الفداء، يحق على الإمام والمسلمين فكاكهم واستنقاذهم من أيدي المشركين بكل وجه وجدوا إليه سبيلاً». ليس هذا فحسب، بل «كذلك أهل الذمة يُجاهد من دونهم، ويفتك عناتهم، فإذا استنقذوا رجعوا إلى ذمتهم وعهدهم أحراراً»^(٣).

- فيما يتعلق بالضرائب المترتبة على الخدمات الخاصة، يروي أبو عبيد أن شريحاً القاضي «كان يضمّن أصحاب البلاليع وبواري البقالين، ولا يضمّن الآبار التي في الجبّانة والمفاوز التي حُفرت منفعة للمسلمين»^(٤).

(١) كتاب الأموال، ابن سلام: الأثر رقم (٢٦٢)، (٢٦٩).

(٢) السابق: ٢٢٢، الأثر رقم (٣٢٢).

(٣) السابق: ٢١٠، ٢١٢.

(٤) السابق: الأثر رقم (٧٢٨).

ثم فوق ما تقدم من مسائل وموضوعات، فإن كتاب «الأموال»
تضمن آثاراً وفقهاً عن أحكام إبرام العهود ونقضها، وكُتِبَ رسول الله ﷺ
إلى الملوك ورؤساء القبائل، وأحكام الأمان، وأحكام الخراج ومقاديره،
وأموال الزكاة وأنصبتها ومصارفها، وأحكام الفيء، وأحكام إقطاع
الأراضي وإحيائها وتحجيرها، وأحكام الحِمَى لله ولرسوله، وأحكام
الغنائم، وغير ذلك من المسائل المتعلقة بالشأن المالي خصوصاً.

بقي أن أشير هنا إلى أن أبا عبيد له في مجال فقه السياسة الشرعية
كتابان غير كتاب «الأموال»: أحدهما: يتعلق في مجال القضاء، وهو
بعنوان «أدب القاضي». وثانيهما: في مجال الاقتصاد والمعاملات المالية
والتجارية، وهو بعنوان «الحَجْر والتفليس»^(١)، والعنوانان دالان على
مضمونهما.

المطلب الخامس

أبو الحسن الماوردي وكتابه «الأحكام السلطانية»

يمثل الماوردي (٤٥٠هـ) مرحلة هامة من مراحل تطور فقه السياسة
الشرعية في الإسلام؛ إذ إن فقهه السياسي يشكل تلخيصاً، ومجازة،
وتطويراً لمن تقدمه من فقهاء السياسة الشرعية، وكان - من بين من تقدمه
- الأكثر اهتماماً في مجال التأسيس لفقه السياسة الشرعية^(٢). وقد امتاز
فقهه السياسي بأمور، أذكر منها:

(١) يُنظر: مقدمة المحقق لكتاب الأموال، سابق: ٣٤.

(٢) يُنظر: دولة الخلافة: دراسة في التفكير السياسي عند الماوردي، سعيد بن
سعيد. الدار البيضاء، مطبعة دار النشر المغربية: ٤٤؛ الماوردي رائد الفكر
السياسي الإسلامي، د. أحمد وهبان. الإسكندرية، دار الجامعة الجديدة،
ط١، ٢٠٠١م: ٦٧، ٨٣؛ جذور الفكر السياسي الإسلامي ومراحل تطوره،
لؤي محمد عبد الباقي: ٩٣.

أولاً: تناول في أبحاثه الكثير من موضوعات السياسة الشرعية، ولم يقتصر على بعضها، كما فعل من سبقه؛ إذ إنه مسَّ أعلى منصب في سُلَّم السلطة (رئيس الدولة)، وأقل منصب فيها (المحتسب)، وما بينهما من مناصب ووظائف، حتى إن الناظر في مصنفاته سرعان ما يدرك أن موضوعات السياسة الشرعية قد استأثرت بجانب كبير من اهتمامه^(١).

ثانياً: أفرد أكثر من مؤلَّف في باب السياسة الشرعية، ومن ثمَّ كان رجلها الأبرز بامتياز؛ فهو صاحب «الأحكام السلطانية»، و«أدب الدنيا والدين»، و«قوانين الوزارة»، و«نصيحة الملوك»، و«التحفة المملوكية»، وغيرها. وهذه المؤلفات لم تكن منفصلة بعضها عن بعض، بل كانت بمثابة سلسلة متصلة، يكمل بعضها بعضاً^(٢).

ثالثاً: كان الماوردي من أجلِّ من كتب في الفقه السياسي الإسلامي، وأقدر من صنف فيه؛ حيث إن كتاباته السياسية كانت موضع قبول واهتمام من المفكرين المسلمين في عصره وفيما بعده؛ إذ لم يسبقه أحد - فيما أعلم - قد خصَّ شؤون الدولة السياسية والإدارية بتأليف مستقل؛ ومن هنا عُدَّ كتابه «الأحكام» مصدراً رئيساً لكل من كتب ويكتب في مبادئ نظام الحكم في الإسلام^(٣).

-
- (١) يُنظر: الإمام الماوردي، د. محمد سليمان داود، د. فؤاد عبد المنعم أحمد. الاسكندرية، مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٧٨م: ٢٨، ١٠٩، ١١٥ - ١٤١؛ الفكر السياسي عند الماوردي، د. صلاح الدين بسيوني رسلان. القاهرة، دار الثقافة، ط ١، ١٩٨٣م: ٤٩، ٤٩٨؛ دراسات في السياسة الشرعية عند فقهاء أهل السُّنة، د. أحمد مبارك البغدادي. الكويت، مكتبة الفلاح، ط ١، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م: ٦٧.
- (٢) يُنظر: مقدمة المحقق لكتاب الأحكام السلطانية، نبيل عبد الرحمن حيّاوي: ٤٦.
- (٣) يُنظر: الإمام الماوردي، سابق: ١٠٨؛ مقدمة المحقق لكتاب التحفة المملوكية، د. فؤاد عبد المنعم أحمد. الإسكندرية، مؤسسة شباب الجامعة: ٢٣؛ مقدمة المحقق لكتاب أدب الدنيا والدين، سابق: ٢٢.

والقضية المركزية التي عالجها الماوردي في كتبه السياسية عموماً، وكتابه «الأحكام» خصوصاً، هي قضية الخلافة. والاهتمام بهذه القضية مرده إلى الظروف السياسية التي كانت تعيشها دولة الإسلام سواء على المستوى الداخلي أم على المستوى الخارجي. فضلاً عن أن «الإمامة» موضوعه لخلافة النبوة في حراسة الدين، وسياسة الدنيا، وعقدها لمن يقوم بها في الأمة واجب بالإجماع»^(١).

وإذا ولجنا في بعض تفاصيل ما قام به الماوردي في باب السياسة الشرعية، وجدنا كتابه «الأحكام السلطانية» تحديداً - وهو آخر مؤلفاته السياسية - يعدُّ مرجعاً رئيساً في هذا الباب، حيث تبنى فيه منهجاً عملياً لمجمل الوضع السياسي الذي كان سائداً في عصره. وتناول السلطة السياسية كموضوع مستقل وشامل. وأسهب في تفاصيل الصفات اللازمة للإمامة بشكل مميز ومستقل.

فالماوردي في هذا الكتاب قد أصَّل لمسألة الإمامة والحكم، والعلاقة بين الحاكم والمحكوم، وتناول مسألة استقلال القضاء، وتحدث بالتفصيل عن أنواع الولايات، بل قد أسس لكل ما نطلق عليه اليوم القانون الدستوري والإداري؛ ومن ثمَّ كان هذا الكتاب أشبه بدستور عام للدولة، يحوي الأسس التي تقوم عليها الدولة، من حيث استحقاق الخلافة، وشروط من يُختار لها، والولايات التي يتصرف فيها الخليفة، ونظم الدولة.

ومن أهم ما أصَّله الماوردي في كتاب «الأحكام» بشكل غير مسبوق، مسألة (إمارة الاستيلاء)، حيث اعترف بوجودها، ووضع لها

(١) الأحكام السلطانية، الماوردي، سابق: ١٣. ويُنظر: دولة الخلافة، سابق:

٣٧، ٤٢؛ مقدمة المحقق لكتاب الأحكام السلطانية، نبيل عبد الرحمن

حيّاوي: ٥٢.

الأساس الشرعي بشيء من التفصيل لواجبات الإمام، وجعل من أوليات واجبات الإمام «أن يباشر بنفسه مشاركة الأمور، وتصفح الأحوال؛ لينهض بسياسة الأمة وحراسة الملة، ولا يعول على التفويض تشاغلاً بلذة أو عبادة»^(١).

وعالج الماوردي جملة من المسائل، أدرجها تحت عنوان (حروب المصالح)، فقرر أحكام قتال المرتدين، والبغاة، والمحاربين^(٢)؛ وبيّن ضرورة مواجهة هذه الفئات الخارجة عن النظام العام للمجتمع، حفاظاً على وحدته وتماسكه واستقراره. كما أنه عُنِيَ بشكل مفصّل بالولايات الخاصة، واهتم بشكل خاص بولايته الحسبة (الشرطة) والقضاء.

وحرص الماوردي على إبراز نظرية الالتزامات المتقابلة؛ فعندما يتحدث عن واجبات الإمام نحو رعيته، يأتي بالمقابل على واجبات الرعية نحو إمامها. وعندما يتحدث عن الشروط الواجب توافرها فيمن يتولى أمر الأمة، يتحدث بالمقابل عن شروط خلع الأمة لإمامها.

ومن المسائل التي كان للماوردي اعتناء بها، التفريق بين مهام الوظائف السياسية والإدارية؛ فهو مثلاً يفرق بين الولاية العامة والولاية الخاصة، ويفرق بين مهام الإمام ومهام وزير التفويض، ويفرق بين مهام وزير التفويض ومهام وزير التنفيذ، ويفرق بين ولاية القضاء وولاية المظالم، ويفرق بين ولاية الحسبة والمتطوع، ونحو ذلك من المهام

(١) الأحكام السلطانية، الماوردي، سابق: ٢٦.

(٢) يُنظر مقدمة المحقق لكتاب الأحكام السلطانية، مصطفى السقا، محمد شريف سكر، سابق: ٢٦؛ دراسات في السياسة الشرعية، سابق: ٦٧، ٧٩، ١٥٥، ١٩٣؛ جذور الفكر السياسي الإسلامي ومراحل تطوره، سابق: ٩٣؛ الفكر السياسي عند الماوردي، سابق: ٥٣؛ مقدمة المحقق لكتاب الأحكام السلطانية، نبيل عبد الرحمن حيّاوي، سابق: ٩ - ١٠، ٣٠، ٤٧، ٩١ - ١٠٦.

الإدارية والسياسية^(١).

ويعتبر بحث الماوردي لمسائل الإدارة العامة للدولة الإسلامية من أهم ما وصلنا من فقه إداري إسلامي؛ فقد تحدث عن ديوان الاستيفاء والجباية، وديوان الجيش، وديوان العمال من حيث مواصفاتهم وحقوقهم وتقليدهم وعزلهم، وديوان بيت المال من حيث الصادر والوارد، وتحدث عن صفات وشروط كاتب الديوان^(٢).

ومن الكتب المهمة التي وضعها الماوردي في باب السياسة الشرعية كتابه «تسهيل النظر وتعجيل الظفر»، ألفه الماوردي للأmir البويهبي جلال الدولة. وهو كتاب يبحث في السياسة وأنواع الحكومات، وقد تناول فيه موضوعين هامين: الأول: أصول الأخلاق من الناحية النظرية. والثاني: في سياسة الملك وقواعده.

كذلك، ألف الماوردي كتاب «قوانين الوزارة»، وقد ألفه إلى أحد وزراء عصره. وهو يتضمن القوانين التي تحكم الوزارة، وشروط تقليد الوزراء وعزلهم؛ ويُعدُّ الماوردي من أحسن من كتب في مسألة عزل الوزراء^(٣).

وعرَّض الماوردي في كتاب «التحفة الملوكية» لمبادئ نظام الحكم

(١) يُنظر: الأحكام السلطانية، الماوردي: ٢٩ - ٣٧، ١٣٤ - ١٣٥، ٣٦٣ - ٣٦٤؛ مقدمة المحقق لكتاب الأحكام السلطانية للماوردي، نبيل حيّاي، سابق: ٣٩؛ دراسات في السياسة الشرعية، سابق: ١٥٢ - ١٥٤.

(٢) يُنظر: الأحكام السلطانية، الماوردي: ٣١١ - ٣٣٣؛ دراسات في السياسة الشرعية، سابق: ٢٥٤.

(٣) يُنظر: الإمام الماوردي، سابق: ٢٨ - ٢٩، ١١٢، ١١٣، ١٢٦؛ مقدمة المحقق لكتاب تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق المملك وسياسة المملك: ٨٢؛ الفكر السياسي عند الماوردي، سابق: ٥٣؛ مقدمة المحقق لكتاب الأحكام السلطانية، نبيل حيّاي، سابق: ٢٨.

في الإسلام؛ كمبدأ السيادة لأحكام الشريعة، والشورى، والعدل، وإسناد الولايات للأكفاء، واهتمام الحاكم بمصالح مجموع الشعب، والرفق بالرعية، وتفحص حال العاملين في الدولة^(١).

وَضَمَّنَ الماوردي كتابه «نصيحة الملوك» حديثاً عن الخِلال التي من جهتها يعرض الفساد للدول، وعن سياسة الرعية، وعن تدبير الأعداء وأهل الجنايات، وعن الخصال التي يتحقق بها صلاح الرعية. وعَرَضَ لمذاهب العلماء في جواز العمل مع السلطة الجائرة. ويُعدُّ الباب الثالث، وهو تحت عنوان (الخِلال التي من جهتها يعرض الفساد في الممالك والمُلْك)، من أهم أبواب هذا الكتاب^(٢).

وكتاب «أدب الدنيا والدين» للماوردي، وإن كان في الأساس كتاباً أدبياً تربوياً، لا تنال السياسة الشرعية منه إلا حظاً يسيراً، بيد أنه لا يخلو من نظرات اقتصادية واجتماعية. وقد اشتمل على عناوين كهذه: السلطان القوي يمنع ذوي الأهواء. العقل والشرع: أيهما أوجب للسلطان؟ ما يقوم به سلطان الأمة. السلطان المقصر مؤاخذ. الأمن تطمئن إليه النفوس^(٣).

كما تحدث في هذا الكتاب على أهمية القيادة السياسية العليا، ودورها في عمارة الدنيا، وحفظ الدين. وذكر بإسهاب ما تصلح به أمور الدنيا. وقرر أن بقاء الدول لا يكون إلا بالعدل، وأن الظلم مؤذن

(١) يُنظر: مقدمة المحقق لكتاب التحفة الملوكية: ٤٩.

(٢) يُنظر: نصيحة الملوك، سابق: ٨٥ - ١٠٩، ٢٤٩ - ٢٩١، ٣٢٣ - ٣٦٩، ٣٧٥؛ دولة الخلافة، سابق: ٣٧.

(٣) أدب الدنيا والدين، الماوردي، علي بن محمد بن حبيب (٤٥٠)، تحقيق: مصطفى السقا، محمد شريف سكر. بيروت، دار إحياء العلوم، د.ت: ٥٠٦. ويُنظر: مقدمة المحققين للكتاب نفسه: ٢٦؛ الفكر السياسي عند الماوردي، د. أحمد البغدادي. الكويت، دار الحدائث: ٥١.

بخرابها وزوالها. ونصُّ قوله: «المُلك يبقى على الكفر، ولا يبقى على الظلم»^(١).

ومن المسائل المهمة التي قررها الماوردي في هذا الباب، أن المسلم إذا كان مقيماً في «دار الحرب ممتنعاً في أهل وعشيرة؛ فإن لم يأمن الافتتان عن دينه، كان فرض الهجرة باقياً عليه، وإن أمن الافتتان في دينه سقط فرض الهجرة عنه؛ لاختصاص وجوبها نصّاً بالمستضعفين، وكان مقامه بينهم مكروهاً»^(٢).

وأخيراً، فإن الماوردي كان مدركاً لسياق عصره، وخائضاً في غمار قضايا ومشكلاته، وقد اختير للقضاء في بلدان كثيرة، حتى لُقِّب بعدُ بـ (قاضي القضاة). كما أنه اختير سفيراً بين رجالات الدولة العباسية في بغداد وبني بويه. ومما يُذكر في هذا السياق فتواه لبعض ملوك بني بويه - وكان يتمتع بمكانة عالية عندهم - بعدم جواز التلقب بـ (شاهنشاہ)؛ أي: ملك الملوك^(٣).

بعد أن تعرفنا على أهم الجهود السابقة لجهود الجويني في باب فقه السياسة الشرعية، أنتقل لمناقشة بعض المقولات المتعلقة بفقه السياسة الشرعية، وهو موضوع المبحث الثاني من هذا الفصل.



(١) أدب الدنيا والدين: ١٧٥. ويُنظر: السابق: ١٦٧ - ١٨٢.

(٢) الحاوي الكبير، سابق: ٢٦٩/١٤.

(٣) يُنظر: معجم الأدباء، الحموي، ياقوت بن عبد الله. بيروت، دار إحياء التراث العربي، (د.ت): ٥٢/١٥ - ٥٣؛ طبقات الشافعية الكبرى، سابق: ٢٧١/٥؛ البداية والنهاية، سابق: ٥٥/١٢.



المبحث الثاني

مقولات حول فقه السياسة الشرعية

انصب الحديث في المبحث السابق بشكل أساس على بيان أهم ما كتبه المتقدمون في موضوعات السياسة الشرعية؛ ويتجه هذا المبحث لمعالجة بعض المقولات المتعلقة بأبحاث السياسة الشرعية. وهذه المقولات على صلة وثيقة بالمبحث المتقدم، وهي في المحصلة نتيجة وخاتمة لهذا الفصل. وتتلخص هذه المقولات في ثلاث، هي:

المقولة الأولى: قلة ما كُتب في باب السياسة الشرعية.

المقولة الثانية: ما كُتب في باب السياسة الشرعية كان القصد منه تسويغ الواقع.

المقولة الثالثة: أفراد المتقدمين لبعض أبواب السياسة الشرعية دون بعض.

وهذه المقولات الثلاث أبحثها في ثلاثة مطالب:

المطلب الأول

مقولة قلة ما كتب في باب السياسة الشرعية

يذهب بعض المستشرقين وعدد من المفكرين المسلمين المعاصرين، الذين يتعرضون للبحث في الفكر السياسي الإسلامي إلى القول: إن المتقدمين لم يولوا كبير أهمية لموضوع السياسة الشرعية، وغلبوا عليه غيره من الأبحاث. فالبعض يرى أن ثمة «ظاهرة مشتركة لدى فقهاء أهل السنّة، تتمثل في ندرة المؤلفات السياسية المستقلة». في حين

يعتبر آخرون أن «المكتبة العربية تفتقر إلى الدراسات المتعلقة بالفكر السياسي الإسلامي». ويرى البعض «أن الفقه السياسي الإسلامي ما زال في مرحلة الطفولة، يحبو ثم يكبو». والمقولات التي تصب في هذا المنحى غير قليلة^(١).

وأحسب أن ما جاء في المبحث السابق كافٍ ووافٍ في دفع هذه الدعوى. وليس ما ذكرته فيه هو كل ما كُتب في هذا الصدد، بل هو مجرد نماذج بارزة.

ومن المفيد هنا ذكر بعض العناوين - غير ما تقدم - تبياناً للأمر، وتنبهياً إلى أن المتقدمين لم يهتموا فقه السياسة الشرعية، بل قد أولوه عناية بحسب الظرف والوضع الذي كانت عليه دولة الإسلام.

فممن أُلّف تحت عنوان (الخراج): الحسن بن زياد (٢٠٤هـ)، تلميذ أبي حنيفة، وأحمد بن عمر، أبو بكر الخصاص الشيباني (٢٦١هـ)، وأحمد بن محمد بن عبد الكريم بن سهل (٢٧٠هـ)، وإسحاق بن يحيى بن سريج (مولده ٣٠٠هـ)، وعلي بن عيسى بن الجراح (٣٣٤هـ)، ومحمد بن

(١) يُنظر على سبيل المثال: حليلة بوكروشة، «معالم تجديد المنهج الفقهي، أنموذج الشوكاني»! كتاب الأمة، سلسلة تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. قطر، العددان: (٩٠ - ٩١)، ١٤٢٣هـ: ١٩، ٣٤؛ مقدمة عمر عبيد حسنة لكتاب «فقه الدعوة ملامح وآفاق»، كتاب الأمة، سلسلة تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. قطر، العدد (١٩): ٣٦؛ السياسة والحكم: النظم السلطانية بين الأصول وسنن الواقع، حسن الترابي، كتاب على الشبكة العالمية: ١٦، ٢١؛ الإمام الجويني، سابق: ١٣٧؛ ترسيخ العمل بالسياسة الشرعية في ظل اتجاهات العولمة، د. جابر عبد الهادي سالم الشافعي. الإسكندرية، دار الجامعة الجديدة، ط١، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م: ٢٢٤؛ دراسات في السياسة الشرعية، سابق: هامش ٢١٩؛ مقدمة المحقق لكتاب الأحكام السلطانية، نبيل حياوي، سابق: ٩؛ مقدمة المحقق لكتاب تحرير السلوك في تدبير الملوك، محمد بن الأعرج. الإسكندرية، مؤسسة شباب الجامعة: ٧.

محمد بن سهل الشلحي العكبري (٤٢٣هـ)، ومحمد بن أيوب بن سليمان المدائني (٤٤٨هـ)^(١).

وممن أُلّف تحت عنوان (الأموال): عبد الله بن عبد الحكم (٢١٤هـ). وأحمد بن نصر الداودي (٣٠٧هـ). وأحمد بن محمد بن هارون (٣١١هـ). وعبد الله بن محمد بن زياد النيسابوري (٣٢٤هـ)^(٢).

وممن أُلّف تحت عنوان (الإمامة والسياسة) قاسم بن عيسى بن إدريس بن معقل العجلي (٢٢٥هـ). وأحمد بن محمد بن أبي الربيع (٢٧٢هـ). وابن قتيبة الدينوري (٢٧٦هـ). وعبيد الله بن عبد الله بن طاهر بن الحسين (٣٠٠هـ). وعبد الله بن أحمد بن محمود البلخي (٣١٧هـ). والحسين بن علي بن الحسن، الوزير المغربي (٤١٨هـ). ومحمد بن عبد الله الخطيب الإسكافي (٤٢٠هـ)^(٣).

وممن أُلّف تحت عنوان (الوزارة والوزراء) ونحوه: محمد بن داود بن الجراح (٢٩٦هـ). وعبد الله بن أحمد بن محمود البلخي

(١) يُنظر: الفهرست، ابن النديم، محمد بن إسحاق، تحقيق: د. ناهد عباس عثمان. الدوحة، دار قطري بن الفجاءة، ط ١، ١٩٨٥م: ٤٣٤، ٤٣٦، ٢٦١، ٢٦١؛ الأعلام: ٢١/٧. وذكر ابن النديم في «الفهرست» أن حفصويه «كان من أفاضل كُتّاب الخراج، متقدماً في صناعته، وهو أول من أُلّف في الخراج كتاباً». ولم أقف على اسم حفصويه، ولا سنة وفاته. يُنظر: الفهرست: ٢٦١.

(٢) يُنظر: الأعلام: ٢٠٦/١، ٢٦٤؛ سير أعلام النبلاء، الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان؛ تحقيق: شعيب الأرنؤوط. بيروت، مؤسسة الرسالة، ط ١١، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م: ٢٢٢/١٠.

(٣) يُنظر: وفيات الأعيان: ٥٨/٢، ٢٧٢؛ الأعلام: ١٣٧/٤، ٢٢٧/٦، ٩٢/٨؛ معجم الأدباء: ٧٩/١٠ - ٩٠، ٢١٤/١٨ - ٢١٥؛ هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين من كشف الظنون، إسماعيل باشا البغدادي (١٣٣٩). بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م: ٦٤٥/٥، ٨٢٥.

(٣١٧هـ). ومحمد بن عبدوس الجهشياري (٣٣١هـ). ومحمد بن يحيى الصولي (٣٣٥هـ). وإسماعيل بن عباد (٣٨٥هـ). وهلال بن المحسن بن إبراهيم الصابي (٤٤٨هـ)^(١). ومما يجب ذكره في هذا السياق كتاب «الأحكام السلطانية» لمحمد بن الحسين الفراء (٤٥٨هـ)، وهو من الكتب الجامعة في هذا الباب، وهو شبيه بكتاب «الأحكام السلطانية» للماوردي.

إذن، فإن فقه السياسة الشرعية لم يتأخر ظهوره قياساً بظهور الفقه الإسلامي، ولو افترضنا جديلاً تأخر هذا الفقه على اعتبار أن فقه السياسة الشرعية منظومة مستقلة عن بقية الفقه الإسلامي، فإن السبب ظاهر كالشمس، وهو عدم الحاجة إلى تلك المنظومة في القرون الزاهرة الأولى، وهي العهد الراشدي، والعهد الأموي، والعهد العباسي الأول. وأبادرُ إلى القول: كيف يتأخر ظهور فقه السياسة الشرعية في دولة حكمت العالم ألف عام، وهل كانت السياسة الشرعية غير تطبيقات أحكام الكتاب والسنة ونظر أهل الفتيا والاجتهاد المتعلق بموضوعات السياسة؟^(٢).

وعليه، فليس من الإنصاف إطلاق القول: إن المتقدمين لم يبحثوا مسائل السياسة الشرعية، بل تلك دعوى من غير دليل، والإنصاف أن يقال: إن المتقدمين خلفوا لنا ثروة ليست قليلة من الأحكام في النظم الإسلامية، ولو لم يكن ذلك بشكل مستقل وعناوين مميزة. وهذا أمر طبعى؛ إذ إن العلوم عموماً تنشأ وتُكتب في مجملها، ثم تمر بمراحل

(١) الفهرست: ٢٤٩؛ الأعلام: ٣١٦/١، ١٣٦/٧.

(٢) أفادني بهذه المعلومة بعض الأخوة الفضلاء مراسلة عبر البريد الإلكتروني. ويُنظر رَصْدٌ تاريخي موجز لمسيرة فقه السياسة الشرعية في: ترسيخ العمل بالسياسة الشرعية في ظل اتجاهات العولمة، سابق: ٢٢٣ - ٢٢٩.

متابعة، فتتبلور شيئاً فشيئاً، ثم مع التطور العلمي والزمني تتفرع، وينشأ عنها أقسام وفروع، إلى أن تصل إلى مرحلة التدوين^(١). فمثلاً، علم (مقاصد الشريعة) بعد أن كان جزءاً من علم أصول الفقه، أخذ بالاستقلال والتميز على يد العز ابن عبد السلام، والشاطبي، ومن بعدهما ابن عاشور.

المطلب الثاني

مقولة أن ما كتب في باب السياسة الشرعية

كان القصد منه تسويغ الواقع

يرى بعض المعاصرين، أن ما كُتب في فقه السياسة الشرعية، إنما كُتب تحت ضغط الواقع؛ بغية ترقيع هذا الواقع وتبريره. ويذهب بعضهم إلى أن وظيفة الفقهاء، لم تكن تعدو «تبرير تصرفات الحكام». ويقرر فريق ثالث، أن معظم الفقهاء قد تحولوا «إلى مجموعات من المنتصرين دائماً لشرعة الأمر الواقع، وأصبح فقه النزعة الواقعية مكوّناً هاماً من مكوّنات ثقافة الأمة الإسلامية»^(٢).

(١) هذه المعلومة أفادني بها أستاذي الفاضل د. عبد العظيم الديب حفظه الله في حديث خاص معه. ويُنظر: مقاصد الشريعة عند الجويني وآثارها في التصرفات المالية، د. هشام سعيد أحمد أزهر. عمان، الجامعة الأردنية، ٢٠٠٣م، بحث غير منشور: ٤٧.

(٢) يُنظر: محمد العبد، «رؤية معاصرة في كتاب غياث الأمم في فقه السياسة الشرعية»، المنار الجديد، العدد (٥)، ١٩٩٩م، ص ٢٥ - ٣٢؛ دراسات في السياسة الشرعية، البغدادي: ٢٢٢ - ٢٢٣؛ مقدمة التحقيق لكتاب الأحكام السلطانية للماوردي: حيّاوي: ص ٢١؛ الإمام الماوردي، سابق: ٩٧؛ الفكر السياسي الإسلامي في ضوء كتاب الغياثي لإمام الحرمين الجويني، أ.د. عبد الله فهد عبد العزيز النفيسي. قطر، جامعة قطر، ضمن أبحاث الذكرى الألفية لإمام الحرمين، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م: ص ٧٠٨.

وهذه الدعوى أيضاً لا برهان عليها؛ إذ إن العلاقة بين الحكام والعلماء كانت على العموم علاقة تكاملية، وليست علاقة توظيفية ولا تسخيرية ولا نفعية. لقد كانت مهمة العلماء عموماً إبداء النصح للحاكم، وتصويبه إذا أخطأ، وكان دأب الحكام غالباً مشاوره العلماء، والرجوع إليهم. ومواقف العلماء مع الحكام، تؤكد أنهم لم يكونوا سائرين وراء أهوائهم، ولا مشرّعين لرغباتهم. ويكفي أن نستحضر هنا موقف الماوردي من جلال الدولة البويهية، حين استفتاه الأخير بالتلقب بـ (ملك الملوك)، فأفتاه الماوردي بعدم جواز ذلك، على الرغم من العلاقة القوية بينهما^(١).

وأحسب أن ما قرره العلماء من فقه السياسة الشرعية، لما يكن من باب الرضوخ لما هو واقع، بل كان تكييفاً للوقائع والنوازل مع أحكام الشرع الحنيف؛ إذ إن مهمة العالم مواجهة الحوادث المستجدة والوقائع النازلة، والتشريع لها بما يوافق الشرع. ولا ينبغي أن يُفهم هذا المسلك على أنه تسويغ لواقع منحرف، أو على أنه (شرعنة) لبعض التصرفات التي تصدر من هذا الحاكم أو ذاك.

وثمة أمر جدير بالاعتبار في هذا السياق، وهو أن نقرأ ما كُتب من فقه السياسة الشرعية ضمن سياقه التاريخي؛ إذ من المؤكد أن العلماء - وهم يقررون الأحكام، ويؤصلون المسائل - لم يُغفلوا الزمان والمكان والأحوال التي عاصروها، بل كانوا آخذين بالاعتبار لكل ذلك؛ ما يعني: أنه ليس من الإنصاف وصف أحكامهم بأنها أحكام توظيفية.

فمثلاً، تقرير الماوردي لولاية الاستيلاء مرجعه - فيما أحسب - إلى واقعه السياسي، حيث كان منصب الخلافة محاصراً ومهدداً بالسقوط،

(١) يُنظر في تفصيل ذلك: معجم الأدباء، سابق: ٥٢/١٥؛ طبقات الشافعية الكبرى، سابق: ٢٧١/٥.

وكان الوضع السياسي العام مضطرباً، فكان الحرص على وحدة الأمة، وعدم تفرق أمرها، والحرص على الحفاظ على منصب الخلافة، مدعاة للقول بجواز ولاية الاستيلاء؛ وإذا كان الأمر كذلك، لم يكن القول بجواز ولاية الاستيلاء تجويزاً للخروج على الحكام، ولا تشريعاً له.

المطلب الثالث

مقولة أفراد المتقدمين لبعض أبواب السياسة الشرعية

ثم ها هنا سؤال قد يرد، وهو: لماذا انصبت جهود المتقدمين عموماً على الكتابة في بابي (الخراج) و(الأموال) دون غيرهما من أبواب السياسة الشرعية؟ ولا شك أن هذا سؤال مشروع، ويحمل في ثناياه بعض المصدقية، والجواب عليه مره - فيما أحسب - إلى جملة أمور:

أولها: أن السياسة المالية لما كانت جزءاً من السياسة الشرعية، وهي من الأجزاء الخطيرة والمهمة، والذين كتبوا في السياسة المالية أخذوا جانباً منها، وهو ما يتعلق بالخراج، فقد اتجهت جهود المتقدمين إلى إبراز هذا الجانب، وتأسيس قواعده وضبط مسأله.

ثانيها: أن كُتِبَ (الخراج)، و(الأموال) إنما هي مزيد بسط لمسائل محددة، وفيها نوع من التخصص لأهميتها، وكان من عادة المتقدمين أفراد البحث لكل ما كان مهماً من الأبحاث والموضوعات، كما فعلوا عندما أفردوا الفرائض بالبحث لحاجة الناس إليها.

ثالثها: لما كثر المال في القرن الثاني الهجري، وجابهت الدولة الإسلامية مشكلة الغنائم، ولم تعد الدولة تجد له مصرفاً، استدعى الأمر بحث مسائل (الخراج) و(الأموال). فالسبب الذي جعل السياسة المالية تحظى بكل هذا الاهتمام، هو كثرة الأموال التي دخلت على الدولة

الإسلامية. وأحسب أن هذا إفرازٌ طبيعيٌّ للانتشار والتقدم وكثرة الموارد. ونحن إذا نظرنا إلى العصر الحالي، وجدنا الاقتصاد والمال ينفرد بقصب السبق في الاهتمام والبحث في العالم المتقدم^(١)؛ لأن قوة المال والموارد والثروات هي التي جعلت الاهتمام يتجه إليه أولاً.

رابعها: الواقع الاقتصادي في القرون الأولى من الدولة الإسلامية، جعل من الزراعة، ومن الثروة الحيوانية، ومن التجارة، ودفائن الأرض، ومن الغنائم المصادر الأساسية للثروة في المجتمع؛ ولذلك وجدنا الفقه الاقتصادي حينئذ، لا يعير اهتماماً للحرف والصناعات كمصادر للثروة. لكن لما ظهرت بقوة - ونتيجة للفتوحات الإسلامية - مشكلة الازدياد، استدعى الأمر بحث المسائل المتعلقة بالعلاقة مع غير المسلمين في المجتمع الإسلامي. ولما برزت - نتيجة للنهوض الباطني - مشكلة الزندقة والإلحاد والرفض، تطلب الأمر من العلماء القيام بواجبهم، للصد عن عقيدة الإسلام، والمنافحة عن عقيدة أهل السنة والجماعة^(٢).

هكذا إذن، كانت الكتابة في الفقه العام عموماً، وفقه السياسة الشرعية خصوصاً منوطة بشكل أساس، وإلى حد كبير بحاجة الواقع وتطوره، وحدثت المستجدات من الأمور والمشكلات.



(١) المعلوماتان السابقتان أفادني بهما مشافهة أستاذي الفاضل، د. عبد العظيم الديب؛ وهذه أفادني بها مراسلة أستاذي سليمان اليعقوبي.

(٢) يُنظر: مقدمة المحقق لكتاب «السَّير» للرزاري، د. فاروق حمادة: ٨٤؛ مقدمة المحقق لكتاب «الأموال» ابن سلام، عمارة: ١٧ - ١٨.

خاتمة الفصل

تبين من خلال هذا الفصل أن جهود الفقهاء المتقدمين لتأسيس وتأصيل فقه السياسة الشرعية قد بدأت في مراحل مبكرة من تدوين الفقه عموماً، وأن الفقهاء المتقدمين قد اهتموا بهذا الباب غاية الاهتمام، فأفردوا له مصنفات خاصة، فضلاً عن بحث جملة من مسائله في كتبهم الفقهية العامة.

وقد أرشد البحث في هذا الفصل إلى أن الفقهاء المتقدمين الذين أسسوا لفقه السياسة الشرعية، وأصلوا له، كانوا على صلة بمشاكل عصرهم، ووقائع زمانهم، فلم يأت تأسيسهم وتأصيلهم لهذا الفقه مُنْتَبِئاً عن واقعهم، ولا مجافياً لمتطلبات نوازلهم.

فوجدنا أبا يوسف قد أصّل للمسألة المالية عموماً، وقد كانت الدولة الإسلامية في أوج قوتها الاقتصادية. واهتم بأمرين على وجه الخصوص: أولهما: مراقبة رجال الدولة ومحاسبتهم، مخافة أن يقع الظلم على الرعية. ثانيهما: رعاية أهل الذمة من أن يُظلموا أو يظلموا.

وفي عصر الإمام الفزاري كانت حركة الفتح الإسلامي والاحتكاك مع الآخر قد نمت وازدادت، ومن ثم أخذ يؤسس لفقه العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية، ويؤسس لطرق نشر الدعوة الإسلامية.

وجاء الإمام محمد ليؤصل القول في مسألة العلاقات الدولية، بعد أن أصبحت العلاقة مع الآخر أمراً واقعاً، لا يمكن تجاهله. فأصل لكثير من العلاقات الدولية على أساس المصلحة الشرعية.

ثم جاء أبو عبيد ليوسع القول بفقهِ السياسة المالية للدولة الإسلامية، بعد أن انتشرت الفتوحات الإسلامية، ودخل كثير من الناس في دين الله أفواجا، وتواردت الكثير من الأموال على بيت مال المسلمين، فكانت الحاجة ملحة لتأصيل مسائل الفقه المالي.

أما المارودي فقد وُجد في عصر ضعف فيه منصب الخلافة، وتكالبت عليه الأعداء من الداخل والخارج، فكانت الفرق الباطنية تعمل وسعها من الداخل لتقويض دعائم الخلافة، وكانت دولة الروم من الخارج تتحين الفرصة تلو الأخرى للنيل من منصب الخليفة. فجاء المارودي في هذا الظرف العصيب ليؤصل لمسألة الخلافة والإمامة، وليؤصل كذلك للعديد من فقه السياسة الشرعية المتعلقة بالمؤسسات السياسية والإدارية والاجتماعية التي تقوم على أساسها دولة الإسلام.

كما أنني ناقشت في هذا الفصل بعض المقولات المتعلقة بفقهِ السياسة الشرعية عند المتقدمين. ومن ثمَّ أنتقل للفصل التالي للبحث في السياق التاريخي الذي كتب فيه الجويني كتابه «غياث الأمم»، فإلى هناك لنرى ما فيه.



الفصل الرابع

فقه السياسة الشرعية عند الجويني ضمن سياقه التاريخي

المبحث الأول: ملامح عصر الجويني.

المبحث الثاني: فقه السياسة الشرعية عند الجويني والواقع.

المبحث الثالث: آفاق السياسة الشرعية عند الجويني.

مقدمة الفصل

الإنسان ابن بيئته، فهو فاعل فيها ومنفعل بها في آن معاً، وهو مؤثر فيها ومتأثر بها بنحو ما، حتى إنه يمكن القول: إن ثمة علاقة جدلية - على حد تعبير النظرية الماركسية - بين الفكر والواقع.

وهذه العلاقة بين الفكر والواقع، أو الفقه والواقع، كانت ملحوظة في تاريخنا الفقهي الإسلامي، قد تختلف قوة وضعفاً بين حين وآخر، وقد تتفاوت تأثيراً وتأثراً من مكان لآخر، بيد أنها على كل حال علاقة قائمة، ليس بالإمكان نكرانها ولا تجاهلها؛ إذ هي علاقة بين العلم والعمل، وبين النظرية والتطبيق، وبين الفكرة والحياة؛ فبقدر ما كان الواقع متخذاً من الإسلام فلسفة للحياة، وإطاراً للكون، ومعياراً للتطور، كان العقل المسلم نشطاً في إبداع الفكر الذي يلبي حاجات المجتمع والحياة، ويضبط حركة الواقع والإنسان^(١).

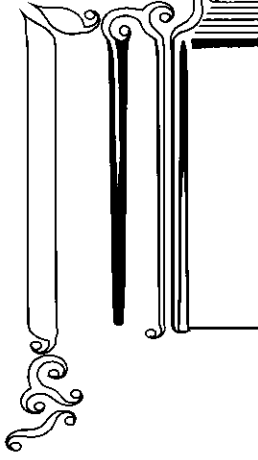
وتكاد الدراسات - المتقدم منها والمتأخر - التي ترجمت للجويني، تُجمِع على أن الجويني لم يكن بعيداً عن أحداث واقعه، ولا منعزلاً عنه، بل عاش واقعه، وكان ذا حضور فاعل، وتأثير علمي، لا يختلف فيهما اثنان، فعاش فيما عاش فيه الآخرون، وتعرض لما تعرض له

(١) بخصوص العلاقة بين الفكر والواقع، يُنظر: مقدمة المحقق لكتاب الأموال لأبي عبيد، د. محمد عمارة: ١٧؛ مقدمة المحقق لكتاب الأحكام السلطانية للماوردي، نبيل عبد الرحمن حياوي، سابق: ١٠ - ١٢؛ دراسات في السياسة الشرعية، سابق: ٢٦٧.

معاصروه من محن وفتن كان العصر يفور فيها ويمور^(١).
وتأسيساً على ما تمهّد، سوف أخصّص هذا الفصل لإلقاء الضوء
على السياق التاريخي الذي عاش فيه الجويني من النواحي الثقافية
والسياسية والاجتماعية والاقتصادية؛ لنرى على ضوءه إن كان ثمة علاقة
ما بين فقه السياسة الشرعية كما أصّلها الجويني في كتابه «الغياثي»، وبين
واقعه الذي عاش في أكنافه. كما أنني - على ضوء ذلك الواقع أيضاً -
سوف أسعى للوقوف على الأسباب التي دفعت بالجويني إلى تأصيله
الفروض المستقبلية التي تناولها في الركن الثالث من كتابه المذكور، التي
يعتبرها هي مقصود الكتاب ومعموده. وذلك من خلال ثلاثة مباحث.



(١) ينظر: طبقات الشافعية الكبرى، سابق: ٣/٣٨٩ - ٣٩٥، ٥/١٧٥ - ١٨٦؛
البداية والنهاية، سابق: ١٢/١٤١؛ الجويني إمام الحرمين، سابق: ٤ - ٦؛
الإمام الجويني، سابق: ٢٠٥.



المبحث الأول

ملامح عصر الجويني

ثمة شبه إجماع بين المصادر التي ترجمت للجويني، أنه ولد سنة (٤١٩هـ) في مدينة (جوين)، وفارق الحياة سنة (٤٧٨هـ)، فيكون مجموع ما عاش تسعاً وخمسين سنة، قضى معظمها في مدينة نيسابور، وهي من أكبر مدن خراسان في ذلك العصر، وتخلل تلك الحياة إقامة في الحرمين الشريفين مدة أربعة أعوام، إبّان هجرته من نيسابور على إثر فتنة حدثت في نيسابور، كما سيتبين.

وأنوّه بداية إلى أن الحديث عن ملامح عصر الجويني لن يكون محصوراً تماماً في الفترة الزمنية التي عاشها الجويني، بل قد تتناول الفترة الزمنية السابقة عليها واللاحقة لها؛ وبالتالي فإن الحديث عما قبل عصر الجويني أو عما بعده، لا يعتبر خروجاً عن مسار البحث. هذا ما يتعلق بالإطار الزماني.

أما ما يتعلق بالإطار المكاني فقد ألمحت إلى أن الجويني عاش معظم حياته في مدينة نيسابور، وكان متأثراً بما يجري حوله من أقطار الإسلام؛ كبغداد ودمشق وغيرهما من مدن الإسلام. وعليه، فإن التطرق إلى وضع هنا أو حدث هناك، لا يعد خروجاً عن إطار البحث، بل هو من صميمه ومقتضياته.

هذا، وسوف أتناول هذا المبحث من خلال تسليط الضوء على عصر الجويني ثقافياً، وسياسياً، واجتماعياً، واقتصادياً، وذلك من خلال أربعة مطالب، مع الأخذ بعين الاعتبار أن هذه المجالات الأربعة ليست منفصلة عن بعضها، بل هي متداخلة فيما بينها، وكل منها يعمل بالآخر بنحو ما، وبالتالي فإن تقسيمها تقسيم إجرائي ليس إلا.

أولاً: الوضع الثقافي

القارئ لتاريخ الإسلام في القرن الخامس الهجري يجد أن تلك الفترة من ذلك التاريخ - على الرغم مما تخللها من فتن ومحن وانقسامات - كانت من الناحية العلمية، وخاصة علوم الشريعة، عامرة بالعلم والعلماء، يؤيد ما قررته تلك الأسماء التي أضاءت سماء العلم في تلك الفترة، ولست هنا بسبيل لسردها، بل أكتفي بالإحالة إلى مظانها من كتب التراجم والتاريخ وغيرها^(١).

لقد كان القرن الخامس الهجري - قرن الجويني - بحق من أخصب فترات الحصاد العلمية في التاريخ الإسلامي، حيث كانت «الحياة العلمية تمور وتفور، تصطرع فيها تيارات، ومذاهب واتجاهات... جعل الحياة الفكرية تعيش أزهى فترات نشاطها، وتوثبها، وقوتها، وحيوتها»^(٢).

وقد وصف لنا المقرئ الحالة الثقافية للقرن الخامس الهجري، فقال: «فانتشرت مذاهب الرافضة في عامة بلاد المغرب ومصر والشام... وكانت بينهم وبين أهل السنة من الفتن والحروب والمقاتل ما لا يمكن حصره... واشتهرت مذاهب الفرق من القدرية والجهمية والمعتزلة والكرامية والقرامطة والباطنية حتى ملأت الأرض»^(٣).

عموماً، فإن السمة المميزة لذلك العصر من الناحية الثقافية، «أنه

(١) يُنظر: مقدمات نهاية المطلب، سابق: ١٨٧ - ١٩٠؛ فقه إمام الحرمين، سابق: ٣٩؛ مدينة مرو والسلاجقة حتى عصر سنجر، د. يحيى بن حمزة الوزنة. بور سعيد، مكتبة الثقافة الدينية، ط ١، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م: ١٢٩ - ١٤٤.

(٢) الجويني إمام الحرمين، د. فوقية حسين محمود. القاهرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ط ٢، ١٩٧٠م: ٥٥؛ مقدمات نهاية المطلب، سابق: ١٩٠.

(٣) المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، سابق: ٣/٣٠٥.

عصر نصره المذاهب، وإن شئت قل: عصر صراع المذاهب^(١)، سواء على المستوى العقدي، أم على المستوى الفقهي.

وهنا ثلاثة أحداث ثقافية مهمة، لا ينبغي أن يُغفل عنها في هذا السياق: أولها: الصراع العقدي الذي كان يجري بين أهل السُّنة والشيعة في أقطار الإسلام عموماً وبغداد على وجه التحديد، بحيث لا يكاد يمر عام إلا وتثار فتن بين الشيعة والسُّنة، والقارئ لتاريخ تلك المرحلة لا يعجزه أن يقف على كثير من أمثال هذه العبارة: «وفيها - أي: في هذه السنة - كانت فتنة كبيرة بين أهل السُّنة والشيعة»^(٢).

ولعل في الرسالة المعنونة بـ (شكاية أهل السُّنة بحكاية ما نالهم من المحنة)، التي بعث بها القشيري إلى العديد من أقطار الإسلام في تلك الفترة، أقول: لعل في عنوان تلك الرسالة ومضمونها ما يلقي مزيداً من الضوء على ما آل إليه حال أهل السُّنة حينئذ، يقول القشيري: «معاشر المسلمين الغياث! الغياث!! سَعَوْا في إبطال الدين، ورأوا هدم قواعد المسلمين»^(٣)، فهو يستغيث بأهل الإسلام لإنقاذ المسلمين في بغداد

(١) فقه إمام الحرمين، سابق: ٣٨ - ٤٨.

(٢) الكامل في التاريخ، ابن الأثير، علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني (٦٣٠)، إعداد: إبراهيم شمس الدين. بيروت، دار الكتب العلمية، ط٣، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م: ١١٥/٨. ويُنظر: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي (٥٩٧)، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا، مراجعة: نعيم زرزور. بيروت، دار الكتب العلمية، د.ت: ١٦/١٤٥، ٢٤١، ٢٥٩، ٢٧٠؛ تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، د. حسن إبراهيم حسن. القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ط٤، ١٩٥٧م: ٣/٤٧٦؛ دولة السلاجقة وبرز مشروع إسلامي لمقاومة التغلغل الباطني والغزو الصليبي، د. علي محمد الصلابي. بيروت، دار ابن كثير، ط١، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م: ٣٩.

(٣) طبقات الشافعية: ٣/٤٠٦. ويُنظر: المنتظم: ١٥/٣٤٧، ١٦/١٨١؛ الكامل: =

خصوصاً، وفي الشرق الإسلامي عموماً. ويُذكر في هذا السياق الصراع الذي كان يجري بين فقهاء الشافعية والحنابلة؛ لاختلافات عقدية أيضاً.

ومع ما كان لهذا الصراع وذاك من انعكاسات سلبية على الإسلام والمسلمين، إلا أنه بالمقابل كان له أثر إيجابي على الصعيد العلمي؛ حيث «أثرت تلك الخلافات بشكل إيجابي في زيادة عدد المؤلفات الدينية بشكل لم يكن له مثيل، وكان للجدل والمناظرات التي قامت بين هذه الفرق أثر بعيد، تجلّى وبرز في المؤلفات التي خلفها رجال العلم من الشيعة والسنة»^(١).

ثانيها: أسهمت المدارس النظامية التي أنشأها (نظام الملك) في العديد من حواضر الإسلام في إعادة مكانة أهل السنة في حياة الأمة من جهة، وتقليص نفوذ الفكر الباطني من جهة ثانية؛ حيث قامت تلك النظاميات بنشر الوعي والثقافة الإسلامية الصحيحة، لتحسين الأمة من الدعوات والهجمات الباطنية. وقد كانت نظامية نيسابور - موطن الجويني - تتمتع بمكانة خاصة مع نظامية بغداد، حيث تولى الجويني نظامية نيسابور، وتولى الشيرازي نظامية بغداد^(٢).

ثالثها: بدت في هذا القرن نُذُر التقليد والجمود، حتى كاد ينغلق فيه باب الاجتهاد؛ وقد ألمح الجويني إلى هذا الأمر في أثناء بحثه

= ٣٢٥/٨، ٤٢٨؛ تاريخ الإسلام السياسي: ٤٧٧/٣؛ فقه إمام الحرمين، سابق: ٤٧؛ الجويني إمام الحرمين، سابق: ٣٣؛ الإمام الجويني، سابق: ٦٩، ١٩١؛ دولة السلاجقة، سابق: ٦٣٩.

(١) مدينة مرو والسلاجقة، سابق: ١٤٣ - ١٤٤.

(٢) يُنظر: الجويني إمام الحرمين، سابق: ٤٢ - ٤٤؛ إمام الحرمين الجويني ملامح عصره وبيئته الثقافية، أ.د. عدنان محمد زرزور. قطر، جامعة قطر، ضمن أبحاث الذكرى الألفية لإمام الحرمين الجويني، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م: ٣٨؛ دولة السلاجقة، سابق: ١٣ - ١٤، ١٤٤ - ١٤٥، ١٥٦ - ١٥٧؛ مدنية مرو والسلاجقة، سابق: ١٤١، ١٤٣ - ١٤٤.

مسائل خلّو الزمان عن المجتهدين، فبعد أن صور مسألة من تلك المسائل، قال: «وتكاد هذه الصورة توافق هذا الزمان وأهله»، وقال شاكياً مما آل إليه الأمر: «وإنما بلائي... من ناشئة في الزمان، شدوا طرفاً من مقالات الأولين، وركنوا إلى التقليد المحض»^(١).

ثانياً: الوضع السياسي

كان العالم الإسلامي في القرن الخامس الهجري يعيش حالات من الفوضى والانقسام من الناحية السياسية، وخاصة في قسمه الشرقي؛ فقد كانت بغداد مركز الخلافة العباسية، وقامت الدولة البويهية - وهي دولة تتبنى المذهب الشيعي - في بلاد فارس؛ وقامت الدولة الفاطمية في مصر، وقامت دول ملوك الطوائف في الأندلس^(٢).

وكان القرن الخامس الهجري في مجمله مليئاً بالحوادث، وكانت بغداد مركزها، حيث انتشرت الدعوة الباطنية في أنحاء العالم الإسلامي، وتغلغلت في جسم المجتمع الإسلامي، وشكلت خطراً عظيماً على الإسلام، حتى إنه يصح تسمية ذلك العصر بعصر (الباطنية والتأويل)، وكان التشيع «ثوباً يتستر وراءه كل من يريد أن يبذر الفتن ضد الإسلام، ومأوى يلجأ إليه كل من أراد هدم الإسلام»^(٣).

وكان الهدف الرئيس للحركات الباطنية إسقاط الخلافة الإسلامية،

(١) الغياثي: ٤٠٧، ٤١٧. ويُنظر: الفكر الاقتصادي عند إمام الحرمين الجويني، سابق: ٨٨٠.

(٢) يُنظر: الكامل: ١٠٧/٨ - ١١٣؛ الجويني إمام الحرمين، سابق: ٣١؛ إمام الحرمين الجويني، حياته وعصره، آثاره وفكره، د. عبد العظيم الديب. الكويت، دار القلم، ط ١، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م: ١٨ - ١٩.

(٣) الحركات الباطنية في العالم الإسلامي عقائدها وحكم الإسلام فيها، د. محمد أحمد الخطيب. الرياض، دار عالم الكتب، ط ٢، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م: ٢٠.

وبحسب تعبير الغزالي: كانت تريد «إبطال الشرائع»^(١).

ويصف لنا (نظام المُلك) - وهو شاهد على ذلك العصر - الحالة التي آل إليها وضع الدولة العباسية، حيث يقول: «وفي الدولة اليوم، ممن يتسلمون المقامات الرفيعة، ولهم فيها دالة، من يطلون برؤوسهم من أقبية الشيعة، وليسوا منهم، بل هم في حقيقة أمرهم من هؤلاء القوم (الإسماعلية)، يدبرون شؤونهم سرّاً... إنما يعملون على الإطاحة بالخلافة العباسية». ويقول أيضاً: «وليس ثمة فرقة أكثر شؤماً وتخريباً وسوءاً من هؤلاء القوم؛ لأنهم يبيتون الشر لهذه المملكة من وراء حجاب، ويسعون إلى إفساد الدين. كلهم آذان صاغية تنتظر نداء القيام ضد الدولة، وأعين ساهرة تترقب إشارة الخروج عليها»^(٢).

ويصف لنا ابن الأثير شيئاً من هذا القبيل، فيقول في أثناء تأريخه لأحداث سنة (٣٣٤هـ): «وازداد أمر الخلافة إدياراً، ولم يبق لهم من الأمر شيء البتة، وقد كانوا يُرَاجعون ويؤخذ أمرهم فيما يُفعل، والحرمة قائمة بعض الشيء. فلما كان أيام معز الدولة زال ذلك جميعه، بحيث إن الخليفة لم يبق له وزير، إنما كان له كاتب يدبر إقطاعه وإخراجاته لا غير، وصارت الوزارة لمعز الدولة، يستوزر لنفسه من يريد»^(٣).

(١) فضائح الباطنية، الغزالي، محمد بن محمد بن محمد (٥٠٥)، اعتنى به: محمد

علي قطب. صيدا، المكتبة العصرية، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م: ٢٢؛ يُنظر:

الحركات الباطنية، سابق: ٤٣٧؛ دولة السلاجقة، سابق: ٣٥١، ٥١٧.

(٢) سياسة نامه أو سير الملوك، نظام المُلك، الحسن بن علي بن إسحاق الطوسي

(٤٨٥)، ترجمة: د. يوسف حسين بكار. الدوحة، دار الثقافة، ط ٢، ١٤٠٧هـ

- ١٩٨٧م: ٢٨، ٢٣٤، ٢٨٢.

(٣) الكامل في التاريخ: ٢٠٧/٧ - ٢٠٨. ويُنظر: السابق: ١١٧/٨، ١٥٣، ٢١٢،

٣١٠؛ البداية والنهاية: ٢١/١٢، ٣٨، ٤٤، ٧٧، ٦٩؛ دراسات في العصور

العباسية المتأخرة، د. عبد العزيز الدوري. بيروت، مركز دراسات الوحدة

العربية، ط ١، ٢٠٠٧م: ٢٢، ٢٠٦ - ٢٠٧.

وفتنة (البسائيري) تعتبر شاهداً مهماً على الوضع السياسي في ذلك العصر، حيث قامت هذه الفتنة في وجه الخلافة العباسية في بغداد، ودعت إلى الخليفة الفاطمي في مصر، وتركت آثاراً سيئة في مركز الخلافة^(١).

ويخبرنا ابن خلدون، أن الغزالي عزم على ترك موطنه في نيسابور، واللحاق بابن تاشفين في المغرب. ويرجع ابن خلدون ذلك؛ «لما كان فيه الإسلام يومئذ بأقطار الأرض من اختلال الدولة، وتقويض أركان السلطان الجامع للأمة، المقيم للملة»^(٢). وهذا النص فيه دلالة على الوضع الذي آل إليه أمر الخلافة، ما حمل الغزالي على الخروج من بغداد، وانعقاد عزمه على التوجه لتلقاء المغرب.

وثمة ملحظ يلقي مزيداً من الضوء على ما أنا بسبيله، وهو أن من أهم المؤلفات التي تركها لنا الغزالي كتابه «إحياء علوم الدين»، وهذا العنوان ذو دلالة لا ينبغي تجاهلها في هذا السياق، ومدلول هذا العنوان أن أمر الدين أمسى في حالة اندثار، أو هو في الطريق إليها، ما دفع الغزالي لتأليف كتاب، يسعى من خلاله إلى إحياء معالم الدين، التي باتت في حالة خطر، تستلزم النفرة للدفاع عنها، وإعادة الروح إليها.

وأيضاً، فإن عناوين بعض كتب الغزالي، كـ«المنقذ من الضلال»، و«فضائح الباطنية»، و«فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة»، و«الاقتصاد في الاعتقاد»، وغيرها من العناوين، التي كان محورها الأساس الحفاظ

(١) يُنظر تفاصيل تلك الفتنة: الكامل: ٣١٤/٨ - ٣٤٥؛ البداية والنهاية: ٨٣/١٢؛ دولة السلاجقة، سابق: ٦٨.

(٢) موسوعة ابن خلدون: ٤٦٦/١١. ويُنظر: رجال الفكر والدعوة، أبو الحسن علي الحسيني الندوي (١٤٢٠)، تحقيق: مصطفى أبو سليمان الندوي. مكة المكرمة، مكتبة نزار مصطفى الباز، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م: ١٧٨/١.

على العقيدة من الانحراف والتغيير، كله يحمل دلالة على معالم تلك المرحلة.

وهنا لا بد من تسجيل حدثين مهمين في هذا السياق:

أولهما: أن النصف الأول من القرن الخامس الهجري استولى فيه الباطنيون على العديد من أقطار الإسلام، حيث كانت كثير من الدول الإسلامية واقعة تحت حكم البويهيين، ويوصف عصر البويهيين، بأنه كان عصر اضطهاد لأهل السنة، حتى إنه في سنة (٤٣٦هـ)، ونتيجة التسلط البويهي، قامت الإسماعيلية بالدعوة للحاكم الفاطمي المستنصر بالله في نيسابور، ف«كان لمغلاة بني بويه في التشيع نتائج سيئة الأثر»^(١).

ثم شهد منتصف القرن الخامس الهجري انقلاباً سياسياً وفكرياً، صاحبه زوال حكم بني بويه، وبداية حكم السلاجقة، الذي استمر إلى سقوط الخلافة العباسية في بغداد سنة (٦٥٦هـ). وقد كان لقيام دولة السلاجقة أثر كبير في تاريخ المشرق الإسلامي؛ ذلك أن تلك الدولة أسهمت في توجيه الأحداث السياسية بشكل بارز. بيد أن النزاع الذي قام بين السلجوقيين أنفسهم، قد أدى إلى تقلقل الوضع السياسي ثانية^(٢).

ثانيهما: كانت الفرق الباطنية عدواً داخلياً للإسلام، وقد أخذت على عاتقها توجيه الطعنات المخيفة له من الخلف. وقد شهدت تلك الفترة موجة من الاغتيالات لعدد من قيادات الفكر والسياسة، الذين قُتلوا على يد الباطنية. وكان من أهم القيادات السياسية التي اغتيلت على أيديهم: الوزير السلجوقي (نظام الملك/السياسي الكبير)، الذي كان

(١) دولة السلاجقة، سابق: ٤٥، ٥٨٨. ويُنظر: تاريخ الإسلام السياسي، سابق:

٤٦/٣؛ الجويني إمام الحرمين، سابق: ٣٢.

(٢) يُنظر: دولة السلاجقة، سابق: ٣٧، ١٦٧؛ إمام الحرمين الجويني ملامح

عصره وبيئته الثقافية، سابق: ٣٩.

الموجّه للدولة السلجوقية في عهد السلطانين: ألب أرسلان، وملكشاه. والذي كان يعتبر بحق سيفاً، سلّطه الله على الفرق الحاقدة^(١).

ثالثاً: الوضع الاجتماعي

كان للفوضى الاجتماعية التي أوجدتها الفرق الباطنية في المجتمع الإسلامي خطر عظيم، أدى إلى ارتباك فكري وبلبلة أمنية، تمثلت في انتشار الفوضى، والنهب والسلب، واضطراب الأمن. وقد استغلت الحركات الباطنية حالة الفقر التي آل إليها أمر كثير من الناس، «فعملت على إشباع الشهوات الجنسية والمالية... مما سهل الأمر على الحركات الباطنية أن تستغلهم أبشع استغلال».

ليس هذا فحسب، بل إن الباطنية أحدثت «انهياراً اجتماعياً لا مثيل له، تدل خطورته على الوضع الذي وصل إليه الناس في ذلك الوقت، حيث صار هؤلاء مصدراً للخوف والقلق بين جميع طبقات الناس، فصار الأخ لا يثق بأخيه، والأب يخاف من ابنه، والأمير لا يعلم المخلص من أتباعه وحراسه، لخوفهم أن يكون واحداً منهم ممن سلب الباطنية عقولهم بأفكارها المريية البراقة»^(٢).

ولعل النص التالي للإمام القشيري - وهو معاصر للجويني زماناً ومكاناً - يصور ما آل إليه أمر الناس حينئذ، يقول: «وارتحل عن القلوب حرمة الشريعة، فعدّوا قلة المبالاة بالدين أوثق ذريعة، ورفضوا التمييز بين

(١) يُنظر: الكامل: ٤٧٨/٨؛ البداية والنهاية: ١٧١/١٢؛ الحركات الباطنية، سابق: ٤٤٣؛ دولة السلاجقة، سابق: ١٥٩ - ١٦٠، ٢٣٢، ٣٥٤، ٦٢٨، ٧٢٣. وتسمية نظام المُلك (السياسي الكبير) استعرتها من د. الصلابي. وقد وضع د. الصلابي جدولاً بأسماء القيادات الفكرية والسياسية، التي وقعت ضحية لاغتيالات الباطنية. يُنظر: دولة السلاجقة: ٧١٩ - ٧٢٢.

(٢) الحركات الباطنية، سابق: ٤٤٣.

الحلال والحرام. ودانوا بترك الاحترام، وطرح الاحتشام، واستخفوا بأداء العبادات، واستهانوا بالصوم والصلاة، وركضوا في ميدان الغفلات، وركنوا إلى اتباع الشهوات، وقلّة المبالاة بتعاطي المحظورات، والارتفاق بما يأخذونه من السوقة، والنسوان، وأصحاب السلطان. ثم لم يرضوا بما تعاطوه من سوء هذه الأفعال، حتى أشاروا إلى أعلى الحقائق والأحوال. وادعوا أنهم تحرروا من رق الأغلال، وتحققوا بحقائق الوصال»^(١).

وعلى الجملة، فقد فقدت الحياة الاجتماعية في تلك الفترة اترانها وطبيعتها، وأصيبت بنوبة من الانحطاط والتخبط، بحيث «كانت الكثرة من المسلمين فريسة العلل الخُلقيّة والاجتماعيّة، وقد انتشر فيها التعطل والغفلة والجهالة والنفاق»^(٢)، وأصبح أمر الناس مهدداً بين خطر التيارات الباطنية، وخطر الفساد الاجتماعي والانحلال الخلفي.

رابعاً: الوضع الاقتصادي

لم يكن الوضع الاقتصادي أسعد حالاً من الوضع السياسي والاجتماعي، فقد انخفض مستوى المعيشة، واشتد الغلاء على الناس. ونستدعي في هذا السياق بعضاً من نصوص التاريخ، تضيء شيئاً عن الوضع الاقتصادي في الفترة موضوع الحديث:

يذكر ابن الأثير في أثناء تأريخه لأحداث سنة (٤٠١هـ)، أنه «اشتد

(١) الرسالة القشيرية في علم التصوف، أبو القاسم القشيري، تحقيق: عبد الحليم محمود، تقديم: د. علي أبو الخير. دمشق، دار الخير، ط١، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م: ٧. ويُنظر: البداية والنهاية: ٥١/١٢، ٨٥، ٩٧.

(٢) رجال الفكر والدعوة، سابق: ١٨٥/١. ويُنظر: السابق: ٢٠٧؛ دولة السلاجقة، سابق: ٦٢٩، ٦٣٤؛ الحركات الباطنية، سابق: ٤٤٥.

الغلاء بخراسان جميعها، وعُدِمَ القوت حتى أكل الناس بعضهم بعضاً، فكان الإنسان يصيح: الخبز الخبز! ويموت، ثم تبعه وباء عظيم حتى عجز الناس عن دفن الموتى»^(١).

ونحو ذلك، ما نقله ابن كثير في أثناء تأريخه لأحداث (٤٢٣هـ)، أنه في تلك السنة «غلت الأسعار جداً ببغداد وغيرها، من أرض العراق. ولم يحج أحد منهم. وفيها وقع مَوْتَان عظيم ببلاد الهند وغزنة وخراسان وجرجان والري وأصبهان، وخرج منها في أدنى مدة أربعون ألف جنازة»^(٢).

ومحصل القول هنا: إن الحياة الاقتصادية - في الفترة موضوع البحث - اتسمت باضطراب الأمن، وإهمال المصالح العامة، وغلاء الأسعار، وانتشار المجاعات، والإسراف والتبذير عند عليّة القوم، والجشع والنهب من قبل أصحاب المناصب ومن تبعهم^(٣).



(١) الكامل: ٦٥/٨. ويُنظر: السابق: ٢٧٩/٨، ٣٣٥.

(٢) البداية والنهاية: ٣٧/١٢. ويُنظر: السابق: ٤٠/١٢، ٥١، ٦٠، ٧٢، ٧٣، ٧٦.

(٣) يُنظر: دولة السلاجقة، سابق: ٦٣٢ - ٦٣٤؛ دراسات في العصور العباسية المتأخرة، سابق: ٢٠٢ - ٢٠٧؛ مدينة مرو والسلاجقة، سابق: ١٢٥ - ١٢٧.



فقه السياسة الشرعية عند الجويني والواقع

سبق وتبيّن أن الجويني لم يكن بعيداً عن واقعه، بل كان يعيش واقعه بكل آماله وآلامه، وكتب عن واقع معيش، وعن معاناة على مستويات عدة. ومن ثمّ كان للأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي أحاطت به أثر في جلب اهتمامه إلى مسائل معينة^(١).

ولعل من أوضح ما يُستدل به لارتباط فقه السياسة الشرعية عند الجويني بواقعه السياسي، كتابه الذي أفرد له هذا الموضوع، الذي جعله تحت عنوان: «غياث الأمم في التياث الظلم»، فهذا العنوان دالٌّ على أن الجويني كان يريد أن يعالج وضعاً واقعاً أو متوقعاً. وقد أشار في مقدمة كتابه إلى الوضع القائم يومئذ، وأن «خطة الإسلام شاغرة، وأفواه الخطوب إليها فاغرة»^(٢). وبالفعل، فإن أغلب أقطار الإسلام حينئذ كانت في حاجة ماسّة إلى مغيث يغيثها من الظلمات التي بدأت تدخل فيها.

فكتاب «الغياثي» إذن على علاقة وثيقة بالوضع السياسي لأقطار الإسلام يومئذ؛ هدفه بيان قواعد الإمامة وفق منهج أهل السُّنة والجماعة، بعد أن باتت مؤسسة الخلافة مهددة بالزوال، ومن ثمّ مطالبة ولاية الأمر بحمل الناس على مذاهب السلف، بعد أن أضحت عقائدهم مشوبة بالأوهام. عموماً، فقد كان هدف الجويني من وضع كتابه إغاثة

(١) يُنظر: الجويني إمام الحرمين، سابق: ٦؛ الإمام الجويني، سابق: ١٤٦، ١٥٨، ٢٠٥.

(٢) الغياثي: ١٤.

المسلمين ونصرتهم بتعليمهم أحكام دينهم، والطريق القويم، ولا سيما عند فقد نور الحق والعلم. فلا عجب - والحال كذلك - أن يكون «الغياثي» صورة واضحة عن الفكر السياسي السني في ظل الظروف التي كان يعيشها الجويني^(١).

والمعلم الثاني من معالم ربط فقه السياسة الشرعية عند الجويني بواقعه السياسي، أن الجويني ألف كتابه «الغياثي» لـ«خدمة الساحة النظامية»، و«ليكون شؤف الرأي السامي، قُدَّامه وأمامه، فيما يأتي ويذر»، فـ«الغياثي» مؤلف أساساً لـ(نظام المُلْك). وقد كان (نظام المُلْك/السياسي الكبير) صاحب الصولة والجولة في أيام الجويني وما قبلها وما بعدها، حتى إن السبكي وصف مكانته بأنها كانت «أضعاف أحوال الخلفاء... ولم تكن وزارته وزارة، بل فوق السلطنة». وكما بيّن الجويني بداية أنه وضع كتابه «الغياثي» لـ(نظام المُلْك)، بيّن نهاية أيضاً أنه سيضع كتاباً لـ(نظام المُلْك)^(٢)، ما يفهم منه قوة العلاقة بين فكر الجويني وواقعه تأثراً وتأثيراً.

ومن جملة ما طالب به الجويني (نظام المُلْك) معالجة أمر المبتدعين والزائغين في المجتمع، وحذره من الفتن التي بدأت تنخر في جسمه، وقد خاطبه بقوله: «ومما أنهيه إلى صدر العالم... فتنة هاجمة في الدين، ولو لم تُتدارك؛ لتقاذفت إلى معظم المسلمين... وحق على من أقامه الله تعالى ظهراً للإسلام أن يستوعب في رَحْض الملة عنها

(١) يُنظر: سياسة نامه، سابق: ٢٨٤، ٢٩٢؛ فضائح الباطنية، سابق: ٢٢؛ الحركات الباطنية، سابق: ١٣٤؛ دولة السلاجقة: ٤٤١.

(٢) يُنظر: الغياثي: ١٢، ١٤، ٤٠٧ - ٤٠٨، ٥٢٦؛ طبقات الشافعية، السبكي: ١٨١/٥، ١٨٦.

الليالي والأيام»^(١)، فهذا نص صريح وواضح، يتوجه الجويني من خلاله لصاحب القرار؛ طالباً منه تدارك الأمر قبل أن يستفحل.

ثم ها هو ذا بعدُ - وهذا على صلة بالواقع أيضاً - يقرر «أنه يجب على صدر الدين - قطعاً من غير احتمال - الاستتباب على ما يلبسه من الأحوال»^(٢)، فهو يطالب (نظام المُلْك) أن يبقى في منصبه، ويطلب منه أن يستمر في توجيه دفة الأمور، ولا يترك ما رشحه الله للقيام به.

ويعتبر الجويني أن كل ما أصَّله من واجبات الأئمة واجب على (نظام المُلْك)، الذي كانت بيده مقاليد السلطة الفعلية، حيث كان اليد الموجهة للدولة، حتى إن الخليفة القائم بأمر الله لقبه بـ(قوام الدين والدولة) وبـ(رضيَّ أمير المؤمنين)^(٣).

ومن أوجه العلاقة الوثيقة بين فقه السياسة الشرعية عند الجويني وواقعه السياسي، موقفه من ذهاب (نظام المُلْك) إلى الحج، حيث بيَّن له أن ذهابه لأداء مناسك الحج غير جائز قبل أن يقوم بمصالح الأمة، ويؤدي واجبه نحوها. وهذا الحكم الذي قرره الجويني بحق (نظام المُلْك)، ينبغي ألا يُنظر إليه منعزلاً عما تذكره كُتُب التاريخ الإسلامي، من أن الحج كان يتعطل لسنين عديدة، جراء الأوضاع السياسية والاقتصادية التي كان يعاني منها كثير من أقطار الإسلام^(٤).

(١) يُنظر: الغياثي: ٣٨١ - ٣٨٣؛ مقدمة الغياثي: ١١٥م. و(الرَّحْضُ) أصل يدل على غسل الشيء، يقال: رَحَضْتُ الثَّوبَ، إِذَا غَسَلْتَهُ؛ ويقال للمُعْتَسِلِ: المِرْحَاضِ. معجم مقاييس اللغة، (رحض). والمعنى: إن على الإمام أن يدفع ويدافع عن بلاد الإسلام ما وسعه.

(٢) السابق: ٣٦٣. و(صدر الدين) كناية عن نظام المُلْك أيضاً.

(٣) الغياثي: ٣٧٤. ويُنظر: مقدمة الغياثي: ٦٠م؛ دولة السلاجقة، سابق: ٢٣٢.

(٤) يُنظر بخصوص هذه المسألة: الغياثي: ٣٦٤ - ٣٦٨. وبالرجوع إلى «البداية والنهاية» للوقوف على الأحداث الواقعة بين عامي (٤٠٦هـ) و(٤٥٦هـ) تبين =

ومع أن مقصود كتاب «الغياثي» أمران: «أحدهما: بيان أحكام الله عند خلو الزمن عن الأئمة. والثاني: إيضاح متعلق العباد عن عرو البلاد عن المفتين المستجمعين لشرائط الاجتهاد»، إلا أن بنيتة الأساسية تقوم على الرد على المخالفين لأهل السُّنة في موضوع الإمامة على وجه أخص، وقد كان أمر العقيدة مهدداً جراء التغلغل الباطني في جسم المجتمع الإسلامي، بحيث لم يخلُ قطر من أقطار الإسلام عن داعين للدعوة الباطنية، الذين كانوا يتخذون من التشيع ستاراً لهم، فردّ الجويني ردّاً مفصلاً على القائلين بالنصّ على الإمام، وردّ عليهم أيضاً القول بعصمة الأئمة^(١).

وقد مثل موضوع الإمامة الجزء الأكبر من كتاب «الغياثي»، وهذا أمر له دلالة؛ إذ كان وضع الخلافة مهدداً من الداخل والخارج على حد سواء. فوضع الجويني كتابه هذا؛ لبيّن أهمية منصب الخلافة، وكيفية إدارة الدولة، وفقاً لمنهج الشريعة الإسلامية، وعلى المستويات كافة^(٢).

ولعل من أهم المسائل التي تتبدى فيها وجه الصلة بين فقه السياسة الشرعية والواقع السياسي، مسألة (العدد) الذي يجب توافره في أهل الحل والعقد، حيث قرر الجويني في هذا الشأن أن العبرة ليست بالعدد، وإنما بالشوكة، فلو كان العاقد واحداً ذا مكانة اجتماعية وسياسية، كان ذلك كافياً ليعقد الإمامة لمن كان مستوفياً لشروطها. وهذا - من وجهة

= للباحث أن الحج قد توقف من العراق خلال تلك السنوات، وفي بعضها توقف من نيسابور. يُنظر: المرجع المذكور: ٣/١٢، ٤٠، ٧٠، ١٦٠؛ مقدمة المحقق لكتاب الغياثي: ١١٩م.

(١) بخصوص الرد على هاتين المسألتين، يُنظر: الغياثي: ٢٧ - ٤٣، ٩١ - ٩٧، ١٠٨؛ دراسات في السياسة الشرعية، سابق: ١٨٢.
(٢) يُنظر: دراسات في السياسة الشرعية، سابق: ١٨٥.

نظري - على صلة وثيقة بالوضع السياسي في عصر الجويني، حيث أصبح استيلاء السلاطين والأمراء والقواد العسكريين على مقاليد السلطة واقعاً سياسياً لا يمكن تجاهله، وأصبح من يقوم بتعيين الخليفة، ليس أهل الحل والعقد، بل السلطان أو الأمير أو القائد العسكري، الذي يملك من القوة ما يمكنه من نصب خليفة وخلعه^(١).

ومن المسائل ذات الصلة بالواقع السياسي مسألة خلع الإمام وانخلاءه؛ فقد قرر الجويني أن ولي الأمر إذا صدر منه ما يستوجب الخلع، وجب خلعه إن أمكن، وإن لم يمكن، فيتعين الاستمرار على الأمر الواقع^(٢). وهذا أيضاً فقه ناظر للواقع المعيش؛ وذلك أنه لم يَسَلَمْ أحد ممن تولى مقاليد الأمور بعد الخلفاء الأربعة مِنْ عَمَلٍ يستوجب الخلع، لكن لما كان أغلب من تولوا أمور المسلمين أصحاب شوكة ومَنَعَة، قرر الجويني أن صاحب الشوكة، ولو صدر منه ما يوجب الخلع، لا يُخلع.

ومما هو من باب اعتبار الواقع، تصحيح الجويني ولاية الاستيلاء، إذا توافرت في المستولي الصفات المطلوبة؛ «ذلك أن الافتقار إلى الإمام ظاهر، والصالح للإمامة واحد، وقد خلا الدهر عن أهل الحل والعقد، فلا وجه لتعطيل الزمان عن والٍ يذب عن بيضة الإسلام»، يقرر الجويني هذا الحكم في ظل وضع أصبح فيه الخليفة مجرد آلة يُتَحَكَّمُ بها، وأصبحت مقدرات الأمور بيد السلاطين^(٣).

ومما هو على صلة بالواقع السياسي، مسألة النسب القرشي، فإن الجويني في «غياثه» يرى أن شرط النسب القرشي لا تتوقف عليه صحة

(١) يُنظر: السابق: ١٩٢، ١٩٧.

(٢) تُنظر المسألة مفصلة في: الغياثي: ١٠٧ - ١١٠.

(٣) يُنظر: الغياثي: ٣١٧؛ دراسات في السياسة الشرعية، سابق: ٢٠٩.

الإمامة، وهذا الموقف منه على صلة تماماً بالوضع الذي كان يعايشه الجويني؛ حيث ضعف فيه أمر الخليفة على أغلب المستويات؛ وعليه لم يكن مستغرباً أن نرى الجويني يقرر أن الشرط الأهم في إسناد منصب الخلافة إنما هو الكفاية والعلم؛ إذ «من لا كفاية فيه فلا احتفال به، ولا اعتداد بمكانه أصلاً»^(١)، فالحكم إذن ناظر بعين الاعتبار للواقع السياسي.

وقول الجويني وهو يؤصل لمسألة المستولي الكافي: إن «مُفْتَتَحَ القول في بيان ما دُفِعَ إليه أهل الزمان»^(٢)، يبيّن أن الجويني كان يريد أن يؤصل لواقع أضحى الأمر فيه بيد الكافي المستولي، الذي لا يشاركه في هذه الصفة غيره، والمقصود هنا (نظام المُلْك)؛ إذ أصبحت مقاليد الأمور بيده. فإذا عرفنا المكانة التي وصل إليها (النظام)، علمنا قوة العلاقة بين ما قرره الجويني، وبين واقعه السياسي.

وقد ذكر الجويني في سياق تقرير مسائل الاستيلاء على السلطة بالقوة والمَنعة، أنه إذا توافر عدد صالح للإمامة، واستولى أحدهم لحاجة وضرورة اقتضت هذا الاستيلاء، ثم أراد الناس دفعه ومنعه، وترتب على هذا الدفع فتن ومحن، وكان في تقرير هذا المستولي رفع لهذه الفتن والمحن، فالذي يجب - والحال كذلك - تقريره على ما هو عليه^(٣). والمتمعن في التاريخ السياسي لتلك المرحلة لا يعجزه أن يقف على وجه العلاقة بين هذا الحكم الذي يقرره الجويني، وبين الواقع السياسي آنئذ.

ويبيّن الجويني مآل الحال إذا لم يقم (نظام المُلْك) بتسلم زمام

(١) يُنظر: الغياثي: ٨١، ٣١٣ - ٣١٤.

(٢) السابق: ٣٢٩.

(٣) يُنظر: السابق: ٣٢٧.

الأمر؛ إذ ربما أفضى الأمر إلى استئصال الدين كله^(١)، معتبراً أنه كما يجب على الأمر بالمعروف القيام بما أمر به، إذا تعين ذلك الأمر عليه، فإنه يجب كذلك على من ملك العَدَدَ والعُدَدَ أن ينهض لذلك.

على أن سائر المسائل التي أتى عليها الجويني المتعلقة بموضوع (الشوكة)، تبين أثر الواقع السياسي في تأسيس فقه السياسة الشرعية عند الجويني وتأصيله، ومن ثم لم يكن مستغرباً من الجويني أن يقرر بداية، أن «مقصود هذا الباب تفصيل القول فيمن يستبد بالاستيلاء والاستعلاء، من غير نصب ممن يصح نصبه»، وموضوع الاستيلاء بالقوة والاستعلاء بالمكانة، كان سيد الموقف في عصر الجويني، بل إن الجويني نفسه - كما يرى أستاذنا الفاضل الديب - كان يغري (نظام المُلْك) بالخليفة العباسي، ويدعوه لخلعه والاستيلاء على الخلافة مكانه^(٢).

ومن المسائل المرتبطة بالواقع السياسي ما قرره الجويني من أن الإمام إذا ضعف أمره، ووهنت مكانته في عيون المسلمين، فالوجه نصب إمام يطاع. ونستحضر هنا وضع الخلفاء العباسيين في عصورهم المتأخرة، وما آل إليه حالهم. يصف لنا ابن الأثير في أثناء تأريخه لأحداث (٤٢٦هـ)، أن أمر الخلافة والسلطنة قد انحل^(٣)؛ ولما كان أمر الخلافة على هذا النحو، رأينا الجويني يقرر أن الواجب يقتضي نصب إمام يقوم بمهمات الإمامة على النحو المطلوب.

(١) يُنظر: السابق: ٣٣٦. ويلاحظ أن الجويني يخصص عدداً غير يسير من الصفحات ليدلل على أحقية (نظام المُلْك) بتولي زمام الأمور، وقد ألمحت لما كان عليه حال ذلك الوزير. يُنظر الصفحات التالية من الغياثي: ٣٢٩ - ٣٣٩.

(٢) يُنظر مزيد من المسائل المتعلقة بموضوع الشوكة: الغياثي: ٣١٦، ٣٢١ - ٣٣٤؛ مقدمة المحقق للغياثي: ١٠٣ - ١٠٥.

(٣) يُنظر: الغياثي: ١١٦ - ١١٧؛ الكامل: ٢١٥/٨.

وحديث الجويني عن فقه ولاية العهد ليس بعيداً عن واقعه السياسي؛ وخاصة مسألة تولية العهد من قبل الوالد لولده، وقد كانت الخلافة بعد الراشدين قائمة على هذا الأساس، فأصل الجويني لهذه المسألة الحيوية، وفصل القول فيها، بعد أن «أصبحت من المسلّمات التي لا يمكن إلغاؤها من التعامل السياسي؛ لما لها من أهمية في استقرار الإمامة، وهو الغرض من قيامها»^(١).

والأصل في مسألة نصب إمامين معاً المنع، لكن لما كانت الأوضاع السياسية في عهد الجويني في غاية السوء، وكان اجتماع أقطار الإسلام على إمام واحد أمراً صعب المنال، رأينا الجويني يجيز نصب إمامين في قطرين، ويعتبر ذلك من باب الضرورة السياسية والشرعية، يقول في هذا الصدد: «ولست أنكر تجويز نصبهما على حسب الحاجة، ونفوذ أمرهما على موجب الشرع»^(٢).

وما قرره الجويني بخصوص إمامة المفضول على صلة بواقعه السياسي؛ وذلك أنه «إذا كانت الحاجة في مقتضى الإيالة تقتضي تقديم المفضول قُدّم لا محالة؛ إذ الغرض من نصب الإمام استصلاح الأمة، فإذا كان في تقديم الفاضل احتباطها وفسادها، وفي تقديم المفضول ارتباطها وسدادها، تعيّن إيثار ما فيه صلاح الخليقة»^(٣). وهذا الحكم يقرره الجويني وقد ضعف مركز الخلافة، وأصبحت مقاليد الأمور خارج نطاقه.

ومطالبة الجويني ولاية الأمور عموماً، و(نظام المُلْك) خصوصاً،

(١) دراسات في السياسة الشرعية، سابق: ٢٠٦. ويُنظر: الغياثي: ١٣٤ - ١٤٧.

(٢) الغياثي: ١٧٧.

(٣) السابق: ١٦٧.

بضرورة «الاهتمام بمجاري الأخبار في أقاصي الديار»^(١)؛ على صلة وثيقة بأحوال أقطار الإسلام في القرن الخامس الهجري، وقد تغلغل دعاة الباطنية، وثارَت الحركات والثورات في العديد من أقطار الإسلام، بقصد الانقضاء على الخلافة، والقضاء عليها.

ثم إن طبيعة الظروف السياسية المضطربة، والفوضى الأمنية التي كانت تعيشها وتعايشها دولة الإسلام في عصر الجويني وما قبله، كانت تسمح بتصوّر خلو الزمان عن إمام يتولى أمر الدولة. وتصوّر مثل هذه الحالة كان يتطلب تأصيل الأحكام الشرعية لها. فوجدنا الجويني يقرر أن الزمان إذا خلا عن ذي كفاية ودراية قائم بمقاليد الأمور، فإن الأمور حينئذ تكون «موكولة إلى العلماء، وحق على الخلائق على اختلاف طبقاتهم أن يرجعوا إلى علمائهم... وصار علماء البلاد ولاة العباد»^(٢). فهذا الحكم ليس حكماً نظرياً مجرداً، بل نابع من واقع سياسي ومعاناة اجتماعية.

وإذا كان ما تقدم من مسائل يتعلق بالشأن السياسي عموماً، فإننا بالمقابل نجد الجويني يقرر أحكاماً تتعلق بالوضع الاجتماعي؛ فمثلاً، نجده يحث ولاة الأمر على متابعة شأن المسلمين، وتفقد أحوالهم، ويعتبر أن «الدنيا بحذافيرها لا تعدل تضرر فقير من فقراء المسلمين في ضرر»، ويقرر أنه لو مات مسلم في مكان من أرض الإسلام، فإن الحاكم مسؤول عنه. وهذا الحكم غير منقطع عن الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية التي كانت تعاني منها معظم أقطار الإسلام في عصر الجويني^(٣).

(١) السابق: ٣٧٧. ويُنظر أيضاً: السابق: ٣٨١.

(٢) السابق: ٣١٩.

(٣) يُنظر: السابق: ٢٣٣ - ٢٣٤، ٣٨٣ - ٣٨٤؛ مقدمة المحقق لكتاب الغيائي: =

ولا يغيب عن الجويني - عند حديثه عن واجبات الإمام - التأكيد على رعاية الأمن الداخلي. وتأكيد على هذا الواجب على صلة قوية بواقع المجتمع إبان عصره، حيث اضطرب الأمن في العديد من أقطار الإسلام؛ فمثلاً، تتكرر في كتب المؤرخين عبارات مثل: عظم أمر العيارين، فأفسدوا، ونهبوا، وأنه انقطعت الطرق عن العراق؛ لخوف النهب، فغلت الأسعار^(١).

فإذا تأملنا قول الجويني: «وأما نفص أهل العرامة من خطة الإسلام، ففيه انتظام الأحكام... فإذا اضطربت الطرق، وانقطعت الرفاق، وانحصر الناس في البلاد، وظهرت دواعي الفساد، ترتب عليه غلاء الأسعار... فالأمن والعافية قاعدتا النعم كلها»^(٢)، أقول: إذا تأملنا قول الجويني، وهو يقرر هذا الواجب على الإمام، وتأملنا أيضاً ما نقلته عن الأوضاع الاجتماعية التي كانت سائدة في عصره، أدركنا قوة العلاقة بين تأسيس فقه السياسة الشرعية عند الجويني وواقعه.

وعلى الجملة، فإن تتبع فقه السياسة الشرعية كما أصّله الجويني وعلاقته بواقعه بأبعاده كافة، أمر يخرج عن نطاق هذه الدراسة، ويحتاج إلى دراسة برأسها، وما بينته كاف للتدليل على ذلك.

ولا ينبغي أن يفهم ما جاء في هذا المبحث من أمثلة تأخذ بعين

= ١٢٠م؛ الكامل: ٦٥/٨، ٢٧٩، ٣٣٥؛ البداية والنهاية: ٣٧/١٢، ١٢٩، ١٧٠؛ دولة السلاجقة، سابق: ٦٣٢.

(١) يُنظر: الكامل: ١١٧/٨، ٢٠٩، ٢١٢، ٣١٠، ٣٣٥؛ البداية والنهاية: ١٢/٢١، ٤٣، ٩٦. والعيارون) جماعة كانوا يسلبون الناس أموالهم، تسميهم العامة في الشام ومصر المنسر، وكانوا يسمون ببغداد العيارين. يُنظر: مجموع الفتاوى: ٣١٥/٢٨ - ٣١٦.

(٢) الغياثي: ٢١٢. (أهل العرامة) هم: أهل الشدة والبأس والشراسة. لسان العرب، (عرم).

الاعتبار الواقع بأبعاده المختلفة، أن الجويني كان يفصل الحكم الشرعي على مقياس الواقع، أو أن يقال: إنه كان يسعى لجعل الحكم الشرعي تبعاً للواقع^(١)، أقول: لا ينبغي أن يفهم الأمر كذلك؛ لأن تأصيل الجويني لفقه السياسة الشرعية جاء على وفق ما يقتضيه الشرع نفسه، القاضي بأهمية الأخذ بعين الاعتبار الواقع الذي يتنزل فيه الحكم الشرعي؛ ويكفي في هذا المقام أن أذكر بعض الأمثلة للتدليل على ما أقول:

أولاً: الجويني في أثناء تأصيله لأحكام ولاية العهد، بين بكل صراحة ووضوح، ومن غير موارد أو مما لآء، أنه لا يرى «التمسك بما جرى من العهود من الخلفاء إلى بنينهم؛ لأن الخلافة بعد مُنقرض الأربعة الراشدين شابتها شوائب الاستيلاء والاستعلاء، وأضحى الحق المحض في الإمامة مرفوضاً، وصارت الإمامة ملكاً عضوضاً»، فهذا النص واضح الدلالة على أن الجويني لا يريد أن يُشرع للسلطان وفق هواه، وإنما بما يوافق الشرع. وموقفه من المأمون يصب في هذا الاتجاه^(٢).

ثانياً: موقف الجويني من فتوى يحيى بن يحيى الليثي، التي أفتى بها أمير عصره، وكان قد جامع في رمضان بوجوب صيام شهرين متتابعين، ولم يلزمه بإعتاق رقبة، وتقريره بكل وضوح، أنه «لو ذهبنا نكذب المملوك، ونطبق أجوبة مسائلهم على حسب استصلاحهم؛ طلباً لما

(١) ينظر المستشرقون إلى الفكر السني على أنه فكر استسلامي، يُخضع الشريعة للواقع لا العكس؛ ويتهم هاملتون فقهاء أهل السنة بأنهم قد استنزفوا من المثل الأعلى محتواه الحقيقي، بالإفراط في الاستسلام للواقع. يُنظر بخصوص هذا الموقف: دراسات في السياسة الشرعية، سابق: ٢٩٣؛ جذور الفكر السياسي الإسلامي ومراحل تطوره، سابق: ٩٠ - ٩٣، ٩٧، ١١٧ - ١١٨.

(٢) يُنظر: الغياثي: ١٣٩. وبخصوص موقف الجويني من المأمون، يُنظر: المرجع نفسه: ١٩٣ - ١٩٤.

نظنه من فلاحهم، لغيرنا دين الله بالرأي، ثم لم نشق بتحصيل صلاح، وتحقيق نجاح^(١)، أقول: إن موقف الجويني من هذه الفتوى وتشنيعه على المفتي بها دليل آخر على ما أنا بصدد إثباته.

ثالثاً: ما قاله الجويني لـ«نظام المُلْك» من وعظ وتذكير وتخويف، ووجوب مراجعة العلماء، وتبيين لما عليه من واجبات نحو الإسلام والمسلمين، يشهد بأنه ليس بذاك الذي يتأثر بمراكز القرار، فيقول ما لا يعتقد، ويكتب ما يُملى عليه. ولعل ما تصرّح به العبارة التالية، يحسم القول في الأمر، يقول الجويني: «ومما ألقيه إلى المجلس السامي: وجوب مراجعة العلماء فيما يأتي ويذر... وهم على الحقيقة أصحاب الأمر استحقاقاً، وذوو النجدة مأمورون بارتسام مراسمهم، واقتصاص أوامرهم، والانكفاف عن مزاجهم»^(٢). فهل بعد هذا البيان والإيضاح لقائل أن يقول: إن الجويني كان يمالئ السلطة السياسية في عصره، أو أنه كان يُشرّع وهو محكوم بضغط الواقع بنواحيه كافة!

أقول: يكفي أن نستحضر هذه المواقف؛ ليتبيّن لنا أن ما قرره الجويني من أحكام السياسة الشرعية، لم يكن من باب التشريع للسلطان، ولم يكن كذلك من باب الخضوع للواقع المفروض، بل إن ما قرره جاء بحسب ما أرشده إليه الدليل، وأيدته الأصول الكلية.



(١) حول خبر فتوى يحيى الليثي وموقف الجويني منها، يُنظر: السابق: ٢٢٢ - ٢٢٤.

(٢) يُنظر: مقدمة المحقق لكتاب الغياثي: ٩٠م؛ الغياثي: ٣٧٩ - ٣٨٠.



المبحث الثالث

آفاق السياسة الشرعية عند الجويني

إذا كان المبحث السابق قد سلط الضوء على علاقة فقه السياسة الشرعية عند الجويني بواقعه ومجتمعه وحاجات عصره، فإن هذا المبحث يسعى لبيان الفروض المستقبلية التي افترضها الجويني في «غياثه»، وعلاقتها بواقعه السياسي والاجتماعي. وتلك الفروض تنحصر في أربعة فروض:

الأول: خلوُ الزمان عن إمام يقوم بأمر المسلمين. وعبر عن هذا الفرض بقوله: «أقدّر شغور الحين عن حماة الدين، وولاة المسلمين»^(١).

الثاني: خلوُ الزمان عن المجتهدين. وعبر عن هذا الفرض بقوله: «وإنما ذكرت طرفاً من صفات المفتين، وأحكامهم؛ ليتبين للناظر خلوُ الدهر عن المفتين عند خوضنا فيه»^(٢).

الثالث: خلوُ الزمان عن نقلة المذاهب وتفاصيل الشريعة. وعبر عن هذا الفرض بقوله: «مضمون هذه المرتبة ذكر مُتَعَلِّق التكاليف إذا خلا الزمان عن المفتين، وعن نقلة لمذاهب الأئمة»^(٣).

(١) الغياثي: ١٦. يمكن أن يقال: إن هذا الفرض قد تحقق منذ سقوط الخلافة الإسلامية على يد أتاتورك، ووقوع كثير من أقطار الإسلام تحت السيطرة الاستعمارية. (هذا التعليق مستفاد من أستاذه أحمد الريسوني حفظه الله).

(٢) الغياثي: ٦١٠. والجويني يستعمل عادة مصطلح (المفتين)، ويريد بهذا المصطلح (المجتهدين).

(٣) السابق: ٤٢٩.

الرابع: خلُّ الزمان عن العلم بأصول الشريعة. وعبر عن هذا الفرض بقوله: «مضمون هذه المرتبة تقدير دروس أصول الشريعة»^(١).

والسؤال الذي يستدعي نفسه في هذا السياق هو:

لماذا افترض الجويني هذه الفروض؟

تبدو الإجابة عن هذا السؤال على ضوء مناقشة وتحليل التقديرات

الثلاثة التالية:

التقدير الأول: أن يكون الجويني قد اتخذ من هذه الفروض ستاراً يحتمي به من المقلدة؛ فتكون الآراء التي تبناها في أثناء بحثه لهذه الفروض هي آرائه الحقيقية التي يقول بها ويتبناها، لكن خشيته من هجوم معاصريه، دفعه لافتراض تلك الفروض؛ تورية لآرائه الحقيقية. وهذا الرأي مال إليه أستاذنا الفاضل عبد العظيم الديب^(٢). ولست أرى لهذا الرأي مستمسكاً قوياً؛ لأمرين:

أحدهما: أن هذا الفرض يخالف ما هو معهود عن الجويني من جراته في الحق، يشهد لهذا قوله: «لست أحاذر إثبات حكم لم يدونه الفقهاء، ولم يتعرض له العلماء؛ فإن معظم مضمون هذا الكتاب لا يُلفى مدوناً في كتاب، ولا مضمناً لباب»^(٣).

فإذا كان الجويني لا يخشى من تدوين رأي لم يسبقه إليه أحد من العلماء، فمن باب أولى أن لا يخشى مخالفة رأي سبقه إليه غيره.

ثانيهما: أن بعض المسائل التي افترضها الجويني فيها ما يدل على

(١) السابق: ٥٢٣. ويُنظر أيضاً: السابق: ٥٢٤.

(٢) يُنظر: مقدمة المحقق لكتاب الغياثي: ١٣١م، ١٣٧م، ١٣٩م؛ فقه إمام الحرمين، سابق: ٤٥٨.

(٣) الغياثي: ٢٦٦. ويُنظر: طبقات الشافعية الكبرى، سابق: ٤٦/٦، ١٢١، ١٢٢؛ مقدمات نهاية المطلب، سابق: ٤٠ - ٤٣.

أن افتراضها لم يكن على سبيل التستر والاحتماء. فمثلاً: «إذا مات رجل وخلف مختصين به، وعلم أنهم ورثة، ولكن أشكل مقدار ما يستحقه كل واحد، فالذي تقتضيه القاعدة الكلية، أنهم إذا اصطلحوا وتراضوا على أمر، نَقَدَ ما تراضوا به. وإن أبوا وتمانعوا، فالوجه التسوية بينهم؛ فإنهم مع التباس الحال متساوون، ولا مطمع في ارتفاع اللبس مع انقراض العلماء».

فهذا الحكم لا يصلح إلا مع افتراض ذهاب العلماء والعلم بتفاصيل الشريعة، وغير متجه أن يكون هذا رأي الجويني مع وجود العلم بتفاصيل الشريعة^(١).

التقدير الثاني: أن يكون الجويني قد وضع هذه الفروض جرياً على معهود الفقهاء، حيث كان من شأنهم في أبحاثهم الفقهية افتراض الفروض وتوقُّعها، حتى نشأ ما يسمى بـ(الفقه الافتراضي). وقد ألمع الجويني إلى شيء من هذا القبيل، حيث ذكر أن «العلماء ربما يفرضون صوراً بعيدة، وغرضهم بفرضها وتقديرها تمهيد حقائق المعاني»، وذكر في سياق آخر، أن «طرق المباحث لا تتهدب إلا بفرض التقديرات قبل وقوعها، والاحتواء على جملتها ومجموعها».

وعلى الرغم من معقولية هذا التقدير، بيد أن الجويني نفسه يدفعه بشكل واضح، حيث يقول: «فإني لم أجمع هذا الكلام لهذا الغرض»^(٢)، ويقصد بـ(الغرض) الافتراضات التي أتى عليها. وهذا النفي الصريح لما قرره من أحكام في الصور المفترضة، يُبعد القول: إن الجويني وضع فروضه من باب الافتراض الفقهي.

(١) يُنظر: الغياثي: ٥٠٥ - ٥٠٦؛ الفكر الاقتصادي عند إمام الحرمين الجويني، سابق: ٨٩٨.

(٢) يُنظر: الغياثي: ٢٤٨، ٥٢١، ٨٣٦.

التقدير الثالث: أن تكون الفروض التي أتى عليها الجويني على سبيل الافتراض الحقيقي، بمعنى أن الجويني، ونتيجة لواقع عصره ونظرته لمستقبل دولة الإسلام، كان يرى أن اندراس الشريعة غير مستبعد، بل هو أمر وارد تماماً، وأن تلك الفروض إن لم تكن واقعة في عصره، فهي متوقعة في قابل الأيام، وليست فروضاً نظرية بحتة، لا سبيل لحصولها^(١).

والذي يبدو أن التقدير الثالث هو الأقرب لفهم السبب الذي وضع الجويني لأجله هذه الفروض.

والدليل على ذلك أمور:

أولاً: تصريح الجويني نفسه بالغرض الذي من أجله وضع كتابه «الغيائي»؛ إذ يقول: «وضعت هذا الكتاب لأمر عظيم، فإني تخيلت انحلال الشريعة، وانقراض حملتها، ورغبة الناس عن طلبها، وإضراب الخلق عن الاهتمام بها، وعانيت في عهدي الأئمة ينقرضون... فعلمت أن الأمر لو تمادى على هذا الوجه، لانقرض علماء الشريعة على قُرب وكثب»^(٢).

فالجويني يتوقع انحلال الشريعة، وذهاب العلم وحَمَلَتَه، وأنه لم يبق إلا من لا يُعتد بعلمه ولا بنقله. وهذا النص يبيِّن بشكل قاطع وحاسم أن الغرض من تقدير الفروض إنما هو واقع حال الأمة، أو ما هو متوقع من حالها.

(١) يُنظر رأيي في هذا الخصوص في: أ.د. رفيق يونس المصري، الفكر الاقتصادي عند إمام الحرمين، سابق: ٨٨٠؛ محمد العبدية «رؤية معاصرة في كتاب الغيائي في فقه السياسة الشرعية»، مجلة المنار الجديد، العدد (٥)، ١٩٩٩م: ص ٢٦.

(٢) الغيائي: ٥٢١.

ثانياً: ذكر الجويني في مقدمة كتابه «الغياثي» أن القسم الثاني من كتابه سوف يتناول فيه الحكم عند تقدير خلو الزمان عن الأئمة الأعلام، والاحتكام إلى الجهال والفساق من الناس، والابتعاد عن منهج الشرع، وبعد أن ذكر ما سيبحثه في هذا القسم، قال: «فإلى متى أردد من التقديرات فنوناً؟ وأجعل الكائن المستيقن مظنوناً؟»^(١).

فهذا النص مشعر تماماً، أن ما يريد الجويني أن يقدره ويفترضه قد أضحى واقعاً وحاصلاً.

ثالثاً: وصف الجويني واقع عصره، بقوله: «عمّ من الولاة جورها واشتطاطها، وزال تصوّن العلماء واحتياطها، وظهر ارتباكها في جرائم الحطام واختباطها، وانسل عن لجام التقوى رؤوس الملة وأوساطها، وكثر انتماء القرى إلى الظلم واختلاطها»^(٢).

فهذا الوصف غني بالدلالة على أن الجويني يريد أن يؤصل لواقع مؤلم، ويجد حلاً وعلاجاً لما آل إليه أمره.

رابعاً: قرر الجويني في سياق افتراضه خلوّ العصر عن المجتهدين، أنه إذ وُجد فقيه قيّاس، فألحق ما لا نص فيه بما هو منصوص عليه في المذهب، أن ذلك أولى من تعرية الوقائع عن التكاليف. وعقّب على هذا بقوله: «وهذا فتح عظيم في الشرع، لائق بحاجات أهل الزمان»^(٣).

وواضح من خلال هذا النص، أن الجويني يقرر المسائل المفترضة، التي هي أليق بحاجات العصر الذي يُعايشه، والذي بدت فيه نُذُر التقليد والجمود، وكاد يخلو من المجتهدين، وظهرت فيه معالم التحلل من الشريعة. فالنص دال على أن الجويني كان يؤصل لمسائله

(١) السابق: ١٧.

(٢) السابق: ١٧.

(٣) السابق: ٤٢٧.

على أساس الافتراض الحقيقي، لما هو واقع أو متوقع.

خامساً: يشهد لواقعية ما افترضه الجويني، أنه لما ناقش مسألة التعزيرات، حمل على من تجاوز حدود الشرع في إقامتها، وقرر إثر ذلك، أنه إنما أسهب في القول في هذه المسألة؛ لما رآه من «انبثاث هذا الداء العضال في صدور الرجال»^(١).

وهو يعني بهذه العبارة: أن التجاوز في إقامة التعزيرات قد فشا في واقع الأمة، وانبث فيها كانبثاث الداء العضال في كيان الكائن الحي، ما يعني: التفلت من قيود الشريعة، ويؤدي بعدُ إلى اندراسها وذهاب حرمتها.

سادساً: أثار الجويني مسألة اندراس أصول الشريعة بأسلوب السؤال والجواب، فقال: «وإن زعم السائل أن من أصول شريعتنا ألا تُنسى، وإن نُسيَت التفاصيل... فليس الأمر كذلك»^(٢).

وهذه العبارة تفيد أن الجويني يرى الرأي الذي يقول: إن تفاصيل الشريعة يمكن أن تُنسى، ما يعني: أنه أراد أن يفترض تلك الفروض، ويؤصل لها؛ ليكون المكلف على بينة من أمره، إذا ذهبت أصول الشريعة.

سابعاً: قول الجويني: «فلا يبعد في مطرد العرف انمحاق الشريعة أصلاً أصلاً، حتى تدرس بالكلية، وعلى هذا التدرج تُبتدأ الأمور الدينية والدنيوية، وتزيد حتى تبلغ المنتهى، ثم تنحط وتندرس، حتى تنقضي وتنصرم، كأن لم تُعهد»^(٣).

(١) السابق: ٢٢٢.

(٢) السابق: ٤٩٢.

(٣) السابق: ٥٢٤.

يدل على أنه كان يفترض هذه الفروض على سبيل الحقيقة.

ثم إذا تأملنا في أحداث ووقائع القرن الخامس الهجري، وجدنا المعاصرين له يقدمون لنا صوراً وشهادات غير بعيدة عن مضمون ما ذكره لنا الجويني من واقع الناس، وواقع الشريعة.

فهذا (نظام المُلْك) - وهو من الشخصيات المركزية في ذلك العصر - يصف لنا الحال الذي آل إليه العراق، فيقول: «... أما الرعية، فإنهم يُظهرون مذهب الزنادقة والباطنية علانية في كل مكان بالمدن والأطراف، ويُسفّهون الله والرسول ويشتمونهما، وينفون الخالق على الملأ، وينكرون الصلاة والصوم والحج والزكاة».

ويقول في سياق نقده تسلّم اليهود والفرس والروافض مناصب رفيعة في الدولة: «ولست أدري إلام ستؤول الأمور... إلى حد انبثوا فيه في البلاط والديوان بكثرة».

ويتحدث عن الباطنية، بأنهم «يبيتون الشر لهذه المملكة من وراء حجاب، ويسعون إلى إفساد الدين... ولن يألوا جهداً في بث الشر والفساد والقتل والبدع»، وأنهم «يسعون إلى الإطاحة بأمة محمد ﷺ»^(١). فهذا قولٌ شاهد على العصر، يعيش في قلب الحدث، ويتابع تطوره وحركته، وما آلت إليه أمور الدولة.

وهذا الإمام القشيري - وهو شاهد على ذلك العصر أيضاً - يسجل لنا صورة عن واقع ذلك العصر، وما آلت إليه الأمور في المجتمع، فيقول: «مضى الشيوخ الذين كان بهم اهتداء، وقلّ الشباب الذين كان لهم بسيرتهم وسنتهم اقتداء، وزال الورع... واستخفوا بأداء العبادات، واستهانوا بالصوم والصلاة، وركضوا في ميدان الغفلات، وركنوا إلى

(١) يُنظر: سياسة نامه، سابق: ١٠٢، ٢٠٢، ٢٨٢، ٢٩٢.

اتباع الشهوات...»^(١). هكذا يصف القشيري وضع المجتمع المسلم
إيَّان إذ، وما وصل إليه من تدهور على المستوى الديني والأخلاقي.

فأما الإمام الغزالي - وهو من شهود ذلك العصر كذلك - فيخبرنا
أنه «إنما فسدت الرعية بفساد الملوك، وفساد الملوك بفساد العلماء،
فلولا القضاة السوء، والعلماء السوء، لقلَّ فساد الملوك؛ خوفاً من
إنكارهم»؛ ويصف وضع المسلمين عموماً بقوله: «لقد بلغت المدينة
العظم، وبلغ السيل الزبي، وكاد المسلمون يُستأصلون»^(٢).

والإمام البغوي - وما هو عن عصر الجويني ببعيد - ينقل لنا، في
أثناء بيانه للأسباب التي من أجلها وضع كتابه «شرح السُّنة»، شيئاً مما
أنا بسبيله، فيقول: إن «أعلام الدين عادت إلى الدروس، وغلب على
أهل الزمان هوى النفوس، فلم يبق من الدين إلا الرسم، ولا من العلم
إلا الاسم...»^(٣)، وكلام البغوي في جملته، لا يخرج عن مضمون ما
نقلته آنفاً من أقوال العلماء المعاصرين للجويني.

فهذه النقول والأخبار، تُقدِّم صورة عما كان عليه الوضع في عصر

(١) الرسالة القشيرية، سابق: ٧. ويُنظر: الجويني إمام الحرمين، سابق: ٥٤.
(٢) يُنظر: إحياء علوم الدين، الغزالي، محمد بن محمد: (٥٠٥). بيروت، دار
إحياء التراث العربي، د.ت: ١/١٥٠. ويُنظر: السابق: ١/٤٨٧؛ رجال الفكر
والدعوة، سابق: ١/١٧٠، ١٧٥؛ رسائل الإمام الغزالي بالفارسية، نقلاً عن:
رجال الفكر والدعوة، سابق: ١/١٧٧. والزيَّية: الراية لا يعلوها الماء. وفي
المثل: بلغ السيل الزبي: يُضرب للأمر إذا اشتد، وجاوز الحد. المعجم
الوسيط، (زبا).

(٣) شرح السُّنة، البغوي، محمد الحسين بن مسعود (٥١٦)، تحقيق: علي محمد
معوض، عادل أحمد موجود. بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٢هـ -
١٩٩٢م: ١/٥٣. ويُنظر: دولة السلاجقة، سابق: ٥٢٣. و(درس) الشيء
دَرْساً، ودُروساً: عفا، وذهب أثره. المعجم الوسيط، (درس).

الجويني، وهي أيضاً تقدم تصوراً لما كانت ستؤول إليه الأمور بعد، ما دفع الجويني إلى افتراض تلك الفروض، وأصل لها من الأحكام ما بينه في الركن الثالث من كتاب «الغيائي».

فإذا قرناً هذه النقول مع الفروض التي افترضها الجويني، أمكن القول: إن تلك الفروض لم تكن بعيدة عن واقع عصره، الذي بدت فيه نذر التقليد والجمود، وكاد ينغلق فيه باب الاجتهاد؛ وكانت مجريات الأحداث تؤشر على أن الأمور تسير نحو الأسوء، ويكفي هنا أن أستحضر بعض الوقائع السياسية، التي شهدتها دولة الإسلام بعد أفول قرن الجويني؛ كسقوط القدس على يد الصليبيين (٤٩٢)، وسقوط بغداد على يد التتار (٦٥٦)، وسقوط الأندلس بيد الأفرنج. فهذه الأحداث وغيرها غنيّة بالدلالة على واقعية الفروض التي افترضها الجويني.

ومهما يكن الأمر، فالذي يبدو أن الذي دفع الجويني إلى افتراض هذه الفروض أمران:

أحدهما: النصوص الشرعية التي يفهم منها ذهاب أصول الشريعة؛ كقوله ﷺ: «إن بين يدي الساعة أياماً، يُرفع فيها العلم، وينزل فيها الجهل، ويكثر فيها الهرج»^(١)؛ وقوله ﷺ: «إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً، ينتزعه من العباد، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء...»^(٢)؛

(١) رواه البخاري في كتاب الفتن، باب ظهور الفتن، رقم (٦٥٣٨ - ٦٥٤٠)؛ ورواه مسلم في كتاب العلم، باب رفع العلم وقبضه وظهور الجهل والفتن في آخر الزمان، رقم (٤٨٢٤ - ٤٨٢٦). و(الهرج): القتل.

(٢) رواه البخاري في كتاب العلم، باب كيف يقبض العلم، رقم (٩٨)؛ ورواه مسلم في كتاب العلم، باب رفع العلم وقبضه وظهور الجهل والفتن في آخر الزمان، رقم (٤٨٢٨)، (٤٨٢٩). ويُنظر: الغيائي: ٥٢٣.

