الدِّين
والسُّلطة والمُجتمع
مقاربات نقدية

فهرسة أثناء النشر/ إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية. إدارة الشئون الفنية

عبد الوهَّاب، محمَّد حلمي
الدِّين والسُّلطة والمُجتمع: مقاربات نقدية/ د. محمَّد حلمي عبد الوهَّاب. - القاهرة: نيو بوك للنشر والتوزيع/ ط ١/ القاهرة: ٢٠١٨م.
٢٢٩ص؛ ١٤×٢١سم
تدمـــــك: ٩-٧٤-٦٥١٩-٩٧٧-٩٧٨
رقم الإيداع: ٢٠١٧/١٧٦٦٥
أ- العنوان ٢١٤،٣٢

دار النشـــــر:	نيو بوك للنشر والتوزيع
عنـــوان الكتـاب:	الدِّين والسُّلطة والمُجتمع: مقاربات نقدية
الـــكـــاتـــب:	د. محمَّد حلمي عبد الوهَّاب
رقـــم الطبعـــة:	الأولى
تـاريـــخ الطبـــع:	٢٠١٨

جميع حقوق الملكية الأدبية والفنية محفوظة للناشر

ويحذر طبع، أو تصوير، أو ترجمة، أو إعادة تنضيد للكتاب كاملًا أو جزئيًّا، أو تسجيله على أشرطة كاسيت، أو إدخاله على الكمبيوتر، أو برمجته على أسطوانات ضوئية، إلا بموافقة الناشر الخطية الموثقة

نيو بوك

٦ عمارات الدفاع الوطنى - حدائق القبة - القاهرة

ت: ٠١٠٩٢٦٧٣٢٧٤

newbooknb@gmail.com

في الفكر الإسلاميِّ المُعاصِر (1)

الدِّين والسُّلطة والمُجتمع

مقاربات نقدية

د. محمَّد حلمي عبد الوهَّاب

NEW BOOK
نيو بوك للنشر و التوزيع
2018

بسم الله الرحمن الرحيم

الإهداء

إلى أبي، في مثواه الأخير،

بعض ما غرست يداك.

إلى أمي، أمدَّها اللَّه بالعافية،

ثمرة من ثمار عطائك الذي لا ينفد.

الـمؤلّف

المحتويات

الموضوع	صفحة
إهداء	5
مقدِّمة	13
الفصل الأول	
حاكمية الشورى في النصِّ والوعي والتَّاريخ	
سياسات الحكم الرشيد في التجربة الإسلامية	27
تمهيد	29
المبحث الأول: الشورى في النص: السياقات والتجليات	35
أولا: المعنى اللغوي ودلالاته	35
ثانيا: الشورى في القرآن الكريم	38
ثالثا: الشورى في الأحاديث النبوية	50
المبحث الثاني: الشورى في الوعي والتاريخ	55
المبحث الثالث: الشورى في كتب مرايا الأمراء والآداب السلطانية	68
خاتمة.....	83
الفصل الثاني	
نقد السلطة الدينية في فكر الإمام محمَّد عبده	87
المبحث الأول: محمد عبده وفرح أنطون: الجدال بشأن الدين والدولة	93

المبحث الثاني: مفهوم المواطنة في فكر الإمام محمد عبده ... 111

الفصل الثالث

رؤى الشريعة والقانون في الفكر الإسلامي المعاصر 121

المبحث الأول: رؤى الشَّريعة والقانون في تفسير المنار: مقاربة نقدية 123

المبحث الثالث: السُّنَنُ الإلهيَّة وتجلياتها في تفسير المنار 147

الفصل الرابع

تاريخ الحسبة والقضاء في الفكر الإسلامي المعاصر 165

المبحث الأول: اتجاهات دراسة الحسبة والقضاء في الفكر العربي المعاصر 169

أولا: اتجاهات دراسة الحسبة في الفكر الإسلامي المعاصر 172

(1) الاتجاه السلفي المحافظ 172

(2) الاتجاه الديني التقليدي 174

(3) الاتجاه التاريخي الأكاديمي 175

(4) الاتجاه الاجتماعي القانوني 176

ثانيا: اتجاهات دراسة القضاء في الفكر الإسلامي المعاصر 178

(1) الاتجاه التاريخي 178

(2) الاتجاه الشرعي 180

(3) الاتجاه الاجتماعي القانوني 182

(4) الاتجاه الأدبي والفني 184

المبحث الثاني: الشريعة والقانون في الفكر الإسلامي المعاصر 187
أولا: وضعية غير المسلمين في المجتمعات الإسلامية 189
ثانيا: الولاء والبراء .. طاعة الحاكم غير المسلم 190
ثالثا: دار الحرب ودار الإسلام 191
خاتمة 205
المصادر والمراجع 211

مقدِّمة

مقدِّمة

سعينا، في كتابنا هذا، إلى الاشتغال بمجموعة من القضايا الفكريـة الـمهمَّة التي تتعلَّق بوضعيـة الدِّين والسُّلطة والـمجتمـع في الفكـر الإسلامـيِّ القديـم والـمعاصر؛ وفي مقدِّمتهـا: حاكميـة الشُّـورى وسياسـات الـحكم الرشـيد، ومدنية السُّلطة في الإسـلام، ورؤى الشَّريعة والقانون، واتجاهات دراسة القضـاء والـحسبة... إلخ. وكما هو ملاحظ؛ فإنَّ تلك القضايا تتعلَّق بالاجتـماع السِّياسي، وطرائق تدبـيره في «الـمجال العام»، على أرض الواقع. فالإنسـان «مدنيٌّ بطبعه» يجد نفسه في قلب الـجماعـة، مضطرا إلى التعاون معهـا، والدِّفاع عـن الـمصالح الـمشتركـة التي تجمعه بهـا، فحيثما وجدت تلك الـمصالح الـمشتركـة، ينشأ «الـمجال العام»، الذي يكون ساحة للقاء أصحاب تلك الـمصالح.

والـحـال أنَّ هنـاك العديد مـن النَّظريات الفلسفية التي تحـاول أن تُفسِّر كيفيـة نشوء الـمجـال، أو الـحيز، العام؛ إمَّـا باعتباره تجريـدًا للدَّولة، و إمَّا باعتباره يشير - في حالة الـحداثة - إلى فضاء اجتماعي/ سياسي/ قانوني/ ثقافي، بصفـة خاصة، و إما باعتبـاره نتيجة وثمرة مباشرة لشـورى الـجماعة وجدلية العمـران البـشري، على اعتبار أنَّ الدَّعـوة الدِّينية التي تُحـدِّد الغايات النَّهائية

باتت تُشكِّلُ أمرَ الجماعة؛ لأنَّ الأمرَ بالمعروف والنَّهيَ عن المنكر فرضُ عينٍ، والفعل السِّياسي الذي يُحدِّد الأدوات بات يُشكِّلُ أمرَ الجماعة كذلك؛ حيث إن تحقيق المعروف ومنعَ المنكر ليس دعوةً فحسب؛ بل هو فِعْلٌ تاريخيٌّ بأدواته السِّياسية.

وهنا فقط ينشأ «المجال العام» على أساس التَّشاور والتَّنافس في العُمران البشري، وفقًا لِمبدأ التَّدافع القرآني: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[البقرة: 251] وذلك من أجل نقل الإنسان من منطق «التَّاريخ الطَّبيعي» - الذي تحكمه الضَّرورة والقوَّة - إلى منطق «التَّاريخ الحضاري» الذي تحكمه الحرية والحُجَّة.[1]

فالشُّورى كانت تمثِّل، في تجربتنا التَّاريخية مع السُّلطة السياسية، أحدَ تقليدين أساسيين: التَّقليدُ التَّعاقديُّ الشُّورويُّ، والتَّقليد الامبراطوريُّ أو السُّلطانيُّ. وللتقليد الأول شواهد تأسيسية في لحظة قيام المجتمع السِّياسي بالمدينة المنورة بعد الهجرة، كما يظهر من كتاب النَّبي ﷺ بين المهاجرين والأنصار، الذي تصف مقدِّمته، أو ديباجته، أنَّه كتاب «تعاقُد» بين المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب، ومَنْ تبعهم أو لَحِق بهم وجاهد معهم، أنَّهم «أمَّة واحدة» من دون النَّاس؛ مما يعني أنَّهم يُعلنون إقامة مجتمع سياسي ذي تنظيمات داخلية، وأنَّهم «جماعة واحدة»

(1) إبراهيم البيومي غانم، **فقه الشورى بين الأخلاق والوئام الاجتماعي**، مجلة التفاهم، السنة الثانية عشرة، العدد 46 (سلطنة عُمان: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، خريف 2014م/ 1435هـ)، ص 63 - 67 بتصرف.

تجاه الخارج. ولا حاجة بنا إلى التَّذكير بأنَّ تعاقدًا كهذا قائم على الإرادة الحرَّة والاختيار الكامل من جانب المتعاقدين، إنَّما يضعهم في موقع صاحب الحق والسُّلطة في إدارة شؤون تعاقدِهم.[1]

أمَّا التَّقليد الامبراطوري في فهم الخلافة والإمامة، فنجد إشارات مبكِّرة إليه أيضًا في كلمات منسوبة إلى الخليفة الرَّاشدي الثالث عثمان بن عفان، وعلي بن أبي طالب إبَّان خلافتهما؛ من مثل مواجهة عثمان للثوار عليه بالقول: إنَّه يُؤثر الموت على أن ينزع قميصًا قمَّصه إيَّاه اللَّه، أو أن يتبرَّأ من عمل اللَّه وخلافته. ومن مثل اعتبار علي لسلطانه أنَّه «سلطان اللَّه»؛ ولذلك فهو واجب الطَّاعة. لكنَّ الأصول، أو التَّدعيمات، الثِّيوقراطية لذلك تظهر بوضوح للمرَّة الأولى في المسكوكات النَّقدية الأموية منذ أيام عبد الملك بن مروان (65 - 86هـ)، وفي رسائل كُتَّاب دواوين بني أمية، ثمَّ في خُطب أولئك الخلفاء ومدائح الشُّعراء لهم، وكذلك الأمر بالنِّسبة للعباسيين الذين لَم يختلفوا في ذلك عن بني أميَّة.[2]

(1) رضوان السيد، **مسألة الشورى والنزوع الامبراطوري في ضوء التجربة التاريخية للأمة**، مجلة الاجتهاد، المجلد السادس، العدد 25، (بيروت: دار الاجتهاد للأبحاث والترجمة والنشر، خريف 1994م)، ص 34.

(2) **المصدر السابق**، ص 37 - 38. وفي السياق ذاته يرصد رضوان السيد تحولين كبيرين كان لهما تأثير حاسم فيما يتعلق بمسائل السلطة والشرعية والشريعة؛ هما:
التحول الأول: انفصال الشريعة عن السياسة، ثم انقسام النُّخب الإسلامية إلى: أهل السَّيف، وأهل القلم. وقد حدث ذلك إبَّان القرن الثالث الهجري بمبادرة السُّلطة المركزية أيام الخليفة المأمون، الذي لاحظ تصاعد وعي النخب العالِمة بذاتها مع انتشار مرويات من مثل: «العلماء ورثة الأنبياء»، و «الأمراء حُكَّام على النَّاس والعُلماء حُكَّام على الملوك»، وتفسير مصطلح «أولي الأمر» في قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا=

مـن هنا تتأتى أهمية محاولة الإمام محمَّد عبـده (1266 - 1323هـ/ 1849 - 1905م) الـمتعلِّقـة بتأكيـد الطابع الـمدني للسلطـة في الإسلام، وهو ما عبَّر عنه بـ «الأصل الـخامس للإسلام: قَلْبُ السُّلطة الدِّينية». والـحال أنَّ الإمام محمَّـد عبده لم يقتـصر في نفيه وجـود سلطة دينية في الإسـلام على ما يمكن تسميته برجال الدِّين فحسب؛ وإنَّما مدَّ نطاق هذا الـحكم من جانبه ليشمل السُّلطـة السِّياسيـة في الـمجتمـع الإسلامي، بحيث يصبـح الـحاكم في هذا الـمجتمـع حاكما مدنيًّا من جميع الوجوه. وهذا يعـني أنَّ مسألة اختياره، أو عزلـه، إنَّما تخضع في الـمقام الأول والأخير إلى رأي الأمَّة، لا إلى حق إلهيٍّ في تنصيبه.

=﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾[النساء: 59]، بأنَّهم أهل العلم والفقه والدِّين. ولأن زعم خلافة اللَّه يتخذ من الدِّين سندًا في السَّيطرة والضبط، فقد خشي الـمأمون زعزعةَ أسس سُلطتِه إن اسْتأثر العلماءُ بالدِّين، فاختار أن يخوض معهم معركة «خلق القرآن» التي اتضحت أبعادها تمامًا أيام الـخليفة الواثق (227 - 232هـ) في أنَّها صراعٌ على مَنْ يلي أمر الشَّريعة تحمُّلا وحفظًا ودعوةً واستنباطًا، في سياق كان الشَّافعيُّ (ت 204هـ) قد حسمه في رسالته لصالح العلماء الـمجتهدين. وانتهى الأمر بتنحية العلماء عن الـمجال السِّياسي في مقابل استئثار الـخلفاء والأمراء بذلك الـمجال؛ فالطَّاعة للأمراء والـمرجعية في قضايا الشَّريعة للعلماء.

التحول الثاني: تمثل في جعل الـمسألة السِّياسية قصرًا على الـحُكَّام أو الواصلين للسُّلطة بالقوة. فمنذ أواخر البويهيين، مطلع القرن الـخامس الـهجري، بدأت تظهر في أدبيات السَّمَر والتَّاريخ وكتب نصائح الـملوك والفلسفة تقسيمات طبقية للمجتمع تسترشد بدثائر الفرس واليونانيات الـمنحولة، وتقول بأنَّ الـمجتمع منقسمٌ بالطَّبيعة إلى: خاصَّة وعامة، والـخاصة صنفان: الأمراء والأدباء، والعامَّة أصنافٌ تجَّارٌ وزُرَّاعٌ... إلخ. ثمَّ صارت القسمة صريحةً أيام السَّلاجقة واستمرت حتَّى أواخر أيام السَّلطنة العثمانية: هناك أهل سيفٍ، وهناك أهل قلمٍ، ثمَّ هناك العامَّة التي تشمل بقية فئات الـمجتمع. **نفسه**، ص 41 - 43 بتصرف.

عـلى أنَّ ذلـك لا يتعـارض، في رأي الإمـام، بحال من الأحـوال مع وجود الشريعـة؛ فالإسلام دينٌ وشرعٌ، فقـد وضع حدودًا، ورسـم حقوقًا «وليس كـلُّ مُعتَقِـدٍ في ظاهر أمرِه بحكم يجري عليه في عملـه؛ فقد يغلِبُ الـهوى، وتتحكَّـم الشَّهـوة، فيُغمَطُ الـحـقُّ، ويتعـدَّى الـمُعتدي الـحـدَّ. فلا تكمل الـحكمـة من تشريـع الأحكام إلا إذا وُجدَت قوَّة لإقامـة الـحدود، وتنفيذ حكم القاضي بالـحقِّ، وصون نظام الـجماعة. وتلك القوة لا يجوز أن تكون فـوضى في عـدد كثير، فلا بـدَّ [إذن] أن تكـون في واحدٍ؛ وهـو السُّلطان أو الـخليفـة (...) فالأمَّة، أو نائب الأمَّة، هو الذي يُنصِّبه، والأمَّة هي صاحبة الـحـقِّ في السَّيطرة عليه، وهي التي تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها، فهو حاكم مدنِيٌّ من جميع الوجوه».[1]

□□□

يتضمَّـن كتابنا هـذا مجموعة مـن الأبحـاث والدِّراسـات والـمقاربات الفكريـة التـي أنجزتُها على مدى سنـوات عشر ماضيـة (2007 - 2017م)، وتتغيـا جميعهـا الإبانـةَ عن حـدود، واتِّجاهـات، ومآلات تجـارب الإصلاح الفكـريِّ والدِّيـني، فيما يتعلَّـق بوضعيـة وإشـكالات: الدِّيـن، والسُّلطة، والـمجتمع. وذلك عبر فصول أربعة تتوزَّع على مسائل: الشورى وسياسات الـحُكم الرشيد، ونقد السُّلطة الدِّينية، ورؤى الشَّريعة والقانون، واتجاهات دراسة القضاء والـحسبة في الفكر الإسلاميِّ الـمعاصر.

(1) محمَّد عبده، **الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمَّد عبده**، تحقيق وتقديم محمَّد عمارة، خمسة أجزاء، الطبعة الثانية (القاهرة: مكتبة الشروق - الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية، 1427هـ - 2006م)، الـجزء الثالث، ص 309 - 310.

ففي **الفصل الأول:** «حاكمية الشُّورى في النَّصِّ والوعي والتَّاريخ: سياسات الحكم الرَّشيد ومآلاته في التَّجربة الإسلامية»، سوف نقوم بالتركيز على جملة الأسباب التي أدَّت في النهاية إلى تضاؤل الأبعاد السِّياسية والاجتماعية لمفهوم الشُّورى، بحيث لم نعد نلمس له وجودًا رسميًّا؛ اللهم إلا في ثنايا وتضاعيف كتُب نصائح الملوك، أو المرايا السُّلطانية! وحتَّى على مستوى هذه الكتب، فإنَّ احتكام الخليفة إلى مبدأ الشُّورى لَم يعد مدْعاةً للمدح والثناء، كما كان عليه الوضع من قبل، و إنَّما حلَّت بدلا من ذلك مجموعة من الصِّفات والمؤهَّلات الأخرى، في مقدِّمتها: «الشَّوكة» و«الكِفاية»؛ أي القدرة على دفع العدوان الخارجي/ [الشَّوكة] من جهة، والقدرة على قمع المعارضة الدَّاخلية/ [الكفاية] من جهة أخرى!

كما يرصد هذا الفصل التغيُّر التَّدريجي الذي طرأ على مفهوميْ: «الأمر» و«الشُّورى»؛ خاصَّة مع تركُّز السُّلطة في يد العسكريين المستوردين [الأتراك] أيام الخليفة العباسي المتوكل على اللَّه (205 - 247هـ)، والذي تمَّ بموجبه الاقتصار على « الطابع الأخلاقيِّ للشُّورى»، وتفريغها من الأبعاد الاجتماعية والسِّياسية والدِّينية؛ وصولا إلى اختفائها تمامًا حيث لَم يتبق منها شيءٌ في النهاية؛ بما في ذلك طابعها الأخلاقي!

كما سعينا في مُقاربتنا هذه إلى إيضاح واستكشاف الفوارق الكامنة ما بين: الشُّورى كمبدأ منصوص عليه في القرآن الكريم والسُّنَّة النَّبوية **أولا**، وكما كان ماثلا في حياة المسلمين وتفكيرهم، ومُتجلِّيًا في التَّجربة أو الخبرة السِّياسية التَّاريخية للأمَّة الإسلامية **ثانيا**، وارتباط هذا المبدأ بمفهوم السُّنن الإلهية **ثالثا**.

أمَّا **الفصل الثاني**، وعنوانه: «نقد السُّلطة الدِّينية في فكر الإمام محمَّد عبده»؛ فقد هدفنا فيه إلى الإبانة عن مشروع الأستاذ الإمام في الإصلاح والتَّجديد الدِّيني، والذي يتجاوز حدود إصْلاح المؤسَّسات الدِّينية التقليدية؛ كالأزهر، ليصبح مظلَّة أكْبرَ للإصلاح في كلِّ شيء: في الأصول والفروع، في الفِقْه والتَّصوف، في علم الكلام والتَّفسير، مع ممارسة الاجتهاد ضمن إطارٍ ضبطَهُ بمحدِّديْن أساسيين، هما: أن تكون الحاجة أساس التَّجديد، وأن يتمَّ العمل على ذلك بالتَّدريج.

ضمن هذا السِّياق العام، قاربنا مفهوم السُّلطة في فكر الإمام محمَّد عبده، وكيف أنَّه عمل على نفي الصِّبغة الدِّينية عنها، فيما عبَّر عنه بـ «الأصل الخامس للإسلام: قَلْبُ السُّلطة الدِّينية». والواقع أنَّه ليس بإمكاننا أن نتفهَّم طبيعة نظرة الإمام محمَّد عبده لمفهوم «السُّلطة الدِّينية في الإسلام»، بمعزل عن أمرين رئيسين: **أحدهما** يتَّسم بغلبة الطَّابع الفكريِّ الجدليِّ. **وثانيهما** ذو طابعٍ سياسيٍّ عمليٍّ.

أمَّا **الأمر الأول**؛ فيتعلَّق بالجدال الواسع الذي حمى وطيسه بين كلٍّ من: الإمام محمَّد عبده والأستاذ فرح أنطون (1291 - 1341هـ/ 1861 - 1922م)، صاحب مجلة «الجامعة»، حول موضُوعيْ: «ابن رشد وفلسفته»، و «الاضطهاد الدِّيني في النَّصرانية والإسلام». وأمَّا **الأمر الثاني**؛ ذو الطابع السياسيِّ العمليِّ، فيتعلَّق بالموقف العام للأستاذ الإمام من «الخلافة العثمانية» في عصره.

وفي سياقٍ مُشابه، يتمحور **الفصل الثالث** حول «رُؤى الشَّريعة

والقانـون في الفكر الإسلاميِّ الـمعاصر»؛ وذلك بالتركيز على محمَّد رشـيد رضـا (1282 - 1354هـ/ 1865 - 1935م)، صاحـب تفسـير «الـمنـار»، الـذي لا يتم إدراجـه في العادة ضمن الصِّنف الـمتعـارف عليه بـ «التَّفسير بالـمأثور»؛ وإنَّما ضمن «التَّفاسير العقلية الاجتماعية» التي تؤمن بالوحدة الـموضوعيـة في القرآن الكريم تارة، أو ضمـن تفاسير «الـمدرسة العقلية الـحديثـة» تـارةً أخـرى.

وقد اخترنا من جانبنا بحث هذه الإشكالية بالذات؛ نظرا لأنَّنا لاحظنا أنَّ الـمقاربات الـمتعلقة بجدالات الشَّريعة والقانون في مدرسة الـمنار (تفسيرًا ومجلـةً)، تبدو غائبة تماما؛ على الرُّغم مـن الدِّراسات العديدة التي خُصِّصتْ لدراسـة صاحب الـمنار ومدرسته في العقـود الأخيرة، حيث طغى الانشغال بقضايـا فكرية أخـرى: كوضعية الـمـرأة، وعلاقة الإسـلام بالـمسيحية، والفكر السِّياسي عند محمد رشـيد رضا، إلى غير ذلك. في حين اقتصر البعض الآخر، عند التعـرض لـمسألة السُّنن الإلهية، أو الكونية، على مجرد الإشـارة لهـا في سياق الـحديث عن مركزيـة الـمرجعية الـمقاصدية والـخلدونية في مشروع الإمام محمَّد عبده التَّجديدي.

وفي السِّيـاق ذاتـه يتنـزَّل **الفصـل الرابع** والأخـير الـمتعلِّق بـ «تاريخ الـحِسْبَة والقضاء واتجاهات دراستهما في الفكر الإسلاميِّ المعاصر»، والتي تتـوزع ما بـين: اتجاهات سلفية دينيـة مُحافِظة، واتجاهـات تاريخية قانونية واجتماعية؛ فضلا عن الاتجاه الأدبيِّ الفنيِّ.

وقد كشف هذا الفصل عن اهتمام الـمسلمين، قديمًا وحديثًا، بالـحديث عـن الـحسبة والقضـاء في إطار الشَّريعـة الإسلامية، وعلائقهـما بالسُّلطة

السِّياسيـة والـمجتمع الإسلامـيِّ؛ خاصة ما يتعلَّـق بالـحديث عن وظائف الـحسبة والقضاء: دينيًّـا واجتماعيًّا. وقد أمكننا تقسيم الـمصادر الـمتعلِّقة بموضوعي: الـحسبـة والقضاء في القديم إلى قسمـين رئيسين: **أحدهما** يتمثَّل في الـمصادر الفقهية والكلاميـة، بينما يتعلَّق **ثانيهما** بالـمصادر ذات الطَّابع العمليِّ، والتي تركِّز بصفة خاصة على وظائف القاضي والـمحتسب، وحدود سلطتهما الدِّينية والسِّياسية.

وفي الأخـير؛ يمكـن القـول: إنَّ مسألـة الشَّريعـة والقانـون في الفكـر الإسلامـيِّ الـمعـاصر لم تنفصـل في يـوم مـن الأيام عـن القضايـا الرَّاهنة الـمتعلَّقة بالدِّين والسِّياسة. فمن جهة أولى تزايدت وتيرة الـمُطالبة بضرورة «تطبيـق الشَّريعة» لـدى جماعـات الإسلام السِّيـاسيِّ منذ مُنتصـف القرن الـماضي، وصولا إلى انتفاضـات الرَّبيع العربيِّ. ومن جهة أخرى، تبدو البُنَى التـي تشكَّلت منها «الشَّريعة»، فضلا عن طرائـق تطبيقها، مُتنوعة بالنَّظر إلى تنـوع الـمُدَافِعـين عنها، وما يحملونه مـن أفكارٍ وتصـوُّراتٍ، وأهدافٍ وطموحاتٍ؛ سياسيةٍ واجتماعية.

ضمـن هـذا الإطـار العـام - مركزية العلاقـة بـين القانـون/ الدَّولة، والشَّريعـة/ الدِّين - نلحظ أنَّ ثمّة علاقة تلازميَّة، من حيث التَّكوين، بين الفكر العربي والإسلامي الـحديث والـمعاصر من جهة، وبين الإشـكالية السِّياسيـة التي تتمظهَرُ في مسألة الشَّريعة وموقعهـا في النَّظام العامّ للدَّولة من جهة أخرى.

وليـس أدلَّ على ذلك، مـن أنّه في أول احتكاكٍ للعالَـمَيْن العربيِّ الإسلاميِّ مع الغـرب - إنْ عسكريًّا في قلْب البلاد العربية عـبر الـحملة الفرنسية على

مـصر (1798 - 1801م)، أو ثقافيًّا عبر البعثـات العلمية إلى أوربا - فإنَّ أول مـا استرق أنظار القادة العرب الـمسلمين، وقلـوب النُّخبة الـمثقَّفة الـمحلية وتلـك العائـدة من الغـرب؛ هو ذلـك السَّبْـق الـحداثوي في فنـون الـحكم والإدارة، والسِّياسة والعسكرية.

وتبعًـا لذلك، سَرْعان ما تبـيَّن لروَّاد النَّهضة العربيـة الـحديثة - في إطار تشخيصهـم علَّة تخلُّف العـرب والـمسلمين وتقدُّم غيرهـم - أنَّ وراء الغرب تنظيـمًا مُعَينًا للقانون والدَّولـة، وأنَّ السَّبب في نجاحه إنَّمـا يرجع أساسًا إلى نظـام الدَّولة فيـه، وأنَّ تخلُّف العـرب والـمسلمين، تبعًا لذلـك؛ إنَّما يعود إلى تخلُّف نظاميهما السِّياسيِّ.

وقـد أدَّى ذلك إلى افـتراض أنَّ الـمجتمعات الإسلاميـة كانت تُطبق الشَّريعـة تاريخيًّا، وترتبط بعلاقة حميمة مـع مؤسَّسة «الـخلافة» ونظام الـحكـم الإسلاميِّ في الوقت ذاته. كما ساد اعتقادٌ آخر بأنَّ هذه العلاقة الوثيقـة إنَّمـا قُطِعتْ جـرَّاء الـهيمنـة الاستعمارية التـي مارستها القوى الغربيـة على معظم دول العـالَم الإسلاميِّ، وما نتج عنهـا من إكراهاتٍ لفرض، أو تبنِّي، النماذج الأوربية في القانون والـحكم والإدارة. ومن هنا، نشأ الاهتـمامُ لدى أتباع الـحركات الإسلاميـة، وحتَّى بعض الـحركات القوميَّـة كذلك، من أجل إعـادة الاعتبار للشَّريعة؛ بوصفهـا تمثِّل قانونا عامًّا.

وختامًـا؛ فإنَّـني لا أجد ما أختـم به هذه الـمقدِّمة، أفضـل مما قاله الإمام محمَّـد عبده - في معرض تفسـيره آية الصِّراط في سـورة الفاتحة - حيث قال: «وقـد قالـوا: إنَّ الـمراد بالـصِّراط الـمستقيم الدِّين، أو الـحـق، أو العدل،

أو الـحـدود. ونحن نقول: **إنَّه جملة ما يُوصِّلنـا إلى سعادة الدُّنيا والآخرة من عقائد، وآداب، وأحكام، وتعاليم».**[1]

﴿ قُلْ إِنَّنِي هَدَىٰنِي رَبِّيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِّلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا ۚ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿١٦١﴾ قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٦٢﴾ لَا شَرِيكَ لَهُۥ ۖ وَبِذَٰلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴾ [الأنعام: 161 - 163].

القاهرة
الجمعة 3 ذو الحجَّة 1438هـ
25 أغسطس/ آب 2017م

(1) محمَّد عبده، **تفسير القرآن الـحكيم الـمشتهر باسم تفسير الـمنار**، الطبعة الثانية (القاهرة: دار الـمنار، 1366هـ - 1947م)، الـجزء الأول، ص 65.

الفصل الأول

حاكمية الشورى
في النص والوعي والتاريخ

سياسات الحكم الرشيد في التجربة الإسلامية

تمهيد

«الشُّورَى أُلْفَةٌ للجمَاعَـةِ، وَمِسْبَارٌ للعقُـولِ، وسَبَبٌ إلى الصواب. ومَا تَشَـاوَرَ قَـوْمٌ إلا هُدُوا».[1]

عـلى رغم القناعـة التامَّة بأنَّ تأصيـل الشُّورى كقيمـةٍ في حياة المسلمين عامَّـة - وفي الـمجـال السِّياسي بصفـة خاصَّة - يعدُّ بمثابـة الـمفصل الرئيس في وجهـة «الـحكم الرَّشـيد»؛ لما للمجـال السياسيِّ مـن انعكاسات خطيرة عـلى الحياة الفكرية والاجتماعيـة والدِّينية كافة، وأنَّ اللَّـه تعالى جعل من الشُّـورى معيارا حقيقيا لالتزام أمَّة الإسلام بتحقيق «الـحاكمية الإلهية» في حياة النَّاس وبناء الأمَّة الرَّاشدة الرَّشيدة؛ فإنَّ ثمة اختلافا كبيرًا بين الشُّورى

(1) ابن العربي (أبو بكر محمَّد بن عبد اللَّه المعافري المتوفىَّ سنة 543هـ)، **أحكام القرآن**، تحقيق محمَّد علي البجاوي، الطبعة الثالثة (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1392هـ - 1972م)، الجزء الثالث، ص 1668.

كقيمة إيمانية منصوص عليها في آي الذِّكر الحكيم من جهة، وبين تشكُّلِها وتجلِّيها على مستوى كُلٍّ من الوعيِّ والمُمارسة السِّياسية التَّاريخية للأمة الإسلامية من جهة أخرى.

فقد انتهى الأمر بها إلى أن أصبحت من «مخلَّفات» الماضي، بعد أن تضاءلت الأبعاد السِّياسية لها تدريجيا حتَّى غابت تماما، فلم يعد لها من وجود رسميٍّ سوى ضمن تضاعيف كتب نصائح الملوك أو مرايا السُّلطان! وحتَّى على مستوى هذه الكتب، فإنَّ احتكام الخليفة إلى مبدأ الشُّورى في حكمه لم يعد مدعاة للمدح أو الثناء، كما كانت عليها الحال من قبل، وإنَّما حلَّت بدلا منها مجموعة من الصفات والمؤهِّلات الأخرى في مقدمتها: «الشَّوكة»[1] و «الكِفاية»؛ أي القدرة على دفع العدوان الخارجي [= الشَّوكة]، والقدرة على قمع المعارضة الدَّاخلية أو الفتنة[2] [= الكفاية]!

---

(1) تُطلق «الشَّوكة» في اللغة بمعنى: الحِدَّة والسِّلاح. وفي القرآن الكريم: ﴿وَتَوَدُّونَ أَنَّ غَيْرَ ذَاتِ الشَّوْكَةِ تَكُونُ لَكُمْ﴾[الأنفال: جزء من الآية 7] انظر: الكفوي (أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني المتوفى سنة 1094هـ)، **الكُلِّيات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية**، تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري، الطبعة الأولى، (طهران: مكتبة ذوي القربى، 1433هـ)، ص 455. وانظر أيضا: السَّمين (أحمد بن يوسف بن عبد الدائم الحلبي المتوفَّى سنة 756هـ)، **عُمدة الحفَّاظ في تفسير أشرف الألفاظ**، تحقيق عبد السلام أحمد التونجي الحلبي، الطبعة الأولى، (طرابلس: جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، جمادى الآخرة 1424هـ - ديسمبر 1995م)، الجزء الثاني، ص 1385. حيث يقول في تفسير الآية: «الشَّوكة هنا السِّلاح، وقيَّده بعضهم فقال: السِّلاح التَّام. والشَّوكة أيضا القوَّة والسُّلطان، ومنه قول الفقهاء: مَنْ ولَّاه ذو الشَّوكة؛ يُريدون ذا القَهْر والغَلَبَة».

(2) ترد لفظة «الفتنة» في القرآن الكريم بمعنيين رئيسين: **أولهما** الاختبار والامتحان الإلهي (وذلك في نحو أربعين موضعا). **وثانيهما** الانقسام الدَّاخلي، أو الحرب الأهلية=

ومـن أسف، فإن فقهاء الأمة الإسلامية لَم يستطيعوا أن يتوصلوا مثلا إلى «فكـرة التمثيـل» أو «الـمجالس النيابية» أو حتَّـى إمكانية تمثيل الأكثرية لرغبـات الـجماهير. بل على العكس من ذلك تمامًا، ظلوا يفتشون عن اليقين في كـلٍّ مـن: «الـجماعة» و «الإجمـاع»! وتبعًا لاستحالة تحقُّـق الثاني عمليا أخـذوا يجرُّون وراءهم فكـرة «أهل الـحَلِّ والعَقْـد» والتي أصبحت بمثابة العقيدة غير القابلة للجدل أو النقاش، غير مُلْتَفتين إلى أنها تَسْلب ولاية الأمَّة

= (وذلك في سبعة أو ثمانية مواضع). أما مادة «فتَن»؛ فوردت في تسع وخمسين موضعا مُوزَّعة على تسع وعشرين سورة من سور القرآن الكريم. كما وردت كلمة «فتنة» مُعرَّفة ومُنكرة ومُضافة في أربع وثلاثين مرَّة. ولهذا تتعدَّد معانيها، إذ تفيد «الإحراقَ والعذاب» تارة؛ كما في قوله تعالى: ﴿ ذُوقُواْ فِتْنَتَكُمْ هَٰذَا ٱلَّذِى كُنتُم بِهِۦ تَسْتَعْجِلُونَ ﴾[الذاريات: 14]، أو الحيرة والضلال تارة أخرى؛ كما في قوله تعالى: ﴿وَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ فِتْنَتَهُۥ فَلَن تَمْلِكَ لَهُۥ مِنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا ﴾[المائدة: جزء من الآية 41]؛ أي من يُرِد ضلالته. وتأتي بمعنى الكفر أيضا؛ كما في قوله تعالى: ﴿وَلَٰكِنَّكُمْ فَتَنتُمْ أَنفُسَكُمْ ﴾[الحديد: جزء من الآية 14] وقد اقترنت لفظة «الفتنة» في ثلاث آيات بكلٍّ من: القتل والسُّقوط؛ كما في قوله تعالى: ﴿وَٱلْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ ٱلْقَتْلِ ﴾[البقرة: جزء من الآية 191]، ومثلها قوله أيضا: ﴿وَٱلْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ ٱلْقَتْلِ ﴾[البقرة: جزء من الآية 217] وفي قوله تعالى: ﴿أَلَا فِى ٱلْفِتْنَةِ سَقَطُواْ ﴾[التوبة: جزء من الآية 49] كما درج الفقهاء - ابتداء من الإمام الشَّافعي في كتابه «الأم» - على وصف الخارجين على الإمام بـ «البُغاة»، حيث خلَّفت تجارب النِّزاعات الداخلية/ الفتنة تأثيرات عدّة في الوعي والتّاريخ أدَّت إلى ظهور أدبيات كبرى في وصف «الفتنة» والتحذير منها.

لمزيد من التفاصيل حول مأْسَسَة الفتنة وتوظيفها سياسيًّا قارن بدراستنا: **الفتنة وسياقاتها المعرفية لدى تيارات التَّشدُّد**، مجلة التَّسامُح العُمَانية، السنة السادسة، العدد 21، شتاء 1429هـ - 2008م، ص 228 - 246. ورضوان السيد، **الفتنة وأخواتها في النَّص والوعي والتَّاريخ**، المصدر السابق، ص 210 - 226. وفيصل الحفيان، **والفتنة أشدُّ والفتنة أكبر: تأمُّلات في الفتنة وتداعياتها**، نفسه، ص 196 - 209.

عـلى نفسها من معناها إنْ لم يُعْتَـبَر هؤلاء قوَّة واحدة من بين قوى متعدِّدة في السِّياسة والاقتصاد والاجتماع.

وإذا تتبعنـا تطور التَّجربـة التَّاريخية والثقافية - مـا بين منتصف القرن الثالث ومنتصف القرن الرَّابع الهجري بصفة خاصة - من أجل إيضاح تأثير الفكرة الشُّورو ية وحدودها، فسوف نجد أنفسنا إزاء الـحقائق والـمعطيات التالية:

1) عسْكرة الدَّولة باستيلاء العسْكريين الـمُسْتَوْرَدِين على مقاليد الأمور والسُّلطة.

2) مجيء السَّلاجقة من شرق العالم الإسلامي.

3) شـيوع نظـام الإقطاع الـذي جعل الدَّولـة العسكرية تنْفـرد بملكية الأرض وحواصِلِهـا، فضلا عن اتِّجاه الدَّولة إلى تقسيم المجتمع تقسيما وظيفيا ما بين: «أرباب السُّيوف» و«أرباب الأقلام».[1]

ليـس غريبـا إذاً - والـحال هـذه - أن يطرأ تغيُّر تدريجـي على مفهوميْ: «الأمـر» و«الشُّورى» مع تزايد تركُّز السُّلطة في يد العسكريين يتمُّ بموجبه الاقتصـار على «الطَّابـع الأخلاقيِّ للشُّـورى» ومن ثمَّ تفريغهـا من الأبعاد الاجتماعية والسِّياسية والدِّينيـة كافَّة، لتختفي تماما في نهاية الأمر فلا يبقى منها شيء؛ بما في ذلك طابعها الأخلاقيّ!

صحيـح أن الشورى «مبدأ له طابـع اجتماعي أخلاقي؛ فهي ليست مجرد

(1) رضوان السيد، **سياسيَّات الإسلام المعاصر .. مراجعات ومتابعات**، الطبعة الأولى (بيروت: دار الكتاب العربي، 1418 هـ - 1997م)، ص 273.

نظرية سياسية أو نظام حكم كالديمقراطية؛ بل هي منهج اجتماعي وأخلاقي للتعايش والتشاور والتضامن والتكافل الشامل بين أفراد المجتمع وعناصره ومجموعاته وهيئاته وجماعاته، على أساس الحوار الحر والمشاركة العادلة والتوازن الذي يضمن للفرد حقَّه في المشاركة في قرارات الجماعة وثرواتها، وأمنها؛ وذلك في مقابل واجبه في الالتزام بقيمها وقراراتها الجماعية، فضلا عن التزامه الخُلُقي باستشارة ذوي الرأي والخبرة وطلب مشورتهم والإنصات لنصائحهم في شؤونه الخاصة، ومشاركاته العامة».[1]

- لكن الاقتصار على المنزع الأخلاقي فحسب فيما يتعلق بشخص الحاكم يفرغ مبدأ الشورى من مضمونه في ظل عدم وجود قوانين أو ضوابط تحول دون انفراده بالرأي واستبداده.

وفي الأحوال كلّها؛ فإننا سنسعى في مقاربتنا هذه إلى استكشاف وإيضاح الفوارق الكامنة ما بين: الشُّورى كمبدأ منصوص عليه في القرآن الكريم والسُّنَّة النَّبوية **أولا**، وكما كان ماثلا في حياة المسلمين وتفكيرهم، ومُتجلِّيًا في التَّجربة/ الخبرة السِّياسية التَّاريخية للأمَّة الإسلامية **ثانيا**، وارتباط الشورى بمفهوم السنن الإلهية **ثالثا**. وذلك عبر المباحث التَّالية:

المبحث الأول: الشُّورى في النَّص: السِّياقات والتَّجليات

وفيه أعرض لِمعنى الشُّورى في اللغة، وتجلياتها المتعدِّدة في السِّياق القرآنيِّ، وفي السنَّة النَّبوية.

(1) توفيق الشاوي، **فقه الشورى والاستشارة**، الطبعة الأولى (المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، 1992م)، ص 89 - 90.

المبحث الثاني: الشُّورى في الوعي والتَّاريخ

وفيه أعرض لنظام الشُّورى قبل الإسلام، وواقعه ضمن تضاعيف الممارسة السِّياسية التَّاريخية للأمَّة الإسلامية إبَّان عهد الخلفاء الرَّاشدين.

المبحث الثالث: الشُّورى في كتب مرايا الأمراء والآداب السُلطانية

وفيه أتتبع مفردة الشُّورى ومُشتقاتها في أدبيات مرايا الأمراء وكتب الآداب السُّلطانية من أجل الوقوف على موقِعها، ورصد التَّحولات التي طرأتْ عليها إلى أن غدت مسألة هامشية في الكتب المتأخرة، أو اختفت بالكلية.

خاتمة

تتضمَّن أهم النَّتائج التي توصلت إليها الدِّراسة، وبعض التوصيات المهمة.

المبحث الأول

الشُّورى في النَّص: السِّياقات والتَّجليات

أولا: المعنى اللغوي ودلالاته

تحيل مادة «شَوَرَ» في معاجم اللغة العربية إلى مجموعة من المعاني المختلفة؛ في مقدّمتها:

(1) **اسْتِخْلَاصُ العسَل واجْتِنَائِه**:

شَارَ العسلَ يَشُوره شَوْرًا؛ اسْتَخْرَجَهُ مِنْ الْوَقْبَة[1] واجْتَنَاهُ. وشُرْتُ العسلَ واشْتَرْتُهُ: اجْتَنَيْتُه وأخَذْتُه مِنْ مَوْضِعِهِ. وأَشِرْنِي على العسَلِ: أي أَعِنِّي. والمُشَارُ: المُجتَنَى. والمَشَارُ: الخليَّةُ يُشْتَارُ مِنْهَا. والشَّوْرُ: العسَلُ المَشُورُ؛ سُمِّي بالمصدر.[2]

(1) الوَقْبَةُ: الكُوَّةُ العظيمة فيها ظِلٌّ، ونَقْرَةٌ في الصَّخْر يجتمع فيها الماء.

(2) ابن منظور (جمال الدِّين محمَّد بن مكرم المصري المتوفَّى 711هـ)، **لسان العرب**، الطبعة الرابعة، (بيروت: دار صادر، 2005م)، المجلد السابع، مادة شَوَرَ، ص 159. وابن دُريد (أبو بكر محمد بن الحسن الأَزْدِيّ المتوفَّى 321هـ)، **جَمْهَرَةُ اللغة**، ترتيب وتصحيح عادل عبد الرحمن البدري، الطبعة الأولى، (مشهد: مجمع البحوث الإسلامية، 1428هـ)، الجزء الثاني، ص 322. والزَّنجاني (محمود بن أحمد بن بختيار المتوفَّى 656هـ)، **ترويح الأرواح في تهذيب الصِّحاح**، حقَّقه وقدَّم له محمد صالح شريف العسكري، الطبعة الأولى، (طهران: مركز البحوث والدراسات للتراث المخطوط، 1432هـ - 2011م)، الجزء الأول، ص 315.

فكـأنَّ الـمُسْتَشِير يطلبُ مـن الـمُسْتَشَـار اسْتِخْرَاجَ المعـاني والأَحْكام واجتناءهـا؛ كما يفعل «النَّحَّالُ» مـع العسل. وكأنَّه يطلـبُ من الـمُستشار أيضًا «الإعانةَ» والمساعدة من أجل الوصول إلى الصَّواب.

(2) **الـحُسْنُ والهيئةُ واللِّباس**:

الشَّـارة والشُّـورَة؛ الـحُسْـن والـهَيْئَـة. وقيل: الشُّـوْرَةُ الـهَيْئَـة، والشَّورَة اللباس. وفي الحديث أنَّه «أقْبَلَ رجلٌ وعليه شُوْرَةٌ حسنةٌ»؛ أي الجمال والحُسن. والـمِشوَار: الـمَنْظر، ورجل شارٌّ: حسَنُ الصورة والشَّورة/ الهيئة.[1]

فكأنَّ الشُّورى تمنح طالبها [الـمُستشير] البهاءَ فلا يوصف بالتفرُّد بالأمر مـن دون الآخرين أو الاستبداد، كما تُضفي على مانحها [الـمُسْتشار] جمالَ العقل ورجاحةَ الحكم.

(3) **العَرْضُ والفحص**:

الشَّـوْرُ، عرضُ الـشَّيء و إِظْهَارُه. شـارَ الدَّابةَ يَشُورُها شَـوْرًا إذا عرضها للبيـع. وشُرْتُ الدَّابة والْأَمَةَ شَـوْرًا إذا قلَّبْتُهُما. والتَّشْويـرُ: أنْ تُشَوِّرَ الدَّابة تنْظرُ كيـف مِشْوَارُها؛ أي كيْـفَ سَيْرَتُها. والـمِشْوَارُ: المكـان الذي تُشَوَّرُ فيه الدّواب وتُعْـرَضُ، وما أبقت الدَّابة من عَلَفِها. والـمُسْتَشِير: الذي يعْرِفُ الحائِـلَ من غيرها.[2] وفي الحديث أنَّ أبا طلحة «كـان يَشُورُ نَفْسَهُ بين يدي رسول اللَّه ﷺ»؛ أي يعرضها على القَتْل.[3]

(1) **لسان العرب**، 7/ 159. و**ترويح الأرواح**، 1/ 315.
(2) **لسان العرب**، 7/ 160. و**ترويح الأرواح**، 1/ 315. و**جمهرة اللغة**، 2/ 322.
(3) **عُمدة الحفَّاظ في تفسير أشرف الألفاظ**، الجزء الثاني، ص 1384.

فكأن المستشير والمستشار يعْرِضان الأفكارَ والأحكام على منطق العقل، ويُقلِّبان الأمور وفق ميزان المصلحة، ويُظْهِران الحكمةَ من وراء الميل إلى هذا الجانب أو ذاك، ويختبران بحكم المعرفة حقيقةَ الأشياء ومآلاتِها.

(4) **الإشارةُ والاستشارة**:

شَوَّر إليه بيده؛ أي أشَارَ. وأشار عليه بأمر كذا: أمرَهُ به. وهي الشُّورى والمشُورَة، تقول: شاوَرْتُه في الأمر واسْتَشَرْتُه. وفلانٌ خَيِّرٌ شَيِّرٌ؛ أي يصْلُح للمُشاوَرَة. وشاوَرَهُ مُشاوَرَةً وَشِوَارًا: طلب منه المَشُورَةَ. يُقال: فلانٌ وزيرُ فلانٍ وَشَيِّرُهُ؛ أي مُشَاوِرُهُ.[1]

فكأنَّ الحسْم في الأمر يتوقَّف على طلب المشورة، كما أنَّ ربْطَ الخيْريَّة بصلاحية/ أهْلِيَّة شخص ما للمشورة يكْشِف عن الجانب الأخلاقيِّ للشُّورى، وما يَسْتَتْبِعُهُ من توافُر شروط العدالة والنَّزاهة والمحبَّة في شخص المُسْتَشَار.

(5) **متاعُ البيْت والرَّحْل**:

الشُّوَارُ (بالفتْح والكسْر والضمِّ)؛ متاع البيت، ومتاع الرَّحْل، وفَرْجُ المرأة والرَّجُل. وفي الحديث أنه «جاء بِشَوَارٍ كثير»؛ أي بمتاع البيت. وفي الدُّعاء: أبدى اللَّه شُوَارَهُ؛ أي عَوْرَتَهُ. وشَوَّر به: فعل به فعْلا يُسْتَحْيَا منه. وتَشَوَّر؛ خَجِل. والشَّوْرَةُ: الجمال الرَّائع، والخَجْلَةُ.[2]

(1) **لسان العرب**، 7/ 160. و**ترويح الأرواح**، 1/ 315 - 316.
(2) **لسان العرب**، 7/ 160. و**جمهرة اللغة**، 2/ 322. و**ترويح الأرواح**، 1/ 315.

فكأنَّ الشُّورى متاعُ الحاكم، ينبغي أن يظلَّ مُلازِمًا له على الدَّوام في حلِّه وترحاله. وكأنَّ اتّباع المشورة، والعمل بها، يسْترُ سَوْءَتَهُ، ولا يضَعْهُ في موقف مُحْرج يسْتَشْعِرُ فيه، أو معه، الحياءَ والخجل.

والخلاصة أن الشورى تعني: عَرْضَ الرَّأي وأخذه[1] واستخراج الرَّأي بِمُراجعة البعض إلى البعض.[2]

ثانيا: الشُورى في القرآن الكريم

هناك أكثر من مستوى ترد فيه لفظة «الشُّورى» ومُشْتَقَّاتها في السِّياق القرآنيِّ، حيث وردت مادة «شَوَرَ» أربع مرات في القرآن الكريم بالصِّيَغ والمعاني التَّالية:

(1) معنى التَّشَاوُر: وهو مصدر الفعل الماضي «تشاوَرَ» يقول تعالى: ﴿فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَن تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا﴾ البقرة: جزء من الآية 233]

(2) وردت بصيغة الأمر «شاوِرْ»[3] يقول تعالى: ﴿ فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ

(1) ابن فارس (أبو الحسين أحمد بن فارس القزويني المتوفىَّ 395هـ)، **مُعجم مقاييس اللغة،** تحقيق وضبط عبد السلام محمَّد هارون، (بيروت: دار الفكر، 1979م)، الجزء الثالث، مادة «شَوَرَ»، ص 226 - 227. وانظر أيضا: الراغب الأصفهاني (أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل المتوفَّى 502هـ)، **المفردات في غريب القرآن،** تحقيق وضبط محمَّد سيد كيلاني، (القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، 1381هـ - 1961م)، ص 270.

(2) **المصدر السابق،** الموضع نفسه.

(3) يقول أبو بكر بن العربي في تفسير هذه الآية: إنَّ فيها ثلاث مسائل:
المسألة الأولى: أنَّ المشاورة هي الاجتماعُ على الأمر ليستشير كلُّ واحد منهم صاحبه،=

﴿ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمۡۖ وَلَوۡ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلۡقَلۡبِ لَٱنفَضُّواْ مِنۡ حَوۡلِكَۖ فَٱعۡفُ عَنۡهُمۡ وَٱسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ وَشَاوِرۡهُمۡ فِي ٱلۡأَمۡرِۖ فَإِذَا عَزَمۡتَ فَتَوَكَّلۡ عَلَى ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُتَوَكِّلِينَ﴾[آل عمران: 159].

(3) وردت بصيغة المصدر للفعل الماضي «شار»، يقول تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱسۡتَجَابُواْ لِرَبِّهِمۡ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمۡرُهُمۡ شُورَىٰ بَيۡنَهُمۡ﴾[الشورى: 38].

(4) وردت بصيغة الماضي «أشارت» في قصة مريم والمسيح عليهما السلام، يقول تعالى: ﴿فَأَشَارَتۡ إِلَيۡهِۖ قَالُواْ كَيۡفَ نُكَلِّمُ مَن كَانَ فِي ٱلۡمَهۡدِ صَبِيّٗا﴾[مريم: 29].

وبهذا تكون مادة «شَوَرَ» قد وردت في القرآن الكريم للدّلالة على كلٍّ من: الإشارة والشُّورى، والتَّشاوُر بين الزوجين المتخاصمين في أمر فِطَام طِفْلهما. وفي الواقع ليس التَّشاور في الأمر الأخير بعيدا عن المعنى الأول؛ أعني الشُّورى كخِصِّيصةٍ للأمَّة الإسلامية، وهو ما فطن إليه محمَّد رشيد رضا أثناء تفسيره لآية سورة البقرة، عندما لاحظ الرَّبْطَ القُرآنيَّ بين المسألة الجزئية عند الزَّوجين والمسألة العامَّة عند الأمَّة، فقال:

= ويستخرج ما عنده، من قولهم: شُرْتُ الدَّابة أَشُورها إذا رُضْتها لتسْتَخْرِجَ أخلافها.

المسألة الثانية: في ماذا تقع الإشارة؟ قال علماؤنا: المراد به الاستشارة في الحرب، ولا شك في ذلك؛ لأنَّ الأحكام لم يكن لهم فيها رأيٌ بقولٍ؛ وإنَّما هي بوحي مُطلق من اللَّه عز وجلَّ أو باجتهاد من النَّبي ﷺ على مَنْ يجوز له الاجتهاد.

المسألة الثالثة: المراد بقوله ﴿وَشَاوِرۡهُمۡ فِي ٱلۡأَمۡرِۖ﴾، جميع أصحابه. **أحكام القرآن**، الجزء الأول، ص 297 - 299.

«إذا كان القرآن يُرْشِدُنا إلى المشاورة في أدنى أعمال تربية الولد، ولا يُبيح لأحد والديه الاستبدادَ بذلك دون الآخر، فهل يُبيح لرجل واحد أن يستبدَّ في الأمَّة كلّها؟ وأمرُ ترْبِيَتِها و إقامةِ العدل فيها أَعْسَرُ، ورحْمةُ الأمراء أو الملوك دون رحمة الوالدَيْن بالولد وأَنْقَصُ؟!»[1]

و إذا أخذنا بعين الاعتبار كون سورة الشُّورى مكيّة - أي نزلت قبل قيام الجماعة السِّياسية الإسلامية في المدينة - وأنها وصفت جماعة المسلمين بأنَّ أمرَهُم ﴿ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ ﴾[الشورى: جزء من الآية 38] فيما هم مُسْتضعفون في الأرض، لا يملكون من الأمر شيء، وما من دولة ينضوون تحت لوائها؛ فإنَّ التزام المسلمين بهذه الصفة المميِّزة لهم عندما يكون لهم دولة ونظام حكم سياسيٍّ أَوْكَدُ وأَوْلَى، وهو ما لاحظه سيد قطب حين قال:

«ومع أنَّ هذه الآيات مكيّة - نزلتْ قبل قيام الدَّولة المسلمة في المدينة - فإنَّنا نجد فيها هذه الصِّفة مما يُوحي بأنَّ وضع الشُّورى أعْمَقُ في حياة المسلمين من مجرَّد أن تكون نظامًا سياسيًّا للدَّولة؛ فهي طابعٌ أساسيٌّ للجماعة كلّها يقوم عليه أمرُها كجماعة، ثم يتسرَّب من «الجماعة» إلى «الدَّولة»، بوصفها إفرازًا طبيعيًّا للجماعة».[2]

يقول ابن عطية في تفسيره للآية: «مدَح تعالى القومَ الذين أمْرُهم شُورى بيْنهم؛ لأنَّ في ذلك اجتماعُ الكلمة، والتَّحابُّ واتّصال الأيدي، والتَّعاضُد

(1) محمد عبده ومحمد رشيد رضا، **تفسير القرآن الحكيم المعروف بتفسير المنار**، الطبعة الثانية (القاهرة: مطبعة المنار، 1350هـ)، الجزء الثاني، ص 414.

