

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الحاج لخضر - باتنة -

نيابة العمادة للدراسات العليا

والبحرر العلمر والعلاقر الرارقر

كلرر العلمر الرنررر والررررر

والعلمور الررررر

"قسر العلمور الررررر"

فقر الرررر الررررر رنر الرررر الرررر من رررر رررر الرررر الرررر الرررر

بحر رررر لرل رررر ررررر الرررر الرررر الرررر، ررررر: رررر ررررر.

إشراف: أ.د. محمد زرمان

إعداد البارر: رضا ررررر

الاسم والررر	الرررر الررررر	الرررر	مكان الررر
أ.د/ محمد بوتررر	أرررر الررررر الرررر	ررررر	ررررر ررررر
أ.د/ محمد زرمان	أرررر الررررر الرررر	مررررر ومقرررر	ررررر ررررر
أ.د/ نذر رررر	أرررر الررررر الرررر	ررررر رررررر	ررررر الرررر ررررررررررر
د/ الطاهر زواقري	أرررر ررررر "أ"	ررررر رررررر	الرررر الررررر رررررر
د/ رررر بن رررر	أرررر ررررر "أ"	ررررر رررررر	ررررر ررررر
د/ ررررر بن الررررر	أرررر ررررر "أ"	ررررر رررررر	ررررر الررررر

الرررر الرررررر: 1432 هـ ❁ 1433 هـ / 2011 م ❁ 2012 م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شكر وتقدير

قال الله ﷻ: ﴿... أَنْ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ...﴾ (سورة لقمان: الآية 14)

الشكر لله أولاً؛ فهو الهادي والموفق.

وبعده الشكر للوالدين الكريمين على ما بذلاه من جهد في سبيل تربيتي وتعليمي.

ثم الشكر للمشرف على هذا البحث الأستاذ الدكتور: محمد زرمان، الذي تكرم عليّ بقبول الإشراف، رغم كثرة انشغالاته واهتماماته العلمية، فلم يبخل بتوجيهاته ومساعداته لحظة احتياجي لها، وأعترف له بالتواضع الكبير والأخلاق الرفيعة.

والشكر كذلك للدكتور: محمد بوزغيبية، الأستاذ بجامعة الزيتونة بتونس على ما قدمه لي من مساعدات، أثناء فترة تفرغي لإعداد البحث.

والشكر موصول لجميع معلمي وأساتذتي الكرام، الذين تلقيت بين أيديهم المعارف والعلوم، وأخص بالذكر الأستاذ الدكتور: منصور كافي، الذي أعانني وشجعني على السير قدماً في موضوع البحث، والأستاذ الدكتور: محمود بوترة، الذي لم يبخل بتوجيهاته وإرشاداته كلما طلبت منه ذلك، والدكتور: سرحان بن خميس، الذي لم يتخلف عن تقديم الدعم والمساعدة وقت الحاجة إليه.

والشكر أيضاً لجميع عمال الإدارة وعمال المكتبة على ما قدموه لي من مساعدات وتسهيلات.

وأجزل الشكر إلى كل من قدم لي يد المساعدة من قريب أو بعيد، ويأتي في مقدمتهم أعضاء لجنة المناقشة المحترمين الذين تجشموا عناء قراءة البحث للتقييم والتقويم اللذين يقتضيهما البحث.

إهداء

أهدي ثمرة هذا الجهد المتواضع:

إلى أحق الناس بحسن صحبتي: والديّ الكريمين.

وإلى شركاء دربي ورفقاء بقية عمري: زوجتي وولديّ.

وإلى الذين ساندوني في نهج سبيل البحث العملي: إخوتي وأخواتي

وإلى كل من علمني حرفاً أصبح سناه يضيء طريق المعرفة أمامي: معلمي وأساتذتي.

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين؛ سيدنا محمد ﷺ، وعلى آله وصحبه، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد:

فقد عرفت منطقة المغرب الإسلامي عبر العصور مجموعة علماء أجلاء، اجتهدوا في شتى المعارف والعلوم الإنسانية، وخلدوا بصماتهم فيها بما تركوه من مؤلفات قيّمة ومصنفات رصينة، فكان علم السياسة أحد العلوم التي حظيت عندهم باهتمام كبير، أذكر منهم: المرادي القيرواني، وأبو بكر الطرطوشي، وابن رضوان المالقي، وعبد الرحمن بن خلدون، و عبد الله بن الأزرق، وغيرهم؛ فبقيت أفكارهم واجتهاداتهم مصدر إلهام ومنازة اهتداء لمن جاء بعدهم.

ولا شك أن علم السياسة عند المسلمين يحتاج اليوم إلى مزيد إثراء وتدقيق، ولا ريب أن حاجة الأمة إليه أضحت واضحة للعيان وضوح الشمس في رابعة النهار؛ فهو العلم الذي من شأنه إصلاح حالها إذا ما قُدِّر له التفعيل في الواقع، وهو الكفيل بإخراجها من غياهب التخلف الذي تعيش فيه منذ أمد بعيد.

ولا يمكن إثراء هذا العلم بمعزل عما دونه السابقون في مجاله، حيث كان لهم فضل السبق في توعية الأمة، وتنشئتها سياسيا بما يتلاءم مع أحكام الشريعة، ودون الغفلة عن ظروف البيئة والعصر الذي وجدوا فيه، ويقتضي تحقيق الاستفادة من تراثهم التنقيب فيه، والاجتهاد في تجلية حسناتهم واجتناب عثراتهم، لأن الحضارة نتاج تراكمات فكرية متوالية لبني الإنسان، ومن ظن الاستغناء بفكره في بنائها فهو واهم يرجو النّجاح في الخسران.

واختيار البحث في فقه السياسة الشرعية عند ابن رضوان المالقي من خلال كتابه الشهب اللامعة في السياسة النافعة، جاء قصد التعريف بجهود العلماء السابقين، والتوعية بضرورة الاهتمام بصالح فكرهم في إدارة شؤون الدولة، وكذا الحث على مواصلة الجهد الذي بدؤوه، حتى يتسنى للأمة بناء حضارتها.

ولقد انتخبت له عنوانا موسوما ب: **فقه السياسة الشرعية عند ابن رضوان المالقي من خلال كتابه الشهب اللامعة في السياسة النافعة.**

أولا/ إشكالية البحث

لقد قدم علماء المغرب منذ الفتح الإسلامي لبلادهم إسهامات راقية في مجال الدراسات الإسلامية المختلفة، ورغم ما تميزت به تلك الدراسات من العمق والدقة والعلمية إلا أنها لم تنل ما نالته نظيرتها في المشرق الإسلامي من الاهتمام والدراسة والبحث، ولعل ما قدمه ابن رضوان المالقي في ميدان السياسة الشرعية من خلال كتابه الشهب اللامعة في السياسة النافعة لا يشكل استثناء من ذلك.

وتأسيسا على ما سبق، يمكن تحديد الإشكالية التي يصبو اليها البحث إلى معالجتها، وهي مدى إسهام ابن رضوان المالقي في إثراء فقه السياسة الشرعية من خلال كتابه الشهب اللامعة في السياسة النافعة، حيث يجب أن نعرف ابن رضوان، ومحددات البيئة التي نشأ فيها ودون خلالها كتابه، وكذا نظرتة إلى نظام الخلافة عند المسلمين، وأهم المؤسسات والمبادئ والأسس التي يستند إليها نظام الخلافة عنده في القيام بالواجبات.

وفي خضم ذلك كله يمكن طرح التساؤل التالي:

ما مدى إسهام ابن رضوان المالقي في إثراء فقه السياسة الشرعية من خلال كتابه الشهب اللامعة في السياسة النافعة؟

وتتفرع عنه مجموعة تساؤلات هي:

- ما محددات البيئة التي نشأ فيها ابن رضوان ودون فيها كتابه؟

- ما رؤية ابن رضوان لنظام الخلافة عند المسلمين؟

- ما أهم المؤسسات الداعمة لنظام الخلافة في القيام بالواجبات عند ابن رضوان؟

- ما أهم المبادئ عند ابن رضوان التي يستند إليها نظام الخلافة لتحقيق مقاصدها؟

ثانيا/ أهمية الموضوع

تتجلى أهمية البحث في هذا الموضوع من خلال معلمين رئيسيين:

الأول: إمطة اللثام عن الدراسات المغاربية في السياسة الشرعية من خلال شخصية ومجهودات ابن رضوان المالقي.

الثاني: الوقوف على حقيقة ما دونه هذا الأخير، وضمّنه كتابه الموسوم بـ "الشهب اللامعة في السياسة النافعة".

ثالثا/ دوافع اختيار الموضوع

تتمثل دوافع البحث في هذا الموضوع فيما يلي:

أ- الرغبة في بيان أهمية السياسة الشرعية ودورها في الحفاظ على مصالح الأمة.

ب- المساهمة في التعريف بالتراث السياسي للأمة؛ خاصة مؤلفات السادة المالكية في المغرب الإسلامي.

ج- الرغبة في التعريف بابن رضوان وكتابه الشهب اللامعة في السياسة النافعة.

د- إبراز القيمة العلمية للكتاب، وتقديم بعض أفكاره في ثوب يمكن الدارسين والباحثين من الإطلاع عليه، ويسهل عليهم الاستفادة منه.

رابعاً: أهداف البحث

يرمي هذا البحث إلى تحقيق جملة من الأهداف، أذكر منها على وجه الخصوص:

أ- الإسهام في إثراء علم السياسة عند المسلمين.

ب- لفت الانتباه إلى إسهامات بعض علماء المغرب الإسلامي في علم السياسة الشرعية.

د- بيان إسهامات ابن رضوان في علم السياسة الشرعية من خلال كتابه الشهب اللامعة في السياسة النافعة.

خامساً: الدراسات السابقة

وقفت أثناء إعداد هذا البحث على أربع دراسات يتعلق مضمونها بابن رضوان المالقي

وكتابه الشهب اللامعة في السياسة النافعة:

الأول: مقال بعنوان "ابن رضوان وكتابه في السياسة" للدكتور إحسان عباس.

والثاني: تحقيق للكتاب من إعداد الدكتور علي سامي النشار.

والثالث: دراسة وتحقيق للكتاب من إعداد الدكتور سليمان معتوق الرفاعي.

والرابع: مداخلة علمية بعنوان "إسهامات المغاربة في الفقه السياسي - ابن رضوان نموذجاً -" للأستاذ الدكتور عمر أنور الزيداني.

فقد أنجز الدكتور إحسان عباس مقاله المتميز عن ابن رضوان وكتابه في السياسة، بقصد التعريف بهذا العلم البارع وكتابه النفيس، فكان له - حسب اطلاعنا - فضل السبق في ذلك، واستطاع أن يبث في الباحثين هممة التحقيق والدراسة، وقد تعرفت بين ثناياه على كثير من المصادر التاريخية التي تناولت التعريف بابن رضوان المالقي وكتابه.

وقام الدكتور علي سامي النشار بنفض الغبار عن مخطوطات الكتاب، واجتهد في تحقيقه، ليسهم بذلك في إحياء التراث السياسي الإسلامي، وقد تولت دار الثقافة بالدار البيضاء في المملكة المغربية إصدار الطبعة الأولى من هذا التحقيق سنة أربع وثمانين وتسعمائة وألف للميلاد، وله الفضل الكبير في وجود هذا البحث الذي بين أيدينا؛ فهو أول من لفت انتباهي إلى الكتاب، وبث في روح المبادرة والاهتمام به، ولقد استفدت منه كثيراً؛ خاصة في التعريف بابن رضوان.

وأما الدكتور سليمان معتوق الرفاعي فإنه قام بإعداد دراسة وتحقيق لهذا الكتاب، لينال بذلك درجة الدكتوراه من جامعة الزيتونة بتونس سنة سبع وثمانين وتسعمائة وألف للميلاد، ولقد طبعت هذه الدراسة في السنة الثانية بعد الألفية الثانية للميلاد من طرف دار المدار الإسلامي ببيروت في لبنان؛ جاءت دراسته حول الكتاب متعلقة بثلاث موضوعات أساسية:

أولها: مبحث في السياسة الشرعية، وثانيها: عصر ابن رضوان، وثالثها: التعريف بابن رضوان؛ ولقد استفدت أيضا من هذه الدراسة في التعريف بابن رضوان.

وبعد أن أشرف هذا البحث على تمامه، نظّم مخبر بحث إسهامات المغاربة في إثراء الدراسات الإسلامية بالاشتراك مع مخبر بحث العلوم الإسلامية في الجزائر، بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية في جامعة باتنة بالجزائر، يومي الواحد والعشرين والثاني والعشرين من شهر نوفمبر سنة إحدى عشر وألفين للميلاد، ملتقى دوليا مغاربيا ناقش موضوعه مسألة: الإسهامات المغربية في البناء المعرفي الإسلامي.

فكان ضمن برنامجه مداخلة بعنوان: "إسهامات المغاربة في الفقه السياسي - ابن رضوان نموذجا -" للأستاذ الدكتور عمر أنور الزيداني؛ عالج فيها المعالم الهامة للفقه السياسي الإسلامي عند ابن رضوان، وقدم نبذة مختصرة عن حياته، والسياق التاريخي الذي كتب ضمنه كتابه الشهب اللامعة.

وفي حدود اطلاعي المتواضع - وإلى غاية تحرير هذه المقدمة -، لم أقف على بحث أو دراسة في موضوع السياسة الشرعية عند ابن رضوان المالقي وفقا للخطة أدناه، لذلك قد يأتي هذا البحث لسدّ بعض النقص الموجود في هذا الجانب.

سادسا: صعوبات البحث

يستحيل أن يخلو سبيل البحث العلمي من كافة الصعوبات والمشاق، التي تقف في وجه الباحث وتعيقه عن الوصول إلى هدفه المنشود؛ فلولا المشقة لساد الناس كلهم على حد قول الشاعر:

"لولا المشقة ساد الناس كلهم الجود يفقر والإقدام قتال"

ولا خلاف في كون الصعوبات أحد أسباب المتعة التي يشعر بها الباحث بعد تحقيقه لبعض النتائج المرجوة مما كان يصبوا إليه، حيث تتلخص جملة الصعوبات التي واجهتني طيلة مراحل إعداد هذا البحث فيما يلي:

أ - ندرة المصادر والدراسات التي عنت بابن رضوان المالقي وكتابه، والموجود منها صلته بالهدف المنشود لهذا البحث ضعيفة جدا؛ فعادة ما يكون الغرض منها الحفاظ على الكتاب باعتباره أحد كنوز التراث السياسي الإسلامي، أو التعريف بالكاتب والكتاب رجاء جلب اهتمام الباحثين والدارسين إليهما.

ب - سعة المجال الذي يغطيه العمل بالسياسة الشرعية؛ ما حتم عليّ قصر البحث ضمن علاقة الحاكم بالمحكوم، وبعض ما تضمنته من مسائل مرتبطة بالعقد السياسي بين الخليفة والأمة.

سابعاً: منهج البحث

نهجت في سبيل إعداد هذا البحث المنهج الوصفي المعزز بألية التحليل؛ لضرورته في مثل هذه الدراسات الرامية إلى التعريف بعلماء المسلمين وتراثهم العلمي.

غير أن اعتمادي على هذا المنهج لم يمنعني في الوقت ذاته من الاستعانة بالمنهج الاستقرائي وأنا بصدد التعرض لمختلف جزئيات البحث، حيث اعتمدته في التعريف بابن رضوان ونشأته ووفاته، وبيان حياته العلمية والسياسية، وكذا في التعريف بكتاب الشهب اللامعة في السياسة النافعة، خاصة في ذكر سبب تأليفه وتحديد مكانته في التراث السياسي الإسلامي.

كما لم أستغن عن آلية المقارنة في عقد مقارنات بين آراء ابن رضوان وآراء بعض العلماء ممن لهم براعة في علم السياسة، كالماوردي وابن خلدون وغيرهما؛ قصد تقييم إسهاماته في فقه السياسة الشرعية، ومعرفة مدى الإبداع الذي قدمه لهذا العلم، وبيان الأثر الذي تركه فيمن جاء بعده .

ثامنا: مصادر ومراجع البحث

استعنت في إعداد هذا البحث بمجموعة من مصادر السياسة الشرعية والأحكام السلطانية أذكر منها: كتاب الأحكام السلطانية والولايات الدينية للماوردي، والأحكام السلطانية لأبي يعلى الفراء، والمقدمة لابن خلدون، وكتاب بدائع السلك في طبائع الملك لابن الأزرقي، والغياثي لإمام الحرمين الجويني، وكتاب السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية لابن تيمية، وكتاب الطرق الحكمية لابن القيم، وغيرها.

كما استعنت بمجموعة من المراجع الحديثة، خاصة ما تعلق منها بنظام الحكم في الإسلام، أذكر منها : كتاب نظام الحكم في الإسلام للدكتور محمد فاروق النبهان، والنظريات السياسية الإسلامية للدكتور محمد ضياء الدين الرئيس، وكتاب النظام السياسي في الإسلام للدكتور عبد العزيز عزت الخياط، واستعنت ببعض كتب الفقه الفقه والأصول، من دون أن ألتزم بمذهب معين، ولجأت أيضا إلى معاجم وقواميس اللغة العربية، خاصة لسان العرب لابن منظور ومعجم مقاييس اللغة لابن فارس والمصباح المنير للفيومي.

تاسعا: حدود البحث

يقتضي التعمق في دراسة هذا البحث الذي بين أيدينا تتبع كل ما دوته ابن رضوان في كتابه، بقصد استخراج الأحكام السياسية المتضمنة فيه، وإعادة تصنيفها حسب مجال العمل الذي وجدت

لأجل تنظيم سير مصالح المحكومين فيه.

وبما أن العمل بالسياسة الشرعية يتسع ليشمل كافة التصرفات الصادرة عن ولاية الأمور في إدارتهم لشؤون الدولة عند المسلمين، كان القيام بتحديد الآراء السياسية لابن رضوان في جميع مجالات العمل بها عملاً مضمناً، قد يحتاج إلى فرقة بحث يختص كل فرد منها بمجال محدد، يتولى فيه مهمة الكشف عن آراء ابن رضوان الواردة في الكتاب.

ولما كان مجال العلاقة بين الحاكم والمحكوم أسمى هذه المجالات، لتعلق عموم مسأله بالعقد السياسي بين الخليفة والأمة، وكذا الارتباط الوثيق لبقية المجالات الأخرى به، ارتأيت حصر البحث في فقه الخلافة والمؤسسات الداعمة لها والمبادئ العامة لنظامها، واختياره نموذجاً لفقه السياسة الشرعية عند ابن رضوان المالقي من خلال كتابه الشهب اللامعة، تاركاً بذلك الفرصة لغيري من الباحثين المهتمين بمثل هذه الدراسات.

وقد يكون في ذلك تقصير من الباحث، لكن عذره هو كفاية البحث ضمن هذه الحدود لتحقيق الأهداف المنشودة، وأيضاً محاولة اجتناب الطول الذي يحدث جرّاء تعميم البحث في شتى مجالات العمل بالسياسة الشرعية، وشأن الدراسات الأكاديمية التقييد بالزمان المحدد قانوناً.

عاشراً: خطة البحث

قسّمت البحث إلى فصل تمهيدي وثلاثة فصول أساسية، وضمّنت كل واحد منها ثلاث مباحث، تتقدمها جميعاً مقدمة وتليها خاتمة؛ فجاءت صياغة المقدمة وفقاً لأهم العناصر المطلوبة فيها، كالتنويه بأهمية الموضوع، وتحديد الأهداف التي يسعى إلى تحقيقها، وضبط الإشكالية التي يعالجها، وغيرها.

وخصصت الفصل التمهيدي للحديث عن ماهية السياسة الشرعية والتعريف بابن رضوان المالقي وكتابه الشهب اللامعة في السياسة النافعة؛ فكان المبحث الأول لتوضيح ماهية السياسة الشرعية، والثاني للتعريف بابن رضوان المالقي، والثالث للتعريف بكتاب الشهب اللامعة في السياسة النافعة.

وجعلت الفصل الأول للمبحث في فقه الخلافة عند ابن رضوان المالقي؛ فكان المبحث الأول للتعريف بالخلافة وبيان حكم إقامتها، والثاني للكلام عن شروط الخلافة وطرق انعقادها، والثالث في ذكر واجبات الخليفة وحقوقه وكذا الأسباب المؤدية إلى زوال ولايته على الأمة.

وجاء الفصل الثاني في بيان مؤسسات الخلافة عند ابن رضوان المالقي؛ فاختص المبحث الأول بمؤسسة الوزارة، والثاني بمؤسسة القضاء، والثالث بمؤسسة بيت المال.

وأما الفصل الثالث ففي تحديد المبادئ العامة لنظام الخلافة عند ابن رضوان المالقي؛ فكان المبحث الأول لمبدأ العدل، والثاني لمبدأ الشورى، والثالث لمبدأ التزام الخليفة بالأخلاق السياسية الفاضلة.

واشتملت الخاتمة على أهم النتائج والتوصيات التي خلص اليها.

بقيت الإشارة إلى أنني قد بذلت جهدي في إنجاز هذا البحث المتواضع، رغم قلة زادي، وما واجهته من صعوبات في سبيل إعداده، ولا أدعي أنني جئت بما لم يأت به أحد غيري، وإنما هو جهد المقل المعترف بتقصيره، والمعتذر عن كل نقص أو عيب ورد في صفحاته.

وأتضرع إلى الله ﷻ أن يجعل أعمالنا أكثر من أقوالنا، وأن يجعل أعمالنا خالصة لوجهه الكريم،
وأسأله أن يمن علينا بالرحمة والمغفرة والقبول.

﴿... وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ (سورة هود: الآية 88)

فصل تمهيدي

مأهية السياسة الشرعية والتعريف بابن رضوان
المالقي وكتابه الشعب اللامعة في السياسة النافعة

✽ المبحث الأول

مأهية السياسة الشرعية

✽ المبحث الثاني

التعريف بابن رضوان المالقي

✽ المبحث الثالث

التعريف بكتاب الشعب اللامعة في السياسة النافعة

يأتي هذا الفصل كمدخل لهذا البحث، المتعلق بفقهاء السياسة الشرعية عند ابن رضوان المالقي من خلال كتابه الشهب اللامعة في السياسة النافعة؛ حيث ستكون دراسته وفقاً للمباحث التالية:

المبحث الأول: ماهية السياسة الشرعية.

المبحث الثاني: التعريف بابن رضوان المالقي.

المبحث الثالث: التعريف بكتاب الشهب اللامعة في السياسة النافعة.

المبحث الأول

ماهية السياسة الشرعية

يقتضي التمهيد لهذا البحث الحديث عن ماهية السياسة الشرعية، حتى نستطيع فهم مضمون الآراء السياسية التي أدرجها ابن رضوان كتابه الشهب اللامعة في السياسة النافعة، ويمكننا إدراك المغزى المنشود منها.

ودراسة هذا المبحث ستكون وفقا للمطالب التالية:

المطلب الأول: تعريف السياسة الشرعية.

المطلب الثاني: أدلة مشروعية السياسة الشرعية.

المطلب الثالث: مجالات العمل بالسياسة الشرعية.

المطلب الأول: تعريف السياسة الشرعية

يقودنا التعريف بالسياسة الشرعية إلى الكلام عن المقصود بها عند علماء اللغة العربية، لأنّ عادة المعاني اللغوية الزيادة في توضيح المعنى الاصطلاحي وإزالة اللبس والغموض عنه.

الفرع الأول: تعريف السياسة الشرعية لغة

السياسة الشرعية لفظ مركب من كلمتين: السياسة، والشرع. وحتى نتمكن من معرفة المقصود بهما مجتمعتين في اصطلاح الفقهاء، ينبغي التذكير بالتعريف اللغوي لكل منهما بصفة مستقلة.

أولاً: تعريف السياسة لغة

لفظ [سياسة] مشتق من الفعل [سوس]، وجميع إطلاقاتها تدور حول تدبير الشيء والتصرف فيه بما يصلحه .

جاء في المصباح المنير: "ساس زيد الأمر يسوسه سياسةً دبره وقام بأمره"⁽¹⁾.

وجاء في لسان العرب: "ساس الأمر سياسة قام به... سوسه القوم جعلوه يسوسهم ويقال: سوس فلان أمر بني فلان أي كلف سياستهم"⁽²⁾.

وقال النبي ﷺ: ((كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء...))⁽³⁾.

ذكر ابن حجر في شرح هذا الحديث: "تسوسهم الأنبياء أي أنهم كانوا إذا ظهر فيهم الفساد

بعث الله لهم نبيا يقيم لهم أمرهم، ويزيل ما غيروا من أحكام التوراة، وفيه إشارة إلى أنه لا بد للرعية من قائم بأمورها، يحملها على الطريق الحسنة وينصف المظلوم من الظالم"⁽¹⁾.

وقال عنها الشهاب الخفاجي: "السياسة مصدر ساس الناس يسوسهم، إذا دبّر أمورهم وتصرف فيها"⁽²⁾.

إن جملة هذه المعاني تتفق مع المعنى الذي ذكره ابن منظور في اللسان، حين قرّر أنّ المقصود بها في لغة العرب: "القيام على الشيء بما يصلحه"⁽³⁾؛ فكل تدير للأمر فيه مراعاة لتحقيق المصلحة هو من قبيل السياسة، وساسة الأمة هم من لهم حق التصرف في إدارة شؤونها.

ثانيا: تعريف الشرع لغة

قال ابن فارس: "شرع: الشين والراء والعين أصل واحد، وهو شيء يفتح في امتداد يكون فيه. من ذلك الشريعة، وهي مورد الشاربة الماء. واشتق من ذلك الشرعة في الدين والشريعة،..."⁽⁴⁾.

وقال الفيومي: "شرع: الشرعة بالكسر الدين، والشرع والشريعة مثله، مأخوذ من الشريعة وهي مورد الناس للاستقاء، سميت بذلك لوضوحها وظهورها"⁽⁵⁾.

وقال ابن منظور: "الشريعة والشرعة: ما سنّ الله من الدين وأمر به، كالصوم والصلاة

والحج والزكاة وسائر أعمال البر"⁽¹⁾.

وذكر القرطبي هذا المعنى في تفسير قول الله ﷻ: ﴿... لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا

...﴾⁽²⁾.

قال - رحمه الله -: "الشريعة والشريعة: الطريقة الظاهرة التي يتوصل بها إلى النجاة، والشريعة في اللغة: الطريق الذي يتوصل منه إلى الماء، والشريعة ما شرع الله لعباده من الدين؛ وقد شرع لهم يشرع شرعا أي: سنن، والشارع الطريق الأعظم... وروي عن ابن عباس والحسن وغيرهما: ﴿شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾، سنة وسبيلا. ومعنى الآية: أنه جعل التوراة لأهلها، والإنجيل لأهله، والقرآن لأهله، وهذا في الشرائع والعبادات، والأصل التوحيد لا اختلاف فيه"⁽³⁾.

وذكر أن الشريعة تطلق على المذهب والملة، وهي أيضا تعني ما شرعه الله ﷻ لعباده من الدين، وذلك في تفسيره لقول الله ﷻ: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعةٍ مِّنَ الْأُمْرِ فَأَتَّبِعَهَا...﴾⁽⁴⁾.

قال - رحمه الله -: "الشريعة في اللغة: المذهب والملة. ويقال لمشرعة الماء - وهي مورد الشاربة -: شريعة، ومنه الشارع لأنه طريق إلى المقصد؛ فالشريعة: ما شرع الله لعباده من الدين، والجمع: الشرائع. والشرائع في الدين: المذاهب التي شرعها الله لخلقها، فمعنى: ﴿جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعةٍ مِّنَ الْأُمْرِ﴾، أي: على منهاج واضح من أمر الدين، يشرع بك إلى الحق"⁽⁵⁾.

لذلك يمكن القول: أنّ الشُّرْعَةَ والشَّرِيعَةَ لفظان مشتقان من الفعل شَرَعَ، وأسمى معانيها الطريق الحقّ الموصل إلى الصلاح والفلاح؛ فما سنّه الله ﷻ وشرعه لعباده من الدين هو الطريق الموصل إلى ذلك في الدنيا والآخرة.

واستناداً إلى ما سبق يمكن تحديد التعريف اللغوي للسياسة الشرعية بأنها: القيام على الشيء بما يصلحه وفقاً لأحكام ومبادئ الشريعة.

الفرع الثاني: تعريف السياسة الشرعية اصطلاحاً

حاول الكثير من الفقهاء إعطاء مفهوم دقيق للسياسة، المتفقة مع قواعد وأصول الشريعة الإسلامية، والتي أطلق عليها فيما بعد اسم السياسة الشرعية، تميزاً لها عن السياسة الظالمة المخالفة لأحكام الشريعة ومقاصدها؛ ومن ثمّ فلا داعي للتعريف بها كمركب إضافي يتألف من السياسة والشريعة، لأن المقصود من التعريف يتحقق بذكر المفهوم الفقهي للسياسة عند المسلمين.

واختلفت الصياغات الفقهية لتعريف السياسة، وتنوعت بحسب المجال الذي يغطيه العمل بها، فجاءت في مجملها متعلقة بالأفعال دون الأقوال، ويمكننا التمييز بين صنفين من التعريفات.

الأول: يذهب أصحابه إلى تعريف السياسة بمفهوم خاص، يتعلق أساساً باباب الحدود في الفقه الإسلامي، حيث يجعلونها مرتبطة بتصرفات الإمام في مجال التعزير.

والثاني: يرى ضرورة تعريفها بمفهوم عام، يوسّع في مجال العمل بها، فيجعلها شاملة لكافة التصرفات المحققة لمصلحة المحكومين.

أولاً: المعنى الخاص للسياسة الشرعية

تحصر التعريفات ذات المعنى الخاص للسياسة الشرعية مجال العمل بها في باباب الحدود، وما يمكن أن يتعلق بها من تعزير جعلته الشريعة في يد الإمام، بموجب وظيفته العامة على الأمة، وما يرتبط بها من مقتضيات الحفاظ على المصلحة العامة.

مثالها: ما ذكره ابن عابدين في حاشيته عند حديثه عن تغريب الزاني، حيث ذكر أنّ ذلك من السياسة الموكولة إلى الإمام، لأنها متعلقة بالزجر والتأديب، وهذا ما يتوافق حسبه مع التعريف الذي يجعل منها: "تغليظ جناية لها حكم شرعي حسب المادة الفساد"⁽¹⁾.

ونجده في الباب نفسه، يركز على هذا المفهوم المتعلق بالتعزير، وما ينتج عنه من زجر وتأديب للزناة المنتهكين لحرمة الله ﷻ، فيورد تعريفاً آخر للسياسة، جاء فيه أنّها: "شرع مغلظ"⁽²⁾؛ أي أنّ الحكام يلجؤون إليها في حال احتياجهم إلى إيقاع الحدود الواجبة في حق المعتدين على حدود الله ﷻ.

وأشار - رحمه الله - إلى تقسيم علاء الدين الطرابلسي لها في كتابه معين الحكام، فقال: "... وهي نوعان: سياسة ظالمة، فالشريعة تُحرّمها. وسياسة عادلة، تخرج الحق من الظالم، وتدفع كثيراً من المظالم، وتردع أهل الفساد، وتوصل إلى المقاصد الشرعية، فالشريعة توجب المصير إليها والاعتماد في إظهار الحق عليها"⁽³⁾.

وأكد مرة أخرى عند كلامه عن حدّ السرقة على أنّ السياسة تتعلق بحق الإمام في تغليظ الأحكام الشرعية، حيث ذكر أنّ هذا المعنى هو المعوّل عليه عند بعض العلماء، حين أجازوا قتل السارق الساعي في الأرض بالفساد سياسة، وذلك بتكراره السرقة بعد القطع ثالثاً ورابعاً⁽⁴⁾.

وذكر ابن نجيم الحنفي في باب الحدود أيضاً، عند كلامه عن التغريب في الزنا، أنّ ذلك من السياسة الموكولة إلى الإمام، وعرف السياسة بأنّها: "فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها وإن لم يرد

بذلك الفعل دليل جزئي⁽¹⁾.

وغير بعيد عن هذا المعنى عرّفها الإمام النسفي في معرض حديثه عن المصطلحات الفقهية المتعلقة بالديّات في كتابه طِبُّهُ الطَّلَبَةُ، بقوله: "السياسة: حياطة الرعية بما يصلحها لظفا وعنفا"⁽²⁾. وعرّفها ابن فرحون حال كلامه عن القضاء بالسياسة الشرعية في كتابه تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، وميِّزَ بينها وبين السياسة الظالمة، فقال: "السياسة نوعان: سياسة ظالمة، فالشرع يجرمها. وسياسة عادلة، تُخرج الحق من الظالم وتدفع كثيرا من المظالم، وتردع أهل الفساد، ويتوصل بها إلى المقاصد الشرعية"⁽³⁾. وهذا يتوافق مع التقسيم الذي أشار إليه ابن عابدين سابقا من كلام علاء الدين الطرابلسي.

إنّ هذه التعريفات ومثيلاتها في كتب الفقه الإسلامي، تعطي السياسة الشرعية مدلولاً خاصاً، يتعلق أساساً بالزجر والتعزير، وتمنح بموجب ذلك الحاكم حق التغليظ في الأحكام، قصد زجر وردع المخالفين الخارجين عن القانون في الدولة.

لذلك نجد حديث الفقهاء عنها يكون في الغالب الأعمّ حال كلامهم عن الحدود الشرعية وما يتعلق بها من تعزير، حتى وإن كانت صيغة التعريف توحى بأنها ذات معنى أوسع ومدلول أعمّ عند البعض منهم.

وانصرفت جلّ اهتماماتهم إلى التركيز على هذا الباب، وإهمال بقية الأبواب الفقهية الأخرى التي يمكن أن يكون للسياسة الشرعية مدخل فيها، كتدبير شؤون الإدارة في الدولة، والتشريع،

والقضاء، والمال، والعلاقات الخارجية للدولة مع غيرها من الدول، وغيرها مما له صلة وثيقة بالنظام السياسي في الإسلام.

ثانيا: المعنى العام للسياسة الشرعية

نجد في مقابل التعريفات السابقة مجموعة أخرى، حاول أصحابها من العلماء القدامى والمحدثين التوسيع في مفهوم السياسة الشرعية، ليكون شاملا لكافة مجالات الحياة التي يغطيها العمل بها، سواء في الداخل أو الخارج.

أ- المعنى العام للسياسة الشرعية عند العلماء القدامى

خرجت بعض تعريفات القدامى للسياسة الشرعية عن الإطار الذي يحصرها في الزجر والتعزير، ووسّعت فيه بما يسهل على الحكام العمل بمقتضاها.

مثالها: تعريف الإمام أبي حامد الغزالي، الذي يقول فيه أنّها تعني: "استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المستقيم المنجي في الدنيا والآخرة"⁽¹⁾.

وتعريف ابن عقيل لها بقوله: "السياسة ما كان فعلا يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ﷺ، ولا نزل به وحي"⁽²⁾؛ هذا بغض الطرف عن المعنى المتبادر إلى الذهن حين الاطلاع على المناظرة التي جرت بينه وبين أحد علماء الشافعية⁽³⁾، والتي يفهم

منها أن مفهوم السياسة عند ابن عقيل متعلق بالمعنى الخاص لها كغيره من غالبية الفقهاء، حيث يحتاج لرأيه في مفهومها بتصرفات الصحابة رضي الله عنهم في الزجر والتأديب.

وأيضاً يمكن إدراج التعريف السابق لابن نجيم الحنفي ضمن المعنى العام للسياسة الشرعية، إذا عزلناه عن باب الحدود الوارد ضمنه؛ قال - رحمه الله -: "السياسة فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها وإن لم يرد بذلك الفعل دليل جزئي"⁽¹⁾.

وعموماً تمتاز هذه التعريفات بكونها تقرر بين الفعل الصادر عن ولي الأمر والمصلحة المرجوة منه؛ فما كانت الغاية منه تحقيق المصلحة الشرعية لعموم أفراد الأمة هو المعتبر سياسة شرعية، وإن لم ترد النصوص الشرعية به.

والهدف من ذلك هو تحقيق صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان، والتوسعة على الحكام في استصدار الأحكام التي يحتاجون إليها في القيام بواجباتهم تجاه الأمة.

ويمكن إدراج الكثير من التصرفات الصادرة استناداً إلى السياسة الشرعية ضمن باب المصلحة المرسل⁽²⁾ عند الأصوليين؛ كونها مصلحة لم يشهد لها الشرع بالإلغاء أو الاعتبار، لكنها داخلة في الإطار العام لمبادئ وأحكام الشريعة الإسلامية، الرامي إلى جلب المصالح ودفْع المضار عن المخلوقين.

ب - المعنى العام للسياسة الشرعية عند العلماء المحدثين

حاول بعض العلماء المحدثين إعطاء مفهوم للسياسة الشرعية، يتوافق مع الدور الذي تؤديه في تدبير شؤون الدولة في الداخل والخارج، حتى لا تتعطل المصالح التي اقتضتها ضرورات السياسة في عصرهم.

مثالها: تعريف الشيخ عبد الرحمن تاج لها بأنها: "الأحكام الشرعية التي تنظم بها مرافق الدولة، وتدير بها شؤون الأمة، مع مراعاة أن تكون متفقة مع روح الشريعة، نازلة على أصولها الكلية، محققة أغراضها الاجتماعية، ولو لم يدل عليها شيء من النصوص الجزئية الواردة في الكتاب والسنة"⁽¹⁾.

وتعريف الشيخ عبد الوهاب خلاف لها بأنها تعني: "تدبير الشؤون العامة للدولة الإسلامية، بما يكفل تحقيق المصالح ودفع المضار، مما لا يتعدى حدود الشريعة وأصولها الكلية، وإن لم يتفق وأقوال الأئمة المجتهدين"⁽²⁾.

وتعريف الدكتور فتحي الدريني، الذي خلص فيه إلى أن المقصود بها: "تعهد الأمر بما يصلحه"⁽³⁾.

ويوجد من المعاصرين من عرفها بأنها: "اسم للأحكام والتصرفات التي تدبر بها شؤون الأمة في حكومتها، وتشريعها، وقضائها، وفي جميع سلطاتها التنفيذية والإدارية، وفي علاقاتها الخارجية التي تربطها بغيرها من الأمم"⁽⁴⁾.

ومنهم أيضا من عرّفها بأنها: "التصرف في الشؤون العامة للأمة على وجه المصلحة لها"⁽¹⁾.

إنّ عامة هذه التعريفات تتفق مع المعنى العام للسياسة الشرعية عند القدامى، مع ملاحظة وجود اختلاف في المصطلحات المستعملة عند الفريقين، وجميعها يتوافق مع التعريف اللغوي لها.

والملاحظ أنّ مجموع التعريفات ذات المعنى العام للسياسة الشرعية يمكن تصنيفها إلى صنفين، استنادا إلى المصدر الذي تنشأ عنه التصرفات السياسية في الدولة:

أحدها: يوسع في مدلول السياسة الشرعية، فيجعلها شاملة لشتى مجالات الحياة؛ فكل تصرف تكون الغاية منه تحقيق المصلحة الشرعية للأمة يعد من قبيل السياسة الشرعية، بغض النظر عن مصدره، وعن المجال الذي يعمل على تحقيق المصلحة فيه.

والثاني: يجعل منها مقتصرة على التصرفات الصادرة عن ولي الأمر، قصد استصلاح شؤون المحكومين، في إطار القواعد والمبادئ العامة للشريعة الإسلامية.

وبما أنّ السياسة الشرعية متعلقة بتدبير شؤون الدولة في الداخل وعلاقتها بالخارج، فمن الضروري جعلها خاصة بتصرفات ولاية الأمور في إدارة شؤون الرعية وفقا للمصلحة الشرعية، لذلك يقتضي التدقيق تعريف السياسة الشرعية بالقول: هي تصرف ولي الأمر في الشؤون العامة للأمة على وجه المصلحة الشرعية لها.

ولقد اشتمل هذا التعريف على مجموعة من الضوابط هي:

- تصرف: يقصد به جميع ما يصدر عن ولي الأمر من أوامر وإجراءات، أثناء قيامه بواجباته في حراسة الدين وسياسة الدنيا، وهذا التصرف مقتصر على ما لا نص فيه.

- ولي الأمر: يقصد به الحاكم الأعلى للأمة، وكل من يتولى أمرا من الأمور العامة لها، وتكون له سلطة إصدار التصرفات الملزمة للمحكومين، وقد أمر المولى تبارك وتعالى بطاعة أولي الأمر منا،

قال ﷺ: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوَلِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ...﴾⁽¹⁾.

- الشؤون العامة: يقصد بها جميع شؤون الأمة في الإدارة والقضاء والمال والعلاقات الخارجية للدولة وغيرها مما له صلة وثيقة بالنظام السياسي في الإسلام.

- الأمة: يقصد بها مجموع أفراد المحكومين الذين يعيشون في كنف الدولة وسلطانها، ويعتبر أولوا الأمر من أفراد الأمة، التي كلفتهم مسؤولية سياستها، فيخضعون جميعاً لسيادة الشريعة الإسلامية، ويلتزمون بأوامرها ونواهيها، وكلهم متساوون أمام أحكامها.

- المصلحة الشرعية: يقصد بها جلب النفع أو دفع الضرر عن المحكومين، والمحافظة على مقصود الشرع من الخلق في حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، هذا ما دلّ عليه قول الغزالي في المستصفى: "... أمّا المصلحة: فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة، أو دفع مضرة"⁽²⁾، وقوله معقبا على ذلك: "ولسنا نعني به ذلك، فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق، وصلاح 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 ودفعه مصلحة،..."⁽³⁾.

- لها: قيد لإخراج التصرفات التي لا تعود بالمصلحة على عموم أفراد الأمة، كالتى تكون الغاية منها تحقيق مصلحة ولي الأمر على حساب مصلحتها.

المطلب الثاني: أدلة مشروعية السياسة الشرعية

يتناول الحديث عن مشروعية العمل بالسياسة الشرعية ذكر الأدلة الشرعية، من القرآن الكريم، والسنة النبوية المطهرة، وتصرفات الخلفاء الراشدين ﷺ الدالة على ذلك.

الفرع الأول: أدلة مشروعية السياسة الشرعية من القرآن الكريم

تتوزع الآيات القرآنية الدالة على مشروعية العمل بالسياسة الشرعية بين صنفين من الآيات: آيات توجب على الأمة نصب الحكام الذين يتولون مهمة إصلاح شؤونها، وآيات تُجوز استصلاح أمور الخلق بجلب النفع لهم ودفع الضرر عنهم.

أولاً - الآيات الموجبة نصب الحكام

ورد في القرآن الكثير من النصوص التي توجب على الأمة نصب الحكام وطاعتهم، حتى تتوحد كلمتها، وتبتعد عن الفوضى والفتن الحاصلة جرّاء فقدهم، ومن الأمثلة على ذلك:

قول المولى تبارك وتعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ ﴿٢٤٨﴾ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهٗ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٢٤٩﴾^(١).

وقوله ﷻ: ﴿... فَأَحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ

...﴾^(٢).

وقوله ﷻ: ﴿وَأَن أَحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَأَحْذَرَهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَن بَعْضِ

مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمُوا أَنَّهُ يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ ﴿١٠﴾

أكد الله ﷻ في الآيتين السابقتين من سورة النساء على وجوب طاعة ولاة الأمور فيما يسوسون به الأمة، وفي ذلك دليل على وجوب نصبهم؛ فوجوب الطاعة يقتضي وجوب إيجادهم، وقد قرن الله ﷻ طاعتهم بطاعته ﷺ وطاعة رسوله ﷺ، وألزم الجميع برد التنازع والاختلاف إليه ﷻ وإلى الرسول ﷺ، وأرشدهم إلى أن ذلك من مقتضيات الإيمان، وفيه تحصيل الخير والنفعة لهم.

وألزم ﷻ الرسول ﷺ في آيتي سورة المائدة الحكم بين الناس بالحق، وأوجب عليه ذلك، ونهاه عن إتباع أهوائهم، خشية فتنته وصدّه عن بعض ما أنزله إليه، لما في ذلك من تفويت للنفع المطلوب تحصيله، وإيقاع للضرر الواجب دفعه، وهما دليل على وجوب نصب الحكام، ليقوموا بوظيفة إحقاق الحق وإقامة العدل نيابة عنه ﷺ، وقيامهم بها يعني امتثال نهجه وسنته ﷺ في تقرير الحق وإظهاره، وسيأتي ذكر بعض التصرفات التي اعتمد فيها الرسول ﷺ على العمل بالسياسة الشرعية، ما يحتم عليهم الاقتداء بها والامتثال في العمل بها.

ودلالة النصوص القرآنية الواردة في وجوب نصب الحكام وطاعتهم على مشروعية العمل بالسياسة الشرعية، تتمثل في كون الغاية الأولى من نصبهم هي إقامة شرع الله ﷻ، والحفاظ على مصالح المحكومين داخل الدولة، بأداء الأمانات إلى أهلها، وإقامة العدل بينهم.

ثانياً - الآيات المبيحة استصلاح شؤون الخلق

بجوار الآيات السابقة توجد آيات أخرى تميز الاستناد إلى المصلحة الشرعية في التصرفات الناشئة عن ولاة الأمور، ومثال ذلك:

الآيات الواردة في سورة الكهف، التي تروي لنا قصة نبي الله موسى والخضر - عليهما السلام -⁽²⁾، وما فيها من عبر لأمة النبي محمد ﷺ؛ فخرق السفينة وقتل الغلام وإقامة الجدار أفعال

تدل على مشروعية التصرف وفقاً للمصلحة الشرعية، وهذا عين ما تسعى إلى تحقيقه السياسة الشرعية.

والسورة نفسها تتضمن آيات تحكي لنا قصة ذي القرنين، وما فيها من دلالة عميقة على جواز العمل بها؛ حيث أباح الله ﷻ لذي القرنين اللجوء إلى التعذيب سياسة، قصد تحقيق مصلحة شرعية معلومة.

قال الله ﷻ: ﴿ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ وَوَجَدَ عِنْدَهَا قَوْمًا قُلْنَا يَأْتِي الْقَرْنَيْنِ إِمَّا أَنْ نُعَذِّبَ وَإِمَّا أَنْ نُنْجِذَ فِيهِمْ حُسْنًا ۗ قَالَ أَمَّا مَنْ ظَلَمَ فَسَوْفَ نَعَذِّبُهُ ثُمَّ يُرَدُّ إِلَىٰ رَبِّهِ فَيُعَذِّبُهُ عَذَابًا نَكِرًا ۗ ۝١٠١﴾⁽¹⁾

وكذلك الآيات الواردة في سورة التوبة، التي تروي لنا قصة الثلاثة الذين تخلفوا عن الغزو مع رسول الله ﷺ، وعقابه لهم بالهجر ومنعهم من قرب نسائهم، فيها دلالة على جواز لجوء ولي الأمر إلى تقييد المباح، عقوبة للمذنبين والمتطاولين على القانون في الدولة.

قال الله ﷻ: ﴿ وَعَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خَلَفُوا حَتَّىٰ إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنفُسُهُمْ وَظَنُّوا أَنْ لَا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ۗ ۝١٠٢﴾⁽²⁾

وأيضاً الآيات التي تقص علينا شهادة الشاهد الذي شهد على براءة نبي الله يوسف عليه السلام، فيها دلالة على جواز الاستناد إلى القرائن والأمارات في الحكم، لإحقاق الحق وإقامة العدل.

قال الله ﷻ: ﴿... وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدٌّ مِّنْ قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ الْكَاذِبِينَ ۗ وَإِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدٌّ مِّنْ دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَهُوَ مِنَ الصَّادِقِينَ ۗ ۝١٠٣﴾ فَلَمَّا رَأَىٰ قَمِيصَهُ قُدًّا مِّنْ دُبُرٍ

قَالَ إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ ﴿١﴾

الفرع الثاني: أدلة مشروعية السياسة الشرعية من السنة النبوية الشريفة

ورد في سنة النبي محمد ﷺ الكثير من الأقوال والأفعال، التي تصلح أن تكون مستندا لمشروعية استعانة ولاة الأمور بالسياسة الشرعية، لتدبير شؤون الأمة في شتى المجالات، ومن أوضح الأمثلة على ذلك:

قول الرسول ﷺ لأمناء عائشة - رضي الله عنها -: ((لولا حداثة عهد قومك بالكفر لنقضت الكعبة، ولجعلتها على أساس إبراهيم، فإن قريشا حين بنت البيت استقصرت، ولجعلت لها خلفاء))^(٢).

إن سبب امتناعه ﷺ عن نقض الكعبة هو عظم المفسدة الناتجة عن ذلك، والتي تفوق المنفعة المرجوة منه، حيث أن ارتداد قريش عن دين الإسلام مفسدة عظيمة عند الله ﷻ إذا ما قورنت بالنفع الحاصل جراء إعادة الكعبة إلى أصلها الذي بنيت عليه من طرف النبي إبراهيم عليه السلام، وامتناع النبي ﷺ عن الهدم كان لمجرد المصلحة فقط، وهذا عين ما تسعى السياسة الشرعية إلى تحقيقه.

والمثال الآخر هو: قوله ﷺ: ((لقد هممت أن آمر بالصلاة فتقام، ثم أخالف إلى منازل قوم لا يشهدون الصلاة فأحرق عليهم))^(٣).

إن حرص النبي ﷺ على مصلحة الجماعة المسلمة داخل الدولة، هو الذي جعله يهتم بحرق بيوت المتخلفين عن صلاة الجماعة، لما في هذا الفعل من إضعاف لأواصر المحبة بين أفراد الأمة، وإضرار بوحدتها؛ فهو إمام المسلمين وقائدهم في كافة شؤونهم الدينية والدنيوية.

وكذلك نهيه ﷺ عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث لأجل الدافّة⁽¹⁾ التي دفت على المدينة، بغية توفير الطعام لجميع السكان وانتشاره بينهم، وهي مصلحة اقتضتها ظروف العيش في مدينته ﷺ، وبعد زوال العذر الذي كان مستندا لهذا الحكم السياسي، تراجع ﷺ عن ذلك، وأباح للناس الأكل والادخار والصدقة، فعن أم المؤمنين عائشة - رضي الله عنها - قالت: "دفّ أهل أبيات من أهل البادية حضرة الأضحى زمن رسول الله ﷺ. فقال رسول الله ﷺ: ((ادخروا ثلاثا ثم تصدّقوا بما بقي)). فلما كان بعد ذلك قالوا: يا رسول الله إنّ الناس يتخذون الأسقية من ضحاياهم، ويحملون منها الودك. فقال رسول الله ﷺ: ((وما ذاك؟)). قالوا: نهيت أن تؤكل لحوم الضحايا بعد ثلاث. فقال: ((إنما نهيتكم من أجل الدافّة التي دفت فكلوا وادّخروا وتصدّقوا))"⁽²⁾.

ومن السنة الفعلية الدالة على مشروعية العمل بالسياسة الشرعية: منع الرسول ﷺ عمر بن الخطاب رضي الله عنه قتل زعيم المنافقين عبد الله بن أبي، خشية أن يقول الناس: محمد يقتل أصحابه، فعن جابر بن عبد الله رضي الله عنه قال: "كنا مع النبي ﷺ في غزاة، فكسع⁽³⁾ رجل من المهاجرين رجلا من الأنصار، فقال الأنصاري: يا لأنصار. وقال المهاجري: يا للمهاجرين. فقال رسول الله ﷺ: ((ما بال دعوى الجاهلية؟!)). قالوا: يا رسول الله، كسع رجل من المهاجرين رجلا من الأنصار. فقال: ((دعوها فإنها منتنة))، فسمعها عبد الله بن أبي، فقال: قد فعلوها، والله لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعزّ منها الأذلّ. قال عمر: دعني أضرب عنق هذا المنافق. فقال ﷺ: ((دعه؛ لا يتحدث الناس أنّ محمدا يقتل أصحابه))"⁽⁴⁾، فعدم السماح لعمر بن الخطاب رضي الله عنه أن يقتل عبد الله بن أبي، كان بسبب الضرر

الذي سيلحق الدعوة الإسلامية نتيجة هذا التصرف، والسياسة الشرعية تقتضي الحفاظ على مصالح المسلمين، ومهما كان النفع المحقق من قتل هذا المنافق، فإنه أقل شأنًا وأدنى منزلة من الضرر الناتج عن إغراض الناس عن الاستجابة لدعوة النبي ﷺ.

ومن ذلك أيضا عزم النبي ﷺ على مصالحة قبيلة غطفان على ثلث ثمار المدينة مقابل الرجوع عن حصار المدينة في غزوة الخندق، حين اشتد البلاء على الناس، مستندا في ذلك إلى السياسة الشرعية، بغية الحفاظ على مصلحة المسلمين داخل المدينة، بهذا التصرف الناشئ عن اجتهاده ﷺ، والذي لم يكن للوحي مدخل فيه.

روى ابن هشام في السيرة النبوية: أن النبي ﷺ بعث إلى قائدي غطفان، عيينة بن حصن والحارث بن عوف، "فأعطاهما ثلث ثمار المدينة على أن يرجعا بمن معها عنه وعن أصحابه، فجرى بينه وبينهما الصلح، حتى كتبوا الكتاب ولم تقع الشهادة ولا عزيمة الصلح، إلا المروضة في ذلك. فلما أراد رسول الله ﷺ أن يفعل، بعث إلى سعد بن معاذ وسعد بن عباد فذكر ذلك لهما، واستشارهما فيه، فقالا له: يا رسول الله، أمرنا تحبه فنصنعه، أم شيئا أمرك الله به، لا بد لنا من العمل به، أم شيئا تصنعه لنا؟ قال ﷺ: ((بل شيء أصنعه لكم، والله ما أصنع ذلك إلا لأنني رأيت العرب قد رمتكم عن قوس واحدة، وكالبوكم من كل جانب، فأردت أن أكسر عنكم من شوكتهم إلى أمر ما))، فقال له سعد بن معاذ: يا رسول الله، قد كنا نحن وهؤلاء القوم على الشرك بالله وعبادة الأوثان، لا نعبد الله ولا نعرفه، وهم لا يطمعون أن يأكلوا منها تمرة إلا قرى أو بيعا، أفحين أكرمنا الله بالإسلام وهدانا له وأعزنا بك وبه نعطيهم أموالنا؟! والله ما لنا بهذا من حاجة، والله لا نعطيهم إلا السيف حتى يحكم الله بيننا وبينهم. قال رسول الله ﷺ: ((فأنت وذاك)). فتناول سعد بن معاذ الصحيفة، فمحا ما فيها من الكتاب، ثم قال: ليجهدوا علينا"⁽¹⁾.

وثبت أيضا من سنته ﷺ أنه أجرى الحبس في التهمة، حيث أخرج الترمذي في سننه أن:
 "النبي ﷺ حبس رجلا في تهمة ثم خلى عنه"⁽¹⁾، وهذا التصرف يبيح للحكام العادلين اللجوء إلى
 الحبس تعزيرا للمتهم، وينبئ عن ممارسة الرسول ﷺ للسياسة الشرعية.

ونذكر من السنة التقريرية: ثناء الرسول ﷺ على فعل خالد بن الوليد ﷺ في غزوة مؤتة، حين
 تولى قيادة جيش المسلمين بعد مقتل جميع القادة الذين عينهم الرسول ﷺ، ولم يكن خالد أحدهم،
 حيث لم ينص الرسول ﷺ على تعيينه معهم، والمصلحة تقتضي وجود قائد، يتولى مهمة قيادة الجيش،
 بعد مصرع القادة الذين نص عليهم الرسول ﷺ، فعن عبد الله بن عمر - رضي الله عنهما - قال: "أمر
 رسول الله ﷺ في غزوة مؤتة زيد بن حارثة، فقال رسول الله ﷺ: ((إن قُتل زيد فجعفر، وإن قُتل
 جعفر فعبد الله بن رواحة))"⁽²⁾.

وعن أنس ﷺ: "أن النبي ﷺ نعى زيدا وجعفرا وابن رواحة للناس قبل أن يأتيهم خبرهم،
 فقال: ((أخذ الراية زيد فأصيب، ثم أخذ جعفر فأصيب، ثم أخذ ابن رواحة فأصيب - وعيناه
 تذرفان - حتى أخذها سيف من سيوف الله حتى فتح الله عليهم))"⁽³⁾، فهذا التصرف الصادر عن
 خالد بن الوليد ﷺ لم يستند فيه إلى نص سابق عنده، بل كان لمجرد المصلحة التي اقتضتها ظروف
 المعركة، وإقرار الرسول ﷺ له دليل على مشروعيته، وذلك ما يؤدي إلى القول: بمشروعية السياسة
 الشرعية المبينة على تحقيق المصالح.

وكذلك امتناع الرسول ﷺ عن عتاب علي بن أبي طالب ﷺ على الطريقة التي استخرج بها
 الكتاب من المرأة التي كلفها الصحابي حاطب بن أبي بلتعة ﷺ مهمة إيصاله إلى المشركين، ليخبرهم
 عزم الرسول ﷺ فتح مكة، دليل على جواز اللجوء إلى التهديد والتخويف سياسة؛ فعن علي بن أبي

طالب ﷺ قال: "بعثني رسول الله ﷺ والزبير بن العوام وأبا مرثد الغنوي - وكلنا فارس - فقال: ((انطلقوا حتى تأتوا روضة خاخ، فإن بها امرأة من المشركين معها صحيفة من حاطب بن أبي بلتعة إلى المشركين)). قال: فأدر كناها تسير على جمل لها حيث قال لنا رسول الله ﷺ. قال: قلنا: أين الكتاب الذي معك؟ قالت: ما معي كتاب. فأنخنا بها، فابتغينا في رحلها، فما وجدنا شيئاً. قال صاحبها: ما نرى كتاباً. قال: قلت: لقد علمت ما كذب رسول الله ﷺ، والذي يخلف به لتخرجن الكتاب أو لأجردنك. قال: فلما رأته الجدد مني، أهوت بيدها إلى حجزتها - وهي محتجزة بكساء - فأخرجت الكتاب، ..."⁽¹⁾.

الفرع الثالث: أدلة مشروعية السياسة الشرعية من تصرفات الخلفاء الراشدين ﷺ

توفي الرسول ﷺ وترك منصب الخلافة شاغراً، فاختر له الصحابة ﷺ أفضلهم وأقدرهم على تحمل المسؤولية وتدبير الشؤون السياسية للأمة، فاعتلى سدة الحكم فيهم أبو بكر الصديق ومن بعده عمر بن الخطاب ثم عثمان بن عفان ثم علي بن أبي طالب ﷺ أجمعين.

ساروا ﷺ على منهاج النبوة في سياسة الأمة، وحاول كل واحد منهم التزام سنة من سبقه إلى الحكم، فلم يدخروا جهداً في استصلاح الرعية التي كلفوا أمانتها، وفي أثناء ذلك صدرت عنهم تصرفات يحسبها الجاهل خروجاً عن نصوص الكتاب والسنة ومخالفة لشريعة الإسلام، لأن مستندها الوحيد هو الحفاظ على المصلحة الشرعية للأمة، والحقيقة أنها أفعال نابعة عن علم ووعي أدرك بهما الخلفاء الراشدون ﷺ حقيقة المنصب الذي تقلدوه، فكانت اجتهاداتهم دليلاً على جواز لجوء ولي الأمر إلى العمل بالسياسة الشرعية بغية الحفاظ على مصالح الأمة.

أمر أبو بكر الصديق ﷺ جمع القرآن الكريم لما رأى مقتل الكثير من القرّاء في معركة اليمامة، خشية أن يذهب بعض ما حفظوه، ولم يكن له مستند غير المصلحة الشرعية الداعية إلى وجوب

الحفاظ على كتاب الله ﷻ، حيث توفي الرسول ﷺ ولم يجمع ولم يأمر به، لعدم وجود الضرورة الملجئة إلى ذلك.

روى البخاري عن زيد بن ثابت رضي الله عنه قوله: "أرسل إلي أبو بكر الصديق مقتل أهل اليمامة، فإذا عمر بن الخطاب عنده. قال أبو بكر رضي الله عنه: إنَّ عمر أتاني؛ فقال: إنَّ القتل قد استحر يوم اليمامة بقراء القرآن، وإنِّي أخشى أن يستحر القتل بالقراء بالمواطن فيذهب كثير من القرآن، وإنِّي أرى أن تأمر بجمع القرآن. قلت لعمر: كيف نعمل شيئاً لم يفعله رسول الله ﷺ؟ قال عمر: هذا والله خير. فلم يزل عمر يراجعني حتى شرح الله صدري لذلك، ورأيت في ذلك الذي رأى عمر. قال زيد: قال أبو بكر: إنَّك رجل شاب، عاقل، لا نتهمك، وقد كنت تكتب الوحي لرسول الله ﷺ، فتتبع القرآن فاجمعه. فوالله لو كلفوني نقل جبل من الجبال ما كان أثقل علي مما أمرني به من جمع القرآن. قلت: كيف تفعلون شيئاً لم يفعله رسول الله ﷺ؟ قال: هو والله خير. فلم يزل أبو بكر يراجعني حتى شرح الله صدري للذي شرح له صدر أبي بكر وعمر - رضي الله عنهما -. فتتبع القرآن أجمعه من العسب واللخاف وصدور الرجال حتى وجدت آخر سورة التوبة مع أبي خزيمة الأنصاري لم أجدها مع أحد غيره، ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ...﴾، حتى خاتمة براءة فكانت الصحف عند أبي بكر حتى توفاه الله، ثم عند عمر حياته، ثم عند حفصة بنت عمر رضي الله عنه"⁽¹⁾.

وأمر الصديق رضي الله عنه بتحريق شواذ الفساق الذين يرتكبون فاحشة قوم النبي لوط عليه السلام، وهو يعلم أن سنة الرسول ﷺ فيهم القتل؛ قال رضي الله عنه: ((من وجدتموه يعمل عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول به))⁽²⁾؛ لكن السياسة الشرعية في زمنه رضي الله عنه اقتضت أن يغلظ في تعزيز هؤلاء المفسدين الخارجين عن الفطرة، فاستشار الصحابة رضي الله عنهم، واستقر الرأي على الحرق، فأمر به.

روى ابن القيم أنه: "ثبت عن خالد بن الوليد أنه وجد في بعض نواحي العرب رجلا ينكح كما تنكح المرأة، فكتب إلى أبي بكر الصديق رضي الله عنه، فاستشار أبو بكر الصديق رضي الله عنه، فكان علي بن أبي طالب أشدهم قولا فيه، فقال: ما فعل هذا إلا أمة من الأمم واحدة وقد علمتم ما فعل الله بها. أرى أن يحرق بالنار، فكتب أبو بكر إلى خالد فحرقه"⁽¹⁾.

وعهد رضي الله عنه بالخلافة إلى الصحابي الجليل عمر بن الخطاب رضي الله عنه، خشية وقوع الاختلاف من بعده، وليسد الباب في وجه الفتن التي يمكن أن تلحق الأمة جرّاء الاقتتال حول منصبها؛ قام بذلك وهو يعلم سنة الرسول صلى الله عليه وسلم في عدم العهد.

عن أم المؤمنين عائشة - رضي الله عنها - قالت: "لما حضرت أبا بكر الوفاة استخلف عمر، فدخل عليه علي وطلحة فقالا: من استخلفت؟ قال: عمر. قالوا: فإذا أنت قائل لربك؟ قال: أبا الله تفرقاني؟ لأننا أعلم بالله وبعمر منكما، أقول: استخلفت عليهم خير أهلك"⁽²⁾.

ولما تولى الخلافة الفاروق عمر بن الخطاب رضي الله عنه اتسعت رقعة الدولة الإسلامية في فترته، واقتضت ظروف تسييرها اللجوء إلى العمل بالسياسة الشرعية، لتنعم الأمة بالخير والرفاه، ويتحقق لها الصلاح المنشود.

ذكر ابن القيم أفعالا من سيرته رضي الله عنه، تبيح للحكام اللجوء إلى السياسة الشرعية حفاظا على مصلحة المحكومين، وتحقيقا لمقاصد الشريعة في الأحكام، من ذلك أنه: "حرق حانوت الخمر بما فيه. وحرق قرية يباع فيها الخمر. وحرق قصر سعد بن أبي وقاص لما احتجب في قصره عن الرعية"⁽³⁾.

ومنها أنه ﷺ: "خلق رأس نصر بن حجاج، ونفاه من المدينة لتشبيب النساء به. وضرب صبيغ بن عسيل التميمي على رأسه، لما سأل عما لا يعنيه. وصادر عماله، فأخذ شطر أموالهم لما اكتسبوها بجاه العمل، واختلط ما يختصون به بذلك، فجعل أموالهم بينهم وبين المسلمين شطرين. وألزم الصحابة أن يقلّوا الحديث عن رسول الله ﷺ لما اشتغلوا به عن القرآن، سياسة منه، إلى غير ذلك من سياسته التي ساس بها الأمة ﷺ،... ومن ذلك إلزامه للمطلق ثلاثا بكلمة واحدة بالطلاق، وهو يعلم أنها واحدة. ولكن لما أكثر الناس منه رأى عقوبتهم بإلزامهم به، ووافق على ذلك رعيته من الصحابة، وقد أشار هو إلى ذلك، فقال: إنّ الناس قد استعجلوا في شيء كانت لهم فيه أناة، فلو أنّا أمضينا عليهم؟ فأمضاه عليهم ليقلّوا منه"⁽¹⁾.

فكل هذه التصرفات لا تستند إلا إلى المصلحة التي حضت الشريعة الإسلامية على مراعاتها والحفاظ عليها.

ومن ذلك أيضا أنه ابتكر طريقة جديدة لتولي منصب الخلافة لم يسبقه إليها أحد قبله، حين ترك أمرها شورى في الستة الباقين من العشرة المبشرين بالجنة، وقال ﷺ للنفر الذي سأله العهد لابنه عبد الله ﷺ: "... بحسب آل عمر أن يحاسب منهم رجل واحد، ويسأل عن أمر أمة محمد؛ أما لقد جهدت نفسي، وحرمت أهلي، وإن نجوت كفافا؛ لا وزر ولا أجر إني لسعيد، وأنظر فإن استخلفت فقد استخلف من هو خير مني - أبو بكر ﷺ -، وإن أترك فقد ترك من هو خير مني - رسول الله ﷺ - . ولن يضيع الله دينه..."⁽²⁾.

إنّ أساس هذه التصرفات وغيرها مما زحرت به سيرة الخليفة الثاني هو الحفاظ على مصلحة الجماعة داخل الدولة وخارجها، لذلك لم يجد معارضة من جمهور الصحابة ﷺ في ذلك.

استقر رأي الستة الذين عهد إليهم عمر رضي الله عنه أمر الخلافة على تعيين ذي النورين عثمان بن عفان رضي الله عنه خليفة على المسلمين، فنهج نهج سابقه أبي بكر وعمر - رضي الله عنهما - في سياسة شؤون المسلمين، فكان حريصاً على جلب المنافع لهم ودفع المضار عنهم.

وتصرفاته التي استند فيها إلى المصلحة الشرعية كثيرة، نذكر منها: جمعه القرآن في مصحف واحد وإلزام الأمة على القراءة به، ليدفع الخلاف الحاصل من اختلاف القراءات، خاصة بعد دخول الأعاجم إلى الإسلام.

روى البخاري عن أنس رضي الله عنه: "أن حذيفة بن اليمان قدم على عثمان، وكان يغازي أهل الشام في فتح أرمينية وأذربيجان مع أهل العراق، فأفزع حذيفة اختلافهم في القراءة، فقال حذيفة لعثمان: يا أمير المؤمنين أدرك هذه الأمة قبل أن يختلفوا في الكتاب اختلاف اليهود والنصارى. فأرسل عثمان إلى حفصة: أن أرسلني إلينا بالمصحف ننسخها في المصاحف، ثم نردّها إليك؛ فأرسلت بها حفصة إلى عثمان، فأمر زيد بن ثابت وعبد الله بن الزبير وسعيد بن العاص وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام فنسخوها في المصاحف. وقال عثمان للرهط القرشيين الثلاثة: إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن، فاكتبوه بلسان قريش، فإنما نزل بلسانهم، ففعلوا، حتى إذا نسخوا المصحف في المصاحف، ردّ عثمان المصحف إلى حفصة، فأرسل إلى كل أفق بمصحف ممّا نسخوا، وأمر بما سواه من القرآن في كل صحيفة أو مصحف أن يحرق"⁽¹⁾.

ولما رأى رضي الله عنه كثرة المسلمين في المدينة واقتضت المصلحة إضافة أذان ثانٍ لصلاة الجمعة، أضافه لأجل تنبيه الناس على أن اليوم يوم الجمعة، ليستعدّوا ويبادروا إلى الصلاة قبل الأذان المعتاد، ووافقه على ذلك الصحابة رضي الله عنهم، وتلقت الأمة هذا التصرف بالرضا والقبول؛ فكانت سنة حميدة خلال فترة خلافته رضي الله عنه، وبقي العمل بها حتى زمان الناس هذا.

روى البخاري عن السائب بن يزيد قوله: "كان النداء يوم الجمعة أوله إذا جلس الإمام على المنبر على عهد النبي ﷺ وأبي بكر وعمر - رضي الله عنهما -، فلما كان عثمان رضي الله عنه - وكثر الناس - زاد النداء الثالث⁽¹⁾ على الزوراء"⁽²⁾.

لم يختلف علي بن أبي طالب رضي الله عنه رابع الخلفاء الراشدين عمّن سبقه من الخلفاء، في العمل بالسياسة الشرعية، فقد أمر بحرق الزنادقة الذين ادّعوا ربوبيته، وهو يعلم أنّ سنة الرسول ﷺ في المرتدين القتل.

عن عكرمة مولى ابن عباس رضي الله عنه قال: "أتى علي رضي الله عنه بزنادقة فأحرقهم، فبلغ ذلك ابن عباس، فقال: لو كنت أنا لم أحرقهم لنهي رسول الله ﷺ: ((لا تعذبوا بعذاب الله))، ولقتلتهم لقول رسول الله ﷺ: ((من بدل دينه فاقتلوه))"⁽³⁾.

ذكر ابن حجر في شرحه لهذا الحديث أنه: "قيل لعلي: إنّ هنا قوما على باب المسجد يدعون أنك ربهم، فدعاهم، فقال لهم: ويلكم ما تقولون؟ قالوا: أنت ربنا وخالقنا ورازقنا. فقال: ويلكم، إنّما أنا عبد مثلكم، آكل الطعام كما تأكلون، وأشرب كما تشربون، إنّ أطعت الله أثابني إنّ شاء، وإن عصيته خشيت أن يعذبني، فاتقوا الله وارجعوا. فأبوا، فلما كان الغد غدوا عليه، فجاء قبر فقال: قد والله رجعوا يقولون ذلك الكلام. فقال: أدخلهم. فقالوا كذلك، فلما كان الثالث، قال: لئن قلت ذلك لأقتلنكم بأخبث قتلة. فأبوا إلا ذلك، فقال: يا قبر ائني بفعلة معهم مرورهم فخذ لهم أخذودا بين باب المسجد والقصر، وقال: احفروا فأبعدوا في الأرض، وجاء بالحطب فطرحه بالنار

في الأُحدود وقال: إني طارحكم فيها أو ترجعوا، فأبوا أن يرجعوا فخذف بهم فيها حتى إذا احترقوا، قال:

إني إذا رأيت أمرا منكرا أوقدت ناري ودعوت قنبرا"⁽¹⁾.

إن كل هذه التصرفات وغيرها مما هو معلوم في صفحات كتب التاريخ والسير صدرت عن خلفاء الرسول ﷺ على أمته، وهي كلها تدل على مشروعية العمل بالسياسة الشرعية في استصلاح شؤون الرعية.

وهذا ما دلّ عليه قول ابن عقيل في المناظرة التي أشرت إليها في التعريف، حين أثبت صحة مفهومه استنادا إلى تصرفات هؤلاء الصحابة الكرام ﷺ.

المطلب الثالث: مجالات العمل بالسياسة الشرعية

إنّ تحديد مجالات العمل بالسياسة الشرعية يقتضي التمييز بين الموضوعات والأحكام التي تدخل ضمن هذه المجالات، ذلك ما يمكننا من معرفة التصرفات المعتبرة فيها والخارجة عنها.

الفرع الأول: مجالات السياسة الشرعية من حيث الموضوع

سبق وأن أشرت إلى أنّ السياسة الشرعية تتعلق بتصرفات ولي الأمر اتجاه الرعية، وبما أن المهمة السامية لولاية الأمور تقوم أساساً على حراسة الدين وسياسة الدنيا، كانت مجالات السياسة الشرعية من حيث الموضوع شاملة لجميع التدابير داخل الدولة، فهي التي تضبط علاقة الحاكم بالمحكوم، وترعى علاقة الدولة بغيرها من الدول الأخرى.

أولاً: مجال علاقة الحاكم بالمحكوم

يتضمن هذا المجال جميع التصرفات الداخلة فيه، والتي يقتضيها الحفاظ على مستلزمات العقد السياسي والمسائل المرتبطة به، بدءاً بالطرق المشروعة لتولي الحكم في الإسلام، والشروط المعتبرة فيه، والواجبات والحقوق المترتبة عن ذلك، والولايات والوظائف داخل الدولة، وانتهاء بالمبررات الشرعية والأسباب المؤدية إلى زوال الولاية عن الحكم.

وكل مسألة من هذه المسائل تدخلها السياسة الشرعية من باب تحقيق المصلحة التي تدعو الشريعة إليها، فلا يجوز لولاية الأمور الغفلة عنها والتفريط فيها، لأنّها ضرورية لصالح الرعية وقوة الدولة وازدهارها؛ فالسياسة الشرعية تقتضي تدخل ولاية الأمور لضبط وتحديد الطرق المشروعة لتولي السلطة السياسية في الدولة، سواء بالعهد كما فعل الصديق رضي الله عنه، أو بالشورى كما فعل الفاروق رضي الله عنه، أو بغيرهما من الطرق التي تحفظ للأمة سلطانها، ولا تهدر حقها في اختيار من يحكمها، وكذلك تحديد الشروط الواجب توفرها في شخص الحاكم، وبيان مبررات انتهاء ولايته، والطرق الشرعية لعزله من منصبه إذا توفرت الأسباب الموجبة له.

وتتولى السياسة الشرعية مهمة ضبط العلاقة بين الحاكم والمحكوم، من خلال بيان وضبط الواجبات والحقوق المترتبة على كل طرف منهما، بموجب العقد الذي يربطها ببعضها البعض، وتحديد الجزاء الناتج عن الالتزام بالواجبات، والعقاب المترتب عن الإخلال بها. وهي التي تنظم شؤون الولايات والوظائف داخل الدولة، كالوزارة والإمارة والقضاء وغيرها، والغاية من إيجاد هذه الولايات والوظائف هي مساعدة الحاكم في القيام بشؤون الرعية، بالحفاظ على أداء الواجبات واستيفاء الحقوق.

وذلك مقتضى قوله ﷺ: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ يتأيتها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن ننزغنم في شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً ﴿١﴾.

إن العلاقة بين الحاكم والمحكوم في الإسلام قائمة على أداء الأمانات وإقامة العدل والمساواة وتحقيق الشورى والتزام المبادئ السامية والقيم النبيلة في السياسة من جهة الحاكم، وكذا الطاعة والنصح والتوجيه والإرشاد من جهة المحكومين، وتفريط أي طرف في القيام بواجباته يعرض هذه العلاقة إلى الهدم، وفي ذلك الخطر الكبير على مصالح الأمة، وكيان دولتها.

ولقد حفظ لنا التاريخ الكثير من المواقف المشرفة لخلفاء الرسول ﷺ على أمته، الذين استوعبوا حقيقة العلاقة التي تربطهم بالأمة، فكانوا حريصين على صيانتها من الخلل، وتنقيتها من المنغصات والمكدرات، نذكر من ذلك الكتاب الذي أرسله علي بن أبي طالب ﷺ إلى مالك بن الأشتر، واليه على مصر، حيث حدد له فيه معالم هذه العلاقة وأسسها.

فقال ﷺ: "اعلم يا مالك، أني وجهتك إلى بلاد جرت عليها دول قبلك من عدل وجور، وأن الناس ينظرون من أمورك في مثل ما كانت تنظر فيه من أمور الولاية قبلك، ويقولون فيك ما

كنت تقول فيهم، وإنما يستدل على الصالحين بما يجري الله على ألسن عباده، فليكن أحب الذخائر إليك ذخيرة العمل الصالح، فاملك هواك وشح بنفسك عما لا يجلب لك، فإن الشح بالنفس الإنصاف منها فيما أحببت أو كرهت، وأشعر قلبك الرحمة للرعية، والمحبة لهم، واللفظ بهم، ولا تكون عليهم سبباً ضارياً تغتنم أكلهم، فإنهم صنفان: إما أخ لك في الدين، أو نظير لك في الخلق، يفرط منهم الزلل، وتعرض لهم العلل، ويؤتى على أيديهم في العمد والخطأ، فأعطيهم من عفوك وصفحك مثل الذي تحب أن يعطيك الله من عفوه وصفحه، فإنك فوقهم ووالي الأمر عليك فوقك، والله فوق من ولاك... أنصف الله وأنصف الناس من نفسك وخاصة أهلك ومن لك فيه هوى من رعبتك، فإن لا تفعل ظلم، ومن ظلم عباد الله كان الله خصمه دون عباده، ومن خصمه الله أدحض حجته وكان لله حرباً حتى ينزع أو يتوب، وليس شيء أدعى إلى تغيير نعمة الله وتعجيل نعمته، من إقامه على ظلم، فإن الله سميع دعوة المضطهدين وهو للظالمين بالمرصاد، وليكن أحب الأمور إليك أوسطها في الحق وأعمها في العدل وأجمعها لرضا الرعية... ولا تنقض سنة صالحة عمل بها صدور هذه الأمة، واجتمعت بها الألفة وصلحت عليها الرعية، ولا تُحدثن سنة تضر بشيء من ماضي تلك السنن فيكون الأجر لمن سنها والوزر عليك بما نقضت منها، وأكثر مدارس العلماء ومنافثة الحكماء في تثبيت ما صلح عليه أمر بلادك، وإقامة ما ستقام به الناس قبلك...⁽¹⁾.

ونظراً لأهمية هذه العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وضرورتها في صلاح دولة المسلمين، سيركز هذا البحث على دراسة هذا الجانب من موضوع السياسة الشرعية عند ابن رضوان المالقي، من خلال الاطلاع على ما دوّن في كتابه الشهب اللامعة في السياسة النافعة، قصد بيان رأيه في الخلافة والمؤسسات التابعة لها وأهم المبادئ السياسية العامة التي تضبط نظام الحكم في الإسلام.

ثانياً: مجال علاقة الدولة بغيرها من الدول

يدخل ضمن هذا المجال التدابير والتصرفات التي تنظم علاقة الدولة الإسلامية بغيرها من الدول الأخرى في حالتها السلم والحرب، بحيث تراعى السياسة الشرعية في حال إبرام المعاهدات، وإرسال الرسل والسفراء، وإعلان الحروب وإنهائها، وفي المعاملات الاقتصادية والثقافية، وفي كافة الأمور والعلاقات الخارجية.

ولقد تناول ابن رضوان بعض مضامين هذا المجال في كتابه الذي هو محل دراستنا، وأشاد بها، ونبّه إلى أهميتها في صرح البناء السياسي الإسلامي؛ خاصة ما تعلق منها بسياسة الحرب وتدير شؤونها، حيث وجه ولادة الأمور ونصحهم بما ينفعهم في ذلك.

ويجدر التنبيه إلى أن عدم تناول هذا المجال بالدراسة في هذا البحث - الذي بين أيدينا - لا يعني تقصير ابن رضوان فيه، بل لأن دراسته تقتضي التوسع في الموضوع أكثر، وذلك شأنه التأثير على حجم البحث باعتباره رسالة علمية، ويحتاج من الباحث مزيد وقت وجهد؛ لذا يمكن للباحثين المهتمين بهذا النوع من الدراسات معالجة هذا الموضوع في بحوثهم.

الفرع الثاني: مجالات السياسة الشرعية من حيث الأحكام

إنّ الفهم الصحيح لتعريف السياسة الشرعية الذي يجعلها متعلقة بتصرف ولي الأمر في الشؤون العامة للأمة على وجه المصلحة الشرعية لها، يمكننا من تحديد الأحكام التي يغطيها العمل بها، حيث نجدها لا يمكن أن تخرج عن صنفين من الأحكام:

أحدها: ما لا نص فيه.

والثاني: ما شأنه التبدل والتغير.

أولاً: مجال الأحكام التي لا نص فيها

يقصد بها الأحكام التي لا يوجد نص يحددها من الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس⁽¹⁾. ومثالها: بعض ما ذكرناه سابقاً في أدلة مشروعية السياسة الشرعية من تصرفات الصحابة رضي الله عنهم، كجمع القرآن الكريم من طرف الصديق رضي الله عنه، وعهده بالخلافة إلى عمر رضي الله عنه، وجعل عمر رضي الله عنه الخلافة شورية في ستة من الصحابة رضي الله عنهم، وجمع عثمان رضي الله عنه الأمة على مصحف واحد، وحرق علي رضي الله عنه للزنادقة... فإنها تصرفات لم يرد النص فيها، واقتضت مصلحة الأمة إيجاد أحكام لها، فاجتهدوا فيها وفقاً للسياسة الشرعية، وبادروا إلى تنفيذ اجتهاداتهم، وقد تلقته الأمة بالقبول، فكان ذلك دليلاً على صوابها.

وعليه فإن الأحكام التي ثبتت مشروعيتها بنص قطعي الثبوت والدلالة، يحددها ويضبطها بما يمنع الاجتهاد والتأويل فيها، خارجة عن مجالات العمل بالسياسة الشرعية، كالصلاة والزكاة وصوم رمضان وحج بيت الله الحرام، فإنه لا يمكن إسقاط هذه العبادات عن المكلفين سياسة تحت أي حجة أو مبرر، بل الواجب السعي من أجل إقامتها على الصورة الشرعية التي وجبت عليها.

ثانياً: مجال الأحكام الغير ثابتة

يقصد بها: "الأحكام التي من شأنها ألا تبقى على وجه واحد، وإنما تختلف باختلاف العصور والأحوال، وتتبدل بتبدل المصالح، وتتغير بتغير الظروف والمجتمعات. وبمعنى آخر: الأحكام التي لم تبين على مصلحة ثابتة لا يريد الشارع تغييرها"⁽²⁾.

ومن أوضح الأمثلة على ذلك: "ما فعله عمر بن الخطاب رضي الله عنه من اجتهاد في سهم المؤلفة قلوبهم، حيث منعهم من السهم الذي كان يعطى لهم زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم وزمن أبي بكر رضي الله عنه، مع وروده في آية الصدقات، بقوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمَلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ

فُلُوبِهِمْ ... ﴿١٧﴾. فإن صنيع عمر هذا لا يعد مخالفة للنص، ولكنه عمل به، لأنه رأى أن العلة في إعطاء المؤلفة قلوبهم من الزكاة هي إعزاز دين الله، وقد أعزَّ الله دينه في زمنه ﷺ، فلم تعد علة الإعطاء موجودة، ومعلوم أن الحكم يدور مع علته وجوداً وعدمًا، فإذا عادت العلة عاد الحكم وهو إعطاء المؤلفة قلوبهم من الزكاة، وهذا ما يطلق عليه تحقيق المناط الخاص، وهذا فهم للنص في روحه ومعناه لا في لفظه ومبناه، ولا أدل على صحة هذا الاجتهاد من موافقة الصحابة رضوان الله عليهم لعمر في ذلك" (٢).

بخلاف الأحكام التي تبقى المصلحة فيها ثابتة، لا تختلف باختلاف العصور والأحوال، ولا تتبدل بتبدل الظروف والهيئات، فإنها لا تدخلها السياسة الشرعية، كالصلاة فإنه لا يجوز الاجتهاد في عدد المفروض منها وعدد ركعاتها والأوقات التي وجبت فيها، كما لا يجوز إسقاط الزكاة سياسة عن المكلفين بحجة أداءهم للضرائب أو كفاية الوعاء الضريبي لحاجات من فرضت لهم الزكاة، وكذا إباحة الزنا وإنتاج الخمر واستهلاكها بحجة تقوية الاقتصاد الوطني، ... فهذه الأحكام وغيرها مما لا يجوز لولاية الأمور أعمال السياسة فيها إلا من جانب السعي على حفظها وتطبيقها وفقا لما فرضت عليه، وذلك بموجب ما كلفوا به من حفظ الدين على أصوله المستقرة.

وعليه فإنه يجب التمييز بين الثابت والمتغير من الأحكام، حتى يمكن التعرف على المجال الذي يعمل فيه بالسياسة الشرعية، فيسعى فيه ولاية الأمور إلى تحقيق مصالح المحكومين فيه؛ بجلب النفع لهم ودفع الضرر عنهم، بما يحقق لهم السعادة في العاجل والآجل، ويمكنهم أيضا المحافظة على التنظيم والسير الحسن للأحكام التي لا تدخل ضمن هذا المجال، بما يحق المصلحة التي شرعت لأجلها هذه الأحكام.

يؤكد ذلك ما أثبتته ابن القيم في كتابه أعلام الموقعين في الفصل الذي خصّه لتغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد، حين قال: "... فإنّ الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها؛ فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل؛ فالشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظله في أرضه، وحكمته الدالة عليه وعلى صدق رسوله ﷺ أتم دلالة وأصدقها..."⁽¹⁾.

المبحث الثاني

التعريف بابن رضوان المالقي

يأتي هذا المبحث للتعريف بابن رضوان المالقي من خلال الحديث عن مولده ونشأته، وذكر بعض الجوانب من حياته العلمية والسياسية، والإشارة إلى بعض آثاره العلمية.

