الجمهورية التركية
جامعة صكاريا
معهد العلوم الاجتماعية
قسم العلوم الإسلامية الأساسية

العوامل المؤثرة في اتخاذ القرار السياسي زمن أبي بكر وعمر بن الخطاب وتحليلها من منظور فقهي

سندس أبو ناصر

رسالة دكتوراه

مشرف الرسالة: البروفيسور حجي محمد كوناي

يناير – 2023

الجمهورية التركية

جامعة صكاريا

معهد العلوم الاجتماعية

العوامل المؤثرة في اتخاذ القرار السياسي زمن أبي بكر وعمر بن الخطاب وتحليلها من منظور فقهي

رسالة دكتوراه

سندس أبو ناصر

التخصص العام: العلوم الإسلامية الأساسية

الفرع : الفقه الإسلامي

"قبلت هذه الأطروحة بالإجماع بتاريخ: 2023/01/26 من قبل أعضاء لجنة المناقشة المذكورة أسماؤهم أدناه"

أعضاء اللجنة	رأيه
بروفيسور حجي محمد كوناي	اجتاز بنجاح
بروفيسور صونار دومان	اجتاز بنجاح
الدكتور الصادق الفقيه	اجتاز بنجاح
الدكتور عبد الله طرابزون	اجتاز بنجاح
الدكتور إسماعيل يلماز	اجتاز بنجاح

نموذج بيان الأخلاقيات

وفقا لتقرير التشابه المأخوذ في إطار الأسس المطبقة من طرف مؤسستي، فإن نسبة التشابه في عمل الأطروحة المعطاة معلوماتها أعلاه، لا تحتوي أي انتحال، وفي حال ثبت العكس فاني أقبل أي شكل من المسؤولية القانونية المتولدة عن ذلك. وفي حال الحاجة الى موافقة لجنة الأخلاقيات أبين أني تلقيت وثيقة الموافقة.

هل وثيقة موافقة لجنة الأخلاقيات مطلوبة؟

نعم ☐

لا ☒

(الدراسات التي تتطلب موافقة لجنة الأخلاقيات هي كالتالي:

•جميع أنواع الدراسات التي يتم إجراؤها باستخدام المناهج الكمية أو النوعية التي تتطلب جمع البيانات من المشاركين باستخدام تقنيات الاستبيان, والمقابلة، والعمل الجماعي المركّز، والملاحظة ، والتجربة.

•استخدام البشر والحيوانات (بما في ذلك المواد / البيانات) لأغراض تجريبية أو غيرها من الأغراض العلمية،

•دراسات سريرية على البشر،

•دراسات على الحيوانات،

• دراسات بأثر رجعي وفقًا لقانون حماية البيانات الشخصية.)

سندس أبو ناصر

2023/01/26

مقدمة

طويلة هي السنوات التي قضيتها في البحث والقراءة والكتابة لهذه الرسالة في تركيا البلد الجميل بطبيعته وأهله الذين فتحوا لي قلوبهم وبيوتهم، وكُثُر هم الأشخاص الذي كانوا معي في هذه الرحلة ولهم مني كل الشكر.

أتقدم بالشكر والحمد أولا لله عز وجل أن أعانني على كتابة هذه الرسالة، وأن يسر لي أشخاصا كانوا داعما وعونا لي على إتمامها.

أشكر مشرفي بروفيسور حجي محمد كوناي، على لطفه، وتعاونه، وإعطائي من وقته لقراءة رسالتي بشكل دقيق وإفادتي من توجيهاته القيمة. أعضاء لجنتي من داخل جامعة صكاريا أتقدم بالشكر لكل من الدكتور الصادق الفقيه الذي أفادني كثيرا من علمه وتجربته الثرية في باب السياسة ودعمه وتوجيهاته القيمة، وللبروفيسور سونار دومان على لطفه وإفادتي من توجيهاته القيمة. ولا أنسى من الشكر بروفيسور سليمان كايا عضو لجنتي السابق قبل انتقاله إلى جامعة إسطنبول. وأشكر أعضاء لجنتي دكتور عبد الله طرابزون من جامعة إسطنبول، ودكتور إسماعيل يلماز من جامعة غازي عنتاب لاشتراكهما بمناقشتي.

أبي وأمي اللذين آمني بي ودعماني وتحملا طول غربتي ولازماني بدعائهما قليلة هي كلمات الشكر في حقكما. إخوتي وأخواتي الذين دعموني وآمنوا بي وأخص بالذكر عمر وسمية وهدى ومريم أقول شكرا أحبتي وجزاكم الله خيرا. أشكر جميع صديقاتي وكل من أشعرني في غربتي أني بين أهلي وعلى الخصوص صديقتي أداء أوور، وأوزغي آلغول. وأخيرا إلى كل من دعمني وأولاني ثقته فكانت دافعا لي على مواصلة البحث والكتابة شكرا.

سندس أبو ناصر

2023/01/26

جدول المحتويات

الاختصارات ..... **v**

ملخص باللغة العربية ..... **vii**

ملخص باللغة التركية ..... **viii**

ملخص باللغة الانجليزية ..... **ix**

مدخل **1**

1. الفصل الأول: مفهوم القرار السياسي في البحث المعاصر، وما يقابله في البحث التراثي الإسلامي، والفترة محل الدراسة **15**

1.1 مفهوم القرار السياسي في البحث المعاصر 15

1.1.1 تعريف القرار السياسي 15

1.1.2 خصائص القرار السياسي 17

1.1.3 مجالات القرار السياسي 18

1.2 مفهوم القرار السياسي في البحث التراثي الإسلامي، وفي الفترة محل الدراسة 18

1.2.1 ما يقابل مصطلح القرار السياسي في البحث الفقهي والسياسي الإسلامي 18

1.2.1.1 الأمر والنهي والإذن والحكم والقضاء 19

1.2.1.2 تصرفات الإمام 22

1.2.2 خصائص القرار السياسي وكيفية تناولها في الفكر السياسي الإسلامي وفي زمن الدراسة . 45

1.2.2.1 صادر عن سلطة مخولة (الولاية) 45

1.2.2.2 العمومية 47
1.2.2.3 الإلزامية والطاعة 50
1.2.2.4 تحقيقه مصلحة 58
2. الفصل الثاني: تقييم عملية اتخاذ القرار السياسي زمن أبي بكر وعمر من منظور فقهي 68
2.1 تقييم عملية اتخاذ القرار السياسي زمن أبي بكر وعمر من منظور فقهي وفقا للدراسات الفقهية المعاصرة 69
2.1.1 الاجتهاد الاستنباطي وعملية اتخاذ القرار السياسي.....69
2.1.1.1 تعريف الاجتهاد الاستنباطي 69
2.1.1.2 تناول التصرفات السياسية لأبي بكر وعمر بن الخطاب في كتب أصول الفقه الكلاسيكية 70
2.1.1.3 تناول دراسات معاصرة للاجتهاد الاستنباطي لتوصيف تصرفات الخلافة الراشدة 74
2.1.1.4 دور الاجتهاد الاستنباطي في عملية اتخاذ القرار السياسي 75
2.1.2 الاجتهاد التطبيقي وعملية اتخاذ القرار السياسي 78
2.1.2.1 مفهوم الاجتهاد التطبيقي.....78
2.1.2.2 دراسات استخدمت الاجتهاد التطبيقي لتوصيف تصرفات الخلافة الراشدة..84
2.1.2.3 دور الاجتهاد التطبيقي في عملية اتخاذ القرار السياسي 87
2.1.3 الاجتهاد المقاصدي وعملية اتخاذ القرار السياسي.....87
2.1.3.1 تحليل لمفهوم الاجتهاد المقاصدي كمصطلح معاصر 88
2.1.3.2 تناول عدد من المعاصرين للاجتهاد المقاصدي في الفترة الراشدة 91
2.1.3.3 دور الاجتهاد المقاصدي في عملية اتخاذ القرار السياسي.....93
2.2 تقييم عملية اتخاذ القرار السياسي زمن أبي بكر وعمر من منظور فقهي في سياقه السياسي.....94

2.2.1 نظرة كلية للقرار السياسي في سياق أنواع الاجتهاد الثلاثة 94
2.2.2 قراءة للقرار السياسي في سياق الوظيفة الأساسية لولي الأمر 96
2.2.3 مقاربة جديدة في فهم ما لا نص فيه أو المسكوت عنه في المجال السياسي 100
2.2.4 تقييم القرار السياسي في نطاق المباح على أنه أمر ومنع سياسي 104
3. الفصل الثالث: العوامل الرسمية المؤثرة في اتخاذ القرار السياسي زمن أبي بكر وعمر 114
3.1 دور مشروعية ومرجعية القرار السياسي 115
3.1.1 عامل المرجعية والمشروعية عند أبي بكر 116
3.1.1.1 المرجعية والمشروعية في عقد بيعة أبي بكر الصديق وفي خطبه.....116
3.1.1.2 نموذج لقرار يظهر به عامل المرجعية والمشروعية (قتال مانعي الزكاة من أهل الردة) 119
3.1.2 عامل المرجعية والمشروعية عند عمر بن الخطاب 126
3.1.2.1 المرجعية والمشروعية في عقد بيعة عمر بن الخطاب وفي خطبه 126
3.1.2.2 نموذج لقرار يظهر بها عامل المرجعية والمشروعية (قرار عدم تقسيم الأراضي المفتوحة عنوة) 128
3.2 صاحب القرار وشخصيته الفكرية في اتخاذ القرار السياسي 137
3.2.1 السمات الشخصية للخليفة أبي بكر 137
3.2.2 السمات الشخصية للخليفة عمر بن الخطاب 141
3.2.3 قرارين يظهر بهما دور شخصية أبي بكر وعمر 145
3.2.3.1 أبو بكر وعمر وعزل الولاة.....145
3.2.3.2 أبو بكر وعمر وقسمة العطاء 151
4. الفصل الرابع: العوامل غير الرسمية المؤثرة في اتخاذ القرار السياسي زمن أبي بكر وعمر.....156
4.1 الشورى ودورها في اتخاذ القرار السياسي.....156

4.1.1 أبو بكر ودور الشورى في قراراته السياسية 157

4.1.2 عمر بن الخطاب ودور الشورى في قراراته السياسية 163

4.2 تأثير الظروف المحيطة وما يتولد عنها من اعتبارات ومصالح، في ضوء مقاصد الشريعة على اتخاذ القرار السياسي 173

4.2.1 تأثير الظروف المحيطة وما يتولد عنها من اعتبارات ومصالح، في ضوء مبادئ ومقاصد الشريعة، على اتخاذ القرار السياسي زمن أبي بكر 174

4.2.1.1 حركة الردة ونماذج لقرارات رافقتها 174

4.2.1.2 الفتوحات الإسلامية زمن أبي بكر ونماذج لقرارات رافقتها 181

4.2.2 تأثير الظروف المحيطة وما يتولد عنها من اعتبارات ومصالح، في ضوء مبادئ ومقاصد الشريعة، على اتخاذ القرار السياسي زمن عمر بن الخطاب 184

4.2.2.1 حركة الفتوحات زمن عمر بن الخطاب ونماذج لقرارات رافقتها 185

4.2.2.2 عام الرمادة ونموذج لقرار 202

4.2.2.3 تغييرات في بنية المجتمع المسلم ونماذج لقرارات رافقتها 203

نتائج الدراسة 213

قائمة المصادر والمراجع 221

المراجع باللغة التركية 242

سيرة ذاتية 243

الاختصارات

تح : تحقيق

تع : تعريب

د.ت: بدون تاريخ

ط : الطبعة

م : ميلادي

هـ : هجري

الاختصارات التركية

TDV: Türkiye Diyanet Vakfı

ملخص

العنوان: العوامل المؤثرة في اتخاذ القرار السياسي زمن أبي بكر وعمر بن الخطاب تحليل من منظور فقهي

المؤلف: سندس أبو ناصر

المشرف: بروفيسور دكتور حجي محمد كوناي

عدد الصفحات: ix (المقدمة) + 244 (الرسالة) **تاريخ القبول:** 26- يناير- 2023

تتناول الدراسة العوامل المؤثرة في اتخاذ القرار السياسي زمن أبي بكر وعمر وتحللها من منظور فقهي.

وسبق هذا التحليل أمرين الأول؛ تحديد ما يقابل مصطلح القرار السياسي في زمن الدراسة انطلاقا من عدة مداخل، إلى جانب العمل على تحديد المجال السياسي في تلك الفترة انطلاقا من وظائف الملك والخلافة وصلاحيات الإمام التي بينها الفقهاء. فاستطعنا تمييز قرارات أبي بكر وعمر السياسة عن غيرها من تصرفاتهم لنتمكن من تحليلها.

والأمر الثاني تحليل عملية اتخاذ القرار السياسي في تلك الفترة من منظور فقهي. حيث قمنا ببيان تناول الدراسات الفقهية المعاصرة لهذه القرارات تحت ثلاثة أبواب من الاجتهاد. واعتبرنا هذا التصنيف تحليلا فقهيا منهم لعملية اتخاذها. وبينا إشكاليات هذا التحليل الذي تعامل مع هذه القرارات خارج إطارها السياسي. ثم قدمنا تحليلا فقهيا آخر لهذه العملية في سياقها السياسي بناء على ما توصلنا له من تمايز القرار السياسي عن الاجتهاد الفقهي مع ارتباطه به في عدة جوانب، انطلاقا من تحقيق المناط كما أصل له الشاطبي ووسع من مجاله الدريني.

وأسهم تحليل عملية اتخاذ القرار السياسي في تلك الفترة في تحديد العوامل المؤثرة في اتخاذه والتي قسمناها إلى أربعة؛ المرجعية والمشروعية، وشخصية صاحب القرار، وأهل الشورى، والظروف المحيطة، ومقاصد الشريعة، ومبادئها. وقمنا بتحليلها من خلال نماذج لقرارات برز بها كل من هذه العوامل مع العمل على إبراز ارتباط السياسي بالفقهي في كل منها.

الكلمات المفتاحية: فقه، سياسة شرعية، تصرفات الإمام، تحقيق المناط، أبو بكر، عمر بن الخطاب.

ÖZET

Başlık: Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer Dönemlerinde Siyasi Karar Almayı Etkileyen Faktörler Fıkıh Açısından Bir Analiz

Yazar: Sondos Abunasser

Danışman: Prof. Dr. H. Mehmet GÜNAY

Kabul Tarihi: 26/01/2023

Sayfa Sayısı: ix (ön kısım) + 244 (ana kısım)

Bu araştırmada Ebu Bekir ve Ömer dönemlerinde siyasi karar almayı etkileyen faktörler ele alınmakta ve bu kararlar siyasi bağlam içerisinde fıkıh bakımından analiz edilmektedir. Bu analizden önce iki husus ele alınmaktadır; ilk olarak siyasi kararın tanımı, özellikleri ve o dönemde hangi kavrama karşılık geldiği belirtilmiştir. Yanı sıra mülk, hilafet vazifeleri ve imamın yetkilerini temel alarak o dönemdeki siyasi alanın sınırları belirtilmeye çalışılmıştır. Böylece o dönemdeki siyasi kararlar ile Ebu Bekir ve Ömer'in diğer tasarrufları ayırt edilmiştir. İkinci husus olarak Ebu Bekir ve Ömer'in siyasi karar alma sürecinin fıkhi analizi ele alınmıştır. Bu siyasi kararları ele alan çağdaş fıkıh çalışmalarının konuyu içtihadın üç bölümü altında ele aldığı tespit edilmiştir. Bu sınıflandırma, siyasi karar sürecine yönelik fıkhî bir analiz olarak değerlendirilmiş ve siyasi çerçeve dikkate alınmadan yapılan bu analizin sorunları ortaya konmaya çalışılmıştır. Daha sonra, siyasi kararın fıkhî içtihattan farklı olduğu ama aynı zamanda onunla birkaç yönden bağlandığı tespitimize dayanarak bu sürece siyasi bağlamda yeni bir fıkhi analiz sunulmuştur. O dönemdeki siyasi karar alma sürecini analiz etmek, siyasi kararı etkileyen faktörlerin belirlenmesine katkı sunmuş ve çalışmada bu faktörler (1) referans ve meşruiyet, (2) karar vericinin kişiliği, (3) şura ehli, (4) çevredeki koşullar ve makâsıdü'ş-şerîa şeklinde dörde ayrılmıştır. Bu faktörlerin her biri örnek üzerinden tahlil edilmiş ve siyasi ve fıkhi yönlerin birbirine nasıl bağlandığı ortaya konmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Siyâset-i şer'iyye, Tasarruf Yetkesi, Uygulama içtihat, Ömer b. el-Hattâb, Ebû Bekir.

ABSTRACT

Title of Thesis: Factors Influencing Political Decision Making at the Time of Abu Bakr Al-Siddiq and Omar Ibn Al-Khattab, and their Analysis from a Jurisprudential Perspective.

Author of Thesis: Sondos Abunasser

Supervisor: Prof. Dr. H. Mehmet GÜNAY

Accepted Date: 26/01/2023 **Number of Pages: ix** (pre text) + 244 (thesis)

This study deals with the factors influencing political decision-making at the time of Abu Bakr and Omar and analyses them from a jurisprudential perspective. This analysis was preceded by two things: The first, is to determine what corresponds to the term political decision at the time of the study, based on several approaches, in addition to working to define the political field in that period based on the obligations of ruling, and powers of the imam identified by the jurists. Which distinguished the political and non-political decisions of Abu Bakr and Omar from in order to be able to analyse them. The second is the analysis the political decision-making process during that period from a jurisprudential perspective, representing the contemporary jurisprudence studies of these decisions under three chapters of ijtihad, and considered this classification a jurisprudential analysis from them of the decision-making process. This representation showed the problems of this analysis, which dealt with these decisions outside of their political framework. Then we presented another jurisprudential analysis of this process in its political context based on what we have reached of the distinction of Political Decision from jurisprudential ijtihad with its connection to it in several aspects. The analysis of the political decision-making process in that period contributed to identifying the factors influencing it, which we divided into four; Reference and legitimacy, the personality of the decision-maker, the people of Shura, the surrounding circumstances and the purposes and principles of Sharia. And we analysed it through models of decisions in which each of these factors emerged, highlighting the political connection to the jurisprudence in each of them.

Keywords: Islamic Jurisprudence, Siyasah al-Shar'iyah, Power of Implementation, Umar ibn al-Khaṭṭāb, Abu Bakr.

بسم الله الرحمن الرحيم

مدخل

موضوع الدراسة

يكسو طبيعة العلاقة بين الفقه والسياسة في التاريخ الإسلامي اليوم نوع من الغموض، ولعل ذلك عائد إلى قلة عدد الفقهاء في تراثنا الذين تناولوا السياسة ببحثهم، أو إلى قلة ما كشفنا عنه من مخطوطات ووصل إلينا من كتبهم في هذا المجال. وانعكس هذا الأمر على عدد من الدراسات الفقهية المعاصرة التي تناولت التصرفات السياسية أو ما تصطلح الرسالة على تسميته بالقرارات السياسية لأبي بكر وعمر مع غيرها من أنواع تصرفاتهم في القضاء أو الفتيا في إطار واحد وقراءتها بنظرة أحادية فقهية بعيدا في العموم عن سياقها السياسي، وبالرغم من إسهام هذه الدراسات باصطلاحها على مسميات جديدة في تحليلها لهذه التصرفات من مثل الاجتهاد التطبيقي والمقاصدي إلا أنها لم توضح بما فيه الكفاية ماهية هذه المسميات وعلاقتها بالاجتهاد الاستنباطي وما يميزها عنه. وجاءت هذه الدراسة محاولة للإسهام في الكشف عن جزء من هذا الغموض بدراسة التصرفات السياسية في فترة أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب رضي الله عنهما من خلال استخدام مدخل معاصر وهو مدخل أو منهجية دراسة القرار السياسي الذي يُستخدم في البحث السياسي المعاصر لتحليل الأنظمة السياسية. حيث إن تحليل الجهات المؤثرة في اتخاذ القرار السياسي في أي نظام سياسي يعتبر وسيلة لرسم صورة لمنظومة القيم في هذا النظام ومرجعيته، ومدى تحقق المشاركة السياسية فيه، وطبيعة المصلحة المتوخاة من اتخاذه. وقد وقع الاختيار على فترة حكم أبي بكر وعمر بن الخطاب لدراسة قراراتها وهي فترة نالت اهتمام الباحثين في الماضي والحاضر، إذ تعتبر من أهم تجارب الممارسة السياسية في التاريخ الإسلامي والتي بالرغم من تشكيلها تجربة بشرية تاريخية خاضعة لظروف الزمان والمكان وقابلة للتطوير إلا أنها حوت كما

تجلى في دراسات العلماء في الماضي والحاضر جانبا تأصيليا كان له صفة الدوام مما استخلصوه من تطبيقاتهم من أصول ومبادئ علت على ملابسات الواقعة، كما أن مبدأ الإجماع أضفى على كثير من ممارساتهم التطبيقية المشروعية.

وقد عملت الدراسة على بيان دور الفقه إلى جانب المؤثرات الأخرى في عملية اتخاذ القرار السياسي في تلك الحقبة، فكانت الدراسة بالأساس تحليلا فقهيا للعوامل المؤثرة في عملية اتخاذ القرار السياسي في تلك الفترة.

وقد تناول الفصل الأول تحديد مفهوم القرار السياسي في البحث المعاصر، ثم ما يقابله في فترة حكم أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب من مفردات، ثم ما يقابله من تصرفات الإمام وهو المصطلح الذي اصطلح عليه مفكرو السياسة الفقهاء في التراث الإسلامي ليعبروا به عما يصدر عن الإمام وبقي يشوبه التعميم خاصة فيما يتعلق بالتصرف بالإمامة والذي تبين خلال البحث دخول مفهوم القرار السياسي ضمنه، وتأمل الدراسة أن يكون تحديد خصائص التصرف السياسي وربطه بالقرار السياسي وتقريبه من لغة العصر إضاءة في هذا المجال. حيث إن مصطلح تصرف الإمام ثم التصرف بالإمامة كان تطورا لكلمات متفرقة عبرت عما يصدر عن الإمام من مثل الأمر والنهي والإذن فمن الممكن القول إن تطوير هذا المصطلح اليوم فيما يخص التصرف بالإمامة إلى القرار السياسي أمر ممكن، مع الأخذ بعين الاعتبار ما امتاز به القرار السياسي في تلك الفترة وفي الفكر السياسي في التراث الإسلامي فيما يرجع الى السياق التاريخي والمرجعي.

وفي خطوة أخرى تحلل الدراسة القراءة الفقهية المعاصرة للتصرفات السياسية مع غيرها من تصرفات أبي بكر وعمر وتصنيفهم لها تحت ثلاثة من أبواب الاجتهاد. وذلك من خلال دراسة هذه الاجتهادات والمقصود منها وكيفية تناول نماذج من الباحثين المعاصرين لهذه التصرفات في إطار هذه الاجتهادات الثلاثة. ويليه بيان بعض الإشكاليات المتعلقة بهذه القرارات الفقهية التي من الممكن اعتبارها توصيفا منهم لعملية اتخاذ القرار

السياسي في تلك الحقبة. ثم تقديم قراءة فقهية أخرى لهذه التصرفات السياسية بتمييزها عما سواها من تصرفات الإمام، مع مراعاة سياقها السياسي، وتحليل عملية اتخاذها انطلاقا من عدة مداخل منها تحقيق المناط، ووظائف الإمام وصلاحياته عند الفقهاء، وتتبع من فرق من العلماء بين الأمر السياسي والفقهي، لترتسم بذلك مراحل علمية اتخاذ القرار في تلك الفترة التي ستسهم في تناول العوامل المؤثرة فيه. والتي يأتي الفصلان الأخيران من الرسالة ليحللا هذه العوامل من ناحية تطبيقية بتناول أربعة من العوامل التي أثرت في اتخاذ القرار السياسي في تلك الفترة من خلال طرح نماذج للقرارات السياسية برز بها كل من هذه العوامل .

وكان العامل الأول هو عامل المرجعية والمشروعية وتمثل في تلك الفترة بالقرآن الكريم والسنة النبوية، والثاني عامل شخصية صاحب القرار، والثالث دور أهل الشورى، والرابع والأخير دور الظروف المحيطة وما يتولد عنها من مصالح وحاجات في ضوء مبادئ ومقاصد الشريعة. وذلك مع محاولة بيان التأثير والدور الذي لعبه كل من هذه العوامل في اتخاذ القرار والإشارة لدور الفقه والشرع في كل منهم، من خلال تحليل نماذج لقرارات تمثل كل عامل من هذه العوامل.

أهمية الدراسة

تأمل هذه الدراسة أن تسهم في إزالة جزء من الإبهام عن مصطلح التصرف بالإمامة بربطه بمصطلح القرار السياسي الذي يعتبر من المخْرَجات الملازمة لأي نظام سياسي في الماضي أو الحاضر، والإفادة من الاهتمام المعاصر الواسع بتعريفه وضبط خصائصه.

كذلك من الممكن اعتبار تناول هذه الدراسة للمجال السياسي للنظام السياسي عند مفكري المسلمين في التراث الاسلامي من عدة مقاربات منها الجمع بين ذكرهم لوظائف الخلافة والملك، إلى جانب تتبع تناول

الفقهاء لصلاحيات الإمام، طرحا مختلفا عما اطلعنا عليه من تناول معاصر لهذا المجال حيث كان مستندا في أغلبه لطرح الإمام الماوردي لوظائف الخليفة.

تأمل الدراسة أن تكون أسهمت في تحديد ماهية التصرف السياسي في فترة ابي بكر وعمر وتمييزه عن غيره من التصرفات، وتحليل لعملية اتخاذ القرار السياسي من ناحية فقهية في سياقها السياسي، وبيان إشكاليات القراءة الفقهية المعاصرة لهذه التصرفات الذي نرجو أن يساعد في حل إشكاليات معاصرة متعلقة بفهم تصرفات عمر بن الخطاب بالذات من مثل منعه للمباحات لمصلحة وأمره بمباحات لمصلحة.

إن تحليل العوامل المؤثرة في اتخاذ القرار في تلك الفترة تطبيقيا يقدم تحليلا للعملية السياسية في تلك الفترة وتقييما لطبيعة المصلحة التي عملت القرارات على تحقيقها، ودور المشاركة السياسية فيها وطبيعة هؤلاء المشاركين، ودور صاحب القرار، إضافة إلى دور النص بأحكامه ومعانيه وكيفية تفاعله على أرض الواقع في اتخاذ القرار السياسي، مع إبراز دور الفقه كمؤثر في عملية اتخاذ القرار السياسي، مما نأمل أن يكون أسهم بتشكيل قراءة واقعية تطبيقية لطبيعة هذا النظام السياسي، وتصورا لعلاقة الفقهي والسياسي في تلك المرحلة وليس فقط قراءة نظرية.

ان تناول عهدي أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب معا يساهم في بيان أسس التشابه والاختلاف في سياستهم من خلال المقارنة بين منهجيهما مما يعطي تصورا أدق للمبادئ الثابتة والمتغيرة في هذا النظام.

أهداف الدراسة

تهدف الدراسة للإجابة على مجموعة من الأسئلة منها:

– ما الذي يقابل مصطلح القرار السياسي في زمن الدراسة والتراث الفقهي والسياسي من مصطلحات، وما تعريفه؟

– كيف تحققت خصائص القرار السياسي المذكورة في تعريفه المعاصر في زمن أبي بكر وعمر وما مواطن الاختلاف؟

– ما الذي يقابل القرار السياسي من تصرفات الإمام؟

– ما هي مجالات القرار السياسي عند مفكري السياسة في التراث الإسلامي؟

– ما علاقة أنواع الاجتهاد الثلاثة التي صنف المعاصرون القرارات السياسية لأبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب في إطارها بعملية اتخاذ القرار السياسي؟

– ما تأثير كلٍّ من عامل المرجعية والمشروعية، وشخصية كلٍّ من أبي بكر وعمر، ودور أهل الشورى على اتخاذ القرار السياسي زمن أبي بكر وعمر بن الخطاب؟

– كيف أثرت الظروف المحيطة وما يتولد عنها من اعتبارات في ضوء مقاصد الشريعة ومبادئها على القرار السياسي، وما هي طبيعة المصلحة المتوخاة من هذه القرارات؟

– ما علاقة الفقه بالسياسة من خلال بيان دور الفقه كمؤثر في اتخاذ القرار السياسي؟

منهجية الدراسة

بشكل عام استخدم في الدراسة كُلٌّ من المنهج الاستقرائي في جمع المادة العلمية ثم المنهج التحليلي في تحليلها.

فيم يتعلق بالقرارات وجمعها فقد اعتمدت الدراسة البحث عما صدر عن أبي بكر وعمر في خلافتهم من المصادر الأصيلة من كتب التاريخ والحديث والمصنفات. مع جمع أكثر عدد من الروايات حول الموضوع نفسه، لأن جمع أكبر قدر من النقاش الذي دار حولها والظروف المحيطة بها كان مهما للقيام بالتحليل.

وبخصوص المنهجية المتبعة في نقد الرواية التاريخية فمن المعروف أن المؤرخين لم يطبقوا المنهج الحديثي عليها بالرغم من استخدامهم السند في نقلها، وقد اعتمدت الدراسة منهج البيروني الذي بينه في مقدمة كتابه "الآثار الباقية عن القرون الخالية" في قبول الأخبار التي تكون في حد الإمكان ولم يشهد ببطلانها شواهد أخرى، وأن ما قد يكون مستغربا في عصر قد يكون طبيعيا في عصر آخر. إلى جانب المنهج الذي يقترحه عماد خليل من إحالة الواقعة التاريخية للمجرى العام لفترتها لمعرفة تجانسها مع نسيجه. ولم يتم الاقتصار على الروايات التاريخية فإلى جانبها استندت الدراسة كثيرا إلى روايات وردت في كتب الحديث والمصنفات. وفي حال حصل شك أو لبس من بعض الروايات كان يُلجأ إلى الكتب المعاصرة التي طبقت المنهج الحديثي على الروايات التاريخية من مثل كتاب "صحيح وضعيف الطبري."

التزم البحث مراجع أهل السنة وعرض وجهة نظرهم فيما يتعلق بفترة الدراسة.

ونظرا لأن كل فصل من الرسالة تناول جهة مختلفة من القرار السياسي، ولكون الدراسة تمزج بين البحث التاريخي والسياسي والفقهي، فقد اعتمدت على مداخل ومراجع مختلفة في تناولها لهذه الفصول.

حيث كان البحث في البداية في كتب السياسة المعاصرة في مفهوم القرار السياسي وتحديد خصائصه ومجالاته، وطريقة استخدامه كمنهجية في دراسة الأنظمة السياسية. وعملت الدراسة على استخدام عدة مدخلات للتوصل إلى ما يقابل هذا المفهوم في زمن أبي بكر وعمر بن الخطاب وعند العلماء في تراثنا الإسلامي، منها

البحث في الاستخدامات الأولى له حيث كان يعبر عما صدر عن الإمام بمفردات متعددة، ثم كيف تطورت إلى مصطلح التصرف عند المتقدمين ثم كيف صنفوا تصرفات الإمام إلى أنواع. أما المدخل الآخر كان في البحث عن خصائص القرار الواردة في التعريفات المعاصرة له وتحققها في زمن الدراسة من خلال بحث العلماء المسلمين لهذه الخصائص. وأخيرا كان الانطلاق من مدخل البحث في مجالات القرار السياسي عبر تحديد وظائف الخلافة والملك من خلال قراءة موسعة في كتب مفكري السياسة في التراث الإسلامي، إلى جانب البحث في صلاحيات الإمام التي تناولها الفقهاء في كتب الفقه، لنصل بالنهاية إلى تعريف للقرار السياسي في تلك الفترة وطبيعة تحقق خصائصه.

أما الفصل الثاني في تحليل عملية اتخاذ القرار السياسي فقهيا فكان مدخله في البداية الرجوع إلى الكتب المعاصرة التي تناولت التصرفات السياسية بشكل عام وصنفتها تحت ثلاثة أبواب من الاجتهاد. وعملت الدراسة على تحديد المقصود بكل من هذه الاجتهادات ثم إعطاء نماذج لتناولهم لهذه التصرفات تحتها، بفرز التصرفات السياسية من بين التصرفات الأخرى التي تناولوها إلى جانبها.

وبعد ذلك قَدَّمَت الدراسة قراءة فقهية جديدة لهذه التصرفات بناء على عدة مُدْخَلات منها النظر للتصرفات في إطارها السياسي فكل من أبي بكر وعمر كانا يمارسان وظيفة سياسية حين أصدراها، فكان الربط بين هذه الوظيفة التي بينها مفكرو السياسية في التراث الإسلامي والقرارات الصدارة عنها وسيلة لفهمها. وإلى جانب ذلك الإفادة من مفهوم الاجتهاد التطبيقي عند الشاطبي المؤصل له والدريني الذي أسقطه على التصرف السياسي، وتتبع كلام الفقهاء والعلماء في التراث الإسلامي حول التفريق بين الأمر السياسي والفقهي والعلاقة بينهما وتحليله، إلى جانب الرجوع إلى كتب السياسة في التراث الإسلامي من الماوردي لابن

الأزرق للبحث في علاقة الفقه بالسياسية. وبهذه القراءة تشكل تصور عن مراحل صنع القرار وفقا من هذه المنطلقات مع الاستفادة من التحليل الفقهي للمعاصرين للتصرف تحت أبواب الاجتهاد الثلاثة.

وفي الفصلين الأخيرين وهما تحليل العوامل المؤثرة في اتخاذ القرار السياسي كان تناول كل عامل يحصل من خلال عرض تطبيقات عملية بتحليل قرارات برز بها هذا العامل، لإعطاء تصور عن كيفية تأثيره بالقرار، مع عمل مقارنة عند الاختلاف في الأسلوب بين أبي بكر وعمر بن الخطاب أو التشابه.

إضافة إلى ما سبق كان هناك استفادة من الكتب المعاصرة التي تناولت عهدي أبي بكر وعمر من نواح متعدد كالإدارة والاجتهاد. وكانت الكتب التي تناولت عهد عمر بن الخطاب كثيرة مقارنة بعهد أبي بكر. مع الرجوع إلى كتب التاريخ المعاصرة التي تناولت زمني ما قبل الإسلام والعهد الأول، للبحث في النظام الاجتماعي لتلك الفترة وطبقات المجتمع الذي ساعدنا في تحليل القرارات.

الدراسات السابقة

بالنسبة للدراسات السابقة في نفس الموضوع عثرنا على دراسة واحدة من قسم السياسية بعنوان مشابه لكنه يتناول فترة حكم رسول الله صل الله عليه سلم وهي: "صناعة القرار السياسي في الدولة الإسلامية الأولى دراسة تحليلية"، فواز عبد الرحيم السعيد، رسالة ماجستير، جامعة الشرق الاوسط، 2014. وتطبق هذه الدراسة نظرية صنع القرار المستخدمة في تحليل السياسة الخارجية للدولة في علم السياسة على العهد النبوي. وقد استفدنا من هذه الدراسة في طريقة تناولها السياسي لهذه المرحلة. وفي حين أن هذه الرسالة تتناول تحليل عملية صنع القرار سياسيا مع الاشارة الشرع كعامل مؤثر من مؤثرات القرار في زمن رسول الله صلى الله عليه

وسلم، فإن دراستنا تتناول الحقبة الزمنية التالية وتهتم بتحليل عملية اتخاذ القرار السياسي فقهيا وتركز على دور الشرع فيه إلى جانب سائر العوامل المؤثرة في اتخاذه مع تحليل عملية صنعه فقهيا.

وخارج هذه الدراسة لم نجد دراسات تتناول نفس الموضوع، ولكن هناك عدد من الدراسات قدمت إفادة مهمة لجوانب من هذه الرسالة، وجاءت في مجالات متعددة من مثل السياسة، والتاريخ، والفقه السياسي، وذلك لكون موضوع الدراسة يحمل أبعاداً متعددة:

أولا: المجال التاريخي وجمع الروايات المتناولة للقرارات السياسية؛ في هذا السياق كانت كتب التاريخ مادة خصبة لجمع القرارات السياسية التي صدرت عن أبي بكر وعمر بن الخطاب مع النقاشات التي دارت حولها، ومن أهم المراجع التاريخية التي شكلت مرجعا أساسيا للدراسة "تاريخ الطبري" الذي يمتاز بتناوله الموسع للأحداث ونقله تفصيلاتها مع الحيادية بتعدد مصادره والروايات التي ينقلها. ويصفه بعض المعاصرين بأنه قمة التأليف التاريخي للمسلمين في القرون الثلاثة الأولى. وإلى جانبه استفدنا من كتاب "تاريخ دمشق لابن عساكر"، و"الطبقات الكبرى لابن سعد"، و"الردة للواقدي" فهي في مواضع تعطي تفصيلات جديدة لما دار خلال اتخاذ القرارات، كذلك كتابي "الأموال لأبي عبيد" و"الخراج لأبي يوسف" شكلا مرجعين مهمين بشكل خاص للقرارات المتعلقة بالأمور المالية كالعطاء والفيء، وفي حين مال أبو عبيد للمذهبين المالكي والشافعي فإن أبا يوسف مثل المذهب الحنفي في تحليلهما للقرارات في تلك الفترة.

إلى جانب الرواية في كتب التاريخ حرصنا على جمع الروايات من المصنفات وكتب السنة التي اعتنت برواية فترة الراشدين وقدمت إضافات وتفصيلات لم نجدها في كتب التاريخ، كما أنها حظيت بمجهود نقدي أكبر، ومن أهم ما اعتمدنا عليه "مصنف عبد الرزاق" و"مصنف ابن أبي شيبة" و"سنن البيهقي" و"صحيح البخاري" و"صحيح مسلم".

واستفدنا من مقدمة كتاب "أكرم ضياء العمري، عصر الخلافة الراشدة محاولة لنقد الرواية التاريخية وفق منهج المحدثين، ط.1 (الرياض: مكتبة العبيكان، 2009م)" في إرشادها للمراجع التاريخية والحديثية التي تناولت فترة الراشدين وبيان أهميتها.

ثانيا: المجال السياسي المعاصر؛ تطلب هذا الموضوع قراءات موسعة في علم السياسة، وعلم الاجتماع السياسي خاصة ما اختص في تناول القرار السياسي. ومن أهم المراجع التي استندنا لها بالرسالة كتاب مكاوي، بهاء الدين. القرار السياسي ماهيته صناعته تحدياته. البحرين: معهد البحرين للتنمية السياسيّة، سلسلة كتيبات برلمانية، 2017م. وبحث ناصوري، أحمد. "دراسة تحليلية لعملية صنع القرار السياسي". مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية.1 2005م. واستفدنا منهما في تعريف القرار السياسي ومجالاته والعوامل المؤثرة فيه.

ثالثا: السياسة عند مفكري المسلمين الفقهاء؛ هناك ثلاثة من الأسماء البارزة التي أفادتنا في تشكيل تصور عن المجال السياسي وعلاقته بالفقهي وذلك بقيامها بالتمييز بين وظائف الخلافة والملك. وأولهم الإمام الماوردي في كتابيه الأول "تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك". الذي ركز فيه على الجانب السياسي والعمراني وتطبيق القانون بالعدل لنظام الخلافة، والثاني "الأحكام السلطانية." الذي ركز فيه على وظائف الخلافة ومنها تطبيق التكاليف الشرعية المتعلقة بأمور السلطان والأحكام المتعلقة بها. والمفكر الثاني هو الإمام الجويني في كتابيه "الغياثي غياث الأمم في التياث الظلم" الذي قسم وظائف الإمام إلى ما هو متعلق بأمور الدين وأمور الدنيا خطة وترتيبا وفصل في تناولها. أما المفكر الثالث فهو ابن خلدون في كتابه "المقدمة" الذي كان أوضح ممن قبله بالتمييز بين وظائف الإمام التي قسمها إلى خطط دينية مختصة بنظام الخلافة، وخطط الملك والسلطان يتشاركها مع الأنظمة الأخرى مع كونها محوطة بنظر الشارع عند المسلمين.

إضافة إلى ذلك هنا مجموعة أخرى أفادتنا وذلك في تناولها لتصرفات الإمام وهم الإمام العز بن عبد السلام في كتابه "قواعد الأحكام في مصالح الأنام" والذي عدد التصرفات التي للإمام التصرف بها بما هو الأصلح للمولى عليه وهي أحد عشر تصرفا مباحا دافعا للضرورات والحاجات. ويليه تلميذه الإمام القرافي الذي له إسهام كبير في تصنيف تصرفات الإمام ويعرض له في كتابه "الفروق" ثم يخصص كتابا له وهو "الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام." حيث قام بالتمييز بين تصرفات ثلاثة للإمام، وبالرغم من الإضافة العظيمة في طرح القرافي إلا أن التصرف بالإمامة عنده الذي يهمنا في هذه الدراسة لضمه القرار السياسي اكتساه نوع من الغموض.

إضافة إلى ذلك أفدنا من كتاب الشاطبي "الموافقات" في طرحه لفكرة تحقيق المناط وتوسيع مجالها لتخرج من البحث في العلة إلى تطبيق الحكم والوصف والقاعدة، وتفريقه بين هذه العملية وعملية الاجتهاد الاستنباطي من ناحية الشروط المطلوبة فيمن يقوم بها وطريقتها.

أما المراجع الحديثة: من أهمها فتحي الدريني في كتابه ‘‘خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم" ط.2 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2013م)، الذي استفاد من طرح الشاطبي وأضاف عليه بإسقاطه على التصرف السياسي، ووسع منه ليشمل تطبيق المقصد، وبذلك يكون تحقيق المناط يستوعب العملية السياسة ككل.

كتاب محمد البلتاجي "منهج عمر بن الخطاب في التشريع، دراسة مستوعبة لفقه عمر وتنظيماته"، (دار الفكر العربي، القاهرة: 1970م). من أوائل الدراسات الشاملة لتصرفات عمر بن الخطاب بالتحليل الفقهي والتوسع في تعداد التصرفات، مع تصنيفها إلى اجتهاد في تطبيق ما فيه نص، واجتهاد فيما لا نص فيه. وقد أثر بحثه فيمن أتى بعده من دراسات حيث إن كثيرا منها اعتمد نهجه، وهو مع إضافته لا يوضح ما الذي

يميز الاجتهاد التطبيقي عن الاستنباطي فكلاهما اجتهاد فقهي، ولا يميز بين التصرف السياسي والقضائي فكلاهما اجتهادات من عمر بن الخطاب، وقد استفدنا منه في عرضه وإن خالفناه في جوانب من المنطلق.

"الاجتهاد بالرأي في عصر الخلافة الراشدة دراسة تحليلية في أصول سياسة التشريع ومقاصده،" عبد الرحمن السنوسي، (وزارة الاوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط1، 2011.) تمتاز دراسة السنوسي بتوسيعه من مفهوم الاجتهاد بالرأي ليشمل الاجتهاد بالتطبيق، ويقسمه إلى إجراء واستثناء وفي هذا التقسيم إضافة، ويُرجع هذه العملية إلى الاستحسان وسد الذريعة.

من المراجع التي أفادتنا في فهم الفرق بين مطلق المصلحة التي تقصدها العملية السياسية وبين المصلحة المرسلة كدليل شرعي بحث لنعمان جغيم بعنوان "المصلحة المرسلة: دراسة في نشأة المصطلح وتطور المفهوم." (مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة الكويت العدد 108)، وهناك دراسة عن دور المصلحة في أحكام السياسة الشرعية في عهد الصحابة، لمحمد عطا رجب، (رسالة ماجستير في قسم اصول الفقه الجامعة الإسلامية غزة، 2009) لكنها ترتكز على المصلحة المرسلة كدليل لاستنباط احكام السياسة الشرعية، في حين هذه الدراسة تتناول المصلحة بمفهومها العام التي يستند لها العمل السياسي وتفترق في العرض والمحتوى.

بقي أن نذكر عددا قليلا من الدراسات التي عثرنا عليها وتطرقت للعلاقة بين الفقه والسياسة وهي دراسة عبد الرحمن تاج "السياسة الشرعية والفقه الإسلامي،" (القاهرة: دار السلام، د.ت) والذي يخلص إلى أن السياسة اجتهاد لكن حكمه وفق المصلحة يتغير بتغيرها وهو فقه خاص وليس من الفقه العام الثابت، وقد يكون في الأحكام أو الإجراءات حسب تعبيره. وهذا التمييز غير واضح فهل يقصد أن السياسة بمخرجاتها هي أحكام شرعية بناء على تسميتها اجتهاد أم لا.

ومن الكتب التي تناولت قضية علاقة الفقه بالسياسة باللغة التركية كتابان الأول لأحمد يَمان، ويتطرق لتأثير المؤسسة السياسية الحاكمة على تشكل الفقه الإسلامي عبر التاريخ، أي العلاقة بين السياسيين والعلماء وكيف انعكست على الكتابة الفقهية وخصائص الفقه الإسلامي. فموضوعه مختلف عن بحثنا.

"İslam Hukukunun Oluşum Süreçlerinde Siyaset Hukuk İlişkisi", Ahmet Yaman, (Konya: Yediveren Kitap, 2004).

والكتاب الآخر لعاصم جنيد كُكْسَال:

"Fıkıh ve Siyaset Osmanlılarda Siyaset-i Şer'iyye", Asım Cüneyd Köksal, (İstanbul: Klasık Yyınları, 2017).

وموضوعه الأساسي السياسة الشرعية عند العثمانيين لكنه يُفْرِد الفصل الأول للحديث عن السياسة الشرعية، من خلال نقل نصوص لمفكري السياسة في التراث الإسلامي التي تشير إلى علاقة الفقه أو الشريعة بالسياسة، ويحللها على حدة وهو جمع جيد، لكنه لا يقوم باستخلاص نتائج عامة لهذه الآراء مجتمعة لنخرج بإجابة سؤال هل السياسة هي الفقه أم تفترق عنه وبماذا تفترق.

محتوى الدراسة

تناولت الدراسة في فصلها الأول تعريف القرار السياسي في مفهومه المعاصر مع بيان خصائصه التي تميزه عن غيره من القرارات، ومجالاته. ونظرا لكون مصطلح القرار السياسي مصطلحا معاصرا شكل البحث عما كان يعبر عنه في زمن أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب وفي التراث الإسلامي أولى إشكاليات الدراسة. وذكرت الدراسة ما كان يعبر به عما يصدر عن أبي بكر وعمر بن الخطاب من أوامر بمفردات متعددة، ثم بينت ظهور مصطلح جامع يجمع هذه المفردات وهو تصرفات الإمام مع تتبع تطور هذا المصطلح. إلى جانب دراسة الخصائص الأربعة التي يمتاز بها القرار السياسي وتحققها في فترة الدراسة مع بيان الاختلافات، والتركيز على

طبيعة المصلحة ومفهومها في عند مفكري السياسة الفقهاء. إضافة إلى البحث في المجال السياسي عند مفكري السياسة الفقهاء من خلال مدخلين تعدادهم وظائف الخلافة والملك، وتتبع صلاحيات الإمام في البحث الفقهي. وأخيرا تعريف القرار السياسي في زمن أبي بكر وعمر بحيث يمكن من بعده اختيار القرارات التي ستحللها الدراسة والتمييز بينها وبين غيرها من تصرفات صدرت عن أبي بكر وعمر بن الخطاب.

أما الفصل الثاني من الدراسة فيعمل على تحليل العملية السابقة لاتخاذ القرار السياسي وذلك بعرض تناول الدراسات الفقهية المعاصرة للقرارات السياسية لأبي بكر وعمر بن الخطاب مع غيرها مما صدر عنهم من تصرفات وإدراجهم لها جميعا تحت ثلاثة من أبواب الاجتهاد هي الاستنباطي والتطبيقي والمقاصدي، مع القيام على تحليل كل من هذه الاجتهادات ثم إعطاء أمثلة لهذه الدراسات مع القرارات السياسية التي طرحوها ضمنها. يتبعه تسجيل إشكاليات لهذه القراءة المعاصرة، ثم تقديم قراءة فقهية مستفيدة من القراءة السابقة لكن وفقا للسياق السياسي لعملية اتخاذ القرار السياسي ومراحلها، وقد برزت خلال ذلك مجموعة من العوامل المؤثرة في اتخاذ القرار السياسي في تلك الفترة.

وقد تناول الفصل الثالث العوامل الرسمية متمثلة بتأثير المرجعية وصاحب القرار وشخصيته، ثم الفصل الرابع تناول العوامل غير الرسمية المتمثلة بأهل الشورى، والظروف المحيطة وما يتولد عنها من مصالح واعتبارات في ضوء مقاصد الشريعة، وذلك من خلال إعطاء نماذج لقرارات برز بها كل من هذه العوامل وتحليلها

1. الفصل الأول: مفهوم القرار السياسي في البحث المعاصر، وما يقابله في البحث التراثي الإسلامي، والفترة محل الدراسة

نتناول في هذا الفصل مفهوم القرار السياسي في البحث المعاصر تعريفه وخصائصه ومجالاته. ثم عرض ما يقابل مصطلح القرار السياسي بخصائصه ومجالاته في البحث السياسي والفقهي التراثي الإسلامي وفي فترة أبي بكر وعمر، لتحديد المقصود بالقرار السياسي زمن أبي بكر وعمر.

1.1 مفهوم القرار السياسي في البحث المعاصر

لإدراك مفهوم القرار السياسي في البحث المعاصر سنتناول تعريفه وخصائصه ومجالاته.

1.1.1 تعريف القرار السياسي

القرار لغة: من قر بمعنى السكون والثبات والاطمئنان، وتسمى بطون الأرض قراراها لأن الماء يستقر فيها.[1] والعين تقر عندما تسكن النفس لرؤيتها ما يسرها.[2]

القرار اصطلاحا: يعرف بأنه اختيار واع بين عدة بدائل متاحة في موقف معين لتحقيق هدف ما.[3]

---

[1] أبو الفضل جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، ط.3 (بيروت: دار صادر، 1414هـ)، 5: 84-85.

[2] أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تح: عدنان درويش، محمد المصري، ط.2 (بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ت)، 733.

[3] أنظر: السيد عليوة، صنع القرار السياسي في منظمات الادارة العامة، (مصر: الهيئة المصرية العالمة للكتاب، 1987م)، 154، 383؛ إبراهيم درويش، النظام السياسي، (القاهرة: دار النهضة العربية، 1978م)، 135؛ وقريب من هذا التعريف أنظر: محمد علي العويني، أصول العلوم السياسية (القاهرة: عالم الكتب، 1981م)، ص 19؛ بهاء الدين مكاوي، القرار السياسي ماهيته صناعته تحدياته، (البحرين: معهد البحرين للتنمية السياسيّة، سلسلة كتيبات برلمانية، 2017م)، ص11.

ويرتبط المعنى اللغوي للقرار بمعناه الاصطلاحي بكون الاختيار بين البدائل هو عملية سكون لبديل من أحد هذا البدائل وثبات عليه.

القرار السياسي اصطلاحا: تعددت تعريفات الباحثين في علم السياسة له،[4] بحيث ركز كل منهم في تعريفه على جوانب معينة من عناصر تكوينه، فهناك من ركز على كون القرار السياسي اختيارا بين عدة بدائل كما هو في تعريفه العام، فعرفه بأنه اختيار أحد البدائل المتاحة في إطار السياسات العامة بما يعظِّم المنافع.[5] وانْتُقد هذا التعريف بكونه يركز على مرحلة اختيار البدائل التي تمثل أحد جوانب عملية صنع القرار، فيعطي بذلك فكرة جزئية عن القرار السياسي.[6]

وهناك من ركز على كون القرار يمثل حلا توفيقيا بين الآراء والمطالب والمصالح المختلفة.[7] ومما يؤخذ على هذا الاتجاه أنه يحصر القرار في النموذج التوفيقي الذي يرى أن القرار هو اختيار ما يوفق بين المصالح والآراء المختلفة داخل المجتمع عن طريق المساومة والموازنة والتسوية، في حين أن نماذج تحليل القرار السياسي متعددة فمنها النموذج العقلاني الذي يرى أن عملية صنع القرار تقوم على الاختيار العقلاني بين مجموعة من البدائل المتاحة بعد تقييمها والنظر في مآلاتها لاختيار البديل الأفضل من بينها المحقق لأعظم المكاسب بأقل الخسائر،

---

[4] أنظر: مجدي حبيب، سيكولوجية صنع القرار، ط.1 (القاهرة، مكتبة النهضة المصرية،1997 م)، 20؛ وللتوسع في التعريفات للقرار السياسي أنظر: أحمد ناصوري، "دراسة تحليلية لعملية صنع القرار السياسي"، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية،1، (2005م)، 274-276.

[5] محمد سليم، قرار تأميم قناة السويس دراسة في اتخاذ القرار القطري، ضمن مرجع كيف يصنع القرار في الوطن العربي، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية،1985 م)، 103؛ وشبيه منه تعريف درويش له بأنه: عملية عقلية وموضوعية لاختيار أحد بدائل التصرف المطروحة، أو أحد الحلول البديلة والمتاحة، أو أنسب وسيلة متاحة في موقف معين لتحقيق هدف أو أهداف محددة. إبراهيم درويش، النظام السياسي، 135.

[6] أحمد ناصوري، دراسة تحليلية لعملية صنع القرار السياسي، 274-275.

[7] عُرِّف بأنه: "مجموعة من الإجراءات المعقدة، تنطوي على التداول والمساومة والتفاوض للوصول إلى حلول توفيقية توفِّر الحد الأدنى المطلوب من التوافق بين اتجاهات ودوافع ومصالح متعارضة." أنظر: علي الدين هلال، نيفين مسعد، النظم السياسية العربية قضايا الاستمرار والتغيير، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000م)، 148.

ومنها النموذج الذي يركز على دور القيادة السياسة في اختيار البديل وفقا لقيمها وتفضيلاتها وترتيباتها للأولويات في المصالح، ومنها من يرى أن القرار السياسي يعبر عن النخبة السياسية و تفضيلاتها وتوازن القوى فيما بينها. [8]

وإلى جانب هذا هناك من عرف القرار السياسي بربطه بمصدره، فعرفه بأنه ما يصدر عن السلطة السياسية الحاكمة،[9] فالقرارات السياسية هي مخرجات النظام السياسي.[10] وهذا التعريف بالرغم من اختصاره الا أنه يميز القرار السياسي عن غيره من القرارات، بقيد صدوره عن السلطة الحاكمة.

ومن الممكن الجمع بين بين هذا التعاريف مع الاستفادة مما سبق بتعريف القرار السياسي مبدئيا بأنه اختيار المخولين في السلطة الحاكمة بديلا من بين عدة بدائل لتحقيق مصلحة ما. وإطلاق هذه المصلحة يجعلها تشمل النماذج المتعددة في اختيار القرار كالنموذج العقلاني والتوفيقي وغيره مما ذكر سابقا، ومن الممكن ضبط هذا التعريف أكثر بإضافة خصائصه التي سيتم ذكرها فيما يلي:

1.1.2 خصائص القرار السياسي

يمتاز القرار السياسي عن غيره من القرارات بثلاث خصائص، الأولى صدوره عن شخص له صفة سياسية أو عن طريق أحد أجهزة السلطة السياسية، بمعنى صدوره عن سلطة مخولة، والثانية الإلزامية فهو يمتلك قوة جبرية

[8] أنظر هذه الاتجاهات في: بهاء الدين مكاوي، القرار السياسي، 12- 14؛ أحمد ناصوري، دراسة تحليلية لعملية صنع القرار السياسي، 278-280.

[9] أنظر: فاروق عمر، صناعة القرار والرأي العام، ط.2 (القاهرة: ميريت للنشر والمعلومات، القاهرة، 2001م)، 57.

[10] أنظر: جمال علي زهران، الإطار النظري لصنع القرار السياسي ورؤية استراتيجية لصنع القرار التنموي في مصر، (القاهرة: جامعة قناة السويس، د.ت)، 3.

على طاعته وتنفيذه، والثالثة العمومية وفسرت بسيادته على الجميع، وبأنه يمس شأنا عاما وحاجات المجتمع الرئيسية.[11]

ومن الممكن الاستفادة مما سبق وتعريف القرار السياسي بأنه ما يصدر عن السلطة السياسية المخولة تجاه موقف معين، لتحقيق مصلحة ما، ويمتاز بالعمومية والإلزام.

1.1.3 مجالات القرار السياسي

تتنوع مجالات القرار السياسي اليوم ما بين الاقتصاد والتعليم والاجتماع والصناعة والزراعة وغيرها من قطاعات الحياة المختلفة فقد يكون قرارا متعلقا بالحرب، أو عقد معاهدة، أو اتفاقية اقتصادية، أو تحديد أسعار، أو تعيين وإقالة موظفين، أو إعطاء ترقيات، أو وضع موازنة عامة، أو إنشاء مشروع، أو إعفاء ضريبي، وغير ذلك.[12]

وبهذا قدمنا عرضا موجزا للقرار السياسي في البحث المعاصر واختيار تعريف له بناء على تعريفاته وخصائصه.

1.2 مفهوم القرار السياسي في البحث التراثي الإسلامي، وفي الفترة محل الدراسة

تحت هذا العنوان سنتناول المشكلة الأولى التي واجهت الدراسة وهي ما يقابل مفهوم القرار السياسي في البحث الفقهي والسياسي الإسلامي وفي الفترة محل الدراسة.

1.2.1 ما يقابل مصطلح القرار السياسي في البحث الفقهي والسياسي الإسلامي

[11] أنظر: محمد عبد العظيم الشيمي، الوظيفة السياسية لصانع القرار في السياسة الخارجية المصرية، (القاهرة: المكتب العربي للمعارف، د.ت)، 25؛ بهاء الدين مكاوي، القرار السياسي، 11-12، 16.

[12] أنظر: سيد عليوة، صنع القرار السياسي، 199- 200، 380.

عبر الفقهاء ومفكرو السياسة في التراث الإسلامي عما يصدر عن الإمام رأس السلطة في نظام الخلافة، بمصطلحات أخرى منها؛ الأمر، والنهي، والإذن، والحكم، والقضاء، ثم إنهم اصطلحوا على كلمة جامعة لما يصدر عن الإمام وهي تصرفات الإمام كما سيتم تناول هذه المصطلحات وبيان علاقتها بالقرار السياسي فيما يلي.

1.2.1.1 الأمر والنهي والإذن والحكم والقضاء

يستخدم الفقهاء كلمة أمر، ونهى، وأَذِنَ، وحكم، وقضى، للتعبير عما يصدر عن الإمام، وتتردد هذه الكلمات في أبواب تكون تحت تصرف الإمام؛ وهذه محاولة في تصنيفها، كالتالي:

أولا: الأموال العامة، تستخدم كلمة أمر الإمام في مسائل إقطاع الأرض، وإحياء الأرض الموات،[13] وتعريف اللقطة،[14] وأخذ العشر،[15] وكتب الناس للعطاء،[16] كذلك تستخدم كلمة إذن الإمام بخصوص إحياء الأرض

[13] "ومن استخرج منها شيئا بغير أمر الإمام فعمره وأحياه فهو له يؤدي عنه العشر." أنظر: أبو عبد الله محمد بن الحسن الشيباني، السير الصغير، تح: مجيد خدوري، ط.1 (بيروت: الدار المتحدة، 1975م)، 273.

[14] أنظر: خلف بن أبي القاسم، أبو سعيد ابن البراذعي، التهذيب في اختصار المدونة، تح: محمد الأمين بن الشيخ، ط.1 (دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، 2002م)، 4: 374.

[15] أنظر: محمد بن إدريس الشافعي، الأم، (بيروت: دار المعرفة، 1990م)، 4: 217؛ علي بن أبي بكر المرغيناني، الهداية في شرح بداية المبتدي، تح: طلال يوسف، (بيروت: دار احياء التراث العربي، د.ت)، 1: 104.

[16] أنظر: أبو الوليد محمد بن رشد القرطبي، البيان والتحصيل، تح: محمد حجي وآخرون، ط.2 (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1988م)، 18: 174؛ محمد أمين ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، ط.2 (بيروت: دار الفكر، 1992م)، 6: 432.

الموات،[17] أو حمي الحمى،[18] كما أنه تستخدم كلمة نهي كنهي الإمام عن انتفاع الغانمين بطعام وعلف بلا قسمة،[19] وتستخدم كلمة ضرب كضرب عمر بن الخطاب للخراج.[20]

ثانيا: المرافق العامة واستغلالها، مثل تناول مسألة بناء مسجد في طريق المسلمين بغير أمر السلطان،[21] وحفر بئر في سوق عام، أو بناء دكان فيها بغير أمره كذلك،[22] وإذن السلطان في الارتفاق بحريم الجوامع والمساجد.[23]

ثالثا: عزل والٍ، مثل قولهم "أمر عمر بعزل زياد بن أبيه."[24]

---

[17] "قلت: أرأيت من أحيا أرضا ميتة بغير أمر الإمام، أتكون له أم لا تكون له حتى يأذن له الإمام في قول مالك؟ قال: قال مالك: إذا أحياها فهي له وإن لم يستأذن الإمام." مالك بن أنس، المدونة، ط.1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1994م)، 4: 473.

[18] أنظر: زكريا بن محمد الأنصاري، أسنى المطالب في شرح روض الطالب، (القاهرة: دار الكتاب الإسلام، د.ت)، 2: 449.

[19] "وقيد الكل في الظهيرية بعدم نهي الإمام عن أكله فإن نهى لم يبح فينبغي تقييد المتون به." أنظر: ابن عابدين، الدر المختار، 4: 143.

[20] أنظر: أبو الحسن علي بن محمد الشهير بالماوردي، الحاوي الكبير، تح: علي معوض وعادل عبد الموجود، ط.1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1999م)، 7: 471.

[21] أنظر: زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، د.ت)، 8: 401.

[22] أنظر: محمد بن الحسن الشيباني، الأصل، تح: الدكتور محمد بوينوكالن، ط.1 (بيروت: دار ابن حزم، 2012م)، 7: 42.

[23] "ينقل النووي عن الماوردي قوله: "إن حريم الجوامع والمساجد، إن كان الارتفاق به مضرا بأهل المساجد، منع منه، ولم يجز للسلطان الإذن فيه، وإلا، جاز. وهل يشترط فيه إذن السلطان؟ وجهان. والله أعلم." أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، روضة الطالبين وعمدة المفتين، تح: زهير الشاويش، ط.3 (بيروت: المكتب الإسلامي، 1991م)، 5: 298.

[24] أنظر: أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الشهير بالقرافي، الذخيرة، تح: محمد بو خبزة، ط.1 (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994)، 10: 19.

رابعا: الجهاد والحرب؛ ومنها أمر الإمام بالغزو،[25] أو نهيه عن قتالٍ لمصلحة،[26] أو نهيه الناس عن إعطاء الأمان.[27] ومنها الحكم في الأسرى برق أو قتل أو فداء أو من.[28] والحكم في قسمة الغنائم في دار الحرب.[29] وترد كلمة "عقد الصلح."[30]

خامسا: تطبيق الحدود؛ مثل أمر الإمام بقطع السارق،[31] أو أمر عمر برجم المجنونة.[32]

سادسا: المسائل القضائية؛ قد تستخدم فيها كلمة أمر ونهي مثل أمر السلطان بهدم دار،[33] وأمر عمر بن الخطاب ولي المفقود أن يُطَلِّق،[34] أو نهى الإمام عن سماع الدعوى بعد مضي خمس عشرة سنة،[35] لكن استخدامهم لحكم وقضى هو الغالب في مسائل القضاء، كذلك في الحدود والقصاص مثل الحكم على رجل

---

[25] "وإن غزت طائفة بغير أمر الإمام كرهته لما في إذن الإمام من معرفته بغزوهم ومعرفتهم ويأتيه الخبر عنهم فيعينهم حيث يخاف هلاكهم فيقتلون ضيعة". إسماعيل بن يحيى المزني، مختصر المزني، (بيروت: دار المعرفة، 1990م)، 8: 379

[26] "ثم قال ابن حبيب سمعت أهل العلم يقولون: إن نهى الإمام عن القتال لمصلحة حرمت مخالفته إلا أن يدهمهم العدو." محمد بن محمد، المعروف بالحطاب الرُّعيني، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، ط.3 (بيروت: دار الفكر، 1992م)، 3: 349.

[27] " (أو نهى) الإمام (الناس عنه) عن التأمين (فعصوا) وأمنوا (أو نسوا أو جهلوا)" أبو عبد الله محمد بن عبد الباقي بن محمد الزرقاني، شرح الزرقاني على المواهب اللدنية بالمنح المحمدية، ط.1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1996م)، 3: 218.

[28] منصور بن يونس بن صلاح الدين ابن حسن بن إدريس البهوتى، كشاف القناع عن متن الإقناع، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت)، 3: 55.

[29] "لأنها مما يسوغ الاجتهاد فيه، فينفذ حكم الإمام فيها" أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص، شرح مختصر الطحاوي، تح: مجموعة محققين، ط.1 (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2010م)، 4: 234.

[30] "قال: ولو أرسل إليهم الإمام من بلد الإسلام من صالحهم؛ فهو على التأييد بخلاف عقد السرية. قُلتُ: لأن حكم الإمام عام، وحكم أمير السرية خاص بغزاته." محمد بن محمد ابن عرفة، المختصر الفقهي لابن عرفة، تح: حافظ خير، ط.1 (الإمارات: مؤسسة خلف أحمد الخبتور، 2014م)، 3: 70.

[31] أنظر: أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ط.2 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1986)، 7: 86.

[32] أبو محمد الحسين بن مسعود بن الفراء البغوي، التهذيب في فقه الإمام الشافعي، تح: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، ط.1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997م)، 1: 30.

[33] أنظر: ابن نجيم، البحر الرائق، 8: 393.

[34] أنظر: الماوردي، الحاوي الكبير، 11: 318.

[35] أنظر: ابن عابدين، رد المحتار، 6: 743.

بالزنا،[36] والحكم بقتل المرتد قبل ثلاثة أيام،[37] وتستخدم كلمة قضى مثل قولهم في القتل الخطأ "قضى به عمر"،[38] وقضى عمر بمن وطء اجنبية زفت إليه،[39] وفي الصيام في مسألة حكم الإمام بصوم رمضان بشهادة الواحد،[40] وفي المال حكمه في مال من مات قبل أن يسلم،[41] وفي الديات والميراث كقولهم قضى عمر في الميراث والتركة،[42] وهناك مسألة متعلقة بالعبادة يناقشها العلماء وهي أمر الإمام الناس بالصيام لمصلحة.[43]

فهي مجالات متعلقة بالأموال، والمرافق العامة، وعزل الموظفين، ومسائل الجهاد، والمسائل القضائية وتطبيق الحدود، إلا أنها جاءت مبعثرة في كتب الفقه وأبوابه، واستخدمت فيما يعبر عن القرار السياسي فحين يقال أمر الإمام بالغزو هو بمعنى قرر الإمام إعلان الحرب، وأحيانا استخدمت نفس الألفاظ فيما يعبر عن الحكم القضائي وتطبيقه، فلم تكن خاصة بالقرار السياسي.

1.2.1.2 تصرفات الإمام

[36] أنظر: محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي، المبسوط، (بيروت: دار المعرفة، 1993م)، 9: 65.

[37] أنظر: الحطاب، مواهب الجليل، 8: 65.

[38] أنظر: ابن نجيم، البحر الرائق، 8: 334.

[39]أنظر: ابن عابدين، رد المحتار، 4: 26-27.

[40] يرى القرافي أن هذا فتوى لا حكما "قال سند: فلو حكم الإمام بالصوم بالواحد لم يخالف وفيه نظر لأنه فتوى لا حكم"، القرافي، الذخيرة، 2: 489.

[41] " وإن مات قبل أن يسلم كان في ماله حكم الإمام المجتهد" مالك، المدونة، 2: 227.

[42] أنظر: أبو العباس أحمد بن محمد الخلوتي، الشهير بالصاوي، بلغة السالك لأقرب المسالك المعروف بحاشية الصاوي على الشرح الصغير للدردير، (القاهرة: دار المعارف، د.ت)، 4: 653.

[43] "إذا أمر الإمام بالصيام غير الأيام المنهية وجب لما قدمناه في باب العيد من أن طاعة الإمام فيما ليس بمعصية واجبة." ابن عابدين، رد المحتار، 2: 185. "أمر الإمام الناس بصيام ثلاثة أيام (ويأمرهم) أي الناس ندبا (الإمام) أو نائبه.. ويأمرهم الإمام أو المطاع (بصيام ثلاثة أيام) متتابعة." ابن الملقن سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد، تحفة المحتاج إلى أدلة المنهاج، تح: عبد الله اللحياني، (مكة المكرمة: دار حراء، 1986م)، 3: 68.

ظهر مصطلح تصرفات الإمام فيما بعد ككلمة جامعة لما يصدر عن الإمام، وسنبحث تحت هذا العنوان، تعريف كلمة تصرف من خلال تعريفه لغة، ثم تتبع ارتباط هذا اللفظ بما صدر عن الإمام في كتب التراث وتبلوره وتصنيفاته، ثم ذكر مجالات تصرف الإمام، والبحث في خصائصه وفقا لما يقابلها من خصائص القرار السياسي باصطلاحه المعاصر، كل هذا في محاولة لتحديد ما الذي يقابل القرار السياسي من تصرفات الإمام، هل هما مترادفان أم أن بينهما عموما وخصوصا.

أولا: تعريف التصرف لغة

جاء في العين: "تصريف الرياح تصرفها من وجه إلى وجه وحال إلى حال.. والصرف؛ أن تصرف إنسانا على وجه يريده إلى مصرف غير ذلك."[44] والصرف؛ الحيلة والتقلب، ويتصرف؛ أي يحتال، وشخص يتصرف لعياله؛ أي يكتسب لهم.[45]

فالتصرف لغة من الصرف، والتصرف قيام بالتغيير، تغيير وجهة شيء إلى وجهة أخرى. كما أن التصرف فيه تقلب وحيلة؛ فالمتصرف يقلب ويغير الأحوال ووجهات الأشخاص، كما أنه يقلب أفكاره ويحتال؛ لتحقيق أمر ما، فالتصرف قيام بالتغيير تسبقه عملية عقلية تتم عن طريق تحريك الأفكار وتقليبها للوصول إلى حل، ثم إجراء هذا الحل في الواقع لتغييره وفق اتجاه المتصرف.

---

[44] أنظر: أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي، العين، تح: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، (بيروت: دار ومكتبة الهلال، د.ت)، 7: 109-110؛ وابن سيده يقول: "الصرف؛ رد الشيء عن وجهه.. والصرفة؛ خرزة يستعطف بها الرجال يصرفون بها عن مذاهبهم ووجوههم.. وصرف الشيء؛ أعمله في غير وجه كأنه يصرفه عن وجه إلى وجه.. والصرف؛ بيع الذهب بالفضة، وهو من ذلك لأنه ينصرف عن جوهر إلى جوهر." أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، تح: عبد الحميد هنداوي، ط.1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000م) 8: 301- 303.

[45] أنظر: محمد بن أحمد بن الأزهري، تهذيب اللغة، تح: محمد مرعب، ط.1 (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001م) ج2: 114.

ثانيا: تصرف الإمام في كتب التراث

للوصول إلى المعنى الاصطلاحي لتصرف الإمام قمنا بتتبع استخدام هذه الكلمة في كتب التراث كالتالي:

ذكر نادر لكلمة التصرف فيما يصدر عن الإمام في كتب الفقه

يستخدم الفقهاء كلمة التصرف للتعبير عما يصدر عن الإمام استخداما مبكرا، حيث نجد السرخسي ت483هـ يستخدم كلمة التصرف قائلا بأن "حق التصرف في الغنيمة للإمام"، [46] كذلك الجويني ت487هـ يستخدم كلمة التصرف للحديث عن تصرفات الإمام في الإقطاع، واختياره بين المن والفداء والرق والقتل في حق الأسرى[47] والكاساني ت587هـ يعبر عن وضع الخراج على الأرض المفتوحة أنه تصرف إمام[48] والنووي ت676هـ يستخدم كلمة التصرف عن الإذن بإحياء الأرض الموات.[49]

وعلى هذا المنوال ترد أحيانا كلمة التصرف فيما يصدر عن الإمام في المجال السياسي في كتب الفقه، لكن بدء ارتباط كلمة التصرف بما يصدر عن الإمام بشكل بارز وتبلورها ككلمة جامعة، كان على يد العز بن عبد السلام ت660هـ، ومن بعده تلميذه القرافي ت684هـ، ثم تأطر في القاعدة الفقهية المشهورة؛ تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة.