(2) سيد قطب، **في ظلال القرآن**، الطبعة الثالثة (القاهرة: دار الشروق، 1977م)، الجزء الخامس، ص 3160.

على الخير، وفي الحديث[1]: «**ما تشاوَرَ قومٌ قطّ إلاّ هُدُوا لأَحْسَنِ ما بِحَضْرَتِهِم**».[2]

أمَّا الآية الثانية؛ فهي مدنيةٌ نزلتْ بعد غزوة أُحد التي انهزم فيها المسلمون، حيث كان المسوِّغ للهروب من مواقع القتال التي حدَّدها النَّبي ﷺ هو البحْثُ عن المتاع الدُّنيويِّ العابِر (غنائم الحرب). ومن ثمَّ جاءت المُطَالَبَةُ بالعفْو في سياق الحديث عن التَّعامُل الأخلاقيِّ عند الشَّخصية الإسلامية (اللّين والمرونة) مشْفُوعةً بقيمتيْن رئيستيْن هما: التَّشاوُر والعزْمُ. وجميعها مُرتبطةٌ بمناخ الجهاد بِشِقَّيْهِ: الأصْغر (جهاد العدو)، والأكْبر (جهاد النَّفْس)، وما يتطلَّبه من تهيئة وحشد لقوى النَّفس، تُسْهِمُ المرونةُ في توفيره، والتَّشاورُ في التَّحضير له، والعزْمُ في تيْسير تنْفيذِه. أمَّا العفْوُ؛ فيُمثِّل البِطَانَةَ العامَّة للمواقِف كلِّها: ﴿فَٱعۡفُ عَنۡهُمۡ وَٱسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ وَشَاوِرۡهُمۡ فِي ٱلۡأَمۡرِۖ﴾.

إنَّ منْطق الثُّنائيات المُتقابِلة هنا - مُمَثَّلًا في كُلٍّ من: العفو والمرونة، والمشاورة والعزْم - من شأنه أنْ يُفْقِد فاعلية كلِّ عُنْصرٍ مُضادٍّ للجماعة المؤمنة. ومما هو لافتٌ للنظر في هذا السِّياق، أن الآيتين الكريمتين تشْتملان على لفظة الأمر: ﴿وَأَمۡرُهُمۡ شُورَىٰ بَيۡنَهُمۡ﴾[الشورى: جزء من الآية 38]، ﴿وَشَاوِرۡهُمۡ فِي ٱلۡأَمۡرِۖ﴾ [آل عمران: جزء من الآية 159] ومع أنَّ الأمر لفظٌ عامٌّ للأفعال والأقوال

(1) ورد بلفظ: «ما تشاور قوم قط إلا هدُوا لأرْشَدِ أمرِهم». انظر: ابن حجر العسقلاني (شهاب الدِّين أحمد بن علي بن محمَّد الكتَّاني المتوفَّى سنة 852هـ)، **الكافي الشافي في تخريج أحاديث الكشَّاف**، الطبعة الأولى، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1418هـ)، ص 59.

(2) ابن عطية (أبو محمَّد عبد الحق بن غالب الأندلسّي المتوفَّ 541هـ)، **تفسير ابن عطية المُحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، الطبعة الثانية، (بيروت: دار ابن حزم، 1423هـ)، ص 1670.

كلّها؛[1] فإنَّ أغلب المفسرِّين جنحوا إلى حصر أمر المشاورة في الواقعة التي نزلتِ الآيةُ بشأنها!

يقـول النَّسَفِيُّ - عـلى سبيل المثـال - في تفسيره المسمَّى «**مـدارك التَّنْزيل وحقائق التَّأويل**» في تفسيره للآية: «﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾: أي أمر الحروب ونحوه مما لم ينْزل عليك فيه وحيٌ؛ تطييبًا لنفوسهم، وترويحًا لقلوبهم، ورفعًا لأقدارهم، ولْتَقْتَدِي بكَ أُمَّتك فيها (...) ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ﴾: أي فإذا قطعْتَ الرَّأي عـلى شيءٍ بعْد الشُّـورى. ﴿فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ﴾ في إِمْضَاءِ أمْرِك على الأرْشَـدِ، لا على المشُورة».[2]

مـن جهة أخرى، نلاحـظ من خلال النظـر إلى سياق الآيـات التي ورد

(1) الأمرُ في اللغة: اسْتِعْمال صيغةٍ دالَّة على طلب من المخَاطَب عن طريق الاسْتِعْلاء. وفي اصطلاح الشَّافعية: هو الصِّيغة الطَّالبة للفعل مُطلقًا من المخاطب. والأمرُ في الحقيقة: هو المعنى القائم في النَّفس، وهو التقدُّم بالشَّيء سواء كان ذلك بقولِ (افْعَلْ) أو بلفظِ خبرٍ، أو بإشارةٍ، أو غير ذلك. ألا ترى أنه قد سمَّى ما رأى إبراهيم من ذبح ابنه أمرًا حيث قال: ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰ فِي ٱلْمَنَامِ أَنِّيٓ أَذْبَحُكَ فَٱنظُرْ مَاذَا تَرَىٰ ۚ قَالَ يَٰٓأَبَتِ ٱفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ﴾[الصّافات: 102]. والأمرُ حقيقته في نحو ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِٱلصَّلَوٰةِ﴾[طه: 132]. وهو مجازٌ في الفعل اللغوي نحو ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾[آل عمران: 159]؛ أي في الفعل الذي تعْزم عليه. ويُذكَر الأمر ويُراد به الدِّين نحو ﴿حَتَّىٰ جَآءَ ٱلْحَقُّ وَظَهَرَ أَمْرُ ٱللَّهِ﴾[التوبة: 48]. ولما اختلفتْ وجوهُ استعمالات الأمر قال بعض الشَّافعيّة: ليس له مُوجَبٌ خاصّ، بل هو مُجمل في حقِّ الحكم، فيُتوقَّف حتّى يتبيّن المرادُ بالدَّليل. قارن حول صيغ الأمر ودلالاته المختلفة بـ **الكليات**، ص 147 - 151.

(2) النَّسَفي (أبو البركات عبد اللّه بن أحمد المتوفىَّ سنة 701هـ)، **تفسير القرآن الجليل المسمَّى بمدارك التنزيل وحقائق التأويل**، الذخائر: 198، الطبعة الثانية، (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، 1417هـ - 1996م)، المجلد الأول، ص267.

فيها تقرير كون الشُّورى خصِّيصة من خصائص الأمَّة الإسلامية: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ أنه يكشف عن جملة من السِّمات النَّفسية والاجتماعية للشَّخصية المؤمنة. فبعد انتهاء الحديث - في الآيات التي سبقتها عن مظاهر وتجليات الإبداع الكونيّ - ابتداء من قوله تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾ وانتهاء بقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَٰتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ﴾[الشورى: 25 - 33] - انتقل الحديث في الآيات الثمانية اللاحقة [الشُّورى: 36 - 43] إلى تحديد سمات وتجلِّيات الشَّخصية المؤمنة وقوامها المرْتكز على اثنتي عشرة صفة هي:

(1) الإيمان.

(2) التوكُّل.

(3) اجتناب كبائر الإثم والفواحش.

(4) المغفرة عند الغضب.

(5) الاستجابة للَّه تعالى.

(6) إقامة الصلاة.

(7) اتباع نهج الشُّورى الشاملة.

(8) الإنفاق في سبيل اللَّه.

(9) الانتصار من البغي.

(10) العفو.

(11) الإصلاح.

(12) الصَّبر على أذى الآخرين.[1]

واللافت للنظر في هذا السِّياق، أنَّ المشاورة هي الرُّكن الثاني من أركان الاستجابة لأمر اللَّه تعالى بعد إقامة الصَّلاة، كما أنَّها تتوسَّط بينها [الصلاة] وبين الإنفاق في سبيل اللّه. فإذا كانت «**الصلاة عِمَاد الدِّين**»[شُعَبُ الإيمان: 3/ 1077]؛ فإنَّ الشُّورى «عِمَادُ الجماعة المؤمنة»، وإذا كان الأمر بالصَّلاة جاء مقرونا بالصَّبر عليها: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَوٰةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا﴾[طه: 132]. فقد خُتِمَتْ آياتُ الشُّورى بالحديث عن فضيلة الصَّبر أيضا: ﴿وَلَمَن صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَٰلِكَ لَمِنْ عَزْمِ ٱلْأُمُورِ﴾[الشورى: 43]. أي أَعْلَى ما يُمْكِن تَصَوُّرهُ من السُّلوك المطلوب للشَّخصية المؤمنة الملتزمة بأركان الاستجابة للَّه تعالى؛ وفي مقدِّمتها - وفي القلب منها - العمل بالشُّورى في مختلف مناحي الحياة.

وهكذا فإنَّ الأمر - في الآية الأولى المكيَّة - يعبِّر عن «خصيصةٍ من خصائص الأمَّة الجديدة، يُفيد الأصالةَ والإطلاق، ويُعْتَبر ركيزةً من ركائز قيامها بالمعْنى الأخلاقيِّ الكبير؛ إذ إنها لم تكن قد تحوَّلتْ بعْدُ إلى جماعة سياسية. أمَّا في الآية الثانية؛ فهو عامٌّ أيضًا ويدعو النَّبي ﷺ إلى المشاورة في الأمور كلِّها من أجل التَّسديد والتَّوفيق».[2]

الشُّورى بهذا المعنى - وتبعًا لسياق الآيات الواردة بها - ليست قاصرة على المجال السياسيِّ فحسب كما يتوهّم البعض؛ أي أنها ليست خصِّيصة مميزة

(1) **في ظلال القرآن**، 5/ 3161.
(2) **سياسيات الإسلام المعاصر**، ص 265.

للجماعة السِّياسية التي تشتغل بالإمارة والحكم، وإنما هي خصِّيصة مميزة للجماعة المؤمنة التي يتجلى إيمانُها في مناشط الحياة كافَّة بحيث «إذا حَزَبَهُمْ أمرٌ تشاوروا بينهم».[1]

ومن هذا المنطلق، فإنَّ الجماعة المؤمنة لا تكفُّ عن ممارسة الشُّورى في تسيير أمورها وشؤون حياتها إلا إذا كفَّت في المقابل عن الالتزام بالإيمان باللَّه؛ أي بخروجها عن دائرة الإيمان الكامل. بكلمة أخرى، مَتَى توقَّفتِ الجماعةُ المؤمنةُ عن مُمارسة الشُّورى؛ فإنَّها بذلك تكون قد كفَّتْ عن تحقيق مَنَاط الاسْتِجَابَةِ لأمر اللَّه عزَّ وجلَّ: ﴿ وَٱلَّذِينَ ٱسْتَجَابُواْ لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ ﴾[الشورى: 38].

ومن اللافت للنظر أيضا في السِّياق القرآني؛ أنه عبَّر عن خصيصة الشُّورى في الجماعة المؤمنة بالجملة الاسمية؛ مما يدلُّ على ثباتها ورسوخها واستقرارها وتأكيدها. كما عبَّر عن المجالات التي يتشاورون فيها بلفظة: ﴿ وَأَمْرُهُمْ ﴾؛ لتدلَّ على شمولها لكلِّ أمر يهمُّ المسلمين وكلِّ شأن يخصُّهم، وكلِّ مجال يلتفتون إليه.[2]

أضف إلى ذلك أيضا؛ أنَّ ورود لفظة «الشُّورى» بين عبادتين، هما: الصلاة

(1) الطَّبري (أبو جعفر محمد بن جرير المتوفَّ سنة310هـ)، **تفسير الطَّبري من كتابه جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، هذَّبه وحقَّقه وضبط نصَّه وعلَّق عليه بشَّار عوَّاد معروف وعصام فارس الحرستاني، الطبعة الأولى (بيروت: مؤسَّسة الرسالة، 1415هـ - 1994م)، المجلد السادس، ص 499.

(2) صلاح عبد الفتاح الخالدي، الشورى في القرآن الكريم، ضمن: محمَّد عبد القادر أبو فارس وآخرون، **الشورى في الإسلام**، [ثلاثة أجزاء]، الطبعة الأولى (عمَّان: المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، 1989 - 1990م)، الجزء الأول، ص 57.

والزَّكـاة، أمر يوحي بعموميتها **أولا** وأنها عبادة من بين العبادات التي تتقرَّب بهـا الـجماعة الـمؤمنة إلى خالقها **ثانيا**، فكأن في ترك العمل بها إفساد لعقيدة الـمؤمـن، كما يوحي هذا التوسُّط **ثالثا** بأنه يتوجَّب على الـجماعة الـمؤمنة أن تتساوى في الشُّورى: إِسْـداءً وتعاطيًا، عَرْضًا وأَخْذًا، مثلما يتساوى جميع أفرادهـا في الاصطفـاف للصلاة؛ بغـض النظر عـن أية اعتبـارات أخرى. وبالتـالي، يسْتوي حقُّ الـمرأة في الشُّورى مع حـقِّ الرَّجُل، وهو أمر أكَّدتهُ تجربة الـخلافة الرَّاشـدة حيث نزل الـخلفاء الرَّاشـدون على رأي النِّساء في أكثر من حادثة.

أيضـا من الأمور الدَّالة على أهميـة الشُّورى وضرورتها - كما هي واردةٌ في السِّيـاق القـرآنيّ - إقرارها بصيغة فِعْل الأمـر: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾ مما يوحـي بوجوبها؛ لأنَّ الأصل في الأمر الوجوب، ولا يُصْرَف عن الوجوب إلى النَّـدْبِ أو الإباحةِ إلا بدليل؛ كـما تؤكِّد القاعدة الأصولية، ولم يثبت وجود دليـل ينْفي صيغة الوجوب عن الأمر؛ كما هو وارد في الآية الكريمة. ناهيك عـن عموميـة الأمر؛ بمعنى أنه - وإن كان موجَّهًـا إلى الرَّسول الكريم - فإنه يعدُّ بمثابة القاعدة اللازمة الواجب اتّباعها من قِبَل الـحاكم/ الـخليفة الذي يقوم مقام النبيِّ ﷺ في إدارة شؤون الـخلافة/ الدَّولة.

ومـن الـمعلـوم أنَّ الـخطاب القـرآنيّ الـموجه للنبـي ﷺ هو في الأصل خطابٌ لأمَّته ما لم يقم دليل على تخصيصه به، فضلا عن أنَّ الـخطاب موجَّه للنبي الكريم باعتباره إمامًا عامًّا للمسلمين، وقائدًا لهم.

ملحوظة أخرى على درجة كبيرة من الأهمية؛ تتعلَّق بورود لفظة «الأمر» في الآيـة بمعناها العام: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾، لذا فـإنَّ «ال» التعريف هنا

تُفيد الاستغراق؛ أي أنها تستغرق كلَّ صور الأمر ومجالاته وتنويعاته المختلفة. ومما يؤكِّد ذلك أيضًا، أننا إذا قمنا بجمع الآيتين إلى بعضهما البعض: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾، ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾؛ فإن لفظة «الأمر» ترد بالمعنى العام الشَّامل للكلمة.

وبحسب منطوق الآية الكريمة: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ﴾؛ فإن «الأمر» يمر بمرحلتين: الأولى: مرحلة «التَّشاوُر» بشأنه، والاستماع إلى وجهات النظر المتعدِّدة، وصولا إلى ترجيح واحدة منها. الثانية: مرحلة «العزم»؛ أي الـمُضِي قُدُمًا في تنفيذ ما استقرَّ عليه الحاكم/ المستشير، واتخاذ قرار عملي بشأن «الأمر» محلِّ النقاش.

أيضا يبدو من سياق الآية الكريمة أنَّ إعمال الشُّورى «رحمة»، وإغفالَها «غلظة». يقول تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّوا۟ مِنْ حَوْلِكَ﴾[آل عمران: 159] إلى جانب أنَّ الالتزام بشروط/ متطلَّبات الأمر الثلاثة الواردة في الآية: ﴿فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾، يعدُّ أمرا واجبًا من جهة، كما يعدُّ أفضل طريق موصِل إلى تفعيل مبادئ الحكم الرَّشيد من جهة أخرى؛ فضلا عن التَّحقُّق الفعليّ لـ «خيرية الأمَّة» في الواقع: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ﴾[آل عمران: 110]، ومن ثمَّ توافر الشُّروط والمؤهلات اللازمة لاكتساب شرف الشَّهادة على النَّاس: ﴿لِيَكُونَ ٱلرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾[الحج: 78].

□□□

بعـد أن استعرضنـا آيات الشُّـورى في النصِّ القرآني، يبقـى التساؤل قائمًا حول مجـال «الشُّورى» أو الأمر: هل يظلُّ عامًّا وفق منطوق الآيات؟ أم يتم تخصيصه استنادا لتجارب الاستشارة النَّبوية؟!

الواقـع أنَّ ثمة اختلافات عديدة حول هذه الإشـكالية، وهو ما عبَّر عنه القُرطُبـيُّ (ت 671هـ) بالقـول: «واختلف أهلُ التَّأويـل في المعنى الذي أمر اللَّـه نبيه عليه الصَّلاة والسَّلام أن يُشاور فيـه أصحابَه؛ فقالت طائفةٌ: ذلك في مَكايـد الـحروب، وعند لقاء العـدوِّ، وتطييبًا لنفوسهم، ورفعًا لأقدارهم، وتألُّفًـا على دينهم، وإن كـان اللَّه تعالى قد أغناه عن رأيهم بوحيه. رُوي هذا عـن قتادة والربيع وابن إسحاق والشافعـي (...) قال مقاتل وقتادة والربيع: كانـت ساداتُ العرب إذا لم يُشاوروا في الأمر شـقَّ عليهـم، فأمر اللَّه تعالى نبيـه عليه الصَّلاة والسَّلام أن يشاورهم في الأمر؛ فإن ذلك أعطف لهم عليه، وأذْهَـبُ لأضغانهم، وأطيـب لنفوسهم، فإذا شـاورهم عرفـوا إكرامه لهم. وقـال آخرون: ذلك فيما لم يأته فيه وحـيٌ، رُوي ذلك عن الـحسن البصري والضَّحـاك قالا: ما أمر اللَّـه نبيَّه بالـمشاورة لِحاجةٍ منه إلى رأيهم، وإنما أراد أن يُعلِّمَهـم ما في الـمشاورة من الفضل، ولتقتدي به أمَّتُه من بعده. وفي قراءة ابن عباس: ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي بَعْضِ الْأَمْرِ ﴾».[1]

أمـا ابن عطية (ت حوالي 541هـ)، فذكـر عند تفسيره للآية أن اللَّه تعالى

(1) القرطبي (أبو عبد اللَّه محمد بن أحمد بن أبي بكر المتوفَّ 671هـ)، **الجامع لأحكام القرآن والـمُبَيِّنُ لِـمَا تضَمَّنهُ من السُّنَّة وآي الفُرقان**، تحقيق عبد اللَّه بن عبد الـمحسن التركي ومحمد رضوان عرقسوسي، الطبعة الأولى (بيروت: مؤسَّسة الرسالة، 1427هـ - 2006م)، الجزء الخامس، ص 380 - 381.

أمر رسوله بأن يعفو عنهم «لِما له في خاصته عليهم من تبعة وحق، فإذا صاروا في هذه الدرجة كانوا أهلا للاستشارة في الأمور. والشُّورى من قواعد الشَّريعة وعزائم الأحكام، ومن لا يستشير أهل العلم والدِّين فعزْلُه واجب، هذا ما لا خلاف فيه (...) وصفة المستشار في الأحكام أن يكون عالما ديّنًا، وقلّ ما يكون ذلك إلا في عاقل. وصفة المستشار في أمور الدنيا أن يكون عاقلا مُجرَّبًا وادًّا في المستشير. والشُّورى بركة، وقد جعل عمر بن الخطاب الخلافةَ - وهي أعظم النوازل - شورى (...) وكان رسول اللَّه ﷺ يُشاور أصحابه، وقد قال في غزو بدر: «**أشيروا عليَّ أيها الناس**»».[1]

أمَّا مجال الشُّورى؛ فيحدِّدها ابن عطية في «أمور الحروب والبعوث ونحوهما من أشخاص النَّوازِل، وأمَّا في حلال أو حرام أو حدٍّ فتلك قوانين شَرْع (...) وكأنَّ الآية نزلت مُؤْنِسَةً للمؤمنين، إذ كان تَغَلُّبهُم على الرَّأي في قصة أُحُد يقتضي بألَّا يشاوروا في المستأنف».[2]

هذا ونجد تفصيلا أوسع للمسألة عند ابن حجر العسقلاني (ت 852هـ) في «فتح الباري» حيث يقول: «وقد اختُلِف في مُتعلق المشاورة، فقيل: في كلِّ شيء ليس فيه نص، وقيل: في الأمر الدنيوي فقط، وقال الدَّاودي: إنما كان يشاورهم في أمر الحرب مما ليس فيه حكم؛ لأن معرفة الحكم إنما تُلتمس منه. قال [ابن حجر]: ومن زعم أنه كان يشاورهم في الأحكام فقد غفل غفلة عظيمة، وأما في غير الأحكام فربما رأى غيره أو سمع ما لَم يسمعه أو يره؛ كما يستصحب الدليل في الطريق. وقال غيره: اللفظ - و إن

(1) **تفسير ابن عطية**، ص 376.
(2) **الموضع نفسه**.

كان عامًّا - لكن المراد به الخصوص للاتفاق على أنه لم يكن يشاورهم في فرائض الأحكام».

ثم يُعقِّب ابن حجر على ذلك بالقول: «وفي هذا الإطلاق نظر، فقد أخرج التّرمذيُّ وحَسَّنه وصَحَّحه ابن حبَّان من حديث عليٍّ قال: «لمَّا نزلَتْ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نَٰجَيْتُمُ ٱلرَّسُولَ ...﴾[المجادلة: 12] الآية، قال لي النَّبي ﷺ: ما ترى؟ دينار، قلتُ: لا يُطيقونَه، قال: فنصف دينار؟ قلت: لا يُطيقونَه. قال: فكم؟ قلت: شَعِيرة، قال: إنَّك لزهيدٌ. فنزلتْ: ﴿ءَأَشْفَقْتُمْ أَن تُقَدِّمُواْ بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَىٰكُمْ صَدَقَٰتٍۚ﴾[المجادلة: 13].. الآية. قال [عليّ]: فَبِي خَفَّف اللَّهُ عن هذه الأُمَّة».[1] ثم قال ابن حجر: ففي هذا الحديث المشاورة [تصِحُّ] في بعض الأحكام [أيضًا]».[2] والحال أن هذه مشاورة فيما لم يُعينَّ مما فيه تخيير، فليست المشاورة في أصل الحكم، ولا في منصوص عليه.

(1) الترمذي، **الجامع الصحيح: سُنَنُ الترّمذي**، تحقيق أحمد محمد شاكر، (بيروت: دار الكتب العلمية، دون تاريخ)، رقم الحديث 3300.

(2) ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري بشرح صحيح الإمام أبي عبد اللّه محمد بن إسماعيل البخاري**، تحقيق عبد العزيز بن باز ومحمَّد فؤاد عبد الباقي ومحبِّ الدِّين الخطيب، (القاهرة: المكتبة السلفية، 1379هـ)، الجزء الثالث عشر، ص340. واللافت للنظر في هذا السِّياق، ما نقله السُّهيْليُّ عن ابن عبَّاس **أنَّ المشاورة مُخْتَصَّةٌ بأبي بكر وعمر** دون غيرهما؛ استنادًا لحديثين **أولهما** أن النَّبي ﷺ قال لأبي بكر وعمر: «لو أنَّكما تتَّفقان على أمرٍ واحدٍ ما عَصَيْتُكُمَا في مشورةٍ أبدًا». **وثانيهما** قوله: «إنْ تُطيعوا أبا بكرٍ وعمرَ ترْشُدوا». **المصدر السابق**، 13/ 340 - 341.

ثالثا: الشُّورى في الأحاديث النَّبوية

من الملاحظ - فيما يتعلَّق بورود لفظة الشُّورى ومُشتقاتها في سياق الحديث النَّبوي الشَّريف - أنَّ معظم الأحاديث المتعلِّقة بها عادة ما ترد ضمن مباحث وأبواب: الجهاد، والسِّيَر، والإمارَة، والأحكام. وسوف نركز من جانبنا على الأحاديث المتعلِّقة بضرورة الشُّورى في أمور الإمارَة والحُكم، وفي مقدِّمتها الأحاديث العشرة التالية:

1) ما رواه ابن عباس، عن عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، أنه قال: «مَنْ بايع رجلا من غير مشورة المسلمين فلا يُبايع هو ولا الذي تابعه، تَغِرَّة أنْ يُقْتَلا».[1]

2) ما رواه الإمام علي، كرَّم اللَّه وجهه، قال: «قلتُ: يا رسول اللَّه، الأمر ينزل بنا بعدك لم ينزل فيه قرآنٌ، ولم يُسْمَع منك فيه شيءٌ. قال: اجمعوا له العابدين من المؤمنين، واجْعلُوه شُورَى بيْنَكُم، ولا تَقْضُوا فيه برأيٍ واحدٍ».[2]

---

(1) الإمام البخاري، **الجامع الصحيح المسند من حديث رسول اللَّه وسُنَنِه وأيّامه**، تحقيق محبّ الدِّين الخطيب، الطبعة الأولى، (القاهرة: المكتبة السلفية، 1400هـ)، حديث رقم 6830. و**صحيح ابن حبّان**، تحقيق شعيب الأرنؤوط، الطبعة الثانية، (بيروت: مؤسَّسة الرسالة، 1414هـ)، حديث رقم 413.

(2) ابن حجر العسقلاني، **لسان الميزان**، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، الطبعة الأولى، (حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، 1424هـ)، 4/ 133. وابن قيم الجوزية، **إعْلام الموقِّعين عن ربِّ العالَمين**، تحقيق محمد عزّ الدّين خطَّاب، الطبعة الأولى (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1422هـ)، 1/ 72.

3) مـا روي عن الإمام عليٍّ، أنه قال: «لو كنتُ مُؤمِّرًا أحدا منهم من غير مشورة، لأمَّرتُ عليهم ابن أم عبد».[1]

4) مـا رواه ابن عبَّاس أن عمر، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قال: «اعقلْ عني ثلاثا: الإمارة مشورة، وفي فداء العرب مكانَ كلِّ عبدٍ عبدٌ، وفي الأَمَةِ عبدان».[2]

5) وكـان أبو هريرة يقول: «ما رأيتُ أحـدًا أكثر مشاورة لأصحابه من رسول اللَّه ﷺ».[3]

6) ما روي عن استشارة النَّبي ﷺ سعدَ بن عُبادة في شأن عبد اللَّه بن أُبَي، حيـث قال له سعد: «يا رسول اللَّه اعف عنه واصفح (...)، فعفا عنه رسول اللَّه ﷺ».[4]

7) مـا روي عن عمر، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، في خطبته أنه قال: «فـإنْ عَجِلَ بي أمرٌ، فالـخلافة شُـوْرَى بين هـؤلاء الستّة الذين تُوفِّي رسـول اللَّه ﷺ وهو عنهم راضٍ».[5]

---

(1) **سنن الترمذي**، حديث رقم 3808. والطبراني، **المعجم الأوسط**، تحقيق طارق بن عوض اللَّه، الطبعة الأولى (القاهرة: دار الحرمين للطباعة والنشر، 1415هـ)، 6/ 272.

(2) ابن حزم، **الإعراب عن الحيرة والالتباس الموجودين في مذاهب أهل الرّأي والقياس**، تحقيق محمد بن زين العابدين رستم، الطبعة الأولى (القاهرة: أضواء السلف، 1425هـ - 2005م)، الجزء الثاني، ص 851.

(3) **صحيح ابن حبَّان**، حديث رقم 4872.

(4) رواه الإمام البخاري **في صحيحه المطبوع**، حديث رقم 4566 وانظر أيضا الحديث **في مسند الإمام أحمد**، 5/ 203. والعَيْني، **نُخَبُ الأفكار في تنقيح مباني الأخبار في شرح معاني الآثار**، تحقيق ياسر بن إبراهيم، الطبعة الأولى، (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1429هـ)، 14/ 256.

(5) الإمام مسلم، **صحيح مسلم المسمَّى المسند الصحيح من السُنن بنقل العدْل=**

8) مـا رواه عبد الرحمن بن غنم أن رسول اللّـه ﷺ قال لأبي بكر وعمر: «لـو أنَّكما تتَّفقان لي على أمر واحد مـا عَصَيْتُكُمَا في مشورةٍ أبدا».[1] وفي رواية أخرى: «لو اجتمعتما في مشورة ما خالَفْتُكُمَا».[2]

9) ما وراه أبو هريرة أيضًا، قال: «إذا كان أمراؤكم خياركم، وأغنياؤكم سمحاء كم، وأموركم شورى، فَظَهْرُ الأرْض خيرٌ لكم من بَطْنِها».[3]

10) مـا رواه سعيد بن المسيِّب أنَّ رسول اللّه ﷺ قال: «رأسُ العقل - بعد الإيمان باللّه - التودُّد إلى النّاس، وما يَسْتَغْنِي رجلٌ عن مشورة».[4]

تتـوزَّع الأحاديث العشرة السَّابقة على حقول ثلاثـة تتداخل فيما بينها؛ وهي:

= **عن العدْل إلى رسول اللّه ﷺ**، اعتناء أبو قتيبة نظر محمد الفاريابي، الطبعة الثانية (بيروت: دار قُرطُبة للطباعة النشر والتوزيع، 1430هـ - 2009م)، حديث رقم 567، ص 235. والستة المشار إليهم هم: عثمان، وعلي، وطلحة، والزبير، وسعد بن أبي وقَّاص، وعبد الرحمن بن عوف.

(1) ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق أحمد محمد شاكر، قدَّم له إحسان عباس، الطبعة الثانية (بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، 1403هـ - 1983م)، 2/ 50.

(2) الـهيثمي، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، (بيروت: مؤسَّسة المعارف للطباعة والنشر، 1406هـ)، 9/ 56. و**مسند الإمام أحمد**، (بيروت: المكتب الإسلامي، 1966م)، 4/ 227.

(3) **سنن الترمذي**، حديث رقم 2266.

(4) **شُعَب الإيمان**، 6/ 2005. والذهبي، **الـمهذب في اختصار السنن الكبرى للبيهقي**، تحقيق ياسر بن إبراهيم محمد، الطبعة الأولى (الرياض: دار الوطن للنشر والإعلام، 1422هـ)، 8/ 4099.

- التأكيد على وجوب الشُّورى: [الأحاديث: من 1 إلى 4].
- وتنزيلها في الواقع من خلال ممارستها: [الأحاديث: من 5 إلى 8].
- والحض عليها وذكر فوائدها: [الحديثان: 9، 10].

ومن اللافت للنظر في هذا السِّياق؛ تخصيص الإمام البخاري أحد أبواب «كتاب الاعتصام بالكتاب والسُّنَّة» للحديث عن الشُّورى[1]، ابتدأه بمقدمة في فقه أحاديث الشَّورى، جاء فيها: «باب قول اللَّه تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾[الشورى: 38]، ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾[آل عمران: 159] وأنَّ المشاورة قبل العزم والتبيين؛ لقوله تعالى: ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾[آل عمران: 159].

ثم أورد بعضًا من مشاورات النَّبي ﷺ لصحابته يوم أحد، مثلما شاور عليا وأسامة في حادثة الإفك. وانتهى بعرض مشاورة الخلفاء للأمناء من أهل العلم في الأمور المباحة، حتَّى يأخذوا بأسهلها فإذا وضح الكتاب أو السنة لم يتعدوهما إلى غيرهما اقتداءً بالنبي ﷺ، وأخيرًا ذكر استشارة الخليفة الأول للصحابة في أمر مقاتلة مانعي الزَّكاة، وكيف أنه لَم يلتفت إلى مشورة عمر القائلة بعدم جواز قتالهم، مُعلِّلا ذلك بحكم رسول اللَّه ﷺ في الذين فرَّقوا بين الصَّلاة والزَّكاة، وأرادوا تبديل الدِّين وأحكامه فقال النَّبي ﷺ فيهم: «من بدَّل دينه فاقتلوه»[2]

(1) **صحيح البخاري**، ص 1818 - 1819.
(2) **المصدر السابق**، ص 1818. وراجع الحديث أيضًا في: **صحيح ابن حبَّان**، رقم 4475.

المبحث الثاني

الشُّورى في الوعي والتَّاريخ

عـرف العرب نظام الشُّورى قبـل الإسلام حيث تتكشَّف لنا - من خلال معرفتنا بإدارة شـؤون القبيلة في الـجاهلية - «صورة واضحة لِمجلس القبيلة الـذي تتجلَّى فيه أعظم صـور الشُّورى والدِّيمقراطيـة والحرية الفردية التي سادت النظـام القبلي؛ ذلك النِّظام الذي كان مُلائمًا لطبيعة القبائل في جزيرة العـرب قبل الإسلام، واستمرَّ حتَّى بعد أن وحَّـد الإسلامُ قبائل العرب وضمَّ شتاتها في دولة عربية واحدة».[1]

هـذا و يُسْتَخْلَـصُ من التَّقاليـد العربية العريقـة في الـجاهلية أنَّ العرب كانوا ينـزعون إلى العمل بالشُّورى في الـحكم و إدارة شؤون القبائل، الأمر الذي تؤكِّده الـمعطيات التَّاريخية الـمتوفِّرة لدينا «فقد كان في الدُّول اليمانية الـجنوبيـة، وفي القبائل العدْنانية الشَّماليـة مجالس للشُّورى، وكانت مجالس القبائل الـمتحضِّرة الـمستقرة أكثر تنظيما من مجالس القبائل البدو ية الرَّاحلة. ولم يكن القرار في جميع هذه الـمجالس للمَلِك أو لشيخ القبيلة [منفردًا]؛ بل كان لأصحاب النُّفوذ، أو لسادة الأسر ورؤساء العشائر [مجتمعين]».[2]

(1) خالد العسلي، الشُّورى في العرف القبلي: الشورى في مكَّة قبل الإسلام، ضمن كتاب: **الشُّورى في الإسلام**، مصدر سابق، الـجزء الأول، ص 15.

(2) حسين عطوان، ملامح من الشُّورى في العصر الأموي، ضمن كتاب: **الشُّورى في الإسلام**، الـجزء الأول، ص 176.

ولعلَّ مـن أبرز مظاهر وحـدة القبيلة، وتجليات سيـادة الشُّورى وروح الدِّيمقراطية فيها، وجود رئيس يتولَّى أمورها والنَّظر في شـؤونها يتمُّ اختيارُه عن طريق الانتخاب الـحرِّ الـمباشر بين أفراد القبيلة. وفي هذا السياق ينقل الآلـوسي (ت 1342هـ) في «بلـوغ الأرب» عن الـجاحظ (ت 255هـ) قوله: «كان أهل الـجاهلية لا يسوِّدون إلَّا مَنْ تكاملتْ فيه سِتُّ خصالٍ: السَّخاء، والنَّجدة، والصَّبر، والـحِلْم، والتَّواضع، والبيان».[1]

أمَّا فيما يتعلَّق بحدود سلطة الرئيس في القبيلة، فكانت محدودة إذ السُّلطة الفعليـة بيـد مجلس القبيلة ككـل وليست للرئيس فحسـب؛ فضلا عن عدم تقاضيـه أجرا مقابـل منصبه، ويتعيَّن عليه أن يستشـير أعضاء الـمجلس في كلِّ حادثة تقريبا.

ووفقًا لذلك، يعدُّ مجلس القبيلة بمثابة «دار النَّدوة» التي كان بمقدور أيّ عضو في القبيلة أن يحضر مجلسها، ويتحدَّث فيها، ويتناقش مع باقي الأعضاء في مختلف شؤون القبيلة الدَّاخلية والخارجية، فضلا عن حقه في إبداء الـمشورة، والعمل على تحقيق مصلحة القبيلة؛ تطبيقا لقاعدة: «الفـرد في سبيـل القبيلـة، والقبيلة في سبيـل الفرد». ونظـرا لتساوي جميع أفـراد القبيلة في الـحقوق والواجبات فإنه يحِقُّ لكل واحد منهم مخاطبة سيد القبيلة مخاطبـة النِّدِّ للنِّد، بل ومحاسبته على أدنى تقصير في حقِّه.

(1) الآلوسي، **بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب**، عني بشرحه وتصحيحه وضبطه محمد بهجة الأثري، ثلاثة أجزاء، الطبعة الثالثة (القاهرة: دار الكتاب الـمصري، 1342هـ)، الـجزء الثاني، ص 187.

وبما أنَّ مجلس القبيلة لم يكن ذا سلطة «تنفيذية»، فقد ترتَّب على ذلك وجوبُ أن تكون جميع قراراته بالإجماع؛ وإن كان ذلك أدعى لغلبة الأكثرية التي عادة ما تستخدم عوامل الضَّغط الاجتماعيِّ لفرض سيطرتها على الأقلية. وفي حال تمَّ ذلك، لا يكون بمقدور المعارض سوى الخضوع والإذعان لسُلطة القبيلة؛ على نحو ما عبَّر عنه البُحْتُريُّ (ت 284هـ) بالقول:

وإن امرأ لا يَتَّقي سُخْطَ قوْمِهِ ولا يحْفظ القُرْبى لغير مُوَفَّق[1]

ومن ثمّ يرضخ أفراد القبيلة لرأي الأكثرية - حتّى وإن كان خاطئا -، وهو ما عبَّر عنه أجمل تعبير دُرَيْدُ بن الصِّمَّة (ت 8هـ) بالقول:

أَمَرْتُهُمْ أمْري بِمُنْعَرِجِ اللِّوى فلم يسْتبينوا الرُّشْدَ إلَّا ضُحَى الغَدِ
فَلَمَّا عَصَوْنِي كنتُ منْهم وقد أرى غوايَتَهُمْ وأَنَّني غَيْرُ مُهْتَدِي
ومَا أنا إلَّا مِنْ غَزِيَّةَ إنْ غَوَتْ غَوَيْتُ وإن ترشُد غَزِيَّةُ أرشُد[2]

وكانت «دار النَّدوة» - التي بناها قُصيُّ بن كلاب، وانتقلت من بعده إلى ولده حتى اشتراها معاويةُ وجعَلَها دارا للإمارة - بمثابة مجلس الشُّورى، إذ سُمِّيت بذلك «لأنَّ قريشا يَنْتَدُونَ فيها؛ أي يجتمعون للخير والشَّرِّ. والنَّدي

(1) البحتري، **ديوان الحماسة**، تحقيق لويس شيخو، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1967م)، ص387.

(2) **ديوان دُريد بن الصِّمَّة**، تحقيق عمر عبد الرسول، ذخائر العرب: 59، الطبعة الأولى، (القاهرة: دار المعارف، 1985م)، ص -61 62. **وبلوغ الأرب**، الجزء الأول، ص 289.

مَجْمَعُ القوم إذا اجتمعوا لإبرام أمرهم وتشاورهم (...) ففيها كان أمر قريش كلـه، ومـا أرادوا من نكاح أو حـرب أو مشورة فيما ينوبهـم»[1] ولم يكن يدخلهـا مـن قريش - من غير ولد قُصي - إلا ابـن أربعين سنة للمشورة، فيما كان يدخلها ولد قصي كلّهم أجمعون وحلفاؤهم.[2]

ومن خلال استعراض توزيع الـمناصب والوظائف في إدارة مكّة، نلاحظ

(1) ابن سعد، **كتاب الطَّبقات الكبير**، تحقيق علي محمد عمر، (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1421هـ - 2001م)، الجزء الأول، ص 52. وبحسب بقية النص؛ فإنَّ من أهم الأمور التي كانت تُناقش في دار الندوة: الـمشورة في السلم والـحرب، والإعلان عن بلوغ الفتاة والشاب سن الزواج، وبلوغ سن الـمواطنة بالنسبة للرِّجال، كما كانت تُنظَّم بها أمورُ القوافل وتُبرَمُ بها الاتفاقيات التجارية إلى غير ذلك من الأمور السياسية والاقتصادية والاجتماعية والدِّينية. انظر أيضا: **بلوغ الأرب**، ج 1، ص 248، والأزرقي (أبو الوليد محمد بن عبد اللَّه المتوفَّى سنة 250هـ)، **أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار**، دراسة وتحقيق عبد الملك بن عبد اللّه بن دهيش، الطبعة الأولى (مكة: مكتبة الأسدي، 1424هـ - 2003م)، الـجزء الأول، ص 176.

(2) **الـمصدر السابق**، الـجزء الأول، ص 176 - 177. ومع ذلك فإن ثمة استثناءات عديدة تمَّت في هذا السِّياق؛ أشهرها دخول حكيم بن حزام دار الندوة للمشورة وعمرُه خمس عشرة سنة. وكذلك دخلها أبو جهل «لجودة رأيه» ولَـمَّا يتجاوز الثلاثين عاما. ويورد ابن هشام مُعظم أسماء من حضرها للنظر في أمر دعوة الرَّسول ﷺ. راجع في تفصيل ذلك ابن هشام (أبو محمد عبد الـملك الـحميري المتوفَّى سنة 213هـ)، **السيرة النبوية**، تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الإبياري وعبد الـحفيظ شلبي، الطبعة الثانية، (القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الـحلبي، 1955م)، الـجزء الأول، ص 481. كما يورد محمَّد بن حبيب البغدادي المتوفَّى سنة 245هـ في **كتاب الـمنمق في أخبار قريش** - صحَّحه وعلَّق عليه خورشيد أحمد فاروق، الطبعة الأولى، (بيروت: عالم الكتب، 1405هـ - 1985م) - قائمة برئاسات قريش من أهل الوجاهة والشُّورى. انظر على وجه الخصوص ص 368، 371، 386.

أن إدارتها كانت شورية وليست جمهورية، كما ذهب إلى ذلك لامانس في كتابه: محمد في مكة.[1] وفي الأحوال كلها؛ فقد كان في مكَّة - إلى جانب دار الندوة - أندية أخرى خاصة بكل عشيرة على حدة؛ وهو ما يُمكن فهمه من سياق الآيتين الكريمتين: ﴿ فَلْيَدْعُ نَادِيَهُۥ ﴿١٧﴾ سَنَدْعُ ٱلزَّبَانِيَةَ ﴾ [العَلَق: 17 - 18].

❐❐❐

نصل الآن في مقاربتنا إلى بحث مسألة الشُّورى في وعي الأمَّة وفي الممارسة التَّاريخية. ويمكن القول ابتداءً: إنَّ الصحابة على العموم استعملوا الشَّورى في المسائل التي لم يرد بها نصٌّ قطعيُّ الثبوت قطعيُّ الدّلالة، عار عن خصوصية الزَّمان أو المكان أو الحالة أو الأشخاص.

ومن دون الغوص في عشرات الأحداث التي انتهج فيها النبيُّ ﷺ نهج الشَّورى كمبدأ أساسي في إدارة شؤون المسلمين كافَّة - كاستشارته إيّاهم في غزوتي بدرٍ وأُحد وغيرهما - علينا أن ننوّه إلى أنَّ المنافقين ادّعو أنه ليس لهم من الأمر شيء؛ كباقي أعضاء الجماعة المؤمنة، فتساءلوا أولا على سبيل الاستنكار: ﴿ هَل لَّنَا مِنَ ٱلْأَمْرِ مِن شَىْءٍ ﴾؟[آل عمران: 154] ثم افترضوا ثانيا أنه: ﴿ لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ ٱلْأَمْرِ شَىْءٌ مَّا قُتِلْنَا هَٰهُنَا ﴾[آل عمران: 154] كما افترضوا ثالثا: ﴿ لَّوْ كَانُوا۟ عِندَنَا مَا مَاتُوا۟ وَمَا قُتِلُوا۟ ﴾[آل عمران: 156] وأخيرا افترضوا: ﴿ لَوْ أَطَاعُونَا مَا قُتِلُوا۟ ﴾[آل عمران: 168].

(1) Watt, Montgomery; Muhammed at Mecca, Oxford University Press, London, 1953, pp. 4 - 6.

وهم بهذه التساؤلات - والافتراضات - كأنَّهم يَنْفُون كون الشُّورى واقعا في حياة المؤمنين، أو يعترضون عليها باعتبارها سببا فيما جرى للمسلمين من هزيمة إبَّان غزوة أحد. لذلك جاءت الأوامر الإلهية للنبي ﷺ: ﴿فَٱعۡفُ عَنۡهُمۡ وَٱسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ وَشَاوِرۡهُمۡ فِي ٱلۡأَمۡرِۖ﴾[آل عمران: 159]. فكأن الآية تطلب من النَّبي أن يعفو عنهم بسبب قصور إدراكهم لمعنى الشُّورى، وعدم فهمهم لإيجابياتها، كما تطلب منه أن يستغفر اللَّه لهم؛ جرَّاء سوء ظنهم بها، واعتراضهم عليها، طالبة منه في المقابل أن يستمر في اتباع الدَّرب ذاته، وأن يسلك النَّهج نفسه: ﴿وَشَاوِرۡهُمۡ فِي ٱلۡأَمۡرِۖ﴾.

وفي الواقع، لم تحدِّد الآية الكريمة كيفية أو آلية مُشاورة النَّبي ﷺ للمسلمين في الأمر؛ كما لم تحدد أيضا طبيعة الأمر، وإنّما تركت آلية تطبيق الأمر وموضوعه للأمَّة باعتبارة شكلا أو ترتيبا إجرائيا. وتبعًا لذلك، فإنَّ الشُّورى تتحقق اليوم عن طريق «الانتخاب الحرِّ المباشر»، أو عن طريق إجراء اقتراع أو استفتاء عامٍّ، أو بانتخاب ممثِّلين عن الأمَّة، أو باختيار الأمَّة لمجموعة «أهل الحَلِّ والعَقْد»، وقد تتحقَّق بغير ذلك بحسب ما تقتضي حاجة العصر، وما يصل إليه اجتهاد علماء الأمَّة وأولي الأمر.

ومن اللافت للنظر في هذا السِّياق؛ أنَّ النَّبي ﷺ كان بإمكانه أن يلغي ما استقرَّ عليه الأمر نتيجة إعمال مبدأ الشُّورى؛ استنادا إلى الرُّؤيا التي تراءت له فيما المسلمون يسْتعدُّون لِخوض المعركة خارج المدينة، حيث رأى كأنَّ بقرا يُذبَح وأنَّ في سيفِه ثُلْمَة؛ أي خرقًا أو نقصًا، وكأنَّه قد أدخل يده في درع حصينة. فلما سُئل عن تأويل رُؤياه، قال لأصحابه:

«إنَّ البقـر الذي يُذبـح، هم أناس من أصحابي يُقتلون. أمَّـا الثُّلْمَةُ التي في سيفـي، فهي رَجُلٌ من أهل بيتي يُقتل [حمـزة]. وأمَّا الدِّرع الحصينة؛ فهي الـمدينة».[1]

ورغـم ذلك؛ أكمل النبيُّ ﷺ العمل وفقا لما أشـار بـه عليه أصحابه؛ لا سيما الشبـاب الذين لم يشهـدوا بدرا، وكانوا متشوقين لقتـال الـمشركين مع أنه كان يفضِّـل البقاء في الـمدينـة والتحصُّن بها، لكنه أمضى الشُّـورى حتَّى نهايتها على الرغـم من إدراكـه لحجـم الآلام والـخسائر والتّضحيـات التي ستُبـذل نتيجة إنفاذهـا. ومـا فعل ذلك كله إلا بسبـب إيمانه الرَّاسخ بأنَّ إقـرار الـمبدأ، وتعليم الـجماعـة، وتربيـة الأمَّـة، أكبر من الـخسائـر التي سيتكبَّدهـا الـمسلمون في ساحة الـمعركة؛ وهو ما أشار إليه سيد قطب، في معرض تفسيره للآية، بالقول:

«لقد جاء هذا النَّصُّ عقب وقوع نتائج للشُّورى تبدو في ظاهرها خطيرة (...) حيـث وقع الـخلـل في وحْدة الصَّـفِّ الـمسلم بانقسـام الـمسلمين إلى فريقـين في مكـان الـمعركـة (...) ولم يكن رسـول اللَّه ﷺ يجهـل النتائج الـخطـيرة التي تنتظر الصَّـفَّ الـمسلم من جرَّاء الـخـروج، فقد كان لديه الإرهاص من رُؤيـاه الصَّادقة التي رآها قبل الـمعركة وأَوَّلَـهَا للصَّحابة ذلك التَّأويـل (...) ولقد كان من حقِّ القيادة النبويـة أن تَنبِذَ مبدأ الشُّورى كلّه بعـد الـمعركـة، ولكنَّ الإسلام كـان يُنشيء أمَّـة ويُربّيبهـا ويُعِدُّها لقيادة البشريـة. واللَّه يعلم أنَّ خير وسيلة لتربية الأمم وإعدادها للقيادة الرَّشـيدة

(1) لمزيد من التفاصيل حول الرؤيا والـمعركة راجع: **السيرة النبوية**، الـجزء الثالث، ص 66 - 69. وابن حجر، **تغليق التعليق**، تحقيق سعيد بن عبد الرحمن القزقي، الطبعة الأولى (بيروت: المكتب الإسلامي، 1405هـ)، 5/ 331.

أن تُـربَّى بالشُّـورى، وأن تُدرَّبَ على حمـل التَّبعة، وأن تُخطـئ لتعْرف كيف تُصحِّحَ خطأها، وكيف تتحمَّل تبعات رأيها».[1]

أمَّا فيما يتعلَّق بواقع الشُّورى في عهد الـخلفاء الرَّاشدين، فيُمكننا القول: إنَّ أحدًا منهم لَم يلتزم باللجوء إلى الشُّورى في الأمور جميعها؛ و إنَّما كان يلجأ الواحـد منهم إليها حـين تَعْضُل عليه الأمور، أو عندمـا لا يشعر بالطُّمأنينة الكافية لِحُكم الـمسألة ومُسْتَنَدِها في فَهْمِه وتَصوُّرِه. و إلى جانب ذلك، كانوا يتفاوتـون في استخدام الشُّورى مـا بين مُكْثِرٍ ومُقِلٍّ، ولعـلَّ الـخليفة الثاني - عمر بن الـخطَّاب - كان أكثرهم استشارة لأصحابة في مختلف الأمور.

ومِمـا له دلالةٌ في السِّيـاق الأخير، ما يذكره ابن رضوان في كتابه «الشُّهُبُ اللَّامِعَـةُ» أنَّ مجلس عمر بن الـخطاب كـان «مُغْتَصًّا بالعلماء والقرَّاء كهولا وشُـبَّانًا، وربَّما اسْتشارهم، فكان يقـول: لا تمنع أحدكم حداثة سِنِّه أن يُشير برأيه، فإنَّ الرَّأي ليس على حداثة السِّن ولا على قِدَمِهِ؛ ولكنَّه أمرٌ يضعه اللَّه حيث يشاء».[2]

وثمَّـة ملاحظة أخرى عـلى جانب كبير من الأهمية، تتعلَّـق باتِّفاقهم على «عـدم اعتبار الشُّورى مُلْزِمَةً للحاكم؛ أي أنه - و إن كان مُكلَّفًا بالاستشارة في الأمور المشكلة والغامضة - إلا أنَّه غير مُلْزَمٍ باتباع الرَّأي الذي يراه مجلس

(1) **في ظلال القرآن**، الـجزء الأول، ص 501.
(2) ابن رضوان (أبو القاسم عبد اللَّه بن يوُسف الفاسي المالقيّ المتوفىَّ 784هـ)، **الشُّهُبُ اللامعة في السِّياسة النَّافعة**، تحقيق على سامي النَّشَّار، الطبعة الأولى (الدار البيضاء: دار الثقافة، 1404هـ - 1984م)، ص 150.

الشُّـورى؛ و إن كان مؤلَّفًا من جمهرة النَّـاس»![1] وبالتالي، تحُدَّدُ الـمجالات التي تتمُّ فيها الشُّورى - وَفْقًا للغُموض والإشْكال - بحيث إذا اتَّسمت مسألة بـشيء من ذلك - حتَّى لو ورد فيها نـصٌّ غير قطعي الثبوت والدلالة - وجب عليهم استشارة أولي العلم والنَّظر.

ومـن خلال استعراض الوقائع التَّاريخية التي ثبت فيها استشارة الـخلفاء الرَّاشدين لصحابة رسول اللَّه ﷺ يتَّضح لنا ما يلي:

أولا: لم يكن الـخلفاء الرَّاشـدون يُقيمون وزنًا للشُّورى مع وجود النَّصِّ الثَّابـت والواضح من الكتاب والسنَّة. ومثال ذلـك موقف أبي بكر الصِّديق مـن فاطمـة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا حـين طالبـت بميراثها من رسـول اللَّـه ﷺ. وكذلك موقفـه من اختلاف الصَّحابة حول الـموضع الـذي يُدفن فيه النَّبي. ورفضه طلـب الأنصار توليـة مَنْ هو أكـبر سنًّا من أسامـة بن زيد الـذي استعمله النَّبي ﷺ فيهم ...إلخ.[2]

ثانيـا: كان العلماء وأصحاب الفتوى هـم أهل الشُّورى في عهد الـخلفاء

(1) محمَّد سعيد رمضان البوطي، الشُّورى في عهد الخلفاء الرَّاشدين، ضمن كتاب: **الشُّورى في الإسلام**، الـجزء الأول، ص 113.

(2) **صحيح البخاري**، باب «نفقة نساء النبي ﷺ بعد وفاته». وحول أول اختلاف للصحابة بعد موت النَّبي؛ الـمتعلِّق بموضع دفنه، انظر: السيوطي، **تاريخ الـخلفاء**، اعتناء اللجنة العلمية بمركز دار الـمنهاج للدراسات والتحقيق العلمي، الطبعة الثانية، (الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1434هـ - 2013م)، ص 157. وانظر أيضا حول إبقاء أبي بكر على استعمال أسامة: الطبري، **تاريخ الطبري تاريخ الرُّسل والـملوك**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ذخائر العرب: 30، (القاهرة: دار المعارف، 1969م) الـجزء الثالث، ص 226. و**تاريخ الخلفاء**، ص 158.

