

T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
İslam Hukuku Bilim Dalı

FIKİH USULÜNÜN KLASİK İSLAM SİYASET
DÜŞÜNCESİNDEKİ ETKİSİ
CÜVEYİNİ ÖRNEĞİ

Mahmoud ALNAFFAR

Doktora Tezi

Danışman
Prof. Dr. AHMET YAMAN

Konya – 2021

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	Mahmoud N.M. ALNAFFAR		
	Numarası	148106013166		
	Ana Bilim / Bilim	Temel İslam Bilimleri / İslam Hukuku		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	×	
	Tezin Adı	Fıkıh Usulünün Klasik İslam Siyaset Düşüncesindeki Etkisi: Cüveyni Örneği		

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Öğrencinin Adı Soyadı
Mahmoud N.M. Alnaffar
İmzası

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

Özet

Öğrencinin	Adı Soyadı	Mahmoud N.M. ALNAFFAR		
	Numarası	148106013166		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri / İslam Hukuku		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	×	
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. AHMET YAMAN		
	Tezin Adı	Fıkıh Usulünün Klasik İslam Siyaset Düşüncesindeki Etkisi: Cüveynî Örneği		

Bu çalışma şer'i siyasette fıkıh üsülü yöntemini ele almıştır. Bu yöntem İmamü'l Haremeyn Abdülmelik bin Abdullah el-Cüveynî'nin (ö. 487/1085) temayüz ettiği ve diğerlerinden ayrıldığı bir yöntemdir

Mukaddimede araştırmacı çalışmanın konusunu, sorunu, sorularını, sınırlarını, gerekliliklerini, önemini, konunun seçilme nedenlerini, hedeflerini, yöntemini, kaynaklarını, önceki çalışmaları ve araştırma planını ele almıştır.

İlk bölümde ise araştırmacı çalışmanın kavramlarını, İmam Cüveynî'nin hayatını, Selçuklu veziri Nizamülmülk'e ulaşan siyasi ve usuli telifleri, şer'i siyaset ile genel olarak İslam siyasi mirasında fikir usullerinin karşılaştırılmasına dair yöntemi ve İmam Mâverdî'nin üslubunu işlemiştir.

İkinci bölümde çalışmada Kuran, sünnet, ve ikisi ile ilgili istinbat kaideleri ele almıştır, ayrıca icma delilini ve bu üç delilin İmamü'l Haremeyn'e göre şer'i siyasetteki etkisi ele alınmıştır.

Üçüncü bölümde ise çalışmada kıyas delili, ve diğer ferii deliller İmamü'l Haremeyn'e göre şer'i siyasete olan etkisi ele alınmış ve bu bölüm İmamü'l Haremeyn'in şariat fakültelerinin ve amaçlarının açıklanması hususundaki görüşleri ve şer'i siyasete olan tesirinin incelenmesiyle sonlandırılmıştır.

Hatime kısmında araştırmacı bu çalışmanın en önemli sonuçlarını aktarmıştır.

Anahtar kelimeler: Usulü fıkıh, Şer'i siyaset , fıkıh üsülü delileri ,İmam Cüveynî, Gıyasü'l-ümem, El-bürhan fi üsülfkh, fıkıh üsülü etkisi

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

ABSTRACT

Author's	Name and Surname	Mahmoud N.M. ALNAFFAR		
	Student Number	148106013166		
		Basic Islamic Sciences / Islamic Law		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)		
		Doctoral Degree (Ph.D.)	×	
	Supervisor	Prof. Dr. AHMET YAMAN		
	Title of the Thesis/Dissertation	Influence Of The Principles Of Islamic Jurisprudence (Usul Al Fiqh) In The Classical Islamic Political Thought: Example Of Juwayni		

The study tackled the approach of juristic consideration\examination in studying the Islamic lawful policy. It is the same approach that Imam al-Hrmyn Abdel-Malik bin Abdullah Al Juwayni (a.h. 478/1085 c.e.) has excelled and was distinguished for where the effect of his book Al-Burhan in Islamic Jurisprudence fundamentals was clearly shown in his book Ghias Nations in embololalia injustice. The study was distributed over an introduction, three chapters and a conclusion.

Within the introduction, the researcher presented the topic of the study, the problem statement, its questions, its boundaries, its hypothesis, its importance and the reasoning behind selecting its topic, goals, methodology, resources, the previous studies and the research plan.

In the first chapter, the researcher tackled the study concepts and the character of Imam Aljuwaini, his juristic and political selections, his relation with the Seljuk minister Nizam al-Mulk, his methodology in studying the Islamic lawful policy in comparison with the approach of consideration\examination in the Islamic policy heritage generally and the approach and way of Imam Al-Mawardi in particular.

In the second chapter, the study tackled the evidences from the Holy Quran and the prophetic tradition (Sunnah), and what they included of rules of inference, and the evidence of consensus (Ijma'), and the effect of these three evidences on the Islamic lawful policy for Imam Aljuwaini.

In the third chapter, the study tackled Imam Aljuwaini's evidence of measurement (Qiyas) and the other dependent evidences that are contentious in the science of Islamic Jurisprudence, and its effect on the Islamic lawful policy.

The chapter was ended by identifying the purposes\goals of Islamic law and legislation for Imam Aljuwaini and its effect on setting the Islamic lawful policy.

In the conclusion, the researcher highlighted the results and findings of the study.

Keywords: fundamentals of Islamic law – the Islamic lawful policy – the Islamic policy heritage – evidences of Islamic law fundamentals - Imam Aljuwaini - Ghias Nations - Al-Burhan in Islamic Jurisprudence fundamentals – the effect of the science of Islamic Jurisprudence



 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

ملخص

محمود نمر محمد النفار	الاسم	الطالب
148106013166	الرقم	
العلوم الإسلامية/ الفقه الإسلامي	التخصص والفرع	
دكتوراه	البرنامج	
أ.د. أحمد يمان	مشرف الرسالة	
أثر علم أصول الفقه في التراث السياسي الإسلامي-الإمام الجويني نموذجاً-	عنوان الرسالة	

تناولت الدراسة منهج النظر الأصولي في دراسة السياسة الشرعية، وهو المنهج الذي امتاز وتفرد به إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله الجويني (ت: ٤٨٧هـ / ١٠٨٥م)؛ فظهر أثر كتابه البرهان في أصول الفقه في كتابه غياث الأمم في التياث الظلم في السياسة الشرعية. وتوزعت الدراسة على مقدمة وثلاثة أبواب وخاتمة.

في المقدمة تناول الباحث موضوع الدراسة ومشكلتها وأسئلتها وحدودها وفرضياتها وأهميتها ومسوغات اختيار موضوعها وأهدافها ومنهجها ومصادرها والدراسات السابقة فيها وخطة البحث. وفي الباب الأول تناول الباحث مفاهيم الدراسة وشخصية الإمام الجويني ومصنفاته الأصولية والسياسية وصلته بالوزير السلجوقي نظام الملك، ومنهج في دراسة السياسة الشرعية بالمقارنة مع مناهج النظر في التراث السياسي الإسلامي عموماً وطريقة الإمام الماوردي خصوصاً.

وفي الباب الثاني تناولت الدراسة دليلي الكتاب والسنة وما تضمنناه من قواعد الاستنباط، وكذا دليل الإجماع وأثر هذه الأدلة الثلاثة في السياسة الشرعية عند إمام الحرمين.

وفي الباب الثالث تناولت الدراسة دليل القياس وبقية الأدلة التبعية والمختلف فيها في علم الأصول وأثرها في السياسة الشرعية عند إمام الحرمين، وختم هذا الباب ببيان كليات التشريع ومقاصده عند إمام الحرمين وأثرها في السياسة الشرعية.

وفي الخاتمة تناول الباحث أهم نتائج الدراسة.
كلمات مفتاحية: أصول الفقه-السياسة الشرعية-التراث السياسي الإسلامي-الأدلة
الأصولية-الإمام الجويني-غياث الأمم-البرهان في أصول الفقه-أثر علم الأصول.



المحتويات

رقم الصفحة	الموضوع
i	فهرس المحتويات
x	قائمة الرسوم التوضيحية في الدراسة
xi	قائمة الجداول في الدراسة
xii	قائمة الاختصارات العربية
xiii	قائمة الاختصارات التركية
xiv	تصدير
مدخل	
1	موضوع البحث
1	أهمية البحث
2	مسوغات اختيار البحث
4	مشكلة البحث وأسئلته
6	فرضيات البحث
7	أهداف البحث
8	حدود البحث
10	منهج البحث
12	مصادر البحث
18	الدراسات السابقة
24	الباب الأول: علم أصول الفقه وأثره في التراث السياسي الإسلامي.. مدخل معرفي منهجي
24	الفصل الأول: التعريف بمصطلحات الدراسة وترجمة إمام الحرمين أبي المعالي الجويني
24	المبحث الأول: التعريف بمصطلحات الدراسة
25	المطلب الأول: التعريف بعلم أصول الفقه
27	المطلب الثاني: التعريف بالسياسة الشرعية
32	المطلب الثالث: التعريف بالتراث السياسي الإسلامي

35	المبحث الثاني: التعريف بالإمام الجويني وتراثه وصلاته بالسياسة في الدولة السلجوقية
35	المطلب الأول: التعريف بإمام الحرمين الجويني
36	المطلب الثاني: صلات الإمام الجويني بالسياسة وعلاقته الخاصة بنظام الملك ومكانته وتأثيره في الدولة السلجوقية
38	المطلب الثالث: خبرة الإمام الجويني بالسياسة وإدارة الشأن العام
45	المطلب الرابع: مصنفات الإمام الجويني وآثاره الأصولية والسياسية
49	المطلب الخامس: التعريف بكتابي البرهان والغياثي لإمام الحرمين
57	الفصل الثاني: مقدمات منهجية في تأثير علم أصول الفقه وفاعليته في التراث السياسي الإسلامي
57	المبحث الأول: أثر علم أصول الفقه في التراث السياسي الإسلامي في ضوء مقاصد علم الأصول
57	المطلب الأول: مفهوم الأثر وبيان المراد بأثر علم الأصول في التراث السياسي الإسلامي
58	المطلب الثاني: أثر علم أصول الفقه في التراث السياسي الإسلامي في ضوء مقاصد علم الأصول ووظائفه
62	المبحث الثاني: أثر علم أصول الفقه في التراث السياسي الإسلامي في ضوء نشأة علم الأصول واتجاهات التصنيف فيه ودعوات تجديده
62	المطلب الأول: أثر علم أصول الفقه في التراث السياسي الإسلامي في ضوء نشأة علم الأصول
64	المطلب الثاني: أثر علم أصول الفقه في التراث السياسي الإسلامي في ضوء اتجاهات التصنيف في علم الأصول
72	المطلب الثالث: أثر علم أصول الفقه في التراث السياسي الإسلامي في ضوء دعوات تجديد علم الأصول
75	الفصل الثالث: مناهج النظر والتصنيف في التراث السياسي الإسلامي
76	المبحث الأول: مناهج النظر في مصنفات الكتاب والأدباء والفلاسفة
76	المطلب الأول: منهج الكتاب والأدباء في تناول الظاهرة السياسية
79	المطلب الثاني: منهج الفلاسفة في تناول الظاهرة السياسية

82	المبحث الثاني: مناهج النظر في مصنفات خبراء السياسة وفقهاء العمران
82	المطلب الأول: منهج خبراء السياسة في تناول الظاهرة السياسية
84	المطلب الثاني: منهج فقهاء العمران في تناول الظاهرة السياسية وتقويمه بحسب علم أصول الفقه
88	المبحث الثالث: مناهج النظر في مصنفات المتكلمين والمتصوفة والوعاظ والمحتسبين والتأصحين
82	المطلب الأول: منهج المتكلمين في النظر في السياسة الشرعية
93	المطلب الثاني: منهج المتصوفة في النظر في السياسة الشرعية
96	المطلب الثالث: منهج الوعاظ والمحتسبين وفقهاء النصائح والآداب السلطانية في النظر في السياسة الشرعية
99	المبحث الرابع: مناهج النظر في مصنفات الفقهاء والأصوليين
99	المطلب الأول: منهج الفقهاء الفروعيين في النظر في السياسة الشرعية
101	المطلب الثاني: منهج فقهاء النظر الأصولي الكلي في السياسة الشرعية
107	الفصل الرابع: منهج الإمام الجويني في النظر والتصنيف في السياسة الشرعية
109	المبحث الأول: معالم منهج النظر الكلي في السياسة الشرعية عند إمام الحرمين
109	المطلب الأول: معالم منهج النظر الكلي في السياسة الشرعية عند إمام الحرمين من حيث الشكل
117	المطلب الثاني: معالم منهج النظر الكلي في السياسة الشرعية عند إمام الحرمين من حيث المضمون
132	المبحث الثاني: الفروق المنهجية بين الإمامين الجويني والماوردي وطريقتي فقهاء النظر الجزئي والكلي في السياسة الشرعية
132	المطلب الأول: انتقادات إمام الحرمين لطريقة فقهاء الفروع بشكل عام
134	المطلب الثاني: انتقادات إمام الحرمين لطريقة الإمام الماوردي بشكل خاص
137	الباب الثاني: أدلة الكتاب والسنة والإجماع في علم الأصول وأثرها في السياسة الشرعية عند إمام الحرمين
138	تمهيد: حقيقة الدليل الشرعي وأقسامه ومراتبه وأثرها في السياسة الشرعية
139	المطلب الأول: حقيقة الدليل وأقسامه وأثرها في السياسة الشرعية
148	المطلب الثاني: مراتب الأدلة الشرعية وأثرها في السياسة الشرعية

157	الفصل الأول: دليل الكتاب والسنة وما يتعلق بهما من مباحث الألفاظ في علم الأصول وأثرها في السياسة الشرعية عند إمام الحرمين
158	المبحث الأول: دليلا الكتاب والسنة في علم الأصول وأثرها في السياسة الشرعية
161	المطلب الأول: أقسام الخبر وأثرها في السياسة الشرعية
164	المطلب الثاني: التعديل والتجريح وأثرها في السياسة الشرعية
167	المطلب الثالث: أفعال النبي ﷺ وتصرفاته وأثرها في السياسة الشرعية
174	المبحث الثاني: مسائل اللغات وأثرها في السياسة الشرعية
174	المطلب الأول: مسألة الحقائق اللغوية والعرفية والشرعية وأثرها في السياسة الشرعية
175	المطلب الثاني: مسألة اللفظ المشترك وأثرها في السياسة الشرعية
177	المبحث الثالث: مسائل الأمر والنهي وأثرها في السياسة الشرعية
177	المطلب الأول: مسألة صيغة الأمر وأثرها في السياسة الشرعية
178	المطلب الثاني: مسألة اقتضاء الأمر التكرار وأثرها في السياسة الشرعية
180	المطلب الثالث: مسألة اقتضاء الأمر الفور وأثرها في السياسة الشرعية
181	المطلب الرابع: مسألة تضمن الصيغة المطلقة في النهي فساد المنهي عنه وأثرها في السياسة الشرعية
182	المطلب الخامس: اجتماع امتثال الأمر مع استمرار حكم العصيان في مسألة توسّط الأرض المغصوبة وأثرها في السياسة الشرعية
185	المبحث الرابع: مسائل العام والخاص وأثرها في السياسة الشرعية
185	المطلب الأول: مسألة صيغ العموم وأثرها في السياسة الشرعية
186	المطلب الثاني: مسألة اندراج العبيد في المطلق من الألفاظ وأثرها في السياسة الشرعية
186	المطلب الثالث: مسألة اشتغال جمع السلامة المذكر على النساء وأثرها في السياسة الشرعية
187	المطلب الرابع: استغراق لفظة "مَنْ" للإناث وأثرها في السياسة الشرعية
188	المطلب الخامس: مسألة الصيغة المقيدة بالقرائن الحالية وأثرها في السياسة الشرعية
190	المطلب السادس: مسائل الاستثناء وأثرها في السياسة الشرعية
192	المطلب السابع: مسألة التخصيص وتأخيره إلى وقت الحاجة وأثرها في السياسة الشرعية

193	المطلب الثامن: مسألة تخصيص عموم الكتاب بخبر الأحاد وأثرها في السياسة الشرعية
194	المطلب التاسع: مسألة تخصيص عموم الكتاب بالقياس وأثرها في السياسة الشرعية
195	المبحث الخامس: مسائل المحمل والمبين والظاهر والمؤول وأثرها في السياسة الشرعية
195	المطلب الأول: مسائل المحمل والمبين وأثرها في السياسة الشرعية
199	المطلب الثاني: مسائل الظاهر والمؤول وأثرها في السياسة الشرعية
202	الفصل الثاني: دليل الإجماع في علم الأصول وأثره في السياسة الشرعية عند إمام الحرمين
205	المبحث الأول: مسائل تصور الإجماع وإثبات حجته ومسلك ثبوته وأثرها في السياسة الشرعية
205	المطلب الأول: مسألة تصور وقوع الإجماع وأثرها في السياسة الشرعية
213	المطلب الثاني: مسألة حجية الإجماع وأثرها في السياسة الشرعية
220	المطلب الثالث: مسألة مستند الإجماع وأثرها في السياسة الشرعية
222	المبحث الثاني: مسائل صفة أهل الإجماع وعددهم وأثرها في السياسة الشرعية
222	المطلب الأول: مسألة صفة المجمعين وأثرها في السياسة الشرعية
225	المطلب الثاني: مسألة عدد أهل الإجماع وأثرها في السياسة الشرعية
227	المبحث الثالث: مسائل الزمن المعتبر في الإجماع ووجه انعقاده والأمر الذي ينعقد فيه وعنه وأثرها في السياسة الشرعية
227	المطلب الأول: مسألة اشتراط انقراض المجمعين وأثرها في السياسة الشرعية
230	المطلب الثاني: مسألة فيما إذا سكّت العلماء عن قول واحد من المجتهدين وأثرها في السياسة الشرعية
238	المطلب الثالث: مسألة اختلاف علماء العصر على قولين ثم رجوع أحد الفريقين لرأي الآخر وأثرها في السياسة الشرعية
245	المطلب الرابع: مسألة في الأمر الذي ينعقد الإجماع فيه وأثره في السياسة الشرعية
251	المبحث الرابع: مسائل اتفاق أهل المدينة وحكم خرق الإجماع وأثرها في السياسة الشرعية
251	المطلب الأول: مسألة اتفاق أهل المدينة وأثرها في السياسة الشرعية
255	المطلب الثاني: مسألة حكم خرق الإجماع وأثرها في السياسة الشرعية

263	المبحث الخامس: الإجماعات الواردة في كتاب الغياثي، وبيان طريقة الإمام الجويني في البناء عليها في السياسة الشرعية
263	المطلب الأول: الإجماعات ذات الصلة بالسياسة الشرعية في كتاب الغياثي لإمام الحرمين ودقتها ومقارنتها بالإجماعات المنقولة في كتب الإجماع
271	المطلب الثاني: طريقة الإمام الجويني في البناء على أصل الإجماع وتطبيقاتها في السياسة الشرعية
277	الباب الثالث: القياس وبقية الأدلة الفرعية في علم الأصول وأثرها في السياسة الشرعية عند إمام الحرمين
277	الفصل الأول: دليل القياس في علم الأصول وأثره في السياسة الشرعية عند إمام الحرمين
279	المبحث الأول: حقيقة القياس وإثبات حجته وأثرها في السياسة الشرعية
279	المطلب الأول: حقيقة القياس وأثرها في السياسة الشرعية
279	المطلب الثاني: مسائل حجية القياس وجواز التعبد به ووقوعه في الشريعة وأثرها في السياسة الشرعية
288	المبحث الثاني: أقسام القياس وأنواعه وأثرها في السياسة الشرعية
288	المطلب الأول: القياس في معنى الأصل وأثره في السياسة الشرعية
293	المطلب الثاني: قياس المعنى وأثره في السياسة الشرعية
302	المطلب الثالث: قياس الشبه وأثره في السياسة الشرعية
303	المبحث الثالث: أحكام السياسة الشرعية بين التعليل والتعبد
303	المطلب الأول: تعليل الأحكام ورعاية المصالح في الشريعة وأثره في السياسة الشرعية
305	المطلب الثاني: انقسام الأحكام الشرعية إلى ما يعلل وما لا يعلل وأثره في السياسة الشرعية
306	المطلب الثالث: المعدول به عن القياس وأثره في السياسة الشرعية
309	المطلب الرابع: الأصل في الأحكام الشرعية من حيث التعبد والتعليل وأثره في السياسة الشرعية
312	المبحث الرابع: تطبيقات الاجتهاد القياسي عند إمام الحرمين في السياسة الشرعية

312 المطلب الأول: تطبيقات متنوعة على قياس المعنى في السياسة الشرعية

314 المطلب الثاني: تطبيقات متنوعة على قياس الشبه في السياسة الشرعية

316 الفصل الثاني: الأدلة التبعية والمختلف فيها في علم الأصول وأثرها في

316 السياسة الشرعية عند إمام الحرمين

316 المبحث الأول: أصل الاستصحاب في علم الأصول وأثره في السياسة الشرعية

318 المطلب الأول: حجية أصل الاستصحاب في علم الأصول وأثره في السياسة

الشرعية

322 المطلب الثاني: تطبيقات على الاجتهاد الاستصحابي عند إمام الحرمين في

السياسة الشرعية

326 المبحث الثاني: أصول شرع من قبلنا وقول الصحابي والاستحسان وأثرها في

السياسة الشرعية

326 المطلب الأول: الاحتجاج بشرع من قبلنا وأثره في السياسة الشرعية

328 المطلب الثاني: الاحتجاج بقول الصحابي وأثره في السياسة الشرعية

329 المطلب الثالث: الاحتجاج بالاستحسان وأثره في السياسة الشرعية

331 المبحث الثالث: أصل الاستصلاح في علم الأصول وأثره في السياسة الشرعية

331 المطلب الأول: حجية الاستدلال في علم الأصول وأثرها في السياسة الشرعية

339 المطلب الثاني: تطبيقات على الاجتهاد الاستصلاحي في السياسة الشرعية

344 المبحث الرابع: الذرائع والمآلات وأثرهما في السياسة الشرعية

346 المطلب الأول: الاحتجاج بسد الذرائع في علم الأصول وأثره في السياسة الشرعية

354 المطلب الثاني: فقه التوقع والاستشراف في السياسة الشرعية

355 المطلب الثالث: فقه التقدير والافتراض عند إمام الحرمين وأثره في السياسة

الشرعية

358 الفصل الثالث: كليات التشريع ومقاصده في علم الأصول وأثرها في

السياسة الشرعية

360 المبحث الأول: حقيقة مقاصد الشريعة وأقسامها وأثرها في السياسة الشرعية

360 المطلب الأول: حقيقة مقاصد الشريعة وأقسامها وأثرها في السياسة الشرعية

365 المطلب الثاني: حقيقة المصلحة والمفسدة وأثرها في السياسة الشرعية

371	المبحث الثاني: تقسيمات المصلحة ومراتبها في علم الأصول وأثرها في السياسة الشرعية
371	المطلب الأول: تقسيم المصالح من حيث قوتها الذاتية وأثره في السياسة الشرعية
378	المطلب الثاني: أقسام المصالح من حيث الكليات التي تعود عليها وأثره في السياسة الشرعية
394	المطلب الثالث: أقسام المصالح من حيث مقدار شمولها وأثره في السياسة الشرعية
397	المطلب الرابع: أقسام المصالح من حيث القصور والتعدي وأثره في السياسة الشرعية
401	المطلب الخامس: أقسام المصالح والمفاسد من حيث القطع والظن وأثره في السياسة الشرعية
405	المطلب السادس: أقسام المصالح من حيث الوقوع والتوقع وأثره في السياسة الشرعية
410	المطلب السابع: أقسام المصالح من حيث الدوام والوقوع وأثره في السياسة الشرعية
411	المطلب الثامن: أقسام المصالح من حيث الدار التي تعود عليها وأثره في السياسة الشرعية
412	المطلب التاسع: أقسام المصالح من حيث الفوات والتدراك وأثره في السياسة الشرعية
414	المطلب العاشر: أقسام المصالح من حيث الاعتبار وعدمه وأثره في السياسة الشرعية
421	المبحث الثالث: تطبيقات الاجتهاد المقاصدي عند إمام الحرمين في السياسة الشرعية
421	المطلب الأول: الاجتهاد المقاصدي في فتوى منع إمام الحرمين الوزير نظام الملك من أداء فريضة الحج وتحريمه تخليه عن منصبه
427	المطلب الثاني: الاجتهاد المقاصدي في دعوة إمام الحرمين الوزير نظام الملك إلى الاستيلاء على الخلافة العباسية وعزل الخليفة والسلطان
438	المطلب الثالث: الاجتهاد المقاصدي في إيجاب إمام الحرمين ادخار الأموال
440	المطلب الرابع: الاجتهاد المقاصدي في إيجاب إمام الحرمين فرض الضرائب وتوظيفها على الأغنياء

444	نتائج الدراسة
448	المصادر والمراجع



قائمة الرسوم التوضيحية في الدراسة

رقم الصفحة في الدراسة	اسم الرسم التوضيحي	رقم الرسم التوضيحي بحسب القائمة
120	القطعيات والظنيات في السياسة الشرعية	الرسم رقم ١ -
150	ترتيب الأدلة عند إمام الحرمين في متن الورقات	الرسم رقم ٢ -
152	ترتيب الأدلة عند الإمام الشافعي	الرسم رقم ٣ -
152	ترتيب الأدلة عند إمام الحرمين في كتاب البرهان	الرسم رقم ٤ -

قائمة الجداول في الدراسة

رقم الصفحة في الدراسة	اسم الجدول	رقم الجدول بحسب القائمة
121-123	القطيعات والظنيات في السياسة الشرعية في كتاب الغياثي	الجدول رقم ١ -
263-265	الإجماعات الواردة في كتاب الغياثي	الجدول رقم ٢ -
425	الاجتهاد المقاصدي في فتوى إمام الحرمين منع الوزير نظام الملك من الذهاب إلى الحج	الجدول رقم ٣ -
437	الاجتهاد المقاصدي في دعوة إمام الحرمين نظام الملك للاستيلاء على الخلافة العباسية وعزل الخليفة والسلطان	الجدول رقم ٤ -
439	الاجتهاد المقاصدي في فتوى إمام الحرمين إيجاب ادخار الأموال في بيت المال	الجدول رقم ٥ -
443	الاجتهاد المقاصدي في إيجاب إمام الحرمين فرض الضرائب وتوظيفها على الأغنياء	الجدول رقم ٦ -

قائمة الاختصارات العربية

أ. د. : أستاذ دكتور

أ. هـ. : انتهى

إلخ : إلى آخره

ت : توفي

ج : جزء

د. : دكتور

ش : شرح

ص : صفحة

ط. : طبعة

ع : عدد

م : ميلادي

هـ : هجري

KISALTMALAR LİSTESİ

c. : cilt
çev. : çeviren
DİA : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1988-2016
ed.: editör
Ens. : Enstitü
h. : Hicrî
haz. : hazırlayan
Hz. : Hazreti
İSAM : İslâm Araştırmaları Merkezi
m. : Milâdî
NEÜ : Necmettin Erbakan Üniversitesi
nr. : numara
nşr. : neşreden (tahkik eden)
ö. : ölümü, ölüm tarihi
s. : sayfa
sy. : sayı
TC: Türkiye Cumhuriyeti
thk. : tahkik
trc.: tercüme, tercüme eden
vb.: ve benzeri
vd.: ve devamı
y.: yıl

تصدير

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم على سيد الأنبياء وإمام المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعه بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد؛ فإن تراثنا الإسلامي مختلف الفنون ومتنوع العلوم، وهو في الوقت نفسه ثري بمناهج التناول، وطرائق التصنيف.

ومن أعظم العلوم التي عرفتتها الحضارة الإسلامية علم أصول الفقه وهو من العلوم الشريفة التي ازدوج فيها العقل والسمع، واصطحب فيها الرأي والشرع^(١)، وهو علم الاجتهاد والرأي في الأحكام الشرعية العملية التي تشتمل فيما تشتمله على أحكام التصرفات والأفعال السياسية، و"الوجه لكل متصدٍ للإقلال بأعباء الشريعة أن يجعل الإحاطة بالأصول شوقه الأكيد، وينص مسائل الفقه عليها نص من يحاول بإيرادها تهذيب الأصول، ولا ينزف جمام الذهن في وضع الوقائع مع العلم بأنها لا تنحصر مع الذهول عن الأصول"^(٢).

وقد تنوعت مناهج التراث الإسلامي في دراسة المجال السياسي، بيد أن أعمق تلك المناهج التي عرفها تراثنا هو المنهج الأصولي الذي امتاز به إمام الحرمين عبد الملك بن يوسف الجويني (ت ٤٧٨ هـ)، فتجلت آثار مسائله الأصولية التي خطّها في كتاب "البرهان في علم أصول الفقه" -وخصوصاً قسم الأدلة- في كتابه الآخر في السياسة الشرعية المسمى بـ "غياث الأمم في التياث الظلم".

ورغم إمكانات هذا العلم وقدراته في دراسة السياسة الشرعية إلا أن ضعف التمكن منه حال دون الانتفاع منه وجرت انتقادات غير دقيقة من أصدقاء التراث الإسلامي، وافتراءات غير منصفة من أعدائه.

ومن أجل الحيلولة بين الأمة وانتفاعها بهذا العلم في هذا العصر الذي يتسم بالسيولة المعرفية ويتحتم فيه الضبط المنهجي سلط بعض المستشرقين والمستغربين سهامهم المسمومة نحوه^(٣)، بل شكك بعضهم بإمكان التأصيل نفسه وزعم أنه مستحيل^(٤).

وهذه الدراسة محاولة للفت الأنظار إلى هذا العلم، وإعادة الثقة به، وتقديم أنموذج لدراسة السياسة الشرعية من منظور أصولي، من خلال رصد هذا المنهج الكليّ وبيان معالمه وآثاره في السياسة الشرعية مع مقارنته بالمناهج الأخرى عامة، ومنهج معاصره الإمام الماوردي (ت ٤٥٠ هـ) خاصة.

وأنت الدراسة في ثلاثة أبواب توزعت عليها فصولها ومباحثها، وتركز الباب الأول على المادة النظرية المتعلقة بالمنهج الأصولي الذي اشتهر به إمام الحرمين، فيما تركز البابان: الثاني والثالث على تطبيق هذا المنهج في دراسة السياسة الشرعية بحسب الترتيب الأصولي للمباحث والمسائل؛ فاختص الباب الثاني بأدلة

(١) الغزالي: المستصفى (ص: ٤).

(٢) من عبارات إمام الحرمين التي نقلها الإمام الزركشي عن كتابه النفيس المفقود: المدارك. ينظر: البحر المحيط في أصول الفقه (١/ ٢١).

(٣) محمود عبد الرحمن عبد المنعم: رؤية المستشرقين والمستغربين لنشأة علم أصول الفقه وتفنيدها، دراسة تحليلية ناقدة (ص: ٤-٩).

(٤) محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي (ص: ٩).

الكتاب والسنة والإجماع، واختص الثالث بالقياس وببقية الأدلة الفرعية، وختم بمقاصد الشريعة وأثرها في السياسة الشرعية.

ولم يكن للباحث أن يتهدى إلى موضوع هذه الدراسة فضلاً عن كتابتها وإتمامها لولا توفيق الله تعالى وتفضله أولاً وآخر، ظاهراً وباطناً فله سبحانه الحمد والشكر كما يحب ربنا أن يشكر ويحمد. ولأن من شكر الله تعالى شكر من كان له فضل في إتمام هذه الرسالة وإنضاجها فإنني أسجل شكري لمشرفي الفاضل الأستاذ الدكتور البروفيسور أحمد يمان حفظه الله لما تفضل به من قبول الإشراف على هذه الرسالة، ولما قدم من التوجيهات لي طيلة فترة الدراسة فكان نعم الأستاذ ونعم الوالد. وكذلك أتقدم بالشكر الجزيل لأعضاء لجنة المناقشة الذين تفضلوا بمناقشة هذه الرسالة وتصويبها وتسديدها بالملاحظات النافعة المفيدة.

كذلك أتقدم بالشكر الجزيل إلى كل من كان له فضل في توفير كل ما من شأنه أن يجعل الرسالة بهذا الشكل بفضل رأي أو كتاب أو نصيحة أو مشورة فنية أو تقنية وأخص بالذكر أعضاء الهيئة التدريسية في جامعتي نجم الدين أربكان ومن قبل أساتذتي في الجامعة الإسلامية بغزة الذين كان لهم بالغ الأثر في توجيه الباحث وعلى رأسهم فضيلة مشرفي السابق أ. د. مازن هنية حفظه الله، كما أخص فضيلة أستاذي الدكتور محمد همام ملحم على متابعته كتابتي في هذا الموضوع وعلى تشجيعه الدائم من أجل إتمام الكتاب فيه.

ولا أنسى في هذا المقام شكر أبي وأمي الذين ما فتئا يدعوان الله وَجِبَّ ليلاً ونهاراً أن يتمم الله علي هذا العمل المبارك.

كما أشكر زوجتي الفاضلة نور الجعفرأوي، وولدي سعد، وابنتي ليان ومريم الذين جمعت عليهم هموم الغربة خارج فلسطين والانشغال عنهم بالدراسة والعمل.

محمود النفار

قونيا

٢٠٢١م

مدخل

أولاً: موضوع البحث:

تشكل مادة هذه الدراسة من علمين: علم أصول الفقه، وعلم السياسة الشرعية إلا أنها ليست بحثاً متمحضاً في واحد منهما، فمن جهة لا تعد الدراسة كتاباً في الأصول الغرض منه بيان الفكر الأصولي لإمام الحرمين، ومن جهة أخرى ليست كتاباً في السياسة الشرعية الغرض منه بيان الفكر السياسي له. وتشبه هذه الدراسة كتب تخريج الفروع على الأصول من حيث إنه-أي: هذا العلم- لا يستقل بمسائل الأصول ولا بمسائل الفروع بل إن المقصد منه بيان أصول الفروع^(١)، وعلى ذلك يمكن عدها ضمن الدراسات الأصولية.

وإذا قلنا إنها نظر في السياسة الشرعية من نافذة علم الأصول وأن المقصد منها هو وصل السياسة بالأصول صح القول إنها معدودة في دراسات السياسة الشرعية. والحق أن هذه الدراسة مزيج من هذا وذاك وإن كان الأقرب أن تعدّ في الدراسات الأصولية نظير تعداد العلماء طريقة تخريج الفروع على الأصول-وإن ترتبت أبوابها بحسب أبواب الفقه^(٢)-ضمن طرائق التصنيف في علم الأصول^(٣).

لذلك ترجمنا للرسالة ب"أثر علم أصول الفقه في التراث السياسي الإسلامي" في إشارة إلى أن المقصود هو هذا العلم ورصد أثره، كما جرينا في تقسيم الدراسة على اعتماد المباحث والمسائل الأصولية أصلاً دون الالتفات إلى جمع المادة السياسية في موطن واحد، وصنيعنا في هذا قريب من صنيع الإمام الإسكندر (ت ٧٧٢ هـ / ١٣٧٠ م) في التمهيد والإمام ابن التلمساني (ت ٧٧١ هـ / ١٣٦٩ م) في مفتاح الوصول. والحاصل أن موضوع الدراسة أصولي وإن تغشّى بأغشية السياسة الشرعية، ومسائل السياسة الشرعية إنما تذكر للتنبيه والتوسل بها إلى منهج دراستها وهو المنهج الأصولي، وكأنّ موضوعها هو أصول فقه السياسة الشرعية عند إمام الحرمين.

ثانياً: أهمية البحث:

تظهر أهمية الدراسة من خلال اعتبارات مختلفة؛ فمن حيث الموضوع طرقت الدراسة موضوع المنهج في دراسة السياسة من خلال تناول أثر علم أصول الفقه في التراث السياسي الإسلامي عند شخصية لها ريادة في علمي أصول الفقه والسياسة الشرعية هي إمام الحرمين الجويني.

(١) الزنجاني: تخريج الفروع على الأصول (ص: ٣٤-٣٥)، وينظر: يعقوب الباسين: التخرّيج عند الفقهاء والأصوليين (ص: ٤٩).

(٢) وذلك مثل الإمام الزنجاني الذي رتب كتابه على ثلاثين كتاباً أو باباً فقهياً.

(3) Şamil Şahin, Tahrîcu'l-Furû' Ale'l-Usûl Yöntemi, Eskişehir, osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl: 2017, Cilt: 4, Sayı: 7, s. 189.

ومن حيث العلوم موضوع الدراسة؛ ف"العلم الفاعل" فيها هو علم الأصول، وهو أعظم علوم المنهج التي ابتكرها العقل المسلم، و"العلم المتفاعل معه" هو علم السياسة الشرعية، وهو أكثر العلوم حيوية وتفاعلاً مع الشأن العام.

ومن حيث التوقيت: تأتي الدراسة في الوقت الذي تراجع الاهتمام بعلم الأصول في دراسة الشأن العام، وذلك لصالح مناهج أخرى يراها البعض أليق بالمجال السياسي خاصة مثل: المقاصد والسنن والعمران والقيم^(٤)، وذلك على الرغم من أهميتها وتكاملها مع المنهج الأصولي بل إن بعضها-وأعني: المقاصد-جزء لا يتجزأ من مباحث علم الأصول التي لا تنفك عنه^(٥).

ومن جهة أخرى يعاني التصنيف في السياسة الشرعية من إشكالات منهجية سببها ضعف قدرة الباحث المعاصر على التعامل مع المصادر الأصولية لصعوبتها ووعورة ألفاظها في ظل الفصل بين التخصصات في الدراسة الأكاديمية في معظم الكليات الإسلامية^(٦).

ومن حيث الجدة تطرح الدراسة مباحث علم الأصول ومسائله عند إمام الحرمين نموذجاً إرشادياً في دراسة المجال السياسي، وهو ما من شأنه أن يفتح آفاقاً رحبة للباحثين في دراسة القضايا المعاصرة في السياسة الشرعية عبر محاكاة هذا النموذج والإفادة منه.

ثالثاً: مسوغات اختيار البحث:

في النظر المعاصر إلى علم أصول الفقه تشكلت قناعة لدى بعض الباحثين مفادها أن علم أصول الفقه عجز ولا زال عن الإسهام الفاعل في دراسة السياسة الشرعية^(٧)، فدعوا إلى تجاوزه والقفز عنه إلى مناهج أخرى أكثر قدرة على الوفاء بحاجاتها.

وترافق إطلاق هذه الأحكام مع سيل من الانتقادات لهذا العلم واتهامه بالجمود والإمعان في طرح القضايا النظرية والمسائل الكلامية والنقاشات الجدلية والأمثلة الافتراضية بعيداً عن إشكالات الواقع وتحدياته^(٨).

(٤) انظر على سبيل المثال زعم عبد الغني الفقيه أن للسياسة الشرعية عند الجويني أصولاً ومبادئ غير تلك التي عرفها الأصوليون، وأن الاشتغال بالفقه السياسي له أصول تغاير أصول الفقه العام. عبد الغني الفقيه: النظر المصلحي والمنهج الكلي في فقه السياسة الشرعية، استثمار كلي المصلحة وتطبيقاته السياسية عند الجويني نموذجاً (ص: ١٤).

(٥) حول إشكالية استقلال علم المقاصد عن علم الأصول ينظر:

Mehmet Aziz YAŞAR, Makâsıdü'ş-Şeri'ânın Teorik Boyutu ve Müstakil Delil Olma Problemi, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yıl: 2019 Cilt:19 Sayı:2, s. 466-472, Ahmet Yaman, "İslâm Hukuku İlmi Açısından Makâsıd İctihadının veya Gâî/Teolojik Yorum Yönteminin İlkeleri Üzerine", Makâsıd ve İctihad, ed. Ahmet Yaman, (İstanbul: İFAV, 2017), 165.

(٦) جميلة بوخاتم: التجديد في أصول الفقه، دراسة نقدية (ص: ٥٣)، بحث منشور ضمن مجلة المسلم المعاصر، العدد: ١٢٥-١٢٦، ٢٠٠٧م.

(٧) حسن الترابي: قضايا التجديد، نحو منهج أصولي (ص: ١٨٩)، وفيه ذكر الترابي أن مقررات علم الأصول باتت عقيمة لا تكاد تلد فقهاً البتة، بل بدلاً لا ينتهي.

(٨) أحمد الريسوني: علم أصول الفقه في ضوء مقاصده (ص: ٥٠).

وقد غدى هذه القناعة وأطلق شرارتها كثير من المستشرقين الذي تحيزوا لأسباب عديدة ضد هذا العلم فرأوا أدوات بنائه معاول هدم وأطلقوا الأحكام في حقه جزافاً دون اختبار مقولاتهم في مخالفة صارخة لأحد أهم بدهيات البحث العلمي الذي يتشدقون به^(٩).

كما أنهم بعض أتباع المستشرقين فقهاء السياسة الشرعية بشكل عام والإمامين الماوردي (ت ٤٥٠هـ/ ١٠٥٨م) والجويني بشكل خاص بتوظيف علم الأصول في تسوية الواقع وإضفاء الشرعية عليه، وتحقيق أهواء سياسة العصور السابقة^(١٠).

ومن ناحية أخرى غاب عن كثير من الناظرين في التراث السياسي الإسلامي فكرة المنهج الكامن فيه، وخاصة المنهج الأصولي أو منهج النظر الكلبي الذي امتاز به إمام الحرمين^(١١).

وبخصوص السياسة الشرعية توجهت الأنظار نحو منهج الإمام الماوردي وطريقته في تناول السياسة الشرعية^(١٢) وهي الطريقة التي يعارضها إمام الحرمين وصنف كتابه بغرض نقدها وعرض طريقته الجديدة في النظر السياسي^(١٣)، بيد أن هذه الطريقة لم تلق صداها في البحث السياسي المعاصر بحسب ملاحظة الباحث.

ثم إنه غاب عن كثير من الباحثين في التراث السياسي لإمام الحرمين منهجه الجديد في دراسة السياسة الشرعية فعقدوا مقارنات بينه وبين الماوردي على أساس المنهج الفروعى الذي سلكه الأخير^(١٤).

(٩) ينظر على سبيل المثال: كولسون: في تاريخ التشريع الإسلامي (ص: ١٨).

(١٠) ينظر مقدمة رضوان السيد لكتاب تحفة الترك فيما يجب أن يعمل في الملك للإمام الطرسوسي (ص: ١٩)، يقول رضوان السيد: "بذل فقهاء هذه المرحلة جهوداً جبارة، من أجل تبرير تصرفات الملوك وإضفاء الشرعية عليها. وما لم يجدوه من تشريع في هذا المجال في الكتاب والسنة صريحاً، استنبطوه منهما تأويلاً وقياساً واستحساناً واستصحاباً وسداً لذرائع، وتحقيقاً لمقاصد ومصالح مرسله، أو بمفاهيم الإشارة والموافقة والمخالفة، ودلالاتي الأولى والاعتضاء، والعام المخصص بالقياس أو المصلحة، والمطلق المقيد بالعقل أو المقاصد، إلى غير ذلك من أساليب الاستنباط التي أوهنت النصوص، وحولت علم أصول الفقه لعبة شطرنج يتلهى بها الفقهاء، ويستفيد منها الحكام".

(١١) ينظر مقدمة هبة رؤف عزت لكتاب فقه الواقع في التراث السياسي الإسلامي (ص: ١٣-١٤)، حيث انتقدت دراسة الفكر السياسي للجويني دون النظر في كتاب البرهان، ودراسة السياسة الشرعية لابن تيمية دون مطالعة درء تعارض العقل والنقل.

Mehmet Aziz YAŞAR, Makâsıd-ı Şer'i'nin Teorik Boyutu ve Müstakil Delil Olma Problemi, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yıl: 2019 Cilt: 19 Sayı: 2, s. 466-472, Ahmet Yaman, "İslâm Hukuku İlmi Açısından Makâsıd İctihadının veya Gâî/Teolojik Yorum Yönteminin İlkeleri Üzerine", Makâsıd ve İctihad, ed. Ahmet Yaman, (İstanbul: İFAV, 2017), 165.

(١٢) نصر محمد عارف: في مصادر التراث السياسي الإسلامي دراسة في إشكالية التعميم قبل الاستقراء والتأصيل (ص: ٦٥).

(١٣) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٢٩٩).

(١٤) مثال ذلك كتاب الإمامة بين الماوردي والجويني من خلال كتابي الأحكام السلطانية وغيث الأمم، دراسة مقارنة لعبد الغني الفقيه، وينظر أيضاً:

Ahkâmü's-Sultaniye ve Giyasü'l-Ümem Bağlamında Ebû Ya'lâ ve Cüveynî'nin Yönetimle İlgili Görüşlerinin Analizi, Doktora Tezi, Yazar: Ahmad Ali Hussein Al-Ezzi, Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Özcan\ Sakarya Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı / Temel İslam Bilimleri Bilim Dalı

بل إن الإمام الإسنوي وهو من فقهاء المذهب الشافعي فروعاً وأصولاً زعم أن إمام الحرمين سلك بكتاب الغيائي مسلك الأحكام السلطانية للإمام الماوردي^(١٥).

وكان من تجليات هذا الخلل محاكمة المواقف والآراء السياسية في التراث الإسلامي إلى الواقع وتسويغه مع قطع النظر عن المنهج الاجتهادي الذي تأسست عليه تلك الآراء^(١٦).

لأجل كل ذلك انتدب الباحث لتأكيد الإمكانيات والقدرات التي يتمتع بها علم أصول الفقه والتي تركت أثرها في أحد أهم مصنفات التراث السياسي الإسلامي على الإطلاق لا من خلال النقاش النظري فحسب بل عبر اختبار نموذج من نماذج هذا التراث وملاحظة الصنعة الأصولية ومناهج النظر وقوانين الفكر التي ضمّنها إمام الحرمين كتابه الغيائي.

رابعاً: مشكلة البحث وأسئلته:

سبقت الكتابة في علم أصول الفقه الكتابة في علم السياسة الشرعية^(١٧)، ويلزم من ذلك علاقة بين العلمين، خاصة وأنهما ابتكار عقلية واحدة امتلكت ذات الأدوات المنهجية والاجتهادية في الأصول والفروع، وبشكل أدق نقول إن شكل هذه العلاقة هي التأثير باعتبار علم أصول الفقه أصل علم السياسة الشرعية، وبالتالي فإن العلم الثاني هو فرع الأول، ويكأنّ بينهما علاقة تضاف^(١٨).

يضاف إلى ذلك أن علم أصول الفقه مصنف ضمن علوم الآلة فيما علم السياسة الشرعية مصنف ضمن علوم المقاصد^(١٩).

وتأسيساً على هذا نقول إن الزعم بافتراق العلمين غريب على بدهيات البحث العلمي التي تقضي باجتماعهما في البناء والتأسيس^(٢٠).

وأشدّ منه غرابة الزعم بأن علم أصول الفقه عجز عن الوفاء بالحاجات السياسية للأمة^(٢١) دون اختبار هذه الدعوى بسبر إمكانيات هذا العلم وتقييم أدواره المنهجية وأدواته المعرفية.

(١٥) الإسنوي: المهمات في شرح الروضة والرافعي (١/ ١٢٣).

(١٦) مثال ذلك كتاب الأمانة الدستورية في الحضارة الإسلامية من الفتنة الكبرى إلى الربيع العربي لمحمد المختار الشنقيطي (ص: ٧١-٧٤، ٢٥٨-٢٥٩).
(١٧) أول مصنف في علم أصول الفقه كتبه الإمام الشافعي (ت ٢٠٤هـ) فيما أول مصنف مستقل في فقه السياسة الشرعية وصل إلينا هو كتاب الأحكام السلطانية للإمام الماوردي (ت ٤٥٠هـ). هذا مع العلم بأننا جرينا على الفصل بين مصنفات السير والجهاد من جهة ومصنفات السياسة الشرعية من جهة أخرى فالأولى ألصق بكتب الفروع وأما الثانية فهي تتناول مسائل الإمامة بشكل مباشر.

(١٨) التضاف هو أن يكون تصور كل واحد من الأمرين موقوفاً على تصور الآخر مثل الأبوة والبنوة. ينظر: الجرجاني: التعريفات (ص: ٦٠).
(19) Adem Yigin, Fıkıh Usûlünün İlimler Arasındaki Konumu, Usul İslam Araştırmaları, Cilt: 20, Sayı: 20, s. 33-35.

(٢٠) إبراهيم البيومي غانم: السياسة الشرعية وأسئلة الواقع (ص: ٤٧٢)، ضمن كتاب نحو دراسة النظم السياسية من منظور حضاري مقارنة، مداخل منهجية.

(٢١) ينظر هذا الزعم عند كل من: محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية (ص: ٥٣-٥٨)، حسن الترابي: تجديد الفكر الإسلامي (ص: ٣٤)، محمد مهدي شمس الدين: الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي (ص: ٨٦-٩٥)، نعمان الجعيم: إعادة صياغة علم أصول الفقه، اتجاهات ومقترحات (ص: ١٨٨)، بحث منشور ضمن مجلة المسلم المعاصر، العدد: ١٢٥-١٢٦، ٢٠٠٧م.

بيد أن المشكلة أن علم أصول الفقه من العلوم التي غلب عليها التجريد في النظر والجدل في الحجاج وندرت فيها الأمثلة ذات الصلة بالسياسة الشرعية^(٢٢)، وهو ما يجعل من ملاحظة أثرها في السياسة الشرعية أمراً عسيراً.

ومن جهة أخرى غلب على كتب السياسة الشرعية طريقة فقهاء الفروع والتي يكتفي الفقهاء فيها عادة بذكر الأحكام ونقل المذاهب دون العناية بذكر المباحث والمسائل الأصولية التي تأسست عليها تلك الأحكام باعتبار محلها كتب الأصول لا كتب الفروع.

ولا يقال إن كتب تخريج الفروع على الأصول قد تكفلت بجسر الهوة بين العلمين، ذلك أنها جسرت الهوة بين علم الأصول والفروع في مباحث ومسائل علم الفروع لا في مباحث ومسائل السياسة الشرعية التي تتطلب نظراً خاصاً.

ثم إن الأمر يزداد صعوبة حينما يكون التراث موضوع الدراسة هو تراث إمام الحرمين؛ فتراثه الأصولي وصف بأنه لغز من ألغاز الأمة لغزاً أسلوبه، وصعوبة معانيه، وفراة تحقيقاته، وعمق استشكالاته، والناظر فيه بحاجة إلى غوص في المعاني، وثقابة في الذهن، وذكاء في القريحة، وسعة في العلم والتحقيق، ولأجل ذلك قلّ من انتدب لشرح معانيه^(٢٣).

وتراثه السياسي نسيجٌ وحده كذلك. وكثيراً ما يُغرب الإمام التعبير فيه فيحتاج الناظر فيه إلى دقة فهم، وعمق تأمل، وجميل صبر، وطول مراجعة^(٢٤)، ومع أن حضور المسائل الأصولية في كتاب الغياثي أشد من غيره من كتب التراث السياسي الإسلامي إلا أن هذا ليس هو السمة الغالبة على الكتاب. والنظر في هذا الإشكال يولد عدة أسئلة:

هل ترك علم أصول الفقه أثره في التراث السياسي الإسلامي؟

وإذا كانت الإجابة نعم، فما هي حدود هذا الأثر؟

وإذا كان كبيراً فهل رقى هذا التأثير ليكون على مستوى المنهج؟

ثم إن الأصوليين قد قرروا بأن علم الأصول "لم يختص بإضافته إلى الفقه إلا لكونه مفيداً له، ومحققاً للاجتهاد فيه، فإذا لم يفد ذلك؛ فليس بأصل له... وإنما اللازم أن كل أصل يضاف إلى الفقه لا ينبغي عليه فقه؛ فليس بأصل له"^(٢٥). وهو ما يطرح السؤال المركزي:

هل حقق علم أصول الفقه مقصده في إفادة علم السياسة الشرعية؟

(٢٢) الحسان شهيد: نظرية التجديد الأصولي من الإشكال إلى التحرير (ص: ١٨٥).

(٢٣) السبكي: طبقات الشافعية الكبرى (٥/ ١٩٢)، (٦/ ٢٤٣-٢٤٤).

(٢٤) جزء من مقدمة يوسف القرضاوي لكتاب الغياثي بتحقيق عبد العظيم الديب (ص: ١٦، ١٧).

(٢٥) الشاطبي: الموافقات (١/ ٣٧).

وإذا كان إمام الحرمين من العلماء الموسوعيين الذي جمعوا بين التصنيف والتجديد في علمي الأصول والسياسة الشرعية. فهل ترك كتابه البرهان في أصول الفقه أثره في كتاب الغياثي في السياسة الشرعية؟ وما حدود ذلك التأثير؟ وما هي تحليلاته على صعيد المنهج؟

خامساً: فرضيات البحث:

وأهم هذه الفرضيات ما يأتي:

١. يمتلك علم أصول الفقه إمكانات منهجية وآليات اجتهادية أثبتت كفاءتها في دراسة الأحكام العملية، وبناء الفروع الفقهية^(٢٦)، والأصل فاعلية هذا المنهج في دراسة السياسة الشرعية بما هي جزء من الأحكام العملية.
٢. علم أصول الفقه سابق في التدوين على علم السياسة الشرعية والأصل أن تترك المعرفة السابقة أثرها في المعرفة اللاحقة^(٢٧).
٣. علم أصول الفقه مصنف ضمن علوم الآلة والوسائل فيما علم السياسة الشرعية مصنف ضمن علوم المقاصد والغايات، والأصل أن يترك الأول أثره في الثاني^(٢٨).
٤. علوم التراث الإسلامي تتصف بالتكامل والامتزاج وذلك لتعلق بعضها ببعض وبناء بعضها على بعض^(٢٩).
٥. إذا كان علم أصول الفقه هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية^(٣٠)، وكانت السياسة الشرعية تندرج ضمن الأحكام الشرعية العملية^(٣١) صح القول إن علم أصول الفقه هو علم أصول السياسة الشرعية.
٦. إذا كان علم الأصول هو أصل علم السياسة الشرعية^(٣٢)، وكان من شأن الأصل أن يترك أثره في الفرع، صح القول إن علم أصول الفقه قد ترك أثره لا محالة في السياسة الشرعية.

(٢٦) إن نظرة إلى كتاب مثل نهاية المطلب في دراسة المذهب لإمام الحرمين كافية وحدها لتأكيد هذه الحقيقة.

(٢٧) يقول ابن خلدون: "العلم واحد في نفسه". المقدمة (١/ ٥٤٤)، ويقول صديق حسن خان: "العلوم مرتبة ترتيباً ضرورياً وبعضها طرق إلى بعض". أيجد العلوم (ص: ٧٦)، وفيه لفت الأنظار إلى "تقدم بعضها على بعض والتأخر عنه". أيجد العلوم (ص: ٢١٢)، وللنظر في العلاقات بين العلوم بشكل عام ينظر: حاجي خليفة: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون (١/ ٨).

(٢٨) المرعشي: ترتيب العلوم للمرعشي (ص: ٢١٧)، وحول الوظيفة الآلية في التراث ينظر: طه عبد الرحمن: تحديد المنهج في تقويم التراث لطله عبد الرحمن (ص: ٨٣-٨٧).

(٢٩) ينظر الفصل الثاني من كتاب تجديد المنهج في تقويم التراث لطله عبد الرحمن (ص: ٨٩-١٢٣)، والذي خصصه لدراسة التداخل المعرفي الداخلي وتكامل التراث، ودافع فيه عن التداخل الكلامي بين أصول الفقه وأصول الدين.

(٣٠) الطوفي: شرح مختصر الروضة (١/ ١٢٠).

(٣١) الزنجاني: تخريج الفروع على الأصول (ص: ٣٣).

(٣٢) عبد الرحمن تاج: السياسة الشرعية والفقه الإسلامي (ص: ٧٧).

٧. إذا كان علم أصول الفقه هو علم المنهج في الفكر الإسلامي^(٣٣) استحال القول إن هذا المنهج كان معطلاً حين دراسة التصنيف في التراث السياسي خاصة التراث الذي دونه الفقهاء على اختلاف طرائقهم التصنيفية ومناهجهم الفرعية ومذاهبهم الفقهية.

٨. لإمام الحرمين ريادة في علمي الأصول والسياسة الشرعية وتحديدتهما^(٣٤)، ومن شأن الجمع بين فنيين فضلاً عن الريادة والتجديد فيهما أن يترك أحدهما أثره في الآخر، ولما كان علم الأصول هو علم المنهج، وكان هو أصل علم السياسة الشرعية لزم القول إن الأول هو الذي ترك أثره في الثاني.

سادساً: أهداف البحث:

أخذت هذه الدراسة على عاتقها بيان إمكانات علم أصول الفقه في التراث السياسي الإسلامي عبر اختبار أثره وبيان تأثيره في أحد أهم مصادر التراث السياسي ومراجعته وهو كتاب "غياث الأمم" للإمام الحرمين الذي جمع مؤلفه بين التصنيف في الأصول والسياسة الشرعية^(٣٥).

ويمكن تفصيل أهداف الدراسة على النحو الآتي:

١. بيان العلاقات المعرفية والمنهجية بين علمي أصول الفقه والسياسة الشرعية عند إمام الحرمين الجويني.
٢. بيان حقيقة المنهج الأصولي في دراسة السياسة الشرعية الذي امتاز به إمام الحرمين وشرح معالمه والإشارة إلى تميزه مقارنة مع المناهج الأخرى في دراسة السياسة الشرعية بشكل عام ومنهج النظر الفروعى الذي اشتهر به الماوردي بشكل خاص.
٣. الوقوف على أدلة السياسة الشرعية ومراتبها في النظر السياسي عند إمام الحرمين.
٤. استنباط طريقة الإمام الجويني في بناء الأحكام السياسية على الأدلة والمباحث والمسائل الأصولية.
٥. لفت الأنظار إلى الإمكانيات المنهجية التي يتمتع بها علم أصول الفقه والتي يمكنها تجديد السياسة الشرعية والوفاء بالاحتياجات السياسية للأمة على مدار العصور من خلال طرح نموذج إرشادي في دراسة

(٣٣) مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية (ص: ١١٩، ٣٥٧)، جمال الدين عطية: علم أصول الفقه والعلوم الاجتماعية، بحث منشور في مجلة المسلم المعاصر، العدد ١٤٦-١٤٧، منشور على الرابط:

<https://almuslimmuaser.org/2012/07/18/%d8%b3%d9%85%d9%8a%d9%86%d8%a7%d8%b1-%d8%b9%d9%84%d9%85-%d8%a3%d8%b5%d9%88%d9%84-%d8%a7%d9%84%d9%81%d9%82%d9%87-%d9%88%d8%a7%d9%84%d8%b9%d9%84%d9%88%d9%85-%d8%a7%d9%84%d8%a7%d8%ac%d8%aa%d9%85%d8%a7/%d8%b3%d9%85%d9%8a%d9%86%d8%a7/d8%b1>

(٣٤) اقتصرنا على ريادته في علوم الأصول والسياسة الشرعية لمناسبة المقام وإلا فإن للإمام ريادة كذلك في الكلام والجدل والخلاف والفقه.

(٣٥) قفز الباحث عن النقاشات السوفسطائية حول تناول الإسلام للمجال السياسي، فهو-فضلاً عن كونه أحد البدهيات الشرعية- يعد حقيقة عند الخبراء الإستراتيجيين في الغرب. ينظر: برنارد لويس: الإيمان والقوة، الدين والسياسة في الشرق الأوسط (ص: ١٢، ٧٣-٥٧)، وينظر نفس المؤلف في: السياسة والحرب (١/ ١٨٧-٢٣٧) ضمن كتاب: تراث الإسلام، حرره كل من جوزيف شاخت وكليفورد بوزورث.

السياسة الشرعية من منظور أصولي يمكن الباحثين من مقارنة الاجتهادات السياسية من خلال مقارنة أصول تلك الاجتهادات.

٦. إثراء المباحث والمسائل الأصولية بالفروع والأمثلة السياسية التي من شأنها تقريب المعارف الأصولية وتفعيلها في البحث السياسي المعاصر.

سابعاً: حدود البحث:

نظراً لوجود عدد من العلماء الذين جمعوا بين التصنيف في علمي أصول الفقه والسياسة الشرعية^(٣٦) رأى الباحث تحديد نطاق البحث ليقصر على أهم هذه الشخصيات من وجهة نظر الباحث وهو إمام الحرمين الجويني.

ونظراً لتنوع التراث الأصولي لإمام الحرمين^(٣٧) ركّز الباحث نظره نحو كتاب "البرهان في أصول الفقه" لكونه أهم المصنفات الأصولية للإمام التي ضمّنها اختياراته في هذا الفن.

ورغم وجود عدد لا بأس به من المسائل ذات الصلة بالسياسة الشرعية الكلية في كتاب "نهاية المطلب في دراية المذهب" للإمام^(٣٨) إلا أن الدراسة جعلت محور تركيزها الكتاب المخصص لذا الفن وهو كتاب "غياث الأمم في التياث الظلم".

وإننا وإذ جعلنا هذين الكتابين هما محور الدراسة إلا أننا ومع ذلك لم نغفل بقية المصنفات من دائرة البحث والدراسة، بل قد جمعنا معهما مصنفات الإمام الأخرى في الكلام والخلاف والمجدل حرصاً على النظر الموضوعي في تراث الإمام والتنبيه إلى أطواره خاصة في مجال أصول الفقه^(٣٩).

كما ضمّنا إلى هذه الزمرة اهتماماً خاصاً بالمصنفات التي عاش أصحابها في القرن الخامس الهجري كالإمام الباقلاني (ت ٤٠٣ هـ / ١٠١٢ م) وهو من أعظم من أفاد منهم الإمام، والإمام الغزالي (ت ٥٠٥ هـ / ١١١١ م) تلميذه، والإمام ابن برهان (ت ٥١٥ هـ / ١١٢١ م) وهو تلميذ الغزالي ومن جرى على طريقة إمام الحرمين في التصنيف^(٤٠).

(٣٦) من العلماء الذين جمعوا بين التصنيف في علمي الأصول والسياسة الشرعية: القاضي أبو يعلى فله كتاب العدة في علم الأصول والأحكام السلطانية، والإمام الغزالي له كتاب المستصفى وغيره في الأصول والتبر المسبوك في السياسة الشرعية، والإمام السبكي له كتاب جمع الجوامع وغيره في الأصول ومعيد النعم في السياسة الشرعية، والإمام ابن القيم له كتاب إعلام الموقعين في الأصول والطرق الحكمية في السياسة الشرعية.

(٣٧) لإمام الحرمين عدد من المصنفات في علم الأصول أبرزها: الورقات، والتلخيص، والتحفة، والبرهان. ينظر: حاجي خليفة: سلم الوصول إلى طبقات الفحول (٢/ ٣٠٥).

(٣٨) أحصى الباحث ما يقارب ما يقرب من أربعين مسألة صرح فيها إمام الحرمين باندراجها ضمن الإيالات الكبرى. ينظر على سبيل المثال: الجويني: نهاية المطلب في دراية المذهب (٢/ ٦٤، ٥١٩)، (٣/ ١١٤)، (٨/ ٥٠٩).

(٣٩) للوقوف على اختلاف آراء إمام الحرمين في علم الأصول ينظر: رويس أويس: اختلاف آراء إمام الحرمين الأصولية، جمعاً ودراسة حيث أحصى فيها أكثر من ستين مسألة اختلفت فيها آراء الإمام.

(٤٠) للوقوف على إفادة إمام الحرمين من الإمام الباقلاني ينظر: مقدمة عبد الحميد أبو زيد لكتاب التقريب والإرشاد الصغير للإمام الباقلاني (ص: ٩٥)، وللوقوف على أثر إمام الحرمين في الإمام الغزالي ينظر:

وفي المجال السياسي أولينا اهتماماً بالتراث السياسي في ذلك العصر كالأحكام السلطانية للإمام الماوردي المصنّف للبويهيين^(٤١)، وسياسة نامه للوزير نظام الملك (ت ٤٨٥هـ/١٠٩٢م) المصنّف للسلطان السلجوقي ملكشاه (ت ٤٨٥هـ/١٠٩٢م)^(٤٢).

كما سلطنا الضوء على تلك المصنفات التي اهتم مؤلفوها بتراث إمام الحرمين اختصاراً ونقلًا كالأئمة العز بن عبد السلام (ت ٦٦٠ هـ / ١٢٦٢ م)^(٤٣)، وتاج الدين السبكي (ت ٧٧١ هـ / ١٣٧٠ م)^(٤٤)، وبدر الدين الزركشي (ت ٧٩٤ هـ / ١٣٩٢ م)^(٤٥).

ولأن استيعاب جميع مباحث ومسائل علم الأصول ودراسة أثرها في السياسة الشرعية من السعة بمكان اختار الباحث قسم الأدلة من علم الأصول وما ينضاف إليها من كيفية استثمار الأحكام عنها على وجه كلي عند إمام الحرمين أبي المعالي الجويني، إذ الأدلة هي أهم مباحث هذا العلم، بل هو موضوعه على الحقيقة^(٤٦).

ثامناً: منهج البحث:

بالنظر إلى طبيعة البحث نجد أنها تفرض استعمال المنهجين: التحليلي: بما يشتمل عليه من تفسير ونقد واستنباط واستدلال، والاستقرائي.

وقد استعمل الباحث في سبيل ذلك عمليات عديدة، منها على سبيل المثال:

١. قراءة كتاب "البرهان" لإمام الحرمين عدّة مرّات ومحاولة استنباط الأحكام السياسية التي يمكن أن تتفرع على مباحثه ومسائله ومن ثم ملاحظتها في كتاب "الغيائي".
٢. قراءة كتاب الغيائي عدّة مرّات ومحاولة ردّ الأحكام السياسية إلى المباحث والمسائل الأصولية الملائمة لها ومن ثم اختبارها بحسب قواعد الاستدلال عند الإمام في كتاب البرهان.
٣. رصد المادة السياسية في كتاب "البرهان"، والمادة الأصولية في كتاب "الغيائي" والإفادة منها في تسديد النظر إلى تراث الإمام وفكره.

Ismail Haji Abdullah, The Influence of Imam Al-Juwayni on The Theology of Imam Al-Ghazali.

وللوقوف على أثره في السياسة الشرعية خاصة ينظر: عمر أنور الزبداني: السياسة الشرعية عند الجويني، قواعدها ومقاصدها (ص: ٤٦٤-٤٧٥)، وللوقوف على متابعة الإمام ابن برهان لإمام الحرمين ينظر: مقدمة أبو زنيد أيضاً لكتاب الوصول إلى الأصول للإمام ابن برهان (ص: ٣٥-٣٦)،

(41) Hasan Hüseyin Adhioğlu, "Siyâsetnâme", Dia, 37/304-306.

(42) Mehmet Erkal, El-Ahkâmü's-Sultâniyye, DİA, 1/555-556.

(٤٣) اختصر الإمام العزّ بن عبد السلام كتاب نهاية المطلب للإمام الجويني وسماه الغاية في اختصار النهاية.

(٤٤) أكثر الإمام تاج الدين السبكي من الإفادة والنقل من الإمام الجويني. ينظر: أحمد زياد الحسنيات: منهج الإمام تاج الدين السبكي في أصول الفقه (ص: ١٦٨).

(٤٥) أكثر الإمام بدر الدين الزركشي من الإفادة والنقل من الإمام الجويني. ينظر: الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه (١/ ١١).

(٤٦) الأمدّي: الإحكام في أصول الأحكام (١/ ٧)، الصفي الهندي: نهاية الوصول في دراية الأصول (١/ ٢٦)، الإسوي: نهاية السؤل شرح منهاج الوصول (ص: ١٠).

٤. استقراء جهد الإمام في المجالين الأصولي والسياسي والخلوص منه لتحديد ملامح ومعالم منهجه الأصولي في النظر السياسي عند الإمام.

كما استعمل الباحث منهج المقارنة والموازنة في بعض المباحث، أهمها:

١. مقارنة منهجي النظر الأصول والفروع في السياسة الشرعية من خلال مقارنة طريقتي الإمام الجويني والإمام الماوردي.

٢. مقارنة اجتهادات إمام الحرمين السياسية في "اللمع" و"الإرشاد" من جهة واجتهاداته في "الغيثي" من جهة أخرى.

٣. مقارنة طريقة الإمام الجويني في الإجماع مع طريقة كل من الإمام ابن المنذر (ت ٣١٩ هـ / ٩٣١ م)، و الإمام ابن حزم (ت ٤٥٦ هـ / ١٠٦٤ م)، والوزير ابن هبيرة (ت ٥٦٠ هـ / ١٠٦٥ م)، و الإمام ابن القطان (ت ٦٢٨ هـ / ١٢٣١ م).

ولم تخلُ بعض هذه المقارنات من استعمال منهج النقد.

هذه لمحة سريعة إلى المنهجية العامة التي استعملها الباحث في الدراسة بشكل عام، أما بخصوص المنهجية التفصيلية المتبعة في الأبواب التطبيقية وفي دراسة أثر المباحث والمسائل الأصولية في السياسة الشرعية فقد كانت على النحو الآتي^(٤٧):

أولاً: الأبواب والفصول والمباحث والمسائل مقدماتها وترتيبها:

صدر الباحث بدايات الأبواب والفصول والمباحث والمسائل ببعض المقدمات التي أودع فيها في أغلب الأحيان مواضع المسائل الأصولية في تراث إمام الحرمين، ومكانتها وصلتها الإجمالية بالمجال السياسي. وفي بعض الأحيان كنا نسوق الحدود والتعريفات التي تمس الحاجة إليها في دراسة تلك المسائل. أما ترتيب الأدلة والمباحث الأصولية في الرسالة فقد جرينا فيه بشكل عام على ترتيب الإمام الغزالي في كتاب المستصفى وما أحدثه الإمام الأمدي (ت ٦٣١ هـ / ١٢٣٤ م) في الإحكام من إدخال أحكام الأدلة في دراسة الأدلة نظراً لما امتاز به الكتابان به من حسن التبويب ودقة الترتيب ورصانة البناء؛ فخصصنا الباب الثاني لدراسة الكتاب والسنة وما يتفرع عنهما من مقاصد الشريعة، والباب الثالث: للإجماع والقياس والأدلة الفرعية والمختلف فيها، في حين أودعنا الباب الأول مقدمة حول مفهوم الأدلة وترتيبها عند إمام الحرمين مع بيان أثرها في السياسة الشرعية.

ثانياً: عرض المسألة الأصولية:

اقتصرننا على ذكر المسائل الأصولية التي لها أثر في السياسة الشرعية، وأثبتنا ترجمتها كما ترجم لها إمام الحرمين، أو كما اشتهرت في المصنفات الأصولية.

(٤٧) أفدنا من كتاب: علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام لمحمد الشتيوي حفظه الله في منهجية تناول المسائل الأصولية ودراسة أثرها.

ثم إننا نذكر خلاصة كلام إمام الحرمين في المسألة بشكل مختصر من كتاب البرهان لأن المقصود ملاحظة أثرها في السياسة الشرعية، وإذا تطلبت تلك الملاحظة التوسع في بيان المسألة الأصولية وتحقيقها توسعنا بالقدر الملائم.

وفي بعض الأحيان كنا نلجأ إلى الكتب الأصولية الأخرى لإمام الحرمين كالتلخيص والورقات، وشروح البرهان والورقات، وفي بعض الأحيان كنا نقف على تحقیقات أصولية أودعها إمام الحرمين كتاب النهاية فمهما وجدنا حاجة لنقلها فعلنا مع الحرص على الاختصار وعدم التوسع. وفي أحيان أخرى كنا نستعين بالمصادر الأصولية من خارج دائرة تراث إمام الحرمين حينما تظهر الحاجة، وذلك في حال كانت المادة الأصولية لإمام الحرمين غير مكتملة وغالبا ما وقع هذا في مباحث مقاصد الشريعة.

ولأجل ذلك اكتفينا بتحرير إمام الحرمين محل النزاع وذكر الأقوال في المسألة وتحقيق المسائل، لأن الرجوع إلى المصنفات الأصولية في عرض المسائل لن يخلو من التطويل والتوسع، وليس مرادنا هنا. وقد شدّ عن هذه المنهجية بعض المسائل التي ظهر لنا أثرها في السياسة الشرعية ولم يفرد لها إمام الحرمين مسألة أصولية خاصة بها، فكنا في هذه الحالة نقوم باستنباط رأي إمام الحرمين فيها من كتبه ومصنفاته المختلفة.

ثالثاً: بيان أثر المسألة في السياسة الشرعية:

مع انتهاء عرض المسألة الأصولية ينعطف الباحث نحو دراسة أثرها في السياسة الشرعية، وقبل اللجوء إلى الأثر يرصد ثلاثة أمور: أحدها: بعض الإشارات والصور وأحياناً الأحكام السياسية التي يودعها إمام الحرمين في المسائل الأصولية فنذكرها في هذا الجزء لأنه موضعها الملائم. وهذه الإشارات والصور تندرج في الأثر بمفهومه الواسع كما سيأتي.

والثاني: سرد التعليقات والتحقيقات الأصولية التي أودعها إمام الحرمين في كتابه "الغياثي"، وهي غاية في النفاسة خاصة تلك التحقيقات المتعلقة بالإجماع والمقاصد.

والثالث: بعض الآثار المنهجية للمباحث والمسائل الأصولية في دراسة السياسة الشرعية.

ثم إننا نفصل القول في الأحكام السياسية التي بناها إمام الحرمين على تلك المسألة الأصولية وفرعها عليها.

وحينما نذكر تلك الأحكام نحصر أشد الحرص على بيان الطريقة التي ارتبطت بها تلك الأحكام بأصولها. وفي هذا القسم لا نقف عند أثرها في كتاب "الغياثي" بل كنا نتعدها في بعض الأحيان إلى كتاب "نهاية المطلب"، وإذا اقتضت الحاجة التوسع أكثر كنا نرصد أثرها في بعض مصادر التراث السياسي الأخرى. وقد تتكرر الأمثلة السياسية في أكثر من مسألة أصولية وإن كنا نحصر على تناولها بطريقة مغايرة لكن هذا مرتبط بوفائنا بذكر آثار كل مسألة نقف عليها وإن لم يكن لها إلا هذا المثال المكرر.

وقد شدذنا عن هذه المنهجية الثنائية: عرض المسألة الأصولية ومن ثم دراسة أثرها في موضع واحد، وهو الذي تناولنا فيه بعض التطبيقات على الاجتهاد المقاصدي عند إمام الحرمين، وذلك لسبب يسير وهو أن المنهجية الأصولية لم تكن لتظهر وتتجلى لولا إفراد تلك المسائل على هذا النحو.

وفي بعض الفصول كنا نفرد مبحثاً ذا طابع منهجي كما فعلنا في فصل الإجماع حيث قمنا بحصر الإجماعات التي وردت في كتاب الغياثي وقمنا بتحليلها، وبيان طريقة إمام الحرمين في البناء عليها في السياسة الشرعية.

وفي دراسة هذه المسائل كان الباحث مقلداً في النقد لأن الغرض دراسة أثر علم أصول الفقه لا تقويم تلك الآثار، والدراسة مع ذلك لم تخل من نقد.

وفي سبيل توضيح بعض المسائل كان الباحث يستعين ببعض الرسوم والأشكال التوضيحية التي من شأنها تجلية المراد وتوضيح المقصود.

وأما بخصوص منهجية التوثيق فقد توخى الباحث عزو الآيات الواردة في ثنايا البحث إلى مواضعها من كتاب الله تعالى، وتخريج الأحاديث الواردة من مظانها من كتب السنة، ثم نقل الحكم عليها، حاشا ما كان في أحد الصحيحين، كما كانت هناك عناية بتوثيق النصوص والأقوال الواردة في ثنايا الكتاب إلى قائلها من خلال مصادرهم ومراجعهم المعتمدة.

تاسعاً: مصادر البحث:

اقتضت طبيعة الدراسة الرجوع إلى ما توافر من المصادر الأصولية والسياسية في التراث الإسلامي، فرجع الباحث إلى أكثر من ستين مصدراً من المدونات الأصولية، وأكثر من أربعين مصدراً من التراث السياسي الإسلامي، ولوصل معارف التراث بواقعنا المعاصر رجع الباحث إلى أكثر من ثمانين مصدراً من الدراسات والبحوث الأصولية والسياسية المعاصرة.

ونظراً لاتصال الفقه بالأصول، والأصول بالمنطق والكلام، وإفراد المتكلمين أبواباً خاصة بمباحث الإمامة وكتباً خاصة بالفرق: اضطر الباحث للإفادة من كتب الفروع والمذاهب والفتاوى والقواعد تارة، وكتب تخريج الفروع على الأصول تارة، وكتب المنطق والحدود والتعريفات تارة، وكتب علم الكلام والفلسفة تارة أخرى.

ولأن الدراسة في المنهج والفكر قام الباحث برصد أهم الأطروحات حول علم أصول الفقه والسياسة الشرعية سواء أكانت تلك الأطروحات لأبرز العلماء والمفكرين كطه عبد الرحمن ومحمد إقبال وفتحي الدريني وعلي النشار ويوسف القرضاوي وأحمد الريسوني أو للمستشرقين كشاخت Schacht ودي بور Boer, Tjitze و J. de غيلنر Ernest Gellner وجولد تسيهر Ignaz Goldziher ومونتجمري وات Montgomery Watt أو من تأثر بهم كمحمد عابد الجابري ومحمد أركون وعبد الرحمن بدوي.

ولا يخفى أن الحاجة كانت تمس بين الفينة والأخرى للرجوع إلى كتب التفسير والحديث واللغة والتاريخ وتاريخ العلوم والتراجم والطبقات.

هذه هي المصادر العامة التي رجع إليها الباحث في دراسته. أما المصادر الخاصة فقد تنوعت إلى مستويات ثلاثة:

المستوى الأول: الدراسات التي تناولت حياة إمام الحرمين أو فكره الأصولي والسياسي دون منجز السياسة بالأصول.

ومن أمثلة الدراسات التي تناولت حياة الإمام:

– İzmirli, İsmail Hakkı; *“İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî el-Cüveynî”*, Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, Ağustos 1928, Sayı 2/9, s. 1-33.

– الديب، عبد العظيم (ت ٢٠١٠م)؛ إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله الجويني: حياته وعصره، آثاره وفكره، دار القلم للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ١٩٨٠م، الكويت.

– الزحيلي، محمد؛ الإمام الجويني إمام الحرمين، دار القلم، الطبعة الثانية ١٩٩٢م، دمشق، سوريا.

ومن أمثلة الدراسات التي تناولت الفكر الأصولي للإمام:

– ملكاوي، بسام؛ منهج الإمام عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني في الأصول من خلال كتابه البرهان في أصول الفقه، رسالة ماجستير، إشراف الدكتور زين العابدين النور، جامعة آل البيت، كلية الدراسات الفقهية والقانونية، شعبة الفقه وأصوله، ٢٠٠٠م، عمان-الأردن.

– Camalov, Mübariz; *“Cüveynî'nin İctihad Anlayışı”*, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Doç. Dr. Osman Taştan, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, İslam Hukuku Bilim Dalı, Ankara 2001.

– Cengiz, Mehmet; *“Cüveynî'de İcmâ Teorisi (İlk Ekolleşmeler Dönemi İcmâ Temellendirilmesine Farklı Bir Yaklaşım)”*, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Prof. Dr. Yaman Ahmet, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslami Bilimler Ana Bilim Dalı, İslam Hukuku Bilim Dalı, Konya 2007.

– الدرديري، أحمد؛ الإمام الجويني، منهجه وأهم اختياراته الأصولية في كتابه البرهان، رسالة دكتوراه، إشراف الدكتور العبيد التوم، جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، كلية الدراسات العليا والبحث العلمي، شعبة الفقه وأصوله، ٢٠٠١م، السودان.

– Pekcan, Ali; *“Cüveynî'nin El-Varakat Adlı Eseri Üzerine Çeviri ve Değerlendirme”*, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, Sayı: 14, 2009, s. 329-352.

– أويس، رويس؛ اختلاف آراء إمام الحرمين الأصولية: جمعاً ودراسة، رسالة ماجستير، إشراف الدكتور عبد العزيز النملة، جامعة القصيم، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، قسم أصول الفقه، ٢٠١٦م، السعودية.

– Sevgili, Mehmet Macit; *“Cüveynî'nin Kıyâs Anlayışı”*, Doktora Tezi, Danışman: Prof. Dr. Osman Taştan, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri (İslam Hukuku) Anabilim Dalı, Ankara-2016.

ومن أمثلة الدراسات التي تناولت الفكر السياسي للإمام:

– Ünal, Abdullah; *“İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî (419-478/1028-1085)'nin Gıyasü'l - Ümem fi İltiyası'z-Zulem adlı eserine göre bey'at ve imamet”*,

Yüksek Lisans Tezi, Danışmanı: Prof. Dr. Mehmed S. HATİBOĞLU, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994.

– النعيم، رائف؛ الفكر السياسي عند الإمام الجويني، دراسة فقهية تحليلية مقارنة، دار جهيئة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ٢٠١٥م، عمان، الأردن، وأصل هذا الكتاب رسالة دكتوراه نوقشت في الجامعة الأردنية بالأردن عام ٢٠٠٨م^(٤٨).

– الذماري، خالد؛ الفكر السياسي لأبي المعالي الجويني وإسهاماته في الفكر الإسلامي المعاصر، رسالة دكتوراه، إشراف الأستاذ الدكتور حورية مجاهد، والأستاذ الدكتور سيف الدين عبد الفتاح، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، قسم العلوم السياسية، ٢٠١٢م، القاهرة، مصر.

– الحداد، منى؛ الفقه السياسي عند إمام الحرمين الجويني: دراسة وتحليل، رسالة ماجستير، إشراف الأستاذ الدكتور فرحان الأحمد، جامعة عدن، ٢٠١٣م، عدن، اليمن.

– Demir, Muddessir; “*Mâverdi'nin el-Ahkâmü's-Sultâniyye'si ile Cüveynî'nin el-Giyâsî'sinin Siyâsî-Fikhî ahkâm açısından Mukayesesi (İmâmet konuları örneği)*”, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Prof. Dr. Mehmet Erdoğan, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, İslam Hukuku Bilim Dalı, 2014.

– Gecit, Mehmet Salih; “*Cüveynî'nin Hilâfet Anlayışı*”, EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler – 18/58 (2014), 485-504

– Gecit, Mehmet Salih; “*Cüveynî'nin İmâmet Anlayışında Başkanlık Krizinin Çözümü (Gıyasulümem Modeli)*”, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi 7/34 (2014), 393-408.

– Ünalın, Abdullah; “*İmamı'l-Haremeyn Ebu'l-Meali El-Cüveyni El-Giyasi İslamda Başkanlık Sistemi*”, Mevsimler Kitap, İstanbul, 2016.

– Al-Ezzi, Ahmad Ali Hussein; “*Ahkâmü's-Sultaniye ve Gıyasü'l-Ümem Bağlamında Ebû Ya'lâ ve Cüveynî'nin Yönetimle İlgili Görüşlerinin Analizi*”, Doktora Tezi, Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Özcan, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Temel İslam Bilimleri Bilim Dalı, 2019.

ومن المصنفات التي جمعت سيرة الإمام وفكره الأصولي والسياسي:

– الديب، عبد العظيم (ت ٢٠١٠م)؛ فقه إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله الجويني: خصائصه-

أثره-منزله، رسالة دكتوراه، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٩٨٨م، المنصورة، مصر، وأصله رسالة دكتوراه نوقشت في كلية دار العلوم في القاهرة.

– Siddiqui, Sohaira Z. M.; “*Law and Politics under the Abbasids An Intellectual Portrait of al-Juwayni*”, Cambridge University Press, United Kingdom, First published 2019, 315 sayfa.

(٤٨) انظر تعريفاً بهذا الكتاب في:

Râif Muhammed Abdülazîz en-Nü'aym el-Fikrî's-siyâsî inde'l-İmâm el-Cüveynî Dâru'l-Besâir, Cezayir 1429/2008, 388 s, tanıtımcı: Dr. Özgür KAVAK, Divan dergisi, 2010, sayı: 28, s. 223-227.

وهذه الدراسات مفيدة في تحقيق سيرة إمام الحرمين وآرائه الأصولية والسياسية، كما وفرت لنا مادة ثرية في التعرف على منهج الإمام في الفنون: أصول الفقه والسياسة الشرعية.

المستوى الثاني: الدراسات والبحوث التي تناولت علم أصول الفقه ومقاصد الشريعة كمنهجين للنظر في العلوم الاجتماعية بشكل عام والسياسية بشكل خاص.

من الأمثلة على هذا المستوى الجهود البحثية الجماعية التي قدمها الدكتور حامد ربيع وتلامذته وتلامذة تلامذته مثل: سيف الدين عبد الفتاح ومنى أبو الفضل ونادية مصطفى ونصر محمد عارف وهبة رؤوف عزت وإبراهيم البيومي ومدحت الليثي^(٤٩)، ويتصل بها بحوث كل من: المستشار طارق البشري والدكتور محمد سليم العوا، كما يدخل فيها الدراسات التي قدمها مشروع المعهد العالمي للفكر الإسلامي في مجال أسلمة المعارف السياسية والاجتماعية^(٥٠).

ومعظم من يكتبون في هذا الحقل ينتمون إلى مجال العلوم الاجتماعية والسياسية لا الشرعية، ومن أعمالهم: — عبد الفتاح، سيف الدين؛ النظرية السياسية من منظور حضاري إسلامي: منهجية التجديد السياسي وخبرة الواقع العربي المعاصر، المركز العلمي للدراسات السياسية، الطبعة الأولى ٢٠٠٢م، عمان، الأردن، وأصله رسالة دكتوراه نوقشت في جامعة القاهرة بمصر.

— كتاب بعنوان: تفعيل مقاصد الشريعة في المجال السياسي وهي مجموعة بحوث قدمها أصحابها في ندوة تحمل اسم الدراسة، نظمها مركز دراسات مقاصد الشريعة بالتعاون مع وزارة الأوقاف والشؤون الدينية التونسية والاتحاد العالمي لعلماء المسلمين فرع تونس عام ٢٠١٣م وصدرت طبعها الأولى في العام ٢٠١٤م. وهذه الدراسات أفادت الباحث في التيقظ إلى الإمكانيات المنهجية التي يمتلكها علم أصول الفقه في دراسة السياسة والسياسة الشرعية.

المستوى الثالث: الدراسات والبحوث التي ربطت أصول الفقه ومقاصد الشريعة بالسياسة الشرعية دون أن يكون الإمام الجويني محور الدراسة.

ومن أهم الأعمال التي ربطت أصول الفقه ومقاصد الشريعة بالسياسة الشرعية الدراسات الآتية: — عطوة، عبد المتعال (ت ١٩٩٤م)؛ المدخل إلى السياسة الشرعية، جامعة الإمام محمد بن سعود، ١٩٩٣م، السعودية، ضمن سلسلة الطريق المستقيم. في كتابه بين الشيخ معنى السياسة الشرعية وأنواعها وحقق نسبتها إلى الفقه الإسلامي، وجلى شروط العمل بالسياسة الشرعية، وطريقة استنباط الأحكام السياسية، والأسس التي تقوم عليها كالاتصال وسد الذرائع، والعرف والاستحسان، وختمها بالتفريق بين البدع والمصالح المرسل.

(٤٩) للوقوف على جهود هذه الجماعة البحثية ينظر: نادية مصطفى: العلاقات الدولية في الفكر السياسي الإسلامي، الإشكالات المنهجية وخريطة النماذج الفكرية ومنظومة المفاهيم (ص: ٨٦-١٠٥).

(٥٠) تنظر فكرة هذا المشروع وتاريخه وأهم رواده وتقييم أدائه في: فتحي ملكاوي: مقالات في إسلامية المعرفة.

— الصغير، عبد المجيد؛ إشكالية السلطة العلمية في الإسلام، دراسة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، دار المنتخب العربي، الطبعة الأولى ١٩٩٤م، بيروت، لبنان.

وتبحث هذه الدراسة ما يمكن تسميتها بـ "الأبعاد السياسية" لعلم أصول الفقه أو الدوافع السياسية وراء نشأة علم أصول الفقه وتحديد نظرياته الثلاث الرئيسية: البيان للشافعي، والبرهان للجويني، ومقاصد الشريعة وعقلنة التكليف للشاطبي (ت ٧٩٠هـ / ١٣٨٨م) فهي تقارب علمي الأصول والمقاصد كسلاحين بيد الفقيه مكنته من مقاومة السلطة الزمانية ومن تحلق حولها من الكتاب والأدباء والفقهاء ورغبتهم الكامنة في تحريف مدلولات النصوص التي تمنع الطاعة المطلقة للسلطة وتنزع الشرعية عن كل سلطة لم تأت بمشورة المسلمين.

— تاج، عبد الرحمن (ت ١٩٧٥م)؛ السياسة الشرعية والفقه الإسلامي، نشره الأزهر الشريف، رمضان ١٩٩٥م، القاهرة، مصر.

وفيه حدد الشيخ معنى السياسة الشرعية مفرقاً بينها وبين السياسة الوضعية، وأكد وفاء سياسة التشريع بمصالح الناس في كل زمان ومكان، وخصص معظم كتابه للحديث عن ثلاثة أصول تتأسس عليها السياسة الشرعية وهي: سد الذرائع، والعرف، والاستحسان.

ورغم أنه مختصر وصغير الحجم إلا أن هذا الكتاب يعدّ بحق من أفضل المداخل للسياسة الشرعية التي كتبت في هذا العصر.

— الضاري، مثنى الحارث؛ الضوابط الأصولية للسياسة الشرعية في العصر الحديث: دراسة تطبيقية، رسالة دكتوراه، إشراف الدكتور عبد الملك السعدي، كلية العلوم الإسلام، ٢٠٠٠م، بغداد، العراق.

وقد حاول الباحث الحصول عليها من المؤلف فأخبره أنه فارق بغداد، وأنه تركها فيما ترك بسبب الظروف الأمنية بعد احتلال العراق، ولم يتيسر الحصول عليها من الجامعة كذلك.

— القرضاوي، يوسف؛ السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، مكتبة وهبة، الطبعة الثانية، ٢٠٠٥م، القاهرة، مصر.

والدراسة وإن كانت عامة في موضوعها وشاملة إلا أنها فصلت في أصل المصالح المرسلّة وأسهمت في آثاره في المجال السياسي.

— الشقاقي، عبد الكريم العاني؛ الضوابط الأصولية للاجتهاد في السياسة الشرعية، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ٢٠١٣م، بيروت، لبنان، وأصله رسالة دكتوراه تقدم بها الباحث إلى كلية العلوم الإسلامية، قسم الشريعة، في جامعة بغداد بالعراق.

وقد عالجت الدراسة بشكل موسع الضوابط الأصولية في اجتهادات الخلفاء الراشدين، وأوجزت أشد الإيجاز حينما تناولت تلك الضوابط في ضوء أصول الاجتهاد وقواعده فاكثفت بضرب الأمثلة دون بيان طريقة البناء على الأصل الذي أدرجت فيه.

— الدريني، فتحي (ت ٢٠١٣م)؛ **خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم**، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية ٢٠١٣م، بيروت، لبنان.

في هذه الدراسة قدم الدريني لكتبه مجموعة من المقدمات المنهجية في دراسة السياسة الشرعية منتقداً المنهج الفروع في دراستها، وهي نفس النتيجة التي توصل لها الإمام الجويني قبل عشرة قرون مع الأخذ بعين الاعتبار أن الدريني لم يكن قد طالع غياث الأمم بعد، لكنه وبعمقه المعهود استطاع الخلوص إلى أهم المداخل المنهجية في دراسة السياسة الشرعية.

— ملحم، محمد همام؛ **تأصيل فقه الأولويات وتطبيقاته في مجال حفظ الدين في السياسة الشرعية**، مركز البيان للبحوث والدراسات، ٢٠١٥م، الرياض، السعودية وأصله رسالة دكتوراه نوقشت في الجامعة الأردنية في العام ٢٠٠٥م.

وتعدّ هذه الدراسة من أعمق دراسات المنهج المقاصدي والنظر المصلحي في السياسة الشرعية على الإطلاق، وهي محاولة تجديدة في النظر المقاصدي المتصل بأصول الفقه من جهة، ومن جهة أخرى هي محاولة تجديدية في السياسة الشرعية من منظور مقاصدي.

وقد اعتنى الباحث فيها كثيراً بتراث إمام الحرمين خاصة كتابه الغياثي، وهو ما جعله أحد المصادر المهمة لهذه الرسالة والتي انضاف إليها استشارة صاحبها بشكل مستمر.

— Yaman, Ahmet; **“Siyaset ve Fikih”**, İZ Yayıncılık, İstanbul, 2015.

في كتابه: السياسة والفقه يتناول أستاذي البرفيسور أحمد يمان العلاقة بين الفقه والسياسة في فصلين، خصص الأول للأبعاد النظرية للعلاقة فيما خصص الفصل الثاني للأبعاد العملية.

وفي كتابه تناول الأستاذ يمان بعض أصول السياسة الشرعية كالحديث والحيلة الشرعية وبحث مدى تأثرهما بالسياسة، وصلتهما بالسياسة الشرعية، كما درس مدى أثر السياسة في تدوين الفقه الإسلامي وتأصيل الاجتهاد الإسلامي.

— الباشا، جمال؛ **تخريج فروع مسائل السياسة الشرعية على القواعد الكلية والضوابط الفقهية: دراسة تطبيقية**، رسالة دكتوراه، جامعة العلوم الإسلامية العالمية، عمان-الأردن ٢٠١٥م

وفي هذه الدراسة قام الباحث باستقراء القواعد والضوابط الفقهية وحصر ما له صلة بالسياسة الشرعية منها، ومن ثم قام بتبويبها وضرب الأمثلة عليها.

وإنما أدرجنا هذه الدراسة هنا رغم أن القواعد والضوابط الفقهية معدودة في الفقه لأن الباحث ذكر في طياتها بعض أهم القواعد المقاصدية وهي معدودة عند الباحث في الأصول.

— حرز الله، الطيب؛ **منهج النظر المقاصدي ودوره في بناء نظرية سياسية إسلامية**، رسالة دكتوراه، جامعة باتنة، كلية العلوم الإسلامية، باتنة-الجزائر، ٢٠١٧م.

في رسالته أطال الطيب النفس في بيان مفهوم النظر المقاصدي وتاريخه وتطوره وتوقف عند محاولة إمام الحرمين في النظر المقاصدي في مجال الفقه الدستوري بشكل خاص ثم انعطف لإيضاح الدور الذي يمكن أن يضطلع به منهج النظر المقاصدي في بناء نظرية سياسية إسلامية.

وحيث إن الدراسات السابقة قد دارت رحاها حول المصلحة ومقاصد الشريعة فقد أفاد الباحث منها في دراسة أثر مباحث المقاصد في السياسة الشرعية عند إمام الحرمين بشكل خاص.

— دحلان، مالك؛ **تطبيقات مقاصد الشريعة الإسلامية في السياسة الشرعية**، مؤسسة فريش للقانون والسياسة، الطبعة الأولى ٢٠١٨م، لندن، المملكة المتحدة، وأصله رسالة دكتوراه نوقشت في جامعة الأزهر الشريف، القاهرة-مصر ٢٠١٥م.

في رسالته حاول دحلان تنزيل القواعد المقاصدية على الشؤون السياسية، والأمنية، والاقتصادية، والاجتماعية، والعلاقات الدولية في حالي السلم والحرب.

عاشراً: الدراسات السابقة:

وهي الدراسات والبحوث التي ربطت أصول الفقه وقواعده ومقاصد الشريعة بالسياسة الشرعية وكان نموذج دراستها هو الإمام الجويني، وقد أمكننا الوقوف على سبع دراسات:

— HALLAQ, Wael B. ; **“Caliphs and The Saljuqs in The Political Thought of Juwaini”**, The Muslim World, volume 74, issue 1, january 1984, pages 26-41⁽⁵¹⁾.

في بحثه: الخلفاء والفقهاء والسلاجقة في الفكر السياسي للجويني انتقد وائل حلاق القراءات الاستشرافية

للفكر السياسي للإمام الجويني وخص بالذكر كلاً من: Henri ، A.K.S. Lambton ، E. I. Rosenthal ، Nagel على قراءة فكره من خلال كتبه الكلامية وهو ما جعله يعيش في الحواشي أو كتابع لسابقه الماوردي.

حاول وائل حلاق لفت الأنظار إلى استقلال الإمام الجويني في صياغة نظرية سياسية هدف من ورائها إلى تأييد الوزير السلجوقي نظام الملك ودعوته إلى مناهضة العباسيين لتلاشي نفوذهم وافتقارهم الشوكة.

ومن القضايا المهمة التي أشار لها حلاق قضية المنهج في كتاب الغياثي لإمام الحرمين، وأن الكتاب يعبر عن فكر المنهجي الذي يغاير فيه منهج سابقه الماوردي.

ومن أهم ملامح هذا المنهج التي أشار لها حلاق تمييز إمام الحرمين بين القطعي والظني من أحكام السياسة الشرعية، والوعي بالواقع بغرض استصلاح العباد.

وتعدّ المقالة من المقالات المهمة في سياق البعد التاريخي لكنها في البعد المنهجي لم تتجاوز الصفحتين كما لم تخلص إلى الجذور الأصولية لاجتهادات الجويني في السياسة الشرعية.

(٥١) ترجم أحمد محمود إبراهيم هذه المقالة، وضمن سلسلته ترجمات نداء نشرها مركز نداء للبحوث والدراسات ببيروت-لبنان، يونيو ٢٠١٧م على الرابط:

<https://www.nama-center.com/Articles/Details/40849>

– Kavak, Özgür; “*Siyasî-Fıkḥî Ahkâmın, Fıkḥ Usûlî Zemininde Temellendirilmesi: Cüveynî’nin el-Gıyâsî’sinde Kat’iyyât-Zanniyyât Ayrımı ve Modern Yorumları*”, *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* cilt 14 say› 27 (2009/2), 21-55.

في بحثه: تمييز القطعيات من الظنيات في كتاب الغياثي للإمام الجويني ومواقف المعاصرين، تقعيد في إطار ضوء أصول فقه الأحكام الفقهية السياسية حاول أوزجور كاواك تقويم التراث السياسي الإسلامي من خلال تقويم كتاب الغياثي لإمام الحرمين.

دار بحث كاواك حول القراءات المعاصرة لكتاب الغياثي للجويني ومقارنته بكتاب الأحكام السلطانية لمعاصره الماوردي، فيما تركز على قراءة كل من وائل حلاق والمستشرق الأمريكية باتريسيا كرون، وتركز أكثر على منهج الإمام الجويني في تمييز القطعيات من الظنيات في أحكام السياسة الشرعية وما يترتب على ذلك من آثار منهجية وسياسية وواقعية.

ونظراً لخلفيته الشرعية رجع كاواك إلى كتاب البرهان في عدد من المواطن محاولاً ربط الاجتهادات السياسية للإمام بجدورها الأصولية بيد أنها مواطن نادرة لا ترقى لتجلية المنهج الأصولي عند إمام الحرمين وتحليلته في دراسة السياسة الشرعية.

– حرز الله، الطيب؛ أثر إمام الحرمين الجويني في الفقه الإسلامي: الدستوري، المالي، والجنائي، ، مجلة البحوث والدراسات، العدد: ٧، يناير ٢٠٠٩م، الجزائر.

في بحثه المختصر والغني قصد الطيب بن حرز الله التنبيه إلى خطأ تعميم طريقة الإمام الماوردي بشأن النظرية السياسية السنية لافتاً الأنظار إلى معاصره الإمام الجويني، وأوضح أنه أحدث تغييرات في المنهج الأصولي وأعاد ترتيبه فظهرت منه الأبعاد المقاصدية لهذا العلم التي كانت محتفية وراء الرسوم المذهبية. وقسم المؤلف بحثه إلى مبحثين: الأول لدراسة أثر الإمام في الفقه الدستوري، والثاني لأثره في الفقه الجنائي، والثالث لأثره في الفقه المالي، وخلص إلى أن الجويني استخدم النظر المقاصدي كبديل منهجي عن علم أصول الفقه لإيجاد حلول سياسية، وأن الإمام أجرى مقاصد الإمامة كأحد قواطع الشريعة رغم أنه لم يصرح بذلك في كتاب الغياثي.

وهنا تفارق دراسة حرز الله بحثنا الذي أكدنا فيه أن النظر المقاصدي جزء لا يتجزأ من النظر الأصولي، بل إن نظرة واحدة في معاني الأصل والدليل عند الإمام كافية في تبين هذا الخطأ الذي وقع فيه المؤلف. كما أن مراجعة مبحث ترتيب الأدلة في كتاب البرهان في أصول الفقه للإمام كافٍ أيضاً في الوقوف على خطأ الزعم بعدم تصريح الإمام بقطعية مقاصد الشريعة.

– الزبداني، عمر؛ السياسة الشرعية عند الجويني، قواعدها ومقاصدها، دار البشائر، الطبعة الأولى، ٢٠١١م، بيروت، لبنان، وأصله رسالة ماجستير نوقشت في جامعة محمد الخامس في الرباط-المغرب.

تشتمل الرسالة على ثلاثة أبواب: تمهيدي تناول فيه الزبداني مفاهيم الدراسة وترجمة الإمام الجويني، والسياسة الشرعية في سياقها التاريخي، والفكر السياسي الذي تميز به الإمام، وآفاقه، وصلته بالواقع في عصره.

وخصص الباب الأول لتأصيل السياسة الشرعية عند الإمام في المجالات المختلفة: السياسية، والعلمية، والقضائية، والاجتماعية، والمالية، والدعوية، فيما أودع الباب الثاني قواعد السياسة الشرعية عند الإمام ومقاصدها وفقه الموازنات الثاوي فيها، وختمه بأثر الإمام فيمن بعده.

وتتقاطع الدراسة مع بحثنا في الباب الثاني إلا أنها تفتقر عنه بأنها تدور حول أصل المصلحة ولا تتجاوزه إلى غيره من أصول السياسة الشرعية.

ومما يؤخذ على الرسالة منهجياً ثلاثة أمور: أولها: تركيزها على الفكر السياسي عند الإمام دون محاولة الخلوص إلى منهج الإمام في النظر السياسي ومعالم هذا النظر.

والثاني: سردها مباحث ومسائل الإمامة وقواعدها بطريقة تشبه تلك التي انتقدها الإمام على سلفه الماوردي.

والثالث: مجاراتها منهج الإمام الماوردي في تفصيل مجالات الإمامة، السياسي ثم القضائي وهكذا، رغم أن الإمام مثلاً يرى أن دراسة القضاء موضعه الأول هو كتب الفروع، كما أن كل مسألة تتصل بالمصالح العامة والكلية تعد مسألة سياسية عند الإمام. والإمام إنما صنف كتابه هذا لبيان طريقته فلا أقل من مجاراته فيها.

والرابع: عدم تمكن المؤلف من منهج إمام الحرمين، وقد ظهر هذا في عدد من المسائل، مثالها مسألة الإشهاد في عقد البيعة، فقد فهم من منع الإمام التذرع بالقطع في المسألة أنه يقول بوجوب الإشهاد في كل الحالات وليس الأمر كذلك، إنما كان مراد الإمام التنبيه إلى ظنية المسألة وأنه لا يسلك فيها مسالك القطع. — الهاجري، راشد؛ المصلحة عند الجويني، دراسة تطبيقية في السياسة الشرعية من كتاب الغياثي، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة الكويت، المجلد: ٢٦، العدد: ٨٤، ٢٠١١م، الكويت.

قسم الهاجري بحثه إلى ثلاثة مباحث: تناول في الأول المصلحة ومفهومها عند الجويني، وفي الثاني: علاقتها بالسياسة الشرعية، وفي الثالث بعض التطبيقات عليها في السياسة الشرعية عند الجويني.

وبرأينا أن الباحث لم يوفق إلى استنباط منهج إمام الحرمين في النظر المصلحي للسياسة الشرعية، ومما يؤكد هذا أمران: الأول في مباحث التأصيل، حيث أكثر المؤلف من النقل عن الغزالي والقراي (ت ٦٨٤هـ/ ١٢٨٥م) وابن القيم في حين كان المقام يحتم عليه تحقيق أقوال إمام الحرمين والوقوف عند فكره الأصولي في المسألة.

والثاني في مبحث التطبيق، حيث أخذ يسرد التطبيقات وأقوال فقهاء المذاهب فيها دون الوقوف عند الثروة السياسية في كتاب الغياثي ومحاول ربطها بأصل المصلحة وما يتفرع عنه من مسائل فرعية.

— Erdem, Sami; “*Müctehidin Yokluğunda Fıkhi Ahkâm: Cüveynî’nin El-Gıyâsî’deki Farazî Dünyası*”, DİVÂN Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi Cilt 17 Sayı 33 (2012/2), 69-102.

في بحثه الأحكام الفقهية حال شغور الزمان عن المجتهدين: شغور الزمان عند الجويني في كتاب غياث الأمم يبحث سامي أردم مسائل الاجتهاد الوادعة في الركن الثالث من كتاب الغياثي، فتناول أحكام الاجتهاد

وشروطه في حال وجود المجتهدين في المطلب الأول، وأحكامه حين فراغ الزمان عنهم مع وجود نقلة المذاهب في المطلب الثاني، وأحكامه في حال خلو الدهر عن المجتهدين ونقلة المذاهب مع بقاء أصول الشريعة في المطلب الثالث، وحكم الشرع إذا ضاعت أصول الشريعة.

ورغم أن البحث يتناول مسائل الاجتهاد في حالات مخصوصة وعلى ذلك فرمما يكون مكانه المناسب هو الفكر الأصولي عند الإمام إلا أننا رأينا أن ندرجه ضمن هذه الدراسات لأن نطاق هذا البحث هو كتاب الغياثي لإمام الحرمين وليس أحد الكتب الأصولية، وهو ذو صلة بالسياسة الشرعية من بعض الوجوه.

— الفقيه، عبد الغني سلطان؛ **النظر المصلحي والمنهج الكلي في فقه السياسة الشرعية، استثمار كلي المصلحة وتطبيقاته السياسية عند الجويني أنموذجاً**، مركز بناء للبحوث والدراسات، الطبعة الأولى، ٢٠٢٠م، بيروت، لبنان، وأصله رسالة دكتوراه نوقشت في جامعة القرويين بالرباط-المغرب في العام ٢٠١٨م.

يتوزع الكتاب على ثلاثة أبواب: أولها تمهيدي تناول فيه الباحث مصطلحات الدراسة وعرف بالإمام وراثته وخصص فصلاً للمصلحة واستعمالات الفقهاء لها وانتقاد الإمام لها، واستدراكاته عليها.

وترجم الفقيه للباب الأول بنظرية المصلحة عند الجويني ومنهجه في النظر المصلحي "ثنائية المنهج والأداة" أوضح نظرية الإمام في المصلحة وضوابطها ومسالك الكشف عنها، ومنهجه في النظر المصلحي، وحقق أنه يتأسس على الكلية والقطع والتفريق بين فقه الأحكام وفقه السياسة.

وفي الباب الثاني تناول الفقيه تطبيقات على كلي المصلحة في مسائل السياسة الشرعية في مجالين: مسائل الإمامة، ومسائل الأموال.

والحق أن هذه الدراسة التي تحصلنا عليها بعد انتهاء الرسالة تقريباً هي أقرب الدراسات لموضوع بحثنا إلا أنها فارقت بحثنا في نقاط نوجزها:

فرضيات الدراسة وأسئلتها: زعم المؤلف أن إمام الحرمين كان يرى أن الاشتغال بالسياسة الشرعية بحاجة إلى أصول تغاير تلك التي تستعمل في الفقه العام، وهي دعوى غير دقيقة لم يذكر عليها المؤلف دليلاً إذ اختلاف مجال التنزيل والاجتهاد لا يلزم منه بالضرورة تغاير الأدلة التي يرجع إليها المجتهد، بل إن المنصوص عليه هو العكس فقد نقلنا في رسالتنا هذه تسمية إمام الحرمين لمنهجه في النظر السياسي بمنهج الأصوليين تأكيداً على أن الأصول واحدة وإن تغايرت محال التطبيق والتنزيل.

ولأجل هذا وقع المؤلف في خلل أكبر منه وهو أنه جعل النظر في إثبات الأصول-وهو العلم الذي يقضي على السياسة الشرعية-أقل مرتبة من النظر في أدلة الأحكام السياسية. وذلك في حديث قرشية الأئمة، فجوز أن يكون مستنداً في الأصول ومنع أن يكون كذلك في السياسة الشرعية.

منهج النظر الكلي-وهو أحد منهجين تأسس عليهما الكتاب-: لم يحقق المؤلف مفهوم الكلي عند إمام الحرمين رغم حشده المواطن التي ذكر المصطلح فيها في تراث الإمام، كما تحكّم في النظر إلى مفهومي الكلي

والمصلحة فجعل المفهوم الأول منهجاً، والثاني أداة دون أن يبين الفرق بينهما بله جعل المصلحة أحد معاني الكلي تارة وأحد معاني الضروريات الخمس تارة أخرى، وهو ما يلزم منه الدور وفي دراستنا حققنا أن المراد بالكلي المصالح الكفائية التي تعم الأمة أو جماعات منها ولا يعود نفعها على الآحاد فهي التي تتعلق بالأئمة وعلى ذلك هي مجال السياسة الشرعية عند إمام الحرمين^(٥٢)، كما حققنا أن بين الكلية والمصلحة عمومًا وخصوصاً، فكل كلي في النظر مصلحة، وليس كل مصلحة كلية إذ منها كلي ومنها جزئي.

منهج النظر القطعي: زعم المؤلف أن إمام الحرمين كان يركي الظنيات إلى القطعيات باستعمال كل من الإجماع، ومقاصد الشريعة، وهو خلل في فهم مراد إمام الحرمين، ذلك أن هناك بوناً شاسعاً بين تحقيق المسألة والقول بأنها تدخل في القطعيات لا في الظنيات من جهة والزعم بأن هذا التحديد ترقية لها من الظني إلى القطعي من جهة أخرى.

ثم إنه كما لا يصير القطعي ظنياً لا يصير الظني قطعياً، فمهما تبين أن المسألة قطعية لثبوت إجماع أو ظنية لابتنائها على أخبار آحاد مثلاً لم يتغير فيهما القطع ولا الظن أبداً، وأما إذا كان الأمر مبنياً على مصالح قد تقوى تارة وتضعف تارة أخرى فإن التغير إنما يحصل في الخارج لا في نفس الأدلة فلا يكون ترقية بل تغييراً في الواقع محل النظر السياسي.

وبسبب هذا الخلل ظن المؤلف أن إمام الحرمين يردّ حديث النسب القرشي رغم أن الإمام لم يصرح برده بل اكتفى بالتنبيه إلى عدم إفادته القطع، ولا يخفى أن هناك فرقاً بين الأمرين، إذ نفى القطعية عن الحديث لعدم التواتر لا يعني رده.

ومما يدلّ لذلك أمران: أحدهما: أن إمام الحرمين نقل الإجماع على اشتراط القرشية قاطعاً بأن مستنده أي: الإجماع لا بد أن يكون نصاً. والثاني: أن الإمام وإن قطع بابتناء الإجماع على نص قاطع إلا أنه يجوز اندثار النص جملة اكتفاء بنقل الإجماع^(٥٣).

ولا يخفى أن نزول هذا النص من التواتر إلى الآحاد أهون من مرتبة الاندثار.

تركزت الدراسة حول أصل المصلحة عند الإمام في حين يشتمل بحثنا على أدلة أصول الفقه التي تناولها إمام الحرمين في كتاب البرهان.

– Solmaz, Yahya; *“Siyaset-i Şer’iyye Alanındaki Eserlerin Muhteva ve Yöntem Açısından Değerlendirilmesi (Mâverdî, Ferrâ Ve Cüveynî Örneği)”*, Doktora Tezi, Danışma: Prof. Dr. Ahmet Ünsal, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı İslâm Hukuku Bilim Dalı, 272 sayfa, 2020.

(٥٢) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٣٢٨، ٣٩٧)، نحاية المطلب في دراية المذهب (١٧/ ٣٩٥-٣٩٦).

(٥٣) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٢٣٨، ٢٥٧).

في رسالته "تقويم المصنفات في مجال السياسة الشرعية في ضوء محتواها ومنهجها الماوردي وأبو يعلى والجويني نموذجاً" قسم سولماز بحثه إلى ثلاثة أقسام خصص الأول للتعريف بأدبيات الأحكام السلطانية نشأتها، وأسماؤها، وموضوعها عند كل من الماوردي وأبي يعلى والجويني.

وخصص القسم الثاني لأحكام السلطة التنفيذية وعبر عنها بالعنصر الأساسي في فقه الإمامة وأحكام الخلافة وتناول فيه شروط الإمام ووظائفه، وشروط أهل الحل والعقد وما يتصل بهم من مهام وصلاحيات، وشروط الاستخلاف وولاية العهد، وأحكام الخلع والانحلاع.

كما تضمن هذا القسم ما يتصل بالإمامة من سلطات كالوزارة والإمارة وتعيين العمال على البلاد والوظائف.

فيما خصص القسم الثالث لأحكام السلطة القضائية والمؤسسات ذات الصلة بها كولاية المظالم والحسبة والنقابة.

وقد تميزت هذه الدراسة بالتقويم والمقارنة بين الأقوال في كل مبحث من مباحثها، ومحاولة الباحث الخلوص إلى منهج كل مصنف من النماذج الثلاثة التي اختارها حيث توقف الباحث عند تميز منهج الإمام الجويني وفلسفته عن كل من الماوردي وأبي يعلى من خلال تفريقه بين القطعيات والظنيات وتمييزه الثابت عن المتغيرات في الأحكام السياسية.

كما أضاء الباحث على مسألة خلع الأئمة عند إمام الحرمين على اعتبار أنها تتفرع عن منهجه العقلي الرصين الذي أعطى اعتباراً كبيراً لشرط الكفاية في الإمام وضرورة الإفادة منها في واقعنا المعاصر.

والبحث على أهميته اختار المباحث والمسائل السياسية أساساً ولأجل ذلك استرسل في تناول أحكام السلطة القضائية وولاية المظالم والحسبة، وهو في ذلك يخالف منهجنا في هذه الرسالة التي اتخذت المباحث والمسائل الأصولية أساساً لها، كما أن بحثه أقرب إلى دراسة الأنظمة والمقارنة بينها منه إلى المناهج والمقارنة بينها وذلك على الرغم من عدم خلوه من إشارات منهجية إلى المصالح والمقاصد الشرعية.

الباب الأول: علم أصول الفقه وأثره في التراث السياسي الإسلامي.. مدخل معرفي منهجي

يتناول الباحث في هذا الباب التعريف بمصطلحات الدراسة ومفاهيمها الأساسية، وكذا ترجمة الإمام الجويني كونه وتراثه الشخصية التي وقع عليها الاختيار في الرسالة.

ولما كان المنهج هو الرchy الذي تدور عليه هذه الأطروحة رأى الباحث أن يتناول مناهج النظر في التراث السياسي الإسلامي، مع تخصيص مناهج نظر الفقهاء بشكل عام، ومناهج فقهاء النظر الكلي بشكل خاص، ومنهج الإمام الجويني بشكل أخص.

ومن ثم يتشكل هذا الباب في ثلاثة فصول: أولها: المفاهيم النظرية في دراسة الأصول وأثرها في التراث السياسي الإسلامي، وثانيها: مناهج النظر في المجال السياسي في التراث السياسي الإسلامي، وثالثها: منهج الإمام الجويني في النظر الكلي في السياسة الشرعية.

الفصل الأول: التعريف بمصطلحات الدراسة وترجمة إمام الحرمين أبي المعالي الجويني

المبحث الأول: التعريف بمصطلحات الدراسة

تشكل المفاهيم القواعد التي تبنى عليها العلوم وتتأسس عليها مناهج النظر في أي حقل معرفي، ولذا لقيت عناية كبيرة في التراث الإسلامي، فعدها العلماء "من أوائل الصناعات وأهم المَهَمَّات" (٥٤) في حق طلبه العلوم، وأفردوا لها مصنفات خاصة بها في مختلف الفنون التي عرفت الحضارة الإسلامية (٥٥)، بل إن بعضهم جعل الحد فناً قائماً بذاته (٥٦).

وتؤكد دراسة المفاهيم والمصطلحات في العلوم الشرعية بشكل خاص ولأجل ذلك أفاد العلماء بشكل عام والمتكلمون ومتكلمة الأصول بشكل خاص من المناطق صناعة الحد والرسم، فحدّوا الحقائق الشرعية، وشرحوا تلك الحدود، وبينوا محتزاتها حرصاً على كمال الدقة وتمام البيان (٥٧).

(٥٤) السيوطي: معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم (ص: ٢٩).

(٥٥) ينظر على سبيل المثال: الجرجاني: التعريفات، ابن فورك: الحدود في الأصول، القونوي: أنيس الفقهاء، الكاشاني: اصطلاحات الصوفية، الرماني:

الحدود في النحو، جابر بن حيان: الحدود، القمري: التنوير في الاصطلاحات الطبية.

(٥٦) السكاكي: مفتاح العلوم (ص: ٦).

(٥٧) ينظر أثر علم المنطق في نظرية الحد عند المتكلمين في: وائل الحارثي: علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق (ص: ٤٢١-٤٥٢).

ولإمام الحرمين عناية ظاهرة بالمصطلحات وتبيان حقائقها وماهياتها، قال في مقدمة كتاب البرهان: "حق على كل من يحاول الخوض في فن من فنون العلوم أن يحيط بالمقصود منه، وبالمواد التي منها يستمد ذلك الفن، وبحقيقته وفنه وحده إن أمكنت عبارة سديدة على صناعة الحد، وإن عسر فعله أن يحاول الدرك بمسلك التقاسيم، والغرض من ذلك أن يكون الإقدام على تعلمه مع حفظ من العلم الجملى بالعلم الذي يحاول الخوض فيه" (٥٨).

ولذا لا عجب أنه بدأ كتابه البرهان بتعريف علم أصول الفقه، والغياثي بتعريف الإمامة، واللمع بتعريف العالم، والإرشاد بتعريف النظر، ومغيث الخلق بتعريف الترجيح (٥٩).
وبالنظر إلى موضوع هذه الدراسة نجده يتألف من مصطلحات ثلاثة هي: الأثر، وعلم أصول الفقه، والتراث السياسي الإسلامي.

وسوف نعقد مبحثاً لتعريف علمي أصول الفقه والسياسة الشرعية مع بيان المقصود بالتراث السياسي الإسلامي وما يشتمل عليه من مصادر ومطآن.
أما المبحث الثاني فسوف نخصصه لترجمة الإمام الجويني، وتسليط الضوء على صلاته بالمجال السياسي وعلاقته الخاصة بالوزير نظام الملك وأثره في الدولة السلجوقية، والتعريف بتراثه وآثاره في فني الأصول والسياسة الشرعية.

وسوف نرجئ تعريف الأثر وبيان حقيقته إلى مطلع الفصل القادم ذلك أن مرادنا تناول مفهوم الأثر لا من حيث هو حقيقة مجردة بل من حيث اتصاله بعلم الأصول.

المطلب الأول: التعريف بعلم أصول الفقه

مصطلح أصول الفقه مركب تم نقل معناه من التركيب الإضافي وجعل علماً لقباً للعلم المخصوص، والمركب تتوقف معرفته على معرفة أجزائه من حيث هو مركب لا من كل وجه، ولا جرم أن معرفة المضاف مقدمة دوماً على معرفة المضاف إليه ٦٠.

أولاً: تعريف الفقه لغة واصطلاحاً:

الفاء والقاف والهاء أصل واحد صحيح، يدل على إدراك الشيء والعلم به، يقال: فقهته الحديث أفقهه: فهمته وعلمته، وفقه عني: فهم عني، وأفقهته الشيء: بينته له، وفقهته، إذا باحثته في العلم ٦١.

(٥٨) الجويني: البرهان في أصول الفقه (١/ ٨٣).

(٥٩) المصدر السابق، لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة (ص: ٨٦)، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ط السعادة (ص: ٢٤)،

ومغيث الخلق في ترجيح القول الحق (ص: ٧).

٦٠ الأمدي: الإحكام في أصول الأحكام (١/ ٥).

٦١ ابن فارس: مقاييس اللغة (٤/ ٤٤٢)، ابن دريد: جمهرة اللغة (٢/ ٩٦٨)، الجوهرى: الصحاح (٦/ ٢٢٤٣).

وقد خصص أرباب الشرائع لفظة الفقه والتي تعني مجرد العلم بضروب من العلوم تواضعاً منهم واصطلاحاً فغلب الفقه على علوم الدين لشرفها وسيادتها وعلم الفروع بشكل خاص^{٦٢}، وعرفه إمام الحرمين بقوله هو "العلم بأحكام التكليف"^{٦٣}.

وقد اشتهر تعريفه بقولهم هو: "العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية"^{٦٤}. ومن تعريفات الفقه الفريدة ذات الصلة بالسياسة الشرعية قول الإمام الزنجاني (ت ٦٥٦ هـ / ١٢٥٨ م): "تهديات دينية وسياسات شرعية شرعت لمصالح العباد إما في معادهم كأبواب العبادات أو في معاشهم كأبواب البياعات والمناكحات وأحكام الجنائيات"^{٦٥}.

ثانياً: تعريف الأصل لغة واصطلاحاً:

وأما الأصل فهو واحد الأصول، والهمزة والصاد واللام، ثلاثة أصول متباعد بعضها من بعض، ترجع إلى معان ثلاثة: أولها: الأساس، فأصل الشيء أساسه وأسفله، والأصل ما بدئ منه أو تفرع عنه الشيء، أو ما كان عليه معتمده، والمعنى الثاني: الحية القصيرة أو العظيمة وتسمى الأصل، والثالث: ما كان من النهار بعد العشي، ويبدو عند التحقيق أن ثلاثتها ترجع إلى المعنى الأول، بحيث يمكن تفسير الأصل -وهو الوقت بعد العصر إلى المغرب- بأنه أصل الليل وما منه تولد، وأما الأصل فلأن نفختها مبتدى هلكت من تصيبه^{٦٦}. وفي الاصطلاح عرفوه تعريفات قريب بعضها من بعضها من أشهرها تعريف إمام الحرمين في الورقات، قال: "الأصل: ما بني عليه غيره"^{٦٧}، ويقابله الفرع وعرفه الإمام بقوله: "الفرع ما بينى على غيره"^{٦٨}. هذا وقد استعملوه استعمالاً متعددة بحسب ما يقتزن به فأضافوه للدين تارة فتحصل علم أصول الدين، وأضافوه للفقه تارة فتحصل علم أصول الفقه، وعبروا عنهما معاً بالأصلين^{٦٩}.

٦٢ الجويني: التلخيص في أصول الفقه (١/ ١٠٥)، ابن منظور: لسان العرب (١٣/ ٥٢٢)، ابن سيده: المخصص (١/ ٢٦٠).

٦٣ الجويني: البرهان في أصول الفقه (١/ ٨٥)، وهو نفس تعريفه في التلخيص، أما في متن الورقات فقد عرفه بقوله: "معرفة الأحكام الشرعية التي طريقها الاجتهاد" ينظر: التلخيص في أصول الفقه (١/ ١٠٥)، الورقات (ص: ٧).

٦٤ الرازي: المحصول (١/ ٧٨)، القرافي: شرح تنقيح الفصول (ص: ١٧)، تقي الدين السبكي: الإبهاج في شرح المنهاج (١/ ٢٨)، الإنشائي: نهاية السؤل شرح منهاج الوصول (ص: ١١)، الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه (١/ ٣٤).

٦٥ الزنجاني: تخريج الفروع على الأصول (ص: ٣٣).

٦٦ الجوهري: الصحاح (٤/ ١٦٢٣)، القزويني: مقاييس اللغة (١/ ١٠٩-١١٠)، العسكري: الفروق اللغوية (ص: ١٦٢).

٦٧ الجويني: الورقات (ص: ٧).

٦٨ المصدر السابق.

٦٩ السمعاني: قواطع الأدلة في الأصول (٢/ ١٣٥)، ابن العربي: المحصول (ص: ٢١)، القرافي: شرح تنقيح الفصول (ص: ١٥-١٦)، الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه (١/ ٢٧)، البركتي: التعريفات الفقهية (ص: ٣٠).

ثالثاً: تعريف علم أصول الفقه:

بناء على ما سبق يعرف علم أصول الفقه بصفته مركباً بأنه نفس الأدلة. قال إمام الحرمين: "فإن قيل فما أصول الفقه؟ قلنا: هي أدلته"^{٧٠}.

وأما بصفته لقباً فإنه العلم بها، ومن تعريفاته قول الأصوليين إنه: "مجموع طرق الفقه من حيث إنها على سبيل الإجمال، وكيفية الاستدلال، وحالة المستدل بها"^{٧١}، وقد جرت عادة الأصوليين تعداد كيفية الاستفادة من الأدلة وحالة المستدل -وهو المجتهد- في أصول الفقه وهي على التحقيق تبع للأدلة لكن لما تواضعوا على إدخالها في الوضع أدخلوها في الحد^{٧٢}.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن معنى العلم الذي نص عليه الأصوليون في تعريف علم أصول الفقه بصفته اللقبية هو ما يفيد القطع دون غيره^{٧٣}.

يقول الإمام الجويني: "ليست الظنون فقهاً، وإنما الفقه العلم بوجوب العمل عند قيام الظنون... فإن قيل: تفصيل أخبار الآحاد والأقيسة لا يلفى إلا في الأصول، وليست قواطع. قلنا: حظ الأصولي إبانة القاطع في العمل بها ولكن لا بد من ذكرها ليتبين المدلول ويرتبط الدليل به"^{٧٤}.

المطلب الثاني: التعريف بالسياسة الشرعية

أولاً: مفهوم السياسة لغة واصطلاحاً:

السين والواو والسين أصلان: أحدهما: فساد في الشيء، يقال: ساس الطعام يساس، إذا فسد بشيء يقال له سوس، والثاني: الجبل والخلقة والطبع، يقال: هذا من سوس فلان، أي طبعه. والسوس: الرياسة، يقال: ساس الأمر سياسة: قام به، وسوسه القوم: جعلوه يسوسهم. ويقال: سوس فلان أمر بني فلان أي كلف سياستهم، والسياسة: فعل السائس، يقال: يسوس الدواب إذا قام عليها وراضها، والوالي يسوس رعيته، وفي الحديث: «كَانَتْ بَنُو إِسْرَائِيلَ تَسُوسُهُمُ الْأَنْبِيَاءُ»^(٧٥).

والتحقيق أن القيام المقصود أعم من الشيء فهو قيام طرف على آخر ولو تقديراً كقيام الإنسان على نفسه أو ما اصطلاح عليه بسياسة النفس^{٧٦}.

٧٠ الجويني: البرهان في أصول الفقه (١/ ٨٥)، وهو نفس تعريفه في التلخيص، أما في متن الورقات فقد عرفه بقوله: "معرفة الأحكام الشرعية التي طريقها الاجتهاد" ينظر: التلخيص في أصول الفقه (١/ ١٠٥)، الورقات (ص: ٧).

٧١ الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه (١/ ٣٩).

٧٢ المصدر السابق.

٧٣ المصدر السابق (١/ ٤١).

٧٤ الجويني: البرهان في أصول الفقه (١/ ٨٥-٨٦).

(٧٥) الفراهيدي: العين (٧/ ٣٣٦)، ابن منظور: لسان العرب (٦/ ١٠٨)، ابن فارس: مقاييس اللغة (٣/ ١١٩)، الأزهرى: تهذيب اللغة (١٣/ ٩١)، والحديث أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: أحاديث الأنبياء، باب: ما ذكر عن بني إسرائيل، برقم: ٣٤٥٥، من حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

٧٦ السياسة لابن سينا (ص: ٨٧)

كما يجدر بنا أن نؤكد هنا صفة الاستمرار التي تلازم فعل السياسة، يقول الإمام ابن عساكر: "السياسة: التدبير المستمر فكل سياسة تدبير وليس كل تدبير سياسة"^{٧٧}.

وفي الاصطلاح نلاحظ أن الفقهاء لم يهتموا بشكل عام بتعريف السياسة كمفردة مستقلة وإن كانت لهم جهودهم في تعريفها مقيدة بوصف "الشرعية" أي: كتعريف خاص^{٧٨}.

حتى إن الإمام ابن نجيم المصري الحنفي المتوفى بعد منتصف القرن العاشر (ت ٩٧٠هـ / ١٥٦٣م) قال في البحر الرائق: "ولم أر في كلام مشايخنا تعريف السياسة"^{٧٩}، وهو وإن خص الحنفية بكلامه- وهم المكثرون من استعمالها- إلا أن حديثه ينطبق على المذاهب الأخرى.

ومع ذلك لم تخلُ مصنفاتهم من تعريفها بغرض بيان تمايزها عن السياسات والتدابير غير المشروعة، أي إنهم عرفوها في إطار المقابلة والتضاد لا في سياق البيان المعرفي الاصطلاحي، ومن ذلك تقسيم الإمام ابن نجيم للسياسة إلى ضربين: عادلة "تخرج الحق من الظالم الفاجر فهي من الشريعة علمها من علمها وجهلها من جهلها"، وظالمة ف "الشريعة تحرمها"^{٨٠}، ومثله صنيع الإمام ابن فرحون المالكي (ت ٧٩٩هـ / ١٣٩٧م) في كتابه: تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام^{٨١}، وقريب منهما تقسيم ابن خلدون (ت ٨٠٨هـ / ١٤٠٥م) للسياسة إلى سياسة شرعية وعقلية وغرضية^{٨٢}.

ويمكن ردّ ذلك إلى أمور: أحدها: الاكتفاء بالتعريف اللغوي للسياسة يدل على ذلك إكتثار الفقهاء من استعمال مفردة السياسة مرادفاً للتدبير وحسن إدارة الشأن العام^{٨٣}، والثاني: الظلال السلبية التي أحاطت بمفردة السياسة يدل على ذلك قول ابن القيم (ت ٧٥١هـ / ١٣٥٠م): "لا تقول إن السياسة العادلة مخالفة لما نطق به الشرع بل موافقة لما جاء به بل هي جزء من أجزائه ونحن نسميها سياسة تبعاً لمصطلحكم وإنما هي شرع حق"^{٨٤}.

٧٧ العسكري: معجم الفروق اللغوية (ص: ٢٨٨).

٧٨ يتناول التعريف مفهوم السياسة ضمن السياق السياسي فلا يبحث ما يتعلق بسياسة النفس والأهل والحيوان. ولمطالعة التعريفات المختلفة للسياسة ينظر: Hızır Murat Köse, "siyaset", DİA, 37/294-299.

٧٩ ابن نجيم: البحر الرائق شرح كنز الدقائق ومنحة الخالق وتكملة الطوري (٧٦ / ٥).

٨٠ المصدر السابق.

٨١ ابن فرحون: تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام (٢ / ١٣٧).

٨٢ ابن خلدون: مقدمته (١ / ٢٣٨-٢٣٩، ٣٧٧).

(٨٣) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٣٧٧)، وينظر: القدوري: التجريد (١٢ / ٦٥٣٤)، القرطبي: الذخيرة (١٠ / ٣١)، الروياني: بحر المذهب (١٣ / ٢٠١)، ابن مفلح: المبدع في شرح المقنع (٢ / ٢٠٤)، وينظر أيضاً: السرخسي: شرح السير الكبير (ص: ٥٧٧)، الطروشني: سراج الملوك (ص: ٤٦)، الشيزري: المنهج المسلوك في سياسة الملوك (ص: ١٥٩)، أبو يعلى: الأحكام السلطانية (ص: ٣٧)، وانظر كذلك: قدامة بن جعفر: الحراج وصناعة الكتابة (ص: ٤٣٦)، الوزير المغربي: السياسة (ص: ٤٥).

٨٤ ابن القيم: بدائع الفوائد (٣ / ١٥٣، ١٥٤).

ثانياً: مفهوم السياسة الشرعية:

هناك اتجاهان للفقهاء في تعريف السياسة الشرعية: أحدهما اتجاه عام، اختار أصحابه تعريف السياسة كمرادف للتدبير، واتجاه خاص اختار أصحابه تعريف السياسة كمرادف للتعزيز^{٨٥}. ومن تعريفات الاتجاه الأول: تعريف الإمام الغزالي: "استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المستقيم المنجي في الدنيا والآخرة"^{٨٦}، وتعريف الإمام النسفي (ت ٧١٠هـ / ١٣١٠م): "السياسة حيطة الرعية بما يصلحها لطفاً وعنفاً"^{٨٧}، وتعريف الإمام الجمل (ت ١٢٠٤هـ / ١٧٩٠م) "السياسة إصلاح أمور الرعية وتدبير أمورهم"^{٨٨}.

وهي تعريفات عامة وشاملة تنتظم الأحكام السياسية كافة ما ثبت منها بدليل جزئي وما ثبت بدليل كلي.

بيد أنه من الملاحظ أن هذه التعريفات لم تلق العناية اللائقة بها؛ فتعريف الغزالي ورد في كتاب فاتحة العلوم وهو كتاب في التزكية والتعليم، وتعريف النسفي لم يتم الاحتفاء به في التراث الحنفي في حدود ما اطلع عليه الباحث، أما تعريف الإمام الجمل فهو تعريف متأخر جداً في بداية القرن الثالث عشر وقد ورد في مسألة نفي اعتبار المنفعة في اقتناء الملوك للنمور والأسود ضمن كتاب البيع، ولا نكاد نجد له صدى في كتب الشافعية ولا مصنفات السياسة الشرعية.

وهناك اتجاه ثالث يرى أن السياسة الشرعية هي ما ثبت بأدلة كلية لا جزئية أي: ما ثبت بالمصالح المرسلّة التي لم يقم من الشارع دليل على اعتبارها أو إلغائها^{٨٩}.

والتعريف الذي اشتهر به هذا الاتجاه هو تعريف الإمام ابن عقيل (ت ٥١٣هـ / ١١١٩م) وهو التعريف الذي ارتضاه الإمام ابن القيم. قال رحمه الله: "السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ﷺ ولا نزل به وحى"^{٩٠}.

وممن عرف السياسة الشرعية كعلم وفق في هذا العصر الشيخ عبد الوهاب خلاف الذي عرفها بأنها: "علم يبحث فيه عما تدبر به شؤون الدولة الإسلامية من القوانين والنظم التي تتفق وأصول الإسلام، وإن لم

٨٥ ابن عابدين: رد المختار على الدر المختار (١٥ / ٤).

٨٦ الغزالي: فاتحة العلوم (ص: ٦).

٨٧ النسفي: طلبه الطلبة في الاصطلاحات الفقهية (ص: ١٦٧).

٨٨ الجمل: حاشيته على شرح المنهج المسماة بـ "فتوحات الوهاب بتوضيح شرح منهج الطلاب" (٢ / ٢٦)، وقد نقل تعريفه الإمام البجيرمي كذلك. ينظر: البجيرمي: حاشيته على شرح المنهج المسماة بـ "التجريد لنفع العبيد" (٢ / ١٧٨).

٨٩ خلاف: السياسة الشرعية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية (ص: ٦).

٩٠ ابن القيم: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية ط عالم الفوائد (١ / ٢٩)، وقد نقل التعريف أيضاً الإمام ابن نجيم وابن عابدين. ينظر: ابن نجيم: البحر الرائق شرح كنز الدقائق ومنحة الخالق وتكملة الطوري (٥ / ١١)، ابن عابدين: رد المختار على الدر المختار (٤ / ١٥).

يقم على كل تدبير دليل خاص^{٩١}، وهو تعريف حسن، إلا أنه يقصر الفعل السياسي على الصادر عن مؤسسة الإمامة دون استيعاب ما يصدر عن الأمة نفسها في حالتي حضور مؤسسة الإمامة وغيابها، وهو الأمر الذي تنبّه له إمام الحرمين في تأصيله لفقه السياسة الشرعية معتمداً على تقسيم الأصوليين للأحكام إلى عيني وكفائي^(٩٢).

ثالثاً: مفهوم السياسة الشرعية عند إمام الحرمين:

يمكن استنباط تعريف فقه السياسة الشرعية عند إمام الحرمين على النحو الآتي: معرفة الأحكام الشرعية التي طريقها النظر في الأمور الكلية المتعلقة بالأئمة التي تستبقى بها قواعد الإسلام طوعاً وكرهاً وتستصلح بها شؤون الرعية.

ومعرفة الأحكام الشرعية مستنبط من تعريفه للفقه آنف الذكر^{٩٣}، وقد قيدنا طريق الاجتهاد بقولنا: النظر في الأمور الكلية المتعلقة بالأئمة التي تستبقى بها قواعد الإسلام طوعاً وكرهاً لقول إمام الحرمين: "الغرض استيفاء قواعد الإسلام طوعاً أو كرهاً، والمقصد الدين، ولكنه لما استمد استمراره من الدنيا، كانت هذه القضية مرعية، ثم المتعلق بالأئمة الأمور الكلية"^(٩٤)، وختمنا التعريف بمقصد الإمامة والغرض منها بقولنا: تستصلح بها شؤون الأمة وهو مستنبط من قول إمام الحرمين: "الغرض من نصب الإمام استصلاح الأمة"^(٩٥)، ويبدل لفظة الأمة بالرعية والخلق والعباد في مواطن أخرى^(٩٦).

والمقصود بالأمور الكلية: الفروض الكفائية التي يعم نفعها الأمة أو جماعات منها وتعود عليهم بالمصالح الدينية والدنيوية ولها صلة بالكليات التي لا تؤخذ من آحاد المسائل والأحكام^(٩٧)، وقد وصف الإمام الفروض الكفائية بقوله إنها "من أعظم أركان الإيالة"^(٩٨).

فالفروض العينية تختص بالأعيان وتعود بالنفع عليهم لذا لا تصلح مجالاً حيوياً للأحكام السياسية من حيث الأصل^(٩٩).

٩١ خلاف: السياسة الشرعية في الشئون الدستورية والخارجية والمالية (ص: ٧)، وينظر تعريف السياسة الشرعية في:

Yunus Apaydın, "siyâset-i şer'îyye", DİA, 37/299-304.

(٩٢) ينظر: محمود النصار: تقييد السلطة التنفيذية في التشريع الإسلامي (ص: ٢٣-٣٠).

٩٣ الجويني: الورقات (ص: ٧).

(٩٤) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٣٢٨).

(٩٥) المصدر السابق (ص: ٣١٧).

(٩٦) المصدر السابق (ص: ٤٢٥، ٤١٨، ٣٩٨).

(٩٧) المصدر السابق (ص: ٣٩٧)، الجويني: نهاية المطلب في دراية المذهب (١٧/ ٣٩٥-٣٩٦).

(٩٨) المصدر السابق (١٧/ ٣٩٢)، وينظر أيضاً: السبكي: الأشباه والنظائر (٢/ ٨٩).

(٩٩) الجويني: نهاية المطلب في دراية المذهب (١٧/ ٣٩٢).

وبعض فروض الكفايات كرد السلام وأمثاله، ورغم أنه فرض على الكفاية إلا أنه "لا تضبطه الكليات" لذا عدّه إمام الحرمين في الفروض الكفائية المتلقاة من إجماعات الفقهاء^(١٠٠)، وقال فيه الإمام الغزالي هو "من الشعائر وإن لم تتعلّق به مصلحة كُلية بل مصلحة حسن المُعاملة"^(١٠١).

وبعض فروض الكفايات المتعلقة بالأئمة جزئية لذا لا تعدّ كذلك في الإيالات عند إمام الحرمين؛ فالفصل بين الخصومات وإقامة العقوبات، والولاية على من لا ولاية له، وسد حاجات المحايج جميعها فروض كفاية متعلقة بالأئمة إلا أنها تقع في مراتب الجزئيات، ولذا جعل الإمام محل بحثها كتب الفروع لتقتصر مصنفات السياسة الشرعية على الإيالات الكلية فحسب.

يقول الإمام: "لم نخض في تأليف هذا وغرضنا تفاصيل الأحكام؛ وإنما حاولنا تمهيد الإيالات الكلية. ثم كتب الفقه عتيده لمن أرادها"^(١٠٢).

رابعاً: الألفاظ ذات الصلة بالسياسة الشرعية عند إمام الحرمين:

أطلق الفقهاء على السياسة الشرعية عدداً من التسميات، أشهرها: الإيالة، والإمامة، والخلافة، والرئاسة، والأحكام السلطانية، وتدير الملك أو الممالك وغيرها^{١٠٣}، فيما اشتهر إمام الحرمين باستعمال مصطلحي "الإيالة" و"الإمامة".

أما مصطلح الإيالة فهو مرادف للسياسة، لأن مرجع الرعية ومآل أمرها إلى راعيها، فيقال: آل المرء رعيته: إذا أحسن سياستها^{١٠٤}. وقد أكثر من استعماله إمام الحرمين كثرة لا نلناها عند من سبقه ولا من لحقه^(١٠٥)، كما عطف أحدهما على الآخر في بعض المواطن ووصفهما بـ"الإيالة الشرعية، والسياسة الدينية"^(١٠٦).

(١٠٠) نهاية المطلب في دراية المذهب (١٧/ ٣٩٥).

(١٠١) الغزالي: الوسيط في المذهب (٧/ ٦).

(١٠٢) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٣٤٣)، وقد فصل إمام الحرمين كليات الوظائف السياسية في المبحث الثامن من الركن الأول الذي خصه لنظر الإمام ووظائف الإمامة (ص: ٣٢٦-٤١١).

١٠٣ ابن جماعة: تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام (ص: ٤٦)، وينظر معنى الخلافة والأحكام السلطانية في:

Mehmet Erkal, "el-Aḥkāmü's-sultāniyye", DİA, 1/555-556, Casim Avcı, Azmi Özkan, "hilâfet", DİA, 17/539-553.

١٠٤ ابن فارس: مقاييس اللغة (١/ ١٦٠).

(١٠٥) من مصنفى التراث السياسي الذين استعملوا استعمل لفظ الإيالة بمعنى السياسة والتدبير: هلال الصائى: رسوم دار الخلافة (ص: ٥)، الطرطوشي: سراج الملوك (ص: ٤٦)، ابن عريشاه: فاكهة الخلفاء ومفاكهة الظرفاء (ص: ٤٠)، ابن الأزرقي: بدائع السلك في طبائع الملك (١/ ١١٥)، ميارة: الإلتقان والإحكام في شرح تحفة الحكام (٢/ ٢٨)،

(١٠٦) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٣٧٧).

ومن اللطائف التي وقف عليها الباحث في بعض كتب الأصول تعرض الأصوليين لمعني الإيالة أثناء تعريفهم لمفهوم التأويل في اللغة وقولهم: إنه مشتق من الإيالة، وتشبيههم المؤول بالسائس لتصرفه بالكلام تصرف الإمام بالرعية^(١٠٧).

وأما الإمامة، فقد عرفها إمام الحرمين بقوله: "رياسة تامة، وزعامة عامة، تتعلق بالخاصة والعامة، في مهمات الدين والدنيا"^(١٠٨).

والإمامة أخص من المفهومين السابقين، فقد ينتصب لأعمال السياسة الشرعية من هو من آحاد المسلمين في حالات تناولها إمام الحرمين مثل انقطاع نظر الإمام عن أهل بقعة، أو خلّو الزمان عن الأئمة، أو سقوط طاعة الإمام ووجوب نصب فرد مرموق مطاع صالح للإمامة، وغيرها^(١٠٩).

المطلب الثالث: التعريف بالتراث السياسي الإسلامي

مفهوم التراث مصطلح معاصر جاء للتمييز بين حقبتين: حقبة التاريخ الحديث فيوصف إنتاجها به، وما يسبقه فتوصف إنتاجاته بالتراث^(١١٠).

ويعرف حامد عبد الله ربيع التراث السياسي الإسلامي بأنه "مجموع القيم والخبرات والأدوات والمنهج والمصادر السياسية التي ورثتها الأمة الإسلامية عن أسلافها"^(١١١)، ويعرفه رضوان السيد بأنه: "المؤلفات والرسائل المكتوبة على سبيل الاستقلال أو التضمين والمتصلة بالتفكير في الدولة والنظام السياسي، وما يتعلق بهما من مؤسسات ورتب ووظائف، وتصورات واقتراحات لرؤى أو سياسات وآليات"^(١١٢).

وعلى ذلك يراد بالتراث السياسي الإسلامي أربعة عناصر: أحدها: القيم التي خلفها السلف للخلف، وهي تلك القيم التي تترسخ في الوعي الفردي والجماعي لأمة من الأمم، والثاني: الخبرة التاريخية، والمقصود بها: التجارب والنظم والمؤسسات والمبادرات الجماعية التي أسستها الأمة في سبيل مأسسة قيمها وتحقيق ذاتها

(١٠٧) الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه (٥/ ٣٦)، البرماوي: الفوائد السنية في شرح الألفية (٣/ ١٣)، الشوكاني: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول (٢/ ٣١)، وينظر أيضاً: الإنشائي: المهمات في شرح الروضة والرافعي (٨/ ٢١٢).

(١٠٨) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٢١٧).

(١٠٩) المصدر السابق (ص: ٣٢٣، ٤٢٩، ٤٦٦).

(١١٠) حدد رضوان السيد الإطار الزمني للتراث إلى حدود القرن الثاني عشر الهجري، والثامن عشر الميلادي، ينظر: الحضور التراثي في الفكر السياسي الإسلامي الحديث والمعاصر (ص: ١)، ورقة علمية منشورة على موقع رضوان السيد في العام ٢٠٠٢م، تحمل الرقم: ، وهي منشورة على الرابط:

<http://www.ridwanalsayyid.com/ContentPage.aspx?id=77#.YAKgOOi5k2x>.

(١١١) حامد عبد الله ربيع: مدخل في دراسة التراث السياسي الإسلامي (١/ ١٢٩-١٤٦).

(١١٢) رضوان السيد: الحضور التراثي في الفكر السياسي الإسلامي الحديث والمعاصر (ص: ١).

وحفظ مصالحتها، والثالث: المصادر، ويراد بها: النصوص والكتابات والوثائق التي خطتها الأُكف أو تناقلتها الألسنة، والرابع: الأدوات والمناهج، وهي التي أنتجت المضامين التراثية^(١١٣).

ودائرة المصادر أوسع دلالة من الكتب والمصنفات المباشرة كما قد يظن لأول وهلة ولذا عدّ فيها حامد عبد الله ربيع الخطب، والرسائل، والمحاورات والمناظرات، والكتب الموضوعية كصبح الأعشى للقلقشندي، والكتابات الفكرية العملاقة مثل سلوك المالك لابن أبي الربيع والتبر المسبوك للغزالي، وكتب الإدراك والأدب السياسي كألف ليلة وليلة وكتاب كليله ودمنة لابن المقفع (ت ١٤٢هـ / ٧٥٩م)، وكتب الدعوة والجهاد، وكتب النوازل، وحجج الأوقاف وغيرها من الوثائق المجتمعية^(١١٤).

وقسمها نصر محمد عارف إلى مصادر متخصصة أو مباشرة، ومصادر غير مباشرة عدّ فيها تفاسير القرآن وشروح الأحاديث، وكتب الفقه الموسوعي وعلم الأصول، وكتب الكلام والتاريخ، وكتب التراجم والمعاجم^(١١٥).

ونكتفي هنا بالإشارة إلى المصدرين الأولين، فالقرآن يحوي الكثير من النصوص والأحكام والإشارات الثاوية فيها التي تعالج الظاهرة السياسية والتي ربما لا تتواجد في كتب الفقه السياسي المعروفة أو ليس لمصنفها مؤلفات خاصة بالسياسة الشرعية. ويمكن التمثيل لها بما ذكره الإمام الجصاص الحنفي (ت: ٣٧٠هـ) عند قوله تعالى: ﴿قَالَ لَا يَنْأَلُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ١٢٤]: "لا يجوز أن يكون الظالم نبيا ولا خليفة لنبي ولا قاضيا... فثبت بدلالة هذه الآية بطلان إمامة الفاسق وأنه لا يكون خليفة، وأن من نصب نفسه في هذا المنصب وهو فاسق لم يلزم الناس اتباعه ولا طاعته... ومن الناس من يظن أن مذهب أبي حنيفة تجويز إمامة الفاسق وخلافته وأنه يفرّق بينه وبين الحاكم فلا يجوز حكمه، وذكر ذلك عن بعض المتكلمين وهو المسمى زرقان، وقد كذب في ذلك وقال بالباطل، وليس هو أيضا ممن تُقبل حكايته، ولا فُرق عند أبي حنيفة بين القاضي وبين الخليفة في أن شرط كل واحد منهما العدالة، وكيف يكون خليفة وروايته غير مقبولة وأحكامه غير نافذة؟!، وكان مذهبه مشهورا في قتال الظلمة وأئمة الجور، ولذلك قال الأوزاعي "احتملنا أبا حنيفة على كل شيء حتى جاءنا بالسيف، فلم نحتمله"، يعني قتال الظلمة، وكان من قوله وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالقول فإن لم يُؤتمر له فبالسيف"^(١١٦).

(١١٣) حامد عبد الله ربيع: مقدمته لكتاب سلوك المالك في تدبير الممالك (ص: ٦٧-٧١)، حامد عبد الله ربيع: مدخل في دراسة التراث السياسي الإسلامي (١/ ١٥٧).

(١١٤) المصدر السابق (١/ ٢٢١-٢٢٥).

(١١٥) نصر محمد عارف: في مصادر التراث السياسي الإسلامي دراسة في إشكالية التعميم قبل الاستقراء والتأصيل (ص: ٩٩-١٠٥).

(١١٦) الجصاص: أحكام القرآن ت قمحاوي (١/ ٨٥)، وينظر: الماتريدي: تأويلات أهل السنة (١/ ٥٥٥)، ابن فرس: أحكام القرآن (١/ ١٠٨)، الرازي: مفاتيح الغيب (٤/ ٣٨).

ومن الأمثلة على ثراء شروح السنة بالذخائر السياسية تعليق الإمام بدر الدين العيني (ت ٨٥٥هـ/ ١٤٥١م) على حديث الصلح بين الحسن بن علي ومعاوية بن أبي سفيان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: "وَفِيهِ: جَوَازُ خَلْعِ الْخُلَيْفَةِ نَفْسِهِ إِذَا رَأَى فِي ذَلِكَ صَلاَحًا لِلْمُسْلِمِينَ" (١١٧).

وقسمها سيف الدين عبد الفتاح إلى أحد عشر اتجاهًا: الفقهي الدستوري كالأحكام السلطانية للماوردي، والسياسة الشرعية، والتنظير السياسي كالغياثي، والأدب السياسي ككتب نصائح الملوك، والعمران السياسي ككتابات ابن خلدون، وكتب الخراج والأموال وسماها كتابات المنظور الحضاري الإسلامي، واتجاه يتعلق بالمصادر ككتب الأسدي والمقرئزي، واتجاه إفتائي في موضوعات سياسية معينة، واتجاه مؤسسي ككتب الحسبة، واتجاه كلامي، واتجاه بروتوكولي ككتاب التاج في أخلاق الملوك للجاحظ (١١٨).

وما يهمنا هنا هو الإشارة إلى سعة دائرة المصادر في التراث السياسي الإسلامي وليس تقسيم تلك المصادر (١١٩).

وبحسب هذه السعة فإن التراث السياسي الإسلامي أعم من تراث فقه السياسة الشرعية، وهو ما يثير تساؤلًا حول سبب اختيار الوعاء الأول دون الثاني موضعًا للدراسة. وباختصار نقول: إن البحث يفترض أن تأثير علم أصول الفقه لا يقتصر على مصنفات الفقه السياسي الشرعي بل يجاوزه إلى غيره (١٢٠).

(١١٧) العيني: عمدة القاري شرح صحيح البخاري (٢٤/ ٢٠٨)، وينظر: ابن حجر: فتح الباري (١٣/ ٦٧).

(١١٨) حامد عبد الله ربيع: مدخل في دراسة التراث السياسي الإسلامي (١/ ٢٢١-٢٢٥)، سيف الدين عبد الفتاح: في العامل مع مصادر التراث السياسي الإسلامي (ص: ١٥٨-١٥٩)، منشور ضمن: نحو دراسة النظم السياسي من منظور حضاري مقارنة مداخل منهجية، من إصدارات مركز الحضارة للدراسات والبحوث عام ٢٠١٨م.

(١١٩) تجدر الإشارة إلى أن الباحث سيورد بعد قليل تقسيمًا للمصادر في التراث السياسي الإسلامي.

(١٢٠) للوقوف على بعض الأمثلة على آثار علم أصول الفقه في كتاب مقدمة ابن خلدون ينظر: محمد عوام: الفكر المنهجي العلمي عند الأصوليين (ص: ٢١-٢٢)، وفي رسالة الصحابة لابن المقفع في: عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية (ص: ١٣٣-١٥١).

المبحث الثاني: التعريف بالإمام الجويني وتراثه وصلاته بالسياسة في الدولة السلجوقية

شغلت حياة إمام الحرمين خمسة عقود من القرن الخامس الهجري وتحديدًا في الفترة بين ٤١٩-٤٧٨ هـ أي في الطور الأهم تقريباً من حياة الدولة السلجوقية في فترة السلاطين: طغرل بيك (ت ٤٥٥ هـ / ١٠٦٣ م)، وألب أرسلان (ت ٤٦٥ هـ / ١٠٧٣ م) وملكشاه، والوزيرين: أبي نصر الكندري (ت ٤٥٦ هـ / ١٠٦٤ م)، ونظام الملك الطوسي قضى معظمها في نيسابور قريب من مدينة مشهد في إيران حالياً^(١٢١).

عاصر إمام الحرمين تحديات كثيرة واجهت الدولة السلجوقية والأمة الإسلامية في مختلف المجالات: العقدية، والفكرية، والعلمية، والسياسية، والأمنية، والاقتصادية، والاجتماعية.

وتكشف مراجعة كتب التاريخ والتراجم لتلك الحقبة عن انتشار الفكر المعتزلي والمذاهب الباطنية وتيارات التشيع وأفكار الملاحدة والزنادقة في أرجاء الدولة السلجوقية وهو ما واجهه الوزير نظام الملك بالمدارس النظامية التي درست مذاهب أهل السنة والجماعة في العلوم الشرعية المختلفة^(١٢٢).

ويمكن الوقوف بسهولة على تفاعل الإمام الجويني مع واقعه بمختلف أبعاده، وانعكاس ذلك على آرائه ومواقفه بشكل عام واجتهاداته السياسية بشكل خاص.

وفيما يأتي سنحاول تتبع ترجمة إمام الحرمين مع التركيز على أمرين: أحدهما: صلات إمام الحرمين بالسياسة وعلاقته الخاصة بنظام الملك، والثاني: التعريف بتراث إمام الحرمين بشكل عام والكتب محل الدراسة بشكل خاص.

المطلب الأول: التعريف بإمام الحرمين الجويني

هو أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن حيَّوَيْهِ، لُقِّبَ بإمام الحرمين، وضيء الدين، وفخر الإسلام.

وُلِدَ في جوين من نواحي نيسابور في شهر محرم عام ٤١٩ هـ^(١٢٣)، وتفقّه على والده الإمام أبي محمد الجويني (ت ٤٣٨ هـ / ١٠٤٦ م)، وأخذ الأصول عن الإمام أبي القاسم الإسكافي (ت ٤٥٨ هـ / ١٠٦٦ م)،

(١٢١) يحيى شامي: موسوعة المدن العربية والإسلامية (ص: ٢٨٦)، وينظر تاريخ هذه الحقبة في:

Osman Gazi Özgüdenli, Selçuklular Büyük Selçuklu Devleti Tarihi (1040-1157), 1/61-192, TDV İSAM Yayınları, İstanbul 2013.

(١٢٢) تنظر تفاصيل هذه التحديات في: علي الصلاحي: دولة السلاجقة وبروز مشروع إسلامي لمقاومة التغلغل الباطني والغزو الصليبي (ص: ٤٧-١٣٠)، محمد الزحيلي: الإمام الجويني إمام الحرمين (ص: ١٥-٤٠)، عبد العظيم الديب: فقه إمام الحرمين: خصائصه، أثره، منزلته (ص: ٤٥-٤٨)، ويجدر الانتباه إلى أن التيارات الباطنية كانت محل عناية كبيرة من المستشرقين وبالأخص المستشرق الإنجليزي برنارد لويس وخاصة في كتابيه: أصول الإسماعيلية، الحشاشون فرقة ثورية في تاريخ الإسلام، وينظر أيضاً:

Zahide Ay, Siyaset ve Teoloji Ortaçağ İsmaili Teolojisinin Oluşmasında Siyasi Gelişmelerin Rolü, istem, yıl: 11, sayı: 21, 2013, s. 149-162, Bilal Aybakan, Selçuklular Döneminde Fıkın Gelişimi: Şafii Mezhebi Çerçevesinde, II. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu, Selçuklular Devrinde Bilim ve Düşünce, Cilt: 1, s. 228-229.

(١٢٣) يوافق شهر فبراير ١٠٢٨ م.

كما تلقى العلم عن غيرهما، وتوفي أبوه وكان عمره إذ ذاك عشرين سنة فجلس مكانه للتدريس حتى اضطربت الأحوال في نيسابور بالفتن، فاضطر للسفر إلى بغداد، ثم خرج إلى الحجاز فجاور بمكة أربعة أعوام، حتى إذا انتهت نوبة التعصب رجع إلى نيسابور، ومكث فيها حتى قبض يوم الخامس والعشرين من شهر ربيع الآخر في العام ٤٧٨م (١٢٤).

وحظي إمام الحرمين بمكانة علمية مرموقة فقد كان شيخ الشافعية بخراسان وسلم له فيها المحراب، والمنبر، وولي التدريس في مدرستها النظامية ثلاثين سنة، وتلقى عنه العلم خلق كثير في بلاد كثيرة، وكان يقعد بين يديه في درسه ما يقارب أربعمئة فقيه أبرزهم الإمام أبو حامد الغزالي والإمام إلكيا الهراسي (ت ٥٠٤ هـ / ١١١٠ م)، وأجمع العلماء على إمامته شرقاً وغرباً في مختلف العلوم خاصة الكلام والأصول والجدل والفقه والخلاف، وكان آية في الفصاحة والبلاغة، والوعظ والتذكير (١٢٥).

المطلب الثاني: صلات الإمام الجويني بالسياسة وعلاقته الخاصة بنظام الملك ومكانته وتأثيره في

الدولة السلجوقية

ينتمي إمام الحرمين إلى جوين (١٢٦) التي اشتهرت بعدد من العلماء كإمام الحرمين ووالده، والساسة كالوزير شمس الدين الجويني وأخيه علاء الدين (١٢٧).

ورغم أن إمام الحرمين كان ينتمي إلى بيت عربي من بيوتات العلم في خراسان إلا أن الحركة العلمية لم تكن منفكة عن الواقع السياسي؛ فقد تعرض علماء خراسان في النصف الأول من القرن الخامس الهجري إلى فتنة كبيرة تولى كبرها أبو نصر الكندري وزير السلطان طغرل بيك، وكان السلطان محبباً إلى أهل العلم، وكان الكندري يتستر بالانتساب إلى المذهب الحنفي ليخفي اعتزاله ورفضه، ولذا وشى بعلماء الأشاعرة إلى السلطان وزيف أقوالهم ليقنعه أنهم مبتدعة، وما زال به حتى أمر السلطان بلعنهم على المنابر، وقمع علمائهم ومنعهم من الوعظ والتدريس وحضور المحافل، بل إنه أمر بحسبهم ونفيهم، ما اضطّر إمام الحرمين والحافظ البيهقي (ت ٤٥٨ هـ / ١٠٦٦ م) وأبا القاسم القشيري (ت ٤٦٥ هـ / ١٠٧٣ م) وجمهرة كبيرة من العلماء للتخفي عن خراسان، والهجرة إلى المشرق العربي (١٢٨).

(١٢٤) يوافق ٢٥ أغسطس ١٠٨٥ م.

(١٢٥) البغدادي: تاريخ بغداد وذيل ط العلمية (٤٣-٤٧) الذهبي: تاريخ الإسلام ت تدمري (٣٢ / ٢٢٩-٢٣٩)، الصفدي: الوافي بالوفيات (١١٦-١١٨)، السبكي: طبقات الشافعية الكبرى للسبكي (٥ / ١٦٥-٢٢٢)، ابن كثير: طبقات الشافعيين (ص: ٤٦٦-٤٧٠)، ابن قاضي شهبة: طبقات الشافعية (١ / ٢٥٥-٢٥٦)، وانظر أيضاً:

Abdülazim mahmud ed-DİB, "CÜVEYNÎ, İmâmü'l-Haremeyn", DİA, 28/180-186, Brockelmann, MEB İslam Ansiklopedisi, 3/249.

(١٢٦) تقع حالياً في جنوب غرب أفغانستان على الحدود الأفغانية الإيرانية. ينظر: يحيى شامي: موسوعة المدن العربية والإسلامية (ص: ٢٣٨).

(١٢٧) تنظر ترجمتهما في: الذهبي: تاريخ الإسلام ت تدمري (٥١ / ٨٢، ٨٨).

(128) Ahmet Ocak, Nizâmülmülk'ün Dinî Ve Fikrî Hayatı, USAD, Bahar 2018; (8): 35-36.

وقد ذكر ابن خلكان (ت ٦٨١هـ / ١٢٨٢م) أن الوزير الكندري "لم تكن له منقبة إلا صحة إمام الحرمين"، ونقل عن أبي سعد السمعاني (ت ٥٦٢هـ / ١١٦٧م) قوله في الجويني: "خرج إلى بغداد وصحب العميد الكندري أبا نصر مدة يطوف معه ويلتقي في حضرته بالأكابر من العلماء وينظرهم، وتحنك بهم حتى تهذب في النظر، وشاع ذكره" (١٢٩)، وهي رواية مستغربة إلا أن يقال إنها وقعت قبل الفتنة، وهو ما يرجحه الباحث (١٣٠).

وهذه الرواية على فرض صحتها تشير إلى الدربة السياسية لإمام الحرمين جزاء صحبته للوزير أبي نصر الكندري.

ومع تولي السلطان ألب أرسلان ووزيره نظام الملك (١٣١) عاد علماء خراسان إليها بعد انقضاء الفتنة وقتل الكندري وبدأت مرحلة جديدة من حياة إمام الحرمين حيث كان الوزير يقرب العلماء من مجلسه ويجعلهم محل مشورته، وينشئ لهم المدارس (١٣٢)، وكان لإمام الحرمين مكانة خاصة في تلك الحقبة حيث تسيد المدرسة النظامية التي بناها له الوزير، وكان يحضر مجلسه أربعمئة فقيه، وبقي فيها ثلاثين سنة بلا مزاحم ولا مدافع (١٣٣)، حتى إن الذهبي (ت ٧٤٨هـ / ١٣٤٧م) وصفه بأنه كان "إمام كل إمام" (١٣٤).

وكان نظام الملك يولي من تلامذته مناصب الإفتاء والقضاء والوعظ والتدريس ويسكنهم البقاع والبلاد (١٣٥)، وهو ما بوأ الإمام مكانة كبيرة وتأثيراً متعظماً في الدولة السلجوقية، خاصة وأن نظام الملك كان يولي التنظيمات الإدارية أهمية كبيرة (١٣٦).

وهو ما تؤكد المصادر فيروي ابن كثير (ت ٧٧٤هـ / ١٣٧٢م) أن نظام الملك "كان يعظم القشيري وإمام الحرمين كثيراً ويكرمهما" (١٣٧)، ويروي ابن خلكان أن نظام الملك "كان إذا قدم عليه إمام الحرمين أبو

(١٢٩) ابن خلكان: وفيات الأعيان (٥/ ١٣٨)، وينظر: الذهبي: سير أعلام النبلاء ط الحديث (١٤/ ١٨).

(١٣٠) ينظر كذلك: مقدمة عبد العظيم لكتاب غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٧٨-٧٩).

(١٣١) كان ذلك في ٤٥٦هـ. ينظر: ابن كثير: البداية والنهاية ط إحياء التراث (١٢/ ١١١).

(١٣٢) الطيب بالتحفة: قلادة النحر في وفيات أعيان الدهر (٣/ ٥٠٥)، مونجمري وات: الفكر السياسي الإسلامي، المفاهيم الأساسية (ص: ١٠٣ -

١٠٤). وانظر أهمية هذه المدارس ودورها في تجديد الحياة العلمية في:

Ahmet Ocak, Medrese Gelenegi İçinde Nizamiye Medreseleri'nin Önemi Ve İlim Dünyasına Kazandırdığı Yenilikler, II. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu, Selçuklular Devrinde Bilim ve Düşünce, Cilt: 1, s. 442-448, Cihan Piyadeoğlu, Nizâmiye Medreselerinin Kuruluşu ve Önemi, USAD, Bahar 2018, (8): 124-135, Abdülkerim Özaydın, "Nizâmiye Medresesi", DIA, 33/188-191.

(١٣٣) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد وذيوله ط العلمية (١٦/ ٤٤).

(١٣٤) الذهبي: تاريخ الإسلام ت بشار (١٠/ ٤٢٨).

(١٣٥) ابن العديم: بغية الطلب في تاريخ حلب (٥/ ٢٤٨٣).

(١٣٦) انظر ترجمته في:

Abdülkerim Özaydın, "Nizâmülmülk", DIA, 33/194-196.

(١٣٧) ابن كثير: طبقات الشافعيين (ص: ٤٧٨).

المعالي وأبو القاسم القشيري صاحب الرسالة بالغ في إكرامهما وأجلسهما في مسنده^(١٣٨)، ويروي المؤرخ كاتب جلبي (ت ١٠٦٧ هـ / ١٦٥٧ م) أنه كانت للإمام "وجاهة زائدة عند السلطان ومن دونه"^(١٣٩)، وأنه "اتفق له في التدريس محافل لم يعهد مثلها لأحد"^(١٤٠).

ولعل أكثر التوثيقات التاريخية حول مدى التأثير ما نقله الإمام السبكي عن الإمام ابن عقيل إذ قال في ترجمة نظام الملك: "كانت سوق العلم في أيامه قائمة والنعم على أهله دارّة وكانوا مستطيلين على صدور أرباب الدولة أرفع الناس في مجلسه لا يحجبون عن بابه يتوسل بهم الناس في حوائجهم"^(١٤١)، وذكر الإمام ابن الصلاح (ت ٦٤٣ هـ / ١٢٤٥ م) في ترجمة الإمام الغزالي تلميذ إمام الحرمين: "علت حشمته، وارتفعت درجته، حتى كانت حشمته تعلو الأكابر والأمراء بها"^(١٤٢)، وفي ترجمة إلكيا الهراسي وهو ثاني تلامذة إمام الحرمين بعد الغزالي: "اتصل بخدمة مجد الملك بركياروق بن ملك شاه السلجوقي وحظي عنده بالمال والجاه وارتفع شأنه، وتولى القضاء بتلك الدولة"^(١٤٣).

وقد امتد تأثير الإمام إلى الأسر الحاكمة في الدولة السلجوقية فيروي الإمام الذهبي في سيرة الوزير أبي المحاسن عبد الرزاق بن عبد الله بن علي بن إسحاق المتوفى عام ٥١٥ هـ وهو ابن أخي الوزير نظام الملك "تفقّه على إمام الحرمين وأفتى وناظر، ثم وزرَ للسلطان سنجر، واشتغل بتدبير الممالك"^(١٤٤)، ويروي السبكي في سيرته أنه "أخذ عن الإمام أبي المعالي حتى صار من فحول المناظرين وكان إمام نيسابور في عصره ومن مشاهير العلماء ولى التدريس بمدرسة عمه نظام الملك مدة ثم ارتفعت درجته إلى أن صار وزير السلطان سنجر ابن ملكشاه وبقي على الوزارة مدة وكان يجتمع عنده الأئمة وينظرونهم ويظهر كلامه عليهم وكان فصيحاً جريئاً"^(١٤٥).

المطلب الثالث: خبرة الإمام الجويني بالسياسة وإدارة الشأن العام

أكسبت الصلات السابقة لإمام الحرمين بالسياسة وعياً عميقاً بالواقع، ودربة سياسية ظاهرة، مكنته من اقتراح معالجات دستورية وسياسية وأمنية وعسكرية واقتصادية وفكرية وثقافية واجتماعية وعمرانية متعلقة بالدولة السلجوقية تارة والأمة كلها تارة أخرى^(١٤٦).

(١٣٨) ابن خلكان: وفيات الأعيان (٢/ ١٢٩).

(١٣٩) كاتب جلبي: سلم الوصول إلى طبقات الفحول (٢/ ٣٠٥).

(١٤٠) المصدر السابق.

(١٤١) السبكي: طبقات الشافعية الكبرى (٤/ ٣١٩).

(١٤٢) ابن الصلاح: طبقات الفقهاء الشافعية (١/ ٢٦١).

(١٤٣) ابن خلكان: وفيات الأعيان (٣/ ٢٨٧).

(١٤٤) الذهبي: تاريخ الإسلام ت بشار (١١/ ٢٤٠).

(١٤٥) السبكي: طبقات الشافعية الكبرى (٧/ ١٦٨).

(١٤٦) للوقوف على الأزمات التي عرض لها إمام الحرمين في كتاب الغياثي ينظر:

ومن ملامح الوعي والخبرة السياسية لدى إمام الحرمين قوله: "من ألف مبادئ النظر في تصارييف الأحوال في الإيالات، لم يخف عليه مدرك الحق في هذا المقال" (١٤٧)، وذلك في معرض حديثه عن ضرورة ادخار الإمام الأموال نظير استظهاره بالرجال وعدم اعتماده على المتطوعة في القتال، وإمام الحرمين في هذه المسألة يحيل على خبرته في السياسة.

ومما يشير إلى هذا الوعي كذلك قوله: "الأمر في الولايات إذا لم تؤخذ من مبادئها جرت أموراً يعسر تداركها عند تهاديها" (١٤٨)، وذلك في معرض اختياره وجوب فرض الضرائب على الأغنياء حال فراغ بيت المال من الأموال.

فإذا أضفنا إلى ذلك رأي الإمام بوجوب فرض ضرائب مخففة على عموم الأمة عرفنا من هذه الثلاثية عميق الوعي الاقتصادي والمالي لدى الإمام في اختياراته واجتهاداته الفقهية المبنية على بصر بالواقع واستشراف مآلاته وتقديم الحلول الملائمة له.

أما الخبرة الأمنية فإنها تظهر أشد ما تظهر في أربعة أمور: أحدها: اختيارات الإمام في التعامل مع الزنادقة الذين يعتقدون إظهار خلاف ما يضمرون من الردة عن الدين وقد ذكر مسالكهم وطريقتهم في التأثير في عوام المسلمين، والثاني: اختياره في التعامل مع المبتدعة فقد قدم معالجة مكتملة شرعية وفكرية وثقافية وأمنية وقضائية وسياسية، مع استحضار واستقصاء جميع الأحوال التي تعرض لهم أو لمؤسسة الإمامة وطريق المعالجة التفصيلية في كل حالة، والثالث: اختياره في ردع أصحاب التهم واقتراحه تطرق الإمام إلى عقوبتهم بمخالفة أمر السلطان بترك أماكن الشبهات، والرابع: توصيفه الدقيق لقطاع الطرق في بلاد المسلمين قطعاً قطعاً فمن البلاد التي ذكرها: الكوفة، وبلاد الشام، وبلاد الحرمين، وعقب عليها بقوله: "وهذا قول من خبرهم دهرًا، وعاشرهم عصرًا، وعرف مداخلهم ومخارجهم، ومسالكهم ومدارجهم" (١٤٩).

وقد اقترح إمام الحرمين إنشاء جهاز أمني مهمته جمع المعلومات والأخبار وهذا قوله: "لو اصطنع صدر الدين والدنيا من كل بلدة زمراً من الثقات على ما يرى، ورسم لهم أن يُنْهوا إليه تفاصيل ما جرى، فلا يغادروا نفعاً ولا ضرراً إلا بلغوه اختفاء وسراً، لتوافد دقائق الأخبار وحقائق الأسرار على مخيم العز غضة طرية، وتراءت للحضرة العلية مجاري الأحوال في الأعمال القصية. فإذا استشعر أهل الخبل والفساد أنهم من صاحب الأمر بالمرصاد، آثروا الميل طوعاً أو كرهاً، إلى مسالك الرشاد، وانتظمت أمور البلاد والعباد.

وما ذكرته - لو قدر الله - نتيجة خطرة وفكرة، وموجب التفاتة من الرأي السامي ونظرة، وهذا الذي رمزت إليه على قرب مدركه ويسره مدرأة لغائلة كل أمر وعسره، من غير بذل مؤنة، واستمداد معونة^(١٥٠). وقد أسس مقترحه هذا على قاعدتين سلطانيتين إحداهما: "النظر في أمور الرعايا يترتب على الاطلاع على الغوامض والخفايا، وإذا انتشرت من خطة المملكة الأطراف، وأسبلت العماية دون معرفتها أسداد الأعراف، ولم تطلع شمس رأي راعي الرعية على صفة الإشراف والإشراف امتدت أيدي الظلمة إلى الضعفة بالإهلاك والإتلاف"^(١٥١)، والثانية: "التيقظ والخبرة أسس الإيالة، وقاعدة الإمرة"^(١٥٢).

ومما يشهد لخبرته العسكرية قول الإمام: "الشوكة المرعية عُدّة يفرض مقاومة الإمام بها، ومن أحاط بالسياسات، لم يخف عليه أنه إذا تجمع آلاف من أهل النجدة، فإن القتال والظفر والهزيمة فيه لا تجري مجرى سياقة رجلين في صراع أو غيره من وجوه التقاوم؛ فإن ذلك في الآحاد على قدر القوى والجرأة والنصرة، وإذا التقى الجند، لم تكن النصر والهزيمة على قياس تقاوم الآحاد، سيما إذا اتفقت طائفة ضخمة ذات شوكة، واتحدت كلمتها، وصحت طاعتها لمتبوعها. هذا معنى الشوكة.

ثم الذي يجب القطع به أن الشوكة لا يعقل ثبوتها إذا لم يقدم القوم متبوع مرجوع إليه؛ فإن رجال النجدة وإن كثروا، فلا شوكة لهم إذا كانوا لا يجتمعون على رأي، فهذا معنى الشوكة"^(١٥٣).

ومن ملامح الوعي الدستوري الدالّ على الخبرة العميقة بالواقع اختيار إمام الحرمين بناء الإمامة واختيار الأئمة على الشوكة، وهو ما يشير إلى وعي عميق بالاجتماع والتاريخ، وإمام الحرمين في هذا نظير ابن خلدون، ومن يقرأ لإمام الحرمين حق القراءة يعرف له مكانته في علوم الاجتماع والتاريخ والعمران.

فمن مسالك ابن خلدون في طرائق الملك والسلطة تقسيمه إلى ثلاثة أنواع: حكم على مقتضى الشرع، وآخر على مقتضى العقل وثالث على مقتضى الهوى، وهو مسبوق بإمام الحرمين في هذا التقسيم، حيث إن لهذا التقسيم جذوراً أصولية في مسألة التحسين والتقيح العقليين نجد أثرها في كتاب الغياثي بشكل ظاهر حين يمايز إمام الحرمين بين الثلاثة تحت عنوان: الاستحسان والاستصلاح بالعقل والهوى والشرع.

ومما اشتهر به ابن خلدون تعليله أسباب الأحداث والوقائع التاريخية وبيانه أسباب قيام الدول وسقوطها، وهو مسبوق بهذه الطريقة بإمام الحرمين كذلك، ومن الأمثلة الظاهرة على هذا الوعي لدى إمام الحرمين تحليله أسباب سقوط طاعة الإمام وهو يعني بذلك السلطان السجلوقي والخليفة العباسي في عصره حيث قال: "لو سقطت طاعة الإمام فينا، ورثت شوكته، ووهنت عدته، ووهت منته، ونفرت منه القلوب، من غير سبب فيه يقتضيه، وكان في ذلك على فكر ثاقب، ورأي صائب، لا يؤتى في ذلك عن خلل في عقل، أو عته وخبل،

(١٥٠) المصدر السابق (ص: ٤٦١).

(١٥١) المصدر السابق (ص: ٤٦٠).

(١٥٢) المصدر السابق (ص: ٤٦١).

(١٥٣) الجويني: نهاية المطلب في دراية المذهب (١٧/ ١٢٦-١٢٧).

أو زل في قول أو فعل، أو تقاعد عن نبل ونضل، ولكن خذله الأنصار، ولم تواته الأقدار، بعد تقدم العهد إليه، أو صحيح الاختيار، ولم نجد لهذه الحالة مستدركا، ولا في تثبيت منصب الإمامة له مستمسكا، وقد يقع مثل ذلك عن ملل أنتجه طول مهل، وتراخي أجل، فإذا اتفق ذلك، فقد حيل بين المسلمين وبين وزر يستقل بالأمر، فالوجه نصب إمام مطاع، ولو بذل الإمام المحقق أقصى ما يستطيع^(١٥٤).

كذا اشتهر ابن خلدون بنظرية العصبية في تفسير التاريخ وهي نفسها نظرية الشوكة عند إمام الحرمين، بل إن التعبير بالشوكة أدق من التعبير بالعصبية لارتباط الثانية بالقبيلة في حين أن الشوكة أوسع وأعم دلالة. وكما اشتهر تراث ابن خلدون بفقه السنن الاجتماعية، فكذا تراث إمام الحرمين إذ احتوى على ثروة كبيرة من السنن السياسية والاجتماعية والاقتصادية وما شابه ذلك، ومن أمثلة ذلك قوله في متبوعة الملوك: "كل من رأسه الزمان يصرف إليه قلوب الأتباع، وبذلك يتصل النظام، وهذا مستبين في الجلي والخفي"، وفي نسخة أخرى من نسخ البرهان "في العصور والدهور" بدلاً من الجلي والخفي^(١٥٥).

كما تظهر الخبرة العمرانية لإمام الحرمين في معرض بيانه حكم ذهاب نظام الملك إلى الحج حيث حرم عليه الذهاب لما يترتب على ذهابه من انقطاع النظر عن مصالح المسلمين ولتعريضه نفسه ومن معه للمهالك بسبب قطاع الطرق، ثم إنه اقترح عليه خطة عمرانية وأمنية بموجبها يجوز له الذهاب لأداء الفريضة.

ومدار هذه الخطة على تهيئة الطرق وتزليلها وتعبيدها وتقريبها وتمهيدها، ويتضمن ذلك عند إمام الحرمين خطة إرشاد وذلك بوضع العلامات في الطرقات، وخطة سقاية وذلك بتفقد الآبار وتوظيف الموظفين لتوفير السقاية على طول الطريق، وخطة تمهيد، وذلك بتعمير الطرقات وإزاحة كافة العوائق والعلل في الطرقات، وخطة تزيين وذلك بحماية الرياض والغياض للحجيج كما يقول إمام الحرمين، وخطة أمن، وذلك بالأخذ على أيدي قطاع الطرق والساعين بالفساد في الطرقات.

وهذه الخبرة الواسعة للإمام الجويني هي التي جعلته يدعو نظام الملك لعزل السلطان والخليفة في سبيل تأسيس دولة نظامية راشدة ترمم ما وهى من أعمدة الدولة السلجوقية، وما تصدع من جدارها^(١٥٦).

وإمام الحرمين حين كان يمارس خبرته ووعيه بالواقع لم يكن يقاربه من خارج الدولة بل من داخلها حيث بين الإمام الجويني أن العلاقة بين الأئمة والمجتهدين الذين يفتقدون لشرط الاجتهاد كما هو واقع الأئمة بعد انقضاء عصر الراشدين تتأسس على وجوب استشارة الإمام للمجتهدين فيما يأتي ويترك من التصرفات

(١٥٤) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٢٨٣-٢٨٤).

(١٥٥) الجويني: البرهان في أصول الفقه (١/٢٦٠).

(١٥٦) انظر ملامح هذه الدعوة وتفصيلها في:

Özgür KAVAK, Cüveynî'ye Göre Halifenin Vasıfları Yahut Nizâmülmülk'ü Hilâfete Teşvik Etmek, II. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu, Selçuklular Devrinde Bilim ve Düşünce, Cilt: 1, s. 284-299.

السياسية، وخص نظام الملك بهذه النصيحة واصفا العلماء بأنهم "قدوة الأحكام وأعلام الإسلام، وورثة النبوة، وقادة الأمة، وسادة الملة، ومفاتيح الهدى، ومصاييح الدجى" (١٥٧).

ثم أضاف: "وهم على الحقيقة أصحاب الأمر استحقاقاً، وذوو النجدة مأمورون بارتسام مراسمهم، واقتصاص أوامرهم والانكفاف عن مزاجهم، وإذا كان صاحب الأمر مجتهداً، فهو المتبوع، الذي يستتبع الكافة في اجتهاده ولا يتبع.

فأما إذا كان سلطان الزمان لم يبلغ مبلغ الاجتهاد فالمتبوعون العلماء، والسلطان نجدتهم وشوكتهم، وقوتهم وبذرتهم، فعالم الزمان في المقصود الذي نحاوله، والغرض الذي نزاوله كني الزمان، والسلطان مع العالم كملك في زمان النبي، مأمور بالانتهاء إلى ما ينهيه إليه النبي.

والقول الكاشف للغطاء، المنزل للخفاء، أن الأمر لله والنبي مُنهي، فإن لم يكن في العصر نبي، فالعلماء ورثة الشريعة، والقائمون في إنحائها مقام الأنبياء، ومن بدع القول في مناصبهم أن الرسل يتوقع في دهرهم تبديل الأحكام بالنسخ، وطوارئ الظنون على فكر المفتين، وتغاير اجتهاداتهم يغير أحكام الله على المستفتين، فتصير خواطيرهم في أحكام الله تعالى حالة محل ما يتبدل من قضايا أوامر الله تعالى بالنسخ" (١٥٨).

وعقب بقوله: "وهذه مرامز تومئ إلى أمور عظيمة لم أطنب فيها؛ مخافة الانتهاء إلى الإطراء، والإفراط في الشاء" (١٥٩).

وهذه المقولة غاية في الأهمية لأنها تكشف عن ملامح العلاقة التي يراها إمام الحرمين بين الأئمة غير المجتهدين والمجتهدين، وهي العلاقة التي تكشف ربما عن طبيعة العلاقة الحقيقية التي كانت تجمع إمام الحرمين والوزير نظام الملك، أو هي دعوة إلى تأسيس العلاقة وفق هذا التأصيل، ولعل هذا هو أحد المرادات بالمرامز إلى الأمور العظيمة.

ومن الأمور اللافتة في هذه المقولة كذلك قول إمام الحرمين في العلماء إنهم أصحاب الأمر استحقاقاً، وأن أوامر الشرع ومزاجه تجري على ألسنتهم، وليس للأئمة إلا الارعواء والارتسام، وهي تكشف عن أحد جوانب اتصال إمام الحرمين بالجمال السياسي.

ورغم بناء الجويني نظريته السياسية على الشوكة إلا أن هذا لا يلغي عنده تلك الحقيقة الراسخة وهي ضرورة الاجتهاد في حق الإمام، فكأن الإمام الجويني يقول هنا إن المجتهدين من العلماء هم الأئمة لولا أنهم لا يستوفون شرط الشوكة نظير عدم استيفاء السلطان لشرط الاجتهاد (١٦٠).

(١٥٧) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٤٦٢).

(١٥٨) المصدر السابق (ص: ٤٦٢-٤٦٣).

(١٥٩) المصدر السابق (ص: ٤٦٣).

(١٦٠) للوقوف على مفهوم الاجتهاد وشروطه عند إمام الحرمين ينظر:

ومن الأعمال المشتركة التي عمل عليها نظام الملك ومستشاره الشرعي إمام الحرمين وتلامذته مواجهة طائفتين: إحداهما: الزنادقة والملاحدة، وقد صوّر الإمام واقع هذه الفتنة بشكل جلي فقال: "مما أنهيته إلى صدر العالم فتنة هاجمة في الدين، ولو لم تتدارك، لتقاذفت إلى معظم المسلمين، ولتفاقت غائلتها، وأعضلت واقعتها وهي من أعظم الطوام على العوام، وحق على من أقامه الله تعالى ظهراً للإسلام أن يستوعب في رحض الملة عنها الليالي والأيام وأقصى اقتداري فيه إنهاؤها كما نبغ ابتداؤها، وقد نشأ - حرس الله أيام مولانا - ناشئة من الزنادقة وانبثوا في المخاليف والبلاد، وشمروا لدعوة العباد، إلى الانسلاخ عن مناهج الرشاد، واستندوا إلى طوائف من المرموقين المغترين، وأضحى أولئك عنهم ذاببن، ولهم منتصرين، وصار المغترون بأنعم الله، وترفة المعيشة، يتخذون فكاهة مجالسهم، وهزو مقاعدهم - الاستهانة بالدين، والتزامز والتغامز بشريعة المسلمين، وتعدى أثر ما يلابسونه إلى أتباعهم، وأشياعهم من الرعاع المقلدين، وفشا في عوام المسلمين شبه الملحدين، وغوائل المجاحدين، وكثر التخاوض والتفاوض في مطاعن الدين" (١٦١)، واقترح على نظام الملك تدارك هذا الأمر وقال "لو لم تتدارك هذه الفتنة الثائرة، أحوجت الإيالة إلى أعمال بطشة القاهرة، ووطأة غامرة" (١٦٢).

والعمل المشترك الثاني كان في مواجهة الباطنية الذين استفحل خطرهم في الدولة السلجوقية بشكل كبير، واقترح إمام الحرمين على نظام الملك خطة من شقين: أولهما: "أن ييث فيهم دعاة الحق، ويتقدم إلى المستقلين بالحقائق حتى يسعوا في إزاحة الشبهات بالحجج والبيّنات، ويتناهوا في بلوغ قصارى الغايات، وإيضاح الدلالات، وارتياذ أوقع العبارات، ويدرءوا أصحاب الضلالات فيجتمع انحسام كلام الزائغين، وظهور دعوة المتوحدين، وإيضاح مسالك الحق المبين، وحكم الزمان الذي نحن فيه ما ذكرناه الآن، والله المستعان" (١٦٣)، وهذا الشق يبين دور أصحاب وتلامذة الجويني في مواجهة هذا الخطر، والشق الثاني: يدور حول واجب نظام الملك ودولته في مواجهة هذا الخطر، وقد أحال الإمام على كتاب الردة من النهاية في المسائل الفروعية المتعلقة بالبدع التي تبلغ الردة (١٦٤)، في حين قام بالتفصيل بالأحكام المرتبطة بالإيالات الكلية ففصل الأحوال المرتبطة بالإمام قوة وضعفاً وجعل لها إطاراً من الموازنات بين المصالح والمفاسد، فمهما أمكنه مدافعة هذه البدع والشبهات والضلالات في بداياتها بذل المجهود في دفعها وقطعها، وأما إذا شاعت تلك الأهواء "فإن استمكن الإمام من منعهم لم يأل في منعهم جهداً، وإن تفاقم الأمر، وفات استدراكه الإطاقة، وعسرت مقاومة ومصادمة ذوي البدع والأهواء، وغلب على الظن أن مسالمتهم ومتاركتهم وتقريرهم على مذاهبهم وجه الرأي، ولو جاهرهم لتألبوا وتأشبوا، وناذبوا الإمام، مكاوحن مكافحين، وسلوا أيديهم عن الطاعة، لخرج تدارك

(١٦١) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٤٦٣-٤٦٤)، باختصار.

(١٦٢) المصدر السابق.

(١٦٣) المصدر السابق (ص: ٣٣٥).

(١٦٤) الجويني: نهاية المطلب في دراية المذهب (١٧/ ١٦٢).

الأمر عن الطوق والاستطاعة، وقد يتداعى الأمر إلى تعطيل الثغور في الديار، واستجاء الكفار، فإن كان كذلك، لم يظهر ما يخرق حجاب الهيبة، ويجر منتهاه عسرا وخيبة، لكن إن أعمد عنهم صوارمه، لم يكف عنهم صرائمه، وعزائمه، وتربص بهم الدوائر، واضطربهم بالرأي الثاقب إلى أضيق المصائر، وأتاهم من حيث لا يحتسبون، وحرص أن يستأصل رؤساءهم، ويبحث كبراءهم، ويقطع بلطف الرأي عددهم، ويبدد في الأقطار المتباينة عددهم، ويحسم عنهم على حسب الإمكان مددهم، ويعمل بمغمضات الفكر فيهم سبل الإيالة، والمرء يعجز لا محالة. وهذا حين إذا لم يبدوا شراسا، ولم ينصبوا للخروج على الإمام راسا، فإذا هت قوتهم ووهنت، صال عليهم صولة تكفي شرهم، وسطا بهم سطوة تحقق ضرهم^(١٦٥)، وفي هذا النص خطة إستراتيجية متكاملة لمواجهة الباطنية بمختلف طوائفهم وتعدد أسمائهم^(١٦٦).

وانتقاماً منهما وبغرض إعاقه هذه الخطة التي عمل بها نظام الملك قام الباطنية باغتيال نظام الملك^(١٦٧)، وقتل أبي القاسم ابن إمام الحرمين وتسميمه^(١٦٨).

وقد كانت هذه اليقظة في مدافعة الباطنية من تفتنات إمام الحرمين ذلك أن أهل التاريخ يؤرخون بسنة اثنتين وتسعين وأربع مائة لتوقيت انتشار الدعوة الباطنية في أصفهان وما حولها من المدن وقوة شوكتهم^(١٦٩)، ومع اشتداد شوكتهم تصدى لهم تلامذة الإمام الجويني وتلامذة تلامذته خاصة الإمام أبو حامد الغزالي الذي ألف كتب فضائح الباطنية وفضائل المستظهير وأهداه للخليفة المستظهر بالله ولقب بالمستظهري نسبة إليه^(١٧٠).

ويبدو للباحث أن إمام الحرمين كان أسدّ بصيرة في الواقع السياسي عموماً من نظام الملك حيث لم يلتقط الأخير دعوته لعزل الخليفة والسلطان وهي فرصة ما كان لها أن تتكرر وقد دفعت الأمة أثمانها بقتل نظام الملك نفسه، والنزاع على الحكم بعد وفاة السلطان ملكشاه وهو ما قاد لزوال الدولة السلجوقية في خراسان ثم في بلاد الروم.

(١٦٥) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٣٣٠-٣٣١).

(١٦٦) صرح إمام الحرمين بذكر القرامطة في غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٤٤٠)، أثناء ثنائه على جيش الدولة السلجوقية وتعداد محاسنه رغم ما يتلبس به بعض الجنود من مظالم، كما أفاض نظام الملك بذكر أسمائهم في مختلف البلدان في كتابه سياست نامه (ص: ٢٨٣).

(١٦٧) ابن خلكان: وفيات الأعيان (٢/ ١٣٠).

(١٦٨) ابن الملقن: العقد المذهب في طبقات حملة المذهب (ص: ١٠٣)، ابن كثير: البداية والنهاية ط إحياء التراث (١٢/ ١٩٤).

(١٦٩) اليافعي: مرآة الجنان وعبرة اليقظان (٣/ ١١٧).

(١٧٠) للاطلاع على بواعث وظروف الإمام الغزالي في تأييد الخليفة المستظهر بالله ينظر:

Musa Koçar, Dini Otorite Bağlamında Gazzâlî'de İmamet ve Siyasal Egemenlik Sorunu, Dini Araştırmalar, Yıl: 2004, Cilt: 6, Sayı: 18, s. 173-182.

ولمقارنة علاقة الإمام الجويني بالوزير نظام الملك والإمام الغزالي بالخليفة المستظهري ينظر هذا البحث الماتع:

Özgür Kavak, İki Âlim, İki Halife Adayı: Cüveynî'nin Nizâmülmülk'ü, Gazzâlî'nin Müstazhir'i, Divan dergisi, (2011/2), cilt: 16, sayı: 31, s. 35-66.

ليس هذا فحسب بل يظهر أن نظام الملك كان يجد في نفسه ميلاً نحو ترك منصبه كلياً والتخلي للعبادة، أو جزئياً من خلال الرحلة إلى الحج رغم ما تتضمنه الرحلة من الانقطاع عن أعمال الإمامة التي كان يقوم بها، كما يظهر أن إمام الحرمين هو الذي كان وراء انصرافه عنهما حتى وفاته رحمته الله (١٧١).

والعثمانيون هم أول من أخذ باجتهاد إمام الحرمين في رئاسة الأمة دون حيازة شرط القرشية الذي كان عائقاً دون اجتهاد إمام الحرمين القاضي برفعة الكفاية على القرشية، ولا يمكن الجزم بأن الأتراك العثمانيين قد اطلعوا على هذه الدعوة وأخذوا بها مع فتح الباب لإمكان تناقلها على الأفواه وإن لم تضمها الكتب والمصنفات.

والمصنفات التي بأيدينا تؤكد أن دعوة إمام الحرمين لم تكن ضمن مواد النقاش حول العثمانيين وسؤال القرشية؛ فالصدر الأعظم لطفي باشا (ت ٩٦٨هـ / ١٥٦١م) الذي وزر للسلطان سليم الأول (ت ٩٢٦هـ / ١٥٢٠م) لا يشير إلى هذا الاجتهاد في ثنايا كتابه خلاص الأمة في معرفة الأئمة وهو كتاب مخصص لبيان جواز تسمية السلطان العثماني بالخليفة^(١٧٢)، وهو رد على المستشرق توماس أرنولد الذي زعم أن هذا النقاش بدأ في وقت متأخر من تاريخ الدولة العثمانية^(١٧٣)، وكذا الإمام الطرسوسي الحنفي (ت ٧٥٨هـ / ١٣٥٧م) في كتابه تحفة الترك فيما يجب أن يعمل في الملك بل إنه أساء النقلين عن الشافعية والحنفية في المسألة فنسب للأوائل القول بعدم اعتبار إمام غير القرشي في كل الأحوال، ونسب للأواخر نقيض ذلك^(١٧٤).

وقول إمام الحرمين بجواز إمامة غير القرشي في أحوال مخصوصة من جهة، وقول الإمام الكاساني (ت ٥٨٧هـ / ١١٩١م) إن الإمامة مخصوصة بالقرشيين ونسبة ابن عابدين (ت ١٢٥٢هـ / ١٨٣٦م) القول بعدم الاشتراط إلى الضرارية وأن رأيهم باطل من جهة أخرى، كلاهما يؤكد زيف ما نقله الإمام الطرسوسي^(١٧٥). وخلاصة ما قيل أن إمام الحرمين لم يكن فقهياً منشغلاً بتفاصيل المسائل فحسب بل كان ذا خبرة بواقعه في مختلف تفاصيله وكانت له مواقفه وتقديراته وفتاواه في كل واقعة وحادثة ونازلة.

المطلب الرابع: مصنفات الإمام الجويني وآثاره الأصولية والسياسية

أولاً: مصنفات إمام الحرمين ومؤلفاته:

ترك إمام الحرمين تراثاً مترامياً الأطراف في العلوم والفنون الشرعية المختلفة؛ فقد صنف في الأديان والكلام، والجدل والخلاف، والفقه وأصوله، والسياسة الشرعية.

(١٧١) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٤٤٦-٤٥٦).

(١٧٢) انظر كتاب لطفي باشا: خلاص الأمة في معرفة الأئمة بتحقيق ماجدة مخلوف، طبع دار الآفاق العربية، الطبعة الأولى، القاهرة-مصر.

(١٧٣) توماس أرنولد: الخلافة (ص: ٩٣-٩٤)، نقلاً عن مقدمة كتاب خلاص الأمة (ص: ٦-٨).

(١٧٤) الطرسوسي: تحفة الترك فيما يجب أن يعمل في الملك (ص: ٢٩).

(١٧٥) الكاساني: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (٢/ ٣١٩)، ابن عابدين: حاشيته على الدر المختار (١/ ٥٤٨).

ومن مصنفاته في الأديان والكلام: "اللمع"، و"الإرشاد"، و"الشامل"، و"العقيدة النظامية"، و"شفاء الغليل"، و"مدارك العقول".

ومن مصنفاته في الجدل: "الكافية في الجدل".

ومن مصنفاته في الخلاف: "الغنية"، و"الأساليب" في الخلافات، و"العمد"، وثلاثتها في عداد المفقود، و"مغيث الخلق" إن صحت نسبته إليه^(١٧٦)، و"الدرة المضية".

ومن مصنفاته في الفقه: "نهاية المطلب في دراية المذهب"، ومختصرها-وهو مفقود-، كما أشار الإمام إلى أن له مصنفًا في موضوع التكفير، ويغلب على ظننا أن الإمام الغزالي أفاد منه في فيصل التفرقة^(١٧٧).

وسنفضل القول في مصنفاته الأصولية والسياسية تبعاً بإذن الله تعالى.

ثانياً: مصنفات علم الأصول ومظانّه في تراث إمام الحرمين وإضاءة على تطور فكره الأصولي:

من مصنفات إمام الحرمين في علم أصول الفقه: "الورقات"، و"التلخيص" وهو مختصر التقريب والإرشاد للإمام الباقلاني، و"البرهان في أصول الفقه"، و"التحفة" -وهي مفقودة-.

وهذه المصنفات متدرجة ومرتبّة من حيث المادة وزمن التصنيف؛ فأولها "الورقات في أصول الفقه"، وهو متن مختصر جداً وفيه اقتصر إمام الحرمين على أهم معالم علم أصول الفقه دون استطراد أو تفصيل أو استدلال، ويظهر أنه أول ما كتبه الإمام في هذا الفن. والثاني: كتاب "التلخيص في أصول الفقه"، وهو مختصر لكتاب التقريب والإرشاد الكبير للإمام الباقلاني ولم يخرج فيه الإمام عن ترتيب التقريب والإرشاد وإن كان قد خالفه في بعض الاختيارات والاجتهادات. والثالث كتاب "البرهان في أصول الفقه"، وهو أهم كتبه في علم الأصول بحسب ما وصل إلينا، وفيها دوّن اختياراته الأصولية المتأخرة على اختياراته في التلخيص والورقات^(١٧٨).

أما مظانّ علم الأصول عند الإمام فمادتها الأساسية كتبه الأصولية السابقة، إلا أن كتبه الأخرى لا تخلو من قواعد ومسائل أصولية.

فمن الأمثلة على المادة الأصولية في كتاب نهاية المطلب: مسائل الاجتهاد ونقضه التي أوردها الإمام في كتاب القضاء، ومباحث الفرض الكفائي في مطلع كتاب السير^(١٧٩).

(١٧٦) يرى عبد العظيم الديب أن هذا الكتاب مزيف على إمام الحرمين وأن كاتبه من المتعصبين، انظر تعليقه في مقدمة كتاب نهاية المطلب في دراية المذهب لإمام الحرمين (المقدمة/ ٢٤٠).

(١٧٧) انظر استقصاء هذه المصادر في: فوقية حسين: مقدمة كتاب الكافية لإمام الحرمين (ص: ١٢-٢٥)، عبد العظيم الديب: مقدمة كتاب نهاية المطلب في دراية المذهب لإمام الحرمين (المقدمة/ ٢١٢-٢١٤).

(١٧٨) للوقوف على اختلاف آراء إمام الحرمين في علم الأصول انظر: رويس أويس: اختلاف آراء إمام الحرمين الأصولية، جمعاً ودراسة حيث أحصى فيها أكثر من ستين مسألة اختلفت فيها آراء الإمام.

(١٧٩) انظرها تبعاً في: الجويني: نهاية المطلب في دراية المذهب (١٧/ ٣٩٢)، (١٨/ ٤٧١).

ومن الأمثلة على المادة الأصولية في كتاب الغياثي تأصيل الإمام لمفهوم الدليل، وتأصيل الإجماع، وبعض قواعد الإفتاء والاستفتاء^(١٨٠).

ومن الأمثلة على المادة الأصولية في كتاب مغيث الخلق على فرض صحة نسبته إلى الإمام تأصيل ترجيح مذهب الإمام الشافعي (ت ٢٠٤هـ / ٨١٩م) على مذهب الإمام أبي حنيفة (ت ١٥٠هـ / ٧٦٧م) ومالك (ت ١٧٩هـ / ٧٩٥م) رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ^(١٨١).

ثانياً: مصنفات علم السياسة الشرعية ومظاهرها في تراث إمام الحرمين وإضاءة على تطور فكره السياسي:

ومصنفه المشهور في السياسة الشرعية هو كتاب غياث الأمم في التياث الظلم، بيد أنه تجدر الإشارة إلى أن الإمام كان قد وعد بأن يكتب كتاباً في خلافت الصحابه فور انتهائه من كتابة الغياثي بحيث يمزج فيه أحكام الإيالات بمجاري أيام الخلفاء ووصف منهجه فيه على النحو الآتي: "آتي فيه ما يوضح منهج الحق، ويخلص الغلاة المتهاوين في مهاوي السرف، وأبين في دراء المطاعن والاستحثاث على الاقتصاد مسالك لم أسبق إليها"^(١٨٢).

ويظهر للباحث أن قصد الإمام تصنيف نظير لكتاب مناقب الأئمة الأربعة للإمام الباقراني، والله أعلم، وهو يتسق وصنيع إمام الحرمين بمعارضة تراث الإمام الباقراني في العلوم والفنون المختلفة. وأما مظان السياسة الشرعية فهي أوسع من كتاب الغياثي؛ فكتاب نهاية المطلب يشتمل على ما يقرب من أربعين مسألة صرح فيها إمام الحرمين باندراجها ضمن الإيالات الكبرى، ويرى الباحث أنها امتداد لما دونه إمام الحرمين في الغياثي، وأنه لولا تمام كتاب الغياثي لكان قد ألحقها به.

وفي كتاب إحياء الموات صرح إمام الحرمين برغبته جمع معظم مباحث الإيالات في أحد المواضع من كتابه ووقعت عينه على اختيار كتاب أدب القضاء وهذه مقالته: "لعلنا نستقصي ما يتعلق بالفقه من أحكام الإيالة في موضع نوفق له، إن شاء الله تعالى، وأراه لائقاً بأدب القضاء"^(١٨٣).

وفي باب الحكمين في الشقاق بين الزوجين من كتاب القسم والنشوز وعد إمام الحرمين أن يأتي بالعجائب والآيات في كتاب أدب القضاء^(١٨٤).

(١٨٠) انظرها تبعاً في: الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٢٣٢، ٢٤٤، ٤٧٧).

(١٨١) انظرها تبعاً في: الجويني: مغيث الخلق في ترجيح القول الحق (ص: ٧، ٢٤، ٣٢).

(١٨٢) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٢٨٢)، في إحدى نسخ كتاب الغياثي، وهي نسخة دار الكتب، وهي النسخة الوحيدة التي ذكرت فيها

هذه الإضافة وصرح فيها بنية الإمام. انظر مقدمة الغياثي لعبد العظيم الديب (ص: ١٨٢-١٨٣).

(١٨٣) الجويني: نهاية المطلب في دراية المذهب (٨ / ٢٨٢).

(١٨٤) المصدر السابق (١٣ / ٢٦٨).

وفي كتاب القضاء قال الإمام: "قد خلا هذا المجموع الموضوع للاحتواء على جميع القواعد، ومعظم الفروع عن مبالغ عظيمة في أحكام الولايات؛ لانقباضنا عن الخوض في الإمامة؛ فإن الفقهاء لم يذكروها، وألما بأطراف منها على نهاية التقصير، وشرط خوضنا في فن أن نستتمه أو نوفي على التمام فيه، فمن أراد أحكام الإمامة، فليطلبها من مجموعتنا فيها" (١٨٥).

ويلي كتاب أدب القضاء بل قد يسبقه كتاب السير حيث جمع فيه إمام الحرمين أحكام فروع الكفايات التي تندرج فيها الإمامة وأعمالها وفيه قال: "علينا أحكام كلية في فروع الكفايات، ونحن نجري ما لا بد منه في الأصول التي سنلقطها، ونخصها بالبيان" (١٨٦).

كما قد يكون مستغربا إذا قلنا إن بعض مباحث ومسائل السياسة الشرعية مذكورة في كتب إمام الحرمين الأصولية، وهي إنما ترد في معرض التفريع والتمثيل والتصوير لا في معرض البناء والتأصيل والتنظير.

وترد هذه المسائل على صورتين: إحداهما: حضور الصور والوقائع السياسية في تقرير المسائل الأصولية قصدا أو تبعاً كأن تكون إشارة إلى الواقع السياسي أو طريقة تصويره أو إشارة إلى قوانين الاجتماع السياسي ونظائر ذلك، وهي وإن لم تكن ذات صلة مباشرة بالاجتهاد السياسي إلا أنها تعكس تفاعلاً من الأصوليين مع الواقع والمجال السياسي. والثانية: ذكر بعض أحكام السياسة الشرعية الكلية في المدونات الأصولية.

