

Abstrak

Kajian ini mengulas mengenai "Peranan ulama Syariah dan hubungan mereka dengan politik: Izzu al-Din bin Abd al-Sallam sebagai contoh " pembincangan mengenai ulama syariah dalam politik serta peranan mereka dalam kuasa dan unsur-unsurnya. Kajian ini juga menjelaskan bahawa tidak ada larangan kepada ulama syariah untuk ikut serta dalam politik dengan membentuk dan menjadi ahli parti politik dan badan perundangan. Kajian juga menjelaskan konsep munculnya pemikiran politik dan perkembangannya dalam Islam, bahawa Nabi S.A.W. dan *Khulafa' al-Rashidin* telah mengamalkan politik dari pelbagai aspek. Kemudian kajian berpindah dengan menjelaskan pandangan syariah dan peranan bersejarah serta hubungan ulama Syariah dalam bidang politik dan bagaimana hubungan ini dapat menolak dakwaan sekularisme dan modenisme, kemudian mereka beranggapan untuk tidak berpolitik dalam agama dan tidak ada agama dalam politik. Kajian ini juga menjelaskan dakwaan mereka serta menjelaskan jawapan ke atas dakwaan tersebut, dengan memberikan contoh-contoh daripada sejarah terhadap peranan ulama Syariah dalam bidang politik, begitu juga memaparkan hubungan mesra antara ulama Syariah dan penguasa. Kemudian kajian menjelaskan mengenai biografi Imam Izzu al-Din bin Abd al-Sallam, dengan mengulas kehidupan beliau, serta pengembaraan beliau dalam menuntut ilmu dan pujian ulama kepada beliau, dalam pengembaraan beliau untuk menuntut ilmu dengan menjelaskan guru-guru beliau, murid-murid dan karya-karya beliau, dan di akhiri dengan menjelaskan sifat dan akhlak beliau. Pada penutup kajian ini membincangkan mengenai hubungan imam Izzu al-Din bin Abd al-Sallam dengan politik kerajaan pada masa beliau dan sikap politik beliau dengan kerajaan. Pengkaji khususnya bahagian akhir dalam kajian mengenai analisis terhadap sikap Imam Izzu al-Din bin Abd al-Sallam, dengan mengambil kesimpulan dan iktibar dari sikap politik beliau kemudian pengkaji menyimpulkan kajiannya dengan meyenaraikan hasil kajian dan cadangan. Hasil dari kajian ini menunjukkan bahawa pengeluaran ulama Syariah daripada bidang politik tidak mempunyai sembarang alasan hokum dan undang-undang yang kukuh, kerana syariah Islam mencakupi segala aspek kehidupan sosial, ekonomi, politik, dan bahawa masyarakat pada masa sekarang sangatlah memerlukan ulama yang alim bagi mengarahkan kepada politik yang bersih serta menyelamatkan umat dari keterbelakangan dan kerosakan yang mengotori tubuh umat Islam dan kepimpinannya, dengan berpandukan petunjuk Allah untuk mengangkat dan mengembalikan kejayaannya.

Abstract

In his thesis, "*Shariah Scholars And Their Relationship With Politics :A Case Study of Al-'Iz Ibn 'Abd Al-Salam*", the researcher reviewed the involvement of *Shariah* scholars in politics and their role in power and its elements, and concluded that there is nothing to prevent the *Shariah* scholars from practicing politics, forming and joining political parties and legislative councils.

The researcher explained the concept of politics, and the emergence of political thought and its development in Islam, where Prophet Mohammad-peace be upon him- and his successors explicitly exercised political work. Then, the researcher demonstrated the legal and historical foundation of the involvement of *Shariah* scholars in politics, and how this involvement was interrupted due to the call of the secularists and modernists who have called for and promoted the separation between religion and politics. Here, the researcher discussed their unsound views by presenting historical examples of the role of *Shariah* scholars in politics, and the types of relationship that existed between *Shariah* scholars and Muslim rulers.

Next, the researcher reviewed the biography of *Imam Al-'Iz Ibn 'Abd Al-Salam* including his upbringing, life, virtues and education .The researcher also reviewed his educational journey, his teachers (*shjyookh*), followers, writings, qualities and noble ethics. After that, the researcher pointed out the involvement of *Imam Al-'Iz Ibn 'Abd Al-Salam* in politics and governance in his time as well his stands and views concerning these issues. The last part of the research was allocated for the analyses of *Imam Al-'Iz Ibn 'Abd Al-Salam* political views and the lessons taken from them. And the researcher ended his research with a list of the most important conclusions and recommendations.

The results of this research indicate that the withdrawal of *Shariah* scholars from the field of politics does not have any legitimate reason. Islamic *Shariah* encompasses all the life aspects: social, economic and political. Today the societies are in dire need for religious and dedicated scholars to save them from backwardness and corruption, and lead them towards dignity and development according to the commands of Allah SWT.

ملخص الرسالة

استعرض الباحث في بحثه " علماء الشريعة وعلاقتهم بالسياسة: العز بن عبد السلام نموذجاً " موضوع اشتغال علماء الشريعة بالعمل السياسي ودورهم في السلطة وأركانها، وبين أنه لا يوجد ما يمنع من اشتغال علماء الشريعة بالسياسة وتشكيل الأحزاب السياسية أو الانضمام إليها وإلى المجالس التشريعية.

فقد بين الباحث مفهوم السياسة ونشأة الفكر السياسي وتطوره في الإسلام وأن النبي صلى الله عليه وسلم وخلفاءه مارسوا العمل السياسي من أوسع أبوابه. ثم انتقل لبيان التأصيل الشرعي والتاريخي لعلاقة علماء الشريعة بالعمل السياسي وكيف أن هذه العلاقة انفصلت بدعوة من العلمانيين والحدائين الذين روجوا أن لا سياسة في الدين ولا دين في السياسة، ثم عرض شبهات دعوتهم ورد عليها، مع عرض أمثلة وصور من التاريخ على دور علماء الشريعة في العمل السياسي، وعرض كذلك أشكال العلاقة التي كانت سائدة بين علماء الشريعة والحكام. ثم عرض الباحث سيرة ومناقب الإمام العز بن عبد السلام، ذاكراً حياته ونشأته وطلبه للعلم والثناء عليه، ومستعرضاً أيضاً مسيرته العلمية معرجاً على شيوخه وتلاميذه ومؤلفاته، متوجهاً العرض بالحديث عن صفاته النبيلة وأخلاقه الجليلة. وفي الختام جاء الحديث عن علاقة الإمام العز بن عبد السلام بالسياسة والحكم في زمانه ومواقفه منها ومن والحكم. وقد خصص الباحث المبحث الأخير من الرسالة بتحليل مواقف الإمام العز بن عبد السلام والنتائج والعبر من هذه المواقف. ثم اختتم رسالته بقائمة عرض فيها أهم النتائج والتوصيات.

وقد جاءت نتائج هذا البحث لتدل على أن انسحاب أو تراجع علماء الشريعة من ميدان العمل السياسي لا يوجد له أي مسوغ شرعي، فقد جاءت الشريعة شاملة لجميع شؤون الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، كما أن المجتمعات اليوم باتت في أمس الحاجة إلى علماء ربانيين يسكون زمام أمورهم لإنقاذها من براثن التخلف والتأخر والفساد الذي استشرى في جسدها، وقيادتها وفق أمر الله لإعلاء شأنها والنهوض بأمرها لتحقيق عزتها ورفعتهها.

شكر وتقدير

أتقدم بخالص الشكر وعظيم الامتنان والتقدير لجامعة الملايا ممثلةً بأكاديمية الدراسات الإسلامية، لما تحمله من عبء أمانة العلم وإيصال رسالته للعالمين ودورها الايجابي الفعّال في دعم المجتمع الماليزي والأمة الإسلامية من خلال رفته بكوكة متميزة من طلبة العلم الشرعي الذين ينيرون للناس طريقهم ويهدونهم سُبُلَ السلام، كما أخص مشرفي الفاضل الدكتور بحر الدين جئى بالشكر الجزيل والعرفان لجهوده الطيبة ودعمه المتواصل وسعة صدره وفيض عطائه ونبل أخلاقه وذلك لتوجيهه أيادي لإنجاز هذه الرسالة كي تصبح حقيقة ماثلة في أرض الواقع بعد أن كانت فكرة تداعب مخيلتي، كما أشكر كل من ساعد وساهم وساندني من زملائي الكرام وأخص بذلك الأخوين العزيزين الدكتور ناصر الكسواني والدكتور سعيد دويكات على تقديمهم لي النصح والمشورة، كما أتقدم بجزيل الشكر للإخوة رفقاء درب العلم إبراهيم الزيود وسحبان المشوح على ما قدموه من العون والمساعدة وأسأل الله أن ينفع بهم جميعاً.

الإهداء

أهدي هذا العمل ...

إلى شمسي وقمري والدي ووالدتي
ونجوم حياتي إخواني وأخواتي وخطيبي
حفظهم الله.

إلى الشباب المسلم الذي قرر أن يغير واقعه ويسترجع مجده العظيم.

قائمة المحتويات

أ.....	Abstrak
ب.....	Abstract
ج.....	ملخص الرسالة
د.....	شكر وتقدير
ه.....	الإهداء
و.....	قائمة المحتويات
٣.....	الفصل الأول: التمهيد
٣.....	المقدمة
٦.....	المدخل
٧.....	أسئلة البحث
٧.....	أهمية البحث
٨.....	منهجية البحث
٩.....	الدراسات السابقة
١١.....	هيكلية البحث
١٤.....	الفصل الثاني: تعريف السياسة ونشأة الفكر السياسي وتطوره في الإسلام
١٥.....	المبحث الأول: تعريف السياسة
١٥.....	المطلب الأول: السياسة لغةً
١٦.....	المطلب الثاني: السياسة في اصطلاح علماء السياسة

المطلب الثالث: السياسة في اصطلاح علماء الشريعة.....	١٧
المبحث الثاني: نشأة الفكر السياسي عند العرب.....	٢٠
المطلب الأول: نشأة مصطلح السياسة عند العرب.....	٢٠
المطلب الثاني: الدولة العربية.....	٢٢
المطلب الثالث: القبيلة.....	٢٥
المبحث الثالث: نشأة الفكر السياسي في عهد النبي صلى الله عليه وسلم.....	٢٧
المطلب الأول: بناء المسجد.....	٣١
المطلب الثاني: المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار.....	٣٢
المطلب الثالث: الصحيفة (الدستور).....	٣٣
الفصل الثالث علماء الشريعة علاقتهم بالسياسة والحكم.....	٣٩
المبحث الأول: علماء الشريعة و السياسة.....	٣٩
المطلب الأول: التأصيل الشرعي لعلاقة علماء الشريعة بالسياسة مطلقاً.....	٣٩
المطلب الثاني: كيف انفصلت العلاقة بين علماء الشريعة والسياسة.....	٤٥
المطلب الثالث: نماذج من دور علماء الشريعة في السياسة.....	٤٧
المطلب الرابع: شبهات حول دور علماء الشريعة في السياسة.....	٦٢
المبحث الثاني: علماء الشريعة وعلاقتهم بالحكام.....	٧٠
المطلب الأول: وظائف السلطة.....	٧٠
المطلب الثاني: رفض أعطيات السلطة.....	٧٣
المطلب الثالث: تقليد العلماء المناصب وتكليفهم بمهام خاصة.....	٧٥
المطلب الرابع: عدم دخول العلماء على الحكام.....	٧٧
الفصل الرابع: العز بن عبد السلام نشأته وحياته.....	٨١
المبحث الأول: سيرته.....	٨١
المطلب الأول: اسمه ونسبه ولقبه.....	٨١

المطلب الثاني: نشأة الإمام العز وطلبه للعلم.....	٨٤
المطلب الثالث: الثناء عليه ووفاته رحمه الله.....	٨٩
المبحث الثاني: شيوخه وتلاميذه ومؤلفاته.....	٩٣
المطلب الأول: شيوخه.....	٩٣
المطلب الثاني: تلاميذه.....	٩٧
المطلب الثالث: مؤلفاته.....	١٠١
المبحث الثالث: صفاته وأخلاقه.....	١٠٤
المطلب الأول: ورعه وزهده وتواضعه.....	١٠٤
المطلب الثاني: هيئته وجرأته وإزالته للبدع.....	١٠٧
الفصل الخامس: العز بن عبد السلام علاقته بالسياسة والحكم	١١٣
المبحث الأول: الحياة السياسية في عصره.....	١١٣
المطلب الأول: الحالة السياسية في الدولة الأيوبية (٥٦٧هـ - ٦٤٨هـ).....	١١٣
المطلب الثاني: الحالة السياسية في دولة المماليك.....	١١٧
المبحث الثاني: مواقف العز من الحكام ومواقفهم منه.....	١١٩
المطلب الأول: موقفه من تسليم المدن للصليبيين.....	١٢١
المطلب الثاني: موقفه من تقبيل يد الصالح إسماعيل.....	١٢٢
المطلب الثالث: إسقاط شهادة فخر الدين ابن شيخ الشيوخ.....	١٢٣
المطلب الرابع: موقفه مع الأمير نجم الدين أيوب.....	١٢٤
المطلب الخامس: موقفه من الأمراء المماليك وبيعهم.....	١٢٥
المطلب السادس: موقفه مع الأمير المظفر قطز.....	١٢٦
المبحث الثالث: تحليل مواقف العز بن عبد السلام سياسياً.....	١٢٨
المطلب الأول: تحليل موقفه مع الحكام.....	١٢٨
المطلب الثاني: النتائج والعبر من هذه المواقف.....	١٣٠
النتائج والتوصيات.....	١٣٤
قائمة المصادر والمراجع.....	١٣٦

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قَالَ تَعَالَى:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن نَنزَعْنَاهُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾

النساء: ٥٩

وقال تعالى:

﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾

المائدة: ٥٠

وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال:

"لِيُنْقِضَنَّ عُرَى الْإِسْلَامِ عُرْوَةٌ عُرْوَةٌ فَكُلَّمَا انْتَقَضَتْ عُرْوَةٌ تَشَبَّهَتِ النَّاسُ بِالنَّاسِ بَالْتِي تَلِيهَا وَأَوْلَهُنَّ نَقْضًا الْحُكْمُ وَآخِرُهُنَّ الصَّلَاةُ".

مسند الإمام أحمد من حديث أبي أمامة الباهلي

الفصل الأول

التمهيد

المقدمة

أسئلة البحث

أهمية البحث

منهجية البحث

الدراسات السابقة

الفصل الأول

التمهيد

المقدمة

الحمد لله الذي أعزنا بدينه وشرعه القويم، وجعل رفعتنا بإتباع صراطه المستقيم،
والحمد لله الذي أنزل علينا خير كتبه وأرسل إلينا خير خلقه، والصلاة والسلام على سيدنا
محمد وعلى آله وصحبه ومن دعا بدعوة الإسلام إلى يوم الدين.
أما بعد:

فهناك ثلاثة مصطلحات باتت تعرف اليوم بأنها من أهم العبارات، وهي علماء
الشريعة، السياسة، الحكام، وتبدوا أهميتها عندما يحصل التقارب والتوافق والتمازج بينها،
وبعبارة أخرى أن يعود الحكم والسياسة للشرع والدين على أيدي علماء ربانيين عاملين
مخلصين لله ولدينه على نهج سلفهم من علماء الأمة الأفاضل.

على هذه المصطلحات يقوم هذا البحث، وهذه الكلمات لم يكن بينها في الماضي أي
حجاب يفصلها عن بعضها البعض عندما كان الناس لا يأكلون ولا يشربون ولا يتنفسون
إلا للإسلام وباسم الإسلام، قَالَ تَعَالَى: ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ
الْعَالَمِينَ ﴿١٦٢﴾ لَا شَرِيكَ لَهُ. وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ ﴿١٦٣﴾﴾^١

عندما كان العلم والحكم مجتمعان في شخص واحد يحكم عن علم فيسوس أمور
الناس الدينية والدينية فكان حقاً عصر رشد وخير، عصراً كان الناس يختارون فيه من
يحكمهم وكان من لوازم هذا الاختيار أن يكون المختار عالماً تقياً.

والعالم والحاكم عندما كانا ينسجان على منوال واحد فكان الأول يستنبط أحكام
الشرع وكان الثاني يطبقها ويجرسها عاشت الأمة خير عصورها فازدهرت واتسعت

^١ سورة الأنعام آية ١٦٢ - ١٦٣.

رقتها، ودخل الناس في دين الله أفواجا، وكانت مهابة الجانب قوية البيان راسخة الأركان قائمة لتعلي شريعة الرحمن.

وسرعان ما تبدل الحال حين ابتعد الناس عن الإسلام ونهجه الحنيف فسلط الله عليهم من أنفسهم بعضاً من الحكام يذلون الأمة، وعلماء أشبه ما يكون بعضهم بأبواق ينفخ بها باسم الدين لهدم الدين من حيث يدرون أو لا يدرون.

والباحث يدعو من خلال هذا البحث إلى أن يعود علماء الأمة لأخذ مكانتهم العالية الرفيعة ليساهموا في إعادة مجدٍ اشتقنا إليه ورفعةٍ بتنا نحلم بها وعزٍ كنا نرفل في أثوابه، لأن كل الأنظار تصبو إليهم وتنتظر دورهم، وما كان لله دام ونفع وما كان لغيره انفصل وانقطع، ولهم بسيرة أسلافهم العلماء كل العبر والعظة.

فالعلماء قادة الأمة ومصلحوها وهم الصلة الباقية بين السماء والأرض، إذ إنهم ورثة الأنبياء، ومصايح الدجى، وأئمة الهدى، وحجة الله في أرضه، وبهم تمحق الضلالة وتنتشع غيوم الشك عن عقول الناس فتشرق قلوبهم ونفوسهم بالإيمان ومحبة الله وطاعته.

قَالَ تَعَالَى: ﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ

خَيْرٌ ۝١١﴾ ٢ وَقَالَ تَعَالَى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ ۝٢٨﴾ ٣

وَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إِنَّ مَثَلَ الْعُلَمَاءِ فِي الْأَرْضِ كَمَثَلِ الثُّجُومِ فِي السَّمَاءِ يُهْتَدَى بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ فَإِذَا انْطَمَسَتْ الثُّجُومُ أَوْشَكَ أَنْ تَضِلَّ الْهُدَاةُ" رواه الإمام احمد في مسنده وذكّر لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ " رَجُلَانِ أَحَدُهُمَا عَابِدٌ وَالْآخَرُ عَالِمٌ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَضْلُ الْعَالِمِ عَلَى الْعَابِدِ كَفَضْلِي عَلَى

٢ سورة المجادلة آية ١١ .

٣ سورة فاطر آية ٢٨ .

٤ مسند الإمام احمد بن حنبل ، ج٤ ، حديث رقم ١٢٦٢٧ ، بيروت: مؤسسة عالم الكتب ، ١٩٩٨ ، ص٤٠٤ .

أَدْنَاكُمْ ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ وَأَهْلَ السَّمَوَاتِ
وَالْأَرْضِينَ حَتَّى النَّمْلَةَ فِي جُحْرِهَا وَحَتَّى الْحُوتَ لِيُصَلُّونَ عَلَى مُعَلِّمِ النَّاسِ الْخَيْرِ" ٥

والحديث عن فضل العلماء ومناقبهم يطول، لكثرة الآيات والأحاديث التي
تذكر فضلهم، والناس من غير علماء الشريعة تراهم يتخبطون في الأرض بغير هدى ولا
كتاب منير، تتخطفهم شياطين الإنس والجن، من كل حذب وصوب، وتعصف بهم
الضلالات والأهواء من كل جانب.

وقد جاءت هذه الرسالة لتعالج دور العلماء؛ ذلك الدور الذي كان علماء السلف
يقومون به إلا أنه فقد في هذا العصر أو يكاد وهو ممارسة العالم الشرعي للعمل السياسي،
فجاءت لتوضح هذا الدور وتأصله وتبين أركانه ومفاصله، سائلاً المولى القدير أن ينفع بما
كتبت وأن يجعله في ميزان حسناتي ومن آزرني يوم القيامة، فإن أحسنت وأجدت فمن الله
وحده وإذا أخطأت وعثرت فمن الشيطان ثم من نفسي.

٥ أبو العلاء محمد عبدالرحمن ابن عبد الرحيم المباركفوري، تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذى، باب فضل العلم، ج٧، حديث رقم ٢٨٢٥، بيروت: دار
الكتب العلمية، ٢٠٠١م، ص٣٧٩.

المدخل

حفلت الدولة الإسلامية، عبر تاريخها الطويل بمآثر جليلة سجلها العلماء في مواقفهم الخالدة والفذة مع الحكام والمحكومين، تلك المواقف التي اتسمت بالصدق والجرأة، والإخلاص لله ولدينه الحنيف، فكانوا نجومًا وضياءً يهتدي بها الحكام والمحكومون في كافة مناحي الحياة.

والإسلام نظام شامل يهتم بجميع جوانب الحياة اليومية، فهو رسالة شاملة وقد يعبر عنه بنظام شامل. ولكن هناك من يسعون إلى تفكيك الإسلام وتجزئته، وهناك من يريد أن يحذف من الإسلام الكثير من تعاليمه، "فيريدونه سلاماً بلا جهاد، زواجاً بلا طلاق، عقيدةً بلا شريعة، عبادةً بلا معاملة، حقاً بلا قوة، مصحفاً بلا سيف، يريدون أن يأخذوا من الإسلام ما يخلو لهم ويحذفوا منه ما لا يروق لهم والإسلام كما أراد الله تبارك وتعالى وكما أنزله الله في كتابه وكما دعا إليه رسوله محمد صلى الله عليه وسلم وكما فهمه الصحابة وتابعوهم بإحسان في خير قرون هذه الأمة رسالة تجمع بين الدنيا والآخرة، بين الروحانية والمادية، بين المثالية والواقعية، تشمل شؤون الفرد والأسرة والمجتمع والأمة والدولة والعلاقات الدولية. هذه رسالة الإسلام ولذلك قَالَ تَعَالَى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ

الْكِتَابَ بَيِّنَاتٍ لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ ﴿٨٩﴾ ﴿٦﴾ تبياناً لكل شيء من رب كل شيء، فالإسلام ليس رسالة لاهوتية روحانية محصورة في ضمير الفرد أو محصورة في المسجد فقط، بل هو رسالة في الحياة كلها تشمل كل جوانب الحياة"٧.

ومن خلال فكرة الشمول هذه علم علماء الشريعة وفهموا أن مهمتهم ليست فقط إصلاح أمور الناس في الآخرة عبر توجيههم إلى عبادة الله وطاعته، بل هم معنيون قبل ذلك بإدارة شؤون الناس في الدنيا وإصلاح أوضاعهم، ذلك أن الدين الذي يحملون

٦ سورة النحل آية ٨٩.

٧ هذه الفكرة مذكورة في معظم كتب الدكتور يوسف القرضاوي.

رسالته- أي العلماء - ما هو إلا برنامجاً للنجاح في الآخرة ونظام لإسعاد الناس في الدنيا،

قَالَ تَعَالَى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ

النَّاسُ بِالْقِسْطِ ۗ﴾^٨ ويعني هذا أن على علماء الشريعة الاهتمام بمختلف شؤون المجتمع، وأن يوجهوا عنايتهم لجميع حقول الحياة ومن ضمن هذه الحقول حقل السياسة وقيادة الأمة.

أسئلة البحث

جاء هذا البحث ليجيب على عدة تساؤلات تطرح في سياق العمل السياسي الإسلامي حول مشاركة علماء الشريعة في الحياة السياسية وتقلد المناصب فيها، ومن هذه الأسئلة: لمن توكل مهام العمل السياسي وقيادة المجتمعات في الدولة الإسلامية هل هي لعلماء الشريعة أم لغيرهم؟ وما هو دور علماء الشريعة هل يقتصر فقط على التعليم والنصح والإرشاد وبيان الأحكام الفقهية أم يتعداه إلى الدخول في متاهات العمل السياسي؟ ومن الذي يخضع لقرار الآخر هل هو العالم الشرعي للسياسي أم السياسي للعالم الشرعي؟ وما هو المقدار الذي يخضع للمرونة إذا مارس العالم الشرعي أعمال السياسة؟ وهل هناك جوانب يمكن أن يسهم فيها العالم الشرعي في ميدان العمل السياسي؟

أهمية البحث

مما لا شك فيه أن الأمة الإسلامية تمر في هذه الأيام بظروف حرجة على جميع الأصعدة السياسية والثقافية والاقتصادية والاجتماعية، وللخروج من هذه الظروف والأزمات كان لا بد من العودة إلى المنبع الصافي والمنهل العذب الذي منه ترتشف الأمة الإسلامية حلولاً لمشكلاتها، والقرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة هما هذا النبع. وحتى

٨ سورة الحديد آية ٢٥.

يفهم المسلم ويدرك ويستنبط الأحكام التي وردت من هذين المصدرين الإلهيين فإنه بحاجة لأشخاص متخصصين يغوصون في أعماقهما المتألفة فيستخرجون دررها المنثورة في أرجائهما، فكان لابد من علماء الشريعة لهذا الأمر لأنهم هم الأقدر والأصلح.

ولما كان تراثنا العربي الإسلامي قد حفل بمآثر جليلة لعلماء الشريعة فكانوا نجوما وضياءً يُهتدى بهم، كان واجبا عليهم أن يحملوا على عاتقهم مسؤولية إصلاح الأمة من جميع جوانبها، ولقد خصص الباحث هذه الدراسة لتسليط الضوء على دور علماء الشريعة في الحياة السياسية للأمة. وتكمن أهمية هذا البحث في بيان دور العلماء في الحياة السياسية عبر التاريخ الإسلامي، وبيان النواحي الإيجابية للدور الذي كانوا يقومون به عندما كانوا يمثلون المحور الأساسي في قيادة الأمة، وهو أيضا محاولة لوضع اليد على نقاط الضعف التي مرت بها الأمة سابقاً وإبرازها في دراسة تفصيلية تعين على حل إشكالية التطبيق، وتكمن أهميته أيضا في قلة عدد الدراسات المتخصصة التي تناولت هذا الموضوع من جميع جوانبه وتفصيلاته وملاحمه، وهذا البحث ما هو إلا محاولة بسيطة في معرفة هذه الجوانب ليكون خطوة صغيرة في طريق استعادة علماء الشريعة لدورهم الغائب أو المغيب في قيادة وريادة الحياة السياسية.

منهجية البحث

اعتمد الباحث في بحثه على عدة مناهج بحثية، فقد استخدم المنهج القائم على الاستقراء، وذلك من خلال استقراء النصوص التاريخية وجمعها وإحصائها مدعومة بالأدلة الصحيحة، كما اعتمد على استقصاء جزئيات الموضوع وتفصيله من المصادر الأصلية، والبدء بالقرآن الكريم وعدداً من كتب التفسير القديمة والحديثة، والحديث من كتب السنن، والكتب الفقهية المعتمدة للمذاهب المشهورة، وكتب التاريخ والسير، واعتمد أيضا على المنهج التحليلي الذي يركز على تحليل تلك المعلومات التي جمعها الباحث ونقدها واستنباط أدوار علماء الشريعة عبر التاريخ الإسلامي واستخلاص المنهجية التي حكمت

العلاقة بين السلطة والعلم، كما توقف الباحث عند حقيقة المصطلحات في هذا الموضوع من حيث اللغة والاصطلاح والتعريف الشرعي لها.

الدراسات السابقة

هناك عدد من المؤلفات والدراسات القيمة في هذا الموضوع والتي يشهد فيها لمؤلفيها حسن الإعداد وعمق الجهد، والتي كان لها دور بارز في تجلية بعض معالم دور علماء الشريعة في الحياة السياسية وعلاقتهم بالحكام ويمكن الإشارة إلى بعضها على سبيل التمثيل لا الحصر.

نبدأ بكتاب **العلماء عند المسلمين مكانتهم ودورهم في المجتمع**، لمؤلفه الدكتور محمد منير سعد الدين، وقد تحدث فيه عن دور العلماء في المجتمع من خلال علاقتهم بعامّة الناس وعلاقتهم بأقربائهم العلماء وعلاقتهم أيضا بالسلطة وأصحابها وتعرض إلى دراسة المستوى الخُلقي والمعيشي والمالي للعلماء، كما تطرق إلى ألقابهم وملابسهم، إلا أن الكتاب لم يتطرق إلى علاقة العلماء بالسياسة والحكم من خلال المشاركة الفعلية للعلماء بأدوار وأركان الحكم وبيان الآراء الشرعية في ذلك.

الإسلام والأنظمة السياسية، وهو عبارة عن مجموعة من الأبحاث لعدة باحثين، وقد تطرقت هذه الأبحاث إلى الحديث عن الدين والسياسة، وعلم السياسة عند العرب، ومفهوم الدولة في الإسلام، وحاجة القانون إلى الدين وكيف تتطور مفهوم الفكر السياسي لدى علماء المسلمين وكيف تأثروا بالأفكار اليونانية، إلا أن هذه الأبحاث جميعها لم تتناول قضية دور علماء الشريعة على وجه الخصوص في الحياة السياسية أو المشاركة في الحكم من منطلق دورهم التاريخي في قيادة شؤون الأمة وسياسة رعاياها في أمور الدين والدنيا.

كيف نفهم الإسلام، وقد أفرد مؤلف الكتاب الشيخ محمد الغزالي-رحمه الله- فصلاً كاملاً حول الانفصال التاريخي الذي حصل بين العلم والحكم وأثر هذا الانفصال على تقدم الأمة الإسلامية في مسيرة العطاء والتميز والخيرية، وكيف أن هذا الانفصال أثر على الأمة الإسلامية وأضعفها وجعلها في مصاف الأمم المتأخرة، مشيراً أن هذا الانفصال كان يبعد العلماء عن الحكم وعدم إشراكهم فيه، وتفرد الحاكم بالولاية المطلقة، وهذا الانفصال مازال له أتباع إلى اليوم يحملون شعاره ويدافعون عنه تحت لواء العلمانية بدعوى أن على الدين ألا يتدخل بالسياسة.