الرَّاشـدين؛ فكـان أبـو بكر يدعـو رجالا مـن الـمهاجريـن وآخرين من الأنصـار إذا نـزل به أمرٌ يُريد فيـه مُشاورة أهل الفقه والـرَّأي، وفي مقدِّمة هؤلاء: عُمـر، وعُثمان، وعلي، وعبد الرَّحمن بن عـوف، ومُعاذ بن جبل، وأُبيّ بن كعب، وزيد بن ثابت.[1]

ثالثـا: تتوزَّع الـمسائل التي تمَّ فيها استخـدام الشُّورى في عهد الـخلفاء الراشـدين على كُلٍّ من: الأحكام الفقهيـة الـمتعلِّقة بالعبادات أو غيرها من الـمعاملات، الأمور القضائية، تولية العُمَّال والأُمراء، أمور الحرب والقتال، النَّظر في تنصيب الإمام/ الـخليفة. وكان أبو بكر الصِّديق يرى عدم إلزامية الشُّـورى؛ يستوي في ذلك إجماع الـمشورين عـلى رأي واحد، أو انقسامهم إلى آراء متباينة، وأوضح مثال على ذلك قتاله مانعي الزَّكاة.

رابعـا: سرعان ما اتَّسـع نطاق ممارسـة الشُّورى في عهد الفـاروق؛ نظرًا لاتّساع رقعـة الـخلافة الإسلامية في عصره. كما اتَّسـع نِطاق أهل الشُّورى فلـم يعُد مُقتَصِرًا على كِبـار الصَّحابة دون غيرهم، بل كـان يأمُر بأن يُنادَى في النَّاس: الصَّـلاة جامعة، فيجتمع أكبر قدر من الصَّحابة فيعرض الـمسألة فيهم.[2]

أضـف إلى ذلك أيضًا؛ أنَّه توسَّع في الاجتهاد واستخدام الشُّورى حتَّى مع وجـود النَّص؛ كتعليق قطع يد السَّارق في عـام الرَّمادة، وكذلك حكمه بقتل الـجماعـة بالواحـد إذا كانت طعنةُ كُـلٍّ منهم قاتلة، إلى غـير ذلك. لكنه -

(1) **الشُّورى في عهد الـخلفاء الرَّاشدين**، ص 115.
(2) **إعلام الموقِّعين عن ربِّ العالَمين**، الـجزء الأول، ص 97.

كسابقـه أبي بكر - لم يكن يرى أنَّ الشُّورى واجبة على الإمام، أو مُلزمة له في كلِّ ما لا نصَّ فيه من الأمور الاجتهادية.

خامسـا: لم تتغير هيئة الشُّورى كثيرًا في عهد الـخليفة الثالث عثمان بن عفَّان، إلا أنه امتاز على سابِقَيْهِ بخاصِّيتين اثنتين: أولاهما: أنَّه قلَّما كان يجمع عامَّـة الصَّحابة في أموره الاستشارية، كما كان دأب عُمر في أكثر الأحايين، وعـادة أبي بكـر في كثير مـن الأمـور. ثانيتهما: أنَّـه كان كثـير الاستشارة لأعيـان بني أُميَّة من الصَّحابة بصفة خاصة.[1] كما كان في بداية عهْده كثير الاستشـارة لعليٍّ بـن أبي طالب ثم انقطع عنـه بعد ذلك، وأمسـك عنهُ آراءه ومُقترحاته. أخيرا كان أكثر ما يستشير فيه عثمانُ الأمورَ السِّياسية، يلي ذلك أمور القضاء وتولية المناصب والحكم بين النَّاس، ثم اجتهاداته الفقهية.

سادسا: أمَّـا الـخليفة الرابع عليٌّ بن أبي طالب، فلا يكاد يسْتبدل بالنُّخْبَةِ التـي كان يرجـع إليها أبو بكر فعمر فعثمان أحدا! وهـي النخبة التي غلب عليهـا اسم «مجلس الشُّـورى»، وكان يضمُّ لمن بَقِيَ منها عـلى قيد الـحياة في عـصْره كبارَ رِجـال الصَّحابة: كعبـد اللَّه بن عبَّاس، وأبي موسى الأشْـعري وغيرهمـا. وقد تركَّزتْ استشاراتُه في مجالات ثلاثة هي: الـمعْضلات الفقهية، والـمسائـل السِّياسية، إلى جانب اجتهاداته الفقهية الخاصَّة. مثلما لم تختلف نظرتـه في الـمشورة التـي تُقدَّمُ للحاكم: أَمُلْزَمٌ هـو باتِّباعها أم لا؟ عن نظرة سابِقِيه من حيث عدم وجوبها أو إلزاميتها.

وعندما انتقلت الـخلافة إلى بني أمية وصارت مُلْكًا عضوضًا، فإننا لا نجد

(1) **الشُّورى في عهد الـخلفاء الرَّاشدين**، ص151.

ما يدلُّ على أنَّ بني أمية - أو بني العبَّاس من بعدهم - قد ارتقوا بنظام الشُّورى وضبطوه ضبطًا شديدًا بحيث يحدِّدون أعضاء مجلِسِها، والشُّروط التي يجب توافرها فيهم، وطرق/ آليات انتخابهم، ونِسَبُ تمثيلهم للنَّاس...إلخ. ولا ندري بالضبط: هل اهتدى بنو أمية في ذلك بتجربة الأمَّة في الشُّورى واكتفوا بها؟ أم زادوا عليها بمعرفة التَّقاليد السِّياسية العربية في الجاهلية، والإحاطة بتجربة الأمَّة في صدر الإسلام؟ أم باستبانة نُظُم المُلْك في الأُمم التي فتح المسلمون بلادها؟![1]

وحتَّى عندما انتشرت مجالس الشُّورى في كلٍّ من: مصر، والعراق، وخُرَاسان - إلى جانب دمشق والمدينة - ؛ ظلَّت تلك المجالس مُتقاربة من حيث بنيتها الوظيفية «فقد كان في كلِّ مِصْر مجلسٌ للشُّورى، وكان رجالُه في الغالب ثلاثَ فئاتٍ: الأولى رؤساء العرب وزعماؤُهم، والثانية قادة الجند وأمراؤُهم، والثالثة علماء الناس وفقهاؤهم».[2]

(1) ينقل ابن رضوان نصًّا لِيحيى بن أكثم يصف فيه مجلس الخليفة المأمون الذي كان يعقده كلَّ ثلاثاءٍ للشُّورى، يقول فيه: «فإذا حضر الفقهاء ومَنْ يُناظرهم من سائر أهل المقالات، أُدخِلُوا دارًا مفروشة، وقيل لهم: انزعوا أخْفافَكم، وأُحضرت المائدة، فقيل لهم: أَصيبوا من الطَّعام والشَّراب، وجدِّدوا الوضوء، ومن ضاق عليه خفُّه فلْيَنْزِعْهُ (...) فإذا فرغوا أوتوا بالمجامر، فبُخِّرُوا وطُيِّبُوا، ثم خرج [المأمون] فاسْتَدْناهم وناظرهم أحسن مُناظرة وأنصفها وأبعدها من مُناظرة المتجبِّرين، فلا يزال كذلك حتى تزول الشَّمس، ثم تُنْصَبُ الموائدُ ثانيا فيُطْعَمُون وينصرفون». ويُعقِّب ابن رضوان على ذلك بالقول: «وقوله: أحسن مناظرةٍ وأنْصَفها (...) هو الصَّواب. ولا ينبغي للملك عند المشاورة أن يترفَّع، ولا أن يسلُك سبيل الهيبةِ؛ فإنَّ ذلك يُقَصِّر لسانَ المشير والنَّاصِح». **الشُّهُبُ اللَّامعة**، ص 162 - 163.

(2) **ملامح من الشُّورى في العصر الأموي**، ص215.

ومـع أنَّ مجالس الشُّورى هذه لم تخْـلُ من فئة من تلك الفئات الثلاث من رجـالات الشُّورى، فإنَّ ظروف بعـض الأمصار كانت تقتـضي أنْ تُقلِّل من وجود فئة منهم وتُكثِّر من وجود أخرى؛ حتَّى تكون لها الكلمة العليا! ففي المدينة مثلا، كان أغلب رجالات الشُّورى من الفقهاء والعلماء، وفي خُرَاسان كان معظم رجالات الشُّورى من أهل الـمعرفة بالـحرُوب والقتال.

كما كان زعـماء الـحركات السِّياسية الـمُعَارِضـة يستشيرون أيضًا فيما يطـرأ عليهم من مشكلاتٍ وقضايـا؛ خاصَّةً تلك التي تتعلَّـق باستراتيجيات مُواجهـة الدَّولـة/ الـخلافـة. لكـنَّ الـمفارقـة الـمفجعة هنا تكمـن في أنَّ طرائقهـم في التماس الشُّورى لم تختلف كثـيرا عن طرائق بني أمية وعمَّالهم عـلى الأمصـار! وكـأنَّ الشُّورى قـد تحوَّلتْ إلى نسـق فكريٍ جامـدٍ أُحَادِيِّ الـجانب، ليس بمقدور أحد - في السلطة أو الـمعارضة - أن يشذ عنه! وربما بسبـب ذلك تعطَّلتْ مفاعيلُ الشُّورى في الواقع، فأَضْحَتِ الـحاكميةُ لِمنطق الغلبة والقوَّة، وليس لِمبدأ الشُّورى الواجِبة الـملْزِمَةِ.

المبحث الثالث

الشُّورى في كتب مَرَايَا الأُمرَاء والآداب السُّلطانية

إذا استعرضنا طائفة من كتب الآداب السُّلطانية - أو ما يُسمَّى بـ «مَرَايَا الأُمَرَاء، ونصائِح المُلُوك Fürstenspigel» - فسوف نكتشف ضَعْفَ، أو هامشية، الشُّورى في سياق الحديث عن طبيعة الحكم وآلياته ومآلاته؛ فضلا عن غلبة الطَّابع الوعْظِيِّ/ النَّصائحيِّ في المواضع القليلة التي ذُكِرَتْ فيها مُفْرداتُ: المُشَاوَرة، الاسْتشارة، المشورة. وسوف نستعرض بعضا من تلك النَّماذج وَفْقًا لترتيبها تاريخيا.

(1) الأسد والغوَّاص (لمؤلِّف مجهول من القرن الخامس الهجري):

في حكاية «الأسد والغوَّاص» الرَّمزية، يعقد المؤلِّف المجهول فصلًا بعنوان: «مُشاوَرَة الصَّدِيق لصديقه، وما في ذلك عليه من ضُرٍّ ونَفْعٍ»[1]، يُراكم في صفحاته المواعظَ والحِكَم المتعلِّقة بفضل المشورة؛ كقوله: «إنَّ الصَّديق مِرْآةُ صديقِه»، «إذا كُنتَ مُسْتشيرًا فتَوخَّ ذا الرَّأي والنَّصيحة»،

(1) مؤلِّف مجهول، **الأسد والغوَّاص: حكاية رمزية عربية من القرن الخامس الهجري**، اعتناء رضوان السيد، الطبعة الثالثة (بيروت: مركز ابن الأزرق لدراسات التراث السياسي، 1432هـ - 2012م)، ص 93 - 118.

«مـا اسْتُنْبِطَ الصَّواب بمثل الـمُشاوَرَة، ولا حُصِّنَتِ النِّعَمُ بمثل الـمُواسَاة، ولا اكْتُسِبَـتِ البِغْضَةُ بمثْل الكِـبْر»، «الـمُسْتَشِيرُ لا يَعْدَمُ عنـدَّ الصَّواب مَادِحًا وعند الخطأ عَاذِرًا»...إلخ.

وكـما هو بيِّنٌ؛ فإنَّها عبارة عـن نصائح عامَّة تتضمن أقوالا وأشـعارا ترد ضمن تضاعيف كتُب الأدب من دون نسبةٍ على الأغلب.[1]

(2) تسْهيلُ النَّظر وتعْجيل الظَّفَر في أخْلاق الـمَلِك وسياسة الـمُلْك (للماوَرْديّ المتوفَّى سنة 450هـ/ 1058م):

يعقـد الـماورديُّ فصْلا في الباب الثاني - مـن دون عنوان - يتحدَّث فيه عـن الشُّورى بشكل أكثر دقَّة، ويفتتحه بالقـول: «ينبغي للمَلِكِ ألَّا يُمْضي الأمورَ الـمُسْتَبْهَمة بهاجِـسِ رأْيِه (...) حتَّى يُشاوِرَ ذوي الأحْلام والنُّهى، ويَسْتَطْلِـعَ برأيه ذوي الأمانة والتُّقَـى مـمَّن حَنَّكتهُم التَّجـارِبُ فارْتَاضُوا بِها».

ثـمَّ يُورِدُ بعـد ذلك نُقولًا حول منافـع وفوائد العمـل بالـمشورة، يبدؤها بذكر الـحديث النَّبويِّ: **«ما سَعِد أحدٌ برأيه، ولا شَقِي عن مَشُورةٍ»**، وكذلك نصيحة النَّبي ﷺ لِمعاذ بن جبل: **«اسْتَشِرْ؛ فإنَّ الـمُسْتَشِير مُعَانٌ، والـمُسْتَشَار مُؤْتَمَنٌ، واحْذَرِ الهوَى فإنَّه قائِدُ الأشْقِيَاء»**.

ويمـضي الـماورديُّ الفقيه في إيـراد الـحِكَم والـمواعـظ التي تحضُّ على استعمال الشُّـورى، ويُحدِّد مؤهِّلات وشُرُوط «أهل الـمشُورة» بـ: الصَّلاح،

(1) انظر على وجه الـخصوص ص 93 - 118.

والـمحبَّـة، مؤكِّـدا أنَّ الاسْتسلام إلى رأي الـمشير هو العـدلُ الـخفي «فإذا تقرَّر له الرَّأي الذي لا يُخالطه فيه ارتيابٌ، ولا تُعارضه فيه شُبْهَةٌ، أَمْضَاهُ ولم يؤاخذهم بعواقـب الإكْدَاءِ ودَركِ الزَّلل؛ فإنَّما عـلى النَّاصح الاجتهادُ، وليس عليه ضمانُ النُّجْحِ». مُختَتِمًا فصله بقول أحد الـحكماء: «لوْ كانت الـمُلُوكُ تعْرف مِقْدَارَ حاجتهم إلى ذوي الرَّأي من النَّاس مثل الذي يعْرف أهل الرَّأي مـن حاجتهم إلى الـملـوك، لم أر عجبًا أن تُرَى مَواكِبُ الـملوك على أبواب العُلماء، كما تُرَى مواكبُ العلماء على أبواب الـملوك».[1]

(3) كتاب الإشارة إلى أدب الإمارة[2] (للمُرادي المتوفَّى سنة 489هـ):

خصَّص مؤلِّف الكتاب البابَ الثالث «في الاستشارة وصفة الـمستشار»[3] للحديـث عن الشُّورى التي «تُفيد الـمُسْتشير عقلًا تَزيدُه إلى عقلِه، وهِدَايةً يَجْمَعُهَـا مع هدايتِه، كما يَزيـدُ النَّهرُ ماءً بِما يَمُدُّهُ من الأنهار».[4] ثم يُوضِّح - بعد ذلك - بواعثَ الشُّورى ودواعيها، فيحْصرها في وجوهٍ أربعة:

---

(1) الـماورديُّ (أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب المتوفَّى سنة 450هـ)، **تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الـمَلِك وسياسة الـمُلك**، تحقيق ودراسة رضوان السيد، الطبعة الثانية (بيروت: مركز ابن الأزرق لدراسات التراث السياسي، 1432هـ - 2012م)، ص 207 - 216.

(2) الـمُرَادِيُّ (أبو بكر محمد بن الـحسن الـحضرمي القيرواني المتوفَّى سنة 489هـ)، **كتاب الإشارة إلى أدب الإمارة**، تحقيق ودراسة رضوان السيد، الطبعة الثانية (بيروت: مركز ابن الأزرق لدراسات التراث السياسي، 1433هـ - 2012م)، ص 69 - 78.

(3) ص 69 - 78.

(4) ص 69.

«**أحدُها:** تقْصير الـمُسْتشير عن معرفة التَّدْبير.

والثاني: خوفُه من الغلط في التَّقدير؛ و إن لم يكن من أهل التَّقْصير.

والثالـث: أنَّ الفَطِنَ النِّحْرِيـر ربما يَستُرُ عليه الـحُـبُّ أو البِغْضَةُ وجُوهَ الـرَّأي والرَّوِيَّة. فَهُما يَعْـدِلان بالفِكْر عن الإصابَةِ فيَحْتَـاجُ إلى مَشُورةِ مَنْ رَأْيُهُ صافٍ من كَدَر الهوَى، مُبْصِرٌ لوجوهِ الآراء.

والرَّابع: أنَّ الـمُسْتَشَارَ ربَّما كان في الفِعْل شريكًا، أو عليه مُعِينًا، فتكونُ مشورتُه داعيًا إلى اسْتِثْلَافِهِ، و إِغْرَاءً لهُ في معُونَتِه».[1]

و يضع الـمرادي شروطًا خمسة يتوجَّب توافرها في شخص الـمستشار، بعد أن أكَّدَ عـلى ضروة خضوع الـمستشارين للامتحـان والاختبار حتى يخلُصوا من الأوصاف التي تُخِلُّ بالنَّصيحة وتُؤدِّي إلى النَّقيصة؛ وهذه الشُّروط هي:

(1) أن يكون عاقلا فَطِنًا.

(2) وأن يكون محبًّا مُصافِيا.

(3) وأن يكون كاتما للسِّرِّ.

(4) وألَّا يؤدّي النُّصْحُ إلى ضَرِّه، أو إلى نُقصان شيءٍ من أمره.

(5) وأن لا يكـون حاسدا؛ فإن الـحسد يبعثُ أهلَ الـمحبَّة على البِغْضَةِ، وأهل الولاية على البُعد والفُرْقَة.[2]

---

(1) **نفسه**، ص 70 - 71. وقد اقتبس ابن رضوان هذه الأمور أو الوجوه الأربعة لاحقا في كتابه «الشُّهُب اللامعة»، قارن بـ ص 152.

(2) **كتاب الإشارة إلى أدب الإمارة**، ص 72 - 75.

ويُنهي بإسْداء النُّصْح للمُستشارين بضرورة توخِّي الأمانة، والإنْصاف، والتَّواضع، وعدم الجدال أو المُداهَنة للوالي، وعدم لوم المُخالِف «فعلى هذه الأمور قِسْ في الاستشارة، إن شاء اللَّه تعالى».[1]

(6) كتاب «سراج الملوك»[2] (للطَّرطُوشيّ المتوفَّى سنة 520هـ):

يضع الطَّرطوشيُّ المشاورةَ في مقدِّمة «الخِصَال الفُرْقانِيَّة» التي ورد الشَّرع بها، والتي من أشدِّ خصائصها أنها تُفرِّق بين الحقِّ والباطل. ويُحدِّد في الباب العاشر الذي عنونه بـ «في بيان معرفة خصالٍ ورد الشَّرع بها فيها نظام المُلك والدُّول»، هذه الخصال في ثلاثة: «اللِّين وترك الفظاظة، والمُشاورة، وألَّا يُسْتَعْمَل على الأعمال والولايات راغبٌ فيها ولا طالبٌ لها. ولمَّا علم اللَّه تعالى ما فيها من انتظام أمر الملَّة، واستقامة الأمر، نَصَّ عليها اللَّه سبحانه ورسُولُه».[3]

أيضا خصَّص الطَّرطوشيُّ الباب السَّابع والعشرين للحديث عن «المشاورة والنَّصيحة»[4]، معتبرًا أنهَّا مما يَعُدُّه الحكماءُ من أساس المملكة،

(1) **المصدر السابق**، ص 75 - 78.

(2) الطَّرطُوشي (أبو بكر محمد بن الوليد الفهري المتوفَّ سنة 520هـ)، **سَراج الملوك**، حقَّقه وضبطه وعلَّق عليه ووضع فهارسه محمد فتحي أبو بكر، تقديم شوقي ضيف، الطبعة الأولى (القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 1414هـ - 1994م)، المجلد الأول، ص 319 - 331.

(3) **المصدر السابق**، المجلد الأول، ص 208.

(4) **نفسه**، المجلد الأول، ص 319 - 325

وقواعد السَّلطنة، وهو المعنى ذاته الذي تكرَّر من بعد في كتاب «بدائع السِّلك» لابن الأزرق.

ويتابع الطَّرطُوشيّ التَّقليد الخاص بتأكيد فوائد المشاورة؛ فـ «مَنْ كَثُرتْ استشارتُه حُمِدَتْ إمارتُه»[1]، «ومن أُعطي المشورة لم يُمْنَع الصَّواب»[2]، مُعَضِّدًا ذلك بحكايا ونقول متعدِّدة المصادر، مُذكِّرًا بأنَّ عدم قبول المشورة يعدُّ بابًا من أبواب الاستبداد، وسببًا يُوجب خلْع الخليفة، حيث ينقل عن طاهر بن الحسين الخزاعيّ وصْفه للأمين بأنَّه كان: «ضيِّق الأدب، لا يُصْغي إلى نصيحة، ولا يقبل مشورة، يستبدُّ برأيه، فيرى سوء عاقبته، فلا يردعه ذلك عما يَهُمُّ به (...) فقال المأمون: لذلك ما حلَّ محلَّه، أمَا واللَّه لو ذاق لذاذة النَّصائح، واختار مشورة الرِّجال، ومَلَكَ نفسَه عند شهوتها، ما ظُفِرَ به».[3]

(7) كتاب «الجوهر النفيس في سياسة الرئيس»[4] (لابن الحدَّاد المتوفَّى سنة 649هـ):

لا يتجاوز الباب المخصَّص للحديث عن الشُّورى في هذا الكتاب حدود صفحتين ونصف الصفحة! وهو الباب التَّاسع الذي عنونه ابن الحدَّاد بـ

(1) **نفسه**، المجلد الأول، ص 320.

(2) **نفسه**، المجلد الأول، ص 322.

(3) **نفسه**، المجلد الأول، ص 321.

(4) ابن الحدَّاد (محمد بن منصور بن حبيش المتوفَّ سنة 649هـ)، **الجوهر النفيس في سياسة الرئيس**، تحقيق ودراسة رضوان السيد، الطبعة الثانية (بيروت: مركز ابن الأزرق لدراسات التراث السياسي، 1432هـ - 2012م)، ص 129 - 131.

«في فضل المشورة والرَّأي من ذوي الآراء».[1] وقد ابتدأه بذكر الحديث النبوي: «**المُستشار بالخِيَار إن شاء قال، وإن شاء سكت، فلْيَنْصَحْ**». ثمَّ دلَّل على فوائد الشُّورى بالاتيان على بعض الوقائع التَّاريخية، وبعض الأبيات الشِّعرية.

(8) كتاب «الشُّهُب اللامعة في السِّياسة النافعة» (لابن رضوان المالقي المتوفَّى سنة 783هـ):

عقد المؤلِّف بابا مطوَّلا نسبيًا؛ هو الباب السَّابع بعنوان: «في التَّدبير والرَّأي والمشورة والمُذاكرة وما يلحق بذلك».[2] ويضع ابن رضوان شروطًا مُضادة، أو أسبابا ثلاثة يجب الاحتراس منها عند اتِّخاذ المشورة:

«**أحدها:** أن يَكْثُرَ الشُّركاء فيه؛ فإذا كان كذلك انتشر التَّدبير وبَطُل.

الثاني: أن يكون الشُّركاء في التَّدبير مُتحاسِدِين مُتنافِسين فيه، فيدخلُه الهوى والبَغي فيفْسُد.

الثالث: يملك التَّدبير مَنْ غاب عن الأمر المدبِّر دون مَنْ بَاشَرَهُ وشاهدَه».[3]

وينقل في معرض حديثه عن آية الشورى ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾[آل عمران: 159] تأويل الحسن البصري أن اللّه أمر النَّبي ﷺ «بمشاورتهم، وهو غني

(1) **المصدر السابق**، ص 129 - 131.
(2) **نفسه**، ص 149 - 163.
(3) **نفسه**، ص 149.

عنهـا؛ ليستنَّ بذلك الـمؤمنون. فالـمشـورة واجبة على كل ذي حزم، متعينة على كل ذي عقل».[1]

ويتابـع النقـل بعـد ذلـك عـن كـل مـن: الإمـام عـلي، وبطليمـوس، وأرسطوطاليـس، وبعـض الـحكماء، ويُكـرِّر الشُّروط الأربعـة الواجب توافرهـا في شـخص الـمستشار، كما وردت مـن قبل عند الـمـرادي، مثلما يؤكـد على ضرورة اختبـار الـمستشارين حتى يخلصوا مـن الأوصاف التي تُخِلُّ بالنَّصيحة، كما تشتمل النقول على أبيات شعرية، وأقوالٍ لابن الـمقفَّع، وابـن حزم، والزُّهـري. ويوسِّع ابن رضوان من دائـرة النقول لتشمل حكما مجهولـة، ونصائـح لِملوك الفـرس، ونقولا عن شـعراء الـجاهليـة، وحكماء اليونان... إلخ.

(9) كتاب «بدائع السلك في طبائع الملك»[2] (لابن الأزرق المتوفَّى سنة 896هـ):

تمثِّـل الـمشـورة الرُّكن العاشر ضمن «الأفعال التي تُقـام بها صورة الـمُلك ووجـوده». ويحمـل هذا الرُّكـن المطوَّل نسبيا عنـوان: «مشـورة ذوي الرَّأي والتَّجربـة».[3] وقد افتتحه ابن الأزرق بذكـر الـمقدِّمات التي سبق وذكرها الطَّرطُـوشيُّ في كتابـه «سِرَاج الـملوك»؛ وفي مقدِّمتهـا أنَّ الشُّورى «مما تَعُدُّه

(1) **نفسه**، ص 150.

(2) ابن الأزرق (أبو عبد اللَّه محمد بن علي الغرناطي الحميري المتوفَّ سنة 896هـ)، **بدائع السلك في طبائع الـمُلك**، تحقيق وتعليق علي سامي النشار، الطبعة الأولى (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، 1429هـ - 2008م)، جزآن.

(3) **المصدر السابق**، الجزء الأول، ص 261 - 278

الحكماء من أساس المملكة، وقواعد السَّلطنة، ويفتقر إليها الرئيس والمرؤوس». ثم عقَّب عليها - في سياق نزعته التوفيقية بين الدِّين والفلسفة/ الحكمة والشريعة - بالقول: «قلتُ: هو كذلك في الشَّريعة حرفًا بحرف».

وقد دلَّل ابن الأزرق على شرعية الشُّورى بأمرين رئيسين:[1]

أحدهما: مدحُ مَنْ عمل بها في جميع أموره. قال اللَّه تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ ٱسْتَجَابُواْ لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴾[الشورى: 38].

الثاني: صريحُ الأمر بها في قوله تعالى: ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ ﴾[آل عمران: جزء من الآية 159].

ويُعدِّدُ ابنُ الأزرق عشرةَ أسبابٍ تكمُن في حكمة مشروعية الشُّورى، وهي:

- ❐ الأمنُ من ندم الاسْتبداد بالرَّأي الظَّاهر خطؤه.
- ❐ إحْراز الصَّواب غالِبًا.
- ❐ ازدياد العقل بها واسْتِحْكامُه.
- ❐ الفوز بالمدح عند تحقُّق الصَّواب.
- ❐ استعانة التَّدبير بها عند التَّقصير عنه.
- ❐ التَّجرُّد بها عن الهوى.
- ❐ بناء التَّدبير بها على أَرْسخ أساس.
- ❐ استِمْنَاح الرَّحمة والبركة.

(1) **المصدر السابق**، الجزء الأول، ص 262.

- دلالة العمل بها على الهداية والسَّداد.
- وأخيرا: تحقُّق الصَّواب بها عند وقوع إشْكَالِه.[1]

فالـمشاورة - بحسب الفقيه ابن العربي - «أصلُ الدِّين، وسُنَّة اللَّه في العالمين، وهي حقٌّ على عامَّة الـخليقة من الرَّسول إلى أقل خلق بعده في درجاتهم؛ وهي اجتماعٌ على أمرٍ، يُشير كلُّ واحد برأيه؛ مأخوذ من الإشارة».[2]

وفي السِّيـاق ذاتـه، يُرتِّب ابـن الأزرق الشُّورى في مقامـاتٍ أرْبعة هي: الـمُستشـير، والـمُستشار، والـمُسْتَشَارُ فيه، وفيما يُطالَبُ به الـمستشير بعد الـمشورة. مُفَصِّلا الوظائف الـمنوطة بكلِّ طرفٍ على حدة، مُفَرِّقًا فيها بين ما يعمُّ سائِرَ الطَّبقات، وما يـخُصُّ السُّلطانَ ممن يليه، كما يضع اثنى عشر شرطًا للمستشـار، يُحدِّد بها وظائفـه أثناء الشُّورى [خمس وظائـف]، وما يتوجَّب عليه بعدها [وظيفتان للمستشار، وخمسٌ للمُستشير].[3]

(10) كتاب «قوانين الوزارة وسياسة الـمُلك»[4] للماوردي والكتب المتأخرة:

لا نكاد نجد ذكرًا لمفردة «الشُّورى» - فضلا عن تخصيص فصل للحديث عنهـا - في كتـاب «قوانين الوزارة وسياسـة الـمُلك» للـماوردي، أو الكتب

(1) قارن بـ ص 263 - 264.

(2) **نفسه**، الجزء الأول، ص 261 - 262.

(3) قارن بصفة خاصة ص 265 - 278.

(4) الـماوردي، **قوانين الوزارة وسياسة الـمُلك**، تحقيق ودراسة رضوان السيد، الطبعة الثالثة (بيروت: مركز ابن الأزرق لدراسات التراث السياسي، 1433هـ - 2012م).

الـمتأخِّـرة زمنيًا التي تنتمي إلى صنْف «مرايـا الأمراء والآداب السُّلطانيَّة»؛ وفي مُقدِّمتها:

- كتـاب «تُحْفَةُ الـتُّرك فيما يجب أن يُعْمَـل في الـمُلْـك»[1] للطَّرْسُوسيِّ الـمتوفَّى سنة 758هـ.
- كتـاب «الـمُختار من كتاب تدبـير الدُّول»[2] لابـن نُباتة الـمصريِّ المتوفَّى سنة 768هـ.
- كتـاب «الـدُّرَّة الغـرَّاء في نصيحة السلاطـين والقُضـاة والأمراء»[3] للخيرميتي الذي كان حيًّا سنة 843هـ.
- كتاب «البرهان في فضل السُّلطان»[4] لابن طوغان الـمُحَمَّدي المتوفَّى سنة 875هـ.

---

(1) الطرسوسي (نجم الدين إبراهيم بن علي المتوفَّى سنة 758هـ)، **تُحفة التُّرك فيما يجب أن يُعْمَل بالـمُلك**، تحقيق ودراسة رضوان السيد، الطبعة الثانية (بيروت: مركز ابن الأزرق لدراسات التراث السياسي، 1432هـ - 2012م).

(2) ابن نُباتة المصري (محمد بن محمد بن أبي الحسن المتوفَّى سنة 768هـ)، **المختار من كتاب تدبير الدول**، تحقيق ودراسة سلوى قنديل، تقديم رضوان السيد، الطبعة الثانية، (بيروت: مركز ابن الأزرق لدراسات التراث السياسي، 1433هـ - 2012م).

(3) الخيرميتي (محمود بن إسماعيل بن إبراهيم [كان حيًّا سنة 843هـ])، **الدُّرة الغرَّاء في نصيحة السلاطين والقُضاة والأُمراء**، تحقيق ودراسة أحمد الزعبي، تقديم رضوان السيد، الطبعة الأولى (بيروت: مركز ابن الأزرق لدراسات التراث السياسي، 1433هـ - 2012م).

(4) ابن طوغان المحمدي (شهاب الدين أحمد بن طوغان الأشرفي الحنفي المتوفَّى سنة 875هـ)، **البرهان في فضل السلطان**، دراسة وتحقيق أحمد الجعيد، تقديم رضوان السيد، الطبعة الأولى (بيروت: مركز ابن الأزرق لدراسات التراث السياسي، 1433هـ - 2012م).

على أنَّ التَّفكير في مسألة الشُّورى - في الأزمنة الحديثة - لم يرْقَ بعْدُ إلى محاولة تأصيل مسائلها، وتوضيح مقاصدها، وعدم الاقتصار على مقصد «اسْتِخْراج الرَّأي الصَّواب، والتَّدبير السَّديد»، كما جرت على ذلك عادة الأقدمين، مما أدَّى إلى اختزال مقاصدها وضمور وظائفها.

ولعلَّ محاولة العلامة توفيق الشاوي في كتابه «فقه الشورى والاستشارة»، تعد الأبرز في محاولة التأصيل، حيث صدر كتابه الضخم في (844 صفحة) خلال العام 1412هـ/ 1992م. ولا شك في أن الميزة الرئيسة التي وسمت محاولة الشاوي تتمثل في أنها تعد بمثابة مرحلة جديدة في تاريخ فقه الشورى بحيث «انتقل مركز الثقل في البحث بشأنه من ضيق ذلك السؤال عن: هل هي ملزمة أم مُعْلِمَة؟ إلى سعة نظريتها العامة، ومن كونها مسألة من مسائل الحكم والسلطة، إلى كونها منهجية شاملة تمتد مباحثها وتترابط مع مجمل النظريات الإسلامية في الفقه وأصوله من جهة، والتنشئة والتربية من جهة أخرى، وتبحث في تطوير أساليب تطبيقها في حياة الأفراد والجماعات وفي نُظُم الحكم والإدارة ومؤسسات الدولة الحديثة من جهة ثالثة (...) [فـ] مع الشاوي أعيد اكتشاف فلسفة (الشورى)، وأعيد تعريفها على أساس أنها (النواة الصلبة) لبناء فقه الوئام الاجتماعي والسياسي».[1]

وفي السياق ذاته تتنزَّل مقاربة الدكتور أحمد الرَّيسوني التي ضمَّنها كتابه: «الشُّورى في معركة البناء»، حيث عمل خلالها على إبراز اجتهادات بعض الفقهاء القُدَامى الخاصَّة بالشُّورى، ثم توسَّع انطلاقا منها في فهم مقاصدها. وقد عرض الريسوني لآراء كلٍّ من: الفقيه الحنفي أبي بكر

(1) **فقه الشورى بين الأخلاق والوئام الاجتماعي**، مصدر سابق، ص 55.

الـجصَّـاص المتوفَّى سنة 370هـ، والفقيـه الـمالكيِّ أبي بكر بن العربي المتوفَّى سنة 543هـ، والقاضي أبي بكر الـمرادي الذي سبـق وحللنا كتابه من قبل. ويستخلص من هذه الأعمال عشرة مقاصد، أو فوائد، هي:

1) الوصول إلى الصَّواب والأصوب.

2) الـخروج من الأهواء والـمؤثِّرات الذَّاتية.

3) منع الاستبداد والطُّغيان.

4) تعليم التَّواضع.

5) إعطاء كلِّ ذي حقٍّ حقَّه.

6) إشاعة جو الـحرية والـمبادرة.

7) تنمية القدرة على التَّفكير والتَّدبير.

8) تقوية الاستعداد للتَّنفيذ والتَّأييد.

9) الألفة والوحدة.

10) تحمُّل التَّبِعَات السَّيئة.[1]

(1) أحمد الريسوني، **الشورى في معركة البناء**، الطبعة الأولى (فيرجينيا: الـمعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2007م)، ص 35 - 49. وقد سعى الكتاب في مجمله إلى استنباط أهمية الشورى من خلال بيان مكانتها في التشريع الإسلاميِّ، ومن حيث موقعها في الحياة الخاصة والعامة، وحكمها ومجالاتها ووظائفها ومقاصدها.

والحال أنَّ ثمَّة أمرين رئيسين يغيبان دائمًا عن المقاربات الحديثة المتعلِّقة بمسألة الشُّورى:

أولهما: الاقتصار في معالجتها على منظور فكريٍّ واحد؛ كالمنظور التَّاريخي، أو اللغوي، أو السِّياسي، أو حتَّى المقاصدي. فعلى الرُّغم من الإقرار بأهمية تلك الجوانب في بحث إشكالية الشُّورى، لكنَّ كلَّ واحد منها يظلُّ قاصرًا عن استيعاب الفكرة في نشأتها وسيرورتها ومآلاتها ما لَم تتضمن المعالجة الشاملة زوايا ومقاربات عدَّة: فلسفية، وكلامية، وعقائدية، واجتماعية، ونفسية ...إلخ. وهذا الأمر يستلزم، بطبيعة الحال، عملا جماعيا بالدَّرجة الأولى يأخذ بعين الاعتبار طبيعة التَّطورات الأنثروبولوجية التي يمرُّ بها عالم اليوم، وفي مقدِّمتها تحولات المفاهيم وتبدُّلاتها/ سيولتها.

ثانيهما: أنَّ الانشغال ببيان حدود الوَصْل والفَصْل بين الشُّورى من جهة، والمفاهيم الغربية الحديثة المحايثة لها - كالدِّيمقراطية - من جهة أخرى، يظلُّ رهينًا لِلُعْبَة المُفاضَلَة بينهما، حيث تغلب نبرة «الخطاب الاسْتِعْلائيِّ والذَّرائعيِّ» عند كلِّ حديث عن الفروق الكائنة بينهما.

أمَّا الخطاب الاسْتِعْلائيُّ؛ فيتبدَّى من خلال منحى التَّفريق بين ما يُمثِّل تشريعًا إلهيًّا: ﴿لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [فُصِّلتْ: 42]، ولا تعتريه عوامل الضَّعف والنُّقصان (الشُّورى)، وبين ما هو إنسانيٌّ وضعيٌّ ليس بإمكانه أن يبلغ درجة كمال التَّشريع الإلهيِّ (الدِّيمقراطية). وفي مقابل هذا الخطاب الاستعلائيِّ ثمة خطاب استعلائيٌّ مُضاد ينظر إلى الشُّورى نظرة دونيَّةً، ويعْتبر أنَّه من السَّذاجة بمكان مُقارنتها بالدِّيمقراطية.

وأمَّا الـخطاب الذَّرائِعيُّ، فيطفو على السَّطح دائما عند محاولة الإجابة عن السَّـؤال الشَّائك الذي سبق وطرحَه شـكيب أرسـلان في منتصف ثلاثينيات القرن الـماضي، ألا وهو: «لِمـاذا تأخَّر الـمسلمون، ولـماذا تقدَّم غيرهم؟»[1] فعـادة مـا يتـمُّ التَّأكيد بـأنَّ الـمسلمـين يمتلكون نظامًـا سياسيًّـا أفضل من الدِّيمقراطيـة الغربيـة «الـمنقوصة»، لكنَّ العيب يكمـن في تخلِّيهم عن هذا النِّظام الإلهيِّ الشَّامل الـذي: ﴿لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّآ أَحۡصَىٰهَاۚ﴾[الكهف: جزء من الآية 49].

ويبقى القول: إنَّ مقاربة «حاكمية الشُّورى» من زاوية مقارنتها بمفاهيم الدِّيمقراطية، والـحرية، والـحكم الرَّشيد، وحقوق الإنسان ...إلخ، تنطوي عـلى مخاطـرة كبيرة منهجيـة في ظلِّ إغفـال السِّيـاق التَّاريخـي والاجتماعي والسِّيـاسي الـذي تبلورتْ من خلالـه منظومة الـمفاهيم في كـلا الـجانبين؛ عـلى نحو ما هو مُشاهَد في أغلب النِّقاشـات العربيـة الدَّائرة بشأن موضوع «الإسلام والعلمانية».

(1) شكيب أرسلان، **لِماذا تأخر الـمسلمون ولـماذا تقدَّم غيرهم؟**، الطبعة الأولى (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الـحلبي، 1358هـ - 1939م).

خاتمة

يمكننا - من خلال استعراضنا لواقع الشُّورى في النَّصِّ والوعي والتَّاريخ - أن نستخلص ثلاث نتائج رئيسة:

أولها: أنَّ العرب قد مارسوا «الشُّورى» في الجاهلية وصدر الإسلام، وأنَّ ممارستهم لها كانت تتضمَّن أشكالا متنوعة؛ كالشُّورى العامَّة والخاصَّة.

ثانيها: أنَّ المسلمين لم يضعوا شروطا واضحة لرجال الشُّورى تُمكِّن من انتخابهم وفق معايير وأسس راسخة، والأهم من ذلك أن تصلح للتَّطبيق في كلِّ زمان ومكان، وإنَّما تركوا الأمرَ كما هو دون إضافة أو تعديل، وكان ما اتفقوا بشأنه - من شروط - مُسْتَمَدًّا من تجربتهم في الجاهلية وصدر الإسلام ليس إلا!

ثالثها: أنهم لم يجتمعوا على قواعد وضوابط محدَّدة للشُّورى في الأمور المتعدِّدة بحيث تؤدِّي إلى الاتفاق بشأنها وتمنع من الاختلاف فيها؛ انطلاقا من إيمان الخلفاء بعدم إلزامية الشُّورى!

ونتيجة لذلك؛ ظلَّ بنو أمية - ومن بعدهم بنو العباس - يَجرون في اتِّباع الشُّورى من حيث الشَّكل والمضمون، أو من حيث الطريقة والنتيجة، على ما كان يجري عليه الخلفاء الرَّاشدون من قبلهم، مع فارق بسيط يتعلَّق بطبيعة المستشارين هنا أو هناك، حيث عوَّل بنو أمية على أهل الشَّام، في حين عوَّل الخلفاء الرَّاشدون على أهل المدينة.

وفي الأحوال كلِّها، لقد حدث تطور مهمٌّ في فهم كلٍّ من: الشُّورى،

والـجماعـة، وأولي الأمر في النِّصف الثاني من القـرن الأول الهجريِّ، يمكن التدليل عليه بأمرين رئيسين:

أولهـما: الـحديث أو الأثر الذي انتـشر في خمسينيات أو ستينيات القرن الأول الـهجـري ونصُّـه: «**تكـون الـخلافـة ثلاثـين عاما، ثم يكـون ملك عضوض**»، والـذي يبدو أنَّ التَّفرقـة فيه بين الـخلافة والـمُلْـك تَنْصَبُّ على إنكار تـوارث السُّلطة، والتَّفرُّد بهـا وبقراراتها مـن دون استشارة «مشيخة قريش».

ثانيهـما: وهو الأوضح في سيـاق تطور مفهوم الشُّـورى باتِّجاه الاتساع؛ مـا جـرَى من لغطٍ حول خلافة ابـن الزُّبير الذي ثار عـلى يزيد بن معاوية بعـد استشهاد الـحسين واعتصم بمكة داعيا لإعادة الأمر شـورى؛ فلما مات يزيـدُ دعا النَّـاس لبيعته دونما انتظارٍ ليرشِّـحه أولئك الذين نـصروه وقاتلوا معه يزيد وجيوشـه.[1] وبذلك دخلت الشُّـورى أفقًا جديدًا؛ ألا وهو «أفق الـجـدل السِّيـاسيِّ»، حيـث تمسَّك بها الـحكَّـام وقـوى الـمعارضة على حدٍّ سـواء، وصارت بذلـك عامل جذب يتمُّ توظيفه ومَأْسَسَتُـه من قِبَل الأطياف السِّياسية كلِّها.

ومـما زاد مـن مسألة توظيف الشُّـورى سياسيا، ظهور الأثـر الـمعروف بحديـث افتراق الأمَّة حيث اشـتدَّ الصِّراع على «الفِرْقـة الوحيدة الناجية» فذهـب «معارضو الأمويـين من مُرْجِئَـة الكوفة وفقهائها (مثـل أبي حنيفة وسفيـان الثَّوريَّ) إلى أنَّ أهل الـجماعة، وأهـل الشُّورى هم السَّواد الأعظم

(1) **سياسيات الإسلام المعاصر**، ص 267 - 268.

من المسلمين. وبذلك أعطوا «الأمر» و «الشُّورى» - المُفْرَدَيْن الواردَيْن في القرآن الكريم - أُفقًا جديدًا يتناسب والمجتمع المفتوح الذي عرفتْهُ الأمصارُ المزدهرة التي حدث فيها اندماجٌ اجتماعيٌّ وثقافيٌّ زاخر».[1]

لكن سرعان ما غلب على الشورى - بمعنى «سلطة الجموع» الطابعُ الأخلاقيُّ على حساب الأبعاد الاجتماعية والسِّياسية الأخرى. وتبعًا لذلك، تمَّ إهمال الآية المكيَّة: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾[الشورى: جزء من الآية 38] والتي تجعل الشُّورى خصِّيصة تكوينية في الأمَّة، ليجري التَّركيز لاحقا على نظيرتها المدنية: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾[آل عمران: جزء من الآية 159] وصولا إلى تقرير أنَّ الشُّوري مجرد نَدْب، وليستْ فرضًا أو واجبًا!، وأنَّها مُتعلِّقة بحالة عدم عزميَّة الحاكم فإذا عزم فلا مسؤولية عليه إلَّا أمام اللَّه عزَّ وجلَّ.

وبهذه الطريقة جرى تجاوز/ تمرير أمرين اثنين:

أولهما: طريقة وصول العسكريّ المتغلِّب للسُّلطة.

ثانيهما: وظيفة الشُّورى المؤسَّسِيَّة في الدَّولة؛ أي «أهل الحَلِّ والعَقْد» باعتبارهم مؤسَّسة للتَّوازن، وحاضنة اجتماعية وسياسية لإنتاج القرار.

وتبعًا لذلك كذلك، كان تأويل الشُّورى بأنَّها النَّصيحة للحاكم والمحكوم أمرًا منطقيًّا، حيث انتقل الحديث عنها من كتب «الأحكام السُّلطانيّة» إلى كتب «نصائح الملوك»؛ المسمَّاة بمرايا الأمراء، وكتب الآداب والأخلاق العامَّة، على نحو ما عرضنا في المبحث الثالث.

(1) **المصدر السابق**، ص 269 - 270.

الفصل الثاني

نقد السلطة الدِّينية
في فكر الإمام محمَّد عبده

تمهيد

يمثِّل «الإصلاح الدِّيني» جزءًا لا يتجزأ من رؤية الإمام محمَّد عبده (1266 - 1323هـ = 1849 - 1905م) التجديدية. تلك الرؤية التي عبَّر عنها منذ البداية بالقول: «وارتفع صوتي بالدَّعوة إلى أمرين عظيمين:

الأول تحرير الفكر من قيد التَّقليد، وفهم الدِّين على طريقة سلف الأمَّة قبل ظهور الخِلاف، والرُّجوع في كَسْبِ معارِفِهِ إلى ينابيعها الأولى، واعتباره من ضمن موازين العقل البشري (...).

أمَّا الأمر **الثاني**؛ فهو إصلاح أساليب اللغة العربية في التَّحرير».

ثم يحدِّد الإمام منهجه في الإصلاح بالقول: «وقد خالفتُ في الدَّعوة إليه [الإصلاح والتجديد] رأيَ الفئتين العظيمتين اللتين يتركَّبُ منهما جسمُ الأمَّة: طُلَّابَ علوم الدِّين ومَنْ على شاكلتهم، وطُلَّابَ فنون هذا العصر ومَنْ هو في ناحيتهم».[1]

(1) **الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمَّد عبده**، الجزء الثاني، ص 312. وقد شكلت=

وتبعًا لذلك؛ فإنَّ مشروع الإمام في الإصلاح والتَّجديد يتجاوز حدود إصْلاح المؤسَّسات الدِّينية التقليدية كالأزهر، ليصبح مظلة أكْبرَ للإصلاح في كلِّ شيء: في الأصول والفروع، في الفِقْه والتَّصوف، في علم الكلام والتَّفسير، مع ممارسة الاجتهاد ضمن إطار ضبطه بمحدّدين أساسيين:

المحدد الأول: أن تكون الحاجة أساس التجديد، وأن يكون ملائمًا ومتوافقًا مع الكتاب والسنَّة.

المحدد الثاني: التأكيد على ضرورة وأهمية التجديد والعمل على ذلك بالتَّدريج، فالإصلاح أساسه التطور في كلِّ شيء، وبقاء الباطل لا يكون إلا بغفلة الحقِّ عنه. كما اعتمد على مقومَيْن أساسيَيْن هما: العقل والعلم، فشرح في «رسالة التوحيد» أهمية العقل في حياة الإنسان، وأكَّد أنَّ الدِّين والعلم متى فُهِما على الوجه السليم لا يمكن أن يكون بينهما خصومة أو نزاع.[1]

= دعوة الإمام إلى الإصلاح والتجديد تيارًا فكريًّا عامًّا، بحيث أصبح لها ممثلون ينافحون عنها ضد نزعات الجمود والتقليد. فقد لاحَظَ الشَّيخ أنَّ نِظَام العيش في عالَم الإسلام أوْشَكَ أنْ يتعطَّل، وصارت المذاهب الفقهية - كما صار التصوف - عبئًا على المجتمعات الإسلامية الحديثة والمعاصرة، ومن هنا تكمن أهمية الدعوة إلى فتح باب الاجتهاد والحملة على التقليد.
انظر: رضوان السيد، **فقه العيش وإلى أين يتَّجه المسلمون؟**، ضمن أعمال: ندوة تطور العلوم الفقهية: فقه رؤية العالَم والعيش المشترك، الطبعة الأولى (سلطنة عُمان: وزارة الأوقاف والشؤون الدِّينية، 1435هـ - 2003م)، ص 30. ومحمَّد حلمي عبد الوهَّاب، **الجِدَال لدى المُفكِّرين المسلمين في الأزمنة الحديثة باعتباره منهجًا للدعوة: مدرسة المنار وقضايا التصوف أنموذجًا**، مجلة التفاهم، العدد 46 (سلطنة عُمان: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، خريف 2014م/ 145هـ)، ص 175 - 177.

(1) زكريا سليمان بيومي، **التيارات السياسية والاجتماعية بين المجدِّدين والمحافظين:=**

لقد أوضح الإمام محمَّد عبده لِمحمَّد رشيد رضا (1282 - 1354هـ/ 1865 - 1935م) - في أوَّل لقاء جمعهما شتاء العام 1898م - أنَّه يعمل للإصلاح الديني على خطَّيْن متوازيين هما: خطُّ الإصلاح العقديِّ والفقهيِّ والفكريِّ، وخطُّ إصلاح المؤسَّسات التي أجملها في ثلاث: الأزهر، والأوقاف، والمحاكم الشَّرعية.[1] وعلاقة الإمام بالأزهر عريقة جدًّا فقد تخرَّج فيه، وعرف شيوخه وشبَّانه قبل نفيه إلى بيروت مطلع العام 1883م، وكان يطمح أن يكون مدرّسًا في رحابه بعد عودته من منفاه عام 1888م؛ لكنَّ الخديو توفيق - الذي رضي بتوظيفه بعد إلحاح - آثرَ تعيينَهُ في القضاء الذي ظلَّ فيه وتقلَّب في مناصبه، حتَّى عُيِّن مفتيا لِمصر عام 1899م.[2]

= **دراسة تاريخية في فكر الشيخ محمَّد عبده**، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1983م)، ص 98. وماجدة علي صالح، منهج الإمام محمَّد عبده في إصلاح الأزهر، ضمن كتاب: **الإمام محمَّد عبده مائة عام على رحيله (1905 - 2005)**، ص 580. وحول جهود الإمام في إصلاح الأوقاف والمحاكم الشرعية قارن بـ رضوان السيد، **الإمام محمَّد عبده والإصلاح في الأوقاف والمحاكم الشرعية**، المصدر السابق، ص 605 - 615. وتعقيب الشيخ علي جمعة، ص 616 - 618.

(1) محمَّد رشيد رضا، **تاريخ الأستاذ الإمام محمَّد عبده**، (القاهرة: مطبعة المنار، 1931م)، الجزء الأول، ص 427.

(2) **الإمام محمَّد عبده والإصلاح في الأوقاف والمحاكم الشرعية**، ص 605.
انظر: بكُلٍّ من: تشارلز آدمس، **الإسلام والتجديد في مصر**، نقله عباس محمود، قدَّم له مصطفى عبد الرازق، الطبعة الأولى، (القاهرة: لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية، 1935م)، ص 68 - 78. وعلاء الدين زعتري، خصوصية مساهمة الإمام محمَّد عبده الإصلاحية في المسيرة الحضارية، ضمن كتاب: **حداثات إسلامية؛ أوراق العمل المقدَّمة في ندوة حلب الدولية المنعقدة بمناسبة الذكرى المئوية لرحيل الإمام محمَّد عبده، تشرين الثاني/ نوفمبر 2005م**، إعداد ماهر الشريف وسابرينا مرفان، الطبعة الأولى (دمشق: المعهد الفرنسي للشرق الأدنى، 2006م)، ص 16 وما بعدها.

لكن عندما أراد محمَّد رشيد رضا أن يجعل من بين أهداف مجلة «المنار» هدفًا خاصًّا بمسألة «الإمامة»، يتحدَّث فيه عن ضرورة أن تنهض «المنار» بمهمة «تعريف الأمَّة بحقوق الإمام، والإمام بحقوق الأمَّة»، اعترض عليه الأستاذ الإمام محمَّد عبده قائلا: «إنَّ المسلمين ليس لهم اليوم إمامٌ إلَّا القرآن، وإنَّ الكلام في الإمامة مثار فتنة يُخشى ضرُّه ولا يُرجى نفعُه الآن».[1]

والحال أنَّه لا يمكننا أن نتفهَّم طبيعة نظرة الإمام محمَّد عبده لمفهوم «السُّلطة الدِّينية في الإسلام» بمعزل عن أمرين رئيسين؛ **أحدهما** يتَّسم بغلبة الطابع الفكريِّ الجدليِّ، **وثانيهما** ذو طابع سياسيٍّ عمليٍّ. أمَّا **الأمر الأول** فيتعلَّق بالجدال الذي حمى وطيسه بين كل من: محمَّد عبده وفرح أنطون - صاحب مجلة «الجامعة» - حول موضُوعيْ: «ابن رشد وفلسفته»، و«الاضطهاد الدِّيني في النَّصرانية والإسلام». وأمَّا **الأمر الثاني** - ذو الطابع السياسيِّ العمليِّ - فيتعلَّق بالموقف العام للأستاذ الإمام من «الخلافة العثمانية» في عصره.

(1) **تاريخ الأستاذ الإمام**، الجزء الأول، ص 913. و**الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمَّد عبده**، الجزء الأول، ص 847.