ودراسته ستكون وفقا للمطالب التالية:

المطلب الأول: مولد ابن رضوان ونشأته ووفاته.

المطلب الثاني: حياة ابن رضوان العلمية والسياسية.

المطلب الثالث: آثار ابن رضوان العلمية.

المطلب الأول: مولد ابن رضوان ونشأته ووفاته

غاية هذا المطلب بيان العام والبلد اللذين ولد فيهما ابن رضوان، وذكر بعض الجوانب الهامة عن الأسرة والمجتمع اللذين نشأ فيهما، وكذا العام والبلد اللذان وافته المنية فيها.

الفرع الأول: مولد ابن رضوان ونشأته

ولد أبو القاسم عبد الله بن يوسف بن رضوان النجّاري الخزرجي سنة ثمانية عشر وسبعمئة (718 هـ) في مدينة مالقة بالأندلس⁽¹⁾.

ونشأ في أسرة ذات علم ومال، كان أبوه يوسف عالماً وفقهياً في الدين، متولياً لرئاسة ديوان الجند، فاستحق بذلك لقب القائد في بلده مالقة. وأمه سليمة بيت من بيوت العلم في الأندلس؛ فهي ابنة القاضي أبي القاسم بن ربيع⁽²⁾، وأخت القاضي الفقيه أبي الحكم عبد الرحمن بن ربيع الأشعري، وهو أحد شيوخ الفتى عبد الله في بداية طلبه للعلم⁽³⁾.

واتسم العصر الذي ولد ونشأ فيه بظهور علماء كبار من أمثال ابن خلدون وابن الخطيب؛ فكلاهما كانا معاصرا له.

الأول: هو عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن محمد بن الحسن بن محمد بن جابر بن محمد بن إبراهيم بن محمد بن عبد الرحيم الحضرمي المعروف بابن خلدون من علماء المالكية، ولد بتونس سنة

732 هـ، وتوفي بالقاهرة سنة 808 هـ⁽¹⁾، الذي بلغت شهرته الآفاق، بسبب مقدمة كتابه في التاريخ "العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر"، والتي وصفها المقرئ بقوله: "لم يعمل مثلها، وإنه لعزيز أن ينال مجتهد منالها، إذ هي زبدة المعارف والعلوم، ونتيجة العقول السليمة والفهوم، توقف على كنه الأشياء، وتُعرف حقيقة الحوادث والأنباء، وتعبر عن حال الوجود، وتنبئ عن أصل كل موجود، بلفظ أبهى من الدر النظيم، وأطف من الماء مر به النسيم"⁽²⁾.

وأما الثاني فهو: أبو عبد الله، محمد بن عبد الله بن سعيد السلماني، الغرناطي الأندلسي، ولد بغرناطة سنة 713 هـ، اشتهر باسم لسان الدين ابن الخطيب، يُلقب بذي الوزارتين: السيف والقلم، استوزره سلطان غرناطة أبو الحجاج يوسف بن إسماعيل سنة 733 هـ، ثم ابنه الغني بالله من بعده. وكان يقال له: ذو العمرين، لاشتغاله بالتأليف ليلاً، وبتدبير المملكة نهاراً، فكانت له مؤلفات كثيرة، بلغت نحو ستين كتاباً، منها: الإحاطة في أخبار غرناطة، والكتيبة الكامنة في من لقيناه بالأندلس من شعراء المائة الثامنة، والإعلام في من بويع قبل الاحتلال من ملوك الإسلام، ونفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب،... توفي مقتولاً بفاس سنة 776 هـ⁽³⁾.

ويشترك ابن رضوان مع أمراء بني الأحمر - حكام غرناطة ومالقة - في النسب الخزرجي، لكن لم يثبت أنه كانت تربطه بهم قرابة مباشرة، فكلاهما ينتهي نسبه إلى الصحابي الجليل سعد بن عبادة رضي الله عنه، سيد الخزرج والأنصار⁽⁴⁾.

واشتهر باسم جده لأبيه رضوان، حيث عرف بابن رضوان نسبة إليه⁽¹⁾؛ وكان جده هذا أحد العلماء الصالحين، المشهورين بسعة العلم والفقهاء في الدين، والمعروفين بالزهد والإعراض عن الدنيا، عرض عليه أمير مالقة الرئيس أبو سعيد الوزارة فرفضها، واكتفى بالقضاء والخطابة دون سواهما من المناصب المغربية في إمارة مالقة آنذاك⁽²⁾.

الفرع الثاني: وفاة ابن رضوان

اختلفت آراء المؤرخين حول تاريخ ومكان وفاة ابن رضوان؛ فابن القاضي المكناسي يذكر أن وفاته كانت سنة 783 هـ بمدينة أنفا (الدار البيضاء)⁽³⁾.

وورد في كتاب بيوتات فاس الكبرى أن وفاته كانت سنة 782 هـ بمدينة أنفا⁽⁴⁾.

وذكر عمر رضا كحالة في معجمه أن وفاته كانت سنة 784 هـ بمدينة أزمو⁽⁵⁾، وقد وافق في ذلك البغدادي صاحب كتاب هدية العارفين في أسماء المؤلفين وآثار المصنفين⁽⁶⁾.

وأرشدنا ابن خلدون إلى أن هلاكه كان بمدينة أزمو⁽⁷⁾، في حركة السلطان أبي العباس أحمد بن أبي سالم⁽⁷⁾ إلى مراكش، لحصار عبد الرحمن بن أبي يفلوسن ابن السلطان أبي علي، لكنه ترك سنة

الهلاك بيضاء دون تاريخ⁽¹⁾.

ورجح الدكتور سليمان معتوق الرفاعي التاريخ والمكان اللذين صرح بهما عمر رضا كحالة في معجمه، وهذا بعد ذكره الخلاف الموجود حول تاريخ ومكان وفاة ابن رضوان، واستند في ترجيحه إلى كون آخر المعارك التي استولى فيها أبو العباس على مدينة مراكش كانت سنة 784هـ، ومدينة أزمور أقرب إلى ميدان المعارك التي تدور رحاها بين الطرفين، فهي الحد الفاصل بين إمارتي فاس ومراكش، أما مدينة أنفا فبعيدة عن ميدان القتال⁽²⁾.

وذكر أنّ اختلاف المؤرخين في مكان وفاة ابن رضوان، وإهمالهم ذكر السبب الذي أدى إلى وفاته، يذهب بنا إلى احتمال أن يكون قد أصيب أو مرض في مدينة أزمور، ونقل منها إلى مدينة أنفا (الدار البيضاء) بعد ذلك، وبقي بها إلى أن أدركه الأجل⁽³⁾.

المطلب الثاني: حياة ابن رضوان العلمية والسياسية

يحاول هذا المطلب تسليط الضوء على بعض الجوانب المهمة في حياة ابن رضوان العلمية، والكشف عن المكانة السياسية الرفيعة التي حضي بها عند سلاطين بني مرين.

الفرع الأول: حياة ابن رضوان العلمية

درس ابن رضوان في بدايته لطلب العلم بين يدي والده، فأجازه إجازة عامة، وعلى يدي خاله القاضي الفقيه أبو الحكم عبد الرحمن بن ربيع الأشعري، ثم ما فتئ يتردد على خيرة علماء مالقة وغرناطة ينهل منهم علوم المسلمين التي كانت معروفة في عصره، وخاصة علوم السادة المالكية⁽¹⁾. وشهد له بسعة علمه وتفننه في الكثير من العلوم، رفيقه في البلاط المريني عبد الرحمن بن خلدون، فقال: "نشأ بمالقة، وأخذ عن مشيختها، وحذق في العربية والأدب، وتفنن في العلوم، ونظم ونثر، وكان مجيدا في الترسيل، وحسنا في كتابة الوثائق"⁽²⁾.

أولا - شيوخه في مالقة

أورد الدكتور إحسان عباس في المقال الذي خصّه لابن رضوان وكتابه في السياسة قائمة بأسماء أهم العلماء الذين حاز ابن رضوان شرف الدراسة عندهم في مالقة وغرناطة، وأشار إلى أهم المصنفات التي تلقاها بين أيديهم؛ حيث كانت مالقة في أيامه ما تزال حافلة بالعلماء الوافدين عليها، ذلك ما مكّنه من تلقى ثقافته الأولى على يد شيوخ مشهورين، أخذ عنهم الكثير من علوم عصره، خاصة علم القراءات والحديث والنحو والفقه، فكان من بينهم: الفقيه الصالح محمد بن إبراهيم بن محمد بن سعدون المهندس، والفقيه العالم قاضي مالقة أحمد بن عبد الحق الجدلي، والشيخ المقرئ أبو محمد عبد الله بن أبي طاهر أحمد بن أيوب التجيبي، والقاضي ابن بكر محمد بن يحيى بن محمد المالقي

أبو عبد الله، والعالم الخطيب أبو عبد الله محمد بن محمد بن أبي الجيش الصريحي المالقي، والفقيه الإمام قاضي مالقة أبو بكر محمد بن عبيد الله بن منظور⁽¹⁾.

تلقى عنهم ابن رضوان القرآن الكريم في مالقة، فخرمه عدة ختمات، وقرأه بروايات متعددة على أكثر من شيخ حافظ، عالم بأحكامه، ودرس بين أيديهم الكثير من الكتب والمصنفات، منها: كتاب الشفا للقاضي عياض، وكتاب التيسير لأبي عمرو الداني، وكتاب غريب القرآن لابن عزيز، وكتاب العمدة للمقدسي، وكتاب أدب الصحبة للسلمي، وكتاب درر السمط في خبر السبط لابن الأبار، وكتاب الموطأ للإمام مالك، والرسالة لابن أبي زيد، وكتاب التسهيل لابن مالك في النحو، وكتاب المقرب لابن عصفور في النحو أيضا...⁽²⁾.

وأخذ التصوف عن شيخه أبي بكر محمد بن عبيد الله بن منظور، حيث عمل هو وأبو عبد الله الطنجالي المتصوف على تحبيب التصوف إليه، وألبسه خرقة التصوف، ودرّسه جملة من الأناشيد الصوفية التي كان قد أخذها عن أشياخه، فكانت له مكانة خاصة في نفس تلميذه ابن رضوان، الذي نهل عنه بعض المعارف والعلوم التي حوتها مصنفاته الكثيرة، والتي من أهمها: كتاب نفحات المسوك وعيون التبر المسبوك في أشعار الوزراء والخلفاء والملوك، وكتاب السحب الواكفة والظلال الوارفة في الرد على ما تضمنه المضمون به على غير أهله من اعتقاد الفلاسفة، وله غير هذين مؤلفات في الأدعية والرقائق؛ وقد خصّه تلميذه بقصيدة طويلة في المدح، مطلعها:

جلالك أولى بالعلاء المخلد وذكرك آي الذكر في كل مشهد⁽³⁾.

ثانيا - شيوخه في غرناطة

التحق ابن رضوان بغرناطة مدة من الزمن ليدرس على بعض شيوخها وينهل بين أيديهم المعارف والعلوم، غير أنه من الصعب التمييز بين شيوخه المالقيين والغرناطين بحكم المناصب التي

كانوا يشغلونها، أو لكثرة تنقلهم وترحالهم في سبيل العلم.

ذكر إحسان عباس شيوخه في غرناطة، فقال: "درس على شيخ النحاة بالأندلس أبي علي الفخار، وكان ابن الفخار قد قعد مدة للتدريس بالمقة، ولكن ابن السراج يصفه بقوله: رئيس النحاة بغرناطة. ولذا فليس من المقطوع به يقينا أن ابن رضوان لقيه في غرناطة، ومما درس عليه:

(1) - القرآن الكريم، ختمة بقراءة ورش، بمضمن كتاب التيسير.

(2) - الخلاصة لابن مالك (عرضها عرضاً).

(3) - جمل الزجاجي (أكثره).

(4) - كتاب سيبويه (دولاً منه).

(5) - تسهيل الفوائد لابن مالك.

وكذلك لا نقطع أين لقي أبا البركات ابن الحاج وهو محمد بن محمد بن إبراهيم السلمي، فقد أقام بالمقة مدة ولكن أكثر سكناه كان بغرناطة، ومن اللافت للنظر أنه أعاد عليه قراءة الكتب الخمسة الأولى التي درسها على ابن عبد الحق الجدلي (باستثناء القرآن الكريم) وزاد عليها:

(1) - ثلاثيات البخاري.

(2) - ديوان شعر أبي البركات المسمى العذب الأجاج فيما صدر عن أبي البركات ابن

الحاج^(١).

ودرس بين يدي عالم غرناطة الكبير أبي القاسم بن جزي، ونهل منه العلم الكثير، واستفاد منه أيما استفادة، حتى اعتبره الدكتور إحسان عباس أهم شيوخه في هذه الفترة، فقال: "أما أهم أساتذته الغرناطين فذلك هو العالم الحافظ أبو القاسم بن جزي (741هـ/1347م)، وقد ذكر هذا الأستاذ في كتابه (الشهب اللامعة)، وسماه (الشهيد) لأنه قتل في معركة طريف مع السلطان أبي

الحسن⁽¹⁾، وتعد المادة التي درسها عليه أغزر من أي مادة درسها على سائر أساتذته، فمن ذلك:

(1) - القرآن الكريم بحرف نافع من رواية ورش وقالوان، جمعا من طريق أبي عمرو

الداني.

(2) - كتاب التيسير لأبي عمرو الداني.

(3) - حرز الأمان لأبي القاسم الشاطبي (في القراءات).

(4) - التبصرة لمكي (بعضه).

(5) - الكافي لابن شريح (بعضه).

(6) - الهداية لأبي العباس المهدي (بعضه).

(7) - التلخيص في القراءات الثماني لأبي معشر الطبري (بعضه).

(8) - الهادي في القراءات السبع لابن سفيان (مناولة).

(9) - كتاب الموطأ للإمام مالك (بعضه).

(10) - كتاب صحيح مسلم (بعضه).

(11) - جامع الترمذي (بعضه).

(12) - سنن أبي داود (بعضه).

(13) - سنن النسائي (بعضه).

(14) - كتاب الشمائل للترمذي.

(15) - كتاب الشفا للقاضي عياض (بعضه).

...وكان لأبي القاسم بن جزي أثرا آخر في نفس ابن رضوان - سوى الأثر العلمي - وذلك

أنه هو الذي عرفه إلى فضائل السلطان أبي الحسن المريني، وحببه إلى قلبه"⁽¹⁾.

والملاحظة التي تشد نظر الباحث إزاء مجموع الكتب التي درسها ابن رضوان، هي تكرار دراسته لمواضيع معينة، ومراجعته لها باستمرار، وإصراره على التوسع في معرفة مكنوناتها بين يدي من سنحت له الفرصة لملاقاته من العلماء.

حيث أنه: "من اليسير على الدارس حين يطالع قوائم هذه الكتب التي أخذها ابن رضوان قراءة أو سماعاً أو مناولة أو قراءة تفقه وتفهم أن يدرك إلحاحه على موضوعات معينة وتكرارها على أساتذة مختلفين، دون أن يكتفي بقراءة الكتاب على أستاذ واحد، وما ذلك إلا لأن لقاء الشيوخ المشهورين يومئذ وإجازتهم كانا هما مطلب المثقف؛ وقد خفي علينا جانب كبير مما اطلع عليه ابن رضوان لأن أكثر أساتذته أجازته إجازة عامة، ومع ذلك فإن هذا القدر التفصيلي دال على الميادين التي استأثرت باهتمامه، إذ يتميز فيها علم القراءات والحديث والنحو والفقهاء تميزاً واضحاً، وتجيء اللغة في مقام ثانوي هي والحساب ودراسة الفرائض، ثم لا تنبئنا هذه القوائم بشيء آخر، ونحن نتساءل حقاً؛ أين الاتجاه الأدبي في هذه الدراسة؟ وهل للعلوم العقلية فيها مقام؟ أمّا عن الأول فإن سكوت المصادر عنه - تفصيلاً - لا يعني عدم الإقبال عليه، فنحن نعلم أن ابن رضوان لم يصبح شاعراً ولا ناثراً إلا بعد أن درس وحفظ كثيراً من النماذج الشعرية والنثرية، وأما العلوم العقلية (سوى الحساب) فما نرى إشارة إليها ولا نستطيع استنتاج شيء بشأنها، وأغلب الظن أنها لم تستأثر باهتمام ابن رضوان"⁽²⁾.

كما لا يخفى إعجاب ابن رضوان بكتاب الشفا للقاضي عياض وولعه به؛ فقد كرر دراسته عدة مرات، وبين يدي أساتذة مختلفين، وقال في مدحه:

وشفاؤه يشفي الصدور وإنه لرشاد قارئه الشهاب المنير

وله اليد البيضاء في تأليفه
عند الجميع ففضله لا ينكر
لكأني بك يا عياض مهناً
بالفوز والملاً العلي مبشر
لكأني بك راوياً من حوضه
إذا لا صدى يرويه إلا الكوثر⁽¹⁾.

ثالثاً - شيوخه في المغرب وتلمسان وتونس

غادر ابن رضوان الأندلس إلى المغرب بعد سقوط مدينة طريف بيد الروم - سنة 741 هـ -، وكان عمره آنذاك قد ناهز الثانية والعشرين سنة، حيث وفد على السلطان المريني أبي الحسن في سبتة، رجاء نيل الخطوة لديه، ورغبة في استكمال ثقافته على المشهورين من علماء المغرب، فتمكن من ملاقة علماء مغاربة وآخرين ممن هجروا الأندلس واستقر بهم المقام في المغرب، وقد اشتهر عن السلطان أبي الحسن المريني احتفائه بالعلماء وتقريبهم منه⁽²⁾.

هناك التقى بعالمين كبيرين، لهما مكانة كبيرة عند السلطان المريني، فوجد عندهما ما يستكمل به ثقافته ويوسع معارفه، هما: إبراهيم بن أبي يحيى القاضي العساكر المرينية وخطيب السلطان، وأبو محمد عبد المهيمن الحضرمي رئيس كتاب السلطان وصاحب العلامة التي توضع عن السلطان أسفل المراسيم والمراسلات؛ كان الأول مقدما في فقهاء وقته، وله شرح على رسالة ابن أبي زيد ومقيدات على المدونة، فصيح اللسان سهل الألفاظ موفيا حقوقها، وكان الثاني ذا تقدم في معرفة كتاب سيبويه، مبرزاً في علوم الإسناد، مولعاً بتجميع الكتب، له خزانة تزيد عن الثلاثة آلاف سفر في الحديث والفقهاء والعربية والأدب والمعقول وسائر الفنون⁽³⁾.

يذكر ابن خلدون قدوم ابن رضوان إلى المغرب، فيقول: "ارتحل بعد واقعة طريف و نزل سبتة، ولقي بها السلطان أبا الحسن و مدحه و أجازته، و اختص بالقاضي إبراهيم بن يحيى، و هو يومئذ قاضي العساكر و خطيب السلطان، وكان يستنبيه في القضاء والخطابة، ثم نظمته في جملة

الكتاب باب السلطان، اختص بخدمة عبد المهيمن رئيس الكتاب و الأخذ عنه"⁽¹⁾.

وذكر الدكتور إحسان عباس جماعة من العلماء الذين لقيهم في المغرب، وفي البلاط المريني، فقال: "حققت الهجرة لابن رضوان لقاء علماء آخرين من أعلام المغاربة، ومن المهاجرين الأندلسيين الذين التفوا حول السلطان أبي الحسن المريني، حين سمعوا بما يلقاه العلماء في رحابه من إكرام وتقدير، ففضى في المغرب فترة امتدت حتى عام 748هـ، وأخذ عن جماعة من أعلامه منهم الأبلي أبو عبد الله محمد بن إبراهيم (757هـ/1356م)، الذي كان من أكثر علماء عصره تضلعاً في علم المعقول والتعاليم والحكمة، وقد استدعاه السلطان أبو الحسن من مدينة فاس، ونظمه في طبقة العلماء الذين يجالسونه، فعكف على التدريس والتعليم، ودرس عليه خلق كثير، وكانت دراسة ابن رضوان عليه بمدينة تلمسان، وفيها درس على أبي عبد الله بن النجار أيضاً؛ ومن أساتذته المغاربة القاضي عثمان بن أبي رمانة، وقاضي مراکش أبو عبد الله بن سعود العبدري، وأبو العباس بن يربوع السبتي، والحاج أبو عبد الله محمد بن عبد الواحد الرباطي، والمقرئ علي بن موسى المطاطي، مقرئ النحو والقراءات بمدينة سلا وبها لقيه، وأبو العباس أحمد بن محمد المرسي،... وغيرهم"⁽²⁾.

بقي ابن رضوان ملازماً لخدمة عبد المهيمن كبير الكتاب في باب السلطان أبي الحسن، مؤدياً لواجباته على أكمل وجه وأحسن مثال، ومواظباً على أخذ العلم عن أهل العلم الذين سنحت له الفرصة بملاقاتهم والتقرب منهم، ولما ارتحل السلطان أبو الحسن إلى تونس سنة 748هـ⁽³⁾، أخذه في جملة العلماء الذين اصطحبهم معه، ومن المؤكد أن شغفه بطلب العلم جعله يحرص على ملاقات علماءها، لينهل عنهم المعارف والعلوم.

ذكر ابن خلدون مجيء السلطان أبي الحسن إلى تونس، وأشار إلى رفعة المنصب الذي كان يشغله ابن رضوان في حظوته، وامتدح سعة علمه وبراعته في كثير من الفنون، فقال: "ومن قدم في جملة السلطان أبي الحسن، صاحبنا أبو القاسم عبد الله بن يوسف بن رضوان المالقي، كان يكتب عن السلطان ويلازم خدمة أبي محمد عبد المهيمن رئيس الكتاب يومئذ وصاحب العلامة التي توضع عن السلطان أسفل المراسيم والمخاطبات، وبعضها يضعه السلطان بخطه. وكان ابن رضوان هذا من مفاخر المغرب في براعة خطه، وكثرة علمه، وحسن سنته، وإجادته في فقه الوثائق، والبلاغة في الترسيل عن السلطان، وحوك الشعر والخطابة على المنابر، لأنه كان كثيرا ما يصلي بالسلطان. فلما قدم علينا بتونس صحبتته، واعتبطت به، وإن لم أتخذه شيخا، لمقاربة السن، فقد أفدت منه كما أفدت منهم"⁽¹⁾.

ولقد وقفت على قائمة بأسماء أهم مشايخه، الذين نهل بين أيديهم العلم في موطنه مالقة، وفي البلدان التي رحل إليها؛ غرناطة والمغرب وتلمسان وتونس. ذكرها ابن الخطيب في الإحاطة، فقال: "قرأ ببلده على المقرئ أبي محمد بن أيوب، والمقرئ الصالح أبي عبد الله المهندس، والأستاذ أبي عبد الله بن أبي الجيش، والقاضي أبي جعفر بن عبد الحق، وروى عن الخطيب المحدث أبي جعفر الطنجالي، والقاضي أبي بكر بن منظور. وبغرناطة عن جلة منهم: شيخنا رئيس الكتاب أبو الحسن بن الجيَّاب، وقاضي الجماعة أبو الحسن بن أحمد الحسني. ولازم بالمغرب الرئيس أبا محمد عبد المهيمن الحضرمي، والقاضي أبا إسحاق إبراهيم بن أبي يحيى، وأبا العباس بن يربوع السبتي. وبتلمسان عن أبي عبد الله الآبلي، وأبي عبد الله بن النجار وغيرهما. وبتونس عن قاضي الجماعة أبي عبد الله بن عبد السلام. وعن جماعة غيرهم"⁽²⁾.

كل ذلك يجعلنا نجزم أنّ حياة ابن رضوان العلمية أهّلته لبلوغ أسمى المراتب وأعلى الدرجات في تحصيله العلمي، وبناء شخصيته الهادئة المتزنة، ويعود الفضل في ذلك بالدرجة الأولى إلى اجتهاده وسعيه الحثيث في ملاقات كبار العلماء أينما حلّ وارتحل، وغشيانه مجالسهم بغية الاستزادة في العلم، فكان ذلك سببا مؤثرا في حياته السياسية، وثقة سلاطين بني مرين فيه.

الفرع الثاني: حياة ابن رضوان السياسية

حفلت حياة ابن رضوان السياسية بتقلده منصبين هامين في الدولة آنذاك؛ تقلد منصب القضاء في موطن مولده مالقة، وتقلد منصب كاتب العلامة في دولة بني مرين بالمغرب.

أولا - ولاية القضاء

شغل ابن رضوان منصب القضاء في مالقة وهو في ريعان شبابه، قبل أن يقرر مغادرة الأندلس إلى المغرب، حيث قرر عدم الرجوع إليها، ذلك أنّ كثيرا من الأندلسيين كانوا يحسون بعد سقوط قلاع الإسلام ومدنه الواحدة بعد الأخرى أنّه لا بقاء لهم فيها⁽¹⁾.

فرحلوا إلى المغرب وتلمسان وتونس، كما كانت آمال العالم الإسلامي عامة والأندلسيين خاصة في إنقاذ الأندلس متعلقة بالسلطان أبي الحسن المريني بطل الإسلام في ذلك الوقت، هذا ما جعل ابن رضوان يتشوق للخدمة في البلاط المريني، فكان له ذلك، وأقبل على أخذ العلم عن الكثيرين من علماء المغرب وتلمسان وتونس⁽²⁾.

ثانيا - كتابة العلامة

شغل ابن رضوان منصب كاتب العلامة عند أغلب من عاصروهم من سلاطين بني مرين، وهو منصب مرموق في دولتهم، يختص بوضع علامة خاصة بهم أسفل المراسيم والمخاطبات

الصادرة عنهم، وصفها ابن خلدون بقوله: "هي العلامة التي توضع أسفل المراسيم والمخاطبات، وبعضها يضعه السلطان بخطه"⁽¹⁾.

وقبل أن يتقلد هذه الوظيفة السامية في دولة بني مرين، كان قد تبوأ منصب كاتب الإنشاء ضمن كتابه بالباب السلطاني، ممن يتولون صياغة مخاطبات السلطان أبي الحسن ومراسلاته.

ذكره ابن القاضي في الأعلام الذين حلُّوا بمدينة فاس، فقال عنه: "هو صاحب القلم الأعلى بالمغرب، نسيج وحده فهمها وعلمها وانطبعا مع الدين والصدق، له خلال حميدة من خط وأدب وكتابة وحفظ ومشاركة في معارف جمّة، رحل من بلاده إلى المغرب فارتسم بفاس في كتاب الإنشاء بالباب السلطاني، ثم بان فضله ونبه قدره ولطف محله، وعاد إلى الأندلس لما جرت على سلطانه الهزيمة بالقيروان، وهو أبو الحسن المريني، ولم يستقله الدهر بعدها مع جملة من خواصه، ولما صير الله أمر مخدمه إلى ولده أبي عنان⁽²⁾، جنح إليه ولحق ببابه، ... فحصل على الحظوة وائتمن على خطة العلامة"⁽³⁾.

وأورد ابن خلدون اسمه في جملة العلماء الوافدين مع السلطان أبي الحسن المريني على تونس سنة 748هـ، وأشاد بأمانته ووفائه للسلطان، وثباته وصدوره في وجه ما لقيه من ابتلاءات وأهوال، فقال: "... اختص بخدمة عبد المهيمن رئيس الكتاب والأخذ عنه إلى أن رحل السلطان إلى إفريقية، وكانت واقعة القيروان، و انحصر بقصبة تونس من انحصر بها، من أشياعه مع أهله وحرمة. و كان السلطان قد تخلف ابن رضوان هذا في بعض خدمه، فجلىّ عند الحصار فيما عرض لهم من المكاتبات،

وتولى كبر ذلك، فقام فيه أحسن قيام إلى أن وصل السلطان من القيروان، فرعى له حق خدمته تأنيسا، و قربا، وكثرة استعمال إلى أن ارتحل من تونس في الأسطول إلى المغرب سنة خمسين و سبعمائة، و استخلف بتونس ابنه أبا الفضل، و خلف أبا القاسم بن رضوان كاتباً له، فأقام كذلك أياما، ثم غلبهم على تونس سلطان الموحدين الفضل بن السلطان أبي يحيى. و نجا أبو الفضل إلى أبيه، و لم يطق ابن رضوان الرحلة معه، فأقام بتونس حولا، ثم ركب البحر إلى الأندلس، و أقام بالمرية مع جملة من هنالك من أشياع السلطان أبي الحسن؛ كان فيهم عامر بن محمد بن علي شيخ هنتاة، كافلا لحرم السلطان أبي الحسن و ابنه. أركبهم السفين معه من تونس عندما ارتحل، فخلصوا إلى الأندلس، و نزلوا بالمرية، و أقاموا بها تحت جراية سلطان الأندلس، فلحق بهم ابن رضوان و أقام معهم. و دعاه أبو الحجاج سلطان الأندلس إلى أن يستكتبه فامتنع، ثم هلك السلطان أبو الحسن و ارتحل مخلصه الذين كانوا بالمرية، و وفدوا على السلطان أبي عنان، و وفد معهم ابن رضوان، فرعى له وسائله في خدمة أبيه، و استكتبه و اختصه بشهود مجلسه مع طلبة العلم بحضرته⁽¹⁾.

عمل ابن رضوان في الباب السلطاني كاتباً للإنشاء عند السلطان أبي الحسن، قبل أن تضطره الظروف العودة إلى موطنه الأندلس، ليعود مجدداً إلى السلطان أبي عنان ولد السلطان أبي الحسن و خليفته في منصب السلطنة، ليقلده فيما بعد خطة العلامة - سنة 754 هـ -⁽²⁾.

وامتدح ابن الخطيب براعته في هذه الوظيفة الرفيعة الشأن لدى سلاطين بني مرين، فقال عنه: "العلم العلامة، و صاحب الحلي و العلامة، أتته منقادة، و ألفت في يده المقادة، بعد أن صرفت عن خطبتها قادة، فما بخس حظها ولا وكس، ولم تكن تصلح إلا له و معاذ الله أن تنتكس ...

ركن المقام المريني الذي لا راحة للقلم الأعلى إلا في لثم راحته"⁽¹⁾.

والفضل في كسبه لود المرينيين وثقتهم فيه، يعود بالدرجة الأولى إلى الرجلين السابقين اللذين التقى بهما في البلاط المريني بعد الهجرة من الأندلس إلى المغرب: إبراهيم بن أبي يحيى قاضي العساكر المرينية وخطيب السلطان، وأبو محمد عبد المهيمن الحضرمي رئيس كتاب السلطان وصاحب العلامة التي توضع عن السلطان أسفل المراسيم والمراسلات؛ حيث "أعجب ابن أبي يحيى بفصاحة ابن رضوان وقدرته في الأحكام، فجعله ينوب عنه في القضاء والخطابة، ثم نظمه في حلية الكتاب بباب السلطان، وبهذه الوظيفة الجديدة استطاع ابن رضوان أن يلتقي بالرجل الثاني الذي كان له فضل كبير في رعايته وتوجيهه"⁽²⁾.

وعُرف عن ابن رضوان وفاؤه للمرينيين، وإخلاصه في خدمتهم، وثباته في مواقفه معهم، حيث يقول عنه إحسان عباس: "قضى ابن رضوان ما لا يقل عن أربعين عاما وهو يخدم الدولة المرينية بقلمه، دون أن تحتل حظوظه اختلالا متباعد الطرفين، أو يتعرض لما يتعرض له المشتغلون بالسياسة أمثال صديقيه ابن الخطيب وابن خلدون من تقلب في الحال، بين رضا ونقمة وارتفاع وانخفاض، وسر ذلك كامن في طبيعة شخصيته، فقد كان على ما استقر في نفسه من طموح يعرف متى يقف بطموحه عند حد لا ينفذ إليه منه الأذى"⁽³⁾.

ورغم ذلك كله لم ينج من دسائس ومكائد الحاسدين له والحاquدين عليه، الذين كانوا سببا في التعجيل بقرار العزل الصادر عن السلطان أبي عنان سنة 757هـ، بعد أن شغل منصب صاحب القلم الأعلى والعلامة مدة ثلاث سنوات؛ لكن صلته بقيت وثيقة بحاشية السلطان، ذلك ما يَسّر له

ظروف العودة إلى وظيفة كاتب العلامة في ولاية السلطان أبي بكر السعيد⁽¹⁾، الذي تولى الحكم المريني بعد مقتل أبي عنان على يد وزيره الحسن بن عمر الفودودي⁽²⁾.

ولم تدم فترة حكم السلطان أبي بكر السعيد طويلاً، حيث دامت دولته سبعة أشهر وعشرين يوماً، تولى السلطنة في اليوم الخامس والعشرين من شهر ذي الحجة سنة تسع وخمسين وسبعمائة (759هـ)، وخلع منها في اليوم الثاني عشر من شهر شعبان سنة ستين وسبعمائة (760هـ)، وحكم المرينيين من بعده عمّه، السلطان أبو سالم⁽³⁾.

حيث حكم السلطان أبو سالم⁽⁴⁾ المرينيين في الفترة الممتدة بين سنة ستين وسبعمائة (760هـ) واثنين وستين وسبعمائة (762هـ)، ذكر ابن القاضي في كتابه جذوة الاقتباس أنّ وظيفة العلامة فيها كانت بيد ابن رضوان وعلي بن محمد بن مسعود الخزاعي⁽⁵⁾. وإذا جمعنا بين هذا الكلام وسبب تأليف ابن رضوان لكتابه الشهب، نستطيع القول: أنّ أبا سالم بقي محتفظاً بابن رضوان كاتباً للعلامة في بداية حكمه، استمرّاراً لما كان عليه الوضع في عهد سابقه أبي بكر السعيد، ولم يصرفه عنها إلا بعد أن اصطفاه لمهمة أخرى، تتمثل في تأليف مصنف في السياسة، يكون بمثابة الدستور الذي يستعين به في

تنظيم وإدارة شؤون الحكم، وهي مهمة نبيلة وذات شأن عظيم في إصلاح سلطان بني مرين الذي أصابه الوهن، فأصبح عرضة للانقلابات، وبدت الاغتيالات السمة البارزة في الوصول إلى مقاليد الحكم، وأسند وظيفة العلامة بعده إلى علي بن محمد بن مسعود الخزاعي.

والثابت تاريخياً أنّ ابن رضوان قد رجع إلى وظيفة الكتابة في القصر المريني، بعد مقتل السلطان أبي سالم، عند معظم السلاطين الذين جاؤوا بعده، أذكر منهم: أبو عمر تاشفين بن أبي الحسن بن يعقوب المريني (762هـ / 763هـ)⁽¹⁾، أبو زيان محمد بن أبي عبد الرحمن بن أبي الحسن (763هـ / 767هـ)⁽²⁾، أبو فارس عبد العزيز بن علي بن عثمان بن يعقوب بن عبد الحق المريني (767هـ / 774هـ)⁽³⁾، وأبو زيان محمد بن عبد العزيز بن أبي الحسن المريني (774هـ / 776هـ)⁽⁴⁾، وأحمد بن أبي سالم إبراهيم بن أبي الحسن المريني خلال بيعته الأولى (ببيع البيعة الأولى سنة 775هـ، وتمت له سنة 776هـ / خلع سنة 786هـ. ببيع البيعة الثانية سنة 789هـ / 796هـ)⁽⁵⁾.

وشهد ابن خلدون بعودة ابن رضوان كاتباً للعلامة بعد مقتل السلطان أبي سالم، فقال: "... ثم هلك أبو سالم سنة اثنتين و ستين و سبعمائة، و استبد الوزير عمر بن عبد الله على من كفله من أبنائه، فجعل العلامة لابن رضوان سائر أيامه، وقتله عبد العزيز ابن السلطان أبي الحسن، واستبد بملكه، فلم يزل ابن رضوان على العلامة، و هلك عبد العزيز و وِي ابنه السعيد في كفالة الوزير أبي بكر بن غازي بن الكاس، وابن رضوان على حاله، ثم غلب السلطان أحمد على الملك، وانتزعه من السعيد و أبي بكر بن غازي، و قام بتدبير دولته محمد بن عثمان بن الكاس، مستبداً عليه، والعلامة

لابن رضوان كما كانت إلى أن هلك بأزمور في حركة السلطان أحمد إلى مراکش، لحصار عبد الرحمن بن أبي يفلوسن ابن السلطان أبي علي"^(١).

المطلب الثالث: آثار ابن رضوان العلمية

تتجسد آثار ابن رضوان العلمية فيما خلفه لنا من تلاميذ ومؤلفات، أثرى بها حقل المعرفة الإنساني، كغيره من العلماء الأفاضل.

الفرع الأول: تلاميذ ابن رضوان

عرفنا أن ابن رضوان نشأ شغوفا بحب العلم ومجالسة العلماء، منذ الصغر في موطن مولده مالقة، قبل الهجرة إلى المغرب وارتياحه مجلس السلطان أبي الحسن المريني، الذي اشتهر بتقربه من العلماء، فكان بلاطه يعج بذيوي النباهة والفتانة منهم، ذلك ما وفر له البيئة التي يهواها، فأخذ في الاستزادة منهم، ولم يمنعه منصبه السياسي الرفيع من تحقيق ذلك، بل كان سببا في سهولة غشيانه مجالسهم.

ورغم ذلك كله لم يعرف عنه تفرغه للتدريس، ويبدو أن سبب ذلك يرجع إلى اشتغاله بمهام وظيفته عند سلاطين بني مرين، وإخلاصه في القيام بها، حيث تراوحت مهمته عندهم بين كتابة الإنشاء وخطة العلامة - كما سبق وأن ذكرت -.

وفي النص السابق الذي يصف فيه ابن خلدون قدوم ابن رضوان إلى تونس رفقة السلطان أبي الحسن إشارة إلى أنه أخذ عنه العلم، فكان بذلك أشهر تلاميذه على الإطلاق؛ فهو يصرح بصحبته له، ويذكر إعجابه به، واستفادته منه.

قال - رحمه الله - : "فلما قدم علينا بتونس صحبتته، و اغتبطت به، وإن لم أتخذه شيخا، لمقاربة السن، فقد أفدت منه كما أفدت منهم"⁽¹⁾.

ونفي ابن خلدون اتخاذه لابن رضوان شيخا له لا ينفي إقراره بالاستفادة منه كغيره من العلماء الوافدين على تونس، وذلك مقام التلميذ من الشيخ أو الأستاذ، وهو نفسه يبرر سبب عدم

ذلك بقراءة السن بينهما، ومعلوم أنّ السن عند العقلاء غير كاف لتبرير ذلك، فكم من صغير تتلمذ بين يديه الكبار، وكم من كبير لم يحجزه سنه عن أخذ العلم من الصغار.

ويعاب على محقق كتاب الشهب اللامعة، الدكتور علي سامي النشار، كثرة تحامله على ابن خلدون في مقدمة تحقيقه، بسبب موقفه هذا، واتهامه له بالحسد والحقد على ابن رضوان، دون دليل يسند كلامه، حيث نجده يقول: "حينما وصل ابن رضوان إلى تونس في صحبة أبي الحسن المريني كان سنه ثلاثين عاما، بينما كان سن ابن خلدون ستة عشر عاما. ألم يكن يكفي هذا الفارق بين فتى يافع وشاب مكتمل أن يكون أحدهما تلميذا والآخر شيخا له؟ وكثير من علماء المسلمين جلسوا للإقراء وللإفتاء وهم في أقل من هذا السن، وتلمذ عليهم علماء أفاضل، أقروا بتلمذتهم عليهم. فماذا كانت غاية ابن خلدون من إنكاره التلمذة عليه؟ هل هي غبطة وحسد يخفيان حقه على كل من يقف في طريق تطلعاته وأوهامه في سبيل الحصول على المنصب الكبير؟"⁽¹⁾.

غير أنّ المتأمل في كلام ابن خلدون السابق، الذي وصف فيه قدوم ابن رضوان إلى تونس، يدرك بطلان هذا الكلام، فهو يصرح بشغفه وحبه واحترامه للرجل، حتى أنّه بالغ في مدحه وإطرائه والثناء عليه، وأقر له بسعة العلم، ودماثة الخلق، والبراعة في الكثير من الفنون؛ فلا يوجد من بين ذلك ما يوحي أو يشير إلى حسد أو حقد اتجاهه.

وأعيد هنا ذكر كلامه للتأكيد على صحة هذا الرأي؛ قال ابن خلدون: "و ممن قدم في جملة السلطان أبي الحسن، صاحبنا أبو القاسم عبد الله بن يوسف بن رضوان المالقي، كان يكتب عن السلطان ويلازم خدمة أبي محمد عبد المهيمن رئيس الكتاب يومئذ وصاحب العلامة التي توضع عن السلطان أسفل المراسيم والمخاطبات، وبعضها يضعه السلطان بخطه. وكان ابن رضوان هذا من مفاخر المغرب في براعة خطه، وكثرة علمه، وحسن سنته، وإجادته في فقه الوثائق، والبلاغة في

الترسيل عن السلطان، وحوك الشعر والخطابة على المنابر، لأنه كان كثيرا ما يصلي بالسلطان. فلما قدم علينا بتونس صحبتته، و اغتبطت به، و إن لم أتخذة شيخا، لمقاربة السن، فقد أفدت منه كما أفدت منهم"⁽¹⁾.

وفوق ذلك يذكر قصيدة في مدح ابن رضوان، للشاعر التونسي أبو القاسم الرحوي، جاء فيها⁽²⁾:

ولم يبق لي في الغيب من أمل سوى لقاء ابن رضوان وجنة رضوان
 هنالك ألفيت العلا تنتمي إلى أناس ضئيل عندهم فخر غسان
 وأرعت من روض التأدب يانعا وحييت من كنز العلوم بعقيان
 ورُدت فلم تجذب لديه ريادتي وصدّق طرفي ما تلقته آذاني

والحقيقة أنّ سبب إنكار ابن خلدون التلمذة بين يدي ابن رضوان مرده إلى شخصيته التي تأبى الانصياع والانقياد إلى من ترى أنّه في مثل مرتبتها أو دونها في المستوى، وهذا شأن الكثير من بني الإنسان.

أشار إلى ذلك الدكتور سليمان معتوق الرفاعي في مقدمة دراسته وتحقيقه لكتاب الشهب اللامعة، بقوله: "ولكن ابن خلدون - مع احترامي وتقديري له أستاذا قدم خدمة لم يقدمها غيره في علم التاريخ الاجتماعي والسياسي - عُرف بين الباحثين بطبيعته الصعبة، واعتزازه بنفسه، وغروره بالموهبة الفكرية التي منحها الله له. كل هذا جعله يأبى أن يقول: أن ابن رضوان كان أحد أساتذته"⁽³⁾.

الفرع الثاني: مؤلفات ابن رضوان

أرشدنا الدكتور علي سامي النشار في مقدمة تحقيقه لكتاب الشهب اللامعة إلى جملة الآثار العلمية والأدبية التي بقيت لنا من أعمال ابن رضوان، فيبين أن له مجموعة من الأشعار خاصة في مدح بعض سلاطين بني مرين، ذكر بعضها ابن الخطيب في كتابيه الكتيبة الكامنة، والإحاطة في أخبار غرناطة، كما ذكر ابن الأحمر بعض قصائده في كتابه نثر الجمان، وكذلك المقري في كتابه نفح الطيب، وله أيضا مجموعة أخرى من الرسائل المتبادلة بينه وبين ابن الخطيب أو ابن الأحمر، وفهرسة أورد فيها ذكر شيوخه، وكتاب الشهب اللامعة في السياسة النافعة⁽¹⁾.

ويتأسف على اختفاء وضياح الرسائل التي كان يكتبها للمرينيين، لأنه لو قدر لها البقاء لكانت سببا في كشف الكثير من خفايا وخبايا تلك المرحلة المهمة من مراحل تاريخ المغرب الإسلامي، خاصة فيما يتعلق بحقيقة الانقلاب الذي دبره وقام به أبو عنان على حكم أبيه أبي الحسن المريني⁽²⁾.

وفيما يلي ذكر نماذج لبعض شعره ونثره، وأهم مصنفاته العلمية، لنذكر خلالها مدى امتيازه وتفوقه في فنون الأدب، ونقف على حسن عمله في فن التصنيف.

أولا - شعر ابن رضوان

وصف ابن الخطيب براءة ابن رضوان في فنون الشعر والنثر، فقال: "نظمه ونثره متجاريا لهذا العهد في ميدان الإجازة. أما شعره فمتناسب الوضع، سهل المأخذ، ظاهر الرُوءاء، محكم الإمرة للتنفيح. وأما نثره فطريف السجع، كثير الدالة، مطيع لدعوة البديهة، وربما استعمل الكلام المرسل، فجرى يراعه في ميدانه مليء عنانه"⁽³⁾.

وذكر - رحمه الله - مجموعة من أشعاره في كتاب الكتيبة الكامنة، أذكر منها ما يلي^(١):

نظم بيتان من الشعر لينقشا على قلم من فضة للسلطان، قال فيهما:

أجل قلم سعه ثابت يريك العجائب من وصفه

وييدي من الوشي في طرسه مشابه وشي على عطفه

وارتجل للسلطان أبياتا من الشعر يصف له فيها صيدا، فقال:

أيام دهرك لم يكن ليناها مَلِكٌ ولا أبدى الزمان مثاها

فمحاسن الأمصار والأعصار قد جمعت لك جميلها وجمهاها

وجديد سعدك أيها الملك الرضي أبدا يقرب من يدك مناها

ولرب يوم في حماك شهدته والسرح ناشرة عليك ظلاها

حيث الغدير يريك من صفحاته درعا تجيد يد الرياح صقالها

والمنشآت به تدير حباثا للصيد في حيل دور حياها

وتريك إذ يلقي بها اليم الذي أخفت جوانحه وغاب خلاها

فحسبتها زردا وأن عواليا تركت بها عند الطعان نصالها

وكتب قصيدة يعتذر فيها لبعض من وجب عليه حقه، فقال:

برئت إلى العلياء من ظن مالكي وأن كنت لم أسلك سديد المسالك

حلفت بما أولت يمينك من ندى يمين صدق ليس فيها بآفك

لما جنحت مني الخواطر للتي تشين بها السادات خلق الممالك

سوى أنني من خجلة ظلت قاصرا خطاي وما كان الحياء بتاركي
 فهذا ولا رد على كهفي الذي سما قدره فوق النجوم الشوابك
 وإغضاؤه المأمول في كل حالة فلا زلت ألقى عنده سنّ ضاحك
 ومن روائع شعره في وصف السفينة قوله:

يارب منشأة عجبت لشأنها وقد احتوت في البحر أعجب شأن
 سكنت بجنيها عصابة شدة حلت محل الروح من الجثمان
 فتحرّكت بإرادة مع أنها في جنسها ليست من الحيوان
 وجرت كما قد شاءه سكانها فعلمت أن السر في السكان

ويصف بعض المخادعين المتظاهرين بالزهد والغنى، بقوله:

وذي خدع دعوه لاشتغال وما عرفوه غثا من سمين
 فيظهر زهده وغنى بهال وجيش الحرص منه في كمين
 وأقسم لا قبلتُ يمين خبّ فيا عجبا لحلاف مهين
 يغر يسره ويمين حنث ليأكل باليسار واليمين

ومن روائعه أيضا:

أقول مقالا ليس فيه مراغ وفي الحق يلقى للعقول بلاغ
 نعيمي في الدنيا فراغ وصحة وحسبك منها صحة وفراغ
 عليك خليلي بالقناعة إنها غنى وحلى عز عليها يصاغ
 ولا تك ذا حرص فليس بسائق لك الحرص رزقا كان عنك يراغ
 كفى تعباً للحرص أن حليفه مصاغ لأثواب الهوان مصاغ

ألا إنما الدنيا كخطفة بارق لموح ويلقى للحياة فراغ
فسارع إلى الخيرات تظفر بجنة بها الحور تجلى والرحيق يساغ
ودن إلى بالرضا تنعم بعيشك غبطة ويرضيك منها مشرب ومساغ
ورغ من سجايا السخط فهي ذميمة وما كان ذا ذم فعنه يراغ
وكلُّ بأمر الله يجري وحكمه وما لك عن حكم الإله مراغ

ويختتم ابن الخطيب أشعار ابن رضوان التي ضمّنها كتابه الكتيبة الكامنة، بيتين لطيفين يتغنى
فيهما صاحبهما بزهده، ويقينه بالله ﷻ:

تبرأت من حولي إليك وأيقنت برحماك آملي أصحَّ يقيني
فلا أرهب الأيام إذ كنت ملجئي وحسبي يقيني فاليقين يقيني

ويذكر ابن الخطيب أنه أرسل إلى ابن رضوان من الأندلس كتابا، يستفسر فيه عن سبب
الاختصار المتضمن في الكتب الواردة من سلطانه إليهم، وهو الأمر الذي راب سلطان ابن الخطيب،
خشية وجود ما يفسد النفوس والضمائر بينهما، جاء فيه⁽¹⁾:

أيا قاسما لا زلت للفضل قاسما بميزان عدل ينصر الحق من نصر
مدادك وهو المسك طيبا ومنظرا وإلا سواد الفؤد والقلب والبصر
عهدناه في كل المعارف مطنبا فما باله في حومة الودِّ مختصر
أظنك من ليل الوصال انتخبته إلينا وذاك الليل يوصف بالقصر
أردنا بك العذر الذي أنت أهله فمثلك لا يُرمى بعِي ولا حصر

فراجعه ابن رضوان بأدب جمٍّ، قائلاً:

حقيق أبا عبد الإله لك الذي لمذهبه في البر يتضح الأثر
 وأن الذي نبهت مني لم يكن نئوما وحاشا الودد أن أغمط الأثر
 ورب اختصار لم يشن نظم ناظم ورب اقتضاب لم يعب نثر من نثر
 وعذرك عني من محاسنك التي نظام حلاها في المادح ما انتثر
 ومن عرف الوصف المناسب مُنصفاً تراءى له نهج من العذر ما اندثر

ومن أشعاره الواردة في كتاب الإحاطة في أخبار غرناطة لابن الخطيب، ما يلي⁽¹⁾:

القصيدة التي أنشدها للسلطان يوسف أبو الحجاج ملك الأندلس، يهنئه فيها بهلاك
 الأسطول الحربي للنصارى المحاصرين للزقاق الغربي (مضيق جبل طارق) سنة 751هـ، قصد
 الاستيلاء. قال في مطلعها:

لعلكم أن ترعيا لي وسايلا فبالله عوجا بالركاب لي وسايلا
 بأوطان أوطار قفا ومآربي وبالحب خصا بالسلام المنازلا
 ألا فانشدا بين القباب من الحما فؤاد شج أضحى عن الجسم راحلا

والقصيدة الأخرى التي يصف فيها أسطول المسلمين، حال لقائه مع جيش العدو. منها

قوله:

ولما استقامت بالزقاق أساطل واستقلت للسعود محافلا
 رآها عدو الله فانفض جمعه وأبصر أمواج البحار أساطلا
 ومن دهش ظن السواحل أبحرا ومن رعب خال البحار سواحلا

ومن جندكم هبَّت عليه عواصف تدمر أذناها الصلاب الجنادلا

وقال في شيخه أبي بكر بن منظور - رحمه الله - قصيدة من الشعر، مطلعها:

جلالك أولى بالعلا المخلد وذكرك أعلى الذكر في كل مشهد

لمجدك كان العزيزُ ذخر والعلی وأنك للأولى بأرفع سؤدد

أبي الله إلا أن تكون مشرفا بمقعد خير العالمين محمد

وقال قصيدة أخرى في مدح القاضي عياض وكتابه الشفا، ضمّنها قوله:

وعياض الأعلى قداحا في العلى منهم وحوله الفخار الأظهر

بشفايه تشفى الصدور وإنه لرشاد نار به الشهاب النير

هو للتوالم روح صورتها وقل هو لتاج مفرقها البهي الأنور

أفنت محاسنه المدايح مثل ما لمعيده بعد الثناء الأعطر

وله اليد البيضاء في تأليفه عند الجميع فضلها لا ينكر

هو مورد الهيم العطاش هفت بهم أشواقهم فاعتاض منه المصدر

وتجدر الإشارة إلى أن ابن القاضي المكناسي (960هـ/1025هـ) قد ذكر بعض هذه

الأشعار وأجزاء منها في كتابه جذوة الاقتباس في ذكر من حلّ من الأعلام مدينة فاس⁽¹⁾.

ثانيا - نشر ابن رضوان

برع ابن رضوان في النشر فائقة، وتفوق فيه على كثير من أبناء جيله، أذكر من ذلك جزءا يسيرا

من خطابه الذي ردّ فيه على كتاب أرسله إليه ابن الخطيب، لنقف على تميزه في هذا الفن، وفصاحة

لسانه، وبلاغة كلامه.

قال - رحمه الله -: "يا سيدي الذي علا مجده قدرا وخطرا، وسما ذكره في الأندية الحافلة ثناء وشكرا، وسما فخره في المراتب الدينية والدينية حمدا وأجرا، أبقاك الله جميل السعي، أصيل الرأي، سديد الرمي، رشيد الأمر والنهي، ممدوحا من بلغاء زمانك، بما يقصر بالنوابغ والعشي، مفتوحا لك باب القبول عند الواحد الحق. وصلني كتابك الذي هو للإعجاز آية، وللإحسان غاية، ولشاهد الحسن تبريز، ولثوب الأدب تطريز، وفي التقدير إبريز، وقفت منه على ما لا تفي العبارة بعجاييه، ولا يجيد الفضل كله عن مذاهبه، من كل أسلوب طار في الجو إعرابا وإغرابا، وملك من سحر البيان خطابا، ومحمد ثناه مطالا وحديثا مطابا، شأن من قصر عن شأو البلغاء بعد الإغياء، ووقف دون سباق البديع بعد الإغياء، فلم يُشَقُّ غباره، ولا اقتفيت إلا بالوهم آثاره، فله من سيدي إتخاف سرّ ما شاء، وأحكم الإنشاء، وبرّ الأكاير والأنشاء، فما شئت من إفصاح وكتابة، وبرّ ورعاية، وفهم وإفهام، وتخصيص وإبهام، وكبح لطرف النفس وقمع، وخفض في الجواب ورفع، وتحرّج وتورّع، وترقّص وتوسّع، وجماع وأصحاب، وعتب وإعتاب، وإدلال على أحباب، إلى غير ذلك من أنواع الأغراض،... والسلام الكريم يخصكم به كثيرا أثيرا، مُعْظَمُ مقدراتكم، ومُلتزم إجلالكم وإكباركم، ابن رضوان، وفقه الله، وكتب في الثامن والعشرين لرجب من سبعة وستين وسبعائة"⁽¹⁾.

ثالثا - مصنفات ابن رضوان الأخرى

وأما عن مصنفات ابن رضوان الأخرى غير ما أثر عنه من شعر ونثر، ورسائل متبادلة بينه وبين ابن الخطيب وابن الأحمر، وأخرى مفقودة كان يكتبها لسلطين بني مرين بموجب وظيفته لديهم، فإنه لم يؤثر عنه سوى كتابا واحدا في السياسة، بعنوان: الشهب اللامعة في السياسة النافعة - هذا الكتاب الذي هو محل دراستنا -.

وذكر له الدكتور سليمان معتوق الرفاعي كتابا مجهولا بعنوان: الفصل، قال عنه: "جاء عن عمر الزجال في أحد قصائده الزجلية⁽¹⁾ عند معرض حديثه عن بعض رجال الفكر وآثارهم العلمية التي خلّفوها ما يفيد أن لابن رضوان كتابا اسمه: الفصل، حيث يقول:

ولا بد يا أستاذ من أن تجيزني بدء ابن سبعين وفصل ابن رضوان"⁽²⁾.

وقد أهمل أغلب الذين ترجموا لابن رضوان في مصنفاتهم الإشارة إلى مؤلفاته، خاصة تلك التي دوّنها في شكل كتب علمية، بما في ذلك كتاب الشهب اللامعة في السياسة النافعة، لذلك لا نستطيع الجزم أنه ألّف غيره، ولا يمكن الجزم أيضا أنه لم يؤلف غيره.

والثابت لدينا أن الرجل ذو مقدرة كبيرة على التأليف، فهو الذي أخذ العلم عن كبار علماء عصره، واطّلع على الكثير من الكتب والمصنفات العلمية في شتى المعارف والعلوم الإنسانية، وتلمذ بين يديه من بلغت شهرته الآفاق، وهذا ما يضعنا أمام احتمالين بخصوص ذلك:

أحدهما: أن الرجل تصدى للتأليف، وترك مؤلفات غيره من العلماء، لكنها فقدت غيرها من مفقودات التراث الإنساني، والتي من ضمنها كتابه الفصل، الذي ذكره عمر الزجال في قصيدته. ثانيهما: أن اشتغاله بوظيفته في البلاط المريني حجزه عن القيام بوظيفة أخرى، عدا التي كُلف مهمة القيام بها، خاصة وأنّ الكتاب الوحيد المأثور عنه، تم تأليفه بناء على طلب أحد سلاطين بني مرين، وبعد أن أعفاه من وظيفة الكتابة لديه - كما سنرى ذلك لاحقا -.

المبحث الثالث

التعريف بكتاب الشهب اللامعة في السياسة النافعة

يختص هذا المبحث بالتعريف بكتاب الشهب اللامعة في السياسة النافعة، من خلال بيان السبب الذي دفع ابن رضوان إلى تأليفه، وأهم المصادر التي اعتمد عليها في القيام بذلك، وإبراز المكانة التي يحتلها هذا الكتاب في التراث السياسي الإسلامي.

ودراسته ستكون وفقاً لما يلي:

المطلب الأول: سبب تأليف كتاب الشهب اللامعة في السياسة النافعة.

المطلب الثاني: مصادر كتاب الشهب اللامعة في السياسة النافعة.

المطلب الثالث: مكانة كتاب الشهب اللامعة في التراث السياسي الإسلامي.

المطلب الأول: سبب تأليف كتاب الشهب اللامعة في السياسة النافعة

ذكر ابن رضوان في مقدمة الكتاب أن سبب تأليفه راجع إلى إرادة السلطان المريني أبي سالم، الذي طلب منه تصنيفه ليكون له عوناً في السياسة، وإدارة شؤون الحكم.

قال - رحمه الله -: "...، أما بعد: فإنّ مقام الخلافة العلية التي بسط الله على البسيطة أنوارها، والإمامة الإبراهيمية⁽¹⁾ التي أوضح الشرف والعدل آثارها، ورفع الملك الحقّ في ملوك بني عبد الحقّ منارها، وأناها في الاستعانة به أوطارها. لم يزل بحكم سيرته التي أسفر عنها طبع المجد، وسجيته التي جبلها الله على اقتناء ذخائر الحمد، ذا حرص شديد على اقتناء المعالي، والمفاخر الثابت حديثها في المحاسن العوالي، جرياً على أسلافه الكرام، وآبائه الخلفاء الأعلام الذين زها بهم الملك حين نشروا بالعز لواءه، وعمّروا بالعدل والإحسان أرجاءه، وتوسطوا كالنجوم الزهر سماءه. وأنّ مما اقتضته إرادته الصادرة عن علو الهمم، والمقاصد الزاكية الشيم، أمره بتأليف مجموع في السياسة الملوكية، والسير السلطانية، ما يقع به الإمتاع، ويظهر الانتفاع،..."⁽²⁾.

وسبب إقدام السلطان أبي سالم على هذا الأمر، يكمن أساساً في إرادته وضع حد للفوضى التي سادت الحكم المريني قبيل تسلمه مقاليد السلطة فيه،⁽³⁾.

فالثابت تاريخياً أنّ "دولة بني مرين بعد وفاة أبي الحسن، بدأت في التفكك والانحلال، وأخذت حدته تزداد شيئاً فشيئاً حتى أصبحت أمور الدولة ورؤسائها بأيدي الوزراء، فكثرت الانقلابات وتوالت عليها الزعامات، واستمرت على هذه الوتيرة حتى وصل الدور إلى أبي سالم، وكانت الفوضى عند تسلمه السلطة قد بلغت متنهاها، فأراد أن يجعل حداً لذلك، وبعد مشاورات

ومداولات استقر رأيه على وضع دستور تضبط به أمور الدولة، فاستدعى كبير كتبه ابن رضوان وأمره بالشروع في كتابته⁽¹⁾.

لم يتخلف ابن رضوان عن تلبية رغبة السلطان، وشرع في تصنيف الكتاب، واختار له اسما يتوافق ومضمونه، الذي جاء مشتملا على الكثير من العبر والنماذج المتعلقة بالسياسة الملوكية والسير السلطانية، ليقع بذلك الاقتداء والاعتبار المحققان للغاية التي لأجلها كان التأليف.

ذكر - رحمه الله - في مقدمة الكتاب مبادرته إلى القيام بما طلب منه، والطريقة التي نهجها لتأليف الكتاب، فقال: "... ولما اختصني بذلك، وحض عليه، وصرف عزمه الكريم إليه، بادرت أمره بواجب الامتثال، وأخذت في المقصد المذكور بما رسم من الاستعجال، وجمعت من سياسة الملوك الأقدمين، وسير الخلفاء الماضين، وكلمات الحكماء الأولين ما فيه غنية الخاطر، ونزهة الناظر، ومحتويا على طرف من التاريخ الذي تستشرف النفوس إليه، وتشتمل القلوب عليه، ليكون في ذلك عون على تعلق الأحكام السياسية بالخواطر، واطلاع على حظ عظيم من سير الأوائل والأواخر، وسميته بالشهب اللامعة في السياسة النافعة، راجيا أن يكون اسمه موافقا لمسماه، ولفظه مطابقا لمعناه، إن شاء الله تعالى،..."⁽²⁾.

بقي السلطان أبو سالم في الحكم سنتان وثلاثة أشهر، استلم فيها السلطة المرينية منتصفا شهر شعبان من سنة ستين وسبعمائة (760هـ)⁽³⁾، وتوفي مقتولا سنة اثنتين وستين وسبعمائة (762هـ)، إثر انقلاب دبره الوزير عمر بن عبد الله، بعد أن رأى انفلات زمام الأمور من بين يديه، واستحوذ الخطيب ابن مرزوق عليها، جرّاء الحب الكبير الذي كان يحظى به لدى أبي سالم⁽⁴⁾.

ورغم قصر هذه المدة في عمر الدولة المرينية إلا أن ابن رضوان استطاع تلبية طلب السلطان، المتعلق بتأليف الكتاب، وتمكن من تحقيق المبتغى في هذه الفترة الوجيزة، يبدو ذلك من خلال دعائه الله ﷻ أن يُعلي أمر السلطان الأمر بالتأليف في مقدمة الكتاب.

قال - رحمه الله -: "...وأن مما اقتضته إرادته الصادرة عن علو الهمم، والمقاصد الزاكية الشيم، أمره بتأليف مجموع في السياسة الملوكية، والسير السلطانية، ما يقع به الإمتاع، ويظهر الانتفاع، قصداً منه أعلى الله أمره، لتخليد أثر يتبع دليله، وعلم يتضح سبيله"⁽¹⁾.

اجتهد ابن رضوان في القيام بهذه المهمة، بغية الإسهام في تقليص الفوضى الكبيرة التي أضحت من سمات الحكم المريني، لكن هلاك السلطان أبي سالم حال دون تحقيق المأمول من كتابه، حيث سبق وأن عرفنا أن نهاية حكمه كانت عقب انقلاب دبره ضده الوزير عمر بن عبد الله، ما يعني تفاقم المعضلات والأمراض التي كانت تنخر جسد الدولة المرينية، وعدم الانتفاع بالوصفة المضمنة في كتاب الشهب اللامعة.

المطلب الثاني: مصادر كتاب الشهب اللامعة في السياسة النافعة

قسّم ابن رضوان الكتاب إلى خمسة وعشرين باب؛ تناول فيها فضل الخلافة وحكمتها وثواب من قام بها، والوزارة والوزراء، والكتابة والكتاب، وذكر مراتب العقوبات ودرء الحدود بالشبهات، وبيت المال والعطاء والمنع وسياسة الجند، وكذا سياسة الحروب وتديرها، والخصال التي فيها فساد الدول ونفور القلوب عن الملوك، وكثير من المواضيع التي لها علاقة وطيدة وصلة وثيقة بالسياسة النافعة.

واعتمد في صياغته لهذه الأبواب على مجموعة لا يستهان بها من المصادر السياسية والتاريخية والأدبية، وغيرها مما يستفاد منه في السياسة النافعة، حصرها الدكتور إحسان عباس في ستة أنواع: كتب في التاريخ، وكتب في الأخلاق، ومصادر عامة ذات الاهتمام بالأخلاق والسياسة، وكتب في الطرائف والأقوال البليغة، وكتب في السياسة، ومصادر أخرى ثانوية⁽¹⁾.

ومن أهم المصادر التاريخية المعتمدة في تأليف الكتاب: تاريخ محمد بن عبد الملك الهمداني، وتاريخ أبي الحسن هلال بن محسن الصابي، وتاريخ هارون بن العباس المأموني، وتوجد فيه نقول عن المسعودي وابن القوطية دون تعيين للمصدر المنقول عنه.

ومن كتب الأخلاق: كتاب الذخائر والأعلاق في آداب النفوس ومكارم الأخلاق لأبي عبد الله الأشبيلي، وسمير الأريب لعبد العليم بن عبد الملك الطرطوشي، وسلوان المطاع لابن ظفر الصقلي.

ومن المصادر العامة ذات الاهتمام بالأخلاق والسياسة: عيون الأخبار لابن قتيبة، والعقد الفريد لابن عبد ربه، والتمثيل والمحاضرة لأبي منصور الثعالبي، والمبهبج للثعالبي أيضا، والطب الروحاني للرازي، وبهجة المجالس لأبي عمر بن عبد البر.

ومن كتب الطرائف والأقوال البليغة: الهفوات النادرة لهلال بن محسن الصابي، والمقتطف من أزهري الطرف لابن سعيد المغربي.

ومن كتب السياسة: كتاب السياسة للمراي، والأحكام السلطانية للماوردي، وسراج الملوك للطرطوشي، وكتاب السياسة لابن حزم الأندلسي، والتاج في أخلاق الملوك للجاحظ، ورسائل أرسطو طاليس إلى الإسكندر في السياسة عامة وفي سياسة الجند خاصة.

ومن المصادر الثانوية: جذوة المقتبس للحميدي، والمقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى للغزالي، والشهاب في الحكم والأمثال والآداب من الأحاديث النبوية للقضاعي، ونقول عن ابن الجوزي وابن عساكر وغيرهما.

إن التأمل في مصادر الشهب اللامعة في السياسة النافعة يفضي بصاحبه إلى ملاحظة مهمة، تتعلق باعتماد ابن رضوان على بعض المصادر الغير معروفة في زمننا هذا، من ذلك اعتماده على كتاب السياسة لابن حزم الأندلسي في أكثر من موضع، ومعلوم أن كتب ابن حزم ومؤلفاته مشتهرة بين الناس ولا يوجد بينها كتاب بهذا العنوان.

وهذه ميزة هامة من مميزات الكتاب في نظر الدكتور علي سامي النشار، حيث يقول: "كان لكتاب الشهب ميزة هامة في البحث العلمي في علم السياسة عند المسلمين. لقد حفظ لنا نصوصا مهمة عن كتابين من أهم الكتب في علم السياسة عند المسلمين، ومن العجب أن لا يذكرهما معاصره ابن خلدون، وهذان الكتابان هما: كتاب السياسة لابن حزم، وكتاب السياسة للمراي. أما أولهما، فلم نعثر له على أثر، اللهم إلا خلال الشذرات التي بقيت لنا منه، سواء في كتاب الشهب لابن رضوان أو كتاب بدائع السلك لابن الأزرق. أما كتاب السياسة الآخر الذي قدم لنا ابن رضوان نصوصا منه فهو كتاب في السياسة للإمام أبي بكر محمد بن الحسن الحضرمي المرادي، وهو من أكبر

علماء المغاربة ومفكرهم، وقد توفي بمدينة أزكى بصحراء المغرب وهو قاض بها سنة 489 هـ، وقد عثرت على مخطوطات هذا الكتاب، وأعدته للطبع، وأرجو أن يطبع...⁽¹⁾.

وبالفعل لقد تمت طباعة هذا الكتاب من طرف دار الثقافة في الدار البيضاء بالمملكة المغربية، وصدرت الطبعة الأولى منه سنة 1981 م⁽²⁾، ويعد كتاب السياسة للمرادي أحد أهم المصادر التي اعتمد عليها المصنفون بعده في علم السياسة عند المسلمين، خاصة منهم العالمان الكبيران ابن رضوان وابن الأزرقي، حيث أدرجا الكثير من أقوال المرادي في السياسة والحكم ضمن مصنفيهما في هذا العلم.

ورغم وفرة المصادر وتنوعها في كتاب الشهب اللامعة، فإن ابن رضوان كان بارعا في انتقاء واختيار النصوص منها، وحتى في طريقة التنسيق بينها وبين الباب أو الفصل المضمنة فيه، لتكون مترابطة ومؤدية الغرض المقصود منها.

المطلب الثالث: مكانة كتاب الشهب اللامعة في التراث السياسي الإسلامي

إن كتاب الشهب اللامعة في السياسة النافعة كغيره من مؤلفات علماء المغرب الإسلامي الكثيرة، لم يحض بالاهتمام الكافي رغم ما فيه من إبداع قل أن نجده في غيره من المؤلفات، فهو واحد من المصنفات الجيدة والمهمة في علم السياسة عند المسلمين.

وهو كتاب "له خصائصه العامة، ومميزاته الهامة التي تميزه عن غيره من الكتب، التي ألفت في علم السياسة، أو علم الاجتماع السياسي عند المسلمين"⁽¹⁾.

والتصريح بوجود التقصير في الاهتمام به لا يعني إهماله بالكلية، فقد جعله ابن الأزرق مصدرا من مصادر كتابه النفيس: بدائع السلك في طبائع الملك، هذا الكتاب الذي يعتبره البعض: "أعظم كتاب في الاجتماع والسياسة لدى المسلمين"⁽²⁾.

صرح فيه ابن الأزرق في أكثر من موضع باقتباسه عن ابن رضوان مباشرة، ما يؤكد شهرة كتاب الشهب اللامعة في زمنه، والمتأمل في كتاب البدائع يدرك براعة ابن الأزرق في تصنيفه، باعتياده على كبريات المصنفات السياسية الذائعة الصيت، ذات القيمة العلمية الرصينة، والتي لا تزال مصدر إلهام للبشرية في هذا الفن على مر العصور، ككتاب السياسة للمراذي، وسراج الملوك للطرطواشي، والمقدمة لابن خلدون، ورسائل إخوان الصفا، والأحكام السلطانية للماوردي...

ومن المحتمل أن يكون ابن خلدون قد استفاد أيضا منه في صياغة مقدمته الشهيرة، فهو الذي التقى بابن رضوان في القصر المريني، وأقر له بسعة العلم، وعمل كاتباً للإنشاء لدى السلطان أبي سالم، أيام تفرغ ابن رضوان لتأليف الشهب.

لذلك أرى أن كتاب الشهب اللامعة يحتل مكانة سامية بين مجموع كتب التراث السياسي الإسلامي، ويرجع سبب ذلك إلى أربع خصائص تميزه عن غيره من المصنفات:

أحدها: أنه صنف ليكون دستوراً للدولة المرينية أيام السلطان أبي سالم، استناداً إلى أوامره، ورغبة منه في إصلاح ما فسد من نظام الحكم فيها - كما سبق وأن أشرت -.

والثاني: اعتماد المؤلف في تصنيفه على كبريات المصنفات السياسية عند المسلمين، وانتقاؤه النصوص منها براءة الفقيه الحاذق المتمرس، محالاً بذلك معالجة الفساد السياسي المريني دون الإساءة إلى سلاطينهم.

والثالث: أنه يؤرخ للدولة المرينية إبان عصورها الأخيرة في بلاد المغرب، وهي فترة مهمة من فترات الحكم الإسلامي في هذه البلاد.

والرابع: تنوع المعارف والعلوم التي حواها الكتاب، فهو كتاب في السياسة الشرعية، وفي علم الاجتماع السياسي، وفي التاريخ السياسي عند المسلمين؛ فاعتباره كتاباً في السياسة الشرعية يستند إلى ما تضمنه من أحكام وقواعد في السياسة والحكم، كتلك التي تتحدث عن نظام الخلافة عند المسلمين، وعن مكانة العدل والشورى في نظام الحكم الإسلامي، وغيرها، حيث صنّفه مؤلفه للسياسة الشرعية بالدرجة الأولى، بناء على رغبة السلطان الأمر بتأليفه، واقتضت طريقة التأليف اشتماله على العلمين الآخرين: علم الاجتماع السياسي، وعلم التاريخ السياسي عند المسلمين؛ ليكون تأثيره فعالاً في السلطان أبي سالم، وحتى فيمن يأتي بعده من السلاطين والحكام.

وقد ظهر في المغرب الإسلامي قبل سقوط الأندلس جماعة من الأعلام، برعوا في علم السياسة الإسلامي، من خلال ما وضعوه من مصنفات تختص بهذا العلم أساساً، منهم من سطعت شمسُه وبرز نجمه، قبل مجيء ابن رضوان إلى هذه الدنيا، ومنهم من كان بعد ذلك.

أخص بالذكر منهم: المرادي القيرواني، المتوفى سنة 489هـ⁽¹⁾، صاحب كتاب السياسة أو الإشارة إلى أدب الإمارة، أحد أهم المصادر المعتمدة في الكتابات السياسية عند من جاء بعده.

وأبو بكر الطرطوشي، المتوفى سنة 520 هـ⁽¹⁾، صاحب كتاب سراج الملوك، أحد أهم مؤلفاته، استمد مادته من كتب التاريخ والأدب والأسفار، وأورد فيه من الطرائف والنوادر ما يؤيد به قضاياها في السياسة والحكم، والإدارة، والأخلاق، وتدبير الممالك، والتعامل مع الناس، فجمع الكتاب بين مكارم الأخلاق والمروءة العربية الإسلامية، والسلوك المستقيم.

وابن ظفر الصقلي، المتوفى سنة 565 هـ⁽²⁾، صاحب كتاب سلوان المطاع في عدوان الأتباع، الذي اشتهر باسم السلوانات، وضعه صاحبه لتسليّة الحاكم أو الملك حين يتعرض لعدوان الأتباع، وتصيح الفتن والمكائد والدسائس محيطة به من كل جانب.

والسلطان أبو حمو موسى الزياني التلمساني، المتوفى سنة 791 هـ⁽³⁾، صاحب كتاب واسطة السلوك في سياسة الملوك، وهو أحد الكتب القليلة في تاريخ المسلمين، التي نجد فيها أن الحاكم هو من يتولى مهمة وضع كتاب يتضمن نصائح للملوك والسلاطين، ويقوم بإهدائه إلى ولي عهده، حيث جرت العادة أن العلماء هم من يتولون مهمة تأليف أمثال هذه الكتب، والتي يصطلح عليها البعض اسم: مرايا الأمراء، أو نصائح الملوك.

وعبد الرحمن بن خلدون، المتوفى سنة 808 هـ⁽⁴⁾، صاحب المقدمة التي كانت سببا في شهرة صاحبها، لما تضمنته من علوم ومعارف جمّة، والتي من بينها علم السياسة عند المسلمين، فلا تكاد تجد باحثا في هذا العلم إلا وقد اعتمد على أفكار وآراء ابن خلدون فيها.

وابن الأزرق الأندلسي، المتوفى سنة 896 هـ⁽¹⁾، صاحب كتاب بدائع السلك في طبائع الملك، هذا الكتاب الذي لا يقل أهمية عن مقدمة ابن خلدون، حيث قيل عنه: أن "ابن الأزرق تجاوز ابن خلدون أو لخصه، واستعان به بوضوح جريء في أفكار كثيرة، بل وردد أحيانا كلمات وجمل من المقدمة"⁽²⁾، والكلام نفسه ينطبق على كتاب الشهب اللامعة في السياسة النافعة، الذي يعد أحد أهم المصادر التي اعتمد عليها ابن الأزرق في تأليفه لكتابه البدائع.

وبنظرة بسيطة في ثنايا مؤلفات هؤلاء العلماء، ندرك خلالها التشابه الموجود بينهم في المحاور الكبرى لمواضيع كتاباتهم، وفي كثير من المرات نجد البعض منهم يصرح بنقله عن سبقة في هذا الميدان؛ كشأن ابن رضوان مع المرادي والطرطوشي، وابن الأزرق مع ابن رضوان وغيره.

وتوحي هذه الميزة بوجود الترابط والتكامل بين مجهوداتهم، بما يحقق حفظ جهود السابقين منهم، والاستفادة من صالح أفكارهم في علاج علل وأمراض الواقع، وهذا ما جسده بعضه ابن رضوان في كتابه الشهب اللامعة.

وأرى أنه من حق هؤلاء العلماء على الباحثين في حقل المعرفة الإنسانية التعريف بالجهد الذي بذلوه في خدمة الإنسانية، والسعي من أجل الاستفادة والإفادة بصالح أفكارهم وآرائهم التي حوتها مؤلفاتهم؛ ولعل هذا البحث يسعى إلى تحقيق بعض ذلك.

الفصل الأول

فقه الخلافة عند ابن رضوان المالقي

✽ المبحث الأول

تعريف الخلافة وبيان حكم إقامتها

✽ المبحث الثاني

شروط الخلافة وصرق انعقادها

✽ المبحث الثالث

واجبات الخليفة وحقوقه
والأسباب المؤدية إلى زوال ولايته على الأمة

تناول ابن رضوان موضوع الخلافة ضمن كتابه الشهب اللامعة في السياسة النافعة، ويبيّن الراجح من أقوال العلماء في مفهومها، ونبّه على فضل إقامتها وثواب من قام بها، ووضّح واجبات وحقوق كل طرف من أطراف العقد فيها، وغير ذلك من المسائل التي بدت له ذات صلة وثيقة بها.

وجاء هذا الفصل لأجل بيان رأيه - رحمه الله - فيها و فيما يتعلق بها من مسائل ذكرها

في كتاب الشهب اللامعة، وذلك وفقا للمباحث التالية:

المبحث الأول: تعريف الخلافة وبيان حكم إقامتها.

المبحث الثاني: شروط الخلافة وطرق انعقادها.

المبحث الثالث: واجبات الخليفة وحقوقه والأسباب المؤدية إلى زوال ولايته على الأمة.

المبحث الأول

تعريف الخلافة وبيان حكم إقامتها

نبتدى الحديث في هذا المبحث بذكر رأي فقهاء المسلمين حول هاتين المسألتين، خاصة أهل السنة منهم، وذلك قبل بيان رأي ابن رضوان فيهما، حتى نتمكن من تمحيص الكلام المتعلق بهما في كتاب الشهب اللامعة، ونستطيع وضعه في إطاره المحدد له.

وستكون دراسة هذا المبحث وفقا للمطالب التالية:

المطلب الأول: تعريف الخلافة في الفقه الإسلامي.

المطلب الثاني: حكم إقامة الخلافة عند المسلمين.

المطلب الثالث: رأي ابن رضوان في تعريف الخلافة وحكم إقامتها.

المطلب الأول: تعريف الخلافة في الفقه الإسلامي

يحسن بنا ذكر المعنى اللغوي للخلافة قبل تحديد المعنى الاصطلاحي لها.

الفرع الأول: تعريف الخلافة لغة

الخلافة مصدر من الفعل [خلف]، ولهذا الفعل في لغة العرب ثلاث معان، ذكرها ابن فارس في قوله: "الخاء واللام والفاء أصول ثلاثة: أحدها: أن يجيء شيء بعد شيء يقوم مقامه، والثاني: خلاف قدام، والثالث: التغيُّر"⁽¹⁾.

والذي يعيننا من هذه المعاني الثلاثة، المعنى الأول: مجيء شيء بعد شيء يقوم مقامه؛ قال ابن منظور: "خلف فلان فلانا، إذا كان خليفته، يقال: خلفه في قومه خلافة"⁽²⁾.

وقال: "... وخلفته أيضا إذا جئت بعده"⁽³⁾.

وقال أيضا: "... خلّفت فلانا أخلفه تخليفا، واستخلفته أنا، جعلته خليفتي، واستخلفه جعله خليفة. والخليفة: هو الذي يستخلف ممن قبله، والجمع: خلائف، جاؤوا به على الأصل، مثل: كريمة وكرائم، وهو الخليف، والجمع: خلفاء، وأما سيبويه فقال: خليفة وخلفاء..."⁽⁴⁾.

وجاء في القاموس المحيط: "والخليفة: السلطان الأعظم... ج: خلائف وخلفاء. وخلفه خلافة: كان خليفته، وبقي بعده"⁽⁵⁾.

وقد ورد في القرآن الكريم على لسان سيدنا موسى عليه السلام ما يفيد أن الخليفة هو الذي يستخلف ممن قبله.

قال الله تعالى: ﴿... وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ أَخْلِفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ﴾ ⁽¹⁾.

وأخبر المولى تبارك وتعالى نبيه داود عليه السلام أنه خليفة في الأرض، يخلف من سبقه من الأنبياء والأئمة والصالحين في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ⁽²⁾.

قال تعالى: ﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ...﴾ ⁽³⁾.

وقال القرطبي في تفسير قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ﴾ ⁽⁴⁾: "خلائف جمع خليفة، ككرائم جمع كريمة، وكل من جاء بعد من مضى فهو خليفة، أي جعلكم خلفاء للأمم الماضية والقرون السالفة" ⁽⁵⁾.

وعليه فالخليفة في اللغة يطلق ويراد به: كل من يجيء بعد من مضى، ويخلفه في القيام بمهامه وجميع أموره، والخليفة هو الذي يقوم بشؤون وأعباء الخلافة.

وبذلك يمكننا القول: أنّ الخلافة في اللغة تطلق ويراد بها المنصب الذي يتولاه الخليفة، واصطلاح على الفترة التي أعقبت زمن النبوة اسم الخلافة الراشدة، وعلى الصحابة الذين تولّوا منصب الخلافة فيها اسم الخلفاء الراشدين.

الفرع الثاني: تعريف الخلافة اصطلاحاً

حاول الكثير من العلماء إعطاء تعريف للخلافة، يتوافق مع المهمة النبيلة التي تتكفل بها، ويحقق الغاية السامية المنوطة بها.

ومن أشمل ما عرّفت به عند علماء أهل السنة، تعريف الماوردي لها بقوله: "الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا"⁽¹⁾.

وهذا التعريف هو المعتمد عند الكثير من العلماء في بيانهم لمفهوم الخلافة؛ فغالبيتهم متفقين على المعنى المتضمن فيه، ولا يجيدون عنه، نَبّه إلى ذلك الشيخ محمد رشيد رضا في كتاب الخلافة، حين جزم بأنّ: "كلام سائر علماء العقائد والفقهاء من جميع مذاهب أهل السنّة لا يخرج عن هذا المعنى"⁽²⁾.

ومن كلام العلماء المتفق مع المعنى الذي ذكره الإمام الماوردي في تعريفه، نذكر قول وإمام الحرمين الجويني، والتفتازاني، وابن الجوزي، وابن خلدون.

حيث عرّفها الجويني بقوله: "رياسة تامة، وزعامة عامة، تتعلق بالخاصة والعامة في مهيات الدين والدنيا، متضمنها حفظ الحوزة، ورعاية الرعية، وإقامة الدعوة بالحجة والسيف، وكف الحنف والحيف، والانتصاف للمظلومين من الظالمين، واستيفاء الحقوق من الممتنعين وإيفاؤها على

المستحقين"⁽¹⁾.

وعرّفها التفتازاني بقوله: "والإمامة رياسة عامة في أمر الدين والدنيا خلافة عن النبي ﷺ"⁽²⁾.

وعرّفها ابن الجوزي بقوله: "نيابة الله ﷻ في عباده وبلاده وتنفيذ أوامره وأحكامه وقد كان يقوم بها الأنبياء ثم قام به الخلفاء"⁽³⁾.

وعرّفها ابن خلدون بقوله: "حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به"⁽⁴⁾.

إنّ الملاحظة التي يمكن إبداءها إزاء هذه التعريفات، وغيرها مما نصّت عليه كتب أهل السنة ومصنفاتهم بخصوص تعريف الخلافة، هي أنها تصرح في عمومها بأن الخليفة نائب عن الرسول ﷺ في القيام بوظيفتي حراسة الدين وسياسة الدنيا.

وفي الوقت نفسه يذهب بعض العلماء إلى جعله نائباً عن الله ﷻ في القيام بذلك؛ كشأن ابن الجوزي في تعريفه السابق.

ويتوهم من تعريف ابن خلدون أنّه يعتبرها نيابة عن الله ﷻ؛ لأنّ عبارة "صاحب الشرع" التي ضمّنها تعريفه للخلافة توحى بذلك.

والرّاجح أنّ الخليفة يتصرف في منصبه باعتباره خليفة للرسول ﷺ؛ يشهد لذلك فهم الصحابة رضي الله عنهم، حين لقبوا الخليفة الأول أبا بكر الصديق رضي الله عنه بخليفة رسول الله ﷺ، ولم يلقبوه بخليفة الله ﷻ.

وذكر ابن خلدون ما يؤيد صحة ذلك، وينفي كون الخليفة نائبا عن الله ﷻ، حيث يقول:
"أما تسميته خليفة، فلكونه يخلف النبي ﷺ في أمته؛ فيقال: خليفة بإطلاق، وخليفة رسول الله ﷻ"⁽¹⁾.

المطلب الثاني: حكم إقامة الخلافة عند المسلمين

اختلفت الفرق الإسلامية في هذه المسألة اختلافاً بيناً، ومجمل خلافهم فيها يتلخص في قولين رئيسيين:

الأول: يذهب قائلوه إلى وجوب إقامة الخلافة، وهو يعبر عن رأي غالبية الفرق.