وهناك أمثلة على كلا الصورتين وهي موجودة في مواضعها من هذه الرسالة إن شاء الله تعالى. ومن مظان السياسة الشرعية كذلك مباحث الإمامة التي ذكرها إمام الحرمين في كتبه الكلامية؛ فمن المعلوم أنها ورغم أنها ليست مباحث كلامية في وضعها إلا أن أئمة أهل السنة والجماعة وفي معرض ردهم على الإمامية الذين يرون أنها مسائل كلامية جاروهم فيها فردوا عليهم في كتبهم الكلامية.

ويجب على الناظر في التراثين الأصولي والسياسي مراعاة تغير اجتهادات إمام الحرمين فيهما حيث تطور اجتهاده في الأصول ليلبغ أقصاه في كتاب البرهان والنهاية في بعض المباحث والمسائل، والأمثلة على ذلك كثيرة.

وما يهمنا هنا تطور الفكر السياسي عند إمام الحرمين في تراثه السياسي، وهو ما لم يسبق إليه الباحث في حدود بحثه واستقصائه.

(١٨٥) الجويني: نهاية المطلب في دراية المذهب (١٨ / ٤٥٨).

(١٨٦) المصدر السابق (١٧ / ٣٩٧)، وحول مظان السياسة الشرعية بشكل عام انظر:

Ahmet Okumuş, İslam Siyaset Düşüncesinde Siyasal Nerede Aranmalı?, , İslam Siyaset Düşüncesi - Adil Devlet, Erdemli Şehir, Mükellef İnsan, Ed. Lütfi Sunar- Özgür Kavak, s. 361-384.

وانظر مظاهرها في كتب الفروع خاصة في:

Özgür Kavak, İslam Siyaset Düşüncesi Kaynağı Olarak Furu-ı Fıkıh Kitapları, İslam Siyaset Düşüncesi - Adil Devlet, Erdemli Şehir, Mükellef İnsan, Ed. Lütfi Sunar- Özgür Kavak, s. 265-296.

وإنما يظهر هذا التغير في الاختيار والاجتهاد في مقارنة ما ذكره الإمام في كتابيه اللمع والإرشاد مع ما ذكره في كتاب الغياثي.

وبالمقارنة بينها نقف على نتيجة هامة، وهي متابعة إمام الحرمين للقاضي الباقلاني في معظم أصوله واختياراته السياسية نظير ما صنعه في كتاب التلخيص في علم الأصول؛ ففي الإرشاد يرى الجويني أن الإمامة تنعقد بواحد من أهل الحل والعقد، وهو الرأي الذي نسبته في الغياثي للباقلاني وحمل عليه وبيّن فساده، وفي الإرشاد كذلك يرى الجويني أن تقديم الفاضل مع إمكان المفضول من المسائل المظنونة التي لا قطع فيها، وهو خلاف ما ذهب إليه في الغياثي حيث بين هناك أنها من المسائل القطعية، وكذا فعل في مسألة اشتراط القرشية في الأئمة فذهب إلى ظنيته في الإرشاد وقطعيته في الغياثي.

ولم تقتصر متابعة إمام الحرمين على القاضي الباقلاني في الاختيارات والاجتهاد بل امتد الأمر إلى متابعته في منهجيته وطريقته؛ فقد أسس إمام الحرمين حديثه في الإمامة على الأخبار ومنازلها مبيناً أنها مبنى الإمامة، وعلى القول بصحة الإجماع وهو مسبق في هذا الصنيع بالقاضي الباقلاني^(١٨٧).

ولا يخفي الإمام الجويني هذا التأثير فقد افتتح كتاب الإمامة في الإرشاد بالإشارة إلى كتب القاضي في السياسة الشرعية، ووصفها بأن "فيها مقنع للمستبصر، وإرشاد بالغ لمن يروم الغاية، ودرك النهاية"، وهو يدل دلالة واضحة على مدى إعجاب الإمام وإحاطته بل واكتفائه في مرحلة من المراحل بما دونه القاضي قبل أن تنشأ في نفسه موجبات التجديد^(١٨٨).

ثم إنه في كتاب العقيدة النظامية صرح بولادة هذه الدّاعية في نفسه فقال في الختام: "كنت وعدت أن أذكر فصولا في الإمامة، ثم بدا لي، أن أفرد للمجلس السامي كتاباً في الإمامة، فقد تاهت فيها الفرق، ولم يخل فريق عن تعدي الحد والسرف والإفراط والتفريط، والإيجاز لا يوصل إلى بداياتها، فضلا عن مبانيها ومعانيها. والداعي لأيام مولانا مرتقب سامي أمره في افتتاح كتاب نسميه بالإيالة الكبرى. وهي مصدرة بالإمامة، محتزمة بالأحكام السلطانية. وقد حوّم عليها مصنفون لم يفردها. ولم أتركها عذراء في خدرها، وهي لا تحطب، فإن شرف مولانا وليها بالخطبة، بادر إلى زفافها نافضة مزوديهها، مختالة في أعطافها، إن شاء الله تعالى"^(١٨٩). وقد أوفى بوعده هذا في تصنيفه كتاب الغياثي.

(187) Mehmet Salih Gecit, Cüveynî'nin Hilâfet Anlayışı, Ekev Akademi Dergisi Yıl: 18 Sayı: 58 (Kış 2014), s.488.

(١٨٨) رغم وقوفه على اختلاف آراء إمام الحرمين في علم الكلام إلا أن مصطفى سنجر لم يقف على اختلاف آرائه في مباحث الإمام بشكل خاص، وقد يعتذر له بأنه حصر مصادره في كتب الكلام للإمام: الشامل والعقيدة النظامية والإرشاد واللمع. انظر:

Mustafa Sancar, İmamı'1- Haremeyn Cüveynî'nin Değişim geçirdiği Kelami Görüşleri, Siirt üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt: 2, sayı: 1, s. 87-117.

(١٨٩) الجويني: العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية (ط الرشاد) (ص: ٢٧٦-٢٧٧).

المطلب الخامس: التعريف بكتابي البرهان والغيائي لإمام الحرمين

كتاب البرهان وكتاب الغيائي هما موضوع هذه الدراسة التي يدرس فيها الباحث أثر الأول في الثاني، ولذا يتوجب النظر الفاحص فيهما مع بيان مكاتبتها وموضوعاتهما بشكل مختصر.

أولاً: التعريف بكتاب "البرهان في أصول الفقه" لإمام الحرمين:

أول ما يستوقف الناظر في كتاب البرهان اسمه، ومعناه الحجة الواضحة^(١٩٠)، وكأن الإمام أراد أن ينبه من التسمية على منهج الكتاب القائم على إيلاء الحجج والبراهين على الأدلة الأصولية الأهمية القصوى، وهو أمر ظاهر في مصنفات إمام الحرمين عموماً والبرهان والغيائي خصوصاً. ويشتمل البرهان على مقدمات وخمسة كتب تفصيلية: البيان، والإجماع، والقياس، والاستدلال، والترجيح توزعت على جزئين.

على المقدمات تأسست مباحث كتاب البرهان وهي أربع مقدمات: إحداها: معنى أصول الفقه ومواده التي استُمد منها، والثانية: التحسين والتقبيح وما يتفرع عنه من مسائل، والثالثة: التكليف وبعض مسائله، والرابعة: القول في العلوم ومداركها.

وعلى المقدمة الرابعة تحديداً تشكّل الكتاب وتحدّد بناؤه؛ ففيها قسم إمام الحرمين مدارك العلوم في الدين إلى عقلية وعادية وسمعية، ويبيّن أن السمعية ثلاثة: الكتاب والسنة والإجماع، وأن أصل الثلاثة كتاب الله تعالى، وأوضح أن الإجماع متلقى من العادات المضطردة التي تقضي بوجود خير لأجله انقطع الخلاف بين العلماء، وأما خبر الواحد والقياس فهما مستندان إلى الإجماع عند الإمام ولا يستقلا دليلين. والطريق الذي اختاره إمام الحرمين لتحديد الأدلة عموماً والأدلة الأصولية خصوصاً هو أحد مسلكين: أحدهما: البرهان المستند، وهو ما يفضي إلى عين المطلوب، والثاني: البرهان الخلف وإنما يكون باستعمال طريقة النفي والإثبات، فإذا استحال أحدهما ثبت الآخر.

ولما كان البيان هو الدليل عند إمام الحرمين قسم الإمام كتابه البرهان إلى كتب خمسة: أولها: كتاب البيان وفيه بحث مسائل اللغات، ومعاني الحروف، والصيغ المطلقة والمقيدة، والأوامر والنواهي، والعموم والخصوص، والنص والظاهر، والمجمل والمبين، والمحكم والمتشابه، والظاهر والمؤول، ومفهوم الموافقة والمخالفة، وأحكام أفعاله ﷺ، والقول بشرع من قبلنا، ومعظم ما يتعلق بالأخبار قبولاً ورداً، تعديلاً وجرحاً.

والكتاب الثاني خصصه الإمام للإجماع، وتناول فيه تصور الإجماع ووقوعه وحجتيه، وصفة المجمعين وعددهم، والزمن الذي يعتبر فيه الإجماع، ووجه انعقاده، وما ينعقد فيه وعنه، وغير ذلك. وبانتهاء كتاب الإجماع ينتهي الجزء الأول من جزئي البرهان.

ويبدأ الجزء الثاني بكتاب القياس منزلته وماهيته وإمكانه وحجتيه وأقسامه المختلفة من قياس أولوي، وقياس علة، وقياس شبه، كما تناول الإمام فيه ما يتصل بالعلة من أحكام كالتعليل وعدمه، والاعتراضات صحيحها وفاسدها، والمركبات في الأصول والوصف.

تلا كتاب القياس كتاب الاستدلال، وفيه تناول إمام الحرمين المعاني المشعرة بالأحكام التي لا أصل جزئي لها، ليختم هذا الكتاب بالترجيحات والنسخ وهو موضوع الكتاب الخامس والأخير من كتاب البرهان. وقد جرت العادة بإلحاق كتاب الاجتهاد والتقليد والإفتاء والاستفتاء بكتاب البرهان على الرغم من انتهاء كتاب البرهان بباب النسخ آنف الذكر، ولعل من أسباب هذا الإلحاق تصريح الإمام نفسه أثناء سوقه خطة الكتاب وتصنيفه.

ويغني عن جميع ما ذكرناه في تصنيف موضوعات الكتاب قول إمام الحرمين في نهاية باب التأويلات التي سبقت باب الأخبار: "مقصود هذا الفن ذكر أصول الفقه على حقائقها ومراتبها ومناصبها وتفصيلها وجملها فأصول الفقه أدلته كما صدرنا الكتاب به وما يحال عليه أحكام الشرع وتعتقد مرتبطا لها ثلاثة أقسام نطق الشارع والإجماع الحاصل من حملة الشريعة وهم علماؤها ومسالك الاستنباط من مواقع ألفاظ الشارع وهو القياس فأما نطق الشارع فنعني به قول الله تعالى: وقول الرسول ﷺ وينقسم الصنفان إلى النص والمجمل والظاهر وقد سبقت مفصلة فيقع القول في مقتضيات الألفاظ فنا كبيرا وصنفا عظيما ويحوي العموم والخصوص وصيغة الأمر والنهي وما يلحق بهذه الأبواب وقد مضى جميع ذلك ثم قول الرسول ﷺ ينقسم إلى متواتر وإلى ما ينقله الأحاد كما سيأتي إن شاء الله تعالى فأما قول الله فهو الذي أجمع المسلمون عليه من السور والآيات في القرآن وألحق بعض المتكلمين القراءات الشاذة بأخبار الأحاد. وسنذكر ذلك إن شاء الله تعالى والحق المختار عندنا في كتاب الأخبار.

وقد ذكرنا أحكام الألفاظ وبقي علينا تقاسيم أخبار الرسول ﷺ ومواقعها والمقطوع به منها والظنون. ونحن الآن نفتح كتاب الأخبار على أشمل وجه وأوجزه فإذا انتجز عقبناه بالإجماع ثم نذكر بعده كتاب القياس ثم نعقبه بكتاب الترجيح ثم نذكر بعده النسخ ثم إذا انتجز ذكرنا الفتوى وصفات المفتين والاستفتاء وما على المستفتين وأوصاف المجتهدين، ونختتم الكتاب بالقول في تصويب المجتهدين وهو غاية الغرض من هذا المجموع" (١٩١).

وهذه المقولة توضح أن كتاب الاجتهاد والفتوى جزء من موضوع كتاب البرهان، بيد أن الإمام قد أوضح في ختام باب النسخ أنها وإن كانت جزءاً من موضعه إلا أنه مصنف مستقل.

يقول عليه السلام: "انجز بحمد الله ومّنه وحسن توفيقه الغرض من هذا المجموع في الأصول ونحن نرسم بعد ذلك مستعينين بالله تعالى كتابا جامعا في الاجتهاد والفتوى يقع مصنفا برأسه وتتمه لهذا المجموع إن شاء الله تعالى" (١٩٢).

ولكتاب البرهان مكانة كبيرة في التراث الإسلامي عموماً، والتراث الأصولي خصوصاً، والتراث الأصولي المصنف وفق طريقة المتكلمين بشكل أخصّ؛ ففيه قال الإمام السبكي: "اعلم أن هذا الكتاب وضعه الإمام في أصول الفقه على أسلوب غريب لم يقتد فيه بأحد وأنا أسميه لغز الأمة لما فيه مصاعب الأمور وأنه لا يخلي مسألة عن إشكال ولا يخرج إلا عن اختيار يخترعه لنفسه وتحقيقات يستبد بها. وهذا الكتاب من مفتخرات الشافعية وأنا أعجب لهم فليس منهم من انتدب لشرحه ولا للكلام عليه إلا مواضع يسيرة" (١٩٣)، وهو واحد من أربعة كتب أقيم عليها بناء علم الأصول (١٩٤).

يقول الإمام ابن خلدون: "كان من أحسن ما كتب فيه المتكلمون كتاب البرهان لإمام الحرمين والمستصفي للغزاليّ وهما من الأشعرية وكتاب العهد لعبد الجبار وشرحه المعتمد لأبي الحسين البصريّ وهما من المعتزلة. وكانت الأربعة قواعد هذا الفنّ وأركانه" (١٩٥).

وعلى ذلك فإن كتاب البرهان هو واحد من أربعة كتب تأسست عليها طرائق التصنيف في هذا العلم فلا يخلو أثره من أي مصنف من مصنفات علم الأصول.

ولأجل ذلك اختصره عدد من الأئمة أشهرهم الإمام الغزالي في المنحول، وشرحه عدد من الأئمة أشهرهم: المازري المالكي (ت ٥٣٦هـ / ١١٤٢م) في إيضاح المحصول من برهان الأصول، والمقترح الشافعي (ت ٦١٢هـ / ١٢١٥م) في النكت، والأبياري المالكي (ت ٦١٨هـ / ١٢٢١م) في التحقيق والبيان في شرح البرهان، والشريف التلمساني المالكي (ت ٨٢٦هـ / ١٤٢٣م) في كفاية طالب البيان في شرح البرهان (١٩٦). وقد وصفه الإمام الأبياري وبين منهاج مصنفه بقوله هو "من أجلّ ما صنّف في أصول الفقه، لمكان مصنفه من العلم، وحرصه على التحقيق، وميله عن التقليد، وإضرابه عن التطويل والتكرير، وانصرافه في الاستدلال عن الخيالات البعيدة، والاستدلالات الركيكة، مع فصاحة في اللفظ واختصار، واعتناء بالمعنى وعدم انتشار" (١٩٧).

(١٩٢) المصدر السابق (٢/ ١٣١٥).

١٩٣ السبكي: طبقات الشافعية الكبرى (٥/ ١٩٢).

(١٩٤) لمطالعة المنهج الأصولي للإمام انظر: أحمد الدرديري: الإمام الجويني، منهجه وأهم اختياراته الأصولية في كتابه البرهان (ص: ٥٠-٧٧)، بسام ملكاوي: منهج الإمام عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني في الأصول من خلال كتابه البرهان في أصول الفقه (ص: ١٦١-١٧٧).

(١٩٥) ابن خلدون: المقدمة (١/ ٥٧٦).

(١٩٦) انظر عناية المالكية بكتاب البرهان في: محمد مشنان: المؤلفات الأصولية لإمام الحرمين الجويني في كتابات المالكية كمظهر للتواصل العلمي بين المذاهب الفقهية، بحث منشور ضمن مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة-الجزائر، المجلد: ٣٢، العدد: ٢، الصفحات: ١٣٩-١٧٦. (١٩٧) الأبياري: التحقيق والبيان في شرح البرهان في أصول الفقه (١/ ٢٣٩).

هذا وقد صرح إمام الحرمين بذكر الغياثي في مسألة دروس تفاصيل الشريعة مع بقاء أصولها من كتاب القياس (١٩٨).

وقد رجح عبد العظيم الديب محقق تراث إمام الحرمين تقدم البرهان على الغياثي، وذكر احتمالات إحداها أن الإمام أملاه مرتين فأجرى ذكر الغياثي في الثانية، وهو ما يميل إليه الباحث بالنظر إلى أسلوب إمام الحرمين فهي أكثر قوة ورصانة في الغياثي منها في البرهان، والله أعلم (١٩٩).

ثانياً: التعريف بكتاب "غياث الأمم في التياث الظلم" لإمام الحرمين:

كتب إمام الحرمين مصنفه الغياثي للوزير السلجوقي نظام الملك وفاء بوعدٍ سابق (٢٠٠)، وقد صرح بذلك في مقدمة الكتاب منوهاً بقيمته وقيمة من توجه به إليه فقال: "قد كان ضمن الخادم-يعني نفسه- خدمة الساحة النظامية-يعني الوزير نظام الملك-، بكتاب آخر، هو - لعمر الله - النبأ العظيم، والخطب الجسيم، والأمر الذي لم يجر بمثله ذكر، ولم يحوّم عليه نظم ولا نثر، والبحر الخضم الذي ليس لبدائعه شاطئ وعبر. ولست والله أتصلف بالإسهاب في ذكره، وإنما أنبه على علو قدره، وكما اكتنته في أحشاء الصدر، حتى نقدته يد السبر، وأنضجته نار الفكر، ثم استقته مصححاً منقحاً إلى سيد الوري، ومؤيد الدين والدنيا، وملاذ الأمم ومستخدم السيف والقلم، ومن ظل ظل الملك يمين مساعيه ممدوداً، ولواء النصر معقوداً، فكلم باشر أوار الحرب، وأدار رحي الطعن والضرب، فلا يده ارتدت، ولا طلعت البهية اريدت، ولا غربه انثنى، ولا حده نبا، قد سدت مسالك المهالك صوارمه، وحصنت الممالك صرائمه، وحلت شكائم العدى عزائم، وتحصنت المملكة بنصله، وتحسنت الدنيا بأفضاله وفضله، وغمر ببه آفاق البلاد، ونفى الغي عنها بالرشاد، وجلى ظلام الظلم عدله، وكسر فقار الفقر بذله، وكانت خطة الإسلام شاغرة، وأفواه الخطوب إليها فاغرة، فجمع الله برأيه الثاقب شملها، ووصل يمين نقيته حبلا، وأضحت الرعايا برعايته وادعة، وأعين الحوادث عنها هاجعة، فالدين يزهو بتهلل أساريه، وإشراق جبينه، والسيف يفخر في يمينه، ويرجوه الآيس البائس في أدراج أنينه، ويركع له تاج كل شامخ بعرينه، ويهابه الليث المزجر في عرينه.

فما أجدر هذه السدة المنيفة بمجموع أحكام الله تعالى في الزعامة، بين الخاصة والعامة، ليكون شوف الرأي السامي، قدامه وأمامه، فيما يأتي ويذر إمامه، ثم تتأبد فائدته وعائدته إلى قيام القيامة" (٢٠١).

(١٩٨) الجويني: البرهان في أصول الفقه (٢/ ٨٤).

(١٩٩) انظر تعريفاً وافياً بالكتاب في:

Mustafa Baktir, "el-BURHÂN fî USÛLÎ'l-FIKH", DIA, 6/434-435.

(٢٠٠) الجويني: العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية (ط الرشاد) (ص: ٢٧٦-٢٧٧).

(٢٠١) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٢٠٨-٢٠٩).

ويغلب على الظن أنه صنف الكتاب بعد معركة ملاذكرد الواقعة في سنة ٤٦٣ هـ لوورد ذكرها في الكتاب، وقد رجح عبد العظيم الديب أنه كتب في الفترة ٤٦٣-٤٧٨ هـ وبشكل أدق في الفترة بين ٤٦٨-٤٧٨ هـ (٢٠٢).

وسر تسمية الكتاب بهذا الاسم تتصل بمقصود الكتاب وهو بيان ما تغاث به الأمة إذا احتفت بها الظلمات واختبطتها الأزمت كاخترام صفات الأئمة، وخلو الزمان عن الأئمة والمفتين، والشرعية فروعها فأصولها (٢٠٣).

وهو الكتاب الثاني الذي يصنفه إمام الحرمين للوزير حيث سبق أن صنف له كتاب العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية في علم الكلام (٢٠٤).

وأما مباحث كتاب الغياثي فهي تدور حول موضوعات ثلاثة: إحداها: الإمامة وأحكامها. والثاني: بيان مُتَمَسِّك المكلفين حال خلو الدهر عن إمام. والثالث: بيان مُتَمَسِّك المكلفين حال خلو الدهر عن المفتين ونقل المذاهب خصص إمام الحرمين ركناً لكل منها (٢٠٥).

وفي أكثر من موطن أوضح الإمام أن جميع ما ذكر في موضوع الإمامة جارٍ مجرى المقدمة والتوطئة والوسيلة بين يدي مقصود الكتاب وباعث مصنفه وهو الموضوعان الثاني والثالث دون الأول.

وقد اعتذر عن ذكر أحكام الإمامة بقوله: "لا يتأتى الوصول إلى درك تصوير الخلو عن الإمام لمن لم يحط بصفات الأئمة، ولا يتقرر الخوض في تفاصيل الأحكام عند شعور الأيام، ما لم تتفق الإحاطة بما يناط بالإمام، فلم أذكر المقدمة، وأنا مستغن عنها" (٢٠٦).

وقد مدح إمام الحرمين كتابه هذا ووصفه بأنه "النبأ العظيم، والخطب الجسيم، والأمر الذي لم يجر بمثله ذكر، ولم يحوم عليه نظم ولا نثر، والبحر الخضم الذي ليس لبدائعه شاطئ وعبر" (٢٠٧).

ولكتاب الغياثي مكانة رائدة في التراث الإسلامي بشكل عام والتراث السياسي الإسلامي بشكل خاص؛ فقد وصفه الإمام النووي (ت ٦٧٦ هـ / ١٢٧٧ م) بأنه عظيم الفائدة في كتابيه: المجموع وآداب الفتوى والمفتي والمستفتي (٢٠٨)، ويقول الأستاذ أحمد صقر: "يعتبر هذا الكتاب من أجل كتب إمام الحرمين قدرا من حيث الموضوع وطريقة العرض، ودقة الأداء، وهو كتاب فريد في بابيه، لم ينسج ناسج على منواله، ولم يخض خائض

(٢٠٢) مقدمة عبد العظيم الديب لكتاب غياث الأمم في التياث الظلم للإمام الجويني (ص: ٨٣).

(٢٠٣) المصدر السابق (ص: ٥٠).

(204) Yusuf Yavuz, el- 'Aḳīdetü'n-Nizāmiyye fi erkānī'l-İslāmiyye, DİA, 2/258.

(٢٠٥) انظر تعريفاً وافياً بالكتاب في:

Şükrü Özen, "El-GIYÂSÎ", DİA, 14/61-63.

(٢٠٦) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٤١١).

(٢٠٧) المصدر السابق (ص: ٢٠٨)، وانظر تعريفاً وافياً بالكتاب في:

Şükrü Özen, "El-GIYÂSÎ", DİA, 14/61-63.

(٢٠٨) النووي: آداب الفتوى والمفتي والمستفتي (ص: ٢٨)، المجموع شرح المهذب (١/ ٤٣).

في تياره، قد تنوق مؤلفه في رصفه، واتخذ الرمز والإشارة سبيلاً إلى التعبير عن مضمونه الخطير، واتخذ أبحاثه العلمية ذريعة إلى عرضه الأصيل من الكتاب ... ثم تفضيل مؤلفه على علماء عصره، وأنه يفوقهم بالبحث العميق، والاستنتاج الدقيق، وفهم أسرار الشريعة على نحو لم يسبقه إليه سابق... وكتاب الغياثي هو الكتاب الذي فيه لمع وإشارات وتلويحات تكشف عن أخلاق كاتبه، وهو في أمس الحاجة إلى دراسة واعية متأنية^(٢٠٩).

ورغم هذه الأهمية والمكانة لم نقف على من اختصره أو شرحه أو علق عليه من الفقهاء أو تابعه على طريقته من الفقهاء بيد أن أثره ظاهر في مصنفات علم الكلام وأصول الدين^(٢١٠)، ومصنفات الجدل والأصول^(٢١١)، ومصنفات الفقه والفتاوى^(٢١٢)، فضلاً عن مصنفات السياسة الشرعية^(٢١٣).

وأظهر ما يتبدى أثره في تصانيف الإمام أبي حامد الغزالي خاصة كتابه فضائح الباطنية؛ ففيه تظهر متابعة الإمام الغزالي للإمام الجويني في منهج النظر وفي الاختيارات والاجتهادات. ومن متابعاته في المنهج منع الإمام الغزالي تعيين الإمام "بأخبار آحاد لا تورث العلم ولا تفيد اليقين وثلج الصدر"^(٢١٤)، وتعيينه ثبوتها بالاختيار الثابت بالإجماع. يقول الإمام الغزالي: "لا مأخذ للإمامة إلا النص أو الاختيار ونحن نقول مهما بطل النص ثبت الاختيار"^(٢١٥).

ومن متابعاته في الاجتهاد تأكيد الإمام الغزالي على ضرورة الشوكة في اعتبار الإمامة وبقائها.

(٢٠٩) نقلاً عن مقدمة عبد العظيم الديب لنهاية المطلب في دراية المذهب لإمام الحرمين (المقدمة/ ٢٠٥-٢٠٦).
(٢١٠) انظر على سبيل المثال: العمراني: الانتصار (٣/ ٨١٧)، ابن عساكر: تبين كذب المفتري (ص: ٢٨١)، ابن الوزير: الروض الباسم (٢/ ٣٨٢)، العواصم والقواصم (٨/ ٧٥).
(٢١١) انظر على سبيل المثال: ابن الصلاح: أدب المفتي والمستفتي (ص: ٨٨، ٩٦، ١٥٥)، القرافي: شرح تنقيح الفصول (ص: ٤٤٧)، نفائس الأصول في شرح المحصول (٩/ ٤٠٩٨، ٤٠٩٦)، ابن الملحق: الأشباه والنظائر (١/ ١٧٤)، الجرجاني: رفع النقاب (٦/ ٢٠٢)، العلمي: المعيد في أدب المفيد والمستفيد (ص: ١٨٥)، النووي: آداب الفتوى والمفتي والمستفتي (ص: ٢٨، ٦٧)، ابن القيم: إعلام الموقعين (١/ ١٩٠)، السبكي: الأشباه والنظائر (١/ ١٥٦)، الإسنوي: التمهيد (ص: ٧٥، ١١١)، الزركشي: البحر المحيط (١/ ٣٣٢)، (٨/ ٨٤، ٣٢٢، ٣٥٠، ٣٥٣، ٣٦٣)، المنثور في القواعد الفقهية (١/ ٦٨)، (٣/ ٤٠)، تشنيف المسامع (١/ ٢٥٢)، الحصني: القواعد (١/ ٤٤)، البرماوي: الفوائد السنية (١/ ٢٩٨)، ابن أمير حاج: التقرير والتحجير (٣/ ٢٨٦).

(٢١٢) انظر على سبيل المثال: ابن تيمية: (٤/ ٢١٠)، (٢٨/ ٥٩٣)، (٢٩/ ٢٦٥)، (٣٠/ ٣٣٨)، الاستقامة (١/ ٤٤)، الونشريسي: المعيار المعرب (١/ ٣٣٣)، ابن الصلاح: الفتاوى (١/ ٣٣، ٨٤)، النووي: المجموع شرح المذهب (١/ ٢٢، ٤٣)، روضة الطالبين (١٠/ ٢٢٢، ٢٢٦)، ابن الرفعة: كفاية النبي (١٦/ ٣٥٣)، (١٧/ ٤٣٩)، (٨/ ١٨)، الإسنوي: الهداية (٢٠/ ٥٧٢-٥٧١)، المهمات (١/ ١٢٣، ٢٠٠)، ابن الملحق: عجالة المحتاج (٣/ ١١٦٠)، الدميري: النجم الوهاج (٩/ ٦٣)، ابن العراقي: تحرير الفتاوى (٣/ ٢٦٠)، ابن حجر: تحفة المحتاج (٧/ ٢٦١)، الرملي: نهاية المحتاج (٦/ ٢٤٢).
(٢١٣) انظر على سبيل المثال: ابن الموصلي: حسن السلوك الحافظ دولة الملوك (ص: ١٢٣، ١٢٤، ١٩٥)، ابن فرحون: تبصرة الحكام في أصول الأقضية (١/ ٦٨)، السبكي: معيد النعم ومبيد النقم (ص: ٦٥)، ابن داود الحنبلي: الكنز الأكبر من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (ص: ٨٢، ١١١، ١١٦، ٣٦٤)، ابن النحاس الدمشقي: تنبيه الغافلين (ص: ٣١، ٣٤، ٥٩، ٣٠٣)، القلقشندي: مآثر الإنافة في معالم الخلافة (١/ ٤٦، ٧٥)، (٢/ ٢)، ابن الأزرقي: بدائع السلك في طبائع الملك (١/ ٢٩٥، ٢٩٦، ٤١٤).

(٢١٤) الغزالي: فضائح الباطنية (ص: ١٣٢).

(٢١٥) المصدر السابق (ص: ١٧٦).

يقول الإمام الغزالي: "الذي نختاره أنه يكتفي بشخص واحد يعقد البيعة للإمام مهما كان ذلك الواحد مطاعاً ذا شوكة لا تطال، ومهما كان مال إلى جانب مال بسببه الجماهير، ولم يخالفه إلا من لا يكثر بمخالفته؛ فالشخص الواحد المتبوع المطاع الموصوف بهذه الصفة إذا بايع كفى في موافقته الجماهير، فإن لم يحصل هذا الغرض إلا لشخصين أو ثلاثة فلا بدّ من اتفاقهم وليس المقصود أعيان المبايعين، وإنما الغرض قيام شوكة الإمام بالأتباع والأشباع، وذلك يحصل بكل مستولٍ مطاع، ونحن نقول لما بايع عمر أبا بكر رضي الله عنهما انعقدت الإمامة له بمجرد بيعته، ولكن لتتابع الأيدي إلى البيعة بسبب مبادرته ولو لم يبايعه غير عمر رضي الله عنه وبقي كافة الخلق مخالفين أو انقسموا انقساماً متكافئاً لا يتميز فيه غالب عن مغلوب لما انعقدت الإمامة، فإن شرط ابتداء الانعقاد قيام الشوكة وانصراف القلوب إلى المشايعة ومطابقة البواطن والظواهر على المبايعة، فإن المقصود الذي طلبنا له الإمام جمع شتات الآراء في مصطدم تعارض الأهواء ولا تتفق الإرادات المتنافضة والشهوات المتباينة المتنافرة على متابعة رأي واحد إلا إذا ظهرت شوكته، وعظمت نجاته، وترسخت في النفوس رهبته ومهابته، ومدار جميع ذلك على الشوكة ولا تقوم الشوكة إلا بموافقة الأكثرين من معتبري كل زمان" (٢١٦).

ولعل هذا الأثر استجابة من الله تعالى لرجاء إمام الحرمين لكتابه بأن "تأبّد فائدته وعائدته إلى قيام القيامة" (٢١٧).

(٢١٦) المصدر السابق (ص: ١٧٦-١٧٧).

(٢١٧) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٢٠٩).

الفصل الثاني: مقدمات منهجية في تأثير علم أصول الفقه وفاعليته في التراث السياسي الإسلامي

العلاقة بين علم الأصول والتراث السياسي الإسلامي موضوع الدراسة هي الأثر، لأجل ذلك لا بد من تسليط الضوء على هذا المفهوم لمعرفة المراد به على وجه الدقة، ومعرفة تجلياته التي من شأنها أن تكشف حيوية هذا العلم وفاعليته.

وفي واقعنا المعاصر شاع وصف علم أصول الفقه بالجمود والتجريد وعدم قدرته على الوفاء بحاجات الاجتهاد الفقهي بشكل عام، والاجتهاد السياسي بشكل خاص^(٢١٨). فما مصداقية هذه الدعوى؟ سوف نجيب على هذا السؤال من خلال أربعة سياقات: أولها: مقاصد علم الأصول ووظائفه وثمراته، والثاني: نشأة علم الأصول، والثالث: اتجاهات التصنيف فيه، والرابع: دعوات تجديده.

المبحث الأول: أثر علم أصول الفقه في التراث السياسي الإسلامي في ضوء مقاصد علم الأصول

المطلب الأول: مفهوم الأثر وبيان المراد بأثر علم الأصول في التراث السياسي الإسلامي
أولاً: مفهوم الأثر في اللغة والاصطلاح:

الأثر في اللغة بقية الشيء، أو ما بقي من رسمه، يقال: أثر فيه تأثيراً، أي ترك فيه أثراً، والجمع آثار^{٢١٩}. وفي الاصطلاح له ثلاث معان ذكرها السيد الجرجاني (ت ٨١٦ هـ / ١٤١٣ م): أحدها: النتيجة، وهو

الحاصل من الشيء، والثاني: العلامة، والثالث: الجزء. وعرفه الإمام المناوي (ت ١٠٣١ هـ / ١٦٢٢ م) بأنه: "حصول ما يدل على وجود الشيء"^{٢٢٠}، فيما عرفه التهانوي (ت بعد ١١٥٨ هـ / ١٧٤٥ م) بأنه: "ما يترتب على الشيء وهو المسمى بالحكم عند الفقهاء"^{٢٢١}. وجميعها متقاربة إلا أن أكثرها التصاقاً بموضوع الدراسة هو المعنى الأخير الذي ذكره الإمام المناوي.

ثانياً: المراد بأثر علم أصول الفقه في التراث السياسي الإسلامي وبيان تجلياته وصوره:
بناء على التعريف السابق يكون مرادنا بأثر علم أصول الفقه: حصول ما يدل على وجود علم أصول الفقه وفاعليته في مصنفات التراث السياسي الإسلامي.

(٢١٨) أبو يعرب المرزوقي: حول تجديد أصول الفقه (ص: ٤٥-٤٧)، ضمن: إشكالية تجديد علم أصول الفقه.

٢١٩ الفيروزآبادي: القاموس المحيط (ص: ٣٤١-٣٤٢).

٢٢٠ المناوي: التوقيف على مهمات التعاريف (ص: ٣٨).

٢٢١ الجرجاني: التعريفات (ص: ٩)، التَّهَانَوِي: كشف اصطلاحات الفنون والعلوم (١/ ٩٨)، وانظر:

وهذا الحضور على مراتب عديدة فمنه ما يكون ظاهراً وذلك حيثما يصرح إمام الحرمين بمآخذ اجتهاده من علم الأصول، ومنه ما يكون خفياً وهو ما يحتّم على الباحثين بذل الجهد في سبيل استنباطه، وكلاهما على مراتب من حيث الظهور والخفاء.

كما أن منه ما يكون عاماً كأن يتعلق بمنهج النظر، ومنه ما يكون خاصاً كأن يتعلق بمسألة معينة.

المطلب الثاني: أثر علم أصول الفقه في التراث السياسي الإسلامي في ضوء مقاصد علم الأصول

ووظائفه

لمعرفة مقاصد الفنون في المعرفة الإسلامية والمعرفة الإنسانية عموماً أهمية كبيرة، فهي المصلحة المقصودة بالأصالة الباعثة على وضعه، والبحث في مسائله، وهي الميزة له عن الفنون والمعارف الأخرى، وفي ضوءها تقوم هذه المعارف ومناهج النظر فيها، وفي ظلالها تتضح معالم التجديد المطلوب فيها^{٢٢٢}، وكثيراً ما تؤدي الغفلة عن غايات العلوم إلى الانشغال بما ليس منها، أو تفويت ما هو منها^{٢٢٣}، ومن القواعد المقررة قولهم: إن "فوات ثمرة الشيء كفوات ذاته"^{٢٢٤}.

هذا وقد عدّ علماء أصول الفقه معرفة مقاصد العلوم أحد الواجبات في حق كل من يحاول تحصيل أحدها حتى لا يكون سعيه عبثاً، وليزداد جد طالبه، ولئلا يصرف فيه وقته إذا لم يوافق غرضه^{٢٢٥}، وفي ذلك يقول إمام الحرمين: "حق على كل من يحاول الخوض في فن من فنون العلوم أن يحيط بالمقصود منه"^{٢٢٦}، فما هو مقصود علم أصول الفقه؟

ويقول الإمام الغزالي: "اعلم أنك إذا فهمت أن نظر الأصولي في وجوه دلالة الأدلة السمعية على الأحكام الشرعية لم يخف عليك أن المقصود معرفة كيفية اقتباس الأحكام من الأدلة، فوجب النظر في الأحكام، ثم في الأدلة وأقسامها، ثم في كيفية اقتباس الأحكام من الأدلة، ثم في صفات المقتبس الذي له أن يقتبس الأحكام، فإن الأحكام ثمرات وكل ثمرة فلها صفة وحقيقة في نفسها ولها مثمر ومستثمر وطريق في الاستثمار"^{٢٢٧}.

ويقول الإمام الآمدي: "غاية علم الأصول: الوصول إلى معرفة الأحكام الشرعية التي هي مناط السعادة الدنيوية والأخروية"^{٢٢٨}.

٢٢٢ محمد عوام: وظائف علم أصول الفقه، فصل منشور ضمن كتاب التجديد الأصولي نحو صياغة تجديدية لعلم أصول الفقه (ص: ٦٣).

٢٢٣ حرب، أحمد حلمي حسن: مقاصد أصول الفقه ومبانيه (ص: ١٩).

٢٢٤ المقرئ: القواعد الفقهية (ص: ١٣٢)، القاعدة رقم: ٧٠٢، وانظر:

A.Cüneyd Köksal, Fıkıh Üsûlünün Mahiyyeti ve Gayesi, s.27.

٢٢٥ الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام (١/ ٥)، الإيجي: شرح العضد على مختصر المنتهى الأصولي (١/ ٤٤).

٢٢٦ الجويني: البرهان في أصول الفقه (١/ ٨٣)، وانظر: الغزالي: المنحول (ص: ٥٩).

٢٢٧ الغزالي: المستصفى (ص: ٧).

٢٢٨ الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام (١/ ٧).

ويقول الإمام البرماوي (ت ٨٣١هـ / ١٤٢٨م): "غاية أصول الفقه التوصل إلى استنباط الأحكام الشرعية، أو معرفة كيف استنبطت حيث تَعَدَّرَ إمكان الاستنباط والاجتهاد؛ ليستند العلم إلى أصله، وذلك موصل إلى العمل، والعمل موصل إلى كلّ خير في الدنيا والآخرة" ٢٢٩.

ومن المقولات السابقة يتضح أن مقصد علم أصول الفقه هو استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها، ويعني ذلك أن حصول الأثر هو غاية هذا العلم ما يشير إلى عظيم الصلة النظرية بين علم الأصول وفاعليته، بل إن الإمام الشاطبي وصف كل مسألة أصولية لا يبنى عليها فروع فقهية أو آداب شرعية أو لا تعين في ذلك بأنها عارضة، وقرّر أن علم الأصول "لم يختص بإضافته إلى الفقه إلا لكونه مفيداً له، ومحققاً للاجتهاد فيه، فإذا لم يفد ذلك؛ فليس بأصل له... وإنما اللازم أن كل أصل يضاف إلى الفقه لا يبنى عليه فقه؛ فليس بأصل له" ٢٣٠.

وإذا كانت ثمرة الأصول هي الأحكام كما ذكر الإمام الغزالي فإن هذا دالٌّ بكل وضوح على فاعلية هذا العلم ذلك أن لكل حكم ملايساته الواقعية التي ترتبط بشكل وثيق بإدراك صورة الواقعة، وتنزيل الحكم عليها وهو ما ينفي عن هذا العلم صفة التجريد التي اشتهر بها علم المنطق مثلاً ٢٣١.

وقد اجتهد محمد عوام في حصر وظائف علم الأصول وقسمها إلى قسمين: أحدهما: الوظائف العملية: وتنقسم عنده إلى نوعين: الوظيفة التفسيرية: ويعني بها: تقديم منهج متكامل لفهم نصوص الشريعة وبيانها قرآناً وسنة، والوظيفة الاستنباطية: وبينها وبين الوظيفة التفسيرية عموم وخصوص وتختص الوظيفة الاستنباطية باستنباط الأحكام الشرعية العملية.

والقسم الثاني يختص بالوظائف الترشيدية، وهي على نوعين: أحدهما: الوظيفة المنهجية؛ فقد ظهر للأصوليين أن الاستنباط الفقهي يتوقف في كثير من الأحيان على استدلالات عقلية ومنطقية وكلها تحتاج إلى تأصيل وتقعيد وضبط، ومن مظاهر هذه الوظيفة تأسيسها للتفكير العلمي الاستدلالي حيث يستند فيها العقل إلى الدليل والبرهان لا إلى الظن والتخمين، وترتيب الأدلة فليست على وزان واحد، والثاني: توحيد المرجعية وتضييق شقة الخلاف، وهي ثمرة تلقائية للمقاصد والوظائف السابقة ٢٣٢، وهذه الوظائف جميعها وظائف حيوية وتعكس فاعلية هذا العلم في مجالات بناء نظرية معرفة إسلامية في النظر والاستدلال ٢٣٣.

٢٢٩ البرماوي: الفوائد السنية (١/ ١٢٦)، وانظر: الفناي: فصول البدائع (١/ ١٧)، المرادوي: التحبير شرح التحرير (١/ ١٨٥).

٢٣٠ الشاطبي: الموافقات (١/ ٣٧).

٢٣١ وائل الحارثي: علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق مقارنة في جدلية التاريخ والتأثير (ص: ٣٧).

٢٣٢ محمد عوام: وظائف علم أصول الفقه (ص: ٦٤-٨٣)، ولم يظهر ضمن هذا التقسيم وظيفة الأولوية التي يعبر عنها بالتعارض والترجيح في علم الأصول.

ينظر أيضاً: محمود عبد الرحمن منعم: المزالق العلمية في كتاب مزالق الأصوليين المنسوب إلى الأمير الصنعاني (ص: ٧).

٢٣٣ انظر أيضاً:

هذا وقد فرق بعض الباحثين بين الفوائد المترتبة على علم أصول الفقه من حيثيتين: إحداهما: الواقع، وهي الفوائد التي تترتب على تحصيل أصول الفقه بالنسبة للفقه، والثانية: الإمكان، وهي الفوائد الأعم من ذلك وهي عنده تطل سائر جوانب المعارف والعلوم الإنسانية^{٢٣٤}.

وقد حقق الإمام الرهاوي أن الأصوليين أضافوا الفقه إلى الأصول لإثبات أصالتها في حين أنهم سكتوا عن أصالتها لغير الفقه لا أنهم نفوها عن الغير^{٢٣٥}، وهو تحقيق بديع ورغم أنه مسوق لبيان مجاوزة علم الأصول للتأثير في بقية العلوم الإسلامية إلا أنه ينطبق على جميع المعارف والعلوم كذلك.

ولعل أول من لفت الأنظار من الأصوليين إلى مسألة المنهج في علم الأصول الإمام الرازي (ت ٦٠٦هـ/ ١٢٠٩م) في كتاب مناقب الشافعي فقال: "اعلم أن نسبة الشافعي إلى علم أصول الفقه كنسبة أرسطوطاليس الحكيم إلى علم المنطق، وكنسبة الخليل بن أحمد إلى علم العروض... فكذلك ها هنا، الناس كانوا قبل الإمام الشافعي يتكلمون في مسائل الفقه ويعترضون ويستدلون، ولكن ما كان لهم قانون كلي يرجع إليه في معرفة الدلائل الشرعية، وفي كيفية معارضتها وترجيحها؛ فاستنبط الشافعي علم أصول الفقه، ووضع للخلق قانوناً كلياً يرجع إليه في معرفة مراتب أدلة الشرع"^{٢٣٦}.

وقد زاد محمد عابد الجابري مقارنة ثالثة بين الشافعي وديكارت الفيلسوف الفرنسي فقال: "إن القواعد التي وضعها الشافعي لا تقل أهمية بالنسبة لتكوين العقل العربي الإسلامي عن قواعد المنهج التي وضعها ديكارت بالنسبة لتكوين الفكر الفرنسي خاصة والعقلانية الأوروبية الحديثة عامة"^{٢٣٧}.

ونقل عن محمد حميد الله قوله: "علم أصول الفقه هو أول محاولة في العالم استهدفت إنشاء علم للقانون متميز عن القوانين التفصيلية الخاصة بهذا السلوك أو ذاك، علم يمكن تطبيقه في دراسة قانون أي بلد وفي أي عصر"^{٢٣٨}.

وأول من تنبه إلى الإمكانات المنهجية لعلم أصول الفقه من المعاصرين سامي النشار في رسالته البديعة مناهج البحث عند مفكري المسلمين مستفيداً من أستاذه الشيخ مصطفى عبد الرازق^{٢٣٩} حيث وصف

٢٣٤ حرب، أحمد حلمي حسن: مقاصد أصول الفقه ومبانيه (ص: ٣٠-٣١).

٢٣٥ الرهاوي: حاشيته على شرح ابن ملك (ص: ٢٤).

٢٣٦ الرازي: مناقب الشافعي (ص: ١٥٦-١٥٧).

٢٣٧ الجابري: تكوين العقل العربي (ص: ١٠٠).

٢٣٨ المصدر السابق (ص: ٩٩).

٢٣٩ مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية (ص: ١١٩، ٣٥٧)، وفيه دعا الشيخ لضم علم الأصول إلى المعارف الفلسفية لاصطباغها بها، وفيه وصف الرسالة للإمام الشافعي ببداية التفكير الفلسفي في الإسلام، وخالفه في ذلك عبد الحليم محمود في كتابه التفكير الفلسفي في الإسلام (ص: ١٦٣-١٧٨).

علم الأصول بأنه "منهج البحث عند الفقيه أو هو منطق مسأله أو بمعنى واسع هو قانون عاصم لذهن الفقيه من الخطأ في الاستدلال على الأحكام"^{٢٤٠}.

وفي كتابه حاول النشار لفت الأنظار إلى استقلال علم أصول الفقه وذاتيته الإسلامية والحضارية وأنه لم يتأثر بالمنطق الأرسطي في نشأته وحتى القرن الخامس حيث قام الإمام الغزالي بمزج المنطق بالأصول^{٢٤١}. وقد تبع النشار عدد من رواد الفكر الإسلامي كعبد الحميد مدكور في بحثه الموسوم بـ "المنهجية في علم أصول الفقه"^{٢٤٢}، وطه جابر العلواني في كتابه "أصول الفقه الإسلامي، منهج بحث ومعرفة"، فيما قدم جمال الدين عطية في بحثه الموسوم بـ "علم أصول الفقه والعلوم الاجتماعية" رؤية تفصيلية حول علاقة علم أصول الفقه بالعلوم الاجتماعية بشكل عام بما فيها العلوم السياسية، وأوضح أن علم الأصول لم يوضع لتفسير الظواهر الاجتماعية مع إقراره بإمكان إفادتها منه وإمكان إفادته منها^{٢٤٣}، وفي بحث آخر بعنوان: "الاستفادة من مناهج العلوم الشرعية" بيّن عطية طرائق ومجالات الاستفادة الممكنة من علم أصول الفقه والعلوم الشرعية عموماً^{٢٤٤}.

وقد امتدت هذه الدعوات من خلال اتجاهاين كل منهما مكمل للآخر هما: مدرسة المنظور الحضاري الإسلامي وعلى رأسها حامد عبد الله ربيع وهي تتمحور حول المعارف السياسية بشكل خاص، ومدرسة إسلامية المعرفة التي احتضنها المعهد العالمي للفكر الإسلامي وعلى رأسه إسماعيل الفاروقي وطه جابر العلواني.

٢٤٠ النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام (ص: ٥٥).

٢٤١ المصدر السابق (ص: ٦٠-٦٥).

٢٤٢ عبد الحميد مدكور: المنهجية في علم أصول الفقه (ص: ٣٩٥-٣٩٧)، وفيه بين معالم هذه المنهجية.

٢٤٣ جمال الدين عطية: علم أصول الفقه والعلوم الاجتماعية، بحث منشور في مجلة المسلم المعاصر، العدد ١٤٦-١٤٧، منشور على الرابط:

<https://almuslimamuaser.org/2012/07/18/%d8%b3%d9%85%d9%8a%d9%86%d8%a7%d8%b1-%d8%b9%d9%84%d9%85-%d8%a3%d8%b5%d9%88%d9%84-%d8%a7%d9%84%d9%81%d9%82%d9%87-%d9%88%d8%a7%d9%84%d8%b9%d9%84%d9%88%d9%85-%d8%a7%d9%84%d8%a7%d8%ac%d8%aa%d9%85%d8%a7/%d8%b3%d9%85%d9%8a%d9%86%d8%a7/d8%b1>

٢٤٤ جمال الدين عطية: الاستفادة من مناهج العلوم الشرعية، بحث منشور في مجلة المسلم المعاصر، العدد ١٤٦-١٤٧، منشور على الرابط:

<https://almuslimamuaser.org/2012/07/18/%d8%b3%d9%85%d9%8a%d9%86%d8%a7%d8%b1-%d8%a7%d9%84%d8%a7%d8%b3%d8%aa%d9%81%d8%a7%d8%af%d8%a9-%d9%85%d9%86-%d9%85%d9%86%d8%a7%d9%87%d8%ac-%d8%a7%d9%84%d8%b9%d9%84%d9%88%d9%85-%d8%a7%d9%84%d8%b4%d8%b1/%d8%b3%d9%85%d9%8a%d9%86%d8%a7%d8%b1>

المبحث الثاني: أثر علم أصول الفقه في التراث السياسي الإسلامي في ضوء نشأة علم الأصول واتجاهات التصنيف فيه ودعوات تجديده

المطلب الأول: أثر علم أصول الفقه في التراث السياسي الإسلامي في ضوء نشأة علم الأصول
مما يعين على رصد فاعلية علم الأصول بحث نشأته والتطورات والتحويلات التي مر بها من خلال الحقب المختلفة، والاتجاهات المتنوعة^{٢٤٥}.

يكاد يجمع الأصوليون على أن واضع علم الأصول هو الإمام الشافعي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في كتابه الرسالة^{٢٤٦}، وكان الشافعي قد استشعر خطورة الاختلال في مناهج الاستنباط والذي ترتب عليه الكثير من الاختلافات بين أهل الرأي والحديث، والفقهاء بعضهم مع بعض، والمحدثين بعضهم مع بعض، فجاءت رسالته ميزاناً للاجتهادات المختلفة خاصة تلك المرتبطة بحل معضلة تعارض النصوص^{٢٤٧}.

ومن العبارات الهامة التي تؤكد نهوض الإمام الشافعي إلى وضع منهج وميزان للاستنباط والاجتهاد وقصده إلى زيادة الوفاق وتقليل الخلاف قول الإمام ولي الدين الدهلوي (ت ١١٧٦ هـ / ١٧٦٢ م): "اتسع الخرق وكثر الشعب وهجم على الناس من كل جانب من الاختلافات ما لم يكن بحساب فبقوا متحيرين مدهوشين لا يستطيعون سبيلاً حتى جاءهم تأييد من ربه فألهم الشافعي قواعد جمع هذه المختلفات وفتح لمن بعده باباً وأي باب^{٢٤٨}، وقوله كذلك: "أسس الأصول وفرع الفروع وصنف الكتب فأجاد وأفاد واجتمع عليها الفقهاء^{٢٤٩}، ولعل الدهلوي قد استنبط هذا من قول الإمام أحمد (ت ٢٤١ هـ / ٨٥٥ م): "ما زلنا نلعن أهل الرأي ويعلنوننا حتى جاء الشافعي فمزج بيننا"^{٢٥٠}.

قال القاضي عياض (ت ٥٤٤ هـ / ١١٤٩ م): "قال أحمد بن حنبل: يريد أنه تمسك بصحيح الآثار واستعملها، ثم أراهم أن من الرأي ما يحتاج إليه وتنبي أحكام الشرع عليه، وأنه قياس على أصولها ومنتزع منها، وأراهم كيفية انتزاعها، والتعلق بعللها وتنبيهاتها، فعلم أصحاب الحديث أن صحيح الرأي فرع الأصل، وعلم أصحاب الرأي أنه لا فرع إلا بعد الأصل، وأنه لا غنى عن تقديم السنن وصحيح الآثار أولاً"^{٢٥١}.

٢٤٥ حين دراسة تاريخ العلوم الشرعية يتوجب الحذر من الأطروحات الاستشراقية التي تتزيا بزي العلمية. انظر: وائل حلاق: نشأة الفقه الإسلامي وتطوره (ص: ١٣).

٢٤٦ يرى بعض الباحثين أن هناك مصنفات لم تصل إلى أيدينا تؤكد سبق الإمام الشافعي في التصنيف في علم الأصول كأبي يوسف ومحمد بن الحسن وعيسى بن أبان، لكن المشهور غير ذلك بل قد نقل بعض الأصوليين الإجماع على أسبقية الإمام الشافعي في التصنيف. انظر كلام الإسوي في: ابن العماد: شذرات الذهب في أخبار من ذهب (٢/ ٢٢).

Abdulbasit Saltekin, Fikih Usûlünün Tedvîni ve Hicri III-IV. Asırlarda Fikih Usûlü Literatürü, s.2.

٢٤٨ الدهلوي: الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف (ص: ٨٣-٨٤).

٢٤٩ المصدر السابق (ص: ٤٥).

٢٥٠ القاضي عياض: ترتيب المدارك وتقريب المسالك (١/ ٩١).

٢٥١ المصدر السابق.

وبالنظر في طريقة الإمام الشافعي يتجلى مدى حضور الشواهد من الكتاب والسنة واللغة، والفروع من الفقه في تصويره وتأصيله وتنزيله، وفي حوار وجداله، وكذا لم تخل كتبه الفقهية من المسائل الأصولية حيثما دعت الحاجة إلى بحثها.

وبفحص هذه النشأة يظهر بكل وضوح أن علم أصول الفقه ولد فاعلاً ومتفاعلاً مع إشكالات الواقع ومستجيباً لتحدياته ومتطلباته^{٢٥٢}.

بل إن عبد المجيد الصغير ينبه إلى وجود دوافع سياسية رافقت ولادة علم الأصول وتدوين رسالة الشافعي؛ فأشار إلى أن الإمام الشافعي سعى من خلال رسالته إلى الرد على رسالة الصحابة لعبد الله بن المقفع والتي أراد من خلالها ترسيخ طاعة السلطان في القضايا السياسية الاجتهادية والتي هي موضوع علم السياسة الشرعية، وتهدف محاولة الإمام الشافعي بحسب الصغير إلى إعادة التأسيس النظري لبعض المفاهيم والضوابط مثل الأمر والنهي والطاعة، والإجماع والاجتهاد والاستحسان، والعلم والحكمة والرأي^{٢٥٣}.

كما خلص الصغير إلى أن الإمام الشافعي قصد من تأسيس علم الأصول إلى تكوين سلطة علمية في مواجهة محاولات أصحاب الشوكة الهيمنة على المجال المعرفي بعد هيمنتهم على مجال الحكم والسلطة^{٢٥٤}، وعلى ذلك يكون كتاب الرسالة ليس في كتاباً في علم الأصول فحسب بل يصير كتاباً في السياسة الشرعية من جهة البواعث والغايات بل والمضامين بوجه ما كذلك.

وهذا النتيجة العميقة التي توصل إليها -وعلى الرغم من احتياجها إلى مزيد من الدلائل وتلبسها ببعض المبالغات^{٢٥٥}- تؤكد مدى التفاعل بين المجالين الأصولي والسياسي^{٢٥٦}.

ومن عبارات الصغير في تأكيد هذا التفاعل قوله: "لقد كان العالم الأصولي حتى في مباحثه اللغوية غارقاً في أحوال الواقع المعيش داخل دولة الخلافة"^{٢٥٧}.

٢٥٢ أحمد الريسوني: علم أصول الفقه في ضوء مقاصده (ص: ٥٠).

٢٥٣ عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة (ص: ١٣٣-١٥١).

٢٥٤ المصدر السابق (ص: ١٥٤).

٢٥٥ انظر انتقاد محمود عبد الرحمن عبد المنعم لقراءة عبد المجيد الصغير في فصل الباعث على نشأة علم الأصول عند المستغربين في كتابه: رؤية المستشرقين والمستغربين لنشأة علم أصول الفقه وتفنيدها، دراسة تحليلية ناقدة (ص: ١٧٠-٢١١).

٢٥٦ بالغ محمد رمضان سعيد البوطي إذ جزم بنفي أي دوافع سياسية رافقت نشأة هذا العلم، وأنكر الدعوة إلى تجديد هذا العلم لأي دوافع مشابهة. انظر: حول تجديد أصول الفقه (ص: ١٧٨)، ضمن: إشكالية تجديد علم أصول الفقه. والباحث يوافقه إذا قصد أن ولادة هذا العلم لم تكن لأغراض الأصوليين وأهوائهم، أما الجزم بنفي تفاعل الأصوليين مع واقعهم الشرعي والسياسي والاجتماعي والاقتصادي فهو الذي يحتاج إلى برهان ودليل، بل إن تراجم من ولد العلم على أيديهم يقول غير ذلك، بل إن الباحث يكاد يجزم أن كثيراً من المحاولات التجديدية في هذا العلم كانت على أيدي ثلة من العلماء الذين كانوا على اتصال فاعل بواقعهم السياسي كالإمام الشافعي والباقلاني والجويني والغزالي والعز ابن عبد السلام رحمهم الله، هذا مع التنبيه إلى أن المراد بالدوافع السياسية هنا: حفظ السياسة الشرعية والتي حفظها من حفظ الدين وإقامة قواعده وأركانه، ولا يراد بها معناها السلبي والذي عبرنا عنه بالأغراض والأهواء.

٢٥٧ عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة (ص: ١٨٧).

المطلب الثاني: أثر علم أصول الفقه في التراث السياسي الإسلامي في ضوء اتجاهات التصنيف في علم الأصول

تابعت ندرة من الأصوليين طريقة الإمام الشافعي المتفاعلة مع الفروع، ثم ما لبثت اتجاهاتهم في التصنيف في علم الأصول أن تشعبت إلى مدرستين: مدرسة المتكلمين، ومدرسة الفقهاء.

ومن صنف بحسب طريقة المتكلمين: القاضي الباقلاني، والقاضي عبد الجبار (ت ٤١٥هـ / ١٠٢٤م)، والقاضي أبو الحسين البصري (ت ٤٣٦هـ / ١٠٤٤م)، والإمام الجويني، والإمام الغزالي، والإمام الرازي، والإمام الآمدي، وغيرهم.

وقد اتسمت طريقتهم بتحرير قواعد هذا العلم وتقرير مسأله، والاستدلال لها، ومن سماتها كذلك التجريد وندرة الفروع الفقهية، واستعمال المنطق في تقرير المسائل، وخلطها بالكلام، وردّ الحجج بحسب قوانين الجدل والحجاج.

ومن صنف بحسب طريقة الفقهاء الإمام الجصاص، والإمام الدبوسي (ت ٤٣٠هـ / ١٠٣٩م)، والإمام البزدوي (ت ٤٨٢هـ / ١٠٨٩م)، والإمام السرخسي (ت ٤٨٣هـ / ١٠٩٠م)، وغيرهم.

وقد اتسمت طريقتهم بكثرة إيراد الفروع المنقولة عن أئمتهم بغرض استنباط القواعد الأصولية منها، وهو ما منح هذه الطريقة قرباً وصلة بعلم الفقه والفروع.

وقد حاول بعض الأصوليين الجمع بين الطريقتين ومن صنف بحسب هذه الطريقة الإمام ابن الساعاتي (ت ٦٩٤هـ / ١٢٩٥م) في كتابه: بديع النظام الجامع بين البزدوي والإحكام^{٢٥٨}.

وإذا كان لنشأة علم أصول الفقه صلة بالسياسة الشرعية فإن للتدوين الثاني لهذا العلم والتي تمت على يد القاضي الباقلاني والقاضي عبد الجبار صلة كذلك بها^{٢٥٩}.

يقول القاضي عبد الجبار: "نذكر جمل الأدلة لوقوع الحاجة إليها في باب معرفة أصول الشرائع، والوعد والوعيد، والأسماء والأحكام والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والإمامة، لأن هذه الأبواب أصلها الأدلة الشرعية فلا بد من بيان أصولها"^{٢٦٠}.

٢٥٨ انظر مدارس واتجاهات التصنيف في علم الأصول كلاً من: عبد الوهاب أبو سليمان: الفكر الأصولي دراسة تحليلية نقدية، أحمد زياد الحسنيات: تطور الفكر الأصولي عند المتكلمين دراسة نظرية تأصيلية لحركة تدوين أصول الفقه عند المتكلمين، هيثم خزنة: تطور الفكر الأصولي الحنفي دراسة تطبيقية للأدلة المختلف فيها، وانظر أيضاً:

Yaman, Ahmet-Çalış, Halit, İslam Hukukuna Giriş, s. 116-117.

٢٥٩ يقول الإمام الزركشي: "جاء من بعده-الإمام الشافعي- فبينوا وأوضحوا وبسطوا وشرحوا، حتى جاء القاضيان: قاضي السنة أبو بكر بن الطيب وقاضي المعتزلة عبد الجبار، فوسعا العبارات، وفككا الإشارات، وبينا الإجمال، ورفعوا الإشكال، واقتفى الناس بآثارهم، وساروا على لآحب نارهم، فحروا وقرروا، وصوروا، فجزاهم الله خير الجزاء، ومنحهم بكل مسرة وهناء". انظر: الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه (١/ ٥).

٢٦٠ عبد الجبار المعتزلي: المعني في أبواب التوحيد والعدل (٩٢/١٧).

وتكشف هذه المقولة سر الصلة بين مباحث علمي الكلام والأصول من جهة ومباحث السياسة الشرعية من جهة أخرى عند المعتزلة حيث تتربع الإمامة ومسائلها على قائمة المسائل التي يقحم من أجلها المعتزلة المباحث الكلامية في علم أصول الفقه ٢٦١.

وقد تصدى أصوليو أهل السنة لأطروحات المعتزلة هذه في علم الأصول، وكان من مقتضيات هذا التصدي تنفيذ الأصول الكلامية للأدلة الأصولية عند المعتزلة، وأثناء ذلك فند الأصوليون آراء المعتزلة في الإمامة بشكل إجمالي أو بطريق غير مباشر فيما فصلوا هذا التنفيذ وصرحوا به في كتب الكلام والفرق والسياسة الشرعية. ومن الأمثلة على ذلك مباحث التعديل والتجريح التي يسوقها الأصوليون للذنب عن صحابة رسول الله ﷺ، ذلك أن الطعن فيهم مدخل إلى القدح في إمامتهم، ويترتب على ذلك القول في مسلك تعيين الأئمة في السياسة الشرعية ذلك أنهم يزعمون أن الإمامة إنما تثبت بالنص وأن الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ قاموا بإخفاء تلك النصوص على علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ٢٦٢.

ومن الأمثلة كذلك قول الأصوليين إن العصمة ليست مشروطة في الاجتهاد كما هو زعم المعتزلة، لأن اشتراط العصمة في المجتهد طريق إلى اشتراطها في الإمام ٢٦٣.

ولأجل ذلك يصرح متكلمة الأصوليين بأن علم الكلام هو أحد مواد علم الأصول ٢٦٤. هذا وقد شاع نقد مصنفات علم الأصول على طريقة المتكلمين بسبب المنحى الكلامي والمنطقي والجدلي فيها والذي تكامل ظهوره مع القاضي أبو بكر الباقلاني في كتابه التقریب والإرشاد، والقاضي عبد الجبار المعتزلي في كتابه العمدة، ثم استمر مع الإمام الجويني الذي صنف كتاباً في الجدل سماه الكافية وضمّنه بعض مباحث المنطق.

كما عقد الإمام فصلاً خاصاً في مقدمات كتابه البرهان موضوعه العلوم ومداركها وأدلتها اشتمل على بعض المباحث الكلامية المختارة والممزوجة بالمنطق كالحد والبرهان، وترتيب الأدلة، والمقدمات والنتائج، والسبر والتقسيم، وغير ذلك، وهي استطرادات أوضح الإمام أنه لا بد من الإحاطة بها على حسب ما يليق بكتاب البرهان بما هو كتاب في الأصول، كما أنه وعد في نهاية كتابه الغيائي أن يكتب كتاباً موضوعه مدارك العقول ووصفه على النحو التالي: "افتتحت باسم مولانا نضر الله أيامه، وأسبغ على ساحته السامية أنعامه،

٢٦١ انظر الفصل الثاني من الباب الأول من هذه الدراسة العميقة: محمد الشنوي: علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام (ص: ٥٩-١١٨)، وللوقوف على

هذه العلاقة في تراث إمام الحرمين انظر الفصل الثالث من:

Recai Çetres, Kelâm–Usûl-I Fikih İlişkisi (İmâmî'l-Harameyn El-Cüveynî Ekseninde), Doktora Tezi, s. 123-145.

٢٦٢ الجويني: البرهان في أصول الفقه (٦٦٢/١).

٢٦٣ المصدر السابق (١٣٦٠/٢).

٢٦٤ المصدر السابق (٨٤/١)، وانظر انتقادات إمام الحرمين للمعتزلة في:

Ayşenur Güdekli, Cüveynî'nin Mu'tezile Usulüne Eleştirisi, Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Uluslararası İmam Eş'Arî ve Eş'Arîlik Sempozyumu Bildirileri (21-23 Eylül 2014), Ed. Prof. Dr. Cemalettin Erdemci - Yrd. Doç. Dr. Fadıl Aygân, 2. Cilt, s. 397-410.

كتاباً مضمونه ذكر مدارك العقول، سأنخل فيها ثمرات الألباب، وأنترع من ملتطم الشبهات صفوة اللباب، وأتركه عبرة في ارتباك المشكالات، واشتباك العضلات^{٢٦٥}، وهذه العبارة إن دلت على شيء فإنما تدل على كتاب في المنطق الممزوج بعلم الكلام ينبغي بتصنيفه وضع معالم مكتملة للتفكير المنهجي الذي تندفع به الشبهات، وترتفع بفضل المشكالات، والله أعلم. واللافت أن الإمام الغزالي ترجم لمقدمته في كتاب المستصفى بمدارك العقول^{٢٦٦} وهو يقوي ظننا في هذه المسألة. وعليه قد يصح القول: إن الغزالي مسبق بالإمامين الباقلاني والجويني في تدوين مقدمة منطقية كلامية في بداية المصنفات الأصولية.

وقد انفرد الغزالي عنهما بأن محاولته كانت كاملة ومصفاة من علم الكلام ترنو إلى تقريب علم المنطق للمجال المعرفي الإسلامي بعد تصنيفه من لوثاته الفلسفية اليونانية وفصله عن علم الكلام والأصول، ولأجل ذلك صنف الغزالي عدداً من الكتب في المنطق كعلم مستقل مثل معيار العلم، ومحك النظر، والقسطاس المستقيم، أما المحاولات السابقة فقد كانت معدودة ضمن دقيق علم الكلام في تلك الفترة وهو ما أشار له أبو الحسين المعتزلي^{٢٦٧}. ولأجل ذلك اشتهر الغزالي بهذه المسألة دون غيره، وبسببها اشتد نكير بعض العلماء عليه^{٢٦٨}.

ويرى الريبوني أن علوم المنطق والكلام والجدل صبغت علم الأصول فحادت به عن وظيفته، ثم إنه تابع الصنعاني في رسالته مزلق الأصوليين المنسوبة إليه في تحديد مظاهر الخلل ومزالق النظر التي اعتورت علم الأصول وأسبابها، وأهمها بحسبه: إدخال قضايا كلامية، وصبغ المسائل الأصولية بالصبغة الكلامية، والاشتغال بكل ما يطرق الذهن وإن لم يكن له وجود أو معنى، والولع بالجدل وكثرة الخلاف خاصة الخلاف اللفظي، والاشتغال بغير مقصود هذا العلم^{٢٦٩}.

وقد رد المحققون الدعاوى الواردة في هذه الرسالة رداً عاماً ورداً تفصيلياً؛ فمن ردودهم العامة: إنكارهم على مؤلف هذه الرسالة تعميمه وعدم إفصاحه عن أي صنف أو طريقة من كتب الأصول يتحدث؟ وأي عصر يقصد؟، ومنها: إهماله لرسالة الإمام الشافعي جملة وتفصيلاً وانتقاده أموراً من صلبها. ومن ردودهم الخاصة على استعمال المنطق قولهم: إن كلام المنتقدين على المنطق المخلوط بالفلسفة، وأما المنطق المستعمل في علم أصول الفقه هو المنطق المصقّى من الشوائب.

٢٦٥ الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٥٦٢).

٢٦٦ الغزالي: المستصفى في أصول الفقه (ص: ١٥)، طبعة: حماد.

٢٦٧ أبو الحسين المعتزلي: المعتمد (١/ ٣).

٢٦٨ من أنكر على الإمام الغزالي: الإمام ابن الصلاح. انظر كتابه طبقات الفقهاء الشافعية (١/ ١٥٤)، وقد اتهم الغزالي من قبل من لا يعرف المنطق بأنه

لا ثقة بعلومه. انظر: الغزالي: المستصفى في أصول الفقه (ص: ١٠).

٢٦٩ أحمد الريبوني: علم أصول الفقه في ضوء مقاصده (ص: ٥٢-٧٤).

ومن ردودهم على دعوى ذكر المسائل الكلامية قولهم إن ذكرها إنما كان بغرض ذكر أصل المسألة الأصولية وأن تغييره-أي: أصل المسألة-تجريد للمسألة عن أصولها، وهو ما من شأنه أن يحدث خلطاً في فهمها وإدراكها، موضحين أن العناية بأصل المسألة لا يقل أهمية عن ذكر أثرها الفقهي.

ومن ردودهم على دعوى تدقيق الأصوليين في صياغة هذا العلم قولهم إن هذا من أهم ميزات علم الأصول لأن كثيراً من المصطلحات قد تطورت من عصر لآخر كالفقه والنسخ، وغير ذلك^{٢٧٠}.

ولا نريد الخوض الكبير في تقويم هاتين الرؤيتين لأن محل ذلك في مصنف مستقل، ولأن كليهما متفقتان على أن دخناً ما أصاب هذا العلم أوهى من قوته^{٢٧١}، لكنني أريد أن أقف عند دعوى التجريد الواقع في علم أصول الفقه لاتصاله الوثيق بأمر السياسة الشرعية.

يرى حسن الترابي أن قضايا الأصول غلب عليها التجريد حتى باتت نظرية لا تكاد تولد فقهاً بل جدلاً، ولذا تمس الحاجة إلى أصول فقه جديدة تلبي حاجات الأمة في واقعها المعاصر خاصة في مجال السياسة الشرعية الكلية حيث لم تتطور أدوات علم الأصول في وعاء التاريخ السياسي الإسلامي حتى آل الأمر إلى تعطيل الكامل للأدوات والمناهج الأصولية التي من شأنها تناول السياسة الشرعية بكفاءة واقتدار^{٢٧٢}.

وما ذكره الترابي مبالغة غير محمودة؛ فالتجريد الواقع في كتب الأصوليين الأوائل كانت له أسباب، أحدها: حرص الأصوليين على تعييد علم الأصول وتقنينه وهي من المقاصد التي يحمدها المتكلمون، وقد ناقض الترابي نفسه حين وصف علم الأصول بالتجريد ثم وصفه بالتاريخية إذ من شأن التجريد تجاوز الاعتبارات المتعلقة بالتاريخ.

كما أن الأصوليين قد اعتمدوا في الصياغة التجريدية على مخاطبة الأصولي صاحب الحظ من الفقه، والفقيه صاحب الحظ من الأصول وكلاهما يملكان الملكة والمهارة التي يمكنهما من خلالها ربط الفروع الفقهية بأصولها فلا يكون لذكر الفروع فضلاً عن الإكثار منها مزية في المدونات الأصولية.

ولذا نرى أن الإمام الجويني يصرح بهذه الطريقة وبين قصد الأصوليين إليها وذلك في قوله: "إننا نجري ذكر هذه الأمثلة تهذيباً للأصول وتدريباً فيها وإلا فحق الأصولي ألا يلتفت إلى مذاهب أصحاب الفروع"^{٢٧٣}.

كما أنه لا تلازم بين التجريد واستعمال الكلام تحديداً؛ فالإمام الشيرازي (ت ٤٧٦هـ / ١٠٨٣م) اتسمت طريقته بالتجريد بل وصف بالإقلال من ذكر الأمثلة الفقهية وعدم التطرق إلى استعمال الطرائق

٢٧٠ محمود عبد الرحمن منعم: المزالق العلمية في كتاب مزالق الأصوليين المنسوب إلى الأمير الصنعاني (ص: ٣٧-٥٠)، وبقية الكتاب كلها في الردود التفصيلية على هذه الدعاوى.

٢٧١ المصدر السابق (ص: ٤٤)، أحمد الريسوني: علم أصول الفقه في ضوء مقاصده (ص: ٥٠).

٢٧٢ حسن الترابي: تجديد الفكر الإسلامي (ص: ٣٤)، أحمد الريسوني: علم أصول الفقه في ضوء مقاصده (ص: ٥٠).

٢٧٣ الجويني: البرهان في أصول الفقه (٢/ ٨١٤).

الكلامية في علم الأصول^{٢٧٤}؛ ما يدل على أن الأصوليين كانوا يتقصّدون تجريد علم الأصول من الفروع الفقهية باعتبار محلها في كتب الفقه لا كتب الأصول.

والتجريد سمة تبنّاها العلماء في مختلف الفنون الشرعية كعلم المصطلح والنحو والصرف وعلوم اللغة وغيرها ما يدل على أن هذا توجه علمي انتهى إليه العقل العلمي الإسلامي في تلك العصور، ولعل من الدوافع التي صنعت هذا التوجه علم المنطق بشكل خاص، حيث ألهم المنطق علماء الأصول باتجاه تجريده.

ومما يستحق لفت الأنظار أن الطريقة التي صنف بها كتاب البرهان الذي نبحت أثره في كتاب الغياثي مكتوب على طريقة المتكلمين؛ فرغم ما امتاز به الكتاب من التجريد والتقعيد والتقنين إلا أن ذلك لم يكن حائلاً دون فاعلية هذا العلم وقدرته على الإثمار، الأمر الذي يؤكد ما يسميه المنطقة بانفكاك الجهة، أو انفكاك التلازم بين التجريد وعدم الفاعلية، وأن من يدعي العكس هو المطالب بالدليل.

بل إن الإصرار على دعوى التلازم بينهما سيقود إلى تناقض وهو أن تراث السياسة الشرعية الذي شكل جوهر هذا العلم كتبه أصوليو المتكلمين كالباقلائي والجويني والغزالي في حين لا نرى الإبداع نفسه في هذا العلم خاصة لأصوليي الفقهاء. فلم يبق إلا القول إنه لا تلازم بين الطريقتين وفاعلية علم الأصول في الفروع عموماً والسياسة الشرعية خصوصاً.

ومع ذلك نقول: إن هذه الطريقة ورغم أنها قد تكون مناسبة للأعصار التي كتبت فيها هذه المدونات إلا أن ذلك لا يعني انسحابها على كافة العصور خاصة تلك التي كثرت فيها المحفوظات والمختصرات الفقهية وقلّت فيها العناية بأصول الفقه، وهو ما ترك أثره على انفكاك ذاك الرباط الذهني الوثيق بينهما.

كما أنه لا يمنع من وقوع سلبيات رافقت عملية الاستفادة من علوم الكلام والمنطق والجدل في تدوين الكتابات الأصولية.

وقد تنبه إلى هذه المحاذير بعض الأصوليون كإمام الحرمين حيث أشار إلى أن من قبله "تكلّموا في أمور هي محض العربية ولست أرى ذكرها"^{٢٧٥}، وكذا قال الطوفي: "أكثر قوم من ذكر المنطق والعربية والأحكام الكلامية، لأنها من مواد علم الأصول- ومكملاته"^{٢٧٦}، وسبب ذلك كما يرى الإمام الغزالي يعود إلى الطبيعة المنهجية لعلم الكلام التي تصاحب نفسية المصنف في علم الأصول وهي طبيعة مغايرة لما يفترض أن يكون عليه الأصولي أو الفقيه "فمن خلق خلقة أبي بكر في غلبة التأله وتجريد النظر في الآخرة غلب على ظنه لا محالة ما ظنه أبو بكر ولم ينقدح في نفسه إلا ذلك، ومن خلقه الله خلقة عمر وعلى حالته وسجيته في الالتفات إلى السياسة ورعاية مصالح الخلق وضبطهم وتحريك دواعيهم للخير فلا بد أن تميل نفسه إلى ما

٢٧٤ محمد حسن هيتو: الإمام الشيرازي حياته وآراؤه الأصولية (ص: ١٤٧).

٢٧٥ الجويني: البرهان في أصول الفقه (١/ ١٧٩).

٢٧٦ الطوفي: شرح مختصر الروضة (٣/ ٤٥٩).

مال إليه عمر مع إحاطة كل واحد منهما بدليل صاحبه، ولكن اختلاف الأخلاق والأحوال والممارسات يوجب اختلاف الظنون، فمن مارس علم الكلام ناسب طبعه أنواعاً من الأدلة يتحرك بها ظنه لا يناسب ذلك طبع من مارس الفقه^{٢٧٧}.

وأكثر من تنبه إلى هذه المحاذير وحاول معالجتها علماء ذلك الفن البديع المسمى بتخريج الفروع على الأصول، وأول من نبه منهم إلى هذا الأمر الإمام الزنجاني الشافعي فقال: "لا يخفى عليك أن الفروع إنما تبني على الأصول وأن من لا يفهم كيفية الاستنباط ولا يهتدي إلى وجه الارتباط بين أحكام الفروع وأدائها التي هي أصول الفقه لا يتسع له المجال ولا يمكنه التفريع عليها بحال فإن المسائل الفرعية على أتساعها وبعد غاياتها لها أصول معلومة وأوضاع منظومة ومن لم يعرف أصولها لم يحط بها علماً. وحيث لم أر أحداً من العلماء الماضين والفقهاء المتقدمين تصدى لحيازة هذا المقصود بل استقل علماء الأصول بذكر الأصول المجردة وعلماء الفروع بنقل المسائل المبددة من غير تنبيه على كيفية استنادها إلى تلك الأصول أحببت أن أتخف ذوي التحقيق من المناظرين بما يسر الناظرين فحررت هذا الكتاب كاشفاً عن النبأ اليقين فذللت فيه مباحث المجتهدين وشفيت غليل المسترشدين فبدأت بالمسألة الأصولية التي ترد إليها الفروع في كل قاعدة وضمنتها ذكر الحجة الأصولية من الجانبين ثم رددت الفروع الناشئة منها إليها فتنحصر الكتاب مع صغر حجمه حاوياً لقواعد الأصول جامعاً لقوانين الفروع^{٢٧٨}.

وعلم التخريج وإن لم يكن اتجاهاً مستقلاً في تقرير مسائل هذا العلم إلا أنه لاحق به، بل إنه يعدّ من أبرز العلوم والمعارف الإسلامية ذات الصلة بالآثر بشكل عام، وأثر علم أصول الفقه بشكل خاص، كما أنه من العلوم العظيمة التي ابتكرها العقل المسلم فلا هو من العلوم النظرية كعلم المنطق وعلم الأصول بطريقته التجريدية، ولا هو من العلوم العملية كعلم الفقه، فهو بين بين، ولذا يمكن عده علماً وسيطاً بين الصنفين. وأول كتاب في هذا الفن هو كتاب تأسيس النظائر لأبي الليث السمرقندي المتوفى سنة ٣٧٣هـ، وأهم المصنفات المطبوعة في هذا العلم في المذاهب الأربعة خمسة: الأول: تأسيس النظر للإمام أبي زيد الدبوسي الحنفي (ت ٤٣٠هـ / ١٠٣٩م)، والثاني: تخريج الفروع على الأصول للإمام الزنجاني الشافعي، والثالث: مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول للشريف التلمساني المالكي (ت ٧٧١هـ / ١٣٧٠م)، والرابع: التمهيد في تخريج الفروع على الأصول لجمال الدين الإسني الشافعي، والخامس: القواعد والفوائد الأصولية لابن اللحام الحنبلي (ت ٨٠٣هـ / ١٤٠١م).

ويرى الباحث أن الكتاب الوحيد الذي صنف في علم التخريج وصرح بهذه الإشكالية في السياسة الشرعية تحديداً هو الإمام الشهيد الزنجاني الذي عرف الفقه في مقدمته بأنه: "تهديات دينية وسياسات

٢٧٧ الغزالي: المستصفى في أصول الفقه (ص: ٣٥٤).

٢٧٨ الزنجاني: تخريج الفروع على الأصول (ص: ٣٤-٣٥).

شرعية شرعت لمصالح العباد إما في معادهم أو في معاشهم^{٢٧٩}، وأهدى كتابه هذا إلى كاتب ديوان الإنشاء الوزير أبي الحسن محمد بن محمد بن عبد الكريم الذي لقبه بمهد الإسلام واختيار الإمام وافتخار الأنام وسديد الدولة، وجلال الملة، وصفي الإمامة، وتارج السلاطين والملوك، وأمين أمير المؤمنين^{٢٨٠}.

والإمام الزنجاني كما تروي كتب التاريخ والتراجم شغل منصب قاضي القضاة ومنصب النظر في الأوقاف العامة كما ولي التدريس في المدرسة النظامية والمستنصرية في عهد الإمام الناصر لدين الله الذي دعا له في خاتمة مقدمته بالعزة والنصر والظفر وخلود الذكر^{٢٨١}.

وبالنظر في كتاب تخريج الفروع على الأصول للإمام الزنجاني يظهر مدى حرص الإمام على طرق المواضيع ذات الصلة بالسياسة الشرعية، ومن ذلك: إشارته لبعض أحكام الإمامة في الكتاب كقوله إن الولاية الخاصة تلحق بالولاية العامة في مسألة إجراء القياس في أسباب الأحكام، وبجته حالات ضمان الأئمة في القطع في مسألة تنزيل المستوفي بإذن الشرع منزلة المستوفي بإذن من له الحق من العباد، ومنعه الإمام المنّ على أهل مدينة فتحها المسلمون لأن الغائمين ملكوا بنفس الأخذ وذلك في مسألة عدم توقف الملك على الإحراز في دار الإسلام بل بمجرد الاستيلاء^{٢٨٢}، وغير ذلك من المسائل كثير.

بيد أن أهم الأمور التي ذكرها الزنجاني تتمثل بتحقيقه الأصول ذات الصلة بالسياسة الشرعية ومن ذلك: قوله إن الإمام الشافعي يتمسك بالمصالح المستندة إلى كليات الشريعة، وإن لم تستند إلى جزئيات خاصة^{٢٨٣}، وهو ما حققه الإمام الجويني من قبل في كتاب البرهان كما سيأتي في موضعه إن شاء الله، ولهذا التحقيق أهمية بالغة لا تخفى على من لديه أدنى معرفة ببناء السياسة الشرعية، ذلك أنها تبنى على المصالح الكلية في كثير من أحكامها وقضاياها.

ومثلها تحقيقه تجويز الإمام الشافعي القياس على المعدول به عن القياس إذا قيس عليه ما في معناه، لافتاً الأنظار إلى خواص القواعد الفقهية التي تخالف خواص القواعد الأخرى^{٢٨٤}، وهو نفسه الذي نبه عليه إمام الحرمين في كتاب القياس، ولهذا التحقيق أهمية خاصة في بيان المقاصد الخاصة في السياسة الشرعية وكذا بيان أثر هذه الخواص في الاجتهاد السياسي القياسي وسيأتي في موضعه كذلك بإذن الله تعالى.

٢٧٩ المصدر السابق (ص: ٣٣)، باختصار.

٢٨٠ انظر ترجمته في: الذهبي: تاريخ الإسلام ت بشار (٩٣٧ / ١٣)، الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد وذيوله ط العلمية (٧٥ / ١٥).

٢٨١ انظر ترجمة الإمام الزنجاني في: ابن الملقن: العقد المنهوب في طبقات حملة المذهب (ص: ٥٠٨)، ابن قاضي شهبة: طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة

(٢ / ١٢٦)، وترجمة الخليفة الناصر في: الذهبي: العبر في خبر من غير (٣ / ١٨٦).

٢٨٢ الزنجاني: تخريج الفروع على الأصول (ص: ٣١١، ٣٣٣، ٣٥٨).

٢٨٣ المصدر السابق (ص: ٣٢٠).

٢٨٤ المصدر السابق (ص: ١٨٣).

وجميع ذلك يدل على حضور القضايا السياسية في ذهن الإمام الزنجاني وهو يدون فريدته هذه، وكذا تأثره البالغ بالإمام الجويني أصولاً وسياسية، وهو ما لم يصرح به لا نقلاً ولا إشارة، كما لم نقف على من ألمح إلى تأثير الجويني في الزنجاني بشكل خاص.

ومن تأثر بالإمام الجويني من مصنف علم تخريج الفروع على الأصول الإمام الإسني الشافعي الذي صرح بكتاب الغياثي في موضعين من كتابه التمهيد أحدهما قول الإمام بتفضيل فرض الكفاية على العين^{٢٨٥}، وهو الذي بنى عليه الإمام منع تخلي الوزير نظام الملك عن وزارته لأجل التخلي بعبادة الله تعالى، كما بنى عليه منعه من أداء فرض الحج لاعتبارات أمنية وسياسية، وواجبات مرتبطة بالوقت كما سيأتي لاحقاً. ومن أسباب تجرد علم أصول الفقه من التطبيقات السياسية الشرعية تحديداً ما أشار له ابن خلدون في مقدمته من قلة عناية الفقهاء بالسياسة.

يقول رحمه الله إن "العلماء من بين البشر أبعد عن السياسة ومذاهبها، والسبب في ذلك أنهم معتادون النظر الفكري والغوص على المعاني وانتزاعها من المحسوسات وتجريدها في الذهن، أموراً كليّة عامّة ليحكم عليها بأمر العموم لا بخصوص مادة ولا شخص ولا جيل ولا أمة ولا صنف من الناس. ويطبّقون من بعد ذلك الكلّي على الخارجيّات. وأيضاً يقيسون الأمور على أشباهها وأمثالها بما اعتادوه من القياس الفقهي. فلا تزال أحكامهم وأنظارتهم كلها في الذهن ولا تصير إلى المطابقة إلّا بعد الفراغ من البحث والنظر. ولا تصير بالجملة إلى المطابقة وإنّما يتفرّع ما في الخارج عمّا في الذهن من ذلك كالأحكام الشرعيّة فإنّها فروع عمّا في المحفوظ من أدلّة الكتاب والسنة فتطلب مطابقة ما في الخارج لها عكس الأنظار في العلوم العقلية التي تطلب في صحتّها مطابقتها لما في الخارج. فهم متعوّدون في سائر أنظارتهم الأمور الذهنيّة والأنظار الفكرية لا يعرفون سواها.

والسياسة يحتاج صاحبها إلى مراعاة ما في الخارج وما يلحقها من الأحوال ويتبعها فإنّها خفيّة. ولعلّ أن يكون فيها ما يمنع من إلحاقها بشبه أو مثال وينافي الكلّي الذي يحاول تطبيقه عليها. ولا يقاس شيء من أحوال العمران على الآخر كما اشتبه في أمر واحد؛ فلعلّهما اختلفا في أمور فتكون العلماء لأجل ما تعوّدوه من تعميم الأحكام، وقياس الأمور بعضها على بعض إذا نظروا في السياسة أفرغوا ذلك في قالب أنظارتهم ونوع استدلالاتهم فيقعون في الغلط كثيراً ولا يؤمن عليهم"^{٢٨٦}.

وقد أكثرنا من التعرض للمآخذ على طريقة المتكلمين وتقويمها ومعالجات المتكلمين أنفسهم للسلبات التي نجمت عنها، إلا أن ذلك لا يعني أن طريقة الفقهاء كانت سالمة من المآخذ فقد انتقد عليها المتكلمون بناءهم فيها الأصول على الفروع.

^{٢٨٥} الإسني: التمهيد في تخريج الفروع على الأصول (ص: ٧٥).

^{٢٨٦} ابن خلدون: مقدمته (١/ ٧٤٥-٧٤٦).

ومثلما انتقدت طريقة المتكلمين بالإكثار من علم الكلام انتقدت طريقة الفقهاء بالإكثار من الفقه، فمن ذلك قول الإمام الغزالي الذي أضافها إلى قائمة المحاذير فقال "إنما أكثر فيه المتكلمون من الأصوليين لغلبة الكلام على طبائعهم فحملهم حب صناعتهم على خلطه بهذه الصنعة، كما حمل حب اللغة والنحو بعض الأصوليين على مزج جملة من النحو بالأصول فذكروا فيه من معاني الحروف ومعاني الإعراب جملاً هي من علم النحو خاصة، وكما حمل حب الفقه جماعة من فقهاء ما وراء النهر كأبي زيد رحمه الله وأتباعه على مزج مسائل كثيرة من تفاريع الفقه بالأصول، فإنهم وإن أوردوها في معرض المثال وكيفية إجراء الأصل في الفروع فقد أكثروا فيه" ٢٨٧.

وقد حاولنا تحليل الفروع المذكورة في كتب الأصوليين الفقهاء لدراسة مدى حضور السياسة الشرعية فيها وكنا نحمن أن نعثر على مادة أكثر من تلك المذكورة في كتب المتكلمين إلا أننا خلصنا إلى عكس ذلك، وهو ما يؤكد ما ذكرناه وما سنذكره من عدم التلازم بين الطريقة الأصولية والتفاعل مع السياسة الشرعية. فكتاب كنز الوصول إلى علم الأصول لمعاصر إمام الحرمين الإمام البزدي وهو من أهم كتب الأصوليين الفقهاء على الإطلاق شبه خالٍ من الإمامة وأحكامها إلا من عدد يسير، حتى إنه حينما بحث مسألة الأحاديث التي تعم بها البلوى لم يذكر أحاديث الإمامة وكان شارحه هو الذي يكتمل هذا الغياب ٢٨٨. وقد يقال إن كتاب أصول البزدي مكتوب على شرط الاختصار فلا يصلح للفحص، ونجيب أنه بالنظر في كتاب أصول السرخسي يظهر الأمر نفسه وإن كان الأخير أغنى وأثري. وبمقارنة الكتابين مع كتاب البرهان لإمام الحرمين وهو على طريقة المتكلمين يظهر لنا تقدم البرهان في الأمثلة والصور المضروبة في السياسة الشرعية، وهو ما سيظهر في البابين القادمين إن شاء الله.

وفي الختام أبين أن الوقوف عند الطريقتين المعروفتين في تصنيف علم الأصول لا يهدف للمؤاخذة إذ بينا قبل قليل أن محلّ الفروع كتب الفقه لا كتب أصول الفقه، لكن المراد فتح نافذة على الطريقتين وتحديد صلتها بالسياسية الشرعية خاصة في ظل ما يوهمه النقد من ضعف فاعلية طريقة المتكلمين لصالح طريقة الفقهاء، هذا مع قولنا إنه كان حرياً بطريقة الفقهاء أن تكون أكثر اتصالاً بفروع السياسة الشرعية

المطلب الثالث: أثر علم أصول الفقه في التراث السياسي الإسلامي في ضوء دعوات تجديد علم الأصول

مما يتصل بموضوع فاعلية علم أصول الفقه دعوات تجديد هذا العلم التي أطلقها بعض أهل العلم قديماً وحديثاً ٢٨٩، وقبل الخوض في بحث هذه الدعوات لا بد من بيان المقصود بتجديد هذا العلم.

٢٨٧ الغزالي: المستصفى في أصول الفقه (ص: ٩).

٢٨٨ البخاري: كشف الأسرار شرح أصول البزدي (٣/ ١٧)، وانظر: البزدي: كنز الوصول إلى علم الأصول (ص: ٤٠٠).

٢٨٩ ممن درس هذه الدعوات والمحاولات من المعاصرين كل من: زكي الميلاد في كتابه تجديد أصول الفقه دراسة تحليلية نقدية لمحاولات المعاصرين، ووصفي عاشور أبو زيد في كتابه المحاولات التجديدية المعاصرة في أصول الفقه، وانظر أيضاً:

عرف مولود السريري تجديد علم أصول الفقه بقوله هو: "إزالة ما يجب إزالته أو ينبغي، وزيادة ما ينبغي أن يزداد، وضبط ما يجب ضبطه، وتوحيد ما يجب توحيده، وتقويم ودراسة ما يجب أن يدرس ويقوم، ويوسع فيه النظر، وغير ذلك، مما يشبه ما ذكر" ٢٩٠، وعرفه البوطي بأنه: "تجديد الانضباط بقواعده وأحكامه، وإصلاح ما تصدع من بنيانه، وتمتين ما وهى من دلائله، وسد ما تفتح من ثغرات في مفاهيمه، ونفض ما غشي عليه من غبار النسيان له والإعراض عنه، وعرض مضمونه بأسلوب أكثر جدة وأيسر فهما" ٢٩١، وجعل له الحسان شهيد أربعة مجالات: التأصيل، والتنخيل، والتكميل، والتشغيل وجميع ما سبق من المعاني والمجالات هي أركان التجديد بحق ٢٩٢.

وعلى ذلك فلا يراد بالتجديد تغيير ماهية هذا العلم ولا موضوعه ولا أركانه لأن الطعن فيها هدم للقواعد التي يبدأ عندها النظر، وإذا تخدمت فلا يقرّ لقواعد التفكير والبحث العلمي قرار ٢٩٣، بل المراد إعادته إلى فاعليته التي ولد بها، وتلقيحه بكل ما هو من شأنه أن يشغل إمكاناته المنهجية في الفروع الفقهية، وتمتينه بكل ما هو من شأنه أن يرشد تنزيله في واقع المكلفين.

وتجديد علم أصول الفقه يشتمل على صنيع التجديد نفسه قبل اشتماله على الدعوات إليه فصنيع الإمام الشاطبي مثلاً ومن قبله الباقلاني وإمام الحرمين والغزالي والرازي والقرافي وغيرهم جميعه معدود في تجديد هذا العلم.

ولذا يستغرب الباحث قصر الحديث عن التجديد عند دعوات بعض المعاصرين لتجديد هذا العلم مع إهمال صنيع المتقدمين، فالإمام الزركشي وصف صنيع القاضيين الباقلاني وعبد الجبار المعتزلي بالتجديد في قوله: "جاء من بعده-الإمام الشافعي- فبينوا وأوضحوا وبسطوا وشرحوا، حتى جاء القاضيان: قاضي السنة أبو بكر بن الطيب وقاضي المعتزلة عبد الجبار، فوسّعوا العبارات، وفكّوا الإشارات، وبيّنوا الإجمال، ورفعوا الإشكال، واقتفى الناس بآثارهم، وساروا على لآحِب نارهم، فحرروا وقرروا، وصوروا، فجزاهم الله خير الجزاء، ومنحهم بكل مسرة وهناء" ٢٩٤.

والزركشي نفسه وصف صنيعه في البحر المحيط بقوله: "فتحت منه-فن أصول الفقه- ما كان مقفلاً، وفصلت ما كان مجملاً، بعبارة تستعذب، وإشارة لا تستصعب. وزدت في هذا الفن من المسائل ما ينيف على الألوف، وولدت من الغرائب غير المألوف، ورددت كل فرع إلى أصله وشكل قد حيل بينه وبين شكله،

Soner Duman-Shaker Jabari, Çağdaş Dönemde Usûl-İ Fikih Yenilenmesi Tartışmaları, Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi 20/1 (Mart 2020): 199-233.

٢٩٠ مولود السريري: تجديد علم أصول الفقه (ص: ١١٩).

٢٩١ محمد سعيد رمضان البوطي: حول تجديد أصول الفقه (ص: ١٥٦)، ضمن كتاب إشكالية تجديد أصول الفقه.

٢٩٢ الحسان شهيد: نظرية التجديد الأصولي من الإشكال إلى التحرير (ص: ٣٧).

٢٩٣ محمود عبد الرحمن منعم: المزالق العلمية في كتاب مزالق الأصوليين المنسوب إلى الأمير الصنعاني (ص: ٤-٥).

٢٩٤ الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه (١/ ٥).

وأُتيت فيه بما لم أسبق إليه، وجمعت شوارده المتفرقات عليه بما يقضى منه العجب، وإن الله يهب لعباده ما يشاء أن يهب" ٢٩٥.

والإمام السبكي وصف كتاب البرهان لإمام الحرمين بقوله: "اعلم أن هذا الكتاب وضعه الإمام في أصول الفقه على أسلوب غريب لم يقتد فيه بأحد وأنا أسميه لغز الأمة لما فيه مصاعب الأمور وأنه لا يخلي مسألة عن إشكال ولا يخرج إلا عن اختيار يخترعه لنفسه وتحقيقات يستبد بها. وهذا الكتاب من مفتخرات الشافعية وأنا أعجب لهم فليس منهم من انتدب لشرحه ولا للكلام عليه إلا مواضع يسيرة" ٢٩٦، وليس التجديد إلا هذا.

ونحن إنما نبحت تجديد علم الأصول بقصد بيان أثره في السياسة الشرعية؛ فإن من شأن الدعوة إلى إزالة بعض المباحث غير المثمرة وإضافة البعض المثمر تعظيم فاعلية علم الأصول في السياسة الشرعية، وهو شأن ما يجري فيه التجديد بضبطه ووضع قواعد في شأنه، وما يجري فيه بدراسته وتقويمه وتوسيع مقتضياته كذلك بالنسبة إلى السياسة الشرعية، فمن شأن كل ذلك "إبراز القواعد التي انطوت في هذا العلم، ولم توظف على الوجه الذي يتوسع فيه علم الفقه، وتفتح فيه أبواب وسبل أخرى، وتزاد فيه مآخذ أخرى مرتبطة بالنصوص الشرعية، بألفاظها أو مقاصدها أو بهما معاً، وإلى إلباس هذا العلم-علم الأصول- لبسة جديدة تنجذب بها قلوب طلبة العلم الشرعي إليه على مقعة، وإلى ربطه بالواقع ربطاً قوياً" ٢٩٧.

وبناء على ذلك فإن التجديد المطلوب إنما يبدأ من الامتثال لقواعد هذا العلم لا بتجاوزها، ولأجل ذلك دعا إمام الحرمين إلى التعويل على نظرية الاستدلال في علم الأصول في دراسة السياسة الشرعية، وهو الذي سماه الباحث هنا بمنهج النظر الأصولي في السياسة الشرعية.

ومن تجليات هذا المنهج دعوة الإمام للتعويل على الإجماع في تأصيل السياسة الشرعية متى صح فيها الإجماع وكان معتبراً عند أهل الفن ٢٩٨.

وسوف نفصل القول في معالم هذه الدعوة وهذا المنهج في الفصل القادم والذي يليه إن شاء الله تعالى.

٢٩٥ الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه (١/ ٦).

٢٩٦ السبكي: طبقات الشافعية الكبرى (٥/ ١٩٢).

٢٩٧ مولود السريري: تجديد علم أصول الفقه (ص: ١١٩).

٢٩٨ الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٢٣٩).

الفصل الثالث: مناهج النظر والتصنيف في التراث السياسي الإسلامي

تنوعت طرائق التصنيف وتعددت مناهج النظر في التراث السياسي الإسلامي لاختلاف الأصول والجدور التي حكمت معارف وتجارب المصنفين فيه، فبعضها مأخذه الشرع، وبعضها مأخذه العقل، وبعضها مأخذه الحس والتجربة، وبعضها مأخذه النظر في سنن الله تعالى في التاريخ والأنفس والمجتمعات، وبعضها كان متعدد المآخذ.

كما أنها اختلفت في نماذجها، فبينما اختار بعضها سيرة النبي ﷺ وخلفائه الراشدين في التدبير السياسي، اختار بعض المصنفين نمذجة تديرات الفرس واليونان. وقد اتسعت هذه المناهج لتشمل مناهج النظر في الظاهرة السياسية، ومناهج النظر في التدبير السياسي على حدٍ سواء (٢٩٩).

وسوف نحاول في هذا الفصل إن شاء الله تعالى لفت الأنظار إلى أهم المناهج التي أودعها المصنفون مدوناتهم السياسية والتمثيل لها وبيان أهم معالمها، مع تقويم هذه المناهج بشكل إجمالي في ضوء مقررات علم أصول الفقه حيث إن تقويمها بشكل مفصل يحتاج سفرًا مستقلاً، وبيان أثر علم أصول الفقه فيها مهما أمكن الوقوف على هذا الأثر على أن يتركز الحديث هنا عن مناهج النظر الشرعية نظراً لاندراج موضوع الدراسة ونموذجها-إمام الحرمين- فيها.

وبإنعام النظر فيها نقف على حقيقة أنها ليست على شاكلة واحدة، حيث تناول أهل كل فن شرعي السياسة من منظور الفن الذي برعوا فيه؛ فكتب التفسير وكذا كتب الحديث زاخرة بالنصوص السياسية التي فسرها وشرحها المفسرون والمحدثون إلا أنها متفرقة تفرقها في الكتاب والسنة خلا بعض الأبواب في السنة التي حشد فيها أئمة الحديث بعض أحاديث السياسة الشرعية مثل فضائل الأئمة المقسطين، وأحكام طلب الإمامة وما أشبه ذلك (٣٠٠)، أما المصنفات المفردة فهي كثيرة وأهمها خمسة، وهي منهج المتكلمين، والمتصوفة، والوعاظ، وفقهاء النظرين الجزئي والكلي ولكل منها معالم وملامح خاصة، لها ما لها، وعليها ما عليها. وتجدد الإشارة إلى أن بعض المصنفين قد جمعوا بين عدد من المناهج فقد تمّ التمثيل بالإمام الجويني في فريق المتكلمين وفقهاء النظر الكلي، وكذا تم التمثيل بالغزالي في فرق المتكلمين وفقهاء النصائح وفقهاء النظر الكلي.

(٢٩٩) لمطالعة أهمية هذه التصنيفات انظر:

Ilker Kömbe, *İslam Siyaset Düşüncesinde Siyaset Tasnifleri Üzerine Bir Değerlendirme*, *Dİvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, Cilt: 23, Sayı: 44 (2018/1), s. 36.

(٣٠٠) انظر مثلاً على ذلك: باب: الأمراء من قريش في صحيح البخاري (٦٢/٩)، كتاب الإمامة في صحيح مسلم (١٤٥١/٣)، باب ما جاء في طلب الإمامة في سنن أبي داود (١٣٠/٣)، باب النهي عن مسألة الإمامة في سنن النسائي (٢٢٥/٨)، باب في التشديد في الإمامة في سنن الدارمي (٣/١٦٣٥).

المبحث الأول: مناهج النظر في مصنفات الكتاب والأدباء والفلاسفة

المطلب الأول: منهج الكتاب والأدباء في تناول الظاهرة السياسية

المصنفات على هذه الطريقة من أول ما كتب في تناول الظاهرة السياسية، ومن أشهر من كتب وفق هذه الطريقة أوائل الكتاب من أمثال سالم أبو علاء، وعبد الحميد الكاتب (ت ١٣٢هـ / ٧٥٠م)، وعبد الله بن المقفع، وسهل بن هارون (ت ٢١٥هـ / ٨٣٠م)، ثم توسعت دائرة المصنفين بحسبها لتشتمل على الأدباء وقاصدي التقرب من السلاطين.

وأخذت مصنفاتهم ألواناً ثلاثة: أحدها: شكل الرسالة والعهد والوصية التي يقدمه الكتاب للملوك والخلفاء وولادة العهود ومثالها الرسالة المنحولة لأرسطو والموجهة للإسكندر، والعهد المنسوب إلى أردشير، ونصيحة عبد الحميد الكاتب لعبيد الله بن مروان ولي عهد مروان بن محمد، والثاني: شكل الحكاية على السنة الحيوانات ومثالها كليله ودمنة التي ترجمها ابن المقفع من التراث الفارسي وعلى منوالها كتبت حكاية الأسد والغواص والنمر والثعلب وثعلبة وعفرة وغيرها، والثالث: شكل الكتاب، وأشهر المصنفات على هذا النحو الكتاب المنسوب إلى أرسطو والملقب بسر الأسرار^(٣٠١).

ويلحق بهذه المصنفات ما يطلق عليه بالأدب السياسي شعراً ونثراً وفيه تظهر مواقف الشعراء والأدباء من الواقع السياسي والفاعلين السياسيين، بالإضافة إلى كونه يمثل سجلاً لتاريخ الصراع مع الفرق والطوائف^(٣٠٢).

وسوف يقتصر البحث هنا على أمثلة عن المصنفات التي كتبت في السياق الإسلامي مع الإعراض عن الترجمات اليونانية، لأن الأولى تندرج في التراث السياسي الإسلامي بخلاف الثانية.

تدور مصنفات الكتاب حول تثبيت السلطة واستقرار الملك؛ فالكاتب يسلم ضمناً بطبيعة السلطة وشرعيتها، وقد جعل عبد الحميد انتظام الملك واستقراره أحد مقاصد الكتاب ووظائفهم، ووصفهم بأنهم أسنة الملوك والسلاطين^(٣٠٣)، وهو إنما يعني بذلك أن يكون الكاتب بمثابة المستشار أو الوزير للملك أو الخليفة.

(٣٠١) رضوان السيد: الكاتب والسلطان دراسة في نشوء كاتب السلطان في الدولة الإسلامية، بحث منشور ضمن كتاب الجماعة والمجتمع والدولة (ص: ١٢٣-١٦٥)، مقدمة تحقيقه لكتاب الأسد والغواص (ص: ٥-١٢).

(٣٠٢) كمال عبد اللطيف: في تشريح الاستبداد، قراءة في نظام الآداب السلطانية (ص: ٢٣).

(٣٠٣) عبد الحميد الكاتب: رسالته إلى الكتاب، منشورة ضمن: محمد كرد علي: رسائل البلغاء (ص: ١٧٢-١٧٦).

ورغم تأكيد الكتاب أن السلطة لا بد منها في الاجتماع البشري إلا أن الصورة المرسومة لها في رسائل عبد الحميد الكاتب هي أنها جسم بلا رأس، أو أنها آلة باطشة بلا عقل، فيما يتبوأ الكاتب مكان الرأس من هذا الجسم أو العقل من هاتيك الآلة (٣٠٤).

وفي الحكايات على ألسنة الحيوانات تظهر المضامين السياسية بصورة غير مباشرة تتوسط فيها الحيوانات التي تم اختيارها بعناية حيث تتفاوت في قوتها وتختلف في سماتها إشارة إلى تراتبية السلطة في الدولة والأمة. كما يظهر هذه المضامين هنا على هيئة رموز وسياقات خيالية للتعبير عن الحقائق والوقائع السياسية، ومجازات تعبيراً عن الآراء والمواقف السياسية، وحوار وحجاج تعبيراً عن نصائح المصنف ومحاولاته وعظ الخلفاء والسلطين وإقناعهم (٣٠٥).

ويظهر بشكل جلي تشوّف الكتاب أن يكونوا أهل الخطوة عند الأئمة والسلطين في مواقع الوزارة والاستشارة، وهم بذلك يريدون مزاحمة أهل الاجتهاد الذين تشير كتب السياسة الشرعية إلى وجوب مراجعتهم واستشارتهم من قبل الأئمة والخلفاء في كل شاردة وواردة لافتقارهم - أي الكثرة الكاثرة من الخلفاء في التاريخ الإسلامي - إلى شرط الاجتهاد (٣٠٦).

وللوقوف على أهم القضايا المنهجية التي تعالجها هذه المصنفات يحسن بنا تحليل رسالة الصحابة لعبد الله ابن المقفع (٣٠٧).

وتشتمل الرسالة التي كتبها ابن المقفع للخليفة أبي جعفر المنصور على مضامين غاية في الأهمية، بعضها سياسية مثل الدعوة إلى طاعة الأئمة والقول بوجوبها في مسائل الرأي والتدبير (٣٠٨)، وبعضها أصولية مثل الدعوة إلى التزام القضاة والحكام المجتهدين باختيارات الخليفة.

والخطير في هذه المضامين هو نقاش القضايا الفقهية من غير أهلها في عصور ملأى بالفقهاء البالغين درجة الاجتهاد المطلق وفي غير محلّها أي: كتب السياسة الشرعية وأصول الفقه.

ولعلها أخطر المحاولات التي حاول من خلالها الكاتب أو الأديب تأصيل اختياراته في معالجات التدبير السياسي، ويكاد لا يوجد غير ابن المقفع الذي حاول هذه المحاولة.

(٣٠٤) رضوان السيد: الآداب السلطانية ومرايا الأمراء والفكر السياسي الإسلامي (ص: ٣-٨)، ورقة منشورة في موقع على الشبكة، وانظر كذلك: محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي (ص: ٣٢٩-٣٦٢).

(٣٠٥) ضياء الكعي: السرديات السلطانية العربية، مقارنة تأويلية ثقافية لكتاب كليلة ودمنة (ص: ١١١-١٢٥).

(٣٠٦) خاطب إمام إمام الحرمين الوزير نظام الملك بقوله: "مما ألقى به إلى المجلس السامي: وجوب مراجعة العلماء فيما يأتي ويذر، فإنهم قدوة الأحكام وأعلام الإسلام، وورثة النبوة، وقادة الأمة، وسادة الملة، ومفاتيح الهدى، ومصايح الدجى، وهم على الحقيقة أصحاب الأمر استحقاقاً، وذوو النجدة مأمورون بارتسام مراسمهم، واقتصاص أوامرهم والانكفاف عن مزاجهم". غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٤٦٢).

(307) Ilker Kömbe, *İslam Siyaset Düşüncesinde Siyaset Tasnifleri Üzerine Bir Değerlendirme*, *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi Cilt 23 Sayı 44* (2018/1), 38-40.

(٣٠٨) عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة (ص: ١٣٣)، وانظر: ابن المقفع: رسالة الصحابة (ص: ٣١١-٣١٢) ضمن كتاب: آثار ابن المقفع.

ومن منظور آخر يشير هذا التناول لهذه القضايا الأصولية إلى تأثير علم أصول الفقه وحضور مسأله في مصنفات الكتاب والأدباء.

وبالرجوع إلى المقررات الشرعية الأصولية والفقهية نقف على حجم الخلل الذي وقع فيه ابن المقفع وهو عدم إناطة طاعة الأئمة بالمصلحة مكتفياً بتحريم طاعتهم في المعلومات من الدين بالضرورة خاصة مسائل العبادات، وذلك على الرغم من أن إناطة طاعتهم بالمصلحة من القواعد التي أجمع عليها الفقهاء^(٣٠٩).

ويبدو أن فكرة إلزام المجتهدين باختيارات الإمام قد نالت إعجاب الخليفة أبي جعفر فطرحها على الإمام مالك بن أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ما يشير إلى مدى نفوذ وتأثير الكتاب في عصر نشأة هذا اللون من التراث.

روى ابن عبد البر بسنده عن محمد بن عمر قال: سمعت مالك بن أنس يقول: " لما حج أبو جعفر المنصور دعاني فدخلت عليه فحدثته وسألني فأجبته، فقال: إني قد عزمت أن أمر بكتبك هذه التي وضعتها - يعني الموطأ - فينسخ نسخاً ثم أبعث إلى كل مصر من أمصار المسلمين منها نسخة وأمرهم أن يعملوا بما فيها لا يتعدون إلى غيره ، ويدعون ما سوى ذلك من هذا العلم المحدث؛ فإني رأيت أصل العلم رواية أهل المدينة وعلمهم قال: فقلت: " يا أمير المؤمنين، لا تفعل فإن الناس قد سبقت إليهم أقاويل وسمعوا أحاديث ورووا روايات وأخذ كل قوم بما سبق إليهم وعملوا به ودانوا به من اختلاف الناس أصحاب رسول الله ﷺ وغيرهم، وإن ردهم عما اعتقدوه شديد، فدع الناس وما هم عليه وما اختار كل أهل بلد لأنفسهم، فقال: لعمرى لو طاوعتني على ذلك لأمرت به وهذا غاية في الإنصاف لمن فهم"^(٣١٠)، وتشير الرواية إلى حجم إنكار هذه الفكرة بين الفقهاء الذين تناقلوها مع اتفاقهم على صوابية ما فعله الإمام مالك، وهذا الأمر ظاهر جداً في كتاب الغياثي.

يقول الإمام الجويني: "من كان من العلماء مفتياً، جزم فتواه، ولم يذكر مذهب من سواه، ومن قدر نفسه ناقلاً، أحال المراجعين على مذاهب الخبر المتقدم. وهذا لائح لا يحجده محصل"^(٣١١)، ويقول في الفصل الخاص بوظائف الإمام الدينية: "اختلاف العلماء في فروع الشريعة، ومسالك التحري والاجتهاد، والتأخي من طرق الظنون، فعليه درج السلف الصالحون، وانقرض سحب رسول الله ﷺ الأكرمون، واختلافهم سبب المباحثة عن أدلة الشريعة، وهو منة من الله تعالى ونعمة... فلا ينبغي أن يتعرض الإمام لفقهاء الإسلام فيما يتنازعون فيه من تفاصيل الأحكام؛ بل يقر كل إمام ومتبعيه على مذهبهم، ولا يصددهم عن مسلكهم ومطلبهم"^(٣١٢).

(٣٠٩) الزركشي: المنثور في القواعد الفقهية (١/ ٣٠٩)، السيوطي: الأشباه والنظائر (ص: ١٢١)، ابن نجيم: الأشباه والنظائر (ص: ١٠٤).
(٣١٠) ابن عبد البر: جامع بيان العلم وفضله (١/ ٥٣٢)، وانظرها في: الطبري: تاريخه (١١/ ٥٣٢-٥٣٣)، القاضي عياض: ترتيب المدارك وتقريب المسالك (٢/ ٧٢).

(٣١١) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٤٩١).

(٣١٢) المصدر السابق (ص: ٣٣٢-٣٣٣).

وقد انتقد الإمام ابن خلدون في مقدمته غياب البرهان والدليل في مقاربات ابن المقفع وعاب عليه اعتمادَه على البلاغة في مواطن الاستدلال فقال: "تجد في كلام ابن المقفع وما يستطرد في رسائله من ذكر السياسات الكثير من مسائل كتابنا هذا غير مبرهنة كما برهناه إنما يجليها في الذكر على منحى الخطابة في أسلوب الترسل وبلاغة الكلام" (٣١٣).

وفي رسالته ذم أخلاق الكتاب أوضح الجاحظ (ت ٢٥٥هـ / ٨٦٩م) أن وظيفة الكتابة في عصره "لا يتقلدها إلا تابع، ولا يتولاها إلا من هو في معنى الخادم" (٣١٤)، وهو ما يشير إلى أن الكاتب - وإن كان يروم مقام الاستشارة والوزارة ربما - لم يكن يجاوز الواقع السياسي الذي ينظر له، وهو بذلك يخالف وظيفه فقهاء السياسة الشرعية الذين يقيسون الواقع بحكم الله تعالى فيه فإن وافقه أيّدوه، وإلا أنكروه.

وقد عدد الجاحظ مصادر الكتاب وحصرها في أمثال بزجمهر، وعهد أردشير، ورسائل عبد الحميد، وأدب ابن المقفع، وكتاب مزدك، ودفتر كليله ودمنة، كما حصر نموذج الحكم فيها بسياسة أردشير بابكان، وتدبير أنوشروان، وحكم آل ساسان (٣١٥). وجميع هذا يشير إلى عمق الأزمة الأصولية والمصدرية في المصنفات على منهج الكتاب.

وكان إمام الحرمين في كتاب البرهان قد حذر من اتخاذ الفاعلين السياسيين كسرى أنوشروان وتدبيره نموذجهم في السياسة والإيالة (٣١٦).

وهذا النقد المنهجي لعملية الاستمداد لا يفهم منه أن علم أصول الفقه يمنع الانتفاع بالسياسيات والإجراءات المنقولة عن الأمم الأخرى، لأن هذا الانتفاع محصور في دائرة المصالح التي تحفظ مقاصد الشريعة: الدين والنفس والعقل والنسل والمال، وبناء عليه لا يقبل التشريع السياسي الإسلامي تحوّل نموذج الحكم الساساني أو اليوناني نموذجاً للتدبير السياسي في الإسلام (٣١٧).

المطلب الثاني: منهج الفلاسفة في تناول الظاهرة السياسية

لا يتبنى الباحث مقولات بعض المستشرقين والباحثين القائلين بأن الفلاسفة في السياق الإسلامي كانوا مجرد نقلة للتراث اليوناني، ومع ذلك لا تخطئ العين أنهم تابعوا فلاسفة اليونان خاصة أفلاطون وأرسطو في كثير من الموضوعات (٣١٨).

(٣١٣) ابن خلدون: تاريخه (١/ ٥٢).

(٣١٤) الجاحظ: رسالة ذم أخلاق الكتاب ضمن مجموع رسائله (٢/ ١٩٠).

(٣١٥) المصدر السابق (٢/ ١٩١-١٩٣).

(٣١٦) الجويني: البرهان في أصول الفقه (٢/ ١٦٤).

(٣١٧) خير الدين التونسي: أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك (ص: ١٢-١٦).

(٣١٨) محمد عيسى النشار: نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام (١/ ١٠٨).

تدور مصنفات الفلاسفة حول فكرة السعادة الحقيقية وسبل تحقيقها من خلال المدينة الفاضلة، والمدينة الفاضلة تقابل الجمهورية عند أفلاطون وفي كليهما ينقسم المجتمع إلى شرائح وفئات وطبقات يتسيد فيها الحكماء (٣١٩).

ومن أشهر المصنفات على هذه الطريقة كتاب السياسة للرازي (ت ٣١٣هـ / ٩٢٥م)، والسياسة وآراء أهل المدينة الفاضلة كلاهما للفارابي (ت ٣٣٩هـ / ٩٥٠م) الذي يلقب بالمعلم الثاني، والسياسة لابن سينا (ت ٤٢٨هـ / ١٠٣٧م)، والضروري في السياسة لابن رشد (ت ٥٩٥هـ / ١١٩٩م) وهو مختصر لكتاب السياسة لأفلاطون مع إضافات خاصة بابن رشد (٣٢٠).

والفارابي (ت ٣٣٩هـ / ٩٥٠م) برع بين الفلاسفة في التاريخ الإسلامي في الفلسفة السياسية بشكل خاص حيث أفرد لها عدداً من المصنفات (٣٢١).

ويتناول الفارابي الظاهرة السياسية عبر مستويين: أحدهما: المقدمات الفلسفية التي تبحث الإله الواحد، والكون ونظرية الفيض، والمادة والصورة، والنفس الإنسانية وقواها المختلفة، والوحي ورؤية الملك. والثاني: الفلسفة السياسية وفيها يبحث الاجتماعات الإنسانية ومراتبها، والمدينة الفاضلة ولادتها، ونشأتها، وسكانها، وطبقاتهم وأحوالهم المختلفة من حيث السعادة والشقاء، والصالح والفساد، والفناء والبقاء، ومضادات الدولة الفاضلة بسبب الجهل والفسق والضلال (٣٢٢).

وقد اعتمد الفلاسفة في السياق الإسلامي على مصادر أربعة: الفلسفة اليونانية، والوجود السياسي، والتأمل العقلي الذاتي، والمرجعية الإسلامية.

وأظهر المواطن التي تبدت فيها المرجعية الإسلامية استعارة الفارابي للتعبيرات القرآنية لمضادات المدينة الفاضلة، فهي عنده فاسقة، وضالة، ومبدلة، وجاهلية (٣٢٣).

وقد حاول الفارابي والفلاسفة في السياق الإسلامي عموماً الدمج بين المقولات الفلسفية والدين الإسلامي (٣٢٤)، ولا يهمننا هنا المقولات الكلامية إنما يهمننا المقولات التشريعية التي تتعلق بالفلسفة العملية

(٣١٩) رضوان السيد: الفكر السياسي الإسلامي مدارس واتجاهاته (ص: ٥-٦)، ورقة منشورة في موقعه على الشبكة.

(٣٢٠) انظر مقدمة محمد عابد الجابري لكتاب الضروري في السياسة لابن رشد (ص: ٤١-٥٦)، وانظر أيضاً:

Şenol Korkut, Felâsife'nin Siyaset Nazariyesi, İslam Siyaset Düşüncesi - Adil Devlet, Erdemli Şehir, Mükellef İnsan, Ed. Lütfi Sunar- Özgür Kavak, s. 129-201.

(٣٢١) إبراهيم مذكور: في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيقه (ص: ٨٢)، وللوقوف على معالم هذا المنهج انظر:

Mehmet Harmancı, İslam felsefesinde siyaset teorisi (Farabi, Maverdi, Nizamülmülk, İbn Teymiyye'nin siyasetnamelerine göre), Yüksek Lisans Tezi, s.21.

(٣٢٢) فاروق سعد: مع الفارابي والمدن الفاضلة (ص: ٤٦-٦٩).

(٣٢٣) مدحت الليثي: فقه الواقع في التراث السياسي الإسلامي، نماذج فقهية وفلسفية واجتماعية (ص: ٢٥١-٢٥٨).

(٣٢٤) إبراهيم مذكور: في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيقه (ص: ٨٢).

كالسياسة والاقتصاد والقانون، وقد اقتصر نقد الإمام الغزالي ونقاش ابن رشد على القسم الأول لأهميته وأولويته^(٣٢٥) فيما تم إغفال القسم الثاني من النقد والنقاش، وهو ما نتكفل به هنا بشكل إجمالي. (٣٢٦).

رغم إقرار الفارابي في كتابه بالألوهية والنبوة والشريعة إلا أنها تغيب غياباً ملحوظاً عن تأطير التدبير السياسي الذي خصص كتابه للحديث عنه، وعلى ذلك يمكن القول إن حضور بعض المصطلحات الإسلامية في تراث الفلاسفة في السياق الإسلامي لم يرقَ ليكون اتباعاً للمنهاج الإسلامي في الأحكام السياسية.

كذلك أجمل الفارابي المواطن التي هي مظنة هذا التنبيه والتفصيل كالفصل المعقود للاجتهاد حيث قال فيه: "واجب على المرء أن يستعمل مع من هو متصد لخدمته ما نقوله، وهو أن يكون ملازماً لما هو بصدده مواظباً على ما فوض إليه ويجتهد أن يكون نصب عينه إذا ذكره ولا يخشى الملل وخصوصاً من الملوك لأن موضع الملل إنما يكون عند كثرة غشيان الناس المواضع التي ليس لهم فيها عمل" (٣٢٧).

كما أنه يتحاشى ذكر الفقهاء في المواضع التي هي مظنة ذكرهم؛ فحينما عدد أهل المشورة سمي كلاً من الوزير والمستشار والمعلم، وحينما عدد الأصدقاء ذكر الأصفياء المخلصين في الصداقة والأصدقاء المجاملين في الظاهر فيما أغفل ذكر الفقهاء في كل ذلك.

وحينما عدد الفارابي في كتابه آراء المدينة الفاضلة صفات الرئيس الأول-وسماه بالإمام-ذكر اثني عشر شرطاً ليس من بينها الإسلام والتقوى والاجتهاد والقرشية^(٣٢٨).

وقد لاحظ المستشرق الهولندي دي بور Boer, Tjitze J. de للغموض الذي أحاط بنظرية الفارابي السياسي، وقال إنه يتكلم بكلام غير واضح ووصف آراءه بأنه "تبدو من خلال ضباب فلسفي"، وعاب عليه عدم تعرضه بشكل صريح لنسب الملك، وأدواره في قيادة الجهاد^(٣٢٩).

(٣٢٥) انظر انتقادات الإمام الغزالي للفلاسفة في كتابه تحافت الفلاسفة خاصة في خاتمة الكتاب (ص: ٣٠٧-٣١٠)، وانظر نقاش ابن رشد للغزالي في كتاب تحافت التهافت بتقديم محمد عابد الجابري.

(٣٢٦) الجويني: نهاية المطلب في دراية المذهب (١٧/ ٣٩٧)، وحول مظان السياسة الشرعية بشكل عام انظر: وانظر مظاهراً في كتب الفروع خاصة في:

Özgür Kavak, İslam Siyaset Düşüncesi Kaynağı Olarak Furu-ı Fıkıh Kitapları, İslam Siyaset Düşüncesi - Adil Devlet, Erdemli Şehir, Mükellef İnsan, Ed. Lütfi Sunar- Özgür Kavak, s. 265-296.

(٣٢٧) الفارابي: السياسة (ص: ١٥).

(٣٢٨) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة (ص: ٧٥)، ط هندواي.

(٣٢٩) ت ج دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام (ص: ٧٥)، ت: محمد عبد الهادي أبو ريده، ط: ٢.

المبحث الثاني: مناهج النظر في مصنفات خبراء السياسة وفقهاء العمران

المطلب الأول: منهج خبراء السياسة في تناول الظاهرة السياسية

في هذا النوع من المؤلفات يدوّن المصنفون تجاربهم وخبراتهم في المجال السياسي مع مزجها ببعض المعارف والنصائح السياسية تقلّ وتكثر لكنها لا تخرجها عن هذا الوصف. وتقوم هذه المصنفات على توصيف الواقع، وتدوين التجارب، واقتراح معالجات وتقديم نصائح في مجال التدبير السياسي.

ومن أشهر المصنفات وفق هذه الطريقة كتاب رسوم دار الخلافة لـهلال الصابئ (ت ٤٤٨هـ / ١٠٥٦م)، وسياست نامة للوزير السلجوقي نظام الملك.

ورغم أن هلالاً الصابئ كان من كتّاب الدواوين وهو ما يدعو لتصنيف كتابه ضمن مصنفات الكتّاب إلا أننا رأينا وضعه ضمن كتب الخبرة لأن الناظر فيه لا تخطئ عيناه تقييده خبرة الدولة البويهية في مجال أعراف السلطنة والتي عبر عنها بـ"رسوم الخلافة".

وقد اشتمل كتاب رسوم الخلافة على تسعة عشر فصلاً مع مقدمة وخاتمة تناول فيها المصنف الترتيب الإدارية والوظائف العامة في الدولة البويهية وذلك أثناء شغله منصب كاتب ديوان في العاصمة بغداد (٣٣٠).

وقد ساق هلال الصابئ في مقدمة كتابه المنهج الذي اتبعه في مصنفه فقال: "رأيت حقوق النعمة التي غمرتني وغمرت أسلافي للدولة العباسية ثبت الله أركانها تقتضي العناية بها أن أنشر أعلام سننها القديمة وأوضح آثار سيرها القويمة جمعت من ذلك ما ضبطته بالتأليف، وحفظته بالتصنيف" (٣٣١).

ومن الأمثلة على طريقته قوله في فصل رسوم الكتب عن الخلفاء: "الذي جرت العادة به فيما يصدر من حضرة الخلافة أن يكون عنوانه بسم الله الرحمن الرحيم من عبد الله عبد الله أبي جعفر الإمام القائم بأمر الله أمير المؤمنين إلى فلان بن فلان ويذكر اسمه واسم أبيه فإن كان مكناً قيل: إلى أبي فلان، بغير اسم، ولا اسم أب، أو ملقباً مكناً، قيل: إلى كذا من الدولة أبي فلان فان كان من الأعاجم والموالي قيل: مولى أمير المؤمنين وإن كان أب المكاتب ملقباً ذكر ففيل: إلى كذا من الدولة أبي فلان بن كذا من الدولة مولى أمير المؤمنين وكل ذلك في سطر واحد وفي الصدر: بسم الله الرحمن الرحيم من عبد الله عبد الله أبي جعفر الإمام القائم بأمر الله أمير المؤمنين إلى كذا من الدولة أبي فلان مولى أمير المؤمنين سلام عليك فإن أمير المؤمنين يحمّد إليك الله الذي لا إله إلا هو ويسأله أن يصلي على محمد عبده ورسوله أما بعد أحسن الله حفظك وحياطتك وأمتع أمير المؤمنين بك فقد وصل كتابك إلى أمير المؤمنين يذكر كذا وتقنص مضمونه وفهمه ويورد في الجواب

(٣٣٠) ميساء عبد الله: هلال بن الحسن الصابئ وكتابه تحفة الأمراء في تاريخ الوزراء، دراسة منهجية (ص: ٢٣-٢٤)، ت: محمد عبد الهادي أبو ريدة،

ط: ٢.

(٣٣١) هلال الصابئ: رسوم دار الخلافة (ص: ٦).

ما يراد إيراده هذا إن كان جواباً وإن كان ابتداءً فعلى حسب الغرض فيه وتجعل الإشارة من الخليفة إلى نفسه بأمر المؤمنين فيقال: قال أمير المؤمنين ورأى أمير المؤمنين وأمر أمير المؤمنين^(٣٣٢)، وكثيراً ما ينقل الصابئ شواهد من صنيع الخلفاء العباسيين وسلاطينهم ووزرائهم.

أما كتاب سياست نامه المكتوب باللغة الفارسية فهو يمثل عصارة التجربة الشخصية للوزير السلجوقي نظام الملك في إدارة الحكم، كما أنه يمثل عصارة تجربة الدولة السلجوقية في أفضل أوقاتها^(٣٣٣).

كما يكتسب الكتاب قيمته من اعتماد السلطان السلجوقي له في تديرات السلطان وتدير سلطنته بشكل عام، فقد ورد عن السلطان قوله فيه: "لقد اتخذت هذا الكتاب إماماً لي، وعليه سأسير"^(٣٣٤).

ولهذا الكتاب أهمية خاصة في دراستنا هذه لأنه يعرّفنا عن كتب بشخصية نظام الملك التي كتب الإمام الجويني لها كتابه الغياثي، وتكشف لنا عن طريقة تفكيره وحصيلته تجربته السياسية على مدار ثلاثة عقود تقريباً.

قسم الوزير كتابه إلى خمسين فصلاً تستوعب أعمال السياسة التي عرفت في عهد الدولة السلجوقية مع ذكر قواعدها وقوانينها وسرد بعض الأمثلة والتطبيقات عليها.

وقد خصص الوزير الفصول التسعة والثلاثين الأولى لرصد بعض جوانب الخلل في الدولة السلجوقية واقتراح حلول لها، وحشد لكل حل ما يشهد له من القصص والتجارب، أما بقية الفصول فقد عالج فيها نظام الملك قضيتين: إحداهما: الفرق الباطنية المارقة عن الإسلام، والثانية: بعض جوانب التدبير المالي والاقتصادي في الدولة^(٣٣٥).

وتكشف هذه الموضوعات كما يرى غلام حسين يوسف بوضوح تام عن النواحي المختلفة للتدبير السياسي وأجهزته الإدارية والقائمين عليها، وتقاليده ذلك العصر ورسومه وآدابه^(٣٣٦).

ولأن هذا الكتاب مصنفٌ خبرةً ضمّنه نظامُ الملك بعض الحكايات في حسن تدبير السلطان ألب أرسلان والد السلطان ملكشاه.

ويظهر منهج الوزير في مقدمة كتابه حيث ينقل على لسان السلطان ملكشاه الذي طلب تصنيفه قوله: "أنعموا النظر في كل شيء من أنظمة الملك وقواعده وعادات الملوك في عهد ملوك السلاجقة السالفين

(٣٣٢) المصدر السابق (ص: ١١١).

(333)Ahmet Ocak, Nizâmülmülk'ün Dinî Ve Fikrî Hayatı, USAD, Bahar 2018; (8): 44-49, Hasan Hüseyin Adlıoğlu, "Siyâsetnâme", Dia, 37/304-306, Ömer Menekşe, İslam Düşünce Tarihinde Devlet Anlayışı: Mâverdi Ve Nizâmülmülk Örneği, Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, Yıl: 2005, Cilt: 5, Sayı: 2, s.198-199.

(٣٣٤) انظر: تصدير غلام لكتاب سياست نامه (ص: ٢٨)، ترجمة يوسف بكار.

(٣٣٥) المصدر السابق.

(٣٣٦) المصدر السابق.

تأملوها جيدا وقيدوها بجلاء ثمَّ عرضوها علينا"^(٣٣٧)، ثم يعلن استجابته لهذا الطلب فيقول: "عمّدت إلى درج وشرح كل ما كنت أعرفه أو رأيته أو خبرته من تجارب في حياتي أو تعلمته من أساتذتي في الموضوع في هذا الكتاب"^(٣٣٨).

وهو نص جلي وكافٍ لجعلنا نضع هذه الكتاب ضمن كتب الخبرة السياسية وليس ضمن كتب الآداب والنصائح كما هو صنيع عدد من الباحثين^(٣٣٩).

ورغم اشتراك كتابي سياست نامه ورسوم دار الخلافة بتدوين الخبرات والتقاليد وعدم تصريحهما بذكر المصادر التي اعتمدا عليها إلا أن كتاب الوزير يمتاز عن كتاب الكاتب بالجهد التأصيلي وحشد الشواهد من النصوص والآثار.

المطلب الثاني: منهج فقهاء العمران في تناول الظاهرة السياسية

وأصحاب هذه المدرسة هم المؤرخون الذين اشتهروا بفقه العمران^(٣٤٠) وأبرزهم ابن خلدون في مقدمته الشهيرة، سبقه الطرشوشي (ت ٥٢٠هـ / ١١٢٦م) في سراج الملوك، وابن رضوان المالقي (ت ٧٨٣هـ / ١٣٨١م) في الشهب اللامعة، وتبعه المقرئزي (ت ٨٤٥هـ / ١٤٤١م) في إغاثة الأمة بكشف الغمة، وابن الأزرق (ت ٨٩٦هـ / ١٤٩١م) في بدائع السلك في طبائع الملك.

ويلحق بمصنفات هذه المدرسة كتب المناقب التي أرخت سير الخلفاء الراشدين كتاريخ الخلفاء للإمام السيوطي، أو أرخت لبعض سيرهم ككتاب سير ومناقب عمر بن عبد العزيز للإمام ابن الجوزي، فهي وإن كانت موضوعة لغرض التأريخ إلا مجرد وقوع الاختيار عليها يشير إلى غرض نمذجة هذه السير السياسية في السياق الإسلامي لما اشتهرت به تراجمهم من رعاية مصالح الأمة الدينية والدنيوية، وما اتسمت به سيرتهم من العدل ومجابهة الظلم، ولما اندرج فيها من قيم وقوانين السياسة الشرعية.

في مقدمته عاب ابن خلدون على المؤرخين قبله أنهم "لم يلاحظوا أسباب الوقائع والأحوال ولم يراعوها"^(٣٤١) وذلك "لأنّ الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرد النقل ولم تحكم أصول العادة وقواعد السياسة

(٣٣٧) نظام الملك: سياست نامه (ص: ٤٧).

(٣٣٨) هيفاء البسام: الوزير السلجوقي نظام الملك (ص: ٤٧).

(٣٣٩) انظر: محمد علي قاسمي: السلطة والأمن في المدونات السياسية التقليدية قراءة في كتاب سير الملوك للخواجة نظام الملك (ص: ٤)، بحث منشور ضمن فصلية الدراسات الإستراتيجية، السنة: العاشرة، العدد: الثاني، صيف: ٢٠٠٧، ترجمة: دلال عباس، صاحب الندوي: دور العلماء والمؤرخين في نقل النظريات السياسية الساسانية إلى الهند في عصر سلطنة دهلي كتاب فتاوى جهاندراي نموذجاً (ص: ٤٠)، بحث منشور ضمن مجلة: Journal Of Islamic Ethics 2018 التي تصدرها شركة BRILL بهولندا.

(٣٤٠) انظر بعض مميزات هذا المفهوم في: أرماندو سالفاتوري Armando Salvatore: سوسيولوجيا الإسلام، المعرفة والسلطة والمدنية (ص: ٤٩)، وانظر أيضاً:

Ilker Kömbe, İslam Siyaset Düşüncesinde Siyaset Tasnifleri Üzerine Bir Değerlendirme, Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi Cilt 23 Sayı 44 (2018/1), 38-40.

(٣٤١) ابن خلدون: العبر وديوان المبتدأ والخبر (١/ ٦).

وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنسانيّ ولا قيس الغائب منها بالشاهد والحاضر بالذاهب فربّما لم يؤمن فيها من العثور ومزلة القدم والحيد عن جادة الصّدق وكثيرا ما وقع للمؤرّخين والمفسّرين وأئمة النّقل من المغالط في الحكايات والوقائع لاعتمادهم فيها على مجرّد النّقل غثّا أو سمينا ولم يعرضوها على أصولها ولا قاسوها بأشباهها ولا سبروها بمعيار الحكمة والوقوف على طبائع الكائنات وتحكيم النّظر والبصيرة في الأخبار فضلّوا عن الحق وتاهوا في بيداء الوهم والغلط^(٣٤٢)، وهي الميزة التي وعد بتضمينها تاريخه المسمى بـ"العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر" فكتب مقدمته الشهيرة ودرس فيها طبائع البشر وقوانين العمران وسنن التاريخ ودوراته من الولادة حتى الشيخوخة فالوفاة، وخصص موضوعها لمسألة "العمران وذكر ما يعرض فيه من العوارض الدّاتية من الملك والسّلطان والكسب والمعاش والصّنائع والعلوم وما لذلك من العلل والأسباب"^(٣٤٣).

قدم ابن خلدون لمقدمته بقوله إن "للعمران طبائع في أحواله ترجع إليها الأخبار، وتحمل عليها الرّوايات والآثار"^(٣٤٤)، وشرح طريقته في قوله: "شرحت فيه من أحوال العمران والتّمّدن وما يعرض في الاجتماع الإنسانيّ من العوارض الدّاتية ما يمتّعك بعلل الكوائن وأسبابها، ويعرّفك كيف دخل أهل الدّول من أبوابها، حتّى تنزع من التّقليد يدك، وتقف على أحوال ما قبلك من الأيّام والأجيال وما بعدك"^(٣٤٥).

وهذا تلخيص دقيق ومركّز لنظرة الجديد في تناول علم التاريخ من خلال طبائع العمران، وهو في هذا يلج إلى علم السياسة وتفسير الظاهرة السياسية.

وأظهر ما تظهر المادة السياسية في المقدمة في الباب الثالث والذي خصصه ابن خلدون لموضوع "الدول العامة والملك والخلافة والمراتب السلطانية وما يعرض في ذلك كله من الأحوال" وعقد فيه أربعة وخمسين فصلاً هي معظم فصول المقدمة^(٣٤٦).

والمشرب الأصولي لابن خلدون ظاهر جداً، ولا عجب في ذلك فمؤرخو سيرته يذكرون أن "طريقة رائقة الفروع والأصول، كاد أن يصل بها إلى درجة الاجتهاد غاية الوصول"^(٣٤٧)، وأنه "كان بارعاً في

(٣٤٢) المصدر السابق (١/ ١٣).

(٣٤٣) المصدر السابق (١/ ٩).

(٣٤٤) ابن المصدر السابق (١/ ٧).

(٣٤٥) المصدر السابق (١/ ٩).

(٣٤٦) المصدر السابق (١/ ١٩٣-٤٢٥).

(٣٤٧) ابن الأحرر: أعلام المغرب والأندلس في القرن الثامن (ص: ٢٩٨).

الأصول" (٣٤٨)، ومن المعروف أنه كان قاضي المالكية في القاهرة (٣٤٩)، والناظر في مقدمته يلحظ بشكل واضح مدى حضور المنهجية الأصولية في نظره في التاريخ، وهذا النص الآتي شاهد على ما نقول.

يقول ابن خلدون: "يحتاج صاحب هذا الفن إلى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والأعصار في السير والأخلاق والعوائد والتحل والمذاهب وسائر الأحوال والإحاطة بالحاضر من ذلك ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق أو بون ما بينهما من الخلاف وتعليل المتفق منها والمختلف والقيام على أصول الدول والملل ومبادئ ظهورها وأسباب حدوثها ودواعي كونها وأحوال القائمين بها وأخبارهم حتى يكون مستوعباً لأسباب كل خبره وحينئذ يعرض خبر المنقول على ما عنده من القواعد والأصول فإن وافقها وجرى على مقتضاها كان صحيحاً وإلا زيفه واستغنى عنه وما استكبر القدماء علم التاريخ إلا لذلك" (٣٥٠).

إن الفاحص لهذا النص تتبدى له بوضوح الاستفادة الكبيرة التي أفادها ابن خلدون من المنهجية الأصولية؛ فمنهجيته في التاريخ تتأسس على القياس والاستقراء ومعرفة العوائد والأسباب كما تبني على التقييد والتأصيل والتعليل وجميعها مناهج وأدوات الأصولي في التعامل مع النص الشرعي، أفاد منها ابن خلدون في تفسير النص التاريخي.

كما استعمل ابن خلدون بعض المناهج التي أكثر منها المتكلمون مثل الإمكان والجواز والاستحالة وهو في هذا يفارق المنهج الحديثي في النظر في التاريخ الذي يكتفي بقواعد الجرح والتعديل (٣٥١)، كما فرق ابن خلدون بين ما هو من قبيل الذاتي وما هو من قبيل العارض في الوقائع التاريخية (٣٥٢)، واستعمل مثرات الغلط في نقد المؤرخين

ويتأسس فقه العمران على استقراء الأحداث والوقائع التاريخية وسبرها والخلوص منها إلى قوانين وقواعد. والاستقراء أحد الأدلة التي يعتمد عليها فقهاء الأصوليين في استخراج الأدلة الأصولية لأئمتهم، وكذا هي طريقة الفقهاء في استخراج القواعد الفقهية.

ويكاد ابن خلدون يماثل الإمام الشاطبي في الاعتماد على الاستقراء، ففي حين أكثر الأول من اعتماد الاستقراء في الوصول إلى قوانين التاريخ، أكثر الثاني من الاعتماد عليه في استخراج كليات المقاصد وقواعدها (٣٥٣).

(٣٤٨) الفاسي: ذيل التقييد في رواة السنن والأسانيد (٢ / ١٠٠).

(٣٤٩) انظر ترجمته في: ابن تغري بردي: المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي (٧ / ٢٠٨)، التبكي: نيل الابتهاج بتطريز الديباج (ص: ٢٥٠).

(٣٥٠) ابن خلدون: العبر وديوان المبتدأ والخبر (١ / ٣٧).

(٣٥١) مدحت الليثي: فقه الواقع في التراث السياسي الإسلامي (ص: ٣٨٤).

(٣٥٢) ابن خلدون: العبر وديوان المبتدأ والخبر (١ / ٤٩).

(٣٥٣) الحسان شهيد: منهج النظر المعرفي بين أصول الفقه والتاريخ - الشاطبي وابن خلدون أنموذجاً (ص: ٣٠-٥٧).

بل إن الباحث يزعم أن ابن خلدون كان ينشد في التاريخ ما كان ينشده إمام الحرمين في الأصول وهو البرهان.

ولذا عاب على ابن المقفع والطرشوشي سوق الكلمات والمواعظ مع إغفال سوق البراهين فقال: "أنت إذا تأملت كلامنا في فصل الدول والملك وأعطيته حقه من التصحيح والتفهيم عثرت في أثناؤه على تفسير هذه الكلمات وتفصيل إجمالها مستوفى بيّنا بأوعب بيان وأوضح دليل وبرهان أطلعنا الله عليه من غير تعليم أرسطو ولا إفادة موبدان. وكذلك تجد في كلام ابن المقفع وما يستطرد في رسائله من ذكر السياسات الكثير من مسائل كتابنا هذا غير مبرهنة كما برهناه إنما يجليها في الذكر على منحى الخطابة في أسلوب الترسل وبلاغة الكلام. وكذلك حوّم القاضي أبو بكر الطرطوشي في كتاب سراج الملوك ويؤبه على أبواب تقرب من أبواب كتابنا هذا ومسائله لكنّه لم يصادف فيه الرّمية ولا أصاب الشّاكلة ولا استوفى المسائل ولا أوضح الأدلة إنما ييؤّب الباب للمسألة ثمّ يستكثر من الأحاديث والآثار وينقل كلمات متفرقة لحكماء الفرس مثل بزرجمهر والموبدان وحكماء الهند والمأثور عن دانيال وهرمس وغيرهم من أكابر الخليفة ولا يكشف عن التحقيق قناعاً ولا يرفع البراهين الطّبيعيّة حجاباً إنما هو نقل وتركيب شبيه بالمواعظ وكأنّه حوّم على الغرض ولم يصادفه ولا تحقّق قصده ولا استوفى مسائله ونحن ألهمنا الله إلى ذلك إلهاماً" (٣٥٤).

وقد لاحظ بعض الباحثين أن ابن خلدون أكثر من استعمال القياس خاصة كمنهج لدراسة الظواهر الاجتماعية، وتعليل ضروب من الظواهر الإنسانية، ومثال ذلك ردّ ابن خلدون للروايات التي ساقها المؤرخون في تعليل نكبة البرامكة، والروايات في شأن معاقرة الرشيد للخمر (٣٥٥).

كما لاحظ المستشرق البريطاني إرنست غلينر Ernest Gellner أن إحدى سمات التراث الإسلامي في دراسة السياسة والاجتماع هي السبر والتنقيح وصولاً إلى العلة التي هي مناط الحكم فقهياً كان أم تاريخياً (٣٥٦).

(٣٥٤) ابن خلدون: العبر وديوان المبتدأ والخبر (١/ ٥١).

(٣٥٥) محمد عوام: الفكر المنهجي العلمي عند الأصوليين (ص: ٢١-٢٢)، وانظر تاريخ ابن خلدون (٣/ ٢٧٩). وللنظر في أوجه التقارب بين النظرين: النصي والتاريخي انظر: لؤي صافي: نحو منهجية أصولية للدراسات الاجتماعية (ص: ٥٢-٥٤)، بحث منشور في مجلة إسلامية المعرفة الصادرة في فرجينيا في الولايات المتحدة في العدد الأول الصادر عام ١٩٩٤م.

(٣٥٦) إرنست غلينر: مجتمع مسلم (ص: ١٧٥-١٩٦)، مدحت الليثي: فقه الواقع في التراث السياسي الإسلامي (ص: ٣٩١).

المبحث الثالث: مناهج النظر في مصنفات المتكلمين والمتصوفة والوعاظ والمختسين والنّاصحين

المطلب الأول: منهج المتكلمين في النظر في السياسة الشرعية

رغم أن مباحث الإمامة ليست مباحث كلامية إلا أن المتكلمين اعتادوا تناولها في أواخر كتبهم بغرض الرد على بعض الطوائف الفاسدة^(٣٥٧).

وقد صرح إمام الحرمين بهذا الأمر في كتاب الإرشاد فقال بشكل واضح إن "الكلام في هذا الباب ليس من أصول الاعتقاد"^(٣٥٨)، وأوضح أن سبب ذكره ميل بعض الطوائف إلى التعصب وتعتدي الحق^(٣٥٩). وما أجمله إمام الحرمين فصل القول فيه الإمام السعد التفتازاني (ت ٧٩٣هـ - ١٣٩١م) فقال إنه "لما شاعت بين الناس في باب الإمامة اعتقادات فاسدة، واختلافات، بل اختلافات باردة سيّما من فرق الروافض والخوارج ومالت كل فئة إلى تعصبات تكاد تفضي إلى رفض كثير من قواعد الإسلام، ونقض عقائد المسلمين، والقدح في الخلفاء الراشدين مع القطع بأنه ليس للبحث عن أحوالهم، واستحقاقهم وأفضليتهم كثير تعلق بأفعال المكلفين ألحق المتكلمون هذا الباب بأبواب الكلام، وربما أدرجوه في تعريفه"^(٣٦٠).

وتقتصر مباحث الإمامة عند المتكلمين على ما له صلة بالكلام مثل: إثبات الاختيار في الإمامة للرد على الإمامية الذين زعموا النص على علي رضي الله عنه، وإثبات إمامة أبي بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم للرد على الطاعنين فيهم وفي إمامتهم، وبيان حكم قتال الإمام علي رضي الله عنه وما وقع من شجار وقتال بين الصحابة^(٣٦١).

ومن أشهر كتب المتكلمين على هذا النحو كتب الإمام القاضي أبي بكر الباقلاني خاصة كتابيه: مناقب الأئمة الأربعة، وتمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، وكتاب المناقب بحسب ما يرى الباحث هو أوسع وأشهر وأهم كتاب في هذا الموضوع على الإطلاق، وقد أهدى القاضي كتابه الأول إلى السلطان البويهري عضد الدولة (ت ٣٧٢هـ / ٩٨٢م)، بينما أهدى الثاني لولده صمصام الدولة بن العضد (ت ٣٨٨هـ / ٩٩٨م).

(٣٥٧) الجويني: العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية (ط الرشاد) (ص: ١٣٤)، الأمدي: أبنكار الأفكار في أصول الدين (٥ / ١١٩)، عواد عباس الحردان: فقه السلطة عند أهل السنة الأشاعرة دراسة تفصيلية في النظرية السياسية الإسلامية (ص: ١٠)، وللوقوف على أهم مباحث الإمامة والسياسة في علم الكلام انظر:

İslam kelimasında siyaset ve imamet tartışmaları, Doktora Tezi, Yazar: Mehmet Salih Gecit Danışman: Prof. Dr. Mevlüt Özler, Atatürk Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Erzurum-2012, s.216-279.

(٣٥٨) الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد (ص: ٣١٥).

(٣٥٩) المصدر السابق.

(٣٦٠) السعد التفتازاني: شرح المقاصد (٥ / ٢٣٤).

(٣٦١) انظر نظرية الإمامية في السياسة الشرعية في:

وتذكر المصادر أن للإمام الباقلاني عدداً من الكتب في السياسة الشرعية وهي: الإمامة الكبيرة، والإمامة الصغيرة، وثالث في نصرته العباس وإمامة بنيه^(٣٦٢)، وتدلل هذه المصنفات على عظيم اهتمام القاضي بمجال السياسة الشرعية وما يلحق ويتصل به من مباحث ومسائل كلامية.

ومن الأمثلة عليها أيضاً مصنفات الإمام الجويني؛ وقد سبق تفصيل القول فيها في الفصل الأول، ومصنفات تلميذه الإمام الغزالي خاصة كتابه فضائح الباطنية.

وفي فضائح الباطنية تناول الإمام الغزالي الآراء السياسية لأصحاب الفكر الباطني بمختلف فرقهم وتنوع تسمياتهم، فيذكر تلك الآراء وما استندت إليه من أصول، ثم يكرّر على أصولها بالهدم لتنهدم ما بنيت عليها من آراء وأنظار.

والناظر في طريقة المتكلمين في تناول السياسة الشرعية يتضح له عدد من المعالم المنهجية التي اتسمت بها مسالكهم، ومن ذلك: بناء المسائل على المقدمات الكلامية، وبناءها على نهج المناطقة وأهل الجدل، وعدم النظر إلى مذهب معين في تناول السياسة الشرعية، وكثرة السؤال والجواب أو الفنقلة في الرد على المخالفين من الطوائف التي تنتسب إلى الإسلام.

ومن الأمثلة على المعلم الأول نفي المتكلمين العصمة عن الأئمة كما هو زعم الإمامية، يقول إمام الحرمين: "لا يعصم واحد من الصحابة عن زلل، والله وليّ التجاوز بمنه وفضله. وكيف يشترط العصمة لآحاد الناس، وهي غير مشروطة لإمام! ولا يكثرث بقول من يشترط العصمة للأئمة من الإمامية، فإن العقل لا يقضي باشتراطها. وكل ما يحاولون به إثبات عصمة الإمام يلزمهم عصمة ولاته وقضاته وجباته للأخرجة"^(٣٦٣).

ويقول الإمام الغزالي في الرد على الباطنية: "مثار غلطكم ظنكم أننا نحتاج إلى الإمام لنستفيد منه العلوم ونصدق فيه، وليس كذلك؛ فإن العلوم منقسمة إلى عقلية وسمعية. أما العقلية فتتنقسم إلى قطعية وظنية، ولكل واحد من القطع والظن مسلك يفضي إليه ويدل عليه، وتعلم ذلك ممن يعلمه -ولو من أفسق الخلق- ممكن فإنه لا تقليد فيه وإنما المتبع وجه الدليل. وأما السمعية فمسندها سماع، إما متواتر وإما آحاد. والمتواتر تشترك الكافة في دركه ولا فرق بين الإمام وبين غيره، والآحاد لا تفيد إلا ظناً سواء كان المبلغ إليه أو المبلغ الإمام أو غيره، والعمل بالظن فيما يتعلق بالعمليات واجب شرعاً والوصول إلى العلم فيه ليس بشرط، ولذلك يجب عندهم تصديق الدعاة المنتشرين في أقطار الأرض مع أنه لا عصمة لهم أصلاً، وكذلك كان ولاية رسول

(٣٦٢) القاضي عياض: ترتيب المدارك وتقريب المسالك (٧/ ٧٠)، وسماها الأمانة الكبيرة والأمانة الصغيرة، مخلوف: شجرة النور الزكية في طبقات المالكية

(١/ ١٣٨)، وذكرها بلفظ الإمامة الإمام ابن حزم في الفصل في الملل والأهواء والنحل، والأستاذ سركين في تاريخ التراث العربي. انظر: سركين: تاريخ التراث

العربي (٥١/١).

(٣٦٣) الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد (ط السعادة) (ص: ٤٥١-٤٥٢).

الله ﷺ في زمانه؛ فإذا لا حاجة إلى عصمة الإمام فإن العلوم يشترك في تحصيلها الكل، والإمام لا يولد عالماً ولا يوحى إليه، ولكنه متعلم، وطريق تعلم غيره كتعلمه من غير فرق" (٣٦٤).

ومن الأمثلة على المعلم الثاني- وهو بناء المسائل على المقدمات المنطقية والجدلية-: استعمال الإمامين الباقلاني والجويني طريقة النفي والإثبات في إثبات الاختيار ومنع النص على الأئمة، وهي إحدى مسالك المناطق التي أكثر منها المتكلمون في أصول الدين وأصول الفقه.

يقول الإمام الباقلاني: "إن سأل سائل فقال ما الدليل على ما تذهبون إليه من الاختيار للأمة وإبطال النص على إمام بعينه قيل له الدليل على هذا أنه إذا فسد النص صح الاختيار لأن الأمة متفقة على أنه ليس طريق إثبات الإمامة إلا هذين الطريقين ومتى فسد أحدهما صح الآخر" (٣٦٥).

ويقول الإمام الجويني: "ذهبت الإمامية إلى أن النبي ﷺ نص على تولية علي عليه السلام على الإمامة بعده، وأن من تولاه ظالمه وكان مسأثراً بحقه. فنقول لهؤلاء: أتعلمون أن النص عليه ثابت، أم تجوزونه؟ فإن علمتموه فما الطريق إليه؟ والعقل لا يقضي تنصيماً على شخص معين. فإن ردوا ما ادعوه من العلم إلى الخير، قيل لهم: الخبر ينقسم إلى ما يتواتر، وإلى ما يعد من الآحاد؛ وليس معكم نص منقول على التواتر، وخبر الواحد لا يعقب العلم. فمن أي وجه ادعيتم العلم بالنص؟ وقد أطبقت الإمامية على أن أخبار الآحاد لا توجب العمل، فضلاً عن العلم.

فإن تعسف متعسف، وادعى التواتر والعلم الضروري بالنص على علي رضي الله عنه، فذلك بهت، وهو دأب الروافض. فيجب أن يقابلوا على الفوز بنقيض دعواهم في النص على أبي بكر رضي الله عنه. ثم لا شك في تصميم من عدا الإمامية على نفي النص، والعلم الضروري لا يجمع على نفيه من ينحط عن معشار أعداد مخالف الإمامية. ولو جاز رد الضروري في ذلك، لجاز أن ينكر طائفة بغداد والبصرة الصين الأقصى وغيرها، وذلك يغني بوضوحه عن كشفه" إلى أن قال: "...ثم إذا بطل النص لم يبق إلا اختيار، والدليل عليه الإجماع، فإن الاختيار جرى في أعصار، ولم يبد نكير من عالم على أصلاً الاختيار" (٣٦٦).

وبطريق الجدال والمناظرة حاجج الإمام الغزالي الباطنية من الإمامية في النص على الإمام علي رضي الله عنه فقال: "فإن قال قائل قد طولتم الأمر عليهم وأخرجتموهم إلى إثبات النص على علي رضي الله عنه ثم إثبات النص من كل واحد من أعقابهم ولداً ولداً ثم صحة نسبه ثم استفاضة هذه الأخبار أولاً ووسطاً وآخراً وهم يستغنون عن جميع ذلك بخبر واحد وهو أن رسول الله ﷺ قال الإمامة بعدي لعلي رضي الله عنه، وبعده لأولاده لا تخرج

(٣٦٤) الغزالي: فضائح الباطنية (ص: ١٤٣).

(٣٦٥) الباقلاني: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل (ص: ٤٤٢).

(٣٦٦) الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد (ط السعادة) (ص: ٤٣٨-٤٤٢)، وانظر جدلية النص والاختيار في السياسة الشرعية عند إمام الحرمين في:

من نسبي ولا ينقطع نسبي أصلاً ولا يموت واحد منهم قبل توليته العهد لولده. وهذا القدر يكفيهم. قلنا: نعم، يكفيهم هذا القدر إن كان كل ما يخطر بالبال ويوافق شهوة الضلال يمكن اختراعه ونقله متواتراً، ولكن هذا على هذا الوجه لم يقع ولا نقل ولا ادعى مدعى وقوعه معتقداً بالباطل ولا على سبيل العناد فضلاً عن أن ينطق به عن الاعتقاد، ونقل هذا النص ودعوى التواتر فيه كدعوى من نقل مضاده، وهو أن الإمامة ليست لعلي رضي الله عنه بعدي، وإنما هي لأبي بكر رضي الله عنه، وإنما تكون بعده بالاختيار والشورى، وأن من ادعى النص أو اختصاص الإمامة بأولاده من سائر قريش فهو كاذب مبطل، فكما نعلم أن هذا الخبر لم يكن ولم ينقل لا آحاداً ولا تواتراً نعلم ذلك فما يناقضه ومهما فتح باب الاختراع اشترك في الاقتدار عليه كل من يحاول اللجاج والنزاع وذلك مما لا يستحله ذوو الدين أصلاً^(٣٦٧).

ومن الأمثلة على المعلم الثالث- وهو عدم النظر إلى مذهب فروع معين-: قول الإمام الباقراني: "فإن قالوا فما تقولون إذا كانت الأمة مفترقة على مذاهب مختلفة وآراء متضادة والحق منها في واحد وادعى كل واحد منهم أنهم ولاية هذا الأمر دون غيرهم وتمانعوا فيه ما الحكم فيهم ومن أولى منهم بعقد هذا الأمر قيل لهم إن كان ما اختلف فيه من المسائل الشرعية التي الحق عندنا في جميعها والإثم موضوع عن المخطيء فيها على قول غيرنا فكلهم ولاية هذا الأمر فأيهما سبق بالعقد لرجل تمت بيعته ولزمت طاعته وصار المخالف عليه باغياً يجب حربه وإن كان ما اختلفت فيه الأمة مما يوجب التكفير والتفسيق والتضليل فعقد الإمامة لأهل الحق منهم دون غيرهم ممن كفر أو فسق وضل بتأويله الخطأ في الدين وقد قام الدليل على أن هذه الفرقة هم أصحابنا دون المعتزلة والنجارية وغيرهم من الفرق المنسوبة إلى الأمة فإن تمكنا من ذلك حملناهم على الانقياد لمن نعقد له فإن دفعونا عنه وعقدوا لبعض موافقيهم فليس له إمامة ثابتة ولا طاعة واجبة وكنا نحن في دار قهر وغلبة"^(٣٦٨).

وكذا قول الإمام الجويني في الإرشاد: "مما تترتب عليه الإمامة القطع بصحة الإجماع"^(٣٦٩)، ورده على الإمامية في مسألة خبر الواحد وإثبات إمامة أبي بكر رضي الله عنه: "ما نقلتموه لا نستجيز قبوله، وأحسن أحوالكم عندنا الضلالة ومعظمكم مكفرون، فكيف تسوموننا قبول أخباركم؟ ولا نستريب في أنكم لا تقبلون خبرنا! ثم الإجماع أحق أن يعمل به، وقد انعقد على خلاف ما ادعيتم في عصر أصحاب رسول الله ﷺ"^(٣٧٠).

ومن الأمثلة على المعلم الرابع- وهو كثرة السؤال والجواب أو الفنقلة في الرد على المخالفين-: قول الإمام الباقراني في تحريم تقديم المفضول على الفاضل لغير علة: "وإن قالوا ما أنكرتم أن يكون إنما قدمه لأنه أعرف

(٣٦٧) الغزالي: فضائح الباطنية (ص: ١٣٥).

(٣٦٨) الباقراني: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل (ص: ٤٧٠-٤٧١).

(٣٦٩) الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد (ط السعادة) (ص: ٤٣٦).

(٣٧٠) المصدر السابق (ص: ٤٤٠).

بالسنة منه، وإن قالوا: ما أنكرتم أن يكون إنما قدمه لكبره: أكبر سنأ منه. قلنا: لما بيناه من قبل: لأن علياً إذا كان عندهم أعلم بالسنة وأكمل في الأسباب الموجبة للتقدم، وجب تقديمه. ولأن قوله: "يا أي الله ورسوله والمسلمون إلا أبا بكر" يدل على أنه مكروه عندهم لأمر عظيم، ليس هو السن. وإن قالوا: ما أنكرتم أن يكون علياً مساوياً له في الفضل، وإنما قدمه عليه لسنة. قلنا: لو كان الأمر كذلك، لكان ﷺ مجبراً بين تقدمته، وتقدمه علي. وكذلك المسلمون، ولم يجوز أن يقول: "يا أي الله ورسوله والمسلمون إلا أبا بكر" وغيره ممن له أن يقيمه من المسلمين" (٣٧١)، وقوله في التمهيد: فإن قال منهم قائل فاجعلوا خبر الشيعة عن النص بمنزلة أخبار الآحاد التي تعملون بها في الشريعة وإن لم تقطعوا على صحتها وخبر الشيعة عن النص فيه عمل من الأعمال في الشريعة فصبروا إلى العمل به قيل له قد قلنا فيما قبل إنا إنما نعمل بأخبار الآحاد إذا كانت على صفات مخصوصة وعريت مما يدل على فسادها أو معارضتها وثبتت عدالة نقلتها ونحن لا نعرف أحداً قال بالنص على علي ﷺ إلا وهو يتبرأ من أبي بكر وعمر وسائر أهل الشورى سوى علي ويشتم الصحابة ويزري على أفعالهم ويزعم أنهم ارتدوا بعد الإسلام على أعقابهم ويضيف إلى ذلك مذاهب آخر نرغب عن ذكرها لئلا يظن قارئ كتابنا أننا نقصد الشناعة عليهم دون الاحتجاج على فساد قولهم" (٣٧٢).

وكذا قول الإمام الجويني في الإرشاد: "فإن قيل: دلوا على كونه مستجمعا لشرائط الإمامة. قلنا: في ذلك مسلكان: أحدهما الاجتزاء بالإجماع على إمامته لما أجمعوا على اتصافه بها؛ ثم إن فصلنا، ومن شرائط الإمامة عند أقوام كون الإمام عنه من صميمها. ومن شرائطها العلم ونحن على اضطراب نعلم أنه كان من أحبار الصحابة ومفتيهم، لا ينكر عليه أحد في تصديه للتحليل والتحريم. وأما الورع فنقطع به في زمن النبي ﷺ، ويعلم دوامه، إذ لم يثبت قاذح فيه مقطوع به، وإجماع الصحابة على إمامته مع تسميهم للبحث عن الدين أصدق آية على ورعه؛ وورعه نقل إلينا نقل جود حاتم، وشجاعة عمرو بن معدى كرب، وغيرهما، فلا معنى للماراة فيه؛ وأما شهادته وكفايته، فقد شهدت بها عليه آثاره، ودلت عليها سيرته" (٣٧٣).

وتتسق هذه المعالم مع مقاصد المتكلمين الذين ييغون الرد على أصحاب الفرق في آرائهم السياسية. ولطريقة المتكلمين أثر بالغ في طرائق متكلمة الأصوليين والفقهاء الذين كتبوا في السياسة الشرعية، كإمام الحرمين الجويني في غياث الأمم (٣٧٤)، وهو ما سنفصل فيه القول بعد قليل إن شاء الله تعالى.

(٣٧١) الباقلاني: مناقب الأئمة الأربعة (ص: ٤٥٩).

(٣٧٢) الباقلاني: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل (ص: ٤٤٦-٤٤٧).

(٣٧٣) الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد (ط السعادة) (ص: ٤٤٦-٤٤٧).

(٣٧٤) لمطالعة أثر المدرسة الأشعرية في تأطير الفكر السياسي لإمام الحرمين انظر: خالد الذماري: الفكر السياسي لأبي المعالي الجويني وإسهاماته في الفكر الإسلامي (ص: ٢٧٨-٣٠٠)، وانظر أيضاً:

المطلب الثاني: منهج المتصوفة في النظر في السياسة الشرعية

لم تكن نشأة التصوف تنزو إلى حيازة سلطة ما كما زعم المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون الذي حاول تعميم ما ورد في سيرة الحلاج (ت ٣٠٩هـ / ٩٢١م) من حب للسلطة واستشراف لها - كما هو رأي بعض المؤرخين - على أئمة التصوف كافة^(٣٧٥)، وكما فعل محمد حلمي عبد الوهاب الذي جعل النزوع نحو السلطة أحد مقاصد المتصوفة الأوائل^(٣٧٦) في حين كان الأمر على العكس من ذلك حيث إن التصوف مسلك من مسالك التربية الفردية والجماعية التي تدعو للزهد في الدنيا عامة والزهد في الرياسة وطلب الجاه خاصة^(٣٧٧). فالتصوف بحسب الإمام معروف الكرخي (ت ٢٠٠هـ / ٨١٦م): "الأخذ بالحقائق واليأس بما في أيدي الخلائق"، وبحسب الإمام الجنيد (ت ٢٩٧هـ / ٩١٠م) هو: "تصفية القلب عن موافقة البرية ومفارقة الأخلاق الطبيعية وإخماد الصفات البشرية ومجانبة الدواعي النفسانية ومنازلة الصفات الربانية والتعلق بعلوم الحقيقة واتباع الرسول في الشريعة"^(٣٧٨).

وصفة المتصوف كما ذكر الشبلي (ت ٣٣٤هـ / ٩٤٦م): الانقطاع عن الخلق والاتصال بالحق سبحانه^(٣٧٩)، وعلاماته كما يذكر عدد من أئمة التصوف قبول الذل بعد العزة، والخفاء بعد الشهرة والافتقار بعد الغنى، وترك التعرض والاختيار، واليأس مما في أيدي الخلق، وأن لا يملكك شيء، وأن تكون مع الله بلا علاقة^(٣٨٠).

وجميع ما سبق يؤكد أن مقاصد التصوف الزهد في السلطة والتزهد فيها لا حبها فضلاً عن الاستشراف لها.

والناظر في تراث المتصوفة والفاحص لمقولتهم في المجال السياسي تظهر له أنماط متعددة من مقارنة السياسة وليس نمطاً واحداً؛ فالناظر في قوت القلوب للإمام أبي طالب المكي (ت ٣٨٦هـ / ٩٩٦م) يقف على سلوك المتصوفة في النظر إلى السياسة، فطلب السلطة والرياسة واحدة من ثلاث تحجب المريد عن خالقه، وفي قوت القلوب والرسالة القشيرية لمعاصر إمام الحرمين الإمام القشيري نقف على مدح من يترك من المتصوفة خدمة السلطان والتولي له وأخذ أعطياته، والسقاء من مائه، وإطعام الدواب من زرعه، وما شابه ذلك^(٣٨١)، بل إن

(٣٧٥) الذهبي: سير أعلام النبلاء ط الحديث (١١ / ٢١٢).

(٣٧٦) محمد حلمي عبد الوهاب: ولادة وأولياء... السلطة والمتصوفة في إسلام العصر الوسيط (ص: ٦٩-٨٠، ١٧٣-٢٧٤).

(٣٧٧) لا نقصد بالتصوف هنا الفكر الباطني الذي تدرج بالتصوف تارة وبغيره في حالات أخرى، كما لا نعني به الفكر الفلسفي كحالة إخوان الصفا. انظر حول هذا الموضوع: حسين بويدي: جدلية السلطة والفلسفة في العصر الإسلامي الوسيط، إخوان الصفا أنموذجاً (ص: ٢٣٣-٣٠٠).

(٣٧٨) القشيري: الرسالة القشيرية (٢ / ٤٤١).

(٣٧٩) المصدر السابق (٢ / ٤٤٢).

(٣٨٠) المصدر السابق (٢ / ٤٤١-٤٤٢).

(٣٨١) أبو طالب المكي: قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد (١ / ١٦٩، ٢٣١)، القشيري: الرسالة القشيرية (١ / ٧٦، ٢٩٦)، (٢ / ٣٨٣، ٤٣٤).

المكي جعل المتولي للسلطان الظالم أحق بالمقت من شرطته^(٣٨٢)، وفي العقل والهوى للحكيم الترمذي (ت نحو ٣٢٠هـ / ٩٣٢م) نقف على تنبيه هام جداً يوضح حضور المتصوفة في الواقع بمختلف إشكالاته ودورهم تجاهها، فقال: "المدارة تكون في المداري بثلاثة أشياء: أحدهما: بتذكرة فضل الجماعة، وصلاة الجماعة والحج والعديد وما يشابههما، والثاني: بتذكرة فساد الوحدة لأنه ينبغي لك أن تكون معتزلاً بقلبك عنهم ولا تعتزل عنهم بالجوارح، والثالث: بتذكرك نصيحتك لله ولرسوله وللمؤمنين"^(٣٨٣)، وهذا نمط ثاوٍ في الكتب المخصصة للزهد وذكر المنجيات وتعداد مراتب العابدين، ومنازل السائرين^(٣٨٤).

ومثال النمط الثاني كتاب عيوب النفس لأبي عبد الرحمن السلمي (ت ٤١٢هـ / ١٠٢١م)، ومداداة النفوس لابن حزم (ت ٤٥٦هـ / ١٠٦٤م)، وإحياء علوم الدين للغزالي وشروحه ومختصراته، والداء والدواء لابن القيم، فالأول جعل طلب الرئاسة من أهم عيوب النفس^(٣٨٥)، والثاني حذر من إفشاء طلب الجاه إلى صحبة خبثاء الطبائع وفاسدي العقائد^(٣٨٦)، والثالث أفرد ربع الكتاب للمهلكات وجعل من أهمها طلب الجاه، وفيه قال: "المراتب ثلاث: الأولى: الولايات والآفات فيها عظيمة وقد تركها جماعة من السلف خوفاً من الآفة، الثانية: الصوم الصلاة والحج والغزو وقد تعرض لها أقوياء السلف وضعفاؤهم ولم يؤثر عنهم الترك لخوف الآفة، وذلك لضعف الآفات الداخلة فيها والقدرة على نفيها مع إتمام العمل لله بأدنى قوة.

الثالثة: وهي متوسطة بين الرتبين وهو التصدي لمنصب الوعظ والفتوى والرواية والتدريس والآفات فيها أقل مما في الولايات وأكثر مما في الصلاة والصلاة فالصلاة ينبغي أن لا يتركها الضعيف والقوي ولكن يدفع خاطر الرياء والولايات ينبغي أن يتركها الضعفاء رأساً دون الأقوياء ومناصب العلم بينهما ومن جرب آفات منصب العلم علم أنه بالولة أشبه وأن الحذر منه في حق الضعيف أسلم والله أعلم"^(٣٨٧)، والرابع وصف القلب السليم بالسالم من حب الدنيا والرياسة، ومن كل إرادة تراحم مراد الله تعالى، وكل شاغل عنه سبحانه وتعالى^(٣٨٨).

وهناك أنماط أخرى من التصنيف لا يسع المقام لتفصيل القول فيها، لكنها تشترك جميعها في المعالم السابقة والتي تلخص بالتزهد في السلطة والتحذير من مخاطرها ومخاطر الصلة بها، وذم طلب الجاه والمنزلة في الدنيا.

(٣٨٢) أبو طالب المكي: قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد (١/ ٢٤٥).

(٣٨٣) الحكيم الترمذي: العقل والهوى (ص: ٦، بترقيم الشاملة آليا).

(٣٨٤) من أمثلة المصنفات على هذا النمط: الزهد لأحمد بن حنبل، والزهد، ومنازل السائرين للهروري وشروحه لابن القيم،

(٣٨٥) السلمي: عيوب النفس (ص: ١٥).

(٣٨٦) ابن حزم: الأخلاق والسير في مداواة النفوس (ص: ٢٩).

(٣٨٧) الغزالي: إحياء علوم الدين (٣/ ٣٢٨).

(٣٨٨) ابن القيم: الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي ط عالم الفوائد (١/ ٢٨٢).

وسبب هذه الأنماط تعدد مناهج وطرائق التصوف نفسه، ومدى جمع المصنفين والمتصوفين لعلوم وفنون أخرى^(٣٨٩).

هذا ولم يفرد أئمة التصوف الأوائل السياسة بمصنف خاص خلا ما صنعه الإمام تاج الدين السبكي من المتصوفة الفقهاء من المتأخرين حيث صنف كتابه الفريد معيد النعم ومبيد النقم على طريقة غير مسبقة. وفكرة الكتاب تدور حول فكرة واحدة وهي ربط المناصب السلطانية بالقيام بواجب الشكر لله تعالى مصداق قوله تعالى: ﴿وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ﴾ [إبراهيم: ٧]، وأن الأول مرتنن بالثاني، وأن الشكر إنما يتحقق بالقيام على المصالح المطلوبة شرعاً من هذا المنصب.

ونختار من كتاب معيد النعم أحد الأمثلة على طريقة الإمام السبكي في هذه الظاهرة: يخاطب الإمام السبكي رحمه الله الإمام ومن دونه من السلاطين والوزراء وغيرهم قائلاً: "إذا ولّك الله تعالى أمراً على الخلق فعليك البحث عن الرعيّة، والعدل بينهم في القضية، والحكم فيهم بالسويّة، ومجانبة الهوى والميل، وعدم سماع بعضهم في بعض، إلّا أن يأتي بحجة مبيّنة وعدم الركون إلى الأسبق. فإن وجدت نفسك تصغي إلى الأسبق وتقبل إلى صدقه؛ فاعلم أنك ظالم للخلق، وأنّ قلبك إلى الآن متقلّب مع الأغراض يُميله الهوى كيف شاء. وإن وجدت الأسبق والآخر سواء إلّا من جاء بحق فأنت أنت... فعليك شكر نعمة الولاية بما ذكرناه وأن تعرف أنك أنت والرعيّة سواء لم تتميز عنهم بنفسك، بل بفعل الله تعالى الذي لو شاء لأعطاهم ومنعك فإذا كان قد أعطاك الولاية عليهم ومنعهم فما ينبغي أن تتمرد وتستعين بنعمته على معصيته وأذاهم، بل لا أقلّ من أن تتجنب أذاهم وتكفّ عنهم شرك وتجنب الهوى والميل والغرض بنعمة الولاية لا تطلب منك غير ذلك. ولو أنك تركت الناس هملاً يأكل بعضهم بعضاً وجلست في دارك تصلّي وتبكي على ذنوبك لكنت مسيئاً على ربك. فملكك لم يطلب منك أن تتعبد بالليل ولا أن تصوم الدهر وإنما يطلب منك ما ذكرناه. فإن ضمنت إليه أعمالاً آخر صالحة كان ذلك نوراً على نور، وإلّا فهذا هو شكر نعمة الولاية التي بها تدوم. ولعلّك تقول: فإن قمت بحقوق الرعيّة مع التقصير في حق الله تعالى هل أنا محمود؟ فاعلم أنك محمود من تلك الجهة، مذموم من هذه الجهة، وتيقّظ لأمر عظيم نُنبهك عليه. وهو أن من هذا شأنه يخشى عليه إن هو زاد من التقصير في جانب الله تعالى أن يُظلم قلبه ظلاماً يورث الطبع على قلبه، وينشأ عنه التقصير في تلك الجهة الأخرى، فيصير مذموماً في الجهتين"^(٣٩٠).

وهذا الكتاب كما يصلح مثلاً لمنهج متصوفة الفقهاء في السياسة الشرعية لتضمنه الواجبات الشرعية في كل وظيفة من وظائف الدولة، يصلح في الوقت نفسه لدراسة الظاهرة السياسية في بعدها الإيمان حيث

(٣٨٩) من نبه إلى فكرة المنهج في علم التصوف ووصلها بالجمال السياسي الفيلسوف الإسلامي محمد إقبال في كتابه: تحديد التفكير الديني (ص: ١٦٠ - ١٦١).

(٣٩٠) معيد النعم ومبيد النقم (ص: ١٩).

يؤكد الكتاب ارتباط الظاهرة السياسية بالسنن الإلهية، والمقصود بها هنا قانون الشكر وحفظ النعم - بما فيها المناصب والمراتب السلطانية - به، وقانون الكفر - بمعنى ضد الشكر - وضياعها بسببه.

كما يصلح هذا الكتاب مثلاً لأثر مفهوم الشرط في علم الأصول في دراسة السياسة الشرعية، وهو ما يشير لمدى تأثير علم أصول الفقه ومباحثه في مناهج النظر المختلفة في المجال السياسي.

المطلب الثالث: منهج الوعاظ والمختسين وفقهاء النصائح والآداب السلطانية في النظر في

السياسة الشرعية

يدخل في هذا المنهج كل من المصنفين على طريقة أهل الوعظ كالإمام ابن الجوزي (ت ٥٩٧هـ / ١٢٠١م) في الشفاء في مواعظ الملوك والخلفاء، والمصنفون على طريقة أهل الاحتساب كالإمام أبي يعلى (ت ٤٥٨هـ / ١٠٦٦م) في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وفقهاء النصائح والآداب السلطانية كالإمام الغزالي في التبر المسبوك، ولكل منهم منهجه الخاص، إلا أنهم يشتركون في أهم المنطلقات والمعالم المنهجية.

فمن مقاصد المحتسب بحسب أهل الحسبة وعظ السلطان وتخويفه كما يقول أهل الوعظ^(٣٩١)، وغاية النصيحة السلطانية الوعظ والتذكير ذلك أن "عقول الملوك وإن كانت كباراً إلا أنها مستغرقة بكثرة الأشغال فتستدعي من الموعظة ما يتولج على تلك الأفكار، ويتغلغل في مكامن الأسرار، فيرفع تلك الأستار"^(٣٩٢).

ومن الأمثلة على منهج الوعظ في السياسة الشرعية كتاب الشفاء في مواعظ الملوك والخلفاء للإمام ابن الجوزي، والذهب المسبوك في وعظ الملوك لأبي عبد الله الحميدي (ت ٤٨٨هـ / ١٠٩٥م) تلميذ ابن حزم، ومنهاج السلوك في مواعظ الملوك لابن المحق الموصلي (كان حياً في ٥٩٠هـ / ١١٩٤م).

وتدور مصنفات الوعظ هذه حول سوق نصوص من الكتاب والسنة والتاريخ والإسرائيليات، ومواعظ من السلف للولاة والخلفاء، وذكر سير الزاهدين من الأنبياء والخلفاء والملوك والولاة كسليمان وداود عليهما السلام وذوي القرنين والخلفاء الراشدين، وسوق بعض المواعظ والمزاجر، وضرب بعض الصور التي من شأنها التقريب بقصد الترغيب والترهيب، والإقناع والتأثير، ونسوق من هذه المصنفات هذا النص للإمام ابن الجوزي: "ليعلم السلطان أن زينة ملكه وبهجته الخوف من الله تعالى والتواضع، فقال عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: لو مات جدي بالفرات ضياعاً، لحسيت أن يحاسب الله به عمراً. وأوحى الله تعالى إلى موسى ﷺ: قل لملوك الأرض ينزلوا جدد الأرض، وينزلوا الرعية خصبها، ويشربوا كدر الماء، ويسقوا الرعية صفوه في حلفت، لئن نزلوا خصب الأرض وأنزلوا الرعية جدبها وشربوا صفو الماء، وسقوا الرعية كدر الماء لأناقشهم الحساب الذرة والشعيرة"^(٣٩٣).

(٣٩١) أبو يعلى الفراء: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (ص: ٥٩)، وإنما ذكرنا ذلك من مقاصده لأن الحسبة تكون باليد تارة، وباللسان تارة أخرى.

(٣٩٢) الطروشني: سراج الملوك (ص: ٦).

(٣٩٣) ابن الجوزي: الشفاء في مواعظ الملوك والخلفاء (ص: ٥٨).

ومن الأمثلة على منهج النصائح والآداب السلطانية كتاب التبر المسبوك في نصيحة الملوك للإمام الغزالي، وكتاب سراج الملوك للإمام الطرشوشي وكلاهما فقيهان الأول شافعي والثاني مالكي. ويصح تعداد هذه المصنفات ضمن الآداب الفقهية السياسية التي يقدمها الفقهاء للسلطين والولاة والخلفاء في جهد مكمل لمصنفاتهم في الأحكام الفقهية السياسية "السياسة الشرعية"، وهي بذلك تغاير مصنفات الكتاب في الدواوين السلطانية فالأولى تبغي حفظ الدين ورعاية أوامره واجتناب نواهيها من خلال التزام الأئمة بالآداب والأخلاق التي يتوجب على ولاة الأمر امتثالها، بينما تبغي الثانية حفظ الولاة والخلفاء في مناصبهم من خلال التزامهم بالمراسم والتقاليد السلطانية، أي أنهما يفترقان من حيث المقصد ومن حيث المنهج.

وننقل هذا النص عن الإمام الغزالي ليوضح طريقة المصنفين بطريق الأدب الفقهي: "يجب على السلطان أنه متى وقعت رعيته في ضائقة أو حصلوا في شدة وفاقه أن يعينهم؛ لا سيما في أوقات القحط وغلاء الأسعار، حيث يحجزون عن التعيش، ولا يقدرّون على الاكتساب، فينبغي حينئذ للسلطان أن يعينهم بالطعام، ويساعدهم من خزائنه بالمال، ولا يمكن أحداً من حشمة وخدعه وأتباعه أن يجور على رعيته، لئلا يضعف الناس وينتقلوا إلى غير ولايته، ويتحولوا إلى سوى مملكته، فينكسر ارتفاع السلطان، ويقل حاصل اليونان، وتعود المنفعة على ذوي الاحتكار، الذين يسرون بغلاء الأسعار، ويقبح ذكر الملك ويدعى عليه ولأجل هذا كان الملوك المتقدون يحذرون من هذا غاية الحذر، ويراعون الرعايا من خزائنهم، ويساعدونهم من ذخائرهم ودفائنهم" (٣٩٤).

وننقل عن الطرشوشي تعداده العدل كأول خصلة في الأئمة وأول قواعد السلطنة: "اعلم أرشدك الله تعالى أن الله تعالى أمر بالعدل، ثم علم سبحانه وتعالى أن كل الناس ليست تصلح على العدل بل تطلب الإحسان وهو فوق العدل، فقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى﴾ النحل: (٩٠). فلو وسع الخلق العدل ما قرن به الإحسان، فمن لا يصلح حتى يزداد على العدل كيف يصلح إذا لم يبلغ به العدل والعدل ميزان الله في الأرض، الذي به يؤخذ للضعيف من القوي وللمحق من المبطل؟ وليس موضع ميزان الله الذي وضعه من القيام بالقسط فقد تعرض لسخط الله" (٣٩٥).

ومن الأمثلة على منهج الحسبة والاحتساب السياسي كتاب نهاية الرتبة الظرفية في طلب الحسبة الشريفة للإمام الشيزري (ت نحو ٥٩٠هـ / ١١٩٤م)، وكتاب نهاية الرتبة في طلب الحسبة لابن بسام (ت نحو ٦٢٦هـ / ١٢٢٩م)، وكتاب معالم القرية في طلب الحسبة لابن الأخوة (ت ٧٢٩هـ / ١٣٢٩م).

(٣٩٤) الغزالي: التبر المسبوك في نصيحة الملوك (ص: ٨٠).

(٣٩٥) الطرشوشي: سراج الملوك (ص: ٥١).

وتدور هذه المصنفات حول الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بشكل عام فيما تشتمل مصنفاتهم على الحسبة على الأئمة والسلاطين والولاة^(٣٩٦).

ومما ذكره الإمام الشيزري الشافعي أنه يجب على المحتسب أن "يأمرهم بالمعروف، وينهاهم عن المنكر، ويعظهم ويذكرهم، ويأمرهم بالشفقة على الرعية والإحسان إليهم، ويذكر لهم ما ورد في ذلك من الأحاديث عن النبي ﷺ . وليكن في وعظه وقوله في ردعهم عن الظلم لطيفاً ظريفاً، لين القول بشوشاً، غير جبار ولا عبوس"^(٣٩٧).

ورغم أن الواجب في هذا الفن التصنيف بطريق النظر الكلي، إلا أن معظم المصنفين فيه سلكوا طريق النظر الجزئي الفروع والذين تمثل في سرد المهن والصنائع والشرائح التي يتعامل معها المحتسب، وبيان الواجب والأدب الشرعي تجاهها من المحتسبين، هذا مع أبواب قليلة في أحكام الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وفضايا الحسبة، ولأن هذا هو الغالب فيها قمنا بعدها ضمن كتب الوعظ والنصيحة والاحتساب لتعلقها ببعضها البعض وتشابها في ترشيد الحكام والولاة بالوعظ والنصح والاحتساب.

(٣٩٦) في كتابه الاحتساب المدني، دراسة في البناء المقاصدي للاحتساب قدم محمد عبد الكريم بعض المداخل الأصولية والمقاصدية في دراسة هذا الفقه، وخاصة في الفصلين: الثاني والثالث. انظر: محمد عبد الكريم: الاحتساب المدني، دراسة في البناء المقاصدي للاحتساب (ص: ٥١-٩٩).

(٣٩٧) الشيزري: نهاية الرتبة الظرفية في طلب الحسبة الشريفة (ص: ١١٥)، وانظر: ابن بسام: نهاية الرتبة في طلب الحسبة (ص: ٣٨٥)، ابن الأخوة: معالم القرية في طلب الحسبة (ص: ٢١٦).

المبحث الرابع: مناهج النظر في مصنفات الفقهاء والأصوليين

المطلب الأول: منهج الفقهاء الفروعيين في النظر في السياسة الشرعية

تناول فقهاء المذاهب في موسوعاتهم الفروعية كتباً فقهية ذات صلة بالسياسة الشرعية الجزئية، من هذه الأبواب: أبواب القضاء، والعقوبات كالقصاص والحدود والبغي، والسير والجهاد وفصلوا فيها القول، وبعضهم أفرد لها مصنفات خاصة ككتب الخراج والأموال والسير^(٣٩٨).

هذا وقد نقل بعض الفقهاء طريقة التصنيف هذه من مجال دراسة الفروع إلى دراسة السياسة الشرعية الكلية. وهؤلاء هم المقصودون هنا بقولنا فقهاء النظر الفروعى أو الفقهاء الفروعيين.

ومنهج فقهاء الفروع منهج نظر جزئي يقوم على نقل المذاهب والوجوه والطرق في المذهب، وتحقيق نسبتها إلى أصحابها، مع تمييز المعتمد عن غير المعتمد، والأصح منها عن الصحيح، والصحيح عن الضعيف، والأظهر عن الظاهر، والراجح عن المرجوح، والجديد عن القديم، والمشهور عن الشاذ، والاستدلال لها، والترجيح بين الاجتهادات في المذهب ومقارنته مع غيره من المذاهب، والتخريج عليها، وما أشبه ذلك. وهذه المنهج يصلح لدراسة الفروع بما هي فروع جزئية لكنه لا يصلح إطاراً لدراسة السياسة الشرعية بما هي مسائل كلية.

ويرى الدريني رحمته الله أن فقهاء السياسة الشرعية كالماوردي، وأبي يعلى، والغزالي، والطروشني، وابن تيمية (ت ٧٢٨هـ / ١٣٢٨م)، وابن جماعة (ت ٧٣٣هـ / ١٣٣٣م) لم يتناولوا مسائل الفقه السياسي بالتنسيق بينها وتحديد ناظمها الفكري، وأصولها ومقاصدها مكتفين بالتعداد الجزئي غير المتكامل للفروع رغم أن هذا هو قوام الاجتهاد السياسي تأصيلاً وتفريعاً^(٣٩٩).

ومن أشهر من كتب وفق هذه الطريقة الإمامان القاضي الماوردي الشافعي^(٤٠٠)، وأبو يعلى الفراء الحنبلي، وكلاهما معاصر لإمام الحرمين الجويني إلا أنه كان يستوطن خراسان في حين كانا يستوطنان بغداد. واللافت أن الإمام أبا يعلى الفراء كان متكلماً وأصولياً وانتهج نهج المتكلمين فيهما، بل إن له كالإمام الباقلاني كتاباً اسمه إثبات إمامة الخلفاء الأربعة وتبرئة معاوية ذكره مصنفو التراجم والسير^(٤٠١)، وأشار له الإمام في مقدمة كتاب الأحكام السلطانية فقال: "إني كنت صنف كتاب الإمامة، وذكرته في أثناء كتب

(٣٩٨) من هذه المصنفات الخراج لأبي يوسف ويحيى بن آدم، والسير لمحمد بن الحسن، والأموال للقاسم بن عبيد.

(٣٩٩) فتحى الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم (ص: ١٨)، وتجدر الإشارة إلى الدريني لم يكن قد طالع كتاب الجويني إذا ذاك ولو طالع له لقضى منه العجب والاستحسان، وانظر منهج الإمام ابن جماعة في:

Özgür kavak, Oryantalist Gözüyle İslam Siyaset Düşüncesi: İbn Cemaa'nın Siyaset Anlayışı ya da Şeriata Karşı Fıkıh, İslam ve Klasik, s. 147-165.

(٤٠٠) انظر سيرته وطريقته في:

Gengiz Kallek, "Mâverdi", DİA, 28/180-186.

(٤٠١) ابن أبي يعلى: طبقات الحنابلة (٢/ ٢٠٥).

المعتمد، وشرحت فيه مذاهب المتكلمين وحجاجهم، وأدلتنا، والأجوبة عما ذكروه. وقد رأيت أن أفرد كتاباً في الإمامة، أحذف فيه ما ذكرته هناك مع الخلاف والدلائل، وأزيد فيه فصولاً أخرى، تتعلق بما يجوز للإمام فعله من الولايات وغيرها" (٤٠٢)، إلا أن الإمام حينما أراد أن يكتب في السياسة الشرعية - وكان المتوقع منه أن يسلك مسالك النظر الأصولي الكلي في السياسة الشرعية - تابع الفقهاء الفروعيين في طريقتهم في التصنيف، وإذا قلنا إنه أول من صنف في الأحكام السلطانية صح القول إنه ابتكر هذه الطريقة الفروعية في تناول ودراسة السياسة الشرعية (٤٠٣)!

أما كتاب الماوردي المدون بحسب هذه الطريقة فهو كتاب الأحكام السلطانية والولايات الدينية، وقسمه الإمام إلى عشرين باباً أدرج فيها المسائل الفقهية الفرعية المتعلقة بكل باب. ومن الأمثلة على هذه الطريقة قول الإمام الماوردي في فصل إحياء الموات: "من أحيا مواتاً ملكه بإذن الإمام وبغير إذنه، وقال أبو حنيفة: لا يجوز إحياءه إلا بإذن الإمام؛ لقول النبي ﷺ: «ليس لأحد إلا ما طابت به نفس إمامه» (٤٠٤)، وفي قول النبي ﷺ: «من أحيا أرضاً مواتاً فهي له» (٤٠٥) دليل على أن ملك الموات معتبر بالإحياء دون إذن الإمام.

والموات عند الشافعي: كل ما لم يكن عامراً ولا حريماً لعامر فهو موات، وإن كان متصلاً بعامر، وقال أبو حنيفة: الموات ما بعد من العامر، ولم يبلغه الماء. وقال أبو يوسف: الموات كل أرض إذا وقف على أديانها من العامر منادٍ بأعلى صوته لم يسمع أقرب الناس إليها في العامر، وهذان القولان يخرجان عن المعهود في اتصال العمارات، ويستوي في إحياء الموات جيرانه والأبعد، وقال مالك: جيرانه من أهل العامر أحق بإحيائه من الأبعد؛ وصفة الإحياء معتبرة بالعرف فيما يراد له الإحياء؛ لأن رسول الله ﷺ أطلق ذكره إحالة على العرف المعهود فيه؛ فإن أراد إحياء الموات للسكنى كان إحياءه بالبناء والتسقيف؛ لأنه أول كمال العمارة التي يمكن سكناها.

وإن أراد إحياءها للزراعة والغرس اعتبر فيه ثلاثة شروط: أحدها: جمع التراب المحيط بها حتى يصير حاجزاً بينها وبين غيرها. والثاني: سوق الماء إليها إن كانت ييساً، وحبسها عنها إن كانت بطائح؛ لأن إحياء اليبس

(٤٠٢) أبو يعلى الفراء: الأحكام السلطانية (ص: ١٩).

(٤٠٣) للإمامين الماوردي وأبي يعلى كتاباً باسم الأحكام السلطانية، تتشابه عبارتهما إلى حد كبير ما جعل الباحثين يقطعون أن أحدهما أفاد من الآخر، بيد أنهم اختلفوا في تحديد الأول منهما. انظر: مقدمة محمد حامد الفقي لكتاب أبي يعلى (ص: ١٨)، وخاتمة محقق كتاب الماوردي البغدادي (ص: ٣٤٠-٣٥٠).

(٤٠٤) أخرجه الإمام الطبراني في المعجم الكبير (٢٠ / ٤)، بلفظ: «إنما للمرء ما طابت به نفس إمامه»، في باب: الحاء، برقم: ٣٥٣٣، من حديث جنادة بن أبي أمية. والحديث فيه عمرو بن واقد وهو متروك. انظر: الهيثمي: مجمع الزوائد ومنبع الفوائد (٣٣١ / ٥).

(٤٠٥) الأبياري: التحقيق والبيان في شرح البرهان في أصول الفقه (٤٦ / ٢)، والحديث أخرجه الإمام أبو داود في سننه (١٧٨ / ٣)، بلفظ: «من أحيا أرضاً ميتة فهي له» في كتاب: الخراج والإمارة والفقه، باب: في إحياء الموات، برقم: ٣٠٧٣، من حديث سعيد بن زيد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، والحديث إسناده صحيح. انظر: ابن الملقن: البدر المنير (٧٦٦ / ٦).

بسوق الماء إليه، وإحياء البطائح بحبس الماء عنها، حتى يمكن زرعها وغرسها في الحالين. والثالث: حرثها: والحرث يجمع إثارة المعتدل وكسح المستعلي، وطم المنخفض، فإذا استكملت هذه الشروط الثلاثة كمل الإحياء وملك المحيي، وغلط بعض أصحاب الشافعي فقال: لا يملكه حتى يزرعه أو يغرسه، وهذا فاسد؛ لأنه بمنزلة السكنى التي لا تعتبر في تملك المسكون، فإن زارع عليها بعد الإحياء من قام بحرثها وزراعتها كان المحيي مالكا للأرض، والمثير مالكا للعمارة، فإن أراد مالك الأرض بيعها جاز، وإن أراد مالك العمارة بيعها فقد اختلف في جوازه، فقال أبو حنيفة: إن كان له إثارة جاز له بيعها، وإن لم يكن له إثارة لم يجر.

وقال مالك: يجوز له بيع العمارة على الأحوال كلها، ويجعل الأكار شريكاً في الأرض بعمارته، وقال الشافعي: لا يجوز له بيع العمارة بحال، إلا أن يكون له فيها أعيان قائمة كشجر أو زرع، فيجوز له بيع الأعيان دون الإثارة، وإذا تحجر على موات كان أحق بإحيائه من غيره، فإن تغلب عليه من أحياء كان المحيي أحق به من المتحجر، فإن أراد المتحجر على الأرض بيعها قبل إحيائها لم يجر -على الظاهر من مذهب الشافعي، وجوزه كثير من أصحابه؛ لأنه لما صار بالتحجير عليها أحق بها جاز له بيعها كالأملاك، فعلى هذا لو باعها فتغلب عليها في يد المشتري من أحيائها، فقد زعم ابن أبي هريرة من أصحاب الشافعي أن ثمنها لا يسقط عن المشتري لتلف ذلك في يده بعد قبضه.

وقال غيره من أصحابه القائلين بجواز بيعه: إن الثمن يسقط عنه؛ لأن قبضه لم يستقر، فأما إذا تحجر وساق الماء ولم يحرث فقد ملك الماء، وما جرى فيه من الموات وحرمه، ولم يملك ما سواه وإن كان به أحق، وجاز له بيع ما جرى فيه الماء. وفي جواز بيع ما سواه من المحجور ما قدمناه من الوجهين (٤٠٦).

المطلب الثاني: منهج فقهاء النظر الأصولي الكلي في السياسة الشرعية

استنبطنا من قبل تعريف السياسة الشرعية عند إمام الحرمين بأنها: معرفة الأحكام الشرعية التي طريقها النظر في الأمور الكلية المتعلقة بالأئمة التي تستبقي بها قواعد الإسلام طوعاً وكرهاً وتستصلح بها شؤون الرعية، وقلنا إن صفة الأمور الكلية أنها لا تؤخذ من آحاد المسائل والأحكام (٤٠٧).

وبناء عليه يمكن القول إن المصنفين وفق هذه الطريقة هم أهل النظر في أصول الفقه ومقاصد الشريعة الذين جروا على طريقة المتكلمين وشابهوا منهجهم في دراسة السياسة الشرعية من حيث تمييز القطعيات عن الظنيات، ومنع الاستدلال بالظني مع إمكان الاستدلال بالقطعي وأشبه ذلك من معالم طريقتهم كما سيأتي توضيحها إن شاء الله تعالى.

ومن سمي هذه الطريقة بطريقة الأصوليين إمام الحرمين وذلك أثناء بحثه مسألة تكرّر الجهاد حيث قال رحمته الله: "المختار عندي في هذا مسالك الأصوليين، وهم لم يروا التخصيص بالسنة، ولكن رأوا أن الجهاد دعوة

(٤٠٦) (الموارد: الأحكام السلطانية (ص: ٢٦٤-٢٦٥).

(٤٠٧) (الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٣٩٧)، نهاية المطلب في دراية المذهب (١٧/ ٣٩٥-٣٩٦).

قهريّة، فيجب إدامته على حسب الإمكان والإطاقة، حتى لا يبقى إلا مسلم أو مسلم، والذي ذكره الفقهاء محمول على ما يجري به العادة الوسط من طرفي العجز ونهاية الإمكان، والغالب أن الأموال والعدد لا تواتي لأكثر من تجهيز جند في كل صوب. والرجال إذا اصطلوا بنار القتال، ونالوا ونيل منهم، فلا يعودون هم ودواهم إلى الاستعداد التام إلا في مدة السنة، ومجالب الأموال جارية في الغالب على هذه المدة، فالوجه تنزيل كلام الفقهاء على ذلك" (٤٠٨).

وسمّاهم في موطن آخر بـ "أهل الإيالة" من الفقهاء، وتابعه على ذلك الإمام ابن الرفعة الشافعي (ت ٧١٠هـ / ١٣١٠م)؛ ففي مسألة الفصل بين خصومات أهل العهد إذا دخلوا ديار المسلمين فتصادموا بالسيوف قال الإمام: "ما ذهب إليه أهل الإيالة أن ذلك لا يسوغ؛ فإن السيوف إذا شهرت، خرج الأمر عن الضبط" (٤٠٩).

ومن معالم هذه الطريقة معالجتها مسائل السياسة الشرعية بطريق الاستقراء والتحليل بطريقة تنفذ إلى فلسفة التشريع، وتنهض بها مبادئه وأصوله، وتتحرى فيها مقاصده، وتعتمد فيها الموازنات، وهو ما من شأنه الارتقاء إلى أفق التشريع الواسع في رعاية المصالح ودرء المفسدات (٤١٠).

ويشكل هذا المنظور جوهر منهجية الاجتهاد التي "تنبثق عنها مداخل ذات درجة عالية من الضبط يمكن ممارستها في إطار البحوث والدراسات والسياسية" (٤١١).

وأشهر من صنف وفق هذه الطريقة هو إمام الحرمين في كتابه غياث الأمم في التياث الظلم، إلا أنه يمكن تعداد كل من الباقلاني، والغزالي، والقرافي، وكذلك ابن تيمية ضمن المصنفين على منهج النظر الكلي في السياسة الشرعية.

وتظهر هذه الطريقة في مصنفات الباقلاني في كتابه التمهيد ومناقب الأئمة الأربعة والغزالي في كتابه فضائح الباطنية.

وقد كررنا ذكرهما هنا رغم أننا ذكرناهما قبل قليل ضمن مصنفات المتكلمين لعظم تأثير الباقلاني في ولادة هذه الطريقة، وعظم تأثير الغزالي بما ذكره شيخه الجويني حتى إنه ليؤكد ينقل عبارته نفسها من الغياثي في المستظهر.

ولا يعني هذا تطابق الطريقتين فمن الفروق بينهما أن مصنفات المتكلمين تعالج مسائل السياسة الشرعية في ضوء العقائد الفاسدة للفرق المخالفة، في حين يعالجها الفقيه الأصولي وهي يغني التأصيل والتقعيد والتنظير.

(٤٠٨) المصدر السابق (١٧/٣٩٧).

(٤٠٩) المصدر السابق (١٢/٣٨٤)، وانظر: ابن الرفعة: كفاية النبي في شرح التبيين (١٧/١٣٣).

(٤١٠) فتحي الدين: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم (ص: ١٢-٢٦).

(٤١١) سيف الدين عبد الفتاح: النظرية السياسية من منظور حضاري إسلامي، منهجية التجديد السياسي وخبرة الواقع العربي المعاصر (ص: ١٦٣).

أما الإمام القراني فيظهر هذا المنهج في كتابه البديع الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، ورغم أنه معدود في كتب القضاء وأصوله إلا أن هناك اعتبار لعدّه كذلك ضمن كتب السياسة الشرعية من بعض الوجوه.

ومما ننقله عنه قوله: "الإمام نسبته إليهما -المفتي والقاضي- كنسبة الكل لجزئه والمركب لبعضه. فإن للإمام أن تقضي وأن يفتي كما تقدم، وله أن يفعل ما ليس بفتيا ولا قضاء كجمع الجيوش، وإنشاء الحروب، وحوز الأموال، وصرفها في مصارفها، وتولية الولاة، وقتل الطغاة. وهي أمور كثيرة يختص بها لا يشاركه فيها القاضي ولا المفتي. فكل إمام: قاض ومفت، والقاضي والمفتي لا يصدق عليهما وصف الإمامة الكبرى... القضاء يعتمد الحجاج، والفتيا تعتمد الأدلة، وأن تصرف الإمامة الزائد على هذين يعتمد المصلحة الراجحة أو الخالصة في حق الأمة، وهي غير الحجة والأدلة، وظهر أن الإمامة جزؤها القضاء والفتيا. ولهذا اشترط فيها من الشروط ما لم يشترط في القضاة والمفتين، من كونه قرشياً، عارفاً بتدبير المصالح وسياسة الخلق، إلى غير ذلك مما نص عليه العلماء في الإمامة شرطاً وكمالاً... الحاكم من حيث هو حاكم: ليس له إلا الإنشاء، وأما قوة التنفيذ فأمر زائد على كونه حاكماً، فقد يفوض إليه التنفيذ، وقد لا يندرج في ولايته، فصارت السلطنة العامة التي هي حقيقة الإمامة مباينة للحكم من حيث هو حكم. أما إمام لم تفوض إليه السياسة العامة فغير معقول إلا على سبيل إطلاق الإمامة عليه مجازاً، والكلام إنما هو في الحقائق" (٤١٢).