وقوله ﷺ: «إن العلم سيقبض، حتى يختلف الرجلان في الفريضة، لا يجدان من يخبرهما»^(١).

ثانيهما: وهو الأهم فيما أحسب، الواقع السياسي الذي كان يعيشه الجويني بآلامه وآماله، ومستقبل دولة الإسلام الذي كان يتوقعه بثاقب نظره، وبُعد حدسه. وقد ذكرتُ من النصوص التي تبين ذلك الواقع، وما هو متوقع ما يغني عن إعادتها.

ومع تقديري للفروض التي افترضها الجويني، وإقراي بإمكانية تحققها ووقوعها، واعترافي بخطورة واقع المسلمين في الأمس وما بعده، إلا أنني أرى أن المستقبل لهذا الدين، وأن الله متم نوره ولو كره الكافرون والمشركون؛ وأذهب إلى أن النصوص الواردة بذهاب العلم والعلماء، وظهور الجهل والجهال، لا بد أن تُفهم على ضوء النصوص العامة للشريعة، التي تؤكد على أن العاقبة للمتقين، وأن النصر مع الصبر، وأن مع العسر يسراً، والتي تُعدُّ المؤمنين بالاستخلاف في الأرض، إن هم حكّموا شرع الله.



(١) رواه الحاكم في «المستدرک»، كتاب الفرائض، رقم (٧٩٥١)، وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه. قال ابن حجر: رواه موثقون، إلا أنه اختلف فيه على عوف الأعرابي اختلافاً كثيراً. ينظر: فتح الباري: ٨/١٢.

خاتمة الفصل

أبرز هذا الفصل الخطوط العامة لعصر الجويني، والتي على ضوءها ينبغي أن يُقرأ فقه السياسة الشرعية في تلك الفترة عموماً، وعند الجويني على وجه الخصوص.

وقد وضح أن العصر الذي عاصره الجويني كان عصر محن وفتن وعدم استقرار على المستويات كافة، وفي ظل هذا الوضع المضطرب، وضع الجويني كتابه «الغياثي» لتأصيل فقه السياسة الشرعية لما هو واقع، ولما هو متوقع.

وقد تبين من خلال هذا الفصل الصلة الوثيقة بين تأصيل الجويني فقه السياسة الشرعية، وبين واقعه بأبعاده كافة.

وناقش الفصل الفروض المستقبلية التي أصَّلها الجويني، وأظهر مدى واقعيتها، والدوافع الثاوية وراء تأصيل الجويني لها.

وسوف أخصص الباب الأول من هذه الدراسة لعرض وتحليل وتوظيف فقه السياسة الشرعية كما أصَّلها الجويني، المتعلق بالجانب السياسي، والعلمي، والقضائي، والاجتماعي، والمالي، والدعوي. وأبحث هذه الجوانب الستة تحت عنوان: المؤسسة السياسية، والمؤسسة العلمية، والمؤسسة القضائية، والمؤسسة الاجتماعية، والمؤسسة المالية، والمؤسسة الدعوية.

والبداية مع المؤسسة السياسية، وذلك بعرض وتحليل وتوظيف فقه
السياسة الشرعية المتعلق بالجانب السياسي، وعصب هذه المؤسسة مسألة
الإمامة، وما يتعلق بها من مسائل وقضايا.



البَابُ الْأَوَّلُ

فقه السياسة الشرعية عند الجويني تأسيساً وتأصيلاً

الفصل الأول: المؤسسة السياسية.

الفصل الثاني: المؤسسة العلمية.

الفصل الثالث: المؤسسة القضائية.

الفصل الرابع: المؤسسة الاجتماعية.

الفصل الخامس: المؤسسة المالية.

الفصل السادس: المؤسسة الدعوية.

مقدمة الباب

هذا الباب مخصص لبيان فقه السياسة الشرعية كما أصّله الجويني، وهي تتعلق عموماً بالجانب السياسي، والجانب العلمي، والجانب القضائي، والجانب الاجتماعي، والجانب المالي، والجانب الدعوي. أبرز في كل جانب من هذه الجوانب تأسيس الجويني له وتأصيله، ثم أتبع ذلك بتوظيف فقه هذه الجوانب على واقعنا المعاصر. وعليه، فسوف أفرد لكل جانب من هذه الجوانب فصلاً خاصاً، أجعله تحت عنوان مؤسسة، فينتظم من ذلك ستة فصول رئيسة، هي وفق التالي:

الفصل الأول: المؤسسة السياسية.

الفصل الثاني: المؤسسة العلمية.

الفصل الثالث: المؤسسة القضائية.

الفصل الرابع: المؤسسة الاجتماعية.

الفصل الخامس: المؤسسة المالية.

الفصل السادس: المؤسسة الدعوية.



الفصل الأول

المؤسسة السياسية

المبحث الأول: مشروعية الإمامة.

المبحث الثاني: تعيين الإمام.

المبحث الثالث: صفات أهل الاختيار.

المبحث الرابع: صفات الإمام المختار.

المبحث الخامس: إمامة المفضول.

المبحث السادس: عقد الإمامة لإمامين.

المبحث السابع: واجبات الإمام.

المبحث الثامن: الاستخلاف.

المبحث التاسع: الخلع والانخلاع.

المبحث العاشر: الخروج على الإمام.

مقدمة الفصل

أصل الجويني - خاصة في كتابه «الغياثي» - لمسائل نظام الحكم في الإسلام، من حيث مشروعيته، وآليات تنصيب الحكام، وواجباتهم، وأسباب خلعهم، كما تعرض إلى العديد من المسائل المتعلقة بالمؤسسة السياسية. ومن خلال تبني للمسائل المتعلقة بالمؤسسة السياسية، تبين لي أن تلك المسائل تناولت بالبحث والدرس - تأسيساً وتأصيلاً - المباحث التالية:

المبحث الأول: مشروعية الإمامة.

المبحث الثاني: تعيين الإمام: رئيس الدولة.

المبحث الثالث: صفات أهل الاختيار والعقد.

المبحث الرابع: صفات الإمام رئيس الدولة.

المبحث الخامس: إمامة المفضول.

المبحث السادس: عقد الإمامة لإمامين.

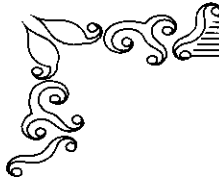
المبحث السابع: واجبات الإمام رئيس الدولة.

المبحث الثامن: الاستخلاف.

المبحث التاسع: الخلع والانخلاع.

المبحث العاشر: الخروج على الإمام.

وأتجه فيما يلي لدراسة هذه المباحث العشرة، مبيّناً كيف أسس الجويني لمسائلها وأصلها، ومن ثم أسعى لتوظيف ما أمكن توظيفه من مسائل تلك المباحث على قضايانا المعاصرة.



المبحث الأول

مشروعية الإمامة

النقاط الأساسية التي تناولها الجويني في هذا المبحث، تتمحور في أربع نقاط: في معنى الإمامة؛ وفي حكم نصب الأئمة؛ وفي الرد على من قال: إن نصب الأئمة غير واجب؛ وفي بيان أن وجوب الإمامة ثابت بالشرع، وليس بالعقل.

* بخصوص النقطة الأولى:

عرّف الجويني الإمامة، بأنها «رياسة تامة، وزعامة عامة، تتعلق بالخاصة والعامة، في مهمات الدين والدنيا، مُتَّصَمَتُهَا حفظ الحوزة، ورعاية الرعية، وإقامة الدعوة بالحجة والسيف، وكفُّ الْجَنَفِ والحيف، والانتصاف للمظلومين من الظالمين، واستيفاء الحقوق من الممتنعين، وإيفاؤها على المستحقين»^(١).

* أما ما يتعلق بحكم نصب الأئمة:

فإن الجويني يقرر أن «نصب الإمام عند الإمكان واجب». وينقل رأي من يرى أن نصب الأئمة غير واجب، وأنه يجوز ترك الناس من غير إمام^(٢).

(١) يُنظَر: الغياثي: ٢٢. و«الحوزة»: حدود الإسلام ونواحيه. و«الجنف»: يقال: جنف جنوفاً: مال وجار. فيقال: جنف عليه، وعنه: عدل. وفيه: ظلم. وَجَنَفَ جَنَفًا: جَنَفَ. وفي الترتيل: ﴿فَمَنْ خَافَ مِنْ مُوسٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ١٨٢]. المعجم الوسيط (حاز)، (جنف).

(٢) السابق: ٢٢. وهذا الرأي قال به عبد الرحمن بن كيسان.

ويردُّ الجويني هذا الرأي بإجماع مَنْ سلف من هذه الأمة، حيث أجمعت الأمة على وجوب نصب الأئمة، بدءاً من الصحابة رضي الله عنهم، ومروراً بالتابعين، وانتهاء بمن جاء بعدهم.

ويقرر الجويني أن وجوب نصب الإمام واجب بالشرع، وليس بالعقل؛ ويستدل لهذا الوجوب بأدلة ثلاثة: عمل الصحابة، والقياس، والعقل.

أما الدليل الأول وهو عمل الصحابة، فهو: أنهم «رأوا البدار إلى نصب الإمام حقاً، فتركوا - لسبب التشاغل به - تجهيز رسول الله صلى الله عليه وسلم ودفنه؛ مخافة أن تتغشاهم هاجمة محنة»^(١)، فعمل الصحابة رضي الله عنهم، ومبادرتهم إلى نصب إمام عليهم، لو لم يكن أمراً شرعياً، لما بادروا وأسرعوا لاختيار خليفة لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فدل مجمل سلوكهم في هذا الشأن على أن نصب الأئمة واجب بالشرع، وليس بالعقل.

أما دليل القياس، فهو: أن «الأديان والملل والشرائع والنحل أحوج إلى الأنبياء المؤيدين بالمعجزات، والآيات الباهرات، منها إلى الأئمة، فإذا جاز خلو الزمان عن النبي - وهو مُعْتَصَمٌ دين الأمة - فلا بعد في خلوه عن الأئمة»^(٢)، وجه الاستدلال بهذا القياس، أنه ما دام يجوز خلو الزمان عن الأنبياء، فجواز خلوه عن الأئمة أولى، ولازم هذا الجواز، أن العقل لا يوجب القول بوجوب نصب الأئمة، بل مرجع ذلك الوجوب إلى الشرع دون العقل؛ إذ هو الذي يقضي بوجوب ذلك.

أما دليل العقل فحاصله: أن حماية ديار الإسلام والدفاع عنها واجب شرعي، ولو ترك الناس من غير إمام يسوسهم، لأوشك أن يتهدد

(١) السابق: ٢٣.

(٢) السابق: ٢٥ - ٢٦.

الخطر ديار الإسلام، ولعمت الفوضى بين العباد؛ لأجل هذا، أوجب الشرع نصب الأئمة؛ لدفع التنازع والتخاصم بين الناس، وإشاعة النظام والأمن في البلاد، ودفع المعتدين والمتربصين بالإسلام وأهله.

بهذه الأدلة الثلاثة، أثبت الجويني أن وجوب نصب الأئمة واجب بالشرع لا بالعقل؛ إذ لو كان نصب الأئمة واجباً بالعقل، «لم تُبعد أن يهلك الله الخلائق، ويقطعهم في الغوايات على أنحاء وطرائق، ويغمسهم في غمرات الجهالات، ويصرفهم عن مسالك الحقائق».

وعلاوة على ما تقدم، فإن الجويني يبيّن حكم هذه المسألة على مقاصد الشريعة، وذلك واضح في أثناء تقريره لوجوب نصب الأئمة؛ حيث اعتبر أن نصب الأئمة واجب، كي يستقيم أمر دولة الإسلام؛ إذ لو «ترك الناس فوضى، لا يجمعهم على الحق جامع، ولا يزعهم وازع... لانتثر النظام، وهلك العظام، وتوثبت الطّغَام والعوام...»^(١).

توظيف مسألة المبحث

لا شك أن وجود إمام للمسلمين يتولى أمرهم مطلب شرعي، وضرورة دنيوية، وحاجة أبدية.

أما كونه مطلباً شرعياً، فمن جهة أن إقامة الدين ونشره، لا يمكن أن يكون إلا بوجود إمام يتولى أمره، ويجمع شمل أهله، ويقود الدعوة والجهاد في سبيل الله، حتى يكون الدين لله، وبذلك يكون إقامة إمام عادل يقيم أمر الله، من أوجب واجبات الأمة.

وأما كونه ضرورة دنيوية، فمن جهة أنه لا يمكن أن تقوم دولة وتستمر من غير قائم بشأنها، يقيم دينها، ويسوس دنياها. وإذا كان الأمر

(١) يُنظر: السابق: ٢٣ - ٢٤، ٢٦.

كذلك، يصبح وجود إمام على قمة الهرم السياسي للدولة الإسلامية أمراً
تتطلبه سياسة الدنيا، يجب السعي لتحقيقه وتنفيذه، وَفُق شرعة الإسلام،
وضمن إطاره العام.

وأما كونه حاجة أبدية، فمن جهة أن الاجتماع البشري لا يستقيم
أمره إلا بقيادة رشيدة، تتولى شأنه، وتسير أمره، وتَنْظُم حركته^(١).



(١) يُنظر: الحريات العامة في الدولة الإسلامية، سابق: ١٤٨، ١٥٢.



المبحث الثاني

تعيين الإمام

أسهب الجويني في الحديث عن الجهات التي تختار إمام المسلمين؛ وقرر أنه لو ثبت نص من الشارع بخصوص هذا التعيين لوجب المصير إليه، والتعويل عليه، أمّا وأنه لم يثبت نص قاطع في ذلك، فينبغي المصير إلى أمر آخر غير النص، لإثبات ما تتعين به الإمامة.

والأصول الشرعية تفيد أن السبيل إلى هذا التعيين، إنما هو طريق الترشيح والاختيار، ممن هم أهل للاختيار والعقد. ويرى الجويني أن هذا الطريق كاف في عقد الإمامة.

وقد فند الجويني أقوال القائلين: إن الإمامة ثبتت بالنص. وذكر أن الأخبار التي استندوا إليها، والتي ورد فيها النص على عليّ عليه السلام، إنما هي أخبار آحاد، لا ترقى إلى أن تكون دليلاً قاطعاً في المسألة. كما ردّ على بعض أهل السُّنَّة الذين ذهبوا إلى ادعاء النص على أبي بكر رضي الله عنه. وخلص إلى بطلان مذهب القائلين بالنص، وأنه لم يجر من رسول الله صلى الله عليه وآله تولية ونصب.

واعتمد الجويني - في إبطال دعوى النص، والرد على القائلين به - منهج القياس العقلي، والحجاج المنطقي.

وكان من جملة الأدلة التي أبطل بها دعوى النص مجريات الأحداث بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وآله، حيث لم يدع الصحابة رضي الله عنهم نصّاً في التولية والإمامة، ولو كان ثمة نص في ذلك، لكانوا أول الخلق

استمساكاً به، والوقوف عنده^(١).

والجويني ردّ النصوص التي تمسك بها القائلون بالتنصيص بأمرين
اثنين:

أولهما: أنها نصوص آحاد، لا تصلح مستمسكاً ومستنداً لمثل هذه
المسألة الخطيرة.

ثانيهما: أن تلك النصوص نصوص مجملة، ومحتملة لأكثر من معنى.
ما يعني: أنه لا يستقيم التعويل عليها، فيما شأنه أن يثبت بالدليل القطعي.

وإذا بطلت دعوى النصّ، لم يبق متمسكاً في تلك المسألة إلا فعل
الصحابة رضي الله عنهم، وقد ثبت عنهم رضي الله عنهم أنهم لم يعولوا على نص في تلك
المسألة، بل عمدوا إلى الاختيار والبيعة. فثبت بفعل الصحابة، أن
الاختيار من أهل الحل والعقد، هو المعول عليه في مسألة تعيين الإمام.

والجويني إذ يستدل على أن الاختيار هو المعول عليه في تعيين
الإمام، يقرر بين يدي ذلك أمراً منهجياً مهماً، حاصله: أن الإجماع هو
الأساس الأهم لإثبات ما يمكن إثباته من مسائل السياسة الشرعية. وما
دامت مسألة تعيين إمام للمسلمين قائمة على دليل الإجماع - وهو دليل
قطعي - فإنه يأخذ على نفسه إثبات دليل الإجماع على منكره، ويرى أن
إثبات دليل الإجماع مطلب مهم في هذا الشأن؛ لذلك يشرع في إقامة
الدليل على حجية دليل الإجماع^(٢).

وقد قرر الجويني أن فعل الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم هو مستند الإجماع
في مسألة تعيين الإمامة؛ وذلك أن تعيين الإمام في عهدهم كان سبيله
الاختيار وعقد البيعة، وهو أمر لم يخالف فيه أحد من الصحابة رضي الله عنهم،

(١) يُنظر: الغياثي: ٢٧ - ٣٧.

(٢) يُنظر: السابق: ٣٨ - ٤١، ٤٣ - ٥٥.

وتلقته الأمة من بعدهم بالقبول على مدار العصور.

وإذا ثبت دليل الإجماع، ثبت ما يستند إليه من مسائل، ومنها مسألة المبحث، وهي: أن تعيين الإمام إنما يكون عن طريق الاختيار والعقد والبيعة، أما طريق النص فلا يُعوّل عليه، ولا يُعتدّ به في هذه المسألة^(١).

واعتمد الجويني في الرد على القائلين بالنص على الإمام - إضافة لما تقدم - على قاعدة كلية تقول: «إن قواعد الشريعة متقابلة بين النفي والإثبات... ولا يتقابل قط أصلان، إلا ويتطرق الضبط إلى أحدهما، وتنتفي النهاية عن مقابله ومناقضه»^(٢).

ومقتضى هذه القاعدة في هذه المسألة، أنه إذا لم يثبت نص قطعي يُعوّل عليه في شأن تعيين الإمام، وأن كل الأدلة التي استمسك بها القائلون بالنص إنما هي أدلة آحاد لا ترقى إلى مستوى القطع، بل ولا تقرب منه، فإن تلك الأخبار لا تصلح مُستَمسَكًا للقول بالتنصيب، ما يعني: أن النص لا مدخل له في تعيين الإمام.

توظيف مسألة المبحث

لا شك أن الحديث عن الطريق الذي يُعيّن به رئيس الدولة الإسلامية من أهم مسائل السياسة الشرعية، وأخطرها على الإطلاق. وقد رأينا كيف أن الجويني لم يقبل إلا دليل الإجماع؛ كطريق تثبت به الإمامة، ولم يعوّل على نصوص الآحاد الواردة في هذا الخصوص؛ وما ذلك إلا لخطورة هذه المسألة، وأهميتها في إرساء دعائم الدولة الإسلامية، واستقرارها داخلياً وخارجياً.

(١) يُنظر: السابق: ٥٥، ٥٧.

(٢) السابق: ٤٣٣.

ومسألة تعيين رئيس الدولة من ألصق المسائل بواقعنا المعاصر؛ ذلك أننا لا زلنا بخصوص طرق تعيين رئيس الدولة نستورد من الآخرين ما أنتجوه في هذا المجال، ونقلدهم فيما ابتدعوه، ونحاول تطبيقه على واقعنا السياسي، ما يدخلنا في كثير من الإشكالات والمحظورات. ولا ريب، فإن طريق الاختيار والترشيح هو الطريق الذي يجب على الدولة الإسلامية أن تسلكه اليوم في اختيار قيادتها، وتولية القائمين على أمرها من الساسة وغيرهم.

واختيار رئيس الدولة الإسلامية، يكون عن طريق مجلس خاص، يسمى مجلس أهل الحل والعقد، أو مجلس الشورى، أو مجلس الأمة، يُختار فيه أصحاب الكفاءات العلمية، والتخصصات الشرعية، والقيادات النقابية، والزعامات الشعبية، يوكل إليه مهمة اختيار رئيس الدولة وتعيينه، ويكون هذا المجلس أعلى سلطة مرجعية في الهرم السياسي، بحيث يكون القرار بيده تنصيباً وعزلاً. ويمكن أن تقتصر مهمة هذا المجلس على ترشيح بعض القيادات التي يراها صالحة لمنصب قيادة الأمة، ثم يتم تعيين رئيس الدولة عن طريق الاقتراع العام والمباشر.

وطريق اختيار هذا المجلس يكون عن طريق الاقتراع العام، ففي ظل «المجتمعات المعاصرة لا يمكن أن يتم تعرّف رأي الأمة، وتحقيق مبدأ الشورى بغير طريق الانتخاب العام؛ إذ إنه الوسيلة الوحيدة التي يمكن أن تظهر عن طريقها مزايا المرشحين، ويترك بعدها للشعب حق الاختيار»^(١). كما يمكن أن يكون اختيار هذا المجلس عن طريق ترشيح

(١) منهج الإسلام في الحكم، محمد أسد، نقله إلى العربية: منصور محمد ماضي. بيروت، دار العلم للملايين، ط ٢، ١٩٦٤م: ٩٠ - ٩١. ويُنظر: الحريات العامة في الدولة الإسلامية، سابق: ١٢٤؛ الشورى في معركة البناء، د. أحمد الريسوني. عمّان، دار الرازي، ط ١، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م: ٦٦ - ٦٧، ١٦٢ - ١٧٣.

أهل العلم والخبرة لأعضاء هذا المجلس، ووفق ما يروونه الأنسب والأصلح لأمر الأمة.

وإذا كان الإسلام لم ينص على الانتخاب كطريق لتعيين إمام المسلمين، غير أنه نصَّ على ضرورة أن يكون أمر المسلمين شورى بينهم، ومن هنا كان مبدأ التشاور بين المسلمين مسلكاً رئيساً في اختيار ولي أمرهم؛ وكان «كل طريق مباح يمكن به تبين من يحوز ثقة جمهور الأمة فهو جائز، ولا شك أن طريق الانتخاب في هذا الزمان من الطرق المباحة، التي يجوز لنا استخدامها، بشرط أن لا يُستعمل فيها ما يستعمل من الحيل والوسائل المرذولة»^(١).

والأهم في هذا الشأن، أن يعاد للأمة دورها في اختيار من يتولى أمرها؛ إذ إن من يتولى أمر المسلمين، لا يمكن أن تكون ولايته شرعية، ما لم يكن تعيينه شرعياً، ولا يكون كذلك إلا إذا تم تعيينه بوساطة الأمة مباشرة، أو بوساطة ممثليها، وتكون ولايته بذلك عقداً بينه وبين الأمة، يكون فيها وكيلاً عن الأمة في القيام بالمهام المنوطة به، بحيث يكون الأمر أولاً وأخيراً بيد الأمة، فإذا تبين لها أن تلك القيادة لا تمثل مصالحها الدينية والدنيوية، كان لها الحق في نزع الثقة من تلك القيادة.



(١) السابق: ١٢٥.



المبحث الثالث

صفات أهل الاختيار

يتناول الجويني في هذا المبحث مسألتين رئيسيتين تتعلقان بأهل الاختيار، أولهما: في صفات أهل الاختيار. وثانيهما: في العدد الذي يجب توافره فيهم. ويؤصل لكلا المسألتين بذكر ما هو مقطوع فيه أولاً، ثم يُثني بما هو مظنون.

أما ما هو مقطوع به في هذه المسألة، فهو: «أن النسوة لا مدخل لهن في تخير الإمام وعقد الإمامة... ولا تعلق له بالعوام، الذين لا يعدون من العلماء... ولا مدخل لأهل الذمة في نصب الأئمة»، فخرج هذه الأصناف من أهل الحل والعقد أمر مقطوع به. ولا يبيّن الجويني هنا على وجه التفصيل الدليل القاطع على خروج هذه الأصناف من دائرة الاختيار، بل يذكر على وجه الإجمال أن استبعاد هذه الأصناف من أهل الاختيار والعقد ليس بالأمر الخفي الذي يحتاج إلى بيان.

أما ما هو مظنون من مسائل هذا المبحث، فهو صفة الاجتهاد في أهل العقد والاختيار، فهذه الصفة - وفق الجويني - محل نظر واجتهاد. وينقل الجويني قولين لأهل العلم في هذه المسألة، ويختار أنه لا يشترط فيمن يتولى اختيار الإمام والعقد له، أن يبلغ مبلغ المجتهدين، بل يكفي أن يكون ذا عقل ومعرفة، ودراية بمن هو أهل للإمامة، ومن هو ليس أهلاً لها. ويدعم اختياره بقاعدة شرعية، مفادها: «أنا نكتفي في كل مقام بما يليق به من العلم»^(١).

(١) الغياثي: ٦٢، ٦٤، ٦٥.

ومن الصفات المعتبرة فيمن يتولى العقد للإمام، ومما هو داخل في مجال الرأي والاجتهاد، أن يكون المختار «ممن تفيد مبياعته مُنَّة وشوكة»، فمن لم تكن بيعته تفيد قوة فلا يصح عقد البيعة له.

ومن الصفات المعتبرة في أهل الاختيار صفة الورع؛ وذلك أن: «من لا يُوثق به في باقة بقل، كيف يُرى أهلاً للحل والعقد؟... ومن لم يتق الله، لم تؤمن غوائله»^(١).

أما العدد المطلوب توافره في أهل الاختيار والعقد. فالمقطوع به في هذه المسألة، «أن الإجماع ليس شرطاً في عقد الإمامة بالإجماع»^(٢)؛ بدليل أن أبا بكر رضي الله عنه صحت بيعته، من غير أن ينتظر في تنفيذ ما هو منوط به مبيعة من لم يكونوا في دار الهجرة. فجريان تلك البيعة هذا المجرى، دون اعتراض وممانعة دليل على إقرار البيعة على الشكل الذي تمت عليه، وهو شكل لم يتوافر فيه صفة الإجماع، فكان إجماعاً على أن الإجماع ليس شرطاً في حصول عقد الإمامة.

وأيضاً، فإن المقصد الأساس من إقامة الإمامة حفظ الدين وإقامة الدنيا، فلو تأخر نصب إمام يقوم بذلك حتى يتحقق الإجماع، لفات المقصود من نصب الأئمة، ولأدى الأمر إلى خلاف المقصود من الإمامة، ما يعني: أنه لا يشترط حصول الإجماع لعقد الإمامة.

وما هو مظنون العدد الذي ينبغي تحققه لاختيار الإمام. ويختار الجويني في هذا الخصوص، أن الإمامة تنعقد بمبيعة رجل واحد من

(١) السابق: ٦٦، ٧٢. و(المُنَّة) - بضم الميم - : القوة؛ يقال: هو ضعيف المُنَّة. و(الشوكة): شدة البأس، والحدُّ في السلاح، وهي كناية عن القوة.

(٢) السابق: ٦٧. ويُنظر: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف (٤٧٨)، تحقيق: أسعد تميم. بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، ط٢، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م: ٣٥٧.

أهل الحل والعقد. ووجه ذلك، أن من المقطوع به كون الإجماع ليس شرطاً لعقد الإمامة، وأنه لم يثبت دليل بعدد مخصوص، وأن العقود في الشرع تنعقد بعاقده واحد، وإذا تعدى المتعدي عن الواحد، فليس عدد أولى من عدد، وإذا بطل عدد معين لانعدام الدليل عليه، صح الاكتفاء بعاقده واحد؛ قياساً على العقود في الشرع^(١).

ومع ترجيح الجويني لهذا القول، بيد أنه لم ير أن الدليل عليه دليل قطعي، بل دليل ظني؛ للاجتهاد فيه مجال. ودليل عدم القطعية، أن مبايعة عمر لأبي بكر رضي الله عنه لو عارضها معترض، ما كان ثمة ما يُعترض به عليه، من جهة أنه لم يوجد دليل قطعي على أن الإمامة تنعقد بواحد.

وتأسيساً على ما تقدم، لو بايع رجل كثير الأتباع والأنصار، وكان ذا شوكة ومنعة، صحت بيعته، وانعقدت بها الإمامة؛ إذ انعقاد الإمامة بالواحد الذي تحصل به شوكة «ينطبق على مقصد الإمامة وسرها، فإن الغرض حصول الطاعة»^(٢). ولو بايع رجال كثر، لا تحصل بيعتهم شوكة ولا منعة، فلا تنعقد ببيعته الإمامة.

وحاصل كلام الجويني بخصوص مسألة المبحث، أن من المقطوع به كون الإجماع ليس شرطاً في عقد الإمامة، وأن النساء، والعوام، وأهل الذمة، ليسوا من أهل الاختيار. أما المظنون في هذه المسألة، فشرط بلوغ العاقده رتبة الاجتهاد، وعدد العاقدين، وشهود العقد.

توظيف مسألة المبحث

أتى هذا المبحث على عدد من المسائل الحيوية ذات العلاقة المباشرة بواقعنا السياسي المعاصر؛ كمسألة صفات أهل الحل والعقد،

(١) ينظر: الغياثي: ٦٩ - ٧٠.

(٢) السابق: ٧٢.

ومسألة مشاركة المرأة وأهل الذمة في العملية السياسية، هذه المسائل الثلاث هي الأقوى اتصالاً وارتباطاً بواقعنا المعاصر، وأنا أبين الرأي فيها وفق الآتي:

المسألة الأولى: مؤسسة أهل الحلّ والعقد:

كان مفهوم (أهل الحلّ والعقد) وليد التنظير لتجربة الخلافة الراشدة في نقل السلطة السياسية، وحُدد هذا المفهوم في الفكر السياسي الإسلامي بالنظر إلى الدور الذي أُسند إلى أهل الحل والعقد؛ كجماعة تقوم باختيار إمام المسلمين. وهذه الجماعة وإن لم يكن لها - من الناحية العملية - وجود مؤسسي إلا في فترات محدودة في تاريخنا الإسلامي^(١)، إلا أن دولة الإسلام اليوم بأمرس الحاجة إلى مثل هذه المؤسسة؛ لأنها تشكل صلة الوصل بين الأمة من جهة، وحاكميها من جهة أخرى.

وحديثي عن هذا المفهوم يتعلق بجانبين رئيسين: الجانب المؤسسي. والجانب الوظيفي.

بخصوص الجانب الأول، فإن من الأهمية بمكان إعادة تأسيس وتفعيل مؤسسة أهل الحل والعقد، لتقوم بدورها المنوط بها، الذي يأتي في مقدمته اختيار رئيس الدولة الإسلامية.

وبالرغم من أهمية التمسك بالمصطلحات الإسلامية، غير أنه ليس ثمة حرج أن نطلق على هذه المؤسسة، وما ينبثق عنها من مؤسسات فرعية أي تسمية أخرى، تناسب واقعنا المعاصر؛ إذ لم يأت نص شرعي

(١) يُنظر: دور أهل الحل والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم، فوزي خليل. القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م: ٨٦، ٤١٣؛ نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي الحياة الدستورية، ظافر القاسمي. بيروت، دار النفائس، ط٢، ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م: ٢٣٢.

يوجب علينا التمسك بهذا المصطلح، بل إن هذا المصطلح نفسه جاء وليد واقع سياسي وثقافي واجتماعي محدد، ويكون بالإمكان أن نختار اليوم المصطلح الذي يلبي حاجة الأمة^(١).

وأيضاً، فإنه لا ينبغي أن يُقْتَصَر أعضاء هذه المؤسسة على أهل الفقه والاجتهاد فحسب، بل ينبغي أن تضم هذه المؤسسة بين أعضائها عدداً من أهل الاختصاصات كافة.

والأهم أن يكون أعضاء هذه المؤسسة «على درجة من الوعي السياسي، تمكنهم من معرفة ظروف المجتمع، وأحواله السياسية، ومن القدرة على اختيار الأصلح بين المرشحين الأكفاء»؛ إذ إن عملية اختيار رئيس الدولة تقوم أساساً «على الوعي بظروف المرحلة التاريخية، والاجتهاد في انتقاء أصلح المرشحين لها»^(٢)، ومعرفة هذا الأمر لا تتأتى إلا أن يكون ضمن هذه المؤسسة ممثلين عن قطاعات المجتمع كافة، بحيث يمكنها تقدير الظرف الذي تمر به وفيه دولة الإسلام.

أما عن آلية العمل ضمن هذه المؤسسة، فيمكن لهذه المؤسسة أن تستفيد من النظم والإجراءات التي أفرزها التطور المعاصر في النظم السياسية، وليس من الضروري الجمود على طريقة معينة، لتقوم بالدور المنوط بها، والمعيار في ذلك: الاستفادة من أي إجراءات وآليات معاصرة يمكنها أن تجعل من هذه المؤسسة مؤسسة فاعلة على مستوى الدولة والمجتمع، وقادرة على مواكبة حاجاتنا؛ إذ «لم يقيدنا القرآن

(١) يُنظر: نظام الحكم في الشريعة، سابق: ٢٣٢؛ العقد الاجتماعي السياسي دراسة مقارنة بين إمام الحرمين وروسو، سابق: ٨٣٤.

(٢) دور أهل الحل والعقد، سابق: ١٦٨ - ١٦٩، ٣٨٤. ويُنظر: النظريات السياسية الإسلامية، د. محمد ضياء الدين الرئيس. القاهرة، دار التراث، ط٦، ١٩٧٦م: ٢٢٢ - ٢٢٣.

بطريقة مخصصة، فلنا أن نسلك في كل زمن ما نراه يؤدي إلى المقصد^(١).

أما بخصوص الجانب الوظيفي لهذه المؤسسة، فإنه من الضروري توسيع هذا الجانب، بحيث لا يقتصر عمل هذه المؤسسة على اختيار رئيس الدولة فحسب، بل ينبغي أن يكون من وظيفتها الاجتهاد التشريعي، وتقدير مدى شرعية ما يعرض أو يجدُّ للأمة من نوازل، ومراقبة ومتابعة المؤسسات التنفيذية للسلطة السياسية، وغيرها من قطاعات الدولة.

وعلى الجملة، يتمثل الدور الوظيفي لهذه المؤسسة في العمل على كل ما فيه خير الدولة الإسلامية، والقيام بكل ما فيه مصلحة الأمة، سواء أكانت هذه المصلحة دينية أم دنيوية، وبهذا تكون وظيفة هذه المؤسسة مرتبطة بواقع الأمة وحاجاتها ارتباطاً فاعلاً وإيجابياً، وتكون قادرة على تلبية حاجاتها، ومواكبة مصالحها المتجددة^(٢).

المسألة الثانية: مشاركة المرأة في الانتخابات:

رأينا أن الجويني لم يعتبر المرأة ضمن أهل الحل والعقد، وحصر جماعة أهل الحل والعقد بالرجال فحسب، واعتبر أن هذا من المقطوع به في مباحث الإمامة.

وأحسب أنه ليس ثمة دليل قطعي على خروج المرأة من دائرة أهل الحل والعقد؛ إذ غاية ما استند إليه الجويني هنا الممارسة العملية في

(١) تفسير القرآن الحكيم (المنار)، محمد رشيد رضا؛ عني به: إبراهيم شمس الدين. بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م: ١٥٤/٥.

ويُنظر: الشورى في معركة البناء، سابق: ١٥٠ - ١٥٤، ١٦٥ - ١٧٣.

(٢) يُنظر بخصوص الدور الوظيفي لجماعة أهل الحل والعقد: دور أهل الحل والعقد، سابق: ١٧١، ٤١٣، ٤١٥، ٤٢٦ - ٤٢٧.

عهد الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم؛ حيث إن المرأة لم تشارك في العملية السياسية في عهدهم رضي الله عنهم. وعدم مشاركتها في ذلك العهد لاعتبار أو لآخر، لا يعني منعها من حق المشاركة اليوم؛ إذ مرد ذلك إلى تغير الفتوى بتغير الزمان والمكان والحال. كما أن آلية الشورى لم تكن قد نظمت في ذلك العهد تنظيماً دقيقاً، لا للرجال ولا للنساء، وهي من الأمور التي جاءت فيها النصوص مجملة مطلقة، وترك أمر تفصيلها لاجتهاد المسلمين، بحسب ظروف الزمان والمكان، وبحسب الأوضاع الاجتماعية والسياسية^(١).

والدليل على أحقية مشاركة المرأة في العملية الانتخابية أن الأصل في خطاب الشارع العموم، لا يخرج منه أحد إلا بدليل؛ وقد ثبت الدليل على وجوب تعيين الإمام، ما يعني: أن هذا الوجوب متعلق بالجميع، ولم يدل دليل صريح وصحيح على خروج النساء، فيكون الأصل بقاء حقهن في العملية الاختيارية.

إضافة إلى هذا الأصل، يمكن الاستناد أيضاً لقوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، وقوله سبحانه: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ يَتَّبِعُونَ﴾ [الشورى: ٣٨]، فهاتان الآيتان خطاب عام للمسلمين على أن أمر الشورى حق للجميع.

وثمة أدلة أخرى تؤيد ما ذهب إليه، من ذلك: قوله تعالى: ﴿فَأَسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَمَلٍ مِّنْكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ بَعْضُكُمْ مِّنَ بَعْضٍ﴾ [آل عمران: ١٩٥]؛ فقد سَوّت الآية بين الرجل والمرأة في أصل الخلق، وجمعت بينهما في واجب التكليف. وقوله سبحانه: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ

(١) يُنظر: فتاوى معاصرة، د. يوسف القرضاوي. بيروت، المكتب الإسلامي، ط١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م: ٤١٦/٢ - ٤١٧؛ الشورى في معركة البناء، سابق:

وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ﴿[التوبة: ٧١]،
فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وظيفة اجتماعية وسياسية معاً، وهذه
الوظيفة مطلوب أمر القيام بها من الرجال والنساء جميعاً.

وقوله ﷺ: «إن النساء شقائق الرجال»^(١)، وهذا نص عام يدل على
أصل التسوية بين الرجال والنساء في التكليف، إلا ما خصه الدليل.

وعلى الجملة، فإن في هذه الأدلة ما يشعر بأن المرأة مكلفة في
المشاركة السياسية؛ كالرجل سواء بسواء، لا فرق بينهما إلا في مواطن
قليلة تقتضيها طبيعة التكوين الفطري والجسمي، أو تتطلبها حاجات
المجتمع، ومن قال بالفرق بينهما في غير هذا فعليه بالدليل.

وقد أجاز أبو حنيفة أن تعمل المرأة قاضية في غير الحدود، وابن
حزم، أن تكون المرأة قاضية في كل شيء، وأن تتولى الوظائف، ما عدا
الإمامة العظمى؛ أي: رئاسة الدولة^(٢)؛ فإذا جاز للمرأة أن تكون قاضية
تفصل بين الناس، فلم لا يجوز لها أن تكون مشاركة في اختيار من
يتولى أمر المسلمين؟ ولم لا يجوز لها أن تكون عضواً ضمن جماعة أهل

(١) رواه أبو داود في كتاب الطهارة، باب في الرجل يجد البلة في منامه، رقم
(٢٣٥)؛ والترمذي في كتاب الطهارة، باب ما جاء فيمن يستيقظ فيرى بطلاً،
ولا يذكر احتلاماً، رقم (١١٣). ويُنظر: فتاوى معاصرة، سابق: ٤١٦/٢؛ فقه
السيرة النبوية مع موجز لتاريخ الخلافة الراشدة، د. محمد سعيد رمضان
البوطي. دمشق، دار الفكر، ط ١٠، ١٩٩١م: ٢٨٣.

(٢) يُنظر: المحلى، ابن حزم، علي بن أحمد (٤٥٦)، تحقيق: عبد الغفار سليمان
البنداري. بيروت، دار الكتب العلمية، د.ت: ٥٢٧/٨ - ٥٢٨؛ بدائع
الصنائع، سابق: ٨٦/٩؛ المغني، ابن قدامة، عبد الله بن أحمد بن محمد
(٦٢٠)، تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، د. عبد الفتاح محمد
الحلو. الجيزة، هجر للطباعة والنشر، ط ٢، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م: ١٢/١٤؛
فتاوى معاصرة، سابق: ٤١٥/٢.

الاختيار، إذا توافرت فيها سائر شروط العضوية؟

هذا، وقد ذهب كثير من المفكرين المسلمين المعاصرين إلى القول بأحقية المرأة في المشاركة في العملية السياسية. فهذا الشيخ محمد عزة دروزة يضع في كتابه عنواناً فرعياً، يقول: (قيام بنيان الدولة على الرجل والمرأة على السواء)، ومما جاء تحت هذا العنوان: «أن القرآن يقرر مشاركة الرجل والمرأة في كيان الدولة والمجتمع سواء بسواء - عدا بعض استثناءات قليلة، متصلة بخصوصيتها الجنسية - ويجعل لها - بالتالي - الحق مثله في النشاط الاجتماعي والسياسي بمختلف أشكاله وأنواعه...»^(١).

والشيخ الغنوشي قرر أنه «ليس في الإسلام ما يقطع بمنع المرأة من الولايات العامة، قضاء أو إمارة، وحتى على فرض ذهابنا مع الجمهور إلى منعها من الولاية العامة (رئاسة الدولة)، فبأيّ مُسْتَمْسِكٍ يستمسك غاصبو حقها المشاركة في إدارة الشؤون العامة؟». ومن ثم ف«لا مانع من أن تشارك المرأة في واجب الاختيار... على أن يكون ذلك منظماً وَفْقاً للأحكام الخاصة بالمرأة، وظهورها في المجتمع»^(٢).

فإذا تبين هذا، عُلم أن للمرأة حق المشاركة في الانتخابات

(١) الدستور القرآني في شؤون الحياة، محمد عزة دروزة (١٤٠٤). القاهرة، دار إحياء الكتب العربية. د.ت: ٧٨ - ٨٠. ويُنظر: السابق: ١٢٩؛ السُّنَّة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، محمد الغزالي (١٤١٦). القاهرة، دار الشروق، ط٣، ١٩٨٩م: ٤٤ - ٥٧؛ فتاوى معاصرة، سابق: ٤٠٩/٢ - ٤١٩؛ الحريات العامة في الإسلام: ١٣١.

(٢) يُنظر: السابق: ١٣٠، دور أهل الحل والعقد، سابق: ١٧٠. وقد أكدت دراسة أكاديمية إسرائيلية، أن مشاركة النساء في المعركة الانتخابية الفلسطينية، ضمنت فوز حركة المقاومة الإسلامية (حماس). يُنظر: www.aljazeera.net، تاريخ: ٢٠٠٧/٣/٧م.

السياسية وغيرها، وحقها في أن تكون ضمن أهل الحل والعقد، إذا توافرت فيها باقي شروط الأهلية المطلوبة في تلك الجماعة، ومن ثم يكون من الإجحاف بحقها، منعها من المشاركة في أمور تخص إنسانيتها، وتمس حياتها.

المسألة الثالثة: مشاركة أهل الذمة في الانتخابات:

الذي أراه أن أهل الذمة الذين يقيمون فوق أرض الدولة الإسلامية، وقد أصبحوا يشكلون جزءاً من خارطتها السكانية، لهم حق المشاركة في الانتخابات السياسية، ولمن كان منهم على درجة من الكفاءة والأمانة حق اختيار القيادات السياسية، ما داموا قد أثبتوا ولاءهم للدولة الإسلامية واعترفوا بهويتها الإسلامية، وأسلموا قيادهم لقيادتها؛ إذ ليس ثمة ما يمنع شرعاً من أن توجد أقليات غير مسلمة في مجلس الشورى، تتمتع بتمثيل طوائفها وأتباعها.

ودليلي على ما أذهب إليه ما يلي:

أولاً: ما جاء في صحيفة المدينة التي نص عليها رسول الله ﷺ، وفيها قوله ﷺ: «هذا كتاب من محمد النبي رسول الله ﷺ، بين المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب ومن تبعهم، فلحق بهم، وجاهد معهم، أمة واحدة من دون الناس»^(١).

فهذا النص يفيد أن من كان يقيم في دولة الإسلام، ويلتزم قوانينها، ويحترم قراراتها، فهو مواطن فيها، وواحد من أفرادها، بغض النظر عن معتقده؛ إذ «اختلاف الدين ليس - بمقتضى أحكام الصحيفة -

(١) مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، د. محمد حميد الله. بيروت، دار الإرشاد، ط ٣، ١٣٨٩هـ - ١٩٦٩م: ٤١. ويُنظر: الحريات العامة في الدولة الإسلامية، سابق: ١٢٦ - ١٢٧.

سبباً للحرمان من مبدأ المواطنة»^(١).

يرشد لهذا المعنى، ما جاء في نص الصحيفة نفسها، وهو قوله ﷺ: «من تبعنا من يهود، فإن له النصر والأسوة، غير مظلومين، ولا متناصر عليهم»، وقوله ﷺ: «... وأن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم، إلا من ظلم وأثم، فإنه لا يوتغ إلا نفسه...»^(٢).

فقد كفلت صحيفة المدينة لأهل الذمة، «ما يجعلهم مواطنين في هذه الدولة، مندمجين فيها، موفوري الحرية والكرامة، غير منعزلين ولا مهمشين»^(٣).

ففي جملة نصوص الصحيفة، ما يفيد أن من يقيم في دولة الإسلام يتمتع بحقوق (المواطنة)^(٤)، ويكون له من الحقوق السياسية مثل ما للمسلمين، وعليه من الواجبات السياسية مثل ما عليهم، إلا فيما يندرج تحت إطار الشؤون الدينية البحتة؛ وبهذا تكون المواطنة في دولة الإسلام

(١) نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، سابق: ٣٧.

(٢) مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، سابق: ٤٣، ٤٤، ٤٥، ٤٧. (والتوغ): الهلاك، وَتَغَ فلان يُوْتَغُ وَتَغًا: هلك، وفسد. المعجم الوسيط، (وتغ).

(٣) وثيقة المدينة المضمون والدلالة، أحمد قائد الشيعبي. قطر، كتاب الأمة، سلسلة تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، العدد (١١٠)، ذو القعدة ١٤٢٦هـ: ١٨٣. ويُنظر: السابق: ٦٥.

(٤) (المواطنة): هي صفة المواطن الذي يتمتع بالحقوق، ويلتزم بالواجبات التي يفرضها عليه انتمائه إلى الوطن، وأهمها واجب الخدمة العسكرية، وواجب المشاركة المالية في موازنة الدولة. يُنظر: موسوعة السياسة، عبد الوهاب الكيالي وآخرون. بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ٣، ١٩٩٥م: ٣٧٣/٦.

تتسع لتشمل غير المسلمين، من الذين يعيشون فوق التراب الإسلامي، وأصبحوا يشكلون جزءاً من تكوينه السكاني.

ثانياً: قوله ﷺ: «احفظوني في أهل ذمتي»^(١)، ومن جملة (الحفظ) الذي أوصى به رسول الله ﷺ لأهل الذمة، احترام اختيارهم، وأحسب أن في تهميش غير المسلمين، وعدم اعتبارهم، منافاة للحفظ الذي أمر به رسول الله ﷺ بخصوص أهل الذمة.

ثالثاً: دلت وقائع التاريخ الإسلامي على مشاركة غير المسلمين في شؤون الدولة الإسلامية؛ إذ إن العديد من اليهود والنصارى، كانوا قد تسلموا مناصب رفيعة عبر تاريخ الدولة الإسلامية؛ كمنصب الوزارة، وكُتَّاب الدواوين؛ وإذا كان تسلم منصب الوزارة من قبل غير المسلمين أمراً قد دلت عليه التجربة السياسية الإسلامية، فمن باب أولى جواز أن يكون ضمن أهل الاختيار من لم يكن مسلماً، إذا كان مستوفياً لباقي الشروط المعتبرة في أهل الاختيار والعقد.

رابعاً: إن المساواة في حقوق المواطنة كافة هي حق إلهي، بحكم خلق الله سبحانه للإنسان أيّاً كان، وهذه المساواة ليست مجرد حق للإنسان، تُمنح وتُمنع تبعاً لمزاج القائمين على الشأن السياسي، وإنما هي حق إلهي، بحكم الخلق والتكريم الإلهي للإنسان بوصف الإنسانية^(٢).

خامساً: «ليس من لوازم الإيمان بهذا الدين، القطيعة مع غير

(١) الكامل في ضعفاء الرجال، ابن عدي، عبد الله (٣٦٥)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض. بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م: ٤/١٩٢.

(٢) د. محمد عمارة، «حرية الأقليات غير المسلمة في العالم الإسلامي»، إسلامية المعرفة، العدد (٣١ - ٣٢)، ٢٠٠٢ - ٢٠٠٣م: ١٦٤.

المسلمين، ورفض العيش المشترك معهم في ظل دولة الإسلام^(١)، بل إن من مقاصده التعارف، كما قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ [الحجرات: ١٣]. كما أن «الاعتراف بوجود الأشياء وما يضادها - بغض النظر عن قبولها أو رفضها - هو سُنَّةٌ حياتية جارية... وكل إلغاء للآخر هو مسلك مجاف لطبيعة الحياة»^(٢).

هذا، ولا يقال في هذا السياق: إن ثمة نصوصاً تمنع من موالاة غير المسلمين، وتحذر من إلقاء المودة إليهم؛ لأننا نقول: إن تلك النصوص ينبغي أن تفهم في ضوء أسباب نزولها، ويجب أن تفسر على وفق سياقاتها التي وردت فيها؛ إذ إنها ليست نصوصاً مطلقة، ولا يمكن أن تُحمَّل على كل حال وفي كل حين^(٣).

أخلص من كل ما تقدم، أنه ليس ثمة ما يمنع - من حيث الأصل - مشاركة المرأة، وغير المسلمين، من أن يكونوا أعضاء في جماعة أهل الحل والعقد، بشرط أن يستوفي هؤلاء الشروط الأخرى المعتبرة في هذه الجماعة.



(١) وثيقة المدينة، المضمون والدلالة، سابق: ١٨٨.

(٢) د. خالد بن عبد العزيز الشريدة، «صناعة المواطنة في عالم متغير، رؤية في السياسة الاجتماعية»، ورقة بحث مقدمة للقاء قادة العمل التربوي في وزارة التربية والتعليم. المملكة العربية السعودية: جامعة القصيم، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م. المادة على الشبكة العالمية: ١٤.

(٣) يُنظر: الدستور القرآني، سابق: ١١٩ - ١٢٠؛ غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، يوسف القرضاوي. القاهرة، مكتبة وهبة، ط١، ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م: ٦٧ - ٧٠.



صفات رئيس الدولة

قسّم الجويني الصفات المرعية في اختيار الإمام إلى أربعة أقسام رئيسة: قسم يتعلق بالحواس، وقسم يتعلق بالأعضاء، وقسم يتعلق بالصفات اللازمة، وقسم يتعلق بالصفات المكتسبة. وذكر في كل قسم ما ورد فيه من خلافات وأقوال لأهل العلم، وناقش المسائل المتعلقة بكل قسم من هذه الأقسام، على أساس منهجه القائم على التفريق بين ما هو مقطوع به، وما هو مظنون.

فيما يتعلق بالحواس، ذكر الجويني أن ثلاث حواس لا بد من توافرها في الإمام، وهي: حاسة البصر، والسمع، واللسان، فمن فقد حاسة من هذه الحواس فلا يصلح للإمامة.

وقد وضع الجويني ضابطاً لنقصان الأعضاء، يُعرّف على أساسه من هو صالح للإمامة، ومن هو غير صالح لها، وذلك أن كل «ما لا يؤثر عدمه في رأي، ولا عمل من أعمال الإمامة، ولا يؤدي إلى شين ظاهر في النظر، فلا يضر فقده»، وما يؤثر عدمه في القيام بواجبات الإمامة، فإن ذلك مانع من تولي الإمامة؛ لأن التعويل في الإمامة على «الكفاية، والنجدة، والدراية، والأمانة»^(١)، وفقد بعض الأعضاء لا ينافي القيام بها.

أما بخصوص الصفات اللازمة، فيذكر الجويني شرط النسب

(١) ينظر: الغياثي: ٧٧، ٧٨.

القرشي، وأنه شرط لم يخالف به إلا من لا يعتد بخلافه؛ بيد أنه لا يرى مُسْتَنَدَ هذا الشرط قوله ﷺ: «الأئمة من قريش»^(١)، وإنما مستنده الإجماع النظري، والواقع التاريخي.

ويقرر في هذا الصدد ثلاثة أمور:

أحدها: أن الحديث المُسْتَنَدَ إليه في تقرير هذا الشرط حديث آحاد، لم يبلغ مبلغ التواتر، فهو لا يفيد العلم القطعي، ما يعني: عدم اعتباره مُسْتَنَدًا للقائلين باشتراط النسب القرشي في الإمام.

ثانيها: أن الوجه في اشتراط النسب، إنما هو إجماع سلف هذه الأمة، والواقع التاريخي، وذلك أن سلف هذه الأمة خصوا منصب الخلافة بمن انتسب إلى قريش، وكان جميع من تولى الخلافة عبر التاريخ الإسلامي قرشي النسب، ولم يتطلع أحد ممن لم يكن قرشيًّا إلى طلب الخلافة، ومن تشوفت نفسه إليها وطلبها، اصطنع الانتساب لقريش، للحصول على المشروعية والتأييد.

ثالثها: وهو الأهم، أن الجويني يرى أن اشتراط النسب القرشي ليس مما يقتضيه العقل، وبالتالي فإن اشتراطه أمر اعتباري ومعنوي بالمقام الأول، من جهة أنه سبحانه خص هذا المنصب بأهل بيت النبي ﷺ، فكان ذلك من فضل الله، يؤتیه من يشاء^(٢).

ومن الصفات المعتبرة، والملحقة بالصفات اللازمة، يذكر الجويني صفات: الذكورة، والحرية، ورجحان العقل، والبلوغ، مضافاً إليها:

(١) رواه أحمد في «المسند» عن أنس رضي الله عنه، رقم (٥٤١٩).

(٢) يُنظر: الغيائي: ٧٩ - ٨٣، ٣٠٨، ٣١٣؛ الإرشاد، سابق: ٣٥٩. هذا، ولم يوافق د. عبد العظيم الديب الجويني بخصوص هذه الأدلة، وحاول ردها وتفنيدها. يُنظر: فقه إمام الحرمين، سابق: ٤٧٦ - ٤٧٨.

الشجاعة، والشهامة. واعتبار هذه الصفات فيمن يُختار لمنصب الإمامة أمر أوضح من أن يُستدل عليه.

أما الصفات المكتسبة المرعية في الإمامة، فهي العلم والورع، ويُضاف إليهما صفة ثالثة، هي توقد الرأي في عظام الأمور، والنظر في مآلات الأفعال.

ومع أن الجويني يشترط بلوغ الإمام رتبة المجتهدين، بيد أنه يرى أيضاً أن من صفات الإمام المستجمع لخصال الكمال، أن يستشير أهل الرأي والحكمة؛ إذ في استشارتهم وقوف على ثمرات عقولهم، ونتائج قرائحهم، وهذا من مقتضيات من بلغ رتبة الاجتهاد؛ لأن المستبد برأيه غير سائر على طريق الرشاد، ولا يأمن المستبد برأيه الحيد عن سنن السداد. أما صفة التقوى والورع، فهي من الصفات المعتبرة والمرعية في اختيار الإمام، ولأجل هذا الاعتبار، فإن الفاسق لا يولى أمور المسلمين؛ إذ لا يوثق بشهادته، فكيف يوثق فيما هو فوق ذلك.

وناقش الجويني في هذا المبحث مسألة عصمة الإمام، وخلص إلى «أن الإمام لا تجب عصمته عن الزلل والخطل»، ورد على من قال بعصمة الأئمة، وقرر أن كل النصوص المذكورة في هذا الخصوص، لا تصلح مستنداً للقول بعصمة الأئمة.

وقد اعتمد الجويني دليل الإجماع ومنهج التفريق بين ما هو قطعي الدلالة وما هو ظني في بحث صفات رئيس الدولة. واعتمد دليل العقل لرد شرط النسب القرشي؛ وذلك أن العقل لا يقتضي وجوب كون الإمام منتسباً إلى قريش أو إلى غير قريش؛ يقول في هذا الصدد: «ولسنا نعقل احتياج الإمامة في وضعها إلى النسب»^(١).

(١) يُنظر: الغياثي: ٨١، ٨٢، ٨٤، ٨٧-٨٨، ٨٩، ٩٢، ٣٠٨؛ الإرشاد: ٣٥٨-٣٥٩.

توظيف مسألة المبحث

مما ينبغي توظيفه من مسألة صفات رئيس الدولة في الإسلام جملة أمور أساسية، يقتضي الأمر قبل الحديث عنها الإشارة إلى أمرين رئيسين:

أحدهما: أن بعض الشروط التي قررها فقهاء السياسة الشرعية - ومنهم الجويني - التي ينبغي توافرها في رئيس الدولة الإسلامية، عاد ليس من الممكن اشتراطها في واقعنا السياسي المعاصر؛ إذ هي أقرب إلى كونها شروطاً تاريخية مرحلية تطلبتها مرحلة معينة من تاريخ الفكر السياسي الإسلامي، من كونها شروطاً شرعية ثابتة؛ كشرط النسب القرشي، وشرط حصول رتبة الاجتهاد.

ثانيهما: أن ثمة آليات جديدة قد أفرزها تطور الفكر السياسي المعاصر في هذا الصدد، لا يمكن غض الطرف عنها، ولا يمكن تجاوزها في واقعنا السياسي الراهن.

بعد هذا البيان، أذكر النقاط التالية كتوظيف لما جاء في مسائل هذا

المبحث:

النقطة الأولى: دلّ تأصيل الجويني للصفات المعتمدة في الإمام، أن رئيس الدولة الإسلامية، إنما هو فرد من أفرادها، اختارته الأمة لكفاءته وقدرته على تسيير أمورها، وضبط شؤونها وفق شرع الله؛ فهو لا يتمتع بأية صفة قدسية، تجعله نائباً عن الله، أو ممثلاً له، أو ناطقاً رسمياً باسمه، بحيث يكون ذا سلطة مطلقة، تخوله التحكم في رقاب العباد، وتمنحه السيطرة على مقدرات البلاد، وتعطيه الحق بأن يبقى جاثماً على صدر الأمة إلى الأبد.

وباختصار، ليس في النظام السياسي الإسلامي، ما عُرف في التاريخ السياسي الأوربي يوماً ما بالسلطة الإلهية (الثيوقراطية)، والتي

يعتبر الحاكم فيها ظلَّ الله في الأرض، والنائب المفوض عنه^(١).

وإذا كان هذا شأن رئيس الدولة في الإسلام، عُلم أنه معرَّض كغيره من أفراد الأمة للمساءلة والنقد والمحاسبة، وأنه خاضع للقانون ومحكوم به، وليس القانون خاضعاً له، وطوع أمره ونهيه، وهو ممثل لإرادة الأمة، وعامل على تحقيق مصالحها العاجلة والآجلة^(٢).

النقطة الثانية: أن يكون رئيس الدولة مستجمعاً للصفات القيادية التي تؤهله للقيام بمقاصد الإمامة على الوجه الأوفق شرعاً، وعلى النحو الأصح سياسة؛ ويأتي في مقدمة هذه الصفات، أن يكون حاملاً لعقيدة الأمة، وحامياً لها، ومدافعاً عن قضاياها.

النقطة الثالثة: أن مقاصد إقامة الأئمة تتلخص في إقامة الدين وسياسة الدنيا، وهذا هو الأصل المرعي في إقامة الأئمة وعزلهم. والشروط التي يذكرها فقهاء السياسة الشرعية الواجب توافرها في الإمام، تفيد أن الإمام يستمر في منصبه، ما دام قائماً بالمقصد الأساس الذي أقيم من أجله، وما دام محققاً له على الوجه الأكمل. لكن ليس ثمة ما يمنع من تحديد ولاية رئيس الدولة الإسلامية بفترة زمنية محددة ومعينة، قابلة للتجديد. وليس بالضرورة بقاؤه في منصبه إلى حين العجز أو الوفاة^(٣)، على أن يكون المعترف في البقاء أو التجديد إنما هو مصلحة الأمة.

(١) فيما يتعلق بنظرية الحق الإلهي المباشر (النظرية الثيوقراطية)، يُنظر: النظريات السياسية الإسلامية، سابق: ٣٦٥ - ٣٧٧؛ النظام السياسي في الإسلام، سابق: ١١٤ - ١١٥؛ طرق انتهاء ولاية الحكام، سابق: ٣٦.

(٢) يُنظر: النظام السياسي في الإسلام، سابق: ١١٤ - ١٢٠؛ نظام الحكم في الإسلام، د. محمد يوسف موسى؛ مراجعة: حسين يوسف موسى. القاهرة، دار الكتاب العربي، ط ٢، (د.ت): ١٣٢ - ١٣٦.

(٣) العقد الاجتماعي السياسي دراسة مقارنة بين إمام الحرمين وروسو، سابق: ٨٤١؛ نظام الحكم في الإسلام: ١٤٦ وما بعدها.

والدول التي تحترم نفسها وتحترم شعوبها، تقوم بتغيير قياداتها السياسية ووفق معايير القدرة على العطاء كل أربع سنوات أو نحوها، في حين أننا في دولنا الإسلامية ننتظر عطاء كثيراً من قيادات قد شاخت، وفقدت القدرة على تقديم شيء لشعوبها، أفلا يجدر بنا أن نعطي الفرصة للقيادات الشابة كي تقدم ما لديها؟^(١).

النقطة الرابعة: إذا كان الفكر السياسي الإسلامي عند متقدمي فقهاء السياسة الشرعية قد أقام اعتباراً خاصاً لشرط النسب القرشي من جهة أنه كان وصفاً محققاً لمقاصد الإمامة؛ فإن شرط النسب القرشي، ينبغي «أن يتطور بتطور قواعد العمل والممارسة السياسية المعاصرة، فيلزم أن يكون الشرط، هو أن القائم بأمور المسلمين، يجب أن يكون متبوعاً من الكثرة الغالبة للجماعة؛ ليكون مطاعاً مرضياً عنه، ذا قوة ونفوذ مستمدين من الإرادة العامة»^(٢)، بحيث يكون اختياره في الأساس انطلاقاً من رصيده الشعبي، واعتماداً على تمثيله الحقيقي لجمهور الأمة.



(١) يُنظر: إحياء الفروض الكفائية سبيل تنمية المجتمع، د. عبد الباقي عبد الكبير. قطر، كتاب الأمة، سلسلة دورية تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، العدد (١٠٥) المحرم ١٤٢٦هـ: ٥٧.

(٢) دور أهل والعقد في النموذج الإسلامي، سابق: ١٧٨.



المبحث الخامس

إمامة المفضول

يبين الجويني أن المراد بالفضل والأفضل في هذا الموضع، هو: «الأصلح للقيام على الخلق بما يستصلحهم». فالفضل معتبر بالأصلح للقيام بشؤون الإمامة، والأجدر برعاية مصالحها.

يقرر الجويني أن الأصل في الإمامة تقديم الأفضل لها، لكن إن كان في تقديم المفضول مصلحة ظاهرة؛ كدفع فتنة، أو كان الناس يميلون إلى ذاك المفضول، قُدِّم مراعاة للمصلحة دفعاً وجلباً؛ «إذ الغرض من نصب الإمام استصلاح الأمة، فإذا كان في تقديم الفاضل اختباطها وفسادها، وفي تقديم المفضول ارتباطها وسدادها، تعيّن إثارة ما فيه صلاح الخليقة».

فإذا وجد هذا الأساس في الفاضل، الذي تقوم الإمامة بناءً عليه، تعيّن المصير إلى اختياره، ولا يجوز تقديم المفضول؛ لتحقيق مقاصد الإمامة بالفاضل، بل يحرم تقديم المفضول مع إمكانية تقديم الفاضل؛ لأنه الأولى بالتقديم. فالمسألة مبناهَا ومدارها - بداية ونهاية - على تحقيق مصلحة الأمة.

ويقيم الجويني لعنصر الشوكة في هذا المبحث اعتباراً خاصاً، ويجعل له دوراً مهماً في اختيار الإمام، ولو كان مفضولاً، انطلاقاً من أن المقصد الأساس من إقامة الإمام تحقيق مقاصد الإمامة؛ يرشد لهذا الاعتبار للشوكة أنه إذا «اتفق تقديم المفضول واختياره، مع منعة تحصل من مشايعة أشياع ومتابعة أتباع، فقد نفذت الإمامة نفوذاً لا يُدرأ».

ولو اجتمع مرشحان للإمامة، أحدهما: أفقه، والآخر: أعرف بأمر السياسة، فُدمّ منهما الأنسب لحاجات الوقت، والأجدر بمتطلبات الزمان والمكان؛ فإن كانت البدع والأهواء قد فشت في ديار الإسلام، كان تقديم الأفقه أولى بالاعتبار، وأجدر بالاختيار. أما إن كانت دولة الإسلام في حال مواجهة، فتقديم الأعرف بأمر السياسة وتدير البلاد، هو الذي ينبغي المصير إليه. فالأساس الذي يقيم عليه الجويني فقه المسألة، إنما هو مصلحة الأمة قبل كل شيء، فحيثما وجدت فالحكم معها.

والأمثلة على ذلك عديدة بخصوص هذه المسألة، من ذلك ما ذكره الجويني من أنه إذا تعسر عقد الإمامة للفاضل، لسبب من الأسباب، واقتضت مصلحة المسلمين تقديم المفضل، فالذي يتعين تقديم ما فيه مصلحة الأمة. فالمعتبر مراعاة ما فيه صلاح الخلق، وهذا محل اتفاق بين المسلمين.

ومثال آخر على الاعتبار المصلحي ما ذكره الجويني من أنه إذا تهيأ تقديم الفاضل من غير منازع، ولا منافس، فيجب القطع بإيجاب تقديم الأصلح؛ لأن مراعاة ما فيه صلاح الأمة هو الواجب اعتباره، وهو الذي يتعين المصير إليه عند إمكانه.

ومن الأدلة على اعتبار النظر المصلحي، أنه لو اجتمع من هو مستوف لشروط الإمامة، وكان في غاية الورع، ووُجد آخر معه أقل ورعاً منه، لكنه أكفأ نظراً، وأجدر سياسة، فالأكفأ هو الأولى بالتقديم^(١)؛ لما في تقديمه من جلب مصلحة للأمة، ولما في تأخيره من دفع مصلحة عنها.

(١) يُنظر: الغيائي: ١٦٥ - ١٧١؛ نهاية المطلب، سابق: ٤٦٣/١٨.

وبعد أن ذكر الجويني في كتابه «الإرشاد»، مذهب أهل السنّة القاضي بوجوب نصب الفاضل إلا أن يؤدي نصبه إلى فساد، فيجوز نصب المفضول؛ قرر أن المسألة غير «قطعية، ولا مُعْتَصَمَ لمن يمنع إمامة المفضول إلا أخبار آحاد في غير الإمامة... ولا يفضي هذا وأمثاله إلى القطع».

وقد اعتمد الجويني في «إرشاده» أيضاً على دليل القياس، ليؤيد مذهبه في أن إمامة المفضول هي من باب ترك ما هو أولى، وقاس إمامة المفضول في السياسة على إمامة المفضول في الصلاة؛ إذ لا قائل بعدم صحتها، وإن كان الأمر خلاف الأولى^(١).

توظيف مسألة المبحث

لا ريب أن الناظر في مسألة المبحث لا يجد كبير فائدة من الخوض في تفاريحها، فضلاً عن أن يجد لها تطبيقات عملية في واقعنا المعاصر. غير أن الباحث لن يعدم لها تطبيقاً واحداً على الأقل، يرى من المناسب، بل ومن المهم التنبيه عليه في هذا السياق، وهو أن العبرة في تولي المهام الكبرى - وكذلك الصغرى - بالأصلح والأمنع للأمة؛ فالذي يتولى أمر الأمة ينبغي أن يكون قادراً على العمل على تحقيق مصالحها الدنيوية والأخروية في آن معاً، فهذا هو مقياس الأفضلية، وهذا هو معيار الأحقية، وهذا هو ميزان التقديم والتأخير، وما سوى ذلك من الاعتبارات والصفات؛ كالنسب والطائفة والشهرة والسمعة، لا ينبغي الالتفات إليه.



(١) يُنظر: الإرشاد: ٣٦٣.



المبحث السادس

عقد الإمامة لإمامين

الأصل في عقد الإمامة أن لا يُعقد إلا لواحد؛ إذ لو تعدد المعقود لهم، لجر ذلك إلى فساد. أما التعليل الذي يقيم الجويني على أساسه هذا الأصل، فهو أن الغرض من الإمامة جمع الآراء المشتتة، وتقريب الأنظار المتفاوتة، وهذا المقصد لا يتحقق في حال تعدد الأئمة؛ إذ إن التعدد ينتج عنه تشتت في الآراء، وانتظام الإسلام وقوام أمره، لا يكون إلا بالإذعان لذي رأي ثابت.

ويفترض الجويني ثلاثة فروض لنصب إمامين، ويبين حكم المسألة في كل فرض من هذه الفروض على النحو التالي:

الفرض الأول: أنه لو نُصّب إمامان، على أن ينفذ أمر كل واحد منهما في جميع دولة الإسلام، لم يجر ذلك؛ لما يجرُّ من تدافع وتنازع؛ ولأن ضرر نصبهما يربو على عدم نصب أيٍّ منهما.

الفرض الثاني: أن يُنصَّب إمام في بعض ديار الإسلام، ويُنصَّب إمام آخر في بعضها الآخر، مع التمكن من نصب إمام واحد لجميعها، فهذا أيضاً لا يجوز؛ للمعنى المتقدم، وهو أن الإمامة منوطة برأي واحد تجتمع عليه الآراء ولا تتفرق، والحالة المفترضة لا تحقق ذلك، بل تؤدي إلى خلافه^(١).

الفرض الثالث: أن لا يتمكن الإمام من بسط سلطته على ديار

(١) يُنظر: الغياثي: ١٧٢، ١٧٣، ١٧٤؛ الإرشاد: ٣٥٧ - ٣٥٨.

الإسلام؛ لاتساعها أو لغير هذا من الأسباب. والجويني ينظر إلى هذا الفرض من زاويتين:

الأولى: أن يكون قد سبق عقد الإمامة لصالح لها، ثم طرأ طارئ حال دون عموم نظره، فالوجه أن يُنصَّب أصحاب الجهة التي لا يصل إليها نظر الإمام أميراً يسيّر شؤونهم من غير أن يكون هذا الأمير إماماً، بل يتعين عليه، إذا زالت الموانع التي كانت تحول دون وصول نظر الإمام إلى تلك الجهة، أن يخضع ويدعن لرأي الإمام، وللإمام إقراره أو عزله، بحسب ما يراه من مصلحة^(١).

الثانية: أن لا يتقدم تلك الحالة نصب إمام، وتعذر نصب إمام واحد يسيّر أمور الدولة، واقتضى الأمر نصب أكثر من إمام، أنه يُنصَّب إمام في كل بقعة من ديار الإسلام، دون أن يكون أي واحد منهما إماماً للمسلمين. لكن إذا تمكن أهل الحل والعقد من نصب إمام، كان على من عُيِّن أميراً أن يدعن لأمره، وللإمام المختار أن يحكم على كل أمير معين بما يراه الأصح.

ويذكر الجويني في «إرشاده» ما يفيد جواز نصب إمامين حال الضرورة؛ وذلك «إذا بُعد المدى، وتخلل بين الإمامين شسوع النوى».

ومن فروع هذه المسألة، أنه لو اتفق نصب إمامين في قطرين من أقطار الإسلام، وكانا صالحين للإمامة، ومستجمعين لشروط عقدها، وعقد لكل واحد عقداً عاماً، من غير أن يعلم القطر الآخر بهذا العقد، فالرأي عند الجويني أن الإمامة لا تنعقد لأي منهما؛ لأن منصب الإمامة لا يكون ولا ينعقد إلا على جهة الاستقلال، ويستحيل فرض إمامين نافذي الحكم عموماً في وقت واحد. فإذا وقع عقد الإمامة - وفق ما

(١) ينظر: الغياثي: ١٧٦.

تقدم - كان المتعين على أهل الحل والعقد تقديم المعقود له أولاً. وإن لم تُعلم أولية أحدهما، فقد تعيّن على أهل الحل والعقد اختيار صالح للإمامة، والعقد له من جديد.

وقد عوّّل الجويني على دليل الإجماع في تقرير حكم أصل هذه المسألة^(١). إضافة إلى اعتبار النظر المصلحي في بعض ما تفرع عنها من مسائل؛ من ذلك المسألة التي افترضها من أن الإمامة إذا عُقدت لصالح لها، ثم ظهر مانع يمنع الإمام من النظر في جزء مما هو داخل تحت سلطانه، فالحكم في مثل هذا الفرض، أنه يتعين على أهل ذلك الجزء أن يُنصّبوا أميراً عليهم، ليقيم فيهم شرع الله. والنظر المصلحي في هذه المسألة يبدو في جانبين:

الأول: أنه ليس من الصواب ترك الناس سدى مهملين من غير راع يقوم بأمرهم.

الثاني: إذا زال المانع من النظر في ذلك الجزء، وأمكن الإمام النظر في أمره، كان الأمر له دون سواه. وهذا موافق لما تقرر من أن الغرض من الإمامة لا يتحقق كمالاً، إلا بانفراد الإمام.

ومن صور النظر المصلحي أنه إذا لم يتيسر نصب إمام واحد يقوم بأمر دولة الإسلام، وانشطرت دولة الإسلام إلى شطرين، فإنه يجوز نصب أميرين لكل شطر من شطري الدولة^(٢). فالمصلحة هي المعتبرة في هذه الصور وأمثالها، فحيثما أمكن العقد للإمام فهو المتعين؛ لأن أمر الدولة لا يستقيم إلا بإمام واحد؛ وإن لم يمكن العقد لواحد، فالمتعين - حينئذ - إقامة من يسد مسده، فمصلحة الأمة هي المعتبرة أولاً وآخرأ، وعلى وَفْقِهَا يدور الحكم وجوداً وعدماً.

(١) يُنظر: الغياثي: ١٧٢، ١٧٣، ١٧٤، ١٧٨، ١٧٩؛ الإرشاد: ٣٥٨.

(٢) يُنظر: الغياثي: ١٧٦، ١٧٧.

توظيف مسألة المبحث

مسألة المبحث لا يمكن أن نجد لها توظيفاً عملياً على الواقع السياسي الإسلامي المعاصر؛ إذ إن الدولة الإسلامية - كدولة واحدة يجمعها رمز الخلافة - عاد ليس لها وجود فعلي، وقد انتهى وجودها مع سقوط الخلافة العثمانية، وأصبحت دولة الإسلام مجموعة من الدول ذات وجود مستقل.

وعلى الرغم من هذا الواقع المؤلم الذي آلت إليه الدولة الإسلامية، فإنني أرى أن في بعض كلام الجويني، ما يمكن توظيفه في واقعنا السياسي الإسلامي، وذلك بالأخذ بما قرره من جواز تعدد الأئمة، إذا تعددت أقطار الإسلام، وكان من غير الممكن أن تُحكّم أمة الإسلام بمجموعها بإمام واحد، تجتمع عليه كلمتها، ويكون واقع حال الأمة اليوم من باب ما هو ضرورة واستثناء.

فإذا كان الفقه السياسي الإسلامي فيما مضى يقرر أن ديار الإسلام مهما تباعدت بينها المسافات، فإنها دولة واحدة، وتخضع لإمام واحد، فإن الفقه السياسي الإسلامي اليوم ينبغي أن يتعامل مع الواقع السياسي بواقعية أكثر، وعليه أن يعالج هذا الواقع، ويؤصّل له وفق كليات الشريعة ومقاصدها، من غير تجاهل لهذا الواقع.

والواقع السياسي للدولة الإسلامية تاريخياً يدل على أن تلك الدولة لم يبق لها وجود فعلي منذ انتهاء الخلافة الأموية، فمنذ ذلك الحين بدأ ببناء الدولة الإسلامية - ككيان سياسي واحد - يتصدع، وانقسمت الدولة الإسلامية إلى دويلات، يقوم على أمر كلٍّ منها حاكم مستقل بأمره، لا يربطه بمركز الخلافة إلا الاسم فحسب، وأصبح التجزؤ أمراً واقعاً، ومن ثم أخذ فقهاء السياسة الشرعية يقرون بهذا الواقع، ويحاولون تكييفه شرعاً. ولا يزال علماء الإسلام يبايعون أهل تلك الولايات والدويلات،

ويحرّمون الخروج على القائمين بأمرها، ويرون وجوب طاعتهم في غير معصية.

وإضافة لما كان عليه الواقع السياسي للدولة الإسلامية تاريخياً، فإنني أجد في كلام أهل العلم - وخاصة المتأخرين منهم - تأييداً لما أحاول توظيفه من مسألة هذا المبحث، وذلك وفقاً لما يأتي:

أولاً: كلام الجويني في «إرشاده» و«غياثه» يدل على جواز نصب إمامين في وقت واحد، إذا تعددت بلاد الإسلام، وإن اختلف تكييفه الشرعي لهذا الحكم بين ما جاء في «إرشاده»، وما جاء في «غياثه». ففي «الإرشاد»، اعتبر الجويني أن بلاد الإسلام إن نأى بعضها عن بعض، فإنه يجوز نصب إمام لكل صقع من أصقاعها. أما في «الغياثي»، فقد اعتبر أن نصب إمامين جائز، وأن أمرهما نافذ على موجب الشرع^(١).

ثانياً: أشار ابن كثير في «تفسيره» إلى تردد رأي الجويني في هذه المسألة، وحكى عنه رأي أبي إسحاق الإسفراييني في تجويز نصب إمامين فأكثر، إذا تباعدت الأقطار، واتسعت الأقاليم بينها، وعقب على ذلك بقوله: «وهذا يشبه حال الخلفاء: بني العباس بالعراق، والفاطميين بمصر، والأمويين بالمغرب...»^(٢)، وأحال تفصيل القول في المسألة إلى مظانها، ما يعني: أن المسألة فيها مجال للرأي.

ثالثاً: ذكر القرطبي أن جواز تعدد الأئمة غير جائز، «لكن إن تباعدت الأقطار، وتباينت؛ كالأندلس وخراسان جاز ذلك»^(٣).

(١) يُنظر: الغياثي: ١٧٧؛ الإرشاد، سابق: ٣٥٨.

(٢) تفسير القرآن العظيم، سابق: ٣٤٦/١.

(٣) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح (٦٧١)، عُني به: د. محمد إبراهيم الحفناوي، محمود حامد عثمان. القاهرة، دار الحديث، ط ١، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م: ٢٥٨/١. وقد نقل القرطبي في =

رابعاً: ذكر ابن تيمية في هذا الصدد أن «السُّنة أن يكون للمسلمين إمام واحد، والباقون نوابه، فإذا فُرض أن الأمة خرجت عن ذلك لمعصية من بعضها، وعجز من الباقين، أو غير ذلك، فكان لها عدة أئمة، لكان يجب على كل إمام، أن يقيم الحدود، ويستوفي الحقوق»^(١).

خامساً: قرر الصنعاني في أثناء شرحه لحديث: «من خرج من الطاعة، وفارق الجماعة، ومات، فميتته ميتة جاهلية»^(٢)، أن المقصود بطاعة الإمام «طاعة الخليفة الذي وقع الاجتماع عليه، وكأن المراد خليفة أي قطر من الأقطار؛ إذ لم يجمع الناس على خليفة في جميع البلاد الإسلامية من أثناء الدولة العباسية، بل استقل أهل كل إقليم بقائم بأمورهم؛ إذ لو حُمل الحديث على خليفة اجتمع عليه أهل الإسلام، لقلَّت فائدته»^(٣). وهذا أيضاً فهُمَّ متجه للحديث على أساس ضرورة الواقع.

= الصفحة نفسها كلام الجويني المتقدم في «الإرشاد». ويُنظر: المعلم بفوائد مسلم، المازري، محمد بن علي بن عمر (٥٣٦)، تحقيق: محمد الشاذلي النيفر. بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط٢، ١٩٩٢م: ٣٥/٣ - ٣٦؛ إكمال إكمال المعلم، الأبي، محمد بن خليفة (٨٢٧) أو (٨٢٨)، ضبط وتصحيح: محمد سالم هاشم. بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م: ٥٦٦/٦ - ٥٦٧.

(١) مجموع الفتاوى: ١٧٥/٣٤ - ١٧٦.

(٢) رواه مسلم في كتاب الإمارة، باب وجوب ملازمة جماعة المؤمنين عند ظهور الفتن وفي كل حال، وتحريم الخروج على الطاعة ومفارقة الجماعة، رقم (١٨٤٧).

(٣) سبل السلام شرح بلوغ المرام، الصنعاني، محمد بن إسماعيل (١١٨٢)، عُني به: محمد عبد القادر عطا. بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م: ٤٨٦/٣ - ٤٨٧.

سادساً: الشوكاني أكثر من جلى القول في هذه المسألة، حيث قال: «وأما بعد انتشار الإسلام، واتساع رقعته، وتباعد أطرافه، فمعلوم أنه قد صار في كل قطر أو أقطار الولاية إلى إمام أو سلطان... ولا ينفذ لبعضهم أمر ولا نهى في قطر الآخر... فلا بأس بتعدد الأئمة والسلاطين، ويجب الطاعة لكل واحد منهم... فاعرف هذا، فإنه المناسب للقواعد الشرعية، والمطابق لما تدل عليه الأدلة، ودع عنك ما يقال في مخالفته، فإن الفرق بين ما كانت عليه الولاية الإسلامية في أول الإسلام، وما هي عليه الآن، أوضح من شمس النهار، ومن أنكر هذا فهو مباهت، لا يستحق أن يخاطب بالحجة»^(١). وكلام الشوكاني واضح الدلالة على ما أردت إثباته.

وقد عقب الشيخ رشيد رضا على قول الشوكاني، بقوله: «هذا أوجه تفصيل قيل في جواز التعدد للضرورة، وهو اجتهاد وجيه، ويشبهه عند بعض الأئمة تعدد الجمعة في البلد الواحد... وجوز التعدد للضرورة بقدرها أشد المانعين حظراً له في حال الاختيار»^(٢).

سابعاً: ذهب جمهور أهل العلم إلى تصحيح إمامة المتغلب بالقهر والقوة، وأوجبوا على المسلمين طاعته. وروي عن الإمام أحمد قوله: «ومن غلب عليهم بالسيف، حتى صار خليفة، وسمي أمير المؤمنين، فلا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إماماً، برّاً كان أو فاجراً»^(٣).

(١) السيل الجرار، سابق: ٥١٢/٤.

(٢) محمد رشيد رضا، «الأحكام المتعلقة بالخلافة الإسلامية»، مجلة المنار، جمادى الأولى ١٣٤١هـ - يناير ١٩٢٣م، المجلد ٢٤، ص: ٥٠.

(٣) الأحكام السلطانية، الفراء، محمد بن الحسين (٤٥٨)، تصحيح وتعليق: محمد حامد الفقي. بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٠٣هـ: ٢٣. ويُنظر: =

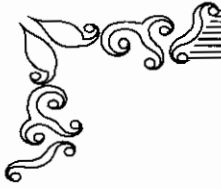
فإذا كان الإجماع شبه منعقد على صحة إمامة المتغلب بالقوة، فالأولى أن يقال بصحة تعدد الأئمة؛ لأن هذا التعدد استدعته ضرورة الحياة وتطوراتها. وقد ألمح إلى هذا المنحى الشيخ رشيد رضا، فقال: «وقول من قال بالتعدد للضرورة، أقوى من قول الجمهور بإمامة المتغلب للضرورة، إذا كان كل من الإمامين أو الأئمة مستجمعاً للشروط مقيماً للعدل، فإن كان في هذه تفرق، فهو في غير عدوان ولا عداوة، وفي تلك بغي وجور ربما يفسد الدين والدنيا معاً، بل أفسدهما بالفعل»^(١).

وتأسيساً على ما تقرر، يكون من الصواب القول بجواز تعدد الأئمة للحاجة والضرورة، ويتعين وجوب طاعتهم على كل من دخل تحت ولايتهم، فيما وافق الشرع، ولم يخالفه.

ثم يقال بعد كل ما تقدم: إن الأمم التي تحترم نفسها، وتعمل من أجل مستقبل شعوبها، قد أخذت تلملم شعنها، وتضمد جراحها، وتنسى خلافها، وتسير صوب وحدتها ونهضتها بجد وثبات، لا يثنيها عن هدفها حسد حاسد، وما أمر الاتحاد الأوربي عنا ببعيد. فإذا أعرضت أمم الإسلام عن هدي ربها، فهلا سلكت لتحقيق وحدتها ما سبقها إليه الآخرون؟

= رد المحتار، سابق: ٤١٤/٦؛ الجامع لأحكام القرآن، سابق: ٢٥٥/١؛ أسنى المطالب شرح روض الطالب، الأنصاري، زكريا (٩٢٦)، تعليق: د. محمد محمد تامر. بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢٢هـ: ٢٧٠/٨؛ الكافي في فقه أحمد بن حنبل، ابن قدامة، عبد الله بن أحمد (٦٢٠)، تحقيق: زهير الشاويش. بيروت، المكتب الإسلامي، ط ٥، ١٤٠٨هـ: ١٤٦/٤.

(١) مجلة المنار، سابق: المجلد ٤٨/٢٤. وينظر بخصوص تعدد الأئمة: البحث الذي كتبه الشيخ عبد الفتاح اليافعي، تحت عنوان: حكم تعدد الحكام وتعدد الدول الإسلامية (دراسة فقهية مقارنة)، www.islammesage.com.



المبحث السابع

واجبات رئيس الدولة

كان حديث الجويني عن مهام الإمام من أوفق ما قرره في فقه السياسة الشرعية عموماً، حيث أفاض في التأصيل لواجبات الإمام، واستغرق ذلك منه ربع الكتاب تقريباً، واعتبر مضمون هذا المبحث «عَمرة الكتاب، والمقصد، واللباب»^(١).

وقد بيّن الجويني جملة من المهام والواجبات الرئاسية، لخصها في إيجاز شافٍ، فقال: «طلب ما لم يحصل، وحفظ ما حصل»؛ فحفظ دولة الإسلام، وحمايتها داخلياً وخارجياً، بما يحقق لها الأمن والاستقرار، ونشر دعوة الإسلام، هما الواجبان الأساسان اللذان ينبغي على الإمام القيام بهما. وقرر أولاً أن المقصد من إقامة الأئمة إقامة الدين في الدنيا؛ ولما كانت الدنيا سبيلاً لتحقيق ذلك، فقد جرت «من الدين مَجرى القوام، والنظام من الذرائع إلى تحصيل مقاصد الشرائع».

وقرر ثانياً، أن مقصود الشرائع من العباد الاستمسك بالدين،

(١) الغياثي: ١٦٠. و(العَمرة) بفتح العين وسكون الميم: الفاصلة بين حَبَّات العقد؛ وكل شيء على الرأس من عمامة وقلنسوة ونحوهما. واعتبار الجويني الحديث عن واجبات الإمام هو «عَمرة الكتاب»، يقصد كتاب الإمامة، وليس كتاب «الغياثي»؛ لأن حديثه عن الإمامة ومباحثها، جاء في حكم التوطئة والتمهيد للمقصد الأساس الذي وضع له كتاب «الغياثي»، وهو بيان الحكم عند خلو الزمان من أئمة الدين. يُنظر: الغياثي: ١٠٨؛ مبدأ الشوكة في الفكر السياسي لإمام الحرمين، سابق: ٧٨٩.

ودعوة الناس إلى مكارم الأخلاق؛ إذ لما كانت النفوس مجبولة على حب الشهوات، وتقديم ما هو عاجل على ما هو آجل، فقد استدعى الأمر إقامة الأئمة؛ «ليوفروا الحقوق على مستحقيها... ويشيدوا مباني الرشاد، ويحسموا معاني الغي والفساد، فتنظم أمور الدنيا، ويستمد منها الدين الذي إليه المنتهى».

وعلى ضوء هذين المقصدين، يكون المقصد الأساس من نصب الأئمة «استيفاء قواعد الإسلام طوعاً أو كرهاً، والمقصد الدين، ولكنه لما استمد استمراره من الدنيا كانت هذه القضية مرضية مرعية»^(١)، وهذا جامع القول في المقصد من الإمامة.

أما واجبات الإمام المتعلقة بالدين فتنقسم - بحسب الجويني - إلى قسمين: واجبات نحو أصل الدين، وهي من أهم ما يجب على الإمام التوجه إليه، والاعتناء به. وواجبات نحو فروع الدين.

أولاً: واجب الإمام نحو أصل الدين:

تتلخص واجبات الإمام نحو أصل الدين في مقصدين: حفظه على أهله. ودعوة الناس إليه.

فيما يتعلق بالمقصد الأول، يحدد الجويني واجب الإمام بدفع الشبه وقمع البدع، وليس للإمام بحال من الأحوال ترك أهل البدع والأهواء يصلون ويجولون من غير الأخذ على أيديهم؛ إذ في هذا المسلك ما يفصم عرى الدين، ويفضي الأمر إلى فساد عظيم. ومن هنا يحذر الجويني ولي أمر المسلمين من فسح المجال أمام المذاهب الفكرية المنحرفة، التي تخالف مذهب أهل الحق. وينتقد الخليفة المأمون لسماحه لأهل المذاهب بنشر أفكارهم، وبث ضلالتهم.

(١) يُنظر: الغياثي: ١٨٠ - ١٨٨، ٢٠١.

أما الاعتقاد الذي ينبغي على الإمام حمل الناس عليه، فهو مذهب السلف الصالح؛ حيث كانوا عليهم السلام «ينهون عن التعرض للغوامض، والتعمق في المشكلات... ويرون صرف العناية إلى الاستحاث على البر والتقوى، وكف الأذى، والقيام بالطاعة حسب الاستطاعة». والدليل على ذلك قوله عليه السلام: «إن أمتي ستفترق على ثنتين وسبعين فرقة، كلها في النار إلا واحدة وهي الجماعة»^(١). وفي رواية: (ما أنا عليه وأصحابي)^(٢).

وليس للإمام أن يتعرض لأحد بسبب اجتهاد اجتهده في فروع الشريعة، أو بسبب رأي رآه على خلاف ما رآه غيره؛ لأن الاختلاف في الفروع أمر مشروع، لقوله عليه السلام: «اختلاف أمتي رحمة»^(٣)؛ فالحديث يدل على أن اختلاف الأمة في فروع الشريعة أمر مشروع، بل ربما كان محموداً، وعليه «درج السلف الصالحون، وانقرض صحب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم

(١) يُنظر: الغياثي: ١٩١. والحديث رواه أبو داود في «سننه»، كتاب السنّة، باب شرح السنّة، رقم (٤٥٨٦). قال عنه الحافظ العراقي: في أسانيد جواد؛ ورواه الحاكم من عدة طرق، وقال: هذه أسانيد تقوم بها الحجة؛ وقال عنه السيوطي: متواتر. يُنظر: فيض القدير شرح الجامع الصغير، المناوي، محمد عبد الرؤوف (١٠٣١)، تحقيق: حمدي الدمرداش محمد. مكة المكرمة، مكتبة نزار مصطفى الباز، ط١، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٨ م: ٣/١١٥٨.

(٢) رواه الترمذي في «جامعه»، كتاب الإيمان، باب ما جاء في افتراق الأمة، رقم (٢٦٤١)، وقال: هذا حديث مُفسَّرٌ غريب.

(٣) ذهب كثير من العلماء إلى أن هذا الحديث لا أصل له. يُنظر: المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، السخاوي، محمد عبد الرحمن (٩٠٢)، تحقيق: محمد عثمان الخشت. بيروت، دار الكتاب العربي، ط٣، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٦ م: ٤٦ - ٤٧؛ كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، العجلوني، إسماعيل بن محمد (١١٦٢). بيروت، مؤسسة مناهل العرفان، د.ت: ١/٦٤ - ٦٦؛ الغياثي: ١٨٩.

الأكرمون». بخلاف الحال في الاختلاف في أصول الدين، فإن هذا مما تأباه الشريعة، وتمنع منه، وتأخذ على يد من فعله.

أما المقصد الثاني الذي يتوجب على الإمام القيام به، فهو واجب دعاء غير المسلمين إلى الإسلام. وتحقيق هذا المقصد يكون بطريقتين: أحدهما: الحججة والبرهان. وثانيهما: القهر والغلبة. فإن قام الإمام بواجب الدعوة بالحجة والبرهان، ولم يستجب له أهل الكفر إلى طريق الحق، كان الواجب عليه حينئذ مجاهدة الكفار بالقوة والسلاح.

ثانياً: واجب الإمام نحو فروع الدين:

واجبات الإمام نحو فروع الدين منها ما يتعلق بالعبادات، ومنها ما يتعلق بأمور الدنيا. أما ما يتعلق بالعبادات، فوجه ارتباطها بنظر الإمام، يحدده اعتبارات ثلاثة:

أولها: ما كان من العبادات شعاراً ظاهراً، يرتبط باجتماع عدد كبير؛ كالجمع والأعياد ومجامع الحج؛ فإن هذا مما لا ينبغي للإمام أن يغفل عنه بحال. ويستدل الجويني على هذا الواجب بفعل النبي ﷺ، حيث أمر بعد فتح مكة أبا بكر رضي الله عنه على الحجيج، وجرى الأمر بعد ذلك على هذا المجرى.

ثانيها: ما كان من العبادات شعاراً ظاهراً، لكن لا يتعلق باجتماع؛ كالأذان، وصلاة الجماعات، ووجه الارتباط هنا بنظر الإمام يظهر فيما لو عطل أهل ناحية بعض شعائر الإسلام؛ كالأذان، وإقامة الجماعة، فالواجب حينئذ حملهم على إقامة ما عطلوه من شعائر.

ثالثها: ما لم يكن شعاراً ظاهراً من العبادات، فلا نظر للإمام فيما كان شأنه كذلك، إلا أن تُرفع إليه واقعة بعينها، فينظر فيها برأيه، ويحكم فيها بما يراه الأنسب لمقتضى الأصول الشرعية.

وأما واجبات الإمام المتعلقة بأمر الدنيا، فتعلقها بنظر الإمام غير خاف. ويديرها الجويني تحت ضابط كلي، حاصله «طلب ما لم يحصل، وحفظ ما حصل».

والواجب المتعلق بطلب ما لم يحصل، دعوة الكفار إلى الإسلام. والمتعين على الإمام إدامة الجهاد على حسب الإمكان؛ إذ ضابط وجوب الجهاد توفر إمكاناته، ولا عبرة بالزمن طال أو قصر. ويعتبر الجويني أن فرض الجهاد من الواجبات المنوطة بالإمام، وهو في حقه بمثابة الفرائض العينية^(١).

أما واجب الإمام المتعلق بحفظ ما حصل، فالغرض منه تحقيق مقصدين اثنين: أولهما: حفظ المسلمين من التنازع والتقاتل، ويُعبّر عن هذا المقصد بالأمن الداخلي. ثانيهما: حفظ بلاد الإسلام من الكفار، ويُعبّر عن هذا المقصد بالأمن الخارجي. وتفصيل القول في هذين المقصدين على النحو التالي:

أولاً: مقصد الأمن الداخلي:

يقسم الجويني واجب حفظ الأمن الداخلي إلى قسمين: قسم يتعلق بالكليات، وقسم يتعلق بالجزئيات.

أما القسم المتعلق بالكليات، فالواجب على الإمام تتبع أهل الفساد، وقطع شرمهم، حتى يعم الأمن؛ إذ «الأمن والعافية قاعدتا النعم كلها»، وكل نعمة غيرهما مردها إليهما. «وإذا تمهدت الممالك، وتوطدت المسالك، انتشر الناس في حوائجهم... وتقاذفت أخبار الديار مع تقاصي المزار إلى الإمام، وصارت خطة الإسلام كأنها بمرأى منه ومسمع، واتسق أمر الدين والدنيا».

(١) يُنظر: الغياثي: ١٩٨ - ٢٠١، ٢٠٨، ٢١٠.

أما القسم المتعلق بالجزئيات، فواجب الإمام نحوه يتحدد في واجبات ثلاثة:

الواجب الأول: فصل الخصومات بين الناس: وتعلق هذا الواجب بالإمام، يظهر من وجهين:

أولهما: أن فصل الخصومات مردها إلى القضاة، والقضاة إنما هم مستنابون من قبل الإمام، وهم وكلاء عنه بالقيام بهذا المهام. والواجب على الإمام في هذه المهام نصب القضاة للفصل بين الناس، وإعادة الحقوق إلى أصحابها.

ثانيهما: أن القضاة قد يصلون إلى مرحلة لا يستطيعون معها فض الخصومات والمنازعات القائمة بين الناس، فيتعين على الإمام حينئذ التدخل بسلطانه لقطع الخصومات، وفض المنازعات.

الواجب الثاني: إقامة السياسات والعقوبات: والقيام بهذا الواجب يكون بطريقتين:

الأول: عقوبات جماعية، تشمل قتال البغاة، وقطاع الطرق، وأهل البدع والأهواء؛ فكل من امتنع عن الاستسلام للنظام العام، فالواجب على الإمام بداية دعوته إلى الطاعة، فإن أبى وأعرض، كان على الإمام ردعه بقوة السلاح. وإذا رأى الإمام أن أمر هذه الفئات قد استفحل، وأصبحت السيطرة عليهم ليس بالأمر اليسير، وغلب على الظن أن مقاومتهم سوف تجر فساداً، وأن الوجه مسالمتهم إلى حين تسنح فرصة لقطع شرهم، كان له أن يفعل ما يراه الأصلاح للإسلام والمسلمين.

ويلحق بما تقدم، أن الإمام إذا اجتهد في مسألة مظنونة، وأداه اجتهاده إلى حكم معين، فالواجب اتباعه في اجتهاده، فإن امتنع بعض الناس عن الأخذ باجتهاده، فالواجب عليه قتاله؛ لأنه يجب «اتباع الإمام قطعاً فيما يراه من المجتهدين، فِيرْتَبُ القتالُ على أمر مقطوع به، وهو

تحريم مخالفة الإمام في الأمر الذي دعا إليه»^(١). ويستدل الجويني لهذا بفعل أبي بكر رضي الله عنه عندما قاتل مانعي الزكاة.

الثاني: عقوبات فردية، تشمل عقوبة التعزير، وعقوبة شارب الخمر، وعقوبة الزنديق.

بخصوص عقوبة التعزير، يذكر الجويني أن التعزيرات مفوضة إلى رأي الإمام، فعليه أن يختار ما هو الأليق والأولى والأحرى. وينتقد الرأي الذي يذهب إلى جواز الزيادة في التعزير على الحدود؛ إذ «من ظن أن الشريعة تُتلقى من استصلاح العقلاء، ومقتضى رأي الحكماء، فقد ردَّ الشريعة، واتخذ كلامه هذا إلى ردِّ الشرائع ذريعة»^(٢). ومحصل رأي الجويني في عقوبة التعزير يتلخص وفق التالي:

- لا يجوز الزيادة في عقوبة التعزير على الحد.
- اتباع سياسة التدرج في تنفيذ عقوبة التعزير، من الأخف إلى الأشد.
- الاستمرار في العقوبات حال المعاودة، يفي بالغرض من التعزير.
- زيادة عقوبة الحبس على السنة أمر جائز، ولا يعد ذلك زيادة على الحد.
- لا يجوز في عقوبة التعزير الخروج عن ضبط الشرع.
- لا يجوز ردع أصحاب التهم قبل إمامهم بالمعاصي.
- لا يجوز التعزير بالعقوبات المالية.

وعلى الجملة، فإن عقوبة التعزير - بحسب الجويني - لا تتحتم تحتم الحدود، بل للإمام أن يعفو، بحسب ما يراه من حال، فقد يكون العفو على الكريم هو الأنسب. ويستأنس الجويني لهذا التوجه بقوله رضي الله عنه:

(١) يُنظر: السابق: ١٨٧ - ١٨٨، ٢٠٢، ٢١٢ - ٢١٤، ٢١٦ - ٢١٧.

(٢) يُنظر: السابق: ٢١٨، ٢٢٠.

«أقبلوا ذوي الهيئات عثراتهم»^(١). في حين أن إقامة التعزير على اللئيم هو الأولى.

أما بخصوص عقوبة شارب الخمر، فيذهب الجويني إلى أن هذه العقوبة لم تثبت مقدرة محدودة في زمن رسول الله ﷺ، بل هي «تضاهي التعزيرات المفوضة إلى رأي الأئمة في مقدارها، وإن كان لا يسوغ الصّح عنها»^(٢).

فيما يتعلق بتوبة الزنديق، فالجويني ينتقد مذهب من يرى أن توبة الزنديق لا تقبل إذا ظهرت زندقته، بحجة أن من عقيدة الزنديق أنه يُظهر خلاف ما يُضمّر، ويكون إظهاره للتوبة هو عين اعتقاده. ويعتبر الجويني هذا الرأي خارجاً عن قاعدة الشرع. ويستدل لرأيه بموقف الرسول ﷺ من المنافقين، حيث كان يداريهم. ويستدل أيضاً بالقياس على قبول إسلام أهل الكفر في ساحات المعركة. والرأي عند الجويني في كف الزنديق عن زندقته، أن يُسلك معه مسلك التدرج في العقوبة، والاستمرار فيها عند المعادة، إضافة إلى حبسه مدة، بحسب ما يراه الإمام من مصلحة.

(١) رواه أبو داود بزيادة (إلا الحدود)، كتاب الحدود، باب في الحد يُشفع فيه، رقم (٤٣٦٧). قال العقيلي والمنذري: روي من أوجه ليس منها شيء يثبت؛ وقال السخاوي: ضعيف وله شواهد ترقيه إلى الحسن، ومن زعم وضعه كالكزويني أفرط، أو حسنه كالعلائي فرط. يُنظر: التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الصغير، ابن حجر، أحمد بن علي بن محمد (٨٥٢)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض. بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م: ٢١٨/٤ - ٢١٩؛ المقاصد الحسنة: ٩٨/١؛ كشف الخفاء: ١٦١/١ - ١٦٢؛ فيض القدير: ١٢٦١/٣ - ١٢٦٢. قال الشافعي: «وذوو الهيئات الذين يقالون عثراتهم هم الذين ليسوا يُعرفون بالشر، فيزل أحدهم الزلة». ويُنظر: الغيائي: ٢١٩، ٢٢٦ - ٢٣٠، ٢٨٧.

(٢) السابق: ٢٢٦ - ٢٢٧.

الواجب الثالث: القيام على المشرفين على الضياع: واجب الإمام فيما يتعلق بالمشرفين على الضياع يشمل أصحاب الولايات الخاصة، وذوي الحاجات والفاقات.

أما واجب الإمام نحو أصحاب الولايات الخاصة، فالإمام ولي من لا ولي له من الأطفال والقُصَّر والمجانين، وهذه الولايات تنقسم إلى ولاية الإنكاح، وولاية الأموال.

وأما واجب الإمام نحو ذوي الحاجات، فإن الجويني يولي هذه المسألة عناية خاصة، ويعتبر مهمة سد حاجات الفقراء من أهم مهام الإمام. ويقرر الجويني هنا، أنه إذا لم تف فرائض الأموال بحاجات الفقراء، فالمتعين على الإمام بذل وسعه لتأمين حاجات الفقراء؛ إذ إن «الدنيا بحذافيرها لا تعدل تضرر فقير من فقراء المسلمين في ضُرِّ»^(١).

وإذا لم يبلغ نظرُ الإمام أصحابَ الحاجات، فالواجب على الأغنياء المسارعة لتقديم العون لكل محتاج إليها، «وإن ضاع فقير بين ظهرائي موسرين، خرجوا من عند آخرهم، وبأؤوا بأعظم المآثم، وكان الله طليهم وحسيهم». ولا عذر لهم في الامتناع عن تقديم العون لكل من نزلت به حاجة؛ لقوله ﷺ: «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر، فلا يبيت ليلة شعبان وجاره طاو»^(٢).

(١) السابق: ٢٣٠ - ٢٣٣.

(٢) الأدب المفرد، البخاري، محمد بن إسماعيل (٢٥٦)، تحقيق: خالد عبد الرحمن العك. بيروت، دار المعرفة، ط ٣، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م، رقم (١١٢)؛ مسند أبي يعلى، الموصلي، أحمد بن علي بن المثنى (٢٠٧)، تحقيق: حسين سليم أسد. دمشق، دار المأمون للتراث، ط ٢، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م، رقم (٢٦٩٩). قال المنذري: إسناده حسن. يُنظر: فيض القدير: ٤٠٧/٥؛ الغياثي: ٢٣٤.

وإذا نزل الفقر في بلاد الإسلام، وتفاقت الحاجة عند كثير من المسلمين، ولم يكن في يد الإمام ما يغطي نفقات هذه الحاجات، فالوجه أن يحتفظ أصحاب الأموال بقوت سنة، ويصرفون ما زاد عن ذلك في حاجة الفقراء. ودليل هذا، أنه لا سبيل لترك الفقراء على فقرهم، كما أنه لا دليل من الشرع يُرجع إليه فيما يجب على الأغنياء من بذل للفقراء، ولا دليل فيما يبقيه المقتدر لنفقته، ونفقة من تلزمه نفقته. وهذا المسلك من الجويني له أدلة من الشرع تؤيده، ومن العقل تسدده^(١).

ثانياً: مقصد الأمن الخارجي:

واجب الإمام فيما يتعلق بالأمن الخارجي يكون بتحسين البلاد، بكل وسائل التحسين المادية والمعنوية، والاستعداد لكل طارئ ونازل، والذود عن دولة الإسلام بالأموال والأنفس؛ لأن في حماية دولة الإسلام حماية للدين، وهو المُقَدَّم في الرعاية والاعتبار على غيره من المقاصد الكلية. وعلى الجملة، فعلى الإمام ضرورة النظر والعمل لما فيه مصلحة الأمة. فإذا كان القِيَم على أمر طفل مطالباً بالعمل بكل ما فيه مصلحة له، فإن مصلحة الأمة ليست «بأقل من أمر طفل، ولا نظر الإمام القَوَام على خطة الإسلام بأقصر نظراً وفكراً من قِيَم»^(٢).

مفهوم الشوكة وواجبات الإمام:

كان لمفهوم (الشوكة) ووظيفتها حضور ملحوظ في مبحث واجبات الإمام عند الجويني. وقد تجلّى هذا الحضور لمفهوم (الشوكة) على مستويين رئيسين: داخلي، وخارجي.

(١) يُنظر: الغياثي: ٢٣٤ - ٢٣٧.

(٢) يُنظر: السابق: ٢٥٩، ٢٦٤.

أما على المستوى الداخلي، فالواجب الكلي المتعلق بالإمام إنما هو «نفض بلاد الإسلام عن أهل العرامة والمتلصصين والمترصدين للرفاق، فيجب على الإمام صرف الاهتمام إلى ذلك، حتى تنتفض البلاد عن كل غائلة، وتمهد السبل للسابلة». وظاهر أن تحقيق هذا الواجب الكلي، لا يتأتى إلا بقوة تكون للإمام، يستطيع بها أن يقطع دابر أهل الفساد والغي.

ويلحق بهذا الواجب الكلي، واجبات جزئية، تتمثل في أربعة مجالات أساسية:

أولها: حفظ المجتمع من الأهواء والفتن والعقائد المنحرفة.

ثانيها: فصل الخصومات والنزاعات بين الناس.

ثالثها: إقامة السياسات الشرعية، وتقرير العقوبات القضائية.

رابعها: سد حاجات الفقراء، ورعاية المشرفين على الضياع.

وتحقيق هذه الواجبات الجزئية، والأخذ بها إلى حيز التطبيق والتنفيذ، لا يكون إلا بوجود قوة للإمام، تكون عوناً له على القيام بما هو منوط به.

وأما على المستوى الخارجي، فقد تجلت وظيفة الشوكة في مجال واحد، يتمثل في مهمة الإمام في نشر دعوة الإسلام بالحجة والبرهان أولاً، ثم بالقوة والسلاح ثانياً، إن لم تفلح الحجة والبرهان^(١). وتبدو وظيفة الشوكة على المستوى الخارجي أكد مطلباً، وأشد حاجة، من جهة أن نشر الدين مقصد أساس من مقاصد الإمامة.

(١) يُنظر: السابق: ١٩٥ - ١٩٧، ٢٠٢ - ٢٠٤، ٢١٤ - ٢١٥.

نجدة الإمام وعدته:

مما هو على صلة وثيقة بمفهوم الشوكة وبمهام الإمام، بيان الوسائل التي يستعين بها الإمام لتحقيق المهام المنوطة به على الوجه الأكمل. يبيّن الجويني ضرورة وجود العتاد والرجال تحت تصرف الإمام، ليستطيع القيام بواجباته، والتي يأتي في مقدمتها حفظ الدولة داخلياً وخارجياً، ونشر دعوة الإسلام. ويؤكد الجويني هنا على ضرورة وجود قوة نظامية، تقوم بمهمة حماية دولة الإسلام.

ولما كان عنصر المال هو السبيل المتعين للحصول على القوة اللازمة لقيام دولة الإسلام، فقد أكد الجويني على ضرورة توفر الأموال بين يدي الإمام لتأمين العدة والعتاد؛ إذ ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. وحصول الإمام على الأموال له طريقتان:

الأول: أموال حدد الشارع مصارفها؛ كمصارف الزكاة الثمانية، والفيء.

الثاني: أموال لم يحدد الشارع مصارفها، وهي أموال المصالح العامة؛ كخُمس خُمس الفيء، وخُمس الغنيمة. وهذه الأموال يعود الأمر في صرفها لنظر الإمام، وهي موضع اجتهاد من جهة أنه لم يرد من الشرع تحديد لها على وجه التفصيل، وإن كنا لا نعدم لها تحديداً من حيث الجملة.

وإذا كانت أموال بيت المال لا تفي بحاجات الدولة، فإن على الإمام أن يوظف على الأغنياء أموالاً تفي بحاجاتها. ودليل هذا، أن الإجماع منعقد على وجوب إنفاق الأغنياء على الفقراء، وكفايتهم في تأمين حاجاتهم؛ وسدُّ حاجة بيت مال المسلمين أولى بالاعتبار والالتفات من حاجة الفقراء؛ نظراً لما يؤول إليه مصير دولة الإسلام، في

حال لم يقيم الأغنياء بسد تلك الحاجة^(١).

القول في مستخلفي الإمام:

الأصل أن يتولى الإمام القيام بأمر دولة الإسلام؛ لكن لما كان من غير الممكن أن يقوم الإمام بجميع الواجبات المنوطة به، كان له أن يستتبع من يساعده في القيام بها. ومع هذا فالواجب على الإمام النظر في كليات الأمور؛ إذ إن «منصب الإمام يقتضي القيام بالنظر العام في حقوق الرعايا والمستخلفين عليهم على ممر الأيام»^(٢). ولا يجوز للإمام بحال التفرغ للعبادة، وترك القيام بواجباته الكلية؛ إذ في هذا المسلك منافاة للمقصد الأساس من اختياره وتعيينه.

وما يستخلف فيه الإمام ينقسم إلى قسمين:

أحدهما: أمر خاص، يحتاج إلى تكليف وتحديد وتبيين منه؛ كجباية الزكوات، وتعيين أمراء الجيوش، وتحصيل الأموال الموظفة على الأغنياء. والشرط فيمن يتولى هذه المهام وأمثالها، أن يكون ديناً، وأن يكون ذا علم ودراية وكفاية بما يقوم به، ولا يشترط أن يكون قد وصل إلى رتبة الاجتهاد.

ثانيهما: أمر عام، لا يحتاج إلى تكليف ولا تحديد ولا تبيين؛ كولاية القضاء، وشؤون الأموال، وتنفيذ التعزيرات. وهذه الولايات وأمثالها يشترط فيها من الشروط - غير الديانة والأمانة - الحرية، والعقل الراجح، والرأي الصائب، والفتنة، وفهم الوقائع على وجهها الصحيح، والاجتهاد.

(١) يُنظر: السابق: ٢٥٩.

(٢) السابق: ٢٩٢.

واجبات الإمام وفروض الكفايات:

يذكر الجويني أن القيام بأغلب فروض الكفايات ليس منوطاً بإمام المسلمين، بل بالقادرين عليها، وذلك كسد حاجات الفقراء، وتجهيز الموتى ودفنهم والصلاة عليهم، ونحو ذلك من الواجبات الكفائية، التي يتعين على القادرين عليها القيام بها؛ إذ القاعدة في «فروض الكفايات أن يَحْرَجَ المكلفون القادرون لو عطلوا فرضاً واحداً، ولو أقامه من فيه الكفاية، سقط الفرض عن الباقيين». فهذه قاعدة الباب وجماعه.