والثاني: يذهب قائلوه إلى أن حكمها الجواز، فلا يجب على الأمة إقامتها، وهو رأي غير مشتهر شهرة الرأي الأول لقلة القائلين به.

الفرع الأول: القائلون بوجوب إقامة الخلافة وأدلتهم

يرى أصحاب هذا الرأي وجوب إقامة الخلافة، واستدلوا لذلك بأدلة من القرآن والسنة وتصرفات الصحابة رضي الله عنهم.

أولاً: القائلون بوجوب إقامة الخلافة

والقول بوجوب الخلافة ونصب الخلفاء والأئمة مذهب جمهور علماء المسلمين، قال ابن حزم: "اتفق علماء أهل السنة وجميع المرجئة وجميع الشيعة وجميع الخوارج على وجوب الإمامة، وأن الأمة فرض واجب عليها الانقياد لإمام عادل يقيم فيها أحكام الله، ويسوسهم بأحكام الشريعة التي أتى بها الرسول صلى الله عليه وسلم"⁽¹⁾.

وقال الماوردي في معرض حديثه عن منصب الخلافة: "... وعقدها لمن يقوم بها في الأمة واجب بالإجماع..."⁽²⁾.

وقال ابن خلدون: "ثم إنَّ نصب الإمام قد عرف وجوبه في الشرع بإجماع الصحابة والتابعين"^(١).

وجزم الإمام أبي حامد الغزالي في كتابه الاقتصاد في الاعتقاد بوجوب نصب الإمام، وضرورته لاستقامة وصلاح نظام الدنيا والدين، فقال: "إنَّه لا يتمارى العاقل في أنَّ الخلق على اختلاف طبقاتهم، وما هم عليه من تشتت الأهواء وتباين الآراء لو خُلِّوا وآراءهم، ولم يكن رأي مطاع يجمع شتاتهم لهلكوا من عند آخرهم، وهذا داء لا علاج له إلاَّ بسُلطان قاهر مطاع يجمع شتات الآراء، فبان أنَّ السُلطان ضروري في نظام الدنيا، ونظام الدنيا ضروري في نظام الدين، ونظام الدين ضروري في الفوز بسعادة الآخرة، وهو مقصود الأنبياء قطعاً، فكان وجوب نصب الإمام من ضروريات الشرع الذي لا سبيل إلى تركه"^(٢).

وأكد ابن تيمية على أنَّ ولاية أمر النَّاس من أعظم واجبات الدين، وذلك بقوله: "يجب أن يعرف أنَّ ولاية أمر النَّاس من أعظم واجبات الدين، بل لا قيام للدين إلاَّ بها، فإنَّ بني آدم لا تتم مصلحتهم إلاَّ بالاجتماع لحاجة بعضهم إلى بعض"^(٣).

وقال الشيخ الطاهر بن عاشور: "إقامة حكومة عامة وخاصة للمسلمين أصل من أصول التشريع الإسلامي، ثبت ذلك بدلائل كثيرة من الكتاب والسنة، بلغت مبلغ التواتر المعنوي، مما دعا الصحابة رضي الله عنهم بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم إلى الإسراع بالتجمع والتفاوض لإقامة خلف عن الرسول في رعاية الأمة الإسلامية، فأجمع المهاجرون والأنصار يوم السقيفة على إقامة أبي بكر الصديق خليفة عن رسول الله للمسلمين، ولم يختلف المسلمون بعد ذلك في وجوب إقامة خليفة إلاَّ شذوذاً لا يعبأ بهم

من بعض الخوارج وبعض المعتزلة، نقضوا الإجماع فلم تلتفت لهم الأبصار ولم تصغ لهم الأسماع"⁽¹⁾.
 وصحة هذا الكلام تكون بغض النظر عن الخلاف الموجود بين هؤلاء، حول دليل ثبوت
 الوجوب عندهم؛ فلقد انقسموا بين من يرى وجوب الخلافة شرعا ومن يرى وجوبها عقلا.
 ذكر الإمام الماوردي اختلافهم هذا فقال: "قالت طائفة: وجبت بالعقل، لما في إجماع العقلاء
 من التسليم لزعيم يمنعهم من التظالم، ويفصل بينهم في التنازع والتخاصم، ولولا ذلك لكانوا
 فوضى مهملين، قال الأفوه الأودي وهو شاعر جاهلي:

لا يصلح الناس فوضى لا سراة لهم ولا سراة لهم إن جهالهم سادوا

وقالت طائفة أخرى بل وجبت بالشرع دون العقل لأن الإمام يقوم بأمر شرعية"⁽²⁾.

وذكر الإيجي هذا الخلاف في كتابه المواقف، وصرح بأن القائلين بوجوب منصب الإمامة
 اختلفوا في طريق معرفته، فقال: "وعندنا - أي أهل السنة - أن نصب الإمام واجب علينا سمعا،
 وقالت المعتزلة والزيدية بل عقلا، وقال الجاحظ وأبو الحسن من المعتزلة بل عقلا وسمعا معا،
 وقالت الإمامية والإسماعيلية لا يجب نصب الإمام علينا بل على الله ﷻ، ..."⁽³⁾.

وأكد ابن خلدون على الوجوب الشرعي لها، لإجماع الصحابة والتابعين على ذلك؛ فبعد وفاة
 الرسول ﷺ بادر الصحابة ﷺ إلى بيعة أبي بكر الصديق ﷺ، وسلّموا له النظر في أمورهم، وكذلك
 الأمر في كل عصر من العصور، فاستقر ذلك إجماعا دالا على وجوب نصب الإمام شرعا⁽⁴⁾.

ونقل ذلك ابن حجر في الفتح، حكاية عن الإمام النووي وغيره من العلماء، فقال: "...وأجمعوا على أنه يجب نصب خليفة، وعلى أن وجوبه بالشرع لا بالعقل"⁽¹⁾.

ثانيا: أدلة القائلين بوجوب إقامة الخلافة

استدل القائلون بالوجوب الشرعي للخلافة بمجموعة من الأدلة الشرعية المعلومة من الكتاب والسنة وتصرفات الصحابة رضي الله عنهم، وحتى لا يخرج البحث عن نطاقه المحدد له سأكتفي بذكر بعض أدلة أهل السنة والجماعة في هذا الباب.

أ- الأدلة من القرآن الكريم

استدلوا من القرآن الكريم بمجموعة من الآيات، التي جاءت دلالتها على هذا الوجوب بصورة غير صريحة، ولكنها تضمنت إشارات وإرشادات، فهموا منها المعنى الذي جعلوه حكما شرعيا، يوجب على الأمة التزامه وإقامتها.

من ذلك: إلزام الله تعالى الأمة طاعة ولاة أمورها، بقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَردُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ سورة النساء: 59⁽²⁾.

قال الإمام الطبري في تفسيره: "اختلف أهل التأويل في ﴿أُولِي الْأَمْرِ﴾ الذين أمر الله بطاعتهم في هذه الآية؛ فقال بعضهم: هم الأمراء... وقال آخرون: هم أهل العلم والفقه... وقال آخرون: هم أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم، وقال آخرون: هما أبو بكر وعمر رحمهما الله"⁽³⁾.

وخلص - رحمه الله - إلى ترجيح الرأي الأول؛ القائل: أن المقصود بأولي الأمر الحكام والولاية؛ يتجلى ذلك في قوله: "فإذا كان معلوماً أنه لا طاعة واجبة لأحد غير الله أو رسوله أو إمام عادل، وكان الله قد أمر بقوله: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ بطاعة ذوي أمرنا، كان معلوماً أن الذين أمر بطاعتهم تعالى ذكره من ذوي أمرنا، هم: الأئمة ومن ولّوه المسلمين، دون غيرهم من الناس، وإن كان فرضاً القبول من كل من أمر بترك معصية الله ودعا إلى طاعة الله، وأنه لا طاعة تجب لأحد فيما أمر ونهى فيما لم تقم حجة وجوبه، إلا للأئمة الذين أَلَزَمَ اللهُ عباده طاعتهم فيما أمروا به رعيته مما هو مصلحة لعامة الرعية، فإن على من أمروه بذلك طاعتهم، وكذلك في كل ما لم يكن لله فيه معصية"⁽¹⁾.

وبما أن الله ﷻ أمر بطاعة ولاة الأمور في كل ما يأمرون به ما لم يكن معصية أو إثماً يغضب الله ﷻ، وجب على المسلمين نصبهم، وإقامة الخلافة التي تتولى مهمة حراسة الدين وسياسة الدنيا، دون تأخير أو تقصير منهم، حتى لا تعطل مصالحهم الدنيوية والدنيوية التي لأجلها شرعت الخلافة والطاعة معاً.

ومن الآيات التي ترشد وتشير إلى أهمية منصب الخليفة في الأمة، آيات الاستخلاف التي نَبَّه فيها المولى ﷻ عباده إلى أن الإنسان خليفة الله في أرضه، مأمور بعبادته فيها، وتعميرها بما يحقق هذه الغاية السامية من الاستخلاف؛ كقوله تبارك وتعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً...﴾⁽²⁾.

وقوله ﷻ: ﴿يَنْدَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ يَوْمَ الْحِسَابِ﴾⁽³⁾.

وقوله ﷺ: ﴿ وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا أُسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾ (١).

فوجوب الخلافة ينبثق عن كونها ضرورية لتحقيق وظيفة الاستخلاف، الرامية إلى إقامة عبادة الله ﷻ في الأرض، وحاجة الناس في أثناء ذلك إلى من يقيم العدل بينهم، ويدفع الظلم عنهم، ويحفظ لهم كافة المصالح المشروعة.

ب - الأدلة من السنة النبوية

واستدلوا من سنة النبي ﷺ بمجموعة أحاديث، تحث المؤمنين وتأمُرهم بطاعة الخليفة الذي يسوس شؤونهم بما يصلح حالهم في العاجل والآجل، ووعدت الطائعين بأن تكون لهم السيادة والسعادة والصلاح في الدنيا، وجزيل الثواب من المولى ﷻ في الآخرة، وتوعدت المخالفين الخارجين عن الطاعة والجماعة بالخسران في الدنيا والآخرة.

من ذلك: قول النبي ﷺ: ((ألا كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته، فالإمام الأعظم الذي على الناس راع وهو مسؤول عنهم، والرجل راع على أهل بيته وهو مسؤول عن رعيته، والمرأة راعية على أهل بيت زوجها وولده وهي مسؤولة عنهم، وعبد الرجل راع على مال سيده وهو مسؤول عنه، ألا فكلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته)) (٢).

وقوله ﷺ: ((كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء، كلما هلك نبي خلفه نبي، وإنه لا نبي بعدي، وسيكون خلفاء فيكثرون. قالوا فما تأمرنا؟ قال: فوابيعة الأول فالأول، وأعطوهم حقهم فإن الله سائلهم عما استرعاهم)) (٣).

وقوله ﷺ: ((ما بعث الله من نبي ولا استخلف من خليفة إلا كانت له بطانتان؛ بطانة تأمره بالمعروف وتحضه عليه، وبطانة تأمره بالشر وتحضه عليه، فالمعصوم من عصم الله تعالى))⁽¹⁾.

وقوله ﷺ: ((اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة))⁽²⁾.

وقوله ﷺ: ((إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما))⁽³⁾.

وقوله ﷺ: ((لا يحل لثلاثة نفر يكونون بأرض فلاة إلا أمروا عليهم أحدهم))⁽⁴⁾.

فثبوت المسؤولية في ذمة كل راع يسوس شؤون الأمة، يؤدي حتماً إلى إثابة المحسن وعقاب المسيء منهم، ولزوم الطاعة في حق الرعية يقتضي أيضاً الثواب في حال الامتثال والعقاب في حال المخالفة، والمنع من تعدد الخلفاء وإيجاب قتل الآخر منها عقوبة له لخروجه عن مراد الجماعة، يدل دلالة لا لبس فيه على وجوب الخلافة؛ فلو لم تكن واجبة لما كان للثواب والعقاب معنى.

وقد علق ابن تيمية على الحديث السابق للرسول ﷺ، الذي ألزم فيه كل ثلاثة نفر يكونون بأرض فلاة تأمير أحدهم وجعله مسؤولاً عليهم، بقوله: " فأوجب الرسول ﷺ تأمير الواحد في الاجتماع القليل العارض في السفر تنبيهاً بذلك على جميع أنواع الاجتماع "⁽⁵⁾.

وأورد الإمام الشوكاني في كتابه نيل الأوطار تعليقا عليه، يقول فيه: " إذا شرع هذا لثلاثة يكونون بفلاة من الأرض أو يسافرون، فشرعته لعدد أكثر يسكنون القرى والأمصار، ويحتاجون لرفع التظالم وفصل التخاصم؛ أولى وأحرى، وفي ذلك دليل لقول من قال: أنه يجب على المسلمين

نصب الأئمة و الولاية والحكام"⁽¹⁾.

إنّ مجموع هذه الأحاديث يدل دلالة صريحة على أنّ الإسلام يولي منصب الخلافة أهمية شديدة، لأنّ صلاح هذا المنصب يقتضي صلاح جميع أمور المسلمين، وفساده يقتضي فسادها. ومهمة حراسة الدين وسياسة الدنيا لا يمكن أن يقوم بها غير الخليفة المسلم، الذي أوجب الشرع على الأمة نصبه، وألزمها طاعته، وأوجب عليه إقامة العدل فيها.

ج- الأدلة من تصرفات الصحابة ﷺ

أدرك الصحابة ﷺ الوجوب الشرعي لإقامة الخلافة، ودليل ذلك هو مسارعتهم ﷺ إلى مبايعة الصديق ﷺ خليفة على المسلمين، بعد وفاة الرسول ﷺ مباشرة، حين سارع كبار الصحابة ﷺ إلى عقد اجتماع طارئ في سقيفة بني ساعدة، عقدوا فيه الخلافة للصديق ﷺ⁽²⁾.

فلو لم يفهموا من سنة الرسول ﷺ القولية والفعلية ما يفيد وجوب إقامة الخلافة، لما استعجلوا هذا الأمر بعد وفاته ﷺ، ولا انتظروا على الأقل دفنه ﷺ، فهو الحبيب الذي لا يصبر على فراقه محب، ولكنهم تلامذته النجباء، اصطفاهم المولى تبارك وتعالى لصحبته ﷺ، واختارهم لنشر تعاليم دينه الخاتم رفقة نبيه ﷺ.

وبذلك يترجح لنا صواب الرأي القائل بوجوب إقامة الخلافة شرعا، فلا يمكن للأمة أن تعيش في كنف العزة والكرامة دون خليفة يقودها إلى ذلك، متمثلا فيها أحكام ومبادئ شريعة الإسلام.

الفرع الثاني: القائلون بجواز إقامة الخلافة وأدلتهم

يرى أصحاب هذا القول عدم وجوب الخلافة، واستدلوا لرأيهم بمجموعة من الأدلة العقلية، التي تولى أصحاب الرأي السابق مهمة دحضها بالأدلة الشرعية.

أولاً: القائلون بجواز إقامة الخلافة

لم يشتهر رأي القائلين بعدم الوجوب على النحو الذي اشتهر به رأي مخالفهم، وذلك لخروجه عن الإجماع ومخالفته المنقول والمعقول.

وقد ذكر ابن حزم تعقيباً على قوله السابق أنّ النجدات من الخوارج خرجوا عن الاتفاق الواقع بين المسلمين في وجوب الخلافة، وقالوا: "لا يلزم الناس فرض الإمامة، وإنما عليهم أن يتعاطوا الحق بينهم، وهذه فرقة ما نرى بقي منها أحد، وهم المنسوبون إلى نجدة ابن الحنفية"⁽¹⁾.

وصرّح - رحمه الله - ببطلان رأيهم، قائلاً: "وقول هذه الفرقة ساقط، يكفي للرد عليه وإبطاله إجماع كل من ذكرنا على بطلانه، والقرآن والسنة قد وردا بإيجاب الإمام"⁽²⁾.

وذكر ابن خلدون وجود من ينفي وجوب منصب الخلافة أساساً، فقال: "وقد شدّ بعض الناس فقال بعدم وجوب هذا المنصب - الإمامة - رأساً لا بالعقل ولا بالشرع، منهم الأصم من المعتزلة وبعض الخوارج وغيرهم"⁽³⁾.

ونبّه - رحمه الله - إلى أنّ الحد الأدنى المطلوب عند هؤلاء، والواجب الذي تلتزم الأمة به عندهم، هو: "إمضاء أحكام الشرع، فإذا تواطأت الأمة على العدل وتنفيذ أحكام الله تعالى، لم يحتاج إلى إمام ولا يجب نصبه"⁽⁴⁾.

وشدّد القرطبيّ اللهجة في الرد على أبي بكر الأصم ومن حذا حذوه من القائلين بعدم وجوب الخلافة، وذلك في معرض تفسيره للآية: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً...﴾⁽¹⁾.

قال - رحمه الله -: "هذه الآية أصل في نصب إمام وخليفة يسمع له ويطاع، لتجتمع به الكلمة، وتنفذ به أحكام الخليفة، ولا خلاف في وجوب ذلك بين الأمة ولا بين الأئمة إلا ما روي عن الأصمّ حيث كان عن الشريعة أصمّ؛ وكذلك كلّ من قال بقوله واتبعه على رأيه ومذهبه، قال: إنّها غير واجبة في الدين بل يسوّغ ذلك، وأنّ الأمة متى أقاموا حجّهم وجهادهم، وتناصفوا فيما بينهم، وبذلوا الحقّ من أنفسهم، وقسموا الغنائم والفيء والصدقات على أهلها، وأقاموا الحدود على من وجبت عليه، أجزأهم ذلك، ولا يجب عليهم أن ينصبوا إماما يتولّى ذلك"⁽²⁾.

وعليه فإنّ أصحاب هذا الرأي فئة قليلة، مقارنة بغيرهم القائلين بوجوب الخلافة، وفي مقدمة هؤلاء نجد فرقة النجدات من الخوارج وأبا بكر الأصم من كبار المعتزلة.

ثانيا: أدلة القائلين بجواز الخلافة

ومن جملة ما استدلوا به على جواز عقد الخلافة وعدم وجوبها، الأدلة التي ذكرها القاضي عضد الدين الإيجي في كتابه المواقف؛ حيث أورد لهم أهم ثلاثة أدلة، استندوا عليها في تقرير حكمهم بشأن هذه المسألة.

قال - رحمه الله -: "احتج المانع بوجوه: الأول: توفر النّاس على مصالحهم مما يحث عليه طباعهم وأديانهم؛ فلا حاجة إلى نصب من يتحكم عليهم فيما يستقلون به، ويدل عليه انتظام أحوال العربان والبوادي الخارجين عن حكم السلطان. الثاني: الانتفاع بالإمام إنّما يكون بالوصول إليه،

ولا يخفى تعذر وصول آحاد الرعية إليه في كل ما يعنُّ لهم من الأمور الدنيوية عادة. الثالث: للإمامة شروط قلما توجد في كل عصر؛ فإن أقاموا فاقدتها لم يأتوا بالواجب، وإلا يقيموه فقد تركوا الواجب"⁽¹⁾.

وتولى - رحمه الله - مهمة الرد على هذه الأدلة، فقال: "والجواب عن الأول: إنّه وإن كان ممكنا عقلا؛ فممتنع عادة لما يرى من ثوران الفتن والاختلافات عند موت الولاية، ولذلك صادفنا العربان والبوادي كالذئاب الشاردة والأسود الضارية، لا يبقي بعضهم على بعض، ولا يحافظ في الغالب على سنة ولا فرض، وليس تشوفهم إلى العمل بموجب دينهم غالبا، ولذلك قيل: ما يزع السلطان أكثر مما يزع القرآن، وقيل: السيف والسنان يفعلان ما لا يفعل البرهان. وعن الثاني: لا نسلم أنّ الانتفاع بالإمام إنّما يكون بالوصول إليه؛ بل بوصول أحكامه وسياسته ونصبه من يرجعون إليه. وعن الثالث: إنّ تركهم لنصبه لتعذره وعدم شرط الإمامة ليس تركا للواجب، إذ لا وجوب"⁽²⁾.

المطلب الثالث: رأي ابن رضوان في تعريف الخلافة وحكم إقامتها

حرص ابن رضوان على موافقة مذهب الجمهور في تعريف الخلافة وحكم إقامتها حيث اتفق رأيه مع الرأي السابق لغالبية العلماء حول مفهوم الخلافة، وكذلك رأيه في إقامتها.

الفرع الأول: تعريف الخلافة عند ابن رضوان

نقل عن الماوردي تعريفه السابق، فقال - رحمه الله -: "قال صاحب الأحكام السلطانية: الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا"⁽¹⁾.

والماوردي أحد أعلام الفكر السياسي الإسلامي البارزين، الذين لهم إسهامات كبيرة في هذا المجال من العلوم عند المسلمين، لذا فإن الكثير من التعريفات التي صيغت بعده جاءت موافقة لمفهوم الخلافة عنده، أو على الأقل متفقة مع المعنى المتضمن في تعريفه.

حيث سبق التنبية على أنه في كثير من الأحيان تختلف صيغة التعريف باختلاف قائله، لكنها تدور حول المعنى نفسه، وهو القيام بالشؤون العامة للأمة نيابة عن الرسول ﷺ بما يحقق حراسة الدين وسياسة الدنيا؛ والمتأمل في التعريفات الاصطلاحية للخلافة يدرك ذلك دون أدنى عناء.

لذا فإن اعتماد ابن رضوان على هذا المفهوم في تعريف الخلافة لا يعتبر تقصيرا منه أو خروجا عن المؤلف المعتاد لدى العلماء، بل فيه موافقة لما جرت عليه عادة أغلب من كتبوا في علم السياسة الإسلامي، ويرجع سبب ذلك في نظري إلى اطلاعه الواسع على أبواب هذا العلم عند المسلمين وحتى عند غيرهم، ما مكّنه من اختيار أرجح التعريفات وأقدرها على تحقيق المصالح التي لأجلها شرعت الخلافة.

وأول من استوعب حقيقة هذا المنصب هم الخلفاء الراشدون ﷺ، حيث تجسدت مبادئ الخلافة ومعانيها السامية في سلوكياتهم السياسية، منذ اللحظة الأولى التي اعتلوا فيها سدة الحكم إلى

لحظة خروجهم منه؛ فكانت البيعة السبيل المشروع لحكم المسلمين عندهم ﷺ، والإخلاص في خدمة الرعية غايتهم ﷺ، والانتقال السلمي للخلافة مبدأهم ﷺ.

أولاً: المقصد من إقامة الخلافة عند ابن رضوان

واضح من خلال التعريف الذي اختاره ابن رضوان للخلافة أن المقصد العام من إقامتها يتحدد في السعي لأجل تحقيق وظيفتين رئيسيتين، هما: حراسة الدين، وسياسة الدنيا.

فالخليفة بموجب الوظيفة الأولى نائب عن الرسول ﷺ، يتولى مهمة حراسة هذا الدين وحمايته من أن يطاله الزيف والتحريف، ويجب عليه أن يتولى مهمة نشر تعاليمه في كافة الأرجاء، ويتصدى لكل من وقف حائلاً في طريق دعوته، ويردع المبتدعة والزنادقة بكل ما هو مشروع لإرجاعهم إلى جادة الصواب، ولا يحق له أن يضيف إلى هذا الدين ما ليس منه، أو ينقص منه معلوماً بالضرورة.

قال الله ﷻ: ﴿الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَاللَّهُ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾⁽¹⁾.

وتحقيق هذا المقصد في دولة المسلمين، يقتضي بذل الجهد من الخليفة في حفظ دين الإسلام، الذي هو أساس سعادة الأمة وصلاحتها، " وحفظ الإسلام يعني إبقاء حقائقه ومعانيه، ونشرها بين الناس، كما بلّغها رسول الله ﷺ، وسار عليها صحابته الكرام، ونقلوها إلى الناس بعده، وعلى هذا لا يجوز أي تبديل أو تحريف في هذه الحقائق والمعاني، لأن التحريف والتبديل يدخلان في نطاق الابتداع المذموم في دين الله"⁽²⁾.

والأمة كلها تلتزم بمد يد العون له في القيام بتحقيق ذلك؛ فلا يجوز لها التخلف عن طاعته ونصرته في القيام بهذا الواجب المفضي إلى حراسة الدين وحفظه.

وبموجب الوظيفة الثانية يحق للخليفة التصرف في كافة شؤون الدنيا، وسياستها بما يحقق مصلحة المحكومين في العاجل والآجل، وتحقيق المصلحة يتضمن جلب النفع لهم، ودفع الضر عنهم، وهذا لا يعني أنه يجوز له التدبير بخلاف الأحكام والقواعد العامة للشريعة الإسلامية، لأن إدارة شؤون الدنيا يجب تكون خاضعة لأحكام وتعاليم وقواعد الشريعة، والتصرف بخلاف ذلك يعد باطلا بطلانا مطلقا.

والتأمل في تعريف الخلافة يدرك ذلك بسهولة ويسر، فالخليفة نائب عن الرسول ﷺ في حراسة الدين وسياسة الدنيا، ونيابة الرسول ﷺ من أسمى معانيها الالتزام بأحكام وقواعد الشريعة الخاتمة.

وابن رضوان الفقيه الحاذق المتمرس في الدين والسياسة يدرك أن بتبنيه تعريف الماوردي للخلافة يحافظ على رفعة هذا المنصب في النظام السياسي الإسلامي، ويلزم متوليه الحفاظ على أحكام وقواعد الدين الحنيف في جميع تصرفاته؛ فإذا أراد السلطان أبي سالم تقويم سلطان أجداده والعودة به إلى الأصول الإسلامية للحكم، وجب عليه الاجتهاد والسعي الحثيث من أجل تجسيد المضامين والمعاني الكامنة فيه، حتى يحقق للمحكومين جميع المصالح الشرعية التي لأجلها شرعت الخلافة.

ثانيا: ألقاب الخلافة عند ابن رضوان

يطلق علماء أهل السنة على نظام الحكم في الإسلام عدة مصطلحات، يأتي في مقدمتها مصطلحا: الخلافة والإمامة؛ وابن رضوان كغيره من العلماء لا يفرق في مؤلفه الشهب اللامعة بين هذين المصطلحين، حيث نجده أثناء صياغته لعنوان الباب الذي يتحدث فيه عن هذه المسألة، وما يتعلق بها يستعمل مصطلح الخلافة، ثم يرجع ويستعمل مصطلح الإمام بدلا عن الخليفة، حيث يقول: "الباب الأول: في فضل الخلافة وحكمتها، وثواب من قام بها، ووجوب طاعة الإمام،

ونصحه، وتعظيم حقه، وذكر ما يلزمه من أمور الأمة"⁽¹⁾.

وصرح تلميذه ابن خلدون أنه لا يوجد فرق بين اللقبين من حيث إطلاقهما على متولي هذا المنصب، وبين أصل كل لقب منهما، فقال: "تسمى خلافة وإمامة، والقائم به خليفة وإماما، فأما تسميته إماما فتشبيها بإمام الصلاة في إتياعه والإقتداء به، ولهذا يقال: الإمامة الكبرى. وأما تسميته خليفة فلكونه يخلف النبي ﷺ في أمته؛ فيقال: خليفة بإطلاق، وخليفة رسول الله"⁽²⁾.

وأكد ابن الأزرق هذا المعنى في معرض كلامه عن حقيقة الخلافة، فقال: "تقدم ما يدل على أن المراد بها وبالإمامة راجع إلى النيابة عن الشارع في حفظ الدين وسياسة الدنيا"⁽³⁾؛ فالخلافة والإمامة معناهما واحد عنده، وهو أحد الذين استفادوا من كتاب الشهب اللامعة، حيث يعد أحد أهم المصادر التي اعتمد عليها في تأليف كتابه بدائع السلك في طبائع الملك.

وأشار القلقشندي إلى مجموعة الألقاب التي تطلق على الخليفة، وذكر منها لقب الإمام، وقال عنه: "هو من الألقاب المستجدة للخليفة، في أثناء الدولة العباسية بالعراق، والأصل في ذلك أن الشيعة كانوا يعبرون عمن يقوم بأمرهم بالإمام، من حيث إن الإمام في اللغة هو الذي يقتدى به، وهم بأئمتهم مقتدون، وعند أقوالهم وأفعالهم واقفون، لا اعتقادهم فيهم العصمة"⁽⁴⁾.

وذكر الشيخ محمد رشيد رضا اتفاق معنى هذين اللقبين وإمارة المؤمنين، فقال: "الخلافة والإمامة العظمى وإمارة المؤمنين ثلاث كلمات معناها واحد، وهو رئاسة الحكومة الإسلامية، الجامعة لمصالح الدين والدنيا"⁽⁵⁾؛ وهذه الألقاب الثلاثة هي الأكثر تداولاً في النظام السياسي

الإسلامي على القائم بأمور الخلافة والمتحمل لأعبائها

أما لقب الخليفة فقد ورد في القرآن الكريم أكثر من مرة، وكل إطلاقاته تدور حول المعنى اللغوي للخلافة، ولكنه لم يرد بالمعنى الاصطلاحي للخلافة الذي كان متداولاً ومعروفاً في النظام السياسي الإسلامي، وأول من لقب بهذا اللقب؛ أبو بكر الصديق رضي الله عنه، وهذا حين تولى منصب الخلافة بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، فلما ولي عمر بن الخطاب رضي الله عنه هذا المنصب بعد وفاة الخليفة الأول رضي الله عنه كان يلقب (خليفة خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم)، لكن هذا اللقب كان مما يستثقل على الألسن والآذان، فدعت الحاجة إلى استعمال لقب (أمير المؤمنين)، فلقب به الخليفة الثاني عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ويذكر أنه قد تردد في قبول هذا اللقب لما فيه من الزهو والخيلاء، ثم ارتضاه وقبله لما لم يجد أفضل منه، كما أنه يدل على أن المسلمين قد استفحل أمرهم، حتى أصبحوا قوة، وولّوا إمرتهم لأمير منهم، وكان العرب قبل الإسلام يطلقون لقب أمير على قائد الجيش، فكان هذا اللقب مما يردع غير المسلمين ويمنعهم من الاعتداء على دار الإسلام⁽¹⁾.

وأما لقب الإمام فأكثر استعماله نجدها عند الشيعة، فهم يطلقون هذا اللقب على أئمتهم من ولد علي بن أبي طالب وفاطمة الزهراء - رضي الله عنهما -، ولم يستعمل أهل السنة هذا اللقب إلا قليلاً في بادئ الأمر⁽²⁾.

ولكن مع مرور الزمن أصبحوا لا يفرقون في استعمالهم بين لقب الخليفة والإمام، خاصة في معرض ردودهم على آراء الشيعة في الخلافة، فكانوا يردون عليهم في مناظراتهم بنفس المصطلحات التي كانوا يستعملونها، مما أدى إلى تضيق الفارق بين اللقبين، بل أصبح لقب الإمام أكثر استعمالاً وتداولاً في مصنفات أهل السنة، وغيرهم من بقية الفرق الإسلامية الأخرى.

قال الدكتور محمد ضياء الدين الرئيس في معرض حديثه عن مسألة الإمامة عند الشيعة: "إنَّ أبحاث الفرق الأخرى إنما كانت محصورة في أنها أجوبة على الأسئلة التي يضعها الشيعة، أو لم تكن إلا مجموعة من الردود على الدعاوى التي كان الشيعة يبدؤون بإثارتها، بهذا شابته صيغة الجواب صيغة السؤال، وجاء الرد مطابقا للدعوى التي أريد منه أن يدفعها"⁽¹⁾.

وقال أيضا: "إلا أن هناك سؤال ينبغي أن يجاب عنه، وهو لماذا صارت مباحث هذا العلم تعرف باسم (الإمامة)؟ ولماذا صار لا يشار - في الغالب - إلى صاحب هذه الوظيفة في مجال البحث النظري إلا على أنه الإمام؟ مع أن كلمتي: (خليفة) و(خليفة) - وبدرجة أقل: (أمير) و(إمارة) - كانتا الأكثر ذيوعا، وكانتا أشبه بالألقاب الرسمية. والجواب على ذلك يؤخذ من الحقيقة التي قررناها من قبل، وهي أن الشيعة هم الذين بدؤوا البحث في هذا العلم، فهم واضعوه وهم الذي اختاروا إذن مصطلحاته، ولما كان اللقب الذي اختاروه وخصُّوا به زعماءهم هو (الإمام)، فإنَّ المشكلة الأولى التي بدؤوا يبحثونها ويجادلون فيها خصومهم كانت هي (الإمامة)، وصار هذا هو الاسم الذي تعرف به المشكلة، وانطلق خصومهم يجادلونهم بنفس اللغة، فثبت التقليد ولم يكن هناك داع لتغييره"⁽²⁾.

ثم إنَّ استعمال الشيعة لمصطلح (الإمام) فيه إشارة إلى أن علي بن أبي طالب عليه السلام أحق بإمامة الصلاة من أبي بكر الصديق رضي الله عنه، وذلك حين قدّم الصحابة رضي الله عنهم أبا بكر ليصلي بهم في مرض موت الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، وفي هذا يقول ابن خلدون: "ثم إن الشيعة خصُّوا عليا باسم الإمام، نعتا له بالإمامة التي هي أخت الخلافة، وتعريضا بمذهبهم في أنه أحق بإمامة الصلاة من أبي بكر، لما هو مذهبهم وبدعتهم، فخصُّوه بهذا اللقب ولمن يسوقون إليه منصب الخلافة من بعده"⁽³⁾.

وأما لقب أمير المؤمنين؛ فأول من لقب به هو الخليفة الثاني عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وجاء في أصل ذلك روايتان:

الأولى تقول: أن خالد بن الوليد رضي الله عنه أرسل أبا وبرة إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه يسأله عن عقوبة شارب الخمر، فجاءه وقال: يا أمير المؤمنين، إن خالدًا بعثني إليك. قال: فيم؟ قال له: إن الناس قد تخافوا العقوبة، وانهمكوا في الخمر، فما ترى في ذلك؟ فقال عمر لمن حوله: ما ترون؟ فقال علي رضي الله عنه: نرى يا أمير المؤمنين ثمانين جلدًا. فقبل عمر ذلك ⁽¹⁾.

والرواية الثانية تقول: "أن عمر رضي الله عنه بعث إلى عامله بالعراق أن يبعث إليه رجلين عارفين بأمور العراق، يسألهما عما يريد، فأنفذ إليه لبيد بن ربيعة وعدي بن حاتم، فلما وصلا المدينة دخلا المسجد، فوجدا عمرو بن العاص، فقالا له: استأذن لنا على أمير المؤمنين. فقال لهما عمرو: أنتم والله أصبتم اسميه. ثم دخل على عمر فقال: السلام عليك يا أمير المؤمنين. فقال: ما بدا لك يا ابن العاص؟ لتخرجن من هذا القول. فقص عليه القصة، فأقره على ذلك ⁽²⁾.

وتجدر الإشارة إلى أن لقب أمير المؤمنين، اختص به فيما بعد القائم على شؤون أحد الأقاليم الخاضعة لسلطان الأمة الإسلامية، تميزا له عن الخليفة أو الإمام المشرف على سياسة كافة الأقاليم التي تتألف منها دولة المسلمين.

الفرع الثاني: رأي ابن رضوان في مسألة إقامة الخلافة

لم يخالف ابن رضوان مذهب الجمهور في هذه المسألة، فحرص على التأكيد بوجوب إقامة الخلافة، وأسند رأيه بالحديث عن مكانة الخليفة العادل في الإسلام، وبيان الدرجة الرفيعة التي جعلها الله تعالى له يوم القيامة.

أولاً: وجوب إقامة الخلافة

ذكر - رحمه الله - قول صاحب الأحكام السلطانية في هذه المسألة، فقال: "الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا، وعقدها لمن يقوم بها واجب"⁽¹⁾.

حيث نجده يكتفي بتقرير هذا الحكم الفقهي العام، الذي عليه جمهور المسلمين دون الالتفات إلى بقية الآراء المخالفة؛ فيكون بتبنيه لهذا الرأي قد التزم مذهب أهل السنة والجماعة، ولم يخالف إلى غيره من الآراء الشاذة.

لكن الماوردي في معرض كلامه عن هذه المسألة، أشار صراحة إلى بعض هذا الخلاف، من خلال تأكيده على ثبوت وجوب عقدها لمن يقوم بها في الأمة بالإجماع، وذكره شذوذ الأصم بخروجه عن الإجماع وقوله بعدم وجوبها⁽²⁾.

وفي استعمال الماوردي كلمة "شدّ" للتعبير عن الخلاف الذي ذهب إليه الأصم، إشارة إلى أنه لا عبرة به، لأنه خارج عن المؤلف المعتاد؛ ذلك ما يدل على أن ابن رضوان كان على علم بهذا الخلاف، لكنه أهمل الإشارة إليه لخروجه عن الإجماع، ومخالفته مذهب أهل السنة والجماعة، ولم يكن هناك ما يستدعي ذكره، خاصة وأنه بصدد كتابة دستور يصلح الحكم المريني، وجمهور العلماء على بطلان رأي من قال بعدم الوجوب.

وأسند - رحمه الله - الحكم الفقهي الذي تبناه بشأن إقامة الخلافة، بمجموعة من أقوال العلماء والحكماء، للتنبية على أهمية هذا المنصب عند المسلمين، والتأكيد على رجاحة الرأي الفقهي الذي عليه الجمهور، والإشادة بضرورة الخلافة في انتظام أمور الدولة وصلاح شؤون المحكومين فيها.

فذكر عن ابن سلام قوله في الذخائر والأعلاق: "من الأمور التي تجمع خير الدنيا والآخرة، الخلافة التي بها قوام الدين وصلاح المسلمين، وبها تتم الطاعة لرب العالمين"⁽¹⁾.

وعنه أيضا: "اعلم أن الدين لا يستقيم والشرع لا يحفظ إلا بالسلطان، فإنّ الدين إذا لم يحرسه السلطان، وتعضده الأئمة لم يأمن على أحكامه التحريف والتبديل، وخيف على شرائعه التغيير والتحويل"⁽²⁾.

يتفق هذا الكلام مع جوهر المفهوم السابق الذي اختاره ابن رضوان للخلافة، حيث يؤكد على ضرورتها للقيام بشأن الدين والدنيا؛ وفي ذلك تنبيه للسلطان أبي سالم الأمر بتأليف الكتاب، ومن خلاله بقية سلاطين بني مرين على أهمية هذه المسألة، وحثّ لهم على وجوب انتهاج سبيلها إن أرادوا الصلاح والفلاح لدولتهم المنكوبة.

ومن شدة حرصه - رحمه الله - على إصلاح الحكم المريني وإنقاذه من الخراب، نجده يكثر من التذكير بأهمية الخليفة أو السلطان في القيام بذلك، فأورد من كلام ابن عبد ربه قوله في العقد الفريد: "السلطان زمام الأمور، ونظام الحقوق، وقوام الحدود، والقطب الذي عليه مدار الدين والدنيا، وهو حمى الله في بلاده، وظله الممدود على عبادته، به يمتنع حريمهم، ويتنصر مظلومهم، وينقمع ظالمهم، ويأمن خائفهم"⁽³⁾.

وروى عن الحكماء قولهم: "الملك بيت أسه الإيوان وسقفه التقوى، وأركانه الشرائع، وفرشه العدل، وأستاره السير المحمودة، فإذا تعدد فيه الملك ابتهجت به الدنيا، وتألقت عليه النفوس،

وعمرت به البلاد، وشمل الصلاح العباد⁽¹⁾.

وعنهم أيضا: "الملك سرير، فإذا جعل التقوى بناؤه، والعدل وطاؤه، والورع غطاؤه، نام الملك فيه آمنا محبورا، واستيقظ فرحا مسرورا"⁽²⁾.

ورغم وجود الأدلة الشرعية الصحيحة والصريحة في الاستدلال على وجوب إقامة الخلافة، والتي سبق وأن أشرت إلى بعضها، فإن ابن رضوان لا يذكر منها سوى بعض ما نقله عن الطرطوشي في كتابه سراج الملوك، من قوله تعالى: ﴿... وَلَوْلَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾⁽³⁾.

وأشار- رحمه الله - إلى تفسير الآية، بقوله: "يعني لولا أن الله تعالى أقام السلطان في الأرض يدفع القوي عن الضعيف، وينصف المظلوم من الظالم، لأهلك القوي الضعيف، وتوائب الخلق بعضهم على بعض، فلا ينتظم لهم حال، ولا يستقر لهم قرار، فتنفسد الأرض ومن عليها، ثم امتن الله على الخلق بإقامة السلطان، فقال تعالى: ﴿... وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾"⁽⁴⁾.

واستدل أيضا بحديث موضوع، ينسب إلى الرسول ﷺ، جاء فيه: ((السلطان ظل الله في الأرض، يأوي إليه كل مظلوم من عباده، فإذا عدل كان له الأجر، وعلى الرعية الشكر، وإذا جار كان عليه الإصر، وعلى الرعية الصبر))⁽⁵⁾.

ثانياً: مكانة الخليفة العادل في الإسلام

انتقل ابن رضوان بعد ذلك إلى الحديث عن مكانة الخليفة العادل في الإسلام، ببراعة الفقيه الواعي بقوله والمدرك جيداً لأهمية منصب الخلافة، ليعضد بذلك رأيه في شأنها؛ حيث يورد مجموعة من الأقوال التي نبّهت على القيمة الرفيعة للخليفة العادل، ونوّهت بالدرجة المرموقة التي جعلت له، جزاءً لجهده المبذول في إقامة العدل بين الناس.

فذكر عن صاحب السراج قوله: "اعلم أرشدك الله أن الإنسان أعز جواهر الدنيا، وأعمها بركة، وأعلاها قدراً، وأشرفها منزلة، وبالسلطان صلاح الإنسان، إذا عدل فهو أعز ذخائر الدنيا وأعمها بركة. وكذلك خلق الله تعالى دارين: دار الدنيا ودار الآخرة، ثم كان بالسلطان العادل صلاح الدارين، فأخلق بشخص يعم نفعه البلاد والعباد، وتصلح بصلاحه الدنيا والآخرة، أن يكون شرفه عند الله عظيماً، وقدره في العقول جسيماً، ومقامه عند الله كريماً كما كان نفعه في البلاد عميماً، وعلى قدر المنفعة تشرف الأعمال، وعلى قدر النعم تكون المنّة؛ ألا ترى أن الأنبياء - عليهم السلام - أعمّ خلق الله تعالى نفعاً، فهم أجلّ خلق الله قدراً لأنهم تعاطوا إصلاح الناس، وإخراجهم من الظلمات إلى النور، وكذلك سلطان الله في الأرض هو خلافة النبوة في إصلاح الخلائق، وليس فوق السلطان العادل منزلة إلا نبي مرسل أو ملك مقرب"⁽¹⁾.

وقوله: "اعلموا أن منزلة السلطان من الرعية بمنزلة الروح من الجسد، فإذا صفت الروح من الكدر سرت إلى الجوارح والحواس، وجرت في أجزاء الجسد سالمة من الغير، واستقامت الجوارح والحواس، وانتظم أمر الجسد، وإن تكدرت الروح أو فسد مزاجها، فيا ويح الجسد فتسري إلى الجوارح والحواس كدرة منحرفة عن الاعتدال، فيأخذ كل عضو وحاسة بقسطه من الفساد، فتمرض الجوارح ويتعطل الجسد"⁽²⁾.

وعن أبي منصور الثعالبي قوله: "أشرف منازل الأدميين النبوءة ثم الخلافة"⁽¹⁾.

وعن ابن المعتز قوله: "فساد الرعية بلا ملك كفساد الجسد بلا روح"⁽²⁾.

وعن الفضيل بن عياض قوله: "لو كان لي دعوة مستجابة، لم أجعلها إلا في الإمام، لأنه إذا صلح الإمام أمن البلاد والعباد"⁽³⁾.

وعن عبد الله بن المبارك قوله⁽⁴⁾:

إن الجماعة حبل الله فاعتصموا منه بعروته الوثقى لمن دانا

كم يدفع الله بالسلطان مظلمة في ديننا رحمة منه ودينانا

لولا الخليفة لم تأمن لنا سبل وكان أضعفنا نهبا لأقوانا

ولتقوية المعنى الذي قصد تحقيقه من هذه الأقوال، ذكر - رحمه الله - حديثين ضعيفين في

نسبتهما إلى الرسول ﷺ، يتعلق معنهما بمكانة الخليفة العادل ودرجته المرموقة في الإسلام، ومدى

لزومه في صلاح الأمة وشؤونها العامة، هما⁽⁵⁾:

حديث: ((إن الله ليزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن))⁽⁶⁾.

وحديث: ((صنفان من أمتي إذا صلحا صلح الناس، وإذا فسدا فسد الناس؛ الأمراء والعلماء))^(١).

والقول: أن هذين الأثران ضعيفان في نسبتها إلى الرسول ﷺ، لا يعني عدم صحة معناهما؛ فالمعنى صحيح، ومؤيد بالكتاب والسنة، فالأمراء هم خلفاء النبي ﷺ على أمته، والعلماء هم ورثة الأنبياء، ومن أعظم الشروط المتفق عليها بين المسلمين في متولي منصب الخلافة؛ أن يكون عالما بالدين، قال ﷺ: ﴿... إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّكَ اللَّهُ عَزِيزٌ غَفُورٌ﴾^(٢).

ومن بين الأحاديث التي قيلت في بيان فضل الإمام العادل، وسوء غيره من الأئمة الجائرين، والتي أوجبت على ولاة الأمور التزام شرع الله ﷻ في تدبير شؤون الخلافة، ومنعتهم من البغي والتعدي على الرعية، ورفعت من شأن العادلين منهم، قوله ﷺ: ((سبعة يظلهم الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله: الإمام العادل ...))^(٣).

وقوله ﷺ: ((أهل الجنة ثلاث: ذو سلطان مقسط متصدق موفق، ورجل رحيم رقيق القلب لكل ذي قربى ومسلم، وعفيف متعفف ذو عيال))^(٤).

وقوله ﷺ: ((إِنَّ أَحَبَّ النَّاسِ إِلَى اللَّهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَأَدْنَاهُمْ مِنْهُ مَجْلِسًا، إِمَامٌ عَادِلٌ، وَأَبْغَضُ النَّاسِ إِلَى اللَّهِ، وَأَبْعَدُهُمْ مِنْهُ مَجْلِسًا، إِمَامٌ جَائِرٌ))⁽¹⁾.

وقوله ﷺ: ((مَا مِنْ أَمِيرٍ عَشْرَةَ إِلَّا وَهُوَ يُؤْتَى بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَغْلُولًا، حَتَّى يَفْكَهَ الْعَدْلُ أَوْ يُوبَقَهُ الْجَوْر))⁽²⁾.

وقوله ﷺ: ((يَوْمٌ مِنْ إِمَامٍ عَادِلٍ أَفْضَلُ مِنْ عِبَادَةِ سِتِينَ سَنَةً، وَحَدَّ يَقَامُ فِي الْأَرْضِ بِحَقِّهِ أَزْكَى فِيهَا مِنْ مَطَرٍ أَرْبَعِينَ عَامًا))⁽³⁾.

فهذه الأحاديث النبوية الشريفة تعضد وتؤيد المعنى الذي قصد ابن رضوان تحقيقه من خلال ذكره للأثرين السالفين في كتابه، فهو يسعى إلى حث حكام بني مرين على نهج سبيل الصلاح في سياستهم للرعية، والعمل على جلب النفع لها، وأن لا يألوا في ذلك جهداً، لأنهم سبب صلاح الناس، وفسادهم يؤدي إلى إدخال الضرر عليهم.

ومن ثمَّ يحرص - رحمه الله - على التنبيه بالفضائل التي يجب أن يتحلى بها الخليفة، حتى يأمر فيطاع، وينهى فيتبع، فينقل عن صاحب السلوانات قوله: "كان يقال: تمييز الملك عن السوق إنما يكون بفضيلة الذات لا بفضيلة الآلات، وفضلت ذات الملك بخمس خصال: رحمة تشمل رعيته، ويقظة تحوطهم، وصوله تذب عنهم، ولباقة يكيد بها الأعداء، وحزامة ينتهز بها الفرص؛ فهذه فضيلة الذات، وأما فضيلة الأدوات: وهي اتخاذ المباني العلية، والملابس الأنيقة السرية، والذخائر النفيسة الزكية السنية، والمطاعم الشهية، والمراكب البهية، فهذه فضيلة تفضل بها هذه الأدوات على ما هو دونها من أجناسها، فيكون للقصر فضل على غيره من القصور، وللثوب فضل على غيره من

الثياب، وللدخائر فضل على غيرها من الذخائر، وللطعام فضل على غيره من الأطعمة، وللدابة فضل على غيرها من الدواب، فالفضيلة لهذه الأشياء لا مالمالكها"^(١).

فما على السلطان أبي سالم سوى السعي في تيسير سبل إقامة العدل بين الرعية، وبذل مجهوده في التزام الأخلاق التي من شأنها السمو بذاته، حتى يتيسر له المأمول من كتاب الشهب اللامعة في السياسة النافعة، ويتحقق له النفع المرجو من ذلك.

المبحث الثاني

شروط الخلافة وطرق انعقادها

اجتهد العلماء في توضيح وضبط الشروط المطلوبة في منصب الخلافة، وكذا بيان الطرق المشروعة في انعقادها، وقبل الحديث عن رأي ابن رضوان في هاتين المسألتين، يحسن بنا إيراد قول علماء أهل السنة فيهما.

واستنادا إلى ذلك ستكون دراسة هذا المبحث وفقا للمطالب التالية:

المطلب الأول: شروط الخلافة.

المطلب الثاني: طرق انعقاد الخلافة.

المطلب الثالث: رأي ابن رضوان في شروط الخلافة وطرق انعقادها.

المطلب الأول: شروط الخلافة

لم يترك فقهاء الإسلام منصب الخلافة مرتعا مباحا لكل من اشتتهت نفسه الارتقاء إلى قيادة الأمة، فأحاطوه بعناية مركزة لحمايته من الدخلاء الذين لا يصلحون للقيام بمهام الخلافة، ووضعوا له شروطا تليق بالمكانة التي يضطلع الخليفة بها، فلا يحق لمن تخلفت فيه كلها أو بعضها أن يتبوأ هذه المكانة السامية في الأمة، وإن كان الواقع التاريخي يشهد بخلاف ذلك، فلا ريب أن ذلك كله خروج عن أحكام الشرع وقواعده.

لذلك يبقى الوصول إلى تولي هذا المنصب الرفيع عند المسلمين مرتبطا بتوفر مجموع الشروط اللازمة فيه، والتي تقضي بحيازة الشخص لحد أدنى منها ليكون مؤهلا للخلافة، إلى جانب مراعاة بعض الشروط الأخرى، ذات الصلة بإبرام العقد بينه وبين الأمة؛ ويمكن تقسيم الشروط اللازمة في متولي منصب الخلافة إلى قسمين:

الأول: شروط أهلية واستحقاق الخلافة.

الثاني: شروط تولية الخلافة.

الفرع الأول: شروط أهلية واستحقاق الخلافة

حدد الإمام الماوردي شروط الأهلية لمنصب الخلافة في سبع شروط، ذكرها في قوله: "وأما أهل الإمامة فالشروط المعتبرة فيهم سبعة: أحدها: العدالة على شروطها الجامعة، والثاني: العلم المؤدي إلى الاجتهاد في النوازل والأحكام، والثالث: سلامة الحواس من السمع والبصر واللسان ليصح معها مباشرة ما يدرك بها، والرابع: سلامة الأعضاء من نقص يمنع من استيفاء الحركة وسرعة النهوض، والخامس: الرأي المفضي إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح، والسادس: الشجاعة والنجدة المؤدية إلى حماية البيضة وجهاد العدو، والسابع: النسب وهو أن يكون من قريش"⁽¹⁾.

وفصل إمام الحرمين الجويني الكلام عن صفات الإمام الذي يقود المسلمين، ليصل في الأخير إلى تقرير أن: "الصالح للإمامة هو: الرجل، الحر، القرشي، المجتهد، الورع، ذو النجدة والكفاية"⁽¹⁾.

وهي شروط تميزت عن سابقتها بشرطين آخرين هما: الرجولة والحرية؛ فالرجولة تتضمن معنى الذكورة والبلوغ، وهذا ما يقتضي منع المرأة والأطفال من منصب الخلافة. والحرية تقتضي منع العبيد من ذلك.

وأكد ابن خلدون على أن الشروط المعتبرة في منصب الخلافة خمسة، أربعة متفق عليها وواحد مختلف فيه، قال - رحمه الله -: "وأما شروط هذا المنصب فهي أربعة: العلم، والعدالة، والكفاية، وسلامة الحواس والأعضاء مما يؤثر في الرأي والعمل. واختلف في شرط خامس وهو النسب القرشي"⁽²⁾.

وحرص على تأييد الرأي القائل بعدم اشتراط القرشية والتي تعني وجوب أن يكون نسب الخليفة من قريش، ونبه إلى أن المعنى المقصود من شرطها هو أن يكون الإمام من قوم ذوي عصبية قوية وغالبة، وبذلك يكون الشرط الخامس عنده هو: أن يكون القائم بأمور المسلمين من قوم أولي عصبية قوية غالبية على من معها لعصرها، لأنّ بالعصبية تكون الحماية والمطالبة ويرتفع الخلاف والفرقة، وقد كانت قريش ذات عصبية وعزة وشرف، وكان سائر العرب يعترفون لها بذلك ويستكنون لغلبهم، الأمر الذي أدى إلى بقاء الخلافة بين أيديهم فترة طويلة من الزمن إلى أن زالت عصبيتهم واضمحلت⁽³⁾.

والمتأمل في قوائم الشروط التي وضعها العلماء لأهلية واستحقاق منصب الخلافة، يدرك أنّها بمختلف صياغاتها جاءت محددة للحد الأدنى ومركزة على القدر الضروري منها، تبعاً لوجهة نظر كل واحد منهم وما دعت الحاجة إلى إبرازه من الشروط.

لذلك فإنّ الكثيرين منهم لم يدرجوا شرط الإسلام ضمن الشروط المعتبرة في الخليفة، حيث أنّه لم تظهر الحاجة الملجئة إلى الكلام عنه ضمن هذه الشروط، فمجمّل هؤلاء العلماء وضعوا شروطهم في ظروف يمثل فيها المسلمون الجزء الأكبر من مواطني الدولة الإسلامية، فلا يعقل أن يتنطع ذمي في ظل هذه الظروف إلى منصب الخلافة.

ويوجد منهم من لم يشترط الذكورة في متولي منصب الخلافة، لأنّ السمة الغالبة على المجتمع الإسلامي في زمانهم يبرز فيها بوضوح سيطرة الذكور على المناصب السياسية في الدولة، وكان المكان الطبيعي للمرأة في غالب الأحيان هو البيت، فلا تخرج منه إلا لضرورة الخروج، حيث تدركها كافة حقوقها المشروعة وهي ماكثة فيه، ومنه تقوم بتأدية واجباتها المطلوبة منها شرعاً، ولم يحدث وأن اشترأب عنق امرأة إلى تولي هذا المنصب.

وبالنسبة لشرط البلوغ فإنّ من أهمله منهم لم يكن في عصره ما يحتم عليه اشتراطه بالدرجة الأولى، ولعلمه المسبق خروج غير البالغ من دائرة التكليف، فلا يلزمه القيام بالواجبات الشرعية العينية والكفائية، وهو غير مسؤول عن تصرفاته، فلا يمكنه القيام بموجبات منصب الخلافة ومستلزماته.

وعليه فإنّ المستقرئ المدقق في شروط أهلية الخلافة واستحقاقها عند علماء المسلمين وخاصة أهل السنة منهم يجد اتفاقهم على مجموعة منها، تعبّر عن الحد الأدنى من الشروط الذي لا يجوز التغافل والتنازل عنه، فقد اتفقوا على عدم إسناد منصب الخلافة إلا لمن توافرت فيه شروط: الإسلام، والعقل، والبلوغ، والعدالة، والعلم، والذكورة.

وهي شروط ليست على سبيل الحصر وإنَّها تمثل الحد الأدنى فقط، بحيث يمكن إضافة بعض الشروط الأخرى إليها إذا دعت حاجة الأمة وضرورتها إلى ذلك، فهي قابلة للتعديل والتغيير نحو الأعلى بحسب الأزمنة والأمكنة، وعلى أهل الحل والعقد في الدولة الإسلامية أن يضعوا من الشروط ما يلائم أزمته وأمكتهم، وما اقتضته ظروف عصرهم دون المساس بالحد المتفق عليه بين العلماء.

الفرع الثاني: شروط تولية الخلافة

إنَّ من توفرت فيه شروط الأهلية والاستحقاق السابقة لا يصير خليفة إلا بوجود ثلاثة شروط إضافية أخرى، تتعلق بإبرام العقد بينه وبين الأمة، هي: الاختيار من طرف جماعة أهل الحل والعقد، وقبوله تولي منصب الخلافة، ومبايعة الأمة له.

قال الإمام الماوردي: "فإذا اجتمع أهل العقد والحل للاختيار تصفَّحوا أحوال أهل الإمامة الموجودة فيهم شروطها فقدّموا للبيعة منهم أكثرهم فضلا وأكملهم شروطا، ومن يسرع الناس إلى طاعته ولا يتوقّفون عن بيعته، فإذا تعيّن لهم من بين الجماعة من أداهم الاجتهاد إلى اختياره عرضوها عليه، فإن أجاب إليها بايعوه عليها وانعقدت ببيعتهم له الإمامة، فلزم كافة الأمة الدخول في بيعته والانقياد لطاعته، وإن امتنع من الإمامة ولم يجب إليها لم يجبر عليها لأنَّها عقد مرضاة واختيار لا يدخله إكراه ولا إجبار، وعدل عنه إلى من سواه من مستحقِّها"⁽¹⁾.

وقال في مسألة تفرد شخص واحد بشروط الإمامة: "ذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين إلى أنَّ إمامته لا تنعقد إلا بالرضا والاختيار"⁽²⁾.

والمأمل في كلام الماوردي يلحظ عدم اعتباره برأي الأمة في هذه المسألة، ويلزمها الانقياد لرأي جماعة أهل الحل والعقد فيها، فهم المخولون حق اختيار الخليفة نيابة عنها، لكن يبدو أن في ذلك نظر، لأن في عدم الأخذ برأي الأمة سلب لسلطانها في اختيار الشخص الذي يحكمها.

وتمحيص النظر في طريقة تولية كل واحد من الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم يقودنا إلى إدراك حقيقة الدور المهم الذي أدته الأمة في تولية كل واحد منهم، ففي كل مرة نجد الخليفة المختار من قبل ما اصطلاح عليه فيما بعد جماعة أهل الحل والعقد يقوم بإلقاء خطبة داخل المسجد، يعرض من خلالها نفسه على الأمة لتباعيه على الخلافة.

ومن المؤكد لو أن الأمة رفضت مبايعة أحدهم لما صار خليفة من دون رضاها، فدور جماعة أهل الحل والعقد ينتهي عند اختيار الشخص الذي تكاملت فيه شروط الأهلية والاستحقاق، ليأتي بعد ذلك دور الأمة فتؤيد أو ترفض اختيارهم، ولقد جرت العادة في موافقة الأمة على رأي جماعة أهل الحل والعقد في هذه المسألة بالذات، لكن هذا لا يعني حرمانها واحتقارها وسلبها سلطانها في اختيار الحكام.

ثم إن سنة النبي صلى الله عليه وسلم فيها ما يؤيد هذا الرأي ويدعمه، فقد أخبر صلى الله عليه وسلم أن الحكم بعده سيكون بيد خلفاء، وأتتهم سيكثرون، وأمر أفراد الأمة الوفاء ببيعتهم لكل واحد من هؤلاء الخلفاء، قال صلى الله عليه وسلم: ((كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء، كلما هلك نبي خلفه نبي، وإنه لا نبي بعدي، وستكون خلفاء فتكثروا، قالوا فما تأمرنا؟ قال: فوا بيعة الأول فالأول، وأعطوهم حقهم، فإن الله سائلهم عما استرعاهم))⁽¹⁾.

ونبه صلى الله عليه وسلم إلى خطورة الخروج عن طاعة الخليفة، وأن موت المسلم على غير بيعة لأحد يعد ميتة جاهلية، قال صلى الله عليه وسلم: ((من خلع يداً من طاعة لقي الله يوم القيامة لا حجة له، ومن مات وليس في عنقه

بيعة مات ميتة جاهلية))⁽¹⁾.

ووجه ﷺ أفراد الأمة إلى التزام طاعة الإمام الذي أعطوه صفقة أيديهم وثمره قلوبهم، فقال ﷺ: ((من بايع إماماً فأعطاه صفقة يده، وثمره قلبه، فليطعه إن استطاع، فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر))⁽²⁾.

فالمؤكد أنّ الخطاب في هذه الأحاديث وغيرها مما هو مرتبط بهذه المسألة في سنة النبي ﷺ موجه إلى عامة أفراد الأمة، وليس إلى فئة خاصة منها، ولا إلى أفراد معينين بذواتهم، والخطاب في شرع الله يوجه إلى عموم المكلفين، فدل ذلك على ارتباط الارتقاء إلى منصب الخلافة برضا الأمة أساساً دون سواها ممن يقتصر دورهم على إظهار من توفرت فيه شروط الأهلية لمبايعته من قبل الأمة بعد ذلك، وعادة ما يقوم بهذا الدور الخليفة الحالي أو جماعة أهل الحل والعقد، وعلى القائم بذلك مراعاة أحكام الشرع في اختياره، فلا يجوز له أن يجابي بهذا المنصب أحداً لمودة أو قرابة أو صلة بينهما. وعليه فإنّ هذه الشروط الثلاثة - الاختيار من طرف جماعة أهل الحل والعقد، ورضا الشخص المختار تولي منصب الخلافة، ومبايعة الأمة لهذا الشخص المختار - ضرورة لتولي منصب الخلافة، فلا بد من الأخذ بها حتى تسهل الطاعة على المحكومين، ويتمكن الخليفة من القيام بالواجبات واستيفاء الحقوق، وحتى لا تقع الفتن؛ فتعمّ الفوضى بلاد المسلمين، ولا يتحقق المقصد الشرعي من إيجاد هذا المنصب في الأمة.

المطلب الثاني: طرق انعقاد الخلافة

اختلف المسلمون ممن قالوا بوجوب الخلافة بمختلف مذاهبهم وتوجهاتهم في الطريق الذي تنعقد به؛ فأهل السنة متفقون على جواز عقدها بأحد طريقين هما: البيعة والعهد، وجوز بعضهم إمامة المتغلب اضطراراً، وشذّ آخرون فقالوا بوجود النصّ لأبي بكر الصديق ﷺ، وأمّا أهل الشيعة

فيذهبون إلى انعقادها بالنص لعلي بن أبي طالب عليه السلام في بادئ الأمر وفي ذريته من بعده على اختلاف بينهم في ذلك⁽¹⁾.

والثابت يقينا عند أهل السنة: "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يعين للمسلمين من يقوم بأمر الدولة الإسلامية بعد وفاته، بل لم يحدد الطريقة التي تتبع في اختيار الحاكم بعده، وإنما أوضح للمسلمين القواعد العامة التي يجب أن يراعيها الحاكم في سيرته في المسلمين، وبين - بسيرته وأقواله - المثل العليا التي يجب التمسك بها والمحافظة عليها من جانب الحاكم والمحكومين على السواء، دون أن يتضمن ذلك الجانب من سنة الرسول صلى الله عليه وسلم، كما لم تتضمن نصوص القرآن الكريم تفصيلا لنظام الحكم الذي يجب أن يطبق في الدولة الإسلامية؛ إذ اكتفى في هذا الصدد بالقواعد العامة فحسب"⁽²⁾.

وفيما يلي ذكر أهم الطرق المعتمدة عند أهل السنة في عقد الخلافة.

الفرع الأول: طريقا الاختيار والعهد

يقصد بالاختيار إقبال جماعة أهل الحل والعقد على عقد الخلافة لمن يقوم بأعبائها في المسلمين، وأما العهد فمعناه قيام الخليفة الحالي على العهد بمنصب الخلافة لمن يكون خليفة بعده؛ طبعا مع مراعاة توفر شروط هذا المنصب سواء في الشخص المختار من قبل جماعة أهل الحل والعقد أو في المعهود له من طرف الخليفة الحالي.

قال الإمام الماوردي: "والإمامة تنعقد من وجهين: أحدهما باختيار أهل العقد والحل، والثاني: بعهد الإمام من قبل"⁽³⁾.

وقال ابن حجر العسقلاني: "قال النووي وغيره: أجمعوا على انعقاد الخلافة بالاستخلاف، وعلى انعقادها بعقد أهل الحل والعقد لإنسان حيث لا يكون هناك استخلاف غيره، وعلى جواز جعل الخليفة الأمر شورى بين عدد محصور أو غيره"⁽¹⁾.

واستمدت مشروعية الطريقة الأولى عند أهل السنة من تصرفات الصحابة رضي الله عنهم في اختيارهم لأبي بكر رضي الله عنه خليفة لرسول الله صلى الله عليه وسلم، حين اجتمع بعض كبار الصحابة رضي الله عنهم في سقيفة بني ساعدة⁽²⁾ واتفقوا على اختيار الصديق رضي الله عنه لمنصب الخلافة.

وحتى طريقة تعيين الخليفة الرابع علي بن أبي طالب رضي الله عنه كانت قريبة من الطريقة التي اعتلى بها أبو بكر الصديق رضي الله عنه منصب الخلافة أو مماثلة لها؛ فبعد مقتل الخليفة عثمان بن عفان رضي الله عنه، أقبل أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على مبايعته رضي الله عنه سدا لباب الفتنة التي يمكن أن تقع.

روى الطبري واقعة مبايعة علي بن أبي طالب رضي الله عنه على الخلافة، فقال: "عن محمد بن الحنفية، قال: كنت مع أبي حين قتل عثمان رضي الله عنه، فقام فدخل منزله، فأتاه أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقالوا: إن هذا الرجل قد قتل، ولا بد للناس من إمام، ولا نجد أحدا اليوم أحدا أحق بهذا الأمر منك؛ لا أقدم سابقة، ولا أقرب من رسول الله صلى الله عليه وسلم. فقال: لا تفعلوا فإني أكون وزيراً خيراً من أن أكون أميراً. فقالوا: لا، والله ما نحن بفاعلين حتى نبايعك. قال: ففي المسجد؛ فإن بيعتي لا تكون خفياً، ولا تكون إلا عن رضا المسلمين"⁽³⁾.

وأما الطريقة الثانية فكانت مشروعاً لتصرف الصديق رضي الله عنه، فقد ذكر الطبري في تاريخه أنه "لما نزل بأبي بكر رحمه الله الوفاة دعا عبد الرحمن بن عوف، فقال: أخبرني عن عمر، فقال: يا خليفة رسول الله، هو والله أفضل من رأيك فيه من رجل، ولكن فيه غلظة. فقال أبو بكر: ذلك لأنه يراني

رقيقا، ولو أفضي الأمر إليه لترك كثيرا مما هو عليه ويا أبا محمد قد رمقته، فرأيتني إذا غضبت على الرجل في الشيء أراني الرضا عنه، وإذا لنت له أراني الشدة عليه، لا تذكر يا أبا محمد مما قلت لك شيئا، قال: نعم. ثم دعا عثمان بن عفان، قال: يا أبا عبد الله، أخبرني عن عمر، قال: أنت أخبر به، فقال أبو بكر: علي ذلك يا أبا عبد الله، قال: اللهم علمي به أن سريره خير من علانيته، وأن ليس فينا مثله، قال أبو بكر رحمه الله: رحمك الله يا أبا عبد الله، لا تذكر مما ذكرت لك شيئا، قال: أفعل، فقال له أبو بكر: لو تركته ما عدوتك، وما أدري لعله تاركه، والخيرة له ألا يلي من أموركم شيئا، ولوددت أني كنت خلوا من أموركم، وأنني كنت فيمن مضى من سلفكم، يا أبا عبد الله، لا تذكرن مما قلت لك من أمر عمر، ولا مما دعوتك له شيئا⁽¹⁾.

والعهد بالخلافة لعمر بن الخطاب رضي الله عنه لم يكن نتيجة تقصير صادر عن الخليفة الأول أو محابة أو مودة أو قرابة بينهما، كما أنه لم يتجاوز إرادة الأمة ولم يغمطها حقها في اختيار الخليفة، يؤكد ذلك خطاب الصديق رضي الله عنه في الناس قائلا: "أترضون بمن أستخلف عليكم؟ فإني والله ما آلوت من جهد الرأي، ولا وليت ذا قرابة، وإني قد استخلفت عمر بن الخطاب، فاسمعوا له وأطيعوا، فقالوا: سمعنا وأطعنا"⁽²⁾.

كذلك تصرف عمر بن الخطاب رضي الله عنه، لما جعل أمر الخلافة شورى في ستة من خيرة صحابة الرسول صلى الله عليه وسلم و رضي الله عنه؛ عثمان بن عفان، علي بن أبي طالب، وعبد الرحمن بن عوف، وسعد بن أبي وقاص، والزبير بن العوام، وطلحة بن عبيد الله⁽³⁾.

ومن شدة حرصه رضي الله عنه على وحدة الصف وعدم حدوث الشقاق بين أفراد الأمة، أصدر توجيهاته الصارمة في وجوب المسارعة في الاختيار، واجتناب الاختلاف المؤدي إلى وقوع الفتن؛ قائلا: "إني نظرت فوجدتكم رؤساء الناس وقادتهم، ولا يكون هذا الأمر إلا فيكم، وقد قبض

رسول الله ﷺ وهو عنكم راض؛ إني لا أخاف الناس عليكم إن استقمتم، ولكنني أخاف عليكم اختلافكم فيما بينكم، فيختلف الناس؛ فانهضوا إلى حجرة عائشة بإذن منها، فتشاوروا واختاروا رجلا منكم؛ ثم قال: لا تدخلوا حجرة عائشة ولكن كونوا قريبا. ووضع رأسه وقد نزفه الدم⁽¹⁾.

يفهم من نشوء هذه التصرفات عن الخلفاء الراشدين ﷺ، وتلقي الأمة لها بالرضا والقبول، مشروعية الاختيار والعهد في الوصول إلى منصب الحكم عند المسلمين؛ وهذا مذهب أهل السنة والجماعة، حيث سبقت الإشارة إلى اعتدادهم بهذين الطريقتين إلى الخلافة، وذلك بغض النظر عن الخلل الواقع فيهما بعد فترة الراشدين ﷺ.

الفرع الثاني: طريق القهر والاستيلاء

أجاز الفقهاء هذا الطريق الموصل إلى منصب الخلافة اضطرارا؛ حفاظا على وحدة الأمة، وحقنا لدمائها، وصونا لمصالحها، رغم مخالفته للأصول المتفق عليها عندهم في هذا الباب، لأن المستولي لم يراع في بلوغه منصب الخلافة شرطا: اختيار أهل الحل والعقد له، ورضا الأمة عنه.

قال الإمام أحمد: "ومن غلب عليهم بالسيف حتى صار خليفة، وسمي أمير المؤمنين؛ فلا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إماماً، براً كان أو فاجراً"⁽²⁾.

وقال في رواية أخرى، متحدثا عن الإمام الذي يخرج عليه من يطلب الملك؛ فتكون معه جماعة من الناس ومع الآخر جماعة أخرى: "تكون الجمعة مع من غلب"⁽³⁾.

واحتج الإمام أحمد لرأيه بتصرف ابن عمر - رضي الله عنهما - أيام الحرّة⁽¹⁾، حين صلى بأهل المدينة، وقال: "نحن مع من غلب"⁽²⁾.

إنَّ ضرورة عقد الخلافة للمتغلب لمذهب جمهور أهل السنة، وقد خالف في ذلك بعض العلماء، خاصة الشافعية منهم، حيث يرون عدم صحة ذلك إلا في حال شغور المنصب وخلوه من مستحق له؛ فلا تنعقد الإمامة للمتغلب على الإمام الحي الذي رضته الأمة لمنصب الخلافة، ويزيد بعضهم وجوب استجماع المتغلب لشروط الخلافة حتى تنعقد له.

قال التفتازاني: "وتنعقد الإمامة بالقهر والاستيلاء؛ فإذا مات الإمام وتصدى للإمامة من يستجمع شرائطها من غير بيعة أو استخلاف وقهر الناس بشوكته، انعقدت الخلافة له"⁽³⁾.

وقال ابن جماعة: "أما الطريق الثالث الذي تنعقد به - الإمامة - البيعة القهرية؛ فهو قهر صاحب الشوكة، فإذا خلا الوقت عن إمام فتصدى لها من هو أهلها، وقهر الناس بشوكته وجنوده بغير بيعة أو استخلاف، انعقدت بيعته، ولزمت طاعته، لينتظم شمل المسلمين وتجتمع كلمتهم"⁽⁴⁾.

وقال الشربيني: "والطريق الثالث باستيلاء شخص متغلب على الإمامة جامع للشروط المعتبرة في الإمامة على الملك بقهر وغلبة بعد موت الإمام لينظم شمل المسلمين"⁽¹⁾.

والظاهر أنّ الجميع متفق على عقد للإمامة للمتغلب على الإمام المستولي على منصب الخلافة بالقهر والغلبة؛ حيث إنّ وصوله للحكم لم يكن بطريقة شرعية، ومصصلحة المسلمين تقتضي العقد للمتغلب عليه، خاصة إذا كان هذا الأخير مستجمعا للشروط والآخر فاقدًا لها.

قال الشربيني: "أمّا الاستيلاء على الحي فيه أمران: فإذا كان هذا الخليفة الحي متغلبا انعقدت إمامة المتغلب عليه، وإن كان إماما ببيعة أو بعهد من الإمام السابق لم تنعقد إمامة المتغلب عليه"⁽²⁾.

وقال ابن جماعة: "إذا انعقدت الإمامة بالشوكة والغلبة لواحد ثم قام آخر فقهر الأول بشوخته وجنوده، انعزل الأول وصار الثاني إماما، لما قدمناه من مصلحة المسلمين وجمع كلمتهم"⁽³⁾.

ويجب التنبيه إلى أنّ إجازة الفقهاء عقد الخلافة للمتغلب لا تعني مشروعية هذا الطريق في الوصول إلى الحكم؛ فلا يجوز لأيّ كان إهدار حق الأمة في الاختيار والرضا، ولا يحق له اغتصاب سلطانها في ذلك، والواجب عليها الاجتهاد في إزالة الظلم الواقع، وتعويض المتغلب بمن ترتضيه من الحكام، شريطة الحفاظ على مصلحة الجماعة دائما، لأنّ العقد له تم بموجب الضرورة، والضرورة في ديننا تقدر بقدرها.

قال الشيخ محمد رشيد رضا: "سلطة التغلب كأكل الميتة ولحم الخنزير، عند الضرورة تنفذ بالقهر وتكون أدنى من الفوضى،... ومقتضاه أنّه يجب السعي دائما لإزالتها عند الإمكان، ولا يجوز

أن توطن الأنفس على دوامها، ولا أن تجعل كالكرة بين المتغلبين يتقاذفونها ويتلقونها، كما فعلت الأمم التي كانت مظلومة وراضية بالظلم لجهلها بقوتها الكامنة فيها، وكون قوة ملوكها وأمرائها منها، ألم تر إلى من استناروا بالعلم الاجتماعي منها كيف هبوا لإسقاط حكوماتها الجائرة وملوكها المستبدين؟"⁽¹⁾.

المطلب الثالث: رأي ابن رضوان في شروط الخلافة وطرق انعقادها

رغم أهمية هاتين المسألتين في فقه الخلافة عند المسلمين، إلا أنهما لم تحظيا بالاهتمام اللازم من قبل ابن رضوان، أثناء صياغته لكتاب الشهب اللامعة؛ حيث اكتفى بإيراد إشارات يمكن من خلالها معرفة بعض الشروط المعتمدة في منصب الخلافة، وأهمل الحديث كلية عن الطرق التي تعتقد بها عند المسلمين، فلم يذكرها البتة.

الفرع الأول: رأي ابن رضوان في مسألة شروط الخلافة

أغفل ابن رضوان التصريح بهذه الشروط في كتابه الشهب اللامعة في السياسة النافعة، فلم يضمه باباً أو فصلاً للكلام عن الشروط الواجب توفرها في الشخص متولي منصب الخلافة، رغم أن معظم من سبقوه في هذا العلم ذكروها في كتبهم ومؤلفاتهم، مع التأكيد على وجوب مراعاتها واعتبارها في شخص الخليفة.

ولعل المانع من ذلك كان أدبيا، حيث عرفنا أنه أَلّف كتابه هذا بناء على طلب السلطان المريني أبي سالم، وهو الذي وصل إلى الحكم دون مراعاة للشروط المعتمدة فيه؛ بعد انقلاب دبره ضد ابن أخيه السلطان أبي بكر السعيد بن السلطان أبي عنان^(١).

وعدم تناول ابن رضوان شروط الخلافة بصفة مستقلة ضمن الكتاب لا يعني اعترافه بصحة ولاية فاقدها، لأن المستقري لكتاب الشهب اللامعة في السياسة النافعة، يلاحظ تركيزه على معظم هذه الشروط باعتبارها صفات حسنة وأخلاق فاضلة، يجب على الحاكم المسلم أن يتخلق بها.

نذكر من ذلك ما نقله عن ابن ظفر الصقلي: "كان يقال تمييز الملك عن السوقه إنّما يكون بفضيلة الذات لا بفضيلة الآلات، وفضلت ذات الملك بخمس خصال: رحمة تشمل رعيتيه، ويقظة تحوطهم، وصوله تذب عنهم، ولباقة يكيد بها الأعداء، وحزامة يتتهز بها الفرص..."^(٢).

ومن جهة أخرى يدرك المتمعن في قائمة الواجبات التي أعدها ابن رضوان للقائم على شؤون المسلمين أنه لا يمكن لغير الحائز على شروط الخلافة القيام بها؛ فغير المسلم لا يمكنه حراسة الدين، والجاهل لا يمكنه تدبير مصالح المسلمين، والجبان لا يمكنه حماية دار الإسلام والقيام بفريضة الجهاد، وغير السليم في البدن والحواس لا يمكنه النهوض بسياسة الأمة والدفاع عن حرمتها، وقس على ذلك بقية الشروط الأخرى.

فكل واجب من الواجبات يقتضي القيام به توفر شروط الخلافة كلها أو بعضها على الأقل في شخص الخليفة، الذي وكتته الأمة مهمة القيام بهذه الواجبات، وعليه فإن الإخلال بالشروط يؤدي إلى الإخلال بالواجبات، والإخلال بالواجبات يؤدي فقد الحقوق وزوال الأهلية للمنصب.

إنّ هذا الترابط الدقيق بين الشروط والواجبات، يجعلنا نجزم بأنّ عدم ذكر ابن رضوان الشروط المؤهلة لمنصب الخلافة، لا ينقص من قيمة مؤلفه شيئاً في علم السياسة الإسلامي، والذي له أدنى اطلاع على هذا العلم، يمكنه بسهولة ويسر تصور شروط هذا المنصب، بمجرد اطلاعه على قائمة الواجبات التي أنيطت به، فالغاية من وضع الشروط هي الحفاظ على القيام بالواجبات، وحمايتها من حدوث الخلل والتقصير فيها.

الفرع الثاني: رأي ابن رضوان في مسألة طرق انعقاد الخلافة

لم يتحدث ابن رضوان عن هذه المسألة ضمن مؤلفه الشهب اللامعة في السياسة النافعة، رغم معرفته الكبيرة واطلاعه الواسع على مؤلفات السابقين في هذا المجال.

والتأمل في ذلك يفضي بنا إلى احتمال أن سبب إحجامه عن ذكر الطرق التي تنعقد بها الخلافة عند المسلمين، راجع أساساً إلى سبب تأليفه كتابه الشهب اللامعة، حيث سبقت الإشارة إلى أنّ تأليفه جاء بناء على طلب السلطان المريني أبي سالم، ليكون له عوناً في السياسة، فهو كتاب في فن السياسة والحكم بالدرجة الأولى، ضمّنه الكثير من العبر والنماذج المتعلقة بالسياسة الملوكية والسير السلطانية، على حد قوله في مقدمة الكتاب: "...وأنّ ممّا اقتضته إرادته الصادرة عن علو الهمم، والمقاصد الزاكية الشيم، أمره بتأليف مجموع في السياسة الملوكية، والسير السلطانية، ما يقع به

الإمتاع، ويظهر الانتفاع..."⁽¹⁾.

لذلك فإنه لا ضرورة تستدعي منه بسط الكلام حول هذه الطرق، خاصة مع سبق علمه بالطريقة الغير شرعية التي تولى بها السلطان أبو سالم الحكم.

وهناك سبب آخر يمكن أن يكون له أثر في امتناع ابن رضوان عن الكلام في طرق انعقاد الخلافة؛ يكمن في تأثره بكتب مرايا الأمراء التي كانت أساس المادة الأولية لكتابة الشهب اللامعة في السياسة النافعة، وعادة هذا الصنف من الكتب إهمال الخوض في هذه المسألة، والتركيز على الجانب الأخلاقي في السياسة الملوكية بالدرجة الأولى، رجاء توجيه الحكام إلى ما ينفعهم، ويصلح حكمهم. فقد اقتبس ابن رضوان عن المرادي مقتطفات من كتابه الإشارة إلى أدب الإمارة، وعن الطرطوشي من كتابه سراج الملوك، وعن ابن المقفع من كتابه الأدب الكبير، وعن ابن ظفر الصقلي من كتابه السلوانات وغيرهم

والمتصفح لهذه الكتب يجدها تهمل الحديث عن طرق الوصول إلى منصب الخلافة عند المسلمين، وتشيد بالأخلاق الفاضلة والقيم النبيلة التي يحسن بالحكام والمحكومين التحلي بها، وتذكر بآداب وأصول السياسة وقواعد الحكم والرياسة؛ كالعدل، والمساواة والشورى، والحرية، وأسس التعامل مع الحكام.

وفي المقابل نجد تلميذه ابن خلدون أثناء حديثه عن اختلاف الأمة في حكم منصب الإمامة والشروط اللازمة فيه، يشير صراحة إلى مشروعية اختيار الإمام من طرف جماعة أهل الحل والعقد في الأمة، ويلزم بقية أفرادها طاعته؛ قال - رحمه الله -: "إذا تقرر أن هذا النصب واجب بإجماع، فهو من فروض الكفاية، وراجع إلى اختيار أهل العقد و الحل، فيتعين عليهم نصبه، و يجب على الخلق جميعاً طاعته"⁽²⁾.

وقد سبقت الإشارة إلى أن دور أهل الحل والعقد في هذا الجانب، يقتصر على إظهار الشخص الذي تكاملت فيه شروط الأهلية والاستحقاق لمنصب الخلافة، وإبرازه للناس حتى تسهل عليهم البيعة والطاعة؛ فلا يجوز إهدار حق الأمة والتغافل عن دورها في تعيين الإمام.

أيضا: صرح ابن خلدون بمشروعية ولاية العهد، وعقد لها فصلا كاملا في المقدمة، وذكر إجماع الصحابة رضي الله عنهم على جوازها؛ قال - رحمه الله -: " ..، وقد عرف ذلك من الشرع بإجماع الأمة على جوازه وانعقاده؛ إذ وقع بعهد أبي بكر رضي الله عنه لعمر بمحضر من الصحابة، وأجازوه وأوجبوا على أنفسهم به طاعة عمر رضي الله عنه وعنهم، وكذلك عهد عمر في الشورى إلى الستة بقية العشرة، وجعل لهم أن يختاروا للمسلمين، ففوض بعضهم إلى بعض، حتى أفضى ذلك إلى عبد الرحمن بن عوف، فاجتهد وناظر المسلمين، فوجدهم متفقين على عثمان، وعلى علي، فأثر عثمان بالبيعة على ذلك، لموافقته إياه على لزوم الاقتداء بالشيخين في كل ما يعنُّ دون اجتهاده، فانعقد أمر عثمان لذلك، وأوجبوا طاعته. والملا من الصحابة حاضرون للأولى والثانية، ولم ينكره أحد منهم، فدل على أنهم متفقون على صحة هذا العهد عارفون بمشروعيته، والإجماع حجة كما عرف"⁽¹⁾.

ونقف في كتاب بدائع السلك على كلام عن ولاية العهد، ذكر فيه ابن الأزرق مشروعية العهد، وكونه من توابع الخلافة التي يجب على الأمة طاعة الخليفة فيها؛ جاء فيه: "من توابع نظر الخلافة، ومصالح الدين والدنيا، ولوازم الطاعة له في ذلك، تولية العهد لمن يوفِّي له به بعد مماته، مبالغة في النظر للخلق، وخروجا عن عهدة ما يخشى من التقصير في ذلك. وقد عهد أبو بكر إلى عمر بمحضر الصحابة رضي الله عنهم، وعهد عمر في الشورى إلى الستة المعروفين رضي الله عنهم جميعهم، وعندما أوجبوا على أنفسهم طاعة العهد بذلك، دلَّ على أنهم أجمعوا على جواز النظر به أولا وعلى انعقاده بعد الوقوع ثانيا"⁽²⁾.

ومهما كان سبب إعراض ابن رضوان عن ذكر مسألة طرق انعقاد الخلافة في كتاب الشهب اللامعة، فإن ذلك لا يتناقض مع الهدف الأساسي من تأليف الكتاب، الرامي إلى ترشيد وإصلاح الفساد المستشري في الحكم المريني، إبان دولة السلطان أبي سالم؛ فقد وجه جلّ أفكاره في هذا الاتجاه، وجعل منها لبنة أساسية في إصلاح الفوضى السياسية، التي كانت سمة بارزة في تلك الفترة.