علماء الدين قراءة في الأدوار والمهام، ويدين كاتبه حسن موسى الصفار بالمذهب الشيعي وقد تحدث عن دور العالم في أمته وعرض عدة أدوار منها: دور العالم في الحياة الثقافية، ودوره في الشأن الاجتماعي، وتعرض للعلاقة بين العالم والشأن السياسي، وأخلاقيات الخلاف العلمي، ودور العالم في وحدة الأمة، كما بين التجربة الشيعية في الحكم من خلال مبدأ ولاية الفقيه، إلا أنها كانت تجربة خاصة بالمذهب الشيعي فلم يتطرق لأنظمة الحكم التي تدين بالمذهب السني، فظهر النقص واضحاً وجلياً في كتابه لاقتصاره على تجربة علماء الشريعة في الحكم بناءً على المذهب الشيعي.

العز بن عبد السلام حياته وآثاره ومنهجه في التفسير، لعبد الله الوهبي، عرض الحالة السياسية التي كانت تسود عصر العز بن عبد السلام، كما ذكر نسبه ومولده، واتجاهاته الفكرية، وعرج على مؤلفات الشيخ، وركز على منهج العز في التفسير، فقارن تفسير العز بتفسير الماوردي، إلا أن هذا الكتاب لم يتناول علاقة الإمام العز بن عبد السلام بالسلطة والحكم وآراءه في الشأن السياسي.

العز بن عبد السلام سلطان العلماء وبائع الملوك، للدكتور محمد الزحيلي، وقد بدأ الحديث فيه عن العلماء وفضلهم ثم انتقل في الحديث إلى الإمام العز بن عبد السلام عارضاً

سيرته وحياته وقصة طلبه للعلم وذكر شيوخه وتلميذه ومناصبه وصفاته ومواقفه المشهورة، وقد تناول بعض الجوانب من علاقة الإمام العز بن عبد السلام بقضايا الحكم والسياسة، إلا أنه لم يفصل في هذه العلاقة مكتفياً بمجرد ذكرها مع التعليق البسيط عليها أحياناً.

العز بن عبد السلام، للشيخ علي الندوي ، وقد قدم له الدكتور مصطفى السباعي - رحمه الله-، وذكر سيرة وحياة الشيخ العز وأثره العلمي ومكانته العلمية وأثره في عصره، واستعرض قصة بيعه أمراء دولة المماليك، وخيانة سلطان دمشق السياسية، وموقفه من فتنة الحنابلة، إلا أنه لم يذكر العبر والنتائج من هذه الأحداث أو إسقاطها على وقتنا، وكيف أنه يجب على علماءنا إتباع خطى الإمام العز بن عبد السلام في التعامل مع حكام عصره.

هذه هي أهم الدراسات التي استطاع الباحث الوصول إليها مع العرفان بكل جهد طيب لأصحابها في السبق لتحلية بعض الجوانب في هذا المجال.

هيكلية البحث:

جاء هذا البحث في خمسة فصول محتوية على مباحث مختمة بالنتائج والتوصيات،

على النحو الآتي:

الفصل الأول: التمهيد.

الفصل الثاني: تعريف السياسة ونشأة الفكر السياسي وتطوره في الإسلام.

المبحث الأول: تعريف السياسة لغةً واصطلاحاً وشرعاً.

المبحث الثاني: نشأة الفكر السياسي عند العرب.

المبحث الثالث: تطور الفكر السياسي في الإسلام.

الفصل الثالث: علماء الشريعة علاقتهم بالسياسة والحكم.

المبحث الأول: علماء الشريعة والسياسة.

المبحث الثاني: علماء الشريعة وعلاقتهم بالحكام.

الفصل الرابع: العز بن عبد السلام نشأته وحياته.

المبحث الأول: سيرته وحياته.

المبحث الثاني: مسيرته العلمية .

المبحث الثالث: صفاته وأخلاقه.

الفصل الخامس: العز بن عبد السلام علاقته بالسياسة والحكم.

المبحث الأول: الحياة السياسية في عصره.

المبحث الثاني: مواقفه السياسية من الحكم والحكام.

المبحث الثالث: تحليل مواقف الإمام العز بن عبد السلام سياسياً.

الخاتمة والنتائج والتوصيات.

الفصل الثاني: تعريف السياسة ونشأة الفكر السياسي وتطوره في الإسلام.

المقدمة

المبحث الأول: تعريف السياسة:

المطلب الأول: السياسة لغةً.

المطلب الثاني: السياسة اصطلاحاً.

المطلب الثالث: السياسة شرعاً.

المبحث الثاني: نشأة الفكر السياسي عند العرب:

المطلب الأول: نشأة مصطلح السياسة عند العرب.

المطلب الثاني: الدولة العربية.

المطلب الثالث: القبيلة.

المبحث الثالث: نشأة الفكر السياسي في عهد النبي صلى الله

عليه وسلم.

المطلب الأول: بناء المسجد.

المطلب الثاني: المؤاخاة.

المطلب الثالث: الصحيفة.

الفصل الثاني

مفهوم السياسة ونشأة الفكر السياسي وتطوره في الإسلام

المقدمة

نعيش في عصر تتصارع فيه التيارات السياسية المختلفة، وما يتبعها من نزعات أخلاقية أو لا أخلاقية، حتى أصبح عصرنا يتسم بعصر القلق والخوف والتناحر. ومنذ عرف الإنسان أن له تاريخاً، عرف أيضاً أنظمة حكم مختلفة ومتنوعة تخللتها حروب دامية، جعلت الذهن البشري يتفتق عن حلول ليدعم الاستقرار والسلام في أنحاء المعمورة، وتبعاً لذلك ظهرت الفلسفات التي تدعو إلى أفضل النظم من خلال التربية والأخلاق السليمة التي فطر الله الإنسان عليها.

ومن أفضل النظم السياسية تلك التي جاء بها الإسلام وأنشأ بها نظاماً ومجتمعاً لم يشهد له مثيل، لأن هذا النظام سماته وأهدافه ومقاصده مختلف عن غيره من الأنظمة، فكانت سماته أنه نظام رباني أسسه وقواعده ليست من وضع البشر؛ بل من وضع خالقهم - عز وجل - ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾^١.

وقال تعالى: ﴿أَفَحُكْمَ الْجَهْلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾^٢. كما أنه نظام أخلاقي يقوم على الفضيلة واحترام حقوق الإنسان، وهو نظام عقائدي يقوم على أساس عقيدة التوحيد، وهو نظام كامل شامل، وهو أيضاً نظام العدالة والمساواة، ونظام عالمي صالح ومصلح لكل زمان ومكان. أهدافه إقامة الدين لله وتحقيق العبودية الخالصة لرب العالمين، وإقامة العدل ودفع الظلم عن الناس، وإصلاح الدنيا وعمارة الأرض.

١ سورة الملك الآية ١٤.

٢ سورة المائدة الآية ٥٠.

والتأمل لمقاصد قواعد النظام السياسي الإسلامي يجده يهدف إلى ثلاثة مقاصد مهمة وهي: درء المفسد، وجلب المصالح، والحث على مكارم الأخلاق. وقواعده الشورى، والطاعة، والعدل، والحرية.

ولذا يجب أن تكون سياستنا -كمسلمين- سياسة شرعية قائمة على أصول الكتاب والسنة وأن نضع القوانين الملائمة لزماننا ومقتضيات واقعنا الحالي شريطة أن لا نبيح لأنفسنا سنّ قوانين تتعارض مع الشريعة أو مقاصدها، وذلك لتحقيق الغاية والهدف الأسمى وهو إقامة المجتمع المسلم لإعادة الخلافة الراشدة على منهاج النبوة.

المبحث الأول: تعريف السياسة.

المطلب الأول: السياسة لغةً:

لفظ السياسة في لغة العرب محمل بكثير من الدلالات والإرشادات والمضامين، فهي إصلاح واستصلاح، بوسائل متعددة من الإرشاد والتوجيه والتأديب والتهذيب والأمر والنهي، تنطلق من خلال قدرة تعتمد على الولاية أو الرئاسة. وما جاء في معاجم اللغة يدل على ما تقدم، فقد جاء في لسان العرب أن السياسة: "مصدر ساس، يسوس، فهو سائس، فهي كلمة عربية و في لسان العرب فإن السوس هي الرياسة، ويقال: ساسوهم سوساً، وإذا رأسوه قيل: سوسوه وأساسوه، وساس الأمر سياسة قام به. والسياسة: هي القيام على الأمر بما يصلحه والأمر هنا هو أمر الناس أو الحكم والدولة، والسياسة فعل السائس يقال هو يسوس الدواب إذ قام عليها وراضها، والوالي يسوس رعيته"^٣.

٣ أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن المنظور، لسان العرب، ج ٦، ط ٣، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ص ٤٢٩-٤٣٠.

وقال صاحب تاج العروس: "ومن المجاز: سُنتُ الرعية سياسةً أي أمرتهم ونهيتهم
وساسَ الأمر سياسةً قام به والسياسة القيام على الشيء بما يصلحه"^٤.

وفي معجم الصحاح قال صاحبه تحت المادة سوس: "سُنتُ الرعية سياسةً وسوس
الرجل أمور الناس، على ما لم يسم فاعله، أي ملك أمرهم"^٥.

أما المعجم الوسيط فقد ذكر معنى السياسة تحت الفعل "ساسَ يسوسُ، وساسَ
الناس سياسةً تولى رياستهم وقيادتهم، وساسَ الدواب راضها وأدبها، وساسَ الأمور دبرها
وقام بإصلاحها"^٦.

والظاهر أن ما ذكرته كل هذه المعاجم يتفق على معنى واحد وهو أن السياسة
يقصد منها إصلاح الأمور والقيام عليها، وهذا المعنى يعطي بعداً إيجابياً للكلمة؛ لأنها تحمل
فكرة الإصلاح والصلاح للراعي والرعية وقيادة الأمة لما فيه عزها وعظمتها، وهذا المعنى
هز الذي سيكون محور هذا البحث.

المطلب الثاني: السياسة في اصطلاح علماء السياسة:

السياسة في الاصطلاح عند أهل الاختصاص لها تعريفات عديدة مختلفة، فقول:
"هي تدبير أمور الدولة وقيل هي علم أو فن حكم الدول"^٧.

وعرفها معجم روبر بأنها "فن إدارة المجتمعات الإنسانية"، وعرفها معجم كامل
بأن "السياسة تتعلق بالحكم والإدارة في المجتمع المدني"، وتبعاً لمعجم العلوم الاجتماعية
تشير السياسة إلى "أفعال البشر التي تتصل بنشوب الصراع أو حسمه حول الصالح العام
والذي يتضمن دائماً استخدام القوة أو النضال في سبيلها"^٨.

٤ محمد بن محمد الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، ج ٤، ط ١، مصر: نسخة مصورة لا تحتوي دار النشر، ١٣٠٦هـ، ص ١٦٩.

٥ أبي نصر إسماعيل الجوهري، الصحاح، ج ٢، ط ١، لبنان: دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٩، ص ٧٩٣.

٦ أحمد حسن الزيات وآخرون، معجم الوسيط، ب ط، اسطنبول: المكتبة الإسلامية، ب س، ص ٤٦٢.

٧ سامي الذبيان، قاموس المصطلحات السياسية، ط ١، لندن: مكتبة رياض الريس للكتاب، ١٩٩٠، ص ٢٦٧.

٨ جامعة الكويت، موسوعة العلوم السياسية، الكويت: دار الوطن، ١٩٩٤، ص ١٠٢.

فالسياسة إذن لها تعريفات عدة، فهي عند البعض تشير إلى "السلوك المتعلق بمؤسسات وعمليات الحكم، فيما يعتبرها آخرون العملية التي تتعامل بمقتضاها الجماعة البشرية مع مشكلاتها وصولاً إلى أهدافها، ويذهب فريق ثالث إلى القول بأن السياسة هي تفاعلات إنسانية محملة باستخدام القوة أو التهديد باستخدام القوة، وأما الفريق الرابع فيذهب إلى اعتبار السياسة كل ما يتصل بتوزيع الموارد"^٩.

وذكر الأستاذ سامي الدين أن السياسة "علم وفن، فهي علم لما لها من مبادئ وقوانين خاصة تشكل في مجموعها "علم السياسة" والقول أن السياسة فن يراد التأكد بأنها في ممارستها الملموسة لا يمكن أن تنحصر في مجرد تطبيق القوانين النظرية، ولا في الممارسة التجريبية للقوى، بل إنها تستلزم براعة معينة تكتسب بالتجربة، وبمعرفة قواعد ملموسة معينة"^{١٠}.

المطلب الثالث: السياسة في اصطلاح علماء الشريعة:

لم يرد لفظ السياسة ولا شيء من مادته في كتاب الله سبحانه وتعالى، وإن جاء الحديث فيه عن الصلاح والإصلاح والأمر والنهي والحكم وغير ذلك من المعاني التي اشتمل عليها لفظ السياسة.

وأما في السنة فقد جاء عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: "كَانَتْ بَنُو إِسْرَائِيلَ تَسُوسُهُمُ الْأَنْبِيَاءُ كُلَّمَا هَلَكَ نَبِيٌّ خَلَفَهُ نَبِيٌّ وَإِنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي وَسَيَكُونُ خُلَفَاءُ فَيَكْتُمُونَ قَالُوا فَمَا تَأْمُرُنَا قَالَ فُوا^{١١} بِيَعَةِ الْأَوَّلِ فَالْأَوَّلِ أَعْطَوْهُمْ حَقَّهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ سَأَلَهُمْ عَمَّا اسْتَرَعَاهُمْ"^{١٢}.

وشرح ابن حجر قوله: (تسوسهم الأنبياء) "أي أنهم كانوا إذا ظهر فيهم فساد بعث الله لهم نبيا لهم يقيم أمرهم ويزيل ما غيروا من أحكام التوراة"^{١٣}، وفيه إشارة إلى أنه

٩ جامعة الكويت، موسوعة العلوم السياسية، المرجع السابق.

١٠ سامي الدين، قاموس المصطلحات السياسية، المرجع السابق.

١١ أمر من وفي: يفي.

١٢ الإمام محمد بن إسماعيل بن إبراهيم، البخاري، صحيح البخاري، ج ٤، ط ٢، مكة المكرمة: مكتبة النهضة الحديثة، ١٩٨٤، ص ١٣٥.

١٣ شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن حجر العسقلاني،

لابد للرعية من شخص يقوم بأمورها ويحملها على الطريق الحسنة وينصف المظلوم من الظالم.

والسياسة من المنظور الشرعي هي رعاية شؤون الأمة في الداخل والخارج بما لا يخالف الشريعة الإسلامية^{١٤}.

وقد ذكر الدكتور يوسف القرضاوي في كتابه "السياسة الشرعية في ضوء الشريعة ومقاصدها" تعريفاً لابن عقيل الحنبلي (ت هـ) حول السياسة الشرعية فقال ابن عقيل: بأن السياسة ما كان من الأفعال، بحيث يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يشرعه الرسول صلى الله عليه وسلم ولا نزل به وحي^{١٥}.

كما ذكر تعريفاً آخر لابن نجيم الحنفي (ت هـ) الذي قال: أن السياسة الشرعية فعل شئ من الحاكم لمصلحة يراها، وإن لم يرد بذلك الفعل دليل جزئي^{١٦}.

ومن أجل استيضاح هذه المعاني للسياسة الشرعية من المناسب ذكر ما أورده الإمام ابن القيم في كتابه "الطرق الحكيمة" عن ابن عقيل الحنبلي فيقول ابن القيم (ت هـ): "وقال ابن عقيل في الفنون: جرى في جواز العمل في السلطنة بالسياسة الشرعية: أنه هو الحزم. ولا يخلو من القول به إمام. فقال الشافعي: لا سياسة إلا ما وافق الشرع. فقال ابن عقيل: السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول، ولا نزل به وحي، فإن أردت بقولك: (إلا ما وافق الشرع) أي لم يخالف ما نطق به الشرع: فصحيح، وإن أردت: لا سياسة إلا ما نطق به الشرع: فغلط، وتغليط للصحابة _ ثم يكمل قائلاً _ وهذا موضع مَزلة أقدام، ومَصْلة أفهام، وهو مقام ضنك، ومعتك صعب فرط فيه طائفة، فعطلوا الحدود، وضيعوا الحقوق، وجرؤا أهل الفجور على الفساد، وجعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد، محتاجة إلى غيرها.

١٤ خالد بن علي العنبري، فقه السياسة الشرعية، ب ط، القاهرة: دار المنهاج، ٢٠٠٤، ص ١٠.

١٥ يوسف القرضاوي، السياسة الشرعية في ضوء الشريعة ومقاصدها، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩٨، ص ٨-٩.

١٦ يوسف القرضاوي، السياسة الشرعية في ضوء الشريعة ومقاصدها، المرجع السابق.

وسدوا على نفوسهم طرقاً صحيحة من طرق معرفة الحق والتنفيذ له، وعطلوها، مع علمهم وعلم غيرهم قطعاً: أنها حق مطابق للواقع، ظناً منهم منافاتها لقواعد الشرع. ولعمر الله إنها لم تناف ما جاء به الرسول، وإن نفت ما فهموه هم من شريعته باجتهدهم، والذي أوجب لهم ذلك نوع تقصير في معرفة الشريعة وتقصير في معرفة الواقع، وتزليل أحدهما على الآخر _ ويكمل _ وأفرطت طائفة أخرى قابلت هذه الطائفة فسوغت من ذلك ما ينافي حكم الله ورسوله، وكلا الطائفتين أُتيت من تقصيرها في معرفة ما بعث الله به رسوله، وأنزل به كتابه. فإن الله سبحانه أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به الأرض والسموات، فإن ظهرت أمارات العدل، وأسفر وجهه بأي طريق كان، فثمَّ شرع الله، فلا يقال: إن السياسة العادلة مخالفة لما نطق به الشرع؛ بل هي موافقة لما جاء به؛ بل هي جزء من أجزائه، ونحن نسميها سياسة تبعاً لمصطلحكم، وإنما هي عدل الله ورسوله^{١٧}.

ويتبين مما تقدم أن السياسة في الشريعة استخدمت بمعناها اللغوي. وهي تعني:

القيام على شأن الرعية من قبل ولائهم بما يصلحهم من الأمر والنهي والإرشاد والتهذيب، وما يحتاج إليه ذلك من وضع تنظيمات أو ترتيبات إدارية تؤدي إلى تحقيق مصالح الرعية بجلب المنافع أو الأمور الملائمة، ودفع المضار والشور أو الأمور المنافية.

وهذا التعريف يبرز الجانب العملي للسياسة، فالسياسة هنا إجراءات وأعمال وتصرفات للإصلاح، وعلى ذلك فإن سياسة الرعية تتطلب القدرة على القيادة الحكيمة التي تتمكن من تحقيق الصلاح عن طريق إتقان التدبير وحسن التأني لما يراد فعله أو تركه، وهذا بدوره يحتاج إلى معرفة تامة بما تتطلبه القيادة والرئاسة من خبرة وحنكة، وقدرة على استعمال واستغلال الإمكانيات المتاحة على الوجه الأمثل الذي يتحقق المراد المطلوب.

١٧ ابن قيم الجوزية أبي عبد الله محمد بن أبي بكر، الطرق الحكيمة في السياسة الشرعية، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٥٣، ص ١٣.

والسياسة فيما تقدم مجالها رحب فسيح، فهي ليست مقصورة على شيء أو محجوزة عن شيء؛ إذ هي القيام على الشيء - بما يحمله لفظ الشيء من العموم والشمول- بما يصلحه، فيعمل بها كل صاحب ولاية في تدبير أمر ولايته.

المبحث الثاني: نشأة الفكر السياسي عند العرب.

المطلب الأول: نشأة مصطلح السياسة عند العرب.

يعود مصطلح السياسة عند العرب إلى العصر الجاهلي وتعتبر الشاعرة العربية الخنساء -حسب ما وصلنا- هي أقدم العرب الذين استعملوا كلمة السياسة في التعبير السياسي فقد جاء في بيت تصف فيه قومها قائلة^{١٨}:

وَمَعَاصِمٍ لِلْهَالِكِينَ وَسَاسَةٍ قَدَمًا مَحَاشِدُ^{١٩}

وإذا رجعنا إلى شرح ديوان الخنساء، وجدناها قد قالت البيت المذكور ضمن قصيدة تصف فيها معركة اشتركت فيها قبيلة الخنساء وأخوها صخر، فقالت الخنساء تلك الأبيات قاصدة أنهم سليلو أجداد دفعوا البؤس وساسوا قومهم بهداية وحنكة، ومنعوا عنهم الضيم بعد أن أصبحوا حشوداً مدافعين ملبين نداء من هم بحاجة إليهم، والواقع أن الخنساء تعني بالسياسة هنا في البيت المذكور: "المدافعين"، فتكون السياسة بمفهومها الجاهلي بمعنى الدفاع. واختفت الكلمة عقب ذلك فترة من الزمن، ولم يستعملها القرآن- كما ذكر من قبل- وإن نسب الحديث إلى الرسول- صلى الله عليه وسلم- استعملت فيه

١٨ لوي بحري، مبادئ علم السياسة، ب ط، بغداد: ١٩٦٦، ص ٣٢-٣٣.

١٩ حمدو طماس، ديوان الخنساء، ط ٢، بيروت: دار المعرفة، ٢٠٠٤- ص ٣٦.

تلك الكلمة، وهو " كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء...^{٢٠}" الحديث. وهي بمعنى الحكم والإدارة أو تولي الأمور^{٢١}.

يقول محمود عكاشة موضحاً ما سبق: "لا ينفى عن العرب أنهم في الجاهلية استعملوا مصطلح السياسة، وقطع بأن الخنساء، استعملته وهي أقدمهم استخداماً له -وقد أدركت الإسلام- وليس ذلك نافياً وجوده ولكن لم نصل إليه أو لم نقع عليه. واستخدام الحديث الذي ذكره النبي -صلى الله عليه وسلم- دليل على أن العرب كانت تستخدمه وتفهم معناه، فكيف به- صلى الله عليه وسلم- يحدثهم بالفاظ لا يعرفونها ولا يوضح لهم مغزاها"؟!^{٢٢}

كما سمع سيدنا عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- منشداً ينشد:

مَا سَأَسْنَا مِثْلَكَ يَا بْنَ الْخَطَابِ أَبْرَ بِالْأَقْصَى وَبِالْأَصْحَابِ

بعد النبي صاحب الكتاب

فنسخه عمر -رضي الله عنه- وقال: أين أبو بكر -رضي الله عنه- ويملك^{٢٣}.

وذكر الجاحظ في كتابه "الحيوان" تحت صعوبة سياسة العوام شعراً للأعلم الهذلي^{٢٤}

يقول فيه:

وَإِنْ سِيَاسَةَ الْأَقْوَامِ فَاعْلَمْ لَهَا صَعْدَاءُ مَطْلِبِهَا طَوِيلٌ

٢٠ سبق تخريجه ص ٣.

٢١ لؤي بحري، مبادئ علم السياسة، المرجع السابق.

٢٢ محمود عكاشة، تاريخ الحكم في الإسلام دراسة في مفهوم الحكم وتطوره، ط ١، القاهرة: مؤسسة المختار، ٢٠٠٢، ص ٤٨.

٢٣ أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، تحقيق احمد أمين وأحمد زين، ج ٣، منشورات دار مكتبة الحياة، ص ١٠٣.

٢٤ أبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، ج ٢، ط ٢، القاهرة: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٩٦٥، ص ٩٥.

والشواهد الشعرية في الشعر الجاهلي وصدر الإسلام، ذُكرَ فيها لفظ السياسة هذا بجانب الكتابات المتقدمة لعلماء المسلمين تحمل كتبهم أسماءً سياسية، كما جاء موضوع السياسة بآباً في كثير من كتب الأدب والفقه، ولم يذكر في كتب اللغة أن كلمة السياسة معربة أو دخيلة، والخلاصة أن لفظ السياسة عربي بحت^{٢٥}.

المطلب الثاني: الدولة العربية.

من أجل فهم النظام السياسي الذي كان يحكم به العرب لا بد أولاً من معرفة ما إذا كانت للعرب دولة، فمن يملك الدولة يملك النظام السياسي الذي يدير به دولته.

يذكر الدكتور ظافر القاسمي في كتابه "نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي" أنه لمعرفة النظام السياسي في الإسلام فلا بد من استعراض الأنظمة السياسية في الفترة التي سبقته وجاءت قبله، والتي عرفت بالعصر الجاهلي. ذلك أن التحول العميق الذي وقع أولاً في المجتمع العربي، ثم امتد في الشرق والغرب، نتيجة ظهور الإسلام، لم يكن وليد تطور طبيعي سابق، وإنما كان وليد الدين الإسلامي، الذي أوحى به الله - عز وجل - إلى الرسول - صلى الله عليه وسلم - وأمره بتبليغه للناس كافة^{٢٦}.

ولا بد لمعرفة المستوى الحضاري الذي جاء به الإسلام في جميع مرافق الحياة العامة والخاصة، من معرفة ما كان عليه العرب قبيل الإسلام؛ حتى تصح المقارنة، وتبين الأشباه والنظائر، ويتضح الأصيل من الدخيل، ونرى الصورتين متقابلتين^{٢٧}.

يُستنتج من كلام الدكتور القاسمي أنه لم يكن هناك دولة عربية قبل ظهور الإسلام، وأنه لم يكن هناك حتى محاولات لإنشاء الدولة العربية فهو لم يذكر ذلك في كتابه.

٢٥ عكاشة، تاريخ الحكم في الإسلام دراسة في مفهوم الحكم وتطوره المرجع السابق، ص ٤٩.

٢٦ ظافر القاسم، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي الكتاب الأول الحياة الدستورية، ط ٦، بيروت: دار الفانوس، ١٩٩٠، ص ٧.

٢٧ ظافر القاسم، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي الكتاب الأول الحياة الدستورية، المرجع السابق.

إلا أن خليل عبد الكريم صاحب كتاب " قريش من القبيلة إلى الدولة المركزية " له رأي مخالف لرأي الدكتور القاسمي فقد ذكر أن الدولة الإسلامية نشأت على قواعد وأسس تم بناؤها قبل إرسال سيدنا محمد- صلى الله عليه وسلم - برسالة الإسلام، وأن أجداده -صلى الله عليه وسلم- هم الذين بنو هذه الأسس وهذه القواعد أمثال قصي بن كلاب وهاشم بن عبد مناف. فيقول خليل عبد الكريم في كتابه: "إذا كان قصي بن كلاب هو الذي أرسى حجر الأساس لـ (دولة قريش) فإن هاشماً هو الذي أوضح معالمها وأبرز قسماها، وظل دوره فاعلاً حتى إنشائها على يد حفيده محمد -صلى الله عليه وسلم-^{٢٨}.

ويبدو أن هذا ما استدل به خليل عبد الكريم في كتابه على أنه كانت هناك دولة أو شبه دولة جاهزة قبل ابتعاث سيدنا محمد - عليه الصلاة والسلام- برسالة الإسلام والدين الحنيف.

حيث يقول: هذه لمحات سريعة عن الجهود التي بذلها هاشم في رفع بنيان دولة قريش، وسوف يواصل تعليته من بعده ابنه عبد المطلب، حتى يكتمل على يد حفيده محمد عليه الصلاة والسلام^{٢٩}.

أما الدكتور أحمد إبراهيم الشريف فقد كان رأيه وسطاً محايداً في كتابه " مكة والمدينة في الجاهلية وعهد الرسول " فيقول: " لم تكن بلاد العرب قبل ظهور الإسلام دولة عربية بالمعنى الذي نفهمه الآن من الدولة، فإن الدولة من حيث هي نظام منفصل عن الجماعة ومستقل عنها في وظيفته، ومن حيث أن لهذا النظام سلطاناً يخضع له الناس، لم يكن موجوداً في بلاد العرب، وإنما كانت الدولة عندهم هي الجماعة في جملتها، لم تكن

٢٨ خليل عبد الكريم، قريش من القبيلة إلى الدولة المركزية، ط٢، القاهرة: سينا للنشر، بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ١٩٩٧، ص٥٢، انظر كيف أنشأ أجداد النبي دولة قريش.

٢٩ خليل عبد الكريم، قريش من القبيلة إلى الدولة المركزية، المرجع السابق، ص٦٣.

هيئة لها نظامها الخاص ولا كانت لها أرض محددة، فليس هناك موظفون يديرون شؤون الجماعة بالمعنى الذي نعرفه في الدولة، بل كان هناك كيان اجتماعي طبيعي بلغ درة النماء عرف باسم (القبيلة) يقوم فيه رؤساء العشائر والبطون برعاية شؤون الجماعة^{٣٠}.

ولم يكن لعرب الحجاز في الجاهلية بصر بالعلوم المدونة؛ لكنهم كانوا في حالة اجتماعية متقدمة، وحالة فكرية راقية، يشهد بها رقي اللغة العربية. وكانوا ذوي نظام سياسي محكم يوافق حياتهم نصف المتبدية، وكان أشرفهم يتغنون في أشعارهم بحسن الرأي وتدير الأمور وسيادة العشيرة^{٣١}.

فقال الأفوه الأودي^{٣٢: ٣٣}

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

تلفى الأمور بأهل الرأي ما صلحت فإن تولوا فبالأشرار تنقاد

وقد اختلف الباحثون في وجود الدولة العربية من عدمه، وقد عرض الباحث وجهات النظر التي يستدل بها الفريقان، مرجحاً أنه لم تكن للعرب دولة ذات سيادة كاملة مبنية وفق الأسس الصحيحة التي تبنى عليها الدول، وأن النظام الذي كان سائداً في ذلك الزمن هو نظام القبيلة.

فلم يكن للعرب نوع من الحكومات المعروفة الآن، ولم يكن لهم قضاء يحتكمون إليه، أو جيش يدرأ عنهم الأخطار الخارجية، ولم يكلفوا بدفع الضرائب لعدم وجود

٣٠ أحمد إبراهيم الشريف، مكة والمدينة في الجاهلية وعهد الرسول، القاهرة: دار الفكر العربي، ص ٣٤.

٣١ بأقلام عشرة من علماء المسلمين، الإسلام والأنظمة السياسية، البحث الأول علم السياسة عند العرب لفخري أبو السعود، الرياض: دار الكتاب العربي، توزيع مكتبة الشواف، ١٩٩٢، ص ٧.