وبناء على هذا التفريق والتأصيل أوضح القراني الفروق بينها على النحو التالي: "ما فعله ﷺ بطريق الإمامة فلا يجوز لأحد الإقدام عليه إلا باذن إمام الوقت الحاضر لأنه ﷺ إنما فعله بطريق الإمامة، وما استباح إلا بإذنه، فكان ذلك شرعاً مقررًا، وما فعله ﷺ بطريق الحكم فلا يجوز لأحد أن يقدم عليه إلا بحكم الحاكم في الوقت الحاضر، وأما تصرفه ﷺ بالفتيا والرسالة والتبليغ، فذلك شرع يتقرر على الخلائق إلى يوم الدين، يلزمنا أن نتبع كل حكم مما بلغه إلينا عن ربه بسببه، من غير اعتبار حكم حاكم ولا إذن إمام" (٤١٣).

وأما ابن تيمية فيظهر التزامه هذه الطريقة في ظهور المنهج المقاصدي في رسالته السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، وكتابته منهاج السنة النبوية (٤١٤)؛ فرغم أن ابن تيمية لم يصرح بانتفاعه بالتراث السياسي لإمام الحرمين إلا أن تأثره في منهجه ظاهر.

ومن أمثلة ذلك قوله في رسالة السياسة الشرعية إن "المقصود الواجب بالولايات: إصلاح دين الخلق الذي متى فاتهم خسروا خسراً مبيناً، ولم ينفعهم ما نعموا به في الدنيا؛ وإصلاح ما لا يقوم الدين إلا به من أمر

(٤١٢) القراني: الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام (ص: ٤٦، ٥٦، ١٠٥).

(٤١٣) المصدر السابق (ص: ١٠٨).

(٤١٤) لمطالعة أثر مقاصد الشريعة في السياسة الشرعية عند ابن تيمية انظر: يوسف البدوي: مقاصد الشريعة عند ابن تيمية (ص: ٤٢٧-٤٣٥).

دنياهم" (٤١٥)، وقوله إن "الواجب في كل ولاية الأصلح بحسبها. فإذا تعين رجلان أحدهما أعظم أمانة والآخر أعظم قوة: قدم أنفعهما لتلك الولاية: وأقلهما ضرراً فيها" (٤١٦).

ومن أمثلتها قوله في منهاج السنة: "بعض أهل الكلام يقولون: إن الإمامة تنعقد ببيعة أربعة، كما قال بعضهم: تنعقد ببيعة اثنين، وقال بعضهم: تنعقد ببيعة واحد، فليست هذه أقوال أئمة السنة. بل الإمامة عندهم 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 ببيعة حصلت بها القدرة والسلطان صار إماماً" (٤١٧).

وهذه المقولات والاجتهادات هي عين ما نطق به إمام الحرمين من قبل (٤١٨).
وممن جرى على طريقة النظر الأصولي في السياسة الشرعية أحمد بن عبد الله بن حبش الصنعاني (ت ١٠٨٠هـ / ١٦٦٩م) من أئمة المذهب الزيدي في كتابه حديقة الغصون المياسة بأدلة أحكام السياسة.
ويقدم هذا الكتاب منهجاً جديداً في تناول الظاهرة السياسية، من خلال الربط بين علمي الأصول والسياسة، باعتبار علم الأصول اقتراب منهجي لدراسة الظاهرة السياسية.
ويقسم المصنف علم السياسة إلى خمسة ضروب: نبوية، وموضوعها الوحي، ومملوكية، وموضوعها حفظ الشريعة، وعامة، وموضوعها الرياسة على الجماعات، وخاصة، وموضوعها تدبير الأهل، وذاتية، وموضوعها تدبير النفس.
ثم تناول أدلة علم الأصول أصلاً أصلاً ودرس السياسة الشرعية من خلالها في خمسين غصناً ضمّنها كتابه (٤١٩).

ولمنهج النظر الأصولي في السياسة الشرعية معالم كثيرة سيأتي تفصيل القول فيها في الفصل القادم إن شاء الله تعالى أثناء تبيان معالم منهج إمام الحرمين.
كما أن هذا المنهج يفتح النافذة على كثير من الفوائد والثمار التي يمكن أن تعود على السياسة الشرعية، كتسديد النظر في النصوص السياسية، وضبط الاجتهاد السياسي وتقعيده وحفظه عن الانفلات من الأصول وتحصينه من الشذوذ بعيداً عن الاستغراق في الفروع الذي قد تضيع معه الكليات النازمة للنظر.
وتأسيساً على ذلك يمكن القول إن المنهج الأصولي هو الفيصل في التفرقة بين الاجتهاد والشذوذ، والحاكم على جميع الآراء في المجال السياسي.

(٤١٥) ابن تيمية: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية (ص: ١٥).

(٤١٦) المصدر السابق (ص: ٢١).

(٤١٧) ابن تيمية: منهاج السنة النبوية (١/ ٥٢٦).

(٤١٨) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٣٢٨، ٣١٨، ٢٥٠).

(٤١٩) نصر محمد عارف: في مصادر التراث السياسي الإسلامي (ص: ٢٠٥-٢٠٦).

وبناء على مباحث هذا العلم تتحدد درجات الأهلية في النظر في النصوص والأحكام والنوازل السياسية على طبقات ودرجات في مستويي الاجتهاد والتقليد (٤٢٠).

وهكذا فإن ملكة الاجتهاد السياسي وهي أحد شروط المجتهد في السياسة الشرعية لا يمكن أن تتحصل إلا برّي دائم من علوم الشريعة وفي مقدمتها علم أصول الفقه ومقاصد الشريعة (٤٢١). ومن خلال هذه الملكة تحفظ جزئيات التشريع وكلياته ولا تتصادم النصوص ومقاصدها، وبذلك تحفظ الشريعة عبر هذه المناهج الأصولية المنتظمة، وهي في هذا على الضد من مناهج الغرب في واقعنا المعاصر حيث تتنافر وتتصادم نظرياتها ومناهجها (٤٢٢).

ومن ثماره كذلك: تنوع الاجتهادات السياسية تبعاً لاختلاف المناهج والمسالك الأصولية (٤٢٣)، وتمكين الفقهاء من مقارنة الاجتهادات السياسية من خلال بيان أصولها ذلك أنها كانت تنقل وتحكى دون العناية بتبيان مآخذها، وتمكينهم من التفرع والتخريج السياسي على مذاهب الأئمة الماضين (٤٢٤)، ومن شأن ذلك حفظ الاجتهاد السياسي من التعصب المذموم، وترشيد الخلاف السياسي عبر ما يسوغ فيه الاختلاف وما لا يسوغ، ما يقوى فيه الخلاف وما يضعف، ما ينقض فيه الاجتهاد وما لا ينقض، ما يعتبر فيه الخلاف وما لا يعتبر، وفتح الباب لأهل الاختصاص لتمحيص تلك الاجتهادات وتنقيحها ونقدتها والاستدراك عليها. ومن بديع نظر إمام الحرمين دعوته لاختبار الفروع والمذاهب بالأصول، وطرح ما يتخلف عن الوفاء بالأصول.

يقول إمام الحرمين: "الأصول لا تصح على الفروع فإن تخلفت مسألة فلتمتحن بحقيقة الأصول فإن لم تصح فلتطرح" (٤٢٥)، ويقول: "المذاهب تمتحن بأصولها فإن الفروع تستد باستدادهما وتعوج باعوجاجها" (٤٢٦).

وكما تتبدى آثار الاختلاف الأصولي في النظر السياسي فكذا تتبدى آثار الاتفاق الأصولي فيه، وأثر الاتفاق يناظر في الأهمية أثر الخلاف بل يتفوق عليه وهو في نظرنا كان أهم مقاصد الإمام الجويني في فريدته

(٤٢٠) انظر: محمد حسن هيتو: الاجتهاد وطبقات مجتهدى الشافعية (ص: ١٣-١٦)، وانظر كذلك: وائل الحلاق: السلطة المذهبية، التقليد والتجديد في الفقه الإسلامي (ص: ١٦).

(٤٢١) انظر: عبد الله بن بيه: مشاهد من المقاصد (ص: ١٥١-١٥٢).

(٤٢٢) انظر: مسفر القحطاني: سؤالات في المنهج، مقاربات أصولية وفكرية لإشكالاتنا المعاصرة (ص: ١٧-٢٥).

(٤٢٣) مما يقوى هذه الفكرة أن معظم الاجتهادات في السياسة الشرعية تقوم على الظن لا على القطع.

(٤٢٤) انظر: زكي الدين شعبان: أصول الفقه الإسلامي (ص: ٥، ١٦).

(٤٢٥) الجويني: البرهان في أصول الفقه (٢/ ١٠٨٦-١٠٨٧).

(٤٢٦) المصدر السابق (٢/ ١١٤٨).

الغياثي، بل إنه في كتاب البرهان كان كثيراً حريصاً على توهين الخلاف في بعض المسائل والتشكيك في صدق النسبة لهم وتوجيه أقوالهم وتحرير محل النزاع بشكل دقيق بما يقلل الخلاف إلى أقصى مدى. ومن ثماره أيضاً: إثراء المباحث والمسائل الأصولية بالفروع والأمثلة السياسية، ومن شأن ذلك تقريب المعارف الأصولية، وإفساح المجال لتأثير علم الأصول في المجال السياسي.

وقد تنبه طه عبد الرحمن إلى أن الاشتغال بعلم الأصول يفتح الباب واسعاً أمام المشاركة في تنمية الرصيد العلمي العالمي لاشتماله على نظريات تستوعب الحجاج التي تتأسس على المناظرة، والتداول التي تتأسس على التداول^(٤٢٧)، وهما شديدا الصلة بالمجال السياسي.

ومن فوائده أيضاً: لفت الأنظار إلى العديد من الأصول الشرعية التي ترضى الواقع والمتوقع وتحفظ المصالح المتغيرة زماناً ومكاناً وأحوالاً، وذلك مثل العرف والاستصلاح وسد الذرائع، وهو ما يمنح هذا الفقه مرونة كبيرة في مجال مواكبة التغيرات والتطورات^(٤٢٨).

ومن شأن هذه الثمار بمجموعها إحياء وتحديد علم السياسة الشرعية.

(٤٢٧) طه عبد الرحمن: سؤال المنهج، في أفق التأسيس لنموذج فكري جديد (ص: ٢٦٨).

(٤٢٨) انظر وفاء سياسة التشريع بمصالح العباد في: يوسف القرضاوي: السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها (ص: ٢٦٢-٢٦٦)، عبد الرحمن تاج: السياسة الشرعية والفقه الإسلامي (ص: ٥١-٧١)، عبد المتعال عطوة: المدخل إلى السياسة الشرعية (ص: ١١٠-١١٧)، وانظر شهادة وائل حلاق في فصل استجابة أصول الفقه لفقه المجتمع في كتابه: تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام، مقدمة في أصول الفقه السني (ص: ٢١٣-٢٦٣).

الفصل الرابع: منهج الإمام الجويني في النظر والتصنيف في السياسة الشرعية

لم يرتض إمام الحرمين طريقة الفقهاء الفروعيين كما أسلفنا قبل قليل، ودعا لنظر واجتهاد جديد في السياسة الشرعية، يقوم على اعتماد المنهج الأصولي واستعمال النظر الكلي في السياسة الشرعية^(٤٢٩). وسبق أن نقلنا تسمية إمام الحرمين لهذه الطريقة بطريقة الأصوليين في مقابل طريقة الفقهاء الفروعيين وذلك في مسألة تكرار قتال الكفار حيث جعل فقهاء الأصوليين مدار الأمر على الإمكان في حين حدده فقهاء الفروع بالمرة في كل سنة^(٤٣٠).

بل إنه في مواطن كثيرة يصرح باتصال بعض الفروع بالمجال السياسي؛ فإما أن يحيل على كتابه الغيائي إذا كان قد تناول المسألة، وإما أن يشير لمدخل النظر الكلي في المسألة، وإما أن يجمل القول فيها دون الولوج إلى التفاصيل^(٤٣١).

ففي مسألة نفقة اللقيط إذا لم يكن معه مال حيث جعل الإمام نفقته على أهل اليسار من المسلمين إذا لم يكن في بيت المال مال ولم يتمكن الإمام من الاستدانة، ومما قاله في هذه المسألة: "مضمون هذا الكلام الآن يتصل بطرف من الإيالة، وقلما يخوض الفقهاء فيها، فيسلمون عن خبط"^(٤٣٢).

وفي مسألة سفر المودع من غير ضرورة ولا حاجة وإرادته تسليم الوديعة للحاكم عقّب الإمام بقوله: "هذا مما اختلف فيه العلماء المتكلمون في أحكام الإيالات -والشريعة بحاجة إليها، وليس للفقهاء اعتناء بها- فمنهم من قال: يجب على الحاكم ذلك؛ على أصل وجوب الإعانة وهو من أقطاب الإيالة. والثاني -لا يجب ذلك؛ إذ لا حاجة، والقيام بمآرب الخلق غير ممكن. ولا خلاف أن المودع لو أراد رفع اليد عن الوديعة وتسليمها إلى الحاكم، لم يجب على الحاكم قبولها منه، مع استدامة الإقامة. هذا القدر كاف، ولا نتعدها فنقع في دقائق أحكام الإيالة"^(٤٣٣).

وكذا فعل الإمام في مسألة التصرف في أملاك الغائبين على وجه المصلحة فقال: "ليس يخلو بيع الوالي من غير استحقاق حق على الغائب فيما لا يجوز بيعه عليه بحضرته عن خلاف العلماء الناظرين في الإيالات، ولم أر للفقهاء اعتناء بتفصيل ذلك"^(٤٣٤).

(٤٢٩) من المستشرقين التي تناولوا معظم مناهج النظر في التراث السياسي الإسلامي المستشرق الألماني روزنتال لكنه مع ذلك تجاهل التجديد المنهجي عند إمام الحرمين. انظر كتابه:

Rosenthal, ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi, çev. Ali Caksu, İz Yayıncılık, İstanbul, 1996.

(٤٣٠) الجويني: تحاية المطلب في دراية المذهب (١٧ / ٣٩٧).

(٤٣١) المصدر السابق (٤ / ٤١٠).

(٤٣٢) المصدر السابق (٨ / ٥٠٩).

(٤٣٣) المصدر السابق (١١ / ٣٧٨).

(٤٣٤) المصدر السابق (١١ / ٤٤٤).

وهكذا وبحسب ما نقلناه يعلن إمام الحرمين مفارقتة منهج الفقهاء الفروعيين في المسائل المتصلة بالإيالة بل إن مفارقتة لم تخلُ من الانتقاد والتهوين.

ونظراً إلى أن المعرفة وحصول اليقين أو غلبة الظن بها تتوقف على منهج البحث ونظريته خاصة في المجال السياسي لتقلبها وتعقيدها فتستعصي على الناظر فيها إلا من خلال وسائط هي المناهج والمفاهيم والنظريات^(٤٣٥) فإنه يمكن القول إن منهج النظر الأصولي هو الأحق والأجدر بوصف المنهج، وهذا لا يرفع وصف المنهج عن المناهج السابقة لكنه يشير إلى خصيصة زائدة لمنهج النظر الكلي إذ علم الأصول هو علم منهج فانضاف إليه.

وإذا كان التراث الإسلامي متشعباً من علوم الآلة^(٤٣٦) فإن منهج النظر الكلي هو الأكثر تشعباً بين هاتيك المناهج.

وتعدّ محاولة إمام الحرمين الجويني في كتاب الغيائي أعمق محاولة في التاريخ الإسلامي في التوصل بمنهج النظر الكلي في تدوين نظرية سياسية متكاملة مبنية على علم أصول الفقه ومقاصد الشريعة، ولذا يستحق الإمام وصف رائد النظر الكلي في السياسة الشرعية.

وقد سبق أن وصفنا صنيع الإمام في كتاب البرهان بالتجديد في علم الأصول، وهنا نصف صنيعه في الغيائي بالتجديد كذلك.

والإمام نفسه يؤكد انتهازه إلى تحديد علم السياسة الشرعية فهو القائل: "لو ذهبت أذكر المقالات وأستقصيها، وأنسبها إلى قائلها وأعزها، لحفت خصلتين: إحداهما: خصلة أحاذرها في مصنفاتي وأتقيها، وتعافها نفسي الأبية وتحتويها، وهي سرد فصل منقول، عن كلام المتقدمين مقول.

وهذا عندي يتنزل منزلة الاختزال والانتحال، والتشيع بعلم الأوائل، والإغارة على مصنفات الأفاضل، وحق على كل من تتقاضاه قريحته تأليفاً، وجمعاً، وترصيفاً، أن يجعل مضمون كتابه أمراً لا يلفى في مجموع، وغرضاً لا يصادف في تصنيف، ثم إن لم يجد بداً من ذكرها أتى به في معرض التذرع والتطلع إلى ما هو المقصود والمعمود"^(٤٣٧).

وفيما يأتي سنحاول بيان ملامح هذا التجديد وآفاقه من خلال بيان معالم منهجه في النظر الكلي، والفرق المنهجي بين طريقته وطريقة الفقهاء الفروعيين.

(٤٣٥) سلمان بونعمان: إشكالات المنهج وسؤال النموذج المعرفي في العلوم الاجتماعية والإنسانية (ص: ١٣)، بحث منشور ضمن كتاب جماعي بعنوان:

أسئلة المنهج في العلوم الاجتماعية والإنسانية لمجموعة من المؤلفين، تحرير وإشراف سلمان بونعمان.

(٤٣٦) طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث (ص: ٨٧).

(٤٣٧) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٣١٥).

المبحث الأول: معالم منهج النظر الكلي في السياسة الشرعية عند إمام الحرمين

تكاد تنحصر معالم هذا المنهج في أمرين: أحدهما: اعتماد طريقة المتكلمين في التصنيف شكلاً ومضموناً، والثاني: بناء السياسة الشرعية على مقاصد الشريعة عامة ومقاصد السياسة الشرعية خاصة. ونظراً لإفراد بناء السياسة الشرعية على مقاصد الشريعة في فصل خاص في نهاية الدراسة فسوف نقصر الحديث هنا على الأمر الأول على أن نشير له إجمالاً في ثنايا المطلب الثاني المخصص لدراسة المعالم من حيث المضمون.

المطلب الأول: معالم منهج النظر الكلي في السياسة الشرعية عند إمام الحرمين من حيث الشكل

أولاً: حسن الترتيب والتبويب واستعمال منهجية التقسيم:

المعلم الأول من معالم منهج النظر الكلي كما تمثل في كتاب الغياثي لإمام الحرمين هو حسن الترتيب والتبويب واعتماد طريقة المناطق في التقسيم والحصر؛ فالناظر في الكتاب يلفت نظره ترتيب الكتاب على ثلاثة أركان مرتبة موضوعياً حيث خصص الركن الأول للإمامة وأحكامها، والثاني لذكر أحكامها حال خلو الدنيا من الأئمة، والثالث: حال خلو الدنيا من حملة الشريعة، كما أنها مرتبة زمانياً حيث إن الإمام استشرف هذا الترتيب الزماني لما يتعلق بالإمامة والشريعة أصولها وتفصيلها.

والأبواب والفصول التي تشتمل عليها هذه الأركان مقسمة ومرتبة كذلك، ولأضرب مثلاً بالركن الثالث فقد جعله الإمام على مراتب أربعة: الأولى: في حال توافر المجتهدين، والثانية: في حال فقدانهم مع توافر نقلة المذاهب، والثالثة: في حال فقدان المجتهدين ونقل المذاهب مع بقاء أصول الشريعة، والرابعة: في حال فقدان أصول الشريعة.

وفي داخل كل باب وفصل يقوم الإمام بتقسيم المسائل وترتيبها، فالوظائف المنوطة بالأئمة مثلاً مقسمة إلى دينية ودنيوية، والدنيوية مقسمة إلى حفظ ما حصل، وطلب ما لم يحصل (٤٣٨)، وهو تقسيم حاصر كما هو ظاهر، ومثل ذلك الاستيلاء على الإمامة، فقد تحصل من الصالح لها، وقد لا تحصل منه، والصالح لها قد يكون وحيد عصره في الصلاحية، وقد يشاركه غيره فيها (٤٣٩)، وهكذا.

بل إنه في داخل كل مسألة يقوم بتقسيم الكتاب بحسب اعتبارات منهجية؛ فانحزام صفات الأئمة كما ورد في مطلع الركن الثاني فرضها إمام الحرمين على التدرج فبدأ بأقلها غناء وهو النسب القرشي، ثم أخذ يرقى إلى ما يعظم وقعه وتشتد الحاجة إليه ليلبغ أقصاها بشرط الكفاية (٤٤٠).

(٤٣٨) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٣٢٨، ٣٤٠).

(٤٣٩) المصدر السابق (ص: ٤٢١).

(٤٤٠) المصدر السابق (ص: ٤١٥).

وقد ترك هذا المنهج في التقسيم أثره البالغ في اجتهاد إمام الحرمين في السياسة الشرعية؛ فالإثبات الإمامة طريقان: النص والاختيار^(٤٤١). وصدور الفسق من الإمام إما أن يكون قبل العقد له، وإما أن يكون بعد العقد له، وإذا وقع بعد العقد فإما أن يكون نادراً وإما أن يكون متواصلاً^(٤٤٢)، وكذا فرض الضرائب على الأغنياء إذا فرغ بيت المال منه تعتوره ثلاثة أحوال مرتبة: أن يبطأ الكفار بلاد المسلمين، والثانية: أن لا يدخلوها ولكن إذا لم نصادف المال فسوف يجر ذلك خلافاً وفتقاً في جيش المسلمين، والثالث: أن تُقَدَّر حاجة الجيش إلى مزيد من الأهبة بالأموال حتى لا ينقطعوا عن الجهاد^(٤٤٣).

وقد ذكر إمام الحرمين اعتماده منهجية التقسيم والترتيب التي اشتهر بها المتكلمون عامة وشيخاه أبو منصور البغدادي (ت ٤٢٩هـ / ١٠٣٨م) والفيقي الفوري (ت ٤٦١هـ / ١٠٦٩م) خاصة، ومن تصريحاته في توضيح هذا المنهج قوله: "نحن بعون الله تعالى لا نقصر في التقريب، وتحسين الترتيب، والنظم البديع العجيب، فذو البيان من إذا تبدد المقصد وانتشر، لأم الأطراف وضم النشر، وإذا ضاق نطاق النطق، استطال بعذبة لسانه، وعبر عن غاية المقصود بأدنى بيانه"^(٤٤٤)، وكذا قوله في مسألة وظائف الإمام في الأمور الدنيوية: "أما ما يتعلق بالأئمة من أحكام الدنيا فنقدم فيه أولاً ترتيباً ضابطاً يطلع على غرض كلي، ويفيد الناظر العلم بالخصائص المتعلقة بالأئمة، ثم نخوض في إيضاح الأقسام على حسب ما يقتضيه هذا الكتاب"^(٤٤٥).

وكلماً تعذر الحصر على الإمام صرح بذلك فمن ذلك قوله في أخذ الأموال حال خلو بيت المال: "ما ذكرناه ليس حصراً وضبطاً في المقال، ولكننا جئنا به ضرباً للأمثال"^(٤٤٦)، وقوله في جهات النظر إنها لا يحويها حصر^(٤٤٧).

كما قضى إمام الحرمين العجب من صنيعة في مسألة إثبات الإمامة بالاختيار بعد إثباته أصل الإجماع لإثباتها به فقال: "لينظر الموفق اللبيب إلى هذا الترتيب العجيب: قدمنا وجه الإشكال، وضيق المجال في صيغة سؤال، ثم افتتحنا في إثبات الإجماع قاعدة لم نسبق إليها، ولم نرحم عليها، ثم لم نبذ المقصود دفعة واحدة، هجوماً في إثبات الإجماع، بل رأينا أن نجعل المسالك إلى مدارك الحق ووظائف مرتبة ونجوماً، واشتملت

(٤٤١) المصدر السابق (ص: ٢٢١).

(٤٤٢) المصدر السابق (ص: ٢٧٥).

(٤٤٣) المصدر السابق (ص: ٣٧٨).

(٤٤٤) المصدر السابق (ص: ٣٣٧-٣٣٨)، وانظر ما ساقه أهل السير في تميز الفوري والبغدادي في حسن التقسيم والترتيب في: ابن قاضي شهاب: طبقات الشافعية (١/ ٢٩٣، ٢٩٤).

(٤٤٥) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٣٤٠).

(٤٤٦) المصدر السابق (ص: ٣٨٧).

(٤٤٧) المصدر السابق (ص: ٤٨٦).

الأسئلة المدرجة في أثناء الكلام على الانتهاء إلى معاصات الإشكال، وانطوت طرق الانفصال على إيضاح الحق في صيغة هي السحر الحلال، ثم لما فضضنا ختام كل مبهم مجمل، نصصنا على الغرض وطبقنا المفصل "(٤٤٨)".

والتقسيم الذي يبغيه إمام الحرمين هو التقسيم الكلي إذ هو اللائق بطريقة إمام الحرمين أما التقسيم الجزئي فقد أحال فيه على الفقهاء، ويظهر هذا في بيان الإمام لمصارف الأموال وتعقيبه على إجماله بقوله: "غرضنا الاكتفاء بترجم كلية في التقاسيم، والفقهاء يستقلون بإيضاح التفاصيل" (٤٤٩).

وتفاعلاً مع طريقة المتكلمين في التقسيم كان إمام الحرمين يسترسل أحياناً مع التقسيمات العقلية فقد قسم الركن الثاني إلى ثلاثة أحوال، آخرها: خلو الزمان عن وإل بنفسه أو متولٍ بغيره، بيد أنه استدرك على هذا التقسيم العقلي قائلاً: "التصوير في هذا عسر؛ فإنه يبعد عرو الدهر عن عارف بمسالك السياسة... ولكن قد يسهل تقدير ما نبغيه، بأن يفرض ذو الكفاية والدراية مضطهداً مهضوماً، منكوباً بعسر الزمان مصدوماً، محلاً عن ورد النيل محروماً" (٤٥٠).

وقد تفرع عن هذا المعلم معالم تفصيلية عديدة ومن ذلك اتباع إمام الحرمين طريقة المتكلمين بالإجمال ثم إتباعه بالتفصيل، وقد أشار إلى منهجيته هذه في قوله: "أما إيضاح ما عليه فأذكر فيه لفظاً وجيزاً محيطاً بالمعنى، حاوياً للغرض والمغزى، ثم أندفع بعد الإيجاز والضبط في طرق من البسط" (٤٥١).

وحسن الترتيب والتقسيم وحده لا يكفي لو صم الكتاب بحسن بنائه ما لم يكن مبنياً على جذوره وأصوله، ولذا عاب على الماوردي منهجه على الرغم من وصم كتابه بأنه مرتب الأبواب فقال فيه وفي مصنفه الأحكام السلطانية: "أحسن ما فيه ترتيب أبواب، وذكر تقاسيم وألقاب، ثم ليس لتقاسيمه صدر عن دراية وهداية إلى درك منشأ الأقسام عن قواعدها وأصولها" (٤٥٢).

ثانياً: العناية بوضع الحدود والتعريفات وبنائها على منهجية السبر والتقسيم:

المعلم الثاني هو العناية بالحدود ورغم أن هذا لم يظهر في كتاب الغياثي كما يظهر في المصنفات الأخرى لإمام الحرمين خاصة الأصولية إلا أنه لم يخلُ كذلك منها، فقد ابتدأ الباب الأول من الركن الأول بمعنى الإمامة وعرفها بأنها "رياسة تامة، وزعامة عامة، تتعلق بالخاصة والعامة، في مهمات الدين والدنيا" (٤٥٣)، كما بذل

(٤٤٨) المصدر السابق (ص: ٢٣٩).

(٤٤٩) المصدر السابق (ص: ٣٧٠).

(٤٥٠) المصدر السابق (ص: ٤٦٦).

(٤٥١) المصدر السابق (ص: ٤٥٩).

(٤٥٢) المصدر السابق (ص: ٣٤٣).

(٤٥٣) المصدر السابق (ص: ٢١٧).

جهده في تعريف الحاجة مستعملاً طريقة السبر والتقسيم فلا يزال ينفي بعض ما قد يرد إلى الأذهان حتى يقف على حقيقتها المجردة وإن لم يعبر عنها بحد تام أو ناقص.

يقول إمام الحرمين: "الحاجة لفظة مبهمة لا يضبط فيها قول، والمقدار الذي بان أن الضرورة وخوف الروح ليس مشروطاً فيما نحن فيه، كما يشترط في تفاصيل الشرع في الأحاد في إباحة الميتة، وطعام الغير... لسنا نعني بالحاجة تشوف الناس إلى الطعام، وتشوقها إليه، فرب مشته لشيء لا يضره الانعكاف عنه فلا معتبر بالتشهي والتشوف، فالمرعي إذا دفع الضرر، واستمرار الناس على ما يقيم قواهم، وربما يستبان الشيء بذكر نقيضه... فقد ذكرنا الحاجة، وهي مبهمة فاقطعنا من الإبهام التشوف والتشهي المحض من غير فرض ضرر من الانكفاف، ومما نقطعه أن الانكفاف عن الطعام قد لا يستعقب ضعفاً ووهناً حاجزاً عن التقلب في الحال، ولكن إذا تكرر الصبر على ذلك الحد من الجوع، أوثرت ضعفاً، فلا نكلف هذا الضرب من الامتناع" (٤٥٤).

وتجدر الإشارة إلى أن إمام الحرمين يرفض الالتزام الحرفي بنظرية الحد عند المناطقة إذا تعذر التزامها أو لم تحقق مقصدها من البيان والإيضاح، ففي معرض التنظير والتأصيل لنظرية الحد قال إمام الحرمين: "ليس كل شيء محدوداً" (٤٥٥)، وقال: "ليس كل من يدرك حقيقة شيء تنتظم له عبارة عن حده ولو فرضنا رفض اللغات ودروس العبارات لاستقلت العقول بدرك المعقولات وإيضاح ذلك بالمثال أن ذا العقل يدرك حقيقة رائحة المسك ولو رام أن يصوغ عبارة عنها لم يجدها" (٤٥٦)، وقال: "الغرض من الحد الإشعار بالحقيقة" (٤٥٧). وقد نبه إلى منهجه القائم على السبر والتقسيم في الحد والتعريف فقال في مطلع كتاب البرهان: "حق على كل من يحاول الخوض في فن من فنون العلوم أن يحيط بالمقصود منه وبالمواد التي منها يستمد ذلك الفن وبحقيقته وفنه وحده إن أمكنت عبارة سديدة على صناعة الحد وإن عسر فعله أن يحاول الدرك بمسلك التقاسيم" (٤٥٨)، وحينما عرف العلم سلك هذا المسلك فقال: "الرأي السديد عندنا أن نتوصل إلى درك حقيقة العلم بمباحثة نبغي بها ميز مطلوبنا مما ليس منه فإذا انتفضت الحواشي وضاق موضع النظر حاولنا مصادفة المقصد جهداً" (٤٥٩).

وفي معرض التنزيل على مفهوم الحاجة قال: "ليس من الممكن أن تأتي بعبارة عن الحاجة نضبطها ضبط التخصيص والتمييز حتى تتميز تميز المسميات والمتلقبات، بذكر أسمائها وألقابها، ولكن أقصى الإمكان في

(٤٥٤) المصدر السابق (ص: ٥٣٢).

(٤٥٥) الجويني: البرهان في أصول الفقه (١/ ١١٩).

(٤٥٦) المصدر السابق (١/ ١٢٠).

(٤٥٧) المصدر السابق (١/ ١١٩).

(٤٥٨) المصدر السابق (١/ ٨٣).

(٤٥٩) المصدر السابق (١/ ١١٩-١٢٠).

ذلك من البيان تقريب وحسن ترتيب، ينبه على الغرض^(٤٦٠)، وأضاف: "مما يضطر محاول البيان إليه أنه قد يتمكن من التنصيص على ما يبغيه بعبارة رشيقة، تشعر بالحقيقة، والحد الذي يميز المحدود عما عداه، وربما لا يصادف عبارة ناصة، فتقتضي الحالة أن يقتطع عما يريد تمييزه ما ليس منه، نفياً وإثباتاً، فلا يزال يلقط أطراف الكلام ويطويها حتى يفضي بالتفصيل إلى الغرض المقصود. وهذا سبيلنا فيما دفعنا إليه"^(٤٦١).

ثالثاً: انتحاء التجريد والتقعيد في تقرير أحكام السياسة الشرعية:

كتاب الغياثي ثري جداً بالقواعد والضوابط والكليات الأصولية والفقهية والسياسية التي تفرقت في كتابه، بل إن هذا هو دأبه في كتبه جميعاً، وهذا مما امتاز به إمام الحرمين عن غيره ممن صنف في السياسة الشرعية^(٤٦٢).

فمن القواعد الأصولية والمنطقية الواردة في كتابه ما يأتي: "الحاجة في حق الناس كافة تنزل منزلة الضرورة في حق الواحد المضطر"، "الارتواء من العربية هو الذريعة إلى مدارك الشريعة"، "المستفتي يتعين عليه ضرب من النظر في تعيين المفتي الذي يقلده ويعتمده"، "مآخذ الشريعة مضبوطة محصورة"، "لكل زمان رسمه وحكمه"، "ما أدى إلى التسلسل فهو في وضعه لا يتحصل"^(٤٦٣).

ومن القواعد الفقهية الواردة في كتابه: "الدفع أهون من الرفع"، "السلطان ولي من لا ولي له"، "معظم فروض الكفايات مما لا يتخصص بإقامتها الأئمة"، "ليس من شرط الاستقلال بدفع مهمات إمكان دفع سائرهما"، "الذي يعسر دفعه ورده ومنعه لا يمنع وجوب دراء ما يسهل درؤه"، "تتحتّم متابعة الإمام في المجتهدات المظنونيات"، "منع المبادي أهون من قطع التماضي"، "القيام بما هو من فروض الكفايات أخرى بإحراز الدرجات وأعلى في فنون القربات من فرائض الأعيان"^(٤٦٤).

ومن القواعد والضوابط التي تنتظم باب السياسة الشرعية في إطار مقاصد الشريعة ما يأتي: "الإمام نائب عن المسلمين أجمعين"، "الغرض من نصب الإمام استصلاح الأمة"، "الركن الأعظم في الإيالة البداية بالأهم فالأهم"، "المتعلق بالأئمة الأمور الكلية"، "الأمور في الولايات إذا لم تؤخذ من مبادئها جرت أموراً يعسر تداركها عند تماضيها"، "كل ما يناقض صفة مرعية في الإمامة ويتضمن انتفاءها، فهو مؤثر في الخلع والانحلاع، وهذا لا محالة معتبر الباب"، "عقد الإمامة لازم، لا اختيار في حله من غير سبب يقتضيه"، "الشوكة معتبرة

(٤٦٠) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٥٣٢).

(٤٦١) المصدر السابق (ص: ٥٣٢).

(٤٦٢) ، ومن جمع هذه القواعد والكليات عمر أنور الزيداني في كتابه: السياسة الشرعية عند الجويني قواعدها ومقاصدها (ص: ٣١٩-٤٠٢)، ومحمد طه

التميمي في كتابه كليات الغياثي (ص: ١٣-٤٠).

(٤٦٣) انظرها على الترتيب في غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٥٣١، ٤٧٨، ٤٨٣، ٤٩٧، ٣٧٧، ٣٩١).

(٤٦٤) انظرها على الترتيب في المصدر السابق (ص: ٣٨٠، ٤٦٨، ٣٤٦، ٤٤٥، ٣٢٩، ٤٤٨).

في الخلع والعقد"، "ما كان من العبادات شعاراً ظاهراً تعلق به نظر الإمام"، "تولية العهد لا تثبت ما لم يقبل المعهود إليه العهد"، "الخلع إلى من إليه العقد" (٤٦٥).

بل إن الكتاب ثري كذلك بتقييد السنن الاجتماعية والعمرانية والسياسية ومن ذلك هذه المجموعة: "من قنع بالدعوى ضاع زمانه"، "صاحب الاستبداد لا يأمن الحيد عن سنن السداد"، "معظم الخبال والاختلال يتطرق إلى الاحوال من اضطراب الآراء"، "الأمن والعافية قاعدتا النعم كلها"، "لو يؤاخذ الإمام الناس في هفواتهم لم يزل دائباً في عقوباتهم"، "الحفظ باللحظ بعد اللحظ" (٤٦٦).

رابعاً: الإحالة على كتب المذاهب حين مشاركة مسائل الفروع:

من المعالم التي امتاز بها إمام الحرمين إحالته على كتب المذاهب الفقهية كلما شارف المسائل التفصيلية التي اعتنى بها الفقهاء في كتبهم، وكان الولوج في هذه المسائل حين مشارفتها أحد أبرز انتقادات إمام الحرمين للإمام الماوردي كما مضى.

ولأن مقام التأصيل يغاير مقام التفریع أوضح إمام الحرمين هذا المعلم الهام من معالم طريقته فقال ﷺ: "إنما غرضي من وضع هذا الكتاب، وتبويب هذه الأبواب، تحقيق الإيالات الكلية، وذكر ما لها من موجب وقضية، وهذه مسالك لا أبارى في حقائقها ولا أجازى في مضايقتها" (٤٦٧)، وقال: "متى انتهى مساق الكلام إلى أحكام نظمها أقوام، أحلتها على أربابها وعزيتها إلى كتابها" (٤٦٨)، وقال: "إن تعلقت أطراف الكلام بأحكام فقهية، أحلناها على كتب الفقه، فإننا لم نخض في تأليف هذا وغرضنا تفاصيل الأحكام؛ وإنما حاولنا تمهيد الإيالات الكلية. ثم كتب الفقه عتيدة لمن أرادها" (٤٦٩).

وقد التزم ذلك في كتابه فأحال على كتب عديدة مثل الحدود والبغاة والردة والتعزيرات والسير والفيء والغنيمة ومصارف الأموال وأدب القضاء وفصل الخصومات وغيرها (٤٧٠).

خامساً: اتباع طريقة الجدل الأصولي والكلامي في الاعتراض على المخالفين وإيراد حججهم واعتراضاتهم والرد عليها:

كثرت في كتاب الغياث الاعتراضات على الخصوم والمخالفين وإيراد اعتراضاتهم والرد عليها على سَنَن علم الجدل الذي اشتهر به الأصوليون، ومن أمثلته قول الإمام في الرد على الإمامية: "الذي يقتضيه الترتيب إيضاح الرد على أصحاب النص، ثم اتباع ما عدها من الآراء بالتنقيير والفحص؛ فنقول: النص الذي ادعيتموه،

(٤٦٥) انظرها على الترتيب في غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٣٢٥، ٣١٧، ٢٧٨، ٣٢٨، ٣٨١، ٢٧٠، ٢٩١، ٢٩١، ٣٣٨، ٢٩٦، ٢٩٠).

(٤٦٦) انظرها على الترتيب في: المصدر السابق (ص: ٢٠٢، ٢٦١-٢٦٢، ٢٦٣، ٣٤٨، ٣٥٢، ٣٩٥).

(٤٦٧) المصدر السابق (ص: ٢٧٥).

(٤٦٨) المصدر السابق (ص: ٣٨٤).

(٤٦٩) المصدر السابق (ص: ٣٤٣).

(٤٧٠) انظرها بالترتيب في المصدر السابق (ص: ٣٣٠، ٣٤٢، ٣٤٦، ٣٤٨، ٣٥١، ٣٦٨).

ونظمتهم به عقودكم، وربطتم به مقصودكم، بلغكم استفاضة وتواترا، من جمع لا يجوز منهم في مستقر العادات، ومستمر الأوقات، التواطؤ على الكذب؟ أم تناقله معينون من النقلة؟ واستبد به مخصوصون من الحملة؟. فإن زعموا أنه منقول تواترا على الشرائط المذكورة في الاستفاضة أولا، ووسطا، وآخرا، فقد ادعوا عظمة في مجاهدة البدائيه والضرورات، وانتهوا من البهت والعناد إلى منتهى الغايات.

وقيل لهم: كيف اختصاصتم وأنتم الأذلون الأقلون بهذا الخبر دون مخالفكم، وكيف انحصر هذا النبأ فيكم، مع استواء الكافة في بذل كنه المجهود، في الطلب والتشمير، والتناهي في ابتغاء المقصود، واجتناب التقصير؟ ولو ساغ اختصاص قيام أقوام بدرك خبر شائع، مستفيض ذائع، لجاز أن يختص بالعلم بأن في الأقاليم بلدة تسمى بغداد طوائف مخصوصون، مع تماثل الكافة في البحث عن المسالك، والأقاليم والممالك.

وهم ينكرون على من يزعم أنه ﷺ نص على أبي بكر نصا منتشرا في الأقطار، مطبقا للخطط والديار؟. ولسنا نذكر ذلك للاختيار والإيثار، ولكن المذاهب الفاسدة، والمطالب الحائدة، إذا تعارضت تناقضت، وترافضت، وبقي الحق المبين، والمنهج المتين، أبلغ لائحا لأهل الاسترشاد، وطاحت مسالك العناد.

وإن زعموا أن النص نقله آحاد، استبان على الارتجال والبدية خزيهم، واستوى إثباتهم ونفيهم، فإن الآحاد لا يعصمون عن الزلل، بل يتعرضون لإمكان الخطأ والخطل، فنقلهم لا يقتضي العلم بالمخبر عنه قطعا. فليت شعري كيف علموا النص على القطع مع تجويز خطأ ناقله، وترجيح الظنون في حامله؟، ثم لا يسلمون عن معارضتهم بنقيض ما اتخذوه معتصمهم من ادعاء النص على أبي بكر، أو العباس وغيرهما رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ. فقد انحلت شكائهم، ووضحت أكاذيبهم وعظائمهم، ومساق هذه الطريقة يشير إلى الرد على من يجنح عن مسلك الحقيقة" (٤٧١).

وإذا لم يجد إمام الحرمين مخالفاً كان يفرضه فرضاً فيسأل على لسانه ويذكر برهانه ومن ثم يكرّر على سؤاله بالقوادح وعلى حججه بالحجج والبراهين المقابلة، ومن الأمثلة على ذلك قول الإمام: "لو قال قائل: ما يتوقع وقوعه من الوقائع لا نهاية له، وما أخذ الأحكام متناهية، فكيف يشتمل ما يتناهى على ما لا يتناهى، وهذا إعضال لا يبيء بحمله إلا موفق ريان من علوم الشريعة. فنقول: للشرع مبنى بديع، وأس هو منشأ كل تفصيل وتفريع، وهو معتمد المفتي في الهداية الكلية والدراية وهو المشير إلى استرسال أحكام الله على الوقائع مع نفي النهاية، وذلك أن قواعد الشريعة متقابلة بين النفي والإثبات، والأمر والنهي والإطلاق والحجر، والإباحة والحظر، ولا يتقابل قط أصلا إلا ويتطرق الضبط إلى أحدهما، وتنتفي النهاية عن مقابله ومناقضه" (٤٧٢).

(٤٧١) المصدر السابق (ص: ٢٢٣-٢٢٤).

(٤٧٢) المصدر السابق (ص: ٤٩٩)، وانظر أيضا: (ص: ٥٥٧-٥٥٨).

وقد أشار إمام الحرمين إلى منهجيته هذه أثناء بحثه مسألة تحلي الإمام عن منصبه فقال حينئذ: "فقد بلغ الكلام في فنه نهاية الإيضاح ولاح كفلق الصباح وقد انتهى مقدار الغرض في الجواب عن سؤال واحد أنا الآن آخذ في ضرب آخر في معرض سؤال وجواب عنه" (٤٧٣).

ومن تفاصيل هذه المنهجية عناية إمام الحرمين بذكر لوزام اجتهادات الخصوم والمخالفين استرسالاً مع آرائهم بغرض بيان فسادها.

ومن ذلك رده على غلاة الإمامية في مسألة اشتراط العصمة في الإمام الذين قالوا إن العصمة واجبة في كل من يلي شيئاً من مصالح الإمامة.

فقد رد عليهم إمام الحرمين مبيناً ما يلزم من قولهم الفاسد هذا فقال: "من انتهى تجرؤه إلى هذا، فقد كشف جلباب الحياء عن وجهه، وتعلق بما هو حري بأن يعد من السخرية والهزء، والتلاعب بالدين، ثم يلزم منه عصمة رواة الأخبار حتى لا يفرض منهم زل، وعصمة الشهود المقيمين للشهادات في الحكومات، وعصمة المفتين الذين إليهم رجوع العاملين في المشكلات وحل المعوصات" (٤٧٤).

سادساً: ظهور المسائل الافتراضية في أبواب السياسة الشرعية:

وأما المعلم السادس فهو ظهور المسائل الافتراضية فمن ذلك افتراض إمام الحرمين خلوّ الدهر عن عارف بالسياسة، وخلوّه عن مستحقي الزكاة، وخلوّه عن الأحكام الشرعية فروعها وأصولها.

وقد صرح إمام الحرمين بأن الصورة الأولى بعيدة وأن الصورة الممكنة فيها أن يكون هذا العارف مضطهداً منكوباً (٤٧٥)، واعتذر عن إيراد الثانية بقوله بقوله: "هذا خرق العوائد، وتصوير عسر، ولكن العلماء ربما يفرضون صوراً بعيدة، وغرضهم بفرضها وتقديرها تمهيد حقائق المعاني" (٤٧٦)، وأضاف في موضع آخر بأن "طرق المباحث لا تنهذب إلا بفرض التقديرات قبل وقوعها والاحتواء على جملها، ومجموعها" (٤٧٧).

وبخصوص افتراضه خلوّ الدهر عن الأحكام التفصيلية في الشريعة فرق الإمام بين زمانين: أحدهما: زمن من سبق من الأئمة حيث لم تظهر دواعي هذا الافتراض لانتفاء دواعيه، والثاني: العصر الذي عايشه الإمام حيث تتوالى المحن والفتن (٤٧٨).

وفي ذلك يقول الإمام: "لست أنتقص أئمة الدين، وعلماء المسلمين، ولا أعزيهم إلى الفتور والقصور عن مسالك المتأخرين، ولكن الأولين رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ ما دفعوا مقصود هذا الفصل، ولم تتغشهم هواجم المحن والفتن،

(٤٧٣) المصدر السابق (ص: ٤٩٩)، وانظر أيضاً: (ص: ٤٤٦).

(٤٧٤) المصدر السابق (ص: ٤٩٩)، وانظر أيضاً: (ص: ٢٦٨).

(٤٧٥) المصدر السابق (ص: ٤٦٦).

(٤٧٦) المصدر السابق (ص: ٣٧٢).

(٤٧٧) المصدر السابق (ص: ٥٥٨).

(٤٧٨) المصدر السابق (ص: ٥٢٩).

وكانوا في الزمان الأول لا يضعون المسائل قبل وقوعها، فلم يتعرضوا للمباحث التي سأخوض فيها، ولم يعتنوا بمعانيها" (٤٧٩).

والحاصل أن الإمام كان في مقام التوقع لا في مقام الافتراض النظري البحث، وقد صرح بهذا الأمر في خاتمة كتابه، وقال: "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 ولا يخلفون، والمتسمون بالطلب يرضون بالاستطراف، ويقنعون بالأطراف وغاية مطلبهم مسائل خلافية يتباهون بها، أو فصول ملفقة، وكلم مرتقة في المواعظ يستعطفون بها قلوب العوام والهمج الطغام. فعلمت أن الأمر لو تهادى على هذا الوجه لانقرض علماء الشريعة على قرب وكتب، ولا تخلفهم إلا التصانيف والكتب. ثم لا يستقل بكتب الشريعة على كثرتها واختلافها مستقل بالمطالعة من غير مراجعة مع مرشد، وسؤال عن عالم مسدد" (٤٨٠).

ومن الصور الافتراضية المحضة هذه الصورة التي ذكرها إمام الحرمين في عدد من مصنفاته، قال عليه السلام: "لو فرض بيت مشحون بالمرضى المدنفين وكان رجل يخطو على سطح البيت من غير اعتداء ولا ظلم، فانهار السقف، وخر ذلك الرجل على مريض، وعلم أنه لو مكث عليه لمات، ولو تحول عنه لم يجد بدا من توطئ مريض آخر، ولو اتفق ذلك، لمات من ينتقل إليه، وليس في استطاعته التفصي عما هو فيه من غير إهلاك نفس محرمة، فلا سبيل إلى أمره بالمكث، ولا إلى أمره بالانتقال، وأمره بالزوال عما ابتلي به من غير تسبب إلى قتل تكليف ما لا يطاق، وذلك محال عندنا، فإذا هذه الصورة وإن اتفق وقوعها، فليس لله فيها حكم، ولا طلبه على صاحب الواقعة بمكث، ولا انتقال" (٤٨١).

ويظهر أن إمام الحرمين كان يرفض التصويرات العسرة والافتراضات غير المتوقعة بشكل عام، ومعظم ما وقع في كتابه من افتراضات فهي في حكم المتوقع، والمتوقع هو امتداد الواقع كما هو معلوم، والكتابة فيه حسنة خاصة إذا كانت الكتابة فيها في مقام التنظير الأصولي والاجتهادي كما هو صنيع إمام الحرمين.

المطلب الثاني: معالم منهج النظر الكلي في السياسة الشرعية عند إمام الحرمين من حيث المضمون

أولاً: إيراد بعض المسائل والمباحث الكلامية والبناء عليها في السياسة الشرعية:

لم يخل كتاب الغياثي لإمام الحرمين من بعض المباحث والمسائل الكلامية وهو في ذلك يتابع طريقة المتكلمين في تدوين علم أصول الفقه.

فمن المسائل التي وردت في كتاب الغياثي التحسين والتقبيح، وحكم أفعال العقلاء قبل ورود الشرع، والتكليف بما لا يطاق، والعصمة، وغير ذلك.

(٤٧٩) المصدر السابق (ص: ٥٢٩).

(٤٨٠) المصدر السابق (ص: ٥٥٨).

(٤٨١) المصدر السابق (ص: ٥٢٠).

ولا يريد إمام الحرمين من إيراد هذه المسائل إثباتها بل البناء عليها فيما يخص السياسة الشرعية حصراً؛ فقد أورد الإمام مسألة التحسين والتقبيح لبني عليها اجتهاده بتحريم ذهاب الوزير نظام الملك إلى الحج لأن مصدر الوجوب هو الأمر الشرعي وليس صفة ذاتية في الأشياء والأفعال^(٤٨٢). كما أورد مسألة العصمة ليرد بها على الإمامية الذين شرطوها في الإمام وشرطها غلاتهم في كل من يلي عملاً من أعمال الإمامة^(٤٨٣).

ثانياً: تمييز مجال السمعيات الذي يشتمل على السياسة الشرعية عن العقلية:

للسمعيات أو الشرعيات مجالها وللعقلية مجالها، وإذا كان مجال العقلية هو علم الكلام فإن مجال السمعيات علم الفقه وأصوله. ولذا حينما ذكر الإمام مدارك العلوم أوضح أن "العلم يتلقى من العقل أو من الشرع"، وأن "أساليب العقول بمجموعها لا تجول في أصول الإمامة وفروعها"^(٤٨٤)، فالإمامة أو السياسة الشرعية تندرج في مجال السمعيات، ولا تتلقى من الأدلة العقلية. ورغم أن المتكلمين يتناولون مباحث الإمامة في مصنفاتهم الكلامية إلا أن هذا لا يغير من حقيقة افتراق مباحث الكلام والإمامة من حيث المجال والاستدلال. وخشية هذا اللبس أوضح الإمام في مصنفاته الكلامية والسياسية هذا الأمر؛ ففي الإرشاد بين أن "الكلام في هذا الباب ليس من أصول الاعتقاد"^(٤٨٥)، وفي الغياثي بين أنه "ليست الإمامة من قواعد العقائد؛ بل هي ولاية تامة عامة"^(٤٨٦). ولذا يتوجب على الناظر في السياسة الشرعية ومباحث الإمام طلب أدلتها من الأدلة السمعية لا من الأدلة العقلية^(٤٨٧).

ثالثاً: تمييز القطعيات عن الظنيات في مجال السياسة الشرعية:

إن أهم المعالم التي تمتاز بها منهجية النظر الأصولي الكلي في السياسة الشرعية التي امتاز بها إمام الحرمين هي تمييز المقطوع من المظنون في السياسة الشرعية؛ وإذا منع طلب الأدلة السياسية بالأدلة العقلية وتحتم طلبها بالأدلة السمعية فإن هذا يتطلب نظراً آخر في تمييز القطعي من الظني من الشرعيات وموضع كل منهما في النظر السياسي.

(٤٨٢) المصدر السابق (ص: ٤٥٢-٤٥٣).

(٤٨٣) المصدر السابق (ص: ٢٦٥).

(٤٨٤) المصدر السابق (ص: ٢٤٤).

(٤٨٥) الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد (ص: ٣١٥).

(٤٨٦) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٢٤٤).

(٤٨٧) المصدر السابق.

أما القطعيات السمعية فهي ثلاثة: "نص من كتاب الله لا يتطرق إليه التأويل، وخبر متواتر عن الرسول ﷺ لا يعارض إمكان الزلل روايته ونقله، ولا تقابل الاحتمالات متنه وأصله، وإجماع منعقد" (٤٨٨)، فما اتفق به واحد منها تعين فيه الاتباع، وما لم يصادف فيه واحداً منها "عرضناه على مسالك النظر، وأعملنا فيه طرق المقاييس، وأرמينا فيه سبل الاجتهاد" (٤٨٩).

ولم يترك إمام الحرمين الأدلة السمعية على إجمالها؛ فبخصوص النص من الكتاب والسنة أوضح الإمام أن "لا مطمع في وجدان نص من كتاب الله تعالى في تفاصيل الإمامة"، وأن "الخبر المتواتر معوز أيضاً" (٤٩٠). ورتب على هاتين المقدمتين أن مآل طلب الناظرين في السياسة الشرعية منحصر في الإجماع، ف"كل مقتضى ألفيناه معتضدا بإجماع السابقين، فهو مقطوع به" (٤٩١).

وأما ما وراء ذلك مما لا نص فيه ولا خبراً متواتراً ولا إجماعاً منعقداً فهو من المجتهديات المظنونيات التي قال فيها الإمام: "كل ما لم يصادف فيه إجماعاً اعتقدناه واقعة من أحكام الشرع، وعرضناه على مسالك الظنون عرضنا سائر الوقائع" (٤٩٢).

وقد أساء بعض الباحثين الفهم عن إمام الحرمين في مجالي القطع والظن، فوقف البعض عند حديثه عن مكانة الإجماع في السياسة الشرعية فظن أن القطعيات هي الغالبة فيها، في حين وقف معظم عند حديثه عن الظنيات فظن أنه لا مكان للقطعيات في السياسة الشرعية وكلاهما فهم خاطئ لمراد الإمام. ورأي الإمام يمكن بيانه في الحقائق الآتية: إحداها: أن "مسائل الإمامة بعضها مقطوع به، وبعضها يتلقى من طرائق الظنون" (٤٩٣)، والثانية: أن "معظم مسائل الإمامة عربية عن مسلك القطع، خلية عن مدارك اليقين" (٤٩٤) ويفهم من ذلك أن معظم مسائل الإمامة من المجتهديات والخلافات التي لا تفيد القطع، والثالثة: أن معظم هذا القليل مرده إلى الإجماع لا إلى نصوص الكتاب والسنة المتواترة.

وعن فائدة هذه الطريقة والنظر السياسي بحسبها نبه إمام الحرمين أن "من وفقه الله - تعالى وتقدس - للوقوف على هذه الأسطر، واتخذها في المعوصات مآبه ومثابه، لم يعتص عليه معضل، ولم يخف عليه مشكل، وسرد المقصود على موجب الصواب بأجمعه، ووضع كل معلوم ومظنون في موضعه وموقعه" (٤٩٥).

(٤٨٨) المصدر السابق.

(٤٨٩) المصدر السابق (ص: ٣٠٤).

(٤٩٠) المصدر السابق (ص: ٢٤٤).

(٤٩١) المصدر السابق.

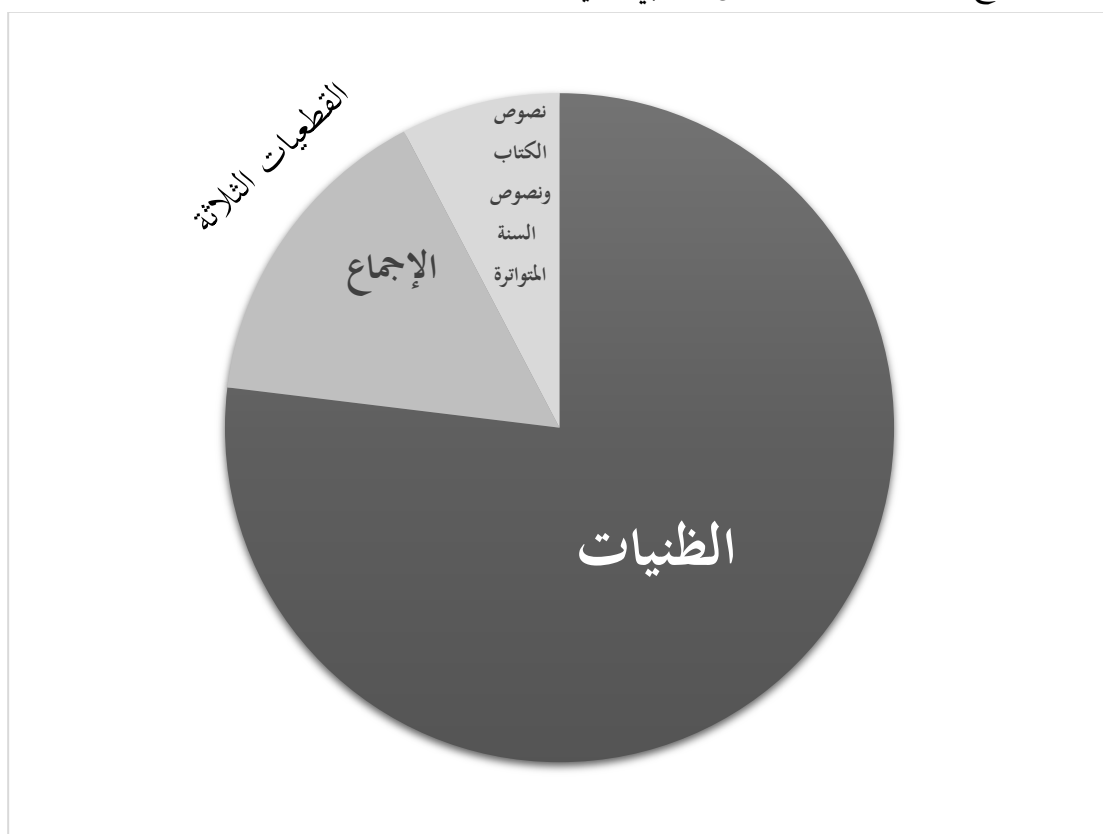
(٤٩٢) المصدر السابق.

(٤٩٣) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٢٨٧).

(٤٩٤) المصدر السابق (ص: ٢٥٣).

(٤٩٥) المصدر السابق (ص: ٢٤٤).

ويمكن إيضاح ما سبق بحسب الشكل التقريبي الآتي:



رسم توضيحي رقم ١ -

وعدم التمييز بين المقطوع والمظنون كان أحد أهم المآخذ التي شنع بها إمام الحرمين على الإمام الماوردي، ومما قاله في كتابه الأحكام السلطانية: "شر ما فيه وهو الأمر المعضل الذي يعسر تلافيه، سياقة المظنون والمعلوم على منهاج واحد، وهذا يؤدي إلى ارتباك المسالك، واشتباك المدارك، والتباس اليقين بالحدوس، واعتياص طرائق القطع في هواجس النفوس" (٤٩٦).

ومن بديع تقريراته قوله إن الإحاطة بمواضع الإجماع تجعل إلحاق الفروع بها سهلاً ميسوراً^{٤٩٧}، وهذا ما يفسر لنا طريقته التي تقوم على تحديد مواضع الإجماع في أبواب الإمامة والسياسة ثم إلحاق الفروع بها ويكاد القارئ يشعر بهذا اليسر الذي تحدث عنه في إلحاق الفروع بمواضع الإجماع. وقد اخترنا الركن الأول من كتاب الغياثي نموذجاً لدراسة هذا المعلم بشكل مفصل، ووضعنا أهم الأمثلة في جدول لإيضاح طريقة إمام الحرمين في هذا الأمر:

(٤٩٦) المصدر السابق (ص: ٣٠٠).

٤٩٧ المصدر السابق (ص: ٥٢٢).

المظنون	المقطوع	مجال النظر
_____	وجوب نصب الأئمة. استفادة الوجوب من الشرع لا العقل.	نصب الأئمة
_____	وجوب اتباع النص لو ثبت عن رسول الله ﷺ في تعيين الإمام. عدم ثبوت طريق النص في تعيين الأئمة. عدم تعيين النبي ﷺ إماماً بعده من طريق النص. ثبوت طريق الاختيار من أهل الحل والعقد في نصب الأئمة.	الجهات التي تعين الإمامة
اشتراط استجماع شرائط أهل الفتوى في أهل الحل والعقد. اشتراط الشهود في عقد الإمامة.	عدم نوط هذا الأمر بالنساء والعبيد والعوام وأهل الذمة. اشتراط الورع في أهل الاختيار. اشتراط الشوكة في أهل الحل والعقد. عدم اشتراط الإجماع في عقد الإمامة. منع ثبوت الإمامة بعقد مستخّل من أهل الاختيار بصالح للإمامة.	صفات أهل الاختيار وعددهم
اشتراط السلامة من فقد اليدين والرجلين. اشتراط السلامة من فقد إحدى اليدين والرجلين.	اشتراط البصر والسمع والنطق. عدم اشتراط السلامة مما يسوء المنظر. عدم اشتراط اعتدال الخلق. اشتراط النسب إلى قريش. اشتراط الذكورة والحرية ونجاسة العقل والبلوغ. اشتراط الاجتهاد والورع في الإمام. عدم اشتراط العصمة.	صفات الإمام القوام على أهل الإسلام
تعاطي الإمام الكبائر على الدوام مع المثابرة على رعاية المصالح.	انخلاع الأئمة بالكفر والجنون المطبق الذي لا يرجى زواله وزوال البصر أو اضطرابه والصمم والوقر والطرش.	ما يتضمن خلع الأئمة وانخلاعهم

خلع الإمام نفسه إذا كان لا يؤثر خلعها في إلحاق ضرر ولا تسكين ثائرة ووجود مستصلح للإمامة يقوم مقامه إذا خلع نفسه.	عدم انحلاع الإمام إذا طرأ عليه عرض أو عراه مرض إذا كان مرقوب الزوال. انقطاع نظر الإمام بأسر يبعد فكاهه أو مرضه زمينة تتضمن اختلالاً بيناً وحرماً في الرأي لائحاً يوجب خلعها. منع خلع أهل الحل والعقد للإمام إذا لم يخل عن صفات الأئمة. خلع الإمام بالفسق إذا لم يكن على وجه الدور كأن يتواصل منه العصيان ويفشو بسببه العدوان.	
عهد الإمام إلى ولده أو والده. تعيين وقت قبول المعهود إليه العهد من الإمام. منع خلع المعهود إليه من غير سبب يقتضيه. تعليق الإمام تولية العهد لمن لم يستجمع شرائط الإمامة على استجماعها. إفضاء الخلافة إلى مرتبين لها دون دخول المستخلف الأول. اشتراط الاجتهاد في الوزير. اشتراط الاجتهاد في القضاة.	أصل العهد من الإمام والتولية. اشتراط صفات الأئمة في المعهود إليه. اشتراط قبول المعهود إليه. ابتداء إمامة المعهود إليه بموت الإمام. عدم اشتراط مراجعة الإمام لأهل الاختيار في تولية العهد. عدم اعتبار تولية العهد من قول مستصلح للخلافة إذا أفضت الخلافة إلى فولي عهدي فلان. انحصار الإمامة في صالحين لها إذا جعلها الإمام شوري بينهم. ترتيب الإمام العهد بين صالحين للإمامة. إفضاء الخلافة إلى الأول من مرتبين لها من الإمام العاهد. منع إثارة الإمام السكون إلى الراحة وتفويضه النظر إلى مستناب في حياته على جهة الاستقلال والاستبداد. اشتراط الإسلام في الوزير. جواز الاستابة مع عدم قطع البحث عنهم وسير أحوالهم.	من يستنيبه الإمام
_____	وجوب تقديم الفاضل في عقد الإمامة إذا كان ممكناً ولم يكن في نصبه ثوران فتن تربو على نصب المفضول.	إمامة المفضول

	العقد للمفضول إذا عسر عقدها للفاضل واقتضت المصلحة تقديم المفضول، وفي حال عقدها للفاضل تتور الفتن. عدم قطع عقد الإمامة إذا كان للفاضل ثم نشأ من هو أفضل منه. تحريم تقديم المفضول مع التمكن من العقد للفاضل.	
عقد الإمامة لاثنتين إذا تعسر شمول نظر الإمام لجميع بلاد المسلمين.	منع عقد الإمامة لإمامين إذا تيسر نصب إمام واحد يمكنه النظر في بلاد الإسلام كافة ويرعى جميع المسلمين. الغرض الأظهر من الإمامة لا يثبت إلا بانفراد الإمام.	منع نصب إمامين
حمل معطلة الشعار الظاهر الذي لا يجمع جماعات كالأذان بالسيف لإقامة الشعار. كيفية الخراج.	وجوب اتباع الإمام في المجتهدات. تعين الجهاد إذا وطئ الكفار أرض الإسلام. المقصود باهتمام الإمام الدين والنظر في الدنيا تابع. أصل الخراج.	ما يناط بالأئمة والولاة من أحكام الإسلام

جدول رقم ١ -

ففي الأمثلة السابقة الواردة في الجدول يظهر منهج إمام الحرمين القائم على تمييز المقطوع من المظنون في حق المجتهد؛ فأتناء حصره صفات أهل الاختيار بدأ إمام الحرمين بالقول: "لتقع البداية بمحال الإجماع في صفة أهل الاختيار ثم نعطف على مواقع الاجتهاد والظنون" ٤٩٨.

رابعاً: منع روم القطع في مواطن الظن:

ويتفرع عن المعلم السابق معلمان آخرا: الأول: منع إمام الحرمين الاستدلال بالظني مع إمكان القطعي، والثاني: إنكاره روم الاستدلال بالقطعيات في مجال الظنيات، وسوف نتناولهما على التوالي.
أما منعه روم القطع في مواطن الظن فلأن الحرص على الاحتجاج بالمقطوع به لا يعني بحال أن يُرام القطع في مواطن الظن، إذ للقطع مجاله الذي يرام القطع فيه؛ وللظن مجاله الذي لا يطلب فيه.
وقد نبه إلى هذا المعنى إمام الحرمين فقال: "قد كثر في أبواب الإمامة الخبط والتخليط والإفراط والتفريط، ولم يخل فريق - إلا من شاء الله - عن السرف والاعتساف، ولم تسلم طائفة إلا الأقولون عن مجانية الإنصاف، وهلك أمم في تنكب سنن السداد، وتخطي منهج الاقتصاد! والسبب الظاهر في ذلك، أن معظم الخائضين

في هذا الفن ييغون مسلك القطع في مجال الظن، ويمزجون عقدهم باتباع الهوى؛ ويتهاوون بالغلو على موارد الردى، ويمرحون في تعاليل النفوس والمنى" (٤٩٩).

ومن الأمثلة على هذا المعلم إنكار إمام الحرمين على القاضي الباقلاني قوله إن حضور الشهود شرط لانعقاد الإمامة وأن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لو استخلى عمر بالبيعة لأبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لما استقرت الإمامة، واستدل القاضي بأن البيعة لم تقع من عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بالسر والخلاء.

وقد رد إمام الحرمين بأن الأمر عنده لا ينتهي إلى حد القطع مبيّناً أن ما استدل به القاضي محتمل فقال: "يمكن حمل ذلك على وجه في الاستصواب؛ فإنه لو عقد سرا فرما يتفق عقد في العلانية جهراً، وعقد السر سابق، وكان الشرع يقتضي تقديم عقد السر، ثم ربما كان الأمر ينجر إلى إنكار وجحد، ونزاع في مقصود؛ ومس الحاجة إلى شهود. وقد ندبنا إلى الإشهاد على البيوع، فكان تأخير عقد البيعة إلى الإعلان لهذا الشأن" (٥٠٠).

ثم فرض صورة تؤكد أن الأمر مظنون بقوله: "لو فرض رجل عظيم القدر، رفيع المنصب، ثم صدرت منه بيعة لصالح لها سرا، وتأكدت الإمامة لهذا السبب بالشوكة العظمى، فلست أرى إبطال الإمامة والحالة هذه قطعاً. ولكن المسألة مظنونة مجتهد فيها" (٥٠١).

خامساً: منع التعلق بالظن مع إمكان القطع:

التعلق بالظنيات في مواطن طلب القطع ممنوع أيضاً، ولأجل ذلك أنكر الإمام التعلق بالمحتملات والمجتهدات مع وجدان القطعيات، وقال إن "التعلق بالمحتملات فيما يبغى فيه القطع والبتات، من شيم ذوي الجهالات" (٥٠٢).

ومن الأمثلة على ذلك إنكاره الاستدلال بأخبار الآحاد لإثبات الإمامة بالنص، ويعم هذا المسلك من استدلوها بالنصوص على إمامة أبي بكر وعلي والعباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ.

وسبب ذلك أن "ما اطرده به العرف على مكر الأيام، وممر الأعوام، أن النبأ العظيم، والخطب الجسيم، وما يجلب خطره، ويتفاقم وقعه في النفوس وغرره، تتوفر الدواعي على اللهج بصدقه وذكره، والاعتناء بنشره وشهره، والاهتمام بأمره لعلو منصبه وقدره" (٥٠٣)، وهو دليل قاطع يقضي بمنع الاحتجاج بأخبار الآحاد في مسألة إثبات الإمامة بالاختيار فضلاً عن مسلك النص ومرجع هذا القطع إلى الأحكام العادية التي تقضي بالشيوع والاشتهار، وهو منتفٍ هنا ما يدل على عدم الحصول.

(٤٩٩) المصدر السابق (ص: ٢٤٣).

(٥٠٠) المصدر السابق (ص: ٢٥٢-٢٥٣).

(٥٠١) المصدر السابق (ص: ٢٥٣).

(٥٠٢) المصدر السابق (ص: ٢٢٩).

(٥٠٣) المصدر السابق (ص: ٢٢٥).

ويتضح بهذا أمران كما يقول إمام الحرمين: "أحدهما: بطلان مذهب من يدعي العلم بالنص. هذا مستدرك بضرورات العقول من غير حاجة إلى بحث ونظر وفحص. والثاني: القطع على الغيب بأنه لم يجر من رسول الله ﷺ تولية ونصب" (٥٠٤).

أما المسلك المرضي بحسب الإمام في هذه المسألة فهو طلب القطع والتعلق به لأنه ممكن، وطريقه الإجماع ولذا استرسل إمام الحرمين في إثباته ليثبت به أصل الاختيار في الإمامة.

ولأجل رعاية هذا المعلم كذلك لم يؤثر إمام الحرمين الاستدلال بالأخبار في إيجاب اشتراط القرشية في الأئمة لافتاً الأنظار إلى أن الدليل المختار والمسلك المرضي في هذا الأمر هو الإجماع واتفاق العلماء، فإن حصول الإجماع من العلماء لا يتصور وقوعه في مسألة محتملة لا تجري فيها مسالك العقول إلا إذا وقفوا على دليل سمعي قاطع؛ فإذا لم نعثر عليه جزمنا بأنهم أضربوا عن اللّٰهج بالخبر واكتفوا بنقل الوفاق والاتفاق (٥٠٥).

سادساً: الدقة البالغة في ترتيب الأدلة:

أوضحنا في الفصل الأول بما فيه الكفاية عناية إمام الحرمين بترتيب الأدلة تقدماً وتأخيراً، والمعالم الثلاثة السابقة شاهدة على هذه العناية؛ فتميز القطعي من الظني ينبثق عنه معرفة مراتب الأدلة وتقديم القاطع منها على الظني، ومنع روم القاطع في الظنيات يراد منه بيان انحصار طلب الأدلة في الظني من الأدلة، ومنع روم الظني مع إمكان القطع يراد منه بيان أولوية طلب الأدلة من القطعيات.

وسياتي في الباب الثاني بيان مراتب المصالح في السياسة الشرعية وأنها مرتبة بحسب الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وبحسب الكليات الخمسة المعروفة.

ونكتفي بهذا القدر محيلين على ما على ما سنذكره مطلع الباب الثاني.

سابعاً: استعمال طريقة النفي والإثبات في الظنيات والمجتهادات:

إذا كان روم القطع في الظنيات وطلب الظن في مواطن القطع ضرباً من ضروب الجهالة بحسب إمام الحرمين فإن المسلك المرضي عنده في الظنيات والمجتهادات في السياسة الشرعية هو اتباع طريقة النفي والإثبات. وقد ذكرنا قبل قليل أهمية هذه الطريقة في الترتيب والتبويب وهنا نذكرها في مجال الاستدلال، وخلصتها أن المجتهد يعتمد طريقة التقسيم وذكر الاحتمالات الممكنة، ثم يقوم بسبرها واحدة واحدة حتى يخلص إلى أرجحها.

وسياتي في دليل الإجماع أن إمام الحرمين يبيّن على الإجماع كثيراً في إثبات الاحتمالات وتعريضها، وفي نفيها واستبعادها.

(٥٠٤) المصدر السابق (ص: ٢٢٧).

(٥٠٥) المصدر السابق (ص: ٢٥٧).

وفي ذلك يقول إمام الحرمين: "الإجماع مناط الأحكام، ونظام الإسلام، وقطب الدين، ومعتصم المسلمين، ومعظم مسائل الشريعة ينقسم إلى مجتهدات في ملتطم الخلاف، ومستندها في النفي والإثبات مسائل الإجماع، وليس من ورائها نصوص صريحة، وألفاظ صحيحة في الكتاب والسنة، والأصل فيها الإجماع إذا؛ فمن لم يثق بالأصل الذي منه الاستشارة والاستنباط، كيف يعدل في مسالك التحري والتأخي معياره؟" (٥٠٦)، فمن شأن هذه الطريقة زيادة الوفاق بين المجتهدين في مسائل الخلاف.

وقد أكثر إمام الحرمين من استعمال هذه الطريقة في الركن الثالث من الكتاب، وبالتحديد إذا خلا الزمان عن المجتهدين ونقل المذاهب وبقيت أصول الشريعة.

ومما قاله في بيان هذه الطريقة: "للشرع مبنى بديع، وأس هو منشأ كل تفصيل وتفريع، وهو معتمد المفتي في الهداية الكلية والدراية وهو المشير إلى استرسال أحكام الله على الوقائع مع نفي النهاية، وذلك أن قواعد الشريعة متقابلة بين النفي والإثبات، والأمر والنهي والإطلاق والحجر، والإباحة والحظر، ولا يتقابل قط أصلاً إلا ويتطرق الضبط إلى أحدهما، وتنتفي النهاية عن مقابله ومناقضه" (٥٠٧)؛ فالنجاسات محصورة، ومهما لم تثبت النجاسة حكماً بالطهارة، وهكذا.

أما مجال السياسة الشرعية فمن الأمثلة فيه اختيار إمام الحرمين بناء صفات أهل الحل والعقد وعددهم على حصول الشوكة، وذلك بعد أن رفض الاحتمالات التي تقضي بها قياسات الشبه مثل القياس على أقل الجمع وهو اثنان كما هو رأي جماعة، وأكبر الشهادات وهو أربعة، وأقل عدد في الجمعة في المذهب الشافعي وهو أربعون، ثم أتبع هذه الاحتمالات باجتهاد القاضي وهو الاكتفاء بواحد في العقد لعدم حصول الإجماع ولأن في اشتراط العدد تحكماً.

فبعد أن كرّر الإمام على هذه الاحتمالات ذكر احتمالاً آخر لم يحوّم حوله الفقهاء وهو الشوكة سواء حصلت بواحد أم بأكثر منه.

وقد عضده هذا الاختيار بإجماع الفقهاء على منع انعقاد الإمامة وثبوتها ببيعة واحد من أهل الحل والعقد على وجه الاستخلاء وهو ما يجعل هذه الاحتمالات كلها مردودة عدا اختيار إمام الحرمين (٥٠٨).

ومن الأمثلة عليها كذلك إيجاب إمام الحرمين ادخار المال في بيت المال لأن في منعه تعريض المسلمين للمخاطر والمهالك إذا مست الحاجة إلى الأموال، ولما كان الأمر محصوراً بين الادخار ومنعه عضد إمام الحرمين اجتهاده في وجوب الادخار بالإجماع على وجوب طلب الأصلح للمسلمين، ثم حقق أن الأصلح

(٥٠٦) المصدر السابق (ص: ٢٣٦-٢٣٧).

(٥٠٧) المصدر السابق (ص: ٤٩٩).

(٥٠٨) المصدر السابق (ص: ٢٤٨-٢٥٣).

لهم في الادخار فأوجبه، وهكذا صنع الإمام في مسألة التوظيف على الأغنياء ومسألة فرض الضرائب على عموم الرعايا (٥٠٩).

ومن خلال هذه الطريقة يلفت إمام الحرمين إلى أن بعض المسائل التي وقع فيها الخلاف بين المتأخرين ليست من الظنيات ولا من المجتهدات في حقيقتها إنما هي من المسائل التي يطلب فيه بالقطع ولا يكتفى فيها بالظن، وكذا القطع مرجعه إلى مقاصد الشريعة وقواعدها.

ومن المسائل التي قطع فيها إمام الحرمين حكمه وجزم رأيه رغم ذكره خلاف المتأخرين من الفقهاء فيها: مسألة تقديم المفضول مع إمكان تقديم الفاضل فقد قطع فيها بالحرمة (٥١٠)، وكذا مسألة ادخار الأموال فقد قطع فيها بتحتّم الادخار إذا سدت الحاجات، وعقب قائلاً: "لست أرى ذلك من مسائل التحري التي تتقابل فيها مسالك الظنون" (٥١١)، وفي مسألة وجوب توظيف الأموال على الأغنياء عقب الإمام: "لست أقول ذلك عن حساب ومخالجة ريب، بل أقطع به على الغيب" (٥١٢) على الرغم من ذكره مخالفة الفقهاء، وفي مسألة إيجاب الضرائب على عموم الرعايا عقب قائلاً: "الذي ذكرناه أمر كلي بعيد المأخذ من آحاد المسائل. ومنشؤه الإيالة الكبرى، مع الشهادات الباتة القاطعة من قاعدة الشريعة" (٥١٣) فقطع بوجوب فرضها، وذكر أن مستند ذلك مقاصد الشريعة في السياسة الشرعية، وسيأتي تفصيل لهذا الأمر لاحقاً، وكذا في عدم اشتراط خلو المرشح للإمامة مما يسوء منظره فقد قطع الإمام بعدم الاشتراط لعدم تعلق هذا الشرط بمقاصد الإمامة لا من قريب ولا من بعيد ولذا وصف من شرطه من الفقهاء بالمستطرفين الشادين (٥١٤).

وبهذا يتضح خطأ عبد الغني الفقيه الذي ظن أن صنيع إمام الحرمين ارتقاء بالظنيات إلى مصاف القطعيات (٥١٥) وليس هو كذلك بل هو محض تحقيق للمسألة وتنبيه إلى أنها من القطعيات لا من الظنيات.

ثامناً: العناية بالبراهين التي يستدل بها أصحاب الآراء والاجتهادات في السياسة الشرعية:

مما امتاز به إمام الحرمين عنايته الفائقة بالبراهين في مجال الاستدلال عامة والاستدلال الأصولي بشكل خاص حتى إنه سمي بـ "البرهان" كتابه الأثير في هذا الفن.

ونظراً لابتناء كتاب الغياثي على الإجماع ومقاصد الشريعة ومسلك إثباتهما هو الأدلة القاطعة كما هو معلوم لا يكاد الناظر يذهل عن هذه السمة التي تصحب الكتاب كله من مبتداه إلى منتهاه.

(٥٠٩) المصدر السابق (ص: ٣٧١-٣٨٩).

(٥١٠) المصدر السابق (ص: ٣١٨).

(٥١١) المصدر السابق (ص: ٣٧٣).

(٥١٢) المصدر السابق.

(٥١٣) المصدر السابق (ص: ٣٩٧).

(٥١٤) المصدر السابق (ص: ٢٥٦).

(٥١٥) عبد الغني الفقيه: النظر المصلحي والمنهج الكلي في فقه السياسة الشرعية (ص: ٢٣٧-٢٥٢).

وفي هذا المعلم فائدة كبيرة فيه ترتبط الأحكام السياسية بأدلتها قطعية كانت أم ظنية؛ ومن فوائده أيضاً تمكين الناظر من مقارنة الآراء.

ومن الأمثلة التي يظهر بها هذا المعلم ردّ إمام الحرمين على الإمامية الذين زعموا النص على علي رضي الله عنه في الإمامة؛ فقال رادّاً عليهم: "الآن نحملكم بالبرهان الأوضح على سلوك اللقم الأفيح، ونستاقكم إلى المحجة الغراء بالحجة البيضاء، فليعلم المسترشد أن الذي دفعنا إليه متلقى من اطراد العادات واستمرارها، وجريانها على القضايا المألوفة المعروفة واستقرارها، فمما اطرده العرف على مكر الأيام، وممر الأعوام، أن النبأ العظيم، والخطب الجسيم، وما يجلب خطره، ويتفاقم وقعه في النفوس وغره، تتوفر الدواعي على اللهج بصدقه وذكره، والاعتناء بنشره وشهره، والاهتمام بأمره لعلو منصبه وقدره" (٥١٦).

وحينما أراد بيان حكم انتصاب الوزير نظام الملك للخلافة والسلطنة ساق إمام الحرمين عدداً من الأدلة حَقَّقَ فيها أن القائم بأمر النهوض إلى وظائف الإمامة كما هو حال الوزير نظام الملك في حكم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو على ذلك قائم بفرض من فروض الكفايات على الأمة. وختم الإمام هذه الأدلة بالإشارة إلى هذا المعلم من معالم منهجه فقال: "فقد تحقق ما أحاوله قطعاً على الله العظيم شأنه، ووضح كفلق الصبح دليله وبرهانه، فامض يا صدر الزمان قدما ولا تؤخر الانتهاض لما رشحك الله له قدماً" (٥١٧).

تاسعاً: ربط الاجتهادات السياسية بمآخذها الأصولية ومقاصدها الكلية:

ربط إمام الحرمين اجتهاداته السياسية بمآخذها الأصولية، فعندما تناول أصل الاختيار في تعيين الأئمة ذكر أن مأخذ ذلك الإجماع (٥١٨).

وحينما تناول وجوب انتهاض نظام الملك إلى الإمامة ربط ذلك بمأخذه الأصولي وهو فرض الكفاية المتحقق به في الواقع (٥١٩).

وهكذا لا يكاد الناظر يرى اجتهاداً من الإمام إلا ويرى أنه قد ربطه بأصله ومأخذه الذي يرد إليه ويوضح كيفية استناد هذا الفرع إلى ذلك الأصل، وسوف يظهر ذلك في البابين القادمين إن شاء الله بشكل مفصل إن شاء الله تعالى.

(٥١٦) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٢٤٥).

(٥١٧) المصدر السابق (ص: ٤٣٥-٤٣٦).

(٥١٨) المصدر السابق (ص: ٢٣٢).

(٥١٩) المصدر السابق (ص: ٤٣٣).

وكما ربط إمام الحرمين اجتهاداته بمآخذها الأصولية ربطها كذلك بمقاصدها الكلية؛ فعندما حوّم الإمام حول علة ثبوت الإمامة من خلال بحثه عن العدد المعتبر في أهل الحل والعقد حقق أنها الشوكة، وعقب عليها بقوله: "الذي ذكرته ينطبق على مقصد الإمامة وسرها، فإن الغرض حصول الطاعة" (٥٢٠).

وفي الفصل المخصص لدراسة مقاصد الشريعة وأثرها في السياسة الشرعية سيظهر هذا المعنى بشكل دقيق إن شاء الله تعالى.

وبربط الاجتهادات بأصولها ومقاصدها تنضبط الفروع، ويمكن البناء والتخريج عليها، فإن "أصول الشريعة قواعد تنزل منزلة القطب من الرحي، والأسّ من المبنى وهي منشأ التفاريع وإليها انصراف الجميع، والمسائل الناشئة منها تنعطف عليها انعطاف بني المهود من الحاضنة إلى حجرها، وتأزر إليها كما تأزر الحية إلى حجرها" (٥٢١).

عاشراً: رعاية الجزئيات في ضوء الكليات وربط الأحكام والفروع بعلمها ومقاصدها:

نبه الإمام الشاطبي إلى أن اعتبار الجزئيات بالكليات واجب عند إجراء الأدلة الخاصة، كما أوضح الإمام القرافي إلى أن "من جعل يخرج الفروع بالمناسبات الجزئية دون القواعد الكلية تناقضت عليه الفروع واختلفت وتزلزلت خواطره واضطربت" (٥٢٢).

والناظر في التراث الفقهي لإمام الحرمين يلحظ عنايته بهذا الأمر، وأشد ما تظهر هذه العناية في مجال السياسة الشرعية.

ومن الأمثلة التي يقضي منها الناظر العجب رأي إمام الحرمين في مسألة طلب الولايات حيث جمع فيها الإمام بين النظريين الجزئي والكلي.

فالنظر إلى الأحاديث التي تحذر من طلب الولاية في مقام الأدلة الجزئية التي يتوجب اعتبارها بالأدلة الكلية، ولذا قام إمام الحرمين بتأطيرها بإطار كلي هو مقاصد الشريعة ورعايتها المصالح في السياسة الشرعية. وحذر الإمام أيما تحذير من عدم لحظ النظر الكلي في هذه الأدلة الجزئية وانتقد الفقهاء الفروعيين الذين يغفلون هذا المنهج الراشد في الجمع بينهما، فقال: "إنما قدمنا هذه الأخبار لمسياس الحاجة إليها فيما نصدر به الكتاب من طلب القضاء وتقليده وتقلده، وللاصحاب فيه خبط لا أنزله منزلة اختلافهم في تفاصيل الأحكام. ولكن الفقيه إذا لم يكن وافر الحظ من الكليات وأحكام الإيالات، إذا انتهى إلى هذه المواقف تخبط" (٥٢٣).

(٥٢٠) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٢٥١).

(٥٢١) المصدر السابق (ص: ٥٠٠)، بتصرف يسير.

(٥٢٢) القرافي: الفروق (١ / ٣).

(٥٢٣) الجويني: نهاية المطلب في دراية المذهب (١٨ / ٤٦١).

ثم إنه بين الله الحالات التي ترد على مسألة الطلب ففصل الحالات التي يتوجب فيها والحالات التي يحرم فيها، والحالات التي يكره فيها، ومما قاله: "التصدي للقضاء من فروض الكفايات، ولو فرض القيام به على حقه، كان في مرتبة الجهاد في سبيل الله... وموجب ما ذكرناه التعرض لهذا المنصب، ولكن يعارضه أن الاستمكان من مناصب الولايات يورط النفوس الزكية في الورطات... فإذا تعارض هذان الأمران كما وصفنا، فسيبيل الكلام بعد ذلك: أن الرجل إذا كان لا يصلح للأمر غيره، فإذا ولاه الإمام ابتداء، لم يحل له الامتناع، بل تعين عليه التقليد. ولو كان كذلك، ولم يوله الإمام، لم يخل: إما أن يكون مشهوراً عند الإمام، وإما أن يكون خامل الذكر، فإن كان خامل الذكر، ولم يصلح للأمر غيره، فحق عليه أن يشهر أمر نفسه، ويبين محله من الصلاح للأمر، ولو مست الحاجة إلى الطلب، تعين عليه الطلب؛ فإنه لا يصلح غيره، وقد تعين عليه، وفروض الأعيان لا تسقط باستشعار يتعلق بالعواقب والمغيبات، بل حكم الله أن يتصدى لما تعين عليه، ثم حق عليه أن يراقب الله فيما له وعليه" (٥٢٤).

وهذه المسألة مثال ظاهر على الفقه الكلي في السياسة الشرعية الثاوي في كتاب نهاية المطلب لإمام الحرمين.

ويظهر هذا الفقه العميق والدقيق في أمثلة أخرى ليس هنا محل بسطها مثل الشورى ومدى إلزامها، ونصب إمامين أو أكثر وغيرهما.

حادي عشر: عدم العناية بآراء المذاهب الفقهية إلحاقاً لمسائل الإيالة بمسائل الأصول:

جرباً على سنن الأصوليين في عدم العناية بذكر الفروع في مسائل الأصول اختار إمام الحرمين السير على طريقتهم في فقه السياسة الشرعية إلحاقاً للثانية بالأولى.

ومما يشهد لطريقتهم في الأصول قول إمام الحرمين في البرهان: "حق الأصولي ألا يلتفت إلى مذاهب أصحاب الفروع ولا يلتزم مذهباً مخصوصاً في المسائل المظنونة الشرعية" (٥٢٥)، وقوله: "حق الأصولي ألا يعرج على مذهب ولا يلتزم الذب عن مسلك واحد ولكن يجري مسلك القطع غير ملتفت إلى مذاهب الفقهاء في الفروع" (٥٢٦).

أما في كتاب الغياثي فيشهد لهذا شديد العناية إمام الحرمين بالأدلة القاطعة خاصة الإجماع وهي أدلة تؤلف المجتهدين وتقطع خلافهم كما هو معلوم.

كما أن لعناية إمام الحرمين بمقاصد الشريعة في السياسة الشرعية أثراً بالغاً في رفع الخلاف وهو ما يجعل الإمام يلحق هذه المسائل الثابتة بالمقاصد القاطعة بالقطعيات ما يخرجها عن دائرة الخلاف الفقهي الفروع.

(٥٢٤) المصدر السابق (١٨/ ٤٦٢-٤٦٣).

(٥٢٥) الجويني: البرهان في أصول الفقه (٢/ ٨١٤).

(٥٢٦) المصدر السابق (٢/ ١٢٢٠-١٢٢١).

كذلك كان الإمام يبنى اجتهاداته السياسية إما على الإجماع أو على مقاصد السياسة الشرعية وهي طريقة لا تلقى في الكتب المصنفة على طريقة فقهاء الفروع كالماوردي وأبي يعلى.

وقد مر تفصيل هذه الأمور قبل قليل لذا لا معنى لإعادتها هنا.

ومن مظاهر هذا المعلم أن الإمام كان كثيراً ما يعنى بآراء القاضي الباقلاني على الرغم من كونه مالكيًا كما هو المشهور، وكثيراً ما كان يذكر آراء الأئمة بلفظ الفقهاء دون تسمية مذهب معين تنبيهاً إلى هذه السمة التي يراها الإمام ضرورية في السياسة الشرعية لابتنائها على الكليات لا على الجزئيات.

والأمثلة في كتاب الغياثي غزيرة في تأكيد هذا المعنى، منها أقواله الآتية: "اختلف الفقهاء في قطع إحدى اليدين والرجلين"، "ذهب طوائف من الأصوليين والفقهاء إلى أن الفسق إذا تحقق طريانه؛ أوجب انخلاع الإمام كالجنون... ذهب طوائف من العلماء إلى أن الفسق بنفسه لا يتضمن الانخلاع، ولكن يجب على أهل الحل والعقد إذا تحقق خلعه"، "اختلف الفقهاء في جواز نصب قاضيين في بلدة واحدة على تقدير عموم ولاية كل واحد منهما في جميع البقعة"، "المسألة مجتهد فيها، وتفصيلها موكول إلى الفقهاء"، "منع بعض الفقهاء تبليغ مدة الحبس في التعزير سنة نظراً إلى مدة التعزير في حد الزنا"^(٥٢٧)، وهكذا في مواطن كثيرة.

(٥٢٧) انظرها بالترتيب في: الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٢٥٥، ٢٧١، ٣٢٤، ٣٤٠، ٣٥٨).

المبحث الثاني: الفروق المنهجية بين الإمامين الجويني والماوردي وطريقتي فقهاء النظر

الجزئي والكلي في السياسة الشرعية

انتقد إمام الحرمين مسالك الفقهاء الفروعيين عموماً في النظر في السياسة الشرعية، ومسلك الإمام الماوردي بشكل خاص^(٥٢٨)، ومن هذه الانتقادات تتجلى معالم المنهج الفروعى في النظر في السياسة الشرعية بشكل أكثر وضوحاً.

المطلب الأول: انتقادات إمام الحرمين لطريقة فقهاء الفروع بشكل عام

انتقد إمام الحرمين طريقة فقهاء النظر الجزئي أو الفروعى في عدد من الأمور نذكر أهمها تباعاً.

أولاً: ذهولهم عن النظر الكلي في تقرير مسائل السياسة الشرعية:

ومن الأمثلة على ذلك انتقاده قول طوائف من الفقهاء إن فرض الكفاية في الجهاد يتحقق في انتهاض الجنود كل سنة إلى بلاد الكفار، وتزييفه قولهم بسقوط الفرض بذلك فقال: "هذا عندي ذهول عن التحصيل؛ فيجب إدامة الدعوة القهرية فيهم على حسب الإمكان، ولا يتخصص ذلك بأمد معلوم في الزمان، فإن اتفق جهاد في جهة، ثم صادف الإمام من أهل تلك الناحية غرة، واستمكن من فرصة، وتيسر إنهاض عسكر إليهم، تعين على الإمام أن يفعل ذلك. ولو استشعر من رجال المسلمين ضعفاً، ورأى أن يهادن الكفار عشر سنين، ساغ ذلك، فالمتبع في ذلك الإمكان لا الزمان. ولكن كلام الفقهاء محمول على الأمر الوسط القصد في غالب العرف"^(٥٢٩).

ثانياً: اتكاهم على المتكلمين في تفصيل القول في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من أكثر الأبواب الفقهية المتصلة بالسياسة الشرعية ولذا يتطلب البحث فيها نظراً كلياً، وقد عاب إمام الحرمين على الفقهاء اتكاهم على المتكلمين في التصنيف في هذا الباب، فقال: "أما تفاصيل القول في الأمر بالمعروف فإنه يحويه كتاب يليق بالفقهاء أن يستقصوه، فوكلوه إلى المتكلمين، كما وكلوا إليهم التوبة، وتفاصيل الأقوال في الخروج عن المظالم، ولو حاولت قولاً قريباً في الأمر بالمعروف وسيطاً، لأبر على قدر هذا الكتاب، ولم يكن حاوياً بسيطاً"^(٥٣٠).

ثالثاً: اكتفاؤهم بالمظنونات مع إمكان بلوغ القطعيات:

وقد عد في كتاب البرهان هذا من القصور والتقصير فقال: "الاكتفاء بالظن مع القدرة على تلج الصدر وطمأنينة النفس قد يعد قصوراً أو تقصيراً"^(٥٣١)، وشكا إلى الوزير نظام الملك ما يعانيه من الفقهاء الفروعيين

(٥٢٨) اقتصر نقد الإمام الجويني على الإمام الماوردي دون أي إشارة في حدود بحثنا للإمام أبي يعلى ما يدعم ترجيح أولية الماوردي في التصنيف في الأحكام السلطانية، والله أعلم.

(٥٢٩) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٣٤٤-٣٤٥).

(٥٣٠) المصدر السابق (ص: ٣٦٦-٣٦٧).

(٥٣١) الجويني: البرهان في أصول الفقه (٢/ ٧٥٥).

الذين لا يتجاوزون النظر الجزئي في الفقه عموماً وفي أصول الفقه والسياسة الشرعية خصوصاً فقال: "إنما بلائي كله حرس الله مولانا من ناشئة في الزمان شدوا طرفاً من مقالات الأولين، ركنوا إلى التقليد المحض، ولم يتشوفوا إلى انتحاء درك اليقين، وابتغاء ثلج الصدور، فضلاً عن أن يشمروا للطلب، ثم ينجحوا أو يحققوا. ثم إذا رأوا من لا يرى التعرّيج على التقليد، ويشرب إلى مدارك العلوم، ويحاول الانتفاض من وضر الجهل، نفروا نفار الأوابد، ونخروا نخير الحمر المستنفرة، وأضربوا عن إجمالة الفكر والنظر، وارجحنوا إلى المطاعن على من يحاول الحقائق ويلابس المضايق وقنعوا من منصب العلماء بالرد على من يبغي العلم والترقي عن الجهالات والبحث عن حقائق المقالات.

ولم أجمع فصول هذا الكتاب مضمنة بمباحثي واختياري، إلا ومعولي ثقابة رأي سيدنا ومولانا، كهف الوري، وسيد الدين والدنيا، واتقاد قريحته المتطلعة على حجب المغمضات، ومستور المعوصات" (٥٣٢).

رابعاً: عدم نظرهم في مآلات التصرفات والأحكام:

ومن ذلك إغفالهم مآلات حج الوزير نظام الملك تعويلاً على نصوص الأئمة في فرضية الحج على العين، وهو ما ترتب عليه تسويغ بعضهم للإمام ذهابه إلى الحج مع ما يتضمنه من انقطاع نظره عن الرعية! فقال إمام الحرمين: "من سوغ لمولانا الإحجام عن مطالعة مصالح الأنام فقد غشه بإجماع أهل الإسلام، وفارق مأخذ الأحكام" (٥٣٣).

خامساً: حذرهم من إثبات أحكام جديدة لم يعهدها الفقهاء أو لم تتضمنها مصنفاتهم:

ويترتب على هذا الحذر تفويت مصالح الوقت المرعية شرعاً، ومن ذلك مسألة فرض الضرائب على الأغنياء حال فراغ بيت المال منه.

وفيها قال إمام الحرمين: "لست أحاذر إثبات حكم لم يدونه الفقهاء، ولم يتعرض له العلماء، فإن معظم مضمون هذا الكتاب لا يلقى مدونا في كتاب، ولا مضمنا لباب" (٥٣٤).

سادساً: خلطهم مجالي الفقه الفروعى وفقه الإيالات:

فمجال الفقه الفروعى قد يكتفى فيه بالنظر الجزئى فى حين لا يسع المجتهد فى فقه الإيالات إلا النظر الكلى.

ومن الأمثلة على ذلك مسألة عقد البيعة لرجلين مستجمعين لشروط الإمامة مع غموض تاريخ بيعتهما وعسر إثبات المتقدم منهما، فهنا لا يقبل إمام الحرمين تحليف أحد المختارين للثاني حال رومه ذلك، وعلل هذا المنع بأن هذا المنصب العظيم أرفع من المسائل التي يحكم فيها الفقهاء الفروعيون الذين قد يقضون

(٥٣٢) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٤٨٢-٤٨٣).

(٥٣٣) المصدر السابق (ص: ٤٦٥).

(٥٣٤) المصدر السابق (ص: ٣٨٤).

بالإثبات والنكول، وأضاف الإمام: "الإمام نائب عن المسلمين أجمعين، ولا سبيل إلى تحليف النائب، ومقصود الحق لغيره" (٥٣٥).

سابعاً: عدم رعايتهم مقاصد الشريعة في تأصيل مسائل السياسة الشرعية:

ومن ذلك تعليل بعض الفقهاء لزوم البيعة ببيعة رجل واحد من أهل الحل والعقد مع عدم التنبيه إلى رعاية الشوكة (٥٣٦)، رغم أن المقاصد الخاصة بالسياسة الشرعية لا تتحقق إلا برعايتها.

ثامناً: عدم امتلاكهم الخبرة السياسية الكافية للاجتihad في مسائل السياسة الشرعية:

لمز الإمام أصحاب النظر الفروعى الذين منعوا ادخار الأئمة من الأموال والمصارف فقال: "من ألف مبادئ النظر في تصارييف الأحوال في الإيالات، لم يخف عليه مدرك الحق في هذا المقال" (٥٣٧)، ثم إنه قال في معرض رده على من يزعمون إمكان سداد حاجات الأمة ومصالحها بالأخذ من الجهات حال خلو بيت المال: "هذا ضعف بين في الرأي، وانحلال واضح في النظر في العواقب، ولا يستتب بهذا النظر أمر جزئى، فكيف الظن بسياسة الإسلام. ولو ساغ ذلك، لجاز ألا يستظهر بالجنود المعقودة، ويعول على استنفار المطوعة، مهما عنت حاجة، وأملت ملمة، وهذا باطل لا سبيل إلى المصير إليه، والتعويل عليه" (٥٣٨).

المطلب الثاني: انتقادات إمام الحرمين لطريقة الإمام الماوردي بشكل خاص

خصّ الإمام الجويني معاصره الماوردي بمزيد من الانتقادات التي تضاف إلى الانتقادات السابقة، ومن ذلك ما يأتي:

أولاً: خوضه في تفاصيل الأحكام:

وكان الواجب بحسب الإمام الحرمين إحالة القارئ على كتب الفقه الفروعى حيث إن كتب المذاهب هي الموضوع اللائق لدراسة تفاصيل الأحكام الفرعية، في حين تنحصر وظيفة المصنف في السياسة الشرعية على الاقتصار على مقصود هذا الفن وهو الأمور الكلية (٥٣٩).

ثانياً: اقتصاره على نقل أقوال الفقهاء دون ربطه المقدم منها بأصوله وأدلته:

انتقد إمام الحرمين كذلك اقتصار الإمام الماوردي على نقل الآراء والمختار منها دون تبيان مسلكه في الاختيار ومنهجه في الترجيح.

(٥٣٥) المصدر السابق (ص: ٣٢٥).

(٥٣٦) المصدر السابق (ص: ٢٤٩).

(٥٣٧) المصدر السابق (ص: ٣٧٣).

(٥٣٨) المصدر السابق (ص: ٣٧٤).

(٥٣٩) المصدر السابق.

ومما قاله: "العجب لمن صنف الكتاب المترجم بالأحكام السلطانية، حيث ذكر جملاً في أحكام الإمامة في صدر الكتاب، واقتصر على نقل المذاهب، ولم يقرن المختار منها بحجاج وإيضاح منهاج به اكتراث" (٥٤٠).

ثالثاً: عدم ابتناء ترتيب الكتاب على منهجية واضحة:

على الرغم من حسن الترتيب الذي امتاز به الإمام الماوردي في مصنفاته بشكل عام بما فيها الأحكام السلطانية إلا أنه لا قيمة لهذا بنظر إمام الحرمين إذا لم يكن له جذور منهجية واضحة يتأسس عليها هذا الترتيب.

والحال ينطبق على تقسيمات الإمام الماوردي فهي الأخرى كانت محل انتقاد إمام الحرمين لأن للتقسيم قواعد، والتقسيمات إنما تقع بعد وضوح القواعد.

قال إمام الحرمين: "أحسن ما فيه-أي الأحكام السلطانية-ترتيب أبواب، وذكر تقاسيم وألقاب، ثم ليس لتقاسيمه صدر عن دراية وهداية إلى درك منشأ الأقسام عن قواعد وأصولها" (٥٤١).

رابعاً: وقوع خلل في تحقيق الأقوال إلى أصحابها وتدقيقها:

عاب إمام الحرمين على الإمام الماوردي عدم الدقة في النقل عن المصادر وسماها خبطاً منبها إلى كثرتها. يقول الإمام: "جرى له-الماوردي-اختباط وزلل كثير في النقل" (٥٤٢).

هذا ولم يضرب الإمام مثلاً على هذا الأمر بشكل خاص إلا أنه أتبع هذا النقد بتناول مسألة التكرار في الجهاد حيث رأى الإمام الجويني أن الفرض إدامة الجهاد بحسب الإمكان والاستطاعة وحمل قول الفقهاء المتقدمين القائلين بوجوبه مرة في العام على أنه الغالب في أزمانهم.

وبالرجوع إلى كتاب الحاوي للإمام الماوردي والأحكام السلطانية نجد إمام الحرمين ممن نقل عن الفقهاء خاصة الإمام الشافعي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ القول بوجوبه كل سنة دون تبيان السياق الذي قيل فيه هذا القول (٥٤٣). وهو ما يغلب الظن أن إيراد هذه المسألة بعيد انتقاد الإمام الماوردي أنه المقصود بهذا الانتقاد أيضاً وأن المثال مضروب لتبيان الخلل الذي وقع فيه نقلاً وتأويلاً.

خامساً: ذكره أطرافاً من كتب الفقه الفروع المتعلقة بالإمامة دون تنقيحها:

رغم أن محلها كتب الفروع إلا أن الإمام الماوردي بحسب إمام الحرمين لم يسلك في منهجيته الفروعية ما يليق بها من تحقيق الأقوال وتنقيح الأحكام وتوضيح الاجتهادات كما جرت عادة الأئمة في كتب الفروع مكتفياً بنقلها وسردها.

(٥٤٠) المصدر السابق.

(٥٤١) المصدر السابق.

(٥٤٢) انظر: الماوردي: الحاوي الكبير (١٤ / ١٤٠).

(٥٤٣) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٣٧٤).

وهذا عيب منهجي يتجاوز كتاب الأحكام السلطانية ليكون انتقاداً للتراث الفقهي للإمام الماوردي الذي صنف عدداً من الكتب في الفروع.

وإنما ساق الإمام هذا الانتقاد في كتاب الغياثي لأن الإمام الماوردي أورد عدداً من الأبواب الفقهية مثل السير.

يقول إمام الحرمين: "ذكر-الماوردي- كتباً من الفقه فسردها سرداً وطردها على مسالك الفقهاء طرداً، ولم يأت بها منقحاً موضحاً على طرق الفقهاء، فذكر طرفاً من كتاب السير، وقتال أهل البغي، وأدب القضاة، وقسم الفيء والغنائم" (٥٤٤).

سادساً: عد تمييز القطيعات من الظنيات:

وهذا المأخذ هو أهم مأخذ إمام الحرمين على الإمام الماوردي على الإطلاق وهو الذي وعد إمام الحرمين بتلافيه في مصنفه الغياثي.

يقول إمام الحرمين: "شر ما فيه-الأحكام السلطانية- وهو الأمر المعضل الذي يعسر تلافيه، سياقة المظنون والمعلوم على منهاج واحد، وهذا يؤدي إلى ارتباك المسالك، واشتباك المدارك، والتباس اليقين بالحدوس، واعتياص طرائق القطع في هواجس النفوس" (٥٤٥).

سابعاً: وقوع الإفراط والتفريط فيه:

ويوضح إمام الحرمين هذا الخلل فيقول: "الشكوى إلى الله ثم إلى كل محصل مميز، من تصانيف ألفها مرموق، متضمنها ترتيب وتبويب، ونقل أعيان كلام المهرة الماضين، والتنصيص على ما تعب فيه السابقون، مع خبط كثير في النقل وتخليط، وإفراط وتفريط، لا يرضى بالتلقب بالتصنيف مع الاكتفاء بالنقل المجرد حصيف، ثم من لم يكن في تأليفه وتصنيفه على بصيرة، لم يتميز له المظنون عن المعلوم، والتبست عليه مسالك الظنون بمدارك العلوم" (٥٤٦).

وقد اعتذر إمام الحرمين عن تعداد هذه المآخذ بأن ذكره لها لم يكن عن قصد ذكر المثالب إنما لبيان تمايز طريقته عن طريقة الإمام الماوردي فقال: "لم أذكر ما ذكرته غايياً ثالبا، بل ذكرته تمهيدا لعذري أن قبضت الكلام في غير مقصود الكتاب، وأحلته على فن الفقه" (٥٤٧).

(٥٤٤) المصدر السابق.

(٥٤٥) المصدر السابق (ص: ٣٠٠).

(٥٤٦) المصدر السابق (ص: ٢٩٩).

(٥٤٧) المصدر السابق (ص: ٣٧٤).

الباب الثاني: أدلة الكتاب والسنة والإجماع في علم الأصول وأثرها في

السياسة الشرعية عند إمام الحرمين

يتناول هذا الباب الدليلين الأساسيين في علم الأصول اللذين ترجع إليهما أدلة الشريعة وقواعدها وأحكامها كافة، وهما الكتاب والسنة، وجرت عادة معظم الأصوليين بدراسة هذين الأصلين ضمن كتابين من كتب الأصول: أحدهما: البيان، ويشتمل على أبواب الأمر والنهي والعام والخاص والمجمل والمبين والظاهر والمؤول^(٥٤٨)، والثاني: الأخبار. ويدور كلاهما على الألفاظ أما المعاني فقد أرجأوها إلى كتاب القياس، وهو ما جرى عليه إمام الحرمين^(٥٤٩).

ومن أقواله الجامعة في هذا الباب: "اعلم أن معظم الكلام في الأصول يتعلق بالألفاظ والمعاني. أما المعاني فستأتي في كتاب القياس إن شاء الله تعالى، وأما الألفاظ فلا بد من الاعتناء بها فإن الشريعة عربية ولن يستكمل المرء خلال الاستقلال بالنظر في الشرع ما لم يكن رياناً من النحو واللغة ولكن لما كان هذا النوع فناً مجموعاً ينتحى ويقصد لم يكثر منه الأصوليون مع مسيس الحاجة إليه وأحالوا مظان الحاجة على ذلك الفن واعتنوا في فهمهم بما أغفله أئمة العربية واشتد اعتناؤهم بذكر ما اجتمع فيه إغفال أئمة اللسان وظهور مقصد الشرع وهذا كالكلام على الأوامر والنواهي والعموم والخصوص وقضايا الاستثناء وما يتصل بهذه الأبواب ولا يذكرون ما ينصه أهل اللسان إلا على قدر الحاجة الماسة التي لا عدول عنها"^(٥٥٠).

ثم إنه يتفرع عن دليل الكتاب والسنة والإجماع الحاصل من علماء الشريعة وحملتها^(٥٥١)، وسوف يأتي بعد قليل أن الإجماع في نفسه ليس حجة عند إمام الحرمين إنما الحجة عنده في الخبر القاطع الذي عثر عليه المجتتمعون فرجع الإجماع إلى النصوص^(٥٥٢).

وسوف نجرى هنا على بحث المسائل الأصولية المتعلقة بالأصلين: الكتاب والسنة، ومباحث الألفاظ المتعلقة بها ثم نعطف إلى الحديث عن الإجماع ومسائله وأثر ذلك كله في السياسة الشرعية إن شاء الله تعالى. وقبلولوج إلى الأدلة بشكل مفصل لا بد من بيان المراد بالدليل ومراتبه وأثرها في السياسة الشرعية.

(548) Nasrullah hacımuftüoğlu, "Beyan", DIA, 6/22-23.

(٥٤٩) الجويني: البرهان في أصول الفقه (١/ ١٥٩، ٥٦٤).

(٥٥٠) المصدر السابق (١/ ١٦٩).

(٥٥١) المصدر السابق (١/ ٥٦٢).

(٥٥٢) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٢٣٨).

تهديد: حقيقة الدليل الشرعي وأقسامه ومراتبه وأثرها في السياسة الشرعية

الأدلة الدالة على أحكام الشرائع هي جوهر الأصول، ولذا عرف بها إمام الحرمين أصول الفقه^(٥٥٣)، ثم جعل العلم بها هو العلم بالأصول^(٥٥٤).

وكما أنها جوهره فكذا هي موضوعه على وجه الحصر كما هو رأي جمهرة الأصوليين^(٥٥٥)، أو مع ضمنية إليها كما هو رأي البعض الآخر^(٥٥٦). ومعرفة الأدلة كذلك من أغراض هذا العلم "لأن من استقرأ أبوابه وجدها إما دليلاً على حكم أو طريقاً يتوصل به إلى معرفة الدليل"^(٥٥٧).

ولأجل ذلك انصبت عناية الإمام الشافعي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - وهو أول من دَوّن هذا الفن - على بيان الأدلة وتعيينها وتحديد مراتبها، ومن أقواله في ذلك: "لا يجوز لأحد أن يقول في شيء من العلم إلا بالاجتهاد... ولا يكون الاجتهاد إلا لمن عرف الدلائل عليه من خبر لازم كتاب أو سنة أو إجماع، ثم يطلب ذلك بالقياس عليه"^(٥٥٨)، ونقل المزني عنه قوله: "ومن خفيت عليه الدلائل: فهو كالأعمى"^(٥٥٩). وهو ما لاحظته إمام الحرمين فوصف الإمام الشافعي بأنه "أول من أبدع ترتيب الأصول، ومهد الأدلة ورتبها وبينها، وصنّف فيها رسالته"^(٥٦٠).

والمطالع لتراث إمام الحرمين لا تخطئ عينه متابعة الإمام الجويني للإمام الشافعي في العناية بالأدلة وترتيبها خاصة. وهو ما لاحظته تلميذه عبد الغافر الفارسي فقال: "من قاس طريقته - الإمام الجويني - بطريقة المتقدمين في الأصول والفروع وأنصف: أقر بعلو منصبه، ووفور تعبته ونصبه في الدين، وكثرة سهره في استنباط الغوامض، وتحقيق المسائل، وترتيب الدلائل"^(٥٦١).

(٥٥٣) الجويني: البرهان في أصول الفقه (١/ ٨٥)، التلخيص في أصول الفقه (١/ ١٠٦).

(٥٥٤) المصدر السابق.

(٥٥٥) الإسني: نهاية السؤل شرح منهاج الوصول (ص: ١٠)، الرهوني: تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السؤل (١/ ١٦٦)، التفنازاني: حاشيته على شرح العضد على مختصر المنتهى الأصولي ومعه حاشية الجرجاني (١/ ٢٣)، الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه (١/ ٤٨)، البرماوي: الفوائد السننية في شرح الألفية (١/ ١٢٧)، ابن أمير حاج: التقرير والتحبير على تحرير الكمال بن الهمام (١/ ٣٢).

(٥٥٦) التفنازاني: شرح التلويح على التوضيح (١/ ٤٠)، الأمدي: الإحكام في أصول الأحكام (١/ ٧)، الصفي الهندي: نهاية الوصول في دراية الأصول (١/ ٢٦)، القرافي: نفائس الأصول في شرح المحصول (١/ ٩٨)، عضد الدين الإيجي: شرح العضد على مختصر المنتهى الأصولي لابن الحاجب ومعه حاشية السعد والجرجاني (١/ ٩٥).

(٥٥٧) نسب الإمام الزركشي هذا القول للأستاذ أبي منصور، انظر: الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه (١/ ٤٢).

(٥٥٨) الشافعي: جماع العلم (ص: ١٧).

(٥٥٩) نقل هذا النص عن المزني إمام الجويني في كتابه نهاية المطلب في دراية المذهب (٢/ ٩٣)، وانظر هذا النص في: المزني: مختصر المزني (٨/ ١٠٦).

(٥٦٠) الجويني: مغيب الخلق في معرفة الحق (ص: ٣٤)، ويرى عبد العظيم الديب أن هذا الكتاب مزيف مدعى على إمام الحرمين وأن كاتبه من المتعصبين، انظر تعليقه في مقدمة كتاب نهاية المطلب في دراية المذهب (المقدمة/ ٢٤٠).

(٥٦١) تاج الدين السبكي: طبقات الشافعية الكبرى (٥/ ١٧٨).

ومن مقولات الإمام الجويني في بيان منزلة الأدلة وضرورة العناية بها قوله: "ما صار إليه معظم العلماء: تتبع الأدلة وبناء الأحكام عليها"^(٥٦٢).

وتفيد عبارة الإمام أن الصنعة الأصولية نفسها لا تفارق الأدلة في أي عمل من أعمالها بدءاً بالجمع والاستقراء، ومروراً بالسبر والتمحيص، وانتهاء بالاستدلال والاستثمار.

وبتأمل مباحث الدليل كما تعرضها مقدمات كتب الأصول يظهر بوضوح إتيانها على مباحث هذا العلم من أطرافه، حيث تأتي على الدلالة والاستدلال، والدالّ والمستدل، وهذه هي أجزاء هذا العلم.

كما أن للدليل مكانة فريدة عند إمام الحرمين خاصة حيث سمي به كتابه في الأصول؛ فالبرهان أحد مرادفات مصطلح الدليل عند إمام الحرمين^(٥٦٣).

وليس هذا فحسب فمنهج إمام الحرمين يتأسس على رعاية مسالك الاستدلال في تراثه الكلامي والأصولي والفقهية، ولذا يتأكد النظر في الأدلة عند دراسة تراث إمام الحرمين بشكل خاص.

وأظهر ما تتجلى فيه هذه الطريقة في كتاب البرهان ثم في كتاب الغياثي، وبما يفسر الباحث قول الإمام السبكي في حق كتاب البرهان "هذا الكتاب وضعه الإمام في أصول الفقه على أسلوب غريب لم يقتد فيه بأحد"^(٥٦٤).

هذا وتحتّم هذه المكانة الرفيعة للأدلة عند الأصوليين بشكل عام والإمام الجويني بشكل خاص على الباحث مزيد عناية. إذ في النظر في الأدلة يظهر الأثر الجوهرية لعلم أصول الفقه في السياسة الشرعية، ويتبدى رجوع جميع مسائل السياسة الشرعية إليها.

المطلب الأول: حقيقة الدليل وأقسامه وأثرهما في السياسة الشرعية

أولاً: حقيقة الدليل وأقسامه عند الأصوليين:

الدليل هو: الكاشف عن المدلول^(٥٦٥)، وهو "كل أمر صح أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى علم ما لا يعلم بالاضطرار"^(٥٦٦)، ويسمى دلالة، ومستدلّاً به، وحجة، وبرهاناً، وبياناً^(٥٦٧).

وتنقسم الأدلة إلى قسمين: عقلية، وهي التي يقتضي النظر التام فيها العلم بالمدلولات. وسمعية، وهي التي تدل بنصب الشارع إياها أدلة^(٥٦٨).

(٥٦٢) الجويني: التلخيص في أصول الفقه (٣ / ٣١٠).

(٥٦٣) المصدر السابق (١ / ١١٦).

(٥٦٤) تاج الدين السبكي: طبقات الشافعية الكبرى (٥ / ١٩٢).

(٥٦٥) الجويني: الكافية في الجدل (ص: ٤٦).

(٥٦٦) الجويني: التلخيص في أصول الفقه (١ / ١١٥).

(٥٦٧) المصدر السابق (١ / ١١٦).

(٥٦٨) الجويني: البرهان في أصول الفقه (١ / ١٥٥)، وانظر الأدلة وأقسامها عند إمام الحرمين في:

ويخص المتكلمون الأدلة بالمقطوع بها عقلية كانت أم سمعية، فيما يسمون المظنونات بالأمارات. وذكر الإمام الأمدي أنها تسمية الأصوليين كذلك^(٥٦٩)، وأنكر ذلك الإمام الزركشي مبيناً أن الأصوليين يطلقونه على ما هو أعم من ذلك^(٥٧٠).

وحقق إمام الحرمين أن معظم المحققين على التفريق بينهما حرصاً منهم على النهاية في التحقيق، فيما حكى عن جمهور الفقهاء تسميتهم الكل دليلاً^(٥٧١)، إلا أنه أوضح أن هذا الاختلاف "هين المدرك"^(٥٧٢)، ولذا نجد أنه يحزم بأن أخبار الآحاد والأقيسة لا تستقل أدلة في علم الأصول، وأن ذكرها في الأصول بغرض الاستدلال على وجوب العمل عندها فحسب^(٥٧٣)، مع قوله إن الدليل السمعي "ينقسم إلى ما يقتضي القطع وهو يتضمن العلم، وإلى ما لا يقتضيه كأخبار الآحاد والمقاييس السمعية"^(٥٧٤).

والأدلة السمعية ثلاثة: نص الكتاب، ونص السنة المتواترة، والإجماع^(٥٧٥)، وأصل الثلاثة كتاب الله تعالى^(٥٧٦)، وهو مستند قول الرسول ﷺ، وأما السنة فمنها تلقى الكتاب، وأما الإجماع فمستنده الأدلة القاطعة سواء نقلها الرواة أم لم ينقلوها، وعلى ذلك لا يكون الإجماع في نفسه دليلاً.

وما عدا الثلاثة لا يستقل دليلاً؛ فخير الواحد والقياس وإن عُددَا في مراتب السمعية عند الأصوليين فالمراد أن العمل عندهما يستند إلى خبر متواتر، وإلى إجماع مستند إلى خبر متواتر^(٥٧٧).

وقد علل إمام الحرمين ذكرهما في علم الأصول بقوله: "فإن قيل: تفصيل أخبار الآحاد والأقيسة لا يلقى إلا في الأصول وليست قواطع. قلنا: حظ الأصولي إبانة القاطع في العمل بها ولكن لا بد من ذكرها ليتبين المدلول ويرتبط الدليل به"^(٥٧٨).

وتفريق إمام الحرمين بين الأدلة القطعية والظنية لا ينتهض شاهداً لمنكري وجوب العمل بالأدلة الظنية كالقياس^(٥٧٩)، لأن إمام الحرمين يقول بأن العمل بالأدلة الظنية واجب وإن أفادت الظن.

(٥٦٩) الأمدي: الإحكام في أصول الأحكام (٩/١)، والمقصود بالتكلمين هنا: علماء الكلام وليس المتكلمين من الأصوليين.

(٥٧٠) الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه (١/٥١-٥٢).

(٥٧١) الجويني: التلخيص في أصول الفقه (١/١٣١-١٣٢)، والمقصود بالفقهاء هنا: فقهاء الفروع وليس أصولي الحنفية.

(٥٧٢) المصدر السابق (١/١٣٣).

(٥٧٣) الجويني: البرهان في أصول الفقه (١/٨٦)، الأبياري: التحقيق والبيان (١/٢٧٣)، المازري: إيضاح المحصول (ص: ٣٠٠).

(٥٧٤) الجويني: التلخيص في أصول الفقه (١/١٣٣).

(٥٧٥) الجويني: البرهان في أصول الفقه (١/٨٥).

(576) Ahmet Yaman-Halit Çaliş, İslam Hukukuna Giriş, s. 41.

(٥٧٧) الجويني: البرهان في أصول الفقه (١/١٤٧-١٥١)، وانظر:

Mehmet Sait Uzundağ, İmamı'l-Haremeyn El-Cüveynî'ye Göre Haber ve Çeşitleri -El-Burhân Fî Usûli'l-Fıkh İsimli Eseri Bağlamında, E-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi, Mayıs-2018 Cilt:10 Sayı:2 (20)/May-2018 Volume:10 Issue:2 (20) s. 662-664.

(٥٧٨) الجويني: البرهان في أصول الفقه (١/٨٦).

(٥٧٩) قال المستشرق الألماني جوزيف شاخت: "على خلاف القياس يجمع الشافعي القرآن والسنة والإجماع جميعاً تحت اسم: خبر لازم، أو: خبر يلزم". انظر: جوزيف شاخت: أصول الفقه الحمدي (ص: ١٧٣)، ووصف لزوم الخبر والإجماع لا يفهم منه عدم لزوم القياس، بل في كتاب الرسالة ما يصرح

وقد رد إمام الحرمين على النّظام المعتزلي الذي أنكر حجية القياس بقوله: "مستند وجوب العمل بالقياس الإجماع، وما ذكره النّظام كفر وزندقة ومحاوله استئصال قاعدة الشرع؛ لأنه إذا نسب حاملها إلى ما هذى به فبمن يوثق وإلى قول من يُرجع؟ وقد رد القياس وطرد مساق رده إلى الوقعة في أعيان الأمة ومصايح الشريعة فإذا لا نقل ولا استنباط ولا تحصل الثقة على ما قاله بآي القرآن فإنه لا يبعد على المنكر الجاحد ادعاء ما قاله في التحريف والتصريف وكتّم البعض وتغيير مقتضى البعض فلم تختص غائلته ومماراته بالقياس بل عمت قاعدة الشريعة" (٥٨٠).

ومن حيث الاعتبار وعدمه تنقسم الأدلة عند إمام الحرمين إلى أدلة معتبرة، كالكتاب والسنة والإجماع والقياس والاستصحاب، وأدلة باطلة كالاستحسان (٥٨١)، ويلقبها الإمام الغزالي بالأصول الموهومة (٥٨٢). يقول إمام الحرمين في رده على القائلين بالاستحسان: "أجمعت الأمة قاطبة على أن من قال قولاً بغير دليل أو أمارة منصوبة شرعاً فالذي يتمسك به باطل. ثم أجمعوا على بطلان اتباع الهوى. ومحصل ما قلموه ترك الدليل بغير دليل. ولو ساغ ذلك لساغ لكل عامي أن يستحسن من غير وجه الاستدلال ويرجح في طرق الأدلة" (٥٨٣).

وإذا كان كل أصل في علم الأصول هو الدليل فإن الفقه - بما فيه الفقه السياسي - هو مدلول علم الأصول، ولا يتصور درك الدليل إلا بدرك المدلول كما يقول إمام الحرمين (٥٨٤).

ثانياً: أثر حقيقة الدليل وأقسامه في السياسة الشرعية:

ردد إمام الحرمين في كتاب الغياثي مقولاته السابقة في كتبه الأصولية، فبين أن الأدلة قسمان: عقلية وسمعية، وأن السمعية ضربان: قطعية وظنية. أما القطعية فثلاثة نصّ كتاب لا يتطرق إليه التأويل، وخبر متواتر لا يقبل الاحتمالات، وإجماع المجتهدين (٥٨٥)، وثلاثها قاطعة مفيدة للعلم، وأما الظنية فما يتفرع عنها من الأدلة كخبر الواحد والقياس، ونبه إلى أنهما وإن أفادا الظن إلا أنهما قاطعان في العمل (٥٨٦).

وأوضح الإمام أن مسائل الإمامة لا ينبغي أن تطلب من أدلة العقل المبنية على التحسين والتقبيح بل تعرض على القواطع السمعية، ثم أضاف: "لا مطمع في وجدان نص من كتاب الله تعالى في تفاصيل الإمامة.

بلزوم القياس ووجوب العمل به، ومن ذلك قول الإمام الشافعي: "قال: فما القياس؟ أهو الاجتهاد؟ أم هما مفترقان؟ قلت: هما اسمان لمعني واحد. قال: فما جماعهما؟ قلت: كل ما نزل بمسلم فقيه حكم لازم، أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة، وعليه إذا كان فيه بعينه حكم: اتباعه، وإذا لم يكن فيه بعينه طلب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد. والاجتهاد القياس" انظر: الشافعي: الرسالة (١/ ٤٧٧).

(٥٨٠) الجويني: البرهان في أصول الفقه (٢/ ٧٦٣).

(٥٨١) الجويني: التلخيص في أصول الفقه (٣/ ٣١٤).

(٥٨٢) الغزالي: المستصفى (ص: ١٦٥).

(٥٨٣) الجويني: التلخيص في أصول الفقه (٣/ ٣١٤).

(٥٨٤) الجويني: البرهان في أصول الفقه (١/ ٨٤-٨٥).

(٥٨٥) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٢٤٤).

(٥٨٦) المصدر السابق (ص: ٥١٤).

والخبر المتواتر مُعَوِّزٌ أيضاً؛ فآل مآل الطلب في تصحيح المذهب إلى الإجماع، فكل مقتضى ألفيناه معتضداً بإجماع السابقين، فهو مقطوع به، فكل ما لم نصادف فيه إجماعاً اعتقدناه واقعة من أحكام الشرع، وعرضناه على مسالك الظنون عرضنا سائر الوقائع" (٥٨٧).

وهذا نص هام جداً لأنه يحصر الأدلة السياسية في مواطن القطع والظن من حيثيات مختلفة؛ فمن حيث الاعتبار والإلغاء يوضح أنه لا مكان للأدلة العقلية في السياسة الشرعية، ومن حيث الوجود والعدم يقف بنا على ندرة نصوص الكتاب ونصوص السنة المتواترة في تفاصيل الإمامة وهو ما يحتم الرجوع إلى الإجماع، ومن حيث ترتيب الاستدلال يبين أنه حيث يمكن القطع يجب التمسك به، وحيثما يتعذر ينتقل المجتهد للاستدلال بالأدلة الظنية كأخبار الآحاد والقياس والاستصحاب.

وليس وراء هذه الأدلة القطعية والظنية في السياسة الشرعية دليل، ذلك "أنه لا تخلو واقعة عن حكم الله تعالى متلقى من قاعدة الشرع" (٥٨٨)، وهو ما يشهد له الاستقراء حيث "لم تتفق في مكر الأعصار، وممر الليل والنهار واقعة نقضي بعروها عن موجب من موجبات التكليف. ولو كان ذلك ممكناً لكان يتفق وقوعه على تمادي الآماد، مع التطاول والامتداد. فإذا لم يقع علمنا اضطراباً من مطرد الاعتقاد أن الشريعة تشتمل كل واقعة ممكنة" (٥٨٩).

وقد بين إمام الحرمين أن أدلة السياسة الشرعية الإجمالية تنقسم إلى: أدلة معتبرة كالكتاب والسنة والإجماع، وغير معتبرة كالاستحسان والاستصلاح.

ومما قاله في الأدلة المردودة: "لا نحدث لتربية الممالك في معرض الاستصواب مسالك، لا يرى لها من شرعة المصطفى ﷺ مدارك" (٥٩٠).

وقال: "لسنا ننكر تعلق مسائل الشرع بوجوه من المصالح، ولكنها مقصورة على الأصول المحصورة، وليست ثابتة على الاسترسال في جميع وجوه الاستصلاح، ومسالك الاستصواب" (٥٩١).

وسوف يأتي بيان الأثر التفصيلي لكل دليل من هذه الأدلة في السياسة الشرعية في موضعه في الفصول والمباحث القادمة إن شاء الله تعالى.

يبد أننا سنتناول هنا مسألة الأدلة في السياسة الشرعية، وهي من أهم المسائل في الواقع المعاصر، حيث زعم بعض المستشرقين ومن تابعهم أن أصول التراث السياسي الإسلامي مأخوذ من التراث السياسي الفارسي،

(٥٨٧) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٢٤٤).

(٥٨٨) الجويني: البرهان في أصول الفقه (٢/ ٧٤٣)، وانظر دلالات هذه القاعدة في:

İbrahim Özdemir, Nasların Yerterliliğine Dair, JOSR Kasım-2016, Cilt: 8, Sayı: 2 (16), s. 603-640.

(٥٨٩) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٤٩٨-٤٩٩).

(٥٩٠) المصدر السابق (ص: ٣٧٧).

(٥٩١) المصدر السابق (ص: ٤٩٨).

فيما زعم آخرون أنه مأخوذ من التراث السياسي اليوناني. وسوف نجري هنا على ذكر مقولاتهم ثم نرد عليهم مع العناية بالرد الأصولي.

ذكر عبد الرحمن بدوي في كتابه: الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام أن نظام الحكم في الإسلام تدرج من صورة أبوية أولية ساذجة في عهد الخلفاء الراشدين إلى باحث عن نظام على غرار الدولة البيزنطية في مطلع عهد الوليد حتى انتهى به المطاف في عهد أبي جعفر المنصور إلى "نظام السلطان المطلق المحكم القواعد الواعي لمقتضيات السياسة بفضل الآثار الفارسية واليونانية التي نفذت إلى العالم العربي" (٥٩٢) وأمعن بدوي في تجاهل السياسة الشرعية حتى حصر التفكير السياسي في التراث الإسلامي في ثقافتين: الفارسية واليونانية، فقال: "الاتجاه إلى النظرية الإيرانية في الحكم قد سيطر إلى حدٍّ أنسى الناس أنه يوجد لغير الفرس فلسفة سياسية" (٥٩٣)! وكتابه الأصول اليونانية كان محاولة لإظهار الجانب اليوناني المجهول أو شبه المجهول من التراث السياسي الإسلامي فاختار بعض الترجمات المنحولة والمنسوبة لأفلاطون وأرسطو ترجمها أحمد بن يوسف بن إبراهيم، ويوحنا ابن البطريق، فيما خصص كتابه الحكمة الخالدة لإظهار الجانب الفارسي من التراث السياسي الإسلامي (٥٩٤).

وفي كتابه التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية قال بدوي إن تاريخ التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية "ليس شيئاً آخر غير روح الحضارة الإسلامية وهي تحاول على مر زمانها أن تكون مقوماتها، وتحدد خصائصها ومميزاتها" (٥٩٥)، وتستبطن هذه العبارة انحصار دور الأمة في التفاعل مع الغير دون رؤية الفعل الذاتي الذي شكّل رؤيتها وكوّن شخصيتها وحدّد خصائصها.

وقد اتخذ بدوي من ترجمات ابن المقفع والجاحظ ومؤلفاتهما وسير بعض المقربين من بلاط الخلفاء من الكتاب والمترجمين ذريعة لينفي بها التراث النظري والعملي للسياسة الشرعية المبنية على أصول الفقه والتي ولدت في العهد النبوي، واستمرت في العهد الراشدي، ولم تنقطع إلى يومنا هذا برغم ما أصابها من انحراف وضعف، وهذه السياسة هي التي شكلت رؤية الفقهاء، وثقافة الأمة على اختلاف العصور.

ثم إنه لم يأنف من عدّ بعض كتب الأحكام السلطانية التي دوّنها الفقهاء ككتاب الأحكام السلطانية للإمام الماوردي مثلاً للتراث الإسلامي الذي تطور بفضل الآثار الفارسية (٥٩٦).

(٥٩٢) عبد الرحمن بدوي: الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام (ص: ٥-٧، ٧٢).

(٥٩٣) المصدر السابق (ص: ٥-٧).

(٥٩٤) عبد الرحمن بدوي: الحكمة الخالدة (ص: ١٠-١٣)، الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام (ص: ٩).

(٥٩٥) عبد الرحمن بدوي: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية دراسات لكبار المستشرقين (ص: ٩).

(٥٩٦) عبد الرحمن بدوي: الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام (ص: ٧٢).

ويرى نصر محمد عارف أن بدوي انطلق من مرجعية يونانية في التعامل مع التراث السياسي الإسلامي حيث أخرج كل ما لا ينسجم والنسق المعرفي اليوناني الوثني من علم السياسية وأدخله في إطار الأدب والفقه قاصداً القول إن المسلمين لم يكن لديهم قبل الاتصال بالفرس واليونان نظريات سياسية^(٥٩٧).

والناظر في التراث الأصولي والسياسي والفقه يلاحظ تحافت ما ذكره بدوي وأضرابه من المنبهرين بالتراث الأجنبي القديم والحديث على حد سواء^(٥٩٨)، ويرى بوضوح تصريح العلماء بنفي هذا الادعاء من جانبي الإثبات والعدم^(٥٩٩).

أما جانب الإثبات فقد مرّ قول الإمام الجويني في تعداد أدلة السياسة الشرعية وحصرها بالأدلة السمعية دون العقلية البحتة، ونزید الأمر هنا وضوحاً فننقل عنه قوله في غياث الأمم: "لا يخفى على من شدا طرفاً من التحقيق أن مأخذ الشريعة مضبوطة محصورة، وقواعدها معدودة محدودة؛ فإن مرجعها إلى كتاب الله تعالى، وسنة رسول الله ﷺ. والآي المشتمة على الأحكام، وبيان الحلال والحرام معلومة، والأخبار المتعلقة بالتكاليف في الشريعة متناهية.

ونحن نعلم أنه لم يفوض إلى ذوي الرأي والأحلام أن يفعلوا ما يستصوبون. فكم من أمر تقضي العقول بأنه الصواب في حكم الإيالة والسياسة، والشرع وارد بتحريمه. ولسنا ننكر تعلق مسائل الشرع بوجوه من المصالح، ولكنها مقصورة على الأصول المحصورة، وليست ثابتة على الاسترسال في جميع وجوه الاستصلاح، ومساللك الاستصواب"^(٦٠٠). وهو نص صريح في الإفادة بحصر الأدلة السياسية في الأدلة الشرعية.

ولا يشذ عن هذا أحد من الأصوليين فهذا الإمام الماوردي يقول في كتابه الأحكام السلطانية الذي ضرب به بدوي المثل بأنه مأخوذ عن التراث الفارسي: "أصول الأحكام في الشرع أربعة: أحدها: علمه بكتاب الله ﷺ على الوجه الذي تصح به معرفة ما تضمنه من الأحكام ناسخاً ومنسوخاً، ومحكماً ومتشابهاً، وعموماً وخصوصاً، ومجمالاً ومفسراً. والثاني: علمه بسنة رسول الله ﷺ الثابتة من أقواله وأفعاله، وطرق مجيئها في التواتر والآحاد والصحة والفساد، وما كان عن سبب أو إطلاق. والثالث: علمه بتأويل السلف فيما اجتمعوا عليه واختلفوا فيه؛ ليتبع الإجماع ويجتهد برأيه في الاختلاف. والرابع: علمه بالقياس الموجب لرد الفروع المسكوت عنها إلى الأصول المنطوق بها والمجمع عليها، حتى يجد طريقاً إلى العلم بأحكام النوازل، وتمييز الحق

(٥٩٧) نصر محمد عارف: في مصادر التراث السياسي الإسلامي دراسة في إشكالية التعميم قبل الاستقراء والتأصيل (ص: ٨٨-٨٩).

(٥٩٨) تجدر الإشارة إلى أن عبد الرحمن بدوي تراجع عن كثير من أطروحاته ذات الطابع الاستشراقي، وصنف كتابين في الرد على بعض المستشرقين، وهما: دفاع عن القرآن ضد منتقديه ودفاع عن محمد ﷺ ضد المنتقذين من قدره.

(599) Yaman, Ahmet-Çalış, Halit, İslam Hukukuna Giriş, s. 33-36

(٦٠٠) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٤٩٧-٤٩٨).

من الباطل. فإذا أحاط علمه بهذه الأصول الأربعة في أحكام الشريعة صار بها من أهل الاجتهاد" (٦٠١)، ونجد نظيره في كتاب الأحكام السلطانية للإمام أبي يعلى الفراء (٦٠٢).

ويقول الإمام ابن جماعة: "الشريعة: هي المحجة التي جاء بها رسول الله ﷺ، وسنها وأوجب اتباعها وصونها، وهي إلى الله أقصد سبيل، لأن مبناها على الوحي والتنزيل، والخير كله في اتباعها، والشر كله في ضياعها، وقد جعل الله لها حماة يقيمون منارها، وحمة يحفظون شعارها. فحماؤها: الملوك والأمراء. وحفاظها: هم الأئمة العلماء" (٦٠٣).

ومن جانب النفي نقف على مقولات للأصوليين تنكر اتخاذ التراث الساساني واليوناني دليلاً من أدلة السياسة الشرعية.

فمن ذلك قول إمام الحرمين في كتاب البرهان: "لو صح التمسك بكل رأي من غير قرب ومدانة لكان العاقل ذو الرأي العالم بوجوه الإيالات إذا راجع المفتين في حادثة فأعلموه أنها ليست منصوبة في كتاب ولا سنة ولا أصل لها يضاهيها لساغ والحالة هذه أن يعمل العاقل بالأصوب عنده والأليق بطرق الاستصلاح. وهذا مركب صعب لا يجترئ عليه متدين ومساقه رد الأمر إلى عقول العقلاء وإحكام الحكماء ونحن على قطع نعلم أن الأمر بخلاف ذلك. ثم وجوه الرأي تختلف بالأصقاع والبقاع والأوقات ولو كان الحكم ما ترشد إليه العقول في طرق الاستصواب ومسالكه تختلف للزم أن تختلف الأحكام باختلاف الأسباب التي ذكرناها. ثم عقول العقلاء قد تختلف وتتباين على النقائص والأضداد في المظنونيات ولا يلزم مثل ذلك فيما له أصل أو تقريب فإن شوف الناظرين إلى الأصول الموجودة فإذا رمقوها واتخذوها معتبرهم لم يتباعد أصلاً اختلافهم. ولو ساغ ما قاله مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إن صح عنه (٦٠٤) لاتخذ العقلاء أيام كسرى أنو شروان في العدل والإيالة معتبرهم. وهذا يجزّ خبالاً لا استقلال به" (٦٠٥).

وفي كتاب الغياشي ضرب إمام الحرمين بسنن الأكاسرة والملوك الماضين مثلاً للخروج عن موجب الشرع وربقة التكليف، فقال: "الويل كل الويل لمن يقترف الكبائر، ويراهم بمقتضى الاستصواب الذي عنّ له عن

(٦٠١) الماوردي: الأحكام السلطانية (ص: ١١٢-١١٣)، وللتوسع انظر: عبد اللطيف الصرامي: الأدلة الشرعية عند الإمام الماوردي (ص: ٥٠) وما بعدها.

(٦٠٢) أبو يعلى الفراء: الأحكام السلطانية (ص: ٦١)، والموضوعية تقتضي منا التنبيه إلى أن تراث الإمام الماوردي تنتشر فيه كثير من المأثورات عن كسرى أنوشروان خاصة في كتبه مثل: أدب الدنيا والدين، ودرر السلوك، والأمثال والحكم، وتسهيل النظر، وقد يعتذر بأن هذا الكتاب لم يكن الغرض منها التأصيل السياسي الشرعي كما هو شأن كتاب الأحكام السلطانية الذي لم يرد فيه ذكره إلا في مواطن تاريخية ولغوية لا ترتبط بالتأصيل، ومع ذلك لا نجد هذا الصنيع في تراث الإمام الجويني مثلاً ما قد يشي بأنه لا يرتضي هذا المسلك، بخلاف الغزالي الذي يقرب من الماوردي في هذا الأمر، والله أعلم.

(٦٠٣) ابن جماعة: تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام (ص: ٨٧).

(٦٠٤) يقول الإمام القرافي: "ما نقله من إباحة الدماء، والأموال بما قاله، فالمالكية لا يساعدونه على صحة هذا النقل عن مالك. وكذلك ما نقله عن الإمام (البرهان) من أن مالكا يجوز قتل ثلث الأمة لصالح الثلثين المالكية ينكرون ذلك إنكاراً شديداً، ولم يوجد ذلك في كتبهم، إنما هو في كتب المخالف لهم، ينقله عنهم، وهم لم يجدوه أصلاً". انظر: القرافي: نفائس الأصول في شرح المحصول (٩/ ٤٠٩٢).

(٦٠٥) الجويني: البرهان في أصول الفقه (٢/ ١١٢٠-١١٢١).

دين المصطفى ﷺ. فالحق المتبع ما نقله الأثبات عن سيد الوري، وما سواه مُحال، وماذا بعد الحق إلا الضلال؟ وما أقرب هذا المسلك من عقد من يتخذ سنن الأكاسرة والملوك المنقرضين عمدة الدين، ومن تشبث بهذا، فقد انسل عن ربة الدين انسلال الشعرة عن العجين" (٦٠٦).

وذلك في معرض ردّه على الدعاة إلى الزيادة على المقدرات الشرعية في العقوبات بزعم أن الولايات لا تستقيم إلا بذلك، وهذا عند إمام الحرمين "تسبب إلى مضادة ما ابتعث به سيد الأنبياء"، وتسلب على قواعد الدين، ولو استرسل معها مسترسل "لاتخذ كل من يرجع إلى مُسكة من عقل فكره شرعاً، ولا تتحاه ردعاً ومنعاً، فتنتهض هواجس النفوس حالة محلّ الوحي إلى الرسل" (٦٠٧).

كذلك أنكر إمام الحرمين على الخليفة المأمون ترجمته كتب الأوائل كاليونان والفرس والهنود، فقال: "قد اتفق للمأمون -وكان في أجد الخلفاء وأقصدهم - خطة ظهرت هفوته فيها، وعسر على من بعده تلافيها، فإنه رأى تقرير كل ذي مذهب على رأيه، فنبغ النابغون، وزاغ الزائغون، وتفاقم الأمر وتطوق خطبا هائلا، وانتهى زلله وخطله، إلى أن سوغ للمعطلة أن يظهر آراءهم، ورتب مترجمين ليردوا كتب الأوائل إلى لسان العرب، وهلمّ جرأ، إلى أحوال يقصّر الوصف عن أدناها. ولو قلت: إنه مطالب بمغبات البدع والضلالات، في الموقف الأهول في العرصات، لم أكن مجازفاً" (٦٠٨).

كذلك أعلن الإمام الجويني بكل وضوح بأن النموذج المرقوب لقادة الأمة من الساسة والعلماء وعامتها هو عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وليس كسرى أنوشروان كما زعم بدوي الذي قال بدوره: "إن شخصيته -كسرى أنوشروان- أعلى شخصية في الأدب العربي الإسلامي فيما عدا علي بن أبي طالب" (٦٠٩).

يقول الإمام الجويني: "لما انتهت النبوة إلى عمر بن الخطاب جند الجنود، وعسكر العساكر، ودون الدواوين، وصارت سيرته وإيالته أسوة للعالمين إلى يوم الدين" (٦١٠).

وتدل هذه المقالة على المكانة الرفيعة التي يحظى بها عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في المخيال الإسلامي، وارتضاء سيرته في الإمامة مثلاً وأ نموذجاً للحكم والتدبير السياسي.

وقد كانت سيرته رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مضرب المثل في العدل حتى لا يذكر العدل إلا ويذكر عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حتى قال البحري:

إن الرعية لم تنزل في سيرة ... عمرية قد ساسها المتوكل (٦١١)

(٦٠٦) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٣٥٤).

(٦٠٧) المصدر السابق (ص: ٣٥٣).

(٦٠٨) المصدر السابق.

(٦٠٩) المصدر السابق.

(٦١٠) المصدر السابق (ص: ٣٦٨).

(٦١١) انظر البيت في ديوان البحري (١ / ٢٠٨)، من قصيدة بعنوان: قل للسحاب، تحقيق عمر الطباع، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم للنشر والطباعة والتوزيع، بيروت-لبنان، ٢٠٠١م.

هذا "ولا تزال سيرة عمر الشغل الشاغل للأمم يردد دويها الناس في كل عصر وزمان، ولو تتبعنا من أفرد سيرته بالتأليف لطال الحال" (٦١٢).

وقريب من قول إمام الحرمين في الزيادة على المقدرات الشرعية كالحُدود قول الإمام الغزالي: "الحُدود مقادير مقدرة من جهة الشرع، والزيادة عليها تحريف للنصوص، ثم لا جواز لذلك بالمصلحة. ولو فتحنا هذا الباب، وجلدنا غير الزاني: إذا بدت منه مقدمات المارودات، ومبادئ فاحشة الزنا - لرجعنا الزاني الذي ليس بمحصن للمصلحة، ولتعدينا ذلك إلى جميع الحُدود؛ ولاتخذنا دأب الأكاسرة وعادة الملوك الغابرة، قدوتنا في الإيالات: تشوفاً إلى رعاية المصلحة، ولاتخذ كل من له مسكة من العقل، ودربة في النظر والفكر - عقله: دستوره وأسوته؛ ولانقلب الشرع ظهراً لبطن، حتى لا تبقى له قاعدة مرعية. وهو باطل على القطع، من وضع الشرع" (٦١٣).

وأيضاً قال الإمام الغزالي في منع اتخاذ سنن الأكاسرة في فرض الضرائب على الرعية: "توظيف الخراج - في عصرنا هذا، وكل عصر هذا مزاجه ومنهاجه - ظلم محض لا رخصة فيه؛ فإن آحاد الجند لو استوفيت جراياتهم، ووزعت على الكافة: لكفاهم برهة من الدهر، وقدراً صالحاً من الوقت. وقد تشحوا: بتنعيمهم وترفيههم في العيش، وتبذيرهم في إفاضة الأموال على العمارات، ووجوه التجميل على سنن الأكاسرة" (٦١٤). ومن رسالته "سر العالمين وكشف ما في الدارين" نقف على نصيحته لمحمد بن تومرت الذي قرأ عليه الكتاب بالمدرسة النظامية وتوسم فيه الإمام الغزالي الملك وفيها يقول: "كن أيها الملك مسارعاً في الثناء والثواب فإنه الذكر المخلد، وأكثر ما تنظر في كتب ابن أبي الدنيا، وتواريخ الطبري، ومذهب الشافعي، أو ما تختار من المذاهب. ولا تظهر البدعة ولو كانت فيك، كالأكاسرة وبنو بويه هلكوا بمتابعة الأهواء" (٦١٥). ومن أقوال الأصوليين في نفي مصدرية التراث الفارسي خاصة للسياسة الشرعية قول الإمام القرافي: "سياسات الفرس، وإن كانوا أهل عدل، وفطنة، ويقظة، وأخلاق كريمة، غير أنهم لم يتكيفون بقواعد صاحب الشرع الذي هو العالم بالأسرار، والخفيات، وما لا يهتدي إليه العقل، فلم يكونوا يتصرفون إلا بالعقل الصرف، سواء أصابوا قوانين الشريعة، أو أخطئوها" (٦١٦).

ومن التراث الفقهي نقف على الكثير من الأحكام التي تمنع التشبه بالقياصرة والأكاسرة التي تخالف السياسة الشرعية، ومن ذلك منع الأكل والشرب في آنية الذهب والفضة ومنع اتخاذها للاستعمال عموماً

(٦١٢) عبد الحي الكتاني: التراتيب الإدارية (٢/ ٢٤٩-٢٥٠).

(٦١٣) الغزالي: شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل (ص: ٢٢٦).

(٦١٤) المصدر السابق (ص: ٢٣٥).

(٦١٥) الغزالي: مجموعة رسائل الإمام الغزالي (ص: ٤٥٧).

(٦١٦) القرافي: نفائس الأصول في شرح المحصول (٩/ ٤٠٩٤).

لأنه من ضروب التشبه بملوك الأعاجم والأكاسرة المتكبرين المتجبرين^(٦١٧)، واختلافهم في ستر الأبواب بالحرير "لأنه من زي الأكاسرة والجبابة، والتشبه بهم حرام"^(٦١٨)، وإنكارهم تحية الأكاسرة بالسجود وتقبيل الأرض^(٦١٩)، وغير ذلك.

وجميع المقولات السابقة في التراث الأصولي والسياسي والفقهية تؤكد الشخصية المستقلة للتراث الإسلامي، وتفرده في مصادره ومآخذه، ولا نقول هذا كي ننفي التمازج والاتصال الذي حصل بين الحضارة الإسلامية وغيرها من الأمم، بل لننبه إلى حجم الفرية التي يقول أصحابها بذوبان الذات الإسلامية في إرث الفرس واليونان والرومان وغيرهم.

والأدلة الأصولية مرنة لحد استيعاب كافة الأدوات والوسائل التي يتعرف عليها المسلمون بسبب امتزاجهم بالحضارات الأخرى والتي من شأنها تحقيق المصالح المعتمدة شرعاً، إلا أن هذا يتم وفق النظام المعرفي الإسلامي ونعني به هنا: علم أصول الفقه، فمهما شهد لهذه الوسائل دليل معتبر جاز الانتفاع، وإلا فلا.

والعجب كل العجب ممن يبني على بعض المقولات الواردة في ثنايا كتب التراث السياسي الإسلامي خاصة كتب الأدب السياسي ويتعمى عن كتب أصول الفقه وهي المخصصة لدراسة المنهج في السياسة الشرعية!

ويزداد العجب إذا عرفنا أن هذا اللون من التأليف السياسي كان محبوباً ومألوفاً للمجتمع آنذاك إلا أن وظيفته تكاد تنحصر في الإطراف كما يقول رضوان السيد^(٦٢٠)، دون التأصيل وتبيين الأحكام الشرعية السياسية.

كما حقق السيد أن دعوى مصدريته للاستبداد في التجربة السياسية الإسلامية أمر مبالغ فيه بلا شك^(٦٢١).

المطلب الثاني: مراتب الأدلة الشرعية وأثرها في السياسة الشرعية

أولاً: مراتب الأدلة الشرعية عند الأصوليين:

الأدلة الشرعية "ليست على مرتبة واحدة، ولا هي على درجة ونسق واحد، وإنما هي أقسام ومراتب، ودرجات بعضها فوق بعض"^(٦٢٢).

(٦١٧) القاضي عبد الوهاب: المعونة على مذهب عالم المدينة (ص: ١٧١٣-١٧١٤)، ابن رشد: المقدمات المهمات (٣/ ٤٥٤).

(٦١٨) المرغيناني: الهداية في شرح بداية المبتدي (٤/ ٣٦٦).

(٦١٩) البجيرمي: تحفة الحبيب على شرح الخطيب (٢/ ٤٣).

(٦٢٠) رضوان السيد: الفكر السياسي الإسلامي مدارس واتجاهاته (ص: ٤)، وهذا هو ترقيم البحث كما نشره على موقعه، والبحث منشور في: تراث

العربي السياسي، تنسيق وتحرير فيصل الحفيان، معهد المخطوطات العربية، القاهرة ٢٠٠٢ م (ص ٢٥٥-٢٦٩).

(٦٢١) المرغيناني: الهداية في شرح بداية المبتدي (٤/ ٣٦٦).

(٦٢٢) محمد عوام: الفكر المنهجي العلمي عند الأصوليين، دراسة تحليلية لنظريتي الدليل والترتيب والموازنة (ص: ١٢٥).

ومراتب الأدلة من أهم مباحث علم أصول الفقه^(٦٢٣)، ولمعرفتها فائدة كبيرة ذكرها إمام الحرمين في قوله: "معرفة الترتيب من أظهر الأعوان على درك مضمون العلوم"^(٦٢٤). ومن مقاصد علم الأصول التي عدّها الإمام: "ذكر أصول الفقه على حقائقها ومراتبها ومناصبها وتفصيلها وجملها"^(٦٢٥).

وبمايز إمام الحرمين بين ترتيب الأصول والترجيحات حيث أفرد لترتيب الأدلة فصلاً خاصاً في متن الورقات بعد تمام ذكر الأدلة^(٦٢٦)، فيما خصص كتاباً للترجيحات في البرهان^(٦٢٧)، ومسألة لترتيب الأدلة ضمن كتاب الفتوى^(٦٢٨).

وقد رأينا أهمية ذكر ترتيب الأدلة وتقديمها بين يدي تفصيل القول في الأدلة لما لها من دور في إدراك مواقع الأدلة في السلم الأصولي، ولما لهذا الإدراك من أثر على ترتيب الأدلة في السياسة الشرعية. وتترتب الأدلة عند الإمام الجويني على النحو التالي:

المرتبة الأولى: ما يتلقى من لفظ رسول الله ﷺ في حق من رآه من غير واسطة، ويدخل فيه الكتاب أيضاً لأنه مما يتلقى منه، فلا يكون للفصل بين الكتاب والخبر المتواتر معنى.

المرتبة الثانية: الإجماع لأنه يشعر بخبر مقطوع به.

المرتبة الثالثة: المدلولات المتلقاة من الإجماع مثل خبر الواحد والقياس^(٦٢٩).

ويتأسس هذا الترتيب على قاعدة اختارها الإمام وهي: "كل ما كان أقرب إلى المعجزة فهو أولى بأن يقدم وما بعد في الرتبة آخر"^(٦٣٠).

وأما الترتيب المتعلق بالأدلة من حيث الاستدلال بها فنبداً بما قرره إمام الحرمين في متن الورقات ثم نعطف على ما قرره في كتاب البرهان.

قال رحمه الله: "يقدم الجلي منها على الخفي، والموجب للعلم على الموجب للظن، والنطق على القياس، والقياس الجلي على الخفي، فإن وجد في النطق ما يفسر الأصل يعمل بالنطق وإلا فيستصحب الحال"^(٦٣١).

(٦٢٣) الجويني: الورقات (ص: ١٠).

(٦٢٤) الجويني: البرهان في أصول الفقه (٢/ ٥٦٢).

(٦٢٥) المصدر السابق (١/ ٥٦٢).

(٦٢٦) الجويني: الورقات (ص: ٢٨)، الجاوي: حاشية النفحات على شرح الورقات للمحلي (ص: ٢٨٧).

(٦٢٧) الجويني: البرهان في أصول الفقه (٢/ ١١٤٢-١٣١٥).

(٦٢٨) المصدر السابق (٢/ ١٣٣٧-١٣٣٩).

(٦٢٩) المصدر السابق (١/ ١٦٥-١٦٦).

(٦٣٠) المصدر السابق (١/ ١٦٥).

(٦٣١) الجويني: الورقات (ص: ٢٨).



رسم توضيحي رقم ٢-

ومثال الجلي المقدم على الخفي: الظاهر يقدم على المؤول حيث تقدم الحقيقة على المجاز، ومثال الموجب للعلم المقدم على الموجب للظن: المتواتر يقدم على الآحاد، وإنما يقدم الموجب للعلم والنطق من كتاب وسنة على مقابلهما ما لم يوجد مخصص من خبر آحاد وقياس، ومثال القياس الجلي المقدم على الخفي: قياس العلة يقدم على قياس الشبه، وأما الاستصحاب فهو آخر الأدلة وهو على الحقيقة عدم أصل^(٦٣٢).

ووسط كتاب الفتوى من البرهان عقد إمام الحرمين فصلاً خاصاً لترتيب الأصول وترجم له بـ "ترتيب الأصول عند الإمام الشافعي"، وهو نفسه الترتيب الذي ارتضاه الجويني وتابعه عليه مع استدراك واحد فقط، وننقل قوله لأهميته.

يقول رحمه الله: "ذكر الشافعي في الرسالة ترتيباً حسناً فقال: "إذا وقعت واقعة، فأحوج المجتهد الحكم فيها، فينظر في نصوص الكتاب، فإن وجد مسلماً دالاً على الحكم، فهو المراد، وإن أعوزه انحدر إلى نصوص الأخبار المتواترة، فإن وجده، وإلا انحط إلى نصوص أخبار الآحاد، فإن عثر على مغزاه، وإلا انعطف على ظواهر الكتاب، فإن وجد ظاهراً لم يعمل بموجبه حتى يبحث عن المخصصات، فإن لاح له مخصص ترك العمل بمقتضاه، فإن لم يجد في الكتاب ظاهراً نزل عنه إلى ظواهر الأخبار المتواترة، مع انتفاء المخصص ثم إلى خير الآحاد.

(٦٣٢) المحلي: شرح الورقات في أصول الفقه (ص: ٢١٤)، الجاوي: حاشية النفحات على شرح الورقات (ص: ٢٨٧-٢٩٢).

فإن عدم المطلوب في هذه الدرجات، لم يخض في القياس بعد، ولكنه ينظر في كليات الشرع ومصالحها العامة، وعد الشافعي من هذا الفن إيجاب القصاص في المثل، فإن نفيه يخرم قاعدة الزجر، ثم إذا لم يجد في الواقعة مصلحة عامة التفت إلى مواضع الإجماع، فإن وجدهم أطبقوا على حكم نصوا عليه، فقد كفوه مؤنة البحث والفحص.

فإن عدم ذلك خاض في القياس، ونظر، فإن وجد الواقعة في معنى المنصوص عليه، فلا يثقل عليه سير الطرق، فإن أعوز فيقيس ويطلب الإخالة والمناسبة والإشعار، فإذا هجم عليه، عمل به إذا لم يعارضه مثله، فإن عارضه ما يوازيه في الإخالة يكلف الترجيح، فإن استويا في طرق التلويح لم يفت بواحد منهما، فإن تعسر عليه وجدان المخيل طلب الشبه إن جعلناه حجة^(٦٣٣).

ولم يذكر الإمام الشافعي الإجماع في ترتيبه وهو مقدم عنده على القياس، ومن أقواله القاطعة في ذلك قوله في حق المجتهد: "إذا لم يجد سنة في إجماع المسلمين، فإن لم يكن إجماعاً فبالقياس"^(٦٣٤)، وقوله: "نحكم بالإجماع ثم القياس، وهو أضعف من هذا، ولكنها منزلة ضرورة، لأنه لا يحل القياس والخير موجود"^(٦٣٥).

ولأجل عدم ذكره استدرك إمام الحرمين على هذا الترتيب بتقديم الإجماع فحسب فقال: "لا مزيد على هذا الترتيب إلا أن يعينه الرب، فإنه لو قدم الإجماع ليفتي به جاز فإنه مقدم على كل مسلك في الرتبة العلمية" ليصبح ترتيب الأدلة عنده كما هو موضح في الشكل رقم ٢.

والخلاف بين الترتيبين هين إذ لا خلاف على تقدم الإجماع على القياس، وقد يقال: لا خلاف على الحقيقة بين الترتيبين لأن الإمام الشافعي لم يذكر الإجماع أصلاً ما يعني أنه يدرجه في النصوص على الأغلب، وعلى ذلك يكون صنيع الإمام الجويني محض تفصيل في المرتبة الأولى والله أعلم.

(٦٣٣) انظر: الجويني: البرهان في أصول الفقه (٢/ ١٣٣٧-١٣٣٨).

(٦٣٤) الشافعي: الرسالة (١/ ٥١٠).

(٦٣٥) المصدر السابق (١/ ٥٩٩).



والترتيب الذي جرى عليه إمام الحرمين في ترتيب كتابه البرهان راعى فيها قدر الإمكان قوة الأدلة تقدماً وتأخيراً^(٦٣٦)، مع ملاحظة أن بعض المباحث والمسائل الأصولية قد تتقدم عند بعض الأئمة بسبب ضرورات التصنيف.

(٦٣٦) انظر: الجويني: البرهان في أصول الفقه (١/ ٥٦٢-٥٦٣).

وقد أشار إلى ذلك الإمام الغزالي في اختصاره للبرهان حيث قال في حق الإمام الشافعي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: "آخر الإجماع عن الأخبار وذاك تأخير مرتبة لا تأخير عمل إذ العمل به مقدم ولكن الخبر يتقدم في المرتبة عليه فإن مستنده قبول الإجماع" (٦٣٧).

ولا تختص المسألتان المذكورتان في الورقات والبرهان في ترتيب الأدلة فحسب فهي تتضمن الجمع بين الأدلة كذلك، وهو ما أجمل معظمه الإمام هنا تاركاً التفصيل للمباحث والمسائل في كل دليل على حدة. ومن الأمور التي فصلَ فيها في نص الورقات قوله بالجمع بين الأدلة القطعية والظنية بطريق التخصيص (٦٣٨)، وفي نص البرهان صرح إمام الحرمين بالجمع بين ظواهر الكتاب والأخبار المتواترة ومخصصاتها (٦٣٩).

ثانياً: أثر مراتب الأدلة الشرعية في السياسة الشرعية:

شدد إمام الحرمين في كتاب الغياثي على أهمية معرفة ترتيب الأدلة في حق المفتين فجعلها شرطاً من شروط المفتي والمجتهد (٦٤٠)، وبين أنها تعرف بعلم أصول الفقه وأن منه تستبان "مراتب الأدلة وما يقدم منها وما يؤخر، ولا يرقى المرء إلى منصب الاستقلال دون الإحاطة بهذا الفن" (٦٤١).

وإذا عرفنا أن الاجتهاد مشروط في الأئمة في السياسة الشرعية (٦٤٢) عرفنا أن معرفة ترتيب الأدلة مشروط كذلك فيهم إذ هو شرط تفصيلي يندرج تحت الاجتهاد.

ومن أقوال إمام الحرمين في ترتيب الأدلة في كتاب الغياثي قوله: "المتبع في حق المتعبدین الشريعة ومستندها القرآن، ثم الإيضاح من رسول الله ﷺ والبيان، ثم الإجماع المنعقد من حملة الشريعة من أهل الثقة والإيمان. فهذه القواعد. وما عداها من مستمسكات الدين كالفروع والأفنان" (٦٤٣)، والملاحظ أن هذا الترتيب يتفق مع ترتيب الإمام الشافعي حيث تأخر الإجماع عن نصوص الكتاب ونصوص السنة المتواترة على عكس استدراك إمام الحرمين بتقديم الإجماع على نصوص الكتاب ونصوص السنة.

ويغلب على ظننا أن إمام الحرمين لم يرد مخالفة الإمام الشافعي هنا لأن المذهب نقل كما يقول في مواطن كثيرة من كتابه نهاية المطلب (٦٤٤)، وكتاب الغياثي ليس كتاباً في الأصول كما هو شأن البرهان.

(٦٣٧) الغزالي: المنحول (ص: ٥٧٦).

(٦٣٨) الجويني: الورقات (ص: ٢٩).

(٦٣٩) انظر: الجويني: البرهان في أصول الفقه (٢/ ١٣٣٨).

(٦٤٠) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٤٧٩).

(٦٤١) المصدر السابق (ص: ٤٨١).

(٦٤٢) انظر شروط الإمام عند إمام الحرمين في:

Özgür KAVAK, Cüveynî'ye Göre Halifenin Vasıfları Yahut Nizâmülmülk'ü Hilâfete Teşvik Etmek, II. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu, (XI-XIII. Y.Y) Selçuklular Devrinde Bilim ve Düşünce, Cilt: 1, s. 265-279.

(٦٤٣) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٤٣٤).

(٦٤٤) الجويني: نهاية المطلب في دراية المذهب (١/ ٢٧٩)، (٢/ ٣١٥، ٤٨٨)، (٤/ ١٨)، (٥/ ٢٩٢)، (٦/ ٤٠٩)، وانظر مخالافات إمام الحرمين للإمام الشافعي في علم الأصول في:

ولا يبعد أن يقال: إن مراد إمام الحرمين كان منحصراً في بيان الرد إلى الإجماع في مسائل الإمامة لعوز النصوص فيها من الكتاب والسنة^(٦٤٥)، وعلى ذلك فلا أثر للترتيب بين الإجماع والنصوص في مسائل الإمامة خاصة، والله أعلم.

واستقصاء أثر ترتيب الأدلة محله في كتاب التعارض والترجيح لذا سنقتصر هنا على ضرب الأمثلة التي تجلي شأن الترتيب فحسب.

فمن الأمثلة على تقديم الإجماع على ظواهر الأخبار استدلال إمام الحرمين على اشتراط القرشية في الإمام بالإجماع على الرغم من إثباته لقوله ﷺ: «الأئمة من قريش»^(٦٤٦)، لأن الإجماع عند الجويني أقوى من النصوص والأخبار.

وفي ذلك يقول: "ذكر بعض الأئمة أن هذا الحديث في حكم المستفيض المقطوع بثبوته؛ من حيث إن الأمة تلقتة بالقبول. وهذا مسلك لا أوثره، فإن نقلة هذا الحديث معدودون، لا يبلغون مبلغ عدد التواتر. والذي يوضح الحق في ذلك أنا لا نجد في أنفسنا ثلج الصدور؛ واليقين المبتوت بصدور هذا من فلق في رسول الله ﷺ كما لا نجد ذلك في سائر أخبار الآحاد، فإذا لا يقتضي هذا الحديث العلم باشتراط النسب في الإمامة.

فالوجه في إثبات ما نحاوله في ذلك أن الماضين ما زالوا بايحين باختصاص هذا المنصب بقريش، ولم يتشوف قط أحد من غير قريش إلى الإمامة، على تمادي الآماد، وتطاول الأزمان، مع العلم بأن ذلك لو كان ممكناً، لطلبه ذوو النجدة والبأس، وتشمر في ابتغائه عن ساق الجد أصحاب العدد والعدد"^(٦٤٧).

ومن الأمثلة على تقديم كليات الشرع ومصالحه العامة على القياس منع إمام الحرمين تعيين عدد لأهل الحل والعقد بناء على أقيسة الشبه كالقياس على أقل العدد، أو العدد المشروط في البيئة أو صلاة الجمعة، وذلك لأن كليات الشرع تقضي برعاية الشوكة في عقد الإمامة فيكون عليها مدار الحكم، فإذا حصلت ببيعة واحد انعقدت الإمامة للمعقود له. وقد عقب إمام الحرمين على اجتهاده هذا بقوله: "الذي ذكرته ينطبق على مقصد الإمامة وسرها"^(٦٤٨).

Selman Demirboğa, Cüveynî'nin Şâfiî'ye Muhalefet Ettği Usûlî Konuların Tespit ve Tahlili, Yüksek Lisans Tezi.

(٦٤٥) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٢٤٤).

(٦٤٦) أخرجه الإمام أحمد في مسنده ط الرسالة (٣٣ / ٢١)، من حديث أبي برزة الأسلمي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، برقم: ١٩٧٧٧، وإسناده صحيح لغيره كما حقق الشيخ شعيب الأرنؤوط رحمه الله.

(٦٤٧) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٢٥٧).

(٦٤٨) المصدر السابق (ص: ٢٥١).

ومن الأمثلة على تقديم الدليل على عدم الدليل قول إمام الحرمين بالخلع الأئمة وخلعهم مهما صادفنا موجباً من موجبات الانحلال والخلع، مع أن الاستصحاب يقتضي دوام عقد الإمامة، لكنه لا يقوى على مدافعة موجبات الخلع والانحلال.

أما إذا لم يصادف المجتهد موجباً من الموجبات فالوجه حينئذ دوام العقد، بل نقل إمام الحرمين الإجماع على ذلك فقال: "الإمام إذا لم يخل عن صفات الأئمة، فرام العاقدون له عقد الإمامة أن يخلعوه، لم يجدوا إلى ذلك سبيلاً باتفاق الأئمة. فإن عقد الإمامة لازم، لا اختيار في حله من غير سبب يقتضيه، ولا تنتظم الإمامة، ولا تفيد الغرض المقصود منها إلا مع القطع بلزومها، ولو تخير الرعايا في خلع إمام الخلق على حكم الإيثار والاختيار، لما استتب للإمام طاعة، ولما استمرت له قدرة واستطاعة، ولما صح لمنصب الإمامة معنى" (٦٤٩).

وأكثر ما أولاه إمام الحرمين اهتمامه من بين مسائل ترتيب الأدلة في كتاب الغياشي: تقديم القطعي على الظني، وهو ما نسلط الضوء عليه هنا.

قام إمام الحرمين ببيان النطاق الذي تتحرك فيه القطعيات والظنيات في السياسة الشرعية فيبين أن الأدلة العقلية وهي تلك التي تفيد العلم لا تحول في أصول الإمامة (٦٥٠)، كما بين أن القواطع النصية من الكتاب والسنة المتواترة معوزة، وبذلك لا يبقى من القواطع السياسية الشرعية إلا الإجماع، فإذا لم يصادفه المجتهد طلب الأدلة الظنية مثل أخبار الآحاد والأقيسة (٦٥١).

ولا يعني هذا بحال رد المظنون وقد بين إمام الحرمين طريقته بقوله: "سنسرد أموراً واقعة في مسالك الظنون، مع أحكام تستند إلى القواطع، ولم نبد الفصل بين المقطوع به وبين المظنون تمييزاً وتخييراً، وأنا أسوقها على وجوهها، وأفصل في أدراج الكلام، وتقاسيم الأحكام، بين المعلوم منها وبين المظنون إن شاء الله ﷻ" (٦٥٢)، فالأمر لا يتجاوز العناية والتمييز والترتيب والأولوية، يقول ﷺ: "الذي يجب الاعتناء به تمييز المقطوع به عن المظنون" (٦٥٣).

(٦٤٩) المصدر السابق (ص: ٢٩١)، وانظر أحكام الخلع في السياسة الشرعية في:

Özgür Kavak, Hal', İstifa ve İhtilal: İslam Devletlerinde İktidarın El Değiştirmesi Üzerine Bazı Tespitler, DİVÂN Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi Cilt 24 sayı 47 (2019/2): 156-168.

(٦٥٠) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٢٤٤).

(٦٥١) المصدر السابق، وانظر حول هذا المعنى أيضاً:

Hızır Murat Köse, İslam Siyaset Düşüncesini Yeniden Okumak: Eleştirel Bir Giriş, Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi Cilt 14 Sayı: 27 (2009/2), s. 7-8.

(٦٥٢) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٢٩٦-٢٩٧).

(٦٥٣) المصدر السابق (ص: ٣٠٤).

ومن أقواله التي تؤكد مكانة المظنون وموقعه قوله "غلبات الظنون مناط معظم الأحكام" (٦٥٤)، وقوله: "للاحتمال عند انعدام القواطع، وانحسام البراهين السواطع مضطرب رجب، وللظنون مجرّ وسحب" (٦٥٥)، وقوله: "الظنون تختلف طرقها، وتتفاوت سبلها، وتتردد أنحاؤها على حسب اختلاف القرائح والطباع. وليس بالإجماع في معظم المسائل امتناع؛ فإن أصول المذاهب تؤخذ من مأخذ القطع، وهي التي تصدر منها تفاريع المسائل، وقد يفرض الوفاق في معظم المسائل من هذه الجهة" (٦٥٦).

ولم يعول على المظنونيات فحسب بل جعل اتباعها طريق الصحابة وسلف الأمة وعلمائها فقال: "اختلاف العلماء في فروع الشريعة، ومسالك التحري والاجتهاد، والتأخي من طرق الظنون، فعليه درج السلف الصالحون، وانقرض سحب رسول الله ﷺ الأكرمون، واختلافهم سبب المباحثة عن أدلة الشريعة، وهو منة من الله تعالى ونعمة" (٦٥٧).

وإنما أطلت المقام في بيان هذا الأمر لأن شدة عناية الجويني بالمقطوع قد التبست على بعض الباحثين الذي درسوا تراث الإمام الجويني فظنوا أن هذا الاحتفاء هو ترك وجفاء للمظنونيات، وليس الأمر كذلك.

(٦٥٤) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٥١٤).

(٦٥٥) المصدر السابق (ص: ٣٠١).

(٦٥٦) المصدر السابق (ص: ٤٠٥).

(٦٥٧) المصدر السابق (ص: ٣٣٢).

الفصل الأول: دليل الكتاب والسنة وما يتعلق بهما من مباحث الألفاظ في

علم الأصول وأثرها في السياسة الشرعية عند إمام الحرمين

هذا الفصل مخصص للحديث عن مسائل دليلي الكتاب والسنة، وما يتعلق بهما من مباحث الألفاظ وأثرها في السياسة الشرعية.

وقبل الولوغ في تفاصيل الكلام يجدر بنا التنبيه إلى أمرين: أحدهما: أن جمع هذه المباحث في وعاء واحد اقتضته ضرورات التصنيف، أما مراتب الأدلة في الأصول فإنها جازمة بأن القطعي مقدم على الظني في جميع الأدلة بما فيها دلالات الألفاظ. ولا تخفى عناية الإمام الجويني بتمييز القطعي من الظني من الدلالات وتقديم الأول على الثاني، ومن أقواله في ذلك: "الاستدلال بالظاهر الذي يتطرق إليه مسلك التأويل ليس عليه في القطعيات تعويل. فما الظن بالمجمل الذي لا يظهر لمعناه من حيث اللفظ تفصيل" (٦٥٨)، وقوله: "ليس على الظواهر القابلة للتأويلات في القطعيات تعويل" (٦٥٩)، وسيتجلى هذا المعنى في المباحث الآتية إن شاء الله تعالى.

والثاني: أن الأدلة الجزئية من الكتاب والسنة نادرة جداً في كتاب الإمام الغياثي؛ فمجموع الآيات الواردة في الكتاب سبع عشرة آية خمسة منها فقط لها صلة بالسياسة الشرعية، ومجموع الأحاديث الواردة في الكتاب بلغت ثلاثة وثلاثون حديثاً معظمها في مسائل جزئية في السياسة الشرعية، وما يتصل منها بالسياسة الكلية لا يقبل إمام الحرمين الاستدلال به كما سيأتي. وهذه الندرة تتسق وقول إمام الحرمين: "لا مطمع في وجدان نص من كتاب الله تعالى في تفاصيل الإمامة. والخبر المتواتر معوز أيضاً" (٦٦٠).

ومرجع ذلك إلى طلب إمام الحرمين الأدلة القطعية في مواضع الإيالة الكبرى وعدم اكتفائه بالأدلة الظنية؛ فقوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩] مثلاً مسوق في كتاب الغياثي بغرض بيان ندب الأئمة إلى الاستشارة، وقوله تعالى: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨] لم يرد في كتابه هذا البتة. وما ذلك إلا لأن هذه الآيات ظنية الدلالة في إفادة الاختيار في نصب الأئمة، ونصب الأئمة من المواضع التي لا يقبل إمام الحرمين من الأدلة إلا القاطع منها، وهو مما تميز به إمام الحرمين عن بعض كتب السياسة الشرعية التي استدلت مؤلفوها بآيات الشورى في تعيين الاختيار طريقاً لنصب الأئمة (٦٦١).

ونظراً إلى ندرة النصوص والأخبار السياسية في كتاب الغياثي فسوف يضطر الباحث في بعض الأحيان لدراسة بعض مسائل السياسة الشرعية الجزئية حرصاً على الاستيعاب وكمال الإيضاح إن شاء الله.

(٦٥٨) المصدر السابق (ص: ٢٣٠).

(٦٥٩) المصدر السابق (ص: ٢٣٢).

(٦٦٠) المصدر السابق (ص: ٢٤٤).

(٦٦١) انظر على سبيل المثال: محمد رشيد رضا: الخلافة (ص: ٢١)، عبد القادر عودة: الإسلام وأوضاعنا السياسية (ص: ٨٢).

المبحث الأول: دليلا الكتاب والسنة في علم الأصول وأثرهما في السياسة الشرعية

جرت عادة الأصوليين حين الكلام على أصل الكتاب تناول حقيقة القرآن وحدّه وبعض مسائله وأحكامه، ولعل أقربها للسياسة الشرعية أحكامه، والمراد بها هنا: النسخ وما يتعلق به، وقد عقد إمام الحرمين باباً في النسخ^(٦٦٢).

بيد أنه لا مثال للنسخ في السياسة الشرعية الكلية، وهو أمر طبيعي لأن الخبر معوز فيها^(٦٦٣)، والنسخ لا يكون إلا في الخطاب^(٦٦٤).

وأما السياسة الشرعية الجزئية ففيها الكثير من الأمثلة، ومن ذلك نسخ وجوب المصاهرة في الجهاد إذا قابل المسلم عشرة أو أقل^(٦٦٥).

كما ورد ذكر النسخ في كتاب الغياثي في مواطن ثلاثة: أحدها: اشتراط إمام الحرمين معرفة الإمام المجتهد لآيات الأحكام وأحاديثه من الكتاب والسنن والأخبار وتمييز ناسخها من منسوخها^(٦٦٦).

والثاني: تشبيهه تغيير الأحكام الشرعية بتغيير المجتهدين اجتهداتهم بتبدل الأحكام بالنسخ في حق الرسل، "فتصير خواتمهم في أحكام الله تعالى حالة محل ما يتبدل من قضايا أوامر الله تعالى بالنسخ"^(٦٦٧).

والثالث: تنبيهه إلى أن النسخ يقتصر على الأحكام والتكاليف ولا يتعداه إلى الوعد والوعيد والقصص والمواعظ^(٦٦٨).

ومما يتصل بأصل الكتاب كذلك دعوى المستشرق المجري إيجناس جولد تسيهر Ignaz Goldziher ومن تابعه أن القرآن المكي كان تشاؤمياً لا يجاوز أسس الاعتقاد وأن أصول الفكر السياسي الإسلامي تأخرت إلى القرآن المدني نتيجة لتطور الدين من أفكار غير ناضجة تخاطب قريشاً حصراً إلى دين ناضج يخاطب البشرية، ونتيجة للتغيرات النفسية التي تركت أثرها في النبي محمد وصحابته تبعاً للظروف التاريخية، زاعمين أن هذا التغير كان تغيراً جوهرياً في الرسالة نفسها، وتحولاً في مضمونها لا مجرد توسع وامتداد^(٦٦٩).

(٦٦٢) الجويني: البرهان في أصول الفقه (٢/ ١٢٩٣-١٣١٥).

(٦٦٣) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٢٤٤).

(٦٦٤) الجويني: البرهان في أصول الفقه (٢/ ١٢٩٣).

(٦٦٥) الجويني: نهاية المطلب في دراية المذهب (١٧/ ٤٤٨).

(٦٦٦) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٤٧٨).

(٦٦٧) المصدر السابق (ص: ٤٦٢-٤٦٣).

(٦٦٨) المصدر السابق (ص: ٤٧٨).

(٦٦٩) جولد تسيهر: العقيدة والشرعية في الإسلام: تاريخ التطور العقدي والتشريعي في الدين الإسلامي (ص: ١٤-٢٥)، مونتجومري وات: محمد في مكة (ص: ٢٣٨-٢٣٩)، وانظر: التيجاني عبد القادر: أصول الفكر السياسي في القرآن المكي (ص: ٢١-٢٥).

وهي دعوى متهافة لا تصمد أمام الأسس الكلامية والأصولية التي تبحث أصل الكتاب، وأهمها أمور ثلاثة: أحدها: أن الكلام في حق الله تعالى عند الأشاعرة قول قديم قائم بالنفس، وليس بجاد (٦٧٠)، والثاني: أن كلام الله تعالى واحد والإجماع منعقد على نفي كلام قديم ثانٍ لله تعالى جل شأنه (٦٧١)، والثالث: أن في هذه الدعوى اعتقاد البداء في حق الله تعالى، وهو مستحيل (٦٧٢).

ويعرف إمام الحرمين البداء بأنه: "استدراك علم ما كان خفياً مع جواز تقدير العلم به" (٦٧٣)، ويضيف: "كل من عشر على علم شيء ابتداء وكان يجوز أن يعلمه قبل ذلك فيقال قد بدا له، وأصل البداء الظهور بعد الخفاء" (٦٧٤).

وقد رد على جولد تسيهر Ignaz Goldziher التيجاني عبد القادر حامد في كتابه أصول الفكر السياسي في القرآن المكّي واختار سورة الأعراف نموذجاً فقسّمها ثلاثة أقسام مبيناً الجذور الفلسفية والكلامية للفكر السياسي الإسلامي، وتطبيقها العملي في تجارب الأنبياء والرسل السابقين، ولافتاً الأنظار إلى معالجات السور المكّية للواقع السياسي آنذاك فمن ذلك حديث سورة الإسراء عن إفساد بني إسرائيل،، وحديث سورة الروم عن الفساد الدولي في الإمبراطوريتين الفارسية والرومانية قارناً ذلك بتناول التجربة السياسية للنبي ﷺ في العهد المكّي وسعيه لإقامة أحلاف وتحييد الخصوم وبناء دولة حيث عرض نفسه على القبائل في موسم الحج، وزار ثقيف، وفاوض بني عامر (٦٧٥).

هذا ما يتعلق بأصل الكتاب. وأما أصل السنة فقد عقد إمام الحرمين كتاباً خاصاً بالأخبار، وعرف الخبر بأنه "الذي يدخله الصدق والكذب" (٦٧٦)، وقسمه إلى متواتر وآحاد، ثم أدرج جملة من أحكام الأخبار والرواية والرواية (٦٧٧).

(٦٧٠) الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة من أدلة الاعتقاد (ص: ٩٦، ١٠٠، ١٠٦).

(٦٧١) المصدر السابق (ص: ١٢١).

(٦٧٢) الجويني: البرهان في أصول الفقه (٢/ ١٢٩٦، ١٣٠٠).

(٦٧٣) الجويني: التلخيص في أصول الفقه (٢/ ٤٦٢).

(٦٧٤) المصدر السابق.

(٦٧٥) التيجاني عبد القادر: أصول الفكر السياسي في القرآن المكّي (ص: ٥٥-١٨٤).

(٦٧٦) الجويني: البرهان في أصول الفقه (١/ ٥٦٤)، وللدعوى عدم معرفة إمام الحرمين بالحديث انظر:

M. Macit Sevgili, Bir Usûlcü Olarak Cüveynî'nin Hadisçiliği ve Hadisçiliğine Dâir Tartışmalar -"Mu'âz Hadisi" Özelinde, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (Saufd), Cilt: Xx, Sayı: 37 (Haziran 2018), s.218-239.

(٦٧٧) انظر مباحث الأخبار في علم الأصول عند إمام الحرمين في:

Mehmet Sait Uzundağ, İmamu'l-Haremeyn El-Cüveynî'ye Göre Haber ve Çeşitleri -El-Burhân Fî Usûli'l-Fikh isimli Eseri Bağlamında-, E-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi, Mayıs-2018 Cilt:10 Sayı:2 (20)/May-2018 Volume:10 Issue:2 (20) Sayfa:657-664.

ومما يتصل بأصل السنة دعوى المستشرق الألماني جوزيف شاخت Schacht بأن الفقهاء يفرقون بين أحاديث الأحكام وما أسماه بـ "الأحاديث التاريخية" ويقصد بها المغازي والسير زاعماً أن الفقهاء استدلو بأحاديث المغازي والسير تدريجياً لتعلق الأخيرة بخلفيات تاريخية "نجحت في التسرب إلى السيرة النبوية إلى حد ما" (٦٧٨).

وهي دعوى لا تصمد أمام الحقائق الأصولية والحديثية والفقهية على حد سواء. أما عدم صموده أمام الحقائق الأصولية فلأن الأصوليين لم يفرقوا بين هذين النوعين من الأحاديث من حيث الاستدلال فجميعها معدود في أحاديث الأحكام مهما أفادت أحكاماً فقهية عملية وتعلقت بأفعال المكلفين. بل إنهم صرحوا في معرض تقسيم الأخبار ببعض وقائع المغازي والسير (٦٧٩). وأما عدم صموده أمام الحقائق الحديثية فلأن "المعتمد في الأخبار ظهور الثقة في الظن الغالب فإن انخرمت اقتضى انخرامها التوقف في القبول" (٦٨٠)، دون تفريق بين أحاديث المغازي والسير وغيرها، وهذا لا يخرمه القول بأن أخبار المغازي والسير غلب فيها التساهل في النقل والرواية. وأما عدم صموده أمام الحقائق الفقهية فلأن الفقهاء قد استدلو بالكثير الكثير من أخبار المغازي والسير في الأبواب الفقهية المختلفة خاصة كتاب السير الذي أفردوا له كتاباً خاصاً كما هو صنيع معظم الفقهاء أو مستقلاً كما هو صنيع الأئمة الأوزاعي وأبو يوسف ومحمد بن الحسن الشيباني والشافعي رحمهم الله. وسوف نبحت هنا المسائل الخاصة بأصلي الكتاب والسنة مع بيان أثرها في السياسة الشرعية، مع الإشارة إلى أن مجال تأثير هذا المبحث لا يخرج عن أحاديث الإمامة التي جرى فيها الخلاف بين أهل السنة والشيعة من الإمامية والزيدية (٦٨١).

(٦٧٨) شاخت: أول الفقه المحمدي (ص: ١٧٨-١٧٩).

(٦٧٩) من الأسئلة التي أتبع إمام الحرمين ذكرها على تأصيل قسم التواتر اضطراب الرواة في دخول النبي ﷺ صلحاً وعنوة، وبين هناك أن أصل دخوله منقول تواتراً ولا يلزم منه شيوع كل ما يتعلق بهذا الدخول. انظر: البرهان في أصول الفقه (١/ ٥٩٦).

(٦٨٠) الجويني: البرهان في أصول الفقه (١/ ٦٣٧).

(681) للنظر في صلة الروايات بنقاشات السياسة الشرعية انظر:

Taha İmamoğlu. "İslâm Siyaset Literatüründe Kullanılan Hadislerin Kaynağı ve Sıhhati Meselesi, İslâm Siyaset Düşüncesi, Âdil Devlet, Erdemli Şehir, Mükellef İnsan, Ed. Lütfi Sunar-Özgür Kavak, 239-63. İstanbul, İlem Kitaplığı, 2018, İlyas Canikli, Ehl-i Sünnet-Siyaset İlişkisi Bağlamında Hilâfetle İlgili Tartışmalarda Rivayetlerin Rolü, Dini Araştırmalar, Yıl: 2006, Cilt: 8, Sayı: 24, s. 143-156.

وفي بحثه بالغ إلياس فزع أن معظم أحاديث الإمامة هي صنعة سياسية من الخلفاء في العصور المتقدمة من أجل إضفاء الشرعية على تحويل الخلافة إلى ملك وسلطنة. وانظر الرد عليه في:

Recep Gürkan Göktaş, İlyas Canikli. Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis: Sünni Hadis Literatüründe Hilafet Problemi. 1. baskı. İstanbul: Medrese, 2006. 303 s. ISBN 9759044285, AÜİFD 54:2 Eser Değerlendirmesi, Yıl: 2013, Cilt: 54, Sayı: 2, s. 223-242.

المطلب الأول: أقسام الخبر وأثرها في السياسة الشرعية

أولاً: أقسام الخبر عند الأصوليين (٦٨٢):

يقسم الأصوليون الخبر عموماً إلى ثلاثة أقسام: أحدها: ما يقطع بصدقه ضرورة كمنع اجتماع الضدين، ونظرياً كافتقار العالم إلى صانع، ومنه ما تقتضيه العادة والقرائن العرفية كالخبر المتواتر. والثاني: ما يقطع بكذبه وهو ما يخالف المعقول ضرورة أو نظراً، ومنه ما تكذبه العادة كإخبار آحاد من الناس بوقوع حادثة عظيمة تقتضي العادة شيوع خبرها كحدوث مقتلة، ودخول ملك قطراً من الأقطار. والثالث: ما لا يقطع فيه بواحد منهما، وهو ما نقله الآحاد دون قرائن تفيد العلم بصدقه أو كذبه (٦٨٣). ولم يرتض إمام الحرمين قول الإمام أبي إسحاق بوجود قسم بين المتواتر والآحاد وهو المسمى بالمستفيض، وقال إنه وإن غلب به ظن الصدق إلا أنه لا يفيد العلم واليقين (٦٨٤). ومن حيث التواتر والنقل بطريق الآحاد يقسم الأصوليون الخبر إلى متواتر وآحاد، ولكل منهما شرائط وأحكام ومسائل.

أما المتواتر فهو ما صدر عن تواتر (٦٨٥)، والتواتر عند إمام الحرمين من أحكام العادات، وله شرطان: أحدهما: إخبار النقلة ما علموه ضرورة وبديهية فإذا ذاك يحصل العلم واليقين، فأما إذا أخبروا من جهة النظر فلا يورث ذلك علماً، وذلك لأن النظر مضطرب العقول كما يقول إمام الحرمين (٦٨٦)، وقعد هذا إمام الحرمين في قوله: "لا يتضمن أخبار المخبرين في مجارى النظريات صدقاً ولا كذباً" (٦٨٧).

والثاني: العدد، وقد نقل إمام الحرمين الأقوال التي حددت عدداً معيناً ولم يرتضها، وخلص إلى أنه "لا يتوقف حصول العلم بصدق المخبرين على حدٍّ محدود وعدد معدود ولكن إذا ثبتت قرائن الصدق ثبت العلم به فإذا وجدنا رجلاً مرموقاً عظيم الشأن معروفاً بالمحافظة على رعاية المروءات حاسراً رأسه؛ شاقاً جيبه حافياً وهو يصبح بالثبور والويل ويذكر أنه أصيب بوالده أو ولده وشهدت الجنابة ورؤى الغسل مشمراً يدخل ويخرج فهذه القرائن وأمثالها إذا اقترنت بإخباره تضمنت العلم بصدقه مع القطع بأنه لم يطرأ عليه خبل وجنة" (٦٨٨).

(682) Yusuf Şevki Yavuz: "Haber", DİA, 14/ 347.

(٦٨٣) الجويني: البرهان في أصول الفقه (١/ ٥٨٣-٥٩٨).

(٦٨٤) المصدر السابق (١/ ٥٨٤).

(685) Yunus Apaydın: "Mütevâtir", DİA 32/ 208.

(٦٨٦) الجويني: البرهان في أصول الفقه (١/ ٥٦٧).

(٦٨٧) المصدر السابق (١/ ٥٦٨).

(٦٨٨) المصدر السابق (١/ ٥٦٧-٥٨٠).

ولم ير إمام الحرمين اشتراط استواء الطرفين والواسطة في تعاقب العصور في المتواتر، ونبه إلى أن انقلاب التواتر إلى آحاد، واندراس التواتر في بعض العصور مسألة مستقلة، وهو وإن كان ممكن الوقوع إلا أنه ليس من شروط المتواتر^(٦٨٩).

وأما الآحاد^(٦٩٠) وهو وإن لم يوجب العلم إلا أنه مستند إلى ما تواتر أن النبي ﷺ كان يرسل الآحاد يبلغ بواسطتهم الأحكام ويرسل معهم الكتب، وكذا يستند إلى إجماع الصحابة على العمل بخبر الواحد. وعلى ذلك فالمتبع في خبر الآحاد هو الدليل القاطع على وجوب العمل به لا الخبر نفسه^(٦٩١).

ثانياً: أثر أقسام الخبر عند الأصوليين في السياسة الشرعية:

في هذه المسألة مادة سياسية ظاهرة تجسدت في صورتين:
بيان الأولى أن الأصوليين ألحقوا الخبر المتواتر بالأخبار التي يقطع العاقل بصدقها وذلك لتوافر القرائن العرفية التي تفيد العلم، ويحصل بها ثلج الصدر^(٦٩٢).

واختار إمام الحرمين أن العلوم الحاصلة بالعادات مترتبة على قرائن الأحوال، ولذا قضى بأنها لا تنضبط فلا تتوقف على عدد، ولذا يحصل التواتر عنده بفرد واحد إذا احتف خبره بالقرائن الكثيرة التي تقضي العادة إفادة العلم بها إذا اجتمعت.

وكما فرض الإمام الجويني حصول العلم بخبر الواحد، فقد فرض إمكان الكذب في إخبار عدد كبير من الناس.

وضرب لذلك مثلاً بوقوع ذلك "إذا جمعتهم إيالة وضمنهم في اقتضاء الكذب حالة فإن الملك قد يواطئ قواد الجند في مكيدة ليواطئوا بالمرتبتين في جملتهم وغرضه إخفاء أمره ليشن غارة فيقع التواطؤ على الكذب... فالعدد في عينه ليس مغنياً إذ يتصور معه تقدير حالة ضابطة وإيالة حاملة على الكذب رابطة للكذب"^(٦٩٣).
أما الثانية فقد جاء ذكرها أثناء عدّ إمام الحرمين بعض الأحوال التي تقضي العادة بتكذيب المخبر فيها، وضرب لذلك مثلاً بـ "أن يخبر آحاد بوقوع حادثة عظيمة حكم العادة فيها أن تشيع لو وقعت فإذا لم تشع تبين كذب المخبرين وهي كإخبار أقوام من الآحاد عن مقتلة هلك فيها أمم في البلدة على قرب من العهد وكالإخبار عن دخول ملك صقعا فهذا وما في معناه حكم العرف فيه الشيع"^(٦٩٤).

(٦٨٩) الجويني: البرهان في أصول الفقه (١/ ٥٨١).

(690) Mustafa Ertürk: "Haber-i Vâhid", DİA, 14/ 355.

(٦٩١) الجويني: البرهان في أصول الفقه (١/ ٥٩٩-٦٠٩).

(٦٩٢) المصدر السابق (١/ ٥٧٢).

(٦٩٣) المصدر السابق (١/ ٥٧٧-٥٧٨).

(٦٩٤) المصدر السابق (١/ ٥٨٦).

وعقّب على هذا بقوله: "هذا من الأصول العظيمة التي تستند إليها أمور خطيرة وتتوجه فيها غائلة هائلة ونحن نعددها ونأتي بمجامعها إن شاء الله تعالى" (٦٩٥).

ويظهر أثر هذه المسألة عند إمام الحرمين في مسألة تعيين الإمام؛ فبينما يذهب أهل السنة والجماعة إلى أنه يتعين بالاختيار يرى الإمامية والزيدية أنه يتعين بالنص. وهم فريقان: الأول: يزعم أن الأخبار في علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ نصوص متواترة. والثاني: يزعم أن الأخبار فيه نصوص مستفيضة.

وتبعضهم بعض المنتسبين إلى أهل السنة فزعموا النص في أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وبعضهم ادعاه في العباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

أما الزيدية فقد زعموا أن الأخبار في علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ كانت تلميحاً لا تصريحاً! (٦٩٦).

وقد ناقشهم الإمام الجويني ودحض حججهم معتمداً على المقررات الأصولية في الأخبار، وهذا نص السؤال الذي اختاره مدخلاً لنقاشهم قوله: "النص الذي ادعيتموه، ونظمتم به عقودكم، وربطتم به مقصودكم، بلغكم استفاضة وتواتر، من جمع لا يجوز منهم في مستقر العادات، ومستمر الأوقات، التواطؤ على الكذب؟ أم تناقله معينون من النقلة؟ واستبد به مخصوصون من الحملة؟" (٦٩٧).

ولم يقبل منهم دعوى التواتر وعدّها بمتاناً وعناداً وجحداً للضروريات والبدهيات، إذ لا يتصور اختصاص قوم بخبر يستوي الكافة في طلبه وهم معروفون باجتباب التقصير في أمثاله! "ولو ساغ اختصاص قيام أقوام بدرك خبر شائع، مستفيض ذائع، لجاز أن يختص بالعلم بأن في الأقاليم بلدة تسمى (بغداد) طوائف مخصوصون، مع تماثل الكافة في البحث عن المسالك، والأقاليم والممالك" (٦٩٨).

وأما دعوى ثبوتها من طريق الأحاد- والمستفيض معدود فيه- فقد منع بها إمام الحرمين إفادة العلم ثم ترقى إلى نفيها جملة. وإنما منع دعوى العلم بها لأن "الأحاد لا يعصمون عن الزلل، بل يتعرضون لإمكان الخطأ والخلط، فنقلهم لا يقتضي العلم بالمخبر عنه قطعاً" (٦٩٩).

ومعتمداً على أحكام العادات قرّر الإمام "أن النبأ العظيم، والخطب الجسيم، وما يجلب خطره، ويتفاقم وقعه في النفوس وغرره، تتوفر الدواعي على اللّهج بصدقه وذكره، والاعتناء بنشره وشهره، والاهتمام بأمره لعلّ منصبه وقدره" (٧٠٠).

(٦٩٥) المصدر السابق (١/ ٥٨٦).

(٦٩٦) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٢٢١-٢٢٣).

(٦٩٧) المصدر السابق (ص: ٢٢٣).

(٦٩٨) المصدر السابق (ص: ٢٢٣-٢٢٤).

(٦٩٩) المصدر السابق (ص: ٢٢٤).

(٧٠٠) المصدر السابق (ص: ٢٢٥).

وضرب مثلاً باستحالة استبداد آحاد من الناس نبأ دخول ملك مخفوف بالأتباع والأشياء مع جيشه العرمرم قطراً من الأقطار (٧٠١).

ورتب عليه إمام الحرمين استحالة خفاء النص على علي بن أبي طالب عليه السلام، إذ لو استفاض في الصحابة عليهم السلام لاستحال كتمانهم يوم السقيفة ساعة تعيين خليفة لرسول الله عليه السلام، وإذا شاعت تولية النبي عليه السلام معاذاً وعتاب بن أسيد عليهما السلام وغيرهما الكثير، فإن نقل توليته علياً عليه السلام الأمر من بعده أحق بالنقل والظهور في أحكام العادات (٧٠٢).

وخلاصة ما قاله الإمام الجويني أمران: أولهما: بطلان رأي من يزعم حصول العلم بالنص، ومرجهه إلى الضرورات العقلية. والثاني: القطع بعدم حصول تولية من رسول الله عليه السلام لأحد بعده (٧٠٣).

وبعد إتمام المسألة تبّه إمام الحرمين إلى مآلات مذهب القائلين بالنص، إذ "لو ساغ تقدير الكتمان في الأمور الخطيرة، لجر ذلك أموراً عسيرة، ولا تَجِبُ للملحدين، وعصب الجاحدين أن يقولوا: قد عورض القرآن في منقرض الزمان، ثم تغشاه الكتمان، وأطبق على إخفائه أهل الإيمان، فإذا سوغتم معاشر الروافض خفاء التنصيص، ودروس التعيين من الشارع والتخصيص، مع العلم بأن مما تتقاضى النفوس أربابها، أن تذيب تولية العهود، ويشيع نصب الأمراء، أو عقد الأولوية والبنود، والجلالات على ذلك مفطورة، محتارة كانت أو مقهورة، وإذا لم يبعدوا مع ذلك الخفاء، فما يؤمن في القرآن من تقدم المناقضة، وسبق المعارضة؟ وهذا محاولة إثبات الفرع بما يكرّ بهلدم على الأصل، وهو - بحق الحق - نقيض موجب العقول" (٧٠٤).

ولم يخلُ كتاب البرهان من التصريح بأثر هذه المسألة في السياسة الشرعية ومما بينه الإمام الجويني: "بغت الروافض في ادعاء النص على علي كرم الله وجهه في الإمامة؛ فإن هذا لو كان لما خفي عن أهل بيعة السقيفة ولتحدثت به المرأة على مغزها ولأبداه مخالف أو موالف" (٧٠٥).

المطلب الثاني: التعديل والتجريح وأثرهما في السياسة الشرعية

عقد إمام الحرمين فصلاً في التعديل والتجريح ضمن كتاب الأخبار في كتاب البرهان، وضمّنهُ أقوال الأصوليين في التعديل والتجريح المعترين، وأسس القول فيهما على قاعدة هامة وهي مغايرة الرواية للشهادة فإذا كانت الثانية تضبطها تعبدات شرعية، فإن المعتمد في الرواية ظهور الثقة بالراوي (٧٠٦).

(٧٠١) المصدر السابق.

(٧٠٢) المصدر السابق (ص: ٢٢٥-٢٢٦).

(٧٠٣) المصدر السابق (ص: ٢٢٧).

(٧٠٤) المصدر السابق (ص: ٢٢٨).

(٧٠٥) الجويني: البرهان في أصول الفقه (١/ ٥٨٧).

(٧٠٦) المصدر السابق (١/ ٦١٨-٦١٩).

ومن المسائل التي جرت عادة الأصوليين بذكرها في هذا السياق تعديل صحب الرسول ﷺ (٧٠٧)، ونحن نسلط الضوء عليها هنا لصلتها بالسياسة الشرعية.

أولاً: تعديل الصحابة رضوان الله عليهم عند الأصوليين:

استشهد إمام الحرمين بعدد من الأدلة على تعديل صحابة رسول الله ﷺ. أحدها: نصوص الكتاب التي دلت على تزكيتهم وتعديلهم مثل قوله تعالى: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ﴾ [الفتح: ١٨]، وقوله: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠] والكثير من الآيات الواردة في جهادهم مع رسول الله ﷺ. والثاني: سيرة النبي ﷺ فإنه يعرف أهل النفاق بأسمائهم، حتى إنه أطلع عليهم حذيفة ابن اليمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، أما أهل الإخلاص والثقة منهم فقد اشتهر أنه كان يجلهم ويقدمهم ويعتمدهم في النقل والإخبار عنه. والثالث: الإجماع حيث اتفق الصحابة والتابعين وأئمة المسلمين على تعديلهم (٧٠٨).

ثانياً: أثر مسألة تعديل الصحابة رضوان الله عليهم في السياسة الشرعية:

في هذه المسألة مادة سياسية ظاهرة؛ فهي وإن تعلقت ببعض مسائل الشرع إلا أنه "تمس الحاجة إليها في أصول الإمامة" (٧٠٩)، وذلك أن أقواماً طعنوا في رواية بعض الأخبار من مشاهير الصحابة، كعبد الله بن عمر وأبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

وإضافة للحجج السابقة في تعديلهم ردّ عليهم الإمام الجويني في خصوص ما غمزوا وطمعوا به؛ فمما تمسك به في أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ولاه خطوباً من أعمال الإمامة رغم شهرته بعدم المدارة، والمداينة، وكذا استدل براوية مئات الصحابة والتابعين عنه ورواية الأئمة المعترين من أهل الحديث عنه.

ومما تمسك به في ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن جبريل ﷺ رَكَاهُ إذ قال: نعم الرجل عبد الله، فلا يقدر فيه إلا جسور، هذا "ولا احتفال بعد ذلك بمطاعن النابغة الثائرين بعد انقراض الأئمة الماضين" (٧١٠).

ومن الاعتراضات التي تحضر فيها السياسة قول القائل: إن "ما تمسكتكم به من تعديل الرسول ﷺ إياهم وإكرامه لهم إن سلم لكم فإنه ليس متضمناً نصاً بعصمتهم في مستقبل الزمان وقد أحدث بعضهم هنات واقتحموا موبقات يزول بأدناها نعت العدالة واستقامة الحالة وربما اندفعوا في أقاصيص وأحوال جرت في مثار الفتن" (٧١١).

(707) Emin Aşıkutlu: "Cerh ve Ta'dil", DİA, 7/394.

(٧٠٨) الجويني: البرهان في أصول الفقه (١/ ٦٢٦-٦٢٩).

(٧٠٩) المصدر السابق.

(٧١٠) المصدر السابق (١/ ٦٢٨-٦٢٩).

(٧١١) المصدر السابق (١/ ٦٢٩).

وقد ردّ عليهم إمام الحرمين بالإجماع على أنه "لا يسوغ الامتناع عن تعديل جميع أصحاب رسول الله ﷺ وما ذكره هذا السائل يوجب التوقف في تعديل كل نفر من الذين لا بسوا الفتن وخاضوا الحن ومتضمن هذا الانكفاف عن الرواية عنهم وهذا باطل من دين الأمة وإجماع العلماء فانتفض الإجماع على بطلان هذا الطرف حجة بآلة على بناء الأمر على تحسين الظن وردهم إلى ما تمهد لهم من المآثر بالسبيل السابقة وهذا من نفائس الكلام" (٧١٢).

والاسترسال مع تجريح الطاعن يجلب مفسدة الطعن فيمن يعدله وهكذا إلى أن يشمل الطعن جميع الصحابة رضي الله عنهم، وهو ممنوع مقطوع بمنعه إذ "كل مسلك يفضي إلى تعميم الطعن في جلة أصحاب رسول الله ﷺ مردود من سالكه" (٧١٣).