المبحث الأول

محمد عبده وفرح أنطون: الجدال بشأن الدِّين والدَّولة

في سنة 1902 نشر فرح أنطون (1861 - 1922م) في مجلته الجامعة (1898 - 1910م) سلسلة مقالات حول موقف ابن رشد من الدين، جمعها لاحقا في كتابه: «ابن رشد وفلسفته»[1] والذي خلُص فيه إلى القول: إنَّ الدِّين المسيحيَّ يعتبر أوسع صدرا في احتمال مجاورة العلم والفلسفة، ومردُّ ذلك إلى أنَّ المسيحية - على عكس الإسلام - قد نجحت في الفصل ما بين

(1) فرح أنطون، **ابن رشد وفلسفته وفي ذيله ردود الأستاذ على الجامعة في ست مقالات**، الطبعة الأولى (الإسكندرية: جامعة الإسكندرية، 1903م). ويهدي فرح أنطون كتابه هذا إلى من سمَّاهم «عقلاء الشَّرقيين في الإسلام والمسيحية وغيرهما، أولئك العقلاء في كلِّ ملَّة وكلِّ دين في الشَّرق الذين عرفوا مضارَّ مَزْجِ الدُّنيا بالدِّين في عصر كهذا، فصاروا يطالبون بوضع أديانهم جانبا في مكان مقدَّس محترَم؛ ليتمكنوا من الاتحاد اتحادًا حقيقيًّا، ومجاراة تيار التمدُّن الأوربي الجديد لِمُزَاحَمَةِ أهله، وإلا جرفهم [تيار التمدُّن الأوربي، أو المزج بين الدُّنيا والدِّين] جميعًا، وجعلهم مسخَّرين لغيرهم». وقد أُعيد طبع هذا الكتاب الذي وصفه سلامة موسى بأنه «أوَّل كتاب ظهر في اللغة العربية يدافع عن حرية الفكر والتسامُح الدِّيني»، مرَّات قليلة؛ أبرزها طبعة دار الفارابي بتقديم طيب تيزيني، وطُبع في الجزائر، ضمن منشورات المؤسسة الوطنية للنشر سنة 2001م. أما كتاب الإمام محمد عبده، فقد أعيد طبعه مرارًا وتكرارًا، كان آخرها - فيما نعلم -: محمَّد عبده، **الإسلام دين العلم والمدنية**، عرض وتحقيق وتعليق طاهر الطناحي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2009م).

السُّلطتيْن: الدِّينيــة والـمدنية، بكلمة واحدة، تتجسَّد في قول الـمسيح عليه السَّــلام: «أعطوا مـا لقيصر لقيصر وما للَّــه للَّه»، بينما السُّلطـة الـمدنية في الإســلام مقرونة بحكم الشرع؛ لأنَّ الـحاكـم العام هو حاكِمٌ وخليفةٌ معًا. وبنـاء عليه؛ فإنَّ التَّسامـح يكون في هذه الطريقة أصعـب منه في الطريقة الـمسيحية.[1]

وعندمـا طالع الإمام محمد عبده هـذه الـمقالات بادر إلى كتابة رد عليها، وهو بالإسكندرية، في السادس من أغسطس 1902م. وقد جمع الإمام ردوده أيضا في كتابه: «الإسلام والنصرانية مع العلم والـمدينة».[2] وكان الإمام قد

(1) **الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمَّد عبده**، الـجزء الثالث، ص 375. وهناك العديد من الكتب والدِّراسات التي صدرت بخصوص مناظرة محمد عبده وفرح أنطون، قارن على سبيل الـمثال بتقديم طيب تيزيني لكتاب فرح أنطون بعنوان: **فرح أنطون ومحمَّد عبده: في الـخصومة التاريخية الديمقراطية، أو من ابن رشد إلى فرح أنطون ومحمَّد عبده**، في: فرح أنطون، **ابن رشد وفلسفته مع نصوص الـمناظرة بين محمد عبده وفرح أنطون**، تقديم طيب تيزيني، نصوص الفكر العربي الحديث: 1، الطبعة الأولى (بيروت: دار الفارابي، 1988م)، ص 7 - 39. ومحمَّد الـحدَّاد، **عودٌ على مُجادلة 1903: الإمام محمَّد عبده وفرح أنطون**، ضمن: مجموعة مؤلفين، الإمام محمد عبده مائة عام على رحيله 1905 - 2005م، تحرير إبراهيم البيومي غانم وصلاح الدِّين الجوهري، الطبعة الأولى (القاهرة: دار الكتاب الـمصري - بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1430هـ - 2009م)، ص 297 - 326. وميشال جحا، **ابن رشد بين فرح أنطون ومحمَّد عبده**، مجلة الاجتهاد، المجلد الثامن، العدد 30 (بيروت: دار الاجتهاد، 1416هـ - 1996م)، ص 61 - 87. ومحمد آيت حمو، **السجال حول العلمانية في الفكر العربي الـمعاصر**، مجلة الفكر العربي المعاصر، المجلد 31، العدد 154 - 155 (بيروت: مركز الإنماء القومي، 2011م)، ص 135 - 151.

(2) محمد عبده، **الإسلام والنصرانية مع العلم والـمدنية**، الطبعة الأولى (القاهرة: مطبعة الـمنار، 1909م).

ناقش فرح أنطون على سبيل الإجمال أولا فيما يتعلق بنقطتيْن أساسيتيْن، هما: «فلسفة المتكلمين وآراؤهم في الوجود»، و«فلسفة ابن رشد وآراؤه في خلق العالم واتصال الكون بالخالق، وطريق اتصال الإنسان به، والخلود».[1] ثمَّ خصَّ موضوع «الاضطهاد في النَّصرانية والإسلام» بمقال مطول بدأه بجواب إجماليٍّ قال فيه:

«فإنْ كان الإنجيل فصل بين السُّلطتيْن بكلمة واحدة؛ فالقرآن قد أطلق القيد من كل رأي بكلمتيْن كبيرتين، لا كلمة واحدة. قال في سورة البقرة: ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ فَمَن يَكۡفُرۡ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤۡمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسۡتَمۡسَكَ بِٱلۡعُرۡوَةِ ٱلۡوُثۡقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَاۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾[البقرة: 256]، وقال في سورة الكهف: ﴿ وَقُلِ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّكُمۡۖ فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡۚ ﴾[2] [الكهف: 29] ثم أتْبَعَ ذلك بجواب تفصيليٍّ دار حول نقطتيْن أساسيتيْن هما: دحْضُ الزَّعْم المتعلِّق باقتران السلطة المدنية في الإسلام بنظيرتها الدِّينية، ونقض الاتهام المتعلق باضطهاد الإسلام لكل من العلم والفلسفة.

ويهمنا في هذا السِّياق أن نتعرَّض بشيء من التفصيل للمسألة الثانية التي تتعلَّق بالمقابلة بين طبيعة الدِّيانتين فيما يخصُّ طبيعة «السُّلطة الدِّينية» بكلِّ واحدة منهما، والذي تمحور حول أربع نقاط رئيسة، هي[3]:

(1) **الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمَّد عبده**، الجزء الثالث، ص 527 - 538.

(2) **الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية**، ص 12.

(3) يلخِّص الإمام مزاعم أنطون في اتهامات أربعة، هي:

الأول: أنَّ المسلمين قد تسامحوا لأهل النظر منهم ولم يتسامحوا لمثلهم من أرباب الأديان الأخرى.

الثاني: أنَّ من الطوائف الإسلامية طوائف قد اقتتلت بسبب الاعتقادات الدينية. =

1- الـمقارنة ما بين سُلطة الرُّؤساء في كل من الإسلام والـمسيحية.[1]

2- تبيان القاعدة الـمتعلقة بسُلطان رجال الكنيسة على غيرهم.[2]

3- توضيـح مبدأ الفصل بـين السُّلطتين: الدينيـة والسياسية/ الـمدنية في الديانة الـمسيحية.[3]

4- وقَلْبُ السُّلطة الدِّينية باعتباره أصلا خامسًا من أصول الإسلام.[4]

وتنـدرج في السياق ذاته - الأمر الأول ذي الطابـع الفكريِّ الـجدليِّ - ردودُ الإمـام على مسيو هانوتو فيما يتعلق بالـجمـع بين السُّلطتيْن: الدِّينية والسياسية، في يد شخص واحد هو الـخليفة أو الـحاكم، حيث أكَّد الإمام أنَّ دعـوة كهذه لم يوجد لها أثـرٌ إلى اليوم في بلد من بلاد الـمسلمين الذين لم يعرفـوا في عصر من العصور الـجمع بـين السُّلطتيْن: الزَّمنية والرُّوحية في يـد شـخص واحد؛ كتلك التي كانـت للبابا عند الأمـم الـمسيحية. ثم يستطـرد قائلا: «أمَّا السَّعي في توحيـد كلمة الـمسلمين وهُم كما هم، فلم

= **الثالث:** أنَّ طبيعة الدين الإسلامي تأبى التسامح مع العلم، وطبيعة الدين الـمسيحي تيسِّر لأهله التسامح مع العلم.
الرابع: أن إيناع ثمر الـمدنية الـحديثة إنما تمتع به الأوربيون ببركة التسامح الديني الـمسيحي.
وقد ابتدأ الإمام ردوده بالأمر الثاني «لقلَّة الكلام فيه»، وذلك تحت عنوان: «نفي القتال بين الـمسلمين لأجل الاعتقاد». **الـمصدر السابق**، ص 15 - 19.

(1) **الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمَّد عبده**، الـجزء الثالث، ص 278، 306 - 307.
(2) **المصدر السابق**، الـجزء الثالث، ص 291.
(3) **المصدر السابق**، الـجزء الثالث، ص 295 - 296.
(4) **المصدر السابق**، الـجزء الثالث، ص257 - 376.

يمر بعقل أحدٍ منهم. ولو دعا إليه داعٍ لكان أجدَر به أن يُرْسَل إلى مستشفى المجانين»![1]

أما فيما يتعلق بالأمر الثاني - ذي الطابع السياسيِّ العمليِّ - فيختصُّ بموقف الإمام من الخلافة العثمانية؛ حيث لم يكن من أنصار زوالها؛ وإنما من أنصار الدَّاعين إلى إصلاحها وتجديدها. ورغم ذلك؛ فإنَّه كان يرى ضرورة أنْ تقِف عند حدود «السُّلطة الرُّوحية» التي تلعب دورا في «التضامن الإسلاميِّ»، ودفع «حركة التَّرقِّي الشَّرقية» إلى الأمام.[2] ففي حديثه مع رشيد رضا عن الدولة العثمانية يقول: «لا يوجد مسلم يريد بالدولة سوءا، فإنها سياجٌ في الجملة، وإذا سقطت نبقى نحن المسلمين كاليهود، بل أقل من اليهود، فإن اليهود عندهم شيء يخافون عليه ويحفظون به مصالحهم وجامعتهم؛ وهو المال. ونحن لم يبق عندنا شيء. فقدنا كل شيء».[3]

أمَّا الباعث وراء النَّظر إليها بوصْفِها «سُلطةً رُوحيةً» - وهو ما يبدو

(1) **المصدر السابق**، الجزء الثالث، ص 248.

(2) يبدو أنَّ هناك موقفين متعارضين للإمام إزاء سلطة الخلافة العثمانية الرُّوحية، إذ ينقل عنه بلنت في كتابه «**مستقبل الإسلام**» الذي نشره أواخر سنة 1881م تحت عنوان: «الإصلاح الديني والخلافة» ما يفيد دعوته إلى توسيع سلطاتها الرُّوحية، وهو ما عبَّر عنه بالقول: «إنَّ ما يحتاج إليه الكيان السِّياسيُّ الإسلاميُّ ليس مجرد الإصلاحات؛ وإنما الإصلاح الدِّيني الصحيح. أمَّا الخلافة؛ فلا بدّ من إعادة إقامتها على أساسٍ روحيٍّ أكبر. إنَّ الممارسة الشرعية لسلطة الخلافة تُتيح حافزًا للتقدُّم الثقافي. وإنَّ قليلين ممن حملوا لقب الخليفة على مدى قرون كانوا يستحقون القيادة الرُّوحية للمؤمنين. فبيت آل عثمان لم يعنَ بالدين طوال مئتي سنة». **المصدر السابق**، الجزء الأول، ص 849.

(3) **المصدر السابق**، الجزء الأول، ص 845 - 846.

مُتناقضا بدورِه مع موقفِه العام من «السُّلطة الدِّينية في الإسلام» - فيُمكن تأويلُه بأنَّه كان ينظر إلى الأتراك بوصفهم ما زالوا أقوى أمراء المسلمين. ومن ثم؛ فإنهم يستطيعون القيام بالشَّطر الأكبر من العمل لخير الجميع. كما أنَّ الدولة التركية «هي أكبر دول الإسلام اليوم، سلطانها أفخم سلاطينهم، ومنه يُرتجى إنقاذ ما بين يديه من المسلمين مما حل بهم، وهو أقدر الناس على إصلاح شؤونهم، وعلى مساعدة الداعين إلى تمحيص العقائد وتهذيب الأخلاق بالرجوع إلى أصول الدين الطاهرة النقية».[1] أي أنَّه نظر للخلافة العثمانية باعتبارها واقعا موجودا يجب التَّمسُّك به في ظل المدِّ الاستعماريِّ للغرب على بلاد الشَّرق وأوطان المسلمين.

وضمن هذا السِّياق أيضًا سعى الإمام محمَّد عبده إلى نفي وسحب بساط «الشَّرعية الدِّينية» التي تستند إليها الدَّولة العثمانية في فرض النفوذ وبسط الهيمنة على بلاد المسلمين، وعلى غير الأتراك من الأجناس والقوميات الأخرى؛ بحجَّة أنها تُمثِّل «رابطة الدِّين والملَّة»، وأنَّها تقوم على رعايتهما وحفظِهما.

ففي العام 1903م - أي قبل وفاتِه بعامَيْن - تحدَّث الإمام عن أحقية العرب في رعاية الدِّين والوقوف عند حدودِه، رَادًّا القصورَ عن بلوغ تلك الغاية إلى

(1) **المصدر السابق**، الجزء الثالث، ص 248. وفي سياق رده على هانوتو أيضًا أكَّد الإمامُ «أنَّ سياسة الدَّولة العثمانية مع الدول الأوربية ليست بسياسة دينية، ولم تكن دينية قط من يوم نشأتها إلى اليوم؛ وإنما كانت في سابق الأيام دولة فتح وغلبة، وفي أخرياتها دولة سياسة ومدافعة، ولا دخل للدِّين في شيء في معاملتها مع الأمم الأوربية». **نفسه**، ص 254.

ضعفِهم الـحالي، و إلى تلك السُّلطة الأعجمية التي اجتاحت العالم الإسلامي منـذ عهد الـخليفة العباسيِّ الـمعتصم، الذي استند على «التُّرك» وغير العرب مـن العناصر والأجناس حتَّـى «اسْتَعْجَم الإسلامُ وانقلـب أعجميًّا» بعد أن «كـان الإسلامُ دينًا عربيًّـا، ثم لحِقَهُ العِلـمُ فصار علما عربيًّـا، بعد أن كان يونانيًّا».[1]

في إثباته الطابع الـمدني للسلطة في الإسلام ينطلق الإمام محمَّد عبده - فيما يتعلق برؤيته لطبيعة «السُّلطـة الدِّينية في الإسلام» - من منطلقات فكريةٍ وعقائديةٍ رئيسة، في مقدمتها:

(1) أنَّ الإسـلام دينٌ وشريعـةٌ، لكنَّه لا يعـرف «السُّلطـة الدِّينية» ولا «الكهنـوت»، فالـحاكـم في الـمجتمع الإسلامـي «هو حاكم مدني مـن جميع الوجوه»، وأن اختياره وعزله إنما هما أمران خاضعان لرأي البـشر / الأمة وليس لِحقٍّ إلهيٍّ يتمتع به هذا الـحاكم بحكم الإيمان. فالأمة، أو نائـب الأمة، هو الذي ينصبه، والأمة هي صاحبة الـحق في السيطرة عليه، وهي التي تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها.[2]

(2) أن الإسـلام كما لم يجعل للخليفة سلطانًا دينيًّـا، لم يجعل للقاضي أو الـمفتي أو شـيخ الإسلام «أدنى سلطة [دينية] عـلى العقائد وتقرير الأحكـام. وكـل سلطة تناولها واحـد من هؤلاء، فهـي سلطة مدنية

(1) **الـمصدر السابق**، الـجزء الأول، ص 117. ويقول الإمام في رحلته إلى صقلية: «لا جرم أنَّ الإسلام عربيٌّ، وأحقُّ الناس برعايته والوقوف عند حدوده - بعد فهم حقيقته - هم العرب، فأين هم؟!». **نفسه**، الـجزء الثاني، ص 175.

(2) **الـمصدر السابق**، الـجزء الثالث، ص 307 و 309.

قررهـا الـشَّرع الإسلامـي، ولا يسوغ لواحـد منهـم أن يدَّعي حق السيطـرة على إيمـان أحد أو عبادته لربـه، أو ينازعه في طريق نظره [فكره]».[1]

(3) أنَّ مـا يُمثِّلُه الإسلامُ مـن رابطة اعتقادية وأدبيـة وروحية تجمع كلَّ الـمسلمـين، لا يمنع من تأسيس الولايـات السياسية على أُسُس قوميةٍ ووطنيـةٍ في إطار هذا الـمحيـط الإسلاميِّ الكبـير.[2] لكن الـجمع بين السلطتين: الدينية والسياسية يعد على العكس من ذلك أصلا من أصول الـمسيحية. ففي مشاهداته التي دونها أثناء رحلته إلى صقلية، يحـكي الإمام: «رأيـت بيتًا من بيوت القصر فيه صـور نواب الـمَلِك (...) وكـان النائب عن الـمَلِـك يصحبه كاردينال يرجع إليه في أمور دينـه وفي أعماله السياسية، أيام كانت الأحكام الـمدنية والسياسية مما يدخل فيه رجال الدين، كما نقول عندنا الـمفتي أو شيخ الإسلام في عهـد الـملوك الذيـن لا تسمح لهم أوقاتهم بتعلـم العلوم الدِّينية، فيحتاجـون إلى مـن يرجعون إليه من علماء الديـن. غير أن الـمفتي أو شـيخ الإسلام إنما يجيب عما يسئل عنه، أو يؤدّي ما كُلِّف به، أما الكاردينال فكان يبتدئ الـمشورة، ويقترح الـمطلب، ويقيم نائب الـمَلِك على الـمذهب (...) فكانت السلطة الـحقيقية مدنية سياسية دينيـة في نظام واحـد، لا فصل فيه بين السلطتـين، وهذا الضرب من النظـام هو الذي يعمـل الباباوات وعُمَّالهم من رجـال الكثلكة على

(1) **الـمصدر السابق**، الـجزء الثالث، ص 311.
(2) **الـمصدر السابق**، الـجزء الأول، ص 119.

إرجاعـه؛ لأنه أصل من أصول الديانة الـمسيحية عندهم، و إن كان ينكر وحدة السلطتين: الدينية والسياسية من لا يدين بدينهم».[1]

(4) أنَّ الـمـدَّ الاستعـماريَّ يستلزِمُ التمسُّـك بالسُّلطـة العثمانية القائمة، مـع بذل الـجهود من أجل إصلاحها. أي النظـر إليها بوصفها سلاحًا سياسيًّـا في الـصراع ضـد الـخطـر الرئيـس الـمتمثِّـل في الزحـف الاستعـماريِّ الغـربيِّ على بلاد الإسـلام. وقد عبَّر عـن ذلك صديقه ألفريد سكاون بلنت حين قال: «كان الشَّيخ محمد عبده، فيما يختص بالـخلافـة، يشاطـر كل الـمسلمـين الـمستنيرين رأيهـم في وجوب إصلاحهـا وتجديدها عـلى قواعد روحية. وقـد شرح لي كيف يؤدي حُسـن استخدام سلطتها على وجه شرعـي إلى مساعدة حركة الترقِّي الأدبي، وكيف أن أصحاب هـذه الـخلافة أهملوا بحيث صاروا غير أهل الإمارة الـمؤمنين. والواقع أنَّ الأسرة العثمانية لم تحفل بالـخلافة [الرُّوحيـة] مثقـال ذرة خـلال القرنين الـماضيـين، ولم يبق لها حقٌّ ولا سلطـان؛ حقُّ السيف ولا سلطانه، على أنهـم ما زالوا أقوى أمراء الـمسلمين، ومن ثم يستطيعون القيام بالشطر الأكبر من العمل لخير الـجميـع. أما إذا لم يمكن حملهـم على القيام بواجبهم؛ فلا مناص من البحث عن أمير آخر للمؤمنين».[2]

(1) **الـمصدر السابق**، الـجزء الثاني، ص 171.

(2) مستر ألفريد سكاون بلنت، **التاريخ السرِّي لاحتلال انجلترا مصر**، راجعه ووافق على ما فيه الشَّيخ محمد عبده، تمهيد بقلم عبد القادر حمزة (القاهرة: مكتبة الآداب، 2008م)، 143 - 144.

(5) رفض الدعوى التي تريد أن تستعير من المسيحية الجمع بين السُّلطتيْن: الدِّينية والمدنية، زاعمة كذبًا أنَّ لذلك الجمع صِلَةٌ بتعاليم الإسلام. يقول في ذلك المعنى: «ولا يجوز لصحيح النظر أن يخلط الخليفة عند المسلمين بما يسميه الإفرنج «ثيوكراتيك»؛ أي سلطان إلهي. فإن ذلك عندهم هو الذي ينفرد بتلقِّي الشريعة عن اللَّه. وله حق الأثرة بالتشريع، وله في رقاب الناس حق الطاعة، لا بالبيعة وما تقتضيه من العدل وحماية الحوزة، بل بمقتضى الإيمان. فليس للمؤمن ما دام مؤمنًا أن يخالفه، وإن اعتقد أنه عدوٌّ للَّه وشهدت عيناه من أعماله ما لا ينطبق على ما يعرفه من شرائعه؛ لأن عمل صاحب السلطان الديني وقوله في أي مظهر ظهرا: هما دينٌ وشرع. هكذا كانت سلطة الكنيسة في القرون الوسطى، ولا تزال الكنيسة تدَّعي الحقَّ في هذه السلطة [إلى الآن]».[1]

ففي معرض إجابته عن التساؤل المتعلِّق بطبيعة السُّلطة السياسية في المجتمع الإسلاميِّ، وما إذا كانت سُلطة دينية أم مدنية؟! رفض الإمام رفضًا قاطعًا أن يكون الدِّين الإسلاميُّ نصيرا لقيام سُلطة دينية في المجتمع الإسلاميِّ بأيِّ شكل من الأشكال وبأيِّ وجه من الوجوه، مُقيما على ذلك الحجج العقلية، ومُقدِّمًا لذلك البراهين النَّقلية.[2]

وعندما تحدَّث عن موضوع «الفصل بين السُّلطتيْن: الدِّينية والمدنية في المسيحية»، طرح الإمام عددًا كبيرًا من الأسئلة حول إمكانية ذلك في

(1) **الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمَّد عبده**، الجزء الثالث، ص 310.
(2) **المصدر السابق**، الجزء الثالث، ص 311.

الدِّيانة المسيحية، فبدأ أولًا بالتَّساؤل حول جدوى وغائية هذا الفصل؟ ثم تساءل بعد ذلك:

«هب أنَّ مصالح الملِك تكون دائما أغلبَ على النَّفس من حكم العقيدةِ وقاهِر الإيمان والوجدان، وقد أقام الدِّينُ سُلطتيْن مُنفصلتيْن؛ إحداهما تحلُّ وتربطُ في الأرض وفي السَّماء فيما هو من خاصَّةِ الدِّين؛ والأخرى تحلُّ وتربطُ في الأرض فيما هو من خصائص الدُّنيا؛ أفلا يكون هذا الفصلُ قاضيًا بتنازُع السُّلطتيْن، وطلب كلِّ واحدة منهما التغلُّب على الأخرى فيمن تحت رعايتهما معًا؟! وهل يسهُل على «السُّلطة الدِّينية» أن تدَع رعاياها تتصرَّف في أبدانهم وأموالهم؛ بل وفي عقولهم، إذا كان ذلك التَّصرُّف مخالفا لما جاء في كنز المعارف؛ وهو الكتُب السَّماوية، وتأويل الرُّؤساء الرُّوحيين وسُنَنِهم؟! فإذا همَّت هذه السُّلطة بالمعارضة، أفَتَصْبِرُ الأُخرى؟! هذا هو الذي وقع في العالم المسيحيِّ منذ ظهرت «سُلطة الدِّين».[1]

ويمكننا الوقوف على أبرز عناصر رؤية الإمام محمَّد عبده لطبيعة ووظيفة «السُّلطة الدِّينية في الإسلام» من خلال نفيه وجود تلك السُّلطة على مستوى كل من: «النَّصِّ، والاجتماع، والقانون، والتَّجربة التَّاريخية، وطرق اكتساب المعرفة الدِّينية، ونفي الصِّبغة الرُّوحية عن السُّلطة السِّياسية».

(1) **الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية**، ص 59 - 60.

(1) السُلطة الدِّينية على مستوى النَّصّ

في معرض حديثه عن السُّلطان في الإسلام، وفي سياق ردِّه على فرح أنطون، أكَّد الإمام محمَّد عبده أنَّ القائلين بمحاربة الإسلام للعلم إنَّما يتوهَّمون أنَّ الإسلام يُحتِّم قرْن السُّلطتيْن في شخص واحد، فيظنون أنَّ السُّلطان هو مُقرِّر الدِّين، وهو واضِعُ أحكامِه، وهو مُنفِّذُها، وأنَّ الإيمان آلةٌ في يده يتصرَّف بها في القلوب بالإخضاع، وفي العقول بالإقناع. ويبنون على ذلك أنَّ المسلم مُسْتَعْبَدٌ لسُلطانِه بدينِه. وقد عهِدُوا أنَّ سلطان الدِّين عندهم كان يُحارب العلم ويحمي حقيقة الجهل؛ فلا يتيسَّر للدِّين الإسلاميِّ أن يأخُذ بالتَّسامح مع العلم! ما دام من أصولِه أنَّ إقامة السُّلطان واجبةٌ بمُقْتَضى الدِّين.[1]

ويردُّ الإمام على ذلك بالنَّفي القاطع: ليس في الإسلام سُلطة دينية، سوى الموعظة الحسنة، والدَّعوة إلى الخير، والتَّنفير عن الشَّرِّ. وأنَّ هذه السُّلطة ليست حكرا على أحد دون أحد؛ وإنما «هي سلطة خوَّلها الله لأدنى المسلمين يقْرعُ بها أنفَ أعلاهم، كما خوَّلها لأعلاهم يتناولُ بها مَنْ أدناهم».[2] كما أنَّه «ليس لمسلم - مهما علا كعبُه في الإسلام -، على آخر - مهما انحطَّتْ منزلتُه فيه - إلَّا حق النَّصيحة والإرشاد (...) فالمسلمون يتناصحون. ثمَّ هُم يُقيمون أمَّة تدعو إلى الخير».[3]

---

(1) **الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمَّد عبده**، الجزء الثالث، ص310. **والإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية**، ص 85 - 86.

(2) **الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمَّد عبده**، الجزء الثالث، ص 311.

(3) **الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية**، ص **80**. **والأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمَّد عبده**، الجزء الأول، ص 106. والجزء الثالث، ص 307.

(2) السُلطة الدِّينية على مستوى الاجتماع

يؤكِّد الإمام أنَّ إحدى المهام الكبرى التي جاء لها الإسلام، ونهض بها في المجتمع الذي ظهر فيه - والتي تعدُّ أصلا من أصوله - هي «قَلْبُ السُّلطة الدِّينية» واقتلاعها من جذورها، والاتيان عليها من أساسها، حيث «هدم الإسلامُ بناء تلك السُّلطة ومحا أثرها، حتَّى لم يبق لها عند الجمهور من أهله اسم ولا رسم».[1]

كما أكد في السياق نفسه أنَّ «لكلِّ مسلم أن يفهم عن اللَّه من كتاب اللَّه، وعن رسوله من كلام رسوله، من دون توسيط أحد من سلف ولا خلف. و إنما يجب عليه قبل ذلك، أن يُحصِّل من وسائله ما يؤهّله للفهم (...) فليس في الإسلام ما يسمى عند قوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه».[2]

(3) السُلطة الدِّينية على مستوى القانون

يترتَّب على ما سبق أنَّ «الحرية الدِّينية» مكفولة للجميع، وأنَّه ليس من حق أحد - مهما كان - أن يُصادرها باسم الدِّين، يقول الإمام: «لَم يَدَع الإسلامُ لأحدٍ - بعد اللـه ورسوله - سُلطانًا على عقيدة أحد، ولا سيطرةً على إيمانه. على أنَّ الرَّسول - عليه الصلاة والسَّلام - كان مُبلِّغًا ومُذكِّرًا، لا مُهيمنًا ولا مُسيطرًا. قال اللَّه تعالى: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٌ ﴿٢١﴾ لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ﴾[الغاشية: 21 - 22] كما أنَّ أمَّة الإسلام «ليس لها عليهم إلَّا الدَّعوة

(1) **المصدر السابق**، الجزء الثالث، ص 306.

(2) **الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية**، ص 81. و**الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، الجزء الثالث، ص 307.

والتَّذكير والإنذار، ولا يجوز لها ولا لأحد من النَّاس أن يتتبَّع عورة أحد، ولا يسوغ لقوي ولا لضعيف أن يتجسَّس على عقيدة أحد».[1]

(4) السُلطة الدِّينية على مستوى التَّجربة التَّاريخية

يقيم الإمام حجَّته في نفي «السُّلطة الدِّينية في الإسلام» على مقارنتها بما هو حاصل في الدِّيانة المسيحية، حيث يعتبر «سلطة الرؤساء على أساس دينيٍّ» ممثِّلة للأصل الثاني للنصرانية، فيقول: «وبعد هذا الأصل [الخوارق]، أصل آخر، وهو السُّلطة الدِّينية التي مُنحت للرُّؤساء على المرؤوسين في عقائدهم، وما تُكِنُّه ضمائرهم (...) فليس المعتقِد حرًّا في اعتقاده، يتصرَّف في معارفه [الدِّينية] كما يُرشده عقلُه، بل عيْنَا قلبِه مشدودتان بشفتَيْ رئيسِه. فإذا اهتزَّت نفسُه إلى بحث، أوْقفَها القابِضُ على تلك السُّلطة. وهذا الأصل إن نازع فيه بعض النَّصارى اليوم، فقد جرت عليه النَّصرانية خمسة عشر قرنًا طوالا».[2]

وبطبيعة الحال؛ فإنَّ الأمر في الإسلام ليس على هذه الشَّاكلة، فليس فيه «ما يُسمَّى عند قوم بالسُّلطة الدِّينية بوجه من الوجوه»[3]، «ولمَ يعرف المسلمون في عصر من الأعْصُر تلك السُّلطة الدِّينية التي كانت للبابا عند الأمم المسيحية، عندما كان يعْزل الملوك، ويحْرم الأمراء، ويقرِّر الضَّرائب على الممالك، ويضع لها القوانين الإلهية».[4]

---

(1) **الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية**، ص 79 - 80. و**الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، الجزء الثالث، ص 306.

(2) **الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية**، ص 31 - 32. و**الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، الجزء الثالث، ص 278.

(3) **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، الجزء الثالث، ص 307.

(4) **المصدر السابق**، الجزء الأول، ص 107.

(5) السُلطة الدِّينية على مستوى طُرق اكتساب المعرفة الدِّينية

في سياق تفرقته بين سلطة الخليفة في الإسلام وسلطة الملوك في المسيحية، شدَّد الإمام على أنَّ «الخليفة عند المسلمين ليس بالمعصوم، ولا هو مهبط الوحي، ولا من حقِّه الاستئثار بتفسير الكتاب والسنَّة. نعم شرطٌ فيه أن يكون مجتهدًا؛ أي أن يكون من العلم باللغة العربية وما معها بحيث يتيسر له أن يفهم من الكتاب والسنَّة ما يحتاج إليه من الأحكام (...) [لكنه] على هذا لا يخصه الدين في فهم الكتاب والعلم والأحكام بمزية، ولا يرتفع به إلى منزلة، **بل هو وسائر طُلَّاب الفهم سواء**، إنما يتفاضلون بصفاء العقل، وكثرة الإصابة في الحكم، ثم هو مُطاعٌ ما دام على المحجَّة ونهج الكتاب والسنَّة، والمسلمون له بالمرصاد، فإذا انحرف عن النهج أقاموه عليه (...) فإذا فارق الكتاب والسنَّة في عمله، وجب عليهم أن يستبدلوا به غيره».[1]

وكما أنَّ «الحرية الدِّينية» مكفولة، فإنَّ من حق كلِّ مسلم أن يستنبط كلام اللَّه ورسوله من دون واسطة أحدٍ من السَّلف أو الخلف «وليس يجب على مسلم أن يأخذ عقيدته أو يتلقَّى أصول ما يعمل به من أحد، إلَّا عن كتاب اللَّه وسنَّة رسوله ﷺ».[2] شريطةَ أن يتحصَّل من وسائل العلم على ما يؤهِّله للفهم.

(1) **الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية**، ص 83 - 84.
(2) **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، الجزء الثالث، ص 307. **الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية**، ص 81.

أيضًا لا يكتفي الإمام بنفي وجود السُّلطان الدِّينيِّ والسُّلطة الدِّينية عن الحاكم ورجال الدِّين فحسب، بل وينفي اعتراف الإسلام بها أو إقراره لها بالنِّسبة لأيَّة مؤسَّسة من المؤسَّسات التي تمارس سُلطة من السُّلُطات في المجتمع الإسلاميِّ، بما في ذلك مؤسسات «القضاء»، و«الإفتاء» و«شيخ الإسلام».

يقول موضِّحًا ذلك: «يقولون: إن لم يكن لخليفةٍ ذلك السُّلطان الدِّيني، أفلا يكون للقاضي، أو للمفتي، أو لشيخ الإسلام؟! وأقول: إنَّ الإسلام لم يجعل لهؤلاء أدْنى سُلطة على العقائد وتقرير الأحكام. وكُلُّ سلطة تناولها واحدٌ من هؤلاء، فهي «سلطةٌ مدنيةٌ» قرَّرها الشَّرع الإسلاميُّ، ولا يسوغ لواحد منهم أن يدَّعي حقَّ السَّيطرة على إيمان أحد، أو عبادتِه لربه، أو يُنازعه في طريق نظرِه».[1]

وفي الواقع لم يتوقَّف الإمام محمَّد عبده عند حدود نزع شرعية «السُّلطة الدِّينية» عن «رجال الدِين»؛ وإنما مَدَّ نِطاق هذا الحكم وذلك الموقف ليشمل «السُّلطة السِّياسية في المجتمع الإسلاميِّ»، مؤكِّدًا أنَّ الحاكم في هذا المجتمع «حاكِمٌ مدنيٌ من جميع الوجوه»، وأنَّ سلطته وشرعيته إنَّما تنبعُ من - وتخْضَع بالتالي إلى - اختيار الأمَّة وليس لِمنطق «الحقِّ الإلهيِّ».[2]

كما يدفع مظنَّة أن يكون في تقرير «مدنية» السُّلطة السِّياسية في

(1) **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، الجزء الثالث، ص 311. و**الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية**، ص 87.
(2) **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، الجزء الثالث، ص 309 - 310. و**الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية**، ص 84.

المجتمعات الإسلامية أية منافاة مع وجود «الشَّرع». فالإسلامُ دينٌ وشرعٌ؛ ولذلك «فقد وضع حدودا، ورسم حقوقا. وليس كلُّ مُعْتَقِدٍ في ظاهر أمرِه بحُكمٍ يجري عليه في عملِه؛ فقد يغلبُ الهوى، وتتحكَّم الشَّهوة، فيُغْمَطُ الحقُّ، ويتعدَّى المعتدي الحدَّ. فلا تكملُ الحكمة من تشريع الأحكام، إلَّا إذا وُجدت قوَّةٌ لإقامة الحدود، وتنفيذ حكم القاضي بالحقِّ، وصون نظام الجماعة. وتلك القوَّةُ لا يجوز أن تكون فوضى في عدد كثير، فلا بُدَّ أن تكون في واحد، وهو السُّلطان أو الخليفة».[1]

على أنَّ تركُّز القوَّة في يد السُّلطان أو الخليفة لا يعني بحال من الأحوال أن يكون معْصومًا من الخطأ أو النسيان، فلا «هو مهْبط الوحْي، ولا من حقِّه الاستئثار بتفسير الكتاب والسُّنَّة (...) ثمَّ هو مُطاعٌ ما دام على المحجَّة ونهج الكتاب والسُّنَّة. والمسلمون له بالمرصاد: فإذا انحرف عن المنهج أقاموه عليه، وإذا عوج قوَّموه بالنصيحة والإعذار إليه (...) فالأمَّة - أو نائب الأمَّة - هو الذي ينصِّبه. والأمَّة هي صاحبة الحقِّ في السَّيطرة عليه. وهي التي تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها. فهو حاكِمٌ مدَنِيٌّ من جميع الوجوه».[2]

وضمن هذا السياق يُحذر الإمام من الخلط الذي يقع فيه البعض ما بين السُّلطة في الإسلام بوصفها سلطة مدنية، وبين ما يسميه الإفرنج

(1) **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، الجزء الثالث، ص 309. و**الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية**، ص 82.

(2) **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، الجزء الثالث، ص 309. و**الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية**، ص 82 - 84.

«ثيوكراتيك»، أي: سلطان إلهي. ففي الأخير ينفرد الحاكم «بتلقِّي الشريعة عن اللَّه، وله حق الأثرة بالتِّشريع، وله في رقاب النَّاس حق الطَّاعة؛ لا بالبيعة وما تقتضيه من العدل وحماية الحوزة، بل بمقتضى الإيمان. فليس للمؤمن - ما دام مؤمنا - أن يُخالفه، و إن اعتقد أنَّه عدوٌّ لدين اللَّه وشهدت عيناهُ من أعماله ما لا ينطبق على ما يعْرفه من شرائعه؛ لأنَّ عمل صاحب السُّلطان الدِّيني وقولَه في أي مظهر ظهرا هما: دينٌ وشرعٌ».[1]

و يتساءل الإمام، في معرض حديثه عن السُّلطة الدِّينية في المسيحية: «كيف يتسنَّى للسُّلطة المدنية أن تتغلَّب على السُّلطة الدِّينية وتقف بها عند حدِّها، والسُّلطة الدِّينية إنَّما تستمدُّ حكمَها من اللَّه، ثم تمدُّ نفوذَها بتلك القوَّة إلى أعماق قلوب النَّاس، وتُديرها كيف تشاء، والملِك لا قوَّة له إلا بأولئك النَّاس المغلوبين للسُّلطة الدِّينية؟!»[2].

(1) **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، الجزء الثالث، ص 309. و**الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية**، ص 84 - 85.
(2) **المصدر السابق**، ص 60.

المبحث الثاني

مفهوم المواطنة في فكر الإمام محمَّد عبده

على رغم الدَّور الكبير الذي اضطلع به محمَّد رشيد رضا، في سياق تدوين سيرة الإمام محمَّد عبده والتأريخ لِحياته؛ فإنَّ جانبًا كبيرًا من كتابات الإمام ومقالاته لم يتم تضمينها في أعمال رشيد رضا، فضلاً عن أنَّ تاريخ الأستاذ الإمام لم يخرج للناس إلا في سنة 1925م[1]؛ أي بعد وفاته بعشرين عاما، وقبل وفاة رشيد رضا (ت 1935م) بعشرة أعوام.

وقد حال ذلك، بطبيعة الحال، دون الإلمام بكثير مما كتبه الإمام في صحف ومجلات: «الوقائع»، و «المنار»، و «العروة الوثقى»، و «الأهرام»، وغير ذلك. ناهيك عن إدماج رشيد رضا سيرته الذاتية ضمن سيرة الأستاذ الإمام، كأنَّه يضع تاريخًا لنفسه، فلا ترى فصلاً ولا مبحثًا عن الإمام إلا وقد أشرك رشيد رضا نفسه فيه![2]

وبغض النَّظر عن صحَّة الأبيات التي أوردها رشيد رضا، وساقها على لسان الإمام قُبيل وفاته، بل وهو على فراش الموت، والتي يدعو فيها الى أن يجعل اللَّه رشيد رضا خلَفًا له على دين الإسلام، فيقول في إحداها:

(1) محمَّد رشيد رضا، **تاريخ الأستاذ الإمام محمَّد عبده**، الطبعة الأولى، 4 أجزاء (القاهرة: مطبعة المنار، 1344هـ - 1925م).

(2) محمَّد عبده، **مذكِّرات الإمام محمَّد عبده**، تقديم وتعليق طاهر الطناحي (القاهرة: دار الهلال، دون تاريخ)، ص 6.

فبارك على الإسلام وارزقه مرشداً (رشيداً) يُضيء النَّهج والليل قاتم

وما إذا كانت هذه الأبيات فعلاً للإمام، أم أنَّ رشيد رضا اختلقها؛ فإنَّ الأخير قد استولى - وفق ما يؤكد كثير من الباحثين - على العديد من آراء أستاذه، واقتنع بأن له الحق في طبعها وشرحها، بل والزِّيادة عليها دون أحد غيره من تلامذة الإمام!

وفي الأحوال كلِّها، فإننا نتغيَّا في مبحثنا هذا الإبانةَ عن حدود «مفهوم المواطنة في فكر الإمام محمَّد عبده»؛ كما عبَّر هو عنه في كتاباته السِّياسية بصفة خاصة. لا سيما أنَّ رشيد رضا حاول أن يدافع عن مشاركته في الثورة العرابية باعتباره «مُواليًا» لأسرة محمد علي باشا، ومُدافعًا عن الخديو توفيق، ومُنتقدًا لأحمد عرابي وصحبه![1] وضمن هذا السِّياق، انبرى رشيد رضا في مقالة له في مجلة «المنار»، للحديث عما سمَّاه «الفتنة العُرابية»، مؤكِّدًا أن أستاذه كان ينتقد أعمال عرابي وتهوُّره في جريدة «الوقائع» الرسمية في القسم الأدبي، على حين ترتعد فرائص قصر الخديو من عُرابي!

وكما لاحظ طاهر الطناحي، فإنَّ الثورة التي يتحدث عنها رشيد رضا لم تكن قد بدأت جديًّا أو شاركت فيها الأمة مشاركة فعلية! فقد كان عرابي لا يزال برتبة أميرالاي [= عميد]، إلى درجة أنه بعد سقوط وزارة رياض باشا

(1) يُعلِّل طاهر الطناحي موقف رشيد رضا بالقول: «وقد كان من دوافع هذه الترجمة المزدحمة المتداخلة أنه كان على عرش مصر أبناء محمد علي، إسماعيل وتوفيق، فلم يكن في مقدوره أن يُخرج للناس حياة الإمام إخراجًا ترضى عنه الحقيقة، ويرضى عنه التاريخ كلَّ الرِّضا». **الموضع نفسه**.

وتولّي محمد شريف باشا الوزارة، نُقِل هو وفرقته إلى رأس الوادي في محافظة الشرقية، وكانت الثورة لا تزال في طور التكوين.[1]

على أن اشتغال الإمام بالأمور الوطنية - سياسية كانت أم اجتماعية - كان سابقًا لاندلاع ثورة عرابي بحكم أنه كان من قادة الرأي والكتّاب في مصر، وبحكم رئاسته لجريدة «الوقائع المصرية». فقد عُين الإمام محرِّراً فيها سنة 1879م، وكتب منذ ذلك الحين مجموعة كبيرة من المقالات الوطنية والأدبية والسياسية والدينية، تصب جميعاً في مشروع الإصلاح الديني ومحاربة الاستبداد، ومجابهة التقليد، والدفاع عن حقوق الفقراء والمستضعفين، وانتقاد وضعية الفلاح والضرائب المفروضة عليه، وهو ما تعبِّر عنه عناوين مقالاته في تلك الحقبة، ومن بينها: «خامة الرشوة»، «القوة والقانون»، «ما هو الفقر الحقيقي في البلاد؟»، «الشورى وولي الأمر»، «الشورى والقانون» ... إلى غير ذلك.

وقد خصَّ الإمام مسألة المواطنة والوطنية بكثير من عنايته، فكتب مقالاً بتاريخ 28 تشرين الثاني/ نوفمبر سنة 1881م - أي قبل اندلاع الثورة العرابية - عن «الحياة السياسية والوطن والوطنية»، قال فيه: إنَّ الوطن في اللغة يعني محل الإنسان مطلقاً، فهو السكن بمعنى: استوطن القوم هذه الأرض وتوطنوها، أي اتخذوها سكنًا. والوطن عند أهل السياسة مكانُك الذي تُنسَب إليه ويُحفظ حقُّك فيه، وتعلم حقَّه عليك، وتأمن فيه على نفسك وآلك ومالك. فلا وطن إلا مع الحرية، ولا وطن في حالة الاستبداد. وكان حدُّ الوطن عند الرُّومانيين المكان الذي فيه للمرء حقوق وواجبات سياسية.

(1) **مذكِّرات الإمام محمد عبده**، ص 8.

ثم يوضّح الإمام أنَّ هذا الحدَّ الذي اتفق في شأنه الرُّومانيون لا يتعارض مع قولهم: «لا وطن من دون الحرية»، وذلك لأن الحرية تعني: حق القيام بالواجب المعلوم، فإن لم توجد الحرية فلا وطن لانتفاء الحقوق والواجبات السياسية. فالواجب والحق - في رأي الإمام - هما شعار الأوطان التي تُفتدى بالأموال والأبدان، وتُقدَّم على الأهل والخلان، ويبلغ حبها في النفوس الزكية مقام الوجد والهيمان. أما السكن الذي لا حق فيه للساكن، ولا يأمن فيه على روحه وماله، فغاية القول في تعريفه أنه مأوى العاجز! ومستقرُّ من لا يجد إلى غيره سبيلاً، فإن عظم فلا يسرُّ وإن صغُر فلا يُساء. وينقل الإمام عن لابرويير، الحكيم الفرنسي، قوله: «ما الفائدة من أن يكون وطني عظيمًا كبيرًا، إن كنتُ فيه حزينًا حقيرًا أعيش في الذلِّ والشقاء خائفًا أسيرًا؟!».[1]

ومن ثمَّ، فإنَّ النسبة أو العلاقة ما بين «الوطن» و«المواطن» إنما هي عبارة عن صلةً مناطة بأهداب الشرف الذاتي، فالمواطن يغار على الوطن ويذود عنه كما يذود عن والده الذي ينتمي إليه، وإن كان سيئ الخلُق شديدًا عليه! فقول المصري: «أنا مصري» يعدُّ من موجبات غيرته على مصر، ففي الوطن من موجبات الحب والحرص والغيرة ثلاثة أشياء تشبه أن تكون حدوداً:

أولها: السكن الذي فيه الغذاء والوقاء والأهل والولد.

ثانيها: أنه مكان الحقوق والواجبات التي هي مدار الحياة السياسية، وهما حسِّيان ظاهريان.

(1) **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، الجزء الأول، ص 369 - 370.

ثالثها: أنه موضع النسبة التي يعلو بها الإنسان، ويعز أو يسفل.

وهـذه الأعمـدة الثلاثة تمثّـل في رأي الإمام، حـدود «الـمواطنة» ومعنى «الوطـن»، فإذا تقررت ورسخـت في الأذهان وجب عـلى الـمواطن «حب الوطـن من كـل هذه الوجـوه؛ فهو سكنه الـذي يأكل فيـه هنيئًا، ويشرب مريئًـا، ويبيت فيه أمينًا، وهو مقامه الذي يُنسب إليه ولا يجد في النسبة إليه عارًا، ولا يخاف تعبيرًا، وهو الآن موضع حقوقه وواجباته».[1]

وكـما هو ملاحظ، فإن الإمام لم يعمد في التعبير عن مفهوم «الـمواطنة» إلى استخـدام لغـة دينية، أو ربـط الـمفهوم بالدين. فالإنسـان - كما كتب الإمـام في مقال له بعنوان «الوطنية» في جريدة «الوقائع الـمصرية» بتاريخ 6 آذار/ مارس 1881م - «لا ينال الشرف الإنسانيَّ والسعادة الـحقيقية والثروة الدائمة والنعيم الثابت؛ إلا إذا صلح حال وطنه، فتقدَّم أبناؤه، وتحلَّت نفوسهم بالـمعارف وصفات الكمال، فيأخذ كلُّ واحد حقَّه، ويؤدِّي الواجب عليه. إنْ بـدت منفعـة لأيٍّ منهم تضافـر الكلُّ على جلبهـا، وإن ألـمَّـت به ملمَّة اتحـدت قـوى الـجميع على إبعادهـا، فحينئذ يعـمُّ النفع جميـع الـمواطنين، وتستتـبُّ الأمنية، وتتَّسع دائرة الـمنافع الـمستديمة، بخلاف ما إذا فسد حال الوطـن واختلت شـؤون ذويه، فإنَّ كـلَّ واحد منهم يقـف عقبة في طريق أخيه، ويسدُّ أبواب الـخير عليه، ولا يتأخَّر في إيقاع الـمكروه به متى تخيل في ذلك منفعة خصوصية تعود عليه».[2]

(1) **الـمصدر السابق**، الـجزء الثالث، ص 370.

(2) **نفسه**، الـجزء الثالث، ص 310.

وهكـذا يتراوح مفهوم الـمواطنة عند الإمام مـا بين مفهومي: «الـحق» و«الواجـب». فمـن شـأن التـوازن في العلاقة بـين الوطـن والـمواطن، أن يضمـن صلاح كـلٍّ منهما، وما الفسـاد والاستبداد إلا نتيجـة - أو بالأحرى مقدِّمة - لاختلال العلاقة بينهما. ومدار هذه العلاقة يقوم في رأي الإمام على «الـمحبـة»، وهـو ما صرّح به في مقالة له عـن «الوطنية» نشرها في جريدة «الوقائع الـمصرية» أيضاً بتاريخ 21 آذار/ مارس سنة 1881م، حين قال:

«إنَّما الوطنية أن تخلص الـمحبَّة للوطن إخلاصاً ينبعث منه السعي بكامل الـجهـد في التماس مـا يعود عليه بالتقـدَّم والنجاح، وليس الأثـر إلا ما أفاد فائدة حقيقية تُوجب اعتدالاً في التصورات أو حسَناً من الأخلاق والعادات، أو صحَّـة في الأبدان أو عزَّة للوطن وارتفاعـاً لمقامه، فذلك ما يدعوه العقلاء وطنيـة، وهذا ما يعدونه أثراً، لا الألفاظ الـمحفوظة ذات الـمعاني الـمُبتذلة الـمطروقـة، ولا التأسُّف وهزُّ الرؤوس والإكثار مـن التنهُّدات التي ليست مُنبعثـة عـن داعية في القلـب، ولا رنّة في الفـؤاد تستوجب النهـوض لإزالة الضرر والسعي من رفع الـملمات».[1]

لقد عاب الإمام على أقوام تشدقهم بالوطنية وتوهمهم «أنها مجموع ألفاظٍ، ولفيف كلماتٍ تخطَّفتها آذانهم من مواقعها (...) فردَّدوا بها الألسن ولاكوها في الأفـواه، وانطلقوا يوردونها في كلِّ مقامٍ ويطنطنون بذكرها في الـمجامع والـمنتديـات. وتخيلوا أن هذا هـو الـحقّ الذي يطالبهم الوطـن بالقيام به، والـمفقـود الذي يرجو منهم نواله، فاقتصروا من الأقوال على تَرْدَادِهَا، ومن الأعمال على هزِّ الرؤوس عندما يرفعون بها الأصوات:

(1) **نفسه**، الـجزء الثالث، ص 315.

- فطورًا يهزءون بما يعمله سواهم، و يُقبِّحُون صُنْعَ من عدَاهُم.
- وآونـةً يُحقِّـرُون مـا أتى الغيرُ بـه و يعدُّونَه صغيرًا لا يفيـد في مصالح الوطن العمومية، ولا يجلب له خيرًا كثيرًا.
- وحينًـا يصفون البلاد بأنها سيئة الـحال، خطرة الـمآل، لم تحصل على ما حصل عليه سواها من التقدُّم، ولا قارَبَتْهُ في راحة الـخاطر ونعومة البال؛ لعدم صدق وطنية أبنائها، وقلَّة سعيهم في طريق منافعها بالـجدِّ والاجتهاد.
- وزمانًـا يزعمـون أن الأمـور تنـزل في غير منازلهـا، وتُوضَـعُ في غير مواضعهـا، فتُهْـدَى الـمناصب إلى غير مُسْتَحِقِّيهـا، و يُرفَعُ إلى الرُّتَب الرفيعة من هو جديرٌ بالضِّعَةِ وحقيقٌ بالانخفاض.

يمضـون كـل أوقاتهـم في حكاية ما ذكرنـاه، ويميتـون أعمارهم بالاشـتغال بذكـراه، ثم لا نراهم (...) أقامـوا من العمل دليلًا على صدق دعواهم وصحَّة ما يزعمون أو نَصَبُوا من الأثر الـحقيقي أمارةً على السَّبيل الذي يرشدون إليه».[1]

وحَـبُّ الـحصيد: لقد كان الإمام يولي مسألة «الوطنية» و «الـمواطنة» عناية كبرى في أطوار حياته كلها، الثورية منها والإصلاحية:

- ففـي طوره الثوري، كان - كشأن أستاذه جمال الدين الأفغاني - يؤمن بالشعـب وطبقاتـه الكادحـة وقـدرات الـجماهـير في إطاحة قوى الاستعمار ومناهضة الاستبداد.

(1) **نفسه**، الـجزء الثالث، ص 313.

- أمَّا في طوره الإصلاحي، فلم يكن الإمام مؤمنًا بالثورة كطريق لتحقيق النهضة، وإنما كان يرى في التربية والتزكية والتعليم والاستنارة الفكرية السبيل الأمثل لبلوغ تلك الغاية.