٣٢ تحقيق عبد العزيز الميمني، الطرائف الأدبية، ديوان الأفوه الأودي، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٦، ص ١٠.

٣٣ والأفواه الأودي هو صلاءة بن عمرو من بني أود، شاعر مجني جاهلي لقب بالأفواه لأنه كان غليظ الشفتين ظاهر الأسنان، وهو من الحكماء والشعراء في عصره، توفي سنة ٥٠ ق.هـ.

حكومة تقبض على زمام السلطة التنفيذية، وتضرب على أيدي المعتدي وتوقع عليه العقاب المناسب مع جرمه^{٣٤}.

ويشير محمد جمال الدين سرور أنه لم يكن في بلاد العرب قبل الإسلام دولة عربية؛ بل كان بها وحدات سياسية مستقلة تعرف بالقبائل^{٣٥}.

مع العلم أنه قد وجد نظام حضري تام في أطراف الجزيرة العربية، فقد قامت ممالك اليمن في الجنوب، كما قامت مملكة الحيرة في الشمال الشرقي، ومملكة غسان في الشمال الغربي؛ لكن القبيلة كانت وحدة النظام السياسي والاجتماعي في هذه الممالك، فلم تنصهر الجماعة فيها في شعب واحد كالشعب المصري أو الشعب الروماني مثلاً، وإنما ظلت القبائل وحدات قائمة متمسكة بكيانها^{٣٦}.

المطلب الثالث: القبيلة.

القبيلة لغة: جماعة من أب واحد^{٣٧} تجمع على قبائل، وسميت قبيلة لتقابل الأنساب فيها.

والقبيلة هي مجموعة من الناس كانت تؤمن بوجود رابطة تجمعهم تقوم على أساسيين من وحدة الدم ووحدة الجماعة^{٣٨}.

وتعتبر القبيلة الوحدة السياسية عند العرب في الجاهلية، لأن القبيلة هي جماعة من الناس ينتمون إلى أصل واحد مشترك تجمعهم وحدة الجماعة وتربطهم رابطة العصبية للأهل والعشيرة، ورابطة العصبية هي شعور التماسك والتضامن والاندماج بين من

٣٤ حسن إبراهيم، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، ج١، ط١٠، القاهرة: دار النهضة المصرية، ١٩٨٥، ص٥١-٥٢.

٣٥ محمد جمال الدين سرور، قيام الدولة العربية الإسلامية في حياة محمد صلى الله عليه وسلم، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٧٧، ص١١.

٣٦ الشريف، مكة والمدينة، المرجع السابق، ص ٣٥.

٣٧ الزبيدي، تاج العروس، مرجع سابق، ج٨، ص٧٣، تحت مادة (قبل). وابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ج١١، ص٢٢، تحت مادة (قبل).

٣٨ الشريف، مكة والمدينة، المرجع السابق، ص٣٥.

تربطهم رابطة الدم، وهي على هذا النحو مصدر القوة السياسية والدفاعية التي تربط بين أفراد القبيلة^{٣٩}.

وقد جعل علماء السياسة القبيلة هي الوحدة السياسية عند العرب^{٤٠} وكانت الروح الديمقراطية تسود المجتمع القبلي، فكان لكل قبيلة رئيس يقال له السيد أو شيخ القبيلة^{٤١} والواجب أن يكون شيخ القبيلة من صريح نسب القبيلة، لنفور طباع العرب من أن يحكم في القبيلة أحد من غيرها^{٤٢} وكانت تراعى في اختياره عدة اعتبارات أدبية مثل الشجاعة والغيرة والجود وسعة الثروة وسداد الرأي وكمال التجربة مع كبر السن، وكل فرد من أفراد القبيلة قادر على قيادتها وتسلم رياستها إذا كان له من شرف النفس، وطول الباع، وحكمة الأيام^{٤٣}.

والحكومة في القبيلة مختزلة في شيخ القبيلة، ويمكن أن نصف هذه الحكومة بأنها ديمقراطية، ولم يكن الرأي الواحد هو النظرية السائدة في عرف القبيلة بالرغم من أن شيخها واحد؛ لكن هناك مجلس شيوخ القبيلة، وكان لهم وحدهم الفصل في الأمور المهمة كإعلان الحرب أو إقرار السلم أو تقرير الشؤون التي تمس نظام القبيلة^{٤٤}.

وقومية القبيلة قومية ضيقة، وجنسياتها جنسية النسب، من انتمى إليها بنسب كان منها، ومن لم يمت إلى نسبها عدَّ غريباً عنها، فلا تشمله العصبية، والعصبية في الفطرة بمتزلة القومية أو الوطنية في العصور الحديثة، وهذه الروح هي روح التضامن الشديد التي

٣٩ السيد عبد العزيز سالم، التاريخ الإسلامي والحضاري للدولة العربية، القاهرة: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٨، ص٩.

٤٠ عكاشة، تاريخ الحكم في الإسلام، المرجع السابق، ص٦١.

٤١ الشريف، مكة والمدنية، المرجع السابق، ص٣٦.

٤٢ لعز الدين بن الأثير أبي الحسن علي بن محمد، الجزري (٥٦٣٠هـ)، أسد الغابة في معرفة الصحابة، ج١، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٦، ص٢٠٤.

٤٣ مصطفى صادق الرافعي، الإسلام نظام إنساني، مصر، إصدار المجلس الأعلى لشؤون الإسلامية، ١٩٦٤، ص٩. وانظر الشريف، مكة والمدنية، المرجع السابق.

٤٤ الرافعي، الإسلام نظام إنساني مرجع سابق، ص٩-١٠.

يعتز بها المجتمع القبلي، ولقد كانت قوية جداً في القبائل العربية على خلاف المعروف في المجتمعات الحضرية^{٤٥}.

كان المجتمع العربي في الجاهلية مجتمعاً مفتتاً من الناحية السياسية إلى وحدات سياسية متعددة، قائمة بذاتها، تمثلها القبائل المختلفة، إذ أن العصبية فيه قضت على فكرة الترابط السياسي^{٤٦}.

وهكذا تغلبت العصبية على القوة المادية، وفشلت جميع محاولات الوحدة العربية قبل الإسلام، حتى جاء الإسلام، ولم يكن هناك ملك ثابت الأساس في الجزيرة، وسبب ذلك أن العرب كانوا يأنفون الدخول تحت حكم غيرهم، واكتفوا بالقبيلة وطناً^{٤٧}.

وبقي العرب في الجاهلية على نظامهم القبلي العصبي حتى أشرقت الأرض بنور الهداية على يد النبي محمد-صلى الله عليه وسلم- فجاء الإسلام وشرع أنظمة جديدة بدلت أحوال العرب وغيرت مجرى حياتهم وتاريخهم السياسي.

المبحث الثالث: نشأة الفكر السياسي في عهد النبي صلى الله عليه وسلم.

بعد ما جاء الإسلام خطا العرب في نضجهم السياسي خطوة فسيحة؛ إذ كانت سيرة النبي صلى الله عليه وسلم وصحابته وخلفائه مثلاً عالياً في الحكم. كما تضمن القرآن الكريم من روائع الأحكام وجوامع الكلم ما وسَّع أفق العقلية العربية، وحث على استصلاح أمور الرعية^{٤٨}.

٤٥ الشريفة، مكة والمدينة، المرجع السابق، ص ٦٢.

٤٦ سالم، التاريخ السياسي والحضاري، المرجع السابق، ص ١٠.

٤٧ عكاشة، تاريخ الحكم في الإسلام، المرجع السابق، ص ٦٣.

٤٨ الإسلام والأنظمة السياسية بأقلام عشرة من علماء المسلمين، مرجع سابق، ص ٧.

وفهم المسلمون السياسة بمعان كثيرة، فالحكم هو مناط السياسة عند الفقهاء الذين شغلهم موضوع الإمامة، ولما توطد مركز الخلافة واتسعت الدولة الإسلامية، تجاوزت السياسة مجال الجدل حول الإمامة وظهر ما سمي بـ (السياسة الشرعية) التي قصد بها تدبير شؤون الراعي والرعية بما يتفق وأحكام الشرع^{٤٩}.

ولمعرفة كيف نشأ وتطور الفكر السياسي في الإسلام كان لا بد من دراسة الأوضاع السياسية في زمن النبي صلى الله عليه وسلم لمعرفة كيف نشأ هذا الفكر مع قيام الدولة الإسلامية.

لقد ظهر الإسلام في الجزيرة العربية، وهي مقطعة الأوصال، مفككة الأواصر، قبائلها متناحرة، لا يجمعها جامع، ولا يربطها رابط، أكلتها الحروب، ومزقتها الثارات، وضيعتها العصبية. يرتكز موروثها الفكري على العادات والتقاليد القبلية التي تنتقل من جيل إلى جيل، فكانت القبيلة تمثل الوحدة السياسية في النظام الاجتماعي، وبناءً على هذا لم تستطع الجزيرة العربية قبل الإسلام أن تقيم نظاماً سياسياً يضم بقاعها المختلفة ويوحدها جميعاً^{٥٠}.

فلما أطل الإسلام بنوره على الجزيرة العربية، كان من أولى المهمات الملقاة على عاتق الرسول صلى الله عليه وسلم نشر الدعوة الإسلامية بين الناس كما أمره الله تعالى^{٥١}

قال تعالى: ﴿ فَأَصْدَعُ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضُ عَنِ الْمُشْرِكِينَ ﴾^{٥٢}.

والإجماع منعقد على أن الإسلام قد حمل إلى العالم عقيدة روحية. وأنه حمل كذلك تنظيماً لشؤون الدنيا، غير أن الخلاف قد يكون على ما إذا كان الرسول قد أسس

٤٩ جامعة الكويت، موسوعة العلوم السياسية، مرجع سابق، ص ١٠٣.

٥٠ فاضل زكي محمد، الفكر السياسي العربي الإسلامي بين ماضيه وحاضره، بغداد: الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٧٠، ص ٦٧.

٥١ ساجر ناصر الجبوري، حقوق الإنسان السياسية في الإسلام والنظم العالمية، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥، ص ٣٦.

٥٢ سورة الحجر آية ٩٤.

الدولة الإسلامية في عصره أم أنه وضع نواتها، فمن الثابت أن النبي صلى الله عليه وسلم فكر في تأسيس الدولة الإسلامية منذ تبشير الوحي، وأنه قد وضع أركانها في الشؤون الداخلية والخارجية والعسكرية^{٥٣}.

لقد كانت مهمة النبي صلى الله عليه وسلم في بداية دعوته عند البعثة متوجهة إلى تصحيح عقيدة العرب وبث الإيمان في نفوسهم، ونشر الدعوة بين الناس للدين الجديد، ولما اتسع نفوذ الدين وكثر أتباعه عقب هجرة الرسول صلى الله عليه وسلم إلى المدينة وانتظم المسلمون في شبه دولة سياسية، ونشأت بينهم روابط قانونية متنوعة لجئوا إلى النبي - صلى الله عليه وسلم- لتحديد هذه الروابط إما بإبقائها على تقاليد الجاهلية وإما بإخضاعها لأحكام جديدة، فترلت الآيات المدنية بالمبادئ الواجب إتباعها في المجتمع الإسلامي^{٥٤}.

فكانت البيعة الثانية مع سابقتها البيعة الأولى بمثابة حجر الزاوية في بناء الدولة الإسلامية، كما كان تديراً عملياً من جانب المسلمين في سبيل الدفاع عن أنفسهم وعن دينهم^{٥٥}.

انتشر الإسلام في المدينة بعد بيعة العقبة الثانية التي تعتبر بحق معاهدة دينية وسياسية وعسكرية بين صاحب الدعوة الجديدة وبين أنصاره من الأوس والخزرج، حيث تضمنت هذه البيعة مبدأ المسؤولية المشتركة بين الحاكم والمحكوم. بمعنى أن هذه البيعة كانت المقدمة الأساسية بل الميثاق الفعلي لقيام دولة المدينة، ومن ثم فإن قيام هذه الدولة على هذه الصورة تعتبر النموذج الأول لقيام الدولة التعاهدية الشيوقراطية^{٥٦} في التاريخ حيث اتفق

٥٣ طارق القاسمي، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، ط٦، بيروت: دار الفانوس، ١٩٩٠، ص ٢٦.

٥٤ محمد جلال شرف، نشأة الفكر السياسي وتطوره في الإسلام، ط٢، بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٩٠، ص ١٣-١٤.

٥٥ المرجع السابق نفسه، ص ١٧.

٥٦

أطرافها طواعية وبدون قهر على قيامها على أساس عقد سياسي واجتماعي وعسكري واقتصادي قبل أن يعرف العالم نظام الدولة التعاهدية^{٥٧}.

بعد ذلك جاءت الهجرة إلى المدينة المنورة وقد هاجر المؤمنون فرادى وجماعات إلى المدينة سرّاً، ولم يبق منهم إلا الرسول- صلى الله عليه وسلم - ومعه الصديق أبو بكر وعلي بن أبي طالب -رضي الله عنهما-، ثم هاجر الرسول- صلى الله عليه وسلم - ومن معه عندما اشتد تأمر قريش عليه^{٥٨} وليس أدل على ذلك من قوله تعالى: ﴿وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُبَتِّتُوا أَوْ يَقْتُلُوكَ أَوْ يُخْرِجُوكَ وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرٌ الْمَكْرِينَ﴾^{٥٩}.

وعند وصول النبي- صلى الله عليه وسلم - إلى المدينة المنورة شرع في بناء الدولة الإسلامية وفق نظام لم يشهد التاريخ له مثيلاً بماضيه ومستقبله لأنها قامت على أساس عقائدي اجتماعي برئاسة النبي- صلى الله عليه وسلم - بمعية وحفظ من الله تبارك وتعالى.

كان النبي- صلى الله عليه وسلم - قد بدأ من أول يوم من وصوله إلى المدينة بتجهيز قواعد الدولة الإسلامية، ويستعرض الباحث أسس هذا البناء مع عدم التفصيل فيها مكتفياً فقط بالإشارة إلى المعاني المستوحاة منها فيما يتعلق بموضوع هذه الرسالة مركزاً على الزوايا السياسية ومسلطاً الضوء عليها.

٥٧ محمد ممدوح العربي، دولة الرسول في المدينة، القاهرة: مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، ب س ، ص ١٥٢.

٥٨ المرجع السابق نفسه، ص ١٥٣.

٥٩ سورة الأنفال آية ٣٠.

المطلب الأول: بناء المسجد.

كان مسجد الرسول- صلى الله عليه وسلم - مركزاً لصلاة المسلمين، ومحل اجتماع لهم في نفس الوقت، ففيه كان يتشاور النبي- صلى الله عليه وسلم - مع أصحابه في شؤون جماعة المسلمين وعلاقتهم بقريش، وما يتصل بذلك من سلم أو حرب، وفيه كانت تستقبل وفود العرب القادمة إلى المدينة، وكما كانت تعقد ألوية المسلمين عند خروجهم إما للاستطلاع أو للغزو. وكان المسجد بالإضافة إلى ذلك مركزاً علمياً وثقافياً فكان الصحابة رضوان الله عليهم يتولون تعليم القرآن والسنة لمن أراد أن يتعلمها من وفود العرب القادمة إلى المدينة^{٦٠}.

بالإضافة إلى أنه كان محكمة للقضاء يفصل فيها النبي- صلى الله عليه وسلم- بما أنزله الله بين المتخاصمين أو من ينيبه عنه في ذلك، وكان ديواناً يدون فيه القرآن وتكتب فيه الرسائل والمعاهدات^{٦١}.

واشترك الرسول- صلى الله عليه وسلم- بنفسه في بنائه مع صحبه من الأنصار والمهاجرين، ليرغب المسلمين في العمل فيه^{٦٢}، فكان قدوة للجميع ولن بعده في احترام العمل وتقديره؛ كما كان يمارس عمله ويدير دولته من المسجد الذي يمثل السلطات الثلاث: التشريعية والتنفيذية والقضائية في عصرنا هذا مع ملاحظة أن المسجد لا يمثل السلطات ولكنه ملتقى لممارسة هذه السلطات الثلاث وقتئذ^{٦٣}.

إذن فالمسجد هو مقر الحكم في دولة الرسول في المدينة، وبهذا كان أول حجر في بناء الدولة قد وضع.

٦٠ أبو عبد الله محمد بن سعد، الطبقات الكبرى، ج١، بيروت: دار بيروت للطباعة والنشر، ١٩٧٨، ص ٢٩٤ - ٣١٤ - ٣١٦ - ٣٢١ - ٣٢٨.

٦١ محمد ممدوح العربي، دولة الرسول، المرجع السابق، ص ١٦٥.

٦٢ عبد السلام هارون، تهذيب سيرة ابن هشام، ط ١٥، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٦، ص ١٢١.

٦٣ المرجع السابق، ص ١٦٤، ١٦٥.

إنَّ المسجد هو عنوان هذه الأمة، وهو رمز انتصاراتها، فقد أمضى المسلمون في مكة ثلاث عشرة سنة يعبدون الله على خوف ووجل، ويضطهدون إن أعلنوا شعائرهم، يؤذون إن صلوا أو جهروا بصلاتهم وقرآهم، وكان أول ركن ظاهر تقوم دولة الإسلام عليه ومن أجله هو الصلاة^{٦٤} قال تعالى: ﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾^{٦٥}.

كان ذلك أول عمل قام به النبي - صلى الله عليه وسلم - وكان بمثابة إعلان التوحيد في المدينة المنورة، وهو إعلان قيام دولة الإسلام ولهذا دلالاته السياسية.

المطلب الثاني: المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار^{٦٦}.

إن تجانس شعب أي دولة من الدول من عامل مهم في الاستقرار السياسي للدولة، وكان منة من الله تعالى على رسوله الكريم أن ألف بين قلوب المسلمين، فقال الله تعالى: ﴿وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾^{٦٧}.

وكانت المؤاخاة تجسيدا عمليا لهذه الألفة خطوة متقدمة في بناء المجتمع الإسلامي بعد بناء المسجد، وقد تمت عملية التآخي على مراحل ثلاث: بين مهاجر ومهاجر، وبين أنصاري وأنصاري، وبين مهاجر وأنصاري.

٦٤ منير الغضبان، فقه السيرة النبوية، ط ١، دار الوفاء، ١٩٩٧. يرجع الكتاب للمكتبة في ٢١/١٢/٢٠٠٩

٦٥ سورة الحج آية ٤١.

٦٦ انظر تفاصيل المؤاخاة في تهذيب سيرة ابن هشام، المرجع السابق.

٦٧ سورة الأنفال آية ٦٣.

وعملية التآخي هذه تدل على حسن تدبير النبي - صلى الله عليه وسلم - والمؤاخاة تسمية إسلامية للنظام العربي القديم وهو نظام الحلف^{٦٨}.

وتوثقت وحدة المسلمين في المدينة^{٦٩} وفي بيان حكمة المؤاخاة يقول السهيلي: (آخى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بين أصحابه حيث نزلوا المدينة ليذهب عنهم وحشة الغربية، ويؤنسهم من مفارقة الأهل والعشيرة ويشد أزر بعضهم ببعض)^{٧٠}.

وكان تجانس شعب الدولة والاستقرار الداخلي السياسي هو الدلالة السياسية من عملية المؤاخاة؛ كما أنها تأكيد على المساواة بين المسلمين جميعاً، وتجلت صورتها في التآخي بين بعض أفراد من القبائل الكبيرة وبعض الموالي والعبيد^{٧١}.

المطلب الثالث: الصحيفة (الدستور).

كان القرآن الكريم هو المصدر الأول الذي يرجع إليه المسلمون في شؤونهم غير أنه إلى وقت وصول النبي - صلى الله عليه وسلم - إلى المدينة لم يكن نزوله قد اكتمل، كما أن هنالك طائفة مستقلة تعيش في المدينة لم تعتنق الدين الجديد، وهي اليهود، لذلك وضعت الصحيفة فكانت بمثابة أول دستور وضع في الإسلام ، يعيش في ظله المسلمون وأهل الكتاب على سواء^{٧٢}.

عقد النبي - صلى الله عليه وسلم - أول معاهدة بين المسلمين وبين اليهود - وهم أصحاب كتاب - في المدينة. والناظر إلى هذه المعاهدة يجد فيها براعة وحنكة النبي - صلى الله عليه وسلم - في رسم سياسته وتدييره للأمر، فتراه يبسط المودة والأخوة لليهود،

٦٨ أحمد إبراهيم شريف، الدولة الإسلامية الأولى، القاهرة: دار القلم، ١٩٦٥، ص ٦٨.

٦٩ سرور، قيام الدولة العربية الإسلامية في حياة النبي، مرجع سابق، ص ٩٤.

٧٠ الفقيه المحدث أبي القاسم ابن عبد الله الخنعمي السهيلي (٥٠٨-٥٥٨١)، الروض الأنف، ج ٢، بيروت: دار الفكر، ص ٢٥٢.

٧١ العربي، دولة الرسول، المرجع السابق، ص ١٦٦.

٧٢ ظافر القاسمي، نظام الحكم في الإسلام، مرجع سابق، ص ٣١.

ويتفق معهم على التضامن والتعاون حتى تكون المدينة كلها صفاً واحداً وقوة واحدة وحتى لا يطمع في المدينة طامع وينال منها عدو^{٧٣}.

وقد تمت هذه المعاهدة قبل واقعة بدر، وقبل أن ينصرم العام الأول من الهجرة، وعرفت هذه المعاهدة بالصحيفة، وقد تضمنت تنظيماً للحياة الاجتماعية في المدينة وتحديدًا للعلاقات بين أهل المدينة من المسلمين وبين يهودها^{٧٤}.

وكانت الأمة والمواطنة والمساواة وتحريم المدينة^{٧٥} ومنع البغي وتدابير الأمن ووفاء الدين عن الغارمين ومرجع الخلاف هي بعض العناوين العامة التي ذكرتها الصحيفة^{٧٦}.

لو استعرضنا العناوين التي تضمنتها الصحيفة، لوجدنا أنها من المبادئ السياسية الأصلية التي تقوم عليها الدول الحديثة، وأنها قد كانت وما زالت أصلاً من الأصول التي يرجع إليها في التشريع والتنظيم.

لقد كانت الصحيفة من أهم الإجراءات التي اتخذها الرسول صلى الله عليه وسلم لإجراء عملية التحويل، وكانت الغاية من إصدارها بيان الإجراءات والأساليب التي يرى وجوب إتباعها من قبل ساكني المدينة، فهي بذلك بيان سجل للتنظيمات التي يريد إتباعها للناس^{٧٧}.

فقد قامت الدولة الإسلامية في المدينة بتنظيم الدفاع، وحماية الأمن وإعداد العدة للتنفيذ العدل بين الناس، ونشر العلم وجباية المال وعقد المعاهدات وإيفاد السفارات،

٧٣ محمد الطيب النجار، القول المبين في سيرة سيد المرسلين، ط٣، الرياض: دار اللواء للنشر والتوزيع، ١٩٩٢، ص ١٦٠.

٧٤ السيد عبد العزيز سالم، تاريخ الدولة العربية، بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٦، ص ٣٤٩.

٧٥

٧٦ انظر إلى بنود الصحيفة وتحليلها، طافر القاسمي، نظام الحكم في الإسلام، المرجع السابق ص ٣٧ - ٤٣.

٧٧ شوكت محمد عليان، النظام السياسي في الإسلام، الرياض: مطبعة النرجسي التجارية، ١٩٩٩، ص ٣٣.

وكان النبي- صلى الله عليه وسلم - رئيساً لهذه الدولة، كما كان في نفس الوقت رائداً للدين ومبشراً ورسولاً^{٧٨}.

كما أعطت الصحيفة صفة الجماعة الإسلامية فقد قررت أن المؤمنين والمسلمين من مكة والمدينة ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم أمة واحدة من دون الناس، وكلمة الأمة هنا ليست اسماً للجماعة العربية القديمة التي تربطها رابطة النسب، بل هي تدل على الجماعة بالمعنى المطلق، وبهذا التقرير ألغى النبي-صلى الله عليه وسلم- الحدود القبلية^{٧٩}.

وبهذه القواعد الثلاث المسجد والمؤاخاة والصحيفة بدأت الدولة الإسلامية نشاطها بالمدينة، بعد أن اكتملت أركانها، فقد وجد الشعب الإسلامي إقليمياً يستقر عليه، ووجدت السلطة الحكومية التي تتولى شؤونه، وبدأ هذا المجتمع السياسي- المجتمع الإسلامي في المدينة- حياته الفعلية وأخذ يؤدي وظائفه، ويجول المبادئ النظرية إلى أعمال، بعد أن استقر في موطنه الجديد. وقامت الدولة الإسلامية برئاسة النبي- صلى الله عليه وسلم- لمدة عشر سنوات، وضع فيها النبي الأسس والدعائم للدولة الإسلامية الكبرى وأوجد الروح التي تسيطر على الحياة السياسية، وأقام النموذج القدوة والقيادة، فكانت فترة النبوة في نظر التاريخ الإسلامي مرحلة التأسيس^{٨٠}.

وختام هذا المطلب عرض موجز لأركان دولة النبي- صلى الله عليه وسلم- الدولة الإسلامية التي أسسها في المدينة المنورة، والتي كانت منارةً في نشر دعوته الخالدة.

اتفقت معظم مصادر العلوم السياسية على أن الدولة هي مجموعة من الناس تحكمهم سلطة سياسية ويعيشون في إقليم محدد.

٧٨ محمد جلال شرف، نشأة الفكر السياسي وتطوره في الإسلام، المرجع السابق، ص ٤٦.

٧٩ الشريف، الدولة الإسلامية الأولى، مرجع سابق، ص ٧٨.

٨٠ محمد جلال شرف، نشأة الفكر السياسي وتطوره في الإسلام، مرجع سابق، ص ٢٢-٢٣.

فسكان المدينة المنورة من الأنصار والمهاجرين وغيرهم هم مجموعة الناس التي وردت في التعريف، وكان النبي بما يمثله من زعامة دينية ودينية ومن خلال القرآن الكريم وسنته العطرة اللذان شرعا ونظما حياة الناس بتمثابة السلطة السياسية، وكانت أرض المدينة المنورة هي الإقليم المحدد.

وهكذا نرى أن أركان التعريف قد انطبقت بشكل كامل على الدولة الإسلامية في المدينة المنورة، مما يثبت أنها كانت دولة بمفهوم الدولة المتكاملة.

وإضافة على هذا فقد أورد الباحث التقسيمات الداخلية للدولة والتي تعد من مظاهر وجودها فكان النبي صلى الله عليه وسلم يقوم بمهام قيادة الدولة ورئاستها، ودستور هذه الدولة وقوانينها مستمدة من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، وكان صحابته رضوان الله عليهم يمثلون مجلس الشورى، والمسلم يقوم بواجباته المطلوبة منه الدينية منها والدينية، وإن ارتكب أي محذور ولم يكن مضطراً لذلك فيعاقب بإقامة الحد أو التعزير، وتنفيذها من واجبات السلطة التنفيذية، وكانت هذه الدولة الإمارات والأقاليم التابعة لها يرأسها أمراء و ولاية تعينهم الدولة، واعتبرت الزكاة والجزية بتمثابة الضرائب التي تجمعها الدولة لإقامة المشاريع التي تخدم الجميع، كما كان للدولة جيش يحميها ويدافع عن مكتسباتها المعنوية والمادية، ومارست هذه الدولة العملية السياسية بشكل مطلق بعقد المعاهدات وإنفاذ السفارات ومراسلة الدول المجاورة لها، وكما أن لكل دولة عاصمة سياسية كانت المدينة المنورة هي العاصمة الدينية والسياسية لدولة النبي عليه الصلاة والسلام.

وهكذا أوجد الرسول صلى الله عليه وسلم (السلطة العامة)، العليا التي لم تعرفها العرب من قبل، وأنشأ الدولة التي تجتمع في حضنها المسلمين وغير المسلمين، وتضمن لهم حرية العقيدة، وكرامة الحياة، وحرمة الجوار، وحق الأخوة والتناصر^{٨١}.

وبهذا يتبين أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد أسس دولة وحكومة وفق نظام سياسي معتبر ومحدد المعالم.

٨١ منير العجلاني، عبقرية الإسلام في أصول الحكم، بيروت: دار النفائس، ١٩٨٥، ص ٣٥.

الفصل الثالث: علماء الشريعة علاقتهم بالسياسة والحكم.

المبحث الأول: علماء الشريعة و السياسة.

المطلب الأول: التأصيل الشرعي لعلاقة علماء الشريعة بالسياسة.

المطلب الثاني: كيف انفصلت العلاقة بين علماء الشريعة والسياسة؟

المطلب الثالث: نماذج من دور علماء الشريعة في السياسة.

المطلب الرابع: شبهات حول دور علماء الشريعة في السياسة.

المبحث الثاني: علماء الشريعة وعلاقتهم بالحكام.

المطلب الأول: وظائف السلطة.

المطلب الثاني: رفض أعطيات السلطة.

المطلب الثالث: عدم السماح للحكام بالتدخل بشؤون العلماء.

المطلب الرابع: عدم دخول العلماء على الحكام.

الفصل الثالث

علماء الشريعة علاقتهم بالسياسة والحكم

المبحث الأول: علماء الشريعة و السياسة.

المطلب الأول: التأصيل الشرعي لعلاقة علماء الشريعة بالسياسة مطلقاً^١.

اشتملت الشريعة الإسلامية على نصوص كثيرة تدل على أن السياسة جزء لا يتجزأ من الإسلام، وأن العلماء لهم دور كبير في سياسة حياة الناس، وكثيرة هي الأدلة التي تشير صراحة إلى هذا المعنى منها:

١ - قَالَ تَعَالَى: ﴿يَتَأَيَّمُوا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن

نَنزَعْنُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ

حَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾

تفسير الآية يبين مضمونها فيقول الرازي -رحمه الله- مبيناً دلالة هذه الآية على ما ذهبنا إليه: "فإن قيل: المفسرون ذكروا في " وأولي الأمر " وجوهاً أخرى سوى ما ذكرتم: أحدها: أن المراد من أولي الأمر الخلفاء الراشدون ، والثاني: المراد أمراء السرايا ، قال سعيد بن جبير: نزلت هذه الآية في عبدالله بن حذافة السهمي إذ بعثه النبي صلى الله عليه وسلم أميراً على سرية . وعن ابن عباس أنها نزلت في خالد بن الوليد بعثه النبي صلى الله عليه وسلم أميراً على سرية وفيها عمار بن ياسر، فجرى بينهما اختلاف في شيء ، فنزلت هذه الآية وأمر بطاعة أولي الأمر. وثالثها: المراد العلماء الذين يفتون في الأحكام الشرعية ويعلمون الناس دينهم وهذا رواية الثعلبي عن ابن عباس وقول الحسن ومجاهد والضحاك.