ومن هنا يقرر الجويني ضرورة سد حاجات المحتاجين، والمشرفين على الضياع والهلاك؛ ويستدل لذلك بقياس الأولى، فإذا «كان تجهيز الموتى من فروض الكفايات، فحفظ مهج الأحياء، وتدارك حشاشة الفقراء أتم وأهم».

أما بخصوص الجهاد الكفائي، فيقرر الجويني أن هذا الواجب من الواجبات الكلية المتعينة على الإمام، فعليه إدامة الجهاد على حسب الإمكان، من غير تحديد زمان؛ إذ ضابط وجوب الجهاد عنده توفر إمكانياته، ولا عبء بالزمن، فإذا توفرت لدى الإمام الإمكانيات الجهادية، فينبغي عليه أن يقوم بدعوة الكفار، ولا يتوقف عنها إلا في حال كانت الإمكانيات لديه لا تسمح بذلك^(١).

توظيف مسألة المبحث

ما قرره الجويني من فقه سياسي متعلق بواجبات الإمام على صلة وثيقة بواقعنا ووقائنا، وتوظيفه في واقعنا السياسي المعاصر من الأهمية بمكان. وأقتصر هنا على أربع مسائل:

(١) يُنظر: السابق: ٢٠٨، ٢١٠، ٢٣٤، ٢٦٨.

المسألة الأولى : حماية دولة الإسلام:

لا شك أن تأمين حماية دولة الإسلام من أولى الواجبات المتعينة على ولاة المسلمين اليوم، وأهم ما ينبغي عليهم القيام به؛ وكما قال الجويني: «حقُّ على من أقامه الله تعالى ظهراً للإسلام، أن يستوعب في رَحْضِ الملة عنها الليالي والأيام»^(١).

وحماية دولة الإسلام، وسداد أمرها، إنما يكون أول ما يكون بحماية دينها؛ إذ «الدين مؤسسة حيوية جداً بسبب خاصيته في توحيد الأمة، وحرص صفوفها؛ لذا كان على القائمين بأمر الدولة أن يأخذوا هذا بنظر الاعتبار، فيحتموا بظله وبقدرته التي لا تغلب... ويدركوا جيداً أن حياة الأمة مرتبطة عن قرب بالحياة الدينية لها»^(٢). وتأمين هذه الحماية إنما تكون بجملة أمور:

أولاً: العمل على وضع الشريعة الإسلامية موضع التطبيق والتنفيذ، وعلى المستويات كافة. وهذه هي الأمانة التي يجب على ولاة المسلمين اليوم حملها بحق، وأداؤها بإخلاص؛ ولا يكفي في هذا المقام حصر هذه الشريعة ومحاصرتها ضمن زاوية ضيقة من زوايا المجتمع، زاوية الأحوال الشخصية فحسب، ومن ثم استبعادها وتهميشها عن قضايا المجتمع الأخرى.

ثانياً: العمل على نشر العلم والمعرفة بكل سبيل؛ فإن تقدم أمة الإسلام، ونهوض المسلمين، رهن بامتلاكهم علوم الدين والدنيا؛ إذ البقاء والحياة مرهونان بامتلاك العلم والمعرفة.

ثالثاً: الحفاظ على الدين والعقيدة، وهذا إنما يحصل بطرق:

(١) السابق: ٣٨١. و(الرَّحْضُ) سبق شرح معناه.

(٢) الموازين، أو أضواء على الطريق، محمد فتح الله كولن. ترجمة: أورخان محمد علي. القاهرة، دار النيل، ط ٥، ١٤٣٠هـ: ١٣١.

أحدها: توجيه الناس إلى التزام أحكام الشرع الحنيف، وإرشادهم إلى التمسك بعقيدة السلف الصالح؛ إذ «الأئمة إنما تولوا أمورهم ليكونوا ذرائع إلى إقامة أحكام الشرائع».

ثانيها: حماية المجتمع المسلم من العقائد الفاسدة، والأفكار الهدامة، ومحاربة البدع المخالفة للدين؛ إذ «التعرض لحسم البدع، من أهم ما يجب على الإمام الاعتناء به».

ثالثها: تحصين الأمة عسكرياً وتقنياً وعلمياً؛ إذ «اعتناء الإمام بسد الثغور... من أهم الأمور»^(١). و(الثغور) المراد سدها وحمايتها، ليست (الثغور) الجغرافية فحسب، وإنما (الثغور) الفكرية والعقدية للأمة، ولعل هذا هو الأهم بالرعاية والأجر بالحماية.

رابعاً: محاربة الفساد الداخلي بأشكاله كافة، سواء منه الفساد الأخلاقي، أم الفساد الاجتماعي، أم الفساد الإداري، أم الفساد الاقتصادي. والمتتبع لأحوال دول العالم الإسلامي اليوم، يجد أن أكثرها قد وقع في براثن الفساد، فالرشوة منتشرة علناً في كل مكان، وفي بعض الأماكن آخذة في التقنين! والفساد الإداري مستشر في أغلب مؤسسات دول الإسلام^(٢)، والفساد الأخلاقي يصول ويجول في كثير من

(١) الغثائي: ١٩٤، ٢١١، ٣٧٤. ويُنظر: فقه إمام الحرمين: ٤٨٦؛ نظام الحكم في الإسلام: ١٤١؛ نظام الحكم في الشريعة: ٣٥٤.

(٢) في مقال نشر على موقع صحيفة الغد الأردنية على الشبكة العالمية، تحت عنوان «ضوابط الإسلام في الحد من الفساد» زياد أحمد سلامة، بتاريخ ٢٣/١٢/٢٠٠٥م؛ جاء فيه: إن ثلث الفساد المالي العالمي - بحسب تقرير منظمة الشفافية العالمية - مركزه الوطن العربي، ونصفه في العالم الإسلامي. والفساد المقصود في هذا التقرير سوء استعمال الوظيفة في القطاع العام من أجل تحقيق مكاسب شخصية. فكيف لو تحدثنا عن أنواع الفساد الأخرى: الأخلاقية، والبيئية، والإدارية، والتعسف في استغلال السلطة، ومواقع =

ديار الإسلام، من غير رادع من قوة، ومن غير رادع من أخلاق، وأصبحت الفاحشة تشيع وتمارس على مرأى ومسمع من ولاة الأمور، وربما بتشجيع ودعم منهم.

وليس يخفى ما تعانيه دول العالم الإسلامي اليوم من تدهور اقتصادي، تظهر نتائجه السلبية في مستويات معيشة الأفراد في معظم دول الإسلام، حتى أضحت نسبة الذين يعيشون تحت خط الفقر في دول العالم الإسلامي تقارب نصف عدد سكانه^(١).

وإذا كان الأمر كذلك، كانت مسؤولية ولاة أمور المسلمين مضاعفة؛ نتيجة ما آل إليه حال مجتمعات الإسلام اليوم، ويكون من أهم المسؤوليات الملقاة على عاتقهم محاربة الفساد بأشكاله كافة، ووضع الخطط والاستراتيجيات التي تكفل حماية هذه الأمة في دينها وفي عقيدتها، وفي أخلاقها، التي تأخذ بيدها في طريق النهوض والتقدم.

خامساً: دفع شبهات الزائغين، خاصة بعد ما أصبح الإسلام بقيمه ورموزه مستباحاً للجميع، بحيث أخذ الكل ينال منه. فأمام هذه الحملات المستعرة والمسعورة على الإسلام ورموزه، لا يكون من الصواب أن يقف ولاة الأمر، موقف المترقب والمراقب والمستنكر فحسب، بل الواجب القيام بمبادرات عملية لصد تلك الهجمات ومواجهاتها. وقد قرر الجويني في هذا الشأن، أن «قربات العالمين،

= المسؤولية والاجتماعية وحتى الذائقة الفنية والأدبية؟! يُنظر: www.alghad.jo

(١) في مقال نُشر على موقع الجزيرة على الشبكة العالمية، تحت عنوان «حالة العالم الإسلامي: أرقام ومؤشرات» أسماء ملكاوي، جاء فيه: إن في العالم الإسلامي يعيش ٣٧٪ من السكان تحت مستوى خط الفقر، أي ما يعادل (٥٠٤) ملايين شخص تقريباً. وأن (٣١) دولة إسلامية تقع في مجموعة مستوى التنمية المتوسط، فيما تقع (٢٠) دولة في مجموعة مستوى التنمية المنخفض، وتمتد خمس دول فقط بمستوى تنمية مرتفع. يُنظر: www.aljazeera.net.

وتطوعات المتقربين، لا توازي وقفة من وقفات من تعيّن عليه بذل المجهود في الذب عن الدين»^(١).

سادساً: الجهاد، وهو الفريضة الخامسة التي فرط بها القائمون على أمر الإسلام والمسلمين اليوم؛ إذ إن ولاة أمور المسلمين، والقوامين على أمرهم، مطالبون بالعمل على ما فيه مصلحة الإسلام، وما فيه خير المسلمين، ولا شك فإن في الجهاد الحق مصلحة الإسلام، وعز المسلمين، وفي تركه خسارة الإسلام، وذلل المسلمين.

وإذا كان جهاد القوة والسلاح لم يعد بمستطاع ولاة المسلمين اليوم القيام به، نتيجة اختلال موازين القوى العالمية، ونتيجة ما آلت إليه دول الإسلام من ضعف وهوان؛ فإن جهاد الكلمة والقلم، لا شك هو داخل في مقدورهم، وليس خارجاً عن استطاعتهم، وإذا أضفنا إلى جهاد الكلمة والقلم جهاد القوة الاقتصادية، والتي يأتي على رأسها قوة البترول وغيره من الثروات والموارد التي أنعم الله بها على المسلمين، أقول: إذا أضفنا هذا إلى ذلك، تبين أن أمر الجهاد ينبغي أن يكون ماض إلى يوم القيامة، وأن ولاة الأمور إن لم يأخذوا بأسباب القيام به، والعمل عليه، فإنهم آثمون عند الله، وهم الخاسرون أعمالاً في الدنيا قبل الآخرة.

المسألة الثانية: الحريات العامة:

ومما ينبغي توظيفه من حديث الجويني عن واجبات الإمام، مسألة الحريات العامة، بأشكالها كافة: عقدية، وسياسية، وفكرية، واقتصادية. فالأصل في الدولة الإسلامية أن تمنح الحرية للجميع، عقيدة، وسياسة، وفكراً، ونشاطاً اقتصادياً؛ وهذا هو المتعين على ولاة أمور المسلمين اليوم. لكن بالمقابل ينبغي ملاحظة أن هذه الحرية المُعترفُ بها للجميع

(١) الغياثي: ٣٦٤.

على المستويات كافة، ينبغي أن تمارس في إطار القانون العام للدولة الإسلامية، بحيث يكون من صلاحية ولي أمر المسلمين، أن يحدّ من تلك الحرية في حال أدت ممارستها إلى زعزعة أمن واستقرار الدولة الإسلامية.

إذن، إطلاق الحريات في الدولة الإسلامية، لا يعني إطلاقها من كل قيد. وليس معنى الحرية أن يُسمح لأصحاب المذاهب الضالة بنشر أفكارهم المضللة، كي تنخر في بناء الأمة، وتقضي عليها؛ إذ إن «حرية القول ينبغي أن يشملها ما يشمل حرية الفعل من ضوابط محكمة توجّدها، ونتائج نافعة تتوجّدها، وإلا فهي وبال على الأمة، ولا سيما إذا كانت تتطلع إلى النهوض من كبوتها»^(١). نعم لكل إنسان أن يعتقد ما شاء، وأن يؤمن بما يشاء، وأن يتبنى ما يراه من عقيدة وفكر، لكن - بالمقابل - ليس لهذا الإنسان أن يشكك الأمة في دينها، ولا أن يُلبّس على العامة أمر شريعته؛ إذ الحرية في المجتمع الإسلامي - وكذلك في المجتمعات المتقدمة - إنما هي حرية تعمل وتتحرك في إطار القوانين العامة للمجتمع الإسلامي، وليست هي حرية مطلقة من كل قيد.

وهنا أشاطر د. القرضاوي رأيه من أنه: «لا مانع من إنشاء أحزاب سياسية على أسس دينية، وهذا الأمر ينطبق على المسيحيين، فمن حقهم أيضاً إنشاء أحزاب سياسية، بشرط أن تكون جميعاً خاضعة للدستور والقانون، الذي يجب أن يحترمه الكل»^(٢).

(١) حوارات من أجل المستقبل، د. طه عبد الرحمن. بيروت، دار الهادي، ط١، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م: ١٥٨.

(٢) كلام د. القرضاوي هذا جاء في سياق محاضرة له بعنوان «التعددية في الإسلام»، ألقاها في القاهرة، بتاريخ ٣١/٨/٢٠٠٤م. نقلاً عن موقعه على الشبكة العالمية: www.qaradawi.net وحول مسألة الحرية، يُنظر مزيد من القول في فصل المؤسسة الاجتماعية من هذه الدراسة.

المسألة الثالثة: الضمان الاجتماعي :

مسألة الضمان الاجتماعي، والقيام على تأمين حاجات الفقراء، من أهم الواجبات التي ينبغي على ولاة الأمور العمل عليها، وقد رأينا كيف أن الجويني اعتبر أن من مهام ولاة الأمور، «القيام على المشرفين على الضياع، بأسباب الصون والحفظ والإبقاء والإنقاذ». وأيضاً، فقد نبه الجويني وليّ الأمر، أن يجعل الاعتناء والاهتمام بأمر الفقراء من أهم الواجبات المنوطة به^(١). إذن، رعاية الفقراء ودفع ما بهم من عَوَز وحاجة واجب أساس من واجبات ولاة المسلمين اليوم، وخاصة بعد ما أصبح العديد من دول الإسلام يعيش في وضع اقتصادي متردّد.

وعليه، يكون من واجب ولاة الأمر اليوم، العمل على تحسين الأوضاع الاقتصادية لشعبهم، وذلك عن طريق تأمين فرص العمل لمن لا يجدون عملاً، وتنشيط الحركة الاقتصادية في بلاد الإسلام، وفتح فرص الاستثمار لأصحاب الأموال من المسلمين، واستثمار أموال الأغنياء من المسلمين في مشاريع اقتصادية مجدية، تعود بالنفع على أصحاب الأموال، وعلى شعوب العالم الإسلامي.

ويدخل ضمن الواجبات الملقة على عاتق ولاة المسلمين وضع خطط تنموية متوسطة وبعيدة الأجل لرفع المستوى الاقتصادي في بلدان العالم الإسلامي. ويلتحق بما تقدم أيضاً، تخصيص دخل معلوم لغير القادرين على العمل؛ إذ ليس من المعقول، ولا من المقبول، أن تكون دول الغرب أكثر تطبيقاً للإسلام من المسلمين أنفسهم، وقد تبنت تلك الدول في سياساتها الداخلية مسألة الضمان الاجتماعي لذوي الحاجات، الذين تقاعدت بهم السنون والأيام. على أن الأهم من كل ذلك، العمل

(١) يُنظر: الغياثي: ٢٠٣، ٢٣٢ - ٢٣٣.

على توفير حياة كريمة لكل أبناء الأمة^(١)؛ إذ لا نهضة حقيقة بغير إعادة اعتبار للإنسان، وبغير تقدير له واحترام، بحيث يكون له الاعتبار الأول في مسيرة التقدم والنهوض على المستويات كافة.

ومن الوسائل التي يمكن أن يلجأ إليها ولاة الأمر، توظيف أموال على الأغنياء، لسد حاجات الفقراء؛ وقد نص فريق من أهل العلم على أن أموال الزكاة إذا لم تف بحاجات فقراء المسلمين، فإن على ولي الأمر إجبار الأغنياء على سد حاجات الفقراء، فمن ذلك ما قاله ابن حزم: «وفرض على الأغنياء من أهل كل بلد أن يقوموا بفقرائهم، ويجبرهم السلطان على ذلك، إن لم تقم الزكوات بهم، ولا في سائر أموال المسلمين بهم، فيقام لهم بما يأكلون من القوت الذي لا بد منه، ومن اللباس للشتاء والصيف بمثل ذلك، وبمسكن يكتفونهم من المطر والصيف والشمس وعيون المارة»^(٢).



(١) يُنظر: نظام الحكم في الإسلام، سابق: ١٤١؛ نظام الحكم في الشريعة، سابق: ٣٥٤.

(٢) المحلى، سابق: ١٥٦/٦. ويُنظر: الفكر الاقتصادي عند إمام الحرمين الجويني، سابق: هامش ٩١٤.



المبحث الثامن

الاستخلاف

يستبين فقه السياسة الشرعية في هذا المبحث، على ضوء بيان المسائل المقطوع بها، والمسائل المظنونة، والمسائل المختارة، ودائماً بحسب الجويني. ومن ثم ينساق الحديث هنا وفق التالي:

أولاً: المسائل المقطوع بها في مسألة المبحث:

المسألة الأولى: الاستنابة عموماً أمر لا بد منه، ومسلك لا غنى عنه؛ لأن الإمام «لا يتمكن من تولي جميع الأمور وتعاطيها، ولا يفي نظره بمهمات الخطة، ولا يحويها». وهذه القضية يقتضيها العقل، علاوة على الإجماع عليها.

المسألة الثانية: «المقطوع به أصل التولية، فإنه معتضدٌ متأيدٌ بالإطباق والوفاق، والإجماع الواجب الاتباع، وفي الإجماع بلاغ في روم القطع وإقناع».

المسألة الثالثة: الإمام «أولى بأن يُنفذ توليته، ويُعمل خيرته».

المسألة الرابعة: المشروط في صفات الأئمة مشروط أيضاً في المعهود إليهم، ف«يعهد الإمام إلى مستجمع لشرائط الإمامة؛ نظراً للمسلمين، واستيثاقاً في الدين».

المسألة الخامسة: «أن تولية العهد لا تثبت ما لم يقبل المعهود إليه العهد».

المسألة السادسة: «أن ولي العهد لا يلي شيئاً في حياة الإمام،

وإنما ابتداء زمانه وسلطانه، إذا قضى الإمام الذي تولى نصبه نجبه^(١)؛ لأن ولاية العهد متعلقة بموت المولّي، وبالتالي فلا يصح تصرف من ولي العهد ما دام المولّي حيّاً، ولو صح تصرف المولّي في حياة المولّي، لكان الأمر لإمامين في وقت واحد، وهو غير جائز.

المسألة السابعة: لو عيّن الخليفة على الترتيب، مذكورين صالحين للخلافة في أثناء حياته، فترتيبه صحيح ومعتبر ومتّبع، وهو موضع اتفاق بين أهل الإسلام. ودليل هذه المسألة ما كان من أمر رسول الله ﷺ في تعيين أمراء جيش مؤتة^(٢).

المسألة الثامنة: لا يُشترط رضا أهل الحل والعقد في تولية العهد؛ فإذا ولى الإمام ذا عهد، فلا تتوقف صحة تلك التولية على رضا أهل الحل والعقد، سواء أكانت التولية حال وفاته أم بعد مماته. وهذه المسألة ألحقها الجويني بالمقطوع به.

المسألة التاسعة: العهد بالخلافة، ممن هو ليس من أهلها، غير صحيح، ولا يُعتدُّ به؛ لأنه تصرف فيما ليس له.

المسألة العاشرة: نيابة الإمام حال حياته نيابة عامة، وعلى وجه الاستقلال، غير جائزة؛ لما في ذلك من الجمع بين إمامين في وقت واحد، وهذا بالاتفاق.

المسألة الحادية عشرة: نيابة الإمام حال حياته، إذا كانت مشفوعة بمشاورته، وجارية تحت أنظاره، جائزة وسائغة^(٣).

(١) يُنظر: الغياثي: ١٣٤ - ١٣٦، ١٤٢، ١٥٩.

(٢) الخبر رواه الإمام أحمد في «المسند» رقم (٩٦٢٧). قال شعيب الأرنؤوط: صحيح لغيره، وإسناده جيد. ويُنظر: الغياثي: ١٤٥.

(٣) يُنظر: السابق: ١٣٩، ١٤٤، ١٤٨، ١٤٩.

ثانياً: المسائل المظنونة في مسألة المبحث:

المسألة الأولى: عهد الإمام إلى ولده أو والده، فيه خلاف بين العلماء، فمنهم من صححه مطلقاً، ومنهم من منعه مطلقاً، ومنهم من فضّل القول فيه.

المسألة الثانية: «تصحیح تولية العهد من الوالد لولده، إذا ثبت بقول غير المولّي استجماع المولّي للشرائط المرعية فيه».

المسألة الثالثة: الوقت الذي يُعتبر فيه قبول المولّي بالعهد؛ هل يعتبر قبوله بموت المولّي، أم يعتبر قبوله حال حياة العاهد؟ قولين في المسألة، ذكرهما الجويني.

المسألة الرابعة: ينبنى على المسألة السابقة، مسألة خلع المعهود إليه؛ فمن جعل القبول متوقفاً إلى ما بعد الموت، جعل للمولّي حق خلع المعهود، ومن جعل القبول حال الحياة، منع المولّي من خلع المعهود إليه من غير سبب يقتضي ذلك الخلع، «وصير الإمام العاهد؛ كالإمام العاقد».

المسألة الخامسة: لو عيّن الإمام غير مستوف لشروط الإمامة، لكنه علّق التولية على استجماع شروطها، فالوجه عند الجويني «بطلان التولية، من جهة أنه أساء في الاختيار».

المسألة السادسة: لو قال الإمام: الخلافة بعد مماتي، لزيد وبعده إلى عمر، وبعده إلى خالد، فمات الإمام، أفضت الخلافة إلى زيد، فإن مات زيد ففي إفضاء الخلافة إلى عمر وخالد خلاف^(١).

المسألة السابعة: شرط الاجتهاد فيمن يتولى الوزارة، لا يبلغ القول به مبلغ القطع؛ لأن مرتبة القائم بها لا تبلغ مبلغ الاستقلال في

(١) يُنظر: السابق: ١٣٧ - ١٣٩، ١٤٢ - ١٤٤، ١٤٦.

الأمر، فمن هذه الجهة، لم يكن الاجتهاد فيه شرطاً معتبراً على وجه القطع، وإنما على سبيل الظن^(١).

المسألة الثامنة: أن المستتاب في الأمور التي لا تضبطها نصوص الشارع، وكان عظيم الوقع في وضع الشرع؛ كالقضاء مثلاً، شرط الاجتهاد فيه موضع خلاف بين العلماء، وهو من قبيل المظنون الذي «لا يتطرق القطع إلى النفي والإثبات فيه».

المسألة التاسعة: يُتجاوز في الصفات الموجبة لخلع الأئمة، ما لا يُتجاوز في الصفات الموجبة لخلع الولاية؛ لما في خلع الأئمة من اضطراب الأمور، وعموم الفوضى^(٢).

ثالثاً: اختيارات الجويني في مسألة المبحث:

المسألة الأولى: اختار الجويني صحة تولية الولد لوالده دون العكس، «إذا ثبت بقول غير المولّي استجماع المولّي للشرائط المرعية».

المسألة الثانية: الإمام إذا ولىّ ذا عقد، فإن تنفيذ عهده لا يتوقف على رضا أهل العقد، لا في حياته، ولا بعد مماته، وهذا - وفق الجويني - ينبغي أن يكون مقطوعاً به.

المسألة الثالثة: الاجتهاد شرط فيمن يتولى الإمامة، وهذا الشرط مقطوع به عند الجويني.

المسألة الرابعة: اشترط الجويني كون وزير التفويض الذي إليه تنفيذ الأمور إماماً في الدين؛ لأنه قد «يعسر عليه مراجعة الإمام في تفاصيل الوقائع، وإنما يطالع الإمام في الأصول والمجامع، فإذا لم يكن إماماً في الدين، لم يؤمن زلّله في أمور للمسلمين».

(١) يُنظر: السابق: ١٥٣ - ١٥٤.

(٢) يُنظر: السابق: ١٦٢ - ١٦٣.

المسألة الخامسة: يشترط الجويني في وزير التنفيذ شرطين: أحدهما: أن يكون موثقاً به في أفعاله وأقواله، وأحواله. ثانيهما: أن يكون فطناً في فهم الأمور، وكَيْساً في القيام بالمهام المناطة به.

وقد نبّه الجويني بخصوص هذه المسألة على نقطتين اثنتين: أولهما: أنه ينبغي على الإمام متابعة أمر مستنابيه، وتتبع أخبارهم فيما يأتون ويذرون، فإنه لو لم يفعل ذلك، «لكان معطلاً فائدة الإمامة، مبطلاً سر الزعامة... فهو يرعاهم كأنه يراهم». ويشير إلى أن أهم ما يحيط بالإمام علماً بأحوال المستنابين فتحُّ بابَه أمام المتظلمين، وأصحاب الحاجات.

ثانيهما: أن الصفات المعتبرة في الولاية، إذا طرأ عليها من الأحوال ما لو كانوا عليها ابتداء، لما جاز نصبهم، «فوجه القول في طريانها عليهم؛ كوجهه في طريان الصفات المنافية لعقد الإمامة على الإمام»، مع ملاحظة أنه يغتفر من الأئمة في بعض الصفات المنافية؛ كالفسق الذي يجري مجرى العثرة، ما لا يُغتفر من الولاية، فيما لو طرأ عليهم من الصفات المنافية. أما الشروط المطلوب توافرها في المستنابين، فهي على الجملة الديانة والثقة والكفاية، فيما يناط بهم من مهام وأعمال^(١).

توظيف مسألة المبحث

وَصَحَّ بما تقدم أن النقطة المحورية التي يقوم عليها هذا المبحث، هي تعيين خَلْفٍ للمسلمين من قِبَل الإمام القائم. وتبيّن أن أصل تولية العهد ثابت بالإجماع، وإن كان ثمة خلاف في فهم وتحليل الكيفية التي

(١) يُنظر: السابق: ١٣٨ - ١٣٩، ١٥١ - ١٥٥، ١٥٩ - ١٦٠، ١٦٣.

جرى عليها العهد من قبَل الخليفَتين الراشدين أبي بكر وعمر رضي الله عنهما. فالجويني يرى أن الأمر بيد الإمام، ولا يحتاج إلى رضا أهل الحل والعقد، وبعض أهل العلم يذهب إلى أن ما جرى من عهد أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، إنما هو مجرد ترشيح ليس إلا، والعاقد الأساس هم المسلمون عن طريق البيعة العامة، ومن القائلين بهذا الرأي ابن تيمية. وجنح إليه جلُّ المعاصرين الذين تعرضوا لهذه المسألة^(١).

والذي ينبغي توظيفه من فقه هذه المسألة، أن يقال: إن ما جرى من تولية للعهد في تاريخ الإسلام السياسي، الراشدي وما بعده، ليس ملزماً لنا اليوم اتباعه؛ إذ إن ما جرى كان من باب الحكم بالسياسة الشرعية المتغيرة، ولم يكن من باب الحكم بالشرع الثابت. يرشد لهذا، أن «العصور تختلف باختلاف ما يحدث فيها من الأمور... وتختلف باختلاف المصالح، ولكل واحد منها حكم يخصه»^(٢)، ما يعني: أنه ليس لأحد اليوم أن يدَّعي أن توريث الحكم أو الاستخلاف فيه أمر مشروع، ومنهج مسبوق، من غير اعتبار لرأي الأمة، ولمصالحها العاجلة والآجلة.

وتأسيساً على ما تقدم، لا يكون من حق أحد أن يولي أحداً

(١) يُنظر: منهاج السنَّة النبوية، أحمد بن عبد الحلِيم بن تيمية (٧٢٨)، تحقيق: محمد رشاد سالم. المملكة العربية السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود، ط١، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م: ١/٥٣٠. يقول ظافر القاسمي: «فالإجماع ليس على صحة العهد، ولا على سكوت الصحابة الغائبين، وبعض الحاضرين عن تصرف أبي بكر في العهد إلى عمر، وإنما كان شبه إجماع على شخص عمر». يُنظر: نظام الحكم في الشريعة، سابق: ٢٠٧. ويُنظر أيضاً: نظام الحكم في الإسلام، سابق: ١١٩؛ النظام السياسي في الإسلام، سابق: ١٠٣.

(٢) موسوعة ابن خلدون، سابق: ١/٣٧٤. ويُنظر: نظام الحكم في الإسلام، سابق: ١١٨.

الحكم من بعده، بل الأمر مرده إلى الأمة أولاً وأخيراً. فهي صاحبة القرار فيمن تختار، وهي صاحبة الشأن فيمن تعطي صوتها، وفقاً للقواعد العامة للحكم في الإسلام؛ كالشورى، والكفاءة^(١)....



(١) يُنظر: نظام الحكم في الشريعة والتاريخ، سابق: ١٦٨؛ الحريات العامة في الإسلام، سابق: ١٦٤.



المبحث التاسع

الخلع والانخلاع

يقرر الجويني بخصوص مسألة خلع الإمام وانخلاعه أمرين أساسيين:

الأول: أن الصفات المشروطة في الإمام «الغرض الأظهر منها الكفاية، والاستقلال بالأمر»، وصفة (الكفاية)؛ تعني: أن يكون القائم بأمر المسلمين يملك القدرة التي تمكنه من القيام بواجبات الإمامة. أما صفة (الاستقلال) فالمراد منها: أن يكون مستقلاً بنفسه غير محتاج لغيره؛ لأن هذا مما يتنافى مع مقاصد الإمامة، ولا يحقق الغايات المرجوة منها.

الثاني: «أن كل ما يناقض صفة مرعية في الإمامة، ويتضمن انتفاءها، فهو مؤثر في الخلع والانخلاع»؛ فإذا طرأ على الإمام وصف يخرج عن الوصف الذي اختير على أساسه، أو يتنافى مع الصفات المعتبرة في الإمام، فإن ذلك يستوجب خلع الإمام أو انخلاعه.

ويفرق الجويني بين الخلع والانخلاع، فدالتهما عنده ليست واحدة. وحاصل الفرق بينهما: أن ما كان ظاهراً من الصفات الموجبة لفسخ عقد الإمامة، وكان بعيداً زواله، فهو يستوجب الانخلاع بنفسه؛ أما ما كان في حاجة إلى أعمال فكر، فإنه لا يتضمن بنفسه انخلاعاً، وإنما يستوجب الخلع.

أما من يتولى أمر خلع الإمام، فهو من يتولى أمر العقد له، وهم أهل الحل والعقد. ولا يُشترط حصول الإجماع من أهل الحل والعقد لخلع الإمام، عند طرؤه ما يوجب الخلع، لكن لا بد في الخلع - كما

تقرر في صفات أهل الحل والعقد - من اعتبار الشوكة^(١).

ويقرر الجويني هنا أصلاً آخر، وهو أن الأمور الطارئة على الإمام؛ كالجنون المطبق، وألعتة، والخبل الميؤوس من زواله، لا يمكن أن تكون محل نظر واجتهاد، ولو كانت كذلك لما ساع خلع الإمام بها. لكن ثمة طوارئ تطرأ على الإمام، تحتاج إلى مزيد نظر واعتبار، وذلك كالفسق المؤثر الذي يوجب الخلع، فإن هذا الطارئ لا بد لإثباته والحكم على أساسه من مزيد نظر واعتبار.

تلك منطلقات أساسية قررها الجويني في أثناء تناوله لمسائل خلع الإمام وانخلاءه. أما المسائل التي تناولها الجويني في هذا الخصوص، فهي على النحو التالي:

المسألة الأولى: ردة الإمام:

قرر الجويني أن ردة الإمام وخروجه عن الإسلام موجب لانخلاءه. ويفيد كلامه - في هذا الشأن - أن هذا الحكم موضع اتفاق بين العلماء^(٢)، لكن لو رجع الإمام عن رده، فلا يرجع إماماً، بل لا بد من استئناف عقد جديد من أهل الحل والعقد.

المسألة الثانية: طرود الجنون المطبق على الإمام:

طرود الجنون المطبق على الإمام موجب لانخلاءه، وكذلك إذا طرأ على عقله خُبلٌ أو عتّة، وكان ميؤوس زوالهما، فكل هذا مما يوجب الانخلاء بالإجماع؛ لأن المقصود من نصب الإمام القيام بأمر الأمة على وجه الحفظ والتحصيل، ومثل هذه العاهات المستديمة تُعدُّ

(١) يُنظر: الغياثي: ٩٨، ١٢٣، ١٢٦، ٣١٣.

(٢) يُنظر: السابق: ٩٨.

مانعاً من القيام بذلك، فإذا طرأت على الإمام، أوجبت انخلاقه؛ لعدم قدرته على تحقيق ما هو منوط به أساساً^(١).

المسألة الثالثة: طروء الفسق على الإمام:

هذه المسألة توقف عندها الجويني مطولاً. ورأى أنها من المسائل التي غمّض مسلكها.

فإذا كان الكفر موجباً لفسخ عقد الإمامة بالإجماع، فإن الفسق الطارئ على الإمام، كان موضع خلاف بين أهل العلم. فالجمهور يذهب إلى أن الفسق الطارئ على الإمام موجب لانخلاقه، وحجتهم في ذلك: أن الدوام معتبر بالابتداء؛ فلما كان عقد الإمامة للفاسق ابتداءً غير صحيح، كان الفسق الطارئ عليه موجباً لفسخ العقد؛ لأن المعنى الذي لأجله مُنِع العقد له بداية، متحقق حال طروء الفسق عليه. والقائلون بهذا يعتبرون الفسق الطارئ على الإمام موجباً لخلعه بنفسه.

ورأى ثان في هذه المسألة، يذهب إلى أن الفسق لا يستوجب خلعاً بنفسه، بل يجب على أهل الحل والعقد - إذا تحقق فسق الإمام - خلعه، وتعيين إمام غيره. ومحصل رأي الجويني في هذه المسألة، أن الذي «يجب القطع به، أن الفسق الصادر عن الإمام، لا يقطع نظره، ومن الممكن أن يتوب ويسترجع ويؤوب»؛ إذ المصير إلى القول بخلعه أو انخلاقه لمجرد الفسق مطلقاً، يؤدي إلى عدم استمرار مقاصد الإمامة، ويعود بالنقض على ما أقيمت الإمامة لأجله جملة وتفصيلاً.

وقد فرق الجويني بين الفسق الطارئ على الإمام، والفسق الطارئ على الولاية، فاعتبر أن طروء الفسق على الإمام لا يستوجب خلعه، ما دام يقوم بواجباته المنوطة به، في حين أن طروء الفسق على المستنابين،

(١) يُنظر: السابق: ٩٩.

يستوجب عزلهم وتعيين غيرهم؛ والعلة في هذه التفرقة، أن عزل الإمام بسبب طروء الفسق العارض، مفسدة تربو على مفسدة بقاءه. في حين أن عزل المستناب إذا طرأ عليه الفسق العارض؛ لا يترتب عليه كبير مفسدة. ومع أن الجويني لا يصحح إمامة الفاسق ابتداءً، إلا أنه لم يذهب إلى القول بجواز عزله وخلعه انتهاءً؛ بناءً على النظر في المآلات المعتمدة شرعاً.

والمستفاد من تأصيل الجويني لهذه المسألة، أن من يملك حق التولية والتعيين، هو من يملك حق العزل والخلع، وقد تبين أن الجهة المخولة بهذا الأمر، هي جهة أهل الحل والعقد؛ إذ الأصل أن يكون أمر العزل والخلع بيدهم، كما كان أمر التعيين صادراً عنهم. فإن تيسر لأهل الحل والعقد نصب إمام مستجمع للخصال المرعية في الأئمة، فينبغي المبادرة إلى نصبه، ويتعين على من انتصب إماماً أن يخلع الإمام المحكوم بفسقه، ويكون هذا من أولى المهمات المنوطة به، فإن أذعن الإمام المحكوم بخلعه للإمام المستجمع لصفات الإمامة وشروطها، فهو المطلوب، وإن عصى وبغى وكان حكمه حكم العصاة.

وضابط الإقدام والإحجام على مواجهة الإمام الممتنع، النظر إلى مآل هذا الدفع؛ فإن كان جانب المصلحة راجحاً فيما هو متوقع، فالإقدام على الدفع هو المطلوب؛ وإن كان جانب المصلحة مرجوحاً فيما هو واقع، فالإحجام عن الدفع هو المتعين، فالمعتبر في كل ذلك المصلحة جلباً ودفعاً.

ثم إن الإمام إذا وقع في الأسر، ولم يُرَجَّ خلاصه، أو انقطع نظره عن أهل الإسلام، فإنه يتعين نصب إمام يسدُّ مسدّه، ويقوم مقامه؛ لأن أمر المسلمين لا يمكن أن يُترك من غير نصب إمام يسوس أمرهم. غير أن أسر الإمام لا يستوجب انخلاعاً بنفسه، وإنما يستوجب خلعاً من أهل

الحل والعقد. والحكم هنا دليله النظر في مصلحة المسلمين، والنظر أيضاً في مآلات الأفعال، وكلاهما معتبر شرعاً. وكذلك الحال لو سقطت طاعة الإمام لغير سبب فيه؛ كضعف شوكته، أو نزول مرض مزمن به، أو كراهة الناس له، فإن المتعین - والحالة هذه - خلعه، ونصب إمام مطاع، قياساً على خلعه حال أسره؛ لتحقيق مصالح الأمة، نفعاً ودفعاً، وحفظاً وتحصيلاً.

ولا يجوز للإمام أن يعزل نفسه، إن لم يكن ثمة من يسدُّ مسدّه؛ لأن في اعتزاله للإمامة، مع الحاجة إليه، وعدم وجود من يقوم مقامه، مضيعة للبلاد، ومفسدة للعباد، وانحلالاً لعقد نظام الدولة، وهو ما يتنافى مع مقاصد الإمامة خصوصاً، ويتعارض مع كليات الشريعة عموماً^(١).

والذي يخرج به الناظر من دراسة مسائل الخلع والانخلاع عند الجويني، أن منصب الإمامة والرئاسة مداره أولاً وآخراً، وابتداءً وانتهاءً، على تحقيق مصالح الأمة في العاجل والآجل، فما دامت هذه المؤسسة تحقق المهمة التي أقيمت لأجلها، ومن أجلها، فهي باقية ومستمرة، ومتى ضعفت أو عجزت عن القيام بما أنيط بها، كان الواجب عزلها واستبدالها، وتولية من يقوم بالمهام المنوطة بها.

توظيف مسألة المبحث

استخلص د. علي القره داغي من قول الجويني: «لو سقطت طاعة الإمام فينا، ورثت شوكته، ووهنت عدته، ووهت مُنته، ونفرت منه القلوب، من غير سبب فيه يقتضيه... فقد حيل بين المسلمين، وبين وزر مستقل بالأمر، فالوجه نصب إمام يطاع»، جواز تحديد مدة رئيس

(١) يُنظر: السابق: ١٠٣-١٠٤، ١١٠، ١١٦-١١٧، ١٢٣، ١٦٣، ٣٥٥، ٣٦٢-٣٦٣.

الدولة، وحصّرها في فترة زمنية محددة. وليس في كلام الجويني ما يدل على جواز هذا التحديد.

وغاية ما يفيد كلام الجويني: أن الإمام إذا عاد وجوده في منصبه لا يحقق المقصد الأساس الذي أقيم لأجله، فالواجب حينئذ عزله واختيار إمام غيره، يقوم بتحقيق هذا المقصود؛ وفي كلام د. القره داغي نفسه ما يدل على هذا المعنى؛ إذ يقول في ذلك: «الأصل هو مدى قدرته على تحقيق مقاصد الإمامة، والنهوض بالأمة ديناً ودنيا»^(١). فالعبرة إذن في تحقيق مقاصد الإمامة؛ إذ إن منصب الإمامة مداره بداية ونهاية، على تحقيق مصالح الأمة عاجلاً وأجلاً.

على أننا لا نعدم في أصول الشريعة ما يؤيد القول بتحديد مدة ولاية رئيس الدولة. بيد أنه يكفينا في هذا المقام التنويه بالضابط الذي وضعه فقهاء السياسة الشرعية، من أن الأصل بقاء رئيس الدولة في ولايته، ما دام يقوم بالواجبات المنوطة به على الوجه المطلوب، وما دام يعمل لما فيه مصلحة الأمة، فما دامت مصلحة الأمة متحققة فالإمام باق معها، وإلا فهو مصروف عنها.

ولا شك أن ما ذهب إليه الجويني بخصوص مسألة فسق الإمام، أمر جدير بالاعتبار، وهو رأي واقعي وعملي، ناظر لمقاصد الإمامة، ومن الأهمية بمكان الأخذ به في فقها السياسي المعاصر؛ إذ لو ذهبنا نفسّق كل إمام لمجرد معصية تصدر عنه، وهفوة تقع منه، لما دام إمام في حكمه.

ومن تطبيقات هذه المسألة في واقعنا السياسي المعاصر، أن

(١) يُنظر: الغياثي: ١١٦ - ١١٧؛ العقد الاجتماعي السياسي دراسة مقارنة بين إمام الحرمين وروسو، سابق: ٨٤١.

الإمامة عقد قائم بين الأمة والإمام على شروط معينة، فإذا انتفت هذه الشروط، فيما أن ينخلع الإمام، ويُفسخ العقد، وإما أن يُفسخ عقد الإمامة عن طريق العاقد، وهم أهل الحل والعقد؛ وليس عقد الإمامة - كما هو واقع اليوم في العديد من دول الإسلام - عقداً مؤبداً، لا ينقضي إلا بالانقلاب عليه، أو بموته^(١).



(١) يُنظر: موقف إمام الحرمين الجويني من عزل الحاكم والخروج عليه، د. أحمد ربيع أحمد يوسف. قطر، جامعة قطر، ضمن أبحاث الذكرى الألفية لإمام الحرمين الجويني، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م: ٨٥٨؛ العقد الاجتماعي السياسي دراسة مقارنة بين إمام الحرمين وروسو، سابق: ٨٤١.



الخروج على الإمام

لم يحدد الجويني مفهوم (الخروج) على الإمام تحديداً فقهياً منضبطاً^(١)، وغاية ما فعله أنه أتى على موضوع الخروج في مواضع متفرقة من «الغياثي»، وفي سياقات مختلفة. والمُستنتج من كلامه حول هذه المسألة الشائكة، أن الإمام إذا كان مستجمعاً لصفات الإمامة، فلا يجوز بحال من الأحوال الثورة عليه؛ إذ لو جاز ذلك لما استقر للإمامة مبنى، ولما صح لمنصب الإمامة معنى.

والدليل على عدم جواز الخروج عليه، هو أن الإمامة عقد بين الأمة من جانب، والإمام من جانب آخر، والأصل في العقود أن تكون لازمة، ولا يجوز فسخها إلا بما يوجب الفسخ؛ والخروج على الإمام من غير سبب يقتضيه، يعدُّ ظلماً وتعدياً لحدود الشرع، الذي أوجب الالتزام بالعقود، وأوصى بالإيفاء بمستحقاتها.

وأيضاً، فإن الإمامة لا تحقق مقصودها، ولا تؤتي ثمارها المرجوة من عقدها إلا بالقول بلزومها؛ والخروج على الإمام ينافي المقاصد التي شرعت الإمامة لأجلها، ويؤدي إلى انتشار الفساد في البلاد، وعموم الفوضى بين العباد؛ إذ إن عقد الإمامة لو تُرك مصيره لأهواء الناس

(١) يُطلق مصطلح (الخروج) في الفكر السياسي الإسلامي للدلالة على إسقاط الطاعة للحاكم، واعتبار حكمه غير شرعي؛ لأي سبب من الأسباب التي تستوجب نزع الثقة عنه. يُنظر في هذا الخصوص: دراسات في السياسة الشرعية، سابق: ١٩٧.

ورغباتهم «لما استتب للإمام طاعة، ولما استمرت له قدرة واستطاعة، ولما صح لمنصب الإمامة معنى»؛ فلأجل هذه المعاني، كان عقد الإمامة عقداً لازماً، لا يجوز فسخه بغير موجب للفسخ.

بيد أن الجويني يقرر أن الإمام «إذا تواصل منه العصيان، وفشا منه العدوان، وظهر الفساد، وزال السداد، وتعطلت الحقوق والحدود، وارتفعت الصيانة، ووضحت الخيانة، واستجرأ الظلمة، ولم يجد المظلوم منتصفاً ممن ظلمه، وتداعى الخلل والخلل إلى عظام الأمور، وتعطيل الثغور، فلا بد من استدراك هذا الأمر المتفاقم»^(١)؛ واستدراك الأمر - بحسب الجويني - يعني: تنحية من كان شأنه كذلك، ونصب إمام جديد مستوف لشروط الإمامة.

ومع أن الجويني لم يقل بصريح العبارة: إن أهل الحل والعقد هم وحدهم المنوط بهم عزل الإمام الفاسق وتنحيته، لإصلاح الوضع الذي آلت إليه شؤون الإمامة، بيد أن ما جاء في تضاعيف كلامه، يساعد على هذا الاستنتاج والقول به. وهذا هو الذي تقتضيه أصول وقواعد الإمامة.

لكن - بالمقابل - يقرر الجويني أن الأفراد لا مدخل لهم، وليس من صلاحياتهم القيام بمهمة التغيير هذه، ولا شأن لهم بمنازعة الإمام مهما كان حاله. ومن تصريحاته في ذلك، قوله: «فلا نطلق للأحاد في أطراف البلاد أن يثوروا، فإنهم لو فعلوا ذلك، لاصطلموا وأبيروا، وكان ذلك سبباً في زيادة المحن، وإثارة الفتن»؛ بل إنه اعتبر أن من يثور على أميره على غير بصيرة، لا يكون سائراً على هدي دينه، فيقول: «فلا يثور على الأمراء من غير بصيرة دين»^(٢).

(١) يُنظر: الغياثي: ١٠٦، ١٢٨.

(٢) السابق: ١٠٩، ١١٥. ومعنى (اصطلموا): استأصلوا، يقال: اصطلمهم الدهر أو الموت أو العدو: استأصلهم وأبادهم. ومعنى (أبيروا): من بار الشيء =

أما تعليل الجويني لهذا المنع، فسببه ما يترتب على هذه الثورة من فساد ونزاع قد يربو على ما هو عليه الحال، يقول في بيان ذلك: «ونَهَيْتَنَا الرعايا عن الاستقلال بالأنفس من قبيل الاستحثاث على ما هو الأقرب إلى الصلاح والأدنى إلى النجاح؛ فإن ما يتولاه السلطان من أمور السياسة أوقع وأنجع، وأدفع للتنافس، وأجمع لشتات الرأي؛ وفي تمليك الرعايا أمور الدماء، وشهر الأسلحة وجوه من الحَبَل لا ينكرها ذو العقل». ويعلل هذا المنع في موضع آخر بقوله: «وإنما لم يُجعل لآحاد الناس شهر السلاح... لما فيه من نُفرة النفوس، والإبء والنَّفاس، والإفضاء إلى التهارش والشماس»^(١).

ويقرر الجويني طريقاً آخر لعزل الإمام المستوجب للخلع، وهو أنه «إن اتفق رجل مطاع، ذو أتباع وأشباع، ويقوم محتسباً، أمراً بالمعروف ناهياً عن المنكر، وانتصب لكفاية المسلمين ما دُفِعوا إليه، فليمض في ذلك قُدماً»^(٢)؛ وهذه الصورة التي يفترضها الجويني تدل على أن الذي يتولى عملية التغيير هو رجل، لكنه ليس رجلاً عادياً، بل رجل ذو شوكة واعتبار، فمثل هذا يكون من صلاحيته القيام بعملية التغيير؛ لما يستند إليه من قوة اجتماعية وسياسية، تؤهله للقيام بمثل هذه المهمة. بيد أن قيام ذي الشوكة والمنعة بالتغيير والثورة مشروط بأن يكون في قيامه مصلحة ظاهرة للمسلمين.

= بوراً، وبواراً: هلك. المعجم الوسيط، (صلم)، (بار).

(١) الغيائي: ٣٣٥، ٣٨٧. و(التهارش): التقاتل، من قولهم: هارش الكلب الكلب: قاتله. و(الشماس): مأخوذ من شماس الفرس، إذا شرد وجمع ومنع ظهره عن الركوب؛ لشدة شغبه وحدته، فهو لا يستقر. المعجم الوسيط، (هرش)، و(شمس).

(٢) الغيائي: ١١٥ - ١١٦.

دور الشوكة ومكانتها في فقه السياسة الشرعية عند الجويني :

المستفاد من قراءة فقه مسألة الشوكة عند الجويني، أنه يُعيرها اهتماماً منقطع النظير، ويكاد يجعلها العنصر الأهم في عملية تعيين الإمام وعزله. ينبئ بهذا أنه يرى أن الإمام إذا كان مستوفياً لشروط الإمامة، ولم يطرأ عليه ما يستوجب عزله، بيد أن شوكته قد ضعفت؛ فإنه يجب عزله.

كذلك، فإن للشوكة - وفق الجويني - دوراً رئيساً في عملية خلع الإمام، بحيث يتوقف خلعه عليها وجوداً وعدمًا؛ وذلك: أن الإمام إذا وجب خلعه لملاسته ما يستوجب الخلع، نُظر: فإن لم تكن له شوكة يدفع بها ما يراد به، تعيّنت المسارعة من أهل الحل والعقد لعزله. أما إن كانت له شوكة، فيُنظر أيضاً في مآل هذا الخلع على أساس المصالح والمفاسد المترتبة على هذا الخلع^(١).

والمستبد بالشوكة والقوة - بحسب الجويني - يكون على ثلاث

صور:

الصورة الأولى: أن يستولي على الإمامة صالح لها: وحاصل كلام الجويني حول هذه الصورة، أن المستولي إن كان استيلاؤه على الإمامة من غير بيعة ولا حاجة ولا ضرورة، فلا يكون إماماً، ولا ينبغي تقريره. أما إن كان استيلاؤه لحاجة، ثم زالت تلك الحاجة، لكنه بقي مستمراً ومستبداً بالإمامة، فلا ينبغي مبايعته؛ لأنه متعدّد. وإن استولى لحاجة،

(١) يُنظر: السابق: ١١٧؛ مبدأ الشوكة في الفكر السياسي لإمام الحرمين، سابق: ٧٧٢. ومصطلح (الشوكة) في أصله اللغوي مأخوذ من الشوك، ثم توسّع فيه فقيل لكل من كان ذا قوة: صاحب شوكة. ويُطلق عند الفقهاء ويريدون به: العلماء والرؤساء وأصحاب المكانة والنفوذ والكلمة، الذين يحصل بهم مقصود الولاية. ويُعتبر مفهوم الشوكة مفهوماً مركزياً في فقه الجويني السياسي.

وكانت محاولة دفعه تجر مفاسد، تزيد على حال إقراره، وكان في إقراره استقامة الأمر، كان الواجب تقريره. وهل إمامته لا تعتبر إلا بمبايعة أهل الحل والعقد؟ يختار الجويني هنا وجوب البيعة له.

الصورة الثانية: أن يستولي على الإمامة كاف ذو شوكة، غير مستوف لشروط الإمامة. وهنا يُنظر: إن نصب أهل الحل والعقد كافياً، فهذا يقوم مقام الإمام في تمهيد قواعد الدين، والقيام بأمر المسلمين. وإن استولى هذا الكافي بقوته، من غير نصب واختيار، وقام بالذب عن ديار الإسلام، فالحكم فيه ينقسم بحسب الصورة السابقة.

والصورة الثالثة: أن يكون المستولي كافياً بالشوكة، ولا يشاركه أحد. يقرر الجويني هنا، أنه إن استولى واحد كاف ذو شوكة على الإمامة، ولم يوجد غيره متصفاً بذلك، فيتعين تقريره.

والدليل على وجوب إقرار المستولي الكافي المتفرد، أن القائم على أمر المسلمين في مثل هذا الظرف، إنما هو بمثابة الأمر بالمعروف والناهي عن المنكر؛ إذ من المجمع عليه أن لآحاد الناس أن يأمرؤا بوجوه المعروف، ويسعوا في إغاثة وعون كل محتاج وملهوف. وإذا كان الشأن كذلك على مستوى الأفراد، فمن باب أولى أنه يجب على مَنْ تعيّن للإمامة، أن يقوم بهذا الواجب خير قيام.

بيد أن الجويني وإن كان يسوّغ لمن استولى بالشوكة والقوة، وكان متفرداً بالكفاية، أن يستولي على مقاليد الأمور، من غير اشتراط عقد أهل الحل والعقد له، إلا أنه يعود ليقرر بأن آحاد الناس لا يجوز لهم حمل السلاح لتغيير الأمور^(١).

ويقدر الجويني صورة واقعة ومتوقعة، وهي أن يكون الإمام

(١) يُنظر: الغياثي: ٣٢٧ - ٣٢٩، ٣٣٥.

المستوفي لشروط الإمامة، قد وصل أمره إلى حال بحيث لم يعد له من الأمر شيء؛ وهذه الحال كانت متحققة فعلاً في عصر الجويني، حيث كان الخليفة مجرد رمز، لا يملك من الأمر شيئاً، وكانت الأمور تقاد من قِبَل الولاة المعيّنين من قِبَل الخليفة، أو السلاطين الذين استولوا على الولاية بالقوة والشوكة، وفرضوا أمراً واقعاً. فإذا كان الأمر كذلك، فالوجه عند الجويني أن تحقق شروط الإمامة، من غير أن يصاحبها قوة وشوكة، لا وزن لها؛ إذ كيف تستقيم أمور الدولة في ظل قيادة لا تملك من الأمر شيئاً؟ وفي ظل وضع سياسي غير طبيعي، يجيز الجويني لمن يملك الشوكة التدخل استثناء من الأصل؛ تداركاً لما هو أسوأ^(١).

توظيف مسألة المبحث

بالتأمل فيما ذكره الجويني بخصوص مسألة الخروج على الإمام، لا نعدم بعض المسائل التي ينبغي تطبيقها فيما يخص قضايانا المعاصرة. من ذلك مسألة ردة الحاكم، فإن الجويني - كما سبق - يذهب مذهب الجمهور إلى أن ردة الحاكم توجب خلعها وانخلائه، وهذا يعني: أن الحاكم المسلم إذا ظهر منه ما يدل على رده عن الإسلام، من قول أو فعل؛ كإنكاره لفريضة من فرائض الإسلام، أو الاستهزاء بشعائر الإسلام، وموالاته أعداء الأمة والتحالف معهم، فالواجب على الأمة خلعها.

ومن أهم المسائل التي يمكن توظيفها في واقعنا المعاصر، مسألة حمل السلاح من قِبَل الأفراد لإزاحة الحاكم، فقد تبين كيف وقف الجويني من هذه المسألة موقفاً واضحاً وحاسماً؛ إذ لم يجوّز للأفراد حمل السلاح في وجه الحكام؛ لما يترتب على ذلك من فساد، يربو على بقاء الحاكم في ولايته.

(١) يُنظر: السابق: ٣٨٦.

ومن المسائل الخطيرة التي لها توظيف في واقعنا المعاصر، مسألة الاستيلاء على الحكم؛ والذي ينبغي تقريره هنا أن يقال: إن الاستيلاء على الحكم عن طريق الانقلابات العسكرية أو السلمية، لا يجوز إلا لحاجة أو ضرورة تستدعي ذلك^(١)، وأن المطلوب بعد أن يتم هذا الانقلاب، تسليم مقاليد الأمور إلى الهيئات التشريعية، لتتولى بالطرق الشرعية اختيار من كان أهلاً لتولي أمر المسلمين.

أما إن امتنع المستولي على مقاليد الأمور عن تسليمها إلى الهيئات التشريعية، فإن الواجب مواجهته، والأخذ على يده، إلا إن كان ذلك يؤدي إلى جر فتن وإثارة محن، تربو في نتائجها على المفساد المترتبة على بقاءه، فإن المتعين هنا إقراره؛ عملاً بالأخذ بأخف الضررين، ودفع أشدهما^(٢).



(١) يُشار هنا إلى أنه لا تلازم بين انعقاد إمامة من استولى على الحكم بالقوة، وبين إباحة ذلك له. يُنظر بخصوص مسألة الخروج على الحاكم: الجهاد في الإسلام كيف نفهمه؟ وكيف نمارسه؟ سابق: ١٥٣.

(٢) ينظر: الغياثي: ٣٢٦ - ٣٢٧.

خاتمة الفصل الأول

اهتم هذا الفصل من الدراسة ببيان وتحليل تأصيل الجويني لفقهِ السياسة الشرعية المتعلق بالمؤسسة السياسية. فتناول بالعرض والتحليل عشر مسائل تتعلق بفقهِ هذه المؤسسة، كانت تلك المسائل وَفْقَ التالي: مشروعية الإمامة. تعيين رئيس الدولة. صفات أهل الاختيار والعقد. صفات رئيس الدولة. إمامة المفضول. عقد الإمامة لإمامين. واجبات رئيس الدولة. الاستخلاف. الخلع والانخلاع. الخروج على الإمام.

كما اتجه البحث عقيب عرض وتحليل كل مسألة من هذه المسائل إلى توظيف ما أمكن توظيفه من مسائل هذا الفصل على واقعنا المعاصر.

وليس يخفى أن المؤسسة السياسية في الإسلام لا تعمل منفصلة عن غيرها من مؤسسات الدولة الأخرى، بل تعمل في تناغم وتعاون معها. ومن أهم المؤسسات ذات الصلة بالمؤسسة السياسية المؤسسة العلمية. فلننظر في الفصل التالي كيف أصَّل الجويني فقهِ هذه المؤسسة، وطبيعة علاقتها مع المؤسسة السياسية.



الفَصِيحُ الثَّانِي

المؤسسة العلمية

مقدمة الفصل

تحتل المؤسسة العلمية في فقه السياسة الشرعية عند الجويني مكانة بارزة، وما أحسبني مبالغاً إذا قلت: إنها تأتي في قمة مؤسسات الدولة الإسلامية؛ وذلك أن هذه المؤسسة هي الحامل الحقيقي لفكر الدولة الإسلامية، والممثل الشرعي لغاياتها، والموجه الأهم لتطلعاتها.

والمتتبع لما أصَّله الجويني من فقه السياسة الشرعية المتعلق بوظيفة هذه المؤسسة، يجد أن هذه المؤسسة يناط بها كثير من الأمور، وهي أمور ذات شأن، يترتب على استقامتها سداد أمر الأمة ورشادها، كما يترتب على اختلالها اضطراب أمرها، وشتات حالها.

وتتجلى أهمية مكانة هذه المؤسسة ضمن بنية الدولة الإسلامية من خلال الوظائف المناطة بها والموكولة إليها، وهي وظائف تبدأ باختيار من يتولى أمر الأمة، وتنتهي بكونها المرجع الأول والأخير عندما تمرُّ الأمة بفراغ سياسي.

ويمكن أن نتلمس مهمة هذه المؤسسة في فقه السياسة الشرعية عند الجويني من خلال النقاط الست التالية:

أولاً: العلماء هم أهل الاختيار:

في أثناء التأصيل للصفات التي ينبغي أن يكون عليها من يتولون اختيار ولي أمر المسلمين، يقرر الجويني بكل وضوح أن أهل العلم هم الذين يناط بهم هذا الأمر، أما غيرهم من العوام والنساء فلا مدخل لهم ولا شأن بهذا الاختيار؛ وذلك أن أهل العلم هم الأقدر على اختيار من

هو أصلح لأمر الأمة، وأضبط لشأنها، وهذا الاختيار لا يتأتى من غيرهم؛ كونهم غير مؤهلين لاختيار من تقوم به مصلحة المسلمين، يقول الجويني في هذا الخصوص: «فما نعلمه قطعاً أن النسوة لا مدخل لهن في تخير الإمام وعقد الإمامة؛ فإنهن ما روجعن قط... ولا تعلق له بالعوام الذين لا يُعدون من العلماء وذوي الأحلام»^(١)، فهذا النص واضح الدلالة على أن غير أهل العلم لا سبيل لهم لاختيار ولي أمر المسلمين؛ وأن أهل العلم هم الأقدر من غيرهم على معرفة من يصلح لتولي هذا الأمر ومن لا يصلح له.

وتأسيساً على ما تقدم، فإن الجويني لا يبرح يؤكد على أن العلماء هم أصحاب الشأن في اختيار الإمام، وأن الآخرين تبع لهم؛ وذلك أن «الفاضل الفطن، المطلع على مراتب الأئمة، البصير بالإيالات والسياسات ومن يصلح لها، متصف بما يليق بمنصبه في تخير الإمام». ويتجلى الفقه الحي بخصوص هذه المسألة، أن الجويني لم يشترط لصحة عقد العاقد للإمامة أن يكون بالغاً مبلغ المجتهدين، بل يكفي أن تكون مبايعته ذات أثر وتأثير في المحيط الاجتماعي والسياسي، وبحسب تعبير الجويني نفسه: «أن يكون المبايع ممن تفيد مبايعته مئة واقتهاراً»^(٢).

ثانياً: الاستنارة بآراء العلماء أمر لا غنى عنه في حق الإمام البالغ مبلغ المجتهدين:

يصرح الجويني بكل وضوح أن ولي أمر المسلمين وإن كان بالغاً رتبة المجتهدين، فإن عليه ألا يتوانى في الاستنساء بعقول العلماء،

(١) الغياثي: ٦٢.

(٢) السابق: ٦٥، ٧٢. و(المئة) بضم الميم وتشديد النون: القوة. يقال: ليس لقلبه مئة. والجمع: مئِن. المعجم الوسيط، (من).

والرجوع إليهم؛ للاستفادة من آرائهم، فإن رأي الفرد مهما كان مصيباً، فإن رأي المجموع أقرب ما يكون إلى السداد والصواب، وأبعد ما يكون عن الخطل والخطأ.

يقرر الجويني فقه المسألة معتبراً أن على «الإمام المستجمع خلال الكمال، البالغ مبلغ الاستقلال ألا يُغفل الاستئضاء في الإيالة وأحكام الشرع بعقول الرجال؛ فإن صاحب الاستبداد لا يأمن الحيد عن سَنَنِ السداد، ومن وُفق الاستمداد من علوم العلماء كان حرياً بالاستداد (الصواب). وسر الإمامة استتباع الآراء، وجمعها على رأي صائب... ثم هو محثوث على استفادة مزايا القرائح، وتلقي الفوائد والزوائد منها، فإن في كل عقل مزية، ولكن اختلاف الآراء مفسدة لإمضاء الأمور».

وبالرجوع إلى العلماء، والاستئارة بآرائهم ما يعود على مجموع الأمة بالنفع والفائدة، فيجمع كلمتها، ويحدد هدفها، ويسدد وجهتها، بخلاف ما يكون عليه الحال فيما لو انفرد الإمام برأيه، ضارباً عرض الحائط بآراء العلماء الذين هم هداة الأمة. يقول الجويني في هذا الصدد: «فإذا بحث عن الآراء إمام مجتهد، وعرضها على علمه الغزير، ونقدها بالسبر والفكر الأصوب من وجوه الرأي كان جالباً إلى المسلمين ثمرات العقول، ودافعاً عنهم غائلة التباين والاختلاف، فكأن المسلمين يتحدثون بنظر الإمام، وحُسن تدبيره، وفحصه وتنقيره».

ويستدل الجويني لهذا الذي تقرر بالتوجيه القرآني، حيث طلب القرآن الكريم من الرسول ﷺ - وهو من هو - أن يستشير أصحابه في العديد من الأمور، وذلك قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران: 159]، فإذا كان رسول الإسلام ﷺ مأموراً باستشارة الخواص من أصحابه، فإن «الحبر المشار إليه، والإمام المتفق عليه، ومن هو البحر الذي لا يُنَزَف، لا يبعد منه أن يستشير في آحاد الوقائع،

ويستمد من نتائج القرائح، ويبحث بمجازبة أطراف الكلام عن مأخذ الأحكام».

على أن مكانة الحاكم السياسية والعلمية مهما بلغت لا تنافي استشارة العالم ومناظرته ومحاورته، ولا تُنزل من قيمته، ولا تحط من قدره؛ ما دام المقصد الأساس من ذلك الوصول إلى الرأي الأقرب إلى الصواب، والأبعد عن الخطأ، ما يحقق مصالح الأمة؛ إذ إن المقصد العام من إقامة الأئمة، هو حفظ نظام الأمة، واستدامة صلاحه بصالح القائم عليه، والمندوب إليه، وهو ولي أمر المسلمين.

وإذا كان الجويني يؤكد على أن أمر الأمة لا يستقيم إلا أن يكون القائم على أمرها صاحب الكلمة الأخيرة، إلا أن ذلك لا يعني أن يكون الإمام مستبدًا برأيه، ولا منفردًا بقراره، بل يصدر في هذا وذاك عن مشورة أهل العلم، «فيحصل من انفراده الفائدة العظمى في قطع الاختلاف، ويتحقق باستضاءته استثمار عقول العقلاء»؛ إذ لو عمل الإمام برأيه فحسب، دون الاستنارة بأراء أهل العلم لأدى الأمر إلى تشتت الآراء، وتفرق أمر الأمة، وتنازع الأهواء والشهوات.

وفي السياق نفسه، يقرر الجويني أيضاً أن الإمام إذا صادفته مسألة من المسائل المالية العويصة التي غمض حكمها عليه، فإنه يتعين عليه أن يعمل فكره، ويرجع إلى أهل العلم؛ فإذا حصل له من مجموع ذلك حكم فعليه أن يعمل به، ولا ينبغي أن يستهين بهذا المسلك، وقد قال تعالى: ﴿فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣].
والعبارة التي أحيل عليها في هذا الصدد، قوله: «فهذه الأموال التي تحويها يد الإمام، ومصارفها مقررة عند الفقهاء، وقد كثر فيها الاختلاف، ومسالك الظنون، والإمام يرى فيه رأيه، وإن اعتاصت مسألة أجال فيها فكره، وردد نظره، واستضاء برأي العلماء، فإذا غلب

ظنه مضي قُدماً، وأمضى مقتضى رأيه»^(١).

ثالثاً: الإمام غير المستوفي لشروط الإمامة عليه مراجعة العلماء:

يفترض الجويني صورة حاصلها: أنه إذا لم نجد من هو مستوفٍ لشروط الإمامة، لكن وجدنا ذا كفاية يقوم بأمر الأمة، فينبغي أن يولى الأمر، لكن عليه ألا يستبد بالأمر بنفسه من غير رجوع إلى أهل العلم، بل عليه الرجوع إليهم فيما يصادفه من مشكلات، وما ينزل بالأمة من نوازل. وبحسب تعبير الجويني، فإنه «لو لم نجد من يتصدى للإمامة في الدين، ولكن صادفنا شهماً ذا نجدة وكفاية واستقلال بعظام الأمور... فيتعين نصبه في أمور الدين والدنيا، وتنفيذ أحكامه، كما تنفذ أحكام الإمام الموصوف بخلال الكمال، المرعي في منصب الإمامة. وأئمة الدين وراء إرشاده وتسديده، وتبين ما يُشكل في الواقعة من أحكام الشرع».

والأمر المهم هنا، أن الجويني في تأصيله لمسائل السياسة الشرعية ناظر دوماً لما فيه مصلحة الأمة، جلباً ودفعاً، وتحصيلاً ودرءاً؛ ففي مسألتنا هذه، ومع أن المتولي لأمر الأمة غير مستوفٍ لشروط الولاية، لكنه ما دام محققاً لمصلحة الأمة فلا حرج من قيامه بمقاليد الأمور، لكن ليس على وجه الانفراد والاستبداد، بل على وجه المشاورة والمحاورة؛ وذلك أن «جمع الناس على كافٍ، يستفتي فيما يسنح ويعنُّ من المشكلات، أولى من تركهم سدى، متهاوين على الورطات، متعرضين للتغالب والتواثب وضروب الآفات»^(٢)، وفقه الموازنة والترجيح بحسب الأوفق لمصلحة الأمة ليس يخفى هنا.

(١) السابق: ٨٦، ٨٧، ١٧٣، ٢٤٣.

(٢) السابق: ٣١٠.

رابعاً: مراجعة العلماء في حق القائم بأمر المسلمين غير البالغ رتبة المجتهدين أوجب:

يبين الجويني أن ولي الأمر إذا لم يكن بالغاً مبلغ المجتهدين، فإن عليه أن يرجع إلى رأي أهل العلم، بل إن أهل العلم - والحال كذلك - هم مرجع الأمة، والأئمة من ورائهم صوتاً وحماية.

ولتأصيل هذه المسألة، يفترض الجويني صورة لوضع السلطة السياسية، وهي وجود شخص مستوف لمتطلبات هذا المنصب، بيد أنه ليس على درجة من العلم تؤهله للاستقلال باتخاذ القرار. ففي هذه الحالة يتعين عليه الرجوع إلى العلماء، لاستكمال ما هو بحاجة إليه، والقيام بأمر المسلمين على الوجه الأصح والأوفى. وبحسب تعبير الجويني: «إذا وجد في الزمان كاف ذو شهامة، ولم يكن من العلم على مرتبة الاستقلال، وقد استظهر بالعدد والأنصار، وعاضدته مواتاة الأقدار، فهو الوالي، وإليه أمور الأموال والأجناد والولايات، لكن يتحتم عليه ألا يبت أمراً دون مراجعة العلماء»^(١).

خامساً: حث نظام المُلْك على الرجوع إلى رأي العلماء:

يوجّه الجويني كلامه لـ(نظام المُلْك) الوزير السلجوقي والسياسي الكبير، طالباً منه توطيد العلاقة بين أهل السياسة وأهل العلم، وبناء الجسور فيما بينهم، وحثاً إياه على التواصل معهم، معتبراً أن على الحاكم أن يراجع العلماء فيما يأتي ويذر؛ وذلك أن أهل العلم «هم: قدوة الأحكام، وأعلام الإسلام، وورثة النبوة، وقادة الأمة، وسادة الملة، ومفاتيح الهدى، ومصابيح الدجى، وهم على الحقيقة أصحاب الأمر استحقاقاً، وذوو النجدة مأمورون بارتسام مراسمهم، واقتصاص

(١) السابق: ٣٩٢.

أوامرهم، والانكفاف عن مزاجهم»^(١). فإذا كانت مكانة أهل العلم على هذا النحو، فلا ينبغي على الحاكم تجاهل هذه المؤسسة التوجيهية، ولا يليق التقليل من شأنها، ولا يُعني التأني عن مشاورتها.

سادساً: العلماء بمنزلة الأنبياء:

يشبه الجويني مكانة العالم في المجتمع بمكانة النبي في أمته، معتبراً أنّ مَلِكَ الزمان مع العالم؛ كالملك في زمن النبي، فكما أن الملك في عصر النبي مأمور باتباع النبي، والانتهاه إلى ما يُنهيه إليه النبي، فإنه إن «لم يكن في العصر نبي، فالعلماء ورثة الشريعة، والقائمون في إنائها مقام الأنبياء». ويشير الجويني إلى نكتة لطيفة، وهي أن نسخ أحكام الشريعة لا تكون إلا في زمان وجود النبي، أما في زمان العلماء فإن تغيير اجتهاداتهم جراء ما يطرأ من معطيات جديدة يكون بمثابة نسخ لأحكامهم السابقة، وتقرير لأحكام تكون أوفى بحاجات عصرهم. ويُعبر عن هذه اللطيفة بقوله: «فتصير خواطرم في أحكام الله تعالى حالة محل ما يتبدل من قضايا أوامر الله تعالى بالنسخ»^(٢).

سابعاً: العلماء هم المرجع والملاذ إذا خلا الزمان من قائم بأمر المسلمين:

يذهب الجويني في بيان دور المؤسسة العلمية أبعد مما تقدم، فنجده يقرر أنه إذا خلا الزمان من قائم بأمر الله، بمعنى أن دولة الإسلام إذا كانت تمر بفترة فراغ سياسي، «فحق على قُطان كل بلدة، وسكان كل قرية، أن يقدموا من ذوي الأحلام والنهى، وذوي العقول والحجج من يلتزمون امثال إشارته وأوامره، وينتهون عن مناهيه ومزاجه؛ فإنهم لو لم

(١) السابق: ٣٧٩.

(٢) السابق: ٣٨١.

يفعلوا ذلك، ترددوا عند إمام المهمات، وتبدلوا عند إضلال الوقعات».

ويؤكد الجويني فقه هذه المسألة في مواضع من «غياثه»، فيقول مرة: «إن كان في الزمان عالم يتعين الرجوع إليه في تفاصيل النقض والإبرام، ومآخذ الأحكام». ويقول أخرى: «فإذا شغل الزمان عن الإمام، وخلا عن سلطان ذي نجدة وكفاية ودراية، فالأمور موكولة إلى العلماء. وحق على الخلائق على اختلاف طبقاتهم، أن يرجعوا إلى علمائهم، ويصدروا في جميع قضايا الولايات عن رأيهم، فإن فعلوا ذلك فقد هدوا إلى سواء السبيل، وصار علماء البلاد ولاة العباد»^(١). حتى في حال خلو الزمان من قائم بأمر المسلمين - بحسب الجويني - فإن الأمور تكون موكولة إلى العلماء.

وعلى الجملة، فإن المؤسسة العلمية في فقه السياسة الشرعية عند الجويني ذات أثر بارز في تسديد وتصويب عمل باقي المؤسسات في الدولة في الإسلام؛ إذ يناط بها أمور كثيرة، بدءاً باختيار من يتولى أمر المسلمين، ومروراً بتقديم الدعم التوجيهي والعلمي والاستشاري لسائر مؤسسات الدولة، وانتهاءً بخلع ولي الأمر، إذا ظهر منه ما يستوجب الخلع. ناهيك عن الدور الذي يناط بهذه المؤسسة حال خلو الزمان عن قائم بأمر المسلمين.

هذا، وقد أفضى البحث في فقه مسائل هذه المؤسسة إلى بيان أن مراجعة العلماء تكون في الأحوال كافة، سواء أكان ولي الأمر بالغاً رتبة الاجتهاد، أم لم يكن كذلك، وسواء أكان ولي الأمر مستوفياً لشروط الإمامة أم غير مستوف لها، وسواء وجدنا قائماً بالأمر، أو كان الزمان خالياً عن من يقوم بهذا الأمر، ففي هذه الأحوال كلها يكون الرجوع إلى

(١) يُنظر: السابق: ٣٨٧ - ٣٨٩، ٣٩١.

المؤسسة العلمية أمراً لا غنى عنه؛ لما في ذلك من صلاح أمر الأمة،
والنأي بقيادتها عن الاستبداد بالرأي، والانفراد في اتخاذ القرارات.

توظيف مسألة المبحث

توظيف فقه هذه المسألة في واقعنا المعاصر يتجلى على مستويات
عدة، أهمها المستوى السياسي، وذلك برد الاعتبار لأهل العلم من قبل
القائمين على الشأن السياسي في عالمنا الإسلامي، وتضييق الهوة بين
أهل العلم وأهل السياسة، وبناء الجسور الواصلة والموصلة بين كلا
الطرفين.

ومما يصب في هذا الاتجاه، تخلي القائمين بالأمر عن الاستبداد
الرأي، والانفراد باتخاذ القرارات، والاتجاه صوب تبني مبدأ الشورى
والمشاوره والمحاورة؛ إذ «الشورى نقيض الاستبداد، إذا حضرت
الشورى غاب الاستبداد، وإذا غابت الشورى حضر الاستبداد. وإذا
استقر الاستبداد واستمر تحول إلى طغيان، وتحول إلى مفسد ومظالم
وانحرافات لا حد لها ولآثارها. والشورى كما تحمي الشعوب من
استبداد حكامها، فإنها تحمي الحكام أنفسهم من نزعة الاستبداد والقابلية
له».

وعلى الجملة، ف«إن الشورى عموماً، ومشاوره العلماء خصوصاً،
جزء من الدين، وجزء من الشريعة، وجزء من المنظومة الإسلامية
المتكاملة. ولن تحقق هذه المنظومة أهدافها على الشكل الأكمل
والأفضل، إلا بتفعيل جميع أجزائها، وكما أن الاختلال في أي جزء
ينعكس سلباً على فاعلية الأجزاء الأخرى، فإن العكس بالعكس
أيضاً»^(١).

(١) يُنظر: الشورى في معركة البناء، د. أحمد الريسوني: ٣٩، ١٧٥.

خاتمة الفصل الثاني

اتجه هذا الفصل لتأصيل العلاقة بين المؤسسة العلمية والمؤسسة السياسية. وبيّن البحث في هذه المسألة طبيعة العلاقة بين كلا المؤسستين، وأنها علاقة تكاملية تعاونية، وليست علاقة تنافرية تدافعية. كما أظهر أن المؤسسة العلمية تُعد في قمة هرم المؤسسات في الدولة وفق المنظور الإسلامي.

ولما كانت المؤسسة القضائية من المؤسسات المحورية في الدولة الإسلامية، فقد أصّل الجويني فقه هذه المسألة، وبحث أهم مفاصلها ومكوناتها. وهذا ما يتكفل الفصل الثالث ببيانه.



الفصل الثالث

المؤسسة القضائية

مقدمة الفصل

يتجه البحث في هذا الفصل لدراسة فقه السياسة الشرعية عند الجويني، المتعلق بفقه القضاء تحديداً. فأعرض بداية لأهم المسائل المتعلقة بهذا الفقه كما أصَّلها الجويني. وأنعطف ثانياً على توظيف بعض من مسائله على واقعنا المعاصر. والمسائل المتعلقة بفقه القضاء، كما جاءت عند الجويني في «الغياثي»، يمكن حصرها في خمس مسائل:

المسألة الأولى: الإنابة أمر لا بد منه للإمام.

المسألة الثانية: صفات القاضي.

المسألة الثالثة: اختصاصات القاضي.

المسألة الرابعة: نصب أكثر من قاض في بلدة واحدة.

المسألة الخامسة: الحكم فيما لو بغت فئة على الإمام، وعينت قاضياً لشأنها.

المسألة الأولى: الإنابة أمر لا بد منه للإمام:

تبيّن في أثناء بحث واجبات الإمام، أن من غير الممكن للإمام القيام بواجباته كافة بنفسه، بل لا بد له أن يستنوب في بعض المهام. ومن المهام التي لا يمكن للإمام أن يباشرها بنفسه مهمة فصل الخصومات بين الناس، وهذا يستدعي من ولي الأمر أن يعيّن لهذه المهمة من يقوم بها حق القيام^(١). ومن هنا، يقرر الجويني أن القضاء

(١) يُنظر: الغياثي: ٢١٣، ٢٩١.

بين المسلمين، والانتصاف للمظلومين من الظالمين، هو من فروض الكفايات، وفروض الكفايات تتعين بتعيين الإمام لمن يقوم بها^(١).

ويعتبر الجويني أن مهمة القضاء تدرج ضمن مراتب الجزئيات التي ينبغي على الإمام النظر فيها، ولا يعتبرها ضمن مراتب الكليات؛ ووجه ذلك أن الخصومات تنشأ بين أفراد لا تجمعهم وجهة متحدة، ولا ينضون تحت راية واحدة. وأيضاً فإن فصل القضاء بين الخصوم لا يحسم الخصومة تماماً بين الخصماء، بل يستدعي الأمر تدخل الحكام لحسمها^(٢).

المسألة الثانية: الشروط المعتبرة فيمن يتولى منصب القضاء:

لم يخض الجويني في تفاصيل الشروط الواجب توافرها فيمن يتولى منصب القضاء، بل ذكر الصفات الواجب توافرها فيمن يتصدى لمنصب القضاء على وجه الإجمال، فأجملها في «الدين، والثقة، والتلفع بجلباب الديانة، والتشبت بأسباب الأمانة والصيانة، والعقل الراجح الثاقب، والرأي المستد الصائب، والحرية، والسمع، والبصر»^(٣).

ويفضّل الجويني القول في صفتين أساسيتين، يجب توافرها فيمن يتولى منصب القضاء، وهما: صفة الاجتهاد، وصفة الفطنة.

أما صفة الاجتهاد، فيذكر الجويني أن القاضي لا بد أن يكون قد بلغ درجة الاجتهاد. وهذا الشرط - بحسب الجويني - دليله قطعي؛ ووجه ذلك أن «القاضي إذا كان مجتهداً فلا شك أنه يستتبع المتحاكمين إلى مجلسه ولا يتبعهم، فإن تكليفه اتباع المخالفين على تباعد المذاهب يجر

(١) يُنظر: نهاية المطلب: ٤٥٨/١٨، ٤٦٢.

(٢) يُنظر: الغيائي: ٢٠٢ - ٢٠٣.

(٣) السابق: ٢٩٥. ويُنظر بخصوص شروط من يتولى القضاء: نهاية المطلب: ٥٨٤/١٨.

تناقضاً لا سبيل إلى الوفاء به، ومنصب الولاية يقتضي أن يكون الوالي متبوعاً^(١). والمتحصل، أن صفة الاجتهاد تجعل القاضي يتمتع بأمرين اثنين:

أحدهما: كونه متبوعاً وليس تابِعاً؛ إذ لا يستقيم شرعاً أن يرجع القاضي فيما يعرض له من قضايا إلى غيره من المجتهدين، فيكون بذلك تابِعاً، ومنصبه يقتضي أن يكون متبوعاً.

ثانيهما: أن القاضي وإن ساوى غيره من المجتهدين في رتبة الاجتهاد، إلا أنه فاقهم بمنصب الولاية. أما إذا كان القاضي مقلداً، فإن هذا يقتضي أن يكون غيره من المجتهدين تبعاً له في اجتهاده، وهذا مسلك غير سائغ؛ إذ لا «يستقيم حمل أئمة المسلمين على نظر مُقلِّدٍ في تَخْيِيرِ مُقلِّدٍ».

ويدعم الجويني استدلاله على شرطية صفة الاجتهاد في القاضي بأمر آخر، وهو أن نَظَرَ المقلِّد في تعيين من يقلده نظراً ضعيفاً، ومسلكه الضرورة، من جهة أن المقلِّد لا قدرة له على الوقوف على الدليل، ومعرفة حكم المسألة التي تعرض له، ما يقتضي قصر تلك الحالة على المقلِّد فحسب؛ لأن ما جرى مجرى الضرورات، فسبيله أن يختص بالمضطر فحسب، ولا يتوسع به إلى غيره، وإلا لم يعد داخلاً تحت باب الضرورة^(٢).

أما صفة الفطنة في القاضي فهي صفة مهمة ومرعية فيمن ينتصب للفصل بين الناس، فلا بد أن يكون القاضي «فطناً متميزاً عن رعا الناس، معدوداً من الأكياس، ولا بد من أن يفهم الواقعة المرفوعة إليه

(١) يُنظر: الغياثي: ١٦٢، ٢٩٥، ٢٩٨ - ٢٩٩. ويُنظر: نهاية المطلب: ٦٠١/١٨، ٦٥٥.

(٢) يُنظر: الغياثي: ٣٠٠.

على حقيقتها، ويتفطن لموقع الأعضاء، ومحل الإشكال منها». وهذا الشرط - وَفْق الجويني - لا خلاف فيه بين المسلمين؛ إذ لا يليق بمن يتولى أمر القضاء أن يكون شخصاً لا قدرة له على الغوص في حقائق الوقائع التي تعرض عليه، ولا قدرة له كذلك على إيجاد حكم شرعي لها.

هذا، وقد ذهب الجويني إلى أن نصب المفضول في ولاية القضاء جائز، وهذا خلاف ما ذهب إليه بخصوص نصب المفضول في الإمامة، حيث قرر عدم جوازه، إلا إذا اقتضت المصلحة ذلك^(١).

المسألة الثالثة: اختصاصات القاضي:

يقرر الجويني بعض المهام المنوطة بالقاضي على وجه الإجمال؛ كالجلوس لفصل الخلافات بين الخصماء، والحكم في قضايا الأموال والأبضاع والدماء، وإقامة العقوبات على ذوي الاعتداء، والإنصاف للمظلومين، والانتصاف من الظالمين، ومنع المعتدين من سلوك مسالك الاعتساف، ويعتبر هذه الأعمال أعظم الأشغال المنوطة بعمل القضاء^(٢).

المسألة الرابعة: نصب أكثر من قاض في بلدة واحدة:

ذهب الجويني إلى عدم جواز نصب قاضيين في بلدة واحدة، وهذا عنده من الأحكام المظنونة؛ ووجه هذا المنع «أن الإمام من وراء القضاة والولاية والمستنابيين في الأعمال»^(٣)، بمعنى أن ثمة فارقاً بين مسألة نصب قاضيين، ومسألة نصب إمامين للضرورة، فإن الأمر في القاضيين لا يجوز؛ لأن الضرورة لا تقتضيه؛ إذ القاضي تابع للإمام، والإمام

(١) يُنظر: الغياثي: ١٦٧، ٣٠٠؛ نهاية المطلب: ٤٦٣/١٨.

(٢) يُنظر: الغياثي: ٢٠٢، ٢١٣، ٢٩٤.

(٣) السابق: ١٧٨. وتُنظر المسألة بتمامها في: نهاية المطلب: ٥٣٤/١٨ - ٥٣٥.

حاكم عليه. أما الأمر في نصب إمامين، فإن مقام الضرورة يقتضيه ويستدعيه، فجاز نصب إمامين للضرورة، ولم يجز نصب قاضيين لعدمها، فافترقا.

المسألة الخامسة: الحكم فيما لو بغت فئة على الإمام، وعينت قاضياً لشأنها:

يفترض الجويني في مسائل القضاء صورة حاصلها أنه: «لو بغت فئة على الإمام المستجمع لخلال الإمامة... واستولوا على مكان ما، واستظهروا بشوكة واستعداد، واستقلوا بنصب قضاة وولاية على انفراد واستبداد، فينفذ من قضاء قاضيتهم ما ينفذ من قضاء قضاة الإمام»^(١)؛ ووجه تصحيح ولايتهم القضاء، أنه لو لم نعتبر قضاءهم لتعطلت أمور المسلمين، ولبطلت قواعد الدين، فكان الأمر يستدعي العمل بقاعدة الأخذ بأخف الضررين؛ دفعا لأعظمهما ضرراً؛ فتكون الأحكام التي يُصدرها القاضي المعين من قبل البغاة أحكاماً معتبرة ونافذة، وغير قابلة للنقض بحال.

توظيف مسألة المبحث

من مسائل هذا المبحث التي ينبغي توظيفها في واقعنا المعاصر، أتوقف عند مسألتين:

المسألة الأولى: شرط الاجتهاد فيمن يتولى منصب القضاء:

قد تبين أن الجويني اعتبر صفة الاجتهاد شرطاً لا بد منه فيمن يتولى منصب القضاء. والذي أذهب إليه في هذا الصدد أن هذا الشرط

(١) يُنظر: الغياثي: ٣٧٤.

لا يمكن تحققه اليوم فيمن يوَلَّى أمر القضاء بين الناس؛ وذلك أن صفة الاجتهاد أضحت من الصفات العزيزة فيمن يتولون مناصب القضاء، ما يعني: أن القول بهذا الشرط اليوم أشبه ما يكون بالشرط التعجيزي، ويكون من الواقعية القول: إن توافر شرط الاجتهاد في القاضي لم يعد اليوم شرطاً أساساً لصحة تولي منصب القضاء؛ لعدم إمكان تحققه ووجوده بالمعنى الشرعي، ويُكتفى بكون القاضي على درجة من العلم التخصصي، تؤهله للقضاء بين الناس.

المسألة الثانية: تعدد القضاة في الإقليم الواحد:

إذا كان نصب قاضيين في ناحية واحدة أمراً لم يكن يستدعيه الواقع فيما مضى من الأزمان، فإن الواقع اليوم يستدعي ذلك، بل يستدعي أكثر منه؛ إذ مع تشعب مناحي الحياة، وتعدد الاختصاصات فيها وتشققها، فإن الأمر يقتضي نصب قاض أو أكثر لكل مجال من مجالاتها، ولكل اختصاص من اختصاصاتها الاقتصادية، والسياسية، والاجتماعية، والإدارية، والعسكرية، والأمنية.

ثم إن ازدياد عدد السكان في القطر الواحد، والبلد الواحد، لا يستقيم معه القول بعدم جواز نصب قاضيين، بل الأمر يتطلب نصب ثالث ورابع وخامس؛ إذ العبرة في المحصلة ليست بعدد القضاة المعينين، بل بالقيام بالمهام المنوطة بهم، فإذا كانت حاجة الناس تتطلب عدداً محدداً من القضاة، لا يستقيم أمر الناس إلا بهم، كان الواجب تنصيب ذلك العدد.



خاتمة الفصل الثالث

أصل الجويني لفته المؤسسة القضائية من منظور كلي، من غير خوض في الجزئيات والفرعيات. فتحدث عن صفات من يتولون منصب القضاء، واختصاصاتهم، وحُكْمُ تعدد القضاة في البلد الواحد. ولما كانت المؤسسة الاجتماعية من المؤسسات المركزية في الدولة الإسلامية، فقد أولاهها الجويني اهتماماً مركزياً في بحثه. فلننظر في الفصل التالي كيف أصل الجويني فقه هذه المؤسسة المهمة.



الفَصِيحُ الرَّابِعُ

المؤسسة الاجتماعية

مقدمة الفصل

جملة المسائل التي طرقتها الجويني المتعلقة بفقهاء المؤسسة الاجتماعية، تتلخص في خمس مسائل أساسية، هي:

المسألة الأولى: رعاية أمن المجتمع.

المسألة الثانية: حماية الحريات.

المسألة الثالثة: الضمان الاجتماعي.

المسألة الرابعة: الفروض الكفائية.

المسألة الخامسة: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وأنا أقف مع هذه المسائل عرضاً وتحليلاً واستنتاجاً؛ ليستبين لنا فقه السياسة الشرعية المتعلق بالجانب الاجتماعي عند الجويني.

المسألة الأولى: رعاية أمن المجتمع:

يولي الجويني عناية خاصة لأمن المجتمع، ويجعله المهمة الأساس الموازية لمهمة حفظ الدين. ويفرّع هذه المهمة إلى أربعة فروع رئيسة، هي: حفظ أمن الدولة الداخلي، والفصل في الخصومات والمنازعات، وإقامة العقوبات على المخالفين، وسد حاجات الفقراء والمعوزين.

يؤصّل الجويني فقه أمن المجتمع من قاعدة أساسية، مفادها: أن «الأمن والعافية قاعدتا النعم كلها، ولا يُهنأ بشيء من دونها»^(١). وهذه

(١) يُنظر: الغياثي: ٢٠١ - ٢٠٣، ٢١٢؛ مبدأ الشوكة في الفكر السياسي لإمام الحرمين، سابق: ٧٧٧.

قاعدة صحيحة مَطَّرَدَة، مستندها الشرعي قوله تعالى: ﴿الَّذِي أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ وَآمَنَهُم مِّنْ خَوْفٍ﴾ [قريش: ٤]. ويؤيد هذه القاعدة واقع الناس في كل زمان ومكان، فحيثما ساد الأمن وانتعش الاقتصاد، ساد الاستقرار الاجتماعي والسياسي. وحيثما انعدم الأمن وتردى الاقتصاد عمَّ الاضطراب الاجتماعي، وانعدم الاستقرار السياسي.

وأمن المجتمع - بحسب الجويني - يكون من جهتين: أمن داخلي، وأمن خارجي.

أما الأمن الداخلي فيكون على مستويين: مستوى كلي، ومستوى جزئي.

والواجب على الإمام على المستوى الكلي، تتبع المفسدين في الدولة، وملاحقة المتربصين بها سوءاً، وقطع شرهم، وقاتل البغاة الخارجين عن طاعة الجماعة، والمنتهكين لحرمة القانون العام ومحاربة فسادهم، وقاتل أهل البدع والأهواء حتى يعم الأمن والاستقرار دولة الإسلام^(١).

وتأسيساً عليه، يحذّر الجويني (نظام المُلْك) من الفِرْقِ الضَّالَّة التي نشأت في المجتمع، ويدعوه إلى الأخذ على يدها، قبل أن يستفحل خطرهما، ويتطايّر شررها، يقول: «قد نشأ... ناشئة من الزنادقة والمعطلة، وانبثوا في المخاليف والبلاد، وشمروا لدعوة العباد إلى الانسلاخ عن مناهج الرشاد... وفشا في عوام المسلمين شُبُه الملحدين، وغوائل الجاحدين، وكثر التخاوض والتفاوض في مطاعن الدين... فإذا انضم إلى ما هم مدفوعون إليه من البلوى، دعوة المعطلة في السر والنجوى، خيف منه انسلال معظم العوام عن دين المصطفى،

(١) يُنظر: الغياثي: ١٩٤ - ١٩٥، ٢٠٢، ٢١٤.

ولو لم تُتدارك هذه الفتنة الشائنة، أحوجت الإيالة إلى إعمال بطشة قاهرة، ووطأة غامرة»^(١).

ويلتحق بهذا المستوى الكلي من الأمن بناء المرافق العامة التي تلبي حاجات الناس في المجتمع؛ كالمدارس، والمستشفيات، وتمهيد الطرق وتأمينها، فإذا وُجد ذلك «اتسق أمر الدين والدنيا، واطمأن إلى الأمانة الوري»؛ ولأجل هذا المعنى، يفتي الجويني (نظام المُلْك) بتأجيل الحج إلى حين أن يُمهّد السُّبُل، ويعمر المدن، ويؤمن لها الخدمات الأساسية. ويعتبر أن قيام الإمام بأداء شعيرة الحج قبل القيام بالواجبات الاجتماعية أمر محذور^(٢)؛ إذ إن ما هو عامٌّ من المصالح أولى بالاعتبار، وأجدر بالاهتمام.

ومما يصب في جانب الأمن الداخلي على المستوى الكلي أيضاً، أن يعمل ولي أمر المسلمين على تشكيل جهاز أمني (مخابرات)، مهمته تزويد ولي الأمر بالأخبار عما يجري في أنحاء الدولة، بحيث يكون ولي الأمر على بينة مما يجري في دولته، ما يؤدي إلى ضبط الأمور، واطمئنان الناس. يؤكد الجويني هذه المهمة في أثناء خطابه (نظام المُلْك)، حاثاً إياه على «الاهتمام بمجاري الأخبار في أقاصي الديار؛ فإن النظر في أمور الرعايا يترتب على الاطلاع على الغوامض والخفايا، وإذا انتشرت من خطة المملكة الأطراف... امتدت أيدي الظلمة إلى الضعفة بالإهلاك... والتيقظ والخبرة أسُّ الإيالة، وقاعدة الإمرة، وإذا عمى المعتدون أخبارهم، أنشبووا في المستضعفين أظفارهم، واستجرؤوا

(١) السابق: ٣٨١ - ٣٨٣. ويُنظر: فقه إمام الحرمين: ٤١٧ - ٤١٨. و(المخالف)، جمع مِخْلَاف: الكُورَة، (وهي كالمديرية أو المحافظة في الاصطلاح الحديث). المعجم الوسيط، (خلف).

(٢) يُنظر: الغيائي: ٢١٢ - ٢١٣، ٣٧٢.

ثمَّ على الاعتداء... وقد يُفْضَى الأمر إلى ثوران الثوار في أقاصي الديار»^(١).

أما على المستوى الجزئي، فالمطلوب نصب القضاة لفصل الخصومات بين الناس؛ إذ إن ذلك من أهم الأمور التي تحقق الأمن في المجتمع، ويحفظ تماسكه وبنائه. ويلحق بهذا الجانب إقامة العقوبات على الأفراد المتعددين للحدود، والمعتدين على الحقوق.

ورعاية الأمن الخارجي لا تقلُّ أهميَّة من رعاية الأمن الداخلي؛ إذ كما أن الأمن الداخلي يحفظ الدولة الإسلامية ويؤمن استقرارها داخلياً على المستويات كافة، فإن الأمن الخارجي يقوم بالدور نفسه خارجياً، فكل منهما مكمل للآخر في المحصلة، والعلاقة بينهما علاقة تكاملية وتلازمية. وقد كان الجويني متنبهاً لأهمية حفظ هذا الجانب من الدولة؛ ومن هنا جعل من أهم واجبات الإمام «أن يحصن أساس الحصون والقلاع، ويستذخر لها بذخائر الأطعمة، ومستنقعات المياه، واحتفار الخنادق، وضروب الوثائق، وإعداد الأسلحة والعتاد، وآلات الصدد والدفع، ويرتب في كل ثغر من الرجال ما يليق به».

ولم يكتفِ الجويني بالتأكيد على أهمية حفظ الثغور الخارجية للدولة الإسلامية، بل بيَّن أيضاً بعض التفاصيل العسكرية، التي تساعد على حفظ الدولة خارجياً؛ فذكر أن «المعتبر في كل ثغر أن يكون بحيث لو أمه جيش، لاستقلَّ أهله بالدفاع إلى أن يبلغ خبرهم الإمام، أو من يليه من أمراء الإسلام. وإن رأى أن يرتب في ناحية جنداً ضخماً، يستقلون بالدفع لو قُصدوا... فيقدم من ذلك ما يراه الأصوب والأصلح والأقرب إلى تحصيل الغرض»^(٢).

(١) يُنظر: السابق: ١٥٩، ٣٧٧ - ٣٧٨.

(٢) يُنظر: السابق: ٢١١ - ٢١٣، ٢١٧ - ٢١٨. وقوله: «ضروب الوثائق» الوثائق: =

ولم يتوقف الجويني في مفهوم الأمن عند معناه الضيق المقتصر على منع الاضطرابات والفتن، بل وسَّع من هذا المفهوم ليشمل جوانب أخرى؛ كوحدة الأمة فكرياً وسياسياً وعقدياً واجتماعياً؛ وهذا ما يُلاحظ من قوله: «والغرض الأعظم من الإمامة جمع شتات الرأي، واستتباع رجل أصناف الخلق على تفاوت إرادتهم، واختلاف أخلاقهم ومآربهم وحالاتهم... فإذا لم يكن الناس مجموعين على رأي واحد، لم ينتظم تدبير، ولم يستتب من إيالة المُلْك قليل ولا كثير»^(١).

المسألة الثانية: قضية الحريات:

الحرية - بحسب الجويني - ليست حرية مطلقة تبيح للآخرين النيل من عقيدة المجتمع، وتعمل على تخريب عقول الناس، فتفسد عليهم دينهم، وتشككهم في معتقداتهم، فهذا ليس من الحرية في شيء، بل هو أقرب إلى تفشي الفساد، وانتشار الأفكار المنحرفة التي تؤدي بحياة المجتمع في نهاية المطاف. يتضح ذلك من خلال انتقاده للخليفة المأمون حين سمح للفِرَقِ المختلفة، والتيارات المتعارضة أن تُظهر أفكارها، وتعبّر عن آرائها، معتبراً أن هذا المسلك لا يخدم في النهاية مصلحة المجتمع، بل يؤدي إلى ظهور البدع، وانتشار العقائد الفاسدة التي تنخر في جسم المجتمع، وتقضي على مقوماته.

وتبدو قضية الحرية في كونها آلية لحماية الحقوق الخاصة للأفراد، وطريقاً لمنع أصحاب السلطة والنفوذ من التعدي عليها. يظهر هذا التوجه

= جمع وثيقة، والوثيقة ما يُحْكَمُ به الأمر؛ والوثيقة في الأمر: إحكامه، يقال: أخذ بالوثيقة في أمره: بالثقة. المعجم الوسيط، (وثق).

(١) السابق: ٨٩. ويُنظر: مبدأ الشوكة في الفكر السياسي لإمام الحرمين، سابق: ٧٨٠ - ٧٨١.

عند الجويني من خلال اعتراضه على كل من ذهب إلى تجويز العقوبة المالية، أو الزيادة في العقوبات التعزيرية، معتبراً أن هذا المذهب «قد يستهين به الأغبياء، وهو في الحقيقة تسبب إلى مضادة ما ابتعث الله به الأنبياء»^(١). وهذا الموقف يحمل دلالة على حماية الحقوق الفردية، وتحسينها من التعدي عليها، وأن التعدي على حريات الآخرين، سواء أكان ذلك بتشريع العقوبات الخارجة عن ضبط الشرع، أم عن طريق التعزير المالي، أمر لا يتفق وما جاء به الشرع؛ إذ الأصل أن الناس مسلطون على أموالهم، ولا يجوز التعدي عليها بغير وجه مشروع.

ويبدو واضحاً، أن الجويني حريص كل الحرص على صيانة حرية الأفراد وحمايتهم من سطوة الحاكم ومن يلوذ به من الأعوان، فقرر أشد ما يكون التقرير عدم جواز التعدي في العقوبات، سواء منها العقوبات البدنية أم المالية؛ فإن من تمام حرية الإنسان أن يأمن على نفسه، وأن يأمن على ماله، وأن يأمن على أهله، ولا سبيل لحفظ وحماية كل ذلك إلا بتقييد يد الحكام من التسلط على أنفس الناس وعلى أموالهم. من هنا يقرر أنه لا يحل «للإمام أن يمد يده إلى أموال أهل الإسلام؛ لبيئتي بكل ناحية جرزاً، ويقتني ذخيرة وكنزاً، ويتأثل مفخراً وعزاً»^(٢)، فأموال الناس محترمة ومصونة.

ويدخل في نطاق اعتبار الجويني للحرية الإنسانية رَفُضُه معاقبة أصحاب التهم قبل ارتكابهم للتهم، واعتباره ذلك خروجاً عن سنن

(١) يُنظر: الغيائي: ١٩٣ - ١٩٤، ٢١٩ - ٢٢٠؛ مقدمة المحقق لكتاب الغيائي: ١١١م - ١١٢م؛ فقه إمام الحرمين: ٣٩٨ - ٤٠١.

(٢) الغيائي: ٢٨٦. ويُنظر: السابق: ٢٥٧، ٤٩٣ - ٤٩٤. ومعنى (يتأثل)؛ أي: يكتسب مالاً؛ يقال: تأثل مالاً، اكتسبه واتخذه وثمّره. لسان العرب، (أثل).

الشرع^(١)؛ إذ العقوبة في الشرع لا تكون إلا بارتكاب ما هو ممنوع فعله ومحظور إتيانه، وما لم يقترف الشخص ممنوعاً أو محظوراً، فلا ينبغي أن يعاقب لمجرد التهمة. وهذا المنحى لا شك أنه يصب في النهاية في مسألة الحرية؛ إذ إن القول بجواز المعاقبة على التهم فيه إطلاق لأيدي الحكام في التسلط على الناس لمجرد التهم، وهذا المسلك فيه من الفساد ما فيه.

ومن هذا الباب موقف الجويني من توبة الزنديق، وهو موقف يدل على اهتمام الجويني بمبدأ الحريّات الشخصية، خوفاً من تسلط من بيدهم الأمر عليها. فهو يخالف من ذهب إلى عدم صحة توبة الزنديق، معتبراً أن الأحكام تجري بحسب الظاهر، أما ما وراء ذلك فهو متروك لرب السرائر^(٢).

المسألة الثالثة: الضمان الاجتماعي:

يبدو اهتمام الجويني بهذا الجانب من خلال تأكيده أن على الإمام أن يجعل الاعتناء بالفقراء من أهم الأمور المرعية؛ وذلك أن «الدنيا بحذافيرها لا تعدل تضرر فقير من فقراء المسلمين في صُرٍّ»، فالدنيا بما فيها لا تعدل ترك فقير بين أنياب الفقر، يعاني ما يعاني. فإذا نزلت بالمسلمين نازلة، وكان بيت المال شاغراً، فإن على الإمام «أن يتسبب إلى استيلاء مال من موسري المؤمنين، فإنه يفعل من ذلك على موجب الاستصواب ما أراد، وعمّم أهل الاقتدار واليسار في أقاصي البلاد، ورتب على كل ناحية في تحصيل المراد ذا كفاية ودربة وسداد». إذن،

(١) يُنظر: الغياثي: ٢٢٩.

(٢) يُنظر: الموافقات في أصول الشريعة، الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد

(٧٩٠)، عُني به: عبد الله دراز. بيروت، دار المعرفة، د.ت: ٢٧١/٢؛

الغياثي: ٢٣٠ - ٢٣١؛ مقدمة التحقيق لكتاب الغياثي: ١١٣ - ١١٤ م.

للإمام أن يوظف من أموال الأغنياء ما يراه ساداً للحاجة، وكافياً لدفع ما نزل بالمسلمين.

وما يوظفه ولي الأمر في هذه الحالة على الأغنياء من الأموال لسدّ حاجات الفقراء، ليس محددًا ومقدراً، وإنما يتبع سدّ حاجات الفقراء التي من أجلها شرع التوظيف؛ إذ ليس ثمة خلاف بين المسلمين، أن سدّ حاجات المضطرين في أوقات الأزمات والشدائد محتوم على الأغنياء^(١).

أما ما يتعلق بالمشرفين على الضياع، فإن القيام على أمرهم بأسباب الصون والحفظ والإبقاء والإنقاذ من أهم ما يجب على القائمين على دولة الإسلام. والقيام على أمر هؤلاء يكون من بيت مال المسلمين؛ لأن «مال المصالح مُعدّ لكل مصلحة ليس لها على الخلوص والخصوص مال، وكل مصرف قَصَرَ عنه المألُّ المعدُّ له، فمال المصالح يستتمّه ويستكملّه».

ويضع الجويني ضابطاً لما يجب على الأغنياء القيام به لسدّ حاجات الفقراء، وذلك بأن «يستظهر كل موسر بقوت سنة، ويصرف الباقي إلى ذوي الضرورات وأصحاب الخصاصات»^(٢). فالمطلوب نهاية سدّ حاجات الفقراء دون إفقار الأغنياء؛ للحفاظ على حاجات كل من الفريقين.

المسألة الرابعة: الفروض الكفائية:

الحديث عن الفروض الكفائية في المحصلة حديث عن الشأن

(١) يُنظر: الغياثي: ٢٧٨.

(٢) يُنظر: السابق: ٢٠٣، ٢٣٢، ٢٣٦، ٢٤٩. ومعنى (يستظهر): يستعين. المعجم الوسيط، (ظهر).

الاجتماعي بأبعاده كافة؛ وذلك أن القيام بالفروض الكفائية المتعلقة بالجانب الاجتماعي هو خروج من النطاق الفردي إلى النطاق الجمعي، وانطلاق من الأفق الضيق إلى الأفق الواسع، وتحرر من الذات، وتوجه نحو المجموع.

يؤكد الجويني هذا المنحى في التعامل مع الواقع الاجتماعي، فيقرر أن القيام بما هو من فروض الكفايات أخرى بالاعتبار وأولى بالاهتمام من الفروض العينية. ووجه ذلك، أن ترك الفرض العيني يعود أثره على المكلف به فحسب. أما فرض الكفاية فإن «القائم به كاف نفسه وكافة المخاطبين الحرج والعقاب، وآمل أفضل الثواب، ولا يهون قدر من يحل محلّ المسلمين أجمعين في القيام لِمُهُمَّ من مهمات الدين». وهذا نظر كلي للأمور؛ لما فيه من تقديم لما هو كليّ على ما هو جزئيّ.

ومن هنا يقرر الجويني أن القيام بأغلب فروض الكفايات ليس منوطاً بإمام المسلمين، بل منوط بالقادرين عليها؛ كسدّ حاجات الفقراء، وتجهيز الموتى ودفنهم والصلاة عليهم، ونحو ذلك من الواجبات الكفائية. والقاعدة في أداء فروض الكفايات، أنها واجبة على المجموع، فإذا قام بها البعض سقطت عن الجميع، وإن تخلفوا عنها أثم القادرون على أدائها. فهذه قاعدة فروض الكفايات، وهي أسُّ الباب وجماعه، والجانب الاجتماعي فيها حاضر وبارز.

ومن جملة ما يقرره الجويني في باب فروض الكفايات مسألة تعيين بعض الفروض الكفائية على بعض الناس في بعض الأوقات؛ إما لتعيين الإمام لهم، وإما لكونهم قادرين على القيام بهذا الواجب. ويمثل الجويني لهذه المسألة بمثال الرفيقين يكونان في سفر، فيموت أحدهما، ولم يكن يحضر موته أحد غيره، ففي هذه الحالة يتعيّن على الرفيق أن يقوم بغسل رفيقه وتكفينه ودفنه. ونحو هذا الرفيقان يكونان في سفر،

فينفذ طعام أحدهما، ويكون مع الآخر ما يكفيه ورفيقه^(١).

المسألة الخامسة: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

ليس يخفى وجه الصلة بين منهج الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وبين استقرار المجتمع؛ إذ بينهما ارتباط وثيق وعلاقة تلازمية، فكل مجتمع يؤسس بنيانه على هذا المنهج لا بد أن يكون مجتمعاً سليماً ومستقراً، وكل مجتمع لا يقوم بنيانه عليه لا بد أن يكون مجتمعاً مضطرباً غير مستقر، ومن هنا وجدنا الجويني يتعرض في تضاعيف مباحث فقه السياسة الشرعية لهذا المنهج؛ تحقيقاً لقيام مجتمع سليم معافى.

ينتقد الجويني بداية مسلك الفقهاء؛ كونهم لم يتناولوا باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ضمن مباحثهم الفقهية، بل وكلوه إلى المتكلمين، مع أن «الشرع من مفتحه إلى مختمه أمر بالمعروف ونهي عن المنكر». فالشرع بأحكامه التكليفية الخمسة هو في النهاية طلب لفعل كل ما هو خير ومعروف، ونهي عن فعل كل ما هو شر ومكروه، وليس يخفى أثر ذلك على بناء المجتمع بناءً سليماً ومتيناً. ومن ثم، يقرر الجويني أن «الدعاء إلى المعروف والنهي عن المنكر يَثْبُتُ لكافة المسلمين، إذا قدموا بَثْبَتٍ وبصيرة»، فمنهج الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يثبت للمسلمين كافة، وليس هو من اختصاص طائفة معينة، بشرط أن يُطبَّقَ هذا المنهج على بصيرة وعلم، فكل بحسب طاقته، وكل من موقعه، وكل على حسب ما آتاه الله من فقه، وبهذا يكون المجتمع بفئاته كافة آمراً بالمعروف، ناهياً عن المنكر، بحيث ينعكس ذلك على أمن المجتمع واستقراره، وقوة علاقاته الاجتماعية.

وينبه الجويني هنا على مسألة غاية في الأهمية، وهي أن الأمر

(١) يُنظر: الغياثي: ٢١٠، ٢٦٨، ٣٥٨، ٣٥٩.

بالمعروف والنهي عن المنكر، إنما يكون في إطار الموعظة الحسنة، والنصح والإرشاد، وليس من حق أحد من الأفراد اللجوء إلى العنف والقوة بدعوى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإن في هذا المسلك تعدياً على سلطة الدولة، ما يؤدي إلى تهديد أمن المجتمع، وزعزعة استقراره.

ومع هذا، يقرر الجويني أن للأفراد أن يتصدوا لبعض الأمور التي هي من اختصاصات الدولة، لكن بشرط أن يكون تصديهم لذلك وفق المنهج القويم، وبحسب ما هو مشروع ومعروف، ويكون هذا من باب الاحتساب؛ كتقويم الموازين، ومراقبة الغشاشين. وأيضاً مما يسوغ للأفراد القيام به عند خلو الدهر من قائم بأمر الله عقد الجُمع والجماعات، واستيفاء القصاص، ومحاربة السعاة في الأرض بالفساد، فكل هذا ونحوه مما يسوغ للأفراد أن يتولوه بأنفسهم، وهو «من أهم أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»^(١)، التي يعود القيام بها بالنفع على المجتمع ديناً ودنياً.

توظيف مسألة المبحث

تضمن فقه السياسة الشرعية عند الجويني المتعلق بالجانب الاجتماعي العديد من المسائل والقضايا التي ينبغي توظيفها في واقعنا المعاصر، أبحث ثلاثاً منها، هي: مسألة أمن الدولة الإسلامية، ومسألة الحريات العامة، ومسألة الفروض الكفائية.

المسألة الأولى: أمن الدولة الإسلامية:

مسألة الأمن في الدولة الإسلامية تأتي على سُلّم الأولويات التي

(١) يُنظر: السابق: ٢٣٧، ٢٣٨، ٣٨٦.