وظهرت هذه المعاني بشكل جلي جداً في كتاب الغياثي؛ فالصحابه رضوان الله عليهم هم "صدر الدين، وأعلام المسلمين، ومفاتيح الهدى ومصابيح الدجى" (٧١٤)، ومما يشير إلى تعديل المشاركين منهم في أحداث الفتنة اعتذار الإمام الجويني عنهم من خلال أمور ثلاثة: أحدها: اعتذاره عن صنيع الإمام علي ومن معه من الصحابة رضي الله عنهم بأنه ما ظن أن يفضي الأمر إلى ما أفضى إليه، وأن معظم الأحداث حصلت عن اتفاقات وقعت لم يكن مخططاً لها، ثم إنه نقل اشتها ندم الإمام علي رضي الله عنه عما جرى من وقائع، وذكر بإجابته للتحكيم في خلعه (٧١٥).

والثاني: اعتذاره عن صنيع معاوية بن أبي سفيان ومن معه من الصحابة رضي الله عنهم، ومما قال في حقه رضي الله عنه: "معاوية وإن قاتل علياً فإنه كان لا ينكر إمامته ولا يدعيها لنفسه وإنما كان يطلب قتلة عثمان رضي الله عنه ظاناً أنه مصيب وكان مخطئاً وعلي رضي الله عنه وعنه وتمسك بالحق" (٧١٦).

والثالث: اعتذاره عن صنيع من تخلف من الصحابة عن القتال مع أحدهما بقوله: "قد صار أولاً طوائف من جلة أصحاب رسول الله ﷺ إلى التخلف عن القتال في زمن علي رضي الله عنه وإيثار السكون، لركون إلى السلامة، والتباعد عن ملتطم الغوائل، منهم سعد بن أبي وقاص، وسعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل، وكانا من العشرة المبشرين بالجنة، ومن تخلف أولاً أبو موسى الأشعري، وعبد الله بن عمر، وأسامة بن زيد، وأبو أيوب الأنصاري، وتبع هؤلاء أمم من الصحابة، ولم يشتد نكير علي رضي الله عنه عليهم. أما سعد لما ندبه أمير المؤمنين علي رضي الله عنه إلى القتال قال: لا أخرج أو يكون لي سيف له لسانان، يشهد للمؤمن بإيمانه، وعلى المنافق بنفاقه، وقال أسامة: لو وضعت يا أمير المؤمنين في جوف أسد، لدخلت معك، ولكن لا مساحة مع

(٧١٢) الجويني: البرهان في أصول الفقه (١/ ٦٣١).

(٧١٣) المصدر السابق (١/ ٦٢٩).

(٧١٤) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٤٨٥).

(٧١٥) المصدر السابق (ص: ٤٨٥).

(٧١٦) الجويني: لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة (ص: ١٢٩).

النار، وقام أبو موسى في قومه، وكان مرموقاً في اليمن، فقال: إني لكم ناصح أمين فلا تستغشوني، أغمدوا سيوفكم، وكسروا رماحكم، واقطعوا أوتاركم، فإني سمعت رسول الله ﷺ يقول: «ستكون فتن كقطع الليل، المضطجع فيها خير من القاعد، والقاعد خير من القائم، والقائم خير من الماشي». وكان علي رضي الله عنه يدرّ عليهم أرزاقهم وأعطيتهم من بيت المال، ولو نقم منهم ما رأوه، لبدأهم بنصب القتال عليهم" (٧١٧).

المطلب الثالث: أفعال النبي ﷺ وتصرفاته وأثرها في السياسة الشرعية

أولاً: أفعال النبي ﷺ وتصرفاته عند الأصوليين:

عقد إمام الحرمين باباً خاصاً بأفعال النبي ﷺ ضمن كتاب البيان لتعلقها بالتأويلات في حكايات الأحوال (٧١٨) رأى الباحث أن يجعله ضمن مباحث السنة متابعة للإمام الآمدي (٧١٩).

وقسم إمام الحرمين أفعال النبي ﷺ إلى قسمين: أحدهما: ما شهد عليه نص من أقواله ﷺ مثل أفعاله في الصلاة مع قوله: "صلوا كما رأيتموني أصلي".

والثاني: ما لم يشهد عليه نص من قوله، وهو ينقسم إلى أقسام:

ما ورد غير مقترن بقول منه، ومثاله: الأفعال الجبلية مثل الحركة والسكون، والقيام والقعود، وإذا ظهر في الفعل أنه من الأفعال الجبلية فلا متمسك به من فعل رسول الله ﷺ.

ما لم يقترن به ما يدل على كونه من الأفعال الجارية في العادات، وهو ينقسم إلى قسمين:

ما يقع بياناً، مثل أن يكون إجمالاً لقول ورد في القرآن.

ما لم يظهر فيه قصد البيان، وهو ينقسم إلى قسمين:

ما يقع في سياق القرب، وهو الذي اختلف فيه العلماء فذهب فريق من المعتزلة إلى أنها محمولة على الوجوب، ويدل كلام الشافعي على أنها تحمل على الاستحباب، وذهب الواقفية إلى الوقف، واختار إمام الحرمين إلى أنها محمولة الاستحباب واستدل عليه بإجماع الصحابة على ابتدار ما يصح عندهم من فعل النبي ﷺ ويظهر فيه معنى القرية.

ما لا يقع في سياق القرب، ومذهب الواقفية فيه الوقف، وأصحاب النذب النذب، وأشار الإمام إلى فريق من الحشوية كما أسماهم ذهبوا إلى حملها على الوجوب، واختار الإمام في هذا القسم أنه يحمل على نفي الحرج فقط.

(٧١٧) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٢٨٠-٢٨١). والحديث أخرجه الإمام أحمد في مسنده ط الرسالة (٣٢/ ٥٠٤)، بلفظ: «إِنَّ بَيْنَ يَدَيِ السَّاعَةِ فِتْنًا كَقَطْعِ اللَّيْلِ الْمُظْلِمِ. يُصْبِحُ الرَّجُلُ فِيهَا مُؤْمِنًا وَيُمْسِي كَافِرًا، وَيُمْسِي مُؤْمِنًا وَيُصْبِحُ كَافِرًا. الْقَاعِدُ فِيهَا خَيْرٌ مِنَ الْقَائِمِ، وَالْقَائِمُ فِيهَا خَيْرٌ مِنَ الْمَاشِي، وَالْمَاشِي فِيهَا خَيْرٌ مِنَ السَّاعِي. فَأَكْسِرُوا قَسِيكُمْ، وَقَطِّعُوا أَوْتَارَكُمْ، وَاضْرِبُوا بِسُيُوفِكُمُ الْحِجَارَةَ، فَإِنْ دَخَلَ عَلَى أَحَدِكُمْ بَيْتُهُ، فَلْيَكُنْ كَخَيْرِ ابْنِ آدَمَ»، مسند الكوفيين، من حديث أبي موسى الأشعري رضي الله عنه، برقم: ١٩٧٣٠، والحديث صحيح لغيره كما يقول محقق الكتاب الشيخ شعيب الأرناؤوط.

(٧١٨) الجويني: البرهان في أصول الفقه (١/ ٤٨٣).

(٧١٩) الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام (١/ ١٧٣).

ما ظهر فيه أنه خاص بالنبي ﷺ، وقد اختار فيه إمام الحرمين الوقف في هذا القسم لعدم وجود دليل يلحقه بأحد القسمين السابقين حيث لم ينقل عن الصحابة رضوان الله عليهم ابتدارهم إلى الاقتداء بالنبي ﷺ فيها كما لم ينقل امتناعهم كذلك (٧٢٠).

وبعد نجاح هذا التقسيم نشير إلى أن إمام الحرمين لم يخص تصرفات النبي ﷺ بالإمامة في كتبه الأصولية. ويعدّ الإمام القرافي أشهر وأول من توسع في بحث هذه المسألة حيث ألف فيها كتابه "الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام".

وخلاصة ما قاله الإمام القرافي أن "القضاء يعتمد الحجاج، والفتيا تعتمد الأدلة، وأن تصرف الإمامة زائد على هذين فهو يعتمد المصلحة الراجحة أو الخالصة في حق الأمة، وهي غير الحجة والأدلة" (٧٢١).

وأضاف: "ظهر أن الإمامة جزؤها القضاء والفتيا. ولهذا اشترط فيها من الشروط ما لم يشترط في القضاة والمفتين، من كونه قرشياً، عارفاً بتدبير المصالح وسياسة الخلق، إلى غير ذلك مما نص عليه العلماء في الإمامة شرطاً وكمالاً... وما ذلك إلا لعموم السلطان واستيلاء التصرفات والاستقلالات. وذلك لعظم أمرها وجلالة خطرهما" (٧٢٢).

وقال أيضاً: "تصرفه ﷺ بالإمامة وصف زائد على النبوة والرسالة والفتيا والقضاء، لأن الإمام هو الذي فوضت إليه السياسة العامة في الخلائق، وضبط معاهد المصالح، ودرء المفاسد، وقمع الجناة، وقتل الطغاة، وتوطين العباد في البلاد، إلى غير ذلك مما هو من هذا الجنس، وهذا ليس داخلاً في مفهوم الفتيا ولا الحكم ولا الرسالة ولا النبوة" (٧٢٣).

وبخصوص آثار هذه الحقائق والفروق بين الإمام القرافي أن "ما فعله ﷺ بطريق الإمامة كقسمة الغنائم، وتفريق أموال بيت المال على المصالح، وإقامة الحدود، وترتيب الجيوش، وقتال البغاة، وتوزيع الإقطاعات في القرى والمعادن، ونحو ذلك: فلا يجوز لأحد الإقدام عليه إلا باذن إمام الوقت الحاضر، لأنه ﷺ إنما فعله بطريق الإمامة.

وما فعله ﷺ بطريق الحكم كالتمليك بالشفعة، وفسوخ الأنكحة والعقود، والتطليق بالإعسار عند تعذر الإنفاق والإيلاء والفيئة، ونحو ذلك: فلا يجوز لأحد أن يقدم عليه إلا بحكم الحاكم.

(٧٢٠) الجويني: البرهان في أصول الفقه (١/ ٤٨٦-٤٩٦).

(٧٢١) القرافي: الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام (ص: ٥٦)، بتصرف يسير.

(٧٢٢) المصدر السابق.

(٧٢٣) المصدر السابق (ص: ١٠٥)، بتصرف يسير.

وأما تصرفه ﷺ بالفتيا والرسالة والتبليغ، فذلك شرع يتقرر على الخلائق إلى يوم الدين، يلزمنا أن نتبع كل حكم مما بلغه إلينا عن ربه بسببه، من غير اعتبار حكم حاكم ولا إذن إمام، لأنه ﷺ مبلغ لنا ارتباط ذلك الحكم بذلك السبب، وخلى بين الخلائق وبين ربهم" (٧٢٤).

وقد اتفق الفقهاء على اندراج كثير من أفعاله في هذه الأقسام إلا أنهم اختلفوا في مسائل، فمن ذلك: سلب القتل، وإحياء الموات، وأخذ الزوجة نفقتها ونفقة ولدها بالمعروف دون إذن زوجها الذي يمنعها حقها (٧٢٥).

وقد حرر الإمام القرافي اختلاف الأئمة في أقسام أفعاله وتصرفاته ﷺ فقال: "اعلم أن تصرفه ﷺ ينقسم إلى أربعة أقسام:

قسم اتفق العلماء على أنه تصرف بالإمامة، كالإقطاع، وإقامة الحدود، وإرسال الجيوش، ونحوها. وقسم اتفق العلماء على أنه تصرف بالقضاء، كالإزام أداء الديون، وتسليم السلع، ونقد الأثمان، وفسخ الأنكحة، ونحو ذلك.

وقسم اتفق العلماء على أنه تصرف بالفتيا، كإبلاغ الصلوات، وإقامتها، وإقامة المناسك، ونحوها. وقسم وقع منه ﷺ متردداً بين هذه الأقسام، اختلف العلماء فيه على أيها يحمل؟" (٧٢٦). ويغلب الإمام الشافعي في الأمثلة التي ذكرها والتي أسلفنا ذكرها قبل قليل صفة الفتوى والتشريع في حقه ﷺ لأنها الغالب من أحواله (٧٢٧).

ثانياً: أثر مسألة أفعال النبي ﷺ وتصرفاته في السياسة الشرعية:

المطلوب الذي نبحت عنه هنا هو تصرفات النبي ﷺ بالإمامة، موقعها في التقسيم السابق، والآثار المترتبة عليها.

وبتبع أقوال الإمام الجويني في هذه المقامات وأنواع التصرفات نقف على تفريقه الدقيق بينها، فمن أقواله في المفتي: "من ظهر ورعه من العلماء، وبعد عن مظان التهم، فيجوز للمستفتين اعتماد قوله إذا ذكر أنه من أهل الفتوى" (٧٢٨)، وهي ظاهرة في تخير المستفتي وعدم إلزام المفتي كما هو شأن القضاء.

ومن أقواله في الحاكم: "القاضي إذا كان مجتهداً، فلا شك أنه يستتبع المتحاكمين إلى مجلسه، ولا يتبعهم، فإن تكليفه اتباع المخالفين على تباعد المذاهب يجر تناقضاً لا سبيل إلى الوفاء به" (٧٢٩)، كما أشار إلى أن

(٧٢٤) المصدر السابق (ص: ١٠٦-١٠٩)، باختصار وتصرف يسير.

(٧٢٥) للتوسع في هذا الموضوع. انظر: سعد الدين العثماني: التصرفات النبوية السياسية، دراسة أصولية لتصرفات النبي ﷺ بالإمامة خاصة الباب الثاني (ص: ٩٧-٢٢٠).

(٧٢٦) القرافي: الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام (ص: ١٠٩).

(٧٢٧) المصدر السابق (ص: ١١٦-١١٩).

(٧٢٨) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٤٨٤-٤٨٥).

(٧٢٩) المصدر السابق (ص: ٤٠٦).

القاضي ينفذ قضاءه بالإلزام بخلاف المفتي، ومن وظائفه التي عددها: "الجلوس لفصل الحكومات بين الخصماء، وقد يرتبط به أمور الأموال والأبضاع والدماء، وإقامة العقوبات على ذوي الاعتداء والإنصاف والانتصاف، والمنع من سلوك مسالك الاعتساف" (٧٣٠).

ومن أقواله في الإمام المصراحة بعلو مقام الإمامة على القضاء والإفتاء والولايات المعقودة من الإمام: "منصب الولاية يقتضي أن يكون الوالي متبوعاً لا محالة، فلتن استتبع الوالي البالغ مبلغ المجتهدين المقلدين فليس ذلك بدعا، فإنه أبرّ عليهم بمنصب الولاية ثم بالإمامة في الدين فإن استتبع مجتهداً فالسبب فيه أنه وإن سواه في الاجتهاد، فقد أرى عليه بالولاية، وهي تقتضي الاستيلاء والاستعلاء والاحتواء على تفنن الآراء" (٧٣١).

وقال أيضاً: "الإمام من وراء القضاة والولاة، والمستنابين في الأعمال. فإن فرض تنازع، وتمانع بين واليين كان وزر المسلمين مرجوعاً إليه في الخصومات الشاجرة" (٧٣٢).

وكثيرة هي الأمثلة على تصرفات النبي ﷺ بالإمامة التي تضمنتها مدونات إمام الحرمين، وهي قسمان: أحدهما: ما اتفق الفقهاء على عدها ضمن تصرفاته ﷺ بالإمامة، والثاني: ما اختلفوا على عدها ضمن تصرفاته ﷺ بالإمامة.

ومن أقوال إمام الحرمين في هذين القسمين: "ما يختص بالولاية وذوي الأمر، فلا شك في ارتباطه بالإمام، وأما ما عده من أحكام الشرع، فقد يتعلق به من جهة انتدابه للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" (٧٣٣).

وهي عبارة وإن لم تكن في خصوص تصرفاته ﷺ بالإمامة إلا أنها تشملها بالعموم الذي صيغت به هذه المقالة حيث إنها تعم جميع الأحكام الشرعية بما فيها الأحكام المستنبطة من تصرفاته ﷺ.

وفي مطلع كتاب الغياثي قسّم الإمام أحكام الشريعة إلى قسمين تظهر بالإحاطة بهما تصرفاته ﷺ بالإمامة:

أحدها: "ما يكون ارتباطه وانتياطه بالولاية والأئمة، وذوي الإمرة من قادة الأمة، فيكون منهم المبدأ والمنشأ، ومن الرعايا الارتسام والتمتة". والثاني: "ما يستقل به المكلفون، ويستبد به المأمورون المتصرفون" (٧٣٤).

ثم إنه فصل القول فيهما في أطول فصول الكتاب فجعل وظائف الإمامة التي تختص بالإمام على قسمين كذلك: أحدهما: وظائف الإمامة المتعلقة بنظر الإمام في أصل الدين وفروعه: ومن أمثلة الأول: منع المبتدعة ودفع الزائغين، ودعاء الكفار إلى التزام الإسلام، وجهادهم في سبيل الله تعالى إن أبوا الإسلام ودفع الجزية،

(٧٣٠) المصدر السابق (ص: ٤٠٣).

(٧٣١) المصدر السابق (ص: ٤٠٦).

(٧٣٢) المصدر السابق (ص: ٣٢٤).

(٧٣٣) المصدر السابق (ص: ٢٦٠).

(٧٣٤) المصدر السابق (ص: ٢١٠).

ومن أمثلة الثاني: القيام على الشعارات الظاهرة في الإسلام التي تجمع الجماعات كالجمع والجماعات والعديد والحج.

والقسم الثاني: وظائف الإمامة المتعلقة بنظر الإمام في الدنيا، ومن أمثلتها: حفظ ديار الإسلام عن الكفار، وذلك بسد الثغور وإقامة الرجال على المراسد، وحفظ أهل الإسلام عن التواثب والتغالب، والتقاطع والتدابير، وذلك بنفض البلاد عن أهل الفساد وقطاع الطرق، وإقامة العقوبات، والقيام على المشرفين على الضياع كالولاية على من لا ولاية له، وسد حاجات المحاويج.

وألحق إمام الحرمين بالقسمين: اختصاص الإمام بتقليد الولايات وتعيين المستنابين والخلفاء على الأعمال، واختصاصه بجمع الأموال المصروفة إلى بيت المال وإنفاقها على مستحقيها^(٧٣٥).

ومن الكتب والأبواب الفقهية في نهاية المطلب التي تعرضت لبعض اختصاصات الأئمة: العطايا والحبس والصدقات، وقسم الفيء والغنيمة، والجراح والديات والحدود، وقتال البغاة وحكم المرتد، والسير والجزية. ونختار من نصوص الإمام من هذه الأبواب قوله: "التعزير المتعلق بالنظر العام والاستصلاح، موكول إلى رأي الإمام، ولسنا نعني بذلك أنه يتخير فيه، بل يجتهد، ويرى رأي، ويسلك المسلك الأقصد"^(٧٣٦).

كما نختار قوله: "الإمام لو رأى أن يحرض سرية من السرايا على اقتحام مخاوف، نفلهم مقداراً مما يأخذون على خلاف ما يقتضيه اعتدال القسمة، مثل أن يقول لسرية رأى اقتطاعها عن كثر الجند: نفلتكم الربع، بحيث لا يخمس عليكم، هذا جائز للإمام... والنظر في ذلك إلى الإمام، والأحوال على التباس، فإن رأى التسوية بين التنفيل في البداية والتنفيل في الرجعة، سوى بينهما، وإن رأى أن يجعلهما متفاوتين، فلا معترض عليه، ثم له أن يجعل ما في البداية أكثر مما في الرجعة، وله عكس ذلك، والسبب فيه أنه لم يرد في ذلك توقيف شرعي، نقف عنده؛ فكان الأمر مفوضاً إلى الرأي والاجتهاد. ولو صح في بعض الآثار أن رسول الله ﷺ نفل على قدر في البداية والرجعة، فليس ذلك - إن صح - تقديراً، وإنما هو حكم الوفاق"^(٧٣٧).

والناظر في الواجبات السابقة يظهر له أن كل ما خصه إمام الحرمين بالأئمة معدود في تصرفاته ﷺ بالإمامة، فلا تستباح إحدى هذه الوظائف والتكليفات مهما وجد الإمام وعم نظره إلا بإذنه، ويكون قيام آحاد الرعية عليها افتئاتاً ممنوعاً يستحق صاحبه التعزير والعقوبة.

ومن أقوال إمام الحرمين في ذلك قوله: "ليس إلى الرعية إلا المواعظ والترغيب والترهيب، من غير فظاظه وملق... فإن لم يروا؛ لم يكن للرعية المكاوحة، وشهر الأسلحة، ولكنهم ينهون الأمور إلى الولاة، ثم إنهم يرون رأيهم في فنون الردع"^(٧٣٨).

(٧٣٥) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٣٢٨-٣٧٧).

(٧٣٦) المصدر السابق (٦/ ٤٢٠).

(٧٣٧) الجويني: نهاية المطلب في دراية المذهب (١١/ ٤٦١-٤٦٢).

(٧٣٨) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٣٦٥-٣٦٦).

وقال أيضاً: "إنما ينهى آحاد الناس عن شهر الأسلحة استبداداً إذا كان في الزمان وزر قوام على أهل الإسلام، فإذا خلا الزمان عن السلطان، وجب البدار على حسب الإمكان إلى درء البوائق عن أهل الإيمان. ونحننا 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 في تمليك الرعايا أمور الدماء، وشهر الأسلحة، وجوه من الخبل لا ينكرها ذوو العقل.

وإذا لم يصادف الناس قواماً بأمورهم يلوذون به فيستحيل أن يؤمروا بالقعود عما يقتدرون عليه من دفع الفساد، فإنهم لو تقاعدوا عن الممكن، عم الفساد البلاد والعباد، وإذا أمروا بالتقاعد في قيام السلطان، كفاهم ذو الأمر المهمات، وأتاها على أقرب الجهات" (٧٣٩).

وهناك قسم ثانٍ أشار له الإمام القرافي وهو التصرفات النبوية التي اختلف فيها الفقهاء أهي تصرف بالإمامة أم هي تصرف بالفتيا، ومثل لها بسلب القتل وإحياء الموات واستيفاء النفقة دون إذن من وجبت عليه إذا لم يوفها مستحقيها، فما هو رأي الإمام الجويني في هذه الأمثلة؟ لا يخرج رأي إمام الحرمين في هذه الأمثلة عن مذهب الشافعية الذين خالفوا الحنفية والمالكية في بعضها، ونحن نلقي الضوء عليها تباعاً.

أما سلب القتل، فقد وقع الخلاف فيه بين الشافعية والمالكية فبينما رأى الإمام مالك أن هذا تصرف من النبي ﷺ بالإمامة رأى الإمام الشافعي أنه تصرف منه بالفتيا لأنه الغالب من تصرفاته ﷺ (٧٤٠). وأوضح إمام الحرمين مذهب الشافعي بأن "المسلم إذا قتل كافراً في القتال، مقبلاً غير مدبر؛ فإنه يستحق سلبه، والأصل في ذلك الأخبار الصحيحة، والنصوص الصريحة" (٧٤١).

وأما إحياء الموات فقد اختلف فيه الفقهاء فقال أبو حنيفة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ هو تصرف بالإمامة وقال مالك والشافعي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا إنه تصرف بالفتيا لا بالإمامة (٧٤٢).

وأوضح إمام الحرمين أنه "لا يتوقف حصول الملك بالإحياء للمسلم على إذن الإمام وإقطاعه، خلافاً لأبي حنيفة" (٧٤٣)، وأضاف: "ليس الإحياء مشروطاً بالإقطاع، كما ذهب إليه أبو حنيفة، فمن ابتدر وأحيا بقعة من الموات، ملكها، وإن لم يراجع الإمام، ولا معترض للأئمة فيما فعله" (٧٤٤).

(٧٣٩) المصدر السابق (ص: ٤٦٧).

(٧٤٠) القرافي: الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام (ص: ١١٧-١١٨).

(٧٤١) الجويني: نهاية المطلب في دراية المذهب (١١ / ٤٥٠)، وقد أحال الإمام على كتبه في مسائل الخلاف وهي أحد كتابين: الدرة المضية ومغيث الخلق - على فرض صحة نسبته إليه - وبرجوع الباحث إليهما لم يقف على حديثه عن السلب، وذلك أن المحقق المرحوم عبد العظيم الديب رحمه الله قد اقتصر تحقيقه للدرة المضية على قسم العبادات فقط وتوفي قبل إتمام التحقيق.

(٧٤٢) القرافي: الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام (ص: ١١١).

(٧٤٣) الجويني: نهاية المطلب في دراية المذهب (٨ / ٢٨٥).

(٧٤٤) المصدر السابق (٨ / ٢٩٧).

وأما استيفاء النفقة دون إذن من وجبت عليه إذا لم يوفها مستحقيها الوارد في قوله ﷺ لهند بنت عتبة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا لما شكت إليه أن أبا سفيان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ رجل شحيح، لا يعطيها وولدها ما يكفيها، قال لها ﷺ: «خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف» فمشهور مذهب مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه تصرف بالقضاء فيما ذهب بعض الفقهاء إلى أنه تصرف بالفتيا^(٧٤٥).

وهو أكثر المسائل التي نعثر على تفصيل القول فيها لإمام الحرمين في نهاية المطلب، حتى إنه عقد باباً خاصاً ترجم له بقوله: أخذ الرجل حقه ممن يمنعه^(٧٤٦).

وقد ألمح إمام الحرمين إلى أن المسألة خلافية في المذهب وقال إن في اجتهاد الإمام أبي علي من أئمة الشافعية تشبيب بأنه تصرف بالقضاء لا بالفتيا^(٧٤٧)، وفي موضع آخر نسب له بعض الأصحاب في المذهب^(٧٤٨).

واختار الإمام أنه تصرف بالفتيا مع إقراره بأن هذا الاجتهاد خارج عن القياس لأن الأم لا تثبت لها الولاية على الأموال، ومستند هذا الاختيار - مع القول بالخروج عن قاعدة القياس - هو "الاستمسك بالحديث وتقديمه على القياس، وفيه مصلحة لائقة بالحال؛ فإنها لو كانت تحتاج إلى مراجعة القاضي في نفقة الولد، لعسر ذلك عليها، وإذا كانت تنفق من مال زوجها بالمعروف على ولدها، فقد تتزجى الأيام وتنطوي عربة عن نزاع وضرار"^(٧٤٩)، ووصف الإمام اجتهاد من قال إنه تصرف بالقضاء بالبعيد.

(٧٤٥) القرافي: الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام (ص: ١١٢)، والحديث أخرجه الإمام البخاري في صحيحه (٧/ ٦٥)، كتاب: النفقات، باب: إذا لم ينفق الرجل فللمرأة أن تأخذ بغير علمه ما يكفيها وولدها بالمعروف، برقم: ٥٣٦٤، من حديث عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا.

(٧٤٦) الجويني: نهاية المطلب في دراية المذهب (١٩٠/ ١٩)، وانظر المسألة في: الشربيني: مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج (٦/ ٣٠٨)، الدميري: النجم الوهاج في شرح المنهاج (١٠/ ٢٣٤)، زكريا الأنصاري: أسنى المطالب في شرح روض الطالب (٤/ ٣١٥).

(٧٤٧) الجويني: نهاية المطلب في دراية المذهب (١٥/ ٤٩٠).

(٧٤٨) المصدر السابق (١٥/ ٥١٨).

(٧٤٩) المصدر السابق.

المبحث الثاني: مسائل اللغات وأثرها في السياسة الشرعية

المطلب الأول: مسألة الحقائق اللغوية والعرفية والشرعية وأثرها في السياسة الشرعية

أولاً: مسألة الحقائق اللغوية والعرفية والشرعية عند الأصوليين:

خصص إمام الحرمين مسألة للحقائق في مطلع كتاب البيان، تناول فيها ألفاظ الشارع التي استعملت على أنحاء غير معهودة في اللغة مثل الصلاة والزكاة والصيام وما شابهها. هذا وقد نقل الإمام أقوال الأصوليين في هذه المسألة واختار أن العرف والشرع وإن زادا على المعنى اللغوي الأصلي وعمماه تجوزاً واستعارة إلا أنهما لا ينقلان الألفاظ نقلاً كلياً، وضرب مثلاً بالصلاة فقال: إنها وإن جعل لها الشارع حقيقة متلقاة من عرف الشارع إلا أن الدعاء معتبر فيها، وكذا قال إن معنى القصد معتبر في الحج، ومعنى الإمساك معتبر في الصوم^(٧٥٠).

ثانياً: أثر مسألة الحقائق اللغوية والعرفية والشرعية في السياسة الشرعية:

في علم السياسة الشرعية هناك الكثير جداً من الألفاظ الشرعية والعرفية التي استعيرت في معان لا تطابق الحقائق اللغوية، ومن أهم هذه المصطلحات: الإمامة، والإيالة والسياسة. أما الإمامة فقد عرفها إمام الحرمين بقوله: "الإمامة رئاسة تامة، وزعامة عامة، تتعلق بالخاصة والعامة، في مهمات الدين والدنيا"^(٧٥١).

ولفظ الإمامة مشتق من الإمام^(٧٥٢) وهو بدروه مأخوذ من قول النبي ﷺ: «الأئمة من قريش»^(٧٥٣) وغيره.

وجرت عادة الفقهاء تقسيم الإمامة إلى قسمين: إمامة صغرى وهي الصلاة، وكبرى وهي ولاية المسلمين. وبمقارنة معنى هذا اللفظ الشرعي الذي اصطلح عليه عند الفقهاء على ولاية المسلمين بأصل معناه في اللغة نقف على قول الإمام ابن سيده (ت ٤٥٨ هـ / ١٠٦٦ م): "أمّ القوم وأمّ بهم: تقدمهم. وهي الإمامة والإمام ما ائتمَّ به من رئيسٍ وغيره"^(٧٥٤).

وأما أن الإمامة في الاصطلاح الشرعي غير منقولة تماماً عن الحقيقة اللغوية فلأن إمام المسلمين متبوع شرعاً.

(٧٥٠) الجويني: البرهان في أصول الفقه (١/ ١٧٤-١٧٧).

(٧٥١) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٢١٧).

(752) Mustafa Öz, Avni İlhan: "İmâmet", DİA, 22/ 201.

(٧٥٣) أخرجه الإمام أحمد في مسنده ط الرسالة (٣٣/ ٢١)، من حديث أبي برزة الأسلمي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، برقم: ١٩٧٧٧، وإسناده صحيح لغيره كما حقق الشيخ شعيب الأرناؤوط رحمه الله.

(٧٥٤) ابن سيده: المحكم والمحيط الأعظم (١٠/ ٥٧٢).

وفي ذلك يقول إمام الحرمين: "الإمامة هي الغاية القصوى، وليس بعدها تقدير مرجوع إليه ومتبوع" (٧٥٥).
وأما السياسة فتطلق ويراد بها تدبير شؤون الأمة (٧٥٦)، وقد ورد في الحديث: «كَانَتْ بَنُو إِسْرَائِيلَ تَسُوسُهُمُ الْأَنْبِيَاءُ» (٧٥٧)، ويقول إمام الحرمين: "لا يختص به -الإمام- إلا ما يتعلق بالسياسة" (٧٥٨).
والمراد بالسياسة لغة مطلق التدبير سواء أكان سياسة نفس أو سياسة دابة أو سياسة أهل وولد وغير ذلك. يقول الإمام ابن منظور: "السياسة: القيام على الشيء بما يصلحه. والسياسة: فعل السائس. يقال: هو يسوس الدواب إذا قام عليها وراضها، والوالي يسوس رعيته" (٧٥٩).
ومثلها الإيالة (٧٦٠)، يقول إمام الحرمين: "مقصودنا في هذا الكتاب، التعرض لمعاني الإيالة في أدرج الأبواب" (٧٦١)، وعن حقيقتها في اللغة يقول الإمام الأزهري: "آل ماله يؤوله إيالةً، إذا أصلحه وسأسه" (٧٦٢)، هكذا مطلقاً، وعن وجه الصلة بين المعنيين اللغوي والاصطلاحي يقول الإمام ابن فارس: "الإيالة السياسة لأن مرجع الرعية إلى راعيها" (٧٦٣)، ومن أقوال الأصوليين في تأكيد عدم النقل الكلي قول الإمام الزركشي إن التأويل مشتق من الإيالة لأن المؤول محتكم وسائس على الكلام، كما أن الإمام يسوس الرعية ويتصرف في شؤونها (٧٦٤).

المطلب الثاني: مسألة اللفظ المشترك وأثرها في السياسة الشرعية

أولاً: مسألة اللفظ المشترك عند الأصوليين (٧٦٥):

اللفظ المشترك هو: "اللفظ الموضوع لحقيقتين مختلفتين أو أكثر وضعاً أولاً من حيث هما كذلك" (٧٦٦)، ولم يعرفه إمام الحرمين واكتفى بالتمثيل له بمثل الثَّور والعَيْن واللون إذا وردت مطلقة، ونقل أقوال الأصوليين بين قائلين بأنه يُحمَل على جميع معانيه ما لم يوجد مانع غير مفرق بين تعدد المعاني الحقيقية وتعدد الحقيقة والمجاز في اللفظ الواحد، وهو ظاهر اختيار الإمام الشافعي، وفريق آخر يرى التفريق بينهما فيحمله على الحقائق ولا يحمله على الحقيقة والمجاز كليهما.

(٧٥٥) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٣٢٤).

(756) Halil Enalcik: "Eyalet", DİA, 11/ 548.

(٧٥٧) أخرجه البخاري في صحيحه (٤ / ١٦٩) برقم: ٣٤٥٥، من حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

(٧٥٨) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٣٦٦).

(٧٥٩) ابن منظور: لسان العرب (٦ / ١٠٨).

(760) Yunus Apaydın: "Siyâset-i Şer'îyye", DİA, 37/ 299.

(٧٦١) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٢٥٥).

(٧٦٢) الأزهري: تهذيب اللغة (١٥ / ٣١٤).

(٧٦٣) ابن فارس: مقاييس اللغة (١ / ١٦٠).

(٧٦٤) الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه (٥ / ٣٦).

(765) İsmail Durmu; "Müşterek", DİA, 32/ 171.

(٧٦٦) الرازي: المحصول (١ / ٢٦١).

ثم اختار الإمام أن "اللفظ المشترك إذا ورد مطلقاً لم يحمل في موجب الإطلاق على المحامل فإنه صالح لاتخاذ معان على البدل ولم يوضع وضعاً مشعراً بالاحتواء عليها فادعاء إشعاره بالجميع بعيد عن التحصيل وهذا القول يجري في الحقائق وجهات المجاز" (٧٦٧).

ثانياً: أثر مسألة اللفظ المشترك في السياسة الشرعية:

من الأمثلة على اللفظ المشترك في السياسة الشرعية لفظة "مولى" في حديث: «من كنت مولاه فعليّ موله» (٧٦٨)، فقد أوضح الإمام أنه من الألفاظ المشتركة، فيطلق ويراد به ابن العم، كما يطلق على المعتق، والمعتق ويراد به الناصر.

والألفاظ المشتركة من المجملات، والمجملات قبل بياها لا تستفاد منها الأحكام مطلقاً، وهي على فرض ظهورها لا تكون إلا محتملة، و"التعلق بالمحتملات فيما يبغي فيه القطع والبتات، من شيم ذوي الجهالات" كما يقول إمام الحرمين (٧٦٩).

ولذا منع دعوى إفادة هذا الحديث وأضرابه النص على إمامة علي رضي الله عنه، ولم يكتف بذلك وأتبعه ببيان المراد بهذا اللفظ المجمل فنقل عن النقلة قولهم: "جرت مفاوضة ومحاوره بين علي وزيد مولى رسول الله ﷺ" «فقال علي رضي الله عنه لزيد: أنا مولاك. فقال زيد: بل مولاي رسول الله ﷺ. فلما اطلع رسول الله ﷺ على ما جرى؛ قال: «من كنت مولاه فعليّ موله» (٧٧٠).

(٧٦٧) الجويني: البرهان في أصول الفقه (١/ ٣٤٣-٣٤٤).

(٧٦٨) أخرجه الإمام أحمد في مسنده ط الرسالة (٢/ ٧١) في مسند علي بن أبي طالب رضي الله عنه برقم: ٦٤١، والترمذي في سننه ت شاکر (٥/ ٦٣٣)، أبواب: المناقب، باب: مناقب علي بن أبي طالب رضي الله عنه، برقم: ٣٧١٣، من حديث: أبي سريجة أو زيد بن أرقم رضي الله عنهما شك الراوي، وقال الترمذي: حديث حسن غريب، والحاكم في المستدرک على الصحيحين (٣/ ١١٩)، كتاب: معرفة الصحابة، برقم: ٤٥٧٨، من حديث: بريدة الأسلمي رضي الله عنه، وقال: صحيح على شرط مسلم.

(٧٦٩) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٢٢٩).

(٧٧٠) المصدر السابق.

المبحث الثالث: مسائل الأمر والنهي وأثرها في السياسة الشرعية

المطلب الأول: مسألة صيغة الأمر وأثرها في السياسة الشرعية

أولاً: مسألة صيغة الأمر عند الأصوليين^(٧٧١):

الأمر عند إمام الحرمين هو: "القول المقتضى بنفسه طاعة المأمور بفعل المأمور به"^(٧٧٢)، وصيغته هي: "العبارة المصوغة للمعنى القائم بالنفس"^(٧٧٣)، ويترجم الأصوليون لهذه المسألة بقولهم: الأمر. هل له صيغة؟^(٧٧٤).

وقد نقل إمام الحرمين أقوال الأصوليين في هذه المسألة وأطال النفس في تحقيق رأي الإمام أبي الحسن الأشعري والمعتزلة.

ثم اختار أن الصيغة إذا تجردت عن القرائن فإنها تفيد الطلب المحض، وأنها بمجرد لا تقتضي الوجوب، ثم اقترب خطوة من مذهب الإمام الشافعي إذ قال: "ثبت في وضع الشرع أن التمهيز في الطلب متوعد على تركه وكل ما كان كذلك لا يكون إلا واجباً"^(٧٧٥)، وهو بذلك لا يخالف فقهاء الأصوليين، وعلى رأسهم الإمام الشافعي القائلين بأن الأمر المجرد يفيد الوجوب.

ثانياً: أثر مسألة صيغة الأمر في السياسة الشرعية:

لا تشذ الأوامر السياسية عن جنس الأوامر الشرعية في إفادتها الوجوب إذا تجردت عن القرائن الصارفة، ومن ذلك قوله ﷺ: «قدموا قريشاً ولا تقدموها»^(٧٧٦).

ولا يقال إن شرط القرشية ثابت بالإجماع عند إمام الحرمين لأن الإجماع عنده لا يكون إلا عن خبر عُلِمَ أو جُهِل^(٧٧٧).

وقد ساق الإمام هذا الخبر في معرض حديثه عن حادثة السقيفة حيث استشرَف سعد بن عبادَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لمنصب الخلافة ثم انسلَّ عن طلبه حين سمعه، وأذعن جميع الحاضرين للأمر الذي يفيد هذا الحديث، "فاتفقت للصدِّيق البيعة والصفقة، وتولى مُستحق الحقَّ حقه، فاستراحت النفوس، وانزاحت الحدوس"^(٧٧٨).

وأما إذا احتف الأمر بالقرائن فلا يبقى على أصله في إفادة الوجوب، ومن ذلك المشاورة.

(771) Salim Ögüt; "Emir", DİA, 11/ 199.

(٧٧٢) الجويني: البرهان في أصول الفقه (١/ ٢٠٣).

(٧٧٣) المصدر السابق (١/ ٢١٢).

(٧٧٤) المصدر السابق.

(٧٧٥) المصدر السابق (١/ ٢١٢-٢٢٣).

(٧٧٦) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٢٢٦)، والحديث أخرجه الإمام الشافعي في مسنده (ص: ٢٧٨)، في كتاب الأشربة وفضائل قريش، من حديث ابن شهاب، والحديث حسنه الإمام ابن حجر العسقلاني في المطالب العلية لتقويه برواية أخرى. انظر: المطالب العالية (١٦/ ٦٣٨).

(٧٧٧) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٢٣٨).

(٧٧٨) المصدر السابق (ص: ٢٢٧).

يقول إمام الحرمين: "ندب الله رسوله ﷺ إلى الاستشارة فقال: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩]" (٧٧٩)، فهنا يصرح الإمام بإفادة الآية الندب رغم أنها تحمل صيغة الأمر: افعل.

ومن القرائن التي ذكرها إمام الحرمين وصرف بها الأمر عن مقتضى الوجوب قرينتان: إحداهما: ماهية الإمامة، فإنها زعامة الدين والدنيا، ومن مقتضياتها: الاستقلال في تدبير الشؤون الدينية والدنيوية، وبين الإمام أن معنى الكفاية المرعية في الإمامة بتأدية الأصوب شرعاً في الأمور المناطة بالإمام (٧٨٠). والثانية-وهي مفرعة عن الأولى-: وجوب بلوغ الإمام مبلغ المجتهدين في العلم، ومن مقتضيات الاجتهاد: الاستقلال في الأمور الدينية.

قال ﷺ: "لو لم يكن الإمام مستقلاً بعلم الشريعة، لاحتاج إلى مراجعة العلماء في تفاصيل الوقائع وذلك يشئت رأي، ويخرجه عن رتبة الاستقلال" (٧٨١).

ويقتضي الندب استحباب استشارة الإمام أهل الرأي في آحاد الوقائع، والاستمداد من قرائنهم، ومجاذبتهم أطراف الكلام، "ولا منافاة بين بلوغ المرتبة العليا في العلوم، وبين التناظر والتشاور في المعضلات" (٧٨٢).

وحكم الندب عند إمام الحرمين خاص بالأئمة المستجمعين لشروط الإمامة، أما غير المستجمعين لها فيجب عليهم عنده أن لا يأتوا أو يذروا شيئاً فيما لم يستكملوا فيه الصفات المطلوبة حتى يستشيروا الخبراء سواء كانت اجتهاداً في الدين أو رأياً في حرب (٧٨٣).

المطلب الثاني: مسألة اقتضاء الأمر التكرار وأثرها في السياسة الشرعية

أولاً: مسألة اقتضاء الأمر التكرار عند الأصوليين:

إذا وردت صيغة الأمر مطلقة فهل تقتضي التكرار؟ اختلف الأصوليون في هذه المسألة. فمنهم من يرى أنها تقتضي تكرير الامتثال على استيعاب الزمان مع الإمكان. وهو مذهب الأستاذ، ومنهم من يرى أنها لا تقتضي إلا الامتثال مرة واحدة. وهو مذهب أكثر الأصوليين. واختار إمام الحرمين اقتضاء المرة الواحدة عند إطلاق الصيغة، والوقف في الزيادة عليها وتوقفه على القرينة، واستدل على ذلك بأن الأمر استدعاء المصدر، والمصدر لا يقتضي الاستغراق كما أنه لا يختص بالمرة الواحدة (٧٨٤).

(٧٧٩) المصدر السابق (ص: ٢٦١).

(٧٨٠) المصدر السابق.

(٧٨١) المصدر السابق.

(٧٨٢) المصدر السابق.

(٧٨٣) المصدر السابق (ص: ٤٦٢).

(٧٨٤) الجويني: البرهان في أصول الفقه (١/ ٢٢٤-٢٣١).

وفرق بين الأمر والنهي بأن منشأ الاستغراق في النهي واستيعاب الأزمان في الانكفاف عن الفعل مستفاد من النهي لا من المصدر، بخلاف الأمر^(٧٨٥).

ثانياً: أثر مسألة اقتضاء الأمر التكرار في السياسة الشرعية:

من الأمثلة التي تفيد وجوب الامتثال مرة واحدة دون التكرار كافة فروض الكفايات فإنها مما لا يفرض تكراره، وذلك لأن مقصد الفرض الكفائي حصول المصلحة العامة لا ابتلاء آحاد المكلفين كما هو شأن فروض الأعيان.

وضرب إمام الحرمين بصلاة الجنازة مثلاً فقال: "لو صلى على الميت جمع وقضوا الصلاة، ثم صلى جمع آخر، فإذا لم يمنع ذلك، فالوجه أن نجعلهم بمثابة المقارنين الأولين في الصلاة؛ فإن التنفل بصلاة الجنازة لسنا نرى له أصلاً في الشرع... وهذا إنما يفرض في صورة نادرة؛ فإن إيقاع الجماعة ليس مما يفرض تكريره، وكذا ما في معناه"^(٧٨٦).

ومما في معناه من المصالح الجزئية التي يحصل الامتثال بإيقاعها مرة واحدة كقيام الأئمة على إنقاذ الغرقى وإغاثة الملهوفين وإطعام الجائعين ورعاية الفقراء والمساكين وتزويج الأيتام الذين لا مولى لهم؛ فإن إيقاع هذه المصالح وقد نجى الغريق وشبع الجائع وتزوج اليتيم عبث لا معنى له ولا مصلحة فيه.

ومن الأمثلة التي احتفت بها قرينة التكرار الجهاد الكفائي، وقد ضرب به إمام الحرمين في كتاب الغياثي مثلاً فقال: "الركن الأعظم في الإيالة البداية بالأهم فالأهم، وعلى هذا الوجه تترتب منابذة الكفار، ومقاتلتهم، كما قال الله تعالى: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلِيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً﴾ [التوبة: ١٢٣]. وعلى هذه القاعدة يبنّي مهادنة الكفار عشر سنين، إذا استشعر الإمام من المسلمين ضعفاً"^(٧٨٧).

وفي كتاب النهاية نقل الإمام إجماع الفقهاء على إفادة هذا الأمر التكرار ثم طفق يفصل القول في مرادهم به، ناقلاً طريقتين:

الطريقة الأولى: والمتبع فيها مسالك الفقهاء، ويرى أصحابها تحقق الامتثال بإيقاع الأمر مرة واحدة في كل سنة، "وتمسكوا فيه بأن السنة مدة الجزية، فلا يجوز تعريضها عن الجهاد"^(٧٨٨).

الطريقة الثانية: والمتبع فيها مسالك الأصوليين، وهي التي ارتضاها واختارها إمام الحرمين، فلم ير التخصيص بالسنة، وقال: يجب إدامة الجهاد على حسب الإمكان، حتى لا يبقى إلا مسلم أو مسلم.

وفسر مراد الفقهاء الأوائل بالغزو كل سنة بأنه الذي جرت به العادات، إذ "الغالب أن الأموال والعدد لا تواتي لأكثر من تجهيز جند في كل صوب. والرجال إذا اصطلوا بنار القتال، ونالوا ونيل منهم، فلا يعودون

(٧٨٥) الجويني: البرهان في أصول الفقه (١/ ٢٣٠-٢٣١).

(٧٨٦) الجويني: نهاية المطلب في دراية المذهب (١٧/ ٣٩٦-٣٩٧).

(٧٨٧) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٢٧٨-٢٧٩).

(٧٨٨) الجويني: نهاية المطلب في دراية المذهب (١٧/ ٣٩٧).

هم ودواهم إلى الاستعداد التام إلا في مدة السنة، ومجالب الأموال جارية في الغالب على هذه المدة، فأما إذا أمكنت العدة، وكثر الجند، ورغب المطوعة، والكفار يجد الإمام منهم في أوساط السنة الغرة، واستشعار الفشل فلا يليق بالقواعد الكلية، وقد تجمعت الأسباب تعطيل الفرص^(٧٨٩). وعلى ذلك تكون القرينة التي ظهر بموجبها الزيادة على المرة هي طبيعة الجهاد ومقصده فهو "دعوة قهرية"، ومصلحته لا تتحقق إلا بالإدامة والتكرار^(٧٩٠).

المطلب الثالث: مسألة اقتضاء الأمر الفور وأثرها في السياسة الشرعية

أولاً: مسألة اقتضاء الأمر الفور عند الأصوليين:

إذا قلنا إن الأمر يفيد التكرار كان من ضرورة ذلك القول إنه يقتضي الفور، وأما القائلون إنها لا تفيد فقد اختلفوا على أقوال ومذاهب؛ فمنهم من قال إنها تقتضي الفور وهو معزو إلى الإمام أبي حنيفة رحمته الله، ومنهم من قال إنها تقتضي الامتثال فحسب دون تعيين، وهو منسوب إلى الإمام الشافعي رحمته الله وهو اللائق بتفريعاته.

ثم اختار الإمام أن الأمر بما هو صيغة لا اختصاص له بزمان لأن الصيغة لا تشعر بالوقت، وحقق أن المطالب بالفعل مهما أتى فهو ممثّل، وأنه إذا بادر لم يكن عاصياً، وأما إذا أوقع المطالب الفعل مع تأخير فهو ممثّل من جهة، وهل يتعرض للمأثم بتأخره؟ فيه التوقف^(٧٩١). وأشار إمام الحرمين في ثنايا المسألة إلى شرط عدم احتفاف الأمر بالقرائن فالقارئ قد تفيد الفور، وقد تفيد التأخير^(٧٩٢).

ثانياً: أثر مسألة اقتضاء الأمر الفور في السياسة الشرعية:

أحكام السياسة الشرعية من الأحكام غير المؤقتة ولذا لا يدخلها التأقيت على الجملة، ولكن إذا احتفت القرائن بهذه الأوامر فقد تفيد الفور، ومن ذلك الجهاد العيني على أهل الناحية فهو لا يكون إلا واجباً على الفور، فيتعين عليهم التاهب للقتال والانتهاض إلى القتال.

ومنه كذلك نصب إمام جديد إذا توفي الإمام، وقد ذكر إمام الحرمين أن "أصحاب رسول الله ﷺ رأوا البدار إلى نصب الإمام حقاً؛ فتركوا لسبب التشاغل به تجهيز رسول الله ﷺ ودفنه، مخافة أن تتغشاهم هاجمة محنة"^(٧٩٣).

(٧٨٩) المصدر السابق (١٧/٣٩٧-٣٩٨).

(٧٩٠) المصدر السابق (١٧/٣٩٧).

(٧٩١) الجويني: البرهان في أصول الفقه (١/٢٣١-٢٤٨).

(٧٩٢) المصدر السابق (١/٢٣٢، ٢٤٦).

(٧٩٣) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٢١٨).

والحق أن المصالح التي يربها الأئمة مما يطلب تحصيلها على الفور وذلك ظاهر في كتاب الغياثي في مواطن عديدة، ومن ذلك: وجوب البدار إلى خلع الإمام الفاسق الذي تواصل فسقه وعظم عصيانه وفشا ظلمه وعداونه، وقال إمام الحرمين في هذه الحالة: "إن أمكن استدراك ذلك، فالبدار البدار قبل أن تزول الأمور عن مراتبها وتميل من مناصبها، وتميد خطة الإسلام بمناكبها" (٧٩٤).

ثم صرح بأن نصب إمام جديد هو الآخر واجب على الفور فقال: "إن تيسر نصب إمام مستجمع للخصال المرضية، والخلال المعتمدة في رعاية الرعية، تعين البدار إلى اختياره" (٧٩٥).

ومنها كذلك: رفع الضرر عن المضرورين في بلاد المسلمين، فهو واجب على الإمام على الفور، بل نص الإمام الجويني أنه "إن لم يبلغهم نظر الإمام، وجب على ذوي اليسار والاقتدار البدار إلى رفع الضرر عنهم" (٧٩٦)، وكذا "إذا خلا الزمان عن السلطان، وجب البدار على حسب الإمكان إلى درء البوائق عن أهل الإيمان" (٧٩٧).

المطلب الرابع: مسألة تضمن الصيغة المطلقة في النهي فساد المنهي عنه وأثرها في السياسة الشرعية

أولاً: مسألة تضمن الصيغة المطلقة في النهي فساد المنهي عنه عند الأصوليين:

نقل إمام الحرمين قول المحققين من الأصوليين أن الصيغة إذا أطلقت تتضمن فساد المنهي عنه، وبيّن أن كثيراً من المعتزلة وبعض الحنفية خالفوا في ذلك.

وبين يدي اختياره فصل إمام الحرمين القول في مسألة الصلاة في الدار المغصوبة، فحكى قول جماهير الفقهاء أنها مجزئة صحيحة، وقول أبي هاشم وأتباعه إنها فاسدة غير مجزية، وقول القاضي إنها ليست طاعة لكن الأمر بالصلاة يرتفع بها.

واختار إمام الحرمين قول جماهير الفقهاء بوقوع الامتناع بالصلاة وصحتها، فهو واقع في المعصية من جهة أنه كائن في بقعة مغصوبة، وهو في الوقت نفسه موقع للطاعة من جهة أنه مأمور بها (٧٩٨).

ثانياً: أثر مسألة تضمن الصيغة المطلقة في النهي فساد المنهي عنه في السياسة الشرعية:

مما يصلح مثلاً لهذه المسألة في السياسة الشرعية مضي نظام الملك وذهابه إلى الحج على وجه ينقطع به نظره عن مصالح الإسلام والمسلمين.

(٧٩٤) المصدر السابق (ص: ٢٧٦).

(٧٩٥) المصدر السابق (ص: ٢٧٧).

(٧٩٦) المصدر السابق (ص: ٣٦٣).

(٧٩٧) المصدر السابق (ص: ٤٦٧).

(٧٩٨) الجويني: البرهان في أصول الفقه (١/ ٢٨٣-٢٩٣).

وقد حذر إمام الحرمين نظام الملك من الذهاب إلى الحج وبيّن أن ذهابه الذي يتضمن انقطاع نظره - وهو الحاصل يومئذ - محرّم في الشريعة.

وتذكر المصادر أن الوزير نظام الملك كان قد عزم على الحج واستأذن في ذلك السلطان ملكشاه الذي أذن له فعبّر دجلة، وضرب خيامه على شط دجلة حتى هدي للانصراف عن أداء الفريضة حرصاً على رعاية حقوق المسلمين ومصلحتهم، وقلنا حينها إنه ربما تكون هذه الواقعة هي الواقعة التي تحدث عنها الإمام الجويني حيث إنَّها الحادثة الوحيدة المروية في أمر حجه، والتي يظهر فيها تردد نظام الملك، وقلنا كذلك باحتمال أن يكون وراء هذا الانصراف عن الحج فتوى الإمام الجويني فإن سيرة نظام الملك مشهورة في توقير العلماء وتقريبهم وامتنال فتاواهم، فرمّا اجتمع هذا السبب مع أسباب أخرى روتها كتب التاريخ والسير (٧٩٩).

فإذا فرضنا هذه الحادثة حادثة أخرى أتمّ فيها الوزير عزمه وذهابه بما يتضمن انقطاع نظره عن الخليفة، أو فرضنا استرساله في تلك الحادثة؛ فإن هذا يصلح مثلاً بديعاً لهذه المسألة. وبيانه على النحو التالي الذي نستعمل فيه كلمات إمام الحرمين في مسألة الصلاة في الدار المغصوبة، فنقول: إن كون الإمام في حالة انقطاع النظر بسبب الحج معصية من جهة انقطاع النظر، والحج مع ذلك مأمور به من جهة أخرى، وليس اجتماع ذلك ممتنعاً في الشريعة، بل هو الحق، إذ إنه ليس من مقاصد الحج ولا من خصائص شرائطه استمرار نظر الأئمة إلى المصالح العامة.

وعلى ذلك يكون الإمام ممثلاً في أداء فريضة الحج، فيقع حجه صحيحاً مجزئاً وإن كان عاصياً بقطع النظر لأنه لم يشترط عليه في أمره بالحج دوام نظره واستمراره، فيكون الفعل والحالة هذه مأموراً به من جهة منهيّاً عنه من جهة أخرى.

وكذا نقول: لم يثبت النهي عن انقطاع الأئمة عن مصالح المسلمين في وضع الشرع متعلقاً بمقصود الحج، فاسترسل النهي منقطعاً عن أغراض الحج، وبقي الحج على حكمه.

المطلب الخامس: اجتماع امتثال الأمر مع استمرار حكم العصيان في مسألة توسط الأرض

المغصوبة وأثرها في السياسة الشرعية

أولاً: اجتماع امتثال الأمر مع استمرار حكم العصيان في مسألة توسط الأرض المغصوبة عند الأصوليين:

بدأ إمام الحرمين هذه المسألة بتقرير أمر متفق عليه بين الفقهاء وهو تأثيم من توسط الأرض المغصوبة لا اعتدائه، وكذا أمره بالخروج منها على الفور.

(٧٩٩) ابن الصلاح: طبقات الفقهاء الشافعية (١/ ٤٤٨-٤٤٩)، السبكي: طبقات الشافعية الكبرى (٤/ ٣٢٠)، الذهبي: تاريخ الإسلام ط التوفيقية (١٠١/ ٣٣).

ونقل إمام الحرمين بعد ذلك اتفاق الأئمة عدا أبي هاشم المعتزلي أنه إذا اجتهد بالخروج من أقرب المسالك مع التشمير واجتناب التقصير فإنه ممثّل فلا يكون ملابساً عدواناً ولا متحصلاً على إثم، فيما رأى أبو هاشم أنه عاص حال انفصاله عن الأرض.

هذا وفرّق إمام الحرمين بين هذه المسألة ومسألة الصلاة في الأرض المغصوبة بأن العدوان في الثانية غير مختص بالصلاة، فيكون عاصياً من وجه ممثلاً من وجه، فيما العدوان في مسألتنا مستصحب حتى الانفصال والخروج من الأرض لكونه في البقعة المغصوبة فتستمر المعصية في حقه.

ثم سوى الإمام بين مسألتنا هذه وجميع مسائل المظالم المتعلقة بحقوق الآدميين وحقق أنها تندرج تحت قاعدة واحدة مفادها: سقوط ما يتعلق بحق الله تعالى، وأما ما يتعلق بحق الآدمي فيرى الإمام أنه مطالب يوم القيامة، وأوضح أن السبب في بقاء المظلمة مع ندمه، وبذله الجهد للخروج منها أنه هو المتسبب والمتورط فيه، فهو مأمور بالخروج مع الحكم عليه بالمعصية والقضاء بانقطاع تكليف النهي عنه^(٨٠٠).

ثم شبه الإمام انقطاع التكليف بمسألة ألغاهها أبو هاشم هذا نصها: "من توسط جمعا من الجرحى وجثم على صدر واحد منهم وعلم أنه لو بقي على ما هو عليه لهلك من تحته ولو انتقل عنه لم يجد موقع قدم إلا بدن آخر وفي انتقاله إهلاك المتنقل إليه"^(٨٠١)، وخرّج عليها إمام الحرمين صورة أخرى وهي معقودة في "من خالط أهله في نحر السحر قاصدا إيقاع ذلك الوقاع بحيث إذا طلع الفجر اقترن بمطلعه الانكفاف والنزع"^(٨٠٢).

ورجّح في صورة متوسط الجرحى وهي ما يهمننا هنا أن التكليف ساقط عن صاحب الواقعة مع القول باستمرار غضب الله عليه لتسببه بتوسط الجرحى إلى ما خلاص له منه^(٨٠٣).

ثانياً: أثر اجتماع امتثال الأمر مع استمرار حكم العصيان في مسألة توسط الأرض المغصوبة في السياسة الشرعية:

قبل أن نعطف إلى بيان صلة هذه المسألة بالسياسة الشرعية والأمثلة المفروضة فيها ننبه إلى أن إمام الحرمين قد كرر قوله في مثال أبي هاشم في كتاب الغياثي.

ومما قاله فيها: "لا سبيل إلى أمره بالملك، ولا إلى أمره بالانتقال، وأمره بالزوال عما ابتلي به من غير تسبب إلى قتل تكليف ما لا يطاق، وذلك محال عندنا. فإذا هذه الصورة وإن اتفق وقوعها، فليس لله فيها حكم، ولا طلبة على صاحب الواقعة بمكث، ولا انتقال، ولا يطلق القول بأنه يتخير بين المكث والزوال؛ فإن

(٨٠٠) الجويني: البرهان في أصول الفقه (١/ ٢٩٨-٣٠٢).

(٨٠١) المصدر السابق (١/ ٣٠٢).

(٨٠٢) المصدر السابق (١/ ٣٠٣).

(٨٠٣) المصدر السابق (١/ ٣٠٢).

الخيرة من أحكام الشريعة"^(٨٠٤)، وقد ساقها الإمام دون فرض صورة المعتدي وبيان حكمه كما هو صنيعه في كتاب البرهان.

أما صلة هذه المسألة بالسياسة الشرعية فلأنها معقودة في مسألة من "أحكام المظالم"^(٨٠٥)، ورفع المظالم من الوظائف المناطة بالأئمة في السياسة الشرعية، وقد فصل فيها إمام الحرمين القول في كتاب الغياثي تحت أحكام العقوبات والفصل فيها^(٨٠٦)، بل إنه جعل أحد دوافع تدوين هذا الكتاب أنه "كثير انتماء القرى إلى الظلم واختلاطها"^(٨٠٧) كما صرح الإمام في مقدمته.

هذا وقد انتقد إمام الحرمين تقصير الفقهاء في تفصيل القول في الخروج من المظالم لاتكالمهم على المتكلمين فيها حيث وكلوا إليهم كل ما يتعلق بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبين الإمام أن هذه الأبواب لاثقة بالفقهاء وأحد مواضع الفقه والفروع، واعتذر عن الكتابة فيها وقال: "لو حاولت قولاً قريباً في الأمر بالمعروف وسيطاً، لأبر على قدر هذا الكتاب، ولم يكن حاوياً بسيطاً"^(٨٠٨).

ومن الأمثلة التي تصلح مثلاً لهذه المسألة: الهدنة يعقدها الإمام والوجه إفسادها، وذلك إذا أطلقت الهدنة وكان بالمسلمين ضعف، فقد رجح إمام الحرمين بطلان الهدنة والحال هذه مخالفاً للإمام الشاشي أحد أئمة المذهب الذين رأوا أنها تحمل على عشر سنين وهي المدة التي لا يجوز الزيادة عليها عند الشافعية. وعلل الإمام إفسادها بأن المدة إذا أطلقت فإنه لا يخصصها لفظ ولا أمر شرعي ولا عرف فتكون فاسدة، وإذا حكمنا عليها بالفساد فأثر ذلك عدم اللزوم^(٨٠٩).

ومع ذلك لا يجوز للمسلمين استئناف المسير إلى الكفار وجهادهم من غير إشعارهم أنه لا عهد بيننا وبينهم لأنهم آمنون بظن العهد مع المسلمين^(٨١٠).

وإذا كان قتال هؤلاء المعاهدين واجباً لأنهم كفار وغير معاهدين، وكان قتالهم ممنوعاً لتسبب الإمام بالعهد الذي يمنع قتالهم والمسير إليهم قبل إشعارهم صح القول إن هذه الصورة هي نظير توسط أرض مغصوبة شرط أن يكون تقحّم الإمام لهذه الهدنة علمه بفسادها شرعاً، والله أعلم.

(٨٠٤) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٥٢٠-٥٢١).

(٨٠٥) الجويني: البرهان في أصول الفقه (١/ ٣٠٠).

(٨٠٦) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٣٥١-٣٦١).

(٨٠٧) المصدر السابق (ص: ٢١١).

(٨٠٨) المصدر السابق (ص: ٣٦٦).

(٨٠٩) الجويني: نهاية المطلب في دراية المذهب (١٨/ ٧٨).

(٨١٠) المصدر السابق.

المبحث الرابع: مسائل العام والخاص وأثرها في السياسة الشرعية

المطلب الأول: مسألة صيغ العموم وأثرها في السياسة الشرعية

أولاً: مسألة صيغ العموم عند الأصوليين^(٨١١):

نقل إمام الحرمين اختلاف الأصوليين والمتكلمين في صيغة العموم، ونقل عن جمهور الفقهاء قولهم إن الصيغ الموضوعة للجمع نصوص في الأقل، وظواهر فيما زاد عليه، وحقق في هذه المسألة قول الإمام أبي الحسن الأشعري في جملة من أقوال المعتزلة وأصحاب الخصوص، وأوضح أن الصحيح عنده من مذهب الإمام الشافعي أن "الصيغة العامة لو تجردت عن القرائن لكانت نصاً في الاستغراق، أما التردد فلا يقع فيما عدا الأقل إلا لوجود القرائن المخصصة^(٨١٢)".

ومما فصل فيه الإمام القول إفادة صيغ الجموع العموم، وهي قسمان: أحدهما: جمع سلامة مذكر ومؤنث وهو في حال تجرده عن القرائن يفيد الاستغراق.

والثاني: جمع تكسير، وهو قسمان: الأول: جمع قلة، وهو لما دون العشرة، وهو لم يوضع للاستغراق بإجماع أهل اللغة، والآخر: جمع كثرة وهو موضوع للاستغراق في لسان العرب إذا تجرد عن القرائن^(٨١٣).

ثانياً: أثر مسألة صيغ العموم في السياسة الشرعية:

من الأمثلة التي يصلح التمثيل بها على صيغ العموم في السياسة الشرعية قول رسول الله ﷺ: «الأئمة من قریش»^(٨١٤).

فلفظ الأئمة وإن كان على وزن الأفعلة وهي من جموع القلة إلا أن جمع القلة هنا ينوب عن جمع الكثرة لأن العرب لم يضعوا جمع كثرة خاص بكلمة الإمام.

وجموع الكثرة وما يجري مجراها إذا تحلت بـ"أل" الاستغرافية أفادت العموم، وعلى ذلك فالحديث يفيد اشتراط القرشية في أئمة المسلمين أجمعين.

ورغم العموم المستفاد من هذا الحديث وما فيه معناه لم يرتض إمام الحرمين الاستشهاد به لأنه استغنى بالإجماع عنه، والإجماع يفيد القطع. أما هذه الأحاديث فهي وإن كانت ذائعة إلا أنها لا تبلغ مبلغ التواتر^(٨١٥).

(811) Ali Bardakoğlu, "Âm", DİA, 2/ 552.

(٨١٢) الجويني: البرهان في أصول الفقه (١/ ٣٢٠-٣٢٣).

(٨١٣) المصدر السابق (١/ ٣٢٣-٣٣٧).

(٨١٤) أخرجه الإمام أحمد في مسنده ط الرسالة (٣٣/ ٢١)، من حديث أبي برزة الأسلمي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، برقم: ١٩٧٧٧، وإسناده صحيح لغيره كما حقق الشيخ شعيب الأرنؤوط رحمه الله.

(٨١٥) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٢٥٧).

المطلب الثاني: مسألة اندراج العبيد في المطلق من الألفاظ وأثرها في السياسة الشرعية

أولاً: مسألة اندراج العبيد في المطلق من الألفاظ عند الأصوليين:

إذا ورد لفظ يندرج فيه الأحرار والعبيد في اللغة فهما مخاطبان به عند المحققين من العلماء، بخلاف طائفة قليلة خصصوا المطلق من الألفاظ بالأحرار، ووصفهم إمام الحرمين بالضعفاء. وردّ عليهم إمام الحرمين بأن العبيد وإن كانوا مشغولين بحقوق السادة إلا أن ذلك لا يمنع اندراجهم تحت مقتضى الألفاظ، فإذا "اجتمع ظاهر في العموم وقضية ثابتة من أحكام الرق موجبها خروج الرقيق عن أحكام العموم فإنها تجري مجرى المخصص ويخرج اللفظ إذ ذاك عن حقيقته في الإطلاق" (٨١٦).

ثانياً: أثر مسألة اندراج العبيد في المطلق من الألفاظ في السياسة الشرعية:

أخرج إمام الحرمين العبيد من الجهات التي تنصب الأئمة وهم أهل الحل والعقد، فقال في شأنهم: "لا يناط هذا الأمر بالعبيد، وإن حووا قصب السبق في العلوم" (٨١٧). وأشار إلى أنهم غير مندرجين في خطابات نصب الأئمة في قوله: "العبيد - وإن كانت لهم آراء - مرعيون تحت استسغار السادة، لا يتفرغون في غالب الأمر للبحث والتنقيب، وكأنهم مع إرادتهم الثابتة لا رأي لهم" (٨١٨)، وعدم الاندراج هذا يجري مجرى المخصص، ولا يتعلق به من ناحية اللفظ.

المطلب الثالث: مسألة اشتغال جمع السلامة المذكر على النساء وأثرها في السياسة الشرعية

أولاً: مسألة اشتغال جمع السلامة المذكر على النساء عند الأصوليين:

إذا ورد في ألفاظ الشارع صيغة جمع السلامة مثل المسلمين والمؤمنين فهو لا يتناول النساء عند إمام الحرمين إذا كان الجمع مرتباً على بناء مسلم ومؤمن في الذكور عند الإطلاق. وخالف في ذلك طائفة من العلماء ورد عليهم الإمام بأن العرب ميزت باب الإناث بألفاظ خاصة مثل مسلمة ومسلمتان ومسلمات، وأوضح أن اندراجهن في لفظ المسلمين والمؤمنين سائغ إذا كان مراداً للمتكلم دون أن يقال هو كذلك في وضع اللسان (٨١٩).

ثانياً: أثر مسألة اشتغال جمع السلامة المذكر على النساء في السياسة الشرعية:

أخرج إمام الحرمين النساء من الجهات التي تنصب الأئمة، فقال في شأنهن: "ما نعلمه قطعاً أن النسوة لا مدخل لهن في تخير الإمام وعقد الإمامة، فإنهن ما روجعن قط، ولو استشير في هذا الأمر امرأة؛ لكان أخرى

(٨١٦) الجويني: البرهان في أصول الفقه (١/ ٣٥٦-٣٥٨).

(٨١٧) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٢٤٥).

(٨١٨) المصدر السابق (ص: ٢٤٦).

(٨١٩) الجويني: البرهان في أصول الفقه (١/ ٣٥٨-٣٦٠).

النساء وأجدرهن بهذا الأمر فاطمة عليها السلام ثم نسوة رسول الله ﷺ أمهات المؤمنين، ونحن بابتداء الأذهان نعلم أنه ما كان لهن في هذا المجال مخاض في منقرض العصور ومكر الدهور ^(٨٢٠).

وعلى وجه استثنائهن من خطابات نصب الأئمة بقوله: "النسوان لازمات خدورهن، مفوضات أمورهن إلى الرجال القوامين عليهن، لا يعتدن ممارسة الأحوال، ولا يبرزن في مصادمة الخطوب بروز الرجال، وهن قليلات الغناء فيما يتعلق بإبرام العزائم والآراء" ^(٨٢١)، ونقل الإجماع على استثنائهن من الخطاب.

ومن النصوص التي يمكن الاستئناس بها في هذا السياق والتي تتعلق بموضوع المسألة قوله ﷺ: «يأبي الله والمسلمون إلا أبا بكر» ^(٨٢٢). فقوله: "المسلمون" جمع سلامة مذكر لا يمكن اشتماله على النساء، فيكون خاصاً بالرجال لأن إمامة الصلاة وإمامة المسلمين لا تجوز إلا للرجال.

ويجدر التنبيه هنا إلى أن إمام الحرمين استشهد بهذا الحديث وأضرابه بغرض معارضة الإمامية الذين حشدوا طائفة من الأحاديث المظنونة غير الصريحة ولا القاطعة واستدلوا بها على نصب سيدنا علي بن أبي طالب عليه السلام بنص رسول الله ﷺ، ومقام المعارضة كما هو معلوم غير مقام الاستدلال ^(٨٢٣).

ومن جموع السلامة التي تشتمل على النساء في السياسة الشرعية تلقيب الإمام بـ "أمير المؤمنين"، فهو مأمور بالنظر للمؤمنين رجالهم ونسائهم على حد سواء، وفي ذلك يقول إمام الحرمين: "قال المصطفى ﷺ في أثناء خطبته: «كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته» ^{٨٢٤} وقد عظم والله الخطر لمقام مستقل في الإسلام، من حكمه باتفاق علماء الأنام أنه لو مات على ضفة الفرات مضروب، أو ضاع على شاطئ الجيحون مقرر، أو تصور في أطراف خطة الإسلام مكروب مغموم، أو تلوى في منقطع المملكة مضطهد مهموم أو جأر إلى الله تعالى مظلوم، أو بات تحت الضر خاو، أو مات على الجوع والضياع طاو، فهو المسئول عنها، والمطالب بها في مشهد يوم عظيم" ^(٨٢٥).

(٨٢٠) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٢٤٥).

(٨٢١) المصدر السابق (ص: ٢٤٦).

(٨٢٢) المصدر السابق (ص: ٢٤٦)، والحديث أخرجه الإمام مسلم في صحيحه (٤/ ١٨٥٧)، بلفظ: «يأبي الله والمؤمنون إلا أبا بكر»، كتاب: فضائل الصحابة عليهم السلام، باب: من فضائل أبي بكر الصديق عليه السلام، برقم: ٢٣٨٧، من حديث عائشة عليها السلام.

(٨٢٣) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٢٣٠-٢٣١).

٨٢٤ أخرجه الإمام البخاري في صحيحه (٩/ ٦٢)، كتاب: الأحكام، باب: قول الله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء: ٥٩]، برقم: ٧١٣٨، من حديث عبد الله بن عمر عليهما السلام.

(٨٢٥) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٤٦٥).

المطلب الرابع: استغراق لفظة "مَنْ" للإناث وأثرها في السياسة الشرعية

أولاً: مسألة استغراق لفظة "مَنْ" للإناث عند الأصوليين:

ذهب المتكلمون من الأصوليين وأهل التحقيق في العربية إلى أن لفظة "مَنْ" تقتضي الاستغراق وتفيد العموم إذا وقعت شرطاً، فيما ذهب طائفة من أصحاب الإمام أبي حنيفة رحمته الله إلى أنه لا يتناول النساء^(٨٢٦).

ثانياً: أثر مسألة استغراق لفظة "مَنْ" للإناث في السياسة الشرعية:

يظهر أثر هذه المسألة في نحو قوله ﷺ: «مَنْ بَدَلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ»^(٨٢٧)، وهو من الأدلة التي استشهد بها الحنفية على عدم دخول المرتدة في عموم هذه الحديث زاعمين عدم دخول النساء في عمومها^(٨٢٨)، ومثله: قوله ﷺ: «مَنْ أَحْيَا أَرْضاً مَيْتَةً فَهِيَ لَهُ»^(٨٢٩)، وقد حاول إمام الحرمين بيان مأخذهم من اللغة وأنه قد يعود إلى تأنيث بعض العرب للفظ "مَنْ" مستعملين لفظة "منه" في النساء، وبين أن هذا من شواذ اللغة لا من ظواهر كلام العرب^(٨٣٠).

وفي نهاية المطلب أوضح الإمام أنه "لا فرق بين الرجل والمرأة، والحر والعبد"^(٨٣١)، وأضاف أنه "إذا التحق المرتدون رجالاً أو نساء بدار الحرب، لم تثبت لهم حكم أهل الحرب بوجه، ومهما ظفرنا بهم ولم يسلموا، ضربنا رقابهم، ولا نسترقهم، ولا نسبي النساء منهم"^(٨٣٢).

المطلب الخامس: مسألة الصيغة المقيدة بالقرائن الحالية وأثرها في السياسة الشرعية

القرائن عند إمام الحرمين تنقسم إلى قرائن حالية ولفظية، أما الحالية فكقول القائل: رأيت الناس، وحاله لا يحتمل رؤيتهم كلهم، وأما اللفظية فتتقسم إلى الاستثناء والتخصيص، وجميعها تدرج عنده في الصيغ المقيدة المقتزنة^(٨٣٣)، وفي هذا المطلب نتناول التخصيص بالقرائن الحالية مع بيان أثرها في السياسة الشرعية، مع تخصيص المطالب القادمة للاستثناء والتخصيص وآثارهما في السياسة الشرعية إن شاء الله تعالى.

أولاً: مسألة الصيغة المقيدة بالقرائن الحالية عند الأصوليين:

اختلف الأصوليون في الصيغة إذا ورد خطاب الشارع على سبب مخصوص وإجابة عن واقعة مخصوصة هل تختص بسبب ورود أم إنها تتعدى فتقتضي العموم؟

(٨٢٦) الجويني: البرهان في أصول الفقه (١/ ٣٦٠-٣٦٢).

(٨٢٧) أخرجه الإمام البخاري في صحيحه (٩/ ١٥)، كتاب: استنابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب: حكم المرتد والمرتدة واستنابتهما، برقم ٦٩٢٢، من حديث ابن عباس رحمتهما الله.

(٨٢٨) الجويني: البرهان في أصول الفقه (١/ ٣٦١).

(٨٢٩) الأيباري: التحقيق والبيان في شرح البرهان في أصول الفقه (٢/ ٤٦)، والحديث أخرجه الإمام أبو داود في سننه (٣/ ١٧٨)، كتاب: الخراج والإمارة والفيء، باب: في إحياء الموات، برقم: ٣٠٧٣، من حديث سعيد بن زيد رحمته الله، والحديث إسناده صحيح. انظر: ابن الملقن: البدر المنير (٦/ ٧٦٦).

(٨٣٠) الجويني: البرهان في أصول الفقه (١/ ٣٦١-٣٦٢).

(٨٣١) الجويني: نهاية المطلب في دراية المذهب (١٧/ ١٦٠).

(٨٣٢) المصدر السابق (١٧/ ١٧٤).

(٨٣٣) الجويني: البرهان في أصول الفقه (١/ ٣٧٢، ٣٩٩).

وحقق إمام الحرمين أن الصحيح من مذهب الإمام الشافعي رحمته الله اختصاصها به، ونقل عن الإمام أبي حنيفة رحمته الله اقتضاءها العموم (٨٣٤).

وحرر الإمام موضع النزاع بأنه فيما إذا كان كلام الشارع مستقلاً. أما ما لم يستقل فيه بأن كان جواب سؤال لولا تقدم السؤال لا يفرض مستقلاً بنفسه فهذا لا يفيد العموم بلا خلاف. هذا وقد اختار الإمام القطع بأن الصيغة في الأصل تقتضي العموم، وأوضح أن قصد الشارع لتأسيس الشرع ليس بديعاً في هذه الحالة (٨٣٥).

وعلى ذلك فإذا تعارض السبب الخاص وقصد تأسيس الشرع، فحيثما لم يظهر الثاني لم نحكم بالأول، وحيثما تعارضا حكمنا بمقتضى اللفظ فحسب وهو العموم. وهذا هو صنيع الصحابة حيث لم يخصصوا ألفاظ الشارع بمقتضيات الزمان والمكان والمخاطبين فيكون بذلك "صريحاً في سببه، ظاهراً في غيره" (٨٣٦). ومن مقولات الأصوليين التي تؤكد أهمية السياق في العموم والخصوص قول الإمام ابن دقيق العيد: "محل الخلاف فيما إذا لم يقتض السياق التخصيص به، فإن كان السؤال والجواب منشؤهما يقتضي ذلك فهو مقتض للتخصيص بلا نزاع، لأن السياق مبين للمجملات، مرجح لبعض الاحتمالات، ومؤكد للواضحات. قال: فليتنبه لهذا ولا يغلط فيه، ويجب اعتبار ما دل عليه السياق والقرائن، لأن بذلك يتبين مقصود الكلام" (٨٣٧).

ثانياً: أثر مسألة الصيغة المقيدة بالقرائن الحالية في السياسة الشرعية:

استدل الإمامية على تعيين الأئمة بالنص بقول النبي ﷺ: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى» (٨٣٨)، وزعموا أنه نص على مرادهم، وهو ما لم يرتضه إمام الحرمين مبيّناً أنه من الاحتمالات لا من النصوص القواطع (٨٣٩).

واحتج عليهم بوجوه يشكل معها استدلالهم، منها: "أن هارون عليه السلام كان من المرسلين، وهارون مات قبل موسى بسنين، فلم يخلفه بعد وفاته. فلم يكن علي من رسول الله ﷺ بمثابة هارون من موسى في شيء من حالاته. نعم. كان علي عليه السلام في حياة المصطفى ﷺ وزره ونصيره، كما كان هارون رداء موسى وظهيره" (٨٤٠).

(٨٣٤) الجويني: البرهان في أصول الفقه (١/ ٣٧٢-٣٧٤).

(٨٣٥) المصدر السابق (١/ ٣٧٤-٣٧٦).

(٨٣٦) المصدر السابق (١/ ٣٧٨).

(٨٣٧) نقلاً عن: الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه (٤/ ٢٨٩-٢٩٠)، وانظر: محمد خالد منصور: تخصيص العموم بالسياق عند الأصوليين، وأثرها في الاستنباط الفقهي (ص: ١٦)، بحث منشور في المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية المجلد: الثالث، العدد: الثاني، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م.

(٨٣٨) أخرجه الإمام مسلم في صحيحه (٤/ ١٨٧٠)، كتاب: الفضائل، باب: من فضائل علي بن أبي طالب عليه السلام، برقم: ٢٤٠٤، من حديث سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه.

(٨٣٩) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٢٢٢)، وانظر:

Mehmet Salih Gecit, Cüveynî'nin Hilâfet Anlayışı, Ekev Akademi Dergisi Yıl: 18 Sayı: 58 (Kış 2014), s.491.

(٨٤٠) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٢٣٠).

ويترتب على تجويز هذا الاحتمال رد الاستدلال بالخبر على مرادهم، لأن نصب الإمام من الأحكام التي لا يقبل فيها الظن عند إمام الحرمين لأسباب سبقت الإشارة إليها^(٨٤١).

ومما يتعلق بموضوع المسألة تذكير الإمام بسبب ورود هذا الحديث لا يستقيم المعنى دون دركه وفهمه، وهو "أنه لما هم بغزوة تبوك، استخلف على المدينة علياً، فعظم على علي رضي الله عنه تخلفه من رسول الله ﷺ في غزاته، وما كان عهد مفارقه في شيء من حالاته، وربط رسول الله ﷺ على قلبه، وخفف من كربه، وقال: لم تنزل مساهمي في الحسنى والسوءى، والنعمى والبوسى، وقد استخلفتك على أهلي كما استخلف هارون موسى" (٨٤٢).

والشاهد هنا أن إمام الحرمين خصص هذا الحديث بسبب وروده، ورفض تعميمه كما هو صنيع الإمامية، والعموم المقصود هنا: هو نيابة علي رضي الله عنه عن النبي ﷺ في كافة الأحوال بما فيها نيابته عنه حال وفاته بالإمامة والخلافة.

ورد الإمام الجويني على الإمامية هنا محض تنزل في جدالهم، وإلا فإن الإجماع منعقد على اختيار الأئمة وعدم تعيينهم بالنصوص، وهو قطعي لا يحتاج معه إلى وجوه الرأي والنظر، وأما سبب هذا التنزل من الإمام فمرده إلى مزيد عنايته بهدم أدلة الخصوم وبراهينهم مثل عنايته ببناء الأدلة في اختياراته واجتهاداته.

المطلب السادس: مسائل الاستثناء وأثرها في السياسة الشرعية

أولاً: مسائل الاستثناء عند الأصوليين:

الاستثناء جزء من الكلام^(٨٤٣)، ولذا يعد مع المستثنى منه لما يبقى بعده في حكم الكلام الواحد فقولنا: عشرة إلا خمسة كقولنا: خمسة^(٨٤٤).

وللإستثناء أدوات كثيرة، أصلها: "إلا"، وصيغة الاستثناء إذا انقطعت ألغيت، وشرط صحتها: الاتصال بالمستثنى منه، وإنما تعد متصلة إذا كان الكلام واحداً غير منقطع بحيث لا ينفصل الاستثناء ولا يطول الفصل بينه وبين المستثنى عنه.

وإذا حوى الكلام جملاً أعقبها استثناء فنقل إمام الحرمين عن الإمام الشافعي رضي الله عنه أن الاستثناء ينعطف على كافة الجمل، ولا يختص بالآخيرة منها، مخالفاً الإمام أبا حنيفة رضي الله عنه الذي قال إنها تختص بالآخيرة.

(٨٤١) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٢٣٠).

(٨٤٢) المصدر السابق.

(٨٤٤) الجويني: البرهان في أصول الفقه (١/ ٤٠٠-٤٠١).

وحقق إمام الحرمين أن الجمل إذا اختلفت معانيها، وتباينت جهاتها فإن الاستثناء يختص بالجملة الأخيرة منها، أما إذا كان الكلام مجتمعاً ولغرض واحد فإن الاستثناء لا يختص بالأخيرة كما أنه لا يسترسل على الجمل كلها بل يكون موقوفاً على المراجعة والبيان^(٨٤٥).

ثانياً: أثر مسائل الاستثناء في السياسة الشرعية:

من الأمثلة على الاستثناء في السياسة الشرعية قول النبي ﷺ: «يَأْبَى اللَّهُ وَالْمُسْلِمُونَ إِلَّا أبا بكر»^(٨٤٦)، وقد مر الحديث عنه من قبل.

ومنه قول الإمام علي بن أبي طالب: لا أُحَدِّد رجلاً فيموت، فأجد في نفسي منه شيئاً من أن الحق قتله إلا شارب الخمر: فإنه شيء رأيناه بعد رسول الله ﷺ، وعقَّب عليه إمام الحرمين بقوله: "كأن عقوبة الشارب تضاهي التعزيرات المفوضة إلى رأي الأئمة في مقدارها. وإن كان لا يسوغ الصفح عنها"^(٨٤٧).

ومنها: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا زَحَفًا فَلَا تُولُوهُمْ الْأَدْبَارَ (١٥) وَمَنْ يُولُوهُمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرُهُ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَى فِتْنَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ (١٦)﴾ [الأنفال: ١٥، ١٦].

وفي استثناء المتحرف للقتال والتحيز يقول الإمام: "إذا منعنا الفرار وحرمانه، فلا يمتنع التحرف للقتال، والتحيز إلى فئة المسلمين... وأما التحرف للقتال، فمعناه أن يلقي الكافر مسلماً في الصف، ويكون المجال ضيقاً على المسلم، فرأى في تدبير القتال أن يولي الكافر ظهره ويستجره إلى فضاء ومتسع، حتى إذا اتسع مجاله عكر عليه، فله أن يفعل ذلك. وكذلك لو تحرف من الميمنة إلى الميسرة لرأي يراه، فهذا معدود من التحول في القتال، وليس من الهزيمة في شيء وتصويره بين، وتعليقه واضح. وأما التحيز، فإنه يرجع إلى القصد وهو متصل بفرار محقق، والتحرف ليس فراراً، وإنما هو مداورة في القتال"^(٨٤٨).

ومن الأمثلة الشهيرة على الاستثناء من الجمل قول الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ (٤) إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (٥)﴾ [النور: ٤، ٥].

وقد اختار فيها إمام الحرمين قولاً بديعاً لا يجري على خلاف الفقهاء في الآية، وخلاصته أن قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا﴾ حكم ثانٍ في جملة، وأما قوله: ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ فهو في حكم التعليل لها.

(٨٤٥) المصدر السابق (١/ ٣٨٠-٣٩٣).

(٨٤٦) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٢٤٦)، والحديث أخرجه الإمام مسلم في صحيحه (٤/ ١٨٥٧)، بلفظ: «يَأْبَى اللَّهُ وَالْمُؤْمِنُونَ إِلَّا أبا بكر»، كتاب: فضائل الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، باب: من فضائل أبي بكر الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، برقم: ٢٣٨٧، من حديث عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا.

(٨٤٧) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٣٥٧-٣٥٨)، وانظره أيضاً في: نهاية المطلب في دراية المذهب (١٧/ ٣٣٣).

(٨٤٨) المصدر السابق (١٧/ ٤٥٠).

وعليه لا يقال: هلا حططتم العقوبة بالتوبة، لأن الغرض منها الزجر عن أمثالها، فلو أسقطنا الحد لتجراً
الفسقة على الأعراض^(٨٤٩).

المطلب السابع: مسألة التخصيص وتأخيره إلى وقت الحاجة وأثرها في السياسة الشرعية

أولاً: مسألة التخصيص وتأخيره إلى وقت الحاجة عند الأصوليين:

عرف إمام الحرمين التخصيص^{٨٥٠} بقوله: "إفراد شيء بالذكر"^(٨٥١)، واللفظ الخاص بقوله: "هو الذي
ينبئ عن أمر يجوز إدراجه مع غيره تحت لفظ آخر"، وأضاف: "الخاص الذي لا يتصف بالعموم هو الذي
يتناول واحداً فحسب"^(٨٥٢).

والتخصيص عند إمام الحرمين تبين للمراد باللفظ الذي ظاهره العموم والاستغراق، ولا يمتنع في اللغة أن
يراد باللفظ الخصوص مع أن ظاهر صيغته تفيد العموم، ومن ذلك قول القائل: رأيت الناس فقراء الأحوال
قاضية بأنه لم ير جميعهم^(٨٥٣).

ومن المسائل الفرعية التي ساقها إمام الحرمين في التخصيص والتي سندرس أثرها قوله إنه لا يمتنع تأخر
تخصيص اللفظ العام إلى وقت الحاجة، وهي فرع عن مسألة جواز تأخر البيان إلى وقت الحاجة، واستشهد
بقاطع من واقع الشريعة وهو ورود عمومات في صيغ عامة تأخر تخصيصها وتفصيلها في سنن النبي ﷺ
(٨٥٤).

ثانياً: أثر مسألة التخصيص وتأخيره إلى وقت الحاجة في السياسة الشرعية:

الناظر في أحكام السياسة الشرعية يظهر له بوضوح أنها لم تنزل مرة واحدة، فكثير من عموماتها تأخر
تخصيصها، ومن ذلك: أحكام القتال والجهاد فقد شرعت على التدريج وفي ذلك يقول الإمام الجويني: "كان
رسول الله ﷺ مأموراً بالمشاركة والاقتصار على الدعوة والصبر على الأذى، والدفع بالتي هي أحسن. والآيات
الواردة في هذه المعاني كثيرة، فلما هاجر إلى المدينة، وكثر المسلمون، وعظمت الشوكة، أمرنا بالجهاد، فشمّر
لله تعالى ذبا عن الدين، واستحث أصحابه على مجاهدة الكافرين، فتتابعت الغزوات، وكان الحرب سجلاً
ينال المسلمون، وينال منهم. ثم أظهر الله تعالى دينه، ونصر نبيه، وهزم الأحزاب، ومهد الأسباب"^(٨٥٥).

وكثير منها كان عاماً ثم ورد عليه التخصيص. يقول الإمام الجويني: "أمر الله تعالى لما افترض الجهاد بقتل
المشركين كافة، فقال تعالى: ﴿واقتلوهم حيث وجدتموهم﴾ [النساء: ٨٩]، وفي آية أخرى: ﴿واقتلوهم حيث

(٨٤٩) الجويني: البرهان في أصول الفقه (١/ ٣٩٤).

850 Ferhat Koca, "Tahsis", DİA, 39/ 432.

(٨٥١) الجويني: البرهان في أصول الفقه (١/ ٣٧٢، ٣٩٩).

(٨٥٢) المصدر السابق (١/ ٤٠٠).

(٨٥٣) المصدر السابق (١/ ٤٠١-٤٠٢).

(٨٥٤) المصدر السابق (١/ ٤٠٣-٤٠٦).

(٨٥٥) الجويني: نهاية المطلب في دراية المذهب (١٧/ ٣٨٩).

ثقفتموهم [البقرة: ١٩١]، فمن العلماء من قال: كان الأمر بالقتال عاما في ابتداء افتراض الجهاد، ثم ثبتت الجزية، لقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ [التوبة: ٢٩]، وكانت آية الجزية ناسخة للأمر بقتلهم كافة. وقيل: آيات القتال عامة، وآية الجزية مخصصة لها، مبينة للمراد بها^(٨٥٦). فالقولان متفقان على ثبوت الجهاد عاماً ثم طرأت عليه النواسخ والمخصصات تباعاً.

المطلب الثامن: مسألة تخصيص عموم الكتاب بخبر الآحاد وأثرها في السياسة الشرعية

أولاً: مسألة تخصيص عموم الكتاب بخبر الآحاد عند الأصوليين:

نقل إمام الحرمين أقوال الأصوليين في تخصيص عموم الكتاب بخبر الآحاد، فمنهم من منع لإمكان الزلل على نقلة الخبر، ومنهم من قالوا بالتخصيص وهم الفقهاء المعتبرون كما سماهم الإمام، ومنهم من قال بالتوقف في القدر الذي وقع فيه التعارض مع إجراء العموم في بقية المسميات، وهو رأي القاضي. وقطع الإمام الجويني بتخصيص الكتاب بخبر الآحاد، لانعقاد إجماع الصحابة على وجوب العمل بظاهر النص إذا خصص ظواهر الكتاب، أو فسر مجملاته^(٨٥٧).

ثانياً: أثر مسألة تخصيص عموم الكتاب بخبر الآحاد في السياسة الشرعية:

من آيات الكتاب في غير المسلمين قول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُؤَا مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [آل عمران: ١١٨]، وهو نص عام في منع الاستعانة بالمشركين مطلقاً. وبهذا العموم وأضرابه اشتد نكير الإمام الجويني على الإمام الماوردي حين أجاز الأخير استعمال أهل الذمة في وزارة التنفيذ، وهي بمثابة السفارة بين المسلمين والكفار. وقال: "توافت شهادة نصوص الكتاب والسنة على النهي عن الركون إلى الكفار، والمنع من ائمتانهم، وإطلاعهم على الأسرار"^(٨٥٨).

ثم إنه خصص هذا العموم وأمثاله ببعض الأخبار مثل استئجار النبي ﷺ عبد الله بن أريقط دليلاً^(٨٥٩)، وقد كان مشركاً، وبنى عليه وعلى أمثاله الشافعية جواز استئجار أهل الذمة على القتال^(٨٦٠).

ومن آيات الكتاب في القتال والجهاد قول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ [التوبة: ١٢٣] وقد عد إمام الحرمين الركن

(٨٥٦) الجويني: نهاية المطلب في دراية المذهب (١٨ / ٥).

(٨٥٧) الجويني: البرهان في أصول الفقه (١ / ٤٢٦-٤٢٨).

(٨٥٨) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٣١٠).

(٨٥٩) الجويني: نهاية المطلب في دراية المذهب (٨ / ٦٦).

(٨٦٠) المصدر السابق (١٣ / ١٢).

الأهم في الإيالة بناء على هذه الآية، وبين أن منابذة الكفار تترتب على هذا الوجه^(٨٦١)، وقوله تعالى: ﴿وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ [النساء: ٨٩] وهو عام في قتال كافة المشركين.

وقد خصص الشافعية المجوس من القتال متبعين في ذلك حديث النبي ﷺ: «سنوا بهم سنة أهل الكتاب»^(٨٦٢)، ومذهب الشافعية إقرارهم بالجزية مع تحريم مناعتهم وذبيحتهم.

وإقرارهم بالجزية بناء على حديث عبد الرحمن بن عوف مما حصل فيه الإجماع، وما حصل فيه الإجماع بناء على أخبار الآحاد حقه أن يكون خارجاً عن الخلاف في هذه المسألة، وهو ما لم يصرح به إمام الحرمين حيث اكتفى بانعقاد الإجماع على أصل التخصيص بخبر الآحاد لعمومات الكتاب^(٨٦٣).

المطلب التاسع: مسألة تخصيص عموم الكتاب بالقياس وأثرها في السياسة الشرعية

أولاً: مسألة تخصيص عموم الكتاب بالقياس عند الأصوليين:

على عكس مسألة تخصيص عموم الكتاب بخبر الآحاد اختار إمام الحرمين في هذه المسألة الوقف متابعاً القاضي الباقلاني وذلك لعدم الدليل القاطع كما في المسألة السابقة^(٨٦٤).

ثانياً: أثر مسألة تخصيص عموم الكتاب بالقياس في السياسة الشرعية:

أثر هذه المسألة منحصر في السياسة الشرعية الجزئية، وقد مثل لها بعض الأصوليين باستيفاء الحدود من الملتجئ إلى الحرم^(٨٦٥). يقول إمام الحرمين: "لا أثر للالتجاء إلى الحرم في ترك الاقتصاص، فلا يعيد الحرم مستوجب عقوبة سواء كانت قصاصاً أو حداً، وسواء كان في الطرف أو النفس، وخلاف أبي حنيفة في هذا مشهور. ولو لازم من عليه القصاص بالمسجد الحرام أو غيره من المساجد، فلا يقتص منه في المسجد ولكن نخرجه"^(٨٦٦). هذا ولم يشر الإمام إلى مأخذه من الدليل في هذه المسألة.

(٨٦١) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٢٧٨).

(٨٦٢) أخرجه الإمام مالك في موطأه ت عبد الباقي (١/ ٢٧٨)، كتاب: الزكاة، باب: جزية أهل الكتاب والمجوس، برقم: ٤٢، من حديث عبد الرحمن بن عوف رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وقال الإمام البيهقي في هذا الحديث إنه إجماع أكثر المسلمين عليه يؤكد. انظر: ابن الملتن: خلاصة البدر المنير (٢/ ١٩٦).

(٨٦٣) الجويني: نهاية المطلب في دراية المذهب (١٢/ ٢٤٥).

(٨٦٤) الجويني: البرهان في أصول الفقه (١/ ٤٢٨-٤٢٩).

(٨٦٥) الزنجاني: تخريج الفروع على الأصول (ص: ٣٣١).

(٨٦٦) الجويني: نهاية المطلب في دراية المذهب (١٦/ ٣٠٦).

المبحث الخامس: مسائل الجمل والمبين والظاهر والمؤول وأثرها في السياسة الشرعية

تنقسم الألفاظ عند إمام الحرمين إلى: مجمل وغير مجمل. أما الجمل فلا يسوغ الاستدلال به عنده، وأما غير الجمل فينقسم إلى نص وظاهر، والنص لا يتطرق إليه التأويل، فيبقى الظاهر، وهو ما يتطرق إليه التأويل. وسوف نتناول هنا هذه الأقسام مع بيان أثرها في السياسة الشرعية إن شاء الله تعالى.

المطلب الأول: مسائل الجمل والمبين وأثرها في السياسة الشرعية

أولاً: مسائل الجمل والمبين عند الأصوليين:

الجمل عند إمام الحرمين هو المبهم، وهو الذي لا يعقل معناه، ولا يدرك مقصود المتكلم به^(٨٦٧)، وهو على أقسام أو وجوه: ما يكون مجمل الحكم والمحل، وما يكون مجهول الحكم دون المحل، وما يكون مجهول المحل دون الحكم، وما يكون مجهول المحكوم له والمحكوم به دون المحكوم فيه، والمشتك، وهو الموضوع لمعنيين أو أكثر مع علمنا بإرادة المتكلم لأحد معانيه، والموصول باستثناء مجهول مع ظهور معناه لو تم الاختصار عليه^(٨٦٨).

ومن أحكام الجملات التي أوضحها إمام الحرمين عدم جواز الاستدلال بها في الأحكام^(٨٦٩)، وفي موضع آخر أوضح الإمام أنه يستحيل وقوع الإجمال في أحكام التكليف، لأن وقوع الإجمال فيها مع التكليف به يؤول إلى تكليف ما لا يطاق وهو ممنوع^(٨٧٠).

وأما المبين فهو مشتق من البيان، والبيان عند الإمام هو الدليل، وهو عقلي وسمعي، أما العقلي فلا ترتيب فيه جلاء وخفاء، وأما السمعي فمستنده المعجزة فكل ما قرب منها قدم، وما بُعد أخر. ومن أحكام البيان أنه لا يسوغ تأخيره عن وقت الحاجة لأن ذلك يقتضي التكليف بما لا يطاق، أما تأخيره إلى وقت الحاجة فهو جائز ولا بأس به عند أهل الحق^(٨٧١).

ويطلق على الجمل: المتشابه، وكذا يطلق على المبين المحكم، وهو: "كل ما علم معناه وأدرك فحواه"^(٨٧٢)، وعلى ذلك يشتمل المبين على النص والظاهر^(٨٧٣).

وسياقي تفصيل القول في الظاهر في المطلب القادم لذا سنقتصر على تناول النص هنا.

(867) Ferhat Koca, "Tahsis", DİA, 31/ 453.

(٨٦٨) الجويني: البرهان في أصول الفقه (١/ ٤١٩-٤٢٢).

(٨٦٩) المصدر السابق (١/ ٥١١).

(٨٧٠) المصدر السابق (١/ ٤٢٥).

(٨٧١) المصدر السابق (١/ ١٥٩-١٦٨).

(٨٧٢) المصدر السابق (١/ ٤٢٤).

(٨٧٣) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع (١/ ٣٥١).

أما النص فهو "لفظ مفيد لا يتطرق إليه التأويل"، والفحوى تقع نصاً لذا لا تخرج عن التعريف ولا يقال هي خارجة عن اللفظ إذ مردها إليه^(٨٧٤).

والنص ينقسم إلى قسمين: ما ثبت أصله قطعاً كنص الكتاب والخبر المستفيض، وما لم يثبت أصله قطعاً وهو ما ينقله الآحاد^(٨٧٥).

ومن التنبيهات الهامة لإمام الحرمين في شأن النصوص قوله إن النصوص غزيرة جداً في الشريعة على عكس ما يظنه بعض الأصوليين، بيان ذلك بأن مقصد النص: الاستدلال القاطع بإفادة المعنى مع نفي التأويل والاحتمال، وهو وإن كان قليلاً بوضع اللغة إلا أنه كثير جداً بانضمام القرائن المقالية والحالية كالإجماع والعقل وما في معناهما، وعلى ذلك يكون كثير مما يظن مفيداً للظهور نصاً^(٨٧٦).

ثانياً: أثر مسائل المجمل والمبين في السياسة الشرعية:

يظهر أثر مسائل المجمل والمبين في تحقيق إمام الحرمين لدلالات ومعاني الأحاديث التي يزعم طوائف من الإمامية والزيدية وأهل السنة أنها نصوص أو ظواهر في إمامة أبي بكر وعلي بن أبي طالب والعباس بن عبد المطلب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ.

وقد تتبعها إمام الحرمين واحداً واحداً وبين أنها على غير ما فهمها المستدلون بها، وسوف نستعرض هنا بعض هذه الأحاديث:

فأما حديث: «من كنت مولاه فعلي مولاه»^(٨٧٧)، فقد أوضح الإمام أن لفظ "المولى" من الألفاظ المشتركة، فيطلق ويراد به ابن العم، كما يطلق على المعتق، والمعتق ويراد به الناصر. وقد مضى أن الألفاظ المشتركة معدودة في الجملات، والجملات قبل بيانها لا تستفاد منها الأحكام مطلقاً فضلاً عن أحكام الإيالة الكبرى، و"التعلق بالاحتمالات فيما يبغى فيه القطع والبتات، من شيم ذوي الجهالات"^(٨٧٨).

(٨٧٤) الجويني: البرهان في أصول الفقه (١/ ٤١٣).

(٨٧٥) المصدر السابق (١/ ٥١٢).

(٨٧٦) المصدر السابق (١/ ٤١٣-٤١٥).

(٨٧٧) أخرجه الإمام أحمد في مسنده ط الرسالة (٢/ ٧١) في مسند علي بن أبي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ برقم: ٦٤١، والترمذي في سننه ت شاكر (٥/ ٦٣٣)، أبواب: المناقب، باب: مناقب علي بن أبي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، برقم: ٣٧١٣، من حديث: أبي سريجة أو زيد بن أرقم رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا شك الراوي، وقال الترمذي: حديث حسن غريب، والحاكم في المستدرک على الصحيحين (٣/ ١١٩)، كتاب: معرفة الصحابة، برقم: ٤٥٧٨، من حديث: بريدة الأسلمي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وقال: صحيح على شرط مسلم.

(٨٧٨) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٢٢٩).

ولم يكتف الإمام بذلك حيث أتبع هذا ببيان المراد بهذا اللفظ المجمل فنقل عن النقلة قولهم: "جرت مفاوضة ومحاوره بين علي وزيد مولى رسول الله ﷺ" «فقال علي رضي الله عنه لزيد: أنا مولاك. فقال زيد: بل مولاي رسول الله ﷺ». فلما اطلع رسول الله ﷺ على ما جرى؛ قال: «من كنت مولاه فعلي مولاه»^(٨٧٩).

وأما حديث: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى»^(٨٨٠) فهو كذلك معدود في الجملات عند ذوي التحقيق والتحصيل من العلماء كما يقول إمام الحرمين، و"إذا جرى الكلام في معرض الاستعجاب والاستبهام، لم يسغ الاعتصام به في مجتهدات الأحكام، فكيف الظن بنصب الإمام؟ وهو شوف الأنام، وأحق ما يعلق بتحقيقه الاهتمام"، و"إذا قدرنا فيه تعارض الاحتمالات، ووجه الإجمال، فقد أسقطنا وجه الاستدلال؛ فإن الاستدلال بالظاهر الذي يتطرق إليه مسلك التأويل ليس عليه في القطعيات تعويل. فما الظن بالمجمل الذي لا يظهر لمعناه من حيث اللفظ تفصيل؟"^(٨٨١).

ثم إن الإمام ساق عدد وجوه الإشكال والإجمال في الحديث النائشة عن تعدد الاحتمالات؛ فقد يرد بالحديث أن علي رضي الله عنه كان وزير النبي ﷺ ونصيره كما كان هارون رضي الله عنه وزير موسى ﷺ ونصيره. ومن الإشكالات عليه أن هارون رضي الله عنه كان من الأنبياء بخلاف علي رضي الله عنه، وكذا موت هارون في حياة موسى عليهم الصلاة والسلام فلم يخلفه بعد موته.

وبعد هذه الجولة قدم إمام الحرمين تفسيراً للحديث فقال: "صح ورود هذا اللفظ على سبب لا يستتم معناه دون فهمه، وهو أنه لما هم بغزوة تبوك، استخلف على المدينة علياً، فعظم على علي رضي الله عنه تخلفه من رسول الله ﷺ في غزاته، وما كان عهد مفارقتة في شيء من حالاته، وربط رسول الله ﷺ على قلبه، وخفف من كربه، وقال: لم تزل مساهمي في الحسنى والسوءى، والنعمى والبوسى، وقد استخلفتك على أهلي كما استخلف هارون موسى"^(٨٨٢).

وبالانتقال إلى النصوص أطنب إمام الحرمين في عرض مزاعم مدعي النصوص في تعيين الأئمة في السياسة الشرعية وبالأخص منها مزاعم الإمامية الذين وصف وصف آراءهم في هذا الشأن بالترهات والخرافات إذ زعموا أنه ﷺ نص على الأئمة الاثني عشر إماماً ونص بعضهم على بعض.

(٨٧٩) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٢٢٩).

(٨٨٠) أخرجه الإمام مسلم في صحيحه (٤/ ١٨٧٠)، كتاب: الفضائل، باب: من فضائل علي بن أبي طالب رضي الله عنه، برقم: ٢٤٠٤، من حديث سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه.

(٨٨١) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٢٢٩-٢٣٠).

(٨٨٢) المصدر السابق (ص: ٢٣٠).

وقالوا إن "الرسول ﷺ نص على خلافته على رءوس الأشهاد نصاً قاطعاً، لا يتطرق إليه مسالك الاجتهاد، ولا يتعرض له سبيل الاحتمالات، وتقابل الجائزات، وشفى في محاولة البيان كل غليل، واستأصل مسلك كل تأويل... كفرت الأمة بكنم النص ورده، وحسم مسلك دركه وسده" (٨٨٣).

واعترض عليهم إمام الحرمين بأنه "ليس ذلك النص مما نقله الأثبات، والرواة الثقات، من الأخبار التي تلهج بها الآحاد، وينقلها الأفراد" (٨٨٤)، ثم ضاعف الحملة عليهم ثانياً وبين أن هذه الأحاديث ليست نصوصاً أصلاً، بل هي جملة، ثم ضاعف الحملة عليهم ثالثاً وحملها على محامل مغايرة لما حملها عليها الإمامية (٨٨٥).

ويرى الإمام أن الخبط والتخليط والإفراط والتفريط في السياسة الشرعية راجع إلى ابتغاء القطع في مجالات الظنون، موضحاً أن القواطع في الشريعة ثلاثة: نص من القرآن لا يحتمل التأويل، وخبر متواتر من السنة لا يحتمل على نقلته الزلل، ولا يحتمل التأويل في دلالاته، وإجماع منعقد، و"لا مطمع في وجدان نص من كتاب الله تعالى في تفاصيل الإمامة. والخبر المتواتر معوز أيضاً؛ فال مآل الطلب في تصحيح المذهب إلى الإجماع، فكل مقتضى ألفيناه معتضدا بإجماع السابقين، فهو مقطوع به" (٨٨٦).

ولم يذكر إمام الحرمين هنا نصوص أخبار الآحاد لأنه كان بصدد تعداد القواطع وخبر الآحاد ليس قاطعاً في العلم.

ومما نبه عليه الإمام أنه "لو ثبت النص من الشارع على إمام، لم يشك مسلم في وجوب الاتباع على الإجماع، فإن بذل السمع والطاعة للنبي واجب باتفاق الجماعة"، ولما لم يثبت هذا النص ولم يصح فإن "اختيار من هو من أهل الحل والعقد، كاف في النصب والإقامة، وعقد الإمامة" (٨٨٧)، وهذا ما أراد إمام الحرمين الانتهاء إليه في هذا النقاش والتحقيق: إبطال دعوى النصوص والقطع بتعيين الاختيار سبيلاً لتحديد الأئمة.

(٨٨٣) المصدر السابق (ص: ٢٢٢).

(٨٨٤) المصدر السابق.

(٨٨٥) المصدر السابق (ص: ٢٢٨-٢٣٢).

(٨٨٦) المصدر السابق (ص: ٢٤٣-٢٤٤).

(٨٨٧) المصدر السابق (ص: ٢٢١).

المطلب الثاني: مسائل الظاهر والمؤول وأثرها في السياسة الشرعية

أولاً: مسائل الظاهر والمؤول عند الأصوليين:

قلنا قبل قليل إن الألفاظ تنقسم عند إمام الحرمين إلى: مجمل وغير مجمل. وقد سبق بيان المجمل، وأما غير المجمل فينقسم إلى نص وظاهر، والنص ما لا يتطرق إليه التأويل، والظاهر ما يتطرق إليه^(٨٨٨)، وعلى ذلك فإن التأويل لا يوجد إلا حيث يوجد الظاهر، ولا يمكنه أن يكون حيث يكون النص والمجمل. فأما الظاهر فهو: "ما احتمل أمرين أحدهما أظهر من الآخر"، وإذا أُوِّل الظاهر بدليل صار المؤوِّل بالدليل ظاهراً^(٨٨٩)، وللظاهر أوجه أو مشتملات، فمن ذلك: تردد اللفظ من جهة الحقيقة والمجاز، ويكون الظهور في جريانه على الحقيقة، ويخرج عن ذلك المجازات المستفيضة كلفظ الدابة في الحقائق العرفية، والصلاة في الحقائق الشرعية.

ومنها: مطلق صيغة الأمر فإنها ظاهرة في الوجوب مؤولة في النذب والإباحة، وصيغة النهي ظاهرة في الحرمة مؤولة في الكراهة، وصيغ العموم ظاهرة في الاستغراق مؤولة في التخصيص، وكذا تلقي المفهوم من التخصيص على الشرط، فالتعلق به تعلق بالظاهر وتركه لا يكون إلا بتأويل.

ومنها: وقوع الظهور والتأويل في الأسماء والأفعال والحروف.

ومن أحكام الظاهر الأحكام الأربعة الآتية:

الأول: إبطال الاستدلال بالظاهر فيما يطلب فيه القطع، لأن ظهور المعنى في الظاهر غير مقطوع به، فلا يسوغ الاستدلال به على ما سبيله القطع.

وإن قدر وقوع هذا فمرده إلى أحد أمرين: جهل المستدل به كونه ظاهراً، أو جهله تمييز مواقع العلوم عن مجال الظنون، والجاهل بالأول أحق بالعدر من الثاني.

الثاني- وهو مستفاد من الأول-: إلحاق الظاهر في محال طلب القطع والعلم بالمجملات التي لا تستقل بأنفسها.

الثالث: الظاهر لا يفيد العلم بوجوب العمل به بنفسه لأنه غير قاطع، لكن دليل العمل به هو إجماع الصحابة على التمسك بالظاهر في محالها.

الرابع: التأويل لا يجوز إلا في مظانه، إذ لو ساغ في كل موضع لبطل الاستدلال بالظواهر ولجعلها ملحقاً بالمجملات^(٨٩٠).

وأما التأويل فهو "رد الظاهر إلى ما إليه مآله في دعوى المؤول"^(٨٩١).

(٨٨٨) الجويني: البرهان في أصول الفقه (١/ ٥١١-٥١٣).

(٨٨٩) الجويني: الورقات (ص: ١٩).

(٨٩٠) الجويني: البرهان في أصول الفقه (١/ ٥١٣-٥١٦).

(٨٩١) المصدر السابق (١/ ٥١١).

ثانياً: أثر مسائل الظاهر والمؤول في السياسة الشرعية:

يظهر كذلك أثر مسائل الظاهر والمؤول في النصوص التي استشهد بها الإمامية وغيرهم في دعوى تعيين الأئمة.

ويظهر هذا الأثر بالتحديد في الحكمين التاليين آنفي الذكر: إبطال الاستدلال بالظاهر فيما يطلب فيه القطع، وإلحاق الظواهر في محال طلب القطع بالمجملات.

وقد سبق القول إن إمام الحرمين منع القطع بثبوت هذه الأدلة لأنها غير متواترة، وكذا منع دعوى النص فيها كما زعمت طائفة فلم يبق إلا أنها ظاهرة أو مجملة.

وقد منع إمام الحرمين دعوى الظهور فيها كما زعمت طائفة أخرى لسببين:

السبب الأول: أن تعيين الأئمة من المواطن التي لا يكتفى فيها بالظن بل يطلب فيها العلم والقطع، فإذا فرضت هذه الأحاديث ظاهرة فهي معدودة في المجملات.

السبب الثاني: أنها ظاهرة في معاني غير المعنى الذي زعمته هذه الطوائف.

أما أنها من المواضع التي يطلب فيها القطع فذلك لأن أخبار الآحاد يمتنع الاستدلال بها في مجال تعيين الأئمة.

ويعلل إمام الحرمين هذا المنع بقوله: "ليعلم المسترشد أن الذي دفعنا إليه متلقى من اطراد العادات واستمرارها، وجريانها على القضايا المألوفة المعروفة واستقرارها، فمما اطرده العرف على مكر الأيام، وممر الأعوام، أن النبأ العظيم، والخطب الجسيم، وما يجلب خطره، ويتفاقم وقعه في النفوس وغره، تتوفر الدواعي على اللهج بصدقه وذكره، والاعتناء بنشره وشهره، والاهتمام بأمره لعلو منصبه وقدره.

ووضوح هذا يغني عن بسط المقال، وضرب الأمثال، فلو حل سلطان الوقت بقعة من البقاع، وقدم بعض الأصقاع مخفوفاً بالأتباع، مكنوفاً بالأشياء، في جيشه العرمرم، وموكبه المعظم، لاستحال أن ينقل ذلك آحاداً، أو يستبد بدركه فئة استبداداً. فيالله للعجب! لم يخف ابتعاث رسول الله ﷺ ولاته وسعاته، وندبه لجمع مال الله جباته، فشاع توليته معاذاً وعتاب بن أسيد، ومن سواهما، ووقعت توليته علياً عهد الإمامة في المتاهات، وظلمات العماليات. هيهات هيهات" (٨٩٢).

ثم أشار إلى الأحداث التي جرت في السقيفة ونبه إلى هذا اقتضاء العادات لاستفاضة هذا الخبر في الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ لو وقع فقال: "لو كان استفاض فيهم نصبه علياً - كرم الله وجهه - وكان - لعمر الله - مستصلحاً لمنصب الإمامة مرضياً، لقال في القوم قائل: ما لكم ترتبكون في الظلمات؟ وتشتبكون في الورطات، وتترددون في الخفض والرفع، والتفريق والجمع، وتتركون نص صاحب الشرع. فاستبان بارتجال الأذهان أن

النص لو كان، لاستحال فيه الخفاء والكتمان، ولتناجى به على قرب العهد به أو بعده اثنان، على مكر الزمان" (٨٩٣).

ثم حصر إمام الحرمين مدعي النصوص ومنعهم من دعوى كتمان الصحابة رضوان الله عليهم هذه الأخبار بالقول إنه "لو ساغ تقدير الكتمان في الأمور الخطيرة، لجر ذلك أموراً عسيرة، ولا تجب للملحدين، وعصب الجاحدين أن يقولوا: قد عورض القرآن في منقرض الزمان، ثم تغشاه الكتمان، وأطبق على إخفائه أهل الإيمان... وهذا محاولة إثبات الفرع بما يكر بالهدم على الأصل، وهو - وحق الحق - نقيض موجب العقول" (٨٩٤).



(٨٩٣) المصدر السابق (ص: ٢٢٧).

(٨٩٤) المصدر السابق (ص: ٢٢٨).

الفصل الثاني: دليل الإجماع في علم الأصول وأثره في السياسة الشرعية عند إمام الحرمين

كتاب الإجماع هو الكتاب الثاني من كتب كتاب البرهان الخمسة للإمام الجويني، وأتى على ذكره بعد نجاز مسائل الأخبار، ويليه كتاب القياس^(٨٩٥).

والإجماع مصدر أجمع، وهو مأخوذ من الجمع ضد التفريق، ويأتي في العربية على معنيين نقلها الأصوليون عن أئمة اللغة وكتبهم: أحدهما: الإجماع أو تصميم العزم على إمضاء الأمر، ومنه قوله تعالى: ﴿فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ﴾ [يونس: ٧١]، والثاني: الاتفاق، فيقال للجماعة إذا اتفقوا على أمر ما: أجمعوا^(٨٩٦)، واختلفوا أهو مشترك بينهما أم لا؟.

هذا، ولم يتعرض الإمام الجويني للتعريف اللغوي فيما وصلنا من كتبه ومجموعاته الأصولية خلا التلخيص اختصر فيه كلام القاضي أبي بكر، وقد ذكر الأخير معني الإجماع وحقق أن الثاني يرجع إلى الأول^(٨٩٧). وأما في الاصطلاح فقد خلا كتاب البرهان منه، فيما عرفه تعريفاً مختصراً في متن الورقات هذا نصه: "أما الإجماع فهو اتفاق علماء العصر على حكم الحادثة، ونعني بالعلماء: الفقهاء ونعني بالحادثة: الحادثة الشرعية"^(٨٩٨)، وسيوضح هذا التعريف وتبين قيوده أثناء الحديث عن مسائل الإجماع.

ويحظى الإجماع بمكانة خاصة في التراثين الأصولي والسياسي عند إمام الحرمين؛ أما في تراثه الأصولي فليس أدل على مكانته من كون أصول الفقه هو أدلته، والإجماع عند إمام الحرمين هو ثالثها بعد الكتاب والسنة^(٨٩٩)، والإجماع عند الإمام دليل وبرهان ساطع وحجة قاطعة في الشرع^(٩٠٠)، وهو "عصام الشريعة وعمادها وإليه استنادها"^(٩٠١)، ولأنه يحظى بهذه المكانة الرفيعة أشار إلى المنزلة الوضيعة التي تواضع عليها العلماء في حق منكره بتبكييت من يخالفه ونسبته إلى المروق من الدين^(٩٠٢).

(٨٩٥) للوقوف على آراء إمام الحرمين في أصل الإجماع وتحديد النظر فيه انظر:

Mehmet Cengiz, Cüveynî'de İcmâ Teorisi (İlk Ekolleşmeler Dönemi İcmâ Temellendirilmesine Farklı Bir Yaklaşım), Yüksek Lisans Tezi, s. 96-132.

(٨٩٦) الأزهري: تهذيب اللغة (١/ ٢٥٣-٢٥٤)، الجوهرى: الصحاح "تاج اللغة وصحاح العربية" (٣/ ١١٩٩)، ابن فارس: مقاييس اللغة (١/ ٤٨٠)،

ابن سيده: المحكم والمخيط الأعظم (١/ ٣٥٠)، وانظر تفسير الآية المذكورة بهذا المعنى المذكور في: الماوردي: النكت والعيون (٢/ ٤٤٢).

(٨٩٧) الجويني: التلخيص (٣/ ٥).

(٨٩٨) الجويني: الورقات في أصول الفقه (ص: ٢٤).

(٨٩٩) الجويني: البرهان في أصول الفقه (١/ ٨٥).

(٩٠٠) المصدر السابق (١/ ٦٧٩، ٦٨٢).

(٩٠١) المصدر السابق (١/ ٦٧٩).

(٩٠٢) المصدر السابق (١/ ٦٨١-٦٨٢).

وهذه المكانة للإجماع في التراث الأصولي تؤكد ذاتية هذا الأصل في التشريع الإسلامي، وأنه لم يكن صناعة سياسية من بعض الخلفاء والسلاطين كما زعم بعض الباحثين الذين تأثروا بالمقولات الاستشراقية^(٩٠٣).
وأما في تراثه السياسي ففي كتاب الغياثي فنقف على أهم مقولات الإمام في الإجماع: أحدها: قوله: "عليه مدار معظم الأحكام في الفرق والجمع، وإليه استناد المقاييس والعبر، وبه اعتضاد الاستنباط في طرق الفكر"^(٩٠٤)، وتشير هذه المقولة للإمام الجويني إلى وظائف أو أدوار ثلاثة يلعبها أصل الإجماع: أولها: الجمع والفرق، ويشير الإمام الجويني باسم كتاب والده الإمام أبي محمد الجويني أحد أئمة المذهب الشافعي المسمى بـ "الجمع والفرق"، ويقصد بهما ما اصطلح عليه بعلم الأشباه والنظائر والفرق، وثانيها: الإجماع أصل القياس، ويرجع أصل القياس كما ذكر الإمام الجويني في كتاب القياس من كتاب البرهان إلى الإجماع؛ فيه يثبت وإليه يستند^(٩٠٥)، وثالثها: تقوية الاستنباط، فتبقى المجتهدات مظنونة ما لم تعتضد وتتقوى بالإجماع فتصير مقطوعة لا تعترضها الشكوك، ولا تتناوشها الاعتراضات.

والمقولة الثانية قوله: "الإجماع هو المعتصم الأقوى، والمتعلق الأوفى، في قواعد الشريعة، وهو الوسيلة والذريعة، إلى اعتقاد قاطع سمعي"^(٩٠٦)، وتشير إلى أمرين: أولهما: قوة الإجماع من حيث الاحتجاج به فهو خير ما يعتصم به الأصولي المجتهد وهو يقرر قواعد الشريعة، وأوفى ما يستدل به الفقيه المجتهد وهو يصدر حكمه أو فتواه أو قضاءه، والثاني: قطعية الإجماع فالتوسل به طريق المجتهد نحو القطعيات السمعية التي لا يلفاها في الأدلة الظنية.

والثالثة قوله: "الإجماع الواجب الاتباع في الشرع"^(٩٠٧)، وتشير إلى حكمه فهو ليس حجة قاطعة فحسب بل هو واجب الاتباع كذلك.

والرابعة قوله: "الإجماع مناط الأحكام، ونظام الإسلام، وقطب الدين، ومعتصم المسلمين"^(٩٠٨)، وتشير هذه المقولة إلى أمور: أحدها: أن الإجماع أصل القياس وقد سبقت الإشارة إلى ذلك، وهي مستفادة من قوله مناط الأحكام، فالإجماع ليس مناط حكم واحد أي علته، بل هو متعلق الأحكام أي معظمها، والثاني: أن الإجماع أحد أقطاب هذا الدين، وقد مر معنا أن إمام الحرمين يعده ثلث أصول الشريعة، فيه ينتظم أمر الدين، فكافة المعلومات من الدين بالضرورة هي من مواضع الإجماع، فلو لم نقل به صارت طرق هذا الدين

(903)Yüksel Macit, İcma'nın Siyasî ve Mezhebî Yönü, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yıl: 2020 Cilt:20 Sayı:1, s. 261.

(٩٠٤) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٢٣٣).

(٩٠٥) الجويني: البرهان في أصول الفقه (٢/ ٧٦٣).

(٩٠٦) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٢٤٠).

(٩٠٧) المصدر السابق (ص: ٢٣٦).

(٩٠٨) المصدر السابق (ص: ٢٣٦-٢٣٧).

ظنية لا تفيد القطع، وهو ما سيزيد الخلاف، وربما أفضي إلى اندثار الإسلام، وبالإجماع معتصم الأمة أو المسلمين إذ به تحتفظ الأمة بهويتها وبه يحتفظ المسلم بشخصيته المتميزة في الاجتماع البشري، وإلا لتماهت الأمة مع غيرها، وأشكل تمايز المسلم عن غيره.

ولهذه المكانة أثرها الكبير واللافت في التأصيل والاجتهاد السياسي لإمام الحرمين في كتاب الغياثي، بل لو قال قائل إن كتاب الغياثي يقوم على أصل الإجماع لما جاوز الاعتدال والنصفه، وتفصيل ذلك فيما يأتي: يرى الإمام الجويني أن معظم مسائل الشريعة ليس من ورائها نصوص صحيحة في النقل وصريحة في الدلالة، وهو ما يجعلها مجتهديات مظنونيات لا تفيد القطع، وإذا لم يستند المجتهد إلى قاطع كالإجماع فلن تفارق مجتهدياته ملتزمات الخلاف.

وليس هذا فحسب! فمن لا يثق بهذا الأصل لن يمكنه الاستنباط من النصوص، ولا إثارة ما فيها من المعاني، بل لا يمكنه الانتفاع بأصل القياس أصلاً إذ بالإجماع ثبت القياس.

ولتجاوز عظم الخلاف واتساع الاختلاف يقترح الجويني طريقة النفي والإثبات، ويرى أن الإجماع وحده من يعصم المجتهد في المظنونيات، ويعصم طرقه بما فيها طريقة النفي والإثبات هذه.

يقول رحمه الله: "معظم مسائل الشريعة ينقسم إلى مجتهديات في ملتطم الخلاف، ومستندها في النفي والإثبات مسائل الإجماع، وليس من ورائها نصوص صريحة، وألفاظ صحيحة في الكتاب والسنة، والأصل فيها الإجماع إذا؛ فمن لم يثق بالأصل الذي منه الاستشارة والاستنباط، كيف يعدل في مسالك التحري والتأخي معياره؟" ٩٠٩.

وبالنظر إلى مسائل السياسة الشرعية خاصة يقطع الإمام الجويني أنه لا تعويل في المسائل القطعية في الإمامة إلا على الإجماعات ٩١٠.

ويلاحظ هنا أنه يحصر هذا التعويل الذي يثير اليقين وتلج الصدر في المسائل القطعية فحسب، وإلا فإن المجتهديات المستندة إلى الظنون لا تنهاى كما هو معلوم، وهو ما يؤكد الإمام الجويني في موطن آخر بقوله: "ليس بالإجماع في معظم المسائل امتناع" ٩١١.

وقد أشار الإمام الجويني إلى هذا الأمر في كتابه العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية فوصف الإجماع بأنه حجة متبعة وأنه مستند معظم الشريعة ٩١٢.

وفي كتاب أدب القضاء من كتابه نهاية المطلب في دراية المذهب أشار إمام الحرمين إلى أحد أحكام الإجماع ذات العلاقة بالإيالات والسياسات التي لم يشر إليها في كتابيه البرهان والغياثي بحسب استقرار

٩٠٩ الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٢٣٧).

٩١٠ المصدر السابق (ص: ٢٣٩).

٩١١ المصدر السابق (ص: ٤٠٥).

٩١٢ الجويني: العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية (ص: ٣٢).

الباحث وهو نقض الحكم المخالف له رغم أنه مفهوم ضمناً من بعض المباحث الأصولية خاصة كتاب الترجيح حيث أشار إلى أن القطعيات لا ترجيح فيها، وأن الترجيحات إنما تجري في طرق الظنون وتغليب أحدها على الآخر^{٩١٣}.

ووضع الجويني قانوناً هذا نصه: "كل مسألة يتعلق القول فيها بالقطع، فمن حاد عن مُدرك الصواب نُقض عليه حكمه، وكل مسألة لا مستند لها من قاطع فإذا جرى حكم الحاكم فيها بمذهبٍ، وهو في محل التحري، ومساق الظن، فلا سبيل إلى نقض الحكم فيه" ثم أضاف أنه: "إذا خالف الحكم نص الكتاب، أو نص السنة المنقولة قطعاً، أو إجماع الأمة، فلا شك في النقض. فإن خالف خبراً صحيحاً نقله الآحاد، أو خالف القياس الجلي، فقد يُفضي الأمر إلى النقض"^{٩١٤}، وكل ما سبق يشير إلى رفيع مكانة الاجتماع في الأصول والفروع وفي الإيالات والسياسات والأقضية والفتاوى.

ويلاحظ تراجع العناية بأصل الإجماع في الدراسات المعاصرة في مجال السياسة الشرعية، كما يلاحظ حصول خلط بين الإجماع والشورى^{٩١٥}، وهو ما يمنح هذا الفصل أهمية خاصة. وقد حرص إمام الحرمين أشد الحرص على التفريق بين مجالي الإجماع والشورى؛ فالأول يتأسس على الاجتهاد فيما يتأسس الثاني على الشوكة^{٩١٦}.

المبحث الأول: مسائل تصور الإجماع وإثبات حجتيه ومسلك ثبوته وأثرها في السياسة الشرعية

المطلب الأول: مسألة تصور وقوع الإجماع وأثرها في السياسة الشرعية

أولاً: مسألة تصور وقوع الإجماع في علم الأصول:

فرّق الإمام الجويني بين حالتين: إحداهما: ظهور دواعٍ مستحثة على الوفاق داعية إليه، ككل أمر كلي يتعلق بقواعد العقائد في الملل، ومن هذا القبيل مثالان نقلهما عن القاضي أبي بكر الباقلاني: أولهما: في أصول الدين، وضرب له مثلاً باجتماع جموع الكفار على عقائدهم الباطلة التي يدرك بطلانها بأدنى نظر رغم أنهم يزيدون على عدد المسلمين، والثاني في الفروع، وضرب له مثلاً باجتماع أتباع أئمة المذاهب على مذاهبهم مع تباعد الديار وانقطاع الأسفار، ففي هذه الحالة لا يمتنع الإجماع.

٩١٣ الجويني: البرهان في أصول الفقه (١١٤٤/٢).

٩١٤ الجويني: نهاية المطلب في دراية المذهب (١٨/ ٤٧١-٤٧٢).

٩١٥ انظر: عبد المجيد النجار: الإجماع وعلاقته بالبرلمانات، بحث منشور ضمن أعمال ندوة تفعيل مقاصد الشريعة في المجال السياسي (ص: ٢٥٥-٢٦٤).

٩١٦ الجويني: البرهان في أصول الفقه (١/ ٦٨٤)، غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٢٥٠).

والحالة الثانية: عند انتفاء الداعية التي تقضي باجتماع العلماء على حكم مظنون في مسائل فردة ليست من كليات الدين، مع تفرقهم واستقرارهم في أماكنهم ففي هذه الحالة يمتنع تصوره مع اطراد العادة^{٩١٧}.
وبخصوص وقوع الإجماع فَرَّق كذلك بين زمنين: أحدهما: اجتماع المجتهدين وتقاربهم وذلك زمن الصحب الكرام، وفيه جرت معظم مسائل الإجماع، والثاني: تباعد المجتهدين في زمانه مع انتفاء الدواعي لبحث آحاد المسائل المظنونة، ووصف هذا الواقع بأن وقوع الإجماع فيه ليس بالهين إلا في نظر من ليس على بصيرة من أمره^{٩١٨}.

ثانياً: أثر مسألة تصور وقوع الإجماع في السياسة الشرعية:

ينحصر أثر هذه المسألة في بعض الإشارات السياسية التي أثارت انتباه الباحث أثناء دراستها، ومن ذلك الإشارات الستة الآتية: إحداها: تذرعه بالتصوير السياسي لتصور وقوع الإجماع، فنقل الإمام الجويني عن الباقلاني قوله: "لا يمتنع تصور ملك تنفذ عزائمه في خطة أهل الإسلام؛ إما باحتوائه على البيضة، أو بعلو قدره واستمكانه من إحضار من يشاء من المماليك بجوازم أوامره المنفذة إلى ملوك الأطراف، وإذا كان ذلك ممكناً فلا يمتنع أن يجمع مثل هذا الملك علماء العالم في مجلس واحد ثم يلقي عليهم ما عنّ له من المسائل ويقف على خلافهم ووافقهم، فهذا وجه في التصوير بيّن لا يتوقف تصوره على فرض خرق العادة"^{٩١٩}.
وقد أكد الجويني هذه الصورة التي افترضها الباقلاني فقال: "وما صورته القاضي من إحضار جميع العلماء ليس منكرًا فقد تكون أطراف المماليك في حق الملك العظيم كأنها بمرأى منه ومسمع فلا يبعد ما قاله على ما صورّه"^{٩٢٠}.

وأول ما يلفت النظر في هذه المسألة هو التجاء الأصوليين إلى بعض الصور السياسية لأجل تصوير المسائل الأصولية وهو يدلّ على توارد الصور السياسية على ذهن الأصولي وجولانها في خاطره أثناء الكتابة الأصولية، وتفرع عن هذه الصورة الملأى بالدلالات بقية الإشارات.

والثانية: تصوير الواقع السياسي، فنقل الإمام الجويني عن الذين منعوا تصور الإجماع بعض ملامح الواقع السياسي آنذاك، وهي على النحو التالي: اتساع خطة الإسلام ورقعته، وتباعد علماء الشريعة في الأمصار، وعدم تواصل الأخبار بين البلاد المتباعدة من أمصار المسلمين، وتعذر المسير من أطراف البلاد لأطرافها الأخرى إلا بسفريات وتربصات، وتفاوت الفطن والقرايح وتباين المذاهب والمطالب، وأخذ كل جيل صوباً في أساليب الظنون^{٩٢١}.

٩١٧ الجويني: البرهان في أصول الفقه (١/ ٦٧٤-٦٧٥).

٩١٨ المصدر السابق (١/ ٦٧٤-٦٧٥).

٩١٩ المصدر السابق (١/ ٦٧٣).

٩٢٠ المصدر السابق (١/ ٦٧٤).

٩٢١ المصدر السابق (١/ ٦٩٤).

والثالثة: حقيقة الإمامة، فتشير الصورة التي فرضها الإمام الباقلاني وارتضاها الجويني إلى حقيقة الإمامة وبعض خصائصها، ومن ذلك إشارتها إلى أن الإمامة قدر عالٍ ومكانة سامية، تفرض سيطرتها وهيمنتها في أراضيها، وتحمي سيادتها، وأنها مكنة واقتدار على إحضار أي فرد من الرعية وإن نأت دياره بواسطة أوامر الإمام إلى نوابه من الولاة والأمراء، وأن أوامر الإمامة جازمة نافذة في عموم بلاد المسلمين^{٩٢٢}.

وفي الغياثي يؤكد الإمام الجويني هذه الحقائق ومما يقابلها هناك: قوله في مكانة الإمامة وسمو درجتها وعموم نظرها وحماية أطرافها: "الإمامة رئاسة تامة، وزعامة عامة، تتعلق بالخاصة والعامة، في مهمات الدين والدنيا. مهمتها حفظ الحوزة، ورعاية الرعية، وإقامة الدعوة بالحجة والسيف، وكف الخيف والخيف، والانتصاف للمظلومين من الظالمين، واستيفاء الحقوق من الممتنعين، وإيفاؤها على المستحقين"^{٩٢٣}.

ويستفاد اقتدار الإمام على إحضار من شاء من رعيته من مقترح جهاز الرقابة الذي ألقاه إمام الحرمين لنظام الملك، يقول عليه السلام: "لو اصطنع صدر الدين والدنيا من كل بلدة زمراً من الثقات على ما يرى، ورسم لهم أن ينهوا إليه تفاصيل ما جرى، فلا يغادروا نفعاً ولا ضرراً إلا بلغوه اختفاء وسراً، لتوافت دقائق الأخبار وحقائق الأسرار على مخيم العز غضة طرية، وتراءت للحضرة العلية مجاري الأحوال في الأعمال القصية، فإذا استشعر أهل الخبل والفساد أنهم من صاحب الأمر بالمرصاد، آثروا الميل طوعاً أو كرهاً، إلى مسالك الرشاد، وانتظمت أمور البلاد والعباد"^{٩٢٤}.

وعن نفوذ أوامر الإمام يقول: "كل من امتنع عن الاستسلام للإمام والإذعان لجريان الأحكام، فإن لم يكن مع الامتناع منعة وشوكة، اقتهر على الطاعة، وموافقة الجماعة"^{٩٢٥}.

والرابعة: إلماحته إلى نظر الأئمة، وبنى عليها إمكان الإجماع وتصوره في قوله: "قد تكون أطراف الممالك^{٩٢٦} في حق الملك العظيم كأنها بمرأى منه ومسمع"^{٩٢٧}، وهذا التصوير والقول بإمكانه وتصوره يدل على إمكانات التشريع السياسي في الإسلام وفاعليته الهائلة التي تجعل الغائب شاهداً، وعاصمة الدولة وأطرافها على مسافة سواء من نظر الإمام.

وهذا الأمر ظاهر جداً في كتاب الغياثي لإمام الحرمين، ونختار من عشرات المعاني المعاني الستة الآتية: أولها: أن النظر في عموم أطراف بلاد الإسلام من أهم واجبات الإمام التي ساقها إمام الحرمين: "الاهتمام

٩٢٢ المصدر السابق (١/ ٦٧٣).

٩٢٣ الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٢١٧).

٩٢٤ المصدر السابق (ص: ٤٦١).

٩٢٥ المصدر السابق (ص: ٢١٤).

٩٢٦ اعتمدنا في نقل هذا النص على نسخة تركيا والتي اعتمد فيها للفظ "الممالك" أما نسخة دمياط التي اعتمدها المحقق أصلاً ففيها لفظة "الممالك" هي المستعملة ولا يخفى أن اللفظة الأولى أنسب في السياق وأدل على المقصود والله أعلم.

٩٢٧ الجويني: البرهان في أصول الفقه (١/ ٦٧٤).

بمجري الأخبار في أقاصي الديار" ٩٢٨، وعلل بأن "فإن النظر في أمور الرعايا يترتب على الاطلاع على الغوامض والخفايا، وإذا انتشرت من خطة المملكة الأطراف، وأسبلت العماية دون معرفتها أسداد الأعراف، ولم تطلع شمس رأي راعي الرعية على صفة الإشراق والإشراف امتدت أيدي الظلمة إلى الضعفة بالإهلاك والإتلاف والثلة إذا نام عنها راعيها عاشت طلس الذئاب فيها، وعسر تداركها وتلافيتها" ٩٢٩.

وثانيها: أن النظر ميسور في حق الأئمة، فيقول: "ما أهون البحث والتنقيب على من إليه مقاليد التدبير" ٩٣٠.

وثالثها: أن نظر الإمام بلا واسطة في عموم بلاد المسلمين متعذر، ولذا قرر أن "الاستنابة لا بد منها، ولا غنى عنها، فإن الإمام لا يتمكن من تولي جميع الأمور وتعاطيها، ولا يفيء نظره بمهمات الخطة ولا يحويها، وهذه القضية بينة في ضرورات العقول لا يستريب اللبيب فيها" ٩٣١.

ورابعها: أن نظر نائب الإمام يعم عموم نظر الإمام، وفي ذلك يقول الجويني: "أحرى المنازل باجتماع الفضائل منصب الوزير القائم مقام الإمام، في تنفيذ الأحكام، فإن نظره يعم عموم نظر الإمام في خطة الإسلام، ولكن من حيث ليس له رتبة الاستقلال، فإنه يجب أن يراجع الإمام في مجامع الخطوب" ٩٣٢.

وخامسها: أن نظر نواب الإمام لا يلغي نظره، وفي ذلك يقول الجويني: "لا يجوز له أن يطوق الكفاة الأعمال، ثم يقطع البحث عنهم، ويضرب عن سبر أحوالهم؛ فإنه لو فعل ذلك، لكان معطلا فائدة الإمامة، مبطلا سر الزعامة والرياسة العامة، بل عليه أن يمهد مسالك انتهاء الأخبار والأنباء إليه في مجامع الخطوب. وينصب مرتبين للإثناء وتبليغ الأخبار والأنباء، حتى تكون الخطة بكلاءته مربوطة، وبرعايته محوطة، ومجامع الأمور برأيه منوطة، وإطلاعاته على البلاد والعباد مبسوطة، فهو يراهم كأنه يراهم، وإن شط المزار وتقاصت الديار، وليس من الممكن أن يتكلف الإحاطة بتفاصيل الأمور وآحاد أفرادها، ولكنه لا يغفل عن مجامعها وأصولها، واستبراء أحوال أصحاب الأعمال، وأقوى ذرائعه في الوقوف على أحوال العمال دعاءه المتظلمين إلى خبائه، واستحثائه أصحاب الحاجات على شهود بابه" ٩٣٣.

٩٢٨ الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٤٦٠).

٩٢٩ المصدر السابق.

٩٣٠ المصدر السابق (ص: ٣٦١).

٩٣١ المصدر السابق (ص: ٣١٢).

٩٣٢ المصدر السابق (ص: ٣٠٨).

٩٣٣ المصدر السابق (ص: ٣١٢).

وسادسها: أن انقطاع نظر الإمام عن قطر يوجب نصب أمير، يقول الإمام (عليه السلام): "لا سبيل إلى ترك الذين لا يبلغهم نظر الإمام مهملين لا يجمعهم وازع، ولا يردعهم رادع، فالوجه أن ينصبوا في ناحيتهم وزرا يلوذون به، إذ لو بقوا سدى، لتهافتوا على ورطات الردى. وهذا ظاهر لا يمكن دفعه" ٩٣٤.

وأما الإشارة الخامسة فهي حديثه عن العلاقة بين الرئاسة ووفور الأتباع، فمن السنن التي لفت إليها الإمام الجويني قوله في سياق الحديث عن متبوعية أئمة المذاهب وعطف عليها الحديث عن متبوعية الملوك قوله: "كل من رأسه الزمان يصرف إليه قلوب الأتباع، وبذلك يتصل النظام، وهذا مستبين في الجلي والخفي"، وفي نسخة أخرى من نسخ الغياثي "في العصور والدهور" بدلاً من الجلي والخفي" وهي أوضح في الدلالة على المراد، وهذه المقولة النفيسة للجويني لو وضعت بين الباحثين دون الإشارة إلى صاحبها لظنوا أنه إحدى مقولات ابن خلدون في مقدمته الأثيرة في العمران.

والمقولة باختصار تحمل المعاني الثلاثة التالية: لا تتحصل الرئاسة والزعامة إلا بالأتباع والأشباع، وثبوت الرئاسة والزعامة ودومومتها مشروط بالمتابعة والمشايعة، والرئاسة والزعامة تجلب الأتباع لصاحبها. ومن المهم في هذا السياق الإشارة إلى أن للإمام الجويني كتاباً في النفس أشار إليه في ثنايا كتاب العقيدة النظامية وذكر أنه ألف ورقة ٩٣٥ بيد أنه في عداد المفقود من تراثه (عليه السلام)، حتى إن المترجمين له لم يشيروا لهذا الكتاب، كما ذكر بعض محققي تراث الإمام الجويني ٩٣٦.

ولا يمتنع أن يكون في هذا الكتاب إشارات اجتماعية نفيسة قد تكشف عن جانب لم يخبر بعد عن الإمام الجويني.

وبالعودة إلى مقولة الإمام الجويني ومن خلال الرجوع إلى تراثه السياسي نختار أهم المعاني التي وقفنا عليها والتي لها صلة بهذه الإشارة وهي ستة: أولاها: أن سر الإمامة والولاية ومقصدها استتباع الآراء وجمع شتاتها على إمام واحد؛ فإثناء تفصيله في شرط الاجتهاد في الإمام ذكر الإمام الجويني أن "سر الإمامة استتباع الآراء، وجمعها على رأي صائب" ٩٣٧.

وليس هذا الأمر خاصاً بالإمامة الكبرى فكذلك الولايات غرضها استتباع آراء الناس، فقد اشتراط إمام الحرمين في القاضي الاجتهاد وعلل بأنه إذا كان كذلك أمكنه أن يستتبعهم.

٩٣٤ الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٣٢٢).

٩٣٥ الجويني: العقيدة النظامية (ص: ٧٨).

٩٣٦ انظر: هامش العقيدة النظامية بتحقيق محمد زاهد كوثري (ص: ٧٨)، ومقدمة لمع الأدلة (ص: ٥٠)، بتحقيق فوقية محمود حسين (عليه السلام) وأجزل مثنوبتهما، وقد عقب الكوثري في هامش النظامية بقوله: "هذا كتاب لم نره في تراجم المترجمين لحياته (عليه السلام) وما يعد قريباً من ألف ورقة يعد كبيراً جداً بالنظر إلى الموضوع"، ولعل هذا الكتاب يكشف لنا عن مدى تأثر الغزالي بالجويني في باب التصوف فمن المعلوم أن الجويني كان له حظ كبير من التصوف والوعظ كما تشهد بذلك سيرته العلمية والعملية.

٩٣٧ الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٢٦٢).

وفي ذلك يقول: "القاضي إذا كان مجتهداً، فلا شك أنه يستتبع المتحاكمين إلى مجلسه، ولا يتبعهم، فإن تكليفه اتباع المخالفين على تباعد المذاهب يجر تناقضاً لا سبيل إلى الوفاء به، ومنصب الولاية يقتضي أن يكون الوالي متبوعاً لا محالة" ٩٣٨.

وثانيها: أن متبوعية الإمام من مقتضيات منصب الإمامة ومرتبة الزعامة، يقول الجويني: "لا بد على كل حال من كون الإمام متبوعاً غير تابع، ولو لم يكن مجتهداً في دين الله، للزومه تقليد العلماء واتباعهم، وارتقاب أمرهم، ونهيهم، وإثباتهم، ونفيهم وهذا يناقض منصب الإمامة، ومرتبة الزعامة" ٩٣٩.

وثالثها: أن المتبوع واحد في الإمامة العظمى، ولذا منع إمام الحرمين العقد لإمامين لمناقضته مقاصد الإمامة، وفي ذلك يقول الإمام: "أما الإمامة فهي الغاية القصوى، وليس بعدها تقدير مرجوع إليه ومتبوع؛ فيستحيل فرض إمامين نافذي الحكم عموماً" ٩٤٠.

ورابعها: فقدان شرط الاجتهاد في الإمام المقتضي للمتبوعية، فإذا تعذر نصب إمام مجتهد فعلى الإمام مراجعة المجتهدين، وقد كتب إمام الحرمين لنظام الملك بـ "وجوب مراجعة العلماء فيما يأتي ويذر، فإنهم قدوة الأحكام وأعلام الإسلام، وورثة النبوة، وقادة الأمة، وسادة الملة، ومفاتيح الهدى، ومصابيح الدجى" ٩٤١.

وخامسها: انتقال المتبوعية إذا شغل الزمان عن إمام قوام، فيرى الجويني أنه "إذا شغل الزمان عن الإمام وخلا عن سلطان ذي نجدة وكفاية ودراية، فالأمر 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 ولادة العباد، فإن عسر جمعهم على واحد استبد أهل كل صقع وناحية باتباع عالمهم... ثم الغاية القصوى في استصلاح الدين والدنيا ربط الولايات بمتبوع واحد إن تأتى ذلك، فإن عسر، ولم يتيسر، تعلق إثناء أحكام الله تعالى إلى المتعبدین بها بمرموقين في الأقطار والديار" ٩٤٢.

وسادسها: أن انعقاد الإمام مشروط بمتابعة الأتباع ومشايعة الأشياء، فيرى الإمام الجويني أن البيعة لا تنعقد للإمام وإن كان أفضل الناس وأحقهم بالإمامة ما لم تتابع الأيدي على التسليم له، وتحصل بمبايعتهم منة وقوة.

ومما قاله: "الذي أراه أن أبا بكر لما بايعه عمر لو ثار ثائرون، وأبدوا صفحة الخلاف، ولم يرضوا تلك البيعة، لما كنت أجد متعلقاً في أن الإمامة كانت تستقل ببيعة واحد، وكذلك لو فرضت بيعة اثنين أو أربعة

٩٣٨ المصدر السابق (ص: ٤٠٦-٤٠٧).

٩٣٩ المصدر السابق (ص: ٢٦٢).

٩٤٠ المصدر السابق (ص: ٣٢٤).

٩٤١ المصدر السابق (ص: ٤٦٢-٤٦٣).

٩٤٢ المصدر السابق (ص: ٤٦٩-٤٧٠)، وانظر أيضاً:

فصاعداً، وقدرت ثوران مخالفين، لما وجدت متمسكاً به اكتراث واحتفال، في قاعدة الإمامة، ولكن لما بايع عمر تتابعت الأيدي، واصطفقت الأكف، واتسعت الطاعة، وانقادت الجماعة".

وأما الإشارة السادسة فهي تنظيم الإجماع والعلاقة بين الأئمة والمجتهدين، ومن الصور الدقيقة التي ساقها الإمام الجويني في هذه المسألة والتي قد تشير إلى دور ما لمؤسسة الإمامة في تنظيم الإجماع قوله: "لا يمتنع أن يجمع مثل هذا الملك علماء العالم في مجلس واحد ثم يلقي عليهم ما عنّ له من المسائل ويقف على خلافهم ووافقهم" ٩٤٣.

ففي النص السابق يمكن الوقوف على الدور الذي يمكن أن تلعبه مؤسسة الإمامة في وقوع الإجماع وإمكانه، ورغم أنها وردت في سياق تصويري لكن هذا التصوير لافت جداً؛ فالناظر في كتب الأصوليين لا يكاد يعثر على موطئ قدم لما يمكن تسميته بـ "تنظيم الإجماع" سواء أكان نطقياً أم سكوتياً أم غير ذلك، وجل ما يتكلمون عنه إنما هو اتفاق "الاتفاق" أو حصول الوفاق دونما أي إشارة إلى الجهات التي يمكن لها أن تسهم في تيسير انعقاده، رغم أن العديد من الأصوليين يحصر وقوع الإجماع في عهد الصحابة كما يميل إلى ذلك الرازي وكما تشعر به عبارة الجويني الذي صرح بأن زمانهم يتصور فيه حصول الإجماع لاجتماعهم وتقاربهم بخلاف الأزمان اللاحقة لهم فعند وقوع الإجماع فيها بغير الهين.

بل إن ما يزيد غرابة أن هذا كان منهج الصحابة الذين يجمع الأصوليون على وقوع الإجماع في عهدهم، فأبو بكر رضي الله عنه وهو إمام المسلمين بعد رسول الله ﷺ كان من هديه وسنته جمع كبار الصحابة ومجتهديه واستشارتهم في الوقائع والحوادث.

فقد أخرج الدارمي في سننه عن ميمون بن مهران قال: كان أبو بكر رضي الله عنه، إذا ورد عليه الخصم نظر في كتاب الله، فإن وجد فيه ما يقضي بينهم، قضى به، وإن لم يكن في الكتاب، وعلم من رسول الله ﷺ في ذلك الأمر سنة، قضى به، فإن أعياه، خرج فسأل المسلمين وقال: أتاني كذا وكذا، فهل علمتم أن رسول الله ﷺ قضى في ذلك بقضاء؟. فرمى اجتماع إليه نفر كلهم يذكر من رسول الله ﷺ فيه قضاء. فيقول أبو بكر: الحمد لله الذي جعل فينا من يحفظ على نبينا ﷺ. فإن أعياه أن يجد فيه سنة من رسول الله ﷺ، جمع رؤوس الناس وخيارهم فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على أمر، قضى به" ٩٤٤.

كما أخرج الإمام مالك في موطأه عن قبيصة بن ذؤيب؛ أنه قال: جاءت الجدة إلى أبي بكر الصديق تسأله ميراثها. فقال لها أبو بكر: ما لك في كتاب الله شيء. وما علمت لك في سنة رسول الله ﷺ، شيئاً. فارجعي حتى أسأل الناس. فسأل الناس. فقال المغيرة بن شعبة: حضرت رسول الله ﷺ، أعطاه السدس.

٩٤٣ الجويني: البرهان في أصول الفقه (١/ ٦٧٣).

٩٤٤ أخرجه الدارمي في سننه (١/ ٢٦٢)، المقدمة، باب: الفتيا وما فيه من الشدة، برقم: ١٦٣، رجاله ثقات غير أن ميمون لم يدرك أبا بكر.

فقال أبو بكر: هل معك غيرك؟ فقام محمد بن مسلمة الأنصاري، فقال مثل ما قال المغيرة. فأنفذه لها أبو بكر الصديق ٩٤٥.

وقد استدلل إمام الحرمين بجزء من هذا الحديث في مسألة اشتراط العدد ضمن باب خبر الواحد ٩٤٦، لكنه أوردته بتمامه في كتاب النهاية ونقل إجماع الفقهاء عليه وهذا نص ما قاله هناك: "الأصل في الجدات السنة والإجماع، وليس للجدات فرض في كتاب الله ﷻ. وروي: أن أم الأم جاءت إلى أبي بكر تطلب الميراث، فقال لها: لا أجديك في كتاب الله تعالى، ولا في سنة رسول الله ﷺ، حتى أشاور الناس، فجمع الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، واستشارهم في أمرها، فقام المغيرة بن شعبة، فقال: "أشهد أن رسول الله ﷺ أطعم الجدة السدس". وفي رواية: "ورث الجدة السدس". فقال له الصديق: ومن يشهد معك؟ فقام محمد بن مسلمة وقال: "أشهد أن رسول الله ﷺ فعل ذلك"، فورثها السدس ٩٤٧" ٩٤٨.

وأما عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فقد روي في بعض كتب التاريخ أنه كان يستبقي كبار الصحابة في المدينة وينهاهم عن الخروج منها إلا لحاجة ماسة وبإذن منه ٩٤٩، وبذلك لم تخل المدينة من معظم أهل الإجماع. كما تشير الروايات الصحيحة أن القراء كانوا "أصحاب مجالس عمر ومشاورته، كهولاً كانوا أو شباناً" ٩٥٠.

ومن الفرائد التي وقف عليها الباحث مصطلح انفرد به الإمام الجويني في المسألة الثالثة التي تبحث حجية الإجماع، لكننا سنشير إليها هنا لصلتها بهذا الموضوع وهو مصطلح "مجالس الاشتوار"، وعنى بهذا المصطلح مجالس أهل الإجماع تارة ٩٥١، ومجالس البحث والاجتهاد تارة أخرى ٩٥٢.

فهنا نجد ارتقاء عن حصول الوفاق بين أهل الإجماع إلى بيان بعض الطرق إلى ما من شأنه أن يسهم في تنظيم الإجماع، فالمجالس تستلزم داعياً ومدعويين ورئيساً ومساعدين ومكاناً وزماناً وقرارات وآليات لمعرفة الوفاق والخلاف وتحرير الخلاف إن وقع وتسجيل هذا الوفاق في كراريس المجتهدين ليصبح من المسائل المحسومة التي لا يتطرق إليها خلاف فيما بعد.

٩٤٥ أخرجه مالك في موطأه ت الأعظمي (٣/ ٧٣٢)، كتاب: الفرائض، ميراث الجدة برقم: ١٨٧١ / ٤٨٨.

٩٤٦ الجويني: البرهان في أصول الفقه (١/ ٦١٠).

٩٤٧ حديث قبيصة بن ذؤيب في خبر الجدة مع أبي بكر رواه مالك في الموطأ (٢/ ٥١٣).

٩٤٨ الجويني: غاية المطلب في دراية المذهب (٩/ ٧٠-٧١)، ومن صرح بوقوع الإجماع من الأصوليين على هذا الخبر معاصر إمام الحرمين الإمام ابن السمعاني في القواطع قواطع الأدلة في الأصول (١/ ٤٧٦، ٤٧٢، ٣٣٧).

٩٤٩ الطبري: تاريخ الرسل والملوك، وصلة تاريخ الطبري (٤/ ٣٩٦-٣٩٧)، ابن عساکر: تاريخ دمشق (٣٩/ ٣٠٢).

٩٥٠ أخرجه الإمام البخاري في صحيحه (٦/ ٦٠)، كتاب: تفسير القرآن، باب: قوله تعالى: ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ [الأعراف:

١٩٩]، برقم: ٤٦٤٢ من حديث ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا.

٩٥١ الجويني: البرهان في أصول الفقه (١/ ٦٨٥).

٩٥٢ المصدر السابق (٢/ ٨٢٨).

ومن الإشارات الضمنية التي تثيرها هذه الصورة كذلك: قيام مؤسسة الإمامة بعرض ما يعن من مستجدات لها أو للأمة أو لآحاد المسلمين على المجتهدين لمعرفة خلافهم ووافقهم، ومنها: دعوة مؤسسة الإمامة جميع المجتهدين دون إقصاء واحدٍ منهم فكلهم على بساط الإمامة مجموعون وإن اختلفت مواقفهم، وتنوعت مذاهبهم، وتباعدت ديارهم.

المطلب الثاني: مسألة حجية الإجماع وأثرها في السياسة الشرعية

أولاً: مسألة حجية الإجماع في علم الأصول:

عرض إمام الحرمين الأقوال المختلفة في حجية الإجماع، وهي قولان: رأي الفرق والمذاهب المعتبرة القائلون بحجتيه، والثاني: رأي التّظام المعتزلي، وحقق الجويني أنه أول من باح برده وأن طوائف من الروافض تابعته على ذلك، كما حقق أن إطلاق بعضهم القول بحجتيه يراد به قول الإمام القائم صاحب الزمان. وبعد بيان الآراء ذكر حججهم، فنقل احتجاج الفريق الأول بقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ ۖ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء: ١١٥]، وقوله ﷺ: «لا تجتمع أمتي على ضلالة»^{٩٥٣}، وقد أورد عليها الإمام الجويني ما يمنع انتصابها قاطعاً وخلص إلى أنه ليس في السمعيات دليل قاطع يدل على وجوب اتباع الإجماع، واحتج الفريق الثاني بأنه ليس في العقل متعلق في انتصاب الإجماع حجة لجواز اجتماع أقوام على نقيض الصواب، والسمع عري عن قاطع من كتاب أو سنة فلا دليل والحال هذا.

وارتضى الجويني مسلكاً آخر في إثبات حجتيه وفصله في صورتين: إحداهما: اجتماع علماء العصر على رأي مظنون، فيحمل اتفاقهم مع تطرق وجوه الإمكان على أنهم أسندوا الحكم إلى قاطع سمعي ولا يبعد سقوط نقله، والثانية: إجماعهم على مظنون وإسناده إلى الظن فهو حجة قاطعة كذلك والدليل اتفاق العصور المتتابعة على تبكيت مخالفه ونسبة مخالفه إلى المروق والمحاددة والعقوق، فيكون هذا التبكيت المجمع عليه مستند قاطع سمعي، ولا يبعد أن تكون الأخبار المذكورة سابقاً عُلم من القرائن المحيطة بها قصد انتصابها للحججة^{٩٥٤}.

ثانياً: أثر مسألة حجية الإجماع في السياسة الشرعية:

لم يكتف الجويني بما ذكره عن هذا الأصل في كتابه: البرهان في أصول الفقه فعقد فصلاً بين يدي حديثه عن إثبات الاختيار في الإمامة بعد ما أبطل إثباتها بالنص كما تدعيه الإمامية، وأطال التّمسك في كتاب الغياثي في تقرير هذا الدليل وقد صرح الإمام نفسه بهذا الأمر فقال في خاتمة هذا التأصيل: "وقد تجاوزنا حد الاقتصاد

٩٥٣ أخرجه ابن ماجه في سننه (٢/ ١٣٠٣)، كتاب: الفتن، باب: السواد الأعظم، برقم: ٣٩٥٠، من حديث أنس بن مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، ومتم الحديث مشهور، وهو مروي بأسانيد كثيرة في المرفوع وغيره، ورغم الاضطراب والاختلاف في صحته إلا أن الفقهاء قد أخذوا به. انظر: العجلوني: كشف الخفاء ط القدس (٢/ ٣٥٠)، الحوت: أسنى المطالب في أحاديث مختلفة المراتب (ص: ٣١٦).
٩٥٤ الجويني: البرهان في أصول الفقه (١/ ٦٧٥-٦٨٢).

قليلاً؛ فإننا لم نجد للمسائل القطعية في الإمامة سوى الإجماع تعويلاً، فآثرنا أن نورد في إثباته كلاماً بالغاً ينجح به المنتهي، ويستقل به الشادي المبتدي" (٩٥٥).

وفي أثناء تأصيله كذلك كشف عن استطراده والباعث على هذا الاستطراد فقال: "ليس يليق الانتهاء إلى هذه المعاصات في التحقيق بمقدار غرضنا في ذكر أحكام الإمامة، ولكن صادفت نشطة وهزة إلى المجلس الأسمى، ووافقت بسطة، فأرخت فضل عنائي، وأطلت عذبة لساني، وانتهيت إلى مأزق ومضايق في مدارج الحقائق، يتوعر فيها العطن، ويتحير فيها الفطن، ويضيق فيها نطاق النطق، ويعسر فيها لحاق الحق، ويتخايل فيها القرع عن شأو السبق، ولكن المستعين بالله موفق، والمتبري عن حوله وقوته بالصواب مستنطق" (٩٥٦).

وقد جرت عادة المتكلمين من الأصوليين أن يقحموا مسائل الكلام في علم الأصول، كما جرت عادة بعضهم إقحام مسائل الأصول في علم الكلام غير أنه لم يعرف قط أن أصولياً شرع يؤصل أدلة الفقه وأصوله في المدونات الفقهية، ويعد الباحث هذه الإشارة من مبتكراته التي لم تقع عيناه عليها في كتاب قط، ويمكن لها المساعدة في تفسير عملية التداخل بين العلوم الإسلامية بشكل عام وتداخل علم الأصول مع غيره بشكل خاص.

وقد فهم عبد العظيم الديب رحمه الله محقق الكثير من تراث الإمام الجويني أخص منها: كتب الغياثي والبرهان والنهاية أن قول الإمام الجويني "افتتحنا في إثبات الإجماع قاعدة لم نسبق إليها" (٩٥٧) أن هذه القاعدة لم يسبق فيها في كتاب الغياثي، وعد هذا أحد مرجحات تدوين الغياثي قبل البرهان (٩٥٨).

ولست أدري من أين فهم هذا التخصيص حيث لا تصرّح عبارة الجويني بذلك، ومحض ما تفيده أنه أول من اهتدى لهذه الطريقة دون تخصيص ذلك بكتاب من كتبه فلا يمتنع أن يهتدي لهذه الطريقة في البرهان ثم يلخص ما ذكره أو يزيد عليه ويذكر تفرد هذه الطريقة في مصنفات أخرى، ولست بذلك أعني ترجيح تدوين البرهان قبل الغياثي فليس هذا موطن ذلك، لكنني أحببت الإشارة إلى أن تعيين الديب اهتداء الجويني لطريقته في إثبات الإجماع في كتاب الغياثي هو محض تحكّم وتخصيص من غير دليل.

وقد افتتح الإمام الجويني تأصيله لقاعدة الإجماع بإعلان عسر هذه المهمة فقال: "تحقيق الغرض فيه صعب المدرك متوعر المسلك على من لا يدريه، ومن يحاوره قبل الاستيثاق بما ينحيه عن ظلمات التيه، عسر عليه تلافيه" (٩٥٩).

(٩٥٥) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٢٣٩).

(٩٥٦) المصدر السابق (ص: ٢٣٦).

(٩٥٧) المصدر السابق (ص: ٢٣٩).

(٩٥٨) انظر مقدمته على المصدر السابق (ص: ٨٤).

(٩٥٩) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٢٣٢).

وبخلاف طريقته في البرهان القائمة على عدّ الأقوال وبيان براهين كل فريق وبيان مآخذه عليها ثم تعيين ما يرتضيه من مسالك البرهنة اختار الإمام الجويني في كتاب الغياثي طريقة السؤال والجواب في ترتيب يفضي فيه كل جزء لما يليه، وعن ذلك يقول الجويني: "لا بد من رمزة إلى وجه الإشكال والإعضال في صيغة السؤال، ثم نعطف عليه الانفصال، متضمناً ثلج الصدر على الكمال" (٩٦٠).

وفي ختام إجاباته على الأسئلة التي سترد بعد قليل أشار الإمام إلى طريقته كذلك فقال: "لم نبد المقصود دفعة واحدة، هجومياً في إثبات الإجماع، بل رأينا أن نجعل المسالك إلى مدارك الحق وظائف مترتبة ونجوماً، واشتملت الأسئلة المدرجة في أثناء الكلام على الانتهاء إلى معاصات الإشكال، وانطوت طرق الانفصال على إيضاح الحق في صيغة هي السحر الحلال، ثم لما فضضنا ختام كل مبهم مجمل، نصصنا على الغرض وطبقنا المفصل" (٩٦١).

والإشكالات التي ذكرها الإمام ثلاثة: أحدها: يتناول مسألة حجية الإجماع وضمّنها تصور وقوعه، وأشار السؤال الذي ذكره الجويني إلى عدد من المقدمات المرتبة بعضها على بعض: أولها: أنه لا سبيل إلى إثبات الإجماع بطرق المعقولات لأن الله تعالى قادر على جمع الخلق على الخطأ اضطراراً أو على خيرة منهم، ولا يوجد دليل عقلي قطعي يقضي به، وثانيها: أنه لا يوجد نصّ في إثباته في كتاب الله لا يقبل التأويل مؤكداً أنه لا تعويل في مواطن القطع على الظواهر التي تقبل التأويل، وثالثها: أنه لا يوجد خبر متواتر يثبت به الإجماع، وأن حديث "لا تجتمع أمتي على الضلالة" غير متواتر وقابل للتأويلات كأن يقال: هي بشارة أن لا تنسلخ عن الإيمان إلى الكفر والردة وإن طالّت الآماد.

ثم تساءل: "إذا لم نجد مسلماً في إثبات الإجماع معقولاً، وأصلاً مقطوعاً به في السمع منقولاً، فما مستند اليقين والقطع بثبوت الإجماع في وضع الشرع؟" (٩٦٢).

وقد عد الجويني صياغة هذا السؤال بما فيه من إشارة جامعة وشاملة لمواضع الإشكال في تقرير الإجماع من مبتكراته، وبين يدي إجابته أشار إلى مكانة الإجماع وعظم الإشكال الوارد في السؤال السابق عليه؛ فأشار إلى أن الإجماع مدار معظم الأحكام والمقاييس ولا غنى عنه اجتهداً واستنباطاً، وبين أن الإشكال عظيم الخطر، متفاقم الغرر، وأنه مضلة الأنام، ومزلة الأقدام، ومتاهة الخواص والعوام.

وأجاب إمام الحرمين عن هذا السؤال خلاصته في النقاط الآتية: أحدها: أن الأحكام التفصيلية لا ترشد إليها العقول، فلم يبق إلا الأدلة السمعية، والثانية: أن الأدلة السمعية في المظنونيات لا تفيد القطع ويستحيل بما اتفاق العلماء على مسائل تفصيلية مع جزم وإصرار رغم تفرقهم وتباعد ديارهم، ويترتب على ذلك النتيجة

(٩٦٠) المصدر السابق (ص: ٢٣٢).

(٩٦١) المصدر السابق (ص: ٢٣٩).

(٩٦٢) المصدر السابق (ص: ٢٣٣).

التالية: أنه لم يبق إلا الجزم بأن قاطعاً سمعياً حملهم على الاتفاق من غير سبب يحملهم على التواضع على الكذب (٩٦٣).

وأما الإشكال الثاني - وهو فرع الأول - فنصّه: "نرى أهل مذهب في الشرع يبلغ عددهم المبلغ الذي وصفتهم، ولا يجوز من مثلهم التواضع كما عرفت، ثم هم مصممون على معتقدهم، ولو قطعوا مثلاً لا ييغون عنه حولاً، ثم لا يدل إجماعهم على القطع بأن مذهبهم الحق، ومعتقدهم الصدق" (٩٦٤).

وأجاب عنه بأنهم يعترفون بأنهم على ظن لا قطع، وأن مستندهم ظن لا قطع كذلك، كما أنهم لا يقطعون بأن خصومهم مبطلون وهذا لا يبعد وقوعه في مطرد العادات، أما اجتماع هذا الجم الغفير على دعوى القطع لا الظن، بالاستناد إلى دليل سمعي ظني فهو مستحيل ضرورة وخرق لموجب العادات إذا لا موجب للقطع، ثم قرر أن الاتفاق على العلم في السمعيات والإطباق على ادعاء اليقين في الشرعيات من غير اطلاع على قاطع يقتضي الإجماع من عدد لا يجوز منهم التواطؤ على الكذب مستحيل (٩٦٥).

وأما الإشكال الثالث فحدده في أن الكفار - وهم يزيدون على عدد المسلمين - مصممون على دينهم وإن صبت عليهم صنوف العذاب، وهم على دينهم الباطل هذا يدعون اليقين المبين، وقد وصف الجويني هذا الإشكال بأنه عظيم الوقوع وعد من يقف على غائلة هذا السؤال ومن يحلّ هذا الإشكال بالموفق والمحقق. وفي جوابه عن هذا الإشكال كشف الإمام الجويني عن مسلكه وطريقته في إثبات الإجماع، وهو: العادة واضطرابها.

وهنا انعطف الجويني لبيان أهمية اطراد العادات في كل ما يتعلق بالدول والأديان والملل وقرر أن العادات مستمرة على اتباع ما يجمع شتات الآراء وإلا لاستحال الاستقرار وهلك الناس في الفوضى. وللدين الداعي إلى القربات والمرتبطة بالنبوات المؤيد بالآيات الدور الأساس في تحقيق هذا الاستقرار، وكذا الإيالات القهرية التي تجمع الآراء وإن تناقضت، فالاستقرار على ذلك مستنده إما الدين وإما الملك. وما ذكر في السؤال أو الإشكال في الأعلى من قبيل ما استقرت به الأعراف وهو مغاير لما جعل مستمسكاً في العرف حيث إن تفاصيل الأحكام لا تقتضيها الإيالات القهرية ولا النبوات المؤيدة بالمعجزات. لذا كان القول بإجماع عدد عظيم على أمر من غير ثبوت سبب جامع نظير اجتماع العالمين صبيحة يوم على قيام أو قعود مع اختلاف الدواعي والصوارف يفضي إلى خرم مطرد العرف وخرق نظامه (٩٦٦).

(٩٦٣) المصدر السابق (ص: ٢٣٢-٢٣٤).

(٩٦٤) المصدر السابق (ص: ٢٣٤).

(٩٦٥) المصدر السابق (ص: ٢٣٤-٢٣٥).

(٩٦٦) المصدر السابق (ص: ٢٣٥-٢٣٨).

وتحصل مما قاله الإمام أن "إجماع أهل البصائر على القطع في مسألة مظنونة لا مجال للعقول فيها يستحيل وقوعه من غير سبب مقطوع به سمعي" (٩٦٧).

وبالمقارنة بين كتاب البرهان المصنف في الأصول والغياثي المصنف في السياسات والإيالات الكلية في إثبات حجية الإجماع نقف على رفيع الدرجة التي امتاز وتفوق بها كتاب الغياثي على البرهان وهو ما يشير إلى تأخر كتاب الغياثي عن البرهان، وتشير إلى ضرورة العناية بالمخزون الأصولي للإمام الجويني في كتبه غير الأصولية وهو ما لم يحظ بالعناية اللائقة.

ومن أهم الفروق بين طريقتي إثبات حجية الإجماع في الكتابين تمييز الإجماع وهو وفاق رضائي عن المسالك القهرية في التوافق والوفاق، وهذا الفرق ذو صلة بالغة بالجمال السياسي، وهو ما امتاز به كتاب الغياثي. وأما أثر هذه المسألة في السياسة الشرعية، فخلافاً للفقهاء السياسي السني القائل بعصمة الأمة من خلال أصل الإجماع، فإن الفقهاء السياسي الشيعي لا يستند إلى هذا الأصل كما يشير الإمام الجويني في هذه المسألة، بل إنه يحدد لنا مصدر هذا الرفض على وجه التحديد حيث حقق أن النظام كان أول من باح برده، ومن المعلوم أن النظام كان فيه ميل إلى الرفض فكان يقع في الصحابة ويقول بالنص على علي رضي الله عنه ويقول بعصمة الأئمة، ولعل هذا أحد أسباب أخذ الرافضة عنه في هذه المسألة ٩٦٨.

وهذه المسألة لها جهتان للبحث والنظر من حيث جذورها واستمدادها: إحداها: بالنظر إلى الكلام؛ فإن الحديث عن العصمة. لذا ألمح الجويني أثناء ذكره معتضد النظام ومن تبعه من الرافضة إلى هذا الأصل فقال: "عمدة نفاة الإجماع أن العقول لا تدل على كون الإجماع حجة وليس يمتنع في مقدور الله تعالى أن يجمع أقوام لا يعصم أحادهم عن الخطأ على نقيض الصواب" ٩٦٩، والثانية: بالنظر إلى الفقه؛ فالإمامة ليست من أصول الاعتقاد عند أهل السنة، وهو ما يتطلب بحث مسألتين لكل منها صلة بالأخرى، إحداها: الإمام وعلاقته بأصل الإجماع في الفكرين السني والشيعي، والثانية: عصمة الإمام وعلاقته بأصل الإجماع. بخصوص المسألة الفرعية الأولى نقول: إن فقه أهل السنة يتأسس على أن الإمام إذا كان مجتهداً فهو أحد المجتهدين الذين يعتبر وفقهم وخلافهم في الاجتهاد وإلا فلا، وهذا بخلاف الفقه الشيعي الذي يرى أن المسألة اعتقادية كلامية ولذا يميزون بين فترتين أو حالتين: إحداها: ظهور الأئمة، فلا حاجة لأصل الإجماع استغناء بقول المعصوم ورأيه فهو نفسه أحد مصادر التشريع وهو نفسه ليس راوية للسنة بل هو السنة نفسها في نظرهم.

(٩٦٧) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٢٣٨).

٩٦٨ الوافي بالوفيات (٦ / ١٥)، الملل والنحل (١ / ٥٧)، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين (ص: ٤١)، لوامع الأنوار البهية (١ / ٧٨)، الفرق بين الفرق (ص: ١١٤).

٩٦٩ الجويني: البرهان في أصول الفقه (١ / ٢٦١).

والحالة الثانية: غيبة الإمام، فلا حاجة للإجماع كذلك لأصل الإجماع على طريقة أهل السنة، بل الحاجة ماسة إلى معرفة رأي الإمام المعصوم الغائب، وليس ثمت إلا إجماع مجتهدى العصر من أجل الكشف عن رأي المعصوم.

وفي ذلك يقول مهدي فضل الله موضحاً طريقتهم: "فقهاء الإمامية يشترطون لصحة الإجماع أو انعقاده مشاركة أحد أئمتهم المعصومين فيه بطريقة ما، وإلا فلا قيمة له بنظرهم حتى ولو أجمع جميع فقهاء أو مجتهدى العصر عليه. وبذلك يكون الإجماع عند فقهاء الإمامية هو الكشف عن رأي الإمام المعصوم" ٩٧٠، كما يرى محمد رضا المظفر أن منزلة الإجماع الدخولي كما يسمونه لأنهم يشترطون دخول الإمام فيه ٩٧١ هي بمنزلة الخبر المتواتر الكاشف عن قول المعصوم، غير أن الفرق بينهما يتمثل في أن الخبر المتواتر يثبت نفس كلام المعصوم بلفظه في حين أن الإجماع يكشف عن قوله بغير لفظه، وعلى ذلك فالإجماع عندهم حاصل للمنكشف لا للكاشف أي: لقول المعصوم لا للإجماع الذي كشف عنه.

وقد أشار إلى مسلكهم هذا الإمام الجويني في موطن آخر من كتابه البرهان في أثناء تقريره لمدى إفادة خبر الواحد العلم أو العمل فقال في طوائف من الروافض: "هؤلاء أنكروا الإجماع إذا لم يكن في المجمعين قول الإمام القائم في هذيان طويل، وقد مال إلى ذلك بعض المعتزلة" ٩٧٢.

ويرى الباحث أن قولهم هذا قريب من قول أهل السنة بأن الإجماع لا بد له من مستند "نص" وصلنا هذا النص أم لم يصلنا، وهو الذي سيقره الإمام الجويني في المسألة الثالثة.

ففي معرض تنصيبه على المسلك الذي ثبت به الإجماع قرر الإمام الجويني أن متعلق الإجماع قاطع سمعي يشعر به الإجماع، وأكد أجزم أن الإمامية أخذوا هذه الطريقة من الإجماع السني وأنزلوه مباشرة على الإجماع الدخولي.

دل على ذلك أن الأصوليين الأوائل منهم ومن الإسماعيلية كذلك لم يكونوا يعدون الإجماع ضمن أدلة الفقه وأصوله ٩٧٣.

وهو ما ألح إليه الشيخ محمد رضا المظفر بقوله: "أما الإمامية فقد جعلوه -أي: الإجماع- أيضاً أحد الأدلة على الحكم الشرعي، ولكن من ناحية شكلية واسمية فقط، مجارة للنهج الدراسي في أصول الفقه عند السنيين، أي: إنهم لا يعتبرونه دليلاً مستقلاً في مقابل الكتاب والسنة، بل إنما يعتبرونه إذا كان كاشفاً عن

٩٧٠ مهدي فضل الله: الاجتهاد والمنطق الفقهي في الإسلام (ص: ١٥٠).

٩٧١ انظر: رسائل الشريف المرتضى (ص: ١١).

٩٧٢ الجويني: البرهان في أصول الفقه (١/ ٥٩٩-٦٠٠).

٩٧٣ انظر: القاضي النعمان الإسماعيلي: اختلاف أصول المذاهب (٨١-١٠٤)، الشيخ المفيد: التذكرة في أصول الفقه (ص: ١٨).

السنة، أي: قول المعصوم، فالحجية والعصمة ليستا للإجماع، بل الحجة في الحقيقة هو قول المعصوم الذي يكشف عنه الإجماع عندما تكون له أهلية هذا الكشف" ٩٧٤.

وهو أمر تنبه له بعض أصوليي أهل السنة من هذا الجانب الشكلي كذلك فهذا الإمام الإسنوي يقرر أن الإمامية عند النظر مخالفون لأهل السنة في عد الإجماع أصلاً لأنهم يقولون إنه حجة لا لكونه إجماعاً بل لاشتماله على قول الإمام المعصوم، وقوله بانفراده عندهم حجة ٩٧٥.

ومما يتصل بالإجماع عند الإمامية مسألة إجماع أهل العترة، وهي مسألة لم يتعرض لها الإمام الجويني لاندراجها في هذه المسألة، وهي مسألة اعتاد الأصوليون فيما بعد أن يفردوها كمسألة مستقلة.

وبخصوص المسألة الفرعية الثانية وهي عصمة الإمام وعلاقته بأصل الإجماع، فقد صَدَّر الإمام الجويني باب القول في أفعال رسول الله ﷺ حديثه في عصمة الأنبياء عليهم السلام، وفصل القول فيما يمتنع عليهم حال بعثتهم وقبلها عقلاً أو سمعاً دون بيان حقيقة العصمة نفسها، ولما كانت العصمة تنتسب إلى فن الكلام أحال الإمام على مصادر هذا الفن.

وفي مسائل متفرقة من كتاب البرهان تعرض الجويني لما له صلة بالعصمة قرر فيها عصمة الأنبياء ونفي العصمة عن غيرهم، فيما نبه إلى أن أهل الإجماع معصومون بمجموعهم لا من حيث هم أفراد ٩٧٦.

وعلى ذلك لا يكون الإمام معصوماً، وإذا كان مجتهداً فإنه في حال الإجماع يكون مشمولاً بالعصمة لا من حيث هو إمام بل من حيث هو أحد المجتهدين.

وأما الإمامية فإنهم يصرحون أن الإمام لا بد أن يكون معصوماً بدليل أن الخلق إنما احتاجوا إليه لصحة القبيح عليهم، ولو لم يكن الإمام معصوماً وجاز في حقه فعل القبيح لكان مفتقراً إلى إمام آخر، وهكذا القول في كل إمام، وذلك يلزم عنه التسلسل، وهو محال ٩٧٧.

وقد اختار معظم الأصوليين عدم الإسهاب بالرد على الإمامية في مصنفاتهم الأصولية اكتفاء وإحالة على كتب الكلام لكن الإمام الرازي اختار الرد عليهم في هذا الموطن بل أطال الرد، وكذا فعل الإمام ابن عقيل في كتابه الواضح ٩٧٨، ومن العبارات البديعة الرائقة في هذا الشأن ما ذكره الإمام ابن الساعاتي وعبر عنه بالنسب فقال: "أما النسب فلا أثر له في الاجتهاد" ٩٧٩، وإنما أشار بالنسب لأن العصمة عند الإمامية متفرعة عن اشتراط انتساب الإمام إلى آل البيت.

٩٧٤ المظفر: أصول الفقه (٢/ ٩٧).

٩٧٥ الإسنوي: نهاية السؤل شرح منهاج الأصول (٢/ ٧٥٢).

٩٧٦ الجويني: البرهان في أصول الفقه (١/ ١٨٩، ٢٤١، ٢٧٠، ٢٧٦).

٩٧٧ المقداد السيوري: إرشاد الطالبين إلى نفع المسترشدين (ص: ٣٣٢).

٩٧٨ ابن عقيل: الواضح في أصول الفقه (١/ ٢٨٩).

٩٧٩ ابن الساعاتي: بديع النظام "نهایة الوصول إلى علم الأصول" (١/ ٢٧٩).

وفي كتاب الغياثي أيضاً نفى الإمام عصمة الإمام وصرح بمخالفة الإمامية القائلين بعصمة الأئمة، وقال: "أبطلنا بالقواطع المصير إلى ادعاء النصوص وحصرنا مأخذ الإمامة في الاختيار، وإذا تقرر ذلك، ففيه بطلان اشتراط العصمة؛ فإن الذين يختارون إماماً لا يطلعون على سريره في الحال، فكيف يضمنون عصمته في الاستقبال" (٩٨٠).

وفي نفي العصمة فيها تنبيه إلى طبيعة الإمام في التشريع الإسلامي فهو لا يمتاز عن بقية المكلفين إلا بمقام الإمامة الذي اختير له من أجل القيام على الأمة وحفظ مصالحها ورعاية شؤونها نيابة عنهم.

المطلب الثالث: مسألة مستند الإجماع وأثرها في السياسة الشرعية

أولاً: مسألة مستند الإجماع في علم الأصول:

وهذه المسألة هي المسألة الثالثة من مقدمات كتاب الإجماع، وفيها نبّه الإمام الجويني إلى أن الإجماع ليس حجة في نفسه بل لما يشعر به، وهو استناده إلى حجة، وشبّهه بقول النبي ﷺ إذ هو ليس حجة في نفسه وإنما يستمد حجتيه من إشعاره بتبليغ قول الله تعالى، وذكر الإمام أنه لا يمتنع أن يسقط نقل دليل الإجماع اكتفاء بالإجماع^{٩٨١}.

ثانياً: أثر مسألة مستند الإجماع في السياسة الشرعية:

أعاد الإمام الجويني تقرير هذه المسألة في كتاب الغياثي لكن في قالب بديع من اللغة والتعبير فقال: "فإن قيل: لو كان سبب الإجماع خبراً مثلاً مقطوعاً به، للهج المجمعون بنقله. قلنا: لا نبعد أن ينعقد الإجماع عن سبب مقطوع به، ثم يقع الاكتفاء بالوفاق، ويضرب المجمعون عن نقل السبب؛ لقلة الحاجة إليه، وكم من شيء يستفيض عند وقوعه، ثم يحق ويدرس، حتى ينقل آحاداً، ثم ينطمس حتى لا ينقل، ويقع الاكتفاء بما ينعقد الوفاق عليه، ووضوح ذلك يغني أصحاب المعارف بالعرف عن الإطناب في تقريره. فإن قيل: فالحجة إذا مستند الإجماع مقدراً، وليس الإجماع في نفسه دليلاً.

قلنا: الآن لما انكشف الغطاء وبرز الخفاء، فالحق المتبع أن الإجماع في نفسه ليس حجة، إذ لا يتصور من المجمعين الاستقلال بإنشاء حكم من تلقاء أنفسهم، وإنما يعتقد فيهم العثور على أمر جمعهم على الإجماع، فهو المعتمد والإجماع مشعر به.

وليس قول المجمعين بأعلى منصباً من قول المصطفى ﷺ، ولا يستريب محصل أن قول الرسول ﷺ لا يستقل دليلاً، ولا ينهض بنفسه إلى الحق سبيلاً، ولكن المعجزة شهدت بعصمته، وصدق لهجته فيما ينقله

(٩٨٠) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٢٦٦).

٩٨١ الجويني: البرهان في أصول الفقه (١/ ٦٨٣).

عن إله الخلق، فالعقول والنهي قاضية بأن إلى الله المنتهى، فأمره المطاع حقاً، والرسل مبلغون عنه صدقاً، والإجماع مشعر بحجة تقدم الوفاق سبقاً^(٩٨٢).

ولم يخرج ما ذكره إمام الحرمين في الغياثي عن ذلك الذي قرره في البرهان؛ فبعدما نقل استشكال عدم نقل دليل الإجماع وسنده من أهل الحل والعقد أجاب بأنه لا يبعد أن يقع الاكتفاء بنقل الإجماع دون نقل دليله لقلة الحاجة إليه، وأن الإجماع ليس بدعاً عن نظائر كثيرة استفاضت ووقع الإضراب فيها عن أمور. وختم أن الإجماع في نفسه ليس حجة ولا دليلاً إذ لا يتصور من أهل الإجماع الاستقلال بإنشاء حكم من الأحكام، إنما يعتقد فيهم العثور على أمر جمعهم على الإجماع، فهو المعتمد والإجماع مشعر به^(٩٨٣). وبخصوص أثر هذه المسألة في السياسة الشرعية فيظهر في نفي الإمام الجويني بشكل قاطع أن يكون سبيل إثبات الإمامة النص على مختار، وردّ على الإمامية أدلتهم ودحضها، ثم قرر الاختيار سبيلاً وحيداً في اختيارها ناقلاً الإجماع على ذلك.

ومستند هذا الإجماع كما يرى إمام الحرمين أن "الهمم بالبيعة والإقدام عليها في الزمان المتطاوّل كان أمراً جازماً يستند إليه مقاليد الولايات قبل استمرارها، ويربط به عقد الولاية والرايات قبل استقرارها، ثم تناقله الخلائق على تفنن الطرائق، ولم يبد أحد من صحب رسول الله ﷺ نكيراً، ويستحيل ذلك من غير قاطع أحاط به المجمعون"^{٩٨٤}.

وهكذا فإن تعيين الاختيار لا النصّ في إثبات الإمامة مرجعه إلى قاطع سمعي أحاط به أهل الإجماع من الصحابة، بيد أن هذا القاطع لم ينقل إلينا اكتفاء بنقل الإجماع.

(٩٨٢) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٢٣٨-٢٣٩).

(٩٨٣) المصدر السابق.

٩٨٤ المصدر السابق (ص: ٢٤١).

المبحث الثاني: مسائل صفة أهل الإجماع وعددهم وأثرها في السياسة الشرعية

المطلب الأول: مسألة صفة المجمعين وأثرها في السياسة الشرعية

أولاً: مسألة صفة المجمعين في علم الأصول:

في مقدمة الفن الأول المخصص لعدد المجمعين وصفتهم ذكر الإمام الجويني أن هناك طائفتين قطع الأصوليون بخصوص صلتهم بالإجماع: إحداهما: المفتون المجتهدون، وهؤلاء لا شك في دخولهم في أهل الإجماع، فيعتبر وفاقهم وخلافهم، والثانية: العوام ومن حصلوا طرفاً من العلم، وهؤلاء لا شك في خروجهم من أهل الإجماع، فلا يعتبر خلافهم ولا يؤثر خلافهم.

وهناك طائفة ثالثة حدث اختلاف بشأنهم، وهم المجتهدون في الفقه الذين لم يتبحروا في علم الأصول، والمجتهدون في الأصول الذين لم يتبحروا في الفقه، وفي دخول هؤلاء أو خروجهم تردد^{٩٨٥}.

فبينما ذهب القاضي الباقلاني لاعتبار خلاف الأصولي غير المتبحر في الفقه في الوفاق والخلاف، رأى الإمام الجويني أنه لا اعتبار لرأيه معللاً بأنه ليس بين المقلد والمقلد مرتبة، فلو عرضت على هذا الأصولي فتوى لوجب عليه مراجعة المفتين^{٩٨٦}، أما الفقيه غير المتبحر في الأصول فقال بدخوله في أهل الإجماع محيلاً تمام الإجابة على كتاب الفتوى^{٩٨٧}، وفيه اختار أن المفتي هو من يسهل دركه أحكام الشريعة وصرح بأن معرفة الأصول لا بد منه^{٩٨٨}.

وفي المسألة الأولى من هذا الفن والمترجمة بصفة أهل الإجماع وخلافاً لمعظم الأصوليين ذهب الإمام الجويني إلى عدم اشتراط الورع في أهل الإجماع، وأن المجتهد الفاسق لا تلزمه متابعة غيره من المجتهدين، فيمتنع إيقاع الإجماع عليه، وإذا قلنا هو إجماع في حقهم دونهم أفضى إلى القول بانعقاد الإجماع من وجه دون وجه، وهو محال^{٩٨٩}.

أما الكافر فإن قوله غير معتبر وإن أحاط بالفقه وأحكام الشريعة، فلا يعتبر وفاقه ولا خلافه لأن الحجة في إجماع المسلمين وهو ليس من أهل الإسلام، وأما المبتدعة فقد جعلهم الإمام الجويني على ضربين: أحدهما: الكافر ببدعته، فلا يدخل في أهل الإجماع لأنه كافر، والثاني: غير الكافر ببدعته، فيدخل في أهل الإجماع، ويعتبر خلافه وواقفه.

٩٨٥ الجويني: البرهان في أصول الفقه (١/٦٨٤-٦٨٥).

٩٨٦ المصدر السابق (١/٦٨٥-٦٨٧).

٩٨٧ المصدر السابق (١/٦٨٧-٦٨٨).

٩٨٨ المصدر السابق (٢/١٣٣٢-١٣٣٣).

٩٨٩ المصدر السابق (١/٦٨٨-٦٨٩).

أما ضابط هذا كله فقد لخصه الإمام بقوله: "كل ما لا يعتبر عند المفتين، فهو غير معتبر في المجمعين" ٩٩٠، وضرب مثلاً لما لا يعتبر بالحرية والذكورة فتدخل النساء والعييد على ذلك في أهل الإجماع.

ثانياً: مسألة صفة المجمعين في السياسة الشرعية:

يقطع الإمام الجويني باشتراط الاجتهاد في الإمام مستنداً إلى الإجماع، لكن إذا تعذر نصب مجتهد تعين نصب صالح لها ولو لم يكن مجتهداً.

إذا كان الحال هذا: فلم يكن الإمام وهو القائم على مصالح الأمة والمنوط به رعايتها مجتهداً فما موقعه من مجالس الاشتوار التي يجتمع فيها أهل الإجماع فيما يتعلق بالتدبير السياسي؟ خاصة إذا قلنا إن الإجماع قد يحصل في الآراء والحروب كما هو رأي بعض الأصوليين كالإمام الرازي.

في تراثه الأصولي نقف على ما أورده إمام الحرمين في معرض مناقشاته مع القاضي أبي بكر الذي دافع وحاجج عن دخول الأصولي غير المجتهد في الفقه.

يقول إمام الحرمين: "احتج القاضي لمذهبه بأن قال: من وصفته من أهل التصرف في الشرع وهو ممن يستضاء برأيه ويستهدي بنهجه وأنحائه في مجلس الاشتوار وإذا كان كذلك فخلافه يشير إلى وجه من الرأي معتبر وإذا ظهر على اعتباره في الخلاف انبنى عليه اعتبار الوفاق وعضد ما قاله بأن أصحاب رسول الله ﷺ كانوا في النظر في المشكلات لا ينكرون على ذوي الفطن والأكياس من الناس رأيهم إنكار توبيخ وتقريع وتحذير من مخالفة الإجماع وأهله فإن ابن عباس كان يفاوض حلة الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وما كان بلغ بعد مبلغ المجتهدين" ٩٩١.

ثم رد عليه إمام الحرمين بخصوص المثال الذي ضربه بابن عباس فقال: "الذي ذكره القاضي فيه نظر فإنه ما أظهر ابن عباس الخلاف إلا بعد استجماعه خلال الكمال فمن ادعى أنه وقت مخالفته ما كان من المجتهدين فقد أحال قوله على عماية لا تحقق فيها" ٩٩٢.

ثم أضاف الإمام الجويني إضافة مهمة في حديثنا هنا فقال: "إذا أجمع المفتون وسكت المتصرفون فيبعد أن يتوقف انعقاد الإجماع على مراجعتهم وأخذ رأيهم فإن الذين لا يستقلون بأنفسهم في جواب مسألة ويتعين عليهم تقليد غيرهم فوجب مراجعتهم محال، وإن فرض عدم الإنكار عليهم إذا أبدوا وجهها في التصرف إن سلم ذلك فهو محمول على إرشادهم وهدايتهم إلى سواء السبيل وإن أبدوا أقوالهم إبداء من يرغم الإجماع فالإنكار يشدد عليهم" ٩٩٣.

في النص السابق تتضح المساحة التي يعطيها الإمامان الباقلاني والجويني للأصولي غير المجتهد.

٩٩٠ المصدر السابق (١/٦٨٩).

٩٩١ المصدر السابق (١/٦٨٥-٦٨٦).

٩٩٢ المصدر السابق (١/٦٨٦).

٩٩٣ المصدر السابق (١/٦٨٦-٦٨٧).

أما القاضي فإنه يعطيه مساحة أكبر فإن الأصولي غير المجتهد عنده "ممن يستضاء برأيه ويستهدي بنهجه وأنحاءه في مجلس الاشتوار وإذا كان كذلك فخلافه يشير إلى وجه من الرأي معتبر"، وعضد القاضي مذهبه بأن الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ لم يكونوا في النظر في المشكلات ينكرون على ذوي الفطن والأكياس من الناس رأيهم إنكار توييخ وتقرير وتحذير من مخالفة الإجماع وأهله.

وأما الجويني فيحسم القول بعدم توقف انعقاد الإجماع على مراجعة غير المفتين المجتهدين، بيد أنه لا يغلق الباب تماماً أمام الأصولي غير المفتي فلا يمنع مشاركته لأن عاقبتها حصول الإرشاد والهداية له إلى سواء السبيل، لكنه يعود ويؤكد أن هذه المشاركة ليس بحق لصاحبها فلا تخوله مراغمة الإجماع.

والقدر الذي يهمننا من هذه المناقشة هو قول القاضي أن الأصولي غير المجتهد يستضاء برأيه ويستهدي بنهجه في مجالس الاشتوار، وهو ما يمكن أن ينطبق أيضاً على حضور الإمام مجالس الاشتوار فيما له تعلق بشؤون الإمامة والسياسة لا من جهة مشاركته في الاستدلال والاحتجاج بل من جهة إدراك تفاصيل المصالح المراد جلبها، والمفاسد المراد دفعها.

وأما في تراثه السياسي فنجد أن إمام الحرمين يحدد العلاقة بين الإمام غير المجتهدين والمجتهدين وفق قوله: "أئمة الدين وراء إرشاده وتسديده وتبين ما يشكل في الواقعة من أحكام الشرع، والعلم وإن كان شرطه في منصب الإمامة معقولاً، ولكن إذا لم نجد عالماً فجمع الناس على كاف يستفتي فيما يسنح ويعن له من المشكلات أولى من تركهم سدى، متهاوين على الورطات، متعرضين للتغالب والتواثب، وضروب الآفات" ٩٩٤.

وفي موطن آخر خاطب نظام الملك ب "وجوب مراجعة العلماء فيما يأتي ويذر، فإنهم 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 أوامرهم والانكفاف عن مزاجهم" ٩٩٥.

ففي الصور السابقة يتحدد دور الإمام المقلد في أربع أمور: أحدها: مراجعة العلماء فيما يأتي ويذر، والثاني: استفتاءهم فيما يستجد له من المشكلات، والثالث: اتباع ما يأمر به، والانكفاف عما ينهون عنه، وترقب إرشادهم وتسديدهم، والرابع: أن يكون نجاتهم وشوكتهم في إنفاذ الأحكام كما يفعل ملك الزمان مع نبي الزمان.

ويتحدد دور العلماء في إرشاد الإمام المقلد وتسديده وتبين ما يشكل في الوقائع من أحكام الشرع.

٩٩٤ الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٤١٦-٤١٧).

٩٩٥ المصدر السابق (ص: ٤٦٢-٤٦٣).

ومما يتصل بالسياسة بالشرعية في هذه المسألة تنبيه الإمام إلى عدم اشتراط الإجماع في أمرين: أحدهما: العقد للإمام، والثاني: خلعه^{٩٩٦}.

المطلب الثاني: مسألة عدد أهل الإجماع وأثرها في السياسة الشرعية

أولاً: مسألة عدد أهل الإجماع في علم الأصول:

نقل إمام الحرمين عن الأستاذ تجويزه انخطاط المجمعين عن عدد أهل التواتر وعده حجة، وكذا تجويزه انخطاط العدد إلى مفت واحد وجعل قوله إذا اتفق هذا وحصل حجة كالإجماع، ونقل عن آخرين اشتراط بلوغ المجمعين عدد التواتر، ومنع انخطاط عددهم عن عدد التواتر.

ولم يرتض الإمام الجويني مذهب الأستاذ وتابع الفريق الثاني من الأصوليين في منع انعقاد الإجماع إذا انخط عن عدد التواتر، لكنه خالف الفريقين بتجويزه جواز خلو الزمان عن المفتين فضلاً عن انخطاط عددهم، وحجته في اشتراط عدد التواتر استناد الإجماع إلى طرد العادة وهو ما لا يتحقق إلا بعدد التواتر^{٩٩٧}.

ثانياً: أثر مسألة عدد أهل الإجماع في السياسة الشرعية:

ذكر إمام الحرمين أن أركان كتاب الغياثي ثلاثة: أحدها: الإمامة وبحثها ليس من مقصود الكتاب وتجري مجرى المقدمة بحسب تعبيره، والثاني: تقدير خلو الزمان عن الأئمة وولاية الأمة، والثالث: تقدير انقراض حملة الشريعة^{٩٩٨}، وفي موطن آخر ذكر أن مقاصد هذا الكتاب -وعبر عنها بملفوظات هذا المجموع- أمران: أحدهما: بيان أحكام الله ﷻ عند خلو الزمن عن الأئمة، والثاني: إيضاح متعلق العباد عند عرو البلاد عن المفتين المستجمعين لشرائط الاجتهاد، وصرح بأن ما عدا هذين المقصودين في حكم المقدمات^{٩٩٩}، وفي موطن ثالث يصرح أكثر فيقول إن غرضه من هذا الكتاب استقصاء القول في خلو الزمان عن المفتين^{١٠٠٠}. الخلاصة التي أردت الوصول إليها أن خلو الزمان عن حملة لشريعة هو المقصد الأعظم من كتاب الغياثي والحقيقة أن الركن الثالث كله مبني على هذه المسألة الأصولية.

والقدر الذي يفيدنا في هذا المقام هو ذكر الحالات التي ذكرها الإمام الجويني في الركن الثالث، وهي أربع مراتب أو درجات نذكر إزاءها ما يتعلق بأحوال الإجماع والمجمعين إن شاء الله. المرتبة الأولى: اشتغال الزمان على المفتين المجتهدين، وفي هذه الحالة إذا بلغ عددهم مبلغ أهل التواتر أمكن الإجماع وانعقد بهم، ولا يصرح إمام الحرمين بوجود ذلك في عصره.

٩٩٦ المصدر السابق (ص: ٢٤٨).

٩٩٧ الجويني: البرهان في أصول الفقه (١/٦٩٠-٦٩١).

٩٩٨ الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٢١٠، ٢١٣).

٩٩٩ المصدر السابق (ص: ٢٧٧).

١٠٠٠ المصدر السابق (ص: ٤٨٨).

الثانية: فيما إذا خلا الزمان عن المجتهدين وبقي حملة مذاهب الأئمة، وهؤلاء لا حظ لهم في الإجماع، وتنحصر مهمة علماء هذه الحقبة بنقل المذاهب الصحيحة عن الأئمة الماضين وعد هذه الصورة مناسبة لزمانه وأهل زمانه.

الثالثة: في خلو الزمان عن المفتين ونقل المذاهب، ولا ريب أن الإجماع في هذه المرتبة غير قائم. الرابعة: في خلو الزمان عن أصول الشريعة، ومن البدهية بمكان أنه لا إجماع والحال هذا فأن أصول الشريعة تنمحق وتندرس في هذه الصورة.

والخلاصة أن الإجماع يتعطل إذا لم يبلغ عدد أهله مبلغ التواتر، وليس لهم عدد محدد كما ذكر إمام الحرمين في البرهان، وذلك لا يتصور إلا في المرتبة الأولى، وما ذكرناه دال على أصل الإجماع فإنه ينقطع بانقطاع المجتهدين المفتين.



المبحث الثالث: مسائل الزمن المعتبر في الإجماع ووجه انعقاده والأمر الذي ينعقد فيه وعنه وأثرها في السياسة الشرعية

المطلب الأول: مسألة اشتراط انقراض المجمعين وأثرها في السياسة الشرعية

أولاً: مسألة اشتراط انقراض المجمعين في علم الأصول:

نقل إمام الحرمين اختلاف الأصوليين في هذه المسألة على ثلاثة أقوال: أحدها: ولم يسم من قال به، ذهبوا إلى عدم انعقاده ما بقي من المجمعين أحدهم، ومرادهم بالمجمعين مجتهدو العصر فلو لحق بهم فلا يلحق بهم من لم يكن منهم من مجتهد العصر الثاني، وإلا للزم أن لا ينعقد إجماع أصلاً، وينبني على قولهم أنه يسوغ للمجتهد أن يرجع عن رأيه وتعود المسألة نزاعية، لأن الممتنع هو الخلاف بعد الوفاق الذي انقضى أهله.

والثاني: قول القاضي، فالإجماع عنده ينعقد من غير استئثار ولا انتظار انقراض، والمخالف بعد الوفاق خارج رتبة الإجماع.

والثالث: وهو قول الأستاذ أبي إسحاق وطائفة، فرقوا بين الإجماع القولي والسكوتي فيشترط في الثاني دون الأول.

ثم اختار الإمام الجويني التفريق بين صورتين: إحداهما: الإجماع المقطوع به وإن كان في مظنة الظن، ولا يشترط في هذه الصورة انقراض المجمعين لأن اتفاقهم محمول على الرجوع إلى قاطع.

والثانية: الحكم الذي أطلقه المجمعون وأسندوه إلى الظن، وهو على صورتين كذلك: الأولى: وهي عسيرة التصور كما يقول، وهي إذا تطاول الزمن مع ذكر الواقعة وترداد الخوض فيها فهذا يعتبر إجماعاً، والمعتبر في الزمن: ما لا يفرض في مثله استقرار الجمم الغفير على رأي إلا عن قاطع، أو ما ينزل منزلته بالإصرار، والثانية: إذا لم يتطاول الزمن كأن قبضوا فور اتفاقهم، أو اتفقوا ولم يذكروا الواقعة بعدها ولم يرددوا الخوض فيها فهذا لا يعد إجماعاً ويسوغ خلافه ١٠٠١.

ثانياً: أثر مسألة اشتراط انقراض المجمعين في علم الأصول في السياسة الشرعية:

لم يورد الإمام الجويني في كتابه مثلاً لهذه المسألة في البرهان وهو مخالف لصنيعه في التلخيص ١٠٠٢. وقد جرت عادة الأصوليين بضرب مثالين ذوي صلة بالسياسة الشرعية كدليلين سمعيين يستدل بهما القائلون على صحة هذا المذهب: أحدهما: بيع أمهات الأولاد، وذكروا أن علياً رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ سئل عن بيع أمهات الأولاد. فقال: قد كان رأيي ورأي عمر أن لا يبيعن ثم رأيت بيعهن. فقال له عبيدة السلماني: رأيك في الجماعة أحب إلينا من رأيك وحدك. ووجه الدلالة كما أورده الإمام في التلخيص هو تسويق علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ

١٠٠١ الجويني: البرهان في أصول الفقه (١/ ٦٩٢-٦٩٧).

١٠٠٢ أورد الإمام الجويني في التلخيص المثال الأول آتي الذكر.

الخلاف بعد الإجماع^{١٠٠٣}، كما دل قول عبيدة: "رأيك في الجماعة" عن أن الإجماع كان منعقداً حاصلًا^{١٠٠٤}، والثاني: ذكروا أن الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ كان يرى التسوية في القسم ولم يخالفه أحد في زمانه ثم خالفه عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بعد ذلك.