١ مشاركة علماء الشريعة بالسياسة حكماً ومعارضةً ومتابعةً.

٢ سورة النساء آية ٥٩ .

ويجب الرازي على الوجوه والمسائل التي ذكرها في تفسير الآية موضحاً الجواب الشافي والكافي لها فيقول: والجواب: أنه لا نزاع أن جماعة من الصحابة والتابعين حملوا قوله: " وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ^ط " على العلماء.

وفي موضع آخر يقول: إن طاعة الله وطاعة رسوله واجبة قطعاً، وعندنا أن طاعة أهل الإجماع (العلماء) واجبة قطعاً، وأما طاعة الأمراء والسلاطين فغير واجبة قطعاً، بل الأكثر أنها تكون محرمة لأنهم لا يأمرون إلا بالظلم. ويقول: أن أعمال الأمراء والسلاطين موقوفة على فتاوى العلماء، والعلماء في الحقيقة أمراء الأمراء، فكان حمل لفظ أولي الأمر عليهم أولى^٣.

يستدل الباحث من هذه الآية الكريمة أن العلماء هم أعلى منزلة من الأمراء لأن طاعتهم واجبة مثل طاعة الله تعالى وطاعة الرسول صلى الله عليه وسلم، ومن يملك هذه المنزلة والمكانة لهو الأحق بأن يسوس الناس ويحكمهم ويرعى شؤونهم، فلا جماعة بدون إمارة ولا إمارة بدون طاعة والعلماء أمراء الأمراء كما يقول الرازي رحمه الله.

أما الإمام شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله- فيقول في معنى هذه الآية الكريمة: "إن أولو الأمر صنفان الأمراء والعلماء، وهم الذين إذا صلحوا صلح الناس، فعلى كل منهم أن يتحرى ما يقوله وما يفعله"^٤.

ويرى الباحث أنه إذا كان معنى أولو الأمر صنفان هم الأمراء والعلماء ولهم حق الطاعة، فمن باب أولى أن يتمازج الصنفان ليكونا صنفاً واحداً فيكون العلماء أمراء في نفس الوقت، ويستدل الباحث على ما ذهب إليه، بتفسير عكرمة مولى ابن عباس رضي

٣ الإمام محمد بن عمر بن الحسن البكري الرازي، التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج٤، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٥، انظر لتفسير الآية ٥٩ من سورة النساء، ص١١٢-١١٩.

٤ أحمد بن عبدالحليم بن عبد السلام بن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، بيروت: دار الجليل، ١٩٩٣، ص١٨٨.

الله عنهما عندما فسر أولو الأمر بأنهم أبو بكر وعمر رضي الله عنهما بقصد التشبيه والتمثيل كما أورد ابن تيمية: "أراد عكرمة أن يمثل يقول: أبو بكر وعمر، هذا مثال لأولي الأمر، وليس المراد الحصر" ، فأشار عكرمة إليهما لأنهما حققا العلم مع الإمارة، فوجبت طاعتهما^٥.

ويفسر العز بن عبد السلام -رحمه الله- هذه الآية فيقول: "إن المقصود من " أَطِيعُوا اللَّهَ " في أمره ونهيه " وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ " في حياته ، أو بإتباع سنته " وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ " نزلت في الأمراء بسبب عبد الله بن حذافة -رضي الله عنه- بعثه الرسول -صلى الله عليه وسلم- في سرية أو في عمار بن ياسر- رضي الله عنه- بعثه الرسول -صلى الله عليه وسلم- في سرية ، أو نزلت في العلماء والفقهاء، أو في الصحابة ، أو في أبي بكر وعمر رضي الله عنهما وإنما طاعة الولاية في المعروف"^٦.

بعد هذا العرض نلاحظ أن الإمام الرازي وابن تيمية وابن عبد السلام رحمهم الله جميعاً قد اتفقت كلمتهم على أن المقصود بأولي الأمر ولو بشكل جزئي هم العلماء.

٢- ومن الآيات التي يستدل بها على علاقة علماء الشريعة بالسياسة قوله تعالى:

﴿ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ ءَامَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِّنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾^٧

٥ ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، مرجع سابق، ص ١٨٨.

٦ العز بن عبد السلام، تفسير القرآن (اختصار النكت للماوردي)، بيروت: دار ابن حزم، ١٩٩٦م، ص ٣٣٠-٣٣١.

٧ سورة آل عمران آية ١١٠.

فالأية دليل آخر على وجوب اشتغال عالم الشريعة بالعمل السياسي، فوجه الدلالة هنا هو أن العمل السياسي من أوضح آليات وظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأوسع القنوات للقيام بها فوجوبه من وجوبها؛ لأن الفرد العامل يستطيع من خلال موقعه السياسي والإداري إصلاح الكثير من الفساد والانحراف، وقضاء حوائج الأمة وحل مشكلاتها ورد الحقوق إلى أهلها، وإقامة العدل في الرعية، وهذا لا يتحقق بمعناه الشمولي إلا من خلال التصدي لسياسة شؤون الأمة.

٣- العلم شرط من شروط الإمامة.

اشترط علماء المسلمين لمن أراد أن يتولى أمور الرعية ورئاسة الدولة وقيادة العمل فيها شروطاً يجب مراعاتها في الحال التي تكون صفة الاختيار متوفرة للأمة فيها، ويجب عليها في هذه الحال أن لا تولي أمورها إلا من تحققت فيه هذه الشروط وذكروا من هذه الشروط شرط العلم.

فمن شروط الإمام (رئيس الدولة والقائم بأمرها) أن يكون لديه حصيلة علمية كافية لتدبير الأمور على وجهها الأكمل^٨، وقد أشار القرآن الكريم في قصة طالوت إلى هذا الشرط، واعتبره أحق بالملك دون غيره قال تعالى: ﴿ وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوا أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ الْمَالِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللَّهُ يُؤْتِي مَلَكَهُ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴾^٩ وقال

٨ عبد الله بن عمر الدميحي، الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة، ط ٢، الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، ١٤٠٩هـ، ص ٢٤٧.

٩ سورة البقرة آية ٢٤٧.

عن داود عليه السلام: ﴿ وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ، وَءَاتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصَّلَ الْخِطَابِ ﴾^{١٠} وقال

عن يوسف عليه السلام: ﴿ قَالَ أَجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ ﴾^{١١} وقد

فضل الله الذين يعلمون على الذين لا يعلمون في آيات كثيرة منها: ﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي

الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ ﴾^{١٢}

وبما أن العمل السياسي هو عمل عام يختص بشؤون الأمة والرعية ويقوم مقام ولاية الأمر كان الأفضل أن يقوم به أهل العلم^{١٣}.

وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم والخلفاء من بعده رضوان الله عليهم يزاولون السياسة بأنفسهم^{١٤}، وكذلك كان شأن علماء الأمة قديماً، وصفحات تاريخهم المشرق تنبئ عن بياهم المسائل السياسية ومعالجتهم أمور الحكم.

وهذا يعني أن كل محاولة لفصل الدين عن السياسة هي من قبيل فصل العبادة عن الإسلام، وقد كان دأب الأنبياء والخلفاء والعلماء على أخذ زمام السياسة بأيديهم ما قدروا.

وقد وقع الخصام بين الحكام والعلماء في التصدي لمرجعية الأمة واخذ زمام السياسة منذ وفاة الرسول، و ما فتى أعداء الأمة يشيعون أن العالم الشرعي هو الذي يشتغل بالعبادة والإرشاد ولا يتدخل في شؤون السياسة.

١٠ سورة ص آية ٢٠.

١١ سورة يوسف آية ٥٥.

١٢ سورة الزمر آية ٩.

١٣ انظر الديميجي، الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة، مرجع سابق، ص ٢٤٨-٢٥١.

١٤ انظر براء بركات الغرايبة، تطور الفكر السياسي في العهد النبوي، بحث مشارك في مؤتمر عالمي تحت عنوان (المؤتمر العالمي للبحوث في القانون الإسلامي

تحديات وتطلعات القرن الحادي والعشرين) جامعة الملايا، كوالالمبور، ٢٠٠٩.

وبعد هذا الاستعراض لآيات القرآن الكريم نجد أن علاقة علماء الشريعة بالعمل السياسي أقرب ما تكون إلى الواجب الشرعي، حتى يقودوا الأمة لما فيها خيرها وصالحها، ولأن العمل السياسي يتوقف عليه إدارة أمور المسلمين وهدايتهم من الظلمات إلى النور والعلماء هم الأقدر على ذلك.

فيقبض العلماء مقاليد الأمور، ويسيرونها بما كما أراد الله. والسياسة التي يريدونها الإسلام للناس والشعوب والأمم هي السياسة التي تعنى بالدنيا والآخرة، لأن كلاهما حياة بالنسبة للإنسان والعلماء أقدر الناس على تحقيقها.

وكثيراً ما ينتقد وجود الفساد الإداري واختلاس أموال الأمة والأنانية والفتوية والطائفية وعدم الاكتراث بمطالب الشعب ومعاملتهم بالقسوة والبطش والظلم، ويتناسى العلماء أنهم بزهدهم في السياسة وبعدهم عن الحكم كانوا أحد الأسباب التي أدت إلى هذه النتيجة، وترك الساحة لأولئك العابثين بمقدرات الأمة وخيراتها فهذا تقصير غير مغتفر ولا عذر له في الزمان الماضي كما لا عذر له اليوم.

فالعمل السياسي الذي اعتبر من الواجبات هو ما كان في إطار الإسلام تشريعاً وتطبيقاً، وقد تختلف آلياته بحسب الفرص المتاحة، و المناسب اليوم هو تشكيل التنظيمات الحزبية والنقابية والشعبية والاجتماعية ومؤسسات المجتمع المدني لا لتعيش الأنانية الحزبية والعصبية المقيتة لها؛ بل لتكون قنوات للعمل وواجهات وكيانات تدافع عن الفرد وتعبّر عن مطالبه وتخوض باسمه ومن أجله العملية السياسية.

ويجدر هنا التوضيح، أن وجوب العمل السياسي على علماء الشريعة، لا يعني أن يترك جميع العلماء أعمالهم ويشتغلوا بالسياسة فلكل إنسان ما يناسبه، وحاجات المجتمع متنوعة وكلها ضرورية لحياته، وإنما يتحقق هذا الوجوب بتصدي النخبة المؤهلة من علماء

الشريعة لأداء هذا العمل، وعلى علماء الشريعة أن يمتلكوا وعياً سياسياً كافياً ويكون لهم حضور فاعل في قضايا أمتهم.

المطلب الثاني: كيف انفصلت العلاقة بين علماء الشريعة والسياسة.

يعتقد العديد من الناس أن العمل السياسي يعتره كثير من الشبهات التي تجعله بعيداً كل البعد عن الأخلاق، وأنه يعتمد على الكذب والنفاق؛ وأن السياسة بشكلها الحالي ترسخ لمبدأ السياسة الميكافيلية القائم على أن الغاية تبرر الوسيلة، وأن الذي يمارسها لا بد أن يتصف بهذه الصفات، وهذه نظرة سطحية عامة وإن كان الواقع يؤكد كثيراً منها؛ لأن الأصل في مفهوم السياسة أنه إدارة شؤون الحياة ورعاية مصالح الناس في أمور دنياهم وآخرتهم، إلا أنه في هذا العصر تغير هذا المفهوم وتبدل إلى الاعتقاد العام السائد كما أشرنا، وجاء هذا التغيير في الأصل لتحقيق غايات معينة من قبل أعداء هذا الدين منها صرف أهل الرأي من علماء المسلمين عن تعلم السياسة وعلومها، فأشاعوا أن السياسة كذب ونفاق حتى يأبأها ويأنفها أصحاب الضمائر والدين، كما نشروا أن السياسة ليست من الدين محاولين صرف علماء الأمة عن ميدان العمل السياسي مرددين مقولة الدين لله والوطن للجميع، وهذا حتى يستطيع أهل الأهواء والنفاق الوصول إلى مراكز السلطة وصنع القرار مستغلين جهل الناس فيشرعون ما يناسب أهوائهم وغاياتهم الشخصية بعيداً عن مصلحة أمتهم أو مصلحة شعوبهم.

ثم جاء الفصل المذموم والمشؤوم الذي حصل بين الحكم والعلم^{١٥}، والذي كان تأكيداً لمقولة ما لقيصر لقيصر وما لله لله، فبدأت القطيعة بين العلم بمعناه التجريدي النقي والأشخاص الذين يحملونه ويعملون به وبين الحكام الذين يملكون القدرة على تطبيق ذلك

١٥ انظر محمد الغزالي، كيف نفهم الإسلام، الانفصال التاريخي بين العلم والحكم، ط٣، القاهرة: دار نخبضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٥، ص ٥٨ .

العلم لكنهم لم يفعلوا وخالفوه. ساعد هذا على تثبيت النظرة التي ترى أن الدين وعلماؤه ليس لهم علاقة في السياسة وميادينها.

بعد هذا كله جاء الابتعاد الذاتي من قبل علماء الشريعة تاركين هذا الميدان لغيرهم وكان هذا الانسحاب نتيجة لعدة أسباب أولها الخوف والرغبة من السلطان، وثانيها عدم إضفاء أي صبغة دينية على ممارسة الحاكم الظالم وذلك بمشاركة العلماء لبعض الأدوار في ظل هذا الحاكم، كما حصل مع الإمام أبي حنيفة النعمان إبان حكم أبي جعفر المنصور الذي عرض عليه ولاية القضاء والفتيا فرفض وجلد على ذلك وكان من أسباب هذا الرفض ممارسات الخليفة الظالم فلم يرد الإمام أي حنيفة تشريع هذه الممارسات بقوله ذلك المنصب^{١٦}.

وكما حدث مع الإمام العز بن عبد السلام في زمن الملك الصالح إسماعيل الملقب بأبي الخيش عندما استعان هذا الملك بالإفرنج وسلمهم مدينة صيدا وقلعة الشقيف وسمح لهم بشراء السلاح من دمشق حتى يتفرغ لقتال الملك الصالح نجم الدين أيوب بن الكامل ملك مصر فأنكر الشيخ هذا الفعل وترك الدعاء له في الخطبة وتخلي عن جميع مناصبه حتى أنه غادر دمشق وعزل نفسه من منصب القضاء عندما ثبت له أن فخر الدين عثمان بن شيخ الشيوخ أستاذ دار الملك نجم الدين شيد بالقرب من المسجد بناءً للطبل (طبلخانة) فأمر بدمها وأسقط شهادة فخر الدين^{١٧}.

وأصبح هذا الابتعاد متوارثاً دون قصد التوريث من العلماء إلى تلاميذهم، فخلق لديهم ولدى الناس أن هناك فرقاً بين العالم والحاكم، فابتعدوا عن السياسة وممارستها وانشغلوا بتحصيل العلوم الشرعية، وتناقلت هذه الفكرة أجيال عن أجيال حتى وصلت

١٦ انظر الإمام محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية، القاهرة: دار الفكر العربي، ب س، ص ٣٧٢-٣٧٤.

١٧ تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلوة، ج ٨، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية- فيصل عيسى البابي الحلبي، ص ٢١٠.

إلينا وتلقته عقول علمائنا في هذا العصر فأخذوا بتطبيق هذا الانفصال على أنفسهم دون أن يعلموا ما جرّه على الأمة من ويلات.

ولقد أثر ابتعاد علماء الشريعة عن السياسة وبشكل واضح على أداء الأمة داخلياً وخارجياً فأضعفها، وأوهن شوكتها، فأضحت مفككة الأواصر متناحرة بعد أن كانت حضارة تنير للعالم دياجير ظلامه.

ولذا فإن مشاركة علماء الشريعة في العمل السياسي تدرأ كثيراً من المفاصد في كل مناحي الحياة، فيقدمون نموذجاً للقدوة التي تحول دون انطلاق الشباب المسلم المتمسك بدينه نحو الغلو الممقوت، أو انجرافه في تيار الانحراف العقائدي أو السلوكي بما يجره ذلك كله على الأمة كلها من ويلات، ويوقعها فيه من عشرات بل طامات^{١٨}.

ووفق المبدأ القائل نفسك إن لم تشغلها بالطاعة شغلتك بالمعصية، فالعمل السياسي شأنه شأن غيره من العلوم إن لم يشتغل به الأتقياء الأنقياء أصحاب العلم والمعرفة اشتغل به أصحاب السوء الذين يكيدون للإسلام وأهله.

المطلب الثالث: نماذج من دور علماء الشريعة في السياسة.

قَالَ تَعَالَى: ﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ

وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٤﴾^{١٩}

١٨ محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٩، ص ١٣١.

١٩ سورة آل عمران آية ١٠٤.

وَقَالَ تَعَالَى: ﴿ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ ءَامَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِّنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾ ١١٠ ٢٠

وَقَالَ تَعَالَى: ﴿ وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ ﴾ ٢١

وَقَالَ تَعَالَى: ﴿ لِعَنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ ﴾ ٧٨ ٢٢
﴿ كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ ﴾ ٧٩ ٢٢

ويقول النبي صلى الله عليه وسلم: " لتأمرن بالمعروف، ولتنهون عن المنكر، أو ليسلطن الله عليكم شراركم، ثم يدعو خياركم فلا يستجاب لهم" ٢٣.

وأمر النبي صلى الله عليه وسلم فقال: " من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان" ٢٤.

يقول الإمام أبو حامد الغزالي-رحمه الله- في (إحياء علوم الدين): "إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو القطب الأعظم في الدين، وهو المهم الذي ابتعث الله له النبيين أجمعين، ولو طوى بساطه وأهمل علمه وعمله لتعطلت النبوة واضمحلت الديانة

٢٠ سورة آل عمران آية ١١٠.

٢١ سورة التوبة آية ٧١.

٢٢ سورة المائدة آية ٧٨-٧٩.

٢٣ جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي، الجامع الصغير من أحاديث البشير النذير، ج٢، بيروت: دار الكتب العلمية، ص ١٢٢.

٢٤ رواه الإمام أحمد ٥٤١٣، ومسلم ٤٩.

وعمت الفترة وفشت الضلالة وشاعت الجهالة واستشرى الفساد واتسع الخرق وخربت البلاد، وهلك العباد، ولم يشعروا بالهلاك إلا يوم التناد"٢٥.

ويقول أبو الأعلى المودودي-رحمه الله- في كتابه (الخلافة والملك): "فمن حق كل فرد في المجتمع الإسلامي، بل وفرض عليه، أن يقول كلمة الحق، ويأمر بالمعروف، ويحرم الخير، ويذب عنه، وأن يبذل ما في وسعه وقدر استطاعته لمنع المنكر والنهي عنه، والضرب على يد الباطل"٢٦.

وما جاءت معارضة علماء الشريعة ومشاركتهم بالأحزاب والمجالس التشريعية إلا لتحقيق الغاية العظمى، وهي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإذا تغيرت نياتهم فقد ضلوا عن سواء السبيل واتبعوا سبل الشيطان ففرقت بهم.

وقد حدد الباحث ثلاثة صور تدل بوضوح على علاقة علماء الشريعة بالحياة السياسية فكانت أولاً: معارضة علماء الشريعة للسلطة الظالمة، وثانياً: مشاركتهم بالأحزاب السياسية، وثالثاً: مشاركتهم بالمجالس التشريعية.

أولاً: معارضة علماء الشريعة للسلطة الظالمة.

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "أَفْضَلُ الْجِهَادِ كَلِمَةٌ عَدَلٍ عِنْدَ سُلْطَانٍ جَائِرٍ أَوْ أَمِيرٍ جَائِرٍ"٢٧.

وكلمة الحق عند السلطان الجائر ما هي إلا معارضة على فعل ذلك السلطان، وتوضيح للحق وإظهاره.

٢٥ أبو حامد محمد بن الغزالي، إحياء علوم الدين، ج٧، القاهرة: دار الشعب، ب س، ص ١١٨٦.

٢٦ أبو الأعلى المودودي، الخلافة والملك، تعريب أحمد إدريس، الكويت: دار القلم، ١٩٧٨، ص ٤٦.

٢٧ أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني الإزدي، سنن أبي داود، باب الأمر والنهي، ج ١١، رقم الحديث ٣٧٨١، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٥٠، ص ٤١٩.

يقول ابن القيم في كتابه (إعلام الموقعين عن رب العالمين): "فإن الله أرسل رسوله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به السموات والأرض، فإذا ظهرت أمارات الحق، وقامت أدلة العقل، وأسفر صبحه بأي طريق كان؛ فثُمَّ شرع الله ودينه ورضاه وأمره، والله تعالى لم يحصر طرق العدل وأدلته وأماراته في نوع واحد وأبطل غيره من الطرق التي هي أقوى منه وأدل وأظهر؛ بل بين بما شرعه من الطرق أن مقصوده إقامة الحق والعدل وقيام الناس بالقسط، فأى طريق استخرج بها الحق ومعرفة العدل وجب الحكم بموجبها ومقتضاها والطرق أسباب ووسائل لا تتراد لذاتها، وإنما المراد غاياتها التي هي المقاصد"^{٢٨}.

يقول الشيخ محمد أبو زهرة: "والسنة العلماء - وهم غضاب - تعمل ما لا تعمل السيوف العضاب، فتكون ضرباتهم أحد وأشد"^{٢٩}.

بمعنى أن أي طريقة شرعية تستخدم لإقامة الحق والعدل فهي طريقة مشروعة لأن طرق إقامة الحق والعدل ليست متحققة في طريق واحد فقط دون غيره من باقي الطرق. وحرية المعارضة في أي زمان ومكان ما هي إلا نتيجة طبيعية لحرية الرأي والعدل والمساواة وبالتالي إذا استقامت حرية الرأي في أمة من الأمم أو سادت حرية الكلمة، فلا بد أن يتبع ذلك نوع من المعارضة، ما دامت حرية الرأي والعدالة والمساواة تمثل قواعد ومبادئ أساسية لنظام الحكم الإسلامي، فلا بد إذن أن توجد المعارضة وتحترم^{٣٠}.

٢٨ ابن القيم الجوزية شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ج٤، بيروت: دار الجيل، ١٩٨٠، ص ٣٧٣.

٢٩ أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، مرجع سابق، ص ٣٦٩.

٣٠ نعمان أحمد الخطيب، الأحزاب السياسية ودورها في أنظمة الحكم المعاصرة، عمان: منشورات جامعة مؤتة، ١٩٩٤، ص ٢١٩.

والمعارضة هي اللفظ الشائع أو الاصطلاح السياسي المعاصر، لفظ أصبح يستخدم في إطار الفكر السياسي، ليعبر عما أرسته الشريعة الإسلامية من مبادئ تتعلق أساساً بالشورى والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر^{٣١}.

وتعرف المعارضة في الإسلام: بأنها المراقبة الآمنة وهي حق المواطنين على الدولة في الإشراف على نشاطها ومراقبة أعمالها ونقد تصرفاتها، نقداً نزيهاً بناءً لا يقصد به التشهير والتجريح، والإسلام يدعو إلى ذلك ويجعله حقاً من حقوق المسلم على الدولة وعلى الأفراد، وهي واجب شرعاً، وعلى جميع المسلمين واجب القيام بها^{٣٢}، والمعارضة من الناحية الإسلامية هي النصيحة للأئمة وتعني إرشادهم وتحذيرهم من عدوهم ومن أنفسهم ومن المنافقين وتبصيرهم بعواقب الأمور، ونصرتهم ظاهراً وباطناً، وتعليمهم ما جهلوا، وسد خلتهم عند الحاجة، ونصرتهم في جمع الكلمة^{٣٣}.

الفرق بين المعارضة الغربية والمعارضة الإسلامية^{٣٤}:

● المعارضة في النظام الغربي:

المعارضة في الغرب تطلق على مجموعة من المواطنين يؤمنون بأهداف سياسية وفكرية مشتركة، وينظمون أنفسهم بغية أهدافهم وبرامجهم؛ بالسبل التي يرونها محققة لهذه الأهداف؛ بما فيها الوصول إلى السلطة في المجتمع الذي يعيشون فيه^{٣٥}.

● المعارضة في النظام الإسلامي:

٣١ نيفين عبد الخالق مصطفى، المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي، القاهرة: مكتبة الملك فيصل الإسلامية، ١٩٨٥، ص ٢٨.
٣٢ عبد العزيز عزت الخياط، النظام السياسي في الإسلام والنظرية السياسية في الحكم، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر، ١٩٩٩، ص ١١٠.
٣٣ انظر ارحيل محمد الغرايبة، الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية، عمان: دار المنار للنشر والتوزيع، ٢٠٠٠، ص ٢٨٢.
٣٤ انظر عصام زيدان، المعارضة السياسية بين الشريعة والقانون، مقال نشر بتاريخ ٢٩\١٢\٢٠٠٨، في موقع لواء الشريعة، حسب الرابط التالي: [/www.shareah.com/index.php?records/view/action/view/id/1286/](http://www.shareah.com/index.php?records/view/action/view/id/1286/)
٣٥ د. محمد عمارة، الإسلام والتعددية الاختلاف والتنوع في إطار واحد، القاهرة: دار الرشاد، ١٩٩٧، ص ١٥٦.

يقوم بها فرد دون اشتراط انتمائه أو عضويته في تنظيم معين، ولا تقوم على حق مستمد من الإرادة الشعبية التي أوصلت شخصاً ما أو حزباً ما إلى الحكم، ولكن من واجب التكليف الديني الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومن ثم لا يعنيه الوصول إلى السلطة بقدر ما يعنيه تصحيح الخطأ ووقف المنكر الذي قامت لتعارضه، فهي مرتبطة بالشرع وتستمد مشروعيتها من أن يكون صوت الشريعة معها^{٣٦}.

ومحور المعارضة عند علماء الشريعة يكون عندما يشعرون بأن هناك تجاوزاً من قبل السلطة على الحقوق والمبادئ التي جاءت بها الشريعة، وتتراوح مظاهر المعارضة عندهم بين انتقاد السلطة وعدم تنفيذ أوامرها إلى التخطيط من أجل إسقاطها وإعلان الثورة عليها^{٣٧}.

كان الفقهاء أشد المعارضين السياسيين إذا ما شعروا بجور السلطة على الرعية، أو لمسوا شدة من السلطة نحو المعارضين بالتنكيل والتعذيب، أو رأوا إسراف السلطة في الإنفاق وتبذير أموال الرعية بغير حق، أو إذا مالت السلطة عن الحق وطاش ميزان عدالتها، أو تدخلت في مجريات القضاء وأحكامه، كما حدث مع القاضي عبد الرحمن بن طريف اليخصي عندما تدخل الأمير عبد الرحمن الداخل لصالح أحد خواصه في قضية كانت أمام القاضي عبد الرحمن فقال القاضي: "أيها الأمير ما الذي حملك على أن تتحامل لبعض رعيتك على بعض"^{٣٨}، فأنكر القاضي على الأمير فعلته.

٣٦ نيفين عبد الخالق مصطفي، المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي، مرجع سابق، ص ٣٦.

٣٧ انظر خليل إبراهيم الكبيسي، دور الفقهاء في الحياة السياسية والاجتماعية بالأندلس عصري الخلافة والإمارة، بيروت: دار البشائر الإسلامية، ٢٠٠٤، ص ١٣٤.

٣٨ الخشني القروي، قضاة قرطبة، تحقيق إبراهيم الأبياري، القاهرة: دار الكتاب المصري و بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢، ص ٦٦.

وكانت ردود أفعال الفقهاء متفاوتة في التعبير عن استيائهم وانتقادهم ومعارضتهم لسلوك السلطة، فيما أن تكون بالموعظة والنصيحة الحسنة، وإما بطلب الإعفاء من مناصبهم^{٣٩}، وإما بالخروج وإثارة الرعية عليهم وإنكار أفعالهم^{٤٠}.

كما يمكن اعتبار رفض بعض الفقهاء تولي منصب القضاء من قبيل عدم التعاون مع السلطة ومن ثم عدم تنفيذ أوامرها^{٤١} أي أنهم -الفقهاء- كانوا يعارضون أوامر الحاكم، وكان هذا الرفض في أغلب الأحيان لأسباب تتعلق بالحاكم نفسه.

فقد رفض المصعب بن عمران أن يتولى القضاء في عهد الأمير عبد الرحمن الداخل رغم موقف الأمير المتصلب إزاء توليته، وعندما تولى الأمير هشام استدعى مصعب بن عمران وقال له: لقد علمت أنه إنما منعك من قبول القضاء من أبي لأخلاق كانت له، وقد عرفت أخلاقي فتول القضاء، فأبى عليه، فعزم عله هشام عزمًا شديدًا حتى ولي القضاء^{٤٢}.

صور من معارضة علماء الشريعة للسلطة الحاكمة في زمانهم:

معارضة الإمام أبي حنيفة.

لم يسلم الإمام أبو حنيفة من المضايقات والتعذيب والزج بالسجن، ومنعه من الحديث والجلوس إلى الناس، أو الخروج من منزله، وكانت تلك حالته حتى توفي رحمه الله وسبب ذلك معارضته لتولي منصب القضاء ليصبح قاضي القضاة وحتى لا يشرع لأفعال الحاكم الظالم في زمانه.

٣٩ انظر الكبيسي، دور الفقهاء في الحياة السياسية، مرجع سابق، ص ١٤٠

٤٠ انظر السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، مرجع سابق، ج ٨، ص ٢١٠: حادثة الإمام العز بن عبد السلام مع الصالح إسماعيل عندما استعان الأخير بالفرنج وسمح لهم بشراء السلاح من أسواق دمشق وكيف ألب الإمام العز أهل دمشق على الحاكم وكيف عارضه وحرم بيع السلاح للفرنج.