تستدعي اهتماماً خاصاً من مؤسسات الدولة كافة. وأمن الدولة الإسلامية يشمل الأمن العقدي، والأمن السياسي، والأمن العسكري، والأمن الاجتماعي، والأمن الاقتصادي، والأمن الثقافي. ولي وقفة سريعة مع كل جانب:

أولاً: الأمن العقدي:

إن عقيدة أي أمة هي قوام أمرها، وقوة استمرارها، وهي صمام الأمان لوجودها وبقائها بين الأمم، وبالتالي كان الحفاظ عليها وحمايتها والدفاع عنها من أوجب الواجبات. ومن أجل هذا ندرك السرفي جعل الشريعة مقصد حفظ (الدين) المقصد الأول بين مقاصدها، التي دعت إلى تحقيقها والقيام بأمرها، إيجاباً وحفظاً.

واليوم - وقد تعرض الإسلام لهجمات الحاقدين، وسيم أهله سوء العذاب، وتكالت عليه الأمم من كل حذب وصبوب - أحوج ما يكون القائمون على أمر الإسلام إلى الحفاظ على عقيدة الأمة، والدفاع عنها، ويكون ذلك بجملته أمور، منها:

- نشر العقيدة الإسلامية الصحيحة بين شعوب العالم الإسلامي، وتبصرة المسلمين بحقائق دينهم، فقهاً ومقصداً. وهذا بمثابة التحصين الذاتي للأمة من أي داء داخلي، ومن أي خطر خارجي.

- التصدي للقنوات الفضائية التنصيرية، وقنوات الفساد والإفساد، وقنوات الدجل والسحر والشعوذة، التي بدأت ترفع رأسها، وأصبحت تفتن جمهوراً واسعاً من عوام المسلمين، وأضحت تستقطب كثيراً من المثقفين، وأمسست تغري وتغوي البسطاء من المسلمين، ما يستدعي جهوداً مخلصه لإنشاء قنوات إسلامية تذب عن حرمان الدين، وتدفع عن الأمة ما يراد بها.

- مواجهة الإعلام الغربي بما يبثه من صور مشوهة عن الإسلام

والمسلمين، بإعلام إسلامي حقيقي، يحمل هموم الأمة وشجونها، ويسعى في سبيل تبليغ رسالتها أفضل ما يكون التبليغ.

- التعامل مع مدّ العولمة التعامل المطلوب، والنظر إليها «من خلال معايير موضوعية وصحيحة، حتى يتمكن من أن نعرف وننكر بعيداً عن الأحكام العامة والعامية، التي سوف لا تمكنا من التعامل معها بمهارة»^(١)، بحيث نأخذ منها كل ما هو مفيد ونافع للأمة، ونترك منها كل ما هو ضار ومفسد لها، أما فتح الأبواب والنوافذ كلها أمام تيارات العولمة بأشكالها كافة لتدخل منها، فإن هذا ما لا تقبل به أمة تحترم نفسها.

ثانياً: الأمن السياسي:

لقد مضى على دول الإسلام حين من الدهر تولى فيها السلطة السياسية قيادات تسلمت تقاليد الأمور بطرق غير مشروعة؛ حيث وصلت بعض تلك القيادات: إما بطريق الانقلابات العسكرية، وإما بطريق الدعم والمساندة الخارجية، وإما بطريق الانتخابات المزورة، وإما بطرق لا تمت إلى المشروعية بصلة. وكانت أغلب تلك القيادات لا تعبر عن هموم شعوبها وطموحاتهم، ولا تمثل مصالحهم، بل أحكمت عليها قبضتها إحصاماً لا نظير له، وكانت في المحصلة قيادات تعمل لتحقيق مصالحها على حساب مصالح شعوبها.

وقد أثبتت السنون التي أعقبت استقلال العديد من الدول الإسلامية، أن القيادات التي تعاقبت على تولي أمرها، لم تفلح في

(١) ظاهرة العولمة رؤية نقدية، د. بركات محمد مراد. قطر، كتاب الأمة، سلسلة دورية تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، العدد (٨٦)، ١٤٢٢هـ: ١٦٩.

العمل على نهضة شعوبها، ولم تستطع تلك القيادات على حل الأزمات التي تعاني منها دولها، سواء في ذلك الأزمات السياسية، أم الأزمات الاقتصادية، أم الأزمات الاجتماعية. ومن ثمّ، تبرز بهذا الصدد قضية اختيار القيادات السياسية بالطرق المشروعة، بحيث يكون معيار اختيار تلك القيادات لمناصبها الكفاءة والإخلاص، وكونها تمثل مصالح شعوبها تمثيلاً حقيقياً.

ثالثاً: الأمن العسكري:

لا تزال دول الإسلام غير قادرة على بناء قوة عسكرية تدافع بها عن كيائها المادي والمعنوي، وتدفع بها كيد عدوها؛ فأرض المسلمين اليوم أصبحت مستباحة في كل مكان. ومن الغريب والعجيب أنه لم تتمكن دولة من دول الإسلام - على كثرتها - أن تمتلك سلاحاً نووياً^(١)، تدافع به عن نفسها، وتردع به كل من يحاول النيل من وجودها. والأدهى من ذلك والأمرُّ: أن القوى المعادية للمسلمين تتخذ اليوم في العديد من أراضي الإسلام قواعد عسكرية لضرب المسلمين والتنكيل بهم.

وعلى الجملة، فإن الأمن العسكري هو بمثابة السياج الواقى للأمة

(١) لا يغير من هذه الحقيقة كون باكستان تملك سلاحاً نووياً؛ وذلك أن امتلاكها لهذا السلاح كان منطلقه خدمة مصالح الدول الكبرى، التي أرادت منه أن يكون سلاحاً موازياً ومواجهاً لسلاح دولة الهند. فضلاً على أن قرار استخدامه منوط بما يحقق مصالح تلك الدول. ويشار هنا إلى أن «القنبلة الإسلامية» تعبير اخترعه الغرب؛ للتحذير من وجودها؛ وللبحث عن عدو جديد، وبحكم الواقع العملي، فإن القنبلة النووية الباكستانية تخدم المصالح الباكستانية العليا، وليست لخدمة أهداف إسلامية. والشيء نفسه يقال عن القنبلة الإيرانية إن وُجدت. يُنظر: عرض لكتاب «قدرة مصر النووية» على موقع: www.aljazeera.net.

من أي اعتداء يدبر لها، ومن أي مخطط يراد بها، فهو الذي يحفظ أمنها الخارجي، الذي ينعكس بدوره على أمنها الداخلي. وهذا المستوى من الأمن يتطلب استعداداً عسكرياً على المستويات كافة؛ بدءاً بامتلاك السلاح، ومروراً بتصنيعه، وانتهاء بقرار استخدامه، بحيث يوجه سلاح الأمة لأعدائها الحقيقيين.

رابعاً: الأمن الاجتماعي:

تعاني الدول الإسلامية اليوم أشد ما تكون المعاناة في هذا الجانب؛ إذ إن توسع دائرة الفقر فيها أخذ بالارتفاع، وازدياد الهوة بين الفقراء والأغنياء في اطراد مستمر، وانخفاض أجور العاملين لا يمكن أن ينكره أحد، وتدهور مستوى المعيشة أضحي واقعاً معيشياً، وتفاقم مشكلة البطالة بات أمراً ملحوظاً وملموساً، وازدياد نسبة الأمية أخذ بالارتفاع، وغير ذلك من المشاكل الاجتماعية^(١). وهذا الواقع الاجتماعي المتخلف لدول الإسلام يستدعي جهوداً مضمّنة لحله، ونوايا مخلصّة لتجاوزه، وذلك باعتماد خطط تنموية شاملة، تستهدف رد الاعتبار للإنسان، وتوفير الحقوق الأساسية له، وترسيخ مبدأ التكافل الاجتماعي، بحيث تكون النتيجة تحقيق الذات المسلمة على المستويات كافة.

خامساً: الأمن الاقتصادي:

لا تزال العديد من دول الإسلام اليوم تعاني من تخلف اقتصادي وتقني، بل إن كثيراً منها يعيش حالة على غيره في تأمين حاجاته

(١) بحسب بعض الدراسات، فإن نصف أطفال الشرق الأوسط المسلم لا يتمتعون بمستوى غذائي كاف. ووفق بعض المصادر، فإن الوطن العربي فيه أعلى نسبة من الأمية، حيث تبلغ نسبة الأميين (٦٢٪) من السكان. يُنظر: الحرمان والتخلف في بلاد الإسلام، د. نبيل صبحي الطويل. قطر، كتاب الأمة، سلسلة دورية تصدر عن وزارة الأوقاف في قطر، العدد (٧)، شوال ١٤٠٤هـ: ٧٥، ٧٧.

الأساسية، ناهيك عن حاجاته الأقل أهمية. ولا تزال العديد من تلك الدول تصنف ضمن الدول الأقل تصنيحاً^(١). كل هذا يحدث في الوقت الذي تُنهب فيه طاقات الأمة وخيراتها وثروتها، بل وتستخدم تلك الطاقات والخيرات والثروات من أجل محاربتها ومحاصرتها.

ومن هنا يكون من واجب القائمين على دول الإسلام اليوم بذل الجهود المضنية والنوايا المخلصة لاستثمار ثروات الأمة في مشاريع تنموية؛ من إقامة للمصانع، واستصلاح للأراضي المعطلة^(٢)، واستثمار للطاقات البشرية المهذرة والمهمشة والمهاجرة، وذلك بتهيئة فرص العمل للقادرين عليه، وتوزيع موارد الأمة بالعدل بين أفرادها، فليست «الدولة في الإسلام مجرد حارس على الحدود، أو شرطياً للدفاع عن مصالح فتوية، وإنما وظيفتها الأساسية إقامة العدل، وأبسط معاني العدل توفير

(١) يشير التقرير الاقتصادي العربي لعام ٢٠٠٦م أن غالبية الدول العربية ترزخ تحت وطأة ديون متراكمة، وصلت قيمتها عام ٢٠٠٥م إلى (١٤٩,٣) مليار دولار، في حين أن بعض هذه الدول تستحوذ على القسم الأكبر (٥٩٪) على أقل تقدير من احتياطي النفط في العالم، وتساهم بنحو (٣١,٧٪) من إجمالي إنتاجه. كما أنها تستأثر بـ (٢٩,٤٪) من إجمالي احتياطي الغاز، وتساهم بنحو (١١,٤٪) من إنتاجه. ومن المؤسف ألا يكون هناك اكتفاء ذاتي حتى الآن في المواد الغذائية الأساسية في أية دولة مسلمة، رغم غنى بعضها، والإمكانات الزراعية لدى بعضها الآخر. يُنظر: د. نبيل صبحي الطويل، مرجع سابق: ٥٧؛ فيوليت داغر، مقال بعنوان «القوة العظمى ونحن»، على موقع www.aljazeera.net.

(٢) تفيد بعض الدراسات أن البلدان العربية يمكنها استيعاب ثلاثة أضعاف حجم سكانها، لو أحسنت استعمال وتوزيع ثرواتها النفطية والمعدنية والزراعية الهائلة. وعلى الرغم من وفرة الأراضي القابلة للزراعة في الوطن العربي، التي تصل مساحتها إلى (٣٠١) مليون هكتار، فإنه لا يتم زراعة سوى (٤٧,٤) مليون هكتار منها، بل ولا يتم استخدام هذا المقدار من الأرض بالكامل. يُنظر: إحياء الفروض الكفائية، سابق: ٨٧؛ فيوليت داغر، مقال بعنوان «زمن الغربة»، على موقع www.aljazeera.net.

حد الكفاف للجميع؛ كخطوة لتحقيق الكفاية»^(١).

كل ذلك يستدعي سنَّ الأنظمة الاقتصادية، والتخطيط لتحقيق متطلبات التنمية، والإشراف على الثروات العامة، والمؤسسات النقدية والمصرفية الأساسية، وأموال الزكاة، والعلاقات الاقتصادية الدولية، بما يحقق أهداف التنمية في رفع مستوى المعيشة لدول العالم الإسلامي. ومن الأولويات المهمة في هذا الجانب السعي إلى إقامة مجتمع المعرفة الذي يقوم أساساً على نشر المعرفة وإنتاجها وتوظيفها بكفاءة في المجالات كافة؛ حيث أصبحت المعرفة محركاً قوياً، وفاعلاً رئيساً في التحولات الاقتصادية والاجتماعية... وثمة صلة وثيقة ورابطة قوية بين اكتساب المعرفة والقدرة الإنتاجية لأي مجتمع^(٢).

ويكون من الضروري في هذا السياق العمل على تفعيل مشروع الوحدة الاقتصادية الإسلامية بين دول العالم الإسلامي؛ حيث إن هذه الوحدة - وهي من فروض الكفايات التي ينبغي على ولاة أمور المسلمين العمل من أجل تحقيقها - أضحت ضرورة شرعية، وحاجة واقعية أكثر من أي وقت مضى؛ من أجل نهوض دول العالم الإسلامي اقتصادياً؛ ولمواجهة المحاولات الخارجية التي تريد استنزاف طاقات الأمة البشرية والمادية.

(١) من المؤسف حقاً أن تكون أكثر البلدان العربية طاردة لأبنائها أكثر منها مستقبلة أو مسترجعة لهم. يُنظر: فيوليت داغر، مقال بعنوان «زمن الغربة»، على موقع www.aljazeera.net؛ الحريات العامة في الإسلام، سابق: ٥٩.

(٢) يُنظر: السياسة الشرعية وعلاقتها بالتنمية الاقتصادية وتطبيقاتها المعاصرة، د. فؤاد عبد المنعم أحمد: ٩٩؛ إحياء الفروض الكفائية سبيل تنمية المجتمع، سابق: ١٣٩ - ١٤٠.

سادساً: الأمن الثقافي:

يتمثل الأمن الثقافي المطلوب للدولة الإسلامية بالحفاظ على هويتها الإسلامية، وعدم السماح للآخرين باستباحتها والنيل منها. والتفريط في هذا سوف يجعل الأمة عرضة للغزو الثقافي والفكري، الذي سيعصف بتراث الأمة وثقافتها وفكرها، ويسهم في إنتاج طفيليات فكرية شاردة، وأقليات فكرية شاذة، تسعى لربط الأمة بثقافة الغزاة والمستكبرين في الأرض. وهذا يستدعي العمل على:

- التمسك بكل ما هو نافع ومفيد من تراثنا الثقافي، وذلك بتفعيل كل ما هو قابل للتفعيل والتوظيف، وتجاوز كل ما هو ميت لا حياة فيه؛ إذ إن «التراث في كل أمة هو عقلها المستفاد، وكلما كان كبيراً وصحيحاً أمكنها أن تبني به وعليه عقلاً فاعلاً»^(١).

- العمل على إقامة مراكز الأبحاث العلمية بتخصصاتها كافة، ودعمها مادياً وعلمياً؛ حيث لا تزال مراكز البحث العلمي في دول الإسلام - قياساً بغيرها من الدول - ضعيفة على المستوى الكمي والكيفي^(٢)؛ فعدد مراكز البحث العلمي في دول العالم الإسلامي لا يزال قليلاً قياساً على ما ينبغي أن يكون. وكذلك يقال بالنسبة لما تقدمه مراكز البحث القائمة من أبحاث، فهي - في أغلبها - أبحاث تتناول قضايا لا تهم الأمة إلا من بعيد، ولا تستجيب لحاجاتها ومتطلباتها.

(١) دور التراث في بناء الحاضر وإبصار المستقبل، عمران سميح نزال. الدوحة، مركز البحوث والدراسات، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط١، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م: ٧٥.

(٢) يُذكر هنا أن نسبة الأموال المخصصة في العالم العربي لمراكز البحث لا تشكل (٠,٥٪) من مجموع الناتج القومي، في حين أن الاتحاد الأوروبي يصرف ما نسبته (٣٪) من مجموع دخله القومي على تلك المراكز. يُنظر: إحياء الفروض الكفائية، سابق: ١٣٧.

- ليس من المعقول ولا من المقبول أن تنفق الدول الإسلامية اليوم الكثير من الأموال على شراء الأسلحة، ثم تبقى تلك الأسلحة في مخازنها دون الاستفادة منها فيما يخدم قضايا الأمة. وفي الوقت نفسه، تنأى تلك الدول بنفسها عن دعم البرامج الثقافية والفكرية^(١).

- رفض الإملاءات الخارجية التي تُفرض على مناهجنا التربوية والثقافية، بحجة مسابقة ثقافة العولمة، وبعلة محاربة الإرهاب الفكري، وبدعوى متطلبات النظام الدولي الجديد؛ وبالتالي إقامة نظام تربوي إسلامي يُشيع المعرفة، وَييسر وسائلها، ويرفع سلطان العولمة عن عقول الناس.

- التمسك باللغة العربية تمسكاً لا محيد عنه ولا محيص؛ إذ إن اللغة هي الحاضن الطبيعي لثقافة أي أمة، والعربية هي لغة القرآن، ووعاء تراث هذه الأمة، ولغة ثقافتها، ولغة فكرها.

- رفع شعار الثقافة حق للجميع أمر مهم، والمساواة في الفرص الثقافية مطلب ملحٌ للغاية في عالم متعولم^(٢). فما عاد من المجدي حُكْر الثقافة على طائفة من الناس دون غيرهم، وما عاد من المفيد حجب المعرفة عن الناس؛ لأنها لا تخدم طائفة محددة، بل أصبح من المجدي فتح مجالات المعرفة أمام الناس كافة، وأضحى من المفيد بذل الثقافة للجميع.

(١) مما له دلالة في هذا السياق أن وزيراً عربياً طلب من رئيس دولته رفع ميزانية وزارة الثقافة في بلده؛ لتفعيل الدور الثقافي والفكري، أسوة بميزانية وزارة الثقافة الفرنسية التي تُعدُّ كبيرة للغاية، فأجابه الرئيس المشار إليه: أصرف الأموال على المواخير وبيوت الدعارة، ولا أصرفها على الثقافة...؟! يُنظر: د. يحيى أبو زكريا، «الأمن الثقافي»، مقال على موقع www.nashiri.net.

(٢) يُنظر: فخر العولمة الاعتداء على الديمقراطية والرفاهية، هانس. بيتر مارتين، هارالد شومان، ترجمة وتقديم: د. عدنان عباس علي، مراجعة وتقديم: أ.د. رمزي زكي، عالم المعرفة، ط٢، العدد (٢٩٥)، آب ٢٠٠٣م: ٢٨٥.

- حماية الطاقات العلمية، ورعاية القدرات المهنية، والعمل على تأمين السبل التي تحدّ من هجرتها، ما يؤدي إلى خسارتها، فالأمة اليوم أحوج ما تكون إلى تلك الطاقات^(١).

المسألة الثانية: الحرّيات العامّة:

ومما ينبغي توظيفه على ضوء فقه هذا الفصل، أن يقال: إن الحرية في الدولة الإسلامية - وكذلك هي في كل الدول - ليست حرية مطلقة من كل قيد، وليست حرية على حساب الثوابت الشرعية، وليست حرية لمحاربة الدين والصد عن سبيل الله، وإنما هي حرية تعمل في إطار الشرع، وتتحرك على وَفقه، ويُلاحظ في تشريعها ما يعود على الأمة بالمصلحة والخير. والحق، فإن الحرية «المطلقة لا وجود لها في الواقع، لا في الدولة الإسلامية، ولا في الدولة العلمانية؛ لأنه ما من دولة إلا وتقيد الحريات السياسية وغيرها بما يسمى بالنظام العام، أو المقومات والمبادئ الأساسية للمجتمع».

وتأسيساً عليه، فإن الحرية المعتمدة في الدولة الإسلامية هي تلك الحرية التي لا تمس أمن الدولة الإسلامية، والتي لا تعبت بقيم الدين وثوابته، فكل حرية تعمل وفق هذا الثابت، وتتحرك وفق ذلك الإطار هي حرية معتمدة، أما الحرية التي تعود بالنقض على قيم الدولة الإسلامية، وتؤدي إلى التفريط بمصالحها، وتؤول إلى ضياع ثوابتها، فليست من الحرية في شيء، مهما تسمت به من أسماء، ومهما رفعت من شعارات.

(١) تشير الإحصاءات إلى أن هجرة العلماء والمهنيين العرب إلى أوروبا الغربية والولايات المتحدة وصلت حتى عام ١٩٧٦م إلى زهاء (٢٤٠٠٠) طبيب، و(١٧٠٠٠) مهندس، و(٧٥٠٠٠) مشغل بالعلوم الطبيعية، وقد تصاعد هذا العدد مع نهاية القرن العشرين إلى زهاء مليون مهني عربي. يُنظر: إحياء الفروض الكفائية، سابق: ٩٦ - ٧٠.

وإذا كانت الحرية في أيّ مجتمع من المجتمعات مقوماً مهمّاً من مقومات وجوده واستمراره وبقائه، فهي كذلك في الدولة الإسلامية، وهي فوق ذلك حرية مضبوطة بضوابط الشرع، وتسعى للعمل على ما يقيم أمر الدين، ويرفع من شأنه، ويقيم أمر الدنيا وفق شرع الإسلام.

وهذا الضبط لمفهوم الحرية لا يمنع من إنشاء أحزاب غير إسلامية، مهما اختلفت توجهاتها ومهما تباينت رؤاها، بشرط العمل في إطار مصلحة الدولة الإسلامية؛ حيث إن «الأحزاب السياسية صمام أمن الأمة، وعنصر من عناصر استقرار الحياة السياسية»^(١)، فهي ذريعة إلى منع الاستبداد من ناحية، وهي وسيلة إلى منع الاضطرابات والثورات المسلحة من ناحية أخرى، بما تشيعه من الاستقرار السياسي، وبما تتيحه للمعارضة من المشاركة في السلطة لإنفاذ برامجها السياسية، وإتاحة الفرص أمامها لتوجيه الأمور على نحو أرشد وأقوم.

ومن الأهمية بمكان الإنصات إلى أصوات المخالفين في كل مجتمع، وحق التعبير والنقد ليس تفضلاً من الحاكم، يمنحه من شاء متى شاء، ويمنعه من شاء متى شاء. وإن الاختلاف في الرؤى لا يستوجب بالضرورة تكفير الآخر، وإخراجه عن دينه^(٢).

والحرية على المستوى الفردي مطلب مهم وحق مضمون أيضاً، سواء أكانت حرية في التعبير والاعتقاد، أم حرية في الحركة والنشاط،

(١) يُنظر: التعددية السياسية، سابق: ٢٣، ١٠٨، ٨٥، ٩٤؛ الحريات العامة في الإسلام: ٢٩٣ - ٢٩٤.

(٢) يُنظر: السابق: ٢٩١؛ النظرية السياسية الإسلامية في حقوق الإنسان الشرعية، د. محمد أحمد مفتي، د. سامي صالح الوكيل. قطر، كتاب الأمة، سلسلة تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، العدد (٢٥): ١٠٤؛ التعددية السياسية، سابق: ٨٦.

أم حرية في العمل والإنتاج؛ فلا سلطان لأحد في الدولة الإسلامية على أحد فيما يعتقد؛ إذ ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، ولا سلطان لأحد في الدولة الإسلامية على أحد فيما يعمل؛ إذ «كُلُّ مَيْسَرٍ لِمَا خُلِقَ لَهُ»^(١)، ولا سلطان لأحد في الدولة الإسلامية على أحد فيما يتبنى من أفكار؛ إذ لكل وجهة هو موليها.

إن على الدولة الإسلامية أن تقر لجميع مواطنيها بحرية الاعتقاد، وأن تعترف لكل من يعيش تحت سلطانها بحقه في العيش الكريم، وذلك على أساس مبدأ المواطنة، القائم على المساواة في الحقوق الأساسية والواجبات العامة. كما أن على الدولة الإسلامية أن تكفل لجميع مواطنيها حرية العمل، وحرية بناء أسرة، وحرية تربية الأبناء، وحرية التملك، وحرية التصرف، وغير ذلك من الحريات التي ترعاها الدولة الإسلامية، وتكفلها وفق الأطر العامة للشريعة الإسلامية.

وتعزيز مبدأ الحرية على نطاق المجتمع، وترسيخه على نطاق الفرد، سوف يكون له دور مهم في تجاوز وحل كثير من المشكلات التي تعاني منها دولنا الإسلامية، وفي مقدمتها مشاكل الفقر والحرمان، والتخلف العلمي، والتخلف الاقتصادي، والتخلف التقني، وأنواع التخلف الأخرى^(٢).

المسألة الثالثة: الفروض الكفائية:

مما ينبغي توظيفه على ضوء فقه هذه المسألة النقاط التالية:

(١) الحديث رواه البخاري في كتاب التفسير، باب ﴿فَسَيَّرَهُ لِمَسْرَى﴾، رقم (٤٩٤٦)، وباب ﴿وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَقْتَنَ﴾ رقم (٤٩٤٧)؛ ورواه مسلم في كتاب القدر، باب كيفية خلق آدمي في بطن أمه، رقم (٢٦٤٧).

(٢) يُنظر: الحريات العامة في الدولة الإسلامية، سابق: ٣٢٨؛ التنمية حرة، سابق: ٢٤، ١٨١، ٢٧٦.

أولاً: ينبغي النظر إلى فروض الكفايات والتعامل معها على أساس أنها واجبات اجتماعية شاملة، تساهم في تماسك النسيج الاجتماعي، لا على أساس أنها واجبات كفائية فردية متعلقة ببعض المكلفين. وقد أخترت دول الإسلام كافة حين قصرت في واجباتها الكفائية، حيث لم تحسن فهمهما، ولم تدرك الاهتمام بأولوياتها.

ومن أهم التداعيات الناتجة عن عدم إدراك الأبعاد الحقيقية لفروض الكفايات في مجال السياسة، غيابُ إرادة الأمة في اختيار قياداتها السياسية، ما استتبع عدم التأكد من تحقق صفتي القوة والأمانة في تلك القيادات؛ لتحقيق مصالح الأمة. وهاتان صفتان ضروريتان ولازمتان للحفاظ على مصالح الأمة وتحقيقها.

ثانياً: إن مجالات فروض الكفايات بالدرجة الأولى المجتمع؛ إذ مقصود الشرع من القيام بها حماية المصالح العامة للأمة، ومن ثم يكون المقصود من تشريع تلك الفروض تحقيق الكفاءة لقطاعات المجتمع كافة؛ لذا يكون تفعيل الواجبات الكفائية مشروع تنمية شامل وكامل؛ شامل لقطاعات المجتمع كافة، وكامل ضمن كل قطاع من تلك القطاعات.

ثالثاً: يجب على الأمة استحداث آليات مدنيّة تُعرَفُ من خلالها، وتقيس مدى قيام المؤسسات المختلفة بالواجبات الكفائية، والوظائف المجتمعية، ودرجة الأداء فيها، وهل وصلت درجة الأداء في تلك الوظائف إلى درجة الكفاية أم لا؟ ويكون إحداث مؤسسات المراقبة والمساءلة والنصح والنقد والتقويم من أهم الواجبات التي ينبغي على المؤسسة السياسية القيام بها.

إن القيام بالفروض الكفائية على المستوى المطلوب، ووفق الرؤية الإسلامية الشاملة لأبعاد هذه الفروض هو السبيل لبناء مؤسسات

المجتمع، وبالتالي تحقيق التكافل الاجتماعي ضمن نطاق المجتمع المسلم؛ إذ الفروض الكفائية إضافة إلى أنها واجبات شرعية، هي في الوقت نفسه رؤية شاملة وبعيدة ومستمرة للنمو والتنمية، والقيام بها وثيق الصلة بالنهوض والتقدم والشهود الحضاري^(١).



(١) يُنظر: تقديم عمر عبيد حسنة لكتاب إحياء الفروض الكفائية: ١٦، ٢١، ٢٤ - ٢٥؛ المرجع نفسه: ١١٣ - ١٢٠، ١٤٢ - ١٤٤.

خاتمة الفصل الرابع

أوضح هذا الفصل - عرضاً وتحليلاً - تأصيل الجويني فقه المؤسسة الاجتماعية؛ فبيّن كيف أصّل الجويني فقه رعاية أمن المجتمع، وفقه حماية الحريات العامة، وفقه الضمان الاجتماعي، وفقه الفروض الكفائية، وفقه واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

كما سعى هذا الفصل إلى توظيف ثلاث مسائل مهمة في واقعنا المعاصر، هي: مسألة أمن الدولة الإسلامية. ومسألة الحريات العامة. ومسألة الفروض الكفائية.

وإذا كان الجويني قد أولى تأصيل فقه المؤسسة الاجتماعية عناية كبيرة، فإن تأصيله لفقه المؤسسة المالية لم يكن دون ذلك عناية واهتماماً. وهذا ما سنقف عليه في الفصل التالي من هذه الدراسة.



الفصل الخامس

المؤسسة المالية

مقدمة الفصل

يسعى هذا الفصل لدراسة فقه السياسة الشرعية عند الجويني، المتعلق بفقه المؤسسة المالية. فأعرض بدايةً وأحلل المفصلات الأساسية للفقه المالي والاقتصادي عند الجويني. ثم أخلص إلى توظيف ما يمكن توظيفه من مسائل الفقه المالي على واقعنا المعاصر.

أولى الجويني الفقه المالي عناية خاصة، وأوسع القول فيه، تأصيلاً، وتعقيداً، وضبطاً. وقد تبعت أهم مسائل الفقه المالي، المتعلقة بباب السياسة الشرعية التي عالجه الجويني في «الغياثي»، فوجدتها ست عشرة مسألة، هي وفق التالي:

المسألة الأولى: الحقوق المتعلقة بالمال:

يقرر الجويني أن الحقوق المالية إما أن تكون حقوقاً خاصة بأشخاص معينين، وإما أن تكون حقوقاً عامة؛ والقاعدة في الحقوق المالية الخاصة: أن ما علم وجوبه حكم به، وما لم يعلم وجوبه، فالأصل فيه براءة الذمة. فلو علم رجل أن لإنسان عليه ديناً، والتبس عليه عين ذلك الإنسان، ثم جاء من يدعي ذلك الدين، فلا يجب اعتبار دعواه؛ لأنه لو أجيب فلربما جاء آخر وادعى نفس دعوى المدعي الأول، وهكذا تطرد الدعاوى إلى ما لا نهاية، فكان الاستمسك بالبراءة الأصلية هو الأصل.

هذا إذا كانت تفاصيل الشريعة معلومة؛ أما إذا كانت تلك التفاصيل مجهولة، فالقاعدة الكلية في ذلك «نفي الوجوب فيما لم يقيم دليل على

وجوبه، وارتفاع الحرج فيما لم يثبت فيه حظر»^(١).

المسألة الثانية: رعاية الأملاك الخاصة:

أكد الجويني على ضرورة احترام الأملاك الخاصة، وبين حرمة التعدي عليها والنيل منها؛ لما في التعدي عليها من تعدد على الإنسان نفسه. والعبارات التي أحيل إليها في هذا الخصوص قوله: «فالأملاك محترمة كحرمة ملاكها». وقوله: «الملاك مختصون بأملآكهم، لا يزاحم أحد مالكاً في ملكه من غير حق مستحق». وقوله: «الأمر الذي لا شك فيه تحريم التسالب والتغالب ومد الأيدي إلى أموال الناس من غير استحقاق»^(٢).

يرشد لتأكيد الجويني على حرمة التعدي على الأملاك الخاصة، وضرورة احترامها، إنكاره الشديد على من قال بجواز مصادرة الأموال؛ تعزيراً للمسرفين، وعقوبة للمعتدين، معتبراً أن مثل هذا المسلك لا يتوافق مع سنن الشرع، بل هو تعدد سافر عليه، وتشريع بما لم يأذن به الله.

ومن هذا القبيل، تحذيره ولالة الأمور من أخذ أموال الناس لتحقيق مآرب شخصية؛ إذ في هذا المسلك تعدد على أموال الناس، وانتهاك فاضح لحدود الله، وعبارته الناصعة في ذلك: «فلمست أرى للإمام أن يمد يده إلى أموال أهل الإسلام؛ لبيتني في كل ناحية حرزاً، ويقتني ذخيرة وكنزاً». ومما له دلالة في هذا السياق، أن الجويني مع مخالفته لمذهب القائلين بأن ما يأخذه الإمام من الأموال لسد حاجات بيت المال إنما يكون على سبيل الاقتراض، يعود ليقرر ما يفيد تراجعاً عن هذا الرأي؛

(١) يُنظر: الغياثي: ٤٩٩، ٥٠٢، ٥٠٤.

(٢) السابق: ٤٩٤.

صيانة لأموال الناس، واحتراماً لها^(١).

المسألة الثالثة: المعاملات تقوم على التراضي:

يؤصل الجويني لهذه المسألة بالقول: «فالأصل المقطوع به فيها تراضي الملاك»، أما الدليل القطعي على هذا الأصل فهو قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِحْرَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ﴾ [النساء: ٢٩]، فالآية تبين أن تعامل الناس بعضهم مع بعض ينبغي أن يقوم على أساس التراضي بينهم.

ويبين الجويني أن الشارع مع تقريره لهذا الأصل المهم في التعامل، إلا أنه «قد يضرب على المتعبدین ضروباً من الحجر في كيفية المعاملات؛ استصلاحاً لهم، وطلباً لما هو الأحوط والأعبط»، فإذا تراضى الناس على أمور لا يقرها الشارع، لم يصح ذلك منهم.

هذا هو الأصل في هذه المسألة ما دامت تفاصيل الشرع باقية؛ أما إذا اندرست التفاصيل، والناس محتاجون للتعاقد فيما بينهم، فالتراضي فيما بينهم من تعامل هو الأصل الذي ينبغي أن يتمسكوا به، ويعودوا إليه؛ لأن هذا الأصل باق ما بقيت أصول الشرع^(٢).

المسألة الرابعة: الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة الخاصة:

قرر الجويني أن المكاسب لا غناء للناس عنها؛ فإن فيها قوام الدين والدنيا، فالدين لا يستقيم بدونها، والحياة لا تستمر بانقطاعها. وعلى فرض فساد طرق الكسب الحلال كلها، وعموم الحرام في

(١) يُنظر: الغياثي: ٢٧٧، ٢٨٦، ٢٨٧. و(الجزز): الوعاء الحصين يُحفظ فيه الشيء؛ والمكان المنيع يُلجأ إليه. المعجم الوسيط، (حرز).

(٢) يُنظر: الغياثي: ٤٩٤ - ٤٩٥، ٥١٢ - ٥١٣؛ البرهان، سابق: ٦١٠/٢.

الأرض، فلا سبيل إلى حمل الخلق على الانكفاف عن سبيل الكسب المتاح بقدر الحاجة فحسب.

والدليل على ذلك القياس؛ فكما يحل للمضطر الذي لا يجد طعاماً يدفع به جوعته أكل الميتة، فكذلك الأمر في حق عموم الناس، إذا عمّ الحرام في الأرض. بيد أن الفارق بين حالة الفرد المضطر وحالة عموم الحرام، أن المضطر لا يحل له أكل الحرام إلا إذا شارف على الهلاك. أما في حالة عموم الحرام، فلا يشترط الجويني أن يصل الناس إلى حدّ الضرورة، بل يكفي أن يصلوا إلى حد الحاجة.

وضابط الحاجة أن ينقطع الناس فيما لو تركوا الأخذ بتلك الحاجة عن القيام بمكاسبهم، وأن يُخرَجوا في تحصيل أسباب معاشهم، بحيث تصيبهم مشقة غير معتادة في القيام بقوام حياتهم. فالحاجة المرعية ليس المقصود بها «تشوف الناس إلى الطعام، وتشوقهم إليه، فربّ مشته لشيء لا يضره الانكفاف عنه، فلا معتبر بالتشهي والتشوف، فالمرعي إذاً دفع الضرار، واستمرار الناس على ما يقيم قواهم». والمقصود بالضرار: «ما يُتوقع منه فساد البنية، أو ضعف يصدُّ عن التصرف والتقلب في أمور المعاش».

وضابط الحاجة، لا يتحدد بناء على ما هو واقع فحسب، بل يُنظر في ضبطها إلى ما هو متوقع أيضاً، فيجب أن تكون البنية قوية في الحال والمآل؛ وعبارة الجويني في ذلك: «إنّ الناس يأخذون ما لو تركوه، لتضرّروا في الحال أو في المآل». فاعتبار المآلات يقتضي النظر واقعاً ومتوقفاً.

وهذه القاعدة إنما يؤخذ بها إذا عمّ الحرام في الأرض، وانحسمت طرق الحلال، أما «إذا تمكّن الناس من تحصيل ما يحلُّ، فيتعيّن عليهم

ترك الحرام، واحتمال الكَلِّ في كسب ما يحلُّ، وهذا فيه إذا كان ما يتمكنون منه مُعْنِيًا كافيًا دارئًا للضرورات، سادًّا للحاجة^(١). وإذا كان الحلال غير كافٍ، ولا سادًّا للحاجة، فيؤخذ من الحلال ما هو متيسر ومتاح، وتُستدرك باقي الحاجة مما لا يحل.

وإذا عمَّ الحرام مكاناً دون مكان، وتمكن الناس من الوصول إلى المكان الذي يوجد فيه الحلال، فهو المتعين عليهم حينئذٍ، ولا يحل لهم البقاء في المكان الذي عمَّ فيه الحرام؛ لكن إذا تعذر عليهم الوصول إلى المكان الذي يتوافر فيه الحلال لسبب من الأسباب، كان لهم الأخذ من الحرام، وفق ما سبق وتبيَّن. والمتحصل، أن المتعين على الناس بذل غاية الوسع والجهد لكسب الحلال. والصورة التي يصورها الجويني لعموم الحرام في الأرض، هي أن يستولي الظلمة على مقاليد الأمور، ويعتدوا على أملاك الناس وأموالهم، ثم يؤول مصير تلك الأموال والأملاك إلى نواحي الحياة الاقتصادية، فتفسد عقود البيع والشراء، وتحيد عن سنن الشرع أبواب المعاملات، ويعمُّ الفساد والحرام أنشطة الحياة الاقتصادية، فحينئذٍ يعمُّ الحرام في الأرض، وينطبق على الحال حكم القاعدة^(٢).

المسألة الخامسة: الأصل في الأشياء الإباحة:

يقرر الجويني أن تفاصيل الشريعة إذا اندرست، فالمرجع في معرفة ما هو حلال وما هو حرام القرآن الكريم. وأبَيَّنْ آية في ذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا آجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ

(١) يُنظر: الغياثي: ٤٨١ - ٤٨٧؛ الفكر الاقتصادي عند إمام الحرمين الجويني، سابق: ٩١٩. و(الكَلُّ): التعب، يقال: كلَّ الرجل: إذا تعب. لسان العرب، (كلل).

(٢) يُنظر: الغياثي: ٤٨٨ - ٤٨٩.

دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ
 أَضْطَرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿١٤٥﴾ [الأنعام: ١٤٥]. وعليه «فإذا
 نُسِيت المذاهب، فما لا يُعلم فيه تحريم يجري على حكم الحِلِّ؛
 والسبب فيه أنه لا يثبت لله حكم على المكلفين غيرُ مستند إلى دليل، فإذا
 انتفى دليل التحريم ثم، استحال الحكم به»^(١).

المسألة السادسة: إيرادات الدولة الإسلامية ومداخلها:

المستفاد من كلام الجويني، أن إيرادات الدولة الإسلامية تتحصل
 من أمرين:

الأول: إيرادات ثابتة، تتمثل في أموال الزكاة، والصدقات،
 والمغانم، وأموال الفبيء، وأموال الخراج، والعشور، والجزية.

الأمر الثاني: إيرادات غير ثابتة، تتمثل في الأموال الضائعة التي
 يُس من معرفة مُلّاكها، وأموال من فارقوا الحياة، ولم يُخلفوا وارثاً،
 والأموال الموظفة على الأغنياء وقت الحاجات.

ويشير الجويني هنا إلى أمر مهم، حاصله «أن معظم أموال بيت
 المال مما تحويه أيدي المسلمين من أموال الكافرين، فإذا انقطع
 الجهاد، انقطع بانقطاعه وجوه الأموال التي تنصبُّ إلى بيت المال،
 ويتداعى ذلك إلى اختلال وانحلال». ويقرر أيضاً، أن أمر الجهاد إذا
 كان مستمراً «فالوجوه التي تنتظم الأموال غير منحسمة، والأحوال متسقة
 منتظمة». وعلى الرغم من ربط الجويني بين استمرار الجهاد وبين استقرار
 بيت المال، إلا أنه يؤكد على أن «المغانم في وضع الشرع ليست
 مقصودة، فإن الغرض التجرد للجهاد إعلاء لكلمة الله، وحياطة الملة،
 والمغانم ليست معمودة مقصودة».

(١) السابق: ٤٩٠، ٤٩٢ - ٤٩٣.

ويبين الجويني أنه ليس من الصواب الاعتماد في تمويل بيت المال على توقع المغنم؛ لأن أمر تحصيلها ليس أمراً مستقراً على ممر الأيام، وليس طريقاً مطرداً في كل الأحوال؛ إذ هي أشبه بمن يعتمد في تحصيل رزقه، وتدبير معيشته على الصيد. وإن اتفق وحصلت تلك الغنائم، فالغالب أنها لا تفي بحاجات بيت المال؛ فكان المطلوب البحث عن سبل أخرى لتأمين احتياجات بيت المال^(١).

المسألة السابعة: التعزير المالي:

يرى الجويني أن عقوبة التعزير بالمال مسلك غير شرعي، ولا يجوز التعويل عليها في تمويل بيت المال؛ وذلك: أنه ليس ثمة دليل شرعي يدل على جواز العقوبة بالمال على من ارتكب إثماً. وليس في تقرير التعزير بالمال ما يحقق مقصداً شرعياً كلياً. كما لا يسوغ استحداث عقوبات تعزيرية، ليس عليها من الشرع دليل. بيد أن الجويني يُجيز للإمام فرض عقوبات مالية على العصاة بشرطين اثنين:

أحدهما: وجود عجز مالي في بيت المال، يستدعي تمويله بالمال.

ثانيهما: أن يكون تشريع العقوبة بالمال خاصاً بأصحاب الأموال، الذين طغوا في استعمال أموالهم، وجاوزوا في التصرف بها الحدود المشروعة والمعقولة^(٢). إذن، فعقوبة التعزير بالمال - بحسب الجويني - حكم استثنائي مشروط، ولا يجوز بإطلاق، ولا يعول عليه كمورد لمالية الدولة.

(١) يُنظر: السابق: ٢٦٣ - ٢٦٥، ٢٨٢ - ٢٨٣.

(٢) يُنظر: السابق: ٢٨٧ - ٢٨٨.

المسألة الثامنة: الجهات التي تُصَرَّف فيها الأموال:

يضع الجويني ضابطاً كلياً في مصارف الأموال، يحدد من خلاله ثلاثة أصناف يجب على الإمام أن يراعاهم مالياً؛ وهي:

الأول: صنف محتاجون، ويشمل هذا الصنف معظم مستحقي الزكاة؛ وهم المنصوص عليهم في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغُرَمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ﴾ [التوبة: ٦٠].

الثاني: صنف تجب كفايتهم، وعلى الإمام بذل المال لهم ليتفرغوا لما اتدبوا إليه. وهذا الصنف يشمل المجتدين لحماية الدولة، والقائمين على شعائر الإسلام؛ كالأئمة، والقضاة، ونحوهم.

الثالث: لا يتوقف عطاؤهم على سد حاجة، ولا على طلب كفاية، وإنما جاء النص عليهم، وهم بنو هاشم، وبنو المطلب، وهم الداخلون تحت قوله تعالى: ﴿وَلِذِي الْقُرْبَىٰ﴾ [الأنفال: ٤١].

وبالجملة، فإن الأموال الواردة إلى بيت المال، تكون - من حيث جهة صرفها - قسمين:

الأول: ما تتعين مصارفه، وهي الأموال التي نص الشرع على جهة صرفها؛ كأموال الزكاة، والفيء، والغنيمة، فهذا القسم سبيله وفق ما نص الشرع عليه.

الثاني: ما لا تتعين مصارفه، وهو كل مال يضاف إلى الصالح العام؛ كخمس الخمس الغنيمة والفيء، ومال من لا وارث له، ونحوها^(١).

(١) يُنظر: السابق: ٢٠٤ - ٢٠٥، ٢٤٠ - ٢٤٦.

المسألة التاسعة: المال العام المرصّد للمصالح:

المال العام المرصّد للمصالح هو مال الغنائم والفبيء، ومال من مات ولم يُخَلَّف وارثاً، والأموال الضائعة التي تَحَقَّق اليأس من معرفة مالكيها. ومصارف هذه الأموال يكون في المصالح العامة؛ فالإمام يبدأ بالأهم فالأهم، وأهم المصالح التي ينبغي الاعتناء بها مصلحة حماية الدولة، وتأمين مصالح القائمين على أمرها. فإذا لم تف الأموال المخصصة للجهات المنصوص عليها؛ كأموال الزكاة، ونحوها، فللإمام أن يرجع إلى أموال المصالح؛ ليستكمل ما كان من نقص فيتمه. فمال «المصالح معدّ لكل مصلحة ليس لها على الخلوص والخصوص مال، وكل مصرف قَصْر عنه المال المعدّ له، فمال المصالح يستثمّه»^(١).

المسألة العاشرة: تنمية الأموال العامة:

يسوق الجويني هذه المسألة ليبيّن أن ولي الأمر عليه العمل بما فيه صلاح المسلمين ديناً ودنياً. وكلام الجويني حول هذه المسألة يتضمن دعوة ولاة الأمور إلى استثمار أموال الصالح العام بما يعود بالنفع والفائدة على المسلمين. فثروات الأمة وخيراتها أمانة في أيدي القائمين عليها، فيجب عليهم التصرف بها على الوجه الأنفع والأصلح. ويقيس الجويني ما يجب أن يفعله الإمام في حق من يتولى أمرهم على واجب ولي اليتيم في حق من هو تحت ولايته؛ فإذا كان القيم المنصوب على مال طفل مأموراً بأن ينظر في حاله باستنماء ماله، وطلب الأصلح له في جميع أحواله؛ فإن أمر الأمة ليس بأقل من أمر طفل، ولا نظر الإمام بأقصر نظراً وفكراً من قيم على أمر طفل^(٢).

(١) يُنظر: السابق: ٢٤٣، ٢٤٩.

(٢) يُنظر: السابق: ٢٦٤.

المسألة الحادية عشرة: فائض بيت المال:

صورة المسألة، أن الإمام إذا أعطى كل ذي حق حقه، وفَصَّل في بيت المال مال، فما سبيل هذا المال، هل يبقى في بيت المال على سبيل الاحتياط، أم يوزع في مصالح المسلمين؟ يذكر الجويني قول طوائف من السلف: إن الإمام إذا أعطى كل ذي حق حقه، وفضل بعد ذلك شيء في بيت المال، فإن المتعين حينئذ على الإمام تفريق ما فضل من أموال بيت مال المسلمين كل سنة على مصالح المسلمين، وينتظر للسنة الجديدة أموالها. وأصحاب هذا الرأي يستدلون لمذهبهم بفعل الرسول ﷺ، وفعل الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم من بعده، حيث إنهم لم يكونوا يدخرون من فاضل أموال بيت المال شيئاً، وإنما كانوا ينفقونها في وجوه مصالح المسلمين.

بينما يرى الجويني «أن الحاجات إذا انسدت، فاستمكن الإمام من الاستظهار بالادخار، فحتم عليه أن يفعل ذلك». ويستدل لرأيه بدليل قطعي، حاصله أن هذه المسألة تدخل في باب الحفاظ على أمر كلي، وهو حفظ دولة الإسلام، والسبيل لذلك لا يحصل إلا بالاستعداد بالعدة والعتاد، ما يحتم على الإمام أن يكون على أهبة الاستعداد؛ إذ إن طروق الطوارق لا يؤمن جانبها، ونزول النوازل لا يُعلم وقتها؛ فكان لزاماً الاستعداد بالمال والعتاد، والادخار وسيلة لذلك. وأيضاً، فإن الإمام مطالب أن يتحرى للأمة ما هو الأصلح لأمرها، وإذا كان هذا هو الواجب المتعين في حقه، كان الأصلح للأمة أن يدخر لها الإمام فاضل بيت المال؛ ليواجه به الأزمات؛ إذ الاحتفاظ بفضلات الأموال «تنزل من نجدة الإسلام، منزلة السور من الثغور».

ويرد الجويني ما استدل به أصحاب الرأي الأول بجملة أمور، حاصلها: أن المال في عهد رسول الله ﷺ، وعهد خلفائه رضي الله عنهم لم يكن

فاضلاً عن الحاجة بحيث يمكن ادخاره. وأن المياسير من الصحابة رضي الله عنهم كانوا يبادرون مسرعين لطلب النبي صلى الله عليه وسلم، إذا ندبهم لبذل أموالهم لتغطية نفقات الجهاد. أما الأمر بعدُ فقد أصبح مختلفاً؛ إذ اتسعت دولة الإسلام، وأصبح كثير من المسلمين أشحّة على أموالهم. وإذا لم يكن لهذه الدولة مال مدخر تستعين به في أوقات الشدة، فإن أمرها سيؤول إلى الزوال والفناء، ما يتنافى مع ما شرعت الإمامة لأجله، فكان الادخار مطلباً متعيّناً^(١).

المسألة الثانية عشرة: الحكم إذا نفذت الأموال من بيت المال:

يذكر الجويني أن هذه المسألة أهم مسائل الفقه المالي، المتعلق بأبحاث السياسة الشرعية. وصورة المسألة، أن تنفذ الأموال من بيت مال المسلمين، وتقوم حاجات وأمر تستدعي وجود أموال لدفعها أو رفعها، وكان الأمر لا يحتمل التأجيل والانتظار. ويؤصّل لها وفقاً لأصلين:

أولهما: أن جنود الإسلام مندوبون لحماية دولته والذب عنها، وإذا لم يكن ثمة أموال تلي احتياجاتهم، وتغطي نفقاتهم، فإن الأمر سيؤول إلى ضعفهم، وضياح الدولة.

ثانيهما: حرمة استباحة أموال المسلمين، وحرمة مد يدي الإمام إليها. وتأسيساً على هذين الأصلين، يبني الجويني الحكم الذي ينبغي للإمام أن يعمل به، حال نفاذ الأموال من بيت المال. ويفترض الجويني هنا صوراً ثلاث:

الأولى: أن يطأ أهل الكفر ديار الإسلام، وفي هذه الحال يجب على الأغنياء «أن يبذلوا فضلات أموالهم... حتى تنجلي هذه الداهية»،

(١) يُنظر: السابق: ٢٤٧ - ٢٥٦، ٢٧٩ - ٢٨٠.

ولا يجوز التواني عن هذه المهمة، وهذا باتفاق حملة الشريعة، والأموال هنا لا قيمة لها ولا اعتبار، إذا كان تهديد أهل الكفر قد طال ديار الإسلام وأهله؛ لأن مقصد حفظ الدين ومقصد حفظ النفس مقدّم على مقصد حفظ المال.

الثانية: أن تقوم دلائل تدل على عزم أهل الكفر مهاجمة ديار الإسلام، والحكم في هذه الحال، أنه «لا يحل في الدين تأخير النظر للإسلام والمسلمين... والدفع أهون من الرفع، وأموال العالمين لا تقابل وطأة الكفار في قرية من قرى الديار». فالمتعين هنا أيضاً حمل الأغنياء على الإنفاق من أموالهم؛ لدفع ما دلت القرائن على وشك وقوعه.

الثالثة: ألا يُخشى من أهل الكفر هجوم، لكن القيام بأمر الجهاد يستدعي مزيد استعداد، ولو لم يُمدد القائمون على حماية دولة الإسلام بالمال، لأدى الأمر إلى وقف الجهاد؛ فهل يلزم الإمام أن يكلف أصحاب الأموال دفع النفقات المستلزمة لتأمين ذلك؟ الذي يقطع الجويني به في هذه الصورة أن على الإمام أن يكلف الأغنياء بذل فضلات أموالهم بما تقوم به كفاية القائمين على حماية الدولة؛ لأننا إذا «كنا لا نسوّغ تعطيل شيء من فروض الكفايات، فأحرى فنونها بالمراعاة الغزوات»^(١).

والحاصل، أن الجويني يذهب إلى أن الأموال إذا نفدت من بيت مال المسلمين، فإن المتعين على الأغنياء بذل فضلات أموالهم؛ إما لرفع ما هو واقع، وإما لدفع ما هو متوقع.

(١) يُنظر: السابق: ٢٥٦ - ٢٥٧، ٢٥٩ - ٢٦٠، ٢٦٢، ٢٦٥ - ٢٦٦.

المسألة الثالثة عشرة: كيف يأخذ الإمام الأموال من الأغنياء:

يذكر الجويني أنه إذا كانت أحكام الشريعة متناهية، والوقائع الحياتية غير متناهية، كان الاجتهاد فيما يستجدُّ من وقائع حياتية أمراً متعيناً. والصحابة رضي الله عنهم قد اجتهدوا في وقائع لم يجدوا فيها نصّاً، فأعملوا الفكر والرأي، واستنبطوا من الأحكام ما يستجيب لحاجات واقعهم وفق سنن الشرع. وتصرفات الإمام ينبغي أن لا تخرج بحال عن ضبط الشرع وسننه. يفترض الجويني هنا حالتين:

الأولى: أن لا يكون للناس إمام يرجعون إليه، والحكم في هذه الحالة يدخل في باب فروض الكفايات، فلا يتعيّن الفرض في حق أحد بعينه من الأغنياء، بل يتعيّن في حق جميع القادرين عليه، فإذا قام به البعض سقط عن الجميع، وإن لم يقم به أحد أثم الجميع.

الثانية: أن يكون للمسلمين إمام يصدر عن أمره، والحكم في هذه الحالة أن الإمام إذا عيّن طائفة لتغطية حاجات بيت المال، تعيّن الواجب في حق تلك الطائفة، ولا يجوز لمن عيّنهم الإمام لهذه المهمة رفض أمره؛ لأن التزام أوامر الإمام ونواهيها ما دامت في حدود الشرع أمر مطلوب. فكما أن حكم الإمام نافذ في المكلّف لو عيّن للجهاد مثلاً، فمن باب أولى أن يكون حكمه نافذاً في ماله. كما أن في أخذ الأموال من الموسرين درءاً لدولة الإسلام، وحفظاً لأهله، ورعاية للأموال نفسها^(١).

أخذ الأموال إنما يكون على أساس المصلحة المعتبرة، وليس بدافع التشهي والتحكم:

ليس للإمام أن يتشهى في تعيين من يُعيّنهم لسدّ حاجات بيت

(١) يُنظر: السابق: ٢٦٦ - ٢٦٨.

المال، بل المطلوب أن يبني تعيينه وفق قواعد الشرع وضوابطه، «فلا يندب قوماً للجهاد إلا إذا رأى تعيينهم منهج الرشاد ومسلك السداد، ثم يُحزَّب الناس حِزْباً، ويجعل نديهم إلى الجهاد نُوباً، وكذلك يجهز إلى كل جيل من الكفار من يليهم... فليُشر على أغنياء كل صُقع بأن يبذلوا من المال ما يقع به الاستقلال»^(١).

وإذا عيَّن الإمام بعض الجهات لتغطية نفقات بيت المال، فإن عليه أن يُعيَّن ويختار مَنْ كثر ماله وقلَّ عياله؛ لأن من كان هذا شأنه وحاله، كان الأمر عليه يسيراً، بخلاف ما لو فعل عكس ذلك؛ إذ إن صاحب العيال - ولو كان ذا مال - لربما شق عليه تقديم المال؛ رعاية لأهله وعياله، وتحسباً لطوارق الزمان، فكان الأخذ ممن كثر ماله وقلَّ عياله هو الأوفق لمقصود الشرع، والأصلح لأمر الناس.

وهذا الحكم فيما إذا كانت دولة الإسلام آمنة مطمئنة، ونفدت الأموال من بيت المال. أما إذا وقعت نازلة عامة ببلاد المسلمين، ودعت الضرورة في دفعها إلى بذل أموال، وصادف الحال خلو بيت المال، فإن المتعيَّن حينئذ على الإمام أن يأخذ من جميع الأغنياء، كل بحسب وسعه، ولا يقتصر في ذلك على طائفة معينة، ولا فئة محددة^(٢).

المسألة الرابعة عشرة: الاقتراض العام:

الاقتراض لصالح بيت المال على صلة وثيقة بما تقدم. ويذكر الجويني رأيين فيه:

أولهما: أن ما يأخذه الإمام من أموال الأغنياء، إنما يكون على

(١) السابق: ٢٧٠ - ٢٧١. و(الجيل): الأمة، والجنس من الناس؛ فالترك جيل، والروم جيل. والجمع: أجيال. المعجم الوسيط، (جيل).

(٢) يُنظر: الغياثي: ٢٧٢، ٢٨٣.

سبيل الاقتراض، ويتعين عليه أن يرد ما أخذه إلى الجهات التي أخذ منها، عندما تتوفر الأموال في بيت المال.

ثانيهما: أن الإمام إذا أخذ الأموال من فئة مخصوصة، فينبغي عليه أن يرد عليهم أموالهم، ويكون ما أخذ منهم إنما هو على سبيل الاقتراض، أما إن كان أخذ الأموال من عموم المسلمين، فلا يتعين عليه الرد والحال كذلك.

ويذهب الجويني إلى أن للإمام أن يأخذ من أموال الأغنياء ما يسدُّ به حاجات بيت المال، ولا يكون ذلك على سبيل الاستقراض، سواء أكان الأخذ على وجه العموم، أم على وجه الخصوص، واستدل لرأيه بثلاثة أدلة عقلية مستندها الشرع^(١).

وهذا الحكم - بحسب الجويني - ليس تحريماً للاستقراض، فإذا رأى الإمام أن الاستقراض لبيت المال فيه استجابة للقلوب، وتيسير للوصول إلى تأمين حاجات بيت المال، كان له أن يستقرض على بيت المال، فيفعل ما يراه الأصح في حق الرعية، والأنسب في حق بيت المال. وعلى العموم، يجوز للإمام أن يستقرض لبيت المال، إذا كان حال بيت المال يقتضي ذلك الاستقراض، وغلب على الظن القدرة على الإحاطة بالحوادث المستجدة في قابل الأيام.

ومحصل القول: «أنه إذا ألت ملمة، واقتضى إمامها مالاً، فإن كان في بيت المال مال، استمدت كفايتها من ذلك المال، وإن لم يكن في بيت المال مال، نزلت على أموال كافة المسلمين، فإذا كُفيت من أموالهم فقد انقضت، وانقطعت تبعاتها وعلائقها، فإذا حدث مال، تهيأ ما حدث للحوادث المستقبلية»^(٢).

(١) يُنظر: السابق: ٢٧٥ - ٢٧٨.

(٢) السابق: ٢٧٧.

المسألة الخامسة عشرة: التوظيف المالي على الأغنياء:

هذه المسألة من مبتكرات الجويني، وبَحْثُهَا يكون وَفْقَ حيثيات

ثلاث:

الأولى: تفريق وتعريف:

لا بد من التفريق بداية بين مسألة التوظيف على الأغنياء، والمسألة التي سبق الحديث عنها؛ فمسألة توظيف الأموال منشؤها مغاير لمنشأ مسألة العجز المالي؛ وذلك أن هذه الأخيرة منشؤها نفاذ بيت المال، بحيث لم يعد ثمة أموال تفي بحاجات المسلمين الواقعة أو المتوقعة؛ والحكم فيها خاضع لمنهج فروض الكفايات، فالمطلوب متعين على جميع القادرين، فإذا قاموا به سقط عن الباقيين.

أما التوظيف المالي فليس منشؤه عجزاً مالياً في بيت المال، وإنما منشؤه أساساً الأخذ بالاحتياط، وجعل الدولة على أهبة الاستعداد، لمواجهة أي طارئ، والحكم فيها وجوب توظيف الأموال على جميع المقتدرين مالياً، قدرأً محددأً من المال، كلُّ بحسب ما يملك. والمُسْتَحْلَص من كلام الجويني في هذا الخصوص أن (التوظيف)؛ يعني: إعطاء المشروعية للدولة أن تفرض التزامات مالية على الثروات والممتلكات الخاصة^(١).

الثانية: مقدمات وأسباب:

يذكر الجويني بعض المقدمات والأسباب التي تستدعي توظيف

الأموال، تتلخص في التالي:

(١) يُنظر: فقه التوظيف عند الإمام الجويني مع محاولة لتنظيره في فكر مالي اقتصادي، أ.د. رفعت السيد العوضي. قطر، جامعة قطر، ضمن أبحاث الذكرى الألفية لإمام الحرمين الجويني، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م: ٩٥٢.

أولاً: اتساع رقعة الإسلام، وكثرة القائمين على تسيير شؤون دولته، حفاظاً عليها داخلياً، ونشراً لدعوتها خارجياً؛ إذ إن موارد الدولة لا تسمح بتغطية كل هذه النفقات، ما يجعل توظيف أموال على الأغنياء مطلباً شرعياً، ما دام الأمر محققاً لمصلحة المسلمين.

ثانياً: أن وارد الدولة من المغانم والفيء لا يفي باحتياجات بيت المال، فضلاً عن أن أمر هذه الواردات غير ثابت ولا مستقر. وعبارات الجويني التي تقرر هذا النظر عديدة؛ من ذلك قوله: «فالغالب أن ما يتفق من أحماس الغنائم لا يُقيم الأود، ولا يديم العُدَد؛ فإننا كما نُصيب نُصاب»، وقوله: «لا تقوم المملكة بتوقع الاغتنام، ولا بد للإمام من الاعتصام بأوثق عصام».

ثالثاً: أن إمام المسلمين مأمور بالأخذ بالاحتياط والتأهب والاستعداد بأقصى العَدَد والعُدَد؛ لحفظ الأمة من أي اعتداء أو اختراق، سواء أكان الاعتداء والاختراق من الداخل أم من الخارج.

رابعاً: أن دولة الإسلام إذا هوجمت من قبل المتربصين بها، فإن الناس سيضطرون إلى دفع شرهم بكل ما يملكون من غال ورخيص، لكن لو كانت أوضاع بيت المال معدة لمواجهة هذه الواقعة، لما اضطر الناس إلى بذل أموالهم، ولحفظوها من الهلاك والسلب. وهذا ما عبّر عنه الجويني بقوله: «ولو تقدمنا بوجه الرأي، لظننا أن الأمور في استتبابها تجري على سنن صوابها».

خامساً: لو فُرضَ عدم وجود إمام يقوم بأمر المسلمين، لاحتاج الناس أن يقيموا حُرَّاساً يحرسونهم في أنفسهم وأموالهم، ولاستدعى الأمر منهم أن يدفعوا لهم أضعاف ما سيدفعونه للإمام^(١).

(١) يُنظر: الغياثي: ٢٨٠ - ٢٨٥؛ الفكر الاقتصادي عند إمام الحرمين الجويني،

سابق: ٩٠٣.

من أجل ذلك، كان «لا بد من توظيف أموال يراها الإمام قائمة بالمؤن الراتبية، ومدانية لها. وإذا وُظف الإمام على الغلات، والثمرات، وضروب الزوائد والفوائد من الجهات يسيراً من كثير، سهّل احتمالها، ووفر به أهبّ الإسلام وماله، واستظهر رجاله، وانتظمت قواعد الملك وأحواله». فالغرض من التوظيف إذن: انتظام أمر دولة الإسلام، واستقرارها اقتصادياً وأمنياً.

إذن، توظيف أموال على الأغنياء حكم قطعي لا مردّ عنه؛ ومنشأ هذه القطعية أن الحفاظ على الدولة مقصد أساس للحفاظ على كليات الشريعة، فإذا تداعت تلك الدولة تداعت بتداعيتها تلك الكليات، فكان الحفاظ على الدولة وحمايتها طريقاً متعيناً للحفاظ على تلك الكليات، والحفاظ على الدولة لا يتحقق ولا يكون إلا بالاستعداد بأنواعه كافة، والمال نوع من أنواعه، فيكون التوظيف على الأغنياء أمراً متعيناً. وهذا «الذي ذكرناه أمر كلي، بعيد المآخذ من آحاد المسائل».

ويدعم الجويني هذا الاستدلال الكلي على وجوب توظيف أموال على الأغنياء، باستدلال جزئي مجمع عليه، هو فعل عمر رضي الله عنه، حين وُظف الخراج على أراضي العراق، وقد لاقى فعله من الصحابة رضي الله عنهم قبولاً، فكان ذلك إجماعاً على مشروعية التوظيف.

والتوظيف إنما يكون على المداخل، والمحاصيل، والتجارات، وبحسب الجويني «على الغلات، والثمرات، وضروب الزوائد، والفوائد من الجهات»^(١)، وهذا يشمل الدخل الذي يكسبه الإنسان من عمله، ويشمل أيضاً الثروات التي يملكها؛ كالأراضي، والمصانع، والمحالّ التجارية، ونحو ذلك.

(١) يُنظر: الغياثي: ٢٨٣ - ٢٨٥؛ فقه التوظيف عند الإمام الجويني، سابق: ٩٦٢.

الثالثة: مجالات التوظيف:

أما المجالات التي تُضَرَف فيها الأموال المَوْظَفَة على الأغنياء فتشمل ثلاثة مجالات:

أولاً: الجهاد، سواء أكان دفاعاً عن الدولة داخلياً وخارجياً، أم كان دعوتياً؛ نشرأ لدين الإسلام، فإنه «يتحتم استظهار الإمام بالأعوان والأنصار، فلا بد من الاستعداد بالأموال».

ثانياً: القيام بسدّ حاجات المشرفين على الضياع، في حال لم تفي الزكوات والموارد الأخرى بسدّ حاجاتهم.

ثالثاً: تأمين مصالح المسلمين من الطرق والمياه وحاجات المسلمين الضرورية؛ يرشد لهذا قول الجويني: «لا بد من توظيف أموال يراها الإمام قائمة بالمؤن الراتبية».

والحاصل: أن التوظيف ليس حكماً له صفة الديمومة والثبات، وإنما هو حكم منوط بوضع بيت المال، توفراً ونفاداً؛ فإذا توافر مال يفي بحاجات دولة الإسلام الواقعة أو المتوقعة، كان على الإمام أن يوقف العمل بآلية توظيف الأموال، وإن نفذت الأموال من بيت المال، أو كانت موجودة لكنها لا تفي بحاجات دولة الإسلام الواقعة أو المتوقعة، فالمتعين العمل بتلك الآلية^(١).

المسألة السادسة عشرة: طريق الحصول على الأموال حال خلو الزمان عن الإمام:

الأصل في الأموال أن يتولى الإمام أمرها تحصيلاً وإنفاقاً، لكن لو فرض خلو الزمان عن إمام، فإن على الناس «أن يرجعوا إلى علمائهم،

(١) يُنظر: الغياثي: ٢٣٢ - ٢٣٣، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٥٨ - ٢٦٠، ٢٨٣، ٢٨٦؛ فقه التوظيف عند الجويني، سابق: ٩٤٥ - ٩٥٢.

ويصدروا في جميع قضايا الولايات عن رأيهم، فإن فعلوا ذلك فقد هُذوا إلى سواء السبيل، وصار علماء البلاد ولاة العباد».

والأصل أن يجتمع الناس على واحد من علمائهم، فإن لم يتيسر ذلك، استقلت كل ناحية بعالمها؛ وإذا كان في تلك الناحية أكثر من عالم، فالمتبع أعلمهم، فإن استووا في العلم، اتفقوا على تقديم أحدهم، فإن لم يتفقوا، لجؤوا إلى القرعة. وضابط كل ذلك إقامة أحكام الشرع وفق ما أمر الله به، وسبيل ذلك ربط أمور السياسة الشرعية بإمام مستوف لشروط الإمامة، يقوم بتنفيذ أحكام الله بين خلقه، فإن لم يتيسر ذلك، تعلق أمر إقامة تلك الأحكام بأهل العلم. فإذا توفر إمام مستوف لشروط الإمامة، ولم يكن على درجة من العلم، فإليه يرجع الأمر في تصريف الأموال وتدبير شأنها، لكن يجب عليه الرجوع إلى أهل العلم فيما يأتي ويذر قبل أن يبت في حكم ما. أما إن كان العالم ذا قدرة وكفاية، فإن على الإمام غير العالم اتباعه.

وفي المحصلة، فالمُعْتَبَرُ في تصريف الأموال وتدبيرها القدرة والكفاية مع العلم، فإن لم تتوفر هاتان الصفتان معاً، فالقدرة هي المقدمة، لكن مع الرجوع إلى أهل العلم، فإن لم يتوفر الشخص ذو الكفاية والنجدة، فإن أمر تدبير الأموال منوط بأهل العلم^(١).

توظيف مسائل المبحث

تأسيساً على ما تم بيانه من فقه السياسة الشرعية في المجال المالي عند الجويني، أسعى تالياً لبيان بعض المسائل المالية التي ينبغي توظيفها على واقعنا المعاصر. وهي تنحصر في المسائل التالية:

(١) يُنظر: الغياني: ٣٩١ - ٣٩٣.

المسألة الأولى: حرمة التعدي على أموال الناس:

هذه المسألة أصل مهم في التعاملات المالية، سواء أكان التعامل على مستوى الأفراد، أم كان التعامل على مستوى الأفراد والدولة؛ فالأصل في كل ذلك حرمة التعدي على الأملاك، فلا يجوز للأفراد التعدي على أملاك بعضهم بغير حق، ولا يجوز للدولة التعدي على الأملاك الخاصة، وأيضاً لا يجوز للأفراد التعدي على الأملاك العامة للدولة؛ فأموال الناس محترمة، ولا يجوز للأفراد أو الدولة التسلط عليها بغير وجه شرعي؛ والأموال العامة محترمة، لا يجوز لأحد أياً كان التعدي عليها.

وبناء على هذا الأصل أقول: إن الضرائب بأنواعها المختلفة التي تفرضها الدولة اليوم تدرج تحت هذا الأصل؛ إذ في فرض ضرائب على الناس تَسَلُّطٌ على أموالهم بغير وجه شرعي؛ فبأي حق تؤخذ الضرائب التي توضع على العقارات السكنية، والمحال التجارية، والبضائع المستوردة، ووسائل النقل الخاصة؟ ومما يندرج تحت هذا الأصل حرمة نزع العقارات الخاصة بدعوى ما تقتضيه المصلحة العامة، فلا يجوز نزع تلك الأملاك إلا إذا تحقق أن ثمة مصلحة عامة من نزعها من أيدي أصحابها، بحيث تكون تلك المصلحة ضرورية للناس أو حاجية؛ كشق الطرق، وبناء المدارس، ونحو ذلك.

على أنه في هذه الحالة لا بد من التعويض العادل لكل من نُزعت منه ملكية خاصة؛ إذ إن وجود مصلحة عامة محققة، لا يكفي وحده مسوّغاً لنزع الملكية الخاصة، بل لا بد مع ذلك من التعويض العادل.

ومما يندرج تحت هذا الأصل بطريق الأولى الحفاظ على ثروات الأمة العامة؛ كالبترو، والمياه، والغاز، وغير ذلك من الثروات الظاهرة أو الباطنة، فإن كل تلك الثروات أملاك عامة للأمة، لا ينبغي لمن تولى

أمرها التصرف بها في غير مصلحة حقيقية تعود على الأمة. فلا يجوز بحال جعل عائدات تلك الثروات لأشخاص معيّنين، ولا يجوز بحال تمكين أعداء الأمة من تلك الثروات.

والنظر الفقهي الإسلامي يُقرُّ للدولة التدخل في الأملاك الخاصة في ثلاث حالات:

الأولى: من أجل تحقيق التوازن الاقتصادي بين أفراد المجتمع المسلم ما أمكن إلى ذلك سبيلاً؛ إذ الإسلام يتجه إلى تقليل حدة التفاوت بين طبقات المجتمع قدر المستطاع.

الثانية: من أجل مواجهة احتياجات التكافل الاجتماعي، كما لو حلت بالمجتمع مجاعات، أو نزلت به كوارث طبيعية؛ كالفيضانات، والزلازل، ونحو ذلك.

الثالثة: من أجل كفّ من خيف عليه من كثرة أمواله أن يطغى في التصرف في تلك الأموال والممتلكات فيما يعود بالضرر على الأمة^(١)، وفيما يتنافى مع مصالحها، أو كان ممن يشكل ضرراً محققاً على المجتمع؛ كأصحاب الجرائم، وتجار المخدرات، وتجار الجنس، وشبه ذلك. ومع هذا، فإن تدخل الدولة في مثل هذه الحالات، ينبغي أن يكون مضبوطاً بقواعد الشرع ومقاصده، ولا يستقيم الأمر بأن يُترك الحبل على الغارب.

(١) يُنظر: السابق: ٢٣٣، ٢٧٣؛ في الاقتصاد الإسلامي: المرتكزات، التوزيع، الاستثمار، النظام المالي، د. رفعت السيد العوضي. قطر، كتاب الأمة، سلسلة دورية تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، العدد (٢٤): ٦٠ - ٦١، ٧١، ١١١.

المسألة الثانية: توظيف أموال على الأغنياء^(١):

إذا استدعت التطورات الاقتصادية والاجتماعية في الدولة الإسلامية أن يكون التوظيف له صفة الديمومة والاستمرار، فإن ذلك متجه فقهاً؛ إذ إن التوظيف شُرع في الأصل لقضاء حاجات المجتمع، فإذا كانت تلك الحاجات دائمة ومستمرة لم يكن ثمة ما يمنع أن توظف الدولة على الأغنياء مقداراً محدداً من المال لتغطية تلك الحاجات، لكن لا بد أن يكون ذلك كله وفق ضوابط شرعية معينة وشروط محددة. وعلى الجملة، فإن توظيف الأموال على الأغنياء يكون في حالتين:

الحالة الأولى: إذا لم تفِ أموال الدولة بسد حاجات الفقراء وعَوَزهم، فعلى الدولة حينئذ أن توظف مقداراً محدداً من المال على الأغنياء، يُصرف في سد حاجات الفقراء. ولا يشترط في هذه الحالة أن تدفع الأموال المتحصلة من هذا التوظيف إلى ذوي الحاجات بأعينهم، بل تفعل الدولة ما تراه الأصلح في حق هؤلاء الفقراء، فيمكن أن تقيم

(١) المقصود بمصطلح (التوظيف): إجراء يُلزمُ بموجبه الحاكم القادرين مالياً على دفع مبالغ معينة، لأغراض معينة مشروعة. تتولى الدولة جمعها وفق ما هو مقرر إسلامياً، وتتولى إنفاقها في مجالات محددة. ومصطلح (التوظيف) يقابل ما يسمى في علم الاقتصاد المعاصر بمصطلح (الضريبة)، مع ملاحظة فارق أساسي بين المصطلحين، وهو أن مصطلح (التوظيف) شُرع في الأصل ليغطي حاجة ملحة في المجتمع، بحيث يكون بيت المال عاجزاً عن سدها، فيُلزمُ وليُّ الأمر الأغنياء بدفع جزء مقدر من أموالهم لسد تلك الحاجة، أما إذا لم تكن ثمة حاجة نازلة، فلا يجوز توظيف أموال على الأغنياء. أما مصطلح (الضريبة) فهو له صفة الديمومة، وليس متعلقاً بظرف محدد، وإنما هو التزام تفرضه الدولة على الناس بشكل دائم بنسب محددة، وعلى أنواع معينة من النشاطات الإنسانية. يُنظر: فقه التوظيف عند الجويني، سابق: ٩٣٦، ٩٥٢، ٩٥٧؛ في الاقتصاد الإسلامي، سابق: ٧١، ١٢٧؛ معجم المصطلحات الاقتصادية، سابق: ٣٦١.

لهم بتلك الأموال مشاريع صناعية صغيرة، أو مشاريع استثمارية، يعود عليهم ريعها بالنفع.

الحالة الثانية: إذا كان الوضع الاقتصادي للدولة الإسلامية لا يسمح لها بتأدية المهمات المنوطة بها؛ كالمهمات الدفاعية، والمهمات العلمية والتعليمية، والمهمات الصحية، ومهمات الطوارئ والكوارث، ونحو ذلك من المهمات التي لا تفي ميزانية الدولة الإسلامية بتغطيتها والقيام بأمرها؛ ففي هذه الحالة يكون من المتعين على الدولة توظيف أموال محددة؛ لتغطية تلك النفقات العامة. وهاتان الحالتان من حالات توظيف الأموال كفيلتان بمواجهة الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية التي تعاني منها أكثر دول الإسلام اليوم، وهما كفيلتان بتأمين العيش الكريم لكثير من سكان العالم الإسلامي.

وبما تقدّم يُعلم: أن التوظيف على الأغنياء ليس توظيفاً مطلقاً عن أي قيد أو شرط، وليس توظيفاً دائماً، وإنما هو توظيف خاضع لضوابط وشروط محددة، ومتعلق بأسباب وظروف معينة، فهو أشبه بتشريع خاص، لمواجهة وضع خاص. وقد تبين أن الجويني بعد أن تناول مسألة توظيف الأموال على الأغنياء، نبّه على أن التوظيف على الأغنياء، مستنّده نظراً كلياً شرعي. وأن التوظيف متعلق - وجوداً وعدمًا - بوضع الدولة الاقتصادي، قوة وضعفاً، وانتعاشاً وعجزاً^(١).

ولنُمثّل لما تقدم بمثال من واقعنا المعاصر، فنقول: إن دول الخليج اليوم دول غنية، وتعدّ من أغنى دول العالم، ما يعني: أنه لا يجوز لها أن توظّف أموالاً على الأغنياء من مواطنيها؛ لأن ميزانية تلك

(١) يُنظر بخصوص مسألة التوظيف قواعده وضوابطه: فقه التوظيف عند الجويني،

سابق: ٩٥٢ - ٩٥٣، ٩٥٨ - ٩٦٠؛ الغياني: ٢٨٦.

الدول من القوة بمكان، بحيث يستطيع رصيدها المالي تغطية أي نفقات
آنية أو حوادث طارئة.

المسألة الثالثة: استثمار أموال الأمة:

بيّن الجويني في أثناء تأصيله للفقه المالي للدولة، أن على ولاية
الأمر أن يستثمروا أموال الأمة بما يعود عليها بالنفع. وتأسيساً على ما
أصله الجويني، أقول: إن القائمين على أمر المسلمين اليوم مطالبون بالعمل
على تحصيل كل ما فيه مصلحة للمسلمين، سواء أكانت مصلحة دينية أم
مصلحة دنيوية. والنظر الفقهي الإسلامي يقرر أن على الدولة مسؤولية القيام
بعملية الاستثمار، وتوجيه هذه العملية صوب التنمية الاقتصادية للمجتمع،
وليس صوب استجلاب أموال، تحت أي شكل من أشكال الضرائب؛ لِيُثَقِّقَ
في وجوه كثيرة، ليس من بينها التنمية الاقتصادية والاجتماعية!

وعليه، فإن مما ينبغي العمل عليه اليوم التوجه نحو استثمار ثروات
المسلمين وأموالهم في شتى ميادين الاقتصاد المشروعة، من زراعة
وصناعة وتجارة، تنشيطاً وتطويراً وتوسيعاً، ولا يجوز بحال من الأحوال
أن يبقى المسلمون عالة على غيرهم في مجال الاقتصاد وغيره من
المجالات الحياتية. وليس من الإسلام في شيء أن تستباح أراضي
المسلمين وثرواتهم للأجنبي الذي ينهب خيراتها، في الوقت الذي يُحرمُ
المسلمون من الاستفادة من تلك الخيرات. وأيضاً، ليس من العدل أن
تُستثمر أموال الأغنياء من المسلمين في الغرب في الوقت الذي تتفشى فيه
البطالة بين صفوف عدد كبير من العمالة الإسلامية^(١).

(١) يُنظر: السابق: ٢٦٤؛ في الاقتصاد الإسلامي، سابق: ١١٠، ١١٦. هذا،
وتشير المعلومات المتوافرة عن (٣٥) دولة إسلامية إلى أن نسبة البطالة فيها
تساوي تقريباً (١٩,٢٪). ينظر على الشبكة العالمية: موقع

المسألة الرابعة: الاقتراض العام:

تبيّن في أثناء هذا الفصل، أن المُرضي عند الجويني أن ما يفرضه الإمام على الأغنياء من الأموال في حال وجود عجز مالي في بيت المال، لا يكون على سبيل القرض، وإنما هو مما يدخل في باب فروض الكفايات.

وهذه الصورة التي افترضها الجويني كانت ممكنة التحقق في العصر الذي وُجد فيه الجويني، حيث لم تكن دولة الإسلام بالحجم الذي هي عليه اليوم، ولم تكن العلاقات الاقتصادية في الدولة كذلك بالشكل الذي آلت إليه اليوم.

وأمر الدولة الإسلامية اليوم أصبح أكثر تعقداً وتشعباً؛ فقد ازدادت النفقات العامة للدولة، ونما عدد المسلمين في دول الإسلام كافة، ولم يعد من اليسير تناول المسألة على الشكل الذي عرضه الجويني؛ فلم يعد من الممكن حل الأزمات الاقتصادية التي يعيشها كثير من دول العالم الإسلامي على منهاج فروض الكفايات، بعد أن ضعف لدى الناس الوازع الديني الذي يدفعهم للقيام بتلك الواجبات، وغدا منطق المطالبة بالحقوق هو المنطق السائد لدى كثير من المسلمين.

وإذا كان الأمر كذلك، كان الأخذ بالقول الذي يرى أن ما يأخذه الإمام من الأغنياء إنما يكون على سبيل الاقتراض، وليس على سبيل القرض، هو القول الأنسب لمعالجة الأزمات الاقتصادية التي يمرُّ بها العديد من دول الإسلام. فمثلاً عند حلول بعض الأزمات الاقتصادية يمكن للدولة أن تستعين بأصحاب الأموال والثروات من المسلمين، وتأخذ منهم ما يقوم بحل تلك الأزمة، ويكون ما تأخذه على سبيل القرض، لا على سبيل القرض.

ومسألة الاقتراض من الأغنياء ليس هو الطريق المتعين لمعالجة الأزمات الاقتصادية التي تعاني منها دول الإسلام اليوم، بل لا يمكن

بحال في ظل التطورات الاقتصادية والاجتماعية التي تعيشها دول الإسلام اليوم أن يسير الأمر على هذا النحو، بل لا بد لتلك الدول من طرق أخرى تلجأ إليها، كأن تفرض توظيف أموال، تفي بحل الأزمات. وكالاقتراض من الدول الصديقة، على أن يراعى في ذلك الاقتراض الضوابط الشرعية، وأن لا يكون مشروطاً بشروط تمس بسيادة الدولة الإسلامية.

المسألة الخامسة: فائض بيت المال:

يقابل مسألة عجز بيت المال، مسألة وجود فائض مالي فيه، وقد تبين أن الرأي عند الجويني الاحتفاظ بهذا الفائض إلى قابل الأيام؛ لمواجهة الأزمات التي تحلُّ بالأمّة. وهذا الرأي ربما كان يبدو رأياً رشيداً ومذهباً سديداً في عصر الجويني، غير أن الأخذ به اليوم غير مجدٍ؛ وذلك أن التطورات الاقتصادية والاجتماعية التي طرأت على الدول الإسلامية، تستدعي العمل على الاستفادة من هذا الفائض المالي، وعدم تجميده لمواجهة الأزمات، وذلك باستثماره في مشاريع تنمية اقتصادية، والاستفادة منه في إقامة مراكز البحث العلمي والتقني، وتوجيهه صوب كل ما يخدم الأمّة.

المسألة السادسة: عموم الحرام:

أصل الجويني قاعدة مهمة بخصوص تناول الحرام، وقرر «أن الحرام إذا طبّق الزمان وأهله، ولم يجدوا إلى طلب الحلال سبيلاً، فلهم أن يأخذوا منه قَدْر الحاجة»^(١).

وهذه القاعدة التي افترضها الجويني في تناول الحرام، نجد لها

(١) الغياثي: ٤٧٨.

تطبيقاً اليوم. فبعد أن ارتفعت نسبة التضخم^(١) في أغلب بلاد المسلمين، وأصبحت فرص العمل محدودة، وربما معدومة، ما دفع ويدفع بعض المسلمين للعمل في مجالات لا تتوافر فيها الضوابط والشروط الشرعية؛ كالعمل في البنوك الربوية، والعمل في الفنادق والمطاعم السياحية التي تقدم الخمور والمسكرات، والعمل في بعض المؤسسات التي يسود فيها الاختلاط بين الذكور والإناث، ونحو ذلك من مجالات العمل التي أفرزتها تطورات الحياة المعاصرة.

ولا أدعي عموم الحالة التي افترضها الجويني في دول الإسلام اليوم، لكن الذي لا يمكن تجاهله، هو أن أمر الحصول على العمل بالضوابط الشرعية لم يعد بالأمر المتاح ولا اليسير، وأحسب أن الأمر قد دخل في مرتبة الحاجيات التي يؤدي تركها إلى إدخال المشقة على الناس.

وعليه، فإنني أرى أن الأصل في طلب الأعمال، أن يبحث المسلم عن العمل الذي تتوافر فيه الشروط الشرعية، وأن لا يألو جهداً في البحث عن ذلك، فإن استنفد طرق البحث، ولم يجد لذلك سبيلاً، أو وجد عملاً لكن يترتب عليه مشقة غير معتادة، فليس عليه حرج أن يعمل عملاً غير مستوف للشروط الشرعية، ويكون ذلك من باب الضرورة، أو الحاجة النازلة منزلة الضرورة.

ولا يقال هنا: إن الحالة التي افترضها الجويني هي حالة عموم الحرام في الأرض، وأنه لم يشترط لتناول الحرام في تلك الحالة أن

(١) يُعرّف (التضخم) بأنه: الإفراط في الطلب على السلع والخدمات، ما يؤدي إلى الارتفاع العام للأسعار، ويكون هذا الارتفاع نتيجة تدهور قيمة العملة التي يتداولها الناس. يُنظر: معجم المصطلحات الاقتصادية والإسلامية، سابق: ١٨١. وتشير إحصائيات الأمم المتحدة إلى أن أعلى نسبة تضخم في العالم هي في دول العالم الاسلامي. يُنظر: www.basaernews.com.

يصل الناس إلى حد الضرورة، وإنما يكفي أن يصل بهم الأمر إلى حد الحاجة، والحال اليوم لا يمكن أن توصف بالعموم؛ لأنه لا تزال هناك طرق لكسب الحلال موجودة، وإن كانت قليلة، أقول: لا يقال ذلك؛ لأن تلك السبل الشرعية معظمها قد شُغل، ومحدودية فرص العمل أصبح وضعاً شبه عامّ.

وهذا الذي تقرّر آنفاً، يشدُّ من أزره ما ذكره الجويني في السياق نفسه، من أنه «لو فسدت المكاسب كلها، وطبّق طبق الأرض الحرام... وليس حكم زماننا ببعيد من هذا».

أقول: إذا كان الجويني - وقد مضى على كلامه هذا ما يقرب من عشرة قرون - يقول: «وليس حكم زماننا ببعيد من هذا»، يقصد فساد المكاسب في زمانه، وانسداد طرق الحلال لتحصيلها، فهل يكون بعيداً من الصواب ما تقرّر من وضع فرص العمل اليوم، ووضع العمالة في الدول الإسلامية؟

وثمة استثناس آخر غير الذي تقدم بيانه؛ وذلك أن الجويني أثار سؤالاً حاصله: أن الحرام لو عمّ بإحدى نواحي الأرض فحسب، فما الحكم والحال كذلك؟ يجيب الجويني عن هذا الافتراض، بأنه إذا تمكن أهل ذلك المكان من الانتقال إلى موضع غير الموضع الذي عمّ فيه الحرام، بحيث يستطيعون من خلال هذا الانتقال الحصول على الكسب الحلال، فقد تعين ذلك عليهم، فإن تعذر عليهم ذلك، «وانتظروا انقضاء أوقات الضرورات، لانقطعوا عن مطالبهم... فليأخذوا أقدار حاجاتهم»^(١). وما قرّره قريباً لا يخرج عما قرّره الجويني في هذه الحالة.

(١) يُنظر: الغياثي: ٤٧٦، ٤٨٨.

المسألة السابعة: حرية التبادل الاقتصادي:

قرر الجويني بخصوص التبادل الاقتصادي أصليين مهمين: الأول: قيام المعاملات على أساس التراضي. الثاني: أن أموال الناس محترمة، والناس مختصون بأموالهم.

والذي ينبغي الاهتمام به في هذا السياق، أن تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي للناس ينبغي أن يراعى فيه أصل التراضي بينهم، فلا تتدخل الدولة في كل شاردة وواردة، ولا يجوز لها أن تفرض على الناس نمطاً اقتصادياً معيناً إلا بالقدر الذي يحقق مصلحة عامة. وقد أدى النهج الاشتراكي الذي سلكه كثير من الدول الإسلامية في فترة من الفترات إلى تدهور الوضع الاقتصادي في معظم تلك الدول، ولا تزال آثار اتباع ذلك النهج تعاني منه دولنا الإسلامية حتى اليوم. وقد بدأت تلك الدول تتخلى عن ذلك النهج، وتأخذ بنهج اقتصاد السوق^(١).

والمتحصل: أن «حرية التبادل والمعاملات هما جزء مكمل، ومقوم للحريات الأساسية، التي يحق للناس أن يصدرها تقييماً بشأنها»^(٢). فحرية التبادل الاقتصادي، والتعامل الذي يقوم بين الناس على أساس التراضي، دليل على مدى تحرر الناس من قيد الدولة، ودليل على تقدم المجتمع. على أن تحريم التسالب والتغالب في المعاملات

(١) يُنظر: السابق: ٤٩٤. هذا، وتشير الدراسات إلى أن العديد من الدول الشيوعية سابقاً، تعاني الآن وضعاً أسوأ كثيراً مما كانت عليه في ظل الحكم الشيوعي؛ ومع هذا لا يزال الناس عازفين عن الاقتراع للعودة إلى العهد السابق، بحسب ما تفيدته نتائج الانتخابات في تلك الدول. هذا، ويُقصد بـ(اقتصاد السوق): تنظيم أو تدبير أساسي، يمكن للناس من خلاله القيام بأنشطة تبادلية النفع، بحيث يكون دور الدولة في تلك الأنشطة دوراً ثانوياً. وهذا ما يُعرف بـ(الخصخصة). يُنظر: معجم المصطلحات الاقتصادية: ٧٦.

(٢) يُنظر: التنمية حرة، سابق: ١٩، ١٤٤، ١٧٥.

ليس محصوراً على مستوى الآحاد من الناس، بل كثيراً ما تكون الدولة طرفاً فيه؛ فإن حظر الوصول إلى أسواق الإنتاج الذي يعاني منه كثير من الزراع والمنتجين بسبب التنظيمات الجامدة والقيود المفروضة، يشكل مظهراً من مظاهر التسالب والتغالب على مستوى الدولة، بحيث يضيع على العامل كثيراً من جهده ووقته وماله.

وما قررته آنفاً، لا يعني أن ترفع الدولة يدها تماماً عن النشاط الاقتصادي، بل لا بد للدولة أن تتدخل في النشاط الاقتصادي تنظيمياً، ودعمياً، ومراقبة، ومتابعة، وهذا شيء مشروع ومطلوب، أما التدخل المباشر في نشاط الناس، وإعاقة حركتهم الاقتصادية مدخلاً ومخرجاً، فهذا هو المرفوض.

المسألة الثامنة: الاستقرار الاقتصادي:

من جملة ما أصَّله الجويني في الفقه المالي، قوله: «بل أَلحظ وضع الشرع، وأستشير معنى يناسب ما أراه وأتحرراه»^(١). وهذا مسلك ينبغي أن يؤخذ بعين الاعتبار عند تأسيس الأحكام، والتشريع للواقع. وأفهم من هذا التأصيل، أن الشرع قاصد لتحقيق الاستقرار الاقتصادي، ومتشوف لتحقيق التكامل بين مجالات الحياة. فإذا كان الاستقرار السياسي أمراً مهماً في حياة الأمم، والاستقرار الاجتماعي مطلباً ملحاً في مصير الدول، فإن الاستقرار الاقتصادي لا يقل شأناً عنهما، بل هو متداخل معهما، ومكمل لهما؛ إذ الاستقرار في المحصلة كلُّ متكامل، لا بد لتحقيقه من تألف هذه المجالات مجتمعة. وسبيل تحقيق الاستقرار الاقتصادي، إنما يكون باجتماع أمور ثلاثة:

أولها: التنمية الاقتصادية المدروسة. إن من مسؤولية الدولة أن

(١) الغياثي: ٢٦٦.

تضع خططاً تنموية؛ لتنمية الاقتصاد؛ إذ لا يتحقق استقرار اقتصادي من غير تنمية اقتصادية مدروسة، تراعي حاجات المجتمع.

ثانيها: التخطيط الاقتصادي الشامل. بحيث يشمل الأنشطة الاقتصادية المختلفة بشكل كامل ومتكامل، وعلى المدى المنظور والمأمول.

ثالثها: التوزيع العادل للثروات. وذلك بإتاحة الفرص للجميع للاستفادة من ثروات الأمة، بحيث لا تستأثر طائفة من الناس على خيرات الأمة. وتوزيع الدخل بشكل عادل، بحيث يأخذ كلُّ بمقدار عمله، وبمقدار حاجته، ما يحق التوازن بين أفراد المجتمع، ويضمن حدَّ الكفاية لكل فرد^(١).

على أن مما يسهم بشكل فاعل وفعال في تحقيق الاستقرار الاقتصادي محاربة الفساد؛ إذ إن انتشار الفساد من أهم العوائق التي تعترض طريق الاستقرار الاقتصادي، وتؤدي إلى تدهوره.



(١) يُنظر: في الاقتصاد الإسلامي: ٦٩، ١١١.

خاتمة الفصل

أظهر هذا الفصل - عرضاً وتحليلاً - العديد من مسائل الفقه المالي كما أصَّلها الجويني، وكان من أهم المسائل التي أتى عليها الفصل: مسألة حرمة الأملاك، إيرادات الدولة الإسلامية ومداخلها، التعزير المالي، الجهات التي تُصرف فيها الأموال، تنمية الأموال العامة، فائض بيت المال، الحكم إذا نفذت الأموال من بيت المال، توظيف الأموال على الأغنياء، الاقتراض العام.

وقد سعت في هذا الفصل إلى توظيف ست مسائل رئيسة من مسائل الفقه المالي على واقعنا المعاصر: أولها: حرمة التعدي على أموال الناس. ثانيها: توظيف الأموال على الأغنياء. ثالثها: استثمار أموال الأمة. رابعها: الاقتراض العام. خامسها: عموم الحرام. سادسها: حرية التبادل الاقتصادي.

أتجه في الفصل التالي إلى عرض وتحليل فقه المؤسسة الدعوية كما أصَّله الجويني.



الفَهْرِسْتُ السَّالِسُ

المؤسسة الدعوية

مقدمة الفصل

يهتم هذا الفصل - عرضاً وتحليلاً - بدراسة فقه الدعوة والجهاد كما أصّله الجويني. فأذكر بداية المراكز الأساسية لفقه الدعوة والجهاد. ثم أنعطف تالياً على توظيف ما يمكن توظيفه من فقه الدعوة والجهاد في واقعنا المعاصر. وعلى الجملة، فالحديث في هذا الفصل تنظمه مسائل خمس:

- الأولى: التكيف الشرعي للدعوة إلى الله.
 - الثانية: مجالات الدعوة والهدف منها.
 - الثالثة: القيام بأمر الدعوة منوط بالإمام.
 - الرابعة: دعائم ومكونات الدعوة.
 - الخامسة: أهم الأحكام المتعلقة بفقه الدعوة.
- وأبحث هذه المسائل الخمس في مطالب خمسة:

المطلب الأول

التكيف الشرعي للدعوة إلى الله

يقرر الجويني في أكثر من مناسبة أن «إقامة الجهاد فرض على العباد»، ويقصد هنا الجهاد الدعوي لنشر دين الإسلام؛ إذ الجهاد «في وضع الشرع، مع استقرار الكفار في الديار، من فروض الكفايات». هذا هو الأصل في الجهاد الدعوي، وهو أن يكون فرضاً على الكفاية، إذا قام به بعض المسلمين سقط عن باقي المكلفين. وهذا الجهاد ماض إلى

قيام الساعة. وهذا الأصل المقرر يتخصص ببعض الحالات، فيخرج الجهاد من كونه فرضاً كفائياً، إلى كونه فرضاً عينياً؛ وذلك إذا وطئ الكفار ديار الإسلام، فإنه يتعين على المسلمين كافة أن يهبوا للدفاع عن حرمت الدين^(١).

ومن الحالات التي يتخصص فيها جهاد الكفاية، حال ما إذا عيّن الإمام فريقاً من الناس للثُفرة إلى جهاد الدعوة، فإن تعيينه لهذا الفريق أو ذلك ملزم لهم، وتكون الاستجابة من المعيّنين متعينة، ويكون الجهاد في حق المتعنين فرض عين بهذا التعيين، بعد أن كان فرض كفاية. والتعيين ينبغي أن يكون على منهج الرشاد^(٢). وهذا الحكم مستنده مراعاة مقصد الدين، وتقديمه على مقصد النفس.

ويتخصص فرض جهاد الكفاية أيضاً، فيخرج من كونه فرضاً كفائياً إلى كونه فرضاً عينياً، في حال ما إذا كان الشخص مشاركاً في جهاد الكفاية، وكان في حالة التحام مع العدو، فإنه في هذه الحالة إن أثر ترك الجهاد والانصراف عنه، فإنه لا يحلُّ له ذلك؛ لأن ما كان في حقه فرضاً على الكفاية ابتداءً، قد أصبح متعيناً بالملابسة والمشاركة انتهاءً.

وإذا كان جهاد الدعوة فرضاً على الكفاية في حق عموم الناس، فهو في حق الإمام «بمثابة فرائض الأعيان؛ والسبب فيه أنه تطوّق أمور المسلمين، وصار مع اتحاد شخصه، كأنه المسلمون بأجمعهم، فمن حيث انتاط جرُّ الجنود... بالإمام، وهو نائب عن كافة أهل الإسلام، صار قيامه بها على أقصى الإمكان به كصلاته المفروضة التي يقيمها».

ويذهب الجويني إلى أن الجهاد الكفائي، لا يتعين بوقت محدد،

(١) يُنظر: الغياثي: ٢٥٨، ٢٦١، ٣٦٠.

(٢) يُنظر: السابق: ٢٦٨، ٢٧١ - ٢٧١.

بل تجب إدامته على حسب الإمكان. ويعبر الجويني عن ذلك بقوله: «فالمَتَّبَعُ في ذلك الإمكان لا الزمان». فإذا توافرت لدى الإمام الإمكانيات، فيجب عليه أن يقوم بدعوة الكفار، ولا يتوقف عنها إلا حال كون الإمكانيات لديه لا تسمح بذلك. ويؤكد الجويني في هذا الصدد أنّ أحرى فروض الكفاية بالمراعاة، وأولاها بالقيام: فريضة الجهاد^(١)؛ لأنه بالحفاظ على هذه الفريضة تُحفظ باقي الفروض، وبضياعتها تضيع.

المطلب الثاني

مجالات الدعوة والهدف منها

يقرر الجويني أن المقصود من إقامة الدولة في الإسلام إقامة الدين أولاً، والنظر في الدنيا تابع لهذا المقصد الأساس. هذا عن هدف الدعوة، أما عن مجالاتها، فلها مجالان:

الأول: داخلي، يتمثل في «حفظ الدين بأقصى الوسع على المؤمنين، ودفع شبهات الزائغين»، والسبيل لذلك، «جمع عامة الخلق على مذاهب السلف». ويدخل في هذا المجال «اعتناء الإمام بسد الثغور، فهو من أهم الأمور، وذلك بأن يحصّن أساس الحصون والقللاع، ويستدخر لها بذخائر الأطعمة، ومستنقعات المياه، واحتفار الخنادق، وضروب الوثائق، وإعداد الأسلحة والعتاد، وآلات الصّدّ والدفع، ويرتب في كل ثغر من الرجال ما يليق به». ويقرر الجويني أنه إذا عطل أهل ناحية من نواحي الإسلام، ما هو من شعائر الإسلام الظاهرة؛ كترك الأذان، وترك الجماعات، فإن على الإمام أن يحملهم على إقامتها. لكن إن لم يفعلوا، فهل يجوز قتالهم؟ المسألة محل اجتهاد بحسب الجويني^(٢).

(١) يُنظر: السابق: ٢٠٨، ٢١٠، ٢٦٢، ٣٦٠.

(٢) يُنظر: السابق: ١٨٣، ١٨٤، ١٨٧، ١٩٠ - ١٩١، ٢٠٠، ٢١١.

الثاني: خارجي، يتمثل في دعوة «الجاحدين والكافرين، إلى التزام الحق المبين». وذلك يكون بمسلكين: أحدهما: الحجة والبيان. والثاني: القتال. بخصوص المسلك الأول، إذا «بلغ الإمام تشوف طوائف من الكفار إلى قبول الحق لو وجدوا مرشداً، أشخص إليهم من يستقل بهذا الأمر من علماء المسلمين». فإن لم يفلح هذا المسلك، تعين عليه المسلك الثاني، وذلك بالاستعانة عليهم «بذوي النجدة والسلاح». وبخصوص المسلك الثاني، يقرر الجويني أن لزوم الجنود في الثغور والرباط من غير انبعاث للجهاد، أمر غير مقبول؛ لما يترتب عليه من عواقب غير محمودة؛ منها: وهو الأهم، انقطاع الدعوة إلى الله. ومنها: إغراء أعداء الإسلام في النيل منه. ومنها: انقطاع الأموال عن بيت المال.

والمتحصل بصدد مجالات الدعوة أمران: أحدهما: سلامة دولة الإسلام من البدع والفتن؛ وذلك بتحسينها بعقيدة نقية سليمة. وثانيهما: دعوة غير المسلمين إلى الدين الحنيف^(١).

المطلب الثالث

القيام بالدعوة منوط بالإمام

يؤكد الجويني على نحو ملحوظ أن الجهاد منوط بالإمام، فإن الله ناط به «أمور المسلمين، وربط بنظره معاهد الدين»، وهو «مأمور بمكاوحة الكفار ما بقي منهم في أقصى الديار ديَّار»، ما يعني: أنه لا ينبغي للأفراد «الاستئثار والانفراد والاستبداد بالأنفس في الجهاد، بل ينبغي أن يصدروا عن رأي صاحب الأمر»؛ لأن أمر الدعوة من أهم واجبات الإمام. ويُجوزُ الجويني في حالات خاصة، أن ينفرد الناس

(١) يُنظر: السابق: ١٨٤، ١٩٥ - ١٩٦، ١٩٧، ٢٦١، ٢٦٣ - ٢٦٤؛ فقه إمام الحرمين: ٤٨٧.

بالجهاد، وذلك عند شغور الزمان عن إمام، يقول في تقرير هذا: «أما ما يسوغ استقلال الناس فيه بأنفسهم، ولكن الأدب يقتضي فيه مطالعة ذوي الأمر، ومراجعة مرموق العصر؛ كعقد الجُمع، وجرّ العساكر إلى الجهاد، واستيفاء القصاص في النفس والطرف، فيتولاه الناس عند خلو الدهر».

ويفترض الجويني حال خلو الزمان عن إمام، واستيلاء مستول ذا كفاية واستقلال على الإمامة، فإنه يجوز لهذا المستولي أن يعلن الجهاد، وعلى الناس طاعته. ويعلّل الجويني جواز ذلك؛ بأن «المعنى الذي يُلزم الخلق طاعة الإمام، ويُلزم الإمام القيام بمصالح الإسلام، أنه أيسر مسلك في إمضاء الأحكام، وقطع النزاع والإلزام، وهو بعينه يتحقق عند وجود مقتدر على القيام بمهمات الأنام، مع شغور الزمان عن إمام». ويفترض الجويني حالة ثانية، وهي ما إذا لم يوجد من هو مستوف لشروط الإمامة، ووُجد ذو كفاية، بيد أن فيه ميل إلى انتهاك الحرمات، لم يجز أن يُسند إليه الأمر، إلا إذا نزلت بالأمة نازلة، ولم يمكن دفعها إلا بتعيين ذلك الفاسق، فإن المتعين تقريره؛ لدفع ما نزل^(١).

المطلب الرابع

دعائم ومكونات الدعوة

يقرر الجويني أن إقامة الدين والدعوة إليه، تستند إلى دعامتين أساسيتين: المال، والرجال. ويُعبّر عن هاتين الدعامتين بقوله: «فإن عماد الدولة الرجال، وقوامهم الأموال».

(١) يُنظر: السابق: ١٠٢، ٢٠٩، ٣١١ - ٣١٢، ٣٣٥ - ٣٣٨، ٣٦٦، ٣٨٦، ٣٩٢. و(المكاوحة): المقاتلة، يقال: كاح فلان فلاناً كواحاً: قاتله فغلبه، وشاتمه، وجاهره بالخصومة. وتكاوحا: تخاصما، وأثارا الشر بينهما. المعجم الوسيط، (كاح).

فالرجال القائمون بأمر الجهاد هم الذين يُحَفِّظُ بهم الدين والديار؛ وتكون كفايتهم مالياً من أهم الأمور التي ينبغي على الإمام الاعتناء بها. وهؤلاء لا ينبغي أن يكونوا من المتطوعين، الذين لا ينهضون للمهمات وقت الحاجة، بل لا بد أن يكونوا جنوداً نظاميين، متفرغين للقيام بواجب الدعوة، وحفظ البلاد من كل اعتداء، وينبغي أن يُختاروا من الذين لا تلهيهم الدنيا عن الآخرة. ولا بد لتدبير أمرهم من إنشاء ديوان خاص بهم، يُعرف بـ (ديوان الجند)، يضبط أسماءهم وأحوالهم، ويُعيّن مراتبهم، ويبين طبيعة وظائفهم، ويحدّد مقدار رواتبهم، بحيث «يصرف إليهم ما يرمُّ حَلَّتْهم، ويسدُّ حاجتهم، ويستعفُّوا عن وجوه المكاسب والمطالب، ويتهيؤوا لما رُشِّحوا له».

ويقسم الإمام الجنود النظاميين إلى أصناف، ويرتبهم على مهام، فيخصص قسماً «لنفض حريم البلاد عن المتلصصين»، وقسماً «لردع النابغين من أهل الفساد... ومنهم مرتبون في مرابطة الحصون والقلاع. وآخرون في المضايق والمراصد. والنجدة الكبرى محتفون بالإمام وبأمراء الأجناد في البلاد». أما بخصوص دعامة المال، فيذكر الجويني أن به يكون قوام الرجال القائمين على أمر الدعوة، فلا بد من الاستعداد بالأموال؛ إذ الاستعداد بالمال بمنزلة إعداد الرجال، فهو إحدى العديتين^(١).

المطلب الخامس

أهم الأحكام المتعلقة بفقهِ الدعوة

قرر الجويني في أثناء بحثه لفقهِ الدعوة والجهاد بعض المسائل التي تتعلق بهذا الباب، وهي على الجملة أربع مسائل:

(١) يُنظر: الغيائي: ١٠٢، ٢٠٤، ٢٤٠ - ٢٤١، ٢٤٥، ٢٤٩، ٢٦٣، ٢٨١، ٢٨٤، ٣٥٠، ٣٩٣.

المسألة الأولى: الحكم بالظاهر:

ذهب الجويني إلى أن الكفار - وهم في ساحة المعركة - إذا نطقوا بالشهادتين، فإنه «يُحَكَّم بِإِسْلَامِهِمْ، وَإِنْ تَحَقَّقْنَا أَنَّهُمْ لَمْ يُلْهِمُوا الْهَدَايَةَ لِدَيْنِ الْحَقِّ الْآنَ»^(١). ويستدل لهذا بفعل رسول الله ﷺ، حيث إنه ﷺ كان يداري المنافقين، مع علمه القطعي بنفاقهم.

المسألة الثانية: مدة مهادنة الكفار:

إذا استشعر الإمام من المسلمين ضعفاً، ورأى من المصلحة مهادنة الكفار، كان له أن يفعل ذلك، لكن المهادنة ينبغي أن لا تتجاوز مدتها عشر سنين. يقول الجويني في تقرير هذه المسألة: «ولو استشعر من رجال المسلمين ضعفاً، ورأى أن يهادن الكفار عشر سنين، ساغ ذلك»^(٢). ولم يبيِّن الجويني مستند ذلك. والظاهر أنه استند في تحديد مدة المهادنة إلى ما جرى في صلح الحديبية، وكان رسول الله ﷺ قد أبرم مع قريش صلحاً لعشر سنين.

المسألة الثالثة: حكم من بلغته الدعوة ولم يعلم بتفاصيل الشريعة:

يفترض الجويني صورة حاصلها، أنه إذا بلغت الدعوة طائفة من الناس، فاعترفوا بالوحدانية والنبوة، غير أنهم لم يقفوا على شيء من أصول الأحكام، ولم يتمكنوا من الوصول أو الاتصال بعلماء الشريعة، مع استفراغ الوسع في ذلك، فإنه لا يلزمهم شيء من التكاليف الشرعية؛ لأن العقل لا يقتضي تحريماً ولا تحليلاً، والطريق إلى معرفة الحلال والحرام إنما هو الشرع، و«الزمان إذا فُرض خالياً عن التفاريع

(١) السابق: ٢٣١.

(٢) السابق: ١١١، ٢٠٨.

والتفاصيل، لم يستند أهل الزمان إلا إلى مقطوع به؛ لأن التكليف لا يكون إلا عن دليل شرعي، فإذا عُدِمَ الدليل فلا تكليف، ولم يلزمهم إلا «اعتقاد التوحيد، ونبوة النبي المبعث، وتوطين النفس على التوصل إليه في مستقبل الزمان، مهما صادفوا أسباب الإمكان»^(١).

المسألة الرابعة: حكم المرتد:

تعرض الجويني باقتضاب شديد لمسألة الردة وحكم المرتد؛ وأجمل القول في المسألة على النحو التالي: «فإن قيل: بِمَ يزغ من يزغ عن المنهج المستقيم والدين القويم؟ قلنا: إن كان ما انتحله ذلك الزائغ النابغ ردّة استتابه، فإن أبي واستقرّ وأصرّ، تقدم بضرب رقبته»^(٢).

تلك هي أهم القضايا التي أصّلتها الجويني في باب الدعوة، وقد جاءت في سياق تقريره لأبحاث السياسة الشرعية عموماً، وأبحاث الإمامة على وجه الخصوص.

توظيف مسائل الفصل

المتأمل في فقه الدعوة كما أصّله الجويني لا يعدم العديد من المسائل التي ينبغي توظيفها وتفعيلها في القضايا النازلة بالأمة اليوم. وأهم ما ينبغي توظيفه من ذلك ست مسائل:

المسألة الأولى: حماية بلاد الإسلام:

مما لا مفر من قوله: إن الأمة الإسلامية هي محطّ هجوم من قبل أعدائها، عسكرياً، وسياسياً، واقتصادياً، وثقافياً، وإعلامياً؛ ما يجعل فرض الجهاد فرض عين على كل مسلم، كلٌّ بحسب إمكاناته، وكلٌّ على

(١) السابق: ٤٩٩، ٥٢٤ - ٥٢٥. و(مهما) هنا بمعنى (إن).

(٢) السابق: ١٨٤ - ١٨٥.

حسب طاقاته . ودول الإسلام التي لم يتم إخضاعها عسكرياً وسياسياً قد تم إخضاعها اقتصادياً ومالياً؛ وذلك عن طريق منع المساعدات المالية والغذائية عنها، إذا لم تقم بالمهام المطلوبة منها تماماً، وتنفذ ما يملى عليها من سياسات وقرارات^(١١) .

وحين أقر هذا، فإنني لا أقصد الجهاد بمعناه الخاص؛ إذ «الدعوة إلى الجهاد العسكري، وندب العامة إليه في أمة متوفاة، يدور فيها الأفكار والأشخاص في فلك الأشياء، ستكون بمثابة استنفار الأموات الذين في القبور»^(١٢)، ولكنني أقصد الجهاد بمعناه الراسع: جهاد الكلمة، وجهاد القلم، وجهاد الموقف، وجهاد التربية، وجهاد التثقيف، وجهاد العمل، وجهاد العلم، وجهاد التخصص، وجهاد الإعلام، وجهاد المال، وجهاد النصر، وجهاد المقاطعة. فكل مسلم - وفي أي موقع كان - يمكنه أن يمارس الجهاد الذي يستطيعه، إذا صدق النية وأحسن العمل .