---

[46] "لأن حق التصرف في الغنيمة للإمام فهو يفتات على رأي الإمام بهذا التصرف، فيكون مسيئا فيه. والمشتري للثوب قد استهلك ثوبا من الغنيمة من غير ضرورة له في ذلك فيكون مسيئا أيضا." محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، شرح السير الكبير، (الشركة الشرقية للإعلانات، 1971م)، 1232.

[47] "ولا نستريب في انقطاع تصرّف الإمام عن تعيين البقاع في المسجد وإقطاعها؛ فإن المساجد لله، والسبق فيها لمن سبق، ولا يظهر في لزوم موضعٍ واحدٍ غرضٌ، كما نصصنا عليه. ويمكن أن يقال: المن مما يقلّ في تصرف الإمام، فلم يعتدّ به الشافعي، وكذلك المفاداة، والغالبُ الإرقاقُ والقتلُ". عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، نهاية المطلب في دراية المذهب، ط.1 (جدة: دار المنهاج،2007م)، 8: 318، 11: 470.

[48] "لأن تصرف الإمام صدر عن ولاية شرعية فلا يحتمل النقض. " الكاساني، بدائع الصنائع، 7: 131.

[49] "المنع لما فيه من الاعتراض على تصرف الإمام وحكمه." النووي، روضة الطالبين، 5: 293.

العز بن عبد السلام وتصرفات الإمام

يُعْتَبَرُ العز بن بعد السلام أول من أكثر من استخدام مصطلح تصرفات الإمام وقام بتصنيف هذه التصرفات، فبعد أن يذكر أنواع التصرفات المباحة الدافعة للضرورات والحاجات يذكر تصرفات الإمام وهي باختصار؛ نقل الحق من مستحق إلى مستحق أو إسقاطه؛ بعوض، وبغير عوض، وقبض بمجرد إذن الشرع؛ مثل قبض الحاكم أموال الغيب، والتزام الحقوق من غير قبول؛ كالضمان، وتمليك ما ليس مملوكا كإحياء موات، وتمليك مباح بالحيازة، واختصاص؛ بإحياء الموات، والإقطاع، أو السبق لبعض المباحات مثل مقاعد السوق والنسك، والإذن؛ للصناع والحجام، وإتلاف؛ لإصلاح، ودفع، وتأديب وزجر خاص، وعام؛ كالحدود والتعزير. ويبين أن للولاة ونوابهم أن يتصرفوا فيها بما هو الأصلح للمولى عليه.[50]

والمتأمل في التصرفات التي يذكرها يلاحظ أنها تندرج تحت أبواب التصرف بالأموال العامة، والمرافق العامة، والعقوبات، والقضاء، وهذه الأبواب نفسها هي التي ذكر فيها الفقهاء ما يصدر عن الإمام تحت مسميات مثل الأمر والنهي والحكم في كتبهم الفقهية بصورة مبعثرة كما تبين سابقا. والملاحظ أن العز بن عبد السلام يكتفي بتعداد أنواع التصرف وبيان مجالاته ولا يعرف التصرف بحد ذاته.

القرافي وتصرفات الإمام

اعتنى القرافي متأثرا بأستاذه العز بن عبد السلام بتصرفات الإمام، وعرض لها في كتابه الفروق، كما أنه أفرد لها مساحة في كتاب خاص أسماه الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام. وينطلق

[50] أنظر: أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1991م)، 2: 80-89.

القرافي في تصنيفه لتصرفات الإمام من تصنيفه لتصرفات الرسول عليه الصلاة والسلام، فللإمام أن يتصرف بالفتيا والقضاء والإمامة.[51]

والتصرف بالإمامة عنده مجاله النظر في المصالح العامة أي السياسة العامة للخلق وضبط مقاعد المصالح ودرء المفاسد وقمع الجناة وتأمين الناس وإقامة الحدود وإرسال الجيوش، وعقد عهد وصلح، وصرف أموال بيت المال في جهاتها وجمعها، وتولية موظفين قضاة وولاة. إلى غير ذلك مما هو جنسه. وما ذكره العلماء من وظائف للإمام.[52] وسنبين كون التصرف بالإمامة هو ما يتضمن القرار السياسي وسبب خروج القضاء والإفتاء من مفهومه عند تناول خصائص القرار السياسي. والقرافي بالرغم من إسهامه الكبير في تصنيف تصرفات الإمام وتمييزها عن بعض إلا أنه لا يعرف التصرف كذلك ويكتفي بتعداد ما يتضمنه من صلاحيات.

ما يميز استخدام كلمة التصرف فيما يخص الإمام

إن اختيار العلماء لكلمة التصرف فيما يخص الإمام كان دقيقا حيث إن التصرف بالشيء لا يقتضي الملك له؛ فالوكيل والحاكم يتصرفان وهما غير مالكين لما يتصرفان به.[53] كما أن التصرف لا يقتضي الانتفاع دائما؛ فالوصي والحاكم لهما التصرف دون الانتفاع.[54]

---

[51] أنظر: أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، تح: عبد الفتاح أبو غدة، ط.2 (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1995م)، 46-51.

[52] أنظر: أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الشهير القرافي، الفروق، (القاهرة: عالم الكتب، د.ت)، 1: 99 -106، 206-209.

[53]أنظر: القرافي، الفروق، 3، 208.

[54]أنظر: ابن الشاط، حاشية ابن الشاط على إدرار الشروق على أنواء الفروق في كتاب أنوار البروق في أنواء الفروق، (بيروت: عالم الكتب، د.ت) 3: 210

فالإمام ليس مالكا للمال العام ولا لمرافق الدولة، بل هو متصرف فيهما كتصرف الولي في مال اليتيم، وليس له حق الانتفاع منها، إلا ما ثبت حقا له كمعاشه. وهو ما أسس له عمر بن الخطاب بقوله: "إني أنزلت نفسي من مال الله منزلة مال اليتيم، إن استغنيت منه استعففت، وإن افتقرت أكلت بالمعروف".[55]

قاعدة تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة

ارتبط مصطلح التصرف بما يصدر عن الإمام في القاعدة الفقهية المشهورة تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة، وبالرغم من أن لهذه القاعدة استخداما مبكرا،[56] إلا أن أول من وضح هذه القاعدة وفصل فيها حسب بحثي هو الإمام العز بن عبد السلام ت660هـ في كتابه قواعد الأحكام في مصالح الأنام. فبعد أن يعدد أنواع التصرفات يبين أن للولاة ونوابهم أن يتصرفوا فيها "بما هو الأصلح للمولى عليه درءا للضرر والفساد، وجلبا للنفع والرشاد."[57]

ثم نجدها في كتب القواعد فعند السبكي، ت771هـ "قاعدة: كل متصرف عن الغير فعليه أن يتصرف بالمصلحة"،[58] وعند الزركشي ت794هـ الذي نص عليها بصيغتها المتعارف عليها اليوم "تصرف الإمام

[55] أبو بكر بن أبي شيبة، المصنف في الأحاديث والآثار، تح: كمال الحوت، ط.1 (الرياض: مكتبة الرشد، 1988م)، 6: 460.

[56] عند أبي يوسف ت182هـ حيث يقول: "لا يحل لوالي الخراج أن يهب شيئا إلا بإذن الإمام وما فيه مصلحة" أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم بن حبيب، الخراج، تح: طه سعد، سعد محمد، (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، د.ت)، 99؛ والسرخسي ت483هـ في قوله: "ومبنى التصرفات الشرعية على الفائدة، فمتى كان مفيدا كان صحيحا" السرخسي، المبسوط، 22: 127.

[57] أنظر: العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، 2: ص89.

[58] تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي، الأشباه والنظائر، ط.1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1991م)، 1: 310.

على الرعية منوط بالمصلحة."[59] ومن بعده السيوطي ت911هـ،[60] وابن نجيم ت970هـ[61] بنفس الصيغة. ولا يعرف أي منهم التصرف، ويكتفي كل من الزركشي والسيوطي وابن نجيم حين ذكرهم لهذه القاعدة بذكر بعض الأمثلة على التصرفات منها قسمة أموال الزكاة، وتعيين الولاة، والاختيار في الأسرى، وتزويج من وليها السلطان.

وعلى نفس المنوال تناولت كتب القواعد الحديثة هذه القاعدة فلم يتم شرح كلمة التصرف واكتفي بذكر بعض الأمثلة.[62]

بذلك نكون قد تتبعنا تطور مصطلح التصرف في كتب التراث الإسلامي فيما يتعلق بأبواب الإمامة، وتبين أن هذه الكلمة لم يتم تعريفها اصطلاحيا،[63] واكتفي بتعداد ما تشمله. وأنها استخدمت للتعبير عما يصدر عن الإمام تجاه الرعية مما هو تحت صلاحياته، وأن هذه الصلاحيات صنفت عند القرافي لتشمل القضاء والإفتاء والإمامة. وأن استخدام كلمة التصرف من بعد العز بن عبد السلام أصبح مرتبطا بالإمام بشكل وثيق، وزاد ارتباطه حين تشكل بالقاعدة الفقهية المشهورة تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة.

---

[59] أنظر: أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، المنثور في القواعد الفقهية، ط.2 (الكويت: وزارة الأوقاف الكويتية، 1985م)، 1: 309- 310.

[60] أنظر: عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر، ط.1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1990م)، 121- 122.

[61] أنظر: زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم، الأشباه والنظائر، تح: زكريا عميرات، ط.1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1999م)، 104- 107.

[62] مثل مجلة الأحكام العدلية: علي حيدر خواجه أمين أفندي، درر الحكام في شرح مجلة الأحكام، تعريب: فهمي الحسيني، ط.1، (بيروت: دار الجيل، 1991م)، 1: 57- 58، ومحمد صدقي آل بورنو، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، ط.4 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1996م)، ص347- 350؛ محمد الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، ط.1 (دمشق: دار الفكر، 2006م،) 1: 493.

[63] وهو ما أشارت اليه الموسوعة الكويتية بأن الفقهاء قديما مع استخدامهم لهذا المصطلح لم يذكروا تعريفا له في كتبهم أنظر: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية الكويتية، الموسوعة الفقهية الكويتية، ط.2 (الكويت: دار السلاسل، د.ت) 12: 72-73.

ثالثا: مصطلح التصرف عند المعاصرين

قام مجموعة من المعاصرين بتعريف التصرف اصطلاحا، ومعظم هذه التعريفات تدور حول كون التصرف ما يصدر عن الشخص ويرتب الشارع عليه أحكاما.[64] وقسم من هذه التعريفات قيدت التصرف بالإرادة فكان التصرف عندهم ما يصدر عن الشخص بإرادته ويرتب الشارع عليه أحكاما مختلفة أو نتائج حقوقية.[65]

وقسم آخر لم يذكر هذا القيد بالتعريف فيدخل في معنى التصرف عنده تصرف المجنون والمكره.[66] ونجد في فتح القدير من الكتب القديمة استخداما لكلمة تصرف مع الصغير والعبد والمجنون، فهو بالأول والثاني تصرف موقوف على إذن الولي والسيد، وفي الثالث تصرف لا يجوز.[67]

إلا أن التعريف الأول وهو ربط التصرف بالإرادة هو الأقرب إلى التعريف اللغوي الذي يرى أن التصرف يقوم على الاحتيال والتفكر، وهذا لا يكون في المجنون على سبيل المثال. وتعريفهم للتصرف تعريف عام سواء صدر عن الإمام أو غيره.

---

[64] أنظر للتوسع في تعريف التصرف: أبو عمر دبيان تتبع تعريفات العلماء للتصرف. دبيان بن محمد الدبيان، المعاملات المالية أصالة ومعاصرة، ط.2 (الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، 2011م)، 1: 51-54.

[65] مثل تعريف الموسوعة الكويتية "ما يصدر عن الشخص بإرادته ويرتب الشرع عليه أحكاما مختلفة." أنظر: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية الكويتية، الموسوعة الفقهية الكويتية، 12: 72-73، وتعريف الزرقا "كل ما يصدر عن شخص بإرادته ويرتب الشرع عليه نتائج حقوقية". مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام، ط. 2 (دمشق: دار القلم، 2004 م)، 1: 379، وتعريف إبراهيم كافي دونماز بأنه مصطلح يشمل جميع أفعال المميز الصادرة بإرادته والمرتبط بنتائج فقهية.

İbrahim Kâfi Dönmez, "Tasarruf", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40: 118.

[66] ومنها تعريف نشأت الدريني للتصرف بأنه: "ما يصدر عن الشخص بإرادته، أو بغير إرادته، ويرتب عليه الشرع حكما، سواء كان في صالحه، أم لا." أنظر: نشأت الدريني، التراضي في عقود المبادلات المالية، (جدة: دار الشروق، 1982م)، 38.

[67] في فتح القدير قال: "الأسباب الموجبة للحجر ثلاثة: الصغر، والرق، والجنون، فلا يجوز تصرف الصغير إلا بإذن وليه، ولا تصرف العبد إلا بإذن سيده، ولا تصرف المجنون المغلوب بحال." كمال الدين محمد بن عبد الواحد المعروف بابن الهمام، فتح القدير، (بيروت: دار الفكر، د.ت)، 9: 254.

وبعد هذا العرض من الممكن القول بأن تصرفات الإمام كلمة جامعة لما يصدر عن الإمام تجاه الرعية مما هو تحت صلاحيته. ويدخل تحت هذه الكلمة القرار السياسي فهو تصرف قولي من الإمام.[68]

رابعا: مجالات تصرف الإمام

إن معرفة مجالات تصرف الإمام التي يدخل بها القرار السياسي يعين على إدراك حدود هذا التصرف وطبيعته، وقد تناول مفكرو السياسة في التراث الإسلامي وظائف الخلافة والملك، كما تناول الفقهاء مجموعة من صلاحيات الإمام، ومن الممكن اعتبار هذه الوظائف والصلاحيات مدخلا لتحديد مجالات الحكم والسياسة التي للإمام التصرف فيها تجاه رعيته وإصدار القرارات، وتدخل ضمن صلاحياته ونظره.

المدخل الأول تصرفات الإمام ووظائف الخلافة والملك

إن الناظر في تعداد مفكري السياسة من العلماء المسلمين لوظائف الخلافة والملك يجد أنهم يشتركون في معظمها ويختلفون في القليل، بين موسع ومضيق، وهذا راجع إلى أن محاولتهم في حصر هذه الوظائف كان نظرا اجتهاديا منهم.[69]

---

[68] يدخل في التصرفات؛ التصرفات القولية، والفعلية، إلا أن ما يرتبط بالقرار السياسي هو التصرف القولي لا الفعلي. أنظر حول تقسيم التصرف إلى قولي وفعلي: الكاساني، بدائع الصنائع، 7: 170-171؛ وأنظر: مصطفى الزرقا، الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، (دمشق: مطبعة جامعة دمشق، 1961م)، 309.

[69] أنظر: مروان محمد المدرس، مسؤولية رئيس الدولة في النظام الرئاسي والفقه الإسلامي دراسة مقارنة، (الأردن: دار الاعلام،2001م)، 114.

وقد كان من اعتنائهم الشديد بهذه الوظائف كما يبين الدريني، أن أشهر تعريف لنظام الحكم الإسلامي عندهم، كان تعريفا بالوظيفة لا الماهية، فالمهم هو تحقيق هذه الوظيفة أما الوسائل والنظم فهي اجتهادية قد تتغير بتغير الزمن.[70]

حيث يعرف الماوردي الإمامة بأنها "موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا."[71] وحسب تعبير ابن خلدون "في حراسة الدين وسياسة الدنيا به".[72] إن الناظر في كل من هذين التعريفين يجد أن هناك وظيفة من شقين، الأول متعلق بحفظ الدين والثاني بسياسة الدنيا، وأن هناك اتصالا بين الدين والدنيا في الوظيفة السياسة عند مفكري السياسة المسلمين وهو ما يظهر أيضا في تعدادهم للوظائف.

إن من أبرز الأسماء في تعداد وظائف الخلافة والملك هو اسم الماوردي، حيث تأثر به من بعده ممن كتب في هذا المجال، برجوعهم إلى تعداده لوظائف الخليفة في كتابه الأحكام السلطانية.[73] إلا أن تعداد وظائف الخليفة من كتاب الأحكام السلطانية، قد لا يعبر بشكل كامل عن وجه نظر الماوردي بوظائف الخلافة، حيث إن الماوردي في كتابه تسهيل النظر، يعرض لوظائف الملك، التي تلزم الخليفة، ونجده يتوسع في ذكر

---

[70] أنظر هذه الفكرة عند: فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ط.2 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2013م)، 201- 201.

[71] أنظر: أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي، الأحكام السلطانية، (القاهرة: دار الحديث، د.ت)، 15.

[72] أنظر: عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تح: عبد الله الدرويش، ط.1 (دمشق: دار يعرب، 2004م)، 1: 364- 365.

[73] يرى مروان المدرس أن الماوردي في كتابه الأحكام أحسن من جمع الآراء المختلفة في الوظائف، مروان المدرس، مسؤولية رئيس الدولة،114؛ ونجد هذا التأثير للماوردي ممتد للمعاصرين فتقسيم الماوردي في كتابه الاحكام السلطانية هو ما اعتمده السنهوري عند حديثه عن وظائف الدولة، حيث يقسم السنهوري الوظائف التي ذكرها الماوردي للخليفة إلى دينية يدخل بها حماية العقيدة والجهاد والزكاة والصلاة والصوم، وسياسية يدخل بها المحافظة على الامن والدفاع داخلي وخارجي والإدارة مثل الدواوين والرقابة والشؤون المالية والسلطات القضائية. أنظر: عبد الرزاق السنهوري، فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة امم شرقية، تح: توفيق الشاوي ونادية عبد الرزاق السنهوري، (بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ت) 161- 171.

هذه الوظائف بشكل فريد ويذكر ويفصل في وظيفة أخرى لم يذكرها في كتابه الأحكام السلطانية على جانب من الأهمية وهي عمارة البلدان.[74]

ومن الممكن تعداد وظائف الخلافة والملك، جامعين بين ما كتبه الماوردي في كلا كتابيه الأحكام وتسهيل النظر، وما كتبه الجويني في الغياثي، وابن الأزرق في بدائع السلك، لأن في كل منهم إضافة في هذا المجال، كالتالي:

وظائف متعلقة بحفظ الدين؛ وتصرف الإمام فيها حسب الماوردي متعلق بشقين؛ شق خارجي، بالقيام بالدعوة إلى الإسلام، ثم الجهاد لإظهار الدين، وشق داخلي بحفظ الدين أي العقيدة من البدع والشبهات على أصوله المستقرة وما أجمع عليه السلف، ويكون بإقامة الحجة أولا ثم فرض العقوبات في حال الإصرار على هذه البدع.[75] وهو يحصر تدخل الإمام في أمور العقيدة فيما إذا تم المساس بالأصول المستقرة وما أجمع عليه السلف منها. أي في نطاق القطعي.

واللافت للنظر أن الجويني الذي ينسب للمذهب الأشعري،[76] والماوردي الذي اتهم بالاعتزال،[77] يبينان وجهة نظريهما في كون نطاق تدخل الإمام بالحفظ في العقيدة هو حفظ أصول العقيدة المستقرة وما أجمع عليه

---

[74]أنظر: أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي، تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك، تح: محي السرحان وحسن الساعاتي، (بيروت: دار النهضة العربية، د.ت) 158.

[75] أنظر: الماودري، الاحكام السلطانية، 40.

[76] يبين الزحيلي أن مذهب الجويني في كتبه هو المذهب الأشعري في علم الكلام وكان شيخ الاشعرية في عصره. أنظر: محمد الزحيلي، الإمام الجويني إمام الحرمين، ط.2 (دمشق: دار القلم، 1992م)، 114.

[77]بعد أن ينقل ابن حجر قول الذهبي عن الماوردي" صدوق في نفسه، ولكنه معتزلي." يبين أنه ليس معتزليا "ولا ينبغي أن يطلق عليه اسم الاعتزال." أنظر: أحمد بن حجر العسقلاني، لسان الميزان، ط.2 (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات،1971م)، 4: 260.

السلف قبل ظهور الآراء. أما المسائل المختلف فيها في فروع الشريعة بطرق ظنية أي اجتهادية، فليس له التدخل في الفقهاء فيما يختلفون فيه، وعليه أن يترك الحرية لكل إمام ومتبعيه حسب الجويني.[78]

اما العبادات فيفصل الجويني في مدى تصرف الإمام تجاهها، فنطاق تصرفه فيها، متعلق بالعبادات التي هي شعار ظاهر في الإسلام، وهذه منها ما كان مرتبطا باجتماع عدد كبير من الناس كصلاة الجمعة والحج وواجب الإمام تجاهها أن يرعى الناس ويحرسهم، لأن اجتماعهم الكبير قد يفضي إلى فوضى ومحظور. ومنها ما كان ليس متعلقا باجتماع عدد كبير من الناس، كالأذان، وصلاة الجماعة عدا الجمعة فواجبه تجاهها أن يحملهم على إقامتها إن أبوا. أما العبادات التي ليست شعارا ظاهرا للإسلام فلا يتطرق لها الإمام حسب الجويني إلا إن رفعت إليه مثل نهيه من ترك الصلاة عامدا إن رفع إليه أمره.[79]

وظائف متعلقة بحفظ الأمن، وهو مفهوم واسع يدخل فيه تصرفات متعلقة بحفظ الأمن الخارجي؛ بتحصين الحدود، وحفظ الأمن الداخلي؛ بتأمين تنقلات الرعية ومعاشهم آمنين على نفسهم ومالهم من الاعتداء، وتنفيذ العقوبات بإقامة الحدود، وتنفيذ أحكام القضاء بفصل الخصومات لوقف التنازع ورد حق المظلوم.[80]

ويدخل تحت هاتين الوظيفتين ما ذكره الماوردي في تسهيل النظر من كون تدبير الجند، وحراسة الرعية، قاعدتين من قواعد الملك، ومن وظيفة الإمام تجاه تدبير الجند أن ينظم أمور العسكر بتدريبهم على الحرب، وأن يرتبهم حسب كفاءتهم، ويعطيهم رواتبا، ويشرف على عملهم.[81] ويضيف الجويني تفريغهم للعسكرية فلا

---

[78] أنظر: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، الغياثي غياث الأمم في التياث الظلم، تح: عبد العظيم الديب، ط.2 (السعودية: مكتبة إمام الحرمين،1980م)، 189- 191، 195-196.

[79] أنظر: الجويني، الغياثي، 197- 200.

[80] أنظر: الماوردي، الاحكام السلطانية، 40-42.

[81] أنظر: الماوردي، تسهيل النظر، 169-176.

يشغلهم بغيرها ويبين أن الجند والديوان لم يكن موجودا زمن النبي عليه السلام ولا أبي بكر وأنها وظيفة استحدثت في عهد عمر فقد جند الجند وعسكر العساكر ودون الدواوين.[82] ومن وظيفته تجاه حراسة الرعية، قيامه بمصالحهم، وحملهم على موجب الشرع، وإقامة حقوق الله فيهم، وأن يعطي الكفاءات حقها فيرتبهم على أقدارهم ومنازلهم، فيما يتميزون به من دين، وعمل، وكسب، وصيانة.[83]

وظائف مالية وتنقسم إلى؛ تصرفات تتعلق بالواردات بجمع الأموال المستحقة، وفق ما أوجبه الشرع نصا أو اجتهادا، من غير تخويف أو تعسف، وتصرفات تتعلق بالصادرات من توزيع المال في موارده من غير سرف أو تقتير، ودفعه في وقته.[84]

ويتوسع الماوردي في تسهيل النظر في مفهوم تقدير الأموال، ويضيف أن ما قدره الشرع نصا لا يجوز مخالفته وما قدر اجتهادا لا يسوغ نقضه، وأن تقدير الخراج من وجهين؛ الحاجة، والمكنة التي يقصد بها الإمكان؛ حتى لا يعجز بيت المال ولا يتكلف معها عسفا، بمعنى أن يوازن بين الحاجة وقدرات الدولة المالية وموازنة الداخل بالخارج.[85]

ويبين الجويني أن من الأصناف التي على الإمام أن يرعاها ماليا؛ المحتاجون كمستحقي الزكاة، والموظفون ممن تفرغ لمهام الإسلام وإقامة أركان الدين مثل الجند والقضاة والفقهاء والمفتين، كما أنه يتناول مسائل مثل

---

[82] أنظر: الجويني، الغياثي، 241.

[83] أنظر: الماوردي، تسهيل النظر،167-168.

[84] انظر: الماوردي، الاحكام السلطانية، 40-42.

[85] أنظر: الماوردي، تسهيل النظر،176-179.

تصرف الإمام في فرض الضرائب في حال نفذت أموال بيت المال، وهل على الإمام توزيع كل ما في بيت المال أم له أن يدخر للطوارئ.[86]

تعيين موظفين من أمناء؛[87] أي تعيين الجهاز الحكومي للقيام بأعمال الدولة.

الإشراف والرقابة على الجهاز الحكومي.[88]

عمارة البدان، وهي من قواعد الملك عند الماوردي، حيث يتصرف الإمام فيها في عدة قطاعات يُفَصِّل فيها، وهي ثلاثة؛ عمارة القطاع الزراعي ورعايته، وعمارة الأمصار والمدن ورعايتها، ورعاية القطاع التجاري.[89]

سياسة الأمور العارضة وتلبية متطلبات الناس وسد حاجاتهم

يبين ابن الأزرق أن على السلطان القيام بحاجات الرعية بتأسيس ما يقوم عليه بناؤها، وسياسة الأمور العارضة مثل الجهاد، والسفر، والشدائد النازلة مثل؛ الوباء، والمجاعة، وأمر الوفود، والرسالة.[90]

وسد الحاجات الذي هو من أهم المهمات حسب تعبير الجويني ويدخل في هذه الوظيفة الولاية على من لا ولي له وأحكامها في الفقه، ويفصل فيها: فيبين أن الأصل ألا يكون هناك محتاج من الرعية في الأوضاع الطبيعية وذلك لأن أموال الزكاة تكفي لسد الحاجة، ولكن في حال حدوث قحط أو وباء فلا تفي الزكاة بالحاجة، فيجب على الإمام الاعتناء بالمحتاجين، ويقول: " فالدنيا بحذافيرها لا تعدل تضرر فقير من فقراء

---

[86] أنظر: الجويني، الغياثي، 243-244، 245-247.

[87] أنظر: الماوردي، الاحكام السلطانية، 42.

[88] أنظر: الماوردي، الأحكام السلطانية، 40 – 42.

[89] أنظر: الماوردي، تسهيل النظر، 162-168.

[90] أنظر: محمد بن علي بن محمد الأصبحي الأندلسي، ابن الأزرق، بدائع السلك في طبائع الملك، تح: علي النشار، ط.1 (العراق: وزارة الإعلام، د.ت)، 1: 43-44.

المسلمين في ضر." أما عن النوازل فيبين أنه في حال حل البلاء من وباء أو فقر بأهل قطر، فلا يجب على القطر الآخر نجدتهم إن كان فيه افتقارهم، أما الموسرون من الرعية فيرى أن لهم حفظ ما يكفيهم من مال لسنة وما فضل من مالهم يعطى للفقراء، وتحديد هذه المدة بسنة اجتهاد منه حسب القواعد الشرعية والعقل كما يبين، فالشرع يقول إن الزكاة تفرض بالسنة، والعقل يقول إنه قد تتبدل المواسم والأحوال في سنة فيزول الوباء.[91]

ومن الممكن فهم الحد الذي تعمل السلطة فيه على تلبية متطلبات الناس من خلال النظر في بحث الجويني لمثال هل على الحاكم حفظ الوديعة في حال سافر المودع سفرا في غير حاجة وطلب منه حفظها، وبيانه أن في المسألة قولان؛ قول يوجب على الحاكم مساعدته ودليله: " أصل وجوب الإعانة وهو من أقطاب الإيالة" أي السياسة، وقول بأنه لا تجب عليه مساعدته، لأن الحاجة هي المعيار، ولا حاجة هنا، كما أن القيام برغبات الناس غير ممكن.[92]

وبناء عليه على السلطة تلبية الضروريات والحاجيات للناس، أما عن التحسينيات ففيها خلاف؛ هناك من رأى أنه يدخل ضمن واجبات الولاة؛ لأن الأصل في السياسة وجوب الإعانة، وهناك من رأى عدم دخولها؛ لأن تلبية جميع رغبات الناس أمر غير ممكن.

وبعد استعراض هذه الوظائف من الممكن القول بأن هناك نطاقا فكريا، وعسكريا، وأمنيا، وماليا، وعمرانيا، ورقابيا، وانشاء جهاز حكومي، وإدارة للأمور الطارئة، تشمله أمور الحكم والسياسة، وتدخل به تصرفات

[91] أنظر: الجويني، الغياثي، 232- 236.

[92] أنظر: الجويني، نهاية المطلب، 11: 376-378.

الإمام عند هؤلاء المفكرين من علماء المسلمين الأوائل. كما أنهم لم يذكروا القضاء والإفتاء في هذه الوظائف، ويذكرون وظيفة إنشاء جهاز قضائي وهذا يتماشى مع مفهوم القرار السياسي.

ونتفق مع من يرى أن الفترة الراشدة شكلت مرجعية أساسية لهؤلاء العلماء في تعدادهم لهذه الوظائف، حيث إن تصرفات أبي بكر وعمر بن الخطاب شملتها جميعا كما بينوا.[93]

ويرى الدريني أن وظائف الدولة في التصور الإسلامي واسعة شاملة لكافة وجوه النشاط الحيوي تفوق في شمولها وظائف الدولة الحديثة لان اختصاصها شامل لكافة مجالات الحياة فهي تشرف على تصرفات الأفراد حقوقهم وحرياتهم وتعمل على تحقيق المصالح الحيوية للأمة والفرد عن طريق التشريعات والمؤسسات.[94] ولعل هذا الاستنتاج يحتاج لدراسة مقارنة أعمق بين تصور العلماء المسلمين لوظائف الدولة بين مضيق وموسع فمن العلماء من قلل نطاق التصرف فجعل واجبات أولي الأمر في ثلاثة مما سبق كما هو عند ابن تيمية وهي وظيفة الحكم بالعدل، ووظيفة مالية متعلقة بجمع المال وتوزيعه، ووظيفة تولية الموظفين الأَصلح.[95]

المدخل الثاني تصرفات الإمام وصلاحياته في كتب الفقه

سنتناول هنا صلاحيات الإمام التي بحثت في كتب الفقه التي تعبر عن نظرة فقيهة لتصرفاته.

---

[93] يشير مروان المدرس إلى أن معظم الكتاب اعتمدوا تطبيقات الخلفاء الراشدين في تحديدهم للوظائف. أنظر: مروان المدرس، مسؤولية رئيس الدولة، 114.

[94] أنظر: الدريني، خصائص التشريع الإسلامي، 223-224.

[95] السياسة الشرعية، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، ط.1 (السعودية: وزارة الشئون الإسلامية، 1418هـ)، 6-7، 24، 51.

فرض عقوبات تعزيرية حيث يبين الفقهاء أن من صلاحيات الإمام فرضه عقوبات تعزيرية لمصلحة.[96] وهذا داخل تحت وظيفة حفظ الأمن. وترتبط العقوبات التعزيرية بالسياسة بمعناها الخاص والتي تلتقي مع معنى التعزير في كتب الفقه، فجاء في تعريف السياسة أنها فرض عقوبة تعزيرية بناء على رأي الإمام لمصلحة يراها وإن لم يَرِدْ بها دليل جزئي.[97] وتقدير هذه العقوبة راجع إلى رأي الإمام أو القاضي.[98]

وتتبع ابن عابدين تعريف السياسة بمعناها الخاص ووجد أنها عُرِّفت بما فيه زجر وتأديب، أو تغليظ جناية لها حكم شرعي؛ حسما لمادة الفساد، ويخلص إلى أن السياسة والتعزير مترادفان؛ وهو ما فيه تأديب دون الحد.[99]

ويتكرر استخدام كلمة السياسة في معنى العقوبة التعزيرية في كتب الفقه.[100] ولا يَلزم أن تكون هذه العقوبة مقابل معصية واقعة، بل يكفي وجود مصلحة من فَرْضِهَا مُحَقَقة لمقصد الردع والتأديب،[101] أو دفعا لضرر على الصالح العام، فنظرية التعزير للمصلحة العامة تسمح باتخاذ إجراءات لحماية أمن الجماعة وصيانة نظامها

---

[96] يبين الموصلي في الاختيار أن للإمام الأمر بعقوبات تعزيرية، ان رأى مصلحة، وقد ترك عمر النفي بعد ان لحق رجل ممن نفاهم بالروم ولو كان حدا ما ترك. عبد الله بن محمود بن مودود الموصلي، الاختيار لتعليل المختار، (القاهرة: مطبعة الحلبي، 1937م)، 4: 86-87؛ ويبين الجويني أن هناك عقوبات تعزيرية مفوضة لرأي الأئمة في تقديرها، الا أنه ليس للسلطان التوسع في التعزير الا في إطالة الحبس وقد حدده الفقهاء بسنة وهذه التحديد فاسد عنده، وليس له أن يتجاوز الشرع والحدود، في العقوبات والتعزيرات، ويرد على من يزعم ان الزيادة على الحد فيها الردع، بأن الردع الاتم باستمرار العقوبة ومعاودتها، لا بزيادتها، وان لم يأمن جانبه أطال حبسه وهذا مسلك الرشاد وما عداه مجاوزة حد. أنظر: الجويني،، الغياثي، 220-229.

[97] أنظر: الموصلي، الاختيار لتعليل المختار، 4: 86-87؛ ابن نجيم، البحر الرائق، 11: 5.

[98] أنظر: ابن عابدين، رد المحتار، 4: 14-15.

[99] أنظر: المرجع السابق.

[100] أنظر: الموصلي، الاختيار لتعليل المختار، 4: 86-87،، ج5، ص29، ابن نجيم، البحر الرائق، 11: 5، 5: 75-76؛ ابن عابدين، رد المحتار، 4: 14-15، أنظر في العقوبة المالية: محمود بن أحمد بن موسى بدر الدين العيني، البناية شرح الهداية، ط.1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000 م)، 3: 393؛ الجويني، 17: 340، 15: 29، النووي، روضة الطالبين، 8: 333؛ محمد بن مفلح بن محمد بن مفرج، أبو عبد الله، شمس الدين المقدسي الراميني، كتاب الفروع ومعه تصحيح الفروع لعلاء الدين علي بن سليمان المرداوي، تح: عبد الله التركي، ط.1 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2003م)، 11: 113-115.

[101] ابن عابدين، رد المحتار، 4: 14-15.

من الأشخاص المشبوهين والخطرين، وتقوم على قواعد الشرع العام، مثل الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف.[102]

الأمر بقربة حيث يتناول الفقهاء أمر الإمام بمندوب لمصلحة عامة. ولا نجده تحت عنوان خاص وإنما خلال نقاشهم بعضهم لمسألة أمر الإمام الناس بالصيام طلبا للاستسقاء، فحسب رأي ابن عابدين تجب طاعته في صوم هذه الأيام لأن طاعة الإمام فيما ليس بمعصية واجب.[103] كذلك ابن حجر يرى وجوب طاعته بالصوم، ويبين أن هناك آراء مختلفة بين العلماء حول أمر الإمام بمندوب متعلق بالمال فالإسنوي يرى لزوم طاعة الإمام إن أمر بالصدقة أو عتق الرقبة، في حين أن الأذرعي وغيره خالفوه وقالوا بعدم وجوب طاعة الإمام إن أمر بمندوب متعلق بالمال، ويؤكد ابن حجر على الفرق بين المال والصوم فالمال يشق إنفاقه على الأنفس غالبا.[104]

ويؤكد الشرواني على أن وجود المصلحة العامة فيما أمر به الإمام من مسنون شرط لتجب طاعته.[105] كما أن القاضي البلقيني يؤكد أن الوجوب هنا متعلق بالطاعة لا بالصيام نفسه، حيث إنه لا يجب شيء إلا بإيجاب الله تعالى، أو بما أوجبه المكلف على نفسه تقربا لله.[106] فأمر الإمام لا يحول المندوب إلى واجب،

---

[102] أنظر هذه المسألة عند: عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، (بيروت: دار الكاتب العربي، د.ت)، 148- 153.

[103] ابن عابدين، رد المحتار، 2: 185.

[104] أنظر: أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيثمي، تحفة المحتاج في شرح المنهاج، وحواشي الشرواني والعبادي، (مصر: المكتبة التجارية الكبرى، 1983م)، 3: 68-71.

[105] الشرواني، حواشي تحفة المحتاج، 3: 69.

[106] أنظر: السيوطي، الأشباه والنظائر، 527-528.

والوجوب متعلق بالطاعة لا بالفعل نفسه، وينطبق هذا على أمره بمباح أو منعه من مباح، فإن أمر الإمام فيهما لا يغير حكمهما الشرعي، وإنما تجب طاعته في أمره؛ لإيجاب الشرع طاعته.

الأمر بمباح حيث يبين ابن عابدين أن طاعة أمر السلطان بمباح واجبة.[107] ومثله ابن حجر الذي يؤكد أن الامتثال يجب ظاهرا لا باطنا.[108] ويبين الشرواني أن طاعته تجب فيما ليس بمحرم أو مكروه بأن أمر بواجب أو مسنون أو مباح، إن كان فيه مصلحة عامة ومعنى أمره فيما أوجبه الشرع هو تأكيد وجوبه.[109] كما أن هناك من اشترط أن يكون في المباح مصلحة عامة لتجب طاعته فيه، وهناك من رأى انه أمر بمباح ليس فيه مصلحة عامة وجب ظاهرا، مع تأكيده أن إيجاب مباح ليس فيه مصلحة عامة مخالف للشرع.[110]

ولعل أغلب التصرفات السياسية تقع في قطاع الأمر بالمباح، فإنه إن لم تجب طاعته في المباح لن يستقيم أمر الحكم، وأغلب القرارات السياسة هي اختيار بين مباح، حيث إن الحرام والمكروه كقاعدة عامة لا يدخل في نطاق تصرفه لكونه أمرا بمعصية. ويرتبط هذا بمفهوم القرار السياسي وهو اختيار بين عدة بدائل متاحة.

المنع من مباح حيث يدخل في صلاحيات الإمام منعه أمرا مباحا لمصلحة.[111] ويبين ابن تيمية أنه قد ينهى الإمام عن بعض أنواع المباح في بعض الأحوال؛ لما فيه من منفعة، كما نهاهم النبي عليه السلام من أمور

---

[107] أنظر: ابن عابدين، الدر المختار، 5: 167-168.

[108] ابن حجر، تحفة المحتاج، 3: 68-72.

[109] الشرواني، حواشي تحفة المحتاج، 3: 69.

[110] الشرواني، حواشي تحفة المحتاج، 3: 71.

[111] أنظر: الحطاب، مواهب الجليل 6: 99.

مباحة في بعض المغازي،[112] ويبين ابن مفلح أن للإمام المنع والاحتراز للتهمة."[113] ويضرب الشرواني مثالا لذلك بمنع الإمام شرب القهوة لمصلحة عامة.[114]

وتناول المعاصرون هذه المسألة في دراساتهم ومن الأدلة التي استدلوا بها على صحتها هي نهي رسول الله عن ادخار لحوم الأضاحي عندما كان هناك فقر وحاجة عند المسلمين، ثم حين زالت الحاجة زال المنع فأذن لهم بادخارها.[115] جاء في الحديث الشريف: "فلما كان العام المقبل قالوا يا رسول الله، نفعل كما فعلنا عام الماضي؟ قال: كلوا وأطعموا وادخروا، فإن ذلك العام كان بالناس جَهْد فأردت أن تعينوا فيها."[116] وهذا دليل جواز منع الإمام أمورا مباحة إن اقتضت الحاجة اليه وفقا للظرف المحيط.

كما أن السبب في مشروعية هذا المنع كما يبين الدريني أن التصرفات والحقوق والواجبات مقيدة في وضعها بما لا يهدر مقاصد الشرع الكلية، وقد وضعت لتحقيق مصالح وغايات فينبغي أن يكون استعمالها غير مفض إلى مناقضة مقاصد الشريعة.[117]

كما أنها راجعة إلى تطبيق مبدأ سد الذريعة في الشريعة الإسلامية.[118] وسد الذريعة يشهد له شواهد كثيرة في الشرع منها النهي عن سب أصنام المشركين، وبناء القبور في المساجد، والخلوة بأجنبية، ومعيار هذا المبدأ ليس بالضرورة النية السيئة من الفاعل، بل مجرد كون الفعل قد يفضي إلى نتيجة يأباها الشارع ولو كان الفاعل

---

[112] أنظر: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية القواعد النورانية الفقهية، ط.1 (السعودية: دار ابن الجوزي، 2002م)، 247.

[113] أنظر: ابن مفلح، الفروع، 10: 119.

[114] أنظر: الشرواني، حواشي الشرواني على تحفة المنهاج، 3: 72.

[115] حسن الهنداوي، "ضوابط صلاحيات تصرف الإمام في الالزام بالإباحة"، مجلة العدل، 66، (1435هـ)، 342- 343.

[116] صحيح البخاري، كتاب الأضاحي، باب ما يؤكل من لحوم الأضاحي، ومت يتزود منها، رقم الحديث 556؛ وبلفظ مشابه: صحيح مسلم، كتاب الأضاحي، باب بيان ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث، رقم الحديث: 1974.

[117] فتحي الدريني، الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، ط. 3 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1984م)، 209.

[118] فتحي الدريني، الفقه الإسلامي المقارن مع المذاهب، ط.3 (دمشق: منشورات جامعة دمشق، 1991م)، 30.

حسن النية.[119] وطبق عمر بن الخطاب هذه القاعدة في كثير من الوقائع إن غلب على ظنه مناطق الذريعة.[120]

ومن المعاصرين من يضع ضوابط لعملية المنع هذه فإضافة إلى ما اشترطه الفقهاء من أن يكون المنع محققا لمصلحة عامة، يضيفون بأن يكون المنع خادما لمقصد ضروري أو حاجي لا تحسيني، وأن لا يكون المنع دائما بل مؤقتا بانتهاء الظرف الذي أدى إلى ايجابه.[121] وأن تكون المصلحة المنشودة من المنع مشروعة أي ليست ملغاة، وأن تكون راجحة، بأن يكون هناك مفسدة من العمل المباح تفوق مصلحته، فدرء المفاسد أولى من جلب المصالح.[122] وكذلك هناك من يشترط أن يكون الاستعمال للمباح في الظرف المعين مفض إلى ضرر محقق أو راجح يمس مصلحة المجتمع العامة، فالمنع يكون لمآله إن غلب ضرره مصلحته.[123] ومنهم من يرى أن المفسدة من التطبيق يكفي إن تساوي المصلحة الأصلية ليصح المنع ولا يشترط أن تزيد عليها.[124] وأن المنع يكون بمقدار ما يمنع الضرر العام.[125] وهي من قواعد المصلحة في العمل السياسي التي سنبينها لاحقا.

---

[119] مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي، 1: 107- 109.

[120] فتحي الدريني، الفقه الإسلامي المقارن، 35، 39.

[121] حسن الهنداوي، ضوابط صلاحيات تصرف الإمام في الالزم بالإباحة، 351 -359.

[122] زينب بلتاجي، "سلطة ولي الأمر في تقييد المباح أو حظره تحقيقاً للمصلحة العامة"، المؤتمر الدولي الثالث المصلحة العامة في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، 1\34 (2019)، 245 -246.

[123] أنظر: الدريني، خصائص التشريع الإسلامي 233-234.

[124] فتحي الدريني، الفقه الإسلامي المقارن، 30.

[125] فتحي الدريني، الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، 21.

ومنهم من يميز بين نوعين من المباح في المنع فإن كان مباحا ثابتا بالنص فيجعل من موجب منعه ظرف طارئ يرتبط العمل بالمباح فيه بتفويت مصلحة عامة أو تحقيق ضرر عام والمنع يزول بزوال هذا الظرف. أما إن كان المباح ثابتا باستصحاب البراءة الأصلية أو الإباحة العامة فيكفي وجود مصلحة عامة غير موهومة لصحته.[126]

الأمر في المسائل الخلافية بأحد الآراء مجتهدا، أو مرجحا لأحد أقوال العلماء حيث يبين الجويني أن الإمام يطاع في اجتهاده بالمسائل المظنونة إن دعا قوما إلى موجب اجتهاده. ويبين أنه بالرغم من كون نتيجة اجتهاد الإمام ظنية إلا أنه تجب طاعته فيه وذلك الوجوب منصب على الطاعة لا على وجوب الأمر ذاته، والأمر بطاعة الإمام قطعي. أما عن سبب وجوب اتباع الإمام في المسائل التي تحتاج إلى تحر، فهو أنه لا يتم فصل الخصومات في المجتهدات إلا به، والا لتمسك كل بمذهبه ومطلبه، ومعظم حكومات العباد في موارد الاجتهاد. ويبين ماذا على الإمام أن يفعل إن استصعب مسألة أولا أن يتفكر فيها ثم يهتدي برأي العلماء وأخيرا يُمضي مقتضى رأيه فيما غلب فيه ظنه.[127]

وكذلك الكاساني يرى أن "اتباع الإمام في محل الاجتهاد واجب."[128] وفي هذا المعنى جاء في شرح العقيدة الطحاوية: "وقد دلت نصوص الكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة أن ولي الأمر، يطاع في مواضع الاجتهاد،

---

[126] أحمد العتيبي، "سلطة ولي الأمر في سن الانظمة التشريعية المقيدة للمباح دراسة أصولية"، مجلة الدراسات العربي، (2017) 242-247؛ زينب بلتاجي، سلطة ولي الأمر في تقييد المباح أو حظره تحقيقاً للمصلحة العامة، 3: 242.

[127] أنظر: الجويني، الغياثي، 242-243.

[128] أنظر: الكاساني، بدائع الصنائع، 7: 140.

وليس عليه أن يطيع أتباعه في موارد الاجتهاد، بل عليهم طاعته في ذلك، وترك رأيهم لرأيه، فإن مصلحة الجماعة والائتلاف، ومفسدة الفرقة والاختلاف، أعظم من أمر المسائل الجزئية."[129]

ويبين عبد الله مزروع بعد دراسته لهذه المسألة أن تصرف الإمام في المسائل الخلافية يشترط فيه أن يكون مجتهدا عادلا، وليس لولي الأمر إلزام الناس بقول من الأقوال في المسائل الشرعية التي جاءت بها نصوص شرعية وفيها خلاف معتبر بين العلماء إلا بشروط ثلاثة؛ وهي أن تكون المصلحة الشرعية تقتضي إلزام الناس بأحد الأقوال ولا يستقيم حالهم إلا بذلك، وألا يكون هذا القول المُلْزَم به يوقع القائلين بالقول الآخر في حرجٍ شرعي من تأثيم، أو بطلان. كما أن ما يأمر به الحاكم لا يلغي وجود قول آخر وإمكانية الأخذ به في وقت آخر، فإذا تحققت الضوابط السابقة، جاز للحاكم أن يلزم الناس بقول من أقوال المجتهدين المعتبرة، فعندئذ يمكن تعزير المخالف إذا كان في ذلك درءًا لمفسدة، وتحقيقًا لمصلحة عامة.[130]

فحسب ما تبين يبين الفقهاء صلاحيات مهمة لإمام من الأمر بمباح أو المنع من المباح، أو بالأمر باتباع أحد الآراء الفقهية في المسائل المختلف فيها وكل هذا مقيد بما فيه مصلحة عامة، وهي قراءة فقهية لوظائف الإمام السياسية فالإمام اما سيأمر بمباح، أو بمندوب، أو يمنع من مباح، ولا يذكرون من ضمن هذه الصلاحيات الأمر بمعصية فهي خارج صلاحياته، وتصرفات الإمام ستدور بين أحد هذه الأحكام وذلك لأن أي تصرف إلا وله حكم.

---

[129] أنظر: صدر الدين محمد بن علاء الدين عليّ بن محمد ابن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، تح: أحمد شاكر، ط.1 (السعودية: وزارة الشؤون الإسلامية، والأوقاف، 1998م) 368. بالرغم من ذكره الإجماع على ذلك فإن هناك من العلماء من رأى أن ليس له حمل العامة على مذهبه يرد هذا القول الشرواني، على تحفة المحتاج، 3: 72.

[130] عبد الله بن محمد المزروع، إلزام ولي الأمر وأثره في المسائل الخلافية، ط.1، (الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، 2002م) 83-86.

وبهذا نكون أنهينا استعراض مجالات تصرفات الإمام التي تتضمن القرارات السياسية، مما بشكل تصورا عن مجال القرار السياسي في تصور المفكرين المسلمين، ويعطينا صورة أوضح لمفهومه ولتحديد مفهوم القرار السياسي أكثر وتمييزه من عموم مصطلح تصرفات الإمام سنتناول خصائصه في النقطة التالية.

1.2.2 خصائص القرار السياسي وكيفية تناولها في الفكر السياسي الإسلامي وفي زمن الدراسة

تبين معنا أن تصرفات الإمام كلمة جامعة لما يصدر عن الإمام تجاه الرعية مما هو تحت صلاحيته. وأن القرار السياسي يدخل تحت هذه الكلمة فهو تصرف قولي من الإمام. لكن هل كل تصرف قولي من الإمام هو قرار سياسي، إن النظر في تقسيم القرافي على سبيل المثال لتصرفات الإمام إلى تصرف بالفتيا والقضاء والإمامة، يجعل مدى تصرف الإمام واسعا.

وقد تبين تلاقي القرار السياسي مع مفهوم التصرف بالإمامة، ولكن لتمييز القرار السياسي من بين تصرفات الإمام بشكل واضح، لا بد من ذكر خصائصه، وكيفية تناولها في الفكر السياسي الإسلامي. وفي زمن أبي بكر وعمر. وهذه الخصائص ثلاثة هي صدوره عن سلطة مخولة، واتصافه بالعمومية، والإلزامية، وفي نقطة رابعة سيتم تناول المصلحة التي يحققها.

1.2.2.1 صادر عن سلطة مخولة (الولاية)

تطلق كلمة السلطة في البحث السياسي المعاصر على الحق في إصدار القرارات وتوقيع الجزاءات.[131] ومن صفات السلطة أنها غير شخصية بمعنى أن حقها في إصدار الأوامر وتلقي الطاعة، عائد لشغل المنصب لا لذات الشخص.[132]

ومن الممكن اعتبار كلمة الولاية في التراث الإسلامي، مقابلة لكلمة السلطة، فمن معاني الولاية لغة السلطان. والوالي هو السلطان من السلاطة بمعنى القهر. والسلطان أيضا الحجة والبرهان.[133] وفي الولاية معنى التدبير والقدرة على تنفيذ ما دبر.[134]

أما في الاصطلاح الشرعي فالولاية: تنفيذ القول على الغير شاء أو أبى.[135] ويبين ابن عابدين أن هذه الولاية تثبت بأربع، قرابة، وملك، وولاء، وإمامة.[136] والخلافة أو الإمامة الكبرى ولاية، بل هي أعلى درجات الولاية كما يبين القرافي، وفيها أهلية لجميع أنواع القضاء في المال والدماء وغيرها وأهلية السياسة العامة، من تدبير جيش وقسمة غنائم وتفريق أموال ونحوها.[137] ويبين الماوردي أن الخليفة بإفضاء الخلافة إليه، يصير عام

---

[131] فاروق يوسف أحمد، القوة السياسية اقتراب واقعي من الظاهرة السياسية، ط.2 (القاهرة: مكتبة عين شمس، 1985م)، 18؛ وتعرف السلطة بأنها الجهة القادرة على فرض إرادتها على الإرادات الأخرى. أنظر: ياسر العلوي وآخرون، معجم المصطلحات السياسية، (البحرين: معهد البحرين للتنمية السياسية، 2014م)، 41.

[132] أنظر: محمد علي محمد، أصول الاجتماع السياسي السياسة والمجتمع في العالم الثالث، القوة والدولة، (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1985م)، 2: 18- 19.

[133] أنظر: زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، تح: يوسف محمد، ط.5 (بيروت: المكتبة العصرية، 1999م)، 345، 152.

[134] أنظر: ابن منظور، لسان العرب، 15: 407.

[135] أنظر: علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني، التعريفات، ط.1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983م)، 254؛ وأنظر: ابن نجيم، البحر الرائق 3: 117؛ أنظر التعريف عند: أحمد الزرقا، شرح القواعد الفقهية، ط.2 (دمشق: دار القلم، 1989م)، 311.

[136] أنظر: ابن عابدين: رد المحتار، 3: 55.

[137] القرافي، الإحكام، 163-164.

الولاية نافذ الأمر.[138] فمن يتقلد منصب الخلافة هو صاحب الولاية أي السلطة المخولة بإصدار القرار السياسي.

وفكرة كون الطاعة مرتبطة بالمنصب لا بالشخص تلتقي مع فكر جمهور أهل السنة بكون مستند وجوب طاعة الإمام عندهم ليس تنصيص النبي عليه الصلاة والسلام على اسم معين، بل هو اختيارٌ ومبايعة لشخص ما للوجود بهذا المنصب، فهو يستحق الطاعة؛ لاختياره لشغل هذا المنصب، لا لذاته.[139]

أما عن السلطة زمن أبي بكر وعمر فيذكر الآمدي في نص له أن اتفاق الأمة ومعتقد أهل السنة هو استحقاق كل من أبي بكر وعمر للخلافة وصحة توليتهم، وكيف أن أهل الحل والعقد في زمانهم أجمعوا عليهم، وقبل المسلمون توليتهم باتفاق واتبعهم الناس أيام خلافتهم، ووافقوهم في غزواتهم، وتعيينهم الولاة، وتنفيذ أوامرهم ونواهيهم في البلاد، وأن هذا لا خلاف فيه بين أهل الحق، ولا سبيل إلى إنكاره. وما روي من تخلف البعض عن بيعة أبي بكر في أول الأمر لم يكن إنكارا منهم لاستحقاقه الخلافة؛ والا لأظهروا هذا الإنكار ودافعوا عنه لما علم من شجاعتهم وقوة إيمانهم، ولو حصل منهم هذا الإنكار لاستحال تطابق الأمة على عدم نقله.[140] فيتبين أن ما صدر عن أبي بكر وعمر ومن قرارات كان صادرا عن سلطة مشروعة.

1.2.2.2 العمومية

---

[138] أنظر: الماوردي، الأحكام السلطانية، 37.

[139] أنظر هذه الفكرة عند: أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي الآمدي، غاية المرام في علم الكلام، تح: حسن محمود عبد اللطيف، (القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، د.ت)، 1: 381.

[140] أنظر: الآمدي، غاية المرام،387-390.

يتصف القرار السياسي بالعمومية، ويقصد بالعمومية سيادة القرار على الجميع.[141] ويبين القرافي أن أمر الإمام نافذ في جميع بلاد المسلمين.[142] وهذا هو معنى سيادته على الجميع.

كما أنه يقصد بالعمومية أن يمس القرار الشؤون العامة والحاجات الجماعية،[143] فهو ليس خاصا بحالة معينة أو مصلحة فردية. ونظر الإمام حسب ما يبين الماوردي عام في مصالح الملة وتدبير الأمة.[144] فما كان من تصرفات الإمام يمس شأنا عاما وحاجات جماعية فيدخل تحت مسمى القرار السياسي.

ويخرج بهذا القيد التصرفات التي محلها الوقائع الجزئية الخاصة كالقضاء،[145] فلا يُعتبر الحكم القضائي قرارا سياسيا، وتتضح هذه النقطة أيضا بالقيد الذي وضعه ابن عرفة في تعريفه للقضاء بأنه لا يكون في عموم

---

[141] أنظر: بهاء الدين مكاوي، القرار السياسي، 16.

[142] أنظر: الماوردي، الحاوي الكبير، 13: 244.

[143] أنظر: محمد الشيمي، الوظيفة السياسية لصانع القرار، 25؛ بهاء الدين مكاوي، القرار السياسي، 11-12.

[144] أنظر: الماوردي، الأحكام السلطانية، 49.

[145] يبين القرافي أن حكم القضاء يكون في مسائل الاجتهاد المتقارب فيما يقع فيه نزاع لمصالح الدنيا، ويختص بالوقائع الجزئية. القرافي، الاحكام، ص92-93؛ يقول ابن رشد "ولا خلاف في جواز حكم الإمام الأعظم، وتوليته للقاضي شرط في صحة قضائه، لا خلاف أعرف فيه." أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد الشهير بابن رشد الحفيد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، (القاهرة: دار الحديث، 2004م)، 4: 244. ويعرف محمد نعيم ياسين القضاء بأنه فصل الخصومات بإظهار حكم الشارع فيها على سبيل الإلزام. محمد نعيم ياسين، نظرية الدعوى بين الشريعة الإسلامية وقانون المرافعات المدنية والتجارية، (الرياض: دار عالم الكتب، 2003م)، 47؛ وما يميز الحكم القضائي عن غيره كون الحكم القضائي يكون بعد الترافع إلى الحاكم في حقوق العباد. الصنعاني يعرف القضاء وفي الشرع إلزام ذي الولاية بعد الترافع، محمد بن إسماعيل الصنعاني، سبل السلام، (القاهرة: دار الحديث، د.ت)، 2: 565؛ فلا بد فيه من دعوى صحيحة من خصم على خصم، فإن فقد هذا الشرط كان فتيا وينقل نقل الشيخ قاسم الإجماع على هذا الشرط. أنظر: ابن نجيم، البحر الرائق، 6: 279، 281. يميز ابن عابدين بين حقوق العباد وحقوق الله في اشتراط التخاصم إلى القاضي والدعوى لصحة الحكم، فهو شرط في حقوق العباد أما حقوق الله فيصح الحكم بلا دعوى. أنظر: ابن عابدين رد المحتار، 5: 353- 354.

مصالح المسلمين، ويبين الرَصاع أنه يخرج بهذا القيد من القضاء، التصرف بالإمامة التي ليست من صلاحيات القاضي، مثل قسمة الغنائم وتفريق أموال بيت المال والإقطاع وترتيب الجيوش.[146]

لذلك من الممكن القول بأن القرار السياسي، لا يتناول قضاء كل من أبي بكر وعمر في مسائل الخصومات والنزاعات التي رفعت إليهم من ميراث وديات وشفعة وشركة وتنفيذ عقوبات وغيرها[147] لاختصاصه بواقعته الجزئية.[148]

---

[146] القضاء عند ابن عرفة: "صفة حكمية توجب لموصوفها نفوذ حكمه الشرعي ولو بتعديل أو تجريح، لا في عموم مصالح المسلمين." أنظر: محمد بن قاسم الأنصاري، أبو عبد الله، الرصاع، الهداية الكافية الشافية لبيان حقائق الإمام ابن عرفة الوافية. (شرح حدود ابن عرفة للرصاع)، ط.1(بيروت: المكتبة العلمية، د.ت)، 433.

[147] ومن الأمثلة اختصام كل من عمر بن الخطاب وزوجته إلى أبي بكر في حضانة طفلهم وقضاء أبي بكر بحضانة طفل عمر بن الخطاب لأمه أنظر أبي شيبة، مصنف ابن أبي شيبة، 4: 180. حيث قال أبو بكر: "يا عمر، مسحها، وحجرها، وريحها خير له منك حتى يشب الصبي، فيختار"؛ أنظر أمثلة على أقضية أبي بكر وعمر: وهبة الزحيلي، تاريخ القضاء الإسلامي، ط.1 (دمشق: دار الفكر، 1995م)، 136-137. 142-144؛ محمد توفيق سليمان موسى، السياسة القضائية لعمر بن الخطاب رضي الله عنه دراسة فقهية مقارنة، (رسالة ماجستير جامعة النجاح الوطنية، 2007م)،59- 70.

[148] نود الإشارة إلى أن قسما كبيرا من أقضية أبي بكر وعمر رضي الله عنهما التي نقلت إلينا، تدخل في جانب منها في الاجتهاد والفقه، وهي التي كانت في مسائل لم يكن قد اتضح حكمها الكلي بعد، فاحتاجت إلى اجتهاد لبيان حكمها الكلي، قبل تنزيل الحكم على الواقعة، مثل اجتهادهم بالكلالة وبعض مسائل الميراث كمسألة ميراث الجد مع الأخوة، ومسألة درء الحد عمن ولدت لستة أشهر، وفي حكم قتل الجماعة بالواحد، فاجتهدوا في بيان حكمها الشرعي فكان لها جانبان جانب تقرير الحكم الشرعي في المسألة عن طريق الاجتهاد الاستنباطي، ثم جانب تنزيل الحكم على الواقعة المرفوعة اليهم بملابساتها لينشأ الحكم القضائي. حيث يبين ابن نجيم أن كلا من القضاء والفتيا عبارة عن شقين؛ فبالنسبة للقضاء الشق الأول هو فقه القضاء وهو العلم بالأحكام الكلية، والثاني هو علم القضاء وهو الفقه بالأحكام الكلية مع العلم بكيفية تنزيلها على النوازل الواقعة، كذلك الأمر بالنسبة للفتيا فشقها الأول هو الفقه أي العلم بالأحكام الكلية والثاني العلم وهو العلم بالحكم مع تنزيله على النوازل الواقعة. أنظر: زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم الأشباه والنظائر، ط.1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1999م)، 336. ويبين آل خنين أن القاضي إما أن يكون إمامه قضية متضح حكمها الشرعي فوظيفته تحديد النص وتطبيقه على الواقعة وفق الحجاج وتحقيق المناط، وإما أن يكون إمام قضية لم يتضح حكمها الشرعي، إما لكونها نازلة أو طرأ ما يوجب الاجتهاد فيها مجددا لتغير مصلحة أو عرف مثلا ووظيفة القاضي فيها أمران هما؛ الاجتهاد في معرفة الحكم الفقهي للواقعة من الأدلة الشرعية، ثم تطبيق الحكم على القضية وفي هذه الحالة يكون قرر حكما لنازلة لم يسبق لها نظير.أنظر: عبد الله بن محمد بن سعد آلخنين، توصيف الأقضية في الشريعة الإسلامية، (السعودية: مكتبة الملك فهد الوطنية، 2003م)، 1: 326، 439-440. وكان عمر بن الخطاب في المسائل التي لم يُعْرَف حكمها يُرسل إلى قضاته باجتهاده فيها، مثل إرساله إلى عروة البارقي وهو من الصحابة حين كتب اليه يسأله، في قضائهم بعين الدابة بالشطر كما عين الانسان فكتب اليه: " إذا أتاك كتابي هذا فاقض فيها بالربع". أنظر: أبو بكر محمد بن خلف بن حيان الملقب بوكيع، أخبار القضاة، تح: عبد العزيز المراغي، ط.1 (مصر: المكتبة التجارية الكبرى،1947م)، 2: 187.

وأن القرار السياسي يشمل تصرفات الإمام التي تتصف بالعمومية وهي تصرفه بالإمامة، أما تصرفه بالفتيا فهو عام لكن له اعتبارات أخرى سنتناولها تحت بند الإلزامية.

1.2.2.3 الإلزامية والطاعة

من خصائص القرار السياسي الإلزامية بمعنى أنه يمتلك قوة جبرية على طاعته وتنفيذه.[149] وهناك شبه إجماع على ربط النظم السياسية باستخدام أدوات الإكراه المشروعة أثناء أدائها وظيفتها، وهي ما تكسب النظام تماسكا.[150] ومن الملاحظ أن القوة الدافعة للطاعة ليست دائما قهرية، فقد تكون قوة غير قهرية قائمة على الإقناع، ويشار أنه كلما كان النظام مقبولا اجتماعيا وذي مشروعية، كلما قل استخدامه للقوة لتنفيذ إرادته وفرضها على الآخرين.[151]

وسنتناول الإلزامية والطاعة من جهتين؛ الأولى عند مفكري السياسة في التراث الإسلامي بشكل عام، والثانية الطاعة زمن أبي بكر وعمر بن الخطاب.

أولا: تناول مفكري السياسة في التراث الإسلامي موضوع طاعة الإمام

سنتناول هذه المسألة من خلال ثلاث نقاط كالتالي:

النقطة الأولى طاعة الإمام واجب ديني على المسلم، حيث ينقل ابن رشد إجماع الأمة على لزوم طاعة الإمام.[152] ومستند هذا الإجماع من القرآن الكريم أمر الله تعالى للمؤمنين بإطاعة أولي الأمر في قوله: (يَا أَيُّهَا

---

[149] أنظر: محمد الشيمي، الوظيفة السياسية لصانع القرار، 25؛ بهاء الدين مكاوي، القرار السياسي، 11-12.

[150] أنظر: ثامر الخزرجي، النظم السياسية الحديثة والسياسيات العامة دراسة معاصرة في استراتيجية ادارة السلطة، ط.1 (عمان: دار مجدلاوي، 2004)، 23.

[151] أنظر: محمد محمد، أصول الاجتماع السياسي، 2: 19- 18، 21- 22.

[152] "ولا اختلاف بين الأمة في وجوب الإمامة ولزوم طاعة الإمام" أنظر: ابن رشد، البيان والتحصيل، 17: 59.

الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأمر مِنْكُمْ فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا) النساء: 59، وبالرغم من تعدد أقوال العلماء بالمراد بأولي الأمر، فقد قيل الأمراء، وقيل العلماء، وقيل كلاهما، إلا أن الجمهور من العلماء أو أكثرهم على أنهم الأمراء.[153]

ومن السنة وردت مجموعة من الأحاديث في وجوب طاعة أولي الأمر، كقوله عليه الصلاة والسلام: "على المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحب وكره إلا أن يؤمر بمعصية فإن أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة."[154] وينقل الكتاني عن أبو الطيب القنوجي أن الأحاديث بوجوب طاعة الأئمة متواترة، واتفاق السلف على هذا.[155]

---

[153] نقل كل من القرطبي، وابن جماعة والنووي كون هذا القول هو قول الجمهور من العلماء، ويرجح القرطبي كون أولي الرأي هم الأمراء والعلماء. أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي، الجامع لأحكام القرآن تفسير القرطبي، تح: أحمد البردوني، إبراهيم أطفيش، ط.2 (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1964م)، 5: 259-261؛ أبو عبد الله، محمد بن إبراهيم بن سعد الله بن جماعة، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، ط.3 (الدوحة: دار الثقافة بتفويض من رئاسة المحاكم الشرعية بقطر، 1988م)، 62؛ شرح النووي على مسلم، 12: 22، أنظر تفصيل آراء المفسرين لأولي الامر: هاني المغلس، الطاعة السياسية في الفكر الإسلامي النص والاجتهاد والممارسة، ط.1 (بيروت: المعهد العالمي للفكر الإسلامي 2014)، 102- 110.

[154] متفق عليه واللفظ لمسلم، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، صحيح البخاري، تح: محمد زهير بن ناصر الناصر، ط.1 (بيروت: دار طوق النجاة، 2001م)، كتاب الأحكام، باب السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية، ح 7144، 9: 63؛ مسلم بن الحجاج أبو الحسن، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت)، كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، ح 1839، 3: 1469.

[155] أبو عبد الله محمد بن أبي الفيض جعفر بن إدريس الحسني الإدريسي الشهير بـ الكتاني، نظم المتناثر من الحديث المتواتر، تح: شرف حجازي، ط.2(مصر: دار الكتب السلفية، د.ت)، 160؛ أنظر للتوسع في الأحاديث الموجبة لطاعة أولي الامر: خالد الرومي، "طاعة ولاة الأمر في السنة النبوية"، مجلة العلوم الشرعية، 18، (1432هـ)، 117 - 121. أنظر تحليل أحاديث الطاعة، وكيف فيها توجيها للمسلم للتعامل مع سلطات متعدد فهو يطيع نصرة ومحبة ويطع مكرها، كما أن له الخروج عن الطاعة إن لزم الأمر: هاني المغلس، الطاعة السياسية في الفكر الإسلامي، 119-130.

إذن إن أول ما يدفع الناس إلى الطاعة في نظام الخلافة هو الإيمان، امتثالا للأمر الإلهي بذلك، فالأصل بالمؤمن أن يطيع أولي الأمر امتثالا لأمر الله.

النقطة الثانية القوة المادية لازمة لتحقق الطاعة والإلزام حيث يؤكد ابن خلدون تحت عنوان " في أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم"، على ضرورة وجود القوة إلى جانب الإيمان لتحقق الطاعة والإلزام، وأنه لحمل الكافة على إطاعة الأوامر، لا بد من عصبية، وأن الأنبياء أنفسهم أيدوا بالقوة، مستشهدا بحديث: "ما بعث الله نبيا إلا في منعة من قومه"[156]، ويبين أن مجرد إيمان مجموعة من الناس بفكرة والقيام لتحقيقها، ليس كافيا إن لم يكن معهم قوة مادية، وإلا تعرضوا للهلاك،[157] والعصبية عند ابن خلدون أحد أشكال القوة حسب زمنه، وأحيانا يستخدم كلمة الشوكة للتعبير عن القوة.[158]

وينقل ابن رشد قول عثمان بن عفان رضي الله عنه: "ما يزع الإمام الناس أكثر مما يزعهم القرآن" ويشرحه بأن من ينتهي من الناس عن انتهاك محارم الناس مخافة للسلطان، أكثر ممن ينتهي عنها لأمر الله.[159]

---

[156] لم نجد الحديث باللفظ الذي رواه ابن خلدون ووجدناه بالمعنى عند الترمذي كالتالي: عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " إن الكريم ابن الكريم ابن الكريم ابن الكريم يوسف بن يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم، قال: ولو لبثت في السجن ما لبث يوسف ثم جاءني الرسول أجبت ثم قرأ {فلما جاءه الرسول قال ارجع إلى ربك فاسأله ما بال النسوة اللاتي قطعن أيديهن} [يوسف: 50] قال ورحمة الله على لوط إن كان ليأوي إلى ركن شديد، إذ قال: {قال لو أن لي بكم قوة أو آوي إلى ركن شديد} [هود: 80] فما بعث الله من بعده نبيا إلا في ذروة من قومه " ويذ الترمذي بعدها مباشرة رواية أخرى: قال: «ما بعث الله بعده نبيا إلا في ثروة من قومه». ويقول: "قال محمد بن عمرو: " الثروة: الكثرة والمنعة." ثم يقول: "وهذا أصح من رواية الفضل بن موسى، وهذا حديث حسن." سنن الترمذي، كتاب أبواب تفسير القرآن، باب ومن سورة يوسف، ح 3116.

[157] ابن خلدون، المقدمة، 1: 316.

[158] الملك حسب رأيه مبني على أساسين الأول الشوكة والعصبية وهو المعبر عنه، بالجند والثاني المال الذي هو قوام الجند. ابن خلدون، المقدمة، 1: 487. وفي معنى العصبية يقول ابن خلدون "العصبية انما تكون من الالتحام بالنسب أو ما في معناه"، وفائدتها انه يحصل بها التناصر لأن النفس تأنف من ظلم جارها أو قريبها أو وليها فتدافع عنه." ابن خلدون المقدمة 1: 256.

[159] أنظر: ابن رشد، البيان والتحصيل، 17: 59.

فلا بد إذن من قوة مادية لحمل الناس على الطاعة. ويبين الدريني أن هذا من واقعية الإسلام، حين شرع للقوة المادية، مع التوجيه الفكري، في مقابل من انحرف عن العقل والدين من الناس.[160] وفي إشارة إلى هذا المعنى يبين القرافي أن ما يميز القوة الإلزامية في أوامر الإمام، هو ترافقها مع قوة التنفيذ وعدم انفكاكها عنها.[161]

فالإمام في الفكر السياسي الإسلامي كما تبين مستحق للطاعة، وقرارته السياسية وتصرفاته بالإمامة ملزمة للرعية تجب طاعتها، وللنظام إيقاع الجزاء على مستحقه، من خلال تطبيق العقوبات المنصوصة شرعا،[162] والاجتهاد في عقوبات تعزيرية.[163]

النقطة الثالثة طاعة أولي الأمر ليست مطلقة، بل مقيدة بعدة قيود، منها:

أن لا طاعة في معصية.[164] فيطاع ما لم يكن أمره خلافا لأمر الله وأمر رسوله فان خالفه لا طاعة.[165] وحسب تعبير الغزالي فإنه يطاع فيما وافق الشرع.[166] وقد ثبت عن رسوله الله قوله: "لا طاعة لمخلوق في

---

[160] أنظر: الدريني، خصائص التشريع الإسلامي، 90- 91.