٤١ الكبيسي، دور الفقهاء في الحياة السياسية، مرجع سابق، ص ١٤٠

٤٢ الخشني القروي، قضاة قرطبة، المرجع السابق، ص ٦٩

معارضة الإمام مالك بن أنس.

مارس الإمام مالك بن أنس المعارضة عملياً فتعرض للضرب والجلد بالسوط ومنع من التحدث بحديث (ليس على المستكره طلاق) وخاف الحاكم من إشاعة هذا الحديث، لما يترتب عليه من تأويلات وقياس البيعة على الطلاق، إلا أن الإمام مالك رفض كتم أحكام الإسلام إرضاءً لهوى الحكام أو خوفاً من بطشهم وجبروتهم، وضرب سبعين سوطاً، وانتهكت حرمة وقيد بالأغلال ولم يفك عنه هذا الظلم إلا في زمن أبي جعفر المنصور^{٤٣}، ولم يتردد بالتحدث بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وشعر أن معارضة الحاكم في أصل من الأصول واجب شرعاً وأكثر وجوباً على العلماء ومن هذا المنطلق عارض الحاكم بكل شجاعة بالرغم من الضرب والتهديد و الوعد والوعيد الذي مورس ضده^{٤٤}.

٤٣ انظر أبي محمد عبدالله بن قتيبة الدينوري، الإمامة والسياسة، ج ١، ص ٣٨٥، ج ٢، ص ١٩١، القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي
٤٤ أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، مرجع سابق، ص ٤٩٩.

معارضة الإمام الشافعي.

تعرض الإمام الشافعي لمضايقات السلطة لمعارضته للحاكم في خلاف مع والي نجران الذي كبله مع تسعة من العلماء بسبب مكائدات سياسية بحجة أنهم يناصرون العلويين، وبسبب ذلك سيق الشافعي مكبلاً بالحديد إلى بغداد ليمثل أمام الرشيد^{٤٥}.

معارضة الإمام أحمد بن حنبل.

لم يسلم الإمام أحمد بن حنبل من التهديد والوعيد والضرب بالسياط والسجن، أثناء معارضته للحاكم كغيره من العلماء في ذلك الوقت وقد شمل ذلك كل من رفض أن يقول بخلق القرآن (بدعة المعتزلة) في جميع الولايات، وعندما استيأسوا منه فكوا قيده وهو مثخن بالجراح لا يقوى على السير فلما جاء المتوكل رفع المحنة وقرب الفقهاء والمحدثين^{٤٦}.

معارضة الإمام العز بن عبد السلام.

عارض الإمام العز بن عبد السلام السلطة في زمانه بل أنه تحدّاهما واسقط عدل رجالها بالحادثة المشهورة مع فخر الدين بن شيخ الشيوخ أستاذ دار السلطان الملك الصالح نجم الدين أيوب بن الكامل الذي بنى طبلخانة بالقرب من المسجد، وتجلت جرأته عندما عارض الملك أيوب وناداه باسمه دون لقبه وبين حاشيته في حادثة الحانة التي تباع الخمر^{٤٧}.

٤٥ ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، المرجع السابق، ص ٣٨٥.

٤٦ المرجع السابق نفسه، ص ٤٤٢.

٤٧ انظر السبكي، الطبقات الشافعية الكبرى، المرجع السابق، ج ٨، ص ٢١٠ - ٢١١ - ٢١٢.

ثانياً: مشاركة علماء الشريعة في الأحزاب السياسية وتشكيلها.

لم يعد لفظ الأحزاب في الفكر السياسي يدل على نفس المعنى الذي ورد في القرآن الكريم، واصفاً كل من تآلب على حرب الرسول صلى الله عليه وسلم من مشركين ويهود في غزوة الخندق، وإنما أصبح يمثل مدلولاً هاماً وأداة ضرورية يعتمد عليها.^{٤٨}

والحزب السياسي في الإسلام هو مجموعة منظمة اجتمعت على ما أمر الله تعالى به ورسوله صلى الله عليه وسلم، للمشاركة في الحياة السياسية، بهدف إقامة الحق والعدل، ورعاية مصالح الأمة^{٤٩}.

والعمل الإسلامي في غيبة الدولة الإسلامية التي لا تحكم بما أنزل الله، يجب أن يكون هدفه تغييرياً، أي تغيير الواقع بالإسلام نحو الأفضل، وليس وعظياً يتعايش مع الواقع، ويصبح جزءاً منه، والتغيير الإسلامي للواقع الجاهلي يكون لأفكاره ومعتقداته، لنظمه وتشريعاته، لسلوكه وعاداته، ولا يمكن أن يتحقق التغيير إلا من خلال التنظيم والترتيب والعمل الدقيق^{٥٠}.

بمعنى آخر لا يكون التغيير إلا بوجود عمل منظم يخضع لأنظمة وقوانين، ولا يكون هذا إلا بمجموعة من الناس تعمل لتحقيقه أو ما يسمى في أيامنا بالأحزاب.

إلا أن الحزبية السياسية في الفكر السياسي الإسلامي لها من يؤيدها ومن يعارضها، وجاء هذا المطلب لبيان وتوضيح حكم اشتغال وانتساب علماء الشريعة في الأحزاب السياسية، وهل يستطيعون تشكيل أحزاب سياسية وقيادتها؟

٤٨ الخطيب، الأحزاب السياسية ودورها في أنظمة الحكم المعاصر، مرجع سابق، ص ٢١٩.

٤٩ مشير عمر المصري- المشاركة بالحياة السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة رؤية فقهية معاصرة، القاهرة: دار الكلمة للنشر والتوزيع، ٢٠٠٦، ص ١٢١.

٥٠ فتحي يكن، أبعاديات التصور الحركي للعمل الإسلامي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٦، ص ٢٠-٢١.

بعد الاطلاع على الآراء التي لا تجيز التعددية الحزبية السياسية وعلى أدلتها^{٥١}، وللإطلاع أيضا على الرأي الآخر الذي يجيز التعددية الحزبية السياسية والأدلة التي بحوزته^{٥٢}، وقد أيد الباحث الرأي الثاني لقوة أدلته وواقعيتها للوضع الراهن الذي تعيشه الأمة الإسلامية.

ويرى الباحث أن المقام ليس مقام عرض أدلة المانعين والمجيزين والرد على الفريقين؛ لأنَّ المقام هنا مقام إشارة لا مقام استفاضة؛ لذا أورد الباحث الآراء فقط وأشرنا إليها في بعض الكتب التي اختصت بهذا الموضوع.

ومن هنا يمكن القول بأن علماء الشريعة بمقدورهم الانتساب إلى الأحزاب السياسية بل وتشكيلها وقيادتها، على أن تكون في إطار الأصول الثابتة من القرآن الكريم والسنة المطهرة لأن الفقه الإسلامي لا يقر بالتعددية الحزبية السياسية المطلقة، وتكون هذه المشاركة ضمن ضوابط وشروط ذكرها بعض العلماء منهم الدكتور محمد أبو فارس والدكتور صلاح الصاوي^{٥٣} يجب عدم تعديها وتجاوزها ومنها:

٥١ وذهب إلى هذا القول بعض العلماء انظر:

- ١- الإمام أبو الأعلى المودودي في كتابه، تدوين الدستور الإسلامي، الرياض: الدار السعودية للنشر والتوزيع، ١٩٨٥، ص ٥٨.
- ٢- صفى الرحمن المباركفوري في كتابه، الأحزاب السياسية في الإسلام، القاهرة: دار الصحوة، ١٩٨٧.
- ٣- الأستاذ سيد قطب في كتابه، معالم في الطريق، ط ١٧، القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٣، ص ١٤٩.
- ٤- محمد البهي في كتابه، الفكر الإسلامي والمجتمع المعاصر "مشكلات الحكم والتوجيه"، الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٥، ص ٢٨٤.
- ٥- بكر بن عبد الله أبو زيد في كتابه، حكم الانتماء إلى الفرق والأحزاب والجماعات الإسلامية، بدون مكان النشر، مطابع الدرعية، ١٤١٠هـ.
- ٦- فنجي يكن في كتابه، أمجديات التصور الحركي للعمل الإسلامي، مرجع سابق، ص ٢٠-٢١.
- ٧- وحيد الدين خان في كتابه، الإسلام والعصر الحديث، بيروت: درا النفائس، ١٩٩٢، ص ٤٥.
- ٨- انظر حول شرعية التجمع والتحزب، محمد أحمد الراشد، النطلق، ط ١٤، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٨، ص ١٤٦.

٥٢ وذهب إلى هذا القول بعض العلماء انظر:

- ١- الإمام أبو الأعلى المودودي في كتابه، الحكومة الإسلامية، القاهرة: المختار الإسلامي للنشر، ١٩٨٠، ص ٢٣١.
- ٢- يوسف القرضاوي في كتابه، من فقه الدولة في الإسلام، ط ٣، القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠١، ص ١٤٧.
- ٣- محمد عبد القادر أبو فارس في كتابه، التعددية السياسية في ظل الدولة الإسلامية، بيروت: مؤسسة الريان، ١٩٩٤، ص ٢٩.
- ٤- صادق أمين في كتابه، الدعوة الإسلامية فريضة شرعية وضرورة بشرية، عمان: جمعية عمال المطابع التعاونية، ١٩٨٢.
- ٥- صلاح الصاوي في كتابه، مدى شرعية الانتماء، القاهرة: الأفاق الدولية للإعلام، ١٩٩٣، ص ٥٠.
- ٦- أحمد العوضي في كتابه، حكم المعارضة وإقامة الأحزاب السياسية في الإسلام، عمان: دار النفائس، ١٩٩٢، ص ٧٢.
- ٧- راشد الغنوشي في كتابه، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣، ص ٢٤٩.

٥٣ انظر أبو فارس، التعددية السياسية في ظل الدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٥٧ - ٦٠.

وانظر الصاوي، مدى شرعية الانتماء، مرجع سابق، ص ٣٩.

وانظر عائض بن عبد الله القرني، عشرة ضوابط للصحوة الإسلامية، الرياض: مؤسسة الجريسي، ١٤١٠هـ، ص ٢١-٢٣.

أن تكون مشاركة علماء الشريعة بعد التأكد من أن هذه الأحزاب مبنية ومؤمنة إيماناً تاماً بالعقيدة الإسلامية، ومنبثقة عن الشريعة الإسلامية التي هي المصدر الرئيسي للتشريع

﴿ وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَسِرِينَ ﴾^{٥٤}

فلا يسمح أن تتحزب على أصل بدعي يخالف أصول السنة والجماعة، أو بدع جزئية أو على أي مصدر آخر للتشريع^{٥٥}. وتكون الغاية من المشاركة تحقيق الحق والعدل والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والالتزام بمصالح الأمة العامة والحفاظ عليها وعلى مقدراتها، دون النظر إلى المصالح الحزبية الضيقة، فالأصل بالمشاركة الحزبية أنها وسيلة لتحقيق واقع أفضل ولا تكون الغاية هي فقط مجرد الانتماء للحزب فتتحول المشاركة إلى عصبية جاهلية مقيئة، قال صلى الله عليه وسلم: "مَنْ نَصَرَ قَوْمَهُ عَلَى غَيْرِ الْحَقِّ فَهُوَ كَالْبَعِيرِ الَّذِي رُدِّيَ فَهُوَ يُنْزَعُ بِذَنْبِهِ"^{٥٦}. وذكر الشيخ القرضاوي جملة من الوصايا التي تبعد عن التعصب للحزب، فقال: "أن ينظر إلى القول لا إلى قائله، وأن تكون لديه الشجاعة لنقد الذات، والاعتراف بالخطأ، والترحيب بالنقد من الآخرين، وطلب النصح منهم، والاستفادة مما عند الآخرين من علم وحكمة، والثناء على المخالف فيما أحسن فيه، والدفاع عنه إذا أتهم بالباطل أو تناول عليه أحد بغير حق"^{٥٧}.

ويضيف الباحث على ما ذكره الشيخ يوسف القرضاوي أن على المشارك في الأحزاب بصفة عامة أن يجارب كل من يدعو لإبعاد الإسلام عن واقع الحياة. وأن تتم المحافظة على استمرار تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية سواء كان في الحكم أو خارجه. والتقيد بالقيم الأخلاقية الإسلامية عند الاختلاف مع غيره من الأحزاب. وتجنب المهاترات الكلامية،

٥٤ سورة آل عمران آية ٨٥.

٥٥ انظر صباح مصطفى المصري، النظام الحزبي في ضوء أحكام الشريعة الإسلامية، الإسكندرية: المكتب الجامعي الحديث، ٢٠٠٥، ص ٢٣٢.

٥٦ أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي، سنن أبي داود، ج ٤، حديث رقم ٥١١٧، بيروت: دار الفكر، ص ٣٣١.

٥٧ يوسف القرضاوي، الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم، ط ٤، القاهرة: دار الصحوة، ١٩٩٢، ص ٢٢١.

وأن يسلك الوسائل المشروعة في الدعاية لحزبه، وتوحي الاقتصاد في النفقات خاصة الانتخابية منها وعدم التبذير. وعدم الإنكار على غيره من الأحزاب السياسية الإسلامية إذا اختلف معها في الأمور الاجتهادية. وأن تنتهج الأحزاب السياسية والمشاركين فيها أسلوب الوسطية في أقوالها وأعمالها وأحوالها، دون إفراط أو تفريط.

ثالثاً: مشاركة علماء الشريعة في المجالس التشريعية.

علاقة علماء الشريعة بالسلطة السياسية واحدة من أكبر المعضلات التي تقف في طريق تحقيق غاياتهم وأهدافهم من إقامة الحق والعدل؛ لأن هذه العلاقة تفرض عليهم أمرين متناقضين الأمر الأول: وهو واجب إصلاح السلطة الفاسدة كونها نقطة هامة في رحلة التغيير، والأمر الثاني هو ضرورة التعايش معها بدافع المصلحة العامة لحين تغييرها.

فمواجهة السلطة مفسدة لأن في المواجهة تستخدم القوة غالباً فيكون القتل والاعتقال والتضييق في الرزق وكبت الحريات وانعدام الأمن والنظام العام، وهذا كله مفسدة، والتعاون معها على غير أساس يقوم على قواعد الحق والعدل مفسدة أيضاً، فالترجيح يستلزم فقهاً خاصاً مبنياً على إدراك مقاصد الشرع ومناطق المصلحة، وفكراً استراتيجياً يحسن الموازنة في ظروف مرنة ومتغيرة^{٥٨}.

ومن الوسائل المتاحة لتحقيق مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتحقيق الحق والعدل هي المشاركة في المجالس التشريعية.

والسلطة التشريعية هي مجلس الشورى الذي يكون له سلطة للنظر فيما يعرض للمسلمين من وقائع وأحداث، لبحث عن الأحكام التي ينبغي أن تعطى له وفق تعاليم

٥٨ مشير عمر المصري، المشاركة في الحياة السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة، مرجع سابق، ص ٢٠١-٢٠٢.

الإسلام، والأحكام الصادرة عنه ملزمة، وليس له أن يخالف الأحكام التي جاء بها القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، والأحكام التي اتفق عليها إجماع الأمة^{٥٩}.

وخصائص التشريع الإسلامي كما أجمالها الأستاذ محمد حلمي في كتابه (نظام الحكم الإسلامي مقارناً بالنظم المعاصرة) هي: "أن المصدر الأصلي للتشريع الإسلامي هو وحي الله، متمثل بالقرآن الكريم والسنة النبوية، بالإضافة إلى اجتهاد الفقهاء المقيد بهما. وأن التشريع الإسلامي نزعته جماعية، كما في أحكام العبادات والمعاملات، يهدف إلى تهذيب الفرد، وهو ذو صبغة عالمية. إفشاء روح الاعتدال، ونبد التطرف، والتوسط بين الأطراف. وأن غاية التشريع الإسلامي يهدف إلى إسعاد البشر، وتنظيم الحياة الخاصة والعامة، ويعني بالناحيتين المادية والروحية معاً، ويسعى لصالح الفرد والجماعة في الدنيا والآخرة"^{٦٠}.

وقضية المشاركة في المجالس التشريعية هي من مستجدات العصر وتعتبر طارئة على الفقه الإسلامي وقد خضعت لأقول العلماء المعاصرين فكان الرأي فيها على قولين:

القول الأول: إن المشاركة في المجالس التشريعية غير جائزة^{٦١}، والقول الثاني: إن المشاركة في المجالس التشريعية جائزة^{٦٢}، ويؤيد الباحث القول الثاني الذي يميز المشاركة في المجالس

٥٩ مشير عمر المصري، المشاركة في الحياة السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة، المرجع السابق، ص ٢٠٩.

٦٠ محمد حلمي، نظام الحكم الإسلامي مقارناً بالنظم المعاصرة، ط ٦، ١٩٨١، ص ٢٣٢-٢٣٧.

٦١ ذهب إلى هذا الرأي بعض العلماء المعاصرين انظر:

١- محمد قطب، واقفنا المعاصر، ط ٢، الرياض: مؤسسة المدينة للصحافة والطباعة والنشر، ١٩٨٨، ص ٤٦٣.

٢- الشيخ أبو النصر الإمام، تنوير الظلمات بكشف مفاسد وشبهات الانتخابات، عجمان: مكتبة الفرقان، ٢٠٠١، ص ٣٤.

٣- عبدالله الدلال، الإسلاميون وسراب الديمقراطية دراسة أصولية لمشاركة الإسلاميون في المجالس النيابية، القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠٠٧، ص ٤٦٦-٤٦٧.

٦٢ ذهب إلى هذا الرأي بعض العلماء المعاصرين انظر:

١- عمر سليمان الأشقر، حكم المشاركة في الوزارة والمجالس النيابية، عمان: دار الفاتس، ١٩٩٢، ص ١٠٨.

٢- الإمام حسن البنا، مجموعة الرسائل، القاهرة: دار الطباعة والنشر الإسلامية، ١٩٩٢، ص ٣٢٢.

٣- محسن راضي، الإخوان المسلمون تحت قبة البرلمان، القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ١٩٩١، ص ٢٤-٣٢. سؤال للإمام محمد أبو زهرة

حول المشاركة في المجالس النيابية.

٤- عبدالرحمن عبدالخالق، مشروعية الدخول إلى المجالس التشريعية وقبول الولايات العامة في ظل الأنظمة المعاصرة، الكويت: مكتبة الإمام الذهبي،

ص ٢٧-٢٨.

٥- مناع القطان، مقومات تطبيق الشريعة الإسلامية، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩١، ص ١٦٦.

٦- انظر آراء العلماء المعاصرين في دخول المجالس النيابية كتبه: الدكتور صالح الرقب، رئيس قسم العقيدة بجامعة غزة الإسلامية ووكيل وزارة الأوقاف

على الرابط التالي، www.alrabita.info/forum/showthread.php?t=19393

التشريعية دون الخوض في تفاصيل وأدلة القولين؛ لأن المقام هنا مقام إشارة لا مقام إفاضة، لقوة الأدلة وواقعيتها التي تناسب هذا الزمان، مشيراً فقط إلى بعض أقوال العلماء المعاصرين في حكم المشاركة في المجالس التشريعية من خلال كتاباتهم وفتاويهم.

من هنا لا يكون هناك ما يمنع من مشاركة علماء الشريعة في المجالس التشريعية والعمل تحت قبتها، لأنهم هم الأقدر والأصلح على هذا العمل من غيرهم بما يملكوه من العلم الشرعي الغزير والنافع والأخلاق الحميدة التي تتصف بها نفوسهم وهذا في محصلة الأمر سيكون لصالح الأمة.

ويرى الدكتور مصطفى السباعي صحة موقف بعض الفقهاء في اشتغالهم في السياسة حيث يقول: "هذا صحيح والإسلام لا يمنعهم من ذلك، وهم يسلكون في عملهم السياسي الطرق التي يسلكها رجال السياسة: من تنظيم حزبي، وبرامج حزبية، ووصول إلى البرلمان (المجالس التشريعية) عن طريق انتخاب الشعب وثقته، وحين يصلون إلى ندوة البرلمان يخضعون لكل الأنظمة البرلمانية، ويساهمون في سن القوانين والأنظمة كما يساهم فيها كل نائب.. فأبي ضرر في هذا؟ وما وجه الغرابة فيه؟ ولماذا كان ينبغي أن يحرم هؤلاء من حق العمل السياسي عن طريق السياسة المعتاد. مع خضوعهم لكل أنظمة الدولة وقوانينها؟ لأنهم فقهاء يزيدون على إخوانهم من السياسيين في معرفة الإسلام، والوقوف عند حدود الله في أمره ونهيه؟ إن هذا فضل وضمانة لاستقامة ضمائرهم ونظافة أيديهم- وما أحوج المشتغلين بالسياسة إلى ذلك- فهل يكون الفضل وزيادة العلم واستقامة الضمير، سبباً في عقوبة المتصفين بذلك، ليمنعوا من العمل السياسي؟ ومتى كان الكمال سبباً للحرمان؟"^{٦٣}.

٦٣ مصطفى السباعي، الدين والدولة، بيروت: دار الوراق للنشر والتوزيع، ١٩٩٨، ص ١١٧-١١٨.

إلا أن هذه المشاركة لا تكون مُشرَعَةً على مصراعيها؛ بل تحدّها حدود وتضبطها ضوابط وهي^{٦٤}، أن تكون المشاركة في حدود الإطار الشرعي، فلا يترتب عليها إقرار للكفر، أو عمل به، بالاعتقاد أنه من حقه أو من حق أي أحد أن يشرع من دون الله تعالى، فحق التشريع لله عز وجل، وليس لأحد أن ينازعه فيه **قَالَ تَعَالَى: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾**^{٦٥} وأن لا تكون المشاركة غاية في ذاتها على حساب المبادئ، أو على حساب الأمة، فهي ليست بديلاً عن منهج الإسلام في إقامة دولته وإرساء معالمه، وإنما هي وسيلة يسعى من خلالها المشاركون إلى جلب المصالح ودرء المفسدات. كما أن المقصد الأساسي من المشاركة خدمة الإسلام والمسلمين، فلا يترتب عليها مفسدات أعظم من المصالح المرجو تحقيقها. وأن تكون المشاركة منضبطة ومدروسة دراسة وافية، وأن تتحدد المصالح والاعتبارات للمشاركة بدقة، بحيث تكون ظاهرة متحققة لا خفية أو موهومة، حتى ينجح الدعاة في سياستهم، وطرح منهجهم، فيكونوا أقرب إلى تحقيق غاياتهم المثلى. وأن لا يدخل هذا المدخل إلا من تتحقق بدخولهم المصلحة، وتندفع المفسدة قدر الإمكان، فلا يكون هو برنامج الدعوة ومنطلق التربية، ولا يلج فيه الضعفاء المعرضون للفتن، ولا يخوض غماره من يجدون من فرص الخير ومجالاته وآفاقه ما هو أنفع وأبقى، وإنما ينبري له أفراد تنطبق عليهم الشروط. ويجب إخضاع تجربة المشاركة للاختبار، وتقييمها بين الحين والآخر لمعرفة مدى تحقق الأهداف التي بنيت على أساسها المشاركة، أو تقييم التجربة وإعادة النظر فيها.

المطلب الرابع: شبهات حول دور علماء الشريعة في السياسة.

لم تهدأ نفوس المشككين بقدرته الإسلام على إقامة جوانب الحياة جميعها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية وغيرها، فهم ينكرون فكرة الشمول

٦٤ لقد أورد هذه الضوابط الأستاذ مشير المصري في كتابه، حكم المشاركة في الحياة السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة، مرجع سابق، ص ٢٣٨ - ٢٣٩.

٦٥ سورة يوسف آية ٤٠.

والتكامل في الإسلام، الذي تبناه كل الدعاة والمصلحين الإسلاميين في سائر العصور؛ لأنهم -المشككين- يريدونه عقيدة بلا شريعة، وعبادة بلا معاملة، ودين بلا دنيا، ودعوة بلا دولة، وحقاً بلا قوة^{٦٦}. فبدءوا ييثون سموم أفكارهم بأن الإسلام عاجز أن يصلح لكل زمان ومكان، لذا ظهرت سرائرهم وأفكارهم التي تحاول أن تبعد الإسلام عن مظاهر الحياة العامة، على طريقة ما لقيصر لقيصر وما لله لله وعلى مبدأ لا دين في السياسة ولا سياسة في الدين، ومن هنا جاءت دعواتهم بفصل الدين عن السياسة.

يقول الدكتور يوسف القرضاوي في كتابة (الدين والسياسة تأصيل ورد الشبهات) في توضيح العلاقة بين الدين والسياسة عند الإسلاميين والعلمانيين: "إذا عرفنا مفهوم كل من الدين والسياسة: أمكننا أن نفهم علاقة كل منهما بالآخر. هل هي علاقة تضاد وتصادم، بحيث إذا وجد أحدهما انتفى الآخر؟ أو هي علاقة تواصل وتلاحم، بحيث لا يستغني أحدهما عن الآخر، ولا ينفصل عن الآخر. أو هي علاقة تعايش وتفاهم، كما يتفاهم الشخصان المختلفان-دينا أو مذهبا أو عرقا أو وطنا- على عمل مشترك بينهما، أو كما تتفاهم الدول المختلفة أيديولوجياً على التعايش السلمي المشترك؟

أما الحدائثيون والماركسيون والعلمانيون، فلا يرون العلاقة بين الدين والسياسة إلا علاقة التضاد والتصادم، وأن الدين والسياسة خصمان لا يلتقيان. فمصدرهما مختلف، وطبيعتهما مختلفة، وغايتهما مختلفة. فالدين من الله، والسياسة من الإنسان. والدين نقاء واستقامة وطهر، والسياسة خبث والتواء وغدر. والدين غايته الآخرة، والسياسة غايتها الدنيا. فينبغي أن يترك الدين لأهله، وتترك السياسة لأهلها"^{٦٧}.

سيتحدث الباحث هنا حول السعي لإبعاد علماء الشريعة عن المشاركة في الحياة السياسية، وشبهه عملهم في المجال الحزبي السياسي، وشبهه أنهم غير قادرين على ممارسة

٦٦ انظر يوسف القرضاوي، الدين والسياسة تأصيل ورد شبهات، القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٧.

٦٧ يوسف القرضاوي، الدين والسياسة تأصيل ورد شبهات، المرجع السابق.

السياسة، وكل هذه الشبهات أثرت على العامة وغرست لديهم شبهة فصل الدين عن السياسة .

لذا سيطرح الباحث مرتكزات هذه الدعوة الخبيثة والرد عليها مستشهداً بأقوال العلماء الأجلاء رحمهم الله.

الشبهة الأولى: ليس من وظائف الدين التدخل في الشأن السياسي.

يقول أصحاب هذه الدعوة أن الوظيفة الأساسية للدين هي صياغة الواقع الروحي للإنسان من الناحية الفردية، والحفاظة على السلوك الأخلاقي، والعمل على تحصين الفرد وتطهيره ذاتياً وروحياً، أما النواحي الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الناشطة في المجتمع فهي متروكة لصياغات العقل البشري، فإذا سلمنا بهذا الفهم في تحديد وظيفة الدين فإنه لا يبقى للدين أي مجال لتدخل علمائه في المسائل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

من الواضح جداً أن هذه الدعوة تنطلق من فهم خاطئ لوظيفة الدين، ولا توجد أية صعوبة لإثبات خطئها، وإن دلت هذه الدعوة على شيء فإنها تدل على عظم الجهل بأبسط أسس هذا الدين، إذ أن مجرد قراءة سريعة في أي مصدر من مصادر التشريع الإسلامي تدل وبكل وضوح على سداجة هذا الفهم، فالإسلام دين شامل ينظم جميع شؤون الحياة الفردية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والروحية والمادية بشكل مطلق، وتدل أيضاً على تشويه صورة الإسلام بمصادرة دوره وإبعاده عن شؤون الحياة المختلفة الثقافية منها والسياسية والاقتصادية والاجتماعية، وذلك لغاية لتخفى على أحد وهي التفرد بمواقع صنع القرار والسياسات لصياغتها حسب رؤية مناهضة لتوجيهات الشريعة الإسلامية.

الشبهة الثانية: علماء الشريعة لا يمتلكون القدرة على ممارسة العمل السياسي.

والحجة في ذلك أنهم لا يمتلكون الخبرة في هذا الميدان حيث أن طبيعة تكوينهم الذهني والثقافي والعلمي هو التعاطي مع المسائل الشرعية وقضايا الفقه فقط. وهذا الكلام فيه مغالطة واضحة جلية، لأنّ العمل السياسي يفترض وجود مؤهلات وقدرات سياسية في الشخص الممارس لهذا العمل، متى اجتمعت هذه المؤهلات والقدرات جاز لهذا الشخص أن يمارس دوره السياسي، وإن غابت تلك المؤهلات لم يجز لأي أحد أن يمارس ذلك الدور سواء كان عالماً في الشريعة أو غيرها، ولو استقرأنا الواقع لوجدنا أن علماء الشريعة في هذا العصر هم من الأكاديميين الحاصلين على أعلى الدرجات العلمية بالإضافة إلى تخصصاتهم الدينية، والسؤال هنا لماذا يسمح للجميع حتى ولو كانوا بسطاء لا يحملون أي مؤهل علمي أن يمارسوا العمل السياسي ويمنع علماء الشريعة بحجة أنهم غير مؤهلين للعمل السياسي، هل العقدة في عمامة العالم ولحيته أم أن المسألة لها حساباتها الأخرى؟.

الشبهة الثالثة: العمل السياسي يحتوي على الأعيب وأكاذيب ودجل ونفاق، وهذه العناوين لا تتناسب والمكانة الروحية التي يتمتع بها علماء الشريعة.

هذا المسوغ قد يبدو وجيهاً عند البعض، إلا أنه كلمة حق يراد بها باطل كون السياسة في واقعها الفعلي يطغى عليها الكذب والزيف والدجل والنفاق، مع وجود رغبة حقيقية عند المجتمع في الحفاظ على المكانة الروحية لعلماء الشريعة.