ويستبعد جهل الرجل بهذه المسألة؛ ينفي ذلك عنه: سعة علمه، واشتغال كتابه على مقتطفات قيمة من كبرى المصادر السياسية لدى المسلمين، والتي سبقت الإشارة إليها في معرض الحديث عن المصادر المعتمدة في تصنيف كتاب الشهب اللامعة.

ومعلوم أنّ ذكاء ابن رضوان وفطنته أساس ثبوته في منصب كاتب العلامة، عند جلّ من عاصروهم من سلاطين بني مرين، فلا يعقل أن يغفل من هذه صفته، فيخرج بكلامه عن حدود اللباقة السياسية، ويُدْرَج في مصنّفه ما يمكن أن يسيء إلى شخص من أمره بالتصنيف، خاصة وأن غاية السلطان أبي سالم من وراء ذلك كانت نبيلة، يَرجو بها إنقاذ سلطان أجداده من الضياع.

المبحث الثالث

واجبات الخليفة وحقوقه والأسباب المؤدية إلى زوال ولايته على الأمة

يترتب عن عقد الخلافة مجموعة واجبات يلتزم بها الخليفة اتجاه الأمة، وفي المقابل تلتزم هي بأداء الحقوق المقدره له، وإخلال أحد الطرفين بمسؤولياته يمكن أن يكون سببا في فسخ العقد المبرم بينهما.

لذلك ستكون دراسة هذا المبحث وفقا للمطالب التالية:

المطلب الأول: واجبات وحقوق الخليفة.

المطلب الثاني: الأسباب المؤدية إلى زوال ولاية الخليفة على الأمة.

المطلب الثالث: رأي ابن رضوان في واجبات الخليفة وحقوقه والأسباب المؤدية إلى زوال

ولايته على الأمة.

المطلب الأول: واجبات وحقوق الخليفة

معلوم أنّ الخلافة عقد مرضاة بين الخليفة والأمة، يلتزم كل منهما بموجباته؛ فالخليفة يعمل جاهدا على القيام بجميع الواجبات المتعلقة به، والتي لأجلها أبرم هذا العقد، والأمة من جانبها تؤدي إليه جميع الحقوق المكفولة له.

والتعريف بالواجبات والحقوق المترتبة عن هذا العقد يؤدي إلى التمييز بينها، حتى يتمكن كل طرف فيه من معرفة ما عليه من واجبات وما له من حقوق، فيحرص على أداء الواجبات، ويسعى إلى تحصيل الحقوق.

الفرع الأول: واجبات الخليفة

وضع الماوردي والقاضي أبو يعلى الفراء قائمة سردية لواجبات الخليفة، تتضمن عشرة واجبات⁽¹⁾ يلتزم بها الخليفة اتجاه رعيته:

أحدها: حفظ الدين على أصوله المستقرة وما أجمع عليه سلف الأمة، فإن نجم مبتدع أو زاع ذو شبهة عنه أوضح له الحجّة وبين له الصواب وأخذه بما يلزمه من الحقوق والحدود، ليكون الدين محروسا من الخلل، والأمة ممنوعة من الزلل.

الثاني: تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين وقطع الخصام بين المتنازعين حتى تعم النصفة، فلا يتعدى ظالم ولا يضعف مظلوم.

الثالث: حماية البيضة والذب عن الحرّيم ليتصرف الناس في المعاش ويتشروا في الأسفار آمنين من تغريب بنفس أو مال.

الرابع: إقامة الحدود لتصان محارم الله تعالى عن الانتهاك وتحفظ حقوق عباده من إتلاف واستهلاك.

والخامس: تحصين الثغور بالعدة المانعة والقوة الدافعة حتى لا تظفر الأعداء بغرة ينتهكون فيها محرماً أو يسفكون فيها لمسلم أو معاهد دماً.

والسادس: جهاد من عاند الإسلام بعد الدعوة حتى يسلم أو يدخل في الذمة، ليقام بحق الله تعالى في إظهاره على الدين كله.

والسابع: جباية الفياء والصدقات على ما أوجبه الشرع نصاً واجتهاداً من غير خوف ولا عسف.

والثامن: تقدير العطايا وما يستحق في بيت المال من غير سرف ولا تقتير ودفعه في وقت لا تقديم فيه ولا تأخير.

التاسع: استكفاء الأمناء وتقليد النصحاء فيما يفوض إليهم من الأعمال ويكله إليهم من الأموال، لتكون الأعمال بالكفاءة مضبوطة والأموال بالأمناء محفوظة.

العاشر: أن يباشر بنفسه مشاركة الأمور وتصفح الأحوال، لينهض بسياسة الأمة وحراسة الملة، ولا يعول على التفويض تشاغلاً بلذة أو عبادة، فقد يجنون الأمين ويغش الناصح.

ومجمل هذه الواجبات تتعلق بواجبين عظيمين هما: حراسة الدين وسياسة الدنيا، وعلى هذا النهج بسط إمام الحرمين الجويني الكلام عنها في كتابه الغياثي، حيث جعلها تحت باب: تفصيل ما إلى الأئمة والولاة، وقام بتقسيمها إلى وظائف تتعلق بالدين، وأخرى تتعلق بالدنيا⁽¹⁾.

وابن خلدون أيضاً يرى أن واجبات الخليفة متعلقة بخطتين عظيمتين هما: الخطط الدينية الشرعية والخطط السلطانية، وكل ذلك مستمد عنده من حقيقة الخلافة، التي عبّر عنها بأنها: "نيابة عن صاحب الشرع في حفظ الدين وسياسة الدنيا، فصاحب الشرع متصرف في الأمرين: أما في

الدين فبمقتضى التكاليف الشرعية التي هو مأمور بتبليغها وحمل الناس عليها، وأما سياسة الدنيا فبمقتضى رعايته لمصالحهم في العمران البشري⁽¹⁾.

واستنادا إلى ذلك أدرج كلا من الصلاة والفتيا والقضاء والجهاد والحسبة ضمن الخطط الدينية الشرعية، واعتبر الإمارة والوزارة والحرب والخراج ضمن الخطط السلطانية الدنيوية، وذكر في الفصل الذي خصّه لمراتب الملك والسلطان وألقابها عن الوظائف السلطانية باعتبار أنها مندرجة تحت الخلافة، لأنّ منصب الخلافة محتمل للدين والدنيا⁽²⁾.

واعتمد بعض المعاصرين الذين صنّفوا في الفكر السياسي الإسلامي على هذه النظرة التي تميز بين الواجبات الدينية والسياسية للخليفة، حيث نجد الأستاذ عبد الرزاق السنهوري يقسم واجبات الإمام عند الماوردي إلى واجبات دينية، وأخرى سياسية، حيث جعل الواجبات الدينية متمثلة في حماية العقيدة، والجهاد في سبيل الله ﷻ، وجعل الواجبات السياسية متعلقة بإقامة العدل بين الناس، والأمن والدفاع عن الحدود والشؤون المالية، وتعيين الولاة والعمال، وشؤون الأفراد. ومن ثمّ فهو يقرر أن الخليفة هو المسؤول عن السلطة التنفيذية والقضائية في الدولة⁽³⁾.

واتجه محمد المبارك نحو تقسيم وتوزيع واجبات الإمام عند أبي يعلى الفراء على ست وظائف رئيسة تختص بها الدولة الإسلامية، يمارسها رئيس الدولة مباشرة بنفسه حيناً وبواسطة وزرائه وعماله وقضاته وغيرهم ممن يعهد إليهم بهذه الاختصاصات كل في دائرة تخصصه من حيث المكان أو من حيث نوع العمل، وتتمثل هذه الوظائف في: الوظيفة الأمنية، والوظيفة القضائية، والوظيفة

المالية والاقتصادية، والوظيفة العقائدية والأخلاقية، ووظيفة حماية الدعوة والنظام، ووظيفة تولية القائمين بالدولة وإعدادهم⁽¹⁾.

وأكد الدكتور سليمان محمد الطهاوي على أن الدولة الإسلامية لا تعرف هذا التمييز الحديث بين شؤون الدين وأمور الدنيا، لكنه يرى أنه من مصلحة التصنيف العلمي التمييز بين الوظيفة الدينية وغير الدينية - السياسية - للخليفة، فالوظيفة الدينية تنحصر في السهر على حماية الشريعة وإقامة شعائر الدين، وأما الوظيفة السياسية فإنها تتعلق بتدبير أمور الدنيا، ومن أهم خصائصها أنها تتصف بالتطور والاختلاف باختلاف العصور وحاجات الجماعة الإسلامية، عكس الوظيفة الدينية التي تتسم بطابع الجمود، نظراً لأن شعائر الدين قد استقرت في حياة الرسول ﷺ بعد أن أكمل المولى تبارك وتعالى الدين لعباده المؤمنين⁽²⁾.

والحقيقة إن التمييز بين واجبات الخليفة وتقسيمها إلى واجبات دينية وأخرى سياسية، يسهل عملية النهوض بها على أحسن السبل الشرعية، والرقابة على تصرفات القائمين بها، لأنه من الصعب أن يقوم الخليفة لوحده بهذه الواجبات التي ألزمتها الأمة بموجب عقد الخلافة، بل من الضروري أن تقسم هذه الواجبات على هيئات أخرى بحيث تتولى كل هيئة مهمة القيام ببعض هذه الواجبات تحت إشراف السلطة العامة للخليفة.

كما أن استحسان التمييز بين الواجبات الدينية والسياسية للخليفة لا يعني التسليم بما ادعته العلمانية الغربية، ودعوتها إلى فصل الدين عن الدولة، وحصره في مكان مخصوص لا يجب أن يتعداه، ومنح السياسة حق تنظيم وتسيير جميع مرافق الدولة دون الالتفات إلى أحكام الدين ومبادئه،

باعتباره المرجعية العليا فيها، بل إن الغاية العظمى من الواجبات السياسية هي الحفاظ والقيام بالواجبات الدينية، لذلك أكد علماءنا على أن الغاية السامية من الخلافة هي حراسة الدين وسياسة الدنيا، فالسياسة في خدمة الدين والدين في خدمة السياسة وتوجيهها.

الفرع الثاني: حقوق الخليفة

إن قيام الخليفة بواجباته يقتضي تحصيل كافة حقوقه المتعلقة بمنصب الخلافة والتي كفلتها الشريعة الإسلامية للقائم بأعبائها، فلا يجوز للمحكومين التقصير في الوفاء بهذه الحقوق، لأن لها دورا مهما وفاعلا في إعانة الخليفة على أداء الواجبات وتحقيق المقاصد الشرعية التي لأجلها شرعت الخلافة.

فقد ذكر الإمام الماوردي أن للخليفة على الرعية حقان، في حال قيامه بمجموع الواجبات التي اقتضاها منصب الخلافة، هذان الحقان هما: الطاعة والنصرة⁽¹⁾، ووافقه في ذلك القاضي أبو يعلى الفراء بقوله: "إذا قام الإمام بحقوق الأمة وجب له عليهم حقان الطاعة والنصرة ما لم يوجد من جهته ما يخرج به عن الإمامة"⁽²⁾.

أولا: حق الطاعة

ونظرا لأهمية الطاعة في النظام السياسي الإسلامي أوجب المولى تبارك وتعالى على الرعية طاعة ولاة الأمور، ومنحها درجة عالية في شريعة الإسلام، بأن جعلها في المرتبة الثالثة بعد وجوب طاعته ﷺ وطاعة الرسول ﷺ.

قال الله ﷻ: ﴿... يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ...﴾⁽³⁾.

إنّ هذه الآية الكريمة تعدّ سنداً قوياً في الدلالة على وجوب طاعة الخليفة، وولاية الأمور الذين توفرت فيهم الشروط الشرعية للولاية، وانعدمت فيهم مبررات وأسباب زوالها.

والطاعة تقتضي التزام الرعية الأوامر والنواهي الصادرة عن الخليفة والمتوافقة مع السياسة الشرعية التي كلف أن يسوس الأمة بها، فلا يجوز له الأمر بمعصية الله ﷻ ومخالفة الأحكام والمبادئ العامة للشريعة الإسلامية، لأنّ ذلك يفقده حق الطاعة ويوجب على الرعية عدم الانقياد له، فعن عبد الله بن عمر - رضي الله عنهما - عن النبي ﷺ قال: ((السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحبّ وكره ما لم يؤمر بمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة))⁽¹⁾.

وعن عبادة بن الصامت رضي الله عنه قوله: "دعانا النبي ﷺ فبايعناه. فقال فيما أخذ علينا أن بايعنا على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا وعسرنا ويسرنا وأثرة علينا وأن لا ننازع الأمر أهله، إلا أن تروا كفراً بواحا عندكم من الله فيه برهان"⁽²⁾.

لذلك فإنّ المعروف وحده من تجب فيه الطاعة، ولا طاعة لمن تجاوز حدوده ولم يحسن تقدير الأمور وتديرها بما يحقق المقاصد العامة للشريعة، ويحفظها من أن يطرأ عليها الخلل المؤدي إلى إلحاق الضرر بعامة أفراد الرعية، فتعجز سياسته عن بلوغ الهدف في حفظ المصالح العامة للأمة.

وقد ثبت في سنة الرسول ﷺ ما يدل على لزوم الطاعة في المعروف وانتفائها في غيره، فعن علي رضي الله عنه قال: "بعث النبي ﷺ سرية، وأمر عليهم رجلاً من الأنصار، وأمرهم أن يطيعوه، فغضب عليهم، وقال: أليس قد أمر النبي ﷺ أن تطيعوني؟ قالوا: بلى. قال: قد عزمت عليكم لما جمعتم حطباً وأوقدتم ناراً ثم دخلتم فيها. فجمعوا حطباً، فأوقدوا ناراً، فلما همّوا بالدخول فقاموا ينظر بعضهم

إلى بعض، قال بعضهم: إننا تبعنا النبي ﷺ فرارا من النار، أفندخلها؟! فبينما هم كذلك إذ خمدت النار وسكن غضبه، فذكر للنبي ﷺ فقال: ((لو دخلوها ما خرجوا منها أبدا، إننا الطاعة في المعروف))⁽¹⁾.

ثانيا: حق النصره

وأما النصره فمن أسمى معانيها موالاته الخليفة والدفاع عنه ومحبته وتقديم واجب النصح له والدعاء له، فقد أثنى الله ﷻ على الصحابة من المهاجرين والأنصار الذين ساهموا في نصره الرسول ﷺ، قال ﷺ: ﴿ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ ءَاوَأُوا وَنَصَرُوا أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ ﴾⁽²⁾.

وقال ﷺ: ﴿ ... فَأَلَّذِينَ ءَامَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾⁽³⁾.

فلم يثبت أن الصحابة رضوا تخلفوا عن نصره النبي ﷺ في وقت الحاجة إليهم، بل الثابت يقينا أنهم كانوا دائما بجواره يقدمون له يد العون والمساعدة، من ذلك أنهم بايعوه يوم الحديبية على الموت في سبيل الله ﷻ، وهذا من أعظم صور النصره الواجبة؛ ورد في صحيح البخاري أن سلمة بن الأكوع رضي الله عنه سئل: "على أي شيء بايعتم النبي ﷺ يوم الحديبية؟ قال: على الموت"⁽⁴⁾.

ومعلوم أن الخليفة يتولى حراسة الدين وسياسة الدنيا نيابة عن الرسول ﷺ، فبذلك وجبت نصرته لتعلقها بنصره صاحب الشرع ﷺ.

والنصرة مقررة في الشرع بقوله ﷺ: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾⁽¹⁾.

وأرشد الرسول ﷺ أمته إلى صورة مهمة من صور نصرة الخليفة، حين تحدث عن مكانة النصيحة في دين الإسلام، واختص أئمة المسلمين قبل عامتهم بهذا الحق؛ فعن تميم الداري ﷺ: "أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: ((الدِّينُ النَّصِيحَةُ)). قلنا: لمن؟ قال: ((لِلَّهِ وَلِكِتَابِهِ وَلِرَسُولِهِ وَلِأُمَّةِ الْمُسْلِمِينَ وَعَامَتِهِمْ))"⁽²⁾.

فلا يجوز التقصير في القيام بهذه الواجبات من جهة الرعية، فهم مطالبون بالوفاء بها شأنهم شأن الخليفة في القيام بواجباته، لأن الإخلال بالواجبات يؤدي بالضرورة إلى إدخال الخلل على الحقوق، لترابطها وتعلق بعضها ببعض الآخر، فكل واجب يلتزم به الخليفة يقابله حق تؤديه الرعية له، والعكس يصح.

المطلب الثاني: الأسباب المؤدية إلى زوال ولاية الخليفة على الأمة

ندرك جيدا أنّ الخليفة يستمد سلطانه من الأمة صاحبة الحق في اختيار من يحكمها، فهي التي وكتته مهمة القيام بشؤون الخلافة، وعقد الوكالة شأنه شأن بقية العقود الأخرى، يحتاج إلى إيجاب وقبول من طرفيه، وفي هذه الحالة يكون الإيجاب من الأمة؛ التي تمثل دور الموكل وهو الطرف الأصيل في العقد، ويكون القبول من الخليفة الذي يختص بدور الوكيل، لذلك كان لها الحق في عزل الخليفة متى توفرت المبررات اللازمة، ولها صلاحية تحديد مدة ولايته عليها، ولها أيضا اختصاص التعيين في مكانه حال وفاته.

وعليه فإنّ الأسباب الشرعية المؤدية إلى زوال ولاية الخليفة على الأمة تكمن في: عزله من منصبه عند توفر مبررات العزل، وانتهاء فترة ولايته المحددة له من طرف الأمة، وموته.

الفرع الأول: عزل الخليفة

تلتزم الأمة بطاعة الخليفة ونصرته مادام ملتزما بواجباته، ثابتا على الحال الحسنة التي قلّدتها منصب الخلافة فيها، حيث يبقى محافظا على الشروط التي مكّنته من بلوغ منصب الولاية العامة، وتغير حاله بفقد بعض هذه الشروط أو كلها يعتبر مبررا كافيا لعزله من منصبه.

أشار إلى ذلك الماوردي بقوله: "إذا قام الإمام بما ذكرناه من حقوق الأمة فقد أدى حق الله تعالى فيما لهم وعليهم، ووجب له عليهم حقان الطاعة والنصرة ما لم يتغير حاله، والذي يتغير به حاله فيخرج به عن الإمامة شيئا: أحدهما جرح في عدالته، والثاني نقص في بدنه"⁽¹⁾.

أولا: عزل الخليفة بسبب الجرح في عدالته

العدالة شرط معتبر في تولية الخليفة، فلا يجوز تقليد منصب الخلافة من افتقدها؛ تناولها علماء الأصول في معرض حديثهم عن الشروط الواجب توفرها في الراوي حتى تقبل روايته أو الشاهد

حتى تقبل شهادته، فعرفوها بتعريفات متعددة، أبرزها تعريف الإمام الرّازي لها بقوله: "هيئة راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروءة جميعا حتى تحصل ثقة النفس بصدقه ويعتبر فيها الاجتناب عن الكبائر وعن بعض الصغائر..."⁽¹⁾.

وعرفها الإمام الشوكاني بأنها: "التمسك بآداب الشرع، فمن تمسك بها فعلا وتركها فهو العدل المرضي، ومن أحلّ بشيء منها فإن كان الإخلال بذلك الشيء يقدح في دين فاعله أو تاركه كفعل الحرام وترك الواجب فليس بعدل. وأما اعتبار العادات الجارية بين الناس المختلفة باختلاف الأشخاص والأزمنة والأمكنة والأحوال فلا مدخل لذلك في هذا الأمر الديني، الذي تنبني عليه قنطرتان عظيمتان وجسران كبيران، وهما الرواية والشهادة؛ نعم من فعل ما يخالف ما يعده الناس مروءة عرفا لا شرعا فهو تارك للمروءة العرفية، ولا يستلزم ذلك ذهاب مروءته الشرعية"⁽²⁾.

وأشار - رحمه الله - إلى شروط العدالة عند ابن السمعاني في قوله: "لا بد في العدل من أربع شرائط: المحافظة على فعل الطاعة واجتناب المعصية، وأن لا يرتكب من الصغائر ما يقدح في دين أو عرض، وأن لا يفعل من المباحات ما يسقط القدر ويكسب الندم، وأن لا يعتقد من المذاهب ما يردده أصول الشرع"⁽³⁾.

والخليفة بموجب منصب النيابة عن الرسول ﷺ في حراسة الدين وسياسة الدنيا، يكون أعظم شأنًا وأجل قدرا من الراوي أو الشاهد، لذلك ينبغي أن تكون عدالته أعلى وأسمى من عدالتها أو على الأقل مساوية لها، باعتبار أن منصب الخلافة أرفع المناصب قدرا في دولة الإسلام.

والجرح في عدالة الخليفة يقتضي فسقه بفعل المنكرات أو الإعراض عن الطاعات أو التعلق بالشبهات، نستشف ذلك من خلال كلام الماوردي المبين لمعنى الفسق الذي يطعن في عدالة الخليفة، حيث يقول: "...فأما الجرح في عدالته وهو الفسق فهو على ضربين: أحدهما: ما تابع فيه الشهوة. والثاني: ما تعلق فيه بشبهة"⁽¹⁾.

وبيّن - رحمه الله - المقصود بكل ضرب منهما، وذكر الخلاف الحاصل فيهما، فقال: "...فأما الأوّل منها: فمتعلّق بأفعال الجوارح، وهو ارتكابه للمحظورات وإقدامه على المنكرات؛ تحكياً للشهوة وانقيادا للهوى، فهذا فسق يمنع من انعقاد الإمامة ومن استدامتها، فإذا طرأ على من انعقدت إمامته خرج منها، فلو عاد إلى العدالة لم يعد إلى الإمامة إلا بعقد جديد، وقال بعض المتكلمين: يعود إلى الإمامة بعوده إلى العدالة من غير أن يستأنف له عقد ولا بيعة؛ لعموم ولايته ولحوق المشقة في استئناف بيعته. وأمّا الثاني منها: فمتعلّق بالاعتقاد المتأوّل بشبهة تعترض، فيتأوّل لها خلاف الحقّ، فقد اختلف العلماء فيها؛ فذهب فريق منهم إلى أنّها تمنع من انعقاد الإمامة ومن استدامتها ويخرج بحدوثه منها، لأنّه لما استوى حكم الكفر بتأويل وغير تأويل وجب أن يستوي حال الفسق بتأويل وغير تأويل. وقال كثير من علماء البصرة: إنّ لا يمنع من انعقاد الإمامة ولا يخرج به منها كما لا يمنع من ولاية القضاء وجواز الشهادة"⁽²⁾.

وعليه فإنّ أفعال الجوارح المتعلقة بارتكاب المحظورات واقتراف الآثام والمنكرات تعد سببا كافيا للطعن في عدالة الخليفة، وبالتالي زوال ولايته على الأمة بسقوط شرط العدالة عنه، وهو أحد الشروط المهمة في توليته، وإذا كان سقوط هذا الشرط يمنع من استدامة الخلافة فمن باب أولى انعقادها في البداية، لأنّ الفاسق لا يمكنه القيام بوظيفة حراسة الدين وما يتعلق بها، وهي أسمى وظائف الخلافة، وإهمالها يؤدي إلى إدخال الخلل على بقية الوظائف الأخرى.

وأما الأفعال المتعلقة بالاعتقاد فإنّ الماوردي لم يذكر منها سوى تلك المتعلقة بالتأويل المبني على شبهة تعترض الخليفة، ما يؤدي إلى فسقه وسقوط شرط العدالة عنه، وأشار إلى الخلاف الموجود فيها، وظاهر كلامه أنّه يميل إلى جواز انعقاد الخلافة وكذا استدامتها لمن جرح عدالته بمثل هذه الفعال، من خلال تأكيده على أنّ الكثير من علماء موطنه البصرة يميزون ذلك، وقياسهم لهذه المسألة على الشهادة والقضاء عندهم.

وهذا الأمر خلاف الكفر والردة فكلاهما يمنع من عقد الخلافة واستدامتها باتفاق المسلمين، لأنّ الإسلام شرط أهلية واستحقاق لمنصب الخلافة؛ فلا تجوز الغفلة عنه في تولية الخليفة، والنصوص الشرعية تؤكد على وجوب مراعاته والاعتداد به، فقد أمر الله ﷻ بطاعة ولاة الأمور، وأكد على كونهم من المسلمين، من خلال قوله تبارك وتعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ...﴾⁽¹⁾.

ومنع ولاية الكافر على المسلم، بقوله تبارك وتعالى: ﴿...وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾⁽²⁾، ذلك ما يقتضي منعه من جميع الولايات التي تجعل له علو يد على عباد الله المؤمنين، وفي مقدمتها ولاية الخلافة، باعتبارها أقوى السبل وأيسرها في التمكن من رقابهم والتحكم فيها.

ثانيا: عزل الخليفة بسبب النقص في بدنه

إنّ طروء النقص على بدن الخليفة ممّا يؤثر على القيام بالواجبات وأداء حقوق الأمة التي كلفته سياسة شؤونها يقتضي فقد الأهلية لولاية الخلافة عليها، ويبيح لها ولأهل الحل والعقد نيابة عنها حق عزله.

وقد سبقت الإشارة ضمن شروط الأهلية للخلافة إلى وجوب سلامة حواس وأعضاء الخليفة ممّا يؤثر في الرأي والعمل، وسرعة النهوض والحركة، وحسن التصرف والتقدير، واعتبار

غياب هذا الشرط مانعا من موانع الأهلية لها، لذلك كان الإخلال به سببا كافيا في المنع من استدامتها، لاستحالة القيام بأعبائها.

والنقص الطارئ على بدن الخليفة ينقسم إلى ثلاثة أقسام⁽¹⁾:

أحدها: نقص الحواس.

والثاني: نقص الأعضاء.

والثالث: نقص التصرف.

وليس كل نقص يعتره يمنع من الخلافة، لأن من ذلك ما لا يؤثر في قيام الخليفة بواجباته الشرعية التي يحتمها عليه منصب الخلافة.

والذي يمنع من الخلافة ويزيل ولاية الخليفة على الأمة من هذه الأقسام الثلاثة ما يلي: زوال العقل الملازم له وفقد البصر بالنسبة لنقص الحواس، وأقل ما يمنع من زوال العقل أن يكون زمن الزوال أكثر من زمن الصحة. وبالنسبة لنقص الأعضاء يمنع منها: فقد اليدين أو الرجلين لأنّ فقدهما يؤثر في العمل والنهوض ويؤدي إلى العجز عن الوفاء بحقوق الأمة ومتطلباتها. وأما نقص التصرف فيمنع منه: القهر بأن يصير الخليفة مأسورا في يد عدو قاهر لا يقدر على الخلاص منه. وما عدا ذلك فهو إما مختلف فيه أو معفو عنه لعدم إخلاله بمصالح الأمة والقيام بها⁽²⁾.

الفرع الثاني: انتهاء فترة الولاية وموت الخليفة

هذان السببان طبيعيان في زوال ولاية الخليفة على الأمة؛ أحدهما قانوني، والثاني فطري.

أولا: انتهاء فترة ولاية الخليفة

إنّ تحديد فترة ولاية الخليفة على الأمة بمدة زمنية معلومة في العقد المبرم بينه وبين الأمة

يقتضي التداول السلمي على منصب الخلافة، بحيث لا يمكنه البقاء في منصبه مدى الحياة أو يقوم بتوريثه لأيّ كان من أقاربه أو العهد به لذي حظوة عنده.

وذلك ما يخفف من حدة الصراع على المنصب، ويمنع من دخول الشقاق والنزاع بين المسلمين، ويحفظ للأمة سلطانها في تعيين ولاية أمورها.

ولم تعرف التجربة السياسية الإسلامية التاريخية هذا النوع من الأسباب المؤدية إلى زوال ولاية الخليفة على الأمة، حيث أنّ المعروف المتداول عند المسلمين يقتضي بقاء الخليفة في منصبه إلى حين موته، وذلك منذ وفاة الرسول ﷺ إلى غاية سقوط الخلافة الإسلامية بسقوط الخلافة العثمانية في بدايات القرن العشرين، ولم يحدث أن حددت الأمة للخليفة مدة زمنية معينة تنتهي بانتهائها ولايته عليها.

وعدم التحديد لا يعني عدم الجواز، لأن عقد الخلافة عقد وكالة بين الأمة وشخص الخليفة، يتولى بموجبه القيام بمهمة حراسة الدين وسياسة الدنيا، فلا يوجد مانع من اشتراط تحديد فترة الحكم في العقد المبرم بينهما، طالما أنّ هذا الشرط لا يتعارض مع الأحكام والمبادئ العامة لشريعة الإسلام.

ثانيا: موت الخليفة

الموت قدر الله وسنته على بني آدم؛ قال ﷺ ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ ثُمَّ إِلَيْنَا تُرْجَعُونَ﴾⁽¹⁾.

والخليفة شأنه شأن جميع بني آدم مع الموت، فكان ذلك سببا مفضيا إلى زوال ولايته على الأمة، حيث تنقضي ولايته بموته ومفارقة روحه لجسده؛ لأنه لا ولاية للميت على الأحياء، وهذا السبب "من الأمور البديهية التي تنقضي بها الخلافة"⁽²⁾.

وقد أجمع الصحابة رضي الله عنهم على صحة ذلك، حيث كانوا عند موت كل واحد من الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم، يسارعون إلى نصب الشخص المؤهل ليكون خليفة للميت، حرصا منهم على مصالح المسلمين من الضياع؛ فكان ذلك دليلا كافيا على اعتبار الموت سببا لرفع ولاية الخليفة على الأمة.

المطلب الثالث: رأي ابن رضوان في واجبات الخليفة وحقوقه والأسباب المؤدية إلى زوال

ولايته على الأمة

حرص ابن رضوان على توجيه السلطان أبي سالم إلى القيام بواجباته اتجاه الرعية، وأرشده إلى حقوقه عليها، وذلك من خلال تذكيره بواجبات وحقوق الخليفة؛ ليؤكد له مدى فاعلية هذا التصرف في إصلاح الحكم المريني المعتل، نتيجة التفريط في القيام بالواجبات، وتجاوز الحد في استيفاء الحقوق في كثير من المرات.

وكعادته في عدم الكلام عن المسائل التي من شأنها الطعن في السلطان أو إثارته عليه، لم يذكر الأسباب المؤدية إلى زوال ولاية الخليفة على الأمة.

الفرع الأول: رأي ابن رضوان في مسألة واجبات وحقوق الخليفة

يتفق رأي ابن رضوان في مسألة الحقوق والواجبات مع مذهب أهل السنة فيها، حيث يلزمون الخليفة القيام بمجموعة من الواجبات، قد تختلف في شكلها لكن مضمونها واحد، يرتبط أساسا بواجبين عظيمين هما: حراسة الدين وسياسة الدنيا.

والخليفة يلتزم الوفاء والقيام بهذين الواجبين، وما ينبثق عنهما من واجبات فرعية أخرى، والأمة تلتزم أداء الحقوق المشروعة له، كاملة غير منقوصة؛ ولا يحق للمفرط منها في الواجبات المطالبة بالحقوق.

أولا: رأي ابن رضوان في مسألة واجبات الخليفة

ذكر ابن رضوان في كتابه الشهب اللامعة في السياسة النافعة فصلا تحدث فيه عن واجبات الخليفة، بعنوان "فصل: فيما يلزم الإمام من أمور الإمامة"⁽¹⁾.

وأدرج ضمنه قائمة يتحدث فيها عن هذه الواجبات، شأنه شأن الكثير من العلماء الذين كتبوا في الفقه السياسي الإسلامي، وعلى رأسهم الإمام الماوردي، والقاضي أبو يعلى الفراء، وابن حزم الأندلسي.

والمأمل فيما كتبه هؤلاء العلماء حول واجبات الخليفة يجد تشابها يصل إلى حد التطابق بينهم، وفي ذلك دليل على وجود النقل عن أحدهم مع عدم التصريح بذلك في كثير من الأحيان، خلافا لابن رضوان الذي يخبر أنه: أخذ هذه الواجبات من كلام ابن حزم⁽¹⁾.

وهذا من حسنات مصنفه الشهب اللامعة، حيث يصرح فيه بالمصدر الأصلي للمعلومة، وينسبها إلى من أخذت عنهم، وهو تصرف يعتبر من قبيل الأمانة العلمية التي ترفع من شأنه، وتزيده قبولا لدى الباحثين والدارسين.

وضع - رحمه الله - قائمة سردية لواجبات الخليفة، صرح بنقلها عن ابن حزم الأندلسي، تشبه تماما تلك التي وضعها الإمام الماوردي والقاضي أبو يعلى الفراء في كتابيهما المعنونان بالعنوان نفسه: الأحكام السلطانية والولايات الدينية.

وقد جاءت هذه القائمة متضمنة لعشرة واجبات⁽²⁾، سبقت الإشارة إليها في معرض الحديث عن واجبات الخليفة، تتعلق في مجملها بالوظيفتين الرئيسيتين اللتين لأجلهما شرعت الخلافة؛ حراسة الدين وسياسة الدنيا.

أ - واجب حراسة الدين

أسمى مقاصد الخلافة، وأعظم واجبات منصبها، تحقيق حراسة الدين؛ لأنّ به تدار جميع الواجبات الناشئة عن عقدها، وبه تنظيم علاقة العبد بربه، والحاكم بالمحكوم، والدولة بغيرها، وهو

أساس العلاقات الاجتماعية بين الأفراد.

ولم يقبل الله ﷻ أي دين آخر غير الإسلام، يبتغيه بنو الإنسان لأنفسهم، سواء في تنظيم علاقاتهم به ﷻ، أو في تنظيم العلاقات بين بعضهم البعض؛ قال ﷻ: ﴿ وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَسِرِينَ ﴾⁽¹⁾.

فهو الدين الذي ارتضاه الله ﷻ لعباده؛ قال ﷻ: ﴿...الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا... ﴾⁽²⁾.

لذلك كان أول واجب ينبثق عن عقد الخلافة، يهدف إلى الحفاظ على دين الأمة، ويسعى إلى تحقيق مقصد حراسته في الدنيا، وحمايته من كل ما شأنه إدخال الخلل فيه، وهو ما عبّر عنه ابن رضوان بقوله: "حفظ الدين على أصوله المستقرة، وما أجمع عليه سلف الأمة، وإن نجم مبتدع فيه أو زاغ ذو شبهة عنه، أوضح له الحجة ويّين له الصواب، وأخذه بما يلزمه من الحقوق والحدود، ليكون الدين محروسا من خلل، والأمة ممنوعة من الزلل"⁽³⁾.

وحراسة الدين تستوجب على الخليفة أيضا صيانة محارم الله ﷻ عن الانتهاك، وحفظ حقوق عباده من الإتلاف والاستهلاك في الباطل، بالتزامه إقامة كافة الحدود التي شرعها الله ﷻ لأجل ذلك؛ هذا ما يتجلى في البند الرابع من واجبات الخليفة: "إقامة الحدود لتحصان محارم الله تعالى عن الانتهاك وتحفظ حقوق عباده من إتلاف واستهلاك"⁽⁴⁾.

ومن مقتضيات هذا الواجب الدعوة إلى دين الإسلام بكافة الطرق المشروعة، وإزاحة جميع العوائق التي يمكن أن تقف حائلا بين الهدف المنشود، وبذل الجهد في إيصال تعاليمه وأحكامه إلى جميع النَّاس؛ هذا ما قصده ابن رضوان بالواجب السادس من واجبات الخليفة: "جهاد من عاند الإسلام بعد الدعوة حتى يسلم أو يدخل في الذمة، ليقام بحق الله تعالى في إظهاره على الدين كله"⁽¹⁾.

قال الله ﷻ: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةُ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعَدًّا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِيَعْيِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾⁽²⁾.

وقال ﷻ: ﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ أَكْبَرُ دَرَجَةً عِنْدَ اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ﴾⁽³⁾.

فلا يجوز التهاون في القيام بهذا الواجب، لتعلقه بواجب حراسة الدين أساسا، وسنة الله اقتضت وجود الصراع بين الحق والباطل إلى قيام الساعة؛ فيجب على الخليفة تفعيل سبيل الدعوة إلى الله ﷻ خلاله، وتمكين الأمة من حقها في ذلك، والوقوف في وجه الضرر الداخل عليها جراء التفريط في إقامته.

ب- واجب سياسة الدنيا

وباستثناء الواجب الأول والرابع والسادس المتعلقين بحراسة الدين، فإن بقية الواجبات الأخرى التي ذكرها ابن رضوان ضمن بنود مستلزمات عقد الخلافة، تتعلق أساسا بواجب سياسة

الدنيا، وهذا لا ينفي صلتها الوثيقة بالدين، وترابطها بأحكامه ومبادئه في القيام بها.

وملخص مراده - رحمه الله - من هذا الواجب هو أن سياسة الدنيا تتعلق بحفظ مصالح المحكومين، بإقامة العدل بينهم، وحمايتهم من كل ما شأنه الإضرار بأمنهم وسلامتهم في النفس والمال، والدفاع عن حرمتهم من الانتهاك، وصيانة دمائهم من أن تراق في الباطل، وسياسة أموالهم بينهم وفقاً لما تقتضيه السياسة الشرعية، والاستعانة بذوي الأمانة والكفاءة منهم في إدارة الدولة وتسيير شؤونها، مع مراعاة إشراف الخليفة بنفسه على سير السياسة العامة فيها، ولا يعول على غيره في ذلك اشتغالا بلذة أو عبادة⁽¹⁾.

قال الله ﷻ: ﴿ الَّذِينَ إِنْ مَكَنْتَهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنِهِمْ وَأَتَوُا نِعْمَةَ اللَّهِ وَلَذِقُوا عَذَابَ اللَّهِ الْعَذَابُ الْمُنِيرُ ﴾ (2)

ويجب على الخليفة إدارة شؤون الدنيا وفقاً لمبادئ وقواعد الشريعة الإسلامية، والاجتهاد في تحقيق المقصد الثاني من مقاصد الخلافة، الرامي إلى إصلاح دنيا الناس، والحرص على إسعادهم فيها، بجلب النفع لهم ودفع الضرر عنهم.

وبعد فراغ ابن رضوان من تفصيل الكلام في واجبات الخليفة، نجده يذكر قولاً لابن المقفع في أنواع الملوك، نصّه: "الملوك الثلاثة: ملك دين وملك حزم وملك هوى. فأما ملك الدين، فإنه أقام للرعية دينهم، وكان دينهم هو الذي يعطيهم الذي لهم، ويلحق بهم الذي عليهم، أرضاهم ذلك، وأنزل الساخط منهم منزلة الراضي في الإقرار والتسليم. وأما ملك الحزم فإنه تقوم به الأمور ولا يسلم من الطعن والسخط، ولن يضر طعن الدليل مع حزم القوي. وأما ملك الهوى فلعب

ساعة ودمار دهر"⁽¹⁾.

وإيراده لهذا القول ضمن الباب الذي خصّه للحديث عمّا يلزم الإمام من أمور الإمامة، فيه إشارة ذكية منه على أهمية الدين في القيام بهذه الواجبات، وأنه متى التزم الخليفة بالدين وصلت الرعية حقوقها كاملة غير منقوصة، فيعمّ الرضا على الجميع، لأنّ أفراد الرعية يشعرون أنّ الخليفة قام بإيصال الحقوق الشرعية إلى أصحابها، وأدى الأمانة إلى أهلها، وهذا مقتضى منصب الخلافة.

قال الله ﷻ: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا

بِالْعَدْلِ...﴾⁽²⁾.

فأساس قوام الملك ودوام الدول أداء الأمانات إلى أهلها، وإقامة العدل بين الناس، والحرص على عدم وقوع الظلم المؤدي إلى الخراب المذموم شرعا.

وإذا أراد السلطان أبو سالم أن يكتب له النجاح في مهمته الشريفة، التي لأجلها كلّف ابن رضوان بتأليف الكتاب، وجب عليه التزام أمر الدين في القيام بالواجبات المتعلقة بمنصب السلطنة، وكذلك في استيفاء الحقوق المتعلقة في ذمة الرعية اتجاهه.

ثانيا: رأي ابن رضوان في مسألة حقوق الخليفة

لم يكن كلام ابن رضوان عن حقوق الخليفة بالتفصيل الذي تحدث فيه عن الواجبات، وهو ما دأب عليه الكثير من فقهاء السياسة في الإسلام، وهذا يتماشى مع النظرة الإسلامية التي تقتضي الحديث عن الواجب أكثر من الحق، وأنّ الواجب مقدم على الحق؛ فالخليفة الذي يقوم بواجباته الشرعية اتجاه رعيته، تؤدي إليه حقوقه كاملة من دون نقصان، وهو ليس في حاجة إلى أن يذكرهم بها، لأنّها واجبات متعلقة بذمهم، والبراءة منها تقتضي تأديتها إلى صاحبها.

وقد أثبت العلماء للخليفة على الرعية حقين، في حال قيامه بمجموع الواجبات التي اقتضاها منصب الخلافة، هذان الحقان هما: الطاعة والنصرة⁽¹⁾.

أ - حق الطاعة

وجّه ابن رضوان الرعية إلى أهمية الطاعة في الحكم، وضرورتها لاستقامته، فعقد لها فصلاً كاملاً بعنوان: "فصل في وجوب طاعة الملك وذكر ماله من الثواب"⁽²⁾.

وافتح هذا الفصل بالآية الكريمة: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوَلِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ...﴾⁽³⁾.

وبقول أبي هريرة رضي الله عنه لما قرأ هذه الآية، حيث يقول: "أمرنا بطاعة الأئمة، وطاعتهم من طاعة الله، وعصيانهم من عصيان الله"⁽⁴⁾.

فالآية فيها دلالة صريحة على وجوب طاعة ولاية الأمور في حال التزامهم بطاعة الله والرسول ﷺ؛ يشهد لذلك قول الرسول ﷺ: ((السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره، ما لم يؤمر بمعصية الله، فإذا أمر بمعصية فلا طاعة))⁽⁵⁾.

وهذا الحديث النبوي واضح العبارة، وقوي الدلالة على وجوب الطاعة في المعروف؛ لأن طاعة ولاية الأمور في هذه الحال تعد طاعة لله ورسوله ﷺ، بخلاف الطاعة في المعصية، فطاعة الله والرسول ﷺ تقتضي عصيانهم، وعدم الامتثال لأوامرهم، لأنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، والواجب على أفراد الرعية حينها أن يهتوا إلى تقديم النصح لهم.

ولقد استوعب الخليفة الأول أبو بكر الصديق رضي الله عنه هذا المعنى جيدا، فخطب في الناس بعد أن عقدوا له البيعة، قائلا: "أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم"⁽¹⁾.

فحق الخليفة على الأمة طاعته، والالتزام بما يتبناه من أحكام وقوانين متفقة مع روح الشريعة الإسلامية ومقاصدها، وهذا لا يعني خروجه من دائرة الملتزمين بهذه الأحكام، فهو واحد من أفراد الأمة في ذلك؛ يلتزم بما ألزمها به وينتهي عما نهاها عنه، ولا يجوز له التميز والاختلاف عنها في كل ما شأنه الإخلال بالمصلحة العامة لها.

ب - حق النصرة

وتجتهد الأمة في نصرة الخليفة بكل ما توفر لها من سبل ووسائل، فهو القائم على شؤونها والمتحمل لأعباء الخلافة عنها، ويتعلق بهذا الحق مجموعة حقوق أخرى، تندرج ضمنه، وتأتي في مقدمتها النصيحة له ولكل من ولي أمر المسلمين.

قال الرسول ﷺ: ((الدين النصيحة، قالوا: لمن يا رسول الله؟ قال: لله ولرسوله ولأولي الأمر منكم))⁽²⁾.

ذكر ابن رضوان هذا الحديث النبوي عقب الكلام السابق لأبي هريرة رضي الله عنه، الوارد في بيان معنى الآية القرآنية المقررة لحق طاعة ولاة الأمور.

والظاهر أنه أراد بذلك الإشارة إلى حق النصرة المكفول شرعا للخليفة، وولاية الأمور القائم على شؤون المسلمين في الدولة، لأن النصيحة هي أحد أهم سبل النصرة التي يمكن تنتهجها الأمة حيال حكامها المفرطين في القيام بواجباتهم.

فلا تجوز لها الغفلة عنها البتة، خاصة حال إخلال ولاة الأمور القيام بواجباتهم، والإدعاء حينئذ بأن ذلك مبرر لعدم طاعتهم أو الخروج عنهم، والحقيقة أنه يلزمها تقديم واجب النصح لهم، المقرر عليها في شريعة الإسلام، قبل الإقدام على أي تصرف من شأنه الإضرار بمصالحها.

ويعتبر حق النصرة حقا مركبا، يتألف من مجموعة حقوق كثيرة؛ فهو أعم من الطاعة والنصيحة، حيث يتضمن: النصح والتوجيه والإرشاد والولاء والإخلاص، وغيرها من الأمور المتعلقة به.

يدرك ابن رضوان هذا المعنى جيدا، ففي معرض حديثه عن الطاعة يورد أدلة تتعلق بواجب النصح للخليفة كما سبق وأن أشرت، ويعضد رأيه في ذلك بمجموعة من الأقوال التي اقتبسها من كتب القدماء، كالعقد الفريد لابن عبد ربه، وسراج الملوك للطرطوشي... منها:

قول ابن عبد ربه: "نصح الإمام ولزوم طاعته فرض واجب، وأمر لازم، لا يتم الإيمان إلا به، ولا يثبت الإسلام إلا عليه"⁽¹⁾.

وقول الشعبي: "عن ابن عباس أنه قال: قال لي أبي: يا بني إني أرى هذا الرجل - يعني عمر بن الخطاب رضي الله عنه - يستفهمك، ويقدمك على الأكابر من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، وإني موصيك بخلال أربع: لا تفشين له سرا، ولا يجدن عليك كذبا، ولا تطو عنه نصيحة، ولا تغتبن عنده أحدا"⁽²⁾.

وقول المنصور في خطبة له: "معاشر الناس لا تضمروا غش الأئمة، فإن من أضمر ذلك أظهره الله على سقطات لسانه، وفتلات أحواله، وسحنة وجهه"⁽³⁾.

فلا بد للخليفة من إزاحة العوائق بما يسهل عليه سبل تحصيل هذا الحق، وللأمة السعي في تفعيل هذا الواجب من جهتها، لإصلاح الفساد السياسي في الدولة؛ فالمسؤولية مشتركة بين الحاكم والمحكوم، ولا يمكن أن يتحمل أحدهما أعباءها وحده.

ومن عجائب القصص التي ذكرها ابن رضوان في طاعة الحكام، قصة الإمام أبي حنيفة مع قاضي الكوفة في زمانه محمد بن أبي ليلى، والتي تحكي وفاءه والتزامه طاعة الأمير، جاء فيها: "يقال: إن ابن أبي ليلى وأبا حنيفة كان بينهما وحشة، وكان ابن أبي ليلى يجلس للحكم في مسجد الكوفة، فيحكى أنه انصرف يوماً من مجلسه، فسمع امرأة تقول لرجل: يا ابن الزانيين، فأمر بها، فأخذت، ورجع إلى مجلسه، وأمر بها فضربت حدين، وهي قائمة. فبلغ ذلك أبا حنيفة فقال: أخطأ القاضي في هذه الواقعة في ستة أشياء: في رجوعه إلى مجلسه بعد قيامه منه، وفي ضربه الحد في المسجد، وقد نهى الرسول ﷺ عن إقامة الحدود في المساجد، وفي ضرب المرأة وهي قائمة، وإنما يضرب النساء قعوداً، وفي ضربه إياها حدين، وإنما يجب على القاذف إذا قذف الجماعة بكلمة واحدة حد واحد، ولو وجب أيضاً حدان، فلا يوالى بينهما، بل يضرب أولاً ثم يترك حتى يبرأ من ألم الأول، وفي إقامة الحد عليها بغير طالب؛ فبلغ ذلك محمد بن أبي ليلى، فصار إلى والي الكوفة وقال: ها هنا شاب يقال له أبو حنيفة يعارضني في أحكامي، ويفتي بخلاف حكمي، ويشنع علي بالخطأ، فأريد أن تزجره عن ذلك، فبعث إليه الوالي ومنعه من الفتيا. فيقال: إنه كان يوماً في بيته وعنده زوجته وابنه حماد وابنته، فقالت له ابنته: إني صائمة، وقد خرج من بين أسناني دم، وبصقته، حتى عاد الريق أبيض لا يظهر عليه أثر الدم، فهل أفطر إذا بلعت الآن الريق، فقال لها: سلي أخاك حمادا، فإن الأمير منعني من الفتيا"⁽¹⁾.

فهذه القصة في مناقب أبي حنيفة، نستشف من خلالها مدى حرص أئمة الإسلام على طاعة ولاية الأمور، وعدم مخالفتهم وعصيانهم حتى في خلواتهم، حفاظاً على وحدة الأمة من كل ما يضر بها، ولو كان في نظر البعض صغيراً، ولا ضرورة لاعتباره.

وما على السلطان أبي سالم سوى أخذ العبرة من الأقوال والقصص الواردة في هذا الباب إن أراد النهوض بدولته، وإصلاح الفساد الواقع فيها، ويجب عليه توعية الرعية بضرورة القيام بواجباتها اتجاه السلطان المريني، وحثها على تحمل أعبائها كاملة غير منقوصة، وإشراكها في عملية الإصلاح الذي ينشده؛ لأنه بتكاتف الجهود تتحقق الثمرة المرجو تحصيلها.

ويجب على الرعية إدراك حقيقة دورها الفعال في هذا الإصلاح المنشود، من خلال تأديتها للسلطان حقوقه المتعلقة في ذمتها، وعليها أن تكون واعية بالعواقب الوخيمة الناتجة عن تقصيرها في ذلك، حيث يمكن أن يؤدي إلى إدخال الضرر على حقوقها المتعلقة في ذمة السلطان، فتعم الفوضى والفساد، ويظهر الطغيان المؤدي إلى الهلاك.

الفرع الثاني: رأي ابن رضوان في مسألة أسباب زوال ولاية الخليفة على الأمة

ندرك جيدا أنّ حديث ابن رضوان عن هذه الأسباب من شأنه الإساءة إلى السلطان أبي سالم صاحب الأمر بتأليف الكتاب، لأنّ عدم أهليته للمنصب ثابتة ابتداء، بوصوله إلى الحكم عن طريق القهر والغلبة.

وحتى فترة حكمه رغم قصرها لم تخل من وجود الكثير من المخالفات السياسية الخطيرة، التي من شأنها إنزال صاحبها من منصب الولاية على الأمة؛ فقد غاب العدل عنها، واستبيحت الأموال فيها، وانتهكت الكثير من الحرمات خلالها.

وصف ابن الخطيب حكم السلطان أبي سالم، فقال: "... ورأى أنّه قد خلا له الجو، فتواكل وآثر الحجة، وأشرك الأيدي في ملكه، فاستبيحت أموال الرعايا، وضاعت الجبايات، وكثرت الظلمات، وأخذ الناس حرمان العطاء، وانفتحت أبواب الإرجاف، وحدثت أبواب القواطع..."⁽⁴⁾.

وذكر إقدامه بعد الوصول إلى الحكم على جريمة إبادة جماعية، في حق الكثير من أقاربه جهة أبيه، دون مبرر شرعي يبيح له فعل ذلك، متجاوزا بذلك حدود الله ﷻ، ومتعديا على أرواحهم

ودمائهم المعصومة.

قال - رحمه الله - "فصرف بنيه إلى اجتثاث شجرة أبيه، فالتقط من الصبية بين مراهق ومحتلم ومستجمع، طائفة تناهز العشرين غلمانا، قتلوا إغراقا من غير شفعة توجب إباحة قطرة من دمائهم"⁽¹⁾.

لذلك يغلب الظن أنّ سبب إعراض ابن رضوان عن الكلام في الأسباب المؤدية إلى زوال ولاية الخليفة على الأمة، ضمن مؤلفه الشهب اللامعة في السياسة النافعة، هو نفسه السبب الذي جعله يعرض بكلامه عن شروط وطرق تولي منصب الخلافة؛ حيث نأى بنفسه عن ذلك، ابتعادا عن كل ما شأنه تكدير العلاقة بينه وبين السلطان أبي سالم، واكتفى بتضمين الكتاب معارف وعلوم جمة تتعلق بفن السياسة والحكم، وجهها إلى السلطان ليتأسى بها في إصلاح الحكم المريني.

وفي المقابل نجده - رحمه الله - يخصص بابا كاملا للحديث عن أسباب سقوط الدول وزوالها، وإعراض القلوب عن الملوك والحكام؛ فقد جاء موضوع الباب الرابع والعشرين من الكتاب "في ذكر الخصال التي فيها فساد الدول ونفور القلوب عن الملوك وذكر طرف من استدفاع الشدائد"⁽²⁾.

وفي ذلك إشارة إلى خطورة بعض التصرفات والأخلاق الذميمة على كيان المجتمع والدولة، وهي من جانب آخر إشارة ذكية منه إلى عدم أهلية من اتصف بها لسياسة أمور المسلمين، وفقدانه الولاية عليهم.

افتتح هذا الباب بالتنبيه على أول سبب يفضي إلى فساد الدول وخرابها، والمتعلق بالغفلة عن معرفة أحوال العمال وتصرفاتهم.

قال - رحمه الله -: "أول ذلك عدم المعرفة بأحوال العمال وتصرفاتهم، ولا شك أنها إذا علمت خاف المسيء، فأحسن، واستبشر المحسن، فازداد إحساناً"⁽¹⁾.

فإطلاق يد العمال يعيشون في الدولة، ويعبثون بالرعية فيها، يؤدي لا محالة إلى استنزاف الخيرات، وحدوث المظلمات، وبالتالي نفور القلوب عن ولاية الأمور، والسعي من أجل تقويض ملكهم، وقد يبلغ بالرعية الأذى درجة التحالف مع العدو لأجل إسقاطهم من المنزلة التي وضعتهم فيها.

وذكر أنّ السبب الرئيس في زوال ملك بني أمية واندثار حكمهم: الترف المفضي إلى إتباع الملذات، والإقبال على الشهوات وارتكاب المعاصي.

قال - رحمه الله -: "يقال: إنّ أمر بني أمية ما زال مستقيماً، حتى أفضى أمرهم إلى أبنائهم المترفين، فأثروا الشهوات، وأقبلوا على اللذات، والدخول في المعاصي، والتعرض لسخط الله، فسلبهم الله العز، ونقل عنهم النعمة"⁽²⁾.

وقد علمنا أنّ ارتكاب المحظورات واقتراف الآثام والمنكرات من أفعال الجوارح المؤدية إلى زوال ولاية الخليفة على الأمة⁽³⁾؛ فهو ينبّه إلى خطورة هذه التصرفات المشينة على مجتمع المسلمين ودولتهم، ويلفت نظر أبي سالم إليها حتى يتلافها ويتعد عنها.

وأخبره بقصة آخر ملوك بني أمية مع ملك النوبة، حتى يعتبر بها ويتعد عن كل ما شأنه إغضاب الله ﷻ، إذا أراد الخير لدولته والصلاح لسلطان أجداده.

قال - رحمه الله -: "لما هرب آخر ملوكهم إلى أرض النوبة، سمع به ملك النوبة، فجاءه، وقعد على الأرض، ولم يقعد على فراشه، فقال له: ألا تقعد على فراشنا؟ فقال له النبي: لا. فقال له: ولم؟ قال: لأنني ملك وحق كل ملك أن يتواضع لأمر الله سبحانه، إذ رفعه. ثم قال له: لم تشربون الخمر، وهي محرمة عليكم؟ ولم تطئون الزرع بدوابكم، والفساد محرم عليكم؟ ولم تستعملون الذهب والفضة وتلبسون الحرير والديباج، وهو محرم عليكم؟ فقال له: انتصرنا بقوم من الأعاجم حين قلل أنصارنا، ولنا عبيد وأتباع، فعملوا ذلك على شدة وكره منا. فأطرق النبي مليا، ثم قال: ليس كما ذكرت، بل أنتم قوم استحللتم ما حرم الله عليكم، وظلمتم فيما ملكتم، فسلبكم العز بذنوبكم، والله فيكم نقمة لم تبلغ غايتها، وأخاف أن يصيبكم العذاب وأنتم ببلدي، فيصيبني معكم، وإنما الضيافة ثلاثة، فتزودوا ما احتجتم إليه، وارتحلوا عن بلدي"⁽¹⁾.

الفصل الثاني

مؤسسات الخلافة عند ابن رضوان المالقي

✽ المبحث الأول

مؤسسة الوزارة

✽ المبحث الثاني

مؤسسة القضاء

✽ المبحث الثالث

مؤسسة بيت المال

نشأت بجوار مؤسسة الخلافة مجموعة من المؤسسات الداعمة لها، والمساندة في حمل أعبائها والقيام بواجباتها؛ نجد في مقدمتها الوزارة والقضاء والإمارة وبيت المال، وقد لعبت كل واحدة منها دورا فعالا في تنمية الخلافة واستدامة سلطانها، وتبليغ رسالتها في أرجاء المعمورة، والقيام بواجب الشهادة على الناس الذي كلفت به الأمة، بموجب قوله ﷺ: ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ ...﴾⁽¹⁾.

يقودنا الحديث عن مؤسسات الخلافة عند ابن رضوان المالقي إلى تتبع الآراء والأفكار التي تضمنها كتاب الشهب اللامعة في السياسة النافعة؛ قصد بيان قيمة ما دوّنه في هذا المجال، والاطلاع على أهمية هذه المؤسسات في النظام السياسي، ومدى فاعليتها في الحفاظ على قوة الدولة عند المسلمين.

وغاية هذا الفصل بيان أهم المؤسسات التي أولاها ابن رضوان أهمية في كتابه، وحرص على توضيح علاقتها الوثيقة بنظام الخلافة في الإسلام، وفقا لما يلي:

المبحث الأول: مؤسسة الوزارة.

المبحث الثاني: مؤسسة القضاء.

المبحث الثالث: مؤسسة بيت المال.

المبحث الأول

مؤسسة الوزارة

الوزارة أهم مؤسسة بعد الخلافة في النظام السياسي الإسلامي، يستند الخليفة إليها في القيام بواجباته الدينية والدينية، لذلك أولاهها علماء السياسة الشرعية أهمية كبيرة، فقد جاءت مؤلفاتهم منبهة على رفعة هذا المنصب، ومنوهة بفضائله الكثيرة في استقامة أمور الخلافة، ومن بين المؤلفات التي أشادت بالوزارة عند المسلمين، كتاب الأحكام السلطانية للهاوردي، حيث خصص الباب الثاني منه للحديث عن هذه المؤسسة وما يتعلق بها، وكتابه الآخر المسمى أدب الوزير، وهو المعروف بقوانين الوزارة وسياسة الملك، وكذا مقدمة ابن خلدون وغيرها مما دون في هذا الشأن.

وكان ابن رضوان أحد هؤلاء العلماء الذين تكلموا عن الوزارة وأهميتها في النظام السياسي الإسلامي، وقبل بسط الكلام عن الوزارة عند ابن رضوان، ارتأيت أنه ينبغي التعريف بها عند علماء اللغة والاصطلاح، وبيان مشروعيتها عند المسلمين، حتى تكتمل صورة هذه المؤسسة في الذهن.

لذلك ستكون دراسة هذا المبحث وفقا للمطالب التالية:

المطلب الأول: تعريف الوزارة.

المطلب الثاني: أدلة مشروعية الوزارة.

المطلب الثالث: رأي ابن رضوان في الوزارة.

المطلب الأول: تعريف الوزارة

جرت عادة العلماء والباحثين في الحديث عن معاني المصطلحات؛ ذكرهم المعنى أو المعاني اللغوية أولاً، لأن معرفتها تسهم بقدر كبير في إيضاح المعنى الاصطلاحي، وترسيخه في الذهن؛ لذلك ينبغي تعريف الوزارة في لغة العرب قبل التعريف بها عند علماء الاصطلاح.

الفرع الأول: تعريف الوزارة لغة

ذهب علماء اللغة على أن معنى الوزارة مشتق من الفعل [وزر]، وهو يدل على أحد معنيين، أحدهما: الملجأ والمعقل، وثانيهما: الحمل الثقيل.

قال ابن منظور: "الْوَزْر: الملجأ، وأصل الوزر الجبل المنيع، وكل معقل وزر"⁽¹⁾، ومنه قوله تعالى: ﴿كَلَّا لَا وَزَرَ﴾⁽²⁾، أي لا شيء يلجأ إليه ويعتصم فيه من أمر الله⁽³⁾.

وقال أيضاً: "الْوَزْر: الحمل الثقيل، والوزر: الذنب لثقله، وجمعها أوزار، وأوزار الحرب وغيرها: الأثقال والآلات"⁽⁴⁾، ومن ذلك قوله تبارك وتعالى: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا انْخَسَمْتُمْ فَسُدُّوا أَلْوَاقَ فِيمَا مَتَّعُوا مِنَّا بَعْدُ وَإِنَّمَا فَدَاءٌ حَتَّىٰ تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا...﴾⁽⁵⁾، وقوله ﷺ: ﴿... وَلَا نَزْرُ وَلَا زِرَّةٌ وَزَرَ أُخْرَى...﴾⁽⁶⁾، أي لا يؤخذ أحد بذنب غيره، فكل واحد يتحمل أعباء وأثقال ذنوبه دون أن يشاركه في ذلك أحد من الناس.

وقال ابن فارس: "وزر، الواو والزاي والراء أصلان صحيحان: أحدهما الملجأ، والآخر الثقل في الشيء"⁽¹⁾.

فباعتبار أن الوزارة مشتقة من الوَزْر، يكون معنى الوزير في اللغة الشخص الذي يعتمد الخليفة على رأيه، ويلجأ إليه في أموره. وباعتبار أنها مشتقة من الوَزْر، يكون معنى الوزير الشخص الذي يحمل عن الخليفة أثقال ما أسند إليه من تدبير أمر الخلافة⁽²⁾.

وذكر الإمام الماوردي في كتابه أدب الوزير أنه يوجد من يرى أن الوزارة مشتقة من الأزْر، الذي من معانيه الظهر، لأن الملك يقوى بوزيره كقوة البدن بظهره⁽³⁾، لكنني لم أقف في معاجم اللغة التي بين يدي من ذكر ذلك، فكلهم يدرجون الكلام عن الوزارة في مادة [وزر]، ولم يتطرقوا إلى الحديث عنها في مادة [أزر]، وعلى كل حال فإن هذا المعنى يمكن الاعتداد به، والاعتماد عليه لأنه يتلاءم والمقصود من الوزارة.

الفرع الثاني: تعريف الوزارة اصطلاحاً

إن المعنى الاصطلاحي للوزارة مستمد من معناها اللغوي، فهو لا يخرج عن أحد المعاني المقررة سابقاً.

قال الإمام الماوردي: "... الوزارة، فاسمها مشتق من معناها، واختلف فيه على ثلاثة أوجه: أحدها: أنه من الوِزْرِ وهو الثقل، لأنه يحمل عن الملك أثقاله، والثاني: أنه مشتق من الأَزْرِ وهو الظهر، لأن الملك يقوى بوزيره كقوة البدن بظهره، والثالث: أنه مشتق من الوَزْرِ وهو الملجأ ومنه قوله تعالى: ﴿كَلَّا لَا وَزَرَ﴾، أي لا ملجأ، لأن الملك يلجأ إليه في رأيه ومعونته، لأن عليه مدار

السياسة وإليه تفوض الأموال، وقد قال بعض ملوك الفرس: الوزراء ساسة الأعمال وحازة الأموال⁽¹⁾.

وقال أيضا: "ما وُكل إلى الإمام من تدبير الأمة لا يقدر على مباشرته جميعه إلا باستنابة، ونيابة الوزير المشارك له في التدبير أصح في تنفيذ الأمور من تفرده بها، ليستظهر به على نفسه، وبها يكون أبعد من الزلل، وأمنع من الخلل"⁽²⁾.

وقال ابن خلدون: "الوزارة: أمُّ الخطط السلطانية والرتب الملوكية، لأن اسمها يدل على مطلق الإعانة، فإن الوزارة مأخوذة إما من المؤازرة وهي المعاونة، أو من الوزر وهو الثقل، كأنه يحمل مع مفاعله أوزاره وأثقاله، وهو راجع إلى المعاونة المطلقة"⁽³⁾.

إن المفهوم الذي قرره الماوردي وابن خلدون للوزارة، يجعل منها مؤسسة رفيعة الشأن والمستوى في النظام السياسي عند المسلمين، فهي تشارك الخلافة في أداء الواجبات التي أنيطت بها بموجب هذا المنصب، واستفاء الحقوق من غير عسف ولا تقصير، وإيصالها إلى أصحابها من دون أدنى تأخير، فالوزارة قرينة الخلافة في القيام بشؤون الدين والدنيا.

وبذلك يمكن تعريف الوزارة بأنها: مؤسسة تابعة للخلافة، يلجأ الخليفة إليها لإعانتته في القيام بشؤون الخلافة، ويستعين بها في تخفيف أعبائها عنه.

يبين لنا هذا التعريف مدى صلة الوزارة بالخلافة، ومدى ضرورتها في العمل السياسي للخليفة، لأن تنوع الشؤون السياسية للامة يقتضي وجود وزراء إلى جنب الخليفة، يساعدونه في العمل والتدبير، ويشاركونه في تحمل المسؤوليات التي اقتضتها مصلحة الأمة.

المطلب الثاني: أدلة مشروعية الوزارة

الوزارة مشروعية بالكتاب والسنة وتصرفات الخلفاء الراشدين ﷺ.

الفرع الأول: مشروعية الوزارة من القرآن الكريم

ثبت في القرآن الكريم ما يدل دلالة صريحة على مشروعية اتخاذ الوزراء في النظام السياسي عند المسلمين، نظرا لحاجة القائم على شؤون الأمة للاستعانة بهم في تحمل الأعباء معه، فقد أخبرنا الله ﷻ أن سيدنا موسى ﷺ طلب منه ﷻ جعل أخيه هارون وزيرا له، يشد به أزره، ويتقوى به في القيام بالواجبات.

قال الله ﷻ حكاية على لسان سيدنا موسى ﷺ: ﴿وَأَجْعَلْ لِي وَزِيرًا مِّنْ أَهْلِي﴾ هٰرُونَ أَخِي ﴿أَشَدُّ بِهٖ أَزْرِي﴾ وَأَشْرِكُهُ فِي أَمْرِي ﴿⁽¹⁾

وقد استجاب المولى تبارك وتعالى لطلب موسى ﷺ، ومنح أخاه هارون منصب الوزارة، ليساعده في القيام بما وكل له من أمر النبوة.

قال ﷻ: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَجَعَلْنَا مَعَهُ أَخَاهُ هَارُونَ وَزِيرًا﴾ ⁽²⁾.

ومعلوم أن منزلة الرسالة والنبوة أعلى وأعظم شأنًا عند الله ﷻ من منزلة الخلافة، فالرسول والنبي مسددان وموجهان في تصرفاتهما بوحى الله ﷻ، أما الخليفة فيتصرف بموجب أحكام وتعاليم الشرع، وليس له ما يحفظه من الوقوع في الزلل، لأنه بشر يعتريه الضعف والنقص كبقية بني جنسه، وجواز اتخاذ الأنبياء للوزراء، يجعلنا نجزم بجواز ذلك لمن هم دونهم مرتبة من الخلفاء والحكام، قال الإمام الماوردي: "فإذا جاز ذلك في النبوة كان في الإمامة أجوز"⁽³⁾.

الفرع الثاني: مشروعية الوزارة من السنة النبوية الشريفة

إن أول ما يستدل به على مشروعية الوزارة من السنة النبوية الشريفة، قول النبي ﷺ: ((ما من نبي إلا له وزيران من أهل السماء، ووزيران من أهل الأرض، فأما وزيراي من أهل السماء فجبريل وميكائيل، وأما وزيراي من أهل الأرض فأبو بكر وعمر))⁽¹⁾.

وأثبتت السنة الفعلية للرسول ﷺ استعانته بأبي بكر وعمر - رضي الله عنهما - في تسيير شؤون المسلمين وسياسة أمورهم، حيث كانا لا يدخران وسعا ولا يألوان جهدا في سبيل تخفيف الأعباء عنه ﷺ، ويقومان بالأعمال الموكلة لهما على أكمل الوجوه وأحسن الصور، فكان في ذلك دلالة على جواز استعانة الحكام بمن يقدم لهم المعونة، ويحمل عنهم بعض أوزار السياسة.

ويعضد ذلك قوله ﷺ: ((إذا أراد الله بالأمر خيرا جعل له وزير صدق، إن نسي ذكره، وإن ذكر أعانه، وإذا أراد الله به غير ذلك جعل له وزير سوء، إن نسي لم يذكره، وإن ذكر لم يعنه))⁽²⁾.

ففي هذا الحديث دليل على جواز اتخاذ الحكام للوزراء، أضف إلى ذلك بيان خطورة هذا المنصب ومدى تأثيره في قرارات الحاكم وتصرفاته؛ فوزير الصدق يسعى إلى تنبيه الحاكم وتذكيره بما نسي وخفي عنه من أمور الحكم، ووزير السوء يتجاهل ذلك كله، ويتعمد جره إلى المهالك.

الفرع الثالث: مشروعية الوزارة من تصرفات الخلفاء الراشدين

ثبت أن أبا بكر الصديق ﷺ منح الأنصار يوم السقيفة منصب الوزارة، ووعدهم احترام مشورتهم وعدم مجاوزتهم في السياسة العامة للدولة؛ قال ﷺ: "... نحن الأمراء وأنتم الوزراء، فلا تفتاتون بمشورة ولا تقضى دونكم الأمور"⁽³⁾.

ولم تثبت معارضة أحد من الصحابة على هذا التصرف الصادر عنه، فكان ذلك إجماعاً منهم على مشروعية هذا المنصب في الإسلام.

ولو علم عدم مشروعية الوزارة لما منحهم إيّاها، ولما ألزم نفسه وغيره من الخلفاء استشارتهم والاستعانة بهم في قضاء أمور السياسة وحوائجها، وهو الذي نشأ وترعرع بين يدي الرسول ﷺ، وتربى على امثال أوامر الشريعة واجتناب نواهيها.

وثبت في فترة خلافته أنه كثيراً ما كان يستعين بكبار الصحابة من المهاجرين والأنصار في تصريف شؤون الخلافة، فلا يتجاوزهم في أمر من الأمور، ولا في قضية من القضايا التي يحتاج فيها إلى رأيهم ومعونتهم، والأمثلة على ذلك كثيرة خلال فترة حكمه ﷺ.

وسار على نهجه بقية الخلفاء الراشدين ﷺ، فكل واحد منهم كان يلجأ إلى أفاضل الصحابة وكبرائهم في أمر الخلافة وما يتعلق بالسياسة الشرعية لها، ولم يعترض على تصرفهم هذا معترض، فكان ذلك دليل يفضي إلى جواز تقليد الوزراء في دولة الإسلام، وإذا جاز هذا التصرف للراشدين ﷺ وهم في الفضل أعلى وأسمى من غيرهم من الخلفاء والحكام والملوك، فجواز ذلك لمن هم دونهم منزلة وأقل شأنًا أولى في الاعتبار.

المطلب الثالث: رأي ابن رضوان في الوزارة

ذكر ابن رضوان الوزارة في كتابه الشهب اللامعة، ونبّه على ضرورتها في إعانة الخليفة على القيام بواجباته، وحدد جملة الشروط الواجب توفرها في متولي منصبها.

الفرع الأول: تعريف الوزارة عند ابن رضوان

تتفق رؤية ابن رضوان لمفهوم الوزارة مع التعريف الذي سبقت الإشارة إليه؛ ندرك ذلك من خلال الكلام الذي افتتح به الباب العاشر من الكتاب، الذي خصّصه للحديث عن الوزارة والوزراء.

حيث افتتحه بقول ابن سلام: "لا يستغني الملك عن وزير يستعين به في تدبير ملكه، ويفوض إليه ما يشاء من حكمه، ويصونه عن الامتهان، ويرفعه عن التبذل في كل ما كان، وإذا استكمل أحوال الخصال المحمودة كانت وزارته زينا للإمامة وجمالا للخلافة، وقوة على صلاح الدين والدنيا، كما أنه إذا نقصه منها شيء فيه، كان الاختلال في الدولة بحسب ذلك النقص"⁽¹⁾.

فهذا الكلام يعبر عن الأهمية التي يمنحها ابن رضوان للوزارة والوزراء، وحرصه الشديد على العناية بهذا المنصب، فهو يرى ضرورة الوزير للحاكم حتى تستقيم شؤون حكمه، وضرورة اتصاف متوليها بالخصال الحميدة والخلال المجيدة، حتى تكون وزارته زيادة في قوة السياسة العامة لشؤون الخلافة.

ورجح قول اللغويين الذي يرى اشتقاق الوزارة من الوزر، لأن الغاية الأولى من إيجاد الوزارة هي حمل أثقال الخلافة، ومساعدة الخليفة على القيام بشؤونها وتحمل أعبائها.

قال - رحمه الله -: "واختلف أرباب اللغة في اشتقاق الوزارة على قولين: أحدهما: أنها من الوزر بكسر الواو، وهو الحمل، وكأن الوزير يحمل عن السلطان الثقل، وهذا قول ابن قتيبة.

والثاني: أنها من الوزر بفتح الواو والزاي، وهو الحبل الذي يعتصم به لينجى من الهلاك، وكذلك الوزير معناه الذي يعتمد عليه الخليفة أو السلطان ويلتجئ إلى رأيه، وهذا قول أبي إسحاق الزجاج، والأول أحسن والله أعلم⁽¹⁾.

وبذلك تكون الوزارة منصب إعانة الخليفة على حمل أعباء الخلافة، والوزير هو الشخص الذي يكلفه الخليفة مهمة القيام بهذا المنصب.

الفرع الثاني: حكم الوزارة عند ابن رضوان

أكد ابن رضوان على ضرورة إيجاد هذا المنصب في جنب الخلافة، وجزم بوجود اتخاذ الوزارة والوزراء⁽²⁾.

واستدل لصحة رأيه بقصة نبي الله موسى عليه السلام، التي وردت في القرآن الكريم وثبت فيها طلبه عليه السلام من الله تعالى أن يجعل له أخاه هارون وزيرا، ودعم هذا الدليل المستعمل عادة في الاستدلال على مشروعية الوزارة بيتين من الشعر لابن العميد وقول الفيلسوف أرسطو.

فذكر قول الله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا لِيِزْرًا مِّنْ أَهْلِ﴾⁽³⁾.

وأردف عليه معقبا بقوله: "فلو كان السلطان يستغني عن الوزارة لكان أحق الناس به كليم الله موسى بن عمران"⁽⁴⁾.

وأشار - رحمه الله - إلى أن الحكمة من نصب الوزراء تتمثل أساسا في شد أزر الحاكم، ومشاركته في سياسته لأمر الحكم⁽⁵⁾، وبين أنها كامنة في قوله تعالى: ﴿... أَشَدُّ بِهِ أَزْرَى وَأَشْرَكُهُ

فِي أَمْرِي ﴿١﴾.

فلا بد للخليفة من الاستعانة بالوزراء في إدارة شؤون الدولة، ولزوم ذلك نابع من حاجة الحكام إليهم، وضرورتهم لصلاح السياسة والتدبير.

حيث قال ابن خلدون: "اعلم أن السلطان في نفسه ضعيف يحمل أمراً ثقيلاً، فلا بد له من الاستعانة بأبناء جنسه. وإذا كان يستعين بهم في ضرورة معاشه و سائر مهنة فما ظنك بسياسة نوعه ومن استرعاه الله من خلقه و عبادته" (٢).

وقد وجّه ابن رضوان السلطان أبا سالم إلى هذا المعنى، وذكره بأن حاجته إلى الوزير كحاجة الأرض والسماء إلى بعضهما البعض في تأمين شروط الحياة للناس، حيث لا يمكن استغناء أحدهما عن الآخر، وصلاح السياسة مرتبط بوجودهما معاً.

فذكر - رحمه الله - قول ابن العميد (٣):

هيئات لم تصدقك فكرتك التي قد أوهمتك غنى عن الوزراء
لم تغن عن أحد سماء لم تجد أرضاً ولا أرض بغير سماء

ونبّه إلى أنّ هذه الصلة الوطيدة بينهما تقتضي توفير الرعاية اللازمة للوزير، والاهتمام به بما يحقق حسن العمل وسداد الرأي، ووجوب مشاورته في كل ما يتعلق بتسيير الدولة وإدارة شؤونها في الداخل والخارج.

فذكر قول أرسطو: "ارع وزيرك أكثر من مراعاتك لنفسك، وشاوره في قليلك وكثيرك، وادنه من مجالستك، فإنه زينك في الملا، وأنسك في الخلا، وساترك في البأساء والضراء... ولا تعتقد

أن رياسة تقوم دون وزير"⁽¹⁾.

وأشار إلى علو شأن الوزارة ورفعة منزلتها في الدولة، بأن عدّ منصبها في مرتبة بعد النبوة والخلافة، وهذا ما يدعم رأيه في وجوبها، وعدم الغفلة عنها؛ فالوزير هو عين الخليفة التي يتفقد بها الرعية، وسمعه الذي ينقل إليه شكاوى المستضعفين، ولسانه الذي يحق به الحق ويزهق به الباطل، وقلبه الذي يعقل به ما تقتضيه السياسة من ضرورات الإدارة والتسيير.

فذكر قول الطرطوشي في سراج الملوك: "أشرف منازل الأدميين النبوءة، ثم الخلافة، ثم الوزارة"⁽²⁾.

وقوله أيضا: "الوزير مع الملك بمنزلة سمعه وبصره ولسانه وقلبه"⁽³⁾.

وقول التدميري في محاسن البلاغة: "الوزير عون على الأمور، وشريك في التدبير، وظهير على السياسة، ومفزع عند النازلة"⁽⁴⁾.

وهذا يتوافق مع المعنى المتضمن في حديث الرسول ﷺ: ((إذا أراد الله بالأمير خيرا جعل له وزير صدق، إن نسي ذكره، وإن ذكر أعانه، وإذا أراد الله به غير ذلك جعل له وزير سوء، إن نسي لم يذكره، وإن ذكر لم يعنه))⁽⁵⁾.

لذلك كان حسن اختيار الوزراء أحد دلائل الحكم الراشد، وعلامة جودة الخلفاء، وميزة السياسة العادلة التي جاءت الشريعة الإسلامية بها، واقتضى سوء اختيارهم وجود الظلم والفساد في ذلك كله.

ذكر ابن رضوان هذا المعنى حين روى عن الحكماء قولهم: "أول ما يظهر نبيل الملك، وقوة تمييزه، وجودة عقله، في انتخاب الوزراء، وانتقاء جلساء ومحادثه العقلاء"⁽¹⁾.

وأخبر أن الفائدة التي يجنيها الخليفة أو الحاكم من نصب الوزراء، تتمثل في اطلاعه على ما جهله من شؤون الحكم، وزوال الشك والغموض عما علمه من الأمور.

قال - رحمه الله -: "... وأول ما يستفيد به الملك من الوزراء أمران: علم ما كان يجمله، وزوال الشك فيما يقوي به علمه"⁽²⁾.

ومجمل كلامه - رحمه الله - عن الوزارة يدعم رأيه في وجوب وجودها بجوار الخلافة في النظام السياسي الإسلامي؛ فيجب على السلطان أبي سالم مراعاة هذا الأمر، والانتباه إلى خطورة هذا المنصب، وأهميته في حمل أعباء ما يسعى إلى تحقيقه من وراء تأليف كتاب الشهب اللامعة.

الفرع الثالث: شروط الوزارة عند ابن رضوان

ذكر ابن رضوان الشروط الواجب توفرها في متولي منصب الوزارة، وأورد فيها قائمة طويلة تشير إلى المكانة السامية التي يمنحها لهذا المنصب، وحاجة الإصلاح السياسي في الدولة المرينية إلى الوزراء الذين تكاملت فيهم هذه الشروط، للقيام بمتطلباته وتحمل أعبائه.

وملخص هذه القائمة أنه يشترط في الوزير مجموعة شروط، هي: الصدق، والعدالة، والأمانة، وأن يكون بصيرا بأمور الرعية، وأن تكون بطانته من أهل الأمانة والبصيرة، وأن يكون مكين الرحمة للخلق، وأن يكون نقي الجيب ناصح الغيب مؤديا للنصيحة، وأن يكون معتدلا، وأن يكون ذا كرا لما يؤديه إلى الخليفة وعنه، وأن يكون ذكيا فطنا، وأن يكون نزيها، وأن يكون ذو حنكة وتجربة تؤديه إلى صحة الرأي وصواب التدبير، وأن يكون تام الأعضاء، وأن يكون جميل الوجه غير صلف ولا وقح، وأن يكون بليغا، وأن يكون حسن الملبس، وأن يكون حسن المعاملة، وأن يكون

غير شره في الأكل والشرب والنكاح، متجنباً للذات والمزاح، وأن يكون عالي المهمة، وأن يكون محبا للعدل وأهله، مبغضا للجور والظلم، وان يكون قوي العزيمة، وأن يكون محسنا للفروسية وتدبير الحروب، وأن يكون من بيت الوزارة، ممن كان أبوه وزيرا خادما، فإنه وارث لحالة نشأ عليها، وأن يكون عالما بجميع الجبايات وخراجها، وأن لا يكون كثير الكلام والمزاح والتعريض بالناس والاستخفاف بهم، وأن يكون ليله كنهاره في لقاء الناس وحسن النظر والتدبير، وأن يكون محله موطنا للوارد والصادر من ذوي الحاجات، وأن لا يكون من قرابة الخليفة، وأن يكون عارفا بالأدب مع الملوك⁽¹⁾.

وجملة هذه الشروط تعبر عن حرصه على ألا يرتقي إلى هذا المنصب إلا الفضلاء من الناس، الذي هم في منزلة الخليفة من حيث الشروط والفضل والتقوى، غير أنه توسع فيها كثيرا، وكان يكفيه اختصارها في مجموعة من الشروط الجامعة لها، كما فعل الكثير من العلماء الذين سبقوه في ميدان هذا العلم.

نذكر من بينهم الماوردي، الذي كتب عن الوزارة في مصنفاته، وخصها بجانب من الرعاية والاهتمام، بغية توضيح صورة هذا المنصب في النظام السياسي الإسلامي، فاجتهد في بيان المقصود بها، وتجلية جميع ما يتعلق بها من أمور؛ من ذلك أنه ميز بين الوزراء في كتابه الأحكام السلطانية، وجعلهم صنفين:

أحدهما: وزير التفويض، وهو الذي يستوزره الإمام، ويفوض إليه تدبير كافة الأمور برأيه واجتهاده⁽²⁾.

وثانيهما: وزير التنفيذ، وهو الذي يستوزره الإمام، ويجعله وسيطا بينه وبين الرعية والولاية،

وتكون مباشرته للأمور مقتصرة على رأي الإمام وتديره⁽¹⁾.

وحدد - رحمه الله - لكل صنف منها مجموعة الشروط الواجبة فيه.

فذكر أن المعترف في وزارة التفويض هو الشروط المعتمدة في الإمام باستثناء شرط القرشية، مع إضافة شرط آخر لا يشترط في الإمام، وهو أن يكون القائم على هذا المنصب كفؤاً فيما وكل إليه من أمر الحرب والخراج.

قال - رحمه الله -: "ويعتبر في تقليد هذه الوزارة - وزارة التفويض - شروط الإمامة إلا النسب وحده لأنه ممضي الآراء، ومنفذ الاجتهاد، فاقضى أن يكون على صفات المجتهدين، ويحتاج فيها إلى شرط زائد على شروط الإمامة، وهو أن يكون من أهل الكفاية فيما وكل إليه من أمر الحرب والخراج خبرة بهما ومعرفة بتفصيلهما، فإنه مباشر لهما تارة ومستنيب فيهما أخرى"⁽²⁾.

واشترط في وزير التنفيذ مجموعة من الشروط، هي: "أحدها: الأمانة حتى لا يخون فيما قد أوتمن عليه ولا يغش فيما قد استنصح فيه، والثاني: صدق اللهجة حتى يوثق بخبره فيما يؤديه ويعمل على قوله فيما ينهيه، والثالث: قلة الطمع حتى لا يرتشي فيما يلي ولا ينخدع فيتساهل، والرابع: أن يسلم فيما بينه وبين الناس من عداوة وشحناء، فإن العداوة تصد عن التناصف وتمنع من التعاطف، والخامس: أن يكون ذكورا لما يؤديه إلى الخليفة وعنه لأنه شاهد له وعليه، والسادس: الذكاء والفتنة حتى لا تدلس عليه الأمور فتشتبه، ولا تموه عليه فتلتبس، ... والسابع: أن لا يكون من أهل الأهواء فيخرجه الهوى من الحق إلى الباطل ويتدلس عليه المحق من المبطل فإن الهوى خادع الألباب وصارف له عن الصواب، ... فإن كان مشاركا في الرأي احتاج إلى وصف ثامن: وهو الحنكة والتجربة التي تؤديه إلى صحة الرأي وصواب التدبير ..."⁽³⁾.

ولا يشترط في وزير التنفيذ الإسلام؛ حيث يجوز إسناد هذا المنصب إلى رجل من أهل الذمة، بخلاف وزير التفويض الذي يجب أن يكون مسلماً⁽¹⁾.

وهذا التمييز بين الوزراء عند الماوردي فيه تحقيق غاية حسنة، تتمثل في تيسير النهوض بأعباء المنصب الذي كلفوا أمانة القيام به، من خلال تنويع توزيع المهام على عدة وزراء، بحسب اختصاص كل واحد منهم.