[161] أنظر: القرافي، الاحكام، 105-106.

[162] من وظيفة الإمام حفظ الامن الداخلي بتنفيذ العقوبات بإقامة الحدود، وتنفيذ احكام القضاء بفصل الخصومات. الماوردي، الاحكام السلطانية، 40-42.

[163] أنظر: الموصلي، الاختيار لتعليل المختار، 4: 86-87.

[164] أنظر: ابن جماعة، تحرير الأحكام، 62.

[165] أنظر: ابن بطال أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك، شرح صحيح البخاري، تح: ياسر بن إبراهيم، ط.2 (الرياض: مكتبة الرشد، 2003م)، 8: 213-214؛ أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي، تفسير الماوردي النكت والعيون، تح: السيد ابن عبد المقصود، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت) 1: 500.

[166] أنظر: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، فضائح الباطنية، تح: عبد الرحمن بدوي، (الكويت: مؤسسة دار الكتب الثقافية، د.ت) 206؛ ويقول الشوكاني لا طاعة للأمراء ولا للعلماء إلا إن أمروا بطاعة الله على وفق شريعته. محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني، القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد، تح: عبد الرحمن عبد الخالق، ط.1 (الكويت: دار القلم، 1976م)، 34.

معصية الخالق."[167] فيخرج بهذا أي أمر بمحرم شرعا فلا طاعة له فيه. وإن حصل اختلاف بين الرعية والسلطة فإنه يرد إلى النص من القرآن والسنة ثم القياس فيما لا نص فيه حسب ما نفهم من كلام الشافعي.[168]

ومنها أن لا طاعة في غير معروف، فتقييد الله عز وجل طاعة نبيه في آية بيعة النساء بقوله تعالى: (وَلا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ)] الممتحنة: 12]، يدل على أن لا طاعة لأحد في غير معروف.[169] والمعروف تتعدد وجهات النظر في تعريفه فهو عند الجرجاني كل ما يحسن في الشرع،[170] ويضيف الأصفهاني تحسين العقل إلى جانب الشرع، فالمعروف ما يحسن في الشرع أو العقل.[171] أما الحطاب فالمعروف عنده ما ليس بمنكر ولا معصية، فيدخل فيه الطاعة الواجبة، والمندوب إليها، والأمور الجائزة شرعا، فلو أمر بجائز صارت طاعته فيه واجبة ولما حلت مخالفته.[172]

والملاحظ في كلتا النقطتين السابقتين عدم تجويز الأمر بمحرم، وقد وضع بعض العلماء كما تبين سابقا مسألة المنع من مباح إن كان فيه مصلحة تحت صلاحيات الإمام، واكتسب هذا المنع المشروعية بإدخاله تحت قاعدة سد الذريعة.

---

[167] متفق عليه واللفظ لمسلم، صحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية، ح 7144، 9: 63؛ صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، ح 1839، 3: 1469.

[168] الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس، الرسالة، تح: أحمد شاكر، ط.1 (مصر: مكتبه الحلبي، 1940م)، 1: 80

[169] نقلاً عن: محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق القاسمي، محاسن التأويل، تح: محمد باسل عيون السود، ط.1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997م)، 16: 137.

[170] الجرجاني، التعريفات، 221.

[171] أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهانى، المفردات في غريب القرآن، تح: صفوان الداودي، ط.1 (بيروت: دار القلم، 1991م)، 561.

[172] الحطاب، مواهب الجليل، 6: 279.

ومنها تقيد الطاعة بتحقيق مصلحة من التصرف؛ ففي تحفة المحتاج إن أمر بما ليس فيه مصلحة عامة لا تجب طاعته إلا ظاهرا.[173] وحسب وجهة نظر ابن عابدين فإنه إن أمر الإمام بما لا مصلحة فيه ولا ضرر في نفس الوقت، مثل أمره بفرش الحرير أيام الزينة فإنه يطاع، أما إن أمر بإيقاد الشموع بالنهار لم تجز طاعته إلا إن خاف المأمور العقوبة من عدم الطاعة، لأنه إضاعة مال. وفي حال التردد هل في الأمر مصلحة أم لا فيطاع عنده لأن اتباعه في محال الاجتهاد واجب.[174]

يستنتج مما سبق أن الطاعة حق للسلطة في الفكر السياسي الإسلامي، وأن مستندها هو الإيمان، إلى جانب القوة المادية، وأنها مقيدة بقيود مثل أن تكون فيما هو غير محرم شرعا، وفي معروف يقبله الشرع أو العقل، وفي مصلحة. وبذلك يتصف ما يصدر عن الإمام من أوامر ونواه بالإلزامية، ويخرج بهذا القيد من تصرفات الإمام التي تلتقي مع القرار السياسي، ما يصدر عن الإمام بصفته مفت،[175]، لأن الأصل في الفتيا عدم الإلزام على التعيين،[176] والفتيا تعريف للحكم لا تنفيذ له.[177] أما الإلزام الحسي أو قوة التنفيذ فهي مرتبطة بالإمامة والسلطنة لا تنفك عنها.[178]

ثانيا: الطاعة زمن أبي بكر وعمر بن الخطاب

---

[173] أنظر: ابن حجر، تحفة المحتاج في شرح المنهاج، 3: 70- 71.

[174] أنظر: الدر المختار وحاشية ابن عابدين، 6: 354، 7: 140.

[175] تعرف الفتيا بأنها بيان الحكم لمن سأل عنه، من خلال تنزيل الحكم الكلي على الواقعة محل الفتيا، وهناك من وسع من مفهوم الفتيا ليشمل بيان الحكم دون التقييد بسؤال أنظر: عبد الله أل خنين، الفتوى في الشريعة الإسلامية، ط.1 (الرياض: مكتبة العبيكان، 2008م)، 1: 29. وللفتيا شقان الشق الأول هو الفقه أي العلم بالأحكام الكلية والثاني العلم وهو العلم بالحكم مع تنزيله على النوازل الواقعة. أنظر: ابن نجيم الأشباه والنظائر، 336.

[176] يبين القرافي أن الفتيا ملزمة لكن لا على التعيين بمعنى أن الفتيا بأحد الأقوال لا تمنع المستفتي من الأخذ بقول الآخر. أنظر: القرافي، الاحكام، 30- 31، 82-83، 108-109.

[177] أنظر: القرافي، الفروق، 1: 216.

[178] أنظر: القرافي، الاحكام، 105-106.

فقد تحققت لهم فترة خلافتهم، حيث ينقل الآمدي أن كليهما كانا مطاعين متبعين من قبل الناس أيام حياتهم، فقد وافقوهم في غزواتهم، وتعيينهم للولاة والحكام، ونفذوا أوامرهم ونواهيهم في البلاد، وأن هذا لا خلاف فيه بين أهل الحق، ولا تقبل مدافعته، ولا سبيل إلى إنكاره، وقد وقع اتفاق الأمة ومعتقد أهل السنة على استحقاقهم الخلافة وصحة توليتهم.[179]

والبيعة التي تعرف شرعا بأنها العهد على الطاعة.[180] كانت لأبي بكر وعمر على السمع والطاعة حيث ورد في صيغة البيعة لأبي بكر: "بايعوني على السمع والطاعة لله ولكتابه، ثم للأمير."[181] وفي بيعة عمر "بايعت عمر بيدي هذه على السمع والطاعة فيما استطعت."[182]

كما أن كلا من أبي بكر وعمر أكدا في خطبهما على وجوب طاعة الإمام، ففي أول خطبة لأبي بكر حين توليه الخلافة، قال: أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم.[183] وفي خطبة لعمر بن الخطاب قال: واسمعوا وأطيعوا لمن ولاه الله أمركم."[184]

وكان تأكيد كل من الخليفتين على الطاعة مهما خاصة أن العرب وقت مجيء الإسلام كانوا يأنفون من إطاعة بعضهم بعضا طاعة إمارة، وقد أطاعوا رسول الله لنبوته، وكانت طاعتهم لأولي الأمر من بعده امتثالا لأمر

---

[179] أنظر: الآمدي، غاية المرام،387-390.

[180] البيعة في معناها الشرعي تعني العهد على الطاعة. أنظر: ابن الأزرق، بدائع السلك، 1: 92.

[181] أنظر: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية، ط.1 (السعودية: دار العاصمة ودار الغيث، 1419هـ)، كتاب الخلافة والإمارة باب كيفية البيعة في الإسلام حديث رقم 2108، 9: 609.

[182] أنظر: أبو عبد الله محمد بن سعد المعروف بابن سعد، الطبقات الكبرى، تح: محمد عطا، ط.1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1990م)، 6: 169.

[183] أنظر: عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، تح: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي، ط.2 (مصر: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، 1955م)، 2: 660-661.

[184] أنظر: علاء الدين علي بن حسام الدين الشهير بالمتقي الهندي، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، ط.5 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1981م)، 16: 157. نسبه إلى ابن جرير ولم أجده في كتبه.

الله بطاعتهم، كما يبين الشافعي.[185] ويؤكد ابن خلدون على فكرة أن العرب كانوا صعبي الانقياد لغيرهم، وكيف أن الدين بدل طباعهم وألف بينهم، فقبلوا سياسة الملك.[186]

وتمتاز تلك الفترة الأولى من الإسلام كما يبين ابن خلدون أن وازع الصحابة أو مجتمع المدينة كان من أنفسهم وهو الإيمان والعقيدة الراسخة، وقد قال عمر بن الخطاب من لم يؤدبه الشرع لا أدبه الله، حرصا منه على أن يكون الوازع لكل أحد من نفسه، ويقينا منه أن الشارع أعلم بمصالح العباد، أما فيما بعد فقد احتيج للأحكام الوازعة لتناقص الدين.[187] ومما يؤكد على هذه الطوعية في الصدر الأول خاصة في عهدي أبي بكر وعمر بن الخطاب، ما يذكره الماوردي أنه "لم ينتدب للمظالم من الخلفاء الأربعة أحد"، لأن الدين قادهم إلى التناصف والحق، وما حصل بينهم من نزاع كان في أمور مشتبهة وضحها حكم القضاة، أما جفاة الأعراب إن ظلموا فقد نهاهم الوعظ وقادهم العنف، فاقتصروا على فصل التشاجر بالقضاء باستثناء ما حصل في اخر خلافة علي.[188] إلا أنهم طبقوا بعض العقوبات التعزيرية على بعض المخالفات المستجدة في عصرهم.[189]

ومن الممكن القول إن كون مجتمع الصحابة قد قل احتكامهم للقضاء وتنزيل العقوبات زمن أبي بكر وعمر راجع إلى مشروعية هذه الخلافة عندهم وقبولهم لها، واقتناعهم بأحكام الدين وتطبيقهم لها طوعا. وهو ما

---

[185] الشافعي، الرسالة، 1: 80.

[186] مقدمة ابن خلدون، ج1، ص289-291.

[187] أنظر: ابن خلدون: المقدمة، 1: 252-253.

[188] أنظر: أبو يعلى، محمد بن الحسين بن محمد بن خلف ابن الفراء، الأحكام السلطانية، ط.2 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000م)، 37.

[189] يذكر لنا خالد الماجد، أنواع مختلفة من العقوبات التي طبقت زمن الراشدين مثل عقوبات التعزير بالمال وعقوبات معنوية. خالد الماجد، التصرف في المال العام حدود السلطة في حق الامة، ط.1 (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2013م)، 302- 366، من العقوبات التعزيرية التي قام بها عمر بن الخطاب حبس الحطيئة لهجائه بالشعر، ثم تهديده له بقطع لسانه إن عاد وهجا أحدا، كذلك ضربه وحبسه من زور خاتم بين المال وأخذ به مالا تعزيرا. أنظر: ابن مفلح، الفروع، 10: 113-115.

يقرر في علوم السياسة كما تبين سابقا أنه كلما كان النظام مقبولا من المجتمع وشرعيا فنادرا ما يلجأ إلى استخدام القوة.[190]

ومن المعاصرين من حلل الطاعة زمن الراشدين ورأى أن من مميزاتها أن الخلفاء لم يقوموا بالمهادنة مع المجتمع لتحصيل الطاعة، بل ربطوا حكمهم بطاعة الله ورسوله، وطالبوا المجتمع بعدم طاعتهم إن خالفوهما، فقد رفض أبو بكر طرح بعض القبائل المرتدة باشتراط عدم أداء الزكاة مقابل الطاعة، وواجه القبائل المتمردة لكون ما قاموا به عصيانا سياسيا، اقترن بترك فريضة الزكاة مع قيامهم بأعمال قتالية، في حين انه لم يجبر من أحجم عن بيعته أول الأمر من الصحابة على بيعته مثل سعد بن عبادة.[191]

وبناء على ما تقدم فإن التصرف بالإمامة تصرف ملزم ومستحق للطاعة، سواء كانت هذه الطاعة عن طريق الإقناع أو القوة المادية وتطبيق العقوبات والزجر، سواء في الفكر السياسي الإسلامي أو في زمن الدراسة، ويخرج بهذا القيد من مفهوم القرار السياسي تصرف الإمام بالفتيا كما خرج من قبل تصرفه بالقضاء بقيد العمومية ويبقى تصرفه بالإمامة.

1.2.2.4 تحقيقه مصلحة

يهدف القرار السياسي إلى تحقيق مصلحة. وحسب إبراهيم درويش فإن القرار السياسي تتجاذبه قوتان؛ قوة لتمثيل مصالح الأكثر قوة في المجتمع، وقوة نحو العقلانية والرشد بالتوفيق بين جميع مصالح المجتمع، وتحقيق الأهداف المشتركة وفق ترتيب معقول.[192] وقد يقوم اتخاذ القرار السياسي على التحليل العقلاني؛ بالبحث

---

[190] أنظر: محمد محمد، أصول الاجتماع السياسي، 19- 18.

[191] أنظر: هاني المغلس، الطاعة السياسية في الفكر الإسلامي،147- 151،148- 154.

[192] أنظر: إبراهيم درويش، النظام السياسي، 135-136.

عن القرار الذي يحقق أكبر قدر من المنفعة، أو الذي يوفق بين المصالح، كما أنه قد يقوم على تصورات متخذ القرار الشخصية وقيمه ومعتقداته في تحديد المصلحة، أو على كليهما معا.[193]

وفي المقارنة بين الأنظمة التعددية والأنظمة الصفوية، في تحديد المصلحة التي تحققها القرارات؛ فإننا نجد حالة تنافسية بين الجماعات لتحقيق مصالحهم في الأنظمة التعددية التي تزعم أن القوة متوزعة في المجتمع بين عدة جماعات وكل جماعة عندها قدر من القوة للسعي لتحقيق مصالحها،[194] أما في الأنظمة الصفوية التي تتركز القوة فيها بيد صفوة تحكم المجتمع،[195] فان من يتفرد بصنع القرار وبالتالي يحدد طبيعة المصلحة، هم الصفوة.[196]

فالملاحظ إذن في التحليل السياسي المعاصر هو تناوله أدوار كل من؛ العقل، ومعتقدات وتصورات ورغبات متخذ القرار، وقوة الجهات المطالبة بتحقيق مصالحها في المجتمع، والفئات الأقوى في المجتمع، في تحديد طبيعة المصلحة التي توجه القرار ويهدف إلى تحقيقها. وسنتناول المصلحة في الفكر السياسي الإسلامي في قرارات أبي بكر وعمر فيما يلي.

أولا: ارتباط المصلحة بتصرفات الإمام في الفكر السياسي الإسلامي ومعاييرها

---

[193] أنظر: أحمد ناصوري، دراسة تحليلية لعملية صنع القرار السياسي، 293- ص294؛ بهاء الدين مكاوي، القرار السياسي ماهيته صناعته تحدياته، 12-14.

[194] جوردون مارشال، موسوعة علم الاجتماع، ترجمة محمد الجوهري، أحمد زايد، محمد محيي الدين، محمود عبد الرشيد، عدلى السمرى، هناء الجوهري، ط.2 (مصر: المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، 2007م). 380.

[195] أنظر: بوتومور، الصفوة والمجتمع دراسة في علم الاجتماع السياسي، ترجمة محمد الجوهري، علياء شكري، محمد علي، السيد محمد الحسيني، (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، د.ت)، 32.

[196] أنظر: إسماعيل علي سعد، أسس علم الاجتماع السياسي، ط.2 (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨١م)، 229.

أما في الفكر السياسي الإسلامي فيشترط في تصرفات الإمام تحقيق مصلحة، بل إن جوهر علم السياسة الإسلامي هو المصلحة حسب تعبير البعض.[197] وتشترك تعريفات السياسة عند المسلمين بذكر المصلحة ورعايتها كمقصد لهذه السياسة، ومنها تعريف العيني للسياسة بأنها: "القيام على الشيء بما يصلحه.[198] بل إن النظام السياسي الإسلامي كله، قائم لأجل رعاية المصالح، فيطلق عليه "إمامة المصلحة، لمصلحة جميع الأمة."[199]

ويعبر عن علاقة التصرف بالمصلحة بالإناطة في القاعدة الفقهية المشهورة تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة.[200] والنوط كل ما عُلِّق من شيء، والتعلق، والوصل، أي أن هذا التصرف مُعَلَّق بالمصلحة متصل بها فكانت شرطا لمشروعيته، كما أنه متعلق بها فهي غايته ومقصده، وتستخدم كلمة النوط للتعبير عن علاقة شديدة فالنياط عرق علق به القلب فإن انقطع مات صاحبه.[201]

ويبين القرافي أنه إن لم يحقق تصرف من له ولاية المصلحة فإنه ينظر إن تكرر منه تفويت المصالح، تكرارا يدل على سفه وعدم اكتراث، فيحجر عليه.[202] في حين ورد في مجلة الاحكام العدلية أن تصرف الإمام إن لم

---

[197] أنظر: نصر محمد عارف، في مصادر التراث السياسي الإسلامي، ط.1 (المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1994م) 76- 77.

[198] أنظر: العيني، البناية، 3: 393. وتعريف النسفي: "حياطة الرعية بما يصلحها لطفا وعنفا، عمر بن محمد بن أحمد نجم الدين النسفي، طلبة الطلبة في الاصطلاحات الفقهية على ألفاظ كتب الحنفية، (بغداد: المطبعة العامرة، 1311هـ) 167؛ تعريف المقريزي: "القانون الموضوع لرعاية الآداب والمصالح وانتظام الأحوال أنظر: أحمد بن علي تقي الدين المقريزي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، ط.1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1418 هـ)، 3: 383.

[199] أنظر: أحمد بن غانم بن سالم ابن مهنا، شهاب الدين النفراوي، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، (دمشق: دار الفكر، 1995م)، 106.

[200] أنظر الزركشي، المنثور في القواعد الفقهية، 1: 309- 310.

[201] لسان العرب، 7: 418.

[202] أنظر: القرافي، الفروق، 4: 39-40.

يكن منوطا بالمصلحة كان غير صحيح ولا جائز،[203] وقد تبين سابقا أيضا كيف تعلق وجوب الطاعة لتصرفات الإمام بتحقيقها مصلحة.

وبين العلماء أن على الإمام اختيار البديل الأصلح في حال كان إمامه عدة بدائل، إن تمكن من ذلك دون مشقة.[204] فهي عملية ترجيح بين المصالح وليس له أن يأخذ بالمرجوح وهو متمكن من الراجح في حق الامة،[205] ويستدل على هذا الشرط بأن الله عز وجل اشترط الأحسن في تصرف الولي في حقوق اليتامى، بقوله تعالى: {ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن} [الأنعام: 152]، فالأولى أن يشترط هذا في ولاية الإمام في حقوق عامة المسلمين، وذلك لاعتناء الشرع بالمصالح العامة أكثر من الخاصة.[206] وقد شكل قول عمر بن الخطاب أصلا لهذه القاعدة الفقهية، حيث قال: "إني أنزلت نفسي من مال الله بمنزلة والي اليتيم؛ إن احتجت أخذت منه، فإذا أيسرت رددته، فإن استغنيت استعففت."[207] فشبه ولايته للأمة، بولاية ولي اليتيم التي تكون بالأحسن.

ولا بد من ذكر أن مفهوم المصلحة المرتبطة بالتصرف السياسي في الفكر الإسلامي حسب ما نفهم مختلف عن دليل المصلحة المرسلة في الاجتهاد الاستنباطي، حيث إنها أعم منها وهي تشمل المصلحة المعتبرة والمرسلة، أي المقصود بها المصلحة في الأصل وهي جلب النفع ودفع الضر فيما يحقق مقاصد الخلق، مع تقييد هذا

---

[203] أنظر: علي حيدر خواجه، درر الحكام في شرح مجلة الأحكام، 1: 57- 58. أما آل بورنو والزحيلي فيعبران بأنه غير نافذ، أنظر: محمد آل بورنو، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، 347- 350؛ محمد الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها،1: 493. ونلحظ كيف اختلفت تقييمات المتناولين لنتيجة التصرف إن لم يحقق مصلحة فهو اجتهاد منهم يحتاج إلى مزيد نظر.

[204] أول من توسع في هذا الربط حسب ما اطلعت، هو العز بن عبد السلام، فبعد أن يعدد التصرفات التي للولاة ونوابهم أن يتصرفوا بها، يذكر قيدا على تصرفهم وهو أن يكون "بما هو الأصلح للمولى عليه درءا للضرر والفساد، وجلبا للنفع والرشاد" العز بن عبد السلام، قواعد الاحكام، 89.

[205] أنظر: القرافي، الفروق، 4: 39-40.

[206] أنظر: العز بن عبد السلام، قواعد الاحكام، 89؛ القرافي، الفروق، 4: 39-40.

[207] أنظر: السيوطي، الأشباه والنظائر، 121- 122.

الاطلاق بالنظر الشرعي كما يعبر الغزالي في تعريفه للمصلحة بمعناها العام بأنها "جلب النفع ودفع الضرر بتحقيق مقاصد الشرع والمحافظة عليها."[208] ووظيفتها مختلفة عن وظيفة المصلحة المرسلة فهي ليست دليلا استنباطيا من اجل معرفة الحكم الشرعي واستنباطه، بل هي من أجل تقدير الاختيار الأنسب من بين الاختيارات المتاحة عند اتخاذ القرار سواء فيما فيه نص أو لا نص فيه، كما انها غاية بحد ذاتها لكل تصرف سياسي، يكتسب من تحقيقه لها إلزاميته.

وبما أن على الإمام اختيار الأحسن والأصلح، وأن يعمل على تلبية المصالح فلا بد من معيار لتحديد ما هي المصلحة وما هو الأصلح، وقد تناول العلماء ذلك من خلال ربط المصلحة بمقاصد الشريعة وفق ترتيب يحكم الترجيح بينها، وفي إشارتهم إلى تقديم المصلحة العامة على الخاصة وسنتناول معيارين حددت فيهما المصلحة في الفكر السياسي التراثي الإسلامي كالتالي:

ربط المصلحة بمقاصد الشريعة وتعرف مقاصد الشريعة بأنها: "الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها، لمصلحة العباد."[209] وقد بينا سابقا كيف أن الغزالي ربط المصلحة بمفهومها العام بتحقيق مقاصد الشرع ولا يفهم من تعبير الغزالي بمقاصد الشرع في مقابل مقاصد الخلق أن مقاصد الشرع ليست عائدة على الخلق، بل هي عائدة على الخلق ولمصلحتهم، لكن تحديد المصلحة عائد إلى الشرع فيها. أي أن ما يعتبر مصلحة هو ما وافق مقصود الشرع، فإن خالفه لم يكن مصلحة معتبرة، بل ملغاة بإلغاء الشرع لها.

---

[208] أنظر: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، المستصفى، تح: محمد عبد الشافي، ط.1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1993م)، 1: 174؛ أبو عبد الله بدر الدين محمد الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، ط.1 (دار الكتبي، 1994م)، 8: 83.

[209] أنظر: أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ط.4 (معهد الفكر الإسلامي، 1995م)، 19.

لذلك يضع البوطي أول ضابطا من ضوابط اعتبار المصلحة في الفكر الإسلامي وهو أن تكون مندرجة في مقاصد الشرع.[210] وهو ما يؤكد عليه ابن عاشور ويضيف إلى أن تحقيق مقاصد الشرع يكون بتحقيق المصالح وتجنب المفاسد فتحقيق المصالح وسيلة لتحقيق المقاصد فكان الارتباط بينهما وثيقا.[211] ولذلك نرى البعض يستخدمهما كمترادفين حيث يعبر الدريني بالمصالح أو المقاصد كأساس لمشروعية العمل السياسي.[212]

فالعمل السياسي إذن مرتبط بمقاصد الشرع بما أنه مرتبط بالمصلحة، ويرى ابن الأزرق أن من أركان الملك "رعاية الكليات الخمس وهي حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، لأن مصالح الدنيا تنبني عليها وجودا وعدما."[213]

ويفصل ابن خلدون في ذكر الفرق في تحديد طبيعة المصلحة المراد تحقيقها في نظام الخلافة ونظام الملك الطبيعي، حيث إن نظام الملك الطبيعي يقوم على النظر العقلي في جلب المصالح، في حين أنه في الخلافة يقوم على النظر الشرعي في جلب المصالح، ولا ينكر ابن خلدون أن النظر العقلي قد يلبي مصالح الخلق الدنيوية إلا أن النظر بمنظور الشرع أكمل في تلبيتها وذلك لمعرفة الخالق بحقيقة هذه المصالح، إضافة أن النظر الشرعي يلبي ويراعي المصالح الأخروية والدنيوية فمفهوم المنفعة فيه له بعدان هما العاجل أي الدنيا والآجل أي الآخرة.[214]

---

[210] أنظر: محمد البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، (بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ت)، 119-120.

[211] أنظر: محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تح: محمد الحبيب ابن الخوجة، (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلام ية، 2004م) 3: 230.

[212] أنظر: الدريني، خصائص التشريع الإسلامي، 168.

[213] أنظر: ابن الأزرق، بدائع السلك،1: 194، 236.

[214] أنظر: ابن خلدون، المقدمة، 1: 364-365.

ويتفق الماوردي مع ابن خلدون في كون تحديد المصلحة عند المسلمين راجع للدين لا للعقل المجرد، ويذكر فائدةً لتوقف المصالح على الدين؛ بأنه يؤدي إلى اتفاق كلمة الرعية، وحسم الخلافات والأطماع، وفي حال العقل فقل ما يُجْمَع على عقل، يتساوى فيه القوي والضعيف.[215]

كذلك الشاطبي بين أن اعتبار الأمر مصلحة أو مفسدة، عائد للشرع، على وجه لا يستقل العقل بإدراكه، لا من حيث هوى النفس في جلب مصلحة عادية أو مفسدة عادية، وأن وضع المصالح وفق الشرع يؤدي إلى استتباب أمرها وافقت الأغراض أم خالفتها.[216] وقد عرف الشاطبي المصلحة بأنها: "ما فهم رعايته في حق الخلق من جلب المصالح ودرء المفاسد، على وجه لا يستقل العقل بدركه على حال، فإذا لم يشهد الشرع باعتبار ذلك المعنى، بل شهد برده، كان مردودا باتفاق المسلمين."[217]

ويقر القرافي النظر العقلي في اثبات المصلحة، إلا أنه ليس العقل الصرف، بل هو العقل المتكيف بقواعد صاحب الشرع، والمطلع على اسراره ومتكيف بأخلاقه فلا يخالفها، ويكون ذلك بحيازته لدرجة الاجتهاد كما يعبر.[218]

وكان النظر العقلي هذا سببا في تخوف العلماء بسبب سوء الاستخدام للمصلحة من قبل الخلفاء بعد عهد الراشدين لتبرير تصرفاتهم المخالفة للشرع خاصة في باب التعزير والضرائب. وامتد تخوفهم ليشمل أصول الفقه في نقاش المصلحة المرسلة كدليل لاستنباط الأحكام، فالملاحظ أن كثيرا من الأمثلة التي تم تناولها في نقاش

---

[215] أنظر: الماوردي، تسهيل النظر،146.

[216] أنظر: إبراهيم بن موسى بن محمد الشاطبي، الموافقات، تح: أبو عبيدة مشهور آل سلمان، ط.1 (القاهرة: دار ابن عفان، 1997م)، 2: 64-66.

[217] أنظر: إبراهيم بن موسى بن محمد الشهير بالشاطبي، الاعتصام، تح: سليم بن عيد الهلالي، ط.1(السعودية: دار ابن عفان، 1992م)، 2: 609.

[218] أنظر: شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي نفائس الأصول في شرح المحصول، تح: عادل عبد الموجود، علي معوض، ط.1 (مكتبة نزار مصطفى الباز، 1995م)، 9: 4092- 4094.

هذه المسألة كانت أمثلة سلبية مثل ما نسب لمالك من جواز قتل ثلث الأمة استصلاحا لثليثها، ومسائل التعزير بالقتل، ومصادرة الأموال، والتترس، وفرض الضرائب، وهي ممارسات مرتبطة بالسلطة الحاكمة تستند فيها للمصالح، ويبدو أن هذا انعكس على تعاملهم مع هذا الدليل.[219]

الا أنه من الناحية النظرية فان ارتباط المصلحة بالشرع بكليته أحكامه وقوانينه، وقواعده ومقاصده الشرعية المستقاة منها يشكل ضابطا حافظا للحقوق من التعدي باسم المصلحة، فيبين ابن نجيم أن تصرف الإمام المبني على المصلحة في الأمور العامة لا ينفذ إلا إن وافق الشرع، فليس للإمام التصرف بحق أثبته الشارع لأحد، أو أن يخرج شيئا من يد أحد، إلا بحق ثابت معروف.[220]

وجود منهج لترتيب المصالح والترجيح بينها. وذلك أولا الترجيح بين المصالح وفقا لترتيب المقاصد والأولوية فيما بينها، وقد رتب العلماء المقاصد إلى درجات مختلفة فمن ناحية الأهمية والحاجة قسموها إلى الضروريات وهي أهمها ويليها الحاجيات في الأهمية ثم التحسينيات، باعتبار أثرها في قوام الأمة.[221] ومن العلماء من قصر وجوب تحقيق الإمام للمصالح بما كان من قبيل الضرورات والحاجات، دون التحسينيات.[222] كما أنهم وضعوا المقاصد الخمس الكلية حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال.[223] وتجب مراعاتها حسب الترتيب.

---

[219] نعمان جغيم، المصلحة المرسلة: دراسة في نشأة المصطلح وتطور المفهوم، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الكويت، 32\108 (2017)، 461 – 510.

[220] أنظر: زين الدين بن إبراهيم المعروف بابن نجيم، الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة، ط.1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1999 م)، 104- 107.

[221] أنظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، 3: 231، أنظر محمد الزحيلي، الوجيز في أصول الفقه الإسلامي 1: 112.

[222] هذا ما نفهمه من كلام العز بن عبد السلام انظر: العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، 2: 80-89.

[223] أنظر: الريسوني، نظرية المقاصد،45- 46؛ وهذا ترتيب الغزالي لها حسب الأهمية بدءا بالدين، إلا أن الآمدي يقدم النسل على العقل في ترتيبه، كما أن ابن تيمية يرى أن مقاصد الشرع أوسع من المقاصد الخمسة المعروفة. أنظر ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، 3: 230.

ثانيا الترجيح بين المصالح وفقا للعموم والخصوص فتقدم المصلحة العامة على الخاصة والمصلحة العامة كقاعدة أساسية. والمصلحة العامة هي العائدة على عموم الأمة بالنفع، أو على جماعات عظيمة في الأمة، في حين أن الخاصة؛ هي مصلحة فرد أو أفراد قليلة.[224] ولا يعني تقديم المصلحة العامة على الخاصة إهمالها، بل يجب مراعاة حفظ المصالح الخاصة، ولكن في إطار الصالح العام فالأصل ألا تتعارض مع ما هو أقوى من مصلحة عامة حسب رتبتها.[225] فإن كانت المصلحة الخاصة أقوى من العامة حسب الرتبة كأن تكون الخاصة من الضروريات، والعامة من التحسينيات على سبيل المثال فتقدم عليها.[226]

وسبب تقديم المصلحة العامة على الخاصة أن الشرع قد اعتنى بها أكثر من اعتنائه بالمصالح الخاصة. والقيام بعملية الترجيح هذه أمر ليس بالسهل فهو يحتاج لنظر دقيق ومعرفة فعلى سبيل المثال فإن كل تصرف يؤدي إلى فساد أو يفوت مصلحة منهي عنه، كما أن الملاحظ أن الشرع قد يفوت مصالح في سبيل تحصيل الأصلح، أو يدرأ الأفسد بارتكاب ما فيه مفاسد.[227] ووجود مصلحة خالصة أو مفسدة خالصة أمر صعب فلا بد من ترجيح بين مقدار كل من المصلحة والمفسدة في الأمر نفسه.

وفيما سبق تبين من كلام العلماء، أن الشرع بقواعده ومقاصده هو الضابط للمصلحة، ويكون تحديد المصلحة في التصرف السياسي عائد للعقل المنضبط والناظر بنظر الشرع.

---

[224] المصلحة العامة هي العائدة على عموم الأمة بالنفع، أو على جماعات عظيمة في الأمة، في حين أن الخاصة هي مصلحة الفرد أو الأفراد القليل. أنظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، 3: 253.

[225] أنظر: نور الدين الخادمي، المناسبة الشرعية وتطبيقاتها المعاصرة، ط.1 (بيروت: دار ابن حزم، 2006م)، ص282؛ فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي، 233- 235، فتحي الدريني، المناهج الاصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، ط.3 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2013م)، 25- 26.

[226] أنظر للتوسع في شروط تقديم المصلحة العامة على الخاصة: خالد عبد الكريم وياسر عبد الرحمن، تعارض المصالح العامة والخاصة دراسة أصولية فقهية، مجلة جامعة المدينة العالمية، العدد 13، 2015م، 79- 96.

[227] العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، 2: 89.

ثانيا: تحقيق المصلحة في تصرفات أبي بكر وعمر السياسية

يبين الشاطبي اعتناء الصحابة بتحقيق المقاصد في تصرفاتهم واهتموا بها من جهتين الأولى في أحكامهم حيث قصروها على اتباع الأدلة وفهم مقاصد الشرع.[228] والثانية في أعمالهم حيث إنهم عرفوا مقاصد الشرع وحصلوها، واعملوا الجد في تحقيق غاياتها، فربطوا العلم بالعمل وكانوا أول من طرق هذا الباب.[229] فالأولى هي الاستنباط والثانية هي التطبيق. كما يبين الجويني أن مسلك الصحابة هو النظر إلى المصالح والمراشد، والحث على اعتبار محاسن الشريعة.[230] وسيظهر دور المصلحة في قراراتهم السياسية بشكل أوضح من خلال أمثلة تطبيقية عند تناولنا لعامل الظرف المحيط ومقاصد الشريعة من العوامل المؤثرة في اتخاذ القرار السياسي.

وبذلك نكون انتهينا من ذكر خصائص القرار السياسي وكيفية تناولها في الفكر السياسي عند علماء التراث وزمن أبي بكر وعمر، وخلصنا أن ما كان من تصرفات الإمام أو أولي الأمر أصحاب الولاية، متصفا بالعمومية والالزامية يدخل ضمن القرار السياسي، فخرج بذلك ما كان من تصرفاته بوصفه قاض أو مفت، وبقي ما كان من تصرفاته بوصفه إماما، في عموم مصالح المسلمين، وهي تصرفات ملزمة، لوجوب طاعته فيها، وهي تصرفات هدفها تحقيق مصلحة وهذه المصلحة تكون وفق النظر بمنظور الشرع.

وأخيرا نعرف القرار السياسي الذي سنستخدمه في الدراسة وفقا لكل ما سبق بأنه ما صدر عن الخليفتين أبي بكر وعمر من تصرفات ملزمة وعامة، باختيار بديل من بين بدائل متاحة، لتحقيق مصلحة. ونقصد بالتصرفات الكلمة الجامعة التي تشمل الأمر والنهي والإذن.

---

[228] أنظر: الشاطبي الاعتصام، 2: 656.

[229] أنظر: الشاطبي، الموافقات، 1: 7.

[230] أنظر: عبد الملك بن عبد الله الجويني، البرهان في أصول الفقه، تح: صلاح بن عويضة، ط.1 (بيروت: دار الكتب العلمية،1997م)، 2: 24.

2. الفصل الثاني: تقييم عملية اتخاذ القرار السياسي زمن أبي بكر وعمر من منظور فقهي

توصف عملية اتخاذ القرار في الفكر السياسي المعاصر باختصار بأنها عملية تقييم للخيارات المتاحة وتوفيق بين الآراء لترجيح خيار معين عن طريق مجموعة من القواعد والأساليب.[231]

وهناك من يفصل في وصفها بأنها عبارة عن عملية فكرية في موازنة بين الخيارات وتقييمها ثم ترجيح خيار معين من بينها، بناء على معايير يمكن الاستناد اليها وتحكيمها، وأهداف مراد بلوغها، وقيام بإجراءات منها؛ جمع المعلومات المتعلقة بموضوع القرار، والتشاور حولها وتقييمها، كما أن فيها تنبؤً وتقديرا للنتائج قريبة الأجل وبعيدة المدى المترتبة على اختيار أحد البدائل وتنفيذه.[232] وتحليل هذه العملية وما تستند اليه من معايير وإجراءات يساعد على فهم العوامل المؤثرة بالقرار السياسي من ناحية نظرية.

ومن المفترض أن اتخاذ القرار السياسي في زمن أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب رضي الله عنهما قد سُبق بعملية فكرية وطرحٍ لخيارات وتقييمها قبل إصدار القرار، ثم ترجيح بينها، وأن هذا الطرح والترجيح قد استند إلى معايير وأهداف حكمته.

وقد سجلت الدراسة اتجاها يصب في تحليل وتقييم تصرفات أبي بكر وعمر بن الخطاب السياسية من منظور فقهي واصفا بذلك العملية السابقة لاتخاذ القرار. وهو الاتجاه الفقهي المعاصر في تصنيف تصرفات الخلفاء الراشدين السياسية خلال بحثهم لتصرفاتهم ضمن ثلاثة أنواع من الاجتهاد هي الاجتهاد الاستنباطي والتطبيقي

---

[231] منذر الزبيدي، دور وسائل الاعلام في صنع القرار السياسي، ط.1 (عمان: دار الحامد، 2013م) 104.

[232] أنظر: اسماعيل صبري مقلد، نظريات السياسة الدولية: دراسة تحليلية مقارنة، (الكويت: جامعة الكويت، 1982م)، 148-149.

والمقاصدي. ومن خلال الاستفادة من هذا الطرح بإيجابياته ومحاولة تفادي إشكاليتاه عملت الدراسة على تقييم عملية اتخاذ القرار السياسي من منظور فقهي سياسي.

2.1 تقييم عملية اتخاذ القرار السياسي زمن أبي بكر وعمر من منظور فقهي وفقا للدراسات الفقهية المعاصرة

سنقوم بتعريف كل من الاجتهادات التي صُنِّفَت تصرفات الخلفاء الراشدين السياسية تحتها في الدراسات المعاصرة وبيان ما يميزه، ثم تحليل تناول نماذج من دراسات فقهية معاصرة لتصرفات كل من أبي بكر وعمر بن الخطاب السياسية تحت هذا النوع من الاجتهادات، ثم استنتاج دور هذه الاجتهادات في عملية اتخاذ القرار السياسي.

2.1.1 الاجتهاد الاستنباطي وعملية اتخاذ القرار السياسي

يتناول هذا المبحث تعريف الاجتهاد الاستنباطي، ثم كيفية تناول التصرفات السياسية لأبي بكر وعمر بن الخطاب في كتب أصول الفقه الكلاسيكية، يليه كيفية تناول دراسات معاصرة للاجتهاد الاستنباطي لتوصيف تصرفات الخلافة الراشدة، وأخيرا تحليل لدور الاجتهاد الاستنباطي في عملية اتخاذ القرار السياسي.

2.1.1.1 تعريف الاجتهاد الاستنباطي

إن الاجتهاد الاستنباطي هو الغالب في استخدام الأصوليين، ولكنهم يعبرون عنه بكلمة الاجتهاد مطلقة، فكلمة الاجتهاد حين تطلق فإنها تنصرف في عرف العلماء إلى هذا النوع من الاجتهاد. حيث يبين لنا الغزالي

أن الاجتهاد في الأصل هو بذل مجهود واستفراغ الوسع في فعلٍ ما، وأنه صار في عرف العلماء مخصوصا ببذل المجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة.[233]

فوصف هذا الاجتهاد بالاستنباطي في هذه الدراسة إنما هو للتمييز بينه وبين المصطلحات الجديدة من تطبيقي ومقاصدي. وفي تعريفه ننقل تعريف الزركشي له بأنه: "بذل الوسع في نيل حكم شرعي عملي بطريق الاستنباط."[234] فهدف هذا الاستنباط هو نيل الحكم الشرعي. ومستنده هو الأدلة الشرعية المتفق عليها من حيث الجملة وهي ثلاثة الكتاب والسنة والإجماع، والأدلة المختلف فيها كالقياس والاستصحاب، وقول الصحابي، وشرع من قبلنا، والاستحسان، والاستصلاح.

وفي حين أنه في أنواع الاجتهاد الأخرى سنكتفي بعرض نماذج لدراسات معاصرة وذلك لحداثة استخدام هذه المصطلحات، فإنه تحت هذا النوع من الاجتهاد سنتناوله في نموذجين الأول في كتب أصول الفقه الكلاسيكية والثاني في الدراسات المعاصرة، وذلك لتوفر تحليل أمثلة من التصرفات السياسية لأبي بكر وعمر في هذه الدراسات القديمة في هذا النوع من الاجتهاد.

2.1.1.2 تناول التصرفات السياسية لأبي بكر وعمر بن الخطاب في كتب أصول الفقه الكلاسيكية

نالت تصرفات أبي بكر وعمر بن الخطاب الاهتمام من قبل الأصوليين؛ حيث تأثرت عملية التنظير الأصولي خاصةً في مجال الاستدلال على حجية الأدلة، والترتيب بينها، وفهم دلالات النص بأسلوب مجتهدي

---

[233] الغزالي، المستصفى، 342.

[234] الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، 8: 227؛ ويعرف البيضاوي الاجتهاد، بتعريف قريب منه وهو استفراغ الجهد في درك الأحكام الشرعية. أنظر: عبد الرحيم بن الحسن بن علي الإسنوي، نهاية السول شرح منهاج الوصول، ط.1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1999م)، 1: 394.

الصحابة. وشكلت طريقتهم في الاجتهاد التي نقلت عنهم بتقديمهم الكتاب والسنة على غيرهما من الأدلة، وممارستهم للقياس، ورجوعهم للمصالح، والاستحسان، والعرف أساسا للتعامل مع هذه الأصول.[235]

ويبين الجويني طريقة الصحابة في الاجتهاد التي وقع التواتر على نقلها عنهم فيقول: "وعلى قطع نعلم أنهم ما كانوا يحكمون بكل ما يعن لهم من غير ضبط وربط وملاحظة قواعد متبعة عندهم، وقد تواتر من شيمهم أنهم كانوا يطلبون حكم الواقعة من كتاب الله تعالى، فإن لم يصادفوه فتشوا في سنن رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإن لم يجدوها اشتوروا ورجعوا إلى الرأي."[236]

ونالت سنة الخلفاء الراشدين من بين الصحابة أهمية خاصة عند الأصوليين وبالذات سنة أبي بكر وعمر بن الخطاب، فقد أطلق بعض الأصوليين لفظ السنة على سنة الخلفاء الراشدين وألحقوها بسنة النبي صلى الله عليه وسلم في تعريفهم للسنة.[237] وقد برزت أهمية سنة أبي بكر وعمر بن الخطاب في مجال الحكم خاصة منذ زمن الصحابة أنفسهم حين اشترط عبد الرحمن بن عوف على الخليفة بعدهم السير على سنتهم إضافة لاتباع القرآن والسنة في عهد البيعة.[238] ونفهم كلمة سنتهم التي اشترطها عبد الرحمن بن عوف أنها طريقتهم بالحكم.

---

[235] أنظر في هذه المسالة أحمد أولاد سعيد، أثر عصر الخلفاء الراشدين في تأصيل الأحكام الدستورية المعاصرة. (جامعة غرداية، مجلة الواحات للبحوث والدراسات، مجلد 9، عدد 1، 2016م) 860-850؛

Mehmet ÖZTÜRK، RAŞİD HALİFELER DÖNEMİ İÇTİHATLARININ İSLAM HUKUKUNUN SEYRİNE ETKİSİ، Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi Cilt: 24، Sayı: 1، Sayfa: 176-177.

وأنظر التأثر في الاحتجاج للأدلة بإجماع الصحابة على العمل بها: ابن خلدون، المقدمة، 2: 199.

[236] الجويني، البرهان، 2: 12-13.

[237] يقول ابن الهمام: "سنة الطريقة الدينية منه – صلى الله عليه وسلم – أو الخلفاء الراشدين أو بعضهم التي يطالب المكلف بإقامتها من غير افتراض ولا وجوب." شمس الدين محمد بن محمد المعروف بابن أمير حاج، التقرير والتحبير على تحرير الكمال لابن الهمام، ط.2 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983م)، 2: 148.

[238] قول عبد الرحمن بن عوف: "أبايعك على سنة الله ورسوله، والخليفتين من بعده." صحيح البخاري، كتاب الاحكام، باب كيف يبايع الإمام الناس، 7207.

وقد تناول الأصوليين لبعض اجتهادات أبي بكر وعمر بن الخطاب السياسية، للاستدلال بها على مباحث أصولية فنسجل ما جمعناه وهي أمثلة معدودة:

أولا: تناولهم مسألة عدم تقسيم عمر بن الخطاب لسواد العراق، في الاستدلال على صحة العلة في القياس، فقد استنبط عمر بن الخطاب العلة من آية: (كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم} {الحشر:7}، واستدل بها على الصحابة المعارضين لقراره.[239] وفي الحقيقة إن عمر هنا لم يستخدم القياس، ولكنه استند إلى مقصد الآية ليبرهن على صحة رأيه الذي يحققه.

كما نجد استخداما لنفس مسألة عدم تقسيم السواد للاستدلال في بيان حكم العموم، لأن عمر بن الخطاب استدل على المعارضين بآية {والذين جاؤوا من بعدهم} {الحشر: 10}، ورأى عموم كلمة من بعدهم لجيل ما بعد الصحابة.[240]

ثانيا: تناولهم مسألة قتال مانعي الزكاة من أهل الردة في بيان حكم العموم، وذلك بأن عمر بن الخطاب استدل بعموم لفظ حديث {أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله} على عدم جواز قتالهم. إلا أن أبا بكر نبهه إلى الاستثناء في نهاية الحديث {إلا بحقها} وإن الزكاة من حقها الذي لم يوفوه فاستحقوا القتال.[241]

---

[239] أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الفصول في الأصول، ط.2 (الكويت: وزارة الأوقاف الكويتية، 1994م)، 4: 155- 156.

[240] محمد بن أحمد السرخسي، أصول السرخسي، (بيروت: دار المعرفة، د.ت)، 1: 135؛ أبو اسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي اللمع في أصول الفقه، ط.2 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003 م)، 111.

[241] أبو اسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، التبصرة في أصول الفقه، تح: محمد هيتو، ط.1(دمشق: دار الفكر، 1403)، 107؛ الإسنوي، نهاية السول، 188؛ وانظر الحديث: " أمرت أن أقاتل الناس.. إلا بحقه." صحيح البخاري، 1399، كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة.

كما أنهم تناولوا هذه المسألة في أدلة القياس حيث إن أبا بكر قاس مانع الزكاة على مانع الصلاة، فقال: لا فرقت بين ما جمع الله. إشارة منه إلى جمع الله كثيرا بين الصلاة والزكاة في كتابه، ومنه قوله تعالى: {وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة} {البقرة:34}.[242] وننبه أن القياس هنا ليس بمعناه أصولي، بل العقلي لكنهم استفادوا منه للبرهنة على فكرة القياس.

ثالثا: تناولهم لإيقاف سهم المؤلفة قلوبهم، وأنه من باب زوال الحكم بزوال العلة لا من باب نسخ الاجتهاد للآية.[243]

رابعا: في الاستدلال على المصلحة المرسلة عند المالكية نجد توسعا في ذكر المسائل السياسية الراجعة إليها. ومن ذلك ما يعدده القرافي من ولاية العهد من أبي بكر لعمر بن الخطاب، وتدوين عمر بن الخطاب الدواوين، وعمله السكة للمسلمين، وتعيينه وقت خروج اليهود من الجزيرة، وتقدير الجزية، وتوسيعه مسجد رسول الله، وتخفيفه الضريبة على التجار الذين يجلبون الطعام والزيت إلى المدينة النبوية، ثم يقول: "وأمور كثيرة لا تعد ولا تحصى لم يكن في زمن الرسول – صلى الله عليه وسلم – شيء منها، بل اعتمد الصحابة فيها على المصالح مطلقًا، سواء تقدم لها نظير أم لا".[244]

---

[242] الشيرازي، التبصرة في أصول الفقه 373.

[243] نظام الدين أبو علي أحمد بن محمد بن إسحاق الشاشي، أصول الشاشي، (بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت)، 259؛ عبد العزيز بن أحمد علاء الدين البخاري، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، د.ت)، 3: 176 ابن أمير حاج، التقرير والتحبير، 3: 716.

[244] القرافي، نفائس الأصول، 9: 4087-4088؛ شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، شرح تنقيح الفصول تح: طه سعد، ط.1 (شركة الطباعة الفنية المتحدة، 1973م)، 4:446.

وبعد هذا العرض نلاحظ أن ما ذكر من تصرفات سياسية فيما عدا ما ذكر تحت المصلحة المرسلة. كانت من التصرفات التي لاقت سؤالا حول مشروعيتها ومعارضة من الصحابة واستدل كل طرف منهم بمستنده من الآيات والأحاديث لبيان مشروعية طرحه مما أدى لبروز هذا الاستدلال.

ويستدل بهذا على أن القرآن وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وما يستنبط منهما، كانا مرجعا لأبي بكر وعمر بن الخطاب وللمجتمع في عملية اتخاذ القرار السياسي ويُحتكم إليه عند الاختلاف. امتثالا لقول الله تعالى: {يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيع وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا.} {النساء: 5}.

أما التوسع في تصنيف التصرفات السياسية تحت هذا البند من الاجتهاد نجده في الاستدلال على المصلحة المرسلة عند المالكية وسنناقشه لاحقا.

2.1.1.3 تناول دراسات معاصرة للاجتهاد الاستنباطي لتوصيف تصرفات الخلافة الراشدة

الدراسات التي تناولت اجتهادات الصحابة كثيرة، لكننا سنهتم بما عمد إلى جمع الاجتهادات وتصنيفها تحت الأدلة من القرآن والسنة والقياس والاستصلاح وغيرها من الأدلة التبعية وسنذكر دراستين.

أولا: دراسة بعنوان أصول الفقه عند الصحابة لعبد العزيز العويد، نجده يسير نفس نهج الأصوليين في تناول بعض التصرفات السياسية، فتحت باب القياس يذكر قتال أبي بكر لمانعي الزكاة، ويتناول المسائل السياسية التي ذكرها القرافي تحت باب المصالح المرسلة.[245]

[245] عبد العزيز العويد، أصول الفقه عند الصحابة معالم في المنهج، ط.1 (الكويت: وزارة الاوقاف، 2011م)، 91- 106.

ثانيا: تناول السنوسي في قسم من دراسته بعنوان الاجتهاد بالرأي في عصر الخلافة الراشدة لاجتهادات الصحابة تحت الأدلة الأصولية، تحت عنواني اجتهادهم فيما فيه نص واجتهادهم فيما لا نص فيه، وأما الأمثلة التي يذكرها من زمن أبي بكر وعمر بن الخطاب والتي تدخل في التصرف السياسي فهي قسمة الغنائم وقسمة سواد العراق وصنفها على أنها اجتهاد في تفهم النص وتأويله.[246] وهو نفس اتجاه الأصوليين.

وفي باب المصلحة المرسلة يبين أنه بعد تأمله للأمثلة التي ترجع إليها تصرفات الراشدين رجح أن المصلحة المرسلة لم تكن دليلا لاستنباط حكمها، لأن المصلحة المرسلة راجعة لأصل اعتبار المصالح، فتكون المسائل التي تدرج تحتها من باب تحقيق المناط لهذا الأصل الكلي لا استنباط حكمه. ويبين أن الصحابة في مثل هذه المسائل كانوا يرجعون للعقل والتجربة في تقدير كون الشيء نافعا أو ضارا.[247] وفكرة كون إرجاع المسألة إلى الأصل الكلي أقوى من إرجاعها إلى المصلحة المرسلة تكلم بها العلماء سابقا.[248]

فالطرح المعاصر لتصرفات الراشدين في نطاق الاجتهاد الاستنباطي شبيه بالطرح القديم، مع بيان الاعتراض من البعض على فكرة إلحاق ما لا نص فيه من مسائل متجددة بالمصلحة المرسلة، وترجيح كونها راجعة إلى تحقيق مناط الأصل الكلي وهو رعاية المصالح وهي إضافة مهمة.

2.1.1.4 دور الاجتهاد الاستنباطي في عملية اتخاذ القرار السياسي

---

[246] أنظر: عبد الرحمن السنوسي، الاجتهاد بالرأي في عصر الخلافة الراشدة دراسة تحليلية في أصول سياسة التشريع ومقاصده، ط.1 (الكويت: وزارة الاوقاف والشؤون الإسلامية، 2011م)، 315 -437.

[247] أنظر: عبد الرحمن السنوسي، الاجتهاد بالرأي في عصر الخلافة الراشدة، 405 -410.

[248] واللافت للنظر أن القرافي نفسه الذي يقرر هذه القاعدة يقول بالمصلحة المرسلة. يقول: "تخريج الأحكام على القواعد الأصولية الكلية أولى من إضافتها إلى المناسبات الجزئية، وهو دأب فحول العلماء دون ضعفة الفقهاء." القرافي، الاحكام، 90.

اتضحت ممارسة أبي بكر وعمر بن الخطاب للاجتهاد الاستنباطي بشكل بارز في التصرف السياسي في المسائل التي لقيت معارضة حيث إنه خلال الاحتجاج على الرأي سواء من الخليفة أو المعارض كان يتم الاستناد إلى الدليل وما فهم منه أو بالقياس عليه. وأن منهج أبا بكر وعمر بن الخطاب والصحابة في الاجتهاد الاستنباطي هو عرض الوقائع والفتاوى والأقضية على الكتاب والسنة، فإن لم يجدوا لها حكما اجتهدوا في حكمها واستن من بعدهم بهم.

وفي النظر في كل ما سبق من تحليلات يتبين أن الاجتهاد الاستنباطي ليس ملازما للقرار السياسي، فكثيرا ما يكون موضوع هذا القرار معلوم الحكم. ولكن تظهر الحاجة إلى الاستنباط في حال خفاء الحكم الشرعي للقرار من مثل حالات النوازل أو في تعدد دلالات النص الذي يمس القرار مما يسمح بتعدد الآراء في فهمه.

أما الحاجة إلى معرفة الحكم الشرعي لكل قرار فهي راجعة إلى أنه لا بد أن يكون القرار السياسي في طاعة لا معصية، ومن ذلك ما اشترط أبو بكر على نفسه في أول خطبة له حيث قال: "أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم."[249] وتحديد كون الأمر طاعة من معصية يرجع أولا وقبل كل شيء إلى بيان حكمه.

[249] أنظر: بن هشام، السيرة النبوية، 2: 660-661.

وقد قرر العلماء قاعدة أن لكل واقعة حكم حيث يقول الجويني: "لا تخلو واقعة عن حكم الله تعالى متلقى من قاعدة الشرع."[250] ويؤكد على هذا المعنى كل من الشاطبي،[251] والشوكاني،[252] وابن القيم.[253]

وبناء عليه تعتبر معرفة الحكم الشرعي هي المرحلة الأولى من اتخاذ القرار السياسي لا القرار بذاته لأنه لا بد أن يتبع ذلك بالنظر المصلحي الذي يتم من خلاله اتخاذ القرار. وفي حال كان الحكم معلوما لم تكن حاجة لمثل هذا النوع من الاستنباط، ولكن في حال جهل الحكم أو خفي فيحتاج إلى استنباط وكشف. وأي قرار سياسي لا بد أن يسبق بهذه المسائلة العقلية هل هذا الخيار المطروح لإصداره مشروع أم لا، فلا بد إذن أن يؤثر في عملية اتخاذه.

والتعرف على الحكم الشرعي إما أن يتم باجتهاد الإمام إن كان أهلا له أو من خلال السؤال لأهل الفقه والاجتهاد.[254] وقد نص الماوردي على أن الاجتهاد شرط من الشروط المطلوب توفرها في الإمام فيجب أن يتحصل على "العلم المؤدي إلى الاجتهاد في النوازل والأحكام."[255]

أما بالنسبة لطرح المالكية بجعل كل مسألة متجددة ومستحدثة لم يسبق لها نظير، تدخل في نطاق ما لا نص فيه وتحتاج إلى اجتهاد ويرجعون بهذا الاجتهاد إلى دليل المصلحة المرسلة، فهم يوسعون من إطار الحاجة إلى مثل هذا النوع من الاستنباط في العملية السياسية. وفي مقابل هذا الطرح نجد طرحا معاصرا باعتبار هذه

---

[250] الجويني، البرهان، 2: 3.

[251] "يقول الشاطبي: "فلا عمل ولا حركة ولا سكون يدعى إلا والشريعة عليه حاكمة أفرادا وتركيبا، وهو معنى كونها عامة." أنظر: الشاطبي، الموافقات، 1: 108.

[252] يؤكد الشوكاني أن كل حادثة تحدث تشملها الشريعة بحكمها. أنظر: محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تح: أحمد عناية، ط.1 (دار الكتاب العربي، 1999م)، 2: 104.

[253] يقول ابن القيم: "وأمره ونهيه وإباحته وعفوه قد أحاط بجميع أفعالهم التكليفية. "أنظر: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية إعلام الموقعين عن رب العالمين، تح: محمد إبراهيم، ط.1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1991م)، 1: 250.

[254] عبد الرزاق السنهوري، فقه الخلافة، 113.

[255] أنظر: الماوردي، الأحكام السلطانية، 19.

التصرفات داخلة في تحقيق مناط الأصل الكلي القائل برعاية المصالح على جزئياته. وما ما تميل إليه هذه الدراسة أن هذه المسائل بمجملها هي من باب ما كان في نطاق العفو والمباح وفقا لقواعد قال بها الفقهاء من مثل الأصل في الأشياء والمعاملات والعادات الإباحة أو العفو فلم تكن بحاجة لاجتهاد وكان النظر المصلحي فيها من باب اتخاذ القرار السياسي لا الاجتهاد لمعرفة الحكم، إلا ما ظهر فيه شبهة حرام فيحتاج إلى التأكد من حكمه أولا. وسنتناول هذه النقطة فيما بعد.

2.1.2 الاجتهاد التطبيقي وعملية اتخاذ القرار السياسي

2.1.2.1 مفهوم الاجتهاد التطبيقي

الاجتهاد التطبيقي، أو التنزيلي، أو الاجتهاد في تطبيق النص، أو في تحقيق المناط، اصطلاحات متعددة يستخدمها المعاصرون تعبر عن نوع من الاجتهاد موضوعه عندهم تنزيل الحكم الشرعي على الواقع بمراعاة ملابساته ومآلات تطبيقه بما يحقق المقصد الشرعي من وضعه.

وقد لاقى هذا النوع من الاجتهاد اهتماما كبيرا من المعاصرين وتعددت دراساتهم حوله.[256] ويشير بعض الباحثين إلى كون أساس التأصيل لهذا الاجتهاد نظريا راجع إلى النظر في تطبيقات الصحابة واستخلاص المبادئ العامة التي وجهتهم في التطبيق.[257]

---

[256] أنظر على سبيل المثال: مثال على دراسات ركزت على مفهوم تحقيق المناط وتتبعت تطوره أصوليا وأعطت أمثلة على تطبيقاته: عبد الرحمن الكيلاني، "تحقيق المناط عند الأصوليين واثره في اختلاف الفقهاء،" مجلة الشريعة والدراسات، 58، (2004)؛ دراسات تناولته بعنوان الاجتهاد التنزيلي منها دراسات عبد المجيد النجار الذي اهتم بهذا الاجتهاد في عديد من كتبه ومنها: عبد المجيد النجار، خلافة الانسان بين الوحي والعقل، ط.2، (دار الغرب الإسلامي، 1993م)؛ وكلك دراسة لوورقية عبد الرزاق بعنوان: وورقية عبد الرزاق،ضوابط الاجتهاد التنزيلي في ضوء الكليات المقاصدية، (بيروت: دار لبنان للطباعة والنشر، د.ت).

[257] عبد الرحمن السنوسي، الاجتهاد بالرأي في عصر الخلافة الراشدة، 78؛ أحمد أولاد سعيد، أثر عصر الخلفاء الراشدين في تأصيل الأحكام، الدستورية المعاصرة، (جامعة غرداية، 2016)، 860-850.

واستخدام هذا المصطلح عند المعاصرين كرديف للاجتهاد الاستنباطي من المفترض أن يكون دليلا لتمايزه عنه. ولفهم حقيقة هذا التمايز سنذكر مفهوم هذا الاجتهاد عند المؤصل له وهو الشاطبي، والفروق التي يذكرها بينه وبين الاجتهاد الاستنباطي.

أولا: تحقيق المناط عند الشاطبي المؤصل للاجتهاد التطبيقي

يعبر الشاطبي عن هذا الاجتهاد بتحقيق المناط أو التنزيل.[258] وقد سبقه الأصوليون باستخدام مصطلح تحقيق المناط[259] لكن الغالب عندهم لهذا الاستخدام هو وروده في إطار بحوث القياس من الاجتهاد الاستنباطي وذلك فيما يخص تحقق علة الأصل في الفرع.[260] كما أن فكرة تحقيق المناط عند الشاطبي شبيهة بفكرة كون القضاء والإفتاء ما هما إلا تنزيل لحكم كلي مجرد على الواقع مع النظر في ملابسات هذا الواقع.[261]

وقد أَصَّل الشاطبي لمفهوم تحقيق المناط بمعناه الواسع وخرج به من نطاق العلة والفرع إلى نطاق الحكم ومحله في الواقع، وميز بينه وبين الاجتهاد الاستنباطي في المعنى والشروط المطلوبة في المجتهد في كتابه الموافقات كما سيتبين معنا. وكانت هذه الفكرة والتأصيل هي منطلق كثير من الدراسات المعاصرة في تحقيق المناط أو الاجتهاد التطبيقي بمسمياته المختلفة.

---

[258] أنظر هذه الفكرة عند: فريدة صادق زوزو، من الاجتهاد التطبيقي إلى المقاصدي تحقيقا لواقعية الفقه الإسلامي، (إسلام أباد: مجلة الدراسات الإسلامي، 2007م)، 104.

[259] يسجل الجصاص استخداما مبكرا لتحقيق المناط في معنى يصب في تحقيق المناط عند الشاطبي فتحقيق المناط عنده يكون في الاجتهاد في تحديد النفقة مقدارها، ويسر صاحبها من غناه، وقمية الكفارة، والأروش التي لم يرد بها نص. أنظر: الجصاص، الفصول في الأصول، 4: 233.

[260] علاء الدين رحال، "الاجتهاد في تحقيق المناط وعلاقته بمقاصد الشريعة،" مجلة جامعة ام القرى، 65، (1436هـ) 70-72.

[261] يشير الى هذه الفكرة يوسف أبآيدن في بحثه للاجتهاد:

H. Yunus Apaydin, "İCTİHAD", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, İstanbul: TDV Yayınlar, 2000, 8/24.

وأنظر الإشارة اليها أيضا عند: وورقية عبد الرازق، ضوابط الاجتهاد التنزيلي، 28.

وتحقيق المناط عند الشاطبي على درجتين الأولى هي تحقيق المناط العام ومعناه عنده "أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي لكن يبقى النظر في تعيين محله." وهذا الحكم إما أن يكون من قبيل الأوامر والنواهي والمباحات المراد تعيين من تنطبق عليهم من أفراد، أو من قبيل الوصف كالعدالة المراد تعيين من العدل من الناس لتنطبق عليه أحكام العدالة كالولاية والشهادة، أو قاعدة كلية كالبينة على من ادعى واليمين على من أنكر والمراد تعيين من المدعي والمدعى عليه من الأفراد لتنطبق عليهم أحكام هذه القاعدة. وهذا التعيين يكون بالنظر في تحقق امتلاك الفرد للأوصاف التي تجعله مشمولا في الحكم أم لا، والتكليف لا يتحقق إلا بهذا الاجتهاد فالحكم إن بقي مجردا فلا معنى من التكليف به.

أما الدرجة الثانية فهي تحقيق المناط الخاص وهي تأتي بعد تحقيق المناط العام بالتأكد من شمول الحكم للمحل، وهي أدق من الأولى وتعني النظر في مدى تحقيق الحكم للمصلحة والمقصد منه في حال تطبيقه على محله وفق الملابسات المتعلقة بالشخص والحال والزمان، وقيام بموازنة بين المصالح والمفاسد المتوقعة من تطبيقه في الحاضر والمآل. فما قد يصلح لشخص أو حال أو وقت قد لا يصلح لغيره، وقد يتم تخصيص عموم المناط العام أو تقييد إطلاقه عند تحقيق المناط الخاص بناء على نتيجة هذه الموازنة.[262]

ومن تحقيق المناط الخاص عند الشاطبي المنع من شيء مشروع بأن ينهى عنه لما يؤول إليه من مفسدة ومنه قاعدة سد الذريعة، وترك النهي عن ممنوع لما يؤول إليه الترك من مصلحة ومنه قاعدة رفع الحرج كالرخص

[262] أنظر: إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي، الموافقات، تح: أبو عبيدة مشهور آل سلمان، ط.1 (القاهرة: دار ابن عفان،1997م)، كلامه عن الاجتهاد في تحقيق المناط: 5: 12-17، 22-25؛ وكلامه عن ضرورة النظر في المآل: 5: 233؛ وكلامه عن مفهوم الحكم الكلي: 1: 464.

والضرورات.[263] ونلاحظ أن المنع متجه للحكم المباح وليس للحكم الواجب، كما أن ترك النهي عن ممنوع مرتبط عنده بالضرورات والرخص التي يربطها بالمشقة الشديدة.

ومن الممكن استخلاص الفروق بين الاجتهاد الأصولي لاستنباط الحكم الشرعي والاجتهاد في تحقيق المناط العام من بحث الشاطبي لمفهوم الاجتهاد في نقطتين:

الأولى: الاجتهاد الاستنباطي هدفه معرفة الحكم الكلي المجرد، بينما في تحقيق المناط الحكم الكلي معلوم، ولكن النظر يكون في تحديد أفراده الذين يشملهم في المناط العام، ويكون في تحقيقه للمصلحة حين تطبيقه على الواقعة بملابساتها في المناط الخاص.

الثانية: الاجتهاد الاستنباطي لا يصح إلا ممن حقق شروط الاجتهاد وهي اثنان الأول فهم مقاصد الشريعة على كمالها، والثاني العلم بالعربية في حال كان الاستنباط متعلقا بألفاظ النص. في حين أن تحقيق المناط العام عند الشاطبي يشترط فيه وجود العقل فيقبل من العامي، لأن التكليف لا يصح إلا بذلك.[264] أما تحقيق المناط الخاص فيشترط فيه أن يكون صاحب حكمة وبصيرة يعبر عنها بالنور إضافة إلى العلم بموضوع المحل والمقاصد المتعلقة فيه، لتنزيل الحكم الشرعي على وفق ذلك المقتضى، ويضرب مثالا على معنى العلم بالموضوع بالطبيب العالم بالأمراض والصانع بالصناعات، وعرفاء الأسواق بمعرفة عيوب السلع وقيمها ففي كل هذا وما أشبهه يستطيع أن يعرف مناط الحكم الشرعي غير مضطر إلى العلم بالعربية وجميع مقاصد الشرع.[265]

---

[263] الشاطبي، الموافقات، 5: 178-177، 181-182.

[264] الشاطبي، الموافقات، 5: 16.

[265] المرجع السابق، 5: 24، 26. 124، 128.

وبناء على هذا فان عملية الاجتهاد في تحقيق المناط عملية عقلية وفي حال تحقيق المناط العام لا يشترط فيها سوى العقل القادر على التمييز، العارف بالحكم الشرعي وشروطه ومحله. أما في حال تحقيق المناط الخاص فيشترط إضافة إلى هذا المعرفة بالظروف الملابسة بالمحل المتعلقة بالشخص والحال والزمان، والمعرفة بالمقصد الشرعي، والقدرة على توقع المصلحة والمفسدة الناتجة عن التطبيق. وتسميتها بالاجتهاد ترجع إلى إطلاقه العام بمعنى بذل الوسع في التفكير وهذه العملية تصف ما ذكرناه في البداية من تعريف لعملية اتخاذ القرار السياسي فمن الممكن القول إن تحقيق المناط بنوعيه كما بينه الشاطبي هو وصف لعملية اتخاذ القرار السياسي لكن يبقى أمر ناقص وهو أن الشاطبي قصر التطبيق على الحكم الشرعي والقاعدة الشرعية في حين أن القرار السياسي يتعلق بإيجاد مصالح ابتداء وهو ما سنرى أن الدريني تداركه في إسقاطه لفكرة تحقيق المناط على التصرف السياسي.

ثانيا: إسقاط الدريني فكرة تحقيق المناط على التصرف السياسي

كان عرض تحقيق المناط عند الشاطبي من ناحية عامة ومختصا فيما يتعلق بالحكم سواء ما كان مباشرا من أمر ونهي وإباحة أو مترتبا على تحقيق مناط وصف أو قاعدة. أما ربطه بالتصرفات السياسية نظريا فنجده بارزا عند الدريني الذي إلى جانب تبنيه طرح الشاطبي لتحقيق المناط، أضاف فكرة تحقيق مناط المقصد الشرعي بالنظر فيمن ينطبق عليهم من أفراد، ومبدأ فتح الذرائع، ولم يكن الهدف عنده من تطبيق المقصد بيان الحكم للوسائل فقط، بل كان الهدف هو البحث عن وسائل في إطار هذا المقصد لتنفيذها.[266]

[266] أنظر: فتحي الدريني، الفقه الإسلامي المقارن،29-30، 38، 46-47؛ فتحي الدريني، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي، 15.

وأثرت هذه الإضافة على إسقاطه فكرة تحقيق المناط على التصرف السياسي في كتابه خصائص التشريع الإسلامي في السياسية والحكم إذ أنه وسع من كونه تطبيقا للأحكام السياسية ليشمل تطبيق المقاصد أيضا.

وقد جاءت أفكار الدريني مبعثرة في كتابه خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم،[267] ومن خلال جمعها من الممكن الوصول إلى ما يأتي:

يبين أن هناك نوعين من اجتهاد التطبيق في العمل السياسي الأول اجتهاد في تطبيق المقاصد الكلية عن طريق اختيار الوسائل الملائمة لتحقيقها في كل عصر حسب ظروفه وملابساته. والثاني اجتهاد في تطبيق الحكم السياسي وفق المصلحة والعدل .

يتكلم عن أسس التطبيق وهي وجود المعرفة بظروف وملابسات الواقعة، والعلم المتخصص بموضوع الواقعة، والخبرة العملية بموضوع الواقعة، والمعرفة بالمقاصد الشرعية المتعلقة بالموضوع، وهذه المرحلة تحتاج إلى استشارة ذوي الخبرة والعلوم ثم بعد توفر كل هذه المعلومات يتم تحديد المصالح المتوقعة في الحال والمآل مع مدى تحقق المقصد الشرعي، بالموازنة بين المصالح والمضار.