لكن هذه المسوغات وإن كان في ظاهرها النقاء والخوف على صورة علماء الشريعة إلا أنها لا تسوغ لأحد أن يقصدهم عن ممارسة مسؤولياتهم السياسية في الأطر النظيفية ووفق المعايير الشرعية، مع اعترافنا أن السياسة في شكلها الزائف أمر غير مقبول ولا يصح الاعتراف بها، كما أننا مازلنا ندعوا إلى ممارسة نظيفة ونقية للعملية السياسية

ولعل من أهم الوسائل لإنتاج هذه النظافة أن يتصدى للعمل السياسي الأشخاص الذين يحملون الفكر النقي والضمير النقي ونظافة السلوك والأخلاق.

الشبهة الرابعة: تشكيل الأحزاب والانتساب إليها.

ويفند الدكتور يوسف القرضاوي هذه الشبهة قائلاً^{٦٨}: "ومما يتصل بقضية الدين والسياسة: ما انتهجته بعض الأنظمة الحاكمة وحرص عليه العلمانيون، أو رحبوا به، من حرمان الاتجاهات الإسلامية من تأسيس حزب سياسي، وتحريم ذلك عليهم تحريماً مطلقاً، متذرعين بحجج ليست في الواقع إلا شبهات واهية أو هن من بيت العنكبوت.

فقالوا إن الدين أظهر وأنقى وأعلى من أن يتدنس بالسياسة، لهذا لا يجوز إنشاء حزب سياسي على أساس الدين، وقالوا إن هذا الحزب لو سمح له أن ينشأ، سيزعم أنه يحكم بالحق الإلهي، وباسم السماء، فلا يجوز لأحد أن ينقده أو يعارضه، وإلا كان كافراً أو فاسقاً، وقالوا إننا لو سمحنا للإسلاميين بتكوين حزب إسلامي، لا بد في بلد كمصر: أن تسمح للأقباط بتكوين حزب مسيحي، وهذا سيكون مدعاة لإثارة الفتن الطائفية، التي لا تؤمن عواقبها، وقالوا إن الحزب الإسلامي سيستخدم المساجد للدعاية السياسية، في حين لا يستخدمها غيره.

وهذه كلها مردود عليها، ولا تثبت على محك النقد.

١. فاعتقاد أن السياسة دنس ورجس من عمل الشيطان: اعتقاد لا أساس له من الدين ولا من العلم، وإذا كانت السياسة عمل العقل في تدبير شؤون الخلق بما يصلحهم ويرقى بهم في ضوء الشريعة، أو كما عرفها بعضهم: كل عمل يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، فليست في ذاتها دنسا ولا رذيلة ولا حراما

٦٨ يوسف القرضاوي، الدين والسياسة، مرجع سابق.

ولا رجسا، إنما الدنس في نفوس الذين يستغلون السياسة للإثراء الحرام، والإفساد في الأرض، والطغيان على عباد الله، وكم رأينا من الساسة والقادة من أقام العدل، وأيد الحق، ودعا إلى الخير، وأحيا الله به البلاد، وأصلح به العباد.

٢. ودعوى أن الحزب الإسلامي سيزعم أنه يحكم بالحق الإلهي، ويتكلم باسم السماء: دعوى غير صحيحة ولا صادقة، والحزب الإسلامي لا يرحص له بتكوين حزبه إلا بعد أن يقدم برنامجه، ويحدد فيه رؤيته ورسالته، ويبين أهدافه ووسائله، ومناهجه في إصلاح المجتمع من نواحيه المختلفة (اقتصادية واجتماعية وثقافية وتربوية وسياسية وأخلاقية وغيرها فإذا كان في هذا البرنامج دعوى الحكم بالحق الإلهي رفض طلبه، وإن كان شأنه شأن غيره من الأحزاب يعمل في ظل الدستور، ويستمد مرجعيته من الشريعة الإسلامية السمحة، مقرونة بالاجتهاد والتجديد، المرتبط بفقهاء المقاصد والموازات والأولويات، فليس من حقنا أن نُقولهُ ما لم يقل، ونرميه بتهمة ليس عليها دليل ولا برهان.

٣. ودعوى أن إعطاء الإسلاميين حق تكوين حزب يفتح الباب لمطالبة الأقباط وغيرهم بحزب لهم دعوى مرفوضة أيضا، فما المانع أن يكون للأقباط حزب سياسي يعمل في وضوح النهار، بدل أن يتهمهم من يتهمهم بأنهم يعملون بالسياسة من خلال الكنيسة، بدون حزب مرخص.

٤. وادعاء أن الحزب الإسلامي سيستخدم المساجد للدعاية السياسية ليس مُسلما، فالمسجد ليس للإسلاميين وحدهم، إنما هو مسجد المسلمين جميعا، ويجب أن يتجنب المسجد الدعاية للأشخاص، والمهاترات الحزبية والشخصية.

لكن لا نستطيع أن نمنع المساجد وخطباءه أن يؤيد من يتبنى الشريعة الإسلامية، وأن يرفضوا من رفضها، دون تحديد ولا تعيين، فهذا من باب النصيحة في الدين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الذي تميزت به هذه الأمة.

على أن هذه الدعاوى قد سقطت من الناحية العملية، فهناك عدد من البلاد فيها أحزاب إسلامية في الأردن، وفي المغرب، وفي اليمن، وفي فلسطين، وفي تركيا، وفي ماليزيا، وفي إندونيسيا، وفي غيرها، وقد خاضت الانتخابات، وحصلت على نسبة كبيرة من المقاعد، ولم يشتك الشاكون من وقوع هذه الاتهامات التي ألصقوها جزافاً بالحزب السياسي الإسلامي " بل كان العكس هو الصحيح.

الشبهة الخامسة: مشاركة علماء الشريعة في المجالس التشريعية.

يرد على هذه الشبهة الدكتور مصطفى السباعي - رحمه الله - ٦٩ فيقول: " بقيت عندنا قضية إقصاء رجال الدين عن التدخل في شؤون الدولة، ومع أن هذه المشكلة لا وجود لها في ظل الإسلام وفي دولة الإسلام فإنها أيضاً ليست مشكلة قائمة في الوطن العربي، فليس في مصر أو العراق أو سوريا أو الأردن رجال دين يتحكمون في مصائر الشعب ومقدراته، بل الحكم فيها شورى دستوري يتولاه نواب الشعب وحكوماته، حتى مصر وهي التي تغذي العالم الإسلامي بفقهاء الإسلام من علماء الأزهر، لا تشعر بوجود هذه المشكلة ولا تعاني منها شيئاً، ففيم إذاً هذه الدعوة في بلاد لا توجد فيها المشكلة؟ إلا أن تكون تقليداً لآراء غريبة عنا، ونقلاً لمشكلة وجدت في بيئة غير بيئتنا، وعن دين يختلف عن ديننا في نظرته إلى رجال دينه.

وقد يقال: إن في سوريا وفي مصر وفي غيرها من البلاد العربية من يشتغل بالسياسة من الفقهاء وهذا صحيح، إلا أن هؤلاء لا يخوضون المعارك السياسية، إلا على أنهم

٦٩ مصطفى السباعي، الدين والدولة، مرجع سابق، ص ١١٥ - ١١٨.

مواطنون من حقهم أن يشتغلوا بالسياسة ككل مواطن، والإسلام لا يمنعهم من ذلك، وهم يسلكون في عملهم السياسي الطرق التي يسلكها رجال السياسة: من تنظيم حزبي، وبرامج حزبية، ووصول إلى البرلمان عن طريق انتخاب الشعب وثقته، وحين يصلون إلى ندوة البرلمان يخضعون لكل الأنظمة البرلمانية، ويساهمون في سن القوانين والأنظمة كما يساهم فيها كل نائب.. فأى ضرر في هذا؟ وما وجه الغرابة فيه؟ ولماذا كان ينبغي أن يحرم هؤلاء من حق العمل السياسي عن طريق السياسة المعتاد. مع خضوعهم لكل أنظمة الدولة وقوانينها؟ أ لأهم فقهاء يزيدون على إخوانهم من السياسيين في معرفة الإسلام، والوقوف عند حدود الله في أمره ونهيه؟ إن هذا فضل وضمانة لاستقامة ضمائرهم ونظافة أيديهم- وما أحوج المشتغلين بالسياسة إلى ذلك- فهل يكون الفضل وزيادة العلم واستقامة الضمير، سبباً في عقوبة المتصفين بذلك، ليمنعوا من العمل السياسي؟ ومتى كان الكمال سبباً للحرمان؟ في انكلترا مثلاً يجب أن يكون رئيس الكنيسة البروتستانتية عضواً في المجلس النيابي، بينما في بلادنا العربية لم يصل عالم وفقهه إلى الندوة النيابية عن طريق التمثيل للفقهاء أو علماء الشريعة، بل عن طريق التمثيل للشعب في مختلف فئاته، مسلميه ومسيحييه على السواء، فأى الطريقتين أقرب إلى مفهوم الدولة الحديثة؛ بل إلى أي فكرة فصل الدين عن الدولة طريقتنا نحن أم طريقة الإنجليز؟.

وأخيراً: يدعي أصحاب هذه الشبهات إلى الواقع الذي نحياه بأنه لا يساعد على أن يتقلد علماء الشريعة زمام الحياة السياسية والمشاركة بجميع جوانبها وبأن هذا الطموح لن يتحقق تحت ظل هذا الواقع ولكنه يبقى كطرح مثالي.

لا أدري ماذا يقصد هؤلاء بالواقعية؟ إذا كانوا يفهمون الواقعية بأنها التسليم لما يفرضه الواقع حتى وإن كان هذا الواقع خطأ فهذا مفهوم بعيد كل البعد عن الصواب، لأن من مسؤولية أصحاب المشاريع الإصلاحية أن يغيروا الواقع الفاسد إلى واقع أفضل وأن يعيدوا صياغته من جديد أليس هذا هو فهم السليم للواقعية؟! فإذا كانت مسؤولية حركات

الإصلاح السياسي هو إنقاذ الواقع السياسي من جميع صياغاته الفاسدة فمن السذاجة اعتبار فساد الواقع السياسي مبرراً لإقصاء الناس الأتقياء المخلصين.

المبحث الثاني: علماء الشريعة وعلاقتهم بالحكام.

المطلب الأول: وظائف السلطة.

انقسم العلماء بين الرفض والقبول للمشاركة في وظائف السلطة، فقد عرض على بعض العلماء وظائف متعددة كالتدريس، والولاية، والقضاء، فكانوا يرفضونها رفضاً باتاً، ومنهم من كان يقبلها على مضض، ومنهم من إذا قبلها رفض أخذ العطاء عليها، وآخرون لقوا التعنيف والمقاطعة من زملائهم عند قبولها.

وكانت أكثر الوظائف رفضاً، من قبل العلماء، ووظيفة القضاء، على الرغم من الميزات المادية والمعنوية الكثيرة والمغريات المتوفرة لمنصب القاضي، وبالرغم من أن القضاء يعتبر أشرف المناصب في الدولة، رغم كل هذه الميزات والمغريات فقد عزف عنه كثير العلماء، ربما لأنهم اعتبروا وظيفة القاضي تشكل عبئاً كبيراً عليهم، فهم سوف يسألون أمام الله وأمام الناس مهما عدلوا لأنه لا بد أن تنالهم طائلة العقاب والحساب حسب ظنهم قَالَ

تَعَالَى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا

يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلٰٓيْ ءَلَّا تَعْدِلُوْا اَعْدِلُوْا هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰى وَاتَّقُوا اللّٰهَ

إِنَّ اللَّهَ خَيْرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴿٧٠﴾

وانطلاقاً من هذا رفض العلماء الفقهاء، أمثال أبي حنيفة، تولي منصب القضاء، فقد حدث إسماعيل بن حماد بن أبي حنيفة قال: مررت مع أبي بالكناسة فبكى فقلت له: يا

أبت ما يبكيك؟ قال: يا بني في هذا الموضع ضرب ابن أبي هبيرة عشرة أيام في كل يوم عشرة أسواط على أن يلي القضاء فلم يفعل^{٧١}.

وفي سيرة الشيخ العالم الورع الزاهد فخر الدين بن عساكر (ت ٦٢٠هـ) أن الملك العادل عرض عليه منصب القضاء بدمشق باستعطاف له وإلحاح عليه، ولكنه أبى، وعزم أن يهرب إلى حلب بعيداً عن السلطان ومنصبه، فأعفاه السلطان، كما أنه عرضت عليه مناصب ولايات دينية فأبأها، إلا أنه كان في منصب التدريس في مدرسة (التقوية) بدمشق و(الصلاحية) بالقدس^{٧٢}، لكن عندما أنكر على الملك عيسى ابن الملك العادل تضمين المكوس والخمور، غضب عليه وسلب منه منصب التدريس^{٧٣}.

وقد قبل بعضهم منصب القضاء للحاجة، فهذا حفص بن غياث (١٩٥هـ) يقول:
"لولا غلبة الدين والعيال ما وليت"^{٧٤}.

وقبل بعضهم القضاء ولكنه رفض أخذ العطاء عليه فهذا القاضي نجم الدين بن البارزي (٦٨٣هـ) لم يأخذ على القضاء رزقاً^{٧٥}.

أما منصب الولاية فكان مجالاً للرفض وإن قبله البعض فضمن شروط معينة، كما حدث مع عبدالله بن مصعب الزبيرى الأسدي (ت ١٨٤هـ) كان يكره الولاية ففرض عليه أمير المؤمنين هارون الرشيد ولاية المدينة فكرهها، وأبى أن يليها، وألزمه ذلك أمير المؤمنين الرشيد، فأم بذلك ثلاث ليال يلزمه يأبى عليه قبولها، ثم قال في الليلة الثالثة: أغد علي بالغداة إن شاء الله، فغدا عليه فدعا أمير المؤمنين بقناة وعمامة، فعقد اللواء بيده ثم قال:

٧١ الحافظ أبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد أو مدينة السلام، ج ١٣، المدينة المنورة: المكتبة السلفية، ص ٣٢٧.

٧٢ درس في دمشق بالمدرسة الجاروخية، وفي القدس بالمدرسة الناصرية، وكان يقيم بدمشق أشهراً وبالقدس أشهراً، ثم ولاه العادل ابن أيوب التدريس بالمدرسة التقوية التي كانت تسمى "نظامية الشام".

٧٣ السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج ٥، مرجع سابق، ص ٦٦.

٧٤ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج ٨، المرجع السابق، ص ١٨٩.

٧٥ محمد بن شاكر الكتبي (٥٧٦٤هـ)، فوات الوفيات والذيل عليها، ج ٢، بيروت: دار صادر، ص ٣٠٦.

عليك طاعة؟ قال: نعم يا أمير المؤمنين، قال: فخذ هذا اللواء، فأخذه، وقال له: أما إذا ابتليتني يا أمير المؤمنين بعد العافية فلا بد لي من اشترط لنفسي، قال له: فاشترط لنفسك، فاشترط خلافاً منها أن مال الصدقات مال قسمه الله بنفسه ولم يكله إلى أحد من خلقه، فلست أستجيز أن أرتزق منه، ولا أن أرزق المرتزقة، فاحمل معي رزقي ورزق المرتزقة من الخراج... فوافق الخليفة عليها جميعاً^{٧٦}.

وكانت وظائف التدريس مثار الرفض كذلك، وربما كان ذلك نتيجة التعفف والورع، أو بسبب المعاليم، أو الرواتب، التي كانت تدفع للعلماء مقابل قيامهم بالعمل التعليمي، لأنهم كانوا يرون أن أخذ المعلوم على التعليم ينقص من قيمة المعلم ويحط من قدره^{٧٧}.

لقد كان الشيخ أبو التقي صالح بن عبد الله الأسدي الكوفي (ت ٧٢٧هـ) فقيهاً فاضلاً زاهداً ورعاً، طلب للتدريس في (المستنصرية) فامتنع^{٧٨}.

لعل هذا الرفض يدل على أن العلماء لم يكونوا مستعدين للسماح لأحد أن يفرض عليهم إرادته في تحديد ما يدرسون، أو يخضعوا العلم للاعتبارات المادية وأن يضيفوا الشرعية على تصرفات الحكام خاصة الظالمين منهم نائين بأنفسهم عن أن يكونوا عوناً للظالم على ظلمه، ملتجئين السلامة في الآخرة قبل سلامة الدنيا^{٧٩}.

٧٦ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج ١٠، مرجع سابق، ص ١٧٥.

٧٧ محمد منير سعد الدين، العلماء عند المسلمين مكانتهم ودورهم في المجتمع، بيروت: دار المناهل، ١٩٩٢، ص ٩٤.

٧٨ الحافظ جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، ج ٢، بيروت: المكتبة العصرية، ٢٠٠٣، ص ١٠.

٧٩ محمد منير سعد الدين، العلماء عند المسلمين مكانتهم في المجتمع، مرجع سابق، ص ٩٤-٩٥.

المطلب الثاني: رفض أعطيات السلطنة.

للعلماء دور كبير في استقرار الحكم والحاكم، وفي إضفاء الشرعية عليه، لأن الناس يحترمونهم، و ينتظرون مواقفهم و فتاواهم في الأحداث المهمة، و إن قالوا أصغت الغالبية لقولهم. من أجل ذلك، فإن الحكام منذ القدم يسعون لكسب ودهم و حبههم، فهم خير للسلطين من أسطول إعلامي ضخمة.

وقد استخدم الحكام وسيلتان مع العلماء في ذلك، هما: الترغيب و التهيب. و لكن سياسة الترغيب أفضل و أعظم نفعاً من سياسة التهيب. يقول سفيان الثوري رحمه الله: "ما أخاف من إهانتهم لي إنما أخاف من إكرامهم فيميل قلبي إليهم".

غالبية الخلفاء والحكام، في العالم الإسلامي، كانوا يعضدون نفوذهم بسلطتين هما سلطة العلماء وسلطة الجند، ومن أجل هذا كانوا يصدقون على هؤلاء وأولئك بسخاء ليطول لهم السلطان^{٨٠}. وأحياناً تلتقي مصالح بعض العلماء مع مصالح الحكام.

لا يجد الباحث مسألة الأعطيات إلا في باب الترغيب من قبل الحكام لكسب ود العلماء وقربهم، وهذه الحيلة إذا انطلت على العالم فإن شرها عظيم على نفسه وعلى أمته، فسياسة الترغيب تكون بإعطاء الأموال والنعم والقصور، التي يصدقها الحكام على العلماء، فيمسي هؤلاء أسرى لما يمتلكونه، وعبيد للسلطان بعدما كانوا عبيداً لله.

لقد كان حجة الإسلام أبو حامد الغزالي يفتي بعدم جواز أخذ أعطيات الظالمين وقبول ولايتهم. ولكن بعض المخالفين سألوه: لماذا كان الصحابة والتابعين يأخذون أعطيات وجوائز الظالمين؟ فكان له هذا القول الجميل في الرد عليهم فقال: "إن الظلمة في العصر الأول لقرب عهدهم بزمان الخلفاء الراشدين كانوا مستشعرين من ظلمهم ومتشوفين إلى استمال قلوب الصحابة والتابعين وحريصين على قبولهم عطاياهم

٨٠ انظر احمد شلي، التربية والتعليم في الفكر الإسلامي جوانب التاريخ والنظم والفلسفة، ط٨، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٨٧، ص٢٣٦-٢٣٩.

وجوائزهم .. وكانوا - أي الصحابة والتابعين- يأخذون منهم ويفرقون ولا يطيعون السلاطين في أغراضهم ولا يغشون مجالسهم ولا يكثرون جمعهم ولا يحبون لقاءهم بل يدعون عليهم ويطلقون اللسان فيهم وينكرون المنكرات منهم عليهم، فما كان يحذر أن يصيبوا من دينهم بقدر ما أصابوا من دنياهم ولم يكن بأخذهم بأس، فأما الآن فلا تسمح نفوس السلاطين بعطية إلا لمن طمعوا في استخدامهم والتكثرت بهم والاستعانة بهم على أغراضهم والتحمل بغشيان مجالسهم وتكليفهم المواظبة على الدعاء والثناء في حضورهم ومغيبيهم، فلو لم يذل الآخذ نفسه بالسؤال أولاً، وبالتردد بالخدمة ثانياً، وبالثناء والدعاء ثالثاً، وبالمساعدة له على أغراضه رابعاً، وبتكثير جمعه في مجلسه وموكبه خامساً، وبإظهار الحب والموالاتة والمناصرة على أعدائه سادساً، وبالستر على ظلمه ومقابجه ومساوئ أعماله سابعاً، لم ينعم عليه بدرهم واحد .. فإذا لا يجوز أن يؤخذ منهم في هذا الزمان ما يعلم أنه حلال لإفضائه إلى هذه المعاني فكيف ما يعلم أنه حرام أو يشك فيه؟ فمن استجرأ على أموالهم وشبه نفسه بالصحابة والتابعين فقد قاس الملائكة بالحدادين، ففي أخذ الأموال منهم حاجة إلى مخالطتهم ومراعاتهم وخدمة عمالهم واحتمال الذل منهم والثناء عليهم والتردد إلى أبوابهم، وكل ذلك معصية^{٨١}.

إن نصح العلماء للحكام وتوجيههم وتذكيرهم بيوم الحشر والميعاد ووعظهم، وتبليغهم بمظالم الرعية وإيضاح الأحكام واجب شرعي. فالنصح أصل عظيم من أصول الإسلام. أما إذا كان السلطان ظالماً مفسداً كذاباً، لا يقبل نصحاً، ولا يفني بوعد، فقد وردت الآثار باعتزال مجلسه ورفض أعطياته.

ولقد كان بعض علماء السلف الذين قبلوا المناصب، من أمثال العز بن عبد السلام. ولكن؛ ما كانوا ليبعوا دينهم بدنياهم، ولا كانوا يترددون في إنكار المنكر أو بيان

٨١ الإمام الغزالي، إحياء علوم الدين، ج٢، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ص ١٣٩.

الأحكام الشرعية عند الحاجة إليها، وسيأتي ذكر مواقف العز بن عبد السلام وتحليلها واستخلاص العبر والعظات منها في الفصل الرابع من هذه الرسالة إن شاء الله.

ويروي الخطيب البغدادي أنه جاء رجل من أصحاب الخليفة المعتضد إلى إبراهيم الحربي (ت ٢٨٥هـ) بعشرة آلاف درهم من عند المعتضد يسأله عن أمر أمير المؤمنين تفرقة ذلك، فردّه فانصرف الرسول ثم عاد، فقال: إن أمير المؤمنين يسألك أن تفرقها جيرانك، فقال: عافاك الله، هذا ما لم نشغل أنفسنا بجمعه فلا نشغلها بتفريقه، قل لأمر المؤمنين إن تركتنا وإلا تحولنا من جوارك^{٨٢}.

المطلب الثالث: تقليد العلماء المناصب وتكليفهم بمهام خاصة.

لقد سعى الحكام إلى تقليد العلماء المناصب منها القضاء، والخطابة، والإمامة في المساجد، وإمارة الحج، والولاية على الأقاليم، والوزارة، والسفارة، والتدريس، والفتيا.

حتى إذا استلم أحد العلماء وظيفة من الوظائف العامة فإنه يحاول أن لا تشغله الوظيفة عن القيام بمهمة التدريس، لذلك كنا نرى مثلاً الوزير أو القاضي أو غيره من رجال المناصب العليا يمارسون مهنة التعليم، بل يمكن القول بأن أكثر من شغلوا وظائف الدولة كان لهم دورهم في التعليم^{٨٣}.

لقد رفض بعض العلماء منصب الوزارة، فهذا الشيخ شمس الدين أبو المظفر علي بن النيار "لما توفي الوزير ابن الناقد خاطبه الناصر لدين الله في تقليد الوزارة فأبى"^{٨٤}. ومن العلماء من تولى الإمامة وأمّ بالخلفاء، مثل طرخان بن ماضي الفقيه (ت ٥٩٥هـ) أمّ بالسلطان نور الدين، وعامر بن موسى (ت ٤٨٦هـ) كان يؤم في شهر رمضان بالخليفة

٨٢ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج ٦، مرجع سابق، ص ٣٢.

٨٣ محمد منير سعد الدين، العلماء عند المسلمين، مرجع سابق، ص ١١٧.

٨٤ كمال الدين عبد الرزاق بن أحمد المعروف بابن الفوطي (ت ٧٢٣هـ)، الحوادث وهو الكتاب المسمى وهماً الحوادث الجامعة والتجارب النافعة، بيروت: دار الغرب العربي، ١٩٩٧، ص ٢٨٤.

ومنهم من أنيطت إليه أعمال إدارية كما حصل مع الشيخ شمس الدين أبي المظفر علي بن النيار الذي فوّضت إليه مشيخة الشيوخ ببغداد سنة ٦٤٣هـ^{٨٦}.

وقد تعددت المهام التي كلف بها العلماء وشاركوا فيها من مهام الإصلاح بين رجال السلطة المتخاصمين، أو في مهام التقليد، أو السفارات في البلدان الأجنبية، أو في استقبال السفراء الأجانب الذين يفدون إلى الدولة الإسلامية^{٨٧}.

وذكر ابن الأثير في الكامل أن الخليفة المتقي لأمر الله سير المظفر بن اردشير العبادي الواعظ في رسالة إلى الملك محمد بن سلطان محمود السلجوقي ليصلح بينه وبين بدر الجوازري^{٨٨}.

وكان الشيخ نجم الدين بن عبدالله بن محمد البادرائي البغدادي (ت ٦٥٥هـ) السفير العام، فقد كان رسول الخلافة إلى ملوك الآفاق في الأمر المهمة وإصلاح الأحوال المدلهمة، وقد كان فاضلاً بارعاً رئيساً متواضعاً^{٨٩}.

إن هذه المهام التي كانت تناط بالعلماء تشير إلى تلك المكانة الرفيعة التي كان يتمتع بها العلماء لجهة المكانة العلمية أو الاجتماعية، لأن مثل هذه المهام يتطلب خبرة وثقافة ومواصفات خلقية معينة، وإن استقراء أسماء من كانوا يكلفون بهذه المهام يؤكد ذلك^{٩٠}.

٨٥ صلاح الدين خليل بن أيبك الصفيدي، نكت الحميان في نكت العميان، القاهرة: توزيع مكتبة التوعية الإسلامية لحياة التراث الإسلامي، المطبعة الجمالية، ١٧٤-١٧٥.

٨٦ ابن الفوطي، الحوادث الجامع، مرجع سابق، ص ٢٨٥.

٨٧ محمد منير سعد الدين، العلماء عند المسلمين، مرجع سابق، ص ١١٩.

٨٨ أبي الحسن علي بن أبي الكرم المعروف بابن الأثير (ت ٦٣٠هـ)، الكامل في التاريخ، ج ٩، بيروت: دار الفكر، ١٩٧٨، ص ٣٠.

٨٩ عبد القادر بن محمد النعمي (ت ٩٢٧هـ)، المدارس في تاريخ المدارس، ج ١، لم أعثر على الناشر إلا أني وجدت الكتاب في مكتبة الجامعة العالمية الإسلامية ماليزيا، ١٩٨٨، ص ٢٠٦.

٩٠ محمد منير سعدا لدين، العلماء عند المسلمين، المرجع السابق، ص ١٢١.

المطلب الرابع: عدم دخول العلماء على الحكام.

معلوم أنّ الدخول على السلاطين والإكثار منه هو في حد ذاته بلاء وابتلاء، وهنا يأتي دور المصالح والمفاسد، وهنا تتمحص النوايا، وهنا ينبغي أن يتأمل العالم والمحتسب النصوص والآثار المرهبة في الدخول على السلاطين، وكل ما ساقه الإمام السيوطي (ت ٩١١هـ) في كتابه "ما رواه الأساطين في عدم المجيء إلى السلاطين" يعتبر من هذا الباب.

فمن ذلك ما رواه أبو هريرة - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "من بدا جفا، ومن اتبع الصيد غفل، ومن أتى أبواب السلاطين افتتن، وما ازداد أحد من السلطان قرباً إلا ازداد من الله بعداً"^{٩١}.

قال ابن المبارك - رحمه الله -: "من بخل بالعلم ابتلي بثلاث: إما موت يذهب علمه، وإما ينسى، وإما يلزم السلطان فيذهب علمه"^{٩٢}.

وقال أبو حازم (سلمة بن دينار): "إن خير الأمراء من أحب العلماء، وأن شر العلماء من أحب الأمراء".

لكن هل كل السلطان يدخل في هذا المعنى من التحذير والترهيب أم أن المراد بذلك هو السلطان الجائر الظالم الذي استباح بيضة المسلمين واستحل دمائهم ولم تعصم عنده أموالهم؟

يقول ابن عبد البر - رحمه الله - مبيناً هذا المعنى ومجيباً لهذا التساؤل بعد أن أورد الأحاديث والآثار الواردة في النهي عن المجيء إلى السلاطين: "معنى هذا كله في السلطان الجائر الفاسق، وأما العدل منهم الفاضل فمداخلته وعونه على الصلاح من أفضل أعمال البر، ألا ترى أن عمر بن عبد العزيز إنما كان يصحبه جلة العلماء"^{٩٣}.

٩١ أخرجه أحمد والبيهقي بسند صحيح، وذكره الألباني في كتابه الأحاديث الصحيحة، برقم: ١٢٧٢، ج ٣، ص ٢٧٦.

٩٢ شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ٨، بيروت: مؤسسة الرسالة، ٣٥٢-٣٥٣.

٩٣ الإمام أبي عمر يوسف بن عبد البر القرطبي (ت ٤٦٣هـ)، جامع بيان العلم وفضله، ج ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠، ص ٢٢٧.

وقال علامة الأندلس ابن حزم وهو ينصح العالم في رسالته (مراتب العلوم): " وإن ابتلي بصحبة سلطان فقد ابتلي بعظيم البلايا، وعرض للخطر الشنيع في ذهاب دينه وذهاب نفسه، وشغل باله، وترادف همومه..."^{٩٤}، وهذا كلام عالم من أئمة الناس بأخلاق الملوك وصفاتهم.

كان أبو بطر الطوسي (ت ٤٢٠هـ) "منقبضاً عن الناس لا يطلب الجاه والدخول على السلاطين"^{٩٥}.