وأجابوا عن الأول بأجوبه منها:

قال الإمام الجويني في تلخيص التقريب للقاضي: لم ينقل علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، إجماع الصحابة، ولكنه نقل مذهب أبي بكر وعمر، فاتضح سقوط استدلالهم^{١٠٠٥}.

وقال ابن برهان: لا حجة فيه لأنه لم يثبت الإجماع، إنما هو قول أبي بكر وعمر وطائفة من الصحابة رضوان الله عليهم ولهذا خالف علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وعن قول عبيدة: "رأيك في الجماعة" أضاف بأنه ليس كل جماعة إجماعاً. ولهذا قال: أحب إلينا، ولو كان محرماً لم يقل ذلك، وكلمة "أحب" إنما تدل على جواز القولين^{١٠٠٦}.

وأجاب الإمام الأبياري بقوله: "لم يرد بالجماعة اجتماع الأمة على الحكم، بل أراد في حال اجتماع كلمة الناس، وعدم الاختلاف على الخلفاء، وقبل طريان الفتن أحب إلينا من رأيك عند وقوع الاختلاف على الخلفاء، وثوران الفتنة. ولذلك قال: (أحب إلينا من رأيك في الفرقة). أي افتراق الكلمة. على أن علياً رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لو قال ذلك صريحاً، لم يجب تقليده في الأصول. وكان قصد عبيدة أن علياً لو انتقل عن ذلك الحكم، ربما نسب إلى التعصب والتبرؤ من أبي بكر وعمر، فكره عبيدة هذا"^{١٠٠٧}.

وقال الرازي: "قول السلماني رأيك في الجماعة دل على أن المنع من بيعهن كان رأي جماعة ولم يدل على أنه كان رأي كل الأمة وإنما أراد أن ينضم قول علي إلى قول عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُما لأنه رجح قول الأكثر على قول الأقل"^{١٠٠٨}.

ونختم بالإشارة إلى أن الإمام الجويني أشار لهذه المسألة في نهاية المطلب وبين مذهب الشافعي في منع بيع أمهات الأولاد وفرع عن هذه المسألة الأصولية الخلاف في نفوذ قضاء القاضي بجواز بيع الأمهات أو نقضه، بيد أنه لم يشر لهذا التفصيل الذي ذهب إليه مُطلقاً القول في الاشتراط ومنعه فحسب^{١٠٠٩}.

وأجابوا عن الثاني بأجوبه منها:

١٠٠٣ الجويني: التلخيص في أصول الفقه (٣/ ٧٨).

١٠٠٤ ابن برهان: الوصول إلى الأصول (٢/ ١٠٢).

١٠٠٥ الجويني: التلخيص في أصول الفقه (٣/ ٧٨).

١٠٠٦ ابن برهان: الوصول إلى الأصول (٢/ ١٠٢).

١٠٠٧ الأبياري: التحقيق والبيان في شرح البرهان في أصول الفقه (٢/ ٨٦٣-٨٦٤).

١٠٠٨ الرازي: المحصول (٤/ ١٥٠).

١٠٠٩ الجويني: نهاية المطلب في دراية المذهب (١٩/ ٤٩٨-٤٩٩).

قال ابن برهان: "أما عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فما كان بعد الإجماع، فإنه أظهر في زمان أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لأنه الإمام وقد قضى اجتهاده فلا إنكار عليه" ١٠١٠.

وقال الرازي: "لا نسلم انعقاد الإجماع على فعل أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بل نقل أن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ نازعه فيه" ١٠١١. ونحتم هذه الأجوبة بالإشارة إلى أن الإمام الجويني أشار في كتاب الفياء والغنيمة من نهاية المطلب إلى مذهبي أبي بكر وعمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في أعطيات الجند وترجيح الإمام الشافعي مذهب أبي بكر في التسوية بينهم وبني عليه عدم التفضيل بالمناقب والمآثر في الفياء والغنائم وهو الرأي المعتمد في المذهب بحسب ما صرح الإمام الجويني.

لكن إمام الحرمين نقل بعض الآراء الأخرى من داخل المذهب الشافعي مثل صاحب التقريب الإمام الشاشي الذي جعل مفاضلة الإمام إذا اتسع المال وأمكنه رد نعمة المفضل أمراً محتماً، وكذا رأي والده الإمام أبي محمد الجويني الذي جوز تفويض الرأي إلى الإمام في مسألة التفضيل والتسوية ١٠١٢.

وهذا الخلاف الذي نقله الإمام الجويني في فروع المذهب الشافعي حاسم بأن مذهب أبي بكر لم يكن إجماعاً وأن خلاف عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لأبي بكر سائغ بله إن المسألة لم تحظ باتفاق أئمة المذهب الشافعي فضلاً عن اتفاق أهل الإجماع، وهو القدر الذي أردت إثباته هنا.

وهذا المثال يعده الإمام الجويني من التفاصيل التي يعنى بها الفقهاء لا من الإيالات الكلية كما أشار إلى ذلك في كتاب الغياثي ١٠١٣، لكن مذهبه صريح هناك بأن مؤن المرتزقة وهم جند المسلمين غير المتطوعين "جارية على استمرار الأوقات حسب توالي الحاجات، التي تتقاضاها الفطن والجبالات" ١٠١٤، لا على حسب المناقب والمآثر، كما أن المثال الذي قبله أخرى منه أن لا يكون من الإيالات الكلية.

وقد ذكر الإمام الأبياري مثلاً ثالثاً في السياسة الشرعية كذلك، إلا أنه أورده صورة لما أطلق عليه الإمام الجويني بأنه عسر التصور، والصورة المقصودة هي: أن يطلق المجمعون حكماً ويسندوه إلى الظن ويتناول الزمان مع ذكرهم الواقعة وتردد خوضهم فيها.

والمثال الذي اختاره الأبياري لهذه الصورة هو التعامل مع المجوس تعاملنا مع أهل الذمة، فقال: "تمادي الأزمنة وتناولها مع تكرار الواقعة، يتعذر في المظنون... إن هذه إنما تمتنع في العادات، عند تقارب الأسباب المتناقضة، فأما إذا قوي السبب، فلا يبعد الاستمرار، وهو بمثابة ما لو روى الصديق أو غيره من جلة الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ خبراً، وأسندوا الحكم إليه، فإن المستند مظنون، ولا تمتنع العادة الاستمرار على الحكم عند ظهور خبر

١٠١٠ ابن برهان: الوصول إلى الأصول (٢/ ١٠٢).

١٠١١ الرازي: المحصول (٤/ ١٥٠).

١٠١٢ الجويني: نهاية المطلب في دراية المذهب (١١/ ٥١٨).

١٠١٣ الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٣٧٠).

١٠١٤ المصدر السابق (ص: ٣٩٤).

العدل. كما رجع أبو بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إلى ما رواه عبد الرحمن بن عوف رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ فِي الْمَجُوسِ: «سَنُوا بِهَمْ سَنَةَ أَهْلِ الْكِتَابِ»^{١٠١٥}.

المطلب الثاني: مسألة الإجماع السكوتي وأثرها في السياسة الشرعية

أولاً: مسألة الإجماع السكوتي في علم الأصول:

نقل إمام الحرمين اختلاف الأصوليين إلى فريقين: أحدهما: رأى حجية ما أسمىه بالإجماع السكوتي ونسبه لأصحاب أبي حنيفة، وقال إنه اختيار الأستاذ أبي إسحاق، والثاني: لم يروا فيه حجة، وقال الإمام إنه ظاهر مذهب الشافعي، وما يميل إليه القاضي الباقلاني، ومحل النزاع كما يراه إمام الحرمين في تنزيل تارك النكير على القائل منزلة من يبدي الموافقة بقوله.

واختار إمام الحرمين رأي الفريق الثاني محتفياً بما ينسب للإمام الشافعي بأنه لا ينسب لسأكت قول لأن السكوت كما يحتمل الموافقة يحتمل تسويغ الاجتهاد وهو يقبل الخلاف.

وفي هذه المسألة رد إمام الحرمين العديد من المسالك التي قد يستدل بها أصحاب القول الأول وهي: قياس سكوت أهل الإجماع على سكوت النبي ﷺ، وانتشار قول الصحابي في أهل الإجماع مع سكوتهم وتركهم الإنكار^{١٠١٦}، وليس هذا مقام تفصيل.

ثانياً: أثر مسألة الإجماع السكوتي في السياسة الشرعية:

لم يخرج إمام الحرمين فروعاً سياسية على هذه المسألة بيد أنها لم تخل من إشارات ذات صلة بالإيالات نشير إليها هنا، وقبل الإشارة إليها أنه إلى أن الإمام الإسنوي نقل ثلاث صور سياسية تتخرج على هذه المسألة، نقل الأوليين عن الإمام الهروي من أصحاب الوجوه في المذهب حيث ذكر في كتابه الإشراف في غوامض الحكومات هاتين الصورتين: "إذا عقد واحد من أهل الشوكة البيعة لواحد والباقون سأكتون انعقدت ولايته، وإذا عقد رئيس الكفار الهدنة لأهل بلده أو إقليمه وسكت الباقون"^{١٠١٧}.

وقد نص الإمام أبو سعد الهروي بخصوص الصورة الأولى في كتابه الإشراف في كيفية عقد الإمام: "أن يجمعوا عاماً عليها، أو يعقد واحد فيسكت الباقون عليه، أو يدعيه متعين له فرضوا به"^{١٠١٨}، ولعل البعض يورد هنا بيعة أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مثلاً لهذه الصورة حيث بايعه عمر ورضي الصحابة بيعته.

١٠١٥ الأبياري: التحقيق والبيان في شرح البرهان في أصول الفقه (٢/ ٨٦٧-٨٦٨)، والحديث أخرجه الإمام مالك في موطأه ت عبد الباقي (١/ ٢٧٨)، كتاب: الزكاة، باب: جزية أهل الكتاب والمجوس، برقم: ٤٢، من حديث عبد الرحمن بن عوف رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وقال الإمام البيهقي في هذا الحديث إنه إجماع أكثر المسلمين عليه يؤكد. انظر: ابن الملحق: خلاصة البدر المنير (٢/ ١٩٦).

١٠١٦ الجويني: البرهان في أصول الفقه (١/ ٦٩٩-٧٠٥).

١٠١٧ الإسنوي: التمهيد في تخريج الفروع على الأصول (ص: ٤٥٥).

١٠١٨ الهروي: الإشراف (ص: ٧١٧).

ويرى الباحث أن الصورة لا تجري على نهج الإمام الجويني من جهتي الأصول والسياسة الشرعية: أما جهة الأصول: فالأنه لا يعتد بالإجماع السكوتي كما سبق، وأما من جهة السياسة الشرعية فلأمور: أحدها: أن الإمام الجويني يرى أن الإجماع منعقد على عدم اشتراط الإجماع في عقد الإمامة^{١٠١٩}. والثاني: أن الإمامة لا تعتقد فضلاً عن تستقر ببيعة واحد من أهل الحل والعقد عنده، ذلك أنه اختار تأسيس الانعقاد على الشوكة والمنعة^{١٠٢٠}. والثالث: أنه لو فرضت صورة بيعة عمر لأبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا بالصورة المذكورة فإن البيعة لا تتم عند الإمام الجويني ما لم تتابع الأيادي وتتسق الطاعة وتنقاد الجماعة^{١٠٢١}.

وأما الصورة الثانية وهي ما "إذا عقد رئيس الكفار الهدنة لأهل بلده أو إقليمه وسكت الباقون"^{١٠٢٢}، فلم يقف عليها الباحث في كتاب الإشراف، والصورة الثالثة قريبة منها، وقد نقلها الإسني عن الإمام الرافعي يقول: "إذا نقض بعض المشركين الهدنة وسكت الباقون فلم ينكروا على الناقض بقول ولا فعل انتقض عهدهم وإن أنكروا بالفعل بأن اعتزلوهم أو بالقول بأن بعثوا إلى الإمام بأنا مقيمون على العهد لم ينتقض"^{١٠٢٣}. وفي نهاية المطالب ذكر إمام الحرمين هذه الصورة فقال: "لو بدت خيانة من بعضهم، وسكت آخرون، ولم ينكروا، فللإمام أن ينبذ إليهم العهد؛ هكذا كانت قصة أهل مكة، فإن رسول الله ﷺ هادئهم، وكان بنو خزاعة مستجيرين برسول الله ﷺ، فتوثبت عليهم طائفة من أهل مكة وقتلوهم، والباقون سكوت، فسار النبي ﷺ إليهم ... (القصة). وسكوت الساكنين مع التمكن من الرد على الخائنين ينزل منزلة التهمة، أو هو أظهر منها. وفي هذا الآن مزيد نظر؛ فإن رسول الله ﷺ سار إليهم، ولم يعلمهم ودعا الله أن يطمس أخباره عليهم، فانحسرت الأخبار عنهم وصارت مكة على أهلها كالوطيس حتى نزل رسول الله ﷺ بمرّ ظهران، وظاهر هذه الحالة أنه أراد أن يتغفلهم، ثم جرت قصة لأبي سفيان وحكيم بن حزام، فظاهر سير الرسول ﷺ دالٌّ على أنه أراد أن يفاجئهم، وهذا فيه إشكال من جهة أنه لم يوجد من أهل مكة إلا السكوت عن وقوع بني ثقاتة ببني خزاعة. وإذا ألحقنا السكوت بالتهمة، وذكرنا أن أصحاب التهمة لا يُدوّنون بالقتال من غير نبذ العهد إليهم، ففي هذا تردد.

ويجوز أن يقال: كان رسول الله ﷺ على أن يقدم النذير من المنزل الأخير، ويجوز أن يقال: اطلع رسول الله ﷺ على تحريشهم على قتل بني خزاعة، فلم يكن ذلك تهمة في حقه، والعلم عند الله تعالى. ومما تجب

١٠١٩ الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٢٥٠).

١٠٢٠ المصدر السابق (ص: ٢٥١).

١٠٢١ المصدر السابق (ص: ٢٥٠).

١٠٢٢ الإسني: التمهيد في تخريج الفروع على الأصول (ص: ٤٥٥).

١٠٢٣ المصدر السابق.

الإحاطة به أن المَصْرَّات في حق أهل الذمة يختلف المذهب فيها، في أنها هل تكون نقضاً للعهد، ولا خلاف أنها من أهل الهدنة ناقضة للعهد؛ فإن الهدنة ضعيفة ليست متأكدة ببذل الجزية" ١٠٢٤.

ومن الغريب جداً أن يخرج الإمام الإسنوي هاتين الصورتين على مسألة الإجماع السكوتي فإن الإجماع هو اتفاق المجتهدين فكيف يساوى إجماع الكفار بإجماع المجتهدين؟

والحقيقة أن هذا مثال لاسترسال الفقهاء في أحد أصناف المقاييس والمسمى بقياس الشبه ولسنا هنا في صدد الحديث عنه لكنني أحببت الإشارة إلى مأخذهم فحسب وما يمكن أن يعتذر به لهم.

وقد حان الوقت لذكر أهم الإشارات السياسية في المسألة كما هي معروضة في كتاب البرهان عند إمام الحرمين، وهي أربع إشارات: أما الأولى فهي إغفال عدّ الخوف والتقية سبباً لسكوت العلماء، فقد جرت عادة الأصوليين أن يذكروا الخوف من السلطان أو من والي الزمان أحد الاحتمالات التي قد ترد في تفسير سكوت المجتهدين، وبعضهم يضيف التقية احتمالاً آخر لتفسير سكوتهم.

وقد نقل هذه الاحتمالات جميعها الإمام الأمدي في الإحكام فقال: "سكوت من سكت يحتمل أن يكون لأنه موافق، ويحتمل أنه لم يجتهد بعد في حكم الواقعة، ويحتمل أنه اجتهد لكن لم يؤد اجتهاده إلى شيء، وإن أدى إلى شيء فيحتمل أن يكون ذلك الشيء مخالفاً للقول الذي ظهر، لكنه لم يظهره إما للتروي والتفكر في ارتياد وقت يتمكن من إظهاره، وإما لاعتقاده أن القائل بذلك مجتهد ولم ير الإنكار على المجتهد؛ لاعتقاده أن كل مجتهد مصيب، أو لأنه سكت خشية ومهابة وخوف ثوران فتنة، كما نقل عن ابن عباس أنه وافق عمر في مسألة العول وأظهر النكير بعده، وقال: هبته وكان رجلاً مهيباً، وإما لظنه أن غيره قد كفاه مؤنة الإنكار وهو مخطئ فيه" ١٠٢٥. كما ذكرها الإمام نجم الدين الطوفي في مختصره فقال: "يحتمل سكوته النظر، والتقية، والتصويب، والتأخير لمصلحة، أو ظن إنكار غيره، أو خوف عدم الالتفات إليه" ١٠٢٦، وعددها كذلك الإمام السبكي في الإجماع فقال: "ربما سكت لتوقف أو خوف أو تصويب كل مجتهد" ١٠٢٧.

واللافت هنا أن الإمام الجويني يتجاهل هذين الاحتمالين ويظهر أنه يحصرها في موافقة المجتهد القائل وتسويغ قوله ولا ثالث لهما عنده ١٠٢٨، ومما يرجح هذا الحصر أمور: أحدها: قوله إنه لو قام واحد على رؤوس الأشهاد فجمع المفتين وقال قولاً يخرق الإجماع بأن المفتين لا يسكتون عليه، بل يثرون ويبادرون بالإنكار عليه وتجهيله وتسفيه عقله ١٠٢٩، والثاني: سوقه احتمال إنكار العلماء على عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في قضائه

١٠٢٤ الجويني: نهاية المطلب في دراية المذهب (١٨/ ١٠٠-١٠١).

١٠٢٥ الأمدي: الإحكام في أصول الأحكام (١/ ٢٥٢).

١٠٢٦ الطوفي: شرح مختصر الروضة (٣/ ٧٨).

١٠٢٧ السبكي: الإجماع في شرح المنهاج (٢/ ٣٧٩)، دار الكتب العلمية - بيروت.

١٠٢٨ الجويني: البرهان في أصول الفقه (١/ ٧٠٠-٧٠١).

١٠٢٩ المصدر السابق (١/ ٧٠٢).

توريث المبتوتة وذلك في قصة تماضر زوج عبد الرحمن بن عوف رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ١٠٣٠، والثالث: تجويزه انقداح إنكار من العلماء مع عدم اشتهاؤه في واقعة قتل الحسن بن علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عبد الرحمن ابن ملجم مع وجود صبيان في الورثة ١٠٣١، والرابع: إرجاعه سكوت العلماء في الحالات التي يجتهد فيها الأئمة خاصة إلى "حكم الأدب في ترك الاعتراض على الأئمة" وأضاف معللاً: "فإنه ليس للعلماء إذا جرى قضاء قاض بمذهب مسوغ أن ينكروا عليه مع نفوذ قضائه، فهذا وجه في الاستحاثات على السكوت" ١٠٣٢، وقد عبّر الإمام الغزالي في المنحول عن هذا الخلق بقوله: "الأدب يقتضي أن لا يعترض على القضاة والمفتين" ١٠٣٣.

أما تفسيرنا لعدم ذكره هذا الاحتمال فهو أن ذلك قد يكون متصوراً في علماء بلدة أو ناحية أما أن يُتصور في المجتهدين والمفتين في كافة الأمصار فهو متعذر خاصة مع اشتراط الإمام الجويني عدد التواتر في أهل الإجماع.

ومن الوجوه عظيمة القدر التي أشار لها الإمام ابن برهان أن تسويق السكوت الخشية والتقية يقتضي هدم قاعدة الدين، وأن تسويغه بالاستهانة بالواقعة غير لائق بأهل الإجماع، وهو في الصحابة مع ما علم من تعصبهم للدين تجويز الفسق فيهم مع أن عدالتهم مقطوع بها ١٠٣٤.

فلما خشى أن يفضي القول بتجويز الخشية في أهل الإجماع وكان معلوماً أن الفرع لا يتأتى له هدم الأصل امتنع الإمام الجويني من عده احتمالاً معتبراً، ولا يخفى صلة هذه المسألة من وجه ما بعلم الكلام. وهذا لا يعني أن المجتهد لا يتصور منه الخوف أو الهوى فقد بينا أن الإمام الجويني يعد المجتهد الفاسق من أهل الإجماع، ومما ألمح له في هذه المسألة في التفريق بين النبي ﷺ وأهل الإجماع بأن الحق عتيد عنده وأنه لا عذر له في السكوت على باطل.

ومن بديع قول الإمام ابن عقيل الحنبلي معاصر الإمام الجويني في شأن التقية خاصة: "لا يجوز أن تكون التقية منعتهم، لأنه يفضي إلى سوء ظن في الساكت والمفتي، أما المفتي فإنه لا يخاف ويتقي، إلا أن يكون على حال يأبى النصح والإصغاء إلى الحق، ويستكبر عن المشاورة، ويتعجرف بالأذية على من فتح له باباً إلى الإصابة، والساكت المفتي حابى في دين الله، وقصر في البيان مع كونه وارث النبوة، والبلاغ على النبي واجب، والعلماء ورثته، فبيان دليل الله على العلماء واجب أيضاً، على أنا إذا تأملنا السيرة وجدنا بعضاً من أصحابه ﷺ لا يستنكف عن سؤال بعضهم، ووجدناهم في خلافهم لو نظر أحدهم فلاح له دليل أسرع الناس رداً على من تنكب طريق الحق، والشرعية مملوءة من ذلك بما نقل عنهم في مسألة الجد، والحرام، والإكسال

١٠٣٠ الجويني: البرهان في أصول الفقه (٧٠٣/١).

١٠٣١ المصدر السابق (٧٠٤-٧٠٥).

١٠٣٢ المصدر السابق (٧٠٥/١).

١٠٣٣ الغزالي: المنحول (ص: ٤١٦).

١٠٣٤ ابن برهان: الوصول إلى الأصول (١٢٥-١٢٦).

والإنزال، والعول، ودية الجنين وغير ذلك، على أنا متى عملنا على التقية لم يبق لنا ثقة بقول من أقوالهم، ولا فتوى من فتاويهم، وبهذا رددنا على الشيعة قولهم في التقية التي ادعوها في حق أهل البيت في مبايعتهم لأبي بكر وعمر وعثمان، وقبول أحكامهم، والعمل بأوامرهم، فإنها تسد علينا باب الثقة بجميع ما حكى عنهم؛ ولأن ذلك يؤدي إلى جواز إجماعهم على الخطأ، القائل والسامع، إذ كان القائل مخوفاً، والسامع محايياً، فمتى يظهر الحق بين هؤلاء مع تجويز ذلك؟! ١٠٣٥.

وهناك سبب آخر لاح للباحث في هذا الأمر يمكن الاستئناس به لأنه يرجع إلى طبيعة الإمام الجويني وسيرته فقد أرخت المصادر في ترجمته أنه كان ذا شكيمة ١٠٣٦ حتى إنه كنى نفسه بأبي المعالي، وصاحب الشكيمة ومرتاد المعالي ربما خطرت له عزائم الأحوال لا سفسافها، ومما قيل في شخصية والده أبي محمد الجويني أنه كان "مهيباً محترماً بين التلامذة، ولا يجري بين يديه إلا الجدد والحث والحض على التحصيل" ١٠٣٧. وتكمن أهمية هذه الإشارة إلى قطعها الطريق على التذرع بالخوف من القيام بفروض إنكار المنكر خاصة من المجتهدين أهل الإجماع، وفي كتاب الغياثي نجد العديد من الإشارات إلى إنكار المنكر سواء صدر من الإمام أو من آحاد المسلمين.

فمما قرره في إنكار المنكر ومكانته في الشريعة بين أن الشرع من مفتتحة إلى محتتمه أمر بمعروف ونهي عن منكر ١٠٣٨، وبفهمه العميق نبه الإمام إلى أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ليس خاصاً بالأئمة بل هو حق لعموم المسلمين لا يمنعونه منه ولا يدفعون عنه على تفاوت بينهم في مراتبه ودرجاته ١٠٣٩. وأما الإشارة الثانية فهي في أدب الخلاف مع الأئمة والقضاة، فقد أشار الإمام الجويني إلى مسلك المجتهدين والمفتين في الاعتراض على الأئمة، فإن الاعتراض عليهم وإن كان حقاً إلا أنه محوط بأحكام وآداب، وسماه بـ "حكم الأدب في ترك الاعتراض على الأئمة"، وأوضح أنه "ليس للعلماء إذا جرى قضاء قاض بمذهب مسوغ أن ينكروا عليه مع نفوذ قضاؤه، فهذا وجه في الاستحاثات على السكوت" ١٠٤٠، وقد صرح به أصوليون آخرون كالإمام الغزالي الذي عدّ من احتمالات السكوت سكوت المجتهد "وهو مُنكر لكن ينتظر فرصة الإنكار ولا يرى البدار مصلحة لعارض من العوارض" ١٠٤١.

١٠٣٥ ابن عقيل: الواضح في أصول الفقه (٢٠٣/٥-٢٠٤).

١٠٣٦ ابن عساکر: تبیین کذب المفتری فيما نسب إلى الأشعري (ص: ٢٨٣).

١٠٣٧ ابن الصلاح: طبقات الفقهاء الشافعية (١/ ٥٢١).

١٠٣٨ الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٣٦٥).

١٠٣٩ المصدر السابق (ص: ٣٦٥-٣٦٦).

١٠٤٠ الجويني: البرهان في أصول الفقه (١/ ٧٠٥).

١٠٤١ الغزالي: المستصفى (ص: ١٥١).

ومن الفروق البديعة بين مقامي الفتوى والحكم والإنكار فيها التي أشار لها الإمام الطوفي أثناء سوقه قول الإمام أبي علي بن أبي هريرة من الشافعية - وهو يرى اعتبار الإجماع السكوتي إذا كان السكوت عن فتيا لا عن حكم - قوله: "الفرق بينهما: أن الحاكم قد يتخلف الإنكار عنه، إما مهابة له، أو لأن أحكامه تتبع اطلاعه على أحوال رعيته، فرما حكم بحكم لأمر اختص بالاطلاع عليه، فلا يقدم غيره على الإنكار عليه، لقيام هذا الاحتمال، وحينئذ سكوته لا يدل على الموافقة، لجواز أن الحاكم أخطأ ظاهراً، وأصاب باطناً، فمنعه ذلك من الإنكار، بخلاف المفتي، فإنه لا يهاب الرد عليه، بل عادة الفقهاء رد بعضهم على بعض، وحكم الفقيه مستند إلى أدلة الشرع، وهي ظاهرة لمن ينظر فيها، لا إلى أمور باطنة يختص بها دون غيره" ١٠٤٢.

ففي هذا النص نكتشف عادتين جاريتين وهديين ساريين للعلماء: إحداهما: رد الفقهاء بعضهم على بعض في مجال الفتيا والإقدام على الإنكار فيه، والثانية: الإحجام عن الإنكار في مجال الأحكام "الأقضية" ومثلها: الأحكام السلطانية والتصرفات الإيالية لجواز اختصاص القاضي أو الإمام بمزيد اطلاع ونظر.

فلربما يفسر هذا سبب سوق هذا المثال في هذه المسألة الأصولية لما فيه وهو إغدار العلماء لأئمة المسلمين خاصة.

وهذا كله إذا كان الإمام مجتهداً، ويلحق به ما لو تبع الإمام مجتهداً وهو الحكم الذي أوجبه إمام الحرمين على الإمام إذا لم يكن قد حصل شرط الاجتهاد.

أما إذا يكن الإمام مجتهداً ولم يكن في قوله متبعاً مجتهداً معتبراً فالسبيل الإنكار عليه وإنكار المنكر في هذه الحالة حق لكل مسلم كما بين الإمام شرط أن يكونوا على بصيرة وأن يكون ترغيبهم وترهيبهم ومواعظهم من غير فظاظة وملق ١٠٤٣.

أما إذا صابر الناس الحن من المتصدر للإمامة ف "عظمت جنايته، وكثرت عاديته، وفشا احتكامه واهتضامه، وبدت فضحاته، وتتابعت عثراته، وخيف بسببه ضياع البيضة، وتبدد دعائم الإسلام، ولم نجد من نصبه للإمامة حتى ينتهز لدفعه حسب ما يدفع البغاة، فلا نطلق للأحاد في أطراف البلاد أن يثوروا؛ فإنهم لو فعلوا ذلك لاصطلموا وأببروا، وكان ذلك سبباً في ازدياد الحن، وإثارة الفتن، ولكن إن اتفق رجل مطاع ذو أتباع وأشياء، ويقوم محتسباً، أمراً بالمعروف ناهياً عن المنكر، وانتصب بكفاية المسلمين ما دفعوا إليه، فليمض في ذلك قدماً. والله نصيره على الشرط المقدم في رعاية المصالح، والنظر في المناجح، وموازنة ما يدفع، ويرتفع بما يتوقع" ١٠٤٤.

١٠٤٢ الطوفي: شرح مختصر الروضة (٣/ ٧٩).

١٠٤٣ الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٢٨٢-٢٨٣).

١٠٤٤ المصدر السابق.

وأما الإشارة الثالثة فهي حول قول إمام الحرمين إن "الأزمة وأهلها على التداني في أحكام العادات" ١٠٤٥، وذلك أثناء منازعته دعوى أصحاب أبي حنيفة رحمته الله اشتهاه قضاء عثمان رحمته الله بتوريث تماضر زوجة عبد الرحمن بن عوف "المبتوتة"، فقد عتب الإمام على قول الحنفية بقوله: "ليس كل قضاء يقضي به إمام أو وإل من الولاة يشاع ويذاع في كافة العلماء، ومن اعتاص عليه حكم من قضايا مطرد العادة في العصور المنقرضة فليصور مثله في عصره" ١٠٤٦، ثم علل دعوته لهذه الطريقة بقوله: "فإن الأزمة وأهلها على التداني في أحكام العادات" ١٠٤٧.

ولن نقف طويلاً أمام هذه المقولة الفريدة لكن الباحث يودّ لفت الأنظار إلى المخزون الاجتماعي والعمراني والتاريخي التي يكتسبها المجتهد من تأصيل الأصول ومعاناة الفقه وممارسة الفتوى والانتصاب للقضاء ومكاوحة الحوادث والوقائع.

أما الأصول فإن بعضها مبني على الأحكام العادية كما هو شأن الإجماع، وأما الفقه فمبناه في كثير من المظنونيات على الأعراف والعادات والفقيه يرمى الأعراف ولادة واستمراراً وانتهاء، وأما الفتوى والأقضية فهي تختلف باختلاف الأعراف والعادات، وأما الحوادث والوقائع التي يقرأها المجتهد في المصنفات ويكاوحتها في الواقع فهي تكشف له خرائط المجتمع ماضيه وحاضره وتلمح له إلى مستقبله كذلك.

والناظر في كتاب الغياثي يلحظ أن هذه المقولة كانت حاضرة في ذهن الإمام الجويني أثناء تفصيل الأحكام، ومن ذلك: قطعه بعدم النص على علي رحمته الله استناداً إلى أحكام العادات وتداينها من صور العصر الذي عاشه الجويني، فيقول: "مما اطرده به العرف على مكر الأيام، وممر الأعوام، أن النبأ العظيم، والخطب الجسيم، وما يجمل خطره، ويتفاقم وقعه في النفوس وغره، تتوفر الدواعي على اللهج بصدقه وذكره، والاعتناء بنشره وشهره، والاهتمام بأمره لعلو منصبه وقدره. ووضح هذا يغني عن بسط المقال، وضرب الأمثال، فلو حل سلطان الوقت بقعة من البقاع، وقدم بعض الأصقاع محفوفاً بالأتباع، مكنوفاً بالأشياء، في جيشه العرمرم، وموكبه المعظم، لاستحال أن ينقل ذلك آحاداً، أو يستبد بدركه فئة استبداداً. فيالله للعجب! لم يخف ابتعاث رسول الله ﷺ ولاته وسعاته، وندبه لجمع مال الله جباته، فشاع توليته معاذاً وعتاب بن أسيد، ومن سواهما، ووقعت توليته علياً عهد الإمامة في المتاهات، وظلمات العماليات. هيهات هيهات! ١٠٤٨"، ثم أضاف "فاستبان بارتجال الأذهان أن النص لو كان، لاستحال فيه الخفاء والكتمان، ولتناجى به على قرب العهد به أو بعده اثنان، على مكر الزمان" ١٠٤٩.

١٠٤٥ الجويني: البرهان في أصول الفقه (٧٠٣/١).

١٠٤٦ المصدر السابق.

١٠٤٧ المصدر السابق.

١٠٤٨ الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٢٢٥-٢٢٦).

١٠٤٩ المصدر السابق (ص: ٢٢٧).

فهنا شبه واقعاً بواقع وصورة من زمانه ﷺ بصورة من زمان النبي ﷺ اعتماداً على تداني الزمان وتقارب الصور.

وتجدر الإشارة إلى أن المراد هنا بالعادات هنا الأحكام العادية في مقابل الأحكام العقلية والشرعية التي يذكرها علماء الكلام والأصول.

ومما يلحق بهذه الصورة ويتصل بقضاء عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ كذلك قوله: "إنما يشتهر كل خطب ذي بال" ١٠٥٠، وهي مقولة عمرانية ثانية في هذه المسألة تضاف لسابقتها ويقال فيها ما قيل في تلك. ويمكن عدّ هذه القاعدة إحدى قواعد الإعلام والاشتهار، وهي مبنية على أحكام العادات كذلك. ومما يتصل بها كذلك قوله: "قد تدرس المتواترات وقد تنصرف الدواعي عن المواظبة على تذكّر المشتهرات" ١٠٥١، وقوله: "لا يتصور دوام السكوت في مسألة مظنونة مع تذاكر الواقعة في حكم العادة قطعاً" ١٠٥٢.

فنحن هنا أمام مجموعة من الأحكام العادية للإمام الجويني والتي تحمل بصمة عمرانية وحثاً اجتماعياً، وتحمل الصور السابقة في طياتها تصويراً لبعض ملامح الواقع السياسي في عصر الإمام الجويني وطريقة إمام الحرمين في تصويره.

وأما الإشارة الرابعة فهي متعلقة بتوريث عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وقتل الحسن بن علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا عبد الرحمن بن ملجم وعلاقتها بالإمامة، وهي خاتمة اللفات التي وقف عليها الباحث في هذه المسألة.

فرغم معارضة بعض الصحابة إلا أن قضاءها نفذ لأمرين: أحدهما: كونهما مجتهدين، والاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد فضلاً عن أن يتعطل بإبداء المخالف اجتهاده، والثاني: كونهما إمامين، وسر الإمامة كما أشار الإمام الجويني في الغياثي هي "استتباع الآراء، وجمعها على رأي صائب، ومن ضرورة ذلك استقلال الإمام" ١٠٥٣.

ويرى بعض أئمة الشافعية أن الإمام الحسن قتل عبد الرحمن بن ملجم بصفته إماماً لا ولياً للمقتول، وهو ما يظهر من كلام الإمام الجويني هنا في البرهان حيث سبّب سكوت الصحابة بترك الإنكار على الأئمة، وفي نهاية المطالب ذكر أصل الشافعية في القصاص وهو أنه شركة بين الورثة صغيرهم وكبيرهم وأنه لا يدخل تحت تصرف الولاية ١٠٥٤.

١٠٥٠ الجويني: البرهان في أصول الفقه (٧٠٣/١).

١٠٥١ المصدر السابق (٧٠٤/١).

١٠٥٢ المصدر السابق (٧٠٦/١).

١٠٥٣ الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٢٦٢).

١٠٥٤ الجويني: نهاية المطالب في دراية المذهب (١٤٣/١٦).

وفي النجم الوهاج عند الشافعية ذكر الإمام الدميري (ت ٨٠٨هـ / ١٤٠٥م) أن الأصحاب في المذهب أجابوا بأن قتل الحسن ابن ملجم كان حداً لكفره لا قصاصاً، ونقل وجهين في المذهب في قتل الإمام هل يقتل قصاصاً أو حداً ١٠٥٥.

وفي قصة الحسن بن علي إشارة كذلك إلى اعتبار الإمام الجويني إمامة الحسن بن علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا وأنه من المجتهدين عنده، وقد ورد ذكر الحسن بن علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في أربعة مواطن في كتاب الغياثي تدور حول أمرين: أحدهما: في نفي ادعائه العصمة فقال: "باضطرار من عقولنا نعلم أن عليا وابنيه الحسن والحسين وأولادهم - صلوات الله عليهم - ما كانوا يدعون لأنفسهم العصمة والتنقي من الذنوب؛ بل كانوا يعترفون بها سرا وعلنا، ويتضرعون إلى الله مستغفرين خاضعين، خائعين" ١٠٥٦، والثاني: في الثناء على خلعه نفسه فقال في الأئمة عموماً: "إن علم أن خلعه نفسه لا يضر المسلمين بل يطفئ نائرة ثائرة، ويدبر فتناً متظافرة، ويحقن دماء في أهبها، ويريح طوائف المسلمين عن نصبها، فلا يمتنع أن يخلع نفسه، وهكذا كان خلع الحسن نفسه، وهو الذي أخبر عنه رسول الله ﷺ إذ كان الحسن صبياً رضيماً كان يمر يده على رأسه ويقول: «إن ابني هذا سيد وسيصلح الله تعالى به بين فئتين عظيمتين» ١٠٥٧.

وفي البرهان قطع الإمام الجويني بعد أبي بكر وعمر وعثمان وعلي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ من المجتهدين وأضاف بعض الصحابة منهم معاوية رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ١٠٥٨؛ بيد أنه لم يصرح بعد الحسن رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فيهم، إلا أنه نقل عنه واحتج به في مواطن من نهاية المطلب ١٠٥٩.

المطلب الثالث: مسألة اختلاف علماء العصر على قولين ثم رجوع أحد الفريقين لرأي الآخر وأثرها في السياسة الشرعية

أولاً: مسألة اختلاف علماء العصر على قولين ثم رجوع أحدهما لرأي الآخر في علم الأصول: اختلف الأصوليون في هذه المسألة إلى فريقين: أحدهما: عدّ الوفاق الحاصل بعد الخلاف بين علماء العصر إجماعاً، ونقل الإمام الجويني هذا المذهب إلى معظم الأصوليين، والثاني: لم يعدده إجماعاً، ونسبه للقاضي الباقلاني، واختار إمام الحرمين التفصيل على النحو التالي: إن قرب عهد المختلفين ثم اتفقوا فلا أثر للاختلاف

١٠٥٥ الدميري: النجم الوهاج في شرح المنهاج (٨/ ٤١٥-٤١٧).

١٠٥٦ الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٢٦٦).

١٠٥٧ المصادر السابق (ص: ٢٩٢)، والحديث أخرجه البخاري في صحيحه (٣/ ١٨٦)، كتاب: الصلح، باب: قول النبي ﷺ للحسن بن علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا:

«إن ابني هذا سيد»، برقم: ٢٧٠٤، من حديث الحسن بن علي عن أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وانظر أحكام الاستقالة في السياسة الشرعية في:

Özgür Kavak, Hal*, İstifa ve İhtilal: İslam Devletlerinde İktidarın El Değiştirmesi Üzerine Bazı Tespitler, DİVÂN Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi Cilt 24 sayı 47 (2019/2): 169-172.

١٠٥٨ الجويني: البرهان في أصول الفقه (٢/ ١٣٣٣-١٣٣٥).

١٠٥٩ الجويني: نهاية المطلب في دراية المذهب (٢/ ١٨٦)، (١٢/ ٢٥)، (١٣/ ١٨٠).

السابق، وهذا ينزل منزلة ترديد النظر ابتداء واستقراره انتهاء، وإن تهادى الخلاف وتطاول زمنه حتى لا يجوز العرف بظهور قاطع فيسقط به أحد القولين فلا حكم للوفاق الحاصل، لأن ترديد البحث والمشاورة يقتضي الإجماع على تسوية الخلاف.

وترتبط بهذه المسألة مسألة أخرى اختار بعض المصنفين فصلهما واختار إمام الحرمين تضمينهما في مسألة واحدة وهي: انقراض العصر على الخلاف ثم وقوع الوفاق من علماء العصر الثاني على أحد القولين، والخلاف في هذه المسألة أظهر، فقال قائلون: ليس إجماعاً مطلقاً ومخالفه لا يكون خارقاً إجماعاً ورجح الجويني ميل الشافعي إلى هذا القول، وهو قول القاضي، وقال قائلون: هو إجماع، ولأن الإمام الجويني كما سبق تقريره لا يعد الوفاق الخالي من طول الزمان إجماعاً فيجوز خلافه، كذا لا يعد الخلاف الذي لم يتفق معه طول الزمان خلافاً مانعاً من الوفاق بعده ١٠٦٠.

ثانياً: أثر مسألة اختلاف علماء العصر على قولين ثم رجوع أحدهما في السياسة الشرعية:

لم يذكر الإمام الجويني فرعاً لهذه المسألة في البرهان بيد أنه خرج عليها في التلخيص صورة جرت عادة الأصوليين بذكرها، وهي اختلاف الصحابة في قتال مانعي الزكاة ثم إجماعهم على قتالهم ١٠٦١، وهي ذات صلة بالسياسة الشرعية.

وقد نازع إمام الحرمين في وقوع الإجماع في هذه الصورة ومما قاله "هذا لا يتجه، من أوجه: أحدها: إن دعوى الإجماع في ذلك لا تنعقد مع أن من العلماء في عصرنا، من منع قتال مانعي الزكاة، فلا وجه لادعاء الإجماع، والمسألة مختلف فيها. والوجه الآخر: أن نقول: لعلمهم تشاوروا في تردد الناظرين، ثم استقرت آراؤهم. أو نقول: لعلمهم بقوا على الاختلاف، ولكن لم يجدوا بداً من اتباع إمام الزمان وخليفة الرسول ﷺ وهكذا القول في كل مسألة مجتهد فيها، رأى الإمام فيها رأياً، يتعلق بمصالح العامة، فيجب على الكافة اتباعه" ١٠٦٢. ولعل الصورة الأبرز التي يلهج بها الأصوليون في هذا الموطن هي خلافة الصديق وأنه حصل الإجماع على مبايعته والعقد له بعد خلاف بل بعضهم يجعل هذا الفرع الدليل على صحة المسألة وهذا صنيع الإمام الإسنوي في التمهيد ١٠٦٣، ونقل الإمام الإسنوي في صورة هذا الإجماع وجهين حكاهما عن الإمام الماوردي وغيره في كتاب القضاء: أحدهما: أنه أقوى من إجماع لم يتقدمه خلاف لأنه يدل على ظهور الحق بعد التباسه. والثاني: أنهما سواء لأن الحق مقترن بكل منهما ١٠٦٤.

١٠٦٠ الجويني: البرهان في أصول الفقه (١/٧١٥-٧١٠).

١٠٦١ ممن ادعى حصول الإجماع في هذه الحادثة الإمام الزنجاني في كتابه تخريج الفروع على الأصول (ص: ٣٢٧).

١٠٦٢ الجويني: التلخيص في أصول الفقه (٣/٨٨-٨٩).

١٠٦٣ الإسنوي: التمهيد في تخريج الفروع على الأصول (ص: ٤٥٨).

١٠٦٤ المصدر السابق.

والإمام الجويني يعترف في الغياثي بوقوع الخلاف بين الصحابة في الصورة المذكورة ثم يذكر انقطاع الخلاف وحصول الوفاق والاتلاف ببيعة الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فيقول: "لما اجتمع صحب رسول الله ﷺ يوم السقيفة لتقديم زعيم، وتعيين خليفة، وتفرقت الآراء، وتشتت الأهواء، وكشرت عن أنيابها الداهية الدهياء، وغشي المسلمين المعضلة الزباء، وامتدت إلى الشقاق الأعناق، وتنازرت الآماق، واشرب النفاق، وجحظت نحو ارتقاب تقطع الأنساب الأحداق، وتقلقلت لمثار الفتى في أعماقها البيض الرقاق، وتناوش الأوس والخزرج، وأعضل المدخل والمخرج، واعتاص المسلك والمدرج والمنهج، حتى ذكر لأمر الإمرة سعد بن عباد، وباح بنصبه من أراده، وما كانت تفقأت عنه بيضة مضر، ولا درت عليه من محض قريش درر، فنفرت النفوس الأبية، ولم يكن نصبه قضية مرضية، فأقنع وكفى في انسلاله عن المنصب الذي تشوف إليه، قول المصطفى ﷺ وهو قوله: «قدموا قريشاً ولا تقدموها» (١٠٦٥)، وقوله: «الأئمة من قريش» (١٠٦٦) فلم يبد ناصر - لما ظهر المنهاج، وقهر الحجاج - خلافاً، وأقروا إذعاناً للحق، واثلاًفاً على ما سنذكر في باب إمامة أبي بكر من تلك القصة أوساطاً وأطرافاً؛ إذ لم نر أن نستوعبها استيضافاً، والغرض من ذكرها الآن قبل أن نعيدها استئنافاً - أن الناس في ملتطم هذه الأعواس والالتباس طلبوا وزراً يلاذ بظله، ويرجع إليه في عقد الأمر وحله، ويفوض إليه معاهد الشأن كله، فاتفقت للصديق البيعة والصفقة، وتولى مستحق الحق حقه، فاستراحت النفوس، وانزاحت الحدوس" (١٠٦٧).

في النص السابق لا يصرح الإمام الجويني بأن الوفاق الحاصل إجماع لكنه صرح به في كتابه اللمع فقال: "المسلمون أجمعوا على إمامة أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وانقادوا بأجمعهم له من غير مخالفة" (١٠٦٨)، وكذا في الإرشاد وزاد أنه استوى في بيعته عموم الصحابة ومن ينتسب لهم الشيعة مثل علي وعمار وصهيب وأبي ذر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ (١٠٦٩).

وهنا يظهر سؤال مهم: هل يعدّ ما جرى بين الصحابة قبيل ترشيح عمر خلافاً حتى يقال إن الوفاق حصل بعد الاختلاف؟

هذا هو الظاهر في كتاب الغياثي حيث سمى مداولاتهم في السقيفة بتفرق الآراء وتشتت الأهواء وتناوش الأوس والخزرج، ولا يوصف بذلك إلا ما جرى فيه خلاف.

(١٠٦٥) أخرجه الإمام الشافعي في مسنده (ص: ٢٧٨)، في كتاب الأشربة وفضائل قريش، من حديث ابن شهاب، والحديث حسنه الإمام ابن حجر العسقلاني في المطالب العلية لتقوية برواية أخرى. انظر: المطالب العلية (١٦ / ٦٣٨).

(١٠٦٦) أخرجه الإمام أحمد في مسنده ط الرسالة (٣٣ / ٢١)، من حديث أبي بزة الأسلمي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، برقم: ١٩٧٧٧، وإسناده صحيح لغيره كما حقق الشيخ شعيب الأرنؤوط رحمته الله.

(١٠٦٧) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٢٢٧-٢٢٧).

(١٠٦٨) الجويني: لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة (ص: ١٢٩).

(١٠٦٩) الجويني: الإرشاد (ص: ٣٢٨).

لكن الناظر في كتاب البرهان يقف على فرق دقيق ذكره الإمام الجويني، وقد بينا سابقاً أنه منع تسمية الوفاق بعد الخلاف إجماعاً مطلقاً لكنه مع ذلك أشار بأن الخلاف المانع من الوفاق هو ما توافر على شروط: أحدها: رسوخ الخلاف، والثاني: تناهي وتمادي الباحثين، والثالث: تباعد العهد بالمختلفين، والرابع: طول الذب عن الأقوال (١٠٧٠).

وعلى هذا يمكن رد ما قد توهمه عبارة الغياثي فإن السجع وتنميق العبارات ربما أوهم غير المراد، ويكون مذهب الجويني أن تباحث الصحابة في تعيين خليفة ليس خلافاً مانعاً من الوفاق البعدي. بل هو تقليب للنظر وتردد ويكون الوفاق الواقع بعده متميماً للنظر وتقليب الرأي ولذلك يعد إجماعاً.

ومن الأدلة التي يسوقها الفقهاء المانعون من الخروج على السلطان دليل الإجماع، ومن نقل هذا الإجماع الإمام أبو الحسن الأشعري وابن القطان والنووي والرملي (ت ١٠٠٤هـ / ١٥٩٦م).

قال الإمام أبو الحسن الأشعري: "أجمعوا على السمع والطاعة لأئمة المسلمين وعلى أن كل من ولي شيئاً من أمورهم عن رضى أو غلبة وامتدت طاعته من بر وفاجر لا يلزم الخروج عليهم بالسيف جار أو عدل" (١٠٧١).

وقال الإمام ابن القطان: "أجمعوا أن السمع والطاعة واجبة لأئمة المسلمين، وأجمعوا على أن كل من ولي شيئاً من أمورهم - عن رضا أو غلبة - واشتدت وطأته من بر وفاجر لا يلزمهم الخروج عليهم بالسيف، جاروا أو عدلوا" (١٠٧٢).

وقال الإمام النووي: "أما الخروج عليهم وقتالهم فحرام بإجماع المسلمين وإن كانوا فسقة ظالمين" (١٠٧٣). وقد أنكر العديد من العلماء دعوى الإجماع في هذه المسألة، ومن أنكر ابن حزم والقاضي عياض. أما ابن حزم فعلى تصعبه على بني أمية رد دعوى ابن مجاهد الطائي (ت: ٣٧٠هـ) وشنع عليه وأغلظ له القول جداً فقال: "رَأَيْتُ لِبَعْضٍ مَنْ يُنْسَبُ نَفْسُهُ لِلْإِمَامَةِ وَالْكَلامُ فِي الدِّينِ وَنَصَبُ لَدَلِكِ طَوَائِفِهِ مِنَ الْمُسْلِمِينَ فَصُولاً ذَكَرَ فِيهَا الْإِجْمَاعُ فَأَتَى بِكَلَامٍ لَوْ سَكَتَ عَنْهُ لَكَانَ أَسْلَمَ لَهُ فِي أَخْرَاهُ بَلِ الْخَرْسُ كَانَ أَسْلَمَ لَهُ وَهُوَ ابْنُ مُجَاهِدٍ الْبَصْرِيُّ الطَّائِي لَا الْمَقْرِيُّ فَإِنَّهُ أَتَى فِيمَا ادَّعَى فِيهِ الْإِجْمَاعُ أَنَّهُمْ أَجْمَعُوا عَلَى أَنْ لَا يُخْرَجَ عَلَى أئِمَّةِ الْجُورِ فَاسْتَعْظَمْتُ ذَلِكَ وَلِعَمْرِي إِنَّهُ عَظِيمٌ إِنْ يَكُونُ قَدْ عَلِمَ أَنَّ مَخَالَفَ الْإِجْمَاعِ كَافِرٌ فَيَلْقِي هَذَا إِلَى النَّاسِ وَقَدْ عَلِمَ أَنَّ أَفْضَلَ الصَّحَابَةِ وَبَقِيَّةَ النَّاسِ يَوْمَ الْحَرَّةِ خَرَجُوا عَلَى يَزِيدَ بْنِ مَعَاوِيَةَ وَأَنَّ ابْنَ الزُّبَيْرِ وَمَنْ اتَّبَعَهُ مِنْ خِيَارِ الْمُسْلِمِينَ خَرَجُوا عَلَيْهِ أَيْضاً رَضِيَ اللَّهُ عَنْ الْخَارِجِينَ عَلَيْهِ وَلَعَنَ قَتَلْتَهُمْ وَأَنَّ الْحَسَنَ الْبَصْرِيَّ وَأَكَابِرَ التَّابِعِينَ خَرَجُوا عَلَى الْحِجَاكِ بِسُيُوفِهِمْ أَتَرَى هَؤُلَاءِ كَفَرُوا بِلِ اللَّهِ مِنْ كَفَرِهِمْ أَحَقُّ بِالْكَفْرِ مِنْهُمْ.

(١٠٧٠) الجويني: البرهان في أصول الفقه (١/ ٧١٣).

١٠٧١ الأشعري: رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب (ص: ١٦٨-١٦٩).

١٠٧٢ ابن القطان: الإقناع في مسائل الإجماع (١/ ٦٠).

١٠٧٣ النووي: شرحه على مسلم (١٢/ ٢٢٩).

ولعمري لو كان اختلافا يخفى لعذرناه ولكنه أمر مشهور يعرفه أكثر العوام في الأسواق والمخدرات في خدورهن لاشتهاره فلقد يحق على المرء أن يخطم كلامه وأن يزمه إلا بعد تحقيق وميز وأن يعلم أن الله تعالى بالمرصاد وأن كلامه محسوب مكتوب مسئول عنه يوم القيامة وعن كل تابع له إلى آخر من اتبعه عليه وزره" ١٠٧٤.

فأنت ترى أن الإمام ابن حزم يكاد يقول إن الإجماع واقع وحاصل على الخروج لا على ترك الخروج فنسبه لأفاضل الصحابة وأكابر التابعين.

وقال القاضي عياض: "قد ادعى أبو بكر بن مجاهد في هذه المسألة الإجماع، وقد رد عليه بعضهم هذا القيام للحسين وابن الزبير وأهل المدينة على بني أمية، وجماعة عظيمة من التابعين والصدر الأول على الحجاج مع ابن الأشعث" ١٠٧٥.

أما ابن الوزير اليماني فقد اختار تفسير ما ينقل من إجماعات على عدم الخروج بأنها لا تقتضي العموم أي أنها أغلبية لا كلية وبالتالي من هذا شأنه لا يسمى إجماعاً كما هو معلوم.

ونقل هنا نص مقاله: "من منع الخروج على الظلمة استثنى من ذلك من فحش ظلمه، وعظمت المفسدة بولايته، مثل يزيد بن معاوية، والحجاج بن يوسف، وأنه لم يقل أحد ممن يُعتدُّ به بإمامة من هذا حاله، وإن ظن ذلك من لم يبحث من ظواهر بعض إطلاقاتهم، فقد نصوا على بيان مُرادهم، وخصوا عموم ألفاظهم، ويظهر ذلك بذكر ما أمكن من نصوصهم" ١٠٧٦.

وقد اتبع الباحث ما نصح به ابن الوزير واقتفى أثره فيمن جاء بعده وأخص بالبحث هنا الإمام النووي شيخ المذهب الشافعي في المتأخرين.

فبالرجوع إلى السياق الذي اقتطع منه الإجماع قبل قليل نقف على دائرة أوسع من النظر قال ﷺ: "قال جماهير أهل السنة من الفقهاء والمحدثين والمتكلمين لا ينزل بالفسق والظلم وتعطيل الحقوق ولا يخلع ولا يجوز الخروج عليه بذلك بل يجب وعظه وتخويله للأحاديث الواردة في ذلك قال القاضي وقد ادعى أبو بكر بن مجاهد في هذا الإجماع وقد رد عليه بعضهم هذا بقيام الحسن وابن الزبير وأهل المدينة على بني أمية وبقيام جماعة عظيمة من التابعين والصدر الأول على الحجاج مع بن الأشعث وتأول هذا القائل قوله أن لا ننزع الأمر أهله في أئمة العدل وحجة الجمهور أن قيامهم على الحجاج ليس بمجرد الفسق بل لما غير من الشرع وظاهر من الكفر قال القاضي وقيل إن هذا الخلاف كان أولاً ثم حصل الإجماع على منع الخروج عليهم والله أعلم".

١٠٧٤ ابن حزم: مراتب الإجماع (ص: ١٧٧-١٧٨).

١٠٧٥ القاضي عياض: إكمال المعلم بفوائد مسلم (٦/ ٢٤٧).

١٠٧٦ ابن الوزير اليماني: العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم (٨/ ٧٥).

في هذا النص نقف على عدد من الملاحظات: إحداهما: اشتغال السياق على دعاوى الإجماع والرد عليها، والثانية: أن محل النزاع غير محدد ففني مسألة واحدة ناقش الإمام النووي عدداً من المسائل كالخروج والعزل والانعزال والخلع وغيرها، والثالثة: تحديد المراد بالفسق وهل هو درجة واحدة أو هو درجات وأحوال، وقد فصل فيها شيخ المذهب في السياسة الشرعية على الإطلاق وأعني هنا الإمام الجويني ولا يخفى ذلك على إمام بوزن الإمام النووي. فإذا كان مراد الإمام النووي نوادر الفسوق كما سماها الإمام الجويني فلا خلاف أنه لا ينعزل وفقاً وهو ما عليه علماء الأمة في كل عصورها. ولكن ماذا إن فشا منه العدوان وتتابع منه الظلم وخيف بسببه ضيع بيضة الإسلام، وتبدد دعائم الدين؟! وهي الصورة التي فرضها إمام الحرمين^{١٠٧٧}.

والرابعة: أنه لا يحدد لنا الممنوع من الخروج هل هم آحاد المسلمين فحسب؟ وهو ما يرجحه الإمام الجويني كذلك لأن مفسدته تربو على المصلحة^{١٠٧٨}، لكن ماذا إذا اتفق رجل مطاع ذو أتباع وأشيع وأمكنه خلع الجائر دون أن تربو المفسدة على عزله؟! وهي الصورة التي فرضها إمام الحرمين^{١٠٧٩}.

والخامسة: أنه لا يفسر لنا الأساس الأصولي الذي بنى عليه هذا الإجماع وهو مسبوق بخلاف قطعي! فخرج الحسين وابن الأشعث وسعيد بن جبيرة حقيقة تناقلتها الأمة عَصراً بعد عصر، وإنما الخلاف في الوفاق المزعوم بعدها.

والسادسة: أثناء ترجمته للإمام التابعي الكبير سعيد بن جبيرة وبعد أن أثنى عليه أعطر الثناء قال الإمام النووي رحمته الله: "قتله الحجاج بن يوسف صبراً ظملاً"^{١٠٨٠}، ومفهوم هذه العبارة أن سعيد بن جبيرة -وقد كان خارجاً على الحجاج- قد قتل مظلوماً وكان قاتله ظالماً، والمظلوم صاحب حق كما لا يخفى، وإذا ثبت هذا الاستثناء انتقض الإجماع.

وما سبق من التردد والاحتمال شأن المحتملات المجتهديات لا الإجماعات والقطعيات كما هو معلوم. وبالرجوع لخاتمة محققي هذا المذهب وهم: ابن حجر الهيتمي والرملي والشربيني (ت ٩٧٧هـ / ١٥٦٩م) والشيخ زكريا الأنصاري (ت ٩٢٦هـ / ١٥٢٠م) نقف على التحقيقات والتقييدات التالية:

يقول الإمام ابن حجر الهيتمي في شرح كتاب البغاة للإمام النووي: "(مخالفو الإمام) ولو جازوا حرمة الخروج عليه أي لا مطلقاً بل بعد استقرار الأمر المتأخر عن زمن الصحابة والسلف رحمهم الله فلا يرد خروج الحسين بن علي وابن الزبير رحمهم الله ومعهما كثير من السلف على يزيد وعبد الملك ودعوى المصنف الإجماع

^{١٠٧٧} الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٢٨٢).

^{١٠٧٨} المصدر السابق.

^{١٠٧٩} المصدر السابق (ص: ٢٨٣).

^{١٠٨٠} النووي: تهذيب الأسماء واللغات (١/ ٢١٦).

على حرمة الخروج على الجائر إنما أراد الإجماع بعد انقضاء زمن الصحابة واستقرار الأمور أي وحينئذ فلا فرق في الحرمة بين المجتهد الذي له تأويل وغيره" ١٠٨١.

وفي حاشيته على التحفة استشكل الإمام الشرواني إطلاق الحرمة فقال: "هذا يقتضي عصيان المجتهد بما أدى إليه اجتهاده بعد الصدر الأول ولا يخفى إشكاله إلا أن يجاب بأنه لا أثر لاجتهاد خالف الإجماع الآتي نقله" ١٠٨٢، وهذا التوجيه ضعيف من جهة الأصول فإن أكثر الأصوليين -وعلى فرض أنه لم يقع إجماع على جواز الخروج على الإمام في الصورة التي فرضها إمام الحرمين- على منع وقوع الإجماع إذا اتفق أهل العصر الثاني على ما اختلف فيه أهل العصر الأول وسوغوا فيه الخلاف وهو ما ذهب إليه القاضي أبي بكر وإمام الحرمين، والغزالي، والآمدي الذي لم يعده إجماعاً ولا حجة، وابن برهان في الأوسط كما نقل عنه الإسنوي في التمهيد ١٠٨٣.

أما الإمام الرملي فقد عدّ عبد الله بن الزبير رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عادلاً في قتال بغاة فقال شارحاً عبارة الإمام النووي: "(أو) مات عادل (في قتال البغاة) . له (فغير شهيد في الأظهر) ؛ لأنه قتل مسلم فأشبهه المقتول في غير القتال، وقد غسلت أسماء بنت أبي بكر الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا ابنها عبد الله بن الزبير ولم ينكر عليها أحد، والثاني نعم؛ لأنه كالمقتول في حركة الكفار" ١٠٨٤، فإذا كان عادلاً كان خروجه على عبد الملك محققاً وهذا لا يحتاج مزيد تحقيق.

وقال الخطيب الشربيني: "نوزع في الإجماع بخروج الحسين على يزيد بن معاوية وابن الزبير على عبد الملك بن مروان، ومع كل منهما خلق كثير من السلف، وقد يقال: إن مراده الإجماع بعد ذلك، وفرق بعضهم بين من تغلب على الإمامة فيجوز الخروج عليه إذا جار وبغى، وبين من عقدت له الإمامة فلا يجوز" ١٠٨٥. وقد نقل الشيخ زكريا الأنصاري النزاع في حصول الإجماع الذي ادعاه النووي ووجه الإجماع على النحو التالي فقال: "نوزع في دعوى الإجماع بخروج الحسين بن علي على يزيد بن معاوية وابن الزبير على عبد الملك بن مروان ومع كل منهما خلق كثير من السلف وأجيب بأن محل الإجماع في الخروج عليهم بلا عذر، ولا تأويل" ١٠٨٦.

أما الإمام العراقي فقد اختار رد دعوى الإمام النووي الإجماع مطلقاً وحقق آراء أئمة المذهب في هذه المسألة فقال: "قول المنهاج: (هم مخالفو الإمام) والحاوي: (فرقة خالفت الإمام) والتنبيه: (إذا خرج على

١٠٨١ ابن حجر: تحفة المحتاج في شرح المنهاج وحاوي الشرواني والعبادي (٩/ ٦٦).

١٠٨٢ الشرواني في حاشيته على تحفة المحتاج في شرح المنهاج (٩/ ٦٦).

١٠٨٣ الغزالي: المستصفى (ص: ٢٨١) طبعة حماد، الإسنوي: التمهيد في تخريج الفروع على الأصول (ص: ٤٥٧).

١٠٨٤ الرملي: نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج (٢/ ٤٩٩).

١٠٨٥ الشربيني: مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج (٥/ ٣٩٩).

١٠٨٦ زكريا الأنصاري: أسنى المطالب في شرح روض الطالب (٤/ ١١١).

الإمام طائفة) قيده في الروضة وأصلها بإمام العدل، ويؤخذ ذلك من تعريفه، وكذا قيده الشافعي في الأم والمختصر، لكن في الكفاية عن القفال: أنه لا فرق في ذلك بين العادل والجائر، ويوافقه قول النووي في شرح مسلم: إن الخروج عليهم وقتالهم حرام بإجماع المسلمين وإن كانوا فسقة ظالمين.

وادعاء الإجماع مردود؛ لخروج الحسين على يزيد بن معاوية، وابن الزبير على عبد الملك بن مروان، ومع كل منهما خلق كثير من السلف، والمختار: التفصيل بين أن يمكن خلع الجائر بلا حرب كثير ولا فتنة عظيمة، فيجوز، بل يجب، وبين ألا يمكن ذلك إلا بحرب كثير وفتنة عظيمة، ففيه توقف، ومال شيخنا الإمام البلقيني في هذه الحالة الثانية إلى أنه إن كانت المفساد الصادرة منه ومن أتباعه تربو على الفتنة .. ففيه احتمال، والأرجح: جواز الخروج عليه، بل استحبابه، وإن كانت المفسدة في الفتنة والحرب أعظم .. فيقوي الاحتمال هنا، وعلى الأرجح: الأولى ألا يفعل" ١٠٨٧.

فأنت ترى أن هذه المسألة لا تحظى حتى بالإجماع داخل المذهب الشافعي نفسه قبل النووي وبعده. وتتبع الآراء الأصولية للإمام النووي وقفت في التمهيد للإسنوي نقله عن النووي في كتاب الجنائز من شرح مسلم عده الوفاق بعد الخلاف إجماعاً، وعقب بقوله: "وكأنه قلد بعض الأصوليين فيه" ١٠٨٨، وهذه هي عبارة النووي في كتاب الجنائز: "الأصح أن الإجماع بعد الخلاف يصح والله أعلم" ١٠٨٩، ويمكن الاعتذار للإمام النووي بهذا التوجيه كذلك بيد أنه منازع كما ذكرت من قبل في دعوى الخلاف على إطلاقه في العصر الأول، ودعوى حصول الوفاق في العصر الثاني.

وقد أطلت قليلاً لكنني أردت التنبيه على طريقة الفقهاء في التساهل في بعض الأحيان في تطبيق القواعد الأصولية الصارمة لكنهم مع ذلك يبنهون إلى ذلك كما هو ظاهر في المساجلات والتقييدات والتوجيهات السابقة.

المطلب الرابع: مسألة في الأمر الذي ينعقد الإجماع فيه وأثره في السياسة الشرعية

أولاً: مسألة في الأمر الذي ينعقد الإجماع فيه في علم الأصول:

اختصر إمام الحرمين الحديث في هذه المسألة، ودون الإشارة إلى الخلاف الأصولي قرر أن السمعيات هي التي ينعقد فيها الإجماع ويكون حجة، أما العقليات فلا أثر فيها للوفاق لأن المتبع فيها الأدلة القاطعة، ولا يفيدها وفاق ولا يضرها خلاف.

ولشدة اتصال هذه المسألة بالسياسة الشرعية أرى أن تفصيل ما اختصره الإمام الجويني غاية في الأهمية.

١٠٨٧ العراقي: تحرير الفتاوى (٣/ ١٦٢).

١٠٨٨ الإسني: التمهيد في تخريج الفروع على الأصول (ص: ٤٥٧).

١٠٨٩ النووي: شرح النووي على مسلم (٧/ ٢٦).

اتفق الأصوليون أن الإجماع يجري في الأمور السمعية لكنهم اختلفوا فيما وراء ذلك كدخول اللغويات والعقليات والدينيويات^{١٠٩٠}، ومما اختلفوا فيه مسألة ترجحوا لها بالإجماع في الآراء والحروب هل هو حجة؟^{١٠٩١}، وقد اختلفوا على قولين: أحدهما: اعتبر أصحابه هذا الاتفاق إجماعاً، قال به من المتكلمين القاضي عبد الجبار في أحد قولييه، والإمام الرازي، والآمدّي، وابن الحاجب، وابن السبكي، ونجم الدين الطوفي، ومن الفقهاء الإمام البزدوي، والكمال بن الهمام (ت ٨٦١هـ / ١٤٥٧م)، كذا قال به ابن الساعاتي صاحب بديع النظام^{١٠٩٢}، والثاني: لم يعتبر أصحابه هذا الوفاق إجماعاً، وإلى ذلك ذهب جمهور المتكلمين كالقاضي عبد الجبار في قوله الآخر، والقاضي أبو بكر، والجويني، وابن السمعاني (ت ٤٨٩هـ / ١٠٩٦م)، والغزالي، وهو كذلك قول جماعة من الفقهاء^{١٠٩٣}.

ومن الأصوليين من فصل بين ما يكون بعد استقرار الرأي، وبين ما يكون قبله، فقال بحجة الأول، دون الثاني^{١٠٩٤}.

ولهذه المسألة مأخذ منها ما ذكره عليه الإمام الطوفي أن الدليل السمعي الدال على عصمة الأمة؛ هل دل على عصمتها مطلقاً على العموم، أو في خصوص الأمور الدينية، وما يخبرون به عن الله سبحانه وتعالى؟^{١٠٩٥}.

وربما يكون هذا مسلك من يثبت الإجماع بالأدلة السمعية، وهو ما لا يرضيه الإمام الجويني الذي يثبت هذا الأصل بمطرد العادات كما سبقت الإشارة.

أما صورة المسألة فقد وقف الباحث على الكثير من الأمثلة التي أوردها الأصوليون في تفصيل الشأن الديني السياسي وهي تدور حول عدد من الصور الجزئية: أحدها: تدبير أمور الرعية، والثاني: تجهيز الجيوش، وآراء الحروب وتدابيرها، ومكايدات العدو، وسياسات العساكر، ونحو ذلك، وضربوا في كفيات الحرب مثلاً فقالوا: كترتيب الجيوش من تقسيمها على خمسة أقسام: المقدمة والساقة، والميمنة، والميسرة، والقلب، والثالث: إنشاء حرب وصلح وعمارة، والرابع: تحديد موضع الحرب أو مكان المعركة من جهتي السلب والإيجاب، أي:

١٠٩٠ الرازي: المحصول (٤/ ٢٠٥).

١٠٩١ المصدر السابق.

١٠٩٢ البصري: المعتمد (٢/ ٣٥)، الرازي: المحصول (٤/ ٢٠٥)، الأمدي: الإحكام في أصول الأحكام (١/ ٢٨٤)، العضد الإنجي: شرحه على مختصر المنتهى الأصولي ومعه حاشية السعد والجرجاني (٢/ ٣١٣)، السبكي: الإجماع في شرح المنهاج (٢/ ٣٥٠)، الطوفي: شرح مختصر الروضة (٣/ ١٣٢)، البخاري: كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (٣/ ٢٥٢)، ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير علي تحرير الكمال بن الهمام (٣/ ١١٦)، ابن الساعاتي: نهاية الوصول إلى علم الأصول "بديع النظام" (١/ ٣٠١).

١٠٩٣ البصري: المعتمد (٢/ ٣٥)، الجويني: التلخيص في أصول الفقه (٣/ ٦)، البرهان في أصول الفقه (١/ ٧١٧-٧١٨)، السمعاني: قواطع الأدلة في الأصول (١/ ٤٨٦)، الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه (٦/ ٤٩٤)، ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير علي تحرير الكمال بن الهمام (٣/ ١١٦).

١٠٩٤ الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه (٦/ ٤٩٤).

١٠٩٥ الطوفي: شرح مختصر الروضة (٣/ ١٣٢).

الحرب في موضع معين، أو المنع منها في ذلك الموضع، ومن الأمثلة التي يشبهون بها هنا: منزل النبي ﷺ يوم بدر، وإشارة الحباب بن المنذر عليه تغييره^{١٠٩٦}.

ومما استدل به الفريق الأول قولهم إن الأدلة السمعية التي استفيد منها أصل الإجماع وأوجبت متابعتها ومنعت مخالفتها عامة، والأصل بقاؤها على عمومها دون تخصيصها بصورة دون صورة^{١٠٩٧}، وقولهم إن الأمر الذي أجمعت عليه الأمة في دنيوي، إن كانت غايته جلب المنافع، واجتناب المضار، فقد صار أمراً دينياً، وجبت مراعاته^{١٠٩٨}.

ومما استدل الفريق الثاني قولهم إن الإجماع في الصور المذكورة "ليس بأكثر من قول رسول الله ﷺ وقد ثبت أن قوله ﷺ إنما هو حجة في أحكام الشرع دون مصالح الدنيا وكذلك الإجماع... وقد كان النبي ﷺ إذا رأى رأياً في الحرب راجع الصحابة في ذلك، وربما ترك رأيه برأيهم، وقد ورد مثل هذا في حرب بدر وحرب الخندق وغير ذلك ولم يكن أحد يراجعه فيما يكون من أمر الدين^{١٠٩٩}، وقولهم إن المصالح تختلف بحسب الأزمان فلو كان حجة للزم ترك المصلحة وإثبات المفسدة لذا لا يبعد خطأ الأمة في هذه الصور^{١١٠٠}.

ثانياً: أثر مسألة في الأمر الذي ينعقد الإجماع فيه في السياسة الشرعية:

إن لهذه المسألة صلة بالغة بالسياسة الشرعية وربما تكتسب الأهمية والخطورة في هذا العصر الذي طاب للبعض فيه الدأب الدائم في محاولات إقصائه عن المجال السياسي. وإنما وصفنا هذه المسألة بالخطورة لوجود عبارات محتملة لو استرسل معها لوجب الانكفاف عن التكليف السياسي جملة، ومن هنا وجب تحديد المصطلحات وتحريرها بعناية في هذه المساحة خاصة، كما تجب العناية بتحديد مرادات العلماء في هذه المسألة التي ترد مختصرة جداً في كتب الأصول بل قد ترد في بعض مسائله كتعريف الإجماع.

وهناك العديد من الإشكالات التي تثير اللبس الخلط الذي وقع به بعض الأصوليين وعدم التمييز بين الإجماع اللغوي والإجماع الاصطلاحي.

١٠٩٦ البصري: المعتمد (٢/ ٣٥)، السمعاني: قواطع الأدلة في الأصول (١/ ٤٨٦)، الغزالي: المستصفى (ص: ١٤٠)، السبكي: الإجماع في شرح المنهاج (٢/ ٣٥٠)، الزركشي: تشنيف المسامع بجمع الجوامع (٣/ ١٣٠)، البحر المحيط في أصول الفقه (٦/ ٤٩٤)، الطوفي: شرح مختصر الروضة (٣/ ١٣٢)، التقرير والتحجير علي تحرير الكمال بن الهمام (٣/ ١١٦)، الأسمندي: بذل النظر في الأصول (ص: ٥٤٨)، الرجراجي: رفع النقاب عن تنقيح الشهاب (٤/ ٦٧٩).

١٠٩٧ حنبل: المعتمد (٢/ ٣٥)، الأمدى: الإحكام في أصول الأحكام (١/ ٢٨٤)، ابن السبكي: بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب (١/ ٦١٧)، الأسمندي: بذل النظر في الأصول (ص: ٥٤٨).

١٠٩٨ الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه (٦/ ٤٩٤)

١٠٩٩ السمعاني: قواطع الأدلة في الأصول (١/ ٤٨٦).

١١٠٠ الزركشي: تشنيف المسامع بجمع الجوامع (٣/ ١٣٠)، البحر المحيط في أصول الفقه (٦/ ٤٩٤)، ابن العراقي: الغيث الهامع شرح جمع الجوامع (ص: ٥٠٥).

فمنها ما زعمه الإمام الزركشي أنه لا يبعد أن لا يختص هذا الإجماع بالمسلمين "لا سيما إذا بلغ المجمعون، حد التواتر ولم يشترط في ناقل التواتر الإسلام" ١١٠١! فبناء الأخبار على مطرد العادات شأن الأحكام العادية لا الأحكام الشرعية، والفقهاء إنما هو العلم بالأحكام الشرعية لا العقلية ولا العقلية كما هو معلوم. ومنها استعمال المصطلحات غير المناسبة للتعبير عن المراد كإطلاق الزركشي تدبير الرعية أحد مصادقات هذه المسألة ١١٠٢.

ومنها امتداد هذا الخلط ليتجاوز علم الأصول ووظائفه إلى غيره ومن ذلك قول الإمام عبد الله بن إبراهيم الشنقيطي: إن عد الإجماع من الأدلة الشرعية لا ينافي عده من غيرها أيضاً ١١٠٣.

وقليل من الأصوليين من حاول تفكيك بعض العبارات وتوضيح بعض المرادات والنادر منهم من حقق هذه المسألة وأعطاهما حقها ومستحقها من النظر والتأصيل، فرغم شديد اتصالها بالسياسة الشرعية مثلاً إلا أننا وجدنا الإمام الجويني وهو أحد رواد هذا الفن يختصرها ويحمل العبارة فيها. ومن التقييدات المهمة ما اعترض به الإمام السعد التفتازاني على ابن السبكي في تعريفه الإجماع فقال: "تارك الاتباع إن أثم فهو أمر شرعي، وإلا فلا معنى للوجوب" ١١٠٤، فيفهم منه أن كل ما يتعلق به الوجوب الشرعي يصح وقوع الإجماع عليه لا غير.

ومن التوضيحات البديعة قول الإمام العطار في حاشيته على جمع الجوامع إن الديني المقصود هو ذاك الذي تتعلق به الأحكام الشرعية ليصح دخول الاجتهاد فيه ١١٠٥، ومنها كذلك قول القاضي عبد الوهاب كما نقل عنه الزركشي أن ما وقع عليه الإجماع "إن كان من جلب المنافع، واجتناب المضار، فقد صار أمراً دينياً، وجبت مراعاته فيتناول ذلك الإجماع أدلة الإجماع" ١١٠٦.

وقد عثر الباحث على عدد من التحقيقات لهذه المسألة وهي مختلفة في اتجاهاتها نوعاً ما: أحدها: للإمامين شمس الدين الفناري والسمرقندي، وهم من القائلين باعتبار الإجماع في المسألة، لكنهم مع ذلك يفرقون بين صورتين: إحداها: إذا لم يتغير الحال عن زمن الإجماع الأول، وبقيت المصلحة قائمة في العصر

١١٠١ الزركشي: تصنيف المسامع بجمع الجوامع (٣/ ٨٧).

١١٠٢ السبكي: الإجماع في شرح المنهاج (٢/ ٣٥٠)، الزركشي: تصنيف المسامع بجمع الجوامع (٣/ ١٣٠)، ابن أمير حاج: التقرير والتحبير علي تحرير الكمال بن الهمام (٣/ ١١٦).

١١٠٣ الشنقيطي: نشر البنود على مراقبي السعود (٢/ ٨٠).

١١٠٤ السعد التفتازاني: شرح التلويح على التوضيح (٢/ ٨٢).

١١٠٥ العطار: حاشيته على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع (٢/ ٢٢٧).

١١٠٦ الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه (٦/ ٤٩٤).

الثاني، فحينئذ يبقى الإجماع لازماً في حق أهل هذا الزمان، والثانية: إذا تغير الحال عن زمن الإجماع الأول، وزالت المصلحة التي راعاها المجمعون الأوائل في العصر الثاني وهنا لا يجب العمل بالإجماع الأول^{١١٠٧}. ومن بديع نظر الإمام السمرقندي في الحالة الثانية قوله: "أمور الدنيا مبنية على المصالح العاجلة، وذلك يحتمل الزوال ساعة لساعة"^{١١٠٨}، ومن الضوابط المهمة التي أضافها الإمام شمس الدين الفناري أن ما لا يتعلق به عمل ولا اعتقاد لا يدخل في مجال الإجماع^{١١٠٩}.

وبناء على رأي هذين الإمامين وغيرهما لا تكون مخالفة الإجماع مع تغير الحال وتبدل المصالح خرقاً للإجماع أي: أن الإجماع يعد منتهياً إن صح التعبير، فإذا تجددت أسبابه تجدد وجوب العمل به. والتحقيق الثاني للإمام نجم الدين الطوفي قال رحمته الله: "الخلاف في هذه المسألة لا أحسبه يتصور، وإن تصور، فهو منزل على اختلاف حالين.

أما أنه لا يتصور: فلأن المراد بالأمور الدينية ما كانت ثمرتها ومقصودها متعلقاً بالدين، وراجعاً إليه، خاصاً به، سواء كان وقوعه في الدنيا، كالإجماع على وجوب الصلاة وشروطها، أو في الآخرة، كالإجماع على فتنة القبر، ونصب الموازين ونحو ذلك، وعند ذلك نقول: الحروب والآراء فيها: إن كانت جهاداً في سبيل الله، فهي من الأمور الدينية، ولا خلاف في صحة التمسك فيها بالإجماع، وإن كانت عصبية، أو بغياً، أو طلباً للدنيا، أو إظهاراً للفخر، والخيلاء، والغلبة على الخصم؛ فأصل تلك الحروب محرمة، فالآراء، والتدبير، والمكيدة فيها أمور محرمة، والمحرمات لا يتصور التمسك فيها بالإجماع، إذ التمسك بالإجماع إنما يجوز فيما له أصل في الجواز، فما لا أصل له في الجواز، لا يتصور التمسك فيه بالإجماع، فيكون التمسك فيه بالإجماع كالتمسك على جواز شرب الخمر، أو أكل الميتة، أو الخنزير، أو بيعها بالإجماع، وهو محال شرعاً، وإن وجد حرب، وقتال مشوب بقصد الجهاد والعصبية والتكثير من الدنيا؛ كان ذلك من ذوات الجهتين، فيصح التمسك بالإجماع فيه من حيث هو جهاد ديني، لا من حيث هو معصية دنيوية.

وأما أن الخلاف في المسألة إن تصور نزل على اختلاف حالين، فقد بان بما تقدم؛ وهو أن يقال: إن كان الحرب جهاداً في سبيل الله، جاز التمسك فيه بالإجماع، وإن كان قتال معصية، أو لم يكن طاعة، لم يجوز والله - سبحانه وتعالى - أعلم"^{١١١٠}.

وبعد عرض المسألة والأقوال فيها وأدلة كل فريق وبعض التعقبات على بعض الإطلاقات والختم بمجموعة من التحقيقات يرى الباحث أنه من الأهمية بمكان الإشارة إلى مجموعة من الأمور الهامة: أحدها: الخلل في

١١٠٧ الفناري: فصول البدائع في أصول الشرائع (٢/ ٣٠٨)، السعد التفتازاني: شرح التلويح على التوضيح (٢/ ٩٢)، السمرقندي: ميزان الأصول في نتائج

العقول (١/ ٥٣٣)، الشنقيطي: نشر البنود على مراقبي السعود (٢/ ٨٨-٨٩).

١١٠٨ السمرقندي: ميزان الأصول في نتائج العقول (١/ ٥٣٣).

١١٠٩ الفناري: فصول البدائع في أصول الشرائع (٢/ ٣٠٨).

١١١٠ الطوفي: شرح مختصر الروضة (٣/ ١٣٢-١٣٣).

ترجمة المسألة؛ فإن ترجمتها محتملة ولا تتصف بالدقة المعهودة عند الأصوليين، فالقول بأن الإجماع في الآراء والحروب هل هو حجة؟ يغير ترجماتهم للمسائل عموماً ومسائل الإجماع وما تنسم به من الدقة خصوصاً، والثاني: عدم الإيضاح الكافي لصورة المسألة: فهناك بعض الإطلاقات في المصطلحات والمفردات المستعملة في هذه المسألة وهذا مغاير لعادة الأصوليين في التعبير والصياغة، والثالث: الإيهام في نسبة الأقوال: فإن الغفلة عن التحقق من الصور المقصودة للمنسوب إليه غاية في الأهمية؛ فالقول بأن الإمام الجويني لا يرى الإجماع في غير السمعيات صحيح، لكن يبقى السؤال الأهم: ما هي السمعيات عنده؟ وما الذي لا يدخل فيها؟ وهو ما لم يفصله في تراثه الأصولي فيتوجب والحال هذا الرجوع لتراثه في السياسة الشرعية لمعرفة مراده.



المبحث الرابع: مسائل اتفاق أهل المدينة وحكم خرق الإجماع وأثرها في السياسة الشرعية

المطلب الأول: مسألة اتفاق أهل المدينة وأثرها في السياسة الشرعية

أولاً: مسألة اتفاق أهل المدينة في علم الأصول:

بلغت تشكيكية حكي إمام الحرمين اشتهاً نقل النقلة عن الإمام مالك قوله باتفاق أهل المدينة واعتباره حجة، وقال: "الظن بمالك رحمه الله لعلو درجته أنه لا يقول بما نقل الناقلون عنه، نعم قد يتوقف في الأحاديث التي نقلها علماء المدينة ثم خالفوها لاعتقاده فيهم أنهم أخبر من غيرهم بمواضع الأخبار وتواريخها" ^{١١١١}، ثم رد هذا النقل على فرض صحته بأن الاجتهاد والاحتجاج لا يتأثران بالبلاد واختلافها.

وممن أكد ما شكك فيه إمام الحرمين الإمام ابن الحاجب حيث نقل في مختصره أقوالاً ثلاثة في عمل أهل المدينة فقال: "إجماع المدينة من الصحابة والتابعين حجة عند مالك. وقيل: محمول على أن روايتهم متقدمة. وقيل: على المنقولات المستمرة، كالأذان والإقامة. والصحيح: التعميم" ^{١١١٢}، وقد أنكر نسبة هذا الأصل إلى الإمام عدد من أصحاب الإمام مالك كأبي بكر الأبهري، والقاضي أبي بكر، وابن القصار، وأبي تمام، بخلاف معظم المغاربة الذين عمموا حجتيه ^{١١١٣}.

ومن بديع نظر الإمام الجويني إلماحه إلى أن ربما كان مراد الإمام مالك بعمل أهل المدينة ما كان طريقه الأخبار لا الاجتهاد والاستدلال، وهو ما يؤكد أحد أكابر المذهب أصوله وفروعه الإمام أبو الوليد الباجي وهو أحد معاصري الإمام الجويني فقد نص على أن الإمام مالك إنما يعول على أقوال أهل المدينة فيما طريقه النقل، ويتصل العمل به على وجه لا يخفى مثله، وينقل نقلاً يقطع العذر، فما كانت هذه صفته من الأخبار كان حجة مقدمة على خبر الواحد، وقد سلم بهذا أبو بكر الصيرفي، أما ما نقله أهل المدينة من السنن عن طريق الآحاد أو حصوله بالاجتهاد والاستدلال فلا فرق فيه بين أهل المدينة وغيرهم والمعتبر فيه ما يتعضد بالدليل والترجيح.

ونسب الباجي هذا التفسير لعمل أهل المدينة للإمام مالك والمحققين من علماء المذهب، ووصف القائلين بالتعميم في الأخبار والاجتهادات بأنهم لم يمعنوا النظر في هذا الباب ^{١١١٤}، وهو يتفق بوجه ما مع ما نقله ابن السمعاني عن الإمام الشافعي في القديم أنه قدم رواية أهل المدينة على غيرهم ^{١١١٥}.

١١١١ الجويني: البرهان في أصول الفقه (١/ ٧٢٠).

١١١٢ الأصفهاني: بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب (١/ ٥٥٥).

١١١٣ ابن السبكي: رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب (٢/ ١٩٤)، الباجي: إحكام الفصول في أحكام الأصول (ص: ٧٠١-٧٠١).

١١١٤ الباجي: إحكام الفصول في أحكام الأصول (ص: ٧٠١-٧٠١).

١١١٥ السمعاني: قواطع الأدلة في الأصول (٢/ ٢٤).

ثانياً: أثر مسألة اتفاق أهل المدينة في السياسة الشرعية:

لم يشير إمام الحرمين إلى أثر هذا الأصل في المجال السياسي في كتابه البرهان أو كتبه الأخرى بما فيها كتاب الغياثي، بيد أنه من المناسب الإلماحة إلى أثر هذا الأصل في المجال السياسي.

باستقراء باب عمل أهل المدينة في مصنفات أصول الفقه لا نعث على مثال ذي صلة بالإمامة والإيالات الكلية وإن كنا نعث في الوقت نفسه على أمثلة في الأبواب ذات العلاقة بالسياسة في مصنفات الفروع كأبواب القضاء والجنايات والحدود ونظائرها.

لكن عثر الباحث في كتاب ترتيب المدارك للقاضي عياض إشارة غاية في الأهمية وذات صلة مباشرة بالإمامة، وهي نقله عن نافع رأي الإمام مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في اشتراطه بيعه أهل الحرمين: مكة والمدينة للزوم البيعة^{١١١٦}، وعلى ذلك لا تتعقد البيعة عند الإمام مالك ما لم يكن أهل المدينة أحد أمصار المسلمين التي تعقدها، والمقصود أهل الحل والعقد فيها.

وقد نقل القاضي عياض بعض ما يعضد هذا الرأي فمن ذلك: جواب عبد الله بن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا على كتابي ابن الزبير وعبد الملك بن مروان وفيهما طلب مشورته فكتب إليهما: "إن كنتما تريدان المشورة فعليكما بدار الهجرة والسنة"، ومنها: قول ابن عمر كذلك: "لو أن الناس إذا وقعت فتنة ردوا الأمر فيه إلى أهل المدينة فإذا اجتمعوا على شيء - يعني فعلوه - صلح الأمر، ولكنه إذا نعى ناعق تبعه الناس"، وفي رسالة الإمام مالك للإمام الليث بن سعد نقف على قوله: "الناس تبع لأهل المدينة"^{١١١٧}.

ومما سبق نرى أن عمل أهل المدينة لا يبغي التبعية العلمية فحسب بل قد امتد ذلك بحسب هذه المقولات إلى التبعية السياسية وهي التي تظهر في جواب ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا.

هذا ولم يعثر الباحث على هذه المقولة في غير ما دونه القاضي عياض، وقد نقلت دون إسناد فلا تعرف دقتها، بيد أن ما سبق نقله في تحقيق مذهب الإمام مالك في عمل أهل المدينة وهو ما يؤيده القاضي عياض نفسه يؤكد أن الأيلولة من التبعية العلمية المطلوبة وبحسب الصورة التي ذكرها القاضي الباجي إلى التبعية السياسية لا ينبني على هذا الأصل، بل إن مرده إلى اعتبارات أخرى.

فقد كان معظم أهل الحل والعقد متواجدين في المدينة يوم بويج أبو بكر وعمر وعثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ. أما بيعه علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فرغم أن بعض الصحابة يومئذ كانوا متفرقين في الأمصار إلا أن الكثرة الكاثرة منهم كانت في المدينة لذا وقعت بيعته فيها.

^{١١١٦} القاضي عياض: ترتيب المدارك وتقريب المسالك (١/ ٤٠).

^{١١١٧} المصدر السابق (١/ ٤٢).

فلربما كان مأخذ هذا الاجتهاد المصلحة وهو ما ألمح له الشيخ محمد أبو زهرة حيث حقق أن هذا الرأي كان لأجل أن الدخلاء على المسلمين كانوا كثيراً في غير مكة والمدينة فكان الاحتياط يوجب اعتبار بيعتهما لأنهم المسلمون الذين ليس فيهم دخيل يريد بالإسلام خبالاً^{١١١٨}.

كما أنه لو كان هذا الأصل أعني: عمل أهل المدينة هو الدافع لرأي الإمام مالك لما جمع مكة إلى المدينة! لأنه بحسب هذا الأصل وعلى طريقة المغاربة فإن إجماع أهل المدينة كاف لتقرير وجوب الاتباع، فتكون مخالفة أهل مكة مشاقة للإجماع واجب الاتباع.

وبعد ما كتب الباحث هذه السطور وقف على مأخذ آخر قد يكون هو الراجح هنا؛ فقد نقل البلاذري في أنساب الأشراف تشكيك البعض في لزوم بيعة الإمام علي رضي الله عنه، قوله: حدثنا أبو قلابة عبد الملك بن محمد الرقاشي حدثني محمد بن عائشة، حدثنا معتمر بن سليمان قال: قلت لأبي: إن الناس يقولون: إن بيعة علي لم تتم. قال: يا بني بايعه أهل الحرمين وإنما البيعة لأهل الحرمين^{١١١٩}، وأبوه هو الإمام سليمان بن طرخان (المتوفى ١٤٣ هـ).

وبعضدها رواية ابن بطة قال: "حدثنا أبو صالح قال: حدثنا أبو الأحوص قال: حدثنا أبو غسان مالك بن إسماعيل قال: سمعت الحسن بن صالح يقول ما كانت بيعة علي رضي الله عنه إلا كبيعة أبي بكر وعمر رضي الله عنهما"^{١١٢٠}.

وتدل هذه الروايات أن الإمام مالكا رضي الله عنه ربما أراد أن يؤكد تمام البيعة للإمام علي رضي الله عنه ونفوذها والرد على القائلين بعدم الاعتداد بها.

كما أرى أن نقف هنا على بعض الإشارات هنا ذات صلة بنقاشنا حول أثر عمل أهل المدينة في المجال السياسي: أحدها: تأكيد الأصوليين أنه لا أثر للبلاد في عصمة ساكنيها، ولا صحة نقلهم، أو صواب اجتهداهم، بله يضيف إمام الحرمين: "لو اطلع مطلع على ما يجري بين لابتى المدينة من المجاري-وفي نسخة: المخازي- قُضِيَ العجب"^{١١٢١}.

ولا يخفى أن تأكيد هذه القاعدة واطرادها بله وضرب المثال بمدينة النبي ﷺ يرسخ العلاقة أو الصلة بين الاجتهاد والمكان فلا أثر للأول في الثاني ولا للثاني في الأول، حتى إن إمام الحرمين أشار إلى أنه لو قدر أن كان المجتهدون في بلدة من بلاد الكفر لوجب اتباع وفاقهم.

ومما يقرب من الاتصال بهذه القاعدة بصورة ما منهج التعامل مع العاصمة التي يستقر فيها الإمام، وهي التي يتواجد فيها كثير من أهل الحل والعقد غالباً.

١١١٨ أبو زهرة: مالك حياته وعصره أراؤه الفقهية (ص: ١٧١).

١١١٩ البلاذري: أنساب الأشراف (٢/ ٢٠٨).

١١٢٠ ابن بطة: الإبانة الكبرى (٨/ ٣١٨)، كتاب: الفضائل، باب ذكر خلافة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه برقم: ٦٧.

١١٢١ الجويني: البرهان في أصول الفقه (١/ ٧٢٠).

ومن المسائل التي تتصل بهذه الصورة وبحثها إمام الحرمين في الغياثي هو تقريره أنه لا يشترط الإجماع في عقد الإمامة بالإجماع، وأوضح أن أبا بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ صحت له البيعة دون انتظار انتشار الأخبار في أقطار الإسلام، وتقرير بيعته ممن لم يكونوا في دار الهجرة، وهو ما جرى في إمامة الخلفاء الأربعة، ومما قرره في هذه الصورة قوله: "معظم الأمور الخطيرة لا يقبل الريث والمكث، ولو أخر النظر فيه لجر ذلك خلافاً لا يتلافى، وخبلاً متفاقماً لا يستدرك" ١١٢٢.

والثانية: وهي من مسائل التاريخ لكنها ذات تعلق بهذا الأصل من وجه ما، وهي سنة الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز فإن لعمر بن عبد العزيز بحسب ما طالع الباحث مكانة كبيرة في عقل الإمام مالك وقلبه يشاركه في ذلك أصحابه، وليس أدل على ذلك من تأليف أحد أكابر أصحابه الإمام عبد الله بن عبد الحكم (المتوفى: ٢١٤هـ) كتاباً أسماه: سيرة عمر بن عبد العزيز على ما رواه الإمام مالك بن أنس وأصحابه، وأرى أن هذا الكتاب ليس مصنفاً في التراجم فحسب كما هو مشهور بل أعده أحد أهم مصنفات كبار وأوائل أئمة المذهب المالكي في السياسة الشرعية ولكن بطريق مغاير وبما يمكن تسميته طريق الإشارات والتلميحات. وقد كان لعمر بن عبد العزيز عناية خاصة بأهل المدينة، وهو ما رواه الإمام مالك نفسه، فقد نقلوا عنه قوله: "كان عمر بن عبد العزيز يكتب إلى الأمصار يعلمهم السنن والفقه ويكتب إلى المدينة يسألهم عما مضى ويعلمون بما عندهم، وكتب إلى أبي بكر بن حزم أن يجمع له السنن ويكتب بها إليه، فتوفى وقد كتب له ابن حزم كتاباً قبل أن يبعث بها إليه" ١١٢٣، وقوله: "والله ما استوحش سعيد بن المسيب ولا غيره من أهل المدينة لقول قائل من الناس، لولا أن عمر بن عبد العزيز أخذ هذا العلم بالمدينة لشككه كثير من الناس" ١١٢٤، وفي عهد الإمام عمر بن عبد العزيز تشكلت المادة الأساسية للمذهب المالكي التي صاغها الإمام مالك

والثالثة: استدلل ابن القيم على عدم مراد الإمام مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بعمل أهل المدينة لزوم اتباع اجتهاداتهم وآرائهم بمنع الإمام مالك الرشيد وقد عزم عليه بإلزام الناس الموطأ بقوله: "قد تفرق أصحاب رسول الله ﷺ في البلاد، وصار عند كل طائفة منهم علم ليس عند غيرهم" ١١٢٥، ومراد الباحث هنا دفع أي شبهة تلوح لصلة تقرير هذا الأصل عند الإمام مالك برغبات الأئمة والسلاطين.

والرابعة: وجد ابن حزم في الرد على هذا القائلين بهذا الأصل فرصة للنيل من فسقة الحكام والسلاطين والقضاة فقال: "مضى هذا الصدر الكريم رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فوالله ما ولي المدينة ولا حكم فيها إلا فساق الناس كعمرو بن سعيد والحجاج بن يوسف وطارق وخالد بن عبد الله القسري وعبد الرحمن بن الضحاك وعثمان

١١٢٢ الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٢٤٨).

١١٢٣ القاضي عياض: ترتيب المدارك وتقريب المسالك (١/ ٣٩).

١١٢٤ المصدر السابق.

١١٢٥ ابن القيم: إعلام الموقعين عن رب العالمين ت مشهور (٤/ ٢٤٢).

بن حيان المري وكل عدو لله حاشى أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم وأبان بن عثمان وعمر بن عبد العزيز فإنه كان كل واحد منهم فاضلاً وليها أبو بكر أربعة أعوام عامين قاضياً وعامين أميراً لعمر بن عبد العزيز رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ١١٢٦، وقد استطرد ابن حزم فنقل الروايات في فشو الشكوى بعمال الأئمة وولاتهم على المدينة في أيام الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ ١١٢٧.

المطلب الثاني: مسألة حكم خرق الإجماع وأثرها في السياسة الشرعية

أولاً: مسألة حكم خرق الإجماع في علم الأصول:

أنكر إمام الحرمين شيوع القول بكفر خارق الإجماع على السنة الفقهاء، وعقب على هذه المقولة بقوله: "هذا باطل قطعاً فإن من ينكر أصل الإجماع لا يكفر، والقول في التكفير والتبرؤ ليس بالهين ولنا فيه مجموع فليتأمل طالبه، نعم من اعترف بالإجماع وأقر بصدق المجمعين في النقل ثم أنكر ما أجمعوا عليه كان هذا التكذيب آيلاً إلى الشارع ﷺ ومن كذب الشارع كفر، والقول الضابط فيه: أن من أنكر طريقاً في ثبوت الشرع لم يكفر ومن اعترف بكون الشيء من الشرع ثم أنكره كان منكراً للشرع وإنكار جزئه وإنكار كله والله أعلم" ١١٢٨.

ومما أضافه الإمام الأبياري في هذا السياق قوله إن المتفق عليه من المكفرات ثلاثة: "منها ما يكون نفس اعتقاده كفراً، ومنها ما ورد الشرع بأنه لا يصدر إلا من كافر، ومنها إنكار ما علم ضرورة من دين الأمة" ١١٢٩، وأضاف: "من كذب الشارع، كفر على الإطلاق. وأما من كذب عليه، فيما لا يتعلق بالعقائد، بل في أصول الفقه وفروعه، فإنه لا يكفر، ومن هذا القبيل جحد كون الإجماع حجة، وكون القياس وخبر الواحد علامة، وكون الغرر مثلاً لا يفسد البيع، إلى غير ذلك من مسائل الأصول والفروع، وأما كل من كذب الشارع، ولو في أيسر شيء، فهو كافر جاحد لدلول المعجزة. ولا يصح الإيمان إلا بإثبات الصانع وتصديق رسله. ففرق بين تكذيب الرسول، وبين الكذب عليه" ١١٣٠.

ثانياً: أثر مسألة حكم خرق الإجماع في السياسة الشرعية:

من المعلوم أن البدع بمختلف درجاتها قد ارتبطت بالفرق المختلفة والتي كما لها آراؤها الكلامية لها آراؤها السياسية كذلك، وهو ما يجعل لهذه المسألة أهمية كبيرة من وجوه مختلفة يمكن إجمالها بالأمور الثلاثة الآتية، وهي تحديد البدع التي تصل بصاحبها إلى الكفر والتي لا تصل به إليه، وحرمة اتباع الفتاوى ووجوب نقض

١١٢٦ ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام (٢/ ١١٥-١١٦).

١١٢٧ المصدر السابق (٢/ ١١٩).

١١٢٨ الجويني: البرهان في أصول الفقه (١/ ٢٨٠).

١١٢٩ الأبياري: التحقيق والبيان في شرح البرهان في أصول الفقه (٢/ ٩٣٥).

١١٣٠ المصدر السابق (٢/ ٩٣٥-٩٣٦).

الأفضية وعدم نفوذ التصرفات الخارقة للإجماع، وتحديد المسائل المتعلقة بالإمامة والإيالة والتي تدخل في المعلوم من الدين بالضرورة.

أما تحديد البدع، ففي كتاب الغياثي نقف على تقسيم إمام الحرمين البدع إلى ما يقتضي التكفير، وما يقتضي التضييل^{١١٣١}، وفي وعورة التمييز بينهما قال: "هذا طمع في غير مطمع؛ فإن هذا بعيد المدرك متوعر المسلك، يستمد من تيار بحار علوم التوحيد، ومن لم يحط بنهايات الحقائق، لم يتحصل في التكفير على وثائق، ولو أوغلت في جميع ما يتعلق به أطراف الكلام في هذا الكتاب، لبلغ مجلدات؛ ثم لا يبلغ منتهى الغايات. فالوجه البسط في مقصود هذا المجموع، وإثبات القبض فيما ليس من موضوعه، وإحالة الاستقصاء في كل شيء على محله وفنه"^{١١٣٢}.

وتظهر أهمية هذا التحديد من الناحية السياسية بإخراج من يكفرون ببدعتهم من أهل الإجماع، واعتبار من لا يكفرون ببدعتهم من أهله.

ويترتب على إخراج الصنف الأول من أهل الإجماع أمور غاية في الأهمية، منها: عدم اعتبار وفاقهم وخلافهم في الاجتهاد في مسائل الإمامة والإيالة، ومؤدى ذلك أن ينعقد الإجماع فيما خالفوا فيه، وعدم اعتبار آرائهم الأصولية-إن وجدت- ذات الأثر في السياسة الشرعية، حرمة اتباع الفتاوى ووجوب نقض الأفضية وعدم نفوذ التصرفات المستندة إلى أقوالهم.

وعلى ذلك فإن الفرق المارقة عن الإسلام كالسبئية والبيانبة والمغيرية من الغلاة والحربية والمنصورية والجناحية والغرايبة والمفوضة والذمية والخطائية والباطنية وكل فرقة منهم لها مقولاتها في الإمامة لا تعتبر أقوالهم خلافاً ووفقاً. ومن مقولات السبئية: القول بإلهية الحاكم، ومن مقولات البيانبة: إلهية زعيمها بيان، ومن مقولات المغيرية: ادعائهم نبوة زعيمهم، ومن مقولات المنصورية زعيمهم أن الإمامة دارت في أولاد علي حتى انتهت إلى الباقر وادعى زعيمهم أبو منصور أنه خليفته، ومن مقولات الخطائية زعيمهم أن الأئمة كانوا آلهة، وأنه ينبغي أن يكون في كل وقت إمام ناطق وساكنت، وأن الأئمة يعرفون الغيب وما هو كائن قبل أن يكون^{١١٣٣}.

أما الصنف الثاني وهم الذين لا يكفرون ببدعتهم فيترتب على عدّهم من أهل الإجماع ما يلي: اعتبار وفاقهم وخلافهم في الاجتهاد في مسائل الإمامة والإيالة، ومؤدى ذلك أن ينعقد الإجماع فيما خالفوا فيه، اعتبار آرائهم الأصولية ذات الأثر في السياسة الشرعية، جواز اتباع الفتاوى ومنع نقض الأفضية ونفوذ التصرفات المستندة إلى أقوالهم، بيد أن هذا مشروط بأمور: أن لا تكون أقوالهم خارقة لإجماع سابق، وأن لا

١١٣١ الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٣٣٠).

١١٣٢ المصدر السابق.

١١٣٣ انظر عقائدهم وآراءهم في: عبّاد القاهر البغدادي: الفرق بين الفرق (ص: ٢٢٠-٢٨٤).

تكون أقوالهم شاذة، وأن تكون صادرة عن محصلي درجات الاجتهاد المعتر منهم فالإجماع المعتر هو وفاق أهل الإجماع وليس وفاق الفرق التي ينتمي إليها أهل الإجماع.

ويطلق على هذه الفرق التي تلبست بالبدع ولم يحكم بمفارقة دين الإسلام بأهل الأهواء والبدع والضلال، ومثالهم: الزيدية والكيسانية والإمامية والخوارج والكرامية والفرق النجارية والمعتزلة والقدرية والجهمية والبكرية والضرارية^{١١٣٤}.

ولكل فرق من هذه الفرق مقولاتها في السياسة والإيالة والإمامة؛ فمن مقولات الزيدية التي نقلها في الغياثي قولهم بالنص على علي رضي الله عنه بالمرامز والملاحم، ومن مقولات الإمامية قولهم بتعيين الأئمة بالنص لا الاختيار، ونكتفي بهذا القدر.

ومن الهام جداً في هذا السياق تأكيد ما سبقت الإشارة إليه من أن خلاف هؤلاء معتر فيما لم ينعقد فيه إجماع سابق، ولذا نقول: لما كانت معظم هذه المقولات قد حدثت بعد انعقاد الإجماع من أهله المعترين كانت مقولاتهم هذه خروقات للإجماع، وعلى فرض تجويز نسخ الإجماع السابق باللاحق فلا يسعفهم هذا الأمر لأن مقولاتهم لم ينعقد الإجماع عليها فلا تعدو كونها خروقات لإجماعات معتبرة واجبة الاتباع محرمة المخالفة.

وبالرجوع إلى كتاب الغياثي نرى أن القول باعتبار قول مجتهد الإمامية في الإجماع لا يجعل لخلافهم في القول بالاختيار طريقاً وحيداً لتعيين الإمام أي اعتبار لأنه خارق للإجماع المنعقد في عهد الصحابة، وينقل الجويني وقوع الإجماع على تعيين أبي بكر وعمر وعثمان وعلي والحسن بالاختيار لا بالنص كما هو زعم الإمامية.

يقول إمام الحرمين: "إن الخلفاء الراشدين انقضت أيامهم، وتصرفت نوبهم، وانسحبت على قمم المسلمين طاعتهم، وكان مستند أمورهم صفقة البيعة. فأما أبو بكر رضي الله عنه فقد تواترت البيعة له يوم السقيفة، وكان عمر رضي الله عنه ولي عهده، وتعين عثمان رضي الله عنه من الستة المذكورة في الشورى بالبيعة، ولما انتهت النوبة إلى علي رضي الله عنه طلب البيعة، فأول من بايعه طلحة، والزبير، ومن حاول بسط مقال في إيضاح استناد الأئمة الماضين إلى البيعة كان متكلفاً مشتغلاً بما يغني الظهور والتواتر عنه"^{١١٣٥}.

وبطريق اللزوم أبطل الإمام الجويني اشتراط الإمامية العصمة في الإمام، فإن من لوازم القول بالاختيار عدم الاطلاع على سريرة الإمام في الحال فما الظن بالاستقبال؟^{١١٣٦}.

١١٣٤ انظر عقائدهم وآراءهم في: عبد القاهر البغدادي: الفرق بين الفرق (ص: ٢١-٢١٩).

١١٣٥ الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٢٤٠).

١١٣٦ المصدر السابق (ص: ٢٦٦).

وبذات الحجة أي: الاستدلال بالإجماع المنعقد بأهل الإمام الحرمين أقوالاً ثلاثة أخرى: أحدها: قول الزيدية القائلين بالنص على علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بالمرامز والملاحم، والثاني: قول العباسية القائلين بالنص على العباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، والثالث: قول طائفة قالت بالنص على أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

وبخصوص الإنكار على أهل البدع فإن ذلك محصور فيما يدخل في البدع لا مطلق أقوالهم، ومن عبارات الإمام الجويني الدقيقة في هذا السياق قوله في أهل البدع: "إذا كثروا، فيدعوهم الإمام إلى الحق فإن أبوا زجرهم، ونهأهم عن إظهار البدع، فإن أصروا، سطا بهم عند امتناعهم عن قبول الطاعة، وقتلهم مقاتلة البغاة، وهذا يطرد في كل جمع يعتزون إلى أهل الإسلام، إذا سلوا أيديهم عن ربة الطاعة" ١١٣٧، فالإنكار عليهم مشروط بظهور البدع محصور فيها لا في مطلق اجتهداتهم لو كانوا من أهلها، وقتلهم مشروط بسلب أيديهم عن الطاعة وهو ليس مخصوصاً بهم كما هو معلوم ١١٣٨.

وبناء على هذا التفريق بين البدعتين فصل الإمام الحرمين الواجبات التي تناط بالإمام، فما يصل بصاحبه إلى الكفر والردة من البدع يوجب على الإمام استتابة صاحبها، فإن تاب فهو ذاك، وإلا فإن أبي واستقر وأصر قتله، وأحال على تفاصيل أحكامه على كتاب الردة من فن الفقه ١١٣٩.

أما إن أظهر التوبة واتهم الإمام طويته بنقيض ما أظهره فالوجه عند الإمام الحرمين أن "يمنعه وينهاه ويتوعده لو حاد عن ارتسام أمره وأباه، فلعله ينزجر وعساه، ثم يكل به موثقاً به حيث لا يشعر به ولا يراه، فإن عاد إلى ما عنه نهأه، بالغ في تعزيره، وراعى حد الشرع، وتحراه، ثم يثني عليه الوعيد والتهديد، ويبالغ في مراقبته من حيث لا يشعر، ويرشح مجهولين يجلسون إليه على هيئات متفاوتات، ويعتزون إلى مذهبه، ويستترشدونه، ويتدرجون إلى التعلم والتلقي منه. فإن أبدى شيئاً أطلعوا السلطان عليه؛ فيتسارع إلى تأديبه، والتنكيل به، وإذا تكرر عليه ذلك، أوشك أن يمتنع ويرتدع. ثم إن انكف، فهو الغرض، وإن تهادى في دعواته أعاد عليه السلطان تنكيله وعقوباته، فتبلغ العقوبات مبالغ تربي على الحدود، وإنما يتسبب إلى تكثير العقوبات بأن يبادره بالتأديب مهما عاد، وإذا تخللت العقوبات في أثناء موجباتها، تعددت وتجددت، فلا يبرأ جلده عن تعزير وجلدات نكال، حتى تحل به عقوبة أخرى" ١١٤٠.

وأما ما لا تصل بصاحبها للكفر من البدع فأوضح الإمام الجويني أنه يتحتم على الإمام والحال هذه أن يبالغ في منع صاحبها ودفعه، وبذل كنه المجهود في ردعه ووزعه ١١٤١، وعلل هذا الدفع والمنع الواجبين

١١٣٧ المصدر السابق (ص: ٣١٦).

١١٣٨ المصدر السابق.

١١٣٩ المصدر السابق (ص: ٣٢٩).

١١٤٠ المصدر السابق (ص: ٣٥٩).

١١٤١ المصدر السابق (ص: ٣٢٩).

بمآلاتهما فقال: "إن تركه على بدعته، واستمراره في دعوته يخطب العقائد، ويخلط القواعد، ويجر الحن ويثير الفتن، ثم إذا رسخت البدع في الصدور، أفضت إلى عظام الأمور، وترقت إلى حل عصام الإسلام" ١١٤٢. وقد يؤخذ على إمام الحرمين عدم التزامه بما قرره من اعتبار أهل البدع ما لم يكفر صاحبها بما في حالتين: إحداهما: نصه على عدم اعتبار وفاق ضرار بن عمرو (ت ٢٠٠ هـ / ٨١٦ م) وخلافه، وذلك في بحثه مسألة اشتراط النسب القرشي في الإمام، وخرقه الإجماع فيها، وهناك احتمالان لعدم هذا الاعتبار: أحدهما: أن ضرار بن عمرو كافر ببدعته عند إمام الحرمين، وهو أمر مستبعد فقد عده وأتباعه الإمام البغدادي في كتابه الفرق بين الفرق من الفرق الضالة لا الكافرة، وكذا ابن حزم، والشهرستاني، وأبو المظفر الإسفراييني معاصر الإمام الجويني ١١٤٣.

لكن الذهبي ولم أعر على غيره حكى ما يفهم منه تكفيره نقلاً عن الإمام أحمد بن حنبل، وهذا كما قاله: "قال المروزي: قال أحمد بن حنبل: شهدت على ضرار عند سعيد بن عبد الرحمن، فأمر بضرب عنقه فهرب. وقال حنبل: دخلت على ضرار عندنا ببغداد، وكان مشوّه الخلق، وكان به الفالج، وكان يرى رأي الاعتزال، فكلمه إنسان، فأنكر الجنة والنار. وقال: اختلف العلماء، بعضهم قال: خلقتا. وبعضهم قال: لم يُخلَقا. فوثب عليه أصحاب الحديث، وضربوه في الدار، وخرجت وجاء السلطان، وكنت حدثاً، قال أحمد بن حنبل: وهذا الكُفر وجُحود القرآن، قال الله - تعالى -: ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا﴾ [غافر: ٤٦]. قال: فأتوا الجمحي، فشهدوا عليه عنده، فصيرّ دمه هدراً لمن قتله، فاستخفى وهرب. قالوا: أخفاه يحيى بن خالد عنده حتى مات.

قلت: هذا يدل على موته في خلافة الرشيد، فينبغي أن يُحوّل. وأيضاً فإنَّ حَقْصاً الفرد الذي ناظر الشافعي من تلامذة ضرار، وكان ضرار يُنكر عذاب القبر. قاله ابن حزم، وقال الأبار: حدثنا أبو همام، قال: جاء قوم شهدوا على ضرار أنه زنديق، فقال سعيد: قد أبحثُ دمه، فمن شاء فليقتله، قال: فعزلوا سعيد بن عبد الرحمن، قال: فمرَّ شريك القاضي ومُنادٍ ينادي: مَنْ أصاب ضرار فله عشرة آلاف، فقال شريك: السّاعة خلقتُه عند يحيى بن خالد، أراد أن يُعلم أنّهم ينادون عليه وهو عندهم. قلت: فلهذا ونحوه تكلم الناس في معتقد البرامكة" ١١٤٤.

والاحتمال الثاني: أن ضرار بن عمرو ليس من أهل الاجتهاد عنده، وهو مستبعد كذلك فقد نقل النقلة أنه كان من شيوخ المعتزلة ورؤوسها! أو أن يقال: إنه عنده من أهل الأصول لا الاجتهاد والإفتاء فلا يدخل

١١٤٢ المصدر السابق (ص: ٣٢٩).

١١٤٣ عَيْدُ الْقَاهِرِ الْبَغْدَادِي: الفرق بين الفرق (ص: ٢٠١-٢٠٢)، الشهرستاني: الملل والنحل (١/ ٩٠)، ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل (٢/ ٨٩)، الإسفراييني: التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكة (ص: ١٠٥).

١١٤٤ الذهبي: تاريخ الإسلام ت بشار (٥/ ٧٣٩).

في أهل الإجماع لأن المعتبر فيه المفتون لا المهرة في الأصول كما سبق تقريره، لكن يعكر عليه أنه كان من القضاة.

والحالة الثانية: حملته على أبي بكر عبد الرحمن بن كيسان الملقب بالأصم (ت نحو ٢٠٠ هـ / ٨١٦ م) في الغياثي وذلك في مسألة وجوب نصب الإمام، وتصريحه في نهاية المطلب بعدم عدّه في جملة أهل الحل والعقد^{١١٤٥}، وساعده في ذلك الإمام الأبياري شارح البرهان الذي وصفه بأنه من أهل البدعة والضلال الذين لا معنى للانشغال بنقل مذاهبهم^{١١٤٦}.

وهنا يرد ذات الاحتمالين السابقين: تكفيره ببدعته، وهو مستبعد، وعدم اعتباره من أهل الاجتهاد وهو ما صرح به إمام الحرمين لكنه لم يوضح وجه هذا الإخراج.

فعبد الرحمن بن كيسان أبو بكر هو أحد شيوخ المعتزلة وهو من طبقة أبي هذيل العلاف بل أقدم منه كما ذكر ابن حجر في لسان الميزان، وله في الأصول كتاب المقالات في الأصول ذكره عبد الجبار الهمداني في طبقاتهم، وقال: "كان من أفصح الناس وأورعهم وأفقههم، وله تفسير عجيب، ومن تلامذته إبراهيم بن إسماعيل بن عليّة من المعتزلة"^{١١٤٧}، ولربما قصد إمام الحرمين عدّه من أهل الأصول لا الاجتهاد والإفتاء فلا يكون والحال هذه من أهل الإجماع.

وبتمام الأمر الأول الذي يظهر فيه أثر هذه المسألة في السياسة الشرعية نعطف إلى الأمر الثاني وهو حرمة اتباع الفتاوى ووجوب نقض الأقضية وعدم نفوذ التصرفات الخارقة للإجماع عند إمام الحرمين. والقول بوجوب اتباع الإجماع وحرمة مخالفته يجعل كل رأي أو عمل بني على خرقه محرم التقليد إذا كان اجتهاداً، وواجب النقض إذا كان قضاءً، وممنوع النفاذ إذا كان تصرفاً.

فالاجتهاد الواقع في مقابلة الإجماع المنعقد غير معتبر وإن صدر من أهله، ولا يتصور وقوعه إلا عن ذهول من المجتهد، وهذا مرادهم بقولهم: "الاجتهاد لا يُنقض بالاجتهاد"^{١١٤٨}، والقضاء الذي لا ينقض هو الذي لا يصادم الإجماع، يقول إمام الحرمين: "المعني بقول العلماء لا ينقض الاجتهاد بالاجتهاد أن القاضي إذا أمضى حكمه وقضائه في واقعة، وكان لقضائه مستند من مذهب العلماء، ومتعلّق بالحجة، فإذا أراد قاضٍ بعده أن ينقض قضاءه، لم يجد إليه سبيلاً"^{١١٤٩}، ويقول: "إذا خالف الحكم نصّ الكتاب، أو نص

١١٤٥ الجويني: نهاية المطلب في دراية المذهب (٨ / ٦٥)، قال رحمه الله: "قد أجمع من بإجماعه اعتبار على صحة الإجارة، وخلاف ابن كيسان الأصم، والقاساني غير معتدّ به من وجهين: أحدهما - أنّهما ليسا من أهل الحل والعقد، والآخر - أن خلافهما مسبوق بإجماع الأمة على صحة الإجارة قبلهما".

١١٤٦ الأبياري: التحقيق والبيان في شرح البرهان في أصول الفقه (٢ / ١٩١-١٩٢).

١١٤٧ العسقلاني: لسان الميزان (٣ / ٤٢٧).

١١٤٨ الجويني: نهاية المطلب في دراية المذهب (١ / ٢٧٨).

١١٤٩ المصدر السابق (٨ / ٢٩١).

السنة المنقولة قطعاً، أو إجماع الأمة، فلا شك في النقض "١١٥٠"، وكذا تصرفات الأئمة فإنها إنما تعتبر لموافقتها مآخذ الشرع، والإجماع ثالث أدلة الشرع السمعية القطعية وهو قسيم الكتاب والسنة.

ويلحق بهذا الخرق الشذوذ في الإفتاء والحكم والسياسة والإيالة سواء بسواء، ومن الأمثلة التي ضرب بها إمام الحرمين المثل على هذا النوع من الشذوذ فتوى الإمام المالكي يحيى بن يحيى الليثي (ت ٢٣٤هـ / ٨٤٩م) ولم يسمه أحد أحد أمراء زمانه في شأن كفارة الوقاع في نهار رمضان.

يقول إمام الحرمين بعدما شدد النكير على الإمام مالك في أصل الاستصلاح: "وإنما أرخيت في هذا الفصل فضل زمامي؛ وجاوزت حد الاقتصاد في كلامي، لأني تخيلت انبثاث هذا الداء العضال في صدور الرجال، فقد حكى لي بعض المرموقين بالعقل الراجح حكاية، فقال: دخل بعض العلماء على بعض الملوك، فسأله الملك عن الوقاع في نهار رمضان، فقال مجيباً: على من يصدر ذلك منه صوم شهرين متتابعين. فقيل للعالم - بعد انفصاله عن المجلس - أليس إعتاق الرقبة مقدماً على الصيام في حق المقتدر عليه؟ والسائل كان ملك الزمان الذي تركع له التيجان. فقال: لو ذكرت له الإعتاق لاستهان بالوقاع في رمضان، ولأعتق عبداً على الفور في المكان. فإذا علمت أنه يثقل عليهم صوم شهرين تباعاً ذكرته ليفيده ارعواء وامتناعاً" ١١٥١.

وعقّب على صنيعه بقوله: "إن صح هذا من معتر إلى العلماء، فقد كذب على دين الله، وافترى، وظلم نفسه، واعتدى، وتبوأ مقعده من النار في هذه الفتوى، ودل على انتهائه في الخزي إلى الأمر الأقصى، ثكلته أمه لو أراد مسلماً رادعاً، وقولاً وازعاً فاجعاً، لذكر ما يتعرض لصاحب الواقعة من سخط الله، وأليم عقابه، وحق عذابه، وأبان له أن الكفارات، وإن أتت على ذخائر الدنيا، واستوعبت خزائن من غير ومضى، لما قابلت هما بخطيئة في شهر الله المعظم وحماه المحرم. وذكر له أن الكفارات لم تثبت بمحصات للسيئات، وكان يغنيه الحق عن التصريف والتحريف.

ولو ذهبنا نكذب للملوك ونطبق أجوبة مسائلهم على حسب استصلاحهم طلباً لما نظنه من فلاحهم لغيرنا دين الله بالرأي، ثم لم ننق بتحصيل صلاح وتحقيق نجاح، فإنه قد يشيع في ذوي الأمر أن علماء العصر يحرفون الشرع بسببهم، فلا يعتمدونهم، وإن صدقوهم. فلا يستفيدون من أمرهم إلا الكذب على الله، وعلى رسوله، والسقوط عن مراتب الصادقين، والالتحاق بمنصب المخرقين المنافقين" ١١٥٢.

١١٥٠ المصدر السابق (١٨ / ٤٧٢).

١١٥١ المصدر السابق (ص: ٣٥٤-٣٥٥).

١١٥٢ الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٣٥٥-٣٥٦)، وبالرجوع إلى مصنفات الفقه المالكي نقف على قولهم بالتخير في الكفارة بين الإطعام والعتق والصيام وهو ما لم يكن يستدعي هذه الهجمة من الإمام الجويني رحمته الله، هذا مع الإشارة إلى أن الإطعام عندهم أفضل وهو ما نص عليه الإمام خليل في مختصره، الخرشي: شرح مختصر خليل (٢ / ٢٥٤).

وأما الأمر الثالث الذي يظهر فيه أثر هذه المسألة في السياسة الشرعية فهو تحديد المسائل المتعلقة بالإمامة والإيالة والتي تدخل في المعلوم من الدين بالضرورة؛ وهو أهم مراتب الإجماع، وأحد المعايير الفارقة بين الإسلام والكفر إذا وجدت الشرائط وانتفت الموانع.

ولا يقتصر أمر المعلوم من الدين بالضرورة على العبادات بل يمتد ليشمل كثيراً من أبواب الشريعة، وفي شأن الإمامة والسياسة يمكن التمثيل لها ببشرية الحاكم ووقوعه تحت المشيئة الإلهية والإرادة الربانية والقدر المحتوم وأنه لا يعلم الغيب.

ومن الصور التي ضربها إمام الحرمين مثلاً للمعلوم من الدين بالضرورة والذي يوصف منكروه بالمارق من الدين اتخاذ سنن الأكاسرة عمدة الدين في أبواب السياسات والإيالات، وفي ذلك يقول: "الويل كل الويل لمن يقتزف الكبائر، ويراهما بمقتضى الاستصواب الذي عن له عن دين المصطفى، فالحق المتبع ما نقله الأثبات عن سيد الورى، وما سواه محال، وماذا بعد الحق إلا الضلال؟". وما أقرب هذا المسلك من عقد من يتخذ سنن الأكاسرة والملوك المنقرضين عمدة الدين، ومن تشبث بهذا، فقد انسل عن ربة الدين انسلال الشعرة عن العجين^{١١٥٣}.

ويترتب على تحديد ما هو معلوم من الدين بالضرورة في أبواب الإمامة والسياسة الحكم بالكفر على منكروها في تفاصيل ليس هنا محل بسطها.

١١٥٣ الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٣٥٤).

المبحث الخامس: الإجماعات الواردة في كتاب الغياثي، وبيان طريقة الإمام الجويني في البناء عليها في السياسة الشرعية

المطلب الأول: الإجماعات ذات الصلة بالسياسة الشرعية في كتاب الغياثي لإمام الحرمين ودقتها ومقارنتها بالإجماعات المنقولة في كتب الإجماع

يجلو لبعض القارئ للتراث السياسي الإسلامي وصمه بالاختلاف وتفرق الآراء حتى ليكاد القارئ لهم أن يتوهم أن التراث السياسي الإسلامي اختلاف كله ولا مكان للوفاق فيه^{١١٥٤}، وهي فرية لا مرية فيها حيث إن نسبة دائرة الخلاف إلى دائرة الوفاق كنسبة قطرة من ماء إلى بحر هادر، وأجلى ما يظهر به هذا التحقيق هذا الجهد الحاصر الذي وفق إليه الباحث بفضل الله تعالى.

فكتاب الغياثي لإمام الحرمين هو كتاب في الإجماع كما هو كتاب في السياسة الشرعية، لكنه يرصد باباً خاصاً من أبواب الإجماع وهو الإجماع في السياسات والإيالات، وليس أدل على ذلك من إحصاء الباحث لما يزيد على الستين موضعاً ساق فيها الإجماع.

ولم تشتمل هذه القائمة إلا على الإجماعات وثيقة الصلة بالسياسة والإمامة مما ذكر في كتاب الغياثي لإمام الحرمين.

الرقم	موضوع الإجماع
٣-١	اشتراط الاجتهاد في الإمام والقاضي والمفتي.
١٣-٤	اشتراط البصر، والسمع، والنطق في الإمام، وعدم اشتراط الذوق، والشم، وجمال الخلق فيه، وعدم اشتراط سلامته من العور، وجذع الأنف، والجبة، والخضاء ونظائرها من كل ما لا يؤثر عدمه في رأي ولا عمل من أعمال الإمامة ولا يؤدي إلى شين ظاهر في المنظر.
٢٦-١٤	اشتراط الإسلام، والبلوغ، والقرشية، والذكورة، والحرية، ونخبة العقل، والشجاعة والشهامة، والتقوى، وتوقد الرأي في عظام الأمور، والنظر في مغيب العواقب، والكفاية والدراية والهداية إلى الأمور، والاستقلال بالمهمات وجر الجيوش، وعدم اشتراط العصمة في الإمام.
٣٠-٢٧	وجوب نصب الإمام عند الإمكان، وأنه فرض على الكفاية، وأن مقصوده إقامة المصالح الدينية والدنيوية، وأن الغرض من الإمامة جمع الآراء المشتتة، وارتباط الأهواء المتفاوتة.

٣٢-٣١	أنه لا يشترط إجماع أهل الحل والعقد على اختيار الإمام، وأن أصل التولية بالعهد أحد مسالك اختياره.
٣٤-٣٣	أنه إذا تيسر نصب إمام في خطة الإسلام فلا يجوز نصب إمامين متوافقين أو متخالفين، وأن الغرض الأظهر من الإمامة لا يثبت إلا بانفراد الإمام.
٣٦-٣٥	أنه إذا طرأ الكفر انعزل، وكذا الجنون المطبق الذي لا يرجى زواله.
٣٨-٣٧	اشتراط الإسلام والعلم في المحتسب
٤٤ - ٣٩	أن من واجبات الإمام: حفظ أصل الدين، وشعائره الظاهرة، ووجوب تخير الإمامة الولاية، ومطالعة أحوالهم، وأن التعزير موكول إليه.
٤٦-٤٥	تعين الجهاد إذا وطئ الكفار ديار الإسلام، وجواز أخذ الخراج على الأرض الخراجية.
٤٧	إذا تصدى للإمام مسلكان في مهم ألم، وخطب أعضل وادلهم، وتحقق أن أحدهما لو أثره واختاره، لعمت فائدته وعائدته، وعظم وقعه نفعاً ودفعاً، ولو سلك المسلك الثاني، لم يكن بعيداً في مقتضى الاختيار من مدارك الرشاد، ولا جاراً إضراراً، فلا خلاف بين المسلمين أجمعين، أنه يتعين تقديم الأنفع.
٤٩-٤٨	أجمع المسلمون أجمعون على أنه إذا اتفق في الزمان مضيعون فقراء مملقون تعين على الأغنياء أن يسعوا في كفايتهم، وأنه يجب على الكفاية بذل الأموال في تجهيز الموتى وغيره من جهات فروض الكفايات.
٥٠	وجوب الذب عن حريم الإسلام.
٥١	أن الذي تفرد باستحقاق الإمامة إن اجتنب وتنكب، ولم يدع إلى نفسه، لم يصير بنفس استحقاقه وتفرد إماماً.
٥٢	اتفاق العلماء قاطبة، على أن رجلاً من أهل الحل والعقد، لو استخلى بمن صلح للإمامة، وعقد له البيعة لم تثبت الإمامة.
٥٣	اتفاق المسلمون قاطبة على أن لأحاد المسلمين، وأفراد المستقلين بأنفسهم من المؤمنين أن يأمرؤا بوجوه المعروف، ويسعوا في إغاثة كل ملهوف، ويشمروا في إنقاذ المشرفين على المهالك والمتاوي والختوف.
٥٤	اتفقوا على أن من رأى مضطراً مظلوماً، مضطهداً مهضوماً، وكان متمكناً من دفع من ظلمه، ومنع من غشمه، فله أن يدفع عنه بكنه جهده، وغاية أيده، كما له أن يدفع عن نفسه.

٥٥	أن الإمام إذا لم يخل عن صفات الأئمة، فرام العاقدون له عقد الإمامة أن يخلعوه، لم يجدوا إلى ذلك سبيلاً باتفاق الأئمة.
٥٦-٥٧	لا خلاف أنه إذا عسر عقد الإمامة للفاضل، واقتضت مصلحة المسلمين تقديم المفضل، وذلك لصغو الناس، وميل أولي البأس والنجدة إليه، ولو فرض تقديم الفاضل لأشربت الفتن، وثارت الحن، ولم نجد عدداً، وتفرقت الأجناد بدداً، فإذا كانت الحاجة في مقتضى الإيالة تقتضي تقديم المفضل، قدم لا محالة؛ إذ الغرض من نصب الإمام استصلاح الأمة، فإذا كان في تقديم الفاضل اختباطها وفسادها، وفي تقديم المفضل ارتباطها وسدادها، تعين إثارة ما فيه صلاح الخليقة باتفاق أهل الحقيقة، ولا خلاف أنه لو قدم فاضل، واتسقت له الطاعة، ونشأ في الزمن من هو أفضل منه، فلا يتبع عقد الإمامة للأول بالقطع والرفع.
٥٨	المقصود باهتمام الإمام الدين والنظر في الدنيا تابع على قطع وبقين، باتفاق المسلمين.
٥٩	أنه لو مات على ضفة الفرات مضرور، أو ضاع على شاطئ الجيحون مقرر، أو تصور في أطراف خطة الإسلام مكروب مغموم. أو تلوى في منقطع المملكة مضطهد مهموم أو جأر إلى الله تعالى مظلوم، أو بات تحت الضر خاو، أو مات على الجوع والضياع طاو، فالإمام هو المسئول عنها.
٦٠	لا خلاف أن الإمام لو طرأ عليه عرض، أو عراه مرض، وامتنع عليه الرأي به، ولكنه كان مرقوب الزوال لم نقض بانحلاله، ومن شيب في ذلك بخلاف، كان منسلاً عن وفاق المسلمين انسلال الشعرة من العجين
٦١	لو رتب العاهد التولية في مذكورين صالحين للأمر، فقال: ولي العهد فلان، فإن مات في حياتي ففلان، فإن اخترمته المنية قبل موتي، ففلان، فهذا صحيح، وعهده متبع، فإن ذكر صالحين للأمر، ورأى أن يرتب مراتبهم، فليس ما جاء به منافياً للنظر للمسلمين، فلزم تنفيذه. وهذا متفق عليه لا خلاف فيه.
٦٢	الاستخلاف في تفاصيل الأعمال سائغ بلا خلاف.

الجدول رقم ٢-

ويتضح استقصاء الإمام الجويني في هذا الباب إذا أجرينا مقارنة لما ذكره مع ما كتبه العلماء الذين تتبعوا إجماعات الفقهاء، فالإمام ابن المنذر (ت ٣١٩هـ / ٩٣١م) وهو أول من اشتهر في هذا الفن وصنف فيه مصنفات لم يتعرض لمسائل الإجماع في الإيالات الكلية، ومثله صنع الوزير ابن هبيرة (ت ٥٦٦هـ / ١١٧١م)، وأما ابن حزم فلم يذكر في كتابه مراتب الإجماع سوى أربع عشرة مسألة في الإمامة على وجه التفصيل، وأما

الإمام ابن القطان الفاسي (ت ٦٢٨هـ / ١٢٣١م) صاحب كتاب الإقناع في مسائل الإجماع فقد ذكر ثلاثين مسألة تقريباً على وجه التفصيل ذات صلة بالإمامة ضمن أبواب الإجماع في الإيمان.

وبناء على ذلك يمكن لنا القول إن كتاب الغياثي، ورغم أن ليس كتاباً في الإجماع هو المرجع الأول والأهم في الإجماعات المتعلقة بالإيالات والسياسات الكلية، وقد ساعد الإمام الجويني على ورود الإجماعات وسوقها في كتابه منهجيته والتي تقوم وتبني على تمييز المقطوع من المظنون.

ومن مبتكرات الإمام الجويني في الإجماع سوقه إجماعات سياسية يمكن تسميتها بالإجماعات الكلية أو ذات النظر الكلي؛ فإذا كان مثال الجزئي: وجوب نصب الإمام أو اشتراط السمع فيه؛ فإن مثال الأول وهو موضوعنا هنا: وجوب تقديم الأنفع وتحتمه في حق الإمام على أقصى ما يستطاع، وهو أحد الإجماعات التي نقلها إمام الحرمين^{١١٥٥}، وإن الناظر في كتب الإجماع لا يلفي مثل هذه العبارات فيها لما تتسم به من العموم والنظر الكلي.

ومن مبتكراته أيضاً عنايته برصد المقاصد المتعلقة بالإمامة الثابتة بالإجماع وإضافتها إلى المدونة السياسية الإسلامية، ومقاصد الشريعة هي تلك الثابتة بأحد الطرق القطعية، وأحد مسالك ثبوتها وفاق المجتهدين على أن كذا هو المقصد من كذا من أحكام الإمامة مثلاً، ومثال هذا قوله إن الغرض الأعظم من الإمامة والفائدة العظمى المرجوة منها هي جمع الآراء المشتتة وارتباط الأهواء المتفاوتة وقطع الاختلاف، وأنه لا يثبت كل هذا إلا بانفراد الإمام، "وهذا مغن بوضوحه عن الإطناب والإسهاب، مستند إلى الإطباق والاتفاق"^{١١٥٦}.

ومن خلال مقارنة الإجماعات التي ساقها الإمام الجويني بتلك التي ساقها كل من الإمامين ابن حزم وابن القطان يتضح علو كعب الإمام الجويني، وأختار هنا أمثلة على الدقة التي امتاز بها إمام الحرمين على كل منهما في الأمثلة الآتية: أحدها: قول الإمام ابن حزم: "اتفقوا أن الإمام إذا كان من ولد علي عليه السلام وكان عدلاً ولم تتقدم بيعته ببيعة أخرى لانسان حي وقام عليه من هو دونه أن قتال الآخر واجب.

واختلفوا إذا كان الأول غير عدل أيقاتل معه أم لا من هو مثله أو دونه وهل يقام عليه مع عدل أم لا وهل تجوز الامامة في غير ولد علي عليه السلام أم لا؟

وإنما أدخلت هذا الاتفاق على جوازه لخلاف الزيدية في هل تجوز إمامة غير علوي أم لا وإن كنا مخطئين لهم في ذلك ومعتقدين صحة بطلان هذا القول وأن الامامة لا يتعدى به ولد فهر بن مالك وأنها جائزة في جميع أفخاذهم ولكن لم يكن بد في صفة الإجماع الجاري عند الكل مما ذكرنا"^{١١٥٧}.

١١٥٥ الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٣١٧).

١١٥٦ المصدر السابق (ص: ٣٢٠-٣٢١).

١١٥٧ ابن حزم: مراتب الإجماع (ص: ١٢٥).

فهنا نرى أن ابن حزم لا يعد الإجماع على اشتراط القرشية في الإمام فقد حصر الإجماع في أولاد الإمام علي رضي الله عنه وجعل من سواهم من القرشيين ضمن مواضع الخلاف لا الوفاق!

لكن الغريب هاهنا أمران: أولهما: أنه ورغم أنه ذكر في كتابه الملل والنحل خلاف طائفة ادعت النص على أبي بكر وأخرى على العباس رضي الله عنهما إلا أنه لم يعتبر خلافهما في كتابه مراتب الإجماع وهو ما تعقبه به ابن تيمية في نقد مراتب الإجماع، والثاني: تقريره أن الخلاف اللاحق للوفاق لا يغير من حقيقة وقوع الإجماع واعتباره والاحتجاج به، فقال في مقدمة كتابه: "إذا صح الإجماع فقد بطل الخلاف" ١١٥٨، وأثناء نقله إجماع الصحابة على فرضية الإمامة حكى خلاف النجدات وتعقبهم بقوله: "وأراهم قد حادوا الإجماع وقد تقدمهم" ١١٥٩، ولم يقل ذلك في حق الزيدية وقد تقدمهم الإجماع! وإنما وصفته بالغرابة لأن ظاهره التناقض أو هكذا بدا لي على الأقل!

وقد يعتذر للإمام ابن حزم أنه تشدد في ذكر مواضع الإجماع فقد قال في مقدمة كتابه: "إنما ندخل في هذا الكتاب الإجماع التام الذي لا مخالف فيه البتة الذي يعلم كما يعلم أن الصبح في الأمن والخوف ركعتان وأن شهر رمضان هو الذي بين شوال وشعبان وأن الذي في المصاحف هو الذي أتى به محمد ﷺ وأخبر أنه وحي من الله" ١١٦٠.

أما الإمام الجويني فإنه وعلى العكس من ابن حزم يجزم بدخولهم طالما استجمعوا شرائط الإمامة، ويستدل لذلك بإجماع الصحابة يوم السقيفة. قال إمام الحرمين: "الوجه في إثبات ما نحاوله في ذلك أن الماضين ما زالوا باجحين باختصاص هذا المنصب بقريش، ولم يتشوف قط أحد من غير قريش إلى الإمامة، على تماري الآماد، وتطاول الأزمان، مع العلم بأن ذلك لو كان ممكناً، لطلبه ذوو النجدة والبأس، وتشمر في ابتغائه عن ساق الجد أصحاب العدد والعدد، وقد بلغ طلاب الملك في انتحاء الاستعلاء على البلاد، والعباد أقصى غايات الاعتداء، واقتحموا في روم ما يحاولونه المهاوي والمعاطب والمساوي، وركبوا الأغرار والأخطار، وجانبوا الرفاهية والدعة والأوطان، فلو كان إلى ادعاء الإمامة مسلك، أو له مدرك، لزاوله محققون، أو مبطلون من غير قريش، ولما اشرأب لهذا المنصب المارقون في فسطاط مصر، اعتزوا أولاً إلى شجرة النبوة على الافتراء، وانتموا انتماء الأدعياء، وبذلوا حرائب الأموال للكاذبين النسابين، حتى ألحقوهم بصميم النسب" ١١٦١، وعلى ذلك فإن الخلاف إذا وقع بعد وفاق ليس له اعتبار، ولا يكون مانعاً من القول بوقوع الإجماع وتمام حجتيه.

وإن القول بوقوع الإجماع على بيعة أبي بكر يتضمن القول بالإجماع على قرشية الإمام وعدم حصر الإمامة في ولد علي رضي الله عنه، وفي ذلك يقول إمام الحرمين: "لما اجتمع صحب رسول الله ﷺ يوم السقيفة لتقديم

١١٥٨ المصدر السابق (ص: ١٢).

١١٥٩ المصدر السابق (ص: ١٢٤).

١١٦٠ المصدر السابق (ص: ١٦).

١١٦١ الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٢٥٧).

زعيم، وتعيين خليفة، وتفرقت الآراء، وتششت الأهواء، وكشرت عن أنيابها الداهية الدهياء، وغشي المسلمين المعضلة الزباء، وامتدت إلى الشقاق الأعناق، وتحازرت الآماق، واشربأب النفاق، وجحظت نحو ارتقاب تقطع الأنساب الأحداق، وتقلقلت لمثار الفتى في أعمادها البيض الرقاق، وتناوش الأوس والخزرج، وأعضل المدخل والمخرج، واعتاص المسلك والمدرك والمنهج، حتى ذكر لأمر الإمرة سعد بن عباد، وباح بنصبه من أراده، وما كانت تفقات عنه بيضة مضر، ولا درت عليه من محض قريش درر، فنفرت النفوس الأبية، ولم يكن نصبه قضية مرضية، فأقع وكفى في انسلاله عن المنصب الذي تشوف إليه، قول المصطفى ﷺ وهو قوله: «قدموا قريشاً ولا تقدموها» (١١٦٢)، وقوله: «الأئمة من قريش» (١١٦٣) فلم يبد ناصره - لما ظهر المنهاج، وقهر الحجاج - خلافاً، وأقروا إذعائاً للحق "١١٦٤".

والمثال الثاني: قول ابن حزم: "اتفقوا أن الامام إذا كان من ولد على وكان عدلاً ولم تتقدم بيعته بيعة أخرى لانسان حي وقام عليه من هو دونه أن قتال الآخر واجب" ١١٦٥.

وقد تعقب ابن تيمية ابن حزم كذلك في هذا الموطن وقال: "ليس للأئمة في هذه بعينها كلام ينقل عنهم، ولا وقع هذا في الإسلام، إلا أن يكون في قصة علي ومعاوية، ومعلوم أن أكثر علماء الصحابة لم يروا القتال مع واحد منهما، وهو قول جمهور أهل السنة والحديث، وجمهور أهل المدينة والبصرة، وكثير من أهل الشام ومصر والكوفة وغيرهم من السلف والخلف" ١١٦٦.

أما الإمام الجويني فإنه يحزم بوقوع الخلاف بين الصحابة فيقول: "قد صار أولاً طوائف من جلة أصحاب رسول الله ﷺ إلى التخلف عن القتال في زمن علي رضي الله عنه وإيثار السكون، لركون إلى السلامة، والتباعد عن ملتطم الغوائل، منهم سعد بن أبي وقاص، وسعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل، وكانا من العشرة المبشرين بالجنة، ومن تخلف أولاً أبو موسى الأشعري، وعبد الله بن عمر، وأسامة بن زيد، وأبو أيوب الأنصاري، وتبع هؤلاء أمم من الصحابة، ولم يشتد نكير علي رضي الله عنه عليهم. أما سعد لما ندبه أمير المؤمنين علي رضي الله عنه إلى القتال قال: لا أخرج أو يكون لي سيف له لسانان، يشهد للمؤمن بإيمانه، وعلى المنافق بنفاقه، وقال أسامة: لو وضعت يا أمير المؤمنين في جوف أسد، لدخلت معك، ولكن لا مسامحة مع النار، وقام أبو موسى في قومه، وكان مرموقاً في اليمن، فقال: إني لكم ناصح أمين فلا تستغشوني، أغمدوا سيوفكم، وكسروا رماحكم، واقطعوا أوتاركم، فإني سمعت رسول الله ﷺ يقول: «ستكون فتن كقطع الليل، المضطجع فيها خير من

(١١٦٢) أخرجه الإمام الشافعي في مسنده (ص: ٢٧٨)، في كتاب الأشربة وفضائل قريش، من حديث ابن شهاب، والحديث حسنه الإمام ابن حجر العسقلاني في المطالب العلية لتقوية برواية أخرى. انظر: المطالب العلية (١٦ / ٦٣٨).

(١١٦٣) أخرجه الإمام أحمد في مسنده ط الرسالة (٣٣ / ٢١)، من حديث أبي برزة الأسلمي رضي الله عنه، برقم: ١٩٧٧٧، وإسناده صحيح لغيره كما حقق الشيخ شعيب الأرنؤوط.

١١٦٤ الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٢٢٦).

١١٦٥ ابن حزم: مراتب الإجماع (ص: ١٢٥).

١١٦٦ ابن تيمية: نقد مراتب الإجماع (ص ٢٩٨).

القاعد، والقاعد خير من القائم، والقائم خير من الماشي». وكان علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يدرّ عليهم أرزاقهم وأعطيتهم من بيت المال، ولو نقم منهم ما رأوه، لبدأهم بنصب القتال عليهم. فلم أجد بدا من التنبيه على هذا (١١٦٧).

ومما يجدر التنبيه إليه أن الإمام الجويني لا يحصر القول في هذه المسألة في ولد علي كما سبقت الإشارة في المثال السابق.

وقد يقال إن مراد الإمام ابن حزم وقد يحتمله كلام الجويني أن الإجماع حاصل على القتال لكن الخلاف إنما حصل في تحقيق المناط وتعيين محله! أو يقال وهو أحسن إن القتال دون الإمام هو واجب على الكفاية وقد حصلت بمن سوى المذكورين من الصحابة رضوان الله عليهم.

والمثال الثالث: قول ابن القطان: "أجمعوا على أن كل من ولي شيئاً من أمورهم - عن رضا أو غلبة - واشتدت وطأته من بر وفاجر لا يلزمهم الخروج عليهم بالسيف، جاروا أو عدلوا" ١١٦٨.

وهو ما ينازع فيه إمام الحرمين الذي فصل في درجات الفسق وما تقال فيه العثرة من نوادر الفسوق وما لا تقال، وما يجوز الخروج وما لا يجوز، ومن مقالته في ذلك: "إذا تواصل منه-أي: الإمام- العصيان، وفشا منه العدوان، وظهر الفساد، وزال السداد، وتعطلت الحقوق والحدود، وارتفعت الصيانة، ووضحت الخيانة، واستجرأ الظلمة، ولم يجد المظلوم منتصفاً من ظلمه، وتداعى الخلل والخلط إلى عظام الأمور، وتعطيل الثغور، فلا بد من استدراك هذا الأمر المتفاقم" ١١٦٩.

والمثال الرابع: قول ابن القطان: "أجمع العلماء أن الإمام يجب أن يكون أفضل أهل زمانه حالاً، وأعظمهم جلالاً، وأكرمهم خلالاً، وأكثرهم خصالاً" ١١٧٠.

وإمام الحرمين لا يرتضي هذا القول لأنه له تفصيلاً في إمامة المفضل، فإذا كان في إمامة الفاضل استقرار الأمة واستصلاحها فلا خلاف، أما إذا كان استصلاحها في إمامة المفضل واختباطها في إمامة الفاضل فإنه يقطع بحرمة العقد له فضلاً عن القول بوجوب العقد له في كل حال كما يفهم من عبارة ابن القطان! ١١٧١.

(١١٦٧) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٢٨٠-٢٨١). والحديث أخرجه الإمام أحمد في مسنده ط الرسالة (٣٢/ ٥٠٤)، بلفظ: «إِنَّ بَيْنَ يَدَيِ السَّاعَةِ فِتْنًا كَقَطْعِ اللَّيْلِ الْمُظْلِمِ. يُصْبِحُ الرَّجُلُ فِيهَا مُؤْمِنًا وَيُمْسِي كَافِرًا، وَيُمْسِي مُؤْمِنًا وَيُصْبِحُ كَافِرًا. الْقَاعِدُ فِيهَا خَيْرٌ مِنَ الْقَائِمِ، وَالْقَائِمُ فِيهَا خَيْرٌ مِنَ الْمَاشِي، وَالْمَاشِي فِيهَا خَيْرٌ مِنَ السَّاعِي. فَأَكْسِرُوا قَسِيكُمْ، وَقَطِّعُوا أَوْتَارَكُمْ، وَاضْرِبُوا بِسُيُوفِكُمُ الْحِجَارَةَ، فَإِنْ دَخَلَ عَلَى أَحَدِكُمْ بَيْتُهُ، فَلْيَكُنْ كَخَيْرِ ابْنَيْ آدَمَ»، مسند الكوفيين، من حديث أبي موسى الأشعري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، برقم: ١٩٧٣٠، والحديث صحيح لغيره كما يقول محقق الكتاب الشيخ شعيب الأرناؤوط.

١١٦٨ ابن القطان: الإقناع في مسائل الإجماع (١/ ٦٠).

١١٦٩ الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٢٧٥-٢٧٦).

١١٧٠ ابن القطان: الإقناع في مسائل الإجماع (١/ ٦٠).

١١٧١ الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٣١٧).

وبالأمثلة الأربعة السابقة اتضح عدم دقة ما نقل من إجماعات في أبواب الإمامة في الكتب المخصصة لنقلها.

وهنا سانتقل إلى بيان بعض معالم وملامح دقة إمام الحرمين في نقل الإجماع من خلال أمثلة أربعة كذلك؛ أما الأول فهو في قول إمام الحرمين: "نصب الإمام عند الإمكان واجب" ١١٧٢، فقله: "عند الإمكان" مزيد من الدقة والإحكام التي يجب مراعاتها عند سوق الإجماع لما يترتب عليه من منع الاجتهاد في محله. وأما المثال الثاني فهو في قوله: "المقطوع به أصل التولية، فإنه معتضد متأيد بالإطباق والوفاق، والإجماع الواجب الاتباع، وفي الإجماع بلاغ في روم القطع وإقناع" ١١٧٣، ففي تأكيده أن المقطوع به هو أصل التولية مزيد من التحقيق وإثبات وقوع الإجماع خشية أن يلتبس إثباته بخلاف بعض العلماء في صفة المولى أو المولى ١١٧٤، ونظيره قوله في بيعة الصحابة أبا بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ "استمسكوا بالبيعة في الأمر الأعظم الأهم، والخطب الأظم، ولم يختلفوا فيها وإنما ترددوا في تعيين المختار، ثم استقاموا لياذا" ١١٧٥.

وأما المثال الثالث فهو في قوله: "اتفق المنتمون إلى الإسلام على تفرق المذاهب، وتباين المطالب، على ثبوت الإمامة، ثم أطبقوا على أن سبيل إثباتها النص أو الاختيار، وقد تحقق بالطرق القاطعة والبراهين اللامعة بطلان مذاهب أصحاب النصوص، فلا يبقى بعد هذا التقسيم والاعتبار إلا الحكم بصحة الاختيار، وإن أردنا أن نعتمد إثبات الاختيار من غير التفات إلى إبطال مذاهب مدعي النصوص أسندناه إلى الإجماع" ١١٧٦.

وهنا يفصل إمام الحرمين بين القول بوجوب الإمامة وهو ما سبق الحديث عنه في المثال الأول ومسك تعيين الإمام، وينقل فيه الإجماع على إثبات الاختيار، وهو مسلك دقيق يمكن تسميته بتحرير محل الإجماع. وأما المثال الرابع فهو في قوله: "أبطلنا بالقواطع المصير إلى ادعاء النصوص وحصرنا مأخذ الإمامة في الاختيار، وإذا تقرر ذلك، ففيه بطلان اشتراط العصمة؛ فإن الذين يختارون إماماً لا يطلعون على سريره في الحال، فكيف يضمّنون عصمته في الاستقبال" ١١٧٧، ويظهر هذا المثال قوة الإدراك عند الإمام الجويني وملاحظة ما يتضمنه القول بالإجماع، فالإجماع قد تندرج تحته إجماعات أخرى أدق منه.

١١٧٢ المصدر السابق (ص: ٢١٧).

١١٧٣ المصدر السابق (ص: ٢٩٥).

١١٧٤ المصدر السابق.

١١٧٥ المصدر السابق (ص: ٢٤١).

١١٧٦ المصدر السابق (ص: ٢٣٩-٢٤٠).

١١٧٧ المصدر السابق (ص: ٢٦٦).

المطلب الثاني: طريقة الإمام الجويني في البناء على أصل الإجماع وتطبيقاتها في السياسة الشرعية

لإمام الحرمين طريقة في البناء على الإجماع لا تكاد تلتقى في كتاب فقهي آخر فضلاً أن يكون كتاباً في السياسة الشرعية، ويمكن بيان هذه الطريقة في المعالم الأربعة الآتية: أولها: تمييز الإجماع من الوفاق القهري، وهو من أهم معالم التجديد ذي الصلة بالسياسة في أصل الإجماع عند إمام الحرمين؛ فالإجماع هو وفاق المجتهدين بالاختيار أما الوفاق القهري فيكون بسبب إكراه صاحب السلطة والقوة.

وقد فصل إمام الحرمين في حالتي الوفاق هاتين، وبين أن "ملاك الأمور كلها ملة تدعو إلى القربات والخيرات، وتزجر عن الفواحش والموبقات، ومرتبطة بالأنبياء المؤيدون بالآيات، وإيالة قهرية تضم النشر من الآراء المتناقضة، ومتعلقة بالملوك والأمراء الممدون بالعدد والعدد، وأسباب المواتاة، فما كان من اتساق واتفاق مستنده دين أو ملك، فليس وقوعه بديعاً" ١١٧٨.

ثم مايز بينهما بأن المتمسك به في الإجماع الاتفاق على حكم معين في مسألة مخصوصة، وأن هذا التعيين لا تقتضيه إيالة ملكية قهرية، ولا قضية دينية نبوية، ويستحيل إجماع عدد عظيم على أمر من غير ثبوت سبب جامع، كما يستحيل إجماع العالمين في صبيحة يوم على قيام أو قعود، أو أكل أو نوم، مع اختلاف الدواعي والصوارف، وتباين الجبلات والخلق والأخلاق، فحصول الاتفاق مع ذلك من وفاق يفضي إلى الانحرام في مطرد العرف والانحراق" ١١٧٩.

وقد عرض الجويني لهذه المسألة أثناء إثباته الاختيار بإجماع المجتهدين على ذلك، فنقل شبهة رد عليها. وقد صاغ مضمون الشبهة على النحو التالي: "إن قيل: هذا تدليس وتلبيس؛ فإنكم قدمتم في خلل الكلام الذي سقتموه في الإجماع أن ما يتفق من اجتماع في الإيالات الملكية، والسياسات القهرية، وما يفرض فيها من إذعان جماعة وبذل طاعة لا يشعر بحق ولا باطل، وميزتم الإجماع من هذه المسالك برده إلى اجتماع في حكم الواقعة، وزعمتم أن ذلك يقتضي قضية جامعة، ثم عدتم فاستدلتم في الإمامة بالإجماع، وهي أعلى مراتب الدول، وأرفع المناصب، وهذا تناقض واضح، وتحافت في الكلام لائح" ١١٨٠.

ورد عليها بقوله: "قلنا: هذا كلام من يبغى الأسماء والألقاب، ويؤثر الإضراب عن لباب الأبواب. وكأن السائل يرانا ندير ذكر الولاية، فاستمسك بهذه الصيغة من غير إحاطة ودراية، وذهل عن المقصد والنهاية، وهذا الفن يعود المتعلق به إلى ملتطم العماية، وظلمات الغواية، فنقول: محل تعلقنا بالإجماع أن المهم بالبيعة والإقدام عليها في الزمان المتداول كان أمراً جازماً يستند إليه مقاليد الولايات قبل استمرارها، ويربط به عقد الولاية والرايات قبل استقرارها، ثم تناقله الخلائق على تفنن الطرائق، ولم يبد أحد من صحب رسول الله ﷺ

١١٧٨ المصدر السابق (ص: ٢٣٧).

١١٧٩ المصدر السابق (ص: ٢٣٨).

١١٨٠ المصدر السابق (ص: ٢٤٠).

كثيراً، ويستحيل ذلك من غير قاطع أحاط به المجمعون. نعم. إنما يجري باتباع ذوي الأمر على الحق أو الباطل - العرف. وإذا استقر الملك في النصاب، وأذعنت الرقاب، واستتبت الأسباب، فإذا ذاك قد يحمل الرعية على قضية قهرية؛ فيتواطئون طوعاً وكرهاً، ولا يرون للانسلال عن طاعته وجهاً. فلما توفي المصطفى ﷺ لم يخلفه ذو نجدة واقتهار، وصاحب أيد ومنة واقتسار تولى بعدد وعدد، وأشياع وأنصار، وترك الناس على نفوس أبيه، وهم عن القماءة والذلة عليية، وطرائق في اتباع الحق مرضية، وهم على خيرتهم فيما يذرون ويأتون، فاستمسكوا بالبيعة في الأمر الأعظم الأهم، والخطب الأظم، ولم يختلفوا فيها وإنما ترددوا في تعيين المختار، ثم استقاموا لياذاً، وما كان لياذ الماضين بالبيعة في ماضي الدهر صادراً عن جامع قهري، بل كانت متقدمة على الإمامة، ثم بعدها الاتباع واتساق الطاعة، فلم يبق إشكال في انعقاد الإجماع على الاختيار، وبطلان المصير على ادعاء النص "١١٨١".

وأما المعلم الثاني في طريقة الإمام فهو تمييزه مواضع الإجماع من مألوفات التاريخ، فنبه إلى خطورة التباس محال الإجماع بالتجارب التي يطول فيها العهد رغم مخالفتها الأوضاع الشرعية، ومن أمثلة ذلك مسألة ولاية العهد من الآباء للأبناء بعيداً عن كل الضوابط والشروط الشرعية في منحها، لأن "الخلافة بعد منقرض الأربعة الراشدين شابتها شوائب الاستيلاء والاستعلاء، وأضحى الحق المحض في الإمامة مرفوضاً، وصارت الإمامة ملكاً عضوضاً" ١١٨٢.

وأما المعلم الثالث في طريقة الإمام فهو إيراد مواضع الإجماع وإن وضحت؛ فبالرغم من أن انعقاد الإجماع على مسائل الإمامة أو غيرها يجعلها من الواضحات إلا أن ذلك بحسب إمام الحرمين وإن كان واضحاً في ذهن المصنف إلا أنه لا يحسن إخلاء المصنفات منها تمسكاً بوضوحها وتبينها أو استقرارها في نفس المجتهد. وقد ذكر إمام الحرمين منهجه بشكل موجز فقال: "انعقاد الإجماع يغني عن الإطناب، ولكن مقصدنا في هذا الكتاب، التعرض لمعاني الإيالة في أدراج الأبواب" ١١٨٣.

وهناك العديد من المعالم الجزئية التي سيتم الوقوف عليها أثناء دراسة التطبيقات على البناء الاجتهادي لإمام الحرمين في السياسة الشرعية، وقد اختار الباحث تسع أمثلة: أحدها: بناؤه على وجوب طاعة النبي ﷺ، فقد نقل إمام الحرمين الإجماع على وجوب بذل السمع والطاعة للنبي ﷺ، وبني عليه أنه لو ثبت النص من النبي ﷺ على إمام فإن العلم الحاصل بوجوب اتباعه ﷺ والشك المنتفي عن بذل السمع والطاعة بمنعان

١١٨١ المصدر السابق (ص: ٢٤١).

١١٨٢ المصدر السابق (ص: ٢٩٨)، وللتوسع في هذا الموضوع انظر:

Ahmet Yaman, Hilafet-Saltanat Dönüşümü Bağlamında Klasik Dönem Müslümanlarının Reel Siyaset Anlayışlarının Seyri Üzerine, tabula rasa felsefe&teoloji issn 1302-8898 yıl:2 sayı:4 ocak-nisan 2002, s.45-62.

١١٨٣ الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٢٥٥).

من مخالفة الصحابة رضوان الله عليهم وهم صفوة الأمة في تعيينه إماماً بالنص، وإذا لم يصح النص للإجماع تعين القول بالاختيار.

ومما منع به إمام الحرمين اتفاق الصحابة على إخفاء هذا النص أن مآل هذا القول الكثر على الأصول بالهدم وهو مما لا يقع تحت سلطان الفرع.

يقول الإمام: "لو ساغ تقدير الكتمان في الأمور الخطيرة، لجر ذلك أموراً عسيرة، ولا تجبه للملحدين، وعصب الجاحدين أن يقولوا: قد عورض القرآن في منقرض الزمان، ثم تغشاه الكتمان، وأطبق على إخفائه أهل الإيمان، فإذا سوغتم معاشر الروافض خفاء التنصيص، ودروس التعيين من الشارع والتخصيص، مع العلم بأن مما تتقاضى النفوس أربابها، أن تذيب تولية العهود، ويشيع نصب الأمراء، أو عقد الألوية والبنود، والجبالات على ذلك مفطورة، محتارة كانت أو مقهورة، وإذا لم يبعدوا مع ذلك الخفاء، فما يؤمن في القرآن من تقدم المناقضة، وسبق المعارضة؟ وهذا محاولة إثبات الفرع بما يكر بالهدم على الأصل، وهو - وحق الحق - نقيض موجب العقول، فقد وجب الحق وحصص، واضمحلت تخيل أصحاب النص وانحص" ١١٨٤.

والمثال الثاني في البناء على عدم ثبوت الإمامة إذا استخلى رجل من أهل الحل والعقد بمن صلح للإمامة وعقد له البيعة، فقد تعلق إمام الحرمين بهذا الإجماع ورأى أن علة عدم الثبوت هو أنه لو قدر عقده البيعة له لم تستتب منه شكوة، ولم تثبت به سلطنة، وحقق أن المعبر حصول الشكوة فيها يظهر الاعتبار وهي التي يتبعها المجتهد.

وقد فسر إمام الحرمين البيعة لأبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في ضوء هذا الرأي فقال: "الذي أراه أن أبا بكر لما بايعه عمر لو ثار ثائرون، وأبدوا صفحة الخلاف، ولم يرضوا تلك البيعة، لما كنت أجد متعلقاً في أن الإمامة كانت تستقل ببيعة واحد، وكذلك لو فرضت بيعة اثنين أو أربعة فصاعداً، وقدرت ثوران مخالفين، لما وجدت متمسكا به أكثرات واحتفال، في قاعدة الإمامة، ولكن لما بايع عمر تتابعت الأيدي، واصطفقت الأكف، واتسعت الطاعة، وانقادت الجماعة" ١١٨٥.

وأضاف: "لو فرض ثوران خلاف، لما غلب على الظن أن يصطلم أتباع الإمام، فإذا تأكدت البيعة، وتأطدت بالشكوة والعدد والعدد، واعتضدت، وتأيدت بالمنة، واستظهرت بأسباب الاستيلاء والاستعلاء، فإذا ذاك تثبت الإمامة، وتستقر، وتتأكد الولاية وتستمر، ولما بايع عمر مالت النفوس إلى المطابقة والموافقة، ولم يبد أحد شراساً وشماساً، وتضافروا على بذل الطاعة على حسب الاستطاعة، وتعين اعتبار ما ذكرته بأبي سأوضح في بعض الأبواب الآتية أن الشكوة لا بد من رعايتها" ١١٨٦.

١١٨٤ المصدر السابق (ص: ٢٢٨).

١١٨٥ المصدر السابق (ص: ٢٥٠).

١١٨٦ المصدر السابق (ص: ٢٢٨).

وقد مايز مسلكه في اختيار الواحد ذي الشوكة والأتباع والأشياء عن اختيار القاضي لبيعة أحد أهل الحل والعقد وإن لم يكن صاحب شوكة بأن اضطراب المذاهب إنما وقع في بيعة أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لوقوعها مبهمة من غير اختصاص بعدد، كما رأى إمام الحرمين أن هذا الاختيار ينطبق من ناحية أخرى على مقصد الإمامة لأن الغرض منها حصول الطاعة واستتباع الأراء، ولا يحصل إلا بالشوكة.

ثم بنى على هذه الثلاثة: أعني: الإجماع، ومقصد الإمامة وهو ثابت بالإجماع كذلك، وتفسير البيعة لأبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أمرين: أولهما: تحديد عدد أهل الحل والعقد حيث اختار انعقاد الإمامة وثبوتها للإمام ببيعة رجل واحد إذا كان مرموقاً كثير الأتباع والأشياء، وكان مطاعاً في قومه وكانت منعه تفيد منة واقتهاراً، فلو بايع رجال لا تفيد مبايعتهم شوكة ومنة قهرية، فلا يرى إمام الحرمين للإمامة استقراراً، وثانيهما: تحديد صفة أهل الحل والعقد حيث لم يشترط كون العاقد مجتهداً، واكتفى بأن يكون المبايع ممن تفيد بيعته منة واقتهاراً^{١١٨٧}.
والمثال الثالث في عدم منع الفسق لنظر الإمام، وقد عد إمام الحرمين طريان الفسق على الإمام بأنه من أعوص المسائل في الإمامة فقال: "الذي غمض على العلماء مدركه، واعتاص على المحققين مسلكه طريان ما يوجب التفسيق على الإمام، فلينعيم طالب التحصيل في ذلك نظره، وليعظم في نفسه خطره، وليجمع له فكره؛ فإنه من معاصات الكلام في الكتاب. والمستعان رب الأرباب"^{١١٨٨}.

واختار أن نواذر الفسوق لا توجب خلعاً ولا انحلافاً وبني ذلك على القطع بأن الفسق لا يقطع نظر الإمام، إذ من الممكن أن يتوب ويسترجع^{١١٨٩}.

والمثال الرابع في البناء على مقاصد الإمامة القطعية في وجوب مدافعة الإمام الفاسق الذي فشا عدوانه وتواصل عصيانه، وقد نقل إمام الحرمين إجماع الأمة على أن مقصود الإمامة إقامة المصالح الدينية والدنيوية، وأن الغرض من الإمامة جمع الآراء المشتتة، وارتباط الأهواء المتفاوتة.

وقد بنى على هذه المقاصد المجمع عليها وجوب مدافعة الإمام الفاسق فقال: "أما إذا تواصل منه العصيان، وفشا منه العدوان، وظهر الفساد، وزال السداد، وتعطلت الحقوق والحدود، وارتفعت الصيانة، ووضحت الخيانة، واستجرأ الظلمة، ولم يجد المظلوم منتصفاً ممن ظلمه، وتداعى الخلل والخلل إلى عظام الأمور، وتعطيل الثغور، فلا بد من استدراك هذا الأمر المتفاقم... وذلك أن الإمامة إنما تعني لنقيض هذه الحالة... وترك الناس سدى، ملتطمين لا جامع لهم على الحق والباطل أجدى عليهم من تقريرهم على اتباع من هو عون الظالمين، وملاذ الغاشمين، وموئل الهاجمين، ومعتصم المارقين الناجمين... فإن أمكن استدراك ذلك، فالبدار البدار قبل أن تزول الأمور عن مراتبها وتميل من مناصبها، وتميد خطة الإسلام بمناكبها"^{١١٩٠}.

١١٨٧ المصدر السابق (ص: ٢٤٣-٢٥٢).

١١٨٨ المصدر السابق (ص: ٢٧٢).

١١٨٩ المصدر السابق (ص: ٢٧٤).

١١٩٠ المصدر السابق (ص: ٢٧٥-٢٧٦).

والمثال الخامس في البناء على وجوب النظر للمسلمين في جلب المصالح ودفع المفساد في السياسة الشرعية؛ فوجوب النظر للمسلمين في جلب المصالح ودفع المفساد مما أجمع عليه العلماء، وقد جعله إمام الحرمين الأصل الممهد حين الحديث عن نصب الأئمة وخلعهم^{١١٩١}.

وعليه بنى تأصيله في مسألة مدافعة الحاكم الفاسق الواجب دفعه من خلال نصب إمام جديد مستجمع للخلال المعتمدة في الإمامة؛ فإذا تيسر نصبه وأدعن الفاسق، فذاك، وإلا عامله الإمام الجديد معاملة البغاة، أما إذا كان في نصب الإمام مفسدة فينظر في المفساد المترتبة على كل من: ترك الفاسق ونصب المستجمع لخلال الأئمة فيوازن بينهما^{١١٩٢}.

والمثال السادس في البناء على مواطن الإجماع في موانع العقد المتعلقة بالحواس والأعضاء في منع استدامة الإمامة عند فقدانها أو اختلالها، وقد نقل إمام الحرمين إجماع المحتهدين على منع العقد لمن فقد من الأعضاء ما يقطع نظره ويضعف رأيه.

ثم بنى عليه أن طريان مثل هذه الموانع من العقد تمنع استدامته، وفي ذلك يقول: "ما يؤثر من نقصان الأعضاء في الابتداء، فأثره في الدوام يضاهي أثره في العقد، فليعتبر القطع بالمنع"^{١١٩٣}، وفي موطن ثانٍ أضاف أن "خلل الحواس، ونقصان الأعضاء بدرجة تحت ضبط واحد، وهو اعتبار الدوام بالابتداء"^{١١٩٤}. والمثال السابع في البناء على الإجماع على وجوب تعريض المهج للهلكة إذا وطئ الكفار أرض المسلمين في بيان وجوب بذل المال إذا خلا بيت المال منه، وقد فصل إمام الحرمين الحالات التي يخلو فيها بيت المال إلى ثلاثة: أولها: أن يطاء الكفار أرض الإسلام، والثانية: ألا يطؤوها ولكن نخشى اختلال الجيوش إذا لم يتوفر المال، والثالثة: أن تكون الجيوش على أهبة واستعداد ولكنهم بحاجة لمزيد المال إذا ندبوا للغزو والجهاد. ونحن نلاحظ هنا طريقة التقسيم التي أشار إليها إمام الحرمين بشكل واضح، وبعض الأقسام وأحكامها لا يصرح بها لأنها مفهومة ضمناً كتوفر المال وكفايته في الحالات الثلاثة؛ فنحن أمام تقسيم حاصر في تعيين الحالات، ثم أمام تقسيم حاصر في كل حالة على حدة، وبعض هذه الأقسام يتعضد بالإجماع.

في الحالة الأولى: ذكر إمام الحرمين بما أجمع عليه العلماء من وجوب مدافعة الكفار الغزاة إذا وطأوا أرض المسلمين وتعريض الأرواح للهلكة حتى إنهم أفتوا بوجوب الجهاد في هذه الحالة على العبيد.

وبنى على هذا الإجماع وجوب بذل المال في هذه الحالة وعقب قائلاً: "أي مقدار للأموال في هجوم أمثال هذه الأهوال، لو مست إليها الحاجة، وأموال الدنيا لو قبلت بقطرة دم، لم تعدلها، ولم توازنها. فإذا وجب تعريض المهج للتوى، وتعين في محاولة المدافعة التهاوي على وراطات الردى، ومصادمة العدا، ومن أبدى في

١١٩١ المصدر السابق (ص: ٢٨٤).

١١٩٢ المصدر السابق (ص: ٢٧٧-٢٧٨).

١١٩٣ المصدر السابق (ص: ٢٨٦).

١١٩٤ المصدر السابق (ص: ٢٨٥).

ذلك تمردا فقد ظلم واعتدى، فإذا كانت الدماء تسيل على حدود الطبات، فالأموال في هذا المقام من المستحقرات" ١١٩٥.

واستأنس لهذا الحكم بإجماعين آخرين كذلك: أحدهما: إجماع المسلمين على تعين السعي في كفاية الفقراء المضيعين والمملقين على أغنياء المسلمين، والثاني: إجماعهم على وجوب بذل الأموال في تجهيز الموتى ونظائره من فروض الكفايات، ثم إنه ألحق الحالة الثانية بالأولى.

وأما الثالثة فقد بنى وجوب بذل المال فيها على إجماع الأمة على وجوب عدم تعطيل فروض الكفايات وحقق أن أخرى هذه الفروض الكفائية بالرعاية: الغزوات ١١٩٦.

والمثال الثامن في البناء على وجوب الذب عن حريم الإسلام في تجويز التوظيف على الأغنياء إذا خلا بيت المال، وقد ساق الإمام اعتراضاً قد يعترض به عليه مفاده أنه سوغ وظائف لم تعهد في الشريعة منصوصة. ثم صرح للمعتز أنه بناها على الإجماع فقال: "ما ذكرته من الوظائف مستنده إجماع العلماء كافة حيث نزلوا وارتحلوا، وعقدوا أو حلوا - على وجوب الذب عن حريم الإسلام" ١١٩٧.

والمثال التاسع والأخير في البناء على وجوب رعاية الإمام الرعية وحرمة إحجامه عن مطالعة مصالحهم في منع نظام الملك من الذهاب إلى الحج، حيث ساق إمام الحرمين عدد من إجماعات العلماء بين يدي حديث عن حكم ذهاب نظام الملك إلى الحج: أحدها: وجوب مطالعة الإمام لمصالح الأنام على الدوام وحرمة قطع نظره عنهم، والثاني: مسؤولية الإمام عن كل فرد من أفراد الرعية وأنه محاسب أمام الله تعالى إذا مات على ضفة الفرات مضروباً، أو ضاع على شاطئ الجيحون مقرر، أو تصور في أطراف خطة الإسلام مكروب مغموم أو تلوى في منقطع المملكة مضطهد مهموم أو جأر إلى الله تعالى مظلوم، أو بات تحت الضر خاو، أو مات على الجوع والضياع طاو، والثالث: حرمة الخروج إلى الحج إذا غلب على ظن الخارج من آحاد الناس إفضاؤه إلى تعرضه أو تعرض طوائف من المسلمين للغرر والخطر.

وبنى عليها وعلى غيرها من الأدلة أحكاماً: أحدها: وجوب توطئة الطرق إلى البيت الحرام وتمهيدها، وإخلائها من المفسدين وقطاع الطرق، والثاني: جواز ذهاب نظام الملك إلى الحج مهما تمهدت السبل ولم ينقطع نظره عن الخليفة، والثالث: حرمة ذهابه قبل تمهيد السبل وتعريضه نفسه للخطر، والرابع: حرمة ذهابه إذا تضمن ذهابه قطع نظره.

ومما قاله في ذلك: "من سوغ لمولانا الإحجام عن مطالعة مصالح الأنام فقد غشه بإجماع أهل الإسلام، وفارق مأخذ الأحكام" ١١٩٨.

١١٩٥ المصدر السابق (ص: ٣٧٩).

١١٩٦ المصدر السابق (ص: ٣٧٩ - ٣٨٥).

١١٩٧ المصدر السابق (ص: ٣٩٩).

١١٩٨ المصدر السابق (ص: ٤٦٥).

الباب الثالث: القياس وبقية الأدلة الفرعية في علم الأصول وأثرها في

السياسة الشرعية عند إمام الحرمين

يتناول الباحث في هذا الباب أصل القياس، وبقية الأدلة الفرعية كالاستصحاب والاستحسان والاستصلاح والذرائع والمآلات في علم الأصول وأثرها في السياسة الشرعية. واسترسالاً مع الاستصلاح أفرد الباحث فصلاً خاصاً بالفكر المقاصدي والاجتهاد الاستصلاحي لإمام الحرمين وأثره في السياسة الشرعية.

وتجدر الإشارة إلى أن إمام الحرمين يحصر الأدلة في الأدلة القطعية، وهي نصوص الكتاب، ونصوص السنة المتواترة، والإجماع؛ فيما يعدّ ما سواها من الأصول الثابتة بالأدلة القطعية؛ فالقياس عنده ثابت بالإجماع، والاستصحاب ملحق بالقياس وهكذا، بيد أنها لا تستقل أدلة بنفسها لذا عبرنا عنها هنا بالأدلة الفرعية. وهذا التفريق مما تشدد فيه المتقدمون، وتساهل فيه المتأخرون حتى إنهم أجازوا تسمية التطرق إلى نفي الدليل بالاستدلال (١١٩٩).

الفصل الأول: دليل القياس في علم الأصول وأثره في السياسة الشرعية عند

إمام الحرمين

يحظى دليل القياس بأهمية بالغة ومكانة كبيرة في أصول المذاهب عامة، وأصول المذهب الشافعي خاصة؛ فالمذهب الشافعي يرفض الأخذ ببعض الأصول التي تقول بها المذاهب الأخرى كالاستحسان وسد الذرائع وغيرها، وهو ما يفرض الركون إلى هذا الأصل باستمرار في النوازل والمستجدات حتى قال الإمام الشافعي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في رسالته: "الاجتهاد القياس" (١٢٠٠)، وقال: "طلب الشيء لا يكون إلا بدلائل، والدلائل هي القياس" (١٢٠١).

وقد وقف عند القياس حذاق القياس من الأصوليين المعاصرين ونبهوا إلى أهميته في المجال السياسي بشكل خاص، ومن ذلك قول الشيخ عيسى مَنُون في كتابه نبراس العقول: "لا حرج عليّ إذا ما قلت إنّ الحاجة إلى القياس تخرج عن هذه الدائرة في المعاملات العادية والاجتماعية بين أفراد الناس، وإلى السياسة المدنية بين الأمم والجماعات، فيما يقع بينهم من المعاهدات والاتفاقات، فإن اعتبار الشيء وإعطاء النظر حكم نظيره من مقتضيات العقول السليمة والفطر المستقيمة" (١٢٠٢).

(١١٩٩) الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه (٨ / ٥)، ومن جوزه الإمامان ابن القطان وأبو علي بن أبي هريرة.

(١٢٠٠) الشافعي: الرسالة (١ / ٤٧٧).

(١٢٠١) المصدر السابق (١ / ٥٠٥).

(١٢٠٢) عيسى مَنُون: نبراس العقول في تحقيق القياس عند علماء الأصول (٨ / ١).

ولإمام الحرمين زيادة كبيرة في القياس لابتنائه على العلل والمصالح والحكم، وله فيها زيادة شهيرة، فإذا أضفنا هنا ريادة في علوم الكلام والمنطق والجدل عرفنا بحق سر ريادته في القياس، ولأجل ذلك شغل القياس أكثر من ربع كتاب البرهان، ليأتي في المرتبة الثانية بعد كتاب البيان^(١٢٠٣).

ومن عباراته الجامعة في تبين مكانة القياس وضرورته في العملية الاجتهادية: "القياس مناط الاجتهاد وأصل الرأي، ومنه يتشعب الفقه وأساليب الشريعة، وهو المفضى إلى الاستقلال بتفاصيل أحكام الوقائع مع انتفاء الغاية والنهائية؛ فإن نصوص الكتاب والسنة محصورة مقصورة ومواقع الإجماع معدودة مأثورة... والأصل الذي يسترسل على جميع الوقائع القياس وما يتعلق به من وجوه النظر والاستدلال، فهو إذا أحق الأصول باعتناء الطالب ومن عرف مأخذه وتقاسيمه وصحيحه وفاسده وما يصح من الاعتراضات عليها وما يفسد منها وأحاط بمراتبها جلاء وخفاء وعرف مجاريها ومواقعها فقد احتوى على مجامع الفقه"^(١٢٠٤).

ومما علل به سبب بسطه الحديث في كتاب القياس "عظم خطره واشتداد مسيس الحاجة إليه، وابتنائه على إفضائه إلى ما لا نهاية له مع انضباط مأخذه؛ فليس النظر في الشرع مفوضاً إلى استصلاح كل أحد"^(١٢٠٥).

وأما عن الأثر الإجمالي لهذا الأصل في السياسة الشرعية فهو على أهميته محدود لسببين: أحدهما: ابتناء السياسة الشرعية على القطعيات إذا وجدت وقد حصرها إمام الحرمين في ثلاثة وهي: نص الكتاب، ونص السنة، والإجماع، والثاني: ندرة النصوص في السياسة الشرعية وهو ما يترك أثره على إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق به وقياس العلة المنصوصة عموماً.

وإنما يلجأ إليه إمام الحرمين إذا تعذرت عليه مسالك القطع، وفي ذلك يقول ﷺ: "الذي يجب الاعتناء به تمييز المقطوع به عن المظنون، ومستند القطع الإجماع، فما اتفق ذلك فيه تعين فيه الاتباع، وما لم نصادف فيه إجماعاً عرضناه على مسالك النظر، وأعملنا فيه طرق المقاييس، وأرمينا فيه سبل الاجتهاد"^(١٢٠٦).

(١٢٠٣) لمطالعة حدود القياس وقيوده عند إمام الحرمين انظر:

Mehmet Macit Sevgili, Cüveynî'ye Göre Kıyâsın Sınırları ve Sınırlılıkları -Tartışmalı Asıllar Çerçevesinde-, Cumhuriyet İlahiyat Dergisi, Haziran 2019, 23 (1),s. 233-254, Mehmet Macit Sevgili, Cüveynî'nin Kıyâs Anlayışı, Doktora Tezi, Danışman: Prof. Dr. Osman Taştan, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri (İslam Hukuku) Anabilim Dalı, Ankara-2016.

(١٢٠٤) الجويني: البرهان في أصول الفقه (٢/ ٧٤٣-٧٤٤).

(١٢٠٥) المصدر السابق (٢/ ٧٤٤).

(١٢٠٦) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٣٠٤).

المبحث الأول: حقيقة القياس وإثبات حجته وأثرها في السياسة الشرعية

المطلب الأول: حقيقة القياس وأثرها في السياسة الشرعية

أولاً: حقيقة القياس في علم الأصول:

تابع الإمام الجويني القاضي الباقلاني في تعريف القياس بطريق الرسم فقال: "القياس حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر يجمع بينهما من إثبات حكم أو صفة أو نفيهما" (١٢٠٧)، ونبه إلى أن الحد غير ممكن، وكذا نبه إلى أن العلماء قد يطلقون القياس ولا يريدون به تقدير الفرع والأصل، بل مطلق الافتكار، وقال الإمام إن هذا تجوز والأصل في القياس اعتبار معلوم بمعلوم (١٢٠٨).

ثانياً: أثر حقيقة القياس في السياسة الشرعية:

استعمل إمام الحرمين مصطلح القياس فيما أسماه هنا تجوزاً في بعض المواطن من كتاب الغياثي رأينا أن نشير إليها، وهي قوله في خلع الإمام إذا فسق فسقاً مؤثراً: "إن علمنا أنه لا يتأتى نصب إمام دون اقتحام داهية وإرافة دماء، ومصادمة أحوال جمة الأهوال، وإهلاك أنفس ونزف أموال، فالوجه أن يقاس ما الناس مدفوعون إليه مبتلون به بما يفرض وقوعه في محاولة دفعه، فإن كان الواقع الناجز أكثر مما يقدر وقوعه في روم الدفع، فيجب احتمال المتوقع له لدفع البلاء الناجز. وإن كان المرتقب المتطلع يزيد في ظاهر الظنون إلى ما الخلق مدفوعون إليه، فلا يسوغ التشاغل بالدفع، بل يتعين الاستمرار على الأمر الواقع، وقد يقدم الإمام مهماً، ويؤخر آخر" (١٢٠٩).

فقياس الواقع بالمتوقع في النص السابق لا يراد به القياس الأصولي إنما مطلق النظر والفكر، والله أعلم. ومن الأمثلة على ذلك أيضاً قوله: "لو قيس هذا الزمان باللاحق بالزمان السابق لظهر اختصاصه بفنون من النعمة والأمانة" (١٢١٠). وذلك في معرض مقارنته الواقع الأمني في عهد الوزير نظام الملك بعهود من سبقه. وفائدة هذه المسألة بذل الغاية في التوضيح حتى لا يظن أن المقصود بالقياس هنا القياس الأصولي، وليس هو المقصود.

المطلب الثاني: مسائل حجية القياس وجواز التعبد به ووقوعه في الشريعة وأثرها في السياسة

الشرعية

أولاً: مسائل حجية القياس وجواز التعبد به ووقوعه في علم الأصول:

نقل إمام الحرمين الأقوال في حجية القياس، فنقل عن طائفة ردها للقياس جملة، وعن أخرى قولها بجواز القياس العقلي دون الشرعي وهو قول النظم في طائفة من الرافضة والإباضية ومعظم الخوارج، ونقل عن الإمام

(١٢٠٧) الجويني: البرهان في أصول الفقه (٢/ ٧٤٥).

(١٢٠٨) المصدر السابق (٢/ ٧٤٨-٧٤٩).

(١٢٠٩) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٢٧٨).

(١٢١٠) المصدر السابق (ص: ٤٣٨).

أحمد قوله بالأمر بالقياس الشرعي والنهي عن القياس العقلي، ونقل عن الأصوليين وقِيَاسِي الفقهاء قولهم بجواز القياسين العقلي والشرعي.

واختار إمام الحرمين القول بجواز القياس الشرعي، وقال بالقياس العقلي إذا كان المقصود به النظر العقلي، أما الاعتبار به في العقلية فهو باطل عنده إذ لا قياس في العقلية.

ثم ارتقى الإمام درجة وقال بوقوع التعبد بالقياس بعد بيان جواز وقوعه واستدل له بالإجماع حيث تواتر من صنيع الصحابة أنهم كانوا يرجعون إلى الرأي في أحكام الوقائع إذا لم يجدوا حكمها في كتاب الله وسنن رسول الله ﷺ (١٢١١).

ثم طفق الإمام يرد على بعض الدعاوى التي استدلو بها، ونقتصر على ما له أثر في السياسة الشرعية، أما الدعوى الأولى فهي التعلق بأن الظن ضد العلم واليقين، وما كان ضد العلم كان في معنى الجهل، وقد رد إمام الحرمين على هذه الدعوى بقوله إن "الرجوع إلى غالب الظن في كل فن دأب ذوي البصائر وهو من ثمرات العقول فكيف يعد من مستقباحتها ومعظم وجوه الرأي والنظر في العواقب ظنون ومتى لم يتبع صاحبه أرشدها لزم أن يفعل ما يتفق وهو الخرق بعينه" (١٢١٢) بل حقق الإمام أن عدم الرجوع إلى الظنون جحد للشرعية وإنكار لقاعدة عظيمة في الشرع لا ينكرها ذو إيمان ولا ذو عقل.

ثم استدرك قائلاً: "الاكتفاء بالظن مع القدرة على ثلج الصدر وطمأنينة النفس قد يعد قصوراً أو تقصيراً وخصوصاً لم يبدوا في مواقع أقيستنا مسالك في اليقين ينتحونها وإنما ييغون رد جنس الظنون حيث لا يرجعون فيه إلى يقين" (١٢١٣).

وقال أيضاً: "إنما كان يستقيم ما ذكره لو دعونا إلى اليقين وزيفوا بسببه طرق الظنون فأما وهم بعد رد القياس لا يرجعون إلى يقين ومعقل في الدين حصين وغايتهم التعطيل والتبطل والانسلاخ عن ربة التكليف والانحلال عن ربط التصريف وترك الناس سدى يمج بعضهم في بعض على موعد وخبر وقول مزخرف وإمام منتظر فلا يدعو إلى الخروج من محاسن الشريعة إلى هذه المسالك إلا هازئ بنفسه مستهين بدينه" (١٢١٤).

وأنكر عليهم الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦]، وقال إن المراد بالآية النهي "عن الحيد عن مدرك اليقين مع إمكانه ومجاوزة مراسم المراشد بالحدس والتخمين... والتمسك بالمجملات أو بالظاهر في مواضع القطع باطل" (١٢١٥).

(١٢١١) الجويني: البرهان في أصول الفقه (٧٤٩-٧٦٨).

(١٢١٢) المصدر السابق (٧٥٥/٢).

(١٢١٣) المصدر السابق (٧٥٤-٧٥٥/٢).

(١٢١٤) المصدر السابق (٧٥٧/٢).

(١٢١٥) المصدر السابق (٧٥٩/٢).

وأما الدعوى الثانية، فهي تعلقهم ببعض الآثار والمرويات عن أئمة الصحابة في ذم الرأي والنظر، ومما استدلو به على دعواهم هذه قول أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: "أي سماء تظلني وأي أرض تقلني إذا قلت في كتاب الله برأيي؟"، وقول ابن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: "لو عملتم بالرأي لخللتم كثيراً مما حرم الله وحرمت كثيراً مما أحل الله تعالى" (١٢١٦).

وقد عارضهم إمام الحرمين بكثير من الروايات في مقابل هذه الآثار وعلى رأسها الأخبار عن رسول الله ﷺ التي تشهد للقياس، مثل قوله ﷺ لمن سألته عن قبلة الصائم: «أرأيت لو تضمضت بماء ثم مجبته» (١٢١٧)، وقوله ﷺ لضباعة الأسدية في حج أبيها: «أرأيت لو كان على أبيك دين أكنت تقضينه؟». قالت: نعم، قال: «فدين الله أحق بالقضاء» (١٢١٨)، وقول ابن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في تفويض بروع بنت واشق: "إني أقول فيها برأيي فإن أصبت فمن الله تعالى، وإن أخطأت فمني ومن الشيطان. أرى لها مثل مهر نسائها لا وكس فيه ولا شطط"، وغيرها (١٢١٩).

ثم تأول ما روي عن أبي بكر وابن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، فقال إن المراد بقول الأول مخالفة أقوال المفسرين، والمراد بالثاني الرأي المحض الذي لا ينضبط بقواعد الشرع (١٢٢٠).

ثانياً: أثر مسائل حجية القياس وجواز التعبد به ووقوعه في السياسة الشرعية:

في هذه المسألة وقف الباحث على خمس إشارات ذات صلة بالسياسة الشرعية، نذكرها ثم نعطف إلى بيان الأثر الدقيق للمسألة في السياسة الشرعية إن شاء الله تعالى.

أما الإشارة الأولى فهي إطلاق إمام الحرمين لقب "أهل الحل والعقد" على علماء الشريعة أثناء سوقه آراء العلماء في مسألة جواز التعبد بالقياس (١٢٢١)، وهو نفس المصطلح الذي يستعمل في السياسة الشرعية في الدلالة على أهل الاختيار، فهل لهذا الأمر من دلالات؟

يغلب على ظن الباحث أن إطلاق إمام الحرمين هذا اللقب على العلماء مجازي لا حقيقي، لأن حقيقته في السياسة الشرعية حيث يعقد أهل الاختيار العقد للإمام، وحيث يحلون عقده بالخلع والحكم بالانحلاع، وأما في الاجتهاد فلا عقد ولا حل، إلا على جهة المجاز، والله أعلم.

(١٢١٦) الجويني: البرهان في أصول الفقه (٢/ ٧٦٩).

(١٢١٧) أخرجه الإمام أحمد في مسنده ت شاكر (١/ ٢٢٥)، بلفظ: «أرأيت لو تضمضت بماء وأنت صائم؟»، برقم: ١٣٨، من حديث عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، والحديث صحه ضياء الدين المقدسي. انظر: المستخرج من الأحاديث المختارة مما لم يخرج به البخاري ومسلم في صحيحهما (١/ ١٩٦).

(١٢١٨) أخرجه الإمام أحمد في مسنده ط الرسالة (٤٧/ ٢٦)، بيد أنه نسب هذا السؤال لرجل من خنعم بلفظ: «أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيتُه عنه، أكان ذلك يُجزئ عنه؟». قال: نعم، قال: «فأخبرني عنه»، برقم: ١٦١٢٥، من حديث عبد الله بن الزبير رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

(١٢١٩) الجويني: البرهان في أصول الفقه (٢/ ٧٦٩-٧٧٠).

(١٢٢٠) المصدر السابق (٢/ ٧٧١-٧٧٢).

(١٢٢١) المصدر السابق (٢/ ٧٥٣).

وأما أهما غير مترادفين فلأن المجتهد قد يكون عبداً وامراً وهما خارجان عن أهل الاختيار بالإجماع كما نقل إمام الحرمين. وكذا فإن شرط أهل الاختيار الشوكة وقد لا تكون في أهل الاجتهاد.

فتحصل من ذلك التباين بين أهل الاجتهاد وأهل الاختيار مع فرض اجتماعهما في بعض الأحوال النادرة بأن لا يكون من أهل الاختيار إلا المجتهدون، أو أن لا يكون من أهل الاجتهاد إلا أصحاب الشوكة. وأما الإشارة الثانية فهي ذمه طوائف من الروافض أنكروا القياس الشرعي رغم ثبوته بالإجماع وهو ما يغلب الظنون وتركوه إلى ما لا يصح التعلق به، يقول رحمته الله: "إنما كان يستقيم ما ذكره لو دعونا إلى اليقين وزيفوا بسببه طرق الظنون فأما وهم بعد رد القياس لا يرجعون إلى يقين ومعقل في الدين حصين وغايتهم التعطيل والتبديل والانسلال عن ربة التكليف والانحلال عن ربط التصريف وترك الناس سدى يمجج بعضهم في بعض على موعد وخبر وقول مزخرف وإمام منتظر فلا يدعو إلى الخروج من محاسن الشريعة إلى هذه المسالك إلا هازئ بنفسه مستهين بدينه" (١٢٢٢).

وأما الإشارة الثالثة فهي نقله عن النظام المعتزلي زعمه "أن أصحاب رسول الله ﷺ دعوا الناس إلى اتباع الإجماع وراموا أن يتخذوا رؤوساً فقرروا الإجماع وأسندوا إليه ما يرون وأخذوا يحكموا مسترسلين فيما لا نهاية له وأصول الشريعة مضبوطة" (١٢٢٣).

والنظام كان فيه ميل إلى الرفض وكان كثير الطعن في أعلام الصحابة رضوان الله عليهم، وكان من القائلين بعصمة الأئمة والنص على علي عليه السلام (١٢٢٤).

ونقل علماء الفرق والملل والنحل عن النظام قوله في الإجماع: إنه ليس بحجة، وقوله في القياس الشرعي: "لا يجوز أن يكون حجة، وإنما الحجة في قول الإمام المعصوم" (١٢٢٥).

هذا وقد رد عليه إمام الحرمين فقال: "ما ذكره النظام كفر وزندقة ومحاوله استئصال قاعدة الشرع، لأنه إذا نسب حاملها إلى ما هذى به فبمن يوثق وإلى قول من يرجع؟ وقد رد القياس وطرد مساق رده إلى الوقعية في أعيان الأمة ومصايح الشريعة فإذا لا نقل ولا استنباط ولا تحصل الثقة على ما قاله بأي القران فإنه لا يبعد على المنكر الجاحد ادعاء ما قاله في التحريف والتصريف وكنتم البعض وتغيير مقتضى البعض فلم تختص غائلته ومماراته بالقياس بل عمت قاعدة الشريعة" (١٢٢٦).

(١٢٢٢) المصدر السابق (٢/ ٧٥٧).

(١٢٢٣) المصدر السابق (٢/ ٧٦١-٧٦٢).

(١٢٢٤) الصفدي: الوافي بالوفيات (٦/ ١٥)، الشهرستاني: الملل والنحل (١/ ٥٧)، الرازي: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين (ص: ٤١)، السفاريني:

لوامع الأنوار البهية (١/ ٧٨)، الإسفرايني: الفرق بين الفرق (ص: ١١٤).

(١٢٢٥) الشهرستاني: الملل والنحل (١/ ٥٧).

(١٢٢٦) الجويني: البرهان في أصول الفقه (٢/ ٧٦٣).

وأما الإشارة الرابعة فهي قول إمام الحرمين: "قد يأمر السلطان بقتل الرجل المعظم ويتقدم إلى الجلالد بألا يستهين به قولاً وفعلاً" (١٢٢٧)، وذلك في معرض حديثه عن أهمية السياق في فهم الخطاب.

وفي هذا النص إشارة إلى رعاية ذوي الهيئات، وقد نبه الإمام في كتاب الغياثي إلى رعايتهم فقال: "الإمام يرى ما هو الأولى، والأليق والأحرى، فرب عفو هو أوزع لكريم من تعزير، وقد يرى ما صدر عنه عشرة هي بالإقالة حرية، والتجاوز عنها يستحث على استقبال الشيم المرضية، ولو يؤاخذ الإمام الناس بمفواتهم، لم يزل دائباً في عقوباتهم، وقد قال المصطفى ﷺ: «أقبلوا ذوي الهيئات عثراتهم» (١٢٢٨) ولو تجاوز عن عرم خبيث لا يزداد بالتجاوز عنه إلا تمادياً واستجراً، وتهجماً واعتداءً، فليس له الصفح والحالة هذه" (١٢٢٩).

ومن قبله قال الإمام الماوردي في التعزير: "يختلف حكمه باختلاف حاله وحال فاعله، فيوافق الحدود من وجه أنه تأديب استصلاح وزجر، يختلف بحسب اختلاف الذنب، ويخالف الحدود من ثلاثة أوجه: أحدها: إن تأديب ذي الهيبة من أهل الصيانة أخف من تأديب أهل البذاءة والسفاهة" (١٢٣٠).

وقال في الحدود في موطن آخر: "إن كان متهاً في ارتكاب المعاصي أظهر حده في مجامع الناس ومحافلهم؛ ليزداد به نكالاً وارتداعاً، وإن كان من ذوي الهيئات حد في الخلوات حفظاً لصيانتهم" (١٢٣١). ونص الإمام في البرهان على رعايته وإن كان في القتل مع عسر انفكاكه عن الإهانة والتعزير، فتكون هذه النصوص بمثابة المخصص فيتجرد لذوي الهيئات القتل دون ما لا ينفك عنه عادة من الإهانات. وكذا قد يكون هذا القتل في أسرى الكفار إن كان المحكوم عليه بالقتل عظيماً من عظمائهم وجرى العرف بمثل هذا.

والعرف له اعتبار في السياسة الشرعية والعلاقات الدولية في الإسلام مهما لم يكن مخالفاً للشرعية ولم تقتض المصلحة التصريح بخلافه، وفي كتاب نهاية المطلب العديد من الأمثلة على اعتباره (١٢٣٢).

وأما الإشارة الخامسة فهي قول إمام الحرمين في صحب رسول الله ﷺ: "قد تواتر من شيمهم أنهم كانوا يطلبون حكم الواقعة من كتاب الله تعالى فإن لم يصادفوه فتشوا في سنن رسول الله ﷺ فإن لم يجدوها اشتوروا ورجعوا إلى الرأي" (١٢٣٣).

(١٢٢٧) المصدر السابق (٢/ ٧٧٨).

(١٢٢٨) أخرجه الإمام أبو داود في سننه ت الأرئوط (٦/ ٤٢٨)، كتاب: الحدود، باب في الحد يُشفع فيه، برقم: ٤٣٧٥، من حديث عائشة رضي الله عنها، والحديث حسنه الإمام ابن حجر الهيتمي لطرقه وشهرته. انظر: تحفة المحتاج في شرح المنهاج (٩/ ١٧٦).

(١٢٢٩) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٣٥١).

(١٢٣٠) الماوردي: الأحكام السلطانية (ص: ٣٤٤).

(١٢٣١) الماوردي: الحاوي الكبير (١٣/ ٤٤١).

(١٢٣٢) الجويني: نهاية المطلب في دراية المذهب (١٧/ ٤٨٤)، (١٨/ ٧٨).

(١٢٣٣) الجويني: البرهان في أصول الفقه (٢/ ٧٦٥).

وفيها إشارة إلى رعاية الشورى في اجتهادات الصحابة عامة والسياسية والقضائية منها خاصة، وكتب تاريخ التشريع الإسلامي مغمورة بعشرات الأمثلة على شورى الخلفاء الراشدين.

يقول الشيخ الحجوي في تاريخه: "الخلفاء كان أمرهم شورى بينهم كما أمر الله في القرآن، وكان نظامهم دستورياً، ودستورهم الأساسي هو الفقه، فكان الفقه مدار سياستهم وروح حياتهم وبه تدبير ملكهم، وبصيانة الحقوق والوقوف عند حد الشريعة كانت حركة الإسلام سريعة حتى عمَّ لمشارك والمغرب كما سبق. فكان الفقه زمن الخلافة أعظم مكانة مما هو عليه الحقوق عند الأمم المتقدمة الآن، كان الفقهاء هم أصحاب الشورى، ويدهم التدبير وزمام كل أمر، ولا يصدر أمر قليل أو جليل إلا بوفق الشريعة وعلى مقتضى الحق الذي لا مرية فيه، وللأمة منتهى ما يتصور من السيطرة والرقابة على متابعة الخلفاء لنصوص الشريعة وإشارة الفقهاء، وتحري اتباع الحق والواضح، والمحجة البيضاء، ولم يثبت في تاريخ عربي ولا أجنبي انتفاد منتقد لهم بظلم أو سوء تصرف، بل اعترف الكل بأن عدلهم وحسن سلوكهم وصراحة طريقتهم هي التي أقادت لهم نواصي الأمم حتى ثلَّت عروش ملوكها وخُرِّبَت دور دولها، لتبني بها عظمة الإسلام، المتعشقين لعدله ونزاهة حكامه وخلفائه وعفتهم ورفقهم وتمشيمهم خلف أوامر شرعهم لا يعدونه، وكانت نصوص الشريعة غصّة طرية لم يدخلها كثرة التأويلات وتمحلات الفهوم المتكلفة" (١٢٣٤).

وروى الإمام البيهقي عن ميمون بن مهران، قال: "كان أبو بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إذا ورد عليه خصم نظر في كتاب الله، فإن وجد فيه ما يقضي به قضى به بينهم، فإن لم يجد في الكتاب، نظر: هل كانت من النبي ﷺ فيه سنة؟ فإن علمها قضى بها، وإن لم يعلم خرج فسأل المسلمين فقال: أتاني كذا وكذا، فنظرت في كتاب الله، وفي سنة رسول الله ﷺ، فلم أجد في ذلك شيئاً، فهل تعلمون أن نبي الله ﷺ قضى في ذلك بقضاء؟، فرما قام إليه الرهط فقالوا: نعم، قضى فيه بكذا وكذا، فيأخذ بقضاء رسول الله ﷺ. قال جعفر: وحدثني غير ميمون أن أبا بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ كان يقول عند ذلك: الحمد لله الذي جعل فينا من يحفظ عن نبينا ﷺ، وإن أعياه ذلك دعا رؤوس المسلمين وعلماءهم، فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على الأمر قضى به، قال جعفر: وحدثني ميمون أن عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ كان يفعل ذلك، فإن أعياناً أن يجد في القرآن والسنة، نظر: هل كان لأبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فيه قضاء؟ فإن وجد أبا بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قد قضى فيه بقضاء قضى به، وإلا دعا رؤوس المسلمين وعلماءهم، فاستشارهم، فإذا اجتمعوا على الأمر قضى بينهم" (١٢٣٥).

وقد أشار إمام الحرمين إلى هذه السنن من سنن الخلفاء الراشدين في كتاب الغياثي فقال: "كان أصحاب رسول الله ﷺ إذا وقعت واقعة، وأملت به ملة، اشتوروا، ولم يأنفوا من المراجعة والمرادة" (١٢٣٦).

(١٢٣٤) الحجوي: الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي (١/ ٢٨٥).

(١٢٣٥) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى (١٠/ ١٩٦)، كتاب: آداب القضاء، باب: ما يقضي به القاضي ويفتي به المفتي، رقم: ٢٠٣٤١.

(١٢٣٦) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٢٦١).

وقال في موطن آخر: "أصحاب المصطفى ﷺ، ورضي عنهم - استفتحو النظر في الوقائع والفتاوى والأفضية فكانوا يعرضونها على كتاب الله تعالى، فإن لم يجدوا فيها متعلقاً، راجعوا سنن المصطفى ﷺ فإن لم يجدوا فيها شفاء، اشتوروا، واجتهدوا، وعلى ذلك درجوا في تمادي دهرهم، إلى انقراض عصرهم، ثم استن من بعدهم بستتهم" (١٢٣٧).

ومن سمات الإمامة عند إمام الحرمين في السياسة الشرعية أنه "يستشير في آحاد الوقائع، ويستمد من نتائج القرائح، ويبحث في محادثة أطراف الكلام عن مآخذ الأحكام، ولا يغفل الاستئضاء في الإيالة وأحكام الشرع بعقول الرجال" (١٢٣٨).

وأما أثر مسائل حجية القياس وجواز التعبد به ووقوعه في السياسة الشرعية فإنه يظهر في الدعاوى المذكورة ورد إمام الحرمين عليها، أما أثرها في الدعوى الأولى فمن حيث إن منع الاستدلال بالظن في مواطن القطع أحد أهم معالم منهج الإمام في فقه السياسة الشرعية.

ويقوم منهج إمام الحرمين على التفريق بين القطعي والظني في السياسة الشرعية على عكس الإمام الماوردي الذي أنكر عليه إنكاراً شديداً لسياقتها على منهاج واحد كما قال.

ويقتضي هذا المنهج أمرين: أحدهما: طلب القطع في مواطن القطع وعدم ابتغاء الظن فيها، والثاني: طلب الظن في مواطن الظن وعدم ابتغاء القطع فيها، ومن أقوال الإمام في الأول في أحد مسائله: "ما نعانيه من هذا الفن القطع لا غالب الظن" (١٢٣٩)، ومن أقواله في الثاني: "كثر في أبواب الإمامة الخبط والتخليط والإفراط والتفريط، ولم يخل فريق - إلا من شاء الله - عن السرف والاعتساف، ولم تسلم طائفة إلا الأفلون عن مجانبة الإنصاف، وهلك أمم في تنكب سنن السداد، وتخطي منهج الاقتصاد! والسبب الظاهر في ذلك، أن معظم الخائضين في هذا الفن ييغون مسلك القطع في مجال الظن، ويمزجون عقدهم باتباع الهوى" (١٢٤٠)، ومن أقواله فيهما معا: "معظم القول في الولاة والولايات العامة والخاصة مظنونة في التأخي والتحري، ومن وفقه الله - تعالى وتقدس - للوقوف على هذه الأسطر، واتخذها في المعوصات مآبه ومثابه، لم يعتص عليه معضل، ولم يخف عليه مشكل، وسرد المقصود على موجب الصواب بأجمعه، ووضع كل معلوم ومظنون في موضعه وموقعه" (١٢٤١).