ويضرب لنا مثالين للتطبيق السياسي الأول متعلق بتحقيق فريضة الجهاد فهو يحتاج إلى العلم بالواقع وملابساته، وإلى علم أكاديمي عسكري وسياسي بالحرب ووسائلها، وإلى علم معتمد على الخبرة العسكرية وتجتمع هذه العلوم لتحديد المصلحة والمفسدة ومآل التطبيق على الواقع لينشأ القرار من بعده. والثاني: متعلق بانتشار وباء ما فالحكم التكليفي يتناول السماح بحجر حرية تنقل الناس، ولكن تبني هذا القرار يحتاج إلى علم طبي بالوباء لتقدير مدى خطره على الحياة وغيره من المقاصد، لينشأ الحكم على أساسه.

[267] أنظر: فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي، 12-13، 39-40، 74، 150-151، 375، 384-387.

وأخيرا يؤكد على أن فترة الخلافة الراشدة وبالذات فترة عمر بن الخطاب قدمت أروع الأمثلة في التطبيق لأحكام الكتاب والسنة وان اختلفت طرائق تطبيقهم في بعض الحالات، وخلال التطبيق اعتمدوا الشورى من أهل التخصص أو على المستوى العام.

وبناء على ما سبق فإن الاجتهاد التطبيقي مختلف عن الاجتهاد الاستنباطي، فهدفه تطبيق الحكم بالتأكد من شموله لأفراده ثم التأكد من تحقيقه المقصد من وضعه في حال تطبيقه. كما أن شروط القائم به تختلف فلا يشترط في شروط الاجتهاد ويشترط به شروط أخرى كالعلم بالواقع والتجربة والخبرة. ونتيجته كذلك ليست حكما شرعيا.

وقد أخذ هذا العرض مساحة واسعة للحاجة للتأصيل للفرق بين الاجتهادين قبل استخدام أحدهما حيث إن الدراسات الفقهية المعاصرة في هذا المجال والتي تناولت التصرفات السياسية لأبي بكر وعمر تحت هذا المصطلح لم تشرح ماذا تقصد به وما الفرق بينه وبين الاستنباط خاصة فيما يتعلق بشروطه نتائجه والتمييز بين المناط العام والخاص. وسنتناول نماذج من الدراسات هذه في النقطة التالية.

2.1.2.2 دراسات استخدمت الاجتهاد التطبيقي لتوصيف تصرفات الخلافة الراشدة

سنتناول تحت هذا العنوان دراسات اهتمت بالعنونة لهذا الاجتهاد وجمع تصرفات الخلفاء الراشدين ضمنه لقراءة هذا التصنيف. وسنتناول ثلاثة نماذج منهما دارستين حول عمر بن الخطاب ودراسة شاملة للخلافة الراشدة لعدم توفر دراسة مختصة بأبي بكر.

الدراسة الأولى: دراسة البلتاجي.[268] الذي يجعل أحد قسمي بحثه لاجتهادات عمر بن الخطاب قسما أسماه الاجتهاد في تطبيق ما فيه نص خاص، ويقصد به مراعاة مقصد النص عند تطبيقه.[269]

وفي النظر في الأمثلة التي يضربها من قرارات سياسية على تطبيق ما فيه نص خاص من خلافة عمر بن الخطاب، نجده يذكر الأمثلة التي كان في موضوعها نص وكان التطبيق له باستثناء، من مثل عدم تقسيم عمر بن الخطاب لأرض السواد، ومسألة المؤلفة قلوبهم، وتقييد الطلاق الثلاث، وتقييد التمتع في الحج، ومنع بيع أمهات الأولاد، وإجلاء يهود الجزيرة.[270]

الدراسة الثانية: لمحمد أوزترك بعنوان اجتهادات عصر الخلافة الراشدة وتأثيرها على مسار الفقه،[271] يذكر فيها مجموعة من اجتهادات عمر بن الخطاب في التطبيق منها سهم المؤلفة قلوبهم الذي لم يطبقه لأنه لم يجد من يتحقق عليه هذا الوصف في عصره فلم يعطه أحدا لكنه لم يلغ جواز إعطائهم في نفس الوقت. ولم يقسم سواد العراق بناء على اجتهاده لكنه لم يقل بحرمة تقسيمه. كما أن تحديده لصورة طلاق الثلاث كان داخلا في نطاق العقوبة التعزيرية.

---

[268] إن أول من تناول الاجتهاد التطبيقي من المعاصرين حسب اطلاعنا هو البلتاجي في كتابه منهج عمر بن الخطاب في التشريع 1970م، فكان بروز هذا المصلح في البحث المعاصر مترافقا مع البحث في تصرفات الخلافة الراشدة. وذلك لأن تصرفات الراشدين فيما يتعلق بالحكم الشرعي كانت تطبيقية في أساسها والاستنباط كان يظهر في حال الجهل بالحكم الشرعي.

[269] محمد البلتاجي، منهج عمر بن الخطاب في التشريع، دراسة مستوعبة لفقه عمر بن الخطاب وتنظيماته، (القاهرة: دار الفكر العربي، 1970م)، 122-125 131، 460.

[270] المرجع السابق، 131- 358.

[271] Mehmet Öztürk, Raşid Halifeler Dönemi İçtihatlarının İslam Hukukunun Seyrine Etkisi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 24/1 (2014),167-168.

ويشير إلى نقطة مهمة وهي أن تقييم هذه التصرفات من عمر بن الخطاب التي أثير حولها جدل في عصرنا وصورها البعض على أنها تغيير للنص بتغير المصلحة، على أنها من ضمن الاجتهاد في التطبيق لا في تغيير الحكم ذاته يسهم في حل هذه الإشكالية وفهم حقيقة هذه التصرفات.

الدراسة الثالثة: وهي دراسة عبد الرحمن السنوسي في تصنيفه لتصرفات الراشدين تحت الاجتهاد التطبيقي. وتميز تناوله عمن سبق بتقسيمه للاجتهاد التطبيقي إلى قسمين إجراء الحكم على مقتضاه، أو الاستثناء منه وذلك بتعديله بتقييد إطلاقه، أو تخصيص عمومه، أو تأجيل تطبيقه، أو إيقافه ويقصد به عدم التطبيق لزوال الموجب.[272] وفي هذا توضيح أكبر لحقيقة الاجتهاد التطبيقي لكنه يعامل هذه التطبيقات على انها اجتهادات فقهية ايضا.

والأمثلة التي يتناولها السنوسي في هذا السياق جُلُّها من فترة أبي بكر وعمر بن الخطاب، ويذكر من التصرفات السياسية تحت تطبيق الحكم على مقتضاه قتال أبي بكر لأهل الردة، وإنفاذه جيش أسامة، ويبين أن أغلب تصرفاتهم من هذا القبيل، وأحيانا كانوا يلجؤون إلى الاستثناء ومن التصرفات السياسية التي يذكرها في الاستثناء إيقاف سهم المؤلفة قلوبهم لزوال الموجب.[273]

وبناء على ما سبق فإن هذا الطرح للاجتهاد التطبيق في الدراسات المعاصرة يجعل من التطبيق مختصا بما فيه حكم شرعي أو ما فيه نص، دون التمييز بين الاستنباطي والتطبيقي من ناحية النتائج والاستدلال، فكلاهما اجتهاد فقهي، حتى لو اسموه تطبيقي وناتجهما من المفترض أن يكون حكما شرعيا، وذلك دون النظر إلى السياق السياسي التي أتت به هذه التصرفات.

---

[272] السنوسي، مناهج الاجتهاد بالرأي، 455.

[273] المرجع السابق،457-458، 460-463، 468-469، 471-473.

2.1.2.3 دور الاجتهاد التطبيقي في عملية اتخاذ القرار السياسي

بناء على مفهوم الاجتهاد التطبيقي فإنه من الممكن اعتباره يشكل وصفا لعملية اتخاذ القرار السياسي في زمن أبي بكر وعمر بن الخطاب وذلك في الطرق التي يعرضها لتطبيق الحكم، أو لتطبيق المقصد. فهو يصور مراحل عملية اتخاذ القرار في تحقيق المناط الخاص بالقيام بجمع معلومات عن الموضوع المراد اتخاذ قرار حوله والظروف المحيطة به، والعلم بالمقصد الشرعي المتعلق بالموضوع، مع القيام بالشورى في تطبيق التصرف السياسي وكل هذه المتطلبات توفر معلومات أكثر عن الموضوع، لتقدير المصالح والمفاسد ثم عمل موازنة بناء عليه. للترجيح بينها بما يوافق المقصد الشرعي ويحققه وفقا لظروف الواقع والنظر في مآلات التطبيق. مع التحقق أولا من مشروعية ما يطرح من خيارات وحكمها بتحقيق المناط العام لها.

وذلك وفقا لطرح الدريني باعتبار تطبيق المقصد وفتح الذرائع داخلا ضمن الاجتهاد التطبيقي السياسي وليس فقط تطبيق الحكم. وأما إن خصصنا تحقيق المناط في تطبيق الحكم فإنه يكون وصفا لجزء من هذه العملية وهو ما فيه نص.

ومن الجدير التنويه أن القرافي وصف التصرف بالإمامة ككل على أنه تصرف تنفيذي في حين أن الإفتاء تصرف تعريفي.[274] والتنفيذ هو التطبيق.

وهذه المراحل التي تذكر تشير إلى عوامل مؤثرة مهمة في اتخاذ القرار منها علم صاحب القرار بالموضوع وقيامه بالشورى وتأثير الظرف المحيط في اعتبار المصالح والمفاسد وتأثير المقصد في تحديد المصلحة من المفسدة.

2.1.3 الاجتهاد المقاصدي وعملية اتخاذ القرار السياسي

[274] القرافي، الفروق، 1: 207.

2.1.3.1 تحليل لمفهوم الاجتهاد المقاصدي كمصطلح معاصر

قبل تناول نماذج من الدراسات التي تناولت الاجتهاد المقاصدي في العصر الراشدي سنحاول أن نعرض دلالات هذا المصطلح في الاستخدام المعاصر وبماذا يمتاز عن الاجتهاد الاستنباطي والتطبيقي.

يؤكد عدد من المعاصرين على كون المقاصد مؤثرة في كل من عملية الاجتهاد الاستنباطي في تفسير النص والقياس ورفع تعارض الأدلة، كما أنها مؤثرة في الاجتهاد فيما لا نص فيه ولا قياس الذي يرجعه بعضهم إلى المقاصد والقواعد الكلية. إضافة إلى تأثيرها في عملية الاجتهاد التطبيقي.[275] ويعرف الاجتهاد المقاصدي بأنه "العمل بمقاصد الشريعة، والالتفات إليها، والاعتداد بها في عملية الاجتهاد الفقهي."[276]

ووفقا لما سبق فإنه إن نُظِرَ إلى الاجتهاد المقاصدي بكونه مؤثرا في عملية الاجتهاد الأصولي والتطبيقي بمراعاة المقصد الشرعي عند استنباط الحكم، وعند تطبيقه والاستناد إليه في الترجيح عند تعارض الأدلة، فإن هذا المصطلح لا يرتقي ليكون اجتهادا خاصا إلى جانب كل من الاجتهاد التطبيقي والاستنباطي، بل يعتبر وصفا لهما.

---

[275] أنظر: يبين الريسوني دخول المقاصد في الاجتهاد الفقهي على أربعة أوجه في فهم النصوص ومدلولاتها، وعند تعارض الأدلة، وعند القياس، وعند الاجتهاد فيما لا نص فيه ولا قياس وأكثر احتياجه في الأخير. الريسوني، نظرية المقاصد 40- 41؛ ويبين سونار دومان أن تناول العلماء للمصلحة كان في أبعاد ثلاثة في التفكير الإسلامي خاصة الفقهي منه، وهي المصلحة في تفسير النصوص، والمصلحة المرسلة، والمصلحة في تطبيق الأحكام.

Soner Duman, Imam Gazzâlî'nin maslahat düşüncesine katkıları, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, 18 (2011), 10.

وأنظر ممن ذكر تأثير المقاصد في كل هذه المجالات مها الصيفي، الاجتهاد المقاصدي في عصر الخلفاء الراشدين، (رسالة ماجستر، الجامعة الإسلامية في غزة، 2010م)، 36- 37.

[276] نور الدين بن مختار الخادمي، الاجتهاد المقاصدي حجيته ضوابطه مجالاته، ط.1، (قطر: وزارة الاوقاف والشئون الإسلامية كتاب الأمة، 1998م) 1: 39.

ولكن الخادمي يبين أن المقاصد تعتبر دليلا أصيلا في الاستدلال لما لا نص فيه لكنه مقيد بعموم الأدلة والقواعد الشرعية. ومما يذكره فيما لا نص فيه والمستند للمقاصد التصرفات السياسية الموكلة إلى الإمام يتصرف فيها حسب المصلحة من إدارة، وعقوبات، وحرب، وأمن، وفرض إلزامات مالية إضافية.[277]

فبدلا من إرجاع هذه المسائل للمصلحة المرسلة يرجعها للمقاصد. وهي شبيهة بفكرة إرجاعها للأصل الكلي التي أشرنا لها سابقا، وفي هذه الجزئية من الممكن القول بتمايز الاجتهاد المقاصدي عن غيره فيستحق هذه التسمية، ولكنه يبقى منحصرا في مجال ما لا نص فيه كما أنه يعتبر استدلالا يدخل في نطاق الاجتهاد الاستنباطي لمعرفة الحكم.

إضافة إلى ذلك هناك اتجاه آخر كما يبين الخادمي عند بعض المعاصرين يطلق العمل بالمقاصد ويعتبرها دليلا مستقلا خارجا عن أدلة التشريع.[278] وفي التدقيق فإن الخلاف بين هذا الاتجاه وبين غيره ممن يعتبر المقاصد أصلا تابعا للأدلة وليست دليلا مستقلا وهم غالبية المعاصرين،[279] لا يدور حول الاستدلال بالمقاصد فيما لا نص فيه، بل حول تأثيرها فيما فيه نص وخاصة القطعي منه.

وممن يمثل اتجاه إطلاق العمل بالمقاصد المحمصاني، الذي يرى أن للمقاصد تغيير ومخالفة الأحكام التي تعود على مصالح الناس في الدنيا ولو كانت قطعية الدلالة والثبوت. ويقر بأنه يخالف بذلك رأي الأسبقين القائلين بأن لا اجتهاد في مورد النص، ويستدل بما يسميه سابقات عمر بن الخطاب بنسخه لسهم المؤلفة قلوبهم

---

[277] الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، ج2، 89، 93-106،98-108.

[278] يعرض الخادمي هذين الاتجاهين ويذكر اتجاه ثالث قال بعدم اعمال المقاصد انظر: الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، 1: 42، 44، 135.

[279] ممن يمثل هذا الاتجاه علال الفاسي ويرجعها للأدلة التبعية. علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية، ط.5 (دار الغرب الإسلامي، 1993م)، 45؛ كذلك جمال عطية ويرجعها لديل المصلحة جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ط.1 (دمشق: المعهد العالمي للفكر الإسلامي دار الفكر، 2001م) 197؛ والخادمي، الاجتهاد المقاصدي،1: 42؛ والدريني يرى أن إعمال المقاصد من باب تحقيق المناط العام للمقصد الكلي على جزئياته. فتحي الدريني، الفقه الإسلامي المقارن، 29-30.

لزوال العلة، وعقابه المجتمع بطلاق الثلاث، وقيامه بمنع بيع أمهات الأولاد، وإسقاطه حد السرقة للضرورة، وجعل العاقلة للديوان بعد أن كانت للقبيلة. فعمر بن الخطاب حسب تعبيره لم يتأخر عن مخالفة النص إن اقتضت السياسة الشرعية أو مصلحة المسلمين ذلك لأن المصلحة أساس الشريعة فلا بد أن تتبدل أحكامها وفقا لها.[280]

وقد كان من الأولى أن يسمي فصله بالمصلحة، لا بالمقاصد الشرعية حيث إن المقصد الأول والمقدم على غيره من المقاصد باتفاق حسب ترتيب الفقهاء هو حفظ الدين، فكيف لتغيير ما كان قطعيا من الدين أن يكون مقصدا شرعيا، وذلك أنه يعود على المقصد الأساس والأول بالهدم. إلا أنه يبدو أنه قد حاول التحرز لذلك بقوله إن المقاصد لا تغير بالدين والعبادات عنده. فيبدو أن الدين حسب وجهة نظره هو ما كان بين الانسان وربه، وتخرج منه المعاملات والعقوبات، وما شملتها من نصوص قطعية.

وفي النظر في الأمثلة المعدودة التي يستشهد بها من سابقات عمر بن الخطاب نجد أنها الأمثلة نفسها التي يكررها غيره ممن تبنى هذا المنهج،[281] وقد أشار الخادمي وغيره إلى ظاهرية هذا الطرح وأنه راجع إلى سوء فهم التطبيقات والاكتفاء بنظرة أحادية للتشريع.[282] كما أن مشكلة هذا الطرح هو التعامل مع هذه المسائل

---

[280] صبحي محمصاني، فلسفة التشريع في الإسلام، ط.1(بيروت: مكتبة الكشاف، 1946م)، 78 -79، 169 – 178.180-182.

[281] يعدد البوطي مجموعة من الباحثين المعاصرين الذين تبنوا هذا المنهج ويرد عليهم، ويرد أيضا على ما يخص اجتهادات عمر بن الخطاب التي ادعوا مخالفته فيها للنص البوطي، ضوابط المصلحة، 140 – 151.

[282] الخادمي، مقاصد الشريعة، 1: 42.

كذلك الكاتب أبو بكر سفيل يدون نفس الملاحظة بعد تناوله لعدة تطبيقات لعمر بن الخطاب ادعى البعض مخالفتها للسنة النبوية ويناقشها ويخلص الى نتيجة كون هذا الطرح يرجع لنظرة أحادية وسطحية وتقييم غير واف من قبل هؤلاء الباحثين الذين استنتجوا مخالفة عمر للسنة في بعض تطبيقاته التي يظهر البحث الوافي أنه لم يخالف بها السنة. أنظر:

Ebubekir Sifil, Hz. Ömer ve Nebevi Sünnet, 5.bs (İstanbul: Rihle Kitap, 2016), 280.

ويتفق غوكهان أتمجا في تناوله لدور المصلحة في تطبيقات عمر أن طرح كون عمر أوقف تطبيقات لمعارضتها مع المصلحة العامة اعتمادا على تحليل سطحي لبعض تطبيقاته من قبل بعض الباحثين ويضرب مثالا عليهم بفضل الرحمن الذي يرى كون المصلحة تتقدم ولو على أحكام القران القطعية، ويناقش غوكهان هذه الفكرة ويبين أن عمر لم يقدم المصلحة على أحكام القرآن بل على العكس كان يتراجع عن قراره كما في

على أنها اجتهادات فقهية لمعرفة الحكم الشرعي، وليس على أنها قرارات سياسية في تحقيق المناط أي اجتهاد بمعنى النظر العقلي وفق منظور الشرع في تطبيق الحكم والمصلحة الذي وضحنا حقيقته سابقا، وسنتناول بعضا من هذه الأمثلة مع تقيمها فيما يتقدم ان شاء الله تعالى.

وبعد هذا العرض نخلص إلى كون الاجتهاد المقاصدي إما أن يعبر عن كون المقاصد عاملا مؤثرا في عملية الاجتهاد الاستنباطي أو التطبيقي، أو أنها دليل للاستنباط فيما لا نص فيه بشرط عدم التعارض مع الأدلة والقواعد الشرعية، أو أنها دليل قادر على معارضة النص القطعي وإلغائه وهو اتجاه يمثله بعض المعاصرين.

2.1.3.2 تناول عدد من المعاصرين للاجتهاد المقاصدي في الفترة الراشدة

سنعطي نموذجين الأول لمن جمع تصرفات الراشدين تحت مصطلح الاجتهاد المقاصدي، والثاني لمن جمع تصرفات عمر بن الخطاب تحت مسمى الاجتهاد فيما لا نص فيه وجعل دليله المقاصد والأصول الكلية.

النموذج الأول: دراسة مستقلة بعنوان الاجتهاد المقاصدي في عصر الراشدين، تتناول مها الصيفي الاجتهاد المقاصدي مبينة كيف أن الراشدين أعملوا المقاصد في فهم النص وتطبيقه وفيما لا نص فيه وذلك بأن كان تعاملهم مع الأدلة التبعية كالقياس والاستصلاح وسد الذرائع والاستحسان وفقا للمنهج المقاصدي.[283]

تحديد المهر ان تبين تعارض ما رآه مصلحة مع نص القرآن، وكذلك باقي تطبيقاته لم يقدم في أي منها المصلحة على النص، فالمصلحة ان عارضت النص كانت ملغاة.

Gökhan Atmaca, Hz. Ömer'in Kur'an Anlayışı ve Tefsir İlmine Katkıları, 1.bsk (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011), 332-339.

ويأكد فاتح شينار على خطورة ادعاء كون المقاصد دليلا خارجيا لأنه قد ينتج عنه الغاء ارادة الشارع. أنظر:

Fatih Çinar, Makâsıd İctihad İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme, Hitit İlahiyat Dergisi, 20/1 (2021), 340.

[283] مها الصيفي، الاجتهاد المقاصدي في عصر الخلفاء الراشدين، 34، 43- 44، 58-66.

أما التصرفات السياسية لأبي بكر وعمر بن الخطاب التي تتناولها في تمثيلها للاجتهاد المقاصدي فتذكرها تحت قسمين الأول تمثيلها لتأثير المقاصد في التعامل مع الأدلة عند التطبيق وتذكر مسألة المؤلفة قلوبهم وكيف كان فهم عمر بن الخطاب للنص بناء على مقصده مؤثرا في إيقاف تطبيقه لأن المصلحة اقتضت عدم الإعطاء بسبب قوة الإسلام، ومسألة قطع عمر بن الخطاب شجرة بيعة الرضوان وكيف أثر مقصد حفظ الدين في تطبيق مبدأ سد الذريعة.[284]

والثاني في كون المقاصد والمصلحة دليلا للاجتهاد فيما لا نص فيه وما ذكرته من امثلة سياسية من زمن أبي بكر تعيينه الخليفة محققا مقصد وحدة المسلمين ومنع النزاع، وتسويته في العطاء بين الناس لمقصد التقريب بين طبقات المجتمع ومنع الطبقية، ومن زمن عمر بن الخطاب تدوينه الدواوين لمقصد تلبية الحاجة وتنظيم الدولة.[285] فالمصلحة والمقصد هنا دليل استنباطي للحكم.

النموذج الثاني: تناول الاجتهاد المقاصدي في الاجتهاد فيما لا نص فيه وفقا للمقاصد العامة والقواعد الكلية. ومثاله البلتاجي الذي يقسم اجتهاد عمر بن الخطاب إلى قسمين أحدهما اجتهاده فيما لا نص فيه وفقا للمقاصد العامة والقواعد الكلية مثل العدل والتوحيد ومنع الضرر والتيسير على الناس، ويبين أن ما أحيل إلى ولي الأمر ليحقق المصلحة فيه في عهده داخل تحت هذا النوع من الاجتهاد.[286]

وهو اجتهاد لمعرفة حكم ما لا نص فيه ويذكر البلتاجي أمثلة عديدة من التصرفات السياسية تحت هذا القسم قام بها عمر بن الخطاب منها امره بقطع شجرة الرضوان خوفا من تقديسها وإفساد مقصد التوحيد الذي

---

[284] المرجع السابق، 62 -65.

[285] المرجع السابق، 81-97.

[286] محمد البلتاجي، منهج عمر بن الخطاب في التشريع، 361-360.

نزلت برعايته نصوص كثيرة، والمفاضلة في العطاء، والتأريخ الهجري وإنشاء الديوان، والالتزام بالأرزاق، وصرف ما في بيت المال، وتصرفه مع ولاته، واستحداثه نظم إدارية، ولا يذكر استدلالا لهذه الأمثلة سوى ما يعدده من حاجات ومصالح كانت وراء القيام بهذه التصرفات.[287] ولا فرق بين من يجعل المقاصد عائدة للمصالح المرسلة أو من يجعلها راجعة للمقاصد من ناحية أن كليهما يعتبر هذا استدلالا لمعرفة الحكم الشرعي عندهم.

ومن الممكن القول بأن تصرفات عمر بن الخطاب وأبي بكر السياسية بناء على هذا الطرح تأثرت بالمقاصد في عملية استنباط حكمها كما انها تأثرت بها في عملية التطبيق، كما أنها كانت مرجعا أصيلا عند البعض فيما لا نص فيه.

2.1.3.3 دور الاجتهاد المقاصدي في عملية اتخاذ القرار السياسي

إن المقصد له دور مهم في عملية اتخاذ القرار السياسي كما تبين، فله دور في الترجيح بين الأقوال في المسألة لاختيار القول الأصلح للواقع، وله دور في الاجتهاد التطبيقي حيث يشترط العلم بالمقصد الشرعي للموضوع كيلا يخالف التطبيق المقصد، كما أن تحديد المصلحة من المفسدة والموازنة بينها مرتبط بالمقاصد الشرعية. فهو محور مؤثر في هذه العملية وذلك لأن التصرف السياسي في الفكر السياسي الإسلامي منوط بالمصلحة كما بينا سابقا، وهذه المصلحة يشترط فيها أن تكون قي سياق المقصد الشرعي أو على أقل تقدير لا تعارضه.

[287] المرجع السابق، 368-413.

ويبقى الجزء المتعلق في الاجتهاد المقاصدي في الأمور التي لا نص فيها عند من رأى أن المقصد الشرعي برعاية المصالح وإزالة الضرر وما أشبهه من أصول كلية هو دليل حكمها، فهو لا يفترق كثيرا عمن جعل المصلحة المرسلة هي الدليل لأنه تعامل هو أيضا يجعل من المقصد دليل لمعرفة الحكم الشرعي فيها.

وبهذا نكون انتهينا من استعراض تناول تصرفات أبي بكر وعمر بن الخطاب السياسية تحت مصطلحات الاجتهاد هذه، بعد محاولة بيان المقصود من كل مصطلح، ثم ذكر نماذج على دراسات تناولت مجموعة من التصرفات السياسية تحت هذه الأنواع من الاجتهاد، مع ربط كل نوع من أنواع الاجتهاد بعملية صنع القرار. وأخير فقد دونا بعضا من الملاحظات على ما سبق سنذكرها تحت العنوان التالي.

2.2 تقييم عملية اتخاذ القرار السياسي زمن أبي بكر وعمر من منظور فقهي في سياقه السياسي

بناء على الاطلاع على الطرح الفقهي للتصرفات السياسية، والطرح السياسي الفقهي لمفهوم السياسة في نظام الخلافة وعلاقتها بالفقه في كتب مفكري فقهاء السياسية من مثل الماوردي وابن خلدون والجويني، إضافة إلى العودة لمعنى الاجتهاد التطبيقي عند الشاطبي وتطوير الدريني له ثم الاطلاع على آراء للعلماء مختلفة في هذا الباب، إضافة إلى الطرح المعاصر للقرار السياسي سجلنا أربعة عناوين في تحليل عملية اتخاذ القرار السياسي زمن أبي بكر وعمر جمعا بين المنظور الفقهي والسياق السياسي للقرار السياسي.

2.2.1 نظرة كلية للقرار السياسي في سياق أنواع الاجتهاد الثلاثة

إن الدراسات المعاصرة التي ذكرناها بالرغم مما قدمته من إسهام بتوسع مفهوم الاجتهاد في تناولها قرارات أبي بكر وعمر السياسية إلا أن هذا التناول كان مفككا ولم ينظر لهذه التصرفات بنظرية كلية. في حين أنه إن نظرنا إلى تصرفات أبي بكر وعمر بن الخطاب السياسية تحت أنواع الاجتهاد هذه بمجموعها، سنجد أنه

يعبر عن توصيف لمراحل ومعايير عملية اتخاذ القرار السياسي في زمنهم. ومما يدل على ذلك تكرار نفس التصرف في بعض الأمثلة تحت كل من هذه الاجتهادات وتصويره على أنه ممثل له مما يدل على ترابط هذه الاجتهادات وتداخلها.

فمثلا مسألة عدم قسمة عمر بن الخطاب لأراضي سواد العراق، نراها تناقش في الاجتهاد الاستنباطي كون عمر بن الخطاب استدل على مشروعية قراره بإرجاعه إلى الدليل الشرعي. ثم نراها تناقش في الاجتهاد التطبيقي وكيف أن عمر بن الخطاب في اختياره عدم التقسيم، نظر في كُلٍّ من خياري التقسيم وعدمه، ووازن بين مصالح ومفاسد تطبيق كل من هذين الخيارين في ظل الظرف المحيط، ومدى تحقق المقصد في كل من الخيارين، ثم استقر على قراره. ومن هنا جاء طرحها في إطار الاجتهاد المقاصدي، بأن عمر بن الخطاب رضي الله عنه راعى تحقق المقصد خلال عملية التطبيق.

وهذا التداخل بين هذه الأنواع أمر لا مفر منه خاصة في تناولنا للتصرف السياسي في الفترة الراشدة فإن كلا من أبي بكر وعمر بن الخطاب لم يكونا يمارسان الاجتهاد الاستنباطي بهدف التنظير، بل كانت هذه العملية تتم في مواجهة الواقع ومستجداته. فكل مسألة سياسية اجْتُهد في معرفة حكمها أُتْبِعَت بتطبيق. فلم ينفصل التطبيق عن الاستنباط، وذلك في حال كانت الحاجة قائمة للاستنباط، إذ أن الاستنباط ليس ملازما لكل تصرف فكثير من التصرفات معروفة الحكم. والمقصد هو الآخر لا ينفك عن عملية تطبيق الحكم فهو معيار أساسي في تقدير المصلحة والمفسدة والترجيح بينهما وتوجيه القرار. كما أن التطبيق قد يكون للمقصد نفسه وذلك بالبحث عن الوسائل المحققة له.

وبالتالي فان معرفة الأحكام الكلية الشرعية المتعلقة بالبدائل المطروحة في القرار السياسي تعتبر خطوة أولى في تحديد هذه البدائل لكل تصرف، وهذه المعرفة تحتاج إلى علم بهذه الاحكام عند طريق تعلمها أو السؤال

عنها إن كانت معروفة أو عن طريق الاستنباط لها من أهل الاستنباط ثم تليها مرحلة إعطاء القرار السياسي بالاختيار بين البدائل وفق الأصلح ومن هنا تبرز علاقة الفقه بالقرار السياسي، من جهتين تحديد الحكم وضبط المصلحة.

2.2.2 قراءة للقرار السياسي في سياق الوظيفة الأساسية لولي الأمر

تناولت أنواع الاجتهاد السابقة، إلحاق تصرفات أبي بكر وعمر بن الخطاب بمجالين إما تطبيق الأحكام الشرعية، أو الاجتهاد فيما لا نص فيه الذي اختلفت وجهات النظر في تقييمه فمنهم من أرجعه للأصل الكلي ومنهم للمقاصد ومنهم للمصلحة المرسلة ولم تفرق هذه الدراسات بين التصرف بالسياسية والقضاء والإفتاء حيث إنها طرحت أمثلة من كل ما سبق وتناولتها بنظرة الباحث عن الحكم الشرعي. ولكن لفهم علاقة كل من هذين المجالين بالتصرف السياسي بالذات، فان قراءتهما في سياق الوظيفة الأساسية لولي الأمر ستسهم في ذلك وهذه الوظيفة الرئيسية تنقسم إلى قسمين كما بين عدد من فقهاء السياسة وسنبين هذا فيما يلي.

أ) إن الوظيفة الأساسية لولي الأمر هي رعاية المصالح، والتصرف السياسي في الفكر السياسي الإسلامي متمحور حول رعاية المصالح وإقامتها فهي غايته وأساس مشروعيته في نفس الوقت، والإمامة في جوهرها ما هي إلا نظام قائم لرعاية مصالح الأمة، وقد فوض للإمام فيها ضبط المصالح ودرء المفاسد.[288] وهذه الرعاية تتم بأمرين؛ الأمر الأول هو تطبيق التكاليف الشرعية، والثاني هو النظر بمنظور الشرع في تحقيق ورعاية المصالح. وهذا الشق الثاني متعلق بسياسة الدنيا، ومن مجالات هذه السياسة العمران، وحراسة الرعية داخليا

[288] أنظر الكلام عما فوض للإمام: القرافي، الاحكام، 105- 106.

وخارجيا، وإدارة الأموال، وتعيين موظفين، وإدارة الأزمات.[289] فهناك نوعين من النظر في العمل السياسي الأول نظر في تطبيق الحكم السياسي وفق المصلحة والعدل، والثاني نظر في رعاية المصالح عن طريق اختيار الوسائل الملائمة لتحقيقها في كل عصر حسب ظروفه وملابساته سنبينهما فيما يلي.

ب) الشق الأول من الوظيفة الأساسية وهو القيام بالتكاليف الشرعية الذي يخصص الماوردي له كتابه الأحكام السلطانية حيث قام بجمع الأحكام المتعلقة بما أوكل للإمام، من مثل توزيع أموال الزكاة وجمعها، وقسمة أموال الغنائم، وتطبيق العقوبات، وتوزيع المال العام مثل إحياء الأرض الموات، وإقطاع الأرض، وتعيين قضاة لفض الخصومات، وغيرها من مسائل.

وبين في مقدمة كتابه أنه جمع هذه الأحكام من كتب الفقه حيث كانت مبعثرة فيها، ولم يكتف بعرض رأي واحد في المسألة، بل ذكر آراء الفقهاء المختلفة على تعدد مذاهبهم، وذلك ليسهل على الإمام الاطلاع على هذه الأحكام ليوفيها ويستوفيها بالعدل والإنصاف. قائلا: "ليعلم مذاهب الفقهاء فيما له منها فيستوفيه، وما عليه منها فيوفيه؛ توخيا للعدل في تنفيذه وقضائه، وتحريا للنصفة في أخذه وعطائه."[290]

وتحت هذه الوظيفة تندرج تلك المسائل التي قمنا بتناولها سابقا من مثل عدم قسمة أراضي السواد، وعدم إعطاء سهم المؤلفة قلوبهم، فهي استثناءات ظهرت أثناء ممارسة وظيفة ولي الأمر في توزيع أموال الزكاة والفيء، وبالرغم من أن التوزيع كان يتم عن طريق نواب عن الإمام إلا أن الاستثناء هذا تطلب قرارا سياسيا من

[289] هذا ما يفهم من طرح ابن خلدون أنظر: ابن خلدون، المقدمة، 1: 364-365، 400-407، 418-419. يضاف إلى هذا تقسيم الماوردي كلامه في السياسة إلى كتابين الأول بين فيه الأحكام الشرعية السلطانية ليطبقها الإمام، والثاني بين فيه الوظيفة السياسية وذكر أنها ممتزجة بالشريعة فهما وظيفتان متداخلتان يتخلل كل منهما الآخر. يُنظر هذا الطرح في مقدمة كل من كتابي الماوردي الأحكام السلطانية وتسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك.

[290] الماوردي، الاحكام السلطانية، 13.

الخليفة لأهميته. وهذه الاستثناءات جاءت متوافقة مع المقصد الأساس للوظيفة السياسية وهي النظر المصلحي.

وبما أن تطبيق الحكم يشمل النص القطعي والظني، فإن النص الظني يؤدي إلى تعدد الآراء والأحكام في نفس الواقعة ويجعل الإمام أمام خيارات من بين عدة أقوال يختار منها الأصلح حسب الواقع. لذلك رأينا الماوردي يدون في كتابه الأحكام السلطانية الأقوال المختلفة في المسائل ويقدمها لإمام عصره ليختار بينها.

وعند التطبيق تُراعى قواعد تحقيق المناط التي بينها الشاطبي ويتم التأكد من تحقق المقصد الشرعي، وقد يلجأ إلى سد الذريعة أو قاعدة الرخص والضرورات، لينسجم الحكم مع غايته ويتحقق العدل والإنصاف.

أما عن سبب كون تطبيق الأحكام وسيلة من وسائل رعاية المصالح، فإنه راجع إلى أن الأحكام الشرعية ما شرعت إلا لتحقيق مصالح العباد في الدارين كما يبين العلماء. يقول العز بن عبد السلام في هذا: "التكاليف كلها راجعة إلى مصالح العباد في دنياهم وأخراهم والله غني عن عبادة الكل."[291] ويبين الشاطبي أن قيام الخلق بما كلفوا به يعود لصالحهم في الدنيا والأخرة حيث إن قصد الشارع من التشريع إقامة المصالح الأخروية والدنيوية.[292]

فهذه الأحكام ما شرعت إلا لتصب في مصالح الخلق في الدنيا والآخرة، فالزكاة ومالها إنما يرجع على الخلق، والعقوبات إنما شرعت لحفظ أمن الخلق وهكذا. وبما أن هذا مقصدها فلا بد من مراعاة تحقيق المقصد عند التطبيق.

[291] العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، 2: 73.

[292] الشاطبي، الموافقات، 2: 62.

ج. الشق الثاني من الوظيفة الأساسية هو سياسة الدنيا برعاية المصالح، وتحقيقها، وتدبير الرعية، والعمران. ومجالات هذه السياسة حسب تصور الماوردي هي حراسة الرعية بتحقيق الأمن الداخلي، وتطبيق القانون بالعدل، وتدبير أمور الجيش لتحقيق الأمن الخارجي، وتقدير الأموال، وعمارة البلدان.[293] أما ابن الأزرق فيضيف سياسة الأمور العارضة مثل الجهاد والسفر، والشدائد النازلة، والوفود، ومن سياسة الرعية عنده القيام بحقها بتأسيس ما يقوم عليه بناؤها.[294]

وباب سياسة الدنيا والقيام بالمصالح واسع ولفهم هذا الجانب نذكر جزءا بسيطا مما فصله الماوردي في مجال عمارة البلدان في القطاع الزراعي حيث يبين أنه يجب على ولي الأمر ثلاثة حقوق وهي أن يوفر الماء لجميع المزارعين قويهم وضعفيهم دون انقطاع، وأن يحمي المزارعين من مطامع ذوي القوة والسلطة من أن يستكثروا في العمارة ويتوسعوا في الزراعة، وأن يكون ما يقدره عليهم من ضريبة بحكم الشرع والعدل فلا يُظلمون.

وكذلك في تناوله لعمارة الأمصار والمدن يتكلم عن واجبات منها توفير الأمن للناس في المسكن وحفظ مالهم وصيانة بدنهم وحُرَمِهم من انتهاك ومذلة فالصيانة هنا مادية ومعنوية، وأن يُنشئ المدن بأماكن مُحَقِقَة لشروط جغرافية ومناخية جيدة، وينقل من أعمال أهل العلوم والصناعة ما يحتاج إليه الرعية ويستغنوا به عن غيرهم.[295] وكل هذا يحتاج إلى تدابير ووسائل لتحقيقه ترافقها قرارات.

---

[293] الماوردي يخصص كتابه تسهيل النظر للحديث عن جانب سياسة الملك بتدبير الرعية والمصالح، ويتناول فيه الجانب العمراني بتفصيل. الماوردي، تسهيل النظر. 158.

[294] ابن الأزرق، بدائع السلك 1: 43-44.

[295] الماوردي، تسهيل النظر، 162-168.

وقد بين ابن خلدون أن هذه الوظيفة مشتركة في كل أنظمة الحكم إلا أنها تمتاز عند المسلمين بكون النظر في جلب المصالح نظر شرعي.[296] وقد بينا سابقا ما المقصود بالنظر الشرعي في جلب المصالح فاعتبار الأمر مصلحة أو مفسدة، عائد للشرع، كما يبين الشاطبي.[297] ويصف القرافي العقل الناظر بالمصالح بأنه عقل صاحب العقل والرأي، العالم بالسياسة، والعالم بقوانين الشرع؛ فلا يأمر بما يخالفها، والعالم بقواعد الشرع ومقاصده؛ فيتكيف نظره وفقها. فلمثل هذا أن يقول برأيه فيما لا نص وأصل فيه.[298]

وإن رعاية هذا المصالح وإقامتها في المجالات المختلفة التي ذكرها العلماء من مثل العمران، والأمن، وإدارة الأموال، وتلبية حاجات الناس، وتعيين موظفين، واستحداث وظائف، وإدارة أزمات، وظروف طارئة، لا يتم إلا من خلال تدابير ووسائل.

وتحت هذه الوظيفة تندرج تلك المسائل التي قمنا بتناولها سابقا فيما لا نص فيه على أنه راجع للمصلحة أو المقصد ولكون هذه المسائل تحتاج إلى تقييم خاص حسب وجهة نظرنا فإننا سنتناولها في نقطة مستقلة.

2.2.3 مقاربة جديدة في فهم ما لا نص فيه أو المسكوت عنه في المجال السياسي

بخصوص ما لا نص فيه أو المسكوت عنه فإنه بالنظر فيما سبق فإن التصرفات السياسية التي تُذْكَر تحت ما لا نص فيه، فقد قيمت على أنها راجعة إلى المصلحة المرسلة عند المالكية، أو أنها راجعة إلى الأصل الكلي أي مقصد رعاية المصالح أو أنها تطبيق للأصول والقواعد الكلية من مثل رعاية المصالح ووجوب العدل.

---

[296] أنظر: ابن خلدون، المقدمة، 1: 364-365.

[297] أنظر: الشاطبي، الموافقات، 2: 64-66.

[298] أنظر: القرافي، نفائس الأصول، 9: 4092- 4094.

وفي النظر في الأمثلة التي يذكرونها في هذا الباب نجد أن هذه المسائل كانت وسائل لتحقيق مقصد شرعي. فولاية العهد من أبي بكر لعمر بن الخطاب وسيلة لتحقيق مقصد الوحدة وعدم الخلاف، وجمع القرآن وسيلة لحفظه، وتدوين الدواوين وسيلة لتنظيم توزيع الأموال، والتأريخ الهجري وسيلة لتنظيم المعاملات. وهي فعلا راجعة إلى أصول جلب المصالح ودفع الضرر، كما أن هناك أمثلة يطرحها القرافي في سياق المصلحة المرسلة من مثل تقدير الجزية وتخفيف الضريبة وتقدير راتب موظف. فالمفترض أن حكمها واضح لا تحتاج إلى استنباط وإنما هي داخلة في التطبيق أي تحقيق المناط. ويرجع فيها إلى قواعد العدل والمصلحة.

وسنطرح مقاربة أخرى في نطاق هذه المسائل المتجددة المسكوت عنها، حيث إنه من الممكن القول أنه ما لم يكن هناك ما يدعو إلى الاجتهاد في حكم هذه الوسائل والتدابير من التباس أمرها بما هو محرم شرعا أو تعارضها مع مقصد شرعي فمن الممكن إدخالها في نطاق المباح أو العفو على وفق من يقول بقاعدة الأصل في الأشياء الإباحة،[299] والقائلين بأن الأصل في المعاملات الإباحة،[300] والقائلين بأن الأصل في العادات العفو، حيث يبين ابن تيمية أن الأصل في تصرفات الناس التي تكون من العادات التي يحتاجون إليها في دنياهم هو عدم الحظر والعفو، فيمارسها الناس كما شاءوا ما لم تحد الشريعة في ذلك حدا فيبقون على الإطلاق الأصلي.[301]

أما الجويني له تقييم للمسكوت عنه من باب المقابلة وذلك في حديثه عن كيف أنه لا تخلو واقعة عن حكم تكليفي مع كون النصوص متناهية يرجع إلى أن قواعد الشريعة متقابلة بين الإثبات والنفي والإباحة والحظر،

---

[299] انظر هذه القاعدة عند: عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثا من جوامع الكلم، تح: شعيب الأرناؤوط، إبراهيم باجس، ط.7 (بيروت: مؤسسة الرسالة – بيروت، 2001م)، 2: 166.

[300] ابن القيم، إعلام الموقعين، 3: 107.

[301] ابن تيمية، القواعد النورانية الفقهية، 163-168.

والأمر والنهي، والإطلاق والحجر، ومعنى هذا التقابل على سبيل المثال أن ما يحكم الشرع بنجاسته منحصر بالنص والاستنباط، وما سواه مما لا نص فيه ولا ملتحق، لا نهاية له، يلحق بمقابل القسم ومناقضه فيحكم بطهارته. فبذلك ينبسط حكم الله على ما لا نهاية له.[302]

إلا أن هذا لا يعني إلغاء الحاجة إلى الاجتهاد الاستنباطي في كل هذه الوسائل، حيث يؤكد الجويني في موضع آخر أن الصحابة فيما لا نص فيه عملوا بالرأي فلم يسكتوا عن واقعة لأنه لا نص فيها.[303] والربط ما بين هاتين الإفادتين ممكن وذلك بأن فكرة الإباحة والعفو هي الأصل فيما اتضح أمره مما لا يعارض حكما أو مقصدا، وتبقى الحاجة إلى الاجتهاد الاستنباطي فيما لا نص فيه من نوازل مما يحتاج إلى الاجتهاد من مثل خفاء حقيقته أو الاشتباه في حرمته، أو معارضته لدليل، أو مقصد، أو غيره.

ومن الممكن ضرب مثال للإضاءة على ما سبق ففي حال ظهر علاج جديد لمرض ما لم يكن معروفا سابقا وهذا العلاج لا يحتوي على مادة محرمة، أو ضرر كبير يفوق مصلحته، فإن هذا العلاج الأصل فيه إباحة شرائه وبيعه بمجرد قراءة محتوياته ففي كل يوم تتجدد الأدوية وتباع ولا يحتاج هذا الأمر إلى اجتهاد استنباطي، ولكن في حين احتوى هذا العلاج على خفاء أو شبهة فقد يحتوي على ما يعارض نصا كمادة محرمة لكنها مستحالة، فان حكمه يحتاج إلى استنباط، أو أضر بمقصد شرعي كأن يكون من آثاره الجانبية الإضرار بالعقل أو البدن باحتمال كبير فإنه يحتاج إلى نظر مقاصدي، وبناء على حكمه تسمح الدولة بتداول هذا العلاج وبيعه.

---

[302] الجويني، الغياثي، 1: 432- 434.

[303] الجويني، البرهان، 2: 14.

وكذلك الوسائل المتجددة في السياسة من الممكن أن تقيم بهذه الطريقة فالنظر في كونها لا تعارض مقاصد الشريعة وأحكامها يؤذن بالأخذ بها، ولكن في حال اشتبه الأمر أو عارض مقصدا فيحتاج إلى اجتهاد.

إضافة إلى ما سبق فإن الوسيلة إن اتضح أنها مباحة فهذا حكمها الكلي، ولكنها في العمل السياسي تأخذ حكم مقصدها فقد تصبح واجبة بحق الإمام إن كانت لتحقيق مقصد متعلق بوظيفته حيث إن اعتبار الطرق والأسباب يكون تابعا للمقاصد التي تخدمها فهي معتبرة بها، فما يكون مباحا في حق الناس من وسائل قد يصبح مطلوبا في حق نظام الحكم من جهة القيام به إن كان يخدم مقصدا مطلوبا.

يقول ابن القيم في هذا: "لما كانت المقاصد لا يتوصل إليها إلا بأسباب وطرق تفضي إليها كانت طرقها وأسبابها تابعة لها معتبرة بها."[304] ويبين أن هذا الاعتبار يزيد وينقص بحسب إفضاء هذه الوسيلة إلى غايتها وارتباطها بها.

وفي كلام الشاطبي عن المباح يبين أنه إن كان ذريعة إلى ممنوع صار ممنوعا ومطلوب الترك من باب سد الذريعة لا من جهة كونه مباحا، وإن كان ذريعة لمأمور به صار مطلوبا كذلك، وذلك في الشريعة كثير. فالمباح إن نظرت إليه في نفسه كان فيه تخيير بين الفعل والترك وإن نظرت إليه بحسب الأمور الخارجة عنه بأن يكون خادما لأمر آخر فيعتبر بما يخدمه في الطلب والترك.[305]

فالوسائل تصبح مطلوبة في حال خدمت أمرا مطلوبا، والوسيلة بهذا المعنى الإيجابي تلتقي مع فتح الذرائع كما أن الوسيلة بمعناها السلبي تلتقي مع سد الذريعة. حيث يبين القرافي أنه كما يجب سد الذريعة يجب فتحها،

[304] ابن القيم، إعلام الموقعين، 3: 108.

[305] الشاطبي، الموافقات، 1: 171، 178-180، 1: 224-227.

فالذريعة لا تكره وتمنع فقط، بل تندب وتطلب، لأن الذريعة هي الوسيلة وكما أن وسيلة المحرم محرمة، تكون وسيلة الواجب واجبة.[306]

فعلى أولي الأمر حسب هذا الطرح النظر فيما يحقق المقاصد من وسائل وإقامتها وتتحول هذه الوسيلة إن خدمت هذا المقصد المطلوب للخلق إلى مطلوبة بالنسبة لولي الامر. ففي الجانب العمراني مثلا يأمر بشق الطرق، ويسهل طرق التجارة ويأمنها، وينقل العلوم والصناعة إلى بلده، وكل هذا في أصله مباح، ولكنه مطلوب من جهة ولي الأمر في وظيفته في تحقيق المصالح.

وأيضا فإن اختيار الوسيلة أمر يحتاج إلى نظر حيث إن الوسائل تتعدد لتحقيق مقصد واحد لذلك رأينا اختلاف كل من أبي بكر وعمر بن الخطاب في تولية العهد لمن بعدهم، ورأيناهم يختلفون في تقدير العطاء، ويختلفون في النظرة إلى إقطاع الأرض وفي غيرها من المسائل لأن تقدير كل منهم للوسيلة أو الطريقة الأنسب اختلف حسب وجهة نظرهم. ويبين ابن القيم أن اختيار ولي الأمر لطريق يرجوا فيه المصلحة لا يعني أن باقي الطرق محرمة فقد تكون صالحة في زمن آخر أو حسب تقدير آخر.[307]

2.2.4 تقييم القرار السياسي في نطاق المباح على أنه أمر ومنع سياسي

القرار نفسه بعد صدوره يحتمل أمرين الأول أن يكون أمر الإمام بمباح أو نهيه عن مباح لمصلحة أمر سياسي، والثاني أن يكون أمرا وواجبا شرعيا.

---

[306] القرافي، الفروق، 2:33.

[307] محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية، (مكتبة دار البيان، د.ت)، 21.

وسنتناول في هذه النقطة فرضية استنتجناها من خلال الاطلاع في هذا الموضوع، وهي أن أمر الإمام فيما يختار من وسائل مباحة لتحقيق المقاصد، أو أمره بمنع مباح، أو أمره بأحد الآراء الفقهية في مسألة مختلف فيها أمر سياسي، مطاع لوجوب طاعة الإمام فيما يأمر، لا لوجوب ما أمر به بحد ذاته. بمعنى أن أمر الإمام بمباح لا يحوله إلى واجب وكذلك منعه من مباح لا يغير حكمه إلى حرام، وإنما يطاع في أمره ونهيه لوجوب طاعته.

فمثلا أمره بتعيين موظفين وعزلهم أو بإنشاء الديوان ليس أمرا بواجب شرعي في ذاته، وما حصل من اختيار لأبي بكر لتوزيع المال بالتسوية، في حين أن عمر بن الخطاب رأى المفاضلة، راجع إلى ترجيح كل منهم الوسيلة الأصلح بنظره، ولم يحول أمر كل منهم التسوية أو المفاضلة إلى واجب شرعي بذاته فكلاهما بقيتا على أصل الإباحة، وكذلك منع عمر بن الخطاب واليه من الزواج من كتابيات لمصلحة لم يحول الزواج منهن إلى حرام، وانما يطاع لأن طاعة الإمام واجبة فيما فيه مصلحة، واختياره عدم قسمة الأرض لا يجعل الصورة الأخرى للقسمة محرمة.

وسنطرح مجموعة من الأدلة على ذلك:

أولا: يصرح السيوطي بذلك حيث يبين بأن أمر الإمام لا يحول المباح أو المندوب إلى واجب، فلا يجب شيء إلا بإيجاب الله تعالى بكتابة أو على لسان نبيه أو بإيجاب المكلف على نفسه.[308]

ويقاس على ذلك منعه من مباح لا يحوله إلى حرام، وإنما تجب طاعته فيما أمر به أو نهى عنه لوجوب طاعة الإمام.

[308] السيوطي، الأشباه والنظائر، 527-528.

وقد جاء في أمر عمر بن الخطاب واليه حذيفة بن اليمان على المدائن أن يطلق زوجته الكتابية. في سنن سعيد منصور عن ابن سيرين، أن حذيفة تزوج يهودية فقال له عمر بن الخطاب في ذلك، فقال: أحرام هي؟ قال: "لا، ولكنك سيد المسلمين ففارقها".[309]

وفي تاريخ الطبري: "بعث عمر بن الخطاب إلى حذيفة بعد ما ولاه المدائن وكثر المسلمات: إنه بلغني أنك تزوجت امرأة من أهل المدائن من أهل الكتاب فطلقها فكتب إليه: لا أفعل حتى تخبرني: أحلال أم حرام، وما أردت بذلك! فكتب إليه: لا بل حلال، ولكن في نساء الأعاجم خلابة، فإن أقبلتم عليهن غلبنكم على نسائكم فقال: الآن، فطلقها."[310]

ثانيا: إن الأمر بمباح أو النهي عنه يدخل في نطاق التطبيق حسب فرضية تحقيق المناط. والتطبيق لا يشترط فيه جميع شروط الاجتهاد فهو نظر عقلي وفق منظور الشرع.

كما أن هدف التطبيق بالأساس ليس استنباط حكم شرعي، بل تحقيق المصلحة الشرعية. فالإمام في تصرفه واختياره يستند إلى المصلحة لا إلى الدليل. ويبين القرافي بأن مستند التصرف بالإمامة هو المصلحة الراجحة أو الخالصة في حق الأمة، وهذه المصلحة غير الأدلة التي تقوم عليها الفتيا، والحجاج الذي يعتمد عليه في القضاء لذلك اشترط بالإمام شروطا زائدة عن شروط المفتي والقاضي مثل كونه عارفا بتدبير المصالح وسياسة الخلق، وقرشيا، وغيره مما نص عليه العلماء في شروط الإمامة.[311] وهو لا يقصد بالمصلحة هنا المصلحة

---

[309] أبو عثمان سعيد بن منصور، سنن سعيد بن منصور، تح: حبيب الرحمن الأعظمي، ط.1 (الهند: الدار السلفية، 1982م)،1: 225.

[310] محمد بن جرير أبو جعفر الطبري، تاريخ الطبري تاريخ الرسل والملوك، ط.2 (بيروت: دار التراث العملية، 1387ه)، 3: 588.

[311] يقول: "فالقضاء يعتمد الحجاج والفتيا الأدلة وتصرف الإمامة الزائد على هذين يعتمد المصلحة الراجحة أو الخالصة في حق الامة وهي غير الحجة والأدلة" القرافي، الاحكام، 56.

المرسلة كدليل لأنه يرى أن المصلحة المرسلة من ضمن الأدلة.[312] بل يقصد مطلق المصلحة الذي عرفناه سابقا. فمن الممكن القول إن الاجتهاد هنا اجتهاد بمعنى جهد فكري منصب لتحقيق مصالح الخلق وفق الشرع لا لتحصيل أحكام شرعية.

ثالثا: يفرق الشوكاني بين نوعين من الاجتهاد في تناوله لجواز الاجتهاد من الأنبياء؛ الأول الاجتهاد في مصالح دنيوية والثاني الاجتهاد في الأحكام الشرعية والأمور الدينية. أما الأول فيبين أن العلماء أجمعوا على وقوعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل عرضه مصالحة غطفان على ثلث ثمار المدينة، ورأيه في ترك تلقيح ثمار المدينة، أما اجتهاده في الأحكام الشرعية والأمور الدينية فقد اختلفوا في وقوعه منه.[313]

فهناك إذا اجتهاد لتحقيق مصالح دنيوية واجتهاد لتحصيل أحكام شرعية، إلا أن هذا الاجتهاد في تحقيق المصالح الدنيوية لا يصح إلا إن سبق بمعرفة الحكم الشرعي للتصرف سواء كان معلوما أو محتاجا للاجتهاد فيها فيجتهد قبل ممارستها، بمعنى أن المصلحة المراد تحقيقها تكون من خلال وسائل معلوم حكمها الشرعي مباحة أو مندوبة.

وشبيه منه ما نجده في شرح النووي لباب "وجوب امتثال ما قاله شرعا دون ما ذكره صلى الله عليه وسلم من معايش الدنيا على سبيل الرأي." من صحيح مسلم، حيث يضرب أمثلة على هذا الاجتهاد كتأبير النخل ويعلق قائلا: "قال العلماء قوله صلى الله عليه وسلم من رأيي أي في أمر الدنيا ومعايشها لا على التشريع

[312] القرافي، شرح تنقيح الفصول، 446.
[313] الشوكاني، إرشاد الفحول، 2: 217-218.

فأما ما قاله باجتهاده صلى الله عليه وسلم ورآه شرعا يجب العمل به." ويقول: "قالوا ورأيه صلى الله عليه وسلم في أمور المعايش وظنه كغيره."[314]

رابعا: يحلل الشوكاني الحكمة من ذكر أولي الأمر إلى جانب الله ورسوله في وجوب الطاعة، بأنه لو كانت طاعتهم في الأمور التي شرعها الله ورسوله لكان وجوب طاعتهم داخلا تحت الأمر بطاعة الله ورسوله بالآية، فيقول في تفسير الطاعة الواجبة لهم في الآية: "ولا يبعد أن تكون هذه الطاعة لهم في الأمور التي ليست من الشريعة." وهي طاعتهم فيما يتعلق بأمور الحرب والمعاش وجلب المصالح ودفع المفاسد الدنيوية، وقد أغنى الكتاب والسنة في الأمور الشرعية المحضة." ثم يقول: "ولا يبعد أيضا أن تكون الطاعة لهم في الأمور الشرعية في مثل الواجبات المخيرة وواجبات الكفاية أو ألزموا بعض الأشخاص بالدخول في واجبات الكفاية لزم ذلك فهذا أمر شرعي وجبت فيه الطاعة."[315]

ويفهم من هذا أن ما أوجبه الشرع فهو واجب بإيجاب الشرع، وأمر الإمام به لا يكون إلا تأكيدا لهذا الوجوب الشرعي لا تأسيسا له، أما إن أمر الإمام بمباحات ومندوبات، فتجب طاعته ليس لكون الأمر بهذا المباح يحوله إلى واجب شرعا، بل لكون طاعتهم فيما أمروا به واجبة.

ومن المؤكد أن الشوكاني لا يعني بكون الأمر ليس من الشريعة، أن لا حكم له أو خارج عنها فهو يؤكد في موضع آخر أن كل حادثة تحدث تشملها الشريعة بحكمها.[316] وإنما يقصد أن الأمر بحد ذاته ليس حكما شرعيا.

---

[314] أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم، ط.2 (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1392هـ)، ج15، ص116- 117.

[315] الشوكاني، القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد، 34-35.

[316] الشوكاني، ارشاد الفحول، 2: 104.

خامسا: يبين القرافي أن التصرفات المبنية على ما تقتضيه المصلحة من الممكن تغييرها على ما تقتضيه المصلحة شرعا وإبطالها بالطرق الشرعية لا مجرد التشهي والهوى من حاكم ووال بعده، ومنها قوله بوجوب الجهاد، وتقدير مدة الحبس، وإباحة الانتفاع بأراض، وتقدير العطاء، والإقطاع، والنفقات، والحمى، وتأمير الأمراء فقد أراد الصحابة تغيير أسامة بن زيد وقد عينه رسول الله، ومقدار التعزير، وتعيين خصال الحرابة حسب المصلحة في تعيين الخصلة، في حين أن تعيين الاسرى لكونه فيه خلاف بين العلماء إن اختار أحدها صار حكما قضائيا فلا ينقض، وعقد صلح، والضرائب له تغييرها.[317]

ويؤكد السبكي على أن التصرف بالسلطنة لارتباطه بالمصلحة قد يختص في كل زمان بحسب المصالح، فهو ليس عاما إلى الأبد كما التصرف من رسول الله بالفتوى فهو عام إلى الأبد.[318] لكنه يبين أن التصرف من رسول الله بالسلطنة ناشئ عن الله كما الفتيا فيقول: "النبي صلى الله عليه وسلم يتصرف بالفتيا والسلطنة، وكل من الأمرين ناشئ عن الله تعالى، فإنه عليه الصلاة والسلام لا ينطق عن الهوى."[319]

سادسا: إن اشتراط شرطين في الخليفة عند الماوردي وابن الفراء والخطيب الشربيني، هما العلم والرأي[320] إشارة إلى كونهما فعلين مفترقين عندهما.

---

[317] القرافي، الأحكام، 181- 190.

[318] السبكي، الأشباه والنظائر، 2: 285-286.

[319] المرجع السابق، 2: 285

[320] أنظر: الماوردي، الأحكام السلطانية، 19-20؛ ابن الفراء، الأحكام السلطانية، 20؛ محمد بن أحمد الخطيب الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، ط.1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1994م)، 5: 421.

أما الشرط الأول فهو العلم بما يؤهله إلى الاجتهاد في النوازل والأحكام عند الماوردي، أو بما يؤهله للقضاء عند الفراء. أو المعرفة بالأحكام وعدم الحاجة إلى استفتاء غيره في الحوادث عند الخطيب الشربيني. وأما الشرط الثاني هو الرأي لسياسة الرعية، وحماية الأمة وتدبير المصالح.

وشبيه بهذا تقسيم الفراء الإمارة إلى إمارة عامة يشترط فيها العلم لشمولها صلاحية الاجتهاد. وإمارة خاصة لا تشمل هذه الصلاحية فليس لصاحبها التعرض للأحكام والقضاء وإقامة حد يحتاج للاجتهاد لاختلاف الفقهاء فيه أو يحتاج لبينة، ويكفي فيها الرأي لسياسة الرعية وحمايتها وتدبير الجيوش.[321]

فنحن في الإمارة الخاصة أمام شخص يمارس السياسة لكنه لا يستطيع ممارسة الاجتهاد لأنه لا يملك شرطه. وتسمى هذه الولاية بولاية التنفيذ.

سابعا: أمثلة وتصريحات باختلاف الفقهي عن السياسي في بعض المجالات. حيث سنعرض أمثلة من كتابي الحاوي للماوردي، ونهاية المطلب للجويني تشير إلى التفريق بين الفقه والسياسة.

أ. يضرب لنا الماوردي مثالا لمعنى العمل بالسياسة في ترتيب الجيش وتنظيمه من تمييز كل فرقة بالجيش بعلامات. ثم يقول: "فهذا كله وإن كان سياسة ولم يكن فقها، فهو من أبلغ الأمور في مصالح الجيش وأحفظها للسير الشرعية."[322]

[321] الفراء، الأحكام السلطانية، 36.

[322] الماوردي، الحاوي الكبير، 8: 460-461.

كما أنه في كلامه عن تعيين الأخبر بقتال من يليهم في أمور الجيش يقول، "وهذا صحيح يوجبه الاقتداء بالسلف وتقتضيه السياسة". ويستشهد بتبصير عمر بن الخطاب البصرة والكوفة، لإسكانها أهل الفيء ليقاتلوا من يليهم. ثم يذكر في نفس السياق قرار عمر بن الخطاب بعدم غزو البحر لمصلحة رآها.[323]

ب كذلك الجويني، في نهاية المطلب عند حديثه عن التكافل الاجتماعي في تحديد على من يكون فرض المال في نفقة الطفل اللقيط إن لم يكف لها بيت المال.[324] فبعد أن يذكر إجماع علماء الصحابة على أن نفقته في سهم المصالح إن لم يكن له مال، يبين كيفية اتخاذ القرار في هذه المسألة بتحديد على من تفرض، وعلى من تكون من الموسرين، فهل يفرضها على كل موسر في كل بلاد الإسلام أم على الموسرين في بلد الإمام.

ويقول قبل عرضه للمسألة: "ومضمون هذا الكلام الآن يتصل بطرفٍ من الإيالة، وقلّما يخوضُ الفقهاء فيها، فيسلمون عن خبطٍ." ثم بعد طرحه المسألة يقول: "وهذا ركن عظيم في الإيالة". والايالة عنده هي السياسة.

ثم يطرح لنا ثلاثة خيارات أمام الإمام في تحديد الأشخاص الذين ستفرض عليهم نفقة اللقيط في عرض تفصيلي لعملية النظر والاختيار بين البدائل عند اتخاذ القرار السياسي، كالتالي:

الخيار الأول: أن يتم توزيع النفقة على جميع الموسرين في كل أنحاء بلاد الإسلام المترامية الأطراف، وحصرهم، وهذه العملية مع شروط ذلك الزمن غير ممكنة.

والخيار الثاني: أن يتم عن طريق القرعة، وهو غير مقبول أيضا لأن القرعة تتم عند انحصار جميع الجهات أو الأشخاص الموسرين.

---

[323] الماوردي، حاوي الكبير، 14: 141.

[324] الجويني، نهاية المطلب، 8: 509.

والخيار الثالث: وهو الممكن أن يختار الإمام مجموعة من الموسرين وإن استطاع أن يكون اختياره لهم لسبب فعليه به، وان استوت عنده جهات النظر فيتخير من بينهم. يقول: "يضرب السلطان نفقته على من يراه من أهل البلدة، ويكون له رأي في ذلك، حتى لا يهجم من غير تعلق بوجهٍ من النظر، فإن استوت عنده وجهات النظر، فليس إلا التخيّر."

ج. يبن لنا الجويني أن فعل أبي بكر وعمر بن الخطاب بتفريغ بيت المال وتوزيعه، ليس حكما شرعيا، بل سياسة منهم، وللإمام خزن الفائض للمستقبل، لو أراد إعداد مالٍ وذخيرة لجند الإسلام. فهو لا يتفق مع الشافعي الذي رأى إلزامية تفريغ بيت المال سنويا مستدلا بفعل أبي بكر وعمر بن الخطاب، لأن هذا من أمر السياسة منهم. فيقول بعد عرضه المسألة: "العارفين بأحكام الإيالة من الأصحاب يرون أن هذا من أمر السياسة، وللإمام ادخار المال أهبة؛ لإلمام الملمات، ووقوع المهمات، إن فضل عن المصالح."[325]

وفي التفريق بين الرأي السياسي والحكم الاستنباطي لا يعني استقلال هذا الرأي عن الفقه أو الشرع، فالشرع حاكم على كل تصرف بقواعده وأحكامه ومقاصده، كما هو الحال في أي تصرف يتصرفه المكلف فتصرف السياسي والطبيب والتاجر كله محاط بنظر الشرع ومنضبط بقواعده وهذا في دائرة المباح. أما الواجب أو المحرم شرعا فهو واجب أو محرم بالشرع ولا يغير منه رأي إمام أو غيره. كما أن هذا الرأي السياسي رأي بمنظور الشرع وفقا لمقاصده وقواعده ودون معارضة أحكامه، وقد اشترط القرافي في هذا الناظر رتبة الاجتهاد. وقراءة تصرفات أبي بكر وعمر السياسية في هذا السياق بالأخص عمر بن الخطاب وما قام به من منع لمباحات وأمر بها يساعد كثيرا على تقييمها في سياقها.

[325] الجويني، نهاية المطلب، 11: 526-527.

وقد برزت مجموعة من المؤثرات في عملية اتخاذ القرار السياسي من خلال هذا التحليل لعملية اتخاذ القرار زمن أبي بكر وعمر تتمثل في الحكم الشرعي مؤثرا في اتخاذ القرار إذ أن الخيارات الغير جائزة شرعا لا تدخل في نطاق القرار السياسي وليس له اختيارها، والخطوة الأولى في اتخاذ أي قرار التأكد من كون ما يطرحه جائز شرعا. ثم المقصد الشرعي حيث إن المصلحة المناط بها القرار مشروعيةً وغايةً يتحدد إطارها في نطاق المقاصد الشرعية، والمصلحة قد تكون ملغاة فلا يشملها نطاق القرار من الأساس. والظروف المحيطة وما تحمله من اعتبارات ومصالح ومفاسد لأن الموازنة بين المصالح والمفاسد عند تطبيق الحكم والمقصد إنما يتم في ظل الظرف المحيط ومدى تحقق المقصد في كل من البدائل المطروحة. وصاحب القرار وأهل الشورى وذلك لأن القرار نظر عقلي بمنظور الشرع وتقدير للأصلح كما تبين معنا فعقل صاحب القرار له دور في ترجيح الأصلح، وينضم اليه آراء أهل الشورى وعقولهم من أهل الاختصاص والخبرة والعلم الشرعي.

وقد خصصنا الفصل القادم من هذه الرسالة للبحث في العوامل المؤثرة بالقرار من ناحية تطبيقية.

3. الفصل الثالث: العوامل الرسمية المؤثرة في اتخاذ القرار السياسي زمن أبي بكر وعمر

يتناول هذا الفصل وما سيليه العوامل المؤثرة في اتخاذ القرار السياسي زمن أبي بكر وعمر بن الخطاب، وسنعمل على ذكر هذه العوامل مع ذكر نماذج من قرارات سياسية تم اتخاذها في تلك الفترة وبرز فيها أحد هذه العوامل بصورة واضحة. حيث إن تأثير العوامل في كل قرار نسبي يختلف من موضوع لآخر ومن ظرف لآخر، وقد يبرز أحد هذه العوامل في قرار أكثر من غيره حسب ملابساته.[326]

إن دراسة العوامل المؤثرة في اتخاذ القرار السياسي في حقبة ما من خلال تحليل نماذج من القرارات التي صدرت فيها يساعد على فهم طبيعة نظامها السياسي وكيفية اتخاذ القرار فيها من ناحية عملية تطبيقية ليس فقط تنظيرية.[327] إذ أننا سنكون إمام نتاج واقعي لتطبيق المبادئ التي يحملها هذا النظام وأصحاب القرار فيه، ومرجعيته، وطبيعة المصلحة التي يتوخاها والحاجات التي يلبيها، ولمدى المشاركة السياسية للمجتمع في هذه القرارات من خلال الشورى.

وتتعدد العوامل المؤثرة في اتخاذ القرار السياسي حسب الدراسات المعاصرة ومنها تأثير النظام السياسي الذي يتم اتخاذ القرار في إطاره وما يحكمه من قواعد دستورية وقانونية ومبادئ، وتأثير صاحب القرار ومعتقداته وشخصيته وخبراته، ومدى تحقق الشورى، ودور الأحزاب والرأي العام، إضافة إلى تأثير بيئة القرار والظروف

---

[326] أنظر: إسماعيل صبري مقلد، نظريات السياسة الدولية، 154.

[327] أنظر: أحمد ناصوري، دراسة تحليلية لعملية صنع القرار السياسي، 269؛ بهاء الدين مكاوي، القرار السياسي،6-7؛ محمد محمد، أصول الاجتماع السياسي، 5، 10، 12، 40، 44-45.

المحيطة به وعوامل اقتصادية وبيئية واجتماعية، ومدى الحاجة للقرار على أرض الواقع حيث إن القرار السياسي ما هو إلا استجابة لمتطلبات الواقع وحاجات المجتمع فلا ينفصل عن سياقه الاجتماعي.[328]

وقد تبين معنا خلال دراستنا لتحليل عملية القرار نظريا في الفصل الماضي مجموعة من العوامل المؤثرة في اتخاذ القرار السياسي واستفادة منها مع الانطلاق من خصائص نظام الخلافة والمنطلقات الفكرية لكل من الخليفة والمجتمع إضافة إلى العوامل المحيطة المتعقلة بالزمان والمكان مع مراعاة خصائص المرحلة محل الدراسة ونظام الخلافة قسمنا العوامل إلى ما أسميناه بالعوامل الرسمية أو الداخلية، وعوامل غير رسمية خارجية ويتناول هذا الفصل العوامل الرسمية المتمثلة بمرجعية القرار من القرآن والسنة، ودور الخليفة متخذ القرار كالتالي:

3.1 دور مشروعية ومرجعية القرار السياسي

إن القرار السياسي لا بد وأن له مرجعية وقيد مشروعية، وفي العصر الحديث يُذكَر تأثير احتكام القرار السياسي للقواعد الدستورية والقانونية[329] في النظام السياسي الصادر عنه كعامل من العوامل المؤثرة فيه. [330]

---

[328] أنظر هذه العوامل وأكثر: بهاء الدين مكاوي، القرار السياسي، ص37 -41؛ وأيضا إسماعيل مقلد نظريات السياسة الدولية، 151-153.