المسألة الثانية: حماية الثغور الثقافية:

إن كسب المعارك وتحقيق الانتصارات والوصول إلى الأهداف لم يعد مقتصراً على استعمال الوسائل التقليدية، بل ظهرت وسائل

(١١) مما يُذكر في هذا الصدد أن ساسة الاستعمار تنبهوا إلى «أن النمط القديم للاستعمار المباشر تزايد كلفته يوماً بعد يوم، ويزداد صعوبة. ولقد ابتدع هؤلاء نظاماً عالمياً جديداً ذكياً، يدار عن بعد بما مكنته الاختراعات والتكنولوجيا الحديثة من وسائل اتصال وتواصل وإدارة، وتتم إدارة هذا النظام بواسطة أدوات السيطرة المالية، وأدوات السيطرة السياسية، عبر متعلمين وطنيين، انصهرت مصالحهم مع مصالح النظام الجديد». يُنظر: نُذر العولمة، عبد الحفي زلوم. بيروت، المؤسسة العربية للدراسات، ط٢، ٢٠٠٠م: ٣٥.

(١٢) هكذا ظهر جيل صلاح الدين: ١٤٦. نقلاً عن دولة السلاجقة، سابق: ٥١٤.

أخرى أصبحت الوسائل القديمة مقارنة بها ربما تكون غير مجدية في كثير من الأحيان، فظهر ما يسمى بالغزو الثقافي، والغزو الفكري، والغزو اللغوي، والغزو الحضاري، وحرب الأفكار، وحرب الإعلام، وحرب المصطلحات، وقد أتقن أعداء الإسلام استخدام كل هذه الوسائل لمحاربة المسلمين، وتحقيق ما يصبون إليه^(١).

وقد تمكن أعداء الإسلام من اختراق معظم الحصون الثقافية في دول المسلمين، وحققوا مكاسب لا يستهان بها في مجال تغيير منهاج التعليم، وفرض لغتهم، ومحاصرة اللغة العربية في عُقر دارها، ثم السعي إلى إحداث قطيعة بين الأجيال الناشئة وماضيها العريق؛ حيث «وصل هذا الغزو إلى منازلنا، ولم يعد أمامنا مفر من مواجهته، المواجهة الصحيحة التي لا تكفي بالتنديد والصراخ والدعاء بالويل والثبور، بل بتطوير استراتيجية محكمة».

أمام هذا الواقع الجديد، أصبح لزاماً على كل من يهمله أمر الإسلام، أن يبذل الجهد والوسع من أجل حماية ما تبقى من ثغور ثقافية مهددة، والدفاع عنها دفاع المستميت؛ إذ هي خط الدفاع الأخير،

(١) يُنظر في هذا الموضوع: كتاب حرب المصطلحات، نخبة من الكُتّاب والمختصين، اتحاد الصحفيين العرب، القاهرة، ٢٠٠٢م؛ معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام، محمد عمارة. وفي تقرير سري تم تقديمه إلى البيت الأبيض سنة ١٩٥٤م، يقول فيه الرئيس الأميركي آنذ هيربرت هوفر: «علينا أن نتعلم كيف ننظم الانقلابات، ونخرب، وندمر، ونقضي على أعدائنا بوسائل أكثر ذكاءً وتطوراً وفعالية من تلك التي يستعملون في مواجهتنا». يُنظر: نذر العولمة، سابق: ١٢٥؛ الغزو الفكري وهم أم حقيقة؟ محمد عمارة؛ موسوعة الغزو الفكري والثقافي وآثاره على المسلمين، إعداد: علي بن نايف الشحود، كتاب إلكتروني على موقع: www.almeshkat.com.

وسقوطها سوف يسقط كل شيء^(١).

المسألة الثالثة: آليات فقه الدعوة اليوم:

ذكر الجويني في أثناء بحثه مسألة تولية المتوحد ذي الكفاية، أنه يجوز «للمطوّعة في الجهاد الإيغال في بلاد أهل العناد من الكفار، على الاستبداد»، وهو يقصد بهذا جواز قيام الأفراد بالجهاد من غير أن يكون ذلك تحت راية الإمام.

والذي ينبغي توظيفه من كلام الجويني هذا، أن يقال: إن الدول الإسلامية إذا قصّرت أو غفلت أو تغافلت عن أمر الدعوة إلى الإسلام، فإن على الأفراد أن يحملوا على عاتقهم عبء تلك الدعوة، فواجب الدعوة إلى الله يشمل كل مسلم قادر على القيام بهذا الواجب، كلٌّ بحسب طاقته وجهده وعلمه، وكلٌّ من موقعه.

إن واجب الدعوة متعين على كل عامل للإسلام وبالإسلام في كل ساحة وباحة، ومكان وميدان، وناد وبيت، في كل وزارة أو مصنع أو متجر أو مجلس... لا بد من حضور وشهود، واقتحام للأبواب الموصدة لتبليغ الإسلام؛ عملاً بقوله تعالى: ﴿ادْخُلُوا عَلَيْهِمُ الْبَابَ فَإِذَا دَخَلْتُمُوهُ فَإِنَّكُمْ عَلَيْهِمْ﴾ [المائدة: ٢٣]، فهذه السُّنَّة الدعوية لا ينبغي التفريط فيها^(٢).

(١) يُنظر: مقالات في الدعوة والإعلام الإسلامي، نخبة من المفكرين والكتّاب. قطر، كتاب الأمة، سلسلة تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، العدد (٢٨)، رجب ١٤١١هـ: ٣٣؛ الدعوة الإسلامية والإعلام الدولي، سابق: ١٥٠، ١٨١، ١٨٣.

(٢) يُنظر: الغياثي: ٣٣٥؛ دعوة الجماهير: مكونات الخطاب ووسائل التسديد، عبد الله الزبير عبد الرحمن. قطر، كتاب الأمة، سلسلة تصدر عن وزارة الأوقاف، العدد (٧٦)، ١٤٢١هـ: ٨١ - ٨٢، ١٨٢؛ الجهاد في الإسلام، سابق: ٤٦، ٤٨، ٢٠٠ - ٢٠٤.

هذا، وإن «البشرية اليوم بحاجة إلى الإسلام أكثر من أي وقت مضى». والمسلمون مطالبون بأن يستخدموا وسائل الاتصال والإعلام في سبيل الدعوة إلى الإسلام، وتوضيح صورته الناصعة، وإبراز محاسنه وثمراته للناس في كل مكان». والقيام بهذا الواجب يشمل المسلمين المقيمين في ديار الإسلام، والمقيمين في ديار الغرب، بل إن المسلمين المقيمين في ديار الغرب واجب الدعوة أكد عليهم وأوجب؛ لأنهم يعيشون في وسط غير إسلامي.

والحاجة ماسة للقيام بأبحاث تلبية حاجات الفرد والمجتمع في المجتمعات الغربية، في الاطمئنان الروحي، والأمن الاجتماعي، والانتماء الفكري. كل ذلك بأساليب تتناسب مع عقلية الغربي، وتقدم الإسلام بإطار عالمي يتناسب مع مشكلات العصر^(١).

على أن ممارسة الجهاد بمعناه الخاص (جهاد الطلب) في ظل اختلال موازين القوى العالمية، وفي ظل ثقافة عالمية معاصرة، تمجد قيم الحرية، وفي ظل قانون دولي يعترف بحدود للدول، ويُقَصِّر مشروعية الحرب على ممارسة حق الدفاع.

أقول: إن ممارسة هذا النوع من الجهاد، أصبح أمراً غير ممكن. ويكون الأجدى والأقرب إلى تحقيق مقاصد الجهاد، الاعتماد على أسلوب الحوار والإقناع؛ إذ إن «الغلبة الآن تتم عن طريق الإقناع، وعن طريق العلم، وعن طريق المحاوراة والكلام، أكثر مما تتم عن طريق القوة والعنف»^(٢).

(١) يُنظر: مقالات في الدعوة والإعلام الإسلامي، سابق: ٣٥، ١٤٢ - ١٤٣؛
الدعوة الإسلامية والإعلام الدولي، سابق: ١٧٩؛ الجهاد ميادينه وأساليبه، د.
محمد نعيم ياسين. عمّان، دار الفرقان، ٣، ١٩٨٦: ٥٢.

(٢) أضواء قرآنية في سماء الوجدان، محمد فتح الله كَوَلْن. ترجمة: أورهان =

المسألة الرابعة: حكم من لم تبلغه الدعوة:

بيّن الجويني أن من لم تبلغه تفاصيل دعوة الإسلام، لا يُكَلَّفُ إلا بما علمه بيقين، مع توطين النفس على التوصل إلى تفاصيل الأحكام، وذلك بالأخذ بالأسباب الموصلة لذلك. والفقهاء عادة يبحثون هذه المسألة، ويقررون - كما يقول ابن قدامة -: «أن الدعوة قد انتشرت وعمت، فلم يبق منهم من لم تبلغه الدعوة إلا نادر بعيد»^(١). فهذا النص يفيد أن الدعوة عمّت وانتشرت، ولم يبق لأحد حجة بعد أن وصلت الدعوة. وذكر الماوردي في «أحكامه» شيئاً ذا علاقة بالمسألة، فقال: «والصنف الثاني: لم تبلغهم دعوة الإسلام، وقلّ أن يكونوا اليوم؛ لما قد أظهر الله من دعوة رسوله، إلا أن يكونوا قوماً من وراء من يقابلنا من الترك والروم في مبادي المشرق وأقاصي المغرب لا نعرفهم، فيحرم علينا الإقدام على قتالهم غرة وبياتاً، قبل إظهار دعوة الإسلام»^(٢).

-
- = محمد علي. القاهرة، دار النيل للطباعة والنشر، ط ١، ٢٠٠٣م: ١٤٧. ويُنظر: المرجع نفسه: ١٤٨؛ فقه الجهاد: دراسة مقارنة لأحكامه وفلسفته في ضوء القرآن والسنة، أ.د. يوسف القرضاوي. وهي دراسة مهمة في هذا الباب، وقد صدرت منذ فترة قريبة، وبعد ما تمّ تحرير معظم هذا البحث.
- (١) المغني، سابق: ٢٩/١٣. ويُنظر: الغيائي: ٥٢٤ - ٥٢٥؛ مشارع الأشواق إلى مصارع العشاق، ومثير الغرام إلى دار السلام، أحمد بن إبراهيم بن محمد ابن النحاس ٨١٤هـ؛ تحقيق: إدريس محمد علي، خالد إسطنبولي. بيروت، دار البشائر الإسلامية، ط ٣، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م: ١٠٢١؛ الجهاد والقتال في السياسة الشرعية، سابق: ٧٧٩/١ - ٧٨٣. هذا، وقد عالج د. هيكل هذه المسألة من جهة حكم قتالهم قبل بلوغ الدعوة إليهم، وما هو المعتمد في إبلاغهم البلاغ المبين. يُنظر رأيه في: الجهاد والقتال في السياسة الشرعية، سابق: ٧٨٩ - ٧٩٢.
- (٢) الأحكام السلطانية، الماوردي، سابق: ٦٤. هذا، ويرى الأستاذ محمد كُوْن أن كثيراً من مجتمعات الإسلام اليوم، نتيجة الأنظمة الفاسدة التي حكمتها، وغيّبت شعوبها عن تاريخها ودينها، أصبحت تعيش أشبه ما يكون بعهد أهل =

وكلام ابن قدامة والماوردي يفيد أن عدم بلوغ الدعوة للناس كافة أمر مستبعد. وهذا في عهد الماوردي وابن قدامة، فمن باب أولى أن تكون دعوة الإسلام قد وصلت أكثر الناس في عصرنا الحاضر، بعد أن طويت المسافات، ووصلت وسائل الإعلام إلى كل مكان من الأرض، وأصبح العالم أشبه بالقرية الواحدة التي تترابط أجزاءها، وتُنقل أخبارها دون حاجز أو مانع.

ومع هذا يمكن أن يقال: على الرغم من انتشار وسائل الإعلام في معظم بقاع الأرض اليوم، وتقارب المسافات، وانتفاء الحواجز والموانع بين الناس، فليس من المستبعد ألا تبلغ دعوة الإسلام بعض الناس، فمن كانت هذه حاله، فلا يكون داخلاً تحت التكليف، مع الإشارة إلى أن تطور وسائل الاتصال والمواصلات اليوم، لم تترك للناس عذراً في التعرف على دين الإسلام، واتباع الحق الذي جاء به؛ فهم مطالبون بالسعي للبحث عن الحقيقة، والبحث عن الدين الذي فُطروا عليه.

المسألة الخامسة: الحكم بالظاهر وتجنب التكفير:

الحكم بالظاهر دليل معتبر شرعاً، ولا ينبغي البحث فيما وراء ذلك عن النوايا، «فمن أقرَّ بالشهادتين فقد دخل في الإسلام، وأجريت عليه أحكام المسلمين، وإن كان كافراً بقلبه؛ لأننا أمرنا أن نحكم بالظاهر، وأن نكل إلى الله السرائر»^(١).

وينبغي على هذه المسألة اليوم - وقد انتشرت ظاهرة التكفير بين

= الفترة، وينطبق عليها حكم من لم تبلغه الدعوة. يُنظر رأيه مفصلاً في: أسئلة العصر المحيِّرة، محمد فتح الله كوكُن؛ ترجمة: أورخان محمد علي. القاهرة، دار النيل للطباعة والنشر، ط ٣، ١٤٢٩: ٢١٨ - ٢٢١.

(١) ظاهرة الغلو في التكفير، د. يوسف القرضاوي. القاهرة، مكتبة وهبة، ط ٣، ١٤١١هـ - ١٩٩٠م: ٣١ - ٣٢.

المسلمين، وأخذ البعض يكفر البعض الآخر، بما يوجب الكفر وبما لا يوجبه - عدد من المسائل:

منها: أن الأخذ بالظاهر من الأفعال والأقوال والتصرفات هو الأصل في الحكم على الناس، فمن أظهر الإسلام نحكم بإسلامه، ونكل سريرته إلى الله؛ يقول الإمام النووي في تقرير هذا الأصل: «واعلم أن مذهب أهل الحق، أنه لا يُكْفَرُ أحد من أهل القبلة بذنْب، ولا يُكْفَرُ أهل الأهواء والبدع، وأن من جحد ما يُعلم من دين الإسلام ضرورة حُكْم بردته وكفره، إلا أن يكون قريب عهد بالإسلام، أو نشأ ببادية بعيدة ونحوه ممن يخفى عليه، فيعرف ذلك، فإن استمر حُكِمَ بكفره. وكذا حُكِمَ مَنْ استحلَّ الزنا أو الخمر أو القتل أو غير ذلك من المحرمات التي يُعلم تحريمها ضرورة»^(١).

وقد قال الغزالي في هذا المعنى: «والذي ينبغي أن يميل المحصل إليه: الاحتراز عن التكفير ما وجد إليه سبيلاً؛ فإن استباحة الدماء والأموال من المصلين إلى القبلة المصرحين بقول: لا إله إلا الله، خطأ، والخطأ في ترك ألف كافر في الحياة، أهون من الخطأ في سفك مِحْجَمَة من دم مسلم»^(٢).

ويقول الشيخ القرضاوي: «ينبغي أن نكفر من يجاهرون بالكفر دون استحياء، ونكفَّ عمن ظاهرهم الإسلام، وإن كان باطنهم خراباً من الإيمان»^(٣).

(١) شرح صحيح مسلم، سابق: ١/١٨٧.

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد، الغزالي، محمد بن محمد (٥٠٥)، تقديم: د. عادل العوا. بيروت، دار الأمانة، ط ١، ١٣٨٨هـ - ١٩٦٩م: ٢٢٣. ويُنظر: كتاب الأم، سابق: ٨/٨٩. و«المِحْجَمَة»: القارورة التي يجمع فيها دم الحجامة. المعجم الوسيط (حجم).

(٣) ظاهرة الغلو في التكفير، سابق: ٢٤. ويُنظر: السابق: ٨.

فالإجماع حاصل بين علماء الأمة على أن أمر التكفير ليس بالأمر الهين واليسير؛ ومن ثمّ فلا ينبغي القول به إلا بدليل قطعي لا شبهة فيه. ويكون من المهم في هذا الصدد، توعية الناس وتعليمهم موجبات التكفير القولية والفعلية؛ حذراً من الوقوع فيها من حيث يشعرون أو لا يشعرون.

المسألة السادسة: السلام مع غير المسلمين:

تعرّض الجويني ضمن فقه هذا الفصل لمسألة مهادنة الكفار، وقرر أن المسلمين إذا كانوا في حالة من الضعف يجوز لهم مهادنة الكفار مدة لا تزيد عن العشر سنوات^(١). والذي ينبغي على فقه هذه المسألة، أن السلام مع الدول غير المسلمة يمكن أن يصار إليه اليوم، وليس بالضرورة أن يكون الموقف منها موقف العداة والمواجهة والحرب؛ وذلك للاعتبارات التالية:

أولاً: أن قوله تعالى: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْتَحِ لَهَا﴾ [الأنفال: ٦١]، حمّله بعض المفسرين على أن السلام مع غير المسلمين مرتبط بمصلحة المسلمين، فإن كانت مصلحتهم تقتضي مهادنتهم، فلا حرج في ذلك، بل ربما تكون مسالمتهم متعيّنة، إذا كان عدما يعود على المسلمين بضرر أكبر من المسالمة.

يقول الجصاص: «ولا نعلم أحداً من الفقهاء يحظر قتال من اعتزل

(١) الجويني في هذه المسألة كان أميل للتمسك بظاهر النص منه بالعمل بالمقصد الذي شرع له الصلح مع الكفار. ومن المفارقة، أن الجويني في مسألة جهاد فرض الكفاية ذهب إلى أن المعتبر هو الإمكان، وليس الزمان، وهذا القول هو الأليق بتلك المسألة؛ في حين أنه في مسألة المهادنة تمسك بالمدة، وحددها بعشر سنوات، من غير أن يذكر دليل هذا التحديد، ولم يلتفت هنا إلى ما تقتضيه مصلحة المسلمين، فكان الأليق بما نعرفه من فقه الجويني أن يبني حكم هذه المسألة على أساس مصلحة المسلمين، وليس على أساس مدة محددة.

قتالنا من المشركين، وإنما الخلاف في جواز ترك قتالهم، لا في حظره؛ فدلّ قوله على أن من أهل العلم من يرى أن من ترك قتالنا، يجوز أن نترك قتاله، وهذا قول ابن شبرمة والثوري وكثير من المعاصرين. يقول د. هيكل: «وعلى القول بجواز ترك قتال المشركين، يصدق ذلك على ترك قتالهم بمهادنة، وبدون معاهدة»^(١).

ويرشد إلى جواز عقد الصلح مع غير المسلمين، إذا كانت المصلحة تقتضي ذلك، ما ذكره ابن كثير عند تفسيره لآية الأنفال، قال: «فأما إن كان العدو كثيفاً، فإنه يجوز مهادنتهم»^(٢)، ما يعني - بحسب ابن كثير -: أن السلم مع غير المسلمين منوط بما فيه مصلحة للمسلمين، فإذا كان المسلمون من القوة والمكانة، بحيث لا يمكن لمن ناوهم النيل منهم، فلا يجوز عقد السلم والحال كذلك. وإن كان المسلمون على حالة من الضعف والهوان، بحيث لو جرى بينهم وبين عدوهم قتال لنال منهم، فالصلح - والحال كذلك - جائز، ولا يُستبَعَد أن يكون متعيناً، بحسب ما يفيدته كلام ابن كثير.

وقريب مما ذكره ابن كثير، ما قرره ابن تيمية من أن مهادنة الكفار جائزة، وعقدها مرتبط بما يراه الإمام من مصلحة، يقول: «وجوز عقدها مطلقاً ومؤقتاً، والمؤقت لازم من الطرفين يجب الوفاء به ما لم ينقضه العدو... وأما المطلق فهو عقد جائز، يعمل الإمام فيه

(١) أحكام القرآن، الجصاص، سابق: ٢٧٨/٢؛ الجهاد والقتال، سابق: ٨٠٧/١. ويُنظر: الإنجاد في أبواب الجهاد، ابن المناصف، محمد بن عيسى بن أصبغ (٦٢٠)، تحقيق: قاسم عزيز الورّاني. بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١، ٢٠٠٣م: ٩٧. ويُنظر في أدلة القائلين بجواز ترك قتال غير المسلمين من المعاصرين: الجهاد والقتال، سابق: ٧٤٩/١ - ٧٥٢؛ الجهاد المشروع في الإسلام، عبد الله بن زيد آل محمود. قطر. د.ت: ٩.

(٢) تفسير القرآن العظيم، سابق: ١١٤/٧.

بالمصلحة»^(١)؛ أي: أن مصالحة غير المسلمين جائزة، سواء أكانت بعقد مطلق عن الزمن، أم كانت بعقد مقيد بزمن، بيد أن المصالحة إذا كانت بعقد مطلق، فإن ذلك العقد يكون غير لازم، بل متعلق بما فيه مصلحة للمسلمين.

واستدل ابن حجر، بأية الأنفال «على مشروعية المصالحة مع المشركين»، وحَمَلَ الشرط الوارد في الآية على أن يكون الصلح مقيداً «بما إذا كان الأخطُّ للإسلام المصالحة، أما إذا كان الإسلام ظاهراً على الكفر، ولم تظهر المصلحة في المصالحة فلا»^(٢)؛ وظاهر من كلام ابن حجر أيضاً، أن السلام مع غير المسلمين متعلق بمصلحة المسلمين وجوداً وعدمًا.

وقد استدل د. هيكل بالآية نفسها على «أن الدول غير الإسلامية إذا مالوا إلى معاهدة السلام مع الدولة الإسلامية، مع احتفاظ تلك الدول باستقلالها، وأنظمة حكمها، فإن المسلمين مكلفون بقبول الميل إلى السلام المعروف... وهذا يفيد عدم مشروعية قتال تلك الدول بهدف إخضاعها للحكم الإسلامي، وإلحاقها بدار الإسلام»^(٣).

وما قرره د. هيكل هو ما يفيد ظاهرها، وما تفيد صيغة الأمر فيها، بقطع النظر عن الملابس والتقديدات التي وجَّه المفسرون على

(١) الفتاوى الكبرى، ابن تيمية، أحمد (٧٢٨)، تحقيق وتعليق وتقديم: محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا. بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٧ م: ٥٤٢/٥. ويُنظر: الاختيارات الفقهية من فتاوى ابن تيمية، البعلبي، علي بن محمد بن عباس (٨٠٣). بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٦ هـ - ١٩٩٥ م: ٢٦٢.

(٢) فتح الباري، سابق: ٣٣١/٦. ويُنظر: مواهب الجليل، سابق: ٦٠٢/٤؛ الجهاد في الإسلام، سابق: ٢٢٩ - ٢٣٠.

(٣) الجهاد والقتال في السياسة الشرعية، سابق: ٧٥١/١.

أساسها هذه الآية؛ حيث إن جلَّ المفسرين لم يقل بهذا الظاهر، ولم تذكر كتبهم - فيما رجعت إليه - وجوب الاستجابة للسلم إذا طلبه العدو.

ثانياً: إذا نظرنا إلى عقد السلام مع غير المسلمين على أساس الموازنة بين المصالح والمفاسد، تبدَّى أن قتال غير المسلمين بقصد دعوتهم إلى الإسلام اليوم، يترتب عليه من المفاسد والمضار، أكثر مما يترتب على ترك قتالهم؛ إذ إن الناس اليوم لم يعودوا يتقبَّلون فكرة الإكراه، بل يَقْبَلُونَ ما يأتي عن طريق الحجة والعقل والبرهان. ويُسَعَف في هذا المقام قوله ﷺ: «إن الله رفيق، يحب الرفق، ويعطي على الرفق ما لا يعطي على العنف، وما لا يعطي على ما سواه»^(١).

ثالثاً: إن وضع المسلمين اليوم - وعلى المستويات كافة - لا يسمح بالعمل بما قرره جمهور أهل العلم من وجوب قتال الكفار إن لم يستجيبوا لدعوة الإسلام؛ إذ ما هم عليه من ضعف وتبعية وتفرق، لا يسمح لهم بالعمل بهذا القول. وعلى فرض إمكانية ذلك، فإن النتائج المترتبة على العمل بهذا القول، لن تكون لصالح الدعوة، بل ستعود بالضرر عليها وعلى المسلمين، ما يعني: أن واجب المسلمين اليوم بذل الجهد لعرض الإسلام عرضاً صحيحاً نقيّاً.

وقد ذكر الفراء في أثناء حديثه عن ولاية تدبير الحرب، أن مهادنة الكفار - إذا لم تدعُ الضرورة إليها - لم تجز مهادنتهم^(٢). ومفهوم كلامه أنه إذا كانت ثمة ضرورة تستدعي عقد المهادنة، فلا حرج في عقدها. والذي أراه أن وضع المسلمين اليوم ينطبق عليه ما ذكره الفراء؛ إذ إن

(١) رواه مسلم في كتاب البر والصلة والآداب، باب فضل الرفق، رقم (٢٥٩٣).
(٢) يُنظر: الأحكام السلطانية، الفراء، سابق: ٤٩. وقارن مع الأحكام السلطانية، الماوردي، سابق: ٨٥.

المسلمين اليوم هم في حالة ضرورة، يتجه معها القول بجواز عقد سلام مع غير المسلمين.

على أن قوله تعالى: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا﴾ [الأنفال: ٦١]، لا يُفهم منه جواز عقد سلام مع المحتل الغاصب للأرض؛ إذ الصحيح أن المقصود من هذه الآية جواز مسالمة الأعداء غير المحتلين للأرض، إذا كان المسلمون في حالة من الضعف، بحيث لا تسمح لهم الظروف بدعوة غير المسلمين بطريق الجهاد، ورأى الإمام أن المصلحة تقتضي الصلح معهم، أو أن المقصود بالآية جواز مصالحة العدو، إذا طلب هو الصلح ابتداءً. وعلى كلا التفسيرين للآية، لا يجوز بحال عقد الصلح مع المحتل؛ لأن مناط الآية وموضوعها العدو المقاتل غير المحتل، وغير المغتصب للحقوق^(١).



(١) يُنظر: الدستور القرآني، سابق: ٥٩٣؛ الجهاد في الإسلام: ٢٣٢ - ٢٣٥.

خاتمة

الفصل السادس والباب الأول

انتظم هذا الفصل خمس مسائل رئيسة تتعلق بفقہ الدعوة كما أصّله الجويني: أولها: التكييف الشرعي للدعوة إلى الله. ثانيها: مجالات الدعوة والهدف منها. ثالثها: القيام بأمر الدعوة منوط بالإمام. رابعها: دعائم ومكونات الدعوة. خامسها: أهم الأحكام المتعلقة بفقہ الدعوة.

وفي خطوة تالية سعيت في هذا الفصل إلى توظيف ست مسائل، كانت وفق التالي: المسألة الأولى: حماية بلاد الإسلام. المسألة الثانية: حماية الثغور الثقافية. المسألة الثالثة: آليات فقہ الدعوة اليوم. المسألة الرابعة: حكم من لم تبلغه الدعوة. المسألة الخامسة: الحكم بالظاهر وتجنب التكفير. المسألة السادسة: السلام مع غير المسلمين.

وبانتهاء هذا الفصل ينتهي الباب الأول من هذه الدراسة. وقد عرضت في هذا الباب فقہ المؤسسات الرئيسة للدولة الإسلامية كما أصّله الجويني؛ فعرضت فقہ المؤسسة السياسية، وفقہ المؤسسة العلمية، وفقہ المؤسسة القضائية، وفقہ المؤسسة الاجتماعية، وفقہ المؤسسة المالية، وأخيراً لا آخراً فقہ المؤسسة الدعوية.

أتجه تالياً إلى الباب الثاني من هذه الدراسة، وهو مخصص لتتبع قواعد السياسة الشرعية كما قعدها الجويني، وأتبع ذلك بيان مقاصدها، وأنعطف بعد ذلك على رصد فقہ الموازنات بين مسائلها. وأنهى هذا الباب بفصل أُبين فيه أثر الجويني فيمن جاء بعده.

الباب الثاني

السياسة الشرعية عند الجويني تقعيداً وتقصيذاً وموازنة

- الفصل الأول: قواعد السياسة الشرعية عند الجويني.
- الفصل الثاني: مقاصد السياسة الشرعية عند الجويني.
- الفصل الثالث: فقه موازنات السياسة الشرعية عند الجويني.
- الفصل الرابع: أثر الجويني فيمن بعده في فقه السياسة الشرعية.

مقدمة الباب

هذا الباب مخصص لرصد وبيان أربع قضايا رئيسة في فقه السياسة الشرعية عند الجويني:

القضية الأولى: بيان قواعد السياسة الشرعية التي قَعدها الجويني.

القضية الثانية: رصد مقاصد السياسة الشرعية التي أصَّلها الجويني.

القضية الثالثة: بيان منهج فقه الموازنة عند الجويني لتأصيل فقه السياسة الشرعية.

القضية الرابعة: تتبع أثر فقه السياسية الشرعية عند الجويني فيمن بعده.

وسوف أبحث هذا القضايا في فصول أربعة، ينتظمها التقسيم الآتي:

الفصل الأول: قواعد السياسة الشرعية عند الجويني.

الفصل الثاني: مقاصد السياسة الشرعية عند الجويني.

الفصل الثالث: فقه موازنات السياسة الشرعية عند الجويني.

الفصل الرابع: أثر فقه السياسة الشرعية عند الجويني فيمن بعده.



الفَصِيحُ الْأَوَّلُ

قواعد السياسة الشرعية
عند الجويني

مقدمة الفصل

من المقولات الأساسية التي قررها أهل العلم فيما يتعلق بتقعيد القواعد عموماً، قولهم: «إن ضبط الأمور المنتشرة المتعددة في القوانين المتحدة هو أوعى لحفظها، وأدعى لضبطها»^(١)؛ وقولهم أيضاً: إن «القواعد العامة - في أي علم من العلوم - هي الركائز التي يقوم عليها، وينضبط بها. وفي إطارها تنتظم جزئياته، وتنمو نظرياته»^(٢).

وقد كان الجويني مدركاً لأهمية تقعيد القواعد؛ لضبط المسائل الفرعية، ونظم الأبواب الفقهية، وكان له اعتناء خاص بالتقعيد عموماً، يمكن تلمّسه في كل ما كتب، من فقه، وأصول فقه.

وممن تنبّه إلى هذا الملحظ عند الجويني أستاذنا الفاضل عبد العظيم الديب، حيث قال في مقدمة تحقيقه لكتاب «نهاية المطلب في دراية المذهب»: «اهتم إمام الحرمين في كتابه هذا بوضع القواعد والضوابط اهتماماً بالغاً». وقال أيضاً واصفاً منهج الجويني عموماً: «فهو متشوف أبداً إلى التأصيل والتقعيد»^(٣). وتنبه إليه أيضاً أ.د. رفيق يونس المصري، فقال في هذا الخصوص: «فكر الجويني يغلب عليه أنه مبادئ وقواعد

(١) المنشور في القواعد، الزركشي، محمد بن بهادر بن عبد الله (٧٩٤)، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل. بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م: ١١/١.

(٢) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، د. أحمد الريسوني. بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات، ط ١، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م: ٢٨٠.

(٣) مقدمات نهاية المطلب: ٢٦٢، ٢٦٦.

وكليات». وقال أيضاً: «وله أقوال تنزل منزلة القواعد الكلية»^(١).

وقد ضمّن الجويني كتابه «الغياثي» العديد من القواعد المتعلقة بفقهِ السياسة الشرعية. وأشار إلى هذا المسلك في مواضع من كتابه المذكور، فقال في بداية بحثه مسائل المستنابين: «غرضنا لا يُفْضَى إلى قصاره، ولا يُبْلَغ منتهاه، ما لم نمهّد في الولاة أجمعين قواعد، تنبّه على صفات الحماة». وقال في نهاية ذلك البحث: «والذي ذكرناه الآن جَمَلٌ، تجري مجرى الأساس والتوطئة وتمهيد القواعد»^(٢).

وعرّف بكتابه «نهاية المطلب» بأنه «يحيوي تقرير القواعد، وتحرير الضوابط والمعاهد». وقال معتذراً بعد أن أطال القول في بعض مسائل كتابه «النهاية»: «غرضي الأظهر في وضع هذا الكتاب التنبيه على قواعد الأحكام ومثاراتها». وقال أيضاً: «الذي يقتضيه الترتيب الذي وضعنا عليه الكتب أن تقدم قواعد، منها منشأ المسائل، حتى إذا تمهدت، خضنا بعد تمهيدها في المسائل»^(٣).

ولم يستعمل الجويني مصطلح (القاعدة) بمعناه الفقهي، بل توسع باستعماله. فاستعمله في مواضع عديدة من كتبه بمعناه اللغوي العام؛ من ذلك قوله في فاتحة كتابه «العقيدة النظامية»: «وقد صدّرتها بقواعد عن العقائد على أساليب لم أسبق إليها». وقوله: «حتى إذا تقررت القاعدة رتبنا عليها ما يتضح به المقصود». وقال في مفتتح الحديث عن المسائل المتعلقة بخلو الزمان عن تفاصيل الشريعة: «نذكر في كل أصل من أصول الشريعة قاعدة تنزل منزلة القطب من الرّحى، والأسّ من المبنى: ونوضح

(١) الفكر الاقتصادي عند إمام الحرمين الجويني، سابق: ٩٢٤ - ٩٢٥.

(٢) الغياثي: ١٣٢ - ١٣٣، ١٦٢.

(٣) نهاية المطلب: ٣/١، ١١٠، ٤١٨/١٨. وحول اهتمام الجويني بالتعديد، يُنظر: السابق: ٤٢٧/٢، ٤٣٦، ٧٠/٥، ٥٠٦، ٦٥/٦.

أنها منشأ التفاريع، وإليه انصراف الجميع^(١). فقوله: «رتبنا عليها»، وقوله: «والأسس من المبني»، يفيد أن الجويني يقصد بمصطلح (القاعدة) معناه اللغوي العام؛ وذلك أنه جعل القاعدة بمثابة الأساس الذي يُبنى عليه البناء ويقوم. وهذا التوسع في استعمال (القاعدة) بالمعنى العام مسلك معهود عند العلماء، وليس مما اختص به الجويني^(٢).

ولا بد من التنبيه هنا على أمر ذي بال، وهو أنني لا أقصد بمصطلح (القاعدة) في هذا الفصل معناه الاصطلاحي الفقهي، الذي يفيد اندراج عدد من الجزئيات تحت حكم كلي، وإنما أقصد بهذا المصطلح معناه اللغوي العام، الذي هو الأصل والأساس الذي ينبنى عليه الشيء ويقوم^(٣).

هذا، وقد سلكت في جمع هذه القواعد وترتيبها مسلكاً موضوعياً،

(١) العقيدة النظامية، سابق: ١٢٢؛ الغياثي: ٣٢٩، ٤٣٤ - ٤٣٥. وحول استعمال الجويني لمصطلح (القاعدة) بمعناه اللغوي، ينظر إضافة لما تقدم: الغياثي: ١١٨، ٢٦٧، ٤٧٦؛ نهاية المطلب: ١/٢٩٥، ٣٨٥، ٤٦٠/١٧، ٤٧٣؛ البرهان: ١/٩٢، ٢٤٨، ٥١٩/٢، ٥٩٢.

(٢) يُنظر: قواطع الأدلة في أصول الفقه، السمعاني، منصور بن محمد بن عبد الجبار (٤٨٩)، تحقيق: مركز البحوث والدراسات بمكتبة نزار مصطفى الباز. مكة المكرمة، ط ١، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م: ٦٤٤/٢ المنخول من تعليقات الأصول، الغزالي، محمد بن محمد (٥٠٥)، تحقيق: د. محمد حسن هيتو. دمشق، دار الفكر، ط ٣، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م: ٣٣٩، ٣٤٤، ٥٥١، ٥٩٥.

(٣) حول تحرير معنى القاعدة الفقهية، ينظر: نظرية التعميد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء، د. محمد الروكي، تقديم: د. فاروق حمادة. بيروت، دار ابن حزم، ط ١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م: ٤٣ - ٥٤؛ القواعد الكلية والضوابط الفقهية في الشريعة الإسلامية، أ.د. محمد عثمان شبير. عمّان، دار الفرقان، ط ١، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م: ١٢ - ١٩. وحول معنى القاعدة لغة، يُنظر: معجم مقاييس اللغة، (قعد).

فجعلتها تحت عناوين موضوعات رئيسة؛ كقواعد الإمامة، وقواعد الاستنابة، وقواعد التعزيرات، وقواعد القضاء، وقواعد التوظيف، وقواعد الدعوة، ونحو ذلك من الموضوعات المتعلقة بفقهاء السياسة الشرعية عند الجويني.

وكان منهجي في دراسة هذه القواعد تنتظمه الخطوات الآتية:

أولاً: ذُكر القاعدة بحسب الصيغة التي نصَّ عليها الجويني، وقد أُعدّل بها قليلاً بحذف بعض ألفاظها اختصاراً بما لا يُخلُّ بمضمونها قليلاً ولا كثيراً.

ثانياً: ذُكر الموضع والسياق الذي ذكر الجويني فيه القاعدة.

ثالثاً: بيان معنى القاعدة، والمراد منها.

رابعاً: الاستدلال عليها حيثما أسعفني الدليل.

خامساً: ذُكر ما يتعلق بها من قواعد ذكرها الجويني في كتابه الغياثي، أو في كتبه الأخرى.

سادساً: تنزيل قواعد السياسة الشرعية على بعض المسائل المعاصرة ما أمكن إلى ذلك سبيلاً. وسوف أبحث هذه القواعد بحسب موضوعاتها في عشرة مباحث بحسب التالي:

المبحث الأول: قواعد الإمامة.

المبحث الثاني: قواعد واجبات الإمام.

المبحث الثالث: قواعد الزواجر والتعزيرات.

المبحث الرابع: قواعد التوظيف.

المبحث الخامس: قواعد الدعوة والجهاد.

المبحث السادس: قواعد فروض الكفايات.

المبحث السابع: قواعد السياسة المالية.

المبحث الثامن: قواعد عزل الإمام.

المبحث التاسع: قواعد ولاية العهد.

المبحث العاشر: قواعد الاستنابة.





المبحث الأول

قواعد الإمامة

أسهب الجويني القول في أبواب الإمامة، وخاصة في أثناء حديثه عن الواجبات المترتبة على الإمام بصفته المرجعية العليا في تصريف شؤون الدولة؛ إذ إليه الأمر بداية ونهاية. وفي أثناء تأصيله لمسائل الإمامة ضمّن مباحثه العديد من القواعد المتعلقة بذلك. وقد تتبعنا القواعد المتعلقة بمسائل نصب الإمام فوجدتها تشتمل على القواعد التالية:

القاعدة الأولى: مقتضى السياسة وجود إمام يقوم به أمر المسلمين:

هذه القاعدة لم ينص عليها الجويني بهذا اللفظ، وإنما هي مستفادة من مضمون ما افترضه من استيلاء من كان صالحاً للإمامة على مقاليد الأمور، عند خلوّ الزمان عن أهل الاختيار، «فإذا استظهر بالقوة وتصدى للإمامة، كان إماماً حقاً، وهو في حكم العاقد والمعقود له».

وقد استدلل الجويني لهذه القاعدة، بأن «الافتقار إلى الإمام ظاهر، والصالح للإمامة واحد، وقد خلا الدهر عن أهل الحل والعقد؛ فلا وجه لتعطيل الزمان عن والٍ يذب عن بيضة الإسلام»^(١). فقاعدة الإمامة تقتضي نصب إمام، يُعهد إليه القيام بشؤون الأمة.

وبموجب هذه القاعدة، فإن من المتعين على المسلمين نصب إمام،

(١) الغيائي: ٣١٧.

يقوم بأمرهم، ولا يجوز لهم بحال ترك هذا المنصب شاغراً، ولا نصب من لم يكن أهلاً لهذا المنصب.

القاعدة الثانية: معظم مسائل الإمامة ظنية:

نصّ الجويني على هذه القاعدة بقوله: «معظم مسائل الإمامة عريّة عن مسلك القطع، خلية عن مدارك اليقين»^(١).

وهذه القاعدة على صلة وثيقة بسابقتها، فإذا كانت سابقتها تقرر أن مستند أصول الإمامة وفروعها هو الشرع، فإن هذه القاعدة تقرر أن أغلب مسائل الإمامة أدلتها ظنيّة.

فالمقصود من تلك بيان أن مستند الإمامة هو الشرع لا العقل، والمقصود من هذه بيان أن أدلة مسائل الإمامة أغلبها ظني. ومراد الجويني من هذه القاعدة بيان أن معظم مسائل الإمامة ليس لها مستند قطعي من الشرع، وإنما هي من المسائل المظنونة التي تتفاوت فيها الأنظار، وتختلف فيها الرؤى.

القاعدة الثالثة: ليست الإمامة من قواعد العقائد:

ذكر الجويني هذه القاعدة في سياق بيانه لمستند مسائل الإمامة، وأن مستندها الشرع دون العقل، فبيّن أن العقل لا مدخل له في أصول الإمامة وفروعها، كما بيّن أن الإجماع هو المستند المعوّل عليه في مسائل الإمامة، وأن ما دلّ عليه الإجماع من مسائل الإمامة يكون مقطوعاً به، وما لم يدل عليه الإجماع يكون مظنوناً.

والمراد من هذه القاعدة: بيان أن مسائل الإمامة ليست من

(١) السابق: ٧٥. ويُنظر: قواعد في السياسة الشرعية عند الجويني من خلال كتابه الغياثي، سابق: ٧٢٥.

المسائل العقدية التي يُطلب لها الدليل القطعي، بل هي من المسائل الفرعية التي يكفي لإثباتها الدليل الظني.

هذا، وقد نص الجويني على هذه القاعدة في كتابه «العقيدة النظامية»، فقال: «الإمامة ليست من العقائد»، وذكر أن إيراد مسائل الإمامة في كتب العقيدة هو عُرف جرى عليه علماء التوحيد في ختم كتبهم بمباحث الإمامة^(١).

القاعدة الرابعة: الإمامة تنعقد بمبايعة رجل واحد من أهل الحل والعقد:

نصَّ الجويني على هذه القاعدة في أثناء حديثه عن العدد الذي تنعقد به الإمامة من أهل الحل والعقد؛ فبعد أن ذكر الأقوال التي تشترط عدداً محدداً لانعقاد الإمامة، اختار أن الإمامة تثبت بمبايعة رجل واحد من أهل الحل والعقد.

واستدل لهذا الاختيار بأن الإجماع ليس شرطاً في عقد الإمامة بالإجماع، وأنه «لم يثبت توقيف في عدد مخصوص». والعقود في الشرع مولاها واحد، وإذا تعدى المتعدي الواحد، فليس عدد أولى من عدد، ولا وجه للتحكم في عدد مخصوص». وعلى الرغم من اختيار الجويني للرأي الذي يرى أن انعقاد الإمامة يحصل بالواحد، بيد أنه لا يرى الدليل على هذا الرأي بالغاً مبلغ القطع، بل هو عنده من قبيل ما هو

(١) العقيدة النظامية، سابق: ١٩. هذا، وقد رجَّح أستاذنا الفاضل د. عبد العظيم الديب رحمته، أن الذي دفع علماء العقيدة من أهل السُّنة إلى الحديث عن مسائل الإمامة ضمن كتب العقيدة - مع تأكيدهم أن مسائل الإمامة من الفروع - مجارة الشيعة، والرد على قولهم: إن الإمامة بالنص والتعيين، وبحثهم مسائلها في صلب كتب العقيدة.

مظنون، وهذا ما أكده بقوله: «والذي أجرته ليس شرط إجماع، ولا احتكاماً بعدد، ولا قطعاً بأن بيعة الواحد كافية»^(١).

القاعدة الخامسة: الإشهاد شرط لصحة مبايعة الإمام:

قرر الجويني كلاماً يُستفاد منه أن الإشهاد شرط لصحة انعقاد الإمامة، فبعد أن نقل الأقوال الواردة في المسألة، بيّن ما يدل على اختياره، فقال: «ربما كان الأمر - يقصد العقد من غير إشهاد - ينجرُّ إلى إنكار وجحد، ونزاع في مقصود، ومس الحاجة إلى شهود، وقد ندبنا إلى الإشهاد على البيوع، فكان تأخير عقد البيعة إلى الإعلان لهذا الشأن»^(٢).

غير أن الجويني يرى أن اشتراط الشهود لصحة عقد الإمامة دليله مظنون مُجتهد فيه، وليس قطعياً. وهذه القاعدة لها ارتباط بسابقتها؛ وذلك أن تلك القاعدة تبيّن انعقاد الإمامة بعقد الواحد ذي الشوكة؛ وهذه القاعدة تبيّن أن حضور الشهود عَقْدَ المبايعة شرط لصحة الانعقاد.

(١) يُنظر: الغياثي: ٦٧، ٦٩، ٧٢. وقد غلّط ابن تيمية هذا الرأي، فقال: من قال: «إنه يصير إماماً بموافقة واحد أو اثنين أو أربعة، وليسوا هم ذوي القدرة والشوكة فقد غلط». يُنظر: منهاج السُّنة: ١/٥٣١؛ قواعد في السياسة الشرعية عند الجويني: ٧٢٥ - ٧٢٦.

(٢) الغياثي: ٧٤. هذا، وقد ذكر أ.د. الطبطبائي هذه القاعدة بصيغة النفي، فقال: عدم اشتراط الإشهاد لصحة مبايعة الإمام؛ والذي دفعه إلى تقرير هذا ما افترضه الجويني في آخر المسألة من أنه «لو فرض رجل عظيم القدر رفيع المنصب، ثم صدرت منه بيعة لصالح لها سراً، وتأكدت الإمامة بهذا السبب بالشوكة العظمى، فلست أرى إبطال الإمامة»، فالجويني هنا يصحح هذا القول من جهة استناده إلى الشوكة، لا لمجرد انعقاد البيعة من غير إشهاد. والصواب أن رأي الجويني ما بينته في المتن. يُنظر: قواعد في السياسة الشرعية: ٧٢٦.

القاعدة السادسة: لا تنعقد الإمامة ما لم يقبل المعين:

ذكر الجويني هذه القاعدة في أثناء بيانه أن ولاية العهد يُشترط لصحتها قبول المعهود إليه للعهد، فكما أنه «لا تنعقد الإمامة لمجرد العقد، ما لم يقبل المعين»^(١)، فكذلك ولاية العهد لا تنعقد إلا بقبول المعهود إليه؛ لوجود معنى العقد فيهما، فيُشترط لهما ما يُشترط له من الرضا والقبول.

القاعدة السابعة: الإمام متبوع لا يتبع أحداً:

ساق الجويني هذه القاعدة في أثناء تقريره الصفات المعتبرة في الإمام؛ وقد ذكر من تلك الصفات صفة الاستقلال، فيجب فيمن يتولى إمامة المسلمين أن يكون مستقلاً في تدبير الأمور الدينية والدنيوية، «ولا بد على كل حال من كون الإمام متبوعاً غير تابع».

ويقصد الجويني من صفة الاستقلال والمتبوعية، أن يكون الإمام بالغاً رتبة المجتهدين، ولا ينبغي أن يكون مقلداً لغيره؛ لأنه حينئذ سيكون تابِعاً لغيره في الرأي والحكم، ما ينفي عنه صفة الاستقلال.

وقد نصَّ الجويني في مواضع على أن الإمام لا بد من أن يكون بالغاً مبلغ المجتهدين؛ لأنه منوط به إقامة الدين، وضبط أصول الأحكام، ثم هو مرجع كل من كان تحت ولايته، فالإمام «من حيث كان قدوة الخلق، وحاملهم على مسالك الحق، وجب أن يكون على الاستقلال»^(٢).

(١) الغياثي: ١٣٦.

(٢) يُنظر: السابق: ٨٧ - ٨٨، ١٥٢ - ١٥٣. ويُنظر: قواعد في السياسة الشرعية عند الجويني من خلال كتابه الغياثي، سابق: ٧٢٦.

القاعدة الثامنة: عقد الإمامة لازم:

نصّ الجويني على هذه القاعدة في أثناء حديثه عن مسألة خلع الإمام، فبيّن أن الإمام إذا كان مستوفياً لصفات الإمامة، ورام العاقدون خلعه، لم يكن لهم خلعه من غير سبب يقتضي هذا الخلع؛ لأن «عقد الإمامة لازم». وهذا الحكم متفق عليه.

وقد علل الجويني هذا الحكم بأن أمور الإمامة لا تنتظم ولا تستتب إلا بكون عقد الإمامة لازماً، وإلا للزم من كونه عقداً غير لازم عدم استقرار أمور البلاد والعباد. فتحصّل من مجموع ذلك، أن الإمامة إذا لم تكن على وجه «الإلزام والإبرام، كان ضيئها مُبرراً على خيرها»^(١).

ومن تطبيقات هذه القاعدة، أن الإمام لو أراد أن يخلع نفسه، وعلم أن خلعه يترتب عليه فساد بالبلاد والعباد، لم يكن له ذلك؛ وإن علم أن خلع نفسه لا يترتب عليه فساد فله ذلك، خاصة إذا كان في خلعه نفسه مصلحة محققة للمسلمين؛ كدرء فتن، ورفع محن^(٢).

القاعدة التاسعة: الأفضل في الإمامة هو الأصلح:

ذكر الجويني مضمون هذه القاعدة في أثناء تقريره لمسائل إمامة المفضول؛ فبعد أن بيّن أن «المعنيّ بالأفضل استجماعُ الخلال التي يُشترط اجتماعها في المتصدي للإمامة»، قرر أن المقصود بالأفضل في باب الإمامة هو «الأصلح للقيام على الخلق بما يستصلحهم».

ووفق هذه القاعدة، فإن المقدم في الإمامة من كان أصلح وأجدر

(١) الغياثي: ١٠٣، ١٢٨. وقوله: (مُبرراً): من أبرَّ الرجل: كثرَ ولده. وأبرَّ القوم: كثروا. والمعنى: زاد عليه. لسان العرب، (بر).

(٢) يُنظر: الغياثي: ١٢٩.

بالقيام بمصالح أمته، وهذا يختلف زماناً ومكاناً وحالاً؛ فإذا كانت الأمة في مواجهة عدو، كان الأصلح للقيام بأمرها من كان على دراية بقيادة الحروب، وأساليب المواجهة؛ وإن كانت الأمة تشهد نهضة علمية ثقافية، لا يهددها خطر خارجي، كان رجل العلم والفكر هو الأصلح لشأنها؛ وإن كانت الأمة في مرحلة نهوض اقتصادي، كان رجل الاقتصاد هو المعول عليه^(١).

القاعدة العاشرة: يحرم تقديم المفضول مع التمكن من تقديم الفاضل:

هذه القاعدة بيان وتفصيل لسابقتها؛ فهي تنصُّ على حرمة تقديم المفضول للإمامة مع وجود من هو أفضل منه، ويكون فعل ذلك من باب تقديم ما حقُّه التأخير، وتأخير ما حقُّه التقديم، وهذا من الظلم المنهي عنه شرعاً، بدلالة قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾ [آل عمران: ٥٧]؛ إذ عدم محبة الله لصفة فعل ما دليل على النهي عنه.

وهذه القاعدة مطَّردة في إسناد كل أمر من أمور الدنيا والآخرة، وليس العمل بها مقيداً في تولية الأئمة؛ فلا يجوز أن يقدم لإمامة الصلاة مفضول مع وجود من هو أفضل منه؛ ولا يجوز أن يقدم للقضاء قاض مع وجود من هو أفضى منه، ولا يجوز أن يقدم لوظيفة كفاء مع وجود من هو أكفأ منه، وهكذا تجري القاعدة وتطرد في شؤون الدنيا والآخرة.

القاعدة الحادية عشرة: تصح إمامة المفضول إن اقتضت مصلحة المسلمين ذلك:

ذكر الجويني هذه القاعدة وفق التالي: «إذا كانت الحاجة في مقتضى الإيالة تقتضي تقديم المفضول، فُدِّم لا محالة؛ إذ الغرض من

(١) يُنظر: السابق: ١٦٥، ١٧٠.

نصب الإمام استصلاح الأمة». وهذه القاعدة استثناء من سابقتها؛ فإذا كانت تلك القاعدة تقرر عدم جواز إمامة المفضول مع وجود من هو أفضل منه؛ فإن هذه القاعدة تصحح إمامة المفضول، إذا كان في توليته مصلحة راجحة على عدم توليته؛ كما لو كان الناس أكثر انقياداً له، وأشد التزاماً لأمره ونهيه؛ لأن الذي «يليق باستصلاح الراعي والرعية نصب من هو شوف النفوس»^(١).

وتولية المفضول مرعيّ فيها مصلحة المسلمين، فإن اقتضت مصلحتهم توليته، تعيّن تقديمه على الفاضل، وإن لم يكن للمسلمين مصلحة في توليته، فلا يجوز تعيينه بحال؛ وبهذا يتبيّن أن هذه القاعدة مستندّها المصلحة الشرعية المعتمدة.

القاعدة الثانية عشرة: إذا تعيّن الأمر لم يبق للاختيار اعتبار:

نصّ الجويني على هذه القاعدة في أثناء بحثه لمسألة المستولي بالشوكة على الإمامة؛ فإذا استولى على الإمامة، وقصر أهل الحل والاختيار في العقد له، وكان في إقراره على استيلائه درءٌ فتن ودفعٌ محن صح إقراره.

وقد مال الجويني في هذه الحال إلى أنه لا بد من اختيار أهل الحل والعقد، بيد أنه نقل رأي بعض أئمة الشافعية من أنه «إذا عسرت مدافعته، وفي استمراره على ما تصدى له توفية لحقوق الإمامة، فيتعين تقريره»، ويعلل هذا القول بهذه القاعدة التي تقرر أنه «إذا تعيّن الأمر لم يبق للاختيار اعتبار»^(٢)، بمعنى: أنه إذا تعيّن إقرار المستولي على

(١) الغياثي: ١٦٧، ٣٢٣. ويُنظر: قواعد في السياسة الشرعية عند الجويني من خلال كتابه الغياثي، سابق: ٧٣٧.

(٢) الغياثي: ٣٢٦.

استيلائه؛ للملابسات التي تحيط بهذا الاستيلاء، لم يعد للاختيار أي تعويل أو اعتبار.

القاعدة الثالثة عشرة: الولاية منوطة بذى الكفاية والهداية:

ذكر الجويني هذه القاعدة في سياق بحثه للمسألة التي يفترض فيها خلو الزمان عنمن يستحق الإمامة؛ لأجل ذلك فهو لم يشترط فيمن يتولى مقاليد الأمور أن يكون مستوفياً للصفات المطلوبة في الأئمة، بل «يكفي أن يكون ذا حصة وأناة، ودراية وهداية، واستقلال بعظائم الخطوب، وإن دهنه معضلة استضاء فيها برأي ذوي الأحلام، ثم انتهض مبادراً وجه الصواب بعد إبرام الاعتزام»^(١).

والمقصود الأساس من هذه القاعدة، بيان أن الصفة الأهم فيمن يتولى أمر الأمة أن يكون ذا كفاية، بمعنى: أن يملك المؤهلات التي تمكنه من القيام بواجباته.

القاعدة الرابعة عشرة: مبنى الإمامة ألا يتصدى لها إلا فرد:

قرر الجويني هذه القاعدة في أثناء بحثه لمسألة نصب إمامين؛ وصاغها وفق التالي: «مبنى الإمامة على ألا يتصدى لها إلا فرد، ولا يتعرض لها إلا واحد في الدهر». واعتبر الحكم الذي تضمنته هذه القاعدة من المتفق عليه، ومما لا خلاف فيه. وقد استدلل الجويني لتقرير هذه القاعدة بواقع الدولة الإسلامية زمن الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم أجمعين.

وعلل حكم هذه القاعدة بأن المقصد من الإمامة جمعُ الآراء

(١) السابق: ٣٨٥. و(الحصاة): العقل والرزانة؛ يقال: ما له حصة ولا أصاة: رأي يرجع إليه. المعجم الوسيط، (حصى).

المتفرقة، وضُمَّ الأهواء المتفاوتة، وهذا المقصد لا يتحقق «إلا بانفراد الإمام... إذ داعية التقاطع والتدابير والشقاق رُبُّ الأمور بنظر ناظرين، وتعليق التقدم بأمرين»^(١).

القاعدة الخامسة عشرة: الإمام هو الواحد الذي به ارتباط المسلمين أجمعين^(٢):

بعد أن بيَّن الجويني أن مبنى الإمامة ألا يتولى أمرها إلا واحد يرجع المسلمون إليه، قرر هذه القاعدة، التي تفيد أن الإمام المعتبر هو الذي تجتمع عليه كلمة الأمة، ويحصل به اجتماع كلمة المسلمين، فهو العُقد الناظم لما تفرق من شمل الأمة.

القاعدة السادسة عشرة: لا تنعقد الإمامة لإمامين في وقت واحد:

هذه القاعدة تفصيل وتبيان للقاعدتين السابقتين، فهي تبين أن الإمامة لا تنعقد لإمامين في وقت واحد، ولو حدث أن عُقدت على نحو ما لإمامين لكانت باطلة، وغير معتدِّ بها.

وهذه القاعدة مستفادة من الصورة التي افترض فيها الجويني نصب إمامين في قطرين، وقد عُقد لكل منهما على وجه العموم، من غير أن يعلم كل قطر ما جرى في القطر الآخر. فلو حصلت مثل هذه الصورة المفترضة، فلا شك أنه لا تثبت الإمامة لهما، والعلة المانعة من ذلك؛ أن «منصب الإمامة يقتضي الاستقلال بالأشغال... وجمع مستقلين بالزعامة الكبرى محال»^(٣).

(١) الغياثي: ١٧٢، ١٧٣. ويُنظر: قواعد في السياسة الشرعية عند الجويني من خلال كتابه الغياثي، سابق: ٧٣٧.

(٢) الغياثي: ١٧٧.

(٣) السابق: ١٧٨. ويُنظر: قواعد في السياسة الشرعية عند الجويني من خلال كتابه الغياثي، سابق: ٧٣٨.

القاعدة السابعة عشرة: نصب إمامين مدعاة الفساد، وسبب حسم الرشاد:

نصّ الجويني على هذه القاعدة في سياق تقريره للقواعد الثلاث السابقة المتعلقة بنصب إمامين^(١).

وهذه القاعدة تبين العلة المانعة لنصب إمامين في وقت واحد، وذلك أن نصبهما معاً يجر تدافعاً وتنازاعاً، ويؤدي إلى فساد يفوق ترك الأمر هَملاً، وهذا يعود بالنقض والإبطال على المقصد الذي شرعت الإمامة لأجله، وهو مقصد جمع الأمة على كلمة سواء.

ويُستدل لقواعد منع نصب إمامين بقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهَا إِلَهٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ الآية [الأنبياء: ٢٢]، فقد أفادت الآية بمفهومها أن التعدد مفضٍ إلى التنازع والاختلاف؛ قال البغوي: «لأن كل أمر صدر عن اثنين فأكثر لم يجر على النظام»؛ وقال ابن عاشور: «ثبت أن التعدد يستلزم اختلاف الإرادات وحدوث الخلاف»^(٢). ويُستدل لها أيضاً بقوله سبحانه: ﴿وَمَا كَانَتْ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَدَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ [المؤمنون: ٩١]. وبقوله ﷺ: «إذا بويع لخليفتين، فاقتلوا الآخر منهما»، قال النووي: «فيه أنه لا يجوز عقدها لخليفتين»^(٣)؛ يعني: لا يجوز عقد الإمامة لخليفتين، استدلالاً بهذا الحديث.

(١) يُنظر: الغياثي: ١٧٤؛ قواعد في السياسة الشرعية عند الجويني من خلال كتابه الغياثي، سابق: ٧٣٨.

(٢) يُنظر: تفسير البغوي المسمى معالم التنزيل، البغوي، الحسين بن مسعود (٥١٦). بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م: ٢٠٣/٣. التحرير والتنوير، سابق: ٤٠/١٧.

(٣) شرح صحيح مسلم، سابق: ٤٨٤/٦. والحديث رواه مسلم في كتاب الإمارة، باب إذا بويع لخليفتين، رقم (١٨٥٣).

القاعدة الثامنة عشرة: جواز نصب إمامين إذا اقتضت الحاجة:

هذه القاعدة استثناء من قواعد منع نصب إمامين. وقد جاء مضمونها في قول الجويني: «ولست أنكر تجويز نصبهما على حسب الحاجة، ونفوذ أمرهما على موجب الشرع».

وتُستنتج هذه القاعدة أيضاً من المثال الذي ساقه، وهو أنه إذا تعسّر نصب إمام نافذ الأمر على جميع الأقطار، «فلا سبيل إلى ترك الذين لا يبلغهم نظر الإمام مهملين، لا يجمعهم وازع، ولا يردعهم رادع، فالوجه أن ينصبوا في ناحيتهم وَرَرًا يلوذون به؛ إذ لو بقوا سُدىً، لتهافتوا على وِرطات الردى»^(١).

وقد تعرض الجويني لمضمون قواعد منع نصب إمامين في كتابه «الإرشاد»، وأورد احتمالاً بجواز عقد الإمامة لاثنتين، إذا اتسعت ديار الإسلام، قال: «إذ بَعَدَ المدى، وتخلل بين الإمامين شسوع النوى، فلاحتمال في ذلك مجال، وهو خارج عن القواطع»^(٢)، وقد عَقَّبَ النووي على رأي الجويني بقوله: «وهو قول فاسد، مخالف لما عليه السلف والخلف، ولظواهر إطلاق الأحاديث»^(٣).

القاعدة التاسعة عشرة: دوام التقوى ليس شرطاً فيمن يتولى الإمامة:

جاء مضمون هذه القاعدة في أثناء بحث الجويني مسألة الفسق

(١) الغياثي: ١٧٦، ١٧٧؛ ويُنظر: الإرشاد: ٣٦٣؛ قواعد في السياسة الشرعية عند الجويني من خلال كتابه الغياثي: ٧٣٨.

(٢) الإرشاد: ٣٥٨. و(الشسوع): البُعد؛ يقال: شسع فلان عن بلده؛ أي: أبعد، فهو شاسع، والجمع: شُسُوع، وهي: شاسعة، والجمع: شواسع. و(النوى): البُعد؛ والناحية يُذهب إليها؛ والدار، يقال: استقرت به النوى: أقام. المعجم الوسيط: (شسع)، و(نوى).

(٣) شرح صحيح مسلم، سابق: ٤٧٥/٦.

الطارئ على الإمام، وأنه لا يستوجب خلعاً ولا انخلاعاً. وكان من جملة ما استدل به لرأيه «أن اشتراط دوام التقوى يجرُّ قصاراه عسر القيام بالإيالة العظمى»^(١).

والمراد من تقرير هذه القاعدة: أن استمرار النفوس على التزام التقوى أمرٌ خارج عن طبيعتها، ومجاف لقدرتها، وأنه لا يستقيم على دوام التقوى إلا من وفقه الله وسدده لذلك، ما يعني: أن اشتراط دوام التقوى واستمرارها فيمن يتولى شأن المسلمين أمرٌ خارجٌ عن طبيعة النفس البشرية، ويكون الفسق الطارئ غير ناقض لصحة استمرار الإمام في مزاولته مهامه.

القاعدة العشرون: إذا تعسر تولية الإمام، فالأمور موكولة إلى العلماء:

هذه القاعدة أتى الجويني على تقريرها في أثناء بحثه مسألة خلوِّ الزمان عن إمام يتولى أمر الأمة، فإذا آل الأمر إلى هذه الحال، كانت «الأمور موكولة إلى العلماء»^(٢).

ومدلول هذه القاعدة: أن المسلمين إذا لم يتمكنوا من نصب وليٍّ يدبّر أمرهم، ويتولى شأنهم، فإن عليهم - والحال كذلك - أن يعودوا إلى علمائهم، ويصدروا عن أمرهم ومشورتهم؛ فإذا كان الإمام نفسه - حال وجوده - مندوباً بأن يرجع إلى العلماء؛ للانتفاع بأرائهم فيما يأتي ويذر، فرجوع الرعية إلى العلماء - حال عدم وجوده - أولى بالاعتبار.

ويُستدل لهذه القاعدة بعموم قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء: ٥٩]، فقد قرنت الآية بين طاعة الله ورسوله وطاعة أولي الأمر، وهم العلماء وأهل الرأي - على قول في

(١) الغيathi: ١٠٢.

(٢) السابق: ٣٩١.

تفسير الآية -، وذلك يدل على وجوب طاعة أولي الأمر، فإذا كانت طاعتهم مطلوبة، فالرجوع إليهم من مستلزمات هذه الطاعة، وإذا كانت طاعتهم والرجوع إليهم - حال وجود الإمام - أمراً مطلوباً ومندوباً إليه، فالرجوع إليهم - حال عدمه - أكد وأوجب.

وهذه القاعدة تفيدنا اليوم في بيان أهمية دور العلماء في تدبير أمر الدولة والمجتمع، فالعلماء لا ينبغي أن يعتزلوا رجال السياسة، ويتركوا لهم التدبير والتصريف، بل عليهم أن يبذلوا لهم النصح والمشورة ما وسعهم إلى ذلك سبيل. وتفيدنا أيضاً عند وجود فراغ سياسي في الدولة الإسلامية، أنّ على الناس أن يرجعوا إلى علمائهم، ويجددوا العهد بهم، ويرفعوا الحواجز التي أقيمت بينهم؛ إذ العلماء الحق في مجتمعاتهم، بمنزلة الأنبياء في أممهم.

القاعدة الحادية والعشرون: أهل الحل والعقد مأمورون بالنظر للمسلمين على أقصى الإمكان:

نصّ الجويني على هذه القاعدة في سياق بحثه لمسألة طروء الفسق على الإمام، وبيانه للفرق بين عدم جواز تولية الفاسق بداية، وجواز استمراره في ولايته إذا طرأ عليه فسق عارض. فبيّن أن أهل الحل والعقد عند اختيارهم لمن يتولون أمور المسلمين «مأمورون بالنظر للمسلمين على أقصى الإمكان»^(١).

والمراد من هذه القاعدة: بيان أن أهل الحل والعقد - باعتبارهم الجهة العليا المخولة بترشيح وتعيين ولاية الأمة وعزلهم - مطلوب منهم ألا يألوا جهداً في التحري والنظر - عقداً وحلاً - بما يحقق مصلحة المسلمين عاجلاً وأجلاً.

(١) السابق: ١٠٥.



المبحث الثاني

قواعد واجبات الإمام

كان حديث الجويني عن واجبات الإمام حديثاً مستفيضاً، استغرق ربع كتاب «الغياثي»، ونصف الركن الأول من الكتاب^(١)، الذي خصصه للحديث عن مسائل الإمامة؛ كتوطئة للمقصود الأساس من الكتاب. وقد ضَمَّن الجويني حديثه عن واجبات الإمام عدداً غير قليل من القواعد المتعلقة بواجبات الأئمة وما يُنَاط بهم. وقد تتبعت تلك القواعد المتعلقة بهذا الشأن، وها أنا ساعٍ لبيانها.

القاعدة الأولى: الإمام في التزام الأحكام كواحد من الأنام:

وردت هذه القاعدة في سياق افتراض الجويني استيلاء كاف على مقاليد الأمور، مع عدم وجود آخر مستحقاً لوصف الإمامة؛ فبعد أن بيَّن أن القائم بهذا الأمر في حكم الأمر بالمعروف والناهي عن المنكر، وفي حكم المانع للفساد، والممهِّد لسبل الرشاد، قرر أن «الإمام في التزام الأحكام، وتطوُّق الإسلام؛ كواحد من مكلفي الأنام»^(٢).

ومقصود الجويني من تقرير هذه القاعدة: أن على الإمام أن يلتزم أحكام الشرع كافة؛ كسائر أفراد الأمة، ولا يَسْقَط عنه شيء منها لكونه إماماً، فهو كغيره من المكلفين سواء بسواء، غاية ما في الأمر أن الله جعله وسيلة لتطبيق أحكامه، وحَمَلَ الناس على ما ألزم به الشرع الحنيف.

(١) يُنظر: مقدمة المحقق لكتاب «الغياثي»: ٥٨م.

(٢) الغياثي: ٣٣٧.

القاعدة الثانية: واجب الإمام الأهم جمع عامة المسلمين على مذاهب السلف:

ساق الجويني هذه القاعدة في أثناء بحثه واجبات الإمام نحو أصل الدين؛ حيث قرر أن على الإمام أن يحرص على «جمع عامة الخلق على مذاهب السلف السابقين»^(١).

والمراد من هذه القاعدة بيان: أن واجب الإمام حمل الناس على عقيدة السلف، من غير البحث عن الغوامض من الأمور، وتتبع الشبهات والمعضلات؛ إذ من سنن السلف المتقدمين عليهم السلام النأي بأنفسهم عن الخوض في دقيق المسائل، والإنكار على من يطلبها.

وتأسيساً على هذه القاعدة، فإن على ولاة الأمور حمل الناس على ما كان عليه السلف الصالح؛ حسماً للفتن، ودرءاً للبدع؛ إذ باتباع السلف عليهم السلام سلامة الأمة ونجاتها.

القاعدة الثالثة: أولى الأمور بالرعاية النظر في قواعد الإسلام، وضبط أصول الأحكام^(٢):

جاء النص على هذه القاعدة في أثناء بيان الشروط الواجب توافرها فيمن يتصدى لمهام الوزارة، بيد أن موضوعها يتعلق بشكل مباشر بالواجبات المنوطة بالإمام.

ومراد الجويني من تقرير هذه القاعدة بيان: أن من أهم الواجبات الملقاة على عاتق الإمام ما كان متعلقاً بتقرير قواعد الدين حفظاً وتحصيلاً؛ كأصول العقيدة، وأصول العبادات، وأيضاً ما يتعلق بضبط

(١) السابق: ١٩٠.

(٢) السابق: ١٥٢.

أصول الأحكام مأخذاً ودليلاً؛ كضبط أصول المعاملات، ما يستدعي كون الإمام على درجة من الاجتهاد، تمكّنه من القيام بهذه الواجبات الثقال على الوجه الأكمل.

القاعدة الرابعة: مهمة الإمام الأساس مطالعات كليات الأمور^(١):

وردت هذه القاعدة عند الجويني في أثناء بحثه مسائل مستخلفي الإمام والمستتابين عنه.

وهي تفيد أن الإمام ليس من واجباته مباشرة جميع المهام المتعلقة بشؤون الدولة الإسلامية دقّها وجلّها، بل لا بد من وجود معاونين معه، يشاركونه في تحمّل المهام المنوطة به.

بيد أن ثمة مهاماً أساسية لا يمكن أن يستنيب فيها أحداً، ولا يليق أن يُسند القيام بها لغيره، بل لا بد أن يباشرها بنفسه؛ كتولية أصحاب المناصب المهمة في الدولة، ومراقبة تنفيذ المهام المنوطة بالمستتابين على النحو المطلوب.

القاعدة الخامسة: على الإمام أن يتحرى الأصلاح فالأصلح^(٢):

ذكر الجويني مضمون هذه القاعدة في سياق بحثه لمسألة المال الفاضل. واستدل بها على أن الإمام عليه أن يدخر ما يحويه بيت المال من مال فاضل، ترقباً لما يأتي من أزمات ونكبات. ولا ينبغي أن ينفقها في مصالح آنية.

وهذه القاعدة ترجع في أصلها إلى القاعدة المشهورة في باب السياسة الشرعية، التي تنصُّ على: «تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة».

(١) السابق: ٢٩١. ويُنظر أيضاً: السابق: ١٥٩ وما بعدها.

(٢) السابق: ٢٥٠.

قال السيوطي: «هذه القاعدة نصَّ عليها الشافعي، وقال: منزلة الإمام من الرعية منزلة الولي من اليتيم»^(١).

ويُستدل لهذه القاعدة بقول عمر رضي الله عنه: «إني أنزلت نفسي من مال الله منزلة مال اليتيم؛ إن استغنيت منه استعفت، وإن افتقرت أكلت بالمعروف»^(٢).

وجه دلالة الحديث: أن ولي اليتيم مأمور بالتصرف في مال اليتيم فيما هو أصلح له وأغبط، ولا يصح من تصرفاته ما لا حظ لليتيم فيه ولا مصلحة، فإذا كان ولي اليتيم مأموراً بهذا ومطالباً به، فمن باب أولى أن يكون ولي الأمة مطالباً بالعمل بما هو أصلح لأمرها.

وهذه القاعدة يمكن تعميمها على الوكلاء والأوصياء وكل من يتصرف على الغير، وينوب عنه في العمل، فكل ذلك مرعيٌّ فيه كون التصرف محققاً لمصلحة هذا الغير.

القاعدة السادسة: يبني الإمام أموره كلّها على وجه الصواب:

أتى الجويني على ذكر مضمون هذه القاعدة في أثناء تناوله للمسألة التي يفترض فيها خلو بيت المال عن الأموال، وكانت الأحوال تستدعي توفر بيت المال على الأموال. فقرر في هذا الخصوص، أنه كما أن للإمام أن يعيّن من يقوم بالجهاد لدفع نازلة وقعت على البلاد، فإن له كذلك أن يُعيّن من الأغنياء من يقوم بسدّ حاجات بيت المال.

وقرر في السياق نفسه، أنه ليس للإمام أن يبني أحكامه على أساس التشهي والتمني، بل عليه أن «يبني أموره كلّها دِقَّها وجِلَّها، عقدها

(١) الأشباه والنظائر، سابق: ٢٣٣.

(٢) رواه ابن أبي شيبة في «المصنف»، كتاب السَّير، باب ما قالوا في عدل الوالي وقسمه قليلاً كان أو كثيراً، رقم (٣٢٩٠٤).

وحلّها، على وجه الرأي والصواب»^(١).

وهذه القاعدة وثيقة الصلة بسابقتها، التي تقرر أن على الإمام في حق رعيته أن يتحرى الأصلاح فالأصلاح، ويتصرف على الوجه الذي فيه صلاحهم ديناً ودنياً؛ وليس له أن يتصرف في حقهم من منطلق الشهوة والمنفعة الشخصية، وما لا يُراعى فيه مصلحة الأمة.

القاعدة السابعة: قد يُقدّم الإمام مُهمّاً، ويؤخّر آخر^(٢):

ذكر الجويني هذه القاعدة في أثناء بحثه لمسألة طروء الفسق على الإمام، واستمراره في فسقه، وتماديه فيه، فالواجب - والحال كذلك - نصب إمام يدفعه. ويُراعى في هذا الدفع، الموازنة بين ما هو واقع، وما هو متوقع؛ فإن كان في دفعه مفسدة أكثر من بقاءه، كان الواجب تركه إلى أن يتيسر دفعه بأقل ضرر ممكن، وإن كان في دفعه مصلحة راجحة على تركه، كان الدفع متعيّناً. وتأسيساً على هذا، قرر الجويني هذه القاعدة.

وهذه القاعدة على صلة بقاعدة سابقة قررها الجويني، حاصلها: أن على الإمام أن يتحرى في تصرفاته الأصلاح لأمر الأمة؛ إذ هذا هو الأصل في تصرفات كل نائب.

القاعدة الثامنة: من جَلَّ في الدين خطره، دقَّ في مراتب الديانات نظره:

ذكر الجويني هذه القاعدة في أثناء بحثه واجبات (نظام المُلك)، حيث قرر أن عليه أن يقوم بأمر المسلمين، قبل أن يقصد حج البيت

(١) الغياثي: ٢٧٠ - ٢٧١.

(٢) يُنظر: السابق: ١١٠.

الحرام؛ إذ القيام بالأمر العام أولى وأجدر بالاعتبار من القيام بالأمر الخاص، أما المبادرة إلى الشأن الخاص قبل القيام بالأمر العام «فمحذور محرّم محظور»^(١).

ومراد الجويني من هذه القاعدة بيان: أن مسؤولية الإمام مسؤولية خطيرة؛ إذ هو المرجع في أمور الأمة. فمن كانت هذه مكانته، وتلك واجباته، فالمتعين عليه أن يكون على دراية بفقهِ الأولويات، وتطبيق منهج الموازنات؛ فيقدّم ما هو أولى بالتقديم، ويؤخّر ما هو أولى بالتأخير، ويرجّح ما فيه مصلحة عامة على ما فيه مصلحة خاصة، ويراعي ما هو من أمور الآخرة على ما هو من أمور الدنيا، وأن يوازن بين الأمور إقبالاً وإحجاماً، ويفعل ما هو الأصلح للأمة حالاً ومآلاً.

وهذه القاعدة - كما وضح - على صلة بسابقتها، من جهة أن المتعين على الإمام فعل ما هو أصلح للأمة حاضراً ومستقبلاً، ديناً ودنيا. ثم هي أيضاً على صلة أوثق بما هو مقرر أصولاً، من أن «المصلحة العامة مقدّمة على المصلحة الخاصة»^(٢)، وهذا عند التعارض.

القاعدة التاسعة: ليس من شرط دفع المهمات، إمكان دفع سائرها:

جاءت هذه القاعدة في سياق تأييد الجويني لـ (نظام المُلْك)، وبيان صلاحيته لتولي مقاليد أمور الدولة في ظل وضع استثنائي؛ حيث بيّن أنه «ليس من شرط الاستقلال بدفع مهمات، إمكان دفع سائرها».

وقد عبّر الجويني عن هذه القاعدة في السياق نفسه بألفاظٍ أخرى، فيها مزيد تفصيل وإيضاح؛ كقوله: «الذي يَعْسُرُ دفعه وردّه ومنعه، لا يمنع وجوب دراء ما يسهل درؤه».

(١) السابق: ٣٧٢.

(٢) الموافقات، سابق: ٣٦٧/٢.

والمعنى الذي تدور حوله هذه القاعدة وما في معناها: وجوب دفع كل ما أمكن دفعه مما هو واجب الدفع والرفع، وأن ما عَسُر دفعه ورفعته، ليس مانعاً من دفع ورفع ما تيسَّر دفعه ورفعته، بل يُدفع كل ما أمكن دفعه، ويترك كل ما عَجَز عنه.

وقد استدل الجويني لهذه القاعدة بما هو مجمع عليه، من أن مَنْ رأى مسلماً مشرفاً على الهلاك، أو صادف ماله متعرّضاً للضياع، وتمكن من دفع الهلاك عنه، ولم يتمكن من إنقاذ ماله، تعيَّن الدفع عن نفسه؛ وإن عَسُر تخليص ماله^(١).

ويُستدل لها أيضاً بعموم قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]. وبقوله سبحانه: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَّا آتَاهَا﴾ [الطلاق: ٧]. وبعوم قوله ﷺ: «فإذا أمرتكم بشيء فخذوا منه ما استطعتم»^(٢).

فقد دلَّت الآيتان والحديث على أن التكليف منوط بالاستطاعة؛ فكل ما أمر الشرع بدفعه ودرئه كان واجب الدفع والدرء، إن أمكن دفعه ودرؤه؛ لدخوله تحت القدرة والاستطاعة التي هي مناط التكليف، وكل ما لا يمكن دفعه ودرؤه، فلا حرج في تركه؛ لخروجه عن القدرة والاستطاعة.

القاعدة العاشرة: السلطان وليٌّ من لا وليَّ له:

من جملة المهام التي على الإمام القيام بها، مهمة القيام على المشرفين على الضياع من الأيتام، وذوي الحاجات، وأولي الفاقات؛

(١) يُنظر: الغيائي: ٣٥٣ - ٣٥٤.

(٢) رواه النسائي في «السنن الصغرى»، كتاب مناسك الحج، باب وجوب الحج، رقم (٢٦٢٠)؛ ورواه ابن ماجه في كتاب السنَّة، باب اتباع سنَّة الرسول ﷺ، رقم (٢). قال الشيخ الألباني: صحيح. يُنظر: صحيح سنن ابن ماجه: ٥٥٦/٢.

وفي هذا السياق قرر الجويني قاعدة في فقه السياسة الشرعية، تنصُّ على أن «السلطان وليٌّ من لا وليَّ له»^(١).

والمراد من هذه القاعدة: أن من كان فاقد الولاية، فإن الإمام وليه، من جهة أن الإمام وليٌّ من كان وليَّ نفسه، فمن باب أولى أن يكون وليَّ من لا وليَّ له. والولاية - بحسب هذه القاعدة - ليست قاصرة على ولاية من لا وليَّ له، بل هي أيضاً شاملة لأصحاب الحاجات وذوي الفاقات؛ فعلى الإمام أن يرعى احتياجاتهم، ويدفع فاقتهم.

ويُستدل لهذه القاعدة بقوله ﷺ: «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته، الإمام راع ومسؤول عن رعيته»^(٢). فقد نصَّ الحديث على أن الإمام مسؤول عن رعيته، ومن مقتضى هذه المسؤولية أن يكون الإمام وليَّ من لا وليَّ له. وبقوله ﷺ لمن طلب منه الزواج بامرأة، ولم يكن معه شيء يصدقها: «زوجناكها بما معك من القرآن»، فقد ترجم البخاري لهذا الحديث بقوله: «باب السلطان ولي»^(٣)، مستدلاً بهذا الحديث. ويستدل لها أيضاً بقول عمر رضي الله عنه: «لو هلك حَمَلٌ من ولد الضأن ضياعاً بشاطئ الفرات، خشيت أن يسألني الله عنه»^(٤).

(١) الغيائي: ٢٣٢.

(٢) سبق تخريجه ص: ٦٧.

(٣) يُنظر: صحيح البخاري، كتاب النكاح، باب السلطان ولي؛ لقول النبي ﷺ: «زوجناكها بما معك من القرآن»، رقم (٥١٣٥).

(٤) كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، الهندي، علي المتقي بن حسام الدين (٩٧٥)، تحقيق: محمود عمر الدمياطي. بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م، حديث رقم (١٤٢٩٠)؛ ويُنظر: الطبقات الكبرى، ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع، تحقيق: محمد عبد القادر عطا. بيروت، دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م: ٢٣٢/٣. والحَمَلُ: الصغير من الضأن. والجمع: حُمْلان، وأحمال. المعجم الوسيط، (حمل).

فإذا كان الإمام مسؤولاً عن حياة حيوان، ومحاسباً فيما إذا فرط في رعايته، فمن باب أولى أن يكون مسؤولاً عن حياة إنسان، وخاصة إذا كان لا حول له ولا قوة؛ فكان من المتعيّن على الإمام أن يكون متعهداً لأمره.

القاعدة الحادية عشرة: الإمام يدفع التخاذل والتغالب، ويحمل الأعيان على التناوب:

قرر الجويني هذه القاعدة في أثناء بحثه حكم ما يأخذه الإمام من الأغنياء لسدّ حاجات بيت المال.

والمراد منها: أن من المهام المنوطة بالإمام منع العدوان بين الناس، والأخذ على يدي كل من يسعى لزعزعة الأمن، وبيث الفساد، فد«الأمن والعافية قاعدتا النعم كلها»^(١)، وانعدام الأمن سببه انعدام العدل، وانتشار العدل مفض لاننتشار الأمن؛ ما يرتب على الإمام أن يدفع الظلم عن الناس.

ثم إن هذه القاعدة تضمنت جانباً آخر يتعلق بفروض الكفايات، وذلك أن على الإمام أن يُعيّن من يقوم بدفع العدوان والظلم بين الناس على الوجه المرجوّ، ويكون تعيين الإمام ملزماً للمعيّن؛ فإذا عيّن الإمام فريقاً لحفظ الأمن بين الناس، وفصل الخصومات بينهم، كان هذا التعيين ملزماً لهم.

القاعدة الثانية عشرة: واجب الإمام الكلّي: حفظ ما حصل وطلب ما لم يحصل^(٢):

هذه القاعدة جعلها الجويني مُنطلقاً لبحث واجبات الإمام المتعلقة بأمور الدنيا.

(١) يُنظر: الغياثي: ٢١٢، ٢٧٦.

(٢) يُنظر: السابق: ٢٠١.

ومراد الجويني من تقريرها بيان: أن واجبات الإمام المتعلقة بأمر
الدنيا، يَنْظِمُهَا جانبان رئيسان:

أحدهما: حفظ ما حصل؛ وهذا يعني: حفظ بلاد المسلمين من أن ينال منها الكفار، وسبيل هذا الحفظ الجهاد لدفع المعتدين، وأيضاً حفظ أهلها من انتشار البدع والخرافات والفساد والتنازع والتخاصم، وسبيل هذا الحفظ محاربة المبتدعين والمفسدين في الأرض، وإقامة العقوبات والسياسات الزاجرة عن ارتكاب المعاصي والفواحش، وأيضاً إقامة القضاة للفصل بين الناس.

ثانيهما: طلب ما لم يحصل، والمقصود بهذا الجانب الجهاد في سبيل الله لنشر دين الإسلام في الأرض؛ ليكون الدين كله لله. وسبيل تحقيق هذا المقصد البلاغ المبين والحجة الواضحة، فإن لم تفلح هذه السبيل، كانت الدعوة بالجهاد هي المتعيّنة.

وتوظيف هذه القاعدة بجانبها، حفظاً وطلباً، من الأهمية بمكان؛ فعلى مستوى الحفظ يكون من الواجب حفظ بلاد المسلمين داخلياً بمحاربة البدع والخرافات وكل ما يعود على أصل الدين بالنقض والهدم؛ كالسحر وعبادة الآلهة الجدد (نجوم الفن)، و(نجوم الرياضة)، و(نجوم السياسة)، ونحو هذا من العبادات الباطلة. ويدخل في الحفظ الداخلي أيضاً محاربة الرشوة التي تفتت في مجتمعات الإسلام كتفشي النار في الهشيم، ومحاربة الفساد الذي ظهر في البر والبحر والجو، عبر كثير من الفضائيات التي تبث الفاحشة والرذيلة، وتصدُّ عن سبيل الله بعلم وبتخطيط.

أما خارجياً فيستدعي الحفظ إخراج المستعمر الجديد من بلاد المسلمين، الذي أهلك الحرث والنسل، ونهب البلاد وأذل العباد؛ ويدخل في هذا الحفظ أيضاً ترحيل القواعد العسكرية الأجنبية المقامة في

بلاد المسلمين؛ لمحاربة المسلمين. ويدخل فيه كذلك عدم تمكين القوى الاقتصادية الكبرى من استغلال ثروات المسلمين، وخاصة النفط والغاز وغيرهما من الثروات التي أنعم الله بها على المسلمين. ويدخل فيه أيضاً توجيه أغنياء المسلمين لاستثمار أموالهم في بلاد المسلمين.

وأما على مستوى الطلب، فإن من واجب المسلمين اليوم - مع ما يسره الله لهم من وسائل اتصال - القيام بواجب الدعوة إلى دين الإسلام، ولا ينبغي أن تكون هذه الدعوة طريقها الإكراه والعنف، بل سبيلها ورائدها قوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥].

القاعدة الثالثة عشرة: الجهاد موكل إلى الإمام:

هذه القاعدة على صلة وثيقة بسابقتها، وهي تطبيق لفرع من فروعها، وذلك أنها تحدّد أن واجب الجهاد ليس متروكاً للأفراد، وليس لكل أحد أن يقوم به متى شاء وكيفما شاء، وإنما هو من حيث الأصل «موكل إلى الإمام»^(١).

والمراد من هذه القاعدة ضبط منهج الجهاد ونظمه، سواء أكان الجهاد فرض عين أم فرض كفاية، بحيث يكون تحت راية قادة الأمة، وليس متروكاً للأفراد.

القاعدة الرابعة عشرة: اجتهاد الإمام مُلزم لغيره:

ذكر الجويني هذه القاعدة في سياق بحثه واجبات الإمام المتعلقة بحفظ ما حصل. وساق بضع قواعد يفيد مضمونها ما قرره هذه القاعدة؛ من تلك القواعد: أن «اجتهاد الإمام إذا أدى إلى حكم في

(١) السابق: ٢١٠.

مسألة مضمونة، ودعا إلى موجب اجتهاده قوماً، فيتحتّم عليهم متابعة الإمام؛ لأنه يجب اتباع الإمام فيما يراه من اجتهاد. ومنها: أنه «إذا رأى الوالي المنصوب رأياً... كان متّبِعاً، ولم يجد الرعايا دون اتباعه محيداً ومتسعاً»^(١).

والمراد من هذه القاعدة وما في معناها، بيان أن اجتهاد الإمام ملزم لمن هو تحت ولايته، ولا يسع أحد مخالفته؛ إذ لو لم يكن اجتهاده ملزماً، لما استقر للناس حكم.

ويُستدل لهذه القاعدة بعموم قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء: ٥٩]، فقد أرشدت الآية بعمومها إلى وجوب طاعة ولي الأمر. والعمل بما يراه الإمام من اجتهاد يدخل دخولاً أولياً في هذا الأمر، وقرنت طاعة الإمام بطاعة الله وطاعة رسوله. والإجماع «دلّ على تحريم مخالفة اجتهاد الإمام الأعظم، والحاكم؛ لأن صلاح الخلق في اتباع رأي الإمام والحاكم»^(٢)؛ والأحاديث الآمرة بطاعة ولاة الأمر دالة على هذه القاعدة أيضاً. واجتهاد الإمام إنما يكون ملزماً في حال كان اجتهاده غير مخالف لنص الشارع، فإن كان مخالفاً فلا يعول عليه، ومن باب أولى ألا يكون ملزماً.

القاعدة الخامسة عشرة: لكل زمان رسمه وحكمه:

نصّ الجويني على هذه القاعدة في أثناء بحثه مسألة الأموال الفائضة في بيت المال، هل يجب تفريقها وتوزيعها، أم يجب ادخارها

(١) السابق: ٢١٦، ٢٦٩.

(٢) المستصفى من علم الأصول، الغزالي، محمد بن محمد (٥٠٥)، معه كتاب فواتح الرحموت. دمشق، دار الفكر، طبعة مصورة عن الطبعة الأميرية المحمدية، ١٣٢٢هـ، د.ت: ٣٥٥/٢.

لوقت الأزمات والنكبات؟ واستدل بهذه القاعدة لما اختاره من أن الواجب على الإمام في فائض المال ادخاره والاحتفاظ به، ولم يتفق والرأي الذي يرى تفريقها وتوزيعها؛ استدلالاً بسيرة السلف؛ لأن «لكل زمان رسمه وحكمه».

والمراد من هذه القاعدة بيان: أن أحكام الوقائع تختلف زماناً ومكاناً، ولا يطرد حكمها على كل زمان، ولا في كل مكان. وهذه القاعدة أشبه بالقاعدة التي تقول: «لا يُنكر تغير الأحكام بتغير الزمان والمكان»^(١).

وهي قاعدة على العموم موضع قبول عند العلماء. وغني عن القول: إنها ليست على إطلاقها، وإنما هي مقيدة بضوابط. ويشهد لهذه القاعدة أصل من أصول الفقه، وهو (العرف)، وهو دليل أصولي مقبول على الجملة عند العلماء؛ إذ الأعراف الجارية بين الناس معتبرة، ويُنبنى عليها كثير من الأحكام، ولا شك أن الأعراف تختلف زماناً ومكاناً.

والقاعدة التي نصّ عليها الجويني في هذا الصدد جدية بالاعتبار من أهل الفقه، وحقيقة بالتوظيف من أهل الفتوى على حدّ سواء؛ إذ يتعيّن على الفقيه اليوم - والمفتي كذلك - مراعاة هذين الجانبين في تشريع الأحكام وإصدار الفتاوى، فما كان صالحاً من الأحكام لزمان مضى، ربما لا يكون صالحاً لهذا الزمان؛ وما كان صالحاً من التشريع لمن يعيش في ديار الإسلام، وبين المسلمين، ربما لا يكون صالحاً لمن يعيش في ديار الغرب، وبين أهل الكفر والإلحاد.

(١) يُنظر: الغياثي: ٢٥٥؛ القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب، أ.د. محمد مصطفى الزحيلي. دمشق، دار الفكر، ط إعادة، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م: ١/ ٣٥٣؛ القواعد الكلية والضوابط الفقهية في الشريعة الإسلامية، سابق: ٢٥٩.

القاعدة السادسة عشرة: لا يتعرض الإمام لما يتنازع فيه العلماء من تفاصيل الأحكام:

ذكر الجويني هذه القاعدة في سياق بحثه واجب الإمام في محاربة أهل البدع والأهواء. فبعد أن قرر هذا الواجب المتعلق بقواعد العقيدة وأصول الأحكام، وأنه مما لا ينبغي الاختلاف فيه، بيّن أن اختلاف العلماء في الفروع لا إنكار فيه؛ «فلا ينبغي أن يتعرض الإمام لفقهاء الإسلام فيما يتنازعون فيه من تفاصيل الأحكام»^(١)، بل عليه أن يُقرّ كلاً على مذهبه فيما لا يخالف مقطوعاً به.

والمراد من هذه القاعدة بيان: أن وليّ الأمر ليس له أن يُنكر اختلاف الفقهاء فيما يختلفون فيه من الفروع الفقهية، فإن مثل هذا مما لا ينبغي الإنكار فيه؛ لأن السلف الصالح رضي الله عنهم أجمعين اختلفوا في الفروع من غير أن ينكر بعضهم على بعض. وقد استدلل الجويني لهذه القاعدة - علاوة على استدلاله بفعل السلف رضي الله عنهم - بما يروى في كتب الفقه عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: «اختلاف أمتي رحمة»^(٢).

القاعدة السابعة عشرة: الإمام يتدخل فيما لا يسع فيه الاختلاف:

هذه القاعدة مستفادة من المفهوم المخالف للقاعدة السابقة؛ وذلك أنه إذا لم يكن للإمام أن يتدخل في اختلافات الفقهاء المتعلقة بتفاصيل الأحكام، فإنه بالمقابل له التدخل فيما يكون من اختلاف بينهم في العقائد والأصول؛ لأن هذه الأمور مما لا يسع فيها اختلاف ولا خلاف، بل الاختلاف فيها والخلاف يكون من باب الخروج عما هو محلُّ إجماع واتفاق بين الأمة.

وتقرير هذه القاعدة واضح من خلال ما ذكره الجويني من أنه إذا

(١) الغياثي: ١٩٠.

(٢) سبق تخريجه: ١٧٢.

أطلت البدع برأسها، وشاعت الأهواء بين الناس، فإن المتعين على الإمام أن يتصدى لأصحاب البدع والأهواء، ولا يدعهم ينشرون بدعهم وأهواءهم؛ لما في ذلك من إفساد لعقائد الناس، وهدم لأصول الدين. وهذه القاعدة - كما تبين - هي الوجه المقابل لسابقتها، وبهما يُضبط موقف الأئمة من اجتهادات المجتهدين واختلافاتهم، وموقفهم من الأهواء والبدع التي تعود على أصل الدين بالنقض.

القاعدة الثامنة عشرة: مشاوره الإمام للعلماء أمر لازم:

أكد الجويني أن على الإمام مشاوره العلماء، سواء أكان الإمام مجتهداً، أم كان غير مجتهد. ووجه ذلك، أن الإمام إذا كان مجتهداً، فإنه «لا يأمن الحيد عن سنن السداد، ومن وُقِّق للاستمداد من علوم العلماء، كان حرياً بالاستداد، ولزوم طريق الاقتصاد». وأيضاً، فإنه بمشاورته للعلماء وأهل الرأي، يكون «جالباً إلى المسلمين ثمرات العقول، ودافعاً عنهم غائلة التباين والاختلاف». ومن باب أولى أن الإمام غير المجتهد عليه أن يلزم مشاوره ومراجعة أهل العلم، و«ألا يُقدم على خُطب انفراداً منه برأيه واستبداداً، ويستضيء برأي الحكماء والعقلاء، ثم إذا عزم توكل»^(١). والذي تفيده القواعد المتعلقة بخصوص مراجعة ولي الأمر العلماء، أن ولي الأمر إذا كان بالغاً مبلغ المجتهدين، فإن عليه أن يراجع العلماء على سبيل الاستحباب والكمال؛ لما في ذلك من جمع بين الآراء، واستخلاص الرأي الأقوم والأصوب. أما إذا لم يكن بالغاً مبلغ المجتهدين، فإن عليه مراجعة العلماء على سبيل الوجوب والإلزام، ولا يجوز له أن يمضي أمراً من غير مراجعتهم، أو استشارتهم.

(١) الغياثي: ٨٦ - ٨٧. ويُنظر: السابق: ١٧٣، ٢٤٣، ٣١٤. ويُنظر: السابق: ٣٨٠. وإقامة الإمام غير المجتهد لا يصح إلا في حال عدم التمكن من إقامة المجتهد؛ لفقد المجتهد، أو لتغلب غير المجتهد. يُنظر: الغياثي: ١٥١ - ١٥٢.



المبحث الثالث

قواعد الزواجر والتعزيرات

التقعيد لباب الزواجر والتعزيرات من صلب أبواب السياسة الشرعية؛ لذا فإن الجويني كان حريصاً في «غياثه» على وضع عدد من القواعد الناظمة لفقهِ هذا الباب، وهي بحسب التالي:

القاعدة الأولى: مَنعُ المبادي أهون من قطع التماذي:

نصَّ الجويني على هذه القاعدة في سياق بحثه مسائل واجب الإمام نحو أصل الدين؛ فقرر أن حفظ الدين على أهله من العقائد الفاسدة، والبدع المنحلة، والأهواء الزائغة من أهم ما يجب على الإمام؛ لأن «منع المبادي أهون من قطع التماذي»^(١).

والمراد من هذه القاعدة بيان أن محاربة البدع والأهواء منذ بداية أمرها أهون وأيسر من محاربتها بعد استفحال شأنها، وتمكنها في اعتقاد الناس.

القاعدة الثانية: الأمور إذا لم تؤخذ من مبادئها جرّت أموراً يعسر تداركها عند تماذيها:

هذه القاعدة ذات صلة وثيقة بسابقتها، وهي تفصيل لها وتأكيد. وقد ذكرها الجويني في سياق ما افترضه من خلو بيت المال من الأموال، مع افتراض حالات ثلاث لوضع الدولة الإسلامية، ثالثها: أن تكون الدولة في مأمن من هجوم عليها، فبحسب هذه الحالة، اختار

(١) الغياثي: ١٨٤. والمراد بـ (المبادي): بدايات الأمور.

الجويني أن على الإمام أن يكلف الأغنياء بذل فضلات أموالهم، ويُدلل لهذا الاختيار بأدلة، منها القاعدة المذكورة^(١).

والمراد من هذه القاعدة - كسابقتها - بيان أن المطلوب تدارك الأمور مع بداياتها، قبل تفشيها وتماديها؛ لأنه بعد ذلك يصعب التحكم بها، ويعسر حسم أمرها.

القاعدة الثالثة: الدفع أهون من الرفع:

هذه القاعدة تعبير آخر عن القاعدتين المتقدمتين، قررها الجويني في سياق تصويره للحالة الثانية من الحالات الثلاث المفترضة عند خلو بيت المال من الأموال، وهي الحالة التي يفترض فيها توقع خطر على بلاد الإسلام. فبعد أن قرر أنه لا يحل في الدين تأخير النظر لما فيه صلاح الأمة؛ أردف ذلك بذكر هذه القاعدة^(٢).

والمراد منها لا يخرج عن مضمون المراد من القاعدتين السابقتين، فهي تفيد: أن المبادرة إلى تدارك الأمور قبل وقوعها وتمكنها خيرٌ وأبقى من علاجها بعدُ.

والقواعد الثلاث المتقدمة أشبه بالمثل الدارج في مجال الصحة العامة: «درهم وقاية خير من قنطار علاج»^(٣)، فكما أن وقاية الأجساد من الأمراض بداية، خيرٌ من معالجتها بعد سقمها، فكذلك وقاية المجتمع من البدع والأهواء عند بداية بزوغها وظهورها، خيرٌ من

(١) يُنظر: السابق: ٢٦٢.

(٢) يُنظر: السابق: ٢٦٠.

(٣) عبّر عن هذا المثل أستاذنا أحمد الريسوني بقوله: «أسبقية الغذاء على الدواء، وأسبقية التبشير على الإنذار»، في محاضرة له بعمّان بتاريخ ٨/٨/٢٠٠٨م، تحت عنوان «الفكر المقاصدي... وبناء منهج التفكير الإسلامي». يُنظر: موقع

مكافحتها بعد فشوها، واستئصالها بعد تمكنها. وعلى هذا السَّن تجري كثير من الأمور.

وتوظيف هذه القواعد الثلاث غير قاصر على باب التعزيرات والزواج فحسب، بل يطرد توظيفها على نطاق واسع، بحيث تشمل مناحي الأنشطة الإنسانية كافة، فمن الممكن توظيفها في مجال التربية، والسياسة، والاقتصاد، ونحو ذلك من الأنشطة الإنسانية الأخرى. ومن أمثلة توظيفها في مجال السياسة الاستعداد العلمي والتقني والعسكري والاقتصادي لحفظ أمن البلاد من أيّ اعتداء.

القاعدة الرابعة: الأمور في استتبها تجري على سَن صوابها:

هذه القاعدة تسير في المنحى نفسه الذي سارت فيه القواعد السابقة. وقد قررها الجويني في أثناء بحثه لمسألة توظيف أموال على الأغنياء. فبعد أن ذكر ضرورة لزوم هذا المسلك لتأمين احتياجات بيت المال، دَلَّ على ضرورة ذلك بأدلة يقتضيها العقل، وذكر من ذلك هذه القاعدة^(١).

والمفهوم من هذه القاعدة: أن تدبّر الأمور وتديرها عند استقرار أمور الدولة أصوب مسلماً، وأسدُّ مآلاً من تديرها حال كونها تعيش وضعاً غير طبيعي؛ لأن تدبير الأمور - والحال مستقرة وآمنة - تكون سبله أنجح، ونتائجه أبقى، بخلاف تديرها والحال غير مستقرة وغير آمنة، حيث تكون السُّبل أشقَّ، والنتائج غير مضمونة.

القاعدة الخامسة: ترتيب أمور الدولة يكون على وَفق الشرع:

قرر الجويني هذه القاعدة في سياق بحثه مسألة ما إذا نفذت أموال الدولة، وكانت الحاجة ماسّة إليها، فكيف يتصرف الإمام والحال كذلك؟

(١) يُنظر: الغياني: ٢٨٤.

وعبر عن هذه القاعدة بقوله: «لا نُحَدِّثُ لتربية الممالك في معرض الاستصواب مسالك، لا يُرى لها من شرعة المصطفى مدارك»^(١).

والمراد من تععيد هذه القاعدة بيان أن ولاية الأمر لا يحق لهم بحال في مجال تشريع العقوبات والتعزيرات وغيرها من التشريعات سنُّ تشريع ليس عليه من الشرع برهان.

وقد أولى الجويني مضمون هذه القاعدة عناية خاصة، وأشار إليها في مناسبات عديدة؛ ففي أثناء رده على القول الذي يقول: إن التعزيرات يمكن أن تجاوز الحدود الشرعية، قال: «من ظن أن الشريعة تُتَلَقَى من استصلاح العقلاء، ومقتضى رأي الحكماء، فقد ردَّ الشريعة، واتخذ كلامه هذا إلى ردِّ الشرائع ذريعة». وذكر في السياق نفسه أنه «إن سطا معتد، وتعدى مراسم الشرع، فليُر ذلك حَيْدًا عن دين المصطفى ﷺ على القطع». هكذا، يُشَبَّه الجويني من يتعدى حدود الشرع بتشريع ما لم يأذن به الله، باللص الذي يسطو على أموال الناس، فيأخذها على حين غفلة منهم.

وفي أثناء الردِّ على الذين يرون أن التعزيرات المحطوبة عن الحد لا تزع، يرد الجويني عليهم بالقول: «إنما ينسل عن ضبط الشرع، من لم يُحِط بمحاسنه، ولم يطلع على خفاياه ومكامنه، فلا يسبق إلى مكرمة سابق إلا ولو بحث عن الشريعة، لألفاها أو خيراً منها في وضع الشرع»^(٢).

فالشريعة حازت كل مكرمة، وأحاطت بكل شاردة وواردة، ومن خرج عنها ملتمساً التشريع من غيرها، أو متعمداً الزيادة على ما جاءت به، فقد ضلَّ ضلالاً بعيداً.

(١) السابق: ٢٥٧. وقد عبر الجويني عن مضمون هذه القاعدة بعبارة أخرى، فقال: «الجمع بين مقاصد ذوي الإيالة وموافقة الشريعة». يُنظر: الغياثي: ٢٣١.

(٢) السابق: ٢٢٠، ٢٢١، ٢٢٩. وقريب من هذه القاعدة قول الجويني: «التدابير إذا لم يكن لها عن الشرع صَدْر، فالهجوم عليها خطر. ثم قصارها - إذا لم تكن مقيدة بمراسم الإسلام، مؤيدة بموافقة مناظم الأحكام - ضرر». يُنظر: السابق: ٢٦٦.

ومن تطبيقات هذه القاعدة، أن سنَّ التشريعات العقابية ينبغي أن يكون على وفق الشرع وسنَّه، ولا ينبغي أن يكون خارجاً عن ذلك؛ لما فيه من ظلم للناس، وهجر لما أمر الله به أن يوصل.

القاعدة السادسة: الاقتصاد مسلك الرشاد:

قرر الجويني هذه القاعدة في أثناء بحثه مسألة التعزير المالي، حيث ردَّ على القائلين بجوازه، معتبراً أن هذا المسلك رديء، لا ينهض به دليل شرعي.

وقدَّرها هنا سؤالاً حاصله: كيف يقال بجواز توظيف أموال على الأغنياء، وفي الوقت نفسه يقال بعدم جواز التعزير بالمال، مع أن كلا المسألتين لا دليل صريح عليهما؟ وكان من جملة ما أجاب به على هذا السؤال، «أن الاقتصاد مسلك الرشاد»^(١).

والمراد من هذه القاعدة بيان: أن التشريع للوقائع المستجدة، التي لم يرد فيها نصٌّ محدّد، إنما ينبغي أن يكون تشريعاً مقتصداً، يراعي قواعد الشرع ونصوصه الكلية، ويستجيب في الوقت نفسه للنوازل والوقائع المستجدة، ويكون من غير الاقتصاد عدم الالتفات لقواعد الشرع وكلياته الأساسية، وأيضاً ليس من الاقتصاد إهمال الوقائع الطارئة، التي لم يرد بخصوصها نصٌّ محدد مبيّن حكمها.

القاعدة السابعة: لا تبادل في الحدود:

ذكر الجويني هذه القاعدة في أثناء بحثه المرتبة الثالثة التي يفترض فيها خلوّ الزمان عن تفاصيل الشريعة. وصورة المسألة التي تضمنت هذه القاعدة: لو أن رجلاً زنى، وعُلم أنه يستوجب الحدّ، لكن لم يُعلم: أمحصن هو فيُرجم؟ أم بكر فيُجلد؟ هنا يقرر الجويني التوقف؛ إذ لا

(١) السابق: ٢٨٨.

سبيل مع الإشكال إلى رجمه ولا إلى جلده؛ لأنه «لا يجوز جلد المحصن، كما لا يجوز رجم البكر؛ إذ لا تبادل في الحدود».

والمراد من هذه القاعدة بيان: أن الحدود موقوفات شرعية، فلا يجوز بحال تعديها، سواء بإقامة حدٍّ مقام حدٍّ، أم بالنقصان والزيادة على ما هو مقرر بخصوص كل حدٍّ.

وحكم هذه القاعدة مطرد أيضاً مع بقاء تفاصيل الشريعة، فإذا شكَّ في حدٍّ من الحدود المقررة شرعاً، فلا يُصار إلى غيره بحال، بل يسقط الحد من أصله، وأصل ذلك كله قوله ﷺ: «ادفعوا الحدود ما وجدتم له مدفعاً»^(١).

القاعدة الثامنة: الحدود لا تُغَيَّرُ كَيْفِيَّاتِهَا، وَلَا تُبَدَّلُ آلَاتُهَا:

هذه القاعدة تفصيل لسابقتها، وقد أوردها الجويني في سياق القاعدة السابقة. وهي تفيد أن الحدود لا بد أن تقام على الكيفيات التي ورد بها الشرع، ولا يجوز بحال استبدال كيفية بأخرى، ولا آلة بغيرها. وعليه، فلا يجوز القصاص في القتل رمياً بالرصاص، أو بالحجارة، أو شتقاً، بل لا بد من السيف. ولا يجوز الرجم إلا بالحجارة والنعال ونحوها مما ورد فيه النصُّ. ولا يجوز الجلد إلا بالسوط.

القاعدة التاسعة: كل حدٍّ استيقنه أهل العصر، أقامه ولاية الأمر:

نصَّ الجويني على هذه القاعدة في أثناء بحثه مسألة الزواجر عند ارتكاب المنهيات الشرعية، حال خلوّ الزمان عن تفاصيل الشريعة. فبعد أن قرر أن «أصول الحدود لا تخفى، ما بقيت شريعة المصطفى ﷺ»^(٢)، أتبع ذلك بتقرير هذه القاعدة في إقامة الحدود. والمراد من هذه القاعدة

(١) رواه ابن ماجه في كتاب الحدود، باب الستر على المؤمن ودفع الحدود بالشبهات، رقم (٢٥٤٥)، قال الشيخ الألباني: ضعيف. ويُنظر: الغيathi: ٥١٨.

(٢) الغيathi: ٥١٧.

بيان: أن الحدود لا تقام إلا إذا ثبتت موجباتها على وجه اليقين، أما إذا لم تثبت تلك الموجبات، فلا ينبغي إقامتها؛ إذ إن ثمة علاقة طردية وعكسية بين إقامة الحدود الشرعية وبين موجباتها، فلا حدّ يقام إلا بما يوجب الحد، وإلا فلا.

وهذه القاعدة مطردة كذلك مع بقاء تفاصيل الشريعة، فإن الحدود لا يقام منها شيء إلا ما كان ثابتاً بدليل مُتَيَقِّن، ولا يُعول على ما وراء ذلك. ويُستدل لهذه القاعدة بقوله ﷺ: «ادروا الحدود عن المسلمين ما استطعتم، فإن كان له مخرج فخلوا سبيله؛ فإن الإمام أن يخطئ في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة»^(١). ويقول عمر رضي الله عنه: «لئن أُعْطِلَ الحدود بالشبهات، أحبُّ إليَّ من أن أقيمها بالشبهات»^(٢).

فدلَّ الحديث والأثر على أن الحدود إذا اعتراها شبهة لا تقام، بل تسقط. ودلَّ مقتضاهما على أن الحدود لا تقام إلا بدليل مُسْتَيَقِّن.

القاعدة العاشرة: إذا تخللت العقوبات في أثناء موجباتها تعددت وتجددت:

أورد الجويني هذه القاعدة في أثناء بحثه مسألة ظهور من يدعو إلى ضلالة بين الناس، وبيان المسلك الذي على الإمام أن يسلكه لمواجهة كل داع لبدعة، وأن على الإمام بداية أن يمنعه وينهاه عن التماذي في بدعته، فإن أبي عزَّره وبالغ في تعزيره، ثم «إذا تخللت العقوبات في أثناء موجباتها، تعددت وتجددت»^(٣).

(١) رواه الترمذي في كتاب الحدود، باب ما جاء في درء الحدود، رقم (١٤٢٤). ويُنظر: التلخيص الحبير: ١٦٠/٤ - ١٦١.

(٢) رواه ابن أبي شيبة في «المصنف»، كتاب الحدود، باب في درء الحدود بالشبهات، رقم (٢٨٤٨٤).

(٣) الغيائي: ٢٢٨.

والمراد من هذه القاعدة بيان: أن الإمام إذا عَزَّر من ارتكب ما يوجب التعزير، ثم ارتكب جُرمًا آخر موجباً للتعزير، فإنه يجب تعزيره ثانية، ولا يُكفى بالتعزير الأول.

ومقتضى هذه القاعدة، أن الجاني إذا فعل عدة أمور، يستوجب كل واحد منها تعزيراً بنفسه، ولم يعزَّره الإمام عليها، يُكفى بتعزير واحد عن الجميع، وهذه القاعدة أشبه بمسألة تداخل الحدود^(١)؛ فإذا كان تداخل الحدود معتبراً بالاتفاق، فالتداخل فيما يوجب التعزير أولى بالاعتبار.