بخلاف كلام ابن رضوان الذي جاء عاماً في هذا الباب، فلم يكن دقيق الطرح في معالجته للوزارة وشروطها في النظام السياسي الإسلامي؛ حيث اكتفى بإيراد بعض الأدلة في حكم الوزارة ومجموعة الشروط السابقة مع بعض القصص والعبر ذات البعد الأخلاقي في سياسة منصبها.

والملاحظ على الشروط التي وضعها للوزارة أنها تمزج بينها وبين الأخلاق؛ فالكثير منها هي أخلاق يحسن بالوزير التخلق بها، وحتى غيره من بني الإنسان ينبغي لهم التأدب بها، كشرط وجوب كونه محبا للعدل وأهله، ومبغضا للجور والظلم، وأن يكون قوي العزيمة...

والظاهر أن للبيئة السياسية التي كتب فيها كتابه الشهب اللامعة دور في مزجه بين شروط الوزارة والأخلاق، حيث استبد الوزير عمر بن عبد الله بالدولة، فكانت له اليد الطولى في تسيير الحكم المريني، واجتهد في صرف وجوه الناس إليه، انتقاماً من السلطان أبي سالم، جراء بعض تصرفاته، خاصة منها تفضيله الخطيب ابن مرزوق وجعله زمام الأمور في يده⁽²⁾.

وكأنه يلفت نظر السلطان إلى الخطر الذي يمكن أن يحل بالدولة عند التفريط في الوزارة، ومنحها الشخص الغير مؤهل للقيام بها؛ فلو قدر الأمر لأبي سالم الالتزام بتوجيهات ابن رضوان في هذا الشأن، لأمكنه على الأقل اجتناب النهاية المأساوية التي حلت به على يد وزيره عمر بن عبد الله،

الذي غدر به وقتله سنة 762 هـ⁽¹⁾.

ختم ابن رضوان كلامه عن الوزارة والوزراء بذكر اختبار يمكن أن يلجأ إليه الحاكم للتعرف على مدى حسن سياسة الوزير وتدييره، وبذكر قصص في وزراء السوء الذين يتخذون من المنصب وسيلة لجمع المال وتحقيق المكاسب.

حيث روى عن أرسطو قوله: "مما تجرب به وزيرك، أن تريه الحاجة إلى نفقة بيت المال، فإن حملك على استخراج ما في خزائنك، وسهل عليك نفقة المال بلا رأس مال له فيك إلا بالضرورة الشديدة التي لا حيلة فيها، فإن المال لمثل ذلك أعدّ وادخر. وإن حملك على أخذ أموال لناس، فهذا سيء السياسة، يبغضك إلى الكافة، ويحضك على ما فيه فساد المملكة. وإن بادر إلى ما كسبه معك من نعمتك، ونتج من رأيه ما يقيم بغيتك، فهذا يجب أن تذكر له صنعه، وتعلم انه أراد هلاك نفسه في طاعتك"⁽²⁾.

ومن القصص التي ضربها مثالا لوزراء السوء، قصة الوزير أحمد بن الخصيب وزير المستنصر بالله والمستعين بالله، الذي يحكى عنه أنه كان فيه طيش وتهور، أدى به إلى أخذ الأموال، وغمط حقوق الناس، من ذلك أن بعض المتظلمين وقف له يوما وشكا حاله، فأخرج رجله من الركاب، وزج المتظلم في فؤاده فقتله، فتحدث الناس بذلك، وقال فيه بعض الشعراء:

قل للخليفة يا ابن عم محمد أشكل وزيرك فإنه ركال
أشكله عن ركل الرجال فإن ترد مالا فعند وزيرك الأموال⁽³⁾.

المبحث الثاني

مؤسسة القضاء

منزلة القضاء في الإسلام عظيمة الشأن ورفيعة الدرجة، فهو السند الذي يستند عليه الخليفة، ويستعين به في القيام بواجب إقامة العدل بين المحكومين، وتنفيذ الأحكام بين المتشاجرين، وقطع الخصام بين المتنازعين، وإقامة الحدود على منتهكي حرمة الله ﷻ والمعتدين على حقوق عباده ﷻ. وقبل الحديث عمّا دوّنه ابن رضوان المالقي حول هذه المؤسسة وما يتعلق بها من أحكام وتصرفات، ارتأيت أنه من الضروري الإشارة إلى تعريف القضاء عند المسلمين، وبيان مدى مشروعيته في الإسلام، حتى يتسنى لنا إدراك ما تضمنه كتاب الشهب اللامعة في هذا المجال، ومنزلته في السياسة الشرعية.

لذلك ستكون دراسة هذا المبحث وفقا للمطالب التالية:

المطلب الأول: تعريف القضاء.

المطلب الثاني: أدلة مشروعية القضاء.

المطلب الثالث: رأي ابن رضوان في القضاء.

المطلب الأول: تعريف القضاء

نستهل هذا المطلب بتعريف القضاء عند علماء اللغة العربية، حتى يسهل علينا التعرف على معناه الاصطلاحي عند علماء المسلمين.

الفرع الأول: تعريف القضاء لغة

القضاء في لغة العرب مصدر من الفعل [قضى]، وهو ذو معان متعددة، ترجع كلها إلى معنى انقطاع الشيء وتمامه، ورد ذكر أغلبها في القرآن الكريم، منها⁽¹⁾:

- الفصل والحكم: ورد هذا المعنى في قوله ﷻ: ﴿... وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ...﴾⁽²⁾، أي لفصل وحكم بينهم.

- الخلق: ورد هذا المعنى في قوله ﷻ: ﴿فَقَضَيْنَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا...﴾⁽³⁾، أي خلقهن سبع سماوات.

- الإعلام: ورد هذا المعنى في قوله ﷻ: ﴿وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكُتُبِ لَنْفُسِدَنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَنْعَلَّ نُحْمُوا كَثِيرًا...﴾⁽⁴⁾، أي أعلمناهم بذلك وأخبرناهم به.

- الحتم والأمر: ورد هذا المعنى في قوله تبارك وتعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا...﴾⁽⁵⁾، أي أمر بذلك وحتم.

- الإتمام: ورد هذا المعنى في قوله ﷺ: ﴿ فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ الْمَوْتَ ... ﴾⁽¹⁾، أي أتمنا عليه الموت.

هذه بعض معاني الفعل [قضى] في اللغة، وهي كلها تدور حول انقطاع الشيء وتمامه، والذي يهمننا من هذه المعاني، القضاء بمعنى الفصل والحكم.

وبناء على ذلك كان معنى القاضي في اللغة هو: "القاطع للأمر، المحكم لها"⁽²⁾.

قال ابن فارس: "القضاء: الحكم. قال الله ﷻ في ذكر من قال: ﴿ فَأَقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ ﴾ أي اصنع واحكم، ولذلك سمي القاضي قاضياً، لأنه يحكم الأحكام وينفذها"⁽³⁾.

الفرع الثاني: تعريف القضاء اصطلاحاً

يتفق المعنى الاصطلاحي للقضاء مع معناه اللغوي، حيث يُعد من قبيل الفصل والحكم بين المتخاصمين، لغرض دفع التنازع والتخاصم بين الناس، وإرساء قيم العدل والمساواة بينهم.

حيث عرّفه العلامة ابن خلدون بقوله: "منصب الفصل بين الناس في الخصومات حسماً للتداعي وقطعاً للتنازع؛ إلا أنه بالأحكام الشرعية المتلقاة من الكتاب والسنة"⁽⁴⁾.

ونقل ابن فرحون في كتابه التبصرة عن ابن راشد قوله: "حقيقة القضاء الإخبار عن حكم شرعي على سبيل الإلزام"⁽⁵⁾.

وعن ابن طلحة الأندلسي قوله: "القضاء معناه الدخول بين الخالق والخلق ليؤدي فيهم أوامره وأحكامه بواسطة الكتاب والسنة"⁽¹⁾.

وعرّفه بعض الشافعية بقولهم: "فصل الخصومة بين شخصين فأكثر بحكم الله تعالى"⁽²⁾.

واستنادا إلى ما سبق من التعريفات يمكن القول: إن كل قضاء يشترط فيه وجود خصومة بين طرفين - مدعي ومدعى عليه -، وأن يكون الفصل فيها بالأحكام الشرعية، وأن يكون الحكم ملزما لطرفيها؛ فكان بذلك هو منصب الفصل بين الناس في الخصومات بالأحكام الشرعية على سبيل الإلزام.

المطلب الثاني: أدلة مشروعية القضاء

ثبتت مشروعية القضاء في الإسلام بالقرآن الكريم وسنة النبي ﷺ وتصرفات الخلفاء الراشدين.

الفرع الأول: مشروعية القضاء من القرآن الكريم

إن مشروعية القضاء في القرآن الكريم ثابتة من خلال مجموعة من الآيات الكريمة، تأتي في مقدمتها الآيات التي تأمر الرسول ﷺ بتولي وظيفة الحكم بين الناس، وتلزمه مراعاة الحق في أحكامه، قال الله ﷻ: ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَبَكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِبِينَ خَصِيمًا ﴾⁽¹⁾.

وقال ﷻ: ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ ... ﴾⁽²⁾.

وقال ﷻ: ﴿ وَأِنْ أَحْكَم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَأَحْذَرُهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ ... ﴾⁽³⁾.

فلو لم تكن هذه الوظيفة مشروعية لما كلف الرسول ﷺ بها.

وقد أمر الله ﷻ نبيه داود عليه السلام أن يتولى مهمة الحكم بين الناس، والقضاء بينهم بالحق، فقال ﷻ: ﴿ يٰدَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ ﴾⁽⁴⁾.

هذه الآية دليل صريح على مشروعية القضاء، وثبت في القرآن الكريم أن نبي الله داود عليه السلام مارس هذه الوظيفة بمفرده تارة، وبرفقة ابنه النبي سليمان عليه السلام تارة أخرى.

قال عليه السلام: ﴿ وَهَلْ أَتَاكَ نَبَأُ الْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ ﴾ إِذْ دَخَلُوا عَلَى دَاوُدَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ قَالُوا لَا تَخَفْ خَصْمَانِ بَغَى بَعْضُنَا عَلَى بَعْضٍ فَأَحْكُم بَيْنَنَا بِالْحَقِّ وَلَا تُشْطِطْ وَاهْدِنَا إِلَى سَوَاءِ الصِّرَاطِ ﴾ إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تَسَعٌ وَسَعُونَ نَجْمَةً وَلِي نَجْمَةٌ وَاحِدَةٌ فَقَالَ أَكْفِلْنِيهَا وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ ﴾ قَالَ لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَجْمِكَ إِلَى نِعَاجِهِ ۖ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْخُلَطَاءِ لَيَبْغِي بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ ... ﴿⁽¹⁾

وقال عليه السلام: ﴿ وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَمْحُكُمَا فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَسَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ ﴾⁽²⁾

الفرع الثاني: مشروعية القضاء من السنة النبوية الشريفة

وردت في سنة الرسول ﷺ مجموعة من الأقوال والأفعال التي تدل على مشروعية اتخاذ القضاة، ونصبهم للحكم بين الناس، وفض النزاعات الناشئة بينهم.

قال عليه السلام: ((القضاة ثلاثة: قاضيان في النار، وقاض في الجنة؛ رجل قضى بغير الحق، فعلم ذلك، فذاك في النار، وقاض لا يعلم، فأهلك حقوق الناس، فهو في النار، وقاض قضى بالحق، فذلك في الجنة))⁽³⁾.

وقال عليه السلام: ((إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران، وإذا حكم فأخطأ فله أجر واحد))⁽⁴⁾.

إن في وجوب اللجنة للقاضي الذي قضى بالحق، ومضاعفة الأجر للمجتهد المصيب، ومكافأة المجتهد المخطئ، دليل على مشروعية هذا المنصب، وترغيب للقضاة في التزام مبادئ الحق والعدل في أحكامهم القضائية.

وجاءت السنة الفعلية مؤكدة امثال الرسول ﷺ لأوامر الله ﷻ في الحكم بين الناس بالحق، وتقلده القضاء بينهم في كثير من المرات، وأوكل هذه المهمة النبيلة السامية لذوي العلم والفهم من صحابته الكرام، حيث أنه "لما اتسعت رقعة الدولة الإسلامية، وكثرت مسؤوليات النبي ﷺ، أذن لبعض أصحابه بالقضاء في حضرته، وفي البلاد البعيدة عن المدينة، إقراراً لمبدأ تولية القضاء، وتشجيعاً للصحابة على الاجتهاد في القضاء"⁽¹⁾.

فأرسل ﷺ معاذ بن جبل ﷺ إلى اليمن، وأقره على كيفية حكمه في القضاء؛ فالثابت أنه ﷺ "لما أراد أن يبعث معاذاً إلى اليمن، قال: ((كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟)). قال: أقضي بكتاب الله. قال: ((فإن لم تجد في كتاب الله؟)). قال: فبسنة رسول الله ﷺ. قال: ((فإن لم تجد في سنة رسول ﷺ ولا في كتاب الله؟)). قال أجتهد رأيي ولا آلو؟ فضرب رسول الله ﷺ صدره، وقال: ((الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله))"⁽²⁾.

وروي عن علي بن أبي طالب ﷺ أنه قال: "بعثني رسول الله ﷺ إلى اليمن قاضياً، فقلت: يا رسول الله ترسلني وأنا حديث السن ولا علم لي بالقضاء؟ فقال: ((إن الله سيهدي قلبك، ويثبت لسانك، فإذا جلس بين يديك الخصمان فلا تقضين حتى تسمع من الآخر كما سمعت من الأول، فإنه أحرى أن يتبين لك القضاء)). قال: فما زلت قاضياً أو ما شككت في قضاء بعد"⁽³⁾.

الفرع الثالث: مشروعية القضاء من تصرفات الخلفاء الراشدين ﷺ

إنَّ مشروعية القضاء في عهد الخلفاء الراشدين مستمدة من تصرفاتهم في هذه الولاية، وقيامهم بها على أكمل صورة مشروعية، اقتداءً بهدي النبي ﷺ، والتزاماً بسنته وتعاليمه ﷺ.

فمن المعلوم أن الخليفة الأول أبا بكر الصديق ﷺ، كان يقوم بنظر الخصومات والمنازعات التي تعرض عليه، ويصدر بشأنها أحكاماً قضائية، واجبة النفاذ، بما له من ولاية عامة على المسلمين، اكتسبها بموجب منصب الخلافة.

وذكر ابن الأثير أنه ﷺ قلّد هذه الولاية عمر بن الخطاب ﷺ، فقال: "لما ولي أبو بكر قال له أبو عبيدة: أنا أكفيك المال. وقال له عمر: أنا أكفيك القضاء. فمكث عمر سنة لا يأتيه رجلان. وكان علي بن أبي طالب يكتب له وزيد بن ثابت وعثمان بن عفان..."⁽¹⁾

ويعد الكتاب الذي أرسله الخليفة الثاني عمر بن الخطاب ﷺ إلى أبي موسى الأشعري ﷺ دليلاً كافياً على تقليده هذه الولاية بعض أفراد الصحابة ﷺ، واستعانتهم بهم في القضاء، والذي جاء فيه: "أما بعد: فإن القضاء فريضة محكمة وسنة متبعة، فافهم إذا أُدِّي إليك، فإنه لا ينفع تكلم بحق لا نفاذ له، وآس بين الناس في وجهك ومجلسك وعدلك، حتى لا يطمع شريف في حيفك، ولا ييأس ضعيف من عدلك. البينة على من ادّعى واليمين على من أنكر. والصلح جائز بين المسلمين إلا صلحاً أحلّ حراماً أو حرّم حلالاً. ولا يمنعك قضاء قضيته أمس، فراجعت اليوم فيه عقلك، وهديت فيه لرشدك، أن ترجع إلى الحق، فإن الحق قديم، ومراجعة الحق خير من التماذي في الباطل. الفهم الفهم، فيما تلجلج في صدرك، مما ليس في كتاب ولا سنة، ثم اعرف الأمثال والأشباه، وقس الأمور بنظائرها، واجعل لمن ادّعى حقاً غائباً أو بينة أمداً ينتهي إليه، فإن أحضر بينة أخذت له بحقه، وإلا استحلت القضية عليه، فإن ذلك أنفى للشك وأجلى للعمى. المسلمون عدول بعضهم على

بعض، إلا مجلوداً في حدٍّ، أو مجرباً عليه شهادة زور، أو ظنينا في نسب أو ولاء، فإن الله سبحانه عفا عن الأيمان، ودرأً بالبينات. وإياك والقلق والضجر، والتأفف بالخصوم، فإن استقرار الحق في مواطن الحق يعظم الله به الأجر، ويحسن به الذكر"⁽¹⁾.

وذكر ابن سعد في الطبقات: "أنَّ عثمان رضي الله عنه قال لعبد الله بن عمر: اقض بين الناس؛ فقال: لا أقضي بين اثنين، ولا أؤم اثنين. قال: فقال عثمان: أتقضيني؟ قال: لا، ولكنه بلغني أن القضاة ثلاثة: رجل قضى بجهل فهو في النار، ورجل حاف ومال به الهواء فهو في النار، ورجل اجتهد فأصاب فهو كفاف لا أجر له ولا وزر عليه؛ فقال: فإنَّ أباك كان يقضي. فقال: إنَّ أبي كان يقضي؛ فإذا أشكل عليه شيء سأل النبي صلى الله عليه وسلم، وإذا أشكل على النبي سأل جبرائيل، وإني لا أجد فمن أسأل؟"⁽²⁾.

وكان علي بن أبي طالب رضي الله عنه رابع الخلفاء الراشدين، يولي القضاة ويسعى إلى بسط العدل بين الرعية، كما فعل سابقوه من الخلفاء، أبو بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم، ولا يرى بأساً في الوقوف أمام القضاة، ولو كان خصمه غير مسلم، فمما يروى عنه أنه "دخل مع خصم له ذمي إلى القاضي شريح فقام له، فقال: هذا أول جورك، ثم أسند ظهره إلى الجدار، وقال: أما إنَّ خصمي لو كان مسلماً لجلست بجانبه"⁽³⁾.

المطلب الثالث: رأي ابن رضوان في القضاء

ذكر ابن رضوان القضاء وما يتبعه من ولايات تخدمه ضمن الباب التاسع عشر من الكتاب، الذي جاء مضمونه في تولية الخطط الدينية والعملية وما يلحق بهما⁽¹⁾، واختص القضاء بفصل مستقل؛ تحدث فيه عن شروط ومندوبات هذه الولاية، وجعل لكل ولاية تابعة له فصلا خاصا بها، وأولى هذه الولايات صلة بالقضاء: ولاية المظالم، وولاية الحسبة، وولاية الشرطة.

ويبدو أن سبب اختصاره - رحمه الله - الكلام عن القضاء في ذكر الشروط والمندوبات المتعلقة بهذا المنصب دون سواهما من الأمور الأخرى، يعود بالدرجة الأولى إلى كون مؤلفه الشهب اللامعة في السياسة النافعة يعد دستورا عمليا في السياسة والحكم، وجهه للحاكم المريني السلطان أبي سالم، ليدر به شؤون حكمه، ذلك ما اقتضى عدم التفصيل في بعض القضايا والأحكام المعلومة المشتهرة، واكتفى بالتنبيه على أهميتها وبالقدر الضروري مما يتعلق بها، قصد إقامتها واستقامتها.

وهذا لا يعفيه من التقصير في دراسته لهذه الولاية، رغم علمه على الأقل بما كتبه الماوردي عن القضاء وما يتعلق به من مسائل، بسطها بتفصيل دقيق في كتابه الأحكام السلطانية، وثبوت اطلاعه الواسع على مؤلفات السابقين، وثقافته الكبيرة في الفقه السياسي الإسلامي.

ومهما كانت النقائص فإن التركيز على الشروط والمندوبات فيه ضمان الحد الأدنى من مستلزمات الولاية على القضاء، بما يحفظ مكانتها في النظام الإسلامي، ويسد الباب في وجه الطامعين الطامحين إلى توليها دون وجه حق، الذين من شأنهم الإخلال بميزان العدل وإيقاع الظلم الممنوع شرعا، فتزول الثقة بين الرعية والحكام، وتفسد الدولة ويهد كيانها.

الفرع الأول: شروط القضاء عند ابن رضوان

حصر ابن رضوان كلامه عن ولاية القضاء في إيراد الشروط التي وضعها الماوردي لها، وذكر بعض المندوبات التي يندب أن يتصف بها القاضي في بلاد المسلمين.

وأهمل تفصيل الكلام عن هذه الولاية، ذات الأهمية الكبيرة في النظام السياسي الإسلامي، خلافاً لفعل الماوردي في كتابه الأحكام السلطانية.

ومجمل الشروط المعتبرة في ولاية القضاء سبعة، هي: الذكورة، والعقل، والحرية، والإسلام، والعدالة، والسلامة في السمع والبصر، والعلم بالأحكام الشرعية^(١).

صرّح ابن رضوان بنقلها عن الماوردي، وأضاف إليها مسألة تولية هذا المنصب الأمي الذي لا يعرف الكتابة، واختلاف الفقهاء فيها.

وتفصيل هذه الشروط جاء في قوله - رحمه الله -: "قال صاحب الأحكام السلطانية: لا يجوز أن يقلد القضاء إلا من تكاملت فيه شروطه التي يصح معها تقليده، وينفذ بها حكمه، وهي سبعة: فالشرط الأول: منها أن يكون رجلاً، وهذا الشرط يجمع صفتين: البلوغ والذكورية.

الشرط الثاني: العقل، وهو مجمع على اعتباره، وليس يكفي فيه بالعقل الذي يتعلق به التكليف من علمه بالمدركات الضرورية حتى يكون صحيح التمييز جيد الفطنة بعيداً من السهو والغفلة.

الشرط الثالث: الحرية، لأن نقص العبد عن ولاية نفسه يمنع من انعقاد ولايته على غيره.

الشرط الرابع: الإسلام لكونه شرطاً في جواز الشهادة، فلا يجوز أن يقلد الكافر القضاء، وقال أبو حنيفة: يجوز تقليده القضاء بين أهل دينه، وهذا وإن كان عرف الولاية بتقليده جارياً فهو تقليد زعامة ورئاسة وليس بتقليد حكم وقضاء، وإنما يلزمهم حكمة لالتزامهم له لا لزومه لهم، ولا يقبل الإمام قوله فيما حكم بينهم. وإذا امتنعوا من تحاكمهم إليه لم يجبروا عليه وكان حكم الإسلام عليهم أنفذ.

الشرط الخامس: العدالة، وهي معتبرة في كل ولاية، والعدالة أن يكون صادق اللهجة، ظاهر الأمانة، عفيفاً عن المحارم، متوقياً للمآثم، بعيداً من الريب، مأموناً في الرضا والغضب، مستعملاً لمروءة مثله في دينه ودنياه، فإذا تكاملت فيه فهي العدالة التي تجوز بها شهادته، وتصح معها ولايته، وإن انخرم منها وصف منع من الشهادة والولاية، فلم يسمع له قول، ولم ينفذ له حكم.

الشرط السادس: السلامة في السمع والبصر، ليصح بهما إثبات الحقوق، ويفرق بين الطالب والمطلوب، ويميز المقر من المنكر.

الشرط السابع: أن يكون عالماً بالأحكام الشرعية⁽¹⁾.

وبالرجوع إلى كتاب الأحكام السلطانية، نجد أن ابن رضوان لم يذكر الشروط بجميع تفصيلاتها؛ حيث أهمل ذكر بعض التوضيحات والتنبيهات التي ركّز عليها الماوردي في معرض كلامه عنها، وذلك بالنسبة للشروط التالية: الذكورة، والحرية، والسلامة في السمع والبصر، والعلم بالأحكام الشرعية.

فبالنسبة لشرط الذكورة أشار الماوردي إلى رأي أبي حنيفة في هذه المسألة، القائل: بجواز قضاء المرأة فيما تصح فيه شهادتها، ومنعها مما لا تصح فيه شهادتها⁽²⁾؛ فالأحناف يجوزون تولية المرأة القضاء فيما عدا الحدود والقصاص، لأنه لا شهادة لها في ذلك، وأهلية القضاء تدور مع أهلية الشهادة عندهم⁽³⁾.

وأشار أيضاً إلى رأي ابن جرير الطبري في المسألة ذاتها، الذي يبيح للمرأة القضاء في جميع الأحكام دون استثناء، وهو رأي غير معتبر في نظره - رحمه الله - لمخالفته للإجماع، وقوله ﷺ: ﴿الرِّجَالُ

قَوَامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ ... ﴿١﴾؛ فالقوامة تشمل العقل والرأي، فلا يجوز لمن أن يقمن على الرجال^(٢).

وأما شرط الحرية فقد نبّه فيه الماوردي إلى أمور لا ينبغي الغفلة عنها^(٣):

أحدها: أن الرق بجميع أصنافه يمنع من انعقاد ولاية القضاء.

وثانيها: أن المعتق يجوز له أن يقضي وإن كان عليه ولاء، لأنّ النسب غير معتبر في هذه الولاية.

ثالثها: لا يمنع الرق من الفتوى ومن الرواية لعدم الولاية فيهما.

وأما شرط السلامة في السمع والبصر فقد ذكر الماوردي أنّ قضاء الضرير باطل، وإن كان الإمام مالك قد جوز له ذلك كما جوز شهادته، وذكر أنّ الخلاف حول تولية الأصم القضاء يتوافق مع الخلاف الواقع حول توليته منصب الخلافة^(٤)، وهو أنه لا تجوز توليته ابتداءً، لأن كمال الأوصاف به مفقود، واختلف في كونه سببا من أسباب الخروج من الإمامة، وبالتالي الخروج من ولاية القضاء، إلى مجموعة من المذاهب، أصحها مذهب الذين ينزلون الصمم منزلة فقد البصر وبذلك يكون الصمم سببا كافيا لزوال هذه الولاية^(٥).

وأما بالنسبة لشرط العلم بالأحكام الشرعية فقد اشترط الماوردي في متولي القضاء أن يكون من أهل الاجتهاد في الدين، وإن اختلفت شروط الاجتهاد فيه خرج من أن يكون أهلا للقضاء لعدم قدرته على الاجتهاد، فإن قلد القضاء مع كونه خارجا من أهل الاجتهاد كان تقليده باطلا وحكمه

مردودا ولو كان صائبا، وذكر أنّ أبا حنيفة يرى جواز إسناد القضاء إلى غير الحائز لأهلية الاجتهاد، غير أن رأيه هذا مخالف لما عليه جمهور الفقهاء من أن ولاية غير المجتهد في القضاء باطلة⁽¹⁾.

لكن الأحناف يبررون عدم اشتراطهم الاجتهاد في ولاية القضاء، بكون هذا الشرط غير مطلوب في منصب الخلافة، فكان عد لزومه في القضاء أولى بالاعتبار، لإمكانية الاستعانة بعلم الغير في السياسة والقضاء.

وبخصوص كلام علماء الأحناف في هذه المسألة، نورد عن الكاساني قوله: "وعندنا هذا ليس بشرط الجواز في الإمام الأعظم، لأنّه يمكنه أن يقضي بعلم غيره، بالرجوع إلى فتوى غيره من العلماء، فكذا في القاضي"⁽²⁾.

وعدم اشتراط الأحناف الاجتهاد في القاضي لا يعني تقليد هذه الولاية للجاهل، الذي ليس له علم بالأحكام الشرعية، لأنّ بجهله يفسد في القضاء أكثر مما يصلح، بل يمكنه أن يقضي بالباطل دون أن يشعر به⁽³⁾.

وشرط العلم بالأحكام الشرعية لا يعني بالضرورة وجوب معرفة الكتابة، لذلك استدرك ابن رضوان كلامه عن هذا شرط بالتنبيه إلى اختلاف العلماء في تولية القضاء للأمّي الذي لا يعرف الكتابة.

قال - رحمه الله -: "قال ابن شاس: وليس لأصحابنا في تولية الأمّي الذي لا يكتب وإن كان عالما عدلا نص. وحكوا عن أصحاب الشافعي وجهين: الجواز والمنع. ثم اختار القاضي أبو الوليد الباجي الجواز. وقال القاضي أبو الوليد بن رشد: الأظهر عندنا الجواز وذكر تعليقه. ثم قال: وإن

للمنع من ذلك وجها"⁽¹⁾.

والظاهر من كلامه أنه يحسن مراعاة الخلاف في هذه المسألة، فلا تسند ولاية القضاء إلى الأمي الذي لا يعرف الكتابة إلا في حال فقد غيره من العلماء العارفين بها، لأن وجودهم يمنحهم أولوية عليه، والخروج من الخلاف معتبر شرعا.

الفرع الثاني: مندوبات القضاء عند ابن رضوان

بعد فراغ ابن رضوان من الكلام عن الشروط، شرع في عدّ بعض المندوبات التي يستحب أن تكون موجودة في القاضي.

فقال - رحمه الله - : "... ويستحب أن يكون ورعا، غنيا؛ ليس بمديان ولا محتاج، وأن يكون من أهل البلد، معروف النسب، جزلا، نافذا، فطنا، غير مخدوع لغفلة، ذا نزاهة عن الطمع، حليما عن الخصوم، مستشيرا لأولي العلم والفقهاء"⁽²⁾.

والملاحظ على جملة هذه المندوبات أنها تركز كثيرا على حال وسلوك القاضي، وهما جانبان مهمان في شخصيته، فلا عذر للخليفة في الغفلة عنهما، لأن من شأنها التأثير على الحكم في القضاء، والانحراف به عن حقيقة العدل التي مقتضاها إيصال الحقوق إلى أصحابها.

فالورع صفة تمنع صاحبها من الظلم، وتصده عن الوقوع في المحارم، وتدفعه إلى الارتقاء في درجات الإيمان؛ فهو: "اجتناب الشبهات خوفاً من الوقوع في المحرمات"⁽³⁾.

قال الرسول ﷺ: ((يا أبا هريرة كن ورعا تكن أعبد الناس))⁽⁴⁾.

والغنى صفة تمنع القاضي من الحاجة إلى مال غيره، وهو خلاف الفقر الذي من شأنه الزج بصاحبه في ذل الاستدانة عند الحاجة إلى المال؛ والدين والحاجة قد يدفعان به إلى سلوك بعض الطرق الغير المشروعة للتخلص من الضغط الناتج عنهما، كأن يبيح لنفسه أخذ الرشاوى من المتخاصمين، فيؤدي ذلك إلى إدخال الظلم على ذوي الحقوق منهم.

وكونه من أهل البلد يتيح له معرفة حال المتخاصمين، ويوفر لديهم الثقة بأحكامه، والقاضي معروف النسب تتلقى العامة أحكامه بالرضا والقبول، خاصة إذا كان شريف النسب، أو ممن يشهد لهم بالعلم والفضل، بخلاف من كان نسبه مجهولا أو اشتهرت أجداده بالجهل واللؤم، فإن ذلك من شأنه الطعن فيه وفي الأحكام الصادرة عنه.

والنزاهة عن الطمع تجعل منه قانعا بما رزقه الله ﷻ، غير مبال بما في أيدي الناس من أرزاق لم تكن عنده؛ فلا تستشرف نفسه إلى إغراء الغني الظالم، ولا تضعف أمام بهرجة الدنيا وزينتها، ولا تتطلع إلى ظلم الفقير الفاقدا لما يسد به جوع النفس الجشعة.

قال الرسول ﷺ: ((يا أبا هريرة ... كن قنعا تكن أشكر الناس))⁽¹⁾.

والحلم عن الخصوم يمنحهم حق دفع الخصومة عنهم، وطلب الدليل في براءة ذمتهم؛ فلا يستثقل ذلك منهم، ولا يتأفف من طول محاكمة أو ضعف دليل، وليكن حازما في إحقاق الحق وإبطال الباطل، لأن الحلم عنهم لا يعنى الضعف أمامهم والتفريط في الحقوق.

واستشارة القاضي لأولي العلم والفقهاء تعصم أحكامه من الخلل والزلل، المؤديان إلى إيقاع الظلم على المتخاصمين؛ فمشورتهم سبيل إدراك الصواب في الحكم.

الفرع الثالث: الولايات التابعة للقضاء عند ابن رضوان

نشأت بجوار وظيفة القضاء في الدولة مجموعة من الولايات الخادمة لها، بقصد الحفاظ على السير الحسن للنظام القضائي، ومساعدته في القيام بواجب الإنصاف وإقامة العدل فيها؛ تأتي في مقدمتها: ولاية المظالم، والحسبة، والشرطة.

ذكرها ابن رضوان وعقد لكل منها فصلاً مستقلاً، بجانب الفصل الذي تحدث فيه عن ولاية القضاء، ضمن الباب التاسع عشر من الكتاب، لعلمه بمدى أهمية هذه الولايات في ترشيد القضاء، وضرورتها للوقوف في وجه الظلم والطغيان.

أولاً: ولاية المظالم

الأساس الذي قامت عليه ولاية المظالم هو إجبار المتنازعين من ذوي السلطان في الدولة على الإذعان إلى الحق ومنعهم من إنكاره، وسند هذا الإجبار هو هيبته والى المظالم وقوته في إحقاق الحق وإبطال الباطل.

أ- تعريف ولاية المظالم

نقل ابن رضوان عن الماوردي قوله في هذه الولاية: "نظر المظالم هو قود المتظالمين إلى التناصف بالرهبة، وزجر المتنازعين عن التجاحد بالهيبه"⁽¹⁾.

وقد وافق كلام ابن خلدون هذا المعنى، حيث وصف ولاية المظالم بأنها: "وظيفة ممتزجة من سطوة السلطنة ونصفة القضاء، وتحتاج إلى علو يد وعظيم رهبة تقمع الظالم من الخصمين، وتزجر المعتدي"⁽²⁾.

وذكر - رحمه الله - أن والي المظالم يختص بنظر الخصومات التي عجز القضاء العادي عن البتّ فيها، فقال: "وكأنه يمضي ما عجز القضاء أو غيرهم عن إمضائه، ويكون نظره في البيّنات والتقارير واعتماد الأمارات والقرائن، وتأخير الحكم إلى استجلاء الحق، وحمل الخصمين على الصلح، واستحلاف الشهود، وذلك أوسع من نظر القاضي"⁽¹⁾.

ولم يهمل بعض العلماء المعاصرين التنويه بهذه الولاية، وضرورتها بجانب الوظيفة القضائية في إحقاق الحق وإقامة العدل، وأشادوا بسبق النظام الإسلامي إلى إيجادها، ليكون القانون سارياً على جميع مواطني الدولة؛ فلا يستطيع أحد - مهما علا شأنه وارتفعت منزلته - الفرار من أحكامه، والهدف الأساسي من إيجاد هذه السلطة هو "إشعار الناس بسلطان الحق وهيبة الدولة، بحيث لا يكون فرد من الناس خارجاً عن نطاق القضاء. حتى يحس كل فرد في الدولة بمسؤوليته عما يصدر منه من أخطاء بحق الآخرين"⁽²⁾.

تكلم الدكتور محمد ضياء الدين الرئيس بشأن النظر في المظالم، فقال: "هو نوع من القضاء العالي ابتكره الإسلام، تكون له سلطة أوسع ويمتزج بالرهبة، فيتولاه الخليفة نفسه أو كبار القضاة، لأن الغاية منه أن يحاكم كبار أصحاب النفوذ في المجتمع، أو الولاة أنفسهم، أو عمال الدولة (الموظفين) إذا اعتدوا على الناس"⁽³⁾، ومن ثمّ فهو يقرر أن هذا النوع من القضاء "يشبه بعض اختصاصات مجلس الدولة الآن؛ أو المحاكم العالية التي تنشأ في ظروف خاصة، أو محاكم تؤلف للنظر في الشكاوى المتعلقة بأعمال الإدارة"⁽⁴⁾.

وأوجز تقي الدين النبهاني الكلام في تحديد المقصود بوالي المظالم، فقال: "هو الذي يتولى رفع النزاع الواقع بين الناس والدولة"⁽¹⁾.

وعليه فإن والي المظالم هو الشخص الذي تسند إليه ولاية القضاء في فض الخصومات القضائية التي تكون الدولة طرفاً فيها، وكون الدولة طرفاً في النزاع يعني أن أحد الإدارات التابعة لها أو أحد رجالها ممن لهم سلطان ونفوذ في الدولة له علاقة بالخصومة القضائية، ولما كانت سلطته ونفوذه يمكن أن تقف حائلاً أمام القضاء بالعدل، كان لزاماً على الدولة اللجوء إلى هذا النوع من القضاء، قصد إقرار الحق والعدل بالرهبة والهيبة على هؤلاء المتخاصمين الغير عاديين وإجبارهم على الانصياع للعدل ولو بالقوة.

ب - شروط ولاية المظالم

ولما كانت ولاية المظالم أوسع من ولاية القضاء العادي، بما لها من صلاحيات تفوق صلاحياته، كان لابد من إضافة شروط أخرى تجب مراعاتها في والي المظالم إلى جانب الشروط المعتبرة في والي القضاء العادي، بحيث لا تصح ولاية المظالم من الشخص الذي لم تكتمل فيه جملة هذه الشروط.

ونبه ابن رضوان إلى هذه الشروط الإضافية، وحددها في كلام الماوردي الذي يقول فيه: "فكان من شروط الناظر فيها أن يكون جليل القدر، نافذ الأمر، عظيم الهيبة، ظاهر العفة، قليل الطمع، كثير الورع؛ لأنه يحتاج في نظره إلى سطوة الحماية وثبت القضاة، فيحتاج إلى الجمع بين صفات الفريقين، وأن يكون بجلالة القدر نافذ الأمر في الجهتين"⁽²⁾.

وأضاف إليها شرطين آخرين، ذكرهما عقب الفراغ من كلام الماوردي⁽³⁾:

أحدها: أن يكون سهل الحجاب.

والثاني: أن يكون نزه الأصحاب.

ج- اختصاص والي المظالم

وانتقل بعد ذلك إلى بيان أوجه الفرق بين نظر القضاة ونظر ولاية المظالم، فأكد على اختلافهما في عشرة أوجه، واتفقهما فيما عدا ذلك: "أحدها: أن لناظر المظالم من فضل الهيبة وقوة الصرامة ما ليس للقضاة، بكف الخصوم عن التجاحد، ومنع الظلمة من التغالب والتجاذب .

والثاني: أن نظر المظالم يخرج من ضيق الوجوب إلى سعة الجواز، فيكون الناظر فيه أفسح مجالا وأوسع مقالا.

والثالث: أن يستعمل من فضل الإرهاب، وكشف الأسباب بالأمارات الدالة، وشواهد الأحوال اللائحة، ما يضيق على الحكام، فيصل به إلى ظهور الحق، ومعرفة المبطل من المحق.

والرابع: أن يقابل من ظهر ظلمه بالتأديب، ويأخذ من بان عليه عدوانه بالتقويم والتهذيب.

والخامس: أن له من التأي في تردد الخصوم عند اشتباه أمورهم، واستبهام حقوقهم، ليمعن في الكشف عن أسبابهم وأحوالهم ما ليس للحكام. إذا سألهم أحد الخصمين فصل الحكم، فلا يسوغ أن يؤخره الحاكم، ويسوغ أن يؤخره والي المظالم، ولا ينشأ عن التأخير شيء.

والسادس: أن له رد الخصوم إذا أعضلوا إلى واسطة الأمناء، ليفصلوا التنازع بينهم صلحا عن تراض، وليس للقاضي ذلك إلا عن رضی الخصم بالرد.

والسابع: أن يصح في ملازمة الخصمين إذا وضحت أمارات التجاحد، إلزام الكفالة فيما يصح فيه التكفيل، لينقاد الخصوم إلى التناصف، ويعدلوا عن التجاحد والتكاذب.

والثامن: أنه يسمع من شهادات المستورين ما يخرج عن عرف القضاة في شهادة العدلين.

والتاسع: أن يسوغ له إحلاف الشهود عند ارتيابه بهم، إذا بدلوا أيمانهم طوعاً، ويستكثر من عددهم ليزول عنه الشك، وينتفي عنه الارتياب، وليس ذلك للحاكم .

والعاشر: أنه يجوز أن يبتدئ باستدعاء الشهود، ويسألهم عما عندهم في تنازع الخصوم، وعادة القضاة تكليف المدعي إحضار بيئته، ولا يسمعونها إلا بعد مسألته⁽¹⁾ .

لذلك كان نظر المظالم من اختصاص الإمام أو وزيره للتفويض أو أمير الاستكفاء، لاجتماع الشروط وتكاملها فيهم؛ فالإمام ووزير التفويض لهما مطلق النظر في كافة القضايا المطروحة عليهما، لأن ولايتهما عامة على جميع أفراد الرعية في دار الإسلام، وأمير الاستكفاء له ولاية عامة على بلد من البلدان التابعة لسلطان المسلمين، يمكنه بموجبها النظر في المظالم الواقعة في حدود هذا البلد المقطوع له، ونظر هؤلاء في المظالم لا يحتاج إلى تقليد من الإمام أو غيره.

قال الماوردي: "فإن كان ممن يملك الأمور العامة كالوزراء والأمراء لم يحتج النظر فيها إلى تقليد، وكان له بعموم ولايته النظر فيها"⁽²⁾.

ويجوز أيضاً إسناد هذه الولاية إلى الأشخاص الذين اجتمعت فيهم شروطها، قال الماوردي: "وإن كان ممن لم يفوض إليه عموم النظر احتج إلى تقليد وتولية إذا اجتمعت فيه الشروط المتقدمة"⁽³⁾.

ففي اللجوء إلى والي المظالم إقرار للعدل والمساواة وتطبيق للقانون على كافة فئات المجتمع، بغض النظر عن المركز الاجتماعي للمتخاصمين، فلا اعتبار بسُلطان أو نفوذ أو جاه أو مال، فالجميع أمام القانون متساوون، والقانون الذي يسري عليهم جميعاً واحداً، لا محاباة فيه لفرد على حساب الآخرين.

ثانياً: ولاية الحسبة

ابتدأ ابن رضوان كلامه عن والي الحسبة بإيراد قول الماوردي، الذي يبين فيه مكانة الحسبة في النظام الإسلامي، والدور الهام الذي يمكن أن تقوم به إلى جانب ولايتي القضاء والمظالم في بسط الأمن وإحقاق الحق.

قال - رحمه الله -: "قال صاحب الأحكام السلطانية: الحسبة واسطة بين أحكام القضاة وأحكام المظالم"⁽¹⁾.

أ- تعريف الحسبة

ومعلوم أن مفهوم الحسبة عند الماوردي وغيره من العلماء يقوم على أساس الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، حيث عرفها - رحمه الله - بأنها: "أمر بالمعروف إذا ظهر تركه ونهي عن المنكر إذا ظهر فعله"⁽²⁾.

وعرفها ابن خلدون بأنها: "وظيفة دينية من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي هو فرض على القائم بأمر المسلمين، يعين لذلك من يراه أهلاً له فيتعين فرضه عليهم، ويتخذ الأعوان على ذلك، ويبحث عن المنكرات، ويعزر ويؤدب على قدرها، ويحمل الناس على المصالح العامة في المدينة"⁽³⁾.

وعرفها ابن الأخوة بأنها: "أمر بالمعروف إذا ظهر تركه، ونهي عن المنكر إذا ظهر فعله، وإصلاح بين الناس"⁽¹⁾.

وعرفها الإمام الغزالي بأنها: "عبارة عن المنع عن منكر، لحق الله، صيانة للممنوع عن مقارفة المنكر"⁽²⁾.

إن هذه التعريفات تمكنا من إدراك العلاقة التي تربط الحسبة بالقضاء، والصلة الوطيدة بينهما؛ فالمحتسب يقوم بجملة أفعال القصد منها الحفاظ على سلامة المجتمع وأمنه، والسعي على تطبيق أحكام الله ﷻ على أفراد، ومنع المعتدين عليها، وإجبارهم على الانقياد إليها، وكل ذلك هو من قبيل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فكأن المحتسب يأخذ مكان القاضي في إصدار الحكم وتوقيع العقوبة على أصحاب المخالفات الظاهرة في المجتمع، التي لا تعرض على القضاء لعدم وجود من يعرضها عليه، لأن أثرها عام على المجتمع كله وليس على فرد بذاته.

ب- شروط ولاية الحسبة

أكد ابن رضوان على جملة من الشروط، رأى أنه من الواجب توفرها في المحتسب، هي: "العدالة، والنزاهة، ومعرفة فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومعرفة طرف من الحساب لاختيار قيم المبيعات ونسب الأسعار، وشبه ذلك، والتيقظ لإقامة الموازين بالقسط والشعور بغش المتحيلين، والصرامة في الحكم، وعدم الالتفات إلى الشفاعات، لأن نظره منوط بحقوق عامة المسلمين، وإسقاط حق جماعة لإرضاء واحد أو اثنين ليس بصواب"⁽³⁾.

وهذه الشروط شبيهة إلى حد ما بالشروط التي اعتبرها الماوردي في متولي وظيفة الاحتساب، والتي أشار إليها بقوله: "... فمن شروط والي الحسبة: أن يكون حرا، عدلا، ذا رأي وصرامة وخشونة في الدين وعلم بالمنكرات الظاهرة"⁽¹⁾، وذكر اختلاف أصحاب الشافعي في اشتراط بلوغ درجة الاجتهاد في العلم بأحكام الدين، بين من يرى أنه شرط، وبذلك يجوز للمحتسب أن يحمل الناس فيما ينكره من الأمور التي اختلف الفقهاء فيها على رأيه واجتهاده، وبين من يرى أنه ليس بشرط، وبكفيه أن يكون عارفا بالمنكرات المتفق عليها، وعليه فلا يجوز له حمل الناس على رأيه واجتهاده⁽²⁾.

ج - اختصاص والي الحسبة

إذا قلد الخليفة هذا المنصب إلى من توافرت فيه شروطه، فإنه يختص بنظر جميع المخالفات الظاهرة في المجتمع، حتى يعم الأمن جميع أفرادها، ولا ينتظر دعوى المتضرر لإنزال العقوبة على المخالفين، ولا يجوز له نظر الدعاوى التي هي من اختصاص القضاء.

وقد بين ابن خلدون جملة أعمال المحتسب، ومدى إسهامه في خدمة القضاء، فقال: "ولا يتوقف حكمه على تنازع أو استعداد، بل له النظر والحكم فيما يصل إلى علمه من ذلك ويرفع إليه، وليس له إمضاء الحكم في الدعاوى مطلقا؛ بل فيما يتعلق بالغش والتدليس في المعاش وغيرها، وفي المكاييل والموازين، وله أيضا حمل المماطلين على الإنصاف، وأمثال ذلك مما ليس فيه سماع بينة، ولا إنفاذ حكم، وكأنها أحكام ينزه عنها القاضي لعمومها وسهولة أغراضها، فتدفع إلى صاحب هذه الوظيفة ليقوم بها، فوضعها على ذلك أن تكون خادمة لمنصب القضاء"⁽³⁾.

فالمحتسب يختص بنظر جميع المخالفات الصادرة عن أفراد المجتمع، والتي من شأنها الإخلال باستقراره وأمنه وسلامته، وإذا ما حاولنا إيجاد شبيه له في الدولة المعاصرة، فإنه "يشبه النائب العام في وقنا الحاضر، إلا أنه أوسع منه اختصاصا، وأعوانه يشبهون رجال الضبطية القضائية"⁽¹⁾، وما يقوم به المفتشون في شتى القطاعات والمجالات هو من صميم أعماله واختصاصاته، وكل ذلك هو من قبيل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وهذا يتوافق مع المفهوم الذي يجعل منها: "رقابة إدارية تقوم بها الدولة عن طريق موظفين خاصين على نشاط الأفراد في مجال الأخلاق والدين والاقتصاد، أي في المجال الاجتماعي بوجه عام، تحقيقا للعدل والفضيلة وفقا للمبادئ المقررة في الشرع الإسلامي، وللأعراف المألوفة في كل بيئة وزمن"⁽²⁾.

ثالثا: ولاية الشرطة

اختصر ابن رضوان كلامه عن ولاية الشرطة في الحديث عن بعض آداب منصبها، وتنبه الخليفة إلى وجوب إلزام صاحب الشرطة التقيد بمهامه والاكتفاء بمعاينة المجاهرين بما يوجب الحد أو المشتكى منهم في ذلك، وعدم البحث والتفتيش عمّا خفي منها.

أ- تعريف الشرطة

لم يشر ابن رضوان إلى تعريف الشرطة، ولكن المستقرئ للكلام الذي ذكره بخصوص ولايتها، يدرك أنّ معناها واضح في ذهنه وحتى في ذهن من اختصه بكتابه الشهب اللامعة؛ فهي الهيئة التي تتولى مهمة الحفاظ على الأمن والنظام داخل الدولة.

والمعلوم المعتاد لدى عامة المسلمين أنّ اسم الشرطة يطلق على مجموعة الأفراد الذين يعهد إليهم الإمام حفظ الأمن والنظام داخل الدولة، ويحملهم مهمة القيام بكافة الأعمال التي تكفل سلامة المواطنين وطمأنيتهم فيها⁽¹⁾.

ب- شروط ولاية الشرطة

لم يذكر ابن رضوان من شروط هذه الولاية سوى شرط الذكورة، واكتفى بالتنبيه على وجوب تأدب القائم عليها بمجموعة من الآداب الحسنة، وألزم الخليفة مراعاتها في تقليده لوالي الشرطة.

قال - رحمه الله -: "يجب على الإمام أن يولي ذلك رجلاً، ثقة، ديناً، صارماً في الحقوق والحدود، متيقظاً غير مغفل"⁽²⁾.

وعادة أغلب الفقهاء عدم التطرق إلى شروط هذه الولاية، حيث يكتفون بإيراد بعض الإشارات الموحية بذلك، وبتتبع كلامهم عن الشروط المعتبرة في بعض الولايات المماثلة لها، كالإمارة والقضاء والحسبة، فإنه يمكن تحديد شروطها فيما يلي: الإسلام، والذكورة، والعقل، والبلوغ، والحرية، والعلم، والعدالة، وسلامة الأعضاء والحواس⁽³⁾.

ج- اختصاص والي الشرطة

الثابت أنّ علاقة هذه الولاية وطيدة بالنظام القضائي في الدولة عند المسلمين، حيث أنها كانت تابعة للقضاء، تساعد القاضي في إثبات الذنب على مرتكبه، وتنفيذ الحكم الذي يصدره القاضي ضد هؤلاء المذنبين، وخاصة فيما يتعلق بالحدود، ثم تطور الأمر فأصبح لصاحب الشرطة

النظر في الجرائم بنفسه، وإقامة الحدود على ما يثبت منها، وذلك لأنهم نزهوا القاضي عن الحكم والنظر في مسائل تتعلق بالحدود، كالزنا وشرب الخمر، ثم لأن الشرطة هي التي ستسوق الدليل على حدوث هذه الأشياء وإثباتها على مرتكبها"⁽¹⁾.

وكان لوالي الشرطة أيام الدولة العباسية بالأندلس اختصاص النظر في الجرائم وإقامة الحدود على من ثبتت في حقهم، وكذلك الأمر في زمن العبيديين بمصر والمغرب⁽²⁾.

فعموم اختصاصه إذن يتعلق بالنظر في الجرائم المعاقب عليها بحد شرعي، هذا ما نفهمه أيضا من كلام ابن رضوان الذي يرشد فيه السلطان أبا سالم إلى وجوب إلزام والي الشرطة بعدم البحث عن شيء من الحدود كلها، والاكتفاء بتطبيق حكم الشرع على المجاهر به منها أو ما بلغ إليه عن طريق الشكوى.

أورد في ذلك - رحمه الله - قول ابن حزم: "ويُلزَمه الإمام ألا يبحث عن شيء من الحدود كلها أصلا، إلا أن يجاهر بها صاحبها، أو يشتكى إليه بفاعل شيء منها؛ فعلى أي هذين الوجهين كان لزمه السؤال عن ذلك، والإرسال إليه، كإرسال النبي ﷺ أنسا إلى المرأة، وسؤاله ﷺ عن زنا الذي كان عسيفا على الآخر"⁽³⁾، إذ شكّا إليه ﷺ أمرهما"⁽⁴⁾.

وأساس اختصاصه بهذه الأمور التخفيف عن القضاء مهمة القيام بوظيفته داخل الدولة، وكذا وضوح الأحكام المتعلقة بها.

المبحث الثالث

مؤسسة بيت المال

اقتضى واجب السياسة الشرعية للمال عند المسلمين ظهور مؤسسة بيت المال، لتتولى مهمة تنظيم موارده ونفقاته العامة في الدولة، وسياسيتها بما يحقق ويحفظ المقاصد الشرعية التي حَضَّت الشريعة الإسلامية على اعتبارها.

فكان لهذه المؤسسة هيئة مستقلة في الدولة، يتولى الخليفة مهمة الإشراف على تسييرها، بقصد الحفاظ على مصلحة الجماعة في المال العام، ولا أحد ينكر دورها الفعال في الحفاظ على التماسك البنيوي للمجتمع في الداخل، ونشر تعاليم الدعوة الإسلامية في الخارج؛ من خلال جباية المال من مصادره المشروعة وإنفاقه في سبله المشروعة أيضاً، وتجهيز الدعاة وتزويدهم بكافة المستلزمات.

تحدث ابن رضوان عن هذه المؤسسة في كتابه الشهب اللامعة، ووجه السلطان أبا سالم إلى الاهتمام بها، وأرشده إلى أهميتها في النظام السياسي الإسلامي، وضرورتها لصلاح دنيا العباد وآخرتهم.

وقبل الكلام عمّا دونه - رحمه الله - بخصوصها ستكون الإشارة إلى التعريف بها، وذكر بعض أدلة مشروعيتها؛ لذلك ستم دراسة هذا المبحث وفقاً للمطالب التالية:

المطلب الأول: تعريف بيت المال.

المطلب الثاني: أدلة مشروعية بيت المال.

المطلب الثالث: رأي ابن رضوان في بيت المال.

المطلب الأول: تعريف بيت المال

حري بنا إيراد المعنى اللغوي لبيت المال قبل الكلام عن المعنى الاصطلاحي له، حتى نتتمكن من إدراك المراد بهذا الأخير ووضعه ضمن السياق الذي قصد به، ونستطيع فهم الحقيقة التي لأجلها شرع وجوده داخل الدولة.

الفرع الأول: تعريف بيت المال لغة

يقتضي تعريف بيت المال في اللغة العربية بيان المقصود بكلمتي [بيت] و[مال]؛ فبيانها يتضح المعنى اللغوي للمركب الإضافي لهما، وذلك ما ييسر فهم المعنى الاصطلاحي للفظ [بيت المال].

أولاً: تعريف البيت لغة

البيت معروف مشتهر عند العرب، يطلق اسمه على الدار سواء كانت مسكونة أو غير مسكونة وكذلك القصر، ويقال للمساجد: بيوت الله، وقد يكون البيت للعنكبوت والضب وغيره من ذوات الجحر، وسمي البيت من الشعر بيتاً لأنه يضم الكلام كما يضم البيت أهله⁽¹⁾.

ثانياً: تعريف المال لغة

قال ابن منظور: "المال معروف ما ملكته من جميع الأشياء"⁽²⁾.

وجاء في القاموس المحيط: "المال: ما ملكته من كل شيء"⁽³⁾.

وحين الجمع بين المعنيين، يكون المعنى اللغوي لبيت المال، هو الدار التي تضم ممتلكات الإنسان، أو هو "المكان المعد لحفظ المال، عاما أو خاصا"⁽¹⁾.

الفرع الثاني: تعريف بيت المال اصطلاحا

أطلق المسلمون على المكان الذي تحفظ فيه الأموال العامة للدولة اسم بيت المال، حيث ورد في الموسوعة الفقهية الكويتية: "استعمل لفظ [بيت مال المسلمين] أو [بيت مال الله] في صدر الإسلام للدلالة على المبنى والمكان الذي تحفظ في الأموال العامة للدولة الإسلامية من المنقولات، كالفيء وخمس الغنائم ونحوها، إلى أن تصرف في وجوهها، ثم اكتفي بكلمة [بيت المال] للدلالة على ذلك، حتى أصبح عند الإطلاق ينصرف إليه"⁽²⁾.

وبمرور الزمن "تطور لفظ [بيت المال] في العصور الإسلامية اللاحقة إلى أن أصبح يطلق على الجهة التي تملك المال العام للمسلمين، من النقود والعروض والأراضي الإسلامية وغيرها"⁽³⁾.

وقد ذكر الماوردي أن: "بيت المال عبارة عن الجهة لا عن المكان"⁽⁴⁾؛ أي أن مفهومه لم يبق مقتصرا على المكان الذي تحفظ فيه الأموال العامة للدولة، بل تعداه وأصبح يطلق على الجهة التي تتولى سياسة وإدارة أموالها العامة، وتديرها بما يحقق المصلحة الشرعية لعموم أفراد الرعية.

وبذلك يمكن تعريف بيت المال بالقول: هو الجهة التي تتولى سياسة الأموال العامة للدولة

الإسلامية.

وهذا المعنى يتفق مع الواقع التاريخي لهذه المؤسسة، حيث كانت جميع الأموال المستحقة للدولة والوافدة إليها تجمع داخلها، ويتولى القائم على شؤونه مهمة إعادة توزيعها على المصارف المشروعة لها؛ فأموال الزكاة والغنائم والخراج والجزية ونحوها مقرها الأول بيت مال المسلمين، ويكون بعد ذلك إيصالها إلى ذويها ومستحقيها دون فرط ولا تفريط، وكذا سياستها بما يتلاءم مع شريعة الإسلام ويحقق مقاصدها السامية.

المطلب الثاني: أدلة مشروعية اتخاذ بيت المال

إنّ المفهوم الاصطلاحي لبيت المال يرشدنا إلى أنّ الغاية السامية التي لأجلها وُجدت تكمن في الحفاظ على المال العام للأمة داخل الدولة، وقد وردت في القرآن الكريم آيات تلزم الأمة وجوب حفظ المال نظراً لكونه مقصداً من المقاصد العامة لشريعة الإسلام، واشتملت سنة النبي الأكرم محمد ﷺ على الكثير من الأقوال والأفعال الداعية إلى ذلك، والمبينة للسبل الشرعية لسياسته بما يتوافق مع مبادئ الإسلام، وجاء في تصرفات الخلفاء الراشدين ﷺ ما يؤكد على وعيهم بأهمية المال وضرورة حفظه للوفاء بحاجات الأمة ومتطلباتها.

الفرع الأول: مشروعية اتخاذ بيت المال من القرآن الكريم

يستمد بيت المال مشروعيته في الدولة عند المسلمين من الآيات القرآنية الداعية إلى وجوب حفظ المال، واعتباره مقصداً من المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، والرامية إلى تيسير سبل تداوله بين أفراد الأمة.

فقد أحل الله البيع باعتباره أحد أهم سبل اكتساب المال، ومنع كل التصرفات التي من شأنها الإضرار بأطراف العقد فيه، وفي مقدمتها الربا الذي يعد أحد الأسباب المؤدية إلى أكل الأموال بالباطل.

قال ﷺ: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا...﴾⁽¹⁾.

ونسب ﷺ المال إلى البشر واختصهم به، ليزداد تعلقهم وحرصهم عليه؛ فيحفظونه ولا يصرفونه في غير الوجوه المشروعة له، ونهى المسلمين عن أكل الأموال بينهم بالباطل، ومنعهم من الإدلاء بها إلى الحكام ليأخذوا حقوق غيرهم من الناس بغيا وعدوانا.

قال ﷺ: ﴿ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾⁽¹⁾.

ونبه الله ﷺ في كثير من الآيات القرآنية إلى خطورة الإسراف والتبذير والتقتير على أموال المسلمين، سواء على مستوى الفرد أو الجماعة، ومنعهم من الاتصاف بها، وحذرهم خطورة ذلك على الكيان الاجتماعي للأمة.

قال ﷺ: ﴿ وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَّعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أُكُلُهُ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَانَ مَتَشَكِّبًا وَغَيْرَ مَتَشَكِّبٍ كُلُوا مِن ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَعَآثُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ ﴾⁽²⁾.

وقال ﷺ: ﴿ يَبْنَئِ عَادَمَ حُدُودَ زَيْنَتِكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ ﴾⁽³⁾.

وقال ﷺ مخبرا عن حال فرعون مع قومه: ﴿ فَمَا ءَامَنَ لِمُوسَىٰ إِلَّا ذُرِّيَّةٌ مِّن قَوْمِهِ عَلَىٰ خَوْفٍ مِّن فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِمْ أَن يَفْتِنَهُمْ وَإِنَّ فِرْعَوْنَ لَعَالٍ فِي الْأَرْضِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الْمُسْرِفِينَ ﴾⁽⁴⁾.

وقال مخبرا عنه أيضا: ﴿ ... إِنَّهُ كَانَ عَالِيًا مِّنَ الْمُسْرِفِينَ ﴾⁽⁵⁾.

لذلك كان علو المترفين وفسقهم داخل المجتمع أحد أهم أسباب هلاك الأمم، حيث جعل الله ﷺ إمارتهم سبب ظهور الفساد المؤدي إلى الخراب.

قال ﷺ: ﴿ وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَرْنَاهَا تَدْمِيرًا

﴿ (1) ﴾

وشرع الله ﷻ لفقراء المؤمنين وضعفائهم نصيباً من الأموال الوافدة إلى دار الإسلام، ومنع احتكار الأغنياء لها، بغية تعميم تداولها بين جميع أفراد المجتمع المسلم وفئاته؛ فلا تختص به فئة دون أخرى.

قال ﷺ: ﴿ مَا آفَاءَ اللَّهِ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ ... ﴾ (2)

وقال ﷺ: ﴿ وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّنَجَّىٰ الْجَمْعَانِ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ (3)

وفرض الله ﷻ على الأغنياء زكاة أموالهم، يؤدونها للفقراء والمستضعفين من ذوي الحاجة إلى المال في المجتمع، ليتحقق بذلك التوازن بين فئاته، وتزول الأحقاد والضغائن بين أفرادها.

قال ﷺ: ﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ فُلُوقِهِمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَرَمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةٌ مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلَيْهِ حَكِيمٌ ﴾ (4)

وبما أن بيت المال يعتبر الجهة التي تتولى سياسة الأموال العامة للدولة الإسلامية، فهو المخول صلاحية جمع هذه الأموال وغيرها مما يدخل ضمن موارده، وهو الذي يتولى إعادة توزيعها على

مستحقيها داخل الدولة، لذلك كانت وظيفته هذه ضرورية لحفظ حق الفرد والجماعة في المال العام، فكان ذلك دليلاً كافياً على مشروعية اتخاذها ليكون عوناً للخليفة على القيام بواجبه المتعلق بإدارة المال وتدبير شؤونه بما يحقق المصلحة العامة للأمة.

الفرع الثاني: مشروعية اتخاذ بيت المال من السنة النبوية الشريفة

حرص الرسول ﷺ على أن يكون استغلال المسلمين للمال استغلالاً حسناً، يتوافق مع النظرة الشرعية التي لأجلها شرع اكتسابه، والرامية أساساً إلى تيسير سبل التعامل بين البشر دون استغلال أحدهم للآخر.

قال ﷺ: ((نعمًا بالمال الصالح للرجل الصالح))⁽¹⁾.

وقال ﷺ: ((إن الله حرم عليكم عقوق الأمهات، ومنعاه وهات، ووآد البنات، وكره لكم قيل وقال، وكثرة السؤال، وإضاعة المال))⁽²⁾.

أضف إلى ذلك أن النواة الأولى لبيت المال ظهرت زمن النبوة؛ فالنبي محمد ﷺ هو الذي أرسى دعائمه وحدد معالمه وقواعده الأساسية التي كانت مستندا لمن جاء بعده من الخلفاء في تنظيم وإدارة وارداته ونفقاته، حيث ثبت أنه كان ﷺ يضع المال في المسجد أو في بيت بعض أزواجه قريبا من المسجد، ويتولى بنفسه مهمة قسمته بين أصحابه ﷺ، واهتم ﷺ بجباية الأموال المستحقة لبيت المال، فأرسل العمال إلى البلدان والأقاليم التابعة لدولة الإسلام للقيام بجمع الزكاة، وتحصيل الجزية ممن وجبت عليهم.

روى البخاري في صحيحه عن أنس بن مالك ﷺ قوله: "أتي النبي ﷺ بهال من البحرين، فقال: ((انثروه في المسجد)). وكان أكثر مال أتي به رسول الله ﷺ، فخرج رسول الله ﷺ إلى الصلاة ولم يلتفت إليه، فلما قضى الصلاة جاء فجلس إليه، فما كان يرى أحداً إلا أعطاه؛ إذ جاءه العباس،

فقال: يا رسول الله أعطني فإني فاديت نفسي وفاديت عقيلًا. فقال له رسول الله ﷺ: ((خذ)). فحثنا في ثوبه ثم ذهب يُقَلُّه فلم يستطع، فقال: يا رسول الله أوامر بعضهم يرفعه إليّ. قال: ((لا)). قال: فارفعه أنت عليّ. قال: ((لا)). فنثر منه ثم ذهب يُقَلُّه، فقال: يا رسول الله أوامر بعضهم يرفعه عليّ. قال: ((لا)). قال: فارفعه أنت عليّ. قال: ((لا)). فنثر منه ثم احتمله فألقاه على كاهله ثم انطلق، فما زال رسول الله ﷺ يتبعه بصره - حتى خفي علينا - عجبًا من حرصه؛ فما قام رسول الله ﷺ وثمّ منها درهم⁽¹⁾.

وروى عن عقبة بن الحارث النوفلي ﷺ قوله: "صليت مع النبي ﷺ العصر، فلما سلّم قام سريعًا؛ دخل على بعض نسائه ثم خرج ورأى ما في وجوه القوم من تعجّبهم لسرعته، فقال: ((ذكرت - وأنا في الصلاة - تبرا عندنا، فكرهت أن يمسي أو يبيت عندنا، فأمرت بقسمته))"⁽²⁾.

وثبت أنه ﷺ أرسل معاذ بن جبل ﷺ إلى اليمن لجمع أموال الزكاة وأوصاه قائلاً: ((إنك ستأتي قوما من أهل الكتاب، فإذا جئتهم فادعهم إلى أن يشهدوا أن لا إله إلا الله وأنّ محمدا رسول الله، فإن هم أطاعوا لك بذلك فأخبرهم أنّ الله قد فرض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة، فإن هم أطاعوا لك بذلك فأخبرهم أنّ الله قد فرض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم، فإن هم أطاعوا لك بذلك فإياك وكرائم أموالهم، واتق دعوة المظلوم فإنه ليس بينه وبين الله حجاب))"⁽³⁾.

وأرسل أبو عبيدة بن الجراح ﷺ إلى البحرين ليأتيه بجزيتهما؛ روى البخاري عن عمرو بن عوف الأنصاري ﷺ: "أنّ رسول الله ﷺ بعث أبو عبيدة بن الجراح إلى البحرين يأتي بجزيتهما، وكان رسول الله ﷺ هو صالح أهل البحرين وأمر عليهم العلاء بن الحضرمي، فقدم أبو عبيدة بهال من البحرين، فسمعت الأنصار بقدوم أبي عبيدة، فوافت صلاة الصبح مع النبي ﷺ، فلما صلى بهم الفجر

انصرف، فتعرضوا له، فتبسم رسول الله ﷺ حين رأهم وقال: ((أظنكم قد سمعتم أن أبا عبيدة قد جاء بشيء)). قالوا: أجل يا رسول الله. قال: ((فأبشروا وأملوا ما يسرُّكم، فوالله لا الفقر أخشى عليكم، ولكن أخشى عليكم أن تبسط عليكم الدنيا كما بسطت على من كان قبلكم، فتنافسوها كما تنافسوها وتهلككم كما أهلكتهم))⁽¹⁾.

إن مجموع هذه الأحاديث والوقائع تعبر عن مشروعية اختصاص ولي الأمر بسياسة المال في الدولة؛ جباية وإنفاقا، وهذا ما يؤدي إلى الحكم بمشروعية اتخاذ بيت المال، لكونه الجهة التي تختص بهذه السياسة نيابة عن الخليفة وتحت إشرافه.

الفرع الثالث: مشروعية اتخاذ بيت المال من تصرفات الخلفاء الراشدين ﷺ

اجتهد الخلفاء الراشدون ﷺ في سياسة المال العام للأمة، وتدييره وفقا لمصالح المجتمع وحاجاته؛ ففي فترة حكمهم ﷺ ازدهر بيت المال، وظهر مفهومه بصورة واضحة جلية، وكان لهم الفضل في إرساء دعائمه وتجسيد قيم العدل والمساواة بين ذوي الحق فيه، متبعين هدي النبي ﷺ في السياسة الشرعية للمال، وملتزمين سيرته ﷺ في حفظ مصالح الأمة.

فقد فرض الصحابة ﷺ للخليفة الأول أبي بكر الصديق ﷺ ما يكفيه وعياله من بيت مال المسلمين؛ مقابل تفرغه لخدمة الأمة، وأداء الواجبات التي يملئها عليه منصب الخلافة، حيث أنه "لما استخلف أبو بكر أصبح غاديا إلى السوق وعلى رقبتة أثواب يتجر بها؛ فلقى عمر بن الخطاب وأبو عبيدة بن الجراح فقالا له: أين تريد يا خليفة رسول الله؟ قال: السوق. قالوا: تصنع ماذا وقد وليت أمر المسلمين؟ قال: فمن أين أطعم عيالي؟ قالوا له: انطلق حتى نفرض لك شيئا. فانطلق معها ففرضوا له كل يوم شطر شاة وما كسوه في الرأس والبطن"⁽²⁾.

وفي رواية أنه: "لما ولي أبو بكر قال أصحاب رسول الله ﷺ: افرضوا لخليفة رسول الله ﷺ ما يغنيه، قالوا: نعم؛ برداه إذا أخلقها وضعهما وأخذ مثلها، وظهره إذا سافر، ونفقته على أهله كما كان ينفق قبل أن يستخلف"⁽¹⁾.

وثبت أنه لما عجزت نفقته ﷺ عن سد حاجاته زاده الصحابة ﷺ من المال ما يكفيه وعياله⁽²⁾.

وأخبر الخليفة الثاني عمر بن الخطاب ﷺ بمنزلته في بيت المال، فعدها بمثل منزلة الولي عن مال اليتيم، فقال: "إني أنزلت نفسي من مال الله منزلة مال اليتيم، إن استغنيت استعفت وإن افتقرت أكلت بالمعروف"⁽³⁾.

وأجاب ﷺ جموع المتسائلين عما يجل للخليفة من بيت المال، بقوله: "أنا أخبركم بما أستحل منه: يجل لي حلتان؛ حلة في الشتاء وحلة في القيظ، وما أحج عليه وأعتمر من الظهر، وقوتي وقوت أهلي كقوت رجل من قريش ليس بأغناهم ولا بأفقرهم، ثم أنا بعد رجل من المسلمين يصيبني ما أصابهم"⁽⁴⁾.

فكانت سياسته الراشدة سبب ازدهار بيت المال، وأدى اتساع الدولة في عهده ﷺ إلى تنوع موارد المال وتعدد سبل إنفاقه؛ فكان أول من أمر بتدوين الدواوين، وفضل ذوي السبق إلى الإسلام ومن له من رسول الله ﷺ قرابة ومنزلة على غيرهم من الناس⁽⁵⁾، حيث كان ﷺ "يفاضل في العطاء

على حسب البلاء في الإسلام والقدم فيه والغناء والحاجة، ويفضل من شهد بدرا على غيره ممن لم يشهد، وكذلك من شهد أحدا ومن تقدم في الهجرة"⁽¹⁾.

وروي عن السائب بن يزيد قوله: "سمعت عمر بن الخطاب يقول: والذي لا إله إلا هو، ثلاثا، ما من الناس أحد إلا له في هذا المال حق أعطيته أو منعه، وما أحد بأحق به من أحد إلا عبد مملوك، وما أنا فيه إلا كأحدكم ولكننا على منازلنا من كتاب الله وقسمنا من رسول الله ﷺ، فالرجل وبلاؤه في الإسلام، والرجل وقدمه في الإسلام، والرجل وغناؤه في الإسلام، والرجل وحاجته، والله لئن بقيت ليأتين الراعي بجبل صنعاء حظه من هذا المال وهو مكانه"⁽²⁾.

ومما يروى في تفضيله ﷺ لذوي البلاء الحسن أنه: "لما فرض الديوان جاءه طلحة بن عبيد الله بنفر من بني تميم ليفرض لهم، وجاءه رجل من الأنصار بغلام مصفر سقيم، فقال عمر للأنصار: من هذا الغلام؟ قالوا هذا ابن أخيك، هذا ابن أنس بن النضر. قال عمر: مرحبا وأهلا، وضمه إليه وفرض له ألفا، فقال له طلحة: يا أمير المؤمنين انظر في أصحابي هؤلاء. قال: نعم يفرض له في ستمائة ستمائة. فقال طلحة: والله ما رأيتك كالיום، أي شيء هذا؟! فقال عمر: أنت يا طلحة تظن أني أنزل هؤلاء منزلة هذا؛ هذا بن من جاءنا يوم أحد أنا وأبو بكر وقد أشيع أن رسول الله ﷺ قتل، فقال: يا أبا بكر ويا عمر مالي أراكما واجفان؟ إن كان رسول الله ﷺ قتل فإن الله حي لا يموت. ثم ولي بسيفه فضرب عشرين ضربة عدها في وجهه...، ثم قتل شهيدا، وهؤلاء قتل آباؤهم على تكذيب رسول الله ﷺ فكيف أجعل ابن من قاتل مع رسول الله ﷺ كابن من قاتل رسول الله ﷺ، معاذ الله أن نجعله بمنزلة سواء"⁽³⁾.

واختص بيت المال بمن يقوم على شؤونه؛ فجعل عبد الله بن الأرقم رضي الله عنه عليه، وأمره أن يقسمه في كل يوم مرة، فنصحه أحد الرجال أن يبقي في مال المسلمين بقية يعدها لنائبة أو ضرورة تستدعي وجود المال، فقال رضي الله عنه للرجل الذي كلمه: جرى الشيطان على لسانك لقني الله حاجتها ووقاني شرها، أعد لها ما أعد لها رسول الله صلى الله عليه وسلم، طاعة الله عز وجل ورسوله صلى الله عليه وسلم ⁽¹⁾.

ورفض رضي الله عنه ادخار المال ومنعه عن مستحقيه؛ فكان يأمر بالإسراع في قسمته وإيصال الحقوق إلى ذويها، من ذلك أنه لما قدم عليه ما أصيب من مال العراق، "قال له صاحب بيت المال: أنا أدخله بيت المال. قال: لا ورب الكعبة، لا يؤوى تحت سقف بيت حتى أقسمه، فأمر به فوضع في المسجد، ووضعت عليه الأنطاع، وحرسه رجال من المهاجرين والأنصار، فلما أصبح غدا معه العباس بن عبد المطلب وعبد الرحمن بن عوف، أخذ بيد أحدهما أو أحدهما أخذ يده فلما رأوه كشطوا الأنطاع عن الأموال، فرأى منظرا لم ير مثله، رأى الذهب فيه والياقوت والزبرجد واللؤلؤ يتلأأ، فبكى. فقال له أحدهما: إنه والله ما هو بيوم بكاء ولكنه يوم شكر وسرور. فقال: إني والله ما ذهبت حيث ذهبت ولكنه والله ما كثر هذا في قوم قط إلا وقع بأسهم بينهم..." ⁽²⁾.

ولما تولى الخلافة عثمان بن عفان رضي الله عنه لم يجد عن نهج سابقيه من الخلفاء في إدارة شؤون الدولة؛ فكان حريصا على التكفل بسياسة شؤون الرعية وإدارة مصالحها، وفقا لأحكام الله تعالى وسنة الرسول صلى الله عليه وسلم وهدى أبي بكر وعمر - رضي الله عنهما -.

أرسل رضي الله عنه كتابا إلى عماله ينبههم فيه إلى ضرورة التقيد بخدمة الرعية والتزام أمر الله تعالى في ذلك، جاء فيه "أما بعد: فإن الله أمر الأئمة أن يكونوا رعاة، ولم يتقدم إليهم أن يكونوا جباة، وإن

صدر هذه الأمة خلقوا رعاة لم يخلقوا جباة، وليوشكن أئمتكم أن يصيروا جباة ولا يكونوا رعاة، فإذا عادوا كذلك انقطع الحياء والأمانة والوفاء، ألا وإن أعدل السيرة أن تنظروا في أمور المسلمين وفيما عليهم، فتعطوهم ما لهم وتأخذوهم بما عليهم، ثم تثنوا بالذمة فتعطوهم الذي لهم وتأخذوهم بالذي عليهم، ثم العدو الذي تتابون، فاستفتحوا عليهم بالوفاء"⁽¹⁾.

وجعل ولاية بيت المال في يد زيد بن ثابت رضي الله عنه بعد أن رأى ضعف عبد الله بن الأرقم ومعيقب بن أبي فاطمة الدوسي - رضي الله عنهما -، وعجزهما عن القيام بمهامهما لكبر سنهما⁽²⁾.
وثبت أنه رضي الله عنه دخل بيت المال في أحد الأيام، فرأى عبدا مملوكا لزيد رضي الله عنه يعينهم، فأمر أن يفرض له مقدارا من المال مقابل جهده المبذول⁽³⁾.

وكان رابع الخلفاء الراشدين رضي الله عنه علي بن أبي طالب رضي الله عنه يقوم بقسمة الأموال الوافدة إلى بيت المال بين المسلمين حتى لا يدع فيه شيئا، حيث روي عنه قوله: "إني لم أعن بتدوين عمر الدواوين ولا تفضيله ولكني أفعل كما كان خليلي رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعل، كان يقسم ما جاءه بين المسلمين، ثم يأمر ببيت المال فينضح ويصلي فيه"⁽⁴⁾.

إن هذه التصرفات وغيرها مما يحاكيها ويشابهها تملأ صفحات التاريخ المشرق لفترة الخلافة الراشدة، وهي تدل دلالة لا لبس فيها على مشروعية اتخاذ المسلمين لبيت المال في دولتهم، بغية تنظيم موارد المال وتحديد أوجه إنفاقه المشروع، حتى لا تضيع أموالهم فيدخل الخلل حياتهم، وتضيع بذلك مصالحهم الدنيوية والأخروية.

المطلب الثالث: رأي ابن رضوان في بيت المال

ورد الكلام عن بيت المال في كتاب الشهب اللامعة ضمن الباب الثاني والعشرين، الذي خصّه ابن رضوان لهذه المؤسسة وما يتعلق بها من سياسة العطاء والمنع وسياسة الجنود⁽⁴⁾، وحرص فيه على التذكير بضرورة وجود بيت المال في الدولة، ووجوب مراعاة بعض المبادئ والأخلاق الإنسانية في سياسة مال المسلمين جباية وإنفاقاً؛ منها: العدل، والرأفة، والجود والسخاء.

ويعاب عليه - رحمه الله - في هذا الباب، عدم ذكر وتحديد أهم الموارد المالية للدولة، وكذا المصارف التي يمكن أن يصرف فيها المال العام، وهذا لا يتناقض مع النهج العام للكتاب، الذي جعله المؤلف في التوجيه والإرشاد السياسي، حيث ركّز الاهتمام بالأخلاق وضرورتها للسياسة، وأعرض عن تفصيل الكلام في الكثير من القضايا والأحكام المدرجة فيه، وفيما يلي بيان بعض كلام ابن رضوان حول مؤسسة بيت المال.

الفرع الأول: حكم اتخاذ بيت المال والتصرف في سياسته عند ابن رضوان

ذكر ابن رضوان هاتين المسألتين ضمن كلامه عن بيت المال، محاولاً بذلك حث السلطان أبي سالم على الاعتناء بهذه المؤسسة وترقيتها بما يؤهلها للقيام بالدور الحضاري المنوط بها، المتعلق بالحفاظ على دولة المسلمين ونشر تعاليم دينهم في أرجاء المعمورة.

أولاً: حكم اتخاذ بيت المال

أخبر - رحمه الله - أنّ اتخاذ بيت المال سنة الأنبياء والمرسلين - عليهم السلام - والخلفاء الراشدين رضي الله عنهم، وأكد على ضرورة وجوده في الدولة لحاجتها إليه في تنظيم سير الأموال وسياستها وفقاً لأحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية.

وذكر في ذلك عن الطرطوشي قوله: "سلكت ملوك الطوائف والهند والصين والسند وبعض ملوك الروم في بيت المال خلاف سير الأنبياء والمرسلين والخلفاء الراشدين، فكانت الملوك تدخر الأموال وتحتجها عن الرعية وتعدّها ليوم كرمها، وكانت الرسل والأنبياء والخلفاء بعدهم تبذل الأموال، ولا تدخرها، وتصطنع الرجال وتوسع عليها، فكانت الرعايا هم الأجناد والحماة، وهذه سيرة نبينا محمد ﷺ وأبي بكر وعمر وعثمان وعلي وابنه الحسن وعمر بن عبد العزيز ؓ أجمعين، وكثير من الملوك"^(١).

وهذا ما استدعي القول بوجوب نهج سنة الرسول ﷺ وهدى الخلفاء الراشدين ؓ في السياسة الشرعية لمال الأمة، ولزوم اتخاذ كافة التدابير التي من شأنها الحفاظ على مصلحتها فيه، والتي من بينها تعيين جهة تختص بالنظر في متطلبات هذه السياسة.

ثانيا: التصرف في سياسة بيت المال

ذهب ابن رضوان إلى أن سياسة بيت المال موكولة إلى اجتهاد الإمام، والأموال المودعة فيه يختص بها جميع المسلمين، ولا يقتصر صرفها على الفقراء دون الأغنياء؛ فيجب عليه أن يراعي العدل في ذلك من خلال تمكينه كل ذي حق من حقه، ولا يلزمه أن يساوي بين جميع المسلمين في العطاء المبذول منه.

واستدل لذلك بقصة أبي أيوب الأنصاري مع أبي بكر الصديق ؓ؛ حيث أنه: "لما ولي أبو بكر الصديق ؓ جاءه مال من العمال، فصبه في المسجد، ثم أمر مناديا ينادي: من كان له عند رسول الله ﷺ دين أو عدة فليحضر. قال أبو أيوب الأنصاري: فقلت: يا خليفة رسول الله ﷺ، إن النبي ﷺ قال لي: لو قد جاءني مال، أعطيتك هكذا وهكذا، وأشار بكفيه، فسكت، فانصرفت، ثم عاودت، فقلت: إما أن تعطيني وإما أن تبخل عني. فقال: ما أبخل عنك، اذهب فخذ، فذهبت، فحفنت

حفنة. فقال: عدها. فعددتها، فوجدت فيها خمس مائة دينار. قال: عد مثليها، فانصرفت بألف وخمس مائة دينار. وأبو أيوب من أغنياء الأنصار وهو نزيل النبي ﷺ⁽¹⁾.

وأكد المعنى المقصود بما رواه عن الطرطوشي في قوله: "دل الحديث على أن بيت المال للغني وللفقير، ودل أيضا على أنه لا يجب أن يتساوى فيه جميع المسلمين، بل ذلك موكول إلى اجتهاد الإمام"⁽²⁾.

وأيضاً قصة النبي ﷺ لما جاءه مال من البحرين وسأله العباس أن يعطيه منه، "فقال له ﷺ: ((اذهب فخذ))، فبسط ثوبه وحشى فيه، فلما جاء يحمله عجز عنه. فقال: يا رسول الله، مر من يحمله علي. فقال: ((لا)). فنثر منه، ثم حمله على عاتقه، فأتبعه النبي ﷺ حتى غاب عنه"⁽³⁾.

وذكر أنه: "قدم على رسول الله ﷺ وفد من العرب فأعطاهم، وفضل رجلا منهم. فقيل له في ذلك. فقال: كل القوم عيال عليه"⁽⁴⁾، وفي ذلك دلالة على جواز تفضيل ذوي الفضل في العطاء من بيت المال.

وذكر مفاضلة النبي ﷺ بين المؤلفة قلوبهم يوم غزوة حنين، لما فيها من دليل يسند صحة رأيه في جواز التفضيل، فقال: "أعطى النبي ﷺ يوم حنين المؤلفة قلوبهم، فأعطى الأقرع بن حابس وعيينة بن حصن مائة من الإبل، وأعطى عباس بن مرداس خمسين، فشق ذلك عليه، وقال أبياتا، فأتاه بها، وأنشده إياها:

أجعل نهبي ونهب العبيد — مد بين عيينة والأقرع؟

وما كان حصن ولا حابس يفوقان مرداس في مجمع

وما كنت دون امرئ منها — ومن تضع اليوم لا يرفع

فقال رسول الله ﷺ لبلال: اقطع عني لسان العباس، فأعطاه حتى أرضاه"⁽¹⁾.

وأسند رأيه أيضا بقول صفوان بن أمية، وهو من المؤلفة قلوبهم: "لقد غزوت مع رسول الله ﷺ، وما خلق الله خلقا أبغض إلي منه، فما زال يعطيني حتى ما خلق الله خلقا أحب إلي منه"⁽²⁾.

والقول أن: سياسة بيت المال موكولة إلى الإمام، لا يعني وجوب مباشرة التصرف فيها بنفسه وعدم جواز استعانته بمن يرفع عنه بعض أعباء هذه الوظيفة، فقد سبق الحديث عن واجبات الإمام

التي من بينها استكفاء الأمناء وتقليد النصحاء، حيث يحق له بموجب هذا الواجب تعيين من يقوم على سياسة بيت المال، ويفوض إليه القيام بأعبائه.