[329] يشير السنهوري إلى تشابه بين دور الدستور اليوم وبين دور القرآن والسنة في نظام الخلافة. أنظر: عبد الرزاق السنهوري، علم اصول القانون، (مصر: مطبعة فتح الله الياس نوري، 1936م)، 4.، 68؛ ومن الممكن تسجيل تشابه واختلاف ما بين الدستور وما بين نصوص القرآن والسنة، اما التشابه يكمن في أن الدستور وهو أعلى القواعد القانونية التي يخضع لها الحاكم والمحكوم لا يجب أن تخرج القواعد القانونية عن احكامه والقرآن والسنة كذلك. واما الاختلاف يكمن في أن القاعدة الدستورية بشرية وليست أبدية، بل هي قابلة للتبديل والالغاء والتعديل عن طريق إجراءات محددة في حين أن النص أبدي والهي. أنظر تعريف القواعد الدستورية والقانونية: ثامر الخزرجي، النظم السياسية الحديثة، 381-283، 296-297؛ أما القانون فهو أشبه بالفقه وأحكامه حيث يعرف القانون بأنه مجموعة القواعد التي تنظم الروابط الاجتماعية فتحكم سلوك الافراد وعلاقتهم في المجتمع والتي تقسر السلطة العامة في المجتمع الناس على اتباعها ولو بالقوة عند الاقتضاء. أنظر: محمد كامل ليلى، النظم السياسية الدولة والحكومة، بيروت: دار النهضة العربية، 1969م، 15؛ عبد الرزاق السنهوري، علم اصول القانون، 4، 68.

[330] بهاء الدين مكاوي، القرار السياسي، 38-39.

وكذلك الأمر بالنسبة للقرار السياسي في زمن أبي بكر وعمر كان هناك مرجعية يحتكم لها ويتقيد بها ويكتسب منها المشروعية تمثلت كما سنرى في القرآن والسنة نصوصا ومعان وما حملته من قواعد وأحكام وما استنبطه الفقهاء منها.

ويشير الدريني إلى مرجعية التصرف السياسي في الفكر السياسي الإسلامي على أنها القرآن والسنة حيث بين أنهما مصدري تحديد الحقوق والواجبات ولا يصح اعتبار ما ألغياه من مصالح ويجب التقيد بما أتيا به من أحكام.[331] كما أن السنهوري يشير إلى كون الخلفاء الراشدين تقيدوا بمبدأ عدم معارضة الأحكام الفقهية والمستنبطة كما أنهم تقيدوا بتحقيق مصلحة الأمة.[332]

وسنتناول تحت هذا العنوان عامل المرجعية والمشروعية في عهدي أبي بكر وعمر من جانبين الأول نظريا في بروزه في عقد بيعتهم وخطبهم السياسية، والثاني تطبيقيا في تناول نموذج من القرارات التي برز فيها هذا العامل وتحليله.

3.1.1 عامل المرجعية والمشروعية عند أبي بكر

ستناول عامل المرجعية عند أبي بكر من جهتين الأول نظريا في عقد بيعته وخطبه والثانية تطبيقيا من خلال نموذج لقرار يظهر به أثر هذا العامل على اتخاذه كالتالي:

3.1.1.1 المرجعية والمشروعية في عقد بيعة أبي بكر الصديق وفي خطبه

إن مرجعية القرآن والسنة برزت نظريا في كل من عقد بيعة أبي بكر رضي الله عنه وفي خطبه كالتالي:

---

[331] فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي، 159، 289، 291-292.

[332] عبد الرزاق السنهوري، فقه الخلافة، 187، 288.

أولا: المرجعية في صيغة البيعة

البيعة هي: "العهد على الطاعة". حيث يسلم المبايع لمن بايعه النظر في أمر نفسه وأمور المسلمين.[333] وقد جاء في صيغة بيعة أبي بكر الصديق ما يلي: كان يقول لمن يبايعه: "أتبايعون على السمع والطاعة لله ولكتابه ثم للأمير، فيقولون نعم."[334] وقد قدمت طاعة الله وكتابه على طاعة الخليفة فالأولوية لها حيث إن طاعة الخليفة أُتْبِعت بحرف ثم فكانت تابعة لها مما يجعلها قيدا عليها وهو ما يظهر في خطب أبي بكر.

ثانيا: المرجعية في خطب أبي بكر

كانت الخطب التي يلقيها كل من أبي بكر وعمر أمام جموع المسلمين ذات طابع سياسي بشكل عام.[335] وعلى الأخص خطبة البيعة التي كانت إعلانا سياسيا لرؤية الخليفة وفلسفته في الحكم، وكان المسجد الذي تُلقى فيه هذه الخطب مكانا لعقد البيعة، والشورى، وإعلان القرارات السياسية، ومركزا لعقد ألوية الجيوش،

---

[333] أنظر: ابن خلدون، المقدمة، 1: 390؛

استخدمت كلمة البيعة في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم بمعناها السياسي سواء من خلال التطبيق النبوي، أو بورودها في الأحاديث النبوية. أما التطبيق فقد كانت بيعة العقبة الأولى والثانية، وبيعة الرضوان، تحمل معان سياسية وتعهد بحماية الرسول ونصرته والجهاد في سبيل الله، كما أن لفظ البيعة ورد في أحاديث نبوية بمعنى يرجع إلى الطاعة واتباع الأمر والنهي من الأمير. أنظر:

Abdurrahim Şen, Hulefa-i Raşidin Örnekliğinde İslam'da Devlet Başkanı Seçimi, 1.b (İstanbul: Pınar Yayınları, 2015), 31-33.

[334] أنظر: ابن عبد البر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تح: مصطفى العلوي، محمد البكري، (المغرب: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1387 هـ)، 16: 353؛ ونفس المعنى في: أبو الحسن نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي، بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث، تح: حسين الباكري، ط.1 (المدينة المنورة: مركز خدمة السنة والسيرة النبوية، 1992م)، 2: 631.

[335] يؤكد حامد ربيع على كون الخطب من مصادر الفكر السياسي الإسلامي. أنظر: تعليقه على كتاب سلوك المالك في تدبير الممالك شهاب الدين ابن أبي الربيع، تح: حامد عبد الله ربيع، (القاهرة: دار الشعب، 1980م)، 2: 133.

والانتداب للجهاد، ويشبهه البعض اليوم بوظيفة البرلمان حيث يتلاقى فيه كل من القيادة وعامة الشعب في جو منفتح للحوار.[336] ولكل ما سبق نتناولها بالتحليل.

إن النظر في خطبة البيعة التي ألقاها أبو بكر الصديق عند توليه الحكم وعَرَضَ فيها نَهْجَهُ السياسي الذي ينتويه وفلسفته في الحكم، يضعنا أمام عدة نقاط تُبَيِّنُ تأكيده على مرجعية القرآن والسنة وتَقَيُّدَه بهما في حكمه كالتالي:

يؤكد أبو بكر في خطبة البيعة أنه مثله مثل الناس، فمقامه ليس كمقام النبي صلى الله عليه وسلم فلا هو مؤيد بالوحي ولا هو معصوم. يقول في خطبة البيعة: "أيا أيها الناس، إنما أنا مثلكم، وإني لا أدري لعلكم ستكلفونني ما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يطيق، إن الله اصطفى محمدا على العالمين وعصمه من الآفات."[337] وفي صيغ أخرى: "إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يعصم بالوحي، وكان معه ملك."[338] "إن كان لمعصوما من الشيطان وإن كان لينزل عليه الوحي من السماء."[339]

بناء على النقطة السابقة يؤكد أن تصرفاته معرضة للخطأ والصواب فلا وحي يؤيده ولا عصمة له، ولكن له مرجعية يتبعها في حكمه فهو مُتّبع لرسول الله صلى الله عليه وسلم وليس بمبتدع، يقول: "وإنما أنا متبع ولست بمبتدع"[340] ثم يطلب من الناس إعانته وطاعته إن استقام وأحسن وتقوميه إن زاغ أو أساء، ويبين معيار

---

[336] أنظر: حسن إبراهيم حسن، وعلي إبراهيم حسن، النظم الإسلامية، (مصر: مكتبة النهضة المصرية، د.ت)، 157-158؛ وأنظر في أهمية المسجد في أيام الخلافة: تقي الدين ابن تيمية، الخلافة والملك، تح: حماد سلامة، ط.2 (الأردن: مكتبة المنار، 1994م)، 45.

[337] أنظر: الطبري، تاريخ الطبري 3: 224؛ ابن كثير أبو الفداء إسماعيل بن عمر، البداية والنهاية، تح: علي شيري، ط.1 (دار إحياء التراث العربي، 1988م)، 6: 334.

[338] أنظر: معمر بن راشد الأزد، جامع معمر بن راشد، تح: حبيب الرحمن الأعظمي، ط.2 (باكستان: المجلس العلمي 1403هـ)، 11: 336؛ ابن عساكر أبو القاسم علي بن الحسن، تاريخ دمشق، تح: عمرو العمروي، (بيروت: دار الفكر،1995م)، 30: 304.

[339] أنظر: مسند الإمام أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، تح: شعيب الأرناؤوط وآخرون، ط.1 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001 م)، 1: 242.

[340] الطبري، تاريخ الطبري، 3: 224؛ ابن كثير، البداية والنهاية، 6: 334.

الطاعة والإساءة حين يربطه بطاعة الله ورسوله أو معصيته فتبرز هنا مرجعية القرآن والسنة للقرار السياسي. يقول: "فإن استقمت فتابعوني، وإن زغت فقوموني."[341] وفي رواية أخرى: "فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني، أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم."[342] ونراه في خطبة أخرى له يؤكد هذا المعنى مذكرا المسلمين بوجوب طاعة الله ورسوله ورد الأمر لله فيما أشكل عليهم حيث يقول:"فأطيعوا الله ورسوله... وما أشكل عليكم فردوا علمه إلى الله."[343]

وبالتالي فان تقييد أبي بكر نفسه فيما يأمر به كخليفه بطاعة الله ورسوله، دلالة على أن القرار السياسي لا يجب أن يخرج عن هذه المرجعية وأنه يسير في إطارها. كما أن إخراج ما كان معصية من نطاق تصرفه يجعل كل ما كان فيه معصية غير مشروع لأن المعصية معناها فعل ما فيه مخالفة للقرآن والسنة.

3.1.1.2 نموذج لقرار يظهر به عامل المرجعية والمشروعية (قتال مانعي الزكاة من أهل الردة)

إن قرار حرب الردة كان قرارا سياسيا وحدثا تاريخيا مهما وهو من أولى القرارات السياسة التي اتخذها أبو بكر في أول خلافته.[344] وذلك بمشورة الصحابة في المدينة المنورة. وفي النظر إلى مدة حكمه التي هي سنتان

---

[341] نفس المرجع السابق.

[342] الطبري، تاريخ الطبري 3: 210؛ الدينوري، 4: 112؛ ابن كثير، البداية والنهاية، 5: 268-269؛ ابن هشام، السيرة النبوية، 2: 661. معمر بن راشد، جامع معمر بن راشد، 11: 336؛ ابن عساكر، تاريخ دمشق، 30: 302.

[343] أبو عمر، شهاب الدين أحمد بن محمد المعروف بابن عبد ربه الأندلسي، العقد الفريد، ط.1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1404هـ)، 4: 152.

[344] محمد بن عمر بن واقد السهمي أبو عبد الله الواقدي، الردة، تح: يحي الجبوري، ط.1 (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1990م)، 48-49.

وبضعة أشهر.[345] ومدة حروب الردة التي امتدت إلى العام.[346] فإن هذه الحرب امتدت إلى نصف مدة خلافة أبي بكر تقريبا. وتكللت بانتصار الصحابة بقيادة أبي بكر وإنهاء حركة الردة.

تتعدد العوامل المؤثرة في اتخاذ قرار حرب الردة ويبرز منها عامل المشروعية كمؤثر في اتخاذه. حيث إن هذا القرار تعرض لاعتراض ومساءلة حول مشروعيته فيما يتعلق بجواز قتال فئة معينة من أهل الردة وهم مانعو الزكاة أم عدم جوازه، وكان لمشروعية قتالهم وإثباتها عاملا حاسما في اتخاذ هذا القرار وقبول الصحابة له وقيامهم بتنفيذه، ونقاشهم حول المشروعية كان يدور في فهمهم للحديث النبوي الشريف الوارد في هذه المسألة كما سنرى.

وقبل عرض هذه المسألة سنقدم لمانعي الزكاة من أهل الردة لفهم طبيعة هذا القرار والمساءلة والنقاش الذي قام حوله.

أولا: مقدمة حول مانعي الزكاة

أصناف أهل الردة: حسب ما يؤكد جمهور العلماء ممن تناول هذه المسألة فان أهل الردة في عهد أبي بكر كانوا صنفين رئيسيين صنف كفر وارتد عن الإسلام بالكلية، وصنف بقي على الإسلام ومنع أداء الزكاة.[347]

---

[345] ابن سعد، الطبقات الكبرى، 3: 138، 151؛ أبو الحسن علي محمد بن محمد الشيباني عز الدين ابن الأثير، أسد الغابة في معرفة الصحابة، تح: علي معوض، عادل عبد الموجود، ط.1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1994م)، 3: 326، 331.

[346] سلطان العميري، "تحرير موقف الصحابة من المرتدين"، مجلة البيان، 306 (2012م)، 3.

[347] منهم: الشافعي، الأم، 4: 228؛ الحاوي، الماوردي،13: 101؛ أبو سليمان حمد بن محمد الخطاب المعروف بالخطابي، أعلام الحديث شرح صحيح البخاري، تح: محمد آل سعود، ط.1 (السعودية: جامعة أم القرى، 1988 م)، 1: 741-742؛ أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، المحلى بالآثار، (بيروت: دار الفكر)، 12: 115-116؛ وهناك من يفصل فيبين أن من ارتد منهم عن الإسلام منه من كان من مدعي النبوة كمسيلمة والأسود العنسي وطليحة ومن تبعهم، ومنه من عاد إلى ما كان عليه في الجاهلية من وثنية. وهم: أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بدر الدين العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت)، 8: 244؛ القاضي عياض بن موسى، إكمال المعلم بفوائد مسلم، تح: يحيى إسماعيل، ط.1 (مصر: دار الوفاء، 1998 م)، 1: 242، 244.

وهذا ما تؤكده الرواية التاريخية فيما ورد من أشعارهم، ومخاطبتهم لأبي بكر التي تبين بقاء قسم منهم على الإسلام مثل قول بعضهم لأبي بكر: "ما كفرنا بعد إيماننا، ولكن شححنا على أموالنا."، إضافة إلى ما نقل لنا من نقاش بين الصحابة حول مشروعية قتالهم بناء على عصمة دمائهم حيث يقول الشافعي: "ولولا ذلك ما شك عمر بن الخطاب في قتالهم ولقال أبو بكر قد تركوا لا إله إلا الله فصاروا مشركين."[348] وهو ما يؤكده غيره من العلماء بأن الصحابة خلافهم كان في قتال من استمر على إسلامه وامتنع عن أداء الزكاة من المرتدين لا الصنف الآخر.[349] وحكم الصحابة بجواز قتالهم لا يعني حكمهم بكفرهم فان أهل البغي يقاتلون وهم باقون على الإسلام[350] وهم يقاتلونهم على ما منعوه من حق إلى أن يأخذوه منهم وإن أودى القتال بهلاكهم.[351]

أصناف مانعي الزكاة: وممتنعو الزكاة هؤلاء كانوا أصنافا أيضا فمنهم من كان معتقدا وجوبها ومنعها شحا وبخلا حيث قالوا لأبي بكر: "والله ما كفرنا بعد إيماننا، ولكن شححنا على أموالنا." فلم يَرُدَّ عليهم لا أبو بكر ولا أحد من الصحابة ما قالوه من بقائهم على إيمانهم فدل على ثبوته إجماعا.[352] ومنهم منعها أنفة فنراهم يسمونها بالإتاوة التي هي ضريبة تجبيها الدولة وقد قال قرة بن هبيرة لعمرو بن العاص: "يا هذا، إن

---

[348] الشافعي، الام، 4، 228.

[349] الشافعي، الام، 4، 228، الماوردي، الحاوي الكبير، 13: 110؛ القاضي عياض، إكمال المعلم، 1: 242؛ وهذا يفند ما رآه البعض من مثل الجصاص أن أهل الردة بجميع أصنافهم كانوا كفارا وهو رواية عن الإمام أحمد إلا أن أبا يعلى الفراء يتأولها بأنها في حال جحودهم لها ولعل التأويل أيضا يجري على رأي الجصاص. وكثير من الوهابية في عصرنا يتبنى اتجاه تكفير أهل الردة بنوعيهم. أنظر رأي أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص، أحكام القرآن، تح: عبد السلام شاهين، ط.1 (بيروت: دار الكتب العلمية بيروت، 1994م)، 2: 268؛ أنظر رأي الإمام أحمد: الفراء، الأحكام السلطانية، 53؛ أنظر آراء الوهابية عند: سلطان العميري، تحرير موقف الصحابة من المرتدين، 9.

[350] أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، المغني، (مصر: مكتبة القاهرة، د.ت)، 2: 428-429.

[351] الشافعي، الأم، 4: 227-228.

[352] الشافعي، الأم، 4: 228؛ الماوردي، الحاوي الكبير، 13، 110.

العرب لا تطيب لكم نفسا بالإتاوة، فإن أنتم أعفيتموها من أخذ أموالها فستسمع لكم وتطيع، وإن أبيتم فلا أرى أن تجتمع عليكم."[353]

ومنهم من جحدها مُتَأولا وقُبِلَ تأولهم لحداثة عهدهم بالإسلام فقد دخل جُلُّ هذه القبائل الإسلام بعد فتح مكة ومدة ثلاث سنين قد لا تكون كافية لتشرب تعاليم الإسلام، وقد تأولوا قوله تعالى: (خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْۖ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ) {التوبة: 103}، بأن خطاب الأخذ فيها مختص برسول الله صلى الله عليه وسلم وبأن الرسول وحده هو من تكون صلاته سكن لهم وليس ذلك لأبي بكر أو غيره فلا تجب لغيره.[354]

أما الجواب على هذا التأول فهو أن خطاب القرآن لرسول الله صلى الله عليه وسلم نزل على ثلاثة أوجه أحدها أن يعم النبي وأمته ومنه هذه الآية، والفائدة من خطاب النبي بهذا الشكل أنه الداعي إلى الله والمبَيّن عنه فيكون منهجه مقدما بالخطاب ثم يقوم من بعده بأمره ممن يخلفه، كما أن التطهير والزكاة تنال بطاعة الله ورسوله بعد وفاة الرسول ويستحب للإمام الدعاء بالنماء والبركة للمتصدقين.[355] واللافت للنظر أنه حتى هذه الفئة من المرتدين استندت في امتناعها عن أداء الزكاة إلى مستند شرعي.

---

[353] الطبري، تاريخ الطبري، 3: 259.

[354] أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي، الاستذكار، تح: سالم محمد عطا، محمد علي معوض، ط.1، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت)، 3: 214-215؛ أحمد بن محمد بن علي المعروف بابن الرفعة، كفاية النبيه في شرح التنبيه، تح: مجدي باسلوم، ط.1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2009م) 16: 258؛ محمد بن أحمد بن محمد عليش، منح الجليل شرح مختصر خليل، (بيروت: دار الفكر، 1989م)، 9: 198 االشافعي، الأم، 4: 227-228.

[355] حمد بن محمد بن إبراهيم المعروف بالخطابي، معالم السنن، ط.1 (حلب: المطبعة العلمية، 1932 م)، 2: 6-8.

وقد فسر العلماء إطلاق مسمى الردة على مانعي الزكاة بأنه من باب استعمال لفظ الردة بمعناه اللغوي وهو الرجوع عن الشيء سواء بالكلية أو عن بعض أحكامه.[356] أو لأن الردة أعظم الأمرين فقد دخلوا بغمارها فأطلقت عليهم.[357]

وقد كان حكم قتال مانعي الزكاة الذين بينا صفتهم مسألة مستجدة لم تكن في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم احتاجت إلى اجتهاد من الصحابة. ويستدل العلماء باجتهاد الصحابة في هذه المسألة على اجتهاد الأئمة في النوازل من خلال ردها إلى الأصول والمناظرة فيها، والرجوع إلى الحق وترك الرأي للدليل، وترك تخطئة المتناظرين المختلفين في الفروع، والعدول إلى التلطف وإقامة الحجة، لأن أبا بكر لم يخطئ عمر بن الخطاب لمجرد احتجاجه وإنما احتج عليه حتى بين له الحق فرجع عمر بن الخطاب اليه هو والصحابة، كما يستدلون بهذه المسألة على أن الصحابة لم يكونوا يقرون على ما يرونه باطلا ويقولون بما عندهم من حق، ولا يكتمون ولا يداهنون في دين الله.[358] وستناول النقاش حول هذه المسألة في النقطة التالية:

ثانيا: نقاش الصحابة حول مشروعية قتال مانعي الزكاة

سنتناول فيه اعتراض الصحابة على قتال مانعي الزكاة وجواب أبي بكر عليهم كالتالي:

اعتراض الصحابة على قتال مانعي الزكاة

---

[356] ابن منظور، لسان العرب، 3: 172-173؛ الشافعي، الأم، 4: 227.

[357] الخطابي، أعلام الحديث، 1: 741-742.

[358] القاضي عياض، إكمال المعلم، 1: 146- 248؛ أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار المعرفة، 1379هـ)، 12: 278-279.

واجهت وجهة نظر أبي بكر في ضرورة المبادرة بمواجهة حركة الردة ككل بالقتال اعتراضا من الصحابة حين استشارهم في ذلك، وكان هذا الاعتراض متعلقا بمشروعية قتال مانعي الزكاة منهم، وتولى عمر بن الخطاب طرح وجهة النظر هذه مستدلا على عدم جواز استباحة دمائهم بالقتال وعصمة دمائهم لكونهم يشهدون بالوحدانية بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم في عصمة دم المسلم. حيث قال عمر بن الخطاب لأبي بكر: "كيف تقاتل الناس؟ وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " أُمِرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فمن قال: لا إله إلا الله عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه وحسابه على الله."[359] وَوِجْهَتُه أن هذا الحديث عام في عصمة دم كل من شهد بالوحدانية من المسلمين فلا تجوز استباحة دمائهم المعصومة.[360]

جواب أبي بكر على اعتراض الصحابة

وقد أجاب أبو بكر على هذا الحديث الذي استدل به عمر بن الخطاب بأمور منها استدلاله بتمام الحديث نفسه حيث إن رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول في آخره "إلا بحقها" وهذا استثناء رافع لعصمة الدم إن لم يُؤَدَّ هذا الحق، ومن حق لا إله إلا الله الإتيان بالزكاة. لذلك قال: "وَاللَّه لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة، فإن الزكاة حق المال.[361] وما يقصده أبو بكر بالتفريق بين الصلاة والزكاة أنهما قُرِنا كثيرا في القرآن حيث يقول أبو بكر لعمر: "يا أبا حفص ما أفرق بين الصلاة والزكاة لأنهما مقرونتان."[362]

---

[359] صحيح البخاري، كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب قتل من أبى قبول الفرائض وما نسبوا إلى الردة، ح 7384، 9: 93-94؛ وانظر الروايات عند: الواقدي، الردة، 1: 48-52.

[360] الخطابي، معالم السنن، 2: 5.

[361] صحيح البخاري، ح 7384، تم تخريجه سابقا.

[362] الواقدي، الردة، 1: 48-52.

وصعد المنبر وقال في خطبته: "إن الله لم يفرق بين الصلاة والزكاة، فجمعهما."[363] كما أن بيعة رسول الله صلى الله عليه وسلم لوفود العرب كانت على الصلاة والزكاة ففي خطابه لوفد عبد قيس أمرهم بأربعة أحدها الإيمان بالله وفسر الإيمان بالله بقوله: " شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله صلى الله عليه وسلم، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وأن تؤدوا خُمس ما غنمتم."[364] وقد كتب لهمدان في بيعتهم شرطا وهو: "ما أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة."[365] لذلك كان عمر بن الخطاب باحتجاجه بالحديث متعلقا بظاهره ولم يتأمل الشرط الذي في آخره، وأن الحكم وهو عصمة الدم قد تعلق بأداء حقين هما الصلاة والزكاة، والحكم المعلق بشرطين لا يجب بأحدهما والآخر معدوم.[366]

وبثبوت المشروعية تجاوز أبو بكر الإشكالية الأولى التي واجهت قراره حيث قال عمر بن الخطاب في نهاية النقاش: "يا خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم، إنما قد شرح الله صدرك لقتال القوم، فسمعا وطاعة. قال: وتتابع الناس على رأي أبي بكر."[367] ويؤكد العلماء أن رجوع الصحابة إلى قول أبي بكر في جواز قتالهم كان عن قناعة لما ظهر لهم من صحة احتجاجه نصا ودلالة وليس مجرد تسليم له. حيث قال عمر بن الخطاب "فعرفت أنه الحق."[368] وهناك من يذكر أن هذا كان إجماعا من الصحابة.[369]

---

[363] المتقي الهندي، كنز العمال، كتاب الخلافة مع الإمارة، من قسم الأفعال باب خلافة أبي بكر الصديق – رضي الله عنه، 5: 660-662.

[364] مسلم، صحيح مسلم، ح: 24، كتاب الإيمان، باب الأمر بالإيمان بالله ورسوله، 1: 46.

[365] ابن هشام، السيرة النبوية، 2: 598.

[366] الخطابي، معالم السنن، 2: 5.

[367] الواقدي، الردة، 1: 48-52.

[368] القاضي عياض بن موسى، إكمال المعالم بشرح صحيح مسلم، تح: يحي اسماعيل، ط.1 (مصر: دار الوفاء، 1998 م)،1: 242-244؛

الخطابي، معالم السنن، 2: 5؛ ابن حجر، فتح الباري، 12: 278-279؛ صحيح البخاري، كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب قتل من أبى قبول الفرائض وما نسبوا إلى الردة، ح 7384، 9: 93-94.

[369] الشيرازي، اللمع في أصول الفقه، 93.

ويظهر في هذا القرار كما تبين أن الخلاف حول مشروعية القرار ومخالفته للسنة كان مدعاة للاعتراض عليه والتوقف في تنفيذه إلى أن تبينوا مشروعيته فقبلوه. وكان اجتهاد الصحابة اجتهادا استنباطيا لبيان الحكم الشرعي وهو المرحلة الأولى من مراحل اتخاذ القرار السياسي في تحقيقه مناطه العام، تلاها قرار الحرب في هذا التوقيت والذي تعرض لاعتراض آخر بعد التأكد من مشروعيته وهو طلب تأجيله وعدم تنفيذه على الفور لمصلحة رأوها إلا أن أبا بكر كان له تقدير آخر للمصالح وهو ما سنتناوله في العامل الثالث إن شاء الله.

3.1.2 عامل المرجعية والمشروعية عند عمر بن الخطاب

سنتناول تحت هذا العنوان المرجعية والمشروعية في عقد بيعة عمر بن الخطاب وخطبه وهو الناحية النظرية، ثم نموذج تطبيقي لقرار يظهر به تأثير هذا العامل كالتالي:

3.1.2.1 المرجعية والمشروعية في عقد بيعة عمر بن الخطاب وفي خطبه

لقد ظهر دور المرجعية والمشروعية نظريا في جهتين الأولى في صيغة عقد البيعة لعمر بن الخطاب، والثاني في خطبه كالتالي:

أولا: المرجعية في صيغة البيعة

في صيغة بيعة عمر بن الخطاب تبرز المرجعية كما هو في بيعة أبي بكر حيث إن بيعته كانت على كتاب الله وسنة رسوله. عن عمر بن عطية قال: "أتيت عمر بن الخطاب فبايعته وأنا غلام على كتاب الله وسنة نبيه

هي لنا وهي علينا فضحك وبايعني."[370] وفيها تعهدٌ بأن المبايعة وما يلحقها من طاعة تكون على ما وافق الكتاب والسنة.

ثانيا: المرجعية في خطب عمر بن الخطاب وأقواله

يؤكد عمر بن الخطاب كما أكد أبو بكر أنه مثله مثل الناس، فمقامه ليس كمقام النبي صلى الله عليه وسلم وأن الوحي انقطع فلا هو مؤيد بالوحي ولا هو معصوم. حيث يقول في خطبة البيعة: "فإنما أنا رجل منكم." [371] وفي إحدى خطبة يقول: "إن أناسا كانوا يؤخذون بالوحي في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وإن الوحي قد انقطع، وإنما نأخذكم الآن بما ظهر لنا من أعمالكم."[372]

ويؤكد هذا المعنى ما حدث بين عمر بن الخطاب وكاتبه حين كتب: "هذا ما أرى الله أمير المؤمنين عمر." فانتهره عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وقال له: "لا، بل اكتب: هذا ما رأى عمر بن الخطاب فإن كان صوابا فمن الله، وإن كان خطأ فمن عمر."[373] وفي رواية: أن رجلا قال لعمر: "بما أراك الله." قال: "مه إنما هذه للنبي صلى الله عليه وسلم خاصة."[374] وقد ورد عن عمر بن الخطاب قوله: "اتهموا الرأي على الدين" وذلك عن موقفه يوم صلح الحديبية.[375] فالدين مقدم على رأيه والمرجعية للوحي لا له.

---

[370] ابن عبد البر، التمهيد، 16: 354.

[371] الطبري، تاريخ الطبري، 4: 21.

[372] صحيح البخاري، ح2641 كتاب الشهادات، باب الشهداء العدول. 3: 169؛ الطبري، تاريخ الطبري،4: 215.

[373] أحمد بن الحسين بن علي، أبو بكر البيهقي، السنن الكبرى، تح: محمد عطا، ط.3 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003 م)، 10: 197-198.

[374] عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، الدر المنثور، (بيروت: دار الفكر، د.ت)، 2: 677.

[375] أحمد بن محمد بن حنبل، فضائل الصحابة، تح: وصي الله عباس، ط.1 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1983م)، 1: 373؛ سليمان بن أحمد بن أيوب، أبو القاسم الطبراني، المعجم الكبير، تح: حمدي السلفي، ط.2 (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، د.ت)، 1: 72؛ أبو بكر أحمد بن عمرو المعروف بالبزار، مسند البزار المنشور باسم البحر الزخار، تح: محفوظ الرحمن زين الله، ط.1 (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1988م)، 1: 253.

بعد ذلك ربط عمر بن الخطاب طاعته من قبل الرعية بطاعته لله حيث بين في خطبته بعد توليه الخلافة أمام الناس على المنبر أن لا أحد له الحق مهما يكن، حتى لو كان الأمير أن يطاع في معصية الله فربط طاعته بطاعة الله. قال: "إنه لم يبلغ حق ذي حق أن يطاع في معصية الله."[376] فكانت طاعة الله وأوامره وعدم مخالفتها قيدا عليه فيما يأمرهم به.

3.1.2.2 نموذج لقرار يظهر بها عامل المرجعية والمشروعية (قرار عدم تقسيم الأراضي المفتوحة عنوة)

إن قرار عدم تقسيم الأراضي المفتوحة عنوة في عهد عمر بن الخطاب يعتبر قرارا سياسيا مهما إذ أنه طبق على مساحات واسعة من الأراضي في البلدان المفتوحة. وبرز فيه عامل المشروعية والمرجعية كمؤثر في اتخاذه. وسبب بروز هذا العامل في هذا القرار أنه تلقى اعتراضا ومطالبة بالتقسيم من مجموعة من الفاتحين مستندين فيها إلى سند شرعي، وأن الإجابة على هذا الاعتراض والطلب من صاحب القرار كان بالاستناد أيضا إلى سند شرعي لقراره، مما أثر في تقبله وإقراره فيما بعد بالرغم من وجود رأي آخر حوله. فاستند كل من الطرفين ليدعم رأيه ويعطيه المشروعية بآيات من القرآن أو بتطبيقات من سيرة النبي صلى الله عليه وسلم كما سنرى. وقبل عرض هذه الجزئية وهو ما يعنينا تحت هذا العنوان سنقدم للأرض المفتوحة عنوة لفهم طبيعة هذا القرار والنقاش الذي قام حوله.

أولا: مفهوم الأراضي المفتوحة عنوة

[376] أبو بكر أحمد بن مروان الدينوري، المجالسة وجواهر العلم، تح: مشهور آل سلمان، البحرين: (بيروت: دار ابن حزم، 1419هـ)، 4: 113- 115.

إن الأرض المفتوحة عنوة هي التي فتحت نتيجة قتال أي قهراً لا صلحاً.[377] وقد اتسعت فتوح البلدان في عهد عمر بن الخطاب ومنها فتح العراق والشام ومصر، وترافق الفتح مع الحاجة لأحكام وقرارات فيما يتعلق به من أمور مالية كالغنائم والفيء. وقد تناول القرآن الكريم مجموعة من هذه الأحكام بآيات خاصة وعامة كما في سورتي الأنفال والحشر، وإلى جانب هذه الآيات وجدت تطبيقات للرسول صلى الله عليه وسلم متعلقة بها في فتوحاته.

ولكون آيات القرآن الواردة في حكم الغنائم والفيء ذات دلالات قابلة للتأويل أو التخصيص، وكون تطبيقات الرسول صلى الله عليه وسلم في هذا المجال كانت متعددة، فإن كيفية تقسيم الأرض المفتوحة عُنوةً بالذات لم تكن مسألة ذات حكم قطعي مُتَعَين عند الصحابة، بل كانت مسألة اجتهادية اختلفت وجهات نظرهم وآرائهم في كيفية التعامل معها.[378]

وقد وجهت مطالبات من الفاتحين لقادتهم بقسمة هذه الأرض أخماسا كقسمة الغنيمة كما قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم خيبر. وكانت هذه المطالبات في ثلاثة مناطق من أرض الفتح الأولى مطالبة مجموعة من الفاتحين قائدهم سعد بن أبي وقاص بقسمة سواد العراق[379] وهو مساحات أرضية واسعة وأرسل سعد بالمطالبات هذه إلى عمر،[380] والثانية وجهت مطالبات من الفاتحين للقائد أبي عبيدة بتقسيم ما فتحوه عنوة من قرى الشام وكان من المطالبين عبد الرحمن بن عوف وأشدهم بلال بن رباح.[381] وفي روايات تُبين أن

---

[377] أنظر أنواع الأرض المفتوحة الثلاثة واحكامها: أبو عبيد القاسم بن سلام، الأموال، تح: خليل محمد هراس.، (بيروت: دار الفكر، د.ت)، 69-70؛ محمد أشرف بن أمير بن حيدر، العظيم آبادي، عون المعبود شرح سنن أبي داود، ومعه حاشية ابن القيم، ط.2 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1415 ه)، 8: 194.

[378] أنظر إلى كون هذه المسألة اجتهادية: أبو عبيد، الأموال، 74- 78.

[379] الطبري، تاريخ الطبري، ج3، ص 587.

[380] أبو عبيد، الأموال، 74.

[381] أبو عبيد، الأموال، 71؛ أبو يوسف، الخراج، 35- 36، 46.

آراء الفاتحين في الشام انقسمت إلى من يرى التقسيم ومن لا يراه[382] وأيضا في مصر تلقى قائد الفتح عمرو بن العاص مطالبات في نفس السياق ويبرز فيها اسم الصحابي الزبير بن العوام.[383]

وكما رأينا هناك أسماء في المطالبين من كبار الصحابة وتبين الروايات وجود إلحاح في طلب القسمة وأن المناقشات امتدت إلى يومين أو ثلاثة وأن عامتهم رأوا قسمته،[384] وقد حاجج عمر بن الخطاب هذه المطالبات ورأى مع جمع من الصحابة أن يقر الأرض بيد أهلها ويفرض عليهم خراجا يكون فيئا يوزع بين المسلمين جميعا.[385] وكان قراره بعد شورى واسعة ومحاجات وبتأييد من جمع من الصحابة مما انتهى بإنفاذ قراره.[386] وسنتناول فيما يلي حجج كلا الطرفين.

ثانيا: نقاش المشروعية في عدم قسمة الأرض المفتوحة عنوة

ستناول نقاش المشروعية في عدم قسمة الأرض المفتوحة عنوة زمن عمر بن الخطاب من جهتين الأولى بيان حجة المطالبين بالتقسيم والثانية بيان حجة عمر بن الخطاب في وقف خراج الأرض وعدم تقسيمها كالتالي:

حجة المطالبين بالتقسيم

احتج المطالبون بالتقسيم بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم في تقسيمه لأراضي خيبر وتوزيعها كما تقسم الغنيمة، فهم كما يبين ابن عبد البر جعلوا من فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم أصلا وقاسوا عليه باقي

---

[382] محمد حميد الله الحيدر آبادي الهندي، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، ط.6 (بيروت: دار النفائس،1407هـ)، 466-467.

[383] عبد الرحمن بن عبد الله بن عبد الحكم، أبو القاسم المصري، فتوح مصر والمغرب، (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 1415 هـ)، 108.

[384] أبو يوسف، الخراج، 37- 38.

[385] ابن عبد الحكم، فتوح مصر والمغرب، 108؛ محمد حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية، 466-467، 502- 504؛ أبو عبيد، الأموال، 74.

[386] أبو يوسف، الخراج، 36، 46.

الأراضي المفتوحة عنوة.[387] فقال أهل الشام فيما كتبوا له في مراسلاتهم: "إن هذا الفيء الذي أصبنا خمسه لك ولنا ما بقي، وليس لأحد منه شيء، كما صنع النبي صلى الله عليه وسلم بخيبر."[388] حيث رأوا أن أربعة أخماس هذه الأرض حق لهم وليس لأحد الانتفاع بها غيرهم. وقالوا اعتراضا على توزيع الفيء بين جميع المسلمين: "أتقف ما أفاء الله علينا بأسيافنا على قوم لم يحضروا ولم يشهدوا، ولأبناء القوم ولأبناء أبنائهم ولم يحضروا."[389] وفي مصر قالوا للعمرو بن العاص: "إنما هي أرض فتحها الله عز وجل علينا وأوجفنا عليها خيلنا ورجالنا وحوينا ما فيها... اقسمها كما قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم خيبر."[390]

كما أنهم رأوا أن لفظ الغنيمة الوارد في قوله تعالى في سورة الأنفال (وَاعْلَمُواْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ) [سورة الأنفال:41]. باق على العموم بحيث يشمل المنقول وغير المنقول من الأراضي.[391]

حجة عمر بن الخطاب في وقف خراج الأرض المفتوحة عنوة وعدم قسمتها

الحجة الأولى التفريق بين المنقول والعقار: كان مما احتج به عمر بن الخطاب عليهم قوله حين طالبوه بقسمة الأرض كالغنيمة "لا هذا عين المال، ولكني أحبسه فيما يجري عليهم وعلى المسلمين."[392] فعين المال من غير المنقول خارج من عموم لفظ الغنيمة الوارد في آية الأنفال وحكمه يجتهد هو فيه ويرى أنه من حق

---

[387] ابن عبد البر، التمهيد، 6: 450- 453.

[388] أحمد بن الحسين بن علي، أبو بكر البيهقي، معرفة السنن والآثار، تح: عبد المعطي قلعجي، ط.1 (بيروت: دار قتيبة،1991م)، 13: 332؛ وأنظر في هذه الحجة: أبو عبيد، الأموال، 70-71، 73.

[389] أبو يوسف، الخراج، 35- 36.

[390] القاسم بن سلام، الأموال، 70.

[391] ابن عبد البر، الاستذكار، 7: 40.

[392] أبو عبيد، الأموال، 71.

المسلمين جميعا.[393] ويقول مفرقا بين العقار والمنقول: "وقد غنمنا الله أموالهم وأرضهم وعلوجهم فقسمت ما غنموا من أموال بين أهله وأخرجت الخمس فوجهته على وجهه وأنا في توجيهه، وقد رأيت أن أحبس الأرضين بعلوجها وأضع عليهم فيها الخراج وفي رقابهم الجزية يؤدونها فتكون فيئا للمسلمين.[394] ومما يستدل به العلماء ففي هذا السياق على كون الغنيمة في المنقول ورود أحاديث تبين أن الغنائم التي أحلت للمسلمين ما كانت محرمة على من سبقهم مما يأكله النار أي غير المنقول.[395]

الحجة الثانية آيات سورة الحشر: بين عمر بن الخطاب لهم بالتفصيل اجتهاده في حكم هذه الأرض مستندا إلى فهمه لآيات من القرآن الكريم كالتالي:

في البداية استعرض لهم عمر بن الخطاب الآيات التي تبين الأموال التي يليها أئمة المسلمين وهي ثلاثة أصناف الخمس والزكاة والفيء، فتلا عليهم آية سورة الأنفال: {واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل} [الأنفال: 41] التي تبين مصرف خمس الغنائم قائلا: "هذه لهؤلاء." ثم قرأ آية سورة التوبة التي تبين مصارف أموال الزكاة: {إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل} [التوبة: 60] وقال: "هذه لهؤلاء."[396] وكل هذا متفق عليه. ثم تلا آيات من سورة الحشر تبين حكم الفيء ويدخل فيه ما فُتِحَ من الأرض صلحاً وعنوةً حسب فهمه لها كالتالي: قرأ عليهم آية: {ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي

---

[393] أنظر: أبو عبيد، الأموال، 74؛ ابن عبد البر، الاستذكار، 7: 38؛ وانظر في تخصيصه عموم الغنيمة العظيم آبادي، عون المعبود شرح سنن أبي داود، ومعه حاشية ابن القيم، 8: 197؛ ابن حجر، فتح الباري، 6: 225.

[393] أنظر: ابن عبد البر، التمهيد، 6: 456 – 457.

[394] أبو يوسف، الخراج، 35-36.

[395] ابن عبد البر، التمهيد، 6: 456؛ ابن عبد البر، الاستذكار، 7: 38.

[396] أبو عبيد، الأموال، 22- 25.

القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم} [الحشر: 7] وبين أن لفظ القرى في هذه الآية عام في كل قرية فيدخل فيه ما فتح عنوة أو صلحا.[397]

كما أن هذه الآية تبين حكمة تشريع الفيء فيما فتح من قرى بكيلا تكون دولة بين الأغنياء ويبقى الفقراء بلا شيء وهذا لا يكون إلا بوضع الخراج.[398] لذلك قال عمر: "والله لا يفتح بعدي بلد فيكون فيه كبير نبيل؛ بل عسى أن يكون كلا على المسلمين.[399] وقال معاذ بن جبل في مشورته له: " إنك إن قسمتها صار الرَّيْعُ العظيم في أيدي القوم، ثم يبيدون، فيصير ذلك إلى الرجل الواحد أو المرأة، ثم يأتي من بعدهم قوم يسدون من الإسلام مسدا، وهم لا يجدون شيئا، فانظر أمرا يسع أولهم وآخرهم."[400]

ثم قرأ عمر بن الخطاب الآيات الثلاث التي تلت الآية السابقة والتي يفهم منها كما شرح لهم أن هذا الفيء حق لجميع المسلمين الحاضرين ومن يأتي بعدهم، كالتالي: أما الآية الثامنة: { للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم } [الحشر: 8] فتبين حق المهاجرين في الفيء، ثم الآية التاسعة تُشرك معهم الأنصار في هذا الحق {والذين تبوءوا الدار والإيمان يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ } [الحشر: 9] ثم تليها الآية العاشرة: {والذين جاءوا من بعدهم} [الحشر: 10] والتي تبين حق جميع المسلمين في الفيء حيث قال عمر:" فخلط بهم غيرهم وكانت هذه عامة لمن جاء من بعدهم؛ فقد صار هذا الفيء بين هؤلاء جميعا؛ فكيف نقسمه لهؤلاء وندع من تخلف بعدهم بغير قسم."[401] وفي رواية قال: "فاستوعبت هذه الآية الناس، فلم يبق

---

[397] أبو يوسف، الخراج،37- 38.

[398] الجصاص، شرح مختصر الطحاوي، 4: 236- 237.

[399] أبو يوسف، الخراج، 35- 36.

[400] أبو عبيد، الأموال، 74.

[401] أبو يوسف، الخراج، 37- 38.

أحد من المسلمين إلا له فيها حق أو قال حظ."[402] فهذه الآيات كما فهمها عمر بن الخطاب تذكر أن من حق جميع المسلمين في كل العصور الانتفاع بالفيء الذي تدخل به الأرض المفتوحة عنوة، لذلك جعل خراجها وقفا للمسلمين.

أما احتجاجهم بقسمة خيبر فنلاحظ أن عمر بن الخطاب لم يعترض على احتجاجهم هذا ويُفهم من كلامه أنه يراها إحدى طرق التقسيم الراجعة للإمام الذي يُرَجِّح بين الطرق وفقا للمصلحة حيث يقول: "لولا آخر الناس ما فتحت قرية إلا قسمتها كما قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم خيبر سُهْمَانَاً، ولكني أردت أن يكون جزية تجري على المسلمين، وكرهت أن يترك آخر المسلمين لا شيء لهم."[403] يقول ابن عبيد معلقا على كلامه: "فبين أن الحكمين جميعا إليه وإلا ما تعدى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فالإمام مخير بالنظر للمسلمين والحيطة عليهم".[404] ومما يؤيد هذا أن عمر بن الخطاب قسم جزءا من الأراضي المفتوحة عنوة بين الفاتحين كما الغنيمة إلى أخماس وهي أراضي الصوافي في العراق التابعة للأسر الحاكمة الفارسية التي فرت وتركتها فارغة.[405]

لذلك نجد أبا عبيد يؤكد أن كِلَا الرأيين صحيح في هذه المسألة سواء من رأى التقسيم كما الغنيمة، أو عدمه وفرض الفيء، فكل منهما اجتهد واتبع آيات الله، وفعل عمر بن الخطاب لم يَرُدَّ فعل النبي كما أن فعل النبي لم يرد فعل عمر بن الخطاب فيكون للأرض المفتوحة هذين الحكمين، وعلى ذلك فالإمام بالخيار من بين هذين الرأيين إما أن يقسمها كالغنيمة أو لا يقسمها ويفرض عليها الفيء وقفا للمسلمين، ينظر أيهما

---

[402] أبو عبيد، الأموال، 22- 23.

[403] المرجع السابق، 70-71.

[404] المرجع السابق، 79- 80.

[405] الطبري، تاريخ الطبري، ج4، ص 31، عبد العزيز الدوري، أوراق في التاريخ والحضارة: أوراق في التاريخ العربي الإسلامي، ط.2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009م)، 47.

أصلح.[406] وهذا هو مذهب الحنفية والحنابلة الذين رأوا أن الإمام مخير في الأرض المفتوحة عنوة بين قسمتها كالغنيمة استنادا إلى فعل النبي أو وضع الخراج عليها للمسلمين وجعله فيئا للمسلمين استنادا لاجتهاد عمر بن الخطاب في آية الأنفال.[407] فتكون بذلك الآيتين على سبيل التخيير في أرض العنوة.[408] في حين يرى الإمام مالك عدم التخيير وأنها تعامل معاملة الفيء فتكون آية الحشر مخصصة لأية الأنفال.[409] ورأى الشافعية أنها غنيمة وأن عمر بن الخطاب استرضى الفاتحين حين لم يقسمها.[410] فكما نرى فإن اختلاف الآراء حول حكم هذه المسألة استمر إلى ما بعد الصحابة.

إضافة إلى ما سبق فإن السنة التطبيقية التي استند إليها الفاتحون كانت متنوعة فيما يخص الأرض المفتوحة عنوة وحتى خيبر اختلفت الروايات في تقسيمها وأنه بالرغم من تقسيم النبي صلى الله عليه وسلم لخيبر فلم تكن القسمة للفاتحين فقط فقد أشرك معهم من شهد الحديبية ممن لم يحضر خيبر باتفاق الروايات.[411] كما أنه لم يقسم أراضي مكة مع أنه فتحها عنوة على رأي الأكثرية.[412] مما يدل على أن قسمة الأرض المفتوحة ليست الصورة الوحيدة.[413]

---

[406] أبو عبيد، الأموال، 74- 78.

[407] أنظر: الكاساني، بدائع الصنائع، 7: 117- 118: محمد بن الحسن الشيباني، السير الصغير، 110؛ منصور بن يونس بن صلاح الدين ابن حسن بن إدريس البهوتى، دقائق أولي النهى لشرح المنتهى المعروف بشرح منتهى الإرادات، ط.1 (بيروت: عالم الكتب، 1993م)، 1: 648.

[408] ابن رشد، البيان والتحصيل،17: 513- 515، 2: 539-540.

[409] ابن عبد البر، الاستذكار، 7: 38- 40، ابن رشد: بداية المجتهد، 1: 401، 2: 163.

[410] النووي، روضة الطالبين، 10: 275- 277؛ الماوردي، الحاوي الكبير، 14: 259-260؛ الشافعي، الأم، 4: 298.

[411] ابن عبد البر، التمهيد، 6: 450- 453.

[412] محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني، نيل الأوطار، تح: عصام الدين الصبابطي، ط.1 (مصر: دار الحديث، 1993م)، 8: 28.

[413] الجصاص، شرح مختصر الطحاوي، 4: 236-237؛ أبو الحسن نور الدين الملا الهروي القاري، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، ط.1 (بيروت: دار الفكر، 2002م)، 6: 2552.

وكانت نتيجة هذا النقاش أن المطالبين توقفوا عن إنكار رأي عمر بن الخطاب وقبلوه، ونفر منهم بقي مُصرًّاً على رأيه، كبلال وسلمان، ونُقل عن أبي هريرة أن عمرا دعا على المنبر وقال: "اللهم اكفني بلالا وأصحابه."[414] وأقر القرار.

وبعد هذا العرض ظهر بوضوح دور المشروعية والمرجعية في هذا القرار حيث إن المطالبين بالقسمة والمعترضين على القرار استندوا إلى تطبيق نبوي يرجع إلى آية قرآنية، كما أن عمر بن الخطاب استند هو الآخر لبيان مشروعية ما رآه إلى آيات شرحها لهم بالتفصيل واستنباط من معانيها وهذا كله اجتهاد استنباطي لبيان الحكم الشرعي وهو المرحلة الأولى من مراحل اتخاذ القرار السياسي في تحقيقه مناطه العام، تلاه استناد عمر بن الخطاب في اختياره هذه الصورة من صور التطبيق إلى المصلحة وهو ما سنبينه في العامل الثالث إن شاء الله.

وبذلك تبين أن المرجعية ومصدر المشروعية في زمن أبي بكر وعمر كانت القرآن[415] والسنة بنصوصهما وما جاءا به من معان وأحكام، ومنهما يكتسب القرار مشروعيته، وأن كلا من أبي بكر وعمر قيدا نفسيهما بطاعة الله ورسوله، وأن ما فيه معصية لا يجب أن يتضمنه القرار السياسي وإلا فقد إلزاميته ونفاذه، وكان يلجأ لها حال الاختلاف حول الحكم أو جهله وبذلك يظهر دور الفقه جيدا في هذا العامل.

---

[414] ملا علي القاري، مرقاة المفاتيح، 6: 2552.

[415] هناك من يسجل حول ملاحظة قلة المعلومات المباشرة في المصادر التراثية التي من الممكن من خلالها فهم منهج عمر بن الخطاب ووجهة نظرة تجاه القران الكريم في الأحداث السياسية. أنظر:

Kenan Ayar, Dört Halife Dönemi Siyasi Olaylarında Kur'an'ın Rolü, 2.b (Samsun: Etüt Yayınları، 2011), 129.

في حين أن منهج عمر بن الخطاب وأبا بكر كحاكمين تجاه القران الكريم من الممكن الوصول اليه من عدة اتجاهات، الأول من التصريح المباشر بالاستدلال وهذا لم يكن يظهر الا في حال التنازع حول حكم البديل المطروح للقرار وذلك لبروز الحاجة للتصريح بالاستدلال لمناقشة الطرف الآخر وبالتالي اهتمام الروايات بنقله، وثانيا يظهر في عملهم على تطبيق ما أتت به آيات القران من احكام متعلقة بوظيفتهم السياسية من مثل توزيع الزكاة ومصارفها وإقامة القضاء وفق أحكام القران، ثالثا في الالتزام به كمقيد لقراره لا يخالفه كما في حادثة تحديد المهور، وتطبيق مبادئه ومقاصده وهذه تظهر من خلال التدبر بالقرارات السياسية الصادرة عنه والمصلحة التي تحققها.

3.2 صاحب القرار وشخصيته الفكرية في اتخاذ القرار السياسي

تشير الدراسات المعاصرة إلى أن لصاحب القرار بما يمتلكه من سمات شخصية هي نتاج ثقافته وعلمه وتجاربه وقناعاته ومواهبه الشخصية تأثيرا في صناعة القرار.[416] وبالرغم من تَقَيّدِ صاحب القرار بإطار سياسي واجتماعي وقانوني، إلا أن هذا العامل يبقى له أهمية فيما يرجحه من بدائل.[417] وقد أثبتت عدد من الدراسات الميدانية على مجموعة من القادة تأثير العوامل الشخصية للقائد في صناعة القرار.[418]

وقد تبين معنا أن القرار السياسي في تلك الفترة نظر وترجيح عقلي بمنظور الشرع فللعقل دور مهم فيه، ومن هنا يظهر تأثير الشخصية الفكرية لكل من أبي بكر وعمر في اتخاذهم القرار السياسي.

وسنتناول في هذا المبحث عرضا لسمات شخصية بارزة عند كل من أبي بكر وعمر، ثم عرضا لنموذجين من قراراتهما برزت فيه أدى هذه السمات الشخصية كمؤثر في عملية اتخاذه.

3.2.1 السمات الشخصية للخليفة أبي بكر

سنسجل هنا مجموعة من الصفات التي امتاز بها أبو بكر الصديق رضي الله عنه مع تلمس تأثيرها في قراراته السياسية كالتالي:

---

[416] أحمد ناصوري، دراسة تحليلية لعملية صنع القرار السياسي، 276؛ فاروق عمر، صناعة القرار والرأي العام، 57-58.

[417] أحمد ناصوري، دراسة تحليلية لعملية صنع القرار السياسي، 269.

[418] عفاف عمر، دراسة نفسية لعينات من المشاركين سياسيا في بناء القرار بدولة الكويت دراسة ميدانية، ط.1 (الكويت: مطبعة الفيصل، 1996م)، 47-80؛ أحمد نوري النعيمي، عملية صنع القرار في السياسة الخارجية، ط.1 (الأردن: دار زهران، 2011م)، 247، 262.

أولا: التصديق والإتباع: هي من أبرز الصفات التي ميزت أبا بكر الصديق وهي راجعة إلى إيمانه العميق الذي لو وُزِنَ بإيمان أهل الأرض جميعا لرجح بهم كما يصفه عمر بن الخطاب.[419] أما التصديق فقد لقبه به رسول الله صلى الله عليه وسلم قال وهو على جبل أحد وإلى جانبه أبو بكر وعمر وعثمان: "اثْبُتْ أُحُدُ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ نَبِيٌّ، وَصِدِّيقٌ، وَشَهِيدَانِ».[420] وذلك من كثرة ما صدقه.[421] وانطلاقا من هذا الإيمان العميق والتصديق برزت صفة الاتباع كسمة بارزة في منهجية أبي بكر في الحكم وقد صرح بها في خطبة بيعته حيث يقول: "وإنما أنا متبع ولست بمبتدع."[422] ومما نقل عنه قوله: "لست تاركا شيئا، كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعمل به إلا عملت به، فإني أخشى إن تركت شيئا من أمره أن أزيغ."[423]

وقد انعكست هذه الصفة على قراراته ففي حرب الردة يقول: "والله لو منعوني عقالا كانوا يؤدونه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم لقاتلتهم على منعه."[424] وأبى تأجيل بعث جيش أسامة بن زيد قائلا: "والذي نفس أبي بكر بيده، لو ظننت أن السباع تخطفني لأنفذت بعث أسامة كما أمر به رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولو لم يبق في القرى غيري لأنفذته".[425] كما أنه أبى أن يغير أسامة قائد البعث وقد استخلفه رسول الله صلى الله عليه وسلم قائلا: "والله لا أحل عقدة عقدها رسول الله صلى الله عليه وسلم."[426] وكذلك

---

[419] أحمد بن الحسين بن علي أبو بكر البيهقي، شعب الإيمان، تح: عبد العلي حامد، ط.1 (الرياض: مكتبة الرشد، 2003 م)، 1: 144.

[420] صحيح البخاري، كتاب فضائل اصحاب النبي، باب فضل أبي بكر، 5: 9.

[421] صحيح البخاري، كتاب فضائل اصحاب النبي، باب فضل أبي بكر، 5: 9.

[422] الطبري، تاريخ الطبري، 3: 224. ابن كثير، البداية والنهاية، 6: 334.

[423] صحيح البخاري، ح3093، كتاب فرض الخمس، باب أداء الخمس من الدين، 4: 79.

[424] صحيح البخاري، ح7284، كتاب الاعتصام وباب الاقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم، 9: 94.

[425] الطبري تاريخ الطبري، 3: 225.

[426] ابن كثير، البداية والنهاية، 6: 335.

تردده الأولي في جمع القرآن كان لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يفعله فقد قال لعمر: "كيف أفعل شيئا لم يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم؟"[427]

فكان هاجسه هو السير على سيرة رسول الله صلى الله عليه وسلم بالحكم. ونراه يختم مسيرته في الحكم مؤكدا على تنفيذه لهذا المنهج حيث قال في وصيته لعمر قبيل وفاته: "إنما اتبعت إثر من كان من قبلي... وإني لعلى طريق ما زغت."[428]

فالمقصود بالاتباع هنا حسب ما نفهم ليس فقط اتباع الأمر التشريعي لرسول الله صلى الله عليه وسلم، وإلا فإن كل الصحابة كانوا متبعين لرسول الله صلى الله عليه وسلم، بل بالأخص اتباع الأمر السياسي الذي يرجع للنظر المصلحي للإمام.

العلم بالدين: كان أبو بكر الصديق رضي الله عنه من أعلم الصحابة بكتاب الله وسنة رسوله وقد أفتى بحضرة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا يكون ذلك إلا لمن من وثق بعلمه وتحقق فضله وفهمه كما يذكر الشيرازي.[429] وقد تأتى هذا العلم من صحبته لرسول الله صلى الله عليه وسلم فهو أقرب الصحابة اليه يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لو كنت متخذا من أمتي خليلا، لاتخذت أبا بكر، ولكن أخي وصاحبي."[430] ويقول علي بن أبي طالب واصفا عمق هذه الصحبة: "إني كنت كثيرا أسمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول: ذهبت أنا وأبو بكر، وعمر، ودخلت أنا وأبو بكر، وعمر، وخرجت أنا وأبو بكر،

---

[427] صحيح البخاري، كتاب تفسير القرآن، باب قوله: (لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم)، ح4679، 6: 71.

[428] ابن عساكر، تاريخ دمشق، 30: 415.

[429] أبو اسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، طبقات الفقهاء، تح: إحسان عباس، ط.1 (بيروت: دار الرائد العربي، 1970)، 36، 38.

[430] صحيح البخاري، ح 3656، كتاب فضائل الصحابة، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم لو كنت متخذا خليلا، 5: 4.

وعمر."[431] وكان رسوله الله يختصه بالمشورة في مهماته العامة والخاصة فهو بمقام وزيره كما يبين ابن خلدون.[432]

وقد بين أبو بكر في خطبة بيعته أنه على علم بالدين حيث إنه سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن كل ما يحتاج لسؤاله قال: "واعلموا أنكم لا تسألون عني أحدا قد عرفتموني وجربتموني وعرفتم من سنة نبيكم ما عرفت وما أصبحت نادما على شيء أكون أحب أن أسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عنه إلا وقد سألته."[433] ويبين أن ما أَهَّلَهُ للخلافة ليس كونه خير الناس، بل كونه تعلم القرآن والسنة. يقول في خطبة البيعة: "أيها الناس قد وليت أمركم ولست بخيركم، ولكن نزل القرآن وسن النبي السنن فَعَلَّمَنَا فَعَلِمْنَا."[434]

وقد كان لهذا العلم الديني أثرا في اتخاذ القرار من خلال استحضار أبي بكر القرآن والسنة وقدرته على الاستنباط منهما، وعدم مخالفتهما كما تعهد في بيعته ورأينا هذا في تناولنا للمبحث السابق. كما أن هذا العلم والإيمان والصحبة جعل قراراته محل ثقة وقبول بين الصحابة.

العلم بالمجتمع والواقع والتجربة: تميز أبو بكر بالعلم بواقعه ورصيد من التجربة الاجتماعية والإدارية حيث إنه نشأ في مكة محفل الجزيرة العربية التجاري والثقافي والديني. وكانت له مكانة في قريش حيث رأسته على الأشنقاق وهي الديات تصدقه فيها وتحمل حمالته.[435] ومن المعلوم أن بنية المجتمع العربي كانت قَبَلِيَّة في

---

[431] صحيح البخاري. كتاب فضائل الصحابة، باب مناقب عمر بن الخطاب، ح3685، 5: 11.

[432] ابن خلدون، المقدمة، 1: 419.

[433] ابن عساكر، تاريخ دمشق، 44: 266.

[434] فيقول في خطبة البيعة: "قد وليت أمركم ولست بخيركم، ولكن نزل القرآن وسن النبي السنن فَعَلَّمَنَا فَعَلِمْنَا" أنظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، 3: 136.

[435] أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تح: علي محمد البجاوي، ط.1 (بيروت: دار الجيل، بيروت، 1992 م)، 3: 966.

ذلك الوقت، وكان أبو بكر على اطلاع واسع عليها فقد اشتهر بمعرفته بأنساب العرب وخاصة قريش.[436] كما أنه كان على اطلاع على الثقافات المجاورة من خلال اشتغاله بالتجارة وأسفاره ويذكر منها سفره للشام.[437] أما بعد إسلامه فقد شارك رسول الله صلى الله عليه وسلم في غزواته،[438] وذكرنا أنه كان يستشيره، ولا بد أن كان لهذه المعرفة والخبرة أثرا في خطته التي وضعها لقتال القبائل المرتدة وتوجيه جيوشه وبمن يبدأ بالقتال، كذلك في تسيير حروبه للشام والعراق.

قوي حازم: بالرغم مما ثبت أن أبا بكر كان رحيما لين المعشر، إلا أنه في القيادة السياسية واتخاذ القرار أبدى قوة وحزما وثباتا، وتجلى هذا في مواقف عديدة منها ثباته عند وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي السقيفة وفي حرب الردة وإدارته لفتوح الشام والعراق.[439] ومع هذا الحزم والقوة لم يفقد رحمته ورأفته بالمؤمنين حيث يصف عبد الله بن جعفر بن أبي طالب فترة حكمه قائلا: "وَلِيَنَا أبو بكر فخير خليفة، أرحمه بنا وأحناه علينا."[440] وهذه الرحمة مع الحزم والثبات ألقت له محبة في قلوب رعيته: حيث يقول أسيد بن صفوان واصفا يوم وفاته: "وارتجت المدينة بالبكاء ودهش الناس كيوم قبض رسول الله."[441]

3.2.2 السمات الشخصية للخليفة عمر بن الخطاب

---

[436] أنظر: كان رجلا نسابة. أحمد بن الحسين بن علي أبو بكر البيهقي، دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، ط.1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1405 ه)، 2: 422.

[437] محمود شاكر، التاريخ الإسلامي الخلفاء الراشدون، محمود شاكر، (بيروت: المكتب الإسلامي، 1411ه)، 30.

[438] ابن الأثير، أسد الغابة، 3: 314-317.

[439] عبد العزيز الدوري، مقدمة في تاريخ صدر الإسلام، ط.2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007م)، 22.

[440] ابن عبد البر، الاستيعاب، 3: 972.

[441] ضياء الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الواحد المقدسي، الأحاديث المختارة أو المستخرج من الأحاديث المختارة مما لم يخرجه البخاري ومسلم في صحيحيهما، تح: عبد الملك بن دهيش، ط.3 (بيروت: دار خضر، 2000 م)، 2: 17.

سنسجل هنا مجموعة من الصفات التي امتاز بها عمر بن الخطاب رضي الله عنه مع تلمس تأثيرها في القرار السياسي كالتالي:

النظرة المقاصدية التجديدية والسؤال دائما عن العلة: من الممكن اعتبار هذه السمة هي أبرز سمات شخصيته، وقد برزت قبل توليه الخلافة في عدة مواقف منها أن قوما اشتكوا لرسول الله فقرهم ورغبتهم في ذبح إبلهم فأذن لهم رسول الله بذلك فلقيهم عمر وهم خارجون فأخبروه، فبين أنهم سيهلكون إن ذبحوا أبقارهم وذلك لأن الإبل كانت مصدر رزقهم منها يشربون الحليب ويتنقلون عن طريقها فدخل على رسول الله وقال: "يا رسول الله ما بقاؤهم بعد إبلهم" فتراجع رسول الله صلى الله عليه وسلم عن إذنه.[442] ومنها لما راجعه عندما أراد أن يصلي على أبي بن سلول وقد مات منافقا محتجا بأن الله نهاه عن الاستغفار لهم قال: "أَلَيْسَ اللَّهُ نَهَاكَ أَنْ تُصَلِّيَ عَلَى المَنَافِقِينَ؟" يقصد آية: {اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أو لاَ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً، فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ} [التوبة: 80]" إلا أن رسول الله يعلمه الاستنباط فيقول متبسما له: " أَنَا بَيْنَ خِيَرَتَيْنِ، أي بين الاستغفار وعدمه فَصَلَّى عَلَيْهِ، ثم نزلت الآية موافقة لموقف عمر قال تعالى: {وَلاَ تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا، وَلاَ تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ} [التوبة: 84].[443] وهذه إحدى موافقات عمر بن الخطاب للوحي التي تدل على استنباطه ونظرته المقاصدية وغيرها الكثير،[444] وقد قابل رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه المراجعات بالتسامح والابتسام ولم يقمع فيه هذه الخصلة لكنه هذبها وظهر هذا التهذيب فيما قاله عمر

---

[442] أنظر القصة بالتفصيل في: صحيح البخاري ح2484، كتاب الشركة، باب الشركة في الطعام، 3: 137.

[443] صحيح البخاري، ح1269، كتاب الجنائز، باب الكفن في القميص الذي يكف، 2: 76.

[444] وافقت ربي في ثلاث في مقام إبراهيم، وفي الحجاب، وفي أسارى بدر صحيح مسلم، صحيح مسلم، كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ح2399، 4: 1865.

بن الخطاب عن موقفه في صلح الحديبية: "اتهموا الرأي على الدين." وذلك أنه كان معترضا في أول الأمر على الصلح ثم قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: «ترى أني قد رضيت وتأبى؟» فقال: فرضيت.[445]

وهذه الخصلة تجلت في إدارته للدولة وقراراته التجديدية وما اشتهر عنه من تطبيقات من مثل رأيه في طلاق الثلاث، والزواج من كتابية، واجتهاده في الأرض المفتوحة عنوة، والمؤلفة قلوبهم، حيث كان يتلمس معاني النصوص ومقاصدها ولا يقف عند ظواهرها دون الخروج عليها، ومن المؤكد أن الله وهبه هذه الملكة وعززتها قوة شخصيته وسماحة رسول الله صلى الله عليه وسلم وتأييد الوحي له في حياة الرسول.

ولعل في وصف السيدة عائشة لعمر حيث تقول: "من رأى عمر علم أنه خلق غنى للإسلام، كان والله أحوذيا نسيج وحده قد أعد للأمور أقرانها."[446] فهو نسيج وحده ليس له نظير أحوذي مشمر في الأمور حسن السياق لها ومستول عليها لا يشذ عليه منها شيء.[447] أعد للأمور الحوادث أقرانها أي ما يلائمها وهو من أدق الأوصاف لطريقته في الحكم ولقراراته السياسية التي كما سنرى تجلت فيها قدرته على التطوير ومواكبة مستجدات عصره.

العلم بالدين والإيمان: كان عمر بن الخطاب من السابقين للإسلام واعتبر إسلامه عزا للمسلمين،[448] وكان من أقرب الصحابة لرسول الله صلى الله عليه وسلم وبشره بالجنة.[449] وهو بشهادة رسول الله صلى الله عليه

---

[445] أحمد بن حنبل، فضائل الصحابة، 1: 373؛ الطبراني، المعجم الكبير، 1: 72؛ البزار، مسند البزار البحر الزخار، 1: 253؛ أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الأصبهاني، معرفة الصحابة، تح: عادل بن يوسف العزازي، ط.1 (الرياض: دار الوطن للنشر، 1998م)، 1: 56.

[446] ابن كثير، البداية والنهاية، 6: 336.

[447] أنظر تعريف أحوذي: ابن منظور، لسان العرب، 3: 487؛ وأنظر في تعريف نسيج وحده: نفس المرجع، 3: 449.

[448] ابن عبد البر، الاستيعاب، 3: 1145.

[449] صحيح البخاري، كتاب فضائل الصحابة، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم لو كنت متخذا خليلا، ح3674، 5: 8.

وسلم محدث هذه الأمة جُعِلَ الحق على لسانه وقلبه.[450] ويصف الصحابة علمه فيقول حذيفة: "كأن علم الناس كلهم قد درس في علم عمر." ويقول ابن مسعود: "لو وضع علم أحياء العرب في كفة ميزان، ووضع علم عمر بن الخطاب في كفة لرجح علم عمر. لقد كانوا يرون أنه ذهب بتسعة أعشار العلم، ولمجلس كنت أجلسه مع عمر بن الخطاب أوثق في نفسي من عمل سنة."[451] وهذا العلم وصحبة رسول الله صلى الله عليه وسلم والسابقة بالإسلام شكل عنده معرفة ومعايير يستضيء بها في قراراته كما أنه أعطاه قبولا في المجتمع كخليفة فيما بعد.

العلم بالمجتمع والواقع والتجربة: كان لعمر خبرة إدارية سابقة حيث إنه كان سفيرا لقريش قبل إسلامه وكانوا يرسلونه مبعوثا عنهم في الحروب والمنافرات.[452] كما أنه تعرف على الثقافات المحيطة حيث عمل بالتجارة وخرج إلى الشام وأسواق دمشق في تجارته.[453] وبعد إسلامه شهد المشاهد والوقائع كلها مع رسول الله صلى الله عليه وسلم.[454] مما شكل عنده خبرة إدارية وثقافية وتصورا عن قسم من البلدان الي فتحت في عهده كالشام والعراق مما ساعده في إدارة الدولة فيما بعد وإعطاء القرارات عن معرفة.

قوة الشخصية والهيبة: كان عمر مهابا قوي الشخصية وهو طبع أصيل فيه حتى أن إسلامه كان عزا للمسلمين يقول عبد الله بن مسعود: "مازلنا أعزة منذ أسلم عمر."[455] وبالرغم من أن عمر تعهد باللين عندما تولى الخلافة، وحاول الموازنة بين اللين والشدة في إدارته للدولة متلمسا ما هو الأفضل للرعية كما

---

[450] ابن عبد البر، الاستيعاب، 3: 1147- 1148.

[451] ابن عبد البر، الاستيعاب، 3: 1149.

[452] ابن عساكر، تاريخ دمشق، 24: 118؛ ابن عبد البر، الاستيعاب، 3: 1145.

[453] محمد بن ابن عبد البر، بهجة المجالس وأنس المجالس، تح: محمد الخولي، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت)، 2: 156.

[454] ابن عبد البر، الاستيعاب، 3: 1145.

[455] صحيح البخاري، ح3684، كتاب فضائل الصحابة، باب مناقب عمر بن الخطاب، 5: 11.

يحدث صاحبه عبد الرحمن بن عوف قال: "أيا عبد الرحمن، والله لقد لنت للناس حتى خشيت الله في اللين، ثم اشتددت حتى خشيت الله في الشدة، فأين المخرج؟"[456] إلا أن هذه الهيبة لم تفارقه فهي شيء من صميم شخصيته، حيث نرى عددا من الناس تتهيب سؤاله وتجعل من عبد الرحمن وسيطا لها لسؤاله.[457] وقد أسهمت هذه الهيبة في تقبل قراراته من قبل الرعية. ومع هذه الهيبة فانه كان رحيما برعيته يصف عبد الرحمن هذه الرحمة بقوله: "ليس الأب البر بولده بأبر من عمر بن الخطاب برعيته."[458]

3.2.3 قرارين يظهر بهما دور شخصية أبي بكر وعمر

قمنا باختيار قرارين اختلفت فيهما وجهة نظر كل من أبي بكر وعمر في نفس المسألة وفي نفس الوقت أي في زمن أبي بكر، واستمر الاختلاف إلى أن تولى عمر بن الخطاب الخلافة وطبق وجهة نظره التي كان يتبناها بهدف. وذلك لإبراز تأثير شخصيتهما الفكرية على القرار دون أن يرتبط اختلاف رأييهما بتغير الظروف المحيطة.