ووفاء منه لهذا المنهج أنكر إمام الحرمين على القائلين بالنص في الإمامة استدلالهم بأخبار غير قطعية في ثبوتها وليست نصوصاً في دلالتها (١٢٤٢).

(١٢٣٧) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٤٩٨).

(١٢٣٨) المصدر السابق (ص: ٢٦١)، بتصرف يسير.

(١٢٣٩) المصدر السابق (ص: ٢٢٨).

(١٢٤٠) المصدر السابق (ص: ٢٤٣).

(١٢٤١) المصدر السابق (ص: ٢٤٤).

(١٢٤٢) المصدر السابق (ص: ٢٢١-٢٣٢).

وكذا لم ير الاكتفاء بالاستدلال بحديث «الأئمة من قریش»^(١٢٤٣) على اشتراط القرشية في الإمام لطلب القطع في هذا الموطن وهو حاصل، حيث دل الإجماع على شرطه في الأئمة^(١٢٤٤).

وأما أثرها في الدعوى الثانية فله أهمية خاصة تعبر عنها الأمور الثلاثة الآتية: أحدها: أن مصطلحات الرأي والنظر من أكثر المصطلحات استخداماً في السياسة الشرعية، ويكفي للدلالة على ذلك استعمال إمام الحرمين لهذين المصطلحين أكثر من مائة مرة لكل منهما في كتاب الغياثي وحده.

والثاني: استتباع الإمام المجتهدين فضلاً عن آحاد المسلمين لرأيه وهو ما يزيد خطورة هذا الأمر، وفيه يقول الإمام "إذا رأى الوالي المنصوب رأياً كان متبعاً، ولم تجد الرعايا دون اتباعه محيداً ومتسعيناً"^(١٢٤٥)، ويقول: "الأمر موكل إلى رأيه، أو استصوابه في افتتاح كل أمره ومآبه"^(١٢٤٦).

والثالث: أن الرأي من الأمور المرعية في صفات الأئمة أنفسهم، ف"كل ما لا يؤثر عدمه في رأي، ولا عمل من أعمال الإمامة، ولا يؤدي إلى شين ظاهر في المنظر، فلا يضر فقده"^(١٢٤٧)، و"هذا المنصب إلى الرأي أحوج منه إلى ثبات الجنان"^(١٢٤٨).

ويستقيم النظر في هذه المسألة إذا ميزنا بين نوعين من الرأي: الرأي المحمود والرأي المذموم، فإن رأي الأئمة ونظرهم لا يحمدهم إلا إذا كان على مقتضى الشرع وفي ذلك يقول إمام الحرمين: "أمور الدنيا على مراسم الشريعة تجري فهي المتبع والإمام في جميع مجاري الأحكام، والرأي يجب أن يكون على مقتضى الشرع؛ فإن الذي لا يقتضيه الشرع لا معول عليه"^(١٢٤٩)، وإذا خرج عن مقتضى الشرع وقواعده كان مذموماً وممنوعاً، وفي ذلك يقول الإمام: "لا نحدث لتربية الممالك في معرض الاستصواب مسالك، لا يرى لها من شرعة المصطفى ﷺ مدارك"^(١٢٥٠).

وعلى ذلك فالرأي في الشريعة بما فيها السياسة الشرعية مغاير للتشهي واتباع الهوى، ومن أقوال إمام الحرمين في بيان هذه المغايرة: "ليس للإمام في شيء من مجاري الأحكام أن يتهجم ويتحكم، فعل من يتشهى ويتمنى، ولكنه يبيّن أموره كلها، دقها وجلها، عقدها وحلها على وجه الرأي والصواب في كل باب، فلا

(١٢٤٣) أخرجه الإمام أحمد في مسنده ط الرسالة (٣٣ / ٢١)، من حديث أبي برزة الأسلمي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، برقم: ١٩٧٧٧، وإسناده صحيح لغيره كما حقق الشيخ شعيب الأرنؤوط رحمه الله.

(١٢٤٤) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٢٥٦-٢٥٧).

(١٢٤٥) المصدر السابق (ص: ٣٨٦).

(١٢٤٦) المصدر السابق (ص: ٣٩١).

(١٢٤٧) المصدر السابق (ص: ٢٥٥).

(١٢٤٨) المصدر السابق (ص: ٢٥٩).

(١٢٤٩) المصدر السابق (ص: ٣٧٧).

(١٢٥٠) المصدر السابق.

يندب قوماً للجهاد إلا إذا رأى تعينهم منهج الرشاد، ومسلك السداد، ثم يحزب الناس حزباً، ويجعل ندبهم إلى الجهاد نوباً، وكذلك يجهز إلى كل جيل من الكفار من يليهم في صوب تلك الديار" (١٢٥١). ويقول أيضاً: "التعزيرات مفوضة إلى رأي الإمام. فإن رأى التجاوز والصفح تكرماً، فعل، ولا معترض عليه، فيما عمل. وإن رأى إقامة التعزير تأديباً وتهذيباً فرأيه المتبع، وفي العفو والإقالة متسع. والذي ذكرناه ليس تحيزاً مستنداً إلى التمني، ولكن الإمام يرى ما هو الأولى، والأليق والأحرى" (١٢٥٢).



(١٢٥١) المجتبي: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٣٨٧).

(١٢٥٢) المصدر السابق (ص: ٣٥١-٣٥٢).

المبحث الثاني: أقسام القياس وأنواعه وأثرها في السياسة الشرعية

يقسم إمام الحرمين القياس إلى أنواع ثلاثة: أحدها: القياس في معنى الأصل، والثاني: قياس المعنى، والثالث: قياس الشبه، وسوف نتناولها تباعاً مع تبيان أثرها في السياسة الشرعية.

وأثناء تبيان أثرها ستتضح إمكانات الاجتهاد بالقياس الأصولي في السياسة الشرعية إن شاء الله تعالى.

المطلب الأول: القياس في معنى الأصل وأثره في السياسة الشرعية

أولاً: القياس في معنى الأصل في علم الأصول:

القياس في معنى الأصل هو "الحاق الشيء المسكوت عنه بالمنصوص عليه والمختلف فيه بالمتفق عليه لكونه في معناه" (١٢٥٣).

وهذا القياس منه ما يعلم علم ضرورة من غير نظر، مثل تنزيل جمع البول في كوز وصبه في الماء منزلة البول فيه مباشرة في قوله ﷺ: «لا يبولن أحدكم في الماء الدائم ثم يغتسل به» (١٢٥٤).

ومنه ما يحتاج إلى فكر ونظر قريب، وهو قسمان: أحدهما: الجلي، ومن أمثله تنزيل الأمة منزلة العبد في الإعتاق في قوله ﷺ: «من أعتق شركاً له في عبد قوم عليه» (١٢٥٥)، والثاني: ما ينحط عن الأول في الجلاء، ومن أمثله نبيذ الزبيب فهو في معنى نبيذ التمر في قوله ﷺ: «تمر طيبة وماء طهور» (١٢٥٦) في حديث ابن مسعود ليلة الجن على فرض صحته (١٢٥٧).

ونقل إمام الحرمين خلاف الأصوليين في هذا النوع من القياس أهو معدود في أقسام القياس لأنه غير مصرح به أم هو متلقى من مضمون الألفاظ لأنه مستفاد من صيغته؟ والأول هو رأي الأكثر، والخلاف بينهما قريب كما يقول الإمام الجويني (١٢٥٨).

ثانياً: أثر القياس في معنى الأصل في السياسة الشرعية:

إن أخطر الأمثلة على القياس في معنى الأصل في السياسة الشرعية ما ذكره إمام الحرمين أثناء معارضته الأخبار والمرويات التي يذكرها الإمامية وغيرهم في دعوى النص على علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

(١٢٥٣) الجويني: البرهان في أصول الفقه (٢/ ٧٨٢).

(١٢٥٤) المصدر السابق (٢/ ٧٨٣-٧٨٤)، والحديث أخرجه الإمام مسلم في صحيحه (١/ ٢٣٥)، بلفظ: «لا يبولن أحدكم في الماء الدائم ثم يغتسل منه»، كتاب: الطهارة، باب: النهي عن البول في الماء الراكد، برقم ٢٨٢، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(١٢٥٥) أخرجه الإمام البخاري في صحيحه (٣/ ١٤١)، بلفظ: «من أعتق شركاً له في مملوك، وجب عليه أن يعتق كله، إن كان له مال قدر ثمنه، يقام قيمة عدل، ويعطى شركاؤه حصتهم، ويحلى سبيل المعتق»، كتاب: الشركة، باب: الشركة في الرقيق، برقم ٢٥٠٣، من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

(١٢٥٦) أخرجه الإمام الترمذي في سننه ت شاكر (١/ ١٤٧)، أبواب: الطهارة، باب: الوضوء بالنبيذ، برقم: ٨٨، من حديث عبد الله بن مسعود، والحديث مجمع على ضعفه. انظر: النووي: خلاصة الأحكام (١/ ٧١).

(١٢٥٧) الجويني: البرهان في أصول الفقه (٢/ ٧٨٤-٧٨٥).

(١٢٥٨) المصدر السابق (٢/ ٨٧٨).

والمثال المقصود هو قول إمام الحرمين إن رسول الله ﷺ: "استخلف أبا بكر في إمامة الصلاة في مرضته التي توفي فيها؛ فقال صحب رسول الله ﷺ ورضي عنهم - في تقدم أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: رضي رسول الله ﷺ إماماً لديننا أفلا نرضاه لدينانا؟" (١٢٥٩)، وفيه قياس الإمامة الكبرى على الإمامة الصغرى وهي الصلاة.

وهذه الرواية نقلها أئمة الحديث عن عدد من الصحابة، بيد أن أكثرها إثارة هو روايتها عن الحسن عن علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، ومن ساق هذه الرواية القاضي الباقلاني في معرض حديثه عن تواتر الروايات عن "أصحاب الحديث كافة عن كافة خلفاً عن سلف" التي تؤكد "تفضيل علي عليه السلام لأبي بكر وعمر وعثمان، وتعظيم شأنهم وجميل الثناء عليهم" (١٢٦٠).

وقد ضرب معظم الأصوليون بهذا الخبر وأمثاله مثلاً على وقوع الإجماع عن دليل القياس دون الإشارة إلى نوعه (١٢٦١).

بيد أن الإمام ابن الهمام الحنفي نبه إلى أن وقوع الإجماع في هذه الصورة ليس عن دليل القياس، وحقق أنه ناشئ عن أصول أخرى ونقل قوله لأهميته.

قال رحمه الله: "وفيه نظر؛ لأنهم أثبتوه بأولى وهي الدلالة، ومفهوم الموافقة" (١٢٦٢)، ونقل استدراكه هذا بعض شراح التحرير دون الاعتراض أو إبداء النكارة (١٢٦٣).

والدقة تقتضي في هذا السياق الإشارة إلى أن بعض الأصوليين يفرق بين القياس في معنى الأصل ومفهوم الموافقة، ويرون أن الأول يرجع إلى النظر فيما يرجع الثاني إلى النص، وهو ما يقتضيه كلام الإمام ابن الهمام. أما على رأي من لا يفرق بينهما من الأصوليين فإن اعتبار الإمامة الكبرى بالصغرى يسمى قياساً، وبناء عليه يكون قياس الإمامة الكبرى على الصغرى معدوداً في القياس في معنى الأصل.

ولم يرتض الإمام محب الله بن عبد الشكور من شراح كتاب التحرير تحقيق ابن الهمام ولم يسلم له، ونقل اعتراضه مع شرحه: "(أقول) لا نسلم أولوية إمامة الصلاة فإن رجلاً يكون أولى بإمامة الصلاة دون إمامة الدنيا و(لو سلم أولوية إمامة الصلاة) فدلالة النص ما يكون فهم المناط فيه لغة وأما ههنا (فهم المناط لغة ممنوع)" (١٢٦٤).

(١٢٥٩) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٢٣١).

(١٢٦٠) الباقلاني: الانتصار للقرآن (٢/ ٤٩٠).

(١٢٦١) السرخسي: أصول السرخسي (٢/ ١٣١)، الباجي: الإشارة في معرفة الأصول والوجازة في معنى الدليل (ص: ٣٠٧)، القراني: نفائس الأصول في شرح المحصول (٦/ ٢٧٤٣)، الشيرازي: التبصرة في أصول الفقه (ص: ٣٧٣)، السمعاني: قواطع الأدلة في الأصول (١/ ٤٧٥)، الأمدي: الإحكام في أصول الأحكام (١/ ٢٦٤)، أبو يعلى الفراء: العدة في أصول الفقه (٤/ ١١٢٥)، الطوفي: شرح مختصر الروضة (٣/ ٢٦٣).

(١٢٦٢) ابن الهمام: التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاح الحنفية والشافعية (ص: ٤١١)، دار النشر: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٥١ هـ.

(١٢٦٣) ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير علي تحرير الكمال بن الهمام (٣/ ١١١).

(١٢٦٤) ابن نظام الدين الأنصاري: فوائح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (٤/ ٩).

ورد عليه ابن نظام الدين الأنصاري فقال: "فيه شيء؛ فإن صلوح أمير المؤمنين الصديق الأكبر للإمامة كان ثابتاً عندهم قطعاً وإنما كان بحثهم في الأولوية من الصالحين، ولا شك أن من كان أولى بإمامة الصلاة فإنه لكونه أفضل ومن هو أفضل أولى بالإمامة الكبرى، فاندفع الأول والأمر بالتقديم فيما كان أهم موجباً للصفات الكاملة الفاضلة يفهم منه عرفاً أنه أولى في أمر فيه مدخل لتلك الصفات" (١٢٦٥).

وسبق الإمام السرخسي ابن الهمام لا بالاعتراض إنما بنقل اعتراض البعض - ولم يسمهم - على القياس ونقل اعتراضاً مفاده أنه "لا معنى لقول من يقول إن كان هذا قياساً فهو منتقض فإن رسول الله ﷺ قد استخلف عبد الرحمن بن عوف ليصلي بالناس ولم يكن ذلك دليل كونه خليفة بعده" (١٢٦٦).

ورد عليه بقوله إن "عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أشار إلى الاستدلال على وجه لا يرد هذا النقض، وهو أنه في حال توفر الصحابة وحضور جماعتهم ووقوع الحاجة إلى الاستخلاف خص أبا بكر بأن يصلي بالناس بعدما راجعوه في ذلك وسموا له غيره، كل هذا قد صار معلوماً بإشارة كلامه وإن لم ينص عليه ولم يوجد ذلك في حق عبد الرحمن ولا في حق غيره" (١٢٦٧).

ونسب الإمامان الزركشي والبرماوي هذا الاعتراض إلى الإمام ابن القطان من المالكية، وردا عليه بالفرق "وهو أن الصديق أمره النبي ﷺ، وعبد الرحمن وجده يصلي، فصلى خلفه" (١٢٦٨).

وممن أبى دعوى القياس في هذا المثال أيضاً الإمام القرافي فإنه قال: "سلمنا حصول الإجماع، لكن لا نسلم أن مدركهم القياس، وإنما ذكر عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ذلك تنبيهاً على أنه المتعين في القوم لجميع الأمور المهمة، وإلا فإين الصلاة من الإمامة؟ فإنه يشترط في الإمامة أمور عظيمة لا تشترط في إمامة الصلاة، ومع الاختلاف يكون القياس باطلاً بالإجماع" (١٢٦٩).

وبعد هذه الجولة نتساءل عن موقف الإمام الجويني من تعداد هذا المثال في القياس في معنى الأصل؟ ونرقى بعده لبيان رأيه في الاستدلال به في السياسة الشرعية. أما عن تعداده في القياس في معنى الأصل فنشير إلى أن إمام الحرمين اكتفى بسوق هذا الخبر دون ذكر وجه الاستدلال به.

ويغلب على ظننا أن إمام الحرمين لا يعتد به في القياس في معنى الأصل لأمرين: أحدهما: أن مفهوم الموافقة هو "ما يدل على أن الحكم في المسكوت عنه موافق للحكم في المنطوق به من جهة الأولى" (١٢٧٠)، والإمامة الصغرى داخلة عنده في الإمامة الكبرى لا العكس، ولذا بين أن "الإمامة للصلوات من أحكام

(١٢٦٥) ابن نظام الدين الأنصاري: فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (٩/٤).

(١٢٦٦) السرخسي: أصول السرخسي (١٣٢/٢).

(١٢٦٧) المصدر السابق.

(١٢٦٨) الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه (٦/٤٠٠)، البرماوي: الفوائد السنية في شرح الألفية (١/٤٤٦).

(١٢٦٩) القرافي: نفائس الأصول في شرح المحصول (٦/٢٧٤٣-٢٧٤٤).

(١٢٧٠) الجويني: البرهان في أصول الفقه (١/٤٤٩).

الولايات" (١٢٧١)، وبنى عليه أحقية الإمام والسلطان بالإمامة إذا اجتمع مع مالك الدار (١٢٧٢)، و"محاولة إثبات الفرع بما يكر بالهدم على الأصل - وحق الحق - نقيض موجب العقول" (١٢٧٣).

والثاني: أن إمام الحرمين في مسائل المفهوم يذهب مذهب من أسماهم المنتمين إلى التحقيق وهم يرون ثبوت مفهوم الموافقة أو فحوى الخطاب لا من جهة إشعار الأدنى بالأعلى، وإنما من جهة اجتماع عدد كبير من القرائن التي يدل مجموعها على الحكم، وضرب مثلاً بالنهي عن التأفيف في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣] وجوز أن يؤمر الرجل بقتل شخص وينهى عن تغليظ القول له، ولذا رأى أن إثبات القطع في منع ضروب التغليظ غير التأفيف لا يكون بهذا النص إنما بمجموع القرائن الدالة على التناهي في البر (١٢٧٤)، واسترسالاً مع هذا يمكن القول إنه لا يمتنع عرفاً أن يؤمر أبو بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بالصلاة فيما يؤمر غيره بالإمامة الكبرى.

وأما القرائن فقد يقال هنا ما قاله الإمام السرخسي من أن القرائن التي احتفت بهذا الطلب تفيد العلم واليقين بإمامة أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وهي إن "أنه في حال توفر الصحابة وحضور جماعتهم ووقوع الحاجة إلى الاستخلاف خص أبا بكر بأن يصلي بالناس بعدما راجعوه في ذلك وسموا له غيره، كل هذا قد صار معلوماً بإشارة كلامه وإن لم ينص عليه" (١٢٧٥).

بيد أن إمام الحرمين يقطع على الغيب بأنه لم تجر من رسول الله ﷺ تولية ولا نصب (١٢٧٦)، ولو كانت تفيد العلم لما منع حصول التولية فضلاً عن القطع به، ولذا لا تفيد هذه القرائن عنده العلم كما هو رأي الإمام السرخسي.

وتكميلاً لمنعه وقوع التولية والنصب من رسول الله ﷺ يقطع إمام الحرمين بتعين الاختيار شرعاً في تعيين الأئمة في السياسة الشرعية (١٢٧٧).

والثالث: أن الإجماع عند إمام الحرمين لا يكون إلا عن قاطع سمعي وجازم شرعي لاستحالة قطع المجتهدين واتفاقهم في موارد الظنون، ولذا لا يقال إن القياس هنا يقتضي الظهور وغلبة الظن، ذلك أن طريق نصب الإمام من المسائل التي لا يكتفى فيها بغلبة الظن كما مر ومضى (١٢٧٨).

(١٢٧١) الجويني: نهاية المطلب في دراية المذهب (٢/ ٤١٩).

(١٢٧٢) المصدر السابق.

(١٢٧٣) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٢٢٨)، بتصرف يسير جداً.

(١٢٧٤) الجويني: البرهان في أصول الفقه (١/ ٤٥١-٤٥٢).

(١٢٧٥) السرخسي: أصول السرخسي (٢/ ١٣٢).

(١٢٧٦) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٢٢٧).

(١٢٧٧) المصدر السابق.

(١٢٧٨) المصدر السابق (ص: ٢٣٤).

أما اتفاق الصحابة على اختيار أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فمستنده البيعة لا القياس أو النص ولذا يقول إمام الحرمين: "إن الخلفاء الراشدين انقضت أيامهم، وتصرفت نوبهم، وانسحبت على قمم المسلمين طاعتهم، وكان مستند أمورهم صفقة البيعة. فأما أبو بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فقد تواترت البيعة له يوم السقيفة..." (١٢٧٩).

وما كان مستنده البيعة فالمرجع فيه إلى أهل الحل والعقد ورضا الأمة ومبايعتها ولذا بنى إمام الحرمين على تعيين هذا المستند قوله هذا: "الذي أراه أن أبا بكر لما بايعه عمر لو ثار ثائرون، وأبدوا صفحة الخلاف، ولم يرضوا تلك البيعة، لما كنت أجد متعلقاً في أن الإمامة كانت تستقل ببيعة واحد، وكذلك لو فرضت بيعة اثنين أو أربعة فصاعداً، وقدرت ثوران مخالفين، لما وجدت متمسكاً به أكثر من احتفال، في قاعدة الإمامة. ولكن لما بايع عمر تتابعت الأيدي، واصطفقت الأكف، واتسعت الطاعة، وانقادت الجماعة" (١٢٨٠).

والآن نرقى لتبيان موقف إمام الحرمين من الاستدلال بهذا القياس على فرض صحته، فنقول: إن الإمام يرى أن تعيين الأئمة في السياسة الشرعية من المواضع التي لا يصلح فيها الاستشهاد بالأدلة الظنية، لأن القطع فيها مطلوب من جهة العوائد، إذ يستحيل في أحكام العادات أن يخفى النص، كما يمتنع اتهام الصحابة بإخفائه لأن ذلك يجر أموراً خطيرة على قاعدة الدين (١٢٨١).

ولما كانت القواطع السمعية ثلاثة وهي نص الكتاب ونص السنة والإجماع، اقتضى ذلك خروج القياس عن إفادة العلم، لأن القطع فيه خاص بالعمل لا بالعلم، والمثال في هذه المسألة قياس وهو لا يفيد العلم كما سبق فيمتنع الاستدلال به

وأما ذكر إمام الحرمين لهذا المثال فلم يكن للاستدلال إنما كان في سياق المعارضة بما في مقام الحجاج مع الإمامية الذي استدلو بنظيرها من "الأدلة".

كما أنه لم يرفض الاستدلال بما لضعف فيها إذ صرح بأنها أحاديث صحيحة، بيد أنه رأى أنها ليست خصوصاً في المراد بل هي تحتمل وتحتمل، ولذا أنزلها منزلة الأدلة التي استدل بها الإمامية وقد وصف تلك الأدلة بأنه محتملات ومحمتملات، والمجمل لا يصح الاستدلال به (١٢٨٢).

(١٢٧٩) المصدر السابق (ص: ٢٤٠).

(١٢٨٠) المصدر السابق (ص: ٢٥٠).

(١٢٨١) المصدر السابق (ص: ٢٢٥-٢٣٩).

(١٢٨٢) المصدر السابق (ص: ٢٣٠)، ومن أطال النفس في الاعتراض على قياس الإمامة الكبرى على إمامة الصلاة الإمام ابن حزم في كتابه الإحكام في أصول الأحكام (١٢٤-١٣١)، بيد أن مآربه من ذلك الاعتراض على أصل القياس ومنع الاستدلال به بالكلية! ومما قاله: "الخلافه ليست علته علة الصلاة لأن الصلاة جائز أن يليها العربي والمولى والعبد والذي لا يحسن سياسة الجيوش والأموال والأحكام والسير الفاضلة وأما الخلافه فلا يجوز أن يتولاها إلا قرشي صليبه عالم بالسياسة ووجهها وإن لم يكن محكما للقراءة وإنما الصلاة تبع للإمامة وليست الإمامة تبعاً للصلاة".

المطلب الثاني: قياس المعنى وأثره في السياسة الشرعية

أولاً: قياس المعنى في علم الأصول:

والنظر الشرعي فيه يتلخص بـ "استنباط المعاني المخيلة المناسبة من الأحكام الثابتة في مواقع النصوص والإجماع"^(١٢٨٣). وما يستوفي الشرائط ويترد من تلك المعاني ويسلم من المبطلات فهو قياس العلة. ولهذا القياس أهمية كبيرة "وهو على التحقيق بحر الفقه ومجموعه وفيه تنافس النظائر"^(١٢٨٤)، وهو الذي أخذ المساحة الكبرى من كتاب القياس عبر تمييز صحيحه من فاسده، وتعداد الاعتراضات عليه صحيحة أو فاسدة^(١٢٨٥).

وقد عقد إمام الحرمين في قياس العلة الكثير من المسائل الفرعية سنحاول الإحاطة بما له أثر منها في السياسة الشرعية باختصار إن شاء الله.

وأول هذه المسائل: مسألة الطرد، وعرفه إمام الحرمين بأنه هو: "الذي لا يناسب الحكم ولا يشعر به ولو فرض ربط نقيض الحكم به لم يترجح في مسلك الظن قبل البحث عن القوادح النفي على الإثبات ولم يكن من فن الشبه"^(١٢٨٦).

والتمسك بالطرد باطل لأنه محض تحكم حيث لا متعلق، ونقل الإمام إجماع حملة الشريعة على بطلان التحكم، وأوضح أن المستدل بدليل طردي إما جاهل أو هازئ بالشرعية^(١٢٨٧).

وأما المسألة الفرعية الثانية، فهي مخصصة لبيان مسالك إثبات علة الأصل، وأهمها المسالك الثلاثة الآتية: أما المسلك الأول فهو دلالة كلام الشارع في نصب الأعلام على الأحكام، وهو أول هذه المسالك كما ارتضاه الإمام الشافعي رحمته الله وتابعه عليه الإمام الجويني، وهو على مراتب ووجوه: أحدها: صيغ التعليق الصريحة مثل قوله تعالى: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾ [الحشر: ٧].

والثاني: ما يتضمن التعليق ويشعر به على ظهور، وهو وجوه: أحدها: كمنعه ﷺ بيع الرطب بالتمر ووقوع التعليق منه باستنطاق السائل: «أينقص الرطب إذا ييس»^(١٢٨٨)، والثاني: ما تضمن تعليق الحكم باسم مشتق إذا كان اشتقاق الاسم مناسباً للحكم كالقطع في قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا﴾ [المائدة: ٣٨]^(١٢٨٩).

(١٢٨٣) الجويني: البرهان في أصول الفقه (٢/ ٧٨٧).

(١٢٨٤) المصدر السابق (٢/ ٧٨٨).

(١٢٨٥) المصدر السابق.

(١٢٨٦) المصدر السابق.

(١٢٨٧) المصدر السابق (٢/ ٧٨٨-٧٩٦).

(١٢٨٨) أخرجه الإمام الترمذي في سننه ت شاكر (٣/ ٥٢٠)، أبواب: البيوع، باب: ما جاء في النهي عن المحاقلة، والمزابنة، برقم: ١٢٢٥، من حديث سعد رحمته الله، وقال الترمذي: حسن صحيح.

(١٢٨٩) الجويني: البرهان في أصول الفقه (٢/ ٨٠٦-٨١٤).

وأما المسلك الثاني، فهو الإخالة والمناسبة مع السلامة عن المبطلات، وعبر عنه الأستاذ أبو أسحاق بالاطراد والجريان، ويعني بهما الإخالة والسلامة عن المبطلات، وإنما اشترط السلامة عنها لأن وجوه الاستصلاح كثيرة فلا يرتضى منها إلا ما طابق الأصول، ولم تدرأه قواعد الشريعة.

وساق إمام الحرمين هنا سؤالاً فقال على لسان المعارض: "قد ثبت من رأيكم أنه لا يخلو واقعة عن حكم الله تعالى ما دامت أصول الشريعة محفوظة وثبت أن النظر ليس مسترسلاً في وجوه المصالح كلها ومآخذ الأحكام مضبوطة والوقائع المتوقعة لا ضبط لها فكيف يستند ما لا نهاية له إلى المتناهي؟" (١٢٩٠).

وأجاب بأن كل نوع من أحكام الشريعة يتعارض فيه النفي والإثبات ولا يعارضه أصل من أصول الشريعة إلا والنهية تنتفي عن أحد هذين الحكمين المتقابلين لا محالة.

وضرب مثلاً بالأعيان النجسة؛ فكل ما قضى الشرع بنجاسته عد نجساً، وما لم يقض فيه فإن ظهر وجه لإلحاقه بالنجاسات ألحق بها، وإلا قضى الناظر بطهارته (١٢٩١).

وأما المسلك الثالث فهو السبر والتقسيم، وجوهره بحث الناظر عن المعاني المجتمعة في الأصل، ثم تتبعها واحداً واحداً، وإخراج من لا يصلح للتعليل منها، وارتضاء أحدها فقط، وتعيينه علة.

والسبر والتقسيم بشكل عام مفيد عند إمام الحرمين في المعقولات والشرعيات الظنية إذا اشتمل التقسيم على النفي والإثبات وكان حاصراً لهما، فيطّل أحدهما ويتعين الثاني.

وإذا تردد السبر بين معان لا يضبطها حصر كان باطلاً في العقلية لأن المطلوب فيها القطع، ووقع خلاف في الشرعيات، واختار إمام الحرمين حصول الظن الغالب في نفس السابر، وهو كافٍ في الظنيات بخلاف القطعيات.

وبالنظر إلى السبر والتقسيم في القياس خاصة رفض إمام الحرمين عده من مسالك إثبات العلة فضلاً عن عده من أقواها كما هو رأي القاضي الباقلاني، واحتج بأن "من أبطل معاني لم يتضمن إبطاله لها إثبات ما ليس يتعرض له بالبطالان، فإنه لا يمتنع أن يطل ما لم يتعرض له أيضاً فإنه لا يتعين تعليل كل حكم فعد السبر والتقسيم مما تثبت به العلل بعيد لا اتجاه له" (١٢٩٢).

واستثنى من ذلك: اتفاق القاييسين على معان محصورة مع إجماعهم على أصل التعليل، فإذا أبطل السابر كافة المعاني سوى ما ارتضاه كان سبره مفيداً غلبة الظن (١٢٩٣).

وأما المسألة الفرعية الثالثة فهي مخصصة لتعليل الحكم بأكثر من علة، وقد نقل إمام الحرمين اختلاف الأصوليين في تعليل الحكم الواحد بأكثر من علة، فذهب الأكثر إلى إمكانه، وذهب طائفة إلى منعه، فيما

(١٢٩٠) الجويني: البرهان في أصول الفقه (٢/ ٨٠٥).

(١٢٩١) المصدر السابق (٢/ ٨٠٢-٨٠٦).

(١٢٩٢) المصدر السابق (٢/ ٨١٥-٨١٩).

(١٢٩٣) المصدر السابق (٢/ ٨١٨).

ذهب المقتصدون إلى عدم امتناعه عقلاً ولا شرعاً فقد توجد مقتضيات للحكم الواحد من جهات مختلفة، لكنهم منعوا فرض علتين يتوصل إليهما بالاستنباط فيما إذا ثبت الحكم تعليلاً موقوفاً على استنباط المستنبط. واختار إمام الحرمين أن "تعليلاً الحكم الواحد بعلتين ليس ممتنعاً عقلاً وتسويغاً ونظراً إلى المصالح الكلية ولكنه ممتنع شرعاً وآية ذلك أن إمكانه من طريق العقل في نهاية الظهور فلو كان هذا ثابتاً شرعاً لما كان يمتنع وقوعه على حكم النادر والنادر لا بد أن يقع على مرور الدهور فإذا لم يتفق وقوع هذه المسألة وإن لم يتشوف إلى طلبه طالب لاح كفلق الإصباح أن ذلك ممتنع شرعاً وليس ممتنعاً عقلاً ولا بعيداً عن المصالح" (١٢٩٤).

ثانياً: أثر قياس المعنى في السياسة الشرعية:

لقياس المعنى في السياسة الشرعية أمثلة كثيرة سنورد كثيراً منها في المبحث المخصص لتطبيقات الاجتهاد القياسي في السياسة الشرعية، ولذا سنقتصر هنا على مثال واحد، ثم سننطفئ إلى بيان أثر هذا القياس في المسائل الفرعية بشكل خاص. فأما المثال فهو قياس العتة والخبل على الجنون في خلع الأئمة وانحلالهم، فقد قاس إمام الحرمين العتة في العقل والخبل في الرأي إذا ظهر في الإمام على ظهور الجنون المطبق منه لأن المعنى واحد.

وفي ذلك يقول ﷺ تعالى: "إن مقصود الإمامة القيام بالمهمات والنهوض بحفظ الحوزة، وضم النشر، وحفظ البلاد الدانية والنائية بالعين الكالفة، فإذا تحقق عسر ذلك لم يكن الاتسام بنبز الإمام معنى" (١٢٩٥). وأما أثر مسألة الطرد في السياسة الشرعية، فمن أمثلتها قول القاضي الباقلاني في عدد أهل الاختيار إن الإمامة الكبرى تثبت ببيعة رجل واحد منهم.

يقول ﷺ: "تعتقد وتتم برجل واحد من أهل الحل والعقد إذا عقدها لرجل على صفة ما يجب أن يكون عليه الأئمة. فإن قالوا: وما الدليل على ذلك؟ قيل لهم: الدليل عليه أنه إذا صح أن فضلاء الأمة هم ولاة عقد الإمامة ولم يقد دليل على أنه يجب أن يعقدها سائرهم ولا عدد منهم مخصوص لا تجوز الزيادة عليه والنقصان منه ثبت بفقد الدليل على تعيين العدد والعلم بأنه ليس بموجود في الشريعة ولا في أدلة العقول أنها تعتقد بالواحد فما فوقه" (١٢٩٦).

وقد نقل قوله إمام الحرمين في كتاب الغياثي ثم وجه مذهبه بقوله: "تقرر أن الإجماع ليس شرطاً في عقد الإمامة، ثم لم يثبت توقيف في عدد مخصوص. والعقود في الشرع مولاها عاقد واحد، وإذا تعدى المتعدي الواحد، فليس عدد أولى من عدد، ولا وجه للتحكم في إثبات عدد مخصوص، فإذا لم يقد دليل على عدد لم يثبت العدد، وقد تحققنا أن الإجماع ليس شرطاً، فانتفى الإجماع بالإجماع، وبطل العدد بانعدام الدليل عليه،

(١٢٩٤) المصدر السابق (٢/ ٨١٩-٨٣٤، ٨٥٨).

(١٢٩٥) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٢٧٠-٢٧١).

(١٢٩٦) الباقلاني: تهديد الأوائل وتلخيص الدلائل (ص: ٤٦٧).

فلزم المصير إلى الاكتفاء بعقد الواحد^(١٢٩٧). والشاهد قوله إن إثبات العدد تحكم، والتحكم هو الطرد المذكور في مسألتنا.

وأما أثر مسألة مسالك إثبات علة الأصل في السياسة الشرعية، فمن من أمثلة المسلك الأول وهو دلالة كلام الشارع في نصب الأعلام على الأحكام قول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا﴾ [آل عمران: ١١٨]، فقوله جل جلاله: ﴿لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا﴾ بمثابة التعليل للنهي عن الركون إليهم وإطلاعهم على الأسرار^(١٢٩٨)، وهذا يتضمن التعليل ويشعر به.

وقد صرح بالتعليل عدد من المفسرين مثل الإمام الزمخشري الذي قال: "فإن قلت: كيف موقع هذه الجمل؟ قلت يجوز أن يكون لا يألونكم صفة للبطانة وكذلك قد بدت البغضاء كأنه قيل: بطانة غير أليكم خبالا بادية بغضاؤهم. وأما قد بينا فكلام مبتدأ، وأحسن منه وأبلغ أن تكون مستأنفات كلها على وجه التعليل للنهي عن اتخاذهم بطانة ها للتنبيه"^(١٢٩٩).

ومن أمثلة ما يتضمن تعليق الحكم بمناسبة من المشتقات قول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ﴾ [التوبة: ١٢٣].

وقد ساقها إمام الحرمين ليؤكد أن "الركن الأعظم في الإيالة البداية بالأهم فالأهم، وعلى هذا الوجه ترتب منابذة الكفار، ومقاتلتهم"^(١٣٠٠).

ومن بديع قول الإمام الشافعي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في هذه الآية: "فرض الله جهاد المشركين، ثم أبان من الذين نبداً بجهادهم من المشركين، فأعلمهم أنهم الذين يلون المسلمين، وكان معقولاً في فرض الله جهادهم أن أولاهم بأن يجاهد أقربهم بالمسلمين داراً؛ لأنهم إذا قووا على جهادهم وجهاد غيرهم كانوا على جهاد من قرب منهم أقوى وكان من قرب أولى أن يجاهد من قربه من عورات المسلمين وأن نكاية من قرب أكثر من نكاية من بعد"^(١٣٠١).
وأما أثر المسلك الثاني وهو الإخالة والمناسبة مع السلامة عن المبطلات فله أمثلة ستة نذكرها لأهميتها: أحدها: علة وجوب نصب الإمام وطاعته؛ فنصب الأئمة واجب، ومهمتهم: "حفظ الحوزة، ورعاية الرعية، وإقامة الدعوة بالحجة والسيف، وكف الخيف والخيف، والانتصاف للمظلومين من الظالمين، واستيفاء الحقوق من الممتنعين، وإيفائها على المستحقين"^(١٣٠٢).

(١٢٩٧) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٢٤٩-٢٥٠).

(١٢٩٨) المصدر السابق (ص: ٣١٠).

(١٢٩٩) الزمخشري: الكشف عن حقائق غوامض التنزيل (١/ ٤٠٦)، وانظر أيضاً: البيضاوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل (٢/ ٣٥)، النسفي: مدارك

التنزيل وحقائق التأويل (١/ ٢٨٦)، ابن عاشور: التحرير والتنوير (٤/ ٦٤).

(١٣٠٠) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٢٧٨).

(١٣٠١) الشافعي: الأم (٤/ ١٧٧).

(١٣٠٢) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٢١٧).

وبخصوص علة هذا الحكم يرى إمام الحرمين أن "المعنى الذي يلزم الخلق طاعة الإمام، ويلزم الإمام القيام بمصالح الإسلام، أنه أيسر مسلك في إمضاء الأحكام، وقطع النزاع والإلزام" (١٣٠٣).

ويشرح هذا في موطن آخر بقوله: "العرف مستمر على اتباع شوف ومطمح يجمع شتات الآراء، ويؤلف افتراق الأهواء؛ ولهذا السبب انتظم أمر الدين والدنيا، ولو استرسل الناس على مذاهبهم المتباينة في الإرادات والمخى، وتقطعوا أيادي سبا، لاستحال الكون والبقاء، ولهلك في النزاع والدفاع الجماهير والدهماء، وإذا أراد الله بقوم سوءاً، تركهم سدى، يختبطون بلا وزر، فإذا ذاك يتهافون على ورطات الغرر، ويتهاوون في مهاوي الخطر" (١٣٠٤).

وهي ذاتها العلة التي يتأسس عليها عدد من أحكام السياسة الشرعية، أهمها: اشتراط استقلال الإمام في الأمور الدينية "الاجتهاد" والدنيوية، وذلك لأن الإمامة زعامة الدين والدنيا، وسرها "استتباع الآراء، وجمعها على رأي صائب، ومن ضرورة ذلك استقلال الإمام" (١٣٠٥).

وكذا منع نصب إمامين لأن "الغرض الأظهر من الإمامة لا يثبت إلا بانفراد الإمام... إذ داعية التقاطع والتدابير والشقاق ربط الأمور بنظر ناظرين، وتعليق التقدم بأميرين، وإنما تستمر أكناف الممالك برجوع أمراء الأطراف إلى رأي واحد ضابط، ونظر متحد رابط، وإذا لم يكن لهم موئل عنه يصدر، ومطمح إليه يتشوفون، تنافسوا وتتطاولوا، وتغالبا وتصاروا، وتوالتوا على ابتغاء الاستيلاء والاستعلاء، وتغالبا غير مكترئين باستئصال الجماهير والدهماء، فتكون الداهية الدهياء، وهذا مثار البلايا، ومهلكة البرايا، وفيه تنطح السلاطين والرعايا" (١٣٠٦).

وبما فسر إمام الحرمين إسراع الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ إلى نصب أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ واشتغالهم به عن دفن النبي ﷺ وتجهيزه.

والمثال الثاني مخصص في تعيين علة استقرار الإمامة، وفي معرض حديثه عن العدد المشروط في أهل الاختيار اختار إمام الحرمين أن الاعتبار هو حصول الشوكة لا العدد، وبني اجتهاده هذا على تعيين علة ثبوت الإمامة وحقق أنه حصول الشوكة.

يقول الإمام رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: "الوجه أن يعتبر في البيعة حصول مبلغ من الأتباع والأنصار والأشياء، تحصل بهم شوكة ظاهرة، ومنعة قاهرة، بحيث لو فرض ثوران خلاف، لما غلب على الظن أن يصطلم أتباع الإمام، فإذا تأكدت

(١٣٠٣) المصدر السابق (ص: ٤٣٥).

(١٣٠٤) المصدر السابق (ص: ٢٣٧).

(١٣٠٥) المصدر السابق (ص: ٢٦٢).

(١٣٠٦) المصدر السابق (ص: ٣٢١).

البيعة، وتأتدت بالشوكة والعدد والعدد، واعتضدت، وتأيدت بالمنة، واستظهرت بأسباب الاستيلاء والاستعلاء، فإذا ذاك تثبت الإمامة، وتستقر، وتتأكد الولاية وتستمر" (١٣٠٧).

ويقول: "إن بايع رجل واحد مرموق، كثير الأتباع والأشباع، مطاع في قومه، وكانت منعه تفيد ما أشرنا إليه، انعقدت الإمامة. وقد يبايع رجال لا تفيد مبايعتهم شوكة ومنة قهرية، فلست أرى للإمامة استقراراً" (١٣٠٨).

وبهذه العلة فسر بيعة أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فقال: "الذي أراه أن أبا بكر لما بايعه عمر لو ثار ثائرون، وأبدوا صفحة الخلاف، ولم يرضوا تلك البيعة، لما كنت أجد متعلقاً في أن الإمامة كانت تستقل ببيعة واحد، وكذلك لو فرضت بيعة اثنين أو أربعة فصاعداً، وقدرت ثوران مخالفين، لما وجدت متمسكاً به اكتراث واحتفال، في قاعدة الإمامة" (١٣٠٩).

وعضد هذا التعليل بإجماع العلماء على عدم ثبوت الإمامة بعقد رجل من أهل الاختيار على وجه الاستخلاص، ثم قال: "سبب تعلقي بذلك أن مثل هذا لو قدر لم تستتب منه شوكة، ولم تثبت به سلطنة، فلئن كنا نتبع ما جرى، فقد كانت البيعة على هذه القضية التي وصفتها، وظهر اعتبار حصول الشوكة؛ فليتبع ذلك" (١٣١٠).

ثم إن الإمام بين أن اضطراب المذاهب في مسألة عدد أهل الحل والعقد هو وقوع بيعة أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بمهمة دون تخصيص عدد، ونبه إلى أن مسلكه "ينطبق على مقصد الإمامة وسرها، فإن الغرض حصول الطاعة، وهو موافق للإجماع الذي جرى في البيعة" (١٣١١).

وهذا هو المراد تماماً بقوله في البرهان إن وجوه الاستصلاح كثيرة فلا يرتضى منها إلا ما طابق الأصول، ولم تدرأه قواعد الشريعة (١٣١٢)؛ فإن مقصد الإمامة يعارض تحديد عدد خاص لأهل الحل والعقد، لأن الشوكة قد لا تحصل بالأعداد التي ذكرها الفقهاء وهي الواحد والاثنين والأربعة والأربعين، وقد تفيد بيعة واحد ما لا تفيد بيعة آلاف إذا كان مطاعاً مرموقاً ذا أتباع وأشباع.

ويوجد هذا المعنى في خلع الإمام بالأسر إذا اختاره أهل الحل والعقد، وكذا خلعه بسبب سقوط طاعته، ووهن قوته، ونفور القلوب منه، فإن "الإمام لا يعنى لعينه، ولا يقتصر انقطاع نظره على موافاته حين حينه" (١٣١٣)، وهذه الأحوال تؤكد فقد الشوكة المطلوبة في استقرار عقد الإمامة.

(١٣٠٧) المصدر السابق (ص: ٢٥٠).

(١٣٠٨) المصدر السابق (ص: ٢٥١).

(١٣٠٩) المصدر السابق (ص: ٢٥٠).

(١٣١٠) المصدر السابق (ص: ٢٥١).

(١٣١١) المصدر السابق.

(١٣١٢) الجويني: البرهان في أصول الفقه (٢/ ٨٠٢-٨٠٦).

(١٣١٣) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٢٨٤).

والمثال الثالث في تعيين علة العقد والاختيار للأئمة، فقد نقل إمام الحرمين اختلاف فقهاء السياسة الشرعية في هذه الصورة من مسائل الإمامة، وهي ما إذا اتحد لمنصب الإمامة شخص واحد صالح لها ولم يوجد غيره، ولم يمتنع أهل الاختيار عن العقد له، فهل يتوقف ثبوتها على العقد أو على العرض على العاقد؟ فذهب بعض الفقهاء إلى وجوب العقد، وعللوا مذهبهم بأن العقد سبب إثبات الإمامة، واختار إمام الحرمين أنه لا ضرورة إلى إنشاء العقد ولا حاجة.

وحقق أن أثر الاختيار لا يتصور إلا إذا تعدد الصالحون للإمامة فيقطع الشجار، ويمنع الخصام ذلك أنه لا أولوية لأحد على أحد، أما إذا تفرد لهذا المنصب واحد فلا معنى للعقد حينئذٍ^(١٣١٤).

وأضاف: "الذي يوضح الحق في ذلك أن الأمر إذا تصور كذلك فحتم على من إليه الاختيار عند من يراه في هذه الصورة أن يبايع ويتابع ويختار ويشايخ، ولو امتنع، لاستمرت الإمامة على الرغم منه فلا معنى لاشتراط الاختيار، وليس إلى من يفرض عاقداً اختياراً"^(١٣١٥).

والمثال الرابع في تعيين علة منع نصب الأعمى والأصم والأخرس، فمن الشروط الواجب توافرها في الإمام البصر والسمع والكلام ولذا منع إمام الحرمين نصب الأعمى والأصم والأخرس، وعلل المنع في حق الأعمى بقوله إن "فقدته مانع الانتهاض في الملهمات والحقوق، ويجر ذلك إلى المعضلات عند ميسر الحاجات، والأعمى ليس له استقلال بما يخصه من الأشغال، فكيف يتأتى منه تطوق عظام الأعمال؟"، ولا يميز بين الأشخاص في مقام التخاطب"^(١٣١٦)، والمعنى المرعي في منع الأعمى متحقق في الأصم والأخرس. ثم طرد إمام الحرمين هذا المعنى فقال: "كل ما لا يؤثر عدمه في رأي، ولا عمل من أعمال الإمامة، ولا يؤدي إلى شين ظاهر في المنظر، فلا يضر فقده"^(١٣١٧).

وبنى عليه أمرين: أحدهما: عدم اشتراط حاسة الشم والذوق في الأئمة لأن المعنى غير متحقق في اشتراطهما ولذا قال: "لا أثر لهما في الإمامة وجدتا أو فقدتا"، والثاني: تجويز نصب المجهوب، والخصي^(١٣١٨).

والمثال الخامس في تعيين علة منع النساء والعبيد من الاندراج في أهل الاختيار، فقد أجمع الفقهاء على منع منع النساء والعبيد من الاندراج في أهل الاختيار، وعلل إمام الحرمين علة المنع بقلة غنائهن في الرأي فضلاً عن الاستقلال فيه في الأمور الدينية والدنيوية.

(١٣١٤) المصدر السابق (ص: ٤٢٣).

(١٣١٥) المصدر السابق (ص: ٤٢٣-٤٢٤).

(١٣١٦) المصدر السابق (ص: ٢٥٤-٢٥٥).

(١٣١٧) المصدر السابق (ص: ٢٥٥).

(١٣١٨) المصدر السابق.

قال في النساء: "النسوان لازمات خدورهن، مفوضات أمورهن إلى الرجال القوامين عليهن، لا يعتدن ممارسة الأحوال، ولا يبرزن في مصادمة الخطوب بروز الرجال، وهن قليلات الغناء فيما يتعلق بإبرام العزائم والآراء" (١٣١٩).

وقال في العبيد: "العبيد - وإن كانت لهم آراء - مرعيون تحت استسغار السادة، لا يتفرغون في غالب الأمر للبحث والتنقيب، وكأنهم مع إرادتهم الثاقبة لا رأي لهم" (١٣٢٠).

والمثال السادس في تعيين علة خلع الإمام إذا فسق، فقد أجمع الفقهاء على اشتراط التقوى في الإمام، ثم اعتصم عليهم خلع الإمام أو انحلاعه إذا فسق، ونقل إمام الحرمين عن بعضهم القول إن الفسق يوجب الانحلاع، ونقل عن البعض الآخر القول إنه يوجب الخلع لا الانحلاع.

واختار القول بإيجاب خلع الإمام الفاسق إذا كان فسقه مؤثراً إذا كان الخلل يقتضي نظراً من أهل العقد، والفسق المؤثر هو ما إذا تواصل عصيانه وفشا ظلمه وظهر فساد، ووضحت خيانتة، أما الفسق النادر وهو اقتراف الصغائر وما يجري مجرى العثرات من الكبائر فهو غير مؤثر عنده في دوام عقد الإمامة، ولذا لا يقتضي الخلع ولا الانحلاع.

وفرق الإمام بين إنشاء العقد وإنهائه بأن أهل العقد في الأول في خيرة من أمرهم، أما في الثاني ففي خلعه أو القول بانحلاعه بكل موجب للتفسيق "رفض الإمامة ونقضها، واستئصال فائدتها ورفع عائدتها، وإسقاط الثقة بها، واستحاث الناس على سل الأيدي عن ربة الطاعة" (١٣٢١).

وبهذا تظهر المناسبة في هذه العلة التي حددها إمام الحرمين، أما القول بخلع الإمام أو انحلاعه بكل مفسق فلا شك أنه لا يناسب قاعدة الإمامة واستقرار الأئمة وتحقيق مقاصد السياسة الشرعية.

وأما أثر المسلك الثالث وهو السبر والتقسيم فيظهر أثره العام في أحكام السياسة الشريعة إذا درأت أحكامها بين النفي والإثبات وكان التقسيم حاصراً لها، فإذا بطل الأول تعين الثاني.

ومن أمثلته تعيين الأئمة في السياسة الشرعية فإنه يتردد بين طريقين: النص، والاختيار ولا ثالث لهما. وقد أبطل إمام الحرمين الأول بالأدلة القطعية، وعين الثاني لا بالسبر والتقسيم فحسب بل جمع معه الاستدلال بالإجماع، لقوته وعلو مرتبته عن القياس.

يقول إمام الحرمين: "اتفق المنتمون إلى الإسلام على تفرق المذاهب، وتباين المطالب، على ثبوت الإمامة، ثم أطبقوا على أن سبيل إثباتها النص أو الاختيار، وقد تحقق بالطرق القاطعة والبراهين اللامعة بطلان مذاهب

(١٣١٩) المصدر السابق (ص: ٢٤٦).

(١٣٢٠) المصدر السابق.

(١٣٢١) المصدر السابق (ص: ٢٧٤-٢٧٥).

أصحاب النصوص، فلا يبقى بعد هذا التقسيم والاعتبار إلا الحكم بصحة الاختيار، وإن أردنا أن نعتمد إثبات الاختيار من غير التفات إلى إبطال مذاهب مدعي النصوص أسندناه إلى الإجماع^(١٣٢٢).

وللاستدلال بالإجماع فائدة أخرى فهو يقطع الطريق أمام أي احتمال قد يزعم السابر الوقوف عليه. هذا وقد استعمل إمام الحرمين هذا المنهج في بناء اجتهاده في منهج النظر الشرعي إذا خلا الزمان عن المجتهدين ونقله المذاهب وتوسع فيه توسعاً كبيراً.

ومن أمثلة منهج السبر والتقسيم في السياسة الشرعية كذلك قول القاضي الباقلاني إن بيعة أهل الاختيار تثبت بيعة واحد لانحصار الاحتمالات في الإجماع وهو باطل بالإجماع، وتعيين أعداد على وجه التحكم، والتحكم باطل، فلم يبق إلا ثبوتها بواحد.

غير أن إمام الحرمين اعترض على سبر القاضي وتقسيمه هنا، وحقق أن انعقاد الإمامة يثبت بواحد إذا حصلت ببيعته الشوكة والمنة، وعلى ذلك فثبوت الإمامة معلل بالشوكة لا بالعدد أصلاً.

ولم يقف الباحث على مثال خاص في القياس يبنى على مسلك السبر والتقسيم. وأما أثر مسألة تعليل الحكم بأكثر من علة في السياسة الشرعية، وهي المسألة الفرعية الثالثة، فمن الأمثلة عليها عند القائلين بها في السياسة الشرعية ولاية الإمام على من لا ولي من المجانين والأطفال، فهي عند القائلين بالتعليل بأكثر من علة قضية واحدة بيد أنها معللة بالجنون والصبا.

وولاية الإمام على من لا ولي له من الوظائف المناطة بالإمام التي أجمعها إمام الحرمين في كتاب الغيائي، وفصلها في كتاب نهاية المطلب. قال في كتاب الغيائي: "السلطان ولي من لا ولي له من الأطفال والمجانين، وهي تنقسم إلى ولاية الإنكاح وحفظ الأموال"^(١٣٢٣)، وقال في كتاب النهاية: "الولاية تناط بالنسب، والولاء، والولاية العامة. وأهل النسب مقدمون على أهل الولاء، والولاية. ثم مستحقو الولاء، ثم بعدهم الوالي"^(١٣٢٤).

هذا ويرفض إمام الحرمين هذا المثال دليلاً على وقوع التعليل بأكثر من علة في الشريعة، ونقل قوله لأهميته. يقول إمام الحرمين: "الولاية الثابتة على المجنون ضرورية، إذ لا يتوقع من المجنون تصرف وفهم ونظم عبارة، والولاية على الصبي المميز لمكان الغبطة وطلب الأصلح؛ فإن الصبي يعقل ما يقول ويفعل، ومن كان أنسا بتفاصيل الولايات لم يعدم فرقاً بين الولاية على المجنون والولاية على الصبي المميز، فإن فرض صبي غير مميز فهو المجنون بعينه، ولا أثر للصبا ولا يقع به تعليل، فإن الولاية الحقيقية بالصبا هي ولاية الاستصلاح".

وولاية الإمام على الرعية عامة هي ولاية استصلاح، وكذا ولايته على الأطفال والمجانين خاصة هي ولاية استصلاح وبها وحدها يقع التعليل.

(١٣٢٢) المصدر السابق (ص: ٢٣٩-٢٤٠).

(١٣٢٣) المصدر السابق (ص: ٣٦٢).

(١٣٢٤) الجويني: نهاية المطلب في دراية المذهب (١٢/ ٧٩).

المطلب الثالث: قياس الشبه وأثره في السياسة الشرعية

أولاً: قياس الشبه في علم الأصول:

قياس الشبه عند إمام الحرمين وسط بين قياس المعنى المستند إلى المناسبة والإخالة، والطرده الممنوع الذي لا يعضده شبه ولا معنى.

ومن أمثله الشهيرة قول الإمام الشافعي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في قياس الطهارة الحكيمة على التيمم: "طهارتان فكيف تفترقان؟"، فالحكم هنا لا يستند إلى معنى مخيل بل يرجع إلى محض الشبه.

والشبه على قسمين: حسي، وحكمي، كما أنه على مراتب؛ فأعلاه القياس في معنى الأصل، وأدناه ما لا يستند إلى علم ولا ظن كأن يذكر القائس شيئاً لا يخيل معنى ولا يغلب ظناً^(١٣٢٥).

ثانياً: أثر قياس الشبه في السياسة الشرعية:

وقياس الشبه في السياسة الشرعية هو الأكثر انتشاراً واشتجاراً فيها، ومن أمثله قياس عقد الإمامة على عقد النكاح في وجوب الإشهاد عليه، وقد نقل إمام الحرمين وقوع خلاف بين الفقهاء في هذه المسألة فنقل عن القاضي أنه لا بد من شهود أقوام يقع بشهودهم الإشهار والإشاعة في حين اكتفى فقهاء آخرون بشاهدين نظير عقد النكاح^(١٣٢٦).

وقد ذكر إمام الحرمين وجوه اعتبار هذا القياس لجواز اتفاق العقد لرجل في السر وآخر في العلن، وحصول النزاع بسبب ذلك، إلا أنه قطع بعدم اعتباره في حالة رجل من أهل الاختيار وصاحب شوكة إذا وقعت بيعته سرّاً لصالح للإمامة وتأكدت إمامته بالقبول والشوكة^(١٣٢٧).

(١٣٢٥) الجويني: البرهان في أصول الفقه (٢/ ٨٥٩-٨٦٦).

(١٣٢٦) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٢٥٢-٢٥٣).

(١٣٢٧) المصدر السابق (ص: ٢٥٣).

المبحث الثالث: أحكام السياسة الشرعية بين التعليل والتعبد

عقد إمام الحرمين فصلاً خاصاً فيما يعلل وما لا يعلل من الأحكام، تطرق فيه إلى التقسيم الخماسي لجميع الأحكام الشرعية، وفي الفصل الخاص بالنظر المقاصدي سنطيل النفس في الكلام على هذا التقسيم البديع وتبيان آثاره في السياسة الشرعية، ولذا سنقتصر هنا على مسألتين هامتين تعمدنا الحديث عنهما هنا رغم تعلقهما بالنظر المقاصدي حرصاً على استيفاء أركان كتاب القياس في مواضعه خاصة وأن هذا التقسيم وما يتعلق به من مسائل شغل أربعة وسبعين صفحين أي ما يعادل خمس كتاب القياس من كتاب البرهان. وإنما تتعلق هذه المسائل بالقياس لأجل تأسيس القياس على تمييز المعلل عن غيره لجريانه في الأول دون الثاني، ووجه تعلقه بمقاصد الشريعة أن بناء الأخيرة أساسه القول بتعليل الأحكام ورعاية المصالح^{١٣٢٨}.

المطلب الأول: تعليل الأحكام ورعاية المصالح في الشريعة وأثره في السياسة الشرعية

أولاً: تعليل الأحكام ورعاية المصالح في الشريعة في علم الأصول:

ذكر إمام الحرمين في مواطن عديدة أنه لا تخلو واقعة عن حكم الله تعالى في حال من الأحوال ومما قاله: "الرأي المبتوت المقطوع به عندنا أنه لا تخلو واقعة عن حكم الله تعالى متلقى من قاعدة الشرع"، وذلك يستلزم أن النظر في الشرع ليس مفوضاً إلى استصلاح كل أحد^{١٣٢٩}.

ويقرر أنه لا يضّر هذا الاسترسال كون المنصوصات والأصول متناهية، فإنها رغم ذلك غير متناهية من جهة الإثمار، وطريق ذلك إثبات التعليل والقول بغاية الأحكام. يقول إمام الحرمين: "الأصل الذي يسترسل على جميع الوقائع القياس وما يتعلق به من وجوه النظر والاستدلال"^{١٣٣٠}.

وقد عدّ إمام الحرمين التمسك بالتعليل في الشريعة والبناء عليه بعماد الصلاح في الدين والدنيا، ودعامة المراسد^{١٣٣١}، وبين أن هجران التعليل وترك الاستنباط وانتحاء المقاصد يفضي إلى غمس الناس في غمرات المناهات ويقطع نظرهم عن مرادهم ويؤول إلى حلّ رباط التكليف جملة^{١٣٣٢}.

ولا يسمح المقام هنا بتفصيل القول أكثر من ذلك فإن كل ما هو مذكور في كتاب القياس يدور حول تعليل الأحكام.

١٣٢٨ الريسوني: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي (ص: ١٨٥).

١٣٢٩ الجويني: البرهان في أصول الفقه (٢/ ٧٤٣).

١٣٣٠ المصدر السابق.

١٣٣١ المصدر السابق (٢/ ٧٥٨).

١٣٣٢ المصدر السابق.

ثانياً: أثر تعليل الأحكام ورعاية المصالح في الشريعة في السياسة الشرعية:

كرر الإمام الجويني مقولاته الأصولية في كتابه الغياثي لتأكيد التعليل ورعاية المصالح في السياسة الشرعية خاصة، فقرر أنه "لا تخلو واقعة عن حكم الله تعالى على المتعبدين" (١٣٣٣)، وأضاف: "المعتقد أنه لا يفرض وقوع واقعة مع بقاء الشريعة بين ظهرائي حملتها إلا وفي الشريعة مستمسك بحكم الله فيها" (١٣٣٤). وبنى على هذا الأصل قوله بالانحصار مآخذ السياسة الشرعية في أصول الفقه والشرع مع قوله بابتنائها على المصالح لا على وجه الاسترسال ولذا قال: "لم يفوض إلى ذوي الرأي والأحلام أن يفعلوا ما يستصوبون فكم من أمر تقضي العقول بأنه الصواب في حكم الإيالة والسياسة، والشرع وارد بتحريمه" (١٣٣٥). ونبه إلى أن مسائل الشرع وإن كانت متعلقة بوجوه من المصالح إلا أنها لا تسترسل مع جميع ما تستصوبه العقول ويستصلحه الأنام (١٣٣٦).

ومما يؤكد رعاية المصالح في السياسة الشرعية القاعدة الشهيرة: تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة، وقد عبر عنها إمام الحرمين بقوله: "ليس للإمام في شيء من مجاري الأحكام أن يتهجم ويتحكم، فعل من يتشهى ويتمنى، ولكنه يبيني أموره كلها، دقها وجلها، عقدتها وحلها على وجه الرأي والصواب في كل باب" (١٣٣٧)، وهذه القاعدة تسترسل على كافة أحكام السياسة الشرعية ابتداء بنصب الأئمة مروراً بتصرفاته وانتهاء بتصرفات ولاته وعماله.

ومن أقوال إمام الحرمين في رعاية المصلحة في نصب الأئمة قوله: "المسلمون كانوا لا يقدمون للإمامة أحداً تشهياً منهم وإنما قدموا من قدموه لاعتقادهم كونه أفضل وأصلح للإمامة من غيره" (١٣٣٨). ومن أقواله في الثانية قوله: "حق على الإمام ألا يصدر شيئاً من أمور المسلمين إلا عن رأي ثاقب، ونظر في المصالح، وتأكد هذا المعنى على قدر الخطر فيما يأتي ويذر، فينبغي أن يوفي كل شيء حظه من النظر، وهذا يطرد" (١٣٣٩)، وقوله: "مما يتعلق بقاعدة الهدنة أن الكفار لو طلبوا الهدنة وليست تبعد عن المصلحة والنظر للمسلمين، فهل يجب إجابة الكفار إلى ما يطلبون؟ المذهب أن ذلك لا يجب؛ فإنه ليس للمسلمين منفعة حاقة، بل ينظر الإمام ويقدم ما يراه الأصلح" (١٣٤٠)، وقوله: "التعزير المتعلق بالنظر العام والاستصلاح،

(١٣٣٣) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٤٩٨).

(١٣٣٤) المصدر السابق.

(١٣٣٥) المصدر السابق.

(١٣٣٦) المصدر السابق.

(١٣٣٧) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٣٨٧).

(١٣٣٨) الجويني: لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة (ص: ١٢٩-١٣٠).

(١٣٣٩) الجويني: نهاية المطلب في دراية المذهب (١٨/ ٥٨٦).

(١٣٤٠) المصدر السابق (١٨/ ٧٨-٧٩).

موكول إلى رأي الإمام، ولسنا نعني بذلك أنه يتخير فيه، بل يجتهد، ويرى رأيه، ويسلك المسلك الأقصد. وقد يختلف ذلك باختلاف مراتب الخلق" (١٣٤١).

ومن أقواله في الأخيرة قوله: "الساعي لا يتخير تخير المتشهي بلا خلاف، بل يتعين عليه رعاية الغبطة والمصلحة للمساكين، فإنه فيما يخرج يتصرف في أملاك المساكين، فيلزمه الاحتياط فيه" (١٣٤٢).

ورعاية المصالح في السياسة الشرعية يتضمن رعاية تبدلها وبالتالي تغير الأحكام التي بنيت عليها وهو ما نبه إليه إمام الحرمين في مسألة الحمى حيث وجه قول القائلين بجواز نقض اجتهاد الأئمة فيه بأنه ليس مبنياً على قاعدة نقض الاجتهاد إنما على قاعدة تبدل المصالح فقال: "مما يجب التنبيه له أن الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد بين الولاية والقضاة ومن جوز نقض الحمى جوزه عن اجتهاد، وقد يخيل ذلك أنه من باب نقض الاجتهاد بالاجتهاد قلنا: المعنى بقول العلماء لا ينقض الاجتهاد بالاجتهاد أن القاضي إذا أمضى حكمه وقضاه في واقعة، وكان لقضائه مستند من مذهب العلماء، ومتعلق بالحجة، فإذا أراد قاض بعده أن ينقض قضاه، لم يجد إليه سبيلاً. وأما الحمى فمن جوز نقضه، فليس يأخذه من هذا المأخذ، ولكنه يقول: حمى الأول كان لمصلحة، فالمتبع المصلحة في كل عصر" (١٣٤٣)، وهو ما عبر عنه فقهاء القواعد الفقهية بقولهم: "لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان" (١٣٤٤).

المطلب الثاني: انقسام الأحكام الشرعية إلى ما يعلل وما لا يعلل وأثره في السياسة الشرعية

أولاً: مسألة انقسام الأحكام الشرعية إلى ما يعلل وما لا يعلل في علم الأصول:

نقل إمام الحرمين اختلاف الأصوليين فيما يعلل وما لا يعلل من الأحكام، وبين أن مدار فهم هذه المسألة على أمرين: أحدها: إدراك طرق إثبات العلل، والثاني: معرفة أقسام القياس، وأن من عرفهما أمكنه استعمال طريقة النفي والإثبات.

وتنقسم الأحكام الشرعية بهذا الاعتبار إلى قسمين: أحدهما: ما يعلل ويعرفه إمام الحرمين بأنه: "الذي ينقذ فيه معنى مخيل أو شبه على شرط السلامة"، وهو على مرتبتين: إحداها: ما ينقذ فيه معنى مناسب وهو على مراتب أيضاً تعرف من أقسام القياس، فإذا عثر المجتهد على معنى مناسب في محل الحكم وأمكن طرده دون إبطال وتناقض بان أنه حكم معلل، والمرتبة الثانية: ما ينقذ فيه الشبه، ويركن إليه المجتهد إذا لم

(١٣٤١) المصدر السابق (٦/ ٤٢٠).

(١٣٤٢) المصدر السابق (٣/ ٩٠).

(١٣٤٣) المصدر السابق (٨/ ٢٩١).

(١٣٤٤) انظر المادة ٣٩ من مجلة الأحكام العدلية وشرحها في: علي حيدر: درر الحكام في شرح مجلة الأحكام (١/ ٤٧)، أحمد الزرقا: شرح القواعد الفقهية (ص: ٢٢٧).

يلح له معنى مناسب ومخيل، فإذا لم يلح له معنى وانقطعت الأشباه عرف أن الحكم غير معلل وهو القسم الثاني ويعرفه الإمام بأنه "الذي لا ينقدح فيه معنى مناسب ولا شبه" (١٣٤٥).

وقد بين إمام الحرمين بأن المجتهد لا يركن إلى القول بالتعبد إلا إذا تعذرت مسالك التعليل، فقال: "إن جرت مسالك التعليل في النفي والإثبات أجريناها وإن انسدت حكمنا بنفي التعليل" (١٣٤٦)، ويقول في خصوص القياس: "المتبع في جواز القياس إمكانه عند الشرائط المضبوطة فيه والمتبع في منعه امتناعه وعدم تأتيه على ما يشترط فيه" (١٣٤٧).

وحقق أن تصور التعبد في الأحكام ينذر تصويره جداً، وضرب مثلاً بالعبادات البدنية ولفت إلى وجه لاح له فيها وهو أن مواصلة الوظائف تديم مرون العباد على حكم الانقياد وتجديد العهد بذكر الله تعالى، وغيرها من المصالح الإجمالية، أما من حيث النظر الجزئي فغير ممتنع ومثل له لأعداد الركعات وما في معناها (١٣٤٨).

ثانياً: أثر مسألة انقسام الأحكام الشرعية إلى ما يعلل وما لا يعلل في السياسة الشرعية:

لا يخفى أن الأحكام الشرعية في السياسة الشرعية معللة لظهور المعاني فيها، فالسياسة الشرعية كما يعرفها الإمام ابن عقيل هي: "ما كان من الأفعال بحيث يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد" (١٣٤٩)، ومقصدها استصلاح الأمة كما يقول إمام الحرمين (١٣٥٠)، وسنذكر في الفصل المخصص لمقاصد الشريعة وأثرها في السياسة الشرعية عند إمام الحرمين أن الأصل والغالب فيها أنها معللة.

وإذا كان هذا هو الأصل الغالب في السياسة الشرعية فإن هذا لا يمنع وجود بعض الأحكام الجزئية التي يتعذر تعليلها ومن ذلك: اشتراط الانتساب إلى قریش في الإمام، وسيأتي تفصيل القول فيه في المطلب الرابع إن شاء الله تعالى.

المطلب الثالث: المعدول به عن القياس وأثره في السياسة الشرعية

أولاً: مسألة المعدول به عن القياس في علم الأصول:

نقل إمام الحرمين رأي أصوليي الحنفية القاضي بمنع إجراء القياس في الحدود والتقديرات والكفارات والرخص وكل ما هو معدول به عن القياس، ونقل انتقادات الإمام الشافعي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لَهُمْ، ثم إنه حاججهم ووصف أقوالهم بالهذيان والتحکم دون ضابط.

(١٣٤٥) الجويني: البرهان في أصول الفقه (٢/ ٨٩١-٨٩٥).

١٣٤٦ المصدر السابق (٢/ ٩٠١).

١٣٤٧ المصدر السابق (٢/ ٩٠٢).

١٣٤٨ المصدر السابق (٢/ ٩٢٦-٩٢٧).

(١٣٤٩) ابن القيم: إعلام الموقعين عن رب العالمين (٤/ ٢٨٣).

(١٣٥٠) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٣١٧).

وبعد هذه الجولة انتقل إمام الحرمين لتأصيل مذهبه في هذه المسألة والتي تقوم على قاعدة النفي والإثبات، فأخرج ما نص فيه الشارع أو أجمع فيه المجتهدون على وجوب الاختصار على موضع الأصل، ويبقى ما وراء ذلك ممكن التعليل وفق الشرائط والضوابط.

ثم إن إمام الحرمين ارتقى ليوضح أن بعض الأحكام تكون معللة من وجه فيجري فيها القياس وغير معللة من وجه آخر فلا يجري فيها القياس، وضرب أمثلة بكل من المكاتب، والنكاح، والإجارة، والقراض؛ فمن وجوه القياس في المكاتب: استنادها إلى التراضي والإيجاب والقبول، والتعاوض فإذا قاس المجتهد عليها كان قائساً في محل القياس، وأما ما لا ينقاس فيها فأصلها إذ هي معاملة الملك بمثله، فمن قاس عليها كان قائساً في محل غير صالح للقياس.

ثم ارتقى درجة ثانية ليبين أن الأحكام تنقسم إلى قسمين: أحدهما: ما ينقدح فيه مصلحة كلية تصلح لتمهيد الأصول والقواعد، والثاني: ما لا يظهر فيه ذلك.

ومثل للقسم الأول بخواص النكاح فهي مرتبطة باستصلاح الخلق، فمن قاس على النكاح في خواصه كان قائساً في محل لا يجري فيه القياس الكلي والجزئي ومثاله قياس المدة والعمل الموصوف في الإجارة على النكاح أو العكس، لأن مقصود الإجارة لا يتحقق إلا بالتأقيت وانتفاء الجهالة في المنافع، بخلاف النكاح فإن مقصوده لا يتحقق إلا بالتأييد، وجهالة المنافع بله وصف هذه الجهالة بأنها تنطبق على مقصود النكاح.

وأما من قاس على حكم في خاصيته في المعنى الذي يشتركان فيه كان قائساً في محل القياس، ومثل له إمام الحرمين بقياس الشافعي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ المساقاة على القراض، ثم حقق أنه ليس قياساً على الحقيقة إنما هو تعلق بتحصيل الغرض من خلال مسلك أصولي لا يهتدي إليه من الأئمة غيره، ووصف الإمام الشافعي بأنه يسترسل في تصرفاته في الأحكام على قواعد الشريعة ومقاصدها (١٣٥١).

ومن عبارات الإمام الجويني البديعة في هذه المسألة قوله: "خواص الأصول لو اعتبر بعضها ببعض لكانت كل خاصية بدءاً بالإضافة إلى الأخرى ولكن لو استند نظر الموفق ورأى كل شيء على ما هو عليه تبين له أن النظر السديد يقتضي تقرير كل خاصية وعدم اعتبارها بغيرها" (١٣٥٢).

ثانياً: أثر مسألة المعدول به عن القياس في السياسة الشرعية:

يظهر الأثر الجزئي لهذه المسألة في بعض المسائل من أبواب الحدود والرخص والمقدرات والكفارات في السياسة الشرعية الجزئية.

ومحل بحث هذه المسائل يعثر عليه في كتب الفروع بشكل عام، ويعثر عليه عند إمام الحرمين في كتاب نهاية المطلب بشكل خاص.

(١٣٥١) الجويني: البرهان في أصول الفقه (٢/ ٨٩٥-٩١٠)، الأبياري: التحقيق والبيان في شرح البرهان في أصول الفقه (٣/ ٤٧٨).

(١٣٥٢) الجويني: البرهان في أصول الفقه (٢/ ٩٠٨).

والكلام اللائق في هذه المسألة هو الكلام عن الإيالات والسياسات الكلية، وحديث إمام الحرمين عن خواص النكاح والبيع والإجارة والمكاتبة والقراض والمساقاة فتح شهية الباحث كي يستنبط خواص الإمامة. وطريق هذا الاستنباط لا يكون إلا باستقراء المواطن التي اعترض فيها إمام الحرمين على بعض الأقيسة التي ساقها بعض الفقهاء في أحكام السياسة الشرعية.

ويرى الباحث أن خاصية عقد الإمامة عند إمام الحرمين هي الشوكة. ويظهر ذلك في الأمثلة الثلاثة الآتية التي نسوقها لتأكيد هذا الاستنباط: أحدها: منع إمام الحرمين قياس صفة أهل الحل والعقد على صفة أهل الاجتهاد كما هو رأي بعض الفقهاء الذين اشترطوا صفات المفتين في أهل الاختيار، والثاني - وهو فرع الأول - : منعه قياس صفات أهل الاختيار على الصفات العامة المشروطة في كل عقد بحسبه وهي في حالة عقد الإمامة أن يكون صاحب عقل وكياسة واهتداء إلى عظام الأمور بما يضمن حسن اختيار الإمام، والثالث: منعه قياس عدد أهل الحل والعقد على بعض الأعداد الواردة في أبواب فقهية أخرى مثل: أقل الجمع وهو اثنان، وأكثر البنات وهو أربعة، والعدد المشروط في الجمعة وهو أربعون، والاكتفاء بواحد كما هو رأي القاضي الباقلاني (١٣٥٣).

وقد رفض إمام الحرمين هذه الاجتهادات كافة وقطع بأنها لا تراعي مقاصد الإمامة وعقب عليها بقوله: "هذه المسالك من أضعف طرق الأشباه، وهي أدون فنون المقاييس في الشرع، ولست أرى أن أحكم بها في مواقع الظنون ومظان الترجيح والتلويح، فما الظن بمنصب الإمامة؟" (١٣٥٤). وهو بذلك يشير دون أن يصرح بخواص الإمامة، وعدم جريان قياس أحكامها على ما يخالف موضوعها وينطبق على مقاصدها، وذلك لأنها أصول وكل أصل منها منقطع عن الآخر ولذا كانت منتزعة عن القياس كما عبّر عن ذلك الإمام في كتاب البرهان (١٣٥٥).

وخاصية عقد الإمامة كما يفهم من كلام إمام الحرمين هي الشوكة ولذا نجده يقرر أن الوجه عنده في اعتبار البيعة "حصول مبلغ من الأتباع والأنصار والأشباع، تحصل بهم شوكة ظاهرة، ومنعة قاهرة، بحيث لو فرض ثوران خلاف، لما غلب على الظن أن يصطلم أتباع الإمام، فإذا تأكدت البيعة، وتأطدت بالشوكة والعدد والعدد، واعتضدت، وتأيدت بالمنة، واستظهرت بأسباب الاستيلاء والاستعلاء، فإذا ذاك تثبت الإمامة، وتستقر، وتتأكد الولاية وتستمر، ويتعين اعتبار ما ذكرته بأي سألوضح في بعض الأبواب الآتية أن الشوكة لا بد من رعايتها" (١٣٥٦).

(١٣٥٣) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٢٤٨-٢٥٠).

(١٣٥٤) المصدر السابق (ص: ٢٤٩).

(١٣٥٥) الجويني: البرهان في أصول الفقه (٢/ ٩١٠).

(١٣٥٦) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٢٥٠-٢٥١).

وعلى ذلك فلا قيمة للاجتهاد إذا كانت بيعة صاحبه لا تفيد منة وشوكة، ولا اعتبار بعدد معين، ولذا أوضح أنه "إن بايع رجل واحد مرموق، كثير الأتباع والأشباع، مطاع في قومه، وكانت منعته تفيد ما أشرنا إليه، انعقدت الإمامة" (١٣٥٧).

ويتصل بالأمثلة الثلاثة السابقة منع إمام الحرمين قياس عقد الإمامة على عقد النكاح في الإشهاد، فمنع القياس بخاصية عقد الإمامة وهي الشوكة في حالة ما إذا بايع المرشح للإمامة الصالح لها "رجل عظيم القدر، رفيع المنصب، ثم صدرت منه بيعة لصالح لها سراً، وتأكدت الإمامة لهذا السبب بالشوكة العظمى" (١٣٥٨). ومن الأمثلة التي يتأيد بها الأمر منع إمام الحرمين قياس عهد الإمام على الوصاية كما هو رأي بعض الفقهاء الذين قالوا: إن توقيت قبول التولية يدخل بموت الإمام نظير قبول الوصاية بموت الموصي وعللوا ذلك بأن المعهود إليه لا يجوز شيئاً من وظائف الإمام بالعهد إليه (١٣٥٩).

واستناداً إلى خاصية الإمامة وتمييزاً لها عن أحكام الوصاية الخاصة بأحد المسلمين أوضح الإمام أن "تولية العهد من عظام الأمور، وإنما يعهد الإمام إلى مستجمع لشرائط الإمامة، نظراً للمسلمين، واستيثاقاً في الدين، وسكوناً إلى إعداد وزر وملاذ، وركوناً إلى اعتد مؤئل ومعاذ، وإنما يتم هذا الغرض بأن تلزم التولية في حياته، فيقدر وفاته والإمامة معقودة، وساحة للإمام مورودة مصمودة، فيجر في الإمامة أذيالها، ولا تنتشر أحوالها" (١٣٦٠).

كما منع إمام الحرمين بناء هذا الفريق من الفقهاء على رأيهم بالقول إن للإمام أن يخلع المعهود إليه دون سبب يقتضيه نظير الوصاية التي يجوز التراجع عنها، وأوضح أنه ليس للإمام أن يخلع المعهود إليه دون سبب يقتضيه (١٣٦١).

المطلب الرابع: الأصل في الأحكام الشرعية من حيث التعبد والتعليل وأثره في السياسة الشرعية

أولاً: الأصل في الأحكام الشرعية من حيث التعبد والتعليل في علم الأصول:

حقق إمام الحرمين أن الأحكام الشرعية لا تخلو من المعاني الضرورية والحاجية والتحسينية التي تظهر للمجتهد باستثناء بعض الأحكام المتعلقة بالعبادات المدنية المحضة، ويرى الإمام أن تصور خلو الأحكام نادر جداً لعدم خلو العبادات البدنية المحضة من معانٍ كلية ومصالح إجمالية كتواصل العبادات، وإدامة انقياد العباد لله، وتذكير العباد به، ولا يبقى سوى بعض التقديرات الجزئية مثل أعداد الركعات وما في معناها ١٣٦٢.

(١٣٥٧) المصدر السابق (ص: ٢٥١).

(١٣٥٨) المصدر السابق (ص: ٢٥٣).

(١٣٥٩) المصدر السابق (ص: ٣٠٠).

(١٣٦٠) المصدر السابق (ص: ٣٠١-٣٠٠).

(١٣٦١) المصدر السابق (ص: ٣٠١).

١٣٦٢ الجويني: البرهان في أصول الفقه (٢/ ٩٢٦-٩٢٧).

وقد بين إمام الحرمين بأن المجتهد لا يركن إلى القول بالتعبد إلا إذا تعذرت مسالك التعليل، فقال: "إن جرت مسالك التعليل في النفي والإثبات أجريناها وإن انسدت حكمنا بنفي التعليل" (١٣٦٣)، ويقول في خصوص القياس: "المتبع في جواز القياس إمكانه عند الشرائط المضبوطة فيه والمتبع في منعه امتناعه وعدم تأتيه على ما يشترط فيه" (١٣٦٤).

وليس هذا رأي الإمام الجويني فحسب فهذا تلميذه الغزالي يقرر أنه "عرف من دأب الشرع اتباع المعاني المناسبة، دون التحكمات الجامدة، وهذا غالب عادة الشرع" (١٣٦٥)، بل إن هذا القول منقول عن الإمام الشافعي رحمته الله (١٣٦٦).

ثانياً: أثر مسألة الأصل في الأحكام الشرعية من حيث التعبد والتعليل في السياسة الشرعية:

إن كل ما هو مذكور في كتاب القياس وما سنذكره في فصل الاجتهاد المقاصدي يؤكد أصالة التعليل في السياسة الشرعية؛ فالغرض من نصب الإمام استصلاح الأمة على أقصى ما يفرض فيه الإمكان (١٣٦٧)، وانتظام أحكام المسلمين والإسلام (١٣٦٨)، وحفظ الحوزة، والاهتمام بمهماتهما، ومطالعة مصالحهما (١٣٦٩)، ومقصود الإمامة "القيام بالمهمات والنهوض بحفظ الحوزة، وضم النشر، وحفظ البلاد الدانية والنائية بالعين الكالئة" (١٣٧٠)، والغرض الأعظم منها "جمع شتات الرأي، واستتباع رجل أصناف الخلق على تفاوت إرادتهم، واختلاف أخلاقهم وآرائهم وحالاتهم" (١٣٧١)، والركن الأعظم فيها البداية بالأهم فالأهم، ومبناها على التصدي للمصالح وابتدائها والموازنة بينها (١٣٧٢)، وشرطها "رعاية المصالح، والنظر في المناجح، وموازنة ما يدفع، ويرتفع بما يتوقع" (١٣٧٣).

ونكتفي بهذا القدر إذ لا معنى للإسهاب في تأصيل هذه الحقيقة، ولذا سنركز حديثنا على ما لا تلوح فيه المعاني في السياسة الشرعية، وإذا كان التعليل هو الأصل الغالب في السياسة الشرعية فإن هذا لا يمنع وجود بعض الأحكام الجزئية التي يتعذر تعليلها ومن ذلك: اشتراط الانتساب إلى قريش في الإمام.

١٣٦٣ المصدر السابق (٢/ ٩٠١).

١٣٦٤ المصدر السابق (٢/ ٩٠٢).

(١٣٦٥) الغزالي: شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل (ص: ١٩٨-١٩٩).

(١٣٦٦) الزنجاني: تخريج الفروع على الأصول (ص: ٤١)، وانظر: رامي سلهب: القياس في العبادات وتطبيقاته في المذهب الشافعي دراسة تأصيلية تطبيقية (ص: ٥٤-٥٨).

١٣٦٧ الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٤٥٨، ٣١٧).

١٣٦٨ المصدر السابق (ص: ٤١٥).

١٣٦٩ المصدر السابق (ص: ٢٤٨، ٤٦٥).

١٣٧٠ المصدر السابق (ص: ٢٧١).

١٣٧١ المصدر السابق (ص: ٢٦٣).

١٣٧٢ المصدر السابق (ص: ٢٧٨-٢٧٩، ٢٨٦، ٣٠٤).

١٣٧٣ المصدر السابق (ص: ٢٨٣).

يقول إمام الحرمين: "لسنا نعقل احتياج الإمامة في وضعها إلى النسب. ولكن خصص الله هذا المنصب العلي، والمرقب السني بأهل بيت النبي؛ فكان من فضل الله يؤتیه من يشاء" ١٣٧٤، وفي موطن آخر يقول: "لا يتوقف شيء من مقاصد الإمامة على الاعتزاء إلى نسب، والانتماء إلى حسب" ١٣٧٥.

ورغم تعذر الوقوف على المصالح الجزئية في هذه المسألة فإن هذا لا يمنع من استقصاء المصالح الكلية والإجمالية التي يمكن بها توجيه هذا الشرط، وهذا ما صنعه الإمام الذي أفاد أن الانتساب إلى قريش يفيد الإمام "أبهة الملك" ١٣٧٦، وفي موطن ثانٍ نبه إلى أن هذا الاختصاص تشريف لشجرة رسول الله ﷺ، وكأنه أراد أن هذا الشرط مع ما قدمه لا يشبه الشروط الأخرى من حيث تعلقها بالإمامة وإفادتها لذا عبر عنها تعبيراً دقيقاً فقال: "في وضعها".

وهكذا نلاحظ أن الإمام حتى مع قوله بأن هذا الفرع غير معلل كان حريصاً على حشد أوجه من المصالح تعضدها وتؤيدها، وهو ما يدل على رسوخ ابتناء السياسة الشرعية والإمامة على المصالح ورعايتها.

١٣٧٤ المصدر السابق (ص: ٢٥٨).

١٣٧٥ المصدر السابق.

١٣٧٦ المصدر السابق.

المبحث الرابع: تطبيقات الاجتهاد القياسي عند إمام الحرمين في السياسة الشرعية

يزخر كتاب الغيائي بالعديد من الاجتهادات المبنية على القياس التي استنبطها الباحث بعد عناء شديد عبر رصد جميع القياسات والتشبيهات الواردة في الكتاب وتنقيحها وسبرها، ومن ثم اختيار أظهرها وتقسيمها إلى قسمين: ما كان من قبيل قياس المعنى، وما كان من قبيل قياس الشبه. وهذا المبحث خالٍ من الأمثلة على القياس في معنى الأصل، وهو النوع الأول من أنواع القياس، وسبب ذلك أن المثال المذكور هناك هو المثال الوحيد الذي عثر عليه الباحث ويقع ضمن نطاق السياسة الشرعية في كتاب الغيائي، وذكره في المبحث الثاني أدق من ذكره هاهنا حتى يكتمل تصور الأقسام والأمثلة عليها، والله أعلم.

المطلب الأول: تطبيقات متنوعة على قياس المعنى في السياسة الشرعية

لقياس المعنى تطبيقات عديدة في كتاب الغيائي، نختار منها الأمثلة العشرة الآتية: أولها: قياس العته والخبل على الجنون في خلع الأئمة وانحلالهم، ووجه هذا القياس عند إمام الحرمين أن العته في العقل والخبل في الرأي إذا ظهر في الإمام على ظهور الجنون المطبق منه لأن المعنى واحد. يقول إمام الحرمين: "إن مقصود الإمامة القيام بالمهمات والنهوض بحفظ الحوزة، وضم النشر، وحفظ البلاد الدانية والنائية بالعين الكالفة، فإذا تحقق عسر ذلك لم يكن الاتسام بنز الإمام معنى" (١٣٧٧). والمثال الثاني في قياس دوام الإمامة في اشتراط السمع والبصر والنطق وما في معناه في الإمام على إنشائها لأنها بمعناه.

وفي ذلك يقول إمام الحرمين: "الوجه عندي القطع بأن المانع منه قاطع كالعصى. وما يؤثر من نقصان الأعضاء في الابتداء، فأثره في الدوام يضاهي أثره في العقد، فليعتبر القطع بالمنع" (١٣٧٨). والمثال الثالث في قياس نفوذ حكم العالم في المناكح على نفوذ السلطان، ووصف إمام الحرمين هذا القياس بالقول متجه القياس وهو أحد قولي الإمام الشافعي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، ويتأكد هذا القياس إذا خلا الزمان عن إمام وسلطان إذ "تحقق من موجب الشرع على القطع والبت استحالة تعطيل المناكح" (١٣٧٩).

والمثال الرابع في قياس طريان الفسق على الإمام على طريان المرض، وفي ذلك يقول إمام الحرمين: "لا خلاف أن الإمام لو طرأ عليه عرض، أو عراه مرض، وامتنع عليه الرأي به، ولكنه كان مرقوب الزوال لم نقض بانحلاله، ومن شُبِّه في ذلك بخلاف، كان منسلا عن وفاق المسلمين انسلال الشعرة من العجين، فإذا كان

(١٣٧٧) المصدر السابق (ص: ٢٧٠-٢٧١).

(١٣٧٨) المصدر السابق (ص: ٢٨٥).

(١٣٧٩) المصدر السابق (ص: ٤٦٩).

كذلك مع أن المرض قاطع نظره في الحال، فما يطرأ من زلة وهي لا تقطع نظره على أنها مرقوبة الزوال، أولى بأن لا يتضمن الانخلاع" (١٣٨٠).

وفرق الإمام بين إنشاء العقد والحكم بدوامه بفارق هام فقال: "أهل العقد على تخيرهم في افتتاح العهد، ومن سوء الاختيار أن يعين لهذا الأمر العظيم، والخطب الجسيم فاسق، وهم مأمورون بالنظر للمسلمين من أقصى الإمكان، وأما الذهاب إلى الانخلاع بعد الاستمرار والاستتباب مع التعرض للزلات، فمفسد لقاعدة الولاية، ولا خفاء بذلك عند ذوي الدراية" (١٣٨١).

والمثال الخامس في قياس الإمام الممتنع عن خلع أهل الحل والعقد له على البغاة، وفي ذلك يقول إمام الحرمين: "إن تيسر نصب إمام مستجمع للخصال المرضية، والخلال المعتمدة في رعاية الرعية، تعين البدار إلى اختياره، فإذا انعقدت له الإمامة، واتسقت له الطاعة على الاستقامة، فهو إذ ذاك يدرأ من كان، وقد بان الآن أن تقديم درته في مهمات أموره، فإن أذعن، فذاك، وإن تأبى عامله معاملة الطغاة، وقابله بمقابلة البغاة" (١٣٨٢).

والمثال السادس في قياس سقوط طاعة الإمام على أسره وانقطاع نظره، وفي ذلك يقول إمام الحرمين: "لو سقطت طاعة الإمام فينا، ورثت شوكته، ووهنت عدته، ووهت منته، ونفرت منه القلوب، من غير سبب فيه يقتضيه، وكان في ذلك على فكر ثاقب، ورأي صائب، لا يؤتى في ذلك عن خلل في عقل، أو عته وخبل، أو زلل في قول أو فعل، أو تقاعد عن نبل ونضل، ولكن خذله الأنصار، ولم تواته الأقدار، بعد تقدم العهد إليه، أو صحيح الاختيار، ولم نجد لهذه الحالة مستدركا، ولا في تثبيت منصب الإمامة له مستمسكا، وقد يقع مثل ذلك عن ملل أنتجه طول مهل، وتراخي أجل، فإذا اتفق ذلك، فقد حيل بين المسلمين وبين وزر يستقل بالأمر، فالوجه نصب إمام مطاع، ولو بذل الإمام المحقق أقصى ما يستطيع. وينزل هذا منزلة ما لو أسر الإمام، وانقطع نظره عن الأنام، وأهل الإسلام، فلا يصل إلى مظان الحاجات أثر رأي الإمام، إذا لم تكن يده الطولى، ولم تنبسط طاعته على خطة الإسلام عرضاً وطولاً، ولم يصل إلى المارقين صوله، ولم ينته إلى المستحقين طوله، والإمام لا يعنى لعينه، ولا يقتصر انقطاع نظره على موافاته حين حينه" (١٣٨٣).

والمثال السابع في قياس الإمام على المجاهد في صف القتال إذا ترتب على خلعه نفسه مفسد، وفي ذلك يقول إمام الحرمين: "لو علم أنه لو خلع نفسه، لاضطربت الأمور، وزلزلت الثغور، وانجر إلى المسلمين ضرار لا قبل لهم به، فلا يجوز أن يخلع نفسه، وهو فيما ذكرناه كالواقف من المسلمين في صف القتال مع المشركين.

(١٣٨٠) المصدر السابق (ص: ٢٧٤).

(١٣٨١) المصدر السابق.

(١٣٨٢) المصدر السابق (ص: ٢٧٧).

(١٣٨٣) المصدر السابق (ص: ٢٨٣-٢٨٤).

إذا أراد أن ينهزم، وعلم أن الأمر بهذا السبب يكاد أن ينثلم وينخرم، فيجب عليه المصابرة، وإن لم يكن متعيناً عليه الابتدار للجهاد مع قيام الكفاة به" (١٣٨٤).

والمثال الثامن في قياس المعهود عليه على الإمام في الشرائط، وفي ذلك يقول إمام الحرمين: "مما نقطع به في هذا الفن اشتراط صفات الأئمة في المعهود إليه، فإنه بعد موت موليه إمام حقاً متصدٍ للمنصب الأبهى، راقٍ إلى المرقى الأعلى" (١٣٨٥).

والمثال التاسع في قياس تولية العهد على الإمارة في تسمية أكثر من واحد، وفي ذلك يقول إمام الحرمين: "لو رتب العاهد التولية في مذكورين صالحين للأمر، فقال: ولي العهد فلان، فإن مات في حياتي ففلان، فإن اخترمته المنية قبل موتي، ففلان، فهذا صحيح، وعهده متبع، فإن ذكر صالحين للأمر، ورأى أن يرتب مراتبهم، فليس ما جاء به منافياً للنظر للمسلمين، فلزم تنفيذه. وهذا متفق عليه لا خلاف فيه. واستأنس الأئمة مع القطع بما كان من أمر رسول الله ﷺ في أمراء جيش مؤتة، فإنه قال صاحب الراية زيد بن حارثة، فإن أصيب، فجعفر بن أبي طالب، فإن أصيب فعبد الله بن رواحة، فإن أصيب فليترض المسلمون رجلاً منهم" (١٣٨٦).

والمثال العاشر في قياس وزير التفويض على الإمام في اشتراط الاجتهاد، وفي ذلك يقول إمام الحرمين: "الأظهر اشتراط كون الوزير الذي إليه تنفيذ الأمور إماماً في الدين، فإن ما يتعاطاه عظيم الخطر والغرر، ويعسر عليه مراجعة الإمام في تفاصيل الوقائع، وإنما يطالع الإمام في الأصول والجامع، فإذا لم يكن إماماً في الدين لم يؤمن زلله في أمور للمسلمين، يتعذر تلافيها، كالدماء والفروج، وما في معانيها" (١٣٨٧).

المطلب الثاني: تطبيقات متنوعة على قياس الشبه في السياسة الشرعية

وفي هذا المطلب نقف على أمثلة أخرى في قياس الشبه من كتاب الغياثي، نختار منها الأمثلة الآتية. وأول هذه الأمثلة: قياس بعض الفقهاء تولية العهد للابن على الشهادة وعقد الأمان، ونقل عنهم إمام الحرمين قولهم: "لو اشتهر رجل بصفة العدالة، واستقامة الحالة، فشهد أبوه على شهادته قبلت الشهادة؛ فإن عدالة الأصل المشهود على شهادته لا تتوقف بثبوتها على بناء الفرع في الشهادة، ولو أمن مسلم ابنه الكافر، صح أمانه، فإن عقد الأمان لا يترتب على مباحثة في الصفات، وفحص عن تفاصيل الحالات" (١٣٨٨).

والمثال الثاني في قياس بعض الفقهاء عدد أهل الحل والعقد على صور مختلفة: أحدها: اثنان لأنه أقل الجمع، وأربعة لأنها أكبر البيئات، وأربعين لأنها العدد الذي تنعقد به صلاة الجمعة، ووصف الإمام هذه

(١٣٨٤) المصدر السابق (ص: ٢٩١-٢٩٢).

(١٣٨٥) المصدر السابق (ص: ٢٩٦)، وانظر: محمد الأمين الشنقيطي: مذكرة في أصول الفقه (ص: ٢٩٤).

(١٣٨٦) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٣٠٢-٣٠٣).

(١٣٨٧) المصدر السابق (ص: ٣٠٨).

(١٣٨٨) المصدر السابق (ص: ٢٩٧-٢٩٨).

الأقيسة بقوله: "هذه المسالك من أضعف طرق الأشباه، وهي أدون فنون المقاييس في الشرع، ولست أرى أن أحكم بها في مواقع الظنون ومظان الترجيح والتلويح، فما الظن بمنصب الإمامة؟ ولو تتبع المتتبع الأعداد المعتمدة في مواقع الشرع، لم يعد وجوها بعيدة عن التحصيل في التشبيه" (١٣٨٩).

والمثال الثالث في قياس بعض الفقهاء وجوب الإشهاد في عقد الإمامة على وجوبه في عقد النكاح فمنهم من شرط اثنين، ومنهم من شرط حضور أقوام يحصل بهم شهرة الخبر وشيوعه (١٣٩٠).
والمثال الرابع في قياس بعض الفقهاء توقيت قبول المعهود إليه العهد على قبول الموصى إليه الوصية بموت الموصي (١٣٩١).

والملاحظ أن الغالب على إمام الحرمين عدم التسليم لهذه الأقيسة لوقوع الغفلة فيها عن خواص عقد الإمامة كما مر معنا في المبحث السابق، أو لوقوع الغفلة فيها عن مقاصد الإمامة ومغايرة النظر الكلي في السياسة الشرعية عن النظر الجزئي فيها.

(١٣٨٩) المصدر السابق (ص: ٢٤٩).

(١٣٩٠) المصدر السابق (ص: ٢٥٢).

(١٣٩١) المصدر السابق (ص: ٣٠٠).

الفصل الثاني: الأدلة التبعية والمختلف فيها في علم الأصول وأثرها في السياسة الشرعية عند إمام الحرمين

للأدلة التبعية والمختلف فيها مكانة كبيرة في الاجتهاد بشكل عام، والاجتهاد السياسي بشكل خاص، وهي وإن كانت أخفض رتبة من الأدلة الأصلية إلا أنها ترجع إليها؛ وذلك مصدر أهميتها (١٣٩٢). وفي المباحث الآتية سنقف على أهم الأصول التبعية التي وقفنا على تحقيقات فيها لإمام الحرمين أو رصدنا أثرها في تراثه السياسي، وهي ستة: الاستصحاب، وشرع من قبلنا، وقول الصحابي، والاستحسان، والاستصلاح، وسد الذرائع.

المبحث الأول: أصل الاستصحاب في علم الأصول وأثره في السياسة الشرعية

عرف إمام الحرمين الاستصحاب في كتاب الورقات بطريق الرسم فقال: "معنى استصحاب الحال الذي يحتج به أن يستصحب الأصل عند عدم الدليل الشرعي" (١٣٩٣)، وفي كتاب البرهان رسمه على نحو أكثر تفصيلاً فقال: "معناه أن يدعى أولاً انتفاء الدليل عند قيام التردد، ثم لا يتوصل إلى ذلك إلا بتخيل جهات الأدلة وإبانة انتفائها في محل الكلام، ثم يستمر بعد هذا ما يحاوله من اعتبار صورة بصورة" (١٣٩٤). ويرى الإمام أن الاستصحاب أصل ثابت في الشريعة دلّ عليه الإجماع، لكنه مع ذلك لا يعدّه من فنون الأدلة، أي: أنه لا يعدّ دليلاً مستغنى به كما بقية الأدلة المتفق عليها: الكتاب والسنة والإجماع، ولذا ألحقه بأصل القياس في صحة التمسك به، وأباح استعماله في المناظرات والمجاجبات فقال: "إن طرأ مثل ذلك في منازل المجادلات فأراد المستدل أن يدعو الخصم إلى موجب الاستصحاب وكانت الصورة على نحو ما ذكرناها فذلك سائغ والدليل عليه اعتباره بنظائره بتشبيه أو تقريب معنوي فليحقق ذلك بأبواب القياس إذا" (١٣٩٥). ويرى الإمام الأبياري أن الإمام الجويني بنى قوله في الاستصحاب على أصله في: "أن نفي الحكم الشرعي حكم شرعي، والحكم الشرعي لا يثبت إلا بحكم شرعي، فافتقر إلى رد الأمر إلى القياس" (١٣٩٦)، وتعجب من صنيعه فقال: "إذا كان هذا أصلاً ثابتاً بنفسه، مدلولاً عليه بالإجماع، فأيّ حاجة بعد ذلك إلى نظم قياس، واعتبار الصور؟" (١٣٩٧).

(١٣٩٢) مجموعة من الباحثين: الأدلة التبعية لفقه المستجدات العصرية (ص: ٣)، بحث منشور ضمن مجلة كلية العلوم الإسلامية التي تصدرها جامعة الموصل، المجلد: ١٧، العدد: ١٤، العام: ٢٠١٣م، وانظر: مصطفى البغا: أثر الأدلة المختلف فيها "مصادر التشريع التبعية" في الفقه الإسلامي (ص: ٧). ١٣٩٣ الجويني: الورقات (ص: ٢٧). ١٣٩٤ الجويني: البرهان في أصول الفقه (٢/ ١١٤١). ١٣٩٥ المصدر السابق (٢/ ١١٤٠). ١٣٩٦ الأبياري: التحقيق والبيان في شرح البرهان في أصول الفقه (٤/ ١٩٤). ١٣٩٧ المصدر السابق.

ولعلَّ عدَّ الإمام الغزالي له في المستصفى رابع الأدلة المعتمدة بعد الكتاب والسنة والإجماع راجع إلى هذا الاستشكال والله أعلم، وقد انفرد بين الأصوليين بهذا الترتيب ومن المفيد نقل قوله في تأصيل الاستصحاب، قال رحمه الله تعالى: "النظر في الأحكام إما أن يكون في إثباتها أو في نفيها، أما إثباتها فالعقل قاصر عن الدلالة عليه، وأما النفي فالعقل قد دل عليه إلى أن يرد الدليل السمعي بالمعنى الناقل من النفي الأصلي فانتفض دليلاً على أحد الشطرين وهو النفي" ١٣٩٨.

وإذا كان هذا موقع أصل الاستصحاب في الفكر الأصولي للإمام الجويني فإن كل ما قيل في موقع القياس ومكانته يقال في موقع الاستصحاب ومكانته، ولا حاجة لإعادته هنا.

ولأصل الاستصحاب مكانة ظاهرة في كتاب الغياثي كذلك فقد وصفه إمام الحرمين بأحد قواعد الشريعة (١٣٩٩)، وبني عليه الركن الثالث من كتاب الغياثي المعقود لبيان واجب المكلفين إذا خلا الزمان عن المجتهدين ونقله الشريعة وأصولها، وسوف يظهر هذا الأمر في المطلب الثاني الذي أفردناه لبيان أثر هذا الأصل في هذا الركن خاصة.

وفي نهاية المطلب وصفه الإمام بأنه "قانونٌ في الشريعة" ١٤٠٠، وأكثر من استعماله والاعتماد عليه، وبرصد هذه الاستعمالات وقفنا على المزيد من ملامح هذا الأصل وقواعده عند الإمام، وأهمها القواعد الأربعة الآتية: أحدها: إذا تعارضت طرائق الاجتهاد مع الاستصحاب فهو باطل، يقول الجويني: "التعلق باستصحاب الحال باطل في معارضة الاجتهاد" ١٤٠١.

والقاعدة الثانية: متى خبرت العلامات وسبرت الأمارات فإن استصحاب الحال يصبح من أوهى المتعلقات ١٤٠٢، فتقدم عليه، يقول: "العلامات في مجال النظر ومسائل الاجتهاد مقدمة على الاستصحاب" ١٤٠٣.

والقاعدة الثالثة: متى ضعفت الأمارات فحقق أن هذا هو موضع استدعاء هذا الأصل فقال: "إذا رقت العلامات إلى الظهور، وقدت في اليقين، فلا جرم اختلف القول في أنه هل يجب التمسك بالعلامات، أو يستصحب اليقين السابق، وهذا هو استصحاب الحال الذي يخوض فيه الأصوليون" ١٤٠٤.

١٣٩٨ الغزالي: المستصفى (ص: ١٥٩).

(١٣٩٩) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٤٩٩).

١٤٠٠ الجويني: نهاية المطلب في دراية المذهب (٤/ ٣٥).

١٤٠١ المصدر السابق (٨/ ٥٤٣).

١٤٠٢ المصدر السابق (١٩/ ٩١).

١٤٠٣ المصدر السابق (٤/ ٣٤).

١٤٠٤ المصدر السابق (١٤/ ٢٤٣).

والقاعدة الرابعة: متى سقطت الأمارات تعلقنا بالاستصحاب على القطع فقال: "إذا سقطت العلامات، أو لم يثبت في الشرع العمل بها، فالاستصحاب قانونٌ في الشريعة" ١٤٠٥، وبين متى يلجأ المجتهد إلى الاستصحاب فقال: "إذا عدنا الاجتهاد بالكلية، استصحبنا ما كنا عليه" ١٤٠٦.

المطلب الأول: حجية أصل الاستصحاب في علم الأصول وأثره في السياسة الشرعية أولاً: حجية أصل الاستصحاب في علم الأصول:

نقل إمام الحرمين خلاف الأئمة في اعتباره على قولين: أحدهما: ذهب القائلون به إلى عدم اعتبار الاستصحاب، والثاني: ذهب القائلون به إلى اعتبار استصحاب الحال، واختلف القائلون به على اتجاهين: أحدهما: قالوا هو دليل بنفسه ولكنه مؤخر عن الأقيسة وهو آخر متمسك الناظر، والثاني قالوا: لا يستقل الاستصحاب دليلاً ولكن يسوغ الترجيح به ١٤٠٧.

وقد اعتنى إمام الحرمين بتحرير محل النزاع بشكل دقيق فأخرج ما ليس منه ليصل إلى المقصود بشكل دقيق، فأخرج الصورتين الآتين: الأولى: إذا ثبت الحكم متعلقاً بدليل، من غير أن يتبدل مورد الحكم، لأن الحكم مستدام بدوام الدليل، والثانية: إذا ثبت حكم في صورة ثم تغيرت فليس للناظر طرد الحكم الثابت في الصورة الأخرى ١٤٠٨.

فيما حرر ما يدخل فيه عبر فرض هذه الصورة قال رحمته الله تعالى: "فإن قيل: من استيقن الطهارة وشك في الحدث فالحكم استصحاب الطهارة وكذلك نقيض هذا وكذلك من تيقن النكاح وشك في الطلاق فالجواب كذلك فهل هذا الفن مما يلحق باستصحاب الحال أم لا؟"، وأجاب بقوله: "هذا لباب الفصل"، وقبل الإجابة بين إمام الحرمين أن قول الفقهاء باستصحابهم يقين الطهارة فيه تجوز لأن اليقين لا يصحب الشك؛ فليس المقصود بقولهم لا يترك اليقين بالشك أنهم على يقين مع التردد في الحدث ولكن المراد به أن ما تقدم من الطهر يقين فيبقى الحكم ما تيقناه ١٤٠٩.

وهذا القول في المشكوك فيه إذا طرأ الشك لا يخلو من ثلاثة أحوال: أحدها: أن يرتبط بعلامة بينة في محل الظنون، فالاجتهاد في هذه الحالة هو المتبع ولا التفات إلى ما تقدم، لأن الاجتهاد ظاهر في زواله. والثانية: أن يرتبط بعلامة خفية، كأن يعارض يقين النجاسة يقين الطهارة في الأواني وفي الثياب فليس التمسك بيقين الطهارة بأولى من التمسك بيقين النجاسة فيضطر إلى التمسك بالعلامات وإن خفيت. أما إذا ثبتت علامة خفية في يقين طهارة عارض شكاً بطريان نجاسة فنقل الجويني قولين في التعلق بها: أحدهما:

١٤٠٥ المصدر السابق (٤/ ٣٥).

١٤٠٦ المصدر السابق (٨/ ٥٤٣).

١٤٠٧ الجويني: البرهان في أصول الفقه (٢/ ١١٣٥).

١٤٠٨ المصدر السابق (٢/ ١١٣٥-١١٣٨).

١٤٠٩ المصدر السابق (٢/ ١١٣٨).

أن التعلق بالاستصحاب أولى، والثاني: أن التمسك بالعلامة أولى من الاستصحاب، وهو ما اختاره إمام الحرمين فقال إنها: "ضعيفة وإن تنأهى المرء في تصويرها محالاً إظهار ما وقع في النفس".
والحالة الثالثة: أن يتقدم يقين ويطراً الشك مع عدم وجود علامة جلية ولا خفية. وهذه هي الحالة التي يصحح فيها إمام الحرمين التمسك بأصل الاستصحاب، مبيناً أن الشرع تأسس على التمسك بها لارتفاع العلامات^{١٤١٠}.

ثانياً: أثر حجية أصل الاستصحاب في السياسة الشرعية:

تعتمد السياسة الشرعية على أصل الاستصحاب اعتماداً كبيراً كما سائر مباحث الفقه الإسلامي، وعلى الرغم من شهرة الرجوع إلى هذا الأصل في أبواب الفقه المختلفة إلا أنه من النادر ويكاد يكون معدوماً العثور على مثال له في الإمامة والسياسة في كتب الأصول أو كتب تخريج الفروع عليها في حدود ما فتش فيه الباحث.

وأما في كتاب الغياثي فقد عثر الباحث على العديد من الاجتهادات التي رجع فيها إمام الحرمين إلى أصل الاستصحاب، وهي قسمان: أحدهما: مسائل السياسة الشرعية المتعلقة بالإمامة وما يلحق بها، وسوف نرجئ الحديث عنها للمطلب القادم مكتفين بمثال واحد هو منع إمام الحرمين خلع الإمام إذا لم يخل عن صفات الأئمة؛ فقد نقل إمام الحرمين إجماع العلماء على منع خلع الإمام إذا كان مستجمعاً لشرائط الإمامة، لأن عقد الإمامة لازم، ولا سبيل إلى حله من غير سبب مقتضى، ولولا ذلك لما استتب لإمام طاعة، ولما صح لمنصب الإمامة معنى^{١٤١١}. وبلغت الأصوليين نقول: إن العقد مستيقن فنستصحب دوامه ما لم يظهر المغيّر، ولا مغيّر.

وأما القسم الثاني فهو مخصص للحديث عن اجتهاد إمام الحرمين في تأصيل واجب المكلفين إذا خلا الزمان عن المجتهدين ونقله المذاهب ولم يخل عن أصول الشريعة.

فقد حدد الإمام طريقته في معرفة الواجب وتحديد من خلال إجراء عملية تقابل في قواعد الشريعة بين النفي والإثبات، والأمر والنهي، والإطلاق والحجر، والإباحة والحظر، ولا يخفى أن معظم هذه القواعد المتقابلة مبناها على الاستصحاب، فمهما لم يثبت الحجر فالأصل الإطلاق، ومهما لم يثبت الحظر فالإباحة هي الأصل، ومهما لم تشغل الذمة بالتزامات فالأصل براءتها وهكذا^{١٤١٢}.

وقد بنى إمام الحرمين طريقته هذه على قاعدة كلية هامة تتعلق بهذه الأزمان فقال: "تبقية ربط الشرع على أقصى الإمكان، نظراً إلى القواعد الكلية، أصوب من حل رباط التكاليف لمكان استبهاام التفاصيل"^{١٤١٣}.

١٤١٠ الجويني: البرهان في أصول الفقه (٢/ ١١٣٨-١١٤٠).

١٤١١ الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٢٩١).

١٤١٢ المصدر السابق (ص: ٤٩٩).

١٤١٣ المصدر السابق (ص: ٥٠٦).

كما بناه على عدم مؤاخذه أهل هذا الزمان بالتكاليف ما لم يعلموا وجوبها، فإذا كانت ظنوناً ولو غالبية فلا تتبع، لأن الظنون في الشريعة إنما وجب اتباعها لقيام القاطع على العمل بالمظنونات، ولا يتصور في هذا الزمان علم المكلفين بوجوب اتباع الظنون^{١٤١٤}.

ومنع الأخذ بقاعدة الاحتياط على جهة الوجوب والحال هذا فقال: "التكاليف إنما تثبت إذا تحقق ورود أمر المكلف. فإن قيل: هلا وجب الأخذ بالأحوط؟ قلنا: لم يتأسس في قواعد الشرع أن ما شك في وجوبه، وجب الأخذ بوجوبه"^{١٤١٥}.

وقد سبقت الإشارة إلى أن إمام الحرمين قد بنى الركن الثالث من كتاب الغياثي المخصص لهذا الأمر على هذا الأصل العتيق، وسوف أذكر هنا بعض الأمثلة التي بنى فيها على الاستصحاب مع بيان طريقته في البناء عليه، مع التنبيه إلى أن معظمها بعيد عن مجال السياسة الشرعية.

أما المثال الأول-وله صلة بالسياسة الشرعية- فهو التردد في الزاني بين الإحصان والبكارة في الزمان الخالي عن المجتهدين ونقل المذاهب؛ فإذا زنى رجل، وعلم أنه استوجب الحد، ولكن لم يدر أمحصن هو فيرجم؟ أو بكر فيجلد؟ رأى إمام الحرمين أنه لا سبيل إلى رحمه مع الإشكال، وأما الجلد فلا يجوز جلد المحصن كما لا يجوز رجم البكر، لأنه لا تبادل في الحدود. واختار أن الوجه على حكم الأصل أن لا يحدد؛ لأننا شككنا في أن الجلد هل يسوغ إقامته أم لا، والعقوبة المشكوك فيها لا تقام في هذا الزمان^{١٤١٦}.

والمثال الثاني في الأصل في المياه من حيث الطهارة والنجاسة؛ فإذا استيقن أهل الزمان نجاسة المياه اجتنبوها، وإذا استيقنوا عدم نجاستها استعملوها، وإذا شكوا فلم يدروا أطاهرة هي أم نجسة حكموا بطهارتها، أخذاً باستصحاب الحكم بيقين طهارة المياه ما لم يطرأ عليها نجاسة متيقنة^{١٤١٧}.

والمثال الثالث في الأصل في الأشياء من حيث الطهارة والنجاسة؛ فإذا استيقن أهل الزمان نجاسة شيء اجتنبوه، وإذا استيقنوا عدم نجاسته استعملوه، وإذا شكوا فلم يدروا أطاهر هو أم نجس حكموا بطهارته، أخذاً باستصحاب الحكم بيقين طهارة الأشياء ما لم يطرأ عليها نجاسة متيقنة، وكذا لو تردد أهل الزمان في عين، واستوى تجويزهم أن تكون دماً أو صبيغاً أحمر مضاهياً للدم في لونه وقوامه فالأخذ بطهارة العين بناء على القاعدة في طهارة الأشياء^{١٤١٨}، أما ما نجسه الموت فالأصل أنه لا يطهر بالدباغ لأنه في حكم الرخص غير معقولة المعاني، وهذا بخلاف الشعور والأوبار والعظام فإنها تلتحق بالطهارات.

١٤١٤ المصدر السابق (ص: ٥١٤).

١٤١٥ المصدر السابق (ص: ٥١٣).

١٤١٦ المصدر السابق (ص: ٥٥٦-٥٥٧)، بتصرف يسير.

١٤١٧ المصدر السابق (ص: ٥٠٣).

١٤١٨ المصدر السابق (ص: ٥٠٤).

والخلاصة في الطهارات أن كل ما يشك في نجاسته فالأصل فيه الطهارة^{١٤١٩}.

والمثال الرابع في الأصل في الأحداث الموجبة للوضوء والغسل؛ فكل ما أشكل على أهل الزمان في عده حدثاً ناقضاً للطهارة فلمهم أن يحكموا باستصحاب الطهارة المستيقنة^{١٤٢٠}.

والمثال الخامس في حكم الصلاة في حق المستحاضة؛ فإذا أشكل على المرأة الدم النازل منها أحيض هو أم استحاضة؟ فالمتبع تغليب وجوب الصلاة على النظر إلى تحريم إقامتها، فإقامة الصلاة لا يسقط وجوبها إلا بيقين^{١٤٢١}.

والمثال السادس في الأصل في مفسدات الصلاة؛ فإذا أشكل على أهل الزمان القول فيما خشي أنه يفسد الصلاة فالأصل وقوع الصلاة وعدم طلب قضائها^{١٤٢٢}.

والمثال السابع في الأصل في الزكاة والصوم؛ فإذا استيقن أهل الزمان وجوب إخراج شيء من الأموال أخرجوه، وإذا استيقنوا عدم وجوبه لم يخرجوه، وإذا شكوا فلم يدرأوا واجب هو أم لا لم يثبت وجوبه عليهم، وإذا استيقنوا وجوب صيام يوم صاموه، وإذا استيقنوا عدم الوجوب لم يصوموه، وإذا ترددوا لم يثبت وجوب صومه عليهم^{١٤٢٣}.

والمثال الثامن في الأصل في الحلال والحرم؛ فإذا استيقن أهل الزمان التحريم اجتنبوه، وإذا استيقنوا الحل أو شكوا في التحريم فيجرون فيهما حكم الحل^{١٤٢٤}.

والمثال التاسع في الأصل في المعاملات والعقود؛ فإذا استيقن أهل الزمان حرمة معاملة اجتنبوها، وإذا استيقنوا حلها أو شكوا في حرمتها فلا حرج عليهم فيه^{١٤٢٥}. وأوضح كذلك أن الأصل المستصحب في العقود هو الحمل على الصحة لا الفساد^{١٤٢٦}.

والمثال العاشر في الأصل في الحقوق؛ فإذا استيقن أهل الزمان وجوب حق على المكلف لزمهم، وإذا استيقنوا عدم لزومه أو شكوا فيه فلا يلزمهم لأن الأمر في الحقوق مبني على براءة الذمة^{١٤٢٧}.

وكذا ما يتعلق بالجهات العامة من الحقوق؛ فما علم لزومه لزم، وما لم يعلم فالأصل فيه براءة الذمة^{١٤٢٨}.

١٤١٩ المصدر السابق (ص: ٥١٠).

١٤٢٠ المصدر السابق (ص: ٥١١).

١٤٢١ المصدر السابق (ص: ٥١٨).

١٤٢٢ المصدر السابق (ص: ٥٢٤).

١٤٢٣ المصدر السابق (ص: ٥٢٧-٥٢٨).

١٤٢٤ المصدر السابق (ص: ٥٤٠).

١٤٢٥ المصدر السابق (ص: ٥٤٢).

١٤٢٦ المصدر السابق.

١٤٢٧ المصدر السابق (ص: ٥٤٤).

١٤٢٨ المصدر السابق (ص: ٥٤٧).

والمثال الحادي عشر في الأصل في قواطع النكاح؛ فإذا استيقن أهل الزمان قطع النكاح بأمر قطع، وإن استرابوا فيه فالأصل يقتضي استصحاب النكاح واستدامته^{١٤٢٩}.

المطلب الثاني: تطبيقات على الاجتهاد الاستصحابي عند إمام الحرمين في السياسة الشرعية

نقف في هذا المطلب على عدد من التطبيقات على الاجتهاد بطريق الاستصحاب، والأمثلة الأربعة المذكورة هنا مما وقف عليها الباحث بطرق الاستقراء والاستنباط ومن ثم السبر والفحص.

أما المثال الأول فهو في عهد الإمام لابنه المستجمع شرائط الإمامة؛ فقد نقل إمام الحرمين خلاف الأئمة في تولية الإمام لابنه؛ فمنهم من منع تصحيح العقد نظراً للتهمة، واعتباراً بالشهادة، ومنهم من صححه استصحاباً للشرائط التي امتاز بها الإمام من النظر للمسلمين، وحسن رعايتهم، واعتباراً بشهادة الأب على شهادة ابنه، وصحة عقد الأمان من المسلم لابنه الكافر.

واختار جواز عهده لابنه إذا ثبت بقول غير قوله استجماع ابنه للشرائط المرعية في الإمامة. هذا مع تأكيده على أمرين: أحدهما: أن المسألة مظنونة، إذ ليس لها مستند قطعي، والثاني: منع التمسك بما جرى من العهود من الخلفاء إلى بنيتهم؛ لأن الخلافة بعد منقرض الأربعة الراشدين شابتها الشوائب وصارت ملكاً عضواً^{١٤٣٠}.

والشاهد هنا البناء على أصل الاستصحاب في تصحيح تولية الإمام لابنه، وعدم الاعتداد بالتهمة في حق الإمام وهو الناظر لجميع المسلمين.

والمثال الثاني في الأمور المؤثرة في الخلع والانحلاع؛ فقد فصل الإمام الجويني القول في الأمور التي تطرى على صفات الإمام وما يؤثر منها فيقطع دوام العقد، وما لا يؤثر فيدوم معها العقد ويستصحب بقاؤه، وصاغ إمام الحرمين كلية تشتمل على هذه المؤثرات فقال: "كل ما يناقض صفة مرعية في الإمامة ويتضمن انتفاءها، فهو مؤثر في الخلع والانحلاع، وهذا لا محالة معتبر الباب"^{١٤٣١}.

فأما الكفر فلا يخفى الانحلاع به، ومثله الجنون المطبق، والعته والخبل الظاهر الذي لا يحتاج في الوقوف عليه إلى فضل نظر^{١٤٣٢}.

وأما ما اختلف فيه الفقهاء فهو طريان الفسق على الإمام، فقسم منهم رآه موجبا انحلاعه كالجنون فجعلوا هذا الفسق قاطعاً دوام العقد له اعتباراً بمنع العقد للفاقد في ابتداء العقد، وقسم رآه موجبا للخلع لا الانحلاع.

^{١٤٢٩} المصدر السابق (ص: ٥٥٥).

^{١٤٣٠} المصدر السابق (ص: ٢٩٧-٢٩٨).

^{١٤٣١} المصدر السابق (ص: ٢٧٠).

^{١٤٣٢} المصدر السابق (ص: ٢٧٠-٢٧١).

وقد اختار إمام الحرمين التفرقة بين نوادر الفسوق التي تعرض للأئمة وبين تتابع الفسوق وفشوه، فلم ير في نوادر الفسوق ما يمنع دوام العقد واستصحابه، أما إذا تواصل وفشا بحيث "ظهر الفساد، وزال السداد، وتعطلت الحقوق والحدود، وارتفعت الصيانة، ووضحت الخيانة، واستجرأ الظلمة، ولم يجد المظلوم منتصفاً ممن ظلمه، وتداعى الخلل والخلل إلى عظام الأمور، وتعطيل الثغور، فلا بد من استدراك هذا الأمر المتفاقم ... وذلك أن الإمامة إنما تعني لنقيض هذه الحالة" ١٤٣٣.

وبلغة الأصوليين نقول: إن ما تقدم من العقد للإمام مستيقن، وهاهنا حالتان: إحداهما: ظهرت فيها علامات الفسق المشعر بالتغيير المؤثر في العقد والذي يقتضي خلع الإمام أو إخلاجه به، فيصبح التعلق هنا باستصحاب العقد ودوامه من أوهى المتعلقات، فتقدم عليه العلامات المؤثرة. من أجل ذلك أطلق عليه إمام الحرمين وصف الفسق المؤثر، أي إنه مؤثر في بقاء العقد وديمومته ومانع من استصحابه.

ومثله مما مضى: الكفر والجنون والعتة والخلل الذي لا يحتاج في الوقوف عليه إلى فضل نظر فكلها علامات ظاهرة تكرر على اليقين السابق بالإزالة والرفع.

والحالة الثانية: نوادر فسوق الإمام لا تنتصب عند إمام الحرمين كعلامات يصح التعلق بها لإسقاط الاستصحاب، فهي إما ساقطة عند الإمام، أو واهية ورقيقة وضعيفة فلا تكرر على المستيقن بالهدم. والمسقط هنا أو الموهي هو نفي العصمة عن الأئمة، والإفضاء إلى تعطيل الإمامة.

يقول عليه السلام: "التعرض لما يتضمن الفسق في حق من لا تجب عصمته ظاهر الكون سراً وعلناً، عام الوقوع، وإنما التقوى ومجانبة الهوى ومخالفة مسالك المنى، والاستمرار على امتثال الأوامر، والانزجار عن المناهي والمزاجر، والارعواء عن الوطر المنقود، وانتحاء الثواب الموعود، هو البديع... ولا يخفى على منصف أن اشتراط دوام التقوى يجزئ قصاره عسر القيام بالإيالة العظمى، ثم لو كان الفسق المتفق عليه يوجب انحلال الإمام أو إخلاعه لكان الكلام يتطرق إلى جميع أفعاله وأقواله على تفنن أطواره وأحواله، ولما خلا زمن عن خوض خائضين في فسقه المقتضي خلعه، ولتحزب الناس أبداً في مطرد الأوقات على افتراق وشتات في النفي والإثبات، ولما استتبت صفوة الطاعة للإمام في ساعة.

فخرج من محصل ما ذكرناه أن القائم بأمر المسلمين إذا لم يكن معصوماً، وكان لا يأمن اقتحام الآثام، ومن لا يأمن اقتحام الآثام فيما يتعلق بخاصته، فبعد أن يسلم عن احتقار الأوزار في حقوق كافة المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها إيفاء واستيفاء، ومنعاً واستواء، وردعاً ودعاء، وقبولاً ورداً، وفتحاً وسدّاً، فلا يبقى لذي بصيرة إشكال في استحالة استمرار مقاصد الإمامة، مع المصير إلى أن الفسق يوجب انحلال الإمام، أو يسلط خلعه على الإطلاق.

والذي يجب القطع به أن الفسق الصادر عن الإمام لا يقطع نظره، ومن الممكن أن يتوب ويسترجع ويثوب. وقد قررنا بكل عبرة أن في الذهاب إلى خلعه أو انحلاعه بكل عثرة رفض الإمامة ونقضها، واستئصال فائدتها ورفع عائدها، وإسقاط الثقة بها، واستحاث الناس على سلّ الأيدي عن ربة الطاعة.

ولا خلاف أن الإمام لو طرأ عليه عرض، أو عراه مرض، وامتنع عليه الرأي به، ولكنه كان مرقوب الزوال لم نقض بانحلاعه، ومن شبيب في ذلك بخلاف، كان منسلماً عن وفاق المسلمين انسلال الشعرة من العجين، فإذا كان كذلك مع أن المرض قاطع نظره في الحال، فما يطرأ من زلة وهي لا تقطع نظره على أنها مرقوبة الزوال، أولى بأن لا يتضمن انحلاعه^{١٤٣٤}.

والمثال الثالث في انقطاع نظر الإمام بأسر وسقوط طاعة ومرضه مزمنة وأثره في الخلع والانحلال؛ فيرى إمام الحرمين أن انقطاع نظر الإمام بأسر يبعد فكاهه، أو سقوط طاعته، أو مرضه مزمنة يتضمن اختلالاً بيناً في الرأي وهو ما لا بد فيه من إنشاء الخلع، ولم يقل بانحلاعه لأن فرض فكاهه مما يتعلق باختبار آسريه، ولو قدر فكاهه قبل الخلع بقي إماماً، ومثله سقوط الطاعة^{١٤٣٥}.

وصورة سقوط الطاعة كما حكاها إمام الحرمين على النحو التالي: "لو سقطت طاعة الإمام فينا، ورثت شوكته، ووهنت عدته، ووهت منته، ونفرت منه القلوب، من غير سبب فيه يقتضيه، وكان في ذلك على فكر ثاقب، ورأي صائب، لا يؤتى في ذلك عن خلل في عقل، أو عته وخبل، أو زلل في قول أو فعل، أو تقاعد عن نبل ونضل، ولكن خذله الأنصار، ولم تواته الأقدار، بعد تقدم العهد إليه، أو صحيح الاختيار، ولم نجد لهذه الحالة مستدركا، ولا في تثبيت منصب الإمامة له مستمسكاً، وقد يقع مثل ذلك عن ملل أنتجه طول مهل، وتراخي أجل، فإذا اتفق ذلك، فقد حيل بين المسلمين وبين وزير يستقل بالأمر، فالوجه نصب إمام مطاع، ولو بذل الإمام المحقق أقصى ما يستطيع.

وينزل هذا منزلة ما لو أسر الإمام، وانقطع نظره عن الأنام، وأهل الإسلام، فلا يصل إلى مظان الحاجات أثر رأي الإمام، إذا لم تكن يده الطولى، ولم تنبسط طاعته على خطة الإسلام عرضاً وطولاً، ولم يصل إلى المارقين صوله، ولم ينته إلى المستحقين طوله، والإمام لا يعنى لعينه، ولا يقتصر انقطاع نظره على موافاته حين حينه^{١٤٣٦}.

وهذا الاجتهاد مبني على التفريق بين الحالات التي سبق بيانها؛ فالأسر أو سقوط الطاعة ونظائرها وإن لم يرتقب زوالها ورغم أنها علامات قوية وأمارات مؤثرة إلا أن قوتها إنما تظهر في الخلع، ويظهر ضعفها في استصحاب بقاء عقد الإمامة ودوامه إلى أن يقع الخلع.

١٤٣٤ المصدر السابق (ص: ٢٧٢-٢٧٤).

١٤٣٥ المصدر السابق (ص: ٢٨٦).

١٤٣٦ المصدر السابق (ص: ٢٨٣-٢٨٤).

والمثال الرابع في خلل الحواس ونقصان الأعضاء وأثرهما في الخلع والانحلال؛ فيعتبر إمام الحرمين الدوام بالابتداء في خلل الحواس ونقصان الأعضاء؛ فالجنون المطبق والعمى والصمم البالغ والحرس تقطع الإمامة، وينخلع بها الإمام، وكذا اختلال البصر ووقر السمع إذا لم يمكن التوصل معهما إلى الإدراك، أما إذا أمكن الإدراك معهما فلا، وما احتاج من هذه العوارض إلى نظر أوجب الخلع.

ولا يضر طريان كل من: الوقر والطرش، كلال البصر والعمش، والعمى وجذع الأنف، وفقدان الشم والذوق، والجب والخصاء، وقطع إحدى اليدين والرجلين ما حمل على المراكب ولم ينته إلى الزمانة والصمامة^{١٤٣٧}.

فما أوجب الانحلال معدود في العلامات والأمارات التي لا يبقى معها أثر ليقين العقد السابق، فترد استصحابه، وما أوجب الخلع تظهر قوته في قطع العقد، ويظهر ضعفه في بقاء عقد الإمامة ودوامه إلى وقوع الخلع.

وما لا يضر طريانه، فمعدود في العلامات الواهية التي يردّها الاستصحاب.

المبحث الثاني: أصول شرع من قبلنا وقول الصحابي والاستحسان وأثرها في السياسة الشرعية

المطلب الأول: الاحتجاج بشرع من قبلنا وأثره في السياسة الشرعية

أولاً: الاحتجاج بشرع من قبلنا في علم الأصول:

بعد حديثه عن أحكام أفعال النبي ﷺ وقبيل افتتاح حديثه في باب التأويلات عقد إمام الحرمين باباً في حكم التعلق بشرائع الأمم السابقة.

ثم إنه نقل اختلاف الأصوليين في التعلق بشرائع الماضين؛ فمنهم من ذهب إلى أنه شرع لنا ما لم يرد ناسخ في شريعتنا، وإلى ذلك يميل الإمام الشافعي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، ومنهم من منع من التعلق به من جهة العقل، وهم بعض المعتزلة^(١٤٣٨).

واختار الإمام الجويني جواز تكليفنا بمتابعة الماضين من جهة العقل، وقطع بمنع ذلك من جهة السمع، و"القاطع الشرعي في ذلك: أن أصحاب رسول الله ﷺ كانوا يترددون في الوقائع بين الكتاب والسنة والاجتهاد إذا لم يجدوا متعلقاً فيهما وكانوا لا يبحثون عن أحكام الكتب المنزلة على النبيين والمرسلين قبل نبينا عليهم الصلاة والسلام"^(١٤٣٩).

ونبه الإمام إلى أن المراد بالآيات الآمرة باتباع الأنبياء السابقين كنوح وإبراهيم عليهم وعلى نبينا أفضل الصلاة والتسليم "الرد على المشركين وبيان إطباق النبيين على الدعاء إلى التوحيد"^(١٤٤٠).

ثانياً: أثر الاحتجاج بشرع من قبلنا في السياسة الشرعية:

صرح إمام الحرمين بأن أثر هذا الأصل عند الإمام الشافعي القائل به إنما يتبدى ويظهر في كتاب الأطعمة^(١٤٤١)، ولذا فلا غرابة أن يكون أثر التعلق بشرائع الماضين محدوداً حتى عند القائلين به.

هذا ويخلو كتاب الغياثي من أثر هذا "الأصل" خلا من إشارات عامة لها صلة بمسائل التاريخ السياسي، ومن ذلك: قول إمام الحرمين إنه "ما ابتعث الله نبياً في الأمم السالفة حتى أيده وعضده بسلطان ذي عدة ونجدة، ومن الرسل - عليهم السلام - من اجتمعت له النبوة والأيد والقوة كداود وموسى وسليمان - صلوات الله عليهم أجمعين.

ولما اختتم الله الرسالة في العالم بسيد ولد آدم أيده بالحجة البيضاء، والمحجة الغراء، وشد بالسيف أزره، وضمن إظهاره ونصره، وجعله إمام الدين والدنيا، وملاذ الخلق في الآخرة والأولى"^(١٤٤٢).

(١٤٣٨) الجويني: البرهان في أصول الفقه (١/ ٥٠٣).

(١٤٣٩) المصدر السابق (١/ ٥٠٤)، وانظر أيضاً: الجويني: نهاية المطلب في دراية المذهب (٩/ ٤١).

(١٤٤٠) الجويني: البرهان في أصول الفقه (١/ ٥٠٦).

(١٤٤١) المصدر السابق (١/ ٥٠٣).

(١٤٤٢) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٣٢٧-٣٢٨).

ومنها: قوله بأن الله تعالى خاطب الأنبياء بالحكم كما خاطبهم بتبليغ الرسالة، وخص بالذكر دواد وسليمان عليهما السلم بالذكر (١٤٤٣).

وقد يشكل استدلال إمام الحرمين بقول الله تعالى مخبراً عن يوسف ﷺ: ﴿قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلَيْهَا﴾ [يوسف: ٥٥] مستنبطاً منه جواز التعرض لطلب الولاية إذا كان الطالب صالحاً لها (١٤٤٤).

والذي يظهر لي أن هذا معدود عند إمام الحرمين فيما ورد في شريعتنا ما يعضده، حيث أفاض إمام الحرمين مطلع كتاب القضاء بسوق الأدلة على الأحوال المختلفة في طلب ولاية القضاء، فيكون سبب الإجمال هنا التفصيل الذي استغرق صفحات طويلة قبل الاستئناس بهذا الدليل الذي لم يأت على ذكره البتة موضع التأصيل.

ومن الأمثلة أيضاً المتعلقة بشرائع الماضين والتي تؤكد المعنى السابق قول إمام الحرمين في الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وَأَخْذُ يَدِكَ ضِعْفًا فَاضْرِبْ بِهِ وَلَا تَحْنَثْ﴾ [ص: ٤٤]: "لا يمكن أن يتلقى ما نحن فيه من ذلك الأصل، مع ما ذكرناه من جريانه على الصحيح ذي المرة، فالوجه أن نعتبر الأسواط وما ينال القوي من الضرب بها، ثم نعتبر في كل شخص ما يحتمله، مع رعاية النسبة التي فهمناها في الأصل" (١٤٤٥).

ثم أضاف: "اتفق العلماء على أن هذا معمول به في ملتنا، والسبب فيه أن الملل لا تختلف في موجب الألفاظ، وفيما يقع براً وحنثاً، ثم تأكد ذلك بحديث رسول الله ﷺ في المخدج الذي خبث بامرأة؛ فإنه قال: «خذوا عثكالا عليه مائة شراخ، فاضربوه به» (١٤٤٦)، ولا يكاد يخفى أننا لا نطلق القول على هذا الوجه لولا ما ثبت من التوقيف فيه، ولو لم نجد إلا حديث المخدج، لما بنينا عليه أمر اليمين، فقد تأكد الغرض بقصة أيوب، كما ذكرناها" (١٤٤٧).

(١٤٤٣) الجويني: نهاية المطلب في دراية المذهب (١٨ / ٤٥٧).

(١٤٤٤) المصدر السابق (١٨ / ٤٩٣).

(١٤٤٥) المصدر السابق (١٧ / ١٩٢).

(١٤٤٦) أخرجه الإمام ابن ماجه في سننه ت الأرئووط (٣ / ٦٠٥)، بلفظ: «خذوا له عثكالا فيه مائة شراخ، فاضربوه ضربة واحدة»، أبواب: الحدود،

باب: الكبير والمريض يجب عليه الحد، برقم: ٢٥٧٤، من حديث سعيد بن سعد بن عباد، والحديث إسناده حسن رغم الاختلاف في الوصل والإرسال.

انظر: بلوغ المرام من أدلة الأحكام ت فحل (ص: ٤٥٩).

(١٤٤٧) المصدر السابق (١٨ / ٤٠٣).

المطلب الثاني: الاحتجاج بقول الصحابي وأثره في السياسة الشرعية

أولاً: الاحتجاج بقول الصحابي في علم الأصول:

في ختام كتاب الفتوى نقل إمام الحرمين اختلاف الأئمة في الاحتجاج بقول أصحاب رسول الله ﷺ إلى قولين: أحدهما: أوجب القائلون به اتباع أقوالهم، مستدلين بقوله ﷺ: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»^(١٤٤٨)، وقوله: «اقتدوا باللذين من بعدي»^(١٤٤٩)، وقوله: «خير القرون قرني»^(١٤٥٠).

والثاني: منع القائلون به اتباع أقوالهم لاختلافهم فيما بينهم فلا يكون قول بعضهم حجة على بعض، وأيضاً لعدم عصمتهم عن الخطأ، وقالوا: لا يحتج بمن يجوز عليه الزلل^(١٤٥١).

ولم يرض إمام الحرمين المسالك التي اختارها الفريقان في الاحتجاج قبولاً ورداً، فأكد وقوع الخطأ والزلل من الصحابة رضوان الله عليهم، وفرق بين صنفين من أقوالهم: الأول: ما ترددوا فيه، ولم يقطعوا فيه، فهذا نقطع بأن قولهم فيه كقول غيرهم لأن قولهم عن ظن واجتهاد وهم فيه سواء.

والثاني: ما بتوا فيه الحكم دون تردد وجزموا فيه بنفي أو إثبات، كأن يكون قولهم مخالفاً للقياس، فإحسان الظن بهم يقتضي أنهم لم يقطعوا من غير بينة، ونجوز أن لهم مستنداً سمعياً من نص حديث.

واختار أن قولهم في الصنف الثاني حجة، وحقق أن الإمام الشافعي إنما رجع عن قوله القديم باعتبار قول الصحابي فيما يوافق القياس أما ما يخالفه فلا، واستدل لذلك بأن قول الإمام الشافعي في القديم والجديد لم يختلف في تعليل الدية بالحرمة والأشهر الحرم، وليس لها مستند إلا أقوال الصحابة^(١٤٥٢).

وفي كتاب النهاية فرق إمام الحرمين بين ما يصدر من الصحابي عن توقيف فيتبع فيه، وما يصدر عن رأي فلا يتبع فيه، ووصفه بأنه الرأي الظاهر لصاحب المذهب رحمته الله^(١٤٥٣).

ثانياً: أثر الاحتجاج بقول الصحابي في السياسة الشرعية:

معظم أقوال الصحابة وأقضيتهم وتصرفاتهم ذات الصلة بالسياسة الشرعية والتي لم يجمعوا عليها هي موضوع هذا المطلب، أما ما أجمعوا عليه فقد مضى ذكره في أصل الإجماع.

(١٤٤٨) أخرجه الإمام ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله (٢/ ٩٢٥)، برقم: ١٧٦٠ من حديث جابر رحمته الله، وقال: "هذا إسناد لا تقوم به حجة؛ لأن الحارث بن غصين مجهول".

(١٤٤٩) أخرجه الإمام أحمد في مسنده ط الرسالة (٣٨/ ٢٨٠)، برقم: ٢٣٢٤٥، من حديث حذيفة رحمته الله، والحديث إسناده حسن. انظر: ابن الملتن: البدر المنير (٩/ ٥٧٨).

(١٤٥٠) أخرجه الإمام البخاري في صحيحه (٣/ ١٧١)، بلفظ: «خير الناس قرني»، كتاب: الشهادات، باب: لا يشهد على شهادة جور إذا أشهد، برقم: ٢٦٥٢، من حديث عبد الله رحمته الله.

(١٤٥١) الجويني: البرهان في أصول الفقه (٢/ ١٣٥٨-١٣٦٠).

(١٤٥٢) المصدر السابق (٢/ ١٣٦٠-١٣٦٢).

(١٤٥٣) الجويني: نهاية المطلب في دراية المذهب (١٦/ ٣١٥)، كما بين أن الإمام الشافعي كان يقدم قول الصحابة على القياس، انظر: نهاية المطلب في دراية المذهب (١٦/ ٤٠٩).

هذا ويفرق إمام الحرمين بين الاهتداء بالصحابة وسيرتهم في السياسة والإيالة وبين وجوب اتباع أقوالهم وحرمة الخروج عنها، فهو يقول بالأولى، ويأبى الثانية؛ فمن أقواله في الاهتداء بهم قوله فيهم: "هم أسوة من بعدهم في أمور الإمامة، إن حاولوا السداد والاستقامة" (١٤٥٤).

ومما يوضح الثانية نقل إمام الحرمين اختلاف الشافعية في جواز جلد شارب الخمر ثمانين جلدة كما هو صنيع عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ؛ فمنهم من جَوَّز ذلك ونقله الإمام عن والده ومعظم الأئمة، ومنهم من تمسك بالأربعين كما هو صنيع أبي بكر الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وهو عدل ما جرى في مجلس الرسول ﷺ، ونسبه للقاضي (١٤٥٥).

ومما نقله عن القاضي قوله: "لا نلتزم أن نتبع آحاد الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، إلا ما نراه معتقداً بأوجه المسالك" (١٤٥٦).

وهو ضابط هام يفسر اتباع أقاويل الصحابة في المذهب، فمهما صادفنا اتباع صحابي من الصحابة قضينا بأنه مؤيد بمسلك من المسالك، وعلى ذلك لا يعدو ذكر مذاهب الصحابة أن تكون من مسائل التاريخ لا من مسائل الأصول والله أعلم.

المطلب الثالث: الاحتجاج بالاستحسان وأثره في السياسة الشرعية

أولاً: الاحتجاج بالاستحسان في علم الأصول:

لم يفرد إمام الحرمين أصل الاستحسان عند الحنفية بباب خاص في كتاب البرهان كما صنع مع أصول موهومة أخرى عنده، غير أنه عرض له في مواطن يسيرة أهمها كتاب القياس حيث نقل عن الإمام الشافعي إنكاره على الحنفية كثرة القياسات في الحدود حتى تعدوها إلى الاستحسان (١٤٥٧).

وفي كتاب التلخيص سبق إمام الحرمين إلى نقل الأقوال فيه ورد على القائلين به، وذكر أن المتكلمين قد أطنبوا في الرد عليه (١٤٥٨)، وقد يكون هذا سبب الإضراب عنه في كتاب البرهان، والله أعلم.

وفيه نبه إلى أمرين: أحدهما: أن "الاستحسان باطل" إذا لم يترتب على قاعدة من قواعد الأدلة (١٤٥٩)، وأن "من زعم منهم أنا نحيد من دليل إلى دليل هو أقوى منه وهو مما يظهر ويعترض عليه ويحجب عن الاعتراضات فيه فلا خلاف مع هؤلاء في هذه المسألة" (١٤٦٠).

(١٤٥٤) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٣٧٣).

(١٤٥٥) الجويني: نهاية المطلب في دراية المذهب (١٧/ ٣٣٤).

(١٤٥٦) المصدر السابق.

(١٤٥٧) الجويني: البرهان في أصول الفقه (٢/ ٨٩٦).

(١٤٥٨) الجويني: التلخيص في أصول الفقه (٣/ ٣١٥).

(١٤٥٩) المصدر السابق (٣/ ٣١٠).

(١٤٦٠) المصدر السابق (٣/ ٣١٣).

والثاني: إجماع الأمة على أن "من قال قولاً بغير دليل أو أمانة منصوبة شرعاً فالذي يتمسك به باطل. ثم أجمعوا على بطلان اتباع الهوى ومحصول ما قلموه ترك الدليل بغير دليل. ولو ساغ ذلك لساغ لكل عامي أن يستحسن من غير وجه الاستدلال ويرجح في طرق الأدلة" (١٤٦١).

وفي كتاب النهاية كرر إمام الحرمين ما قاله في كتبه السابقة ومن ذلك قوله: "الاستحسان يشعر بتردد وميل خفي إلى جانب، ومعظم قواعد الاستحسان استصلاح جلي أو خفي لا أصل له في الشريعة، ومعنى قول صاحب المقالة: الاستحسان مقدم على القياس: أن القياس الجاري على وفق قواعد الشريعة مؤخر عن استصلاح لا أصل له في الشريعة. وقد عبر الشافعي عن غور هذا الفصل بكلمات وجيزة، إذ قال: من استحسن فقد شرع" (١٤٦٢).

ثانياً: أثر الاحتجاج بالاستحسان في السياسة الشرعية:

الاستحسان عند القائلين به ضرب من القياس الخفي، ولما كان أثر القياس في السياسة الشرعية ليس ظاهراً فمن المعقول أن يكون أثر الاستحسان أقل منه. هذا عند القائلين به. وأما أثره عند الرافضين له فهو ينقسم إلى قسمين: ما يسميه القائلون به استحساناً وهو يرجع إلى قواعد وأدلة معتبرة عند غير القائلين، وما يكون استحساناً عند الأوائل وقولاً غير معتبر عند الأواخر. ومثال الأول: التحليف على المصحف حتى إن الإمام الشافعي عبر عنه بالاستحسان رغم أنه من منكريه كما سبق، ومراده به أنه حجة، وكل ما هو حجة حسن (١٤٦٣). وأشار لها إمام الحرمين بقوله: "كل ما يعظم قدره كالدماء وما يلتحق بها مما لا يثبت بالشاهد واليمين، فالتغليظ في اليمين مشروع فيه" (١٤٦٤).

ومثال الثاني: القول بوجوب الحد في شهود الزوايا فقد قال الحنفية بحده استحساناً وأنكر ذلك الشافعية. قال إمام الحرمين: "لو شهد أربعة من الشهود على زنا فلان بفلانة، ولكن عين كل واحد منهم زاوية من زوايا البيت للزنا، فلا يثبت الزنا لاختلاف الشهادات" (١٤٦٥).

(١٤٦١) الجويني: التلخيص في أصول الفقه (٣/ ٣١٤).

(١٤٦٢) الجويني: نهاية المطلب في دراية المذهب (١٨/ ٤٧٣).

(١٤٦٣) الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه (٨/ ١٠٦).

(١٤٦٤) الجويني: نهاية المطلب في دراية المذهب (١٨/ ٦٤٨)، وقد صرح بها الإمام الغزالي ونقل عن الإمام الشافعي قوله: "رأيت بعض الحكماء يستخلف بالمصحف فاستحسن ذلك". الوسيط في المذهب (٧/ ٤١٨).

(١٤٦٥) الجويني: نهاية المطلب في دراية المذهب (١٧/ ٢٠٤).

المبحث الثالث: أصل الاستصلاح في علم الأصول وأثره في السياسة الشرعية

عرف إمام الحرمين الاستدلال بقوله هو: "معنى مشعر بالحكم مناسب له فيما يقتضيه الفكر العقلي من غير وجدان أصل متفق عليه والتعليل المنصوب جار فيه" ١٤٦٦، ونقل عن الإمام الشافعي رحمته الله قوله إن مآخذ الأحكام لو حصرت في المنصوصات والمعاني المستثارة منها لما اتسع باب الاجتهاد، كما بين الإمام أن طريقة الشافعي لا تنبني على التعلق بالأصول لأنها غير كافية، إنما كان ينوط الأحكام بالمعاني المرسلة، فإذا عدمها التفت إلى التشبيه بالأصول، والمعاني هي متعلق النظر والاجتهاد عنده ١٤٦٧.

وعقب قائلاً إن: "المنصوصات ومعانيها المعزوة إليها لا تقع من متسع الشريعة غرفة من بحر، ولو لم يتمسك الماضون بمعان في وقائع لم يعهدوا أمثالها لكان وقوفهم عن الحكم يزيد على جريانهم" ١٤٦٨، ويؤكد هذا النص البديع أن أوعية الاجتهاد المستند إلى القياس والاستدلال أوسع من أوعية الاجتهاد المستند إلى النص ومعانيه المعزوة إليه، وهو ما يسلط الضوء على المكانة الخاصة التي يتبوأها أصل الاستدلال في الشريعة؛ فهو أحد أبواب الاجتهاد الواسعة خاصة إذا بُعدت الوقائع عن الحوادث التي وقعت في الصدر الأول. ويكرر الإمام الجويني هذه المعاني في كتاب الغيائي لكن الحذر في التأصيل يبدو أكثر في الغيائي منه في البرهان ولعل سبب ذلك الخشية من اعتبار مصالح لم يعتبرها الشارع لآراء وأهواء السلاطين أو الفقهاء على حد سواء، كما سيأتي بعد قليل.

المطلب الأول: حجية الاستدلال في علم الأصول وأثرها في السياسة الشرعية

أولاً: حجية أصل الاستدلال في علم الأصول:

نقل إمام الحرمين خلاف الأصوليين في الاحتجاج بالاستدلال على ثلاثة أقوال: أحدها: رد الاستدلال وحصر المعنى المتبع فيما يستند إلى أصل، ونسبه للقاضي وطوائف من المتكلمين دون أن يسميهم، والثاني: جواز اتباع وجوه الاستصلاح والاستصواب قربت من موارد النص أو بعدت إذا لم يصد عنها أصل من الأصول الثلاثة الكتاب والسنة والإجماع، ونسبه للإمام مالك، ووصف بالمفرط في استعماله، والثالث: التمسك بالمعاني وإن لم تستند إلى أحكام متفق عليها في أصول على شرط قربها من معاني الأصول الثابتة، أما النائي والبعيد فلا، ونسبه للإمام الشافعي ومعظم أصحاب الإمام أبي حنيفة ١٤٦٩.

١٤٦٦ الجويني: البرهان في أصول الفقه (٢/ ١١١٣).

١٤٦٧ المصدر السابق (٢/ ١١١٨).

١٤٦٨ المصدر السابق (٢/ ١١١٧).

١٤٦٩ المصدر السابق (٢/ ١١١٣-١١١٤).

ونظراً لضرورة تحقيق رأي الشافعية بشكل عام حيث شاع أنهم لا يقولون بالاستصلاح والإمام الجويني بشكل خاص سنضطر في هذه المسألة تحديداً إلى تحقيق الأقوال وذكر أدلتها حيث سيظهر من خلال الأدلة ومناقشتها رأي الإمامين: الشافعي والجويني رحمهما الله ١٤٧٠، فنقول وبالله التوفيق:

نقل إمام الحرمين قول القاضي في رده: الاستدلال لا يشهد له أصل من الكتاب أو السنة أو الإجماع وليس يدل لعينه دلالة أدلة العقول على مدلولاتها فانتفاء الدليل على العمل بالاستدلال دليل انتفاء العمل به ١٤٧١، وقوله أيضاً: "المعاني إذا حصرتها الأصول وضبطتها المنصوصات كانت منحصرة في ضبط الشارع وإذا لم يكن يشترط استنادها إلى الأصول لم تنضبط واتسع الأمر ورجع الشرع إلى اتباع وجوه الرأي واقتفاء حكمة الحكماء فيصير ذوو الأحلام بمثابة الأنبياء ولا ينسب ما يروونه إلى ربة الشريعة وهذا ذريعة في الحقيقة إلى إبطال أئمة الشريعة ومصير إلى أن كلا يفعل ما يراه ثم يختلف ذلك باختلاف الزمان والمكان وأصناف الخلق وهو في الحقيقة خروج عما درج عليه الأولون" ١٤٧٢.

وأما الإمام الشافعي فقد استدل باسترسال الأحكام على الوقائع على كثرتها وهو صنيع الصدر الأول الذين كانوا يسترسلون استرسال واثق بانبساطها على جميع الوقائع ولم يكونوا يفتون فتوى من من تنقسم الوقائع عنده إلى ما يعرى عن حكم الله وإلى ما لا يعرى عنه ١٤٧٣، ووجه استدلاله أنه "لو انحصرت مآخذ الأحكام في المنصوصات والمعاني المستثارة منها لما اتسع باب الاجتهاد فإن المنصوصات ومعانيها المعزوة إليها لا تقع من متسع الشريعة غرفة من بحر ولو لم يتمسك الماضون بمعان في وقائع لم يعهدوا أمثالها لكان وقوفهم عن الحكم يزيد على جريانهم" ١٤٧٤.

وأكد الإمام أن هذه طريقة الصحابة حيث "لم ير لواحد منهم في مجالس الاشتوار تمهيد أصل واستشارة معنى ثم بناء الواقعة عليه ولكنهم يخوضون في وجوه الرأي من غير التفات إلى الأصول كانت أو لم تكن فإذا ثبت اتساع الاجتهاد واستحال حصر ما اتسع منه في المنصوصات وانضم إليه عدم احتفال علماء الصحابة تطلب الأصول أرشد مجموع ذلك إلى القول بالاستدلال" ١٤٧٥.

واستدل الإمام الجويني لهذا الرأي بقوله: "إذا استندت المعاني إلى الأصول فالتمسك بها جائز وليست الأصول وأحكامها حججاً وإنما الحجج في المعنى ثم المعنى لا يدل بنفسه حتى يثبت بطريق إثباته وأعيان

١٤٧٠ للوقوف على مباحث الاستدلال عند إمام الحرمين انظر:

Hüseyin Örs, İmâmü'l-Haremeyn El-Cüveynî'nin Usûl Düşüncesinde İstidlâl, Yüksek Lisans Tezi, s. 92-201.

١٤٧١ الجويني: البرهان في أصول الفقه (٢/ ١١١٥)، بتصرف يسير.

١٤٧٢ المصدر السابق.

١٤٧٣ المصدر السابق (٢/ ١١١٦).

١٤٧٤ المصدر السابق (٢/ ١١١٦-١١١٧).

١٤٧٥ المصدر السابق (٢/ ١١١٧).

المعاني ليست منصوصة وهي المتعلق فقد خرجت المعاني عن ضبط النصوص وهي متعلق النظر والاجتهاد ولا حجة في انتصابها إلا تمسك الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ بأمثالها وما كانوا يطلبون الأصول في وجوه الرأي فإن كان الاقتداء بهم فالمعاني كافية وإن كان التعلق بالأصول فهي غير دالة ومعانيها غير منصوصة^{١٤٧٦}.

ونحن في هذا النص النفيس أمام جملة عليها مدار علم مقاصد الشريعة وسوف أوضحها عبر تعداد الحقائق المتضمنة فيها وهي ثمانية: أحدها: المعاني المعتبرة ويراد بها هنا العلل يجب أن تستند إلى الأصول وهي الكتاب والسنة والإجماع وما ثبت بها مثل القياس، والثانية: الحجج الشرعية في الاستدلال ليست في الأصول نفسها إنما في المعاني المستخرجة منها، والثالثة: استخراج المعاني من الأصول ليس خبط عشواء، إنما يتم وفق مسالك مضبوطة ومهذبة، والرابعة: إذا استندت المعاني إلى الأصول وفق المسالك المهذبة أفادت حينئذ وصح التمسك بها، والخامسة: المعاني أو المقاصد خارجة عن ضبط النصوص فهي ليست منصوصة والمقصود أنها ثابتة بالاستقراء وإن كان النص مصرحاً بها، فالنص الواحد لا يغني في الاستقراء، والسادسة: الحجة في الاحتجاج بالمعاني المستندة إلى الأصول تمسك الصحابة بأمثالها، والسابعة: تعيين المعاني من وجوه الرأي ممنوع، وذلك كأن تعين عقوبة لجرمة مستندة إلى قول القائل: إن العقوبات مشروعة لحسم الفواحش، وهو مثال صرح به إمام الحرمين أثناء حديثه عن ضابط الاستدلال، والثامنة: المعاني غير المنصوصة تكفي المجتهد وتوسع الأحكام والوقائع، بخلاف الأصول فإنها لا تدل بنفسها.

ويضاف لها حقائق أخرى متناثرة وردت في هذا الكتاب: أحدها: لا يشترط في المعاني أن تستند إلى أحكام متفق عليها في أصول، والثانية: يشترط في المعاني المرسله قربها من معاني الأصول الثابتة، ويمنع التمسك بالمعاني البعيدة والنائية، والثالثة: إذا لم يشترط في المعاني استنادها إلى الأصول بشرط قربها لم تنضبط واتسع الأمر ورجع الشرع إلى اتباع وجوه الرأي واقتفاء حكمة الحكماء فيصير ذوو الأحلام بمثابة الأنبياء ولا ينسب ما يروونه إلى ربة الشريعة وهذا ذريعة في الحقيقة إلى إبطال أبهة الشريعة، والرابعة: يتمسك في الوقائع بالمعاني، والخامسة: يستحيل حصر المعاني المعتبرة في المنصوصات، والسادسة: العلل التي اتفق عليها القاييسون معتصم المجتهد في الاستدلال، يجعل استدلالاته قريبة منها وإن لم تكن أعيانها، حتى كأنها أصول مثلاً، والسابعة: الاستدلال يقوم على اعتبار المعنى بالمعنى بمعنى جامع، وهو أولى من اعتبار الصورة بالصورة، فإن متعلق المستدل بالصورة المعنى لا الحكم، والثامنة: يشترط في الاستدلال أن لا يرده أصل من الأصول، والتاسعة: المستدل يقوم بإثارة المعنى الذي يعتقده منوطاً للحكم، والعاشر: المعنى المقبول في الاستدلال هو الذي لو ربط به حكم متفق عليه في أصل لجرى واستد بحيث لو اعتبره المستدل من غير إسناد كان مقبولاً. وإن قربنا العبارة قلنا: ليعتقد المستدل صورة مختلفاً فيها متفقاً على حكمها ولير رأيه في استنباط معناه وإن كان لا يستد فكره إلا بمستند، والحادي عشر: لا يشترط في المعنى الذي يستدل به المستدل أن يكون مثله وفاقياً

ومماثلاً له، بل يكفي أن يناسب ويسلم على السير ويثبت بمسالك إثبات العلة، وإن تعلق المستدل ليس بحكم الأصل ولا بحصول الوفاق عليه، والثاني عشر: لا يشترط في إثبات العلة أن تعهد ثابتة بعينها قبل أن يرى المستنبط مثلها في غير محل الاستنباط، والثالث عشر: كل معنى في أصل متعلقه معنى وهو في حكم مستدل به وليس التعلق بحكم الأصل ولا بحصول الوفاق عليه^{١٤٧٧}.

وبين إمام الحرمين أن في طرد كلام الشافعي ما يدرؤ كلام القاضي، وزاد بأن "ما ذكره من خروج الأمر عن الضبط والمصير إلى انحلال ورد الأمر إلى آراء ذوي الأحلام فهذا إنما يلزم مالكا رضي الله عنه ورهطه إن صح ما روى عنه"^{١٤٧٨}، وذلك في معرض رده على القاضي.

وأما الإمام مالك فقد بين إمام الحرمين أن ما تعلق به لا يقف عند حدّ، وهو يفضي إلى الرأي المرسل واستصواب ذوي العقول وهو خروج عن الضبط^{١٤٧٩}.

وأضاف: "لو صح التمسك بكل رأي من غير قرب ومدانة لكان العاقل ذو الرأي العالم بوجوه الإيالات إذا راجع المفتين في حادثة فأعلموه أنها ليست منصوصة في كتاب ولا سنة ولا أصل لها يضاهيها لساغ والحالة هذه أن يعمل العاقل بالأصوب عنده والأليق بطرق الاستصلاح. وهذا مركب صعب لا يجترئ عليه متدين ومساقيه رد الأمر إلى عقول العقلاء وإحكام الحكماء ونحن على قطع نعلم أن الأمر بخلاف ذلك. ثم وجوه الرأي تختلف بالأصقاع والبقاع والأوقات ولو كان الحكم ما ترشد إليه العقول في طرق الاستصواب ومسالكه تختلف للزم أن تختلف الأحكام باختلاف الأسباب التي ذكرناها. ثم عقول العقلاء قد تختلف وتباين على النقائص والأضداد في المظنونيات ولا يلزم مثل ذلك فيما له أصل أو تقريب فإن شوف الناظرين إلى الأصول الموجودة فإذا رمقوها واتخذوها معتبرهم لم يتباعد أصلاً اختلافهم"^{١٤٨٠}.

كما أوضح إمام الحرمين مراد الإمام الشافعي بالتقريب، فبين أن اجتهاد الإمام الشافعي في ضبط المعاني المرسلة بما يقرب منها من الأصول دون ما ينأى هو الحد الذي ما وراءه اقتحام للورطات، وإفضاء للانسلال عن ريقه التكليف^{١٤٨١}.

وشرح مراد الإمام بهذا الضابط فقال: "قد ثبتت أصول معللة اتفق القايسون على عللها فقال الشافعي أتخذ تلك العلل معتصمي وأجعل الاستدلالات قريبة منها وإن لم تكن أعيانها حتى كأنها مثلاً أصول والاستدلال معتبر بها واعتبار المعنى بالمعنى تقريباً أولى من اعتبار صورة بصورة بمعنى جامع فإن متعلق الخصم

١٤٧٧ المصدر السابق (٢/ ١١١٣-١١٣٥).

١٤٧٨ المصدر السابق (٢/ ١١١٨-١١١٩).

١٤٧٩ المصدر السابق (٢/ ١١١٩).

١٤٨٠ المصدر السابق (٢/ ١١٢٠-١١٢١).

١٤٨١ المصدر السابق (٢/ ١١٢٢).

من صورة الأصل معناها لا حكمها فإذا قرب معنى المجتهد والمستدل فيما يجتهد إلى الشرع ولم يردده أصل كان استدلالاً مقبولاً^{١٤٨٢}.

وأوضح أنه إن كان مراد الإمام مالك وأتباعه تقريب وجه الرأي من القواعد الثابتة في الشريعة فإن الذي جاءوا به هو مذهب الشافعي رحمه الله^{١٤٨٣}.

وبخصوص الضابط الذي يستبين المردود الذي لا يلتفت إلى الأصول من المقبول قال الإمام الجويني: هو "كل معنى لو ربط به حكم متفق عليه في أصل جرى واستدلّ فإذا اعتبره المستدل عليه من غير إسناد إلى أصل"^{١٤٨٤}.

ثانياً: أثر حجية أصل الاستدلال في السياسة الشرعية:

رغم أن موضوعه علم أصول الفقه يحوي كتاب الاستدلال في كتاب البرهان مادة سياسية غنية وغاية في الأهمية، وهو أمر ليس مستغرباً فإن مبنى الاستدلال على المصالح ووجوهها، والسياسة الشرعية قائمة على رعاية المصالح على مقتضى الشرع، فمن هنا التقى هذا الأصل بالسياسة الشرعية. وتدور الدلالات والإشارات السياسية الواردة في كتاب الاستدلال حول الخشية من إفشاء القول بالاستدلال دون ضبط دقيق إلى الانسلاخ عن الشريعة وتكاليدها باسم المصالح حين لا تنضبط، وأهمها إشارتان: إحداهما: اتهام الإمام الجويني الإمام مالكاً بالإفراط في القول بالاستدلال حتى جره إثباته المصالح البعيدة عن المصالح المألوفة إلى تجويزه لأهل الإيالات القتل في التهم العظيمة، وأخذ أموال الناس دون أن يجد لتلك المصالح مستنداً من الأصول، وهو ما سيؤول إلى الرأي المرسل واستصواب ذوي العقول ليصير أهل الرأي والحكمة بمثابة الأنبياء^{١٤٨٥}.

والثانية: قول إمام الحرمين: "لو ساغ ما قاله مالك رحمه الله إن صح عنه لاتخذ العقلاء أيام كسرى أنو شروان في العدل والإيالة معتبرهم. وهذا يجر خبالاً لا استقلال به"^{١٤٨٦}، ولا تخفى المادة السياسية في هذه المقولة التي تؤكد حاكمية السياسة الشرعية والركون بكل حادثة وواقعة إليها.

وقد اعتنى إمام الحرمين بهذه المسألة ولفت إليها الأنظار كثيراً في كتبه المختلفة خاصة كتاب الغياثي ويرجع ذلك إلى أمرين: أحدهما: اشتهاق القول في زمانه "أن مناصب السلطنة والولاية لا تستند إلا على رأي مالك

^{١٤٨٢} المصدر السابق (٢/ ١١٢٢).

^{١٤٨٣} المصدر السابق، وانظر أصول فقه الإمام مالك في السياسة الشرعية في: عماد المرزوق: الفقه السياسي عند الملكية في الغرب الإسلامي خاصة الباب الثاني (ص: ٢٨٩-٤٩٩).

^{١٤٨٤} الجويني: البرهان في أصول الفقه (٢/ ١١٢٢).

^{١٤٨٥} المصدر السابق (٢/ ١١١٥).

^{١٤٨٦} المصدر السابق (٢/ ١١٢٠).

رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وكان يرى الازدياد على مبالغ الحدود في التعزيرات، ويسوغ للوالي أن يقتل في التعزير. ونقل النقلة عنه أنه قال: للإمام أن يقتل ثلث الأمة في استصلاح ثلثيها^{١٤٨٧}.

والثاني: شيوع القول أن التخفيفات في العقوبات التي جرت في الصدر الأول من الإسلام سببها صلاح أهل الزمان حيث كان "يكفي في ردعهم التنبيه اليسير والمقدار القريب من التعزير، وأما الآن، فقد قست القلوب، وبعدت العهود، ووهنت العقود، وصار متشبهت عامة الخلق الرغبات والرهبات، فلو وقع الاقتصار على ما كان من العقوبات، لما استمرت السياسات^{١٤٨٨}.

ويغلب على الظن أنه قصد شيوع هذين الأمرين في الولاة والأمراء وأصحاب السلطة، وقد تجرأ الإمام الجويني وسمى القائلين ببعض الجهلة والأغبياء^{١٤٨٩}.

وسبب هذه الحساسية العالية التي يبديها إمام الحرمين في كل من البرهان والغيثي ترجع إلى ما تفضي إليه من انسلال وانحلال كما سماه الإمام الجويني.

يقول إمام الحرمين: "هذا الفن قد يستهين به الأغبياء، وهو على الحقيقة تسبب إلى مضادة ما ابتعث به سيد الأنبياء، وعلى الجملة من ظن أن الشريعة تتلقى من استصلاح العقلاء، ومقتضى رأي الحكماء، فقد رد الشريعة، واتخذ كلامه هذا إلى رد الشرائع ذريعة، ولو جاز ذلك، لساغ رجم من ليس محصناً إذا زنا في زمننا هذا لما خيله هذا القائل، ولجاز القتل بالتهمة في الأمور الخطيرة، ولساغ إهلاك من يخاف غائلته في بيضة الإسلام، إذا ظهرت المخايل والعلامات، وبدت الدلالات، ولجاز الازدياد على مبالغ الزكوات عند ظهور الحاجات.

وهذه الفنون في رجم الظنون، لو تسلطت على قواعد الدين، لاتخذ كل من يرجع إلى مسكة من عقل فكره شرعاً، ولانتحاه ردعا ومنعا، فتنتهض هواجس النفوس حالة محل الوحي إلى الرسل. ثم يختلف ذلك باختلاف الأزمنة والأمكنة؛ فلا يبقى للشرع مستقر وثبات. هيهات هيهات. ثقل الاتباع على بعض بني الدهر، فرام أن يجعل عقله المعقول عن مدارك الرشاد، في دين الله أساساً، ولاستصوابه رأساً، حتى ينفذ مذروبه، ويلتفت في عطفيه اختيلاً وشماساً^{١٤٩٠}.

ويرى إمام الحرمين أن تجاوز المصالح المنضبطة إلى غيرها حيد عن دين المصطفى ﷺ، ثم قال محذراً أشد التحذير والتخويف: "الويل كل الويل لمن يقترب الكبائر، ويراهم بمقتضى الاستصواب الذي عن له عن دين المصطفى، فالحق المتبع ما نقله الأثبات عن سيد الوري، وما سواه محال، وماذا بعد الحق إلا الضلال؟ وما

١٤٨٧ الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٣٥٢).

١٤٨٨ المصدر السابق (ص: ٣٥٢-٣٥٣).

١٤٨٩ المصدر السابق (ص: ٣٥٢).

١٤٩٠ المصدر السابق (ص: ٣٥٣-٣٥٤).

أقرب هذا المسلك من عقد من يتخذ سنن الأكاسرة والملوك المنقرضين عمدة الدين، ومن تشبث بهذا، فقد انسل عن ربة الدين انسلال الشعرة عن العجين" ١٤٩١.

وقد علل إمام الحرمين إطالته النفس في إنكار هذا الفن من طرق الاستدلال لأمرين: أحدهما: تعداده إياه في الأدواء المعضلة، ما يدل على صعوبة الانفكاك والمعافة، والثاني: توقعه انبثاث هذا المرض في صدور الرجال ١٤٩٢.

وقد ضرب إمام الحرمين أمثلة على الاجتهاد الاستصلاحي غير المنضبط. أحدها: إنكاره الاحتجاج بزيادة عقوبة شارب الخمر من أربعين في عهد أبي بكر الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إلى ثمانين جلدة في عهد عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إلى ثمانين جلدة، والقول إنه ضرب من ضروب الاجتهاد الاستصلاحي المنضبط.

وعقب على المستدل بهذا الحكم وشدد عليه النكير وسفه علمه فقال: "هذا قول من يأخذ العلم من بعد!! ليعلم هذا السائل أن عقوبة الشارب لم تثبت مقدرة محدودة في زمن رسول الله ﷺ بل «روي أنه رفع إلى مجلسه شارب بعد تحريم الخمر، فأمر الحاضرين بأن يضربوه بالنعال، وأطراف الثياب، ويكنثوه، ويحشوا التراب عليه»، ثم رأى أبو بكر الجلد، فكان يجلد أربعين مجتهداً غير بانٍ على توقيف وتقدير في الحد، ثم رأى عمر ما رأى، وقد قال علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: "لا أحد رجلاً فيموت، فأجد في نفسي منه شيئاً من أن الحق قتله إلا شارب الخمر: فإنه شيء رأيناه بعد رسول الله ﷺ" ١٤٩٣.

ثم حقق القول في هذه العقوبة فقال: "كأن عقوبة الشارب تضاهي التعزيرات المفوضة إلى رأي الأئمة في مقدارها. وإن كان لا يسوغ الصفح عنها" ١٤٩٤.

وعدّ هذا القول بأنه بمثابة تغيير للدين فقال: "كيف يستجيز السائل أن يتخذ قصة مشكلة على الصحابة ملاذه في تغيير دين المصطفى ﷺ" ١٤٩٥.

والمثال الثاني مخصص لإنكاره الاحتجاج بأقضية عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وتصرفاته السياسية في إثبات حجية الاستدلال كما توسع فيه الإمام مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، ومن ذلك: مشاطرة عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أموال المغيرة بن شعبة وعمر بن العاص رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُما فيما يؤول إلى إطلاق يد الولاة في الأموال، واحتجاجه بقوله للمغيرة بن شعبة لما أخذ قذاة من يده: أبن ما أبننت وإلا أبننت يدك فيما يؤول إلى إطلاق يد الولاة في الدماء.

وقد أوضح إمام الحرمين أن الإمام مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بنى قواعده على سيرة عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ دون الإحاطة بوقائع سيرته كما مر في الأمثلة قبل قليل على حقائقها، وتأول الجويني الواقعة الأولى باحتمال رؤية عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ

١٤٩١ المصدر السابق (ص: ٣٥٤).

١٤٩٢ المصدر السابق.

١٤٩٣ المصدر السابق (ص: ٣٥٦).

١٤٩٤ المصدر السابق.

١٤٩٥ المصدر السابق.

لهما في حال إمرتهما متجاوزين حدود الاستحقاق، والثانية باحتمال التغليظ في القول حيث كان ذلك معتاداً فيهم وفيمن بعدهم^{١٤٩٦}.

وأما العقوبة بإنقاص المال لأجل جنائية من الرجل فهي مصلحة غريبة لا تلائم قواعد الشرع لا عهد للشرع به ولا وجه، وهو خروج عن مراسم الشرع وضوابطه^(١٤٩٧).

والمثال الثالث وقف عليه الباحث في كتاب نهاية المطلب لإمام الحرمين ويدور حول التسوية بين الرجال والفرسان في الغنائم فقد بين إمام الحرمين أن الإمام ممنوع من التسوية بينهما إذا مست الحاجة إلى ترجل الفرسان وسماء الإمام هجوماً على مخالفة الوضع الشرعي لأن هذه التفضيلات توقيفات شرعية وليست محمولة على وجوه الاستصلاح بالرأي^{١٤٩٨}.

كما يظهر أثر هذا الأصل أيما ظهور في الركن الثالث من كتاب الغياثي وفي المرتبة الثالثة على وجه التحديد حينما يخلو الزمان عن المجتهدين ونقل المذاهب مع تقدير بقاء أصول الشريعة؛ فقد منع إمام الحرمين والواقع هذا عرو أهل الزمان عن موجب التكليف إذ لا تخلو واقعة عن حكم الله تعالى في حق المكلفين، وقال: "المعتقد أنه لا يفرض وقوع واقعة مع بقاء الشريعة بين ظهرائي حملتها إلا وفي الشريعة مستمسك بحكم الله فيها"^{١٤٩٩}.

واختار أن الوجه إذا حصل هذا لا قدر الله أن يتبع الناس مقتضى التكليف من خلال إقامة المستيقن إقامته، وترك المستيقن تركه وما وراء ذلك من التكليف المشكوك فيها تكون ساقطة عنهم، وسيأتي مزيد بيان لاختياره هذا.

وقد بنى إمام الحرمين اختياره هذا على عدد من القواعد سيأتي بيانها ونشير هنا إلى أحدها وهو قاعدة لا يتصور إمام الحرمين نسيانها ما بقيت أصول الشريعة وهي أن المقدور لا يسقط بالمعسور^{١٥٠٠}، فتبقي رباط الشرع على أقصى الإمكان، من خلال النظر إلى القواعد الكلية، أصوب كما يرى من حل رباط التكليف لمكان استبهاام التفاصيل^{١٥٠١}.

والقول بعرو أهل الزمان عن مقتضى التكليف تعللاً بعرو الزمان عن تفاصيل الشريعة لخلوه عن المجتهدين ونقل المذاهب يعني بحسب إمام الحرمين أن تفوض أمورهم إلى ذوي الرأي والأحلام يفعلون ما يستصوبونه ويستصلحونه^{١٥٠٢}.

١٤٩٦ الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٣٩٩-٤٠٠)، البرهان في أصول الفقه (١١٥٣/٢-١١٥٤).

(١٤٩٧) الغزالي: شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل (ص: ٢٤٤).

١٤٩٨ الجويني: نهاية المطلب في دراية المذهب (١١/٤٦٥).

١٤٩٩ الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٤٩٨).

١٥٠٠ المصدر السابق (ص: ٥٢٣).

١٥٠١ المصدر السابق (ص: ٥٠٦).

١٥٠٢ المصدر السابق (ص: ٤٩٨).

ويعقب إمام الحرمين على هذه الحالة: "كم من أمر تقضي العقول بأنه الصواب في حكم الإيالة والسياسة، والشرع وارد بتحريمه، ولسنا ننكر تعلق مسائل الشرع بوجوه من المصالح، ولكنها مقصورة على الأصول المحصورة، وليست ثابتة على الاسترسال في جميع وجوه الاستصلاح، ومسالك الاستصواب" (١٥٠٣). وهذا التعقيب دال أوضح دلالة على أن مجال السياسة الشرعية يأتي في مقدمة المجالات التي سيصيبها الانحراف لو وقع ارتفاع التفاصيل الشرعية.

والقول بالمصالح المرسله يستند إلى القول بمقاصد الشريعة التي مضى تفصيل القول فيها في الباب الأول، وقد أحسن الإمام الغزالي إذ أوضح أنها راجعة "إلى القول بالرأي الأغلب في فهم مقاصد الشرع" (١٥٠٤).

المطلب الثاني: تطبيقات على الاجتهاد الاستصلاحي في السياسة الشرعية

لحظ الإمام الغزالي - وهو من الأئمة الذين حققوا القول في الاستصلاح وأمعنوا فيه النظر - أن إشكالية الغموض في مباحث الاستصلاح النظرية مردها إلى غياب الأمثلة أو ندرتها على الأقل، وننقل عنه عبارته نظراً لأهميتها: يقول ﷺ تعالى: "معظم الغموض في هذه القواعد منشؤه: الاكتفاء بالتراجم والمعاهد، دون التهذيب بالأمثلة" (١٥٠٥).

وأردنا من هذا الإيراد لفت الأنظار إلى أن هذا المطلب هام وضروري لفهم ما سبق تأصيله عند إمام الحرمين.

ولأجل ذلك سنورد بعض الأمثلة على الاجتهاد الاستصلاحي المنضبط الذي يقول به إمام الحرمين، وينسب القول به إلى إمام المذهب رَحِمَهُ اللهُ عَنَّهُ.

وأول هذه الأمثلة: تحديد عقوبة شارب الخمر بأربعين جلدة كما هو رأي أبي بكر رَحِمَهُ اللهُ عَنَّهُ، أو ثمانين كما انتهى إليه اجتهاد عمر رَحِمَهُ اللهُ عَنَّهُ بموافقة علي رَحِمَهُ اللهُ عَنَّهُ.

وذلك على الرغم من أنها لم تثبت مقدرة من رسول الله ﷺ، فقد جاء الأمر في العقوبة "ولم يثبت فيه نسخ، ولم يعدل الصديق عنه إلا على تعديل وتقريب صدر عن اجتهاد، والسبب الذي سوغ ذلك للصديق أنه لم ير لما أمر به الرسول ﷺ ضبطاً يسير إلى التحديد، وعلم أن ما كان كذلك، فللاجتهاد فيه مساع. فإذا جاز العدول إلى السياط، فلئن يجوزوا الضرب بالنعال وأطراف الثياب أولى. ثم الضرب معدلاً بمقدار أمكن من تقدير ضربات ملتبسة بأربعين. فإذا ساغ للصديق ما فعل، فلا منع من الرجوع إلى الأصل، هذا هو المذهب" (١٥٠٦).

١٥٠٣ الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٤٩٨).

(١٥٠٤) الغزالي: شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل (ص: ٢١١).

(١٥٠٥) المصدر السابق (ص: ٢٠٨).

(١٥٠٦) الجويني: نهاية المطلب في دراية المذهب (١٧/ ٣٣٤).

وكان مستند الصحابة في ذلك "الرجوع إلى المصالح، والتمسك بالاستدلالات المرسلّة، ولذلك قال علي رضي الله عنه: من سكر هذى، ومن هذى افتري، فأرى عليه حد المفتري، ووجه إجراء المسألة على الاستدلال: أن الصحابة رضي الله عنهم رأوا الشرع يقيم الأسباب في بعض المواضع مقام المسببات" (١٥٠٧).

وقد منع إمام الحرمين الاحتجاج بهذا التحديد لإطلاق القول بجواز الاستناد إلى كل مصلحة دون ضبط دقيق، فقال: "هذا قول من يأخذ العلم من بعد! ! ! ليعلم هذا السائل أن عقوبة الشارب لم تثبت مقدرة محدودة في زمن رسول الله ﷺ ... ثم رأى أبو بكر الجلد، فكان يجلد أربعين. مجتهداً غير بانٍ على توقيف وتقدير في الحد، ثم رأى عمر ما رأى... فكان عقوبة الشارب تضاهي التعزيرات المفوضة إلى رأي الأئمة في مقدارها. وإن كان لا يسوغ الصفح عنها" (١٥٠٨).

وأما المثال الثاني فهو في قتل الجماعة بالواحد إذا تملؤوا عليه فقتلوه فإنهم يستوجبون القصاص وإن كان خارجاً عن القياس كما هو رأي طوائف من فقهاء الشافعية، وحقق إمام الحرمين "أن القواعد الكلية لا تزحمها الأقيسة الجزئية، وإن كانت جلية" (١٥٠٩).

وبوضح إمام الحرمين مراده في كتاب البرهان في قوله: "إن القصاص معدود من حقوق الآدميين وقياسها رعاية التماثل عند التقابل ... وهذا القياس يقتضي ألا تقتل الجماعة بالواحد ولكن في طرده والمصير إليه هدم القاعدة الكلية ومناقضة الضرورة فإن استعانة الظلمة في القتل ليس عسيراً وفي درء القصاص عند فرض الاجتماع خرم أصل الباب. وحاصل القول في ذلك يقول إلى أن مقابلة الشيء بأكثر منه ليس يخرم أمراً ضرورياً فهذا معنى تسميتنا لهذا جزئياً وإلا فالتماثل في الحقوق المغربة إلى الآدميين من الأمور الكلية في الشريعة غير أن القاعدة التي سمينها كلية في هذا الضرب مستندة أمر ضروري والتماثل في التقابل أمر مصلحي والمصلحة إذا لم تكن ضرورة جزء بالإضافة إلى الضرورة" (١٥١٠)، فإهمال التماثل في القصاص لا يخرم الضروري بخلاف اشتراطه فإنه يخرمه، لذا وجب الإضراب عنه (١٥١١).

وأما المثال الثالث فهو في الحبس في التهم وتكراره على المتهمين؛ فقد سبق القول إن إمام الحرمين منع بلوغ التعزيرات مبالغ الحدود لمصالح متوهمة في التدبير السياسي، ولم يستثن من التشديد على الأئمة في التعزيرات إلا الحبس، وأنكر منع بعض الفقهاء بلوغ مدة الحبس في التعزيرات سنة اعتباراً بمدة التغريب في حد الزنا، وعدّه قولاً فاسداً في الفقه وسوّغ للسلطان أن إطالة الحبس في التعزيرات حتى جوز للقاضي أن

(١٥٠٧) الأبياري: التحقيق والبيان في شرح البرهان في أصول الفقه (٤/ ١٦٥).

(١٥٠٨) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٣٥٧-٣٥٨).

(١٥٠٩) الجويني: نهاية المطلب في دراية المذهب (١٦/ ٣٣).

١٥١٠ الجويني: البرهان في أصول الفقه (٢/ ٩٢٧-٩٢٨).

(١٥١١) الأبياري: التحقيق والبيان في شرح البرهان في أصول الفقه (٣/ ٥٢٢)، وانظر: محمد همام ملحم: فقه الأولويات وتطبيقاته في السياسة الشرعية (ص: ٢٢٠).

يحبس في درهم أمداً بعيداً حتى يحصل القضاء أو الإبراء، ونبه إلى فساد القياس على التغريب بأن الأخير ليس حداً كاملاً حتى ينقص عليه تعزيز، وإنما هو جزء من حد (١٥١٢).

وبنى عليه إمام الحرمين استصلاحه في زجر الدعاة إلى الضلالات إذا كانوا لا ينكفون عن نشر ضلالاتهم عن طريق استمرار العقوبات، مع تقدير المعاولات وعده المسلك الذي يتضمن الزجر الأعظم، والردع الأتم، مع تنبيهه إلى أمرين: أحدهما: وجوب الانكفاف عنه ما انكف، فإن أبي عدنا له، والثاني: حرمة التكثير مهما انكف بالقليل، لأنه لا أرب للأئمة في تعذيب آحاد المسلمين (١٥١٣).

وبمقتضى استصلاح الإمام الجويني يتعين واجب السلطان ب"أن يمنعه وينهاه ويتوعده لو حاد عن ارتسام أمره وأباه، فلعله ينزجر وعساه، ثم يكل به موثقاً به حيث لا يشعر به ولا يراه، فإن عاد إلى ما عنه نهاه، بالغ في تعذيبه، وراعى حد الشرع، وتحراه، ثم يثني عليه الوعيد والتهديد، ويبالغ في مراقبته من حيث لا يشعر، ويرشح مجهولين يجلسون إليه على هيئات متفاوتات، ويعتزون إلى مذهبه، ويستترشدونه، ويتدرجون إلى التعلم والتلقي منه. فإن أبدى شيئاً أطلعوا السلطان عليه؛ فيتسارع إلى تأديبه، والتنكيل به، وإذا تكرر عليه ذلك، أوشك أن يمتنع ويرتدع.

ثم إن انكف، فهو الغرض، وإن تمادى في دعواته أعاد عليه السلطان تنكيله وعقوباته، فتبلغ العقوبات مبالغ تربي على الحدود، وإنما يتسبب إلى تكثير العقوبات بأن يبادره بالتأديب مهما عاد، وإذا تخللت العقوبات في أثناء موجباتها، تعددت وتجددت، فلا يبرأ جلده عن تعزيز وجلدات نكال، حتى تحل به عقوبة أخرى... ولو لم يأمن الإمام مع التناهي في المراقبة والمثابرة والمواظبة غائلة المبتدع أطال حبسه وحصر نفسه" (١٥١٤).

وعقب على اجتهاده الاستصلاحي هذا بقوله: "هذا مسلك السداد، ومنهج الرشاد والاقتصاد، وما عداه سرف ومجازة حد، وغلو وعتو، والأنبياء - عليهم السلام - مبعوثون بحسم المراسم، والدعاء إلى قصد الأمور" (١٥١٥).

وأما المثال الرابع فهو في التطرق إلى ردع الزنادقة الذين أظهروا التوبة ومن مذهبهم إظهار ما لا يبطنون، وقد منع إمام الحرمين رد قبول توبة الزنادقة إذا ظهرت زندقته، وعده هذا الرأي خارجاً عن قاعدة الشريعة. ولدفع عادية الزنادقة هؤلاء يقترح إمام الحرمين على ولادة الأمر التسبب إلى حبسهم بنفس المسلك المذكور في حبس أصحاب التهم (١٥١٦).

(١٥١٢) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٣٥٩).

(١٥١٣) المصدر السابق.

(١٥١٤) المصدر السابق (ص: ٣٥٩-٣٦٠).

(١٥١٥) المصدر السابق (ص: ٣٦٠).

(١٥١٦) المصدر السابق (ص: ٣٦٠-٣٦١).

وأما المثال الخامس فهو في التطرق إلى ردع أصحاب التهم قبل إيقاعهم السيئات، فقد منع إمام الحرمين وعدم ترخيصه لولاة الأمر إنزال العقوبة بأصحاب التهم قبل إمامهم بالهتات والسيئات على وجه الاستصلاح والاستصواب، وعده هذا الردع من السرف ومجازة الحد.

ومع ذلك يقترح إمام الحرمين على ولاة الأمر نوعاً من أنواع التدبير لردع هؤلاء على مقتضى الشرع، فيقول: "الذي انتزعت من الشرع ما يقرب سبل تحصيل الغرض في هذا: فمن آداب الدين أن لا يقف الإنسان في مواقف التهم، فالوجه أن ينهى الإمام من يتصدى لها عن ذلك على جزم وبت، فإن عاد عاقبه على مخالفته أمر سلطانه، واستجرائه على والي زمانه، فيكون هذا تطرقاً إلى الردع على موجب الشرع" (١٥١٧)، والمراد بهذه الصورة ما إذا اشتهر صاحب التهمة بالمنكرات دون أن يقع منه إقرار أو يشهد عليه شهود.

وأما المثال السادس فهو في توظيف الضرائب على الأموال من أجل سد احتياجات بيت المال للقيام على مصالح المسلمين المتجددة التي لا تكفيها الموارد المعروفة كالفيء والغنيمة وغيرها.

ولا يقال إن هذه مصلحة غريبة لا عهد بمثلها في الشرع؛ وحاصلها يرجع إلى مصادرة أموال الخلق؛ وهو محظور من وضع الشرع. لأننا نقول: "إذا رددنا بين احتمال هذا الضرر العظيم، وبين تكليف الخلق حماية أنفسهم بفضلات أموالهم، فلا نتمارى في تعيين هذا الجانب. وهذا مما يعلم قطعاً من كلى مقصود الشرع: في حماية الدين والدنيا، قبل أن نلتفت على الشواهد المعينة من أصول الشرع" (١٥١٨).

وأما المثال السابع فهو في تجويز التبسط في المال إذا أطبق الحرام الأرض حيث جوز إمام الحرمين والحال هذا الزيادة على قدر الضرورة والترقي إلى الحاجيات في المساكن والملابس والمطاعم مع منع الترفه والتنعيم بما في درجة التحسينيات (١٥١٩).

ولا يقال إنها مصلحة غير معهودة في الشرع لأن الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة الخاصة فكما جوز الشرع التسلط على أكل الخنزير وشرب الخمر في حق الفرد الواحد تجوز قواعد الترفي إلى الحاجات في حق الكافة، بل إن الضرر الذي يقع في حق الكافة إذا اقتضت على ما يسد الرمق أبلغ من الذي يحيق بالفرد من حيث النظر إلى الذب عن الدين وبيضة الإسلام لأن مآلهم إلى الهلاك والبوار (١٥٢٠).

وأما المثال الثامن فهو تدوين عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ للدواوين وعسكرته العساكر وتجنيد الجنود على جهة الارتزاق لا على جهة التطوع.

وقد نبه إمام الحرمين ونبه إلى أن هذا لم يكن في عهد رسول الله ﷺ ولا في عهد أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حيث كان الصحابة يبادرون لطاعة أوامره دون تأخر.

(١٥١٧) المصدر السابق (ص: ٣٦٠).

(١٥١٨) الغزالي: شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل (ص: ٢٣٦-٢٣٧).

(١٥١٩) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٥٣١).

(١٥٢٠) المصدر السابق (ص: ٥٣١-٥٣٢)، الغزالي: شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل (ص: ٢٤٦).

بل إنه ارتقى ليحرم اعتماد الإمام على المتطوعة الذين تؤخرهم حاجاتهم للتأهب والاستعداد، ذلك أنه "لن تقوم الممالك إلا بجنود مجندة، وعساكر مجردة، هم مشربون للانتداب، مهما ندبوا، بغزائم جامعة، وآذان متشوفة إلى صوت هائلة، وهؤلاء هم المرتزقة" (١٥٢١).

وأما المثال التاسع فهو في تترس المشركين بالمسلمين في القتال وذلك ما إذا لم يتأتى مقاومة المشركين ما لم نصب المسلمين الأسرى ففي هذه الحالة "إذا كان الانكفاف عن الأسرى يفضي إلى أن يصطلم جند الإسلام، ثم يحتل بانفلالهم ركن عظيم، فهذا يتعلق بأمر كلي" (١٥٢٢).

وعليه جوز إمام الحرمين قتل الأسرى وعقب قائلاً: "لو لم نفعل هذا، لجرت الحالة خروماً عظيماً في أمر كلي، وحفظ الكليات أولى من حفظ الجزئيات" (١٥٢٣).



(١٥٢١) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٣٦٧)، نهاية المطلب في دراية المذهب (١١ / ٥٢٩).

(١٥٢٢) المصدر السابق (١٧ / ٤٥٩).

(١٥٢٣) المصدر السابق (١٧ / ٤٥٩-٤٦٠).

المبحث الرابع: الذرائع والمآلات وأثرهما في السياسة الشرعية

تعدّ الذرائع أداة منهجية ومن أهم المداخل في الفكر الأصولي "لما يحمله من أفكار وضوابط تتيح وبحق إمكانات هائلة لاستخدامه في الدراسات السياسية والإسلامية منها على وجه الخصوص، فيستفاد منه في عدة مناحي سواء في دائرة المفاهيم والأفكار، أو دائرة النظم والمؤسسات، أو دائرة الممارسة والحركة" (١٥٢٤). ويعرف بعض الأصوليين الذرائع بأنها: المسألة التي ظاهرها الإباحة، ويتوصل بها إلى فعل المحظور (١٥٢٥). وهذا هو التعريف الدقيق للذرائع التي لا يقول بها الشافعية كما سيأتي، بيد أنه توجد تعريفات أخرى للذرائع هي أوسع من هذا التعريف ولا تقتصر على الذرائع التي تتصل بأصل سد الذرائع، مثل قول الإمام القرافي: "الذريعة هي الوسيلة للشيء" (١٥٢٦).

ويحسن بنا تناول مشمولات الذرائع والمآلات التي يقول بها الشافعية وتدخل في سياق التعريف الواسع للذرائع لا يظن أن الشافعية لا يقولون بها، وهو ما يوهم إخلالاً كبيراً في السياسة الشرعية. فمن ذلك العشرة الآتية: أولها: مقدمات الأحكام وتبحث في مسألة: ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وقد أخرج بعض الفقهاء المعاصرين مقدمات الأحكام من مفهوم الذرائع، وخص المقدمات بما يتوقف عليه حصول الشيء، والذرائع بما يفضي إلى مقاصد الأحكام (١٥٢٧)، وهو ما يترك أثره على بقية النقاط. والثاني: الأسباب جملة والشروط العقلية والعادية التي تقع ذرائع إلى الأحكام، وذلك لأن مقدمات الأحكام عند إمام الحرمين لا يدخل فيها إلا الشروط الشرعية المستفادة من الصيغة. والثالث: الوسائل التي تتحقق بها الشروط الشرعية المتلقاة من الصيغ مقصودة للشارع مع قوله بخروجها عن مقتضى الصيغة، وسماها إمام الحرمين بالوسائل والوصائل الشرعية (١٥٢٨).

والرابع: البدع: والبدعة هي "فعل ما لم يعهد في عصر رسول الله ﷺ" (١٥٢٩)، وهي لا تكون إلا في الوسائل والذرائع. وقد قسمها الإمام العز بن عبد السلام إلى بدع واجبة، ومحرمة، ومندوبة، ومكروهة ومباحة، وقال: "الطريق في معرفة ذلك أن تعرض البدعة على قواعد الشريعة: فإن دخلت في قواعد الإيجاب فهي واجبة، وإن دخلت في قواعد التحريم فهي محرمة، وإن دخلت في قواعد المندوب فهي مندوبة، وإن دخلت في قواعد المكروه فهي مكروهة، وإن دخلت في قواعد المباح فهي مباحة" (١٥٣٠).

(١٥٢٤) سيف الدين عبد الفتاح: النظرية السياسية من منظور حضاري إسلامي، منهجية التجديد السياسي وخبرة الواقع المعاصر (ص: ١٨٥).

(١٥٢٥) الباجي: إحكام الفصول في أحكام الأصول (١/ ٥٦٧).

(١٥٢٦) القرافي: الفروق (٣/ ٢٦٦).

(١٥٢٧) وهبة الزحيلي: الذرائع في السياسة الشرعية والفقهاء الإسلاميين (ص: ١٤-١٥).

(١٥٢٨) الجويني: البرهان في أصول الفقه (١/ ٢٥٩).

(١٥٢٩) العز ابن عبد السلام: قواعد الأحكام في مصالح الأناس (٢/ ٢٠٤).

(١٥٣٠) المصدر السابق.

وذكر أمثلة على البدع الواجبة وهي: الاشتغال بعلم النحو الذي يفهم به كلام الله وكلام رسوله ﷺ، وذلك واجب لأن حفظ الشريعة واجب ولا يتأتى حفظها إلا بمعرفة ذلك، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وحفظ غريب الكتاب والسنة من اللغة، وتدوين أصول الفقه، والكلام في الجرح والتعديل لتمييز الصحيح من السقيم، وقد دلت قواعد الشريعة على أن حفظ الشريعة فرض كفاية فيما زاد على القدر المتعين، ولا يتأتى حفظ الشريعة إلا بما ذكرناه.

ومن الأمثلة على البدع المندوبة: إحداث الربط والمدارس وبناء القناطر، ومنها كل إحسان لم يعهد في العصر الأول، ومنها: صلاة التراويح، ومنها الكلام في دقائق التصوف، ومنها الكلام في الجدل في جمع المحافل للاستدلال على المسائل إذا قصد بذلك وجه الله سبحانه.

ومن الأمثلة على البدع المحرمة: مذهب القدرية، ومنها مذهب الجبرية، ومنها مذهب المرجئة، ومنها مذهب المجسمة، والرد على هؤلاء من البدع الواجبة.

ومن الأمثلة على البدع المكروهة: زخرفة المساجد، ومنها تزويق المصاحف، وأما تلحين القرآن بحيث تتغير ألفاظه عن الوضع العربي.

ومن الأمثلة على البدع المباحة: المصافحة عقيب الصبح والعصر، ومنها التوسع في اللذيق من المأكول والمشارب والملابس والمساكن، ولبس الطيالة، وتوسيع الأكماس. وقد يختلف في بعض ذلك، فيجعله بعض العلماء من البدع المكروهة، ويجعله آخرون من السنن المفعولة على عهد رسول الله ﷺ فما بعده، وذلك كالاستعاذة في الصلاة والبسملة (١٥٣١).

والخامس: الحيل، وهي أنواع: مدمومة، ومكروهة، ومباحة كما فصل القول فيها الإمام القزويني الأنصاري في كتابه الحيل.

والسادس: الخدع والمكائد، وفيها يقول إمام الحرمين: "الإيهام في الأمور العظام، معدود من الإيالات والسياسات. ومكائد الحروب لا تزري بأصحابها" (١٥٣٢).

والسابع: جملة من قواعد الوسائل التي نص عليها الشافعية، ومن ذلك القواعد الآتية: "الوسائل تستلزم المتوسل إليه" (١٥٣٣)، "يغتفر في الوسائل ما لا يغتفر في المقاصد" (١٥٣٤)، "كل ما لو صرح به أبطل فإذا أضمره كره"، وهذه القاعدة ليست على إطلاقها (١٥٣٥)، يسقط المقصود بسقوط الوسيلة (١٥٣٦).

(١٥٣١) المصدر السابق (٢/ ٢٠٤-٢٠٥).

(١٥٣٢) الجويني: نهاية المطلب في دراية المذهب (١٢/ ١٣).

(١٥٣٣) السبكي: الأشباه والنظائر (١/ ١٢٠).

(١٥٣٤) السيوطي: الأشباه والنظائر (ص: ١٥٨).

(١٥٣٥) ابن الملقن: الأشباه والنظائر الأزهرية (١/ ٤٦٩).

(١٥٣٦) الزركشي: المنشور في القواعد الفقهية (١/ ٢٣٣)، بتصرف.

وأكثر من توسع في الوسائل وقواعدها من أئمة الشافعية هو الإمام العز بن عبد السلام حيث عقد كثيراً من الفصول فيها، ومن القواعد التي ذكرها: تنقسم المصالح والمفاسد إلى وسائل ومقاصد^(١٥٣٧)، "للوسائل أحكام المقاصد"^(١٥٣٨)، "تترتب الوسائل بترتب المصالح والمفاسد"^(١٥٣٩)، "الوسائل تسقط بسقوط المقاصد"^(١٥٤٠).

والثامن: قواعد التسبب والمباشرة. ومنها: "السبب الظاهر يلحق بالمباشرة فيما بيني على المباشرة"^(١٥٤١).
والتاسع: قواعد الاحتياط. ومنها: "إذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام"^(١٥٤٢).
والعاشر: قاعدة: من استعجل شيئاً قبل أوانه عوقب بحرمانه، ويندرج تحتها فرع واحد وهو حرمان القاتل ميراث قاتله^(١٥٤٣).

المطلب الأول: الاحتجاج بسد الذرائع في علم الأصول وأثره في السياسة الشرعية

أولاً: حجية سد الذرائع واعتبار المآلات في علم الأصول:

اختلفت أقوال الأصوليين في الاحتجاج بسد الذرائع، ومما وقع فيه الاختلاف تحقيق قول الإمام الشافعي في هذا الأصل، فقد نسب احتجاجه بما بعض الأصوليين والفقهاء من الشافعية وغيرهم.
وقد وقف الباحث على تحقيق إمام الحرمين لمذهب الإمام الشافعي في الذرائع وهو فيما نعلم لم يسبق إليه، فقد انصبت عناية المتأخرين على أقوال ابن الرفعة والسبكي دون الرجوع إلى تحقیقات الجويني الأصولية ولعل سبب ذلك ورودها في ثنايا كتابه نهاية المطلب وهو كتاب في الفروع.
وقد اشتهرت مقولات كل من الأئمة القرآني والقرطبي وغيرهما في تحرير محل النزاع في الاحتجاج بسد الذرائع.

يقول الإمام القرآني: "اعلم أن الذريعة هي الوسيلة للشيء وهي ثلاثة أقسام منها ما أجمع الناس على سده ومنها ما أجمعوا على عدم سده ومنها ما اختلفوا فيه، فالجمع على عدم سده كالمنع من زراعة العنب خشية الخمر والتجاور في البيوت خشية الزنا فلم يمنع شيء من ذلك، ولو كان وسيلة للمحرم، وما أجمع على سده كالمنع من سب الأصنام عند من يعلم أنه يسب الله تعالى حينئذ، وكحفر الآبار في طرق المسلمين

(١٥٣٧) العز ابن عبد السلام: قواعد الأحكام في مصالح الأنام (١/ ٥٣)، بتصرف.

(١٥٣٨) المصدر السابق.

(١٥٣٩) المصدر السابق (١/ ٥٤).

(١٥٤٠) العز ابن عبد السلام: قواعد الأحكام في مصالح الأنام (١/ ١٢١).

(١٥٤١) الجويني: نهاية المطلب في دراية المذهب (١٧/ ٢٣٧).

(١٥٤٢) اللحجي: إيضاح القواعد الفقهية (ص: ١٠٠).

(١٥٤٣) المصدر السابق (ص: ١٧١-١٧٢)، وانظر أيضاً: الجويني: نهاية المطلب في دراية المذهب (١٥/ ٢٨٣).

إذا علم وقوعهم فيها أو ظن وإلقاء السم في أطعمتهم إذا علم أو ظن أنهم يأكلونها فيهلكون والمختلف فيه كالنظر إلى المرأة؛ لأنه ذريعة للزنا، وكذلك الحديث معها ومنها بيوع الآجال عند مالك رحمه الله (١٥٤٤).

وقريب منه قول الإمام القرطبي: "اعلم أن ما يفضي إلى الوقوع في المحذور إما أن يلزم منه الوقوع قطعاً أو لا، والأول ليس من هذا الباب، بل من باب ما لا خلاص من الحرام إلا باجتنابه ففعله حرام من باب ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. والذي لا يلزم إما أن يفضي إلى المحذور غالباً أو ينفك عنه غالباً أو يتساوى الأمران وهو المسمى بالذرائع عندنا: فالأول لا بد من مراعاته، والثاني والثالث اختلف الأصحاب فيه، فمنهم من يراعيه، ومنهم من لا يراعيه، وربما يسميه التهمة البعيدة والذرائع الضعيفة" (١٥٤٥).

وذكر الإمامان القرطبي والقراي أن المالكية لا يختصون بالاحتجاج بسد الذرائع وإنما هم أكثر من استعمالها لا أكثر.

فقال القراي: "يحكى عن المذهب المالكي اختصاصه بسد الذرائع، وليس كذلك، بل منها ما أجمع عليه كما تقدم" (١٥٤٦).

وقال القرطبي: "سد الذرائع ذهب إليه مالك وأصحابه وخالفه أكثر الناس تأصيلاً، وعملوا عليه في أكثر فروعهم تفصيلاً" (١٥٤٧).

هذا وقد خرّج الإمام ابن الرفعة من الشافعية على بعض نصوص الإمام ونسب له القول بسد الذرائع، ونازعه الإمام تقي الدين السبكي وابنه تاج الدين، وقالوا إن كلام الإمام في نفي الذرائع لا في سدها (١٥٤٨). وقال الإمام تقي الدين: "الذريعة ثلاثة أقسام. أحدها: ما يقطع بتوصله إلى الحرام؛ فهو حرام عندنا وعند المالكية، والثاني: ما يقطع بأنها لا توصل ولكن اختلطت بما يوصل فكان من الاحتياط سد الباب وإلحاق الصورة النادرة التي قطع بأنها توصل إلى الحرام فالغالب منها الموصل إليه. قال الشيخ الإمام: وهذا غلو في القول بسد الذرائع.