ومن هنا، كانت المواطنة تمثّل - في هذا الطور الأخير - جوهر وعماد المقاومة ضد النفوذ الأجنبي. وقد حدَّد لنا في هذا الطور بصفة خاصة، مفهومه عن «المواطنة»، وسلط الضوء على بروز عاطفة التعلُّق بالوطن، التي تعد مرادفاً للقومية، كما شنَّ هجومًا حادًّا ضد أولئك الذين يزعمون أن مصر لم تبلغ بعد طور «الوطنية»، فكتب يقول بعد الثورة العرابية:

«ولقد كان بعض الناس يحاولون خلع الشِّعار الوطني عن ذوي الحقوق والواجبات في مصر، وإلباسهم جميعاً لباس الجهالة والذلّ، لكن أبت الحوادث إلا أن تُثبت لنا وجودًا وطنيًّا، ورأيًا عموميًّا، ولو كره المبطلون». كما عبر عن آماله التي صورها إلى برودلي من بيروت بالقول: «كنت أحب أن تكون بلادي حرَّة مستقلة، وحاكمها تحت قانون محترم لا تحت تصرُّف هوى نفسه وأهواء حاشيته، وأن يكون قادرًا على حفظ القانون، ومحبًّا لرعيته؛ شأن كل حاكم يحب الخير لنفسه وبلاده، ويطلب بقاء الذكر بالآثار الثابتة لا بالألفاظ السيالة المنقضية بمجرد النطق، وكنتُ ألتمس الوصول إلى هذه الغاية أيضا بالتَّدابير والطرق السياسية».[1]

وفي الأخير، لا شك في أنَّ آراء الأستاذ الإمام محمَّد عبده قد أثَّرت بشكل كبير ولافتٍ في ثلَّة من الكتَّاب والمفكِّرين المعاصرين له، والمتأخرين

(1) **نفسه**، الجزء الثالث، ص 641.

عنه أيضًا. وفي مقدِّمة هؤلاء: محمَّد رشيد رضا الذي نقل في كتابه «الخلافة» كلام أستاذه حول الأصل الخامس للإسلام «قلْب السُّلطة الدِّينية»، كما تأثَّر بمواقفه من الخلافة العثمانية فضمَّن كتابه أيضًا خاتمة حول «سُنَّةِ التغلُّب وعواقبها، و إفسادِ الأعاجم لحكم الإسلام العربيِّ»، مُقترِحًا على التُّرك - من خلال النَّظر في مسألة الخلافة من الوجهتيْن: الإسلامية والاجتماعية - أن تترك السُّلطة العسكرية أمر الحكومة إلى مجلس مُنتخَب من الشَّعب، وأن يُتْرَكَ أمرُ الخلافة إلى الشعوب الإسلامية كلِّها.

كما غلب على رشيد رضا متابعة أستاذه أيضًا فيما يتعلَّق برفض ما تدَّعيه «الخلافة العثمانية» من سلطان على الأقطار الإسلامية؛ استنادًا إلى جامعة الدِّين، وبيان أنَّ ذلك ليس له أساس من الإسلام، وأنَّ ما تمارسه الخلافة العثمانية من سيطرة وهيمنة؛ إنَّما هو عملٌ سياسيٌّ اكتسبته بحكم الغزو وسطوة السِّيف ليس إلا. فقد شنَّ رشيد رضا حملةَ نقدٍ واسعة ضد الخلافة العثمانية في المجلد الرابع من المنار (1318هـ= 1901م)، وكذلك في المجلد السادس (1321هـ / 1903م)، الذي حذَّر في افتتاحيته من خطورة الاعتماد على الأمراء والسَّلاطين، والاستماتة في الخضوع لهم وتقديس سُلطتهم باسم الدِّين.

كما أثَّرت آراء الإمام محمَّد عبده بشكل كبير أيضا في الشيخ علي عبد الرازق (1888 - 1966م) صاحب كتاب «الإسلام وأصول الحكم»، والذي أكَّد بدوره أنَّ الخلافة لا تمثِّل أصلًا من أصول الدِّين، وأنَّها ليست نظامًا دينيًّا، كما أنَّها ليست نيابةً عن صاحب الشَّريعة؛ و إنَّما هي مسألة دنيوية وسياسية بحتة.

وكذلك الأمر بالنسبة للقضاء وغيره من وظائف الحكم ومراكز الدَّولة، كلُّها خططٌ سياسيةٌ صرفة، لا شأن للدِّين بها، فهو لم يعْرفها ولم يُنكرها، ولا أمرَ بها ولا نهى عنها، وإنَّما تركها لنا، لنرجع فيها إلى أحكام العقل، وتجارب الأمم، وقواعد السياسة.

كما أثَّرت آراء محمَّد عبده في الشَّيخ أمين الخولي (1313 - 1385هـ/ 1895 - 1966م)، فيما يتعلَّق برؤيتِه لعلائِق الدِّين بالسياسة، وأثر نظُم الحكم الثيوقراطية في كبت حرية البحث والتفكير والإبداع، والآثار السَّلبية لتداخل الحقلَيْن: الدِّينيِّ والسِّياسيِّ.

الفصل الثالث

رؤى الشريعة والقانون
في الفكر الإسلامي المعاصر

المبحث الأول

رؤى الشَّريعة والقانون في تفسير المنار

أولا: تفسير المنار في سياق التّفاسير الحديثة

«إنَّما يفهم القرآن ويتفقَّه فيه من كان نُصْبَ عينِه ووجهةَ قلبه في تلاوته - في الصَّلاة وفي غير الصَّلاة - ما بيَّنهُ اللَّه تعالى فيه من: موضوعِ تنزيلِه، وفائدةِ ترتيلِه، وحِكْمَةِ تَدَبُّرِه من علمٍ ونورٍ، وهدىً ورحمةٍ، وموعظة وعبرة، وخشوعٍ وخشيةٍ، وسُنَنٍ في العالَمِ مُطردة؛ فتلك غايةُ إنذارِه وتبشيره، ويلْزَمُهَا - عقلًا وفطرةً -: تقوى اللَّه بترك ما نهى عنه، وفعل ما أمر به بقدر الاستطاعة؛ فإنَّه كما قال: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾[البقرة: 2].

[ولقد] كان من سوء حظِّ المسلمين أنَّ أكثر ما كُتب في التَّفسير يشغل قارئه عن هذه المقاصد العالية، والهداية السَّامية؛ فمِنْها ما يشغله عن القرآن

بمباحث الإعراب وقواعد النحو، ونُكَتِ المعاني ومُصطلحات البيان، ومنها ما يصرفه عنه بجدل المتكلِّمين وتخْريجات الأصوليين، واسْتنباطات الفُقهاء المقلِّدين، وتأويلات المتصوِّفين، وتعصُّب الفرق والمذاهب بعْضها على بعض؛ وبعْضُها يلْفِته عنه بكثرة الرِّوايات وما مُزِجَتْ به من خُرافات الإسرائيليات، وقد زاد الفخْر الرَّازي صارفًا آخر عن القرآن؛ هو ما يُورده في تفسيره من العلوم الرِّياضية والطَّبيعية وغيرها من العلوم الحادثة في الملَّة (...) وقلَّده بعض المعاصرين بإيراد مثل ذلك من علوم هذا العصْر وفنونه الكثيرة الواسعة».[1]

لقد آثرنا أن نفتتح مبحثنا بهذا النص المفتاحي - على طوله النِّسبيِّ - ؛ لأنَّه بمثابة «مقدِّمة منهجية» وضعها الأستاذ الإمام محمَّد عبده في بداية تفسير المنار؛ ليوضِّح الطريقةَ المُثْلَى في فهم القرآن أولا، ويُبيِّن منهجه الخاص في ذلك الموضوع ثانيا، ويتعرَّض بالنقد لجملة التفاسير التي سبقته ثالثا[2]؛ والتي حالت في رأيه دون فهم القرآن الكريم بعد أن «صلُحتْ أنفُس العرب

(1) محمَّد عبده، **تفسير القرآن الحكيم المشتهر باسم تفسير المنار**، الطبعة الثانية، (القاهرة: دار المنار، 1366هـ - 1947م)، الجزء الأول، ص 7.

(2) يقول محمَّد رشيد رضا في كتابه «الوحي المحمدي»: «إنَّ تفسير المنار قد أُلِّف لاستدراك هذا التَّقصير في كتب التَّفسير، ولكنه لا يُدرَّس في المدارس، ولا يُعتَمد عليه في التَّربية، ولا يخطر في بال منْ لم يقرأه أنه يجد فيه بيان كلِّ ما تحتاج إليه الأمَّة لتجديد حياتها ومجدها، ولا لدفع الغوائل عنها، ويوشك أن يكون أكثر من اطّلعوا عليه لا ينوون بقراءته ما أُلِّف لأجله من الإصلاح والهدى، وتجديد ثورته الأولى، وإنَّما لكُلِّ امرئٍ ما نوى». السَّيد محمَّد رشيد رضا، **الوحي المحمدي: ثبوت النُّبوة بالقرآن ودعوة شعوب المدنية إلى الإسلام دين الأخوة والإنسانية والسَّلام**، الطبعة الثالثة (بيروت: مؤسسة عزِّ الدِّين للطباعة والنَّشر، 1406هـ)، ص 6.

بالقـرآن؛ إذ كانوا يتلونه حقَّ تلاوتـه في صلواتهم المفروضة، وفي تهجُّدهم، وسائر أوقاتهم».[1]

وحتَّـى يقطع الإمـامُ الطريقَ أمـام مُنتقديه، أخذ يُوضِّـح - في الفقرات اللاحقة من مقدِّمة تفسيره - الفارق الـجوهريَ بين ما يمكن تسميته بـ «علوم الوسائـل» و «علوم الغايـات»؛ وهو ما عبَّر عنه بالقـول: «نعم، إنَّ أكثر ما ذُكِر من وسائل فهْم القرآن: فنونُ العربية لا بدَّ منها، واصطلاحاتُ الأصول وقواعده الخاصَّة بالقرآن ضروريةٌ أيضًا، كقواعد النّحو والـمعاني، وكذلك معرفـةُ الكـون وسُنن اللَّـه تعالى فيه. كلُّ ذلـك يُعين على فهم القـرآن. وأمَّا الرِّوايـات الـمأثورة عـن النَّبي ﷺ وأصحابـه وعلماء التَّابعـين في التَّفسير؛ فمِنْها ما هو ضروريٌ أيضًا (...) وأكثرُ التفسير الـمأثور قد سرى إلى الرُّواة مـن زنادقة اليهود والفُـرس ومسْلمة أهل الكتـاب (...) وكان الواجب جمع الرِّوايـات الـمفيدة في كتب مُستقلة؛ كبعـض كتب الـحديث، وبيان قيمة أسانيدها، ثم يُذكَر في التَّفسير ما يصحُّ منها بدون سند، كما يُذكَر الـحديث في كتُب الفقه».[2]

---

(1) **تفسير الـمنار**، الـجزء الأول، ص 6.

(2) **الـمصدر السابق**، الـجزء الأول، ص 7 - 8. ويُعقِّب محمَّد رشيد رضا على ذلك بالقول: «وغرضُنا من هذا كلِّه أنَّ أكثر ما رُوي في التَّفسير الـمأثور، أو كثيره، حِجَابٌ على القرآن وشاغِلٌ لتاليه عن مقاصده العالية الزَّكية للأنفس، الـمنوِّرة للعقول. فالـمفضِّلون للتَّفسير الـمأثور لهم شاغِلٌ عن مقاصد القرآن بكثْرَةِ الرِّوايات، التي لا قيمة لها سندًا ولا موضوعًا، كما أنَّ الـمفضِّلين لسائر التَّفاسير لهم صوارف أخرى عنه كما تقدَّم. فكانت الـحاجة شديدة إلى تفسير تتوجَّه العنايةُ الأولى فيه إلى هداية القرآن على الوجه الذي يتَّفق مع الآيات الكريمة الـمنزَّلة في وصفه، وما أُنزل لأجله من الإنذار والتَّبشير والهداية والإصلاح؛ وهو ما ترى تفصيل الكلام عليه في الـمقدِّمة المقتبسة=

وأول ما يمكن استنباطه من هذا النَّص؛ هو أنَّ «تفسير المنار» لا يدخل قطعا ضمن الصِّنف المتعارف عليه بـ «التَّفسير بالمأثور»؛ وإنَّما يتم إدراجه ضمن «التَّفاسير العقلية الاجتماعية» التي تؤمن بالوحدة الموضوعية في القرآن الكريم، أو ضمن «المدرسة العقلية الحديثة» في التفسير.[1] فمن جهة أولى، يُعرِّف صاحبُ التَّفسير «تفسير المنار» بأنَّه: «هو التَّفسير الوحيد الجامع بين صحيح المأثور وصريح المعقول، الذي يُبيِّن حكمة التشريع، وسُنَنَ اللَّه في الإنسان، وكون القرآن هداية للبشر في كلِّ زمان ومكان، ويُوازن بين هدايته وما عليه المسلمون في هذا العصر وقد أعرضوا عنها، وما كان عليه سلفهم المعتصمون بحبلها، مُراعًى فيه

= من دروس شيخنا الأستاذ الإمام الشَّيخ محمَّد عبده، رحمه اللّه تعالى وأحسن جزاءه. ثمَّ العناية إلى مُقتضى حال هذا العصر، في سهولة التَّعبير، ومُراعاة أفهام صنُوف القارئين، وكشْف شبُهات المشتغلين بالفلسفة والعلوم الطَّبيعية وغيرها، إلى غير ذلك». **نفسه**، ص 10.

(1) قارن على سبيل المثال بـ: فهد بن عبد الرَّحمن بن سليمان الرُّومي، **اتجّاهات التَّفسير في القرن الرَّابع عشر**، الطبعة الثالثة (بيروت: مؤسَّسة الرسالة، 1418هـ - 1997م)، ثلاثة أجزاء. حيث خصَّص المؤلِّفُ الباب الثالث من الجزء الثاني للحديث عن: «منهج المدرسة العقلية الاجتماعية الحديثة في التَّفسير»؛ والتي كان من رجالها المؤسِّسين كُلٌّ من: «جمال الدِّين الأفغاني، وتلميذه محمَّد عبده، وتلاميذه: محمَّد مصطفى المراغي، ومحمَّد رشيد رضا، وغير هؤلاء كثير». وهذه المدرسة - برأي المؤلِّف - ترتكز على عشرة أُسُس هي: «1 - الوَحْدة الموضوعية في القرآن الكريم. 2 - الوحْدة الموضوعية في السُّورة القرآنية. 3 - تحكيم العقل في التَّفسير. 4 - وإنكار التَّقليد وذمِّه والتَّحذير منه. 5 - والتَّقليل من شأن التَّفسير بالمأثور. 6 - والتَّحذير من التَّفسير بالإسرائيليات. 7 - واعتبار القرآن المصدر الأول في التَّشريع. 8 - والتَّحذير من الإطناب. 9 - والشُّمول في القرآن الكريم. 10 - والإصلاح الاجتماعيِّ». الجزء الثاني، ص 719 - 798.

السُّهولة في التعبير، مُجتَنبا مزْجَ الكلام باصطلاحات العلوم والفنون، بحيث يفهمه العامَّة، ولا يستغني عنه الخاصَّة؛ وهذه هي الطَّريقة التي جرى عليها في دروسه في الأزهر حكيمُ الإسلام الأستاذ الإمام الشَّيخ محمَّد عبده، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ». (1)

وهذا الملمح المهم يشترك فيه مع الإمام محمَّد عبده ومحمَّد رشيد رضا مُفسِّر آخر، وإن كان مُتأخرًا زمنيا، ألا وهو: محمَّد الطَّاهر بن عاشور (1296 - 1393هـ/ 1879 - 1973م)، إذ يؤكِّد في «التَّحرير والتَّنوير» أنَّ اللّه تعالى «أنزل القرآن كتابًا لصلاح أمر النَّاس كافّة؛ رحمةً لهم. فكان المقصد الأعلى منه صلاحُ الأحوال الفردية، والجماعية، والعُمْرانيَّة. فالصَّلاحُ الفرديُّ يعتمد تهذيبَ النَّفس وتزكيتها (...) وأمَّا الصَّلاح الجماعيُّ؛ فيحصل أولا من الصَّلاح الفرديِّ، ومن شيءٍ زائد على ذلك وهو: ضبْطُ تصرُّف النَّاس بعضهم مع بعض على وجهٍ يعْصِمهم من مُزاحمة الشَّهوات، وهذا هو علم المعاملات، ويُعبَّر عنه عند الحكماء بالسِّياسة المدنية. وأمَّا الصَّلاح العمرانيُّ؛ فهو أوسع من ذلك إذ هو حِفْظُ نظام العالَم الإسلاميِّ، وضبطُ تصرُّف الجماعات والأقاليم، ورَعْيُ المصالح الكليَّة الإسلامية، وحفظُ المصلحة الجامعة عند مُعارضة المصلحة القاصرة لها؛ ويُسمَّى هذا بعلم العُمران وعلم الاجتماع». (2)

ومن جهة أخرى، فإنَّ تفسير المنار يُعدُّ امتدادًا لما كان عليه الشَّيخ

(1) **تفسير المنار**، الجزء الأول، صفحة الغلاف.

(2) محمَّد الطَّاهر بن عاشور، **تفسير التَّحرير والتَّنوير**، (تونس: الدار التونسية للنشر، 1984م)، الجزء الأول، ص 38.

الإمـام محمَّد عبـده، وأستاذه جمـال الدِّين الأفغـاني، لجهـة الـمنهج في مجلة «العروة الوثقى»؛ وهو ما أشار إليه محمَّد رشيد رضا بالقول: «**وأهمُّ ما انفرد به منهج العروة الوثقى** في ذلك ثلاثة أمور:

أحدها: بيـانُ سُنَن اللَّه تعالى في الخلق ونظام الاجتماع البشريِّ، وأسباب ترقِّي الأمم وتدليها، وقوّتها وضعْفها.

ثانيهـا: بيـانُ أنَّ الإسـلام دينُ سيـادة وسُلطـان، وجمعَ بين سعـادة الدُّنيا وسعادة الآخـرة؛ ومُقتضى ذلك أنَّه دينٌ روحانيٌّ اجتماعيٌّ، ومدنيٌّ عسكريٌّ، وأنَّ القوة الـحربية فيه لأجل المحافظة على الشَّريعة العادلة (...).

ثالثهـا: أنَّ الـمسلمين ليس لهم جنسيةٌ إلا دينهم، وأنَّهم إخوة لا يجوز أن يفرِّقهم نسبٌ ولا لغةٌ ولا حكومة».[1]

وكما لاحظ طه جابر العلوانيُّ (1935 - 2016م)، فإنَّ «كلَّ تلك الـجهود قد حَوَّمت بالأمَّة حول بعض شواطئ ذلك الكتاب الـمَجِيد المكنون، وقدَّمَت شـيئًا من الفوائد، ولكنَّهـا قد قصرَتْ عن الإلمام بِمُطلـق الكتاب؛ إذْ هيمنت نِسبيَّـة البشَر على ذلك الـمطلَـق، وقيَّدتْـهُ إلى مُدركاتِها الظَّرْفيَّـة ومُحَدِّداتِها الزَّمانيَّـة والـمكانيَّة، وسُقوفهـا الـمعْرفيَّة، وقاسَتْه على الكتـب التي سبقَتْه مـن بعض الوجوه، فأدَّى ذلك كلُّه إلى بـروز تفسيراتٍ مُتضاربةٍ، وتأويلاتٍ مُتناقضـةٍ، وفقـهٍ مُختلـفٍ، وكـلامٍ مُتعسِّـفٍ، وأصـولٍ تَمازجـتْ بالفروع، وتحوَّلت الوسائـلُ اللُّغوية إلى مقاصد، بحيث صـارَتْ تتحكَّم أحيانًا في لغة القـرآن، وصارت تلك الـمعارفُ مقْصُودةً لِذَاتِها، أو مَرْجِعِيَّاتٍ بديلة يُسْتَغْنَى

(1) **تفسير الـمنار**، الـجزء الأول، ص 11.

بالرُّجوع إليها عن الرُّجوع إلى القرآن، إلاَّ على سبيل الاستِشْهاد، واتُّخِذت السُّنن النَّبويَّة - بدورها - مُعَضِّداتٍ، وشواهد ساناتٍ لما سبَرَه السَّابرون، وأصَّلَه المُؤصِّلون لتلك المعارف والعلوم».[1]

وفي سياق نقده لكتب التفسير السَّابقة على المنار، أكَّد الإمام محمَّد عبده أنَّ التَّفسير كان عندهم: «عبارة عن الاطلاع على ما قاله بعض علماء كتب التَّفسير (...) وليت أهل العناية بالاطلاع على كتب التفسير يطْلبون لأنفسهم معْنى تستقر عليه أفهامُهم في العلم بمعاني الكتاب، ثم يُبَئِونَهُ في النَّاس ويحْملونهم عليه. ولكنّهم لم يطلبوا ذلك و إنَّما طلبوا صناعة يُفاخرون بالتَّفنُّن فيها، ويُمارون فيها من يُباريهم في طلبها، ولا يخرجون لإظهار البراعة في تحْصيلها عن حدِّ الإكثار من القول، واختراع الوجوه من التَّأويل، والإغراب في الإبعاد عن مقاصد التَّنزيل. إنَّ اللّه تعالى لا يسْألُنا يوم القيامة عن أقوال النَّاس وما فهموه؛ و إنَّما يسألنا عن كتابه الذي أنزله لإرشادنا وهدايتنا، وعن سُنَّة نبيه الذي بيَّن لنا ما نزل إلينا (...): هل بلغتكم الرِّسالة؟ هل تدبَّرتُم ما بُلِّغتم؟ هل عقلتمْ ما عنه نُهيتم وما به أُمرتمْ؟ وهل عملتُمْ بإرشاد القرآن، واهْتديتمْ بهدي النَّبي واتبعتم سُنتَّه؟»[2].

من جانب آخر - وفيما يتعلَّق بتفسير المنار بصفة خاصّة - يمكن القول: إذا كانت بطاقة التَّعريف التي وُضعتْ في صدارة التَّفسير من المفترض بها أن تُوضِّح المقصود به على مُستوى كلٍّ من: المنهج، والأسلوب، والغاية؛

(1) طه جابر العلواني، **نحو منهجية للبحوث والدِّراسات القرآنية**، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الثامنة، العدد الثلاثون، خريف 1423هـ/ 2012م، ص 7.

(2) **تفسير المنار**، الجزء الأول، ص 25 - 26.

فإنَّهـا تكشف - في رأينـا أيضًا - عن جملة من التطوُّرات التي لحقتْ بالتَّفسير في الأجـزاء التَّالية: إضافةً أو اختصارًا، تعديـلًا أو إبقاءً، توفيقًا أو مواءمةً، مـع جملة التحوُّلات التي ألَمَّـتْ بالـمفسِّر الثاني، محمَّد رشـيد رضا، بُعيد وفاة أستاذه الإمام محمَّد عبده سنة 1905م.

ففضلا عـن التَّعبـيرات الـمختلفـة التي أُلحقـتْ بصاحـب التَّفسير، أو الـمفـسِّر الأول، ابتداء مـن صيغة التَّرضِّي؛ كما في النمـوذج السَّابق، مرورا بصيغة طلب التَّقديس: «قدَّس اللَّه روحه» كما في كلٍّ من الأجزاء: الثاني[1] والـحـادي عشر[2] والثاني عـشر[3]، انتهاء بالدُّعاء لـه بالإحسان في الـمآب والإجـزال في الثـواب: «أحسن اللّه مآبـه، وأجزل ثوابه»؛ كـما في الـجزء العاشر[4] - جرى إحداثُ تغيير على صيغة التَّعريف الـخاصَّة بالتَّفسير ابتداء من الـجـزء الثالث؛ بما يُوحي بأنَّ ثمة تركيزا أكـبر على جوانب: الاجتماع، والعُمْران، والسُّنَن الإلهيّـة أو الكونية. «هذا هو التَّفسير الوحيد الذي فُسِّر بـه القرآن من حيث هو هداية عامَّـة للبشر ورحمة للعالَمين، وجامعٌ لأصول العُمـران وسُنَـن الاجتماع، ومُوافِـقٌ لِمصلحـة النَّاس في كُلِّ زمـان ومكان: بانطبـاق عقائده على العقل، وآدابه على الفطرة، وأحكامه على درء الـمفاسد وحفـظ الـمصالـح. وهذه هـي الطَّريقـة التي جـرى عليهـا في دروسه في الأزهـر حكيمُ الإسلام، وعَلَمُ الأعلام الأستاذ الإمام الشَّيخ محمَّد عبده».[5]

(1) **الـمصدر السابق**، الـجزء الثاني، صفحة الغلاف.
(2) **نفسه**، الـجزء الحادي عشر، صفحة الغلاف.
(3) **نفسه**، الـجزء الثاني عشر، صفحة الغلاف.
(4) **نفسه**، الـجزء العاشر، صفحة الغلاف.
(5) **نفسه**، الـجزء الثالث، صفحة الغلاف.

وقد استمرت هذه الصِّيغة من الجزء الثالث حتَّى الجزء السَّادس من التَّفسير.

وفي السِّياق ذاته نلْحظ - فيما يتعلَّق ببطاقة التَّعريف الخاصَّة بالتَّفسير في الجزء السَّابع - أنَّ ثمة تفصيلات أو بالأحرى توصيفات كثيرة تتعلَّق بالقرآن الكريم من حيث هو هداية وحُجَّة، مع ميل أكثر لجهة التَّأكيد على مُوازنة التَّفسير بين صحيح السَّلف، الذي هو بمثابة العصْمة ووسيلة السعادة من جهة، وما عليه المسلمون في هذا العصر من جهة أخرى، «وقد أعرض أكثرُهم عنها [هداية القرآن]». ثمَّ عاد الأمر في الأجزاء: الثامن والتَّاسع والعاشر إلى التأكيد على منحى الاهتمام بالعُمران والمقاصد والسُّنن الإلهية. ثمَّ وقعت الانعطافة الكبرى في الجزء الحادي عشر والثاني عشر لتسبق بطاقة التَّعريف الخاصَّة بالتَّفسير عبارة [هذا]: «تفسيرٌ سلفيٌّ أثريٌّ مدنيٌّ عصْريٌّ إرشاديٌّ اجتماعيٌّ سياسيٌّ»؛ والتي كُتبتْ بخط مُغاير وأكبر حجمًا؛ لتبرهن على التغيُّر الجوهريِّ الذي لَحِقَ؛ ليس فقط بعنوان التَّفسير من حيث التَّعريف به؛ وإنَّما أيضًا بمضمونه الذي طرأ عليه تغييرٌ جذريٌّ ليُصبح:

«التَّفسير الوحيد: الجامع بين صحيح المأثور، وصريح المعقول، وتحقيق الفروع والأصول، وحلِّ المشكلات، ودحْض الشُّبهات، وإقامة حُجَج الإسلام، وبيان سياستِه في إصلاح الأنام، مع حُكْم التَّشريع وسُنن اللَّه في الاجتماع[1]، وكون القرآن هداية عامَّة للبشر في كلِّ زمان ومكان،

(1) السُّنَّة في اللغة هي السِّيرة؛ سواء كانت حسنة أو قبيحة. والأصل في هذا اللفظ: الطَّريقة والسِّيرة. وفي حديث المجوس «سُنُّوا بهم سُنَّةَ أهل الكتاب»؛ أي خذوهم على طريقتهم، وأجروهم في قبول الجزية منهم مجراهم. ومنه قول النَّبي: «مَنْ سَنَّ سنَّة=

وحُجَّـة اللَّه وآيته الـمعجزة للإنس والـجان، ويُـوازن بين هدايته وما عليه الـمسلمون في هذا العصر من الضَّعف والعجز وقد أعرض أكثرهم عنها، وما كان عليه سلفهم من السِّيادة والعِزَّة إذ كانوا مُعتصمين بحبلها، بما يُثبت أنها هي السَّبيل لسعادة الدُّنيا والدِّين، مراعًى فيه السُّهولة في التَّعبير، مُجتنبا كثرة مـزج الكلام باصطلاحـات العلوم والفنون، بحيث تهتدي بـه العامَّة، وهو مُنْتَهى طلبة الـخاصة. وهذه هي الطَّريقة التي توخَّاها في دروسه في الأزهر حكيمُ الإسلام الأستاذ الإمام الشَّيخ محمَّد عبده، قدَّس اللَّه روحه».[1]

وإذا تجاوزنا مسألة التَّعريف الخاصِّ بالتَّفسير ودلالاته إلى مسألة النِّسبة نجـد أنفسنـا إزاء مؤلِّفـين ثلاثـة يتوزَّعون عـلى أجزائه الـ 12، عـلى النَّحو التَّالي[2]:

= حسنة»؛ أي طرَق طريقة حسنة. وسُنَّة النَّبي: طريقته التي كان يتحرَّاها. والسُّنَّة هي العادة. يقول محمَّد رشيد رضا: «السُّنَنُ جمع سُنَّة؛ وهي الطَّريقة الـمعبَّدة والسِّيرة الـمتَّبعة، أو الـمثال الـمتَّبع». ابن منظور، **لسان العرب**، الطبعة الرابعة، (بيروت: دار صادر، 2005م)، مادة «سنن»، الـجزء السابع، ص 280. و**تفسير الـمنار**، الـجزء الرابع، ص 140. وانظر أيضا: عبد الكريم زيدان، **السُّنن الإلهية في الأمم والـجماعات والأفراد في الشَّريعة الإسلامية**، الطبعة الأولى (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1413هـ - 1993م)، ص 13.

(1) **تفسير الـمنار**، الـجزء الـحادي عشر، صفحة الغلاف.

(2) حول نسبة التفسير إلى رشيد رضا يقول محمَّد الفاضل بن عاشور: «إنَّ التَّفسير الـمسمَّى بتفسير الـمنار يقوم في حقيقة أمره على ثلاثة رجال: أوّلهم السَّيد جمال الدِّين الأفغانيِّ الذي انقدحتْ عن فكره نظريةُ وجوب إصلاح الـمجتمع الإسلاميِّ، برجوع الـمسلمين إلى منبع الدِّين وتلقِّيه من هنالك صافيًا مُبرَّأً عمَّا اتّصل به من الشَّوائب. والرَّجل الثاني، من الثلاثة الذين قام على كاهلهم تفسير الـمنار، هو الشَّيخ محمَّد عبده الذي باشر فعلا تفسير القرآن العظيم على طريقة تطبيق النَّظرية التي دعا إليها=

1- الإمام محمَّد عبده الذي استجاب لطلب تلميذه محمَّد رشيد رضا المتعلِّق بقراءة التَّفسير في الأزهر الشَّريف «فاقتنع وبدأ بالدَّرس بعد ثلاثة أشهر ونصف؛ أي في غرَّة المحرم سنة 1317هـ وانتهى منه في مُنتصف المحرم سنة 1323هـ، عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٖ مُّحِيطًا﴾ [النساء: 126] فقرأ زهاء خمسة أجزاء في ست سنين؛ إذ توفِّي لثمان خلون من جمادى الأولى منها، رحمه اللّه تعالى وأثابه».[1]

وبهذا يتوقَّف تفسير الإمام عند مُفْتتح الصَّفحة رقم 441 من الجزء الخامس تحت عنوان: «آخر ما فسَّره الأستاذ الإمام»؛ ليبدأ محمَّد رشيد

=السَّيد جمال الدِّين الأفغاني، وكان ذلك في الدُّروس التي قام بها الشَّيخ محمَّد عبده في بيروت بين سنة 1301 وسنة 1303هـ، ثمَّ الدُّروس التي قام بها في مصر في السِّت سنين الأخيرة من حياته: ما بين سنة 1317 وسنة 1323هـ (...) والرَّجل الثالث الذي تمتْ به سلسلة الثلاثة الذين يصحُّ أن يُنسب إليهم تفسير المنار هو أبو عذرته حقًّا؛ وأعْني به الشَّيخ محمَّد رشيد رضا الذي كان الدَّاعي للشَّيخ محمَّد عبده إلى أن يُواصل في مصر بجهد ذي بال ما كان ابتدأ في بيروت بجهدٍ ضعيف، ثمَّ كان هو المتولِّي لتقييد ما يمليه الشَّيخ محمَّد عبده وتلخيصه، ثمّ لنشره تباعًا في مجلته مجلة المنار التي اشتُهِر التَّفسير باسمها. ثمَّ كان الشَّيخ رشيد رضا أخيرًا هو المكمِّل للتَّفسير بما يدرجه من عمله وبيانه، أثناء تلخيص ما قرَّره الشَّيخ محمَّد عبده، وبما وصل به الكتاب من حيث انتهى الشَّيخ محمَّد عبده من تتمَّة التَّفسير استقلالا بما كمل به المجلد الخامس وتتابعت عليه بقية المجلدات حتى المجلد الثاني عشر». ثمَّ يُتابع قائلا: «فإذا كان هناك من بين الثلاثة: جمال الدِّين، وعبده، ورشيد رضا، مَنْ هو أحقُّ بأنْ يُنْسَبَ إليه تأليفُ هذا التَّفسير من الآخرين فلن يكون ذلك غير المؤلِّف الحقيقي له فعليًّا: وهو العلَّامة الشَّيخ محمَّد رشيد رضا». محمَّد الفاضل بن عاشور، **التَّفسير ورجاله**، السنة الثانية، الكتاب الثالث عشر، الطبعة الأولى (القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية، ربيع الأول سنة 1390هـ - مايو سنة 1970م)، ص 167 - 168.

(1) **تفسير المنار**، الجزء الأول، ص 14.

رضـا استكمال تفسـير الآية بعبـارة: «يقول محمَّد رشـيد رضـا؛ مُؤلِّف هذا التَّفسير».[1]

كما فسَّر الإمام محمَّد عبده بعض السُّور؛ مثل تفسيره الـمشهور لـ «جزء عـمَّ» الذي ألَّفه بمشورة أعضاء الـجمعية الـخيرية الإسلامية ليكون مرجعا لأساتذتهـا في توضيح معاني ما يُحفِّظون من سوره للتلاميذ، وعاملا للإصلاح في أعمالهـم وأخلاقهم، وقـد أتمَّه في الـمغرب سنة 1321هــ/ 1903م، وبذل جهده «في أن تكون العبارة سهلة التَّناول، خالية من الـخلاف وكثرة الوجوه في الإعـراب، بحيث لا يُحتاج في فهمها إلا أن يعـرف القارئ كيف يقرأ، أو السَّامع كيف يسمع، مع حسن النِّيَّة وسلامة الوجدان».[2]

كما أنَّ له تفسيرا مطوَّلا لسورة «العصر»، كان قد ألقاه على علماء مدينة الـجزائر ووجهائها في السَّنة نفسها (1321هـ)، قرأه في سبعة أيام «وكان كلُّ درس لا يقـل عن ساعتين أو ساعة ونصف، بيَّنْتُ فيها وجه كون الإنسان في خُسْرٍ إلَّا مَنْ استثنى اللَّهُ تعالى، وما المراد بالتَّواصي بالـحقِّ والتَّواصي بالصَّبر، ممـا لو جُمِعَ لكان رسالـة حسنة في تفسير السُّورة. وما علمتُ أحدًا كتب من ذلك شيئا».[3] بالإضافة إلى بحوثه التَّفسيرية التي عالج فيها بعض مُشكلات القرآن، ودفع بها ما أُثير حوله من شكوكٍ و إشكالات.[4]

(1) **الـمصدرالسابق**، الـجزء الخامس، ص 441.

(2) محمَّد حسن خير اللَّه عبده، **تفسير القرآن الكريم: جزء عمَّ**، الطبعة الأولى (القاهرة: مطبعة مصر، 1341هـ - 1922م)، ص 2.

(3) الشَّيخ محمَّد عبده والشَّيخ رشيد رضا، **تفسير سورة الفاتحة وست سور من خواتيم القرآن**، (القاهرة: مطبعة الـمنار، 1353هـ). و**تفسير الـمنار**، الـجزء الأول، ص 13.

(4) **اتجّاهات التَّفسير في القرن الرَّابع عشر**، الـجزء الثاني، ص 804. ومحمَّد حسين الذَّهبي،=

وقد اتّخذ الإمام محمَّد عبده لنفسه منْهجا يسير عليه في التَّفسير خالف به جماعة المفسِّرين، حيث أكَّد أنَّ فهم كتاب اللَّه تعالى من حيث هو دين يرشد النَّاس إلى ما فيه سعادتهم في الدَّارين، وأنَّ ما وراء ذلك من المباحث فهو تابعٌ له، أو مجرد وسيلة لتحصيله. بمعنى أنَّ تفسير القرآن عنده يقع في قلب مشروعه التَّجديديِّ لفهم القرآن والدِّين من خلال التحرُّر من قيود التَّقليد، و إفساح المجال أمام العقل في التَّفسير. «فالأستاذ الإمام لم يجمد على ما كُتب عند المفسِّرين القُدَامى، ولم يلغ عقله أمام عقولهم، بل كان يُندِّد بمنْ يكتفي في التَّفسير بالنَّظر إلى أقوال المتقدِّمين، (...) وكان حرًّا في تفكيره وفهْمِه للقرآن، وصريحا في نقده ونُصْحِه للتَّفسير والمفسِّرين، جريئا في ثورته على القديم، ودعوته إلى التحرُّر بما أحاط بالعقول من القيود وما أَوْغَلَتْ فيه من الرُّكود والجمود».[1]

أمَّا طريقته التي مضى عليها فيه، فقد كان دأبه ألّا يرجعَ إلى كتاب من كتب التَّفسير قبل إلقاء دروسه حتَّى لا يتأثَّر بفهْم غيرِه من المفسِّرين، و إنْ كان يتوكَّأ أحيانًا على تفسير الجلالَيْن الذي هو أوجز التَّفاسير، فكان يقرأ

= **التَّفسير والمفسِّرون: بحث تفصيلي عن نشأة التَّفسير وتطوره وألوانه ومذاهبه مع عرض شامل لأشهر المفسِّرين وتحليل كامل لأهم كتب التَّفسير من عصر النَّبي ﷺ إلى عصرنا الحاضر**، الطبعة السابعة (القاهرة: مكتبة وهبة، 2000م)، ثلاثة أجزاء، الجزء الثاني، ص 593 - 595. ومحمَّد بن لطفي الصبَّاغ، **لمحات في علوم القرآن واتجاهات التَّفسير**، الطبعة الثانية (بيروت: المكتب الإسلامي، 1410هـ - 1990م)، ص 316 - 317.

(1) عبد الغفار عبد الرحيم، **الإمام محمَّد عبده ومنهجه في التَّفسير**، (بيروت: المركز العربي للثقافة والعلوم، 1400هـ - 1980م)، ص 177.

عبارتـه ويتخيَّر منها ما يراه ملائمًا، ثم يتكلَّـم في الآية أو الآيات الـمُنَزَّلة في معنى واحد بما فتح اللَّه عليه من هداية وعبرة.[1]

2- محمَّـد رشـيد رضـا الذي تابـع تفسير الإمام بـدءا من الآيـة رقم 125 مـن سورة النِّساء حتَّـى الآية رقم 52 مـن سورة يوسُـف: ﴿ذَٰلِكَ لِيَعۡلَمَ أَنِّي لَمۡ أَخُنۡهُ بِٱلۡغَيۡبِ وَأَنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي كَيۡدَ ٱلۡخَآئِنِينَ﴾. وبهـذا يشغـل تفسـيره بقيَّة الـجزء الـخامـس حتَّى نهاية الـجزء الثـاني عشر؛ أي أكثر من ثلاثة عشر جزءًا من القـرآن، والذي انتهى منه في العشر الأخير مـن الـمحرَّم سنة 1354هـ وكان البدء به في صفر سنة 1353هـ. كما فسَّر رشيد رضا أيضًا بعض قصار السُّور؛ وهي: الكوثر، والكافرون، والإخلاص، والـمعوذتيْن.

3- الشَّيـخ محمَّد بهجة البيطـار (1311 - 1396هـ = 1894 - 1976م) الذي أكمـل فقط تفسير سـورة يوسُف وطبعها مُستقلَّة في جـزء يحمل اسم السَّيد رشـيد رضا، وقد شـمل تفسير السُّورة كاملا. وبهذا لا يمكن مقارنته بالإمام محمد عبده ومحمد رشيد رضا.[2]

---

(1) **تفسير الـمنار**، الـجزء الأول، ص 15.

(2) السَّيد الإمام محمَّد رشيد رضا، **تفسير سورة يوسُف عليه السَّلام**، الطبعة الأولى (القاهرة: مطبعة الـمنار، صفر 1355هـ - مايو 1936م). حيث يقول البيطار في تصديره: «وقد فسَّرتُ الآيات العشر الأخيرة من سورة يوسُف عليه السَّلام بما هو جهد الـمُقلِّ، ويراها القارئ في الصفحة 131 إلى آخر الكتاب [إلى ص 174]، ونسأله تعالى أن يلهمنا الصَّواب، ويُؤتينا الـحكمة وفصْل الـخطاب»، ص 14. ويقول في خاتمة الكتاب، ص 174: «هذا آخر تتمَّة تفسير السَّيد الإمام لسورة يوسُف عليه السَّلام، وقد وردتُ فيها على زاخِر بحْرِه، وعلَّقْتُ عليها من نفائس لآليه ودُرِّه، فرحم اللَّه السَّيد الإمام، وجدَّد بمناره وتفسيره عهْد العروبة والإسلام، وكُتب في ذي الـحجَّة وتمَّ في الـمحرَّم الـحرام سنة 1355هـ، وسلامٌ على الـمرسلين والحمد للَّه ربِّ العالَمين». =

وبالعودة إلى مسألة حدود الاتفاق والاختلاف ما بين الإمام محمَّد عبده من جهة وتلميذه محمَّد رشيد رضا من جهة أخرى؛ فإننا نلحظ تفاوتًا في الحكم بذلك بين جموع الباحثين، حيث يذهب محمَّد حسين الذَّهبي إلى تقرير التَّطابق شبه التَّام بينهما، إذ يقول عن التَّفسير: «وفيه تتجلَّى روح الأستاذ الإمام ممزوجة بروح تلميذه، فالمصادر هي المصادر، والهدف هو الهدف، والمنهج هو المنهج، والأفكار هي الأفكار، ولا فرق بين الرَّجلين إلَّا فيما هو قليلٌ نادر».[1] فيما يرى البعض الآخر أنَّ ثمة تفاوتا كبيرًا بينهما، حيث خالف رشيد رضا إمامه بعد وفاته، وهو ما عبَّر عنه رشيد رضا نفسه بالقول:

«هذا وإنَّني لَمَّا استقللتُ بالعمل بعد وفاته خالفتُ منهجه، رحمه اللّه تعالى، بالتوسُّع فيما يتعلَّق بالآية من السُّنَّة الصَّحيحة؛ سواء كان تفسيرًا لها أو في حُكْمِها، وفي تحقيق بعض المفردات أو الجُمَل اللغوية والمسائل الخلافية بين العلماء، وفي الإكثار من شواهد الآيات في السُّور المختلفة، وفي بعض الاستطرادات لتحقيق مسائل تشتدُّ حاجةُ المسلمين إلى تحقيقها بما يثبِّتهمْ بهداية دينِهم في هذا العصر، أو يُقوِّي حُجَّتهمْ على خصومِه من الكفَّار والمبتدعَةِ، أو يحلّ بعض المشكلات التي أعْيا حلَّها بما يَطْمَئِنُّ به القلبُ وتسْكُنُ إليه النَّفسُ».[2] والواقع أنَّ رشيد رضا أكثر من:

= وانظر أيضا: **التَّفسير والمفسِّرون**، الجزء الثاني، ص 423.

(1) **المصدر السابق**، الجزء الثاني، ص 424.

(2) **تفسير المنار**، الجزء الأول، ص 16.

- الاستشهاد بالـمأثور والاستدلال بالأحاديث النَّبوية، على خلاف ما كان يتَّبعه أستاذه.[1]
- فضلا عن كثرة الاستطرادات التي تُشبه في كثير من الأحيان البحوثَ الـمستقلَّة.
- والعناية بالأمور اللغوية وتفصيلاتها، على عكس ما كان يفعل الإمام.
- وغلبـة الطَّابـع الـخطـابيِّ الوعْظيِّ الإنشـائيِّ على لغـة التَّفسير ومجلة الـمنار.

ولا شـكَّ في أنَّ ذلك التحول لم يكن الوحيد من جهة، فضلا عن ضرورة قراءته في ضوء التحوُّلات الكبرى التي أَلَمَّتْ برشـيد رضا انتهاء بتبنِّيه النَّسق السَّلفيِّ في صيغته الوهَّابية من جهة أخرى.

صحيحٌ أنَّ البعض ينظر إلى محمَّد رشـيد رضا باعتباره «يمثِّل آخر حلقات مدرسـة السَّيـد جمـال الدِّيـن الأفغـاني [1254ـ1315هـ/ 1838ـ1897م]، والـمرحلـة الأخـيرة لحركـة الإصـلاح الإسلامـيِّ، والفكـر الإسلامـيِّ الـحديـث»[2]؛ لكـنَّ البعـض الآخـر يـرى أنَّ مدرسـة الـمنار تعـدُّ بمثابة

(1) فضل حسن عباس، **اتجّاهات التّفسير ومناهج التّفسير في العصر الـحديث**، الطبعة الأولى (الأردن: دار النفائس للنشر والتوزيع، 2007م)، ص 97. وانظر أيضًا: فهد بن عبد الرحمن بن سليمان الرُّومي، **بحوث في أصول التفسير ومناهجه**، الطبعة الرابعة (الرياض: مكتبة التوبة، 1419هـ)، ص 160.

(2) انظر على سبيل المثال: زكي الـميلاد، **الشَّيخ محمَّد رشيد رضا وتحوُّلات الفكر الإسلاميِّ الـمعاصر**، مقالة منشورة على موقع مركز آفاق للدراسات والبحوث، بتاريخ 19/ 12/ 2010، على الرابط التالي:

http:/ / aafaqcenter.com/ post/ 478

الـجـذور بالنِّسبة للأصولية الإسلاميَّة في مصر الـمعاصرة، وسببًا في «تعاظُم الـمـدِّ السَّلفيِّ واستمـرار جدلية الـمواجهـة مع الغرب في لحظتنـا الرَّاهنة (...) [وأنَّهـا] مثَّلت قنطرة الانتقال بين الإصـلاح الإسلاميِّ التَّوفيقيِّ السَّابق عليها وبين تيارات الإسلام السِّياسيِّ الـحركيِّ اللاحق لها، التي كانت جماعة الإخوان الـمسلمين نموذجها الأبرز».[1]

وفي الأحـوال كلِّها، فإنَّه لـن يكون في مقدورنا الإلـمـام بجميع الـمسائل التـي وردت ضمن تضاعيف تفسير الـمنار والتـي تتعلَّق في الأساس بمسائل

(1) أحمد صلاح الـملا، **جذور الأصولية الإسلامية في مصر الـمعاصرة: رشيد رضا ومجلة الـمنار (1898 - 1935)**، الطبعة الثانية (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2015م)، ص 9. فمع وفاة محمد عبده 1905م وتحرُّر رشيد رضا من تأثيره، بدأ يستعيد العناصر التَّقليدية الـمحافظة من تكوينه الدِّيني، وهو ما انعكس سريعًا على صفحات الـمنار التي ما لبثتْ أن ظهرت فيها - بقلم رضا وبأقلام أخرى - كتابات مُناوئة للعقل تميل إلى الـحدِّ من دوره في فهم الدِّين وتضعه في مرتبة أدْنَى في إطار العلاقة مع النُّصوص الدِّينية، مؤكِّدةً عدم اختصاصه بمناقشة أصول الدِّين وأحكامه، وعجْزه عن ذلك أيضا.

وفي الواقع؛ فإنَّ هذا التحوُّل العميق في رؤية الـمنار وصاحبها لم يكن نتاج وفاة محمَّد عبده وانحسار تأثيره فقط؛ بل كان نتاجًا لتحوُّلات الـمجتمع الـمصريِّ، والإسلاميِّ عامَّة في العقود الثلاثة الأولى من القرن العشرين، والتي اتَّسمتْ بدرجة عالية من التحرُّر الفكريِّ والسُّلوكيِّ وقبول الـمؤثِّرات الغربية، مما جعل الـمنار تبدو وكأنَّها الصَّوت الوحيد الذي يُدافع عن القيم الإسلامية التَّقليدية في مواجهة الـمجتمع الذي يتَّجه بشدة نحو عَلْمَنَةٍ ولَبْرَلَةٍ واضحة. وكان هذا الـمعنى الدِّفاعي لوجود الـمنار في هذه الـحقبة سببًا في تخليها رُويدًا رُويدًا عن طابعها التَّوفيقيّ؛ خاصَّة بعد إلغاء الـخلافة العثمانية عام 1924م، واتِّجاهها نحو سلفية صارمة ومُتشدِّدة، وجدتْ في مُنتصف العشرينيات دعْمًا قويا لها بانتصار الوهَّابيين الذين دعمهم رشيد رضا طويلا في مجلَّته. **الـمصدر السابق**، ص 55 بتصرف.

الشَّريعة والقانون والسُّنن الإلهية؛ وإنَّما سنعمد إلى انتقاء بعض تلك المواضيع؛ خاصَّة تلك التي تكتسب أهمية وحضورًا طاغيًا في سياق النِّقاشات الدَّائرة حاليًّا على السَّاحة الفكرية الإسلامية بعد مرور نصف عقد من انتفاضات الرَّبيع العربيِّ وفشل الإسلاميين بُعيد وصولهم إلى السُّلطة في كلٍّ من: تونس ومصر بصفة خاصة.

وللأسف الشَّديد؛ فإنَّ العناية بالجانب المتعلِّق بجدل الشَّريعة والقانون في مدرسة المنار: مجلة وتفسيرًا، يبدو غائبا تمامًا؛ على الرُّغم من الدِّراسات العديدة التي خُصِّصتْ لدراسة صاحب المنار ومدرسته. حيث طغى الاهتمام بقضايا فكرية أخرى تتعلَّق بالمرأة، وعلاقة الإسلام بالمسيحية، والفكر السِّياسي عند رشيد رضا بالدَّرجة الأولى. أمَّا مسألة السُّنن الإلهية أو الكونية، فقد اقتصر البعض على الإشارة إليها في سياق الحديث عن مركزية المرجعية المقاصدية والخلدونية في مشروع الإمام محمَّد عبده التَّجديدي.[1]

وختامًا يمكننا القول: إنَّ الإمام محمَّد عبده حرص على أن يربط في تفسير المنار بين مسائل الشَّريعة والقانون من جهة، ومبدأ - بل حاكمية - السُّنَن الإلهية أو الكونية من جهة أخرى؛ وهو ما عبَّر عنه بالقول: «القرآن يُصرِّح بأنَّ دين اللَّه في جميع الأمم واحد؛ وإنَّما تختلف الأحكام بالفروع التي تختلف

(1) انظر على سبيل المثال: أحميدة النيفر، **النُّخب والوعي السُّنَني: مالك بن نبي ومحمَّد عبده .. قراءة خلدونية للنَّهضة**، مقالة منشورة بموقع الملتقى الفكري للإبداع، بتاريخ 13/ 7/ 2006م، على الرابط التالي:

http:/ / almultaka.org

باختلاف الزَّمان. وأمَّا الأصول؛ فلا خلاف فيها (...) وقد أمرنا اللَّه بالنَّظر فيما كانوا عليه، والاعتبار بما صاروا إليه؛ لنقتدي بهم في القيام على أصول الخير».[1]

ثانيا: رؤى الشَّريعة والقانون في تفسير المنار

كان لحركة الإصلاح التي قام بها السَّيد جمال الدِّين الأفغانيُّ في العالم الإسلامي، شرقًا وغربًا، أثرها البالغ في حياة الأستاذ الإمام محمَّد عبده، والذي لم يكن في الحقيقة - فيما يؤكِّد البعض - «إلَّا أثرًا من آثار السَّيد الأفغاني، لم ينفذ إلى لُباب المعارف إلَّا بتوجيهه، ولم يتذوَّق روح حكمتها إلا بنفحاته، فلا عجب أن يكون بما أُتيح له من رفقته، وما تأتَّى له من تَشَرُّب أفكاره وهضْمِها، والتَّصرُّف فيها تصرُّف الإيضاح والضَّبط والتَّركيب والتَّحرير، صورةً منه، تَشرَّب روحَه، وتنفَّس حكمتَه، وأسَّس مباني عمله على القواعد التي وضعها الجمالُ بيده».[2]

والواقع أنَّ الفكر الإصلاحيَّ، في المجال السِّياسي والحضاري بصفة خاصَّة، و إنْ تأسَّس على سؤال مركزي هو: لِماذا تأخَّر المسلمون وتقدَّم غيرهم؟؛ تعبيرًا عن الوعي بالتخلُّف وضرورة الانفتاح على الآخر؛ فإنَّ الإمام محمَّد عبده كان من أكثر المجدِّدين إلحاحًا على ضرورة الأخذ بالأسباب واستيعاب الدُّروس والعِبَر التي يمكن استنباطها من السُّنَن الإلهية للخروج من مأزق التردِّي والتخلُّف الذي يعيشه المسلمون في

(1) **تفسير المنار**، الجزء الأول، ص 67 - 68.
(2) **التفسير ورجاله**، ص 163.

الأزمنـة الأخيرة. يقول الإمام في محاضرته التـي ألقاها بالـجزائر، والتي تنـاول فيها تفسير سورة «العـصر»: «العصْرُ هو الزَّمـان الذي تقع فيه حركـات النَّـاس وأعمالهم؛ كما قال ابن عبـاس (...) ويتوهَّمُ النَّاسُ أنَّ الوقـت مذمومٌ فأقسم اللَّـه به لِيُنَبِّهـكَ أنَّ الزَّمان في نفسِـه ليس مما يُذمُّ ويُسَـبُّ (...) [وأنَّ] أعـمال الإنسـان هي مصدرُ شـقائه؛ لا الزَّمان ولا الـمكان».[1]

وكـان من نتيجة ذلك، أن انتقد الإمـام محمَّد عبده كتب التَّفسير السَّابقة عليه؛ والتي تنقسم في رأيـه إلى قسمين رئيسين: أحدهما جافٌّ مُبعدٌ عن اللَّه وكتابه؛ وهو ما يُقصَدُ به حلُّ الألفاظ وإعرابُ الـجُمَل، وبيانُ ما ترْمي إليه تلك العباراتُ والإشـاراتُ من النُّكت الفنيَّـة. وثانيهما: ذهابُ الـمفسِّر إلى فهـم الـمراد مـن القول، وحكمة التَّشريع في العقائـد والأحْكام على الوجه الذي يجْذب إليه الأرواح، ويسوقُها إلى العمل والهداية الـمودَعة في الكلام؛ ليتحقَّق فيه معنى قوله تعالى: ﴿وَهُدًى وَرَحْـمَةٌ﴾[الأنعام: 157] وهذا هو الغرض الأوّل الذي أرْمي إليه في قراءة التَّفسير.[2]

استنباطُ «حِكْمة التَّشريع في العقائد والأحكام» إذن يتصدَّر الأهداف التـي تغيَّاهـا الإمام محمَّـد عبده مـن وراء تفسـيره. فقد «كـان موضوع محاضرات الأزهر، في الكثير الغالب، تفسيرَ القرآن على أسلوب مُتسلسلٍ؛ إذ كـان يعتمد على القـرآن أساسا لتنمية أفكاره. ويمكـن في سهولة ويُسْر أن نُـدرك إلى أي مـدى تحرَّك الـحقد عنـد الـمحافظين الـخامـلي التَّفكير

(1) **تفسير القرآن الكريم: جزء عمَّ**، ص 152.
(2) **تفسير الـمنار**، الـجزء الأول، ص 25.