3.2.3.1 أبو بكر وعمر وعزل الولاة

[456] عمر بن شبة بن عبيدة بن ريطة النميري البصري، تاريخ المدينة لابن شبة، تح: فهيم محمد شلتوت، (جدة: السيد حبيب محمود أحمد، 1399 هـ)، 2: 681.

[457] يقول الطبري في موقف عن عمر: "ولقد هابه المسلمون وكلمه عبد الرحمن في ذلك." تاريخ الطبري، الطبري، ج4، ص 207.

[458] ابن عساكر، تاريخ دمشق، 46: 156.

إن عزل الولاة أمر سياسي راجع إلى تقدير الخليفة للأصلح.[459] وقد برزت صفة الاتباع عند أبي بكر الصديق، في مقابل بروز صفة التجديد والنظرة المقاصدية عند عمر بن الخطاب في عزل الولاة الذي اختلفت وجهات نظرهما فيه كالتالي:

أبو بكر وعزل الولاة إن تأثير صفة الاتباع عند أبي بكر في موقفه من عزل الولاة ظاهرة في موقفه من طلب الأنصار الذي أبلغه إياه عمر بن الخطاب برغبتهم في استبدال أسامة بن زيد بقائد أكبر منه سنا، حيث قال له عمر: "فإن الأنصار أمروني أن أبلغك، وإنهم يطلبون إليك أن تولي أمرهم رجلا أقدم سنا من أسامة." فقابل هذا الطلب بالرفض وتأنيب عمر بن الخطاب. قائلا: "ثكلتك أمك وعدمتك يا ابن الخطاب استعمله رسول الله صلى الله عليه وسلم وتأمرني أن أنزعه."[460] وكان سبب هذا الرفض كما بين هو أن رسول الله صلى الله عليه وسلم من عينه، حيث إن هذا البعث كان جُهِّز في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم وأمر عليه أسامة، ولم يقبل طلبا مشابها بتبديل أسامة وأصر على تأميره وبين أنه كفؤ للإمارة وتوفي قبل إنفاذ البعث.[461] لتنتقل مهمة إنفاذه إلى أبي بكر الذي كان رفض تغيير الأمير الذي عينه رسول الله صلى الله عليه وسلم اتباعا لرسول الله صلى الله عليه وسلم.

وكذلك ظهرت هذه الصفة في مطالبة عمر بن الخطاب أبا بكر بعزل خالد بن الوليد قائده في حروب الردة لأن في سيفه رهقا بعد أن بدر منه خطأ في قتل أشخاص متأولا حيث قال عمر لأبي بكر: "إن في سيف

---

[459] أنظر: الماوردي، الاحكام السلطانية، 42؛ وراجع الشروط المطلوبة فيمن يتولى ولاية وكيفية اختيار الأصلح عند: ابن تيمية، السياسة الشرعية، 15.

[460] ابن عساكر، تاريخ دمشق، 2: 50؛ الطبري، تاريخ الطبري، 3: 226.

[461] ابن سعد الطبقات الكبرى، 2: 164. وجاء في صحيح مسلم «إن تطعنوا في إمارته – يريد أسامة بن زيد – فقد طعنتم في إمارة أبيه من قبله، وايم الله إن كان لخليقا لها، وايم الله إن هذا لها لخليق." صحيح مسلم، ح2426، باب فضائل زيد بن حارثة وأسامة بن زيد، 4: 1884.

خالد رهقا."[462] إلا أن أبا بكر رفض طلب عمر بن الخطاب في عزل خالد، واكتفى بتأنيبه ودفع الديات للقتلى. قال: "هيه يا عمر! تأول فأخطأ، فارفع لسانك عن خالد."[463]

وفي النظر إلى أسبابه نجده قد تأثر بطريقة تعامل رسول الله صلى الله عليه وسلم مع خالد واتبع نهجه. حيث إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل عذر خالد حين أخطأ في القتل أيضا زمن تأميره إياه.[464] ودفع دية من قتلهم واستمر باستعماله وتأميره ولم يعزله.[465] وقال فيه: "لا تؤذوا خالدا فإنه سيف من سيوف الله."[466] كذلك أبو بكر نراه يدفع الديات للقتلى ويأبى عزله قائلا لعمر: "لا يا عمر بن الخطاب لم أكن لأشيم سيفا سله الله على الكافرين." ويأمره بالتوقف عن التكلم فيه.[467] ونلاحظ استخدامه لنفس الأسلوب، بل حتى العبارة من رسول الله صلى الله عليه وسلم استحضارا لموقفه واتباعا لمنهجه. والمقصود بأنه سيف من سيوف الله براعته القتالية التي استثمرها رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن بعده أبو بكر في حرب الردة والفتوحات في الشام والعراق التي حقق بها انتصارات عظيمة.[468]

---

[462] أنظر قصة مقتل مالك بن نويرة وهو أحد زعماء القبائل المرتدة الذي اختلف في عودته للإسلام، حين سقط أسيرا في يد خالد وقتل بسبب أمره الجنود بتدفئة الأسرى ففهم من الأمر بلغتهم قتلهم فقتلوهم: الطبري، تاريخ الطبري، 3: 276 – 278.

[463] المرجع السابق.

[464] أنظر قصة قتل خالد لأناس من بني جذيمة كان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعثه إليهم داعيا لا مقاتلا، فوداهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال في فعله: "اللهم إني أبرأ إليك مما صنع خالد." وقدم خالد مبررا لقتلهم وهو ظنه عدم إسلامهم لرفعهم السلاح. ابن هشام، سيرة ابن هشام، 2: 428-431؛ ابن عساكر، تاريخ دمشق، 16: 234.

[465] ابن عبد البر، الاستيعاب،2: 428-429.

[466] ابن سعد، الطبقات الكبرى، 7: 278؛ وفي مسند البزار عن رسول الله: قال: «لا تؤذوا خالدا فإنه سيف من سيوف الله، صبه الله على الكفار» مسند البزار، ح 3365، 8: 294؛ ونفس الرواية في: صحيح ابن حبان، ح 7091، 15: 566؛ وورد في مسند أحمد: قال أبو عبيدة: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: " خالد سيف من سيوف الله عز وجل، ونعم فتى العشيرة." مسند أحمد، ح16823، 28: 27.

[467] ابن عساكر، تاريخ دمشق، 16: 257؛ الطبري، تاريخ الطبري، 3: 276 – 278.

[468] أنظر قدرته القتالية وانتصاراته: ابن عبد البر، الاستيعاب،2: 427. أسد الغابة، 2: 140؛ ابن عبد البر، الاستيعاب، 2: 429.

وفي نفس السياق نجد أبا بكر يحافظ على تعيينات رسول الله صلى الله عليه وسلم اتباعا لأمره واعتبارا أن في هذا التعيين تزكية عالية من رسول الله صلى الله عليه وسلم لهم.[469] ولا تسجل إلا حالة عزل واحدة في زمانه كانت على الراجح من الروايات لسبب إخفاق حربي في إحدى المعارك.[470] وهي تعتبر إساءة والإساءة عند أبي بكر هي سبب العزل كما بين لواليه يزيد بن سفيان حين قال له عند توليته: "إني قد وليتك لأبلوك وأجربك وأخرجك، فإن أحسنت رددتك إلى عملك وزدتك، وإن أسأت عزلتك."[471]

عمر بن الخطاب وعزل الولاة على الصعيد الآخر نجد صفة التجديد والنظر المقاصدي عند عمر بن الخطاب بارزة في عزل الولاة منذ زمن أبي بكر ومن ذلك كانت مطالبته بتغيير أسامة بن زيد لمصلحة وهي اختيار رجل يرتضيه من الناس عليهم يكون أكبر سنا وأكثر قبولا.[472] وقد كان تعيين رسول الله صلى الله عليه وسلم له أمرا سياسيا لا شرعيا في وجهة نظره فلم ير بأسا في اختيار رجل آخر من الخليفة الذي يأتي بعده إن تحققت مصلحة في ذلك.

كذلك نقرأ مطالبته بعزل خالد بأنها كانت لمصلحة حقن الدماء وحفظها وذلك حين رأى أخطاءً تتكرر من خالد في هذا السياق. ومصلحة حفظ الدماء في نظره تفوق مصلحة الإبقاء عليه مع براعته لأن في المسلمين غيره من هو أهل للقيادة. لذلك نراه يعزل خالدا عند توليه الخلافة.[473] وانضم إلى ما سبق مصلحة جديدة

---

[469] عبد العزيز بن إبراهيم العمري الولاية على البلدان في عصر الخلفاء الراشدين، ط.1 (الرياض: دار اشبيليا للنشر والتوزيع،2001م)، 69، 187.

[470] شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، سير أعلام النبلاء، (القاهرة: دار الحديث، 2006م)، 64؛ وانظر هذا الترجيح عند: البرزنجي في تحقيقه لتاريخ الطبري ورواياته: محمد بن طاهر البرزنجي، صحيح وضعيف تاريخ الطبري، ط.1 (بيروت: دار ابن كثير، 2007م)، 8: 143- 144.

[471] علي بن أبي الكرم محمد بن محمد، عز الدين ابن الأثير، الكامل في التاريخ، تح: عمر تدمري، ط.1 (بيروت: دار الكتاب العربي،1997م)، 2: 249.

[472] ابن عساكر، تاريخ دمشق 2: 50؛ الطبري، تاريخ الطبري، ج3، ص 226.

[473] الطبري، تاريخ الطبري، 3: 434.

وهي رغبته في منع افتتان الناس بانتصارات خالد وظنهم أن النصر مرتبط به. قال في عزله: "ولكن الناس فتنوا به فخشيت أن يوكلوا إليه ويبتلوا فأحببت أن يعلموا أن الله هو الصانع وألا يكونوا بعرض فتنة."[474]

وقد برزت هذه النظرة للمقصد والمصلحة في موضوع العزل بصورة أوضح في زمنه حيث إنه لخص منهجه في عزل الولاة بقوله: "هان شيء أصلح به قوما أن أبدلهم أميرا مكان أمير."[475] فتغيير الوالي لمصلحة أمر سهل عند عمر. ومن المصلحة أن يحكم الناس من يرتضوه حيث يرى عمر بن الخطاب أن نفور الناس من سلطانهم أمر خطير يظهر هذا في قوله لواليه أبي موسى: "فإن للناس نفرة عم سلطانهم، فأعوذ بالله أن تدركني وإياك."[476]

ومن المصالح التي كان يعزل لأجلها كثيرا استرضاء الرعية بتعيين من يحبون، فقد عزل واليه سعد بن أبي وقاص لشكوى أهل الكوفة عليه مع ثبوت براءته بعد التحقيق وقال في عزله: "فإني لم أعزله عن عجز ولا عن خيانة".[477] ثم عين مكانه عمار بن ياسر بناء على رغبتهم ثم عزله لشكواهم، ثم عين أبا موسى الأشعري حسب طلبهم مكانه واشتكوه أيضا وعزله مع ظهور براءته.[478] وفي هذا السياق أيضا موقفه من عزل أسامة بن زيد في عهد أبي بكر حيث رأى عدم رضى من تأمر عليهم به ورغبتهم باستبداله فكان في تحقيق رضاهم مصلحة كافية وسببا مقنعا لعزله.

---

[474] ابن سعد، الطبقات الكبرى، 3: 215.

[475] ابن سعد، الطبقات الكبرى، 3: 215.

[476] ابن أبي شيبة، مصنف ابن أبي شيبة، 7: 455

[477] صحيح البخاري، ح 3700، كتاب فضائل الصحابة، باب قصة البيعة والاتفاق على عثمان بن عفان وفيه مقتل عمر بن الخطاب، 5: 15.

[478] الطبري، تاريخ الطبري، 4: 163- 164.

ومن المصالح التي كان يعزل لأجلها عزل الوالي إن رأى من هو أكفأ منه للموقع كما حصل في عزله عتبة بن غزوان، وتولية العلاء بن الحضرمي مكانه وبين في كتاب العزل أن السبب ليس تقصيرا من عتبة، بل كون العلاء أكفأ للإدارة تلك المنطقة منه. حيث كتب للعلاء فيه: "علم أنك تقدم على رجل من المهاجرين الأولين الذين قد سبقت لهم من الله الحسنى لم أعزله ألا يكون عفيفيا صليبا شديد البأس، ولكني ظننت أنك أغنى عن المسلمين في تلك الناحية منه فاعرف له حقه."[479] كذلك في عزله شرحبيل بن حسنة واليه على الشام وتولية معاوية مكانه لأنه رآه أقوى منه. قد سأله شرحبيل: "أعن سخطة عزلتني يا أمير المؤمنين؟ قال: لا، إنك لكما أحب، ولكني أريد رجلا أقوى من رجل." وطلب منه أن يعذره إمام الناس فأعلن عمر بن الخطاب سبب عزله إمام الناس."[480] كما أن من المصالح أن يعزل إن أساء الوالي مثل عزله للعلاء الحضرمي وتولية عتبة بن غزوان مكانه لغزوه بالبحر دون استئذان منه وقد كان عمر يمنع من غزو البحر كي لا يعرض حياة المسلمين للخطر، فكتب عمر إلى عتبة بن غزوان: "إن العلاء بن الحضرمي حمل جندا من المسلمين، فأقطعهم أهل فارس، وعصاني، وأظنه لم يرد الله بذلك، فخشيت عليهم ألا ينصروا أن يغلبوا وينشبوا، فاندب إليهم الناس."[481]

وقد تطور هذا النظر المقاصدي في آخر حياته إلى أنه أراد تحديد مدة الولاية فأمر ألا يقر وال له بعده أكثر من سنة باستثناء أبي موسى أربع سنوات. فكتب في وصيته: " أن لا يقر لي عامل أكثر من سنة، وأقروا

[479] ابن سعد، الطبقات الكبرى، 4: 268.
[480] الطبري، تاريخ الطبري، 4: 64 -65.
[481] الطبري، تاريخ الطبري، 4: 79- 80.

الأشعري يعني أبا موسى أربع سنين"[482] وتحديد مدة الرئاسة أمر نراه في الدساتير الحديثة وهو يحد من احتمالية تسلط الحاكم وتفرده بالحكم.[483] فكان عمر سابقا لعصره في ذلك.

3.2.3.2 أبو بكر وعمر وقسمة العطاء

إن تقسيم العطاء أمر من اختصاصات الإمام يقدر فيه الطريقة الأصلح. وقد قسم أبو بكر العطاء بتساوي الحصص بين جميع المسلمين فسوى بين الرجل والمرأة والصغير، والكبير، والعبد، والحر.[484] ورفض مبدأ التفاضل بالعطاء حسب الاسبقية في الإسلام الذي اقترحه عمر، فقال له عمر:" يا خليفة رسول الله، تسوي بين أصحاب وسواهم من الناس؟ فقال أبو بكر: إنما الدنيا بلاغ، وخير البلاغ أوسعه، وإنما فضلهم في أجورهم."[485] وجماعة من المسلمين حين قالوا له: "يا خليفة رسول الله، إنك قسمت هذا المال فسويت بين الناس، ومن الناس أناس لهم فضل وسوابق وقدم؛ فلو فضلت أهل السوابق والقدم والفضل بفضلهم، قال: فقال: أما ما ذكرتم من السوابق والقدم والفضل فما أعرفني بذلك؛ وإنما ذلك شيء ثوابه على الله جل ثناؤه، وهذا معاش فالأسوة فيه خير من الأثرة."[486]

وفي اعتقادنا أن من المرجحات التي لعبت دورا أساسيا في ترجيح أبي بكر هذه الصورة من عدمها هو استحضاره لسياسة الرسول صلى الله عليه وسلم في توزيع العطاء ولمواقفه ومحاولة اتباعها حيث إنه لم يرد عن

---

[482] أحمد، مسند أحمد، 32: 238.

[483] محسن خليل، النظم السياسية والقانون الدستوري، (الاسكندرية، منشاة المعارف، 1971م)، 324، طارق اسماعيل الغزالي، الرئيس في النظام الدستوري للولايات المتحدة الأمريكية، (رسالة ماجستير، جامعة دمشق، 2012م)، 85، 92.

[484] ابن سعد، الطبقات الكبرى، 3: 159.

[485] أنظر استنكار عمر بن الخطاب تسويته بين أهل بدر وسواهم من المسلمين: أبو عبد الله أحمد بن حنبل، الجامع لعلوم الإمام أحمد لأدب والزهد، عمل على جمعه خالد الرباط مجموعة مؤلفين، ط.1 (مصر: دار الفلاح، 2009 م)، 20: 278.

[486] أنظر اقتراحهم التفضيل حسب السابقة في الإسلام والفضل: أبو يوسف، الخراج، 53؛ البيهقي، السنن الكبرى، 6: 569-570.

رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا النوع من المفاضلة على هذا الأساس وما ورد عنه أنه كان يعطي العطاء لمن هو ابن خمسة عشر سنة فما فوق وكان يعطي الأهل ضعف الأعزب، والمصادر المتوفرة لا تعطي تفصيلات أكثر من ذلك.[487]

كما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم حين وزع الخمس من غنائم حنين لم يعط الأنصار مع فضلهم وسابقتهم، وزاد حصة مشيخة قريش التي أسلمت بعد الفتح وحين عاتبوه كان مما قاله لهم: "وكلتكم إلى إسلامكم."[488] فمن هنا نفهم قول أبي بكر لمن طالبه بتفضيل السابقين بالإسلام بأن أجرهم على الله فقال: "فضائلهم عند الله، فأما هذا المعاش فالسوية فيه خير."[489] وقوله للأنصار عند عتبهم لعدم تفضيلهم أنه إن فضلهم كان عملهم للدنيا لا لله قال في جوابه على اعتراضهم: "صدقتم إن أردتم أن أفضلكم فقد صار ما عملتموه للدنيا، وإن شئتم كان ذلك لله وللدين" ثم خطب فيهم خطبة شبيهة بخطبة رسول الله صلى الله عليه وسلم فيهم في حنين في بيان محاسنهم وعملهم لله. قال فيها: "يا معشر الأنصار، لو شئتم أن تقولوا: إنا آويناكم وشاركناكم في أموالنا ونصرناكم بأنفسنا لقلتم، وإن لكم من الفضل ما لا يحصى عدده وإن طال به الأمد."[490] مما يدل على استحضاره موقف رسول الله صلى الله عليه وسلم والسير على خطاه.

---

[487] أنظر ما ورد عن رسول الله في العطاء عند: جاسم علي، " العطاء والرزق في صدر الإسلام"، مجلة كلية التربية للبنات، مجلد 20، (2009).

[488] مصنف ابن أبي شيبة، 7: 418

[489] "فضائلهم عند الله، فأما هذا المعاش فالسوية فيه خير." أبو أحمد حميد بن مخلد بن قتيبة بن عبد الله الخرساني المعروف بابن زنجويه، الأموال، تحقيق: شاكر ذيب فياض، ط.1 (السعودية: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، 1986م)، 2: 574.

[490] أنظر قوله: صدقتم إن أردتم أن أفضلكم.. إلى نهاية الحوار: أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران العسكري، الأوائل، ط.1 (طنطا: دار البشير، 1408 هـ)، 164- 165.

ولا يعني أن أبا بكر كان متبعا فيما فعل إغفاله أمر المصلحة فقد عبر عن هذا الأمر بالخير، حيث إن التسوية مدعاة لعدم التنازع. لكن من العوامل في ترجيحه هو رغبته باتباع رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي لم يفاضل حسب السابقة في الإسلام حسب اطلاعنا.

أما في النظر إلى عمر بن الخطاب فنراه مجددا في هذا المجال واضعا لنظام جديد في توزيع العطاء حين تسلم الحكم منفذا رؤيته التي عرضها على أبي بكر ولم ينفذها، فبعد توليه الخلافة ومجيء أموال الفتوح، قال: "إن أبا بكر رضي الله عنه رأى في هذا المال رأيا، ولي فيه رأي آخر، لا أجعل من قاتل رسول الله صلى الله عليه وسلم كمن قاتل معه."[491] حيث فضل السابقين بالإسلام وأهل البلاء على سواهم.[492] وذلك لاستحقاقهم هذا التفضيل فلولا صبرهم في أول الأمر ما قامت الفتوح ولا أتت هذه الأموال. فنراه يقول عن تفضيله بالعطاء لبنت رجل ممن شهد الحديبية: "شهد أبوها الحديبية مع النبي صلى الله عليه وسلم والله إني لأرى أبا هذه وأخاها قد حاصرا حصنا زمانا فافتتحناه، ثم أصبحنا نستفيء سهمانهما فيه."[493]

ولعله استحضر آية: (لَا يَسْتَوِي مِنكُم مَّنْ أَنفَقَ مِن قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ ۚ أُولَٰئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِّنَ الَّذِينَ أَنفَقُوا مِن بَعْدُ وَقَاتَلُوا ۚ وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَىٰ ۚ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ) (الحديد:10) حيث يظهر هذا في قوله الذي أشرنا إليه بأنه لن يجعل من قاتل رسول الله صلى الله عليه وسلم كمن قاتل معه. فهو يرى أن الجهاد والعمل للدين يستحق الأجر الدنيوي إلى جانب الأخروي. لذلك وضع عطاء الشرف فزاد عطاء من يقوم بأعمال حسنة مثل الشجاعة وحفظ القرآن وفي هذا مصلحة واضحة وهي تحفيز الناس على العمل وتعزيز التنافس

---

[491] البيهقي، السنن الكبرى، 6: 569-570.

[492] أنظر تفصيلات نظام التفضيل: عبد العزيز الدوري، أوراق في التاريخ العربي الإسلامي، 53؛ أنظر في تفضيل المهاجرين والأنصار أبو يوسف، الخراج، 53؛ البيهقي، السنن الكبرى، 6: 569-570؛ أنظر أمثله على عطاء الشرف فضل واليه عمرو بن العاص لأمارته وخارجة بن حذافة في الشرف لشجاعته، وعثمان بن قيس السهمي لضيافته. القاسم بن سلام، الأموال، 288.

[493] ابن زنجويه، الأموال، 2: 566.

للإنتاج. كتب إلى عمرو بن العاص: أن "افرض لمن بايع تحت الشجرة في مئتين في العطاء – قال أبو عبيد: يعني مائتي دينار في السنة – وأبلغ ذلك لنفسك بإمارتك وافرض لخارجة بن حذافة في الشرف لشجاعته، ولعثمان بن قيس السهمي لضيافته."[494]

وكتب إلى أمراء الأجناد: "ارفعوا إلي كل من حمل القرآن، حتى ألحقهم في الشرف من العطاء وأرسلهم في الآفاق، يعلمون الناس."[495] ثم يبرز نظره المصلحي في تراجعه فيما بعد عن قراره هذا حين رأى مآلات تطبيقه غير محمودة وجرت إلى مفاسد، فقد تراجع عن عطاء الشرف لحفظة القرآن بعد أن عمم على الأمصار فرضه، حين أخبره أحد ولاته أن الناس بدأت تحفظ القرآن لمال العطاء. كتب اليه واليه: "إنك كتبت إلي: أن أعط الناس على تعلم القرآن، فتعلمه من ليست له فيه رغبة إلا رغبة الجعل، فكتب إليه: أن أعط الناس على المروءة والصحابة."[496] وورد أنه أراد الرجوع تماما لرأي أبي بكر بالتسوية في آخر خلافته. حيث قال: "فإن أعش إلى هذه السنة فسأرجع إلى رأي أبي بكر فرأيه خير من رأيي."[497] ولعل مما دعاه إلى تغيير رأيه فيما بعد إخباره بوجود إسراف في الإنفاق من بعض هذه الطبقات المميزة كأهل القادسية حيث أصبحوا ينفقون فيما ينبغي وما لا ينبغي.[498] وربما أثر هذا في رغبته بتغيير قراره فيما بعد.

ونود أن نشير قبل أن نختم هذا العامل أن عمر بن الخطاب هنا كان يجدد في داخل صلاحياته فأمور العزل والتولية عائدة إلى تقدير الإمام للمصلحة كما ذكرنا وهي من القرارات السياسية والتصرف بالإمامة.

---

[494] أبو عبيد، الأموال، 288.

[495] عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، جمع الجوامع في شرح جمع الجوامع الجامع الكبير، تح: عبد الحميد هنداوي، (مصر: المكتبة التوفيقية، د.ت)، 16: 369.

[496] السيوطي، الجامع الكبير، 16: 369؛ القاسم بن سلام، الأموال، 333.

[497] البزار، مسند البزار، 1: 410؛ وأنظر قريب من هذا المعنى عند: ابن سعد، الطبقات الكبرى، 3: 229.

[498] جاء فيما قاله خالد بن عرفطة العذري واصفا حال الناس ووفرة العطاء لعمر: "فإذا خرج هذا لأهل بيت منهم من يأكل الطعام ومنهم من لا يأكل الطعام. فما ظنك به؟ فإنه لينفقه فيما ينبغي وفيما لا ينبغي." ابن سعد، الطبقات الكبرى، 3: 226-227.

وقد ظهر بعد طرحنا لهذين النموذجين كيف أن الصفات الشخصية عند كل من أبي بكر وعمر كان لها أثر في اتخاذ القرار السياسي في تحديد البديل الأمثل في زمنهم وبرزت من هذه الصفات كل من الاتباع عند أبي بكر والتجديد والنظر المقاصدي عند عمر.

4. الفصل الرابع: العوامل غير الرسمية المؤثرة في اتخاذ القرار السياسي زمن أبي بكر وعمر

سنتناول في هذا الفصل عاملين من العوامل المؤثرة في اتخاذ القرار السياسي زمن أبي بكر وعمر، وهما عامل الشورى، وعامل الظروف المحيطة وما يتولد عنها من مصالح وحاجات واعتبارات، في ضوء مبادئ ومقاصد الشريعة. واعتبرنا عامل الشورى غير رسمي لكون أهل الشورى زمن أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب كانوا من ضمن المجتمع ولم تكن لهم وظيفة يتقاضون عليها راتبا كما هو حال الخليفة، وكذلك الظروف المحيطة تعتبر عوامل اجتماعية غير رسمية.

4.1 الشورى ودورها في اتخاذ القرار السياسي

إن للشورى تأثيرين إيجابيين في القرار السياسي الأول أنها تساعد على الإحاطة بجوانب القرار من وجهات نظر مختلفة مما يجعل القرار أكثر صحة وينسجم مع حاجات الناس. والثاني أنها تجعل القرار أكثر قبولا حين تجعل الأفراد أكثر التزاما بالقرار لأنهم شاركوا في صنعه وأدركوا دواعيه وفوائده ولم يتنزل عليهم من عَلِيٍّ.[499]

ولم يكن أبو بكر وعمر بن الخطاب فرديين في اتخاذ القرار السياسي، حيث إن تتبع أقوالهم وقراراتهم يُظهر أن الشورى كانت ملازمة للعملية السياسية في زمنهم وأنهم فتحوا المجال لإبداء الآراء والحجج في جو من النقاش المنفتح، إلى جانب ذلك كانوا يطلبون من الناس تصحيحهم إن أخطأوا ودعمهم إن أصابوا. فكان ينضم لعقلهم ورأيهم عقول الصحابة من حولهم وآرائهم ليتم الاختيار عن بصيرة.[500]

---

[499] أنظر بهاء الدين مكاوي، القرار السياسي، 7-8.

[500] تناولت مجموعة من الدراسات المعاصرة مسألة الشورى في الإسلام، ومنها ما أشار إلى الشورى في زمن الخلفاء الراشدين، ومن هذه الدراسات دراسة: يعقوب المليجي، مبدأ الشورى في الإسلام مع المقارنة بمبادئ الديمقراطيات الغربية ط.2 (الإسكندرية: مؤسسة الثقافة الجامعية، د.ت)، 186-191. حيث يتناول شورى أبي بكر وعمر باختصار ويقسمها إلى شورى عامة وشورى خاصة تكون في الأمور المهمة؛ وكذلك عارف أبو عيد يتناول هذه المسألة بإجمال: عارف أبو عيد، أهل الشورى في الفقه الإسلامي، (الأردن: الجامعة الأردنية،

بالرغم من أنه لم يردنا روايات تفصيلية للشورى في كل قرار اتخذوه، إلا أن عدم ورود الرواية لا يعني بالضرورة عدم وقوع الشورى. وقد ورد عدد من الروايات كاف لتشكيل تصور عن طبيعة الشورى ودورها في اتخاذ القرار في زمنهم. وسنتناول الشورى ودورها في اتخاذ القرار السياسي عند كل من أبي بكر وعمر فيما يلي:

4.1.1 أبو بكر ودور الشورى في قراراته السياسية

كانت الشورى جزءاً أساسيا في اتخاذ القرار السياسي زمن أبي بكر يدل على هذا اشتراطه على نفسه أن يشرك الأنصار إلى جانب المهاجرين في كل أمور الحكم فيستشيرهم ولا يقطع أمرا دونهم. قال مخاطبا إياهم: " فنحن الأمراء وأنتم الوزراء، لا تفتاتون بمشورة، ولا نقضي دونكم الأمور."[501] ولم يقتصر اهتمام أبو بكر بالشورى على نفسه بل كان يأمر ولاته أيضا بأن لا يقطعوا الأمور دون شورى فمما قاله لواليه عمرو بن العاص حين ولاه وخص خالد بن الوليد بالذكر: "ولا تقطع الأمور دونه لتقديمي إياك عليه وعلى غيره، شاورهم ولا تخالفهم."[502] ونهى واليه شرحبيل بن حسنة عن الاستبداد بالرأي وأمره بالشورى قائلا له: "فإذا نزل بك أمر تحتاج فيه إلى رأي التقي الناصح فليكن أول من تبدأ به أبو عبيدة بن الجراح ومعاذ بن جبل

2005م) -44 41، 120؛ وهناك دراسات مختصة بالراشدين ذكرت أخذهم بالشورى مع ذكر نماذج لشورى عمر ودونت بعض الملاحظات ومنها استشارته الرعية، واشخاص مميزين مثل:

Ahmet Güzel, hulefâ-i râşidîn dönemi'nde halifelerin Halkla ilişkiler, İstem, 3\6 (2005), 245 – 264؛

وهناك دراسة مختصة بالراشدين فيها ذكر بعض التطبيقات ذكرت بعض الاستنتاجات من مثل أن أبا بكر استشار كبار الصحابة، وأن عمر استشار العامة وأهل الخبرة. وهي دراسة: الفاتح عبد السلام، الجذور التاريخية للشورى وتطبيقاتها في عصر النبوة والخلافة الراشدية، مجلة دراسات دعوية العدد 11، يناير، 2006 14- 23؛ في حين أن تناولنا للشورى كان من خلال تحديد أهلها ونوع الموضوع الذي تمت الاستشارة فيه ونتيجتها وتأثيرها على القرار السياسي مع المقارنة بين الخليفتين.

[501] الطبري، تاريخ الطبري، 3: 220.

[502] ابن عساكر، تاريخ دمشق، 2: 68.

ولْيَكُ خالد بن سعيد ثالثا فإنك واجد عندهم نصحا وخيرا وإياك واستبداد الرأي عنهم أو تطوي عنهم بعض الخبر."[503]

وسنتناول دور الشورى في القرار السياسي في عهده من خلال نقاط:

أولا: تبين من النظر في أقوال وقرارات أبي بكر بأن أهل الشورى في عهده كانوا المهاجرين والأنصار وبالأخص وجوههم من أهل بدر وغيرهم أو الأولين منهم، وبرزت أسماء مجموعة من الصحابة الكبار من مثل عمر بن الخطاب، وعثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب وعبد الرحمن بن عوف وسعيد بن زيد وأبي عبيدة بين الجراح.

ومن ذلك أنه استشار المهاجرين والأنصار في حرب الردة حيث طلب منهم المشورة قائلا: "فأشيروا علي فما أنا إلا رجل منكم وإني أثقلكم حملا لهذه البلية." وقد أشار عليه كل من عمر وعثمان وعلي بالتروي وتبعهم المهاجرون والأنصار إلا أن أبا بكر لم يقتنع برأيهم ولم يأخذ بشوراهم وناقشهم وأجاب على حججهم ثم وافقوه في رأيه.[504] حيث رأى أن الحل هو المواجهة الفورية وعدم التأجيل وبين وجهته في رأيه ومخاطر التأجيل وعدم جدواه.[505] وكان مما قال: أوكلكم رأيه على هذا؟ فقلنا: نعم، فقال: والله لأن أخر من السماء فتخطفني الطير، أحب إلي من أن يكون رأيي.[506]

ومن ذلك مشورة كبار المهاجرين الأولين له في تأجيل بعث أسامة وهم عمر وعثمان وأبو عبيدة وسعد بن أبي وقاص وسعيد بن زيد. وفيما قال لهم بعد أن استمع لمشورتهم: "هل منكم أحد يريد أن يقول شيئا؟

---

[503] ابن عساكر، تاريخ دمشق، 16: 80؛ ابن سعد، الطبقات الكبرى، 4: 74.

[504] أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، مسند أمير المؤمنين أبي حفص عمر بن الخطاب رضي الله عنه وأقواله على أبواب العلم، تح: عبد المعطي قلعجي، ط.1 (المنصورة: دار الوفاء، 1991م)، 2: 672-673.

[505] الجاحظ أبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، العثمانية، تح: عبد السلام هارون، (مصر: مطابع دار الكتاب العربي، 1955 م)، 83.

[506] أحمد زكي صفوت، جمهرة خطب العرب في عصور العربية الزاهرة، (بيروت: المكتبة العلمية، د.ت)، 1: 221.

قالوا: لا قد سمعت مقالتنا. فقال: والذي نفسي بيده لو ظننت أن السباع تأكلني بالمدينة لأنفذت هذا البعث ولا بدأت بأول منه كيف ورسول الله صلى الله عليه وسلم ينزل عليه الوحي من السماء يقول: " أنفذوا جيش أسامة" أمر بالخروج ولم يتخلف عن البعث إنسان واحد.[507] فلم يأخذ بمشورتهم.

كما أنه استشار وجوه المهاجرين والأنصار من أهل بدر وغيرهم، وأخذ بمشورتهم في إرسال الجيوش لفتح الشام، ومنهم عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبي وقاص وسعيد بن زيد وأبا عبيدة بن الجراح. فقال طالبا مشورتهم بعد أن بين لهم الحال: " هذا رأيي الذي رأيت فليشر علي أمرؤ بمبلغ رأيه."[508] وفي رواية: "وهذا رأيي الذي رأيت، فأشار امرؤ علي برأيه." فتلقى موافقة من الجميع على فكرة إرسال الجيوش واقترح البعض خطة للإرسال منهم عمر، والبعض فوض الأمر اليه ومما قالوه له: "فإذا رأيت رأيا تراه لعامتهم صلاحا فاعزم على إمضائه، فإنك غير ظنين فعزم على إرسال الجيوش، واستشارهم في العدد والعدة فأشار عمر بدعوة أهل اليمن للجهاد ووافقه جميع أصحابه وهذا ما كان."[509]

وقد برز اسم عمر من بين أهل شورى أبي بكر ونراه يبتدأ بالشورى والاقتراح كما في جمع القرآن الكريم،[510] ومما يبين أهمية رأي عمر في خلافة أبي بكر أنه حين غضب طلحة من تمزيق عمر لكتاب أبي بكر بالخراج للزبرقان وأتى أبا بكر وقال له: "أأنت الأمير أم عمر؟ فقال: عمر، غير أن الطاعة لي."[511]

---

[507] ابن عساكر، تاريخ دمشق، 2: 57-58.

[508] سليمان بن موسى بن سالم بن حسان الكلاعي الحميري، الاكتفاء بما تضمنه من مغازي رسول الله – صلى الله عليه وسلم – والثلاثة الخلفاء، ط.1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1420 هـ)، 2: 168.

[509] ابن عساكر، تاريخ دمشق، 2: 63-65.

[510] صحيح البخاري، 6: 71.

[511] الطبري، تاريخ، 3: 275.

وهؤلاء هم صفوة المجتمع ونخبته في عهده حيث إن لكل مجتمع نخبة وصفوة تأثر في صنع القرار من خلال آرائهم.[512] وتتكون من متفوقين في جانب ما قياسا على غيرهم وقد تتعدد الصفوات في المجتمع، كما أنها قد تتغير وتظهر محلها صفوات أخرى وقد يكون هذا عن طريق الإطاحة بها أو التغلغل فيها.[513] وهذا ما حصل مع مجيء الإسلام حيث إنه استطاع الاطاحة بالمعايير السابقة للصفوة القائمة على النسب والمال والشرف، ليحل محلها معايير جديدة من الصحبة لرسول الله صلى الله عليه وسلم وقدمها وقربها فكلما زاد القرب زادت مكانة الشخص، إلى جانب معاير العمل للإسلام والخصائص الفردية التي يحملها الشخص. كما استطاع التغلغل في الطبقة القديمة لصفوة المجتمع العربي ممن أسلم من أصحاب النسب والمال والشرف فأصبحوا جنبا إلى جنب مع المسلمين من الطبقة الفقيرة والعائلات الفرعية وما يميز بينهم ويدخلهم في النخبة هو التقوى التي كان مظهرها صحبتهم وعملهم. وعلى رأس هذه النخبة المهاجرون والأنصار وقد تميز المهاجرون والأنصار بثناء الله عليهم والشهادة لهم بالعدالة والإمامة، وبصحبتهم لرسول الله صلى الله عليه وسلم وعملهم للإسلام.[514]

كما أنهم كانوا طبقات ومن أعلاها جماعة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم المقربين الذين خصهم بفضائل، ثم طبقة أهل بدر وعددهم ثلاثمائة وبضعة رجل وقد جبت لهم الجنة والمغفرة، ثم طبقة المهاجرون الأولون وهم من شهد الحديبية وبايع بيعة الرضوان وعددهم قرابة الألف وخمسمائة وقد وعدهم الله بالجنة كذلك.[515]

---

[512] أحمد ناصوري، دراسة تحليلية لعملية صنع القرار السياسي، 299-288.

[513] مجموعة مؤلفين، قاموس علم الاجتماع، حرره وراجعه محمد عاطف غيث، (مصر: الهيئة المصرية للكتاب، 1979م)، 154-156.

[514] أنظر هذه الطبقات ابن عبد البر، الاستيعاب، 1: 15-18.

[515] ابن عبد البر، الاستيعاب، 1: 2-10؛ أحمد، مسند أحمد، 13: 323.

وبما أن منهج أبي بكر كان الاعتماد على مشورة النخبة نلاحظ أن عمر بين له أنه لا يكفي في بعض المسائل استشارة هذه الفئة وحدها، بل يحتاج لاستشارة كل المسلمين، وذلك في اعتراضه على إقطاعه أرضا لعيينة بن حصن والأقرع بن حابس من المؤلفة قلوبهم حيث اعترض عمر بن الخطاب على ذلك وسأل أبا بكر من استشرت فأجابه بأنه استشار من حوله وأشاروا عليه بذلك فقال له: "فإذا استشرت هؤلاء الذين حولك؟ أو كل المسلمين أوسعت مشورة ورضا؟"[516]

ثانيا: كما رأينا كان للشورى صورتين في عهده وهي قيامه بنفسه بطرح موضوع القرار للشورى مثل استشارته في فتح الشام وحرب الردة. أو أن تكون الشورى بمبادرة شخصية من أهلها مثل مشورة عمر بن الخطاب له بجمع القرآن ومشورة المهاجرين والأنصار له بتأجيل إنفاذ بعث أسامة.

ثالثا: هناك قرارات لم يأخذ فيها أبو بكر بالرأي الذي طرحه أهل الشورى وتمسك برأيه، وذلك إما لأنه لم يقتنع بالمصلحة التي طرحوها وكان له تقدير آخر للمصلحة، أو لأنه رأى أن في المسألة أمرا نبويا لازم التنفيذ على الفور فلا مجال للرأي فيه. فقد أثرت الشورى في هذه القرارات بإعطاء التقبل لرأي أبي بكر عند أهل الشورى، وذلك بعد استماعهم لحججه وما بناه عليه من مصالح ونقاشه لهم في حججهم، حيث إن القرار بعد الشورى كان ينفذ دون اعتراض لأن له وجهة.

[516] يعقوب بن سفيان بن جوان الفارس، المعرفة والتاريخ، تح: أكرم ضياء العمري، ط.2 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1981م)، 3: 294.

ومن هذه القرارات استشارة أبي بكر المهاجرين والأنصار في حرب الردة، وقد أشاروا عليه بالتروي لمصالح ذكروها إلا أن أبا بكر لم يقتنع برأيهم ورأى أن الأصلح هو المواجهة الفورية وعدم التأجيل وبين وجهته في رأيه ومخاطر التأجيل وعدم جدواه. ثم نراهم يقبلون رأيه بعد هذا ويبادرون للمشاركة في الحرب.[517]

ومن هذه القرارات قرار لم يطرحه أبو بكر للشورى لرؤيته أنه غير داخل في نطاقها فهو أمر نبوي لازم التنفيذ، وبادر كبار المهاجرين الأولين بالشورى فيه بأن يأجل إنفاذ بعث أسامة إلى ما بعد حرب الردة لرؤيتهم أنه أمر سياسي قابل للتأجيل لمصلحة وهي استخدام هذا الجيش في حرب الردة لخطرها مع أمن زحف الروم. وكان ممن أشار عليه بذلك عمر بن الخطاب وعثمان وأبو عبيدة وسعد بن أبي وقاص وسعيد بن زيد، فاستمع لهم أبو بكر ولم يأخذ بشوراهم ورفض طلبهم لأن انفاذ البعث في رأيه كان أمرا من رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو مؤيد بالوحي فلا بد أنه أدرى بالمصلحة فيه فيجب تنفيذ أمره وهذا منهجه بالاتباع. وقال لهم بعد أن أشاروا عليه: "هل منكم أحد يريد أن يقول شيئا؟ قالوا: لا قد سمعت مقالتنا.. فقال: والذي نفسي بيده لو ظننت أن السباع تأكلني بالمدينة لأنفذت هذا البعث ولا بدأت بأول منه كيف ورسول الله صلى الله عليه وسلم ينزل عليه الوحي من السماء يقول: "أنفذوا جيش أسامة."[518] وقد تم إنفاذ البعث في وقته ولم يتخلف عنه إنسان واحد فساهم بيان وجهة نظر أبي بكر بقبول القرار وتنفيذه.

رابعا: هناك قرارات أخذ أبو بكر فيها برأي أهل الشورى من مثل استشارته وجوه المهاجرين والأنصار من أهل بدر وغيرهم برغبته في إرسال الجيوش لفتح الشام.[519] فتلقى موافقة من الجميع على فكرة إرسال

---

[517] كان فيما قاله لهم: "فأشيروا علي فما أنا إلا رجل منكم وإني أثقلكم حملا لهذه البلية." إسماعيل بن عمر بن الخطاب بن كثير، مسند الفاروق، تح: عبد المعطي قلعجي، ط.1 (المنصورة: دار الوفاء، 1991م)، 2: 672-673؛ الجاحظ، العثمانية، 83.

[518] ابن عساكر، تاريخ دمشق، 2: 57-58.

[519] الكلاعي، الاكتفاء' 2: 168.

الجيوش واقترح البعض مثل عمر بن الخطاب خطة للإرسال، والبعض فوض الأمر اليه في وضع الخطة بما فيه صلاح العامة، واستشارهم في العدد والعدة فأشاروا بدعوة أهل اليمن للانضمام للجيش وأخذ بمشورتهم.[520] ومنه أيضا أخذه بمشورة عمر بن الخطاب له في جمع القرآن لمصلحة بعد نقاش دار بينهما واقتناعه بالمشورة.[521]

وكان تأثير الشورى في هذه القرارات هو الاستفادة من الآراء والأفكار المطروحة والأخذ بها.

بناء على ما سبق فالشورى كانت مؤثرة في اتخاذ القرار السياسي زمن أبي بكر من خلال فتح مجال لتبادل وجهات النظر وطرح الأفكار والحجج التي استفاد منها أبو بكر في الحالات التي أخذ فيها بالشورى، والتي جعلت من رأيه مقبولا في الحالات التي لم يأخذ بها برأي أهل الشورى وتمسك برأيه.

4.1.2 عمر بن الخطاب ودور الشورى في قراراته السياسية

اعتمد عمر بن الخطاب الشورى كعنصر أساسي في اتخاذ القرار السياسي، حتى أن الشعبي يصف طريقته في خلافته قائلا: "إذا اختلف الناس في شيء فانظر كيف صنع فيه عمر، فإنه كان لا يصنع شيئا حتى يسأل ويشاور."[522] بمعنى أن كل قراراته صدرت عن شورى.

كما أنه شجع الناس على المبادرة بالشورى حيث طلب منهم في خطبة بيعته أن يعينوه بتقديمهم النصيحة له فيما ولاه الله من أمرهم. قال في خطبة البيعة: "وأعينوني على نفسي بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

---

[520] ابن عساكر، تاريخ دمشق، 2: 63-65.

[521] صحيح البخاري، كتاب تفسير القرآن، باب قوله: {لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم، حريص عليكم بالمؤمنين رءوف رحيم}، ح 4679، 6: 71.

[522] ابن أبي شيبة، مصنف ابن أبي شيبة، 5: 298.

وإحضاري النصيحة فيما ولاني الله من أمركم."[523] وكان مدركا لأهمية الشورى في تقوية الرأي فيقول في ذلك: "الرأي الفرد كالخيط السحيل، والرأيان كالخيطين، والثلاثة آراء كالثلاثة لا تكاد تنقطع."[524]

وسنتناول تأثير الشورى في القرار السياسي في عهده من خلال نقاط:

أولا: إن النظر في الروايات الواردة في القرارات التي استشار بها عمر بن الخطاب يضعنا أمام أربع صور من الشورى مرتبطة باختلاف فئات أهل الشورى عنده حيث كان لكل فئة من أهل الشورى مجالا وتأثيرا مختلفا على القرار، سنبينها كالتالي:

الصورة الأولى: استشارته فئة المهاجرين والأنصار، وتكون في الأمور المرتبطة بالتشريع أو تحتاج إلى اجتهاد فقهي ومن ذلك؛ استشارته في عدم قسمة الأرض المفتوحة عنوة المهاجرين الأولين فاختلفت آراءهم بين مؤيد للقسمة ومؤيد لرأيه بعدم القسمة ووضع الخراج، ثم استشار عشرة من كبار الأنصار خمسة من الأوس وخمسة من الخزرج فكان رأيهم من رأيه في عدم القسمة، وبناء على رأي الأغلبية أعلن قراره. ويهمنا الإشارة إلى ما قاله للأنصار حين استشارهم أنه أراد أن يشتركوا في حمل ما اؤتمن عليه من أمورهم، وأنه واحد مثلهم، وطلب منهم قول الحق خالفوه أم وافقوه، وأنه لا يريد أن يتبعوا رأيه الذي يميل إليه، لأن معهم كتاب الله الناطق بالحق وهم قادرون على النظر فيما احتج به منه. قال للأنصار: "إني لم أزعجكم إلا لأن تشتركوا في أمانتي فيما حملت من أموركم؛ فإني واحد كأحدكم وأنتم اليوم تقرون بالحق، خالفني من خالفني ووافقني من وافقني، وليس أريد أن تتبعوا هذا الذي هواي، معكم من الله كتاب ينطق بالحق؛ فوالله لئن كنت نطقت بأمر

[523] أنظر: ابن عساكر، تاريخ دمشق، 44: 266.

[524] محمد بن محمد ابن الوليد الفهري الطرطوشي، سراج الملوك، (مصر: من أوائل المطبوعات العربية، 1872م)، 78.

أريده ما أريد به إلا الحق فوافقوه الرأي."[525] فأقر القرار بعد سماع رأيهم مما يشير إلى رغبة حقيقية في الوصول للحق من خلال الشورى.

ومن ذلك أيضا استشارته أصحاب محمد في فرض ضريبة على الخيل والرقيق بناء على طلب أصحابها القادمين من مصر منه برغبتهم في دفع زكاة عن الخيل والرقيق، فقال لهم:" ما فعله صاحباي قبلي فأفعله، حتى أشاور، فشاور أصحاب محمد، فقالوا: حسن وسكت علي، فقال: ألا تكلم يا أبا الحسن؟ قال: قد أشار عليك أصحابك، وهو حسن إن لم يكن جزية راتبة يؤخذون بها بعدك."[526] فأخذ بمشورة علي بن أبي طالب بقبولها تطوعا لا إلزاما ولا أمرا راتبا. ونلاحظ أن تردد عمر هنا كان في جواز أخذها منهم شرعا لأنه أمر متعلق بالزكاة لم يفعله رسول الله ولا أبو بكر فكانت النصيحة ألا يأخذ منهم على أنه زكاة لأن أموال الزكاة محددة في الشرع، ولكن يأخذها منهم تطوعا لا إلزاما.

ومن ذلك استشارته أصحاب النبي في أخذ العشر من أهل منبج لتجارتهم في أرض العرب فأجمعوا على ذلك فأخذ به.[527]

ومنه استشارته أصحاب النبي في كتابة السنة وقد كان اقتراحا منه فأشاروا عليه أن يكتبها، لكنه تردد واستخار شهرا ثم تراجع خوفا من مفسدة ترك القرآن.[528] فلم يأخذ بنتيجة الشورى في هذا الأمر.

---

[525]. أنظر أبو يوسف، الخراج، 35-36؛ البيهقي، السنن الكبرى، 6: 571-572.

[526] ابن زنجويه، الأموال، 3: 1022.

[527] "فشاور عمر في ذلك أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، وأجمعوا على ذلك، فهو أول من أخذ منهم العشور." أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري اليماني الصنعاني، المصنف، تح: حبيب الرحمن الأعظمي، ط.2 (بيروت: المكتب الإسلامي، 1403هـ)، 6: 97.

[528] أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، تح: أبي الأشبال الزهيري، ط.1 (السعودية: دار ابن الجوزي، 1994 م) 1: 275.

ونلاحظ أن عمر بن الخطاب استشار الصحابة في المواضيع التي تحتاج إلى قدرة على الاجتهاد فهم أهل الرأي في هذا المجال، وكان للشورى دور مهم حيث إنه حرص على مشاركتهم تحمل مسؤولية الاجتهاد وأخذ برأيهم في حال عدم الاختلاف، وبرأي الأغلبية في حال الاختلاف، باستثناء واقعة لم يأخذ بنتيجة الشورى فيها وذلك لمصلحة رآها وفي مسالة كانت من اقتراحه.

الصورة الثانية: هي استشارته الناس أو المسلمين إلى جانب أهل الرأي، وغالبا ما يتم جمع الناس عن طريق المناداة الصلاة جامعة. وتكون في أمور عامة متعلقة بالإدارة الحربية أو إجرائية أو تقدير مصلحي قد يكون للناس فيه رأي ينفعه.

ومن ذلك استشارته الناس بعد مناداة الصلاة جامعة في الخروج بنفسه لقيادة واقعة نهاوند بعد أن بين لهم حيثيات الوضع في العراق. قال لهم: "أفمن الرأي أن أسير فيمن قبلي ومن قدرت عليه؟" فأشار عليه عثمان بن عفان، وطلحة بن عبيد الله، والزبير بن العوام، وعبد الرحمن بن عوف، في رجال من أهل الرأي من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، بقولهم: "لا نرى ذلك." ثم أشاروا عليه بعدم الخروج ومتابعته المعركة من المدينة بالمكاتبة وأشاروا بأمور حربية أخرى فأخذ بها عمر.[529]

وشبيه بهذه الواقعة استشارته عامة الناس وأهل الرأي من وجوه أصحاب النبي وأعلام العرب، في الخروج بنفسه لمعركة القادسية والفرق بينهما أن رأي عامة الناس هنا كان خروجه بنفسه في حين كان رأي أهل الرأي بعدم الخروج بنفسه، وقد أخذ برأي أهل الرأي واعتذر للناس مبينا أنه من حق المسلمين أن يكون أمرهم شورى بينهم وبين ذوي الرأي منهم، إلا أن رأي أهل الرأي إن اجتمعوا على أمر يكون مقدما على رأيه ورأي

[529] الطبري، تاريخ الطبري، 4: 123- 125.

عامة الناس. كان فيما قاله للناس بعد استشارة أهل الرأي: "وكذلك يحق على المسلمين أن يكونوا أمرهم شورى بينهم وبين ذوي الرأي منهم، فالناس تبع لمن قام بهذا الأمر، ما اجتمعوا عليه ورضوا به لزم الناس وكانوا فيه تبعا لهم، ومن أقام بهذا الأمر تبع لأولي رأيهم ما رأوا لهم ورضوا به لهم من مكيدة في حرب كانوا فيه تبعا لهم يا أيها الناس، إني إنما كنت كرجل منكم حتى صرفني ذوو الرأي منكم عن الخروج، فقد رأيت أن أقيم وأبعث رجلا."[530] ولهذه الرواية أهمية في تقديم عمر بن الخطاب رأي أهل الرأي إن اجتمعوا على رأيه ورأي عامة الناس.

ومن ذلك استشارته الناس في الرجوع للمدينة وعدم دخولهم الشام وقد كانوا متجهين لزيارتها وذلك لانتشار الطاعون فيها، وقد خص بالشورى المهاجرين الأولين والأنصار فاختلفت آراؤهم بين قائل بالرجوع وعدمه، ثم استشار مشيخة قريش من مهاجرة الفتح قائلا لعبد الله بن عباس: "ادع لي من كان ها هنا من مشيخة قريش من مهاجرة الفتح فدعوتهم فلم يختلف منهم عليه رجلان فقالوا نرى أن ترجع بالناس ولا تقدمهم على هذا الوباء." فأعلن عمر قراره بالرجوع بناء على رأي الأغلبية.

إلا أنه ظهر اعتراض على هذا القرار من ناحية المشروعية حين قال أبو عبيدة: "أفرارا من قدر الله"، فأجابه عمر بأنه يفر من قدر الله إلى قدر الله ثم ضرب له مثالا بأنه لو كان أمامه خياران في رعي إبله بأرض خصبة أو قاحلة أليس اختياره لأي منهما بقدر الله، بمعنى أن أقدار الله تشمل جميع تصرفاتنا، والصواب أن نختار الخيار الأصلح، وقد أيده عبد الرحمن بن عوف الذي كان غائبا وحضر بحديث رسول الله فقال: "إن عندي

[530] الطبري، تاريخ الطبري، 3: 479- 481.

في هذا علما، سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: إذا سَمِعْتُمْ بِهِ بِأَرْضٍ فَلاَ تَقْدَمُوا عَلَيْهِ، وَإِذَا وَقَعَ بِأَرْضٍ وَأَنْتُمْ بِهَا فَلاَ تَخْرُجُوا فِرَارًا مِنْهُ. قال: فحمد الله عمر ثم انصرف.[531]

بذلك نرى أهمية الشورى هنا ودورها الفعال وأن أهل الرأي كانوا يقيمون خيارات الخليفة من ناحية شرعية ويتم النقاش للوصول إلى رأي مقنع، وأن عمر قدم رأي الأغلبية في هذه المسألة.

واستشار عمر بن الخطاب المسلمين في طرق إجرائية منها بحثه عن طريقة لقسمة الأموال وجاءته عدة اقتراحات وأخذ منها بمشورة الوليد بن المغيرة بتدوين الدواوين حيث رأى ملوك الشام يستخدمونها فأخذ بقوله وأمر بذلك.[532] واستشار المسلمين من متى يبدأ التاريخ حيث ورد: "جمع عمر بن الخطاب الناس، فسألهم من أي يوم نكتب؟"[533] فجاءته عدة اقتراحات وأخذ من بينها بمشورة علي بن أبي طالب ببدئها من هجرة رسول الله صلى الله عليه وسلم فأمر بذلك.

ونلاحظ أنه وسع من دائرة أهل الرأي في هذه الأمور الحربية والإجرائية والتقدير المصلحي، للحاجة إلى تعدد الآراء والاختصاصات المختلفة فأدخل أعلام العرب ومشيخة قريش في أهل الرأي، وأخذ برأيهم، كما أنه قدم رأي أهل الرأي على رأي العامة عند التعارض واجتماع أهل الرأي على رأي واحد. وحين تعددت المقترحات كان يأخذ بما يراه الأصلح من بينها. فكان للشورى دور فعال في الأخذ بنتائجها والاستفادة من الآراء المطروحة.

---

[531] أنظر الشورى في الطاعون: صحيح البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب قول الله تعالى وأمرهم شورى بينهم، ح5729، 7: 130.

[532] ابن سعد، الطبقات الكبرى، 3: 224.

[533] الطبري، تاريخ الطبري، 4: 38-39.

أما الصورة الثالثة: فهي استشارته أهل الخبرة في الأمور التي تحتاج إلى خبرة خاصة.

ومنه استشارته من يعرف طبيعة العراق الجغرافية ليحدد أفضل مكان للمسلمين الفاتحين ليبنوا فيه مدينة يكون جوها مناسبا لهم. وأخذ برأي من أشار عليه ممن رأى العراق من وجوه العرب بمنطقة الكوفة.[534] ومنه استشارته الهرمزان في قتال فارس. قال عمر له: إني مستشيرك في مغازي هذه.."[535] وهو أحد ملوك فارس أسره المسلمون وأسلم وأقام بالمدينة.[536]

واستشارته رجلا من أصحاب الأرض في البلاد المفتوحة اسمه ابن قاطورا عن مقدار ما يُشبِع الرجل من الطعام في اليوم والشهر ليُقَدِّرَ ما سيصرف لهم من أرزاق، حيث جاء في الأثر: "دعا ابن قاطورا صاحب الأرض، فقال: أخبرني ما يكفي الرجل من القوت في الشهر واليوم؟" وأخذ بمشورته بعد أن قام بتجربة ميدانية بإطعام ثلاثين رجلا المقدار الذي أشار به للتأكد، ثم أصدر قراره بأن لا ينقص أحد من الرزق عن هذا."[537] كما أنه استشار ابنته أم المؤمنين حفصة في المدة التي تتحمل المرأة أن يغيب فيها زوجها عنها وأخذ برأيها في تحديد المدة وأصدر قراره بأن لا تغيب الجيوش عن أهلها فوق أربعة أشهر."[538]

والملاحظ أن عمر بن الخطاب أخذ بجميع ما استشار به أهل الخبرة واستفاد من آرائهم فكان لها دور فعال في الوصول إلى القرار المحَقِّقْ للمصلحة العامة.

---

[534] الطبري، تاريخ الطبري، 4: 41.

[535] "صحيح البخاري كتاب الجزية، باب الجزية والموادعة مع أهل الحرب، ح3159، 4: 97؛ الطبري، تاريخ الطبري، 4: 142.

[536] أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، تح: عادل عبد الموجود وعلى معوض، ط.1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1415 ه)، 6: 448.

[537] البيهقي، السنن الكبرى، 6: 563.

[538] عبد الرزاق، مصنف عبد الرزاق، 7: 151؛ البيهقي، السنن الكبرى، 9: 51.

الصورة الرابعة: استشارته فئة معينة يمس القرار مصالحها في مقابل مصلحة الأمة، وقد استشار عمر بن الخطاب هذه الفئة، وقدم الرأي القائل بالمصلحة العامة وإن خالف رأيهم. ومنه حين أراد فتح خليج من النيل للبحر الأحمر ليسهل وصول الإمدادات ونقل البضائع إلى المدينة ومكة، بعد أن رأى الحاجة لذلك في تجربة عام الرمادة، أرسل إلى واليه عمرو بن العاص على مصر، ليستشير أصحابه في الأمر، قائلا: "فانطلق أنت وأصحابك فتشاوروا على ذلك حتى يعتدل فيه رأيكم." وقد فعل ويبدو أن هذا الاقتراح لم يعجبهم خشية أن يضر ذلك أهل مصر، إلا أن عمر بن الخطاب أمر بحفر الخليج للمصلحة العامة.[539] وفي اعتقادنا أن عمر بن الخطاب تشاور مع مجلس شوراه بالمدينة قبل أن يراسل عمرو ووافقوه الرأي. وهو رجح بين الآراء بناء على تقديم مصلحة عامة على خاصة.

تبين معنا بعد استعراض هذه الصور وجود عدة صور للشورى منها شورى من عنده علم بالدين والشرع من المهاجرين والأنصار، وكان يأخذ برأي الأغلبية فيها، واستشارة الناس وأهل الرأي من المهاجرين ووجوه المجتمع وقدم فيها قول أهل الرأي على قول العامة إن أجمعوا عليه. واستشارته في المواضيع التي تحتاج إلى خبرات خاصة أهل الخبرة وأخذ برأيهم ولم نسجل مواقف تفرد بها برأيه إلا ما كان منه في تدوين السنة لمصلحة رآها. بذلك نرى فاعلية الشورى في اتخاذ القرار، وتنوع أهلها بتنوع الموضوع، وبروز فئات مختلفة لأهل الشورى عند عمر.

ثانيا: توسع نطاق أهل الشورى عند عمر بن الخطاب فنجد أهل الرأي من المهاجرين والأنصار، وأهل الرأي من مشيخة قريش من مهاجرة الفتح ووجوه العرب، وعامة الناس، وأهل الخبرة في الأمور الاختصاصية. أما المهاجرون والأنصار فنفهم من الروايات أن لأهل بدر منهم مجلسا للشورى يشارك عمر بن الخطاب في

[539] ابن عبد الحكم، فتوح مصر والمغرب، 190-192.

الحكم.[540] ووردت أسماء عدد من الصحابة من بين هذه الفئة كان عمر بن الخطاب يكثر من استشاراتها ومنهم عثمان بن عفان الذي لقبوه بالرديف لعمر أي المرجو بعد رئيسهم، وعبد الرحمن بن عوف والعباس بن عبد المطلب،[541] وعلي بن أبي طالب الذي كان يلجأ اليه خاصة في الأمور الصعبة.[542]

وإلى جانب المهاجرين والأنصار نجد أنه كان يستشير القراء كهولا وشبانا ومجلسه مليء بهم.[543] وكان يستشير الفتيان لحدة عقولهم،[544] ويُشركهم في مجلسه مع كبار السن لأن العلم ليس على قدم السن كما بين.[545] وبرز من هؤلاء الفتيان عبد الله بن عباس الذي اختصه عمر بالمشورة في الأمور المعضلة والتي تهمه، لعلمه وعمق تفكيره.[546] كما أنه كان يستشير المرأة كما الرجل ويأخذ بما يستحسن من قولها.[547] ويستشير عامة الناس في أمور، ويستشير أهل الخبرة في مجالهم.

وفي النظر إلى كل من أبي بكر وعمر فإن عامل الشورى كان مؤثرا عند كل من منهم مع بعض الاختلافات حيث إن أهل الشورى عند أبي بكر حسب ما اطلعنا على الروايات هم أهل الرأي من المهاجرين والأنصار وبالأخص وجوههم من أهل بدر وغيرهم أو الأولين منهم، في حين أن نطاق الشورى اتسع في عهد عمر بن

---

[540] أنظر قول ابن عباس: كان عمر بن الخطاب يدخلني مع أشياخ بدر.. كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب قول الله تعالى وأمرهم شورى بينهم، ح 4970، 6: 179؛ ابن سعد، الطبقات الكبرى، 2: 279.

[541] الطبري، تاريخ الطبري، 3: 479.

[542] ورد عن سعيد بن المسيب: "كان عمر بن الخطاب يتعوذ بالله من معضلة ليس لها أبو حسن." أنظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، 2: 258.

[543] أنظر قول ابن عباس: "وكان القراء أصحاب مجالس عمر بن الخطاب ومشاورته، كهولا كانوا أو شبانا." صحيح البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب قول الله تعالى وأمرهم شورى بينهم، ح 4642، 6: 60

[544] البيهقي، السنن الكبرى، 10: 193.

[545] كان يقول للفتيان لهم: "لا يمنع أحدكم حداثة سنه أن يشير برأيه؛ فإن العلم ليس على حداثة السن وقدمه، ولكن الله يضعه حيث يشاء". ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله،1: 619- 620.

[546] ابن سعد، الطبقات الكبرى، 1: 141.

[547] البيهقي، السنن الكبرى، 10: 193.

الخطاب فنجد شورى عامة وفئات مختلفة من المجتمع وأهل الخبرات وربما أسهم في هذا توسع المجتمع واختلاف القرارات، إضافة إلى أن عمر بن الخطاب كان يرى أن هناك أمورا لا بد من استشارة عامة الناس فيها ولا يكفي النخبة.

أما تأثير الشورى رأينا أن أبا بكر أخذ بالشورى واستفاد منها، كما أنه في أمور لم يأخذ برأي أهل الشورى لتقديره مصلحة أخرى أقوى في اعتباره، أو لأنه لم يعتبر شوراهم داخلة في نطاق الشورى ومع ذلك كان للشورى أثرا مهما في استماع وجهات النظر المختلفة وتقبل رأي أبي بكر بعد النقاش. أما عمر بن الخطاب أخذ برأي الأغلبية، وقدم ما فيه مصلحة عامة على مصلحة فئة خاصة وإن لم يوافق رأيهم وهواهم، وقدم رأي أهل الرأي عند اتفاقهم على رأي العامة، كما أنه أخذ بآراء أهل الخبرة واستفاد منها مما أثمر تطبيقات جديدة للدولة وتقدير أفضل للمصلحة.

إن وجود المهاجرين والأنصار وأهل بدر في شورى أبي بكر وعمر كعنصر أساسي في جميع القرارات، وهم العالمين بالقرآن والسنة والأحكام ومقاصد التشريع، يدل على ضرورة الإحاطة بالعلم الشرعي لأهل الرأي في التصرف السياسي في تلك الحقبة وعلى دور الفقه في توجيه هذا التصرف والرقابة عليه، خاصة أن التصرف السياسي كان يكتسب مشروعيته من بقائه في دائرة المشروع وخروجه إلى المعصية يفقده إلزاميته.

ومن أهم أدوار أهل الشورى التي تسجل في تلك الفترة تقييم البدائل المطروحة في كل قرار أو إعطاء الرأي في بدائل جديدة تحقق المصلحة وهذا التقييم في جزء منه فقهي وفي جزء منه سياسي لأنهم إلى جانب معرفتهم بالدين كانوا أهل خبرة وتجربة حياتية وينضم إلى جانبهم عامة الناس وأشراف القبائل ثم أهل الخبرة التخصصية في الأمور الدنيوية في عهد عمر للوصول إلى ما يحقق المصلحة بأكبر قدر من خلال الآراء المتعدد المطروحة.

4.2 تأثير الظروف المحيطة وما يتولد عنها من اعتبارات ومصالح، في ضوء مقاصد الشريعة على اتخاذ القرار السياسي

سنعمل في هذا المبحث على رصد كيفية استجابة كل من أبي بكر وعمر للظروف المحيطة في قراراتهم السياسية بما تحمله من اعتبارات ومصالح ومفاسد، وطبيعة المصلحة التي رجحوها عند اختيارهم أحد البدائل المتاحة وإصدار القرار، وتأثر هذا الاختيار بمبادئ ومقاصد الشرعية. وذلك من خلال دراسة نماذج لقرارات كانت وليدة الظروف المحيطة أي أننا سننطلق من الظروف المحيطة في عصرهم وما جلبته من مصالح ومفاسد وما رافقها من اعتبارات وتحليل طبيعة التفاعل مع هذا الظروف وطبيعة المصالح التي قدموها وتأثير كل من المقصد الشرعي والمبادئ الكلية على ما يقدم من مصالح ويدفع من مفاسد.

قد تكلمنا سابقا عن كيفية كون القرار السياسي في الفكر السياسي الإسلامي منوط بالمصلحة وأن هذه المصلحة لا بد أن تكون مندرجة في مقاصد الشريعة، وأن يراعى ترتيب المقاصد، وطرق الترجيح بين المصالح من مثل كون المصلحة العامة مقدمة على الخاصة ودرء المفاسد مقدم على جلب المصالح، وتراعى مبادئ الشريعة الكلية من مثل رفع الحرج والتيسير على الناس مما يعود إلى المقصد الأساس وهو رعاية المصالح، فتكون بذلك هذه الأمور مؤثرة وموجهة في اتخاذ القرار السياسي. وإلى جانب هذا فان المصالح والمفاسد التي سيتم الموازنة بينها لاتخاذ القرار إنما هي وليدة البيئة والظروف المحيطة بالقرار بما يحمله من اعتبارات ومآلات توجه هي الأخرى عملية الموازنة فتكون الظروف المحيطة عاملا مهما من العوامل المؤثرة في اتخاذ القرار.

ومقاصد الشريعة كما بينا سابقا لها دور في عملية اتخاذ القرار في الترجيح بين الأقوال في المسألة لاختيار القول الأصلح للواقع، وفي تحقيق المناط فلا يخالف التطبيق المقصد، كما أن تحديد المصلحة من المفسدة والموازنة بينهما مرتبط بمقاصد الشريعة فهي محور مؤثر في هذه العملية وذلك لأن التصرف السياسي في الفكر

السياسي الإسلامي منوط بالمصلحة كما بينا سابقا، وهذه المصلحة يشترط فيها أن تكون قي سياق المقصد الشرعي أو على أقل تقدير لا تعارضه.

ولكون هذه المؤثرات لا تظهر إلا عند اندماجهما معا فسنتناولها في آن واحد كيف اثرت مقاصد الشرعية ومبادئها في توجيه الاختيار ما بين المصالح والمفاسد المتولدة عن الظروف المحيطة بالقرار بالنظر للاعتبارات التي يحملها ومالآت التطبيق في كل من زمن عمر وأبي بكر.

4.2.1 تأثير الظروف المحيطة وما يتولد عنها من اعتبارات ومصالح، في ضوء مبادئ ومقاصد الشريعة، على اتخاذ القرار السياسي زمن أبي بكر

إن فترة حكم أبي بكر امتدت إلى العامين، نصفها انقضى في حروب الردة والنصف الآخر في التجهيز والبدء في فتوح الشام والعراق. وقد رافق هذين الحدثين تداعيات من مصالح ومفاسد وأعراف وعادات تم التعامل معها عن طريق قرارات، وسنتناول كل من هذين الحدثين مع نماذج من القرارات وتحليل تأثير الظروف المحيطة وطبيعة التفاعل مع ما رافقها من اعتبارات ومصالح ومفاسد وطبيعة المصالح التي تم تلبيتها أو تقديمها على غيرها.

4.2.1.1 حركة الردة ونماذج لقرارات رافقتها

أرسى رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل وفاته السيادة الإسلامية على الجزيرة العربية، فقد دانت الجزيرة له بعد فتح مكة حيث قَدِمَتْ وفود القبائل العربية طوعا مسلمة مبايعة له.[548] وأرسل رسول الله عماله إلى

[548] أنظر تعداد الوفود: عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري، السيرة النبوية، تح: مصطفى السقا، ط.2 (مصر: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، 1955م)، 2: 567- 599؛ أنظر خطابة لوفد عبد قيس: "آمركم بأربع. الإيمان بالله، ثم فسرها لهم، فقال: شهادة أن لا إله

تلك القبائل لتعليمها الإسلام وشرائعه، وجمع الزكاة وتوزيعها.[549] إلا أنه بعد وفاة رسول الله، انتشرت حركة الردة بين هذه القبائل وامتدت في أنحاء الجزيرة العربية محيطة بالمناطق القليلة الثابتة على الإسلام وهي مكة والمدينة والطائف.[550] وعاد عمال رسول الله إلى المدينة.

وكما ذكرنا سابقا تنوعت أصناف المرتدين فمنهم من ارتد كليا عن الإسلام، ومنهم من بقي على إسلامه ومنع الزكاة وهم الفئة الأكبر كما أنه في كل قبيلة كان هناك من ثبت على إسلامه.[551] وكذلك تنوعت دوافعهم منهم من رغب في الزعامة كمدعي النبوة، ومنهم من قبل البيعة لرسول الله لمقامه الديني ثم أبى التسليم لمن بعده، ومنهم من بخل بماله، ومنهم من دفعته الأنفة من تقديم التزام مالي إجباري لأحد غير رسول الله بصفته نبيا في عودة منهم للمفاهيم القبلية، وضعف إيمان وحداثة إسلام.[552]

وقد شكلت هذه الحركة تحد كبير للصحابة في المدينة وخطرا على الكيان الإسلامي وما عمل عليه رسول الله لسنوات من جهاد ونشر للدين. وتبع هذه الحركة مجموعة من القرارات سنتناول قسما منها مع العمل على بيان تأثرها بهذه الظروف المحيطة فيها.