وجواز التفريق بين المسلمين في العطاء لا يعني بذل المال لهم بالتشهي واستنادا إلى الأهواء، بل يجب عليه أن يراعي قيم ومبادئ الحكم في الإسلام، والتي في مقدمتها العدل والمساواة؛ فلا يجوز له الظلم والتعدي على حق الفرد والجماعة في بيت المال، ويلزمه أيضا التأدب بالآداب والأخلاق الإسلامية في صرف المال، حيث لا يجوز له الإسراف والتبذير، ولا الشح والتقتير، لأن منصبه في الأمة يستدعي منه الاجتهاد في سياسته، وبذل الوسع في تحقيق المقاصد التي لأجلها شرعت الخلافة.

الفرع الثاني: الغاية من اتخاذ بيت المال وشروط كاتبه عند ابن رضوان

تسعى كل مؤسسة من مؤسسات الدولة إلى تحقيق غاية إيجادها ضمن هياكل الدولة، وذلك في إطار المبادئ والأسس العامة لنظام الحكم، وحتى يتيسر لها الحفاظ على السير الحسن في اتجاه هذه الغاية وجب مراعاة مجموعة من الشروط في شخص القائم عليها، تتلاءم والمنصب الذي وكل إليه؛ فاهتم ابن رضوان بتوضيح الغاية التي لأجلها شرع بيت المال، وبين الشروط الواجب توفرها في كاتبه، رغبة منه في الرقي بهذه المؤسسة داخل الدولة المرينية، وحرصا على إخلاص النصيحة للسلطان أبي سالم.

أولا: الغاية من اتخاذ بيت المال

حث ابن رضوان السلطان أبا سالم على الاهتمام ببيت المال، ووجهه إلى ضرورة السعي في سبيل تحقيق الغاية التي لأجلها شرع وجوده في الدولة عند المسلمين؛ حيث نبّهه إلى خطر حجز الأموال عن مستحقيها والوقوف بينهم وبينها، لأن بيت المال وجد لهدف تنظيم الجبايات والنفقات، ولم يشرع لادخار الأموال ومنعها عن الرعية، كما أن صناعة الرجال وإعدادهم لوقت الكريهة يقتضيان التوسعة عليهم وقت الرخاء ببذل المال لهم.

وندرک هذا المعنى جيدا من خلال الكلام الذي نقله عن الطرطوشي في هذا الباب، حيث قال: "سلكت ملوك الطوائف والهند والصين والسند وبعض ملوك الروم في بيت المال خلاف سير الأنبياء والمرسلين والخلفاء الراشدين، فكانت الملوك تدخر الأموال وتحتجنها عن الرعية وتعدّها ليوم كريمة، وكانت الرسل والأنبياء والخلفاء بعدهم تبذل الأموال، ولا تدخرها، وتصطنع الرجال وتوسع عليها، فكانت الرعايا هم الأجناد والحماة، وهذه سيرة نبينا محمد ﷺ وأبي بكر وعمر وعثمان وعلي وابنه الحسن وعمر بن عبد العزيز ﷺ أجمعين، وكثير من الملوك"⁽¹⁾.

واستشهد - رحمه الله - ببعض الوقائع التاريخية والأمثلة العقلية التي نقلها عن الطرطوشي للتدليل على صحة رأيه في أن الغاية من وجود بيت المال هي حفظ أموال المسلمين جباية وإنفاقاً؛ فيجب أن يراعي ولاة الأمور في جبايتها وإنفاقها العدل والمساواة بين أفراد الرعية، وأن يتجنبوا الإضرار بهم، لأن في ذلك الخطر الشديد على الدولة، لأن قوة الدولة من قوة شعبها وضعفها من ضعفه.

من ذلك قوله: "... ومعظم ما أهلك بلاد الأندلس وسلط عليهم الروم أن الروم التي كانت تجاورها، لم يكن لهم بيوت أموال، فكانوا يأخذون الجزية من سلاطين الأندلس، ثم يدخلون الكنيسة فيقسمها سلطانهم على رجالهم بالطاس، ويأخذ مثل ما يأخذون، وقد لا يأخذ منها شيئاً، وإنما كانوا يصطنعون بها الرجال، وكانت سلاطين الأندلس من المسلمين تحتجن الأموال، وتضيع الرجال، فكانت للروم بيوت رجال، وللمسلمين بيوت أموال، فبهذه الحيلة قهروا وظهروا، فكان كل من يذهب هذا المذهب ولا يدخر المال يضرب فيه بالأمثال، ويقال: عدو الملك بيت المال وصديقه جنده، فإذا ضعف أحدهما قوي الآخر، وإذا ضعف بيت المال ببذله للحماة، قوي الناصر واشتد بأس الجند، فقوي الملك، وإذا قوي بيت المال وامتلاً بالأموال قلّ الناصر وضعفت الحماة، فضعف الملك ووثب عليه الأعداء"⁽²⁾.

وقوله: "إنما مثل الملك في مملكته، مثل رجل له بستان فيه عين معينة، فإن هو قام على البستان، فأحسن تدييره، وهندس أرضه، وغرس أشجاره، وحفر على جوانبه، ثم أرسل عليه الماء فاخضر عوده، وقويت أشجاره، وأينعت ثماره، وزكت بركاته، وإن هو رغب في غلته ومحياه، ولم ينفق فيه ما يكفيه، ولا ساق إليه من الماء ما يرويه، رغبة في الغلة، وضنة بالماء، ضعفت عمارته وذوت أشجاره، وقلّت ثماره، وذهبت غلته"⁽¹⁾.

وهذا الكلام يستوجب على الخليفة السياسة الحسنة لبيت المال؛ فلا بد من تنظيم وارداته تنظيمًا محكمًا، وتحديد نفقاته تحديدًا منضبطًا، حتى لا تحتل الغاية منه في تنظيم سير الأموال العامة داخل الدولة، فيؤدي ذلك إلى الإضرار بمصلحة الفرد والجماعة فيها.

ويجتهد في جباية الأموال المستحقة لبيت المال، ويسعى في تحصيلها بكافة الوسائل المشروعة، ويردع المتخاذلين ممن وجبت عليهم، ويلزمه الإحسان والرفق في مجال الإنفاق العام، دون تبذير أو تقتير.

ثانياً: شروط كاتب بيت المال

تحدث ابن رضوان عن الكتابة باعتبارها وظيفة سياسية سامية في الدولة أيام الحكم المريني، وهو الذي سبق له تقلدها لدى بعض السلاطين المرينيين؛ فخصها بالباب الحادي عشر من الكتاب⁽²⁾، وبين فضلها وأهميتها في سياسة شؤون الدولة.

وتوسّع في ذكر الشروط الواجبة في الكاتب، ومزج بينها وبين بعض الأخلاق والآداب المرغوبة فيه، فكان أهمها: العلم والعدالة وحسن الخط والحزم والأمانة والأخلاق الفاضلة وسلامة الحواس والفتنة والذكاء.

وتتلخص جملة هذه الشروط فيما نقله من قول ابن سلام: "الكتابة لها آداب وشروط، فمنها: أن يكون الكاتب جيد المعرفة، حسن الخط، مهذب الطباع، نبيل الأدوات، مشاركاً في العلوم، عالماً بالكتاب والسنة، عارفاً بالسير، واقفاً على الأثر مع سلامة الحواس وفطنة الأكياس، وذكاء الذهن، وأمانة الغيب، وحفظ السر، وصدق اللسان"⁽¹⁾.

وفيما نقله من كلام أرسطو: "لابد للأجناد من كاتب حازم، عالم، ثقة، مأمون. ليلا يدخل على الجنود داخله في أعطيائهم، فتفسد بذلك ضمائرهم، ومتى اطلعت على شيء من ذلك، فاعزله عنهم، واجمعهم لذلك، مخبراً لهم: أنك لما اطلعت على داخله تضر بهم لم ترضها فيهم"⁽²⁾.

هذا بخصوص منصب الكتابة لدى السلطان، وهو منصب سياسي رفيع الشأن في دولة بني مرين، وأما كتابة بيت المال فإنها وظيفة أدنى منها منزلة وشرفاً، وتختلف عنها في جانبي الاختصاص والصلاحيات المخولة لكل منها؛ فاقضى ذلك أن يكون الحد الأقصى من شروطها مماثلاً لما حدده ابن رضوان لكاتب السلطان، ويمكن أن تقصر عنه قليلاً لاختلاف منزلتها وواجباتها.

ويجب على الخليفة أن يأخذ في الحسبان شرطي العدالة والكفاية في توليته لكاتب بيت المال، ويلزمه عدم الغفلة عنهما، لأن بهما تحقيق المصلحة المرجوة من سياسة بيت المال؛ فالعدالة أساس أمانة الكاتب فيما وُكِّل إليه من أعمال، والكفاية أساس استقلاله في مباشرته لها وتصرفه فيها.

ذكر ذلك ابن رضوان من كلام الماوردي في الأحكام السلطانية، فقال: "أما اشتراط العدالة فيه، فلأنه مؤتمن على حق بيت المال والرعية، فاقضى أن يكون في العدالة والأمانة على صفات المؤتمنين، وأما الكفاية فلأنه مباشر لعمل يقتضي أن يكون في القيام به مستقلاً بكفاية المباشرين"⁽³⁾.

ويحسن بكتاب بيت المال التأدب بالآداب الحسنة والأخلاق الفاضلة، وهي صفات مكملة لشروط ولايته ومحسنة لتصرفه فيها.

وقد نبّه إليها ابن رضوان من خلال ما أورده من كلام ابن سلام، حيث قال: "... وينبغي أن يكون: حسن الهيئة، مقوم الخلقة، نظيف الملبس، طيب الرائحة. فربما أدناه الملك لأمر يسره إليه، وقرب مجلسه لعنى يطلعه عليه، فلا يرى منه شيئاً ينكره، ولا يشم عليه ما يكرهه"⁽⁷⁾.

الفرع الثالث: دعائم سياسة بيت المال عند ابن رضوان

حرص ابن رضوان على صيانة بيت المال من العيوب والمثالب، قصد ترقية هذه المؤسسة وضبطها بما يتوافق مع الغاية منها؛ فألح على أبي سالم في وجوب مراعاة العدل والرفق في جباية الأموال وإنفاقها، ونهاه عن الإسراف والتبذير، ونصحه بالتزام الجود والسخاء في صرف المال العام، خاصة فيما يتعلق بتقوية اقتصاد الدولة، وإعداد الجيش الذي يدافع عن حصونها.

أولاً: العدل والرفق في الجباية والإنفاق

العدل والرفق خصلتان حسنتان، تستوجبهما السياسة الشرعية لبيت المال، ولا غنى لولاية الأمور عنهما في جباية واردته وتوزيع نفقاته؛ أدرك ابن رضوان ضرورتها في السياسة، فأرشد السلطان المريني إلى التحلي بهما في إدارته لبيت المال، ونبهه إلى خطر إهمالهما وعدم الاتصاف بهما، بأن يقع الظلم والقسوة على الرعية، فيحدث إعراضها عنه ونفور قلوبها منه.

وذكر - رحمه الله - في ذلك قصة للاعتبار والاتعاظ، حوّت بين ثناياها التنويه بقيمة العدل والرفق في سياسة شؤون المال، وفي قوة الجيش الذي به الحفاظ على وحدة الدولة وحمايتها من شر الأعداء وكيدهم، وشدّدت في بيان المصير المخزي الذي تؤول إليه الدولة جرّاء حدوث الظلم والقسوة وإطلاق يد الجباة دون رادع أو قيد، حيث يضعف العمران والعمارة، فيسهل العدوان عليها وأخذ خيراتها.

وقد روى القصة عن صاحب السراج، فقال: "سمعت شيوخ بلاد الأندلس من الأجناد وغيرهم يقولون: ما زال أهل الإسلام ظاهرين على عدوهم، وأمر العدو في ضعف وانتقاص، لما كانت الأرض مقطعة في أيدي الأجناد، فكانوا يستغلونها ويرفقون بالفلاحين، ويربونهم كما يربي التاجر تجارته، فكانت الأرض عامرة، والأموال وافرة، والجند كثير، والكرام والسلاح فوق ما يحتاج إليه، إلى أن كان الأمر في آخر أيام ابن أبي عامر فرد عطايا الجند مشاهرة، فقبض الأموال على القطع، وقدم على الأرضين جباة يجبونها، فأكلوا الرعايا، واحتججوا أموالهم، واستضعفواهم، فتهاربت الرعايا، وضعفوا عن العمارة، فقلت الجبايات المرتفعة، وضعفت الأجناد، وقوي العدو على بلاد المسلمين حتى أخذ الكثير منها"⁽¹⁾.

وأكد هذا المعنى بالكلام الذي نقله عن الطرطوشي أيضا، فقال: "في السراج: من حق المال أن يؤخذ من حق ويوضع في حق ويمنع من سرق. وفيه أيضا: مر جباة الأموال بالرفق ومجانبة الخرق، فإن العلقمة تنال من الدم بغير أذى ولا سماع صوت ما لا تناله البعوضة بلسعتها وصوتها"⁽²⁾.
إذ لا يمكن أن تزدهر الدولة ويقوى عمرانها حال فقد المال أو إساءة التصرف فيه؛ فهو الحصن الذي يحفظها من الضعف ويرد عنها كيد المعتدين، والصمام الذي يقيها من الانهيار ويصد عنها مخاطر المتربصين؛ قال الحكماء: "المال حصن السلطان ومادة الملك"⁽³⁾.

ومن كلامهم: "المال قوة السلطان، وعمارة المملكة، ولقاحه الأمن، ونتاجه العدل"⁽⁴⁾؛ فلا بد من الاهتمام به، ومراعاة العدل والرفق في جبايته وإنفاقه، دون إفراط ولا تفريط يفضيان إلى وقوع الظلم المحذور شرعا.

ثانيا: عدم الإسراف في الإنفاق العام

الإسراف خلق ذميم، شأنه التعجيل بسقوط الدول؛ فما من أمة ظهر فيها هذا الخلق المشين إلا أصابها العلو والإفساد في الأرض، المؤديان إلى ضعف الثقة بين الحاكم والمحكوم، وتهلhel العلاقة بينهما، ما يسمح بتفكك الدولة وزوالها.

وقد ذمّ المولى ﷺ هذه الصفة في فرعون، فقال: ﴿... وَإِنَّ فِرْعَوْنَ لَعَالٍ فِي الْأَرْضِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الْمُسْرِفِينَ﴾⁽¹⁾.

وأشار ﷺ إلى أن الإسراف أحد أهم أسباب نزول الهلاك في الأمم السابقة؛ فقال ﷺ: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَدًا لَا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَمَا كَانُوا خَالِدِينَ ﴿ ثُمَّ صَدَقْنَاهُمُ الْوَعْدَ فَأَنْجَيْنَاهُمْ وَمَنْ نَشَاءُ وَأَهْلَكْنَا الْمُسْرِفِينَ﴾⁽²⁾.

وذكر ﷺ على لسان نبيه صالح عليه السلام قوله: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا﴾ وَلَا تَطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ ﴿ الَّذِينَ يَفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ﴾⁽³⁾.

حيث لم يغفل ابن رضوان عن خطر هذا الخلق السيئ، ودوره الهدام في تهلhel مؤسسة بيت المال؛ فوجه السلطان أبا سالم إلى التزام حسن السياسة والتدبير للمال ولو كان قليلا، لأن اقتران المال الوفير بالإسراف يضر بالمال العام للأمة، ويضعف بيت مالها، ويقع المحذور الداعي إلى إفساد

مصلحتها فيه، وهذا مقصود قوله: "حسن تدبير القليل من المال مع الكفاف خير من كثيره مع الإسراف"⁽¹⁾.

فشأن حسن التدبير الحفاظ على مال الأمة، وحمايته من مضار الإسراف ومهالكه، وهذه المهمة أصعب بكثير من اكتساب المال وتحصيله؛ فموارده في الدولة معلومة محددة، وأما ضبط النفقات وتوزيعها بما يحقق مصلحة الجماعة ففيه من الجهد والعناء ما يفوق جهد الجباية والتحصيل، وأي خلل صغير يمكن أن يردي الدولة غياهب المجهول، الذي يصل بها إلى حد الزوال، ولقد أكد ابن رضوان هذا المعنى بقوله: "حفظ الفوائد أشد من اكتسابها"⁽²⁾.

ثالثاً: الجود والسخاء في الإنفاق العام

عدم الإسراف في الإنفاق العام لا يعني البخل والتقتير على الرعية؛ فيحسن بولاية الأمور التخلق بفضيلة الجود والسخاء على من حازوا مسؤولية ولايتهم، وانتهاج السبيل الوسط في سياستهم للمال، حيث لا تفريط يفضي إلى التقتير ولا إفراط يوصل إلى الإسراف.

أرشد ابن رضوان السلطان أبا سالم ومن خلاله جميع الحكام وولاية الأمور إلى فضيلة الجود والسخاء على الرعية في مجال الإنفاق العام، وعدّ ذلك مدعاة إلى صلاح الحكم ورشاده، وحذرهم الفساد الناتج عن سخائهم مع أنفسهم ولؤمهم مع الرعية التي ائتمنتهم على مصالحها⁽³⁾.

وبيّن لهم حد السخاء؛ حتى لا تتلبس عليهم الأمور في معرفة الحد الذي تعد مجاوزته إسرافاً والتقصير عنه تقتيراً، فاعتبره متعلقاً بسد حاجات المحتاجين داخل الدولة، وإيصال الحقوق إليهم

قدر الطاقة والاستطاعة، وعدم مجاوزة ذلك لأنها من قبيل الإفراط والتبذير المذموم، واعتبر صرف الأموال في الأوجه الغير المشروعة لها تبذيرا ومجاوزة للحد، وكذلك منحها إلى من لا يستحقها⁽¹⁾.

وقد يحدث ابتلاء ولي الأمر بالبخل، فينتقل ذلك إلى تصرفه في بيت المال، فتبتلى الأمة بابتلائه، وليجنبها ابن رضوان مخاطر هذه الصفة الذميمة، نصح من كان البخل أو التبذير طبيعة في نفسه أن يولي على بيت المال من طهرت نفسه من هاتين الرذيلتين الذميتين.

حيث يروي عن أرسطو قوله: "والبخل في الجملة اسم لا يليق بالملك، ولا يقترن بالملكة، ومتى كان في جبلة ملك من الملوك، فواجب أن يسلم عطايا مملكته إلى ثقة يرتضيه، كما يلزم من كانت في جبلة قوة التبذير أن يسند عطاياه إلى ثقة يرتضيه، من خاصته ومن يمسك عليه"⁽²⁾.

فلا بد للخليفة وولاية الأمور أن يتحرروا الحلال في إيرادات بيت المال ونفقاته، وأن يتعدوا عن تحصيل المال الحرام، ويجتنبوه اجتنابا تاما؛ فلا يجوز لهم صرف مال المسلمين في وجه غير مشروع، ولا يخلطوه بال غير حلال، ويجب عليهم الأخذ بمبادئ وأحكام الشريعة الإسلامية في هذا المجال.

الفصل الثالث

المبادئ العامة لنظام الخلافة عند ابن رضوان المالقي

✽ المبحث الأول

مبدأ العدل

✽ المبحث الثاني

مبدأ الشورى

✽ المبحث الثالث

مبدأ التزام الخليفة بالأخلاق السياسية الفاضلة

تقوم الخلافة على مجموعة من المبادئ والأسس التي تحفظ كيانها، وتصون بنيانها من الهدم والسقوط؛ بها تأمن الرعية من جور الحكام والسلاطين، وعليها يعول الأئمة المصلحون في تأدية ما عليهم من واجبات وأخذ ما لهم من حقوق.

حيث اجتهد العلماء في بيانها وتوجيه الحكام إليها، وعملوا على ترغيبهم في الأخذ بها لصالح سياستهم ورشاد تصرفاتهم، لكنهم اختلفوا في الاعتبار منها بين موسع ومضيق، وكل ذلك حرصاً منهم على توفير أسباب الحماية لنظام الخلافة، وصونه من الانحراف عن تحقيق مقاصد حراسة الدين وسياسة الدنيا.

واتفق الغالب منهم على اعتبار مبدئي العدل والشورى ضمن المبادئ العامة لنظام الخلافة، وأكدوا على أهميتها في تدبير شؤون الرعية وفقاً للمصلحة الشرعية؛ فلا يمكن لأي من الحكام وولاة الأمور الاستغناء عنهما، لأن بهما قوام الدولة وصلاحتها، ومن دونها فسادها وخراب عمرانها.

ولقد تحدث ابن رضوان عن هذين المبدئين في كتابه الشهب اللامعة في السياسة النافعة، وبين فضلها وأهميتها في السياسة الراشدة، ونبه إلى وجوب استناد نظام الحكم عليهما، وأشد بالالتزام ولي الأمر بهما، وحرص على توجيهه إلى ضرورة الاتصاف بالأخلاق السياسية الفاضلة، التي بها قوام الدولة ورشاد الحكم.

واقترضت دراسة هذه المبادئ العامة لنظام الخلافة عند ابن رضوان المالقي إتباع الخطة التالية:

المبحث الأول: مبدأ العدل.

المبحث الثاني: مبدأ الشورى.

المبحث الثالث: مبدأ التزام الأخلاق السياسية الفاضلة.

المبحث الأول

مبدأ العدل

قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله -: "... وأمر الناس تستقيم في الدنيا مع العدل الذي فيه الاشتراك في أنواع الإثم ، أكثر مما تستقيم مع الظلم في الحقوق وإن لم تشترك في إثم، ولهذا قيل: إن الله يقيم الدولة العادلة وإن كانت كافرة ولا يقيم الظالمة وإن كانت مسلمة، ويقال: الدنيا تدوم مع العدل والكفر ولا تدوم مع الظلم والإسلام...، وذلك أن العدل نظام كل شيء فإذا أقيم أمر الدنيا بعدل قامت، وإن لم يكن لصاحبها في الآخرة من خلاق، ومتى لم تقم بعدل لم تقم، وإن كان لصاحبها من الإيمان ما يجزى به في الآخرة"⁽¹⁾.

وقال ابن القيم - رحمه الله -: "... فإن الله سبحانه أرسل رسله وأنزل كتبه، ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به الأرض والسموات، فإذا ظهرت أمارات العدل، وأسفر وجهه بأي طريق كان، فثم شرع الله ودينه، ..."⁽²⁾.

وقال ابن خلدون - رحمه الله -: "... الظلم مؤذن بخراب العمران"⁽³⁾.

يقودنا الحديث عن مبدأ العدل في نظام الخلافة عند ابن رضوان المالقي إلى التعريف بالعدل وذكر أدلة مشروعيته، ونهج سبيل الخطة التالية في دراسة هذا المبحث:

المطلب الأول: تعريف العدل.

المطلب الثاني: أدلة مشروعية العدل.

المطلب الثالث: مبدأ العدل عند ابن رضوان المالقي.

المطلب الأول: تعريف العدل

يحسن بنا بيان المعنى اللغوي لكلمة [العدل] قبل تحديد المعنى الاصطلاحي لها.

الفرع الأول: تعريف العدل لغة

ورد في لسان العرب: "الْعَدْلُ ما قام في النفوس أنه مستقيم وهو ضد الجور"⁽¹⁾.

وجاء في المصباح المنير أن "العدل القصد في الأمور وهو خلاف الجور"⁽²⁾.

وللعدل معان أخرى؛ فهو "الحكم بالحق، يقال: هو يقضي بالحق ويعدل، وهو حكم عادل ذو معدلة في حكمه، و العَدْلُ من النَّاسِ المرضي قوله وحكمه... وتعديل الشهود أن تقول: إنهم عُدُولٌ، و عَدَّلَ الحكم أقامه، و عَدَّلَ الرجل زكَّاه"⁽³⁾.

والاعتدال هو: "تَوَسَّطُ حال بين حالين في كم أو كيف"⁽⁴⁾.

وقال الجرجاني: "العدل: عبارة عن الأمر المتوسط بين أمرين من غير إفراط ولا تفريط"⁽⁵⁾.

وذكر ابن منظور أن عبد الملك كتب إلى سعيد بن جبير يسأله عن العدل، فأجابه: "إن العدل على أربعة أنحاء: العدل: الحكم، قال الله تعالى: ﴿وَإِنَّ حَكْمَتَ فَأَحْكُمَ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ﴾، والعدل في القول قال الله ﷻ: ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَأَعْدِلُوا﴾، والعدل: الفدية، قال الله ﷻ: ﴿وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ﴾، والعدل في الإشراف قال الله ﷻ: ﴿ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾؛ أي يشركون"⁽⁶⁾.

وثبت من أسماء الله ﷻ العدل، "وهو الذي لا يميل به الهوى فيجور في الحكم، وهو في الأصل مصدر سمي به، فوضع موضع العادل، وهو أبلغ منه لأنه جعل المسمى نفسه عدلا"⁽¹⁾.

ومن معاني العدل في اللغة المساواة بين شيئين، كقولنا فلان يعدل فلان أي يساويه، والعدل موازنة الشيء، ومنه قولنا عدل الشيء أي وازنه، كما يقصد بالعدل التقويم، فتعديل الشيء يعني تقويمه، ويقصد به أيضا نظير الشيء، كقوله تعالى: ﴿أَوْ عَدَلُ ذَلِكَ صِيَامًا﴾، أي نظير ذلك و عديله ومثيله هو الصيام⁽²⁾.

الفرع الثاني: تعريف العدل اصطلاحا

ذكر الجرجاني أن العدل باعتباره مصدرا بمعنى العدالة يعني في اصطلاح الفقهاء: "الميل إلى الحق"⁽³⁾.

وعرفه الشيخ محمد الطاهر بن عاشور بقوله: "ماهية العدل أنه تمكين صاحب الحق بحقه، بيده أو يد نائبه، وتعيينه له قولاً أو فعلاً"⁽⁴⁾.

وذكر محمد المبارك أن: "للعدل صورتان: صورة سلبية بمنع الظلم وإزالته عن المظلوم، أي بمنع انتهاك حقوق الناس المتعلقة بأنفسهم وأعراضهم وأموالهم وإزالة آثار التعدي الذي يقع عليهم وإعادة حقوقهم إليهم ومعاقبة المعتدي عليها فيما يستوجب العقوبة... وللعدل صورة أخرى إيجابية، وتتعلق أكثر ما تتعلق بالدولة، وقيامها بحق أفراد الشعب في كفالة حرياتهم وحياتهم المعاشية، حتى لا يكون فيهم عاجز متروك ولا ضعيف مهمل ولا فقير بائس ولا خائف مهدد، وهذه الأمور

كلها من واجبات الحاكم في الإسلام"⁽¹⁾.

ويوجد من يرى أن للعدل معنيين؛ عام وخاص، حيث يطلق معناه العام على "الإنصاف في الأحكام والتصرفات التي تعنى بإسعاد الأمة، وتعمل على تحقيق مصالحها وفقا لمبادئ الشريعة وأصولها العامة، وتشمل جميع الميادين غير متأثرة بالأهواء والشهوات"⁽²⁾.

وارتبط معناه الخاص بالسياسة واختلف إطلاقه بحسب مصدر نشوئه من الحاكم أو المحكوم؛ "أما من الحاكم هو أن يقوم بواجباته، وأن يوصل الحقوق إلى أربابها، وأن ترعى الدولة المصالح، وأن لا يظلم رجل الدولة الرعية، ولا يجعلوا الحكم مغنا ومجالا للفساد والرشوة والاستغلال، وأن يتساوى الجميع أمام القانون، وأن تقوم الدولة بالضروريات من حفظ النفس والعقل والجنس والمال والدين للمواطنين من غير تمييز ولا تفريق بين خاصة وعامة... والعدل من الناس هو الإنصاف فيما بينهم، وإنصاف أهل الحكم وطاعتهم ومعاونتهم على تطبيق أحكام الإسلام، وعدم اتهامهم بما لم يكن منهم، والإحسان إلى من أحسن منهم، وأن يعامل الناس حكامهم بالحسن والتقدير"⁽³⁾.

والذي يعيننا من هذه المفاهيم وبدرجة كبيرة العدل بمعنييه الإيجابي والخاص، لأن صلة هذان المعنيان بالسياسة وإدارة شؤون الدولة جد وطيدة، وفيهما تتجلى القيمة السامية للعلاقة بين الحاكم والرعية؛ فالعدل بمعناه الإيجابي يلزم الحاكم القيام بواجباته اتجاه رعيته على أكمل الوجوه وأفضلها، دون تقصير منه أو تراخ، والعدل بمعناه الخاص يحتم على الحاكم والمحكوم الوفاء بالواجبات لتحصيل الحقوق المترتبة عنها.

وقد جاء في أدب الوزير للهاوردي أنّ العدل أصناف ثلاثة، عدل في الأموال، وعدل في الأقوال، وعدل في الأفعال، قال رحمه الله: "وليس يختص العدل بالأموال دون الأقوال والأفعال، فعدلك بالأموال أن تؤخذ بحقها، وتدفع إلى مستحقها، لأنك في الحقوق سفير مؤتمن، وكفيل مرتين، عليك غرمها ولغيرك غنمها. وعدلك في الأقوال أن لا تخاطب الفاضل بخطاب المفضول، ولا العالم بخطاب الجهول، وتقف في الحمد والذم على حسب الإحسان والإساءة، ليكون إرغابك وإرهابك على وفق أسبابها من غير سرف ولا تقصير... وعدلك في الأفعال أن لا تعاقب إلا على ذنب، ولا تعفو إلا عن إنابة، ولا يبعثك السخط على إطراح المحاسن، ولا يملك الرضا على العفو عن المساوي"⁽¹⁾.

وهذا الكلام يتوافق مع مفهوم العدل بمعنييه الإيجابي والخاص؛ فيجب على ولاة الأمور مراعاة ذلك في سياستهم المالية والقولية والفعلية، ويلزمهم مراعاة المصلحة الناشئة عنها واعتبارها أساس تصرفهم فيها.

والتركيز على المعنيين الإيجابي والخاص للعدل لا يعني إهمال معنييه السلبي والعام؛ فهما ضروريان لاستقامة الأمور داخل الدولة عند المسلمين، وبهما يمنع وقوع الظلم والعدوان، وهما مناط تحقيق السعادة للرعية، وتغيبهما يؤدي إلى وقوع الفساد المدفوع شرعا.

المطلب الثاني: أدلة مشروعية العدل

ثبتت مشروعية العدل بالكتاب والسنة النبوية وتصرفات الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم.

الفرع الأول: أدلة مشروعية العدل من القرآن الكريم

ورد في كتاب الله العزيز الحكيم الكثير من الآيات الكريمة، التي تحض على العدل بمعانيه السابقة، وتجعل منه واجبا من واجبات نظام الحكم في الإسلام، وتلزم الخليفة وولاة الأمور إقامته أثناء ممارستهم لمهام الخلافة في الأمة.

حيث قال الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايَ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (١).

ومعلوم أن الأمر يفيد الوجوب ما لم يصرف بقريضة عنه، وانتفاء القريضة في هذه الآية يجعل من العدل واجبا شرعيا على الأمة.

وقال الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ (٢).

فقد ربط الله تعالى بين واجب أداء الأمانات وواجب الحكم بالعدل لزيادة التأكيد على وجوبها وفرض القيام بهما، وقد بينت الآية فضل هذين الواجبين ومكانتهما العظيمة، وأنها من أفضل النعم على العباد - ﴿إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ﴾ -، وهي أيضا دليل على وجوب التزام العدل في الحكم بين الناس.

وقال الله ﷻ: ﴿ وَإِنْ طَافَيْنَا مِنْ الْمُؤْمِنِينَ أَفْصَحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنَّ فَاءَ ت فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴾⁽¹⁾

حيث ألزم الله ﷻ عباده المؤمنين بالإصلاح بين الطائفتين المؤمتين المقتلتين، وأمرهم بمقاتلة الفئة الباغية حتى ترجع إلى أمره ﷻ، فإذا رجعت أوجب عليهم مراعاة العدل والقسط في الإصلاح بينهما، وهذا من سماحة دين الإسلام ونبيل مبادئه.

ولقد أمر الله ﷻ بكتابة الدين وتوثيقه بين الدائن والمدين، وألزم كاتبه بالعدل في كتابته للعقد بينهما، لئلا تضيع أموال الناس في دولة المسلمين، ولا يستبد القوي بالضعيف فيغتمه حقه.

قال الله ﷻ: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُب بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ ... ﴾⁽²⁾

وراعى ﷻ مصلحة المدين السفیه أو الضعیف أو الذي به علة تمنعه من إملاء دينه على الكاتب، فكلف ﷻ الولي مهمة الإملاء نيابة عنه، وأوجب عليه العدل في ذلك.

قال الله ﷻ: ﴿ ... فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمِلْ لِئَلَّا يَكُنَ بِالْعَدْلِ ... ﴾⁽³⁾

وأمر ﷻ بالعدل في القول ولو كان المعني بذلك أحد الأقارب، ولا يهتم الضرر المترتب عنه لأن أحكام الله ﷻ أحق بالإتباع.

قال الله ﷻ: ﴿... وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ...﴾ (1).

وجاء في القرآن الكريم ذكر القسط بمعنى العدل، قال الله ﷻ: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَن تَعْدُوا وَإِن تَلَوْا أَوْ تَعْرَضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ (2).

وقال ﷻ: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ ءَلَّا تَعْدُوا أَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ...﴾ (3).

وقال ﷻ: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ (4).

وقال ﷻ: ﴿... وَإِن حَكَمْتَ فَأَحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (5).

ووردت في القرآن الكريم آيات تنهى عن الظلم الذي يعد في شريعة الله ﷻ نقيضا للعدل، وتحقر الظالمين وتحط من شأنهم لا تصافهم بهذه الصفة الذميمة وسعيهم بالإفساد في الأرض بغير وجه حق.

قال الله ﷻ: ﴿ إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ أُوْلَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ

أَلِيمٌ ﴿⁽¹⁾

وقال ﷻ: ﴿ أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقْتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ﴿⁽²⁾

والقرآن الكريم يزخر بكثرة الآيات التي تأمر بالعدل باعتباره قيمة من القيم السامية التي جاءت بها شريعة الإسلام، وتنهى عن الظلم باعتباره رذيلة من الرذائل التي نهى عنها الإسلام، ومجموع الآيات السابقة يدل دلالة لا لبس فيها على مشروعية العدل، ويجعله ضمن أهم الواجبات التي أوجبها المولى ﷻ على عباده المؤمنين، حكما ومحكومين، ولا يحق لأيّ منهم التقصير في إقامته وتحقيقه في شتى جوانب الحياة الإنسانية، مهما علا شأنه وامتازت صفته.

الفرع الثاني: أدلة مشروعية العدل من السنة النبوية الشريفة

حرص الرسول ﷺ على توجيه أمته إلى الاهتمام بإقامة العدل في الأرض، وأخبرها فضائله وسمو مرتبة العادلين عند الله ﷻ، وجاءت سنته ﷺ بما يثبت أنه كان السبّاق إلى تجسيد هذا المبدأ العظيم بأفعاله وأقواله ﷺ.

قال ﷻ: ((إِنْ أَحَبَّ النَّاسُ إِلَى اللَّهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَأَدْنَاهُمْ مِنْهُ مَجْلَسًا، إِمَامٌ عَادِلٌ، وَأَبْغَضَ النَّاسَ إِلَى اللَّهِ، وَأَبْعَدَهُمْ مِنْهُ مَجْلَسًا، إِمَامٌ جَائِرٌ))⁽³⁾.

وقال ﷻ: ((سَبْعَةٌ يَظْلِمُهُمُ اللَّهُ فِي ظِلِّهِ يَوْمَ لَا ظِلَّ إِلَّا ظِلُّهُ الْإِمَامُ الْعَادِلُ ...))⁽⁴⁾.

وقال ﷻ: ((مَا مِنْ أَمِيرٍ عَشْرَةَ إِلَّا وَهُوَ يُؤْتَى بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَغْلُوبًا حَتَّى يَفْكَهُ الْعَدْلُ أَوْ يُوبِقَهُ

الجور))⁽¹⁾.

إنّ في حب الله ﷻ للإمام العادل ودُنُو مجلسه منه وجعله أول السبعة الذين يظلمهم بظله يوم القيامة دليل على مشروعية العدل ومكانته السامية عنده ﷻ، وكذلك بغضه ﷻ للإمام الجائر وبعد مجلسه عنه؛ فالعدل هو الذي يعلي درجة الأئمة العادلين ويرفع شأنهم عند الله ﷻ، والظلم يرددهم مقت الله ﷻ وعقابه العادل.

وتتجلى المكانة العظيمة التي يرفع الله ﷻ عباده المقسطين إليها يوم القيامة في قول الرسول ﷺ: ((إنّ المقسطين عند الله على منابر من نور عن يمين الرحمن ﷻ، وكلتا يديه يمين، الذين يعدلون في حكمهم وأهليهم وما ولوا))⁽²⁾.

وأرشد ﷻ أمته إلى أبواب الخير كلها، ورغبهم المسارعة إليها، وعدّ العدل بين الناس من بينها، وأخبر أنّه من الصدقات المأجور عليها؛ فقال ﷻ: ((كل سلامي من الناس عليه صدقة كل يوم تطلع فيه الشمس، يعدل بين الناس صدقة))⁽³⁾.

ونهى ﷻ عن الظلم الذي هو نقيض العدل، وكرّه قلوب المؤمنين فيه ونفّرهم منه؛ فروى عن الله ﷻ قوله في الحديث القدسي: ((يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرماً فلا تظالموا...))⁽⁴⁾.

وقال ﷻ: ((اتقوا الظلم فإنّ الظلم ظلمات يوم القيامة...))⁽⁵⁾.

وتحريم الظلم يتضمن معنى يفهم منه أن العدل مشروع في دين الله ﷻ، ومرغب في إقامته بين العباد.

وثبت أن النبي ﷺ أعطى القود من نفسه لأحد صحابته ﷺ، وحكم له بأن يقتص لنفسه منه؛ فبينما رسول الله ﷺ يعدل الصفوف في غزوة بدر المباركة وفي يده الشريفة سهم يسوي بها القوم، فطعن بها الصحابي الجليل سواد بن غزية ﷺ في بطنه، وكان خارج الصف، وقال: ((استويا سواد))، فقال ﷺ: "يا رسول الله أوجعتني وقد بعثك الله بالحق والعدل،... فأقذني"، فكشف رسول الله ﷺ عن بطنه وقال: ((استقد))، فاعتنقه الصحابي ﷺ وقبّل بطنه، فقال له الرسول ﷺ: ((ما حملك على هذا؟))، فقال له يا رسول الله حضر ما ترى، فأردت أن يكون آخر العهد بك أن يمس جلدي جلدك، فدعاه الرسول ﷺ بالخير⁽¹⁾.

وروي أنه ﷺ "طعن رسول الله ﷺ رجلا في بطنه إما بقضيب وإما بسواك، فقال: أوجعتني، فأقذني فأعطاه العود الذي كان معه، فقال: ((استقد))، فقبّل بطنه، ثم قال: بل أعفو لعلك أن تشفع لي بها يوم القيامة"⁽²⁾.

هذه مجموعة من أقوال وأفعال الرسول ﷺ تحض على العدل وتأمّر به لما فيه من صلاح دنيا الخلق وآخرتهم، وتنهى عن الظلم لما فيه من فساد الدنيا والآخرة؛ فالعدل قوام الحياة وازدهار الحضارات، كما أن "الظلم مؤذن بخراب العمران"⁽³⁾، وبذلك كان العدل مشروعا في شريعة الإسلام، ولازما لكافة التصرفات السياسية عند المسلمين.

الفرع الثالث: أدلة مشروعية العدل من تصرفات الخلفاء الراشدين ﷺ

صحابة رسول الله ﷺ هم أعدل الناس وأفضلهم مرتبة عند الله ﷻ بعد النبي ﷺ؛ فهم من عايش فترة نزول الوحي، ونهلوا من نبعه الصافي ما يرفعهم الدرجات العلا عند الله ﷻ، فأينع العدل في قرנם الموسوم بالخيرية، قال ﷺ: ((خير أمتي قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم...))⁽¹⁾، وخاصة في عهد الخلفاء الراشدين الذين كانوا وقّافين عند حدود الله وأحكامه؛ فلم يثبت أن أحدهم غمط الرعية حقها أو ظلمها وجار عليها في تصرفاته، بل الثابت قطعاً والوارد يقيناً في كتب التاريخ الإسلامي، أنهم كانوا عادلين في أحكامهم وتصرفاتهم تجاه عامة أفراد الرعية، مهما كان دينهم وجنسهم ولونهم.

فقد قرر أبو بكر الصديق ﷺ مبدأ العدل عند أول وهلة ولي فيها أمر الأمة، وجسّده في أول خطبة ألقاها على رعيته، حين قال: "...الضعيف فيكم قوي عندي حتى أرجع عليه حقه إن شاء الله، والقوي فيكم ضعيف حتى آخذ الحق منه إن شاء الله..."⁽²⁾.

وثبت أن ذلك ما جدّ في تحقيقه، وسعى في سبيل تجسيده خلال فترة خلافته الراشدة ﷺ، ولم يتوان لحظة في الوفاء بالعهد الذي ألزم نفسه به في خطبته الأولى.

وشهد عصر الخليفة الثاني عمر بن الخطاب ﷺ الكثير من الأحداث والوقائع التي برز فيها العدل وظهر جلياً، وبلغ بعدله درجة يعجز عنها ضعاف النفوس والإيمان؛ فكان يأخذ للمظلوم حقه من الظالم مهما علا شأنه وارتفعت منزلته.

فلا ينجو الظالم من سياط عدله حتى كان أميراً أو ابن أمير، وخير دليل على ذلك قصة إنصافه المصري الذي ضربه محمد بن عمرو بن العاص أمير مصر حينذاك؛ حيث شبّ بينهما نزاع حول فرس فاز في سباق أجراه عمرو بن العاص ﷺ، ولما دنت الفرس من المصري عرفها، فقال: فرسي ورب

الكعبة، فقام إليه محمد بن عمرو يضربه بالسوط ويقول: خذها وأنا ابن الأكرمين، فلجأ المصري إلى الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه وأخبره بوقائع القضية، فما كان منه رضي الله عنه إلا أن أجلسه وأرسل في طلب عمرو بن العاص رضي الله عنه وابنه محمد، فأقبلا على عمر بن الخطاب رضي الله عنه، حينها أعطى دّرته للمصري قائلاً له: اضرب ابن الأكرمين، ولما فرغ من ضربه أمره أن يدير الدرة على صلعة عمرو رضي الله عنه، فقال المصري يا أمير المؤمنين قد ضربت من ضربني، فقال له عمر بن الخطاب رضي الله عنه: أما والله لو ضربته ما حلنا بينك وبينه حتى تكون أنت الذي تدعه، بعدها قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه كلمته الشهيرة: متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً، و التفت إلى المصري وأمره بالانصراف راشداً، وأن يكتب له إذا رابه ريب⁽¹⁾.

وكان رضي الله عنه يجمع ولاته على الأقاليم في موسم الحج، ويقوم في الناس خطيباً: "أيها الناس، إني لم أبعث عمالي عليكم ليصيبوا من أبشاركم ولا من أموالكم، إنما بعثتهم ليحجزوا بينكم، وليقسموا فيئكم بينكم، فمن فعل به غير ذلك فليقم، فما قام أحد إلا رجل واحد قام، فقال: يا أمير المؤمنين إن عاملك فلانا ضربني مائة صوت، فقال عمر: فيم ضربته؟ قم فاقتص منه، فقام عمرو بن العاص فقال: يا أمير المؤمنين، إنك إن فعلت هذا يكثر عليك، ويكون سنة يأخذها من بعدك، فقال: أنا لا أقيد وقد رأيت رسول الله يقيد من نفسه، قال: فدعنا حتى نرضيه، قال: دونكم فأرضوه، فافتدى منه بمائتي دينار، كل سوط بدينارين"⁽²⁾.

وكتب رضي الله عنه وصية إلى أبي موسى الأشعري، ضمّنها أحكام القضاء في الإسلام، فكان مما جاء فيها " ... وآس بين الناس في وجهك ومجلسك وعدلك حتى لا يطمع شريف في حيفك، ولا ييأس ضعيف من عدلك،... "⁽³⁾.

وورد في أول كتاب كتبه الخليفة الثالث عثمان بن عفان رضي الله عنه إلى عماله ما يؤكد حرصه رضي الله عنه على تطبيق مبدأ العدل بين رعيته مؤمنين وأهل ذمة؛ قال رضي الله عنه: "أما بعد فإن الله أمر الأئمة أن يكونوا رعاة ولم يتقدم إليهم أن يكونوا جباة، وأن صدر هذه الأمة خلقتوا رعاة ولم يخلقوا جباة، وليوشكن أئمتكم أن يكونوا جباة ولا يكونوا رعاة فإذا عادوا كذلك انقطع الحياء والأمانة والوفاء، ألا وإن أعدل السيرة أن تنظروا في أمور المسلمين وفيما عليهم فتعطوهم ما لهم وتأخذوهم بما عليهم، ثم تشنوا بالذمة فتعطوهم الذي لهم وتأخذوهم بالذي عليهم، ثم العدو الذي تتباون فاستفتحوا عليهم بالوفاء"⁽¹⁾.

وكان رابع الخلفاء الراشدين علي بن أبي طالب رضي الله عنه يعدل بين رعيته عدل سابقه من الخلفاء، أبو بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم، ومما يروى عنه أنه: "دخل مع خصم له ذمي إلى القاضي شريح فقام له، فقال: هذا أول جورك، ثم أسند ظهره إلى الجدار، وقال: أما إن خصمي لو كان مسلماً لجلست بجنبه"⁽²⁾.

وبذلك يمكن اعتبار العدل من المبادئ السامية التي جاءت الشريعة الإسلامية بها، ورغبت في إقامتها، وطالبت ولاية الأمور بها؛ فدلّت على مشروعيته الكثير من الآيات القرآنية التي جاءت آمرة بهذا المبدأ العظيم، ومبينة لأهميته في حياة الأمم، ومنبهة للخطر الناتج عن الظلم والعدوان، وكذا سنة النبي صلى الله عليه وآله الحافلة بالأقوال والأفعال التي تحض عليه، وترقى بصاحبه الدرجات العلى.

وكانت فترة الخلافة الراشدة مليئة بالشواهد والوقائع الدالة على مشروعية العدل في الإسلام؛ فالخلفاء الراشدون تولوا سياسة أمة جل رعاياها ممن صحبوا الرسول صلى الله عليه وآله أو صحبوا صحابته رضي الله عنهم، فتيسر لهم تجسيد العدل في واقع المسلمين بصور جميلة، وألبسوه حُللاً زاهية غير مشوبة بظلم أوبغي، وحدث أن تساوى أفراد الأمة أمام القانون، وكان قدوتهم في ذلك جميعاً معلمهم ومعلم البشرية محمد بن عبد الله صلى الله عليه وآله خاتم الأنبياء والمرسلين - عليهم السلام -.

المطلب الثالث: مبدأ العدل عند ابن رضوان المالقي

أعطى ابن رضوان العدل أهمية كبيرة في كتابه الشهب اللامعة، وخصّه بالباب الثالث منه، الذي جعل اسم عنوانه: "في ذكر العدل وفضله وما جاء في ذلك من الآثار والأخبار"⁽¹⁾.

وهذا العنوان يعبر بوضوح عن مضمون الباب ومحتواه، حيث ضمّنه مجموعة من الآثار والأخبار المروية عن الأنبياء والصحابة والعلماء والحكماء، وغيرهم ممن كانت لهم كلمات ماثورة وأخبار منقولة متعلقة بمبدأ العدل، واعتباره قيمة نبيلة وغاية سامية دعت إليها شريعة السماء، وحضّت على تحقيقها في كل المجالات المتعلقة بحياة الإنسان في هذه المعمورة؛ فكان الكلام فيه عن أهمية العدل، وبيان لزومه لاستقامة نظام الحكم وقوام الملك، والإشعار بضرورة إسهام مؤسسة القضاء في إقامته وتحقيق مقاصده.

الفرع الأول: أهمية العدل عند ابن رضوان

تتجلى أهمية العدل عند ابن رضوان من الأدلة والشواهد التي ضمّنها الكلام عنه، والتي حرص من خلالها على بيان مكانته في النظام السياسي الإسلامي، واعتباره أحد أهم المبادئ والركائز التي يقوم عليها، والتي يؤدي التفريط فيها إلى وقوع الظلم المنذر بفساد النظام كله.

فذكر - رحمه الله - أنه جاء في الزبور، كتاب الله الذي أنزله على نبيه داود عليه السلام، ما نصه: "العدل ميزان الباري، مبرأ من كل زلل وميل، وهو صفة من صفاته جل وعز، رضيه لنفسه، وأراده من خلقه"⁽²⁾.

واقضى كون العدل صفة من صفات الله تعالى اتصاف العباد بها وامتثالهم متطلباتها؛ فرغب ابن رضوان السلطان أبا سالم وكافة ولاية أمور المسلمين في التحلي بهذه الصفة، وأورد في ذلك حديثين

ينسبان إلى الرسول ﷺ، ويرغبان عباد الله المؤمنين في التخلق بأخلاق الله ﷻ⁽¹⁾.

الأول: قول الرسول ﷺ: ((تخلقوا بأخلاق الله تعالى))⁽²⁾.

والثاني: قوله ﷺ: ((إن الله ﷻ أخلاقاً، من تخلق بواحد منها دخل الجنة))⁽³⁾.

والملاحظة التي يمكن إبدائها حول هذين الحديثين هي أنها لا يصحان في نسبتها إلى الرسول ﷺ؛ فالحديث الأول قال عنه ابن القيم: "... ويقولون الوصول هو التشبه بالإله على قدر الطاقة، وبعضهم يلطف هذا المعنى ويقول بل يتخلق بأخلاق الرب، ورووا في ذلك أثراً باطلاً: تخلقوا بأخلاق الله"⁽⁴⁾.

وأما الحديث الثاني فلم أقف على نصه في كتب متون الحديث المشتهرة بين أيدينا، ووقفت على حديث ضعيف قريب منه في المعنى، جاء فيه: ((إن الله تعالى خلق وسبعة عشر خلقاً من أتاه بخلق منها دخل الجنة))⁽⁵⁾.

وجاء إدراج ابن رضوان لهذين الأثرين رغم عدم ثبوتها عن الرسول ﷺ لحض ولالة الأمور على الاتصاف بالعدل، وإقامته بين الناس لثبوتها صفة من صفات الله ﷻ، واتصاف العبد بصفة من صفاته ﷻ تصير في حقه خلقاً قابلاً للمدح والذم؛ فكان من صفات الله ﷻ ما يمدح المتصف بها ويذم المعرض عنها، كالرحمة والعفو والشكر، ومنها ما يمدح المعرض عنها ويذم المتصف بها، كالكبرياء

والجبروت.

وقد ذكر ابن القيم أنّ الاتصاف بصفات الله ﷻ التي يمدح العبد بها أمر مرغّب فيه، فقال: "... وهاهنا سر بديع وهو: أن من تعلق بصفة من صفات الرب تعالى أدخلته تلك الصفة عليه وأوصلته إليه، والرب تعالى هو الصبور، بل لا أحد أصبر على أذى سمعه منه... والرب تعالى يحب أسأءه وصفاته، ويجب مقتضى صفاته وظهور آثارها في العبد، فإنه جميل يحب الجمال، عفو يحب أهل العفو، كريم يحب أهل الكرم، عليم يحب أهل العلم، وتر يحب أهل الوتر، قوي والمؤمن القوي أحب إليه من المؤمن الضعيف، صبور يحب الصابرين، شكور يحب الشاكرين، وإذا كان سبحانه يحب المتصفين بآثار صفاته فهو معهم بحسب نصيبهم من هذا الاتصاف، فهذه المعية الخاصة عبّر عنها بقوله: «كنت له سمعا، وبصرا، ويدا، ومؤيدا»⁽¹⁾.

وذلك مقتضى اتصاف المسلم بصفة العدل وظهور آثارها في شخصه ومعاملاته اليومية مع إخوانه، ومقتضى رفعة درجة الحاكم المسلم العادل عند الله ﷻ يوم القيامة، واختصاص العادلين بمكانة يغبطهم عليها الكثير من الخلق.

وفي هذا الصدد ذكر ابن رضوان حديثين صحيحين عن الرسول ﷺ، وردا في بيان فضل العدل ومكانة العادلين عند الله ﷻ⁽²⁾.

الأول: قوله ﷺ: ((المقسطون على منابر من نور يوم القيامة عن يمين الرحمان، وكلتا يديه يمين))⁽³⁾.

والثاني: قوله ﷺ: ((سبعة يظلهم الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله، إمام عادل، وشاب نشأ في عبادة الله، ورجل قلبه متعلق بالمسجد، إذا خرج منه حتى يعود إليه، ورجلان تحابا في الله، اجتمعا على ذلك وتفرقا، ورجل ذكر الله خاليا ففاضت عيناه، ورجل دعت امرأته ذات حسن وجمال، فقال: إني أخاف الله، ورجل تصدق بصدقة، فأخفاها حتى لا تعلم شماله ما تنفق يمينه))⁽¹⁾.

وإيراد هذين الحديثين جاء لحث ولاة الأمور على إقامة العدل، وترغيبهم في فضل ثوابه عند الله ﷻ، والتأكيد على فلاح العادلين يوم القيامة، وامتيازهم بمكانة مرموقة ودرجة رفيعة، جراء عدلهم.

ونجد أن الإمام العادل أول من اختصه الله ﷻ بهذا الفضل؛ فيمنحه هدية قيّمة في أرض المحشر، ويكرمه فيها بظل يحميه من شمس ذلك اليوم المشهود، ويجلسه يوم القيامة على منبر من نور على يمينه ﷻ - وكلتا يديه يمين -.

وقد تجلت خلال ذلك رغبة ابن رضوان في محاربة الظلم والطغيان الذي اكتنف سلطان بني مرين، وإرادته في توجيه السلطان أبي سالم إلى اكتساب فضائل العدل، واجتهاده في تجنبه مساوئ الظلم في سياسة الرعية.

فعمد - رحمه الله - إلى وعظه وتذكيره بأقوال رسول الله ﷺ، الدالة على وجوب التزام العدل، ولزوم اجتناب الظلم؛ فأضاف رواية حديثين ينسبان إلى النبي ﷺ، ليحقق المقصود من ذكر العدل في الكتاب، ويحقق المأمول منه في إصلاح السلطان المريني⁽²⁾.

الحديث الأول: قول الرسول ﷺ: ((أوصاني ربي بالإخلاص في السر والعلانية، وبالعدل في الرضى والغضب، وبالصدق في الغنى والفقر))⁽³⁾.

وهذا الحديث لا يوجد بنصه في كتب متون الحديث الشريف، ولكن ثبت له أصلاً في ذلك؛ فبعض الأخلاق المذكورة فيه وردت في حديث الرسول ﷺ: ((ثلاث مهلكات، وثلاث منجيات، وثلاث كفارات، وثلاث درجات. فأما المهلكات: فشح مطاع، وهوى متبع، وإعجاب المرء بنفسه. وأما المنجيات: فالعدل في الغضب والرضى، والقصد في الفقر والغنى، وخشية الله في السر والعلانية. وأما الكفارات: فانتظار الصلاة بعد الصلاة، وإسباغ الوضوء في السبرات، ونقل الأقدام إلى الجماعات. وأما الدرجات: فإطعام الطعام، وإفشاء السلام، وصلاة بالليل والناس نيام))⁽¹⁾.

والحديث الثاني: قوله ﷺ: ((من أصبح لا ينوي ظلم أحد، غفر له ما اجتنى وما اجترم))⁽²⁾.

وهذا الحديث ضعيف في نسبه إلى الرسول ﷺ، ويؤخذ على ابن رضوان في كلامه عن العدل، إهمال ذكر الأدلة والشواهد من القرآن الكريم المؤكدة على أهمية العدل في النظام السياسي، وكذا قلة الاستدلال بالسنة الصحيحة رغم كثرة الأدلة الواردة فيها، وفي المقابل نجده يذكر آثار وأحاديث ضعيفة لا تصح في نسبتها إلى النبي ﷺ.

وقد يكون سبب هذا الإهمال والتقصير تعجله في إعداد الكتاب، ونيته في استفادة السلطان أبي سالم بما دونه فيه من أحكام؛ فقد ثبت أنه كتبه في فترة وجيزة جدا، وأهداه إلى السلطان خلال فترة حكمه، التي لم تدم سوى سنتان وثلاثة أشهر⁽¹⁾.

وكان الغرض من ذكر الأحاديث والآثار والحكم والأخبار الواردة في أهمية العدل، جلب اهتمام السلطان إليه، والتدليل على أنه مبدأ عظيم وأساس متين في النظام السياسي للمسلمين؛ فلا بد للقائم على شؤون الرعية أن يبذل جهده في إقامته بينهم، وأن لا يدخر وسعا في سبيل تحقيق ذلك، لأن العدل هو الميزان الذي توزن به سياسة ولادة الأمور، ومن رجحت كفة عدله فاز وربح، وكانت دولته قوية البنيان وعظيمة الشأن، ومن رجحت كفة جوره وظلمه خاب وخسر، وكانت دولته هشة البنيان وضعيفة الشأن.

ولقد نهج ابن رضوان طريق سابقه من فقهاء السياسة الشرعية في اعتبار العدل ضمن مبادئ نظام الحكم في الإسلام، وعده أسما مبادئه وأساس صلاحه؛ فقرر ما سبقه إليه الماوردي وأبو يعلى الفراء وابن تيمية والجويني وغيرهم.

ورغم ذلك كله؛ فإن ما كتبه - رحمه الله - عن العدل، يعتبر ذو أهمية بالغة في الدلالة على المكانة العالية التي منحها الإسلام للعدل، واستحالة تحقيق الخلافة مقاصدها دون هذا المبدأ العظيم، حيث لا غنى لولاية الأمور عنه في القيام بواجبات منصبها، وضرورة التزامهم به لبناء الحضارة وتحقيق واجب الشهادة الذي كلفت به الأمة.

الفرع الثاني: اعتبار العدل أساس الملك عند ابن رضوان

يدلي الكلام السابق عن أهمية العدل إلى تقريره أساسا من أسس نظام الحكم عند المسلمين، وذلك ما حرص ابن رضوان على إظهاره في الباب المتعلق به؛ فذكر أن العدل أساس الملك وقوامه، وبه دوام الدول وازدهار عمراتها، وأن أفضل ولاية الأمور الذين يعدلون بين الرعية، ويتعففون عن

ظلمها وأخذ ما بين أيديها دون وجه حق، ويتجنبون إرهاب كاهلها بما ليس في مقدورها من الطلبات. وروى - رحمه الله - اتفاق حكماء العرب والعجم على ذلك، فقالوا: "الملك بناء، والجند أساسه، فإذا قوي الأساس دام البناء، وإذا ضعف الأساس انهار البناء؛ فلا سلطان إلا بجند، ولا جند إلا بهال، ولا مال إلا بجباية، ولا جباية إلا بعمارة، ولا عمارة إلا بالعدل، فصار العدل أساس الجميع"⁽¹⁾.

حيث تؤدي الغفلة عن هذا المبدأ إلى الإضرار بالدولة جرّاء تعطل المصالح المرتبطة به، وهذا ما اجتهد ابن رضوان في دفعه عن الدولة المرينية بالمغرب، محاولاً دفع سلطانها إلى تلافي جميع المنغصات والمكدرات التي تنشأ باختلال ميزان العدل فيها.

وذلك ما قصده بأقوال الحكماء وأمثلتهم التي أكثر من ذكرها في هذا الشأن، وسعى من خلالها إلى تحقيق إقامة العدل في الدولة ونفي الظلم عن أفرادها، فيتمكن أصحاب الحقوق فيها من تحصيل حقوقهم وتأدية ما عليهم من واجبات نحوها.

فذكر قولهم: "العدل قوام الملك، ودوام الدول، وأُس كل مملكة"⁽²⁾.

وقولهم: "أفضل الأشياء أعاليها، وأعالي الرجال ملوكها، وأفضل الملوك أعدلها وأعفها"⁽³⁾.

وقولهم: "إذا كان الإمام عادلاً، كان الصلاح شاملاً، والعدو خاملاً"⁽⁴⁾.

وتعد دلالة هذه الأقوال صريحة في لزوم الأخذ بالعدل في الحكم واعتباره أساس الملك، ولقد انتقى - رحمه الله - عبارة أغلب كلامه عن مبدأ العدل من كتابي سراج الملوك للطرطوشي والذخائر والأعلاق لابن سلام، ودقق في الانتقاء حتى يتسنى للسلطان تحصيل النفع من الكلام وكذا تحقيق

المأمول منه.

وضمن السياق نفسه نجده يؤكد على مسألة تمثل ولاية الأمور لمبدأ العدل في سياستهم، وضرورة المحافظة على مصلحة الرعية في إقامته، واجتناب الظلم والجور في كل ما يقترن بسياسة شؤون الحكم في الدولة؛ فروى عن الحكماء قولهم: "سلطان عادل خير من مطر وابل"⁽¹⁾.

وقولهم: "عدل السلطان خير من خصب الزمان"⁽²⁾.

وقولهم: "عز الملوك في العدل، وفضلها في الكرم، وشرفها في العفو"⁽³⁾.

وقولهم: "أحق الناس بدوام السلطان واتصال الولاية، أقسطهم بالعدل في الرعية، وأخفهم عنها كلاء ومؤنة"⁽⁴⁾.

ولقد كان - رحمه الله - يدرك جيدا قيمة العدل، وكونه أساسا من أسس التمكين للمسلمين، وسببا من أسباب نصر الأمة وعزتها، وأن ولاية الأمور هم أول المسؤولين عن إقامته في سياستهم لمصالح الرعية.

فلفت انتباه السلطان أبي سالم شروط النصر والتمكين في الأرض، وبين له فضل العدل بينها؛ فقال - رحمه الله -: "وقد أنزل الله تعالى آية الملوك المخصوصة بالسلطين، لما اقتضته من السياسة العامة التي فيها بقاء الممالك وقبول الدول، قال الله سبحانه: ﴿... وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَن يَنْصُرُهُ ۗ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾⁽⁵⁾، ثم سمى المنصورين وأوضح شرائط النصر فقال: ﴿الَّذِينَ إِذَا مَكَانَهُمْ فِي

أَلْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ ... ﴿١﴾، فضمن الله تعالى النصر للملوك، وشرط عليهم أربع شرائط، كما ترى، فمتى تضعضعت قواعدهم وانتقض عليهم شيء من أطراف مملكتهم، أو ظهر عليهم عدو أو باغي فتنة أو حاسد نعمة، أو اضطربت عليهم الأمور وراموا أسباب الغير، فليلجأوا إلى الله سبحانه ويستنجوا من سوء أقداره، بإصلاح ما بينهم وبينه سبحانه، بإقامة الميزان بالقسط الذي شرعه الله لعباده، وركوب سبيل العدل والحق الذي قامت به السماوات والأرض، وإظهار شرائع الدين، ونصر المظلوم والأخذ على يد الظالم، وكف يد القوي عن الضعيف، ومراعاة الفقراء والمساكين، وملاحظة ذوي الخصاصة والمستضعفين، وليعلموا أنهم قد أحلوا بشي من الشروط الأربعة التي شرطت في النصر^(٢).

ولا يكتفي - رحمه الله - بذكر ما سبق من الأقوال الواردة في العدل؛ فيسرد لنا قصصا وأخبارا تعضد رؤيته في أن العدل أساس الملك، وبه قوام الدنيا والدين.

حيث ذكر قصة استئذان الهرمزان على الخليفة الراشد والصحابي الجليل عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وما فيها من عبر، فقال - رحمه الله -: "لما استأذن الهرمزان على عمر، لم يجد عنده حاجبا ولا بوابا، فقبل له: هو في المسجد. فأتى المسجد، فوجده مستلقيا، متوسدا كوما من الحصاة، ودرته بين يديه، فقال له: عدلت فأمنت فمنت"^(٣).

وروى قصة كسرى مع بعض حكماء الفرس، فقال - رحمه الله -: "سأل كسرى بعض حكماء الفرس: أي الرجال خير؟ فقال: أرحبهم ذراعا عند الضيق، وأعدلهم حكما عند الغضب، وأبعدهم ظلما عند المقدرة، وأرحمهم قلبا إذا سلط، وأبسطهم وجها إذا سئل"^(٤).

وروى أيضا قصة يحيى بن أكثم مع المأمون، فقال - رحمه الله -: "قال يحيى بن أكثم: ماشيت المأمون في بستان، والشمس عن يساري والمأمون في الظل، فلما رجعنا وقعت الشمس أيضا عليّ، فقال لي: تحول مكاني وأتحول مكانك حتى تكون في الظل كما كنت، فإن أول العدل أن يعدل الرجل في بطانته، ثم الذين يلونهم، حتى يبلغ العدل الطبقة السفلى، فعزم علي فتحولت"⁽¹⁾.

وإقرار ابن رضوان بهذا الكلام عن العدل يوافق قول ابن خلدون القاضي بأن "الظلم مؤذن بخراب العمران"⁽²⁾؛ فكلاهما وحتى غيرهما من فقهاء الإسلام يقرون ويعترفون بالمكانة السامية التي منحها شريعة الإسلام لمبدأ العدل، ولزوم الاعتداد بما خصّتها به نصوص الكتاب والسنة، وكذا الأخذ بما دلّت عليه تصرفات الخلفاء الراشدين والصحابة رضي الله عنهم فيها.

الفرع الثالث: دور مؤسسة القضاء في إقامة العدل عند ابن رضوان

سبق تعريف القضاء بأنّه: منصب الفصل بين الناس في الخصومات، بالأحكام الشرعية على سبيل الإلزام⁽³⁾.

فكان بذلك اختصاصه التصدي لفض النزاعات والخصومات الناشئة بين أفراد المجتمع، واقتضت حقيقة القيام بهذه الوظيفة تحقيق العدل بين المتخاصمين، ولا عبرة بجاه أو سلطان البعض منهم؛ فلا فضل إلا للحق، ولا حكم إلا للشرع، ولا قيمة إلا للعدل.

وأشار ابن رضوان إلى دور القضاء في القيام بوظيفة العدل، وأشاد بضرورته في إحقاق الحق وإقامة العدل بين الرعية؛ فذكر قصة المأمون مع الأعرابية التي غضب ابنه ضياعها، حيث رواها للاعتبار والاتعاظ بوقائعها، وقد كانت معبرة عن المقصود بها، ودالة عن الحقيقة المرجوة منها، ووجهت السلطان أبا سالم إلى الاهتمام بالقضاء والاحتفاء بدوره في إرساء مبدأ العدل في الدولة.

قال - رحمه الله -: "حكى أن المأمون كان يجلس للمظالم في يوم الأحد في موضع أعده للحكم، فمشى إليه يوماً، فتلقته امرأة في ثياب رثة، فأنشأت تقول:

يا خير منتصف يهدي له الرشد ويا إماما به قد أشرق البلد
تسكو إليك عميد الملك أرملة عدا عليها فما تقوى به أسد
فابتز منها ضياعا بعد منعتها لما تفرق منها الأهل والولد

فأطرق المأمون يسيرا، ثم رفع رأسه وقال:

من دون ما قلت عيل الصبر والجلد وأقرح القلب هذا الحزن والكمد
هذا أوان صلاة العصر فانصرفي واحضري الخصم في اليوم الذي أعد
المجلس السبت أن يقضي الجلوس لنا أنصفك منه وإلا المجلس الأحد

فانصرفت، وحضرت في يوم الأحد أول الناس، فقال لها المأمون: من خصمك؟ قالت: هو القائم على رأسك، العباس ابن أمير المؤمنين، فقال المأمون لقاضيه يحيى بن أكثم: أجلسها معه وانظر بينهما، فأجلسها ونظر بينهما بحضرة المأمون، فجعل كلامها يعلوا على كلام العباس، فزجرها بعض الحجاب، فقال له المأمون: ويحك، خلها، فإن الحق أنطقها والباطل أخرسه. وأمر برد ضياعها"⁽¹⁾.

وروى قصة جلوس أمير المؤمنين هشام بن عبد الملك مع خصم له أمام القضاء، والحكم عليه لثبوت الحق في جهة الطرف الآخر؛ فقال - رحمه الله -: "بعث هشام بن عبد الملك يوماً لقاضيه، فلما وصل خرج إليه وزيره وأقبل إبراهيم بن محمد بن طلحة، فقعدا جميعاً بين يدي القاضي، وقال له الوزير: إن أمير المؤمنين قدمني للكلام عنه مع هذا الرجل - يعني إبراهيم -، فقال له القاضي: تأتي بالبينة على تقديمك. قال: أتراني قلت عن أمير المؤمنين ما لم يقل وليس بيني وبينه إلا هذا الستر؟ قال: لا، ولكن لا يثبت الحق لكاو عليك إلا بذلك. فقام ولم يلبث أن قعقت الأبواب وخرج

الحرس فقالوا: هذا أمير المؤمنين. فقام إليه القاضي، فأشار إليه فقعد، وبسط له، فقعد هو وإبراهيم على البسط إتباعاً للحق. قال: فتكلما وحضرت البيعة، فوجب الحكم على أمير المؤمنين، فقضى عليه"⁽¹⁾.

لذلك كان لابد من استعانة ولاية الأمور بمؤسسة القضاء في تكريس مبدأ العدل بين المحكومين، وكذا اجتهاد القضاة في القيام بواجباتهم التي كلفوا بها وتحملوا أعباءها في الأمة، والتي أساسها تحقيق هذا المبدأ في الخصومات المعروضة عليهم، وإتباع سبيله في إحقاق الحق وإبطال الباطل بين جميع أفراد المجتمع وفئاته.

المبحث الثاني

مبدأ الشورى

حرص العلماء على الإشادة بمبدأ الشورى، وعدّوه ضروريا لاستقامة نظام الحكم في الإسلام؛ فكان من بينهم ابن رضوان المالقي الذي اجتهد في إبراز المكانة العظيمة لهذا المبدأ، وإظهار حاجة الأمة وولاية الأمور إليه في تدبير شؤون الخلافة.

وقبل الحديث عمّا دوّنه - رحمه الله - في هذا الباب لا بد من تعريف الشورى، وذكر أدلة مشروعيتها من الكتاب والسنة وتصرفات الخلفاء الراشدين، لنكون على بينة من أمرنا ونستطيع فهم ما كتبه عنها، فننزله المنزلة التي يستحقها.

لذلك ستكون دراسة هذا المبحث وفقا للمطالب التالية:

المطلب الأول: تعريف الشورى.

المطلب الثاني: أدلة مشروعية الشورى.

المطلب الثالث: مبدأ الشورى عند ابن رضوان المالقي.

المطلب الأول: تعريف الشورى

يتعلق إدراك المعنى الاصطلاحي لكلمة [الشورى] بفهم معناها اللغوي، وحتى يتسنى لنا ذلك كان البدء بذكر تعريفها اللغوي.

الفرع الأول: تعريف الشورى لغة

يجد المتأمل في معاجم اللغة العربية أن مادة [شور] تتضمن العديد من الاشتقاقات، بعضها ذو صلة وثيقة بالمعنى الاصطلاحي للشورى.

قال ابن منظور: "شار العسل يَشُورُهُ شَوْرًا وشِيَارًا... استخرجه من الوقة واجتناه... وشُرْتُ العسل واشترتُهُ: اجتنيته وأخذته من موضعه"⁽¹⁾.

وقال - رحمه الله -: "... شَارَ الدابة وهو يَشُورُهَا إذا عرضها للبيع... وقيل: بلاها، ينظر ما عندها، وقيل قلبها، وكذلك الأمة، يقال: شُرْتُ الدابة والأمة أَشُورُهُمَا شَوْرًا إذا قلبتها..."⁽²⁾.

وقال - رحمه الله -: "وأشَارَ إليه، وشَوَّرَ: أوماً، يكون ذلك بالكف والعين والحاجب...، وشَوَّرَ إليه بيده: أي أشار...، وأشارَ عليه بأمر كذا، أمر به، وهي الشورى، والمَشُورَةُ...، وكذلك المَشُورَةُ وتعديل منه: شَاوَرْتُهُ في الأمر واستشَرْتُهُ..."⁽³⁾.

وقال أيضا: "فلان خَيْرٌ شَيْرٌ: أي يصلح للمشاورة. وشَاوَرَهُ مُشَاوَرَةً وشَوَّارًا واستشاره: طلب منه المَشُورَةَ، وأشار الرجل يَشِيرُ إشارة إذا أوماً بيده...، وأشار عليه بالرأي، وأشار يشير: إذا ما وجه الرأي، وفلان جيد المَشُورَةَ والمَشُورَةَ، لغتان...، ويقال: فلان وزير فلان وشَيْرُهُ، أي مُشَاوَرُهُ، وجمعه شَوْرَاءُ"⁽⁴⁾.

هذه طائفة من المعاني اللغوية الواردة في تقرير المعنى العام للشورى، وهي تدل في مجملها على حسن الانتقاء والاختيار في كل شيء؛ فيثبت خلالها المعنى اللغوي للشورى بأنها: "اسم من المشاورة وتشاور: أي استخراج ما عنده من رأي"⁽¹⁾.

وذلك أن كل من يلجأ إلى الشورى يكون غرضه منها هو معرفة رأي مستشاره في المسألة المتشاور فيها، وغالبا ما يكون الرأي المشار به هو أفضل الآراء التي يمتلكها الطرف المستشار.

الفرع الثاني: تعريف الشورى اصطلاحاً

اشتهر تعريف الشورى عند العلماء القدامى والمعاصرين؛ فمن القدامى عرفها الراغب الأصفهاني بقوله: "المشورة استخراج الرأي بمراجعة البعض للبعض..."⁽²⁾.
وعرفها ابن العربي بقوله: "الاجتماع على الأمر ليستشير كل واحد صاحبه ويستخرج ما عنده"⁽³⁾.

وقد اتفق مدلول هذين التعريفين على مفهوم الشورى، رغم الاختلاف الواضح في العبارات التي صيغ منها معناهما؛ فكان المقصود بالشورى خلالهما: استخراج الرأي في الأمر المتشاور فيه.
وهذا المعنى يتفق مع التعريف اللغوي السابق، ولا شك أن الرأي الناتج عن الشورى هو أرجح الآراء وأفضلها على الإطلاق، لأن كل فرد من المشاورين يعطي للجماعة زبدة آرائه، ويقدم لها خلاصة ما توصل إليه فكره عبر تجاربه ومعارفه السابقة.

وتتلاءم التعريفات المعاصرة مع المعنى الذي قصده القدامى بالشورى؛ حيث عرفها الدكتور زكريا الخطيب بأنها: "النظر في الأمور من أصحاب الاختصاص والتخصص لاستجلاء المصلحة المقصودة شرعا وإقرارها"⁽¹⁾.

وعرفها الدكتور علي بن سعيد الغامدي بأنها: "اجتماع أهل الحل والعقد نيابة عن الأمة على أمر للرأي فيه مدخل والانتهاء إلى نتيجة ملزمة"⁽²⁾.

واضح من هذين التعريفين أن الشورى لا تكون إلا في الأحكام التي يباح فيها الاجتهاد، سواء لاستجلاء المصلحة الكامنة فيها، أو لغرض استخراج الحكم الشرعي الكامن فيها، وتجسيد ذلك في سياسة الأمة بما يعود عليها بالنفع ويدفع عنها الضرر؛ فالأحكام القطعية لا تدخلها الشورى لثبوت دلالتها على مصلحة محددة.

ويصرح التعريفان بكون النتيجة التي يصل إليها أهل الشورى واجبة الإقرار والإلزام، ووجوب الامتثال للرأي الذي خلص إليه جمهور المشاورين؛ فيكون الخروج عنه حينئذ محض عبث واستخفافا بهم.

كما يعد حصر الشورى في أهل الاختصاص أو أهل الحل والعقد دون غيرهم من فئات المجتمع عيبا في التعريفين ينبغي تداركه، لأن في ذلك غمط الأمة حقها في الاستشارة، حيث يمكن أن يوجد من الأحكام ما لا يجوز تجاوز رأي الأمة فيه.

ويعتبر تعريف الدكتور عبد الحميد الأنصاري من بين أفضل التعريفات التي أعطيت للشورى، باعتبارها مبدأ من مبادئ النظام السياسي في الإسلام، لرصانته وتجاوزه بعض الخلل الموجود في غيره من التعريفات.

عرفها بأنها: "استطلاع رأي الأمة أو من ينوب عنها في الأمور العامة المتعلقة بها"⁽¹⁾.

غير أنه يوجد من اعترض على نظرتة ومفهومه للشورى، واعتبرها متأثرة بالنظم الوضعية القائمة، مثل الديمقراطية المباشرة أو الديمقراطية النيابية؛ فهو يجعل الشورى من صلاحيات الأمة أو من ينوب عنها، ولم يثبت عن الرسول ﷺ ولا الخلفاء من بعده أنهم قسموا المسلمين إلى فئات معينة، وحددوا اختصاص كل فئة فيما تستشار فيه، وعلماء السلف والخلف عندما تكلموا عن رجال الشورى قالوا: أنهم أهل الحل والعقد، وأئمة الذين يعرفون في الأمة بكمال الاختصاص والأوصاف⁽²⁾.

والحقيقة هي أن هذا الاعتراض يبدو في غير محله، لأن الإسلام قرر الشورى كمبدأ، ولم يلزم المسلمين بصيغة معينة له، ثم إنه يحصر الشورى في أهل الحل والعقد دون غيرهم، وفي ذلك إنقاص من شأن الأمة المعصومة من الضلال بقول الرسول ﷺ: ((سألت ربي ﷻ أربعاً فأعطاني ثلاثاً ومنعني واحدة، سألته أن لا يجتمع أمتي على ضلالة فأعطانيها، وسألته أن لا يهلكهم بالسنين كما أهلك الأمم قبلهم فأعطانيها، وسألته أن لا يظهر عليهم عدوا من غيرهم فأعطانيها، وسألته أن لا يلبسهم شيعاً ولا يذيق بعضهم بأس بعض فمنعنيها))⁽³⁾.

صحيح أن أهل الحل والعقد ينوبون عن الأمة في القيام بالشورى، لكن هذا لا يمنع من مشاورتها في بعض القضايا والمسائل التي يقتضي الفصل بالحكم فيها الرجوع إليها، وبذلك تكون الشورى مبدأ عظيمًا من مبادئ النظام السياسي في الإسلام، وبها يحافظ المسلمون على وحدتهم من الانقسام والتشتت.

المطلب الثاني: أدلة مشروعية الشورى

حثت شريعة الإسلام على إقامة الشورى في حياة المسلمين، ونهج سبيلها في جميع تصرفاتهم؛ فاشتمل القرآن الكريم على آيات تحض على العمل بها، وجاء في سنة النبي ﷺ ما يؤكد ذلك، وثبت في عمل الخلفاء الراشدين والصحابة رضياً امتثالهم هدي القرآن والسنة في القيام بها. وفيما يلي ذكر بعض الأدلة على مشروعية الشورى من الكتاب والسنة وتصرفات الخلفاء الراشدين رضياً.

الفرع الأول: أدلة مشروعية الشورى من القرآن الكريم

أول ما يستدل به على مشروعية الشورى من القرآن الكريم، قول الله ﷻ في الخطاب الذي وجهه للرسول ﷺ، يأمره من خلاله مشاورة الصحابة رضياً، وهو الغني عنها لعدم حاجته إليها؛ فالوحي يؤيده ويسدد آراءه ويعصمه من الوقوع في الزلل.

قال الله: ﴿... فَأَعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ ﴾⁽¹⁾.

وقد ذكر الضحاك بن مزاحم قول الله ﷻ: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾، وعقب عليه بقوله: "ما أمر الله ﷻ نبيه ﷺ بالمشورة إلا لما علم فيها من الفضل"⁽²⁾.

وقال ابن عطية: "الشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام"⁽³⁾.

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: "إن الله أمر بها نبيه ﷺ لتأليف قلوب أصحابه، وليقتدي به من بعده، وليستخرج منهم الرأي فيما لم ينزل فيه وحي من أمور الحروب، والأمور الجزئية وغير ذلك،

فغيره ﷺ أولى بالمشورة"⁽¹⁾.

وقال الطرطوشي: "إذا قيل: كيف يشاورهم وهو نبيهم وإمامهم وواجب عليهم مشاورته وأن لا يفصلوا أمراً دونه؟ قلنا: هذا أدبُ أدبِ الله تعالى به نبيه ﷺ، وجعله مآدبة لسائر الملوك والأمراء والسلاطين، لما علم الله تعالى ما في المشاورة من حسن الأدب مع الجليس، ومساهمته في الأمور، فإن نفوس الجلساء والنصحاء والوزراء تصلح عليه، وتميل إليه، وتخضع عنوة بين يديه، شرعة لنبيه ﷺ ولدوي الإمرة من أهل ملته... ومن أقبح ما يوصف به الرجال - ملوكا كانوا أو سوقة - الاستبداد بالرأي وترك المشاورة"⁽²⁾.

ويستدل أيضا على مشروعيتها بقوله ﷺ: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾⁽³⁾.

فقد جعلها الله ﷻ من صفات عباده المؤمنين، وذكرها بين الصلاة والزكاة، فأعلى شأنها عندهم، لورودها بين هاتين العبادتين العظيمتين، اللتين لهما المقام الرفيع في حياة المؤمنين، وذلك ما يمنحها القيمة العالية عندهم.

وذكر سيد قطب في تفسيره لهذه الآية الكريمة قوله: "والتعبير يجعل أمرهم كله شورى، ليصبغ الحياة كلها بهذه الصبغة، وهو نص مكّي، كان قبل قيام الدولة الإسلامية، فهذا الطابع إذن أعم وأشمل من الدولة في حياة المسلمين، إنه طابع الجماعة الإسلامية في كل حالاتها، ولو كانت الدولة بمعناها الخاص لم تقم فيها بعد"⁽⁴⁾.

ونصّ - رحمه الله - على أن: "الدولة في الإسلام ليست سوى إفراز طبيعي للجماعة وخصائصها الذاتية، والجماعة تتضمن الدولة وتنهض وإياها بتحقيق المنهج الإسلامي، و هيمنتها على الحياة الفردية والجماعية، ومن ثمّ كان طابع الشورى في الجماعة مبكراً وكان مدلوله أوسع وأعمق من محيط الدولة وشؤون الحكم فيها، إنه طابع ذاتي للحياة الإسلامية، وسمة مميزة للجماعة المختارة لقيادة البشرية، وهي من ألزم صفات القيادة"⁽¹⁾.

وقال الحافظ ابن كثير في تفسيرها: "أي لا يبرمون أمراً حتى يتشاوروا فيه، ليساعدوا بأرائهم في مثل الحرب وما جرى مجراها"⁽²⁾.

وتكفي هاتين الآيتين للاستدلال على مشروعية الشورى، ووجوب اعتبارها أحد المبادئ العامة لنظام الخلافة؛ فالآية الأولى تأمر الرسول ﷺ مشاورة أصحابه ﷺ، بصفته الحاكم الأعلى في الدولة الإسلامية، وإذا كان هذا الأمر واجباً في حقه ﷺ، ففي حق غيره من حكام المسلمين أوجب وأوكد، لانتفاء العصمة عن تصرفاتهم، مع ما يمكن أن يشوبها من الأهواء التي من شأنها التأثير على النفس البشرية.

والثابت أنه: "قد نزلت هذه الآية عقب غزوة أحد، التي خرج إليها الرسول ﷺ - نزولاً على رأي أصحابه - وكان رأيهم أن يبقوا في المدينة ويدافعوا عنها من داخلها، وبينت الأحداث التي مرت بالمسلمين في أثناء هذه الغزوة أن رأي الرسول ﷺ كان هو الأصوب والأصح، ومع ذلك فقد أمر الله نبيه بعد هذه الأحداث بأن يستغفر لأصحابه، وبأن يشاورهم في كل ما يحتاج إلى مشاورة، والنص بهذه الصورة وفي هذه الظروف نص قاطع لا يدع مجالاً للشك في أن الشورى مبدأ أساسي

من مبادئ النظام السياسي الإسلامي وقيمة عليا يجب على الأمة الإسلامية أن تتمسك بها دائما وتحت جميع الظروف"⁽¹⁾.

والآية الثانية جعلت الشورى من صفات عباد الله المؤمنين، "ومن ثم فإن وصف المؤمنين بأن ﴿أمرهم شورى بينهم﴾ يفيد أن الشورى من خصائص الإسلام التي يجب أن يتحلى بها المؤمنون سواء أكانوا يشكلون جماعة لم تقم لها دولة بعد (وذلك حال المسلمين في مكة)، أم كانوا يشكلون دولة قائمة بالفعل كما كان حال المسلمين في المدينة"⁽²⁾.

ويوجد بجوار هاتين الآيتين الكثير من الآيات في القرآن الكريم، ذات الدلالة على مشروعية العمل بالشورى في كافة مجالات الحياة، منها:

قول الله ﷻ: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَىٰ أَمْرٍ جَامِعٍ لَّمْ يَذْهَبُوا حَتَّىٰ يَسْتَأْذِنُوهُ...﴾⁽³⁾.

وقوله ﷻ: ﴿... فَإِنِ أَرَادَا فِصَالًا عَنِ تِرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا...﴾⁽⁴⁾.

وقوله ﷻ: ﴿قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُوْا أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّىٰ تَشْهَدُونِ﴾⁽⁵⁾.

فالآية الأولى تمنع المؤمنين من الانصراف عن رسول الله ﷺ إذا كانوا معه على أمر جامع حتى يستأذنوه، والأمر الجامع هو: "الأمر الهام الذي يقتضي اشتراك الجماعة فيه، لرأي أو حرب أو عمل من الأعمال العامة، فلا يذهب المؤمنون حتى يستأذنوا إمامهم، كي لا يصبح الأمر فوضى، بلا وقار

ولا نظام"⁽¹⁾.