ومؤسَّساتهم فبرز في صورة مُهاجماتٍ في العلانية، ودسائسَ مُتواريةٍ على تعاليم الإصلاح الصَّادرة عن المقرِّ الأعلى للمفتي الأكبر، وعلى شخص الرَّجل نفسه وكرامته (...) بيد أنَّ تعاليم محمَّد عبده أحرزتْ أيضًا انتصارات مُظفرة في أوسع الدَّوائر الإسلامية الجادة التَّفكير وقد كانت مَجْمعًا علميا لمدرسة محمَّد عبده مجلةُ المنار الشَّهرية، ورئيس تحريرها محمَّد رشيد رضا».[1]

والواقع أنَّ الإمام محمَّد عبده طالما أكَّد، في مقدِّمة تفسير المنار بصفة خاصة، أنَّ «الأحكام العملية التي جرى الاصطلاحُ على تسميتها فِقْهًا هي أقلُّ ما جاء في القرآن، وأنَّ فيه من التَّهذيب ودعوة الأرواح إلى ما فيه سعادتها ورفْعها من حضيض الجهالة إلى أوْج المعرفة، و إرشادها إلى طريقة الحياة الاجتماعية ما لا يَسْتَغْنِي عنهُ من يؤمن باللَّه واليوم الآخر، وما هو أجْدَرُ بالدُّخول في الفقه الحقيقي، ولا يُوجد هذا الإرشاد إلَّا في القرآن، وفيما أُخِذَ منه، كإحياء علوم الدين، حظٌّ عظيم من علم التَّهذيب».[2]

وفي السِّياق ذاته، يُحدِّد محمَّد رشيد رضا حاجة البشر إلى الرسالات النّبوية بكُلٍّ من: الإيمان بالغيب، وما يجب اعتقاده من البعث بعد الموت، ووضع حدودٍ وأصولٍ للأعمال التَّشريعية؛ لتكون جامعة للكلمة، مانعة من التَّفرقة، مُتَّبعَة في السِّرِّ والعلانية.[3] فالتَّفسير الذي يُعدُّ في رأي الإمام محمَّد

(1) إجنتس جولدتسهر، **مذاهب التَّفسير الإسلامي**، ترجمة عبد الحليم النجار، الطبعة الخامسة (بيروت: دار اقرأ، 1413هـ - 1992م)، ص 351.

(2) **تفسير المنار**، الجزء الأول، ص 19.

(3) **الوحي المحمدي**، ص 85 - 86.

عبده بمثابة فرض كفاية «هو الذي يسْتَجْمِعُ تلك الشُّروط لأجل أن تُسْتَعْمَلَ لغايتها؛ وهي: ذهاب المفسِّر إلى فهْم المراد من القول، وحكمة التَّشريع في العقائد والأحكام، على الوجه الذي يجذب الأرواح، و يسوقها إلى العمل والهداية المودعَة في الكلام (...) فالمقصد الحقيقي وراء تلك الشُّروط والفنون: هو الاهتداءُ بالقرآن (...) وهذا هو الغرض الأول الذي أرْمي إليه في قراءة التَّفسير».[1]

ضمن هذا الإطار العام عالج الإمام محمَّد عبده، وتلميذه محمَّد رشيد رضا، عددا من المسائل المتعلِّقة بكُلٍّ من: جدل الشَّريعة والقانون، وقيم السنُّن الإلهية وعلاقتها بالعُمْران، في تفسير المنار. وبطبيعة الحال لن يكون في مقدورنا الوقوف على جلِّ المسائل التي تعرضا لها؛ و إنما سنكتفي بالوقوف على بعض العناصر الرئيسة ضمن هذا السِّياق.

يقول الإمام في معرض تفسيره لآية الصِّراط في سورة الفاتحة ما نصُّه: «وقد قالوا: إنَّ المراد بالصِّراط المستقيم الدِّين، أو الحق، أو العدل، أو الحدود. ونحن نقول: إنَّه جملة ما يُوصِّلنا إلى سعادة الدُّنيا والآخرة من عقائد، وآداب، وأحكام، وتعاليم».[2]

وفي تبيانه للوحْدة الموضوعية لسورة البقرة يقول: «وختم هذا السِّياق العام ببيان أصول البِرِّ ومجامعه في الآية المعْجِزة الجامعة لكلِّيات العقائد والآداب والأعمال: ﴿لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ

(1) **تفسير المنار**، الجزء الأول، ص 25.
(2) **المصدر السابق**، الجزء الأول، ص 65.

﴿وَٱلْمَغْرِبِ﴾[البقرة: 177] وقفَّى عليه بسياق طويل في الأحْكام الشَّرعية الفرعية بُـدئَ بأحْكام القصاص في القتل، من آيـة 177 وانتهى بأحكام القتال وما تقضيه من أمور الاجتماع وقواعده في آخر الـجزء الثاني من تجزئة القرآن الثلاثينية».[1]

وبحسـب الإمـام؛ فـإنَّ الأحكـام الشَّرعيـة العمليـة كانت تنْـزل على النَّبـي ﷺ مُوافِقَةً لاستعـداد الأمَّة بالنِّسبة إلى «العبـادات»، وعند الـحاجة إليهـا في العمل بالنِّسبة إلى «الـمعامـلات». وأنَّ الـمذكور من هذه الأحكام في سـورة البقـرة إنَّما يتعلَّـق بأركان الإسـلام: الصَّـلاة، والزَّكـاة، والصِّيام، والـحـج، وبتحريم السِّحر، وأحكام القصاص في القتلى، والوصية للوالدين والأقربين، وتحريم أكل أموال النَّاس بالباطل، وبيان الأشْهُر الـمعتمد عليها في الـمواقيـت الدِّينية للنَّاس، وأحكام القتال، والأمر بإنفاق الـمال في سبيل اللَّـه، والنَّفقـات والـمستحقين لها من النَّاس، وتحريـم الـخمر والـميسر... إلخ.[2]

وفي تفسـيره الأحكـامَ العامَّـة يُـزاوج الإمام بـين ما يسميـه «الـمنقول الشَّرعـي» من جهـة، و«الـمعقول الفطـريّ» من جهة أخـرى. كما يُشدِّد على أنَّ بطـلان التَّقليد، وتصريح الكتاب العزيز بأنَّ اللّه تعالى لا يقبله، إنَّما يعني «تأكيدًا شـديدًا لإيجاب العلم الاستقلاليِّ الاستدلاليِّ في الدِّين، وهو لا يقتـضي الاجتهاد الـمطلق في جميـع مسائل التَّشريع؛ أعـني الاستنباط العام بوضع الأحكام لكـلِّ ما يحتاج إليه الأفرادُ والـحُكَّام. وإنَّ في إطلاق مقلِّدة

(1) **نفسه**، الـجزء الأول، ص 108 - 109.

(2) **نفسه**، الـجزء الأول، ص 110.

المصنِّفين من خَلْفِ القرون الوسْطى القول بإيجاب تقليد المجتهدين في أمور الدِّين، وتحريم الأخذ بالدَّليل فيه - لاشتراطهم فيه استعداد كلِّ مُستدلٍّ مُستقلٍّ للتَّشريع - لافتياتًا على دين اللَّه، ونسْخًا لكتاب اللَّه، وشرْعًا لم يأذن به اللَّه، خلاصتهُ تحريمُ العلم وإيجابُ الجهل، وهذا مُنْتَهى الإفساد للفطرة والعقل، وهو أقْطَعُ المدى لأوصال الإسلام، وأفْعَلُ المعاول في هدْم قواعد الإيمان، وعِلَّةُ العِلَل لانتشار البدع التي ذهبتْ بهداية الدِّين، واستبدلتْ بها الخرافاتُ ودجل الدَّجالين». (1)

لكنَّ الجمود الذي أصاب أمَّة الإسلام قرونًا طويلةً طال فيما طال أحكام الشَّريعة، وهو ما عبَّر عنه الإمام بالقول: «كانت الشَّريعة الإسلامية، أيام كان الإسلامُ إسلامًا، سمحة تسع العالَم بأسْره، وهي اليوم تضيقُ على أهْلها، حتَّى يضطروا إلى أن يتناولوا غيرها، وأن يلتمسوا حماية حقوقهم فيما لا يرتقي إليها، وأصبح الأتقياء من حملتها يتخاصمون إلى سواها (...) وهل يُتصور من جاهلٍ بشريعةٍ أن يعمل بأحكامها؟ فوقع أغلب العامة في مخالفة شريعتهم. بل سقط احترامها من أنفسهم؛ لأنهم لا يستطيعون أن يطبقوا أعمالهم بمقتضى نصوصها، وأول مانع لهم: ضيق الطاقة عن فهمها؛ لصعوبة العبارات وكثرة الاختلافات». (2)

(1) **نفسه**، الجزء الأول، ص 114.

(2) **الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده**، الجزء الثالث، ص 344 - 345.

المبحث الثاني

السُّنَنُ الإلهيَّة وتجلياتها في تفسير المنار

ورد التَّعبير عن «السُّنن الإلهية» بصيغ ثلاث في القرآن الكريم: **أولاها** صيغة المفرد مع نسبتها إلى المولى عزَّ وجلَّ: «سنَّة اللَّه». وقد وردت هكذا في ثلاثة مواضع تكرَّرت فيها اللفظة في موضعين، ووردت بصيغة المفرد مرَّة واحدة في الآية رقم (38) من سورة الأحزاب: ﴿ مَّا كَانَ عَلَى ٱلنَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ ٱللَّهُ لَهُۥ ۖ سُنَّةَ ٱللَّهِ فِى ٱلَّذِينَ خَلَوْا۟ مِن قَبْلُ ۚ وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا ﴾. أما الموضعان الآخران الذان تكرَّرت فيهما اللفظة مرَّتين؛ فهما قوله تعالى:

- ﴿ سُنَّةَ ٱللَّهِ فِى ٱلَّذِينَ خَلَوْا۟ مِن قَبْلُ ۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا ﴾ [الأحزاب: 62].
- ﴿ سُنَّةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلُ ۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا ﴾[الفتح: 23].

ثانيتهما: التَّعبير بصيغة المفرد مع نسبة السُّنن إلى الأمم التي خلتْ من قبل، «الأولين»، أو «الرُّسُل»؛ كقوله تعالى: ﴿ قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ إِن يَنتَهُوا۟ يُغْفَرْ لَهُم مَّا قَدْ سَلَفَ وَإِن يَعُودُوا۟ فَقَدْ مَضَتْ سُنَّتُ ٱلْأَوَّلِينَ ﴾ [الأنفال: 38]، وقوله: ﴿ فَهَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ ٱلْأَوَّلِينَ ۚ فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا ۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحْوِيلًا ﴾[فاطر: 43]، وقوله أيضا: ﴿ سُنَّةَ مَن قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِن رُّسُلِنَا ۖ وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا ﴾[الإسراء: 77].

ثالثتهما: بصيغة الجمع «سُنَن»؛ وذلك في موضعين: الأول هو قوله

تعالى: ﴿ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ ﴾[آل عمران: 137] والثاني قوله تعالى: ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ ۗ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾[النساء: 26]

وكما هو ملاحظ؛ فإنَّ المواضع كلَّها تتعلق بالحديث عن الأمم السَّابقة من جهة، وتؤكِّد حتمية السَّنن الإلهية وعدم خضوعها للتَّبديل أو التَّغيير من جهة أخرى:

- فسواء تعلَّق الأمر بالجانب التَّشريعيِّ الخاص بالنَّبي ﷺ؛ كما يتَّضح من سياق الآيات السَّابقة عن النَّموذج الأول: ﴿ وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَاهُ ۖ فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا ۚ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا ﴾[الأحزاب: 37].
- أو بالمنافقين؛ كما في سياق الآيات السَّابقة على النموذج الثاني: ﴿ لَّئِن لَّمْ يَنتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلًا ﴿٦٠﴾ مَّلْعُونِينَ ۖ أَيْنَمَا ثُقِفُوا أُخِذُوا وَقُتِّلُوا تَقْتِيلًا ﴾[الأحزاب: 60 - 61].
- أو بتشريع القتال دفاعًا عن النَّفس؛ كما يتَّضح في سياق الآيات السَّابقة على النموذج الثالث: ﴿ وَلَوْ قَاتَلَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوَلَّوُا الْأَدْبَارَ ثُمَّ لَا يَجِدُونَ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا ﴾[الفتح: 22].
- فإنَّ النتيجة لا تتغيَّر في الأحوال كلِّها؛ سواء تمَّ التَّعبير عنها بصيغة

الفعل الماضي؛ دلالة على وقوع القدَر المقدور: ﴿وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا﴾، أو بالصيغة الجازمة الدَّالة على سريان قانون «السُّنن الإلهية» في الحاضر والمستقبل، كما في الماضي: ﴿وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا﴾.

والواقع أنَّ الآيات القرآنية تنقسم من حيث الدَّلالةُ إلى قسمين: آياتٌ قطعيَّة الدَّلالة، وآياتٌ ظنيَّة الدَّلالة. «والآياتُ الواردة في السُّنَن هي من القِسم الأوَّل؛ سواء منها ما كان يتحدَّث عن السُّنَن بالجملة، وكذلك الآياتُ التي تتحدَّث عن السُّنن تفصيلاً؛ حيث إنَّها مبنيَّة على التَّكرار و إعطاء النَّظير حُكمَ نظيرِه، والتَّسوية بين المُتماثلين، ومِن ثَمَّ كان الاستدلالُ بالسُّنَن الإلهيَّة قطعيَّ الدَّلالة؛ مِمَّا يؤدِّي إلى قطْعيَّة الاعتبار».[1]

وهذا الأمر يؤكِّد أهمية القراءة السُّنَنيَّة لكتاب اللَّه عزَّ وجلَّ؛ لكونِها تُشدِّد على البناء الكُلِّي الحضاريِّ الذي دعا القرآنُ إلى تشييده و إقامته، وتجاوُزِ القراءة التَّجزيئيَّة التي غلبَتْ على كثيرٍ من الدِّراسات القرآنية القديمة والمعاصرة.

(1) لمزيد من التفاصيل انظر: مجدي محمَّد عاشور، **السُّنن الإلهية في الأمم والأفراد في القرآن الكريم: أصول وضوابط**، الطبعة الأولى (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، 2006م). وانظر له أيضا: **مدخل إلى دراسة السُّنن الإلهية في القرآن الكريم**، الطبعة الأولى (القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1425هـ - 2004م). ويُحدِّد مجدي عاشور السُّنن الكبرى في القرآن الكريم؛ التي يمكن جَعْلُها مرجعًا لغيرها من السُّنن في كُلٍّ من: الأسباب والمسبَّبات، والجزاء بجِنْس العمل، والابتلاء والفتنة، والنَّصر والتَّمكين، وسنَّة اللَّه في هلاك الأمم.
انظر أيضًا: مصطفى حلمي وآخرين، **السُّنن الإلهية وأثرها في نهضة الأمم**، بحوث المؤتمر الدولي الثالث عشر للفلسفة الإسلامية، الطبعة الأولى (القاهرة: كلية دار العلوم، 1429هـ - 2008م).

أمَّا فيما يتعلَّق بالسُّنن الإلهية في مشروع الإمام محمَّد عبده التَّجديدي؛ فيكفي أن نذكر أن «الاعتبار بسُنَن اللّه في الخلق» هو الأصل الرَّابع من أصول الإسلام في نظر الإمام، والتي أجملها في ثمانية أصول نذكر منها: النَّظر العقلي لتحصيل الإيمان، وتقديم العقل على ظاهر الشَّرع عند التَّعارض، والبعد عن التَّكفير، والاعتبار بسُنَن اللَّه في الخلق، وقلْب السُّلطة الدِّينية... إلخ.[1]

فالسُّنن هي «الطَّرائق الثابتة التي تجري عليها الشؤون، وعلى حسبها تكون الآثار. وهي التي تُسمَّى شرائع أو نواميس، و يعبّر عنها قومٌ بالقوانين. والذي ينادي به الكتاب أن نظام الجمعية البشرية، وما يحدث فيها، هو نظام واحد لا يتغيَّر ولا يتبدَّل، وعلى من يطلب السعادة في هذا الاجتماع أن ينظر في أصول هذا النظام حتى يرد إليها أعماله، و يبني عليها سيرته، وما يأخذُ به نفسَه. فإن أغفل عن ذلك غافلٌ فلا ينتظر إلا الشَّقاء؛ و إن ارتفع إلى الصَّالحين نسبُه، أو اتّصل بالمقرَّبين سببُه».[2]

ضمن هذا السِّياق يمكننا أن نتفهَّم مركزية السُّنن الإلهية في تضاعيف تفسير المنار. فقد تحدَّث الإمام محمَّد عبده في مقدِّمته على أنَّ «للتفسير مراتب: أدناها أن يُبيِّن [المُفَسِّرُ] بالإجمال ما يُشْرِبُ القلبَ عظمةَ اللَّه وتنزيهه، و يَصْرِفُ النَّفسَ عن الشرِّ ويجذبها إلى الخير (...) وأمَّا المرتبة العليا؛ فهي لا تتمُّ إلا بأمور:

(1) **الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده**، الجزء الثالث، ص 303 - 307.
(2) **المصدر السابق**، الجزء الثالث، ص 305.

أحدها: فهْمُ حقائق الألفاظ المفردة التي أُودِعها القرآن (...).

ثانيها: الأساليب (...).

ثالثها: علمُ أحوال البشر؛ فقد أنزل اللَّه هذا الكتاب وجعله آخر الكتب وبيَّن فيه ما لم يبينه في غيره. بيَّن فيه كثيرًا من أحوال الخلْق وطبائعهم، والسُّنَن الإلهيَّة في البشر، وقصَّ علينا أَحْسَنَ القَصَص عن الأمم وسِيَرِها الموافقة لسنَّته فيها. فلا بدَّ للناظر في هذا الكتاب من النَّظر في أحوال البشر في أطوارهم، وأدوارهم، ومناشِئ اختلاف أحوالهم، من قوَّة وضعف، وعِزٍّ وذُلٍّ، وعِلْم وجهل، وإيمان وكُفْر، ومن العلْم بأحوال العالَم الكبير: عُلْويه وسُفْلية، ويُحْتاجُ في هذا إلى فنون كثيرة من أهمِّها: التَّاريخ بأنواعه».[1]

والواقع أنَّ علم التَّاريخ، وعلم العُمْران، يحْتلان مكانة مهمَّة ضمن تضاعيف «تفسير المنار»؛ بل وفي القرآن الكريم نفسه. وليس أدل على ذلك من الحضور الطَّاغي لآيات السُّنن في القرآن الكريم لدرجة أنَّ «ثلاثة أرباع القرآن تقريبا قَصَص، وتوجيهٌ للأنظار إلى الاعْتبار بأحوال الأمم، في كُفْرِهم وإيمانهم، وشقاوتِهم وسعادتِهم، ولا شيءَ يهْدي الإنسان كالْمَثُلَات والوقائع. فإذا امتثلنا الأمرَ والإرشاد، ونظرنا في أحوال الأمم السَّالفة، وأسباب علمهم وجهلهم (...) وغير ذلك مما يعرض للأمم - كان لهذا النَّظر أثرٌ في نفوسنا يَحْمِلُنا على حُسْن الأسْوة والاقتداء، وتجنُّب ما كان سبب الشَّقاوة أو الهلاك والدَّمار. ومن هنا ينْجلي للعاقل شأنُ علم التَّاريخ وما فيه من الفوائد والثَّمرات، وتأخذه الدَّهْشة والحيْرة إذا سمع أنَّ كثيرًا من رجال الدِّين من

(1) **تفسير المنار**، الجزء الأول، ص 22 - 23.

أُمَّـةٍ هذا كتابُها يُعادون التَّاريخ باسم الدِّيـن، ويُرغِّبُون عنهُ، ويقولون: إنَّه لا حاجة إليه ولا فائدة له. وكيف لا يُدْهَشُ ويحارُ والقرآن يُنادي بأنَّ معرفة أحوال الأمم من أهمِّ ما يدعو إليه هذا الدِّين؟».[1]

ومـن المعلـوم أنَّ الإمـام محمَّـد عبده إنَّمـا يشير هنـا إلى ما كـان عليه المحافظون التَّقليديون في الأزهر من جمود، وكيف أنَّه فشل في إقناع الشَّيخ محمَّـد الإنْبَابي - شـيخ الجامع الأزهر آنذاك - بتدريـس مُقدِّمة العلَّامة ابن خلدون فيه![2]

ولا شـكَّ في أنَّ الأمـر القـرآنيَّ بـضرورة تدبُّر الأمـم السَّابقـة وأحوالها ومآلاتها «أمـرٌ يتضمَّن الدَّليل على أنَّ في ذلك الـخير والسَّعادة، على حسب طريقـة القـرآن في قرْن الدَّليـل بالمدلـول، والعلَّة بالـمعلـول، والـجمْع بين السَّبـب والـمُسَبَّـب (...) وبيان أنَّ للكون سُنَنًا مُطـردةً تجري عليها عوالِمُهُ العاقلـة وغير العاقلـة، والـحث على النَّظر في الأكـوان، للعلم والـمعرفة بما فيهـا من الـحِكَـم والأسرار التي يرتقي بها العقلُ وتتَّسـعُ بها أبوابُ الـمنافع للإنسان».[3]

ونتيجـة لذلك؛ حرص الإمام محمَّد عبده - منـذ الصَّفحات الأولى لتفسير الـمنار - على الاهتمام بفقه السُّنَن الإلهية، وبيان مركزيته في النُّهوض بأحوال الأمَّة الإسلامية. ففي معرض تأكيد رأيه القائل بأنَّ سورة الفاتحة هي أوَّل ما

(1) **الـمصدر السابق**، الـجزء الأول، ص 67.
(2) **مجلة الـمنار**، الـجزء الثاني عشر، المجلد الثامن، العدد 441، 16 جمادى الثانية 1323هـ - 17 أغسطس 1905م، ص 471.
(3) **تفسير الـمنار**، الـجزء الأول، ص 68.

نـزل من القرآن، لا ينسى أن يربط ذلـك بمبدأ السُّنَن حيث يقول: «ومن آية ذلك أنَّ السُّنَّة الإلهية في هذا الكون - سواء كان كون إيجاد، أو كون تشْريع - أنْ يُظْهِـرَ سبحانه الشيءَ مُجْملًا ثم يتْبَعُـهُ التَّفصيل بعد ذلك تدريجا. وما مثل الهدايـات الإلهية إلَّا مثل البذرة والشَّجرة العظيمة، فهي في بدايتها مادةُ حياةٍ تحتوي على جميع أصولها ثمَّ تنمو بالتَّدريج (...) والفاتحةُ مُشْتملَةٌ على مُجْمل ما في القرآن، وكلُّ ما فيه تفصيلٌ للأصول التي وُضعتْ فيها».[1]

وفي السِّيـاق نفسـه، توقَّف الإمـام محمَّد عبده مُطولا أمـام الآية القرآنية الكريمة: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّـرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾ [البقرة: 213] مـن أجل أن يُـبرز جوانبَ السُّنـن الإلهية الـمستفادة منهـا، حيث قال: «أنـا لا أعْقل كيف يمكن لأحـد أن يفسِّر الآية وهو لا يعرف أحوال البشر، وكيـف اتَّحدوا؟ وكيـف تفرَّقوا؟ (...) أَجْمَلَ القـرآنُ الكلامَ عن الأمم، وعن السُّنـن الإلهية، وعن آياته في السَّموات والأرض، وفي الآفاق والأنفس، وهو إجمالٌ صادِرٌ عمَّن أحاط بكلِّ شيءٍ علمًا، وأمرنَا بالنَّظر والتَّفكُّر، والسَّير في الأرض لنفهـم إجمالَـهُ بالتَّفصيل الذي يزيدُنا ارتقاءً وكـمالا، ولو اكتفينا من علـم الكـون بنظرةٍ في ظاهرِه، لكنَّـا كمن يعْتبر الكتابَ بلـوْن جلْدِه؛ لا بما حواه من علمٍ وحكمة».[2]

ضمن هذا السِّياق، يُقارب الإمام مسألة العلاقة بين الأسباب والـمُسبَّبات،

(1) **الـمصدر السابق**، الـجزء الأول، ص 35.

(2) **نفسه**، الـجزء الأول، ص 23. ويُعلِّق محمَّد رشيد رضا على ذلك بالقول في الهامش: «كتب الأستاذ الإمام، رحمه اللَّه تعالى، تفسيرًا لهذه الآية، جاء فيه بما لا يوجد في كتاب. ونُشر في الـجزء الثاني من مجلد الـمنار الثامن».

مـن منظور السُّنن الإلهية، فيتحدَّث عـن أنَّ الـجزاء من جنس العمل قائلا: «أمرنا اللَّه تعالى بأن لا نعبد غيره؛ لأنَّ السُّلطة الغيبية التي هي وراء الأسباب ليسـت إلَّا له دون غيره، فلا يُشاركه فيها أحدٌ فيُعَظَّم تعظيم العبادة (...) إنَّ كـلَّ عمل يعمله الإنسـان تتوقَّف ثمرتُه ونجاحُه على حصـول الأسباب التي اقتضـت الـحكمـةُ الإلهيةُ أن تكـون مؤدِّية إليه، وانتفـاء الـموانع التي من شـأنها - بمقتـضى الـحكمة - أن تحـول دونه. وقد مكَّن اللَّـه تعالى الإنسان - بمـا أعطاه من العلم والقوَّة - مـن دفع بعض الـموانع وكسب بعض الأسباب، وحجـب عنه البعض الآخر، فيجب علينا أن نقوم بما في استطاعتنا من ذلك، ونبـذل في إتقانِ أعمالِنا كلَّ ما نستطيع من حول وقـوَّة، ونفوِّض الأمر - فيما وراء كسْبنـا - إلى القـادر عـلى كـلِّ شيءٍ؛ إذ لا يقدر على مـا وراء الأسباب الـممنوحة لكلِّ البشر على السَّواء إلّا مُسبِّب الأسباب».[1]

أيضا يشدِّد الإمام على تأكيد أنَّ الـمراد من الظَّواهر الطَّبيعية الـمذكورة في القـرآن هو استنبـاط العِبَر، فيقول: «و إنَّمـا تُذْكَرُ الظَّواهـر الطَّبيعية في القـرآن لأجل الاعتبار والاسْتدلال، وصرْف العقل إلى البحث الذي يَقْوَى به الفَهْـمُ والدِّين. والعلمُ بالكون ينمو و يضْعـفُ في النَّاس ويختلف باختلاف الزَّمـان، فقد كان النَّاس يعتقدون في بعض الأزمنـة أنَّ الصَّواعق تحْدثُ من أجسام مادِّية ...».[2]

كـما ينطلق الإمـام، في فهْمـه مسألة الـمعجـزات، من التَّأكيـد على أنَّ النَّبـي ﷺ صدَّق الأنبياءَ لكنه لم يأت في الإقناع برسالته بما يُلْهي الأبصار أو

(1) **نفسه**، الـجزء الأول، ص 58 - 59.
(2) **نفسه**، الـجزء الأول، ص 176.

يحيّرُ الحواس؛ «فالإسلام في هذه الدَّعوة والمطالبة بالإيمان باللَّه ووحدانيته لا يعتمد على شيءٍ سوى الدَّليل العقليِّ والفكر الإنسانيِّ الذي يجري على نظامه الفطريِّ فلا يُدْهِشُكَ بخارقٍ للعادة، ولا يغْشَى بصرَك بأطوارٍ غير مُعْتادةٍ، ولا يُخْرِسُ لسانَك بقارعةٍ سماوية، ولا يقْطَعُ حركةَ فكرك بصيْحةٍ إلهيَّة».[1]

والمقصود بـ «النِّظام الفطري» هنا هو عين ما نريدُه بـ «السُّنن الإلهية» التي عبَّر عنها رشيد رضا بـ «مُوافَقَة الفِطْرَة البشرية». فالإسلام - كدين - بُنِي أساسُه «على العقل والعلم ومُوافقة الفطرة البشرية، وتزكية أنْفُس الأفراد، وترْقية مصالح الاجتماع. وأمَّا آيتُه التي احتجَّ بها على كونه من عند اللَّه تعالى؛ فهي القرآن، وأميَّة محمَّد ﷺ؛ فإنَّما هي آيةٌ علمية تُدْرك بالعقل والحسِّ والوجدان (...) وأمَّا تلك العجائب الكونية؛ فهي مثارُ شبُهاتٍ وتأويلاتٍ كثيرة في روايتها، وفي صحَّتِها، وفي دلالتِها. وأمثالُ هذه الأمور تقعُ من أُناس كثيرين في كلِّ زمان (...) وهي من مُنَفِّرَاتِ العلماء عن الدِّين في هذا العصر».[2]

أخيرًا، وليس آخرًا، يربط الإمام في تفسيره لآية العهْد والميثاق: ﴿ٱلَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ ٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ مِيثَٰقِهِۦ وَيَقْطَعُونَ مَآ أَمَرَ ٱللَّهُ بِهِۦٓ أَن يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ﴾[البقرة: 25] بين رفض السُّنَن الإلهيَّة وتحقُّق معْنيي: الفسُوق، والفساد[3] إذ يقول: «فإذا كان معْنى

(1) **الإسلام والنَّصرانية مع العلم والمدنية**، ص 68. و**تفسير المنار**، الجزء الحادي عشر، ص 155.

(2) **الوحي المحمدي**، ص 105.

(3) يتساءل الإمام محمَّد عبده، في معرض حديثه عن الفساد، قائلا: «وأيُّ إفسادٍ أكبر=

الفسوق: الخروجَ عن سنن اللَّه تعالى في خلْقه التي هداهم إليها بالعقل والمشاعر، وعن هداية الدِّين بالنِّسبة إلى الذين أوتوه خاصَّة، فعهد اللَّه تعالى هو ما أخذهم به بمنحهم ما يفهمون به هذه السُّننَ المعهودة للنَّاس بالنَّظر والاعتبار، والتَّجربة والاختبار، أو العقل والحواس المرشدة إليها، وهي عامَّة، والحجَّةُ بها قائمة على كلِّ من وُهِبَ نعمة العقل وبلغ سنَّ الرُّشد سليم الحواس. ونَقْضُهُ عبارة عن عدم استعمال تلك المواهب استعمالا صحيحا؛ حتَّى كأنَّهم فقدوها وخرجوا من حكمها (...) فالعهْد فطريٌّ خُلُقيٌّ، ودينيٌّ شرعيٌّ، فالمشركون نقضوا الأول، وأهل الكتاب الذين لم يقوموا بحقِّه نقضوا الأول والثاني جميعًا، وأعْني بالنَّاقضين: منْ أنكر المُثُلَ من الفريقين (...) واللّه تعالى قد وثَّقَ العهد الفطريَّ بجعل العقول بعد الرُّشد قابلة لإدراك السُّنَن الإلهية في الخلق، ووثَّق العهْدَ الدِّينيَّ بما أيَّد به الأنبياء من الآيات البينات، والأحكام المُحْكَمَات (...) فمنْ أنكر بعثة الرُّسُل ولم يهْتد بهديهم فهو ناقِضٌ لعهد اللَّه، فاسِقٌ عن سُنَنِه في تقويم البنية البشرية وإنماؤها، وإبلاغ قُواها وملكاتها حدَّ الكمال الإنسانيِّ الممكن لها».[1]

= من إفساد مَنْ أهمل هدايةَ العقل وهدايةَ الدِّين، وقطَع الصِّلة بين المقدِّمات والنتائج، وبين المطالب والأدلة والبراهين؟ مَنْ كان هذا شأنُه فهو فاسِدٌ في نفسِه ووجوده في الأرض مُفسِدٌ لأهلها؛ لأنَّ شرَّه يتعدَّى كالأجرب يعدي السَّليم». **تفسير المنار**، الجزء الأول، ص 244.

(1) **المصدر السابق**، الجزء الأول، ص 242. ويقول أيضًا في تفسير الآية الكريمة: ﴿وَأَوْفُواْ بِعَهْدِيٓ أُوفِ بِعَهْدِكُمْ﴾ [البقرة: 40] ما نصُّه: «عَهْدُ اللَّه تعالى إليهم يُعْرَف من الكتاب الذي نزَّله إليهم، فقد عهد إليهم أن يعبدوه ولا يُشركوا به شيئا، وأن يُؤمنوا برُسله متى قامت الأدلة على صدقهم، وأن يخضعوا لأحكامه وشرائعه (...) ويدخلُ في عموم العهْد عهْدُ اللَّه الأكبر الذي أخذه على جميع البشر بمقتضى الفطرة؛ وهو التدبُّر

والواقع أنَّ هذا النصَّ مفتاحيٌّ للغاية في سياق فهم ما يعنيه الأستاذ الإمام محمَّد عبده بمفهوم «السُّنن الإلهية» من جهة، وارتباط ذلك المفهوم بمسألتين أساسيتين هما: آليةُ استنباط السُّنن الإلهية، وغائيةُ العمل بها. فمُقتضى السُّنن الإلهية يرتبط ارتباطًا مباشرًا بكل من: الإيمان، والنَّظر.

أمَّا الإيمان؛ فيشمل إلى جانب الإقرار بالوحي والنُّبوة ما يتضمَّنه الوحيُ من الأمثال التي يضربها اللَّه للنَّاس من أجل استنباط العبر. وأمَّا النَّظر؛ فهو الوسيلة، أو الآلية، التي يتحقَّق بها فهْم المراد من سنن اللَّه في الخلق والأمم. وأخيرًا تتمثَّل الغاية المثلى التي يتغيَّاها المسلم من وراء ذلك كلِّه فيما عبَّر عنه الإمام بالقول: «تقويم البنية البشرية وإنمائِها، وإبلاغ قواها وملكاتها حدَّ الكمال الإنسانيِّ الممكنِ لها».

ولذلك؛ يُلِحُّ القرآن الكريم أشدَّ إلحاح على ضرورة إعْمال النَّظر العقلي، والتَّفكير والتذكُّر والتَّدبُّر، فلا تقرأ منه قليلا إلّا وتراه يعْرض عليك الأكوان، ويأمرك بالنَّظر فيها واستخراج أسرارها، واستجلاء حِكَم اتفاقها واختلافها.

ضمن هذا السِّياق يقول الإمام في معرض تفسيره للفظة «الأمر» في الآية الكريمة: ﴿وَيَقْطَعُونَ مَآ أَمَرَ ٱللَّهُ بِهِۦٓ أَن يُوصَلَ﴾؛ الأمرُ «نوعان: أمرُ تكوينٍ؛ وهو ما عليه الخلق من النِّظام والسُّنن المحْكَمَة، وقد سمَّى اللَّه تعالى

والتَّروي، ووزن كلِّ شيءٍ بميزان العقل والنظر الصحيح، لا بميزان الهوى والغرور. ولو التفت بنو إسرائيل إلى هذا العهْد الإلهيِّ العام، أو إلى تلك العهود الخاصَّة المنصوصة في كتابهم، لآمنوا بالنَّبي ﷺ واتّبعوا النُّور الذي أُنزل معه وكانوا من المفلحين». **نفسه**، الجزء الأول، ص 290.

التَّكوينَ أمرًا بما عبَّر عنه بقوله: «كن». وأمرَ تشْريع؛ وهو ما أوْحاه إلى أنبيائه وأمرَ النَّاس بالأخذ به. ومن النَّوع الأول [أمرُ التَّكوين، أو السُّنَن]: ترتيبُ النَّتائج على المقدِّمات، ووصْلُ الأدلة بالمدْلولات، و إفضاءُ الأسباب إلى المسبَّبات، ومعرفةُ المنافع والمضارِّ بالغايات. فمنْ أنكر نبوة النَّبي بعدما قام الدَّليل على صدقه، أو أنكر سلطان اللَّه على عباده بعدما شهدتْ له بها آثارُه في خلْقِه، فقد قطع ما أمر اللَّه به أن يُوصل بمقتضى التَّكوين الفطري».[1]

يتحصَّل مما سبق، أنَّ حديث القرآن الكريم المتكرِّر عن أخبار الأمم السَّابقة ومصائرها يؤكِّد بما لا يدع مجالا للشكِّ أنَّ سُنَن اللَّه التي أوْدعها في الكون لا تتغيِّر أو تتبدَّل. فقد «علَّمنا اللَّه تعالى هذا بما قصَّ علينا من أخبار الأمم، وأنعم على أمتنا - التي لا تختصُّ بشعبٍ ولا جنس - بهذا القرآن الكريم، فكان لهم به نِعَمٌ لا تُحْصى من الكتاب والسُّنَّة؛ منها: أنَّهم كانوا مُسْتضعفين فمكَّن لهم في الأرض وأوْرثهم أرضَ الشُّعوب القوية وديارهم وجعل لهم السُّلطان عليهم. ومنها: أنَّه جعلهم أمَّة وسطا لا تفريط عندها ولا إفراط؛ ليكونوا شهداء على النَّاس الذي أغلوا وأفرطوا، والذين قصروا وفرَّطوا. ثم لَمَّا كفرتْ بأنعُم اللَّه أنزل بها ألوانًا من البلاء والنِّقم (...) ثمَّ إنَّ الفتن لا تزال تحلُّ بديارها، وتَنْقُصُهَا من أطرافها، وسوط عذاب اللَّه يصبُّ عليها، وقد مرت عليها قرونٌ وهي لا تعْتبر بما مضى، ولا تتربَّى بما حضر؛ بل جهلت الماضي فحارتْ في الحاضر، لا تعْرف سببه ولا المخْرج منه! أليس من العجيب أنَّ الجمهور الأعظم من المشتغلين بالعلم منها هم أجهلها

(1) **نفسه**، الجزء الأول، ص 243.

بتاريخها؟ (...) ويعتذرون بالقضاء والقدر عن معرفة الأسباب، ويكلون إلى القضاء والقدر النَّجاة منه، أو البقاء فيه!».[1]

فالسُّنن الإلهية تستند إلى مبدأ، أو إلى قانون عام، يقيم ارتباطا ما بين العمل والجزاء، بحيث ينطبق هذا القانون أو تسري مفاعيله على الجميع من دون استثناء: فينطبق على الأمم كما ينطبق على الأفراد. ونتيجة لذلك؛ نجد أنَّ «كلَّ من أجرم كما أجرموا [بنو إسرائيل] سقط عليه من غضب اللَّه ما سقط عليهم (...) فاللَّه، جلَّ شأنه، لم يأخذهم بما أخذهم لأمر يختصُّ بهم على أنَّهم من شعب إسرائيل، أو من ملَّة يهود؛ بل: ﴿ذَٰلِكَ بِمَا عَصَواْ وَّكَانُواْ يَعْتَدُونَ﴾[البقرة: 61] وأمَّا أنساب الشُّعوب وما تدين به من دين، وما تتَّخذه من ملَّة، فكل ذلك لا أثر له في رضاء اللَّه ولا غضبه، ولا يتعلَّق به رفعةُ شأن قومٍ ولا ضعتُهم؛ بل عِمَادُ الفلاح ووسيلةُ الفوز بخيْرَي الدُّنيا والآخرة إنَّما هو صدق الإيمان باللَّه تعالى بأنْ يكون التَّصديق به سطوعًا على الأنفس من مشْرق البُرهان، أو جَيَشَانًا في القلب من عيْن الوجْدان».[2]

---

(1) **نفسه**، الجزء الأول، ص 310. ويعْرض الإمام محمَّد عبده لأوجه عناية أمَّة الإسلام بعلم التَّاريخ، وصولا إلى العلَّامة ابن خلدون، ثمَّ يقول: «فالتَّاريخ هو المرشد الأكبر للأمم العزيزة اليوم إلى ما هي فيه من سعةِ العُمْران، وعِزَّة السُّلطان. وكان القرآن هو المرشد الأول للمسلمين إلى العناية بالتَّاريخ ومعرفة سنن اللَّه في الأمم منه. وكان الاعتقاد بوجوب حفظ السُّنَّة وسيرة السَّلف هو المرشد الثاني إلى ذلك. فلما صار الدِّين يُؤخَذُ من غير الكتاب والسُّنَّة أُهْمِلَ التَّاريخ، بل صار ممقوتا عند أكثر المشتغلين بعلم الدِّين، فإن وُجد من يلتفت إليه فإنَّما يكون مُتَّبِعًا في ذلك سُنَّة قوْمٍ آخرين». **نفسه**، ص 311.

(2) **تفسير المنار**، الجزء الأول، ص 334. ويقول في موضع آخر: «وسُنَّة اللَّه تعالى واحدة، فهو يُعامِلُ القرونَ الحاضرةَ بمثل ما عاملَ به القرونَ الخالية؛ ولذلك قال:=

وفي سياق التَّدليل على عقلانية الدِّين من جهة، وضرورة ترشيد فهْم المسلمين للمعجزات الحسِّية من جهة أخرى، يؤكِّد محمَّد رشيد رضا «أنَّ اللَّه تعالى جعل نبوة محمَّد ورسالته قائمة على قواعد العلم والعقل في ثبوتها وفي موضوعها؛ لأنَّ البشر قد بدؤوا يدخلون في سنِّ الرُّشد والاستقلال النَّوعيِّ الذي لا يخضع عقلُ صاحبه فيه لاتِّباع مَنْ تصْدُرُ عنهم أمورٌ عجيبةٌ مخالفةٌ للنِّظام المألوف في سُنَن الكون، بل لا يكمل ارتقاؤهم واستعدادهم بذلك؛ بل هو من موانعِهِ».[1]

وبحسب الإمام محمَّد عبده؛ فإنَّ «الخوارقَ الجائزة عقلا؛ أي التي ليس فيها اجتماعُ النَّقيضين ولا ارتفاعهما، لا مانع من وقوعها بقدرة اللَّه تعالى على يد نبي من الأنبياء، ويجب أن نؤمن بها على ظاهرها، ولا يمنعنا هذا الإيمانُ من الاهتداء بسُنَنِ اللَّه تعالى في الخلق واعتقاد أنَّها لا تتبدَّل ولا تتحوَّل؛ كما قال اللَّه في كتابه الذي ختم به الوحي على لسان نبيه الذي ختم به النَّبيين، فانتهى بذلك [بنبوة محمد] زمنُ المعجزات، ودخل الإنسان بدين الإسلام في سِنِّ الرُّشد، فلم تعد مُدْهَشَاتُ الخوارق هي

= ﴿ فَجَعَلْنَٰهَا نَكَٰلًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ ﴾ [البقرة: 66]؛ أي جعلنا هذه العقوبة نَكالا؛ وهو ما يُفْعلُ بشخص من إيذاءٍ و إهانة (...) وأمَّا كونُها موعظةً للمتَّقين؛ فهو أن المتَّقي يتَّعظُ بها في نفسِه بالتَّباعُد عن الحدود التي يُخْشى اعتداؤها: ﴿ تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا ﴾ [البقرة: 229]، ويعِظُ بها غيرَهُ أيضًا. ولا يتمُّ كون تلك العقوبة نكالا للمتقدِّمين والمتأخِّرين وموعظةً للمتَّقين إلا إذا كانت جاريةً على السُّنَّة المطردة في تربية الأمم وتهذيب الطِّباع؛ وذلك ما هو معروفٌ لأهل البصائر، ومشهورٌ عند عُرَفَاءِ الأوائل والأواخر». **نفسه**، الجزء الأول، ص 344 - 345.

(1) **المصدر السابق**، الجزء الحادي عشر، ص 159. و**الوحي المحمدي**، ص 112.

الجاذبة له إلى الإيمان وتقويم ما يعرض للفطرة من الميل عن الاعتدال في الفكر والأخلاق والأعمال، كما كان في سنِّ الطُّفوليَّة (النَّوعيَّة)، بل أرشده تعالى بالوحي الأخير (القرآن) إلى استعمال عقله في تحصيل الإيمان باللَّه وبالوحي، ثم جعل له كل إرشادات الوحي مُبيَّنة مُعلَّلة مُدلَّلة؛ حتَّى في مقام الأدب. فإيمانُنا بما أيّدَ اللَّه تعالى به الأنبياء من الآيات لجذب قلوب أقوامهم الذين لم ترْتَق عقولُهم إلى فهم البُرهان، لا يُنافي كون ديننا هو دين العقل والفطرة، وكونَه حتَّم علينا الإيمان بما يشهدُ له العيانُ من أنَّ سُنَنَهُ تعالى في الخلْق لا تبديل لها ولا تحويل».[1]

وضمن هذا الفهم المرتكز على العقل أولا، يُعلِّل محمَّد رشيد رضا إيمان البشر بالمعجزات الحسيَّة بسبب خضوعهم لما يتنافى مع مبدأ ارتباط الأسباب بالمسبَّبات. يقول في تفصيل ذلك: «وقد كان أكثر من آمن بتلك الآيات إنَّما خضعتْ أعناقهُم واستخذتْ أنفسهُم لِمَا لا يعْقلُون له سببًا، وقد انطوت الفطرةُ على أنَّ كلَّ ما لا يُعْرَفُ له سببٌ فالآتي به مَظْهَرٌ للخالِق؛ إنْ لم يكن هو الخالِقُ نفسه. وكان أضْعافُ أضْعافِهم يخْضَعُ مثلَ هذا الخضوع نفسه للسَّحرَة والمشعوذينَ والدَّجالين، ولا يزالون كذلك».[2]

كما أكَّد الإمام محمَّد عبده أنَّ اللّه تعالى يُعطي كلَّ رسول من الآيات ما يُناسب حال قومه وأهل عصره «ولـمَّا كانت العرب قد ارتقتْ في لغتِها فصاحةً وبلاغةً إلى درجة لم تتَّفِقْ لغيرِها، جعل اللَّه تعالى آية محمدٍ الكبرى

(1) **تفسير المنار**، الجزء الأول، ص 314 - 315.
(2) **المصدر السابق**، الجزء الحادي عشر، ص 160.

إليهم كتابا مُعْجِزًا لهم ولسائر الخلْق في نَظْمِهِ وأسلوبِه وفصاحتِه وبلاغتِه، فقامتْ عليهم الحجَّة به بأقوى مما قامت آياتُ موسى وعيسى على قومِهما (...) فجعل الآية الكبرى على إثبات رسالة خاتم النَّبيين علمية دائمة لا تنقطع؛ وهي هذا الكتاب المعْجز للخلْق بما فيه من أنواع الإعْجاز (...) وكان مُستقلًّا مُطْلقا من أسْر النَّظريات المادية وقيود التَّقليد. إذ لا يتصوَّر عاقِلٌ يُؤمِنُ بربِّ العالَمين أنْ يصدر هذا الكتاب من رجل أميٍّ ولا متعلِّم أيضا، إلّا أن يكون وحيًا اختصَّه به الربّ عزَّ وجلَّ، ناهيك به وقد جزم بعجز الإنس والجن عن أن يأتوا بمثله، ثمَّ تحداهم أن يأتوا بسورة من مثله، فهذا التحدِّي حجَّة مستقلَّة على نبوة محمَّد ﷺ».[1]

أيضًا عالج الإمام محمَّد عبده مسألة «مسْخ اليهود إلى قردة وخنازير» في ضوء ارتباطها بمسألة «السُّنن الإلهية»، فقال في تفسير الآية الخامسة والسِّتين من سورة البقرة: «وقد سجَّل اللَّه تعالى عليهم ذلك بحُكْم سُنَّة الفِطْرة، والنَّواميس التي أقام بها نظام الخليقة؛ وذلك قوله عزَّ وجلَّ: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلَّذِينَ ٱعْتَدَوْا۟ مِنكُمْ فِى ٱلسَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا۟ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ﴾[البقرة: 65] (...) أي فكانوا - بحسب سُنَّة اللَّه في طبْع الإنسان وأخلاقه - كالقِردَة المستذلَّةِ المطرودة من حضْرةِ النَّاس (...) لأنَّهم يعْلمون بالمشاهدة أنَّ اللَّه لا يمْسَخُ كُلَّ عاصٍ فيُخْرجه عن نوْع الإنسان؛ إذ ليس ذلك من سُنَنِهِ في خلْقِه، وإنَّما العِبْرةُ الكبرى في العلم بأنَّ سُنَنَ اللَّه تعالى في الذين خلوا من قبل: أنَّ منْ يفْسقُ عن أمر ربِّه، ويتنكَّب الصِّراط الذي شرعه له، ينْزل عن مرتبة الإنسان ويلْتحق بعجْمَاوَات الحيوان. وسُنَّةُ اللَّه واحدة، فهو يُعامِلُ

(1) **نفسه**، الجزء الأول، ص 217 - 218.

القـرون الـحـاضرة بمثل ما عاملَ القرون الـخاليـة؛ ولذلك قال: ﴿ فَجَعَلْنَٰهَا نَكَٰلًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ ﴾[البقرة: 66]». (1)

وفي الأخـير، لقـد ظلت رؤيـة الإمام محمَّـد عبده، وتلميذه محمَّد رشـيد رضـا، الـمتعلِّقة بالسُّنن الإلهية محكومة بإطار العقلانية، ومتَّسقة مع الدَّعوة القرآنية لضرورة إعمال مبادئ: التَّدبُّر، والتَّفكُّر، والتَّذكُّر. وقد أوضح الإمام نهجـه الذي اتبعه في التَّفسير وغيره حين قـال: «إنَّ العقل هو جوهر إنسانية الإنسـان، وهو أفضـل القـوى الإنسانية عـلى الـحقيقة، ولقـد تآخى العقل والديـن لأوَّل مـرة في كتاب مقدَّس عـلى لسان نبي مُرسـل بتصريحٍ لا يقبل التأويـل، وتقرَّر بـين الـمسلمين كافّة؛ إلَّا مَنْ لا ثقـة بعقله، ولا بدينه (...) فاللَّـه يخاطب في كتابه الفكر والعقل والعلم بدون قيدٍ ولا حدٍّ (...) والذي علينـا اعتقادُه: أنَّ الدِّين الإسلاميَّ ديـنُ توحيدٍ في العقائد، لا دين تفريق في القواعد. والعقل من أشد أعوانه، والنَّقل من أقوى أركانه». (2)

(1) **نفسه**، الـجزء الأول، ص 343 - 344.

(2) **الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده**، الـجزء الـخامس، ص 428.

الفصل الرابع

تاريخ الحسبة والقضاء
في الدراسات الإسلامية المعاصرة

تمهيد

تـدلُّ الـمادة التي أُخذ منها اسـم «الـحسبة» على العَدِّ والإحصـاء؛ فالـحسبة: مصـدر احتسابك الأجر على اللَّـه، تقـول: فعلتـه حسبـة، ويُقال: احتسـب أجره عنـد اللَّـه؛ بمعنى ادَّخـرَهُ عِنْـدَه. والاحتسـاب في الأعمال الصالحـات وعند الـمكروهـات: هـو البِدَارُ إلى طلـب الأجر وتحصيلـه، أو باستعمال أنواع الـبِرِّ والقيام بها عـلى الوجه الـمرسوم فيها، طلبا للثـواب الـمرجو منها. وفي حديـث عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «أيها النـاس، احتسِبوا أعمالكم، فـإنَّ مَن احْتسبَ عملَـه، كُتِبَ لهُ أجرُ عملِه، وأجـرُ حِسْبَتِه». [لم أقف عليـه] وهي عند الفقهاء: الأمـر بالـمعـروف والنهي عن الـمنكـر، ففعل ذلك مما يحتسبـه فاعله عند اللَّه.[1]

(1) يقول ابن تيمية: «وأما الـمحتسب؛ فله الأمر بالـمعروف والنهي عن الـمنكر مما ليس من خصائص الولاة والقضاة وأهل الديوان ونحوهم. وكثيرٌ من الأمور الدِّينية=

وقد تمَّ الاستناد في ذلك الأمر إلى العديد من الآيات القرآنية؛ كقوله تعالى: ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴾[آل عمران: 104] وقوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ أَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُوا۟ بِٱلْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا۟ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۗ وَلِلَّهِ عَٰقِبَةُ ٱلْأُمُورِ ﴾[الحج: 41] والأحاديث النبوية الشَّريفة؛ كقوله ﷺ: **«مَنْ رَأى مِنْكُم مُنْكَرًا فَلْيُغَيرهُ بيَدِهِ، فإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبلِسَانِهِ، فإِنْ لمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ، وذلِكَ أَضْعَفُ الإِيمَان»**[صحيح مسلم: 49].

أما مادة «قضى»؛ فتُحيل - في معاجم اللغة العربية أيضًا - إلى معنى الحُكْم؛ فالقاضي في اللغة هو: «القاطِعُ للأمور، المُحْكِم لها». يُقال: اسْتُقْضِيَ فلانٌ؛ أي جُعِلَ قاضيا يحكُم بين النَّاس. وقَضَّى الأميرُ قاضيًا، كما تقولُ: أَمَّرَ أميرًا. والقضاءُ هو: «الحَتْمُ، والأمرُ». يقول تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا ۚ ﴾[الإسراء: 23]؛ أي أمرَ، وحتَم بذلك.

= هو مشتركٌ بين ولاة الأمور؛ فمن أدَّى فيه الواجب، وجبت طاعته فيه». ابن تيمية، الحسبة ومسؤولية الأمَّة والدَّولة في الإسلام، ضمن: محمد عمارة، **روائع ابن تيمية: الحسبة - رفع الملام عن أئمة الأعلام - السياسة الشرعية**، الطبعة الأولى (القاهرة: نيو بوك للنشر والتوزيع، 2017م)، ص 40.

المبحث الأول

اتجاهات دراسة الحسبة والقضاء في الفكر الإسلامي

اهتم المسلمون، قديما، بموضوع الحسبة، وأقدم كتابٍ صُنِّف فيها هو كتاب «الحسبة الكبرى» لابن أبي العباس أحمد بن محمود بن مروان السرخسيِّ االمتوفَّى سنة 286هـ، وله كتاب آخر مفقود هو «الحسبة الصغرى». ولهذا الكتاب أهمية كبرى لكونه يُعدُّ أقدم المصادر في موضوعه، ولأنَّ مؤلفه كان مُحْتَسِبًا في بغداد في عصر الخليفة العباسي أبي العبَّاس أحمد المعتمد على اللَّه (229 - 279هـ).

كما اهتم الماوَردي (ت 450هـ) في «الأحكام السلطانية» بمسألة الحسبة وأفرد لها جزءا، وكذلك الغزالي (ت 505هـ) في «إحياء علوم الدِّين». أمَّا كتاب «نهاية الرُّتْبَةِ في طلب الحِسْبَةِ» لابن سالم المحتسب (توفِّي حوالي 500هـ)؛ فيُعدُّ أولَ كتاب طُبع في الحسبة سنة 1907م، باعتناء الأب لويس شيخو اليسوعي.