أما شمس الدين سبط بن الجوزي (ت ٦٥٤هـ) " كان فاضلاً عالماً ظريفاً منقطعاً، منكرًا على أرباب الدول ما هم عليه من المنكرات... يأتي الملوك وأرباب الدولة إليه زائرين قاصدين"^{٩٦}.

أخيراً...

السلطان قائم على تشريف العلم والعمل به، والعلم قائم على السلطان يصح مسيرته ويقبل عثرته ويعظه وينصحه، العلم والسلطان صنوان لإعمار الدنيا وإقامة الدين، وإن فقد أحدهما أو زاغ عن الحق فسدت الدنيا وانتقص من الالتزام بالدين، إن المجتمع المثالي هو الذي يكون فيه للعالم الشرعي الحقيقي مكانته في السلطة، لأنه أدرى الناس في وسائل الإصلاح وطرائق العدل، لذلك فإن خير قرون الإسلام هو قرن النبي العالم والأمير محمد عليه الصلاة والسلام^{٩٧}.

ومن الواجب أيضاً أن ننبه على خطورة استبعاد علماء الدين - أو رجاله - عن ممارسة الحقوق السياسية أو المشاركة في العمل السياسي، بما في ذلك المشاركة في تولي

٩٤ ابن حزم الأندلسي، رسائل ابن حزم الأندلسي، تحقيق إحسان عباس، ج ٤، ط ١، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٣، ص ٧٦.

٩٥ أبو بكر بن هداية الله الحسيني، طبقات الشافعية، ط ٣، بيروت: دار الأفاق الجديدة، ١٩٨٢، ص ١٣٦.

٩٦ جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي، تاريخ الخلفاء، القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٥٢، ص ٤٧٩.

٩٧ قاسم شهاب صباح، العلماء منارات الحكام، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٨، ص ٥٦.

مناصب الحكم كلها، بحجة الخوف من أن يسيطر هؤلاء على دفة الحكومة الإسلامية
لأنهم في البدء والمنتهى، مواطنون يجب كفالة كافة حقوق المواطنة لهم^{٩٨}، ولما في ذلك من
المفاسد التي تلحق بالمجتمعات في كافة شؤون حياتها.

٩٨ العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٣١.

الفصل الرابع: العز بن عبد السلام سيرته وحياته

المبحث الأول: سيرته

المطلب الأول: اسمه ونسبه ولقبه.

المطلب الثاني: نشأته وطلبه للعلم

المطلب الثالث: وفاته والثناء عليه

المبحث الثاني: مسيرته العلمية

المطلب الأول: شيوخه.

المطلب الثاني: تلاميذه.

المطلب الثالث: مؤلفاته.

المبحث الثالث: صفاته وأخلاقه

المطلب الأول: ورعه وزهده وتواضعه.

المطلب الثاني: هيئته وجرأته وإزالته للبدع.

الفصل الرابع

العز بن عبد السلام سيرته وحياته

المبحث الأول: سيرته.

المطلب الأول: اسمه ونسبه ولقبه.

أولاً: اسمه: عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن حسن بن محمد بن مذهب السلمي، شيخ الإسلام والمسلمين، واحد الأئمة الأعلام، سلطان العلماء، إمام عصره بلا مدافعة، القائم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، المطلع على حقيقة الشريعة ومغامضها، العارف بمقاصدها، لم ير مثل نفسه، ولا رأى من رآه مثله، علما وورعا وقياماً في الحق وشجاعة وقوة جنان وسلطة لسان، ولد سنة سبع أو سنة ثمان وسبعين وخمسمائة للهجرة.^١

ثانياً: نسبه: السلمي، المغربي، الدمشقي، المصري، الشافعي. فهو السلمي بضم السين منسوب إلى بني سليم إحدى القبائل المشهورة من قبائل مضر^٢. المغربي الأصل: أي يعود إلى بلاد المغرب العربي ولعل أحد أجداده جاء من المغرب وسكن الشام. الدمشقي: نسبه إلى دمشق لأن العز ولد بها، وترعرع فيها، وطلب العلم، وتولى فيها المناصب والأعمال المختلفة، وقضى فيها معظم حياته. المصري: نسبة إلى مصر التي انتقل إليها، واستقر بها، ومات ودفن فيها. لذلك قال الإسنوي: (المغربي أصلاً، الدمشقي مولداً، المصري داراً و وفاة)^٣. الشافعي: نسبة إلى مذهب الإمام محمد بن إدريس الشافعي في الفقه الإسلامي، وينسب إلى العز لأنه تفقه على هذا المذهب ودرسه، وأفتى به، وتولى

١ تاج الدين أبي نصر عبد الوهاب السبكي، طبقات الشافعية، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، ج٤، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩، ص٣٥٤.

٢ جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي، لب الألباب في تحرير الأنساب، ج١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩١، ص١٣٨.

٣ جمال الدين عبد الرحيم الإسنوي، طبقات الشافعية، تحقيق كمال يوسف الحوت، ج٢، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠١، ص٨٤.

القضاء للحكم بأحكامه وصنف الكتب الفقهية في المذهب الشافعي حتى بلغ رتبة الاجتهاد في المذهب^٤.

ثالثاً: لقبه: يكنى الإمام عز الدين بأبي محمد ولقبه عز الدين جريا على عادة عصره الذي انتشرت فيه هذه الألقاب المنسوبة إلى الدين لسلطان الدين في نفوس الناس وعنايتهم به، ولقب به الملوك والأمراء والعلماء، ويختصر لقبه بالعز وهي التسمية الشائعة في الاستعمال عند الناس، وفي كتب التاريخ والتراجم والفقه^٥. ولقب أيضا بسلطان العلماء ولقبه بذلك تلميذه ابن دقيق العيد^٦. ولعل وجه ذلك أنه أنكر على السلاطين المنكر وقارعهم بالحجة فغلبهم.

رابعاً: مولده: اتفقت المصادر التي ترجمت للعز بن عبد السلام انه ولد بدمشق، وترددت في تحديد تاريخ مولده بين سنة سبع وسبعين وخمسمائة أو ثمان وسبعين^٧ وبما انه لا يترتب أية فائدة على معرفة سنة الولادة بالتحديد والتي من خلالها لا يمكن تقدير عمره بشكل صحيح عند وفاته إلا أن الباحث سوف يعرض آراء الباحثين و الدارسين في هذه المسألة.

يقول الكاتب رضوان الندوي: (فقال: إذا صحت رواية السبكي التي نص على انه عاش ثلاث وثمانين سنة والتي أيدها ابن تغري بردي صاحب كتاب النجوم الزاهرة جاز لنا أن نقول انه ولد سنة سبع وسبعين وخمسمائة في حولي ربيع الآخر منها)^٨.

ويتفق الشيخ محمد الزحيلي مع هذا الرأي حيث يرى أن ولادة الشيخ عز الدين كانت سنة ٥٧٧هـ مستدلاً بأن القول الراجح عند أكثر المؤلفين والباحثين أنه توفي سنة

٤ محمد الزحيلي، العز بن عبد السلام سلطان العلماء وياتع الملوك، ط ١، دمشق: دار القلم، ١٩٩٢، ص ٤٠-٤١.

٥ محمد الزحيلي، العز بن عبد السلام سلطان العلماء وياتع الملوك، المرجع السابق، ص ٤١.

٦ السبكي، الطبقات الشافعية الكبرى، ج ٤، مرجع سابق، ص ٣٥٤.

٧ عبد الله بن إبراهيم الوهبي، العز بن عبد السلام حياته وآثاره ومنهجه في التفسير، الرياض: المكتبة السلفية، ١٩٧٩، ص ٢٧.

٨ رضوان بن علي الندوي، العز بن عبد السلام، ب ط، دمشق: دار الفكر، ١٩٦٠، ص ٣٤-٣٥.

٦٦٠هـ، وأن عمره في الراجح ٨٣ سنة، اعتماداً على حكاية نقلها ابن السبكي في كتابه طبقات الشافعية الكبرى، وهو أقرب المؤرخين لحياته وسيرته^٩. وتابعهم في هذا الرأي الباحث محمد حسن عبد الله^{١٠}.

ورواية ابن السبكي التي أشار الجميع إليها هي قوله: (وحكى أن شخصاً جاء إليه أي إلى العز بن عبد السلام وقال له: رايتك في النوم تنشد:

**و كنت كذى رجلين رجل صحيحة
ورجل رمى فيها الزمان فشلت**

فسكت ساعة - أي العز - ثم قال: أعيش من العمر ثلاثاً وثمانين سنة، فإن هذا الشعر لكثير عزة، ولا نسبة بيني وبينه غير السن، أنا سني وهو شيعي و أنا لست بقصير وهو قصير، ولست بشاعر وهو شاعر، و أنا سلمى وليس هو بسلمى، لكنه عاش هذا القدر. فقلت - أي السبكي - كان الأمر كما قال رحمه الله^{١١}.

ولقد تعقب الباحث عبد العظيم فودة هذه الآراء فقال: وبالرجوع إلى طبقات السبكي والى كتاب النجوم الزاهرة، تبين لنا مدى الخطأ الذي وقع فيه الباحثان - رضوان الندوي، محمد حسن عبد الله - فالسبكي تردد كغيره من المترجمين في تحديد سنة ولادة عز الدين بين سبع أو ثمان وسبعين وخمسمائة، كما هو واضح في النص السابق، وهذا التردد يضعف إلى حد كبير ما ذكره بعد ذلك من تحديد عمره بثلاثة وثمانين عاماً بناء على رؤية منامية رآها احد الناس للعز، وفسرها العز بذلك. وكذلك ابن (تغري بردى) في كتابه النجوم الزاهرة تردد كغيره من المترجمين في تحديد سنة ولادة العز حيث ذكر أن مولده سنة سبع أو ثمان وسبعين وخمسمائة. فالترجيح الذي ذهب إليه الندوي وتابعه فيه

٩ الزحيلي، العز بن عبد السلام، مرجع سابق، ص ٤٥.
١٠ محمد حسن عبد الله، عز الدين بن عبد السلام بائع الملوك، ص ٥٠.
١١ السبكي، الطبقات الشافعية الكبرى، ج ٤، مرجع سابق، ص ٣٧٩.

محمد حسن عبد الله ترجح لا أساس له، لأنه مبني على رواية ضعيفة، أو على نقل خاطئ من هذين المصدرين السابقين^{١٢}.

وقد قام الباحث بالرجوع إلى المصدرين المشار إليهما وتأكد من صحة ما ذهب إليه الباحث عبد العظيم فودة، وأنه هو الصواب لأن كلا المصدرين لم يوضحا بشكل دقيق في تعيين مولده والرواية التي ذكرها السبكي كانت بصيغة التضعيف لأنه قال: (وحكى أن شخصاً جاء إليه...)، ويؤكد الباحث مرة أخرى على أن الخلاف في تاريخ ميلاد الشيخ عز الدين لا يترتب عليه أية فائدة علمية أو عملية.

المطلب الثاني: نشأة الإمام العز وطلبه للعلم.

نشأ العز بن عبد السلام وترى في دمشق حتى ترعرع^{١٣}، وكانت دمشق حاضرة العلم والعلماء، ويقطنها العلماء من كافة الفنون، ويجتمع فيها أئمة العلم البارعون، ويقصدها الطلبة من كافة الأصقاع^{١٤}، وكانت نشأته في أسرة فقيرة مغمورة لم يكن لها مجد أو سلطان أو علم^{١٥}. ولم ينشأ نشأة ذوي الغنى واليسار ولا نشأة المقضي لهم حاجاتهم من مطالب الحياة، وضرورات العيش، فقد كان فقيراً في غاية الفقر^{١٦}. وقد فتح عيناه على حياة الحرمان، فكان أبوه فقيراً جهد الفقر، وحين شب الطفل صحبه أبوه ليساعده في بعض الأعمال الشاقة كإصلاح الطرق وحمل الأمتعة وتنظيف ما أمام محلات التجار^{١٧}. ودل على فقره ما رواه السبكي في الطبقات فقال: (كان الشيخ عز الدين في أول أمره فقيراً جداً وكان يبيت في الكلاسة)^{١٨}.

١٢ عبد العظيم فودة، رسالة ماجستير عز الدين بن عبد السلام وآثره في الفقه والأصول، ص ٦٢.

١٣ الندوي، العز بن عبد السلام، مرجع سابق، ص ٣٥.

١٤ الزحيلي، العز بن عبد السلام، مرجع سابق، ص ٤٦.

١٥ الوهبي، العز بن عبد السلام، مرجع سابق، ص ٥٠.

١٦ علي الجمبلاطي و احمد محمد حسن، مع القائد الروحي للشعب سلطان العلماء الإمام العز بن عبد السلام، القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٧١، ص ٣٨-٣٩.

١٧ فاروق عبد المعطي، العز بن عبد السلام سلطان العلماء، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٣، ص ٩٨.

١٨ الكلاسة: هي زاوية الباب الشمالي للجامع الأموي في دمشق. السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج ٤، مرجع سابق، ص ٣٥٦.

ولعل هذه البيئة الفقيرة التي عاش فيها الإمام كانت التربة الصالحة للنبوغ والتفوق في حياته كما سوف نرى.

ولقد كان مع فقره الشديد ذا نفس قوية، أبية، وكأما الفقر الذي من شأنه أن يحرق النفوس فيحولها رماداً لم يصنع في نفس العز إلا كما تصنع النار في الذهب إذ أن العز بن عبد السلام وأمثاله من العالمين المخلصين الفقراء، قد اعتزوا بالعلم الذي كان له بمثابة المال عند غيره^{١٩}.

وقد نشأ صالحاً متديناً شديداً التدين في جو صالح تقي^{٢٠}، فكان عزيزاً في فقره كريماً مع حاجته، قوياً مع عوزه وفاقته، فصار رجلاً كبيراً وشيخاً مهيباً^{٢١}.

أجمعت المصادر على أن العز بن عبد السلام طلب العلم في الكبر، وهذا لا يمنع أنه تلقى بعض العلوم في مرحلة صباه فقد الذكر السبكي في الطبقات فقال: "كان الشيخ عز الدين في أول أمره فقيراً جداً، ولم يشتغل إلا على كبر (أي بالعلم) وسبب ذلك انه كان يبيت في الكلاسة من جامع دمشق، فبات بها ليلة ذات برد شديد، فاحتلم فقام مسرعاً ونزل في بركة الكلاسة، فحصل له ألم شديد من البرد وعاد فنام فاحتلم ثانياً فعاد إلى البركة، لان أبواب الجامع مغلقة وهو لا يمكنه الخروج فطلع فأغمي عليه من شدة البرد، أنا اشك "السبكي" هل كان الشيخ الإمام - والد السبكي - يحكي إن هذا اتفق له ثلاثة مرات تلك الليلة أو مرتين فقط، ثم سمع النداء في المرة الأخيرة: يا ابن عبد السلام، أتريد العلم أم العمل؟ فقال الشيخ عز الدين: العلم؛ لأنه يهدي إلى العمل. فأصبح واخذ (التنبيه) فحفظه في مدة يسيرة، واقبل على العلم، فكان اعلم أهل زمانه، ومن اعبد خلق الله تعالى"^{٢٢}.

١٩ الجبلاطي، مع القائد الروحي للشعب، مرجع سابق، ص ٣٩.

٢٠ الندوي، العز بن عبد السلام، مرجع سابق، ص ٣٥.

٢١ الجبلاطي، مع القائد الروحي للشعب، مرجع سابق، ص ٤٠.

٢٢ السبكي، الطبقات الشافعية الكبرى، ج ٨، مرجع سابق، ص ٢١٢-٢١٣.

ولهذه الرواية دلالات كثيرة ومعان عظيمة سيقوم الباحث بالوقوف عليها وبيانها:

أولاً: هذه الرواية لا تمنع عن العز بن عبد السلام عدم تلقيه العلم منذ صغره، وان لفظ " لم يشتغل إلا على كبر" مفادها انه لم ينصرف كلياً إلى العلم إلا على كبر، وانه في صباه وشبابه كان يتعلم ويعمل معاً. إلا أن اتجاهه إلى العم قبل ذلك، واتصاله بالعلماء لم يأخذ صورة الجدة التي أخذها بعد استقرار رأيه على اختيار هذا الطريق فانه حينئذ وهب نفسه للعلم هبة تامة، وعول على أن لا يفكر في شيء غير هذا العلم الذي هياً نفسه له واجمع أمره عليه^{٢٣}.

وكان على صلة دائمة بدروس العلم، وحلقات العلماء، ولكنه لم يكن متفرغاً لذلك ولا منقطعاً للدراسة^{٢٤}. ويرى أيضا الباحث محمد حسن عبد الله أن هذه الحادثة دليل على أن العز كان متعلماً قبل ذلك ويوجه ذلك بقوله: "والذي أريد أن أؤكد أن العز لم يشتغل بالعلم بطريقة فجائية، ولم تنبت أشجاره في ارض جرداء، وإنما هو وإن لم ينقط للعلم قبل هذا النداء الداخلي قد شغل به كثيراً، وفكر فيه طويلاً، وأدرك منه أطرافاً، ووعى من مسائله أشياء وأشياء يدل على ذلك هذا النص نفسه، والذي يتخذ وسيلة لإثبات عكس ما نراه، فالشباب الذي يتخرج من الإسلام إلى دفء الفراش في ليلة قارصة لا شك يعرف قيمة عمله هذا. إن مبادرته إلى التطهر عقب اكتشاف الأثر للدليل على وعي عميق وإدراك سليم لمعنى الصلة بالله^{٢٥}.

إلا أن هناك رأي آخر وهو ما ذهب إليه الدكتور عبد الله إبراهيم الوهبي؛ حيث قال: "والصواب ما ذهب إليه ابن السبكي، لان الذي يغتسل بالماء البارد في ليلة شديدة البرودة قد عرض نفسه للهلاك والشارع لا يأمر بذلك بل رخص له في التيمم وقد روى

٢٣ الجنيلاطي، مع القائد الروحي للشعب، مرجع سابق، ص ٤٤.

٢٤ الزحيلي، العز بن عبد السلام، مرجع سابق، ص ٤٨.

٢٥ محمد حسن عبد الله، العز بن عبد السلام بائع الملوك، مرجع السابق، ص ٥٣.

الإمام احمد عن ابن عمر رضي الله عنهم قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن الله يحب أن تأتي رخصه كما يكره أن تؤتى معصيته" فلو كان العز متعلماً قبل ذلك لما أقدم على ذلك كما في تلك الحادثة^{٢٦}.

وشاركه في هذا الرأي الباحث رضوان الندوي فقال: (إلا أننا نستطيع الجزم بأنه لم تيسر له أسباب التعلم والدراسة في هذه الفترة من عمره)^{٢٧}.

ويرجح الباحث الرأي الأول لقوة الأدلة التي ساقوها، ولأن الخطاب كان بصيغة التخيير أي أن الشيخ العز بن عبد السلام كان يعمل ويتعلم فجاءه الخطاب مخيراً بين العلم والعمل فاختر العلم وتفرغ له كما أورد الدكتور فاروق عبد المعطي إن الشيخ الفخر بن عساكر اخذ العز بن عبد السلام إلى مكتب ملحق بالمسجد وأوصى أن يتعلم القراءة والكتابة والخط وان يحفظ القرآن وتعهد الشيخ بنفقة الصبي^{٢٨}.

ثانياً: حصافة العز، ورجاحة عقله وأدبه، فهو لم يختار العلم لمجرد العلم مع انه نور، لكن اختار إلى العلم الذي يهدي إلى العمل وهذا الهدف الحقيقي للعلم والثمرة النافعة والمناط المرتبط به الإخلاص والأجر والثواب^{٢٩}.

ثالثاً: دلت هذه الرواية على ورع الإمام عز الدين وتقواه ، وصرامته وتحمله للشدائد وقوة شكيمته وإرادته على نفسه في سبيل مرضاة الله تعالى وهذه الصفات الجسمية والنفسية والروحية أدت مفعولها وحقت ثماره في واقف العز، وسلوكه في الحياة وتوليه المنصب^{٣٠}.

٢٦ الوهبي، العز بن عبد السلام حياته وآثاره، مرجع سابق، ص ٥١.

٢٧ الندوي، العز بن عبد السلام، مرجع سابق، ص ٣٥.

٢٨ فاروق عبد المعطي، العز بن عبد السلام سلطان العلماء، مرجع سابق، ص ١٠٠.

٢٩ الزحيلي، العز بن عبد السلام، مرجع سابق، ص ٤٩.

٣٠ الزحيلي، العز بن عبد السلام، مرجع سابق، ص ٤٨.

توجه العز - رحمه الله - إلى طلب العلم بجد واجتهاد، ونهم وهمة عالية، يساعده في ذلك ذكاؤه الخارق، وملكاته الفطرية، ومواهبه الإلهية، وجد واجتهاد في حفظ المتون ودراسة الكتب والتردد على كبار شيوخ عصره والجلوس في حلقاتهم ينهل من علومهم حتى حفظ التنبيه في مدة قصيرة واجتاز العلوم بمدة يسيرة ودرس العلوم العربية والدينية بمختلف فنونها من نحو وبلاغة، وحديث وفقه وأصول. روي عنه انه كان يقول: ما احتجت في علم من العلوم إلا أن أكمله على الشيخ الذي أقرأ عليه، وما توسطته على شيخ من المشايخ الذين كنت أقرأ عليهم إلا وقال لي الشيخ: قد استغنيت عني فاشتغل مع نفسك، ولم أقنع بذلك، بل لا أبرح حتى أكمل الكتاب الذي أقرأه في ذلك العلم^{٣١}. وكان يقول أيضا: (مضت لي ثلاثون سنة لا أنام حتى أمرُّ أبواب الأحكام على خاطري)^{٣٢}، لقد اخذ العلم بالتلقي عن الشيوخ والتلقي عن الكتب واستخدم المناظرة والجدل لتمحيص المسائل وتوثيق الفهم^{٣٣}.

وكان الأخذ عن العلماء والمشايخ والقراءة في الكتب هي الطريقة الطبيعية في تلقي العلوم في عصره، واتصل الشيخ العز بن عبد السلام بالشيوخ والعلماء واخذ منهم، حتى كان لهم اثر في صقل مواهبه وتوجهاته وسلوكه. ولم يكتف بدمشق بل سافر إلى غيرها طالبا لمزيد من العلم وكان للعز رحلات ثلاث عن دمشق، اكتسب في كل منها لونا من المعارف والخبرات وازداد فيها علما وخبرة وثقافة فرحلته الأولى إلى بغداد والثانية إلى مصر والثالثة إلى الحجاز^{٣٤}. حتى برع في الفقه والأصول والعربية، وفاق الأقران والأضراب وجمع بين فنون العلم من التفسير والحديث والفقه واختلاف أقوال الناس وما أخذهم، وبلغ رتبة الاجتهاد^{٣٥}.

٣١ الحافظ شمس الدين محمد بن علي بن أحمد الداودي (٨٩٤٥هـ)، طبقات المفسرين، تحقيق علي محمد عمر، ج١، ط٢، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩٤، ص٣١٣.

٣٢ شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن حجر العسقلاني، رفع الإصر عن قضاة مصر، ج٢، ١٩٦١، ٣٥٠.

٣٣ الجنبلاطي، مع القائد الروحي للشعب، مرجع سابق، ص٤٢.

٣٤ الزحيلي، العز بن عبد السلام، مرجع سابق، ص٥١.

٣٥ أبي الفلاح عبد الحي بن العماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ج٥، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٧٠، ص٣٠٢.

المطلب الثالث: الشناء عليه ووفاته رحمه الله.

لمعرفة مقدار الشيخ العز ومكانته كان من الواجب التعرض لثناء العلماء عليه، فمن خلال شهادة هؤلاء العلماء يتبين عظمة الشيخ ومكانته.

- ١- قال شيخ الإسلام الذهبي: "وقرأ الأصول والعربية، وبرع في المذهب، وبلغ رتبة الاجتهاد، وقصده الطلاب من الآفاق، وتخرج عليه أئمة"^{٣٦}.
- ٢- قال ابن كثير: "وانتهت إليه رئاسة الشافعية، وقُصد بالفتاوى من الآفاق"^{٣٧}.
- ٣- قال الحافظ أبو بكر بن مسدي الأندلسي: "أحد فقهاء هذا المذهب، ممن فرَّع على أصوله وهذب، ورأس على فقهاء بلده"^{٣٨}.
- ٤- ونقل صاحب تاريخ علماء بغداد عن الشريف عز الدين الحسيني فيه: "وكان علم عصره في العلم... وشهرته تعني عن الإطناب في ذكره والإسهاب في أمره"^{٣٩}.
- ٥- قال شيخ الإسلام ابن دقيق العيد: "كان ابن عبد السلام أحد سلاطين العلماء"^{٤٠}.
- ٦- وقال العلامة ابن الحاجب الحنبلي وهو صاحبه قائلاً: "ابن عبد السلام أفاقه من الغزالي"^{٤١}.
- ٧- وقال ابن العماد الحنبلي: "وبرع في الفقه، والأصول والعربية وفاق الأقران والأضراب، جمع بين فنون العلم من التفسير والحديث والفقه واختلاف أقوال الناس وما أخذهم، بلغ رتبة الاجتهاد، ورحل إليه الطلبة من سائر البلاد"^{٤٢}.

٣٦ جمال الدين أبي المحاسن يوسف بن تغري بردي الأتباكي (ت ٨٧٤هـ)، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ج ٧، القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ص ٢٠٨.

٣٧ إسماعيل بن عمر بن كثير، البداية والنهاية، ج ١٣، بيروت: مكتبة المعارف، ١٩٨٣، ص ٢٣٥.

٣٨ يونس السامرائي، تاريخ علماء بغداد، بغداد: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، ١٩٧٨، ص ١٠٥.

٣٩ تاريخ علماء بغداد، مرجع سابق، ص ١٠٦.

٤٠ السيكي، الطبقات الشافعية الكبرى، ج ٥، مرجع سابق، ص ٨١.

٤١ المرجع نفسه، ج ٥، ص ٨١.

٤٢ ابن رجب، شذرات الذهب، ج ٥، مرجع سابق، ص ٣٠١.

٨- ونقل السبكي من كلام العلامة جمال الدين الحصري (شيخ الحنفية في الشام) موجهها إلى السلطان الأشرف بدمشق، قال الحصري: "هذا الرجل لو كان في الهند أو في أقصى الدنيا كان ينبغي للسلطان أن يسعى في حلوله في بلده، لتتم بركته عليه، وعلى بلاده، ويفتخر به على سائر الملوك"^{٤٣}.

٩- وما ذكره الياضي اليميني في (مرآة الجنان) واصفاً الشيخ بكلام رائع قائلاً: "سلطان العلماء، وفحل النجباء، المقدم في عصره على سائر الأقران، بحر العلوم والمعارف، المعظم في البلدان، ذو التحقيق والإتقان والعرفان والإيقان ... ثم قال: وهو من الذين قيل فيهم علمهم أكثر من تصانيفهم، لا من الذين عبارتهم دون درايتهم، ومرتبته في العلوم الظاهرة مع السابقين في الرعيّل الأول"^{٤٤}.

١٠- افتتح السبكي ترجمته بمدحه وإطرائه قائلاً: "شيخ الإسلام والمسلمين، أحد الأئمة الأعلام، سلطان العلماء، إمام عصره بلا مدافعة، المطلع على حقائق الشريعة وغوامضها، العارف بمقاصدها، لم ير مثل نفسه، ولا رأى من رآه مثله علماً"^{٤٥}.

١١- وقال عنه الكتيبي: "شيخ الإسلام وبقيه الأعلام، الشيخ عز الدين ... درّس وصنف وأفتى، وبرع في المذهب، وبلغ رتبة الاجتهاد، قصده الطلبة من البلاد، وتخرج عليه أئمة، وله الفتاوى السديدة، وكان ناسكاً ورعاً، أماراً بالمعروف، نهياً عن المنكر، لا يخاف في الله لومة لائم"^{٤٦}.

هذا غيض من فيض فيما قيل في الشيخ عز الدين في علمه وفضله، ونبوغه وسموه في المكانة العلمية، وليس القائلون كلهم - كما هو ظاهر - ممن سلكوا مسلكه في الفقه، أو تمذهبوا بمذهبه في العقيدة الكلامية، إذ منهم من يخالفه في عقيدته الأشعرية كالذهبي،

٤٣ السبكي، الطبقات الشافعية الكبرى، ج ٥، مرجع سابق، ص ٩٥.

٤٤ عفيف الدين عبدالله بن أسعد الياضي اليميني، مرآة الجنان وعدة اليقظان في معرفة حوادث الزمان، ج ٤، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٤، ص ١٥٣.

٤٥ السبكي، الطبقات الشافعية الكبرى، ج ٨، مرجع سابق، ص ٢٠٩.

٤٦ محمد بن شاكر الكتيبي (ت ٥٧٦٤هـ)، فوات الوفيات، ج ١، مرجع سابق، ص ٥٩٤-٥٩٥.

أو يختلف معه في مذهبه الفقهي كابن الحاجب الحنبلي، وجمال الدين الحصري^{٤٧}.

ولم تكن منزلة الشيخ فقط بين العلماء؛ بل تعدت ذلك إلى عامة الناس وبلغت الملوك والسلطين والأمراء.

بعد عمر مديد، وحياء حافلة بالأجماد والتضحيات، والجهاد في سبيل نصره الإسلام توفي العز بن عبد السلام. ذكر السبكي أن وفاة الشيخ العز كانت عاشر جمادى الأولى سنة ستين وستمائة بالقاهرة، ودفن بالقرافة الكبرى^{٤٨}. وهذا باتفاق جميع المؤرخين وأصحاب التراجم وقد بلغ عمره ثلاثاً وثمانين سنة؛ إلا أنهم اختلفوا في تحديد يوم الوفاة، فنقل السبكي عن ولد العز أن " وفاة الشيخ في تاسع جمادى الأولى في سنة ستين وستمائة"^{٤٩}، إلا أن السبكي بعدها قال أن وفاة الشيخ كانت في العاشر من جمادى الأولى^{٥٠} وهو خلاف لا أثر له.