والآية الثانية نص صريح على مشروعية الشورى داخل محيط الأسرة، لما فيها من ضبط وتقويم لسلوك أفرادها، والحفاظ على مصلحتهم فيها، وقد خلص الشيخ ابن عاشور إلى أن الآية سند مشروعية الشورى في كافة المصالح، فقال عنها: "فشرع بهاته الآيات المشاورة في مراتب المصالح كلها: وهي مصالح العائلة، ومصالح القبيلة أو البلد، ومصالح الأمة"⁽²⁾.

والآية الأخيرة فيها ذكر قصة ملكة سبأ ومشاورتها للملأ من قومها، واعتمادها على الشورى في تدبير شؤون مملكتها، وعدم لجوئها إلى القيام بأي فعل دون مشاورة أهل الرأي فيها، وذلك ما يمك أن تستن به أمة النبي محمد ﷺ.

الفرع الثاني: أدلة مشروعية الشورى من السنة النبوية الشريفة

سنة النبي ﷺ ثرية بالأقوال والأفعال التي تدل دلالة لا ريب فيها على مشروعية العمل بالشورى، وذلك أحد فضائله على البشرية؛ فهو معلمها ومنقذها من مظالم الاستبداد والطغيان، وهو من جدّ واجتهد في إخراجها من ظلمات الجهل إلى نور العلم والإيمان.

فاهتم ﷺ ببيان أهمية الشورى في حياة المسلمين، وضرورتها لسدّ أبواب الاستبداد في وجه الأئمة الظالمين، وحماية الأمة من جور السياسة الظالمة، التي تنتج عن الاعتزاز بالرأي الواحد واحتقار حق الجماعة في المشاورة.

قال ﷺ: ((إذا كان أمراؤكم خياركم، وأغنياؤكم سمحاءكم، وأمركم شورى بينكم، فظهر الأرض خير لكم من بطنها، وإذا كان أمراؤكم شراركم، وأغنياؤكم بخلاؤكم، وأموركم إلى

نسائكم فبطن الأرض خير لكم من ظهرها))⁽¹⁾.

وقال ﷺ: ((ما شقي عبد قط بمشورة، وما سعد باستغناء برأي))⁽²⁾.

فدل الحديث على مشروعية الشورى، وأنه أينما وُجدت حلت معها السعادة، وأينما كان الاستغناء بالرأي وُجد الاستبداد والشقاء والظلم، ودل أيضا على أن السعادة التي تكون نتيجة الشورى لا يختص بها المسلمون وحدهم، وإنما تعم جميع عباد الله ﷻ، ندرك ذلك من استعمال النبي ﷺ لفظ (عبد) في الكلام ولم يستعمل لفظ (مؤمن).

وقد جسّد النبي ﷺ هذا المبدأ العظيم طوال مدة بعثته، ليستن صحابته ﷺ به، وبقية المسلمين بعدهم؛ فكان يكثر مشاوره أصحابه ﷺ، وشهد له بذلك الصحابي الجليل أبو هريرة ﷺ بقوله: "ما رأيت أحدا أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله ﷺ"⁽³⁾.

وأخذ ﷺ على عاتقه عدم مخالفة صاحبيه أبي بكر وعمر - رضي الله عنهما - في مشورة اجتماعا عليها، وأخبرهما بذلك فقال ﷺ: ((لو اجتمعتما في مشورة ما خالفتكما))⁽⁴⁾.

فالمشورة هي التي حملته ﷺ على عدم مخالفتها - رضي الله عنهما -، لما علم فيها من خير لهما وللأمة الإسلامية حين الاقتداء بهديّ فيها.

وعمل ﷺ بالمشورة التي أشار عليه بها الحباب بن المنذر في غزوة بدر، وذلك حين نزل ﷺ منزلا لم يعجب هذا الصحابي الجليل، فقال له حينها: "يا رسول الله، أرأيت هذا المنزل، أمنزلا

أنزلكه الله ليس لنا أن نتقدمه و لا نتأخر عنه؟ أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟ قال ﷺ: ((بل هو الرأي والحرب والمكيدة)). قال: يا رسول الله فإن هذا ليس بمنزل، فانهض بالناس حتى نأتي أدنى ماء من القوم فننزله، ثم نغور ما وراءه من القُلبِ، ثم نبني عليه حوضاً فتملأه ماء، ثم نقاتل القوم فنشرب ولا يشربون، فقال الرسول ﷺ: ((لقد أشرت بالرأي))، فنهض ومن معه من النَّاس، فسار بهم حتى إذا أتى أدنى ماء من القوم نزل عليه، ثم أمر بالقلب فغورت، وبني حوضاً على القلب الذي نزل عليه فملئ ماء⁽¹⁾.

إن هذه بعض أقوال الرسول ﷺ وأفعاله التي تدل على مشروعية العمل بالشورى في حياة المسلمين عامة، وفي مجال التصرفات السياسية لولاية الأمور خاصة، والمتبع لستته ﷺ يجدها مليئة بمثل هذه المواقف؛ فقد شاور أصحابه ﷺ في شأن أسرى بدر⁽²⁾، وشاورهم في الخروج لقتال المشركين في غزوة أحد فأشاروا عليه بالخروج، فخرج امتثالاً وعملاً بمشورته لهم، رغم أنه كان يفضل عدم الخروج والقتال في الأزقة⁽³⁾.

ولم تقتصر مشورته ﷺ لأصحابه ﷺ في الأمور العامة المتعلقة بشؤون الأمة الإسلامية آنذاك فحسب، بل ثبت أنه كان يطلب رأيهم في الأمور المتعلقة بشؤونه الخاصة ﷺ؛ فكان ﷺ "إذا أراد أن يستشير أحداً في أمر أهله لم يعد علياً وأسامة"⁽⁴⁾.

واستشارهما في شأن حادثة الإفك التي رميت بها زوجته أمنا عائشة - رضي الله عنها -، وأشارا عليه برأين مختلفين؛ فكان رأي علي بن أبي طالب ﷺ أن يطلقها وينكح غيرها، وكان رأي

أسامة بن زيد - رضي الله عنهما - أن يدعها حتى يظهر الله ﷺ أمرها⁽¹⁾.

والثابت أنّ مشاوره الرسول ﷺ لأصحابه لم تكن مطلقة في جميع الأحكام، حيث كانت محصورة في الأحكام التي ينعلم فيها وحي الله ﷻ، "ومن هذه السنة العملية لرسول الله ﷺ تستفاد قاعدة عامة مؤداها أن الحاكم أو الإمام يستشير الأمة - أو أولى الأمر فيها - فيما يحتاج الوصول إلى قرار بشأنه إلى تبادل الآراء، وذلك في شأن الرسول ﷺ مقتصر على الأمور التي لم يكن فيها وحي بفعل أمر معين أو تركه، فإن ما كان الأمر محلا لوحي فلا مجال للمشاورة فيه"⁽²⁾.

الفرع الثالث: أدلة مشروعية الشورى من تصرفات الخلفاء الراشدين

نهج الخلفاء الراشدين ﷺ سبيل الشورى في كل الأمور التي لم يرد فيها حكم قطعي من القرآن أو السنة، واجتهدوا في المباح لتحقيق المصلحة الشرعية المقصودة، وحرصوا على عدم مخالفة ما ثبت في الشريعة من أحكام قطعية.

قال الإمام البخاري: "كان الأئمة بعد رسول الله ﷺ يستشيرون الأمناء من أهل العلم في الأمور المباحة، ليأخذوا بأسهلها، فإذا وضح الكتاب والسنة لم يتعدوهما إلى غيرهما اقتداء بالرسول ﷺ"⁽³⁾.

وقال الإمام الجويني: "إن أصحاب المصطفى ﷺ وﷺ استفتحوا النظر في الوقائع والفتاوى والأقضية، فكانوا يعرضونها على كتاب الله تعالى، فإن لم يجدوا فيها متعلقا راجعوا سنن المصطفى ﷺ، فإن لم يجدوا فيها شفاء اشتوروا واجتهدوا، وعلى ذلك درجوا في تمادي دهرهم إلى انقراض عصرهم، ثم استن بسنتهم من بعدهم"⁽⁴⁾.

ولشدة حرص الصحابة رضي الله عنهم على مصالح المسلمين كان أول أمر تشاوروا فيه بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، هو أمر الخلافة في سقيفة بني ساعدة⁽¹⁾، لعظم شأن الخلافة في حياة المسلمين؛ فتم تحقيق مبدأ الشورى في تعيين الخليفة الأول، الذي يقوم مقام الرسول صلى الله عليه وسلم في حراسة الدين وسياسة الدنيا. وقد حققت الشورى للصحابة رضي الله عنهم تعيين أبي بكر الصديق رضي الله عنه في منصب الخلافة، فألزم نفسه بمنهج خاص لاستصلاح الأمور الواردة عليه، وسياستها بالأحكام الموافقة للشريعة؛ فكان رضي الله عنه "إذا ورد عليه أمر نظر في كتاب الله، فإن وجد فيه ما يقضي به قضى بينهم، وإن علمه من سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى به، وإن لم يعلم خرج فسأل المسلمين عن السنة، فإن أعياه ذلك دعا رؤوس المسلمين وعلماءهم واستشارهم"⁽²⁾.

واستشار رضي الله عنه المسلمين في قتال مانعي الزكاة الذين ارتدوا بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، قال القرطبي: "وتشاوروا في أهل الردة، فاستقر رأي أبي بكر على القتال"⁽³⁾.

واستشارهم أيضا في إنفاذ جيش أسامة رضي الله عنه إلى الشام، فأشار عليه كثير من الصحابة رضي الله عنهم بعدم إيفاد الجيش بحجة الحاجة إليه فيما هو أهم، حيث كانت الردة تزحف نحو أحياء العرب، فأفهمهم بأنه لن يكون الشخص الذي يحل عقدة عقدها الرسول صلى الله عليه وسلم، مهما عظمت الأخطار المحدقة بالمؤمنين في المدينة، وهذا دليل على أن الصحابة رضي الله عنهم لهم الحق في المشاورة، وهو الأمر الذي كان واضحا عندهم ويعلمون حقهم فيه رضي الله عنهم، وإلا لما أشاروا عليه بعدم إنفاذ الجيش، فلا معنى لمشورة ليس لهم حق فيها⁽⁴⁾.

وكانت سياسته ﷺ سنّة التزم بها الخلفاء بعده؛ فكان عمر بن الخطاب ﷺ يجمع الصحابة ﷺ للنظر في النازلة التي لم يثبت عنده فيها نص عن الله ﷻ ولا عن الرسول ﷺ، فيجعلها شورى بينهم، شأنه في ذلك شأن سابقه ﷺ، وكان لا يجاوز قضاء قضى به الصديق ﷺ.

وصف ميمون بن مهران ﷺ طريقة الحكم في فترة خلافة أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب - رضي الله عنهما -، فقال: "كان أبو بكر الصديق إذا ورد عليه حكم نظر في كتاب الله تعالى، فإن وجد فيه ما يقضي به قضى به، وإن لم يجد في كتاب الله نظر في سنة رسول الله ﷺ، فإن وجد فيها ما يقضي به قضى به، فإن أعياه ذلك سأل الناس: هل علمتم أن رسول الله ﷺ قضى فيه بقضاء؟ فربما قام إليه القوم فيقولون قضى فيه بكذا وكذا، فإن لم يجد سنة سنّها النبي ﷺ، جمع رؤساء الناس فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به"⁽¹⁾.

وقال ﷺ: "وكان عمر يفعل ذلك فإن أعياه أن يجد ذلك في الكتاب و السنة، سأل: هل كان أبو بكر قضى فيه بقضاء؟ فإن كان لأبي بكر قضاء قضى به، وإلا جمع الناس واستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به"⁽²⁾.

وثبتت استشارة عمر ﷺ الصحابة ﷺ في قضية تقسيم أرض العراق، حيث أنه: "لما افتتح السواد شاور عمر ﷺ الناس فيه، فرأى عامتهم أن يقسمه، وكان بلال بن رباح من أشدهم في ذلك، وكان رأي عبد الرحمن بن عوف أن يقسمه، وكان رأي عثمان وعلي وطلحة رأي عمر ﷺ، وكان رأي عمر ﷺ أن يتركه ولا يقسمه حتى قال عند إلحاحهم عليه في قسمته: اللهم أكفني بلالا وأصحابه، فمكثوا بذلك أياما حتى قال عمر ﷺ لهم: قد وجدت حجة في تركه وأن لا أقسمه، قوله تعالى: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنْصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾

... ﴿⁽¹⁾ فتلا عليهم حتى بلغ إلى قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ ...﴾⁽²⁾. قال: فكيف أقسمه لكم وأدع من يأتي بغير قسم؟ فأجمع على تركه وجمع خراجه وإقراره في أيدي أهله ووضع الخراج على أرضهم والجزية على رؤوسهم"⁽³⁾.

وكان عليه السلام حريصاً على مصلحة الأمة، وحمايتها من مخاطر الاستبداد بالرأي الذي من شأنه إثارة الفتن داخل الدولة، فاعتبر التولية على أمور المسلمين دون مشاورتهم نوعاً من الاستبداد المؤدي إلى الهلاك، فقال عليه السلام: "من بايع رجلاً من غير مشورة من المسلمين فلا يتابع هو ولا الذي بايعه، تغرة أن يقتل"⁽⁴⁾.

وغاية المشورة في الولاية على الأمة تحقيق تيسير الطاعة لهما - المَبَّاعِ والمَبَّاعِ -، لأن انفرادهما وتسلطهما بالرأي فيها يمكن أن يعرض نفسيهما إلى القتل.

وبذلك ندرك مدى حرص الخليفة عمر رضي الله عنه على لَمِّ شمل الأمة والحفاظ على وحدتها، وضرورة القيام بكل فعل شأنه تحقيق مصلحتها العامة؛ فبلغ به الحرص أنه "كان يمنع كبار الصحابة من السفر والجهاد، وأبقاهم إلى جانبه يستشيرهم، ولم يتفرقوا في عهده عن المدينة"⁽⁵⁾. فكانوا يشكلون مجلساً يلجأ إليه عمر رضي الله عنه في طلب الشورى.

والحقيقة أن فترة خلافته رضي الله عنه ثرية بالمواقف التي شاور فيها صحابة الرسول صلى الله عليه وسلم، حتى أنه بعدما طعن وفي مرض موته كان حريصاً على تطبيق هذا المبدأ وعدم الاستغناء بالرأي؛ فجعل أمر الخلافة

إلى ستة من خيرة الصحابة رضي الله عنهم، وأمرهم التشاور فيما بينهم، ويعيّنوا واحدا منهم خليفة له رضي الله عنه ⁽¹⁾.

وبعد التشاور بين الصحابة الستة رضي الله عنهم، استقر رأيهم على تعيين عثمان بن عفان رضي الله عنه إماما للمؤمنين خلفا لعمر بن الخطاب رضي الله عنه، فكان حريصا على مصلحة الأمة حرص أبي بكر وعمر - رضي الله عنهما -، وتجسد هذا الأمر جليا حين قام رضي الله عنه بجمع القرآن الكريم في مصحف واحد، وإرساله إليّاه إلى كافة الأمصار الإسلامية حتى لا يقع الاختلاف بين المسلمين في قراءتهم له ⁽²⁾.

فكان له الفضل في حفظ الأمة من التشتت والانشقاق، الذي كان سيحدث جراء قراءاتهم المختلفة والمتناقضة في بعض الأحيان.

ولا شك في أنّ فترة علي بن أبي طالب رضي الله عنه كانت زاخرة بمثل هذه المواقف في الشورى، فهو القائل: "من استبد برأيه هلك، ومن شاور الرجال شاركها في عقولها" ⁽³⁾.

وهو القائل: "لا تكفوا عن مقالة بحق، أو مشورة بعدل، فإنني لست في نفسي بفوق أن أخطئ، ولا آمن ذلك من فعلي إلا أن يكفيني الله من نفسي ما هو أملك به مني، فإنما أنا وأنتم مملوكون لرب لا رب غيره" ⁽⁴⁾.

وهو القائل: "لا تدخلن في مشورتك بخيلا يعدل بك عن الفضل ويعدك الفقر، ولا جبانا يضعفك عن الأمور، ولا حريصا يزين لك الشره بالجور، فإن البخل والجبن والحرص غرائز شتى يجمعها سوء الظن بالله" ⁽⁵⁾.

وقال أيضا ﷺ: "لا شرف كالعلم، ولا عزّ كاللحم، ولا مظاهره أوثق من المشاورة"^(١).

وعليه فإنّ الشورى مبدأ عظيم، له مكانته السامية ضمن نظام الخلافة عند المسلمين، وقد ثبتت مشروعيتها بالكتاب الكريم، والسنة النبوية المطهرة، وتصرفات الخلفاء الراشدين ﷺ، والأدلة السابقة كافية للدلالة على ذلك.

والمتبع لأي القرآن الكريم، وسنة النبي ﷺ، وعمل الصحابة ﷺ، يجد الكثير من الأدلة الأخرى التي تؤكد على مشروعية هذا المبدأ في كافة الشؤون التي لها علاقة بصلاح الأمة.

المطلب الثالث: مبدأ الشورى عند ابن رضوان المالقي

أفرد ابن رضوان الباب السابع من كتاب الشهب اللامعة للكلام عن مبدأ الشورى وما يلحق به من أمور تقتضيها إدارة شؤون النظام السياسي في الدولة؛ فاشتق له اسماً من مضمون محتواه، وجعله "في التدبير والرأي والمشاورة والمذاكرة وما يلحق بذلك"^(١).

وتبدو علاقة هذه المسائل من بعضها البعض واضحة جلية؛ فحسن التدبير يقتضي البحث عن أحسن الآراء والعمل بها، والحصول على الرأي الحسن يقتضي مشاورة ومذاكرة أهل الرأي والاختصاص، وعليه فلا بد لولاية الأمور من استشارة الأمة أو من ينوب عنها في القضايا المتعلقة بها، حتى ترشد سياستهم ويتقوى أمرهم.

ولقد ذكر ابن رضوان في هذا المجال بعض القضايا الضرورية في تحقيق مبدأ الشورى عند المسلمين؛ فوضح حكم الشورى وأهميتها، وبيّن أهلها والشروط الواجبة فيهم، وحدد مجالها في نظام الحكم عند المسلمين.

الفرع الأول: حكم الشورى وأهميتها عند ابن رضوان

تناول ابن رضوان الحديث عن حكم الشورى وأهميتها ضمن هذا الباب، وركز اهتمامه لتوضيح ذلك والحث على تفعيل هذا المبدأ في سياسة الأمة.

أولاً: حكم الشورى

الشورى واجبة على المسلمين في إدارة شؤونهم السياسية، وأصل هذا الوجوب هو الاقتداء بالرسول ﷺ في مشاورة الصحابة رضي الله عنهم، أمثالاً منه لأمر الله ﷻ رغم عدم حاجته إليها لاستغنائه عنها بالوحي؛ فكانت مشاورته لهم دليلاً على وجوب هذا التصرف في حق غيره من ولاية الأمور، الذين يعترى أفعالهم النقص، وحاجتهم إلى آراء غيرهم في استجلاء الحقائق والكشف عن المصالح.

قال ابن رضوان: "قال الله لنبيه المؤيد بوحيه ﷺ: ﴿... وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ...﴾⁽¹⁾، فقال الحسن البصري في تأويل هذه الآية: أمره بمشاورتهم وهو غني عنها، ليستن بذلك المؤمنون، فالمشورة واجبة على كل ذي حزم، متعيّنة على كل ذي عقل"⁽²⁾.

ويتفق هذا الكلام مع رأي المالكية وجمهور أهل السنة في وجوب التزام الشورى، وضرورة نهج سبيلها في جميع الأمور التي أشكل على ولاة الأمور تحديد المصلحة المرجوة منها.

قال ابن عطية المالكي: "الشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام، ومن لا يستشير أهل العلم فعزله واجب؛ هذا مما لا خلاف فيه"⁽³⁾.

وقال ابن خويزمنداد: "واجب على الولاة مشاورة العلماء فيما لا يعلمون، وفيما أشكل عليهم من أمور الدين، ووجوه الجيش فيما يتعلق بالحرب، ووجوه الناس فيما يتعلق بالمصالح، ووجوه الكتاب والوزراء والعمال فيما يتعلق بمصالح البلاد وعمارتها"⁽⁴⁾.

وقد جزم بعض المعاصرين بصواب هذا الرأي وصحته، حيث يلزم ولاة الأمور الاجتهاد في إقامة الشورى والتقيد بالنتيجة التي أفضت إليها؛ فلا يجوز التسلط والاستبداد في الرأي، وإهمال الثمرة التي أفضت إليها مشاورة أهل الاختصاص والنظر.

قال الدكتور فتحى الدريني: "لا بد في بحث هذه المسألة من التمييز بين حالين: أولهما: إذا كان رئيس الدولة من غير أهل الاختصاص والخبرة في التشريع، أو في الموضوع الذي يراد إصدار حكم أو تنظيم فيه، وفي هذه الحال يجب عليه الأخذ بمبدأ الشورى بداهة، ابتداء وانتهاء على السواء..."

الثانية: أن يكون من أهل الاختصاص والنظر في التشريع، أو من أهل الشأن الذي يراد إصدار حكم فيه، بأن يكون مجتهداً أو خبيراً... عليه الأخذ بما انتهى إليه هذا المجلس - مجلس الشورى - من رأي بالإجماع أو بالأكثرية، إذ لا معنى لوجوبه ابتداءً ثم أطراح ثمرة انتهائه"⁽¹⁾

فيجب على السلطان المريني نهج سنة الرسول ﷺ في تفعيل مبدأ الشورى، والعزم على التقرب من أهل الاختصاص في شتى المجالات، وجعلهم ضمن مجلس يقربهم منه، ليتمكن من أخذ رأيهم فيما ظهرت حاجته إليه.

ولزوم الشورى كفيل بعلاج مرض الاستبداد الذي تعتل به نفوس الحكام، والذي يفضي إلى إهلاكهم وإدخال الضرر على الرعية والدولة معاً؛ فالتصرفات الصادرة بالاستناد إلى مبدأ الشورى تكون معبرة عن رأي الجماعة فيها، والتزام ولي الأمر بها يعد من موجبات العقد الذي أبرمه مع الأمة، ومقتضيات القيام على تحقيق المقصود من الخلافة.

ولا يحق له التفريط في رأي أهل الشورى والانفراد في العمل برأيه أو رأي أحد المستشارين إلا في حال ثبوت الصواب والمصلحة فيما رآه دون رأي غيره، وذلك لعموم ولايته على الأمة واقتران سياسته لها بالحفاظ مصالحها المشروعة.

وهذا ما قصده ابن رضوان بما ذكره من كلام ابن حزم: "... ويسأل عن كل علم أربابه، ولا يتكل على رأي أحد، ولا يطلعهم على ما يختاره من رأيهم، فإذا انقضى ما عندهم، أنفذ ما رآه بما سمع منهم، أو من رأي نفسه إن رآه صلاحاً..."⁽²⁾.

ثانيا: أهمية الشورى

يستمد مبدأ الشورى أهميته من القيمة التي منحتها الشريعة الإسلامية له، والتي سبقت الإشارة إلى بعضها بين ثنايا الكلام عن مفهوم الشورى وأدلة مشروعيتها، وقد اتضحت من خلالها لزوم الأخذ بالشورى في السياسة العامة للأمة، وهو الرأي الذي رجّح ابن رضوان العمل به، وأرشد السلطان أبا سالم إلى تفعيله في سياسته للمرينيين، رجاء تحقيق النفع المنشود من الكتاب الذي طلب منه تأليفه.

وبعد بيانه - رحمه الله - الحكم بوجوب الشورى، شرع في توضيح أهميتها وإظهار فضلها في صلاح السياسة وإصلاح الفساد الناتج عن الاستبداد بالرأي؛ فذكر بعض أحاديث النبي ﷺ الواردة في فضل الشورى، والدالة على أهميتها في استقامة نظام الحكم عند المسلمين⁽¹⁾.

فروى عن الرسول ﷺ قوله: ((السعيد من وعظ بغيره))⁽²⁾.

وقوله ﷺ: ((ما تشاور قوم إلا هداهم الله لأرشد أمورهم))⁽³⁾.

فكان القصد من هذا الكلام إمطة اللثام عن سبيل الرشد أمام ولادة الأمور، وترغيبهم في الاهتداء بسنة النبي ﷺ الواقية من خطر التسلط والاستبداد، واستنهاض همتهم في الاهتمام بمبدأ الشورى والاستعانة به في تحصيل النفع ودفع الضرر عن الرعية.

وحرص ابن رضوان على بيان فضل الشورى والتنبيه على خطورة الاستغناء بالرأي من خلال إيراد بعض الأقوال والحكم التي لها صلة بذلك.

قال - رحمه الله -: "قال علي بن أبي طالب عليه السلام: الاستشارة عين الهداية، وقد خاطر من استغنى برأيه"⁽¹⁾.

وقال - رحمه الله -: "قال بعض الحكماء: المشورة مع السداد، والسخافة مع الاستبداد"⁽²⁾.

وقال أيضا: "وفي الحكم المرفوعة: المستشار على طرف النجاح، والمستبد تلعب به الرياح"⁽³⁾.

وأشار - رحمه الله - إلى أن الشورى شبيهة الاستخارة وعديلتها في توجيه صاحبها إلى الخير وهدايته إلى الرشاد؛ فقال: "... ما خاب من استخار ولا ندم من استشار"⁽⁴⁾.

فالاستخارة سبب تحصيل الصواب والشورى سبب استجلائه والكشف عنه، حيث شرعت الأولى ليلجأ إليها المسلم حين تختلط عليه الأمور ولا يستطيع التمييز بين النافع والضار، وشرعت الثانية ليلجأ إليها الحكام لاستخراج أفضل الآراء وأجودها، والتي تعود بالنفع والصلاح على الأمة كلها، وكذا يمكن أن يتخذ منها الأفراد وسيلة لتحقيق المصلحة العامة أو الخاصة، وذلك بحسب الغرض المقصود منها.

ولقد جاء مجمل كلام ابن رضوان في هذا الباب، الذي خصّه للشورى وما يلحق بها، متعلقاً بأهمية الشورى وفضلها في حسن السياسة والتدبير، ليرفع من همّة السلطان المريني في الأخذ بها، ويحقق النفع بشهبه اللامعة في السياسة النّافعة.

الفرع الثاني: أهل الشورى والشروط الواجبة فيهم عند ابن رضوان

اقتضى الكلام عن مبدأ الشورى تحديد أهلها وتمييزهم من بين أفراد الأمة، وكذا توضيح الشروط الواجبة فيهم، لئلا تلتبس الأمور على الولاية عند حاجتهم إلى المشورة؛ فيسهل عليهم حينئذ اللجوء إلى أهلها الذين اجتمعت فيهم شروطها.

أولاً: أهل الشورى

حض ابن رضوان ولاية الأمور على ضرورة التماس الشورى من أهلها، ولزوم الاستعانة بهم في تحصيل المصالح الكامنة خلف القضايا والأحكام التي لا تدل دلالة قطعية على المصلحة المتبتغة منها، وعدم الاغترار بالمنصب والإعراض عن من هم أقل منهم مرتبة؛ فالتواضع خلق أئمة المسلمين وعامتهم، وشأن الكبر الحيلولة بين طالب المشورة والمستشار وحجب الرشد والسداد عنه.

قال - رحمه الله -: "قال رسول الله ﷺ: ((من نزل به أمر فشاور فيه من هو دونه تواضعاً، عزم على الرشد))"⁽¹⁾.

واختص - رحمه الله - ذوي الرأي والنصيحة بهذا الفضل العظيم، واعتبر مشاورتهم من الحزم الذي يجب أن يتخلق به الحاكم المسلم في معاملاته السياسية؛ فروى قول الرسول ﷺ: ((الحزم في مشاورة ذوي الرأي والنصيحة))"⁽²⁾.

وروى عن ابن حزم ما يفيد حصر أهل الشورى في أهل الاختصاص في كل علم وفن؛ فتطلب الشورى من أهل الاختصاص في المسألة محل الاستشارة، وعدم الاستهانة برأيهم فيها، لأن علمهم ومعرفتهم بأسرارها ومكنوناتها يمنحهم فضل التقديم على غيرهم.

قال - رحمه الله -: "قال ابن حزم: إذا نزلت بالملك معضلة ليس عنده فيها يقين، شاور من أصحابه وولاية جنوده من يرجو عنده فرجا من ذلك، ويشاور في الحروب أهل الحروب وسياستها، ويسأل عن كل علم أربابه..."⁽¹⁾.

فكان بذلك مجلس الشورى مشتملا على أهل الاختصاص في شتى مجالات الحياة، حيث يلجأ إليهم ولاة الأمور عند الحاجة إلى رأيهم في مسألة معينة، أو غموض المصلحة في حكم من الأحكام. وأهل الشورى هم الذين يسميهم الماوردي باسم أهل الاختيار، واسم أهل الحل والعقد، وأيضا أهل العقد والحل⁽²⁾، ويسميهم القاضي أبو يعلى الفراء أهل الاجتهاد، وأهل الاختيار، وأهل الحل والعقد⁽³⁾، واعتبرهم فقهاء الحنفية الأشراف والأعيان⁽⁴⁾.

ولقد حثّ ابن رضوان على الاستعانة في الشورى بأراء الشباب، لحداثة سنهم وما في ذلك من قوة لعقولهم، ولإمكانية الوقوف في آرائهم على ما يعجز عن إدراكه غيرهم؛ فنقل عن الزهري قوله: "كان مجلس عمر بن الخطاب رضي الله عنه مغتصا من العلماء والقراء، كهولا وشباناً، وربما استشارهم، فكان يقول: لا تمنع أحدكم حداثة سنه أن يشير برأيه، فإن الرأي ليس على حداثة السن ولا قدمه، ولكنه أمر يضعه الله حيث يشاء"⁽⁵⁾.

وروى عن الحكماء قولهم: "عليكم بآراء الأحداث، ومشورة الشبان، فإن لهم أذهانا تفل الفواصل، وتحطم الذوابل"⁽¹⁾.

وقولهم: "آراء الشباب خضرة نضرة، لم يهتصر غصنها هرم، ولا أذوى زهرتها قدم، ولا خمد من ذكائها بطول المدة ضرم، ولا محالة إن لكل طائفة من الفريقين حظا مقسوما من العقل، ونصييا معلوما من الفضل"⁽²⁾.

ويسلك ولاية الأمور في طلب المشورة من أهلها سبيل التواضع واللين، واجتناب ما ينافيها من كبر ورهبة؛ فشأن الكبر إيقاع الكراهية والبغضاء على المتكبر، وشأن الرهبة التحايل على المستشار والفرار من سطوته، فلا تخلص له النصيحة والمشورة بذلك، ويقع حينها الضرر المؤدي إلى فساد السياسة والتدبير.

قال - رحمه الله -: "ولا ينبغي للملك عند المشاورة أن يترفع، ولا أن يسلك سبيل الهيبة؛ فإن ذلك يقصر اللسان المشير والناصح"⁽³⁾.

وحذر المستشار من الافتخار والغرور بالنجاح المحقق بمشورته، ومن احتقار آراء الآخرين ولو كانت أقل منزلة من رأيه، لأن في ذلك دلالة على سوء الأدب، وشأن المستشار الترفع عن كل النقائص والموبقات التي من شأنها الإخلال بمروءته وعدالته.

قال - رحمه الله -: "ينبغي للمشير إذا كان النجاح عقب إشارته أن لا يكثر من الافتخار برأيه، والاحتجاج على فساد رأي غيره، فإن ذلك من سيء الأدب..."⁽⁴⁾.

ولا يحق للولادة تقرير أهل الشورى عند الخطأ في المشورة وتوجيه اللوم والعتاب لهم، لأن ذلك يكون حائلاً بينهما عند الحاجة إلى رأيهم ونصيحتهم؛ فالواجب مراعاة الشروط المعتبرة فيهم، وهي وحدها الضامن بعدم وقوع الغش والتقصير في الشورى.

قال - رحمه الله - "... وإذا أشار عليك أحد برأي وأفضى فيه إلى الغلط، وزلّ به عن الصواب، فلا تأخذن في تأنيبه وتوبيخه، فإن الآراء ربما خفيت وجوهها، وغابت أسبابها، وليس كل الرأي مقطوعاً على صوابه، وإذا لمته على غلطة مع تصحيح قصده، أدبته وقطعت غيره من النصّاح عن نصحك"⁽¹⁾.

ثانياً: شروط أهل الشورى

حدّد ابن رضوان شروط أهل الشورى في نظام الحكم لدى المسلمين، وضبطها بما يمنحهم حيابة ثقة الأمة وولي الأمر فيها، وأحاطها بعناية تصد عن الشورى غير المؤهلين لها، وسعى بذلك إلى الحفاظ على رفعة هذا المبدأ، وكذا حمايته من مخاطر الانحراف بالرأي، وكان قد انتقى أغلب هذه الشروط من كتاب السياسة للمراذي⁽²⁾؛ حاولت اختصار مضمونها فيما يلي:

أ - العلم: لأن به سداد الرأي، وقوة الحجة المؤدية إلى ذلك.

قال - رحمه الله -: "... أشد الأشياء تأييداً للعقل، مشاورة العلماء، والأناة في الأمور، واعتبار التجارب، وأشدّها إضراراً بالعقل الاستبداد والتهاون والعجلة"⁽³⁾.

ب - العقل والفتنة: لأنّ بهما خلاص المستشار من الخلل والزيغ الذي يطرأ على الشورى نتيجة الحمق والغفلة.

قال - رحمه الله -: "واعلم أن المستشار في الأمور يجب امتحانه بالاختبار، حتى يخلص من الأوصاف التي تخل بالنصيحة، ولا تؤدي مستشيريه إلى النقيصة، وهو أن يكون عاقلاً فطناً، فإن الأحمق الجاهل إذا استشرته زاد في لبسك، وأدخل عليك التخليط في رأيك، ولم يقدّم بحقيق نصحك"⁽¹⁾.

وروى عن الحكماء قولهم: "من استشار أهل العقول أدرك المأمول"⁽²⁾.

ج - الحب والولاء للمستشير: لأنّ بهما اجتهاد المستشار في تقديم النصيحة، وبذل كل ما في وسعه لأجل الوصول إلى أفضل الآراء المحققة للمصلحة، وبهما يأمن المستشير من غش المستشار له.

قال - رحمه الله -: "ومنها أن يكون محباً صافياً، فإنه إذا كان كذلك، أمنت من غشه واجتهد لك في نصحه، ونظر في أمرك بجميع أجزاء قلبه، ولا يستشار العدو إلا في موضع واحد، وهو أن يكون صلاح الرأي بصلاحه، وفساده بفساده، كعدوين يكونان في سفينة مثلاً، يستشير أحدهما الثاني في صلاحها ونجاتها"⁽³⁾.

د - الأمانة وكنم السر: لأنّ فيهما حماية الأسرار من الخيانة والإفشاء، ووصولها إلى الأعداء، فتحاك ضد المستشير المكائد.

قال - رحمه الله -: "واحترز أن يكون في عقبى إرشاده شيء من أمرك، فإنه إذا اطلع على رأيك بعض أصدقائه أو غيرهم من جلسائه، وأخبر كل صديق صديقه، وفاه كل جلسيه حتى يصل أمرك إلى عدوك، ويتصل رأيك بأهل بغضك، فيبغون الغوائل، ويفسدون الرأي قبل إحكامه"⁽⁴⁾.

هـ- أن لا يلحق المستشار الضرر من الاستشارة: لأن وقوع الضرر على المستشار أو بعض من تربطهم به صلة يؤدي إلى الغش في الاستشارة، لأجل اجتناب الضرر الذي يمكن أن يقع، واتقاء الضرر أمر فطري في الإنسان، لأن النفس البشرية جبلت على حب المنافع والسعي في سبيل تحصيلها، والابتعاد عن المضار والسعي في سبيل اجتنابها.

قال - رحمه الله -: "ومنها أن لا يؤدي نصحك إلى ضرره، ولا إلى ضرر أحد من إخوانه، فإنه إن أدى نصحك إلى ضرره، وإلى نقص شيء من أمره، لم يفضلك على نفسه، ولم يخصك بنصحه، وكذلك إذا كان مضراً بإخوانه"⁽¹⁾.

و- أن يكون المستشار بعيداً عن الحسد: لأن في الحسد حدوث البغض الذي يؤدي إلى تعمد الغش في الاستشارة، وتعمد النصح بما يلحق الضرر بالمستشير.

قال - رحمه الله -: "ومنها ألا يكون المستشار حاسداً، فإن الحسد يبعث أهل المحبة على البغضة، وأهل الولاية على البعد والفرقة، فحينئذ يتعمد ضررهم بجميع الوجوه التي تتقيها على نفسك، ويكون داعية إلى فساد رأيك"⁽²⁾.

ز- العدالة والورع: لأن في ذلك مراعاة لحدود الله ﷻ عند تقديم المشورة، وذلك بالتزام ما أمر به ﷻ، واجتناب ما نهى عنه.

قال - رحمه الله -: "قال عمر بن الخطاب ﷺ: شاور في أمرك من يخاف الله ﷻ"⁽³⁾.

ح- الكرم والشجاعة: لأن خلق الكرم يدفع صاحبه إلى تقديم الاستشارة دون أدنى تقصير، ويجعله يراعي تحقيق المصلحة في تقديم النصيحة، ولا يبالي بما يمكن أن ينتج عن ذلك، والشجاعة خلق يمنع صاحبه من الخوف مما لا يخاف حين تقديم المشورة.

قال - رحمه الله -: "كان يقال: لا تدخل في رأيك بخيلاً فيقصر فعلك، ولا جباناً فيخوفك ما لا يخاف، ولا حريصاً فيعدك ما لا يرجى"⁽¹⁾.

ط - الخبرة في موضوع الشورى: لأن في استشارة أهل الخبرة وقاية من حدوث الخطأ في المشورة، وتحول للصواب في أعلى درجاته.

قال - رحمه الله -: "... إذا نزلت بالملك معضلة ليس عنده فيها يقين، شاور أصحابه وولاءه جنوده من يرجو عنده فرجا من ذلك، ويشاور في الحروب أهل الحروب وسياستها، ويسأل عن كل علم أربابه"⁽²⁾.

ي - الابتعاد عن جميع المؤثرات التي تؤدي إلى فساد الرأي أو التقصير فيه.

قال - رحمه الله -: "مر حارثة بن بدر بالأحنف بن قيس، فقال: لولا أنك عجلان لشاورتك في بعض الأمور. فقال: يا حارثة، أجل كانوا لا يشاورون جائعاً حتى يشبع، ولا عطشاناً حتى ينقع، ولا أسيراً حتى يطلق، ولا مضلاً حتى يهدى، ولا راغباً حتى يمنح"⁽³⁾.

وروى عن ابن المقفع قوله: "ثلاثة لا رأي لهم: صاحب الخف الضيق، وحاقد البول، وصاحب المرأة السليطة"⁽⁴⁾.

ولقد توسع ابن رضوان في قائمة شروط أهل الشورى، وذلك حرصاً منه على صيانة مصالح المسلمين، والحفاظ على سلامة مجلس الشورى من غير المؤهلين لها، ومحاوله ترشيد سياسة السلطان المريني في بلاد المغرب؛ فكثرة الشروط من شأنها الارتقاء بأفضل المختصين إلى المجلس، وحصار أهل الشورى في ذوي النباهة والاختصاص.

وباجتماع هذه الشروط يمكن للمستشار الإدلاء بمشورته، ويتحقق لولي الأمر الوصول إلى أفضل الآراء وأجودها في موضوعها، وكذا إصابة المأمول منها، ومن تخلفت فيه كلها أو بعضها لم يكن له الحق في الإشارة ولا الأهلية للشورى.

الفرع الثالث: مجال الشورى عند ابن رضوان

ختم ابن رضوان كلامه عن مبدأ الشورى بتحديد المجال الذي يحتاج فيه ولي الأمر إلى رأي أهل الشورى؛ فقال - رحمه الله -: "... وجميع ما يحتاج إليه الملك رآيان من أمر الدنيا: رأي يقوي به سلطانه، ورأي يزينه في الناس، ورأي القوة أحقها بالتبديّة، وأولاهما بالأثرة، ورأي التزين أحضرهما حلاوة، وأكثرهما أعوانا، مع أن القوة من الزينة، والزينة من القوة، ولكن الأمور تنسب إلى أصولها"⁽¹⁾.

حيث حصر مجالها في الأمور المتعلقة بسياسة الدنيا؛ فمن المعلوم أن الأمور الدينية المدعومة بنص الكتاب أو السنة لا مجال لأخذ الاستشارة فيها إلا من باب الاستزادة في فهم النص وإسقاط حكمه على الواقع، لأن "الأصل العام أنه لا مشاورّة مع النص من كتاب الله وسنة نبيه الكريم، كما أنه لا مشاورّة في العقائد، لأن الدين من عند الله وليس من صنع البشر، وبالتالي فليس لأحد فيه رأي سواء في عهد الرسول ﷺ أم بعده..."⁽²⁾.

ووضّح جملة آراء أهل الشورى التي يحتاج إليها الحاكم في سياسة شؤون الدنيا، فكانت قسمين: أحدهما يتعلق بصلاح النظام السياسي وقوة الدولة وازدهار عمرانها، والآخر يتعلق بتحسين صورة الحاكم لدى الرعية.

وذكر أنّ القسم الأول مقدم على الثاني في مجال العمل بالشورى، رغم أهميتها معا في السمو بالخلافة وتحبيب القائم عليها لقلوب الناس؛ فينبغي مراعاتها وعدم التفريط فيهما جميعا.

حيث تختص الشورى بمجال التشريع الاجتهادي والتصرفات ذات الصفة العامة؛ فلا تجوز في مجال تنفيذ أحكام الشريعة المحددة، كإقامة الصلاة وجباية الزكاة وغيرهما من الأحكام الكثيرة في شريعة الإسلام⁽¹⁾.

ويتحدد مجال التشريع الاجتهادي ضمن المجال الذي أجازت الشريعة الاجتهاد فيه، "فيجب على الحاكم أن يرجع في هذا الأمر إلى أهل الاختصاص من العلماء، وإلى أهل الرأي والخبرة فيما يحتاج منه إلى رأي وخبرة، ويمكن أن يؤلف منها (مجلس تشريعي) يكون صاحب الحق في الشورى"⁽²⁾.

ويندرج ضمن التصرفات العامة عدة أفعال وأعمال اجتهادية أيضا، فيتولى ولي الأمر مهمة تهيئة الظروف المناسبة لضبط المصلحة الشرعية المقصودة منها؛ مثلها: "التصرفات السياسية كإعلان الحرب أو الهدنة أو عقد العاهدات أو قطع العلاقات، وكالتصرفات المالية كوضع الميزانية وتخصيص النفقات لجهة معينة وأمثال ذلك من التصرفات العامة التي يكون فيها رأي الواحد أكثر تعرضا للخطأ، أو مراعاة للهوى والمصالح الخاصة أو يكون على الأقل محلا للتهمة"⁽³⁾.

وذلك مقصود العبارة السابقة عند ابن رضوان؛ فالشورى لا تكون إلا في الأحكام والتصرفات التي أباحت الشريعة الاجتهاد فيها، وأما حيث منعت إبداء الرأي والمشورة فالواجب الإذعان إلى أحكامها والاستجابة لرغبة الشارع الحكيم، وخلافه يؤدي إلى إهدار مصلحة الفرد أو الجماعة منها، سواء كانت بالاعتبار أو الإلغاء.

المبحث الثالث

مبدأ التزام الأخلاق السياسية الفاضلة

أعطى ابن رضوان الأخلاق السياسية أهمية كبيرة في السياسة الشرعية لمصالح الرعية، وأطنب الكلام في ذكرها والتفصيل فيها، لضرورتها في رشاد الحكم وصلاح السياسة، وأشاد بكل خلق فاضل رأى لزوم وجوده في شخص الخليفة وكل من له ولاية عامة على أمور المسلمين؛ فكان كلامه عنها متوافقاً مع عنوان مؤلفه الشهب اللامعة في السياسة النافعة.

والأخلاق الفاضلة سنة النبي الكريم ﷺ، إمام المسلمين وقائدهم وقوتهم في كافة الشؤون الدينية والدينية؛ أثنى عليه المولى تبارك وتعالى بها، فقال ﴿ وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ ﴾⁽¹⁾.

وأخبر ﷺ عن الغاية العظمى من رسالته، فقال: ((إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق))⁽²⁾.

وسئلت أمنا عائشة - رضي الله عنها - عن خلقه ﷺ، فقالت: "إن خلق نبي الله ﷺ كان القرآن"⁽³⁾.

وقبل الكلام عن الأخلاق السياسية عند ابن رضوان في هذا المبحث يكون تعريف الأخلاق السياسية ودليل مشروعيتها من الكتاب والسنة وتصرفات الخلفاء الراشدين ﷺ، وذلك وفقاً لما يلي:

المطلب الأول: تعريف الأخلاق السياسية.

المطلب الثاني: أدلة مشروعية الأخلاق السياسية الفاضلة.

المطلب الثالث: مبدأ التزام الأخلاق السياسية عند ابن رضوان المالقي.

المطلب الأول: تعريف الأخلاق السياسية

جرت العادة بأن يكون البدء بالتعريفات اللغوية قبل الاصطلاحية.

الفرع الأول: تعريف الأخلاق السياسية لغة

يحسن بنا بيان المعنى اللغوي لكلمتي: [الأخلاق] و[السياسة]، حتى يتسنى لنا تحديد المعنى اللغوي لمركبها الإضافي [الأخلاق السياسية]، وفهم المعنى الاصطلاحي له.

أولاً: تعريف الأخلاق لغة:

الأخلاق في اللغة جمع [خُلِقَ] أو [خُلِقَ]، تطلق ويراد بها معان عدة، منها:

قال ابن منظور: "الخُلُق، بضم اللام وسكونها: وهو الدين والطبع والسجية، وحقيقته، أنه لصورة الإنسان الباطنة، وهي نفسه، وأوصافها ومعانيها المختصة بها، بمنزلة الخُلُق لصورته الظاهرة وأوصافها ومعانيها، ولهما أوصاف حسنة وقبيحة، والثواب والعقاب يتعلقان بأوصاف الصورة الباطنة أكثر مما يتعلقان بأوصاف الصورة الظاهرة"⁽¹⁾.

وقال الفيروز آبادي: "الخُلُق: التقدير ...، والخُلُق بالضم وبضميتين: السجية والطبع والمروءة والدين"⁽²⁾.

وقال الفيومي: "وأصل الخُلُق: التقدير، يقال: خلقت الأديم للسقاء إذا قدرته له، خلق الرجل القول خلقاً افتراه واختلقه"⁽³⁾.

وقال ابن فارس: "... ومن ذلك الخُلُق، وهي السجية لأن صاحبه قد قُدِّر عليه...،
والخُلُق: النَّصيب لأنه قد قُدِّر لكل أحد نصيبه"⁽¹⁾.

وقال القرطبي: "وحقيقة الخُلُق في اللغة: هو ما يأخذ به الإنسان نفسه من الأدب يسمى
خُلُقًا؛ لأنه يصير كالخُلُقة فيه"⁽²⁾.

وقد وردت كلتا الكلمتين - الخلق والخُلُق - في دعاء الرسول ﷺ: ((اللهم أحسنت خلقي،
فحسن خلقي))⁽³⁾؛ فالخلق هو صورة الإنسان الظاهرة، والخُلُق هو صورة الإنسان الباطنة، وكلاهما
يستدعي من المرء أن يبادر إلى تحسينهما، وأن يطلب عون الله ﷻ في ذلك، خاصة بالنسبة للأخلاق،
لأن الإنسان يمدح ويذم بخُلُقهِ أكثر من خَلْقهِ، والمسلم مطالب بعدم السخرية من خلقه أخيه،
وإسداء النصيحة لمن فسدت أخلاقه.

ثانياً: تعريف السياسة لغة

سبقت الإشارة إلى تعريف السياسة في لغة العرب، عند الكلام عن مفهوم السياسة الشرعية؛
فعرفنا أن المقصود بها: "القيام على الشيء بما يصلحه"⁽⁴⁾.

واستناد إلى ما سبق يكون مفهوم الأخلاق السياسية في اللغة العربية: ما يأخذ به الإنسان
نفسه من الأدب حال القيام على الشيء بما يصلحه.

الفرع الثاني: تعريف الأخلاق السياسية اصطلاحاً

يتحدد التعريف الاصطلاحي لها بتحديد التعريف الاصطلاحي لكلمتي: [الأخلاق]
و[السياسة].

أولاً: تعريف الأخلاق اصطلاحاً

حظيت الأخلاق بدراسة الكثير من العلماء؛ فخصّوها بالبيان والتوضيح، وحددوا المقصود بها في مؤلفاتهم، وكان من بين تعريفاتهم لها:

تعريف الحكيم اليوناني جالينوس الخُلُق بأنه: "حَالٌ للنفس داعية للإنسان أن يفعل أفعال النفس بلا روية واختيار"⁽¹⁾.

وتعريف الإمام الغزالي له بأنه: "عبارة عن هيئة في النفس راسخة، عنها تصدر الأفعال بسهولة ويسر، من غير حاجة إلى فكر وروية"⁽²⁾.

وعرّفه ابن عاشور بقوله: "الخُلُق في اصطلاح الحكماء: ملكة - أي كيفية راسخة في النفس أي متمكنة من الفكر - تصدر بها عن النفس أفعال صاحبها بدون تأمل"⁽³⁾.

وقال أيضاً: "الخُلُق - بضمّتين -: السجية المتمكنة في النفس، باعثة على عمل يناسبها من خير أو شر"⁽⁴⁾.

وعرّفه الدكتور عبد الرحمن حبنكة بأنه: "صفة مستقرة في النفس - فطرية أو مكتسبة - ذات آثار في السلوك محمودة أو مذمومة"⁽⁵⁾.

وجملة هذه التعريفات تؤدي إلى القول: إن الأخلاق هي كل ما يصدر عن الإنسان من تصرفات وأفعال بسهولة ويسر دون حاجة إلى استعمال الفكر.

ومن خصائصها إمكانية الحكم على آثارها في السلوك بالمدح أو الذم، وذلك ما يميزها عن الغرائز والدوافع النفسية التي تعد آثارها طبيعية في السلوك الإنساني، فلا تمدح ولا تدم، وميزان التفريق بين الحسن والقيح من الأخلاق هو شرع الله ﷻ⁽¹⁾.

ثانياً: تعريف السياسة اصطلاحاً

سبقت الإشارة إلى تعريف السياسة الشرعية، بأنها: تصرف ولي الأمر في الشؤون العامة للأمة على وجه المصلحة الشرعية لها⁽²⁾.

وعليه فإن الأخلاق السياسية هي: "مجموعات من الحكم والنصائح أو هي إرشادات عملية للملك أو الأمير أو الحاكم تهديه إلى أن يجعل سياسته حسنة مع الرعية، وتبين له الطريقة التي ينجح بها أو يستتقي بها ملكه، ويمكن أن تسمى بالأداب السياسية"⁽³⁾.

ويمكننا بالاستناد إلى تعريف السياسة الشرعية السابق ذكره تعريفها بالقول: هي مجموعة الفضائل والطباع الحسنة التي يتصف بها الخليفة أو ولي الأمر أثناء تصرفه في الشؤون العامة للأمة على وجه المصلحة لها.

وربط الأخلاق بالسياسة الشرعية يسد الطريق في وجه الأخلاق السيئة، ويمنع من حدوث الرذائل المذمومة في الشريعة الإسلامية؛ فلا يسمح إلا بالأخلاق الفاضلة، ولا يعتد إلا بالحسن منها، وامثال ذلك يعد في نظر الإسلام عبادة يؤجر فاعلها.

لذلك أولى الكثير من علماء المسلمين هذا الموضوع عناية فائقة، وصنّفوا في الأخلاق السياسية ما يغني عن الالتجاء إلى غيرهم، ولقد اصطلح على مؤلفاتهم في هذا المجال اسم الآداب السلطانية، أو كتب مرايا الملوك، والتي من بينها: كتاب السياسة أو الإشارة إلى أدب الإمارة

للمرادي القيرواني، وكتاب سراج الملوك للطرطوشي، وكتاب سلوان المطاع في عدوان الأتباع لابن ظفر الصقلي، وكتاب واسطة السلوك في سياسة الملوك لأبي حمو موسى الزباني وغيرهم.

المطلب الثاني: أدلة مشروعية الأخلاق السياسية الفاضلة

تستمد الأخلاق السياسية مشروعيتهما من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة وتصرفات الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم.

الفرع الأول: أدلة مشروعية الأخلاق السياسية الفاضلة من القرآن الكريم

تقوم السياسة الشرعية في الإسلام على مجموعة من المبادئ التي تضبط علاقة الحاكم بالمحكوم، وتدعم النظام السياسي للدولة في أداء الواجبات واستيفاء الحقوق، أهمها: الشورى والعدل والمساواة.

وكل مبدأ من هذه المبادئ يعبر عن أخلاق سياسية رفيعة المستوى يمتاز بها النظام السياسي في الإسلام؛ ففي مبدأ الشورى إشارة إلى خلق التواضع، وذلك حين يتنازل الحاكم إلى المحكومين ويطلب منهم المشورة في بعض أمور الحكم.

قال الله تعالى: ﴿فِيمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ

عَنَّهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ ﴿١﴾

وقال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ ﴿٢﴾

وقد أثنى المولى تعالى على ملكة سبأ، وأشاد بتواضعها في مشاورة قومها؛ فتحس ذلك وأنت

تقرأ قوله تعالى: ﴿قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُونِ ﴿٣﴾

وذم ﷺ وحدة الرأي والتسلط والكبر والترفع عن المحكومين؛ فندد بفعل فرعون الذي اجتمعت فيه هذه الرذائل كلها، بمنعه قومه حق التعبير وإبداء الرأي.

فقال ﷺ مخبرا عن حاله معهم: ﴿ قَالَ فِرْعَوْنُ مَا أُرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَى وَمَا أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ الرَّشَادِ ﴾⁽¹⁾.

وقال أيضا: ﴿ فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ، فَاطَاعُوهُ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَسِيقِينَ ﴾⁽²⁾.

ومبدأ العدل فيه دلالة واضحة على خلقين عظيمين هما: الحزم والحلم؛ فالحزم حين يأخذ الحاكم بيد الظالم ويردعه عن ظلمه، والحلم حين يصبر على الضعفاء من رعيته ويجنو عليهم حتى تصل إليهم حقوقهم كاملة غير منقوصة.

ويؤدي عدم تخلق ولي الأمر بالحزم والحلم وغيرهما من الأخلاق الفاضلة إلى دخول الفساد على الرعية، وذلك حين يستبد أصحاب السلطان والوجاهة بالضعفاء منها، وحينما يُعرض هؤلاء الضعفاء والمساكين عن المطالبة بحقوقهم خوفا ورهبة من سطوتهم.

وقد اقترن ورود ذكر العدل بجوار خلق الأمانة في القرآن الكريم، للدلالة على عظمة هذا المبدأ عند الله ﷻ، والإشارة إلى أنه لا يمكن لغير الأمين إقامته؛ فثبتت الأمانة في حق ولاية الأمور المأمورين بالعدل في السياسة والحكم.

قال الله ﷻ: ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴾⁽³⁾.

وثبت في بعض الآيات القرآنية دليل مشروعية التزام الأخلاق السياسية، وحث القائم بالعدل على التحلي بها؛ فوجهته هذه الآيات إلى التخلق بصفات الإحسان والكرم العدالة، واجتناب الفسق والظلم وإتباع الهوى.

قال الله ﷻ: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايَ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾⁽¹⁾.

وقال ﷻ: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىَٰ أَن تَعْدِلُوا وَإِن تَلَوُّا أَوْ تُعْرَضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾⁽²⁾.

وقال ﷻ: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا أَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾⁽³⁾.

ومبدأ المساواة أيضا فيه دلالة على بعض الأخلاق الحسنة، منها: التواضع والرحمة؛ فالمسلم يحس خلالها بأخيه المسلم، ويسعى في حاجته دون أن تكون قوة القوي سببا في الترفع عليه، ولا يحول ضعف الضعيف بينه وبين إخوته المسلمين.

قال الله ﷻ: ﴿يَأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾⁽⁴⁾.

وقال ﷺ: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ أَتَقُوا رَبَّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَأَتَقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ (١).

وحين يدرك الحاكم والمحكوم حقيقة هاتين الآيتين، يسود التواضع والرحمة العلاقة بينهما، ويكون هذين الخلقين أساس التعامل بينهما؛ فلا يغتر الحاكم بقوته ووجاهته فيستبد بالرعية ويظلمها، ولا تعجب الرعية بكثرة عددها فتتمنع عنه حقوقه دون توفر المبررات الشرعية لذلك.

وقد تحدث القرآن الكريم عن بشرية الرسل، ونبأنا عن أدبهم وتواضعهم في اعترافهم بهذه الحقيقة؛ فجاء فيه قول الله ﷻ: ﴿قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَمَا كَانَ لَنَا أَنْ نَأْتِيَكُمْ بِسُلْطَانٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾ (٢).

وطلب الله ﷻ من سيد المتواضعين وإمامهم، نبي الرحمة محمد ﷺ، أن يعلن في الآفاق أنه بشر مثل بقية الناس، لا فرق بينه وبينهم إلا بالرسالة التي كلف بتبليغها؛ فقال ﷺ: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُمُ اللَّهُ وَاحِدٌ...﴾ (٣).

هذا ما جعل الأعداء قبل الأصحاب ينهرون بتواضعه ﷺ، ويعجبون بأخلاقه؛ فسجل القرآن الكريم هذا الموقف في قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا مَا لِيَ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ لَوْلَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونُ مَعَهُ نَذِيرًا﴾ (٤).

الفرع الثاني: أدلة مشروعية الأخلاق السياسية الفاضلة من السنة النبوية الشريفة

يطول الكلام عن أخلاق الرسول ﷺ، وخاصة إذا عممنا الحديث فيها؛ فهو ﷺ إمام المسلمين وقائدهم في شتى مجالات الحياة، السياسية والاجتماعية والاقتصادية وغيرها.

امتدح الله ﷻ أخلاقه ﷺ فقال: ﴿ وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ﴾⁽¹⁾، وأخبرت أمنا عائشة - رضي الله عنها - عن خلقه ﷺ فقالت: "إن خلق نبي الله ﷺ كان القرآن"⁽²⁾، وشهد له أنس رضي الله عنه بحسن الخلق فقال: "كان رسول الله ﷺ أحسن الناس خلقاً"⁽³⁾، وحدثت بذلك صفية بنت حيي - رضي الله عنها - فقالت: "ما رأيت أحسن خلقاً من رسول الله ﷺ"⁽⁴⁾.

وعليه فإن دراسة سيرته ﷺ تطلعنا على الكثير من المواقف التي تدل على طهارة أصله، ونبيل معدنه، ورفعة شأنه، وسمو أخلاقه، مما لا توفيه هذه الأسطر حقه، لذلك سأقتصر على ذكر بعض التصرفات التي فيها دلالة على بعض الأخلاق السياسية الرفيعة، من حلم وحزم ورحمة وتواضع وأناة وسماحة وشجاعة وكل خلق حسن.

فالثابت أنه كان ﷺ يسرع في الصلاة حين يسمع بكاء الصبي مخافة أن يشق على أمه⁽⁵⁾، و كان يمر بالصبيان فيسلم عليهم⁽⁶⁾؛ وهذا من تواضعه ورحمته ﷺ.

وروت عائشة - رضي الله عنها - أنه: "ما ضرب رسول الله ﷺ شيئاً قطّ بيده، ولا امرأة، ولا خادماً، إلا أن يجاهد في سبيل الله، وما نيل منه شيء قطّ، فينتقم من صاحبه، إلا أن ينتهك شيء

من محارم الله، فينتقم الله ﷻ^(١).

وروى خادم النبي ﷺ أنس ﷺ بعضا من صور تواضعه وحلمه ﷺ، فقال: "خدمت رسول الله ﷺ عشر سنين، والله ما قال لي: أفأقطُّ، ولا قال لي لشيء: لم فعلت كذا؟ وهلا فعلت كذا؟"^(٢).

وثبت عنه ﷺ تواضعه وعدم استبداده بالرأي؛ فكان يشاور أصحابه في الأمور التي لم يكن عنده في وحي من الله ﷻ، وقال لأبي بكر وعمر - رضي الله عنهما -: ((لو اجتمعنا في مشورة ما خالفتمنا))^(٣).

واتصف بالشجاعة ﷻ؛ فكان الصحابة ﷺ يهتمون به في الغزوات عند اشتداد البأس، والتقاءهم بالكفار.

قال البراء بن عازب ﷺ: "كنّا والله! إذا احمر البأس نتقي به، وإنّ الشجاع منا للذي يحاذي به - يعني النبي ﷺ -"^(٤).

وأوذي المسلمون وانهموا في غزوة حنين، فلم يجبن ﷺ، ولم يفر من أرض المعركة، بل صدح بصوت عال: ((أنا النبي لا كذب أنا ابن عبد المطلب))^(٥).

وانهم المسلمون وقتل أصحابه من حوله ﷺ في غزوة أحد، فلم ييأس ولم يذل، وكان يشجع سعدا بن أبي وقاص قائلا: ((ارم فداك أبي وأمي))^(٦).

وورد في سنته ﷺ الاستعاذة من الجبن، روى أنس بن مالك رضي الله عنه أن النبي ﷺ كان يدعو بقوله: ((اللهم إني أعوذ بك من الهم والحزن، والعجز والكسل، والجبن والبخل، وضلع الدين وغلبة الرجال))⁽¹⁾.

وظهر الحلم والعفو في تعامله ﷺ مع إساءة أهل الطائف له؛ فقابل الإساءة بالإحسان إليهم والعفو عنهم، والدعاء لهم حينما جاءه جبريل عليه السلام يخبره أن الله قد أرسل إليه ملك الجبال يستأذنه في أن يطبق عليهم الأخشبين.

روى البخاري عن أم المؤمنين عائشة - رضي الله عنها - أنها قالت للنبي ﷺ: "هل أتى عليك يوم أشد من يوم أحد؟ قال: ((لقد لقيت من قومك ما لقيت، وكان أشد ما لقيت منهم يوم العقبة إذ عرضت نفسي على ابن عبد ياليل بن عبد كلال فلم يجيني إلى ما أردت، فانطلقت وأنا مهموم على وجهي، فلم أستفق إلا وأنا بقرن الثعالب، فرفعت رأسي فإذا أنا بسحابة قد أظلمتني، فنظرت فإذا فيها جبريل، فناداني، فقال: إن الله قد سمع قول قومك لك، وما ردوا عليك، وقد بعث الله إليك ملك الجبال لتأمره بما شئت فيهم، فناداني ملك الجبال، فسلم علي، ثم قال: يا محمد، فقال: ذلك فيما شئت، إن شئت أن أطبق عليهم الأخشبين؟ فقال النبي ﷺ: بل أرجو أن يخرج الله من أصلابهم من يعبد الله وحده لا يشرك به شيئاً))"⁽²⁾.

وتجسد كذلك الحلم والعفو في خطابه ﷺ الذي دوى في أرجاء مكة بعد الفتح، باعثاً في نفوس المكيين الأمل في النجاة بعد أن يئسوا منها والراحة في قلوبهم بعد أن أعيأها الخوف من انتقامه ﷺ؛ فقد روى البيهقي في سننه أن النبي ﷺ قال لهم - لأهل مكة - حين اجتمعوا في المسجد: ((ما ترون أي صانع بكم؟)) قالوا: خيراً، أخ كريم، وابن أخ كريم، قال: ((اذهبوا فأنتم الطلقاء))"⁽³⁾.

إن أخلاق العفة والطهر كلها قد تجسدت في شخص الرسول ﷺ، وحرى بكل قائد وإمام يسوس المسلمين أن يتخلق بها، لأن فيها صلاح الأمة كلها، وقد حرص بعض علماء المسلمين على إدراج بعض الأخلاق السياسية ضمن شروط منصب الإمامة، كالشجاعة والنجدة والعدالة⁽¹⁾ وغيرهما.

ولا يحق لغير المتأسي برسول الله ﷺ والمتخلق بأخلاقه أن يتولى شؤون المسلمين، لأن في سياسته فساد الرعية وهلاكها والتعارض مع مقتضيات منصب الخلافة.

الفرع الثالث: أدلة مشروعية الأخلاق السياسية الفاضلة من تصرفات الخلفاء الراشدين ﷺ

كانت أخلاق الخلفاء الراشدين قبسا من مشكاة النبوة، وشعلة من نور أخلاق النبي ﷺ، حيث أدبهم ﷺ فأحسن تأديبهم، وساسوا الأمة بعد وفاته ﷺ فلم يتوانوا لحظة في إتباع سنته ﷺ، والاهتداء بهديه في كافة مجالات الحياة؛ فظهر العدل، وأبنت الأخلاق الفاضلة، وكانت سياستهم سياسة راشدة، وفترة حكمهم أفضل فترات القرن الموسوم بالخيرية، قال ﷺ: ((خير أمتي قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم...))⁽²⁾.

وصف ميمون بن مهران ﷺ - أحد التابعين - طريقة الحكم في عهدي أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب - رضي الله عنهما -، فقال: "كان أبو بكر إذا ورد عليه حكم نظر في كتاب الله تعالى، فإن وجد فيه ما يقضي به قضي به، وإن لم يجد في كتاب الله نظر في سنة رسول الله ﷺ، فإن وجد فيها ما يقضي به قضي به، فإن أعياه ذلك سأل الناس: هل علمتم أن رسول الله ﷺ قضي فيه بقضاء؟ فربما قام إليه القوم فيقولون قضي فيه بكذا وكذا، فإن لم يجد سنة سننها النبي ﷺ، جمع رؤساء الناس فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضي به"⁽³⁾، ثم قال: "وكان عمر يفعل ذلك فإن أعياه

أن يجد ذلك في الكتاب و السنة، سأل : هل كان أبو بكر قضى فيه بقضاء؟ فإن كان لأبي بكر قضاء قضى به، وإلا جمع الناس واستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به"⁽¹⁾.

وفي هذا الكلام ما يدل على خلق الوفاء للرسول ﷺ، والالتزام بأحكام شريعة الإسلام، والتواضع للرعية في طلب المشورة منها.

ولقد ألقى الصديق ﷺ بعد توليته منصب الخلافة خطبة، دلت على تواضعه وحلمه وحزمه، ورد فيها قوله: "أما بعد: أيها الناس فأني قد وليت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني، الصدق أمانة، والكذب خيانة، والضعيف فيكم قوي عندي حتى أرجع عليه حقه إن شاء الله، والقوي فيكم ضعيف حتى آخذ الحق منه إن شاء الله، ...أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم، ..."⁽²⁾.

وفي مقولة عمر بن الخطاب ﷺ الشهيرة: "متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا"⁽³⁾ ما يعبر عن نبل أخلاقه واحترامه لبني الإنسان.

وجاء في إحدى خطبه ما يؤكد ذلك ويدل على ورعه وتواضعه ﷺ، حين قال: "أيها الناس من رأى فيّ اعوجاجا فليقومه، فيقف رجل من وسط الناس ويقول: يا عمر والله لو رأينا فيك اعوجاجا لقومناه بحد سيوفنا، فيقول عمر: الحمد لله الذي جعل في أمة محمد من يقوم اعوجاج عمر بحد سيفه"⁽⁴⁾.

وتضمن أول كتاب كتبه الخليفة الثالث عثمان بن عفان رضي الله عنه إلى عماله جملة من الأخلاق السياسية الرفيعة اللازمة لرعاية شؤون الأمة وفقاً لتعاليم الإسلام، قال رضي الله عنه: "أما بعد: فإن الله أمر الأئمة أن يكونوا رعاة ولم يتقدم إليهم أن يكونوا جباة، وأن صدر هذه الأمة خلقوا رعاة ولم يخلقوا جباة، وليوشكن أئمتكم أن يكونوا جباة ولا يكونوا رعاة، فإذا عادوا كذلك انقطع الحياء والأمانة والوفاء، ألا وإن أعدل السيرة أن تنظروا في أمور المسلمين وفيما عليهم فتعطوهم ما لهم وتأخذوهم بما عليهم، ثم تشنوا بالذمة فتعطوهم الذي لهم وتأخذوهم بالذي عليهم، ثم العدو الذي تتباون فاستفتحوا عليهم بالوفاء"⁽¹⁾.

وكان رابع الخلفاء الراشدين، علي بن أبي طالب رضي الله عنه، ذا تواضع جم، شأنه شأن سابقيه من الخلفاء؛ أبو بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم، حيث يروى عنه أنه "دخل مع خصم له ذمي إلى القاضي شريح فقام له، فقال: هذا أول جورك، ثم أسند ظهره إلى الجدار، وقال: أما إن خصمي لو كان مسلماً لجلست بجنبه"⁽²⁾.

وبذلك تكون الأخلاق السياسية الفاضلة مشروعة في تعامل الولاة مع الرعية، والغفلة عنها تردي صاحبها المهالك، وتوقع الظلم والفساد في الدولة؛ فلا مناص من الاعتداد بها في السياسة الشرعية لمنصب الخلافة.

المطلب الثالث: مبدأ التزام الأخلاق السياسية الفاضلة عند ابن رضوان الملقبي

كتاب الشهب اللامعة في السياسة النافعة مليء بذكر الأخلاق السياسية النبيلة، والحث على التخلق بها؛ فقد تحدث فيه ابن رضوان عن الحلم وكظم الغيظ، والحياء والمروءة والوقار، والتثبت في الأقوال والأفعال والتأني والصبر، والجود والسخاء ومكارم الأخلاق، والوفاء بالعهود، والحزم والدهاء وكنم السر، والرفق بالرعية، وغيرها.

ويحسن بولي الأمر التزام كل هذه الأخلاق، مهما اختلفت تسميته من كونه خليفة أو إماماً أو رئيساً أو ملكاً، وذلك لأن الأخلاق السياسية تصدر مرافقة لتصرفاته باعتباره قائماً على الشؤون العامة للأمم بما يحقق مصلحتها؛ فهي بمثابة صمام الأمان الذي يحمي الرعية من جور الولاة.

ولقد دقق ابن رضوان الكلام عن هذه الأخلاق في كتابه الشهب اللامعة، وحرص على توجيه السلطان المريني إلى الالتزام بها، لأن فيها صلاح أمور الحكم وانتظام سياسة المسلمين، وكتابه كما هو واضح من عنوانه موجه للسياسة النافعة، فلا يتصور أن تكون السياسة نافعة، بعيداً عن الأخلاق الفاضلة والقيم النبيلة.

وتفصيل الكلام حول هذه الأخلاق السياسية المتضمنة في كتاب الشهب، تجعل المطلب يطول ويخرج عن المعنى المقصود منه؛ لذلك سأحاول الإشارة إلى بعضها، وأخص منها ما أولاه ابن رضوان أهمية كبيرة، لضرورته في السياسة الراشدة، وأقتصر الحديث عن الأخلاق التالية: الحلم وكظم الغيظ، والتواضع ودم الكبر، والحزم.

الفرع الأول: الحلم وكظم الغيظ

ورد الحديث عن خلق الحلم وكظم الغيظ في كتاب الشهب اللامعة ضمن الباب الرابع منه، الذي جاء في بيان فضله⁽¹⁾، واهتم فيه ابن رضوان بتوضيح ضرورة الحلم للسياسة، ولم يهمل الحديث عن ذم الغضب ووصف الدواء الشافي من العلل الناتجة عنه.

أولاً: ضرورة الحلم للسياسة

ابتدأ ابن رضوان الحديث عن الحلم بكلام انتقاه من كتاب الذخائر والأعلاق لابن سلام، ورد فيه وصف دقيق وإشادة مرموقة بهذا الخلق العظيم، الذي تسمو به السياسة، وتصلح به الخلافة؛ حيث لا يمكن لولاة الأمور الاستغناء عنه، ولا عذر لهم في اجتناب حسناته.

قال - رحمه الله -: "... الحلم من أكرم الخلال، وأفضل شمائل الرجال، وأعلى مراتب الكمال، وأسنى مواهب الله الكبير المتعال، وهو أصل من أصول الدين، وركن من أركان الطاعة مكين، وحبل من حبال الشرع متين، وحصن من حصون الإيمان حصين، من استند إليه أمن من عثار القدم، وعصم من مواقع الندم"⁽¹⁾.

وقال - رحمه الله -: "... وهو صفة من صفات الله تعالى، لأنه يرى عصيان العاصين، ويطلع على جناية الجانين، ويشاهد جور الظالمين، ويحصي ذنوب الخاطئين، فلا يحتجب عنه عمل عامل، ولا يغيب عنه شيء في عاجل ولا آجل، وهو سبحانه لا يعجل بالانتقام مع القدرة، ولا يستفزه الغضب مع القوة ووضوح الحجة، قال الله سبحانه: ﴿ وَرَبُّكَ الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ لَوْ يُؤَاخِذُهُمْ بِمَا كَسَبُوا لَعَجَلَهُمْ الْعَذَابَ بَلْ لَهُمْ مَوْعِدٌ لَنْ يَجِدُوا مِنْ دُونِهِ مَوْيلاً ﴾⁽²⁾ وقال تبارك اسمه: ﴿ وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِمْ مَا تَرَكَ عَلَيْهَا مِنْ دَابَّةٍ ... ﴾⁽³⁾ "⁽⁴⁾.

وقد جاء هذا الكلام للتأكيد على حلم الله ﷻ واتصافه به، والتذكير بأنه خلق الأنبياء والصالحين وكافة المقتدين بهديهم؛ وذلك حين ذكر أن الحلم وكظم الغيظ شيمة الأنبياء والأولياء، وخلق العظماء عبر العصور، اختص به الله ﷻ أنبياءه وأولياءه المصطفين، فامتازوا به عن غيرهم

من بني الإنسان، فكان لهم حلية يتحلون بها خلال معاملاتهم، ودثارا يتدثرون به في مواجهة الصعاب والشدائد.

قال ابن رضوان: "وقد أثنى الله تعالى بالحلم على أنبيائه، وخصّ به صفوة أوليائه، واستعمل به من أراد كرامته من أصفياؤه؛ فقال سبحانه: ﴿ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَحَلِيمٌ أَوَّهٌ مُّئْتَبٌ ﴾⁽¹⁾، وقال لرسول الله ﷺ: ﴿ خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ ﴾⁽²⁾..."⁽³⁾.

وروى - رحمه الله - عن صاحب السراج كلاما جميلا في الحلم، قال فيه: "اعلم أن الحلم أشرف الأخلاق، وأحقها بذوي الألباب، لما فيه من راحة السر، واجتلاب الحمد، وأحق الناس به السلطان، لأنه منصوب لإقامة أود الخلائق، وممارسة أخلاقهم، ولا يطئون بابه في حال سلمهم، وإنما يغشونه في حين تنازعهم وخصوماتهم وشرورهم وتكدر نفوسهم وضيق أخلاقهم، فإن لم يكن معه حلم يرد به بوادهم، وإلا وقع تحت حمل ثقيل"⁽⁴⁾.

فحري بولاة الأمور التخلق بهذا الخلق الشريف، والاتصاف بفضائله المحمودة، واكتساب ثمراته الكثيرة؛ فحاجة الرعية إليهم تستدعي ذلك منهم، وحسن السياسة يقتضي معاملة أفرادها بالحلم وكظم الغيظ عنهم، خاصة وأن الكثير من ذوي الحاجات منهم يعتريهم الغضب لحظة المطالبة بحاجاتهم، والمصلحة في معاملتهم ضمن إطار هذا الأدب الرفيع والخلق الفاضل، واجتناب الغضب المؤدي إلى إضاعة حقوقهم.

ثانيا: ذم الغضب في السياسة

الغضب خلق ذميم ومنكر في حق العامة من الناس، وهو في حق أهل السياسة أشد ذمامة وإنكارا، وولي الأمر المسلم أولاهم باجتنابه والابتعاد عنه، خشية الوقوع في مطباته المؤدية إلى فساد السياسة والتدبير؛ فهو عدو العقل الذي توزن به التصرفات، ونقيض الحلم الذي تمحص به القضايا والأمور.

وفي ذم هذا الخلق، روى ابن رضوان بعض الأحاديث النبوية المحذرة من خطره، وذلك للتدليل على رفعة منزلة الحلم بين أخلاق الإسلام الفاضلة، وبيان استحقاق المسلم المتصف به لمحبة الله ﷻ، وكذا التنبيه إلى مخاطر الغضب والمهالك التي يورد أهلها فيها⁽¹⁾.

قول رسول الله ﷺ: ((وجبت محبة الله لمن غضب فحلم))⁽²⁾.

وقال النبي ﷺ: ((الغضب جمة تتوقد في جوف ابن آدم، ألم تر إلى حمرة عينيه وانتفاخ أوداجه؟))⁽³⁾.

وأناه رجل فقال له: يا رسول الله أوصني، قال: ((لا تغضب))، ثم أعاد عليه فقال: ((لا تغضب))⁽⁴⁾.

وانتقل - رحمه الله - إلى رواية مجموعة من الأقوال والحكم والحكايا عن الصحابة والصالحين

والحكماء وملوك الفرس، والتي جاءت في ذم الغضب ومدح الحلم وكظم الغيظ، ويعضدها من حين لآخر ببعض الأحاديث النبوية لتقوية المعنى المراد من الكلام؛ فلا تفتقر عزيمة السلطان المريني في الاهتداء والاعتداء.

فروى عن علي بن أبي طالب عليه السلام قوله: "ليس الخير أن يكثر مالك وولدك، ولكن الخير أن يعظم حلمك، ويكبر عملك"⁽¹⁾.

وروى عن بعض الصالحين قولهم: "أقرب ما يكون العبد من غضب الله إذا غضب"⁽²⁾.

وروى عن الحكماء قولهم: "ليس الحلِيم من ظلم فحلّم حتى إذا قدر انتصر، إنما الحلِيم من إذا قدر عفا"⁽³⁾.

وقولهم: "الحلم ترك المكافأة بالشر قولاً وفعلاً"⁽⁴⁾.

وروى عن بعض ملوك الفرس أنه: "كتب كتاباً ودفعه إلى بعض وزرائه وقال له: إذا أنا غضبت فناولنيه، وكان قد كتب فيه: مالك والغضب، إنما أنت بشر، ارحم من في الأرض يرحمكم من في السماء"⁽⁵⁾.

وذكر قصة الملك الفارسي أبرويز مع ابنه، فقال: "كتب أبرويز لابنه: يا بني إن كلمة منك تسفك دماً، وكلمة تحقن دماً، وأمرك نافذ، وكلامك ظاهر، فاحترز في غضبك من قولك أن يخطيء، ومن لونك أن يتغير، ومن جسدك أن يجف، فإن الملوك تعاقب قدرة وتعفو حلماً"⁽⁶⁾.

ويحسن بمن طبعه الغضب السعي من أجل اكتساب خلق الحلم وتعويد النفس عليه؛ فالحلم شأنه شأن العلم الذي يسعى الإنسان لتحصيله ويجهد لبلوغ الدرجات العلا فيه، حيث يمكنه أن يكون نتاج جهد ومثابرة، لأجل تحقيق الغاية المرجوة منه.

ولهذا روى ابن رضوان كما ذكر سابقاً بعض أحاديث النبي ﷺ معضداً بها ما ذكره من أقوال وحكم⁽¹⁾، ومنها حديث أبي هريرة رضي الله عنه عن الرسول الله ﷺ أنه قال: ((إنما العلم بالتعلم، والحلم بالتحلم، ومن تخير الخير يُعطه، ومن تَوَقَّ الشر يُوقه))⁽²⁾.

فلا بد للقاء على أمور المسلمين من الاجتهاد في الابتعاد عن الغضب واجتناب مساوئه وعثراته، ويلزمه التحلي بفضائل الحلم ومحاسنه، لأن الحلم سمة من سمات العظماء، وشيمة من شيم الأختيار.

وذكر - رحمه الله - أنه: "قيل لعلي: من خيار العباد؟ قال: الذين إذا أحسنوا استبشروا، وإذا أساءوا استغفروا، وإذا أعطوا شكروا، وإذا غضبوا غفروا"⁽³⁾.

ونقف على قصة أبي مسلم الخولاني مع بعض أصحابه، وهي من عجائب القصص الواردة في الحلم، ورد ذكرها في كتاب الشهب اللامعة ضمن السياق السابق للكلام الذي جعله ابن رضوان في فضل الحلم ودم الغضب.

قال - رحمه الله -: "وقع بين أبي مسلم وبين بعض أصحابه كلام فأربنى ذلك الصاحب وأغلظ، فأطرق أبو مسلم، فلما سكنت فورة الغضب عن ذلك الرجل، ندم وعلم أنه قد أخطأ فقال: والله أيها الأمير ما انبسطت حتى بسطتني، ولا نطقت حتى أنطقتني، فاغفر لي، قال: قد

فعلت، قال: إني أحب أن أستوثق لنفسي، فقال أبو مسلم: سبحان الله كنت تسيء فأحسن، فحين أحسنت أسيء؟!⁽¹⁾.

فكان عفوهُ عن صاحبه مع قدرته على العقوبة تعبيراً عن حلمه وشدة كظمه للغیظ، وهذا يتفق مع جواب أحد الحكماء حين سئل: من أحلم النَّاس؟ فقال: "من قدر على الكلام وهو كثير صمته، وقدر على العقوبة وهو كثير عفوهُ، وقدر على الحركة وهو كثير وقاره"⁽²⁾.

ثالثاً: علاج الغضب

انتقل ابن رضوان بعد فراغه من الحديث عن فضل الحلم ومكانته في السياسة الراشدة إلى فصل آخر؛ يتعلق بذكر ما يسكن به الغضب⁽³⁾، ضمَّنه العلاج الشافي من هذا الداء، الذي إذا ابتلي به ولي الأمر جعل سياسته للرعية غير رشيدة، فتعرض القلوب عنه، وتنفر النفوس منه، ويصبح أمره غير نافذ، وحقه غير مؤدى، فيتصدع بذلك بنيان الأمة، ويتهدم كيان الدولة.

وخصَّ هذا الفصل بمجموعة من النصائح، وجهها إلى السلطان المريني أبي سالم، للاعتبار بها وسياسة الرعية وفقاً لها؛ فكان حديثه عن الأمور التي بها سكون الغضب، وزوال أثره من النفوس، لتهناً بذلك القلوب والأبدان، وتجمع الكلمة عليه، وتقبل الرعية إليه، يأمر فيطاع، وينهى فيتبع.

واختار ابن رضوان الأقوال والقصص التي ضمَّنها هذا الفصل ببراعة كبيرة، بغية تحقيق المقصود منها في دفع الغضب، حيث ينقل عن صاحب السراج قوله: "كانت الفرس تقول: إذا غضب القائم فليجلس، وإذا كان جالساً فليضطجع، وبهذا المذهب كان المأمون يأخذ نفسه"⁽⁴⁾.

والمعنى المراد تحقيقه بهذا الكلام موافق لقول الرسول ﷺ: ((إذا غضب أحدكم وهو قائم فليجلس، فإن ذهب عنه الغضب وإلا فليضطجع))⁽¹⁾.

ويدفع الغضب ويزيله من النفس ذكر الله ﷻ، والاعتبار بالموت، والاتعاظ بالسابقين، والاستعداد الدائم للرحيل، وتذكر حال النشور والوقوف بين يدي المولى ﷻ، حيث قال - رحمه الله -: "روي أن رجلا شكّا إلى رسول الله ﷺ القسوة، فقال: ((اطلع في القبور واعتبر بالنشور))"⁽²⁾. وكان بعض الملوك إذا غضب ألقى بين يديه مفاتيح ترب الملوك فيزول غضبه. وكان بعضهم قد كتب في بطاقة: إنك لست بإله وإنك ستموت، فتعود إلى التراب، فيأكل بعضك بعضا، وأمر وزيره أن يدفعها له إذا غضب. وكان عكرمة يقول في قوله تعالى: ﴿وَأَذْكُرُ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ...﴾⁽³⁾، يعني إذا غضبت، فإنه إذا ذكر الله، خاف منه فيزول غضبه. وفي التوراة: يا ابن آدم اذكرني حين تغضب، أذكرك حين أغضب، فلا أمحقك فيمن أمحق"⁽⁴⁾.

ويسكن غضب الخليفة ويهدئه تذكر إعراض الرعية عنه، ونفور قلوبها منه، وانحدار منزلته بينهم، وانطلاق ألسنتهم فيه بسوء الصفات، وكذلك حال إقبالهم عليه بالمدح والثناء، فإنه يصد عنه الغضب ويجلب إليه الحلم، قال - رحمه الله -: "... ومما يسكنه أن يتذكر نفرة القلوب عنه، وسقوط منزلته عند أبناء جنسه، ووصفهم له بالطيش، ومن ذلك أن يتذكر انعطاف القلوب عليه، وانطلاق الألسنة بالثناء عليه، وميل النفوس إليه، فإن الحلم عز وزين، وإن السفه ذل وشين"⁽⁵⁾.

وعن أبي سعيد الخدري أن النبي ﷺ قال: ((ما ازداد رجل بعفو إلا عزاً؛ فاعفوا يعزكم الله))⁽¹⁾.

ومن الوقائع التي رواها ابن رضوان للتأكيد على صحة سكون الغضب بذكر الله وتذكر الموت والآخرة، قصة عبد الملك بن مسلم بن محارب مع هارون الرشيد، حين طلب منه الصفح والعفو قائلاً: "يا أمير المؤمنين أسألك بالذي أنت بين يديه غدا أذل مني بين يديك اليوم، وبالذي هو أقدر على عقابك منك على عقابي لما عفوت عني، فعفا عنه لما ذكره مقدره الله عليه"⁽²⁾.