فموضوع الحسبة إذن: إلزامُ الحقوق والمعونةُ على استيفائها، لكنْ ليسَ لواليها أن يتجاوز ذلك إلى الحكم الناجز الفاصل عند قيام المُنازعَة وخفاءِ الحق منها.

أمَّا قصورُها عن القضاء فمن وجهين:

أحدهما: قصورُها عن سماعِ عمُوم الدعاوى الخارجةِ عن ظواهِر المنكرات في العقُود والمعاملات.

وثانيهما: اقتصارُها على الحقوق المعتَرف بها.

أمَّا ما يتداخله التجاحُد والتناكُر فلا يجوز للمحتسب النظر فيه؛ لأن الحاكم فيها يقضي على سماع بيِّنَةٍ وإحْلاف يمين، ولا يجوز للمحتسب شيئًا منهما. وموضوع القضاء: يتعلَّق بالأحكام الفقهية والمدنية، وأوضاع القُضاة، والأنظمة القضائية، وما يرتبط بتحقيق العدالة من وسائل.

ويُمكن تقسيم المصادر المتعلقة بموضوع الحسبة إلى قسمين رئيسين: أولهما المصادر الفقهية والكلامية. وثانيهما: الكتب ذات الطابع العمليِّ التي تركِّز على وظائف المحتسب وحدود سلطته. ومن أبرز الفقهاء والمتكلمين الذين أوْلَوا موضوعَ الحسبة عناية خاصة: الماوردي (ت 450هـ)، والغزالي (ت 505هـ)، وابن تيمية (ت 728هـ)، وابن جماعة (ت 733هـ). أمَّا الكتب العملية فيتقدمها كتاب: «نهاية الرُتبة في طلب الحسبة» للشَّيْزَرِيِّ المتوفَّى سنة 589هـ، وكتاب ابن الأخوة المتوفَّى سنة 729هـ «معالم القُرْبَة في أحكام الحسبة».

كما يُمكن تقسيم الكتب المتعلقة بالقضاء إلى قسمين أيضًا:

أولهما: المصادر التي تُؤرِّخ للقضاء في الإسلام بصفةٍ عامة، وبعض تلك المصادر ينحو إلى مقارنة النُظم القضائية الإسلامية بما يُشابهها لدى الأمم الأخرى.

ثانيها: المصادر المتعلقة بقضاء الأقاليم، ككتب التاريخ التي تقتصر على تاريخ القضاء في مصر، أو في دمشق، أو في البصرة، أو في قرطبة... إلخ.

ومن أقدم المصادر المتعلِّقة بالقضاء في التُّراث العربيِّ الإسلاميِّ:

1- أخبارُ القُضاة لمحمَّد بن خلف؛ المعروف بوكيع المتوفَّى سنة 306هـ / 918م.

2- أخبارُ قُضاة مصر لأبي عُمر محمَّد بن يوسُف الكِنْدي (283 - 350هـ / 896 - 966م)، وقد قصر حديثه فيه على أخبار قُضاة مصر، وتاريخ توليتهم ووفاتهم، وذكَر شيئًا من أخبارهم وقضاياهم. كما غطَّى الحقبة التَّاريخية منذ ابتداء القضاء في الإسلام حتَّى آخر زمن القاضي بكَّار بن قُتيبَة الذي تولَّى القضاء بمصر من قِبَل الخليفة أبي الفضل جعفر المتوكِّل على اللَّه (205 - 247هـ/ 822 - 861م) في يوم الجمعة 8 جُمادى الآخرة 246هـ / 30 أغسطس 860م.

3- ثمَّ ذيَّل عليه أبو محمَّد حسن بن إبراهيم بن زُولاقٍ المصريُّ (206 - 387هـ / 919 - 997م)، وصولا إلى أخبار القاضي محمَّد ابن النُّعمان سنة 386هـ/ 996م.

4- ووضع محمَّد بن علي بن يوسُف؛ المعروف بابن الميسِّر (ت 677هـ/ 1278م) كتابًا بعنوان: تاريخ القُضاة، وكذلك فعل سراج الدِّين عمر بن علي الأنصاري المعروف بابن المُلقِّن (723 - 804هـ / 1323 - 1401م).

5- أما ابن حجَر العسقلاني (773 - 852هـ / 1372 - 1449م)؛ فقد ألَّف مجلَّدًا كبيرًا سمَّاه: رَفْعُ الإِصْرِ عن قُضَاة مصر. ثمَّ وضع جمال الدِّين يوسُف بن شاهين الكَرْكِي؛ المعروف بسبط ابن حجر (828 - 899هـ

/ 1425 - 1493م) كتابا سمَّاه: النُّجوم الزَّاهرة بأخبار قُضاة مصر والقاهرة، فرغ من تأليفه في 877هـ/ 1473م. كما عدَّد شمس الدِّين محمَّد بن عبد الرَّحمن السَّخاوي (831 - 902هـ / 1427 - 1497م) في كتابه: الإعلانُ بالتَّوبيخ لمن ذمَّ التَّاريخ، أسماءَ مَنْ وضعوا مُصنَّفات في تاريخ القضاء؛ فضلا عن أنه وضع كتابا سمَّاه: بُغْيَةُ العلماء والرُّواة، ذكر فيه شيئًا من أخبارهم.

أولا: اتجاهات دراسة الحسبة في الفكر العربي الإسلامي الحديث والمعاصر

توزَّع الاهتمام بدراسة الحسبة في الفكر العربيِّ الإسلامي الحديث والمعاصر على اتجاهات عديدة، من أبرزها ما يلي:

(1) **الاتجاه السَّلَفِيُّ المُحافِظ**:

حيث أولى هذا الاتجاه عناية خاصة بمؤلفات ابن تيمية (ت 728هـ)؛ خاصة كتابيْه: «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، و « الحسبة في الإسلام»، فقد نُشرا عشرات المرَّات! وقد اعتبر ممثلو هذا الاتجاه الحسبة بمثابة «وظيفة الدولة الإسلامية»؛ وهو العنوان الفرعيُّ الذي ألحقوه بنشراتهم العديدة لِمؤلَّفه. كما ساهم محمَّد رشيد رضا (1282 - 1354هـ/ 1865 - 1935م)، من خلال مطبعة المنار، في نشر رسالة ابن تيمية في سياق تحويله مسار الخطاب الإصلاحي عند الإمام محمد عبده (1266 - 1323هـ/ 1849 - 1905م) إلى المنْزَع الوهَّابي.

ففي العام 1921م نشر صاحب المنار ثلاث رسائل لِمحمد بن عبد الوهَّاب (ت 1792م) بعنوان: «هذه ثلاثة الأصول وأدلتها»، وتشتمل على ثمانية رسائل لابن تيمية. ثم أتبعها في العام 1927م بـ «مجموعة التوحيد النجدية»، والتي أشرف على تصحيحها وطبعها. وفي العام 1961م انعقد مؤتمر الفقه الإسلامي في جامعة دمشق وركزت دراساته على موضوع الحسبة، وطُبعت أعمال هذا المؤتمر في القاهرة تحت عنوان: «أسبوع الفقه الإسلامي».

أمَّا المملكة العربية السعودية؛ فتولي اهتمامًا خاصًّا بمسألة الحسبة، حيث تم تأسيس خمسة كراسي لدراسات الحسبة في الجامعات السعودية الحديثة، وهي:

1- كرسي الملك عبد اللَّه للحسبة وتطبيقاتها المعاصرة، والذي أُسِّسَ بالاشتراك بين جامعة الملك سعود وهيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وفي موقع المركز على شبكة الانترنت يوجد «دليل الرسائل العلمية في الدعوة والاحتساب» و«راصد البحوث والمقالات المتعلقة بالحسبة»، بالإضافة إلى مجلة «الحسبة».

2- كرسي الملك سلمان بن عبد العزيز لإعداد المحتسب، ويتْبَع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

3- كرسي الأمير سلطان بن عبد العزيز لأبحاث الشباب وقضايا الحسبة، ويتْبَع جامعة الملك عبد العزيز في جدة.

4- كرسي الأمير نايف بن عبد العزيز لدراسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويتْبَع الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.

5- كرسي أبحاث المرأة وقضايا الحسبة، ويتْبَع جامعة حائل.

على أنَّ اللافت للنظر - بالنسبة للأطروحات الجامعية التي تصدر عن تلك المؤسسات التي يُفترض أنها علمية - أنها لا تختلف كثيرا عن الطرح الوهابيِّ للمسألة، حتَّى وإن تلبَّست بالشكل الأكاديميِّ العلميِّ. فأغلبها - إن لم تكن جميعها - محشوَّة بالأدلة النقلية، وتفتقد في أغلب الأحيان إلى منهج علمي واضح. بل إنَّ بعضها يضع إلى جانب العنوان الرئيس عنوانا فرعيا يتضمن مقولة: «دراسة مقارنة»، من دون أن تحتوي الأطروحة على أية مقارنات تُذكَر!

ومن بين هذه الأطروحات - على سبيل المثال لا الحصر - أطروحة عبد العزيز بن محمَّد بن مرشد التي نال بها درجة الماجستير بتقدير «امتياز» من المعهد العالي للقضاء بالرِّياض سنة 1992م، وعنوانها: «نظام الحسبة في الإسلام: دراسة مقارنة».

(2) **الاتجاه الدِّينيُ التَّقليديُ**:

وقد اهتم ممثلو هذا الاتجاه من شيوخ الأزهر تحديدًا بدراسة موضوع الحسبة وبيان أهميتها وعلاقتها بالشريعة الإسلامية. وأبرز ممثلي هذا الاتجاه: الشَّيخ أحمد مصطفى المراغي الذي كتب مقالا بعنوان: «الحسبة في الإسلام»، نُشر أولا بمجلة الموظَّف الغرَّاء، ثم طُبع في كتاب مستقلٍّ بعد ذلك عام 1955م.

وعادة ما تبدأ المؤلفات المنتمية لهذا الصنف بالحديث عن معنى الحسبة لغة واصطلاحا/ شرعًا، وارتباطها بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي

عن المنكر، وسبب إحداثها، ثم توضِّحُ مراتب الحسبة وآدابها، وأصناف المحتسبين وشروطهم، ووظائفهم الدينية والمدنية، وحدود سلطتهم فيما يتعلق بتطبيق العقوبات الشرعية، وتبعيتهم للسلطان، والنظر إلى المحتسب بوصفه من رجال «الضبطية القضائية» باصطلاح العصر الحديث. وضمن هذا الاتجاه أيضا نصادف الأطروحات الجامعية ذات الصبغة الدينية؛ كأطروحة عبد اللَّه محمد عبد اللَّه بعنوان: «ولاية الحسبة في الإسلام»، والتي نوقشت في عام 1974م.

ومن أقدم المصادر العربية الحديثة المتعلقة بالقضاء، رسالة وضعها الشيخ العريشيُّ - قاضي العسكر بمصر زمن إغارة الفرنسيين عليها أوائل القرن الثالث عشر الهجري - جوابا عن أسئلة وردت إليه من الحاكم الفرنسيِّ بعنوان: «رسالة في علم وبيان طريق القضاة وأسمائهم بمصر المحروسة وأقاليمها». وهناك رسائل أخرى تدرس موضوع القضاء من زاوية مذهبية صرفة، كرسالة: «الفتح الجلي في القضاء الحنبليِّ» للشيخ محمد جميل أفندي الشطِّي، من علماء القرن الرابع عشر، والتي ضمَّنها تراجم مَن تولَّى القضاء في محاكم دمشق الشَّرعية من فقهاء الحنابلة.

(3) الاتجاه التاريخيُ الأكاديميُ:

اهتم ممثلو هذا الاتجاه بدراسة نشأة الحسبة والقضاء وتطورهما تاريخيًّا، مع إيلاء عناية خاصة بدراسة علاقة الحسبة بالبعد السياسي أو الإطار التنظيميِّ لشؤون الدولة. وضمن هذا السياق نُصادف مؤلفات أكاديمية تُعنى بموضوع الحسبة والقضاء في حقب تاريخية محدَّدة، وأغلبها يكون عبارة عن أطروحات جامعية؛ كأطروحة الباحثة سهام مصطفى أبو زيد

« الحسبة في مصر الإسلامية من الفتح العربي إلى نهاية العصر المملوكي»، التي أعدتها بكلية البنات جامعة عين شمس سنة 1970م.

على أنَّ هناك تباينات بين الباحثين فيما يتعلق بتطوّر تاريخ القضاء في الإسلام، حيث يتم تقسيمه عادة إلى أطوارٍ ثلاثة: أولها منذ هجرة النبي ﷺ حتى سنة 150هـ، سنةُ تدوين الأحكام. ثانيها: منذ تشييد مدينة بغداد حتى سنة 1255هـ. ثالثها: منذ أصدر السلطان العثماني عبد الحميد الخطَ الهمايوني الذي أدخل بموجبه الإصلاحات في الدولة العثمانية، جريًا على النظم الغربية الحديثة.

كما نصادف اهتمامًا مبكرًا أيضًا بالتأريخ للقضاء في الإسلام؛ ككتاب ابن عرنوس «تاريخ القضاء في الإسلام» المطبوع سنة 1934م. وقد اهتم بعض الباحثين بجمع نصوصٍ تتعلق بتاريخ القضاء ونشْرِها والتعليق عليها؛ ككتاب: «ثلاث رسائل في القضاء الإسلامي»، لسُريج بن يونس البغدادي المتوفَّى سنة 235هـ. وكتاب: «وثائق في أحكام القضاء الجنائي في الأندلس: مُستخرجة من مخطوط الأحكام الكبرى للقاضي أبي الأصبغ عيسى بن سهل الأندلسي المتوفَّى سنة 486هـ.»

وفي السياق ذاته نلاحظ اهتمامًا أكاديميًّا متزايدًا بتاريخ القضاء في أزمنة محددة؛ ككتاب: «القضاء والقضاة في الإسلام: العصر العباسي»، وكتاب «تاريخ القضاء في الأندلس: من الفتح الإسلامي إلى نهاية القرن الخامس الهجري».

(4) الاتجاه الاجتماعيُ ـ القانونيُ

اهتم ممثلو هذا الاتجاه بدراسة موضوع الحسبة ووظائفها قانونيًّا،

وبمقارنة الأنظمة القانونية الإسلامية بمثيلاتها الغربية. وعادة ما يعكف أصحاب هذا الاتجاه على دراسة موضوعي القضاء والحسبة بوصفهما من الخطط الدينية الشرعية المندرجة تحت الإمامة الكبرى، التي هي الخلافة بحسب تعبير ابن خلدون.

فالقاضي والمحتسب نائبان عن الخليفة أو الوالي الذي هو الرئيس الديني والدنيوي للدولة الإسلامية، فهما ينوبان عنه مباشرة أو بطريق غير مباشر: أمَّا في الدِّين؛ فبمُقتضى التكاليف الشرعية المُطالَب [القاضي أو المحتسب] بتبليغها وحمل الناس عليها. وأمَّا سياسة الدُّنيا؛ فبمُقتضى مصالحهم من العمران البشريِّ الذي هو ضرورة اجتماعية. فعلم الاحتساب: هو علمٌ باحثٌ في الأمور الجارية بين أهل البلد في مُعاملَاتهم التي لا يتم التمدُّن إلَّا بها من حيث إجرائها على قانون العدل.

كما يهتم أصحاب هذا الاتجاه ببيان أوجُه العمُوم والخصُوص فيما يتعلَّق بالحسبة والقضاء: فالحسبة مُوافِقة لأحكام القضاء في بعض المسائل، وتقصُر عنها في مسائل أخرى. فتتفق مع أحكام القضاء في جواز الاستعدَاءِ إلى القائِم بها والادعاءِ أمامه في بعض حقوق الأفراد؛ لتعلُّقِها بمنكر ظاهر هو منصوبٌ لإزالَته، واختصاصِها بمعرُوف بَيِّنٍ هو منـدُوبٌ لإقامته. كما يهتمُ ممثلو هذا الاتجاه أيضا بدراسة مظاهر التأثير والتأثر فيما بين الأحكام الشرعية في القضاء الإسلامي وشبيهاتها في الأنظمة القضائية القديمة يونانية كانت أم رومانية، وفي الأنظمة الغربية الحديثة.

ثانيا: اتجاهات دراسة القضاء في الفكر العربي الإسلامي الحديث والمعاصر:

يمكننا أن نلحظ، فيما يتعلَّق باتِّجاهات داراسة القضاء في الفكر العربيِّ الإسلامي إبَّان القرن العشرين؛ اهتمامًا مبكِّرًا بالتَّأريخ للقضاء في الإسلام يتوزَّع على أصحاب الاتِّجاهات: التَّاريخية، والشَّرعية، والاجتماعية، والقانونية، والأدبية، على النَّحو التَّالي:

(1) **الاتّجاه التَّاريخيُ:**

اعتني أصحابُ الاتجاه التَّاريخي بدراسة المسائل المتعلِّقة بتاريخ القضاء في الإسلام: نشأةً، وسيرورةً، ومآلًا. كما غطَّت أبحاثهم المعمَّقة - في كثير من الأحيان - الجوانبَ التَّاريخية المتعلِّقة بمسار وتطوُّر القضاء في العصور الوسطى والحديثة في آن معًا. ويمكننا أن نلحظ لدى أصحاب هذا الاتجاه أنَّ أبحاثهم تكاد تتوزَّع على محاور ثلاثة بشكل عام، وهي:

1- التَّأريخ لنشأة القضاء بوجه عام.

2- الاهتمام بدراسته في مناطق جغرافية، أو حقب تاريخية محدَّدة.

3- دراسات القضاء المقارن ونُظُم القضاء التي تؤرِّخ له في ضوء ارتباطه بتاريخ القضاء في الثقافات الأخرى سواء القديمة منها - الرُّومانية بصفة خاصة -، أو الحديثة - الأوربية على وجه الخصوص.

أيضًا ثمَّة بعض الجهود التَّاريخية التي تنتمي إلى إطار تحقيق النُّصوص التَّاريخية المتعلِّقة بنشأة وتطور تاريخ القضاء في الإسلام؛ خاصة في بلاد

الأندلس، قام بها عدد من المستشرقين والأكاديميين العرب. ومن أبرزها كتاب: تاريخ قُضاة الأندلس، أو كتاب المَرْقَبَةُ العُلْيَا فيمنْ يسْتَحِقُّ القضاءَ والفُتْيَا لأبي الحسن النُّبَاهي المالقي الأندلسي المتوفَّى سنة 792هـ/ 1389م.

ومن أبرز الكتب التي تناولت تاريخ القضاء في الإسلام بشكل عام كتاب: تاريخ القضاء في الإسلام لابن عَرْنُوس المطبوع سنة 1934م. وهناك العديد من الكتب التي تحمل عناوين مشابهة؛ من أبرزها كتاب: القضاء في الإسلام لمحمود الشِّربيني الذي نُشِرَتْ طبعتُه الأولى سنة 1987م، وكتاب: تاريخ القضاء في الإسلام لمحمد الزحيلي المنشور سنة 1995م.

كما اهتمَّ بعض الباحثين العرب بجمع نصوصٍ تتعلَّق بتاريخ القضاء ونَشْرِها والتَّعليق عليها؛ ككتاب: ثلاثُ رسائل في القضاء الإسلاميِّ لكُلٍّ من: سرَيج بن يونُس البغدادي المتوفَّى سنة 235هـ/ 849م، وأبي هلال العسكري المتوفَّى سنة 395هـ/ 1004م، وجلال الدِّين السيوطي المتوفَّى سنة 911هـ/ 1505م. وكتاب: وثائق في أحكام القضاء الجنائي في الأندلس: مُسْتخرجة من مخطوط الأحكام الكبرى للقاضي أبي الأصْبغ عيسى بن سهل الأندلسي المتوفَّى سنة 486هـ[= 1093م]. وكذلك بالتأريخ لبعض مدارس القضاء ككتاب: مدرسة القضاء الشرعي: دراسة تاريخية لِمؤسسة تعليمية 1907 - 1930 لعبد المنعم الجميعي.

وفي السِّياق ذاته أيضًا نلحظ اهتمامًا أكاديميًّا خاصًّا بتاريخ القضاء في أزمنة تاريخية محدَّدة؛ ككتاب: القضاء والقُضاة في الإسلام: العصر العباسي لعصام محمد شبارو، وكتاب: القضاء والقُضاة بإفريقية في عهد الوُلاة لفريد بن

سليمان، وكتاب: تاريخ القضاء في الأندلس من الفتح الإسلاميِّ إلى نهاية القرن الخامس الهجريِّ لمحمد عبد الوهاب خلَّاف، وكتاب: القضاء الشَّرعي في مصر في العصر العثماني لمحمد نور فرحات، وكتاب: تاريخ القضاء في مصر العثمانية (1517 - 1798) لعلي عبد الرزَّاق، وكتاب: تاريخ القضاء المصري الحديث للطيفة محمَّد سالم. وما ذكرناه هو مجرد نماذج لهذه النوعية من الكتب.

كما أولتْ بعضُ الكتابات الحديثة حول القضاء عنايةً خاصَّة بمسألة «استقلال القضاء في الإسلام»، ككتاب: استقلال القضاء في الأندلس: صورة للعلاقة بين السُّلطتيْن القضائية والتنفيذية من بداية الدولة الأموية حتى نهاية القرن الخامس الهجريِّ لمحمَّد عبد الوهاب خلَّاف. أو ببعض المناصب الدَّقيقة فيه، كما في كتاب: الشَّاهِدُ العَدْلُ في القضاء الإسلاميِّ لِمحمَّد محمَّد أمين. وكذلك ما يتعلَّق بالأنظمة القضائية وطرائق اشتغالها؛ كما في كتاب: النِّظام القضائي في الفقه الإسلامي لِمحمَّد رأفت عثمان.

(2) **الاتّجاه الشَّرعِيُّ**:

اعتنى أصحاب هذا الاتجاه بدراسة القضاء والتَّأصيل له في الشَّريعة الإسلامية، كما اعتنوا أيضًا بدراسة النُّظم القضائية الإسلامية، ودراسة الأقضية المتعلِّقة بفقه النَّوازل على وجه الخصوص؛ كما في كتاب: باب القضاء والشَّهادات من نوازل البُرْزُلِي المتوفَّى سنة 844هـ/ 1343م. هذا ويتوزَّع اهتمام ممثِّلي هذا الاتّجاه على محاور عديدة؛ من بينها:

1- التَّأصيلُ للقضاء استنادًا إلى الكتاب والسُّنَّة وتوضيح أهميته في

الإسلام. وضمن هذا المحور نصادف عشرات العناوين التي تهتم بمسألة التَّأصيل الشَّرعي للقضاء، ومن بينها كتاب: القضاء ونظامُه في الكتاب والسُّنَّة لعبد الرّحمن الحمَيْضِي، ودراسة: أهمية القضاء في الإسلام لعاطف محمَّد أبو هربيد.

2- بيانُ القواعد والضَّوابط الفقهية المنظِّمة للقضاء في الإسلام. ومن بين الكتب التي تنتمي إلى هذا المحور كتاب: القواعدُ والضوابط الفقهية لنظام القضاء في الإسلام لإبراهيم محمَّد الحريري، وكتاب: فقه الإجراءات والمرافعات في القضاء الإسلامي لعبد اللَّه عزَّام.

3- التَّأريخُ للقضاء في الإسلام بوصفه مبحثًا من مباحث الفقه الإسلامي. ومن بين الكتب التي تنتمي لهذا الصِّنف كتاب: مختصر الفقه الإسلامي: كتابُ القضاء لِمحمَّد إبراهيم التُّويجري، وكتاب: القضاء في الفقه الإسلامي للسَّيد كاظم الحائري.

4- شرحُ النُّظم القضائية المختلفة في القضاء الإسلامي ومُقارنتها في بعض الأحيان مع النُّظم القانونية القديمة (الجاهلية)، والحديثة (الأوربية). ككتاب: نظام القضاء في الشَّريعة الإسلامية لعبد الكريم زيدان، وكتاب: القضاء في الدَّولة الإسلامية: تاريخُه ونُظمُه لسلامة البلوي.

5- بيانُ علاقة القضاء بكُلٍّ من: فكرة الخلافة، وتطبيق الشَّريعة، وموقعه من الدُّستور الإسلامي. وأغلب الكتب التي تتعلَّق بهذا المحور تصدرُ عن مفكِّري حركات الإسلام السياسي بصفة خاصة.

(3) **الاتّجاه الاجتماعي والقانوني**:

يعكف أصحاب هذا الاتجاه على دراسة القضاء بوصفه من الخطط الدِّينية الشَّرعية المندرجة تحت «الإمامة الكبرى»، التي هي «الخلافة» بحسب تعبير ابن خلدون. فالقاضي والمحتسب نائبان عن الخليفة، أو الوالي، الذي هو الرئيس الدِّينيُّ والدُّنيويُّ للدَّولة الإسلامية، وهما ينوبان عنه مباشرة - أو بطريق غير مباشر -:

- **أمَّا في الدِّين**؛ فبمُقتضى التَّكاليف الشَّرعية المُطالَب - القاضي أو المحتسب - بتبليغها وحمْلِ النَّاس عليها.
- **وأمَّا سياسة الدُّنيا**؛ فبمُقتضى مصالحهم من العُمْران البشريِّ الذي هو ضرورةٌ اجتماعية.

وضمن هذا السِّياق تبرز بصفة خاصة جهود العلَّامة عبد الرزّاق السَّنهوري (11 أغسطس/ آب 1895 - 21 يوليو/ تموز1971م) في الجانب القضائي، إذ تعدُّ من أبرز المحاولات الجادة في الدِّراسات العربية الحديثة. فمنذ أطروحته للدكتوراه، والتي تناول فيها موضوع الخلافة الإسلامية، حاول السَّنهوري بشكل معمَّق مُناقشة الوسائل القانونية التي يمكن من خلالها للشَّريعة الإسلامية والقضاء الإسلامي أن يصبحا بمثابة الأساس الوطيد الذي تُقام عليه النُّظم القضائية المعاصرة، وذلك بعد أن يتم إخضاعها لعملية تكييف علميٍّ موضوعيٍّ.

وقد بدأ أولا بدراسة التَّشريع الإسلامي وفقًا لمنهجية «القانون الدُّولي المقارن»، وبالمقارنة مع غيره من النَّظريات القانونية. وانتهى إلى أن المبادئ

القانونيـة التـي لا تتنـاول الطقـوس الدِّينية ولا تهتـم بالـمسلمين فقـط؛ وإنَّما بالإنسانية ككل، هي التي ينبغي انتقاؤها، ومن ثمَّ يصبح «الفقه الإسلامي» فرعًا قانونيًا حيًّـا لا يقتصر وجوده ضمن الـحوائط المغلقة ظاهريًّا للتَّشريع الدِّيني؛ بل يصبح جانبًا طبيعيًّا من جوانب القانون والقضاء في الـحياة الـمعاصرة.

في الـمرحلة التَّشريعية اللاحقة، تمَّ الانتقال البطيء والتَّدريجي للأحكام القضائية من الفقه الإسلاميِّ إلى دائرة التَّشريع السائد؛ وذلك بالتَّنصيص على كـون الشَّريعة الإسلامية «الـمصدر الرئيس للتَّشريـع» [الـمادة الثانية من الدستور الـمـصري] بحيث إنه في حالة وجود أي ثغرات في القانون القائم، يستطيـع القـاضي التحـوُّل إلى الشَّريعة الإسلاميـة، وبحيـث يُشكِّل الفقه الإسلاميُّ شكلًا من أشكال القانون العام.

وهكـذا أصبحت الشَّريعة الإسلامية «الـمنقَّحة» مألوفة ومطواعةً أمام النظام القضـائيِّ العام. تبع ذلك استبدالُ الـمبـادئ القانونية الأجنبية بمبادئ الشَّريعـة الإسلاميـة على أمـل أن يسـود هذا الأنمـوذج البلـدانَ الإسلامية كافَّـة بحيث يصبح العنصر القانـوني الـمشترك، القائم على الفقه الإسلامي، الـمسْتَقى من الشَّريعة الإسلامية، بمثابة بؤرة اهتمام لتعريف الثقافة الشَّرقية في مقابل الثقافة الغربية.

كـان السَّنهوري يطمـح من وراء محاولته هـذه إلى أن يوفِّر عاملُ الرُّؤى الـموحَّـدة في الـجانـب التَّشريعيِّ/ القضائيِّ الإرشـادَ للمُشرِّعـين في البلدان الإسلاميـة الـمختلفـة مع استقائهـا تشريعاتها من الـمصـدر الرئيس للفقه الإسلامي نفسه، وأن يقلِّلَ من خطورة أشكال التَّضارب القانونية بين البلدان الإسلاميـة، ومن ثمَّ يُقلِّلُ الاحتكاك الضارَّ فيـما بينها. فبالنسبة له كان هذا

شكلا من أشكال تحقيق الوحدة الشَّرقية، أو الإسلامية، عن طريق الاستعانة بالقانون.

وفي أطروحته الثانية تحت عنوان: فقه الخلافة وتطورها لتُصبح عصبة أمم شرقية أوْلى السَّنهوري أهمية خاصة لدور هذه المؤسسة في حماية القانون الإسلامي. ولذلك اقترح نظرة مفاهيمية وتنظيرية بديلة لمؤسَّسة الخلافة، والتي بمقتضاها يعمل الخليفة على التوحيد بين المجالين: السِّياسي والدِّيني. وكان بديله المقترح لسقوط الخلافة العثمانية ممثَّلا في إنشاء «عُصْبَة أمم شرقية» تكون بمثابة «خلافة مؤقتة»!

ومع أن ذلك لم يحدث بالفعل، لكن القانون المدني الجديد - الذي وضعه السَّنهوري في مصر وتمَّ إقراره والعمل به بمواده البالغ عددها 1145 في 15 أكتوبر/ تشرين الأول 1949م، في اليوم نفسه الذي تمَّ فيه إلغاء العمل بالمحاكم المختلطة في أنحاء مصر - قد أثَّر تأثيرًا كبيرًا في النِّظام القضائي الحديث في العالم العربي، حيث ولَّد مجموعة كاملة من القوانين المدنية العربية في كل من: سوريا (1949م)، والعراق (1951م)، وليبيا (1953م)، والأردن (1976م)، واليمن (1979م)، والكويت (1981م)، وبحيث يبدو من المستحيل الحديث عن القانون المدني في العالم العربي من دون ربطه بهذا القانون، ومن دون تقدير للتحول الواسع في النُّظم القضائية الذي أحدثه السَّنهوري في القرن العشرين.

(4) **الاتّجاه الفنيُ والأدبيُ**:

تمتاز المصنَّفات المنتمية إلى هذا الاتجاه بالكثرة الكاثرة مقارنة بمصنَّفات

أصحاب الاتجاهات السابقة؛ فلدينا العديد من الكتب التي تحمل عنوان: أدب القضاء؛ نكتفي بذكر ثلاثة منها: أولها لابن أبي الدَّم المتوفَّى سنة 642هـ/ 1244م، وثانيها لأبي الحسين علي بن محمَّد بن أبي السُّرور المعروف بالسُّروجي المتوفَّى سنة 648هـ/ 1250م. وثالثها للغَزِّي المتوفَّى سنة 799هـ/ 1396م.

أما الكتب التي تحمل عنوان: أدب القاضي فلدينا منها عشرات العناوين موزعة على أصحاب المذاهب الفقهية الأربعة:

- فمن بين كتب أدب القاضي في المذهب الحنفي: أدب القاضي للإمام أبي يوسف تلميذ الإمام أبي حنيفة، المتوفَّى سنة 182هـ/ 798م، وهو أول من صنَّف فيه إملاء. والعنوان نفسه لدى كُلٍّ من: محمد بن سُماعَة المتوفَّى سنة 233هـ/ 846م، وأبي بكر الخصَّاف المتوفَّى سنة 261هـ/ 874م، وأحمد بن إسحاق الأنباري المتوفَّى سنة 317هـ/ 929م لكنه لم يكمله. وهناك أيضا كتاب: أدب القاضي والقضاء لأبي المهلَّب القيسي المتوفَّى سنة 275هـ/ 888م.
- ومن كتب أدب القضاء في المذهب الشَّافعي: أدب القاضي، للإمام الشَّافعي مؤسِّس المذهب المتوفَّى سنة 204هـ/ 819م. والعنوان نفسه لدى كل من: أبي عُبيد بن سلَّام اللغوي المتوفَّى سنة 224هـ/ 838م، وأبي سعيد الإصطخري المتوفَّى سنة 328هـ/ 939م، وابن القاصِّ أبي العبَّاس أحمد بن أحمد الطَّبري المتوفَّى سنة 335هـ/ 946م.
- ومن كتب أدب القضاء في المذهب المالكي: كتاب تبصرة الحُكَّام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام لابن فرحون المالكي المتوفَّى سنة 799هـ/ 1396م.

ومن الملاحظ أنَّ أئمة المذاهب المؤسِّسين، أو تلامذتهم المباشرين، قد بادروا بالتَّصنيف في هذا المجال؛ كما في حالة الإمام الشَّافعي، والإمام أبي يوسُف التَّلميذ الأول للإمام أبي حنيفة النُّعمان (80 - 150هـ/ 699 - 767م). وهذه التَّصانيف تتقصَّى أخبار القضاة، وتُعْنى بذكر الاختلافات بين المذاهب الفقهية ومذاهب أهل الرأي والحديث في أمور القضاء، إلى جانب العناية بالتأصيل له شرعًا من خلال ذكر الآثار الواردة فيه.

❐❐❐

تلك كانت أبرز اتجاهات دراسة القضاء في الفكر العربيِّ الإسلاميِّ في الفكر الإسلامي القديم والمعاصر، ولا شكَّ في أنَّ ثمة اتجاهات هامشية أخرى لا تحتل المكانة نفسها التي برزت لدى أصحاب الاتجاهات السابقة. ومن الملاحظ أنَّ التآليف تكثر أو تقل ما بين أصحاب اتجاه وآخر، فأصحاب الاتجاه الشَّرعي - على سبيل المثال - يُكثرون من التأليف في الموضوع لكن تغلب على مصنَّفاتهم سمة التكرار حتَّى في العناوين! فضلا عن الاقتصار على الأدبيات التي تنتمي إلى الصِّنف نفسه؛ التَّيمِية منها بصفة خاصة (نسبة إلى ابن تيمية)، والإكثار من إيراد الآيات والأحاديث على حساب الجانب الاجتماعيِّ أو التَّاريخيِّ المتعلِّق بتطور مؤسَّسات القضاء وأنظمته في التَّاريخ الإسلاميِّ.

في المقابل من ذلك، يكاد يغيب المنحى التَّأصيليُّ عن تآليف أصحاب الاتجاهات الأخرى؛ التَّاريخية أو القانونية، حيث يركزون بصفة خاصة على دراسة الجوانب التَّاريخية أو الاجتماعية أو القانونية في سياق البحث في المؤسَّسات القضائية الإسلامية.

المبحث الثاني

الشريعة والقانون في الفكر الإسلامي المعاصر

لا تنفصل مسألة الشريعة والقانون في الفكر الإسلامي المعاصر عن القضايا الراهنة المتعلقة بالدِّين والسياسة. فمن جهة أولى تزايدت وتيرة المطالبة بضرورة «تطبيق الشريعة» لدى جماعات الإسلام السياسيِّ منذ منتصف القرن العشرين، وصولا إلى إنتفاضات ما اصطُلح على تسميته إعلاميًّا بثورات الربيع العربيّ. ومن جهة أخرى، فإنَّ البُنَى التي تشكَّلت منها «الشريعة» - فضلًا عن طرائق تطبيقها - تبدو متنوعة بالنَّظر إلى تنوع المدافعين عنها، وما يحملونه من أفكار وتصورات، وأهداف وطموحات، سياسية واجتماعية.

وضمن هذا الإطار - مركزية العلاقة ما بين القانون/ الدَّولة والشريعة/ الدِّين - ثمّة علاقة تلازمية - من حيث التكوين - بين الفكر العربيِّ الحديث والمعاصر وبين الإشكالية السياسية التي تتمظهر في مسألة الشريعة وموقعها في النظام العامّ للدّولة. وليس أدل على ذلك من أنّه في أول احتكاك للعالَمَيْن العربي الإسلامي مع الغرب - إن عسكريًّا في قلب البلاد العربية عبر الحملة الفرنسية على مصر (1798 - 1801م)، وإن ثقافيًّا عبر البعثات العلمية إلى أوربا - كان أول ما استرق أنظار القادة العرب المسلمين، وقلوب النخبة المثقفة المحلية وتلك العائدة من الغرب، هو ذلك السبق الحداثوي في فنون الحكم والإدارة، والسياسة والعسكرية. إذ سرعان ما تبيَّن لروَّاد

النهضة العربية الحديثة - في سياق تشخيصهم علّة تخلُّف العرب والمسلمين وتقدُّم غيرهم - أنّ وراء الغرب تنظيما مُعَيَنًا للقانون والدّولة، وأنَّ السبب في نجاحه إنما يرجع أساسًا إلى نظام الدَّولة فيه، وأنّ تخلُّف العرب والمسلمين في المقابل إنما يرجع إلى تخلُّف نظامهما السياسيِّ.

وقد أدّى ذلك إلى افتراض أنَّ المجتمعات الإسلامية كانت تطبق الشريعة تاريخيًّا، وترتبط بعلاقة حميمة مع مؤسسة «الخلافة» ونظام الحكم الإسلاميِّ. كما ساد اعتقادٌ آخر بأنّ هذه العلاقة الوثيقة قد قُطعت جرَّاء الهيمنة الاستعمارية التي مارستها القوى الغربية على معظم دول العالم الإسلاميِّ، وما نتج عنها من ضغوطات لفرض تبنِّي النماذج الأوربية في القانون والحكم. ومن هنا نشأ الاهتمام لدى أتباع الحركات الإسلامية - وبعض الحركات القومية كذلك - من أجل إعادة الاعتبار للشريعة؛ بوصفها تمثّل قانونًا للمجتمعات الإسلامية.

كما خلَّف الاحتلال الغربيُّ للبلدان الإسلامية عددًا من الإشكالات المتعلقة بمسألة «القانون والشّريعة»، وفي مقدِّمة القضايا التي تطلبت اجتهادًا من الفقهاء؛ تلك المتعلقة بوضعية الأجانب غير المسلمين في البلاد الإسلامية الذين اِطَّرَدَت أعدادهم بكثرة إبَّان القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، والولاء للحاكم غير المسلم، والوضع الشَّرعي للبلاد الإسلامية تحت حكم الاحتلال، وما إذا كانت تُعتبر دار حرب أم دار إسلام؟ وما يترتّب على ذلك كلِّه من وجوب الهجرة منها في حال اعتبارها دار حرب... إلخ. وسنعرض فيما يلي باختصار لبعض هذه الإشكالات.

أولا: وضعية غير المسلمين في المجتمعات الإسلامية

شجَّع نظام الامتيازات - الذي مُنح للأجانب بموجبه تسهيلات الإقامة والإعفاء الضريبي والجمركي فضلا عن الحصانة القضائية - على تدفُّق العديد من الغربيين للحصول على ثروات هائلة، وفرض الهيمنة الاقتصادية والتجارية والصناعية. ومع أنَّ إقامة الأجانب من غير المسلمين تدخل في مفهوم «الأمان» بالمعنى الفقهيِّ، لكنَّ الفقهاء اختلفوا فيما يتعلق بتطبيق تلك القاعدة في حالة الاحتلال؛ فثمّة من رأى ضرورة المحافظة على وجودهم وأموالهم وحقوقهم بمقتضى عهد الأمان، وثمّة من رأى أنَّ التوسُّع في هذا المفهوم قد جلب الويلات على العالم الإسلاميِّ، وفتح باب النفوذ الأجنبيِّ على مصراعيه أمامهم.

ففي معرض إجابته عن سؤال وُجِّه إليه سنة 1912م حول الشركات الأجنبية وأرباب الامتيازات المعطاة لهم من الخليفة الأعظم: هل هم مُعاهَدون مُستأمَنون مصونو الحقوق؟ أم يجوز هضْمُ حقوقِهم بدعوى أنّهم دخلوا بلادنا وأخذوا الامتيازات من حكومتنا قهرًا؟! أجاب صاحب المنار، محمَّد رشيد رضا بما يلي:

«إنَّ احترام الأجانب المُعَاهَدِين أو المستأمَنين واحترام أموالهم وحُرمة التعدِّي عليهم، أو عليها، من المسائل المجْمَع عليها بين المسلمين، المعلومة من الدِّين بالضرورة، فليست مما يُسأل عنه أو يُسْتَفْتَى فيه؛ لولا تأويل المضلِّين (...) [الذين يتأوّلُون] الحكمَ الشَّرعيَّ المجْمَع عليه بأنَّ هؤلاء الأجانب معاهدون أو مُستأمنون في الظَّاهر، ولكنّهم حربيون في

الواقع؛ لأنّهم أخذوا الامتيازات بهذه الشَّركات من حكومتنا بالجبر والإكراه، لا بالرضا والاختيار. وهذا باطِلُ التَّأويل، ومحْضُ الكذب وقولُ الزُّور. فالامتيازات أخذتْ باختيار الدَّولة (...) والمصلحة في هذه المعاهدات لنا ظاهرة. و إذا نَقض بعضُهم شيئا من شروط العهد فليس لأحد من أفراد الرَّعية أن يُعدَّه محارِبا و يستحلَّ مالَه ودمَه. و إنما ذلك حقُّ السُّلطان وأُولِي الأمر، ولولا ذلك لم يستقم نظامٌ، ولم تثبُتْ مصلحةٌ، ولو كان شرعنا العادل يُبيح مثل هذا لما وثقَتْ دولةٌ من دول الأرض بعهودِنا وأمانِنا، ولَكانَتْ معذورةً في الاتحاد على استئصالِنا».

ثانيا: الولاء والبراء .. طاعة الحاكم غير المسلم

مع إحكام سيطرة الاستعمار قبضته على الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية في العالم الإسلاميِّ، وتأسيسه حكومات إدارية لتسيير أمور الدّولة؛ غالبًا ما كان يترأسها عسكريون أو مدنيون غربيون في البداية. ونتيجة لذلك، احتدم الخلاف حول حكم «الشَّريعة» في طاعة الحاكم غير المسلم؛ فثمَّة من رأى وجوب طاعته، وثَّمة من عارض ذلك باسم «الشَّريعة».

ففي بداية الحرب العالمية الأولى، أصدر خيري أفندي - شيخ الإسلام - في السَّابع من تشرين الثاني/ نوفمبر سنة 1914م فتوى تؤكِّد أنَّ الجهاد فرض عين على جميع المسلمين؛ سواءٌ منهم الذين يعيشون في البلاد العثمانية، أو الذين يعيشون في البلاد التي تحكمُها بريطانيا وفرنسا وروسيا، وأنَّ عليهم جميعا أن يتَّحدوا لمقاومة هذه الدُّول عدوة الإسلام، ويمتنعوا عن مساعدتها

في هجومها على الدَّولة العثمانية، أو على الدول المتحالفة معها، وهي: ألمانيا، والنمسا، والمجر آنذاك. وقد صدرت في الضدِّ فتاوى مُعارِضة في كلٍّ من: مصر، والجزائر، والهند، تشدِّد على ضرورة بقاء المسلمين على مُوالاة السُّلطات الشَّرعية التي تحكمهم.

في المقابل من ذلك، ثمَّة مَن تمسَّك بالموقف الشَّرعي الذي يرى بأنَّه «ليس لأحد من المسلمين أن ينتخب ويختار غير المسلم للإمارة والسَّلطنة على المسلمين». ففي ليبيا، أصدر السيد أحمد الشريف (ت 1873هـ= 1933م)، حفيد مؤسِّس الطَّريقة السنوسية، بيانا بالجهاد في كانون الأول/ يناير سنة 1912م وجَّهه إلى «كلِّ المسلمين؛ وبخاصة في البلاد التي احتلها أعداء الدِّين»، شدَّد فيه على أن ترك الجهاد يعدُّ خروجًا عن الدِّين، وأنه تحرُم مُبايعة الكفَّار بحطام على قتال المسلمين. وفي الجزائر أيضًا تولَّى الأمير عبد القادر الجزائري (1808 - 1883م) زعامة الجهاد ضد الاحتلال الفرنسيِّ، رافضًا الاعتراف بشرعية حكمهم، أو إعلان الطَّاعة لهم.

ثالثا: دار الحرب ودار الإسلام:

ترتَّب على إحكام قوى الاحتلال قبضتَها على بلاد المسلمين إعادة طرح المشكل الفقهيِّ المتعلِّق باعتبار البلاد الواقعة تحت سيطرة الاستعمار: دار إسلام أم دار حرب؟ ففي شبه القارَّة الهندية، أكَّد الشاه عبد العزيز الدِّهلوي (1159 - 1239هـ/ 1746 - 1823م) أنَّ كتاب «الدُّرِّ المختار»[1]

(1) لمزيد من التفاصيل انظر: سائد بكداش، **شروح كتاب الدر المختار شرح تنوير الأبصار في فقه المذهب الحنفي: دراسة موضوعية فقهية**، مجلة الأحمدية، السنة=

في الفقـه الـحنفيِّ يضع لانقلاب «دار الإسلام» «دار حرب» شروطا ثلاثة، هي:

- إحلال أحكام الـمشركين محلَّ أحكام الإسلام.
- مجاورة الدَّار لدار الـحرب.
- افتقاد الـمسلمين والذمِّيين الـمقيمين للأمان الأول.

ومـن ثمَّ، فإنَّ «دار الإسلام» هي التـي يسيطر عليها الـمسلمون، و«دار الـحـرب» هي التي يسيطر فيهـا وعليها الكفَّار. ويصـل بمقارباته تلك إلى نتيجـة حاسمة مؤدَّاها أنَّ دلهي ليس لإمام الـمسلمين فيها سُلطة؛ بل السُّلطة للمسيحيين الذين تُتيح لهم سيطرتهم أن يفعلوا ما يشاؤون بالـمسلمين، وأنَّ مواطـن سيطرة البريطانيين تمتد من دلهي إلى كلْكوتا، وبالتالي فهي «مواطِنُ كُفْـرٍ وحربٍ»، يتوجَّـب على الـمسلمين فيها مجاهـدة البريطانيين لاستعادة هُويَّة الدَّار، أو الـهجرة منها إن عجزوا عن الـجهاد.

وهكـذا أدَّى اعتبار البلاد الإسلامية الواقعة تحت سيطرة الاحتلال «دارَ حـربٍ» إلى نشـوء قضية أخرى، وهي: هل يجوز البقـاء فيها أو الهجرة منها إلى دار الإسلام؟! ونتيجـة لاختلاف الفقهاء القُدامى حول رأي «الشَّريعة» في هـذه الـمسألة؛ تنوعـت آراء الفقهاء الـمعاصرين حول تلك الإشـكالية أيضًـا. ففي الـهند والـجزائر والسودان تمَّ اعتبار البلاد الـمحتلة «دار كفر يجـب الـهجـرة منها إلى دار الإسـلام»، أي الـمناطق التـي تقع تحت سيطرة

= الثانية عشرة (دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، 1423هـ - 2002م)، ص 129 - 190.

المجاهدين. فيما أعلن الفقهاء الموالون للسُّلطات الفرنسية معارضتهم للهجرة، مما اضطر الأمير عبد القادر إلى أن يلجأ للشيخ محمد عليش (1217 - 1299هـ/ 1802 - 1882م)، الذي أفتى بأن الهجرة ملزمة.

وعندما أخمدت الثورات وخضعت الجزائر للحكم الفرنسيِّ، أصدر الفقيه التونسي محمَّد الطَّاهر ابن الشيخ محمَّد النيفر فتوى بصدد البقاء في الجزائر أو الهجرة منها، قال فيها: إنَّ أهل الجزائر وولاياتها على ثلاثة أقسام:

[1] قسم احتمى حماية دينية؛ حتى يخلص بذلك من أحكام قضاة المسلمين هناك، وهذا لا شك في كفره مع كونه يتزيَّا بزي المسلمين.

[2] وقسم باقٍ على حاله من التمسُّك بالإسلام إلَّا أنَّه قادر على الهجرة ولم يهاجر، فهذا مؤمن فاسق بترْكِه الواجب عليه، لا تُقبَل شهادته لفسقه.

[3] وقسم كالذي قبله في التمسُّك بدينه إلَّا أنّه عاجز عن الهجرة، وهذا لا يُفسَّق من هذه الجهة، فإذا توافرت فيه شروط العدالة قُبلَتْ شهادتُه.

وختامًا يمكن القول: لئن انصب المجهود الفكريُّ، السياسيُّ منه بصفة خاصة، لمفكِّري عصر النَّهضة - في مختلف مراحله - على نزوع جليٍّ نحو التَّوفيق بين النَّظرية الإسلامية في الحكم - بمعناها الكلاسيكيِّ - وبين التّغيرات الكبرى التي كانت تستجدُّ على ساحتِه؛ فإنَّ المنْزَع التَّوفيقيَّ هذا ظلَّ حاكمًا كذلك فيما يتعلَّق بمسألة «القانون والشَّريعة».

فسواءٌ تعلَّق الأمر بما يُسمَّى بـ «المدرسة الإصلاحية» التي من أبرز روَّادها: رفاعة رافع الطَّهْطَاويِّ (1216 - 1290هـ/ 1801 - 1873م)، وخير الدِّين التُّونسيِّ (1225 - 1308هـ/ 1810 - 1890م)، ومحمَّد عبده (1266 - 1323هـ/ 1849 - 1905م)، وعبد الرحمن الكواكبيِّ (1270 - 1320هـ/ 1854 - 1902م)، ومحمَّد رشيد رضا (1282 - 1354هـ/ 1865 - 1935م) في طَوْرِه الأوّل، وعلي عبد الرَّازق (1306 - 1386هـ / 1888 - 1966م)، وعلَّال الفاسِي (1328 - 1394هـ/ 1910 - 1974م)، أو بـ «المدرسة الإحيائية» التي من أبرز روَّادِها: محمَّد رشيد رضا (في طوره الثاني)، وحسن البنا (1324 - 1368هـ/ 1906 - 1949م)، وأبو الأعْلى المودوديِّ (1321 - 1399هـ/ 1903 - 1979م)، ومحمَّد الغزالي (1335 - 1416هـ/ 1917 - 1996م) ...إلخ؛ فإنَّ ملْمَح التَّوفيق ظلَّ مهيمنًا، و إن اختلفت درجته من مدرسة لأخرى.

ضمن هذا السياق العام كان تشديد الإصلاحيين الأوائل على فكرة «العدل» كمؤشِّر وسبب لحصول التقدُّم الغربيِّ. وهو ما عبَّر عنه خير الدِّين التونسيِّ بالقول: «و إنَّما بلغو تلك الغايات والتقدُّم في العلوم والصناعات بالتَّنظيمات المؤسَّسة على العدل السياسيِّ».[1]

ومع ذلك؛ فإنَّ ثمَّة تيارات ثلاثة توزَّعت على المشهد الفكريِّ برمَّتِه في تلك الحقبة، ألا وهي:

(1) دعاة الجمود والتقليد الذين أعرضوا «عمَّا يُحْمَد من سيرة الغير

(1) خير الدين التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، تقديم محمد الحداد (القاهرة: دار الكتاب المصري - بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1433هـ - 2012م)، ص 17.

الموافِقَةِ لشرْعِنا بمجرد ما انتقش في عقولِهم من أنَّ جميع ما عليه غيرُ المسلم من السِّيَر والتَّراتيب ينبغي أن يُهْجَر».

(2) ودعاة التَّغريب الذين أطلق عليهم رشيد رضا اسم: «مُقَلِّدَة القوانين والنُّظُم الأوربية».

(3) ودعاة الإصلاح الوسطيون الذين يميلون في الجمع بين الاجتهاد بين فهم الدِّين وحكم الشَّريعة من جهة، وبين نظُم وقوانين الحضارة الغربية من جهة أخرى.[1]

وقد شدَّد أتباع الاتجاه الأخير على أن ترك الاجتهاد مسؤول عن ردِّ البعض إلى حياة البداوة، كما أنَّه هو الذي طوَّح ببعضهم إلى التّغريب والتّفَرْنُج. ومن ثمَّ فإنَّه لا يمكن للمسلمين أن ينهضوا إلا بالاشْتِرَاع؛ أي بالاستنباط والتّشريع الذي يَعْني بلغة العصر: وضع الأحكام التي تحتاج إليها الحكومة لإقامة العدل بين الناس، وحفظ الأمن والنّظام، وصيانة البلاد ومصالح الأمَّة، وسدّ ذرائع الفساد فيها، وهذه الأحكام تختلف باختلاف الزمان والمكان، وأحوال الناس الدِّينية والمدنية.

أمَّا فيما يتعلّق بمسألة «تقنين الشَّريعة الإسلامية»؛ فقد تمّ الاشتغال عليها، وبها، من زاويتيْن مُتكاملتيْن:

الأولى: زاوية التَّنْظير الفكريِّ للمسألة؛ تأصيلًا إسلاميًّا، وتشْريعًا قانونيًّا، وتبريرًا اجتماعيًّا.

(1) **الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده**، الجزء الأول، ص 10 - 11 [من مقدمة المحقِّق].

الثانية: زاوية التَّقنين العمليِّ في شكل قوانين ومراسيم وتشريعات تصدر عن الجهات المختصة بإصدار التشريعات.

وضمن السياق الأول - الإطار التنظيريِّ لتقنين الشَّريعة - تبرز بصفة خاصة جهود كلٍّ من: عبد الرزَّاق السَّنْهُوري (1313 - 1391هـ/ 1895 - 1971م)، وعبد القادر عودة (ت 1374هـ/ 1954م) في مصر، ومحمّد الطَّاهر ابن عاشور (1296 - 1393هـ = 1879 - 1973م) في تونس، وعلَّال الفاسي (1328 - 1394هـ = 1910 - 1974م) في المغرب.

فقد قدّم السنهوري فيما بين عامي 1925 و 1926 رسالتيْن جامعيتيْن في فرنسا: **الأولى** في القانون عن «القيود التعاقُدية»، و**الثانية** في الشَّريعة الإسلامية عن «الخلافة الإسلامية وتطورِها لتُصْبح هيئة أمم شرقية».[1]

وفضلا عن دوره الكبير في صياغة المقوِّمات القانونية والدُّستورية للعديد من الدُّول العربية، خلَّف السَّنهُوري عددًا كبيرًا من المؤلَّفات التي تُعْنى مباشرة بمسألة صلاحية «الشَّريعة الإسلامية» وكيفية تقنينها. ومن أبحاثه المهمَّة في هذا المجال: «مصادر الحق في الفقه الإسلاميِّ مُقارنة بالفكر

(1) عبد الرزاق السنهوري، **فقه الخلافة وتطورها**، ترجمة نادية عبد الرزاق السنهوري، مراجعة وتعليقات وتقديم توفيق محمد الشاوي؛ سلسلة قضايا إسلامية: 5، الطبعة الأولى (وزارة الأوقاف: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1415هـ - 1994م). وأيضا: **فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية**، ترجمة نادية عبد الرزاق السنهوري، مراجعة وتعليقات وتقديم توفيق محمد الشاوي؛ الطبعة الأولى (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1989م).