القاعدة الحادية عشرة: التعزيرات لا تتحتم تحتم الحدود:

نصَّ الجويني على هذه القاعدة في سياق بحثه واجبات الإمام المتعلقة بحفظ ما حصل، فذكر من تلك الواجبات أن على الإمام القيام بتعزير أصحاب البدع وكل من ارتكب جنائية لا حدَّ فيها. وقرر في هذا الشأن هذه القاعدة^(٢).

والمراد من هذه القاعدة: أن الحدود إذا ثبتت، وقامت البينة عليها، لم يسع الإمام إلا إقامتها، ولا سبيل له للعفو عنها. بخلاف الشأن في التعزيرات، فإن للإمام ألا يقيمها إذا رأى مصلحة في عدم إقامتها؛ إذ الإمام يفعل ما يراه الأصلح في حق الجاني وحق الأمة^(٣).

(١) التداخل في الحدود التي هي من جنس واحد هو مذهب جماهير العلماء، وقد نقل ابن المنذر الإجماع على ذلك. يُنظر في تفصيل ذلك: المغني، سابق: ٣٨١/١٢.

(٢) يُنظر: الغياثي: ٢١٨. و(التعزير) لغة: الأصل فيه المنع، ومنه التعزير بمعنى النصرة؛ لأنه منع لعدوه من أذاه؛ واصطلاحاً: العقوبة المشروعة على جنائية لا حد فيها؛ أو الجنائية على إنسان بما لا يوجب حدّاً ولا قصاصاً ولا دية. يُنظر: المغني: ٥٢٣/١٢.

(٣) هذه القاعدة يطرد القول فيها بحسب مذهب الشافعي، الذي يرى أن التعزير =

وقد استدل الجويني لهذه القاعدة بقوله ﷺ: «أقبلوا ذوي الهيئات
عشراتهم إلا الحدود»^(١).

وجه دلالة الحديث: أنه ليس كل ما يستوجب التعزير، يجب على
الإمام أن يقيمه؛ لأن ما يوجب التعزير قد يصدر عن بعض الناس على
سبيل الغفلة والهوة؛ فلا يُكَلَّف الإمام بإقامة التعزير، بل يفعل ما يراه
الأولى والأنسب في حق الأطراف كافة. كما أن الحديث فيه دلالة
أخرى - وهي الأهم - وهي أن الحدود إذا وجبت، فلا مفر من إقامتها
على الجناة، ولا يسع الأئمة العفو عنها أو الصفح.

ويُستدل لهذه القاعدة أيضاً بما رُوي من «أن رجلاً جاء إلى
النبي ﷺ فقال: إني عالجت امرأة من أقصى المدينة، فأصبت منها
ما دون أن أمسها، فأنا هذا، فأقم عليّ ما شئت! فقال عمر رضي الله عنه:
قد ستر الله عليك لو سترت على نفسك، فلم يرد عليه النبي ﷺ
شيئاً، فانطلق الرجل، فأتبعه النبي ﷺ رجلاً، فدعاه، فتلا عليه:
﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَزُلْفًا مِّنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾
[هود: ١١٤]، فقال رجل من القوم: يا رسول الله! أله خاصة، أم
للناس كافة؟ فقال: للناس كافة»^(٢).

وجه دلالة الحديث، أنه ﷺ لم يعزّر ذلك الرجل على فعله، مع
أن فعله مستوجب للتعزير، واكتفى بتذكيره بالآية المشار إليها.

= ليس بواجب؛ أما على مذهب أبي حنيفة ومالك فلا تطرد هذه القاعدة؛ إذ
يريان أن التعزير واجب إذا رآه الإمام. تُنظر مذاهب الفقهاء في ذلك: المغني:
٥٢٦/١٢ - ٥٢٧.

(١) سبق تخريجه: ١٧٧.

(٢) رواه أبو داود في «سننه»، كتاب الحدود، باب في الرجل يصيب من المرأة
دون الجماع، فيتوب قبل أن يأخذه الإمام، رقم (٤٤٥٨)، قال الشيخ
الألباني: حسن صحيح.

القاعدة الثانية عشرة: التعزيرات مفوّضة إلى رأي الإمام:

وردت هذه القاعدة في السياق نفسه الذي وردت فيه سابقتها. فبعد أن بيّن الجويني أن أمر القيام بالتعزيرات متروك للإمام إيقاعاً وعفواً، بحسب ما يبدو له من مصلحة في ذلك، قرر قاعدة ثانية في هذا الشأن، تنصّ على أن «التعزيرات مفوّضة إلى الإمام»^(١).

والمراد من هذه القاعدة بيان أن إقامة التعزيرات منوط بالإمام من حيث الأصل، فلا يحق لأحد القيام به، إلا بتكليف من الإمام.

القاعدة الثالثة عشرة: التعزيرات لا تبلغ مبلغ الحدود:

وردت هذه القاعدة في السياق نفسه التي وردت فيه القاعدتان السابقتان^(٢). وهي تفيد: أن الإمام إذا أقام على أحد ما يوجب التعزير، فلا يجوز له أن يعزّره بما يتّلع حدّاً، كأن يجلده ثمانين جلدة، ونحو ذلك، بل عليه أن يعزر الجاني تعزيراً لا يجاوز حدّاً من الحدود المشروعة^(٣).

ويُستدل لهذه القاعدة بقوله ﷺ: «لا يُجلد فوق عشر جلدات إلا في حدٍّ من حدود الله»^(٤). فالحديث صحيح صريح بأنه لا يجوز أن يكون الجلد في غير الحدِّ بما يجاوز العشر جلدات. ويُستدل لها أيضاً بما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «من بلغ حدّاً في غير حدٍّ، فهو من المعتدين»^(٥).

(١) الغياثي: ٢١٨.

(٢) السابق: ٢١٩.

(٣) الذي ذهب إليه جمهور الفقهاء أنه لا يجوز التعزير بما يزيد على ما حدّ الشارع من الحدود. وذهب المالكية أنه يجوز للإمام أن يجاوز في التعزير إلى ما فوق ما هو محدود. تُنظر أقوال العلماء في: المغني: ١٢/٥٢٣ - ٥٢٦.

(٤) رواه البخاري في كتاب المحاربيين، باب كم التعزير والأدب؟ رقم (٦٨٤٨)؛ ومسلم في كتاب الحدود، باب قدر أسواط التعزير، رقم (١٧٠٨).

(٥) رواه البيهقي في «السنن الكبرى»، كتاب الأشربة، باب ما جاء في التعزير، =

ويُستدل لها كذلك بما روي من أن عمر رضي الله عنه كتب إلى أبي موسى الأشعري رضي الله عنه، يقول: «ولا يبلغ بنكال فوق عشرين سوطاً»^(١). ووجه دلالة الحديث والأثر على هذه القاعدة ليس يخفى.

القاعدة الرابعة عشرة: لا يجوز ردع أصحاب التهم قبل تلبُّسهم بما يوجب الردع:

جاءت هذه القاعدة في سياق القواعد السابقة. وفُهمت من خلال ردِّ الجويني على الذين يرون معاقبة أصحاب التهم قبل القيام بما يوجب التعزير؛ وذلك أن «الشرع لا يرخص في ذلك»^(٢). والمراد من هذه القاعدة بيان: أنه لا يجوز لولي أمر المسلمين أن يعاقب أحداً لمجرد الشبهة؛ إذ العقاب لا يكون إلا بسبب يستوجب العقاب، ولو جاز العقاب لمجرد الشبهة لُفِّتَحَ باب مفسدة كبير، ولتجرأ كلُّ من كان ذا سلطان على معاقبة أصحاب الشُّبه قبل ارتكابهم ما يستوجب العقاب.

وهذه القاعدة جديرة بالاعتبار في بلاد الإسلام اليوم، بعد أن عمَّ العقاب من قِبَلِ القائمين على أمن الدول الإسلامية لمجرد التهمة، وظهر ما يسمى بالحبس الاحترازي، والحبس الاحتياطي، والتوقيف على ذمَّة التحقيق، والضربة الإجهازية، والضربة القاضية! ونحو ذلك من الإجراءات الأمنية والاحترازية التي تتنافى مع أبسط قواعد احترام حقوق الإنسان وكرامته.

= وأنه لا يبلغ به أربعين، رقم (١٧٥٨٥). قال البيهقي: والمحفوظ هذا الحديث مرسل. وقال الشيخ الألباني: ضعيف.

(١) رواه عبد الرزاق في «المصنف»، كتاب حد الزنا، باب لا يبلغ بالحدود العقوبات، رقم (١٣٦٧٤).

(٢) الغيathi: ٢٢٩.



المبحث الرابع

قواعد التوظيف

تقدم في أثناء هذا البحث، أن المقصود بمصطلح (التوظيف): إعطاء المشروعات لولي الأمر أن يفرض التزامات مالية على الثروات المملوكة؛ لمعالجة أوضاع مخصوصة. ولأجل ضبط عملية التوظيف، ولكي لا يكون التوظيف متكافئاً لمن يريد أن يستغل أموال الناس، وضع الجويني جملة من القواعد الناظمة لآلية توظيف أموال الأغنياء، أقف على بيانها تالياً:

القاعدة الأولى: التوظيف مسؤولية ولي الأمر:

نصَّ الجويني على هذه القاعدة وفق التالي: «لا بد من توظيف أموال يراها الإمام قائمة بالمؤن الراتبية أو مدانية لها»^(١). ومفاد هذه القاعدة: أن توظيف أموال على الأغنياء من مهام الإمام أو من يقوم مقامه؛ ويكون ذلك لسدِّ حاجات واقعة أو متوقعة؛ إذ من غير ذلك لا يستقيم أمر الدولة.

وقد جاء مضمون هذه القاعدة في عبارات عديدة، تؤكد كلها مضمون هذه القاعدة، من ذلك قول الجويني: «يكلّف (الإمام) الأغنياء بذل فضلات الأموال ما تحضّل به الكفاية والغناء». وقوله: «تمتد يد الإمام إلى أموال الموسرين عند الهَمِّ بتجهيز الأجناد إلى الجهاد». وقوله: «لو وهت كفاية الرجال، امتدت يد الإمام إلى الأموال». فقوله:

(١) الغياثي: ٢٨٣.

(يكلّف، تمتدُّ، امتدت) يفيد أن التوظيف من مسؤوليات الإمام أصلاً، وليس لأحد أن يقوم به إلا بتكليف منه.

وقد استدل الجويني لهذه القاعدة بفعله عليه السلام، حيث كان يُشير على أصحابه أن يبذلوا فضلات أموالهم، فيسارعون لذلك. كما استدل لها بفعال عمر رضي الله عنه، عندما وُظف الخراج على أراضي العراق، وأقره الصحابة رضي الله عنهم على فعله، فكان إجماعاً. ويُستدل لها أيضاً بقوله عليه السلام: «كلكم راع، وكلكم مسؤول عن رعيته، فالإمام الذي على الناس راع، وهو مسؤول عن رعيته»^(١). وجه دلالة الحديث: أنه عليه السلام أناط مسؤولية الأمة بالإمام، فإذا استدعى الأمر توظيف أموال لتأمين احتياجات بيت المال، كان ذلك التوظيف من مهامه الرئيسة؛ إذ الأصل أن يقوم بها بنفسه، أو يُسند القيام بها لمن يثق به.

القاعدة الثانية: التوظيف يكون عند خلو بيت المال:

هذه القاعدة مستفادة من تقرير الجويني أنه «إذا لم نصادف في بيت المال مالاً، اضطررنا... إلى الأخذ من أموال الموسرين». وتقريره أيضاً أنه إذا «استظهر بيت المال واكتفى، حطَّ الإمام ما كان يقتضيه وعفا». ودلَّ عليها كذلك قوله: «فإن استغنى عنه بأموال أفاءها الله على بيت مال المسلمين كفَّ طَلْبَتَهُ على الموسرين»^(٢). فالتوظيف - بحسب الجويني - على صلة وثيقة بوضع بيت المال، توفراً وعدمًا، وانتعاشاً وعجزاً.

والقاعدة تفيد: أن توظيف الأموال على الأغنياء منوط بوضع بيت مال المسلمين، قوة وضعفاً؛ فإذا كانت الأموال متوفرة في بيت المال،

(١) سبق تخريجه: ٦٧. ويُنظر: الغياثي: ٢٧٩ - ٢٨٠، ٢٨٤.

(٢) السابق: ٢٨٦، ٢٨٨. ومعنى (استظهر): استعان وحسُن وضعه. و«الطَلْبَةُ»: المطلوب، والحاجة... المعجم الوسيط (ظهر)، (طلب).

فليس للإمام أن يوظف أموالاً على الأغنياء؛ وإذا كان بيت المال خاوياً من الأموال ثم توافرت فيه الأموال، فالواجب حينئذ إنهاء العمل بألية التوظيف. فتحصّل، أن التوظيف منوط بوضع بيت المال، وجوداً وعدمًا.

القاعدة الثالثة: التوظيف يكون بقدر ما يسدُّ الحاجة:

فُهمت هذه القاعدة من قول الجويني: إن «للإمام أن يأخذ من الجهات... ما يراه ساداً للحاجة»^(١).

وتفيد هذه القاعدة: أن التوظيف على الأغنياء يكون بقدر ما يكفي حاجة بيت المال، ولا يجوز أن يكون زائداً عن حاجته، ولا أن يكون توظيفاً دائماً ومستمرّاً، وإنما هو مرتبط بقدر الحاجة، فمتى تحققت الحاجة، وجب على الإمام أن يُوقِف التوظيف؛ لعدم تحقق السبب الذي أوجبه؛ وذلك أن التوظيف شُرِع استثناءً من الأصل؛ إذ الأصل حرمة التسلط على أموال الناس، لكن جاز توظيف الأموال استثناءً من هذا الأصل؛ لدفع حاجة بيت المال. فإذا كُفي بيت المال، وزال ما كان بحاجة إليه، كان متعيّناً العودة إلى الأصل، وإلا كان التوظيف تعدياً على أموال الناس بغير حق.

القاعدة الرابعة: التوظيف آخر ما تلجأ إليه الدولة لسد حاجاتها المالية:

هذه القاعدة متممة لسابقتها، فهي تقرر أن التوظيف لا يُصار إليه إلا بعد أن يستنفد الإمام واجبات مالية أخرى لتوفير احتياجات بيت المال؛ كإخراج الزكوات وغيرها من المستحقات المالية. وهي مستفادة

(١) السابق: ٢٧٥.

من قول الجويني: «إن قُدِّرت آفة وأزُمٌ وقحط وجذب... فالوجه استحاث الخلق بالموعظة الحسنة على أداء ما افترض الله عليهم في السَّنة. فإن اتفق مع بذل المجهود في ذلك فقراء محتاجون، لم تفِ الزكوات بحاجاتهم، فحقُّ على الإمام أن يجعل الاعتناء بهم من أهم أمر في باله»^(١).

فالتوظيف لا بد أن يسبقه تحصيل واجبات آخر، كتحويل الزكاة. فإذا تم تأدية تلك الواجبات، ولم تفِ بحاجات بيت المال، كان متعيناً على الإمام توظيف أموال على الأغنياء لسدِّ حاجات بيت المال.

القاعدة الخامسة: التوظيف مقيد بمراسم الشرع:

هذه القاعدة مستخلصة من جملة عبارات، تفيد أن توظيف الإمام أموالاً على الأغنياء، ليس سبيله الرغبة والشهوة، وإنما هو مضبوط بقواعد الشرع، ومقيد بضوابطه؛ من ذلك قول الجويني: «التدابير إذا لم يكن لها عن الشرع صَدْر، فالهجوم عليها خطر. ثم قصارها - إذا لم تكن مقيدة بمراسم الإسلام، مؤيدة بموافقة مناهج الأحكام - ضرر». وقوله كذلك: «ليس للإمام في شيء من مجاري الأحكام أن يتهجم ويتحکم، فعل من يتشهى ويتمنى، ولكنه بيني أموره كلها، دِقَّها وجِلَّها، عَقَّدَها وجِلَّها على وجه الرأي والصواب». ونحو ذلك من العبارات، التي تفيد أن توظيف الأموال على الأغنياء، ينبغي أن يكون على وفق مقتضى الشرع^(٢).

(١) السابق: ٢٣٣. و(الأزُم): القحط والشدة والضيق؛ يقال: أزمَّت عليهم السَّنة: اشتد قحطها. ومنه: أزمة مالية، وأزمة سياسية، وأزمة مَرَضِيَّة. المعجم الوسيط، (أزم).

(٢) يُنظر: الغيathi: ٢٦٦، ٢٧٠ - ٢٧٣، ٢٨٠، ٢٨٦، ٢٨٧.

القاعدة السادسة: التوظيف يكون على الغلات والثمرات وما تحصل به الفوائد:

هذه القاعدة تبين الأموال التي يُوظَّف من دَخلها ما يقوم بحاجة بيت المال. فالإمام إذا تعيَّن عليه أن يوظف أموالاً على الأغنياء، كان عليه أن يوظفها «على الغلات والثمرات وضروب الزوائد والفوائد»^(١). وهذه الأموال الموظَّف عليها هي التي كانت تشكِّل مصدر الدخل الرئيس، ولا ينبغي الاقتصار عليها حال وجود مصادر دَخلٍ أخرى.

القاعدة السابعة: عائد التوظيف يصرف في مصالح المسلمين:

هذه القاعدة مستفادة من قول الجويني: «ما عمَّ وَقَعُه، وَسَهَّلَ وَضَعُه، وَعَظُمَ نَفْعُه، فَهُوَ أَقْرَبُ مَعْتَبَرٍ»^(٢).

والمراد من هذه القاعدة بيان: أن كل ما فيه نفع لعموم المسلمين وفائدة لجمهورهم، فينبغي أن توجَّه إليه أموال التوظيف، ولا يكون التوظيف لتحقيق مطالب خاصة، أو لتحصيل أشياء لا فائدة منها، ولا جدوى لعموم المسلمين من ورائها؛ إذ المقصد الأساس من مشروعية التوظيف سدُّ حاجة بيت المال، الذي بدوره يسعى لسدِّ حاجات المسلمين.

ومن تطبيقات هذه القاعدة، أن توظيف الدول الإسلامية على الأغنياء من مواطنيها مقداراً محدداً من المال، يُصرف إلى الدول المحتاجة أمرٌ واجبٌ ومتعيَّنٌ؛ لدفع ما نزل بالمسلمين من البلاء، ولمنع ما هو متوقع حدوثه من النكبات.

(١) السابق: ٢٨٣. ويُنظر: السابق: ٢٨٥.

(٢) السابق: ٢٨٨؛ ويُنظر: فقه التوظيف عند الإمام الجويني، سابق: ٩٥٢ - ٩٥٣.



المبحث الخامس

قواعد الدعوة والجهاد

على الرغم من أن كتاب «الغياثي» ليس كتاباً في فقه الجهاد والدعوة، بيد أن الجويني تعرض فيه لفقه الجهاد في مواضع عديدة؛ إذ إن من أهم المهام المنوطة بالإمام واجب الدعوة والجهاد؛ لما فيه من تحقيق مصالح الدارين. وقد تحصّل من القواعد المتعلقة بباب الجهاد والدعوة القواعد التالية:

القاعدة الأولى: الدعوة البرهانية سابقة على الدعوة القهرية:

هذه القاعدة مستخلصة مما أجمله الجويني بخصوص الدعوة. حيث قرر في هذا الصدد، أن الدعوة لها مسلكان: أحدهما: الحجة والبرهان. وثانيهما: القهر والقوة. وقرر أن المسلك الثاني مرتّب على الأول.

والمراد من هذه القاعدة: أن جهاد الكفار ودعوتهم إلى الإسلام لا بد أن يبدأ بإقامة الحجّة عليهم، فإن أبوا وأصرّوا على كفرهم، فحينئذ يصار إلى دعوتهم بالقوة. ومما هو على صلة بهذه القاعدة، ما ذكره الجويني من أن الدعوة البرهانية قد تمّ الفراغ منها بعد أن ظهرت البراهين والحجج على الكافرين، ولم يبق أمام هؤلاء إلا دعوتهم بالسيف^(١). وبحسب سياق كلامه، فإن هذه القاعدة لم يعد لها تطبيق بعد أن قامت الحجة على الكافرين؛ حيث انتشر الإسلام، وعمت مبادئه الأرض^(٢).

(١) يُنظر: الغياثي: ١٩٦ - ١٩٧، ٢٠٧.

(٢) لست هنا بصدد مناقشة مدلول هذه القاعدة، حيث سبق أن سجلت موقفي =

القاعدة الثانية: ليس للأفراد حمل السلاح مع وجود الإمام:

بيّن الجويني أن أمر الجهاد موكول إلى الإمام، فهو الذي يعلن الجهاد، ويحدد زمانه ومكانه، وهو أيضاً الذي يُعيّن من يراه من الأفراد صالحاً وكُفُوّاً للقيام بهذا الواجب. هذا على مستوى الدعوة الخارجية. أما على مستوى الدعوة الداخلية، فالأمر أيضاً مُنْتَظَمٌ وَفَق هذه القاعدة؛ وذلك أن الأفراد ليس لهم «المكاوحة وشهر الأسلحة، ولكنهم يُنْهون الأمور إلى الولاية».

وسبب منع الأفراد من حمل السلاح، «أن ما يتولاه السلطان من أمور السياسة أوقع وأنجع، وأدفع للتنافس، وأجمع لشتات الرأي؛ وفي تمليك الرعايا أمور الدماء، وشهر الأسلحة وجوه من الخَبَل، لا ينكرها ذو العقل»^(١).

القاعدة الثالثة: للأفراد أن يقوموا بالدعوة على انفراد، إذا تعذر اجتماعهم على إمام:

هذه القاعدة مستفادة من قول الجويني: «وَجَرُّ العساكر إلى الجهاد، واستيفاء القصاص في النفس والطرف، فيتولاه الناس عند خلوّ الدهر». وهي مستفادة أيضاً من قوله: «وإذا لم يصادف الناس قَوَّاماً بأموهم يلوذون به، فيستحيل أن يؤمروا بالقعود عما يقتدرون عليه من دفع الفساد؛ فإنهم لو تقاعدوا عن الممكن، عمّ الفساد البلاد والعباد». وقوله أيضاً: «لو فرضنا خلوّ الزمان عن مطاع، لوجب على المكلفين القيام بفرائض الكفايات»^(٢).

وهذه القاعدة متممة لسابقتها؛ وذلك أن تلك القاعدة تقرر أن الأفراد ليس لهم حمل السلاح للجهاد إلا مع وجود إمام يرجعون إليه.

= بخصوص الدعوة القهرية في موضع متقدم سابق.

(١) يُنظر: الغياثي: ٢١٠، ٢٣٨، ٣٨٧. و(المكاوحة): سبق بيان معناها.

(٢) السابق: ٢٧٥، ٣٨٦، ٣٨٧.

في حين أن هذه القاعدة تقرر أن الأفراد إذا لم يكن لهم إمام، جاز لهم عقد الجهاد بقصد الدعوة.

القاعدة الرابعة: الحكم بالظاهر إلا أن يدلّ الدليل على خلافه:

هذه القاعدة مستفادة من مجمل كلام الجويني حول مسألة توبة الزنديق، والقول بصحتها؛ قياساً على نطق الكافر بالشهادتين، وهو في ساحة المعركة.

والمراد من هذه القاعدة بيان: أن الحكم بالظاهر من الأعمال والأقوال هو الأصل والمعولّ عليه في الحكم على عقائد الناس، ولا يُعدّل عن هذا الأصل إلا بدليل ظاهر يدلّ على خلافه.

وقد استدل الجويني في تقريره لهذه القاعدة بفعله ﷺ، حيث كان يداري المنافقين مع القطع بنفاقهم وشقاقهم؛ مخافة أن «يتحدث الناس: أن محمداً يقتل أصحابه»^(١). ويُستدل لها أيضاً بقوله ﷺ لخالد بن الوليد ﷺ، وقد طلب منه أن يضرب عنق رجل أساء إلى رسول الله ﷺ، قال: «إني لم أؤمر أن أنقّب قلوب الناس، ولا أشق بطونهم»^(٢).

القاعدة الخامسة: من لم يُحط بنهايات الحقائق لم يتحصّل في التكفير على وثائق:

نصّ الجويني على هذه القاعدة في أثناء بحثه واجب الإمام تجاه أصحاب البدع والأهواء. فقرر في هذا السياق - ضبطاً للأموار - أن «من

(١) الحديث رواه البخاري في كتاب التفسير، باب قوله: ﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ﴾، رقم (٤٩٠٥)؛ ورواه مسلم في كتاب البر والصلة والأدب، باب نصر الأخ ظالماً أو مظلوماً، رقم (٢٥٨٤).

(٢) الحديث رواه البخاري في كتاب المغازي، باب بعث علي بن أبي طالب وخالد بن الوليد ﷺ إلى اليمن، رقم (٤٣٥١)؛ ورواه مسلم في كتاب الزكاة، باب ذكر الخوارج وصفاتهم، رقم (١٠٦٤). ويُنظر: الغياثي: ٢٣٠.

لم يُحط بنهايات الحقائق، لم يتحصّل في التكفير على وثائق^(١).
والمراد من هذه القاعدة بيان: أن أمر التكفير ليس أمراً سهلاً، ولا
ينبغي أن يُقدّم عليه أحد إلا أن يكون على بينة تامّة مما يوجب التكفير
وما لا يوجبه.

وهذه القاعدة ينبغي استحضارها اليوم، وتعميم التفقه بها قولاً
وعملاً؛ كي يُضبط أمر التكفير بضوابط الشرع، ولا يكون تابعاً أو خاضعاً
لرأي فلان من الناس، أو جماعة من الجماعات، خاصة بعد أن انتشر أمر
التكفير هنا وهناك، وبموجب وبغير موجب، بل ظهرت جماعات إسلامية
تسمي نفسها باسم (التكفير)، وقد أخذت على عاتقها تكفير كل مجتمع لا
يحكم بما أنزل الله، وكفّرت كل من يخضع لحكم تلك المجتمعات.

القاعدة السادسة: الدعوة مستمرة حتى لا يبقى في الأرض إلا مسلم أو مسالم:

هذه القاعدة قررها الجويني في سياق بحثه واجبات الإمام المتعلقة
بطلب ما لم يحصل؛ حيث قرر أن طلب ما لم يحصل إنما سبيله الجهاد،
والجهاد له مسلكان: أحدهما: الحجة والبرهان. وثانيهما: القهر والقتال.
وألمع إلى أن المسلك الأول قد تم الفراغ منه بعد أن ظهرت البراهين،
وأنه لم يبق أمام الكفار إلا الدخول في الإسلام أو الاستسلام لحكمه^(٢).
ومراد الجويني من هذه القاعدة بيان أن دلائل الإسلام قد ظهرت
وانتشرت في الأرض، ولم يبق حجة للكفار في عدم قبولهم لدين
الإسلام؛ وأن الواجب قتالهم، ﴿حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الَّذِينَ
كُلُّهُمْ لِلَّهِ﴾ [الأنفال: ٣٩]، وحتى لا يبقى على الأرض إلا مسلم
موحد لله، أو مستسلم لحكم الإسلام.

(١) السابق: ١٨٦.

(٢) يُنظر: السابق: ٢٠٧.



قواعد فروض الكفايات

بحث الجويني عدداً غير قليل من مسائل فروض الكفايات في تضاعيف كتابه «الغياثي». وقرر في أثناء ذلك جملة من القواعد، بنى على أساسها جملة من المسائل المتعلقة بهذا الباب، وها أنا أقف على ما ظهر لي من تلك القواعد:

القاعدة الأولى: القيام بفروض الكفايات أحرى وأعلى من القيام بفرائض الأعيان:

ذكر الجويني هذه القاعدة في سياق بحثه حكم تخلي الإمام عن منصبه. فبعد أن قرر أن الإمام لا يجوز له أن يتخلى عن منصبه بغير عذر يُبيح له التخلي، أتبع ذلك بتقعيد قاعدة، تنصُّ على أن «القيام بما هو من فروض الكفايات أحرى بإحراز الدرجات، وأعلى في فنون القُرْبَات من فرائض الأعيان»^(١).

والمراد من هذه القاعدة بيان: أن القيام بفروض الكفايات أفضل من القيام بفروض الأعيان؛ لأن القيام بفروض الكفايات يحقق مصلحة عامة، في حين أن القيام بفروض الأعيان لا يعود بالمصلحة إلا على صاحبه فحسب.

وهذه القاعدة أصل في باب فروض الكفايات، يُستدل لها

(١) الغياثي: ٣٥٨ - ٣٥٩.

بقوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [المائدة: ٢]، فهذه الآية الجامعة «أساس القول بفروض الكفايات، المنصوص منها وغير المنصوص؛ فهي تتضمن الأمر بالتعاون في كل ما هو خير ومصلحة. ويكون الأمر أكد وأوجب كلما تعلق بمصالح كبرى وعامة وأكيدة، كما يكون النهي أكد في التحريم والمنع، كلما تعلق بمفاسد كبيرة وأضرار بليغة»^(١).

ويُستدل لها كذلك بقوله تعالى: ﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [آل عمران: ١٠٤]، وهذه الآية أيضاً أساس في باب فروض الكفايات؛ لأن القيام بأي واجب كفائي لا بد أن يكون: إما جالباً لمصلحة، فيكون منضوياً تحت مسمى الأمر بالمعروف؛ وإما أن يكون دافعاً لمفسدة، فيكون مندرجاً تحت مسمى النهي عن المنكر.

وتوظيفاً لهذه القاعدة، ينبغي أن يقال: إن الأخذ بهذه القاعدة يفتح الباب واسعاً لتفعيل الطاقات المعطلة والمهمّشة، ومن ثم العمل بها على المستويات كافة؛ السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، ونحو ذلك من الأنشطة الإنسانية.

والظاهر أن مراد الجويني من تقرير هذه القاعدة: بيان أهمية القيام بالواجبات الكفائية، ويبعد أن يكون مراده منها تقديم فروض الكفايات على فروض الأعيان، فهذا لا قائل به، والأدلة لا تُسعف بتقريره والقول به. وثمة ملحظ آخر، وهو أن القول بأن فروض الأعيان يعود نفعها على صاحبها فحسب، قول لا ينبغي أن يُحمل على إطلاقه؛ فإن الفروض العينية لها أثر على صاحبها وعلى الآخرين، مصداق ذلك قوله تعالى:

(١) الكليات الأساسية، سابق: ١٠١.

﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ [العنكبوت: ٤٥]، فقد أفادت الآية أن من الآثار المترتبة على أداء الصلاة النهي عن الفحشاء والمنكر؛ فهي تنهى المصلّي عن فعل كلّ ما يضرُّ بالآخرين، وتجعل منه شخصاً نافعاً في مجتمعه. ومثل ذلك يقال في سائر العبادات.

ومما يؤيّد امتداد أثر الفروض العينيّة إلى غير مؤدّيها، ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه، قال: جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وآله: فقال: إن فلاناً يصلي بالليل، فإذا أصبح سرق، قال: «إنه سينهاه ما يقول»^(١)، فدلّ الحديث على أن التزام المكلف بما أمره الشرع به - والفروض العينيّة في مقدمة الأمور - سوف يجعله يكفّ عن كل فعل يضرُّ بالآخرين؛ ويكون التزامه بما هو مكلف به عائداً بالخير على الآخرين.

والذي يعيننا اليوم من هذه القاعدة - وهو الأهم - التأكيد على ضرورة وأهمية تجديد الفهم لمبدأ فروض الكفايات، والعمل على تفعيل هذه الواجبات على أرض الواقع، وعلى نطاق واسع، «بحيث يصبح الاهتمام بها تديّناً، وإنزالها إلى الواقع من أفضل القربات عند الله»^(٢).

القاعدة الثانية: قيام البعض بفروض الكفايات يسقطها عن الباقين وتعطيها يؤثم الجميع:

نصّ الجويني على هذه القاعدة في أثناء بحثه مسألة عدم توافر بيت المال على أموال تفي بحاجة الدولة. واختار أن توظيف أموال على الأغنياء واجب، وقرر في هذا الصدد أن «موجب الشرع... في فروض الكفايات، أن يخرّج المكلفون القادرون لو عطلوا فرضاً واحداً، ولو

(١) رواه أحمد في «المسند» عن أبي هريرة رضي الله عنه، رقم (٤٦١٩).

(٢) إحياء الفروض الكفائية، سابق: ١٤٤.

أقامه مَنْ فيه الكفاية سقط الفرض عن الباقيين»^(١).

ومعنى هذه القاعدة: أن الذي تقتضيه أصول الشرع، أن فروض الكفاية إذا قام بها البعض، فإن الإثم يرتفع عن الجميع، وإن لم يقم بها أحد، أئِمَّ الجميع.

القاعدة الثالثة: معظم فروض الكفايات مما لا يتخصص بإقامتها الأئمة:

نصَّ الجويني على هذه القاعدة في أثناء بيانه لواجبات الإمام المتعلقة بطلب ما لم يحصل. فبعد أن قرر أن فريضة الجهاد منوطة بالإمام دون غيره، بيَّن أن «معظم فروض الكفاية مما لا يتخصص بإقامتها الأئمة، بل يجب على كافة أهل الإمكان ألا يُغفلوه ولا يغفلوا عنه»^(٢).

والمراد من هذه القاعدة بيان: أن فروض الكفايات من حيث الأصل منوط بمجموع الأمة، ولا يتعين في حق الإمام إلا الجهاد الكفائي.

ومما ينبغي الالتفات إليه هنا، أن إسناد فروض الكفايات إلى مجموع الأمة اليوم ينبغي التحفظ عليه؛ حيث إن ضعف الهمم وقلة الوازع الديني عند الناس، يستدعي من الدولة تنظيم هذا الواجب، وضبط القيام به على المستوى المطلوب، وتفعيله بحيث لا يفوت منه شيء، أما ترك القيام بهذه الفروض اعتماداً على المبادرات الفردية، فإنه يؤدي إلى تعطيل العديد من تلك الفروض.

(١) الغياثي: ٢٦٧.

(٢) السابق: ٢١٠.

القاعدة الرابعة: فروض الكفايات قد تتعين بالتعيين:

هذه القاعدة استثناء من الأصل الذي تقرر في سابقتها. وجاءت عند الجويني على النحو التالي: «ما يُقضى عليه بأنه من فروض الكفايات، قد يتعين على بعض الناس في بعض الأوقات».

والمراد من هذه القاعدة بيان: أن الأصل في فروض الكفايات أنها تجب على المجموع، ولا تختص بفرد معين، لكن في بعض الحالات قد تتعين على فرد أو بعض أفراد، كمن «مات رفيقه في طريقه، ولم يحضر موته غيره، تعين عليه القيام بغسله ودفنه وتكفينه»^(١).

ومن الأمثلة على هذه القاعدة أيضاً، الجهاد الكفائي، فهو من حيث الأصل فرض على الكفاية؛ لكن من خرج مجاهداً في سبيل الله، والتحم بالعدو، أصبح الاستمرار في الجهاد في حقه متعيّناً، ولا يجوز له الانصراف عنه لغير عذر.

القاعدة الخامسة: كل واقعة تقع تُعين على المكلفين أن يقيموا أمر الله فيها:

ذكر الجويني هذه القاعدة في سياق الاستدلال على أن ما يأخذه الإمام من الأغنياء لسدّ حاجات بيت المال، إنما يكون على سبيل الفرض، وليس على سبيل القرض؛ وذلك أن «كل واقعة وقعت في الإسلام تعين على ملتزمي الإسلام أن يقيموا أمر الله فيها، إما بأنفسهم إذا فقدوا من يليهم، أو بأن يتبعوا أمر واليهم»^(٢).

والمراد من هذه القاعدة بيان: أن فروض الكفايات لا بد من

(١) ينظر: السابق: ٣٥٩ - ٣٦٠. ويُنظر أيضاً: السابق: ٢٧٨.

(٢) السابق: ٢٧٦.

الإتيان بها على كل حال؛ فإذا وُجد إمام للمسلمين أنيط به تعيين من يقوم بتلك الواجبات؛ أما إذا لم يوجد، فالمتعين على المكلفين القيام بتلك الواجبات، ولا يَسَعُ أحداً تركها، وهو قادر على القيام بها.

القاعدة السادسة: خلو الزمان عن إمام يُعَيَّن على المكلفين القيام بفروض الكفايات:

هذه القاعدة تفصيل وتطبيق لسابقتها. وقد جاءت في السياق نفسه الذي وردت فيه. وعبر عنها الجويني وَفُق التالي: «لو فرضنا خلو الزمان عن مطاع، لوجب على المكلفين القيام بفروض الكفايات، من غير أن يرتقبوا مرجعاً»^(١).

ومعنى هذه القاعدة: أن فروض الكفايات المتعيّنة على الإمام تصبح متعيّنة على مجموع الأمة في حال خلا الزمان عن إمام ترجع الأمة إليه في صَدْرها ووِرْدِها؛ كحماية بلاد المسلمين، والجهاد لنشر الدعوة، وسدّ حاجات الفقراء والمعوزين، ونحو ذلك.

وهذه القاعدة وسابقتها لا تتعارضان مع القاعدة المقررة بداية، والناصّة على أن «معظم فروض الكفاية مما لا يتخصص بإقامتها الأئمة»^(٢)؛ من جهة أن هاتين القاعدتين تتعلقان بفروض الكفايات المتعيّنة على الإمام؛ كالجهاد ونحوه؛ أما القاعدة المقررة بداية فتتعلق بفروض الكفايات المتعيّنة على المجموع؛ كتغسيل الموتى، وسدّ حاجة الأفراد، ونحو ذلك من الحالات الخاصّة والمعيّنة.

(١) السابق: ٢٧٥.

(٢) السابق: ٢١٠.

القاعدة السابعة: الجهاد أحرى فروض الكفايات بالمراعاة:

ذكر الجويني مضمون هذه القاعدة في أثناء تقريره مسألة توظيف أموال على الأغنياء حال خلوّ بيت المال من الأموال؛ فبعد أن اختار قاطعاً أن على الإمام أن يكلف الأغنياء بذل فضلات أموالهم؛ من جهة أن إقامة الجهاد فرض على الكفاية، علل هذا الاختيار بأنه «إذا كنا لا نسوّغ تعطيل شيء من فروض الكفايات، فأحرى فنونها بالمراعاة الغزوات»^(١). والمراد من هذه القاعدة بيان: أن الجهاد في سبيل الله أهم فروض الكفايات التي ينبغي الإتيان بها؛ لما يترتب على القيام بهذا الفرض من تحقيق مصالح الدين والدنيا.

ويشهد لهذه القاعدة الآيات الحاثّة على الجهاد في سبيل الله؛ كقوله تعالى: ﴿وَيُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ﴾ [الصف: ١١]. كما يشهد لها أحاديث عديدة دالّة على فضيلة الجهاد؛ كقوله ﷺ وقد سئل: أي الناس أفضل؟ فقال: «رجل يجاهد في سبيل الله بماله ونفسه»^(٢)، وقوله ﷺ وقد سئل: أي العمل أفضل؟ قال: «الصلاة على ميقاتها... ثم الجهاد في سبيل الله»^(٣).



(١) السابق: ٢٦٢.

(٢) رواه مسلم في كتاب الإمارة، باب فضل الجهاد والرباط، رقم (١٨٨٨).

(٣) رواه البخاري في كتاب الجهاد والسّير، باب فضل الجهاد والسّير، رقم (٢٧٨٢).



المبحث السابع

قواعد السياسة المالية

نصّ الجويني على جملة من قواعد السياسة الشرعية المتعلقة بالفقه المالي، يمكن تصنيفها في أربع قواعد رئيسة، هي على النحو الآتي:

القاعدة الأولى: الأملاك محترمة كحرمة ملاكها:

قرر الجويني في سياق حديثه عن المسائل المفترضة حال خلوّ الزمان عن تفاصيل الشريعة عدداً من المسائل المتعلقة في باب المعاملات؛ ضبطاً لهذا الباب. من ذلك قوله: «الأملاك محترمة كحرمة ملاكها»^(١).

وهذه القاعدة وما في معناها تقرّر أمراً مهماً في باب المعاملات، حاصله أن الأموال مختصة بملاكها، فلا يجوز التعدي عليها من غير وجه مستحق، فكما لا يجوز التعدي على النفس البشرية، بل يجب احترام بشريتها، فكذلك لا يجوز التعدي على ما تملكه من أموال، ويجب احترام ماليتها؛ إذ إن احترام ماليتها جزء من احترام بشرتها.

ويُستدل لقاعدة احترام الأملاك بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ [البقرة: ١٨٨]، فقد نهت الآية عن أخذ أموال الآخرين بغير وجه مشروع، ووصفت فعل ذلك بأنه باطل؛ يعني: أنه «لا يحل شرعاً، ولا يفيد مقصوداً؛ لأن الشرع نهى عنه، ومنع منه، وحرّم تعاطيه...»

(١) الغياثي: ٤٩٣ - ٤٩٤. ويُنظر: السابق: ٤٩٤، ٤٩٨.

والباطل ما لا فائدة فيه»^(١). ويُستدل لها أيضاً بعموم قوله سبحانه: ﴿وَلَا تَقْسُدُوا بِكُفْرِكُمْ لَكُمْ آلَافٌ مِّنْ مِّثْلِهِ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾ [المائدة: ٨٧].

فقد نهت الآية عن الاعتداء عموماً، فيشمل النهي كل أنواع الاعتداء، ومنه الاعتداء على الأموال، والأموال قرينة الأرواح.

ويُستدل لها كذلك بقوله ﷺ: «من قُتل دون ماله فهو شهيد»^(٢). وبما رواه مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فقال: «يا رسول الله! رأيت إن جاء رجل يريد أخذ مالي، قال: فلا تعطه مالك، قال: رأيت إن قاتلني، قال: قاتله، قال: رأيت إن قتلني، قال: فأنت شهيد، قال: رأيت إن قتلته، قال: هو في النار»^(٣).

فدلّ هذان الحديثان على حرمة التعدي على الأموال، وجواز قتل المعتدي عليها، وأن المعتدي عليه إذا قُتل وهو في حالة دفاع عن ماله كان شهيداً. قال النووي في أثناء شرحه لحديث أبي هريرة رضي الله عنه: «فيه جواز قتل القاصد لأخذ المال بغير حق، سواء كان المال قليلاً أو كثيراً؛ لعموم الحديث»^(٤).

وتوظيف مدلول هذه القاعدة مهم في حياتنا اليوم، سواء أكان هذا التطبيق على مستوى الأفراد، أم على مستوى الدولة الواحدة، أم على

(١) أحكام القرآن، ابن العربي، محمد بن عبد الله (٥٤٣)؛ غني به: محمد عبد القادر عطا، ط ١، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م: ١/١٣٨.

(٢) رواه البخاري في كتاب المظالم، باب من قاتل دون ماله، رقم (٢٤٨٠)؛ ومسلم في كتاب الإيمان، باب الدليل على أن من قصد أخذ مال غيره بغير حق كان القاصد مهتر الدم في حقه وإن قتل كان في النار، رقم (٢٢٦).

(٣) رواه مسلم في كتاب الإيمان، باب الدليل على أن من قصد أخذ مال غيره بغير حق كان القاصد مهتر الدم في حقه وإن قتل كان في النار، رقم (٢٢٥).

(٤) شرح صحيح مسلم، سابق: ١/٤٤٣.

مستوى الدول في علاقاتها مع بعضها البعض؛ فعلى مستوى الأفراد تفيد هذه القاعدة حرمة التعدي على أموال الآخرين بغير وجه مشروع؛ كالسرقة أو الاغتصاب أو الغش أو الغرر في المعاملات أو المنع من التصرف بالمال، أو استخدام النفوذ الوظيفي أو الاجتماعي من أجل التسلط على أموال الآخرين، فكل هذه الوجوه ونحوها من التعدي على أموال الآخرين بغير وجه مشروع.

كذلك، فإن تهريب أصحاب الأموال من أغنياء المسلمين أموالهم خارج بلادهم، ووضعها في بنوك أجنبية، هو بوجه ما تعدد على أموال المسلمين^(١)؛ لأن في ذلك حرماناً للمسلمين من الاستفادة من تلك الأموال. وفيه كذلك عون لتلك البنوك على استثمار تلك الأموال بوجوه غير مشروعة.

أما على مستوى الدولة الواحدة، فتفيد هذه القاعدة حرمة مصادرة أموال الآخرين، أو وضع اليد عليها لغير مصلحة عامة، وفي حال المصادرة لمصلحة عامة، فإن على الدولة أن تعوض من صودرت أمواله تعويضاً مناسباً من غير إجحاف أو بخس. ويدخل في مقصود هذه القاعدة حرمة تأميم الأراضي الزراعية والمصانع الخاصة؛ لأن ذلك من باب التعدي على أموال الآخرين بغير حق.

وأيضاً، مما يدخل في باب التعدي على الأموال، تبني الدولة

(١) بلغت رؤوس الأموال الآسيوية المهاجرة إلى الغرب (١٠) مليارات دولار عام ١٩٩٦م، و(٦٥) مليار دولار عام ١٩٩٧م، و(١٣٠) مليار دولار، كما هو مقدر لعام ١٩٩٨م. يقول د.م. عبد الحي زلوم معقّباً على هذه الأرقام: «مكّن إلغاء القوانين هجرة الأموال الآسيوية إلى الغرب، وسيتم تسليم هذه الأموال من الغرب إلى أيدي الآسيويين مرة أخرى، ولكن هذه المرة بشروط مشددة». يُنظر: نذر العولمة، سابق: ٣٤٦.

لخطط اقتصادية قاصرة، توقع البلاد والعباد في أزمات اقتصادية، تستدعي تدخل صندوق النقد الدولي والبنك الدولي، والخضوع لشروطهما، بحيث تعجز الدولة عن الوفاء بها^(١).

وأما على المستوى الدولي فتفيد هذه القاعدة حرمة تعدي دولة على أراضي دولة أخرى، وحرمة تعدي دولة على الثروات الطبيعية لدولة أخرى. وأيضاً فإن سماح بعض الدول لدول أخرى بنزف خيراتها، ونهب ثرواتها هو من باب التعدي على أموال الشعوب بغير وجه مشروع، بل هو خيانة للشعوب والأوطان في آن معاً.

ويدخل في مدلول هذه القاعدة حرمة السماح للأجنبي بدخول أراضي المسلمين، وإقامة قواعد عسكرية عليها، وإقامة تحالفات عسكرية معه، فكل ذلك ونحوه من باب التعدي على أموال المسلمين؛ لأن نفقة تلك القواعد والتحالفات هي من أموال المسلمين. وكذلك، فإن الاستسلام للشركات العالمية غير القُطرية، والخضوع لشروطها، هو من باب التعدي على أملاك الناس عامة، واستغلالها لمصالح فئة قليلة^(٢).

(١) يقول الأستاذ عبد الحي زلوم: «إن أولئك الذين يعلنون إذعانهم لبرامج صندوق النقد الدولي لا يعودون بالخير العميم على بلادهم، ولا هم يحسنون صنعاً حتى لأنفسهم». يُنظر: نُذر العولمة، سابق: ٢٤٧. ويُنظر بخصوص تدهور الحالة الاقتصادية في أندونيسيا عام ١٩٩٧م: السابق: ٢٤٥ - ٢٤٧، ٣٤٦ - ٣٤٩. وقد قال الرئيس الأندونيسي السابق إيان الأزمة الاقتصادية التي كانت تعيشها بلاده: «إن الوصفات التي يقدمها صندوق النقد الدولي كانت قاتلة ومهلكة بالنسبة لأندونيسيا». السابق: ٣٧.

(٢) يقول عبد الحي زلوم: «يتصاعد نمو نفوذ الشركات المتعولمة بسرعة فلكية في النظام الاقتصادي العالمي الجديد، فيما يتناقض نفوذ الحكومات الوطنية، حيث باتت تستولي عليه الشركات المتعولمة والمؤسسات المالية العالمية. إن تلك الشركات ليس لديها أي ولاء إنساني أو وطني، إن ولاءها ينحصر في جمع المزيد من الأموال». يُنظر: نُذر العولمة، سابق: ٣٣٢. ويُنظر: السابق: ٣٣٧.

القاعدة الثانية: لا يجوز تناول الحرام ما دام الوصول إلى الحلال ممكناً:

عبر الجويني عن هذه القاعدة بقوله: «إذا تمكن الناس من تحصيل ما يحل، فيتعين عليهم ترك الحرام، واحتمال الكلّ في كسب ما يحل»^(١).

وتفيد هذه القاعدة أن الناس إذا تمكنوا من تحصيل الحلال، فلا يجوز لهم بحال تناول الحرام، بل إنهم مطالبون ببذل وسعهم لنيل الكسب الحلال، واحتمال ما يصيبهم من تعب ونصب من أجل تحصيل ما هو حلال، ولا يجوز لهم بأي وجه كسب الحرام، مع قدرتهم على تحصيل الحلال، ولو كان تحصيل الحرام أقرب وأسهل. والجويني مع أنه قرر مقتضى هذه القاعدة في سياق بحثه لما افترضه من خلو الزمان عن تفاصيل الشريعة، بيّد أن القاعدة مطردة أيضاً مع بقاء تفاصيل الشريعة. فلا يجوز بحال تناول الحرام ما دام الوصول إلى الحلال ممكناً.

القاعدة الثالثة: إذا اختلط الحرام والحلال غلب الحلال^(٢):

قرر الجويني هذه القاعدة في أثناء حديثه عما افترضه من خلوّ الزمان عن تفاصيل الشريعة. وعبر عنها بقوله: «إذا التبس على بني الزمان أعيان المحرمات، وهي مضبوطة، لم يحرم عليهم ما لا يتناهى». وبقوله أيضاً: «موجب تفاصيل الشريعة النظر إلى ما لا يتناهى، ولا يتغير الحكم فيه، بأن يختلط به ما يتناهى»^(٣).

(١) الغياثي: ٤٨٧.

(٢) السابق: ٥٠٠. والقاعدة المشهورة في هذا الصدد: (إذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام). يُنظر: الأشباه والنظائر، سابق: ٢٠٩.

(٣) الغياثي: ٥٠٠، ٥٠١. ويُنظر: السابق: ٥٠٢. حيث عبر عن هذه القاعدة بقريب من هذا المعنى.

والمراد من هذه القاعدة بيان: أنه إذا اختلط على الناس الحلال والحرام، بحيث لم يعد من الممكن التمييز بينهما، جاز لهم تناول من مجموعهما، واعتبر الجميع في حكم الحلال؛ لأن ما هو حرام محصور مضبوط، وما هو حلال غير متناه، فكان تغليب الحلال هو المرجح، ولا عبرة بما اختلط به من حرام.

وهذه القاعدة مطردة أيضاً مع بقاء تفاصيل الشريعة، فمن اختلط عليه مال حلال مع مال حرام، جاز له تناول من مجموعهما.

القاعدة الرابعة: الحاجة في حق الناس كافة تنزل منزلة الضرورة في حق الواحد المضطر^(١):

المقصود بـ (الحاجة) في هذه القاعدة معناها الأصولي المقابل لمعنى (الضرورة)، وهي تعني: كل ما يُفتقر إليه «من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تُراعَ دخل على المكلفين على الجملة الحرج والمشقة»^(٢).

وقد ذكر الجويني جملة من القواعد التي تفيد مضمون هذه القاعدة^(٣)، وذلك في أثناء حديثه عن مسائل المعاملات التي افترضها حال خلوّ الزمان عن تفاصيل الشريعة.

والمراد من هذه القاعدة وما يصب في معناها: أن المعبر في حق المجموع مراعاة الحاجة، فلهم أن يأخذوا من الحرام ما يفي بحاجاتهم،

(١) السابق: ٤٧٨ - ٤٧٩.

(٢) الموافقات، سابق: ١٠/٢ - ١١.

(٣) يُنظر: الغيathi: ٤٧٨، ٤٧٩، ٤٨١، ٤٨٤، ٤٨٥، ٤٨٧، ٤٩٨، ٥١٢؛ البرهان: ٦٠٢/٢، ٦٠٦.

ولا يقتصروا على ما يسدُّ ضرورتهم فحسب، في حين أن المعتبر في حق الأفراد مراعاة الضرورة.

ووجه الفرق بين الحالتين، أن مصابرة المجموع إلى بلوغ حد الضرورة، يعود بالضرر على المجموع عاجلاً أو آجلاً، وربما أدى ذلك إلى هلاكهم، في حين أن مصابرة الواحد إلى حد الضرورة لا يعود بالهلاك إلا عليه. وفرق كبير بين أن يؤدي الأمر إلى هلاك واحد، وبين أن يؤدي إلى هلاك المجموع، فكان المرعيُّ في حق المجموع تحقيق مقصد الحاجة، وذلك بتناول كل ما يدفع الحرج عنهم؛ وكان المرعيُّ في حق الواحد تحقيق مقصد الضرورة، وذلك بتناول كل ما يدفع الهلاك عنه.

وقاعدة اعتبار الحاجة في حق المجموع وما يتعلق بها من قواعد، ساقها الجويني في أثناء حديثه عما افترضه من خلو الزمان عن تفاصيل الشريعة، إلا أنها قاعدة مطردة حتى مع بقاء تفاصيل الشريعة؛ فمثلاً في كثير من مجتمعات المسلمين اليوم انتشر الحرام في العديد من المعاملات المالية، وأصبحت الأموال تكتنفها الشبهات. فإذا قلنا بعدم جواز التعامل فيما هو سائد من معاملات اليوم لدخل الحرج والضرر على الناس، ولتعطل كثير من مصالحهم، فكان العملُ بقاعدة اعتبار الحاجة؛ دفعاً لهذا الحرج، ومنعاً لضرر يصدُّ الناس عن التصرف في أمور معاشهم أمراً متَّجهاً، ومسلماً معتبراً.





المبحث الثامن

قواعد خلع الإمام

مسألة خلع الإمام وانخلاقه مسألة مهمة في باب الإمامة. وقد توقف عندها الجويني بشيء من التفصيل والتفريع، وذكر جملة من القواعد المتعلقة بها، يمكن جمعها وفق القواعد التالية:

القاعدة الأولى: كل ما يناقض صفة مرعية في الإمامة فهو ناقض لها:

هذه القاعدة أسُّ مسألة الخلع والانخلاق. صدر بها الجويني حديثه عن مسائل هذا الباب. وعبر عنها بقوله: «كل ما يناقض صفة مرعية في الإمامة، ويتضمن انتفاءها، فهو مؤثر في الخلع والانخلاق»^(١).

والمراد من هذه القاعدة بيان: أن الإمام إذا آل به الأمر إلى صفة مناقضة للصفات المرعية في الإمام؛ كأن فقد عقله فقداناً تاماً، أو فقد حاسة من الحواس المعتبرة في ممارسة مهامه، أو فسق عن أمر ربه، أو ارتد عن الإسلام، أو نحو ذلك من الصفات التي تتنافى ومهام الإمامة، فقد وجب خلعه؛ لعدم تمكنه من القيام بما أُقيم لأجله.

القاعدة الثانية: العوارض الطارئة على الإمام لا توجب خلعاً ولا انخلاقاً:

هذه القاعدة استثناء من سابقتها، وهي مستفادة من تقرير الجويني، أن وقوع الزلة والعترة من الإمام لا تستدعي خلعه ولا انخلاقه. وهي

(١) الغياثي: ٩٨.

تقرر أن العوارض الطارئة على الإمام؛ كالمرض العارض، والإغماء، ونحوهما من العوارض غير الدائمة، والمرجوة الزوال، لا تستدعي خلع الإمام^(١).

القاعدة الثالثة: المعبر في الخلع والانخلاع مصلحة المسلمين:

هذه القاعدة مستخلصة من خلال مناقشة الجويني للاعتراض الذي يرى أن خلع الإمام الحسن عليه السلام نفسه لم يكن فيه مصلحة راجحة، بل كان مصلحة مرجوحة. فبيّن الجويني أن الأمر كان على خلاف ما أثاره هذا الاعتراض.

وقرر في هذا السياق: أن المعبر في ذلك «وجوب النظر للمسلمين في جلب النفع والدفع في النصب والخلع». فمصلحة المسلمين هي المُعْتَبَرُ الأول والأهم في خلع الإمام نفسه. وعلى وفق هذه القاعدة خلع الإمام الحسن عليه السلام نفسه؛ لِمَا رأى في ذلك من حَقْنِ لدماء المسلمين، وتوحيد لصفهم، وجمع لأمرهم. هذا، وقد رأى الجويني في قول أبي بكر عليه السلام: «أقولوني، فإنني لست بخيركم»، دليلاً على أن «الإمام ليس له أن يستقل بنفسه انفراداً واستبداداً في الخلع»^(٢).

القاعدة الرابعة: الأحاد ليس لهم أن يثوروا على الإمام:

ذكر الجويني مضمون هذه القاعدة في سياق بحثه لمسائل خلع

(١) يُنظر: السابق: ١٠٤.

(٢) الحديث رواه الهيثمي بلفظ (إني قد أفلتكم رأيكم، إني لست بخيركم، فبايعوا خيركم). قال ابن حجر: «رواه أبو الخير الطالقاني، وهو منكر متناً، ضعيف منقطع سنداً». يُنظر: مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، الهيثمي، علي بن أبي بكر (٨٠٧). بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م: ١٨٣/٥؛ التلخيص الحبير: ١٢٨/٤؛ الغياثي: ١١٥، ١٢٩، ١٣٠.

الإمام؛ حيث افترض ضمن هذه المسائل، أن الإمام إذا بَدَرَ منه ما يخلُّ بأمن البلاد والعباد، ولم يكن ثمة من يقوم مقامه؛ دفعاً لضرره، وحسماً لفساده، فإننا - والحال كذلك - «لا نطلق للأحاد في أطراف البلاد أن يثوروا»^(١)؛ لما يؤدي ذلك إلى عموم الفوضى، وزيادة المحن، وانتشار الفتن.

القاعدة الخامسة: الخلع إلى من إليه العقد:

هذه القاعدة على صلة وثيقة بسابقتها؛ ووجه ذلك: أن تلك القاعدة بيّنت أنه لا يحق للأفراد حمل السلاح على الأئمة لخلعهم، وهذه القاعدة تبيّن أن الذي بيده عقد الإمامة وإبرامها هو الذي بيده حلُّها ونقضها^(٢). ولما كان أهل الحل والعقد هم الذين بيدهم أمر العقد للإمام، كانوا هم المخولين بخلعه، إذا ظهر منه ما يستوجب الخلع.

القاعدة السادسة: اعتبار الدوام بالابتداء:

نصّ الجويني على هذه القاعدة في سياق بيانه لما يطرأ على الإمام من خَلَل في الصفات المعتبرة في خلع الإمام. فذكر «اعتبار الدوام بالابتداء»^(٣).

والمراد من هذه القاعدة بيان: أن كل وَصْف مانع من عقد الإمامة ابتداءً، إذا طرأ على الإمام كان مانعاً من استمرار ولايته ودوامها.

وقد أورد الجويني مثلاً لهذه القاعدة، حاصله: أن الإمام إذا كان يتعاطى على الدوام ما هو من قبيل الكبيرة؛ كالزنى وشرب المسكر، لكنه

(١) السابق: ١١٥. ويُنظر أيضاً: المرجع نفسه: ٣٨٧. فقد قرر نحو هذا المعنى.

(٢) يُنظر: السابق: ١٢٦.

(٣) السابق: ١٢٠.

كان قائماً على مصالح المسلمين، حفظاً وتحصيلاً، فالأظهر أن ذلك مؤثر في داوم عقد الإمامة له؛ لأن تتابع العصيان من الإمام والاستمرار عليه مشعر بتهاونه واستهانته بأحكام الشريعة، وهو وصف يمنع العقد للإمام ابتداءً؛ ويكون مانعاً لدوامه واستمراره.

وهذه القاعدة قد تبدو مخالفة لقاعدة أخرى، تقول: «يُغتفر في الدوام ما لا يغتفر في الابتداء»^(١). والحق، أن كلتا القاعدتين ليستا على إطلاقهما، بل الاستثناء وارد عليهما.

القاعدة السابعة: ما كان سبباً ظاهراً اقتضى انخلاعاً وما احتاج إلى نظر اقتضى خلعاً:

عبر الجويني عن هذه القاعدة بقوله: «ما ظهر وبَعْدَ زواله، فهو موجب الانخلاع، وما احتيج فيه إلى نظر وعَبْر لم يتضمن بنفسه انخلاعاً»^(٢).

ومراد الجويني من هذه القاعدة: التفريق بين الخلع والانخلاع. فقرر هذه القاعدة ضبطاً لذلك. وهذه القاعدة تفيد أن كل وصف ظاهر مناقض للصفات المرعية في الإمام؛ كالجنون المُطْبِق، إذا طرأ على الإمام فإنه موجب بنفسه لنقض عقد الإمامة، من غير حاجة إلى إنشاء خلع من قِبَل أهل الحل والعقد؛ أما الأوصاف الطارئة التي تحتاج إلى أعمال نظر، ومزيد فكر من أهل الحل والعقد؛ كالأسر، والفسق الطارئ، فإنها لا توجب الانخلاع بنفسها.

(١) المثور في القواعد، سابق: ٤٢٢/٢؛ الأشباه والنظائر، السيوطي: ١٧٢.
(٢) الغياثي: ١٢٣. ويُنظر: السابق: ١٢٤. و(العَبْر) بفتح العين وسكون الباء: التدبر والتفكير، يقال: عبر الكتاب عَبْرًا: تدبَّره في نفسه، ولم يرفع صوته بقراءته، وهو مأخوذ من عبور النهر. المعجم الوسيط، (عبر).

القاعدة الثامنة: لا يحلُّ لولي الأمر التخلي عما أُقيم لأجله:

ذكر الجويني ما يفيد معنى هذه القاعدة في أثناء بحثه المسائل المتعلقة بظهور مستولٍ بالقوة والشوكة، وعبر عنها بقوله: «لا يحلُّ للقائم بالأمر الانسلاخ والانخزال عما تصدَّى له من كفاية المسلمين عظام الأشغال»^(١).

والمراد من هذه القاعدة بيان: أن وليَّ الأمر لا يجوز له التخلي عمَّا أُسند إليه من مهام؛ لأنه مناط به القيام بشؤون المسلمين. ويتأكد عدم الجواز هذا في حال كان يترتب على تخليِّه عن منصبه مفسدة تربو على استمراره في تسيير مقاليد أمور الأمة.



(١) الغياثي: ٣٥٥.



المبحث التاسع

قواعد ولاية العهد

ذكر الجويني طائفة من القواعد المتعلقة بولاية العهد، حاصلها القواعد الآتية:

القاعدة الأولى: أصل التولية مقطوع به:

نصَّ الجويني على هذه القاعدة في بداية مفتتحه لمباحث ولاية العهد؛ حيث ذكر أن من «المقطوع به أصل التولية». وعبر عنها بنحو آخر، فقال: «وأصل تولية العهد ثابت قطعاً، مستند إلى إجماع حَمَلَة الشريعة»^(١).

والمراد من هذه القاعدة بيان: أن ولاية العهد ثابتة في أصلها لا خلاف حولها، ومُسْتَنَدٌ ثبوتها للإجماع. وأفادت هذه القاعدة: أن تفاصيل القول في ولاية العهد غير مقطوع به، بل محل نظر واجتهاد.

القاعدة الثانية: يصح العهد من الإمام منفرداً:

فُهِمَت هذه القاعدة من خلال بيان الجويني: أنه لا يُشْتَرَطُ رضا أهل الحل والعقد لمن عهد إليه الإمام، واعتبر هذا من المقطوع به. وقد استدل الجويني على عدم اشتراط رضا أهل الحل والعقد بفعل أبي بكر رضي الله عنه، عندما ولى عمر رضي الله عنه؛ إذ «لم يُقدِّم على توليته مراجعةً

(١) الغيائي: ١٣٥.

واستشارةً ومطالعةً، وإذ أمضى فيه ما حاوله، لم يسترضِ أحداً من أهل الاختيار على توافر المهاجرين والأنصار». واستدل كذلك بالقياس على انعقاد الإمامة بالواحد؛ فإذا كانت الإمامة ذاتها تنعقد باختيار واحد، والإمام «الذي هو قدوة المسلمين... وقد مارس الأمور، وقارع الدهور، وخبر الميسور والمعسور... وهو في استمرار سلطانه، واستقرار ولايته في زمانه، أولى بأن يُنقذ توليته، ويُعمل خيريته»^(١).

القاعدة الثالثة: ولي العهد لا يلي شيئاً في حياة الإمام^(٢):

نصّ الجويني على هذه القاعدة بهذا اللفظ، واعتبر ذلك من المقطوع به من جهة الدليل؛ لأن ابتداء إمامة وليّ العهد مرتبطة بموت العاهد، فهي عقد وتصرف لما بعد الموت، فلا يصح للمعهود له أن يتولّى شيئاً في أثناء حياة الإمام.

القاعدة الرابعة: العهد من الوالد لولده جائز:

قرر الجويني هذه القاعدة على النحو التالي: «الظاهر عندي تصحيح تولية العهد من الوالد لولده»^(٣). بيّد أن الجويني اشترط لصحة تولية الوالد ولده، أن يثبّت توافر الشروط المرعية في الإمام بقول غير المولّي.

وقد فهم من قول الجويني: «الظاهر عندي»، أن المسألة ليس مقطوعاً بها، وإنما هي محل نظر واجتهاد؛ للشبهة التي تحيط بها، من جهة أن عاطفة الأبوة قد تغلب أحياناً، فتدفع إلى تقديم الابن على من هو أولى منه بهذا المنصب وأجدر.

(١) السابق: ١٣٥ - ١٣٦، ١٣٩.

(٢) يُنظر: السابق: ١٣٦.

(٣) السابق: ١٣٨.

القاعدة الخامسة: الإمام العاهد كالمختار العاقد:

قرر الجويني هذه القاعدة في أثناء بحثه مسألة اختلاف العلماء حول الوقت الذي يدخل فيه قبول العهد بالنسبة للمعهود إليه، هل يدخل في أثناء حياة الإمام، أم بعد مماته؟ بنى على هذا الخلاف مسألة خلع الإمام للمعهود له، وذكر أن «الأظهر منع الخلع من غير سبب يوجبه». وقرر في هذا السياق هذه القاعدة، فقال: «الإمام العاهد كالمختار العاقد».

والمراد من هذه القاعدة بيان: أنه كما لا يجوز لأهل الحل والعقد خلع الإمام من غير سبب موجب لهذا الخلع، فكذلك الأمر بالنسبة للإمام العاهد، لا يجوز له أن يخلع المعهود له من غير سبب موجب لهذا الخلع؛ إذ لو صح ذلك، لما استقرت أمور الإمامة والولاية، ولأفضت الأمور إلى خلاف المقصود منها^(١).



(١) يُنظر: السابق: ١٤٣، ١٤٤؛ وقواعد في السياسة الشرعية عند إمام الحرمين، سابق: ٧٤٥ - ٧٤٦.



المبحث العاشر

قواعد الاستنابة

مباحث الاستنابة غير مباحث ولاية العهد، من جهة أن الاستنابة بمثابة توكيل من الإمام للمستناب للقيام ببعض المهام التي لا يمكن للإمام أن يقوم بها، بسبب تزامن المهام عليه؛ أما ولاية العهد فهي تصرف متعلق بموت العاهد، فلا يقوم المعهود إليه بأي عمل ما دام العاهد على قيد الحياة.

وقد ذكر الجويني بضع قواعد تتعلق بمبحث الاستنابة، ينظمها القواعد الآتية:

القاعدة الأولى: الاستنابة لا بد منها ولا غنى عنها:

ذكر الجويني هذه القاعدة عقب حديثه عن ولاية العهد، ناصاً على أن «الاستنابة لا بد منها، ولا غنى عنها».

والمراد من هذه القاعدة بيان: أن الإمام لا مفر له من أن يُنَيَّب عنه بعض من يثق به ديانة وكفاية للقيام بالمهام المنوطة به؛ إذ إن الإمام لا يمكنه أن يقوم بجميع الواجبات المنوطة به بنفسه، وهذا معروف بمقتضى العقل والتجربة.

وقد أكد الجويني مضمون هذه القاعدة ثانية عند تقريره لمباحث مستخلفي الإمام؛ حيث ذكر أنه «ليس من الممكن أن يتعاطى الإمام مهمات المسلمين في الخطة، وقد اتسعت أكنافها، وانتشرت أطرافها، ولا يجد بُدّاً من أن يستناب في أحكامها، ويستخلف في نقضها، أو في

إبرامها وإحكامها»^(١).

القاعدة الثانية: الاستخلاف في تفاصيل الأعمال سائغ بلا خلاف:

قعد الجويني هذه القاعدة في أثناء بيانه لمباحث مستخلفي الإمام؛ فبعد أن ذكر أن الإمام لا يمكنه أن يقوم بنفسه بشؤون المسلمين كافة، بل لا بد له من أن يستناب في القيام بتفاصيل الأمور، بيّن أن «منصب الإمام يقتضي القيام بالنظر العام في حقوق الرعايا والمستخلفين عليهم»، ثم قرر أن الأصل أن يقوم الإمام بنفسه بجميع الأمور المنوطة به، لكن لما اقتضى العقل استحالة ذلك، كان الاستخلاف في تفاصيل الأعمال سائغاً بلا خلاف^(٢).

والمراد من هذه القاعدة بيان: أن الإمام منوط به القيام بالمهام الكلية التي لا يمكن الإنابة بها، أما المهام الجزئية فلا بد من الاستنابة فيها.

القاعدة الثالثة: المستناب ينبغي أن يكون على بصيرة في الأمر المُسند إليه:

ذكر الجويني مضمون هذه القاعدة في سياق بحثه شرط الاجتهاد فيمن يفوض إليه الإمام أمراً من شؤون المسلمين. فذكر أن الأمر المفوض إلى المستناب، إن كان مضبوطاً بالنص، فلا يُشترط في المستناب أن يكون بالغاً مبلغ المجتهدين؛ وكذلك لا يُشترط في المستناب بلوغ درجة الاجتهاد، إن لم يكن الأمر المفوض فيه مضبوطاً بالنص، ولم يكن يستدعي اطلاعاً على قواعد الشريعة، بل يكفي في هذه

(١) يُنظر: الغياثي: ١٥٩، ٢٩١.

(٢) يُنظر: السابق: ٢٩٢.

الحالة في المستتاب أن يكون بصيراً وخبيراً فيما يُفوّض إليه^(١).

القاعدة الرابعة: ما يمنع الإنابة بداية يمنعها استمراراً:

هذه القاعدة مستفادة من تقرير الجويني أن المستتابين «إذا طرأت عليهم أحوال لو كانوا عليها ابتداء لما جاز نصبهم، فوجه القول في طريقتها عليهم كوجهه في طريان الصفات المنافية لعقد الإمامة على الإمام».

والمراد من هذه القاعدة بيان: أن الصفات الطارئة على المستتابين؛ كالجنون، والفسق، والردة، ونحوها من الصفات المانعة من الإنابة بداية، في حال طروئها عليهم في أثناء الإنابة، فإنها توجب خلعهم، مع فارق وحيد وهو أن الفسق العارض على الإمام لا يستوجب خلعاً، في حين أن الفسق العارض على المستتاب مستوجب لذلك، فلا «يجري أمر المستتاب... مجرى الإمام»^(٢)؛ لأن ما يترتب على خلع الإمام مفارق لما يترتب على خلع المستتاب.

القاعدة الخامسة: الإنابة تكون في أمور الدين وتكون في أمور الدنيا:

هذه القاعدة مستخلصة من جملة كلام الجويني عن الوظائف والأعمال والمهام التي يسندها الإمام لمن هو صالح لها^(٣).

والمراد منها: أن الإمام له أن يستنيب في أمور الدين، كما له أن يستنيب في أمور الدنيا. فمن أمثلة الإنابة المتعلقة بأمور الدين: تعيين الأئمة والخطباء لإقامة الجماعات والجُمُعات، وتعيين أمراء الحج

(١) يُنظر: السابق: ١٦١.

(٢) السابق: ١٦٣.

(٣) يُنظر: السابق: ٢٩٢ - ٢٩٥.

والجهاد، واختيار العلماء والفقهاء لتعليم الناس أمور دينهم. ومن أمثلة الإنابة المتعلقة بأمور الدنيا: تعيين القضاة للفصل بين الناس، وتعيين القواد لحماية البلاد والعباد، وتعيين أهل التخصص العلمي لتأمين ما تحتاجه البلاد في مجالات الاقتصاد والنهوض.

القاعدة السادسة: الاجتهاد ليس شرطاً فيمن يتصدى للوزارة:

قرر الجويني مضمون هذه القاعدة في أثناء بحثه توافر صفة الاجتهاد في الوزير، من جهة اعتبارها أو عدم اعتبارها؛ حيث بين أن «مرتبة الوزير وإن علت، فإنها ليست رتبة المستقلين، وإنما المستقل الإمام».

ومراد الجويني من هذه القاعدة بيان: أن الاجتهاد ليس شرطاً رئيساً فيمن يتولى الوزارة؛ لأن مرتبة الوزارة دون مرتبة الإمامة، فلا يُشترط لها شرط الاجتهاد والاستقلال، بل على الوزير أن يرجع إلى الإمام فيما يعرض له من مسائل عويصة، وقضايا غامضة.

وقد اعتبر الجويني أن دليل اشتراط بلوغ رتبة المجتهدين فيمن يتقلد الوزارة ليس دليلاً قطعياً، بل لو قيل: إن على الوزير أن يراجع الإمام فيما يعترضه من المسائل والمعضلات، «لم يكن ذلك هجوماً على مخالفة مقطوع به»^(١).

إذن، شرط الاجتهاد فيمن يتقلد الوزارة - بحسب الجويني - الدليل عليه ظني، وليس قطعياً.

القاعدة السابعة: الاستعداد للمراتب على قدر أخطار المناصب^(٢):

نصّ الجويني على هذه القاعدة في أثناء تقريره للصفات التي ينبغي

(١) السابق: ١٥٤.

(٢) السابق: ١٥٠.

أن يكون عليها من يتسلم منصب الوزارة؛ إذ لَمَّا كان هذا المنصب منصباً رفيعاً، كان من المتعيّن فيمن يتقلده أن يكون متوفراً على صفات عالية؛ كالشهامّة، والكفاية، والدراية، والذكاء، ونحو ذلك من الصفات التي ينبغي أن يكون عليها من يتولون المناصب العالية والرفيعة.

القاعدة الثامنة: الاستوزار لا يصح إلا من مسلم:

هذه القاعدة مستفادة من جملة تأصيل الجويني للصفات المعتمدة فيمن يتقلد الوزارة، حيث قرر أن الذمي لا يجوز له أن يتقلد الوزارة؛ لأن هذا المنصب يتطلب توافر عنصر الثقة والأمانة فيمن يتصدى له، والذمي ليس موثقاً به لا في قول ولا في عمل، ولا يؤمن جانبه، بل ضره على المسلمين أقرب من نفعه^(١).

القاعدة التاسعة: الاجتهاد شرط فيمن يتولى القضاء:

قرر الجويني مضمون هذه القاعدة في أثناء بحثه مسائل المستنابين عن الإمام؛ إذ ذكر أن الذي يؤثره الشافعي ومعظم الأئمة «أنه يُشترط أن يكون المتولي للقضاء مجتهداً».

والذي تفيد هذه القاعدة: أن بلوغ رتبة المجتهدين شرط أساس فيمن يتولى الحكم بين الناس؛ لأن القضاء ولاية، والولاية تقتضي أن يكون القائم عليها متبوعاً غير تابع.

وقد جاءت هذه القاعدة بألفاظ أخر، وضمن سياقات متفرقة تفيد المعنى نفسه. من ذلك قول الجويني: «والذي أراه القطع باشتراط الاجتهاد»^(٢).

(١) يُنظر: السابق: ١٥٦. هذا، وقد أنكر الجويني على الماوردي تجويزه ولاية الذمي، واعتبر ذلك منه «عثرة ليس لها مَقِيل، وهي مشعرة بخلو صاحب الكتاب عن التحصيل». يُنظر: السابق: ١٥٦؛ الأحكام السلطانية، الماوردي: ٤٦.

(٢) الغياثي: ١٦٢، ٢٩٥. ويُنظر: السابق: ١٥١.

القاعدة العاشرة: أحكام قضاة أهل البغي نافذة:

هذه القاعدة مستفادة من مسألة ذكرها الجويني، تتلخص فيما لو أن فئة بغت على الإمام المستجمع لصفات الإمامة، واستولت على مناطق من البلاد، واستظهرت بشوكة وعتاد، ونصبت لها قاضياً، فإنه «ينفذ من قضاء قاضيهم، ما ينفذ من قضاء قضاة الإمام». وعلل الجويني جواز هذا الحكم بأن الإمام إذا انقطع نظره عن ناحية من نواحي البلاد، فلا يمكن ترك الناس في تلك الناحية من غير قاض يحكم بينهم؛ إذ لو كان ذلك «لتعطلت أمور المسلمين، وبطلت قواعد من الدين»^(١).

ويُستدل لهذه القاعدة بعموم قوله سبحانه: ﴿فَأَحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ﴾ [المائدة: ٤٨]، وعموم قوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَيْكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِي مَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥]. فقد دلت الآيتان على وجوب الحكم بين الناس وفق شرع الله، والبغاة الخارجون عن الإمام بتأويل سائغ، مكلفون بإقامة حكم الله بينهم، فإذا نصّبوا عليهم قاضياً، كان مأموراً بالحكم بينهما وفق شرع الله، وكانت أحكامه نافذة؛ لأنهم مخاطبون ومكلفون بهذا الحكم.

وقد علل ابن قدامة جواز ذلك، بأن بغيتهم إنما هو ناتج عن «اختلاف في الفروع بتأويل سائغ، فلم يمنع صحة القضاء... كاختلاف الفقهاء، فإذا ثبت هذا، فإنه إذا حكم بما لا يخالف إجماعاً نفذ حكمه، وإن خالف ذلك نُقض حكمه، فقاضي أهل البغي أولى»^(٢).

(١) يُنظر: الغياثي: ٣٧٤، قواعد في السياسة الشرعية عند الجويني من خلال كتابه الغياثي، سابق: ٧٥١.

(٢) المغني، سابق: ٢٥٩/١٢.

خاتمة الفصل

اجتهدت في هذا الفصل في رصد واستخراج قواعد السياسة الشرعية كما قعدّها الجويني. وقد صنفت تلك القواعد تصنيفاً موضوعياً، فانتظم من ذلك التصنيف قواعد في الموضوعات التالية: قواعد الإمامة. قواعد واجبات الإمام. قواعد الزواجر والتعزيرات. قواعد التوظيف. قواعد الدعوة والجهاد. قواعد فروض الكفايات. قواعد السياسة المالية. قواعد عزل الإمام. قواعد ولاية العهد. قواعد الاستنابة. وقد سعيت إلى توظيف ما أمكن توظيفه من تلك القواعد على قضايا المعاصرة.

ولا شك، فإن الجويني في أثناء تأصيله وتقعيده فقه السياسة الشرعية كان ناظراً لمقاصد الشارع، وملتماً لها في بناء الأحكام، فالهّم المقصدي عنده حاضر بشكل واضح وملحوظ. وهذا ما أحاول تسليط الضوء عليه في الفصل التالي.



الفصل الثاني

مقاصد السياسة الشرعية

عند الجويني

مقدمة الفصل

لا نزاع بين المهتمين بالشأن المقصدي أن الجويني يُعدُّ من رواد هذا العلم، ومن المؤسِّلين لأركانه، والمفرِّعين لمسائله، فهو «أحد القلائل من العلماء والفقهاء الذين لا تكاد مقاصد الشريعة بمعانيها وألفاظها، وبآثارها وتطبيقاتها، تفارق كلامهم». يرشد لهذا التوجه المقصدي عند الجويني أن «مؤلفاته جاءت مشحونة بقضايا مقاصد الشريعة، كلياتها وجزئياتها، وجاءت شاهدة على فكر مقاصدي ناضج، ونظر مقاصدي ثاقب»^(١).

وقد اعتبر أستاذنا الفاضل د. عبد العظيم الديب أن «من خصائص فقه الجويني التي يلحظها الدارس لآرائه، والمتتبع لأقواله ومواقفه في مناقشاته وجداله: مراعاة روح التشريع... لا يلحظ الشكل والظاهر، وإنما يلحظ المعنى والمغزى»، و«يبحث عن الحقائق والغايات»^(٢).

وإذا انعطفنا على الجويني نفسه، رأيناه يقرر هذا التوجه المقصدي لديه، ويعتبر: أن من لم يلحظ مقاصد الشرع، فليس على بيِّنة من أمره. فها هو يقول: «ومن لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي، فليس على بصيرة في وضع الشريعة». وألفيناه يأخذ على أبي حنيفة في مسألة جواز تكبير الإحرام للصلاة بغير لفظ (الله أكبر)، ويرى أن من

(١) من أعلام الفكر المقاصدي، د. أحمد الريسوني. بيروت، دار الهادي، ط١، ١٤٢٤هـ: ٢٢؛ الجويني إمام الفكر المقاصدي: ٩٦٩.

(٢) يُنظر: فقه إمام الحرمين، سابق: ٣١٩؛ مقدمات نهاية المطلب، سابق: ٢٥٥، ٢٥٧.

يجوز ذلك «فقد نادى على نفسه بالجهل بمقاصد الشريعة، وقضايا مقاصد المخاطبين، فيما يؤمرون به، وينهون عنه»^(١).

وإذا كان المنحى المقصدي واضحاً في فقه الجويني عموماً، فهو في فقه السياسة الشرعية عنده أشد وضوحاً؛ حتى إن «كتابه «غياث الأمم» يمكن اعتباره تطبيقاً لمقاصد الشريعة في الحكم والسياسة»، من جهة أنه رَبط أحكام السياسة الشرعية بمقاصد الشريعة الكلية؛ ومن جهة أن «فكرة القصد والمقصود قد تحكمت في مسار الكتاب، وفي أبوابه ومباحثه»^(٢).

ومن العبارات الرائقة الفائقة التي أتى عليها الجويني في هذا الصدد، قوله: «... للشرع مبنى بديع، وأسسُّ هو منشأ كل تفصيل وتفرع، وهو مُعْتَمَد المفتي في الهداية الكلية والدراية، وهو المشير إلى استرسال أحكام الله على الوقائع مع نفي النهاية».

وحاصل هذا المعنى: أن للشرع مقاصد وحكماً، ارتبطت الفروع الفقهية بها، وامتزجت بموجباتها، فليس للمجتهد بدُّ من الاعتماد عليها، والرجوع إليها، ولا سيما إذا ظهرت وقائع مستجدة، هي من الكثرة بحيث لا نهاية لها.

ومن أهم المصطلحات التي أتى عليها الجويني تعبيراً عن المقاصد مصطلح (الاستصلاح)، فقد استعمل هذا المصطلح بكثرة. ومن العبارات المفتاحية المتعلقة بهذا المصطلح، تأكيده على أن الشريعة «مبنية على الاستصلاح»، واعتباره أن «الغرض من نصب الإمام: استصلاح الأمة»^(٣).

(١) البرهان، سابق: ٢٠٦/١، ٦٢٤. ويُنظر: الجويني إمام الفكر المقاصدي، سابق: ٩٧٦.

(٢) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، سابق: ٣٨.

(٣) يُنظر: الغياثي: ١٦٧، ٣٣٥، ٤٣٣؛ البرهان: ٨٠٠/٢؛ مقاصد الشريعة عند إمام الحرمين، سابق: ٤٩؛ الجويني إمام الفكر المقاصدي، سابق: ٩٧٧.

ولم يقتصر التوجه المقصدي عند الجويني على مستوى المضمون والموضوع فحسب، وإنما اطرّد عنده هذا التوجه على مستوى المنهج والبحث أيضاً. فنحن نقف على أمثال هذه العبارات: «استيفاء مقصود الفصل». «فصل يشتمل على ثلاثة مقاصد». «نظم النشر بالمعاهد، المشيرة إلى المقاصد». «المأخوذ من هذا مقصود الباب»^(١). وأمثال هذا المنهج ماثورة عنده بكثرة ملحوظة.

وسوف أبرز جوانب مقاصد السياسة الشرعية عند الجويني من خلال بيان: مقاصد الدين، مقاصد الإمامة، مقاصد الأمة، مقاصد عامة. ويكون بحث هذه الموضوعات من خلال أربعة مباحث:

- المبحث الأول: مقاصد الدين.
- المبحث الثاني: مقاصد الإمامة.
- المبحث الثالث: مقاصد الأمة.
- المبحث الرابع: مقاصد عامة.
- فإلى المبحث الأول.....



(١) نهاية المطلب: ٢٩٠/١٧، ٢٣/١٨، ٧٣؛ الغياثي: ١١٩.



المبحث الأول

مقاصد الدين

يؤكد الجويني على أن مقصد الدين - حفظاً وتحصيلاً - هو المقصد الأهم الذي ينبغي على الإمام أن يراعه. نلاحظ هذا من خلال تقريره «أن مطلوب الشرائع من الخلائق - على تفنن الملل والطرائق - الاستمسك بالدين والتقوى، والاعتصام بما يقربهم إلى الله زلفى، والتشمير لابتغاء ما يرضي الله تقديس وتعالى، والاكتفاء ببلاغ من هذه الدنيا، والندب إلى الانكفاف عن دواعي الهوى، والانحجاز عن مسالك المنى»^(١). إذن، الدين هو المقصد الأهم، والمرعيُّ المقدم على غيره من المقاصد، والمقاصد الأخرى تابعة له ودائرة في فلكه.

وقد صرح الجويني بتابعية مقاصد الدنيا، (النفس، العقل، المال، النسل) لمقصد الدين في مواضع عديدة من «غياثه»، وفي أكثر من مناسبة. ففي سياق إثبات أن الإمام ينبغي أن يكون بالغاً مرتبة الاجتهاد، قال: «فإن الدنيا إنما تُرعى من حيث يُستمد استمرار قواعد الدين منها، فهي مرعية على سبيل التبعية». فالدنيا ليست مقصودة قصداً رئيساً، ولا قصداً أولياً، وإنما مقصودة على سبيل التبعية، من جهة أن إقامة الدين لا تكون إلا من خلالها وعن طريقها، فمن هذه الجهة جاء اعتبارها.

وعند الحديث عن واجبات الأئمة، وبيان أن المقصود الأهم من إقامتهم: كف المعتدين، وحسم طرق الغي والفساد، ونصرة القاصدين،

(١) الغياثي: ١٨٠. ويُنظر: مقدمة المحقق لكتاب الغياثي: ١٠٢م.

وتشييد مباني الرشاد، بيّن الجويني أن إقامة الأئمة إنما الغرض منه إقامة الدين؛ إذ بإقامة الأئمة «تنتظم أمور الدنيا، ويستمد منها الدين الذي إليه المنتهى».

وفي أثناء الحديث عن واجبات الإمام، قرر الجويني أن القول الكلي في الواجبات المنوطة بالأئمة هو: «استيفاء قواعد الإسلام طوعاً أو كرهاً، والمقصد الدين، ولكنه لما استمد استمراره من الدنيا، كانت هذه القضية مرضية مرعية». فالمقصد الأول والأساس الذي ينبغي أن تتوجه إليه الجهود هو الدين؛ إذ بإقامته يصلح كل شيء، وبهدمه يفسد كل شيء. وعلى هذا المهيّج، يعتبر الجويني أن «الدين أحرى بالرعاية، وأولى بالكلاءة، وأخلق بالعناية، وأجدر بالوقاية، وأليق بالحماية»^(١). فالدين هو المرعي أولاً وآخرأً، وهو الأساس والأصل.

ومما يصبُّ في هذا الاتجاه، ما ذكره الجويني في كتابه «النهاية» في أثناء بحثه مسألة تترس الكفار بأسرى من المسلمين، حيث قرر أن الانكفاف عنهم إذا كان سيؤدي إلى اختراق ديار الإسلام، وتعطيل شعائره فإنه يجوز - والحال كذلك - قتلهم، وعلّل هذا الجواز بأن «الكليات أولى من حفظ الجزئيات». والمقصود بـ(الكليات) الضرورات الخمس، وفي مقدمتها الدين؛ إذ لا شك أن مراعاة ما يعود على أمر كلي أولى بالاعتبار من مراعاة ما يعود على أمر جزئي.

ويرشد لهذا التوجه المقصدي كذلك، أن الجويني لم يُجوّز لـ(نظام المُلْك) أن يخرج إلى الحج، وأمرُ الدين في خطر. وقرر أن الواجب «على من أقامه الله تعالى ظهراً للإسلام، أن يستوعب في رَحْض الملة عنها الليالي والأيام»، و(الملة) المقصودة بالحفظ هنا: الدين، ما يعني:

(١) الغياثي: ١٥٢، ١٨٢، ١٨٣، ١٨٦. و(المهيّج) من الطرق: البين الواضح، ويجمع على (مهايع). المعجم الوسيط، (هاع).

عدم تقديم شيء على مقصد الدين، ولا على ما هو ذريعة إليه.

ولما كان مقصد الدين هو المقصد الأسمى الذي ينبغي أن يراعى، نرى الجويني يلفت الانتباه هنا إلى أمر غاية في الأهمية، حيث يقرر أن الطاعات ليست «قُرْباً لأعيانها وذواتها، وليست عبادات لما هي عليها من خصائص صفاتها، وإنما تقع طاعة من حيث توافق قضايا أمر الله في أوقاتها». ومؤدى هذا: أن القيام بالطاعات ينبغي أن يراعى فيها ما هو الأولى بالاعتبار. فإذا كان وضع الأمة يستدعي استعداداً عسكرياً، لم يكن من المناسب ديانة الانشغال بالتفرغ لطلب العلم. وإذا كانت الأمة تعيش حالة من الجهل والبعد عن دينها، لم يكن من اللائق شرعاً الانصراف إلى الاهتمام بال عمران.

لأجل هذا، فإن الجويني يعتبر أن من أهم الواجبات المنوطة بالأئمة، الأخذ على يد الداعين إلى الإلحاد، والطاعنين في الدين، والمستهزئين به، والمستهينين بأمره؛ إذ إن ترك أمثال هؤلاء يُعدُّ من أعظم المحن؛ لما يؤدي ذلك من انحلال عصام الدين، و«انسلال معظم العوامِّ عن دين المصطفى». فكل هذا يستدعي وقفة حازمة رادعة؛ تحفظ للدين مكانته، وتحفظ لأهله إيمانهم.

وفي أثناء بيان الجويني لواجبات (نظام المُلْك) والأعباء التي عليه أن يحملها، يجعل من أهم الواجبات المنوطة به بوصفه متولياً لأمر المسلمين «استصلاح أهل الإيمان، على أقصى ما يُفرض فيه الإمكان»، ويُعبّر عن هذا الواجب بمصطلح (الغرض)، ما يعنى أن من أهم مقاصد الإمامة إصلاح أمر الخلق وَفْق منهج الشرع.

ومن أوضح ما يبيِّن هذا التوجه المقصدي عند الجويني، موقفه من مسألة توظيف الأموال على الأغنياء حال خلوّ بيت مال المسلمين من الأموال، حيث يرى أن هذا التوظيف أمر متعين لحماية الدين، فإذا

«مست الضرورات في دفاعها إلى عُدة، ومادة من المال تأمة، ويد الإمام صافرة، وبيوت الأموال شاغرة، أن يتسبب إلى استيلاء مال من موسري المؤمنين، فإنه يفعل من ذلك على موجب الاستصواب ما أراد»^(١). فالأصل أن الأملاك محترمة كحرمة مالكيها، والتعدي على أموال الناس لا يجوز، لكن لما كان في توظيف أموال على الأغنياء مصلحة تعود على حفظ الدين، لم يعد لاعتبار ذلك الأصل أي معنى، وكان الالتفات إلى ما يحفظ مقصد الدين هو الأجدر والأليق.

وكثيراً ما نلاحظ الجويني يقلل من أهمية مقصد حفظ المال عند مقابلته مع مقصد حفظ الدين أو النفس. فنراه مثلاً يقرر أنه لا قيمة للأموال إذا كانت ديار الإسلام مهددة من قبل أعدائها؛ إذ «أي مقدار للأموال في هجوم أمثال هذه الأهوال، لو مست إليها الحاجة؛ وأموال الدنيا لو قوبلت بقطرة دم، لم تعدلها، ولم توازنها». فإذا كان تعريض الأنفس للأخطار حفاظاً على مقصد الدين أمراً متعيناً ومطلوباً، كان بذل الأموال لحفظ هذا المقصد متعيناً ومطلوباً من باب أولى؛ إذ «ليست الأموال بأعز من المَهج». وأيضاً فإنه «لا يحل في الدين تأخير النظر للإسلام والمسلمين».

وقريب من هذا مسألة امتناع أهل الحل والعقد عن مبايعة المستولي على الإمامة وهو صالح لها، فإنه يتعين على الناس اتباعه، ولا يجوز التواني عن مبايعته؛ لأن «تأخير ما يتعلق بالأمر الكلي في حفظ خطة الإسلام تحريمه واضح بيّن، وليس التواني فيه بالقريب الهين». فوجود

(١) يُنظر: الغياثي: ٢٦١، ٢٧٢، ٣٦٥، ٣٧٤، ٣٨١، ٣٨٣. ويُنظر: فقه إمام الحرمين، سابق: ٣٥٣؛ مقدمة المحقق لكتاب الغياثي، الديب: ١٤٣م. و(الاستيلاء): من استأدى فلان فلاناً مالاً: إذا صادره وأخذه منه. المعجم الوسيط، (أدى).

إمام يحفظ على الناس دينهم أمر كليّ، لا يحتمل التأخير، بل يتعين طلب الأسباب الموصلة إليه قدر الإمكان.

والقول بصحة ولاية المستولي بالشوكة مرعيّ فيه حفظ مقصد الدين؛ لأن «خزائن العالمين، وذخائر الأمم الماضين، وكنوز المنقرضين، لو قوبلت بوطأة من الكفار لأطراف ديار الإسلام، لكانت مستحقة مستنزرة، فكيف لو تملكوا البلاد، وقتلوا العباد... ورفعت الشعائر والمشاهد، وانقطعت الجماعات والأذان... وصارت خطة الإسلام بحراً طافحاً بالكفر الصّراح»^(١). فالحفاظ على مقصد الدين هو الأساس، وهو المُعْتَبَرُ أولاً، ومن أجله تُتْرَكُ بعض الأصول الشرعية والقواعد الفقهية.

يُنْبِئُ بهذا المسألة التي ذكرها الجويني في باب جامع السّير في «النهاية»، من أن قتل النساء والصبيان في أثناء قتال الكفار أمر غير جائز، لكن إذا كان في قتلهم «غرض ظاهر في مقاصد القتال»، كان قتلهم جائزاً تَبَعاً لا أصالة، كما لو كان مصير المعركة متوقفاً على قتلهم، أو كان مجرد وجودهم في ساحة المعركة يعوق كسب النصر للمسلمين. ومُسْتَنَدُ هذا الجواز تحقيق مقاصد القتال، الذي هو ذريعة لتحقيق مقصد الدين حفظاً وإيجاداً، فلما كان مقصد الدين معتبراً، كان كل ما هو وسيلة إليه معتبراً بنفس الاعتبار، والوسائل معتبرة باعتبار المقصد الذي يُتَوَصَّلُ بها إليه^(٢).

ومن هذه البابة المسألة المتعلقة باستئجار أهل الذمة على القتال، فالأصل في هذه الإجارة عدم جوازها؛ لجهالة العمل المطلوب القيام

(١) يُنظر: الغياثي: ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٦٩، ٣١٨، ٣٤٨ - ٣٤٩. و(التوى): الهلاك،

وخصه بعضهم بهلاك المال. المعجم الوسيط، (توى).

(٢) يُنظر: نهاية المطلب: ٤٥٥/١٧؛ قواعد الأحكام، سابق: ٤٦/١؛

الموافقات، سابق: ٢١٢/٢.

به، لكن صحت الإجارة هنا - بحسب الجويني - مع الجهالة، من جهة «أن المقاصد هي المرعية، ومقصود هذه الإجارة لا يقع إلا مع الجهالة»^(١). فهنا أيضاً غُضَّ الطرف عن الأصل؛ مراعاة لمقصد يخدم في المحصلة مقصد الدين.

ويصب في منحى حفظ مقصد الدين، المسألة التي أتى عليها الجويني وهو بصدد الحديث عن واجبات الإمام. حيث افترض لو أن فئة بغت على الإمام، ونصبت لنفسها قاضياً، فما يقضي به قاضيه من أحكام يعتبر نافذاً. والعلة في هذا: أننا «لو ردنا أقضيتهم، لتعطلت أمور المسلمين، وبطلت قواعد من الدين»^(٢). فمع أن البغي أمرٌ مرفوض شرعاً، ويجب رد الباغي عن بغيه، إلا أنه إذا ترتب على البغي أمر فيه مصلحة تعود على مقصد الدين، فيجب إقراره واعتباره؛ لأن مقصد الدين هو المرعيُّ بدايةً ونهايةً، وهو المقصود أصالةً وغيره مقصود تبعاً.

وعلى هذا السَّنن المقصدي عالج الجويني مسألة توزيع الأراضي التي يفتحها المسلمون عَنوةً، فذكر أن الإمام إذا علم أنه لو ترك الأراضي في أيدي الغانمين لتعطل الجهاد، كان له أن «يقتهرهم على الخروج إلى الجهاد»^(٣)؛ إذ لما كان الجهاد وسيلةً متعيّنة لحفظ مقصد الدين، وكان الالتفات إلى الأراضي مؤدياً لترك الجهاد، ومناقضاً لما شُرِع الجهاد لأجله، كان لولي الأمر أن يقهر الناس على الجهاد، ولو على حساب تحصيل المكاسب الدنيويّة؛ لأن الحفاظ على ما كان وسيلةً لحفظ مقصد الدين، أولى من الحفاظ على ما كان وسيلةً لمقصد كسب المال، فكان متعيّناً تقديمه ومراعاته.

(١) نهاية المطلب: ٤٢٩/١٧.

(٢) الغياثي: ٣٧٤.

(٣) نهاية المطلب: ٥٣٧/١٧. ويُنظر: الغياثي: ٢٦٢.

ونلاحظ مراعاة مقصد الدين في بناء الأحكام عند الجويني في أثناء مناقشته لمسألة إعطاء الأمان للكفار، والعدد الذي يجوز للمسلم أن يعطيه الأمان؛ فنراه يقرر أن الأمر غير مرتبط بعدد، بل «ينبغي أن يكون بحيث لا ينسُدُّ بسببه الجهاد في جهة من الجهات»؛ لأن «الجهاد شعار الدين... فينبغي ألا يُظَهَرَ بأمان الآحاد انحسام ولا نقصان يُحَسُّ»^(١). فكل ما يعود على هذا المقصد بالنقض والهدم فلا تعويل عليه. فإذا كان إعطاء الأمان لجهة ما، سيمنع الجهاد في تلك الجهة، فإنه لا يجوز بحال؛ لأنه يعود بالنقض على مقصد الدين.

ويؤكد الجويني في مواضع من «غيائه» و«نهايته»، أن المقصد الأساس من الجهاد إعلاء كلمة الله، وليس كسب المغانم قصداً أصلياً، بل قصداً تبعيياً؛ وذلك أن «الجهاد وملاقاة أعداء الدين، مع التغرير بالمهج، لا يجوز لأجل المال، فلا يجوز إلا لإعلاء كلمة الله، والذَّبُّ عن دين الله»^(٢). فإعلاء كلمة الله هي مقصود الجهاد أساساً، وهي الحامل عليه، والموجِّه له، ولأجلها ترخص النفوس، ولإعلائها يهون كل شيء، أما كسب المغانم فهو نتيجة تابعة للمقصد الأساس من الجهاد.

ومما هو بسبيل مراعاة مقصد الدين، المسألة المتعلقة بمدّة فرض الجهاد الكفائي، هل يجب كل عام مرة على الأقل، كما ذهب جمْعٌ من الفقهاء، أم أن الأمر غير مرتبط بزمن محدد؟ الجويني يبني حكم هذه المسألة استناداً إلى مقاصد الشرع؛ وذلك أنه «إذا أمكنت العُدَّة، وكثر الجند، ورغب المطَّوِّعة... فلا يليق بالقواعد الكلية، وقد تجمعت

(١) نهاية المطلب: ٤٧٤/١٧. وتُنظر المسألة نفسها في: الغيائي: ٢٠٨.

(٢) نهاية المطلب: ٤٨٧/١٧، ٥٠٩. وتُنظر: الغيائي: ٢٨٢.

الأسباب، تعطيل الفرص»^(١). فالمراد بـ(القواعد الكلية) هنا مقاصد الدين؛ إذ لما كان الجهاد الكفائي وسيلة لتحصيل مقصد الدين، كان من غير المناسب لتحقيق هذا المقصد أن يتعلق الأمر بزمن ما، بل كان الأنسب أن يتعلق الأمر بالإمكانات.

هذا، والجويني يُكثر من التأكيد على أهمية مراعاة مقصد الدين، لدرجة أنه في أثناء تصويره لخلو الزمان عن تفاصيل الشريعة وحملتها، يقرر أن «تبقية رِبَط الشرع على أقصى الإمكان، نظراً إلى القواعد الكلية، أصوب من حلّ رباط التكاليف»^(٢). فمراعاة قواعد الدين، والحفاظ عليها قدر المستطاع حتى في حال خلو الزمان عن تفاصيل الشريعة، هو الذي ينبغي المصير إليه؛ إذ لا يليق بقواعد الشرع ترك ما يمكن القيام به من تكاليف شرعية، فالميسور لا يسقط بالمعسور.



(١) نهاية المطلب: ٣٨٩/١٧.

(٢) الغياثي: ٤٤٣.



المبحث الثاني

مقاصد الإمامة

لما كان مبحث الإمامة هو المَفْضَل الأساس في باب السياسة الشرعية، لم يكن مستغرباً من الجويني أن يتوسع في بحث مسأله، وتضمينه كثيراً من التوجهات المقصدية، التي تبيّن المقصد الأهم الذي شُرعت الإمامة من أجله. أحاول تالياً تبيانها ودراستها.

في سياق بحث الواجبات المنوطة بالأئمة، يقرر الجويني أن «المتعلق بالأئمة الأمور الكلية». والمراد بمصطلح (الأمور الكلية) كليات الدين الأساسية، وهي الضرورات الخمس: الدين، النفس، العقل، العرض، المال. فمراعاة هذه (الكليات) إيجاداً وحفظاً هو الغاية الأساس التي يقام لأجلها الأئمة، ما يعني: أن منصب الإمامة لم يُشرع لكسب السمعة والمكانة، وجني المال والجاه، وإنما شُرِع لمقصد أسمى هو: إقامة دين الله، وحفظ الناس في نفوسهم، وعقولهم، وأعراضهم، وأموالهم.

وقريب من هذا ما قرره الجويني وهو بصدّد حديثه عن واجبات (نظام المُلْك)، حيث قرر أن «الأئمة إنما تولوا أمورهم؛ ليكونوا ذرائع إلى إقامة أحكام الشرائع». فد(الغرض) من نصب الأئمة إقامة أحكام الشرع، والسهر على تطبيقها، وإلزام الناس بها، وليس الغرض من نصبهم تعطيل أحكام الله، ومحاربتها، واستيراد شرائع الآخرين، وتطبيقها في بلاد المسلمين.

ومما يصبُّ في هذا المنحى ما قرره الجويني في أثناء بحثه ما

يوجب خلع الأئمة، من أن «مقصود الإمامة القيام بالمهمات، والنهوض بحفظ الحوزة، وضّم النشر، وحفظ البلاد الدانية والنائية بالعين الكالية». والمراد بـ(المهمات) هنا، ما سماه في موضع آخر (الأمور الكلية)، وهي المقاصد الكلية للشريعة، وهي: الدين، والنفس، والعقل، والعرض، والمال. فهذه (المهمات) الأساسية ينبغي أن يلتفت إليها أولاً وقبل كل شيء، ولا يُقدّم عليها شيء من الأمور الأخرى.

ومن المقاصد الأساسية التي شرعت الإمامة لأجلها «حصول الطاعة»^(١)، فإن الناس من غير إمام يجمعهم، ويصدّرون عن أمره ونهيه، يكون أمرهم فوضى؛ وبالتالي يكون جمع الناس على إمام واحد مانعاً لتشتت الآراء، ومحققاً لوحدة الأمة، وجامعاً لشمليتها.

وقد أكد الجويني مقصد الإمامة هذا في مواضع من «غياثه»، ففي سياق الحديث عن الصفات المرعية فيمن يتولى أمر الأمة، ذكر أن «الغرض الأعظم من الإمامة جمع شتات الرأي، واستتباع رجل أصناف الخلق على تفاوت إرادتهم، واختلاف أخلاقهم ومآربهم وحالاتهم... فلو لم يكن في خطة الإسلام متبوع يأوي إليه المختلفون، وينزل على حكمه المتنازعون، ويدعن لأمره المتدافعون، إذا أعضلت الحكومات، ونشبت الخصومات، وتبددت الإرادات، لارتبك الناس في أفطع الأمر، ولظهر الفساد في البر والبحر». فالغرض الأهم من إقامة الأئمة توحيد الرؤية، وتحديد الاتجاه.

ويقرر الجويني في أثناء بحثه مسألة نصب إمامين، «أن الغرض من الإمامة جمع الآراء المشتتة، وارتباط الأهواء المتفاوتة»؛ وذلك «أن الدول إنما تضطرب بتحزب الأمراء، وتفرق الآراء، وتجاذب الأهواء».

(١) الغياثي: ٧٢، ٩٩، ١٨٣، ٣٧٤. هذا، وقد استعمل الجويني مصطلح (مقاصد الإمامة) ثلاث مرات في «غياثه». يُنظر: المرجع المذكور: ٩٠.

والغرض هنا أيضاً توحيد الأمة غاية، وتحديد اتجاهها هدفاً.

وإذا خلا الزمان عن إمام يقوم بأمر الأمة، فإن الواجب على أهل الرأي والقدرة - بحسب الجويني - درء البوائق عنها، وعَلَل نهي الأفراد عن حمل السلاح حال وجود إمام، بأنه «الأقرب إلى الصلاح، والأدنى إلى النجاح؛ فإن ما يتولاه السلطان من أمور السياسة أوقع وأنجع، وأدفع للتنافس، وأجمع لشتات الرأي؛ وفي تمليك الرعايا أمور الدماء، وشهر الأسلحة وجوه من الخبل لا ينكرها ذو العقل». فمن مقاصد الإمامة الرئيسة حسم الخلافات بين الناس، وجمّعهم على هدف واحد.

ومن جملة مقاصد الإمامة التي يقررها الجويني - غير ما تقدم - «استصلاح العامّة، وتمهيد الأمور، وسدّ الثغور». ويُعبر عن هذه المقاصد بـ(الغرض). فإصلاح الناس عن طريق إلزامهم سبيل الشرع مقصدٌ أساس، يجب على الأئمة تغيّهُ. والعمل على تيسير الوسائل والذرائع المساعدة على إقامة أمر الدين والدنيا؛ كالمساجد، والمؤسسات التعليمية، وتعيين أئمة الصلوات والخطباء، وشق الطرق، وإيجاد وسائل العيش الكريم، كل ذلك ونحوه مطلب مهم على وليّ الأمر تحرّيه. وحماية بلاد المسلمين واجب أساس لا يجب التهاون به؛ إذ اعتناء الإمام بسد الثغور من أهم الأمور.

ومما هو على صلة وثيقة بمقاصد الإمامة - وهو قريب مما تقدم - ما قرره الجويني من أن «على الإمام بذل كُنْه الاجتهاد في ابتغاء الأزدیاد في خطة الإسلام... وعليه القيام بحفظ الخطة»^(١). فإعلاء كلمة الدين عن طريق الجهاد بقصد نشره وتبليغه للناس كافة مقصد أساس من مقاصد الإمامة، ولا يجوز التقصير فيه، ولا التواني عنه بحال. وكذلك حفظه من أعدائه يأتي في سُلْم الأولويات التي ينبغي على الإمام القيام بها.

(١) يُنظر: السابق: ٨٩ - ٩٠، ١٧٢ - ١٧٣، ١٧٥، ٢٠١، ٢١١، ٣٨٧.

وإذا كانت الدعوة إلى الإسلام مقصداً رئيساً على وليّ الأمر القيام بها، فإن مواجهة المفسدين في الأرض، لا يقل أهمية عن ذلك المقصد، بل هو مكمل له و متمم؛ إذ المقصود أولاً العمل على تحقيق مقصد الدين سواء أكان العمل على مستوى الوجود، أم على مستوى الحفظ، فإن مقصد إقامة الدين كما يتحقق من خلال نشره وتعميمه، فهو أيضاً يتحقق من خلال حفظه ومحاربة كل ما يفسد أمره، ويقلل من شأنه؛ لأجل هذا كله ألفينا الجويني يعتبر أن من مقاصد الإمامة «نفض بلاد الإسلام عن أهل العرامة والمتلصصين والمترصدين»^(١)، ويعتبر الجويني هذا المقصد أمراً كلياً.

ومن أهم مقاصد الإمامة «سدُّ الحاجات والخصاصات» النازلة بالمسلمين. وهذا المقصد من الأمور الكلية التي ينبغي على الإمام الالتفات إليها. ويقرر الجويني أن على الإمام أن يجعل الاعتناء بذوي الحاجات «أهمَّ أمر على باله؛ فالدنيا بحذافيرها لا تعدل تضرر فقير من فقراء المسلمين»^(٢).

وأكثر ما يوضح التوجه المقصدي لدى الجويني في هذا الخصوص، ما نلمسه وهو يبيِّن لولاة الأمر ضرورة أن يعملوا كلَّ ما يحقق مصالح الأمة في العاجل والآجل؛ فإذا كان القيِّم على مال طفل مأموراً بأن لا يقصُر نظره على ضرورة حالَّة، بل ينظر في حاله باستنماء ماله، وطلب الأصلاح في جميع أمواله؛ فإن أمر الأمة ليس بأقل من أمر طفل، بل هي أولى بالعمل على تحقيق مصالحها. ويعبر الجويني عن هذا المعنى بـ(كلي الملة).

(١) السابق: ٢٠٢.

(٢) يُنظر: السابق: ٢٣٢، ٢٣٣. و(الخصاصات): جمع خصاصة، وهي: الفقر، والحاجة، وسوء الحال. المعجم الوسيط، (خصر).

وإذا كان الجويني يولي مقصد الدين اهتماماً مركزياً، فذلك لا يعني: أنه لا يقيم اعتباراً لسائر الضرورات الأخرى. فهذا هو ذا يقرر أن من أهم الواجبات التي يتطلع بها الأئمة حفظ «الدماء والأموال والحُرْم». فكل هذه المقاصد واجبة الاعتبار، وحرية بالاهتمام، ممن يتولى أمر المسلمين.

ومن المقاصد المتعلقة بباب الإمامة، ما يذكره الجويني من ضرورة متابعة أحوال القائمين على أمر الأمة، وخاصة المناط بهم الشأن العسكري؛ كالجنود ونحوهم؛ فإنه لا يجوز للإمام أن «يقطع البحث عنهم، ويضرب عن سبب أحوالهم؛ فإنه لو فعل ذلك، لكان معطلاً فائدة الإمامة، مبطلاً سر الزعامة»^(١). و«فائدة الإمامة وسرها»، هو مقاصدها، فما دام القائمون على أمر الأمة هم عُدَّة الجهاد وقوامه، كانت متابعة أحوالهم من جملة متابعة تحقيق مقصد الدين؛ إذ الوسيلة تأخذ حكم غايتها؛ ولأجل ذلك، لا ينبغي لولي الأمة أن يُهمل أمر القائمين على شأنها، بل عليه أن يتفقدهم ويتابعهم.

ومن مقاصد الإمامة - بحسب الجويني - أن الإمام إذا علّق ولاية العهد على استجماع الصفات المرعية، فإن الولاية تكون باطلة وغير معتبرة. وعلّة بطلان ذلك؛ أن «الغرض من العهد تنجيز نظر، وكفاية للمسلمين هواجم خطر عند موت المولي». فالمسألة متعلقة قبل كل شيء بتحقيق مقاصد الإمامة، ولما كان إسناد العهد لغير مستوف للصفات المرعية في الإمامة، كان الإسناد باطلاً وغير معتبر؛ لأن كل ما لا يحقق مقاصد الإمامة لا يُلْتَفَت إليه، ولا ينبغي أن يُعوّل عليه.