أولا: قرار التعجيل في قتال مانعي الزكاة

إلا الله وأن محمدا رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وأن تؤدوا خمس ما غنمت" مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب الأمر بالإيمان بالله ورسوله، ح 23، 1: 46؛ وكتب لهمدان شرط "ما أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة." ابن هشام، سيرة ابن هشام، 2: 598.

[549] ابن هشام، سيرة ابن هشام،2: 600؛ أحمد بن يحيى بن جابر بن داود البلاذري، فتوح البلدان، (بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1988م)، 75.

[550] الطبري، تاريخ الطبري،3: 242 -245؛ الواقدي الردة، 49-50.

[551] الخطابي، معالم السنن، 2: 4؛ أبو محمد علي بن أحمد بن حزم الأندلسي، الفصل في الملل والأهواء والنحل، (القاهرة: مكتبة الخانجي، د.ت)، 2: 66.

[552] صالح العلي، الدولة في عهد الرسول، (بغداد: المجمع العلمي العراقي،1988م) 2: 470؛ عماد الدين خليل، في التأصيل الإسلامي للتاريخ، ط، 1(العراق: دار الفرقان، 1998م)، 166؛ عبد العزيز الدوري، أوراق في التاريخ العربي الإسلامي، 40-41.

بعد عشرة أيام من تولي أبي بكر الخلافة قدمت وفود من قبائل مانعة للزكاة إلى أبي بكر تعرض عليه أن يقبل منها الصلاة ويعفيها من إيتاء الزكاة.[553] وكان لا بد من اتخاذ قرار تجاه هذا الطرح، وقد أشار الصحابة من مهاجرين وأنصار على أبي بكر وفقا لتقديرهم للمصالح والمفاسد بناء على الظروف المحيطة من قلة عدد المسلمين وعدتهم وكون المرتدين حديثي عهد بإسلام جاهلين بحقيقة أحكامه[554] أن يُأَجل القتال ويقبل بعرض مانعي الزكاة مؤقتا ويعطيهم فرصة ليدخل الإيمان قلوبهم من خلال تألفهم والرفق بهم فينقادوا لأحكامه، كما أنه بهذه المهلة يعطي فرصة للمسلمين أيضا ليزدادوا قوة ويستعدوا ليكونوا قادرين على قتالهم إن هم أصروا على ما هم عليه.[555]

في المقابل نجد أبا بكر كان له تقدير آخر للمصالح والمفاسد، حيث رأى أن التعجيل بالقتال والمباشرة به وعدم السكوت على هذا العصيان هو الخيار الأصلح. وفي البداية بين أن ما رأوه الصحابة من مصلحة وهي تألفهم وإعطائهم فرصة لتقبل شرائع الإسلام إنما هي مصلحة موهومة حيث إن الإسلام وتعاليمه كان واضحا عند مانعي الزكاة، فثلاث سنوات وهي مدة دخولهم الإسلام تعتبر مدة كافية لفهمه وقد بايعوا رسول الله على أداء الزكاة فهم مدركون لإلزاميتها وأرسل رسول الله عماله إليهم لتعليمهم القرآن وشرائع الإسلام، فما الجديد الذي سيقدمه لهم الصحابة لإقناعهم بأداء الزكاة، فالإسلام تم وعرفوه وهو ليس بنبي ليتلوا عليهم وحيا جديدا يقنعهم به. قال: "بماذا عسيت أن أتألّفهم بشعر مفتعل أو بسحر مفترى هيهات هيهات مضى

---

[553] الطبري، تاريخ الطبري، 3: 242.

[554] القاضي عياض، إكمال المعلم، 1: 242-244.

[555] فمما قاله عمر:" يا خليفة رسول الله، فلو أغمضت وتجافيت عن زكاة هؤلاء العرب في عامك هذا ورفقت بهم، لرجوت أن يرجعوا عما هم عليه. الواقدي، الردة،1: 48-52 وفي رواية: "يا خليفة رسول الله اترك الناس يصلون ولا يؤدون الزكاة فإنهم لو قد دخل الإيمان في قلوبهم لأقروا به." أبو عبد الله عبيد الله المعروف بابن بَطَّة، الإبانة الكبرى، تح: حمد التويجري، ط.1 (الرياض: دار الراية للنشر والتوزيع، 2005م)، 9: 533.

النبي صلى الله عليه وسلم وانقطع الوحي والله لأجاهدنهم ما استمسك السيف في يدي وإن منعوني عقالا."[556]

ثم بين المفاسد المتوقع تحققها من قبول عرضهم بتهديد مقصد شرعي وهو حفظ الدين وذلك بأن التساهل معهم سيجر مزيدا من التنازلات من قبلهم وغيرهم من القبائل إلى أن تنفرط عرى الدين، فإن أذن لهم بترك الزكاة ستطالب قبيلة أخرى بترك شعيرة أخرى وسيتتابع الأمر فإن أخذ بقولهم سيضيع الدين. فمما قاله: "ولئن سمعت قولكم لأنقضن الإسلام عُروة عُروة."[557]

فنستنج من هذا أن أبا بكر هنا قدم مصلحة حفظ الدين على غيرها من المصالح، وبين لهم أن ما يرونه مصلحة ليس مستندا على أساس قوي إذ إنه في النظر لمآل تطبيقه فإن الابطاء في التصرف تجاه هذه الواقعة سيؤدي إلى ضياع الدين وزيادة هذا التمرد، فلو كان في هذا القتال تهديدا لحياة المسلمين المجاهدين فلا بأس لأن حفظ الدين من الضياع وهو أمر ضروري في هذه الحال مقدم على حفظ النفس، كما أن بعض ما قالوه من مصالح متوهمة وليست حقيقية من مثل دخول الإيمان قلوبهم. فكان الخيار الأمثل هو المباشرة بقتالهم وإنهاء هذا التمرد مهما كلف الأمر. وقد اقتنع الصحابة بطرح أبي بكر وتم إقرار قرار الحرب حماية للإسلام والمسلمين ودفعا لمفسدة المرتدين وإقامة لواجب من واجبات الخلافة وهي جمع الزكاة.

وبعد انتهاء حرب الردة أدرك المسلمون أكثر أن قرار أبي بكر كان الأصوب، حيث يقول عمر له بعد انتهاء الحرب مقبلا رأسه: "أنا فداؤك؟ لولا أنت هلكنا."[558] ونلاحظ أيضا أن أبا بكر لم يخضع لضغط الواقع في

---

[556] ابن كثير، مسند الفاروق، 2: 672-673.

[557] قال: "إن تميما إن إذن لها من الإسلام في نقض عروة لم ترض بمثله بكر بن وائل.." الجاحظ، العثمانية، 83.

[558] ابن عساكر، تاريخ دمشق، 43: 502

هذا القرار واختار المواجهة بعد موازنة بين المصالح والمفاسد في الحال والمآل بناء على الظروف المحيطة واعتمد ترتيب المقاصد في ترجيحه وتقدير المآلات. ونود التذكير أن هذا القرار مر بمرحلة من مساءلة المشروعية ذكرناها سابقا وحين تأكد الصحابة من مشروعية قتال هذه الفئة انتقلوا لمرحلة التطبيق والبحث عن الأفضل هل هو التعجيل أم التأجيل في قرار القتال.

ثانيا: قرار التعجيل في إنفاذ جيش أسامة

شبيه بالقرار السابق قرار التعجيل في إنفاذ جيش أسامة إلى الروم الذي أمر رسول الله بإنفاذه قبل وفاته. فقد تلقى أبو بكر طلبا من الصحابة بتأجيل إنفاذه بناء على مصالح قدروها وفقا للظرف المحيط حيث إن زحف الروم إليهم كان مأمونا، في حين أن حركة الردة تحيط بهم من كل جانب ولا أمان أن يغيروا على المدينة، ثم إنه لا فائدة من تفريق الجيش في مثل هذا الوقت وعلى أبي بكر أن يستغله في حرب الردة التي مخاطرها أكبر، ثم حين يقوى الإسلام وتنتهي حركة الردة يُنْفِذ البعث.[559]

إلا أن أبا بكر رفض طلبهم وأمر بإنفاذ البعث ولو أدى لهلاكه، لأن تنفيذ أمر رسول الله خاصة وقد تكرر هذا الأمر منه ووصى به قبل وفاته، مقدم على أي مصلحة أخرى قال: "والذي نفسي بيده لو ظننت أن السباع تأكلني بالمدينة لأنفذت هذا البعث ولا بدأت بأول منه كيف ورسول الله صلى الله عليه وسلم ينزل عليه الوحي من السماء يقول أنفذوا جيش أسامة."[560] ولا بد أن يكون رسول الله عالما بمصلحة ستتحقق من الأمر حيث يقول أبو بكر ينزل عليه الوحي من السماء.

---

[559] "فقال له الناس: إن هؤلاء جل المسلمين والعرب على ما ترى قد انتقصت بك، وليس ينبغي لك أن تفرق عنك جماعة المسلمين." ابن كثير، البداية والنهاية، 6: 335.

[560] ابن عساكر، تاريخ دمشق، 2: 57. وقال: "والله لا أحل عقدة عقدها رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولو أن الطير تخطفنا، والسباع من حول المدينة." البداية والنهاية، ابن كثير، 6: 335.

ونلاحظ أن أبا بكر لم ينظر للظرف المحيط ولم يتغير به قراراه لوجود أمر نبوي ووصية من رسول الله واجبة الإنفاذ على الفور لا التراخي عنده، في حين أن الصحابة رأوا أن هناك سعة في تأجيل التنفيذ إلى أن يستتب الأمر، ولكنهم سلموا لقرار إمامهم الذي أنفذ البعث. وقد حقق هذا الإنفاذ مصالح منها أن العرب قالت إنه إن لم يكونوا أقوياء ما أرسلوا الجيش فامتنعوا عن كثير مما أرادوا فعله.[561] إلا أن أبا بكر هنا لم يناقشهم في المصلحة، بل كان سبب إنفاذه الأمر وجود أمر ووصية من رسول الله ورأى أن الأولوية هي اتباع الأمر على الفور مهما كلف من نتائج وهذا منهجه في الاتباع.

ثالثا: قرار منع أهل الردة من المشاركة في الفتوح

ظهرت طبقة جديدة من طبقات المجتمع بعد انتهاء حروب الردة، وهي طبقة أهل الردة العائدين للإسلام. وبالرغم من أن عودتهم إلى الإسلام تكفل لهم بالأساس جميع الحقوق ومن ضمنها الجهاد. أصدر أبو بكر قرارا بمنع استخدامهم في فتوحات الشام والعراق، منعا مؤقتا. وكتب في ذلك إلى عماله أن لا تستعينوا بمرتد في جهاد عدو قال: "لا يغزون معكم أحد ارتد حتى أرى رأيي."[562]

وقد كان هذا المنع لأسباب منها تأديبهم وعقابهم لما فعلوه، بإشعارهم بالنبذ، وقد سمى أبو بكر الصلح مع بعض القبائل المرتدة بالخطة المخزية وفيها أن يُتْرَكُوا في الصحارى يَرْعَوْن الإبل حتى يروا فيهم أمرا فيعذروهم به.[563] وقد بينا سابقا أن للإمام فرض عقوبات تعزيرية إن رأى مصلحة.

---

[561] ابن الأثير، الكامل في التاريخ، 2: 196.

[562] الطبري، تاريخ الطبري، 3: 341، 346-347.

[563] قال لبزاخة: "تتبعون أذناب الإبل... " شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، تاريخ الإسلام، تح: بشار معروف، ط.1 (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2003م)، 2: 26.

كما أنه أراد أن يرى حسن توبتهم في هذه الفترة ليراجعوا أنفسهم، ويشعروا بشناعة ما قاموا به، وقد ورد أنه في يوم مرض أبي بكر إرسال قائده المثنى يستأذنه في الاستعانة بمن حسنت توبته من المرتدين لكونهم أنشط في القتال من غيرهم.[564] ويضاف إلى ذلك الخوف من إفسادهم وتمردهم لأن عمر حين خفف هذا الحظر عنهم في عهده في خطة لإدماجهم بالمجتمع كان بالتدريج حيث إذن بإشراكهم بالحروب دون أن يكونوا بالقيادة ثم إذن بقيادتهم لكن على فئة قليلة، وقد تسارعوا إلى المشاركة في الفتوح بعد هذا الإذن.[565] فيدخل هذا في المنع من مباح لمصلحة ودفع مفسدة.

فنلاحظ أن أبا بكر وفقا للظرف المحيط قام بالمنع من مباح كتدبير وقائي وتعزيري للمرتدين وهو من صلاحيات الإمام ومحقق لمصلحة تأديبهم ودفع خطرهم إلى أن يدركوا حقيقة الإسلام، وكان منسجما مع واقعه بملابساته وقد وافقه الصحابة على قراره لما فيه من تحقيق مصلحة.

رابعا: قرار جمع القرآن الكريم

حين قُتِل عدد كبير من الصحابة من حفاظ القرآن الكريم في معارك الردة وخاصة في معركة اليمامة[566] خشي عمر بن الخطاب من مفسدة ضياع القرآن الكريم إن استمر هذا القتل، فأشار على أبي بكر بجمع القرآن لمصلحة حفظ الدين من الضياع فوافقه أبو بكر وأصدر القرار بجمعه.[567]

---

[564] ابن الأثير، الكامل في التاريخ، 2: 260.

[565] الطبري، تاريخ الطبري 3: 448، 557، 4: 25.

[566] عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974م)، 1: 245.

[567] قال عمر: "إن القتل قد استحر يوم اليمامة بالناس، وإني أخشى أن يستحر القتل بالقراء" صحيح البخاري، كتاب تفسير القرآن، باب قوله: {لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم، حريص عليكم بالمؤمنين رءوف رحيم}، 6: 71.

وجاء هذا القرار تلبية لمصلحة تحقق مقصدا شرعيا ضروريا وهو حفظ الدين وتدفع مفسدة الاخلال به وقد تولدت من الظروف المحيطة فواجهها أبو بكر بتدبير مصلحي وقائي، محققا لوظيفته في رعاية المصالح.

4.2.1.2 الفتوحات الإسلامية زمن أبي بكر ونماذج لقرارات رافقتها

لقد كان الحدث الثاني المهم في خلافة أبي بكر هو البدء بفتوح العراق ثم فتوح الشام، ولاقت هذه الحركة نجاحا خلال سنة من تقدمها حيث فُتِحَت مساحات من العراق في عهده، وعوملت معاملة الصلح وأُقِرَّت في يد أهلها وأخذوا منهم الجزية، وتم إرسال الجيوش والقادة لفتح الشام، إلا انه توفي قبل أن تحدث المعركة الأولى وهي معركة اليرموك.[568] وتبع هذه الفتوحات قرارات سنتناول نماذج منها مع العمل على بيان تأثرها بهذه الظروف المحيطة.

أولا: قرار منع الفاتحين من الأخذ بعادة الفرس بنقل رؤوس القتلى

كانت عادة الفرس نقل رؤوس القتلى من المعارك إلى قادتهم، وقد قام أحد قادة أبي بكر من باب المعاملة بالمثل بإرسال رأس بطريق الشام إلى أبي بكر في المدينة. وأنكر أبو بكر ذلك منه فأخبره القائد أنهم يصنعون ذلك بنا، فلم يقبل أبو بكر الاقتداء بفارس والروم، وأمر ألا يحمل له رأس، ويكفي الكتاب والخبر قال: "أفاستنان بفارس والروم؟ لا يُحمل إلي رأس، فإنما يكفي الكتاب والخبر."[569] وفي رواية بين أنه لا حاجة

[568] أنظر فتوح العراق وتفصيلاتها: الطبري، تاريخ الطبري، 3: 343- 352 انظر القرار الأرض عنوة ودعوتهم للجزية: المصدر السابق، 3: 352- 364؛ أنظر بداية فتوح الشام وتجهيز الجيوش واطلاقها للشام، المرجع السابق، 3: 388 -393.

[569] البيهقي، السنن الكبرى، 9: 223.

للمسلمين بمثل هذا العرف، وإنما هو سنة العجم. حيث قال: "ولم يكن لنا به حاجة، إنما هذه سنّة العجم."[570]

والمعاملة بالمثل للعدو فيما يفعله بالمسلمين حق ثابت للحاكم المسلم بما يحقق المصلحة.[571] ونلاحظ أن أبا بكر لم يأخذ بالعرف ولم يقبل المعاملة بالمثل لأنه رأى أنه لا حاجة لذلك، كما أنه لم يرد أن يستن بعدوه في أمر رآه منكرا، حيث إن فيه تمثيلا بجسد الآدمي، دون أن يكون هناك حاجة.[572] فلم يخضع أبو بكر هنا للظرف المحيط الذي يحمل هذه العادة وتمسك بمبادئه وأخلاقياته.

ثانيا: قرارات متعلقة بإشراك القبائل العربية في الفتوح

إن المجتمع العربي حين مجيء الإسلام كان مجتمعا قبليا ولم يهدم رسول الله صل الله عليه وسلم هذه البُنْيَة وإنما هذبها بأن دعا إلى نبذ العصبية القبلية، ووحد القبائل في ظل العقيدة الإسلامية والولاء لحكومة موحدة. ونرى ذلك واضحا في صحيفة المدينة التي نظمت أمورها حيث ذكر أسماء عدد من القبائل فيها وأثبت نظام العاقلة وفقا لها.[573]

---

[570] ابن عبد الحكم، فتوح مصر والمغرب، 120؛ البيهقي، السنن الكبرى، 9: 223.

[571] عبد الرحمن الحواجري، المعاملة بالمثل في العلاقات الدولية في الفقه الإسلامي، (الجامعة الإسلامية، رسالة ماجستير)، 4؛ جمهور فقهاء المسلمين يجيزون حمل الرأس ونقله من باب المعاملة بالمثل إن كان في ذلك مصلحة، أنظر آراء الفقهاء بالتفصيل: مؤيد حمدان موسى وعبد الله الكيلاني، "مبدأ المعاملة بالمثل وتطبيقاته في العلاقات الدولية في الفقه الإسلامي"، مجلة دراسات، مجلد 4، ع3، (2017م)، 54.

[572] انظر الدعوى اليوم لربط مبدأ المعاملة بالمثل بين الدول بالعدالة وعدم المساس بحقوق الإنسان، وأن تطبيق هذا المبدأ في بعض الحالات يكون لحفظ حقوق مواطنيها وحفظ سيادتها:

Süleyman Dostı, Milletlerarası Hukukta Mütekabiliyet İlkesi , S.D.Ü. Hukuk Fakültesi Dergisi, 2\5 (2015), 33.

[573] لؤي صافي، " الدولة الإسلامية بين الاطلاق المبدئي والتقييد النموذجي"، مجلة المستقبل العربي، 16 العدد 178، (1993م)، 83-106.

وفي النظر إلى قرارات أبي بكر في الفتوح نجد أنه حافظ على التقسيم القبلي في تقسيمات جيوشه حيث طلب من عمرو بن العاص أن يندب القبائل للجهاد ويوافق بينهم وأن يجعل "كل قبيلة على حدتها ومنزلتها."[574] وذلك اعتبارا للظرف المحيط وهو أن بنية المجتمع العربي قَبَلِيَّة وتفكيكها بشكل حاد سيؤدي إلى انهيار بنية المجتمع، إلا أنه في نفس الوقت كان يقدم الأسبق في الإسلام للقيادة، ونهر من أراد التقدم بالقيادة لشرف عائلته مبينا له أن من ولاه خير منه لأنه أقدم إسلاما.[575] وقد كان أبو بكر وكذلك عمر يعتمدون على الصحابة في القيادة وإدارة الدولة وإلا فالتابعون بإحسان.[576]

فنلاحظ أن أبا بكر انسجم مع واقعه بظروفه فلا بأس من الانتساب للقبيلة إلا أن العصبية مرفوضة والأولوية للأكفأ. فوازن بذلك بين مصلحتين مصلحة الحفاظ على بنية المجتمع من الانهيار إن هو لم يعتبر القبيلة، ومصلحة منع العصبية المفضية لمفاسد ومخالفة لمقاصد الشرع.

وبعد هذا العرض نخلص إلى أن أبا بكر كان مدركا للظروف المحيطة في عصره واتخذ قرارات رأى أنها الأصلح في مواجهة هذه الظروف، وفي تقديره للأصلح لم يكن يخضع لضغط الواقع ويسمح له بأن يقدم تنازلات، بل كان يختار المواجهة كما في قرار الردة لحفظ الدين، مقدما مصلحة حفظ الدين على غيرها من المصالح، كما أنه كان عنده تقدير للمصالح دقيق، وميز بين المصالح الموهومة والحقيقية، ونظر في المآلات.

كما أنه رفض أن يتخلى عن أخلاقياته فيعامل بالمثل في أمر هو في غنى عنه ولا حاجة له فيه. ولم يتنازل عن تطبيق أمر نبوي تكرر من رسول الله طلبه للظرف المحيط وضغط الواقع. والفرق بين قرار الردة، وقرار

---

[574] ابن عساكر، تاريخ دمشق، 2: 66.

[575] أنظر قصة الرجل من بني فزارة الذي أراد التقدم عند: ابن عساكر، تاريخ دمشق، 61: 320.

[576] الطبري، تاريخ الطبري، 4: 25.

انفاذ البعث أن انفاذ البعث ورد فيه امر خاص من رسول الله اما الردة فأمره عائد لأبي بكر في تقدير المصلحة.

وفي جانب آخر نراه استجاب لخطر ضياع القرآن بأن أمر بجمع المصحف محققا مصلحة حفظ الدين. فنلاحظ أن الدين عند أبي بكر بمبادئه وأخلاقياته وأوامره هو الذي فرض نفسه على الظروف المحيطة وطوعه ولم يسمح للظرف أن يجعله يتنازل عن أي منه. ونرى صفة الاتباع التي قيد بها منهج حكمه ظاهرة في ترجيحه للمصالح، كما أنه عمل على تغيير الظرف ولم ينسق وراء الضغوط، ولكن في نفس الوقت لبى متطلبات عصره وانسجم مع بيئته. ولم تكن المصلحة المراعاة من هذه القرارات مصلحة شخصية وكانت تتحدد وفق مبادئ الشرع ومقاصده.

4.2.2 تأثير الظروف المحيطة وما يتولد عنها من اعتبارات ومصالح، في ضوء مبادئ ومقاصد الشريعة، على اتخاذ القرار السياسي زمن عمر بن الخطاب

إن فترة حكم عمر بالقياس إلى فترة حكم أبي بكر تعتبر طويلة حيث امتدت إلى عشر سنوات وشهدت أحداثا وتغيرات كبيرة في المجتمع، إضافة إلى نظرة عمر المقاصدية وبحثه الدائم عما يحقق المصلحة، مما أنتج الكثير من القرارات السياسية التي جاءت متفاعلة مع الظروف المحيطة ومتغيراته وتصلح للدراسة.

ومن أبرز الاحداث في زمنه توسع حركة الفتوح بشكل كبير لتضم مساحات واسعة من البلدان، وعام الرمادة، وتغيرات طرأت على المجتمع المسلم. وقد رافق هذه الأحداث تداعيات من مصالح ومفاسد وأعراف وعادات تم التعامل معها عن طريق قرارات، وسنتناول كل من هذه الأحداث مع نماذج من القرارات وتحليل تأثير

الظروف المحيطة وطبيعة التفاعل مع ما رافقها من اعتبارات ومصالح ومفاسد وطبيعة المصالح التي تم تلبيتها أو تقديمها على غيرها.

4.2.2.1 حركة الفتوحات زمن عمر بن الخطاب ونماذج لقرارات رافقتها

توسعت حركة الفتوحات في عهد عمر بسرعة مذهلة. حيث فُتِحَت الشام والعراق ومصر خلال ست سنوات من حكمه بعد معارك عديدة تكللت بالنصر على الفرس والروم وتحقيق السيادة الإسلامية على هذه المناطق. وكانت هذه البلاد تابعة إداريا لدولتين قويتين هما فارس والروم ولكل منها نُظُمٌ خاصة في الإدارة والحكم، أما سكان هذه البلاد الأصليون فكان لقسم منهم ارتباط عرقي وثقافي بجزيرة العرب إلى جانب وجود أعراق مختلفة، وعادات وتقاليد يختلف بعضها عما كان للعرب المسلمين الفاتحين، وقد أصبح هؤلاء السكان أهل ذمة كما أن قسما منهم أسلم.[577]

وقد ترافق الفتح بكثير من القضايا المستجدة منها ما يتعلق بالفاتحين ومنها ما يتعلق بالأقاليم المفتوحة وكان على عمر ومن معه من الصحابة مواجهة كل هذه التحديات بقرارات مناسبة. وقد سجل التاريخ نجاح حكم عمر بإدارة هذه المناطق وقوبلت قراراته بالقبول من الناس. وسنتناول مجموعة من هذه القرارات المتعلقة بالفتح نفسه أو بما نتج عنه من تغيرات اجتماعية وتحليل أثر الظروف المحيطة في اتخاذها كالتالي:

أولا: قرار اختيار طريقة عدم تقسيم الأراضي المفتوحة عنوة

إن طريقة تقسيم الأرض المفتوحة عنوة من الأمور التي جاء بها نص ببيانها، وذلك عن طريق تطبيقات رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن طريق الاجتهاد في آيات القرآن الكريم التي استنبط منها حكمها. وقد ثبت

[577] صالح العلي، الفتوحات الإسلامية، ط.1 (بيروت: شركة المطبوعات للنشر، 2004م)، 5 -7.

بذلك طريقتين الأولى هي قسمتها وإعطاء أربعة أخماسها للفاتحين والثانية عدم قسمتها وأخذ خراج عليها، وقد بينا هذا في عامل المشروعية. والإمام في مثل هذه الحالات مخير في اختيار الأصلح من بين هذه الطرق، وليس له الخروج عنها لتناول النص لكيفيتها.

وقد رجح عمر بقرار سياسي ومن رأى رأيه من الصحابة أن يختار الطريقة الثانية بعدم قسمة الأرض في تلك الظروف المحيطة في زمنه الذي جعل من هذه الطريقة تحقق مصالح أكثر من غيرها وقد بين عمر المصالح المترتبة والمفاسد المدفوعة من اختياره هذه الصورة من التطبيق كالتالي:

بين عمر المفاسد المترتبة على اختيار طريقة القسمة ومنها أن تحقيق مصلحة الفاتحين بتقسيم هذه المساحات الواسعة من الأراضي فيما بينهم، يتعارض مع المقصد الشرعي الذي يقتضي عدم تركز المال بين فئة قليلة من الناس، والوارد في قوله تعالى في سياق عدم تقسيم القُرَى (كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ) [الحشر: 7]، حيث إنه سيتولد عن هذا التقسيم طبقة غنية من الفاتحين تتداول المال فيما بينها وقد جاء هذا في مشورة معاذ بن جبل حيث قال لعمر: "إنك إن قسمتها صار الريع العظيم في أيدي القوم، ثم يبيدون، فيصير ذلك إلى الرجل الواحد أو المرأة الواحدة."[578] وقال عمر: "والله لا يفتح بعدي بلد فيكون فيه كبير نبيل؛ بل عسى أن يكون كلا على المسلمين."[579] فقسمة هذه الأرض ستولد طبقة من النبلاء أصحاب الأموال الكبيرة حيث إن حجم المساحات المفتوحة كبير وعدد الفاتحين قليل.

[578] القاسم بن سلام، الأموال، 74؛ وأنظر: الجصاص، شرح مختصر الطحاوي، 4: 236-237.

[579] أبو يوسف. الخراج لأبي يوسف، 35-36.

كما أن تقسيم هذه الأرض بينهم سيجر مفاسد أخرى منها أنه سيعطل الفاتحين عن مهمتهم بالجهاد وحماية الحدود المهددة بالخطر، كما أنه سيحرم الدولة من دخل مالي تحتاجه لعطاء الجند ومن سواهم من رعايا.[580]

ومنها أن هذه الأرض زراعية وتحتاج لعمالٍ كُثُرْ على معرفة بطبيعتها والفاتحون غير خبيرين بالزراعة بظروف تلك البلاد، مما سيؤدي إلى تعطل هذه الأرض وبالتالي انهيار اقتصاد تلك البلدان القائم بالأساس على الزراعة. فبين عمر أن أهلها إن أقروا عليها سيكونون عمار الأرض وقال: "فهم أعلم بها وأقوى عليها من غيرها."[581]

كما بين أن عدم تقسيمها سيحقق مصلحة عامة حيث سيعم خراج هذه الأرض المسلمين الحاضرين من الفاتحين وغيرهم، ومن يأتي بعدهم من أجيال لأن مال خراجها سيكون وقفا تنتفع منه الأجيال الحاضرة والقادمة، يصرف في عطاء الرعية وحاجاتهم وهو ما قاله عمر لهم "إن قسمتها عليكم لم يكن لمن بعدكم من المسلمين مادة..."[582]

وتبين معنا كيف أثرت الظروف المحيطة في اتساع مساحات هذه الأرض وطبيعتها الزراعية وعدم خبرة الفاتحين وقلة عددهم وحاجة الرعية لعطاء ومصدر دخل، بالتقدير المصلحي من عمر في اختياره لقراره. حيث قدم المصلحة العامة على الخاصة، واعتبر المصالح والمفاسد بالنظر في مآلات التطبيق، كما أنه بين تعارض مصلحة

---

[580] قال لهم: "أرأيتم هذه الثغور لا بد لها من رجال يلزمونها، أرأيتم هذه المدن العظام لا بد لها من أن تشحن بالجيوش، وإدرار العطاء عليهم؛ فمن أين يعطى هؤلاء إذا قسمت الأرضون والعلوج.، وإن لم تشحن هذه الثغور وهذه المدن بالرجال، وتجري عليهم ما يتقوون به رجع أهل الكفر إلى مدنهم." أبو يوسف. الخراج لأبي يوسف، 35-36.

[581] أنظر: حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية، 466- 467.

[582] قال عمر: "ان قسمتها عليكم لم يكن لمن بعدكم من المسلمين مادة يغزون بها عدوّهم ولولا ما أحمل عليه في سبيل الله عز وجل وأدفع عن المسلمين من مؤنهم وأجري على ضعفائهم وأهل الديوان منهم لقسمتها بينكم فأوقفوها فيئًا على من بقي من المسلمين حتى تنقرض آخر عصابة تغزو من المؤمنين." أحمد بن محمد بن أبي بكر بن عبد الملك القسطلاني، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، ط.7 (مصر: المطبعة الكبرى الأميرية، 1323هـ)،208 ؛ وجاء في مشورة أحد الصحابة لعمر: "لا تقسمها، وذرهم يكون خراجهم فيئا للمسلمين وقوّة لهم على جهاد عدوّهم" ابن عبد الحكم، فتوح مصر والمغرب، 108.

الفاتحين الخاصة مع المقصد الشرعي بعدم تركز الثروة بفئة محدودة. وبالرغم من أن الفاتحين يمتلكون القوة والنفوذ لم يخضع عمر لمطالبهم بالقسمة وقدم مصلحة العامة على الخاصة كما أن الفاتحين بالمقابل انقادوا لقراره بسبب إيمانهم بطاعة الإمام إن امر بمصلحة. وهذه المسألة تدخل في اختيار الإمام الطريقة الأصلح مما تعددت طرق تطبيقه بالنص وفقا للظروف المحيطة.

ثانيا: وضع التاريخ

تأثر قرار وضع التاريخ بالظروف المحيطة حيث إن اتساع الدولة وتطورها وكثرة تبادل الرسائل بين القيادة في المدينة والأقاليم المحيطة، ولد حاجة إلى استحداث طريقة لتوثيق هذه المراسلات، حيث إنها كانت توثق بالشهر دون السنة مما أحدث إرباكا في المراسلات، ظهر هذا في قول عمر حين رُفِعَ إليه صك محله في شعبان، فقال: "أي شعبان؟ الذي هو آت، أو الذي نحن فيه؟" وفيما كتبه أبو موسى الأشعري إليه: "إنه تأتينا منك كتب ليس لها تأريخ."[583]

فقام عمر بتلبية هذه الحاجة بأن استشار الصحابة من أي سنة يكتبون التاريخ وبعد تعدد الاقتراحات اتفقوا على أن تكون بدايته من السنة التي هاجر فيها رسول الله للمدينة. ومن الروايات ما يذكر أن هذه الفكرة اسْتُفِيدت من أنظمة البلدان المفتوحة حيث إن رجلا رأى الأعاجم يكتبون شهر كذا من سنة كذا،[584] ومنها ما يذكر أنه بمشورة رجل رآه في اليمن،[585] وهذا يدل على أنهم كانوا يستفيدون من خبرات الآخرين لتقديم

---

[583] الطبري، تاريخ الطبري، 2: 389-390.

[584] وفي رواية أن هذا كان بمشورة رجل قد رأى التأريخ عند الأعاجم يكتبون في شهر كذا من سنة كذا فأعجب عمر. أنظر: الطبري، تاريخ الطبري، 2: 389-390.

[585] وفي رواية انه كان بمشورة رجل من أهل اليمن حيث إنوا يكتبون من عام كذا وشهر كذا فأعجب عمر. أنظر: ابن عساكر، تاريخ ابن عساكر، 1: 45.

أفضل الوسائل لتحقيق المصلحة. لكنهم في نفس الوقت أخذوا الفكرة ولم يأخذوا المحتوى وهو سنة التقويم، بل تواضعوا على سنة خاصة فيهم تعكس خصائصهم وتاريخهم. وبذلك نلاحظ أن الظروف المحيطة بما جلبته من حاجة إلى تنظيمات جديدة، ومن معارف وخبرات جديدة، أثرت بقرار عمر فجاء ملبيا لهذه الحاجات مستفيدا من الخبرات المحيطة محققا مصلحة تندرج في القاعدة العامة المقتضية جلب المصالح ودفع المضار وتلبية الحاجات.

ثالثا: إنشاء الديوان

كذلك إنشاء الديوان مثل التأريخ أتى استجابة للظروف المحيطة من كثرة أموال الفيء والخمس وما يحتاجه تنظيم قسمة هذه الأموال من إجراءات تضمن سيرها بيسر وبما يحفظ الحقوق من الضياع. وهي مصلحة تحتاج لوسائل لتحقيقها فكان الديوان، وقد أخذت فكرة إنشائه من أنظمة الفرس والروم في البلدان المفتوحة.[586] فمسألة أخذ الديوان مشابهة للتأريخ من حيث كونها وسائل احتاج لها نظام الخلافة في تطوره، وكانوا منفتحين على الخبرات في البلدان التي افتتحوها مع ملاحظة أنهم أخذوا الفكرة وغيروا بالمحتوى هنا أيضا فقد رتبوا الديوان وفق نظام وضعوه بأنفسهم حسب النسب لإثبات الأسماء، وحسب السابقة في الإسلام والبلاء لإثبات مقدار الأرزاق.[587]

ومن اللافت للنظر أن كثيرا من الدراسات الفقهية المعاصرة لهذه الحقبة من مثل دراسة البلتاجي وغيرها مما ذكرناه سابقا تعتبر وضع التاريخ والديوان اجتهادا فيما لا نص خاص فيه. في حين أنه لم يرد أن الصحابة

---

[586] حيث اقترح الوليد هشام بن المغيرة تدوين الدواوين الذي رآه بالشام الطبري، تاريخ الطبري، 4: 209؛ ابن سعد، الطبقات الكبرى، 3: 224؛ وفي رواية قال رجل: يا أمير المؤمنين إني رأيت هؤلاء الأعاجم يدونون ديوانا ويعطون الناس عليه ابن أبي شيبة، مصنف ابن أبي شيبة، 6: 452.

[587] أنظر الطريقة التي رتب بها الديوان. الماوردي، الحاوي الكبير، 8: 461.

تطرقوا لهذه المسائل من ناحية المشروعية فإباحتها أمر بديهي لا يحتاج إلى اجتهاد، وانما وضع التاريخ كان قرارا سياسيا لتلبية مصلحة وهذا راجع للخلط بين الفقهي والسياسي.

رابعا: قرارات متعلقة بأهالي الفاتحين

ترافقت الفتوحات مع غياب الفاتحين عن أسرهم في بلدان بعيدة تصعب معها زيارتهم لهم وقد تمتد فترة الغياب لأشهر طويلة، مما تطلب من عمر قرارات تحفظ الأسرة من الانهيار، وتحفظ حق الأزواج في بعضهم البعض، وذلك حين رأى آثار هذا الغياب في الواقع.

ونرى في سياق ذلك قرارين الأول أمره بأن لا يُحبس الرجل في الجيش عن زوجته أكثر من أربعة أشهر وفي رواية ستة، وذلك بعد أن سمع امرأة تشتكي غياب زوجها وعدم قدرتها على تحمل غيابه، فما كان منه إلا أن حدد مدة الغياب بعد أن استشار في أعلى مدة تصبر بها المرأة على غياب زوجها "فكتب عمر ألا تحبس الجيوش فوق أربعة أشهر" وفي رواية "ستة أشهر."[588]

أما القرار الثاني فهو تقديمه الأعزب في التجنيد على صاحب الزوجة فورد عنه "أنه كان يُغزي الأعزب عن ذي الحليلة".[589] كما أنه ورد عنه أنه "كان يُعَقِّب بين الغزاة."[590] فيكون الالتحاق بالجيش بالتبادل وذلك ليسمح لهم بالبقاء مع أهلهم.

[588] عبد الرزاق، مصنف عبد الرزاق، 7: 151.
[589] ابن سعد، الطبقات الكبرى، 3: 232.
[590] ابن سعد، الطبقات الكبرى، 3: 233.

وفي هذه القرارات تحقيق مصلحة بحفظ المقصد الشرعي في حفظ العرض وتحقيق مصلحة حفظ أسرة هؤلاء الفاتحين من التفكك والانهيار وهو مقصد ثابت في الشريعة الإسلامية.[591] كما أنه حفظٌ لحقوق كِلا الزوجين في لقاء بعضهم البعض، وكل هذا تطلبته الظروف المحيطة فأتى قرار عمر ملبيا لهذه المتطلبات بحفظ الحقوق وتحقيق مصالح هذه الفئة من الرعية.

خامسا: تنظيم مقدار الجزية على أهل الذمة وبلدانهم وفقا لحالهم من الغنى والفقر

إن مقدار الجزية ونوعها أمر عائد إلى تقدير الإمام، ولم يرد عن رسول الله ولا أبي بكر تمييزهم بين الغني والفقير في مقدار الجزية.[592] وما ورد عن رسول الله في ذلك هو أخذه من أهل اليمن دينارا أو عدله على كل حالم.[593] لكن في زمن عمر حين اتسعت الفتوحات وكثرت أعداد أهل الذمة واختلفت بلدانهم وأحوالهم الاقتصادية رأى بناءً على هذا الظرف أنه من المناسب أن يفرق في مقدار الجزية التي يفرضها حسب الظروف الاقتصادية لأهل الذمة من جهتين:

الجهة الأولى تفاوت مقدار جزية أهل الذمة في نفس البلد من حيث غناهم وفقرهم حيث إن عمر أخذ من الغني أكثر مما أخذ من الفقير فقسم الجزية إلى ثلاث طبقات على الغني ثمانية وأربعون درهما وعلى المتوسط أربعة وعشرون وعلى الفقير اثني عشر. والجهة الثانية تفاوت مقدار أعلى حد للجزية بين البلدان حسب

---

[591] أنظر كلام ابن عاشور عن كون مقصد حفظ الأسرة وأواصرها من الانحلال ثابت في التشريع. ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، 2: 352؛ وانظر كلام الخادمي في كون حفظ الاسرة مقصد شرعي دلت عليه القواطع لأن صلاح المجتمع والأمة انما من صلاح الأسرة. نور الدين بن مختار الخادمي، علم المقاصد الشرعية، ط.1 (الرياض: مكتبة العبيكان، 2001م)، 180-181.

[592] محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، أحكام أهل الذمة، تح: يوسف البكري وشاكر العاروري، ط.1 (الدمام: رمادى للنشر، 1997م)، 129، 132؛ البغوي، شرح السنة، 11: 173.

[593] ورد أن رسول الله لما بعث معاذ إلى اليمن "أمره أن يأخذ من كل حالم دينارا أو عدله معافر. أبو داود سليمان بن داود بن الجارود الطيالسي البصري، مسند أبي داود الطيالسي، تح: محمد بن عبد المحسن التركي، ط.1 (مصر: دار هجر، 1999 م)، 1: 461.

وضع البلد الاقتصادي فكان أعلى مقدار هو جزية أهل الشام أربعة دنانير في حين أن جزية أهل اليمن كان أعلاها دينارا لأن أهل الشام أغنى أو بتعبير مجاهد: "جعل ذلك من أجل اليسار".[594] كما أنه راعى نوع المال المستخدم فضرب على من يتعامل بالذهب أربعة دنانير وعلى من يتعامل بالفضة أربعين درهما.[595] وهو أمر كان رسول الله يراعيه حين أمر بأخذ دينار أو ما يعدله من أهل اليمن.

وكل هذا من التسهيلات لرعايا الدولة من أهل الذمة التي ترجع إلى مبدأ التيسير في الشريعة الإسلامية ورفع الحرج والضرر، فكان قراره مراعيا للظروف المحيطة وحقق فيه مصلحة عامة ومقصدا شرعيا لهؤلاء الفئة الواسعة من رعايا الدولة حيث قدم مصلحتهم على مصلحة الإكثار من دخل الخلافة في المال، وخفف عنهم فيما يتسق مع مبادئ الإسلام ورحمته ورعايته لأهل الذمة. وقد رد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قوله: "ألا من ظلم معاهدا، أو انتقصه، أو كلفه فوق طاقته، أو أخذ منه شيئا بغير طيب نفس، فأنا حجيجه يوم القيامة."[596]

سادسا: أخذ العشر من تجار أهل الحرب

من المتعارف عليه في البلدان التي فتحها المسلمون أيام عمر وما حولها مما لم يفتحوه من بلدان هو أخذ ضريبة من التجار المتنقلين فيما بين هذه الدول وهي عشر الأموال التجارية المنقولة. وقد استمر أهل البلدان غير المفتوحة بأخذ هذه الضريبة من المسلمين وأهل الذمة عند دخولهم أراضيهم وأرسل ولاة عمر على البلدان المفتوحة يخبرونه بذلك فورد أن أهل الكوفة سألوه "تجار الحرب كم نأخذ منهم، إذا قدموا علينا؟ قال: كم

---

[594] ابن القيم، احكام أهل الذمة، 135-131.

[595] ابن زنجويه، الأموال، 1: 156.

[596] أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني، سنن أبي داود، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، (بيروت: المكتبة العصرية، د.ت)، 3: 171.

يأخذون منكم إذا قدمتم عليهم؟ قالوا: العشر، قال: فخذوا منهم العشر."[597] كذلك ورد أنه سأل المسلمين: "كيف يصنع بكم الحبشة إذا دخلتم أرضهم؟ فقالوا: يأخذون عشر ما معنا قال: فخذوا منهم مثل ما يأخذون منكم."[598]

كما أن أهل هذه البلدان غير المفتوحة أرسلوا لعمر يطلبون الدخول لأراضي المسلمين للتجارة على أن يعطوا عمر العشر فاستشار الصحابة فأشاروا أن يأخذه منهم. "كتب أهل منبج ومن وراء بحر عدن إلى عمر بن الخطاب: "دعنا ندخل أرضك تجارا وتعشرنا، قال: فشار عمر أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك؛ فأشاروا عليه به، فكانوا أول من عشر من أهل الحرب."[599]

وقد سبق القرار السياسي بتطبيق مبدأ المعاملة بالمثل في هذه الحالة سؤال حول مشروعية المعاملة بالمثل في الضرائب واجمع الصحابة على جوازها من ناجية الأصل فهي ضريبة جديدة لم تكن في عهد رسول الله ولا في عهد أبي بكر.[600] ويرجع هذا القرار إلى ظروف اتساع الدولة والعلاقات مع الدول المجاورة وضرورة استمرار العلاقات التجارية وفق نظام، وعدم غبن المسلمين حيث تأخذ منهم البلدان هذه الضريبة ولا يقابل الخليفة هذا الإجراء بمثله، فكانت حفظا لحق المسلمين لأن هذه الضرائب ترجع إلى بيت المال الذي يوزع ريعه على الرعية.

---

[597] القاسم بن سلام، الاموال، 87.

[598] أبو يوسف، الخراج، 149؛ عبد الرزاق الصنعاني، مصنف عبد الرزاق، 6: 89.

[599] أبو يوسف، الخراج، 149.

[600] ابن رشد، بداية المجتهد، 2: 168.

ونرى عمر كعادته لم يأخذ الفكرة مجردة، بل أجرى تعديلات تتوافق مع المصلحة من مثل أنه خفف من هذه الضريبة إلى النصف على بعض البضائع التجارية ليزيد من تداولها لحاجة المسلمين لها من مثل الزيت والحنطة.[601]

وهذه الضريبة فرضت بقرار سياسي روعي فيه أن يكون موافقا لقواعد الإسلام حيث استند إلى مبدأ المعاملة بالمثل وقد استشار عمر فيه الصحابة وتأكد من صحة قراره ومشروعيته. إلا أننا نجد بعض المذاهب الفقهية قد جمدت على مقدار العشر من مثل الحنابلة الذين اعتبروا العشر مقدارا ثابتا بإجماع الصحابة لا يجب أن ينقص منه أو يزاد عليه ويجب فرضه على كل تاجر سواء فرضوه علينا أم لا.[602]

وهذا راجع إلى الخلط بين القرار السياسي وبين الحكم الشرعي، إذ أن الحكم الشرعي في هذه المسألة كان جواز فرض الضريبة من باب المعاملة بالمثل، أما القرار المتعلق بالمقدار أو بتطبيقها فهو مبني على مقدار ما كانوا يفرضونه على المسلمين وهو أمر متغير وهذا واضح في الروايات التي وردت عن عمر.

لذلك نرى الحنفية هنا كانوا أقرب لروح المسألة حيث يرون أنه يأخذ منهم ما يأخذون من المسلمين بنفس المقدار وان اضطربت المقادر يأخذ منهم العشر والأصل في جواز هذه الضريبة هو فرض عمر لها دون مخالفة من الصحابة فكان إجماعا.[603] وقد بين السرخسي مصالح لهذه الضريبة منها أن التاجر في مقابل هذه الضريبة يأمن من اللصوص، وأن الأخذ من أهل الحرب عن طريق المجازاة إذ نعاملهم بمثل ما يعاملونا، هو

---

[601] "سئل عن المشركين ما يؤخذ منهم إذا اتجروا في أرض المسلمين؟ فقال عمر: «ما يأخذون منكم إلا من الزيت والحنطة، فخذوا منهم نصف العشر»، يريد أن يحملوا ذلك إليهم." عبد الرزاق، عبد الرزاق الصنعاني، مصنف عبد الرزاق الصنعاني، 6: 99.

[602] ابن قدامة، المغني، 9: 350- 351.

[603] الكاساني، بدائع الصنائع، 2: 39.

أقرب لمقصود الأمان واتصال التجارات،[604] وكذلك رأى المالكية والشافعية أن أخذ العشر موكول إلى اجتهاد الإمام.[605]

سابعا: رزق المسلمين من أشربة سكان البلاد المفتوحة

كان للبلدان المفتوحة أجواء مناخية تختلف عن الجزيرة العربية من ناحية الرطوبة وبرودة الجو، وتبع ذلك أنواعا من المحاصيل المختلفة وما يصنعونه منها من أشربة وأطعمة تتناسب مع ذوقهم وأجوائهم ومحاصيلهم، وقد انتقل الفاتحون إلى هذه البيئة الجديدة وتعرفوا على أطعمتها وأشربتها وقد استخدم أهل الشام للوباء الذي حل بأرضهم شرابا لعلاجه وهو نوع من أنواع أشربة سكان الشام من أهل الذمة وكان له نتائج إيجابية في العلاج، وكان لهذا أثرا في اتخاذ عمر قرارا بفرض هذا الشراب في العطاء.

حيث إن المسلمين في الشام اشتكوا له الوباء وحاجتهم لهذا الشراب فاقترح عليهم عمر أن يشربوا العسل في البداية بديلا عنه إلا أنهم بينوا له أنه لا يصلح لهم إلا هذا الشراب، جاء في الرواية: "شكا إليه أهل الشام وباء الأرض وثقلها. وقالوا: لا يصلحنا إلا هذا الشراب. فقال عمر: اشربوا العسل. فقالوا: لا يصلحنا العسل."[606] ويبدو أن هذا الشراب كان مشتبها بإسكاره حيث إن أحد أهل الذمة اقترح أن يُصنع من هذا الشراب ما لا يُسكر بطبخه إلى أن يذهب ثلثاه ويبقى الثلث فاختبره عمر ووجده يشبه شرابا يسمى الطلاء أو الرُبُّ وحين تأكد له حله أمرهم أن يشربوه. قال رجل من أهل الأرض: "هل لك أن نجعل لك من هذا

---

[604] السرخسي، المبسوط، 2: 199- 200.

[605] مؤيد حمدان موسى وعبد الله الكيلاني، مبدأ المعاملة بالمثل، 49- 50.

[606] مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني، الموطأ، تح: محمد مصطفى الأعظمي، ط.1 (أبو ظبي: مؤسسة زايد،2004م)، 2: 847.

الشراب شيئا لا يسكر؟ قال: نعم. فطبخوه حتى ذهب منه الثلثان، وبقي الثلث. فأتوا به عمر فأدخل فيه عمر إصبعه. ثم رفع يده. فتبعها يتمطط. فقال: هذا الطلاء هذا مثل طلاء الإبل. فأمرهم عمر أن يشربوه.[607]

ثم أصدر عمر قراره برزقه للمسلمين في جميع أنحاء البلاد المفتوحة لحاجة المسلمين له ومن باب التوسعة عليهم. فكتب في الأمصار: "إني أتيت بشراب مما قد طبخ من العصير حتى ذهب ثلثاه وبقي ثلثه كالطلاء، فاطبخوه وارزقوه المسلمين."[608] وكتب بمثله إلى أبي موسى مبينا أن طريقة الطبخ هذه تَذْهَبْ بإسكاره وتُبْقِي حلاوته ثم قال له: "فمر من قبلك أن يتوسعوا في شرابهم والسلام."[609]

فنلاحظ هنا أن الظروف التي حفت بالقرار من الحاجة إلى هذا الشراب في هذه البيئة الجديدة دفعت بعمر إلى أن يكتبه في أرزاق المسلمين تسهيلا على المسلمين ورفعا للحرج عنهم، بعد أن تأكد من أن طريقة صنعه تُذهب الإسكار منه ثم عمم قراره بين الدول وقد حقق هذا القرار مصلحة عامة للمسلمين وتلبية لحاجاتهم. وسُبِق بالتأكد من مشروعيته.[610]

ثامنا: قبول مراسم الاستقبال الجديدة من سكان البلاد المفتوحة

كان لسكان البلاد المفتوحة عادات في استقبال الأشخاص المهمين ومراسم معينة، وكانوا يعتبرون رفض مثل هذه المراسم نوعا من الإهانة، أو العدوان، لذلك نرى عمر قد تأثر قراره في قبوله لمثل هذه المراسم بهذا الظرف حيث إنه بادر في بداية الأمر إلى منع أهل أذرعات –منطقة من مناطق الشام– من استقباله بالسيوف

---

[607] مالك، الموطأ، 2: 847.

[608] الطبري، تاريخ الطبري، ج3، ص 612.

[609] المتقي الهندي، كنز العمال،5: 514.

[610] يبين ابن تيمية أن ما أباحه عمر لم يكن مسكرا، ويذكر قول الخلال أن ما طبخ بهذه الطريقة مباح بإجماع المسلمين بناء على انه لا يسكر. تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، مجموع الفتاوى، تح: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، (السعودية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1995م)، 34: 200.

والرياحين كما هي عادتهم، فأخبره واليه أبو عبيدة بأن هذا سيفسر منهم على أنه نقض لعهدهم. "قال أبو عبيدة: يا أمير المؤمنين! هذا سنة العجم، وإنك إن تمنعهم منها يروا أن في نفسك نقضا لعهدهم، فقال عمر: دعوهم، عمر وآل عمر في طاعة أبي عبيدة."[611] فقبل عمر ذلك وأذن لهم بهذا ولم يكن في هذا الاستقبال ما يخالف الشرع فما المانع منه إن حقق مصلحة استقرار العهود مع أهل الذمة.

تاسعا: فرض عقوبات على من يدعوا بدعوى العصبية القبلية

اشترك أهل الردة في الفتوح زمن عمر فانضمت كثير من قبائل الجزيرة العربية إلى الجيوش. ولم يكن تمسك هذه القبائل بالمفاهيم الإسلامية كتمسك الصحابة، وكانت لهم نزعات قبلية ظهرت بشكل بارز في تمردهم في حركة الردة، وقد دفع هذا الظرف الجديد بدخول هذه الطبقة إلى الجيش عمر أن يفرض عقوبات على القبائل والأفراد إن هم تداعوا بدعوى الجاهلية والتعصب للقبيلة.

ومنها: كتب عمر إلى أمراء أجناده مهددا: "إذا تداعت القبائل فاضربوهم بالسيف حتى يصيروا إلى دعوة الإسلام."[612] ومنه أمره عامله بفرض عقوبات على من يدعوا بدعوة الجاهلية، فأمر أبا موسى الأشعري بمعاقبة قوم دعوا بدعوى الجاهلية في قولهم يا آل ضبة، فقال: "عاقبه – أو قال أدبه – فإن ضبة لم تدفع عنهم سوءا قط ولم تجر إليهم خيرا قط".[613] ومن العقوبات التي فرضها أن حَرَمَ رجلا دعا بدعوى الجاهلية

[611] ابن عساكر، تاريخ دمشق، 32: 117.
[612] ابن أبي شيبة، مصنف ابن أبي شيبة، 7: 456.
[613] ابن أبي شيبة، مصنف ابن أبي شيبة، 7: 456.

من عطائه سنة، ثم أعطاه إياه العام المقبل. "قال رجل: يا آل بني تميم فحرمه عمر بن الخطاب عطاءه سنة ثم أعطاه إياه من العام المقبل."[614]

ونلاحظ أن عمر استجاب للظرف الجديد باشتراك قبائل أهل الردة بالفتوح وما لحقه من مفاسد تخل بالمقصد الشرعي من نبذ العصبية القبلية بفرضه قرارات بعقوبات لم تكن موجودة سابقا.

عاشرا: منع عمر الغزو عن طريق البحر

كان عمر على تخوف من البحر حيث إن العرب مهما ورد عن معرفة قسم منهم بالبحر خاصة من كان منهم في المناطق الساحلية من مثل اليمن والبحرين وعمان، حيث ركبوه في تجارتهم مع الهند والحبشة ومصر ووردت هجرة المسلمين إلى الحبشة عن طريق البحر[615] إلا انه لم تكن معرفتهم به كبيرة ولا على قدر ما كان للفرس والروم من معرفة، كما أنهم عرفوه للتنقل التجاري لا الحربي. إضافة إلى ذلك فإن منهم من أتى من مناطق داخلية في الجزيرة من أهل البداوة وكانوا على جهل بالبحر كما يبين ابن خلدون.[616] لذلك لم يسمح عمر في بداية حكمه لعماله بالغزو عن طريق البحر دون إذنه، وعزل واليه العلاء الحضرمي لغزوه في البحر دون إذن منه.[617]

---

[614] قال رجل: يا آل بنى تميم، فحرمهم عمر بن الخطاب عطاءهم سنة، ثم أعطاهم إياه من العام المقبل." ابن أبي شيبة، مصنف ابن أبى شيبة، 15: 54.

[615] طارق العزم ومحمد الروسان، موقف الخليفة عمر بن الخطاب من البحر والغزو فيه، المجلة العربية للعلوم الانسانية، الكويت، العدد 120، 30، (2012م)، 122-123 128.

[616] ابن خلدون، المقدمة، 2: 437.

[617] الطبري، تاريخ الطبري، 4: 79-80.

وأكد لعمر صحة هذا التخوف تجربة مر بها جيشه إذ أنه بعث جيشا بقيادة علقمة بن مجزز عن طريق البحر إلى الحبشة يقدر عدده بثلاثمائة رجل[618] وهلكوا جميعا غرقا.[619] "فحلف عمر بالله لا يحمل فيه أبدا."[620] وتأكد قراره أكثر بالمنع بعد أن أرسل له واليه بالشام معاوية يستأذنه في الغزو بالبحر فأرسل عمر إلى واليه على مصر عمرو بن العاص يسأله عن البحر ومخاطره فحين وصف له عمرو مخاطر البحر تأكد قرار عمر بالمنع التام من ركوب البحر للغزو في خلافته حفاظا على أرواح المسلمين الغازين التي تقع تحت مسؤوليته حيث قال: "لا يسألني الله عن ركوب المسلمين البحر أبدا."[621] ثم هدد معاوية أن يغزو دون إذنه وإلا عزله قال: "والذي بعث محمدا بالحق لا أحمل فيه مسلما أبدا، وتالله لمسلم أحب إلي مما حوت الروم، فإياك أن تعرض لي، وقد تقدمت إليك، وقد علمت ما لقي العلاء مني، ولم أتقدم إليه في مثل ذلك."[622]

وغزو البحر في الأساس مباح إلا أن عمر منعه وفقا للظرف المحيط ومآلات التطبيق التي أفضت بمفاسد وهددت مقصدا شرعيا هو حفظ النفس المسلمة فأمر بمنعه. ومصلحة حفظ النفس أولى من التوسع بالفتوح دون ضرورة ودرء مفسدة موت المسلمين أولى من جلب المصالح بالتوسع في الفتوح دون ضرورة.

ونشير إلى أن عمر لم يمنع ركوب البحر بشكل عام إذ أن المسلمين استمروا باستعماله في التجارة كما السابق فهو لم يقيد حريتهم في أمر راجع لإرادتهم لأن المسؤولية عائدة لهم، في حين أنه في الغزو يكون الركوب بأمره

---

[618] ابن حجر، الإصابة في تمييز الصحابة، 4: 461.

[619] البلاذري، أنساب الأشراف، 11: 135.

[620] الطبري، تاريخ الطبري، 4: 112؛ عبد الرزاق، مصنف، 5: 284.

[621] ابن سعد، الطبقات الكبرى، 3: 216.

[622] الطبري، تاريخ الطبري، 4: 257- 259؛ وجاء في رواية أخرى: كتب إلى معاوية: "فاعلم يا معاوية بان الله تعالى قد جعلني راعيا لامة محمد واني استعين بالله على قيام مصالحهم ولا ارى أن أعرضهم لخطر البحر ومع هذا فقد استخرت وتشاورت مع جمعة ممن عاينوا اخطار البحر ولهم في ذلك سابقة فلم يروا المصلحة بذلك ووافقوني على كراهيتي لركوب المسلمين البحر فدع منك هذه الفكرة ولا تذكرها مرة أخرى." أحمد بن اعثم الكوفي، كتاب الفتوح، تح: علي شيري، (بيروت: دار الأضواء، د.ت)، 1: 264.

أو بأمر ولاته فيتحمل هو مسؤولية موتهم إن هم غرقوا فيكون هو المتسبب بذلك فلم يرد تحمل مثل هذه المسؤولية وخشي على الفاتحين خاصة أن ركوبهم البحر أشد تهلكة لما قد يتعرضوا له من هجوم وهم في البحر فكان المنع خاصا بهم.

أحد عشر: منع قائده من الزواج من كتابية

تأثر قرار منع عمر قائده على المدائن حذيفة بن اليمان من الزواج من كتابية حين طلب منه طلاق زوجته من أهل الكتاب، بالظروف المحيطة وما يُتَوَقع أن يجلبه هذا الزواج من مفاسد يحتاج إلى درئها. حيث إن حذيفة كان قائدا على أرض يسكنها المجوس إلى جانب أهل الكتاب، وفي جيشه من المسلمين من يجهل أحكام الإسلام، قد يظنوا أن زواج حذيفة وهو الصحابي القائد الذي يقتدون به من امرأة من غير المسلمين يبيح لهم الزواج من غير المسلمين بإطلاق دون علم بأن الرخصة مختصة بالكتابيات فيتزوجوا من المجوسيات وهو محرم. حيث قال عمر لحذيفة: "أن فارقها فإنك بأرض المجوس، وإني أخشى أن يقول الجاهل: كافرة قد تزوج صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم، ويجهل الرخصة التي كانت من الله فيتزوجوا نساء المجوس ففارقها."[623] فالمصلحة هنا متعلقة بحفظ أحكام الدين من التحريف والفهم الخاطئ، وحفظ عامة المسلمين من الوقوع في المعصية.

كما أنه ذكر أمورا أخرى أرادها من عدم التشجيع على الزواج من الكتابيات بمنع قائده من الزواج منهن كي لا يستن به المسلمون الذين معه، وهي عدم قدرة المسلمين على التمييز بين المحصنات من غير المحصنات من نساء أهل الكتاب خاصة في منطقة يجهلون أهلها. حيث قال: "ولكني خفت أن تعاطوا المومسات

[623] عبد الرزاق الصنعاني، مصنف عبد الرزاق الصنعاني،7: 178.

منهن."[624] والآية قصرت الزواج على المحصنات منهن، (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ) {المائدة: 5} فيقعون في محرم وهي مصلحة شبيهة بسابقتها في حفظ المسلمين من الوقوع بالحرام.

ومن الأمور التي أثرت أيضا خوفه من أن يترك المسلمون الزواج من النساء المسلمات ويقبلون على الزواج من الكتابيات لأنه لاحظ أن فيهن خلابة وهي الخداع ويكون بحلاوة المنطق الذي يسلب لب الرجل.[625] قال: "في نساء الأعاجم خلابة، فإن أقبلتم عليهن غلبنكم على نسائكم.[626] وهنا المصلحة بحفظ المسلمات من الأذية ومن إقبال رجال المسلمين على الكتابيات وترك المسلمات وفقا للظروف المحيطة.

وبذلك تبين كيف أن الظروف المحيطة من اختلاط نساء أهل الكتاب في المدائن بالمجوسيات، وجهل قسم من المسلمين الفتاحين بأحكام الدين، وعدم المعرفة بنساء أهل الكتاب في البلدان المفتوحة للتأكد من عفتهن، وصفات في الكتابيات في ذلك الزمن تدعو للإقبال عليهن وترك المسلمات، وما يتوقع أن تجلبه هذه الظروف من مفاسد منها وقوع المسلمين في معصية، وإيذاء النساء المسلمات وترك الزواج منهن، كانت سببا في منع عمر لقائده من مباح وفقا للظرف المحيط، فقدم عمر مصلحة عامة متوقعة على مصلحة شخصية ودرء مفسدة عامة على جلب مصلحة شخصية.

ومنع عمر هنا لم يكن تحريما للزواج فهو قرار سياسي ورأي مبني على الظروف المحيطة وما جلبته من مفاسد، وقد صرح بذلك لواليه حذيفة حين سأله أحرام هو فقال لا ثم ذكر الأسباب التي دفعته لهذا المنع. وتعددت الروايات في ذكرها ومنها سؤال حذيفة له: "أحرام هي؟ قال: لا، ولكنك سيد المسلمين ففارقها."[627] ولم

---

[624] سعيد بن منصور، سنن سعيد بن منصور، 1: 224.

[625] ابن منظور، لسان العرب، 1: 364.

[626] الطبري، تاريخ الطبري، ج3، ص 588.

[627] سعيد بن منصور، سنن سعيد بن منصور، 1: 225.

يعمم عمر هذا القرار على جميع المسلمين إذ أن الروايات تثبت زواج المسلمين الفاتحين من نساء أهل الكتاب في البلدان المفتوحة.[628] إذ أن مقصده من منع قائده وهو قدوة عدم تشجيع المسلمين على الإقبال عليه الذي سيتبب بمفاسد، أما منعه بالكلية فلم يكن مقصده.

4.2.2.2 عام الرمادة ونموذج لقرار

عام الرمادة هي ظاهرة بيئية حدثت في عهد عمر حيث مرت سنة قحط ومجاعة على منطقة الحجاز المدينة ومكة وما حولها.[629] وقد واجه عمر هذا الظرف الطارئ بتدابير منها أن طلب من قادته في البلدان المفتوحة أن يمدوه بالمساعدة من أموال الخراج، فقدمت له القوافل من كل صوب مما ساعد الناس على تجاوز هذه المحنة.[630]

وقد أدى مرور المسلمين بهذا الظرف وصعوبة وصول الإمدادات من بعض المناطق وبطئها إلى تفكير عمر بوسيلة تسهل نقل البضائع بين الجزيرة ومصر فأصدر قرارا بفتح خليج من النيل إلى البحر الأحمر ليسهل وصول البضائع من مصر إلى الجزيرة من باب التسهيل حيث لاحظ صعوبة انتقالها، ففي حال حدث أمر مشابه بالمستقبل يكون النقل أسرع وقد أدى قراره هذا إلى رخاء أهل مصر وتساوي السعر بين المدينة ومكة في البضائع.[631]

---

[628] يروي جابر أن الصحابة تزوجوا نساء من أهل الكتاب في القادسية لأنهم لم يجدن كثير مسلمات كما فلما رجعوا منهم من طلق ومنهم من امسك. أنظر: الطبري، تاريخ الطبري، 3: 588؛ عبد الرزاق الصنعاني، مصنف عبد الرزاق الصنعاني، 7: 177.

[629] ابن سعد، الطبقات الكبرى، 3: 215، 235.

[630] الطبري، تاريخ الطبري، 4: 98- 100.

[631] الطبري، تاريخ الطبري، 4: 100؛ ابن عبد الحكم، فتوح مصر والمغرب، 190-192.

فنلاحظ أن عمر هنا قام بإنشاء وسائل في سبيل تحقيق مصالح عامة للمسلمين، دفعته لها الظروف المحيطة، وقد قوبل قراره في البداية باعتراض من أهل مصر خوفا من أن يضر بهم مثل هذا النقل، إلا أن عمر لم يلتفت لاعتراضهم وقدم مصلحة ضرورية على مصلحة حاجية مستندا إلى مبدأ التكافل وكما رأينا كانت مآلات التطبيق إيجابية لأهل مصر.

4.2.2.3 تغييرات في بنية المجتمع المسلم ونماذج لقرارات رافقتها

لقد حدثت تغييرات في بنية المجتمع المسلم زمن عمر، حيث انضم إليه مسلمون جدد واندمج أهل الردة داخل المجتمع، وقد أدت هذه الظروف الجديدة إلى ظهور مفاسد لم تكن زمن رسول الله وزمن أبي بكر.، واحتاجت إلى قرارات من عمر للحد منها. كما ظهرت حاجات جديدة احتاجت إلى قرارات لتلبيتها.

أولا: منع حج التمتع

تأثر قرار عمر في منع حج التمتع بالظروف المحيطة من جهتين، الجهة الأولى أن الناس في زمنه أقبلت على اختيار صورة التمتع من بين صور الحج الثلاثة بكثرة، وذلك لسهولتها، حيث إن حج التمتع يعني أن يحرم المرء بالعمرة في أشهر الحج ثم يعتمر ويتحلل من إحرامه ويبقى في مكة إلى أن يحج.[632] والسهولة في هذه الصورة تأتي بأن الشخص يعتمر ويحج في سفرة واحدة، ويتمتع في فترة تحلله بالمعاشرة وغيرها مما يحل لغير المحرم.[633] في حين أنه في الصور الأخرى وهي الإفراد يُهِلُّ بالحج فقط، والقران يهل بالحج والعمرة ولكن ليس له التحلل من إحرامه.[634] وقد تسبب هذا الإقبال بمفاسد وهي تعطيل بيت الله الحرام من الزوار في غير

[632] ابن رشد، بداية المجتهد، 2: 97 -100.
[633] القرطبي، تفسير القرطبي، 2: 395-396.
[634] ابن رشد، بداية المجتهد، 2: 97- 100.

أشهر الحج وقد أضر هذا بأهل مكة لأن موردها المادي يأتي من زيارة الحجاج والمعتمرين حيث قال عمر عن سبب قراره:" ولكني أردت كثرة زيارة البيت."[635] وقال: "مع أن أهل هذا البيت ليس لهم ضرع ولا زرع، وإنما ربيعهم بمن يطرأ عليهم."[636]

أما الجهة الثانية فهي ظهور ممارسات من حجاج التمتع في فترة تحللهم من الإحرام في مكة اعتبرها عمر مُخِلَّة بقدسية البيت الحرام حيث يقول في سبب منعه: "ولو خلينا بينهم وبين هذا لعانقوهم تحت الأركان."[637] وقال: "ولكني كرهت أن يظلوا معرسين بهن تحت الأراك ثم يرجعون تقطر رؤوسهم."[638] والأراك موضع بعرفة. وكان عمر يؤكد دوما على حرمة مكة ويوصي أهلها باتقاء الله في حرمه ويرى أن عشر خطايا خارج مكة أهون من خطيئة واحدة فيها.[639]

فجاء قرار المنع بناء على هذه الظروف المحيطة بما حملته من مفاسد حفاظا على أهل مكة من أن ينقطع عنهم زوار البيت في غير أشهر الحج فيأتون معتمرين ويعمرون المنطقة، وحفاظا على مقصد شرعي بحفظ الأماكن المقدسة من أية ممارسة مخلة بالآداب تعظيما لحرمات الله. وهو من النهي عن مباح مما هو من صلاحيات الحاكم إن رأى مصلحة عامة.

---

[635] البيهقي، السنن الكبرى، 5: 30.

[636] أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الأصبهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، (مصر: دار السعادة، 1974)، 5: 205- 206.

[637] أبو نعيم الأصبهاني، حلية الأولياء، 5: 205- 206.

[638] البيهقي، السنن الكبرى، 5: 29؛ صحيح مسلم، 2: 896.

[639] أنظر قوله: "يا أهل مكة! اتقوا الله في حرم الله.." ابن أبي شيبة، مصنف ابن أبي شيبة، 3: 268.

وعمم عمر قراره على المسلمين بمنعها وأمر بذلك الناس في خطبته، فخطب بالناس يأمرهم بفصل الحج عن العمرة.[640] ثم توعد بالعقوبة لمن يتمتع بالحج فقال: "وأنا أنهى عنهما وأعاقب عليهما." [641]

ونود التنويه أن هذا كان قرارا سياسيا من عمر مبنيا على النظر المصلحي ولا يعني منعه لهذه الصورة من الحج تحريمه لها، بل منعها مؤقتا وفقا للظروف المحيطة ويؤكد ابن عمر على ذلك قائلا: "ان عمر لم يقل بحرمتها، وانما أراد زيارة البيت في غير شهور الحج فجعلتموها أنتم حرام."[642] ويبدو أن الفهم الخاطئ للقرار السياسي عند البعض كان قد بدأ من زمن التابعين حيث فسر البعض منع عمر لها بأنه تحريم لها إلا أن ابن عمر بين خطأ هذا الفهم. ووصف عمران بن حصين أمر عمر هذا بالرأي مبينا أن هذا الصورة ما زالت مباحة قال: "قال رجل فيها برأيه ما شاء."[643] وبمثل هذا يقول البيهقي: "لم يُرِد عمر أنها حراما وإنما أمره احتسابا للخير."[644]

ثانيا: فصل النساء عن الرجال في الوضوء

يبدو أن مستوى التقوى في قسم من الجيل الجديد لم يكن كسابقه، ذلك لدخول أشخاص جدد في الإسلام، واندماج أهل الردة العائدين للإسلام في المجتمع زمن عمر لذلك نرى عمر يأمر بفصل أماكن وضوء النساء عن أمكان وضوء الرجال.[645] وقد كانوا يتوضؤون في مكان واحد زمن رسول الله وزمن أبي بكر.[646] فكان

---

[640] قال: افصلوا حجكم عن عمرتكم." البيهقي، السنن الكبرى، 5: 31.

[641] سعيد بن منصور، سنن سعيد بن منصور، 1: 252؛ مالك، الموطأ، 1: 171.

[642] البيهقي، السنن الكبرى، 5: 30.

[643] صحيح مسلم، 2: 889.

[644] البيهقي، السنن الكبرى، 5: 29.

[645] عبد الرزاق الصنعاني، مصنف عبد الرزاق الصنعاني،1: 75.