وقصة عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه الذي استحضر هذا المعنى، حين تجرأ عليه أحدهم وأسمعه كلاماً سيئاً، فقال له عمر: "أردت أن يستفزني الشيطان بعز السلطان، فأنال منك اليوم ما تناله مني غدا، انصرف يرحمك الله"⁽³⁾.

وكذلك قصة حلم معاوية رضي الله عنه فيما حكاه عنه ابن قتيبة، أنه: "أتي معاوية يوم صفين بأسير من أهل العراق من أصحاب علي، فلما مثل بين يديه قال: الحمد لله الذي أمكن منك، قال: لا تقل هذا يا معاوية، فإنها مصيبة، قال معاوية: وأي نعمة أعظم من أن يكون الله أظفري برجل قتل في ساعة واحدة جماعة من أصحابي، أضربوا عنقه، فقال: اللهم اشهد أن معاوية لم يقتلني فيك، ولا لأنك أوجبت قتلي، وإنما يقتلني في الغلبة على حطام الدنيا، فإن فعل فافعل به ما هو أهله، وإن لم يفعل فافعل به ما أنت أهله، قال: قاتلك الله لقد سببت فأوجعت، ودعوت فأبلغت، خلوا عنه"⁽⁴⁾.

ونقل عن صاحب السراج ما يؤكد فضل التخلق بالأخلاق الحسنة الفاضلة، والتي في مقدمتها الحلم واجتناب الغضب، من خلال كلام أورده في هذا الشأن: "أيها الملك إن قصرت قدرتك عن عدوك، فتخلق بالأخلاق الجميلة التي ليس لعدوك مثلها، فإنها أنكى فيه من الغارة الشعواء"⁽¹⁾.

وتجلت رغبة ابن رضوان في توجيه السلطان أبي سالم إلى الاهتمام بالأخلاق الحسنة فيما أورده من أحاديث نبوية، تفضي إلى لزوم تأدب الحكام بها والاعتناء بدورها الفعال في تجنب السياسة مخاطر الأخلاق الذميمة، والتي من بينها خلق الغضب⁽²⁾.

روى - رحمه الله - عن الرسول ﷺ قوله: ((أكمل المؤمنين إيماناً، أحسنهم خلقاً))⁽³⁾.

وقوله ﷺ: ((حسن الخلق يمن، وسوء الخلق شين))⁽⁴⁾.

وقوله ﷺ: ((يا بني عبد المطلب إنكم لن تسعوا الناس بأموالكم، فليسعهم منكم حسن الخلق، وألقوهم بطلاقة الوجه وحسن الخلق))⁽⁵⁾.

وروى عن معاذ بن جبل رضي الله عنه قوله: "آخر ما أوصاني به رسول الله صلى الله عليه وسلم حين وضعت رجلي في الغرز، أن قال: ((حَسِّنْ خَلْقَكَ لِلنَّاسِ))"⁽¹⁾.

ومما يعاب على ابن رضوان في هذا الفصل المخصص لما يسكن به الغضب، وفي الكثير من فصول الكتاب تقديمه لكلام الصالحين والفلاسفة والحكماء على أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم، غير أن المنطق الداخلي للكتاب ربما فرض عليه هذا التناول، بحكم أنه كان بصدد تأليف دستور لإصلاح الفساد السياسي الذي ابتلي به الحكم المريني.

الفرع الثاني: التواضع ودم الكبر

تحدث ابن رضوان في الباب الخامس عشر من كتابه الشهب اللامعة في السياسة النافعة عن هذا الخلق السياسي الرفيع، واختار له عنواناً معبراً عن المضمون بوضوح، ودالاً عما احتواه من درر مكنونة وحكم موزونة متعلقة بخلق التواضع ودم الكبر، قال فيه: "الباب الخامس عشر: في تودد الملك إلى رعيته وتبسطه وتواضعه في علوه ودم الكبر"⁽²⁾.

أولاً: ضرورة التواضع وتودد ولي الأمر إلى الرعية في السياسة

ابتدأ ابن رضوان الحديث عن تودد ولي الأمر إلى الرعية، وذكر مجموعة من الأقوال والحكم التي تحثه على طلب المحبة منهم، وتشيد بجميع الفعال الصادرة عن شخصه، والتي تكون الغاية منها تحقيق المودة بينه وبين رعيته، وهذا الخلق لا يصدر عمّن في نفسه ذرة كبر، لأن الكبر خلق ذميم ينهى صاحبه عن الاقتراب من الضعاف والتودد إليهم.

ويؤخذ عليه - رحمه الله - في هذا الباب عدم استدلاله بآي القرآن الكريم التي تمدح وتحض على خلق التواضع، وتدم وتنهي عن الكبر، حيث اكتفى بقوله صلى الله عليه وسلم: ﴿.. أَدْفَعْ بِأَلْتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا

الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ ﴿١١﴾، والذي ورد ذكره ضمن أحد الأقوال المرغبة في الكلمة الطيبة، هذا بالإضافة إلى قلة استدلاله بالسنة النبوية في هذا الجانب، رغم أن سنته ﷺ غنية بالأقوال والأفعال المرغبة في التواضع والمنفرة من الكبر.

حيث كان يجدر بابن رضوان أن يقوي حديثه في هذا الباب عن التواضع وذم الكبر، بالأدلة الشرعية من الكتاب والسنة، لأن ذلك مما يجعل القلوب المؤمنة تقبل على كلامه، فيصلح بذلك حالها في هذا الجانب، وتتخلص من ذم الأفعال المتعلقة به.

ومن الأقوال التي ذكرها - رحمه الله - في هذا الباب⁽²⁾، قول الرسول ﷺ: ((رأس العقل بعد الإيمان بالله التودد إلى الناس))⁽³⁾.

وقوله ﷺ: ((جبلت القلوب على حب من أحسن إليها))⁽⁴⁾.

وقول أرسطو في كتابه إلى الإسكندر حين ظفر بما ظفر به وافتتح عامة البلاد، حيث كاتبه ناصحا: "املك الرعية بالإحسان إليها، تظفر بالمحبة منها، فإن طلبك ذلك بالإحسان إليها أدوم بقاء منه باعتسافك عليها، واعلم أنك لا تملك الأبدان فتحطها إلى القلوب إلا بالمعروف، واعلم أن الرعية إذا قدرت أن تقول قدرت أن تفعل، فاجتهد أن لا تقول تسلم من أن تفعل"⁽⁵⁾.

وقول الوليد بن عبد الملك لأبيه: "يا أمير المؤمنين ما السياسة؟ فقال: هيبة الخاصة مع شدة محبتها، واقتياد قلوب الرعية بالإنصاف منها"⁽⁶⁾.

وقول بعض ملوك العجم: "قلوب الرعية خزائن ملوكها، فما أودعوها فليعلموا أنه فيها. ومن كلام العجم: أسوس الملوك من قاد أبدان رعيته إلى طاعته بقلوبها"⁽¹⁾.

وقوله: "... المحبة تكفي الحروب، وتبلغ المطلوب، وتبقي الموهوب، واعلم أن الكلمة الطيبة تسهل الوعر، وتذلل الصعب، وتكثر الصحب، وتملك القلب، ولو لم يكن في هذا الباب إلا قوله ﷺ: ﴿... أَدْفَعْ بِأَلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾⁽²⁾، كان كافياً"⁽³⁾.

وأيضاً: "قال بعضهم: مما يزرع الود في قلوب الخاصة والعامة، تفقدتهم بالإحسان في بعض الأحيان قبل السؤال، ولاسيما أهل الحياء منهم، والاختصار عن الطلب بعد أن يرتب الإحسان على سبب، لئلا تنفعل نفوس الباقين إن أحسن لأحدهم دون سبب"⁽⁴⁾.

وذكر - رحمه الله - قول المؤرخين في المهدي، أنه: "كان محبباً إلى الخاص والعام، لأنه افتتح أمره برد المظالم وكف عن القتل، وأمن الخائف، وأنصف المظلوم، وبسط يده في إعطاء الأموال، فأنفق ما خلف المنصور، وهو ستمائة ألف ألف دراهم وأربعة آلاف ألف درهم، بعد ذلك قام شبة بن عقال على رأسه خطيباً، فقال في خطبته: فللمهدي أشباه، فمنها القمر الزاهر، والربيع الباكر، والأسد الخادر، والبحر الزاخر، فأما القمر الزاهر فأشبهه منه حسنه وبهاؤه، وأما الربيع الباكر فأشبهه منه طيبه وهواه، وأما الأسد الخادر فأشبهه منه صرامته ومضاؤه، وأما البحر الزاخر فأشبهه منه جوده وسخاؤه"⁽⁵⁾.

وفي بعض الحكم: "الإنسان عبد الإحسان"⁽¹⁾.

ومن كلام أفلاطون قوله: "بلين الكلمة تدوم المودة في الصدور، وبخفض الجناح تتم الأمور، وبسعة الأخلاق يطيب العيش ويكمل السرور"⁽²⁾.

ورغم قلة استدلال ابن رضوان بالأدلة الشرعية المرغبة في التخلق بالتواضع، إلا أن جملة هذه الأقوال التي أوردتها دللت على المطلوب المرغوب في التحلي بالتواضع واجتناب الكبر؛ فمضامينها المعرفية لا تخلو من شحنة أخلاقية وجهت السلطان المريني إلى ما فيه صلاح دولته، وهذا ما يتوافق مع النهج العام الذي سلكه المؤلف في كتابه الشهب اللامعة.

ثانيا: ذم الكبر والترفع عن الرعية في السياسة

وبعد الفراغ من الحديث عن تودد الملك إلى رعيته وانبساطه إليهم، شرع ابن رضوان في فصل جديد ضمن الباب نفسه، وجعل مضمونه في الإشادة بخلق التواضع وذم ما ينافيه من كبر وأخلاق ذميمة، وأكد فيه أن التواضع خلق السادة الشرفاء والكبر خلق اللئام الأخساء.

وضمّنه كلاما نفيسا، وقصصا معبرة، وحكما زاخرة في مدح التواضع وذم الكبر، والفصل ذو صلة وثيقة بالباب المدرج ضمنه، لأن تودد ولي الأمر إلى رعيته، وجده في طلب محبتهم، ما هو في حقيقة الأمر إلا أحد الخصال الحميدة الناتجة عن خلق التواضع؛ فمن المعقول المعلوم أن صاحب الدرجة الدنيا هو من يسعى في طلب مودة ذي الدرجة العليا، لكن حدوث غير ذلك لا يكون إلا من المتواضعين ذوي النفوس المتشعبة بنور الإيمان، والمتذلة بالعبودية لله ﷻ.

فذكر - رحمه الله - عدة أقوال يدل بها على المقصود من هذا الفصل⁽³⁾ منها:

حديث النبي ﷺ: ((من تواضع لله رفعه الله، ومن تكبر وضعه الله))⁽¹⁾.

وقوله ﷺ للعباس: ((أنهاك عن الشرك بالله والكبر، فإن الله يحتجب منهما))⁽²⁾.

وروى عن الحكماء قولهم: "الاستهانة توجب التباعد، وبخفض الجانب تأنس النفوس"⁽³⁾.

وقولهم: "الانبساط يوجب المؤانسة، والانقباض يوجب الوحشة، والكبر يوجب المقت،

والتواضع يوجب الشرف، والتودد يوجب المحبة"⁽⁴⁾.

وروى عن الطرطوشي قوله: "من أعجب العجب دوام الملك مع الكبر والإعجاب"⁽⁵⁾.

وقوله: "من مقته رجاله لم يستقم حاله، ومن أبغضته بطانته كان كمن غص بالماء، ومن

كرهه الحماة تطاول عليه الأعداء"⁽⁶⁾.

وذكر قول الأحنف بن قيس: "ما تكبر أحد إلا من ذلة يجدها في نفسه"⁽¹⁾.

وضرب مثالا على تواضع ولي الأمر وهو يقضي بين الناس في خصوماتهم من دون الوقوف على حدي الحلال والحرام فقط، وإنما الحكم بما لا يستعلي به على العامة ويغضه عندهم، فيتودد به إليهم ويدنيه من قلوبهم، وذلك من خلال قصة علي بن أبي طالب عليه السلام مع الرجل الذي أتاه برجل آخر فقال: "إن هذا ابن عمي زعم أنه احتلم بأمي، فقال علي عليه السلام: أقمه للشمس، واضرب ظله، ثم تبسم وقال: لا بأس بالفكاهة يخرج بها الرجل عن حد العبوس"⁽²⁾.

وقد كان هدف ابن رضوان من هذه الأقوال تجنب السلطان أبي سالم مخاطر الكبر والترفع على الناس؛ فرغبه في التحلي بخلق التواضع، ونصحه بالابتعاد عن خلق الكبر، لأن التواضع طريق الفلاح والنجاح، والكبر سبيل الاستبداد والهلاك.

ثالثا: علاج الكبر

لا شك في أن التواضع هو العلاج الشافي من جميع الأدواء الناتجة عن الكبر وعجب المرء بنفسه، ولا أدل على ذلك من قول الرسول صلى الله عليه وسلم: ((من تواضع لله رفعه الله، ومن تكبر وضعه الله))⁽³⁾. وجاء في الفصل الذي أفرده ابن رضوان للحديث عن خلق التواضع ما يوجه السلطان المريني أبا سالم وغيره من حكام المسلمين إلى التزام هذا الخلق الحسن، واجتناب ما ينافيه من أخلاق ذميمة.

فقال - رحمه الله -: "... من شأن الملوك عند المطاعمة لخواصهم، أن تواضع بين يدي كل رجل منهم قصعة، فيها مثل الذي بين يدي الملك، ولا يخص الملك نفسه بطعام دون أصحابه، لأن

في ذلك ضعة واستئثارا"⁽¹⁾.

وذكر قول أزدشير: "ما الكبر إلا فضلة حمق لم يدر صاحبها أين يذهب بها، فصرفها إلى الكبر"⁽²⁾.

وذلك ما قصده - رحمه الله - بقول الأوزاعي: "يهلك السلطان بالإعجاب والاحتجاب"⁽³⁾.

وبالقول: "...الإعجاب يحمل على الاستبداد وترك مشورة الرجال، وكفى بهذا ضررا عليه"⁽⁴⁾.

والتأمل في الباب الذي خصه ابن رضوان للحديث عن تودد ولي الأمر للرعية، يدرك دون أدنى عناء أنه لا يوجد أفضل من التواضع علاجاً للكبر، وكذا الابتعاد عن الإعجاب بالنفس وما يتبعه من استبداد شأنه الإضرار بالسياسة؛ فالمستبد لا يؤمن بالحوار ومشاورة الآخرين، وبالتالي إهمال العمل بالشورى من حيث اعتباره مبدأ من مبادئ نظام الحكم عند المسلمين.

الفرع الثالث: الحزم

خصّ ابن رضوان الباب السادس عشر من الكتاب للحديث عن مجموعة من الأخلاق، تمثل وسائل ناجعة لتحقيق مقاصد سياسية نافعة، ذكر منها الحزم والدهاء وكتم السر والقوة وما يلحق بذلك⁽⁵⁾، فهي أخلاق لا ينفك ولي الأمر عن العمل بها قصد ترشيد سياسته في إدارة شؤون دولته، ونظراً للارتباط الوثيق بين الحزم وبقية الأخلاق الأخرى المدرجة في هذا الباب نفرد خلق الحزم بالذكر دون غيره لتعلقها به.

أولاً: ضرورة الحزم للسياسة

ابتدأ ابن رضوان الحديث عن هذا الموضوع بتعريف للحزم، ذكره المرادي في كتابه السياسة، قال فيه: "الحزم هو النظر في الأمور قبل نزولها، وتوقي المهالك قبل الوقوع فيها، وتدبير الأمور على أحسن ما يكون من وجوهها"⁽¹⁾.

ويتضح من خلال هذا التعريف مدى أهمية الحزم في إدارة شؤون الدولة، وضرورة اتصاف ولاة الأمر به؛ فبالحزم يكون نظرهم في الأمور قبل نزولها مراعيًا لتحقيق المصلحة الشرعية منها، وبه تسلم سياستهم من الوقوع في الأخطاء الجسيمة التي تؤدي إلى إحداث الضرر بالرعية، إذ لا يحق لأي متصرف في الشؤون العامة للأمة التسرع في سياسته، والغفلة عن تحقيق المصلحة الشرعية لعامة أفرادها.

والخليفة الحازم مأمور ببذل الوسع في سياسته لشؤون الدولة، معتمداً على التوكل وطلب الإخلاص من دون إغفال للمراقبة والمحاسبة، وذلك سبيلًا لتحقيق النتائج؛ فقد أمر الله تبارك وتعالى نبيه ﷺ بمشاورة صحابته الكرام، وأن يتوكل على الله إذا استقر رأيهم على فعل معين وحزم ﷺ على تنفيذه، وهذا مراد قوله تعالى: ﴿... فَأَعْفُ عَنْهُمْ وَأَسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾⁽²⁾.

وكعادة ابن رضوان في الحديث عن الأخلاق السياسية، ضمّن هذا الباب أقوالاً صادرة عن الحكماء والعلماء والصالحين، وقصصاً معبرة عن هذا الخلق وغيره من الأخلاق المتعلقة بعنوان الباب.

فمن أقوال الحكماء في ذلك، قولهم: "تضييع الحزم مجلبة للندامة، ومقرب من الهلكة"⁽³⁾.

وقولهم: "الملوك ثلاثة؛ حازمان وعاجز، فأحد الحازمين الذي ينظر في الأمور قبل نزولها، ويحتال لها قبل الوقوع فيها فيجلب خيرها، ويتجنب شرها، كالملاعب الماهر في الشطرنج، الذي يرى الحركة الردية قبل وصولها إليها، فيلجئ ملاعبه إلى اللعب بها، والحازم الثاني: هو الذي لا يدبر الأمور حتى تحل به، فإذا حلت به عرف وجوه التخلص منها، وهذا أخفض رتبة من الأول، وأقرب منه إلى التغير، وأدنى منه على أسباب الهلكة في بعض الأمور، لأنه ربما وقع بغفلته وتوانه في أمر يتعذر به الخلاص على ذي الحيلة والاجتهاد، والثالث: العاجز المتواني الذي لا يزال في لبس من أمره، وعجز وغفلة من إصلاحه حتى يقوده ذلك إلى الخسارة"⁽¹⁾.

وقولهم: "أحزم الملوك من قهر جده هزله، وغلب رأيه هواه، وأعرب عن ضميره فعله، ولم يخذعه رضاه عن سخطه، ولا غضبه عن كيد"⁽²⁾.

وقولهم: "لا ينبغي للعاقل أن يستصغر شيئاً من الخطأ، فإنه متى استصغر الصغير يوشك أن يقع في الكبير، فقد رأينا الملك يؤتى من العدو المحترق، ورأينا الصحة تؤتى من الداء اليسير، ورأينا الأنهار تنبثق من الجداول الصغار"⁽³⁾.

ومن مآثور الحكم: "من نظر في أحواله، وحزم في أفعال، وأقسط في أحكامه، وأقصد في وفوره وإعدامه، فقد أعطي الخير بتمامه"⁽⁴⁾.

ومن أقوال الصحابة والعلماء وغيرهم في الحزم، قول علي بن أبي طالب عليه السلام: "انتهزوا هذه الفرص، فإنها تمر مر السحاب، ولا تطلبوا أثراً بعد عين"⁽⁵⁾.

وقول المغيرة بن شعبة رضي الله عنه: "ما رأيت أحدا هو أحزم من عمر، كان له والله فضل يمنعه أن يخذع، وعقل يمنعه أن يخذع"⁽¹⁾.

وقول عمر بن الخطاب رضي الله عنه: "لست بخب، ولا الخب يخذعني"⁽²⁾.

وقول مسلمة بن عبد الملك: "ما حمدت نفسي على ظفر ابتدأته بعجز، ولا ذممتها على مكروه ابتدأته بحزم"⁽³⁾.

وقول عبد الملك بن مروان لابنه وولي عهده الوليد: "يا بني اعلم أن ليس بين السلطان وبين أن يملك الرعية أو تملكه الرعية إلا حزم أو توان"⁽⁴⁾.

وقول الشاعر:

لا تترك الحزم في أمر هممت به فإن سلمت فما للحزم من بأس
العجز ذل وما بالحزم من ضرر وأحزم الحزم سوء الظن بالناس⁽⁵⁾.

والملاحظ أن ابن رضوان تكلم بنوع من التفصيل عن هذا الخلق؛ إذ بين المعايير التي يستند عليها، بيانا غير مجمل ولا مشكل، فتكلم عن اجتناب الغفلة والعجز واللبس في الأمر، وربط ذلك بمعيار التفرقة بين ثنائيات الجد والهزل، الرأي والهوى، الرضا والسخط، وكذا الغضب والكيد. والتزام الحزم في السياسة يقتضي مراعاة هذه المعايير، والاعتداد بها أثناء الممارسة السياسية حتى لا يتحول العمل وفق هذا الخلق إلى تهور أو انتقام للنفس يخرج بالسياسة عن المقصود منها.

ثانيا: ذم العجز في السياسة

العجز خلاف الحزم، ولا تتضح صورة الحزم إلا بمعرفة نقيضه، فإذا كان ابن رضوان قد عرف الحزم وحد حدوده، فالعجز خلاف ذلك، أي عدم النظر في الأمور قبل نزولها، والعجز عن توقي المهالك قبل الوقوع فيها، وسوء تدبير الأمور على أحسن ما يكون من وجوهها.

وقد اجتهد ابن رضوان في دفع السلطان المريني إلى التحلي بالحزم في سياسته، مستندا على بعض الأقوال والأخبار، حيث قال: "... ومن الحزم أن لا تدخل في أمر حتى تعرف منتهاه، وتعرف أحواله، فإن توقفت في العمل قبل أن تفعله هو الحذر الممدوح عند أهل الحكمة، وإذا دخلت في الفعل فاضطربت، ورجعت عنه بعد ابتدائك فيه، فذلك هو الحذر المذموم عند أهل العقل والمروءة"⁽¹⁾.

وأخبر بقصة السمكات الثلاث التي تضر بها الحكماء مثلا لأقسام الملوك السالفة الذكر، حيث قالوا: "إن صيادا مر بأجمة فيها سمكات ثلاث، فقال لصاحبه: عد بنا إلى هذه الأجمة بعد فراغنا من التصيد، لنصيد ما فيها من السمك، فأما أحزم السمكات فخرجت من منفذ الماء إلى البحر، فأمنت، وأما الثانية التي تليها في الحزم، فمكنت حتى جاء الصياد، فسد المنفذ، فأيقنت بالهلكة، واحتاجت إلى الحيلة، فتماوتت وطففت فوق الماء، فأخذها الصياد فطرحها غير بعيد من البحر، فوثبت إلى البحر، فسلمت بعد التغير والمخاطرة، وأما الثالثة العاجزة، فلم تزل تجيء وتذهب حتى صيدت"⁽²⁾.

ففي القصة دليل على ذم العجز والمهالك التي يؤدي إليها، وإشارة إلى الحالة النفسية للعاجز الذي لا يقدر على شيء سوى انتظار القدر المحتوم، وذلك ما عبرت عنه حالة السمكة العاجزة التي ظلت تتخبط دون علم ما ينتظرها؛ فالعاجز كالذي يفقد القدرة على اتخاذ القرار الصحيح، نظرا

لتلكه في ذلك وعدم استطاعته ضبط تصرفاته وفق المعايير المطلوبة، فلا يستطيع النظر في الأمور قبل نزولها، ويعجز عن توقي المهالك قبل الوقوع فيها، ويسئ تدبير الأمور على أحسن ما يكون من وجوهها.

وفي قصة هارون الرشيد مع يحيى بن خالد البرمكي دليل على ذم العجز في السياسة، وذلك حين بعث إليه بعد القبض على البرامكة، وهو في اعتقاله يشاوره في هدم الإيوان، فبعث إليه لا تفعل، فشرع الرشيد في هدمه، فإذا به تلزمه على هذا أموال عظيمة، فأمسك عن ذلك، وكتب إلى يحيى يعلمه بذلك، فأجاب: أن ينفق في هدمه ما بلغ من الأموال، فعجب الرشيد من تنافي كلامه في أوله وآخره، فبعث إليه يسأله عن ذلك، فقال: نعم، أمّا ما أشرت إليه في الأول، فإني أردت بقاء الذكر لأمة الإسلام، ويطرأ من الأمم في الأزمان، يرى مثل هذا البنيان العظيم، فيقول: إن أمة قهرت أمة هذا بنيانها، لأمة عظيمة، شديدة منيعة، وأما جوابي الثاني: فإنه أخبرني أنه شرع في بعض هدمه ثم عجز عنه، فأردت نفي العجز عن أمة الإسلام، وأن لا يقول من وصفت له ممن يرد في الأعصار: إن هذه الأمة عجزت عن هدم ما بنته فارس، فلما بلغ الرشيد ذلك من كلامه، قال: قاتله الله، فما سمعته قال شيئاً قط إلا صدق فيه. وأعرض عن هدم الإيوان⁽¹⁾.

ثالثاً: علاج العجز في السياسة

لا شيء أذهب للعجز عن تصرفات ولي الأمر وسياسته للرعية أفضل من الحزم في جميع التصرفات والأفعال الناشئة عنه، وذلك ما قصده ابن رضوان بكلامه عن الحزم في السياسة؛ فمجمّل ما كتبه في هذا المجال يسعى به إلى إبعاد نقيصة العجز عن السلطان المريني، ودعوته إلى اجتناب جميع ما يناقض الحزم لتأثر سياسة الدولة به.

ونصح - رحمه الله - بالتزام الجد واجتناب الهزل في السياسة، وكذا عدم إتباع الهوى والانخداع بالرضا والغضب أثناء مباشرة الأمور وإدارة شؤون الدولة؛ فالهزل والهوى والاعتزاز بالرضا والغضب صفات من شأنها الإضرار بالسياسة العامة للدولة، والانحراف بها عن سبيل الرشاد، حيث يجب على ولي أمر المسلمين وكل من اختص بوظيفة عامة في الدولة الإعراض عن جميع هذه المنغصات، حتى تسلم سياسته من رذائل العجز وتحظى بفضائل الحزم.

وذلك مقصوده - رحمه الله - من قول الحكماء: "أحزم الملوك من قهر جده هزله، وغلب رأيه هواه، وأعرب عن ضميره فعله، ولم يندعه رضاه عن سخطه، ولا غضبه عن كيده"⁽¹⁾.

ولما كان الهوى أخطر الرذائل وأشدّها ضرراً على خلق الحزم، عمد ابن رضوان إلى التحذير منه والتنبيه إلى مضاره في السياسة؛ حيث يؤدي إتباعه إلى حقوق العجز بها، ودخول الضرر على مصالح الأمة جرّاءها، ويعتبر الإعراض عنه أنجع وسيلة لعلاج العجز فيها، وأيسر سبيل للتخلي بخلافه من الخلال الحسنة.

واستحق المعرض عنه الظفر بمحاسن الحزم، التي سبق الحديث عن بعضها في ثنايا الكلام عن ضرورته للسياسة وذم العجز فيها، وقد عدّ ابن رضوان طاعة الحزم ومعصية الهوى من أعظم الصفات التي يجب على ساسة الأمة الاتصاف بها، فقال - رحمه الله -: "قيل للمهلب: بم ظفرت؟ قال: بطاعة الحزم ومعصية الهوى"⁽²⁾.

وبما أن حسن الكلام وغلظته لهما تأثير في تصرفات ولي الأمر، وشأنهما الإسهام في دفع العجز عنه أو جلبه إليه، نبّه - رحمه الله - إلى خطر الاعتزاز بحسن الكلام وطيبه خاصة إذا كان غرضه

الضرر، وكذا النّفور من الكلام الغليظ إذا كان غرضه النّفع، فروى عن الحكماء قولهم: "لا تغترن بحسن الكلام وطيبه إذا كان الغرض الذي يقصد منه ضارا، فإنّ الذين يسمّون النّاس إنّما يخلطون السّمّ بالحلواء، ولا يصعبن عليك الكلام الغليظ إذا كان الغرض الذي يقصد إليه نافعا، فإنّ أكثر الأدوية الجالبة للصحة مستبشعة"⁽¹⁾.

فحري بولي الأمر الاعتبار بهذه الأقوال حتى تسلم سياسته من النقائص والعيوب، ولئلا يقع في الأخطاء المشينة التي من شأنها تفويت الفرص الثمينة، فيسعى إلى إدراكها بعد فوات وقتها، وهذا عين العجز الذي حذر منه ابن رضوان، حيث قال: "من العجز أن تترك الفرصة حتى تفوت، ومن العجز أن تطلبها وقد فاتت"⁽²⁾.

ومعنى ذلك أن الحزم يقتضي القيام بالتصرف المناسب، في الوقت المناسب، وفي المكان المناسب، وفق ما تقتضيه السياسة الشرعية لمصالح الأمة، والحازم من ينتهز الفرصة لحظة حلولها، ولا يتوانى عن تحصيل المنافع المتعلقة بها، ومن ثم كان لا بد لإبعاد نقيصة العجز عن السلطان المريني من هذا التوجيه العملي، الذي عمد فيه ابن رضوان إلى تذكيره بكل ما شأنه رفع همته، ودفعه إلى الحزم في سياسته حتى لا يقع الظلم والمضار، فيكون عرضة للثورات والانقلابات المؤدية إلى حقوق الفساد بالدولة والمجتمع.

الخطامة

في ختام هذا البحث يمكن التأكيد على ما يلي:

أولا/ النتائج

أ- يعد الفقه السياسي لابن رضوان حلقة من حلقات الفكر الإسلامي، وامتداد لإسهامات العلماء الذين سبقوه في هذا الفن؛ أمثال: المرادي القيرواني، وأبو بكر الطرطوشي، والماوردي البصري، وغيرهم ممن كان لهم الفضل في إثراء هذا المجال من المعرفة الإنسانية.

ب- جمع كتاب الشهب اللامعة في السياسة النافعة بين علم السياسة الشرعية ومجموعة من المعارف والعلوم الخادمة له؛ كبعض المباحث المتعلقة بما اصطلح عليه في العصر الحديث، علم التاريخ السياسي وعلم الاجتماع السياسي، حيث وضح ابن رضوان في كتابه المقصود بالخلافة وما يرتبط بها من مؤسسات خادمة لها، وحدد أسس العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وأرخ لبعض فترات الحكم المريني في بلاد المغرب، وأرسى بعض مبادئ علم الاجتماع.

ج- تحرى ابن رضوان الأمانة العلمية في صياغة كتابه، ونادرا ما يغفل عن التصريح بمصدر المعلومة المدرجة ضمنه، فكانت هذه أحد أهم المميزات التي فاق بها الكتاب غيره من المصنفات في علم السياسة عند المسلمين، والتي عادة ما يعتمد بعض واضعيها إلى التكتم عن المصادر الأصلية للمعلومات الواردة فيها.

د- يغلب على كتاب الشهب اللامعة في السياسة النافعة الطابع الأخلاقي؛ حيث صاغه صاحبه على شاكلة كتب نصائح الملوك ومرايا الأمراء، فجاء محتويا لكثير من النصائح القيمة في السياسة والحكم، التي يحسن بولاية الأمور الأخذ بها لصالح حكمهم ورشاد سياستهم.

هـ- وافق ابن رضوان مذهب أهل السنة في مفهوم الخلافة، واعتبر القصد من إقامتها السعي إلى تحقيق حراسة الدين وسياسة الدنيا، وصرح باعتماده قول الماوردي في التعريف بها؛ فعدها: نيابة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا.

و- شدّد ابن رضوان التأكيد على أهمية الوزارة والقضاء وبيت المال في ترقية الخلافة، والسمو بها نحو تحقيق المقصد العام من إقامتها، وحرص على ضبط كل مؤسسة منها بما يدعم المؤسسة الأم ويقوّيها في القيام بالواجبات المنوطة بها.

ز- حثّ ابن رضوان الخليفة وكافة ولاة أمور المسلمين على العمل لإقامة العدل بين الرعية، ومشاورة أهل الحل والعقد فيما يتعلق بالسياسة العامة للدولة، والتخلق بالأخلاق الفاضلة في علاقتهم مع المحكومين، واعتبار كل ذلك أسسا لنظام حكمهم وسياستهم لمصالح الأمة.

ح- يعاب على ابن رضوان إهماله التأميل لجل المسائل المتعلقة بالسياسة الشرعية، واكتفائه بذكر الحكم الفقهي العام دون تحديد سنده الشرعي، وإن حدث خلاف ذلك فكثيرا ما يستدل بأحاديث ضعيفة أو موضوعة، ورد ذكرها في كتب الأدب والأسرار، كالعقد الفريد لابن عبد ربه وغيره من المصنفات التي كانت مشتهرة في ذلك العصر.

ط- ويعاب عليه أيضا عدم التصريح بآرائه السياسية لأغلب المسائل الواردة في الكتاب؛ حيث يخفي حقيقة مراده ومبتغاه خلف ما نقله من كلام العلماء السابقين في المسألة، وضمن قصص وحكم تعبر عن حقيقة مقصوده بها.

ثانيا/ التوصيات

أ- أوصي الباحثين الاهتمام بالتراث الفقهي السياسي لعلماء المغرب الإسلامي، والاجتهاد في التعريف به واستخراج مكنوناته، والاهتداء به في علاج بعض مآسي عصرنا ومخازيه السياسية، وهذا لا يعني الجمود الفكري وإهمال مجهود علماء المشرق العظام؛ فالمسلمون اليوم في حاجة ماسة إلى توطيد علاقاتهم وتضافر جهودهم، بغية الرقي بالأمة وإخراجها من براثن الجهل والتخلف، والسمو بها إلى مستوى الرسالة التي كلفت أمانتها.

ب- يحسن توسيع الدراسة لكتاب الشهب اللامعة في السياسة النافعة، لتشمل البحث في بعض المواضيع الأخرى التي هي من صميم السياسة الشرعية؛ كالفقه الجنائي، والسياسة المالية، وسياسة الجند والحرب، وتنظيم العلاقات الدولية وغيرها.

ج - يجدر البحث في أصول علم الاجتماع السياسي عند ابن رضوان؛ فالمؤكد أن كتاب الشهب اللامعة سبق مقدمة ابن خلدون إلى بعض مبادئ هذا العلم.

والحمد لله الذي بنعمه تتم الصالحات.

سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَبِحَمْدِكَ، أَشْهَرُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ، أَسْتَغْفِرُكَ وَأَتُوبُ إِلَيْكَ .

الفهارس

✽ فهرس الآيات القرآنية

✽ فهرس الأحاديث النبوية

✽ فهرس سلاطين بني مرزبان المترجم لعم

✽ فهرس المصادر والمراجع

✽ فهرس الموضوعات

فهرس الآيات القرآنية

سورة يوسف

﴿... وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَا ...﴾ الآيات 26-28 ص 34

سورة إبراهيم

﴿قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِن نَّحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ ...﴾ الآية 11 ص 318

سورة النحل

﴿وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِمْ مَا تَرَكَ عَلَيْهَا مِنْ دَابَّةٍ ...﴾ الآية 61 ص 326

﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ ...﴾ الآية 90 ص 257، 317

سورة الإسراء

﴿... وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ...﴾ الآية 15 ص 180

﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا ...﴾ الآية 16 ص 229

سورة الكهف

﴿وَأَذْكُرُّ بِكَ إِذَا نَسِيتَ ...﴾ الآية 24 ص 332

﴿وَرَبُّكَ الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ ...﴾ الآية 58 ص 326

﴿حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ ...﴾ الآيتين 86-87 ص 33

﴿ قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهُ وَاحِدٌ ... ﴾ الآية 110 ص 318

سورة طه

﴿ وَاجْعَلْ لِي وَزِيرًا مِّنْ أَهْلِي ﴾ الآية 29 ص 187

﴿ وَاجْعَلْ لِي وَزِيرًا مِّنْ أَهْلِي ﴾ الآيات 29-32 ص 183

﴿ ... أَشَدُّ بِهِءَ أَزْرَى ﴾ والآيتين 31-32 ص 188

سورة الأنبياء

﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِي إِلَيْهِمْ ... ﴾ الآيات 7-9 ص 247

﴿ وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَمْحُكُمَا فِي الْحَرْثِ ... ﴾ الآية 68 ص 200

سورة الحج

﴿ أذِنَ لِلَّذِينَ يُقْتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا ... ﴾ الآية 39 ص 260

﴿ ... وَلَيَنْصُرَكَ اللَّهُ مَنِ يَنْصُرُهُ ... ﴾ الآية 40 ص 273

﴿ الَّذِينَ إِنْ مَكَنْتَهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ ... ﴾ الآية 41 ص 114، 167، 274

﴿ وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ ... ﴾ الآية 78 ص 178

سورة النور

- ﴿ وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ... ﴾ الآية 55 ص 107
- ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ ءَامَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ... ﴾ الآية 62 ص 286

سورة الفرقان

- ﴿ وَقَالُوا مَالِ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ ... ﴾ الآية 7 ص 318
- ﴿ وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ ... ﴾ الآية 35 ص 183

سورة الشعراء

- ﴿ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا أَمْرًا وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ ... ﴾ الآيات 150-152 ص 247

سورة النمل

- ﴿ قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُوْءُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي ... ﴾ الآية 32 ص 286، 315

سورة العنكبوت

- ﴿ كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ ثُمَّ إِلَيْنَا تُرْجَعُونَ ﴾ الآية 57 ص 161

سورة سبأ

﴿ فَلَمَّا قُضِيَٰنَا عَلَيْهِ الْمَوْتُ ... ﴾ الآية 14 ص 197

سورة فاطر

﴿ ... إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ ... ﴾ الآية 28 ص 125

سورة ص

﴿ يَدَاؤُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ ... ﴾ الآية 26 ص 98، 106، 199

﴿ وَهَلْ أَتَاكَ نَبَأُ الْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ ... ﴾ الآيات 21-24 ص 200

سورة غافر

﴿ قَالَ فِرْعَوْنُ مَا أُرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَى ... ﴾ الآية 29 ص 316

سورة فصلت

﴿ فَقَضَلْنَهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ ... ﴾ الآية 12 ص 196

﴿ .. أَدْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ... ﴾ الآية 34 ص 336، 337

سورة الشورى

- ﴿ ... وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ ... ﴾ الآية 14 ص 196
- ﴿ وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ ... ﴾ الآية 38 ص 284، 315
- ﴿ إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ ... ﴾ الآية 42 ص 260

سورة الزخرف

- ﴿ فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ، فَطَاعُوهُ ... ﴾ الآية 54 ص 316

سورة الدخان

- ﴿ ... إِنَّهُ كَانَ عَلِيًّا مِنَ الْمُسْرِفِينَ ﴾ الآية 31 ص 228

سورة الجاثية

- ﴿ ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا ... ﴾ الآية 18 ص 22

سورة محمد

- ﴿ فَإِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ ... ﴾ الآية 4 ص 180

سورة الحجرات

- ﴿ وَإِن طَافَيْنَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَقْتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا ... ﴾ الآية 9 ص 258
- ﴿ يَتَأْتِيهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِن ذَكَرٍ وَأُنْثَى ... ﴾ الآية 13 ص 317

سورة الحديد

- ﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ ... ﴾ الآية 25 ص 259

سورة الحشر

- ﴿ مَا آفَأَهُ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَالرَّسُولِ ... ﴾ الآية 7 ص 229
- ﴿ لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ ... ﴾ الآية 8 ص 293
- ﴿ وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ ... ﴾ الآية 10 ص 293

سورة القلم

- ﴿ وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ ﴾ الآية 4 ص 310، 319

سورة القيامة

- ﴿ كَلَّا لَا وَزَرَ ﴾ الآية 11 ص 180

فهرس الأحدث النبوية

الصفحة	الحدث
	أ
ص 108	((اسمعوا وأطبعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشي ...))
ص 261	((اتقوا الظلم فإنّ الظلم ظلمات يوم القيامة ...))
ص 35	((ادخروا ثلاثاً ثم تصدّقوا بها بقي))
ص 321	((اذهبوا فأنتم الطلقاء))
ص 320	((ارم فداك أبي وأمي))
ص 262	((استقد))
ص 262	((استويا سواد))
ص 332	((اطلع في القبور واعتبر بالنشور))
ص 122	((السلطان ظل الله في الأرض ...))
ص 230	((انثروه في المسجد))
ص 38	((انطلقوا حتى تاتوا روضة خاخ ...))
ص 37	((أخذ الراية زيد فأصيب ...))

الصفحة	الحدث
ص 232	((أظنكم قد سمعتم أن أبا عببدة قد جاء بشيء))
ص 334	((أكمل المؤمنب إباناء، أحسنهم خلقا))
ص 107	((ألا كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعبته...))
ص 320	((أنا النبب لا كذب أنا ابن عبب المطلب))
ص 339	((أنهاك عن الشرك بالله والكبر...))
ص 125	((أهل الجنة ثلاث: ذو سلطان مقسط...))
ص 184	((إذا أراد الله بالأمر خبرا جعل له وزير صدق...))
ص 260، 126	((إن أحب الناس إلى الله يوم القيامة...))
ص 268، 261	((إن المقسطين عند الله على منابر من نور...))
ص 108	((إذا بويع لخلبفتب فاقتلوا الآخر منها))
ص 200	((إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران...))
ص 332	((إذا غضب أحدكم وهو قائم فلبجلس...))
ص 288	((إذا كان أمراؤكم خياركم...))
ص 230	((إن الله حرّم عليكم عقوق الأمهات...))
ص 201	((إن الله سبهدب قلبك وبثب لسانك...))

الصفحة	الحديث
ص 37	((إن قُتل زيد فجعفر...))
ص 267	((إن لله عَجَلٌ أخلاقاً...))
ص 267	((إن لله تعالى مائة خلق وسبعة عشر خلقاً...))
ص 231	((إنك ستأتي قوماً من أهل الكتاب...))
ص 334	((إنكم لا تسعون الناس بأموالكم...))
ص 330	((إنما العلم بالتعلم، والحلم بالتحلم...))
ص 310	((إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق))
ص 35	((إنما نهيتكم من أجل الدّافة...))
ب	
ص 36	((بل شيء أصنعه لكم...))
ص 289	((بل هو الرأي والحرب والمكيدة))
ت	
ص 267	((تخلقوا بأخلاق الله تعالى))
ث	
ص 270	((ثلاث مهلكات وثلاث منجيات وثلاث كفارات...))

الصفحة	الحديث
	ج
ص 336	((جبلت القلوب على حب من أحسن إليها))
	ح
ص 301	((الحزم أن تشاور ذا رأى...))
ص 201	((الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله...))
ص 334	((حسن الملكة يمن...))
ص 335	((حسن خلقك للناس))
	خ
ص 263	((خير أمتي قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم...))
	د
ص 170، 155	((الدين النصيحة...))
ص 35	((دعه؛ لا يتحدث الناس أن محمدا يقتل أصحابه))
ص 35	((دعوها فإنها منتنة))
	ذ
ص 231	((ذكرت - وأنا في الصلاة - تبرأ عندنا...))

الصفحة	الحديث
	ر
ص 336	((رأس العقل بعد الإبان بالله...))
	س
ص 125، 260، 269	((سبعة يظلمهم الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله...))
ص 299	((السعيد من وعظ بغيره))
ص 153	((السمع والطاعة على المرء المسلم...))
	ص
ص 125	((صنفان من أمتي إذا صلحا صلح الناس...))
	غ
ص 328	((الغضب جمرة تتوقد في جوف ابن آدم...))
	ف
ص 232	((فأبشروا وأملوا ما يسرُّكم...))
ص 201	((فإن لم تجد في سنة رسول ﷺ ولا في كتاب الله؟))

الصفحة	الحديث
	ق
ص 200	((القضاة ثلاثة: قاضيان في النار، وقاض في الجنة...))
	ك
ص 20، 108، 133	((كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء...))
ص 261	((كل سلامي من الناس عليه صدقة كل يوم...))
ص 201	((كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟)).
	ل
ص 108	((لا يجل لثلاثة نفر...))
ص 312	((اللهم أحسن خَلقي، فحسن خُلقي))
ص 321	((اللهم إني أعوذ بك من الهمِّ والحزن...))
ص 43	((لا تعذبوا بعذاب الله))
ص 328	((لا تغضب))
ص 289	((لقد أشرت بالرأي))
ص 321	((لقد لقيت من قومك ما لقيت...))
ص 34	((لقد هممت أن آمر بالصلاة فتقام...))

الصفحة	الحدث
ص 155	((الله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم))
ص 288	((لو اجتمعنا فب مشورة ما خالفتكما))
ص 154	((لو دخلوها ما خرجوا منها أبدا...))
ص 239	((لو قد جاءني مال...))
ص 34	((لولا حدائة عهد قومك بالكفر لنقضت الكعبة...))
م	
ص 126	((ما من أمير عشرة إلا وهو يؤتى به يوم القيامة...))
ص 35	((ما بال دعوى الجاهلية؟!))
ص 108	((ما بعث الله من نبي ولا استخلف من خليفة إلا...))
ص 321	((ما ترون أنى صانع بكم؟))
ص 262	((ما حملك على هذا؟))
ص 300	((ما خاب من استخار...))
ص 288	((ما شقي عبد قط بمشورة...))
ص 261	((ما من أمير عشرة...))
ص 184	((ما من نبي إلا له وزيران من أهل السماء...))

الصفحة	الحدث
ص 333	((ما نقصت صدقة من مال...))
ص 270	((من أصبح لا ينوي ظلم أحد...))
ص 134	((من بايع إماماً فأعطاه صفقة يده...))
ص 43	((من بدل دينه فاقتلوه))
ص 339	((من تواضع لله رفعه الله...))
ص 134	((من خلع يداً من طاعة...))
ص 39	((من وجدتموه يعمل عمل قوم لوط...))
ن	
ص 230	((نعماً بالمال الصالح للرجل الصالح))
و	
ص 221	((والذي نفسي بيده، لأقضين بينكما بكتاب الله...))
ص 328	((وجبت محبة الله...))
ي	
ص 261	((يا عبادي إني حرمت الظلم...))
ص 126	((يوم من إمام عادل أفضل من عبادة ستين سنة...))

فهرس سلاصين بني مرين المترجم لهم

الصفحة	السلطان
	أ
ص 55	- أحمد بن أبي سالم
ص 70	- أحمد بن إبراهيم المريني
	ب
ص 69	- أبو بكر السعيد المريني
	ح
ص 60	- أبو الحسن المريني
	ز
ص 70	- أبو زيان محمد بن أبي عبد الرحمن المريني
ص 70	- أبو زيان محمد بن عبد العزيز المريني
	س
ص 69	- أبو سالم المريني

الصفحة

السلطان

ع

ص 70

- أبو عمر تاشفين المريني

ص 66

- أبو عنان المريني

ف

ص 70

- أبو فارس عبد العزيز بن علي المريني

فهرس المصادر والمراجع

- القرآن الكريم (رواية حفص عن عاصم).

أ

- اسماعيل باشا البغدادي: هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، مطبعة وكالة المعارف، استانبول، 1951م.

- ابن الأثير، أبو الحسن علي بن أبي الكرم: أسد الغابة في معرفة الصحابة، تحقيق عادل أحمد الرفاعي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1996.

- ابن الأثير، أبو الحسن علي بن أبي الكرم: الكامل في التاريخ، تحقيق عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 1415هـ.

- ابن الأحمر: بيوتات فاس الكبرى، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط، المغرب، 1972م.

- ابن الأخوة، ضياء الدين محمد بن محمد بن أحمد بن زيد القرشي: معالم القرية في أحكام الحسبة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1421هـ، 2001م.

- ابن الأزرق، أبو عبد الله محمد الأندلسي: بدائع السلك في طبائع الملك، تحقيق علي سامي النشار، بغداد، 1977.

- ابن الأزرق، أبو عبد الله محمد الأندلسي: بدائع السلك في طبائع الملك، دراسة وتحقيق محمد بن عبد الكريم، الدار العربية للكتاب، ليبيا - تونس.

- الألباني، محمد ناصر الدين: سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، دار المعارف، الرياض، السعودية، ط1، 1412هـ، 1992م.

- الألباني، محمد ناصر الدين: ضعيف الجامع الصغير وزيادته الفتح الكبير، أشرف على طبعه زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان.
- إحسان عباس: ابن رضوان وكتابه في السياسة، مقال منشور ضمن كتاب العيد (صدر الكتاب تحية للجامعة الأمريكية ببيروت في عيدها المئوي 1866-1966)، بيروت، لبنان، 1967م.
- الإمام أحمد، أحمد بن محمد بن حنبل: مسند الإمام أحمد ابن حنبل، تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 1417هـ، 1997م.
- الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد: كتاب المواقف، تحقيق عبد الرحمن عميرة، دار الجليل، بيروت، لبنان، ط1، 1997م.

ب

- البخاري، محمد بن إسماعيل: صحيح البخاري، دار ابن كثير، دمشق، سوريا، ط1، 2002م.
- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين: شعب الإيمان، تحقيق محمد السعيد بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1410هـ.
- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين: السنن الكبرى، تحقيق محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، 1414هـ.
- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين: شعب الإيمان، تحقيق محمد السعيد بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1410هـ.

ت

- ابن تيمية، أحمد عبد الحلیم: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية ، موفم للنشر، الجزائر، ط2، 1994.
- ابن تيمية، أحمد عبد الحلیم: مجموع فتاوى شيخ الإسلام بن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم وابنه محمد، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، 1425هـ، 2004م.
- الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى: سنن الترمذي، تحقيق أحمد محمد شاكر و آخرون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
- التفتازاني، سعد الدين: شرح المقاصد، تحقيق عبد الرحمن عميرة، دار عالم الكتب، بيروت، لبنان، ط2، 1419هـ، 1998م.
- تقي الدين النبهاني: نظام الحكم في الإسلام، دار الأمة، بيروت، لبنان، ط3، 1410هـ، 1990م.

ج

- ابن الجوزي أبو الفرج عبد الرحمن: تاريخ عمر بن الخطاب، الزهراء للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 1990.
- ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن: كشف المشكل من حديث الصحيحين، تحقيق علي حسين البواب، دار الوطن ، الرياض، السعودية، 1418هـ.
- ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن: تاريخ عمر بن الخطاب، الزهراء للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 1990.

- ابن جماعة، بدر الدين: تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، تحقيق فؤاد عبد المنعم أحمد، رئاسة المحاكم الشرعية، قطر، ط1، 1985هـ.
- الجرجاني، علي بن محمد: معجم التعريفات، تحقيق محمد صديق المشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، مصر.
- الجويني، أبو المعالي عبد الملك: غياث الأمم في التياث الظلم (الغياثي)، تحقيق مصطفى حلمي وفؤاد عبد المنعم أحمد، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، الإسكندرية، مصر، 1979.

ح

- ابن حبان، محمد: صحيح ابن حبان، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط2، 1414هـ، 1993م.
- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي: فتح الباري، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ومحب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 1379هـ.
- ابن حزم، علي بن أحمد: الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط2، 1416هـ، 1996م.
- الحاكم النيسابوري، أبو عبد الله محمد بن عبد الله: المستدرک علی الصحیحین، تحقيق مقبل الوداعي، دار الحرمين، السعودية، ط1، 1417هـ، 1997م.
- حسن السيد بسيوني: الدولة ونظام الحكم في الإسلام، عالم الكتب، القاهرة، مصر، ط1، 1405هـ.

خ

- ابن الخطيب، لسان الدين: الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق محمد عبد الله عنان، الشركة المصرية للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، ط2، 1393هـ، 1973م.
- ابن الخطيب، لسان الدين: الكتيبة الكامنة في من لقيناه بالأندلس من شعراء المائة الثامنة، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، لبنان، 1983م.
- ابن خلدون، عبد الرحمن: تاريخ ابن خلدون المسمى ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، ضبط المتن ووضع الحواشي والفهارس خليل شحادة، مراجعة سهيل زكار، دار الفكر، بيروت، 2000م.
- ابن خلدون، عبد الرحمن: رحلة ابن خلدون، عرض وتعليق محمد بن تاويت التيطواني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2004م.
- ابن خلدون، عبد الرحمن: مقدمة ابن خلدون، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط1، 1423هـ، 2003م.
- ابن خلكان، شمس الدين أحمد بن محمد: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، لبنان.
- الخفاجي، أحمد شهاب الدين: نسيم الرياض في شرح شفاء القاضي عياض، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.

د

- أبو داود، سليمان بن الأشعث: سنن أبي داود، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار الفكر.

ذ

- الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد: سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان.

ر

- ابن رضوان المالقي، أبو القاسم: الشهب اللامعة في السياسة النافعة، تحقيق سامي النشار، الشركة الجديدة دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1404هـ، 1984م.
- ابن رضوان المالقي، أبو القاسم: الشهب اللامعة في السياسة النافعة، دراسة وتحقيق سليمان معتوق الرفاعي، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 2002م.
- الرازي، محمد بن عمر بن الحسين: المحصول في علم الأصول، تحقيق طه جابر فياض العلواني، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، السعودية، 1400هـ.
- الراغب الأصفهاني: معجم مفردات ألفاظ القرآن، ضبط وتصحيح وتخرّيج إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1418هـ، 1997م.

ز

- الزركلي، خير الدين: الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط15، 2002م.
- زكريا عبد المنعم إبراهيم الخطيب: نظام الشورى في الإسلام ونظم الديمقراطية المعاصرة، مطبعة السعادة، 1405هـ، 1985م.

س

- ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع: الطبقات الكبرى، تحقيق إحسان عباس، دار صادر،

بيروت، لبنان، ط1، 1968.

- ابن سلام، أبو الحسن سلام بن عبد الله: الذخائر والأعلاق، إعتناء إحسان ذنون الثامري، دار صادر، بيروت، لبنان، ط1، 1432هـ، 2011م.
- سليمان محمد الطماوي: السلطات الثلاث في الدساتير العربية والنظام السياسي الإسلامي، مطبعة جامعة عين شمس، ط5، 1986.
- سيد قطب: في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط16، 1410هـ، 1990م.

ش

- الإمام الشافعي، محمد بن إدريس: الأم، تحقيق رفعت فوزي عبد المطلب، المنصورة، مصر، ط1، 2001م.
- الشربيني، محمد بن الخطيب: مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج، تحقيق محمد خليل عيتاني، دار المعرفة، بيروت، ط1، 1418هـ، 1997م.
- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد: نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار، تحقيق طارق بن عوض الله بن محمد، دار ابن القيم، الرياض، السعودية، دار ابن عفان، القاهرة، مصر، ط1، 1426هـ، 2005م.
- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد: إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، تحقيق محمد سعيد البدري، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1992م.

ص

- صادق شايف نعمان: الخلافة الإسلامية وقضية الحكم بما أنزل الله، دار السلام، القاهرة، مصر، ط1، 1425هـ، 2004م.

ض

- ضو مفتاح محمد غمق: السلطة التشريعية فف نظام الحكم الإسلامف والنظم المعاصرة (دراسة مقارنة)، منشورات ELGA، فالفا، مالطا، 2002م، دار الهدف.

ط

- الطبراف، أبو القاسم سلفان بن أحمد: المعجم الأوسط، ففقق طارق بن عوض الله بن محمد و عبد المحسن بن إبراهيم الحسينف، دار الحرمف، القاهرة، مصر، 1415هـ.
- الطبراف، أبو القاسم سلفان بن أحمد: المعجم الصغفر، ففقق محمد شكور محمود الحاج أمرفر، المكفب الإسلامف، بفروت، دار عمار، عمان، الأردن، ط1، 1405هـ، 1985م.
- الطبراف، أبو القاسم سلفان بن أحمد: المعجم الكبفر، ففقق حمدف بن عبد المجفد السلفف، مكفبة العلوم والحكم، الموصل، ط2، 1404هـ، 1983م.
- الطبرف، أبو جعفر محمد بن جرفر: فافف الأمم والملوك (فافف الطبرف)، دار الكفب العلمفة، بفروت، لبنان، ط1، 1407هـ.
- الطبرف، أبو جعفر محمد بن جرفر: ففسفر الطبرف المسمى جامع البفان فف فأوفل القرآن، دار الكفب العلمفة، بفروت، لبنان، ط1، 1412هـ، 1992م.
- الطرطوشف، أبو بكر محمد بن الولفد: سراج الملوك، ففقق محمد ففقف أبو بكر، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، مصر، ط1، 1414هـ، 1994م.

ظ

- ابن ظفر الصقفف، أبو عبد الله: السلوانات (سلوان المطاع فف عدوان الفباع)، ففقق أفرمن عبد

الجابر البحيري، دار الآفاق العربية القاهرة، مصر، ط1، 1419هـ، 1999م.

- ظافر القاسمي: نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، دار النفائس، بيروت، لبنان، ط3، 1407هـ، 1987م.

ع

- ابن العربي، محمد بن عبد الله: أحكام القرآن، تحقيق علي محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت، لبنان.
- ابن عابدين، محمد أمين: حاشية رد المحتار على الدر المختار، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار عالم الكتب، الرياض، السعودية، طبعة خاصة، 1423هـ.
- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله: الاستذكار، تحقيق عبد المعطي قلعجي، دار الوعي، القاهرة، ط1، 1414هـ، 1993م.
- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله: بهجة المجالس وأنس المجالس وشحد الذاهن والهاجس، تحقيق محمد مرسي الخولي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 1981م.
- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله: جامع بيان العلم وفضله، تحقيق أبو الأشبال الزهيري، دار الحرمين للطباعة، القاهرة، مصر.
- ابن عبد ربه، أحمد بن محمد: العقد الفريد، تحقيق مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1404هـ، 1983م.
- ابن عطية الأندلسي، عبد الحق بن غالب: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1422هـ، 2001م.

- عارف خليل أبوعيد: نظام الحكم في الإسلام، دار النفائس، الأردن، ط1، 1416هـ، 1996م.
- العامري، أحمد بن عبد الكريم الغزي: الجدل الحثيث في بيان ما ليس بحديث، تحقيق فواز أحمد زمري، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط1، 1418هـ، 1997م.
- عبد الأمير شمس الدين: الفكر التربوي عند ابن خلدون وابن الأزرقي، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ط1، 1991.
- عبد الحميد إسماعيل الأنصاري: الشورى وأثرها في الديمقراطية، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ط3.
- عبد الحميد حاجيات: أبو حمو موسى الزباني (حياته وآثاره)، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط2، 1982.
- عبد الرحمن بدوي: دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1981.
- عبد الرحمن حبنكة الميداني: الأخلاق الإسلامية وأسسها، دار القلم، دمشق، ط5، 1420هـ، 1999م.
- عبد الرزاق السنهوري: فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، تحقيق توفيق الشاوي ونادية عبد الرزاق السنهوري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1422هـ، 2001م.
- عبد السلام محمد الشريف العالم: نظرية السياسة الشرعية (الضوابط والتطبيقات)، منشورات جامعة قار يونس، بنغازي، ليبيا، ط1، 1996م.

- عبد العزيز عزت الخياط: النظام السياسي في الإسلام (النظرية السياسية - نظام الحكم) دار السلام، القاهرة، مصر، ط 1، 1420هـ، 1999م.
- عبد الفتاح عمرو: السياسة الشرعية في الأحوال الشخصية، دار النفائس، الأردن، ط 1، 1998م.
- عبد الكريم زيدان: أصول الدعوة، مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، ط 3، 1396هـ، 1976م.
- عبد الله محمد محمد القاضي: السياسة الشرعية مصدر للتقنين بين النظرية والتطبيق (دراسة تأصيلية للوحدة الجامعة بين السياسة و الفقه في الشريعة الإسلامية وبيان الأصول النظرية والفروع التطبيقية لذلك التكامل في البيان القانوني الذي تدبر به شؤون الدولة الإسلامية)، مكتبة دار الكتب الجامعية الحديثة، طنطا، ط 1، 1410هـ، 1989م.
- علي بن أبي طالب عليه السلام: نهج البلاغة، شرح وضبط النصوص محمد عبده، مؤسسة المعارف، بيروت، لبنان، ط 1، 1410هـ، 1990م.
- علي بن سعيد الغامدي: فقه الشورى، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، ط 1، 1422هـ، 2001م.
- علي حسني الخربوطلي: الإسلام والخلافة، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1969م.
- عمر رضا كحالة: معجم المؤلفين، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط 1، 1414هـ، 1993م.

غ

- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد: المستصفى في علم الأصول، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1413هـ.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد: فاتحة العلوم، المطبعة الحسينية، مصر، ط1، 1322هـ.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد: إحياء علوم الدين، دار الشعب، القاهرة، مصر.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد: الاقتصاد في الاعتقاد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1983.

ف

- ابن فارس، أبو الحسين أحمد: معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1979م.
- ابن فرحون، أبو الوفاء إبراهيم: تبصرة الحكام في أصول الأفضية ومناهج الأحكام، تخريج الأحاديث وتعليق وكتابة الحواشي الشيخ جمال مرعشلي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1995م.
- فتحي الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 1982م.
- الفراء، أبو يعلى محمد بن الحسين: الأحكام السلطانية، تصحيح وتعليق محمد حامد الفقهي، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000م.
- الفيرزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب: القاموس المحيط، تحقيق مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط8،

2005 م.

- الفيومي، أحمد بن محمد بن علي المقرئ: المصباح المنير، مكتبة لبنان، بيروت، لبنان، 1987.

ق

- ابن القاضي الكناسي، أحمد: جذوة الاقتباس في ذكر من حلّ من الأعلام مدينة فاس، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط، 1973 م.

- ابن القيم، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر: مدارج السالكين بين منازل "إياك نعبد وإياك نستعين"، تحقيق رضوان جامع رضوان، مؤسسة المختار، القاهرة، ط1، 2001 م.

- ابن القيم، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر: عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين، تحقيق إسماعيل بن غازي مرحبا، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط1، 1429 هـ.

- ابن القيم، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر: إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق أبو عبدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن الجوزي، السعودية، ط1، 1423 هـ.

- ابن القيم، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر: الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي، تحقيق محب الدين الخطيب، دار المطبعة السلفية، القاهرة، مصر، ط4، 1407 هـ.

- ابن القيم، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تحقيق نايف بن أحمد الحمد، مطبعة المؤتمر الإسلامي، جدة، السعودية.

- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر: الجامع لأحكام القرآن، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 2006 م.

- القضاعي، أبو عبد الله محمد بن سلامة: مسند الشهاب، تحقيق حمدي بن عبد المجيد السلفي،

مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1407هـ، 1986م.

- القلقشندي: مآثر الإنافة في معالم الخلافة، تحقيق عبد الستار أحمد فراج، عالم الكتب، بيروت، لبنان.

ك

- ابن كثير، أبو الفدا إسماعيل: تفسير القرآن العظيم، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1401هـ.
- ابن كثير، أبو الفدا إسماعيل: البداية والنهاية، مكتبة المعارف، بيروت، لبنان.
- الكاساني، علاء الدين: بدائع الصنائع، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط2، 1982م.

م

- ابن المقفع: آثار ابن المقفع "الأدب الكبير"، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1409هـ، 1989م.
- ابن ماجة، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني: سنن ابن ماجة، تحقيق مشهور بن حسن آل سلمان، مكتبة المعارف، الرياض، السعودية، ط1.
- ابن منظور، محمد بن مكرم: لسان العرب، تحقيق عبد الله علي الكبير وآخرون، دار المعارف، القاهرة، مصر.
- الإمام مالك، مالك بن أنس: الموطأ، تحقيق سليم بن عيد الهلالي السلفي، مجموعة الفرقان التجارية، دبي، 1424هـ، 2003م.
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب: أدب الوزير للماوردي (المعروف بقوانين الوزارة وسياسة الملك)، تصحيح حسن الهادي حسين، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ط2،

1414هـ، 1994م.

- الماوردى، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تحقيق عصام فارس الحرساني ومحمد إبراهيم الزغلي، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 1461هـ، 1996م.

- المباركفوري، محمد بن عبد الرحمن: تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذى، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

- المتقى الهندي، علي بن حسام الدين: كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، تحقيق صفوت السقا وبكري الحىانى، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان.

- مجمع اللغة العربية بالقاهرة: معجم ألفاظ القرآن الكريم، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، مصر، 1970م.

- محب الدين الطبرى، أبو العباس أحمد بن عبد الله: الرياض النضرة في مناقب العشرة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2.

- محمد الأمين بلغيث: النظرية السياسية عند المرادى وأثرها في المغرب والأندلس، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1989م.

- محمد الطاهر بن عاشور: أصول النظام الاجتماعى في الإسلام، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، الشركة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط2، 1985م.

- محمد الطاهر بن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر والتوزيع، تونس، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984م.

- محمد المبارك: نظام الإسلام (الحكم والدولة)، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط3، 1400هـ، 1980م.
- محمد المبارك: آراء ابن تيمية في الدولة ومدى تدخلها في المجال الاقتصادي، دار الفكر، ط3، 1970م.
- محمد بن حسن بن عقيل موسى: المختار المصون من أعلام القرون، دار الأندلس الخضراء، جدة، ط1، 1995.
- محمد رشيد رضا: الخلافة، الزهراء للإعلام العربي، مصر.
- محمد رشيد رضا: تفسير القرآن الحكيم المشهور بتفسير المنار، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1420هـ، 1999م.
- محمد سعيد رمضان البوطي: ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط2، 1393هـ، 1973م.
- محمد سليم العوا: في النظام السياسي للدولة الإسلامية، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط1، 1989م.
- محمد ضياء الدين الرئيس: النظريات السياسية الإسلامية، مكتبة دار التراث، القاهرة، مصر، ط7، 1979.
- محمد فاروق النبهان: نظام الحكم في الإسلام، مطبوعات جامعة الكويت، الكويت، 1974م.
- محمد يوسف موسى: نظام الحكم في الإسلام، تحقيق حسين يوسف موسى، العصر الحديث للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط3، 1408هـ، 1988م.

- المرادي، أبو بكر: كتاب السياسة أو الإشارة في تدبير الإمارة، تحقيق علي سامي النشار، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط1، 1981م.
- المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي: مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق محمد مفيد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، ج3، ص382-383.
- مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج: صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1991م.
- المقرئ، أحمد بن محمد: نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1988م.

ن

- ابن نجيم الحنفي، زين الدين بن إبراهيم: البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ضبطه وخرّج آياته وأحاديثه الشيخ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1997م.
- أبو نعيم الأصبهاني، أحمد بن عبد الله: ذكر أخبار أصفهان، نشر دار الكتاب الإسلامي.
- أبو نعيم الأصفهاني، أحمد بن عبد الله: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1409هـ، 1988م.
- النسفي، أبو حفص عمر بن محمد: طلبه الطلبة في الاصطلاحات الفقهية، ضبط وتعليق وتخرّيج الشيخ خالد عبد الرحمن العك، دار النفائس، بيروت، لبنان، ط1، 1995م.
- نمر بن محمد الحميداني: ولاية الشرطة في الإسلام، دار عالم الكتب، الرياض، السعودية، ط1، 1414هـ، 1994م.

- النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف: صحيح مسلم بشرح النووي، مؤسسة قرطبة، ط2، 1994م.

- النويري، أحمد بن عبد الوهاب: نهاية الأرب في فنون الأدب، تحقيق علي بوملحم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1424هـ، 2004م.

هـ

- ابن هشام، أبو محمد عبد الملك: سيرة النبي ﷺ، تحقيق قسم التحقيق بدار الصحابة للتراث، دار الصحابة لتراث، طنطا، مصر، ط1، 1995م.

- الهيثمي، علي بن أبي بكر: مجمع الزوائد، دار الريان للتراث، القاهرة، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1407هـ.

و

- وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت: الموسوعة الفقهية، طبعة ذات السلاسل، الكويت، ط2، 1406هـ.

ي

- أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم: كتاب الخراج، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

فهرس الموضوعات

-	شكر وتقدير
-	إهداء
6	مقدمة
17	الفصل التمهيدي: ماهية السياسة الشرعية والتعريف بابن رضوان المالقي وكتابه الشهب اللامعة في السياسة النافعة
19	المبحث الأول: ماهية السياسة الشرعية
20	المطلب الأول: تعريف السياسة الشرعية
20	الفرع الأول: تعريف السياسة الشرعية لغة
23	الفرع الثاني: تعريف السياسة الشرعية اصطلاحاً
31	المطلب الثاني: أدلة مشروعية السياسة الشرعية
31	الفرع الأول: أدلة مشروعية السياسة الشرعية من القرآن الكريم
34	الفرع الثاني: أدلة مشروعية السياسة الشرعية من السنة النبوية الشريفة
38	الفرع الثالث: أدلة مشروعية السياسة الشرعية من تصرفات الخلفاء الراشدين <small>رضي الله عنهم</small>
45	المطلب الثالث: مجالات العمل بالسياسة الشرعية
45	الفرع الأول: مجالات السياسية الشرعية من حيث الموضوع

- 48 الفرع الثاني: مجالات السباسبفة الشربفة من ؤفث الأحكام
- 52 المبحء الثاني: التعرفف بابن رضوان الملقى
- 53 المطلب الأول: مولء ابن رضوان ونشأته ووفاته
- 53 الفرع الأول: مولء ابن رضوان ونشأته
- 55 الفرع الثاني: وفاة ابن رضوان
- 57 المطلب الثاني: ؤفاة ابن رضوان العلمفة والسباسبفة
- 57 الفرع الأول: ؤفاة ابن رضوان العلمفة
- 65 الفرع الثاني: ؤفاة ابن رضوان السباسبفة
- 72 المطلب الثالث: آثار ابن رضوان العلمفة
- 72 الفرع الأول: تلامفء ابن رضوان
- 75 الفرع الثاني: مؤلفات ابن رضوان
- 83 المبحء الثالث: التعرفف بكتاب الشهب اللامعة فف السباسبفة النافعة
- 84 المطلب الأول: سبب تألف كتاب الشهب اللامعة فف السباسبفة النافعة
- 87 المطلب الثاني: مصادر كتاب الشهب اللامعة فف السباسبفة النافعة
- 90 المطلب الثالث: مكانة كتاب الشهب اللامعة فف التراث السباسبف الإسلامف
- 94 الفصل الأول: فقه الخلفة عنء ابن رضوان الملقى

- 96 المبحث الأول: تعريف الخلافة وبيان حكم إقامتها
- 97 المطلب الأول: تعريف الخلافة في الفقه الإسلامي
- 97 الفرع الأول: تعريف الخلافة لغة
- 99 الفرع الثاني: تعريف الخلافة اصطلاحاً
- 102 المطلب الثاني: حكم إقامة الخلافة عند المسلمين
- 102 الفرع الأول: القائلون بوجوب إقامة الخلافة وأدلتهم
- 110 الفرع الثاني: القائلون بجواز إقامة الخلافة وأدلتهم
- 113 المطلب الثالث: رأي ابن رضوان في تعريف الخلافة وحكم إقامتها
- 113 الفرع الأول: تعريف الخلافة عند ابن رضوان
- 119 الفرع الثاني: رأي ابن رضوان في مسألة إقامة الخلافة
- 128 المبحث الثاني: شروط الخلافة وطرق انعقادها
- 129 المطلب الأول: شروط الخلافة
- 129 الفرع الأول: شروط أهلية واستحقاق الخلافة
- 132 الفرع الثاني: شروط تولية الخلافة
- 134 المطلب الثاني: طرق انعقاد الخلافة
- 135 الفرع الأول: طريقا الاختيار والعهد

- 138 الفرع الثاني: طررق القهر والاسبلاء
- 142 المطلب الثالث: رأف ابن رضوان فف شروط الخلافة وطررق انعقادها
- 142 الفرع الأول: رأف ابن رضوان فف مسألة شروط الخلافة
- 143 الفرع الثاني: رأف ابن رضوان فف مسألة طررق انعقاد الخلافة
- 147 المبحث الثالث: واجبات الخليفة وحقوقه والأسباب المؤدية إلى زوال ولايته على الأمة
- 148 المطلب الأول: واجبات وحقوق الخليفة
- 148 الفرع الأول: واجبات الخليفة
- 152 الفرع الثاني: حقوق الخليفة
- 156 المطلب الثاني: الأسباب المؤدية إلى زوال ولاية الخليفة على الأمة
- 156 الفرع الأول: عزل الخليفة
- 160 الفرع الثاني: انتهاء فترة الولاية وموت الخليفة
- 163 المطلب الثالث: رأف ابن رضوان فف واجبات الخليفة وحقوقه والأسباب المؤدية إلى زوال ولايته على الأمة
- 163 الفرع الأول: رأف ابن رضوان فف مسألة واجبات وحقوق الخليفة
- 173 الفرع الثاني: رأف ابن رضوان فف مسألة أسباب زوال ولاية الخليفة على الأمة
- 177 الفصل الثاني: مؤسساة الخلافة عناء ابن رضوان المالقم

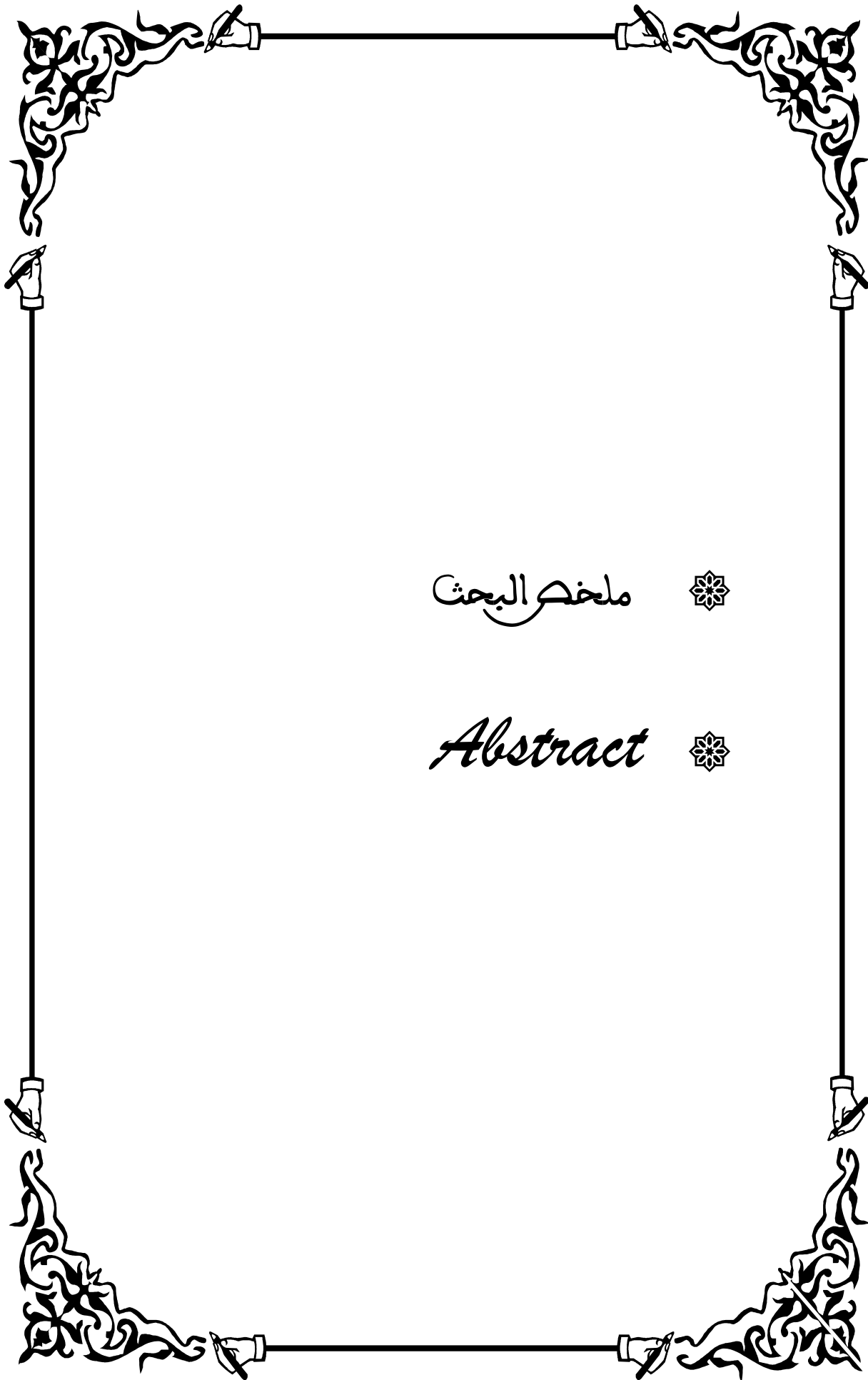
- 178 المبحث الأول: مؤسسة الوزارة
- 180 المطلب الأول: تعريف الوزارة
- 180 الفرع الأول: تعريف الوزارة لغة
- 181 الفرع الثاني: تعريف الوزارة اصطلاحاً
- 183 المطلب الثاني: أدلة مشروعية الوزارة
- 183 الفرع الأول: مشروعية الوزارة من القرآن الكريم
- 184 الفرع الثاني: مشروعية الوزارة من السنة النبوية الشريفة
- 184 الفرع الثالث: مشروعية الوزارة من تصرفات الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم
- 186 المطلب الثالث: رأي ابن رضوان في الوزارة
- 186 الفرع الأول: تعريف الوزارة عند ابن رضوان
- 187 الفرع الثاني: حكم الوزارة عند ابن رضوان
- 190 الفرع الثالث: شروط الوزارة عند ابن رضوان
- 195 المبحث الثاني: مؤسسة القضاء
- 196 المطلب الأول: تعريف القضاء
- 196 الفرع الأول: تعريف القضاء لغة
- 197 الفرع الثاني: تعريف القضاء اصطلاحاً

- 199 المطلب الثاني: أدلة مشروعية القضاء
- 199 الفرع الأول: مشروعية القضاء من القرآن الكريم
- 200 الفرع الثاني: مشروعية القضاء من السنة النبوية الشريفة
- 202 الفرع الثالث: مشروعية القضاء من تصرفات الخلفاء الراشدين ﷺ
- 204 المطلب الثالث: رأي ابن رضوان في القضاء
- 204 الفرع الأول: شروط القضاء عند ابن رضوان
- 209 الفرع الثاني: مندوبات القضاء عند ابن رضوان
- 211 الفرع الثالث: الولايات التابعة للقضاء عند ابن رضوان
- 223 المبحث الثالث: مؤسسة بيت المال
- 224 المطلب الأول: تعريف بيت المال
- 224 الفرع الأول: تعريف بيت المال لغة
- 225 الفرع الثاني: تعريف بيت المال اصطلاحا
- 227 المطلب الثاني: أدلة مشروعية اتخاذ بيت المال
- 227 الفرع الأول: مشروعية اتخاذ بيت المال من القرآن الكريم
- 230 الفرع الثاني: مشروعية اتخاذ بيت المال من السنة النبوية الشريفة
- 232 الفرع الثالث: مشروعية اتخاذ بيت المال من تصرفات الخلفاء الراشدين ﷺ

- 237 المطلب الثالث: رأف ابن رضوان فف بفت المال
- 237 الفرع الأول: ءكم اتءاذ بفت المال والتصرف فف سباسته عنء ابن رضوان
- 241 الفرع الثاني: الغافة من اتءاذ بفت المال وشروط كاتبه عنء ابن رضوان
- 245 الفرع الثالث: دعائم سباسة بفت المال عنء ابن رضوان
- 250 الفصل الثالث: المبادئ العامة لنظام الءلافة عنء ابن رضوان المالقوف
- 252 المبعء الأول: مباء العدل
- 253 المطلب الأول: تعريف العدل
- 253 الفرع الأول: تعريف العدل لغة
- 254 الفرع الثاني: تعريف العدل اصطلاحا
- 257 المطلب الثاني: أدلة مشروعية العدل
- 257 الفرع الأول: مشروعية العدل من القرآن الكرفم
- 260 الفرع الثاني: مشروعية العدل من السنة النبوية الشرففة
- 263 الفرع الثالث: مشروعية العدل من تصرفات الءلفاء الراشدفن ؓ
- 266 المطلب الثالث: مباء العدل عنء ابن رضوان المالقوف
- 266 الفرع الأول: أهففة العدل عنء ابن رضوان
- 271 الفرع الثاني: اعءبار العدل أساس الملك عنء ابن رضوان

- 275 الفرع الثالث: ءور مؤسسه القضااء فف إقامه العءل عنء ابن رضوان
- 278 المبعء الثاني: مباء الشورى
- 279 المطلب الأول: ءعرفف الشورى
- 279 الفرع الأول: ءعرفف الشورى لغة
- 280 الفرع الثاني: ءعرفف الشورى اصطلاحا
- 283 المطلب الثاني: أءله مشروعية الشورى
- 283 الفرع الأول: مشروعية الشورى من القرآن الءرفم
- 287 الفرع الثاني: مشروعية الشورى من السنة النبوة الشرففة
- 290 الفرع الثالث: مشروعية الشورى من ءصرفاء الءلفاء الراشءفن ؓ
- 296 المطلب الثالث: مباء الشورى عنء ابن رضوان الملقمف
- 296 الفرع الأول: ءكم الشورى وأهمفءها عنء ابن رضوان
- 301 الفرع الثاني: أهل الشورى والشروط الواءبة ففهم عنء ابن رضوان
- 308 الفرع الثالث: مءال الشورى عنء ابن رضوان
- 310 المبعء الثالث: مباء ءءام الأخلاق السباسبفة الفاضلة
- 311 المطلب الأول: ءعرفف الأخلاق السباسبفة
- 311 الفرع الأول: ءعرفف الأخلاق السباسبفة لغة

- 312 الفرع الثاني: تعريف الأخلاق السباسبية اصطلاحا
- 315 المطلب الثاني: أدلة مشروعية الأخلاق السباسبية الفاضلة
- 315 الفرع الأول: مشروعية الأخلاق السباسبية الفاضلة من القرآن الكريم
- 319 الفرع الثاني: مشروعية الأخلاق السباسبية الفاضلة من السنة النبوية الشريفة
- 322 الفرع الثالث: مشروعية الأخلاق السباسبية الفاضلة من تصرفات الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم
- 325 المطلب الثالث: مبدأ التزام الأخلاق السباسبية الفاضلة عند ابن رضوان المالقي
- 325 الفرع الأول: الحلم وكظم الغيظ
- 335 الفرع الثاني: التواضع وضم الكبر
- 341 الفرع الثالث: الحزم
- 349 خاتمة
- 353 الفهارس
- 354 فهرس الآيات القرآنية
- 364 فهرس الأحاديث النبوية
- 372 فهرس سلاطين بني مرين المترجم لهم
- 374 فهرس المصادر والمراجع
- 392 فهرس الموضوعات



ملخص البحث



Abstract



ملخص البحث

يتعلق هذا البحث بفقه السياسة الشرعية عند ابن رضوان المالقي من خلال كتابه الشهب اللامعة في السياسة النافعة، وقد جاء في فصل تمهيدي وثلاثة فصول رئيسة وخاتمة:

خصّصت الفصل التمهيدي للحديث عن ماهية السياسة الشرعية والتعريف بابن رضوان المالقي وكتابه الشهب اللامعة في السياسة النافعة؛ فكان المبحث الأول لتوضيح ماهية السياسة الشرعية، والثاني للتعريف بابن رضوان المالقي، والثالث للتعريف بكتاب الشهب اللامعة في السياسة النافعة.

وجعلت الفصل الأول للبحث في فقه الخلافة عند ابن رضوان المالقي؛ فكان المبحث الأول للتعريف بالخلافة وبيان حكم إقامتها، والثاني للكلام عن شروط الخلافة وطرق انعقادها، والثالث في ذكر واجبات الخليفة وحقوقه وكذا الأسباب المؤدية إلى زوال ولايته على الأمة.

وتعرّضت في الفصل الثاني لأهم مؤسسات الخلافة عند ابن رضوان المالقي؛ فاختص المبحث الأول بمؤسسة الوزارة، والثاني بمؤسسة القضاء، والثالث بمؤسسة بيت المال.

وأبرزت في الفصل الثالث المبادئ العامة لنظام الخلافة عند ابن رضوان المالقي؛ فكان المبحث الأول لمبدأ العدل، والثاني لمبدأ الشورى، والثالث لمبدأ التزام الخليفة بالأخلاق السياسية الفاضلة.

وضمّنت الخاتمة أهم النتائج والتوصيات التي خلص اليها.

Abstract

My topic deals with the Islamic political jurisprudence according to Ibn Radwan Almalagui through his book Ashouhoub Allamia Fi Assiassa Annafia, came in four chapters and a conclusion:

Introductory chapter devoted to talk about what the definition of legitimate politics and to talk about Ibn Radwan Almalagui and his bright book; therefore, the first party come to clarify the nature of Islamic politics, and the second party talk about the definition of Ibn Radwan Almalagui, and the third party to define the book of Ashouhoub Allamia Fi Assiassa Annafia.

In the first chapter I'm looking for the jurisprudence of the Caliphate according to Ibn Radwan Almalagui; so, the first topic I define the Caliphate system and I clarify its law, and the second to talk about the conditions of the Caliphate and the methods of the session, thirdly to talk about duties of the caliph and his rights, as well as the causes leading to the demise of his mandate to the nation.

Presented in chapter II of the main institutions of the Caliphate to Ibn Radwan Almalagui; so, the first topic talk about the Foundation Ministry, and the second institution of the judiciary, and the third institution of house money.

Highlighted in the third chapter in determining the general principles of the system of Caliphate to Ibn Radwan Almalagui; so, the first topic of the principle of justice, and the second to the principle of Shura, and the third Caliph's commitment to the principle of political morality.

Finely the Conclusion included on the most important findings and recommendations of the research found.