والجويني عند بحثه الصفات الواجب توافرها فيمن يشغل منصب

(١) السابق: ١٥٩، ٢٦٤، ٣٤١.

الإمامة، يبني تلك الصفات على أساس مقاصد الإمامة، فتجده يقول: «فلتعتبر مقاصد الإمامة»؛ إذ لما كان من جملة المقصود من الإمامة جمع الآراء، وحسم الخلافات بين الناس، كان من الصفات المطلوبة فيمن يتولى هذا المنصب أن يكون ذا كفاية ودراية، فمن لم تتوافر فيه صفة الكفاية والدراية لم يكن أهلاً لشغل هذا المنصب؛ لأن مقاصد الإمامة لا تتحقق إلا بنصب إمام تتحقق به حاجات الأمة الدينية والدينية.

ولأجل هذا المعنى، وجدنا الجويني في أثناء بحثه الصفات التي تطرأ على الأئمة، يقرر أن المقصود الأساس فيمن يتولى منصب الإمامة أن يكون ذا كفاية ودراية، بمعنى أن يكون قادراً على تحقيق المقاصد التي شرعت الإمامة لأجلها، أما ما سوى ذلك من الصفات الأخرى؛ كالنسب، والعلم، والتقوى، ونحوها، فهي صفات مكملات وامتّمات لصفة الكفاية.

وموقف الجويني من طروء الفسق على الإمام لا يخرج عن هذا المنحى المقصدي؛ إذ هو يرى «أن الفسق الصادر من الإمام لا يقطع نظره»؛ ويعلل ذلك بعدة أمور من بينها «أن في الذهاب إلى خلعه أو انخلاءه بكل عثرة رفض الإمامة ونقضها، واستئصال فائدتها، ورفع عائدتها، وإسقاط الثقة بها، واستحاث الناس على سلّ الأيدي عن ربقة الطاعة». بالمقابل، إذا كان فسق الإمام يعود بالنقض على مقاصد الإمامة، كان فسقه ناقضاً لاستمرار ولايته؛ لأن الإمام إنما أقيم لجمع أمر الأمة، فإذا كان فسقه يعود بالنقض على ما أقيم لأجله، كان فسقه ناقضاً لاستمرار ولايته.

ومن أوضح ما يُظهر النظر المقصدي في فقه الإمامة عند الجويني، موقفه من شرط النسب القرشي في الإمام. فمن جملة ما قرره في هذا الخصوص، أنه إذا لم يوجد قرشيٌّ يُولّى أمر المسلمين، لكن وُجد من

هو مستوف لباقي شروط الإمامة، من الكفاية والعلم والورع، فإن الواجب يقتضي تعيين هذا الأخير، ولا يُعول على شرط النسب؛ «إذ لا يتوقف شيء من مقاصد الإمامة على الاعتزاء إلى نسب، والانتماء إلى حسب»^(١). فتحقيق (مقاصد الإمامة) - وَفُق الجويني - غير متوقف على حَسَبٍ ولا نسب، بل على من يجمع شمل الأمة، ويحفظ عليها دينها، وعَرَضُها، ومالها.

ومما يوضح التوجه المقصدي في فقه الإمامة عند الجويني، المسألة التي يقرر فيها أنه إذا لم يوجد من هو مستوف لشروط الإمامة، ووجد ذو كفاية، لكنه كان متمادياً في فسقه، ومجترباً على فعل المنكرات، فإنه لا سبيل لتسليمه أمر الأمة؛ لأن في تسليمه ذلك «نقيض الغرض المقصود بنصب الأئمة»^(٢)؛ إذ القصد من إقامة الأئمة دفعُ الفساد عن الأمة، وحمايتها من الفتن والمحن ما ظهر منها وما بطن، وفي إقامة من كانت هذه حاله ما يعود بالنقض على هذا المقصود، فلا يجب التعويل عليه بحال.

ومن أهم مقاصد الإمامة - ودائماً وَفُق الجويني - حفظ أموال الأمة وصيانتها وإدارتها؛ إذ ليس بمقدور الأمة أن تصل إلى درجة من المنعة والقوة والاستقرار، وهي تعاني ضعفاً مالياً، وعجزاً اقتصادياً، وتخلفاً إدارياً؛ لذا وجدنا الجويني - تفادياً لهذا - يقرر أنه يتحتم على الإمام الاستعداد بالأموال، وصرفها في الوجوه المقررة شرعاً، وفي مصالح المسلمين بحسب الأهم فالأهم^(٣).

(١) السابق: ٩٠، ١٠٣ - ١٠٤، ١٠٦، ١٤٤، ٣٠٨، ٣١٥.

(٢) السابق: ٣١١.

(٣) يُنظر: الغياثي: ١١١، ٢٠٤ - ٢٠٥، ٢٤١؛ مقاصد الشريعة عند إمام الحرمين، سابق: ٢٩٨. وللتوسع في مقاصد الإمامة عند الجويني، يُنظر: السابق: ٢٨٩ - ٣٠٦.



المبحث الثالث

مقاصد الأمة

اعتنى الجويني في «غيائه» خصوصاً بمقاصد الأمة، من جهة أن الأمة حاملة لعقيدة الإسلام، وممثلة لشعائره ومبادئه؛ ومن هنا بنى العديد من مسائل السياسة الشرعية مراعيًا في تأصيلها مصالح الأمة، سواء في ذلك مصالح الدنيا أم مصالح الآخرة. والفقرات التالية توضح هذا التوجه وتدلل عليه.

يبني الجويني حكم مسألة خلع الإمام نفسه على أساس مصلحة الأمة، فإن «الإمام لو علم أنه لو خلع نفسه، لاضطربت الأمور، وتزلزلت الثغور، وانجر إلى المسلمين ضرار لا قبل لهم به، فلا يجوز أن يخلع نفسه». فهذا الحكم مبني على اعتبار مصلحة الأمة أولاً؛ إذ النظر لما فيه مصلحة الأمة هو المعتبر بداية والمرعي نهاية، وهو المُقدّم على غيره من المصالح الخاصة. ويعلل الجويني في سياق مشابه هذا المنع، بأن «منصب الإمام يقتضي القيام بالنظر العام في حقوق الرعايا والمستخلفين عليهم على ممر الأيام». ف (النظر العام) هو بعينه مصالح الأمة، التي تعود على مجموعها بالنفع.

بالمقابل، فإن خلع الإمام نفسه، إذا كان لا يترتب عليه ضرر يعود على المسلمين، بل كان «يطفى نائرة نائرة، ويدراً فتناً متظافرة، ويحقن دماء في أهبها، ويريح طوائف المسلمين عن نصبها، فلا يمتنع أن يخلع نفسه». إذن، حكم المسألة - جوازاً ومنعاً - إنما يعتمد على ما يترتب عليه من مصلحة أو مفسدة تعود على الأمة، فإن كان خلعه لنفسه محققاً

مصلحة للأمة، فلا يمتنع الخلع، وإن كان خلعه لنفسه جالباً - حالاً أو مآلاً - مفسدة للأمة، فلا يجوز الخلع؛ اعتباراً لمصلحة الأمة.

ومما هو من قبيل النظر المصلحي العام، حكم الجويني ببطلان ولاية العهد في حال أساء العاهد تعيين من عهد إليه؛ إذ المعتبر في تصرفات الإمام أن تكون مراعية لمصلحة الأمة، فإذا تصرف بما يهدم هذا الأصل، كان لا عبرة بتصرفه، وكان تصرفه لاغياً، كما «لو عيّن الإمام من ليس على شرائط الإمامة»، فإن تعيينه هذا لا يُلتفت إليه. وبالمقابل، فإن تصرف الإمام إذا كان محققاً لمصلحة للأمة، كان تصرفه واجب الاعتبار، كما لو عهد ولي الأمر لعدد صالح للأمر، فتوليته صحيحة ومعتبرة، وعهده نافذ ومتّبع؛ إذ ليس في هذه التولية ما هو مناف للنظر للمسلمين، فلزم تنفيذه»^(١).

وعلى هذا السّنن المقصدي العام، يقرر الجويني أنه لا يجوز أن يُسند لولي العهد شيء من الأمور في أثناء حياة العاهد؛ لأن تصرف ولي العهد منوط بموت العاهد، والعاهد منوط به القيام «بمصالح الإسلام، والنظر في مهمات الأنام بعين ساهرة، فإذا أثر السكون إلى التعطيل، والركون إلى التودّع؛ كان الإمام تاركاً منصبه، وصار بمنزلة من ليس إماماً متصدّياً للإمامة». فإذا كان إسناد الأمور للغير منافياً لما أقيم الإمام من أجله من تحقيق مصالح الأمة، كان الإسناد غير معتبر.

ومما هو بسبيل مراعاة مصالح الأمة، ما قرره الجويني من أن المتولي لأمر المسلمين إذا ظهر منه ما يناقض تحقيق مقاصد الأمة، كما لو قصّر في حقّ العباد، أو سمح للفساد أن يسرح ويمرح في البلاد، أو تقاعس عن القيام بالمسؤوليات المنوطة به، فإنه لا يجوز للأفراد أن

(١) يُنظر: الغيائي: ١٢٩، ١٤٤، ١٤٥، ١٩٢، ٢٩٢.

يثوروا عليه؛ لأن ذلك سيؤدي إلى إثارة الفتن، وزيادة المحن، ويكون المطلوب حينئذ اختيار رجل يجتمع عليه أمر الأمة، فتُسند إليه الأمور، وكل ذلك منظور إليه على ضوء «رعاية المصالح، والنظر في المناجح، وموازنة ما يُدفع ويرتفع بما يُتوقع». فتحقيق مصالح الأمة هو المعيار الذي تعابر به الأمور دفعاً وجلباً.

وعلى وفق هذا المنحى، يقرر الجويني أن تقديم المفضول إذا اقتضته مصلحة الأمة، كان جائزاً. كما لو كان في تقديم الفاضل إثارة فتن، وتفريق لكلمة الأمة، وكان في تقديم المفضول، حَسْمٌ لكل ذلك، فإن المتعين تقديم المفضول؛ «إذ الغرض من نصب الإمام استصلاح الأمة، فإذا كان في تقديم الفاضل اختبائها وفسادها، وفي تقديم المفضول ارتباطها وسداؤها تعين إيثار ما فيه صلاح الخليقة». فالمنظور إليه في بناء الحكم الشرعي ما يحقق مصالح الأمة ليس إلا. ونحو ذلك، لو اجتمع من هو مستوفٍ لشروط الإمامة، وكان على غاية من الورع، مع من هو أقل منه ورعاً، لكنه أكفأ منه، وأصلح لأمر المسلمين، فإن «الأكفأ أولى بالتقديم»؛ لأن الأكفأ أقدر على تحقيق مصالح الأمة، وعمله فيه نفع عامٌ لها، أما الأقل كفاءة ففي تعيينه تفويت لمصالح الأمة.

وأيضاً، لو اجتمع ذو علم واجتهاد، مع ذي دراية وخبرة بشؤون القتال وفنون المواجهة، فإن المُقدّم منهما الأصلح والأنسب لـ«حُكْمِ الوقت»، فإن كان الوقت وقت مواجهة وقتال، كان تقديم صاحب الدراية والخبرة أولى من تقديم صاحب العلم والاجتهاد، وإن كان الوقت وقت دَحْضِ للشبهات، وقَمْعِ للبدعيات، وحَسْمِ للجبهالات، ورَدْعِ للأهواء، كان تقديم ذا العلم والاجتهاد هو المتبع. فَوَضَحَ أن مصلحة الأمة هي المقدّمة في الاعتبار، وبناء الأحكام.

ومما هو جارٍ على سَنَنِ النظر المصلحي العام، مسألة تولية من كان ذا كفاية، ولم يوجد أحد غيره يشاركه في هذا الوصف، فإن الجويني يذهب إلى جواز تولية من كانت هذه صفته. ويعلل هذا الجواز بأن تنصيب من كان هذا حاله، يُعدُّ «من أهم المقاصد، وأعمُّ الفوائد»^(١)؛ أي: إن تنصيب ذي الكفاية ما دام محققاً لمقاصد الأمة، ومراعياً لمصالحها، فإن توليته أمر متعين.

ويندرج ضمن النظر لما فيه تحقيق مقاصد الأمة، فتوى الجويني لـ (نظام المُلْك) بعدم الخروج للحج إلا بعد أن يدبر أمر البلاد، ويمهد السبل لقضاء حاجات العباد؛ إذ ليس من الدين في شيء، التفريط بالواجبات العامة، تحقيقاً للواجبات الخاصة^(٢). إذن، مراعاة مصالح الأمة، والقيام على تحقيقها، حتى لو كانت شأناً دنيوياً، كشق الطرق، وإقامة المستشفيات، وإنشاء مدراس التعليم، ونحو ذلك، أولى من القيام بالمصالح الخاصة، حتى لو كانت شأناً أخروياً.

ومن هذه البابة، ما ذكره الجويني بخصوص قتال الكفار، بأن مصلحة الأمة تقتضي قتال الأقرب فالأقرب؛ من جهة أن خطر العدو الأقرب أقرب من خطر العدو الأبعد، لكن إن كان العدو الأقرب لا يشكل خطراً حقيقياً، بل كان العدو الأبعد هو الأخطر، كان على ولي الأمر أن يتوجه صوب ما كان خطره محققاً. ووجه مراعاة مقاصد الأمة في هذه المسألة تبدو في جانبين:

أحدهما: أن البدء بقتال العدو الأقرب فيه دفع خطر أشد من خطر العدو الأبعد؛ ما يجعل البدء بقتال الأبعد عملاً على خلاف ما تقتضيه مصلحة الأمة.

(١) يُنظر: السابق: ١١٦، ١٤٩، ١٦٧، ١٧٠، ٣٢٩.

(٢) يُنظر: السابق: ٣٧٢.

ثانيهما: أن قتال العدو الأبعد أولى من قتال العدو الأقرب، إذا كان العدو الأبعد يُتوقع منه عدوان محقق على المسلمين، وكان العدو الأقرب لا يُخشى منه ذلك.

ويقرر الجويني في سياق بحثه مسألة حكم قطع النخيل من أراضي الكفار في أثناء قتالهم، أن الأمر يتعلق بما يراه الإمام، فما رآه صواباً فلا يجوز مخالفته؛ لأن الأصل في تصرفات الإمام أن يُراعى فيها مصالح الأمة، ولا يُقبل من تصرفاته إلا ما كان محققاً لذلك.

ومن هذا القبيل، ما لو أن طائفة من المسلمين، دخلت بلاد الكفار، وأسرت بعضاً منهم، فليس لهذه الطائفة أو لأحد من أفرادها إطلاق سراح الأسرى من غير الرجوع إلى رأي الإمام؛ لأن تقرير مصير الأسرى بعد أسرهم أصبح متعلقاً بمصالح الأمة، وما دام الإمام هو الممثل لمصالحها، كان الرجوع إليه، لتقدير جانب المصلحة، وتقرير الحكم المناسب هو المتعين.

وأمان المسلم للكافر جائز بالاتفاق، لكن إذا كان هذا الأمان سيعود بالضرر على الأمة، فلا يجوز أمان المسلم؛ إذ «يُشترط ألا يكون في الأمان المعقود ضرر عائد إلى المسلمين»^(١). فمصلحة الأمة هي المعتبرة أولاً، وهي المرعية في بناء الحكم وتكييفه.

ومما هو من قبيل بناء الحكم على مراعاة المصلحة العامة، مسألة نصب إمامين في وقت واحد، فإن الأصل في هذه المسألة عدم جواز ذلك؛ لما يترتب على نصب إمامين معاً من نزاع وخلاف، لكن إذا تباعدت أقطار المسلمين، بحيث لم يعد من الممكن للإمام الواحد أن يشمل نظره جميع أقطار المسلمين، فإنه يجوز نصب إمام في كل قطر

(١) يُنظر: نهاية المطلب: ١٧/٤٣٣، ٤٦٣، ٤٧٤.

«على حسب الحاجة»، وليس يخفى أن (الحاجة) المرعية في هذه المسألة، إنما هي مصلحة الأمة، وليس شيء سوى ذلك.

يقرر الجويني في أثناء بحثه واجبات الإمام: أنّ سدّ الثغور وتحسينها تحصيماً كافياً من أهم المهام المنوطة بالإمام، ويُتبع هذا التقرير بأنّ المعتبر في تحصين كل ثغر أن يكون بحيث لو أتاه جيش، لاستقل أهله بالدفاع عنه. فهذا هو الأصل في تحصين ديار المسلمين، وسدّ ثغورهم. لكن إن بدا لولي الأمر أن يخصّص لكل ثغر جنداً، يستقلون بالدفاع عنه، فله أن يفعل، ويقدم من ذلك «ما يراه الأصوب والأصلح والأقرب إلى تحصيل الغرض». والمراد بتحصيل (الغرض) مصالح الأمة، ومن أهمها حفظ أنفسهم وديارهم وأموالهم.

ومما هو بسبيل اعتبار مصلحة الأمة أولاً، تقرير الجويني في مواضع من «غياثه» أن شرط النسب لا يتوقف عليه عقد الإمامة، فإذا وُجد غير ذي نسب قرشيّ، لكنه كان ذا كفاية، فإن الواجب يقتضي نصبه وتقريره؛ إذ «الغرض من نصبه انتظام أحكام المسلمين والإسلام، ويستحيل أن يُترك الخلق سدى لا رابط لهم، ويُخلّوا فوضى لا ضابط لهم». فاعتبار مصلحة الأمة يقتضي عدم توقف عقد الإمامة على شرط النسب؛ لأنه شرط تشريفي اعتباري، أكثر منه شرط مقصدي.

وقريب مما تقدم، لو عُدم من هو مستوفٍ لشروط الإمامة، ووُجد من يرتكب بعض الموبقات والمخالفات، لكنه كان حريصاً على رعاية أمر المسلمين، وعاملاً على إعلاء راية الدين، فالذي يراه الجويني أنه يتعين نصبه؛ لأن «تعطيل الممالك عن راع يرهاها، ووالٍ يتولاها، عظيم الأثر والموقع في انحلال الأمور، وتعطيل الثغور»^(١). فالمرعيّ إذن

(١) يُنظر: الغياثي: ١٧٧، ٢١٢، ٣٠٩، ٣١٢.

مصلحة الأمة، وفي سبيل تحقيق هذه المصلحة يُتغاضى عن بعض الشروط المطلوبة في عقد الإمامة، التي لا تعود بالنفع على الأمة.

وعلى وفق هذا المنحى المصلحي العام، يرى الجويني أن كُتِبَ الشرك التي يستولي عليها المسلمون من المشركين ينبغي ألا تُمحي - كما ذهب إلى ذلك الأصحاب من الشافعية -، لكن تُترك؛ لأن «الحاجة تمسُّ إلى الاطلاع على مذاهب المبطلين»^(١)؛ لكشف زيفها، وبيان باطلها، وتنبيه المسلمين مما جاء فيها من مخالفات شرعية، وتحذيرهم مما تضمنته من أباطيل عقدية. ووجه مراعاة مصلحة الأمة في هذه المسألة غير خاف لمن تدبره وتأمله.

وقد تبدى النظر المصلحي العام - فوق ما تقدم - عند بحث الجويني مسألة المهادنة مع الكفار، فعلى الرغم من أن المذهب عند الشافعية - بخصوص هذه المسألة - أنه لا يجب موافقتهم فيما طلبوه، إلا أن الجويني يقرر أن على الإمام أن «يقدم ما يراه الأصلاح». فإن كانت المهادنة مُحَقَّقَةً لمصالح الأمة، كانت المهادنة مطلوبة، وإن كانت المهادنة مفوَّته لها، كانت محذورة.

ونحو هذا النظر القائم على مراعاة مصلحة الأمة، ما قرره الجويني بخصوص الموقف من أسرى الكفار، فعلى الإمام أن يتخذ في حقهم - من القتل، أو الاسترقاق، أو المن - ما يراه محققاً لمصالح الأمة، فأياً من هذه الأمور كان محققاً لمصالح الأمة فعليه أن يمضيه في حقهم^(٢).



(١) نهاية المطلب: ٤٤٤/١٧.

(٢) يُنظر: السابق: ٧٩/١٨.



المبحث الرابع

مقاصد عامة

ضمّن الجويني أبحاث فقه السياسة الشرعية، بعض مقاصد الأحكام الشرعية العامة. وجاء أغلب ذلك في أثناء تصويره للحالة التي يفترض فيها خلوّ الزمان عن تفاصيل الشريعة. وتالياً أقف على بعض من تلك المقاصد.

في أثناء بحث بعض مسائل النكاح، حال خلوّ الزمان عن تفاصيل الشريعة، قرر الجويني أن «المناكح في حقّ الناس عامّة في حكم ما لا بد منه»؛ إذ الحاجة العامّة، تنزل منزلة الضرورة الخاصّة، فلا يمكن حَسْم النكاح، إذا عُدّمت تفاصيل الشريعة؛ لأن النكاح مقصد شرعيّ، لا يمكن للناس أن يمتنعوا عنه بحال من الأحوال؛ لما في قطعه من قطع مادة التناسل.

ومن هذا القبيل، أنه إذا أشكلت على الناس، حال خلوّ الزمان عن تفاصيل الشريعة، الشروط المرعية في النكاح، ولم يأمنوا الإخلال بشرط معتبر في تفاصيل الشريعة، فإنه «لا تحرم المناكح»^(١)؛ إذ لو حُرِّمت لأدى الأمر إلى انحسام النسل؛ ما يعود بالنقض على مقصد أساس من مقاصد الشريعة، وهو مقصد حفظ النسل.

ونحو الذي تقدم من حيث اعتبار مقاصد الشريعة، ما ذكره الجويني ضمن مسائل المعاملات، حال خلوّ الزمان عن تفاصيل

(١) الغياثي: ٥١١، ٥١٢.

الشريعة. فالعقود التي تجري بين الناس، كعقد الإجارة ونحوه، لا يمكن منعها أو سدها، بل الذي تقتضيه أصول الشرع «تصحیح كل بيع استند إلى رضا»^(١)؛ إذ إن حَسْم باب العقود يُدخل ضرراً عظيماً على الناس؛ وذلك أن العقود من الحاجات الأساسية التي لا تستقيم حياة الناس إلا بها.

والأصل المقطوع به في العقود قوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ﴾ [النساء: ٢٩]. وهذا الأصل لا يمكن أن يُنسى بحال؛ وهذا يقتضى تصحیح كل عقد توافر فيه رضا المتعاقدين، ولو لم تتوافر فيه بقية الشروط المعتبرة في العقد حال بقاء تفاصيل الشريعة. فاعتبار مقاصد الشريعة - وهي في هذا المثال (عقود المعاملات) وهي في رتبة الحاجيات - يقتضي عدم اعتبار بعض الشروط التي تتوقف عليها صحة العقود، من جهة أن التمسك بها - حال انعدام تفاصيل الشريعة - سيفضي إلى تعطيل العقود التي لا تستقيم حياة الناس إلا بها.

والجويني ينظر إلى أصول الشريعة من حيث ارتباطها بحاجات الناس الضرورية والحاجية والتكميلية^(٢)، فكل ما يدفع ضرورة نازلة، أو يلبي حاجة قائمة، ينبغي أن يعتبر أصلاً يراعى وجوده، ولا يتوقف اعتباره على شروط استصلاحية، أو أوصاف تكميلية. ف«أصل البيع مُسْتَنَدُهُ الضرورة، أو الحاجة النازلة منزلة الضرورة»، فانحسامه يعود بضرر عظيم على الناس؛ و«القاعدة الكلية اتباع الحاجة والضرورة، أو

(١) البرهان: ٦١٠/٢. وتُنظر المسألة عينها في: الغياثي: ٤٩٤ - ٤٩٥.

(٢) مقاصد الشريعة عند إمام الحرمين الجويني رؤية أصولية، د. عبد الحكيم بن يوسف الخليلي. قطر، جامعة قطر، ضمن أبحاث الذكرى الألفية لإمام الحرمين الجويني، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م: ١٠٠٢.

اتباع رضا المُطْلِقِينَ»^(١). أما ما وراء ذلك من شروط وأوصاف، فإنها من باب ما هو الأصلح، فلا يتوقف صحة عقد البيع عليها، بل يراعى في تصحيحه حاجة الناس.

وأيضاً، فإن الإجارة نازلة منزلة الحاجيات؛ إذ «إنها مبنية على مسيس الحاجة إلى المساكن مع القصور عن تملكها، وضيئة ملاكها بها على سبيل العارية»^(٢)؛ فيكون تحديد المدة في الإجارة، أو تحديد وصف معين فيها أمراً استصلاحيّاً، لا يتوقف عليه تصحيح عقد الإجارة؛ باعتبار أنها حاجة ماسة للناس، لا يمكنهم الاستغناء عنها، ولا تستقيم حياتهم من دونها.

وعقد السَّلْم عقد صحيح، ولا يقال فيه: إنه جارٍ على غير قياس؛ لأن مقابلة الموجود بالموجود في البيع ليس فيه معنى الضرورة، ولا معنى الحاجة، وإنما هو أمرٌ استصلاحي، فجاز عقد السَّلْم؛ لحاجة الناس إليه. ونحو ذلك يقال في بيع الخيار، فهو عقد صحيح؛ إذ اللزوم في عقد البيع ليس وصفاً يتوقف عليه صحة العقد، بل هو وصف استصلاحي، فصَحَّ بيع الخيار على الرغم من عدم توافر شرط اللزوم؛ لأن الحاجة تستدعي التروّي في الشراء؛ لأن أكثر الناس ليسوا على معرفة بأسعار السوق، فاستدعت الحاجة صحة هذا العقد مع عدم توافر عنصر الإلزام فيه.

ومما هو بسبيل مراعاة الحاجة العامة - غير ما تقدم - تعيين القسّام، الذين يقسمون الأملاك بين الناس؛ «فإن الحاجة في الأملاك

(١) يُنظر: البرهان: ٦٠٩/٢. و(المُطْلِقان): مشتق من (الطَّلَق)، وهو: المُطْلَق، أو المُطْلِق: الذي يتمكن صاحبه فيه من جميع التصرفات. والمراد هنا: المتبايعان. المعجم الوسيط، (طلق).

(٢) البرهان: ٦٠٢/٢.

المشتركة ماسّة إليهم^(١)، فعلى وليّ الأمر أن يعيّن من يقسم بين الناس
الأموال المشتركة بينهم، كما يعيّن لهم القضاة للفصل بينهم في
الخصومات والدعاوى؛ إذ إن حاجة الناس لمن يقسم بينهم أملاكهم؛
كحاجتهم لسائر المعاملات.



(١) نهاية المطلب: ٥٣٩/١٨. وينظر بخصوص بناء أصول الشريعة على أساس ما
هو ضروري وما هو حاجي: مقاصد الشريعة عند إمام الحرمين الجويني رؤية
أصولية، سابق: ١٠٠٠ - ١٠٠٧.

خاتمة الفصل

بيّن هذا الفصل مقاصد السياسة الشرعية كما أصّلها الجويني . وقد أفضى البحث في الفقه المقصدي في باب السياسة الشرعية عند الجويني إلى أربعة أنواع من المقاصد، بحثتها على النحو التالي : مقاصد الدين حفظاً وتحصيلاً . مقاصد الإمامة . مقاصد الأمة . مقاصد عامة . وقد تجلت هذه الأنواع الأربعة من المقاصد أكثر من غيرها في فقه السياسة الشرعية عند الجويني .

وعلى الجملة، فقد كان النظر المقصدي حاضراً بشكل واضح عند الجويني في أثناء تأصيله لفقه السياسة الشرعية عموماً، وفقه الإمامة على وجه الخصوص .

هذا، وقد كان الجويني يسلك مسلك الموازنة في أثناء تأصيله لفقه السياسة الشرعية، فيقدّم ما حقه التقديم، ويؤخّر ما حقه التأخير، ويراعي ما كانت مصلحته راجحة على مفسدته، ويضرب الصفح عما كان ضره أكبر من نفعه .

وسوف أقف في الفصل التالي على تبيان هذا المنهج، لنرى كيف أسس الجويني لفقه السياسة الشرعية، وقعد قواعده، تأسيساً على هذا المنهج .



الفصل الثالث

فقه الموازنة في باب السياسة الشرعية

عند الجويني

مقدمة الفصل

فقه الموازنات والأولويات على صلة وثيقة بمباحث مقاصد الشريعة، فهو امتداد لها تأصيلاً، وتطبيق لها تفصيلاً؛ ولهذا كان هذا الفصل متمماً لسابقه، وثمره من ثمراته. وقد اعتمد الجويني على هذا المنهج في بحث ودرس وتقرير الأحكام للعديد من مسائل السياسة الشرعية.

أسعى في هذا الفصل لإبراز بعض مناحي هذا المنهج، وذلك من خلال مبحثين اثنين:

المبحث الأول: أتناول فيه تعريف الموازنة لغة واصطلاحاً، وأقف على شيء مما ذكره أهل العلم بخصوص فقه الموازنات.

المبحث الثاني: أُبينُ فقه الموازنة بين المصالح عند الجويني، وأنعطف على بعض التطبيقات المتعلقة بفقه الموازنة عنده، وأتوقف بشكل خاص على منهج الموازنة بين المقطوع والمظنون. فإلى التعريف بفقه الموازنة لغة، ومن ثم اصطلاحاً...





المبحث الأول

فقه الموازنة تعريفاً وأهمية

هذا المبحث مخصص لبحث أمرين اثنين:
أولهما: تعريف الموازنة لغة واصطلاحاً.
ثانيهما: أهمية فقه الموازنات.
وبحث هذين الأمرين يكون وفق المطلبين التاليين:

المطلب الأول

تعريف الموازنة لغة واصطلاحاً

قبل الخوض بتفاصيل الحديث عن فقه الموازنة عند الجويني، يجدر بالباحث أن يُعرّف بمصطلح (الموازنة)؛ ليكون ذلك منطلقاً للحديث عن مضمون هذا الفصل.

أولاً: الموازنة لغة:

(الموازنة) لغة مشتقة من (وَزَنَ)، وتفيد هذه المادة من حيث الوضع اللغوي: التعديل والاستقامة. و(الوَزْنُ): فعل الوَزَانُ بالميزان، يقال: (وَأَزَنَ) بين الشيئين، موازنةً، ووِزَاناً: ساوى وعادل. و(وَأَزَنَ) الشيءُ الشيءَ: ساواه في الوزن، وعادله، وقابله؛ و(وَزَنَ) الشيءَ: إذا قدره^(١).

(١) يُنظر: مقاييس اللغة؛ القاموس المحيط؛ المعجم الوسيط، (وزن).

ثانياً: الموازنة اصطلاحاً:

و(الموازنة) اصطلاحاً: تقديم أرجح المصلحتين، ودرء أفسد المفسدتين، وتقديم المصلحة الراجحة على المفسدة المرجوحة، ودرء المفسدة الراجحة على المصلحة المرجوحة عند التعارض^(١).

وعرف ابن تيمية (الموازنة) بأنها: «تحصيل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما، ودفع أعظم المفسدتين مع احتمال أدناهما». وبعبارة أخصر: (الموازنة) هي: تقديم ما حقه التقديم، وتأخير ما حقه التأخير. وعلى ضوء هذه التعريفات، يمكن القول: إن فقه الموازنات يعني في المحصلة: فقه الأولويات. وفقه الموازنة في الأساس يقوم على النظر في المصالح، والترجيح بينها؛ لمعرفة أكثرها فائدة^(٢).

المطلب الثاني

أهمية فقه الموازنات

لا شك أن فقه الموازنات قد بحثه الفقهاء المتقدمون في أثناء كتبهم وأبوابهم الفقهية، وإن لم يكونوا قد أبرزوه وأفردوه على النحو الذي هو عليه في المباحث الفقهية المتأخرة والمعاصرة خصوصاً.

ولعل أسبق من أولى عناية بفقه الموازنات، وأول من اهتم بالتأصيل له العز ابن عبد السلام. فقد بنى كتابه «قواعد الأحكام في

(١) يُنظر: د. أحمد عليوي حسين الطائي، الموازنة بين المصالح دراسة تطبيقية في السياسة الشرعية. عمّان، دار النفائس، ط١، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٧م: ٦٤؛ ناجي إبراهيم السويد، فقه الموازنات بين النظرية والتطبيق. بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م: ٢٧.

(٢) مجموع الفتاوى، سابق: ٢٤٨/٢٨. ويُنظر: الموازنة بين المصالح، سابق: ٦٦، ٧٢؛ مقاصد الشريعة عند العز ابن عبد السلام، د. عمر بن صالح. عمّان، دار النفائس، ط١، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م: ٢٣٠.

مصالح الأنام» انطلاقاً من قاعدة (جلب المصالح ودفع المفساد)، التي هي أساس القول بفقهِ الموازنات. وقد أطال العز النَّفس فيما يتعلق بفقهِ الموازنات وما يتعلق به من مباحث، واستخدم لفظ (الموازنة) في كتابه المشار إليه في ثلاثة مواضع، من ذلك العنوان الذي عنون به، لبحث جملة من المسائل وَفُق منهج الموازنات: «قاعدة في الموازنة بين المصالح والمفساد».

ويعتبر ابن عبد السلام «أن تقديم الأصلح فالأصلح، ودرء الأفسد فالأفسد، مركزوز في طبائع العباد؛ نظراً لهم من ربِّ الأرباب». فالموازنة بين ما هو صالح وما هو أصلح، وبين ما هو فاسد وما هو أفسد أمر فطر الله الناس عليه؛ لتستقيم به أمورهم ديناً ودنياً.

ويبيِّن العز أهمية العمل بمنهج فقهِ الموازنات، فيقول: «لا يخفي على عاقل قبل ورود الشرع، أن تحصيل المصالح المحضّة، ودرء المفساد المحضّة عن نفس الإنسان وعن غيره محمود حسن، وأن تقديم أرجح المصالح فأرجحها محمود حسن، وأن درء أفسد المفساد فأفسدها محمود حسن، وأن تقديم المصالح الراجحة على المفساد المرجوحة محمود حسن، وأن درء المفساد الراجحة على المصالح المرجوحة محمود حسن... وعلى تحصيل الأفضل فالأفضل من الأقوال والأعمال»^(١).

ويقرر ابن عبد السلام أن من رفق الله بنا، أنه «أمرنا إذا اجتمعت مصلحتان أن نحصلهما، فإن عجزنا عن تحصيلهما حصلنا أعلاهما، وإن اجتمعت مفسدتان أن ندفعهما، فإن تعدّر دفعهما دفعنا أقربهما وأكثرهما». وعليه، فإن قتال الدفع أفضل من قتال الطلب؛ لأن دفع

(١) قواعد الأحكام، سابق: ٤/١، ٥، ٥١.

مفسدة العدو عن بلاد الإسلام أرجح من مصلحة دعوته إلى الإسلام. وقد قرر العز أن التثبت في الأعمال، والتبين لها أمر على غاية من الأهمية، وما ذلك إلا «لِيُعْرَفَ سَيِّئُهَا فَيُتْرَكَ، وَلِيُقَدَّمَ مَا قَدَّمَهُ اللهُ مِنْ طَاعَاتِهِ، وَيُؤَخَّرَ مِنْهَا مَا أَخَّرَهُ، وَيُوسَّطَ مَا وَسَّطَهُ»^(١).

واعتمد ابن تيمية منهج الموازنة بشكل واضح في «مجموع الفتاوى»، واستخدم مصطلح (الموازنة) في مواضع عديدة من «مجموعه»، من ذلك قوله: «فهذا طريق الموازنة والمعادلة، ومن سلكه كان قائماً بالقسط الذي أنزل الله له الكتاب والميزان».

ومن العبارات المفتاحية التي ذكرها ابن تيمية في هذا الخصوص قوله: «الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها، وأنها ترجح خير الخيرين وشر الشرين، وتحصيل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما، وتدفع أعظم المفسدتين باحتمال أدناهما». ومن ذلك أيضاً قوله: «والشارع دائماً يرجح خير الخيرين بتفويت أدناهما، ويدفع شر الشرين بالتزام أدناهما».

ونص كذلك على أنه «إذا تعارضت المصالح والمفاسد والحسنات والسيئات أو تزاومت، فإنه يجب ترجيح الراجح منها، فيما إذا ازدحمت المصالح والمفاسد، وتعارضت المصالح والمفاسد، فإن الأمر والنهي - وإن كان متضمناً لتحصيل مصلحة ودفع مفسدة - فيُنظر في المعارض له، فإن كان الذي يفوت من المصالح أو يحصل من المفاسد أكثر لم يكن مأموراً به، بل يكون محرماً، إذا كانت مفسدته أكثر من مصلحته، لكن

(١) ابن عبد السلام، عبد العزيز (٦٦٠)، شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال. دمشق، دار الفكر، ط إعادة، ١٤٢١: ١٣٩، ٤٥١ - ٤٥٢. ويُنظر تطبيقات على فقه الموازنة: قواعد الأحكام: ٤٧/١، ٥١، ٧٣ - ٧٥؛ الموازنة بين المصالح: ١١٣.

اعتبار مقادير المصالح والمفاسد هو بميزان الشريعة»^(١).

والشاطبي ألمع إلى منهج الموازنة بين المصالح والمفاسد، ومن جملة ما قرره في هذا الشأن، أن المكلف «قد يكون ساعياً في مصلحة نفسه من وجه لا يوصله إليها، أو يوصله إليها عاجلاً لا آجلاً، أو يوصله إليها ناقصة لا كاملة، أو يكون فيها مفسدة تُرَبِّي في الموازنة على المصلحة، فلا يُقَوِّم خيرها بشرها». ومن جملة ما قرره الشاطبي في هذا الصدد، أن الفعل إذا تنازعت مصلحة ومفسدة، كان «منسوباً إلى الجهة الراجحة، فإن رجحت المصلحة فمطلوب، ويقال فيه: إنه مصلحة، وإذا غلبت جهة المفسدة فمهرب عنه، ويقال: إنه مفسدة».

وجاء عنه أيضاً قوله: «الفعل يُعتبر شرعاً بما يكون عنه من المصالح أو المفاسد. وقد بيّن الشرع ذلك، وميَّز بين ما يعظم من الأفعال مصلحته فجعله ركناً، أو مفسدته فجعله كبيرة، وبين ما ليس كذلك، فسّمّاه في المصالح إحساناً، وفي المفاسد صغيرة. وبهذه الطريقة يتميز ما هو من أركان الدين وأصوله، وما هو من فروعه وفصوله، ويُعرف ما هو من الذنوب كبائر، وما هو منها صغائر. فما عظمه الشرع في المأمورات فهو من أصول الدين، وما جعله دون ذلك فمن فروعه وتكميلاته، وما عظم أمره في المنهيات فهو من الكبائر، وما كان دون ذلك فهو من الصغائر»^(٢).

وما يعني الباحث في هذا المقام: هو أن «الموازنة بين المصالح وتطبيقاتها في السياسة الشرعية، تعدُّ من أهم الموضوعات وأخطرها».

(١) مجموع الفتاوى: ٣٦٦/١٠، ٤٨/٢٠، ١٨٢/٢٣، ١٢٩/٢٨. ويُنظر: السابق:

٣٤٣/٢٣، ٢٤٨/٢٨، ١٣٦/٣٠، ١٩٣.

(٢) الموافقات، سابق: ٢١٣/١، ٣٤٩، ٢٦/٢.

وفي ظل الأوضاع السياسية إسلامياً وعالمياً، يكون الاهتمام بفقهِ الموازنات، والاعتناء بفقهِ الأولويات على غاية من الأهمية^(١). وهذا ما سلكه الجويني.



(١) يُنظر: الموازنة بين المصالح، سابق: ٢٩٤؛ صناعة المواطنة، سابق: ١٥.



المبحث الثاني

فقه الموازنة في باب السياسة الشرعية عند الجويني منهجاً وتطبيقاً

مقصود هذا المبحث الوقوف على فقه الموازنات، تقديماً وترجيحاً، كما تبدى في فقه السياسة الشرعية عند الجويني. ويتخذ الحديث فيه المسارات الأربعة الآتية:

أولاً: بيان منهج الموازنة عند الجويني.

ثانياً: تطبيقات فقه الموازنة في باب السياسة الشرعية عند الجويني.

ثالثاً: منهج الموازنة بين القطعي والظني.

رابعاً: تطبيقات فقه الموازنة بين القطعي والظني.

وهذه المسارات الأربعة أبحاثها في أربعة مطالب:

المطلب الأول

منهج الموازنة بين المصالح عند الجويني

يولي الجويني عناية بمنهج (الموازنة) في مباحثه الفقهية عموماً. فمثلاً يقرر ضمن مسائل الحج، أن المحرم إذا ظهر قملٌ في رأسه، فإنه يجب عليه قتله، خلافاً لما ذهب إليه معظم أصحاب الشافعي. ولا شك أن الجويني في تقريره لهذا الحكم ناظرٌ لمصلحة المجموع؛ إذ الرأي عنده أن منع المحرم من قتل القمل الذي في رأسه فيه مفسدة ظاهرة، تعود بالضرر على مجموع الحجيج؛ لذا كان القول بوجوب قتله هو الأولى في حكم هذه المسألة؛ لما في قتله من دفع مفسدة، ترجح مصلحة المنع من قتله.

هذا، وقد استخدم الجويني مصطلح (الموازنة) في موضعين من «غياثه»:

أولهما: عند حديثه عما يوجب الخلع والانخلاع، حيث ذكر أن الإمام إذا صدر منه ما يستوجب الخلع، واستمسك بمنصبه، فلا يجوز للأحاد الثورة عليه، لكن لو وُجد شخص ذو مكانة بين المسلمين، كان له أن يتصدى له، لكن بشرط «موازنة ما يُدفع ويرتفع بما يُتَوَقَّع».

ثانيهما: في سياق ردّه على اعتراض، حاصله: أن أمر السلطة السياسية لو كان مبنياً أساساً على «الموازنة بين رُتَب المصالح»، لكان المفترض من عليّ عليه السلام أن يكف عن قتال معاوية رضي الله عنه.

ومن العبارات الرائقة في هذا الشأن، ما قرره الجويني من أن الموازنة بين المصالح تقتضي «طلب مصلحة المسلمين، وارتياح الأنفع لهم، واعتماد خير الشرين، إذا لم يتمكن من دفعهما جميعاً»^(١). والعبارة واضحة الدلالة على أن الموازنة بين رُتَب المصالح هي القاعدة التي ينبغي على أساسها أن تبنى تصرفات الإمام.

وفقه الموازنة أكثر ما يبدو عند الجويني في أثناء تقريره لمباحث فقه السياسة الشرعية، حيث عالج عدداً من مسائل هذا الباب وفق منهج الموازنات، وبنى أحكامها على أساسه.

المطلب الثاني

تطبيقات فقه الموازنة في باب السياسة الشرعية

بين المصالح عند الجويني

يتجلى فقه الموازنة في باب السياسة الشرعية عند الجويني بشكل واضح في أثناء تقريره لمسائل الإمامة، وما يتعلق بها من مباحث. فهو -

(١) يُنظر: الغياثي: ١١١، ١١٦.

مثلاً - يُفرَّق بين العوارض التي تطرأ على الإمام وتلك التي تطرأ على المستنابين. ويرى أن العوارض لا تؤثر في أغلبها على بقاء الإمام في إمامته؛ وما ذلك إلا لما يترتب على خلعه من مفسدة تربو على مفسدة بقاءه، في حين أن للإمام أن يعزل المستناب إذا طرأ عليه ما يخلُّ بصفات المستنابين؛ لأن ذلك لا يترتب عليه كبير مفسدة؛ إذ يمكن إقامة آخر مكانه من غير كبير مشقة.

ويذكر الجويني في أثناء بحثه مسألة طروء الفسق على الإمام، أنه إذا كان سيترتب على عزل الإمام الفاسق مفسدة تربو على المفسدة الحاصلة من إبقائه، فإن المتعين عدم عزله، بل إبقاؤه؛ لأن تحمُّل المفسدة الأقل ضرراً أرجح في نظر الشرع من تحمُّل المفسدة الأكثر ضرراً. فخلع الإمام الذي طرأ عليه الفسق لا يجب بإطلاق، من غير نظر إلى ما يترتب على هذا الخلع من مصلحة أو مفسدة، بل يستوجب الأمر الموازنة بين ما هو واقع وما هو متوقع، وترجيح ما فيه مصلحة للمسلمين^(١).

وتأسيساً على هذا، يورد الجويني إشكالاً على سلوك عليٍّ مع معاوية رضي الله عنه، من جهة أن الأمر لو كان مرعياً فيه جانب الموازنة بين رُتب المصالح، لوجب على عليٍّ رضي الله عنه أن يسلم الأمر إلى معاوية رضي الله عنه؛ حقناً لدماء المسلمين، كما فعل ابنه الحسن عندما خلع نفسه رضي الله عنه، وبايع معاوية رضي الله عنه. بيد أن الجويني يعتذر لعليٍّ رضي الله عنه بما لا يخرق مراعاة فقه الموازنة. إذن، حتى في الحكم على أحداث التاريخ المهمة، يحاول الجويني أن يوجِّه تلك الأحداث بما يتفق ومنهج الموازنة^(٢).

(١) يُنظر: السابق: ١٠٩ - ١١٠، ١٦٣. ويُنظر: مبدأ الشوكة في الفكر السياسي لإمام الحرمين، سابق: ٧٨٣.

(٢) يُنظر: السابق: ١١١، ١١٤، ١٣٠. ويُنظر بخصوص منهج الموازنة عند =

ومما هو من قبيل فقه الموازنة في باب الإمامة، ما ذهب إليه الجويني من أن دولة الإسلام إن كانت تواجه عدواناً، ولم يكن ثمة إمام صالح يتولى أمر المسلمين، لكن وُجد فاسق يدفع الله به ما يُتوقع من مفسدة، فإنه يتعيّن تقليده^(١)، مع أن الأصل عدم جواز توليته ابتداءً، لكن لما كان في تقديمه مصلحة للإسلام والمسلمين، ودفعٌ لمفسدة، صح تقليده، بل كان واجباً؛ دفعاً لأعظم المفسدتين.

وضمن مباحث الإمامة أيضاً، يذكر الجويني أن الإمام إذا أراد خلع نفسه، أو التخلي عن منصبه، فلا يجوز له أن يفعل ذلك بإطلاق، بل حُكِمَ ذلك تابع بحسب ما يترتب على هذا الخلع من مصلحة أو مفسدة، فإن كان الخلع يترتب عليه مفسدة ظاهرة، كأن يترتب على خلعه نفسه اضطراب وفتن، فلا يجوز له خلع نفسه، أما إن كان خلعه لنفسه لا يترتب عليه مفسدة، أو كان في هذا الخلع مصلحة راجحة للمسلمين، كان الخلع جائزاً^(٢)، وربما كان واجباً، اعتباراً للمصلحة.

ومن هذه الباب، ما قرره الجويني من جواز نصب الإمام المفضول مع وجود الفاضل، وذلك فيما إذا كان في تقديم الفاضل وقوع مفسدة راجحة، كإثارة فتن، وفي تقديم المفضول دفعٌ لها، كان المتعين تقديم المفضول؛ لأن «الغرض من نصب الإمام استصلاح الأمة، فإذا كان في تقديم الفاضل اختباطها وفسادها، وفي تقديم المفضول ارتباطها وسدادها، تعيّن إيثار ما فيه صلاح الخليقة»^(٣). لكن إذا «تهيأ لأهل الاختيار تقديم الفاضل من غير مانع مدافع، وتحقق الاستمكان من

= الجويني: مقدمة التحقيق لكتاب الغياثي: ٩٦م - ٩٧م.

(١) يُنظر: الغياثي: ٣١٢.

(٢) يُنظر: السابق: ١٢٩، ٣٥٥ - ٣٥٦.

(٣) السابق: ١٦٧. ويُنظر: فقه الموازنات بين النظرية والتطبيق: ١٣٨ - ١٣٩.

ترشيح الأصلح: فيجب القطع بإيجاب تقديم الأصلح». فالأصلح للأمة أولى بالتقديم، وأجدر بالاعتبار.

ونحو هذا ما قرره الجويني من أننا «لو فرضنا مستجمعاً للشرائط، بالغاً في الورع الغاية القصوى، وقدّرنا آخر أكفأ منه، وأهدى إلى طرق السياسة والرياسة، وإن لم يكن في الورع مثله، فالأكفأ أولى بالتقدم»^(١)؛ لأن فقه الموازنات يقتضي تقديم من كان في تقديمه صلاح أكثر للمسلمين.

وقد ذهب الجويني إلى أنه يجوز مهادنة الكفار مدة لا تتجاوز العشر سنين، إذا استشعر الإمام ضعفاً بالمسلمين. وحكم هذه المسألة مبني على فقه الموازنة، وترجيح ما كان جانب المصلحة فيه أقوى وأظهر؛ وذلك أن مواجهة الأعداء طريق لدعوتهم وإقامة الدين، لكن لما كانت المواجهة - حال ضعف المسلمين - غير محققة للمقصد المرجو منها، كانت مهادنة الكفار هي المصلحة الواجب تحصيلها؛ لأنها تكون سبيلاً لحفظ دماء المسلمين، وهي مصلحة ترجح مصلحة دخولهم في مواجهة لم يكونوا أعدوا لها عدتها، فتكون النتائج عكس ما هو مرجو.

ومن قبيل فقه الموازنة، ما قرره الجويني بخصوص مداراة أهل البدع، حال تفاقم خطرهم. ووجه الموازنة في هذه المسألة، أن على الإمام دعوة أهل البدع والأهواء إلى الحق، فإن أبوا الخضوع، قاتلهم مقاتلة البغاة الخارجين عن الطاعة. لكن لو كان أهل البدع من الكثرة والقوة، بحيث يكون أمر التغلب عليهم مرجوحاً، فإن المصلحة تقتضي الكف عنهم ومداراتهم، إلى أن تسنح فرصة القضاء عليهم. فنحن هنا أمام مصلحتين؛ أولهما: ردع أهل البدع عن بدعتهم. والثانية: الحفاظ

(١) يُنظر: الغيائي: ١٦٧ - ١٦٨، ١٧٠.

على هيبة الدولة ورجالها. فإذا غلب على ظن الإمام أن مواجهة أهل البدع سوف تعود بالضرر على الدولة، كان «الوجه أن يداري، ويستعدّ جهده»^(١).

ومن هذه الباب، ما رجحه الجويني من ضرورة دفع أهل البدع والأهواء والمذاهب المنحرفة، وتقديم ذلك على محاربة البغاة، والخارجين عن الجماعة، ومانعي الزكاة؛ لأن المفسدة المترتبة على انتشار البدع والأهواء أشد خطراً وأعظم ضرراً من المفسدة المترتبة على قطع الطرق، ومنع الزكاة، ومفارقة الجماعة؛ ووجه ذلك أن مفسدة أهل البدع تعود بالنقض على أصل الدين، وما «يؤول إلى أصل الدين أولى باعتناء إمام المسلمين»^(٢). أما المفسدة المترتبة على البغي في الأرض، ومنع الزكاة، ومفارقة الجماعة، فتعود إلى ما هو من فروع الدين؛ فكان دُفْعُ المفسدة التي تعود على أصل الدين بالنقض والإبطال أولى من دفع المفسدة التي تعود على فرع من فروعه بالعدم والإلغاء.

ومن ضمن مسائل الإمامة المرعيّ فيها الموازنة بين رُتب المصالح، أن أهل الحل والعقد إذا قَصَّروا في نصب إمام يُدبر أمر المسلمين، وظهرت ملامح الفساد، وتقدّم من هو صالح للإمامة داعياً لنفسه، «وكان يجبر صرفه ونصب غيره فتناً وأموراً محذورة، فالوجه أن يُوافق»^(٣). فدرء الفتن أهم من التقيّد بمراسيم، ليس في التمسك بها في ظل وضع حرج كبير طائل، بل يؤدي ذلك إلى فساد ظاهر.

ومما هو جار على سنن فقه الموازنة - وهو قريب مما تقدم -، ما أُلْمِعَ إليه الجويني من أنه إذا استولى على الإمامة صالح لها، بيد أنه

(١) الغياثي: ٢١٥ - ٢١٦.

(٢) السابق: ١٨٦ - ١٨٧.

(٣) السابق: ٣٢٥.

واجه معارضة عنيفة، وتبيّن لأهل الرأي أن دفعه سيجرُّ مفسدة ترجح على المفسدة المترتبة على إقراره، فالمتجه إقراره^(١)؛ لأن المتعين فقهاً تحمل الضرر الأخف لدفع الضرر الأكبر. ولا يقال: إن الأمر لا يعدو أن يكون مجرد خضوع لمنطق القوة، وتقريراً لسياسة الأمر الواقع؛ لأننا نقول: إن المسألة منظور إليها بميزان جلب المصالح ودرء المفاسد. فما دام المستولي على الإمامة صالحاً لها أساساً، وكان في إقراره مصلحة شرعية، تفوق مصلحة دفعه، كان الواجب تقريره.

وعلى حسب منهج الموازنة، ينبغي أن تقاس التصرفات الخاطئة التي تصدر عن العاملين في المصالح العامة. فالأخطاء التي يقوم بها الجند، لا ينبغي أن يُنظرَ إليها بمعزل عما «يدفع الله بهم من معضلات الأمور»^(٢)؛ إذ هم حصن الإسلام ووَزْرُهُ. والمفاسد التي تبدو من جانبهم مرجوحة مقابل المصالح التي يقومون بها؛ ما يقتضي تقديم جانب المصلحة الراجحة، على جانب المفسدة المرجوحة.

ويدخل في هذا الباب المسألة التي افترضها الجويني من أن الإمام إذا كان في طلب قطع الطرق، ثم بلغه اختلالٌ في بعض ثغور المسلمين، وعلم أن دفع ذلك الخلل لا يتأتى إلا بدفع جميع الجنود إلى تلك الثغور التي دخلها الخلل، كان عليه أن يفعل ذلك؛ لأن المفسدة المترتبة على كشف ثغور المسلمين أمام الأعداء، أعظم من المفسدة المترتبة على قطع الطرق، فكان المتعين المبادرة إلى دفع ما هو أعظم مفسدة، وتأخير ما هو أقل مفسدة؛ لأن مقتضى سنن الشرع دفع أعظم المفسدتين باحتمال أدناهما، إذا لم يمكن دفعهما معاً^(٣).

(١) يُنظر: السابق: ٣٢٧.

(٢) السابق: ٣٤٤، ٣٥١.

(٣) يُنظر: السابق: ١١١، ١٨٧.

ومما هو من هذا القبيل، تلك الموازنة الدقيقة التي يُقيمها الجويني «بين كفالة المحتاجين، التي هي واجب مجموع الأمة على الإمام أن ينفذه، وبين حرمة الأموال أن تُنتهك باسم هذه الكفالة». فالجويني يسعى ليقوم توازناً عادلاً بين تقديم العون للفقراء والمحتاجين، والحفاظ في الوقت ذاته على أموال الموسرين والمقتدرين، فليس المطلوب من الموسرين بذل كل ما يملكون، بحيث يصلون إلى درجة من الفقر تقارب أو تساوي درجة الفقراء، بل «المطلوب إغناء الفقراء، دون إفقار الأغنياء؛ للحفاظ على حاجات كلٍّ من الفريقين»^(١)، والمقصود تشريع ما هو الأصلح لكلٍّ من الفريقين.

وقريباً مما تقدم، ما صوّره الجويني من أنه إذا نزل قحط في ناحية من ديار المسلمين، وكان في أهل تلك الناحية من هم مالكون لحاجتهم، فإنهم لا يُكلّفون أن ينفقوا ما هم بحاجة إليه، بحيث يؤول مصيرهم إلى الحرمان والعوز، بل يُبقوا لأنفسهم وأهليهم ما هم بحاجة إليه؛ لأنهم لو فعلوا ذلك، هلكوا مع الهالكين، ولو أمسكوا ما هم بحاجة إليه لدفعوا عن أنفسهم الهلاك. وقد عبّر الجويني عن هذا بقوله: «وغايتنا أن نذكر الأصلح على أقصى الإمكان»^(٢). فالأصلح يقتضي دفع أشد الضررين بتحمل أخفهما؛ وذلك بأن يتحمل البعض العوز والفقر، من غير أن يتحملة المالكون لحاجتهم.

ومن مسائل الموازنات الدقيقة، تلك الموازنة التي أقامها الجويني «بين الحرص على إقامة الحدود، وفضّ المنازعات، ومقاومة الفساد التي

(١) يُنظر: الغياثي: ٢٣٣، ٢٣٦، ٤٩٣ - ٤٩٤؛ مبدأ الشوكة في الفكر السياسي لإمام الحرمين، سابق: ٧٨٩؛ الفكر الاقتصادي عند إمام الحرمين الجويني، سابق: ٩١٧. ويُنظر أيضاً: مبحث واجبات الإمام من هذا البحث.
(٢) الغياثي: ٢٣٥.

من واجب الإمام تنفيذها، وبين حرمة المسلمين أن تُنتهك بالتجاوز^(١).
فإقامة الحدود والتعزيرات على الذين يقترفون موجباتها على غاية من
الأهمية؛ لما في إقامتها من حفظ أمن المجتمع واستقراره. لكن مع ما
في إقامة الحدود والتعزيرات من مصلحة معتبرة، إلا أنه لا ينبغي أن
يكون في إقامتها تعدُّ على حرمة المسلمين؛ كأن يُتجاوز في إقامة
الحدود فوق ما حدَّه الشرع، أو يُتعدى في تنفيذ التعزيرات فوق ما تسمح
به قواعده وضوابطه.

ومما هو بسبيل فقه الموازنات ما قرره الجويني من أن الجهاد في
سبيل الله أحرى فروض الكفايات التي ينبغي تقديمها على غيرها من
الفروض؛ إذ «لا يليق بالقواعد الكلية - وقد تجمعت الأسباب - تعطيل
الفرص»؛ فلما كان الجهاد يتحقق به مقصد الدين حفظاً وإيجاداً، كان
القيام به أولى بالرعاية، وأجدر بالاعتبار من غيره من المقاصد
الأخرى.

ومن هذه البابة، توجيه الجنود إلى كل جهة من جهات ديار الإسلام
إذا تمكن ولي الأمر من ذلك. فإن لم يتمكن، فإن عليه أن يوجه جنود
المسلمين إلى الجهات الأكثر أهمية، ويبدأ «بالأهم فالأهم». فالبدء بالأهم
فالأهم هو الذي يقتضيه فقه الموازنات وفقه الأولويات؛ إذ ليس من الفقه
في شيء تقديم ما هو أقل أهمية، على ما هو أكثر أهمية؛ لما في هذا من
قلب للموازنين، وتقديم لما حقَّه التأخير، وتأخير لما حقَّه التقديم.

وقريب من هذا، أن الواجب على الإمام قتال الكفار الأقرب
فالأقرب من حدود دولة الإسلام، وهذا ما يقتضيه فقه الموازنة بين
الوقائع والقضايا. لكن إن لم يكن ثمة خطر من الأقرب، بل من الأبعد،

(١) مبدأ الشوكة في الفكر السياسي لإمام الحرمين، سابق: ٧٨٩. ويُنظر: الغياثي:

كان «على الإمام في ذلك ما يقتضيه الرأي»^(١). والذي يقتضيه الرأي هنا: العمل بفقهِ الموازنات، ودفع الأخطر فالأخطر.

ومن مسائل الجهاد الجارية وفق منهج الموازنات، ما قرره الجويني من أنه لا يجوز للمسلمين إحراق أموال الكفار، ولا قطع نخيلهم، إن كانوا يرجون النصر على الكفار. لكن إن كانوا لا يرجون ذلك، جاز لهم القطع والإحراق، شريطة أن لا يصرفهم ذلك عما هو أهم بالاعتبار وأجدر بالاهتمام؛ لأن فقه الموازنات يقتضي تقديم العمل بالأهم فالأهم، ولما كان الالتفات إلى قطع الأشجار وتحريق الأموال عملاً يؤخر ما هو أهم وأولى، كان المقتضى القول بعدم جواز ذلك^(٢).

وقد ذكر الجويني مسألة ضمن باب الجهاد، تتعلق بإقامة الحد في دار الكفر على من استوجبه من المسلمين. واختار أنه إذا غلب على الظن أن إقامة الحد سوف تحمل المحدود على الرجوع عن الإسلام، فإنه «يجب اجتنابه»^(٣)؛ أي: اجتناب إقامة الحد على المحدود ما دام في دار الحرب. ووضح أن اختيار الجويني لحكم هذه المسألة مبني على أساس فقه الموازنة بين رتب المصالح؛ وذلك أن إقامة الحدود على مستحقيها أمر لا يمكن العفو عنه؛ لأنه حق شرعي لا يقبل العفو، لكن إذا كانت المصلحة المرعية في إقامة الحد مرجوحة على المفسدة الواقعة جراء إقامته، فإن الأولى عدم إقامة الحد في دار الكفر، إذا غلب على الظن إفضاء الأمر إلى مفسدة، يتشوف الشارع إلى منعها ودفعها.

ومما هو جارٍ بحسب فقه الموازنات، مسألة نهى الأفراد عن حمل السلاح، إذا كان للمسلمين إمام يقوم بشأنهم. فإن الأفراد مع وجود

(١) يُنظر: نهاية المطلب: ٣٩٨/١٧، ٤٣٣؛ الغياثي: ٢٦٢.

(٢) يُنظر: نهاية المطلب: ٤٦٢/١٧.

(٣) السابق: ٤٨٩/١٧.

الإمام منهئُونَ عن حمل السلاح. ويعلل الجويني النهي عن ذلك، بأن هذا المسلك «هو الأقرب إلى الصلاح، والأدنى إلى النجاح؛ فإن ما يتولاه السلطان من أمور السياسة أوقع وأنجع، وأدفع للتنافس، وأجمع لشتات الرأي؛ وفي تمليك الرعايا أمور الدماء، وشهر الأسلحة وجوه من الخبل، لا ينكرها ذو العقل»^(١). فالنظر وفق منهج الموازنة بين رتب المصالح، يقتضي منع الأفراد من حمل السلاح؛ لما يؤدي ذلك من مفسد، يحرص الشرع على دفعها.

ومن قبيل فقه الموازنات أيضاً، ما ذهب إليه الجويني في سياق بحثه مسألة الاستتجار على الأذان. فقد ناقش المسألة وفق منهج الموازنة، وقرر في هذا الصدد «أنه إن كان يُحتاج إلى المال لأمر واجبة، أو مهمة بالغة في مرتبتها مبلغ أصل التبليغ في الأذان، ولو صُرف المال إلى الأولى والكمال، لتعطلت الأصول المرعية، فلا نشك أن الصرف إلى التكملة مع تعطيل الأصل غير جائز»^(٢). فصرف أموال بيت المال فيما هو داخل في باب الواجبات والحاجيات، كشق الطرق، وبناء المرافق العامة، وتحصين الحدود، ونحو ذلك، أولى من صرفها فيما هو من أمور كمالية وتحسينية.

وقريب من هذا، أن بيت مال المسلمين إذا احتوى على فائض من المال، فإن ادخار المال الفائض تحسباً للنوازل، والطوارئ، وما هو من باب الضرورات والحاجيات، أولى من صرفه في أمور كمالية وتحسينية^(٣)؛ كالتوسعة على الناس في رغد العيش، وفتح باب الاستهلاك في الأمور الكمالية على مصراعيه، ونحو ذلك مما لا يعود بكبير نفع على مجموع الأمة.

(١) الغياثي: ٣٨٧.

(٢) نهاية المطلب: ٦٤/٢. ويُنظر: فقه إمام الحرمين: ٤٠٣ - ٤٠٤.

(٣) يُنظر: نهاية المطلب: ٦٤/٢؛ الغياثي: ٢٥٠.

ولعل أبرز ما يوضح مسلك الموازنة عند الجويني، ما أفتى به «نظام المُلْك» من وجوب تأخير أداء مناسك الحج إلى حين تأمين المتطلبات العامّة للدولة، من شق للطرق، وتمهيد للمرافق العامّة، وتيسير للخدمات كافة. فقد قرر الجويني أن القيام بالواجبات العامة أولى من أداء المناسك الخاصة^(١). فالمسألة إذن مسألة (مراتب) وموازنات وأولويات. فمع أن الحج فريضة متعيّنة على القادر عليها، والمالك لموجباتها، إلا أن الأخذ بمقتضى فقه الموازنات، يُعيّن القول بوجوب تقديم ما فيه مصلحة مجموع الأمة، على ما فيه مصلحة فرد بعينه.

المطلب الثالث

منهج الموازنة بين القطعي والظني

إذا كان ما تقدم من منهج الموازنة مبنياً أساساً على الموازنة بين ما كان في تحصيله جَلْبُ مصلحة، أو ما كان في دفعه درء مفسدة، فإن ثمة منهجاً آخر اعتمده الجويني، يقوم أساساً على الموازنة بين ما كان ثبوته قطعياً، وتقديمه على ما كان ثبوته ظنياً. وهذا المنهج في الموازنة، يُعتبر مسلكاً مهماً في بناء الأحكام المتعلقة بمسائل السياسة الشرعية.

وقد كان الجويني واضحاً أشد الوضوح في الأخذ بهذا المنهج في أثناء تقريره لمسائل السياسة الشرعية. حيث كان يبدأ بذكر المسائل المقطوع بثبوتها أولاً، ثم يُثني بذكر المسائل المظنون بثبوتها، فيقول - مثلاً - في مُفْتَتِح بحثه مسألة العدد الذي تنعقد به الإمامة: «فنجري على الترتيب المُقَدَّم والمُلْتَزَم، ونبدأ بالمقطوع به». ويقول في مُحْتَتَم بحثه مسألة صفات أهل العقد: «فقد نجز الفصل، مختوماً على التقدير بالمقطوع به في مقصوده، مثني بما هو من فن المجتهدين، وقبيل المظنونات».

(١) يُنظر: الغياثي: ٣٧٢.

والأمر الذي ينبه عليه الجويني في هذا السياق، هو أهمية «تمييز المقطوع به عن المظنون»؛ لأن من أدرك هذا المنهج «لم يَعْتَصِ عليه معضل، ولم يَخْفَ عليه مشكل... ووَضَعَ كل معلوم ومظنون في موضعه وموقعه»؛ ومن ثَمَّ كان العمل وَفَّقَ هذا المنهج على غاية من الأهمية. وقد ألمح الجويني إلى أن الخلط والخبط الذي جرى ممن تصدى للكتابة في مسائل السياسة الشرعية، إنما كان مردّه إلى «أن معظم الخائضين في هذا الفن، يبعثون مسلك القطع في مجال الظن»^(١)؛ ما أدى إلى إسراف واعتساف في هذا الباب، وخروج عن منهج الصواب.

هذا، واعتماد الجويني هذا المنهج، أفاده كثيراً في تقريره لمجمل مسائل السياسة الشرعية، كما أفاده أيضاً في رده لبعض الأقوال والمذاهب، التي لم تلحظ منهج التفريق بين ما هو مقطوع وما هو مظنون. والأمثلة التالية تزيد الأمر وضوحاً.

المطلب الرابع

تطبيقات فقه الموازنة بين القطعي والظني

عند الجويني

لعل أبرز مثال على تطبيق هذا المنهج موضوع الإمامة وما يتعلق بها من مباحث. فقد نبّه الجويني إلى أن موضوع الإمامة «من المجتهدات المحتملات التي لا مجال للقطعيّات فيها»^(٢). وليس مراد الجويني من هذا التنبيه، أن مسائل الإمامة لا قطعي فيها البتّة، فهذا يخالف ما أثبتته نفسه في مواضع عديدة من مباحثها، بل مراده أن معظم مسائل الإمامة طريقها ظني، والقطعي فيها قليل عزيز. وقصد الجويني من هذا التنبيه

(١) الغياثي: ٥٩، ٦١، ٦٦، ٦٧، ١٣٥، ١٤٨.

(٢) الإرشاد، سابق: ٣٤٥. ويُنظر: الإمام الجويني، سابق: ١٤١.

الرد على من جعل مباحث الإمامة من ضمن مباحث العقيدة، وبنى عليها كثيراً من أحكامها على سبيل القطع واليقين.

ومن مسائل الإمامة التي تناولها الجويني تأسيساً على منهاج التفريق بين ما هو قطعي وما هو ظني، مسألة الجهة التي تملك صلاحية تعيين الإمام؛ حيث أثبت أن الإمامة تثبت بالاختيار لا بالنص؛ وذلك أن الإجماع منعقد على أن الإمامة تثبت إما بالنص، وإما بالاختيار؛ ولما لم يثبت نص قطعي في هذا الصدد، تعيّن القول: إنها تثبت بالاختيار فحسب.

ومن المسائل التي بناها الجويني على وفق هذا المنهج، تأكيده على أن «المقصود باهتمام الإمام الدين، والنظر إلى الدنيا تابع على قطع وبقين». فالاهتمام بأمر الدين هو الأهم في عمل إمام المسلمين، أما الاهتمام بالدنيا فتابع للاهتمام بالدين؛ وعليه كان القول بمراعاة الدين أولاً، وتبعية الدنيا له مقطوعاً به بالاتفاق.

وتأسيساً على فقه الموازنة بين ما كان ثبوته مقطوعاً به، وما كان ثبوته مظنوناً، قرر الجويني أن صحة الإمامة لا يُشترط لها توافر النسب القرشي؛ لأن الحديث الذي يتمسك به مَنْ شَرَطَ النَّسَبَ نقلته «معدودون، لا يبلغون مبلغ التواتر»؛ فكان هذا الشرط تكميلياً، وليس شرطاً ضرورياً، تتوقف صحة الإمامة على وجوده.

ومما أنا بصدد تقريره، أن الجويني لم يجزم بشيء بخصوص اشتراط حضور الشهود عقد بيعة الإمام. ولم يتفق كذلك مع الرأي الذي يقطع بأن الإمامة لا تنعقد إلا بشهود، بل رأى أن «المسألة مظنونة مُجْتَهَدٌ فيها»؛ لعدم توافر الدليل القاطع على اشتراط الإشهاد، ما يعني: أنه لا حجة لمن قطع بوجود اشتراط الشهود.

ووفق هذا المنهج أيضاً، يقرر الجويني أن «عقد الإمامة لازم»، أما دليل لزومه فمقطوع به؛ وذلك باتفاق الأئمة على ذلك. ما يفيد أنه لا

يجوز نقض عقد الإمامة من غير موجب يقتضي النقض؛ إذ إن قطعية الدليل على لزوم هذا العقد، تمنع القول بنقضه من غير موجب لهذا النقض.

وقد ذهب الجويني إلى أن ولي أمر المسلمين، إن كان يتعاطى على الدوام ما هو من قبيل الكبائر، فإن ذلك يقتضي خلعه. غير أنه رأى أن هذا الحكم مظنون غير مقطوع به؛ إذ لم يقد دليل قاطع يقضي بوجوب خلعه، فتعيّن أن يكون الحكم في المسألة مظنوناً، خاضعاً للاجتهاد والنظر.

وحول مسألة الاستيلاء على السلطة، يقرر الجويني أن المستولي على السلطة إن كان صالحاً لها، ولم يكن ثمة أهل حلّ وعقد يعقدون له، فإن ولايته صحيحة. ويعتبر ذلك من قبيل ما هو «مقطوع به، لا يخفى دركه على من يحيط بقاعدة الإيالة»^(١). ووجه القطع بهذا الحكم: اتفاق الأئمة على وجوب القيام بأمر الأمة.

وجرياً على المنهج نفسه، يقرر الجويني أن المستفتي المقلد لإمام من أئمة المذاهب، إذا وُجد في زمنه مجتهد مستجمع للشرائط المرعية في المجتهدين، لكنه يخالف قوله قول إمام المذهب الذي يقلده المستفتي، فإنه يجوز للمستفتي أن يقلد مجتهد زمانه، أو يقلد إمام مذهبه، ويعتبر المسألة هنا موضع اجتهاد، ولا يبلغ القول فيها مبلغ القطع.

ومنهج الموازنة بين ما هو مقطوع به وما هو مظنون مُحَكَّم أيضاً عند الجويني في تقرير بعض الأحكام حال خلوّ الزمان عن إمام. فمن

(١) يُنظر: الغياثي: ٥٤، ٧٥، ٨٠، ١٢١، ١٢٨، ١٨٧، ٣١٨. و(الإيالة):

السياسة. لسان العرب، (أول)، المعجم الوسيط، (آل).

حَكْمٌ مجتهداً مع وجود إمام للمسلمين، فهل ينفذ حكمه؟ يقرر الجويني أنه إذا كان نفاذ حكم المجتهد حال وجود إمام أمراً موضع نظر واجتهاد، فإنه حال خلوّ الزمان عن إمام، يصبح حكماً نافذاً بالإجماع؛ لأن القول بظنيّة نفاذ حكم المحكّم - حال خلوّ الزمان عن إمام - مفضّ إلى تعطيل أحكام الشريعة، والإجماع قائم على ضرورة إعمالها ما أمكن.

والمنهج نفسه مطّردٌ عند الجويني فيما يفترضه حال ذهاب تفاصيل الشريعة، فإن الحرام إذا عمّ، ولم يجد الناس لطلب الحلال سبيلاً، جاز لهم أن يأخذوا قدر حاجتهم من الطعام، وهذا - بحسب الجويني - مقطوع به؛ لأن امتناع الناس عن تناول الطعام مفضّ إلى هلاكهم. ومثل ذلك في القطعيّة ستر العورة، فإن الناس لهم الأخذ من الملابس - إذا عمّ الحرام - ما يكون في لبسه دفعٌ ضرر عنهم. أما ستر ما تقتضي المروءة ستره، فهو في حكم المظنون؛ إذ ليس في تخلفه فوات ضروري في حقّ الأفراد، ولا فوات حاجيٍّ في حقّ العامّة^(١).



(١) يُنظر: السابق: ٣٩٠، ٤١١ - ٤١٤، ٤٨٥.

خاتمة الفصل الثالث

تبيّن في هذا الفصل كيف اعتمد الجويني على منهج الموازنة بين المصالح في أثناء تأصيله لفقّه السياسة الشرعية. وقد انطلق الفصل من تعريف الموازنة لغة واصطلاحاً. ثم أتى على بعض ما ذكره أهل العلم بخصوص فقّه الموازونات. ثم بيّن كيف أصّل الجويني فقّه الموازنة بين المصالح. وتوقف بشكل خاص عند منهج الموازنة بين المقطوع والمظنون، وأنعطف أخيراً على بيان بعض التطبيقات الفقهية المتعلقة بفقّه الموازنة في باب السياسة الشرعية عند الجويني.

هذا، وقد كان لفقّه السياسة الشرعية عند الجويني أثر واضح فيمن جاء بعده من العلماء. وهو ما أخصص له الفصل التالي والأخير، لنتعرف - من خلاله - على أهم الأعلام الذين تأثروا بفقّه السياسة الشرعية كما أصّله الجويني.



الفصل الرابع

أثر الجويني فيمن بعده في فقه السياسة الشرعية

- المبحث الأول: أثر الجويني في الغزالي.
- المبحث الثاني: أثر الجويني في العز ابن عبد السلام.
- المبحث الثالث: أثر الجويني في ابن تيمية.
- المبحث الرابع: أثر الجويني في ابن القيم.
- المبحث الخامس: أثر الجويني في الشاطبي.

مقدمة الفصل

يهدف هذا الفصل إلى تتبع أثر فقه السياسة الشرعية عند الجويني فيمن جاء بعده من الفقهاء؛ إذ مما لا شك فيه أن الجويني قد «ترك أثراً عميقاً في معاصريه ومن جاء بعده، واعتمد على كتابه كل من كتب في الفقه السياسي»^(١). وأحاول أن أبرز هذا الأثر، وأحدد ملامحه، من خلال رصد أهم الأعلام الذين تأثروا بالجويني.

يبرز في هذا الجانب الغزالي كعَلَم من أهم الأعلام الذين تأثروا بالجويني بشكل مباشر. فقد كان الغزالي من أبرز التلاميذ الذين تلقوا العلم عن الجويني.

ويبرز في هذا الجانب كذلك: العز ابن عبد السلام. وهو يشاطر الجويني في الانتساب إلى المذهب الشافعي. وقد تأثر العز بالجويني تأثراً واضحاً، نقف على ملامحه في هذا الفصل.

ومن الذين تأثروا بالجويني أيضاً ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية، فقد تأثر هذان العَلَمان بالجويني في فقه السياسة الشرعية على نحو لا يمكن غض الطرف عنه.

وأخيراً وليس آخراً، فإن الشاطبي من الذين تأثروا بالجويني في فقه السياسة الشرعية، على نحو تبيّن لنا معالمه في أثناء هذا الفصل.

وعليه، فإن هذا الفصل مخصص لبيان أثر الجويني في هؤلاء

(١) الجويني إمام الحرمين، سابق: ١٥٨.

الأعلام في مجال فقه السياسة الشرعية. وأتناول بيان هذا الجانب من خلال خمسة مباحث، هي وَفَّق التالي:

المبحث الأول: أثر الجويني في الغزالي.

المبحث الثاني: أثر الجويني في العز ابن عبد السلام.

المبحث الثالث: أثر الجويني في ابن تيمية.

المبحث الرابع: أثر الجويني في ابن القيم.

المبحث الخامس: أثر الجويني في الشاطبي.





المبحث الأول

أثر الجويني في الغزالي

الجويني حاضر بقوة في كتابات الغزالي. ولا عجب في ذلك؛ فهو الشخصية الوحيدة - من بين الشخصيات قيد البحث - التي جالست الجويني، وتلقت العلم عنه مباشرة، وصاحبه حتى وفاته. وقد أثبت غير واحد من أهل العلم المعاصرين تأثر الغزالي بالجويني. منهم أستاذنا الفاضل عبد العظيم الديب، حيث قال: «وأما الغزالي حجة الإسلام، ففي كتبه من آراء شيخه إمام الحرمين ما لا يقع تحت حصر، وذلك ليس عجباً ولا غريباً بين تلميذ وأستاذه»^(١). ومما قاله أيضاً: «وأول من حمل أفكار إمام الحرمين هو تلميذه حجة الإسلام... نرى أثره في الغزالي واضحاً»^(٢). وقال أستاذنا محمد الزحيلي في هذا الصدد: «إن أفكار الجويني، وعباراته أحياناً، قد وردت في كتب تلامذته؛ كالغزالي وغيره». أما أستاذنا أحمد الريسوني، فقد قال: «ويأتي على رأس من أخذوا عن الجويني أفكاره وآراؤه... أبو حامد الغزالي»^(٣). فتأثر الغزالي بالجويني أمر ثابت لا شك فيه.

(١) فقه إمام الحرمين، سابق: ٥٦٠.

(٢) مقدمة المحقق لكتاب الغياثي: ١٤٦م - ١٤٧م. ويُنظر: مقدمات نهاية المطلب: ٢٢٠؛ شخصية إمام الحرمين العلمية، سابق: ٧٧.

(٣) يُنظر: الإمام الجويني، سابق: ١٥٨؛ الجويني إمام الفكر المقاصدي، سابق: ٩٨٠. الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، عبد المجيد الصغير. دار المنتخب العربي، ط١، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م: ٤٣٩ - ٤٤٠.

وقد اعترف الغزالي نفسه في مواضع عديدة من كتبه بأستاذية الجويني له. فهذا هو ذا يقول: «وأستاذي إمام الحرمين...»^(١). واعتراف الغزالي بأستاذية الجويني له دليل كافٍ على تأثره به.

ومع أن الغزالي (٥٠٥) لم يفرد كتاباً برأسه يتعلق بمسائل السياسة الشرعية - كما فعل أستاذه الجويني - بيد أن مظاهر تأثره به في هذا الجانب، تبدو واضحة في العديد من كتبه. فمن ملامح هذا التأثير مسألة بيان وجوب نصب إمام للمسلمين. يقول الغزالي في هذا الخصوص: «نظام الدين لا يحصل إلا بنظام الدنيا، ونظام الدنيا لا يحصل إلا بإمام مطاع... إن الدنيا والأمن على الأنفس والأموال لا ينتظم إلا بسُلطان مطاع... فبان أن السلطان ضروري في نظام الدنيا، ونظام الدنيا ضروري في نظام الدين، ونظام الدين ضروري في الفوز بسعادة الآخرة... فكان وجوب نصب الإمام من ضروريات الشرع، الذي لا سبيل إلى تركه»^(٢).

والجويني كان قد أثبت وجوب إقامة إمام للمسلمين، واعتبار الدنيا وسيلة لا بد منها لتحصيل منافع الآخرة. وقرر في أكثر من موضع من «غياثه»، أن الدنيا تبع للآخرة، وأن وجود ولاة الأمر مقصد لا بد منه؛ كي تستقيم أمور الدنيا والآخرة، وتنتظم حياة الناس وفق شرع الله.

وفيما يتعلق بوجوب نصب الأئمة، هل هو واجب بالشرع أو بالعقل؟ قرر الجويني أن «الذي صار إليه جماهير الأئمة، أن وجوب

(١) شفاء الغليل في بيان الشبه والمُخيل ومسالك التعليل، الغزالي، محمد بن محمد (٥٠٥)، تحقيق: د. حمد الكبيسي. بغداد: رئاسة ديوان الأوقاف، مطبعة الإرشاد، ط ١، ١٣٩٠هـ - ١٩٧١م: ٨. ويُنظر: السابق: ٣١٠، ٣٢٢، ٣٨١؛ مقدمات نهاية المطلب، سابق: ٢٤٣.

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد، الغزالي، محمد بن محمد، تقديم: د. عادل العوا. بيروت، دار الأمانة، ط ١، ١٣٨٨هـ - ١٩٦٩م: ٢١٤ - ٢١٥.

النصب مستفاد من الشرع المنقول، غير متلقى من قضايا العقول». وردّد الغزالي القول نفسه، فقال: «ولا ينبغي أن تظن أن وجوب ذلك مأخوذ من العقل، فإننا بينا أن الوجوب يؤخذ من الشرع»^(١).

وعن مقاصد الإمامة والغرض من نصب الأئمة، يذكر الجويني أن «الغرض الأعظم من الإمامة جمع شتات الرأي، واستتباع رجل أصناف الخلق على تفاوت إرادتهم، واختلاف أخلاقهم ومآربهم وحالاتهم؛ فإن معظم الخبال والاختلال يتطرق إلى الأحوال من اضطراب الآراء، فإذا لم يكن الناس مجموعين على رأي واحد، لم ينتظم تدبير، ولم يستتب من إيالة المُلْك قليل ولا كثير». وقد أتى الغزالي على المسألة نفسها، وقال فيها: «فلا تنتظم مصلحة الدين والدنيا إلا بإمام مطاع، ووالٍ متبع؛ يجمع شتات الآراء، ويحمي حوزة الدين، وبيضة الإسلام، ويرعى مصلحة المسلمين وغبطة الأنام»^(٢). وواضح أن وجه التأثير ليس على مستوى الأفكار فحسب، بل على مستوى الألفاظ أيضاً.

وفيما يتعلق بالنصّ على الإمامة، يدفع الغزالي قول من قال بوجوب النصّ على الإمام. ويقرر أن النصّ «لو كان واجباً لنصّ عليه الرسول ﷺ، ولم ينصّ هو، ولم ينصّ عمر أيضاً، بل ثبتت إمامة أبي بكر وإمامة عثمان وإمامة عليّ ﷺ بالتفويض، فلا نلتفت إلى تجاهل من يدعي أنه ﷺ نصّ على عليّ». ودعوى النصّ على الإمام ردّها الجويني بقوة، فبعد أن فنّد أقوال القائلين بالنصّ، قال: «فوضح بمجموع ما ذكرناه، أن الأمر أمران: أحدهما: بطلان مذهب من يدعي العلم بالنصّ. هذا مستدرّك بضرورات العقول من غير حاجة إلى بحث ونظر وفحص. والثاني: القطع على الغيب بأنه لم يجر من رسول الله ﷺ تولية

(١) يُنظر: الغياثي: ٢٢-٢٣، ٢٤، ١٨٠-١٨٣؛ الاقتصاد في الاعتقاد، سابق: ٢١٣.

(٢) يُنظر: الغياثي: ٨٩؛ شفاء الغليل، سابق: ٢٣٥.

ونصب». وما قرره الغزالي في هذا الخصوص لا يخرج عن هذا المعنى، بل هو آخذ من مَعِينِهِ^(١).

وكما ردّ الجويني دعوى العصمة للأئمة، معتبراً أن الإمام لا تجب عصمته عن الزلل والخطأ. فإن الغزالي أيضاً تابع شيخه في رد هذه الدعوى. وهو في مجمل ردّه لا يخرج عما قرره أستاذه الجويني بخصوص هذه المسألة^(٢).

ويترتب على نفي العصمة عن الأئمة، أن الفسق الطارئ على الإمام لا يستدعي خلعه. يقول الجويني في هذا الشأن: «إن القائم بأمور المسلمين؛ إذ لم يكن معصوماً، وكان لا يأمن اقتحام الآثام فيما يتعلق بخاصته، فبُعْد أن يسلم من احتقاب الأوزار في حقوق كافة المسلمين». أما الغزالي فيقول: «ولو اعتبرت العصمة من كل زلة، لتعذرت الولايات، وانعزلت القضاة، وبطلت الإمامة... والطباع محرّضة على نيل الشهوات... والجبلّة الإنسانية بالسوء أمّارة... والزلات تجري على الأنفاس، فكيف يتخلص البشر عن اقتحام محظور، والتورط في محظور»^(٣).

وفي موضوع الإمامة كذلك، يقرر الجويني أن المعتبر «في البيعة حصول مبلغ من الأتباع والأنصار والأشباع، يحصل بهم شوكة ظاهرة، ومَنَعَة قاهرة، بحيث لو فُرض ثوران خلاف، لما غلب على الظن أن يصطلم أتباع الإمام. فإذا تأكدت البيعة، وتأطدت بالشوكة والعَدَد والعُدَد، واعتضدت وتأيدت بالميّنة، واستظهرت بأسباب الاستيلاء

(١) يُنظر: الغياثي: ٣٧، ٩٢؛ الاقتصاد في الاعتقاد، سابق: ٢١٧؛ فضائح الباطنية، سابق: ١٢١.

(٢) يُنظر: الغياثي: ٩٢؛ فضائح الباطنية: ١٢٩ - ١٣١، ١٧٠.

(٣) يُنظر: الغياثي: ١٠٣؛ فضائح الباطنية: ١٧٠ - ١٧١.

والاستعلاء، فإذا ذاك تثبت الإمامة وتستقر، وتتأكد الولاية وتستمر». وهذا الاعتبار للشوكة عوّل عليه الغزالي أيضاً تبعاً لشيخه، وبنى عليها مسائل في الإمامة. ومما قاله في هذا الشأن: «إذا كانت الإمامة تقوم بالشوكة، وإنما تقوى الشوكة بالمظاهرة والمناصرة والكثرة في الأتباع والأشياء، وتناصر أهل الاتفاق والاجتماع»^(١).

ومما هو على صلة وثيقة بمسألة الشوكة، أن الجويني يعتبر أن الإمامة تنعقد سراً برجل واحد، إذا كان الواحد ذا شوكة وأتباع. وهذا ما اختاره الغزالي أيضاً، حيث قال: «والذي نختاره أنه يُكتفى بشخص واحد، يعقد البيعة للإمام، مهما كان ذلك الواحد مطاعاً ذا شوكة لا تطل، ومهما كان مال إلى جانب، مال بسببه الجماهير، ولم يخالفه إلا من لا يُكترث بمخالفته. فالشخص الواحد المتبوع المطاع الموصوف بهذه الصفة، إذا بايع كفى؛ إذ في موافقته موافقة الجماهير»^(٢).

ومن مسائل الشوكة - غير ما تقدم - ما قرره الجويني من أن الإمامة تثبت بالشوكة، إذا خلا الزمان عن إمام مستوف لشروط الإمامة. وقد قرر الغزالي المسألة نفسها، فقال: «المستظهر بشوكته، المستولي على الناس، المطاع فيما بينهم، وقد شغل الزمان عن مستجمع لشرائط الإمامة، ينفذ أمره؛ لأن ذلك يجر فساداً عظيماً لو لم نُقل به»^(٣).

(١) يُنظر: الغياثي: ٧٠ - ٧١؛ فضائح الباطنية: ١٥٧. وعن أهمية الشوكة لعقد الإمامة عند الجويني، يُنظر: الغياثي: ٧٢، ٧٥، ١٢٦؛ نهاية المطلب: ١٧/١٢٦. وعن أهمية الشوكة لعقد الإمامة عند الغزالي، يُنظر: فضائح الباطنية: ١٥٩ - ١٦١، ١٦٣، ١٦٥.

(٢) يُنظر: الغياثي: ٧٤ - ٧٥؛ فضائح الباطنية: ١٥٩. والغزالي يستعمل الحرف (مهما)، ويعني به (إن).

(٣) يُنظر: الغياثي: ٣٢٨ - ٣٢٩، ٣٣٧ - ٣٣٨؛ المنحول من تعليقات الأصول، سابق: ٤٧١.

ويرى الغزالي أن الإمامة تنعقد مع فوات بعض شروطها للضرورة، كما لو فُقد شرط العلم؛ إذ إن «صفة العلم إنما تراعى مزيةً وتتمة للمصالح، فلا يجوز أن يعطل أصل المصالح في التشوق إلى مزاياها وتكملاتها». وهذا نفسه ما قرره الجويني قبلُ بقوله: «إذا لم نجد عالماً، فجمّع الناس على كافي - يستفتي فيما يسبح ويعزُّ له من المشكلات - أولى من تركهم سدى، متهاوين على الورطات، متعرضين للتغالب والتواهب، وضروب الآفات»^(١).

وفيما يتعلق بأهمية مراجعة الإمام للعلماء ومشاورتهم، يقرر الجويني أن على الإمام مراجعة العلماء فيما يأتي ويذر. والغزالي أكد على هذا المنحى، حيث قرر في هذا الخصوص، أن على الإمام «أن لا يمضي كل قضية مشكلة إلا بعد استنتاج قرائح العلماء، والاستظهار بهم»^(٢).

حول مقاصد الإمامة، يذكر الجويني أن «الغرض الأعظم من الإمامة جمع شتات الرأي... فإذا لم يكن الناس مجموعين على رأي واحد، لم ينتظم تدبير، ولم يستتب من إيالة المُلْك قليل ولا كثير». وهذا ما قرره الغزالي بعينه، حيث قال: «المقصود الذي طلبنا له الإمام جمع شتات الآراء في مصطدم تعارض الأهواء»^(٣).

وقد تعرض الغزالي في «إحيائه» لمسألة كان الجويني قد توقف عندها مطولاً، وهي مسألة عموم الحرام في الأرض والحكم فيها. يقول الغزالي بخصوص هذه المسألة: «لو طَبَقَ الحرام الدنيا، حتى عُلِمَ يقيناً

(١) الغياثي: ٣١٠ - ٣١١؛ الاقتصاد في الاعتقاد: ٢١٦. وقوله: «التشوق»، هكذا في النسخة المعتمدة، ولعل الصواب: التشوف.

(٢) يُنظر: الغياثي: ٨٦ - ٨٧، ٣٧٩ - ٣٨٠؛ فضائح الباطنية: ١٧٤.

(٣) يُنظر: الغياثي: ٨٧، ٨٩؛ فضائح الباطنية: ١٦٠.

أنه لم يبق في الدنيا حلال، لكنك أقول: نستأنف تمهيد الشروط من وقتنا، ونعفو عما سلف، ونقول: ما جاوز حده انعكس إلى ضده، فمهما حَرَمَ الكلُّ حلَّ الكلِّ». ثم يفترض احتمالات خمسة وَفَق ما هو متصور، ويقيم البرهان على جواز تناول الحرام. وَتَبَّعُ المسألة عند الجويني يرشد إلى أنه هو صاحب هذا الفَرَض، وأنه لم يُسَبَق إليه، وأن الغزالي تابَعَه فيما ذهب إليه^(١).

ومن المسائل التي تأثر بها الغزالي بأستاذه الجويني مبدأ التراضي في العقود. يقول الغزالي: «والتراضي هو طريق الشرع، وإذا لم يجز إلا بالتراضي، فللتراضي أيضاً منهاج في الشرع، تتعلق به المصالح». والمسألة نفسها ذكرها الجويني في أثناء معالجته للفروض التي افترضها بخصوص ذهاب تفاصيل الشريعة، حيث قال: «فأما القول في المعاملات: فالأصل المقطوع به فيها تراضي الملاك... فإذا تراضوا بالتبادل، فالشرع قد يضرب على المتعبدین ضروباً من الحَجْر في كيفية المعاملات؛ استصلاحاً لهم، وطلباً لما هو الأحوط والأغبط»^(٢).

وحول طبيعة مباحث الإمامة، وأنها ليست من مباحث العقيدة، بل من مباحث الفقه، يقرر الغزالي أن «النظر في الإمامة أيضاً ليس من المهمات، وليس أيضاً من فن المعقولات، فهي من الفقهيات... ولكن إذا جرى الرسم باختتام المعتقدات به، أردنا أن نسلك المنهج المعتاد». وهذا نفسه ما قرره الجويني بقوله: «وليست الإمامة من قواعد العقائد، بل هي ولاية تامة»^(٣).

(١) يُنظر: الغياثي: ٤٧٨ - ٤٧٩؛ نهاية المطلب: ١/١٩٧؛ إحياء علوم الدين: ١٠٧/٢ - ١٠٨؛ شفاء الغليل: ٢٤٥؛ المنحول: ٤٧٠.

(٢) يُنظر: الغياثي: ٤٩٤ - ٤٩٥؛ إحياء علوم الدين: ١٠٨/٢.

(٣) يُنظر: الغياثي: ٦٠، ٦١، ٧٥؛ العقيدة النظامية: ١٩؛ الاقتصاد في الاعتقاد: ٢١٣؛ فضائح الباطنية: ١٧٢.

والجويني أول من قال بوجوب توظيف الأموال؛ لسد حاجات بيت المال، ومما قرره في هذا الشأن، قوله: «إذا وُظف الإمام على الغلات والثمرات وضروب الزوائد والفوائد من الجهات يسيراً من كثير، سهّل احتمالها، ووفر به أهبّ الإسلام وماله، واستظهر رجاله، وانتظمت قواعد المُلْك وأحواله». وقد تعرض الغزالي للمسألة عينها، وتابع أستاذه فيها، فقال: لو «خلا بيت المال عن المال، وأرهقت حاجات الجند إلى ما يكفيهم، وخلت عن مقدار كفايتهم أيديهم، فللإمام أن يوظف على الأغنياء ما يراه كافياً لهم في الحال»^(١). ووجه تأثر الغزالي بالجويني في هذه المسألة لا خفاء فيه.

وتعرّض الجويني لمسألة العقوبة بمصادرة الأموال، وأولها عنايته، وبيّن عدم جوازها. وسلك الغزالي المسلك نفسه، وبيّن أن: «الشرع لم يشرع المصادرة في الأموال عقوبة على جنائية، مع كثرة الجنایات والعقوبات؛ وهذا إبداع أمر غريب، لا عهد به، وليست المصلحة فيه متعينة... فأما المعاقبة بالمصادرة، فليس من الشرع»^(٢).

وانتقد الجويني من أجاز المعاقبة لمجرد التهمة، واعتبر أن «الشرع لا يرخص في ذلك». وفعل الشيء نفسه الغزالي، حيث قرر «أن من عصمة النفوس أن لا يُعاقب إلا جانٍ. وأن الجنائية تثبت بالحجة، وإذا انتفت الحجة انتفت الجنائية، وإذا انتفت الجنائية استحالت العقوبة... فوجب الوقوف على جادة الشرع، في أن لا عقوبة إلا بجنائية»^(٣).

وانتقد الجويني مذهب القائلين بجواز الزيادة في التعزير على

(١) يُنظر: الغياثي: ٢٨٣؛ شفاء الغليل: ٢٣٦. وقد تعرض الغزالي للمسألة نفسها في المستصفي. يُنظر: المستصفي: ٣٠٣/١ - ٣٠٤.

(٢) شفاء الغليل: ٢٤٣. ويُنظر: السابق: ٢٤٤ - ٢٤٥؛ الغياثي: ٢٨٧ - ٢٨٨.

(٣) يُنظر: الغياثي: ٢٢٩؛ شفاء الغليل: ٢٣٠. ويُنظر: المستصفي: ٢٩٧/١ - ٢٩٨.

الحدود. وتابع الغزالي أستاذه في هذه المسألة، ومما قاله: «على الولاة أن لا يزيدوا في التعزيرات على الحدود، وأن يحطوها عنها، وإليهم الرأي في تعيين المقادير دونها... فالحدود مقادير مقدرة من جهة الشرع، والزيادة عليها تحريف للنصوص... ومقصود الزجر حاصل بالتعزيرات المشروعة، إذا أحسن الولاة في وضعها مواضعها»^(١).

ولو تأملنا ما ذكره الجويني بخصوص توبة الزنديق، وما ذكره الغزالي في هذا الخصوص أيضاً، لرأينا مدى تأثير التلميذ بأستاذه. فالجويني يرى أن توبة الزنديق مقبولة، ويستدل لصحة قبول توبته بموقفه ﷺ من المنافقين؛ حيث كان يداريهم مع علمه بنفاقهم؛ وبالالتفاق على أن الكفار في ساحة المعركة، إذا «نطقوا بكلمتي الشهادة، فيُحكم بإسلامهم، وإن تحققنا أنهم لم يُلهموا الهداية لدين الحق الآن». والغزالي في معالجته لهذه المسألة لا يخرج عن مضمون هذا الموقف، فهو يقرر بداية أن المسألة مُجْتَهَدٌ فيها، ويأتي بالمثال نفسه الذي استدل به الجويني على صحة توبة الزنديق^(٢).

وقد نسب الجويني إلى الإمام مالك جواز قتل ثلث الأمة إبقاءً لثلثيها؛ عملاً بالمصلحة، وانتقد مالكاً لقوله بهذا. وهذا بعينه ما سلكه الغزالي؛ إذ قال: «فإن قال قائل: ... قد نُقل عن مالك ﷺ: قَتْلُ ثلث الأمة لاستبقاء ثلثيها من طريق المصالح... قلنا: هذه بدعة لا يجوز القول بها»^(٣).

(١) يُنظر: الغياثي: ٢٢٦ - ٢٢٩؛ نهاية المطلب: ٣٦١/١٧؛ شفاء الغليل: ٢٢٥ - ٢٢٧؛ المنحول: ٤٦٦ - ٤٦٩، ٦١٢ - ٦١٣.

(٢) يُنظر: الغياثي: ٢٣١؛ نهاية المطلب: ٥٠٤/١٧؛ الاقتصاد في الاعتقاد: ٢٢٣. وقد ذكر الغزالي المسألة أيضاً في المستصفي. يُنظر: المرجع المذكور: ٢٩٨-٢٩٩.

(٣) شفاء الغليل: ٢٤٦ - ٢٤٧. ويُنظر: الغياثي: ٢١٩؛ نهاية المطلب: ١٧/٤٥٤؛ المنحول: ٤٥٤، ٤٦٦، ٦١٢.

ومن هذه البأبة، مسألة تترس الكفار بالمسلمين، فإن الجويني يرى أن الانكفاف عن الأسرى، إذا كان يفضي إلى دخول ديار المسلمين، وسيطرتهم على مقدرات البلاد والعباد، فيجوز قتل الأسرى؛ لأننا «لو لم نفعل هذا، لجرّت الحالة خرمًا عظيمًا في أمر كلي، وحفظ الكليات أولى من حفظ الجزئيات». وهذا ما قرره الغزالي أيضاً، حيث قال: «ونحن إنما نجوز ذلك عند القطع، أو ظن قريب من القطع، والظن القريب من القطع إذا صار كلياً، وعظم الخطر فيه، فتحتقر الأشخاص الجزئية بالإضافة إليه»^(١).

وقد رد الجويني الفتوى التي أفتى بها بعض العلماء أحد ملوك عصره، وكان قد جامع في رمضان، بأنه يلزمه صيام شهرين متتابعين، معتبراً أن ذلك لو صح «من معتز إلى العلماء، فقد كذب على دين الله وافتري، وظلم نفسه واعتدى، وتبوأ مقعده من النار في هذه الفتوى». كذلك فعل الغزالي، فقال بشأنها: «هذا عندنا خروج عن الشرع بالكلية، وانسلاال عن ربقة الدين، وهو متداع إلى هدم قواعد الشرع، وتحريف حدودها وقواعدها، وتغيير ذلك بالأشخاص والأزمنة والأحوال، والحكم في جميعها على مخالفة النص بموجب الاستصلاح، وذلك أمر باطل على القطع»^(٢).

وقد تبين أن الجويني بنى العديد من أحكام مسائل السياسة الشرعية على أساس النظر في المآلات. والغزالي سلك المنهج نفسه. من ذلك أن الإمام المنصوب إذا كان غير قرشي، ثم وجد قرشي مستجمع لشروط

(١) يُنظر: نهاية المطلب: ١٧/٤٦٠؛ المستصفي: ٣٠١/١.

(٢) يُنظر: الغياثي: ٢٢٣؛ شفاء الغليل: ٢٢٠. (والرقيقة): واحدة الربق، وهو: الحبل، أو حبل ذو عُرى، والجمع: أرباق، ورباق؛ يقال: حلّ ربقته: فرج كُربته. المعجم الوسيط، (ربق).

الإمامة، فالأمر يقتضي النظر في مآل هذا الحَلْع؛ فإن كان خلع غير القرشي يترتب عليه إثارة فِتْنٍ، وحصول اضطراب، فإن مصلحة المسلمين تقتضي إقرار غير القرشي على حاله. أما إذا لم يكن يترتب على خلعه شيء من هذا القبيل، فالوجه تعيين القرشي^(١).

ومن أبرز وجوه التأثير والالتقاء بين التلميذ وأستاذه، أن الجويني في كتابه «الغياثي» عقد بحثاً مطولاً، أثبت فيه أحقية (نظام المُلْك) بتسلم زمام الأمور، و(نظام المُلْك) حينئذ كان صاحب الصولة والجمولة والكلمة. والغزالي سلك المسلك نفسه، عندما عقد فصلاً في كتابه «فضائح الباطنية» بيّن فيه أن الخليفة (المستظهر بالله) هو الإمام الحق، الذي ينبغي طاعته، والانضواء تحت رايته^(٢).

ولا جرم، أن تأثر الغزالي بأستاذه لا يعني: متابعته وتقليده في كل مسائل العلم، فالغزالي، ورغم تأثره الواضح بشيخه، بيد أنه كان له فضل التنقيح والتهديب والتأصيل لمسائل السياسة الشرعية. وأكتفي هنا بذكر مسألتين، أبين من خلالهما أن تأثر الغزالي بأستاذه لم يكن تأثراً بإطلاق، بل خالفه في بعض المسائل:

المسألة الأولى: حول صفة الاجتهاد في الإمام، هل تعتبر شرطاً لصحة الإمامة أم لا؟ يرى الجويني أنها شرط لا بد منه لصحة الإمامة، لكن لو وُجد إمام لم تتوافر فيه هذه الصفة، صح نصبه. أما الغزالي

(١) حول هذه المسألة يُنظر: الغياثي: ٣٠٨ - ٣٠٩؛ فضائح الباطنية: ١٧٣.

(٢) بخصوص هذه النقطة يُنظر: الغياثي: ٣٢٩ - ٣٥٤؛ فضائح الباطنية: ١٥٣ - ١٧٤. واسم (المستظهر بالله): أحمد بن عبد الله بن محمد. من الخلفاء العباسيين. كان ممدوح السيرة، لئِن الجانب، كريم الأخلاق، يحب اصطناع الناس، ويفعل الخير. وباسمه أُلِفَ الغزالي كتابه «فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية». توفي (٥١٢هـ). يُنظر: الكامل: ١٧٣/٩؛ الأعلام: ١٥٨/١.

فيرى أن صفة الاجتهاد ليست شرطاً ضرورياً لعقد الإمامة، بل هي شرط تكميلي^(١).

المسألة الثانية: لم يعتبر الجويني النسب القرشي شرطاً أساساً فيمن يتولى منصب الإمامة، بل اعتبره شرطاً مكماً. أما الغزالي فإنه يعتبر النسب القرشي شرطاً ضرورياً فيمن يتولى منصب الإمامة، وهو يصرح بكل وضوح، أن شروط الإمامة لم يُنصَّ في شيء منها إلا على النسب^(٢).



(١) يُنظر بخصوص هذه المسألة: الغياثي: ٨٤ - ٨٨، ٣١٠؛ فضائح الباطنية: ١٧٢ - ١٧٣.

(٢) يُنظر بخصوص هذه المسألة: الغياثي: ٨١، ٣٠٨؛ فضائح الباطنية: ١٦٢، ١٧٢.



المبحث الثاني

أثر الجويني في العز ابن عبد السلام

كان تأثر العز ابن عبد السلام (٦٦٠هـ) بالجويني تأثراً غير مباشر، مصدره جملة اعتبارات:

أولها: انتماء الإمامين إلى مذهب الإمام الشافعي.

ثانيها: كون الجويني أحد أعمدة مذهب الشافعي.

ثالثها: كون ابن عبد السلام مختصراً لكتاب الجويني «نهاية المطلب في دراية الذهب».

رابعها: عمّل ابن عبد السلام على الجمع بين أعظم كتابين في الفقه الشافعي، كتاب «الحاوي» للماوردي، وكتاب «النهاية» للجويني^(١). وعلى ضوء هذه الاعتبارات، نستطيع أن نلاحظ وجه ودرجة تأثر ابن عبد السلام بالجويني.

أول من نبّه من المتقدمين على تأثر ابن عبد السلام بالإمام الجويني الإمام السبكي. فقد قال في مسألة تردّد فيها قول ابن عبد السلام:

(١) ذكر هذا الكتاب السبكي في «طبقاته»، وقال: «وما أظنه كمل». واسم الكتاب «الغاية في اختصار النهاية». قال أستاذنا محمد الزحيلي: «ولم يرد ذكر لكتاب العز في فهرس المخطوطات المتوفرة، ولعل الكتاب فُقد، أو لا يزال في إحدى الزوايا المجهولة». يُنظر: طبقات الشافعية، السبكي: ٢٤٨/٨؛ العز ابن عبد السلام سلطان العلماء وبائع الملوك الداعية، المصلح، القاضي، الفقيه، الأصولي، د. محمد الزحيلي. دمشق: دار القلم، ط ٢، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م: ١٤٢.

«وأصل التردد مأخوذ من تردد إمام الحرمين»^(١).

ومن العلماء المعاصرين الذين أشاروا إلى تأثر ابن عبد السلام بالإمام الجويني، أستاذنا الفاضل عبد العظيم الديب. فقد قال في معرض حديثه عن أثر الجويني فيمن بعده: «كان لآرائه رضي الله عنه آثار في فقه من جاء بعده. نجد هذه الآراء مبثوثة في كُتُب الأعلام من أئمة الشافعية...»^(٢). وذكر من هؤلاء الأعلام ابن عبد السلام.

لم نقف للعز على مؤلف مستقل في موضوع السياسة الشرعية. والمصدر الرئيس الذي يمكن من خلاله أن نرصد تأثر ابن عبد السلام بالجويني من ناحية الفقه السياسي، هو كتاب «قواعد الأحكام». وقد صرح العز في موضعين من كتابه المذكور بذكر الجويني، وذكره بلقب (الإمام)^(٣). وعلى وَفْق منهج دراسة هذا الفصل، فإنني أقتصر على ذكر الأمثلة المتعلقة بفقه السياسة الشرعية فحسب.

أول ما نرصده من أوجه التأثير، مسألة وجوب إقامة إمام للمسلمين، وهي المسألة التي أكد عليها الجويني بوضوح، وجعلها فاتحة حديثه عن موضوع الإمامة. وقد قرر العز المسألة نفسها، وبيّن الحاجة إلى الإمام الأعظم، وإلى الولاية القائمين بمصالح المسلمين. ومما قرره في هذا الصدد، أنه «لولا نصب الإمام الأعظم لفاتت المصالح الشاملة، وتحققت المفاسد العامة، ولاستولى القوي على الضعيف، والدنيء على الشريف»^(٤).

(١) طبقات الشافعية، سابق: ٢٤٩/٨.

(٢) فقه إمام الحرمين: ٥٦٠. ويُنظر: مقدمة المحقق لكتاب الغياثي: ١٥١م؛ مقدمات نهاية المطلب: ٢٢٠.

(٣) يُنظر: قواعد الأحكام: ٣٠/٢، ١٥٩.

(٤) يُنظر: الغياثي: ٢٢ - ٢٣؛ قواعد الأحكام: ٥٨/٢.

وقد قرر الجويني أن إمام المسلمين لا يستقيم له الأمر إلا بوجود مستنابين عنه، يساعدونه في أداء مهامه. وهذا عينه ما قرره ابن عبد السلام، حيث أكد على ضرورة وجود مستنابين عن الإمام، معتبراً أن الأمر لا يتم للإمام ولا يستقيم إلا بالاستعانة بنواب عنه؛ للقيام بمصالح المسلمين^(١).

وفيما يتعلق بولاية الفاسق، ذهب الجويني إلى أن الفسق الطارئ لا يستوجب خلع الإمام؛ لما يترتب على ذلك من مفاصد تفوق المفاصد المترتبة على بقاءه على رأس السلطة. وهذه المسألة تطرق إليها ابن عبد السلام، وقرر أن ولاية الفاسق مع كونها مفسدة، إلا أن تصحيحها جائز، وربما يكون واجباً؛ لما في إبطال ولاية الفاسق من تفويت المصالح العامة^(٢).

ومسألة عزُّ الإمام نفسه تناولها الجويني، وقرر أن الإمام لو عَلم أنه لو خلع نفسه، لاضطربت الأمور، وزُلزلت الشُّعور، وانجرَّ إلى المسلمين ضرار لا قِبَلَ لهم به، فلا يجوز أن يخلع نفسه. وقد نحا ابن عبد السلام المنحى نفسه في حكم هذه المسألة، وقرر أن الإمام لو عزل نفسه، ولم يكن ثمة من يسدُّ مسدَّه، لم ينفذ عزُّه نفسه؛ لوجوب المضيِّ فيما أسند إليه^(٣).

وصحح الجويني إمامة الفاسق للضرورة، في حال لم نجد مستوفياً لشروط الإمامة، وكان عدم نصب الفاسق يجرُّ مفسدة متحققة. وقرر العز نحو هذا، فقال: «لو تعذرت العدالة في جميع الناس، لما جاز تعطيل المصالح... بل قدمنا أمثالَ الفسقة فأمثلهم، وأصلحهم

(١) يُنظر: الغياثي: ٢٩١؛ قواعد الأحكام: ٥٨/٢.

(٢) يُنظر: الغياثي: ١٠٣ - ١٠٤؛ قواعد الأحكام: ١٨٥/١.

(٣) يُنظر: الغياثي: ١٢٩؛ قواعد الأحكام: ١٢٨/٢.

للقيام بذلك فأصلحهم»^(١).

حول حكم الجهاد، وموقعه في المنظومة الإسلامية، قرر الجويني أن الدعاء إلى الدين الحق له مسلكان: الحجة والبيان، والسيف والسنان. وهذان المسلكان للدعوة ذكرهما ابن عبد السلام، حيث قال: «والجهاد ضربان: ضَرَب بالجدل والبيان، وضَرَب بالسيف والسنان»^(٢).

ومن هذه البابة، ما قرره الجويني من أن جهاد الكفار لا يتحدد بمدة معينة، وإنما يُنَاط بالإمكان والقدرة. وتابع ابن عبد السلام الجويني في المسألة نفسها، فقال: «وواجب الإمام القتال على الدوام، والاستمرار عند الإمكان»^(٣).

فيما يتعلق بالصلح مع الكفار، ذكر الجويني أن إمام المسلمين إذا استشعر من رجال المسلمين ضِعْفاً، ورأى أن يهادن الكفار عشر سنين، ساغ له ذلك. ونحا العز المنحى نفسه، حيث قرر أنه «إن خيف على أهل الإسلام، جاز التقرير بالصلح عشر سنين؛ رعاية لمصالح المسلمين، وتوقعاً في هذه المدة لإسلام بعض الكافرين»^(٤).