[646] عن ابن عمر قال: «كنا نتوضأ نحن والنساء ما. عبد الرزاق الصنعاني، مصنف عبد الرزاق الصنعاني،1: 75.

الأمر على الإباحة ومنعه عمر وذلك تحقيقا لمصلحة عامة وهي حفظ الآداب العامة والعرض ودفعا للمفاسد المتوقعة من حصول تجاوزات شرعية من هذا الاجتماع في مكان تنكشف فيه العورات عند الوضوء وهو مقصد شرعي.

ثالثا: نهيه عن إشعال المصابيح في الليل

كانت بيوت المسلمين تغطى أسقفها بالجريد وهو مادة قابلة للاشتعال، وقد انتشر احتراق البيوت زمن عمر بسبب أن الفأرة كانت تلقي بفتيل المصابيح على سقف البيت فيحترق، فنهى عمر عن استخدام المصابيح بالليل.[647] وهذا النهي لأمر مباح في أصله مرتبط بظرفه وهو طبيعة هذه البيوت، وبما كانت تحدثه تلك الحيوانات من أذى، وهو منع من مباح لأجل حفظ مقصد شرعي وهو حفظ أرواح المسلمين. ودفعا لضرر متحقق.

رابعا: عطاء الطفل من يوم ولادته

لم يكن الطفل الرضيع يأخذ من العطاء زمن عمر، حيث إن عمر لم يفرض العطاء للرضع، ولكن هذا القرار أدى لمفاسد عند تطبيقه زمن عمر، وهي أن النساء أصبحن يفطمن أطفالهن مبكرا للحصول على العطاء وفي هذا مفسدة وهي حرمان الطفل من حقه في الرضاعة الطبيعية.

وكان هذا التصرف من الأمهات السبب في أن يغير عمر قراره ويفرض للطفل العطاء من يوم ولادته وعمم قراره في الأمصار جاء في الرواية: "أمر مناديا فنادى ألا لا تعجلوا صبيانكم عن الفطام، فإنا نفرض لكل

[647] الطبري، تاريخ الطبري، 4: 205.

مولود في الإسلام وكتب بذلك إلى الآفاق: إنا نفرض لكل مولود في الإسلام."[648] فكان يفرض للصبي إذا استهل.[649] أي رفع صوته بالبكاء، وصاح عند الولادة. فيتبين أن الظروف المحيطة من استعجال الأمهات في فطام أطفالهن التي كانت مآلا لتطبيق قراره الأول الذي رأى أنه تسبب بمفاسد هو ما دفع بعمر للتراجع عنه وإصدار قرار جديد.

وشبيه بهذه الواقعة عدول عمر عن عقوبة التغريب تعزيرا لشارب الخمر، حيث إن عمر رأى نتائج تطبيق قراره في أرض الواقع أدت إلى مآلات تجر مفاسد فتراجع عنه حيث حصل أنه غرب أبا بكر بن أمية في الخمر إلى خيبر فتنصر ولحق بهرقل فقال عمر: "لا أغرب مسلما بعده أبدا."[650] ولم تتضح مآلات هذا القرار إلا من خلال تطبيقه على الواقع بظروفه المحيطة، وهو نظر في مآل التطبيق.

وبعد هذا العرض نخلص إلى أن قرارات عمر جاءت في مواجهة هذه الظروف المحيطة الجديدة بما حملته من اعتبارات وترتب عنها من مصالح ومفاسد، سواء في تلبيته لهذه المصالح أو في دفعه للمفاسد، وكان تقديره للمصالح والمفاسد هذه بمعيار.

فقد عمل عمر على تلبية المصالح ودفع المفاسد التي أتت بها ظروف عصره، ومنه اتخاذه وسائل لتلبية الحاجات التي اقتضتها ظروف توسع الدولة وتنظيم أمور الرعية من مثل انشائه الديوان ووضعه التاريخ مستفيدا من الخبرات المحيطة للدول المفتوحة وكان معدلا عليها بما ينسجم مع المبادئ التي تتبناها الأمة محققا مقصدا شرعيا في حفظ حاجيات الناس.

---

[648] البلاذري، أنساب الأشراف، 10: 351

[649] عبد الرزاق الصنعاني، مصنف عبد الرزاق الصنعاني،3: 533.

[650] عبد الرزاق الصنعاني، مصنف عبد الرزاق الصنعاني،7: 314.

وفي حال تعارضت المصالح مع المفاسد التي أتت بها الظروف المحيطة من مثل بُعْدِ المسافات بين البلدان المفتوحة الذي اقتضت طول فترة غياب الرجل عن أسرته، فقد أصدر قرارات تحفظ الحقوق الزوجية والمقاصد الشرعية من الإخلال وقدم مصلحة هذه الفئة من المسلمين، على مصلحة تكثير عدد الفاتحين، لأن الأولى أكثر ضرورة وتمس حقا ومقصدا شرعيا كما أن فيها مفسدة فقدم درء المفسدة على جلب المصلحة.

وكذلك في مراعاته لأحوال أهل الذمة الاقتصادية قدم مصلحة هذه الفئة من المجتمع على مصلحة التكثير من أموال الجزية التي تصب في بيت المال، مستندا إلى مبدأ شرعي بضرورة رعاية أحوال أهل الذمة.

وكذلك في اتخاذه تدابير للظروف الطارئة من مثل عام الرمادة راعى فيها مبدأ التكافل وقدم مصلحة ضرورية وهي حفظ نفوس المسلمين التي قد تتعرض للهلاك على مصلحة حاجية من الإكثار في خراج قسم من المجتمع.

فما دامت المصالح المتجددة ممكنة التطبيق فكان يلبيها، والمفاسد المخلة بالمقاصد يدفعها، ويقدم المصلحة الخاصة إن كانت أكثر ضرورة، ويقدم درء المفسدة على المصلحة.

كذلك نجد عمر يتأثر بما أتت به الظروف المحيطة من أعراف وعادات وأنظمة فينسجم معها حينا ولا يقبلها حينا آخر وفقا لمبادئ كلية من مثل رفع الحرج والتيسير على الناس كما في توسيعه على الناس بالأشربة الجديدة التي احتاجوها لتغير البيئة، ولكنه تأكد من مشروعية تداولها أولا لاشتباهه في إسكارها كما أنه راعى أعرافا لهم قد يؤدي عدم مراعاتها إلى مفاسد. وكذلك أخذ بمبدأ المعاملة بالمثل في أخذه للعشر حفظا لحق الرعية، وعدل عليه بما يحقق المصلحة حيث خفف النسبة في محاصيل احتاجتها الرعية. ونراه يأمر بتميز لباس

المسلمين وهيئتهم عن أهل الذمة حفظا لهويتهم من الضياع وهو مقصد شرعي خاصة أن التقليد في الظاهر يجر تقليدا في الباطن، فلبى المصالح ما لم تتعارض مع حكم شرعي أو مقصد ورجع إلى مبادئ عامة للتشريع.

وقد استند في تحديد المصلحة على أًصل رفع الحرج والتيسير على الناس الثابت في الشريعة،[651] وعلى مقصد تلبية حاجات الناس، ويكون ذلك بتوفير ما يحتاجون اليه.[652] وتيسير طرق تعاملهم وتقبل عاداتهم ما لم تخالف الشرع لأن مراعاة العرف مراعاة لمصالح المجتمع حيث يعسر على الناس ترك ما اعتادوا عليه.[653] وكما يبين ابن تيمية أن العادات الأصل فيها العفو، فلا يحظر منها إلا ما حرمه الله.[654] ويبين الشاطبي أن الأدلة على رفع الحرج في الأمة بلغ مبلغ القطع كقوله تعالى: {وما جعل عليكم في الدين من حرج} [الحج: 78] وقوله: {يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر} [البقرة: 185].[655] ومن المعلوم أن العرف والعادة معتبر في الفقه في مسائل لا تحصى.[656] وكذلك الأمر في أمور السياسة والحكم القائمة على رعاية المصالح.

---

[651] أنظر علي أحمد الندوي، القواعد الفقهية مفهومها نشأتها تطورها، ط.1 (دمشق: دار القلم، 1998م)، 302

[652] يبين الشاطبي حقيقة الحاجيات وارتباطها برفع الحرج: "وأما الحاجيات، فمعناها أنها مفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تراع دخل على المكلفين على الجملة الحرج والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة وهي جارية في العبادات، والعادات، والمعاملات، والجنايات." الشاطبي، الموافقات، 2: 21؛ أنظر: صالح بن حميد، رفع الحرج في الشريعة الإسلامية، صالح بن حميد، ط.1 (مكة: مركز البحث العلمي واحياء التراث، 1403هـ)، 53 -54؛ وأنظر في رجوع الأمور الحاجية للناس إلى رفع الحرج عنهم والتخفيف عليهم ليحتملوا مشاق التكليف وتيسر طرق تعاملهم وتبادلهم وعيشهم: عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، ط.8 (مصر: دار القلم، د.ت)، 200.

[653] أنظر: موسى وردي، أهمية مراعاة العرف في الفتوى وأثرها في فتوى الهيئة الشرعية عن بيع الذهب، (جاكرتا: جامعة شريف هداية الله، 2019م) 44-45.

[654] ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، 4: 13.

[655] الموافقات، 1: 520-521

[656] السيوطي، الأشباه والنظائر، 90؛ واهتمت مجلة الأحكام العدلية بالعرف وقواعده، وجمعت قواعده الكلية وهي عشرة قواعد، ومنها العادة محكمة، و المعروف عرفا كالمعروف شرطا.

Komisyon, (1300/1882), Mecelle-i Ahkâm-i Adliyye, (İstanbul: Matbaa-i Osmaniye), 26-27؛

ويبين لنا سركان تشلكان أن مشروعية الاخذ بالعرف واعتباره مصدر حق مستند إلى السنة النبوية:

Serkan Çelikan, Mecelle'de yer alan Örfün hukukî değeri ile ilgili Fıkıh kâidelerinin hadislerdeki Temelleri, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, 11\55 (2018)، 999

أما بخصوص ما ورد فيه نص من الأحكام مما يدخل في نطاق تطبيق ولي الأمر من مثل قسمة الأرض أثرت الظروف المحيطة باختياره الطريقة الأصلح من بين طرق التطبيق، وقدم المصلحة العامة على الخاصة ودرء المفاسد على جلب المصالح.

كما أن الظروف المحيطة المتعلقة في تغير بنية المجتمع في زمنه وظهور مفاسد لم تكن مسبقا أدت به إلى إعطاء عدد من القرارات المتعلقة بالمنع من مباحات وصحيح أنا رأينا بدايتها عند أبي بكر في منعه أهل الردة من الغزو إلا أنه كان قرارا أقرب للتعزير في حين أن عمر توسع في المنع نظرا لظهور مفاسد جرتها الظروف الجديدة لم تكن موجودة مسبقا، ولنظرته المقاصدية. ومنها منعه لغزو البحر لمفسدة توقعها ثم تحقق منها، ومنعه قائده من الزواج من كتابيات لمفسدة توقعها ومنع من حج التمتع لمفسدة وقعت من الاقبال عليه، ومنعه من اختلاط النساء والرجال في أماكن الوضوء لمفسدة متوقعة، ومنعه من إشعال المصابيح لمفسدة متحققة. وكان المنع يتم من خلال الموازنة بين المفاسد والمصالح التي تحققت في التطبيق أو توقع حصولها فإن غلبت المفسدة المصلحة المرجوة من التطبيق أو مصالح أخرى منع من تطبيق الحكم ويكون مقدار المنع حسب مقدار المفسدة فلم يعمم المنع من ركوب البحر وقصره على الغازين، ولم يعمم المنع من الزواج من أهل الكتاب لأنه كاف في دفع المفسدة.

وفي ذلك كله عمر لم يحرم الفعل، بل أمر أمرا سياسيا في ظل هذا الظروف المحيطة بإيقافه وإن تغير الظرف أو نظرة الحاكم من بعده وتقديره للمصلحة رفع هذا الحظر. كما أن هذه القرارات منصبة على منع المباح، الذي له صور أخرى ممكن قضاؤه من خلالها، ولم نجد أي قرار يمنع من واجب شرعي لمصلحة أو يأمر بمعصية لمصلحة.

وقد بينا أن لولي الأمر المنع من مباح إن أفضى استعماله في ظرف معين إلى ضرر محقق أو راجح يمس مصلحة المجتمع، في موازنة بين المصالح والمضار والمصلحة العامة والخاصة، فيمنعه نظرا لمآله لا أصله، أو قد يوجب العمل بالمباح إن كان في ايجابه تحقيق صالح عام، لأن مناقضة المصلحة العامة يعود على الفرد نفسه بالضرر.[657] فالدولة لها التدخل بالمنع والإلزام المؤقت لأفعال الأصل فيها الإباحة،[658] ومعيار هذا المبدأ ليس النية السيئة من الفاعل بل مجرد كون الفعل قد يفضي إلى نتيجة يأباها الشارع ولو كان الفاعل حسن النية.[659]

بقي أن نشير إلى أن عمر كان يهتم كثيرا لمآلات التطبيق وفق ظروف عصره وبرز ذلك في تراجعه عن قرارات جرت مفاسد عند التطبيق من مثل القرار المتعلق بوقت فرض عطاء الطفل الرضيع.

وبذلك تبين معنا كيف أن كلا من أبي بكر وعمر جاءت قراراتهما متأثرة بالظروف المحيطة وما حملته من اعتبارات ومصالح ومفاسد، وتأثرا بمبادئ الشرع ومقاصده الكلية في تقديرهم للمصلحة والمفسدة، وتشابها في أمور وكان لكل فترة ما يميزها.

فنجد أن كلا من أبي بكر وعمر استندا إلى مقاصد الشريعة في تقديرهما للمصالح وبرز تقديم مصلحة حفظ الدين عند أبي بكر التي قدمها على غيرها، كما حفظ عمر مصلحة حفظ الدين إلى جانب تقديمه مصلحة حفظ حقوق الرعية على مصلحة تكثير أموال بيت المال. وعمر كان أكثر مرونة فيما يختص بتأجيل تنفيذ

---

[657] الدريني، خصائص التشريع الإسلامي،233- 234.

[658] محمد مفتي، سامي الوكيل، السيادة وثبات الأحكام في النظري السياسية الإسلامية، (مكة: معهد البحوث العلمية واحياء التراث الإسلامي، 1991)، 48- 49.

[659] مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي، 1: 107- 109.

بعض الأحكام والنظر في العلة والموازنة بين المصالح عند تطبيقها من أبي بكر. وكلاهما استند إلى مبادئ شرعية أمام الأعراف التي رافقت الظروف المحيطة.

كلاهما نظر في المآلات عند تقديره للمصلحة لكن نجده أكثر عند عمر الذي اتسع هذا النظر المصلحي في عهده حيث كان يتتبع المصالح التي ظهرت وفقا لظروف عصره أين ما وجدت وينشئ وسائل لتلبيتها أو لدفع المفاسد المترتبة عنها حتى في عهد أبي بكر نراه هو من يشير عليه بجمع القرآن حفاظا عليه من الضياع.

وكان عمر منفتحا على الخبرات الجديدة والتطورات للدول المجاورة استفادة منها مع الالتزام بالمبدأ الإسلامي. ولم تكن المصلحة المراعاة مصلحة شخصية عند كليهما وكانت تتحدد وفق مبادئ الشرع ومقاصده.

بذلك رأينا كيف تأثرا بالظرف المحيط في القرارات بمعايير متشابهة إلى حد ما مع اختلاف لا بد أن يظهر لأن النظر المصلحي نظر عقلي والتقديرات تتفاوت.

نتائج الدراسة

توصلنا إلى تحديد مفهوم القرار السياسي في زمن الدراسة وتمييزه عن غيره من تصرفات الإمام من القضاء والفتيا، وإثبات كون خصائص القرار السياسي الأربعة وهي صدوره عن سلطة مخولة، والعمومية، والإلزامية، وتحقيقه مصلحة كانت متحققة بأصلها في ذلك الزمن مع اعتبارات خاصة راجعة للسياق التاريخي والفكري لتلك المرحلة.

وفي ذلك تقريب بين المصلح المعاصر والقديم ونأمل أن يكون إسهاما في فهم التصرف بالإمامة باعتبار القرار السياسي داخلا في مفهومه والذي وضحنا حدوده في الرسالة.

بينا أن المصلحة في الفكر السياسي الإسلامي وزمن الدراسة امتازت بقيود منها كون المصلحة العامة مقدمة على الخاصة ولا اعتبار للمصلحة الملغاة، وبينا افتراق المصلحة في التصرف السياسي عن المصلحة المرسلة التي هي دليل شرعي عند المالكية حيث إنها في التصرف السياسي تعني المصلحة بمعناها العام جلب النفع ودفع الضرر بما لا يتناقض مع مقاصد الشريعة، ويدخل في نطاقها المصالح المعتبرة والمصالح المرسلة.

عملنا على تحديد المجال السياسي من خلال عرض تناول العلماء لوظائف الخلافة والملك، وذكر الفقهاء لصلاحيات الإمام. وتبين وجود نطاق واسع تشمله الوظائف من مثل الأمن والمال والعمران وإنشاء الأجهزة الحكومية وإدارة الأمور الطارئة وتلبية حاجات الناس.

أما صلاحيات الإمام التي ذكرها الفقهاء فهي الأمر بالمباح والمندوب والمنع من المباح والأمر بأحد الأقوال فيما تعددت فيه الآراء مرجحا أو مجتهدا، وكله مقيد بتحقق مصلحة عامة من هذا الأمر أو المنع. وأخرجوا الأمر بمحرم من هذه الصلاحيات،

مايزنا بين الأمر السياسي والأمر الشرعي في القرار السياسي في نطاق المباح والمندوب

تبين معنا أن تصنيف الدراسات الفقهية المعاصرة لتصرفات أبي بكر وعمر السياسية تحت ثلاثة من أبواب الاجتهاد الاستنباطي والتطبيقي والمقاصدي يعتبر تحليلا فقهيا لعملية اتخاذ القرار السياسي زمن أبي بكر وعمر لأن طرح هذه التصرفات تحت هذه الأنواع من الاجتهاد هو توصيف لعملية اتخاذها.

تناولنا كل من المصلحات الثلاثة الاجتهاد الاستنباطي والاجتهاد التطبيقي والاجتهاد المقاصدي التي يبحث الفقهاء المعاصرون تحتهم قرارات أبي بكر وعمر السياسية، وبينا الفروق بين هذه المصطلحات وعلاقتها ببعض.

حيث إن كثيرا ممن استخدم الاجتهاد التطبيقي في هذا السياق من المعاصرين لم يوضح مفهومه ويميز بينه وبين الاجتهاد الاستنباطي. كذلك الاجتهاد المقاصدي حاولنا تحديد معانيه المتعددة التي يحملها اليوم وعلاقتها بعملية اتخاذ القرار السياسي.

سجلنا مجموعة من إشكاليات الطرح الفقهي المعاصر للقرار السياسي لأبي بكر وعمر تحت هذه الاجتهادات منها أن تناولهم للقرارات السياسية دون تمييز بينها وبين غيرها من تصرفات القضاء والإفتاء تحت الاجتهاد بما فيه نص، وما لا نص فيه، بنظرة الباحث عن الحكم الشرعي، ولم ينظروا للسياق السياسي لهذه القرارات بأنها جاءت تنفيذا للوظيفة السياسية للإمام في تلك الفترة برعاية المصالح من خلال تطبيق التكاليف الشرعية والذي يندرج فيه تطبيق ما فيه نص، وسياسة الدنيا برعاية المصالح وإحداث تدابير ووسائل للقيام بها والذي يندرج فيه ما لا نص فيه، وأن غاية هذه القرارات هي تحقيق مصلحة.

كما ان القراءة الفقهية المعاصرة للقرار السياسي في سياق أنواع الاجتهاد الثلاثة كانت مفككة ولم تنظر نظرة كلية للتصرف السياسي، في حين أنه عند التدقيق نجد أن هذه الأنواع الثلاثة من الاجتهاد تشكل مراحلا لعملية اتخاذ القرار السياسي.

قدمنا مقاربة جديدة فيما يتعلق بما لا نص فيه في المجال السياسي بإرجاعه للعفو والمباح إلا ما احتيج للتأكد من حكمه.

قمنا بتوصيف عملية اتخاذ القرار السياسي زمن أبي بكر وعمر مع الأخذ بعين الاعتبار السياق السياسي لهذه القرارات فالاجتهاد الاستنباطي يدخل في المرحلة الأولى وهي معرفة الحكم الشرعي للبديل المطروح عند الحاجة. والاجتهاد التطبيقي يشكل وصفا لعملية اتخاذ القرار السياسي بمراحلها المختلفة فهو حيث يتطلب معرفة الحكم للبديل المطروح فيدخل الاجتهاد الاستنباطي، ويتطلب تقدير المصلحة والمفسدة عند التطبيق والترجيح بينها بما يوافق مقاصد الشريعة أو تطبيق المقصد نفسه. ويدخل الاجتهاد المقاصدي في هذه العملية أيضا بكونه معيارا أساسيا في تقدير المصلحة والمفسدة والترجيح بينها وتوجيه القرار، أو بتطبيق للمقصد نفسه بالبحث عن وسائل تحققه.

تبين معنا وفقا للعديد من الأدلة التي طرحناها، أن القرار السياسي في نطاق الأمر بمباح كالأمر بأحد الوسائل المباحة لتحقيق مقصد شرعي، أو الاختيار بين أحد الآراء الفقهية في مسألة متعددة الآراء، أو المنع من مباح لمصلحة، هو أمر سياسي لا شرعي، وهو مطاع لوجوب طاعة الإمام، لا أن أمره حول المباح إلى واجب أو محرم، ولا يعني هذا استقلاله عن الشرع، فالشرع المرجع لحكم البديل، والموازنة بين المصالح والمفاسد يتم في ضوءه. وهذه القراءة تساعد على فهم كثير من التصرفات التي لاقت إشكاليات زمن عمر بالذات من مثل منعه للمباحات.

مايزنا بين المجال السياسي والفقهي في العملية السياسية وبينا تداخلهما، فالاجتهاد الفقهي جزء من المجال السياسي.

تبين معنا من تحليل عملية اتخاذ القرار السياسي زمن أبي بكر وعمر نظريا من منظور فقهي سياسي بروز مجموعة من العوامل المؤثرة في اتخاذه، مما ساعدنا في دراسة وتصنيف العوامل المؤثرة في اتخاذه تطبيقيا.

كان تناولنا لعوامل أربعة مؤثرة في اتخاذ القرار مع التركيز على دور الفقه في هذه العوامل، من خلال نماذج لقرارات تناولا تطبيقيا يعطي نتائج أكثر واقعية.

تبين معنا بروز عوامل أربعة هي دور المرجعية والمشروعية، ودور شخصية صاحب القرار ودور أهل الشورى ودور الظروف المحيطة بالقرار وما يتولد عنها من اعتبارات ومصالح في ضوء مبادئ ومقاصد الشريعة.

عامل المرجعية والمشروعية عند أبي بكر وعمر برز عند الاختلاف حول الحكم الشرعي أو الجهل فيه لما يطرح من خيارات وكان القرآن والسنة هو ما يحتكم إليه ويجتهد من خلاله لبيان الحكم الشرعي كما أنهما بأحكامها ومبادئها ومعانيهما شكلا قيدا على قراراتهما.

وبرز تأثير المرجعية نظريا في عقد بيعة أبي بكر وعمر حيث تم على كتاب الله وسنة رسوله، وتأكيدهم في خطبهم السياسية على طاعة الله ورسوله، وأن ما فيه معصية لا يطاع. كما برز تطبيقيا في نماذج من قراراتهم حصل حولها اعتراض أو مسائلة حول المشروعية استندوا فيها للقران والسنة والاجتهاد الاستنباطي منهما لبيان مشروعية ما يطرحوه من بديل وكذلك استند المعارض لهما. وحين تبينت المشروعية تم قبول القرار.

أثر العامل الثاني وهو شخصية كل من أبي بكر وعمر الفكرية على اتخاذهم القرار السياسي، تبين بخصوص أبي بكر تأثير مجموعة من صفاته بالقرار السياسي وكان أبرزها صفة الاتباع. وبخصوص عمر بينا تأثير مجموعة من صفاته أيضا بالقرار السياسي وكان أبرزها النظرة المقاصدية التجديدية وسؤاله عن العلة.

أثر العامل الثالث الشورى في اتخاذ القرار السياسي عند كل من أبي بكر وعمر، فلم يكونا فرديين في اتخاذ القرار واعتمدا الشورى وفتحا المجال لإبداء الرأي، وكان لكل من أبي بكر وعمر اختلافات في تطبيق الشورى وحللناها من خلال تحديد من هم أهلها والموضوعات التي استشيروا بها ومدى فاعليتها، مع عمل مقارنة بين منهج ابي بكر وعمر.

وفي المقارنة بين أبي بكر وعمر تبين أن أبا بكر اعتمد على النخبة في حين وسع عمر من دائرة من الشورى، وأن أبا بكر أحيانا أخذ برأي أهل الشورى وأحيانا لم يأخذ برأيهم، في حين أن عمر أخذ برأي الأغلبية إن تعارضت الآراء، وقدم ما فيه مصلحة عامة على مصلحة فئة خاصة، وقدم رأي أهل الرأي عند اتفاقهم على رأي العامة، كما أنه أخذ بآراء أهل الخبرة واستفاد منها. وبروز عنصر المهاجرين والأنصار في شورى أبي بكر وعمر كعنصر أساسي في جميع القرارات السياسية وهم أهل الرأي والفقه، دليل على دور الفقه في توجيه هذا التصرف والرقابة عليه، خاصة أن التصرف السياسي في تلك الفترة كان يكتسب مشروعيته من بقائه في دائرة المشروع وخروجه إلى المعصية كان يفقده الزاميته.

تبين معنا كيف أثرت مقاصد الشريعة ومبادئها في توجيه الاختيار ما بين المصالح والمفاسد المتولدة عن الظروف المحيطة بالقرار بالنظر للاعتبارات التي يحملها ومآلات التطبيق، وتبين معنا طبيعة المصلحة المتوخاة ومن تمثل.

أما أبو بكر فلم يخضع لضغط الواقع في تقديره للأصلح، وراعى مقصد حفظ الدين وقدمه على غيره من المصالح، وميز بين المصالح الموهومة والحقيقية، ونظر في المآل، ورفض التخلي عن أخلاقه ومبادئه، ولم تكن المصلحة المحققة شخصية وكانت تحدد وفق مبادئ الشرع.

وكذلك عمر أصدر قرارات في مواجهة الظروف المحيطة المتجددة في عصره بما حملته من اعتبارات وترتب عليها من مصالح ومفاسد، بأن اتخذ وسائل لتلبية الحاجات المتجددة محققا مقصد الشرع في رعاية المصالح والحاجيات، فأقام وسائل لتنظيم الدولة مستفيدا من الخبرات المحيطة معدلا عليها بما ينسجم مع مبادئه. كما أنه في مواجهة المفاسد قدم درء المفسدة على جلب المصلحة، وراعى مصالح فئات مختلفة بالمجتمع مثل الأسرة وأهل الذمة، بحفظ المقصد الشرعي في حفظ العرض والأسرة، ومقصد رعاية أهل الذمة. كما أنه راعى مبدأ رفع الحرج والتيسيرعلى الناس بتقبله لمجموعة من العادات الجديدة للمجتمع الجديد في البلدان المفتوحة ما لم تتعارض مع الشرع، وطبق مبدا المعاملة بالمثل لأنه كان محققا للعدل حسب الظروف المحيطة، وفي نفس الوقت رفض بعض العادات للحفاظ على مقصد حفظ هوية المجتمع المسلم من الضياع كما أنه اختار الذي رآه الأصلح في تطبيقه للتكاليف الشرعية الموكلة اليه من بين الاجتهادات الفقهية في ما يخص قسمة الأرض مقدما المصلحة العامة على الخاصة ودرء المفاسد على جلب المصالح.

كما أن ظهور مفاسد متعلقة بالمجتمع في زمنه أدت به إلى منع مجموعة من المباحات، وفي تحليل منعه نجد أنه منع ما تحققت مفسدته بالتطبيق وكانت المفسدة أكبر من المصلحة، كما أنه كان يمنع بمقدار ما يدفع المفسدة وفي ذلك كله عمر لم يحرم الفعل كما صرح هو والصحابة، بل أمر أمرا سياسيا في ظل هذا الظروف المحيطة بإيقافه وإن تغير الظرف أو نظرة الحاكم من بعده وتقديره للمصلحة رفع هذا الحظر. ولم نجد أي قرار

يمنع من واجب شرعي لمصلحة أو يأمر بمعصية لمصلحة. وبرزت مصلحة حفظ الدين عند عمر إلى جانب تقديمه مصلحة حفظ حقوق الرعية على مصلحة تكثير أموال بيت المال.

وبالمقارنة بين أبي بكر وعمر تبين أن عمر كان أكثر مرونة فيما يختص بتأجيل تنفيذ بعض الأحكام والنظر في العلة والموازنة بين المصالح عند تطبيقها من أبي بكر. وكلاهما استندا إلى مبادئ شرعية أمام الأعراف التي رافقت الظروف المحيطة. ونظرا في المآلات عند تقديرهم للمصلحة. واتسع النظر المصلحي عند عمر حيث كان يتتبع المصالح التي ظهرت وفقا لظروف عصره أين ما وجدت وينشئ وسائل لتلبيتها أو لدفع المفاسد المترتبة عنها حتى في عهد أبي بكر نراه هو من يشير عليه بجمع القرآن حفاظا عليه من الضياع. وكان عمر منفتحا على الخبرات الجديدة والتطورات للدول المجاورة استفادة منها مع الالتزام بالمبدأ الإسلامي ولم تكن المصلحة المراعاة مصلحة شخصية عند كليهما وكانت تتحدد وفق مبادئ الشرع ومقاصده حيث يلعب العامل الشرعي دورا في هذه المرحلة.

تبين معنا تمايز المجال السياسي عن الفقهي وتداخل الفقه في اصدار القرار السياسي من عدة نواح.

أولا: في إعطاء حكم التصرف لإكسابه المشروعية عند الاختلاف حول حكمه أو عند جهله.

ثانيا: كل من أبي بكر وعمر كانا عالمين بالقرآن والسنة ومعانيهما فلم تتعارض قراراتهما معهما وسارا في ضوئهما.

ثالثا: وجود عنصر أساسي وهو أهل الشورى أصحاب الرأي بالدين مما شكل دور رقابة وتوجيه ومشاركة في الاجتهاد للحكم عند الحاجة .

رابعا: مقاصد الشريعة ومبادئها لعبت دورا في تقدير المصالح والمفاسد عند اتخاذ القرار السياسي زمن أبي بكر وعمر

وتبين معنا أن هذه العملية لم تكن عشوائية، بل كان لها أسس واعتبارات، ونتج عنها قرارات موافقة لظروفها المحيطة كانت لها آثار إيجابية في تحقيق مصالح الناس والنمو بالدولة وحفظ تماسكها مع اتساعها واستيعاب مختلف الملل والشعوب مع التزامهما بمبادئ الإسلام، في عهد خليفتين تشابها في أسس السياسة واختلفا في جوانب شخصية وقسم من الترجيحات المصلحية لتكون هذه الفترة فترة ذهبية من التاريخ الإسلامي مازال الباحثون إلى اليوم يستنتجون منها أسس التطبيق للتجربة السياسية الأقرب لمبادئ الإسلام وعدالته.

والحمد لله رب العالمين

قائمة المصادر والمراجع

ابن أبي شيبة، أبو بكر. المصنف في الأحاديث والآثار. تح: كمال الحوت. ط.1. الرياض: مكتبة الرشد، 1988م.

ابن أبي الربيع، شهاب الدين أحمد بن محمد. سلوك المالك في تدبير الممالك. تح: حامد عبد الله ربيع. القاهرة: دار الشعب، 1980م.

ابن أبي العز، الحنفي صدر الدين محمد بن علاء الدين. شرح العقيدة الطحاوية. تح: أحمد شاكر، ط.1. السعودية: وزارة الشؤون الإسلامية، والأوقاف، 1998م.

ابن الأثير، عز الدين علي محمد. أسد الغابة في معرفة الصحابة. تح: علي معوض وعادل عبد الموجود. ط.1. بيروت: دار الكتب العلمية، 1994م.

ابن الأثير، عز الدين علي، الكامل في التاريخ. تح: عمر تدمري. ط.1. بيروت: دار الكتاب العربي،1997م.

ابن الأزرق، محمد بن علي بن محمد. بدائع السلك في طبائع الملك. تح: علي النشار. ط.1. العراق: وزارة الإعلام، د.ت.

ابن أمير الحاج، شمس الدين محمد بن محمد. التقرير والتحبير على تحرير الكمال لابن الهمام. ط.2. بيروت: دار الكتب العلمية، 1983م.

ابن أمير العظيم، آبادي محمد أشرف. عون المعبود شرح سنن أبي داود ومعه حاشية ابن القيم. ط.2. بيروت: دار الكتب العلمية. 1415هـ.

ابن أنس، مالك. الموطأ. تح: محمد الأعظمي، ط.1. أبو ظبي: مؤسسة زايد، 2004م.

ابن أنس، مالك. المدونة. ط.1. بيروت: دار الكتب العلمية، 1994م.

ابن بطال، أبو الحسن علي بن خلف. البخاري. تح: ياسر بن إبراهيم. ط.2. الرياض: مكتبة الرشد، 2003م.

ابن بطة، أبو عبد الله عبيد الله. الإبانة الكبرى. تح: حمد التويجري، ط.1. الرياض: دار الرأية للنشر والتوزيع، 2005م.

ابن تيمية، تقي الدين أحمد. الخلافة والملك. تح: حماد سلامة. ط.2. الأردن: مكتبة المنار، 1994م.

ابن تيمية، تقي الدين أحمد. السياسة الشرعية، ط.1.السعودية: وزارة الشئون الإسلامية. 1418هـ.

ابن تيمية، تقي الدين أحمد. القواعد النورانية الفقهية. تح: أحمد بن محمد الخليل. ط.1. السعودية: دار ابن الجوزي، 1422هـ.

ابن تيمية، تقي الدين أحمد. مجموع الفتاوى. تح: عبد الرحمن بن قاسم. السعودية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1995م.

ابن جماعة، محمد بن إبراهيم. تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام. ط.3. الدوحة: دار الثقافة بتفويض من رئاسة المحاكم الشرعية بقطر، 1988م.

ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري. تح: محمد عبد الباقي. بيروت: دار المعرفة، 1379هـ.

ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني. لسان الميزان. ط.2. بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات،1971م.

ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني. المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية. ط.1. السعودية: دار العاصمة ودار الغيث، 1419هـ.

ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة. تح: عادل عبد الموجود وعلى معوض. ط.1. بيروت: دار الكتب العلمية، 1415 هـ.

ابن حجر، أحمد بن محمد الهيثمي. تحفة المحتاج في شرح المنهاج. وحواشي الشرواني والعبادي. مصر: المكتبة التجارية الكبرى، 1983م.

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

ابن حزم، علي بن أحمد. المحلى بالآثار. بيروت: دار الفكر، د.ت.

ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد الشيباني. فضائل الصحابة. تح: وصي الله عباس. ط.1. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1983م.

ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد الشيباني. مسند الإمام أحمد بن حنبل. تح: شعيب الأرناؤوط وآخرون. ط.1. بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001 م.

ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. مقدمة ابن خلدون. تح: عبد الله الدرويش. ط.1. دمشق: دار يعرب، 2004م.

ابن راشد، معمر. جامع معمر بن راشد. تح: حبيب الرحمن الأعظمي، ط.2. باكستان: المجلس العلمي، 1403هـ.

ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد. جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثا من جوامع الكلم. تح: شعيب الأرناؤوط، إبراهيم باجس، ط.7. بيروت: مؤسسة الرسالة – بيروت، 2001م.

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد. القاهرة: دار الحديث، 2004م.

ابن رشد الحفيد، أبو الوليد محمد. البيان والتحصيل. تح: محمد حجي وآخرون. ط.2. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1988م.

ابن رفعة، أحمد بن محمد. كفاية النبيه في شرح التنبيه. تح: مجدي باسلوم. ط.1. بيروت: دار الكتب العلمية، 2009م.

ابن زنجويه، حميد بن مخلد بن قتيبة، الأموال. تحقيق: شاكر ذيب فياض. ط.1. السعودية: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، 1986م.

ابن سعد، أبو عبد الله محمد. الطبقات الكبرى. تح: محمد عطا، ط.1. بيروت: دار الكتب العلمية، 1990م.

ابن سفيان، يعقوب. المعرفة والتاريخ. تح: أكرم ضياء العمري. ط.2. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1981م.

ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل. المحكم والمحيط الأعظم. تح: عبد الحميد هنداوي. ط..1 بيروت: دار الكتب العلمية، 2000م.

ابن الشاط، السبتي، حاشية ابن الشاط على إدرار الشروق على أنواء الفروق في كتاب أنوار البروق في أنواء الفروق. بيروت: عالم الكتب، د.ت.

ابن شبة، عمر بن عبيدة النميري. تاريخ المدينة. تح: فهيم شلتوت. جدة: السيد حبيب محمود أحمد، 1399هـ.

ابن عابدين، محمد أمين. رد المحتار على الدر المختار. ط.2. بيروت: دار الفكر، 1992م.

ابن عاشور، محمد الطاهر. مقاصد الشريعة الإسلامية. تح: محمد ابن الخوجة. قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2004م.

ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله. بهجة المجالس وأنس المجالس، تح: محمد الخولي. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.

ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد. تح: مصطفى العلوي ومحمد البكري. المغرب: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1387هـ.

ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله. جامع بيان العلم وفضله. تح: أبي الأشبال الزهيري. ط.1. السعودية: دار ابن الجوزي، 1994م.

ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله. الاستذكار. تح: سالم عطا ومحمد معوض. ط.1. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.

ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله. الاستيعاب في معرفة الأصحاب. تح: علي محمد البجاوي، ط.1. بيروت: دار الجيل، بيروت، 1992 م.

ابن عبد الحكم، أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله. فتوح مصر والمغرب. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 1415هـ

ابن عبد ربه، شهاب الدين أحمد بن محمد الأندلسي. العقد الفريد، ط.1. بيروت: دار الكتب العلمية، 1404هـ.

ابن عبد السلام، عز الدين عبد العزيز. قواعد الأحكام في مصالح الأنام. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1991م.

ابن عرفة، محمد بن محمد. المختصر الفقهي، تح: حافظ خير. ط.1. الإمارات: مؤسسة خلف أحمد الخبتور، 2014م.

ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن. تاريخ دمشق. تح: عمرو العمروي. بيروت: دار الفكر،1995م.

ابن الفراء، أبو يعلى محمد بن الحسين. الأحكام السلطانية. ط.2. بيروت: دار الكتب العلمية، 2000م.

ابن قدامة، أبو محمد عبد الله بن أحمد المقدسي. المغني. مصر: مكتبة القاهرة، د.ت.

ابن القيم، الجوزية محمد بن أبي بكر. أحكام أهل الذمة. تح: يوسف البكري وشاكر العاروري. ط.1. الدمام: رمادى للنشر، 1997م.

ابن القيم، الجوزية محمد بن أبي بكر. إعلام الموقعين عن رب العالمين. تح: محمد إبراهيم، ط.1. بيروت: دار الكتب العلمية، 1991م.

ابن القيم، الجوزية محمد بن أبي بكر. الطرق الحكمية. مكتبة دار البيان، د.ت.

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، البداية والنهاية. تح: علي شيري. ط.1. دار إحياء التراث العربي، 1988م.

ابن كثير، إسماعيل بن عمر. مسند أمير المؤمنين أبي حفص عمر بن الخطاب رضي الله عنه وأقواله على أبواب العلم. تح: عبد المعطي قلعجي. ط.1. المنصورة: دار الوفاء، 1991م.

ابن مفلح، محمد بن مفلح. كتاب الفروع ومعه تصحيح الفروع لعلاء الدين علي بن سليمان المرداوي. تح: عبد الله التركي. ط.1 بيروت: مؤسسة الرسالة، 2003م.

ابن منصور، سعيد. سنن سعيد بن منصور. تح: حبيب الرحمن الأعظمي. ط.1. الهند: الدار السلفية، 1982م.

ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين. لسان العرب. ط.3. بيروت: دار صادر، 1414هـ.

ابن الملقن، عمر بن علي. تحفة المحتاج إلى أدلة المنهاج. تح: عبد الله اللحياني. مكة المكرمة: دار حراء، 1986م.

ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم. الأشباه والنظائر. تح: زكريا عميرات. ط.1. بيروت: دار الكتب العلمية، 1999م.

ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم. البحر الرائق شرح كنز الدقائق. القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، د.ت.

ابن هشام، عبد الملك. السيرة النبوية. تح: مصطفى السقا وآخرون. ط.2. مصر: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، 1955م.

ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد. فتح القدير. بيروت: دار الفكر، د.ت.

أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني. سنن أبي داود. تح: محمد الدين عبد الحميد. بيروت: المكتبة العصرية، د.ت.

أبو عبيد القاسم بن سلام، الأموال، تح: خليل محمد هراس. بيروت: دار الفكر، د.ت.

أبو نعيم، الأصبهاني أحمد بن عبد الله بن أحمد. حلية الأولياء وطبقات الأصفياء. مصر: دار السعادة، 1974.

أبو نعيم، الأصبهاني أحمد بن عبد الله. معرفة الصحابة. تح: عادل العزازي. ط.1. الرياض: دار الوطن للنشر، 1998م.

أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم. الخراج. تح: طه سعد، سعد محمد. القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، د.ت.

آل بورنو، محمد صدقي. الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية. ط.4. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1996م.

آل خنين، عبد الله بن محمد. توصيف الأقضية في الشريعة الإسلامية. السعودية: مكتبة الملك فهد الوطنية، 2003م.

آل خنين، عبد الله. الفتوى في الشريعة الإسلامية. ط.1. الرياض: مكتبة العبيكان، 2008م

الآمدي، أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي. غاية المرام في علم الكلام. تح: حسن محمود عبد اللطيف. القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية.

أحمد العتيبي، "سلطة ولي الأمر في سن الانظمة التشريعية المقيدة للمباح دراسة أصولية". مجلة الدراسات العربي، 2017. 231-270.

أحمد، فاروق يوسف. القوة السياسية اقتراب واقعي من الظاهرة السياسية. ط.2. القاهرة: مكتبة عين شمس، 1985م.

الأزهري، محمد بن أحمد. تهذيب اللغة. تح: محمد مرعب. ط.1. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001م.

الأصفهاني، الراغب الحسين بن محمد. المفردات في غريب القرآن. تح: صفوان الداودي، ط.1. بيروت: دار القلم، 1991م.

الأنصاري، زكريا بن محمد. أسنى المطالب في شرح روض الطالب. القاهرة: دار الكتاب الإسلام، د.ت.

البخاري، محمد بن إسماعيل. الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه صحيح البخاري. تح: محمد الناصر. ط.1. بيروت: دار طوق النجاة، 2001م.

البخاري، عبد العزيز بن أحمد البخاري. كشف الأسرار شرح أصول البزدوي. القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، د.ت.

البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود. التهذيب في فقه الإمام الشافعي. تح: عادل عبد الموجود وعلي محمد معوض. ط.1. بيروت: دار الكتب العلمية، 1997م.

البراذعي، خلف بن أبي القاسم. التهذيب في اختصار المدونة. تح: محمد الأمين بن الشيخ. ط. 1. دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، 2002م.

البرزنجي، محمد بن طاهر. صحيح وضعيف تاريخ الطبري. ط.1. بيروت: دار ابن كثير، 2007م.

البزار، أبو بكر أحمد بن عمرو. مسند البزار المنشور باسم البحر الزخار. تح: محفوظ الرحمن زين الله، ط.1. المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1988م.

البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر، فتوح البلدان. بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1988م.

بلتاجي، زينب. "سلطة ولي الأمر في تقييد المباح أو حظره تحقيقاً للمصلحة العامة"، المؤتمر الدولي الثالث المصلحة العامة في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي. 1\34 2019. 230-279.

البلتاجي، محمد. منهج عمر بن الخطاب في التشريع. دراسة مستوعبة لفقه عمر بن الخطاب وتنظيماته. القاهرة: دار الفكر العربي، 1970م.

البهوتي، منصور بن يونس. دقائق أولي النهى لشرح المنتهى المعروف بشرح منتهى الإرادات. ط.1. بيروت: عالم الكتب، 1993م.

البهوتى، منصور بن يونس. كشاف القناع عن متن الإقناع. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.

بوتومور، توماس. الصفوة والمجتمع دراسة في علم الاجتماع السياسي. تع: محمد الجوهري وآخرون. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، د.ت.

البوطي، محمد. ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية. بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ت.

البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي. دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة. ط.1. بيروت: دار الكتب العلمية، 1405 هـ.

البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي. شعب الإيمان. تح: عبد العلي حامد. ط.1. الرياض: مكتبة الرشد، 2003م.

البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي. السنن الكبرى. تح: محمد عطا. ط.3. بيروت: دار الكتب العلمية، 2003 م.

البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي. معرفة السنن والآثار. تح: عبد المعطي قلعجي، ط.1. بيروت: دار قتيبة،1991م

الجاحظ، أبي عثمان عمرو بن بحر. العثمانية. تح: عبد السلام هارون. مصر: مطابع دار الكتاب العربي، 1955م.

الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين. التعريفات، ط.1. بيروت: دار الكتب العلمية، 1983م.

الجصاص، أحمد بن علي أبو بكر. أحكام القرآن. تح: عبد السلام شاهين، ط.1. بيروت: دار الكتب العلمية بيروت، 1994م.

الجصاص، أحمد بن علي أبو بكر. شرح مختصر الطحاوي. تح: مجموعة محققين. ط.1. بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2010م.

الجصاص، أحمد بن علي أبو بكر. الفصول في الأصول. ط.2. الكويت: وزارة الأوقاف الكويتية، 1994م.

جغيم، نعمان، المصلحة المرسلة: دراسة في نشأة المصطلح وتطور المفهوم، (الكويت: مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الكويت، 32\108 2017، 461 – 510.

الجويني، عبد الملك بن عبد الله أبو المعالي. الغياثي غياث الأمم في التياث الظلم. تح: عبد العظيم الديب، ط.2. السعودية: مكتبة إمام الحرمين،1980م.

الجويني، عبد الملك بن عبد الله أبو المعالي. نهاية المطلب في دراية المذهب. ط.1. جدة: دار المنهاج، 2007م.

حبيب، مجدي. سيكولوجية صنع القرار. ط.1. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1997م.

حسن، إبراهيم علي، حسن. النظم الإسلامية. مصر: مكتبة النهضة المصرية، د.ت.

الحطاب، محمد بن محمد الرُّعيني. مواهب الجليل في شرح مختصر خليل. ط.3. بيروت: دار الفكر، 1992م.

حميد، صالح. رفع الحرج في الشريعة الإسلامية. ط.1. مكة: مركز البحث العلمي واحياء التراث. 1403هـ.

حميد الله، محمد. مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة. ط.6. بيروت: دار النفائس،1407هـ.

الحواجري، عبد الرحمن. المعاملة بالمثل في العلاقات الدولية في الفقه الإسلامي. الجامعة الإسلامية. رسالة ماجستير، 2019.

حيدر، علي. درر الحكام في شرح مجلة الأحكام. تع: فهمي الحسيني. ط.1. بيروت: دار الجيل، 1991م.

الخادمي، نور الدين بن مختار. الاجتهاد المقاصدي حجيته ضوابطه مجالاته. ط.1. قطر: وزارة الاوقاف والشئون الإسلامية كتاب الأمة، 1998م.

الخزرجي، ثامر. النظم السياسية الحديثة والسياسيات العامة دراسة معاصرة في استراتيجية ادارة السلطة. ط.1 (عمان: دار مجدلاوي، 2004.

الخطابي،حمد بن محمد. أعلام الحديث شرح صحيح البخاري. تح: محمد آل سعود، ط.1. السعودية: جامعة أم القرى، 1988م.

الخطابي، حمد بن محمد. معالم السنن. ط.1. حلب: المطبعة العلمية، 1932 م.

خلاف، عبد الوهاب خلاف. علم أصول الفقه. ط.8. مصر: دار القلم، د.ت.

خليل، عماد الدين. في التأصيل الإسلامي للتاريخ، ط.1. العراق: دار الفرقان، 1998م.

خليل، محسن. النظم السياسية والقانون الدستوري. الإسكندرية: منشاة المعارف، 1971م .

عارف، نصر محمد. في مصادر التراث السياسي الإسلامي، ط.1. المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1994م.

عبد الرحيم بن الحسن بن علي الإسنوي، نهاية السول شرح منهاج الوصول، ط.1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1999م.

عبد الرزاق، ورقية. ضوابط الاجتهاد التنزيلي في ضوء الكليات المقاصدية. بيروت: دار لبنان للطباعة والنشر، د.ت.

العلوي، ياسر وآخرون. معجم المصطلحات السياسية. البحرين: معهد البحرين للتنمية السياسية، 2014م.

علي، جاسم. " العطاء والرزق في صدر الإسلام". مجلة كلية التربية للبنات. 20 2009.

العلي، صالح. الدولة في عهد الرسول. بغداد: المجمع العلمي العراقي،1988م.

العلي، صالح. الفتوحات الإسلامية. ط.1. بيروت: شركة المطبوعات للنشر، 2004م.

علي، محمد. أصول الاجتماع السياسي السياسة والمجتمع في العالم الثالث القوة والدولة. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1985م.

عليش، محمد بن أحمد. منح الجليل شرح مختصر خليل. بيروت: دار الفكر، 1989م.

عليوة، السيد. صنع القرار السياسي في منظمات الادارة العامة. مصر: الهيئة المصرية العالمة للكتاب، 1987.

عمر، عفاف. دراسة نفسية لعينات من المشاركين سياسيا في بناء القرار بدولة الكويت دراسة ميدانية. ط.1. الكويت: مطبعة الفيصل، 1996م.

العمري، عبد العزيز بن إبراهيم. الولاية على البلدان في عصر الخلفاء الراشدين. ط.1. الرياض: دار اشبيليا للنشر والتوزيع،2001م.

العميري، سلطان. "تحرير موقف الصحابة من المرتدين". مجلة البيان. 306 2012م.

العويد، عبد العزيز. أصول الفقه عند الصحابة معالم في المنهج. ط.1. الكويت: وزارة الاوقاف، 2011م.

عياض، القاضي بن موسى. إكمال المعلم بفوائد مسلم. تح: يحيى إسماعيل. ط.1. مصر: دار الوفاء، 1998 م.

العيني، بدر الدين محمود بن أحمد. البناية شرح الهداية. ط.1. بيروت: دار الكتب العلمية، 2000 م.

العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.

عودة، عبد القادر. التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي. بيروت: دار الكاتب العربي، د.ت.

العويني، محمد علي. أصول العلوم السياسية. القاهرة: عالم الكتب، 1981م.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. فضائح الباطنية. تح: عبد الرحمن بدوي. الكويت: مؤسسة دار الكتب الثقافية، د.ت.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. المستصفى. تح: محمد عبد الشافي، ط.1. بيروت: دار الكتب العلمية، 1993م.

الغزالي، طارق إسماعيل. الرئيس في النظام الدستوري للولايات المتحدة الأمريكية. جامعة دمشق. رسالة ماجستير، 2012م.

دبيان، محمد الدبيان. المعاملات المالية أصالة ومعاصرة. ط.2. الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، 2011م.

الدريني، فتحي. الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده. ط. 3. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1984م.

الدريني، فتحي. خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ط.2. بيروت: مؤسسة الرسالة، 2013م.

الدريني، فتحي. الفقه الإسلامي المقارن مع المذاهب. ط.3. دمشق: منشورات جامعة دمشق، 1991م.

الدريني، نشأت. التراضي في عقود المبادلات المالية. جدة: دار الشروق، 1982م.

درويش، إبراهيم. النظام السياسي. القاهرة: دار النهضة العربية، 1978م.

الدوري، عبد العزيز. أوراق في التاريخ والحضارة: أوراق في التاريخ العربي الإسلامي. ط.2. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009م.

الدوري، عبد العزيز. مقدمة في تاريخ صدر الإسلام. ط.2. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007م.

الدينوري، أحمد بن مروان. المجالسة وجواهر العلم. تح: مشهور آل سلمان. البحرين: بيروت: دار ابن حزم، 1419هـ.

الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد. تاريخ الإسلام. تح: بشار معروف، ط.1. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2003م.

الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد. سير أعلام النبلاء. القاهرة: دار الحديث، 2006م.

الرازي، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر. مختار الصحاح. تح: يوسف محمد، ط.5. بيروت: المكتبة العصرية، 1999م.

رحال، علاء الدين. "الاجتهاد في تحقيق المناط وعلاقته بمقاصد الشريعة". مجلة جامعة ام القرى، 65 1436هـ.

الرصاع، محمد بن قاسم الأنصاري. الهداية الكافية الشافية لبيان حقائق الإمام ابن عرفة الوافية شرح حدود ابن عرفة. ط.1. بيروت: المكتبة العلمية، د.ت.

الرومي، خالد. "طاعة ولاة الأمر في السنة النبوية". مجلة العلوم الشرعية. 18 1432هـ.

الريسوني، أحمد. نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي. ط.4. معهد الفكر الإسلامي، 1995م.

الزحيلي، محمد. الإمام الجويني إمام الحرمين. ط.2. دمشق: دار القلم، 1992م.

الزحيلي، وهبة. تاريخ القضاء الإسلامي. ط.1. دمشق: دار الفكر، 1995م.

الزحيلي، محمد. القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة. ط.1. دمشق: دار الفكر، 2006م.

الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد. البحر المحيط في أصول الفقه، ط.1. دار الكتبي، 1994م.

الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله. المنثور في القواعد الفقهية. ط.2. الكويت: وزارة الأوقاف، 1985م.

الزرقاني، محمد بن عبد الباقي. شرح الزرقاني على المواهب اللدنية بالمنح المحمدية. ط.1. بيروت: دار الكتب العلمية، 1996م.

الزرقا، مصطفى. الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد. دمشق: مطبعة جامعة دمشق، 1961م.

الزرقا، أحمد. شرح القواعد الفقهية. ط.2. دمشق: دار القلم، 1989م.

الزرقا، مصطفى. المدخل الفقهي العام. ط. 2. دمشق: دار القلم، 2004 م.

زهران، جمال علي. الإطار النظري لصنع القرار السياسي ورؤية استراتيجية لصنع القرار التنموي في مصر. القاهرة: جامعة قناة السويس، د.ت.

زوزو، فريدة صادق. من الاجتهاد التطبيقي إلى المقاصدي تحقيقا لواقعية الفقه الإسلامي. إسلام أباد: مجلة الدراسات الإسلامي، 2007م.

السبكي، تاج الدين بن تقي الدين، الأشباه والنظائر. ط.1. بيروت: دار الكتب العلمية، 1991م.

السرخسي، محمد بن أحمد. أصول السرخسي. بيروت: دار المعرفة، د.ت.

السرخسي، محمد بن أحمد، شرح السير الكبير. الشركة الشرقية للإعلانات، 1971م.

السرخسي، محمد بن أحمد. المبسوط. بيروت: دار المعرفة، 1993م.

سعد، إسماعيل علي. أسس علم الاجتماع السياسي. ط.2. القاهرة: دار المعارف،1981م.

سعيد، أحمد أولاد. أثر عصر الخلفاء الراشدين في تأصيل الأحكام، الدستورية المعاصرة. جامعة غردايو، 2016.

السنهوري، عبد الرزاق. علم اصول القانون. مصر: مطبعة فتح الله الياس نوري، 1936م.

السنهوري، عبد الرزاق. فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة امم شرقية. تح: توفيق الشاوي ونادية عبد الرزاق السنهوري. بيروت: مؤسسة الرسالة.، د.ت.

السنوسي، عبد الرحمن. الاجتهاد بالرأي في عصر الخلافة الراشدة دراسة تحليلية في أصول سياسة التشريع ومقاصده. ط.1. الكويت: وزارة الاوقاف والشؤون الإسلامية، 2011م.

السيوطي، جلال الدين. الأشباه والنظائر. ط.1. بيروت: دار الكتب العلمية، 1990م.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. الدر المنثور. بيروت: دار الفكر، د.ت.

السيوطي، جلال الدين بن أبي بكر. الإتقان في علوم القرآن. تح: محمد أبو الفضل إبراهيم. مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974م.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن. جمع الجوامع في شرح جمع الجوامع الجامع الكبير. تح: عبد الحميد هنداوي. مصر: المكتبة التوفيقية، د.ت.

الشافعي، محمد بن إدريس. الأم، بيروت: دار المعرفة، 1990م.

الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس. الرسالة. تح: أحمد شاكر، ط.1. مصر: مكتبه الحلبي، 1940م.

شاكر، محمود. التاريخ الإسلامي. الخلفاء الراشدون، محمود شاكر. بيروت: المكتب الإسلامي، 1411هـ.

الشاشي، نظام الدين أبو علي أحمد بن محمد. أصول الشاشي. بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت.

الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد. الاعتصام. تح: سليم بن عيد الهلالي، ط.1.السعودية: دار ابن عفان، 1992م.

الشاطبي، إبراهيم بن موسى. الموافقات. تح: أبو عبيدة مشهور آل سلمان، ط.1. القاهرة: دار ابن عفان، 1997م.

الشربيني، الخطيب محمد بن أحمد. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج. ط.1. بيروت: دار الكتب العلمية، 1994م.

الشوكاني، محمد بن علي بن محمد. القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد. تح: عبد الرحمن عبد الخالق، ط.1.. الكويت: دار القلم، 1976م.

الشوكاني، محمد بن علي بن محمد. نيل الأوطار. تح: عصام الدين الصبابطي. ط.1. مصر: دار الحديث، 1993م.

الشيباني، محمد بن الحسن. الأصل. تح: محمد بوينوكالن. ط.1. بيروت: دار ابن حزم، 2012م.

الشيباني، محمد بن الحسن. السير الصغير. تح: مجيد خدوري. ط.1. بيروت: الدار المتحدة، 1975م.

الشيرازي، أبو اسحاق إبراهيم بن علي. التبصرة في أصول الفقه. تح: محمد هيتو. ط.1. دمشق: دار الفكر، 1403هـ.

الشيرازي، أبو اسحاق إبراهيم بن علي. طبقات الفقهاء، تح: إحسان عباس. ط.1. بيروت: دار الرائد العربي، 1970.

الشيرازي، أبو اسحاق إبراهيم بن علي. اللمع في أصول الفقه. ط.2. بيروت: دار الكتب العلمية، 2003 م.

الشيمي، محمد عبد العظيم. الوظيفة السياسية لصانع القرار في السياسة الخارجية المصرية. القاهرة: المكتب العربي للمعارف، د.ت.

صافي، لؤي. " الدولة الإسلامية بين الاطلاق المبدئي والتقييد النموذجي". مجلة المستقبل العربي. 16 \178 1993م.

الصاوي، أبو العباس أحمد بن محمد. بلغة السالك لأقرب المسالك المعروف بحاشية الصاوي على الشرح الصغير للدردير. القاهرة: دار المعارف. د.ت.

الصنعاني، عبد الرزاق بن همام. المصنف. تح: حبيب الرحمن الأعظمي، ط.2. بيروت: المكتب الإسلامي، 1403هـ.

الصنعاني، محمد بن إسماعيل. سبل السلام. القاهرة: دار الحديث، د.ت.

صوفت، أحمد زكي صفوت. جمهرة خطب العرب في عصور العربية الزاهرة. بيروت: المكتبة العلمية، د.ت.

الصيفي، مها. الاجتهاد المقاصدي في عصر الخلفاء الراشدين. رسالة ماجستر، الجامعة الإسلامية في غزة، 2010م.

الطبراني، سليمان بن أحمد. المعجم الكبير. تح: حمدي السلفي. ط.2. القاهرة: مكتبة ابن تيمية، د.ت.

الطبري، محمد بن جرير. تاريخ الطبري تاريخ الرسل والملوك. ط.2. بيروت: دار التراث العملية، 1387هـ.

الطرطوشي، محمد بن محمد ابن الوليد. سراج الملوك. مصر: من أوائل المطبوعات العربية، 1872م.

العزم، طارق. الروسان، محمد. موقف الخليفة عمر بن الخطاب من البحر والغزو فيه. المجلة العربية للعلوم الإنسانية. الكويت. 30\120 2012م.

العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله. الأوائل. ط.1. طنطا: دار البشير، 1408هـ.

عطية، جمال الدين. نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ط.1. دمشق: المعهد العالمي للفكر الإسلامي دار الفكر، 2001م.

فاروق عمر، صناعة القرار والرأي العام، ط.2. القاهرة: ميريت للنشر والمعلومات، القاهرة، 2001م.

الفاسي، علال. مقاصد الشريعة الإسلامية. ط.5. دار الغرب الإسلامي، 1993م.

الفراهيدي، الخليل بن أحمد. العين. تح: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي. بيروت: دار ومكتبة الهلال، د.ت.

القاري، ملا علي أبو الحسن الهروي مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح. ط.1. بيروت: دار الفكر، 2002م.

القاسمي، محمد جمال الدين بن محمد. محاسن التأويل. تح: محمد باسل عيون السود. ط.1. بيروت: دار الكتب العلمية، 1997م.

القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس. الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام. تح: عبد الفتاح أبو غدة، ط.2. بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1995م.

القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس. الذخيرة. تح: محمد بو خبزة. ط.1. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994م.

القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس، شرح تنقيح الفصول. تح: طه سعد. ط.1. شركة الطباعة الفنية المتحدة، 1973م.

القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس. الفروق. القاهرة: عالم الكتب، د.ت.

القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس. نفائس الأصول في شرح المحصول. تح: عادل عبد الموجود وعلي معوض. ط.1. مكتبة نزار مصطفى الباز، 1995م.

القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد. الجامع لأحكام القرآن تفسير القرطبي. تح: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، ط.2. القاهرة: دار الكتب المصرية، 1964م.

القسطلاني، أحمد بن محمد بن عبد الملك. إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري. ط.7. مصر: المطبعة الكبرى الأميرية، 1323هـ.

الكاساني، أبو بكر بن مسعود بن أحمد. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. ط.2. بيروت: دار الكتب العلمية، 1986م.

الكتاني، أبو عبد الله محمد بن أبي الفيض. نظم المتناثر من الحديث المتواتر. تح: شرف حجازي. ط.2. مصر: دار الكتب السلفية، د.ت.

الكفوي، أيوب بن موسى الحسيني. الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية. تح: عدنان درويش ومحمد المصري. ط.2. بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ت.

الكلاعي، سليمان بن موسى، الاكتفاء بما تضمنه من مغازي رسول الله والثلاثة الخلفاء. ط.1. بيروت: دار الكتب العلمية، 1420 هـ.

الكوفي، أحمد بن أعثم. كتاب الفتوح. تح: علي شيري. بيروت: دار الأضواء، د.ت.

الكيلاني، عبد الرحمن. "تحقيق المناط عند الأصوليين وأثره في اختلاف الفقهاء". مجلة الشريعة والدراسات، 58 2004.

ليلى، محمد كامل. النظم السياسية الدولة والحكومة. بيروت: دار النهضة العربية، 1969م

مارشال، جوردون. موسوعة علم الاجتماع. تع: محمد الجوهري وآخرون. ط.2. مصر: المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، 2007م.

الماجد، خالد. التصرف في المال العام حدود السلطة في حق الامة. ط.1. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2013م.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد. الأحكام السلطانية. القاهرة: دار الحديث، د.ت.

الماوردي، علي بن محمد. الحاوي الكبير. تح: علي معوض وعادل عبد الموجود. ط.1. بيروت: دار الكتب العلمية، 1999م.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك. تح: محي السرحان وحسن الساعاتي. بيروت: دار النهضة العربية، د.ت.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. تفسير الماوردي النكت والعيون. تح: السيد ابن عبد المقصود. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.

مجموعة مؤلفين. قاموس علم الاجتماع. تح: محمد غيث. مصر: الهيئة المصرية للكتاب، 1979م.

مجموعة مؤلفين. الجامع لعلوم الإمام أحمد لأدب والزهد. ط.1. مصر: دار الفلاح، 2009 م.

محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تح: أحمد عناية، ط.1. دار الكتاب العربي، 1999م.

محمد مفتي، سامي الوكيل. السيادة وثبات الأحكام في النظري السياسية الإسلامية. مكة: معهد البحوث العلمية واحياء التراث الإسلامي، 1991.

محمصاني، صبحي. فلسفة التشريع في الإسلام. ط.1. بيروت: مكتبة الكشاف، 1946م.

المدرس، مروان محمد. مسؤولية رئيس الدولة في النظام الرئاسي والفقه الإسلامي دراسة مقارنة. الأردن: دار الاعلام،2001م.

المرغيناني، علي بن أبي بكر. الهداية في شرح بداية المبتدي. تح: طلال يوسف. بيروت: دار احياء التراث العربي، د.ت.

المزروع، عبد الله بن محمد. إلزام ولي الأمر وأثره في المسائل الخلافية، ط.1. الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، 2002م.

المزني، إسماعيل بن يحيى، مختصر المزني، بيروت: دار المعرفة، 1990م.

مسلم، بن الحجاج. المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، تح: محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.

المغلس، هاني. الطاعة السياسية في الفكر الإسلامي النص والاجتهاد والممارسة. ط.1. بيروت: المعهد العالمي للفكر الإسلامي 2014.

المقدسي، ضياء الدين محمد بن عبد الواحد. الأحاديث المختارة أو المستخرج من الأحاديث المختارة مما لم يخرجه البخاري ومسلم في صحيحيهما. تح: عبد الملك بن دهيش، ط.3. بيروت: دار خضر، 2000 م.

المقريزي، أحمد بن علي تقي الدين. المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار. ط.1. بيروت: دار الكتب العلمية، 1418هـ.

مكاوي، بهاء الدين. القرار السياسي ماهيته صناعته تحدياته. البحرين: معهد البحرين للتنمية السياسيّة، سلسلة كتيبات برلمانية، 2017م.

موسى، محمد. السياسة القضائية لعمر بن الخطاب رضي الله عنه دراسة فقهية مقارنة. رسالة ماجستير. جامعة النجاح الوطنية، 2007م

الموصلي، عبد الله بن محمود بن مودود. الاختيار لتعليل المختار. القاهرة: مطبعة الحلبي، 1937م.

موسى، مؤيد حمدان والكيلاني، عبد الله. "مبدأ المعاملة بالمثل وتطبيقاته في العلاقات الدولية في الفقه الإسلامي". مجلة دراسات. 4\3 2017م.

ناصوري، أحمد. "دراسة تحليلية لعملية صنع القرار السياسي". مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية.1 2005م.

النجار، عبد المجيد. خلافة الانسان بين الوحي والعقل. ط.2. دار الغرب الإسلامي، 1993م.

الندوي، علي احمد. القواعد الفقهية مفهومها نشأتها تطورها. ط.1. دمشق: دار القلم، 1998م.

النسفي، نجم الدين عمر بن محمد. طلبة الطلبة في الاصطلاحات الفقهية على ألفاظ كتب الحنفية. بغداد: المطبعة العامرة، 1311هـ.

النعيمي، أحمد نوري. عملية صنع القرار في السياسة الخارجية. ط.1. الأردن: دار زهران، 2011م.

النفراوي، أحمد بن غانم شهاب الدين. الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني. دمشق: دار الفكر، 1995م.

نور الدين بن مختار الخادمي، علم المقاصد الشرعية. ط.1. الرياض: مكتبة العبيكان، 2001م.

النووي، يحيى بن شرف. روضة الطالبين وعمدة المفتين. تح: زهير الشاويش. ط.3. بيروت: المكتب الإسلامي، 1991م.

النووي، محيي الدين يحيى بن شرف. المنهاج شرح صحيح مسلم. ط.2. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1392هـ.

هلال، علي الدين. النظم السياسية العربية قضايا الاستمرار والتغيير. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000م.

الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر. بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث. تح: حسين الباكري. ط.1 المدينة المنورة: مركز خدمة السنة والسيرة النبوية، 1992م.

الواقدي، محمد بن عمر أبو عبد الله. الردة. تح: يحيى الجبوري، ط.1. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1990م.

وردي، موسى. أهمية مراعاة العرف في الفتوى وأثرها في فتوى الهيئة الشرعية عن بيع الذهب. جاكرتا: جامعة شريف هداية الله، 2019م.

وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية الكويتية. الموسوعة الفقهية الكويتية. ط.2. الكويت: دار السلاسل، د.ت.

وكيع، أبو بكر محمد بن خلف بن حيان. أخبار القضاة. تح: عبد العزيز المراغي، ط.1. مصر: المكتبة التجارية الكبرى،1947م.

ياسين، محمد نعيم. نظرية الدعوى بين الشريعة الإسلامية وقانون المرافعات المدنية والتجارية. الرياض: دار عالم الكتب، 2003م.

المراجع باللغة التركية

Apaydin, H. Yunus. “İCTİHAD”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınlar, 2000.

Ayar, Kenan. Dört Halife Dönemi Siyasi Olaylarında Kur'an'ın Rolü 2.b. Samsun: Etüt Yayınları, 2011.

Çelikan، Serkan. “Mecelle'de Yer Alan Örfün Hukukî Değeri ile İlgili Fıkıh Kâidelerinin Hadislerdeki Temelleri”. Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi 11\55 (2018), 984-1001

Çinar, Fatih. ”Makâsıd İctihad İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme”. Hitit İlahiyat Dergisi 20\1 (2021), 323-352.

Dosti, Süleyman. “Milletlerarası Hukukta Mütekabiliyet İlkesi”. S.D.Ü. Hukuk Fakültesi Dergisi. 2\5 (2015), 1-33.

Dönmez, İbrahim Kâfi. “Tasarruf”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Duman, Soner. “Imam Gazzâlî'nin maslahat düşüncesine katkıları”. İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi. 18 (2011), 9 – 32.

Güzel, Ahmet. “Hulefâ-i râşidîn dönemi’nde halifelerin Halkla ilişkiler”. İstem, 3\6 (2005), 245 – 264.

Atmaca, Gökhan. Hz. Ömer'in Kur'an Anlayışı ve Tefsir İlmine Katkıları. 1.bsk. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011.

Komisyon, (1300/1882), Mecelle-i Ahkâm-i Adliyye, İstanbul: Matbaa-i Osmaniye.

Öztürk, Mehmet. “Raşid Halifeler Dönemi İçtihatlarının İslam Hukukunun Seyrine Etkisi”. Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi. 24 (2014), 167-168.

Sifil, Ebubekir. Hz. Ömer ve Nebevi Sünnet. 5.bsk. İstanbul: Rihle Kitap, 2016.

Şen, Abdurrahim. Hulefa-i Raşidin Örnekliğinde İslam'da Devlet Başkanı Seçimi, 1.b. İstanbul: Pınar Yayınları, 2015.

سيرة ذاتية

سندس أبو ناصر	
معلومات التعليم	
البكالوريوس	
الجامعة	الجامعة الأردنية
الكلية	كلية الشريعة
التخصص	الفقه وأصوله
الماجستير	
الجامعة	الجامعة الأردنية
الكلية	كلية الشريعة
التخصص	الفقه وأصوله
الأبحاث والمؤتمرات	

الأبحاث:

1. النكاح بنية الطلاق حكمه وأسباب الاختلاف فيه، Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, 2020.
2. دراسة حول النقاشات المعاصرة المتعلقة بفرضية استفادة الشاطبي من علم ابن تيمية، Bilimname, 2019.

المؤتمرات:

3. طبيعة المفاوضات الدولية عند كل من الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية، مؤتمر مؤسسة إيسار الدولي الثاني، الدولة: بين الماضي والمستقبل، تركيا، اسطنبول، 2013.
4. دراسة في ضبط مصطلح الجلباب، المؤتمر الدولي لاقتصاديات الحلال جامعة سكاريا، تركيا، 2015.
5. الاجتهاد المقاصدي مصطلح معاصر مفهومه واتجاهاته، الندوة الدولية الثانية حول التصور المعاصر للعلوم، جامعة تشاناك قلعة تركيا الإسلامية: استشراف أصول علمية جديدة في العلوم الإسلامية، 2022.