الثالث: ما يحتمل ويحتمل، وفيه مراتب تتفاوت بالقوة والضعف ويختلف الترجيح عند المالكية بسبب تفاوتها، وقال: ونحن نخالفهم في جميعها إلا في القسم الأول، لانضباطه وقيام الدليل عليه" (١٥٤٩).

وفي كتابي البرهان والنهائية أنكر الإمام الجويني على الإمام أبي حنيفة إثباته ذرائع لا اعتبار لها تخدم القواعد الكلية، ومما قاله: "أثبت الشرع في الموبقات منها زواجر ولا يكاد يخفى احتياط كثير من الناس فيها وبالجملة

(١٥٤٤) القراي: الفروق (٣/ ٢٦٦).

(١٥٤٥) نقلاً عن: الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه (٨/ ٩٠)، وجدت قريباً منه في: تفسير القرطبي (٢/ ٥٧-وما بعدها).

(١٥٤٦) القراي: الفروق (٣/ ٢٦٦)، وانظر فصل إشكال الخلاف حول أصل الذرائع في: عبد الله عبد المومن: رؤى معرفية في الأصول والمقاصد (ص: ٢٣-٥٢).

(١٥٤٧) نقلاً عن: الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه (٨/ ٩٠).

(١٥٤٨) السبكي: الأشباه والنظائر (١/ ١١٩).

(١٥٤٩) المصدر السابق.

الدم معصوم بالقصاص ومسألة المثل يهدم حكمة الشرع فيه والفروج معصومة بالحدود ولا يخفى ما فيها من الاضطراب والأموال معصومة عن السراق بالقطع وقد أثبت من نعيه- يقصد الإمام أبا حنيفة- ذرائع إلى إسقاطه سهلة المدارك وأعيان الأموال مستردة من الغصاب"(١٥٥٠).

كما أنكر على الإمام مالك أشد الإنكار توسعه في سد الذرائع وإن كانت بعيدة، فقال فيه: "ينحل بعض الانحلال في الأمور الكلية حتى يكاد أن يثبت في الإيالات والسياسات أموراً لا تناظر قواعد الشريعة وكان يأخذها من وقائع وأقضية لها محامل على موافقة الأصول بضرب من التأويل فكان يتمسك بها ويتخذها أصولاً ويبني عليها أموراً عظيمة"(١٥٥١).

وحقق الإمام الجويني في كتاب النهاية أن الإمام الشافعي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يقول بإباحة الذرائع إذا لم تناقض أصول الشريعة(١٥٥٢).

ومن الأمثلة على إباحة الذرائع التي لا تناقض أصول الشريعة كما هو اجتهاد الإمام الشافعي وساقها إمام الحرمين الأمثلة الآتية: أحدها: بيع الرجل مائة درهم صحاح، في مقابل مائة وعشرون درهما مكسرة. قال: "فالوجه أن يشتري بالمائة سلعة أو دنانير، ويسعى في إلزام العقد بطريقه، ثم يشتري بالسلعة أو بالدنانير المائة والعشرين المكسرة، ويصح ذلك"(١٥٥٣)، ثم عقب بقوله: "قصد الشافعي بما ذكره الرد على مالك، فإنه يمنع أمثال هذا"(١٥٥٤).

والثاني: قوله: "إذا اشترى شيئاً وقبضه، ثم باعه من البائع بمثل ذلك الثمن، أو أقل، أو أكثر، صح العقد عندنا، سواء جرى العقد الثاني بعد نقد الثمن الأول أو قبله. والمسألة مبناها بعد أثر عائشة على الذريعة. ونحن لا نرى عقداً ذريعة إلى عقد إذا تميز أحد العقدين عن الثاني"(١٥٥٥).

والثالث: ما نقله عن الإمام ابن الحداد في منع بيع الوالد ولده وعدم ثبوت الملك عليه حيث فرّع عليه وقال: "إن فرعنا على ما اختاره ابن الحداد، فيتجه أن نقول: لا يملك الأب ابنه بالقهر، لاقتران السبب المقتضي للعتق بالقهر. فلو قال قائل: فامنعوا شراء الأب ابنه، لما ذكرتموه! قلنا: إنما جاز ذلك ذريعة إلى تخليصه من الرق"(١٥٥٦). وهو مثال في فتح الذرائع.

والرابع: ما نقله عن الشيخ أبي علي من أئمة المذهب أن "اللقطة هي التي تنسل من مالكةا، فتقع في مضیعة، فأثبت الشارع لآخذها سلطان التملك، ليكون ذلك ذريعة في استحاث الأمناء على الأخذ، فأما

(١٥٥٠) الجويني: البرهان في أصول الفقه (٢/ ١١٥١)، وانظر أيضاً: نهاية المطلب في دراية المذهب (١٧/ ٢٣٢).

(١٥٥١) الجويني: البرهان في أصول الفقه (٢/ ١١٥٣)، وانظر أيضاً: نهاية المطلب في دراية المذهب (١٧/ ٢٣٢).

(١٥٥٢) المصدر السابق (٥/ ١٠٠).

(١٥٥٣) المصدر السابق.

(١٥٥٤) المصدر السابق.

(١٥٥٥) المصدر السابق (٥/ ٣١١).

(١٥٥٦) المصدر السابق (١٩/ ٤٩٠).

ما وضعه مالكة كنزاً، فاتفق العثور عليه، بسبب احتفار الأرض، فليس يثبت فيه حق التملك"، وسماه إمام الحرمين فقهاً^(١٥٥٧).

والخامس: قوله: "لو تحجر المتحجر، ثم طال الزمان، وامتدت المدة، وأعرض عن العمارة، فللوالى أن يقول: إن أحييتها، وإلا خلىنا بينها وبين من يحيتها، فإن الموات مرصد لعامة المسلمين، وإنما ثبت حق المتحجر فيه؛ لأنه ذريعة إلى العمارة، فإذا طال الزمان، بطلت الذريعة"^(١٥٥٨).

وفي الجهة المقابلة أوضح إمام الحرمين أن "اللائق بقاعدة الشافعي إسقاط الذرائع الهادمة للقواعد إذا كان الوصول إليها متيسراً لا عسر فيه"^(١٥٥٩)، وجعل خصائصها ثلاثة: سهولة التصور، ويسر الإمكان، وعموم الوقوع^(١٥٦٠).

والمراد بإسقاط الذرائع هنا نفيها لا سدها، وهو ما يفيد سياق ورود القاعدة، والتعبير بالنفي تعبير الإمام تقي الدين السبكي رحمته الله.

ومن الأمثلة على نفي الذرائع التي ساقها إمام الحرمين ما يأتي: قوله في مريض الموت: "لو نذر حجة في مرض موته، أو نذر صدقة، أو أقدم على ما يوجب كفارة، فهذه الحقوق محسوبة من الثلث وفقاً؛ فإن أسبابها جرت في المرض، ولو جرى النذر في الصحة، أو جرت أسباب الكفارات في الصحة، ففي محل هذه الحقوق وجهان: أحدهما - أنها من الثلث. والثاني - أنها من رأس المال" ووجه القائلين باحتسابها من الثلث "أنها لو احتسبت من رأس المال، لاتخذ الناس ذلك ذريعة في إسقاط حقوق الورثة بأن يأتوا بأسباب الكفارات في صحتهم، ولا يطالبون بها ما بقوا، فإذا ماتوا، سقطت حقوق الورثة، وليست كتبرعات البتات في الصحة؛ فإنه لا تهمّة فيها، مع امتداد الحياة والصحة"^(١٥٦١).

والمثال الثاني: قوله في المقرض إذا رأى المستقرض في بلدة أخرى وثقل نقل المال: "إن ظفر المقرض بالمستقرض، فقد ذكرنا أنه لا يلزمه مثل المال إذا كان يثقل نقله، ولكن يلزمه القيمة اعتباراً ببلد القرض؛ فإننا لو لم نقل بهذا، لاتخذ المقرضون التغرب ذريعة في إسقاط الطلبة في الأموال التي وصفناها"^(١٥٦٢).

والثالث: قوله "إذا ادعى الكفيل أن المكفول له قد أبرأ الأصيل، فالقول قول المكفول له. فإن نكل عن اليمين، فحلف الكفيل، برىء من الضمان، ولا يسقط دين الأصيل؛ إذ لا نيابة في اليمين. وإن حلف

(١٥٥٧) المصدر السابق (٣/ ٣٦٤).

(١٥٥٨) المصدر السابق (٨/ ٢٩٨).

(١٥٥٩) المصدر السابق (١٧/ ٢٤٧).

(١٥٦٠) المصدر السابق (١٦/ ٨٣).

(١٥٦١) المصدر السابق (٤/ ١٥٨-١٥٩).

(١٥٦٢) المصدر السابق (٥/ ٤٥٥).

المكفول له، طالب الكفيل بإحضار الأصل. فإن قال الأصل: ليس لك إحضاري؛ لإقرارك ببراءتي... والوجه القطع بإيجاب الإحضار؛ إذ لو لم يثبت، لانتخذ الكفلاء ذلك ذريعة إلى إسقاط الضمان^(١٥٦٣).
والرابع: قوله: "من شهد على غيره بمال أو غيره، فقذفه المشهود عليه، فلا يصير الشاهد خصماً بذلك؛ فإنه قد لا يبغي مخاصمة القاذف، ولو جعلنا هذا ذريعة إلى إسقاط الشهادة، لما عجز عن ذلك مشهود عليه في أمر خطير يهون احتمال حد القذف عن مقابلة اندفاعه"^(١٥٦٤).

والخامس: قوله في قتل الجماعة بالواحد: "لو لم تقتل الجماعة بالواحد، لم تمنع الجناة التعاون على الجناية، ويصير ذلك ذريعة عامة ممكنة مفضية إلى الهرج"^(١٥٦٥).

والسادس: قوله في توبة المشهود عليه بالزنا: "لو تاب، ففي سقوط الحد عنه بالتوبة قولان للشافعي: أصحهما - أنه لا يسقط؛ إذ لو أسقطناه، لصار ذلك ذريعة إلى إبطال حكم الحد؛ إذ الغرض منه الردع، ولا يعجز مرتكب ما يوجب الحد عن إظهار التوبة، ثم الحكم بالظاهر، والله يتولى السرائر"^(١٥٦٦)، ثم أضاف: "ليس يليق بمذهب الشافعي مع محافظته على حفظ القواعد أن يثبت إظهار التوبة ذريعة إلى إسقاط الحدود كلها"^(١٥٦٧).

والسابع: قوله في قذف الشهود في الزنا إذا لم يكتمل عددهم: "لو لم نقم الحد على الشهود إذا لم يكمل عددهم، لاتخذوا صيغ الشهادات ذريعة في القذف والوقعة في الأعراض"^(١٥٦٨).
والثامن: قوله في ضرب قلعة للكفار يتواجد فيها أعداد قليلة من المسلمين بالمنجنيق إن فيها قولين: الثاني منهما: "أنه يجوز لغلبة الظن في السلامة والدار دار حرب، والكفار لا يعدمون أسرى من المسلمين يبددونهم في القلاع، فيصير ذلك ذريعة إلى التحصن عن جنود الإسلام"^(١٥٦٩).

ثانياً: أثر الاحتجاج بسد الذرائع واعتبار المآلات في السياسة الشرعية:

المآلات أوسع دلالة من الذرائع وأعم منها، فالذرائع تتعلق بمقاصد المكلفين وأفعالهم، أما المآلات فقد تحصل بفعل المكلف وقد تحصل بدون فعله^(١٥٧٠).

(١٥٦٣) المصدر السابق (٧/ ٢٠-١٩).

(١٥٦٤) المصدر السابق (١٥/ ١٢٧).

(١٥٦٥) المصدر السابق (١٦/ ٣٣).

(١٥٦٦) المصدر السابق (١٧/ ١٨٧).

(١٥٦٧) المصدر السابق (١٧/ ١٨٧-١٨٨).

(١٥٦٨) المصدر السابق (١٧/ ٢٠١).

(١٥٦٩) المصدر السابق (١٧/ ٤٥٨).

(١٥٧٠) الريسوني: محاضرات في مقاصد الشريعة (ص: ٢١٨)، وانظر أيضاً: الشاطبي: الموافقات (٥/ ١٨٢)، وحسان أبو عرقوب: منهاج الشريعة في تشريع الأحكام وأثره في توجيه الاجتهاد فيما لا نص فيه (ص: ١٦٨-١٦٩).

وقد خلت كتب إمام الحرمين الأصولية من تأصيل اعتبار المآلات، وفي كتاب النهاية نعر على جملة كثيرة جداً في ذلك، ومن أقواله في أهمية المآل: "النظر إلى عواقب الأشياء، لا إلى مبادئها" (١٥٧١). هذا وقد اشتهرت قاعدة النظر إلى الحال أم إلى المآل في المذهب الشافعي (١٥٧٢)، وقال فيها الإمام ابن السبكي: "هذا أصل كبير يتخرج عليه مسائل هي أمهات في أنفسها وقواعد في أبوابها" (١٥٧٣)، ومن أقوال الإمام في هذه القاعدة "إننا في أحكام نعتبر المآل، والقصاص أولى الأحكام باعتبار المآل فيه" (١٥٧٤).

يبد أن هذه القاعدة لا توفي بتأصيل اعتبار المآلات كما تجلت في كتاب الغياثي للإمام حيث أبدع فيه وقدم فيه ما قصرت عنه كتب القواعد والفروع.

ومن مقولاته في اعتبار المآلات ورعايتها في السياسة الشرعية: "لو لم نتدارك ما نخاف وقوعه لوقع في غالب الظن" (١٥٧٥)، وقوله: "الأمر في الولايات إذا لم تؤخذ من مبادئها جرت أموراً يعسر تداركها عند تمامها" (١٥٧٦).

ومن رعاية إمام الحرمين للمآلات أن جعلها شرطاً في الإمام، وعبر عنها بقوله: "توقد الرأي في عظام الأمور، والنظر في مغبات العواقب" (١٥٧٧)، وعدها في واجباته كذلك فقال: "النظر في مغبات العواقب أخرى" (١٥٧٨).

ومن أهم الأمثلة التي يظهر فيها رعاية المآلات في كتاب الغياثي: قوله بوجوب الادخار في بيت المال، وقد مضى تفصيل هذا الاجتهاد من قبل، ونكتفي هنا برد الإمام على المانعين من الفقهاء حيث قال: "هذا ضعف بين في الرأي، وانحلال واضح في النظر في العواقب، ولا يستتب بهذا النظر أمر جزئي، فكيف الظن بسياسة الإسلام. ولو ساغ ذلك، لجاز ألا يستظهر بالجنود المعقودة، ويعول على استنفار المطوعة، مهما عنت حاجة، وأملت ملمة وهذا باطل لا سبيل إلى المصير إليه، والتعويل عليه" (١٥٧٩).

والمثال الثاني في جواز توظيف الأموال على الأغنياء إذا خلا بيت المال، وقد مضى تفصيله من قبل كذلك ونكتفي هنا بقوله: "إذا لم يجر ذلك بعد، ولكننا نحاذره ونستشعره لانقطاع مواد الأموال، واختلال الحال، وإشارة الزمن إلى سوء المغبات في المآل، ولو لم نتدارك ما نخاف وقوعه لوقع في غالب الظن... ولا يحل

(١٥٧١) الجويني: نهاية المطلب في دراية المذهب (٨ / ٤٥٩).

(١٥٧٢) المصدر السابق (٤ / ١٣٨)، السبكي: الأشباه والنظائر (١ / ١٠٣)، ابن الملقن: الأشباه والنظائر ت الأزهر (٢ / ٣٥١)، السيوطي: الأشباه والنظائر (ص: ١٧٨).

(١٥٧٣) السبكي: الأشباه والنظائر (١ / ١٠٣).

(١٥٧٤) الجويني: نهاية المطلب في دراية المذهب (١٦ / ١٣).

(١٥٧٥) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٣٧٩-٣٨٠).

(١٥٧٦) المصدر السابق (ص: ٣٨٤).

(١٥٧٧) المصدر السابق (ص: ٢٦٣).

(١٥٧٨) المصدر السابق (ص: ٤٦٥).

(١٥٧٩) المصدر السابق (ص: ٣٧٤).

في الدين تأخير النظر للإسلام والمسلمين إلى اتفاق استجراء الكافرين. ولو فرض في مثل هذا الحال توقف وتمكث، لانحل العصام وانتشر النظام، والدفع أهون من الرفع وأموال العالمين لا تقابل غائلة وطأة الكفار في قرية من قرى الديار، وفيها سفك دم المسلمين، أو امتداد يد إلى الحرم، ولو وقع وتم، فلا مستدرك لما انقضى وتقدم، إلا التأسف وقرع سن الندم^(١٥٨٠)، وفيه تصريح واضح باعتبار المال. وعقب الإمام على اجتهاده هذا بمقالة بديعة تتصل بفقه المآلات، فقال: "ما أقرب تقاعدنا عنهم إلى مسيرهم إلينا واستجرائهم علينا"^(١٥٨١).

ويتصل بهذا المثال أمور ذكرها إمام الحرمين لها صلة بالمآلات: أحدها: تحذيره من أن في انقطاع الجهاد انقطاع معظم أموال بيت المال وهو ما يفضي إلى اختلال الأمور، و"لا يخفى على ذي نظر في العواقب - إفضاء الأمر على قرب وكتب، إلى انقطاع أصل السبب"^(١٥٨٢).

وثانيها: إشارته إلى أن "القيم المنصوب في مال طفل مأمور بألا يقصر نظره على ضرورة حالة، بل ينظر في حاله باستنماء ماله، وطلب الأغبط، فالأغبط في جميع أمواله وليس أمر كلي الملة بأقل من أمر طفل، ولا نظر الإمام القوام على خطة الإسلام بأقصر نظراً وفكراً من قيم"^(١٥٨٣). وهي مقولة تأسيسية في فقه السياسة الشرعية، فمن المعلوم أن التصرف على الرعية منوط بالمصلحة، وبالجمع بينهما نقول: إن من المصلحة رعاية الحال والمآل في التصرفات السياسية.

وثالثها: ضبطه للمآل المعبر بأنه القريب، إذ "يبعد تنجيز التعرض لأموال الناس لأمر مقدر على نأي وبعد"^(١٥٨٤)، وهو ضابط مهم يتحدد به معنى المآل، وقد سبق في الذرائع تخصيصها عند إمام الحرمين بأن تكون سهلة التصور، ويسيرة الإمكان، وعامة الوقوع^(١٥٨٥).

ورابعها: إرشاده الإمام إذا اقتضاه الرأي تحديد أقوام بأعيانهم أن ينظر فيهم على التخصيص وينظر "إلى من كثر ماله وقل عياله، وقد يتخير من خيف عليه من كثرة ماله أن يطغى، ولو ترك لفسد، ولو غرض من غلوائه قليلاً، لأوشك أن يقتصد ويستد"^(١٥٨٦)، وهي إشارة نفيسة إلى رعاية المآلات في حق آحاد الرعية إذا تعلقت بهم أعمال الإيالة، كما أنها إشارة فريدة في التزكية قل أن يعثر على مثلها في كتب السياسة الشرعية.

(١٥٨٠) المصدر السابق (ص: ٣٧٩-٣٨٠).

(١٥٨١) المصدر السابق (ص: ٣٨٠).

(١٥٨٢) المصدر السابق (ص: ٣٨٢)، بتصرف يسير.

(١٥٨٣) المصدر السابق (ص: ٣٨٢-٣٨٣).

(١٥٨٤) المصدر السابق (ص: ٣٨٣).

(١٥٨٥) الجويني: نهاية المطلب في دراية المذهب (١٦/٨٣).

(١٥٨٦) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٣٨٩).

وخامسها: إرشاده إلى "أن يعتني الإمام عند مسيس الحاجات بأموال العتاة، وهذا فيه أكمل مردع ومقنع، فإن العتاة العصاة إذا علموا ترصد الإمام لأموالهم لاضطراب حالاتهم عند اتفاق إضافة أعوان المسلمين وحاجاتهم - كان ذلك وازعاً لهم عن مخازيهم وزلاتهم" (١٥٨٧)، وهي إشارة ذات أبعاد مختلفة دينية وأمنية واقتصادية.

والمثال الثالث: تجويزه فرض الضرائب على الرعية من أجل التدبير ورعاية مصالح العامة، فقد عقد إمام الحرمين فصلاً في كثرة عساكر المسلمين وعدم وفاء مصارف الفيء والغنيمة بحاجاتهم، و"لا تقوم المملكة بتوقع الاغتنام، ولا بد للإمام من الاعتصام بأوثق عصام، على ممر الأيام، ووزر الإسلام مأمور بأقصى الاحتياط، والحفظ باللحظ بعد اللحظ" (١٥٨٨)، وشبه الاعتماد على الغنائم في الحاجات باعتماد الصيود في مأكل الناس (١٥٨٩).

والمثال الرابع: تجويزه رعاية المصالح الحاجية إذا فسدت المكاسب وعم الحرام في المطاعم والملابس، وإنما عددنا هذا المثال في المآلات لقول إمام الحرمين فيه: "ليس حكم زماننا ببعيد من هذا" (١٥٩٠)، وقد منع إمام الحرمين الظن بأن حكم هذه النازلة لو وقعت ينزل منزلة المرء إذا أصابته المخمصة، وأوضح أن "الناس لو ارتقبوا فيما يطعمون أن ينتهوا إلى حالة الضرورة، وفي الانتهاء إليها سقوط القوى، وانتكاث المرر، وانتقاض البنية، سيما إذا تكرر اعتياد المصير إلى هذه الغاية" (١٥٩١).

ومن جملة المخاطر التي ذكرها الإمام بسبب الاقتصار على الضرورة: انقطاع المحترفين عن حرفهم وصناعاتهم، والإفضاء إلى ارتفاع الزرع والحراثة، وطرائق الاكتساب، وإصلاح المعاش التي بها قوام الخلق قاطبة، وهلاك الناس أجمعين ومنهم ذو النجدة والبأس، وحفظة الثغور من جنود المسلمين، وإذا وهوا ووهنوا، وضعفوا واستكانوا، استجراً للكفار، وتحللوا ديار الإسلام، وانقطع السلك وتبتر النظام، واندراس الدين بيوار أهل الدنيا (١٥٩٢).

والمثال الخامس: رعاية الإمام علي رضي الله عنه لفقه المآلات في قتال معاوية رضي الله عنه، فقد أنكر إمام الحرمين على من يزعم أن علي بن أبي طالب رضي الله عنه ما كان يعبأ بطلب الأصلح للمسلمين وما كان يراعي قانون المصالح والمفاسد في السياسة الشرعية، وفسر مآلات القتال على النحو التالي: "ما ظنّ علي أن الأمر يفضي إلى ما أفضى إليه، ومعظم تلك المعارك جرت عن اتفاقات ردية، ثم اشتهر منه أنه ندم على ما قدم ولما تفاقم

(١٥٨٧) المصدر السابق (ص: ٣٩٩).

(١٥٨٨) المصدر السابق (ص: ٣٩٥).

(١٥٨٩) المصدر السابق.

(١٥٩٠) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٥٣٠).

(١٥٩١) المصدر السابق.

(١٥٩٢) المصدر السابق (ص: ٥٣٠-٥٣١).

الأمر، وكادت السيوف تفني المجاهدين وجند الله المؤيدين في ثغور المسلمين، أجاب إلى التحكيم في خلعهم" (١٥٩٣).

والمثال السادس: التجاوز عن عثرات ذوي الهيئات، وفي تفصيله القول في التعزيرات نبه إمام الحرمين إلى أن الإمام يرعى الأصلح باختلاف الأحوال، وذكر حالتين ومآل كل منهما: إحداهما: التجاوز عن أهل العرامة ويرى أن مآله تماديهم واستجراؤهم. هذا العفو لا يزيدهم إلا تمادياً. والثانية: التجاوز عن أهل المروءات وذوي الهيئات ويرى أن مآله استحثاثهم على رعاية الشيم المرضية (١٥٩٤).

المطلب الثاني: فقه التوقع والاستشراف في السياسة الشرعية

فقه المآلات كما سبق القول يتعلق بعواقب الأفعال أو ما تفضي إليه من أحوال، أما فقه الاستشراف فهو يتعلق بالاستعداد لهواجم الزمان كما يقول إمام الحرمين. وعلى ذلك فكلاهما يتعلقان بالمستقبل غير أن الأول هو الامتداد القريب للفعل الواقع، والثاني هو الامتداد البعيد له.

وفي بعض الأحوال يكون التوقع معلوماً أو متيقناً من جهة، ومجهولاً من جهة أخرى، مثال ذلك: تولية العهد فإن موت الإمام محتوم، بيد أنه لما كان مجهول التوقيت شرعت التولية، وقد جعل إمام الحرمين الغرض من مشروعية العهد "تنجيز نظر، وكفاية للمسلمين هواجم خطر عند موت المولي على أقصى الإمكان في الحال والأوان" (١٥٩٥).

ومن الفروق بينهما كذلك سهولة القطع أو تغليب الظن بوقوع المآل أو عدم وقوعه، وعسر ذلك في التوقع والاستشراف.

وأظهر الأمثلة على فقه التوقع والاستشراف عند إمام الحرمين توقعه انقراض المفتين ونقله المذاهب وأصول الشريعة على الترتيب، حيث أفرد له الإمام ثلث الكتاب بل جعله الركن الأهم في الكتاب ووصفه بأنه "الأمر الأعظم الذي يطبق طبق الأرض فائدته، وتستفيض على طبقات الخلق عائدته" (١٥٩٦).

ونقتصر على هذه المقولة الجامعة التي أجاب بها الإمام عن سؤال جدوى الكتاب، إذ قال: "الجواب السديد أني وضعت هذا الكتاب لأمر عظيم، فإني تخيلت انحلال الشريعة، وانقراض حملتها، ورغبة الناس عن طلبها، وإضراب الخلق عن الاهتمام بها، وعانيت في عهدي الأئمة ينقضون ولا يخلفون، والمتسمون بالطلب

(١٥٩٣) المصدر السابق (ص: ٢٨١-٢٨٢).

(١٥٩٤) المصدر السابق (ص: ٣٥٢).

(١٥٩٥) المصدر السابق (ص: ٣٠١).

(١٥٩٦) المصدر السابق (ص: ٤٧١).

يرضون بالاستطراف، ويقنعون بالأطراف وغاية مطلبهم مسائل خلافية يتباهون بها، أو فصول ملفقة، وكلم مرتقة في المواعظ يستعطفون بها قلوب العوام والهمج الطغام.

فعلت أن الأمر لو تهادى على هذا الوجه لانقرض علماء الشريعة على قرب وكتب، ولا تخلفهم إلا التصانيف والكتب. ثم لا يستقل بكتب الشريعة على كثرتها واختلافها مستقل بالمطالعة من غير مراجعة مع مرشد، وسؤال عن عالم مسدد.

فجمعت هذه الفصول، وأملت أن يشيع منها نسخ في الأقطار والأمصار، فلو عثر عليها بنو الزمان لأوشك أن يفهموها لأنها قواطع ثم ارتجيت أن يتخذوها ملاذهم ومعاذهم، فيحيطوا بما عليهم من التكاليف في زمانهم ويتحفظونه لصغر حجمه واتساق نظمه^(١٥٩٧)، وكان من قبل قد التمس بطريق التلميح من نظام الملك تولي نشرها في مشارق الأرض ومغاربها^(١٥٩٨).

وفي ثنايا هذا الركن ذكر إمام الحرمين أن "تقدير خلو الدهر عن حملة للشريعة اجتهداً ونقلاً نادر في التصوير والوقوع جداً"^(١٥٩٩)، وفيه إشارة إلى ما سبق أن نبه إليه الباحث من التفريق بين المال والاستشراف. هذا ولم يكن ما قدمه إمام الحرمين محض استشراف بل قدم حزمة متكاملة أو قل خطة تشريعية متكاملة للأمة وسلطتها إذا خلا الزمان من المفتين ثم نقلة المذاهب ثم أصول الشريعة يصعب أن نسوق هنا المآخذ والمدارك التشريعية التي يوجه إليها، ونكتفي بعدد الأسس التي أسس عليها إمام الحرمين استشرافه، أحدها: استقرار الواقع، وهو مأخوذ من قوله: "عانت في عهدي الأئمة ينقضون ولا يخلفون، والمتسمون بالطلب يرضون بالاستطراف"^(١٦٠٠).

والثاني: أحكام العادات، وهو مأخوذ من قوله: "دروس أصول الشريعة يبعد في مستقر العادة في الآماد الدانية... وإن تطاول الزمن، فلا يبعد في مطرد العرف انمحاق الشريعة أصلاً أصلاً، حتى تدرس بالكلية وعلى هذا التدرج تبتدأ الأمور الدينية والدينية، وتزيد حتى تبلغ المنتهى، ثم تنحط وتندرس، حتى تنقضي وتنصرم كأن لم تعهد"^(١٦٠١).

المطلب الثالث: فقه التقدير والافتراض عند إمام الحرمين وأثره في السياسة الشرعية

التقدير والافتراض يغايران المآلات والتوقعات فالأخيران ينشآن في الواقع قريباً كان أم بعيداً، أما التقدير والافتراض فهما يولدان في ذهن المفترض ولا يتعلقان بزمان معين فقد يكون الفرض في واقعة خلت، وقد يكون التقدير في حادثة مضت.

(١٥٩٧) المصدر السابق (ص: ٥٥٨-٥٥٩).

(١٥٩٨) المصدر السابق (ص: ٤١١).

(١٥٩٩) المصدر السابق (ص: ٥١٦).

(١٦٠٠) المصدر السابق (ص: ٥٥٨).

(١٦٠١) المصدر السابق (ص: ٥٦١).

وقد أشار إمام الحرمين إلى التقدير في قوله: "طرق المباحث لا تنهذب إلا بفرض التقديرات قبل وقوعها والاحتواء على جملها، ومجموعها" (١٦٠٢).

وأشار إلى الافتراض في قوله: "العلماء ربما يفرضون صوراً بعيدة، وغرضهم بفرضها وتقديرها تمهيد حقائق المعاني" (١٦٠٣).

والأمثلة على فقه الافتراض كثيرة وأهمها مثالان: أحدهما: تصور بعض الفقهاء خلو بلاد المسلمين عن الفقراء والمساكين ومستحقي الزكاة عموماً، وقد وصف إمام الحرمين هذا التصور بأنه تصوير عسر وأن فيه خرقاً للعوائد ثم اعتذر للفقهاء بأنهم قصدوا تمهيد حقائق المعاني.

والثاني: افتراض نصب إمامين على حكم العموم دون أن يعلم أحدهما بالآخر، وقد قطع إمام الحرمين ببطالان عقد الإمامة إذا وقع في حال نصب إمامين في قطرين مختلفين، بحيث يكونان صالحين للإمامة فاتفق أن بايعهما أهل كل قطر على حكم العموم، دون أن يشعروا بما صنعه أهل القطر الآخر، وبين أن العقدين باطلين في هذه الحالة (١٦٠٤).

وأما فقه التقدير فالأمثلة عليه أكثر من تحصى، ومن أهمها: تقدير خلو الزمان عن الأئمة، وإنما عددنا هذا المثال في التقديرات لا في التوقعات لأن إمام الحرمين لم يستشرف وقوعه كما صنع في تقدير خلو الزمان عن المفتين ونقل المذاهب وأصول الشريعة، بل إنه استبعد حصوله وقال في هذا التقدير: "التصوير في هذا عسر؛ فإنه يبعد عرو الدهر عن عارف بمسالك السياسة، ونحن لا نشترط انتهاء الكافي إلى الغاية القصوى، بل كفى أن يكون ذا حصة وأناة، ودراية وهداية، واستقلال بعظائم الخطوب، وإن دهرته معضلة استضاء فيها برأي ذوي الأحلام، ثم انتهض مبادراً وجه الصواب بعد إبرام الاعتزام، ولا يكاد تخلو الأوقات عن متصف بهذه الصفات" (١٦٠٥).

ثم إنه قدر حالة يمكن أن يقع فيها هذا التقدير، وهي "أن يفرض ذو الكفاية والدراية مضطهداً مهضوماً، منكوباً بعسر الزمان مصدوماً، محلاً عن ورد النيل محروماً" (١٦٠٦).

والثاني: تقدير خلو ديار المسلمين عن الجنود والمرتقة، وقد عد إمام الحرمين العديد من المفاصل التي يمكن وقوعها إذا حصل هذا الأمر، ومن ذلك: استجراء الكفار، وعموم الضرر، وانتشار الفساد، وظهور الخبال

(١٦٠٢) المصدر السابق (ص: ٥٥٨).

(١٦٠٣) المصدر السابق (ص: ٣٧٢).

(١٦٠٤) المصدر السابق (ص: ٣٢٤).

(١٦٠٥) المصدر السابق (ص: ٤٦٦).

(١٦٠٦) المصدر السابق.

في البر والبحر، وسفك الدماء، وهتك الحرمات، وتضييع الحدود، وتعطيل الشريعة، ودروس الدين، بل قد يتداعى الأمر كما يرى إمام الحرمين إلى أصل الملة، واستئصال الدين كله^(١٦٠٧).

هذا ويتأسس فقه التقدير عند الإمام على قاعدة هامة صرح بها في كتاب الغياثي، وهذا نصها: "من لا يحيط بحقائق الأشياء في استداده فليتحيل جريان نقائصها وأضدادها"^(١٦٠٨).



(١٦٠٧) المصدر السابق (ص: ٤٣١).

(١٦٠٨) المصدر السابق (ص: ٤٤٠).

الفصل الثالث: كليات التشريع ومقاصده في علم الأصول وأثرها في السياسة الشرعية عند إمام الحرمين

تمثل كليات التشريع ومقاصده إطاراً مرجعياً للأحكام السياسية، وتشكل مجالاً حيوياً، ووعاء خصباً للتطورات والتعقيدات التي تشهدها النوازل السياسية، حيث تشمل مقاصد الشريعة على كثير من القواعد التي من شأنها إحكام التقدير، وتسهيل الترجيح، واقتراح الوسائل المفضية إلى جلب المصالح ودرء المفاسد (١٦٠٩).

وتنتصب المقاصد كقطب رحي في تأصيل السياسة الشرعية ذلك أن الصلاح والفساد هما محور إدارة الأمم وتنظيم المجتمعات (١٦١٠)، ولذا وصفها الماوردي بأنها: "دين متبع وسلطان فاهر وعدل شامل وأمن عام وخصب دائم وأمل فسيح" (١٦١١).

ويعد إمام الحرمين أحد أهم رواد الاجتهاد المقاصدي على الإطلاق، بل عده المستقرئون للكتاب في مقاصد الشريعة بأنه "صاحب الإمامة والريادة الأول في هذا الفن" (١٦١٢)، ووصفوا ريادته بأنها "ريادة لا ينازعه فيها أحد" (١٦١٣)، وذكروا له إسهامات تأسيسية وتقعيدية في هذا العلم كتقسيمه أصول الشريعة إلى خمسة أقسام وذكره الضروريات والحاجيات، وابتكار المصطلحات المقاصدية، وغير ذلك (١٦١٤).

ويتميز الإمام الجويني عن السابقين واللاحقين بأمور: أحدها: أنه من المتضلعين حدّ الري من علوم الشريعة المختلفة، ونخص هنا بالذكر: علوم الأصول والقواعد والسياسة الشرعية والفروع، والثاني: أنه ممن قدر الله له الإبداع في التنظير المقاصدي في كتاباته الأصولية، وتطبيق منهجه في كتابه الفريد الغيائي وموسوعته النهائية، والثالث: أنه أحد السابقين الذين طرحوا الفكر المقاصدي بوضوح.

(١٦٠٩) خادمي: فقه السياسة الشرعية بين النصوص والمقاصد (ص: ٤٠)، برهان النفاقي: مقاصد الشريعة إطار عام للعمل السياسي (ص: ٦٩) بحثان منشوران في بحوث ندوة تفعيل مقاصد الشريعة في المجال السياسي.

(١٦١٠) محمد كمال الدين إمام: مقاصد الشريعة والسياسة الشرعية (ص: ١١-١٢)، بحث منشور ضمن بحوث ندوة مقاصد الشريعة والاتفاقات الدولية. (١٦١١) الماوردي: أدب الدنيا والدين (ص: ١٣٣).

(١٦١٢) أحمد الريسوني: إمام الفكر المقاصدي: الإمام الجويني (ص: ٩٦٩)، بحث منشور ضمن أعمال مؤتمر الألفية الأولى لإمام الحرمين الجويني.

(١٦١٣) الريسوني: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي (ص: ٣٣)، وانظر أيضاً:

Rahmi Yaran, Cüveyni'den Ibn Abdüsselam'a Makasidimaslahat Söylemi, Ekev Akademi Dergisi Yıl: 10 Sayı: 28 (Yaz 20), s. 191-214.

(١٦١٤) أحمد الريسوني: إمام الفكر المقاصدي: الإمام الجويني (ص: ٩٧١-٩٨٠)، وانظر: هشام أزهر: مقاصد الشريعة عند إمام الحرمين في التصرفات المالية (ص: ٦٠-٦١)، وانظر أيضاً:

İhsan AKAY, Şafiî Mezhebinde Makasid Literatürünün Gelişim Seyri (H. III -VIII), Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi DÜSBED, Ekim 2018, Yıl: 10 Sayı: 21, s. 83-85.

ومما ينقطع به الفكر المقاصدي لإمام الحرمين عن كثير من الأطروحات المعاصرة بشكل خاص تحذيره الشديد من تبرير الواقع باسم المقاصد، وهو أحد الإشكالات في البحث المقاصدي المعاصر، وهو ما يضيف لإمام الحرمين ميزة التقويم والتسديد، ورفع الغطاء عن الشذوذ بالمقاصد (١٦١٥).

هذا ولم يفرد إمام الحرمين كتاباً خاصاً بالمقاصد إلا أنه فرقها في أبواب كتاب البرهان وبالأخص كتابي القياس والاستدلال، وقد جرينا على تعداد مباحث المقاصد ضمن الدرس الأصولي دون اعتبار بعض الدعوات المعاصرة التي تدعو إلى استقلال المقاصد كعلم لعدم استصحابها مقاصد علم الأصول (١٦١٦).

وقد مضى في الفصل الأول من الباب الأول أن إمام الحرمين تبعاً للإمام الشافعي يقدم النظر في كليات الشرع ومقاصد الشريعة على القياس وبقية الأدلة التبعية، وهو ضرب من الاجتهاد الذي يعتمد لا على النصوص الجزئية بل ما تشهد له الأصول والكليات (١٦١٧).

ومن بديع ما قاله إمام الحرمين في بيان أهمية مقاصد الشريعة في فهم الشريعة ودركها قوله: "من لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي فليس على بصيرة في وضع الشريعة" (١٦١٨)، وقوله: "التعويل في فهم معاني التكليف على المقاصد" (١٦١٩)، وأنكر أشد الإنكار على من يغفلها وعدّه ممن ينادي "على نفسه بالجهل بمقاصد الشريعة وقضايا مقاصد المخاطبين فيما يؤمرون به وينهون عنه" (١٦٢٠).

وقد نبه إمام الحرمين إلى ضرورة اعتبار مقاصد الإمامة في الاجتهاد السياسي الشرعي فقال: "لنعتبر مقاصد الإمامة" (١٦٢١).

ولهذا منع نصب الكافي المائل إلى المحون والمنهمك في الفسوق ورأى أنه "لو استظهر بالعتاد، وتقوى بالاستعداد، ل زاد ضيره على خيره، ولصارت الأهب والعدد العتيدة للدفاع عن بيضة الإسلام ذرائع للفساد، ووسائل إلى الحيد من مسالك الرشاد، وهذا نقيض الغرض المقصود بنصب الأئمة" (١٦٢٢).

(١٦١٥) عبد القادر بن حرز الله: أصول مقاصد التشريع الإسلامي في فكر الإمام الجويني (ص: ١٩٥)، بحث منشور ضمن مجلة الإحياء، العدد: السابع، ٢٠٠٣م، نفسه: الرواد الأوائل في علم مقاصد الشريعة واستشراف مشكلاته المستقبلية-إمام الحرمين الجويني نموذجاً- (ص: ٥٧)، بحث منشور ضمن مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، المجلد: ٢٦ العدد: ١، العام: ٢٠١١م.

(١٦١٦) الحسن شهيد: دراسات في الفكر المقاصدي من التأصيل إلى التنزيل (ص: ١٦٤-١٦٩).

(١٦١٧) محمود عبد الرحمن عبد المنعم: الاجتهاد بشهادة الأصول، معاملة وأحكامه، وأثره في بناء الأحكام الشرعية (ص: ٦٠، ٦٧).

(١٦١٨) الجويني: البرهان في أصول الفقه (١/ ٢٩٥).

(١٦١٩) الجويني: نهاية المطلب في دراية المذهب (١٧/ ٣٦٠).

(١٦٢٠) الجويني: البرهان في أصول الفقه (٢/ ٩٦١).

١٦٢١ الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٢٦٤).

١٦٢٢ المصدر السابق (ص: ٤١٧).

كما حذر من استنابة الإمام في الأعمال مع قطع نظره عن استنبائهم إذ "لو فعل ذلك، لكان معطلاً فائدة الإمامة، مبطلاً سر الزعامة والرياسة العامة" (١٦٢٣)، وفائدة الإمامة مقاصدها. واختار تعليق صفة أهل الاختيار وعددهم على حصول الشوكة وتحقيق المنعة ببيعتهم ووصف اجتهاده بأنه: "ينطبق على مقصد الإمامة وسرها، فإن الغرض حصول الطاعة" (١٦٢٤). وتتفرع كليات التشريع ومقاصده عن الكتاب والسنة والإجماع، وتعرف بطريق الاستقراء في أدلة التشريع وأحكامه، وقد مرّ في مطلع الباب الأول نقل إمام الحرمين عن الإمام الشافعي رحمته الله: "فإن عدم المطلوب في هذه الدرجات-النصوص والظواهر- لم يخض في القياس بعد، ولكنه ينظر في كليات الشرع ومصالحها العامة، وعدّ الشافعي من هذا الفن إيجاب القصاص في المثل، فإن نفيه يخرم قاعدة الزجر" (١٦٢٥)، وتابعه الإمام الجويني على ذلك.

ويرى الباحث أن الموضوع الأليق بدراسة هذه الكليات والمقاصد بعد الانتهاء من دليلي الكتاب والسنة وقبل طرق دليل القياس لأن دراستها ضمن أبواب القياس والاستدلال محلّ بمراتب الاستدلال التي مضت الإشارة إليها، والكلام عنها ضمن كتاب الاستدلال خاصة موهم بأن هذه الكليات مختلف فيها اختلاف العلماء في المصالح المرسلّة، والحق أنّها-أي كليات التشريع ومقاصده- من المجمع عليه لا المختلف فيه في كل المذاهب. أما تأخيرها إلى هذه الموضوع فمرّدّه إلى أغراض تقسيم الرسالة ليس أكثر.

المبحث الأول: حقيقة مقاصد الشريعة وأقسامها وأثرهما في السياسة الشرعية

المطلب الأول: حقيقة مقاصد الشريعة وأقسامها وأثرها في السياسة الشرعية

أولاً: حقيقة مقاصد الشريعة وأقسامها عند الأصوليين:

لم يعرف إمام الحرمين مقاصد الشريعة وإن حامت حولها كتبه خاصة كتاب الغياثي، وحتى يحسن ولوجنا في مقاصد الشريعة يحسن بنا إيراد تعريف محكم لها مع الإشارة إلى تعبيرات الإمام الجويني عن معاني هذا التعريف مهما أمكن، لذا نقول: لمقاصد الشريعة العامة تعريفات متنوعة قديماً وحديثاً، لعل أفضلها تعريف محمد همام ملحم الذي استخرجه من مجموع أقوال الإمام الشاطبي وأحكمه على النحو التالي: "المعاني الكلية القطعية التي شرعت لأجلها الأحكام، والتي يكون بها صلاح الدارين" (١٦٢٦).

١٦٢٣ المصدر السابق (ص: ٣١٢).

١٦٢٤ المصدر السابق (ص: ٢٥١).

(١٦٢٥) انظر: الجويني: البرهان في أصول الفقه (٢/ ١٣٣٧-١٣٣٨).

(١٦٢٦) محمد همام ملحم: تأصيل فقه الأولويات وتطبيقاته في مجال حفظ الدين في السياسة الشرعية (ص: ٤١).

والمقصود بالمعاني: الغايات والمصالح، يقول الإمام الشاطبي: "الأعمال الشرعية ليست مقصودة لأنفسها، وإنما قصد بها أمور آخر هي معانيها، وهي المصالح التي شرعت لأجلها" (١٦٢٧)، وقريب منه قول إمام الحرمين: "المعروف من مذهب الشافعي التمسك بالمعنى وإن لم يستند إلى أصل" (١٦٢٨).

والمقصود بالكلية أنها تعم الشريعة ولا تختص بباب دون باب، يقول إمام الحرمين: "من العبارات الرائقة الفائقة المرضية في الإعراب عن المقاصد الكلية في القضايا الشرعية: أن مضمونها دعاء إلى مكارم الأخلاق ندباً واستحباباً، وحثماً وإيجاباً، والزجر عن الفواحش وما يخالف المعالي، تحريماً وحظراً، وكراهية تبين عيافة وحجراً، وإباحة تغني عن الفواحش، كإباحة النكاح المغني عن السفاح، أو تعين على الطاعة، وتعضد أسباب القوة والاستطاعة" (١٦٢٩)، كما دعا لطريقة في النظر الاجتهادي مُتَضَمِّنُهَا "نظر كلي إلى الفروع وهذا يتأتى بضبط ورد نظر إلى الكليات؛ فالشريعة متضمنها مأمور به ومنهي عنه ومباح" (١٦٣٠).

وقد صرح إمام الحرمين بالمعاني الكلية ووصفها بأنها تلك التي لا تتخلص في مسالك العرض على السبيل" (١٦٣١)، ومن أقواله فيها: "القوانين المبنية على المكارم الكلية لا يجري فيها تمهيد أصل قياساً على أصل، وإنما الأقيسة في الأصول إذا لاحت المعاني، وإنما تظهر المعاني في الضرورات والحاجات" (١٦٣٢). والمقصود بالقطعية التي لا يتطرق إليها الاحتمال (١٦٣٣).

والمقصود بقوله: "التي شرعت لها الأحكام" أن الأحكام ما شرعت إلا لتحقيق مصالح تعود على المكلفين في دنياهم وأخراهم.

وجرت عادة المتأخرين تقسيم المقاصد إلى أقسام ثلاثة: عامة، وخاصة جزئية، وقد مضى تعريف العامة، أما المقاصد الخاصة فأكثر من عني بتأصيلها وتحقيقها الإمام محمد الطاهر بن عاشور في كتابه مقاصد الشريعة، وعرفها بقوله: "الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة، أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة، كي لا يعود سعيهم في مصالحهم الخاصة بإبطال ما أُسِّسَ لهم من تحصيل مصالحهم العامة، إبطالاً عن غفلة أو عن استزلال هوًى وباطل شهوة" (١٦٣٤)، وأما المقاصد الجزئية فقد عرفها وصفي

(١٦٢٧) الشاطبي: الموافقات (٣/ ١٢١).

(١٦٢٨) الجويني: البرهان في أصول الفقه (٢/ ١١١٤).

(١٦٢٩) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٣٢٦-٣٢٧).

(١٦٣٠) الجويني: البرهان في أصول الفقه (٢/ ١١٥٠-١١٥١).

(١٦٣١) المصدر السابق (٢/ ٩٩٢).

(١٦٣٢) المصدر السابق (٢/ ٩٥٦).

(١٦٣٣) المصدر السابق (١/ ٤٣٨).

(١٦٣٤) ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية (٣/ ٤٠٢).

عاشور أبو زيد بقوله: " ما قصده الشرع من مصلحة تجلب أو مفسدة تدفع في كل حكم من الأحكام الشرعية الجزئية العملية، ويكون له تأثير في توجيه ذلك الحكم "(١٦٣٥).

والفرق بين الثلاثة أن المقاصد العامة تعم أبواب الشريعة كلها، والخاصة تختص بباب منها، بينما تختص الجزئية بآحاد الأحكام التفصيلية.

وباستقراء تراث الإمام الجويني لا نعثر على هذا التقسيم النظري ولا ما يناظره إلا أن المتتبع لكتاباتة يقف على شواهد لا تكاد تنتهي يُعمل فيها إمام الحرمين هذا التقسيم الحسن الذي سقناه هنا.

فمما رده إمام الحرمين في المقاصد العامة قوله في المجتهد: "فإن عدم المطلوب في هذه الدرجات-والمقصود مراتب النصوص- لم يخض في القياس بعد، ولكنه ينظر في كليات الشرع ومصالحها العامة"(١٦٣٦).

وسياقي تفصيل كليات الشريعة الخمسة عند إمام الحرمين ومراتب مصالحها وغير ذلك في المبحث القادم إن شاء الله.

ومما تستفاد منه المقاصد الخاصة قوله: "القصاص معدود من حقوق الآدميين وقياسها رعاية التماثل عند التقابل على حسب ما يليق بمقصود الباب وهذا القياس يقتضي ألا تقتل الجماعة بالواحد ولكن في طرده والمصير إليه هدم القاعدة الكلية ومناقضة الضرورة فإن استعانة الظلمة في القتل ليس عسيراً وفي درء القصاص عند فرض الاجتماع خرم أصل الباب"(١٦٣٧).

فالقاعدة الكلية التي يخشى خرمها هنا هي كلي حفظ النفس، ويتضمن فيما يتضمنه مقاصد كتاب الجراح والقصاص، وقد لخصها إمام الحرمين في نهاية المطلب بقوله: "قتل القاتل وإن كان إزهاقاً روح، ففيه إفادة أنزجار المعتدين، وهي سبب استمرار الحياة"(١٦٣٨).

ومما تستفاد منه المقاصد الجزئية قوله: "الحكم إذا ثبت في أصل ولاح للمستنبط فيه معنى مناسب للحكم فيحكم في مثل ذلك مع سلامة المعنى المظنون منتهضاً عن المبطلات بكون الحكم معللاً ويتبين له أن ربط الحكم بهذا المعنى الفرد لائح منحصر في مطالب الشريعة ويجوز تعليق الحكم بمثل هذا المعنى فإنه لم يصح عن أصحاب رسول الله ﷺ ضبط المصالح التي تنتهض عللاً للأحكام ولا إطلاق تعليق الحكم بكل مصلحة تظهر للناظر وذو رأى. فمسلك الضبط: النظر في مواقع الأحكام مع البحث عن معانيها فإذا لاحت وسلمت تبين أنه معنى متلقى من أصول الشريعة وليس حائداً عن المآخذ المضبوطة"(١٦٣٩).

(١٦٣٥) وصفي عاشور أبو زيد: المقاصد الجزئية ضوابطها حجيتها وظائفها أثرها في الاستدلال الفقهي (ص: ٥٦).

(١٦٣٦) الجويني: البرهان في أصول الفقه (٢/ ١٣٣٨).

(١٦٣٧) المصدر السابق (٢/ ٩٢٧-٩٢٨).

(١٦٣٨) الجويني: نهاية المطلب في دراية المذهب (١٦/ ٨-٩).

(١٦٣٩) الجويني: البرهان في أصول الفقه (٢/ ٨٢٩-٨٣٠).

ويمثل للمقاصد الخاصة في تراث الإمام الجويني بأقواله في الزكاة: "غرض الزكاة سد الخلة والحاجة" ١٦٤٠، وفي النكاح: "النكاح شرع لتحسين الزوجين من فاحشة الزنا وغيره من المقاصد" ١٦٤١، وفي الحدود: "الغرض من الحد الزجر والتكثير" ١٦٤٢، وفي الأيمان: "الغرض من الأيمان الزجر عن التمادي في الكذب" ١٦٤٣، وفي الجهاد: "الغرض من قتال الكفار إعلاء دين الله تعالى، والذب عن الملة" ١٦٤٤.

ويمثل للمقاصد الجزئية بأقواله في استعمال السواك: "الغرض من استعمال السواك إزالة قَلَح الأسنان" ١٦٤٥، وفي التيمم: "الغرض من التيمم إدامة الدربة في إقامة وظيفة الطهارة" ١٦٤٦، وفي غسل الجمعة: "الغرض من غُسل الجمعة التنظف والتنزه، وقطع الروائح الكريهة" ١٦٤٧، وفي الأذان: "الغرض من الأذان الإسماع والتنبية على دخول المواقيت" ١٦٤٨، وفي خطبة الجمعة: "الغرض من الخطبة الوعظ" ١٦٤٩، وفي صلاة الجنازة: "الغرض من الصلاة الابتهاال إلى الله تعالى في التجاوز عن المتوفى" ١٦٥٠، وفي الشهادة: "الغرض من شهادة الشهود إيضاح المقصود المشهود به" ١٦٥١، وفي مقاصد اللعان: "أعظم المقاصد نفْي النسب" ١٦٥٢، وفي الشفعة: "الغرض من الشفعة دفع الضرر عن المالك" ١٦٥٣.

وأكثر عنايته بالمقاصد الخاصة والجزئية يجدها الراغب في كتابه نهاية المطلب كما هو ظاهر من الأمثلة.

ثانياً: أثر حقيقة مقاصد الشريعة وأقسامها في السياسة الشرعية:

لا يتصور هنا أن نبحت المقاصد العامة للشريعة إذ مدار الحديث هنا عن الرتبة الثانية من المقاصد وهي المقاصد الخاصة بالسياسة الشرعية وما يتفرع عنها من المقاصد الجزئية التفصيلية.

١٦٤٠ الجويني: البرهان في أصول الفقه (١٧٩ / ٢).

١٦٤١ المصدر السابق (٩١٤ / ٢).

١٦٤٢ الجويني: نهاية المطلب في دراية المذهب (٣٦٠ / ١٧).

١٦٤٣ المصدر السابق (٨٢ / ١٧).

١٦٤٤ المصدر السابق (٥٠٨ / ١٧).

١٦٤٥ المصدر السابق (٤٧ / ١).

١٦٤٦ الجويني: البرهان في أصول الفقه (٩١٣ / ٢).

١٦٤٧ الجويني: نهاية المطلب في دراية المذهب (٣٠٨ / ١).

١٦٤٨ المصدر السابق (٤٣ / ٢).

١٦٤٩ المصدر السابق (٥٤٣ / ٢).

١٦٥٠ المصدر السابق (٥٢ / ٣).

١٦٥١ الجويني: البرهان في أصول الفقه (١٢١٠ / ٢).

١٦٥٢ الجويني: نهاية المطلب في دراية المذهب (٢٦ / ١٥).

١٦٥٣ المصدر السابق (٣٥٧ / ٧).

وفي كتاب الغياثي مادة غنية جداً يتناول فيها إمام الحرمين المقاصد السياسية الشرعية، ومن ذلك قوله: "الغرض من نصب الإمام حفظ الحوزة، والاهتمام بمهمات الإسلام" ١٦٥٤، وقوله: "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 الملك قليل ولا كثير، ولا صطلمت الحوزة، واستؤصلت البيضة" ١٦٥٥، وقوله: "مقصود الإمامة القيام بالمهمات والنهوض بحفظ الحوزة، وضم النشر، وحفظ البلاد الدانية والنائية بالعين الكالفة" ١٦٥٦، وقوله: "الغرض من نصب الإمام استصلاح الأمة" ١٦٥٧، وقوله: "الإمام زمام الأيام، وشوف الأنام، والغرض من نصبه انتظام أحكام المسلمين والإسلام" ١٦٥٨، وقوله: "الأئمة إنما تولوا أمورهم، ليكونوا ذرائع إلى إقامة أحكام الشرائع" ١٦٥٩، وقوله: "الغرض استصلاح أهل الإيمان على أقصى ما يفرض فيه الإمكان" ١٦٦٠.

والناظر في كتاب الغياثي يقف كذلك على مجموعات من المقاصد الجزئية للأحكام التفصيلية في السياسة الشرعية ومن ذلك: قوله في مقصد العهد: "الغرض من العهد تنجيز نظر، وكفاية للمسلمين هواجم خطر عند موت المولي على أقصى الإمكان في الحال والأوان" ١٦٦١، وقوله في مقصد منع إنشاء العقد للفاسق: "السبب المانع من العقد عدم الثقة به وامتناع ائتمانه على المسلمين، وإفضاء تقليده إلى نقيض ما يطلب من نصب الأئمة" ١٦٦٢، وقوله في مقصد منع دوام العقد للإمام الفاسق قال: "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 على ما سنقرر القول فيه على الفاهم - إن شاء الله ﷻ وذلك أن الإمامة إنما تعني لنقيض هذه الحالة" ١٦٦٣، وقوله في مقصد اشتراط البصر في الإمام: "فقداه مانع الانتهاض

١٦٥٤ الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٢٤٨).

١٦٥٥ المصدر السابق (ص: ٢٦٣).

١٦٥٦ المصدر السابق (ص: ٢٧١).

١٦٥٧ المصدر السابق (ص: ٣١٧).

١٦٥٨ المصدر السابق (ص: ٤١٥).

١٦٥٩ المصدر السابق (ص: ٤٥٨).

١٦٦٠ المصدر السابق (ص: ٤٥٨).

١٦٦١ المصدر السابق (ص: ٣٠١).

١٦٦٢ المصدر السابق (ص: ٢٧١).

١٦٦٣ المصدر السابق (ص: ٢٧٥-٢٧٦).

في الملهمات والحقوق، ويجر ذلك إلى المعضلات عند ميسيس الحاجات^{١٦٦٤}، وقوله في مقصد اشتراط الاجتهاد في الإمام: "الإمامة زعامة الدين والدنيا، ووجب استقلاله بنفسه في تدبير الأمور الدنيوية، فكذلك يجب استقلاله بنفسه في الأمور الدينية، فإن أمور الدنيا على مراسم الشريعة تجري فهي المتبع والإمام في جميع مجاري الأحكام، والرأي يجب أن يكون على مقتضى الشرع"^{١٦٦٥}، وقال: "لو لم يكن مجتهداً في دين الله، للزمه تقليد العلماء واتباعهم، وارتقاب أمرهم، ونهيهم، وإثباتهم، ونفيهم وهذا يناقض منصب الإمامة، ومرتبة الزعامة"^{١٦٦٦}، وقوله في مقصد استشارة الإمام ذوي الألباب: "صاحب الاستبداد لا يأمن الحيد عن سنن السداد، ومن وفق للاستمداد من علوم العلماء، كان حرياً بالاستداد، ولزوم طريق الاقتصاد. وسر الإمامة استتباع الآراء، وجمعها على رأي صائب، ومن ضرورة ذلك استقلال الإمام، ثم هو محثوث على استفادة مزايا القرائح، وتلقي الفوائد والزوائد منها؛ فإن في كل عقل ميزة، ولكن اختلاف الآراء مفسدة لإمضاء الأمور، 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 يتحدون بنظر الإمام، وحسن تدبيره، وفحصه وتنقيره"^{١٦٦٧}، وقوله في مقصد انفراد الإمام ومنع نصب اثنين: "يحصل من انفراده الفائدة العظمى في منع الاختلاف... الغرض الأظهر من الإمامة لا يثبت إلا بانفراد الإمام، وهذا مغن بوضوحه عن الإطناب والإسهاب، مستند إلى الإطباق والاتفاق، إذ داعية التقاطع والتدابير والشقاق ربط الأمور بنظر ناظرين، وتعليق التقدم بأمرين، وإنما تستمر أكناف الممالك برجوع أمراء الأطراف إلى رأي واحد ضابط، ونظر متحد رابط، وإذا لم يكن لهم موئل عنه يصدرن، ومطمح إليه يتشوفون، تنافسوا وتتطاولوا، وتغالبا وتواصلوا، وتواثبوا على ابتغاء الاستيلاء والاستعلاء، وتغالبا غير مكترئين باستئصال الجماهير والدهماء، فتكون الداهية الدهياء، وهذا مثار البلايا، ومهلكة البرايا، وفيه تنطحن السلاطين والرعايا"^{١٦٦٨}.

المطلب الثاني: حقيقة المصلحة والمفسدة وأثرها في السياسة الشرعية

أولاً: حقيقة المصلحة والمفسدة عند الأصوليين:

رغم أن إمام الحرمين لا يملّ استعمالهما في كتبه المختلفة إلا أننا لم نقف على تعريف صريح لكل من المصلحة والمفسدة في تراثه، ولعل ذلك راجع إلى احتمالين اثنين: أحدهما: وضوحهما في النفس، وما كان

^{١٦٦٤} المصدر السابق (ص: ٢٥٤).

^{١٦٦٥} المصدر السابق (ص: ٢٦١).

^{١٦٦٦} المصدر السابق (ص: ٢٦٢).

^{١٦٦٧} المصدر السابق (ص: ٢٦١-٢٦٢).

^{١٦٦٨} المصدر السابق (ص: ٣٢٠-٣٢١).

هذا شأنه فلا يضر أن لا يعرف، فإمام الحرمين هو القائل: "ليس كل شيء محدوداً" ١٦٦٩، وهو القائل: "ليس كل من يدرك حقيقة شيء تنتظم له عبارة عن حده" ١٦٧٠.

والثاني: الاكتفاء بتعريفهما اللغوي فالمصلحة مطلق المنفعة، والمفسدة على خلافها (١٦٧١).

والمصلحة والمفسدة ترادفان الحسن والقبیح عند إمام الحرمين والأصوليين عموماً وليس أدل على ذلك من تفريعيهم مسائل الصلاح والأصلح على هذه القاعدة، وأبعد من ذلك فقد سمي إمام الحرمين هذا النوع استصلاحاً، وصرح بمقابله ولقبه بالاستفساد، ولكنه عني بهما الاستصلاح والاستفساد المطلقين لا الشرعيين ١٦٧٢.

يقول الإمام العز بن عبد السلام: "يعبر عن المصالح والمفاسد بالخير والشر، والنفع والضرر، والحسنات والسيئات؛ لأن المصالح كلها خيرور نافعات حسنات، والمفاسد بأسرها شرور مضررات سيئات، وقد غلب في القرآن استعمال الحسنات في المصالح، والسيئات في المفاسد" ١٦٧٣.

ويمكن استخراج تعريف للحسن والقبیح من مجموع مقولات إمام الحرمين بالقول إن الحسن عنده هو: المنفعة، أو ما فيه فائدة، أو ما زاد نفعه على ضرره، والقبیح ضده ١٦٧٤.

والمنفعة والفائدة والمصلحة والحمل على الأرشد بمعنى واحد لذا رادف إمام الحرمين بينها في مواطن مختلفة ١٦٧٥، وهو صنيع الإمام الغزالي في المستصفى إذ قال: المصلحة في الأصل عبارة عن "جلب المنفعة ودفع المضرة" ١٦٧٦، وهذا التعريف هو خلاصة ما قاله إمام الحرمين، بيد أنه تعريف مجرد من أي اعتبار. أما تعريف المصلحة والمفسدة باعتبار الشرع فيمكن استخراج تعريف لهما بالبناء على مقولات الإمام في مسألة التحسين والتقبیح فنقول: إن المصلحة الشرعية عند إمام الحرمين هي: المنفعة المدركة بطريق السمع، والمفسدة ضدها ١٦٧٧، وفي كتاب البرهان عبر إمام الحرمين عن المصلحة الشرعية بـ "الاستصلاح بالشرع" ١٦٧٨.

١٦٦٩ الجويني: البرهان في أصول الفقه (١/ ١١٩، ٦٠٢-٦٠٣)، (٢/ ٧٤٤، ٧٥٦).

١٦٧٠ المصدر السابق (١/ ١٢٠).

(1671)İbrahim Dönmez: "Maslahat", DİA, 28/82.

١٦٧٢ الجويني: البرهان في أصول الفقه (١/ ١٦٧).

١٦٧٣ العز ابن عبد السلام: قواعد الأحكام في مصالح الأئام (١/ ٥).

١٦٧٤ الجويني: البرهان في أصول الفقه (١/ ٨٧-٩٢).

١٦٧٥ المصدر السابق (٢/ ٩٣٣)، نغاية المطلب في دراية المذهب (٨/ ٤٦٨)، (٨/ ٣٨٢)، (١٩/ ٣٣٦)، غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٣١٨).

١٦٧٦ الغزالي: المستصفى (ص: ٣٢٨)، طبعة أحمد زكي حماد.

١٦٧٧ الجويني: البرهان في أصول الفقه (١/ ٨٧-٩٢).

١٦٧٨ المصدر السابق (٢/ ٩٣٣).

ويراد بالتقييد ب"المدركة بطريق السمع" إخراج كل طريق سوى السمع في إثبات الأحكام الشرعية وتعليق الثواب والعقاب، لأن المنفعة المدركة بطريق العقل مثلاً مصلحة في حكم العقل لا في حكم الله، أما المصلحة الشرعية فهي المنفعة الثابتة بخطاب الله تعالى لا بنظر العقلاء، وهذا المعنى مستفاد من مسألة التحسين والتقييح.

يقول إمام الحرمين: "لا يجوز التعلق عندنا بكل مصلحة ولم ير ذلك أحد من العلماء" (١٦٧٩)، ويقول: "ليس إلينا وضع الحكم والمصالح ولكن إذا وضعها الشارع اتبعناها" (١٦٨٠).

ويقول الإمام الغزالي: "أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة، ولسنا نعني به ذلك، فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق وصالح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكننا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة" (١٦٨١).

وخلاصة رأي إمام الحرمين في مسألة التحسين والتقييح ذات الصلة بمصطلحي المصلحة والمفسدة نجدها في قوله: "لسنا ننكر أن العقول تقتضي من أربابها اجتناب المهالك وابتدار المنافع الممكنة على تفاصيل فيها وجحد هذا خروج عن المعقول، ولكن ذلك في حق الآدميين. والكلام في مسألتنا مداره على ما يقبح ويحسن في حكم الله تعالى وإن كان لا ينالنا منه ضرر ولا يفوتنا بسببه نفع لا يرخص العقل في تركه وما كان كذلك فمدرك قبحه وحسنه من عقاب الله تعالى إيانا وإحسان إلينا عند أفعالنا وذلك غيب والرب سبحانه وتعالى: لا يتأثر بضررنا ونفعنا فاستحال والأمر كذلك الحكم بقبح الشيء في حكم الله تعالى وحسنه ولم يمتنع إجراء هذين الوصفين فينا إذا تنجز ضرر أو أمكن نفع بشرط أن لا يعزى إلى الله ولا يوجب عليه أن يعاقب أو يثيب" (١٦٨٢).

ثانياً: أثر حقيقة المصلحة والمفسدة في السياسية الشرعية:

لبيان الحقائق السياسية أهمية بالغة؛ فالمصلحة السياسية الشرعية هي المنفعة المعتبرة شرعاً في تدبير أمور الأمة، وتحرير هذا المصطلح غاية في الأهمية والخطورة ذلك أن جوهر السياسة الشرعية إنما يمتاز عن السياسات العقلية والوضعية بانتسابه إلى الشرع، ومأخذه عنها.

وقد مايز ابن خلدون بين السياسات الثلاثة فقال: "إذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبصرائها كانت سياسة عقلية. وإذا كانت مفروضة من الله بشارع يقررها ويشرعها كانت سياسة دينية

(١٦٧٩) المصدر السابق (٢/ ١٢٠٤).

(١٦٨٠) المصدر السابق (٢/ ١٢٢١).

(١٦٨١) الغزالي: المستصفى (ص: ٣٢٨)، طبعة أحمد زكي حماد.

(١٦٨٢) الجويني: البرهان في أصول الفقه (١/ ٨٧-٩٢).

نافعة في الحياة الدنيا وفي الآخرة" (١٦٨٣)، وتابعه على ذلك ابن الأزرقي فقال: "ال عمران البشري لا بد له من سياسة ينتظم بها أمره لما تقدم أن الوازع فيه ضروري سواء كان يزع الخلق بمقتضى السياسة الشرعية أو العقلية" (١٦٨٤)، وأضاف: "هذه القوانين المفروضة إن كانت من العقلاء وذوي البصيرة بتدبير الدولة كانت سياسة عقلية نافعة في الدنيا فقط وإن كانت عن الله تعالى بواسطة شارع يشرعها كانت سياسة دينية نافعة في الدنيا والآخرة لما سبق من تقرير حمل الخلق على حمل الدين الذي خلقوا له عاجلاً أم آجلاً" (١٦٨٥).
وقول إمام الحرمين إن العقول تقتضي ابتدار المنافع واجتناب المهالك يفتح كوة هامة على ما أسماه ابن خلدون في مقدمته بالسياسة العقلية.

فمعتقد أهل السنة والجماعة إذاً إثبات تحسين العقل وتقبيحه في المجال السياسي الكلي والجزئي وهم في ذلك لا يخالفون المعتزلة بله عدّ إمام الحرمين جاحد هذا بالخارج عن العقلاء.
وحرر موضع الخلاف في ما يقبح ويحسن في حكم الله تعالى لا ما يحسن ويقبح في حق الآدميين، وقال: "لم يمتنع إجراء هذين الوصفين -الحسن والقبح- فينا إذا تنجز ضرر أو أمكن نفع بشرط أن لا يعزى إلى الله ولا يوجب عليه أن يعاقب أو يثيب" (١٦٨٦).

وهذا إن أفاد شيئاً فهو تصحيح نظر الناظر في السياسات عموماً بحيث لا يكون نظره خارجاً عن المعقول كما قد توهمه بعض عبارات أئمة أهل السنة في بيان هذه المسألة فتكون وظيفة هذه المقولة من الإمام وظيفية تنبيهية كما اصطلاح عليه في علم المنطق لا وظيفة برهانية.

والمعتزلة القائلون بالتحسين والتقبيح لا يرتضون دعاة السياسات العقلية المنبئة عن الشرع.
وكذا نقول إن المعتزلة ليسوا المقصودين بأقوال ابن خلدون وابن الأزرقي، يدل على ذلك أنهما مثلاً لها بسياسة الفرس وغيرهم من الأمم.

وزيادة في التوضيح نقول: إن مخالفة المعتزلة حين النظر في الفروع يكاد ينحصر في مأخذ أحكام السياسة الشرعية أهو السمع أو العقل؟

ولم ننبه إلى ذلك إنصافاً للمعتزلة فحسب بل لبيان انبئات المعارف السياسية الغربية عن مقولات المعتزلة. وإذا رجعنا إلى تقسيم المعتزلة للأفعال من حيث الحسن والقبح وأثره في السياسة الشرعية قلنا إن ما يقضي به العقل لا يشتمل إلا على بعض القيم السياسية كحسن العدل وقبح الظلم كما سبق. وأما ما لا تدركه العقول فهو يشتمل على معظم الأحكام السياسية، والمرجع فيه إلى الشرع إذا ورد، فالخلاف السياسي إلى مأخذ بعض القيم كالعدل والظلم، والفرق أنها تعرف عند أهل السنة بالسمع وعندهم بالعقل.

(١٦٨٣) ابن خلدون: المقدمة (١/ ٢٣٨).

(١٦٨٤) ابن الأزرقي: بدائع السلك في طبائع الملك (١/ ٩٧).

(١٦٨٥) المصدر السابق (١/ ٢٩١).

(١٦٨٦) الجويني: البرهان في أصول الفقه (١/ ٩١-٩٢).

كما يجدر بنا التنبيه إلى أن إنكار الأئمة على المعتزلة لا يرجع إلى حدود الخلاف معهم في مسألة في التحسين والتقبيح فحسب بل يمتد إلى مقولات فاسدة قد تترتب في الأذهان إذا استرسلت العقول مع مقولاتهم في التحسين والتقبيح، وقد كشفت الأيام صفاء بصيرة هؤلاء الأئمة وواقعية تخوفهم.

وإدراكاً منه لأثر هذه المسألة في السياسة الشرعية إن تصريحاً أو استلزاماً كرر إمام الحرمين مقولاته في الغيائي ومما قاله إن "العقول على مذاهب أهل الحق لا تقتضي التحريم والتحليل، وليس عليها في مدرك قضايا التكليف تعويل" ١٦٨٧، وأن تلقي الأحكام منها مستحيل ١٦٨٨.

وفيما يتعلق بمأخذ الأحكام السياسية على وجه الخصوص أوضح إمام الحرمين أن "أساليب العقول بمجموعها لا تحول في أصول الإمامة وفروعها" ١٦٨٩.

ومن أهم الأمثلة التي بدأ بها كتابه الغيائي إنكاره قول بعض الرافضة إن العقل يفيد العلم بوجوب نصب الإمام ١٦٩٠، وهو على الضد من قول أهل السنة القائلين بأن مأخذه السمع لا العقل.

وقد أوضح أن الإمامية بنوا قولهم هذا على أصل التحسين والتقبيح العقليين، وما يتفرع منه من القول بوجوب الصلاح والأصلح على الله جل جلاله، وهو ما عده إمام الحرمين جهلاً منهم بحقيقة الإلهية، وذهولاً عن سر الربوبية ١٦٩١.

وقد رد عليهم قولهم بوجوب الأصلح على الله فقال: "من وفق للرشاد، واستند في منهج السداد، واستقر في نظره على اتقاد، علم أن من ضرورة تحقق الوجوب، تعرض من عليه الوجوب للتأثر بالمثاب والعقاب، ومن تصدى لطرق الغير، وقبول الأثر، فهو عرضة للآفات، ودقيقة لأسنة العاهات، والقديم - تعالى - لا يلحقه نفع، ولا يناله ضرر يعارضه دفع، فاعتقاد الوجوب عليه زلل، فهو الموجب بأمره، فلا يجب عليه شيء من جهة غيره" ١٦٩٢، وقال: "لو رددنا إلى العقول، لم نبعد أن يهلك الله الخلاق، ويقطعهم في الغوايات على أنحاء وطرائق، ويغمسهم في غمرات الجهالات، ويصرفهم عن مسالك الحقائق، فبحكمه تردى المعتدون، وبفضله اهتدى المهتدون، ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٣] ١٦٩٣.

١٦٨٧ الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٥٦١).

١٦٨٨ المصدر السابق (ص: ٢١٩، ٢٣٤، ٢٣٨).

١٦٨٩ المصدر السابق (ص: ٢٤٤).

١٦٩٠ المصدر السابق (ص: ٢١٩).

١٦٩١ المصدر السابق.

١٦٩٢ المصدر السابق.

١٦٩٣ المصدر السابق (ص: ٢٢٠).

كما أنه جادلهم وقطع حججهم بانقطاع الزمان عن الأنبياء وبعثتهم أولى من نصب الأئمة فقال: "الأديان والملل، والشرائع والنحل، أحوج إلى الأنبياء، المؤيدين بالمعجزات، والآيات الباهرات، منها إلى الأئمة، فإذا جاز خلو الزمان عن النبي، وهو معتصم دين الأمة، فلا بعد في خلوه عن الأئمة" ١٦٩٤.

وسوف يأتي مزيد تفصيل لأثر هذه الحقائق في السياسة الشرعية في المبحث القادم إن شاء الله حين الحديث عن المصالح المعتبرة والملغاة.



المبحث الثاني: تقسيمات المصلحة ومراتبها في علم الأصول وأثرها في السياسة الشرعية

يقسم الأصوليون المصالح تقسيمات عديدة باعتبارات مختلفة^(١٦٩٥)، وكل تقسيم منها يسلط الضوء على زاوية مختلفة من زوايا السياسة الشرعية، وهذا ما نقصده بالأثر هنا، وهو ما نبثه هنا في مطالب متتالية إن شاء الله تعالى.

المطلب الأول: تقسيم المصالح من حيث قوتها الذاتية وأثره في السياسة الشرعية

أولاً: تقسيم المصالح من حيث قوتها الذاتية عند الأصوليين:

اشتهر نسبة تقسيم المصالح من حيث قوتها في ذاتها إلى المصالح الضرورية والحاجية والتحسينية إلى الإمام الغزالي في المستصفى^(١٦٩٦)، والحق أنه أول من حصرها في هذه الثلاثة بهذه الصورة، إلا أنه مسبوق على القطع بإمام الحرمين على ما نوضحه إن شاء الله.

ففي كتاب القياس وبعد الانتهاء من القول في حقيقة القياس وحجته وأقسامه ومراتبه خصص إمام الحرمين ما يعادل خمس كتابه هذا للحديث عما يعلل وما لا يعلل من الأحكام وتقاسيم العلل والأصول، وقسم الأصول في القياس إلى خمسة أضرب:

الضرب الأول: "ما يعقل معناه وهو أصل ويثول المعنى المعقول منه إلى أمر ضروري لا بد منه مع تقرير غاية الإيالة الكلية والسياسية العامة وهذا بمنزلة قضاء الشرع بوجوب القصاص في أوانه فهو معلل بتحقيق العصمة في الدماء المحقونة والزجر عن التهجم عليها فإذا وضع للنظر المستنبط ذلك في أصل القصاص تصرف فيه وعدها إلى حيث يتحقق أصل هذا المعنى فيه وهو الذي يسهل تعليل أصله ويلتحق به تصحيح البيع فإن الناس لو لم يتبادلوا ما بأيديهم لجر ذلك ضرورة ظاهرة فمستند البيع إذا آيل إلى الضرورة الراجعة إلى النوع والجملة ثم قد تمهد في الشريعة أن الأصول إذا ثبتت قواعدها فلا نظر إلى طلب تحقيق معناها في آحاد النوع"^(١٦٩٧).

الضرب الثاني: "ما يتعلق بالحاجة العامة ولا ينتهي إلى حد الضرورة وهذا مثل تصحيح الإجارة فإنها مبنية على مسيس الحاجة إلى المساكن مع القصور عن تملكها وضنة ملاكها بها على سبيل العارية فهذه حاجة ظاهرة غير بالغة مبلغ الضرورة المفروضة في البيع وغيره ولكن حاجة الجنس قد تبلغ مبلغ ضرورة الشخص الواحد من حيث إن الكافة لو منعوا عما تظهر الحاجة فيه للجنس لنال آحاد الجنس ضرار لا محالة تبلغ

(١٦٩٥) أفاد الباحث هذا التقسيم من: محمد همام ملحم: تأصيل فقه الأولويات وتطبيقاته في مجال حفظ الدين في السياسة الشرعية (ص: ٥٦-١١٠)، وانظر:

İbrahim Dönmez: "Maslahat", DİA, 28./82.

(١٦٩٦) الغزالي: المستصفى (ص: ١٧٤).

(١٦٩٧) الجويني: البرهان في أصول الفقه (٢/ ٩٢٣-٩٢٤).

مبلغ الضرورة في حق الواحد وقد يزيد أثر ذلك في الضرر الراجع إلى الجنس ما ينال الاحاد بالنسبة إلى الجنس وهذا يتعلق بأحكام الإيالة^(١٦٩٨).

الضرب الثالث: "ما لا يتعلق بضرورة حاقة ولا حاجة عامة ولكنه يلوح فيه غرض في جلب مكربة أو في نفي نقيض لها ويجوز أن يلتحق بهذا الجنس طهارة الحدث وإزالة الخبث وإن أحببنا عبرنا عن هذا الضرب وقلنا: ما لاح ووضح النذب إليه تصريحاً كالتنظيف فإذا ربط الرابط أصلاً كلياً به تلويحاً كان ذلك في الدرجة الأخيرة والمرتبة الثانية البعيدة في المقاييس وجرى وضع التلويع فيه مع الامتناع عن التصريح وضع حمل المكلفين على مضمونه مع الاعتضاد بالدواعي الجبلية كما سبق تقرير هذا في المسالك السابقة والصور الممثلة^(١٦٩٩).

الضرب الرابع: "ما لا يستند إلى حاجة وضرورة وتحصيل المقصود فيه مندوب إليه تصريحاً ابتداء وفي المسلك الثالث في تحصيله خروج عن قياس كلي وبهذه المرتبة يتميز هذا الضرب من الضرب الثالث. وبيان ذلك بالمثال: أن الغرض من الكتابة تحصيل العتق وهو مندوب إليه والكتابة المنتهضة سبباً في تحصيل العتق تتضمن أموراً خارجة عن الأقيسة الكلية كعامله السيد عبده وكمقابلته ملكه بملكه والطهارات قصارها إثبات السبب وجوباً إلى إيجاب ما لا تصريح بإيجابه وليس فيها اعتراض على أصل آخر سوى ما ذكرناه من التصريح والتلويع وقد مثلناها بوضع الشرع النكاح على تحصيل الزوجين^(١٧٠٠).

الضرب الخامس: "ما لا يلوح فيه للمستنبط معنى أصلاً ولا مقتضى من ضرورة أو حاجة أو استحاث على مكربة وهذا يندر تصويره جداً فإنه إن امتنع استنباط معنى جزئي فلا يمتنع تخيله كلياً ومثال هذا القسم العبادات البدنية المحضة فإنه لا يتعلق بها أغراض دفعية ولا نفعية ولكن لا يبعد أن يقال تواصل الوظائف يديم مرون العباد على حكم الانقياد وتجديد العهد بذكر الله تعالى ينهى عن الفحشاء والمنكر وهذا يقع على الجملة ثم إذا انتهى الكلام في هذا القسم إلى تقديرات كأعداد الركعات وما في معناها لم يطمع القاييس في استنباط معنى يقتضي التقدير فيما لا ينقاس أصله^(١٧٠١).

هذا وقد اقتصر إمام الحرمين في التقسيم السابق على ذكر الضرورات العامة والحاجات العامة التي لا تختص بالآحاد. أما ذكر الضرورة الخاصة فإنها مذكورة عرضاً لا قصداً على ما نرجحه؛ ذلك أن الضرورة عند إمام الحرمين على ثلاثة أقسام:

القسم الأول: ما تنهى قبحه في مورد الشرع، وهذا القسم لا تبيحه الضرورة بل يوجب الشرع الانقياد للتهلكة والانكفاف عنه كالقتل والزنا في حق المجبر عليهما.

(١٦٩٨) الجويني: البرهان في أصول الفقه (٢/ ٩٢٤).

(١٦٩٩) المصدر السابق (٢/ ٩٢٤-٩٢٥).

(١٧٠٠) الجويني: البرهان في أصول الفقه (٢/ ٩٢٥-٩٢٦).

(١٧٠١) المصدر السابق (٢/ ٩٢٦).

القسم الثاني: ما قبح في مورد الشرع، لكن الشرع يرضى فيه تحقق وقوع الضرورة، وهذا قد تبيحه الضرورة ولكن لا يثبت حكمها كلياً في الجنس بل يعتبر تحققها في كل شخص كأكل الميتة وطعام الغير.

القسم الثالث: ما لا يقبح في نفسه في الشرع، ويرتبط في أصله بالضرورة ولكن لا ينظر الشرع في الآحاد والأشخاص وهذا كالبيع وما في معناه وإنما كان كذلك لأنه لا أثر للفكر العقلي في تقييح البيع والتبادل في الأعواض فكفى تحيل الضرورة في القاعدة ولا التفات إلى الآحاد فإن الأمر في ذلك مبنى على قاعدة كلية وليس البيع قبيحاً في نفسه عرفاً أو شرعاً^(١٧٠٢).

ويمكن تقسيم الحاجة إلى ثلاثة أقسام كذلك وفق النظر نفسه.

ويظهر لي أن إمام الحرمين قصد بالضرورات والحاجات في التقسيم الخماسي القسم الثالث وهو ما لا ينظر فيه الشارع إلى الآحاد والأشخاص.

وقد خلط كثير من الباحثين بين هذين القسمين من الضرورة ونظيريهما من الحاجة أثناء تفسير عبارات إمام الحرمين في التقسيم الخماسي، فصرحوا أن مراده بالضرورة في التقسيم الخماسي قسماً بالضرورة. وهذا لم يكن مقصوده؛ فالضرب الأول يبحث ما يؤول إلى الضرورة الراجعة إلى النوع والجملة، وعقب عليه بقوله: "قد تمهد في الشريعة أن الأصول إذا ثبتت قواعدها فلا نظر إلى طلب تحقيق معناها في آحاد النوع". وهو نص في بيان مقصوده.

وأما الضرب الثاني فيبحث "ما يتعلق بالحاجة ولا ينتهي إلى حد الضرورة"، ويغلب على ظننا أن المراد بها: الحاجة التي تعم الجنس ولا تختص بالآحاد كذلك.

وإذا استثنينا من هذا التقسيم ما يتعلق بجهتي التعبد والتعليل خلص لنا التقسيم الثلاثي المعهود، فالضربان الثالث والرابع تفصيل في مرتبة التحسينيات من حيث موافقة القياس الكلي ومخالفته، وأما الضرب الخامس فهو تفصيل في المصالح الدينية ولا تأثير له في اندراجها ضمن المراتب الثلاثة.

وقد تهذبت هذه الأقسام أيما تهذيب مع الإمام الشاطبي ونقل هنا مقالاته فيها رغبة في زيادة الإيضاح. عرف المصالح الضرورية بقوله: هي التي "لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين"^{١٧٠٣}.

وعرف الحاجة بأنها "مفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تراعى دخل على المكلفين - على الجملة - الحرج والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة"^{١٧٠٤}.

(١٧٠٢) الجويني: البرهان في أصول الفقه (٢/ ٩٤٢-٩٤٣).

١٧٠٣ الشاطبي: الموافقات (٢/ ١٧-١٨).

١٧٠٤ المصدر السابق (٢/ ٢١).

وعرف التحسينية بأنها "الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب المندسات التي تأنفها العقول الراجحات، ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق" (١٧٠٥).

ومما ابتكره إضافة التكملات أو التتمات لهذه المراتب الثلاثة فجعل للضرورة تكملة، وكذا للحاجي والتحسيني، بله إنه جعل الحاجي بمثابة التكملة للضرورة، والتحسيني بمثابة التكملة للحاجي (١٧٠٦).
والحق أن لإمام الحرمين سبقاً في التنبيه إلى التكملة والتتمة لا في معرض التنظير والتأصيل بل في معرض التطبيق والتنزيل وهو ما سيتضح بعد قليل في أمثلة تكملة للضرورة.

ثانياً: أثر تقسيم المصالح والمفاسد من حيث قوتها الذاتية في السياسة الشرعية:

تترتب المصالح في السياسة الشرعية بحسب قوتها الذاتية على مراتب ثلاثة: ضرورة وحاجية وتحسينية، أما الضرورية فقد أشار إليها إمام الحرمين أثناء تعريفه للضرب الأول من الأصول القياسية بقوله: "لا بد منه مع تقرير غاية الإيالة الكلية والسياسية العامة" (١٧٠٧).

ومراده أنه مع قولنا بمقاصد السياسة الشرعية لا يمكن أن تكون هذه المصالح إلا ضرورية، وعلى ذلك فإن كل مصلحة واقعة في رتبة الضروريات هي مصلحة إيالة سياسية عامة، إذ من شأنها أن تعود على عموم الأمة، وما كان كذلك كان إيالياً أو سياسياً.

وبعبارة أخرى يمكن القول: إن جميع المصالح الواقعة في رتبة الضروريات هي مصالح سياسية شرعية.

ويجب التذكير هنا أن مراده بالضرورة العامة هنا التي تنتج حكماً مستمراً وأثراً دائماً.

ويبقى البحث عن مدرك ذلك أمراً غاية في الأهمية، فقد يفهم تمثيل إمام الحرمين لهذا النوع من المصالح بقضاء الشرع بوجوب القصاص في أوانه بغية عصمة الدماء المحقونة والزجر عن التهجم عليها، وهو مصلحة سياسية كما هو ظاهر، لكن قد يخفى وجه عدّ تصحيح البيع فيها مع قوله "مع تقرير غاية الإيالة الكلية والسياسية العامة" (١٧٠٨).

وقد اهتدى الباحث إلى أن مراد إمام الحرمين بوصف جميع المصالح الضرورية العامة بالسياسية من حيث مآلات فواتها، وقد سبق وصف الإمام الشاطبي للمصالح الضرورية بأنها التي "إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهاجر وفوت حياة" (١٧٠٩)، وهذا هو مراد الإمام الجويني بشكل دقيق جداً.

١٧٠٥ المصدر السابق (٢/ ٢٢).

١٧٠٦ المصدر السابق (٢/ ٢٤-٢٥).

(١٧٠٧) الجويني: البرهان في أصول الفقه (٢/ ٩٢٣).

(١٧٠٨) المصدر السابق.

١٧٠٩ الشاطبي: الموافقات (٢/ ١٧-١٨).

فإبطال أصل البيع ومثله أصل القصاص يعود ضرره لا على المتبايعين فحسب إنما على الأمة كلها، ولأجل ذلك قال إمام الحرمين: "فإن الناس لو لم يتبادلوا ما بأيديهم لجر ذلك ضرورة ظاهرة فمستند البيع إذا آيل إلى الضرورة الرجعة إلى النوع والجملة" (١٧١٠).

وقد شرح إمام الحرمين في كتاب الغياثي وجه الضرورة في البيع فقال: "الملاك مختصون بأموالهم، لا يزاحم أحد مالكا في ملكه من غير حق مستحق، ثم الضرورة تحوج ملاك الأموال التبادل فيها؛ فإن أصحاب الأطعمة قد يحتاجون إلى النقود، وأصحاب النقود يحتاجون إلى الأطعمة، وكذلك القول في سائر صنوف المال" (١٧١١)، وقال في المعاملات بين المكلفين "ليس لهم من العقود بد. ووضح الحاجة إليها يغني عن تكلف بسط فيها" (١٧١٢).

ولم يعثر الباحث على هذا المعنى بهذا الوضوح وبهذا الألق عند أحد من أئمة الإسلام قبل الإمام الجويني أو بعده، فالإمام الشاطبي يقسم مجالات هذه الضرورات إلى أربعة: العبادات، والعادات، والمعاملات، والجنايات دون أن يشير للمعنى السياسي فيها (١٧١٣).

ويشير هذا النظر العميق لإمام الحرمين إلى مفهوم السياسة والإيالة عنده وسعة معانيه، كما يشير إلى مراده بالإيالات الكلية، فهي تبني على مثل هذه المصالح.

ومن أمثلة الضروري في السياسة الشرعية: نصب الأئمة، وفيه يقول إمام الحرمين: "لا يرتاب من معه مسكة من عقل أن الذب عن الحوزة، والنضال دون حفظ البيضة محتوم شرعاً، ولو ترك الناس فوضى لا يجمعهم على الحق جامع، ولا يزعمهم وازع، ولا يردعهم عن اتباع خطوات الشيطان رادع، مع تفنن الآراء، وتفرق الأهواء لانتشر النظام، وهلك العظام، وتوثبت الطغام والعوام، وتحزبت الآراء المتناقضة، وتفرقت الإرادات المتعارضة، وملك الأردلون سراة الناس، وفضت المجامع، واتسع الخرق على الراقع، وفشت الخصومات، واستحوذ على أهل الدين ذوو العرامات، وتبددت الجماعات، ولا حاجة إلى الإطناب بعد حصول البيان، وما يزع الله بالسلطان أكثر مما يزع بالقرآن" (١٧١٤)، فانتشار النظام وهلاك العظام، وتوثب الطغام وما بعدها من المآلات المذكورة جراء عدم نصبه جميعها أمارات فقد الضروري التي سبق بيانها.

(١٧١٠) الجويني: البرهان في أصول الفقه (٢/ ٩٢٣).

١٧١١ الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٥٤١).

١٧١٢ المصدر السابق.

١٧١٣ الشاطبي: الموافقات (٢/ ٢٠).

١٧١٤ الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٢١٨-٢١٩).

ومنها: استنباط الإمام في أعمال الإمامة، يشير لذلك قول الجويني: "الاستنباط لا بد منها، ولا غنى عنها، فإن الإمام لا يتمكن من تولي جميع الأمور وتعاطيها، ولا يفيء نظره بمهمات الخطة ولا يحويها، وهذه القضية بينة في ضرورات العقول لا يستريب اللبيب فيها" ١٧١٥، والضروري هو الذي لا بد منه.

ومن أمثلة تكملة الضروري في السياسة الشرعية: ورع الإمام واجتهاده، فإذا كان استقلال الإمام وكفايته معدودين في الضروريات عند إمام الحرمين، فإن الورع والتقوى متأخران عنهما ثم يأتي العلم والاجتهاد، ويشير لتعدادهما في التتمات للضرورة قول الإمام: "من تأمل ما ذكرناه فهم منه أن الصفات المشروطة في الإمام على ما تقدم وصفها، وإن كانت مرعية فالغرض الأظهر منها: الكفاية، والاستقلال بالأمر. فهذه الخصلة هي الأصل ولكنها لا تنفع ولا تنجح مع الانحماك في الفسق، والانسلال عن ربة التقوى، وقد تصير مجلبة للفساد إذا اتصل بها استعداد. ثم العلم يلي الكفاية والتقوى، فإنه العدة الكبرى، والعروة الوثقى، وبه يستقل الإمام بإمضاء أحكام الإسلام" (١٧١٦).

وأصرح منها وأوضح قوله: "المقصود الأوضح الكفاية، وما عداها في حكم الاستكمال والتتمة لها" ١٧١٧. وأما مرتبة الحاجيات في السياسة الشرعية فقد أشار لها إمام الحرمين في قوله: "حاجة الجنس قد تبلغ مبلغ ضرورة الشخص الواحد من حيث إن الكافة لو منعوا عما تظهر الحاجة فيه للجنس لنال آحاد الجنس ضرار لا محالة تبلغ مبلغ الضرورة في حق الواحد وقد يزيد أثر ذلك في الضرر الراجع إلى الجنس ما ينال الآحاد بالنسبة إلى الجنس وهذا يتعلق بأحكام الإيالة" (١٧١٨).

وقد عرف الطاهر بن عاشور الحاجي السياسي بقوله: "ما تحتاج الأمة إليه لاقتناء مصالحها وانتظام أمورها على وجه حسن، بحيث لولا مراعاته لَمَا فسد النظام، ولكنه كان على حالة غير منتظمة فلذلك كان لا يبلغ مبلغ الضروري" ١٧١٩.

ومما يتصل بهذه المرتبة تنزيل الحاجات السياسية منزلة الضرورات الخاصة وذلك أن الحاجة السياسية لا تكون إلا عامة، وهو ما فصل فيه إمام الحرمين القول في كتاب الغياثي حيث قال: "الحاجة في حق الناس كافة تنزل منزلة الضرورة، في حق الواحد المضطر" ١٧٢٠، بله قدم إمام الحرمين في الصورة التي فرضها الحاجة

١٧١٥ المصدر السابق (ص: ٣١٢).

(١٧١٦) المصدر السابق (ص: ٤١٨).

١٧١٧ الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٤٢٠).

(١٧١٨) الجويني: البرهان في أصول الفقه (٢/ ٩٢٤).

١٧١٩ ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية (٣/ ٢٤١).

١٧٢٠ الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٥٣١)، وانظر معاني ودلالات هذه القاعدة في:

العامة على الضرورة الخاصة، ومما ساقه في تأصيل التقديم قوله: "لو هلك واحد، لم يؤدّ هلاكه إلى خرم الأمور الكلية، الدنيوية والدينية، ولو تعدى الناس الحاجة، لهلكوا بالمسلك الذي ذكرناه من عند آخرهم" ١٧٢١. وأحكام الحاجة المطبقة هنا هي أحكام الحاجة العامة لا أحكام الحاجات الخاصة فتشريع الأحكام في حق الأمة كافة أو جماعة منها ولا تقدر في حق الأفراد، وهناك تفاصيل أخرى ليس محلها هنا. ومن أمثلة الحاجي في السياسة الشرعية: صورة فرضها إمام الحرمين وهي إطباق الحرام بسبب استيلاء الظلمة واعتدائهم على الأموال والأموال وتفريقها في الناس، وهو مظنة لندور الأقوات وفساد المعاملات، وغلبة الشبهات.

وجوّز إمام الحرمين أخذ الكفاية في هذه الصورة لإطباق الحرام، فينظر إلى ما في يديه على أنه ملك له وإن غلب على ظنه أنه محرم.

والمساكن معدودة عند إمام الحرمين من الحاجات بل من أظهر ما تمس الحاجة إليه، فإذا تعذرت أسباب الحلال وأطبق الحرام جاز الاكتفاء بالحاجة وحرّم تجاوزها إلى التمتع والترقّه. ومنها أيضاً: كمال أعضاء الإمام، فقد منع إمام الحرمين عدّ فقد اليدين والرجلين أو إحدى القدمين والرجلين من المخلات بالضروريات المتعلقة بالإمامة، مخالفاً في ذلك معظم العلماء في الأولى وبعضهم في الثانية حيث أنزلوها منزلة فاقد البصر أو السمع أو النطق.

يقول رحمه الله: "أما ما يؤثر عدمه في الانتهاض إلى المآرب والأغراض كفقد الرجلين واليدين، فالذي ذهب إليه معظم العلماء تنزيل هذه الآفات والعاهات منزلة العمى والصمم والخرس، وهذا وإن لم ينعقد فيه إجماع انعقاده فيما تقدم، فلست أراه مقطوعاً به؛ فإن تعويل الإمامة على الكفاية والنجدة، والدراية والأمانة، والزمانة لا تنافي الرأي، وتأدية حقوق الصيانة، وإن مست الحاجة إلى نقله، فاحتماله على المراكب سهل، فليحقق هذا بالفنون التي يجول فيها أساليب الظنون. واختلف الفقهاء في قطع إحدى اليدين والرجلين. والظاهر عندي أن الأمر إذا لم ينته إلى الزمانة والصمامة وكان المأووف بحيث يستمسك على المراكب، فلا أثر للنقص الذي به مع صحة العقل والرأي" ١٧٢٢.

هذا ولم يعثر الباحث على تكملة لحاجي يصرح به إمام الحرمين أو يشير إليه. وأما مرتبة التحسينيات في السياسة الشرعية فهي ما لا تتعلق بضرورة ولا حاجة وتلوح فيه الأغراض في جلب المكارم ونفي ما يناقضها، ولم يخص إمام الحرمين المعنى السياسي بالذكر كما صنع في تعريف بالضرورة والحاجة، بيد أنه يمكن استفادة أحد تعابيره في اشتراط قرشية الإمام وهو "أبهة الملك" ليقال: إن التحسيني السياسي عنده هو ما يفيد أبهة الإمامة.

١٧٢١ الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٥٣١).

١٧٢٢ المصدر السابق (ص: ٢٥٥-٢٥٦).

وربما يحسن بنا استعارة تعريف الإمام الغزالي للتحسيني لبيان معنى التحسيني ومعرفة مراد الجويني بالأهبة. يقول الإمام الغزالي في حد التحسيني: هو "ما لا يرجع إلى ضرورة ولا إلى حاجة ولكن يقع موقع التحسين والتزيين والتيسير للمزايا والمزائد ورعاية أحسن المناهج في العادات والمعاملات" ١٧٢٣.

وعلى ذلك فأهبة الإمامة هي ما يقع في مرتبة تحسين الإمامة وتزيينها. وأفضل التعريفات المعاصرة لها هو تعريف الإمام محمد الطاهر بن عاشور. يقول ﷺ: هي "ما كان بها كمال حال الأمة في نظامها حتى تعيش آمنة مطمئنة، ولها بحجة منظر المجتمع في رأى بقية الأمم، حتى تكون الأمة الإسلامية مرغوباً في الاندماج فيها أو في التقرب منها" ١٧٢٤.

ومن أوصاف إمام الحرمين لإدارة نظام الملك للدولة السلجوقية قوله: "الأهبة قائمة، والأركان وارفة الأفنان، رجة الأعطان، وقاعدة الملك راسخة، وأطواد الهيبة شامخة، وأوتاد الدولة باذخة، والسلطنة بمائها، والمملكة مستمرة على علائها، والعزة مستقرة في غلوائها، ورواق الجد ممدود، ولواء النصر معقود" ١٧٢٥، وكثير من الأوصاف السابقة تفيد معنى التحسين.

وأما أمثلة التحسيني في السياسة الشرعية فقد حصرها الباحث استناداً إلى معيار الندب الذي ذكره إمام الحرمين في كتاب البرهان، وباستقراء المندوبات ذات الصلة بالسياسة الشرعية في كتاب الغياثي نقف على ثلاثة أمثلة: أحدها: الاستشارة في حق الإمام المستقل المجتهد، والثاني: حضور الإمام أو نوابه ما تحضره الجموع من شعائر الإسلام الظاهرة، والثالث: اشتراط الشهود في عقد الإمامة ١٧٢٦، وفيها تفصيل ليس محله هنا.

المطلب الثاني: أقسام المصالح من حيث الكليات التي تعود عليها وأثره في السياسة الشرعية

أولاً: تقسيم المصالح من حيث الكليات التي تعود عليها عند الأصوليين:

يعد الإمام الغزالي أول من صرح بالكليات الخمسة من الأصوليين في كتابه المستصفى ثم تناقلها العلماء بعد ذلك، حيث قال: "نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة" ١٧٢٧.

١٧٢٣ الغزالي: المستصفى (ص: ١٧٥).

١٧٢٤ ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية (٣/ ٢٤٣).

١٧٢٥ الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٤٣٧).

١٧٢٦ المصدر السابق (ص: ٢٦١، ٢٥٣، ٣٣٩).

١٧٢٧ الغزالي: المستصفى (ص: ٣٢٨)، طبعة حماد.

أما الإمام الجويني فهو وإن لم يصرح بهذا فقد ألمح إليها مجتمعة، وذلك أثناء ترجيحه مذهب الإمام الشافعي على بقية المذاهب المدونة من خلال مسالك وطرق متنوعة، إحدى تلك الطرق والمسالك تبني على كليات الشريعة ومقاصدها.

يقول إمام الحرمين: "طريقة أخرى: وهي تشتمل على نظر كلي إلى الفروع وهذا يتأتى بضبط ورد نظر إلى الكليات فالشريعة متضمنها مأمور به ومنهي عنه ومباح. فأما المأمور به: فمعظمه العبادات فليُنظر الناظر فيها وأما المنهيات فأثبت الشرع في الموبقات منها زواج ولا يكاد يخفى احتياط كثير من الناس فيها وبالجملة الدم معصوم بالقصاص ومسألة المثل يهدم حكمة الشرع فيه والفروج معصومة بالحدود ولا يخفى ما فيها من الاضطراب والأموال معصومة عن السراق بالقطع وقد أثبت من نعيه ذرائع إلى إسقاطه سهلة المدارك وأعيان الأموال مستردة من الغصاب.

وقد بان للفقهاء مسالك الناس الذين خالفوا مذهب الشافعي فمن نظر إلى الأصول ثم نظر نظراً كلياً إلى الفروع لم يخف عليه من يكون أولى بالاتباع" ١٧٢٨.

وفي هذا النص ركز إمام الحرمين على منهيات الشريعة لملاءمتها المثاليين الذين ضربهما؛ وهما القتل بالمثل ومخالفة الإمام أبي حنيفة رحمته الله فيه، ومصادرة الأموال ومخالفة الإمام مالك رحمته الله فيها، وإلا فإنه صرح أن رعاية الشارع لهذه المعاني ثابتة في المأمورات والمنهيات والمباحات.

ولو لم تكن هذه الكليات الخمسة مستقرة في نفس إمام الحرمين لاقتصر على حفظ النفس وحفظ المال لمناسبتهم غرضه في تأخير رتبة الإمامين أبي حنيفة ومالك عن الإمام الشافعي رحمته الله لكنه قدم عليها حفظ الدين بالعبادات، وأضاف حفظ النسل وعبر عنه بالفروج وجعله بينهما، وآخر حفظ المال، أما حفظ العقل فلربما رآه داخلاً في حفظ النفس فيكون تقسيمه رباعياً: حفظ الدين ثم حفظ النفس فحفظ النسل ثم حفظ المال.

كما أن المتأمل لما أورده إمام الحرمين في تقسيم العلال والأصول لوجد الكليات الخمسة مذكورة فيه تصريحاً تارة كحفظ الدين وأطلق عليه مرون العباد على حكم الانقياد، وحفظ النفس وأطلق عليه تحقق العصمة في الدماء المحقونة، وتمثيلاً تارة أخرى كبقية الكليات كتحصين الزوجين في النكاح إشارة إلى حفظ النسل، والعقود والبيوع إشارة إلى حفظ المال، وتطرق الخلل إلى العقل إشارة إلى حفظ العقل.

ومن اللافت كذلك تعبير الإمام الجويني عن هذه المقاصد بالكليات في هذا الموطن تحديداً فهي هنا بمعناها الذي اصطلح عليه العلماء فيما بعد، بل إنه أثناء تناوله مسألة الترس وهي من المسائل ذات الأهمية الكبرى أثناء دراسة المصالح المرسله نبه إلى أن "حفظ الكليات أولى من حفظ الجزئيات" ١٧٢٩؛ فلا يعني بها

١٧٢٨ الجويني: البرهان في أصول الفقه (٢/ ١١٥٠-١١٥١).

١٧٢٩ الجويني: نهاية المطلب في دراية المذهب (١٧/ ٤٦٠).

هنا خلا ما نفهمه حين الحديث عن الكليات الخمسة، وسماه في ذات السياق بـ"الأمر الكلي"، وعد عدم رعايتها بأنها تجر "خرماً عظيماً في أمر كلي" ١٧٣٠.

ثانياً: أثر تقسيم المصالح من حيث الكليات التي تعود عليها في السياسة الشرعية:

لا مبالغة في قولنا إن كتاب الغياثي هو أهم كتاب تظهر فيه الكليات الخمسة في السياسة الشرعية على الإطلاق سواء من حيث الاستيعاب أو الدقة؛ فالباب الثامن من الركن الأول والمخصص لما يناط بالأئمة من الأحكام والوظائف ميدان تطبيقي لهذه الكليات أحسن فيه إمام الحرمين تسديد التنظير والتنزيل. وفي هذا الباب قسم إمام الحرمين ما يناط بالأئمة بنوعين من النظر نظر في أمور الدين أصوله وفروعه وفيه أطال النفس في الحديث عن أثر كلي حفظ الدين في السياسة الشرعية، ونظر في أمور الدنيا وفيه أدرج كليات حفظ النفس والنسل والعقل والمال.

وفي هذا الباب كذلك صرح إمام الحرمين بجهات الحفظ التي عبر عنها الإمام الشاطبي بجتهتي الوجود والعدم فيما اختار الإمام الجويني تقسيماً آخر هو حفظ ما حصل، وطلب ما لم يحصل ووصف تقسيمه بأنه تقسيم أولي كلي ١٧٣١، والحق أن تلقب إمام الحرمين دقيق وظاهر وهو مكمل لتقسيم الإمام الشاطبي. وكذا يظهر أثر هذه الكليات في الشروط المرعية في الإمام ومستنابيه وهو مذخورة في الباب الثالث والرابع والخامس من الركن الأول.

ولنبداً حديثنا هنا عن كلي حفظ الدين في السياسة الشرعية عند إمام الحرمين، وأول ما يلحق به الإمامة نفسها، فقد عرفها الإمام بأنها: "رياسة تامة، وزعامة عامة، تتعلق بالخاصة والعامة، في مهمات الدين والدنيا" ١٧٣٢، ويقول: "أمور معظم الدين تتعلق بالأئمة. فأما ما يختص بالولادة وذوي الأمر، فلا شك في ارتباطه بالإمام، وأما ما عداه من أحكام الشرع، فقد يتعلق به من جهة انتدابه للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" ١٧٣٣.

ولذلك أصل ومأخذ عتيد في الشرع وهو أن "أمور الدنيا على مراسم الشريعة تجري فهي المتبع والإمام في جميع مجاري الأحكام، والرأي يجب أن يكون على مقتضى الشرع؛ فإن الذي لا يقتضيه الشرع لا معول عليه" ١٧٣٤، وأضاف: "الغرض استيفاء قواعد الإسلام طوعاً أو كرهاً، والمقصد الدين، ولكنه لما استمد

١٧٣٠ المصدر السابق (١٧ / ٤٦٠).

١٧٣١ الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٣٤٠).

١٧٣٢ المصدر السابق (ص: ٢١٧).

١٧٣٣ المصدر السابق (ص: ٢٦٠).

١٧٣٤ المصدر السابق (ص: ٢٦١).

استمراره من الدنيا، كانت هذه القضية مرعية^{١٧٣٥}، وأضاف أيضاً: "الأئمة إنما تولوا أمورهم، ليكونوا ذرائع إلى إقامة أحكام الشرائع^{١٧٣٦}."

ولأجل ذلك نص إمام الحرمين أن "أولى الأمور بالرعاية ما يتعلق بالنظر في قواعد الإسلام، وضبط أصول الأحكام^{١٧٣٧}، كما بين حقارة المصالح الدنيوية التي يمكن تحصيلها إذا فاتت بها المصالح الدينية فقال: "أي قدر للدنيا بخدافيرها بالإضافة إلى الدين؟ وأي احتفال بأعراضها مع استمرار الحق المبين، والمنة لله رب العالمين^{١٧٣٨}."

ولهذه المكانة العتيدة لكلي حفظ الدين في الشريعة والإمامة أثرها البالغ في أحكام الإمامة كلها. وسوف يظهر أثرها في الشروط التي شرطها الإمام الجويني في الإمام أو نوابه ومستخلفيه في الأعمال المختلفة، وكذا في ما يناط بالأئمة من النظر في أصول الدين وفروعه. أما أثرها في الشروط فيظهر في الصفات المكتسبة في الإمام وبالتحديد في صفات الإسلام والاجتهاد والورع.

فقد شرط إمام الحرمين الإسلام والورع في أهل الاختيار^{١٧٣٩}، والإمام ومستنابه: القاضي فمن دونه^{١٧٤٠}، والاجتهاد في الإمام ووزير التفويض^{١٧٤١} والقاضي. ومن أقواله في اشتراط الإسلام في الإمام والحق مصلحته بكلي حفظ الدين: "الإسلام هو الأصل والعصام، فلو فرض انسلال الإمام عن الدين، لم يخف انحلاعه، وارتفاع منصبه وانقطاعه^{١٧٤٢}، ولا يخفى تعدادها في الضروريات.

ومن أقواله في إلحاق مصلحة الاجتهاد في الإمام بكلي حفظ الدين: "لو لم يكن الإمام في الدين على أعلى منصب ومقام، لكان مقلداً تابعاً غير متبوع، ولما كان ملاذاً للائذين، ومعاذاً للمسلمين، جامعاً لشتات الآراء، محتوياً على مقاليد الشريعة، مستقلاً بالنظر في أمر الملة. ولئن ساغ أن لا يرتبط أمر الدين برأي قوام على المسلمين والإسلام، فليجز ترك الأمر سدى مجرى يختبئ الناس فيها، فإن الدنيا إنما ترعى من حيث

١٧٣٥ المصدر السابق (ص: ٣٢٨).

١٧٣٦ المصدر السابق (ص: ٤٥٨).

١٧٣٧ المصدر السابق (ص: ٣٠٧).

١٧٣٨ المصدر السابق (ص: ٤٤٠).

١٧٣٩ المصدر السابق (ص: ٢٤٥).

١٧٤٠ المصدر السابق (ص: ٣١٣، ٣٧٠).

١٧٤١ المصدر السابق (ص: ٣٠٩-٣١٠).

١٧٤٢ المصدر السابق (ص: ٢٧٠).

يستمد استمرار قواعد الدين منها، فهي مرعية على سبيل التبعية، ولولا ميسر الحاجة إليها على هذه القضية، لكانت الدنيا الدنية حرية بأن نضرب عنها بالكلية" ١٧٤٣، وقد سبق تعدادها في تكملة الضروري. ومن أقواله في إلحاق مصلحة التقوى والورع في الإمام بكلي حفظ الدين: "كيف يؤتمن في الإمامة العظمى فاسق لا يتقي الله؟ ومن لم يقاوم عقله هواه ونفسه الأمانة بالسوء، ولم ينتهز رأيه بسياسة نفسه فأنى يصلح لسياسة خطة الإسلام؟" ١٧٤٤، وفي خوارم الورع يقول: "دوام التهافت في القول والفعل مشعر بركاكة الدين" ١٧٤٥، وهي معدودة في تكملة الضروري.

وأما ما يناط بنظر الإمام في الدين فقد قسمه إمام الحرمين إلى قسمين: النظر في أصل الدين، والنظر في فروعه؛ فأما النظر في أصل الدين، فقد قسمه إلى قسمين: حفظ الدين بأقصى الوسع على المؤمنين، ودفع شبهات الزائعين، وإلى دعاء الجاحدين والكافرين، إلى التزام الحق المبين، وجميع المصالح الواقعة في هذين القسمين واقعة في رتبة الضروريات.

وبخصوص حفظ أصل الدين من جهة الوجود: فإنما تثبت أركانه ويقام أوده من خلال أمرين ذكرهما إمام الحرمين: أحدها: جمع عامة الخلق على مذاهب السلف السابقين في الاعتقاد، وذلك قبل أن نبوغ الأهواء، وزيف الآراء، وذلك بأن "يُث فيهم دعاة الحق، ويتقدم إلى المستقلين بالحقائق حتى يسعوا في إزاحة الشبهات بالحجج والبيّنات، ويتناهاوا في بلوغ قصارى الغايات، وإيضاح الدلالات، وارتداد أوقع العبارات، ويدعروا أصحاب الضلالات فيجتمع انخسام كلام الزائعين، وظهور دعوة المتوحدين، وإيضاح مسالك الحق المبين" ١٧٤٦.

ومن عظيم دقة الإمام الجويني تنبيهه إلى أن هذا هو "حكم الزمان" الذي هو فيه، لافتاً إلى أن نظر الإمام قد يختلف "في البلاد على حسب تباين أحوال العباد، فيرى في بعضها الحمل على مذاهب السابقين، وفي بعضها حمل دعاة الحق على إبداء مسالك الصدق" ١٧٤٧.

وحكى تجربة الخليفة المأمون التي جانب فيها الصواب وارتكب فيها الأهواء في "تقرير كل ذي مذهب على رأيه، فنبغ النابغون، وزاغ الزائعون، وتفاقم الأمر وتطوق خطبا هائلا، وانتهى زلله وخطله، إلى أن سوغ للمعطلة أن يظهروا آراءهم، ورتب مترجمين ليردوا كتب الأوائل إلى لسان العرب، وهلم جرأً إلى أحوال يقصر

١٧٤٣ المصدر السابق (ص: ٣٠٧).

١٧٤٤ المصدر السابق (ص: ٢٦٣).

١٧٤٥ المصدر السابق (ص: ٢٧٦).

١٧٤٦ المصدر السابق (ص: ٣٣٥).

١٧٤٧ المصدر السابق.

الوصف عن أذناها. ولو قلت: إنه مطالب بمغبات البدع والضلالات، في الموقف الأهل في العرصات، لم أكن مجازفاً^{١٧٤٨}.

والثاني: السعي في دعاء الكافرين إلى الإسلام، وأوضح إمام الحرمين أن الإمام مأمور في الدعاء إلى الدين الحق عبر مسلك الحجة وإيضاح المحجة و"استعمال منهج الحجاج في أحسن الجدل"^{١٧٤٩}. وأنه يجب عليه إن بلغه تشوف طوائف من الكفار إلى قبول الحق لو وجدوا مرشد أن يرسل إليهم العلماء، وأضاف: "ينبغي أن نتخير لذلك فطناً لبيباً، بارعاً أريباً، متهدياً أديباً، ينطبق على عرفانه بيانه، ويطاوعه فيما يحاول لسانه، ذا عبارة رشيقة، مشعرة بالحقيقة، وألفاظ راقية مترقبة عن الركافة، منحطة عن التعمق، وشوارد الألفاظ، مطبقة مفصل المعنى من غير قصور ولا ازدياد، وينبغي أن يكون متهدياً إلى التدرج إلى مسالك الدعوة، رفيقاً ملقاً شفيقاً، خراجاً ولاجاً، جدلاً محجاجاً، عطوفاً رحيماً رءوفاً"^{١٧٥٠}.

وبخصوص حفظ أصل الدين من جهة العدم، فمما يخل بهذه المصلحة الضرورية ويوجب على الإمام درأ الخلل عنها ثلاثة أمور تناولها إمام الحرمين: أحدها: الردة، ويدرأ الإمام هذا الإخلال بالضروري باستتابة المرتد، فإن أبى قتله، وإن أظهر التوبة فهي الزندقة وواجب الإمام ترصده حينئذ، وتعداد الردة في الضروري ظاهر، وكل ما يقتضي التكفير معدود في الضروريات.

والثاني: البدعة في الدين التي لا تبلغ مبلغ الردة، ويدرأ الإمام هذا الإخلال بالضروري بحسب اختلاف الأحوال. فإذا أخذت تظهر البدع تحتم على الإمام المبالغة في منعها ودفعها، وبذل كل جهد في ردع أصحابها لأن ترك المبتدع على بدعته "واستمراره في دعوته يخطب العقائد، ويخلط القواعد، ويجر المحن ويثير الفتن، ثم إذا رسخت البدع في الصدور، أفضت إلى عظام الأمور، وترقت إلى حل عصام الإسلام"^{١٧٥١}، ويدل لتعدادها في الضروريات قوله: "يتحتم" فالتحتم أمانة الضروري.

وأما "إذا شاعت الأهواء... واستمرت المذاهب الزائفة... فإن استمكن الإمام من منعهم لم يأل في منعهم جهداً... واعتقد ذلك شوفه الأعظم، وأمره الأهم... فإن الدين أخرى بالرعاية، وأولى بالكلاءة، وأخلق بالعناية، وأجدر بالوقاية، وأليق بالحماية"^{١٧٥٢}.

وأما إذا تفاقم الأمر وغلب على ظن الإمام أن في مسالمتهم حماية أمر الأمة من التداعي إلى تعطيل الثغور في الديار، واستجراء الكفار، فإن إن أعمد عنهم صوارمه والحال هذه "لم يكف عنهم صرائمه، وعزائمه، وتربص بهم الدوائر، واضطربهم بالرأي الثاقب إلى أضيق المصائر، وأتاهم من حيث لا يحتسبون، وحرص أن

^{١٧٤٨} المصدر السابق (ص: ٣٣٦).

^{١٧٤٩} المصدر السابق.

^{١٧٥٠} المصدر السابق (ص: ٣٣٧).

^{١٧٥١} المصدر السابق (ص: ٣٢٩).

^{١٧٥٢} المصدر السابق (ص: ٣٣٠).

يستأصل رؤساءهم، ويبحث كبراءهم، ويقطع بلطف الرأي عددهم، ويبدد في الأقطار المتباينة عددهم، ويحسم عنهم على حسب الإمكان مددهم، ويعمل بمغمضات الفكر فيهم سبل الإيالة" ١٧٥٣.

والثالث: جهاد من ظهر جحودهم، وهذا المسلك مرتب على القيام بواجب الدعوة إلى الدين الحق بالمسلك المذكور، فإن نجحت الدعوة فذاك "وإلا ترقى إلى أعمال الأبطال المصطلين بنار القتال، وأورد "الجاحدين الجاهدين مناهل الختوف" ١٧٥٤.

وأما القسم الثاني وهو المخصص لنظر الإمام في فروع الدين، فقد قسم الجويني العبادات من حيث تعلق نظر الإمام بها إلى قسمين: ما ليس شعاراً ظاهراً في الإسلام، وما كان شعاراً ظاهراً فيه، والأخير على ضربين: ما يرتبط باجتماع عدد كبير، وجم غفير، كالجمع والأعياد ومجامع الحجيج، وما لا يتعلق باجتماع، كالأذان وعقد الجماعات فيما عدا الجمعة من الصلوات ١٧٥٥.

والمصالح الواقعة في هذا القسم قد تقع في رتبة الضروريات وقد تقع في رتبة الحاجيات، وقد تقع في رتبة التحسينيات.

وبخصوص حفظ فروع الدين من جهة الوجود، فإن الإمام يقيم أودها ويحفظ أركانها من خلال حضور الإمام، أو مستناب من جهته في الشعائر التي تتضمن شهود جمع كبير. ويرى إمام الحرمين أنه ينبغي للإمام أن لا يغفل عنه، وحذر من غياب الإمام أو مستنابه المشاهد التي تجمع العوام، لافتاً إلى أن شهودها يدفع الفتن والآفات.

وبخصوص حفظها من جهة العدم، أوجب إمام الحرمين على الإمام درأ الخلل عن كل ما يخل بهذه المصالح الدينية، وذكر أمرين: أحدهما: حمل من يعطل الشعائر من أهل النواحي، فلو أن أهل ناحية عطلوا شعاراً من شعارات الإسلام لا يتضمن اجتماع جماعات كالأذان وإقامة الجماعات في سائر الصلوات فيرى إمام الحرمين أنه يتوجب على الإمام حملهم على إقامة الشعار، فإذا أبوا فقد حكى قولين للعلماء: الأول: سوغ أصحابه للسلطان أن يحملهم عليه بالسيف، والثاني: منع أصحابه حملهم بالسيف، ثم أحال تفصيل المسألة على كتب الفقه ١٧٥٦.

وفي نهاية المطلب قال الإمام: "لو أطبق أهل ناحية على تركه، وتعطيل المساجد منه، وقُدِّم إليهم نذير، فلم يقبلوا واستمروا عليه، فهل يقاتلون؟ ما ذهب إليه الأصحاب أنهم لا يقاتلون، وحكوا عن أبي إسحق المروزي أنه قال: إنهم يقاتلون" ١٧٥٧.

١٧٥٣ المصدر السابق (ص: ٣٣١).

١٧٥٤ المصدر السابق (ص: ٣٣٧).

١٧٥٥ المصدر السابق (ص: ٣٤٠).

١٧٥٦ المصدر السابق.

١٧٥٧ الجويني: نهاية المطلب في دراية المذهب (٢/ ٣٨)، وانظر: العز ابن عبد السلام: الغاية في اختصار النهاية (٢/ ٢١١).

ثم اختار أن "القتال باطل، ثم المصير إليه على قولنا: الأذان سنة، لا أصل له أصلاً" ١٧٥٨، وعلى ذلك لا يكون الحمل بالسيف معدوداً في المصالح الشرعية عند إمام الحرمين.

والثاني: عقوبة وتعزير من يرفع أمره للإمام من يترك العبادات البدنية، وأما ما لم يكن شعاراً ظاهراً من العبادات البدنية فيرى إمام الحرمين أن الإمام لا يتطرق إلى تاركها ما لم ترفع إليه واقعة فيرى فيها رأيه حينئذ. وضرب مثلاً بتارك الصلاة متعمداً من غير عذر، والممتنع عن قضائها، ونقل اختلاف الفقهاء في الواجب على الإمام في هذه الحالة على قولين: أحدهما: وهو للإمام الشافعي ويرى قتله، والثاني: ولم يسم القائل به، ويرى حبسه وتعزيره. ولم يرجح أحدهما.

وفي كتاب نهاية المطلب صرح بالقائل بالقول الثاني وهو الإمام المزني ورواية عن الإمام أبو حنيفة، وفي الرواية الثانية عنه رأى أن لا يتعرض له بل يخلى سبيله ١٧٥٩.

وعقب على اختيار الإمام الشافعي بقوله: "رأى قتل تارك الصلاة، ومأخذ مذهبه الخبر، مع أنه لم يرد في هذا الخبر قتل على التخصيص. والمهجوم على قتل مسلم عظيم مشكل" ١٧٦٠، ثم صرح بأن مأخذ القتل غامض في أصل هذا الباب ١٧٦١. وهما إشارتان إلى ميله لرأي الإمام المزني.

وتعيين رتبة هذه المصالح يتوقف على تعيين موقع العبادات البدنية وهي أصول الطاعات: الصلاة والزكاة والصيام والحج في سلم مراتب المصالح من حيث القوة. وتعداد إمام الحرمين لها ضمن فروع الدين أوهم بعض الباحثين أنها معدودة عند إمام الحرمين ضمن الحاجيات لا الضروريات.

ومنشأ هذا الظن برأينا يعود إلى عدم إدراك المقصود بالأصول، فقد قصد بها إمام الحرمين الإيمان والعقائد، وبمعنى آخر فإن التقسيم إلى أصول وفروع ليس تقسيماً إلى الضروري والحاجي.

فإمام الحرمين نقل إجماع الأمة على أن الصلاة والزكاة والصيام والحج أعمدة الدين وأركان الإسلام ١٧٦٢، ولا يتصور أن لا تقع أركان الشيء وأعمدته عند مسلم فضلاً عن إمام من أئمتهم في غير الضروريات.

بل إن الإمام الجويني قال "من ترك الصلاة، فقد هدم الدين" ١٧٦٣! فأني تصريح أشد من هذا في بيان تعداد أصول الطاعات في الضروريات؟! وهل يكون الهدم إلا في فوات الضروريات؟!

١٧٥٨ الجويني: نهاية المطلب في دراية المذهب (٢/ ٣٩).

١٧٥٩ المصدر السابق (٢/ ٦٥١).

١٧٦٠ المصدر السابق.

١٧٦١ المصدر السابق (٢/ ٦٥٣).

١٧٦٢ المصدر السابق (٢/ ٦)، (٣/ ٧٦).

١٧٦٣ المصدر السابق (٢/ ٥).

وثاني الكليات التي ندرس أثرها في السياسة الشرعية هو كلي حفظ النفس، ويظهر أثره كذلك في الشروط التي شرطها الإمام الجويني في الإمام، وكذا في ما يناط بالأئمة من النظر في أصول الدين وفروعه. أما أثرها في الشروط فيظهر في صفات الأئمة وأهل الاختيار، ففي الإمام يظهر كلي حفظ النفس في أنواع من الصفات المرعية في الأئمة وهي: الصفات المتعلقة بالحواس، والصفات المتعلقة بالأعضاء، وجميعها تتعلق بكلي حفظ النفس، كما يضاف لها بعض الصفات اللازمة كما سيأتي توضيحه، وفي أهل الاختيار يظهر في اشتراط الشوكة والمنعة.

ومن جهة الوجود في الشروط تقام أركان هذا الكلي وتثبت أركانه من خلال ثلاثة أمور أمور ذكرها إمام الحرمين: أحدها: اشتراط البصر والسمع والنطق في الإمام^{١٧٦٤}، والثاني: اشتراط الشجاعة والشهامة^{١٧٦٥}، وهما ملحقتان بالنفس لا من جهة الجسد بل من جهة النفس نفسها، أو ما أسماه بعض الباحثين بالشق المعنوي في مقابلة المادي^(١٧٦٦)، ومما قاله إمام الحرمين فيهما: "هذه الصفة يبعد اكتسابها بالإثارة والاختيار، وإن كان قد يفيد كثرة مصادمة الخطوب، وممارسة الحروب مزيد إلف، ومزية إقدام، إذا صادفت جسورا مقداما، ومن فطر على الجبن واستشعار الحذر لا يزداد على طول المراس إلا فرط الخور، ثم الشهامة مرعية مع كمال العقل، ولا يصلح مقتحم هجم لهذا الشأن. وهذا المنصب إلى الرأي أحوج منه إلى ثبات الجنان"^{١٧٦٧}، والثالث: اشتراط الشوكة والمنعة في أهل العقد، وقد اختار إمام الحرمين أن البيعة لا تثبت ولا تستقر ولا تستمر إلا ب"حصول مبلغ من الأتباع والأنصار والأشياء، تحصل بهم شوكة ظاهرة، ومنعة قاهرة، بحيث لو فرض ثوران خلاف، لما غلب على الظن أن يصطلم أتباع الإمام، فإذا تأكدت البيعة، وتأطدت بالشوكة والعدد والعدد، واعتضدت، وتأيدت بالمنة، واستظهرت بأسباب الاستيلاء والاستعلاء، فإذا ذاك تثبت الإمامة، وتستقر، وتتأكد الولاية وتستمر"^{١٧٦٨}، والشوكة والمنعة تلحقان بكلي حفظ النفس مادياً إن كانت قوة مادية ومعنوياً إن كانت قوة معنوية.

ومن جهة العدم يخل بهذه المصلحة ويوجب درأ الخلل عنها أربعة أمور تناولها إمام الحرمين: أحدها: منع العاجز عن الحركة والانتقال من الإمامة وانقطاع دوامها به^{١٧٦٩}.

١٧٦٤ الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٢٥٤-٢٥٥).

١٧٦٥ المصدر السابق (ص: ٢٥٩).

(١٧٦٦) محمد همام ملحم: تأصيل فقه الأولويات وتطبيقاته في مجال حفظ الدين في السياسة الشرعية (ص: ٤١).

١٧٦٧ الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٢٥٩).

١٧٦٨ المصدر السابق (ص: ٢٥٠).

١٧٦٩ المصدر السابق (ص: ٢٥٨).

والثاني: منع العبيد من الإمامة ومن عضوية أهل الاختيار، فالرق إنما يقع على النفس ووجه إلحاقه بكلي حفظ النفس ظاهر، و"حجر الرق إذا نافي الولايات الخاصة، فلا نافي الولاية الكبرى أولى" ١٧٧٠، ومما عقب به إمام الحرمين على منعهم من عضوية أهل الاختيار قوله إنهم "مرعيون تحت استسغار السادة" ١٧٧١، وهناك وجه آخر لإلحاق هذا المنع بكلي حفظ العقل سيرد بعد قليل.

والثالث: قطع دوام الإمامة إذا طرأ العمى والوقر والخرس أو على الإمام؛ فكما يمتنع العقد للأعمى والأصم والأخرس يمتنع إدامة العقد لمن طرأ عليه العمى أو الوقر أو الصمم البالغ أو الخرس اعتباراً للدوام بالإنشاء ١٧٧٢.

والرابع: خلع الإمام بالأسر وسقوط الطاعة؛ فأسر الإمام إذا بعد توقع خلاصه محل بحرية الإمام، و ملحقة بكلي حفظ النفس مادياً ومعنوياً. هذا من حيث هو شخص. أما من حيث الخلل الذي يعود على مصالح الإمامة فإن أسر الإمام يلحق بكلي حفظ الدين، وهو ما ألح له إمام الحرمين بقوله: "انقطاع نظر الإمام بأسر بعد انفكاكه، أو بسقوط طاعته، أو مرضة مزمنة، يتضمن اختلالاً بيناً واضحاً، وخرماً في الرأي لائحاً، يوجب الخلع" ١٧٧٣.

وكذا إذا سقطت طاعة الإمام وذلك لا يكون إلا بفقدان الشوكة، وسبق القول إنها تلحق بحفظ النفس مادية كانت أو معنوية.

وأما ما يناط بنظر الإمام في حفظ الأنفس فقد تناوله إمام الحرمين في عدد من المباحث: أحدها: في نظر الإمام في الدنيا، والثاني: في نجدة الإمام ورعيته، والثالث: في مستخفلي الإمام، وسوف نقوم هنا بجمع ما قيل في حفظ النفس في هذه المباحث ونقسمها قسمين ما يتعلق بحفظ النفس من جهتي الوجود والعدم. فمن جهة الوجود يقيم الإمام أركان هذا الكلي ويثبت أركانه من خلال أمرين ذكرها إمام الحرمين يتعلقان بالقيام على المشرفين على الضياع بأسباب الصون والحفظ والإنقاذ، ويتنوعان إلى نوعين: أحدهما: بالولاية على من لا ولي له من الأطفال والمجانين في حفظ أنفسهم، والثاني: في سد حاجات المحايج ١٧٧٤.

ومن جهة العدم يحل بهذه المصلحة الضرورية ويوجب على الإمام درأ الخلل عنها خمسة أمور تناولها إمام الحرمين: أحدها: فصل الخصومات وقطع المنازعات المتعلقة بالنفس، إذ "لولا لتنازع الخلق، وتمانعوا وتدافعوا"، والقضاء في الأنفس والأطراف يعود على كلي النفس بالحفظ، وكل زجر أو عقوبة أو تعزيز من أجل الاعتداء على النفس مادياً أو معنوياً تعود على كلي النفس بالحفظ.

١٧٧٠ كفاية النبيه في شرح التنبيه (١٧/١٨).

١٧٧١ الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٢٤٦).

١٧٧٢ المصدر السابق (ص: ٢٨٥).

١٧٧٣ المصدر السابق (ص: ٢٨٦).

١٧٧٤ المصدر السابق (ص: ٣٤٢).

والثاني: شرع القصاص في النفس والأطراف، والقصاص فرع فصل الخصومات في النفس والأطراف^{١٧٧٥}.

والثالث: نفذ البلاد عن أهل العرامة وقطاع الطرق، فكما يلحق التردد لقطاع الطرق الذين يشهرون أسلحتهم لقتل الناس بكلي حفظ النفس، في مرتبة الضروري. فإن وجد الإمام قام به، وإن شغل الزمان عد القيام به وجهاً من وجوه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

والرابع: إغاثة الملهوفين وإنقاذ المشرفين على المهالك والختوف، فمن واجبات الإمام السعي في إغاثة كل ملهوف، والتشمير في إنقاذ المشرفين على المهالك والمتناوي والختوف. فإن شغل الزمان عن الإمام كان القيام به معدوداً في وجوه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

والخامس: دفع الصائل، فكما يعد دفع الصائل على النفوس والأطراف ملحقاً بكلي حفظ النفس، وقد يكون معدوداً في الضروريات أو الحاجيات بحسب الأذى الذي يريد أن يوقعه^{١٧٧٦}.

وثالث الكليات التي ندرس أثرها في السياسة الشرعية هو كلي حفظ العقل، ويظهر أثره كذلك في الشروط التي شرطها الإمام الجويني في الإمام، وكذا في ما يناط بالأئمة من النظر في أصول الدين وفروعه.

أما أثرها في الشروط في صفات الأئمة وأهل الاختيار؛ ففي الإمام مثلاً يظهر كلي حفظ العقل في أنواع من الصفات المرعية في الأئمة وهي: بعض الصفات اللازمة كالذكورة والحرية والبلوغ ونخبة العقل. ومن جهة الوجود في الشروط تقام أركان هذا الكلي وتثبت أركانه من خلال أمرين ذكرهما إمام الحرمين: أحدهما: اشتراط العقل ونخبته والبلوغ في الإمام، هذا ولم يفصل إمام الحرمين القول في اشتراط العقل والبلوغ في الإمام وقال: "لا حاجة إلى الإطناب في نصب الدلالات على إثبات هذه الصفات"^{١٧٧٧}، وأما نخبة العقل فقد حددها بقوله هي: "ضم توقد الرأي في عظام الأمور، والنظر في مغبات العواقب"^{١٧٧٨} وبين أنها تتولد في الفكر وتتهذب بالتجارب، وقد عد إمام الحرمين ضمن شروط القاضي: "العقل الراجح الثاقب، والرأي المستند الصائب"^{١٧٧٩}، ومما عقب به على اشتراط العقل والفتنة في الوزير: "لا يخفى على ذي بصيرة أن الفطن الماخن غير المرضي، أضر على خليفة الله من الأحمق الغبي. ولا شك أن العقل أصل الفضائل، فإن لم يقتزن به الورع والتقوى، انقلب ذريعة إلى الفساد، ومطية جائرة عن منهج الرشاد"^{١٧٨٠}.

١٧٧٥ المصدر السابق (ص: ٤٦٧).

١٧٧٦ المصدر السابق (ص: ٤٣٠).

١٧٧٧ المصدر السابق (ص: ٢٥٩).

١٧٧٨ المصدر السابق (ص: ٢٦٣).

١٧٧٩ المصدر السابق (ص: ٤٠٤).

١٧٨٠ المصدر السابق (ص: ٣٠٦).

كما أن صفتي الشهامة والشجاعة التين شرطهما الإمام الجويني في الإمام إنما تعتبران مع كمال العقل وإلا انقلبت المصالح المتوخاة منهما إلى مفاسد^{١٧٨١}، والثاني: مشورة ذوي الألباب، وبذلك "يحصل من انفراده الفائدة العظمى في قطع الاختلاف، ويتحقق باستضاءته استثمار عقول العقلاء"^{١٧٨٢}.

ومن جهة العدم في الشروط يخل بهذه المصلحة ويوجب درأ الخلل عنها ثلاثة أمور تناولها إمام الحرمين: أحدها: منع النساء والعبيد من المشاركة في اختيار الإمام، وقد سبق القول إن لاشتراط الذكورة جهتين: جهة النفس من حيث إن العبيد مستسخرون تحت أسيادهم، والنساء محبوسات على أزواجهن، وهنا نبحت الجهة الأخرى لاشتراطهما وهي العقل.

فقد نبه إمام الحرمين أن للعبيد والنساء آراء في السياسة، إلا أن عدم اعتيادهن ممارسة الأحوال، وعدم بروزهن في مصادمة الخطوب، وقلة غنائهن فيما يتعلق بإبرام العزائم والآراء يحول دون قدرتهن على إصابة الرأي في اختيار أئمة المسلمين^{١٧٨٣}.

وأما العبيد فقد سبب إمام الحرمين منعهم من المشاركة في الاختيار فقال فيهم: "لا يتفرغون في غالب الأمر للبحث والتنقير، وكأنهم مع إرادتهم الثاقبة لا رأي لهم"^{١٧٨٤}، وكل ما يعود لنقص في الرأي أو قلة في الخبرة يعود إلى كلي حفظ العقل.

والثاني: قطع دوام الإمامة إذا طرأ الجنون وخبل العقل وعته الرأي على الإمام، فكما يتمتع العقد للمجنون مخبول العقل ومعتوه الرأي كذا يتمتع إدامة العقد لمن طرى عليه أحد هذه العوارض للأهلية اعتباراً للدوام بالإنشاء؛ فينخلع بالجنون المطبق، وكل ما لا يحتاج إلى فضل نظر، ويخلع فيما سوى ذلك^{١٧٨٥}.

والثالث: منع إمامة شارب الخمر إلا لضرورة، لأن شربها أمانة ظاهرة على الفسق الذي يخرم كلي حفظ الدين، إلا أن إمام الحرمين قد استثنى حالة واحدة لا يمنع فيها من الإمامة، يقول عليه السلام: "لو فرض فاسق بشرب الخمر أو غيره من الموبقات، وكنا نراه حريصاً، مع ما يخامره من الزلات، وضروب المخالفات، على الذب عن حوزة الإسلام، مشمراً في الدين، لانتصاب أسباب الصلاح العام العائد إلى الإسلام، وكان ذا كفاية، ولم نجد غيره، فالظاهر عندي نصبه مع القيام بتقويم أوده على أقصى الإمكان. فإن تعطيل الممالك عن راعٍ يرعاها، ووالٍ يتولاها، عظيم الأثر والموقع في انحلال الأمور، وتعطيل الثغور، فإن كنا نتوسم ممن نصبه الانتداب والانتصاب للإمرة لما فيه من الكفاية والشهامة، وكان مستقلاً بنفض الممالك والمسالك عن ذوي العرامة، فنصبه أقرب إلى استصلاح الخلق من تركهم مهملين، ولا يعدل ما نتوقعه من الشر من فساده، وما

١٧٨١ المصدر السابق (ص: ٢٥٩).

١٧٨٢ المصدر السابق (ص: ٣٢٠-٣٢١).

١٧٨٣ المصدر السابق (ص: ٢٤٦).

١٧٨٤ المصدر السابق (ص: ٢٤٦).

١٧٨٥ المصدر السابق (ص: ٢٧٠-٢٧١).

ضري به من شرته ما يعن من خبال الخلق، إذا عدموا بطاشا يسوسهم، ويمنع الثوار الناجمين منهم: فإذا نصب من وصفناه في الصورة التي ذكرناها في حكم الضرورة" ١٧٨٦.

وأما أثرها في الواجبات المناطة بالإمام فتتجلى في عقوبة شارب الخمر، وقد أوضح إمام الحرمين أن "عقوبة الشارب لم تثبت مقدرة محدودة في زمن رسول الله ﷺ بل «روي أنه رفع إلى مجلسه شارب بعد تحريم الخمر، فأمر الحاضرين بأن يضربوه بالنعال، وأطراف الثياب، ويكتوه، ويحثوا التراب عليه»، ثم رأى أبو بكر الجلد، فكان يجلد أربعين مجتهداً غير بانٍ على توقيف وتقدير في الحدّ، ثم رأى عمر ما رأى" ١٧٨٧، ويريد زيادتها إلى ثمانين جلدة. وحقق أن "عقوبة الشارب تضاهي التعزيرات المفوضة إلى رأي الأئمة في مقدارها، وإن كان لا يسوغ الصفح عنها" ١٧٨٨.

ورابع الكليات التي ندرس أثرها في السياسة الشرعية هو كلي حفظ النسل، ويظهر أثره كذلك في الشروط التي شرطها الإمام الجويني في الإمام، وكذا في ما يناط بالأئمة من النظر في أصول الدين وفروعه. أما أثرها في الشروط فيظهر في صفة واحدة هي صفة النسب القرشي.

وأما أثرها في الواجبات المناطة بالإمام فتظهر في عدد من الواجبات؛ فمن جهة الوجود يظهر رعاية الشريعة لكلي حفظ النسل عند إمام الحرمين في ولاية الإنكاح لمن لا ولي له. هذا ولم يفصل إمام الحرمين القول في هذه الولاية محيلاً على كتب الفقه لاستيفاء القول فيها.

وحين شغور الزمان عن الولاية والأئمة نبه إمام الحرمين إلى أنه "مما يجب الاعتناء به أمور الولايات التي كانت منوطة بالولاية كتزويج الأيامي، والقيام بأموال الأيتام، فأقول: ذهب بعض أئمة الفقه إلى أن مما يتعلق بالولاية تزويج الأيامي، فمذهب الشافعي رحمه الله وطوائف من العلماء أن الحرة البالغة العاقلة لا تزوج نفسها، وإن كان لها ولي زوجها، وإلا فالسلطان ولي من لا ولي له. فإذا لم يكن لها ولي حاضر، وشغل الزمان على السلطان، فنعلم قطعاً أن حسم باب النكاح محال في الشريعة، ومن أبدى في ذلك تشككاً، فليس على بصيرة بوضع الشرع، والمصير إلى سد باب المناكح يضاهي الذهاب إلى تحريم الاكتساب، كما سيأتي القول في ذلك في الركن الأخير في الكتاب إن شاء الله ﷻ.

وهذا مقطوع به لا مرأى فيه، فليقع النظر وراء ذلك في تفصيل التزويج، فأقول: إن كان في الزمان عالم يتعين الرجوع إليه في تفاصيل النقض والإبرام ومآخذ الأحكام، فهو الذي يتولى المناكح التي كان يتولاها السلطان إذ كان. وقد اختلف قول الشافعي رحمه الله في أن من حكم مجتهداً في زمان قيام الإمام بأحكام أهل الإسلام فهل ينفذ ما حكم به المحكم؟ فأحد قولي، وهو ظاهر مذهب أبي حنيفة رحمه الله، أنه ينفذ من حكمه ما ينفذ من حكم القاضي الذي يتولى منصبه من تولية الإمام. وهذا قول متجه في القياس، لست أرى الإطالة

١٧٨٦ المصدر السابق (ص: ٤١٧-٤١٨).

١٧٨٧ المصدر السابق (ص: ٣٥٦).

١٧٨٨ المصدر السابق (ص: ٣٥٧-٣٥٨).

بذكر توجيهه. وغرضي منه أنه إذا انقده المصير إلى تنفيذ أمر محكم من المفتين في استمرار الإمامة، واطراد الولاية والزعامة، مع تردد وتحر واجتهاد وتأخ.

فإذا خلا الزمان وتحقق من موجب الشرع على القطع والبت استحالة تعطيل المناكح، فالذي كان نفوذه من أمر المحكم مجتهداً فيه في قيام الإمام يصير مقطوعاً به في شغور الأيام، وهذا إذا صادفنا عالماً يتعين الرجوع إلى علمه، ويجب اتباع حكمه. فإن عري الزمان عن العلماء عروه عن الأئمة ذوي الأمر، فالقول في ذلك يقع في الركن الثالث من الكتاب^{١٧٨٩}.

وفي الركن الثالث أكد أنه لا يحسم باب النكاح إذا شغل عن المجتهدين ونقله المذاهب وقال: "إذا أشكل في الزمان الشرائط المرعية في النكاح، ولم يأمن كل من يحاول نكاحاً أنه يخل بشرط معتبر في تفاصيل الشريعة، فلا تحرم المناكح بتوقع ذلك؛ فإننا لو حرمانها، لحسمناها، ولو فعلنا ذلك، لتسببنا إلى قطع النسل، وإفناء النوع، ثم لا تعف النفوس عموماً، فتسترسل في السفاح، إذا صدت عن النكاح^{١٧٩٠}. وفي نهاية المطالب بين إمام الحرمين أن النظر في التزويج يتهماً من السلطان بنفسه أو بإقامته غيره مقام نفسه^{١٧٩١}.

ومن جهة العدم تظهر في عقوبة العقوبات الشرعية على مرتكب فاحشة الزنا، فقد بين إمام الحرمين أن عقوبة الزاني إن كان محصناً الرجم، وإن كان غير محصن فالجلد والتغريب^{١٧٩٢}. وإذا شغل الزمان عن المجتهدين ونقله المذاهب فقد بين إمام الحرمين أنه "إذا زنى رجل، وعلم أنه استوجب الحد، ولكن لم يدر أمحصن هو فيرجم؟ أو بكر فيجلد؟ فلا سبيل مع الإشكال إلى رجمه. فأما الجلد فلا يجوز جلد المحصن كما لا يجوز رجم البكر، إذ لا تبادل في الحدود. فالوجه على حكم الأصل أن لا يحد أصلاً؛ فإننا شككنا في أن الجلد هل يسوغ إقامته أم لا، والعقوبة المشكوك فيها لا تقام في الزمان الذي دفعنا إلى الكلام فيه^{١٧٩٣}.

وخامس الكليات التي ندرس أثرها في السياسة الشرعية هو كلي حفظ المال، ولا يتعلق بكلي حفظ المال بشيء من الشروط المرعية في الأئمة على جهة الاستقلال، وأما واجبات الأئمة المتعلقة في المال فقد أوسع له إمام الحرمين في كتاب الغياثي.

١٧٨٩ الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٤٦٨-٤٦٩)، وللنظر في أصول نظر إمام الحرمين في مسألة شغور الزمان عن الأئمة انظر: Sami Erdem, Müctehidin Yokluğunda Fıkhî Ahkâm: Cüveynî'nin el-Gıyâsî'deki Farazî Dünyası, Divan Dergisi, cilt: 17 sayı: 33 (2012/2), 79-100.

١٧٩٠ الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٥٥٣).

١٧٩١ الجويني: نهاية المطالب في دراية المذهب (١٥/ ٥٥٢).

١٧٩٢ الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٣٥٨، ٥٥٦-٥٥٧).

١٧٩٣ المصدر السابق (ص: ٥٥٦-٥٥٧).

فمن جهة الوجود في واجبات الإمام وأعمال الإمامة تقام أركان هذا الكلي وتثبت أركانه من خلال سبعة أمور ذكرها إمام الحرمين: أحدها: تحصيل الأموال المرصدة لمصالح المسلمين، وقد فصل فيها إمام الحرمين القول وجعلها على قسمين: أولهما: ما تتعين مصارفه، وهي الزكوات، وأربعة أخماس الفبيء، وأربعة أخماس خمس الفبيء، وأربعة أخماس خمس الغنيمه. وثانيهما: المرصد للمصالح، وهو ما لا يتخصص بمصارف مضبوطة، بل يضاف إلى عامة المصالح، وهو خمس خمس الفبيء، وخمس خمس الغنيمه، وينضم إليها تركه من مات من المسلمين، ولم يخلف وارثاً خاصاً، وكذلك الأموال الضائعة التي آيس من معرفة مالها ١٧٩٤.

وأحال القول في تفاصيل الزكوات على كتابي الزكاة وقسم الصدقات، وتفصيل الفبيء والغنيمه والجزية والخراج على كتبها الخاصة في الفروع ١٧٩٥.

والثاني: حفظ أموال من لا ولي له. هذا ولم يفصل إمام الحرمين القول في هذه الولاية محيلاً على كتب الفقه لاستيفاء القول فيها، واكتفى بتأكيد أن السلطان ولي من لا ولي له ١٧٩٦.

والثالث: صرف الأموال المحصلة إلى أصحاب الحاجات والخصاصات، وعده إمام الحرمين من أهم المهمات، وقال: "الدنيا بخذافيرها لا تعدل تضرر فقير من فقراء المسلمين في ضرر" ١٧٩٧.

وإن فرض انطباق فضلات أموال الأغنياء على أقدار الحاجات فذاك، وإذا فرضت أزمة وقحط فعلى الإمام سد حاجات من لم تف الزكوات بحاجاتهم، فإن لم يبلغهم نظر الإمام، وجب على ذوي اليسار سد حاجاتهم وإلا أثموا جميعاً ١٧٩٨.

وإذا تفاقم الأمر وظهر الضرر فقد اختار إمام الحرمين "أن يستظهر كل موسر بقوت سنة، ويصرف الباقي إلى ذوي الضرورات، وأصحاب الخصاصات" ١٧٩٩.

ووجه رعاية الإمام للمساكين والفقراء كما بين إمام الحرمين أن لهم استحقاقاً في خمس الفبيء والغنيمه على ما يفصله الفقهاء ١٨٠٠.

والرابع: صرف الأموال إلى عمال الإمامة "المرتقة"، وبين إمام الحرمين أن الإمام يمنع أن يكون عماله من المتطوعة وأنه "لن تقوم الممالك إلا بجنود مجنده، وعساكر مجردة، هم مشربون للانداب، مهما ندبوا، بعزائم

١٧٩٤ الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٣٤٢-٣٤٣).

١٧٩٥ المصدر السابق (ص: ٣٦٨-٣٦٩).

١٧٩٦ المصدر السابق (ص: ٣٦٢).

١٧٩٧ المصدر السابق.

١٧٩٨ المصدر السابق (ص: ٣٦٣).

١٧٩٩ المصدر السابق (ص: ٣٦٤).

١٨٠٠ المصدر السابق (ص: ٣٧٠).

جامعة، وأذان متشوفة إلى صوت هائلة، وهؤلاء هم المرتزة" ١٨٠١. وإذا تحتم نصب الأعوان والمستتابين في أعمال الإمامة تحتم صرف الأموال والأرزاق ١٨٠٢.

أما القدر الذي يجب صرفه إليهم فقد فصله إمام الحرمين بقوله: "ينبغي أن يصرف إليهم ما يرم خلتهم، ويسد حاجتهم، ويستعفوا به عن وجوه المكاسب والمطالب، ويتهيأوا لما رشحوا له، وتكون أعينهم ممتدة إلى أن يندبوا فيخفوا على البدار، وينتدبوا من غير أن يتشاقلوا، ويتشاغلوا بقضاء أرب، وتمهيد سبب" ١٨٠٣.

والخامس: صرف الأموال إلى المنتصبين لإقامة أركان الدين، ويبين الإمام الجويني أنه على الإمام صرف الأرزاق للذين انقطعوا لإقامة أركان الدين ولولاهم لتعطلت أركان الإيمان، وانشغلوا عن طلب المعاش ف"على الإمام أن يكفيهم مؤنهم، حتى يسترسلوا فيما تصدوا له بفراغ جنان، وتجرد أذهان، وهؤلاء هم: القضاة، والحكام، والقسام، والمفتون، والمتفقهون، وكل من يقوم بقاعدة من قواعد الدين، يلهيه قيامه عما فيه سداه وقوامه" ١٨٠٤.

والسادس: صرف الأموال إلى بني هاشم وبني المطلب، وصرف الأموال لذوي القربى من النبي ﷺ من غير اعتبار بحاجة عند الإمام الشافعي، ويصرف لهم من خمس الفياء والغنيمه.

والسابع: توظيف الأموال على الأغنياء إذا خلا بيت المال، وسوف يأتي تفصيل ذلك أثناء الحديث عن المصالح المرسله.

ومن جهة العدم في واجبات الإمام وأعمال الإمامة يخل بهذه المصلحة ويوجب درأ الخل عنها ثلاثة أمور تناولها إمام الحرمين: أحدها: منع تفريق المال إذا فضل عن الحاجات، حيث أنكر إمام الحرمين على من طوائف من علماء السلف منعوا تبقيه المال، وحتموا تفريقه، وقطع إمام الحرمين أنه حتم على الإمام أن يستبقي الأموال إذا انسدت الحاجات.

ومأخذ القاطع في ذلك أن "الاستظهار بالجنود والعسكر المعقود عند التمكن حتم، وإن بعد الكفار، وتقاصت الديار، لأن الخطه إذا خلت عن نجدة معدة، لم نأمن الحوادث والبوائق والآفات والطوارق، وإذا ارتبط النظر بالأمر الكلي، وآل الخوف والاستشعار إلى البيضة والحوزة، فقد عظم الخطر، وتفاقم الغرر، وصعب موقع تقدير الزلل والخطل، وإذا كان الاستظهار بالجنود محتوماً، فلا معول على مملكة لا معتضد، ولا مستند لها من الأموال، فإنها شوف الرجال، ومرتبطة الآمال" ١٨٠٥.

١٨٠١ المصدر السابق (ص: ٣٦٧).

١٨٠٢ المصدر السابق (ص: ٣٦٨).

١٨٠٣ المصدر السابق (ص: ٣٧٠).

١٨٠٤ المصدر السابق (ص: ٣٧٠-٣٧١).

١٨٠٥ المصدر السابق (ص: ٣٧١-٣٧٣).

ونزل الإمام الجويني هذه الفضلات المدخرة من الأموال من نجدة الإسلام منزلة السور من الثغور، نبه إلى أن الإمام "لو لم يجعل الاستظهار بالادخار أكثر همه عند الإيثار، واطراد أسباب الاختيار - لعظم الفتق، وعسر الرق، وأفضى الأمر إلى عظام لا يحيط بها مجاري الأفكار" ١٨٠٦، وهو ما يشي بتعدادها في رتبة الحاجيات العامة وتنزل منزلة الضروري الخاص.

والثاني: منع مد اليد إلى أموال الناس دون ضبط من الشرع، فإذا خلا بيت المال، ومست الحاجات إلى الأموال فلا يكون الوجه استرسال الإمام في مد يده إلى أموال الرعية من غير ضبط، لأن ذلك يفضي إلى الانحلال، والانفكاك عن ضبط الشريعة، وهو ممنوع، فلا يجوز للإمام أخذ مال وإن قل دون مستند شرعي مألوف في الشريعة ١٨٠٧.

ومما يتصل بهذا المعنى منع إمام الحرمين العقوبة بالغرامات ورأى في ضروب المغارم التي تفرض على الرعية استصلاحاً لا أصل له في الشرع ١٨٠٨.

والثالث: قطع يد السارق وعقوبة قطاع الطرق ومشروعية دفع الصائل على الأموال. هذا ولم يفصل إمام الحرمين القول في الحدود في كتاب الغياثي واكتفى بكلام جملي فيها، وأحال على كتب الفروع ١٨٠٩، لكنه عد ضمن وظائف الجند "نفض حريم البلاد عن المتلصصين ذوي العرامة" ١٨١٠.

وفي نهاية المطلب أشار إمام الحرمين إلى مقاصد القطع في الشرع فقال: "السرقه إخراج مالٍ مصون بحرز مثله عن حرزه، ووضع الشرع على أن يستفرغ المالك الوسع في صون ماله، ثم إذا كان كذلك، والسراق لا يرجعون إلى شوكة وعُدة، وإنما مبنى أمرهم على الاختزال فيبعد أن يُؤثروا التهجم على الحرز، والتعرض للخطر لمقدارٍ نزر تافه، وإذا عظم قدرُ المال، فقد ينتهض ذوو العرامة للتعلم بأسباب الاحتيال ومصادمة الأغرار، فردّعهم الشرع بشرع القطع" ١٨١١.

المطلب الثالث: أقسام المصالح من حيث مقدار شمولها وأثره في السياسة الشرعية

أولاً: تقسيم المصالح من حيث شمولها عند الأصوليين:

تنقسم المصالح عند إمام الحرمين إلى قسمين: أحدهما: المصالح العامة، والثاني: المصالح الخاصة، وقد عبر عنهما بعدد من التعبيرات؛ فتارة سمي الأولى بالكليات، والثانية بالجزئيات كما في مسألة التترس حيث قال:

١٨٠٦ المصدر السابق (ص: ٣٧٤، ٣٧٧).

١٨٠٧ المصدر السابق (ص: ٣٧٧).

١٨٠٨ المصدر السابق (ص: ٣٩٨-٤٠٠).

١٨٠٩ المصدر السابق (ص: ٣٥١).

١٨١٠ المصدر السابق (ص: ٣٩٤).

١٨١١ الجويني: نهاية المطلب في دراية المذهب (١٧/ ٢٢٥).

"حفظُ الكليات أولى من حفظ الجزئيات" ١٨١٢ فتحتمل هذه المقولة أن يكون مراده ما حكيناه، ويشبهها قول الإمام الغزالي: "الجزئي محتقر بالإضافة إلى الكلي" ١٨١٣، وقوله: "حفظ خطة الإسلام ورقاب المسلمين أهم في مقاصد الشرع من حفظ شخص معين في ساعة أو نهار" ١٨١٤.

وفي مواطن أخرى عبر عنها بمصطلح المصالح العامة، وبعضها مذكور بإطلاق، وبعضها ورد في مقابلة المصالح الخاصة ١٨١٥، وفي مواطن أخرى أطلق مفهوم المصالح عليها كقوله: "سهم المصالح"، و"مال المصالح"، و"إبل المصالح"، وهكذا، وتارة عبر عنها بـ"مصلحة المسلمين" كقوله في بناء السياسة الشرعية على "طلب مصلحة المسلمين، وارتياح الأنفع لهم، واعتماد خير الشرين إذا لم يتمكن من دفعهما جميعاً" ١٨١٦.

ويمكن استفادة تعريف المصالح العامة من قول إمام الحرمين في القصاص: "ما فيه من معنى الزجر لا يختص بالولي، بل فيه مصلحة عائدة على الكافة" ١٨١٧، ونقله عن بعض الأصحاب في صرف الإمام الأموال: "أولى الجهات ما يعم الكافة، وهي المصالح" ١٨١٨. فنقول: المصلحة العامة هي: التي تعم الكافة وتعود منفعتهما عليهم، والخاصة ضدها، وهي التي لا تعم الكافة ويعود نفعها على آحادهم، وتقابلهما المفاسد العامة والخاصة وهي على الضد مما قيل.

هذا بشكل إجمالي، وبشكل تفصيلي أوضح إمام الحرمين أن المصالح بحسب رتبها تنقسم كذلك إلى عامة وخاصة، ومن أقواله في ذلك: "الحاجة إذا عمت، كانت كالضرورة، وتغلب فيها الضرورة الحقيقية" ١٨١٩، وأصرح منها قوله: "الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة الخاصة" ١٨٢٠، كما أن تعريفه للمصالح بربطها الثلاثة يشير إلى المصالح العامة الراجعة إلى النوع والجملة دون أن تختص بآحاد المكلفين، وهي إشارة إلى وجود الأقسام المقابلة ١٨٢١.

وكما تنقسم رتب المصالح إلى عام وخاص كذا تنقسم كليات الشريعة إلى عام وخاص؛ فمصلحة حفظ المال تارة تعم المكلفين وتارة تختص ببعضهم، وكذا حفظ النفس والعقل والنسل والمال، ومثال المصلحة العامة التي تعود على كلي حفظ المال سهم المصالح ومال المصالح.

١٨١٢ المصدر السابق (١٧ / ٤٦٠).

١٨١٣ الغزالي: المستصفى (ص: ١٧٩).

١٨١٤ المصدر السابق (ص: ١٨٠).

١٨١٥ الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٣٧٢)، نهایة المطلب في دراية المذهب (٨ / ٣١٧، ٣٥٠، ٣٥٢، ٣٥٥)، (٩ / ٨٦)، (١١ / ٤٤٧).

١٨١٦ الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٢٧٩).

١٨١٧ الجويني: نهایة المطلب في دراية المذهب (١٦ / ١٧٧).

١٨١٨ المصدر السابق (١٨ / ٤٦).

١٨١٩ المصدر السابق (١٩ / ٣٣٦).

١٨٢٠ الجويني: البرهان في أصول الفقه (٢ / ٩٣١).

١٨٢١ المصدر السابق (٢ / ٩٢٣-٩٢٧).

بل إن تكاليف الشريعة كلها تنقسم إلى عام وخاص، ذلك أن "الشريعة متضمنها مأمور به ومنهي عنه ومباح" ١٨٢٢، والأمر والنهي أو خطاب الشارع تارة يكون عاماً وهو المسمى بالتكليفي واجباً كان أو مندوباً وتارة يكون خاصاً وهو المسمى بالعيني واجباً كان أو مندوباً. ولكل من النوعين ما يليق به من الأحكام.

ثانياً: أثر تقسيم المصالح من حيث شمولها في السياسة الشرعية:

تبنى السياسة الشرعية على تقسيم المصالح الشرعية إلى عامة وخاصة، ولولا هذا التقسيم لتهدم بناؤها؛ فمقصد الإمامة نفسها رعاية المصالح العامة، وقد عبر عنها إمام الحرمين بالعديد من التعابير مثل: "استصلاح الخليقة" ١٨٢٣، و"استصلاح العباد" ١٨٢٤، و"استصلاح الأمة" ١٨٢٥، و"استصلاح العامة" ١٨٢٦، و"استصلاح العالمين" ١٨٢٧، و"استصلاح أهل الإيمان" ١٨٢٨، كما عبر عنها ب"الصلاح العام العائد إلى الإسلام" ١٨٢٩ تارة، و"صلاح عامة المسلمين" ١٨٣٠ تارة أخرى.

وكما تنقسم الولايات إلى عامة وخاصة تنقسم المصالح المفوضة إلى الولاية بحسبها إلى العام والخاص ١٨٣١، وإذا اختصت الولاية الخاصة بالمصالح الخاصة فإن الولاية العامة تختص بالمصالح العامة، وعلى ذلك فالمصالح السياسية لا تتصور إلا عامة، لأن المصالح الخاصة أو التي تعود بفائدتها على الآحاد من حيث هم آحاد لا يرتبط بها شيء من أمور الإمامة أو مصالح المسلمين.

ووصفها بالعامة لا ينفي القول بوجوب رعاية الإمام مصالح آحاد المسلمين، ومن ذلك ولايته على من لا ولي له من الأطفال والنساء والمجانين؛ فمنصب الإمام كما يقول إمام الحرمين "يقتضي القيام بالنظر العام في حقوق الرعايا والمستخلفين عليهم على ممر الأيام" ١٨٣٢، والولاية الخاص كما تناط بالنسب، والولاء تناط بالولاية العامة ١٨٣٣.

١٨٢٢ المصدر السابق (٢/ ١١٥٠-١١٥١).

١٨٢٣ الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٤١٨).

١٨٢٤ المصدر السابق (ص: ٣٩٨).

١٨٢٥ المصدر السابق (ص: ٣١٧).

١٨٢٦ المصدر السابق (ص: ٣٢٢).

١٨٢٧ المصدر السابق (ص: ٤٥٣).

١٨٢٨ المصدر السابق (ص: ٤٥٨).

١٨٢٩ المصدر السابق (ص: ٤١٧).

١٨٣٠ الجويني: نهاية المطلب في دراية المذهب (٨/ ٢٨٩).

١٨٣١ الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٢٤٤).

١٨٣٢ المصدر السابق (ص: ٤٠١).

١٨٣٣ الجويني: نهاية المطلب في دراية المذهب (١٢/ ٧٩).

وهذه المصالح على رتب ومستويات؛ فمنها ما يعم المسلمين، ومنها ما يعم طائفة منهم، وما يعم المسلمين من المصالح هو ثمرة القيام بالأحكام الكفائية في حق الأمة، وما يعم طائفة منهم هو ثمرة القيام بالأحكام الكفائية في حق هذه الطائفة.

ولا تقتصر هذه المصالح على المسلمين بل قد يصل نفعها إلى الكفار داخل ديار الإسلام أو خارجها، وهي معدودة في المصالح لا من حيث أغراض الكفار في حفظ أنفسهم وأموالهم وذريبتهم بل من حيث اعتبار الشارع لها في الأحكام فتحصل لهم المصالح المتوخاة منها، ومعظمها مما يتولاه الأئمة.

ويختص بعض هذه المصالح بالأئمة، وفيها يقول إمام الحرمين: "كثير من العقود يختص جوازه بالوالي إذا كان متعلقاً بالمصالح العامة" ١٨٣٤، وضرب مثلاً باستئجار المؤذن ومنع آحاد المسلمين من رعاية هذه المصلحة، وبعضها لا يختص بهم، وفيها يقول إمام الحرمين: "معظم فروض الكفاية مما لا تنخصص بإقامتها الأئمة، بل يجب على كافة أهل الإمكان أن لا يغفلوه، ولا يغفلوا عنه" ١٨٣٥.

ومن الأمثلة على المصالح التي تعم المسلمين جميعاً نصب الأئمة، والقضاة، والمفتين، وحراسة بيضة الإسلام، وحفظ الإيمان على أهله ومحاربة البدع ودفع الشبهات، وفيها وفي أمثالها يقول الإمام: "ليس لآحاد المسلمين التصرف بالمصلحة العامة" ١٨٣٦.

ومن الأمثلة على المصالح التي تعم طائفة منهم تجوز نصب الأمراء في النواحي إذا لم يصلهم نظر الإمام، واعتبار أفضية البغاة وأحكامهم، وعدم صرف الزكاة عن أهل الناحية إلا إذا زالت أسباب الاستحقاق ١٨٣٧.

المطلب الرابع: أقسام المصالح من حيث القصور والتعدية وأثره في السياسة الشرعية

أولاً: تقسيم المصالح من حيث القصور والتعدية عند الأصوليين:

تنقسم المصالح من حيث القصور والتعدية إلى مصالح متعدية ومصالح قاصرة، وهو تقسيم وثيق الصلة بالتقسيم السابق.

فالمصالح القاصرة هي التي لا تتعدى القائم على رعايتها، وهي لا تتصور إلا في التكاليف الفردية والمصالح الخاصة التي يقوم عليها الآحاد.

أما المصالح المتعدية فهي التي تتعدى القائم على رعايتها مطلقاً، وهي بذلك لا تتصور إلا في المصالح العامة من حيث النظر الكلي، ومن جهة النظر الجزئي تتصور عامة وخاصة.

١٨٣٤ المصدر السابق (١٣ / ١٣).

١٨٣٥ الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٣٤٦).

١٨٣٦ الجويني: نهاية المطلب في دراية المذهب (١٧ / ٤٣٢).

١٨٣٧ الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٤٥٩).

وتتنوع هذه المصالح وتتردج بحسب الاعتبارات المختلفة، فالقاصر والمتعدي يكون في رتب المصالح الثلاثة: الضروري والحاجي والتحسيني، كذا يعود على الكليات الخمسة: الدين والنفس والعقل والنسل والمال، وكذا يوجد في العام والخاص، وفي مصالح الدنيا والآخرة، وغير ذلك من الاعتبارات.

والعلماء في هذا الفقه عيال على الإمام العز بن عبد السلام رحمه الله حيث أصل فيه وفصل في كتبه المختلفة؛ ففي كتاب قواعد الأحكام بحث هذا التقسيم ضمن مصالح المباح^{١٨٣٨}، وفي كتاب الفوائد عقد فصلاً فيما يقدم من الإحسان القاصر والمتعدي^{١٨٣٩}، وفي درته الشهيرة شجرة المعارف والأحوال توسع أما توسع في هذا الموضوع وأفرد له باباً نظرياً وستة أبواب تطبيقية^{١٨٤٠}.

ومما قاله: "إحساننا نوعان: نوع قاصر علينا ولا يتعدانا إلى سوانا، ونوع يتعدانا إلى غيرنا في عاجلة أو آجلة أو فيهما"^{١٨٤١}.

أما جذور هذا التقسيم في تراث الإمام الجويني فنجد في ثنايا كلامه رحمه الله في باب الجعل والإجارة حيث فصل القول في المنافع التي يجوز الاستئجار عليها.

ومما قاله: "الأعمال التي لا تقع قرية، ولكنها تتعلق بأمر في المعاش، ومطرر العادات، فما لا يجوز منه فلا يجوز الاستئجار عليه، وما يجوز ولا ينهي عنه، فيجوز الاستئجار عليه، بحسب أن يكون معلوماً على ما يليق به، ويشترط أن يكون له وقع في النفع والدفع، حتى لو قل قدره، وكان لا يقع مثله في إثارة نفع أو دفع موقعاً؛ فلا يجوز الاستئجار عليه. وهو في جنسه بمثابة الحبة من الحنطة في الأعيان.

ومما نشترطه أن يكون النفع من العمل راجعاً إلى المستأجر، فلو كان يرجع النفع إلى الأجير، فالإجارة فاسدة، وذلك مثل أن يقول: استأجرت دابتك لتركبها أنت ولا تترجل، فهذا فاسد، فإذا كان العمل مباحاً معلوماً متقوماً عرفاً، وكان نفعه يرجع إلى المستأجر فيصح الاستئجار، ومن جملة ذلك: الحمل والنقل وأعمال المحترفين، وما في معناها، وهذا بيان ما لا يقع قرية.

وأما ما يقع قرية وإن لم نشترط فيه النية، فمنها ما يقع فرضاً على الكفاية، ومنها ما يكون شعاراً في الدين، ولا يقع فرضاً، فأما ما يقع فرضاً، فإنه ينقسم في نفسه، فمنه ما يخاطب به المرء في ذاته إن اقتدر عليه، وإن عجز عنه، وجب على الغير كفايته، ومنه ما لا يخاطب به المرء على الخصوص في نفسه لغرض يخصه"^{١٨٤٢}.

١٨٣٨ العز ابن عبد السلام: قواعد الأحكام في مصالح الأنام (١/ ٥٦).

١٨٣٩ العز ابن عبد السلام: الفوائد في اختصار المقاصد (ص: ٧٨).

١٨٤٠ العز ابن عبد السلام: شجرة المعارف والأحوال (ص: ١١٢-٢٢٢).

١٨٤١ المصدر السابق (ص: ١١٤).

١٨٤٢ الجويني: نهاية المطلب في دراية المذهب (١٣/ ١١).

وما يهمننا من تقسيمات الإمام وتفريعاتها هو ضابطه في الإجارة في غير القربات، حيث جوزها فيما يتعدى نفعه إلى غير الفاعل، وهذا هو المتعدي، فيما تمتنع عنده فيما ترجع فائدته إلى الفاعل، وهذا هو القاصر.

ومن المسائل التي بحثها إمام الحرمين في هذا الباب أخذ الأجرة على الأذان والإمامة وتعليم القرآن؛ فوصف النفع الحاصل بالأذان وتعليم القرآن بقوله: "يرجع إلى المسلمين" ١٨٤٣، وبين أن إحراز فضيلة الجماعة تختص بالإمام ولا تتعده ١٨٤٤.

ثم قال: "لا يجوز الاستئجار على عمل لا يتعدى نفعه العامل" ١٨٤٥، وهو صريح غاية الصراحة في تقسيم المنافع والمصالح في الشريعة.

وفي موطن آخر بنى إمام الحرمين اختياره في مسألة الحفر من كتاب النهاية جعل إمام الحرمين الزنا عيباً في العبد بقوله: "ضرر الزنا يتعدى، ويفضي إلى حبط الأمانة في الحرم" ١٨٤٦.

ثانياً: أثر تقسيم المصالح من حيث القصور والتعدية في السياسة الشرعية:

المصالح السياسية الشرعية لا تتصور إلا متعدية من حيث إنها قيام على مصالح الأمة، وارتداد للأمنع لها. وقد سبق نفي وجود المصالح الخاصة ضمن أبواب السياسة الشرعية إلا أن تكون خاصة بالإمام لا من حيث هو إمام، وكذا هنا نقول: إن المصالح القاصرة لا تتصور إلا في حق الإمام من حيث هو مكلف كآحاد الناس لا من حيث هو إمام.

ومن الأمثلة التي يمكن ضربها على المصالح القاصرة في ضوء هذا التنبيه تشوف نظام الملك إلى بيت الله الحرام لأداء فريضة الحج.

وقد نبه إمام الحرمين في كتاب الغياثي إلى ضابط سياسي هام فيما يتعلق بالمصالح الخاصة والقاصرة على الأئمة وتعارضها مع المصالح السياسية المتعدية فقال: "إن كان ما صمم صدر الإسلام عليه الرأي والاعتزام، من ابتغاء تيك المشاعر العظام، متضمناً قطع نظره عن الخليفة، فهو محرم على الحقيقة" ١٨٤٧.

ومن قواعد الشرع وأصوله المتبعة التي نص عليها الجويني كذلك: "أن ما عم وقعه، وشمل وضعه، وعظم نفعه، فهو أقرب معتبر" ١٨٤٨.

١٨٤٣ المصدر السابق (١٣ / ١٣).

١٨٤٤ المصدر السابق (١٣ / ١٥).

١٨٤٥ المصدر السابق.

١٨٤٦ المصدر السابق (٥ / ٢٤٧).

١٨٤٧ المصدر السابق (ص: ٤٥٢).

١٨٤٨ المصدر السابق (ص: ٣٩٩).

وقد نفى إمام الحرمين أن تعد الأرزاق التي تصرف للإمام أو مستنابيه من القضاة والولاة والجند ضمن المصالح القاصرة وبين وجه تعديها أثناء ذكره وجوهاً في فهم مراد عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بقوله: ما من أحد منكم إلا وله في هذا المال حق إلا ما ملكت أيماكم أعطيه أو منعه. فقال: "يجوز أن يقال: إنه ما من أحد من المسلمين إلا وله في أربعة أخماس الفيء انتفاع؛ فإن المرتزقة إذا رتبوا فيها، وكفوا المؤن، وتشمروا لسد الثغور وحماية البيضة، فقد انتفع المسلمون قاطبة بذلك، وكذلك إذا بنينا القناطر، والرباطات، والمساجد، فينتفع بها الناس كافة في أحوالهم، وكأنه قال ما من أحد إلا وقد حط عنه بهذا المال فرض كفاية، فإنه كما لا يجوز تضييع الفقراء لا يجوز تعطيل الثغور، فإذا صرف هذا المال إلى سد الثغور، رجع نفعه إلى المسلمين كافة. وهذا معنى الحديث "١٨٤٩".

وفي كتاب النهاية ساق إمام الحرمين الأخبار في الترغيب في القيام بفصل القضاء وما فيه من مصلحة المسلمين، ومن ذلك: قول النبي ﷺ: «ليوم واحد من إمام عادل أفضل من عبادة ستين سنة، وحده يقام في أرض بحقه أزكى من مطر أربعين خريفاً»^{١٨٥٠}، والحديث وإن لم يعقب عليه إمام الحرمين صريح في المعنى الذي نبحت عنه.

ويحسن بنا نقل كلام الإمام الطروش في التعقيب على هذا الحديث وأضرابه: "بالسلطان صلاح الدنيا، فهو إذا أعز أعلام الدنيا وأعمها نفعاً وبركة. ولذلك خلق الله تعالى دارين: دار الدنيا ودار الآخرة، ثم كان السلطان صلاح الدارين، فأخلق بشخص يعم نفعه العباد والبلاد ويصلح بصلاحه الدنيا والآخرة، وأن يكون شرفه عند الله عظيماً كما كان قدره في العقول جسيماً، ومقامه عند الله كريماً كما كان نفعه في البلاد عميماً، وعلى قدر عموم المنفعة تشرف الأعمال، وعلى قدر النعمة تكون المنة. ألا ترى أن الأنبياء عليهم السلام أعم خلق الله تعالى نفعاً، فهم أجل خلق الله قدرراً لأنهم تعاطوا إصلاح الخلائق، وإخراجهم من الظلمات إلى النور، وكذلك سلطان الله في الأرض هو خليفة النبوة في إصلاح الخلائق، ودعائهم إلى فناء الرحمن وإقامة دينهم وتقويم أودهم، وليس فوق السلطان العادل منزلة إلا نبي مرسل أو ملك مقرب. فاتخذ عظم قدر السلطان عندك حجة لله تعالى على نفسك وناصحته على قدر ما نفعك، وليس نفعه مقصوراً على عجالة من حطام الدنيا يحبوك بها، ولكن صيانة جمجمتك وحفظ حريمك وحراسة مالك عن البغاة أعم نفعاً لك إن عقلت" ١٨٥١.

وكما تتعدى مصالح الإمامة تتعدى مفاسدها وهو ما أكمل به الإمام الطروش في مقالته فقال: "كما أنه ليس فوق رتبة السلطان العادل رتبة كما أن خيره يعم، كذلك ليس دون رتبة السلطان الشرير الجائر رتبة

١٨٤٩ المصدر السابق (١١/ ٥٢٢).

١٨٥٠ المصدر السابق (١٨/ ٤٥٩)، والحديث أخرجه الإمام الطبراني في المعجم الكبير (١١/ ٣٣٧)، برقم: ١١٩٣٢، من حديث عكرمة عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، وحسنه الإمام العراقي. انظر: تخریج أحاديث الإحياء (ص: ٢٠٥).

١٨٥١ الطروش: سراج الملوك (ص: ٤٤).

لشريع لأن شره يعم. وكما أن بالسلطان العادل تصلح البلاد والعباد، وتنال الزلفى إلى الله تعالى والفوز بجنة المأوى كذلك بالسلطان الجائر تفسد البلاد والعباد وتقترب المعاصي والآثام وتورث دار البوار، وذلك أن السلطان إذا عدل انتشر العدل في رعيته وأقاموا الوزن بالقسط، وتعاطوا الحق فيما بينهم، ولزموا قوانين العدل فمات الباطل وذهبت رسوم الجور، وانتعشت قوانين الحق فأرسلت السماء غياثها، وأخرجت الأرض بركاتها، ونمت تجارتهم وزكت زروعهم وتناسلت أنعامهم، ودرت أرزاقهم ورخصت أسعارهم وامتألت أوعيتهم، فواسى البخيل وأفضل الكريم، وقضيت الحقوق وأعيرت المواعين، وتحادوا فضول الأطعمة والتحف فهان الحطام لكثرتة وذل بعد عزته، وتماسكت على الناس مروآتهم وانحفظت عليهم أديانهم. وبهذا تبين لك أن الوالي مأجور على ما يتعاطاه من إقامة العدل، ومأجور على ما يتعاطاه الناس بسببه.

وإذا جار السلطان انتشر الجور في البلاد وعم العباد، فرقت أديانهم واضمحلت مروآتهم وفشت فيهم المعاصي وذهبت أماناتهم، وتضعضت النفوس وقنطت القلوب، فمنعوا الحقوق وتعاطوا الباطل، وبخسوا المكيال والميزان وجوزوا البهرج، رفعت منهم البركة وأمسكت السماء غياثها، ولم تخرج الأرض زرعها أو نباتها، وقل في أيديهم الحطام وقنطوا وأمسكوا الفضل الموجود، وتناجزوا على المفقود، فمنعوا الزكوات المفروضة وبخلوا بالمواساة المسنونة، وقبضوا أيديهم عن المكارم وتنازعوا المقدار اللطيف وتجاحدوا القدر الخسيس، ففشت فيهم الأيمان الكاذبة والحيل والبيع والخداع في المعاملة، والمكر والحيلة في القضاء والاقتضاء، ولا يمنهم من السرقة إلا العار ومن الزنا إلا الحياء، فيظل أحدهم عارياً عن محاسن دينه متجرداً عن جلباب مروءته، وأكثر همته قوت دنياه وأعظم مسراته أكله من هذا الحطام، ومن عاش كذلك فبطن الأرض خير له من ظهرها" ١٨٥٢.

المطلب الخامس: أقسام المصالح والمفاسد من حيث القطع والظن وأثره في السياسة الشرعية

أولاً: تقسيم المصالح والمفاسد إلى من حيث القطع والظن عند الأصوليين:

تنقسم المصالح من حيث القطع والظن إلى رتب؛ فمنها المعلوم وهو المقطوع به، ومنها المظنون، وهو على رتب فمنه ما يغلب على الظن حصوله، ومنه ما يتساوى فيه الحصول وعدمه، ومنه ما يغلب على الظن عدم حصوله وهي المصالح المتوهمة. وهي على الحقيقة ليست مصالح، فتكون تسميتها والحال هذه لضرورة التقسيم نظير تسمية العلماء المصالح الملغاة بالمصالح.

والإمام الجويني من أكثر الأصوليين والفقهاء وفقهاء السياسة الشرعية الذين اعتنوا بتمييز المقطوع عن المظنون في الأصول والفروع وموارد الأحكام.

وقد أشار إلى الفروق بين كل من العلم والظن والشك والجهل بقوله في البرهان: "الجهل عقد يتعلق بالمعتقد على خلاف ما هو به والعلم خالفه في ذلك ويتميز عنه والشك والظن يترددان بين معتقدين وهو بخلافهما في ذلك فلا يبقى إلا النظر في عقد يتعلق بالمعتقد على ما هو به من مقلد في ذلك مع التصميم

والاستقرار مع القطع بأنه ليس علما والنظر في العلم الحق وما يتميز به عن عقد المقلد فليجرد الناظر فكره لمحاولة المميز بينهما فإن استتب له ذلك فقد أحاط بحقيقة العلم فإن ساعدت عبارة سديدة في الحد حد بها وإن لم تساعد اكتفى بدرك الحقيقة ولم يضر تقاعد العبارة فليس كل من يدرك حقيقة شيء تنتظم له عبارة عن حده "١٨٥٣".

ويمكن تميم ما ذكره هنا بذكر أوصاف القطع والظن في تراثه فنقول: القطع عند إمام الحرمين: هو ما يفيد العلم، وما يفيد دركه اليقين وثلج الصدور، وما يفيد البت والجزم، وما لا يقبل الاجتهاد، وما لا تتعارض فيه الاحتمالات. وهذا لا يكون إلا إذا وجد معنى يقتضي هذا القطع.

والظن عنده على الضد منه، فهو العري عن مسلك القطع الخالي من مدارك اليقين وما لا تجد النفس فيه ثلج الصدور، ولا يعد مظنوناً إلا إذا خلا عن معنى يقتضي القطع "١٨٥٤"، والمصالح الظنية على ذلك هي المنافع المقصودة شرعاً الثابتة بالمعاني الظنية والتي يجب العمل بها عند ثبوتها.

ثانياً: أثر تقسيم المصالح من حيث القطع والظن في السياسة الشرعية:

في كتاب الغياثي بين إمام الحرمين ما يتعلق بالعلم وهو القطع، والظن وما يجولان به في أبواب الإمامة فقال: "العلم يتلقى من العقل أو من الشرع، وأساليب العقول بمجموعها لا تحول في أصول الإمامة وفروعها. والقواطع الشرعية ثلاثة: نص من كتاب الله لا يتطرق إليه التأويل، وخبر متواتر عن الرسول ﷺ لا يعارض إمكان الزلل روايته ونقله، ولا تقابل الاحتمالات متنه وأصله، وإجماع منعقد" "١٨٥٥".

ثم أضاف: "لا ينبغي أن تطلب مسائل الإمامة من أدلة العقل، بل تعرض على القواطع السمعية. ولا مطمع في وجدان نص من كتاب الله تعالى في تفاصيل الإمامة. والخبر المتواتر معوز أيضاً؛ فال مال الطلب في تصحيح المذهب إلى الإجماع، فكل مقتضى ألفيناه معتضدا بإجماع السابقين، فهو مقطوع به، فكل ما لم يصادف فيه إجماعاً اعتقدناه واقعة من أحكام الشرع، وعرضناه على مسالك الظنون عرضنا سائر الوقائع، وليست الإمامة من قواعد العقائد؛ بل هي ولاية تامة عامة، ومعظم القول في الولاية والولايات العامة والخاصة مظنونة في التأخي والتحري، ومن وفقه الله - تعالى وتقدس - للوقوف على هذه الأسطر، واتخذها في المعوصات مآبه ومثابه، لم يعتص عليه معضل، ولم يخف عليه مشكل، وسرد المقصود على موجب الصواب بأجمعه، ووضع كل معلوم ومظنون في موضعه وموقعه" "١٨٥٦".

١٨٥٣ الجويني: البرهان في أصول الفقه (١/ ١٢٠).

١٨٥٤ الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٢٢٩، ٢٣٣، ٢٥٣، ٢٥٧، ٢٨٩، ٢٩٨، ٢٩٩، ٣١٤، ٣٠١، ٣٠٤، ٣١٦، ٣٣٢، ٣٦٩، ٤٠٥، ٤٥٥، ٤٨٠، ٤٨٢، ٤٨٦، ٥١٤).

١٨٥٥ المصدر السابق (ص: ٢٤٤).

١٨٥٦ المصدر السابق.

ومراد الإمام الجويني بانقسام و الأحكام السياسية إلى مقطوع ومظنون انقسام مصالحها التي شرعت من أجلها هذه الأحكام إلى مصالح قطعية ومصالح ظنية.

فالمصالح السياسية القطعية هي المصالح الثابتة بنصوص الكتاب ونصوص السنة وإجماع الأمة، ويرجع إلى ثلاثتها المصالح السياسية الكلية ضرورية كانت أو حاجية أو تحسينية لرجوعها إلى هذه القواطع الثلاثة عند إمام الحرمين، وكذا تدخل فيها مقاصد السياسة الشرعية نفسها لأنها ثبتت بمسالك قطعية كذلك، وما سوى ذلك معدود في المصالح السياسية الظنية.

وقد عاب إمام الحرمين على كتاب السياسة الشرعية الذين مزجوا قطعي الأحكام السياسية بظنيها دون الميز بينهما، وقال: "من لم يكن في تأليفه وتصنيفه على بصيرة، لم يتميز له المظنون عن المعلوم، والتبست عليه مسالك الظنون بمدارك العلوم"، وأنكر أبما إنكار على من أجرى مسائل القطع مجرى الخلافات^{١٨٥٧}، بل جعل بلاءه كله من طائفة من الفقهاء رضوا بالتقليد فاختراروا المظنونات مع اقتدارهم على درك القطعيات^{١٨٥٨}.

وإذا أردنا ضرب الأمثلة على المصالح السياسية القطعية قلنا: إن كل مصلحة مستندة نصوص الكتاب والسنة كالتى مضت في كتاب البيان أو مدرتها الإجماع فهي مصلحة قطعية. ويلحق بها تلك المصالح القطعية الراجعة إلى ثلاثتها، وما سواها معدود في المصالح الظنية.

ومن الأمثلة على المصالح التي قطع بها إمام الحرمين: مصلحة عزل أحد المستنابين لتوليته ما هو أهم مما كان فيه. يقول رحمه الله: "حق على الإمام ألا يصدر شيئاً من أمور المسلمين إلا عن رأي ثاقب، ونظر في المصالح، وتأكد هذا المعنى على قدر الخطر فيما يأتي ويذر، فينبغي أن يوفي كل شيء حظه من النظر، وهذا يطرد في العزل والتولية، فإن عزل شخصاً بمن هو دونه لمصلحة، وهي أن يرى الأصلح أولى لشغل أهم مما هو فيه، فهذا ينفذ، ويجب القطع به، ولا يسوغ تقدير خلاف فيه. وإن فرض منه عزل مطلق، فلا اعتراض عليه، إذا كان يتطرق إليه إمكان النظر، ولا يجوز أن يكون فيه خلاف"^{١٨٥٩}.

ومن المصالح التي أناطها بغلبة الظن: مصلحة الجهاد ومدافعة العدو إذا زاد عدد الكفار على الضعف وغلب على الظن الاقتدار عليهم.

يقول إمام الحرمين: "لو التقى جمع من المسلمين بجمع من الكفار، وكان الكفار من الأبطال المنعوتين، وغلب على الظن أنهم يقتلون المسلمين لو صابروا، ولم يولوا، فهل لهم أن يفروا؟ فعلى وجهين: أحدهما - أن

^{١٨٥٧} المصدر السابق (ص: ٢٩٩-٣٠٠).

^{١٨٥٨} المصدر السابق (ص: ٤٨٢).

^{١٨٥٩} الجويني: نهاية المطلب في دراية المذهب (١٨/ ٥٨٦).

لهم الفرار؛ فإن ما في هؤلاء من الأيد والنجدة يبر معنى على زيادة الأعداد - ولو زاد عدد الكفار على الضعف، لجاز الفرار - من حيث يغلب الغلبة، لا من حيث صورة العدد.

وإن زاد عدد الكفار على الضعف، وغلب على الظن غلبتهم، فيجوز الانهزام، وإن لم يغلب على الظن غلبتهم، فيجوز الانهزام لظاهر الحال، وهو الذي يغلب عليه سياق الآية المشتملة على التخفيف. ولو غلب على الظن أنا نغلبهم، بأن كنا أبطالاً، وكانوا مستضعفين، فظاهر المذهب، وجوب المصابرة؛ فإن فرار الرجال الأبطال من الضعفة، وإن زادوا على الضعف، ولا حاجة إليه - ذل، وليس هذا كفرار المسلمين من أبطال الكفار، وعددهم غير زائد على الضعف؛ فإن الحاجة ماسة، ولا ذل في الفرار منهم.

وتمسك بعض الأصحاب بصورة العدد، واعتبار الغلبة، وجعلها وجهين، وقال: من اعتبر العدد، جوز للمائة من أبطال المسلمين الفرار من مائتين وواحد من الكفار، وإن كانوا مستضعفين بالإضافة إلى المسلمين، نظراً إلى العدد؛ فإن اتباع صفات الرجال عسر، سيما في القتال. ومن اعتبر غلبة الظن في الغلبة، قال: ليس لأبطال المسلمين أن يفروا، وإن زاد عدد الكفار على الضعف، إذا غلب الظن في الغلبة، وللمسلمين أن يفروا، وإن لم يزد عدد الكفار على الضعف إذا استشعروا من أنفسهم الضعف.

وهذا الترتيب غير مستحب، والأولى أن نقول: ليس لأبطال المسلمين الفرار من الكفار، وإن زادوا على الضعف إذا غلب على الظن غلبة المسلمين. وهل للمسلمين الفرار إذا قابلهم أبطال الكفار، وغلب على الظن غلبتهم، ولم يزدوا على الضعف؟ فعلى الخلاف المقدم.

ومما يتصل بذلك أن الكفار لو لاقوا المسلمين وليس مع المسلمين سلاح، والكفار شاكون وعددهم غير زائد على الضعف، فإن لم يكن في موضع الالتقاء حجارة، جاز الفرار، وإن كان في الملتقى حجارة، فحاصل ما ذكره الأصحاب ثلاثة أوجه: أحدها - أنه لا يجوز الفرار، ويجب مقاومتهم بالحجارة.

والثاني - يجوز الفرار؛ فإن الحجارة لا تقابل السيوف البواتر والرماح. ومنهم من قال: إن كانت معهم مقاليع، لزمهم المصابرة، وإن لم يكن، جاز الفرار. وهذا التردد خارج عندي على الأصل المقدم، وذلك أن المسلمين إذا عدموا الأسلحة والكفار شاكون في السلاح، فالغالب غلبة الكفار، والغالب أن الأحجار لا تقابل الحديد، فهذا يخرج على القاعدة المقدمة.

ويتصل بهذا المنتهى أمر هو تمام الغرض، وهو أن المسلمين إذا علموا أنهم ولو صابروا لم ينكوا في الكفار، فلا خلاف في جواز الفرار هاهنا، فانه ليس في الوقوف إلا الاستقتال، وليس يرجع إلى الإسلام من هذا قوة ونصرة، وإنما التردد فيه إذا غلب على الظن غلبة الكفار، وقد يغلبون، وهذا أصل. قلنا: إذا لم يجدوا الحجارة أصلاً، فإنهم مزع بين السيوف البواتر، فوقع القطع هاهنا بالفرار^{١٨٦٠}.

وأما المصالح الموهومة فلا عبرة بها أصلاً. يقول إمام الحرمين: "لا عبرة بالموهومات" ١٨٦١، والمراد بها هنا: ما يقابل المصالح غالبية الظن.

ومن أمثلتها في السياسة الشرعية: قتال المبتدعة الخارجين على جماعة المسلمين والمتميزين عن جماعاتهم إذا غلب على الظن أن مدافعتهم تجر الوبال على المسلمين.

يقول إمام الحرمين: "إن علم أنهم لكثرتهم، وعظم شوكتهم لا يطاقون فالقول فيهم كالقول في الباغي إذا استحفل شأنه، وتمادى زمانه، وغلب على ظن الإمام أنه لو صادفه، ودافعه بمن معه، لاصطم الباغي أتباعه وأشياعه، ولم يستفد بلقائه إلا فرط عنائه، واستئصال أوليائه. فالوجه أن يداري ويستعد جهده، فإن سقطت منه الإمام بالكلية، فهذا إمام سقطت طاعته، وقد تقدم الكلام في ذلك في صفات الأئمة" ١٨٦٢.

المطلب السادس: أقسام المصالح من حيث الوقوع والتوقع وأثره في السياسة الشرعية

أولاً: تقسيم المصالح من حيث الوقوع والتوقع عند الأصوليين:

المتأمل في تراث إمام الحرمين يلحظ بوضوح انقسام الأحوال عنده إلى واقع ومتوقع، والمصالح إلى واقعة ومتوقعة.

والمصلحة الواقعة هي الحاصلة في الحال، ويصفها إمام الحرمين بـ "الحاقة" تارة، و "الحاضرة" تارة، و "الناجزة" أو "المنتجة" تارة أخرى. والمصلحة المتوقعة هي مرتقبة الحصول في المآل والاستقبال، ويعبر عنها بـ "المرتقبة" تارة و "غير الحاضرة" أو "الكائنة" تارة، و "المقدرة" تارة أخرى ١٨٦٣.

ولا يخفى أن المصالح الواقعة والمتوقعة تتنوع بتنوع الرتب، والكيلات، وغيرها من أقسام المصالح التي سبق تناولها بالتفصيل. وسوف نكتفي هنا بالحديث عن اعتبار إمام الحرمين المصالح المتوقعة باعتباره المصالح الواقعة. ونبدأ بالمصالح الواقعة، والحق أنه لا يتصور تفاوته، إلا باعتبارات ليست ذات صلة بالواقع نفسه، مثل ما يتعلق بالقطع والظن ويلحق بهما الكثرة والندرة ١٨٦٤.

ومن القواعد المهمة ذات الصلة بالواقع تقرير إمام الحرمين بناء الأمور على الحقائق لا الظنون فقال: "يبنى الأمر على حقيقة الحال، ولا التفات إلى الظن" ١٨٦٥.

وأما المصالح المتوقعة، فقد نص إمام الحرمين على أن اعتبار المآل من أصول المذهب فقال: "اعتبار المآل، وهو من أصول المذهب" ١٨٦٦، ولا بد من ضبط وتحديد المراد بالمصالح المتوقعة المعبرة، وهو ما لفت إليه

١٨٦١ الجويني: نهاية المطلب في دراية المذهب (٨/ ٢٣٥).

١٨٦٢ الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٣٥٠).

١٨٦٣ الجويني: نهاية المطلب في دراية المذهب (٣/ ٢٦٤).

١٨٦٤ المصدر السابق.

١٨٦٥ الجويني: نهاية المطلب في دراية المذهب (١٤/ ٤٢٩)، بتصرف بسيط.

١٨٦٦ المصدر السابق (١٧/ ٤٩٧).

إمام الحرمين في مسألة الاستتجار على الحج وقرر أنه "لا نظر إلى ارتقاب زوال العسر توقعاً لا ضبط له" ١٨٦٧.

ويمكن ضبطه من خلال بيان درجاته، والتي يمكن تحديدها بواسطة تحليل هذا النص لإمام الحرمين الذي فصل فيه أحوال الإيلاء المعلق على الاستقبال فقال: "من أقسام الأيمان ما يشتمل على مدة الامتناع عن الوطء إلى أمر منتظر في الاستقبال، وهذا ينقسم أقساماً، فمنه ما يعلم قطعاً أنه لا يقع إلا بعد أربعة أشهر، وذلك مثل أن يقول لامرأته: والله لا أجامعك إلى إدراك الرطب، وكان إنشاء اليمين في الشتاء، والإدراك يقع بعد الأربعة الأشهر لا محالة، فيثبت حكم الإيلاء وفقاً.

ولو علق بما يعد وقوعه مستبعداً كخروج الدجال ونزول عيسى، وما أشبههما من أشراط الساعة، فيثبت الإيلاء، وإذا مضت الأشهر، توجهت الطلبة. ولو ذكر ما لا يبعد حصوله قبل الأربعة الأشهر، مثل أن يقول: لا أجامعك حتى يقدم فلان، وكان قدومه متوقعاً قبل الأربعة، فلا نحكم بكونه مولياً في الحال" ١٨٦٨. فنقف هنا على درجات التوقع عند إمام الحرمين: الأولى: ما يقطع بعدم وقوعه، وقد يكون عاماً وهو الحال إما عقلاً أو عادة، أو شرعاً، وقد يختص بالزمان وهو ما ضرب به المثل هنا أعني: إدراك الرطب في منشيئ اليمين في الشتاء، وقد يختص بالمكان، وقد يختص بالشخص إلى غير ذلك من الأحوال.

والدرجة الثانية: ما يستبعد وقوعه، وهو الممكن إما عقلاً أو عادة، أو شرعاً، لكن يقضى ببعده توقع حصوله وذلك بحسب الاعتبارات المختلفة التي سبق تفصيلها في الدرجة الأولى. وقد قضى فيه إمام الحرمين في حالة الإيلاء بأن الضرر كائن فيه أو واقع، ويستفاد منه أن هذه الدرجة تلحق بالواقع.

والدرجة الثالثة: ما لا يبعد وقوعه، وهي ما يستوي فيها الحصول وضده. والدرجة الرابعة: وقد ذكرها إمام الحرمين أثناء تفصيل هذه الحالات الثلاثة، وعبر عنها بـ "المستقربات" ١٨٦٩، وهي التي يقضي العقل أو العادة أو السمع بقرب حصولها في الاستقبال.

ومن المسائل الفقهية التي أشار فيها الإمام الجويني إلى انقسام المصالح إلى واقع ومتوقع مسألة المهايأة واختلافها عن القسمة والتعديل فيها.

يقول رحمته الله: "ليست المهايأة على صورة القسمة الصحيحة أيضاً؛ فإن القسمة ينتج عنها الأقساط والحصص، ويفرض تعديلها وتنزيل الشركاء عليها، والمنافع توجد شيئاً فشيئاً، وليس من التعديل مقابلة واقع منتج بمتوقع" ١٨٧٠.

١٨٦٧ المصدر السابق (٤/ ٣٦٨).

١٨٦٨ المصدر السابق (١٤/ ٤٢٦).

١٨٦٩ المصدر السابق (١٤/ ٤٢٨).

١٨٧٠ المصدر السابق (٦/ ٤٨٦-٤٨٧).

فهو يشير هنا إلى أحد أصول القول برعاية المصالح المتوقعة وهو حصول المنافع شيئاً فشيئاً، والصورة الأخرى هي ابتداء حصول المنفعة في الآجل، كما يلفت الأنظار إلى تباين المصالح الواقعة والمتوقعة في بعض الحالات والصور، وهو الذي عبر عنه بمقابلة المنتجز بالمتوقع.

وفي موطن آخر بين "أن الشرع ألحق توقع الوجود منها حالاً على حال بتحقيق الوجود في الأعيان، ولذلك صحت الإجارة، ومقصودها المنافع التي ستكون" ١٨٧١.

ومن القواعد الهامة التي قررها هنا قوله: "إن ارتقاب وجود المنافع تبعاً وولاء في الاعتقاد ملتحق بالحاصل الكائن" ١٨٧٢، وهي من أهم القواعد في هذا التقسيم على الإطلاق لكنها تحتاج الضبط وقد سبقت الإشارة إلى مسلكه من خلال الحالات التي فرضها إمام الحرمين في الإيلاء.

كما أوضح إمام الحرمين على أن مبنى بعض أبواب الفقه على التوقع ومن ذلك: كتاب الوصية ١٨٧٣. ومن الفروق الهامة ذات الصلة بالإمامة تفريق إمام الحرمين بين تصرف المكاتب والولي، فمنع الأول من ارتياد المصالح المتوقعة، وعلل حصر تصرفاته في المصالح الواقعة والناجزة بأن الشارع لم ينصبه ناظراً، بخلاف الثاني حيث جوز له الشارع النظر في المصالح الواقعة والمتوقعة على حد سواء لأنه منصوب للنظر ١٨٧٤، "ولا يخصص تصرفه بما ينتجز، بل ينظر في مغبات الأمور على حكم الاستصلاح" ١٨٧٥. وهناك الكثير من التفاصيل المتعلقة باعتبار المال وعدمه، ودرجات هذا الاعتبار من حيث الحكم التكليفي وغيره ليس هنا محل التفصيل فيها.

ثانياً: أثر تقسيم المصالح من حيث الوقوع والتوقع في السياسة الشرعية:

أجلى ما يظهر فيه اعتبار إمام الحرمين لهذه القسمة للمصالح في كتاب الغياثي، ففيه لا تفارق عيني الجويني النظر إلى الواقع والنظر إلى المتوقع في الاجتهادات السياسية المتنوعة. ومن الأمثلة على اعتبار إمام الحرمين المصالح المتوقعة الأمثلة السبعة الآتية: أحدها: تجويز العهد في الإمامة؛ فالغرض منه عند إمام الحرمين: "تنجيز نظر، وكفاية للمسلمين هواجم خطر عند موت المولي على أقصى الإمكان في الحال والأوان" ١٨٧٦.

١٨٧١ المصدر السابق (١١ / ١٢٤).

١٨٧٢ المصدر السابق.

١٨٧٣ المصدر السابق (١١ / ١٢٥).

١٨٧٤ المصدر السابق (١٩ / ٤٤٢).

١٨٧٥ المصدر السابق (١٢ / ١٤٩).

١٨٧٦ الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٣٠١).

والثاني: منع اشتراط العصمة في الإمام، وقد عللها إمام الحرمين بقوله: "إن الذين يختارون إماماً لا يطلعون على سريره في الحال، فكيف يضمنون عصمته في الاستقبال عن الذنوب؟ ولا مطلع على العيوب" ١٨٧٧.

والثالث: اشتراط الاجتهاد في الإمام، ووجهه عند إمام الحرمين أن الإمام "لو لم يكن مجتهداً في دين الله، للزمه تقليد العلماء واتباعهم، وارتقاب أمرهم، ونهيهم، وإثباتهم، ونفيهم وهذا يناقض منصب الإمامة، ومرتبة الزعامة" ١٨٧٨.

والرابع: منع مدافعة الإمام إذا فشا عدوانه وتواصل عصيانه في حال كانت المفسدات المتوقعة أكبر، يقول إمام الحرمين: "إن علمنا أنه لا يتأتى نصب إمام دون اقتحام داهية وإراقة دماء، ومصادمة أحوال جمّة الأهوال، وإهلاك أنفس ونزف أموال، فالوجه أن يقاس ما الناس مدفوعون إليه مبتلون به بما يفرض وقوعه في محاولة دفعه، فإن كان الواقع الناجز أكثر مما يقدر وقوعه في روم الدفع، فيجب احتمال المتوقع له لدفع البلاء الناجز.

وإن كان المرتقب المتطلع يزيد في ظاهر الظنون إلى ما الخلق مدفوعون إليه، فلا يسوغ التشاغل بالدفع، بل يتعين الاستمرار على الأمر الواقع، وقد يقدم الإمام مهما، ويؤخر آخر. والابتهاال إلى الله، وهو ولي الكفاية" ١٨٧٩.

فهنا نقف على قاعدة غاية في الأهمية عبر عنها إمام الحرمين بقوله: "إن كان الواقع الناجز أكثر مما يقدر وقوعه في روم الدفع، فيجب احتمال المتوقع له لدفع البلاء الناجز"، وهي لا تختص بهذا المواطن على القطع.

والخامس: تعلق انحلاع الإمام وخلعه بما يبعد ارتقاب زواله، يقول إمام الحرمين: "الذي يقتضي الانحلاع سبب ظاهر لا خفاء به، ويبعد ارتقاب زواله، ولا يقدر تعلق زواله باختيار مختار، وإيثار مؤثر، فما كان كذلك، فإنه يتضمن الانحلاع، كالجنون المزيل للتكليف إذا استحکم، والعته والخبل الذي يظهر خلله من غير احتياج إلى نظر، ويكون مأبوس الزوال، وكل سبب يحتاج في إظهار خلله إلى نظر. فإن اقتضى خللاً فهو إلى الناظرين... وإن ظهر السبب كالأسر، وارتقب ارتفاعه باختيار، فهو ما يقتضي إنشاء الخلع، ولا يوجب الانحلاع، وكذلك سقوط الطاعة" ١٨٨٠.

والسادس: توظيف الأموال على الأغنياء إذا صفرت أيدي الرعية، وقد قسمها إلى ثلاثة أحوال، وعد فيها بمزج القضايا السياسية بالموجبات الشرعية. إحداها: أن يطاء الكفار ديار الإسلام، ومما يتصل بالتوقع

١٨٧٧ المصدر السابق (ص: ٢٦٦).