الغـربيِّ» الذي صدر في ستّة مجلَّدات تباعًا فيما بين عامي 1954 و 1959م.[1] و«الإسلام دين ودولة»، و«تطبيق الشَّريعة الإسلامية».

والـحـال انَّ مقاصـد الـخلافـة، بحسـب السَّنهُـوريّ، تتجـلَّى في أمور ثلاثـة هي: وَحْدَةُ الأمّة، وتطبيـق الشّريعة، وتكامُل دار الإسلام. كما اهتمّ السَّنهُـوري بالـرّد على كتـاب علي عبد الـرازق «الإسلام وأصـول الحكم» فاختار عنوانا لافتا لردِّه، وهو: «رأيٌ شاذ»!

أيضا ليست الشَّريعة في رأي السَّنهُوري مُنبتَّة الصِّلة عن واقِعها التَّاريخي والـجغـرافيِّ والثقافيِّ الذي ظهرت فيه؛ بل هي «شريعةُ الشَّرق ووحْيُ إلهامِه وعصـارةُ أذهان مفكّريـه، نبتتْ في صحرائِه وترعْرَعَـتْ في سُهُولِه ووُدْيَانِه (...) لـو وُطّئـتْ أكنافُها وعُبّدت سبُلُها لكان لنا من هـذا التُّراث الـجليل ما ينْفُخُ روحَ الاستقلال في فقهِنا وقضائِنا وفي تشريعِنا».[2]

أمـا عبد القـادر عودة؛ فقـد نظَّر لِمسألـة الشَّريعه في كتابـه: «التَّشريع الـجنائيِّ في الإسلام مُقارنا بالقانون الوضعي»[3] من خلال استعراض أحكام الشَّريعـة في الـمسائل الـجنائية، داعيـا إلى إعادة إحياء الشَّريعة الإسلامية.

---

(1) عبد الرزاق السنهوري، **مصادر الحق في الفقه الإسلامي: دراسة مقارنة بالفقه الغربي**، الطبعة الأولى (القاهرة: معهد الدراسات العربية العالية، 1955 - 1958م). والـمجلد الثاني والسادس صدرا عن جامعة الدول العربية سنتي 1959 - 1960.

(2) محمد عمارة، **الإسلام والتحديات المعاصرة**، (القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 2010م)، ص 20.

(3) عبد القادر عودة، **التّشريع الـجنائي في الإسلام مُقارنا بالقانون الوضعي**، الطبعة الأولى (القاهرة: مطبعة دار نشر الثقافة، 1368هـ - 1949م).

وفي كتابه: «الإسلام وأوضاعنا السِّياسية»[1] عرض أيضًا لنظرية الحكم في الإسلام، مؤكِّدًا أنّها خير ما عرَف العالَم، وأنَّ كلَّ نظريات الشُّورى الوضعية ليستْ شيئا يُذكر بجانب نظرية الإسلام. أمَّا في كتابه: «الإسلام وأوضاعنا القانونية»؛ فقد أكَّد أنَّ سلطة المراقبَة والتَّقويم هي من صميم حقوق الأمَّة؛ استنادا لمبدأ «الأمر بالمعروف والنَّهي عن المنكر». فالأمَّة هي مصدرُ سُلطان الحكَّام، باعتبارهم نوّابًا عنها فهم مسؤولون أمامها.

وفي جميع أعماله يُشدِّد عودة على أنَّ المقارنة ما بين «الشَّريعة» من جهة، و«القانون الوضعي» من جهة أخرى، هي في الأساس مُقارنة بين ما هو «ثابتٌ» وما هو «مُتغيِّرٌ»، بين ما هو «إلهيٌّ» وما هو «وضْعِيٌّ». فالشَّريعة الإسلامية تتَّسم بالكمال والثبات، لا تقبل التَّبديل، ولا تخضع لِمقتضيات التَّغيير؛ لأنّها من عند اللَّه ﴿لَا تَبۡدِيلَ لِكَلِمَٰتِ ٱللَّهِۚ﴾ [يونس: 64] وينتهي إلى تقرير أنَّ القديم «الثابت» خيرٌ من الحديث «المتغيِّر»، وأنَّ «الشَّريعة الإلهيَّة» أجلُّ وأسْمَى من أن تُقارن مع «القوانين الوضعية»، التي هي من صنع البشر وفي مرتبة أدنى منها.

أمَّا الطَّاهر ابن عاشور؛ فقد سعى في كتابه: «مقاصد الشَّريعة الإسلامية» - الذي انتهى من تأليفه في 8 جمادى الأولى سنة 1360هـ/ 1940م، وطُبع للمرة الأولى بمكتبة الاستقامة بتونس سنة 1366هـ/ 1946م - إلى إحياء الفكر المقاصدي بعد خموده عصورًا طويلةً، منذ وفاة الإمام الشاطبيِّ

(1) عبد القادر عودة، **الإسلام وأوضاعنا السياسية**، الطبعة الأولى (القاهرة: دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، 1951م). وانظر له أيضا: **الإسلام وأوضاعنا القانونية**، الطبعة الأولى (القاهرة: دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، 1951م).

(ت 790هـ). ففي هذا الكتاب يركِّز الطاهر ابن عاشور على بيان مقاصد الإسلام من التَّشريع في قوانين الآداب والمعاملات، باعتبار أنّها تمثِّل جملةَ ما راعاه الإسلام من مصالح وما ألغاه من مفاسد، وهي مظنَّة عظمة الشَّريعة من بقية الشَّرائع ومختلف القوانين الوضعية.[1]

فعن طريق تحقيق تلك المقاصد يتم حفظ النِّظام في المجتمع؛ على نحو ما بيَّن في كتابه: «أصول النِّظام الاجتماعيِّ في الإسلام». فالبحث في علم المقاصد لديه إذن لا يقف عند حدود محاولة تجديد أصول الفقه؛ بل يتَّصل اتصالًا مباشرًا ببحث آخر له خطورة بالغة في فكر الشيخ واهتماماته، ألا وهو: البحث في نظام الاجتماع الإسلاميِّ.[2]

تقوم بنية كتاب: «مقاصد الشَّريعة الإسلامية» على أقسام ثلاثة: يُعنى **أوَّلها** بإثبات مقاصد الشَّريعة، وحاجة الفقيه إلى معرفتها، وطرق إثباتها، ومراتبها، والخطر العارض من إهمال النَّظر فيها. ويبحث **ثانيها** في المقاصد العامَّة من التَّشريع، والأوصاف الضابِطة للمقاصد، ودخول أوصاف الشَّريعة: كالعمُوم، والفطرة، والسَّماحة، وغاياتها العامَّة: كإقامة النِّظام، وتحقيق الأمن، ونشر المساواة، وكذلك معانيها التي لا يخلو تشريع من ملاحظتها ضمن مبحث المقاصد. أمّا **ثالثها**؛ فيهتم ببيان مقاصد التَّشريع

(1) محمد الطاهر بن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تقديم حاتم بوسمة (القاهرة: دار الكتاب المصري - بيروت: دار الكتاب اللبناني، 2011م)، ص 10.

(2) محمد الطاهر بن عاشور، **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، (تونس: الشركة التونسية للتوزيع - الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1985م)، ص 21. و**مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص 40 (من التقديم).

الـخاصـة بأنواع الـمعامـلات، حيث يوضِّح جملةً مـن الـمقاصد والوسائل الـمتعلقة بهذا الباب.

أمَّا علَّال الفاسي؛ فقد عاصر - شـأنُه في ذلك شـأنُ سابقيه - ثلاثَ تيارات فكريـة في عـصره: التَّيـار الإصلاحـيُّ الذي تأسَّـس تحت زعامـة الأفغاني ومحمـد عبده وانشطر بعيد وفاة الأخير إلى اتجاهيْن كبيريْن اتجه **أولهما** نحو الـحداثة، بينما اختار **ثانيهما** النكوص إلى السَّلفية؛ بزعامة رشيد رضا. و إلى جانبهـما ظهر اتجاهٌ ماركـسيٌّ يدعو إلى ضرورة القطيعة مـع التُّراث بوصفه عائقًـا أمام التحديث والتقدُّم. وهكذا وجد في العالَم الإسلاميِّ ثلاثة حلول تتجاذب في قياداتِـه: [1] الـحلُّ الـحدَاثيُّ الليـبراليُّ، [2] والـحلُّ الـماركسيُّ الاشـتراكيُّ، [3] والـحـلُّ السَّلفـيُّ الإسلاميُّ. و إلى هذا الأخـير ينتمي علَّال الفاسي.[1]

ففي سياق دفع الاتهامات الـموجَّهة ضد السَّلفية والفقهاء بخاصة؛ لجهة اعتمادهم على الآلة القياسية، والذي طال الـمستويات: الفكرية، والعملية، والتَّشريعية. دافع الفاسي عن اتهـام الفقهاء بالاعتماد على حرفية النصوص، وعـلى الـمنطق الصـوريِّ في القياس، مؤكِّدا أنّها اتهامـات فاقدة للسند؛ لأنَّ الـجانـب التّشريعـيَّ - حتَّـى في القوانين الأجنبية - لا يعتمـد على «الـمنهج الاستقـرائيِّ»، و إنّما على «الـمنهج القياسيِّ الاستنباطيِّ». وهكذا كان لاتهام الفقهاء بالنظرة التجزيئية والـحَرْفية للنصوص، أكبر دافع لأنْ يؤلّف الفاسي مؤلَّفيْن مهمَّيْن هما:

(1) **دفاع عن الشريعة**، ص 29 (من التقديم).

1- «مقاصد الشَّريعة الإسلامية ومكارمها»، الذي ألَّفه سنة 1382هـ/ 1963م ليسُدَّ به فراغا في المكتبة العربية «لأنَّ الذين تعاقبوا على كتابة المقاصد الشَّرعية، لم يتجاوزوا الحدَّ الذي وقف عنده إمامُنا أبو إسحاق الشاطبيِّ، رحمه اللَّه، في كتابه الموافقَات (...) وقد أحببتُ أن يكون هذا الموضوع شاملا للتعريف بقسط من أصول تاريخ القانون ووسائل تطوره، وكيف أنَّ الشَّرائع الإنسانية كلَّها كانت تقصد إلى العدل فلمَّا لَم تبلغ مداه بحثتْ عنه خارج مصادرها التِّشريعية، بينما بقي الفقه الإسلاميُّ يحقِّق العدالة والعدل بأصوله الذَّاتية نفسها».[1]

2- «دفاع عن الشَّريعة»، الذي صدر سنة 1966م وقد صَدَّره بمجموعتين من الآيات القرآنية تعكسان جوهر ولُبّ الكتاب، وهما: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَٰكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ فَٱتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٨﴾ إِنَّهُمْ لَن يُغْنُوا۟ عَنكَ مِنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا ۚ وَإِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۖ وَٱللَّهُ وَلِىُّ ٱلْمُتَّقِينَ﴾[الجاثية: 18 - 19]، ﴿وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَاتُنَا بَيِّنَٰتٍ قَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَآءَنَا ٱئْتِ بِقُرْءَانٍ غَيْرِ هَٰذَآ أَوْ بَدِّلْهُ ۚ قُلْ مَا يَكُونُ لِىٓ أَنْ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلْقَآئِ نَفْسِىٓ ۖ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ ۖ إِنِّىٓ أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّى عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ ﴿١٥﴾ قُل لَّوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا تَلَوْتُهُۥ عَلَيْكُمْ وَلَآ أَدْرَىٰكُم بِهِۦ ۖ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِّن قَبْلِهِۦٓ ۖ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿١٦﴾ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ

(1) علال الفاسي، **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، الطبعة الخامسة (الرباط: منشورات مؤسسة علال الفاسي، 1439هـ - 2008م)، ص 5.

﴿بِـَٔايَـٰتِهِۦٓ ۚ إِنَّهُۥ لَا يُفۡلِحُ ٱلۡمُجۡرِمُونَ﴾[يونس: 15 - 17] وأوضح في مقدمته غرضَه من تأليف الكتاب، مُنطلقا من أوضاع المسلمين في ظلِّ عهود الاستعمار الذي سعى لفصلِهم عن هُويَّتهم، و إضْعاف ثقتهم بتراثهم.

فالكتاب، كما يبدو من عنوانه، محاولة لبيان صلاحية الشَّريعة لكلِّ زمان ومكان، وذلك عبر تناوله لثلاث قضايا كبرى؛ **الأولى:** أصالة الشَّريعة الإسلامية في ذاتها، و**الثانية:** صلاحيتها لكلِّ زمان ومكان، و**الثالثة:** إبراز بعض مقاصد القوانين الاستعمارية.[1]

وهكذا يتنزَّل جدل الشَّريعة والقانون عند الفاسي في إطار رؤيتيْن مُتعارضتيْن للقانون، ترى إحداهما، وبها يدينُ الفاسيُّ، أنَّ ما تواضَع عليه البشر وقنَّنوه نابعٌ من القانون الإلهيِّ إلهامًا ووحيًا، وترى الأخرى، وهي أساس الفكر الغربيِّ الحديث والمعاصر، أنَّ القانون الإلهيَّ، ويُسمَّى عند المسلمين الشَّرع، إنْ هو إلّا قانونٌ بشريٌّ مُؤلَّهٌ لا مِزْيَةَ لهُ خارج ذاته.

أخيرًا - وفيما يتعلَّق بالجانب العمليِّ الخاصِّ بمحاولات تقنين الشَّريعة خلال القرن العشرين - يمكننا رصد أبرز محطَّاتها التّاريخية في النِّقاط التَّالية:

أولا: كان القانون المدني الذي عهدت الحكومة المصرية إلى العلَّامة السَّنهُوريِّ بوضع مشروعِه خلال العام 1936م، وتمَّ العمل به اعتبارا من 25

(1) علال الفاسي، **دفاع عن الشريعة**، تقديم دريسا تراوري (القاهرة: دار الكتاب المصري - بيروت: دار الكتاب اللبناني، 2011م)، ص 5 - 7.

تشرين الأول/ أكتوبر سنة 1949 - وهو تاريخ انتهاء العمل بالمحاكم المختلطة - يأخذُ بعين الاعتبار توجُّهاتٍ ثلاثة في صياغتِه القانونية:

التوجه الأول: أن يسْتَقِي أحكامَه من الفقه المقارَن، فلا يَتْبَعُ قانونا واحدًا؛ بل يختار منها ما يجده مناسبًا لروح العصر، وللوضعية المصرية خاصة.

التوجه الثاني: الأخذُ بما استقرتْ عليه أحكامُ القضاء المصريِّ، وما استقرَّ من شرُوح الفقهاء المصريين وتفاسيرِهم، بحسبان أن ذلك يمثِّل ما أملته البيئة الاجتماعية المصرية من وجوه تعامل وأنماط تفاعل مع الواقع المعيش، ومما جرى مجرى المألوف من عادات الناس وطرائق معاشهم.

التوجُّه الثالث: الفقه الإسلامي: ويؤخذ من أحكامه في حدود ما تصِلُ النّهضة العلمية في دراسته، مع عدم التقيُّد بمذهب معين، ومع مُراعاة الانسجام بين ما يُسْتَقَى من أحكامٍ والهيكل التَّشريعيِّ العام.[1]

وكانت هذه المرَّة الأولى في تاريخ النظام القانوني والقضائي المصري الحديث التي يُعترف فيها بمصدرية «الفقه الإسلامي» في إطار التَّشريعات الحديثة، وأن تُمارس هذه المصدرية. وقد سارعت سورية بتبني هذا القانون في أيار/ مايو 1949م، ثم صدر قانون مشابه له في العراق بإعداد السنهوري أيضًا يأخذ من مصدرين تشريعيين هما: مجلة الأحكام

(1) لمزيد من التفاصيل انظر: غاي بيخور، **مدونة السنهوري القانونية: نشوء القانون المدني العربي المعاصر 1932 - 1949**، ترجمة رشا جمال، مراجعة عبد الحسين شعبان، الطبعة الأولى (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2009م)، ص 33 - 34.

العدليـة؛ استنـادا للفقه الـحنفـي، والقانـون الـمدني الـمصري الـجديد. وكذلـك الـحال، مع تغيـيرات طفيفة، بالنِّسبـة لكلٍّ مـن: الأردن (1953)، والكويت (1959 - 1963).

ثانيا: في جلسة مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر الشَّريف رقم 27 بتاريخ 8/ 3/ 1967م، تـم إقرار «اللجنة التَّحضيرية لتقنـين الشَّريعة الإسلامية»، بهدف وضع «مشروع قانون شـامل للأحـوال الـمدنية والـجنائية» في حال تقرَّر في الدستور اتخاذ «الشَّريعة الإسلامية» أساسا للتقنين.

ثـم أوصى الـمؤتمـر الرابع للمجمـع، المنعقـد في 27/ 9/ 1968م، بتأليف لجنـة من رجال الفقه الإسلامي والقانون الوضعي لوضع مُسودة الـمشروع. كـما وافق مجلس الـمجمـع بجلسته رقـم 62 في 7/ 1/ 1970م، على الـخطَّة الـمرحلية لأعمال اللجنة لتقنين الشَّريعة في البلاد الإسلامية وفق الـمذاهب الأربعـة الـمعروفة كلٍّ على حِدَة، بعيدا عن التأثُّـر بروح القانون الوضعيِّ ونظرياتِه!

ثالثـا: قـام الدكتور صوفي أبو طالـب، أحد تلامذة السَّنهُـوريِّ، بإنجاز «مـشروع تقنـين الفقه الإسلامـيِّ» بمذاهِبـه الـموثَّقة والـمعتَمـدة، والذي تبنَّاه مجلس الشعب الـمصريِّ، واستغرق إنجازه أكثر من أربعين شـهرًا (من ديسمـبر 1978م إلى يوليـو 1982م). وقد أعدَّ الـمشرع ثمـان لِجان ضمَّت ما يقـرُب من مئة عضو من كِبـار فقهاء الشَّريعة والقانون؛ مـن بينهم كوكبة مـن رجال القانون الأقباط. واستعانت هذه اللجان في عملها بشيوخ الأزهر وعلـماء الإفتاء، وعُمَـداء وأساتذة الشَّريعـة والـحقوق، وأركـان الـهيئات القضائية ووزراء العدل والأوقاف.

خاتمة

خاتمة

ما إن استيقظ عالم الإسلام على عصر ما بعد النَّهضة الذي يطرُقُ الأبوابَ، ويخطَفُ الأبصارَ، إذا بِحَيْرة المسلمين - في شأن التَّعاطي مع الآخر - لم تتوقَّف، حيث تراوحت المواقفُ وردودُ الأفعال ما بين: الاعتزال والخصام والتمرُّد والمقاومة حينًا، وبين الإقبال على الحياة الجديدة والنهول من ينابيع حداثتها حينًا آخر. وما بين هذا وذاك، ثمة اتجاه ثالث حاول جاهدًا أن يقول ببساطة: إنَّ القبول المطلَق بالحضارة الغربية الحديثة أدَّى بنا إلى حالةٍ من الانفصال الحضاريِّ عن تاريخنا وتراثنا الإسلامي، كما أنَّ الرَّفض المطلق للحضارة الغربية الحديثة تمَّ من مُنطلقاتٍ سلفية تتشبَّث بالماضي، من دون أن يكون لها صلة بالحاضر، ناهيك عن أن تخطِّط أو تتطلَّع إلى المستقبل.

وواقع الأمر، أنَّ هناك ثلاثة أحداث كُبرى، في تاريخنا العربي والإسلاميِّ المعاصر، أسهمتْ في إذكاء الجدال المتعلِّق بكلٍّ من إشكاليات: الأصالة والمعاصرة، الأنا والآخر، الدين والعلم، الشورى والديمقراطية، الشَّريعة والقانون ...إلخ؛ ألا وهي:

(1) هزيمة حزيران/ يونيو عام 1967م، وما تبعها من تبلور اتجاهين،

أو رافديـن، فكريـين كبيريـن: **أولهما** التيـار الدَّاعـي إلى ضرورة الأخذ بالبديل، أو الحل، الإسلامي. **وثانيهما** التيار الدَّاعي إلى العودة للدِّيمقراطيـة الليبراليـة التـي ظلت غائبـة عن الساحتـيْن السياسية والثقافية منذ أن وقع انقلاب يوليو/ تموز 1952م، وطيلة حكم جمال عبد الناصر (1956 - 1970م).

(2) اندلاع الثـورة الإسلامية في إيران عـام 1979م، حيث أمكن تعميم مقدِّمـات الثورة التي لم تكتمل في اتجاهٍ فكريٍّ عربيٍّ يقول بالإسلام بديـلًا، بينـما رأى أصحـابُ الاتجـاه الفكـري الآخـر في الأحزاب الإيرانيـة، والصِّحافة الـحرَّة، والانتخابات الرئاسية والنيابية، بديلا ديمقراطيًّـا يتعيَّن الأخذ بـه، والتمسُّك بمقولاته. وتبعًـا لذلك، يمكننا اختصـار/ اختزال هـذه الـمرحلـة التَّاريخيـة (1952 - 1979م) في خطَّين سياسيـين فكريين رئيسين؛ هما: **الإسلام**، بمعنـاه السَّابق على إسـلام النَّهضة العربيـة الحديثـة. **والدِّيمقراطية**، بالـمعـنى الليبراليِّ السَّائد على رؤى تلك النَّهضة.

(3) انتفاضات الرَّبيع العـربي ابتداء من أواخر العام 2010م وبدايات العام 2011م، والتي لم تنته موجاتها حتَّى اللحظة في أغلب البلدان العربيـة. ومـا تـلا ذلك من وصـول جماعـة الإخـوان الـمسلمين للسُّلطة في كلٍّ من: مصر وتونس؛ وصولا إلى الـمشهد الرَّاهن بكلِّ تعقيداته.

ضمـن هذا الإطـار العام حاولنـا مقاربة الإشـكالات الـخاصة بكل من: حاكمية الشورى، ومدنية السلطة، والشريعة والقانون، واتجاهات

دراسة القضاء والحسبة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، حتى نقف بدورنا على طبيعة التحديات التي تواجهنا في الزَّمن الراهن. خاصة في ظل توالي العديد من الكتابات والمقالات التي تتهم صراحة روَّاد النَّهضة أمثال: جمال الدِّين الأفغاني ومحمَّد عبده بالمسؤولية المباشرة حينًا، وغير المباشرة أحيانًا، عن ظهور وتنامي موجات الفكر الجهادي المتشدِّد، وصولا إلى ظهور تنظيم ما يُعرف بالدَّولة الإسلامية، أو داعش!

والحال أنَّ الرُّواد الأوائل قد قاربوا الإشكالات التي واجهتهم في ظلِّ ثقافة عصرهم؛ ومع ذلك فإنَّ رؤيتهم لبعض القضايا الفكرية التي لا تزال مطروحة علينا اليوم تعدُّ أكثر تقدمًا مما عليه الخطاب الدِّيني المعاصر؛ وإن زعم أصحابه أنهم يمثلون الوسطية والاعتدال.

لقد كثر الحديث في الآونة الأخيرة عن إصلاح وتجديد المجال الديني، وما شابههما من مصطلحات، لكن كثيرا ممن يستخدمونها ليسوا على وعي بالإشكالات التى تطرحها البنية المفاهيمية والتي تعدُّ إشكالا بحد ذاتها؛ ليس لأنَّها «عتبة قلقة باعثة على استعمال وتداول مفاهيم ملتبسة وغامضة وأطروحات لها علاقة بمركزيات التُّراث والخطاب الدِّيني والخطاب الثَّقافي والخطاب السِّياسي والمنظور الفقهي والاجتهادي [فحسب]؛ بقدر ما بات هذا المفهوم أكثر تعقيدًا وخطورة في التَّعاطي العُنْفي مع مفاهيم الدَّولة الحديثة والمجتمع الحديث، وعلاقتهما المشوشة بالصُّورة النكوصية الراكزة في التَّاريخ والنص الديني، وبطبيعة الاجتهادات التي أخذت تطرحها جماعات الإسلام السياسي، أو جماعات التطرف والغلو

(...)، وصولًا إلى إباحة العنف ضد المجتمعات الغربية من خلال تأويل فقهي لهذه العلاقة».[1]

وختامًا يمكن القول: إنَّ إعادة النظر في السِّياق التَّاريخي الذي نشأت فيه مفاهيم: الشُّورى، والأمة، والجماعة، والخلافة، والإمامة، والشريعة، والحسبة، والحاكمية، إلى غير ذلك من المفاهيم ذات البعدين: الدِّيني والسِّياسي، من شأنها أن تكشف اللثام عن جملة التَّحولات التي جرت على بنية المفاهيم السياسية والدينية بحيث تشابك فيها ما هو ديني بما هو دنيوي، مما أدَّى في النهاية إلى تغول سلطة الخليفة على حساب العامَّة والخاصَّة معًا، واتِّساع رقعة الاستبداد وما يصاحبه في العادة من خراب العمران بحسب تعبير ابن خلدون، والبعد عن مقاصد الإسلام السمحة كدين سماوي منزَّل من عند اللَّه تعالى، الذي ﴿يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَيَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِ وَٱلۡبَغۡيِۚ﴾[النحل: 90].

(1) علي حسن الفواز، **الإصلاح الديني: أزمة تداول المفاهيم .. أزمة صناعة المؤسسات**، ضمن أعمال ندوة: في ضرورة تجديد الخطاب الديني، اتحاد كتّاب المغرب، (طنجة: اتحاد كتاب الندوة، يونيو 2015م)، ص 209.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

1) إبراهيم دسوقي الشهاوي، **الحسبة في الإسلام**، الطبعة الأولى (القاهرة: مكتبة دار العروبة، 1382هـ - 1962م).

2) إبراهيم محمَّد الحريري، **القواعد والضوابط الفقهية لنظام القضاء في الإسلام**، الطبعة الأولى (عمان: دار عمار للنشر، 1420هـ - 1999م).

3) ابن الإخوة (ضياء الدِّين محمد بن محمد المتوفَّى سنة 729هـ)، **كتاب معالم القربة في أحكام الحسبة**، تحقيق روبن ليوي (المملكة المتحدة: منشورات جامعة كمبريدج، 1938م).

4) ابن الأزرق (أبو عبد اللَّه محمَّد بن علي الغرناطيّ الحميْري المتوفَّى سنة 896هـ)، **بدائع السِّلك في طبائع المُلك**، تحقيق وتعليق علي سامي النَّشَّار، الطبعة الأولى (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، 1429هـ - 2008م).

5) ابن الحدَّاد (محمَّد بن منصور بن حبيْش المتوفَّى سنة 649هـ)، **الجوهر النَّفيس في سياسة الرَّئيس**، تحقيق ودراسة رضوان السَّيد، الطبعة الثانية (بيروت: مركز ابن الأزرق لدراسات التراث السياسي، 1432هـ - 2012م).

6) ابن الصِّمة (ت 8هـ)، **ديوان دُريد بن الصِّمَّة**، تحقيق عمر عبد الرسول، ذخائر العرب: 59، الطبعة الأولى (القاهرة: دار المعارف، 1985م).

7) ابن العربي (أبو بكر محمَّد بن عبد اللَّه المعافري المتوفَّى سنة 543هـ)، **أحكام القرآن**، تحقيق محمَّد علي البجاوي، الطبعة الأولى (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1387هـ - 1967م).

8) ابن القاص (أبو العباس أحمد بن أبي أحمد الطبري المتوفَّى سنة 335هـ)، **أدب القاضي**، دراسة وتحقيق حسين خلف الجبوري، الطبعة الأولى (الطائف: مكتبة الصدّيق، 1409هـ - 1989م).

9) ابن بسام المحتسب (محمد بن أحمد بن بسام المتوفَّى حوالي 500هـ)، **كتاب نهاية الرتبة في طلب الحسبة**، نظر لويس شيخو اليسوعي، (بيروت: دار المشرق، 1907م).

10) ابن تيمية (تقي الدين أحمد بن عبد الحليم المتوفى سنة 728هـ)، **رسالة الحسبة في الإسلام**، ضمن: محمد بن عبد الوهاب، هذه ثلاثة الأصول وأدلتها، (مصر: مطبعة المنار، 1340هـ - 1921م).

11) ابن تيمية، **الحسبة في الإسلام أو وظيفة الحكومة الإسلامية**، (المدينة المنورة: المكتبة العلمية، 1960م).

12) ابن حبيب (محمَّد بن حبيب البغدادي المتوفَّى سنة 245هـ)، **كتاب المُنَمَّق في أخبار قريش**، صحَّحه وعلَّق عليه خورشيد أحمد فاروق، الطبعة الأولى (بيروت: عالم الكتب، 1405هـ - 1985م).

13) ابن حجر العسقلاني (شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد الكتاني المتوفى سنة 852هـ)، **الكافي الشَّافي في تخريج أحاديث الكشَّاف**، الطبعة الأولى (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1418هـ).

14) ابن حجر العسقلاني، **تغليق التَّعليق**، تحقيق سعيد بن عبد الرحمن القزقي، الطبعة الأولى (بيروت: المكتب الإسلامي، 1405هـ).

15) ابن حجر العسقلانيّ، **فتح الباري بشرح صحيح الإمام أبي عبد اللَّه محمَّد ابن إسماعيل البخاري**، تحقيق عبد العزيز بن باز ومحمَّد فؤاد عبد الباقي ومحبِّ الدِّين الخطيب، (القاهرة: المكتبة السلفية، 1379هـ).

16) ابن حزم الأندلسي (أبو محمد علي بن حزم الظاهري المتوفى سنة 457هـ)، **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق أحمد محمَّد شاكر، قدَّم له إحسان عباس، الطبعة الثانية (بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، 1403هـ - 1983م).

17) ابن حزم، **الإعراب عن الحيرة والالتباس الموجودين في مذاهب أهل الرّأي والقياس**، تحقيق محمِّد بن زين العابدين رستم، الطبعة الأولى (القاهرة: أضواء السلف، 1425هـ - 2005م).

18) ابن دُريد (أبو بكر محمَّد بن الحسن الأَزْدِيّ المتوفَّى سنة 321هـ)، **جَمْهَرَةُ اللغة**، ترتيب وتصحيح عادل عبد الرحمن البدري، الطبعة الأولى (مشهد: مجمع البحوث الإسلامية، 1428هـ).

19) ابن رضوان (أبو القاسم عبد اللَّه بن يوُسف المالقيّ المتوفَّى 784هـ)،

الشُّهُبُ اللامعة في السِّياسة النَّافعة، تحقيق علي سامي النَّشَّار، الطبعة الأولى (الدار البيضاء: دار الثقافة، 1404هـ - 1984م).

20) ابن زولاق (أبو محمد الحسن بن إبراهيم بن الحسين الليثي المصري المتوفَّى حوالي 387هـ)، **فضائل مصر وأخبارها وخواصها**، تحقيق علي محمد عمر، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1999م).

21) ابن سعد (أبو عبد اللَّه محمد بن سعد بن منيع الزهري المتوفَّى سنة 230هـ)، **كتاب الطَّبقات الكبير**، تحقيق علي محمد عمر (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1421هـ - 2001م).

22) ابن طوغان المحمدي (شهاب الدين أحمد الأشْرفيّ الحنفيّ المتوفَّى سنة 875هـ)، **البرهان في فضل السُّلطان**، دراسة وتحقيق أحمد الجعيد، تقديم رضوان السَّيد، الطبعة الأولى (بيروت: مركز ابن الأزرق لدراسات التراث السياسي، 1433هـ - 2012م).

23) ابن عرنوس، **تاريخ القضاء في الإسلام**، (القاهرة: المطبعة المصرية الأهلية الحديثة، 1934م).

24) ابن عطية (أبو محمَّد عبد الحق بن غالب الأندلسيّ المتوفَّى سنة 541هـ)، **تفسير ابن عطية المُحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، الطبعة الثانية (بيروت: دار ابن حزم، 1423هـ).

25) ابن فارس (أبو الحسين أحمد بن فارس القزويني المتوفَّى سنة 395هـ)،

مُعجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط عبد السلام محمَّد هارون، (بيروت: دار الفكر، 1979م).

26) ابـن قيـم الجوزية (شـمس الدين محمد بـن أبي بكر بن أيـوب الزرعي المتوفَّى سنة 751هـ)، **إعْلام الـمُوَقِّعين عن ربِّ العالَمين**، تحقيق محمَّـد عزِّ الدِّيـن خطَّاب، الطبعة الأولى (بـيروت: دار إحياء التراث العربي، 1422هـ).

27) ابـن منظور (جمال الدين محمد بن مكـرم المصري المتوفَّى سنة 711هـ)، **لسان العرب**، الطبعـة الرابعة، (بيروت: دار صادر، 2005م). المجلـد الرابع: مـادة «حسـب»، والمجلد الثاني عـشر: مادة «قضي».

28) ابـن نُباتـة المصري (محمَّـد أبي الحسن المتوفَّى سنة 768هـ)، **المختار من كتـاب تدبير الـدول**، تحقيق ودراسـة سلوى قنديـل، تقديم رضـوان السَّيـد، الطبعة الثانيـة (بيروت: مركـز ابن الأزرق لدراسات التراث السياسي، 1433هـ - 2012م).

29) ابـن هشام (أبو محمد عبـد الملك الحميري المتوفَّى سنـة 213هـ)، **السيرة النبويـة**، تحقيـق مصطفـى السقـا و إبراهيم الإبيـاري وعبد الحفيظ شـلبي، الطبعة الثانية (القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، 1955م).

30) أبـو البقـاء (أيوب بن موسى الحسيـني الكفوي المتوفَّى سنـة 1094هـ)، **الكُلِّيـات: معجـم في المصطلحات والفـروق اللغوية**، تحقيق

عدنان درويش ومحمد المصري، الطبعة الأولى (طهران: مكتبة ذوي القربى، 1433هـ).

31) أحمد الريسوني، **الشورى في معركة البناء**، الطبعة الأولى (واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2007م)

32) أحمد مصطفى المراغي (ت 1371هـ/ 1952م)، **الحسبة في الإسلام**، الطبعة الأولى (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1955م).

33) الأزرقي (أبو الوليد محمد بن عبد اللَّه المتوفَّى سنة 250هـ)، **أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار**، دراسة وتحقيق عبد الملك بن عبد اللّه بن دهيش، الطبعة الأولى (مكة: مكتبة الأسدي، 1424هـ-2003م).

34) الآلوسي (أبو المعالي محمود شكري بن عبد اللَّه الحسيني البغدادي المتوفَّى سنة 1342هـ)، **بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب**، عني بشرحه وتصحيحه وضبطه محمد بهجة الأثري، ثلاثة أجزاء، الطبعة الثالثة (القاهرة: دار الكتاب المصري، 1342هـ).

35) الإمام البخاري (أبو عبد اللَّه محمد بن إسماعيل بن إبراهيم الجعفي المتوفَّى سنة 256هـ)، **الجامع الصحيح المسند من حديث رسول اللَّه وسُنَنِه وأيّامه**، تحقيق محبّ الدِّين الخطيب، الطبعة الأولى (القاهرة: المكتبة السلفية، 1400هـ).

36) الإمام مسلم (أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري المتوفَّى سنة 261هـ)، **صحيح مسلم المسمَّى المسند الصحيح من السُنن**

بنقل العدْل عن العدْل إلى رسول اللَّه ﷺ، اعتناء أبو قتيبة نظر محمد الفاريابي، الطبعة الثانية (بيروت: دار قُرطُبة للطباعة النشر والتوزيع، 1430هـ - 2009م).

37) البُحتري (أبو عبادة الوليد بن عبيد بن يحيى الطائي المتوفَّى حوالي 284هـ)، **ديوان الحماسة**، تحقيق لويس شيخو، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1967م).

38) البرزلي (أبو القاسم بن أحمد بن المعتل البلوي القيرواني المتوفَّى حوالي 844هـ)، **باب القضاء والشَّهادات من نوازل البُرْزُلي**، تحقيق وتقديم محمد الهادي العامري، (تونس: Lawyers Committee for Human Rights، 1990م).

39) التّرمذي (أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة الضرير السلمي المتوفَّى سنة 279هـ)، **الجامع الصحيح: سُنَنُ التّرمذي**، تحقيق أحمد محمد شاكر، (بيروت: دار الكتب العلمية، دون تاريخ).

40) تشارلز آدمس، **الإسلام والتجديد في مصر**، نقله عباس محمود، قدم له مصطفى عبد الرازق، الطبعة الأولى، (القاهرة: لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية، 1935م).

41) توفيق الشاوي، **فقه الشورى والاستشارة**، الطبعة الأولى (المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، 1992م).

42) الخيرميتي (محمود بن إسماعيل بن إبراهيم [كان حيًّا 843هـ])، **الدُّرة الغرَّاء في نصيحة السلاطين والقُضاة والأُمراء**، تحقيق ودراسة

أحمد الزعبي، تقديم رضوان السيد، الطبعة الأولى (بيروت: مركز ابن الأزرق لدراسات التراث السياسي، 1433هـ - 2012م).

43) الذهبي (شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان المتوفَّى سنة 748هـ)، **المهذّب في اختصار السنن الكبرى للبيهقي**، تحقيق ياسر بن إبراهيم محمد، الطبعة الأولى (الرياض: دار الوطن للنشر والإعلام، 1422هـ).

44) الرَّاغب الأصفهاني (أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل المتوفَّى سنة 502هـ)، **المفردات في غريب القرآن**، تحقيق وضبط محمَّد سيد كيلاني (القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، 1381هـ - 1961م).

45) رضوان السَّيد، **سياسيَّات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات**، الطبعة الأولى (بيروت: دار الكتاب العربي، 1418 هـ - 1997م).

46) الزَّنجاني (محمود بن أحمد بن بختيار المتوفَّى سنة 656هـ)، **ترويح الأرواح في تهذيب الصِّحاح**، حقَّقه وقدَّم له محمد صالح شريف العسكري، الطبعة الأولى (طهران: مركز البحوث والدراسات للتراث المخطوط، 1432هـ - 2011م).

47) سريج بن يونس (وآخران)، **ثلاث رسائل في القضاء الإسلامي**، تحقيق بدري محمد فهد، (الأردن: دار جرير للنشر والتوزيع، 1429هـ - 2008م).

48) سلامة البلوي، **القضاء في الدَّولـة الإسلامية: تاريخه ونظمه**، (الرياض: المركز العربي للدراسات الأمنية والتدريب، 1415هـ).

49) السَّمـين (أحمد بن يوسف بن عبـد الدائم الحلبي المتـوفَّى سنة 756هـ)، **عُمدة الحفَّـاظ في تفسير أشرف الألفـاظ**، تحقيق عبد السلام أحمـد التونجـي الحلبـي، الطبعـة الأولى (طرابلـس: جمعيـة الدعـوة الإسلامية العالمية، جمـادى الآخرة 1424هـ - ديسمبر 1995م).

50) سهام مصطفى، **الحسبة في مصر الإسلامية من الفتح العربي إلى نهاية العصر المملوكي**، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986م).

51) سيـد قطب، **في ظـلال القرآن**، الطبعـة الثالثة (القاهـرة: دار الشروق، 1977م).

52) السيـد كاظم الحائري، **القضاء في الفقـه الإسلامي**، الطبعة الأولى (قم: مجمع الفكر الإسلامي، 1415هـ).

53) السيـد يوسف، **رائد الاجتهاد والتجديد في العصر الحديث: الإمام محمد عبده**، الطبعة الثانية (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2007م).

54) السيوطـي (جلال الديـن عبد الرحمن بن أبي بكر بـن محمد المتوفَّى سنة 911هـ)، **تاريخ الخلفـاء**، اعتنـاء اللجنة العلميـة بمركز دار المنهاج للدراسات والتحقيق العلمي، الطبعة الثانية (الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1434هـ - 2013م).

55) شـفيق شـحاته، **تاريخ حركة التجديد في النظـم القضائية في مصر منذ عهـد محمد علي**، الطبعـة الأولى (القاهـرة: دار إحياء الكتب العربية، 1961م).

56) شكيب أرسلان (ت 1366هـ)، **لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدَّم غيرهم؟**، الطبعة الأولى (القاهـرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، 1358هـ - 1939م).

57) الشيزري (أبو الفضائل عبد الرحمن بن نصر المتوفَّى ستة 589هـ)، **كتاب الحسبة**، (بيروت: دار المشرق، 1937م).

58) الشيـزري، **كتاب نهاية الرتبة في طلـب الحسبة**، تصدير محمد مصطفى زيـادة، (القاهـرة: مطبعـة لجنة التأليـف والترجمـة والنشر، 1365هـ - 1946م).

59) الطبراني (سليمان بن أحمد بن أيوب اللخمي المتوفَّى سنة 360هـ)، **المعجم الأوسط**، تحقيق طارق بن عوض اللَّه، الطبعة الأولى (القاهرة: دار الحرمين للطباعة والنشر، 1415هـ).

60) الطَّبري (أبو جعفر محمد بن جرير المتوفَّى سنة 310هـ)، **تفسير الطَّبري مـن كتابه جامع البيـان عن تأويل آي القـرآن**، هذَّبه وحقَّقه وضبـط نصَّه وعلَّـق عليه بشَّار عوَّاد معـروف وعصام فارس الحرستاني، الطبعـة الأولى (بيروت: مؤسَّسة الرسالة، 1415هـ - 1994م).

61) الطـبري، **تاريخ الطبري تاريخ الرُّسل والملوك**، تحقيق محمد أبو الفضل

إبراهيم، ذخائر العرب: 30، الطبعة الأولى (القاهرة: دار المعارف، 1969م).

62) الطَّرسُوسي (نجم الدِّين إبراهيم بن علي المتوفَّى سنة 758هـ)، **تُحفة التُّرك فيما يجب أن يُعْمَل بالمُلك**، تحقيق ودراسة رضوان السيد، الطبعة الثانية (بيروت: مركز ابن الأزرق لدراسات التراث السياسي، 1432هـ - 2012م).

63) الطَّرطُوشي (أبو بكر محمَّد بن الوليد الفهري المتوفَّى 520هـ)، **سِرَاج الملوك**، حقَّقه وضبطه وعلَّق عليه ووضع فهارسه محمد فتحي أبو بكر، تقديم شوقي ضيف، الطبعة الأولى (القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 1414هـ - 1994م).

64) عباس محمود العقاد، **عبقري الإصلاح والتعليم: الأستاذ الإمام محمد عبده**، الطبعة الثانية، تقديم محمد عبد القادر حاتم، (القاهرة: مكتبة مصر بالفجالة، دون تاريخ).

65) عبد الرحمن إبراهيم عبد العزيز الحميضي، **القضاء ونظامُه في الكتاب والسُّنَّة**، الطبعة الأولى (مكَّة المكرمة: جامعة أم القرى، 1409هـ - 1989م).

66) عبد الرزاق السنهوري (ت 1390هـ)، **فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية**، الطبعة الثانية (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993م).

67) عبد الرزَّاق السنهوري، **فقه الخلافة وتطورها**، ترجمة نادية عبد الرزاق

السنهوري، مراجعة وتعليق وتقديم توفيق محمد الشاوي (القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1415هـ - 1994م).

68) عبد الكريم زيدان، **نظام القضاء في الشَّريعة الإسلامية**، الطبعة الثانية (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1409هـ - 1989م).

69) عبد اللَّه محمد عبد اللَّه (ت 1986م)، **ولاية الحسبة في الإسلام**، (القاهرة: مكتبة الزهراء، 1416هـ - 1996م).

70) عبد المنعم إبراهيم الدسوقي الجميعي، **مدرسة القضاء الشرعي: دراسة تاريخية لمؤسسة تعليمية 1907 - 1930**، (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1406هـ - 1986م).

71) عثمان أمين (ت 1978م)، **رائد الفكر المصري: الإمام محمد عبده**، الطبعة الأولى، رقم 1 من سلسلة «رُسُل الوعي الإنساني»، الطبعة الثانية (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1965م).

72) عصام محمد شبارو، **القضاء والقضاء في الإسلام: العصر العباسي**، (بيروت: مكتبة النهضة العربية، 1983م).

73) علي عبد الرازق (ت 1386هـ)، **الإسلام وأصول الحكم: بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام**، (القاهرة: 1344هـ/ 1925م).

74) العَيْني (بدر الدين محمود بن أحمد بن موسى العينتابي المتوفَّى سنة 855هـ)، **نُخَبُ الأفكار في تنقيح مباني الأخبار في شرح معاني الآثار**، تحقيق ياسر بن إبراهيم، الطبعة الأولى (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1429هـ).

75) غـاي بيخـور، **مدوّنـة السنهوري القانونيـة: نشوء القانـون المدني العربي المعاصر 1932 - 1949**، ترجمة رشـا جمال، مرجعة: عبد الحسين شعبان، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2009م).

76) القرطبـي (أبو عبد اللَّه محمد بن أحمـد بن أبي بكر المتوفَّى سنة 671هـ)، **الجامـع لأحكام القـرآن والـمُبَيِّنُ لِـمَا تضَمَّنهُ مـن السُّنَّة وآي الفُرقان**، تحقيق عبد اللَّه بن عبد المحسن التركي ومحمد رضوان عرقسوسي، الطبعة الأولى (بيروت: مؤسَّسة الرسالة، 1427هـ - 2006م).

77) الكنـدي (أبـو عمر محمد بن يوسف المتوفى سنـة 350هـ)، **أخبار قضاة مـصر**، تحقيق ومراجعة حسين نصَّـار، (القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، 1435هـ - 2013م).

78) الكنـدي (أبو عمر محمد بن يوسف بـن يعقوب المتوفَّى حوالي 350هـ)، **أخبـار قضـاة مصر**، تحقيـق ومراجعة حسين نصَّـار، الطبعة الثانية (القاهرة: مطبعة دار الكتب والوثائق القومية، 1435هـ - 2013م).

79) لطيفة محمد سالم، **النظام القضائي المصري الحديث 1875 - 1914**، الطبعة الأولى (القاهرة: مركـز الدراسات السياسيـة والاستراتيجية بالأهرام، 1982م).

80) لطيفـة محمـد سـالم، **تاريخ القضـاء المـصري الحديث**،الطبعـة الثانية (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1991م).

81) الماوردي (أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب المتوفَّى سنة 450هـ)، **تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق المَلِك وسياسة المُلك**، تحقيق ودراسة رضوان السيد، الطبعة الثانية (بيروت: مركز ابن الأزرق لدراسات التراث السياسي، 1432هـ - 2012م).

82) الماوردي، **قوانين الوزارة وسياسة المُلك**، تحقيق ودراسة رضوان السيد، الطبعة الثالثة (بيروت: مركز ابن الأزرق لدراسات التراث السياسي، 1433هـ - 2012م).

83) مجموعة مؤلفين، **الإمام محمد عبده: مئة عام على رحيله 1905 - 2005م**، تحرير إبراهيم البيومي غانم، صلاح الدين الجوهري، الطبعة الأولى (القاهرة: دار الكتاب المصري - بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1430هـ - 2009م).

84) مجموعة مؤلفين، **الشيخ محمد عبده مفكرا عربيا ورائدا للإصلاح الديني والاجتماعي: بحوث ودراسات عن حياته وأفكاره**، إشراف وتصدير عاطف العراقي، الطبعة الأولى (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1995م).

85) محمَّد إبراهيم التُّويجري، **مختصر الفقه الإسلامي في ضوء القرآن والسنة: كتابُ القضاء**، الطبعة الحادية عشر، (الرياض: دار أصداء المجتمع، 1431هـ - 2010م).

86) محمد الزحيلي، **تاريخ القضاء في الإسلام**، الطبعة الأولى، (بيروت: دار الفكر المعاصر - دمشق: دار الفكر، 1415هـ - 1995م).

87) محمد رأفت عثمان، **النِّظام القضائي في الفقه الإسلامي**، الطبعة الثانية، (بيروت: دار البيان، 1415هـ - 1994م).

88) محمد رشيد رضا (ت 1936م)، **الخلافة**، الطبعة الأولى (القاهرة: مطبعة المنار، 1341هـ/ 1922م).

89) محمد رشيد رضا، **تاريخ الأستاذ الإمام**، ثلاثة أجزاء، الطبعة الأولى (القاهرة: مطبعة المنار، 1931م).

90) محمد صبيح، **محمد عبده**، الطبعة الأولى (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1944م).

91) محمَّد عبد القادر أبو فارس وآخرون، **الشورى في الإسلام**، [ثلاثة أجزاء]، الطبعة الأولى، (عمَّان: المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، 1989 - 1990م).

92) محمد عبد الوهاب خلَّاف، **استقلال القضاء في الأندلس: صورة للعلاقة بين السُّلطتيْن القضائية والتنفيذية من بداية الدولة الأموية حتى نهاية القرن الخامس الهجريّ**، ضمن كتاب: دراسات في تاريخ وحضارة الأندلس، (القاهرة: على نفقة المؤلف، 1425هـ - 2004م).

93) محمد عبد الوهاب خلاف، **تاريخ القضاء في الأندلس من الفتح الإسلامي إلى نهاية القرن الخامس الهجري**، (القاهرة: المؤسسة العربية الحديثة، 1413هـ - 1992م).

94) محمد عبده (ت 1905م)، **الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده**،

تحقيق وتقديم محمد عمارة، الطبعة الثانية، [خمسة أجزاء]، الطبعة الثانية (القاهرة: دار الشروق - الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية، 1427هـ - 2006م).

95) محمَّد عبده، **تفسير القرآن الحكيم المعروف بتفسير المنار**، الطبعة الثانية (القاهرة: مطبعة المنار، 1350هـ).

96) محمد عمارة، **الإسلام والتحديات المعاصرة**، (القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 2010م).

97) محمد عمارة، **روائع ابن تيمية: الحسبة - رفع الملام عن أئمة الأعلام - السياسة الشرعية**، الطبعة الأولى (القاهرة: نيو بوك للنشر والتوزيع، 2017م).

98) محمد محمد أمين، **الشَّاهِدُ العَدْلُ في القضاء الإسلاميّ: دراسة ونشر وتحقيق للوثيقة رقم 791ج محفوظات دفتر خانة وزارة الأوقاف بالقاهرة**، الطبعة الأولى (القاهرة: المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، 2009م).

99) محمد مصطفى الزحيلي، **تاريخ القضاء في الإسلام**، (دمشق: دار الفكر العربي، 1422هـ - 2001م).

100) محمود الشربيني، **القضاء في الإسلام**، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1987م).

101) المرادي (أبو بكر محمد بن الحسن الحضرمي القيرواني المتوفَّى سنة 489هـ)، **كتاب الإشارة إلى أدب الإمارة**، تحقيق ودراسة

رضـوان السيـد، الطبعة الثانيـة (بيروت: مركـز ابن الأزرق لدراسات التراث السياسي، 1433هـ - 2012م).

102) مؤلِّـف مجهـول، **الأسـد والغوَّاص: حكايـة رمزية عربيـة من القرن الخامـس الهجـري**، اعتنـاء رضـوان السيـد، الطبعـة الثالثة، (بـيروت: مركـز ابـن الأزرق لدراسـات الـتراث السيـاسي، 1432هـ - 2012م).

103) النباهـي (علي بن عبـد الله المالقي المتوفَّى سنة 792هـ)، **تاريخ قضاة الأندلـس المسمّى كتـاب المرقبة العليا فيمـن يستحق القضاء والفتيا**، تحقيق لافي بروفنسال، (القاهرة: دار الكتاب المصري، 1984).

104) النَّسَفـي (أبو البركـات عبد اللّه بن أحمد المتـوفَّى سنة 701هـ)، **تفسير القـرآن الجليـل المسمَّى بمـدارك التنزيـل وحقائـق التأويل**، الذخائـر: 198، الطبعة الثانية (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، 1417هـ - 1996م).

105) نقـولا زيادة، **الـحسبة والـمحتسب في الإسـلام**، نصوص جمعها وقدّم لها الدكتور نقولا زيادة، نصوص ودروس: 21، الطبعة الأولى (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1963م).

106) الهيثمـي (نور الدين علي بن أبي بكر بـن سليمان القاهري المتوفَّى سنة 807هـ)، **مجمع الزوائـد ومنبـع الفوائد**، (بـيروت: مؤسَّسة المعارف للطباعة والنشر، 1406هـ).

107) وكيع (أبو بكر محمد بن خلف بن حيان المتوفَّى سنة 306هـ)، **أخبار القضاة**، تحقيق عبد العزيز مصطفى المراغي، 3 مجلّدات، (بيروت: دار عالم الكتب، 1410هـ - 1990م).

108) وكيع (محمد بن خلف المتوفى 306هـ)، **أخبار القضاة**، تحقيق عبد العزيز مصطفى المراغي، (بيروت: دار عالم الكتب، 1411هـ - 1990م).

المقالات

1) إبراهيم البيومي غانم، **فقه الشورى بين الأخلاق والوئام الاجتماعي**، مجلة التفاهم، السنة الثانية عشرة، العدد 46 (مسقط: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، خريف 2014م/ 1435هـ).

2) رضوان السيد، **الفتنة وأخواتها في النَّص والوعي والتَّاريخ**، مجلة التَّسامُح العُمَانية، السنة السادسة، العدد 21، شتاء 1429هـ - 2008م.

3) سائد بكداش، **شروح كتاب الدر المختار شرح تنوير الأبصار في فقه المذهب الحنفي: دراسة موضوعية فقهية**، مجلة الأحمدية، السنة الثانية عشرة (دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، 1423هـ - 2002م).

4) علي حسن الفواز، **الإصلاح الديني: أزمة تداول المفاهيم .. أزمة صناعة المؤسسات**، ضمن أعمال ندوة: في ضرورة تجديد الخطاب الديني، اتحاد كتَّاب المغرب، الطبعة الأولى (طنجة: اتحاد كتاب المغرب، يونيو 2015م).

5) فيصل الحفيان، **والفتنة أشـدُّ والفتنة أكبر: تأمُّـلات في الفتنة وتداعياتها**، مجلـة التَّسامُـح العُمَانيـة، السنة السادسـة، العدد 21، شـتاء 1429هـ - 2008م.

6) الكرمـلي (أنستاس مـاري المتوفَّى سنـة 1947م)، **الـحسبة**، مجلة المشرق، السنة الأولى، العدد السادس (بيروت: دار الـمشرق 1898م).

7) محمَّد حلمي عبد الوهَّاب، **الفتنة وسياقاتها الـمعرفية لدى تيارات التَّشدُّد**، مجلـة التَّسامُـح العُمَانيـة، السنة السادسـة، العدد 21، شـتاء 1429هـ - 2008م.