وذكر الجويني أن الكفار إذا لاقوا المسلمين، وكان المسلمون في حالة ضِعْف، والكفار في حالة قوة وصول، جاز للمسلمين الفرار من المواجهة؛ لأن الغالب غلبة الكفار. وكذلك يجوز الفرار، وربما يجب،

(١) قواعد الأحكام: ٣٧/٢. ويُنظر: الغياثي: ٣١٢؛ فتاوى عز الدين ابن عبد السلام، تحقيق: محمد جمعة كردي. بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م: ٤٦٠.

(٢) يُنظر: الغياثي: ١٩٥؛ نهاية المطلب: ٣٩٢/١٧. وقول العز نقله السبكي في أثناء ترجمته لسيرته. يُنظر: طبقات الشافعية: ٢٢٣/٨.

(٣) قواعد الأحكام: ٩٣/١. ويُنظر: الغياثي: ٢٠٨؛ نهاية المطلب: ٣٩٧/١٧.

(٤) قواعد الأحكام: ٩٣/١. ويُنظر: الغياثي: ١١١، ٢٠٨؛ نهاية المطلب: ٧٧/١٨.

إذا علم المسلمون أن النكاية بالعدو غير متحققة، ولا يعود للإسلام شيء من المواجهة. ونحو هذا ما قرره ابن عبد السلام من «وجوب الفرار من الكفار في حق من علم أنه لو ثبت لُقْتِلَ من غير نكاية في الكفار؛ فإن ثبوته لا جدوى له إلا كسر قلوب المسلمين، وشفاء صدور الكافرين»^(١).

وقرر الجويني أن الحدود والقصاص والتعزيرات مفوضة إلى رأي الإمام، وليس لأحد أن يستوفيهما من غير تفويض منه. ولا يخرج مجمل كلام ابن عبد السلام عما قرره الجويني في هذه المسألة. فقد قرر أن القصاص «لا يُستوفى إلا بحضرة الإمام... وكذلك لا يستوفى حد القذف إلا بحضرة الإمام، ولا ينفرد مستحقه باستيفائه... وكذلك التعزير لا يفوض إلى مستحقه إلا أن يضبطه الإمام بالحبس في مكان معلوم في مدة معلومة»^(٢).

وقد ذكر الجويني أن تصرفات أئمة الجور تنفذ، إذا وافقت مقتضى الشرع، فإذا «استوفوا حدوداً، وأقاموها على مستحقيها بحقها، وقع الاعتداد بها. وإذا استوفوا الزكوات، ووقعت موقعها، وكذلك إذا استوفوا الجزى والأخرجة». وسلك ابن عبد السلام المسلك نفسه، فذكر أن تصرفات البغاة وأئمة الجور تنفذ إذا وافقت الحق؛ مراعاة لمصلحة المسلمين^(٣).

وقد ذكر الجويني مسألة عموم الحرام الأرض في مواضع من كتبه. وتابعه العز فيها، فقال: «لو عمَّ الحرام الأرض، بحيث لا يوجد فيها

(١) قواعد الأحكام: ١٤٨/١. ويُنظر: السابق: ٩٥/١؛ نهاية المطلب: ٤٤٩/١٧ - ٤٥٠.

(٢) قواعد الأحكام: ١٦٧/٢ - ١٦٨. ويُنظر: الغياثي: ٢١٧ - ٢١٨.

(٣) يُنظر: نهاية المطلب: ١٣٠/١٧؛ قواعد الأحكام: ٦٨/١. و(الجزى): جمع جزية. المعجم الوسيط، (أجزى).

حلال، جاز أن يستعمل من ذلك ما تدعو اليه الحاجة، ولا يقف تحليل ذلك على الضرورات؛ لأنه لو وقف عليها لأدى إلى ضعف العباد، واستيلاء أهل الكفر والعناد على بلاد الإسلام، ولانقطع الناس عن الجِرَف والصنائع والأسباب التي تقوم بمصالح الأنام». وقد عَقَّب ابن عبد السلام على هذه المسألة بقوله: «قال الإمام رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: ولا يُتَبَسَّط في هذه الأموال كما يُتَبَسَّط في المال الحلال، بل يقتصر على ما تمس إليه الحاجة، دون أكل الطيبات»^(١). وهذا التعقيب من العز دليل واضح على تأثره بالجويني.

وأكد الجويني أن على الإمام في تصرفاته أن يلحظ الأصلح للمسلمين. فمهادنه الكفار، إذا كانت مصلحة المسلمين فيها، فحق على الإمام أن يُمضيها. وكذلك ادخار أموال المسلمين، إن كانت المصلحة فيه، تعيَّن على الإمام أن يفعله. ومنهج تقديم الأصلح للمسلمين عوَّل عليه ابن عبد السلام كثيراً، وبنى على وفقه العديد من المسائل. ومما قرره في هذا الصدد، أن الإمام له أن يعزل الوالي الصالح، ويولي بدلاً منه من هو أصلح؛ مراعاة لما هو الأصلح للمسلمين^(٢).

ومن أوجه التأثير غير ما تقدم، أن الجويني قد وضع كتابه «الغياثي» لمعالجة واقع الأمة في القرن الخامس الهجري، حيث كان منصب الخلافة مهدداً بالاغتيال، وكانت الروافض تنخر في جسم الأمة ما وسعها إلى ذلك سبيلاً، فكان الأمر يستدعي حماية منصب الخلافة، والتصدي لما يحاك لهذه الأمة، وتشريع الأحكام لما يمكن أن يقع

(١) يُنظر: الغياثي: ٤٧٨ - ٤٧٩؛ نهاية المطلب: ١/١٩٧؛ قواعد الأحكام: ٢/٣٧، ١٥٩ - ١٦٠.

(٢) يُنظر: الغياثي: ١١١، ٢٠٨، ٢٥٠؛ نهاية المطلب: ١٨/٧٩؛ قواعد الأحكام: ١/٦٤، ٦٩، ٧٠.

مستقبلاً، فكتب الجويني كتابه «الغياثي»؛ استجابة لذلك الواقع، وتشريعاً لما يمكن أن يكون.

وفعلَ ابن عبد السلام الشيء نفسه في القرن السابع الهجري، حيث تكالبت قوى الشرق التتري وقوى الغرب الصليبي على ديار الإسلام، فكانت الحاجة ماسةً لبيان أهمية الجهاد في سبيل الله، والنفرة للدفاع عن ديار الإسلام، فكتب العز رسالته المتعلقة بـ«أحكام الجهاد وفضله»^(١)؛ لحث المسلمين على الجهاد، والأخذ بأسباب القوة والنصر.

وعلى الرغم من تأثر ابن عبد السلام الواضح بالجويني، إلا أنه كان صاحب رأي مستقل، وفكر حر. وأخذُه عن الجويني وغيره لا يقلل من شأنه، بل على العكس من ذلك، يرفع من أمره، ويبيِّن مدى انفتاحه على فقه الآخرين، ومدى الاستفادة منهم^(٢).



(١) يُنظر: مقدمة المحقق لكتاب شجرة المعارف والأحوال، سابق: ٣٠؛ العز ابن عبد السلام، سابق: ١٤٢.

(٢) يُنظر: السابق: ٢٤٧.



المبحث الثالث

أثر الجويني في ابن تيمية

لا شك أن ابن تيمية قد نخل علوم الشريعة كافة، بل نخل غالب ما كتبه الفلاسفة والمناطقة والمتكلمون. وإذا كان هذا حاله، فمن باب أولى أن يكون قد اطلع على ما كتبه الجويني، واستفاد منه على الأقل في بعض جوانب الفقه السياسي.

ومع أن ابن تيمية كان موقفه من الجويني عموماً موقفاً الناقد والمخالف، وخاصة في المسائل العقديّة^(١)، بيد أن ذلك لم يمنعه من أن يتأثر به، ويستفيد منه في مسائل الفقه السياسي.

وقد وردت بعض العبارات عند ابن تيمية، يُفهم منها هذا التأثير؛ من ذلك قوله: «وصنف أبو المعالي الجويني كتاباً للنظام، سماه «غياث الأمم في التياث الظلم»، وذكر فيه قاعدة في وضع الوظائف عند الحاجة إليها للجهاد»^(٢). وفي سياق بيانه أن قيمة العلماء إنما تكون بمقدار تمسكهم بالسُّنة، قال: «ومن العلماء مثل أبي المعالي الجويني، فصاروا بما يقيمونه من السُّنة، ويردونه من بدعة هؤلاء ونحوهم لهم من المكانة عند الأمة بحسب ذلك»^(٣).

(١) يُنظر على سبيل المثال: مجموع الفتاوى: ٤/٦١، ٧١، ٥/١٦، ٩١، ١٨٣، ٥٢/٦، ٣٦٨/١٢، ٩١/١٦.

(٢) قاعدة في الأموال السلطانية، ابن تيمية: ٢٠ - ٢١. كتاب إلكتروني على الشبكة العالمية. والإحالة عليه بحسب ما جاء على الشبكة. والمقصود هنا الوزير في دولة السلاجقة (نظام المُلْك).

(٣) مجموع الفتاوى: ٤/١٨.

وعند الحديث عن مناقب عمر رضي الله عنه، قال ابن تيمية: «وقد أفرد العلماء مناقب عمر، فإنه لا يُعرف في سير الناس كسيرته، كذلك قال أبو المعالي الجويني، قال: ما دار الفلّك على شكله»^(١).

وقد ألمع أستاذنا الفاضل عبد العظيم الديب إلى تأثير ابن تيمية بالجويني؛ إذ قال: «ومن يطالع «السياسة الشرعية والحسبة»، لشيخ الإسلام ابن تيمية، لا يخطئ نظره فكر إمام الحرمين بصفة عامة». وذكر أستاذنا محمد الزحيلي، أن أفكار الجويني في الفقه السياسي وُجدت عند ابن تيمية. وأحال على وجه الخصوص إلى كتابه «مجموع الفتاوى»^(٢).

ويمكن رصد تأثير ابن تيمية بالجويني في الفقه السياسي، من خلال المسائل التالية:

المسألة الأولى: أكد الجويني في فاتحة «الغياثي» على وجوب إقامة إمام للمسلمين، واعتبر أن نصب الإمام عند الإمكان واجب. وهذا ما قرره ابن تيمية أيضاً. فقد ذكر أن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين؛ بل لا قيام للدين ولا للدنيا إلا بها^(٣).

المسألة الثانية: قرر الجويني أن المقصد الأساس من إقامة الأئمة تحصيل قواعد الإسلام طوعاً أو كرهاً، والمقصد الدين. وهذا ما قرره ابن تيمية بعينه، حيث قال: «جميع الولايات في الإسلام مقصودها أن يكون الدين كله لله»^(٤).

(١) منهاج السنّة النبوية، سابق: ٥٤/٦. ويُنظر قول الجويني في: الغياثي: ٣٤٣.

(٢) مقدمة المحقق لكتاب الغياثي: ١٥١ م. ويُنظر: فقه إمام الحرمين: ٥٦٠؛

الإمام الجويني، سابق: ١٥٨ - ١٥٩. وكتابا «السياسة الشرعية»، و«الحسبة» مستخرجان من مجموع الفتاوى، وهما مطبوعان.

(٣) يُنظر: الغياثي: ٢٢؛ مجموع الفتاوى: ٣٩٠/٢٨ - ٣٩١.

(٤) يُنظر: الغياثي: ١٨٣، ١٨٤؛ مجموع الفتاوى: ٦١/٢٨، ٢٦٢.

المسألة الثالثة: لم يشترط الجويني عدداً محدداً لعقد الإمامة، بل تنعقد الإمامة عنده بالشوكة؛ إذ المعتبر في البيعة حصول مبلغ من الأتباع والأنصار والأشياع، تحصل بهم شوكة ظاهرة، ومَنَعَة قاهرة. وقد قرر ابن تيمية الشيء نفسه. فبعد أن نفى اشتراط عدد لعقدها، قرر أن الإمامة «تثبت بموافقة أهل الشوكة عليها، ولا يصير الرجل إماماً حتى يوافقه أهل الشوكة عليها، الذين يحصل بطاعتهم له مقصود الإمامة، فإن المقصود من الإمامة إنما يحصل بالقدرة والسلطان، فإذا بويع بيعة حصلت بها القدرة والسلطان، صار إماماً»^(١).

المسألة الرابعة: يبدو وجه التأثير في مسألة الشوكة من المثال الذي ذكره الجويني بخصوص بيعة أبي بكر رضي الله عنه. فقد ذكر الجويني أن أبا بكر رضي الله عنه لما بايعه عمر رضي الله عنه، لو ثار ثائرون، وأبدواً صفحة الخلاف، ولم يرضوا تلك البيعة، لما انعقدت تلك البيعة. ولكن لما بايع عمر رضي الله عنه، وتابعه باقي الصحابة رضي الله عنهم، انعقدت البيعة بهذه المتابعة. وقد تابع ابن تيمية الجويني في هذه المسألة، ورأى أنه لو قُدِّر أن عمر رضي الله عنه وطائفة معه بايعوا أبا بكر رضي الله عنه، وامتنع سائر الصحابة عن بيعته، لم يكن أبو بكر إماماً بذلك، وإنما صار إماماً بمبايعة جمهور الصحابة، الذين هم أهل القدرة والشوكة^(٢).

المسألة الخامسة: حول العلاقة بين الدنيا والآخرة في المنظور الشرعي، قرر الجويني أن الدنيا إنما تُرعى من حيث يُستمد استمرار قواعد الدين منها، فهي مرعية على سبيل التبعية. وهذا نفسه ما ذهب إليه ابن تيمية، حيث قرر أن الدنيا تخدم الدين^(٣).

(١) منهاج السُّنة النبوية: ٥٢٧/١. ويُنظر: الغياثي: ٧٠ - ٧١.

(٢) يُنظر: الغياثي: ٧٠؛ منهاج السُّنة النبوية: ٥٣٠/١.

(٣) يُنظر: الغياثي: ١٥٢، ١٨٧؛ مجموع الفتاوى: ٣٩٦/٢٨. ويُنظر بخصوص =

المسألة السادسة: قرر الجويني أن الإمامة تنعقد لغير مستوف لشروطها، إذا خلا الزمان من أهل الحل والعقد؛ وذلك للضرورة، ودفعاً لأسوء الضررين. وقرر ابن تيمية أيضاً «أنه يجوز تولية غير الأهل للضرورة، إذا كان أصلح الموجود»^(١).

المسألة السابعة: ذهب الجويني إلى وجوب تقديم الأفضل في الولاية، ولا يجوز بحال تقديم المفضول مع التمكن من نصب الأفضل. وقد ذهب ابن تيمية إلى أن «الواجب في كل ولاية الأصلح». وبالمقابل، قرر الجويني أنه إذا لم يمكن تولية الأفضل، واقتضت المصلحة تقديم المفضول، تعين ذلك، وخاصة إذا كان في تعيينه دَفْعُ فِتْنٍ ستكون لو لم يُعَيَّن المفضول. والشيء نفسه قرره ابن تيمية، فذكر أن المطلوب في الولايات تعيين الأصلح، فإن لم يمكن ذلك، فيُختار الأمثل فالأمثل^(٢).

المسألة الثامنة: بخصوص واجبات الإمام، قرر الجويني أن الركن الأعظم في سياسة الأمة البداية بالأهم فالأهم. وقرر ابن تيمية الأمر نفسه، فذكر أن على الإمام أن يبدأ بالأهم فالأهم من مصالح المسلمين^(٣).

المسألة التاسعة: قرر الجويني أن المستولي على الإمامة بالغلبة والقوة تنعقد له الإمامة، خاصة إذا كان يترتب على دفعه محن وفتن. وهذا ما ذهب إليه ابن تيمية أيضاً، حيث قرر أن المستولي بالقهر والغلبة

= هذه المسألة، والمسألتين قبلها: مقدمة الغيائي: ١٥١ م.

(١) مجموع الفتاوى: ٢٨/٢٥٩. ويُنظر: الغيائي: ٣١٧. وقوله: «غير الأهل»، يريد أن المتولي لا يملك مؤهلات الولاية.

(٢) يُنظر: الغيائي: ١٦٧ - ١٦٨؛ مجموع الفتاوى: ٢٨/٢٤٦، ٢٥٢ - ٢٥٤.

(٣) يُنظر: الغيائي: ١١١، ٢٤٩؛ مجموع الفتاوى: ٢٨/٢٨٦، ٥٦٦.

إذا كان قيامه محققاً لمقاصد الإمامة، فالواجب طاعته فيما وافق الشرع، دون ما خالفه^(١).

المسألة العاشرة: ذكر الجويني أن الشروع بالجهاد الكفائي يجعله لازماً، وينقلب إلى فرض عين. وقرر ابن تيمية الحكم نفسه، فذكر أن الجهاد الذي هو فرض على الكفاية، يلزم بالشروع^(٢).

المسألة الحادية عشرة: قرر الجويني أن مهادنة الكفار جائزة، إذا كان في المسلمين ضعف. ونحا ابن تيمية المنحى نفسه، فقرر جواز مهادنة الكفار، إذا كانت تحقق مصلحة للمسلمين^(٣).

المسألة الثانية عشرة: ذهب الجويني إلى أن توظيف الأموال على الأغنياء أمر لا بد منه، إذا لم تعد أموال الدولة تفي بحاجاتها. والحكم نفسه قرره ابن تيمية، حيث قال: «ولا يمكن حصول الجهاد إلا بأموال تقام بها الجيوش؛ إذ أكثر الناس لو تركوا باختيارهم، لما جاهدوا بأنفسهم ولا بأموالهم، وإن ترك جمع الأموال وتحصيلها، حتى يحدث فتق عظيم في عدو أو خارجي، كان تفريطاً وتضييعاً، فالرأي أن تُجمع الأموال، وتُرصد للحاجة. وطريق ذلك أن توظف وظائف راتبية لا يحصل بها ضرر، ويحصل بها المصلحة المطلوبة»^(٤). وليس يخفى تأثير ابن تيمية بالجويني في هذه المسألة.

المسألة الثالثة عشرة: في باب الاستصلاح، ذكر الجويني أنه لا يجوز أن نستحدث وجوهاً في استصلاح العباد، لا أصل لها في الشريعة. وأكد ابن تيمية الأمر نفسه، واعتبر أن باب المصالح المرسله

(١) يُنظر: الغيائي: ٣٢٤ - ٣٢٨؛ منهاج السُّنة النبوية: ٥٤٧/١.

(٢) يُنظر: الغيائي: ٣٦٠؛ مجموع الفتاوى: ٢٥١/١٤، ١٨٧/٢٨.

(٣) يُنظر: الغيائي: ١١١؛ نهاية المطلب: ٧٧/١٨؛ مجموع الفتاوى: ١٧٤/١٥.

(٤) قاعدة في الأموال السلطانية، سابق: ٢٠ - ٢١. ويُنظر: الغيائي: ٢٨٣.

حصل من جهته في الدين اضطراب عظيم، حيث إن كثيراً من الأمراء والعلماء رأوا مصالح، فاستعملوها بناء على هذا الأصل، وقد يكون منها ما هو محذور في الشرع ولم يعلموه؛ ولهذا، كان لا بد أن يُضبط العمل بالمصالح بميزان الشرع^(١).

ولم يكن تأثر ابن تيمية بالجويني في باب السياسة الشرعية بإطلاق، بل خالفه في مسائل منها، وكان له رأي غير الذي ارتأه الجويني. وأكتفي بذكر مسألتين، فارق فيهما ابن تيمية الجويني:

المسألة الأولى: مسألة إذا عمّ الحرام الأرض، فقد تعرض الجويني لهذه المسألة في مواضع من كتبه، وبيّن أن الأمر إذا كان كذلك، فإن للناس أن يأخذوا من المال الحرام قدر حاجتهم فحسب، ولا يجوز لهم التوسع فوق الحاجة. أما ابن تيمية فلم يوافق الجويني في هذه المسألة، ورأى أن الأموال إذا جهل مُلاكها، أو لم يكن من المقدور معرفتهم، فإن الواجب على الناس إنفاق تلك الأموال في مصالحهم، أو صرفها في مصالح المسلمين العامّة. ولا يجوز تركها في أيدي الظلمة يعبثون بها إفساداً وإتلافاً^(٢).

المسألة الثانية: مسألة العقوبات المالية، فإن الجويني يذهب إلى أن العقوبة بالمال ليست على وفق الشرع، وهي خارجة على سنّنه. أما ابن تيمية فقد خالف الجويني في حكم هذه المسألة، واعتبر أن العقوبة المالية جائزة، ولها من الشرع مأخذ ومستند^(٣).

(١) يُنظر: الغياثي: ٢٢٠، ٢٨٧؛ مجموع الفتاوى: ٣٤٣/١١ - ٣٤٥.

(٢) تُنظر المسألة بتمامها في: الغياثي: ٤٧٨ - ٤٧٩؛ نهاية المطلب: ١٩٧/١؛ مجموع الفتاوى: ٥٩٢/٢٨ - ٥٩٧. وقد تناولتُ بحث هذه المسألة بشيء من التفصيل في فصل المؤسسة المالية، فلتُنظر في الموضوع المشار إليه.

(٣) تُنظر المسألة بتمامها في: الغياثي: ٢٨٧-٢٨٩؛ مجموع الفتاوى: ١٠٩/٢٨ - ١١٩.



أثر الجويني في ابن قيم الجوزية

يعدُّ ابن القيم امتداداً لشيخه ابن تيمية، وقد تأثر بالجويني كما تأثر شيخه به. ففي عدد من كتبه أتى على ذكر الجويني، وتحديداً على كتابه «نهاية المطلب»^(١)، ما يدل على التأثير به.

وقد ألمح بعض المعاصرين إلى تأثر ابن القيم بالجويني، حيث قال: «ما فعله إمام الحرمين يمكن أن نجد آثاره لدى فقيهين كبيرين من فقهاء الحنابلة، هما: ابن تيمية، وابن قيم الجوزية»^(٢).

والمتمأمل في فقه السياسة الشرعية عند ابن القيم لا يعجزه أن يجد أثر الجويني في فقه ابن القيم عموماً، وفقه السياسة الشرعية خصوصاً. وها أنا أرصد بعضاً من هذا التأثير من خلال المسائل التالية:

المسألة الأولى: ذكر الجويني من جملة واجبات الإمام، جمع

(١) يُنظر على سبيل المثال: أحكام أهل الذمة، ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر (٧٥١)، تحقيق وتعليق: د. صبحي الصالح. بيروت، دار العلم للملايين، ط٣، ١٩٨٣م: ٧٤/١، ٨٩، ٤٩٨/٢، ٥١٩، ٦٩٥، ٧٠٣، ٧٠٩، ٧١٧، ٧٥٨؛ زاد المعاد في هدي خير العباد، ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، عبد القادر الأرنؤوط. بيروت، مؤسسة الرسالة، ط١٦، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨: ٥٠٦/٥؛ أعلام الموقعين، سابق: ٣٨/٤، ٧٢، ١٨٩؛ الصواعق المرسلّة على الجهمية والمُعظلة، ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، تحقيق: إياد بن عبد اللطيف بن إبراهيم القيسي. بيروت، دار الرشد، ط١، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م: ٧٧٨/٢.

(٢) مقاصد الشريعة عند إمام الحرمين الجويني رؤية أصولية، سابق: ١٠٠٧.

الناس على مذهب السلف. وقد نقل ابن القيم عن الغزالي قول الجويني هذا، وبيّن أن على الإمام أن يحرص ما أمكنه على جمع عامة الخلق على سلوك سبيل السلف في ذلك^(١).

المسألة الثانية: نقل الجويني قول بعض أصحاب الشافعي، أن من تهود أو تنصر بعد تبديل الدينين - اليهودية والنصرانية - وتغير الكتابين - التوراة والإنجيل - قبل بعثة الرسول ﷺ، ثم أدركه الإسلام، أنه لا تؤخذ منه الجزية، وأن الواجب قتله حدّاً. ولم يستسغ الجويني هذا القول، بل ذكر أن «المذهب القطع بأخذ الجزية ممن تمسك بالدين المبدل قبل المبعث، إذا أدركه الإسلام». وقد عقّب ابن القيم على قول الجويني هذا، بقوله: «وهذا الذي ذكره في غاية القوة»^(٢).

المسألة الثالثة: أجاز الجويني ولاية الفاسق عند الضرورة؛ لدفع نازلة، أو رفع نائبة. وقد وافق ابن القيم الجويني بخصوص هذه المسألة، وبيّن أن العمل على صحة ولاية الفاسق، ونفوذ أحكامه، جارٍ بين الفقهاء عملياً، وإن لم يقرّ أكثرهم به نظرياً^(٣).

المسألة الرابعة: ذهب الجويني إلى أن الإمام ليس له أن يأخذ الجزية من أهل الذمة في أثناء السنة بقسط ما مضى منها؛ لأن سنن الماضين جرت على أخذها مع نهاية السنّة؛ ولأنها مبنية على الإمهال. وقد نقل ابن القيم مذهب الجويني في هذه المسألة، ما يدل على موافقته في مسلكه هذا^(٤).

المسألة الخامسة: قرر الجويني أن على إمام المسلمين أن يأمر

(١) يُنظر: الغياثي: ١٩٠؛ أعلام الموقعين: ١٩٠/٤.

(٢) يُنظر: نهاية المطلب: ١١/١٨؛ أحكام أهل الذمة: ٧٥/١.

(٣) يُنظر: الغياثي: ٣١١ - ٣١٢؛ الطرق الحكمية: ٢٣٠.

(٤) يُنظر: نهاية المطلب: ٣٢/١٨، ٥٩؛ أحكام أهل الذمة: ٩٩/١.

أهل الذمة بالتمييز في ملابسهم ومراكبهم عن المسلمين. ونقل ابن القيم قول الجويني نفسه مع بعض التفاصيل المتعلقة بهذه المسألة^(١).

المسألة السادسة: ذكر الجويني أن كنائس أهل الذمة إذا استرمت، فإنهم لا يمنعون من إعادة ترميمها. وذكر ابن القيم قول الجويني هذا من غير تعقيب، ما يدل على تأييده فيما ذهب إليه^(٢).

المسألة السابعة: ذهب الجويني إلى أن أهل الذمة يُمنعون من ضرب نواقيس كنائسهم؛ إذ إن ذلك بمثابة إظهار الخمر والخنازير. وقد نقل ابن القيم هذا القول عن الجويني في أثناء حديثه عن واجب الإمام فيما إذا أظهر أهل الذمة المنكر في الأقوال والأفعال^(٣).

المسألة الثامنة: فيما يتعلق ببناء البيع والكنائس في ديار الإسلام، يقول الجويني: «البلاد قسمان: بلدة ابتناها المسلمون، وأثبتوا خطتها، فلا يُمكن أهل الذمة من إحداث بيعة أو كنيسة فيها، وكذلك القول في بيوت النيران، فإن فعلوا، نُقضت عليهم». وقد تابع ابن القيم الجويني في حكم هذه المسألة، ونقل نص كلامه الآنف الذكر^(٤).

ولا شك أن أثر فقه الجويني في فقه ابن القيم له امتداد أوسع مما ذكرته، بيد أنني اقتصر على أهم المسائل المتعلقة بفقه السياسة الشرعية. ووراء ذلك أمور أخر خارجة عن موضوع البحث.

(١) يُنظر: نهاية المطلب: ٥٤/١٨؛ أحكام أهل الذمة: ٧٥٨/٢.

(٢) يُنظر: نهاية المطلب: ٥٠/١٨؛ أحكام أهل الذمة: ٧٠٣/٢. و(رَمَّ) الشيء يَرُمُّه - بضم الراء وكسرهما - رَمًا وَمَرَمَةً: أصلحه. و(اسْتَرَمَّ) الحائط: حان له أن يُرَمَّ، إذا بَعُدَ عهده بالتطين. مختار الصحاح، (رَمَم).

(٣) يُنظر: نهاية المطلب: ٥١/١٨؛ أحكام أهل الذمة: ٧١٧/٢.

(٤) يُنظر: نهاية المطلب: ٤٩/١٩؛ أحكام أهل الذمة: ٦٩٥/٢. و(البيع): جمع بيعة، بالكسر: مُتَعَبِدُ النَّصَارَى. القاموس المحيط، (بوع).

على أن تأثر ابن القيم بالجويني لم يكن تأثر المقلد المتبع، بل تأثر العالم الممحص، والمجتهد المدقق، فأخذ عنه ما بدا له موافقاً للشرع، وأعرض عنه فيما بدا له أنه مخالفاً له. فهو مثلاً، لم يوافق الجويني في مسألة الوقف على الأغنياء، ففي حين ينقل الجويني قول معظم أصحاب الشافعي ببطلان الوقف على الأغنياء، يرى ابن القيم جواز ذلك^(١).

وفي مسألة الجار الذمي المجاور لبيوت ضعاف المسلمين، وبيئته مرتفع عن بيوت المسلمين. ينقل الجويني قول أصحاب الشافعي بأنه يجب عليه أن يحط بنائه على بناء المسلمين، بحيث يكون ارتفاع بنائه أقل أو مساوياً لبيوت ضعاف المسلمين. ثم يُعقب الجويني على قول أصحاب الشافعي بقوله: «وفيه نظر للناظر». ولم يوافق ابن القيم الجويني فيما استشكله، وقال: «واستشكله الجويني في «النهاية»، ولا وجه لاستشكله»^(٢).

ويرى ابن القيم أن العقوبة المالية، ليس فيها ما يخالف الشرع، في حين اعتبر الجويني أن هذه العقوبة خارجة عن سنن الشرع، ومن ثم حمل على كل من أجازها أو قال بها^(٣).



-
- (١) يُنظر: نهاية المطلب: ٣٦٨/٨ - ٣٦٩؛ أعلام الموقعين: ٢٣٧/١.
(٢) أحكام أهل الذمة: ٧٠٩/٢. وتُنظر المسألة في نهاية المطلب: ٥٤/١٨.
(٣) يُنظر بخصوص هذه المسألة: الغياثي: ٢٨٧؛ الطرق الحكمية: ٤٥٨ - ٤٧٠.



المبحث الخامس

أثر الجويني في الشاطبي

تأثر الشاطبي (٧٩٠هـ) بالجويني أمرٌ ثابت ليس من السهولة نكرانه، سواء أكان هذا التأثير يرجوع الشاطبي إلى كتب الجويني نفسه، أم يرجوعه إلى كتب الغزالي تلميذ الجويني. وعلى كُلِّ، فإن الجويني حاضر بشكل أو بآخر في مؤلفات الشاطبي، والشاطبي يعود إليه بين حين وآخر، مؤيداً له حيناً، ومستفيداً منه حيناً آخر، ومخالفاً له أحياناً.

وقد أثبت غير واحد من أهل العلم تأثر الشاطبي بالجويني. فهذا أستاذنا عبد العظيم الديب، يقول: «كان لآرائه - الجويني - رَضِيَ اللهُ عَنْهُ آثار في فقه من جاء بعده، نجد هذه الآراء مبثوثة في كتب الأعلام الشافعية وغير الشافعية، نرى آراءه عند الشاطبي...». ويقول الأستاذ إبراهيم الكيلاني: «ثبت لي تأثر الإمام الشاطبي بسابقه من الأصوليين والفقهاء، خاصة الإمام الجويني»^(١).

(١) يُنظر: فقه إمام الحرمين، سابق: ٥٦٠؛ قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي عرضاً ودراسة وتحليلاً، د. عبد الرحمن إبراهيم الكيلاني. دمشق، دار الفكر، ط١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م: ٤٦٧. وقد ألمع أستاذنا د. أحمد الريسوني في إحدى محاضراته المقاصدية إلى أن الشاطبي من الذين تأثروا بالجويني. وذكر أن منهج الشاطبي أن يعود إلى المتقدمين، ولا يعتمد على معاصريه؛ لأن هؤلاء - بجسب الشاطبي - قد أفسدوا الفقه. وأيضاً، فقد خصص د. عبد المجيد الصغير فصلاً برأسه من كتابه «الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام» يبين فيه تأثر الشاطبي بالجويني. يُنظر: المرجع المذكور: ٤٤٣ فما بعد.

ومما يدل على هذا التأثير، ما نجده عند الشاطبي من عبارات تفيد تأثره بالجويني. من ذلك ما ذكره الشاطبي في مقدمات كتابه «الموافقات» من أنه «لا يُسمح للناظر في هذا الكتاب أن ينظر فيه نظر مفيد أو مستفيد حتى يكون رياناً من علم الشريعة، أصولها وفروعها، منقولها ومعقولها». والعبارة نفسها ذكرها الجويني في معرض تدليله على أن النصوص الشرعية متناهية والوقائع غير متناهية، حيث قال: «وهذا إعضال لا يبوء بحمله إلا موفق ريان من علوم الشريعة»^(١).

وعند تأصيله للفرق بين البدع والمصالح المرسلة، نجد الشاطبي ينقل عن الجويني أقوال العلماء في الاستدلال بالمرسل، ثم يقول: «هذا ما حكى الإمام الجويني». وخلال حديثه عن المحرمات، وأنها تنقسم إلى صغائر وكبائر، وبيانه أن هذا الوصف نسبي، ينقل الشاطبي رأي الجويني في هذا الصدد، ثم يقول: «وهذه العبارة قد سبق إليها إمام الحرمين»^(٢).

وإذا انعطفنا على بعض ملامح هذا التأثير في باب السياسة الشرعية، ألفيناه يتجلى من خلال المسائل التالية:

المسألة الأولى: نقل الشاطبي اتفاق العلماء على «أن الإمامة الكبرى لا تنعقد إلا لمن نال رتبة الاجتهاد والفتوى في علوم الشرع». وأصل المسألة عند الجويني، فقد قرر في هذا الصدد، أن من شروط الإمام أن يكون «مجتهداً بالغاً مبلغ المجتهدين، مستجمعاً صفات المفتين»^(٣). والشاطبي وإن لم يصرح في هذه المسألة بالنقل عن الجويني، بيد أن وجه التأثير به في تقرير فقه هذه المسألة غير خافٍ.

(١) يُنظر: الغياثي: ٤٣٢؛ الموافقات: ٨٧/١.

(٢) الاعتصام، سابق: ١١٢/١، ٦٢/٢.

(٣) يُنظر: الغياثي: ٨٤؛ الاعتصام: ١٢٦/٢.

المسألة الثانية: قرر الجويني أنه إذا لم نجد إماماً بالغاً رتبة الاجتهاد، فيتعين نصب الأمثل والأقدر، «وتنفذ أحكامه كما تنفذ أحكام الإمام الموصوف بخلال الكمال المرعي في منصب الإمامة». والشاطبي يقرر المسألة نفسها، فيقول: «إذا فُرض خلو الزمان عن مجتهد يظهر بين الناس، وافتقروا إلى إمام يقدمونه لجريان الأحكام، وتسكين ثورة الثائرين، والحياطة على دماء المسلمين وأموالهم، فلا بد من إقامة الأمثل ممن ليس بمجتهد»^(١).

المسألة الثالثة: ذكر الشاطبي أنه «إذا انعقدت الإمامة بالبيعة، أو تولية العهد لمنفك عن رتبة الاجتهاد، وقامت له الشوكة، وأذعنت له الرقاب، بأن خلا الزمان عن قرشي مجتهد مستجمع جميع الشرائط، وجب الاستمرار». وأصل المسألة عند الجويني، حيث نصَّ على أن فَقَدَ شرط النسب القرشي، وَفَقَدَ شرط الاجتهاد غيرَ ما نَعَيْن من صحة انعقاد الإمامة؛ ضبطاً للأموال، ومنعاً للفوضى»^(٢).

المسألة الرابعة: ذهب الشاطبي إلى أن المنسوب للإمامة إذا كان غيرَ مستوفٍ لشروطها، ثم وُجد من هو مستوفٍ لها، وكان في خلع الموجود إثارة فتن، لم يجوز خلعه واستبداله، بل تجب طاعته، وتنفيذ أحكامه. والمسألة ذكرها الجويني قبلُ وَفَقَ التالي: «إذ لم نجد منتسباً إلى قریش، ثم نشأ في الزمان قرشي على الشرائط المطلوبة، فإن عَسَرَ خلع من ليس نسيباً أقرنناه»^(٣).

المسألة الخامسة: قرر الجويني أنه «لا بد من توظيف أموال يراها الإمام قائمة بالمؤن الراتبية أو مدانية لها. وإذا وُظف الإمام على الغلات

(١) يُنظر: الغياثي: ٣١٠؛ الاعتصام: ١٢٦/٢.

(٢) يُنظر: الغياثي: ٣٠٨ - ٣١١؛ الاعتصام: ١٢٧/٢.

(٣) يُنظر: الغياثي: ٣٠٩؛ الاعتصام: ١٢٧/٢.

والثمرات أو ضروب الزوائد والفوائد من الجهات يسيراً من كثير سهّل احتماله، ووفر به أهْبُ الإسلام وماله، واستظهر رجاله». وقد تابع الشاطبي الجويني في تقرير حكم هذه المسألة، فذكر أنه إذا «خلا بيت المال، وارتفعت حاجات الجند إلى ما لا يكفيهم، فلإمام - إذا كان عدلاً - أن يوظف على الأغنياء ما يراه كافياً لهم في الحال إلى أن يظهر مال بيت المال، ثم إليه النظر في توظيف ذلك على الغلات والثمار وغير ذلك؛ كيلا يؤدي تخصيص الناس به إلى إيحاش القلوب، وذلك يقع قليلاً من كثير، بحيث لا يجحف بأحد، ويحصل المقصود»^(١).

ويلاحظُ أن الشاطبي في تقريره لهذه المسألة، يستعمل عدداً من الألفاظ الأساسية التي استعملها الجويني، كلفظ (التوظيف)، ولفظ (الغلات). وأيضاً، يعلل المسألة بالتعليل نفسه الذي عللها به الجويني، من حيث أن توظيف اليسير من المال على الجميع يحصل به المقصود، ولا يؤدي إلى إيحاش النفوس، حتى إن الاعتراض الذي يورده الجويني على ما قرره في هذه المسألة والجواب عليه، يذكره الشاطبي بما لا يخرج عما ذكره الجويني.

المسألة الثامنة: من المسائل التي افترضها الجويني في أبحاث فقه السياسة الشرعية عموم الحرام في الأرض، وقرر في هذا الشأن أن «الحرام إذا طَبَقَ الزمان وأهله، ولم يجدوا إلى طلب الحلال سبيلاً، فلهم أن يأخذوا منه قدر الحاجة». وقد سلك الشاطبي المسلك ذاته، فقال بخصوص هذه المسألة: «لو طَبَقَ الحرام الأرض، أو ناحية من الأرض، يعسر الانتقال منها، وانسدت طرق المكاسب الطيبة، ومست الحاجة إلى الزيادة على سدِّ الرمق، فإن ذلك سائغ أن يزيد على قدر

(١) يُنظر: الغياثي: ٢٨٣، ٢٨٥؛ الاعتصام: ١٢١/٢. و(الأهْبُ): جمع أهْبَة، وهي العُدَّة؛ يقال: أخذ للأمر أهْبَتَه؛ أي: استعدَّ له. المعجم الوسيط، (أهْبُ).

الضرورة، ويرتقي إلى قدر الحاجة في القوت والملبس والمسكن؛ إذ لو اقتصر على سدّ الرمق، لتعطلت المكاسب والأشغال، ولم يزل الناس في مقاساة ذلك إلى أن يهلكوا، وفي ذلك خراب الدين. لكنه لا ينتهي إلى الترفه والتنعّم، كما لا يقتصر على مقدار الضرورة»^(١).

والمتأمل للمسألة عند كلّ من الجويني والشاطبي، لا يخالجه شك في أن الشاطبي متأثر بالجويني في تناوله لهذه المسألة، سواء من حيث الفرض الذي يُصور المسألة، أم من حيث التعليل الذي بُنيت عليه المسألة، أم من حيث الضابط الذي ضُبطت به هذه المسألة.

على أن تأثر الشاطبي بالجويني لم يمنعه من مخالفته في بعض مسائل السياسة الشرعية، أذكر من ذلك مسألتين اثنتين:

المسألة الأولى: العقوبة المالية، تبين أن الجويني يرى في العقوبة المالية خروجاً عن سنن الشرع. وانتقد مالكا لقوله بمشروعية العقوبة بالمال. أما الشاطبي فقد ناقش المسألة، ونقل عن الغزالي القول بعدم مشروعية العقوبة بالمال، وذكر مذهب مالك في هذه المسألة، ما يفيد مجموع ذلك أنه يرى مشروعية العقوبة بالمال، خلافاً لما ذهب إليه الجويني^(٢).

المسألة الثانية: الاستدلال بالمرسل (الاستصلاح). هذه المسألة أصل رئيس في بناء مسائل السياسة الشرعية. وقد ذكر الجويني ثلاثة أقوال للعلماء بخصوص هذه المسألة، وقرر أن الاستدلال بالمرسل جائز، إذا كان قريباً من معاني الأصول الثابتة. والشاطبي بعد أن نقل عن الجويني الأقوال الثلاثة، ذكر أن الاستدلال بالمرسل إذا كان ملائماً

(١) يُنظر: الغياثي: ٤٧٨-٤٧٩. ويُنظر: نهاية المطلب: ١/١٩٧؛ الاعتصام: ٢/١٢٥.

(٢) يُنظر: الغياثي: ٢٨٧؛ البرهان: ٢/٧٢١؛ الاعتصام: ١٢٣-١٢٤. ويُنظر: فصل المؤسسة المالية من هذا البحث.

لمقاصد الشارع، بحيث لا ينافي أصلاً من أصوله، ولا دليلاً من دلائله. وكان معقول المعنى، بحيث إذا عُرضَ على العقول تلقته بالقبول. وكان يرجع إلى حفظ أمر ضروري، أو رفع حرج لازم في الدين، فإنه يجوز بناء الحكم عليه، وإن لم يأت دليل بعينه عليه^(١). وعلى الجملة، فإنَّ تَأَثَّرَ الشاطِئِيَّ بالجوينيِّ أمر لا يُنكر، والأمثلة التي أتيت على ذكرها وبيانها - وهي مقتصرة على مسائل السياسة الشرعية - خير شاهد على هذا التأثير.



(١) تنظر المسألة بتمامها في: البرهان: ٧٢١/٢ - ٧٣٣؛ الاعتصام: ١١١/٢ - ١١٥.

خاتمة

الفصل والباب الثاني

خصّصت هذا الفصل لرصد أثر فقه السياسة الشرعية عند الجويني فيمن جاء بعده، واقتصرت في ذلك على أهم الأعلام الذين تأثروا به في هذا الجانب، وهم: الغزالي، والعز ابن عبد السلام، وابن تيمية، وابن القيم، والشاطبي. وأظهر البحث مدى تأثر هؤلاء الأعلام بالجويني في فقه السياسة الشرعية. كما كان للجويني أثرٌ في فقه السياسة الشرعية بقدر ما عند غير مَنْ سبق الحديث عنهم في هذا الفصل؛ كالطرسوسي، وابن النحاس، وابن الأزرق.

فمثلاً، ينقل الطرسوسي عن الجويني، أن «البحث في موضوع الإمامة يعتبره محظوران عند ذوي العقول: أحدهما: ميل كل فئة إلى التعصب وتعدّي الحق. والثاني: كونه من المجتهدات المحتملات التي لا مجال للقطع فيها»^(١). وينقل ابن النحاس عن الجويني، قوله: «لا يجوز إخلاء سنة من غزو إلا لضرورة... كضعف المسلمين». والمسألة ذكرها الجويني في «نهايته»، و«غياثه»^(٢).

(١) تحفة الترك فيما يجب أن يُعمل في المُلْك، الطرسوسي، إبراهيم بن علي بن أحمد (٧٥٨). كتاب إلكتروني، برنامج المكتبة الشاملة: ١٧/١. ويُنظر: الغياثي: ٧٥؛ الإرشاد، سابق: ٣٤٥.

(٢) يُنظر: نهاية المطلب: ٣٩٧/١٧؛ الغياثي: ٢٠٨؛ مشارع الأشواق إلى مصارع العشاق، سابق: ٩٨.

وانتقد ابن الأزرق (٨٩٥هـ) التجاوز في التعزيرات إلى درجة القتل، حيث نقل في هذا الصدد قول الجويني: «هو لضبط الدول والسياسة من عادات الجبابة، وما حدث إلا بعد العصر الأول»^(١). كما أن ابن رضوان (٧٨٢هـ) في كتابه «الشهب اللامعة»، وابن جماعة (٧٩٠هـ) في كتابه «تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام» قد اعتمدا بنحو ما على ما أصّله الجويني من فقه السياسة الشرعية.

على أن هناك من الأعلام غير هؤلاء من تأثر بالجويني في غير جانب فقه السياسة الشرعية؛ كأصول الفقه، حيث نجد آراءه عند الآمدي والسبكي وغيرهما، وكالفقه العام، حيث نجد آراءه عند النووي والسيوطي وغيرهما. ولا بد من الإشارة في هذا المقام إلى أن كل من كتب في فقه السياسة الشرعية من المتأخرين والمعاصرين، قد اعتمد بشكل أساس على ما كتبه الجويني في هذا الجانب^(٢).

وبانتهاء هذا الفصل ينتهي الباب الثاني من هذه الدراسة. وقد اشتمل هذا الباب على فصول أربعة، هي: قواعد السياسة الشرعية عند الجويني. مقاصد السياسة الشرعية عند الجويني. فقه موازنات السياسة الشرعية. ثم أخيراً أهم الأعلام الذين تأثروا بالجويني. وبانتهاء هذا الباب تنتهي هذه الدراسة، وأتجه تلقاء الخاتمة، ومتممّنها نتائج البحث وبعض التوصيات.



(١) بدائع السلك، سابق: ٢٩٦/١. ويُنظر: نهاية المطلب: ٣٦٣/١٧؛ الغيائي: ٢١٩.

(٢) يُنظر: مقدمة المحقق لكتاب الغيائي: ١٥٠م؛ فقه إمام الحرمين، سابق: ٥٦٠، ٥٧٢ - ٥٧٣؛ الإمام الجويني، سابق: ١٥٨.

خاتمة البحث

- نتائج .
- توصيات .

نتائج وتوصيات

اتجه البحث في هذه الدراسة إلى بيان فقه السياسة الشرعية كما أصّله الجويني وقّعده، ومن ثمّ تحليل هذا الفقه، وتوظيفه، واستخراج قواعده، وبيان مقاصده.

شكّل الباب التمهيدي من هذه الدراسة مدخلاً تمهيدياً لدراسة فقه السياسة الشرعية عند الجويني. فعرّف بمصطلحها الرئيس، وترجم لِعَلْمِهَا (الجويني) موضوع الدراسة، وأوضح سياقه التاريخي العام ما قبل الجويني، ومن ثم السياق التاريخي الذي كتب فيه الجويني كتابه «الغياثي».

وجاء الباب الأول ليعرض فقه السياسة الشرعية عند الجويني في جوانبه السياسية، والعلمية، والاجتماعية، والمالية، والقضائية، والدعوية. ومن ثم تحليله، والسعي إلى توظيف ما أمكن من مسائله على قضايا المعاصرة.

واهتم الباب الثاني باستخراج قواعد السياسة الشرعية عند الجويني، وتحديد مقاصدها، وبيان منهج الموازنة في تأصيل فقه السياسة الشرعية، ومن ثم رَصْدِ أثر الجويني في هذا الباب فيمن جاء بعده من العلماء.

وأستطيع على ضوء ما تقدم من فقه السياسة الشرعية عند الجويني - تأصيلاً، وتقعيداً، وتقصيلاً - أن أسجل النتائج التالية:

أولاً: أن فقه السياسة الشرعية لم يكن فقهاً غائباً ولا مهمشاً،

وإنما كان فقهاً حاضراً وفاعلاً على المستويات كافة. وأن انشغال الفقهاء بفقهِ السياسة الشرعية تأصيلاً وممارسة أمر لا يمكن نكرانه، ولا التقليل من شأنه. نجد هذا في ثنايا كتبهم، وفي طيات أقوالهم، كما نجده بشكل أوضح فيما أفردوه من مؤلفات في هذا الخصوص.

ثانياً: أن الجويني كان على صلة وثيقة بقضايا مجتمعه، فكان فاعلاً في مجتمعه ومنفعلاً به في الوقت نفسه، ولم يكن منبتاً عن مجريات عصره، ولا منعزلاً عن أحداثه. ومن هنا جاء فقهِ السياسة الشرعية عنده ليؤصل لمباحث الحكم، والقضاء، والاقتصاد، والمجتمع، والدعوة.

ثالثاً: اهتم الجويني في أثناء تأسيسه لفقهِ السياسة الشرعية وتأصيله له بجانب التعقيد أكثر من اهتمامه بجانب التفريع. وكان يسعى لوضع القواعد الضابطة لفقهِ السياسة الشرعية في جوانبها كافة.

رابعاً: أظهر البحث أن الجويني في أثناء تأصيله لفقهِ السياسة الشرعية كان يراعي في بناء ذلك الفقهِ مقاصد الشريعة. وغلب على ذلك الفقهِ أنه مبادئ وقواعد وكمليات.

خامساً: اهتم الجويني بمنهج الموازنة وفقهِ المقارنة في بناء فقهِ السياسة الشرعية، وعمل على ترجيح ما هو أوفق لمقاصد الشرع، وما هو أصلح لشؤون الأمة عاجلاً وآجلاً. كما اعتمد منهج الموازنة بين ما هو مقطوع وما هو مظنون لتأصيل فقهِ السياسة الشرعية.

سادساً: لم يكتفِ الجويني بالسعي لتأصيل فقهِ السياسة الشرعية لما هو واقع، بل سعى كذلك لتأصيل فقهِ السياسة الشرعية لما هو متوقع.

سابعاً: إن علاقة الجويني بالسلطة السياسية المتنفذة لم تمنعه من قول الحق، وتقرير ما يؤيده الدليل، وما هو الأوفق لمقاصد الشرع.

ثامناً: كان لفقهِ السياسة الشرعية عند الجويني أثر فيمن بعده،

تجلى ذلك أكثر ما يكون في تلميذه الغزالي، والعز ابن عبد السلام، وغيرهما.

تاسعاً: كان الجويني من السبّاقين إلى أفراد الحديث عن فقه السياسة الشرعية في مؤلف خاص، وتناول في هذا الباب قضايا لم يُسبق إليها؛ كمسألة توظيف الأموال على الأغنياء.

هذا، ولا يزال المجال رحباً لدراسة كتاب «الغياثي»، ومقارنته بكتاب «الأحكام السلطانية»، وغيره من الكتب المؤلفة في باب السياسة الشرعية.

ومما يُوصَى به في هذا الخصوص المتابعة بدارسة جهود الجويني في باب السياسة الشرعية، خاصة بعد ما ظهر كتابه «نهاية المطلب في دراية المذهب»، الذي يُعتَبَر بحقّ مصدراً مهمّاً لفقه السياسة الشرعية. كما أن مما هو جدير بالاهتمام والدراسة التوسع ببحث العلاقة بين ما أصّله الجويني من فقه السياسة الشرعية، وبين واقعه المعيش، وبيان أثر كلٍّ في الآخر.

وبعد: فإن قصّرت في عملي هذا فضعف ساقه العجز إليّ، فليغض القارئ الطرف عنه، وإن شارفت مواقع القبول، فذلك من فضل الله عليّ.

﴿رَبَّنَا نَقْبَلُ مِنْكَ إِنَّا نَسْتَعِينُكَ﴾ [البقرة: ١٢٧]



الفهارس العامة

- فهرس الآيات.
- فهرس الأحاديث.
- فهرس الآثار.
- فهرس الأعلام.
- المصادر والمراجع.
- فهرس المحتويات.

فهرس الآيات^(١)

الصفحة	الآيات
٣٧٦	﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ [العنكبوت: ٤٥]
٢٦٧	﴿إِنَّمَا أَصَدَقْتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمِلِينَ عَلَيْهَا﴾ [التوبة: ٦٠]
٣٧٣	﴿حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الَّذِينَ كَفَرُوا كُلَّهُم لَكُمْ﴾ [الأنفال: ٣٩]
٢٠٤	﴿أَدْخُلُوا عَلَيْهِمُ الْبَابَ فَإِذَا دَخَلْتُمُوهُ فَإِذْكُمْ عَلَىٰ عِلَبٍ﴾ [المائدة: ٢٣]
٣٤٩	﴿أَدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾ [النحل: ١٢٥]
٢٣٥	﴿الَّذِي أَطْعَمَهُم مِّنْ جُوعٍ وَآمَنَهُم مِّنْ خَوْفٍ﴾ [قريش: ٤]
٥٠٤	﴿رَبَّنَا نَقْبَلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ [البقرة: ١٢٧]
٤٠١	﴿فَأَحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ﴾ [المائدة: ٤٨]
٢١٧	﴿فَنَسَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣]
١٤٦	﴿فَأَسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَمَلٍ﴾ [آل عمران: ١٩٥]
٤٠١	﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾ [النساء: ٦٥]
٢٦٤	﴿قُلْ لَا أَعْبُدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ﴾ [الأنعام: ١٤٥]
٢٩	﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨]
٢٥٥ ، ٦٨	﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٥٦]
٣٤٥	﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ آتَتْهَا﴾ [الطلاق: ٧]
٣٤٥	﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]

(١) فهرست الآيات أبجدياً، ولم ألتزم فهرستها بحسب السور؛ لقلتها في هذا البحث.

- ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا ءَالِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢] ٣٣٥
- ﴿وَأَقْرَبَ الصَّلَاةَ طَرَفِي أَلْتَهَارُ وَإِنَّمَا مِنَ السَّبِيلِ﴾ [هود: ١١٤] ٣٦٢
- ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾ [آل عمران: ٥٧] ٣٣١
- ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ [التوبة: ٧١] ١٤٦
- ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨] ١٤٦
- ﴿وَإِن جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْتَنَحْ لَهَا﴾ [الأنفال: ٦١] ٣١٢ ، ٣٠٩
- ﴿وَيُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ﴾ [الصف: ١١] ٣٨٠
- ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ﴾ [المائدة: ٢] ٣٧٥
- ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ [الحجرات: ١٣] ١٥٢
- ﴿وَشَاوَرَهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩] ٢١٦ ، ١٤٦
- ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ [البقرة: ١٨٨] ٣٨١
- ﴿وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [المائدة: ٨٧] ٣٨٢
- ﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ﴾ [آل عمران: ١٠٤] ٣٧٥
- ﴿وَلِذَى الْقُرَىٰ﴾ [الأنفال: ٤١] ٢٦٧
- ﴿وَمَا كَانَتْ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا نَزَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ﴾ [المؤمنون: ٩١] ٣٣٥
- ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ [النساء: ٥٩] ٣٥٠ ، ٣٣٧
- ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ [النساء: ٢٩] ٤٣٠ ، ٢٦٢



فهرس الأحاديث

الصفحة	طرف الحديث
١٥٤	الأئمة من قريش
١٥١	احفظوني في أهل ذمتي
٣٥٢ ، ١٧٢	اختلاف أمتي رحمة
٣٦٠	ادءوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم
٣٥٩	ادفعوا الحدود ما وجدتم له مدفعاً
٣٣٥	إذا بويع لخليفتين
٣٦٢ ، ١٧٧	أقلوا ذوي الهيئات عثراتهم
١٢٢	إن العلم سيقبض
٣١٢	إن الله رفيق، يحب الرفق
١٢١	إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً
١٤٧	إن النساء شقائق الرجال
١٧٢	إن أمتي ستفترق على ثنتين وسبعين فرقة
١٢١	إن بين يدي الساعة أياماً
٣٦٢	أن رجلاً جاء إلى النبي ﷺ فقال: إني عالجت امرأة
٣٧٦	إنه سينهاه ما يقول
٣٧٢	إني لم أومر أن أنقب قلوب الناس
٣٨٠	أي العمل أفضل؟ قال: (الصلاة على ميقاتها)
٣٨٠	أي الناس أفضل؟ فقال: رجل يجاهد في سبيل الله بماله ونفسه
٥٩	بايعنا رسول الله ﷺ يوم الحديبية على ألا نفر
٣٨٢	جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فقال: (يا رسول الله! أرأيت إن
٦٧	الدين النصيحة
٣٤٦	زوجناكها بما معك من القرآن
٣٤٥	فإذا أمرتكم بشيء فخذوا منه ما استطعتم

٢٥٥	كل ميسر لما خلق له
٣٦٦ ، ٣٤٦ ، ٦٧	كلكم راع
٣٦٣	لا يُجلد فوق عشر جلدات
٣٧٢	مخافة أن يتحدث الناس : إن محمداً
٦٧	من أراد أن ينصح لذي سلطان
٣٦٣	من بلغ حداً في غير حدّ
١٥٠	من تبعنا من يهود
١٦٧	من خرج من الطاعة، وفارق الجماعة
٣٨٢	من قُتل دون ماله فهو شهيد
١٧٨	من كان يؤمن بالله واليوم الآخر، فلا يبيتَ ليلة
١٤٩	هذا كتاب من محمد النبي رسول الله ﷺ
١٥٠	وأن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين



فهرس الآثار

الصفحة	الراوي	طرف الأثر
٦٨	عمر	أسلم، فإنك إن أسلمت استعنت بك
٣٨٩	أبو بكر	أقيلوني، فإنني لست بخيركم
٦٧	عمر	أما بعد، فإن القوة في العمل
٦٨	عمر	أن المسلمين كانوا بالجابية، وفيهم عمر <small>رضي الله عنه</small>
٦٨	سعيد بن عامر	أنه قدم على عمر <small>رضي الله عنه</small> ، فلما أتاه علاه بالدره
٣٤٢	عمر	إني أنزلت نفسي من مال الله منزلة مال اليتيم
٣٦٠	عمر	لئن أعطل الحدود بالشبهات
٦٩	عمر بن عبد العزيز	لا تهدموا كنيسة، ولا بيعة
٦٨	عمر	لا عزلتك ما حييت
٥٩	الحسن	لا يحمل الرجل على القوم إلا بإذن الإمام
٣٤٦	عمر	لو هلك حَمَلٌ من ولد الضأن ضياعاً
٦٨	عمر	ما على المسلم إلا هذا
٦٩	الحسن	مَنْ عليه أو فاده
٦٩	ابن عباس	وأیما مصر مصرته العرب
٣٦٤	عمر	ولا يبلغ بنكال فوق عشرين سوطاً



فهرس الأعلام^(١)

أبو بكر الصديق: ١٣٥، ١٤١، ١٤٢،	إبراهيم الكيلاني: ٤٩٣
١٧٣، ١٧٦، ١٩٦، ٣٨٩، ٣٩٣،	ابن الأثير: ٩٥، ٩٩، ١٠٧
٤٦٦، ٤٨٥	أحمد الريسوني: ٨، ١٥، ٤٦٤
ابن تاشفين، يوسف: ٩٦	أحمد بن حنبل: ١٦٨
ابن تيمية: ١٤، ٢٣، ٤٧، ١٦٧، ١٩٦،	أحمد بن عمر (الخصاف): ٧٨
٣١٠، ٤٣٨، ٤٤٠، ٤٦١، ٤٦٢،	أحمد بن محمد بن أبي الربيع: ٧٩
٤٦٣، ٤٨٣، ٤٨٤، ٤٨٥، ٤٨٦،	أحمد بن محمد بن عبد الكريم بن سهل: ٧٨
٤٨٧، ٤٨٨، ٤٨٩، ٤٩٩	أحمد بن محمد بن هارون: ٧٩
الجصاص، أبو بكر: ٣٠٩	أحمد بن نصر الداودي: ٧٩
جلال الدولة البويهى: ٧٤، ٨٢	ابن الأزرق: ٤٩٩، ٥٠٠
ابن جماعة، محمد بن إبراهيم: ٤٧، ٥٠٠	إسحاق بن يحيى بن سريج: ٧٨
ابن حجر: ٣١١	الإسفراييني، أبو إسحاق: ١٦٦
ابن حزم: ٥٦، ١٤٧	إسماعيل بن عباد: ٨٠
الحسن البصري: ٥٩، ٦٩	الأشعري، أبو موسى <small>رضي الله عنه</small> : ٢٥، ٦٧،
الحسن بن زياد: ٧٨	٣٦٤
الحسن بن علي: ٣٨٩	ألب أرسلان: ٩٨
الحسين بن علي بن الحسن (الوزير	الأمدي: ٥٠٠
المغربي): ٧٩	الأوزاعي: ٥٩، ٦٠
أبو حنيفة: ٦٠، ٧٨، ١٤٧، ٤٠٤	البخاري: ١٢، ٣٤٦
خالد بن الوليد: ٣٧٢	البساسيري، أرسلان بن عبد الله: ٩٦
الخطيب الإسكافي، محمد بن عبد الله: ٧٩	البغوي: ١٢٠، ٣٣٥

(١) فهرستُ للأعلام الوارد ذكرهم في متن البحث بحسب الترتيب الأبجدي، غير معتبر في هذا الترتيب (أل) التعريف، ولفظ (أبو)، ولفظ (ابن). ولم ألتزم فهرسة اسم (الجويني)؛ لوروده في أكثر صفحات البحث، كما أنني راعيت الفهرسة بحسب اسم الشهرة.

عبد العزيز بن عبد السلام: ١٤، ٨١،
 ٤٣٨، ٤٣٩، ٤٦١، ٤٦٢، ٤٦٣،
 ٤٧٦، ٤٧٧، ٤٧٨، ٤٧٩، ٤٨٠،
 ٤٨١، ٤٨٢، ٤٩٩، ٥٠٤
 عبد العظيم الديب: ٦، ٨، ٩، ١٤، ٤٢،
 ١٠٧، ٣٢٠، ٤٠٤، ٤٦٤، ٤٧٧،
 ٤٨٤، ٤٩٣
 عبد الفتاح أبو غدة: ٦٥
 عبد اللطيف بن عبد الله بن عبد اللطيف: ٨
 عبد الله بن أحمد (البلخي): ٧٩
 عبد الله بن المغفل: ٥٨
 عبد الله بن عبد الحكم: ٧٩
 عبد الله بن محمد بن زياد النيسابوري: ٧٩
 عبد الملك بن صالح: ٥٨
 عبد الوهاب خلافة: ٣١
 عبيد الله بن عبد الله: ٧٩
 عثمان بن عفان: ٤٦٦
 ابن عقيل: ٢٣، ٣٠
 علي أحمد الندوي: ٦١
 علي القره داغي: ٢٠٢، ٢٠٣
 علي بن أبي طالب عليه السلام: ٢٦، ١٣٥،
 ٤٤٥، ٤٦٦
 علي بن عيسى بن الجراح: ٧٨
 عمر بن الخطاب رضي الله عنه: ٢٥، ٥٨، ٦٧،
 ٦٨، ١٩٦، ٢٧٧، ٣٤٢، ٣٤٦، ٣٦٢،
 ٣٦٤، ٣٩٣، ٤٦٦، ٤٨٥
 عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه: ٦٩
 عمرو بن معد يكرب رضي الله عنه: ٥٨
 الغزالي: ١٤، ٣٨، ٩٥، ٩٦، ١٢٠،
 ٣٠٨، ٤٦١، ٤٦٢، ٤٦٣، ٤٦٤،
 ٤٦٥، ٤٦٦، ٤٦٧، ٤٦٨، ٤٦٩،
 ٤٧٠، ٤٧١، ٤٧٢، ٤٧٣، ٤٧٤،
 ٤٧٥، ٤٩٠، ٤٩٣، ٤٩٧، ٤٩٩، ٥٠٤

ابن خلدون: ٩٦
 الخوافي، مهدي بن أحمد: ٣٨
 رائف محمد عبد العزيز أنعيم: ٧
 راشد الغنوشي: ١٤٨
 رشيد رضا: ١٦٨، ١٦٩
 ابن رضوان: ٥٠٠
 رفيق يونس المصري: ٣٢٠
 ابن زنجويه: ٤٧
 السبكي، عبد الوهاب: ٣٨، ٣٩، ٤٧٦،
 ٥٠٠
 سعيد بن عامر: ٦٨
 سفيان الثوري: ٦٠، ٣١٠
 سفيان بن عيينة: ٥٦
 سلمان بن ربيعة: ٥٨
 سليمان اليعقوبي، عبد يش: ١٥
 السيوطي: ٣٤٢، ٥٠٠
 الشاطبي: ١٤، ٨١، ٤٤١، ٤٦١، ٤٦٢،
 ٤٦٣، ٤٩٣، ٤٩٤، ٤٩٥، ٤٩٦،
 ٤٩٧، ٤٩٨، ٤٩٩
 الشافعي: ٢٦، ٣٤٢، ٤٤٣، ٤٦٢،
 ٤٧٦، ٤٩٠، ٤٩٢
 ابن شبرمة: ٣١٠
 شريح: ٦٩
 الشوكاني: ١٦٨
 الشيرازي: ٩٣
 الصنعاني: ١٦٧
 الطاهر بن عاشور: ٨١، ٣٣٥
 الطرسوسي، إبراهيم بن أحمد: ٤٩٩
 طليحة الأسدي: ٥٨
 ابن عابدين: ٢٦، ٣١
 ابن عباس، عبد الله رضي الله عنه: ٦٩

محمد بن عبدوس الجهشياري: ٨٠
 محمد بن محمد بن سهل الشلحي
 العكبري: ٧٩
 محمد بن يحيى الصولي: ٨٠
 محمد خير هيكل: ٣١١، ٣١٠
 محمد عزة دروزة: ١٤٨
 المستظهر بالله، أحمد بن عبد الله بن
 محمد: ٤٧٤
 المستنصر بالله، أحمد بن محمد: ٩٧
 مسلم بن الحجاج: ٣٨٢، ١٢
 معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه: ٥٨، ٤٤٥
 معز الدولة، أحمد بن بويه: ٩٥
 المقرئ، أحمد بن علي: ٣٠، ٩١
 ملكشاه: ٩٨
 نجية بن نعة: ٨
 ابن نجيم: ٢٣، ٢٤، ٣١
 ابن النحاس: ٤٩٩
 نظام الملك، الحسن بن علي: ٣٧، ٩٣،
 ٩٥، ٩٧، ١٠٢، ١٠٣، ١٠٦، ١٠٧،
 ١٠٨، ١١٢، ١١٩، ٢١٩، ٢٣٥،
 ٢٣٦، ٣٤٣، ٣٤٤، ٤٠٩، ٤٢٥،
 ٤٥٤، ٤٧٤
 النووي: ٣٠٨، ٣٣٦، ٣٨٢، ٥٠٠
 هارون الرشيد: ٥٠، ٦١
 أبو هريرة رضي الله عنه: ٣٧٦، ٣٨٢
 هشام سعيد أحمد أزهر: ٧
 هلال بن المحسن: ٨٠
 يحيى بن آدم: ٤٧
 يحيى بن يحيى اللثي: ١١١
 أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم: ٤٦،
 ٤٩، ٥٠، ٥١، ٥٢، ٥٣، ٥٤، ٥٦،
 ٦٠، ٦٦، ٨٥

فاروق حمادة: ١٤
 الفراء، محمد بن الحسين: ٨٠، ٣١٢
 الفزاري، أبو إسحاق: ٤٧، ٤٩، ٥٦،
 ٥٧، ٥٨، ٦٠، ٨٥
 القائم بأمر الله: ١٠٣
 القاسم بن سلام، أبو عبيد: ٤٧، ٤٩،
 ٥٠، ٥٨، ٦٦، ٦٧، ٦٨، ٦٩، ٧٠،
 ٨٦
 قاسم بن عيسى بن إدريس بن معقل
 العجلي: ٧٩
 ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم: ٧٩
 ابن قدامة: ٣٠٦، ٤٠١
 قدامة بن جعفر: ٤٧
 القرظاوي: ١٨٨، ٣٠٨
 القرطبي: ١٦٦
 القشيري: ٩٢، ٩٨، ١١٩، ١٢٠
 ابن القيم: ١٤، ٢٣، ٢٤، ٢٧، ٤٧،
 ٤٦١، ٤٦٢، ٤٦٣، ٤٨٩، ٤٩٠،
 ٤٩١، ٤٩٢، ٤٩٩
 ابن كثير: ٣٨، ١٠٠، ١٦٦، ٣١٠
 الكيا الهراسي: ٣٨
 مالك بن أنس: ٤٧٢، ٤٩٧
 المأمون بن هارون الرشيد: ١١١
 الماوردي، أبو الحسن: ٢٦، ٤٧، ٤٩،
 ٥٠، ٧٠، ٧١، ٧٢، ٧٣، ٧٤، ٧٥،
 ٧٦، ٨٢، ٨٦، ٣٠٦، ٤٧٦
 المجاشعي، علي بن فضال: ٣٨
 محمد الزحيلي: ٤٦٤، ٤٨٤
 محمد بن الحسن الشيباني: ٢٥، ٤٧، ٤٩،
 ٦٠، ٦١، ٦٢، ٦٣، ٦٤، ٦٥، ٨٥
 محمد بن أيوب: ٧٩
 محمد بن داود بن الجراح: ٧٩

ثبت المصادر والمراجع

أولاً: المصادر والمراجع:

- ابن تيمية والولاية السياسية الكبرى في الإسلام: فؤاد عبد المنعم أحمد. الرياض، دار الوطن، ط ١، ١٤١٧هـ.
- أبو يوسف حياته وآثاره وآراؤه الفقهية: محمود مطلوب. بغداد، مطبعة دار السلام، ط ١، ١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م.
- الأحكام السلطانية والولايات الدينية: علي بن محمد بن حبيب الماوردي؛ تحقيق: عصام فارس الحمرستاني، محمد إبراهيم الزغلي. بيروت، المكتب الإسلامي، ط ١، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.
- الأحكام السلطانية: محمد بن الحسين الفراء؛ تصحيح وتعليق: محمد حامد الفقي. بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
- أحكام القرآن: أحمد بن علي الجصاص؛ ضبط: عبد السلام محمد علي شاهين. بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.
- أحكام القرآن: محمد بن عبد الله بن العربي؛ غني به: محمد عبد القادر عطا، ط ١، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.
- أحكام أهل الذمة: محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية؛ تحقيق وتعليق: صبحي الصالح. بيروت، دار العلم للملايين، ط ٣، ١٩٨٣م.
- إحياء الفروض الكفائية سبيل تنمية المجتمع: عبد الباقي عبد الكبير. قطر، كتاب الأمة، سلسلة دورية تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، العدد (١٠٥) المحرم ١٤٢٦هـ.
- إحياء علوم الدين: الغزالي. بيروت، دار إحياء التراث العربي، (د.ت).
- الاختيارات الفقهية من فتاوى ابن تيمية: علي بن محمد بن عباس البعلي. بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.
- أدب الدنيا والدين: علي بن محمد بن حبيب الماوردي؛ تحقيق: مصطفى السقا، محمد شريف سكر. بيروت، دار إحياء العلوم، (د.ت).

- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني؛ تحقيق: أسعد تميم. بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، ط ٢، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.
- أسد الغابة في معرفة الصحابة: علي بن محمد بن الأثير الجزري؛ تحقيق: علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود، تقديم: عبد المنعم البري، عبد الفتاح أبو سنّة، جمعة طاهر النجار. بيروت، دار الكتب العلمية، (د.ت).
- أسنى المطالب شرح روض الطالب: زكريا الأنصاري؛ تعليق وتخرّيج: محمد محمد تامر. بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.
- الأشباه والنظائر في قواعد فروع الفقه الشافعي: عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي؛ تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي. بيروت، دار الكتاب العربي، ط ٢، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.
- الإصابة في تمييز الصحابة: أحمد بن علي بن حجر؛ تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض؛ تقديم: محمد عبد المنعم البري، عبد الفتاح أبو سنّة، جمعة طاهر النجار. بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.
- الاعتصام: إبراهيم بن موسى الشاطبي؛ تعريف: الشيخ محمد رشيد رضا. بيروت، دار المعرفة، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- إعلام الموقعين عن رب العالمين: محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية؛ ضبط وترتيب: محمد عبد السلام إبراهيم. بيروت، دار الكتب العلمية، ط ٢، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.
- الأعلام: خير الدين زركلي. بيروت، دار العلم للملايين، ط ١٥، ٢٠٠٢م.
- الاقتصاد في الاعتقاد: محمد بن محمد الغزالي؛ تقديم: عادل العوا. بيروت، دار الأمانة، ط ١، ١٣٨٨هـ - ١٩٦٩م.
- إكمال إكمال المعلم: محمد بن خليفة الأبي؛ ضبط وتصحيح: محمد سالم هاشم. بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.
- إكمال المعلم بفوائد مسلم: عياض بن موسى بن عياض اليحصبي؛ تحقيق: يحيى إسماعيل. المنصورة، دار الوفاء، ط ٣، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.
- الإمام أبو الحسن الماوردي: محمد سليمان داود، فؤاد عبد المنعم أحمد. الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٧٨م.
- الإمام الجويني إمام الحرمين: محمد الزحيلي. دمشق، دار القلم، ط ٢، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

- إمام الحرمين الجويني حياته وعصره وآثاره وفكره: عبد العظيم الديب. الكويت، دار القلم، ط ١، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.
- إمام الحرمين الجويني ملامح عصره وبيئته الثقافية: عدنان محمد زرزور. قطر، جامعة قطر، ضمن أبحاث الذكرى الألفية لإمام الحرمين الجويني (١٩ - ٢١ ذو الحجة ١٤١٩هـ - ٦ - ٨ إبريل ١٩٩٩م)، ص ٢٩ - ٤١.
- الإمام محمد بن الحسن الشيباني وأثره في الفقه الإسلامي: د. محمد الدسوقي. الدوحة، دار الثقافة، ط ١، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
- البحر الرائق شرح كنز الدقائق: زين الدين بن إبراهيم بن نجيم؛ ضبط: زكريا عميرات. بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
- بدائع السلك في طبائع الملك: محمد بن علي بن محمد بن الأزرق؛ تحقيق وتعليق: علي سامي النشار. بيروت، الدار العربية للموسوعات، ط ١، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.
- بدائع الصنائع: أبو بكر بن مسعود الكاساني؛ تحقيق: علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود. بيروت، دار الكتب العلمية، ط ٢، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.
- بدائع الفوائد: محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية؛ عناية: محمد عبد القادر الفاضلي، أحمد عوض أبو الشباب. بيروت، المكتبة العصرية، ط ١، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.
- البداية والنهاية: إسماعيل بن كثير. القاهرة، دار التقوى، ط ١، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
- البرهان في أصول الفقه: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني؛ تحقيق: عبد العظيم الديب. المنصورة، دار الوفاء، ط ٣، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
- تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي: حسن إبراهيم حسن. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط ٤، ١٩٥٧م.
- تاريخ بغداد أو مدينة السلام: أحمد بن علي الخطيب البغدادي. تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا. بيروت، دار الكتب العلمية، ط ٢، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.
- تاريخ دمشق الكبير: علي بن الحسن بن هبة الله بن عساكر؛ تحقيق: علي عاشور الجنوبي. بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط ١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م.

- تبیین کذب المفتری فیما نُسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري: علي بن الحسن بن هبة الله بن عساكر؛ تقديم: محمد زاهد الكوثري. القاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث، ط ١، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
- ترسیخ العمل بالسیاسة الشرعية في ظل اتجاهات العولمة: جابر عبد الهادي سالم الشافعي. الإسكندرية، دار الجامعة الجديدة، ط ١، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.
- التعليقات السلفية على سنن النسائي: محمد عطاء الله جنيف الفوجياني؛ تصحيح أحمد شاغف، أحمد مجتبی السلفي. لاهور - باكستان، المكتبة السلفية، ط ١، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.
- تفسير البغوي (معالم التنزيل): الحسين بن مسعود. بيروت، دار الكتب العلمية، ط ٢، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.
- تفسير التحرير والتنوير: محمد الطاهر بن عاشور. تونس، دار سحنون، (د.ت).
- تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار): محمد رشيد رضا؛ عني به: إبراهيم شمس الدين. بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
- تفسير القرآن العظيم: إسماعيل بن كثير؛ تحقيق: مصطفى السيد محمد، محمد السيد رشاد، محمد فضل العجاوي، علي أحمد عبد الباقي، حسن عباس قطب. القاهرة، مؤسسة قرطبة، ط ١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
- التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الصغير: أحمد بن علي بن محمد بن حجر؛ تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض. بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
- الجامع لأحكام القرآن: محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي؛ عني به: د. محمد إبراهيم الحفناوي، محمود حامد عثمان. القاهرة، دار الحديث، ط ١، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.
- الجرح والتعديل: عبد الرحمن بن أبي حاتم؛ تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا. بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.
- جمهرة أنساب العرب: علي بن محمد بن أحمد بن حزم؛ مراجعة: لجنة من العلماء. بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م.
- الجهاد المشروع في الإسلام: عبد الله بن زيد آل محمود. الدوحة: مطابع علي بن علي، (د.ت).

- الجهاد في الإسلام كيف نفهمه؟ وكيف نمارسه؟ محمد سعيد رمضان البوطي. دمشق، دار الفكر، ط ١، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.
- الجهاد ميادينه وأساليبه: محمد نعيم ياسين. عمّان، دار الفرقان، ط ٣، ١٩٨٦م.
- الجهاد والقتال في السياسة الشرعية: محمد خير هيكل. بيروت، دار البيارق، ط ٢، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.
- الجويني إمام الحرمين: فوية حسين محمود. القاهرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ط ٢، ١٩٧٠م.
- الجويني إمام الفكر المقاصدي: أحمد الريسوني. قطر، جامعة قطر، ضمن أبحاث الذكرى الألفية لإمام الحرمين الجويني (١٩ - ٢١ ذو الحجة ١٤١٩هـ - ٦ - ٨ إبريل ١٩٩٩م)، ص ٩٦٧ - ٩٨٨.
- حاشية مسند الإمام أحمد: محمد بن عبد الهادي السندي؛ غني به: نور الدين طالب. قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط ١، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٨م.
- الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي: علي بن محمد بن حبيب الماوردي البصري؛ تحقيق وتعليق: علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود. بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.
- الحركات الباطنية في العالم الإسلامي عقائدها وحكم الإسلام فيها: محمد أحمد الخطيب. الرياض، دار عالم الكتب، ط ٢، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- الحرمان والتخلف في بلاد الإسلام: نبيل صبحي الطويل. قطر، كتاب الأمة، سلسلة دورية تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية (العدد: ٧، ط ٢، ١٤٠٤هـ).
- الحريات العامة في الدولة الإسلامية: راشد الغنوشي. بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١، ١٩٩٣م.
- الخراج والنظم المالية للدولة الإسلامية: محمد ضياء الدين الريس. مصر، دار المعارف، ط ٣، ١٩٦٩م.
- دراسات في السياسة الشرعية عند فقهاء أهل السنّة: أحمد مبارك البغدادي. الكويت، مكتبة الفلاح، ط ١، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م.
- دراسات في العصور العباسية المتأخرة: عبد العزيز الدوري. بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١، ٢٠٠٧م.
- الدستور القرآني في شؤون الحياة: محمد عزة دروزة؛ غني به: محمد فؤاد عبد الباقي. القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، ١٣٧٦هـ - ١٩٥٦م.

- الدعوة الإسلامية والإعلام الدولي: محيي الدين عبد الحلیم. القاهرة، دار الفكر العربي، (د.ت).
- دعوة الجماهير مكونات الخطاب ووسائل التسديد: عبد الله الزبير عبد الرحمن. قطر، كتاب الأمة، سلسلة تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، العدد (٧٦)، ربيع الأول ١٤٢١هـ.
- دور التراث في بناء الحاضر وإبصار المستقبل: عمران سمیح نزال. قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، مركز البحوث والدراسات، ط١، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.
- دور أهل الحل والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم: فوزي خليل. القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.
- دولة الخلافة: دراسة في التفكير السياسي عند الماوردي: سعيد بن سعيد. الدار البيضاء، مطبعة دار النشر المغربية، (د.ت).
- دولة السلاجقة، وبروز مشروع إسلامي لمقاومة التغلغل الباطني والغزو الصليبي: علي محمد محمد الصلابي. بيروت، دار ابن كثير، ط١، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.
- رجال الفكر والدعوة في الإسلام: أبو الحسن علي الحسن الندوي؛ تحقيق: مصطفى أبو سليمان الندوي. مكة المكرمة، مكتبة نزار مصطفى الباز، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.
- رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار: محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز ابن عابدين؛ تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض. بيروت، دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.
- روضة الطالبين وعمدة المفتين: يحيى بن شرف النووي. بيروت، المكتب الإسلامي، ط٣، ١٤١٢هـ - ١٩٩١م.
- زاد المعاد في هدي خير العباد: محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية؛ تحقيق: شعيب الأرنؤوط، عبد القادر الأرنؤوط. بيروت، مؤسسة الرسالة، ط١٦، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- سبل السلام شرح بلوغ المرام من جمع أدلة الأحكام: محمد بن إسماعيل الصنعاني؛ قدم له وخرّج أحاديثه: محمد عبد القادر عطا. بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
- سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها: محمد ناصر الدين الألباني. الرياض، مكتبة المعارف، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

- سنن ابن ماجه شرح السندي: عني به: خليل مأمون شيخا. بيروت، دار المعرفة، ط ٤، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٦م.
- السنن الكبرى: أحمد بن الحسين بن علي البيهقي؛ تحقيق: محمد عبد القادر عطا. بيروت، دار الكتب العلمية، ط ٣، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.
- السنن الكبرى: أحمد بن شعيب النسائي؛ تحقيق: عبد الغفار سليمان البندري، سيد كسروي أحمد. بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١١هـ - ١٩٩١م.
- السياسة الشرعية في الأحوال الشخصية: عبد الفتاح عمرو. عمّان، دار النفائس، ط ١، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.
- سياسة نامه أو سِير الملوك: الحسن بن علي بن إسحاق الطوسي، نظام الملوك؛ ترجمة: د. يوسف حسين بكار. الدوحة، دار الثقافة، ط ٢، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
- سير أعلام النبلاء: محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي؛ تحقيق: شعيب الأرنؤوط. بيروت، مؤسسة الرسالة، ط ١١، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
- السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار: محمد بن علي الشوكاني؛ تحقيق: محمود إبراهيم زايد. بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، (د.ت).
- شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال: عبد العزيز بن عبد السلام؛ تحقيق: إياد خالد الطباع. دمشق، دار الفكر، ط ٢ إعادة، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
- شخصية إمام الحرمين العلمية: عبد العظيم الديب. قطر، جامعة قطر، ضمن أبحاث الذكرى الألفية لإمام الحرمين الجويني (١٩ - ٢١ ذو الحجة ١٤١٩هـ - ٦ - ٨ إبريل ١٩٩٩م)، ص ٤٣ - ٨٣.
- شرح السنّة: محمد الحسين بن مسعود البغوي؛ تحقيق: علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود. بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.
- شرح السّير الكبير: محمد بن أحمد بن سهل السرخسي؛ تحقيق: صلاح الدين المنجد. منشورات معهد مخطوطات الجامعة العربية، ١٩٧١م.
- شرح كتاب الكسب: محمد بن أحمد بن سهل السرخسي؛ عني به: عبد الفتاح أبو غدة. بيروت، دار البشائر الإسلامية، ط ٢، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.
- شفاء الغليل في بيان الشّبّه والمخيل ومسالك التعليل: محمد بن محمد الغزالي؛ تحقيق: حمد الكبيسي. بغداد: رئاسة ديوان الأوقاف، مطبعة الإرشاد، ط ١، ١٣٩٠هـ - ١٩٧١م.

- صحيح مسلم بشرح النووي: يحيى بن شرف النووي؛ تحقيق: عصام الصباطي، حازم محمد، عماد عامر. القاهرة، دار الحديث، ط ١، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.
- الصواعق المرسله على الجهمية والمُعطله: محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية؛ تحقيق: إياد بن عبد اللطيف بن إبراهيم القيسي. بيروت، دار الرشد، ط ١، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.
- طبقات الشافعية الكبرى: عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي؛ تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو، محمود محمد الطناحي. الجيزة، هجر للطباعة والنشر، ط ٢، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.
- طبقات الشافعية: إسماعيل بن عمر بن كثير. تحقيق: عبد الحفيظ منصور. بيروت، دار المنار الإسلامي، ط ١، ٢٠٠٤م.
- طبقات الفقهاء الشافعية: أبو بكر بن أحمد بن قاضي شعبة؛ تحقيق: علي محمد عمر. القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، (د.ت).
- الطبقات الكبرى: محمد بن سعد بن منيع بن سعد؛ تحقيق: محمد عبد القادر عطا. بيروت، دار الكتب العلمية، ط ٢، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
- الطرق الحكمية في السياسة الشرعية: محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية؛ غني به: صالح أحمد الشامي. بيروت، المكتب الإسلامي، ط ١، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.
- ظاهرة العولمة رؤية نقدية: بركات محمد مراد. قطر، كتاب الأمة، سلسلة دورية تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، العدد (٨٦)، ١٤٢٢هـ.
- ظاهرة الغلو في التكفير: يوسف القرضاوي. القاهرة، مكتبة وهبة، ط ٣، ١٤١١هـ - ١٩٩٠م.
- عارضة الأحوذ بشرح صحيح الترمذي: محمد بن عبد الله، المعروف بابن العربي؛ وضع حواشيه: جمال المرعشلي. بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
- العز ابن عبد السلام سلطان العلماء وبائع الملوك الداعية المصلح القاضي الفقيه الأصولي المفسر: محمد الزحيلي. دمشق، دار القلم، ط ٢، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
- العقد الاجتماعي السياسي دراسة مقارنة بين إمام الحرمين وروسو: علي محيي الدين القره داغي. قطر، جامعة قطر، ضمن أبحاث الذكرى الألفية لإمام الحرمين الجويني (١٩ - ٢١ ذو الحجة ١٤١٩هـ - ٦ - ٨ إبريل ١٩٩٩م)، ص ٨٠١ - ٨٤٥.

- العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني؛ دراسة وتحقيق: محمد الزبيدي. بيروت، دار سبيل الرشاد، دار النفائس، ط ١، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.
- غياث الأمم في التياث الظلم: عبد الملك بن عبد الله الجويني؛ تحقيق: عبد العظيم الديب، ط ٢، ١٤٠١هـ، (د. م).
- غير المسلمين في المجتمع الإسلامي: يوسف القرضاوي. القاهرة، مكتبة وهبة، ط ١، ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م.
- الفتاوى الكبرى: أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية؛ تحقيق وتعليق وتقديم: محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا. بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م.
- فتاوى عز الدين ابن عبد السلام: عبد العزيز بن عبد السلام؛ تحقيق: محمد جمعة كردي. بيروت، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤١٦هـ - ١٩٦٩م.
- فتح الباري شرح صحيح البخاري: أحمد بن علي بن حجر؛ حقق عدة أجزاء منه الشيخ عبد العزيز بن باز؛ ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي. الرياض، دار السلام؛ ودمشق، دار الفيحاء، ط ١، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
- فضائح الباطنية: محمد بن محمد الغزالي؛ غني به: محمد علي قطب. صيدا، المكتبة العصرية، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.
- فقه التوظيف عند الإمام الجويني مع محاولة لتنظيره في فكر مالي اقتصادي: أ. د. رفعت السيد العوضي. قطر، جامعة قطر، ضمن أبحاث الذكرى الألفية لإمام الحرمين الجويني (١٩ - ٢١ ذو الحجة ١٤١٩هـ - ٦ - ٨ إبريل ١٩٩٩م)، ص ٩٣٣ - ٩٦٥.
- فقه الدعوة ملامح وآفاق: عمر عبید حسنة. قطر، كتاب الأمة، سلسلة تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، العدد (١٩)، رجب ١٤٠٨هـ.
- فقه الموازنات بين النظرية والتطبيق: ناجي إبراهيم السويد. بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.
- فقه إمام الحرمين: عبد العظيم الديب. قطر، ط ١، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م، (د. ن).
- الفكر الاقتصادي عند إمام الحرمين الجويني: رفيق يونس المصري. قطر، جامعة قطر، ضمن أبحاث الذكرى الألفية لإمام الحرمين الجويني (١٩ - ٢١ ذو الحجة ١٤١٩هـ - ٦ - ٨ إبريل ١٩٩٩م)، ص ٨٦٣ - ٩٣١.

- الفكر السياسي الإسلامي في ضوء كتاب الغيائي لإمام الحرمين الجويني: عبد الله فهد عبد العزيز النفيسي. قطر، جامعة قطر، ضمن أبحاث الذكرى الألفية لإمام الحرمين الجويني (١٩ - ٢١ ذو الحجة ١٤١٩هـ - ٦ - ٨ إبريل ١٩٩٩م)، ص ٦٩٥ - ٧١١.
- الفكر السياسي عند الجويني دراسة فقهية مقارنة: رائف محمد عبد العزيز. عمّان، الجامعة الأردنية، ١٩٩٧م، بحث غير منشور.
- الفكر السياسي عند الماوردي: أحمد مبارك البغدادي. الكويت، دار الحدائث، (د.ت).
- الفكر السياسي عند الماوردي: صلاح الدين بسيوني رسلان. القاهرة، دار الثقافة، ط١، ١٩٨٣م.
- الفهرست: محمد بن إسحاق بن النديم؛ تحقيق: ناهد عباس عثمان. الدوحة، دار قطري بن الفجاءة، ط١، ١٩٨٥م.
- في الاقتصاد الإسلامي: المرتكزات، التوزيع، الاستثمار، النظام المالي: رفعت السيد العوضي. قطر، كتاب الأمة، سلسلة دورية تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، العدد (٢٤)، شعبان ١٤١٠هـ.
- فيض القدير شرح الجامع الصغير: شمس الدين محمد السخاوي؛ تحقيق: حمدي الدمرداش محمد. مكة، مكتبة نزار مصطفى الباز، ط١، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.
- القاموس المحيط: محمد بن يعقوب الفيروزآبادي؛ تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم عرقسوسي. بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٦، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
- قواطع الأدلة في أصول الفقه: منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني؛ تحقيق: مركز البحوث والدراسات بمكتبة نزار مصطفى الباز. مكة المكرمة، ط١، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.
- قواعد الأحكام في مصالح الأنام: عبد العزيز بن عبد السلام السلمي. بيروت، دار المعرفة، (د.ت).
- قواعد في السياسة الشرعية عند إمام الحرمين الجويني من خلال كتابه الغيائي: محمد عبد الرزاق السيد إبراهيم الطبطباي. قطر، جامعة قطر، ضمن أبحاث الذكرى الألفية لإمام الحرمين الجويني (١٩ - ٢١ ذو الحجة ١٤١٩هـ - ٦ - ٨ إبريل ١٩٩٩م)، ص ٧١٣ - ٧٥٩.

- القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب: محمد مصطفى الزحيلي. دمشق، دار الفكر، ط ١، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.
- القواعد الكلية والضوابط الفقهية في الشريعة الإسلامية: محمد عثمان شبير. عمّان، دار الفرقان، ط ١، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.
- قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي عرضاً ودراسة وتحليلاً: عبد الرحمن إبراهيم الكيلاني. دمشق، دار الفكر، ط ١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
- الكافي في فقه أحمد بن حنبل: عبد الله بن أحمد بن قدامة؛ تحقيق: زهير الشاويش. بيروت، المكتب الإسلامي، ط ٥، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- الكامل في التاريخ: علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني، المعروف بابن الأثير؛ إعداد: إبراهيم شمس الدين. بيروت، دار الكتب العلمية، ط ٣، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.
- الكامل في ضعفاء الرجال: عبد الله بن عدي؛ تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض. بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.
- كتاب الأموال: القاسم بن سلام؛ تحقيق: محمد عمارة. القاهرة، دار الشروق، ط ١، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.
- كتاب الإنجاد في أبواب الجهاد: ابن المناصف. بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط ١، ٢٠٠٣م.
- كتاب الخراج: يعقوب بن إبراهيم، أبو يوسف؛ تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، سعد حسن محمد. القاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث، ط ١، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
- كتاب السنن سنن أبي داود: سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني؛ ضبط وتصحيح: محمد عدنان ياسين درويش. بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط ١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
- كتاب السير: إبراهيم بن محمد الفزاري؛ تحقيق: فاروق حمادة. بيروت، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م.
- الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار: عبد الله بن محمد بن أبي شيبة؛ غني به: محمد عبد السلام شاهين. بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.

- كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس: إسماعيل بن محمد العجلوني. بيروت، مؤسسة مناهل العرفان، (د.ت).
- الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية: أحمد الريسوني. حركة التوحيد والإصلاح، إصدارات اللجنة العلمية، (د.ت).
- كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال: علي المتقي بن حسام الدين الهندي؛ تحقيق: محمود عمر الدمياطي. بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
- لسان العرب: محمد بن مكرم بن منظور. بيروت، دار صادر، ط ٣، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.
- الماوردي رائد الفكر السياسي الإسلامي: أحمد وهبان. الإسكندرية، دار الجامعة الجديدة، ط ١، ٢٠٠١م.
- مبدأ الشوكة في الفكر السياسي لإمام الحرمين: عبد المجيد عمر النجار. قطر، جامعة قطر، ضمن أبحاث الذكرى الألفية لإمام الحرمين الجويني (١٩ - ٢١ ذو الحجة ١٤١٩هـ - ٦ - ٨ إبريل ١٩٩٩م)، ص ٧٦١ - ٧٩٧.
- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد: علي بن أبي بكر الهيثمي. بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- مجموع الفتاوى: أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية؛ جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن قاسم. المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.
- مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة: محمد حميد الله. بيروت، دار الإرشاد، ط ٣، ١٣٨٩هـ - ١٩٦٩م.
- المحلي: علي بن أحمد بن حزم؛ تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري. بيروت، دار الكتب العلمية، (د.ت).
- مختار الصحاح: محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي. دمشق، مكتبة النوري، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.
- المدخل إلى السياسة الشرعية: عبد العال عطوة. الرياض، مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود، ١٤١٢هـ - ١٩٩٣م.
- مدينة مرو والسلاجقة حتى عصر سنجر: د. يحيى بن حمزة الوزنة. بور سعيد، مكتبة الثقافة الدينية، ط ١، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.
- المستدرک علی الصحیحین: محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوي؛ تحقيق: محمد عبد القادر عطا. بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١١هـ - ١٩٩٠م.

- المستصفي من علم الأصول: محمد بن محمد الغزالي، معه كتاب فواتح الرحموت. دمشق، دار الفكر، طبعة مصورة عن الطبعة الأميرية المحمدية، (د.ت).
- مسند أبي يعلى: أحمد بن علي بن المثنى الموصلي؛ تحقيق: حسين سليم أسد. دمشق، دار المأمون للتراث، ط ٢، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.
- مشارع الأشواق إلى مصارع العشاق ومثير الغرام إلى دار السلام: أحمد بن إبراهيم بن محمد ابن النحاس؛ تحقيق: إدريس محمد علي، محمد خالد إسطنبولي. بيروت، دار البشائر الإسلامية، ط ٣، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.
- المصنّف: عبد الرزاق بن همام الصنعاني؛ تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي. بيروت، المكتب الإسلامي، ط ٢، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
- معالم تجديد المنهج الفقهي، أنموذج الشوكاني: حليلة بوكروشة. قطر، كتاب الأمة، سلسلة تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية (العددان: ٩٠ - ٩١)، رجب، رمضان ١٤٢٣هـ.
- معجم الأدباء: ياقوت بن عبد الله الحموي. بيروت، دار إحياء التراث العربي، (د.ت).
- معجم البلدان: ياقوت بن عبد الله الحموي. بيروت، دار صادر، ط ٢، ١٩٩٥م.
- معجم المصطلحات الاقتصادية والإسلامية: علي بن محمد الجمعة. الرياض، مكتبة العبيكان، ط ١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
- المعجم الوسيط: مجمع اللغة العربية. استانبول، دار الدعوة، ط ٢، (د.ت).
- معجم مصطلحات الأصول: قطب مصطفى سانو؛ تقديم ومراجعة: د. محمد رواس قلعجي. دمشق، دار الفكر، ط ١، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.
- معجم مقاييس اللغة: أحمد بن فارس؛ تحقيق: عبد السلام محمد هارون. بيروت، دار الجيل، (د.ت).
- المعلم بفوائد مسلم: محمد بن علي بن عمر المازري؛ تحقيق: محمد الشاذلي النيفر. بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط ٢، ١٩٩٢م.
- مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج: محمد بن أحمد الخطيب الشربيني؛ تصحيح: علي عاشور. بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط ١، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

- المغني: عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة؛ تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، عبد الفتاح محمد الحلوي. الجيزة، هجر للطباعة والنشر، ط ٢، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.
- المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة: محمد عبد الرحمن السخاوي؛ تحقيق: محمد عثمان الخشت. بيروت، دار الكتاب العربي، ط ٣، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.
- مقاصد الشريعة الإسلامية: محمد الطاهر بن عاشور؛ تحقيق ودراسة: محمد الطاهر الميساوي. عمّان، دار النفائس، ط ١، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
- مقاصد الشريعة عند العز ابن عبد السلام: عمر بن صالح. عمّان، دار النفائس، ط ١، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م.
- مقاصد الشريعة عند إمام الحرمين الجويني رؤية أصولية: عبد الحكيم بن يوسف الخليلي. قطر، جامعة قطر، ضمن أبحاث الذكرى الألفية لإمام الحرمين الجويني (١٩ - ٢١ ذو الحجة ١٤١٩هـ - ٦ - ٨ إبريل ١٩٩٩م)، ص ٩٩١ - ١٠١٠.
- مقاصد الشريعة عند إمام الحرمين وآثارها في التصرفات المالية: هشام سعيد أحمد أزهر. عمّان، الجامعة الأردنية، ٢٠٠٣م، بحث غير منشور.
- مقالات في الدعوة والإعلام الإسلامي: نخبة من المفكرين والكتّاب. قطر، كتاب الأمة، سلسلة تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية (العدد: ٢٨)، رجب ١٤١١هـ.
- من أعلام الفكر المقاصدي: أحمد الريسوني. بيروت، دار الهادي، ط ١، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.
- من هدي الإسلام فتاوى معاصرة: يوسف القرضاوي. بيروت، المكتب الإسلامي، ط ١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
- المنتظم في تاريخ الملوك والأمم: عبد الرحمن بن علي بن الجوزي؛ تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا؛ مراجعة: نعيم زرزور. بيروت، دار الكتب العلمية، (د.ت).
- المنثور في القواعد: محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي؛ تحقيق: محمد حسن إسماعيل. بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
- المنخول من تعليقات الأصول: محمد بن محمد الغزالي؛ تحقيق: محمد حسن هيتو. دمشق، دار الفكر، ط ٣، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

- منهاج الإسلام في الحكم: محمد أسد؛ نقله إلى العربية: منصور محمد ماضي. بيروت، دار العلم للملايين، ط ٢، ١٩٦٤م.
- منهاج السُّنة النبوية: أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية؛ تحقيق: محمد رشاد سالم. المملكة العربية السعودية، جامعة الإمام محمد بن سعود، ط ١، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- الموازنة بين المصالح دراسة تطبيقية في السياسة الشرعية: أحمد عليوي حسين الطائي. عمّان، دار النفائس، ط ١، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٧م.
- الموازين، أو أضواء على الطريق: محمد فتح الله كولن. ترجمة: أورخان محمد علي. القاهرة، دار النيل للطباعة والنشر، ط ٥، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.
- المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار: أحمد بن علي بن عبد القادر المقرئزي. القاهرة، طبعة بولاق، ١٢٧٠هـ.
- الموافقات في أصول الشريعة: إبراهيم بن موسى الشاطبي؛ عُني به: عبد الله دراز. بيروت، دار المعرفة، (د.ت).
- موسوعة ابن خلدون: عبد الرحمن بن خلدون. القاهرة، دار الكتاب المصري، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
- موقف إمام الحرمين الجويني من عزل الحاكم والخروج عليه: أحمد ربيع أحمد يوسف. قطر، جامعة قطر، ضمن أبحاث الذكرى الألفية لإمام الحرمين الجويني (١٩ - ٢١ ذو الحجة ١٤١٩هـ - ٦ - ٨ إبريل ١٩٩٩م)، ص ٨٤٧ - ٨٦٢.
- نُذر العولمة: عبد الحي زلوم. بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ٢، ٢٠٠٠م.
- نظام الحكم في الإسلام: د. محمد يوسف موسى؛ مراجعة: حسين يوسف موسى. القاهرة، دار الكتاب العربي، ط ٢، (د.ت).
- نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي (الحياة الدستورية): ظافر القاسمي. بيروت، دار النفائس، ط ٢، ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م.
- نظرات في منهج الدراسة المصطلحية ومدى اهتمام الجويني بها في كتابه الكافية: الشاهد البوشيخي. قطر، جامعة قطر، ضمن أبحاث الذكرى الألفية لإمام الحرمين الجويني (١٩ - ٢١ ذو الحجة ١٤١٩هـ - ٦ - ٨ إبريل ١٩٩٩م)، ص ٢٠٣ - ٢٢٥.

- النظريات السياسية الإسلامية: محمد ضياء الدين الريس. القاهرة، دار التراث، ط ٦، ١٩٧٦م.
- نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء: محمد الروكي؛ تقديم: فاروق حمادة. بيروت، دار ابن حزم، ط ١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
- النظرية السياسية الإسلامية في حقوق الإنسان الشرعية: محمد أحمد مفتي، سامي صالح الوكيل. قطر، كتاب الأمة، سلسلة تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية (العدد: ٢٥)، شوال ١٤١٠هـ.
- نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي: أحمد الريسوني. بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط ١، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.
- نهاية المطالب في دراية المذهب: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني؛ تحقيق: عبد العظيم الديب. قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط ١، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.
- هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين من كشف الظنون: إسماعيل باشا البغدادي. بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.
- وثيقة المدينة المضمون والدلالة: أحمد قائد الشيعبي. قطر، كتاب الأمة، سلسلة تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية (العدد: ١١٠)، ذو القعدة ١٤٢٦هـ.
- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان؛ تقديم: محمد عبد الرحمن المرعشلي. بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط ١، ١٤٢٩هـ - ١٩٩٨م.

ثانياً: الدوريات:

- حرية الأقليات غير المسلمة في العالم الإسلامي: محمد عمارة، «مجلة إسلامية المعرفة»، العدد (٣١ - ٣٢)، ٢٠٠٢ - ٢٠٠٣م، ص ١٢١ - ١٦٦.
- رؤية معاصرة في كتاب غياث الأمم في فقه السياسة الشرعية: محمد العبد، «مجلة المنار الجديد»، العدد (٥)، ١٩٩٩م، ص ٢٥ - ٣٢.

ثالثاً: مواقع على الشبكة العالمية:

- www.alghad.jo
- ضوابط الإسلام في الحد من الفساد: زياد أحمد سلامة، ٢٣/١٢/٢٠٠٥م.
- www.aljazeera.net
- زمن الغربية: فيوليت داغر.

- دراسة إسرائيلية: النساء وراء فوز حماس بالانتخابات.
- قدرة مصر النووية: عرض بدر محمد بدر، ١٤٢٨/٦/٧هـ - ٢٠٠٧/٦/٢١م.
- القوة العظمى ونحن: فيوليت داغر، ١٤٢٨/٤/١٦هـ - ٢٠٠٧/٥/٢م.
- www.almeshkat.com
- موسوعة الغزو الفكري والثقافي وآثاره على المسلمين؛ جمع وإعداد: علي بن نايف الشحود.
- www.basernews.com
- معلومات عن نسبة التضخم في دول العالم الإسلامي.
- www.islammessage.com
- حكم تعدد الحكام وتعدد الدول الإسلامية: عبد الفتاح اليافعي.
- www.islamonline.com
- بيليو إسلام: حول بعض الدراسات الأكاديمية المتعلقة بموضوع البحث.
- www.lyceeemir. s5.com
- العالم الإسلامي، معلومات وأرقام.
- www.nashiri.net
- الأمن الثقافي: يحيى أبو زكريا.
- www.qaradawi.net
- التعددية في الإسلام: محاضرة ألقاها الشيخ يوسف القرضاوي في القاهرة، ٢٠٠٤/٨/٣١م.
- www.raissouni.org
- الفكر المقاصدي... وبناء منهج التفكير الإسلامي: أحمد الريسوني.



فهرس المحتويات

الصفحة	الموضوع
أ	إهداء
ب	دعاء
٥	مقدمة البحث
١٧	الباب التمهيدي
١٩	مقدمة الباب
٢١	الفصل الأول: تعريف مصطلح الدراسة
٢٢	مقدمة الفصل
٢٣	المبحث الأول: دراسة تاريخية لمصطلح السياسة الشرعية
٢٨	المبحث الثاني: تعريف السياسة الشرعية لغة
٢٨	المطلب الأول: تعريف (السياسة) لغة
٢٩	المطلب الثاني: تعريف (الشرعية) لغة
٣٠	المبحث الثالث: تعريف السياسة الشرعية اصطلاحاً
٣٥	الفصل الثاني: ترجمة الإمام الجويني
٤٥	الفصل الثالث: فقه السياسة الشرعية ضمن سياقه التاريخي
٤٦	مقدمة الفصل
٤٩	المبحث الأول: أبرز أعلام فقه السياسة الشرعية قبل الجويني
٥٠	المطلب الأول: أبو يوسف
٥٦	المطلب الثاني: أبو إسحاق الفزاري
٦٠	المطلب الثالث: محمد بن الحسن
٦٦	المطلب الرابع: القاسم بن سلام
٧٠	المطلب الخامس: أبو الحسن الماوردي
٧٧	المبحث الثاني: مقولات حول فقه السياسة الشرعية
٧٧	المطلب الأول: مقولة قلة ما كتب في باب السياسة الشرعية
	المطلب الثاني: مقولة أن ما كتب في باب السياسة الشرعية كان
٨١	القصد منه تسويغ الواقع
٨٣	المطلب الثالث: مقولة أفراد المتقدمين لبعض أبواب السياسة الشرعية ..
٨٥	خاتمة الفصل
٨٧	الفصل الرابع: فقه السياسة الشرعية عند الجويني ضمن سياقه التاريخي ...
٨٨	مقدمة الفصل
٩٠	المبحث الأول: ملامح عصر الجويني

٩١	المطلب الأول: الوضع الثقافي
٩٤	المطلب الثاني: الوضع السياسي
٩٨	المطلب الثالث: الوضع الاجتماعي
٩٩	المطلب الرابع: الوضع الاقتصادي
١٠١	المبحث الثاني: فقه السياسة الشرعية عند الجويني والواقع
١١٣	المبحث الثالث: آفاق السياسة الشرعية عند الجويني
١٢٣	خاتمة الفصل
١٢٥	الباب الأول: السياسة الشرعية عند الجويني تأسيساً وتأصيلاً
١٢٧	مقدمة الباب
١٢٩	الفصل الأول: المؤسسة السياسية
١٣٠	مقدمة الفصل
١٣١	المبحث الأول: مشروعية الإمامة
١٣٥	المبحث الثاني: تعيين الإمام
١٤٠	المبحث الثالث: صفات أهل الاختيار
١٥٣	المبحث الرابع: صفات رئيس الدولة
١٥٩	المبحث الخامس: إمامة المفضول
١٦٢	المبحث السادس: عقد الإمامة لإمامين
١٧٠	المبحث السابع: واجبات رئيس الدولة
١٩١	المبحث الثامن: الاستخلاف
١٩٨	المبحث التاسع: الخلع والانحلال
٢٠٥	المبحث العاشر: الخروج على الإمام
٢١٢	خاتمة الفصل
٢١٣	الفصل الثاني: المؤسسة العلمية
٢١٤	مقدمة الفصل
٢٢٣	خاتمة الفصل
٢٢٥	الفصل الثالث: المؤسسة القضائية
٢٢٦	مقدمة الفصل
٢٣٢	خاتمة الفصل
٢٣٣	الفصل الرابع: المؤسسة الاجتماعية
٢٣٤	مقدمة الفصل
٢٥٨	خاتمة الفصل

٢٥٩	الفصل الخامس: المؤسسة المالية
٢٦٠	مقدمة الفصل
٢٩٢	خاتمة الفصل
٢٩٣	الفصل السادس: المؤسسة الدعوية
٢٩٤	مقدمة الفصل
٢٩٤	المطلب الأول: التكييف الشرعي للدعوة
٢٩٦	المطلب الثاني: مجالات الدعوة والهدف منها
٢٩٧	المطلب الثالث: القيام بالدعوة منوط بالإمام
٢٩٨	المطلب الرابع: دعائم ومكونات الدعوة
٢٩٩	المطلب الخامس: أهم الأحكام المتعلقة بفقہ الدعوة
٣١٤	خاتمة الفصل السادس والباب الأول
٣١٥	الباب الثاني: السياسة الشرعية عند الجويني تفصيلاً وتقصيلاً وموازنة
٣١٧	مقدمة الباب
٣١٩	الفصل الأول: قواعد السياسة الشرعية عند الجويني
٣٢٠	مقدمة الفصل
٣٢٥	المبحث الأول: قواعد الإمامة
٣٣٩	المبحث الثاني: قواعد واجبات الإمام
٣٥٤	المبحث الثالث: قواعد الزواجر والتعزيرات
٣٦٥	المبحث الرابع: قواعد التوظيف
٣٧٠	المبحث الخامس: قواعد الدعوة والجهاد
٣٧٤	المبحث السادس: قواعد فروض الكفايات
٣٨١	المبحث السابع: قواعد السياسة المالية
٣٨٨	المبحث الثامن: قواعد خلع الإمام
٣٩٣	المبحث التاسع: قواعد ولاية العهد
٣٩٦	المبحث العاشر: قواعد الاستتابة
٤٠٢	خاتمة الفصل
٤٠٣	الفصل الثاني: مقاصد السياسة الشرعية عند الجويني
٤٠٤	مقدمة الفصل
٤٠٧	المبحث الأول: مقاصد الدين
٤١٥	المبحث الثاني: مقاصد الإمامة
٤٢٢	المبحث الثالث: مقاصد الأمة

٤٢٩	المبحث الرابع: مقاصد عامة
٤٣٣	خاتمة الفصل
٤٣٥	الفصل الثالث: فقه موازنة السياسة الشرعية عند الجويني
٤٣٦	مقدمة الفصل
٤٣٧	المبحث الأول: فقه الموازنة تعريفاً وأهمية
٤٣٧	المطلب الأول: تعريف الموازنة لغة واصطلاحاً
٤٣٨	المطلب الثاني: أهمية فقه الموازنة
٤٤٣	المبحث الثاني: فقه الموازنة عند الجويني منهجاً وتطبيقاً
٤٤٣	المطلب الأول: منهج الموازنة بين المصالح عند الجويني
٤٤٤	المطلب الثاني: تطبيقات فقه الموازنة بين المصالح عند الجويني
٤٥٤	المطلب الثالث: منهج الموازنة بين القطعي والظني عند الجويني
	المطلب الرابع: تطبيقات فقه الموازنة بين القطعي والظني عند الجويني
٤٥٥	الجويني
٤٥٩	خاتمة الفصل
٤٦١	الفصل الرابع: أثر الجويني فيمن بعده في باب السياسة الشرعية
٤٦٢	مقدمة الفصل
٤٦٤	المبحث الأول: أثر الجويني في الغزالي
٤٧٦	المبحث الثاني: أثر الجويني في العز ابن عبد السلام
٤٨٣	المبحث الثالث: أثر الجويني في ابن تيمية
٤٨٩	المبحث الرابع: أثر الجويني في ابن قيم الجوزية
٤٩٣	المبحث الخامس: أثر الجويني في الشاطبي
٤٩٩	خاتمة الفصل الرابع والباب الثاني
٥٠١	خاتمة البحث
٥٠٢	نتائج وتوصيات
٥٠٥	الفهارس العامة
٥٠٦	فهرس الآيات
٥٠٨	فهرس الأحاديث
٥١٠	فهرس الآثار
٥١١	فهرس الأعلام
٥١٤	ثبت المراجع والمصادر
٥٣١	فهرس المحتويات