١٨٧٨ المصدر السابق (ص: ٢٦٢).

١٨٧٩ المصدر السابق (ص: ٢٧٨).

١٨٨٠ المصدر السابق (ص: ٢٨٨).

هنا قوله: "أي مقدار للأموال في هجوم أمثال هذه الأهوال، لو مست إليها الحاجة، وأموال الدنيا لو قوبلت بقطرة دم، لم تعدلها، ولم توازنها" ١٨٨١.

والثانية: ألا يطعوها، ولكننا نستشعر من جنود الإسلام اختلالاً، ونتوقع انحلالاً وانفلالاً، لو لم نصادف مალًا، ثم يترتب على ذلك استجراء الكفار في الأقطار، وتشوفهم إلى وطء أطراف الديار.

وقد قرر إمام الحرمين في هذه الصورة إلحاقها بالحالة الأولى على القطع وعلل ذلك بقوله: "إذا لم يجر ذلك بعد، ولكننا نحاذره ونستشعره لانقطاع مواد الأموال، واختلال الحال، وإشارة الزمن إلى سوء المغبات في المآل، ولو لم نتدارك ما نخاف وقوعه لوقع في غالب الظن، فهذا الفن ملحق بالقسم الأول قطعاً. ولا يحل في الدين تأخير النظر للإسلام والمسلمين إلى اتفاق استجراء الكافرين. ولو فرض في مثل هذا الحال توقف وتمكث، لاخلل العصام وانتثر النظام، والدفع أهون من الرفع وأموال العالمين لا تقابل غائلة وطأة الكفار في قرية من قرى الديار، وفيها سفك دم المسلمين، أو امتداد يد إلى الحرم، ولو وقع وتم، فلا مستدرك لما انقضى وتقدم، إلا التأسف وقرع سن الندم، فإذا نيلت هذا القسم بما تقدم" ١٨٨٢.

والثالثة: أن يكون جنود الإسلام في الثغور والمراصد على أهب وعتاد، وشوكة واستعداد، لو وقفوا، ولو ندبوا للغزو والجهاد، لاحتاجوا إلى ازدياد في الاستعداد، وفضل استعداد، ولو لم يمدوا لانقطاعوا عن الجهاد. وقد ألحق الإمام الجويني هذه الصورة بسابقتها وقال: "الذي أختاره قاطعاً به أن الإمام يكلف الأغنياء من بذل فضلات الأموال ما تحصل به الكفاية والغناء؛ فإن إقامة الجهاد فرض على العباد، وتوجيه الأجناد على أقصى الإمكان والاجتهاد في البلاد محتوم لا تساهل فيه. وما أقرب تقاعدنا عنهم إلى مسيرهم إلينا واستجرائهم علينا... والأمور في الولايات إذا لم تؤخذ من مبادئها جرت أموراً يعسر تداركها عند تماديها" ١٨٨٣.

والسابع: تنزيل الضرر في المآل منزلة الضرر في الحال إذا أطبق الحرام الزمان، وخلاصة ما ذكره هناك إمام الحرمين "أن الناس يأخذون ما لو تركوه لتضرروا في الحال أو في المآل" ١٨٨٤، وعنى بالضرار: "ما يتوقع منه فساد البنية، أو ضعف يصد عن التصرف والتقلب في أمور المعاش" ١٨٨٥.

ويتبدى هذا الاعتبار بالتأكيد على أن الضرر المعتبر في المصالح العامة يشمل الواقع والمتوقع على حد سواء.

١٨٨١ المصدر السابق (ص: ٣٧٨، ٣٧٩).

١٨٨٢ المصدر السابق (ص: ٣٧٨-٣٨٠).

١٨٨٣ المصدر السابق (ص: ٣٧٨، ٣٨٠-٣٨١).

١٨٨٤ المصدر السابق (ص: ٥٣٣).

١٨٨٥ المصدر السابق.

المطلب السابع: أقسام المصالح من حيث الدوام والوقوع وأثره في السياسة الشرعية

أولاً: تقسيم المصالح من حيث الدوام والوقوع عند الأصوليين:

تنقسم المصالح والمفاسد من حيث الدوام وعدمه إلى قسمين: ما تدوم فيه المنفعة أو المضرة، وما لا تدوم. والدوام لفظ مشكك تتفاوت أفرادة فقد يدوم يوماً وقد يدوم سنة وقد يدوم دهوراً. ويدخل في هذا التقسيم أو يقرب منه تقسيم آخر هو تقسيم المصالح والمفاسد إلى: ما يكثر وقوعه، وما يقل وقوعه، وما يندر وقوعه، كل منها قد يدوم وقد لا يدوم.

وقد أشار إمام الحرمين إلى هذين التقسيمين أثناء حديثه عن الأعذار وتصنيفها في شأن صلاة الخوف، فقال: "النظر إلى انقسام الأعذار إلى ما يعم، وإلى ما يندر فيدوم، وإلى ما يندر ولا يدوم، ثم العذر العام، والنادر الدائم، يتضمنان إسقاط القضاء، والعذر النادر الذي لا يدوم ينقسم القول فيه إلى اختلال لا بدل فيه، وإلى خلل فيه بدل" ١٨٨٦.

ثانياً: أثر تقسيم المصالح من حيث الدوام والوقوع في السياسة الشرعية:

يعد هذا التقسيم من التقسيمات الهامة في تمييز وترتيب المصالح والمفاسد السياسية وقد اعتمد عليه إمام الحرمين في اجتهاداته السياسية.

فمن الأمثلة على المصالح السياسية الدائمة عند إمام الحرمين وقف سواد العراق على عامة المسلمين على تنابع أجيالهم وتعاقب أنسلافهم وهو الاجتهاد الذي ذهب إليه عمر بن الخطاب رضي الله عنه ووافق اجتهاده الإمام الجويني تبعاً للإمام الشافعي رضي الله عنه ١٨٨٧، ولا شك أن المصلحة في ذلك أوفى من تقسيمه على الغائمين. ومن أمثلة المفاسد الدائمة والمؤقتة التي ضرب بها إمام الحرمين المثل في كتاب الغياثي مرض الإمام، حيث فرق بين نوعين منه: الأول: وهو لا يمنع دوام عقد الإمامة عند إمام الحرمين، ومثاله: كل يطرأ من عرض أو مرض يمتنع به الرأي، إذا كان مرقوب الزوال ١٨٨٨.

والثاني: وهو يقطع دوام العقد، ومثاله: كل مرض مزمن أو عاهة تعيق انتهاز الإمام إلى المآرب ووظائف الإمامة إذا مست الحاجة مثل الجنون والعمى والخرس والصمم وقطع الدين والرجلين أو إحدى اليدين والرجلين إذا لم يسهل حمله على المراكب عند مسيس الحاجات ١٨٨٩.

ومن الأمثلة على تنوع المفاسد السياسية إلى الكثير والنادر تفريق إمام الحرمين بين حالتين أثناء بحثه خلع الإمام باختلال شرط التقوى والورع فيه: إحداها: نواذر الفسوق: وهي لا تمنع بقاء عقد الإمامة عند إمام

١٨٨٦ الجويني: نهاية المطلب في دراية المذهب (٢/ ٥٩١).

١٨٨٧ المصدر السابق (١٧/ ٥٣٥-٥٣٧).

١٨٨٨ الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٢٧٤).

١٨٨٩ المصدر السابق (ص: ٢٥٤-٢٥٦).

الحرمين وإن منعت إنشاءه، وفي ذلك يقول: "اشتراط دوام التقوى يجر قصاره عسر القيام بالإيالة العظمى" ١٨٩٠.

والثانية: تتابع الفسوق: وهو يمنع دوام العقد ويوجب خلع الإمام عنده إذا كثرت مصالح الخلع على مفساده، وفيه يقول إمام الحرمين: "دوام التهافت في القول والفعل مشعر بركاكة الدين في الأصل، أو باضطراب الجبلية، وهو خبل، فإن أمكن استدراك ذلك، فالبدار البدار قبل أن تزول الأمور عن مراتبها وتميل من مناصبها، وتميد خطة الإسلام بمنابها" ١٨٩١.

المطلب الثامن: أقسام المصالح من حيث الدار التي تعود عليها وأثره في السياسة الشرعية

أولاً: تقسيم المصالح من حيث الدار التي تعود عليها عند الأصوليين:

تنقسم المصالح من حيث الدار التي تحصل فيها إلى دنيوية وأخرية، فأما المصالح الآخورية فهي تلك التي تقع للمكلف في الآخرة مثل دخول الجنة والنجاة من النار، وأما المصالح الدنيوية فهي مرعية من حيث تقام الدنيا للآخرة، وعلى ذلك فلا يدخل في المصالح الشرعية الدنيوية أهواء المكلفين وشهواتهم وأغراضهم، وفي ذلك يقول إمام الحرمين: "القول الكلبي: أن الغرض استيفاء قواعد الإسلام طوعاً أو كرهاً، والمقصد الدين، ولكنه لما استمد استمراره من الدنيا، كانت هذه القضية مرعية" ١٨٩٢، ويقول: "نحن على اضطراب من عقولنا نعلم أن الشرع لم يرد بما يؤدي إلى يوار أهل الدنيا، ثم يتبعها اندراس الدين" ١٨٩٣، ويقول: "لما جبلت النفوس على حب العاجل، والتطلع إلى الضنة بالحاصل، والتعلق في تحصيل الدنيا بالوسائل والوسائل، والاستهانة بالمهالك والغوائل، والتهالك على جمع الحطام من غير تماسك وتمالك؛ وهذا يجر التنافس والازدحام، والنزاع والخصام، واقتحام الخطوب العظام، فاقتضى الشرع فيصلاً بين الحلال والحرام، وإنصافاً وانتصافاً بين طبقات الأنام، وتعليق الإقدام على القرب والطاعات بالفوز بالثواب، فيربط اقتحام الآثام بالعقاب. ثم لم ينحجز معظم الناس عن الهوى بالوعد والوعيد، والترغيب والتهذيب، فقيض الله السلاطين وأولي الأمر وازعين، ليوفروا الحقوق على مستحقيها، ويبلغوا الحظوظ ذويها، ويكفوا المعتدين، ويعضدوا المقتصددين، ويشيدوا مباني الرشاد، ويحسموا معاني الغي والفساد، فتنتظم أمور الدنيا، ويستمد منها الدين الذي إليه المنتهى" ١٨٩٤.

وكل من المصالح الدنيوية والآخورية على رتب ودرجات فمنها الضروري، ومنها الحاجي، ومنها التحسيني كذلك.

١٨٩٠ المصدر السابق (ص: ٢٧٣).

١٨٩١ المصدر السابق (ص: ٢٧٦).

١٨٩٢ المصدر السابق (ص: ٣٢٨).

١٨٩٣ المصدر السابق (ص: ٥٣١).

١٨٩٤ المصدر السابق (ص: ٣٢٧-٣٢٨).

ولما كان الفقه كما يقول إمام الحرمين "لا يتعدى أحكام الدنيا" ١٨٩٥، فإن المصالح الدنيوية هي محل عناية الفقيه في المقام الأول، لذا نرى الفقهاء يحيلون على المتكلمين والعارفين فيما يتعلق بأحكام الآخرة وما يحصل بها من المصالح الأخروية المحضة، وهو ما سيظهر بعد قليل في أثر هذا التقسيم على السياسة الشرعية. ولا يعني هذا خلو كتب الفروع من الإشارة إلى هذا النوع من المصالح، بل المراد أن الإشارة إليها ترد تبعاً لا قصداً.

والحق أن هذا التقسيم يمكن إدراجه ضمن التقسيم السابق للمصالح إلى واقعة ومتوقعة لا من حيث الزمان الممتد في الدنيا بل مع مد الزمان ليشمل الآخرة، فالمصالح الأخروية هي تلك المصالح المتوقعة في الآخرة، في حين أن المصالح الدنيوية هي المصالح الواقعة أو المتوقعة في الدنيا.

ثانياً: أثر تقسيم المصالح من حيث الدار التي تعود عليها في السياسة الشرعية:

لا تتصور المصالح السياسية متمحضة في الآخرة من حيث هي مصالح سياسية، أما إذا تصورناها تعود على شخص الإمام أو أحد مستنابه فقد تتصور متمحضة في صورة واحدة وهي أن يخطئ الإمام أو أحد مستنابه إذا حصلوا الاجتهاد فيقع لهم أجر الاجتهاد وإن لم تحصل المصلحة المتوخاة منه. وعند التمعن نرى أن الاجتهاد الواقع هنا وإن كان وقعت به المفسدة من حيث النظر الجزئي إلا أنها لا تقع إلا مصلحة من حيث النظر الكلي في الاجتهاد، والله أعلم.

هذا ولم يغفل إمام الحرمين في كتابه الغياثي توجيه النصح والوعظ لنظام الملك بتذكر الآخرة وإدراك حقيقة الدنيا وعدم بيع الآخرة لأجل الدنيا فقال: "حقوق الله تعالى على عبده على قدر النعم، والهموم بقدر الهمم، وأنعم الله إذا لم تشكر نعمه، والموفق من تنبه لما له وعليه، قبل أن تزل به القدم، وحظوظ الدنيا خضراء الدمن، لا تبقى على مكر الزمن، والمسدد من نظر في أولاه لعاقبته، وتزود من مكنته في دنياه لآخرته" ١٨٩٦.

المطلب التاسع: أقسام المصالح من حيث الفوات والتدراك وأثره في السياسة الشرعية

أولاً: تقسيم المصالح من حيث الفوات والتدراك عند الأصوليين:

تنقسم المصالح إلى مصالح لها بدل، ومصالح ليس لها بدل، ويلحق بهذا التقسيم تقسيمها إلى مصالح تفوت ويمكن تداركها، وأخرى لا تفوت ولا يمكن تداركها، ومصالح له جبران وأخرى لم يثبت الشارع الجبران فيها.

١٨٩٥ الجويني: نهاية المطلب في دراية المذهب (٨ / ٥٢١).

١٨٩٦ الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٤٦٠).

ومثال القسم الأول: الوضوء بدله التيمم، والقصاص في النفس أثبت الشارع فيه بدلين: الدية والعفو، ويقول في حق هذا القسم إمام الحرمين: "الأبدال تحل محل المبدلات، وتخلفها عند عدمها" ١٨٩٧، وعبر عنها في أحد المواطن بـ "ما أثبت له الشرع مستدركا" ١٨٩٨.

ومثال ما ليس له بدل: إزالة النجاسة، وحفظ النفس إذا أكرهت على الكفر مع طمأنينة القلب بالإيمان. ويقول في حقه إمام الحرمين: "لا يسد مسده شيء، ولا يتطرق إليه جبران" ١٨٩٩، وهو "إنما يثبت عند تقدير الفوات" ١٩٠٠، و"إذا ثبت الجبران فكأن لا نقصان" ١٩٠١.

والناظر في تراث الإمام الجويني يتبدى له بوضوح مدى عنايته بتمييز القسمين في كتب الفقه وأبوابه المختلفة.

ومن ذلك: تقسيمه الأعذار إلى اختلال لا بدل فيه، واختلال فيه بدل ١٩٠٢، وتقسيمه أعمال الحج إلى ما يفوت وما لا يفوت، فقال في الوقوف في عرفة: "يفوت بفوات الوقوف" ١٩٠٣، وقال في غيره من الأفعال: "ما بعد الوقوف لا يفوت" ١٩٠٤، وقوله في التوثيقات: "الرهن قد يفوت، وتنتقل الوثيقة إلى بدله" ١٩٠٥. ولم يقتصر هذا الحضور على الفروع ١٩٠٦، فقد عد إمام الحرمين التقليد بدلاً عن الاجتهاد فقال: "التقليد بدل عن الاجتهاد" ١٩٠٧.

ثانياً: أثر تقسيم المصالح من حيث الفوات والتدراك في السياسة الشرعية:

يظهر أثر هذا التقسيم في السياسة الشرعية بوضوح؛ فمن المصالح ما يمكن تداركه ومنها ما لا يمكن تداركه، بيد أن الأمر أكثر تعقيداً هنا؛ حيث لا تتمايز المصالح في السياسة الشرعية تمايزها في الفروع، فيحتاج الأمر إلى اجتهاد مستمر، فإذا جاز التدارك فقد يمكن مع العسر الشديد، وإذا جاز التدارك في بداية الأمور فقد لا يمكن في نهايتها، وإذا جاز في حالة فقد يمتنع في أخرى وهكذا.

١٨٩٧ الجويني: نهاية المطلب في دراية المذهب (٢٠٣/٧).

١٨٩٨ المصدر السابق (٢/٢٦٥).

١٨٩٩ المصدر السابق (٤/٢٩٦).

١٩٠٠ المصدر السابق (٤/٢٩٥).

١٩٠١ المصدر السابق (٤/٣٧٣).

١٩٠٢ المصدر السابق (٢/٥٩١).

١٩٠٣ المصدر السابق (٤/٣٥٧).

١٩٠٤ المصدر السابق (٤/٤٣١).

١٩٠٥ المصدر السابق (٦/٣٠٧).

١٩٠٦ يمكن النظر إلى تفصيل هذين القسمين عبر دراسة بعض المسائل الفقهية في المواضع التالية من المصدر السابق (٢/٥٩١-٥٩٣)، (٣/٤٠٠-٤٠٢).

(٤/٢٦٨)، (٤٠٢).

١٩٠٧ المصدر السابق (٢/٩٥).

يقول إمام الحرمين: "الأمر في الولايات إذا لم تؤخذ من مبادئها جرت أموراً يعسر تداركها عند تماديها" ١٩٠٨.

ومن الأمثلة التي ذكرها إمام الحرمين إشارته إلى "المزية التي كانت تفوت أهل مصر والشام من انقطاع نظر أمير المؤمنين علي عنهم" ١٩٠٩، واعتذاره لأمير المؤمنين علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بأنه "ما ظن علي أن الأمر يفضي إلى ما أفضى إليه، ومعظم تلك المعارك جرت عن اتفاقات ردية، ثم اشتهر منه أنه ندم على ما قدم" ١٩١٠. ومنها تجويزه توظيف الأموال على الأغنياء إذا خلا بيت المال منه في الحالات الثلاثة التي ذكرها، أحدها: أن يطاء الكفار ديار المسلمين، والثانية: أن يخشى وطوهم لتركب اختلال الجنود لعدم وجود المال، والثالثة: أن يتفوق احتياج الجنود المتأهبون لفضل أموال لمزيد الاستعداد، وفي الحالات الثلاثة أوجب إمام الحرمين توظيف الأموال لأن المفساد التي تتركب على وطأ أهل الحرب لا يمكن تدراكها.

ومن بديع ما قاله في الحالة الثانية: "لو لم نتدارك ما نخاف وقوعه لوقع في غالب الظن، فهذا الفن ملحق بالقسم الأول قطعاً. ولا يحل في الدين تأخير النظر للإسلام والمسلمين إلى اتفاق استجراء الكافرين. ولو فرض في مثل هذا الحال توقف وتمكث، لانحل العصام وانتشر النظام، والدفع أهون من الرفع وأموال العالمين لا تقابل غائلة وطأة الكفار في قرية من قرى الديار، وفيها سفك دم المسلمين، أو امتداد يد إلى الحرم، ولو وقع وتم، فلا مستدرك لما انقضى وتقدم، إلا التأسف وقرع سن الندم" ١٩١١.

المطلب العاشر: أقسام المصالح من حيث الاعتبار وعدمه وأثره في السياسة الشرعية

أولاً: تقسيم المصالح من حيث الاعتبار وعدمه عند الأصوليين:

تبع الأصوليون الإمام الغزالي في تقسيمه المصالح من حيث شهادة الشرع لها إلى ثلاثة أقسام: أحدها: ما شهد الشرع لاعتبارها، وقد حقق الإمام الغزالي أن هذه المصلحة هي المأخوذة بطريق القياس، وهو اقتباس الحكم من معقول النص والإجماع.

والثاني: ما شهد الشرع لبطلانها، وهي المصلحة المخالفة للنص والإجماع.

والثالث: ما لم يشهد الشرع لاعتبارها ولا لبطلانها؛ فالمعتبر منها ما رجع إلى حفظ مقصود شرعي فهم من الكتاب والسنة والإجماع، وهي بذلك مصالح غير مأخوذة بطريق القياس على أصل معين كما المصالح المعتبرة، لذا لا تسمى قياساً بل مصلحة مرسلّة؛ وشرط الغزالي لاعتبارها شروطاً ثلاثة: أن تكون ضرورية، قطعية، كلية.

١٩٠٨ الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٢٦٢).

١٩٠٩ المصدر السابق (ص: ٢٧٩).

١٩١٠ المصدر السابق (ص: ٢٨١).

١٩١١ المصدر السابق (ص: ٣٧٩-٣٨٠).

والمردود منها ما وراء ذلك كأن تكون المصلحة غريبة لا تلائم تصرفات الشارع^(١٩١٢).
والحق أن هذا التقسيم مقتبس من كتاب البرهان لإمام الحرمين وإن لم يذكره بهذا الوضوح وهذه السهولة التي امتازت بها مصنفات الإمام الغزالي رحمته الله.

فالمطالعة الدقيقة لكتاب الاستدلال استخرج الباحث التقسيم التالي للمصالح من حيث الاعتبار وعدمه عند إمام الحرمين: أحدها: وأسمائها بالمصالح المعبرة، وعبر عنها تارة بالمصالح المألوفة، وتارة بالمصالح المستندة إلى أحكام ثابتة بالأصول قارة في الشريعة، والأصول التي تستند إليها المصالح إلى عند إمام الحرمين ضربان كما يفهم من كلام إمام الحرمين: أولهما: المعاني المخيلة المناسبة من الأحكام الثابتة في مواقع النصوص والإجماع، فهي أصول في قياس العلة. وثانيهما: الأصول في قياس الشبه، وهو ليس مناسباً في نفسه، بيد إمام الحرمين حقق بنظره الثاقب أن الأشباه وإن كانت لا تناسب الأحكام فهي تناسب اقتضاء تشابه الفرع والأصل في الحكم فكأن المعنى مناسب للحكم من غير فرض ذكر أصل نظراً إلى المصالح الكلية والأصل يعني لانحصار المصلحة في أصول الشريعة فإن كل مصلحة لا تنتهض علة والشبه لو جرد لا يقتضي الحكم كما لو لم يفرض إلا الوضوء لم يكن في قول القائل طهارة حكمية أو عن حدث اقتضاء النية لا علماً ولا ظناً وإذا ثبت التيمم فذكر الحدث يناسب مشابهة الوضوء للتيمم والشبه من ضرورته مشبه ومشبه به والمعنى مستقل إذا ناسب اقتضاء الحكم لو ثبت الاستدلال والقول به "١٩١٣".

وما يهمنا هنا قوله: المعنى مناسب للحكم من غير فرض ذكر أصل نظراً إلى المصالح الكلية والمراد بالمعنى: اقتضاء تشابه الفرع والأصل في الحكم، وهذا المعنى مناسب عند إمام الحرمين لا من حيث هو أصل؛ إنما من حيث النظر إلى المصالح الكلية، وهو بذلك يلائم أوضاع الشرع.

وأهمية البحث عن أصل إلحاق الشبيه بالمشبه به في الحكم تتعين عند إمام الحرمين في ضبط النظر الاجتهادي عبر إلحاق قياس الشبه بسلم المصالح في الشريعة، وعدم خروج أي حكم معلل بمعنى أو بمصلحة عن الحصر الشرعي المصلحي. وتعبير إمام الحرمين بالأصول في هذا النوع من المصالح دقيق جداً.

والثاني: المصالح-وسماها بالمعاني-المشعرة بالحكم المناسبة له فيما يقتضيه الفكر العقلي، من غير وجدان أصل، وهي على ضربين: أولهما: المصالح القريبة من معاني الأصول الثابتة، وعبر عنها تارة بالمصالح القريبة من المصالح المألوفة، وتارة بالمصالح الشبيهة بالمصالح المعبرة، وتارة بوجوه الاستصلاح والاستصواب القريبة من موارد النص، وقد احتج وتمسك بها، وحقق أن هذا مذهب الإمام الشافعي.

(١٩١٢) الغزالي: المستصفى (ص: ١٧٣-١٧٤).

١٩١٣ الجويني: البرهان في أصول الفقه (٢/ ٨٧٩).

وثانيهما: المصالح البعيدة أو النائية عن معاني الأصول الثابتة، وعبر عنها تارة بالمصالح البعيدة عن المصالح المألوفة، وتارة بالمصالح التي لا تستند إلى أصول، وتارة بوجوه الاستصلاح والاستصواب البعيدة عن موارد النص.

والثالث: المصالح التي لا تستند إلى أصول، وعبر عنها تارة بالتالي يصد عنها أصل من الأصول الثلاثة: الكتاب والسنة والإجماع، كما مثل لها بالصور التالية: وجوه الرأي، وحكمة الحكماء، والتعلق بكل رأي. ولا يخفى على منصف أن تقسيم الجويني أكثر ثراء وعمقاً مما ذكره الإمام الغزالي في المستصفى، وإن كان الغزالي أسهل عبارة وأيسر فهماً.

والذي يقطع بإفادة الغزالي هذا التقسيم من الإمام الجويني قوله في المنحول وهو مختصر البرهان: "الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ هم قدوة الأمة في القياس وعلم قطعاً اعتمادهم على المصالح، مع أنهم لم ينحسروا عليها في بعض المسائل، ولم يسترسلوا أيضاً استرسالاً عاماً، إذ المصالح كانت تنقسم لديهم إلى المتروك وإلى معمول به، ولم يضبطوا لنا ما تتمسك به..."^{١٩١٤}، ثم قال: "وأما المرسل فهو الذي لا يشهد له في الشريعة حكم ينطبق عليه"^{١٩١٥}، وهو التقسيم الذي طوره وهذبه في المستصفى.

ثانياً: أثر تقسيم المصالح من حيث الاعتبار وعدمه في السياسة الشرعية:

لا معنى للحديث في اعتبار المصالح هنا، لأن بناء اعتبار المصالح على القياس، وعلى ذلك فكل ما مضى من الصور في قياس المعنى وشرطه أن يكون مناسباً للحكم مخيلاً مشعراً به هي أمثلة للمصالح المعتمدة. وأما الإلغاء أو المصالح الملغاة أو المهذرة شرعاً فهي على ضربين أحدهما: وجوه الاستصلاحات السياسية التي لا مأخذ لها من السمع. والثاني: وجوه الاستصلاحات السياسية البعيدة والنائية عن أصول الشريعة. والمقصود بوجوه الاستصلاحات السياسية التي لا مأخذ لها من السمع: استصوابات الساسة واستصلاحات القادة بموجبات الهوى أو العقل والعرف مهما لم يكن لها مأخذ من السمع، وجميعها معدود في المصالح الملغاة في الشريعة.

والاستصلاح بالهوى ليس مصلحة سياسية شرعية، وهو يعني الاحتكام إلى محض اللذة والهوى في تقرير السياسات والإيالات، وهو ممنوع في الشريعة.

وفي كتاب الغياثي عد إمام الحرمين مجانبه الهوى ومخالفة مسالك المنى والارعواء عن الوطر المنقود من التقوى، وجعل اجتراحها فسوقاً^{١٩١٦}، وفي موطن آخر بين أن "من أعظم الحن، وأطم الفتن في هذا الزمن،

^{١٩١٤} الغزالي: المنحول (ص: ٤٥٣).

^{١٩١٥} المصدر السابق (ص: ٤٥٥).

^{١٩١٦} الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٢٧٢).

انحلال عصام التقوى عن الورى، واتباعهم نزعات الهوى" ١٩١٧، وفي ثالث قال: "إذا استندت المذاهب إلى الدعاوي، ابتدر إلى ما يهواه كل غاوي، فتهافت الورى، في اتباع الهوى على المهاوي" ١٩١٨.

كما حدد إمام الحرمين مقاصد الإمامة في حجر الأمة وآحادها عن الهوى بالوعد والوعيد، ومن بديع ما قاله في هذا المعنى: "لما جبلت النفوس على حب العاجل، والتطلع إلى الضنة بالحاصل، والتعلق في تحصيل الدنيا بالوسائل والوسائل، والاستهانة بالمهالك والغوائل، والتهالك على جمع الحطام من غير تماسك وتمالك؛ وهذا يجر التنافس والازدحام، والنزاع والخصام، واقتحام الخطوب العظام، فاقتضى الشرع فيصلاً بين الحلال والحرام، وإنصافاً وانتصافاً بين طبقات الأنام، وتعليق الإقدام على القرب والطاعات بالفوز بالثواب، فيربط اقتحام الآثام بالعقاب. ثم لم ينحجز معظم الناس عن الهوى بالوعد والوعيد، والترغيب والتهذيب، فقيض الله السلاطين وأولي الأمر وازعين، ليوفروا الحقوق على مستحقيها، ويبلغوا الحظوظ ذويها، ويكفوا المعتدين، ويعضدوا المقتصدین، ويشيدوا مباني الرشاد، ويحسموا معاني الغي والفساد، فتنتظم أمور الدنيا، ويستمد منها الدين الذي إليه المنتهى.

وما ابتعث الله نبيا في الأمم السالفة حتى أيده وعضده بسطان ذي عدة ونجدة، ومن الرسل - عليهم السلام - من اجتمعت له النبوة والأيد والقوة كداود وموسى وسليمان - صلوات الله عليهم أجمعين، ولما اختتم الله الرسالة في العالم بسيد ولد آدم أيده بالحجة البيضاء، والمحجة الغراء، وشد بالسيف أزره، وضمن إظهاره ونصره، وجعله إمام الدين والدنيا، وملاذ الخلق في الآخرة والأولى، ثم أكمل الله الدين واختتم الوحي، فاستأثر برسوله سيد النبيين، فخلفه أبو بكر الصديق ليدعو إلى الله دعاه، ويقرر من مصالح الدنيا ومراشدها، وينتحي في استصلاح العباد انتحاه" ١٩١٩.

وختم هذه المقالة البديعة بقوله: "القول الكلي: أن الغرض استيفاء قواعد الإسلام طوعاً أو كرهاً، والمقصد الدين، ولكنه لما استمد استمراره من الدنيا، كانت هذه القضية مرعية" ١٩٢٠.

وكذا الاستصلاح بالعقل لا يكون مصلحة سياسية شرعية، وفي رده سلك إمام الحرمين مسلكين: أحدهما: نفي التحسين والتقبيح العقليين وما يترتب عليه من القول بالصالح ووجوب الأصلح: فلم يكتف إمام الحرمين بمقولته الأصولية في مسألة التحسين والتقبيح في البرهان فكرها بطريقة أخرى في كتاب الغيائي، وتقوم هذه الطريقة على مزجها بقضايا الإمامة وبيان أثرها فيها.

١٩١٧ المصدر السابق (ص: ٤٦٤).

١٩١٨ المصدر السابق (ص: ٢٢٣).

١٩١٩ المصدر السابق (ص: ٣٢٧-٣٢٨).

١٩٢٠ المصدر السابق (ص: ٣٢٨).

فقد أوضح أن "العقول على مذاهب أهل الحق لا تقتضي التحريم والتحليل، وليس عليها في مدرك قضايا التكليف تعويل" ١٩٢١، وأن تلقي الأحكام منها مستحيل ١٩٢٢.

وفيما يتعلق بالسياسات والإيالات بين أن "أساليب العقول بمجموعها لا تحول في أصول الإمامة وفروعها" ١٩٢٣، ولا يغير من هذه الحقيقة موافقة أحكام العقل في السياسة لأحكام الشرع.

ومن أمثلة ذلك إنكار الإمام الجويني قول بعض الرافضة أن العقل يفيد العلم بوجوب نصب الإمام، وذلك أن وجوب النصب مستمد عند جماهير أهل السنة من الشرع لا من العقل ١٩٢٤.

وقد أوضح أن مأخذهم في هذا قولهم بالتحسين والتقيح العقليين، وما يتفرع منه من القول بوجوب الصلاح والأصلح على الله جل جلاله، وهو ما عده إمام الحرمين هنا بأنه جهل منهم بحقيقة الإلهية، وذهول عن سر الربوبية ١٩٢٥.

والمسلك الثاني في رد الاستصلاح بمحض العقل: إنكار الاستصواب العقلي في مقابلة الشرع، وفيه بين أن كثيراً من السلاطين يستبدلون استصوابات الشرع ومراشده باستصوابات العقول، ولذلك سببان: أحدها: الاختيال والعجب، والثاني: استئثار الانضباط بأحكام الشريعة واتباعها ١٩٢٦.

كما بين أن الشارع "لم يفوض إلى ذوي الرأي والأحكام أن يفعلوا ما يستصوبون"، مشيراً إلى وجود كثير من الأمور التي تقتضي العقول بأنها الصواب في حكم الإيالة والسياسة، والشرع وارد بتحريمها ١٩٢٧.

ونبه إلى أن هذا لا يعني بحال إنكار تعلق الأحكام السياسية بوجوه المصالح، إنما المراد أنها "مقصورة على الأصول المحصورة، وليست ثابتة على الاسترسال في جميع وجوه الاستصلاح، ومسالك الاستصواب" ١٩٢٨.

ومثل الاستصلاح بالهوى والعقل الاستصلاح بمحض العرف جميعها لا تعدّ مصلحة سياسية شرعية، فلكل أمة من الأمم عاداتها وتقاليدها التي تلتزمها في السياسة والإيالة، فللفرس والترك والعرب والكرد وغيرهم إرثهم من التقاليد والعادات المتعلقة بالسياسة والإيالة، والتي تخالف أو يخالف بعضها ما يقتضيه الشرع كما أن لصلبة الدولة الإسلامية بغيرها من الدول ووراثتها في بعض الأقطار أثراً كبيراً كذلك في التعرف على تقاليدهم في السياسة والاقتباس منها، وقد ساعد على ذلك كثير من الكتاب الذين كان بعضهم قريباً من

١٩٢١ المصدر السابق (ص: ٥٦١).

١٩٢٢ المصدر السابق (ص: ٢٣٤، ٢٣٨).

١٩٢٣ المصدر السابق (ص: ٢٤٤).

١٩٢٤ المصدر السابق (ص: ٢١٩).

١٩٢٥ المصدر السابق.

١٩٢٦ المصدر السابق (ص: ٣٥٤).

١٩٢٧ الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٤٩٨).

١٩٢٨ المصدر السابق.

السلاطين والخلفاء فألفوا لهم المؤلفات وترجموا لهم الكتب التي تنقل تلك الخبرات والمعارف دون تمييز بين الإيالة التي لها مأخذ من الشرع والتي تناقضه.

وقد كان إمام الحرمين شديد التحذير من عادات الأكاسرة والقياصرة التي يستحسنها بعض الأمراء والسلاطين.

فمن ذلك قوله في التحذير من الاستصواب غير المنضبط ومآلاته في اعتبار عادات الأكاسرة وتقاليدهم في الإيالة والحكم: "الويل كل الويل لمن يقترب الكبائر، ويراهم بمقتضى الاستصواب الذي عن له عن دين المصطفى. فالحق المتبع ما نقله الأثبات عن سيد الوري، وما سواه محال، وماذا بعد الحق إلا الضلال؟".

وما أقرب هذا المسلك من عقد من يتخذ سنن الأكاسرة والملوك المنقرضين عمدة الدين، ومن تشبث بهذا، فقد انسل عن ربة الدين انسلال الشعرة عن العجين" ١٩٢٩.

ونظيره قوله: "لو ساغ ما قاله مالك رحمته الله إن صح عنه لاتخذ العقلاء أيام كسرى أنو شروان في العدل والإيالة معتبرهم" ١٩٣٠.

وأما وجوه الاستصلاحات السياسية البعيدة والنائية عن أصول الشريعة فهي كذلك معدودة في المصالح المردودة والمهدرة شرعاً.

ومن أمثلتها عند إمام الحرمين: دعوى تأثير ما يسوء المنظر كالعور وجدع الأنف في الإمامة، فقد نقل إمام الحرمين عن بعض من أسماهم بالمستطرفين الشادين قولهم: إن ما يسوء المنظر كالعور وجدع الأنف مؤثر في عقد الإمامة.

واحتجوا بقولهم: إن ما يسوء المنظر ينفر الأشياع والأتباع، ويجرهم إلى الطعن في الإمام واستصغاره، ما قد يفضي إلى الانحلال والفوضى.

وقطع إمام الحرمين ببطان هذا الاجتهاد، ولم يعتد بهذه المصلحة في هذا المقام ولم يعتبرها ما يدل على أنها مصلحة ملغاة في الشرع، وحاجج القائلين بما الشرط بأن الاسترسال مع هذا الرأي يفضي إلى القول بتأثير الدمامة وتشوه الخلق ويؤول إلى اشتراط الجمال واعتدال الخلق في الإمام وهو ليس مشروطاً باتفاق فرق الإسلام ١٩٣١.

ومنها: اشتراط الإمامية العصمة عن الصغائر والكبائر في الإمام ومستنابيه، حيث قالوا: "الإمام شوف الخلق، ومنه تلقي الجزئي والكلي في دين الله، وبه ارتباط عرى الإسلام، فلو كان عرضة للزلل، لبطل غرض الإمامة، ولما حصلت الثقة به في أقواله وأفعاله، ولم تؤمن عثراته في الدماء والفروج، وسد الثغور، والقيام

١٩٢٩ الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٣٥٤).

١٩٣٠ الجويني: البرهان في أصول الفقه (٢/ ١١٢١).

١٩٣١ الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٢٥٦).

بعضائم الأمور، ولو جاز ذلك فيهم، لما وجبت العصمة للمرسلين والنبیین - صلوات الله عليهم أجمعين" ١٩٣٢.

ولا يخفى أن العصمة كما يشترطها الإمامية في الإمام مصلحة دينية ودينية وأي مصلحة هي، بيد أنها من المصالح التي أبطلها الشارع ولم يعتبرها في نصب الأئمة لأمر: أحدها: تعذرها فإن مذهب أهل السنة الذي نقله إمام الحرمين على عصمتهم عن الكبائر دون الصغائر مع القول باستغفارهم منها. والثاني: وجود الفارق بين الأنبياء ومن سواهم، فلما كان مستند النبوة المعجزة، لم يكن بد من تمييز النبي عن غيره، وإلا لما استقرت النبوت، أما الإمام فإن مستنده النبوة.

والثالث: وجود النصوص الدالة على نصب الأئمة مع تعرضهم للزلل واقتراحهم الذنوب واجتراحهم الأخطاء.

والرابع: القول بعصمة الإمام دون عصمة مستنابيه في أعمال الإمامة غير مجد ولا مغنٍ، فإن الإمام يستحيل أن يباشر وظائف الإمامة بنفسه كما هو معلوم. كما نقل إمام الحرمين مذهب بعض الغلاة من الإمامية الذين قالوا بوجوب العصمة في حق مستنابي الإمام كذلك حتى إنهم طردوا ذلك في سياسة الدواب والمستحقرات، ولا يخفى أن هذه المصلحة أبعد وأبعد في النأي.

وقد عقب إمام الحرمين على هذا الاجتهاد الباطل على وجه الاستصلاح فقال: "من انتهى تجربته إلى هذا، فقد كشف جلباب الحياء عن وجهه، وتعلق بما هو حري بأن يعد من السخرية والهزء، والتلاعب بالدين، ثم يلزم منه عصمة رواة الأخبار حتى لا يفرض منهم زلل، وعصمة الشهود المقيمين للشهادات في الحكومات. وعصمة المفتين الذين إليهم رجوع العاملين في المشكلات وحل المعوصات" ١٩٣٣.

ومن الأمثلة كذلك: عدم قبول بعض العلماء من سلف الأمة توبة الزنادقة إذا ظهرت زندقته بدعوى أن من عقيدتهم التقية وإظهار خلاف الباطن، فيكون ما أبدوه من التوبة إنما هو بعض مذهبهم في الزندقة. وعد إمام الحرمين هذا الرأي خارجاً عن قاعدة الشريعة، واستدل بإجماع الأمة الحكم بإسلام من أظلمتهم سيوف المسلمين فلما عاينوا القتل نطقوا الشهادة وإن غلب على الظن أنهم لم يلهموا الهداية لدين الحق مستدلاً بصنيع رسول الله ﷺ مع المنافقين، فمع القطع وتواتر الوحي بنفاقهم وشقاقهم وكان يداريهم، وهو القدوة والأسوة (١٩٣٤).

وعلى ذلك فإن هذه المصلحة عارضت النص والإجماع، وهذا شأن المصالح المهددة شرعاً.

١٩٣٢ المصدر السابق (ص: ٢٦٧).

١٩٣٣ المصدر السابق (ص: ٢٦٨).

(١٩٣٤) المصدر السابق (ص: ٣٦٠-٣٦١).

المبحث الثالث: تطبيقات الاجتهاد المقاصدي عند إمام الحرمين في السياسة الشرعية

يراد بالاجتهاد المقاصدي: "الالتفات إلى مقاصد الأحكام ومناطقها والتعويل عليها، سواء في فهم الأحكام أو استخراجها، وتنزيلها في الواقع المعيش، أو في إجراء القياس عليها والإلحاق بها، أو غير ذلك من ضروب الفهم والاستنتاج والقياس والنظر" (١٩٣٥).

وكتاب الغياثي ميدان فسيح لتطبيق قواعد الاجتهاد المقاصدي في السياسة الشرعية، وهو محل اختيار إمام الحرمين لإظهار منهجه الفريد في الاجتهاد السياسي وبيان قصور المنهج الذي استعمله الإمام الماوردي في دراسة القضايا السياسية تنظيراً وتنزيلاً، وهو ما يمنح هذا المبحث أهمية خاصة. ولما كانت الأمثلة كثيرة فقد رأى الباحث أن يختار أهم الأمثلة والتطبيقات على هذا المنهج الذي أعاد فيه إمام الحرمين تأسيس النظرية السياسية في ظل اقتراب من الواقع وإدراك عميق لمتطلباته بما يظهر وبما لا مجال للشك قدرة المنهج الأصولي على استيعاب الوقائع والنوازل المختلفة (١٩٣٦).

المطلب الأول: الاجتهاد المقاصدي في فتوى منع إمام الحرمين الوزير نظام الملك من أداء فريضة

الحج وتحريمه تخليه عن منصبه

أولاً: فتوى إمام الحرمين في منع الوزير نظام الملك من أداء الحج، وتخليه عن منصبه:

حكى إمام الحرمين شيوع خبر عزم نظام الملك التوجه إلى مكة لأداء فريضة الحج (١٩٣٧). ويغلب على الظن أن هذا الأمر كان قد حصل أثناء زيارته إلى بغداد حيث نقل المؤرخون لسيرته أنه استأذن السلطان ملكشاه لأداء فريضة الحج فأذن له، ونقلوا تفاصيل رحلته التي قرر فيها قطع ذهابه والرجوع إلى أعمال الإمامة.

ويروي الإمام ابن الصلاح هذه الحكاية في كتابه طبقات الفقهاء الشافعية في ترجمة نظام الملك فيقول: "قال الحسن بن الحسين الأندقي: يحكي عن عبد الله الساوحي أن نظام الملك استأذن السلطان ملكشاه في الحج فأذن له، وهو إذ ذاك ببغداد، فعبر دجلة، وعبروا بالآلات والأقمشة، وضربت الخيام على شط دجلة. قال: فأردت يوماً أن أدخل عليه، فرأيت بباب الخيمة فقيراً تلوح على جبينه سيما القوم، فقال لي: يا شيخ، أمانة توصلها إلى صاحب قلت: نعم، فأعطاني رقعة مطوية، فدخلت بها، ولم أنظر فيها حفظاً للأمانة، ووضعتها بين يدي الوزير، فنظر فيها، فبكى بكاءً كثيراً حتى ندمت، وقلت في نفسي: ليتني نظرت فيها، فإن كان فيها شيء يسوؤه لم أدفعها إليه، ثم قال لي: يا شيخ، أدخل علي صاحب الرقعة، فخرجت،

١٩٣٥ نور الدين الخادمي: الاجتهاد المقاصدي حجته ضوابطه مجالاته (١/١٣٤).

(١٩٣٦) للتوسع انظر: الطيب بن حرز الله: أثر إمام الحرمين الجويني في الفقه الإسلامي - الدستوري، المالي والجنائي - (ص: ٢١٣-٢١٦)، بحث منشور في مجل البحوث الإسلامية الصادرة عن جامعة الوادي، العدد: السابع، يناير ٢٠٠٩م، وملاحظة أثر مقاصد الشريعة في المجال السياسي بنظر: مالك دحلان: تطبيقات مقاصد الشريعة الإسلامية في السياسة الشرعية خاصة البابين: الأول والثالث.

(١٩٣٧) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٤٥٢).

فلم أجده، وطلبته، فلم أظفر به، فأخبرت الوزير بذلك، فدفعت إلي الرقعة، فإذا فيها: رأيت النبي ﷺ في المنام، وقال لي: اذهب إلى الحسن، وقل له: أين تذهب إلى مكة؟ ! حجك ها هنا، أما قلت لك: أقم بين يدي هذا التركي، وأغث أصحاب الحوائج من أمتي، فرجع نظام الملك، فكان يقول لي: لو رأيت ذلك الفقير حتى نتبرك به.

قال: فرأيت على شط دجلة وهو يغسل خريقات له، فقلت له: إن صاحب يطلبك، فقال: مالي وللصاحب؟ إنما كان عندي أمانة فأديتها.

قال عثمان - هو ابن الصلاح -: هذا معنى ما قال، فإني أبدلت بعض لفظه. والساوجي هذا كان خيراً، كثير المعروق، يعرف ب: شيخ الشيوخ، ويقف على نظام الملك حتى أنفق عليه وعلى الفقراء باقتراحه في مدة مسيرة قريباً من ثمانين ألف دينار تامة كاملة. وحكاية الأندقي لذلك عنه يزيدتها قبولاً^(١٩٣٨).

وقد نقل هذه القصة عنه كذلك الإمام السبكي في طبقاته والذهبي في سيره^(١٩٣٩).
 فرمما تكون هذه الواقعة هي الواقعة التي تحدث عنها الإمام الجويني فهي الحادثة الوحيدة المروية عنه في شأن الحج والتي يظهر فيها تردد نظام الملك الذي ربما كان وراؤه فتوى الإمام الجويني فاستأنس برقعة الوافد، وربما هي غيرها وهو ما تقتضيه سيرة نظام الملك في توقيير العلماء وامتنال فتاواهم والله أعلم.

ثانياً: الاجتهاد المقاصدي في فتوى إمام الحرمين:

أسس إمام الحرمين اجتهاده هذا على عدد من القواعد جميعها ذات صلة بمقاصد الشريعة، وتظهر هذه الصلة في بيان تفاصيل الموازنة بين المصالح والمفاسد التي أجراها إمام الحرمين بين حج إمام الحرمين وهو يتضمن انقطاع نظره عن المسلمين، وبين قيامه على مصالح الإمامة وهو يتطلب امتناعه عن الذهاب إلى الحج.

فأما ذهابه إلى الديار المقدسة لأداء فريضة الحج فهو يتضمن مجموعة من المصالح والمفاسد، فعبادة الحج فرض وركن من أركان الإسلام ولذا تلحق بكلي حفظ الدين، وتقع في رتبة الضروري، وتتسم بالصفات التالية:

- أنها مصلحة خاصة أو عينية حيث تختص بالوزير نظام الملك.
- أنها مصلحة قاصرة لا يتعدى نفعها فاعلها.
- أنها مصلحة متوقعة حيث تحتف المخاطر بطريق الذهاب إلى الحج، إلا أن توقعها مظنون.
- أنها مصلحة يمكن تداركها حيث يمكن أن تكون الظروف مواتية في الأعوام اللاحقة.
- أنها مصلحة جزئية لا كلية في حق الوزير حيث إن بناء الإسلام لا يتهدم لتعذر أداء الحج.

(١٩٣٨) ابن الصلاح: طبقات الفقهاء الشافعية (١/ ٤٤٨-٤٤٩).

(١٩٣٩) السبكي: طبقات الشافعية الكبرى (٤/ ٣٢٠)، الذهبي: تاريخ الإسلام ط التوفيقية (٣٣/ ١٠١).

- أنها مصلحة ظنية حيث لا يمكن القطع بحصول المصلحة نظراً للمحاذات التي على طريق الحج. ومضي نظام الملك إلى الحج تشويه مجموعة من المفاسد كذلك أهمها انقطاع نظره عن المسلمين وتحصيل مصالحهم ودفع المفاسد عنهم، وهي مفاسد تتعلق بكلّي الدين في مرتبة الضروري كذلك لأن الإمامة نفسها من المصالح الملحقة بكلّي حفظ الدين، ووقوعه في الضروري لما يترتب على فقد الإمامة من مفاسد ضرورية ولما يتحقق بها من مصالح ضرورية بيد أنها تتسم بالصفات التالية:
 - أنها مفسدة عامة أو كفائية حيث إن ضررها يعود على عموم الأمة، ولا تختص بالوزير نظام الملك.
 - أنها مفسدة متعدية فلا تقتصر على فاعلها.
 - أنها مفسدة متوقعة إلا أنها توقعها شبه مقطوع به حيث تتعذر رعاية وظائف الإمامة في سفر نظام الملك إلى الحج.
 - أنها مفسدة لا يمكن تداركها ففي انقطاع النظر عن المسلمين تفويت كثير من مصالحهم وتعذر دفع كثير من المفاسد التي يمكن أن تقع بهم.
 - أنها مفسدة كلية لا جزئية حيث إن المفاسد التي يمكن أن تقع بالأمة قد تتهدم بها بعض أركانها وتجديد بناء الدولة كما يدعو إليه الإمام الجويني قد لا تواتيه الفرصة.
 - أنها مفسدة قطعية حيث يمكن القطع بحصول المفاسد وتفويت المصالح.
- هذا فضلاً عن المفاسد الخاصة التي يمكن أن تلحق بالوزير والتي يتعدى أثرها إلى عموم المسلمين وأعني بذلك: الخشية من لحوق الضرر بنظام الملك في طريق الحج نظراً لعدم الأمن بسبب قطاع الطرق وكثرة أعداء نظام الملك من الباطنية الذين قاموا باغتياله لاحقاً وقتلوا قبله كلاً من الخليفين العباسيين: المسترشد والراشد (١٩٤٠).
- وقد نبه إمام الحرمين إلى هذه المخاوف بقوله: "قد أجمع المسلمون قاطبة على أن من غلب على الظن إفشاء خروجه إلى الحج إلى تعرضه أو تعرض طوائف من المسلمين للغرر والخطر، لم يجز له أن يغرر بنفسه وبذويه، ومن يتصل به ويليه، بل يتعين عليه تأخير ما ينتحيه، إلى أن يتحقق تمام الاستمكان فيه. وهذا في آحاد الناس ومن يختص أمره به، وبأخصه.
- فأما من ناط الله به أمور المسلمين، وربط بنظره معاهد الدين، وظل للإسلام كافلاً وملاً، وكهفاً ومعاداً، ولو قطع عن استصلاح العالمين، ومنع الغاشمين، ودفع الظالمين، وقمع الناجمين - نظره، لارتبك العباد،

والرعايا والأجناد، في مهاوي العبث والفساد، واستطال المبتدعة الراتعون، وثار في أطراف الخطة النابغون، وزالت نضارة السنة وبهجتها، ودرست أعلامها ومجبتها" ١٩٤١.

وهذا التفريق بين الإمام وآحاد المسلمين في هذه الحالة مرعي ومعتبر شرعاً، إذ قد تختلف الأحكام باختلاف الزمان والمكان والعوائد والأعراف والأحوال والأشخاص.

والنتيجة التي خلص إليها إمام الحرمين بعد إجراء الموازنة بين المصالح والمفاسد المذكورة هي القطع بحرمة حج نظام الملك لهذا العام لتعذر رعاية وظائف الإمامة التي يقوم عليها الوزير.

وفي الجدول أدناه نوضح هذه الموازنة بين مصالح الذهاب إلى الحج، ومصالح الإمامة التي تفوت بذهابه (١٩٤٢).



١٩٤١ الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٤٥٣).

(١٩٤٢) أفاد الباحث هذا الجدول من: محمد همام ملحم: القواعد المقاصدية في تصنيف الأولويات وتطبيقاتها في القضية الفلسطينية (ص: ١٣٩-١٤٠).

مصلحة الذهاب إلى الحج	مصلحة	مفسدة
من حيث القوة	ضروري	ضروري
من حيث الكلية	حفظ الدين	حفظ الدين
من حيث الشمول	خاصة	عامة
من حيث القصور والتعددية	قاصرة	متعددية
من حيث القطع والظن	ظنية	قطعية
من حيث الوقوع والتوقع	متوقعة	متوقعة
من حيث الدار	دنيوية	دنيوية
من حيث القوات والتدراك	ممكنة التدراك	غير ممكنة التدراك
من حيث الكلية	جزئي	كلي
من حيث الاعتبار	معتبرة	معتبرة

ومن الأسس التي أيد بها الإمام الجويني اجتهاده هذا أساسان هامين: بيانه للجهات التي تعرض للأحكام الشرعية فتغير أحكامها فقال: "ليست الأعمال قرباً لأعيانها، وذواتها، وليست عبادات لما هي عليها من خصائص صفاتها، وإنما تقع طاعة من حيث توافق قضايا أمر الله في أوقاتها.

فالصلاة الموظفة على العبد لو أتى بها على أبلغ وجه في الخضوع والاستكانة والخشوع، قبل أوانها، لم تقع موقع الاعتداد، والصلاة ممن هو من أهلها من أفضل القربات، ولو أقدم عليها محدث كان ما جاء به من المنكرات.

فالحج إحرام ووقوف، وإفاضة وطواف ببيت مشيد من أحجار سود، وتردد بين جبلين، على طوري المشي والسعي، وحلاق إلى هيات وآداب، وإنما تقع هذه الأفعال قرباً من حيث توافق أمر الله تعالى وتقديس" (١٩٤٣).

ورتب عليه في هذه الحالة أن حج نظام الملك المتضمن لانقطاع نظره عن الخليقة محرم من حيث إنه يعرض المسلمين إلى المهالك، وختم اجتهاده بقوله: "مبادرة المناسك، ومسارة المدارك، قبل استمرار المسالك، محذور محرم محذور، ومن جل في الدين خطره، دق في مراتب الديانات نظره" (١٩٤٤).

فالقربة في إيقاع الحج ليست صفة ثابتة فيه في كل أحواله، بل قد تعرض لها الحرمة كما في المثال السابق، وكذا جميع تصرفات الأئمة؛ فالأخذ من أموال أغنياء المسلمين جائز بل واجب إذا خلا بيت المال وحقت الضرورة، وممنوع إذا كان المال يتوافر على بيت المال ويغطي الضرورات والحاجات الحاقة (١٩٤٥)، وتعيين أقوام للجهد جائز إذا كان على نهج الرشاد والسداد، وممنوع إذا كان عن تهجم وتحكم (١٩٤٦).

والثاني: بناؤه على منزلة فروض الكفايات وأنها أخرى بإحراز الدرجات من فرائض الأعيان لعموم مصلحتها من جهة الإيجاب بما تحققه من المصالح، ومن جهة السلب بما تدفعه من المآثم عن الكافة، وبهذه القاعدة افتتح إمام الحرمين حديثه عن فتوى المنع، مبيناً أنه "إن كان ما صمم صدر الإسلام عليه الرأي والاعتزام، من ابتغاء تيك المشاعر العظام، متضمناً قطع نظره عن الخليقة، فهو محرم على الحقيقة" (١٩٤٧)، موضحاً أنه لا "يحل لمن يحل في دين الله هذا المحل، وقد أحال الله عليه العقد والحل، وأناط بإقباله وإعراضه العز والذل، وعلق بمنحه ومنعه الكثر والقل، وربط بلحاظه وتوقيعاته وألفاظه الرفع والخفض، والإبرام والنقض،

(١٩٤٣) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٤٥٢-٤٥٣).

(١٩٤٤) المصدر السابق (ص: ٤٥٧) بتصرف يسير.

(١٩٤٥) المصدر السابق (ص: ٣٧٨-٣٨٤).

(١٩٤٦) المصدر السابق (ص: ٣٨٧).

(١٩٤٧) المصدر السابق (ص: ٤٥٢).

والبسط والقبض - أن يقدم نسكاً يخصه، على القيام بمناسك الإسلام، ومصالح الأنام وأية حجة تعدل هذه الخطوب الجسام، والأمور العظام بحجه" (١٩٤٨).

وهو أحد وجوه الموازنة التفصيلية بين فرضي العين والكفاية إذا تعذر القيام بالأول وهو من الضرورات الدينية الخاصة بتعطيل الثاني وهو من الضرورات الدينية العامة.

وقد اختار إمام الحرمين تقديم الثاني على الأول لأمرين: أولهما: أن الأول له بدل وقتي متوقع، وهو: أداء الحج في الأعوام اللاحقة ويقوى هذا الاختيار إذا تذكرنا أن الحج في المذهب الشافعي الذي ينتسب له كل من نظام الملك والإمام الجويني واجب موسع فلا يوجب الحج على الفور (١٩٤٩).

وثانيهما: أن تذليل الذهاب إلى الحج لعموم المسلمين نفسه داخل في فروض الكفاية الواجبة على نظام الملك نفسه، ولذا فصل الإمام القول فيما يناط بنظام الملك من الواجبات الكفائية المحيطة بركن الحج والتي قدمها كخطة عمل لنظام الملك وفصل فيها في البلاد وأحوالها.

ومما قاله: "إن ارجح رأي مولانا إلى توطئة الطرق إلى بيت الله المعظم، وحماه الحرم، ومال اعتزامه إلى تقريب المسالك وتمهيدها، وتذليلها وتعبيدها، ونفضها عن الساعين في الأرض بالفساد، وقاطعي الطرق على العباد" (١٩٥٠).

فإذا تحقق ذلك فآنذاك يزول الحرج بشرط عدم انقطاع النظر عن الخليفة وبين أن نخضته إلى أداء المناسك على هذا النحو هو اللائق بمنصبه السامي (١٩٥١).

وعلى ذلك لم يكتفِ إمام الحرمين ببيان الحكم في ذهاب الوزير إلى الحج، بل قدم رؤية متكاملة واجتهاداً وافياً في أحكام ذهاب الأئمة إلى الحج في الأحوال المختلفة والوظائف المناطة بهم تجاه هذا الركن العظيم.

المطلب الثاني: الاجتهاد المقاصدي في دعوة إمام الحرمين الوزير نظام الملك إلى الاستيلاء على

الخلافة العباسية وعزل الخليفة والسلطان

أولاً: دعوة إمام الحرمين الوزير نظام الملك إلى الاستيلاء على الخلافة العباسية وعزل الخليفة والسلطان:

ساق إمام الحرمين مجموعة من المبادئ والقواعد والأحكام التي تؤكد أن إمامة الخليفة العباسي غير معتبرة، وبشكل غير مباشر أغرى إمام الحرمين الوزير نظام الملك بخلع الخليفة، ويغلب على ظننا أنه كان يغريه بخلع السلطان ملكشاه بن ألب أرسلان كذلك، وهو ما تردد فيه بعض الباحثين، فقد كان نظام الملك يعظم أمر الخليفة العباسي المقتدي بأمر الله "وكلما أراد السلطان نزع الخليفة منعه النظام وأرسل في الباطن إلى الخليفة

(١٩٤٨) المصدر السابق (ص: ٤٥٣-٤٥٤).

(١٩٤٩) الجويني: نهاية المطلب في دراية المذهب (٤/ ١٦١).

(١٩٥٠) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٤٥٥).

(١٩٥١) المصدر السابق (ص: ٤٥٦-٤٥٧).

ينبهي ويرشده إلى استمالة خاطر السلطان ولم يكن النظام يفعل ذلك إلا تدينياً وذنباً عن حريم الخلافة وإلا فقد كانت حالته وحشمته إضعاف أحوال الخلفاء" (١٩٥٢).

وكذا لم تكن للخليفة ولا للسلطان حكم ولا سلطة حتى قال المؤرخون إن نظام الملك "مكث في الوزارة ثلاثين سنة ولم تكن وزارته وزارة بل فوق السلطنة... ولم يكن مع ذلك ملكشاه مع نظام الملك غير الاسم والأهبة والتنوع في اللذات وكان مشغولاً بالصيد واللذة ونظام الملك هو الأمر المتصرف لا يجري جليل ولا حقير إلا بأمره مستبداً" (١٩٥٣)، ويضيف الإمام السبكي: "ولم يكن للسلطان من القدرة أن يعزل نظام الملك لشدة استيلاء نظام الملك على السلطنة" (١٩٥٤).

وإلى هنا ثلاث حقائق: إحداها: تعظيم نظام الملك للخليفة وهو ما يفهم منه سبب توسع إمام الحرمين في حديثه مع نظام الملك وتلميحه.

وأعني بالتلميح قول إمام الحرمين: "لست أستريب أن مولانا كهف الأمم مستخدم السيف والقلم يبادر النظر في مبادي هذا الفصل؛ للغوص على مغاص القاعدة والأصل، وقد يغني التلويح عن التصريح، والمرازم والكنائيات عن البوح بقصارى الغايات" (١٩٥٥)، وذلك بعد انتهائه من أحكام خلع الأئمة والقول بانخلاصهم. وللتلميح أسبابه السياسية والأمنية إلا أنه لا يمكن إغفال البعد الشخصي كذلك والمتعلق بشخص الوزير الذي كان يجل الخليفة ويعظمه.

والثانية: حقيقة ضعف سلطة الخليفة، وقد ذكر الإمام الجويني أسباب مثل هذه الحالة بشكل لا ينتقص من قدر الخليفة فقال على طريق التلميح: "لو سقطت طاعة الإمام فينا، ورثت شوكته، ووهنت عدته، ووهت منته، ونفرت منه القلوب، من غير سبب فيه يقتضيه، وكان في ذلك على فكر ثاقب، ورأي صائب، لا يؤتى في ذلك عن خلل في عقل، أو عته وخبل، أو زلل في قول أو فعل، أو تقاعد عن نبل ونضل، ولكن خذله الأنصار، ولم تواته الأقدار، بعد تقدم العهد إليه، أو صحيح الاختيار، ولم نجد لهذه الحالة مستدركا، ولا في تثبيت منصب الإمامة له مستمسكاً، وقد يقع مثل ذلك عن ملل أنتجه طول مهل، وتراخي أجل... وينزل هذا منزلة ما لو أسر الإمام، وانقطع نظره عن الأنام، وأهل الإسلام، فلا يصل إلى مظان الحاجات أثر رأي الإمام، إذا لم تكن يده الطولى، ولم تنبسط طاعته على خطة الإسلام عرضاً وطولاً، ولم يصل إلى المارقين صوله، ولم ينته إلى المستحقين طوله" (١٩٥٦).

(١٩٥٢) السبكي: طبقات الشافعية الكبرى (٤/ ٣٢٤).

(١٩٥٣) السبكي: طبقات الشافعية الكبرى (٤/ ٣١٦-٣١٧).

(١٩٥٤) المصدر السابق (٤/ ٣٢٢).

(١٩٥٥) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٢٨٤).

(١٩٥٦) المصدر السابق (ص: ٢٨٣-٢٨٤).

والثالثة: ضعف سلطة السلطان، وقد ألمح لذلك إمام الحرمين في بحثه مسألة تفويض الوزير جميع مقاليد الأمور على وجه الاستبداد كما هو محكي في سيرة نظام الملك مع السلطان السلجوقي ملكشاه المشغول بالصيد والتلذذ، فقال: "الإمام إنما ينتصب للقيام بمصالح الإسلام، والنظر في مهمات الأنام بعين ساهرة، فإذا آثر السكون إلى التعطيل واختار الركون إلى التودع؛ كان الإمام تاركاً منصبه، وصار بمنزلة من ليس إماماً متصدياً للإمامة، وهذا غير مسوغ قطعاً" (١٩٥٧).

ولا يقال هنا إن حديثه عن الإمام فهو وإن كان كذلك نبه إلى أنه مسلكه في هذه القضية تحديداً التلميح والكناية لا البوح والتصريح، وبعيداً عن التلميح فإنه إذا كان هذا حال الإمام مع الوزير فهو حال الوزير مع من هو دونه فضلاً عن أن يكون الوزير مستبداً وفوقه سلطان وخليفة.

وبنى إمام الحرمين على هذه الحقائق حكمه وفتواه بمنع انتصاب إمام لا شوكة له، والوجه في هذه الحالة نصب إمام مطاع.

ولا يقال إنه كان يقصد السلطان لأن حال السلطان لم يكن بأحسن حالاً من الخليفة العباسي. كما لا يقال إنه يقصد شخصاً غير نظام الملك لأن كتابه الذي جعله في "خدمة الساحة النظامية" (١٩٥٨) موجه له، والأوصاف والألقاء التي خلعتها على الوزير في الكتاب هي الشروط التي يتصف فيها نظام الملك ولا يتصف فيها غيره.

فالإمام الجويني أدرج حديثه عن نظام الملك ضمن حديثه عن وجوب نصب من صار وحيد عصره ودهره في الاستقلال بالرئاسة العامة، وجعل هذا الفصل "من أهم المقاصد وأعم الفوائد ومفتح القول في بيان ما دفع إليه أهل الزمان" (١٩٥٩)، ووصفه بـ "سيد الدهر وصدر العصر ومن قيضه الله لتولي أمور العالمين ثم دعاه إلى إجابة دعوته فقال: "قد تحقق ما أحاوله قطعاً على الله العظيم شأنه، ووضح كفلق الصبح دليله وبرهانه، فامض يا صدر الزمان قدما ولا تؤخر الانتهاض لما رشحك الله له قدماً" (١٩٦٠).

ثم أضاف: "قد حان أن أكف غربي، وأستوقف في هذا الفن سربي، وأستفتح فناً لا يثقل على الرأي السامي وقعه، ويتخلد على معتقب الجديدين - إن شاء الله - نفعه.

فأقول: ما قدمته مرامز إلى ما خص الله به صدر العالم من المنصب الأسمى، في الاقتدار والإمكان، والاحتكام على بني الزمان، والاستمكان من ردع المتشوفين إلى العدوان.

(١٩٥٧) المصدر السابق (ص: ٣٠٤-٣٠٥).

(١٩٥٨) المصدر السابق (ص: ٢٠٨).

(١٩٥٩) المصدر السابق (ص: ٤٢٩).

(١٩٦٠) المصدر السابق (ص: ٤٣٥-٤٣٦).

وهذه المعاني لا يطمع اللبيب في استيعاب ذكرها ومحاولة إحصائها وحصرها، والإحاطة بمبلغ قدرها، ولو حاول الأردلون والأذنون حظوظاً من نعم الله أن يعدوها، لم يستقصوها كما قال الله تعالى: ﴿وَأِنْ تَعَدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا﴾ [النحل: ١٨] (١٩٦١).

ولا يخفى ظهور هذه الدعوة وإن حاول إمام الحرمين أن يخفيها، والمصادر التاريخية لا تشير إلى استجابة الوزير لدعوة الإمام الجويني رغم أن الوزير عاش بعد تصنيف هذا الكتاب مدة كبيرة لا تقل عن سبع سنوات بل قدر بعض الباحثين أن الكتاب ربما ألفه الجويني قبيل خمس عشرة سنة من وفاته فيكون الوزير عاش ما يقدر بخمس وعشرين سنة (١٩٦٢).

وليس هذا فحسب فالإمام الغزالي وهو أنجب تلامذة الإمام الجويني يبدو أنه هو الآخر لم يكن يرى رأيه بل إنه ألف كتاباً في الدعوة للخليفة المستظهر بالله خليفة المقتدي بأمر الله الذي دعا لعزله شيخه الجويني. والدولة الوحيدة في التاريخ الإسلامي التي أخذت بدعوة الإمام الجويني هي الدولة العثمانية التي تأسست بعد مئات السنين ولم يكن الرجل الأول فيها خليفة لا حول له ولا قوة كما هو الحال معظم الخلافة العباسية التي لم يكن لخلفائها إلا بعض المراسم الشكلية كالدعاء في الخطبة لأجل رعاية شرط القرشية في الإمام.

ثانياً: الاجتهاد المقاصدي في فتوى إمام الحرمين:

أسس إمام الحرمين اجتهاده هذا على عدد من الأسس والقواعد جميعها ذات صلة بمقاصد الشريعة، وهي الأبعاد التي أغفلها فقهاء عصره حتى إنه انتقدهم وقدم شكواه فيهم في كتاب الغياثي فقال: "إنما بلائي كله حرس الله مولانا من ناشئة في الزمان شدوا طرفاً من مقالات الأولين، ركنوا إلى التقليد المحض، ولم يتشوفوا إلى انتحاء درك البقين، وابتغاء ثلج الصدور، فضلاً عن أن يشمروا للطلب، ثم ينجحوا أو يحققوا.

ثم إذا رأوا من لا يرى التعرّيج على التقليد، ويشرب إلى مدارك العلوم، ويحاول الانتفاض من وضر الجهل، نفروا نفار الأوابد، ونحروا نخير الحمر المستنفرة، وأضربوا عن إجمالة الفكر والنظر، وارجحنوا إلى المطاعن على من يحاول الحقائق ويلابس المضايق وقنعوا من منصب العلماء بالرد على من يبغي العلم والتزقي عن الجهالات والبحث عن حقائق المقالات، ولم أجمع فصول هذا الكتاب مضمنة بمباحثي واختياري، إلا ومعولي ثقابة رأي سيدنا ومولانا، كهف الوري، وسيد الدين والدنيا، واتقاد قريحته المتطلعة على حجب المغمضات، ومستور المعوصات" (١٩٦٣).

ويقوم هذا الاجتهاد على استحضار المقاصد الخاصة والجزئية في السياسة الشرعية، وهو ما يظهر في تحديد المفهوم الدقيق لعدد من الحقائق: أحدها: أساس الإمامة نفسها فقد رأى إمام الحرمين أن مداره على الشوكة

(١٩٦١) المصدر السابق (ص: ٤٥٧-٤٥٨).

(١٩٦٢) وهو رأي عبد العظيم الديب محقق كتاب الغياثي في مقدمته على الكتاب (ص: ٨٣).

(١٩٦٣) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٤٨٢-٤٨٣).

التي يجب توفرها في أهل الحل والعقد كما يجب توفرها في الأئمة إلى جانب بعض الشرائط المطلوبة مخالفاً في ذلك الفقهاء الذين رأوا أن مدار ثبوت الإمامة على الاختيار من أهل الحل والعقد، وأنهم يتحددون بمواصفات ليس من بينها الشوكة وهو ما يعترض عليه إمام الحرمين.

ومشيراً إلى عدم رعاية مقاصد الشريعة في آراء هؤلاء الفقهاء يقول إمام الحرمين: "هذه المذاهب لا أصل لها من مأخذ الإمامة" (١٩٦٤)، ووصف اجتهاده القائم على مقاصد الشريعة بقوله: "الذي ذكرته ينطبق على مقصد الإمامة وسرها، فإن الغرض حصول الطاعة" (١٩٦٥).

وخلاصة اجتهاده نجده في قوله: "الوجه عندي في ذلك أن يعتبر في البيعة حصول مبلغ من الأتباع والأنصار والأشياع، تحصل بهم شوكة ظاهرة، ومنعة قاهرة، بحيث لو فرض ثوران خلاف، لما غلب على الظن أن يصطلم أتباع الإمام، فإذا تأكدت البيعة، وتأطدت بالشوكة والعدد والعدد، واعتضدت، وتأيدت بالمنة، واستظهرت بأسباب الاستيلاء والاستعلاء، فإذا ذاك تثبت الإمامة، وتستقر، وتتأكد الولاية وتستمر" (١٩٦٦). والثانية: حقيقة الإمامة نفسها والتي بدأ بتعريفها إمام الحرمين كتابه فقد عرفها بأنها: "رياسة تامة، وزعامة عامة، تتعلق بالخاصة والعامة، في مهمات الدين والدنيا" (١٩٦٧)، فالإمامة عند إمام الحرمين ليست منصباً شكلياً كما هو حال الإمامة العباسية في عصره والتي انتقدها إمام الحرمين وأفقت بحزمة هذا الوضع حرمة قطيعات الإمامة المستندة إلى مقاصد الشريعة والقاضية بأن استنابة الإمام العباسي النائب وتفويضه جميع الأمور إليه على جهة الاستقلال والتفرد غير سائغ لأن في تجويزه الجمع بين إمامين وهو ممنوع شرعاً، بل جعله إمام الحرمين أكثر منعاً من صورة الجمع بين إمامين لأن الصورة في الواقع العباسي كانت مكونة من مشهدين: أولهما: نائب لديه كافة السلطات، وثانيهما: خليفة ليس له مع هذا النائب من سلطة، وقال الإمام في هذه الصورة: "الإمام إنما ينتصب للقيام بمصالح الإسلام، والنظر في مهمات الأنام بعين ساهرة، فإذا أثر السكون إلى التعطيل واختار الركون إلى التودع؛ كان الإمام تاركاً منصبه، وصار بمنزلة من ليس إماماً متصدياً للإمامة، وهذا غير مسوغ قطعاً" (١٩٦٨).

والثالثة: حقيقة الوزارة والتي كان يشغلها نظام الملك، فشرطها عند إمام الحرمين أن يكون تفويض الأمور إلى الإمام بمراًى ومسمع من الإمام وأن لا يكون ذاهلاً أو غافلاً عما يأتيه الوزير ويذره، بل يطلب أن يكون

(١٩٦٤) المصدر السابق (ص: ٢٤٩).

(١٩٦٥) المصدر السابق (ص: ٢٥١).

(١٩٦٦) المصدر السابق (ص: ٢٥٠).

(١٩٦٧) المصدر السابق (ص: ٢١٧).

(١٩٦٨) المصدر السابق (ص: ٣٠٤-٣٠٥).

الوزير المستناب مراجعاً للإمام في تصرفاته، وهذا غير متحقق في حالتنا حيث تروي المصادر التاريخية أن السلطان ملكشاه "ردّ الأمور في مملكه إلى نظام الملك" (١٩٦٩).

إن إمام الحرمين يرى أن حقيقة الإمامة قائمة في شخص واحد هو نظام الملك وليس السلطان ملكشاه فضلاً عن الخليفة المقتدي العباسي، وأن نظام الملك هو الوحيد القائم بل القادر على أداء وظائف الإمامة على جهة الانفراد والاستقلال دون الرجوع إلى أحد خلا رعاية الآداب السلطانية تديناً منه واستبقاء لمقامي الخلافة والسلطنة.

وبالتالي رفع إمام الحرمين الاعتبار عن المراسم الشكلية التي اعتادتها الدولة السلجوقية ليقترح تحديداً في الإدارة السلطانية تقوم على رعاية مقاصد هذه المناصب في الدولة فلا اعتبار لمنصب أو موقع لا شوكة معه. ومما يجعلنا نتجرأ في تأكيد مرادات إمام الحرمين في دعوة نظام الملك لعزل الخليفة والسلطان هو ذكره هذه الأحكام ضمن الباب الخامس من الركن الأول والمخصص لأحكام الخلع والانحلاع رغم أنه أفرد فصلاً خاصاً بنجدة الإمام وعماله ضمن الباب الثامن والذي خصصه لما يناط بالأئمة من الأحكام.

وباستحضار هذه الحقائق الثلاثة وبفقه عميق ونظر دقيق في الواقع استنتج إمام الحرمين أن التكليف الشرعي لعصره أنه زمان خالٍ عن إمام، وأن التكليف الشرعي للقيام على مصالح المسلمين أنهم ممن "يستبد بالاستيلاء والاستعلاء من غير نصب ممن يصح نصبه" (١٩٧٠)، وترجم للباب الذي بحث فيه هذه المسألة بقوله: القول في ظهور مستعد بالشوكة مستولٍ، وجعله على مراتب ثلاثة: أحدها: أن يكون صالحاً للإمام مع استجماع شروطها، والثاني: أن يكون كافياً دون أن يستجمع الشروط المطلوبة في الأئمة، والثالث: أن لا يكون كافياً ولا مستجمعاً للشروط (١٩٧١).

وما يهمننا هو المرتبة الثانية التي أطال فيها الإمام النفس فجعلها على درجتين: أولاهما: أن يشاركه غيره، وثانيهما-وهي أهمها-: أن لا يشاركه غيره في الكفاية، ووصفها الجويني بأنها "من أهم المقاصد، وأعم الفوائد، وهو مفتتح القول في بيان ما دفع إليه أهل الزمان" (١٩٧٢)، وهي عبارة صريحة في بيان مراده.

وفي هذه الدرجة تحديداً بين إمام الحرمين أن القائم بأمور الإمامة في هذا العصر الخالي من الإمام أمر بالمعروف ونهٍ عن المنكر، ثم إنه قرر هذه القاعدة من جهة التأصيل، وبنى عليها الحكم الآتي: "لو انتهى الخطب إلى هذا المنتهى، واستمكن متوحد في العالم من العدد والعدد، وموافاة الأقدار، ومصافاة الأعوان والأنصار، وثقابة الرأي والنهي وعزيمة في المعضلات لا تفل، وشكيمة لا تحل، وصرامة في الملهمات يكل عن

(١٩٦٩) الذهبي: تاريخ الإسلام ط التوفيقية (٣١/ ٩).

(١٩٧٠) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٤٢١).

(١٩٧١) المصدر السابق (ص: ٤٢١-٤٣٠).

(١٩٧٢) المصدر السابق (ص: ٤٢٩).

نفاذها طبات السيوف، وشهامة في الدواهي المدلهمات تستهين باقتحام جرائم الختوف" (١٩٧٣)، وبعد الانتهاء من هذا الحشد الوصفي قال الإمام: "هذه كنايات عن سيد الدهر، وصدر العصر، ومن إلى جنبه منتهى العلا والفخر، وقد قيضه الله جلت قدرته، لتولي أمور العالمين وتعاطيها، وأعطى القوس باربها. فهو على القطع في الذب عن دين الله، والنضال عن الملة وترفيه المسلمين عن كل مدحضة ومزلة، وتنقية الشريعة عن كل بدعة شنعاء مضلة، وكف الأكف العادية، وعضد الفئة المرشدة الهادية" (١٩٧٤).

وبعد ذلك مباشرة وجه إمام الحرمين دعوته للوزير ليمضي قدماً ولا يتأخر عما رشحه الله تعالى له والتي تمت الإشارة إليها قبل قليل، ثم حرم عليه التخلي عن منصبه إثارةً للعبادة وطلباً للسلامة، بله إنه حرم عليه الذهاب إلى الحج في عامه ذاك قبل تسوية الأمور والتي قد يكون أهمها في نظر الإمام استجابة نظام الملك لدعوته وقيامه بما أفتاه به.

ومما يبقى من الإشكالات على هذه الدعوة هو افتقاد الوزير نظام الملك لبعض الشرائط المرعية في الأئمة وأهمها الانتساب إلى قریش والذي ينفرد به الخليفة عن السلطان والوزير، فكيف عالج الإمام الجويني هذه المعضلة؟ (١٩٧٥).

أفرد إمام الحرمين الثلث الثاني من الكتاب لبيان أحكام خلو الزمان عن الإمام، وخصص الباب الأول منه لدراسة انحراف الصفات المطلوبة في الأئمة، وتغلب المستظهرين بالشوكة، ووصف هذا الركن بأنه والركن الثالث من الكتاب هما مقصوداه من تصنيف الغياثي (١٩٧٦)، ما يشير إلى أهمية هذا القسم لمعالجته للواقع واتصاله به.

وإن موضع الخلاف في هذا الترتيب والذي له صلة بالواقع السلجوقي هو الموازنة بين شرائط الكفاية والتقوى والعلم والانتساب إلى قریش، وجواب إمام الحرمين عن هذه المعضلة هو جوهر اجتهاده المقاصدي فيها.

بدأ إمام الحرمين بشرط الانتساب إلى قریش، وحقق أنه أقلها غناء وأنه "لا يتوقف شيء من مقاصد الإمامة على الاعتزاء إلى نسب، والانتماء إلى حسب" (١٩٧٧)، وأن "النسب ثبت اشتراطه تشريفاً لشجرة رسول الله ﷺ" (١٩٧٨)، فإذا تعذر القرشي قدمنا الكافي وإن لم يكن قرشياً.

(١٩٧٣) المصدر السابق (ص: ٤٣١-٤٣٢).

(١٩٧٤) المصدر السابق (ص: ٤٣٣).

(1975) Hafsa (Yağan) Bilgen, Nizâülmülk'ün Hilafet ve Hakimiyet Anlayışı , Yüksek Lisans Tezi , Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalı, Danışman: Prof. Dr. Vecdi Akyüz , İstanbul, 2018 S. 83.

(١٩٧٦) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٤١٠-٤١١).

(١٩٧٧) المصدر السابق (ص: ٤١٥).

(١٩٧٨) المصدر السابق.

ثم انتقل للحديث عن الاجتهاد وبين أنه معتبر في الإمامة، فإذا تعذر المجتهد قدمنا الكافي وإن لم يكن مجتهداً.

ثم انعطف إلى شرط التقوى والورع، فمنع نصب الكافي الفاسق لأنه بكفايته تزيد مفسد نصبه على مصالحها، فإذا تعذر نصب التقي وأمكن تقويم أود الفاسق المعروف بحرصه على مصالح المسلمين نصبناه مع تقويم أوده على أقصى الإمكان.

ثم إنه قارن بين مجموعة من الصور: أحدها: القرشي غير الكافي مع الكافي العالم التقي، وقطع بتقديم الكافي فيها، والثانية: القرشي المجتهد غير الكافي مع الكافي، وفرق بين كون القرشي ذا خرق فيمنع من الإمامة فيقدم منها، وأن يكون صاحب حظ من الفطنة والإدراك فلا يمنع منها.

وهكذا ترتبت شرائط الإمامة عند إمام الحرمين بحسب أولويتها في سلم مقاصد الشريعة على النحو التالي: الكفاية ثم التقوى ثم العلم ثم القرشية

وجميع هذه المصالح ملحقة بكلي حفظ الدين، وجميعها مصالح عامة، وجميعها مصالح متعددة، وجميعها مصالح قطعية، وجميعها مصالح واقعة، وجميعها مصالح معتبرة بيد أن تختلف في أمرين فقط: أحدهما: المرتبة التي تقع فيها فقد صرح إمام الحرمين بأن "المقصود الأوضح الكفاية، وما عداها في حكم الاستكمال والتتمة لها" (١٩٧٩).

ولا يقصد إمام الحرمين أنها بالضرورة في مرتبة مكمل الضروري لأن هذا المصطلح إنما تحرر على يد الإمام الشاطبي ومن تبعه من فقهاء مقاصد الشريعة، فيسع هذا الوصف عند إمام الحرمين مكملات الضروري كما يشتمل على الحاجيات.

وقد كان يمكن القول إن الاجتهاد والورع معدودان في رتبة الضروري لقول إمام الحرمين: "لا بد على كل حال من كون الإمام متبوعاً غير تابع، ولو لم يكن مجتهداً في دين الله، للزمه تقليد العلماء واتباعهم، وارتقاب أمرهم، ونهيهم، وإثباتهم، ونفيهم وهذا يناقض منصب الإمامة، ومرتبة الزعامة" (١٩٨٠).

ويقال ذلك في التقوى والورع كذلك لقول الإمام: "أما التقوى والورع، فلا بد منهما؛ إذ لا يوثق بفاسق في الشهادة على فلس، فكيف يولى أمور المسلمين كافة، والأب الفاسق مع فرط حذبه وإشفاقه على ولده لا يعتمد في مال ولده، فكيف يؤتمن في الإمامة العظمى فاسق لا يتقي الله؟ ومن لم يقاوم عقله هواه ونفسه الأمارة بالسوء، ولم ينتهز رأيه بسياسة نفسه فأنى يصلح لسياسة خطة الإسلام" (١٩٨١)، والضروري هو الذي لا بد منه.

(١٩٧٩) المصدر السابق (ص: ٤٢٠).

(١٩٨٠) المصدر السابق (ص: ٢٦٢).

(١٩٨١) المصدر السابق (ص: ٢٦٣).

بيد أنه أوضح أن هذا ليس مراده حيث قال في موطن آخر: "من تأمل ما ذكرناه فهم منه أن الصفات المشروطة في الإمام على ما تقدم وصفها، وإن كانت مرعية فالغرض الأظهر منها: الكفاية، والاستقلال بالأمر. فهذه الخصلة هي الأصل ولكنها لا تنفع ولا تنجح مع الانهماك في الفسق، والانسلال عن رتبة التقوى، وقد تصير مجلبة للفساد إذا اتصل بها استعداد. ثم العلم يلي الكفاية والتقوى، فإنه العدة الكبرى، والعروة الوثقى، وبه يستقل الإمام بإمضاء أحكام الإسلام" (١٩٨٢)، وأصرح منها وأوضح قوله: "المقصود الأوضح الكفاية، وما عداها في حكم الاستكمال والتتمة لها" (١٩٨٣).

أما الانتساب إلى قریش فلو لم يكن واجباً لقلنا إنه يقع في مرتبة التحسينيات لظهور معنى التحسين وإفادة أبهة الملك وشرف الانتساب إلى رسول الله ﷺ (١٩٨٤)، لكن إمام الحرمين جعل معنى الندب أحد معايير التحسيني وأوصافه (١٩٨٥)، ولذا يمكن القول إنه معدود في مرتبة الحاجيات. ولما كانت هذه الحاجة متأيدة بالعموم تنزلت منزلة الضروريات، وبشكل أدق تقع في مرتبة مكمل الضروري كما ذكر إمام الحرمين.

ويجاء عن إشكال ظهور معنى التحسين بالقول إن بعض الواجبات وإن غلبت عليها معاني التحسين والتزين فهذا لا يخرجها عن مرتبتها سواء أكانت في الضرورات أو الحاجات. ويمكن استفادة هذا المعنى من قاعدة التحسين والتقييد الشرعيين، فمعتقد أهل السنة أن كل ما أمر به الشارع فهو حسن، وأن كل ما نهى عنه قبيح.

وفي ذلك يقول إمام الحرمين: "إنما ينسل عن ضبط الشرع من لم يحط بمحاسنه، ولم يطلع على خفاياه ومكانه، فلا يسبق إلى مكرمة سابق إلا ولو بحث عن الشريعة، لألفاها أو خيراً منها في وضع الشرع" (١٩٨٦). ولا يقال إن القرشية مصلحة تعبدية غير معللة فلا تندرج في هذه المراتب لأن هذه المراتب تشتمل على المصالح المعللة والمصالح التعبدية وهو أحد أسرار التقسيم الخماسي لأصول الشريعة من حيث التعليل والتعبد عند الجويني، ونضيف هنا بالقول إن الجمع بين تعداد النسب في المصالح، وتعداده في التعبديات في نفس الوقت فيمكن فهمه في ضوء قول إمام الحرمين في الضرب الخامس من ضروب المصالح من حيث التعليل والتعبد، حيث قال هناك: "إن امتنع استنباط معنى جزئي فلا يمتنع تخيله كلياً" (١٩٨٧)، فأبهة الملك وإن لم تكن معنى جزئياً إلا أنها معدودة في المعاني الكلية السياسي، ومثلها تشريف شجرة النبوة.

(١٩٨٢) المصدر السابق (ص: ٤١٨).

(١٩٨٣) المصدر السابق (ص: ٤٢٠).

(١٩٨٤) المصدر السابق (ص: ٢٥٨، ٤١٥).

(١٩٨٥) المصدر السابق (ص: ٤٢٠).

(١٩٨٦) المصدر السابق (ص: ٣٦٠).

(١٩٨٧) المصدر السابق (٢/ ٩٢٦).

وأما الفرق المصلحي الثاني بين الشروط المطلوبة في الأئمة فهو إمكان التدراك في بعضها واستحالة في البعض الآخر.

فمصالح الاجتهاد والتقوى يمكن تدراكها بخلاف مصلحة القرشية والكفاية أو إمكانها في الحد الأدنى فلا يمكن تداركهما.

أما الاجتهاد فيمكن تدراكه بالرجوع إلى علماء العصر، يقول إمام الحرمين: "لو لم نجد من يتصدى للإمامة في الدين، ولكن صادفنا شهما ذا نجدة وكفاية، واستقلال بعض الأمور، على ما تقدم وصف الكفاية، 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 يشكل في الواقعة من أحكام الشرع" (١٩٨٨).

وأما التقوى فيمكن تداركها في حالة واحدة وهو ما إذا كان وحيد عصره في الكفاية وكان حريصاً على مصالح الأمة ودفع المفساد عنها ومسلك التدراك الذي ذكره إمام الحرمين هو القيام بتقويم أوده على أقصى الإمكان (١٩٨٩).

وأما إمكان الكفاية فيمكن تداركها بحظ المرشح للإمامة من الفطنة التي تتحول مع مقارعة الزمان إلى كفاية، وإلى حين ذلك يتوجب عليه الاستضاءة برأي الحكماء والعقلاء في كل خطب يقدم عليه (١٩٩٠).
وأما القرشية فلا يمكن تدراكها وهو ظاهر.

ويمكن ملاحظة مراتب الشروط المذكورة بحسب مرتبتها في السلم المقاصدي في الجدول رقم ٤ -
وفيه نلاحظ تقدم الكفاية تلوها التقوى ومن ثم الاجتهاد وتتأخر القرشية في المرتبة الأخيرة.
وعبر هذا الجدول يظهر سبب تقدم الكافي العالم التقى على القرشي غير الكافي لأن الكفاية مقدمة، كما قدم إمام الحرمين القرشي المجتهد ممكن الكفاية لحظه من الفطنة والإدراك على الكافي غير القرشي وغير المجتهد، وإنما قدمه القرشي المجتهد الفطن هنا لإمكان الكفاية في حقه مع تميزه بالاجتهاد والقرشية عن مقابله.

(١٩٨٨) المصدر السابق (ص: ٤١٦-٤١٧).

(١٩٨٩) المصدر السابق (ص: ٤١٨).

(١٩٩٠) المصدر السابق (ص: ٤١٩).

مصلحة اشتراط القرشية في الإمام	مصلحة اشتراط	حاجي في الأصل ينزل منزلة الملحق بالضروري	مصلحة اشتراط الاجتهاد في الإمام	مصلحة اشتراط	ملحق بالضروري	مصلحة اشتراط التقوى في الإمام	ملحق بالضروري	مصلحة اشتراط الكفاية في الإمام	مصلحة اشتراط	من حيث القوة	من حيث الكلية	من حيث الشمول	من حيث القصور والتعدية	من حيث القطع والظن	من حيث الوقوع والتوقع	من حيث الدار	من حيث الفوات والتدارك	من حيث الاعتبار								
مصلحة اشتراط	حفظ الدين	عامة	متعدية	قطعية	واقعة	دنيوية	غير ممكنة التدارك	معتبرة	مصلحة اشتراط	حفظ الدين	عامة	متعدية	قطعية	واقعة	دنيوية	غير ممكنة التدارك	معتبرة	مصلحة اشتراط	حفظ الدين	عامة	متعدية	قطعية	واقعة	دنيوية	غير ممكنة التدارك	معتبرة
مصلحة اشتراط	حفظ الدين	عامة	متعدية	قطعية	واقعة	دنيوية	ممكنة التدارك إذا كان حريصاً على المصالح وأمكن تقويمه	معتبرة	مصلحة اشتراط	حفظ الدين	عامة	متعدية	قطعية	واقعة	دنيوية	ممكنة التدارك	معتبرة	مصلحة اشتراط	حفظ الدين	عامة	متعدية	قطعية	واقعة	دنيوية	غير ممكنة التدارك	معتبرة
مصلحة اشتراط	حفظ الدين	عامة	متعدية	قطعية	واقعة	دنيوية	غير ممكنة التدارك	معتبرة	مصلحة اشتراط	حفظ الدين	عامة	متعدية	قطعية	واقعة	دنيوية	غير ممكنة التدارك	معتبرة	مصلحة اشتراط	حفظ الدين	عامة	متعدية	قطعية	واقعة	دنيوية	غير ممكنة التدارك	معتبرة

المطلب الثالث: الاجتهاد المقاصدي في إيجاب إمام الحرمين ادخار الأموال

أولاً: إيجاب إمام الحرمين ادخار الأموال في بيت المال:

خالف إمام الحرمين طوائف من فقهاء السلف في تبقية الأموال في بيت المال بعد إيصالها إلى أهلها حيث أوجبوا تفريق المتبقي؛ فيما قطع الإمام بوجوب الاستظهار بالأموال لدفع المفساد التي قد تطرأ على الأمة ومصالحها، ومستظهِراً بمعرفته السياسية الظاهرة أوضح إمام الحرمين أن "من ألف مبادئ النظر في تصارييف الأحوال في الإيالات، لم يخف عليه مدرك الحق في هذا المقال" (١٩٩١)، و"أن صاحب الأمر لو لم يجعل الاستظهار بالادخار أكثر همه عند الإيثار، واطراد أسباب الاختيار - لعظم الفتق، وعسر الرتق، وأفضى الأمر إلى عظام لا يحيط بها مجاري الأفكار" (١٩٩٢).

ثانياً: الاجتهاد المقاصدي في فتوى إمام الحرمين:

يتأسس اجتهاد إمام الحرمين على عدد من الأسس ذات الصلة بمقاصد الشريعة؛ فإيجاب الاستظهار بالأموال يتأسس على إلحاق الاستظهار بمرتبة الضروري، ومستند هذا إلحاق النظر المصلحي للإمام الجويني القائل: "الخطئة إذا خلت عن نجدة معدة، لم نأمن الحوادث والبوائق والآفات والطوارق، وإذا ارتبط النظر بالأمر الكلي، وآل الخوف والاستشعار إلى البيضة والحوزة، فقد عظم الخطر، وتفاقم الغرر، وصعب موقع تقدير الزلل والخلل، وإذا كان الاستظهار بالجنود محتوماً، فلا معول على مملكة لا معترض، ولا مستند لها من الأموال، فإنها شوف الرجال، ومرتبطة الآمال" (١٩٩٣).

ورد إمام الحرمين قول القائلين إنه يطلب الأموال حين تحقيق الحاجة بقوله: "هذا ضعف بين في الرأي، وانحلال واضح في النظر في العواقب، ولا يستتب بهذا النظر أمر جزئي، فكيف الظن بسياسة الإسلام. ولو ساغ ذلك، لجاز ألا يستظهر بالجنود المعقودة، ويعول على استنفار المطوعة، مهما عنت حاجة، وأملت ملمة. وهذا باطل لا سبيل إلى المصير إليه، والتعويل عليه" (١٩٩٤).

ومبنى هذا الاجتهاد على الموازنة بين مصالح تفريق المال على طوائف المسلمين ومصالحهم ومفساد ترك بيت المال خاوياً وترقب وصول الأموال إليه إذا ادلهمت الخطوب.

وهذه المصالح مرجوحة بالنظر إلى المفساد المتوقعة التي قد تحقيق بالأمة والتي قد لا يمكن تدراكها بخلاف تلك المصالح التي يمكن تدراكها بأوجه مختلفة، وتظهر هذه الموازنة من خلال الجدول رقم ٥-٥.

(١٩٩١) المصدر السابق (ص: ٣٧٣).

(١٩٩٢) المصدر السابق (ص: ٣٧٧).

(١٩٩٣) المصدر السابق (ص: ٣٧٣).

(١٩٩٤) المصدر السابق (ص: ٣٧٤).

من حيث القوة	من حيث الكلية	من حيث الشمول	من حيث والتعدي	من حيث القصور والتعدي	من حيث القطع والظن	من حيث الوقوع والتوقع	من حيث الدار	من حيث الفوات والتدراك	من حيث الكلية	من حيث الاعتبار
مفسد ترك بيت المال خاوياً وترقب وصول الأموال إليه إذا ادلهمت الخطوب	ضروري	حفظ الدين	عموم كلي	متعدية	قطعية	متوقعة	دنيوية	غير ممكنة التدراك	كلي	معتبرة
مصلح تفريق المال على طوائف المسلمين ومصلحهم بعد توزيع ما يصل إلى بيت المال	ضروري أو حاجي أو تحسني بحسب أحوال الشرائع والأفراد	تلحق بكل حفظ الدين إذا كانت للمرزقة والجمود فيما تلحق بباقي الكليات بحسب كل حالة	عموم بعضي أو مصلح خاصة	متعدية	قطعية	واقعة	دنيوية	ممكنة التدراك	جزئي	معتبرة

المطلب الرابع: الاجتهاد المقاصدي في إيجاب إمام الحرمين فرض الضرائب وتوظيفها على الأغنياء
أولاً: إيجاب إمام الحرمين ادخار الأموال وفرض الضرائب وتوظيفها على الأغنياء لرفع الضرر الواقع
أو المتوقع عن المسلمين:

إذا ابتلى الإمام بفراغ بيت المال منه فقد يظن أنه مدفوع إلى أحد أمرين: أولهما: ارتقاب تحصيل الأموال في المستقبل وفي ذلك ضياع الرجال، والانجرار إلى أسوأ المصائر.

والثاني: الاسترسال في أموال الرعية دون ضبط، وهذا يفضي إلى أمرين: أحدهما: الانحلال عن أحكام الشريعة، والثاني: عدم ثقة كل ذي مال بماله، لا في حاله ولا في مآله (١٩٩٥).

وقد اختار إمام الحرمين سبر الأحوال في مثل هذه الصورة وهي ثلاثة: أحدها: أن يطاء الكفار ديار الإسلام، وقطع فيها الإمام بوجوب بذل المال وعقب: "إذا كانت الدماء تسيل على حدود الطبات، فالأموال في هذا المقام من المستحقرات" (١٩٩٦).

والثانية: ألا يطرؤوها، ولكن اختلال الجنود متوقع لو لو يصادف الإمام مالا، وهو ما يترتب عليه استجراء الكفار على وطء البلاد، وقطع الإمام بلحقها بالحالة الأولى.

والثالثة: ألا نخاف هجوماً ولكن الانتداب إلى الجهاد يقتضي المزيد من الأموال للاستعداد، وقطع إمام الحرمين بأن للإمام أن يكلف الأغنياء من بذل فضلات الأموال ما تحصل به الكفاية والغناء (١٩٩٧).

واختار إمام الحرمين في الحالات الثلاثة على وجه القطع وجوب تكليف الإمام الأغنياء من فضلات أموالهم ما تحصل به كفاية المسلمين وإقامة الجهاد وتوجيه الأجناد على أقصى الإمكان.

ثم ترقى إمام الحرمين ليجب توظيف الأموال أو فرض الضرائب على أفراد الأمة على الغلات والثمرات وأمثالها من الأرزاق الدارة قدرًا يسيرًا يسهل احتماله من أجل توفير كل ما تقتضيه شؤون التدبير والرعاية وحماية الرعية وحراسة الثغور والتي لا تكفيها موارد المال المعروفة كالفيء والغنائم خاصة إذا علمنا أن الغنيمة ليست مقصودة في الشريعة بذاتها إنما المقصود إعلاء كلمة الله تعالى، ضمن ضوابط خاصة ليس هنا محل بسطها.

وشبه إمام الحرمين الداعين للاقتصار على هذه الجهات من الفقهاء المقلدين بأنهم يريدون بناء الممالك على توقع الاغتنام شأنهم شأن من يقتصر في مأكله على الصيد، و"لو ترك الناس المكاسب معولين على الاصطياد، هلكوا وضاعوا، واضطربوا وجاعوا" (١٩٩٨).

(١٩٩٥) المصدر السابق (ص: ٣٧٧، ٣٩٠).

(١٩٩٦) المصدر السابق (ص: ٣٧٩).

(١٩٩٧) المصدر السابق (ص: ٣٧٨-٣٨١).

(١٩٩٨) المصدر السابق (ص: ٣٩٥).

ثانياً: الاجتهاد المقاصدي في فتوى إمام الحرمين:

يرجع اجتهاد إمام الحرمين في هذا المطلب إلى أساسين من أسس بناء مقاصد الشريعة: أحدهما: الوظيفة السياسية للحق ومدى سلطان الإمام في تقييده ونقل هنا عن العلامة الديني- وهو أحد أكابر أصوليي الحنفية وفقهاء السياسة الشرعية في العصر الحديث- قوله: "الحق في الفقه الإسلامي ذو طبيعة مزدوجة، ولا يتسم بالفردية المطلقة، أي يجمع بين الفردية والاجتماعية، وهذا ما يقرره المحققون من علماء الأصول" (١٩٩٩). ويتربط على ذلك خمس حقائق: أولاًها: أن الحقوق محض منحة من الله تعالى، وهو ما يغير فيه التشريع الإسلامي المذاهب الوضعية المختلفة كالمذهب الفردي ومذهب التضامن الاجتماعي وغيرها التي تستند فيها هذه الحقوق إلى ذات الإنسان أو الجماعة أو الدولة (٢٠٠٠)، وفي ذلك يقول الإمام الشاطبي: "ما هو حق للعبد إنما ثبت كونه حقاً له بإثبات الشرع ذلك له، لا بكونه مستحقاً لذلك بحكم الأصل" (٢٠٠١)، وثانيها: أن الأصل في الحقوق أنها مقيدة بنظام الشرع وقانونه بما هي منح إلهية، وثالثها: أن الحقوق ليست غاية في ذاتها بل هي وسيلة قصد بها الشارع مصالح مرعية ومعتبرة، ورابعها: أن الفرد والجماعة بما فيها الدولة "الإمامة" كلاهما يستمد حقوقه من الشارع وممارسة كل منهما حقه لا تحوله الإضرار بالغير (٢٠٠٢)، وآخرها: أن الشارع يشترط أن تؤدي فيها حقوق الغير وأن لا يؤول استعمالها إلى الإضرار بأحد.

والمثال الذي ذكره إمام الحرمين يذكر صراحة أن الإمام في هذه الحالة مدفوع نحو خطبين عظيمين: أولهما: رعاية الصفة الفردية في الحقوق وهو ما يترتب عنه تعريض بلاد الإسلام للخطر، وثانيهما: رعاية الصفة الجماعية في الحقوق والتسلط على أموال الرعية.

وأما الأساس الثاني الذي يرجع إليه هذا الاجتهاد فهو قاعدة فروض الكفايات وفيها يقول الإمام: "إن إقامة الجهاد فرض على العباد، وتوجيه الأجناد على أقصى الإمكان والاجتهاد في البلاد محتوم لا تساهل فيه، وما أقرب تقاعدنا عنهم إلى مسيرهم إلينا واستجرائهم علينا. وإذا كنا لا نسوغ تعطيل شيء من فروض الكفايات، فأحرى فنونها بالمراعاة الغزوات" (٢٠٠٣).

ثم فصل القول في بناء هذا الاجتهاد على قاعدة فروض الكفايات فقال: "للناس حالتان: إحداهما: أن يعدموا قدوة وأسوة وإماماً فموجب الشرع والحالة هذه في فروض الكفايات أن يخرج المكلفون القادرون لو عطلوا فرضاً واحداً، ولو أقامه من فيه الكفاية، سقط الفرض عن الباقيين.

(١٩٩٩) الديني: الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده (ص: ٢٣).

(٢٠٠٠) المصدر السابق (ص: ٦٩-٧١).

(٢٠٠١) الشاطبي: الموافقات (٣/ ١٠٤).

(٢٠٠٢) الديني: الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده (ص: ٧٢).

(٢٠٠٣) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص: ٣٨٠).

فلا يثبت لبعض المكلفين توجيه الطلب على آخرين فإنهم ليسوا منقسمين إلى داع ومدعو، وحاد ومحدو، وليس الفرض متعيناً على كل مكلف، فلا يعقل تثبيت التكليف في فروض الكفايات مع عدم الوالي إلا كذلك.

فأما إذا وليهم إمام مطاع، فإنه يتولى جر الجنود وعقد الألوية والبنود، وإبرام الذمم والعهود، ولو ندب طائفة إلى الجهاد، تعين عليهم مبادرة الاستعداد، من غير تحاذل وتواكل واتئاد، ولم يكن لهم أن يقولوا: ليس ما ندبنا إليه متعيناً علينا؛ فليقم به غيرنا، فإننا قد أثبتنا أن المسلمين إذا نصبوا والياً يديرهم في إصدارهم وإيرادهم تدبير الآباء في أولادهم" (٢٠٠٤).

وصلة فروض الكفايات بمقاصد الشريعة ظاهرة فهي التي يعبر عنها بالمصالح العامة أو مصالح الأمة أو جماعاتها.

وخلاصة القول في هذا المطلب تتجلى في الموازنة التي أجراها إمام الحرمين بين مفسد الضرائب المفروضة على أغنياء الأمة في الجزء الأول أو المفروضة على جميع القادرين منها من جهة والمفاسد المتوقعة بسبب خلو بيت المال وتلبية احتياجاته التي يمكن الوفاء بها من خلال تلك الضرائب من جهة أخرى.

وفيها تثقل كفة المفسد الثانية على الأولى للأمر الخمسة الآتية: أحدها: وقوعها في مرتبة الضروري، والثاني: لحاقها بكلّي حفظ الدين وهو متقدم على حفظ المال الذي يتبوأ أدنى المراتب في سلم الكليات الخمسة، والثالث: تأيدها بالعموم وهي أكثر تهديداً من المفسد الخاصة، والرابع: عدم إمكان تدراكها، والخامس: أن مفسدها متعدية بخلاف الخاصة فإنها قاصرة.

النتائج

عرف التراث الإسلامي العديد من المصنفات التي تناولت السياسة بشكل عام، والسياسة الشرعية بشكل خاص، وتتميز كل مصنف من هذه المصنفات بانتمائه إلى منهج أو أكثر من المناهج العديدة والمتنوعة التي عرفها الفكر الإسلامي.

وفي مجال السياسة الشرعية صنف العديد من الفقهاء واشتهر منهم إمامان حمل مصنفهما نفس الاسم: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، وهما: الإمام الماوردي وهو أحد أئمة المذهب الشافعي، والإمام أبو يعلى وهو أحد أئمة المذهب الحنبلي، ورغم اختلاف مشربهما إلا أن أحدهما ارتضى منهج الآخر، وسلك مسلكه في تقرير مسائل السياسة الشرعية، وعنهما اشتهر هذا المنهج والمسلك في الاجتهاد السياسي، والتصنيف في السياسة الشرعية.

وفي خراسان-وهي الحاضرة الثانية بعد بغداد في القرن الخامس الهجري-تردد اسم الإمام الماوردي تحديداً وذاع صيته واشتهر كتابه الأحكام السلطانية فوقع في يدي إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله الجويني، وقلب فيه النظر فلم يرتض طريقته في الاجتهاد، ولم تعجبه طريقته في التصنيف، فقرر التصنيف وفق منهج ونظر جديدين.

والإمام أبو المعالي الجويني هو شيخ المذهب الشافعي على الإطلاق في حياته وهو أشهر المصنفين بحسب طريقة أهل خراسان؛ في حين كان معاصره الماوردي أشهر المصنفين بحسب طريقة أهل بغداد، وأيضاً بخلاف الماوردي الذي صنف كتابه للبويهيين صنف الجويني كتابه غياث الأمم للوزير السلجوقي نظام الملك. وساعد الإمام الجويني على ابتكار منهج جديد خبرته السياسية الواسعة، وصلته الأثرة بالوزير نظام الملك وساسة الدولة السلجوقية، ومع بناء المدارس النظامية ورعاية المذهب الشافعي فيها تبوأ الإمام وتلامذته مكانة كبيرة وشهرة واسعة في أرجاء العالم الإسلامي وحواضره.

وتقوم طريقة الإمام الجويني على اعتماد النظر الأصولي والاجتهاد المقاصدي في دراسة السياسة الشرعية، واعتماد طريقة المتكلمين في التصنيف شكلاً ومضموناً، ومن ذلك تمييزه بين القطعي والظني، ومنع روم القطع في مواطن الظن، والاكتفاء بالظن في مواطن القطع، وعنايته البالغة بترتيب الأدلة وسوق البراهين.

وبهذا المنهج فارق إمام الحرمين طريقة الإمام الماوردي ومنهج فقهاء الفروع الذين ذمهم لعدم عنايتهم بالإيالات الكلية، وانتقد منهجهم الذي يقوم على نقل المنهج الفروع الخاص بالمسائل الجزئية لدراسة المسائل الكلية في مجال السياسة الشرعية، وبسبب هذا خلطوا القطعي بالظني، وادعوا الخلاف في مسائل مقطوع بها بسبب استرسالهم مع النظر الفروع الذي لا يصلح لدراسة مسائل الإيالة الكبرى..

ورغم أن هناك العديد من المصنفين الذين جمعوا بين التصنيف في علمي أصول الفقه والسياسة مثل القاضي أبو يعلى، والإمام الغزالي، والإمام ابن القيم، والإمام السبكي إلا أن محاولة إمام الحرمين الجويني في

كتاب الغياثي تعدّ أعمق محاولة في تاريخ الفكر السياسي الإسلامي في التوسل بمنهج النظر الكلي في تدوين نظرية سياسية متكاملة مبنية على علم أصول الفقه ومقاصد الشريعة، ولذا يستحق الإمام وصف رائد النظر الكلي في السياسة الشرعية.

ومنهج النظر الأصولي كما تجلّى في كتاب الغياثي هو الأحق والأجدر بوصف المنهج، وهذا لا يرفع وصف المنهج عن المسالك الأخرى لكنه يشير إلى خصيصة زائدة لمنهج النظر الكلي إذ علم الأصول هو علم منهج كما قال المحققون.

وما وقف عليه الباحث يؤكد خطأ زعم الإمام الإسنوي الشافعي أن إمام الحرمين سلك بكتابه الغياثي مسلك الأحكام السلطانية للإمام الماوردي، وهو ما يدلّ على عدم الوقوف على منهج إمام الحرمين ومفارقه للمنهج الفروعى قديماً كما هو حديثاً حيث غلب على دراسة تراث إمام الحرمين الوقوف على آرائه السياسية دون الغوص لاستكشاف الصنعة الأصولية وراءها.

هذا وقد انتفض الباحث لهذه المهمة الأكاديمية الشاقة عبر بيان معالم المنهج الثاوي في كتاب الغياثي والذي هو على التحقيق المنهج الأصولي الذي دونه إمام الحرمين في كتابه البرهان في علم الأصول فظهر فيه أثره، لكن هذا الظهور بحاجة إلى بحث وتنقير، وسبر وتمحيص، وربط كل مسألة سياسية بأصلها، والتماس الأثر السياسي لكل مسألة أصولية.

ومن الأمور اللافتة التي وقف عليها الباحث عثوره على العديد من المسائل والإشارات السياسية في ثنايا المسائل الأصولية وهو ما يشير إلى حضور السياسة وإشكالاتها في مخيال الأصوليين.

وهذه المحاولة التي بذل فيها الباحث جهده تؤكد زيف كثير من التهم التي وسمت علم أصول الفقه بالجمود وعدم الفاعلية لا من خلال النقاش النظري فحسب؛ بل عبر اختبار هذه الدعاوى بدراسة نموذج من نماذج التراث نفسه، كما تؤكد عدم صوابية تلك الدعوات الجلية والخفية إلى تجاوز علم الأصول والبحث عن مناهج جديدة مقطوعة الوشائج به لدراسة المجال السياسي، كما تؤكد غرابة الدعاوى بافتراق علمي الأصول والسياسة الشرعية على بدهيات البحث العلمي؛ ذلك أن علم الأصول إنما هو علم أصول الفقه جزئيّه وهو الفقه المذهبي، وكتيّه وهو فقه السياسة الشرعية.

وهذه النتيجة التي خلص إليها الباحث تتسق ومقاصد علم الأصول التي حددها الأصوليون بالوصول إلى استنباط الأحكام الشرعية بما فيها أحكام السياسة الشرعية، كما تتسق مع بواعث نشأته حيث ولد هذا العلم متفاعلاً مع الواقع وإشكالاته بما فيها الوقائع السياسية.

كما تتسق حقيقة فاعلية علم الأصول مع مطالب تجديد علمي الأصول والسياسة الشرعية، وهو مطلب قديم وليس حديثاً كما تزعم بعض الكتابات المعاصرة، بيد أنها تغاير كثيراً من الدعوات المعاصرة التي تدعو لتغيير هذين العلمين وهدم أركانهما، وحقق الباحث أن أبرز المجددين فيهما هو إمام الحرمين الجويني.

ولاحظ الباحث أنه لا تلازم بين خاصية التجريد التي اتسمت بها مصنفات متكلمة الأصوليين من جهة، وفاعلية علم الأصول وقدرته على الإثمار من جهة أخرى، والدليل على ذلك هو أن إمام الحرمين هو واحد من أشهر متكلمة الأصوليين إلا أن ذلك لم يحل دون ظهور أثر اجتهاده الأصولي في اجتهاده السياسي، وفي نفس الوقت رأى الباحث أن دعوى التلازم بين طريقة الفقهاء في علم الأصول وقدره هذا العلم على الإثمار مجازفة علمية كذلك؛ ذلك أنه لم يعرف للفقهاء مُصنّف في السياسة الشرعية يناظر أو يفوق كتاب الغياثي لإمام الحرمين.

ومن خلال التطواف في البابين: الثاني والثالث اللذين خصصهما الباحث لدراسة أثر المباحث والمسائل الأصولية التي أوردها الإمام في البرهان في المباحث والمسائل السياسية التي دونها في الغياثي تبدى عظيم أثر المنهج الأصولي في التراث السياسي لإمام الحرمين، وأن هذا الأثر ليس أثراً محدوداً في مواضع محدودة، وإنما هو منهج مكتمل الأدوات أثمر نظرية سياسية كاملة، وظهر جدواه في مرحلة من أخطر المراحل التي عاشتها الأمة الإسلامية.

ففي مباحث الكتاب والسنة ورغم إنكار إمام الحرمين الاستدلال بالظواهر مع إمكان القطع إلا أن إمام الحرمين قدم ثروة أصولية وسياسية ترقى لتكون منهجاً للنظر في النصوص والآثار السياسية عبر تمييز القطعي عن الظني، وتنزيل مباحث الأخبار في علم الأصول في السياسة الشرعية، وهو الأمر الذي استرسل فيه البحث المعاصر في السياسة الشرعية فبنى مسائلها على ظواهر ومجملات.

وفي مباحث القياس ورغم عسر الوقوف على مثال في السياسة الشرعية في المدونات الأصولية والسياسية إلا أن إمام الحرمين أعمل مباحث القياس الأصولي في أدق تفاصيل السياسة الشرعية عبر تحقيق علة الإمامة نفسها وكشفه أن علة ثبوتها الشوكة وذلك من خلال مسائل العلة وهي أعقد مباحث القياس على الإطلاق، وفي ثنايا ذلك طاف إمام الحرمين على مسالك التعليل في السياسة الشرعية بشكل عام، فأنكر الكثير من الأقيسة التي لم يرها لائقة بالنظر الكلي مثل الركون إلى إمامة أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ للمسلمين في الصلاة وقياس الإمامة عليه بله جعله قياساً أولوياً، كما أثبت أوجهاً من المصالح فيما يكاد يجمع العلماء على أنه من التعبدات السياسية مثل اشتراط القرشية حيث أفاد أنها تفيد مصلحة أئمة الملك.

وفي الأدلة الفرعية ظهر تمسك إمام الحرمين بأصل الاستصحاب مهما تعذر عليه الاستدلال السياسي، وأظهر ما تجلّى فيه هذا الأصل في الركن الثالث من كتاب الغياثي حين يشغر الزمان عن المجتهدين وحمة الشريعة وتبقى تفاصيلها. هذا من الناحية المنهجية؛ أما من ناحية الاجتهادات فقد تجلّى هذا الأصل في أدق مسائل الإمامة، وهي مسائل الخلع والانحلاع حيث حقق فيها الإمام يقين العقد وما يطرأ عليه من الأوصاف المؤثرة وغير المؤثرة.

وبخلاف المشهور عن المذهب الشافعي وإمامه أنه يرفض الأخذ بالذرائع والاستصلاح نقل الباحث تحقيق إمام الحرمين أن الشافعي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يقول بالأول إذا لم تناقض أصول الشريعة، وبالثاني مهما كانت مآخذ الاستدلال قريبة من أصول الشرع.

ولهذين الأصلين أثر بالغ في فكر إمام الحرمين ومنهجه وطريقته التي تتأسس على اعتبار المآلات، ورعاية مقاصد الشريعة، والنظر في الوقائع السياسية بحسب قواعد المقاصد ومراتب المصالح، وهو ما فاق فيه إمام الحرمين أئمة المذاهب التي تصرح بالاحتجاج بهما؛ لا بمطلق الاحتجاج، بل بتنزيل هذا النظر في تدبير الواقع السياسي كقوله بوجوب ادخار الأموال، وتوظيف الأموال على الأغنياء، وفرض الضرائب على الرعية اعتباراً للمتوقع بالواقع، والمتنظر بالمنتجز.

وفي مقاصد الشريعة ظهر بريق إمام الحرمين، وتبدى ألقه حيث بنى عليها وعلى أصل الإجماع -وهو ثالث الأدلة القطعية عنده بعد نصوص الكتاب ونصوص السنة- اجتهاداته السياسية كلها نظرياً وعملياً؛ فمن خلالهما خلص الإمام إلى مقاصد السياسية الشرعية الخاصة والجزئية، وبناء عليها عشر على كثير من القطعيات التي كان يُظنّ قبل تحقيق الإمام أنها معدودة في المسائل المظنونة إلا أن الإمام وثاقب نظره وعمق سيره لمقاصد الشريعة كشف عن صلة تلك المسائل بالمصالح الكلية المقطوع بوجوب تحصيلها.

واستناداً إلى هذه النتائج يرى الباحث أن التجديد المعاصر في علم السياسة الشرعية إنما يبدأ من ضبط المنهج في دراستها. ولما كان علم أصول الفقه هو علم المنهج صح القول إن التجديد في السياسة الشرعية إنما يبدأ من تجديد النظر الأصولي واستصحاب النظر الكلي في دراستها.

والله الموفق والهادي إلى سواء الصراط

قائمة المصادر والمراجع العربية

- القرآن الكريم - برواية حفص عن عاصم رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ
- الأيباري، علي بن إسماعيل (ت ٦١٦هـ / ١٢٩١م)، التحقيق والبيان في شرح البرهان في أصول الفقه، تحقيق: علي الجزائري، دار الضياء، الطبعة الأولى، ٢٠١٣م، الكويت.
- ابن الأحمر، إسماعيل بن يوسف (ت ٨٠٧هـ / ١٤٠٤م)؛ أعلام المغرب والأندلس في القرن الثامن، تحقيق: محمد الدايدة، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٩٧٦م، بيروت، لبنان.
- ابن الأخوة، محمد بن محمد (ت ٧٢٩هـ / ١٣٢٩م)؛ معالم القربة في طلب الحسبة، دار الفنون «كمبريدج»، بدون ذكر الطبعة وسنة النشر، المملكة المتحدة.
- أركون، محمد؛ الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقي، الطبعة الرابعة، ٢٠١١م، بيروت، لبنان.
- ابن الأزرق، محمد بن علي (ت ٨٩٦هـ / ١٤٩١م)؛ بدائع السلك في طبائع الملك، تحقيق: علي سامي النشار، وزارة الإعلام في العراق، الطبعة الأولى.
- أزهر، هشام؛ مقاصد الشريعة عند إمام الحرمين في التصرفات المالية، مكتبة رشد ناشرون، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م، الرياض، السعودية.
- الأزهري، محمد بن أحمد (ت ٣٧٠هـ / ٩٨٠م)؛ تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، الطبعة: الأولى، ٢٠٠١م، بيروت، لبنان.
- الإسفرائيني، طاهر بن محمد (ت ٤٧١هـ / ١٠٧٨م)؛ التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكة، تحقيق: كمال الحوت، عالم الكتب، الطبعة الأولى، ١٩٨٣م، بيروت، لبنان.
- إسماعيل، سيف الدين عبد الفتاح؛ النظرية السياسية من منظور حضاري إسلامي - منهجية التجديد السياسي وخبرة الواقع العربي المعاصر -، المركز العلمي للدراسات السياسية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م، عمان، الأردن.
- الأسمندي، محمد بن عبد الحميد الأسمندي (ت ٥٥٢هـ / ١١٥٧م)؛ بذل النظر في الأصول، تحقيق: محمد زكي عبد البر، مكتبة التراث، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م، القاهرة، مصر.
- الإسنوي، عبد الرحيم بن الحسن (ت ٧٧٢هـ / ١٣٧٠م)؛ التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، تحقيق وتعليق: محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة الطبعة الخامسة، ٢٠١٥م، دمشق، سوريا.
- _____ المهمات في شرح الروضة والرافعي، اعتنى به: أبو الفضل الدمياطي، أحمد بن علي، مركز التراث الثقافي المغربي - الدار البيضاء، دار ابن حزم - بيروت، الطبعة: الأولى، ٢٠٠٩م، المغرب - لبنان.
- _____ نهاية السؤل شرح منهج الوصول، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، ١٩٩٩م، بيروت، لبنان.
- الأشعري، علي بن إسماعيل (ت ٣٢٤هـ / ٩٣٦م)؛ رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب، تحقيق: عبد الله الجنيدي، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، الطبعة: ١٤١٣هـ، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية.
- الأصفهاني، محمود بن عبد الرحمن (ت ٧٤٩هـ / ١٣٤٨م)؛ بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، تحقيق: محمد مظهر بقا، دار المدني، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م، السعودية.

إقبال، محمد؛ تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة: عباس محمود، دار وحي القلم، الطبعة الأولى، ٢٠١٥م، دمشق، سوريا.

الأمدي، علي بن محمد (ت ٦٣١هـ / ١٢٣٤م)؛ أبحاث الأفكار في أصول الدين، تحقيق: أحمد المهدي، دار الكتب والوثائق القومية، الطبعة الثانية، ٢٠٠٤م، القاهرة، مصر.

_____ الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت - دمشق، بدون طبعة، لبنان.
ابن أمير الحاج، محمد بن محمد (ت ٨٧٩هـ / ١٤٧٤م)؛ التقرير والتحجير، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م، بيروت، لبنان.

الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد (ت ٧٥٦هـ / ١٣٥٥م)؛ شرح العضد على مختصر المنتهى الأصولي، تحقيق: محمد إسماعيل، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م، بيروت، لبنان.

الباجي، سليمان بن خلف (ت ٤٧٤هـ / ١٠٨١م)؛ إحكام الفصول في أحكام الأصول، تحقيق ودراسة: عبد الله محمد الجبوري، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م، بيروت، لبنان.

_____ الإشارة في معرفة الأصول والوجازة في معنى الدليل، تحقيق: محمد فركوس، المكتبة المكية (مكة المكرمة) - دار البشائر الإسلامية (بيروت)، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م، لبنان.

الباقلائي، محمد بن الطيب (ت ٤٠٣هـ / ١٠١٢م)، الانتصار للقرآن، تحقيق: محمد عصام القضاة، دار الفتح - عمان، دار ابن حزم - بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م، لبنان - الأردن.

_____ تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق: عماد الدين حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م، لبنان.

_____ مناقب الأئمة الأربعة، تحقيق: سميرة فرحات، دار المنتخب العربي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م، بيروت، لبنان.
البحيرمي، سليمان بن محمد (ت ١٢٢١هـ / ١٨٠٦م)؛ التجريد لنفع العبيد، مطبعة الحلبي، بدون طبعة، ١٩٥٠م، القاهرة، مصر.

_____ تحفة الحبيب على شرح الخطيب، دار الفكر، بدون طبعة، ١٩٩٥م، بيروت، لبنان.
البخاري، عبد العزيز بن أحمد (ت ٧٣٠هـ / ١٣٣٠م)؛ كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، دار الكتاب الإسلامي، بدون طبعة وبدون تاريخ، القاهرة، مصر.

البخاري، محمد بن إسماعيل (ت ٢٥٦هـ / ٨٧٠م)؛ صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ، بيروت، لبنان.

بدوي، عبد الرحمن؛ الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٥٤، القاهرة، مصر.

_____ التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية دراسات لكبار المستشرقين، مكتبة النهضة المصرية، مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٤٠م، القاهرة، مصر.

_____ الحكمة الخالدة، مكتبة النهضة المصرية، مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٥٢، القاهرة، مصر.

البدوي، يوسف؛ مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، دار النفائس، عمان، الأردن.

- البركتي، محمد عميم الإحسان (ت ١٩٧٤م)؛ **التعريفات الفقهية**، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م، بيروت، لبنان.
- البرماوي، محمد بن عبد الدائم (ت ٨٣١هـ / ١٤٢٨م)؛ **الفوائد السننية في شرح الألفية**، تحقيق: عبد الله رمضان موسى، مكتبة التوعية الإسلامية للتحقيق والنشر والبحث العلمي، الطبعة الأولى، ٢٠١٥م، الجيزة، مصر.
- ابن برهان، أحمد بن علي (ت ٥١٨هـ / ١١٢٤م)، **الوصول إلى الأصول**، تحقيق: عبد الحميد أبو زنيد، مكتبة المعارف، الطبعة الأولى، ١٩٨٣م، الرياض، السعودية.
- البزدوي، علي بن محمد (ت ٤٨٢هـ / ١٠٨٩م)؛ **كنز الوصول إلى علم الأصول**، تحقيق: سائد بكداش، دار البشائر الإسلامية-بيروت، دار السراج-المدينة المنورة، لبنان.
- ابن بسام، محمد بن أحمد (توفي نحو ٦٢٦هـ / ١٢٢٩م)؛ **نهاية الرتبة في طلب الحسبة**، تحقيق: محمد إسماعيل-أحمد المزدي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ٢٠٠٣م، بيروت، لبنان.
- البسام، هيفاء؛ **الوزير السلجوقي نظام الملك**، رسالة ماجستير، إشراف الدكتور حسام الدين السامرائي، جامعة الملك عبد العزيز، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، ١٩٨٠م، السعودية.
- ابن بطة، عبيد الله بن محمد (ت ٣٨٧هـ / ٩٩٧م)؛ **الإبانة الكبرى**، تحقيق: مجموعة من الباحثين، دار الراية للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية.
- البغا، مصطفى ديب؛ **أثر الأدلة المختلف فيها "مصادر التشريع التبعية" في الفقه الإسلامي**، دار الإمام البخاري، دمشق، سوريا.
- البلاذري، أحمد بن يحيى (ت ٢٧٩هـ / ٨٩٢م)؛ **أنساب الأشراف**، تحقيق: سهيل زكار-رياض الزركلي، دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م، بيروت، لبنان.
- بوبيدي، حسين؛ **جدلية السلطة والفلسفة في العصر الإسلامي الوسيط-إخوان الصفا أنموذجاً**، دار الكلمة، الطبعة الأولى، ٢٠١٨م، القاهرة، مصر.
- البوطي، محمد رمضان-المرزوقي، أبو يعرب؛ **إشكالية تجديد علم أصول الفقه**، دار الفكر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م، دمشق، سوريا.
- البيضاوي، عبد الله بن عمر (ت ٦٨٥هـ / ١٢٨٦م)؛ **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ، بيروت، لبنان.
- ابن بيه، عبد الله بن الشيخ المحفوظ؛ **مشاهد من المقاصد**، دار وجوه للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ٢٠١٢م، الرياض، السعودية.
- البهقي، أحمد بن الحسين (ت ٤٥٨هـ / ١٠٦٦م)؛ **السنن الكبرى**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٣م، بيروت، لبنان.
- تاج، عبد الرحمن؛ **السياسة الشرعية والفقه الإسلامي**، الأزهر الشريف، رمضان ١٤١٥هـ، القاهرة، مصر.
- حسن الترابي (ت ٢٠١٦م)؛ **تجديد الفكر الإسلامي**، دار القرافي للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م، المغرب.
- _____ **قضايا التجديد، نحو منهج أصولي**، معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، الخرطوم، السودان.

الترمذي، محمد بن عيسى (ت ٢٧٩هـ / ٨٩٢م)؛ سنن الترمذي، تحقيق: أحمد محمد شاكر (الأجزاء: ١، ٢)، ومحمد فؤاد عبد الباقي (الجزء الثالث)، وإبراهيم عطوة عوض المدرس في الأزهر الشريف (الأجزاء: ٤، ٥)، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الثانية، ١٩٧٥م، القاهرة، مصر.

تسهير، جولد؛ العقيدة والشريعة في الإسلام، تاريخ التطور العقدي والتشريعي في الدين الإسلامي، ترجمة: محمد يوسف موسى - عبد العزيز عبد الحق - علي حسن عبد القادر، دار الكاتب المصري، الطبعة الأولى، ١٩٤٦م، القاهرة، مصر.

ابن تغري بردي، يوسف (ت ٨٧٤هـ / ١٤٦٩م)؛ المنهل الصافي والمستوفي بعد الوافي، حققه ووضع حواشيه: محمد أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر.

التميمي، محمد طه؛ كليات الغياثي، دار الميمان للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠١٤م، الرياض، السعودية.

التبكي، أحمد بابا بن أحمد (ت ١٠٣٦هـ / ١٦٢٧م)؛ نيل الابتهاج بتطريز الديباج، عناية وتقديم عبد الحميد عبد الله الهرامة، دار الكاتب، الطبعة: الثانية، ٢٠٠٠م، طرابلس، ليبيا.

التَّهَانُوي، محمد بن علي (ت بعد ١١٥٨هـ / ١٧٤٥م)؛ كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م، بيروت، لبنان.

التونسي، خير الدين (ت ١٣٠٧هـ / ١٨٩٠م)؛ أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، مكتبة الإسكندرية، دار الكتاب المصري - القاهرة، دار الكتاب اللبناني - بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م، مصر - لبنان.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم (ت ٧٢٨هـ / ١٣٢٨م)؛ السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد في المملكة السعودية، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

_____ منهاج السنة النبوية، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م، السعودية.

_____ نقد مراتب الإجماع، تحقيق: حسين إسبر، دار ابن حزم، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م، بيروت، لبنان.

الجابري، محمد عابد؛ بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة التاسعة، ٢٠٠٩م، بيروت، لبنان.

_____ تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة العاشرة، ٢٠٠٩م، بيروت، لبنان.

_____ العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٠م، بيروت، لبنان.

الجاحظ، عمرو بن بحر (ت ٢٥٥هـ / ٨٦٩م)؛ مجموع رسائل الجاحظ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٣هـ، القاهرة، مصر.

الجاوي، أحمد بن عبد اللطيف، حاشية النفحات على شرح الورقات، تحقيق: محمد سالم هاشم، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ٢٠١٣م، بيروت، لبنان.

الجرجاني، علي بن محمد (ت ٨١٦هـ / ١٤١٣م)؛ التعريفات، تحقيق: جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٩٨٣م، بيروت، لبنان.

الخصاص، أحمد بن علي (ت ٣٧٠هـ / ٩٨٠م)؛ أحكام القرآن، تحقيق: محمد صادق القمحاوي، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٥هـ، بيروت، لبنان.

- ابن جماعة، محمد بن إبراهيم (ت ٧٣٣هـ / ١٣٣٣م)؛ **تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام**، تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد، دار الثقافة، الطبعة الثالثة، ١٩٨٨م، قطر.
- الجمل، سليمان بن عمر (ت ١٢٠٤هـ / ١٧٩٠م)؛ **فتوحات الوهاب بتوضيح شرح منهج الطلاب**، دار الفكر، بدون طبعة وبدون تاريخ، بيروت، لبنان.
- ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي (ت ٥٩٧هـ / ١٢٠١م)؛ **الشفاء في مواعظ الملوك والخلفاء**، تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد، دار الدعوة، الطبعة الثالثة، ١٩٨٥م، الإسكندرية، مصر.
- الجوهري، إسماعيل بن حماد (ت ٣٩٣هـ / ١٠٠٣م)؛ **تاج اللغة وصحاح العربية (الصحاح)**، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، الطبعة الرابعة، ١٩٨٧م، بيروت، لبنان.
- الجويني، عبد الملك بن عبد الله (ت ٤٧٨هـ / ١٠٨٥م)؛ **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، تحقيق: محمد يوسف موسى-علي عبد الحميد، دار السعادة، ١٩٥٠م، مصر.
- _____ **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق: عبد العظيم الديب، كلية الشريعة، جامعة قطر، الطبعة الأولى، ١٣٩٩هـ، الدوحة، قطر.
- _____ **التلخيص في أصول الفقه**، تحقيق: عبد الله النبالي-بشير العمري، دار البشائر الإسلامية، الطبعة الأولى، بيروت.
- _____ **العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية**، تحقيق وتعليق: محمد زاهد كوثر، المكتبة الأزهرية للتراث، ١٩٩٢م، القاهرة، مصر.
- _____ **غياث الأمم في التياث الظلم**، تحقيق: عبد العظيم الديب، دار المنهاج، الطبعة الأولى للناشر والثالثة للكتاب، ٢٠١١م، السعودية.
- _____ **الكافية في الجدل**، تحقيق: فؤاد حسين، مطبعة عيسى الحلبي، ١٩٧٩، القاهرة، مصر.
- _____ **لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة**، تحقيق: فؤاد حسين، عالم الكتب، الطبعة الثانية، ١٩٨٧م، بيروت، لبنان.
- _____ **مغيث الخلق في معرفة الحق**، المطبعة المصرية، الطبعة الأولى، ١٩٣٤م، القاهرة، مصر، ١٠٤ صفحة.
- _____ **نهاية المطلب في دراية المذهب**، تحقيق: عبد العظيم الديب، دار المنهاج، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م، السعودية.
- _____ **الورقات في أصول الفقه**، تحقيق: عبد اللطيف محمد العبد، دار التراث للطبع والنشر، ١٣٩٧هـ، القاهرة، مصر.
- الحارثي، وائل؛ **علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق مقارنة في جدلية التاريخ والتأثير**، مركز نماء للبحوث والدراسات، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م، بيروت، لبنان.
- الحاكم، محمد بن عبد الله (ت ٤٠٥هـ / ١٠١٤م)؛ **المستدرک علی الصحیحین**، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م، بيروت، لبنان.
- حامد، التيجاني عبد القادر؛ **أصول الفكر السياسي في القرآن المكي**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية.
- ابن حجر، أحمد بن علي (ت ٨٥٢هـ / ١٤٤٨م)؛ **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، دار المعرفة، ١٣٧٩هـ، بيروت، لبنان.

- ابن حجر، أحمد بن محمد (ت ٩٧٤هـ / ١٥٦٦م)؛ تحفة المحتاج في شرح المنهاج وحواشي الشرواني والعبادي، المكتبة التجارية الكبرى، بدون طبعة، ١٩٨٣م، مصر.
- الحجوي، محمد بن الحسن (ت ١٣٧٦هـ / ١٩٥٧م)؛ الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م، بيروت، لبنان.
- حرب، أحمد حلمي؛ مقاصد أصول الفقه ومبانيه، رسالة دكتوراه، إشراف الدكتور عبد المعز حريز، الجامعة الأردنية، ٢٠٠٦م، الأردن.
- الحردان، عواد عباس؛ فقه السلطة عند أهل السنة الأشاعرة دراسة تفصيلية في النظرية السياسية الإسلامية، دار النور المبين للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠١٦م، عمان، الأردن.
- حرز الله، الطيب؛ أثر إمام الحرمين الجويني في الفقه الإسلامي -الدستوري، المالي والجنائي-، بحث منشور في مجلة البحوث الإسلامية الصادرة عن جامعة الوادي، العدد: السابع، يناير ٢٠٠٩م.
- حرز الله، عبد القادر؛ أصول مقاصد التشريع الإسلامي في فكر الإمام الجويني، بحث منشور ضمن مجلة الإحياء، العدد: السابع، ٢٠٠٣م، الجزائر.
- _____ الرواد الأوائل في علم مقاصد الشريعة واستشراف مشكلاته المستقبلية-إمام الحرمين الجويني نموذجاً-، بحث منشور ضمن مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، المجلد: ٢٦ العدد: ١، العام: ٢٠١١م.
- ابن حزم، علي بن أحمد (ت ٤٥٦هـ / ١٠٦٤م)؛ الأخلاق والسير في مداواة النفوس، دار الآفاق الجديدة، الطبعة الثانية، ١٩٧٩م، بيروت، لبنان.
- _____ الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: أحمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان.
- _____ الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر.
- _____ مراتب الإجماع، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- الحسنات، أحمد زباد؛ تطور الفكر الأصولي عند المتكلمين دراسة نظرية تأصيلية لحركة تدوين أصول الفقه عند المتكلمين، رسالة دكتوراه، إشراف الدكتور محمود جابر، الجامعة الأردنية، ٢٠٠٨م، الأردن.
- _____ منهج الإمام تاج الدين السبكي في أصول الفقه، رسالة ماجستير، إشراف الدكتور عبد المعز حريز، الجامعة الأردنية، عمان، ٢٠٠٢م.
- أبو الحسين المعتزلي، محمد بن علي (ت ٤٣٦هـ / ١٠٤٥م)؛ المعتمد، تحقيق: خليل الميس، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ، بيروت، لبنان.
- حلاق، وائل؛ تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام، مقدمة في أصول الفقه السني، ترجمة: أحمد موصلي، دار المدار الإسلامي، الطبعة الثانية، ٢٠١٨م، بيروت، لبنان.
- _____ السلطة المذهبية، التقليد والتجديد في الفقه الإسلامي، ترجمة: عباس عباس، دار المدار الإسلامي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م، بيروت، لبنان.
- _____ نشأة الفقه الإسلامي وتطوره، ترجمة: رياض الميلادي، دار المدار الإسلامي، الطبعة الثانية، ٢٠١٨م، بيروت، لبنان.

ابن حنبل، أحمد بن محمد (ت ٢٤١هـ / ٨٥٥م)؛ المسند، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م، بيروت، لبنان.

عبد الحي الكتاني (ت ١٣٨٢هـ / ١٩٦٢م)؛ التراتيب الإدارية والعمالات والصناعات والمتاجر والحالة العلمية التي كانت على عهد تأسيس المدينة الإسلامية في المدينة المنورة العلمية، تحقيق: عبد الله الخالدي، دار الأرقم، الطبعة الثانية، بيروت، لبنان.

حيدر، علي (ت ١٣٥٣هـ / ١٩٣٤م)؛ درر الحكام في شرح مجلة الأحكام، تعريب: فهمي الحسيني، دار الجيل، الطبعة الأولى، ١٩٩١م، القاهرة، مصر.

الخادمي، نور الدين؛ الاجتهاد المقاصدي حجته ضوابطه مجالاته، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، سلسلة كتاب الأمة، السنة ١٨، العدد: جمادى ١٤١٩هـ، الطبعة الأولى.

الخرشي، محمد بن عبد الله (ت ١١٠١هـ / ١٦٩٠م)؛ شرح مختصر خليل، دار الفكر للطباعة، بدون طبعة وبدون تاريخ، بيروت، لبنان.

خزنة، هيثم؛ تطور الفكر الأصولي الحنفي دراسة تطبيقية للأدلة المختلف فيها، رسالة ماجستير، إشراف الدكتور زين العابدين محمد النور، جامعة آل البيت، ١٩٩٨م، الأردن.

الخطيب البغدادي، أحمد بن علي (ت ٤٦٣هـ / ١٠٧١م)؛ تاريخ بغداد وذيوله، دراسة وتحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ، بيروت، لبنان.

خلاف، عبد الوهاب (ت ١٣٧٦هـ / ١٩٥٦م)؛ السياسة الشرعية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية، دار القلم، ١٩٨٨م، دمشق، سوريا.

ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (ت ٨٠٨هـ / ١٤٠٥م)؛ ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، تحقيق: خليل شحادة، دار الفكر، الطبعة الثانية، ١٩٨٨م، بيروت، لبنان.

ابن خلكان، أحمد بن محمد (ت ٦٨١هـ / ١٢٨٢م)؛ وفیات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، لبنان.

دحلان، مالك؛ تطبيقات مقاصد الشريعة الإسلامية في السياسة الشرعية، مؤسسة قريش للقانون والسياسة، الطبعة الأولى، ٢٠١٨م، لندن، المملكة المتحدة، وأصله رسالة دكتوراه نوقشت في جامعة الأزهر الشريف بمصر في العام ٢٠١٥م.

الدريني، فتحي؛ الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، ١٩٨٤م، بيروت، لبنان.

الدريني، فتحي؛ خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، ٢٠١٣م، بيروت، لبنان.

الدميري، محمد بن موسى (ت ٨٠٨هـ / ١٤٠٥م)؛ النجم الوهاج في شرح المنهاج، تحقيق: لجنة علمية، دار المنهاج، الطبعة: الأولى، ٢٠٠٤م، جدة، السعودية.

الدهلوي، أحمد بن عبد الرحيم (ت ١١٧٦هـ / ١٧٦٢م)؛ الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، دار النفائس، الطبعة: الثانية، ١٤٠٤هـ، بيروت، لبنان.

دي بور، ت ج؛ تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريده، الطبعة الثانية، ١٩٤٨م، القاهرة، مصر.

الديب، عبد العظيم؛ فقه إمام الحرمين: خصائصه، أثره، منزلته، دار الوفاء، الطبعة الثانية، ١٩٨٨م، المنصورة، مصر.

الذماري، خالد؛ **الفكر السياسي لأبي المعالي الجويني وإسهاماته في الفكر الإسلامي المعاصر**، رسالة دكتوراه، إشراف الأستاذ الدكتور حورية مجاهد، والأستاذ الدكتور سيف الدين عبد الفتاح، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، قسم العلوم السياسية، ٢٠١٢م، القاهرة، مصر.

الذهبي، محمد بن أحمد (ت ٧٤٨هـ / ١٣٤٧م)؛ **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، تحقيق: عمر التدمري، دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية، ١٩٩٣م، بيروت، لبنان.

_____ **سير أعلام النبلاء**، دار الحديث، ٢٠٠٦م، القاهرة، مصر.

_____ **العبر في خبر من غير**، تحقيق: محمد زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

الرازي، محمد بن عمر (ت ٦٠٦هـ / ١٢٠٩م)؛ **مفاتيح الغيب**، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثالثة، ١٤٢٠هـ، بيروت، لبنان.

_____ **المحصل**، تحقيق: طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، ١٩٩٧م، بيروت، لبنان.

_____ **مناقب الشافعي**، تحقيق: أحمد السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م، القاهرة، مصر.

ابن أبي الربيع، أحمد بن محمد؛ **سلوك المالك في تدبير الممالك**، دراسة: حامد عبد الله ربيع، مطابع دار الشعب، الطبعة الأولى، ١٩٨٠م، القاهرة، مصر.

ربيع، حامد عبد الله؛ **مدخل في دراسة التراث السياسي الإسلامي**، تحرير وتقديم: سيف الدين عبد الفتاح، مؤسسة الشروق الدولية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م، القاهرة، مصر.

الجراجي، الحسين بن علي (ت ٨٩٩هـ / ١٤٩٤م)؛ **رفع النقاب عن تنقيح الشهاب**، تحقيق: أحمد السراج-عبد الرحمن الجبرين، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الطبعة: الأولى، ٢٠٠٤م، الرياض، السعودية.

ابن رشد، محمد بن أحمد (ت ٥٩٥هـ / ١١٩٩م)؛ **تقاوت التهافت**، تقديم محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م، بيروت، لبنان.

_____ **الضروري في السياسة-مختصر كتاب السياسة لأفلاطون-**، ترجمة: أحمد شحلان، تقديم وإشراف: محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م، بيروت، لبنان.

ابن رشد الجد، محمد بن أحمد (ت ٥٢٠هـ / ١١٢٦م)؛ **المقدمات الممهدات**، تحقيق: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م، بيروت، لبنان.

ابن الرفعة، أحمد بن محمد (ت ٧١٠هـ / ١٣١٠م)؛ **كفاية النبيه في شرح التنبيه**، تحقيق: مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، ٢٠٠٩م، بيروت، لبنان.

الرملي، محمد بن أبي العباس (ت ١٠٠٤هـ / ١٥٩٦م)؛ **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**، دار الفكر، الطبعة الأخيرة، ١٩٨٤م، بيروت، لبنان.

الرهوني، يحيى بن موسى (ت ٧٧٣هـ / ١٣٧١م)؛ **تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السؤل**، تحقيق: الهادي شبيلي-يوسف القيم، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، الطبعة: الأولى، ٢٠٠٢م، دبي، الإمارات العربية.

الرويانى، عبد الواحد بن إسماعيل (ت ٥٠٢هـ / ١١٠٩م)؛ **بحر المذهب**، تحقيق: طارق فتحي السيد، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، ٢٠٠٩م، بيروت، لبنان.

الريسوني، أحمد؛ **علم أصول الفقه في ضوء مقاصده**، دار المقاصد، الطبعة الأولى، ٢٠١٧م، القاهرة، مصر.

- _____ محاضرات في مقاصد الشريعة، دار الكلمة للنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة ٢٠١٤م، القاهرة-مصر.
- _____ نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٩٩٢م، الرياض، السعودية.
- الزبداني، عمر أنور؛ السياسة الشرعية عند الجويني قواعدها ومقاصدها، دار البشائر الإسلامية، الطبعة الأولى، ٢٠١١م، بيروت، لبنان.
- الزحيلي، محمد؛ الإمام الجويني إمام الحرمين، دار القلم، الطبعة الثانية، ١٩٩٢م، دمشق، سوريا..
- الزحيلي، وهبة؛ الذرائع في السياسة الشرعية والفقه الإسلامي، دار المكتبي، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م، دمشق سوريا.
- الزرقا، أحمد (ت ١٣٥٧هـ / ١٩٣٨م)؛ شرح القواعد الفقهية، صححه وعلق عليه: مصطفى أحمد الزرقا، دار القلم، الطبعة الثانية، ١٩٨٩م، دمشق، سوريا.
- الزركشي، محمد بن عبد الله (ت ٧٩٤هـ / ١٣٩٢م)؛ البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتبي، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م، القاهرة، مصر.
- _____ تشنيف المسامع بجمع الجوامع، تحقيق: سيد عبد العزيز- عبد الله ربيع، مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م، القاهرة، مصر.
- _____ المنشور في القواعد الفقهية، وزارة الأوقاف الكويتية، الطبعة: الثانية، ١٩٨٥م، الكويت.
- زكريا الأنصاري، زكريا بن محمد (ت ٩٢٦هـ / ١٥٢٠م)؛ أسنى المطالب في شرح روض الطالب، دار الكتاب الإسلامي، بدون طبعة وبدون تاريخ، القاهرة، مصر.
- الزخشري، محمود بن عمرو بن أحمد (ت ٥٣٨هـ / ١١٤٣م)؛ الكشف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي، الطبعة الثالثة، ١٤٠٧هـ، بيروت، لبنان.
- الزنجاني، محمود بن أحمد (ت ٦٥٦هـ / ١٢٥٨م)؛ تخريج الفروع على الأصول، تحقيق وتعليق: محمد أديب صالح، مؤسسة الرسالة، الطبعة الرابعة، ١٩٨٢م، دمشق، سوريا.
- أبو زهرة، محمد؛ مالك حياته وعصره أراؤه الفقهية، مكتبة الأنجلو المصرية بدون ذكر رقم الطبعة ولا سنة النشر، القاهرة، مصر.
- أبو زيد، وصفي عاشور، المحاولات التجديدية المعاصرة في أصول الفقه "دراسة تحليلية"، نشرها صوت القلم العربي، مصر الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م، ١٠٠ صفحة.
- _____ المقاصد الجزئية ضوابطها حجيتها وظائفها أثرها في الاستدلال الفقهي، دار المقاصد، الطبعة الأولى، ٢٠١٥م، القاهرة، مصر.
- ابن الساعاتي، أحمد بن علي (ت ٦٩٤هـ / ١٢٩٥م)، بديع النظام "نهاية الوصول إلى علم الأصول"، تحقيق: سعد السلمي، رسالة دكتوراة (جامعة أم القرى) بإشراف د محمد عبد الدايم علي، ١٩٨٥م، السعودية.
- سالفاتوري، أرماندو؛ سوسولوجيا الإسلام، المعرفة والسلطة والمدنية، ترجمة: ربيع وهبة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠١٧م، بيروت، لبنان.
- ابن السبكي، عبد الوهاب بن تقي الدين (ت ٧٧١هـ / ١٣٧٠م)؛ الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٩٩١م، بيروت، لبنان.

_____ رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تحقيق: علي معوض-عادل الموجود، عالم الكتب، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م، بيروت، لبنان.

_____ طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود الطناحي-عبد الفتاح الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة: الثانية، ١٤١٣هـ، القاهرة، مصر.

_____ معيد النعم ومبيد النقم، مؤسسة الكتب الثقافية، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م، بيروت، لبنان.
السبكي، علي بن عبد الكافي (ت ٧٨٥هـ / ١٣٨٣م)؛ الإبهاج في شرح المنهاج، دار الكتب العلمية، ١٩٩٥م، بيروت، لبنان.

السرخسي، محمد بن أحمد (ت ٤٨٣هـ / ١٠٩٠م)؛ أصول السرخسي، دار المعرفة، بيروت، لبنان.
_____ شرح السير الكبير، الشركة الشرقية للإعلانات، ١٩٧١م، القاهرة، مصر.

السريري، مولود؛ تجديد علم أصول الفقه، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ٢٠١٥م، بيروت، لبنان.
سزكين، فؤاد؛ تاريخ التراث العربي، مجموعة المخطوطات العربية في مكتبات العالم، ترجمة: محمود حجازي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٩٩١م، السعودية.

السعد التفتازاني، مسعود بن عمر (ت ٧٩٣هـ / ١٣٩١م)؛ الحاشية على شرح العضد على مختصر المنتهى الأصولي ومعه حاشية الجرجاني، تحقيق: محمد إسماعيل، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م، بيروت، لبنان.

_____ شرح التلويح على التوضيح، مكتبة صبيح، بدون طبعة وبدون تاريخ، مصر.
سعد، فاروق؛ مع الفارابي والمدن الفاضلة، دار الشروق، الطبعة الأولى، ١٩٨٢م، القاهرة، مصر.
السلمي، محمد بن الحسين (ت ٤١٢هـ / ١٠٢١م)؛ عيوب النفس، تحقيق: مجدي السيد، مكتبة الصحابة، ١٤٠٨هـ، طنطا، مصر.

سلهب، رامي؛ القياس في العبادات وتطبيقاته في المذهب الشافعي دراسة تأصيلية تطبيقية، دار ابن حزم، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م، بيروت، لبنان.

أبو سليمان، عبد الوهاب؛ الفكر الأصولي دراسة تحليلية نقدية، دار الشروق للنشر والتوزيع والطباعة، الطبعة الأولى، ١٩٨٣م، جدة، السعودية.

السمرقندي، محمد بن أحمد (ت ٥٣٩هـ / ١١٤٤م)؛ ميزان الأصول في نتائج العقول، تحقيق: محمد زكي عبد البر، مطابع الدوحة الحديثة، الطبعة الأولى، ١٩٨٤م، قطر.

السمعاني، منصور بن محمد (ت ٤٨٩هـ / ١٠٩٦م)؛ قواطع الأدلة في الأصول، تحقيق: محمد حسن الشافعي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م، بيروت، لبنان.

السيد، رضوان؛ الجماعة والمجتمع والدولة، سلطة الأيدلوجيا في المجال السياسي العربي الإسلامي، دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية، ٢٠٠٧م، بيروت، لبنان.

_____ الحضور التراثي في الفكر السياسي الإسلامي الحديث والمعاصر، ورقة علمية منشورة على موقع الدكتور رضوان السيد في العام ٢٠٠٢م، منشورة على الرابط:

<http://www.ridwanalsayyid.com/ContentPage.aspx?id=77#.YAKgOOi5k2x>

- ابن سيده، علي بن إسماعيل بن سيده (ت ٤٥٨هـ / ١٠٦٦م)؛ **المخصص**، تحقيق: خليل جفال، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م، بيروت، لبنان.
- ابن سينا، الحسين بن عبد الله (ت ٤٢٨هـ / ١٠٣٧م)؛ **السياسة**، تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد، مؤسسة شباب الجامعة، الطبعة الأولى، الإسكندرية.
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر (ت ٩١١هـ / ١٥٠٥م)؛ **الأشباه والنظائر**، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م، بيروت، لبنان.
- شاخت، جوزيف؛ **أصول الفقه الحمدي**، ترجمة: رياض الميلادي-وسيم كمون، مراجعة: عبد المجيد الشرفي، دار المدار الإسلامي، الطبعة الأولى، ٢٠١٨م، بيروت، لبنان.
- شاخت، جوزيف- بوزورث، كليفورث؛ **تراث الإسلام**، ترجمة: محمد زهير السمهوري-حسين مؤنس-إحسان صدقي العمدة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب-الكويت، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٢٣٣، ١٩٩٨م، الكويت.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى (ت ٧٩٠هـ / ١٣٨٨م)؛ **الموافقات**، تحقيق: مشهور سلمان، دار ابن عفان، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م، القاهرة، مصر.
- الشافعي، محمد بن إدريس (ت ٢٠٤هـ / ٨١٩م)؛ **الألم**، دار المعرفة، بدون طبعة، ١٩٩٠م، بيروت، لبنان.
- _____ **جماع العلم**، دار الآثار، الطبعة: الأولى، ٢٠٠٢م، القاهرة، مصر.
- _____ **الرسالة**، تحقيق: أحمد شاكر، مكتبة الحلبي، الطبعة الأولى، ١٩٤٠م، مصر.
- الشتيوي، محمد؛ **علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام**، مكتبة حسن العصرية، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م، بيروت، لبنان.
- الشربيني، محمد بن أحمد (ت ٩٧٧هـ / ١٥٦٩م)؛ **معني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، ١٩٩٤م، بيروت، لبنان.
- شعبان، زكي الدين؛ **أصول الفقه الإسلامي**، المكتبة الحنيفية، بدون ذكر طبعة أو تاريخ، إسطنبول، تركيا.
- الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار (ت ١٣٩٣هـ / ١٩٧٣م)؛ **مذكرة في أصول الفقه**، مكتبة العلوم والحكم، الطبعة الخامسة، ٢٠٠١م، المدينة المنورة، السعودية.
- الشنقيطي، عبد الله بن إبراهيم؛ **نشر البنود على مراقي السعود**، مطبعة فضالة، بدون طبعة وبدون تاريخ، المغرب.
- الشنقيطي، محمد المختار؛ **الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية من الفتنة الكبرى إلى الربيع العربي**، منتدى العلاقات العربية والدولية، الطبعة الأولى، ٢٠١٨م، الدوحة، قطر.
- الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم (ت ٥٤٨هـ / ١١٥٣م)؛ **الملل والنحل**، تحقيق: عبد العزيز الوكيل، مؤسسة الحلبي، ١٩٦٨م، القاهرة، مصر.
- شهيد، الحسان؛ **دراسات في الفكر المقاصدي من التأصيل إلى التنزيل**، مجلة الإحياء الصادرة عن الرابطة المحمدية للعلماء، العدد ٢، الطبعة الأولى، ٢٠١٤م، الرباط، المغرب.
- _____ **منهج النظر المعرفي بين أصول الفقه والتاريخ - الشاطبي وابن خلدون أمثودجاً**، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، سلسلة كتاب الأمة، السنة ١٤٢، العدد: ربيع الأول ١٤٣٢هـ، الطبعة الأولى، قطر.
- _____ **نظرية التجديد الأصولي "من الإشكال إلى التحرير"**، مركز نماء للبحوث والدراسات، الطبعة الأولى ٢٠١٢م، بيروت لبنان.

- الشوكاني، محمد بن علي (ت ١٢٥٠هـ / ١٨٣٤م)؛ إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: أحمد عناية، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م، بيروت، لبنان.
- الشيخ المفيد، محمد بن محمد (ت ٤١٣هـ / ١٠٢٢م)؛ التذكرة في أصول الفقه، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ، إيران.
- الشيروازي، إبراهيم بن علي (ت ٤٧٦هـ / ١٠٨٣م)؛ التبصرة في أصول الفقه، تحقيق: محمد حسن هيتو، دار الفكر، الطبعة: الأولى، ١٤٠٣هـ، دمشق، سوريا.
- الشيرزي، عبد الرحمن بن نصر (ت ٥٩٠هـ / ١١٩٤م)؛ المنهج المسلوك في سياسة الملوك، تحقيق: علي الموسى، مكتبة المنار، الزرقاء، الأردن.
- _____ نهاية الرتبة الظرفية في طلب الحسبة الشريفة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، مصر.
- صافي، لؤي؛ نحو منهجية أصولية للدراسات الاجتماعية، مجلة إسلامية المعرفة، العدد الأول، عام ١٩٩٤م، ٢٥ صفحة، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية.
- الصرامي، عبد اللطيف؛ الأدلة الشرعية عند الإمام الماوردي، الجمعية الفقهية السعودية، الطبعة الأولى، ٢٠١٦م، السعودية.
- الصغير، عبد المجيد؛ الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، دار المنتخب العربي، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م، بيروت، لبنان.
- الصفدي، خليل بن أبيك (ت ٧٦٤هـ / ١٣٦٣م)؛ الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرناؤوط-تركي مصطفى، دار إحياء التراث، ٢٠٠٠م، بيروت، لبنان.
- الصفي الهندي، محمد بن عبد الرحيم (ت ٧١٥هـ / ١٣١٥م)؛ نهاية الوصول في دراية الأصول، تحقيق: صالح اليوسف-سعد السويح، المكتبة التجارية، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م، مكة المكرمة، السعودية.
- الصلابي، علي؛ دولة السلاجقة وبروز مشروع إسلامي لمقاومة التغلغل الباطني والغزو الصليبي، مؤسسة اقرأ للنشر والتوزيع والترجمة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م، القاهرة، مصر.
- ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن (ت ٦٤٣هـ / ١٢٤٥م)؛ طبقات الفقهاء الشافعية، تحقيق: محيي الدين علي نجيب، دار البشائر الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م، بيروت، لبنان.
- أبو طالب المكي، محمد بن علي (ت ٣٨٦هـ / ٩٩٦م)، قوت القلوب في معاملة الحبوب ووصف طريق المرید إلى مقام التوحيد، تحقيق: عاصم الكيالي، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ٢٠٠٥م، بيروت، لبنان.
- الطبري، محمد بن جرير (ت ٣١٠هـ / ٩٢٢م)؛ تاريخ الرسل والملوك، دار التراث، الطبعة الثانية، ١٣٨٧هـ، بيروت، لبنان.
- الطرسوسي، إبراهيم بن علي (ت ٧٥٨هـ / ١٣٥٧م)؛ تحفة الترك فيما يجب أن يعمل في الملك، تحقيق: عبد الكريم الحمداوي، دار الحق-دار الشهاب، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م، دمشق، سوريا-بيروت، لبنان.
- الطرطوشي، محمد بن محمد (ت ٥٢٠هـ / ١١٢٦م)؛ سراج الملوك، المطبوعات العربية، ١٨٧٢م، القاهرة، مصر.
- الطوفي، سليمان بن عبد القوي (ت ٧١٦هـ / ١٣١٦م)؛ شرح مختصر الروضة، تحقيق: عبد الله المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، ١٩٨٧م، بيروت، لبنان.

الطبيب بالخمزة، الطبيب بن عبد الله (ت ١٥٤٠ هـ / ١٩٤٧ م)؛ قلادة النحر في وفيات أعيان الدهر، اعتنى به: بو جمعة مكري-خالد زواري، دار المنهاج، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨ م، جدة، السعودية.

ابن عابدين، محمد بن محمد (ت ١٢٥٢ هـ / ١٩٣٦ م)؛ رد المختار على الدر المختار، دار الفكر، الطبعة الثانية، ١٩٩٢ م، بيروت، لبنان.

عارف، نصر محمد؛ في مصادر التراث السياسي الإسلامي دراسة في إشكالية التعميم قبل الاستقراء والتأصيل، تقديم: منى أبو الفضل، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٩٩٤ م، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية.

ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد (ت ١٣٩٣ هـ / ١٩٧٣ م)؛ التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤ هـ، تونس.

_____ مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤ م.

ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله (ت ٤٦٣ هـ / ١٠٧١ م)؛ جامع بيان العلم وفضله، تحقيق: أبو الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى، ١٩٩٤ م، السعودية.

عبد الجبار المعتزلي (ت ٤١٥ هـ / ١٠٢٤ م)؛ المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق: محمد حلمي-أبو الوفا الغنيمي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، مصر.

عبد الرازق، مصطفى؛ تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، دار الكتاب المصري-دار الكتاب اللبناني، ٢٠١١ م، مصر-لبنان.

عبد الرحمن، طه؛ تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، ١٩٩٣ م، الدار البيضاء، المغرب.

_____ سؤال المنهج، في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، جمع وتقديم: رضوان مرحوم، الطبعة الثانية، ٢٠١٥ م، بيروت، لبنان.

ابن عبد السلام، عز الدين بن عبد العزيز (ت ٦٦٠ هـ / ١٢٦٢ م)، الغاية في اختصار النهاية، تحقيق: إياد الطباع، دار النوادر، الطبعة الأولى، ٢٠١٦ م، بيروت، لبنان.

_____ الفوائد في اختصار المقاصد، تحقيق: إياد الطباع، دار الفكر المعاصر، الطبعة: الأولى، ١٤١٦ هـ، دمشق، سوريا.

_____ قواعد الأحكام في مصالح الأنام، راجعه وعلق عليه: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٩١ م، القاهرة، مصر.

عبد القاهر البغدادي، عبد القاهر بن طاهر (ت ٤٢٩ هـ / ١٠٣٨ م)؛ الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، دار الآفاق الجديدة، الطبعة الثانية، ١٩٧٧ م، بيروت، لبنان.

عبد الكريم، محمد؛ الاحتساب المدني-دراسة في البناء المقاصدي للاحتساب-، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠١١ م، بيروت، لبنان.

عبد اللطيف، كمال؛ في تشريح الاستبداد، قراءة في نظام الآداب السلطانية، دار الطليعة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٩٩ م، بيروت، لبنان.

عبد الله، ميساء؛ هلال بن الحسن الصابي وكتابه تحفة الأمراء في تاريخ الوزراء، دراسة منهجية، رسالة ماجستير، إشراف الدكتور عدنان ملحم، جامعة النجاح الوطنية، قسم التاريخ الإسلامي، ٢٠١٧ م، فلسطين.

- عبد المنعم، محمود عبد الرحمن؛ الاجتهاد بشهادة الأصول، معاملة وأحكامه، وأثره في بناء الأحكام الشرعية، دار المقاصد، الطبعة الأولى، ٢٠١٥م، القاهرة، مصر.
- _____ رؤية المستشرقين والمستغربين لنشأة علم أصول الفقه وتفنيدها، دراسة تحليلية ناقدة، دار المقاصد، الطبعة الأولى، ٢٠١٥م، القاهرة، مصر.
- _____ المزالق العلمية في كتاب مزالق الأصوليين المنسوب إلى الأمير الصنعاني، دار المقاصد، الطبعة الأولى، ٢٠١٥م، القاهرة، مصر.
- عبد المؤمن، عبد الله؛ رؤى معرفية في الأصول والمقاصد، مجلة الإحياء الصادرة عن الرابطة المحمدية للعلماء، العدد ٣، الطبعة الأولى، ٢٠١٤م، الرباط، المغرب.
- عبد الوهاب، محمد حلمي؛ ولاية وأولياء-السلطة والمتصوفة في إسلام العصر الوسيط-، تقديم: رضوان السيد، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩، بيروت، لبنان.
- العثماني، سعد الدين؛ التصرفات النبوية السياسية، دراسة أصولية لتصرفات النبي ﷺ بالإمامة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠١٧م، بيروت، لبنان.
- ابن العديم، عمر بن أحمد (ت ٦٦٠هـ / ١٢٦٢م)؛ بغية الطلب في تاريخ حلب، تحقيق: سهيل زكار، دار الفكر، بيروت، لبنان.
- ابن العراقي، أحمد بن عبد الرحيم (ت ٨٢٦هـ / ١٤٢٣م)؛ تحرير الفتاوى "النكت على المختصرات الثلاث"، تحقيق: عبد الرحمن الزواوي، دار المنهاج للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠١١م، جدة، السعودية.
- _____ الغيث الهامع شرح جمع الجوامع، تحقيق: محمد تامر حجازي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م، بيروت، لبنان.
- ابن عريشاه، أحمد بن محمد (ت ٨٥٤هـ / ١٤٥٠م)؛ فاكهة الخلفاء ومفاكهة الطرفاء، تحقيق: أيمن البحيري، دار الآفاق العربية، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م، القاهرة، مصر.
- ابن العربي، محمد بن عبد الله (ت ٥٤٣هـ / ١١٤٨م)؛ المحصول، تحقيق: حسين البدري-سعيد فودة، دار البيارق، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م، عمان، الأردن.
- أبو عرقوب، حسان عوض؛ منهاج الشريعة في تشريع الأحكام وأثره في توجيه الاجتهاد فيما لا نص فيه، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، ٢٠١٧م، عمان، الأردن.
- ابن عساكر، علي بن الحسن (ت ٥٧١هـ / ١١٧٥م)؛ تبين كذب المفترى فيما نسب إلى الأشعري، دار الكتاب العربي، الطبعة: الثالثة، ١٤٠٤هـ، بيروت، لبنان.
- العطار، حسن بن محمد (ت ١٢٥٠هـ / ١٨٣٤م)؛ حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، دار الكتب العلمية، بدون طبعة وبدون تاريخ، بيروت، لبنان.
- عطوة، عبد المتعال؛ المدخل إلى السياسة الشرعية، جامعة الإمام محمد بن سعود بالسعودية، ١٩٩٣م، السعودية.
- عطية، جمال الدين؛ الاستفادة من مناهج العلوم الشرعية، بحث منشور في مجلة المسلم المعاصر، العدد ١٤٦-١٤٧، منشور
- على الرابط

1-
-
-
-
-
-
1
/1

علم أصول الفقه والعلوم الاجتماعية، بحث منشور في مجلة المسلم المعاصر، العدد ١٤٦-١٤٧، منشور على الرابط:

<https://almuslimalmuaser.org/2012/07/18/%d8%b3%d9%85%d9%8a%d9%86-%d8%a7%d8%b1-%d8%b9%d9%84%d9%85-%d8%a3%d8%b5%d9%88%d9%84-%d8%a7%d9%84%d9%81%d9%82%d9%87-%d9%88%d8%a7%d9%84%d8%b9%d9%84%d9%88%d9%85-%d8%a7%d9%84%d8%a7%d8%ac%d8%aa%d9%85%d8%a7/%d8%b3%d9%85/%d9%8a%d9%86%d8%a7%d8%b1>

ابن عقيل، علي بن عقيل (ت ٥١٣هـ / ١١١٩م)؛ **الواضح في أصول الفقه**، تحقيق: عبد الله عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م، بيروت، لبنان.
عوام، محمد بن عبد السلام؛ **الفكر المنهجي العلمي عند الأصوليين**، دراسة تحليلية لنظريتي الدليل والترتيب والموازنة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية.
العيني، محمود بن أحمد (ت ٨٥٥هـ / ١٤٥١م)؛ **عمدة القاري شرح صحيح البخاري**، دار إحياء التراث العربي، بدون ذكر رقم الطبعة، أو سنة النشر، بيروت، لبنان.
الغزالي، محمد بن محمد (ت ٥٠٥هـ / ١١١١م)، **إحياء علوم الدين**، دار المعرفة، بيروت، لبنان.
_____ **التبر المسبوك في نصيحة الملوك**، تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م، بيروت، لبنان.

_____ **تحافت الفلاسفة**، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، الطبعة السادسة، القاهرة، مصر.
_____ **شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل**، تحقيق: حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد، الطبعة الأولى، ١٩٧١م، بغداد، العراق.

_____ **فاتحة العلوم**، المطبعة الحسينية، الطبعة الأولى، ١٣٢٢هـ، القاهرة، مصر.
_____ **فضائح الباطنية**، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، دار الكتب الثقافية، الطبعة الأولى، الكويت.
_____ **مجموعة رسائل الإمام الغزالي**، تحقيق: مكتب الدراسات بدار الفكر، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ، بيروت، لبنان.
_____ **المستصفي**، تحقيق: محمد عبد الشافي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م، بيروت، لبنان.
_____ **المنحول من تعليقات الأصول**، تحقيق: محمد حسن هيتو، دار الفكر المعاصر، الطبعة الثالثة، ١٩٩٨م، بيروت، لبنان.

- _____ الوسيط في المذهب، تحقيق: أحمد إبراهيم-محمد تامر، دار السلام، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ، القاهرة، مصر.
- غلينر، إرنست؛ مجتمع مسلم، ترجمة: أبو بكر أحمد باقدر، دار المدار الإسلامي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م، بيروت، لبنان.
- الفارابي، محمد بن محمد (ت ٣٣٩هـ / ٩٥٠م)؛ آراء أهل المدينة الفاضلة، مؤسسة هنداوي، ٢٠١٣م، القاهرة، مصر.
- _____ السياسة، ضمن مجموع في السياسة، تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد، مؤسسة شباب الجامعة، الطبعة الأولى، الإسكندرية.
- ابن فارس، أحمد بن فارس (ت ٣٩٥هـ / ١٠٠٥م)؛ معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ١٩٧٩م، دمشق، سوريا.
- الفاسي، محمد بن أحمد (ت ٨٣٢هـ / ١٤٢٩م)؛ ذيل التقييد في رواة السنن والأسانيد، تحقيق: كمال الحوت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م، بيروت، لبنان.
- ابن فرحون، إبراهيم بن علي (ت ٧٩٩هـ / ١٣٩٧م)؛ تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، مكتبة الكليات الأزهرية، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م، القاهرة، مصر.
- فضل الله، مهدي؛ الاجتهاد والمنطق الفقهي في الإسلام، دار الطليعة للنشر والتوزيع، ١٩٨٧م.
- الفيهي، عبد الغني؛ الإمامة بين الماوردي والجويني من خلال كتابي الأحكام السلطانية وغيث الأمم-دراسة مقارنة-، دار الكلمة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠١٥م، القاهرة، مصر.
- _____ النظر المصلحي والمنهج الكلي في فقه السياسة الشرعية، استثمار كلي المصلحة وتطبيقاته السياسية عند الجويني أمودجاً، مركز بناء للبحوث والدراسات، الطبعة الأولى، ٢٠٢٠م، بيروت، لبنان، وأصله رسالة دكتوراه نوقشت في جامعة القرويين بالرباط-المغرب في العام ٢٠١٨م.
- الفناري، محمد بن حمزة (ت ٨٣٤هـ / ١٤٣١م)؛ فصول البدائع في أصول الشرائع، تحقيق: محمد إسماعيل، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، ٢٠٠٦م، بيروت، لبنان.
- الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب (ت ٨١٧هـ / ١٤١٤م)؛ القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، الطبعة الثامنة، ٢٠٠٥م، بيروت، لبنان.
- قاسمي، محمد علي؛ السلطة والأمن في المدونات السياسية التقليدية قراءة في كتاب سير الملوك للخواجة نظام الملك، بحث منشور ضمن فصلية الدراسات الإستراتيجية، السنة: العاشرة، العدد: الثاني، صيف: ٢٠٠٧م، ترجمة: دلال عباس.
- ابن قاضي شهاب، أبو بكر بن أحمد (ت ٨٥١هـ / ١٤٤٧م)؛ طبقات الشافعية، تحقيق: الحافظ عبد العليم خان، عالم الكتب، الطبعة: الأولى، ١٤٠٧هـ، بيروت، لبنان.
- القاضي عبد الوهاب، عبد الوهاب بن علي (ت ٤٢٢هـ / ١٠٣١م)؛ المعونة على مذهب عالم المدينة، تحقيق: حميش عبد الحق، المكتبة التجارية، مكة المكرمة، السعودية.
- القاضي عياض، عياض بن موسى (ت ٥٤٤هـ / ١١٤٩م)؛ ترتيب المدارك وتقريب المسالك، تحقيق: مجموعة من الباحثين، مطبعة فضالة، الطبعة الأولى، المحمدية، المغرب.
- القاضي النعمان الإسماعيلي، عبد العزيز بن محمد اختلاف أصول المذاهب، تحقيق: ديفيد ستيوارت، المكتبة العربية، بدون طبعة وبدون تاريخ، نيويورك.

- القحطاني، مسفر؛ **سؤالات في المنهج، مقاربات أصولية وفكرية لإشكالاتنا المعاصرة**، مركز صناعة الفكر للدراسات والبحوث، الطبعة الأولى، ٢٠١٦م، بيروت، لبنان.
- قدامة بن جعفر (ت ٣٣٧هـ / ٩٤٨م)؛ **الخراج وصناعة الكتابة**، دار الرشيد، الطبعة الأولى، ١٩٨١م، بغداد، العراق.
- القدوري، أحمد بن محمد (ت ٤٢٨هـ / ١٠٣٧م)؛ **التجريد**، تحقيق: مركز الدراسات الفقهية والاقتصادية، دار السلام، الطبعة الثانية، ٢٠٠٦م، القاهرة، مصر.
- القراقي، أحمد بن إدريس (ت ٦٨٤هـ / ١٢٨٥م)؛ **الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام**، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، الطبعة الثانية، ١٩٩٥م، بيروت، لبنان.
- _____ **الذخيرة**، تحقيق: محمد حجي-سعيد أعراب-محمد بو خبزة، دار الغرب الإسلامي، الطبعة: الأولى، ١٩٩٤م، بيروت، لبنان.
- _____ **شرح تنقيح الفصول**، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، الطبعة الأولى، ١٩٧٣م، القاهرة، مصر.
- _____ **الفروق "أنوار البروق في أنواء الفروق"**، عالم الكتب، بدون طبعة وبدون تاريخ، القاهرة، مصر.
- _____ **نفائس الأصول في شرح المحصل**، تحقيق: عادل الموجود-علي معوض، مكتبة نزار مصطفى الباز، الطبعة: الأولى، ١٩٩٥م، مكة المكرمة، السعودية.
- القرضاوي، يوسف؛ **السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها**، مكتبة وهبة، الطبعة الثانية، ٢٠٠٥م، القاهرة، مصر.
- القشيري، عبد الكريم بن هوازن (ت ٤٦٥هـ / ١٠٧٣م)؛ **الرسالة القشيرية**، تحقيق: عبد الحليم محمود-محمود بن الشريف، دار المعارف، القاهرة، مصر.
- ابن القطان، علي بن محمد (ت ٦٢٨هـ / ١٢٣١م)؛ **الإقناع في مسائل الإجماع**، تحقيق: حسن الصعيدي، الفاروقي الحديثة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م، القاهرة، مصر.
- ابن القيم، محمد بن أبي بكر (ت ٧٥١هـ / ١٣٥٠م)؛ **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق: مشهور سلمان، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، الطبعة: الأولى، ١٤٢٣هـ، السعودية.
- _____ **بدائع الفوائد**، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.
- _____ **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، تحقيق: نايف الحمد، دار عالم الفوائد، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ، مكة المكرمة، السعودية.
- كاتب جلي، مصطفى بن عبد الله (ت ١٠٦٧هـ / ١٦٥٧م)؛ **سلم الوصول إلى طبقات الفحول**، تحقيق: محمود الأرنؤوط، مكتبة إرسىكا، ٢٠١٠م، إستانبول، تركيا.
- الكاساني، أبو بكر بن مسعود (ت ٥٨٧هـ / ١١٩١م)؛ **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ١٩٨٦م، بيروت، لبنان.
- ابن كثير، إسماعيل بن عمر (ت ٧٧٤هـ / ١٣٧٢م)؛ **البداية والنهاية**، تحقيق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م، بيروت، لبنان.
- _____ **طبقات الشافعيين**، تحقيق: أحمد هاشم-محمد زينهم عزب، مكتبة الثقافة الدينية، ١٩٩٣م، القاهرة، مصر.

كواناكاتا، حسن؛ النظرية السياسية عند ابن تيمية، دار الأخلاء للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م، الدمام، السعودية.

ن. ج. كولسون؛ في تاريخ التشريع الإسلامي، ترجمة: محمد سراج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م، بيروت، لبنان.

الحجي، عبد الله بن سعيد (ت ١٤١٠هـ / ١٩٩٠م)؛ إيضاح القواعد الفقهية، عناية: أحمد الحداد، دار الضياء للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠١٣م، الكويت.

لطفى باشا، أحمد؛ خلاص الأمة في معرفة الأئمة، تحقيق: ماجدة مخلوف، طبع دار الآفاق العربية، الطبعة الأولى، القاهرة- مصر.

لويس، برنارد؛ أصول الإسماعيلية، بحث تاريخي في نشأة الخلافة الفاطمية، ترجمة: خليل جلو-جاسم الرجب، المركز الأكاديمي للأبحاث العراق- كندا، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠١٧م، بيروت، لبنان.

_____ الإيمان والقوة، الدين والسياسة في الشرق الأوسط، ترجمة: أشرف كيلاني، دار الكتاب العربي، دمشق-القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠١٧، القاهرة، مصر.

_____ الحشاشون فرقة ثورية في تاريخ الإسلام، ترجمة: محمد العزب موسى، مكتبة مدبولي، الطبعة الثانية، ٢٠٠٦م، القاهرة، مصر.

الليثي، مدحت؛ فقه الواقع في التراث السياسي الإسلامي- نماذج فقهية وفلسفية واجتماعية-، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠١٥، بيروت، لبنان.

الماتريدي، محمد بن محمد (ت ٣٣٣هـ / ٩٤٥م)؛ تأويلات أهل السنة، تحقيق: مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م، بيروت، لبنان.

المازري، محمد بن علي (ت ٥٣٦هـ / ١١٤٢م)، إيضاح المحصول من برهان الأصول، تحقيق: عمار الطالبي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان.

مالك بن أنس (ت ١٧٩هـ / ٧٩٥م)، الموطأ، تحقيق: محمد الأعظمي، مؤسسة زايد بن سلطان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة.

الماوردي، علي بن محمد (ت ٤٥٠هـ / ١٠٥٨م)؛ الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تحقيق: أحمد جاد، دار الحديث، ٢٠٠٦م، القاهرة، مصر.

_____ أدب الدنيا والدين، دار مكتبة الحياة، بدون طبعة، ١٩٨٦م، بيروت، لبنان.

_____ الحاوي الكبير، تحقيق: علي معوض-عادل عبد الموجود، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م، بيروت، لبنان.

_____ النكت والعيون، تحقيق: السيد عبد المقصود، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان.

مجموعة من الباحثين؛ الأدلة التبعية لفقه المستجدات العصرية، بحث منشور ضمن مجلة كلية العلوم الإسلامية التي تصدرها جامعة الموصل، المجلد: ١٧، العدد: ١٤، العام: ٢٠١٣م، العراق.

مجموعة من الباحثين؛ أسئلة المنهج في العلوم الاجتماعية والإنسانية، تحرير وإشراف: سلمان بونعمان، مركز نماء للبحوث والدراسات، الطبعة الأولى، ٢٠١٥م، بيروت، لبنان.

- مجموعة من الباحثين؛ أعمال مؤتمر الألفية الأولى لإمام الحرمين الجويني، كلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية بجامعة قطر، أبريل ١٩٩٩م، قطر.
- مجموعة من الباحثين بإشراف الدكتور أحمد الريسوني؛ التجديد الأصولي نحو صياغة تجديدية لعلم أصول الفقه، دار الكلمة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠١٥م، بيروت، لبنان.
- مجموعة من الباحثين؛ التراث العربي السياسي، تنسيق وتحرير: فيصل الحفيان، معهد المخطوطات العربية، ٢٠٠٢م، القاهرة، مصر.
- مجموعة من المصنفين؛ رسائل البلغاء، جمع: محمد كرد علي، دار الكتب العربية، ١٩١٣م، القاهرة، مصر.
- مجهول؛ الأسد والغواص، حكاية رمزية عربية من القرن الخامس، تحقيق: رضوان السيد، مركز ابن الأزرق لدراسات التراث السياسي، الطبعة الثالثة، ٢٠١٢م، بيروت، لبنان.
- الحلي، محمد بن أحمد (ت ٦٨٤هـ / ١٠٩٣م)، شرح الورقات في أصول الفقه، تحقيق: حسام الدين عفانة، جامعة القدس، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م، فلسطين.
- محمود، عبد الحليم؛ التفكير الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، الطبعة الثانية، القاهرة، مصر.
- مخلوف، محمد بن محمد (ت ١٣٦٠هـ / ١٩٤١م)؛ شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، علق عليه: عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م، بيروت، لبنان.
- مذكور، إبراهيم؛ في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيقه، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٤٧م، القاهرة، مصر.
- المرداوي، علي بن سليمان (ت ٨٨٥هـ / ١٤٨٠م)؛ التحرير شرح التحرير، تحقيق: عبد الرحمن الجبرين-عوض القرني-أحمد السراح، مكتبة الرشد، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م، الرياض، السعودية.
- المرزوق، عماد؛ الفقه السياسي عند الملكية في الغرب الإسلامي، دار ابن الأزرق لدراسات التراث السياسي، الطبعة الأولى، ٢٠١٤م، بيروت، لبنان.
- المرغيناني، علي بن أبي بكر (ت ٥٩٣هـ / ١١٩٧م)؛ الهداية في شرح بداية المبتدي، تحقيق: طلال سيف، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
- مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية؛ بحوث ندوة تفعيل مقاصد الشريعة في المجال السياسي، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، تحرير: محمد سليم العوا، الطبعة الأولى، ٢٠١٤م، القاهرة، مصر.
- مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية؛ بحوث ندوة مقاصد الشريعة والاتفاقات الدولية، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، الطبعة الأولى، ٢٠١٣م، القاهرة، مصر.
- مركز الحضارة للدراسات والبحوث؛ بحوث ندوة نحو دراسة النظم السياسي من منظور حضاري مقارنة مداخل منهجية، مفكرون الدولية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠١٨م، القاهرة، مصر.
- الزني، إسماعيل بن يحيى (ت ٢٦٤هـ / ٨٧٨م)؛ مختصر المزني، دار المعرفة، ١٩٩٠م، بيروت، لبنان.
- مصطفى، نادية؛ العلاقات الدولية في الفكر السياسي الإسلامي، الإشكالات المنهجية وخريطة النماذج الفكرية ومنظومة المفاهيم، مركز الحضارة للدراسات السياسية، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، الطبعة الأولى، ٢٠١٣م، القاهرة، مصر.
- المظفر، محمد رضا؛ أصول الفقه، تحقيق: صادق المراغي، مكتبة العزيمي، الطبعة الثانية، ٢٠٠٧م، قم، إيران.

ابن مفلح، إبراهيم بن محمد (ت ٨٨٤هـ / ٤٧٩م)؛ المبدع في شرح المقنع، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، ١٩٩٧م، بيروت، لبنان.

المقري، محمد بن محمد (ت ٧٥٨هـ / ١٣٥٧م)؛ القواعد الفقهية، تحقيق: أحمد حميد، مركز إحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى، مكة، السعودية.

ابن المقفع، عبد الله (ت ١٤٢هـ / ٧٥٩م)؛ آثار ابن المقفع، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٩٨٩م، بيروت، لبنان. ملحم، محمد همام؛ تأصيل فقه الأولويات وتطبيقاته في مجال حفظ الدين في السياسة الشرعية، مركز البيان للبحوث والدراسات، الطبعة الأولى، ١٤٣٦هـ، الرياض، السعودية، وأصله رسالة دكتوراه نوقشت في الجامعة الأردنية في العام ٢٠٠٥م.

_____ القواعد المقاصدية في تصنيف الأولويات وتطبيقاتها في القضية الفلسطينية، مركز معراج للبحوث والدراسات، دار النداء، الطبعة الأولى، ٢٠١٩م، إسطنبول، تركيا.

ابن الملقن، عمر بن علي (ت ٨٠٤هـ / ١٤٠٢م)؛ العقد المذهب في طبقات حملة المذهب، تحقيق: أيمن نصر الأزهرى-سيد مهني، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م، بيروت، لبنان.

منصور، محمد خالد؛ تخصيص العموم بالسياق عند الأصوليين، وأثرها في الاستنباط الفقهي، بحث منشور في المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية المجلد: الثالث، العدد: الثاني، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م.

ابن منظور، محمد بن مكرم (ت ٧١١هـ / ١٣١١م)؛ لسان العرب، دار صادر، الطبعة الثالثة، ١٤١٤هـ، بيروت، لبنان. منون، عيسى؛ نبراس العقول في تحقيق القياس عند علماء الأصول، مطبعة التضامن الأخوي، الطبعة الأولى، ١٩٦١م، القاهرة، مصر.

ميارة، محمد بن أحمد (ت ١٠٧٢هـ / ١٦٦٢م)؛ الإلتقان والإحكام في شرح تحفة الأحكام، دار المعرفة، لبنان. الميلاد، زكي؛ تجديد أصول الفقه دراسة تحليلية نقدية لمحاولات المعاصرين، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، ٢٠١٣م، الدار البيضاء-المغرب، بيروت-لبنان.

ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم (ت ٩٧٠هـ / ١٥٦٣م)؛ الأشباه والنظائر، وضع حواشيه وخرج أحاديثه: الشيخ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، ١٩٩٩م، بيروت، لبنان.

_____ البحر الرائق شرح كنز الدقائق ومنحة الخالق وتكملة الطوري، دار الكتاب الإسلامي، بدون تاريخ التاريخ ورقم الطبعة، القاهرة، مصر.

الندوي، صاحب؛ دور العلماء والمؤرخين في نقل النظريات السياسية الساسانية إلى الهند في عصر سلطنة دهلي كتاب فتاوى جهاندرای نموذجاً، بحث منشور ضمن مجلة: Journal Of Islamic Ethics 2 2018 التي تصدرها شركة BRILL بهولندا.

النسفي، عمر بن محمد (ت ٥٣٧هـ / ١١٤٢م)؛ طلبة الطلبة في الاصطلاحات الفقهية، المطبعة العامرة، ١٣١١هـ، بغداد، العراق.

النسفي، عبد الله بن أحمد (ت ٧١٠هـ / ١٣١٠م)؛ مدارك التنزيل وحقائق التأويل، تحقيق: يوسف علي بدوي، دار الكلم الطيب، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م، بيروت، لبنان.

- النشار، عيسى؛ **مناهج البحث عند مفكري الإسلام ونقد المسلمين للمنطق الأرسططاليسي**، دار الفكر العربي، الطبعة الأولى، ١٩٤٧م، القاهرة، مصر.
- نظام الملك، الحسن بن علي (ت ٤٨٥هـ / ١٠٩٢م)؛ **سياست نامه "سير الملوك"**، ترجمة: يوسف بكار، دار الثقافة، الطبعة الثانية، ١٤٠٧هـ، الدوحة، قطر.
- ابن نظام الدين الأنصاري، عبد العلي محمد (ت ١٢٢٥هـ / ١٨١٠م)؛ **فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت**، تحقيق: عبد الله عمر، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م، بيروت، لبنان.
- النفار، محمود؛ **تقييد السلطة التنفيذية في التشريع الإسلامي**، رسالة ماجستير، إشراف البروفيسور الدكتور مازن هنية، ٢٠١٤م، الجامعة الإسلامية، غزة، فلسطين.
- النووي، يحيى بن شرف الدين (ت ٦٧٦هـ / ١٢٧٧م)؛ **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثانية، ١٣٩٢هـ، بيروت، لبنان.
- هلال الصائبي، هلال بن المحسن (ت ٤٤٨هـ / ١٠٥٦م)؛ **رسوم دار الخلافة**، تحقيق: ميخائيل عواد، دار الرائد العربي، الطبعة الثانية، ١٩٨٦م، بيروت، لبنان.
- ابن الهمام، محمد بن عبد الواحد (ت ٨٦١هـ / ١٤٥٧م)؛ **التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاح الحنفية والشافعية**، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٥١هـ، القاهرة، مصر.
- هيتو، محمد حسن؛ **الاجتهاد وطبقات مجتهدي الشافعية**، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م، بيروت، لبنان.
- وات، مونتجومري؛ **محمد في مكة**، ترجمة: عبد الرحمن عبد الله الشيخ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م، القاهرة، مصر.
- الوزير المغربي، الحسين بن علي (ت ٤١٨هـ / ١٠٢٧م)؛ **السياسة**، ضمن مجموع في السياسة، تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد، مؤسسة شباب الجامعة، الطبعة الأولى، الإسكندرية.
- ابن الوزير اليماني، محمد بن إبراهيم (ت ٨٤٠هـ / ١٤٣٦م)؛ **العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم**، حققه وضبط نصه، وخرج أحاديثه، وعلق عليه: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة، ١٩٩٤م، بيروت، لبنان.
- اليافعي، عبد الله بن أسعد (ت ٧٦٨هـ / ١٣٦٧م)؛ **مرآة الجنان وعبرة اليقظان**، وضع حواشيه: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م، بيروت، لبنان.
- أبو يعلى، محمد بن الحسين (ت ٤٥٨هـ / ١٠٦٦م)؛ **الأحكام السلطانية**، تحقيق محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠م، بيروت، لبنان.
- _____ **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، تحقيق: محمد الأمين مصطفى أبوه الشنقيطي، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، السعودية.
- _____ **العدة في أصول الفقه**، تحقيق: أحمد المبارك، بدون ناشر، الطبعة الثانية، ١٩٩٠م.
- _____ **طبقات الحنابلة**، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

قائمة المصادر والمراجع التركية والأجنبية

- Akay, İhsan; “*Şafî Mezhebinde Makasid Literatürünün Gelişim Seyri (H. III -VIII)*”, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi DÜSBED, Ekim 2018, Yıl: 10 Sayı: 21,s. 75-98.
- Al-Ezzi, Ahmad Ali Hussein; “*Ahkâmü's-Sultaniye ve Gıyasü'l-Ümem Bağlamında Ebû Ya'lâ ve Cüveynî'nin Yönetimle İlgili Görüşlerinin Analizi*”, Doktora Tezi, Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Özcan, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Temel İslam Bilimleri Bilim Dalı, 125 sayfa.
- Ay, Zahide; “*Siyaset ve Teoloji Ortaçağ İsmaili Teolojisinin Oluşmasında Siyasi Gelişmelerin Rolü*”, istem, yıl: 11, sayı: 21, 2013, s. 149-162.
- Aybakan, Bılal; “*Selçuklular Döneminde Fıkıhın Gelişimi: Şafî Mezhebi Çerçevesinde*”, II. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu, Selçuklular Devrinde Bilim ve Düşünce, Cilt: 1, s. 228-229.
- Bilgen, Hafsa (Yağan); “*Nizâülmülk'ün Hilafet ve Hakimiyet Anlayışı*”, Yüksek Lisans Tezi , Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalı, Danışman: Prof. Dr. Vecdi Akyüz , İstanbul, 2018 104 sayfa.
- Bozan, Metin; “*İmâmiyye'nin İmâmet Nazariyesinin Teşekkül Süreci*”, İSAM Yayınları, İstanbul 2009, 272 s.
- Camalov, Mübariz; “*Cüveynî'Nin İctihad Anlayışı*”, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Doç. Dr. Osman Taştan, Ankara Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı / İslam Hukuku Bilim Dalı, Ankara 2001.
- Canikli, İlyas; “*Ehl-i Sünnet-Siyaset İlişkisi Bağlamında Hilâfetle İlgili Tartışmalarda Rivayetlerin Rolü*”, Dini Araştırmalar, Yıl: 2006, Cilt: 8, Sayı: 24, s. 143-156.
- Cengiz, Mehmet; “*Cüveynî'de İcmâ Teorisi (İlk Ekolleşmeler Dönemi İcmâ Temellendirilmesine Farklı Bir Yaklaşım)*”, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Prof. Dr. Ahmet Yaman, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslami Bilimler Ana Bilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalı, Konya 2007.
- Çetres, Recai; “*Kelâm–Usûl-İ Fikih İlişkisi (İmâmü'l-Harameyn El-Cüveynî Ekseninde)*”, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı Kelâm Bilim Dalı, Danışman Prof. Dr. Metin YURDAGÜR, İstanbul 2014, 163 sayfa.
- Demir, Muddessir; “*Mâverî'nin el-Ahkâmü's-Sultâniyye'si ile Cüveynî'nin el-Gıyâsî'sinin Siyâsî-Fikhî ahkâm açısından Mukayesesi (İmâmet konuları örneği)*”, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Prof. Dr. Mehmet Erdoğan, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, İslam Hukuku Bilim Dalı.
- Demirboğa, Selman; “*Cüveynî'nin Şafî'ye Muhalefet Ettiği Usûlî Konuların Tespit ve Tahlili*”, Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalı, Danışman Doç. Dr. Davut İltaş, Kayseri 2017,127 Sayfa.
- Duman, Soner – Jabari, Shaker; “*Çağdaş Dönemde Usûl-İ Fikih Yenilenmesi Tartışmaları*”, Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi 20/1 (Mart 2020): 199-233.
- Erdem, Sami; *Müctehidin Yokluğunda Fikhî Ahkâm: Cüveynî'nin el-Gıyâsî'deki Farazî Dünyası*”, Divan Dergisi, cilt: 17 sayı: 33 (2012/2), 69-102

Gecit, Mehmet Salih; “*Cüveynî’nin İmamet Anlayışında Başkanlık Krizinin Çözümü (Gıyâsü’l-Ümem Modeli)*”, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, Cilt: 7, Sayı: 34, Volume: 7, Yıl: 18 Sayı: 58 (Kış 2014), S.485-504

____ “*Cüveynî’nin Hilâfet Anlayışı*”, Ekev Akademi Dergisi Yıl: 18 Sayı: 58 (Kış 2014), s.485-504

____ “*İslam kelamında siyaset ve imamet tartışmaları*”, Doktora Tezi, Danışman: Prof. Dr. Mevlüt Özler, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Erzurum-2012, 303 sayfa.

Göktaş, Recep Gürkan-Canikli, İlyas; “*Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis: Sünni Hadis Literatüründe Hilâfet Problemi*”. 1. baskı. İstanbul: Medrese, 2006. 303 s. ISBN 9759044285, AÜİFD 54:2 Eser Değerlendirmesi, Yıl: 2013, Cilt: 54, Sayı: 2, s. 223-242

Güdekli, Ayşenur; “*Cüveynî’nin Mu’tezile Usulüne Eleştirisi*”, Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Uluslararası İmam Eş’arî ve Eş’arîlik Sempozyumu Bildirileri (21-23 Eylül 2014), Ed. Prof. Dr. Cemalettin Erdemci - Yrd. Doç. Dr. Fadıl AYĞAN, 2. Cilt, s. 397-410.

HALLAQ, Wael B.; “*Caliphs and The Saljuqs in The Political Thought of Juwaini*”, The Muslim World, volume 74, issue 1, january 1984, pages 26-41(2005).

Harmancı, Mehmet; “*İslam felsefesinde siyaset teorisi (Farabi, Maverdi, Nizamülmülk, İbn Teymiyye’nin siyasetnamelerine göre)*”, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Yrd. Doç. Dr. Şahin Filiz, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, İslam Felsefesi Bilim Dalı, 83 sayfa.

İmamoğlu, A. Taha; “*İslâm Siyaset Literatüründe Kullanılan Hadislerin Kaynağı ve Sıhhati Meselesi*” İslâm Siyaset Düşüncesi, Adil Devlet, Erdemli Şehir, Mükellef İnsan, ed. Lütfi Sunar, Özgür Kavak, 239-63. İstanbul: İlem Kitaplığı, 2018,

İzmirli, İsmail Hakkı; “*İmâmü’l-Haremeyn Ebü’l-Meâlî el-Cüveynî*”, DİFM, sy. 9 (1928), s. 1-33.

Kacır, Temel; “*Bir Kaidenin Serencamı: Hâcet Umumi Olsun Hususi Olsun Zaruret Menzilesine Tenzil Olunur*”, cumhuriyet ilahiyat dergisi, sayı: 2 (Aralık 2016), 153-164.

Kavak, Özgür; “*İki Âlim, İki Halife Adayı: Cüveynî’nin Nizâmülmülk’ü, Gazzâlî’nin Müstazhir’i*”, Divan dergisi, (2011/2), cilt: 16, sayı: 31, s. 35-66.

____ “*Siyasî-Fıkhi Ahkâmın*” Fıkıh Usûlü Zemininde Temellendirilmesi: *Cüveynî’nin el-Gıyâsı’sinde Kat’iyyât-Zanniyyât Ayrımı ve Modern Yorumları*”, Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi cilt 14 sayı 27 (2009/2), 21-55.

____ “*Cüveynî’ye Göre Halifenin Vasıfları Yahut Nizâmülmülk’ü Hilâfete Teşvik Etmek*”, II. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu, (XI-XIII. Y.Y) Selçuklular Devrinde Bilim ve Düşünce, Cilt: 1, s. 284-299.

____ “*Hal’, İstifa ve İhtilal: İslam Devletlerinde İktidarın El Değiştirmesi Üzerine Bazı Tespitler*”, DÎVÂN Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi Cilt 24 sayı 47 (2019/2): 141-196.

____ “*İslam Siyaset Düşüncesi Kaynağı Olarak Furu-ı Fıkıh Kitapları*”, İslam Siyaset Düşüncesi - Adil Devlet, Erdemli Şehir, Mükellef İnsan, Ed. Lütfi Sunar-Özgür Kavak, s. 265-296.

____ “*Oryantalist Gözüyle İslam Siyaset Düşüncesi: İbn Cema’ın Siyaset Anlayışı ya da Şeriata Karşı Fıkıh*”, İslam ve Klasik, s. 147-172.

- Koçar, Musa; **“Dini Otorite Bağlamında Gazzâli’de İmamet ve Siyasal Egemenlik Sorunu”**, Dini Araştırmalar, Yıl 2004, Cilt 6 , Sayı 18, s. 173-182
- Köksal, A.Cüneyd; **“Fıkıh Üsûlünün Mahiyyeti ve Gayesi”**, İSAM, İstanbul, Aralık 2008, 280 S.
- Kömbe, İlker; **“İslam Siyaset Düşüncesinde Siyaset Tasnifleri Üzerine Bir Değerlendirme”**, Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi Cilt 23 Sayı 44 (2018/1), 35-60
- Köse, Hızır Murat; **“İslam Siyaset Düşüncesini Yeniden Okumak: Eleştirel Bir Giriş”**, Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi cilt 14 sayı 27 (2009/2), 1-19
- Macit, Yüksel; **“İcma’ın Siyasî ve Mezhebî Yönü”**, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yıl: 2020 Cilt:20 Sayı:1, s. 261.
- Menekşe, Ömer; **“İslam Düşünce Tarihinde Devlet Anlayışı: Mâverdi Ve Nizâmülmülk Örneği”**, Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, Yıl 2005, Cilt 5 , Sayı 2, Sayfalar 193 - 211
- Ocak, Ahmet; **“Medrese Gelenegi İçinde Nizamiye Medreseleri’nin Önemi Ve İlim Dünyasına Kazandırdığı Yenilikler”**, II. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu, Selçuklular Devrinde Bilim ve Düşünce, Cilt: 1, s. 442-448
- _____**“Nizâmülmülk’ün Dinî Ve Fikrî Hayatı”**, USAD, Bahar 2018; (8): 32-52,.
- Okumuş, Ahmet; **“İslam Siyaset Düşüncesinde Siyasal Nerede Aranmalı? ”**, İslam Siyaset Düşüncesi - Adil Devlet, Erdemli Şehir, Mükellef İnsan, Ed. Lütfi Sunar-Özgür Kavak, s. 361-384.
- Örs, Hüseyin; **“İmâmü’l-Haremeyn El-Cüveynî’nin Usûl Düşüncesinde İstidlâl”**, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Prof. Dr. Bilal Aybakan, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalı, İstanbul 2017, 214 Sayfa.
- Özdemir, İbrahim; **“Nasların Yerterliliğine Dair”**, JOSR Kasım-2016, Cilt: 8, Sayı: 2 (16), s. 603-640.
- Özgüdenli, Osman Gazi; **“Selçuklular Büyük Selçuklu Devleti Tarihi (1040-1157) ”**, 1. cilt-192, TDV İSAM Yayınları, İstanbul 2013.
- Piyadeoğlu, Cihan, **“Nizâmiye Medreselerinin Kuruluşu ve Önemi”**, USAD, Bahar 2018, (8): 124-135,
- Saltekin, Abdulbasit; **“Fikih Usûlünün Tedvîni ve Hicri III-IV. Asırlarda Fikih Usûlü Literatürü”**, Batman Üniversitesi, İslam İlimler Fakültesi Hakemli Dergisi, cilt: 1, sayı: 1, s. 1-8.
- Sevgili, Mehmet Macit; **“Bir Usûlcü Olarak Cüveynî’nin Hadisçiliği ve Hadisçiliğine Dâir Tartışmalar -“Mu’âz Hadisi” Özelinde”**, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (Sauifd), Cilt: Xx, Sayı: 37 (Haziran 2018), s.217-246.
- _____**“Cüveynî’nin Kıyâs Anlayışı”**, Doktora Tezi, Danışman: Prof. Dr. Osman Taştan, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri (İslam Hukuku) Anabilim Dalı, Ankara-2016.
- _____**“Cüveynî’ye Göre Kıyâsın Sınırları ve Sınırlılıkları -Tartışmalı Asıllar Çerçevesinde-”**, Cumhuriyet İlahiyat Dergisi, Haziran 2019, 23 (1),s. 233-254.
- Solmaz, Yahya; **“Siyaset-i Şer’iyye Alanındaki Eserlerin Muhteva ve Yöntem Açısından Değerlendirilmesi (Mâverdi, Ferrâ Ve Cüveynî Örneği)”**, Doktora Tezi, Danışma: Prof. Dr. Ahmet Ünsal, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı İslâm Hukuku Bilim Dalı, 272 sayfa, 2020.
- Şahin, Şamil; **“Tahrîcu’l-Furû’ Ale’l-Usûl Yöntemi”**, Eskişehir osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl: 2017, Cilt: 4, Sayı: 7, 185-224.
- Türkiye Diyanet Vakfı, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi “DİA”**, İstanbul 1988-2016.

- Uluyurt, Zeliha; **“İmâmü'l-Haremeyn El-Cüveynî'de Bilgi Teorisi”**, Yüksek Lisans Tezi, Danışman Doç. Dr. Hülya Alper, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Kelâm Bilim Dalı, İstanbul, 2014.
- Uzundağ, Mehmet Sait; **“İmamu'l-Haremeyn El-Cüveynî'ye Göre Haber Ve Çeşitleri -El-Burhân Fî Usûli'l-Fıkh İsimli Eseri Bağlamında”**, E-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi, Issn:1308-9633 Mayıs-2018 Cilt:10 Sayı:2 (20)/May-2018 Volume:10 Issue:2 (20) Sayfa:651-668
- Ünalın, Abdullah; **“İmamu'l-Haremeyn Ebu'l-Meali El-Cüveyni El-Giyasi İslamda Başkanlık Sistemi”**, Mevsimler Kitap, İstanbul, 2016.
- _____**“İmâmü'l-Harameyn Ebu'l-Meali el-Cüveyni (419-478/1028-1085)'nin Gıyasü'l - Ümem fi İltiyasi'z-Zulem adlı eserine göre bey'at ve imamet”**, (1994) Yüksek Lisans Tezi, Danışmanı: Prof. Dr. Mehmed S. Hatiboğlu, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,
- Ünverdi, Veysi; **“Eş'arî Kelâmında İmâmet Nazariyesi: Cüveynî Örneği”**, Usûl İslam Araştırmaları, 29 (2018), s. 39-65.
- Yaman, Ahmet; **“İslâm Hukuku İlmi Açısından Makâsıd İçtihadının veya Gâî/Teolojik Yorum Yönteminin İlkeleri Üzerine”**, Makâsıd ve İçtihad, ed. Ahmet Yaman, (İstanbul: İFAV, 2017), 165.
- _____**“Hilafet-Saltanat Dönüşümü Bağlamında Klasik Dönem Müslümanlarının Reel Siyaset Anlayışlarının Seyri Üzerine”**, tabula rasa felsefe&teoloji issn 1302-8898 yıl:2 sayı:4 ocak-nisan 2002, s.45-62.
- _____**“Siyaset ve Fikih”**, İZ Yayıncılık, İstanbul, 2015.
- Yaran, Rahmi; **“Cüveynî'den Ibn Abdüsselam'a Makasidimaslahat Söylemi”**, Ekev Akademi Dergisi Yıl: 10 Sayı: 28 (Yaz 20), s. 191-214.
- Yaşar, Mehmet Aziz; **“Makâsıdü's-Şeri'ânın Teorik Boyutu ve Müstakil Delil Olma Problemi”**, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yıl: 2019 Cilt:19 Sayı:2, s. 466-472,
- Yigin, Adem; **“Fıkıh Usûlünün İlimler Arasındaki Konumu”**, Usul İslam Araştırmaları, Cilt: 20, Sayı: 20, s. 7-46.