وشك صاحب الذيل على الروضتين أبو شامة فقال: " إن وفاته كانت يوم الأحد عاشر جمادى الأولى أو الحادي عشر.^{٥١} يقول الندوي في كتابه (العز بن عبد السلام): " ولنكون أدق، فنقول: أنه اختلف في يوم وفاته دون الشهر والسنة وهو اختلاف جد يسير. فشك أبو شامة قائلاً: أن وفاته كانت يوم الأحد عاشر جمادى الأولى أو الحادي عشر، واضطرب السبكي فيما رواه فقال مرة: كانت وفاته في تاسع جمادى الأولى، وكرر أخرى أنه توفي في العاشر من جمادى الأولى ولو دققنا النظر لرأينا أنهما ليستا روايتين من شخص واحد-السبكي- بل روايتين من شخصين مختلفين، فالأولى رواية شرف الدين

٤٧ الندوي، العز بن عبد السلام، مرجع سابق ص ٥٨.

٤٨ طبقات السبكي ٢٤٨/٨، طبقات الإسنوي ٨٥/٢، البداية والنهاية ٢٣٦/١٣، شذرات الذهب ٣٠٢/٥، فوات الوفيات ٥٩٤/١، النجوم الزاهرة ٢٠٨/٧.

٤٩ السبكي، الطبقات الشافعية الكبرى، مرجع سابق، ج ٨، ص ٢٤٥.

٥٠ السبكي، الطبقات الشافعية الكبرى، مرجع سابق، ج ٨، ص ٢٤٨.

٥١ شهاب الدين أبي محمد عبدالرحمن بن إسماعيل الملقب بأبي شامة المقدسي، الذيل على الروضتين، بيروت: دار الجيل، ١٩٧٤ مرجع سابق، ص ٢١٦.

ولد الشيخ في رسالته ونقلها السبكي، والثانية رواية السبكي وهي ما عليها عامة المؤرخين.

وأما الرواية الثالثة فهي عن ابن رافع السلامي الذي قال نقلاً عن الحافظ الدمياطي - تلميذ الشيخ-: "توفي يوم السبت تاسع جمادى الأولى (٦٦٠هـ) ودفن من الغد بسفح المقطم، حضرت ذلك"^{٥٢}.

وهي أدق الروايات واضبطها وأوثقها، إذ توافق رواية والد الشيخ من جهة ثم تفوقها بالتفصيل، وأما رواية أبي شامة فوردت بصيغة الشك فلا يعتد بها، واشتهر اليوم العاشر لأنه يوم دفن، وهو مشهود، وقد يخفى وقت الوفاة بالضبط على عامة الناس"^{٥٣}.

لقد شهد جنازته ملك مصر والشام الظاهر بيبرس وأجناده، وقد شار في الصلاة عليه وحمل نعشه ودفنه، كما شهدها خلق كثير من الناس حتى أن الظاهر بيبرس لما رأى كثرتهم قال لبعض خواصه: "ما استقر ملكي إلا الآن لأن الشيخ لو كان يقول للناس اخرجوا عليه لانتزع الملك مني"^{٥٤}، كما أنه حزن عليه كثيراً وقال: "لا إله إلا الله ما اتفقت وفاة الشيخ إلا في دولتي"^{٥٥}. وحزن أهل دمشق كثيراً وهرعوا، يترحمون عليه، ويدعون له فقد كان شيخهم ومفتيهم، كما أنهم صلوا عليه صلاة الغائب في دمشق ومصر^{٥٦}. رحمه الله رحمة واسعة، واسكنه فسيح جنانه، وجمعنا به في دار مستقره وكرامته إنه على ذلك قدير.

٥٢ تاريخ علماء بغداد، مرجع سابق، ص ١٠٧.

٥٣ الندوي، العز بن عبد السلام، مرجع سابق، ص ٥١.

٥٤ السبكي، الطبقات الشافعية الكبرى، ج ٨، مرجع سابق، ص ٢١٥.

٥٥ السبكي، الطبقات الشافعية الكبرى، مرجع سابق، ج ٥، ص ١٠٢.

٥٦ انظر الندوي، العز بن عبد السلام، مرجع سابق، ص ٥٣.

المبحث الثاني: شيوخه وتلاميذه ومؤلفاته.

المطلب الأول: شيوخه.

تلقى الشيخ عز الدين علومه ومعارفه على أيدي شيوخ عظام كان لهم أكبر الأثر في نفسه وشخصيته، وقد ذكر السبكي قائلاً: (إن الشيخ قد تفقه على الشيخ فخر الدين ابن عساكر وقرأ الأصول على الشيخ سيف الدين الآمدي وغيره وسمع الحديث من الحافظ أبي محمد القاسم ابن الحافظ الكبير أبي القاسم ابن عساكر، وشيخ الشيوخ عبد اللطيف بن إسماعيل ابن أبي سعد البغدادي وعمر بن محمد بن طبرزد، وحنبل بن عبد الله الرصافي، والقاضي عبد الصمد بن محمد الحارستاني وغيرهم، وحضر على بركات بن إبراهيم الخشوعي^{٥٧}).

تخرج شيخنا على أيدي هؤلاء العلماء الأجلاء وعلى أيدي غيرهم ممن لم يذكرهم صاحب الطبقات، وكان يواصل العلم والدرس والاستفادة من كل ذي فضل، حتى بعد أن صار شيخاً كبيراً، ورجلاً عظيماً، فقد كان يحضر مجلس الشيخ زكي الدين عبد العظيم المنذري في الحديث بعد مجيئه إلى مصر^{٥٨}.

وللوقوف على مكانة وعلم هؤلاء المشايخ والعلماء، يعرض الباحث نبذة مختصرة عن هؤلاء العلماء الأجلاء.

١. فخر الدين بن عساكر

هو أبو منصور عبد الرحمن بن محمد بن الحسن بن هبة الله الدمشقي، الملقب فخر الدين، المعروف بابن عساكر، شيخ الشافعية بالشام، وفقه زمانه، كان محدثاً صالحاً زاهداً كثير التهجد حسن الخلق والخلق، كثير الأدب والذكر منقطعاً للعلم والعبادة،

٥٧ السبكي، الطبقات الشافعية الكبرى، ج ٨، مرجع سابق، ص ٢٠٩.

٥٨ الجنبلاتي، مع القائد الروحي للشعب، مرجع سابق، ص ٤٥-٤٦.

جمع بين العلم والعلم، كان قويا في الحق، لا يهاب سطوة ظالم، ولا يسكت عن منكر أو مخالفة للشرع، توفي سنة (٦٢٠هـ) طُلب للقضاء فامتنع وعرضت عليه المناصب الدينية فأبأها، لازمه العز كثيرا وأخذ منه الفقه والحديث وتأثر به في علمه وأخلاقه وسلوكه^{٥٩}.

٢. جمال الدين بن الحرستاني

الشيخ الإمام العالم المفتي المعمر قاضي القضاة جمال الدين أبو القاسم عبد الصمد بن محمد بن أبي الفضل بن علي بن عبد الواحد الأنصاري الدمشقي الشافعي ابن الحرستاني، من ذرية سعد بن عبادة رضي الله عنه^{٦٠}، جمع الحديث، سماه الذهبي: (مسند الشام وشيخ الإسلام) وكان إماما فقيها عارفا بالمذهب ورعا صالحا، محمود الأحكام، حسن السيرة، كبير القدر، ولي القضاء بدمشق نيابة ثم ولي قضاء القضاة استقلالا في سنة (٦١٢هـ)، كان من اعدل القضاة وأقواهم بالحق، سمع العز بن عبد السلام منه الحديث وأخذ عنه الفقه، وقال -أي العز- : ما رأيت أحدا أفقه من ابن الحرستاني، قال أبو شامة: وسألته -أي العز- أيهما أفقه: الشيخ فخر الدين بن عساكر أو ابن الحرستاني؟ فرجح ابن الحرستاني. وقال -أي العز- : أنه كان يحفظ الوسيط للغزالي^{٦١} وعندما عرض القضاء على فخر الدين بن عساكر رفض وأشار بتولية ابن الحرستاني^{٦٢} لقوته وعلمه، توفي سنة (٦١٤هـ) وعمره ٩٥ سنة.

٥٩ ابن خلكان، وفيات الأعيان، ١٣٥٣. النجوم الزاهرة، ٢٥٦٦. طبقات الشافعية للسبكي، ١٧٧٨-١٧٨. فوات الوفيات، ٢٨٩٢-٢٩٠. شذرات

الذهب، ٩٣-٩٢٥، طبقات الشافعية للاسنوي، ٩٧٢.

٦٠ سير أعلام النبلاء، ج ٢٢، ص ٨٠-٨٢.

٦١ طبقات الشافعية الكبرى، ١٩٦٨. طبقات الشافعية الإسنوي، ٢١٣١. سير أعلام النبلاء، ٨٠-٨٢.

٦٢ شذرات الذهب، ج ٥، ص ٩٣.

٣. سيف الدين الآمدي

هو علي بن أبي علي بن محمد بن سالم التغلبي أبو الحسن الفقيه الشافعي الأصولي المتكلم تفقه في بغداد على المذهب الحنبلي، ثم انتقل إلى المذهب الشافعي وتعلم في الشام والقاهرة وتولى التدريس فيهما، وكان متقناً لعلم الخلاف، والنظر وأصول الفقه وأصول الدين والفلسفة وكان حسن الأخلاق فصيح اللسان بارع البيان؛ قال ابن السبكي: (انه حفظ الوسيط وحمل عنه الأذكياء العلم: أصولاً وكلاماً وخلافاً)^{٦٣}.

وقال عنه الشيخ ابن عبد السلام: "ما سمعت أحداً يلقي الدرس أحسن من الآمدي كأنه يخطب وقال: ما علمنا قواعد البحث إلا من سيف الآمدي" وقال: "لو ورد على الإسلام متزندق يشكك، ما تعين لمناظرته غير الآمدي، لاجتماع أهلية ذلك فيه"^{٦٤}. تتلمذ عليه الشيخ العز واعترف بفضله وأثنى عليه توفي سنة (٦٣١هـ)^{٦٥}.

٤. القاسم بن عساكر

هو القاسم بن علي بن الحسن بن هبة الله ، وهو الحافظ أبو محمد بن الحافظ أبي القاسم بن عساكر بهاء الدين كتب الكثير حتى إنه كتب تاريخ والده (مرتين) ، وهو من أسرة عليمية ، وله كتاب (فضل المدينة) وفضل (المسجد الأقصى) وفضل (الجهاد). تولى مشيخة دار الحديث النورية بعد والده، ولم يأخذ أجراً على ذلك؛ بل كان يدفعه للطلبة، وكان ناصر السنة مجدداً في إمامة البدعة ، سمع العز منه الحديث وانتفع به في منهجه وسلوكه وكان محدثاً فهماً كثير المعرفة شديد الورع، صاحب

٦٣ السبكي، الطبقات الشافعية الكبرى، ج٨، مرجع سابق، ص٣٠٧.

٦٤ طاش كرى زادة، مفتاح السعادة، تحقيق كامل بكر، عبد الوهاب أبو النور، ج٢، القاهرة: دار الكتب الحديثة، ص١٨١.

٦٥ طبقات السبكي، ٣٠٦٨. شذرات الذهب، ١٤٤٤، ١٤٥٥. البداية والنهاية، ١٣\١٤١\١٤٠١. وفيات الأعيان، ٢٩٤\٣، ٢٩٣. الطبقات للاسنوي،

٧٣١١. وانظر الحافظ جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، ج١، ط١، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٦٨،

ص٥٤١.

مزاح وفكاهة توفي في دمشق سنة (٦٠٠ هـ) ^{٦٦}.

٥. الخشوعي

هو بركات بن إبراهيم بن طاهر الخشوعي، شارك ابن عساكر في كثير من مشيخته، وطالت حياته بعد وفاته بسبع وعشرين سنة فالحق فيها الأحفاد بالأجداد ^{٦٧}، ونقل يوسف بن تغري بردي في كتابه النجوم الزاهرة أن وفاته كانت سنة (٥٩٨ هـ) ^{٦٨}.

٦. عبد اللطيف البغدادي

هو عبد اللطيف بن إسماعيل بن أبي سعد الصوفي، أبو الحسن المعروف بابن شيخ الشيوخ، ولقبه ضياء الدين، وهو أحد شيوخ صدر الدين بن إسماعيل، الذي قدم رسولاً على صلاح الدين من بغداد مراراً، سمع عبد اللطيف الحديث من والده أبي البركات إسماعيل وغيره، وكان صالحاً ثقة، وحج وسافر إلى مصر، ثم إلى القدس، ثم قدم دمشق، وتوفي فيها سنة (٦٠٩ هـ) ^{٦٩}.

٧. عمر بن طبرزد

هو عمر بن محمد بن معمر بن يحيى المعروف بأبي حفص بن طبرزد البغدادي الدراقزي، ولد سنة (٥١٥ هـ)، سمع الكثير وأسمع؛ يقول عنه ابن كثير: "شيخ الحديث، وكان مؤدباً معروفاً حصل الأصول وحفظها، ولقي بالمسند الكبير وسمع العز منه الحديث توفي سنة (٦٠٧ هـ) ^{٧٠}".

٦٦ شذرات الذهب، ٣٤٧٤. البداية والنهاية، ٣٨١٣، الطبقات للسيبكي، ٣٥٢١٨، النجوم الزاهرة، ١٨٦٦٦.

٦٧ البداية والنهاية، ١٣، ص ٣٢.

٦٨ ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ج ٦، مرجع سابق، ص ١٨١.

٦٩ الطبقات للسيبكي، ٢٠٩١٨. النجوم الزاهرة، ٢٠١١٦، البداية والنهاية، ٦١١١٣.

٧٠ البداية والنهاية ٦١١١٣، النجوم الزاهرة، ٢٠١١٦، الطبقات الكبرى للسيبكي، ٢٠٩١٨.

٨. حنبل الرصافي

هو حنبل بن عبد الله بن الفرّج بن سعادة الرصافي الحنبلي المكبر بجامع المهدي، راوي مسند أحمد، عُمر ٩٠ سنة، وخرج من بغداد واستقدمه ملوك دمشق إليها فسمع الناس بها عليه المسند، ولد سنة (٥١٠هـ) وتوفي سنة (٦٠٤هـ)، وأخذ العز الحديث عنه.^{٧١}

المطلب الثاني: تلاميذه.

١. إبراهيم بن عبد العزيز بن عبد السلام

أبو إسحاق بن شيخ الإسلام السلمي الدمشقي الشافعي كان يخطب بجامع العقبية، ويلبس ثيابا قصيرة إذا خطب بكى، وكان يتعاني الوعظ، فتألم أبوه لذلك فتركه، وكان يتكلم بكلام مسجوع مثل سجع الكهان، ويزعم انه ملقى إليه من الجن، وكان فيه سلامة باطن ولد سنة (٦١١هـ) وتوفي سنة (٦٨٦هـ).^{٧٢}

٢. عبد اللطيف بن عبد العزيز بن عبد السلام

ولد سنة (٦٢٨هـ) وطلب الحديث بنفسه، وتميز بالفقه والأصول، تفقه على والده، وكان يعرف تصانيفه، توفي في القاهرة سنة (٦٩٥هـ).^{٧٣}

٣. ابن دقيق العيد

هو محمد بن علي بن وهب بن مطيع بن أبي الطاعة القشيري المنفلوطي المصري المالكي الشافعي أبو الفتح تقي الدين، يقول عنه السبكي في طبقاته: "شيخ

٧١ البداية والنهاية ٥٠١١٣، النجوم الزاهرة، ١٩٥٦، الطبقات للسبكي ٢٠٩١٨.

٧٢ جمال الدين أبي الحسن يوسف بن تغري بردي الأتياكي، المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي، تحقيق احمد يوسف نجاتي، ج١، القاهرة: مطبعة دار الكتب لمصرية، ١٩٥٦، ص٩٣.

٧٣ الإسنوي، طبقات الشافعية، ج٢، ص٨٥. وانظر إلى حسن المحاضرة، ٤٢٠١١، الطبقات للسبكي، ٣١٢١٨.

الإسلام المحافظ الزاهد الورع الناسك، المجتهد المطلق، ذو الخبرة التامة بعلوم الشريعة، الجامع بين العلم والدين، كان مقدما في معرفة علل الحديث على أقرانه، منفردا بهذا الفن النفيس في زمانه، سمع العلم في مصر والشام والحجاز، ولم ندرك أحدا من مشايخنا يختلف في أن ابن دقيق العيد هو العالم المبعوث على رأس السبعمئة المشار إليه في الحديث تفقه بقوص على والده وكان والده مالكيًا المذهب، ثم تفقه على شيخ الإسلام عز الدين بن عبد السلام فحقق المذهبين، وهو الذي لقب الشيخ عز الدين بسليمان العلماء، قل أن ترى العيون مثله، كان سمحا جوادا. له تصانيف كثيرة منها: شرح عمد الأحكام، وله ديوان خطب وشعر حسن، انتهت إليه رئاسة العلم في زمانه، وولي قضاء الديار المصرية، ودرس بالشافعية، ودار الحديث الكمالية، ومن ورعه يقول: ما تكلمت بكلمة ولا فعلت فعلا إلا أعددت له جوابا بين يدي الله تعالى. يقول عنه شيخنا العز بن عبد السلام: "ديار مصر تفتخر برجلين في طرفيها ابن المنير بالإسكندرية، وابن دقيق العيد بقوص"، توفي سنة (٧٠٢هـ) وحضر جنازته نائب السلطنة والأمراء^{٧٤}.

٤. تاج الدين ابن بنت الأعز

هو عبد الوهاب بن خلف بن بدر العلاني الملقب بتاج الدين الشهير بابن بنت الأعز، كان عالما فاضلا صالحا نزها قائما في الحق، تولى قضاء القضاة بالدار المصرية، بتعيين الشيخ عز الدين بن عبد السلام، والوزارة ونظر الدواوين، وتدریس الشافعي والصالحية ومشيخة الشيوخ والخطابة ولم تجتمع هذه المناصب لأحد قبله، قرأ على الشيخ زكي الدين سنن أبي داوود وكان لا تأخذه في الله لومة لائم، ولا يقبل شفاعة أحد، قال ابن دقيق العيد في حقه: "لو تفرغ ابن بنت

٧٤ الطبقات للسبكي، ٢٠٧٩. حسن المحاضرة، ٣١٧١. فوات الوفيات، ٤٤٤٣. شذرات الذهب، ٥٦. البداية والنهاية، ٢٧١٤.

الأعز للعلم لفاق ابن عبد السلام" وكان يقال إنه آخر قضاة العدل، ولد سنة (٦٠٤هـ) وتوفي سنة (٦٦٥هـ)، وفي كتاب النجوم الزاهرة ذكر أن مولده كان سنة ٦١٤هـ، وهي رواية شاذة عن باقي كتب التراجم التي ترجمت للإمام تاج الدين بن بنت الأعز^{٧٥}.

٥. أبو شامة

هو عبد الرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم بن عثمان، شهاب الدين المقدسي الدمشقي لقب بأبي شامة لشامه كبيرة فوق حاجبة الأيسر. برع في فنون العلم، وقيل بلغ رتبة الاجتهاد، صنف (كتاب الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية) وله (أرجوزة) يقول عنه ابن كثير في البداية والنهاية: (الشيخ الإمام العلم الحافظ المحدث الفقيه المؤرخ المعروف بابي شامة شيخ دار الحديث الأشرفية، ومدرس الركنية) له اختصار تاريخ دمشق في مجلدات كثيرة وله شرح الشاطبية تفقه على الفخر بن عساكر وابن عبد السلام والسيف الأمدي ختم القرآن وله دون عشر سنين أتقن فن القراءة على السخاوي، وله ست عشرة سنة، وسمع الكثير حتى عدّ في الحفاظ، كان من كثرة فضائله متواضعاً مُطرحاً للتكلف، ولد سنة (٥٩٦هـ) وتوفي سنة (٦٦٥هـ) بعد محنة حصلت معه^{٧٦}.

٦. الفرکاح

هو عبد الرحمن بن إبراهيم بن ضياء بن سباع الغزالي تاج الدين المعروف بالفرکاح فقيه أهل الشام، كان إماماً مدققاً، نظّاراً تفقه على شيخ الإسلام عز

٧٥ الطبقات للسبكي، ٣١٨\٨، الطبقات للانسوي، ٧٧\١، حسن المحاضرة، ٤١٥\١، البداية والنهاية، ٢٤٩\١٣، النجوم الزاهرة، ٢٢٢\٧، شذرات الذهب، ٣٢٠\٥.

٧٦ الطبقات للسبكي، ١٦٥\٨، البداية والنهاية، ٢٥٠\١٣، شذرات الذهب، ٣١٨\٥، فوات الوفيات، ٢٦٩\٢، النجوم الزاهرة، ٢٢٤\٧، الأعلام، ٢٩٩\٣.

الدين بن عبد السلام، وروى البخاري على ابن الزبيدي، وسمع من ابن الليث وابن الصلاح وسمي بالفركاح لاعوجاج في رجله، كان فقيها أصوليا مفسرا محدثا، درس وأفتى وهو ابن ثلاثين سنة، شرح على (التنبيه) ولم ينهه، وشرح الورقات لإمام الحرمين، وكان شيخ الشافعية في زمانه، وهو شيخ الإمام محي الدين النووي، كان كرمه مفرط، حسن العشرة، كثير الصبر والاحتمال، وسماه الشيخ عز الدين بن عبد السلام الدُّويك لحسن بحثه، ولد سنة (٦٢٤هـ) وذكر في البداية والنهاية أن مولده كان (٦٣٠هـ)، توفي سنة (٦٩٠هـ)، وشيعه خلق كثير وتأسفوا عليه^{٧٧}.

٧. القرافي

هو أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي البهنسي المصري المعروف بشهاب الدين أحد الإعلام انتهت إليه رئاسة المالكية في عصر، وبرع في الفقه وأصوله، والعلوم العقلية، لازم الشيخ عز الدين بن عبد السلام، وأخذ عنه أكثر فنونه، وألف التصانيف الشهيرة، كالذخيرة والقواعد وشرح المحصول، وقال القاضي تقي الدين بن شكري: "أجمع المالكية والشافعية على أن أفضل عصرنا بالديار المصرية ثلاثة: القرافي، ناصر الدين ابن المنير، ابن دقيق العيد"^{٧٨}.

٧٧ الطبقات للسبكي، ١٦٣٨، الطبقات للاسنوي، ١٤١٢، فوت الوفيات، ٢٦٣١٢، شذرات الذهب، ٤١٣١٥، البداية والنهاية، ٣٢٥١١٣.
٧٨ حسن المحاضرة، ٣١٦١١، الأعلام للزركلي، ٩٤، ٩٥١١، وانظر: برهان الدين إبراهيم بن علي بن فرحون، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠٢، ص ٦٢.

٨. عبد الوهاب بن الحسين.

وهو عبد الوهاب بن الحسن بن عبد الوهاب المهلبى البهلسى القاضى
وجيه الدين كان فقيهاً أصولياً نحويّاً متديناً متعبداً درس بالزاوية النجدية
بالجامع العتيق بمصر، وكان إماماً كبيراً فى الفقه تولى قضاء القضاة بعد موت
القاضى تقي الدين بن رزين وأخذ العلم عن العز بن عبد السلام كان عالى
الكلام فى المناظرة توفى سنة (٦٨٥هـ)^{٧٩}.

المطلب الثالث: مؤلفاته.

برع العز فى أكثر من علم، لكنه تخصص بعلم الشريعة وعلم العربية، حتى
أجادها جميعاً حفظاً وفهماً ودرايةً، ولقد ورث الأمة عن العز إرثاً عظيماً من المصنفات
والمؤلفات والكتب القيمة والرسائل والفتاوى والمناظرات، يقول ابن كثير: "وله مصنفات
حسان..."^{٨٠}.

وذكر الذهبي قائلاً: "وله التصانيف المفيدة"^{٨١}، وقال أبو الفداء: "له مصنفات
جليلة فى المذهب"^{٨٢}، حتى كانت مصنفاته فى غاية الكمال والنفعة، ومقارنة مع غيره من
العلماء فإن هذا الإنتاج لا يتناسب مع مكانة العز وعلمه وتحصيله، لهذا قال فيه اليافعي
اليميني: "وهو من الذين قيل فيهم: علمهم أكثر من تصانيفهم، لا من الذين عبارتهم دون
درايتهم"^{٨٣}.

٧٩ الطبقات للسبكي، ٣١٧٨، الطبقات للاسنوي، ١٣٥١، حسن المحاضرة، ٤١٩١، شذرات الذهب، ٣٩٦١٥.

٨٠ البداية والنهاية، ج١٣، مرجع سابق، ص٢٣٥.

٨١ ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ج٧، مرجع سابق، ص٢٠٨.

٨٢ عماد الدين إسماعيل أبي الفداء المختصر فى أخبار البشر، ج٣، بيروت: دار المعرفة، ١٩٨٠، ص٢١٥.

٨٣ عفيف الدين عبدالله بن أسعد اليافعي اليميني، مرآة الجنان وعدة اليقظان فى معرفة حوادث الزمان، ج٤، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٤، ص١٥٤.

فإن الذي يشتغل بالتأليف يجب أن يتوفر له الوقت والتفرغ، أما الشيخ العز بن عبد السلام فلم تتوفر له لانشغاله بمناصبه ووظائفه، وأمره للمعروف ونهيه عن المنكر ليس للعامّة فقط بل للسلطان وحاشيته.

فقد ألف العز في التفسير والحديث والعقيدة والفقه والأصول والفتاوى والسيره والتصوف وفضائل الأعمال، وهذه التصانيف اغلبها رسائل قصيرة لا تتعدى بعض الورقات ومنها ما هو كتاب كبير يقع بعدة مجلدات.

وسيعرض الباحث عناوين مؤلفات العز دون الخوض في تفصيلاتها:

أولاً: التفسير وعلوم القرآن.

- ١- مختصر تفسير النكت والعيون للماوردي.
- ٢- تفسير القرآن العظيم.
- ٣- الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز.
- ٤- أمالي العز بن عبد السلام.

ثانياً: الحديث والسيره والأخبار.

- ١- شرح حديث لا ضرر ولا ضرار.
- ٢- شرح حديث أم زرع.
- ٣- مختصر صحيح مسلم.
- ٤- بداية السؤل في تفضيل الرسول.
- ٥- قصة وفاة النبي صلى الله عليه وسلم.
- ٦- ترغيب أهل الإسلام في سكنى بلاد الشام.
- ٧- مجلس ذم الحشيشة.

ثالثاً: الإيمان والعقيدة والتوحيد.

- ١- رسالة في علم التوحيد.
- ٢- الملحة في الاعتقاد.
- ٣- الفرق بين الإسلام والإيمان.
- ٤- نبذة مفيدة في الرد على القائل بخلق القرآن.
- ٥- وصية الشيخ عز الدين.
- ٦- أحوال الناس يوم القيامة وذكر الخاسرين والراغبين منهم.

رابعاً: الفقه والفتاوى.

- ١- الغلاية في اختصار النهاية.
- ٢- الجمع بين الحاوي والنهاية.
- ٣- أحكام الجهاد وفضله.
- ٤- مقاصد الصلاة.
- ٥- مقاصد الصوم.
- ٦- مناسك الحج.
- ٧- صلاة الرغائب.
- ٨- الفتاوى الموصولية.
- ٩- الفتاوى المصرية.

خامساً: أصول الفقه.

- ١- قواعد الأحكام في مصالح الأنام.
- ٢- القواعد الصغرى.

- ٣- الإمام في بيان أدلة الأحكام.
- ٤- شرح منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل.
- سادساً: الزهد والتصوف والتربية والأخلاق وفضائل الأعمال.
- ١- شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال.
- ٢- مختصر رعاية المحاسبي.
- ٣- مسائل الطريقة في علم الحقيقة.
- ٤- رسالة في القطب والأبدال الأربعين.
- ٥- فوائد البلوى والمحن.
- ٦- نهاية الرغبة في أدب الصحبة.

وأغلب هذه المؤلفات هي رسائل صغيرة في موضوعات معينة

المبحث الثالث: صفاته وأخلاقه.

المطلب الأول: ورعه وزهده وتواضعه.

كان الإمام العز بن عبد السلام ورعاً تقياً؛ بل كان شديد الورع بالالتزام بالحلال والبعد عن الحرام، ودل على هذه الصفة الحميدة كثيراً من المواقف والأحداث التي حصلت مع الإمام رحمه الله فقد ذكر السبكي في الطبقات قصة اغتسال العز في ليلة واحده ثلاث مرات بماء بارد؛ حتى إنه أغمي، عليه وما كان هذا الفعل من الشيخ إلا دليل على ورعه بأن يحافظ على الطهارة، وأن يصلي الفجر جماعة في المسجد^{٨٤}.

٨٤ انظر للسبكي، الطبقات الكبرى، ج٨، مرجع سابق، ص.

ولقد ذكرت كتب التراجم قصة للعز تدل أيضاً على عمق صفة الورع لديه؛ إذ إنه لما مرض مَرَض الموت أرسل إليه الملك الظاهر بيبرس، وقال له: "عين مناصبك لمن تريد من أولادك"، فقال العز: "ما فيهم من يصلح، وهذه المدرسة الصالحية تصلح للقاضي تاج الدين بن بنت الأعز - أحد تلاميذه - ففوضت إليه"^{٨٥}.

والحقيقة أن ولد العز الشيخ عبد اللطيف كان عالماً فقيهاً، ويصلح للتدريس، ولكن ورع العز منعه من جعل منصب التدريس وراثته لأولاده^{٨٦}.

كما أنه عزل نفسه من القضاء أكثر من مرة خوفاً من حملها الثقيل، وتبعاتها العظيمة ولقد اتفق معاصروه ثم مترجموه على ورعه رحمه الله كما دلت سيرته ومعيشتته، فقال الكنتي: "وكان ناسكاً ورعاً"^{٨٧}.

وقال ابن عماد الحنبلي في وصف الشيخ العز: "... هذا مع الزهد والورع"^{٨٨}.

وقال الداودي صاحب كتاب طبقات المفسرين: "وكان كل أحد يضرب به المثل في الزهد والعلم والكرم والسخاء والبذل"، والبذل صفة تؤكد صفة الزهد فيه رحمه الله، فقد كان باسط اليد فيما يملك، ويجود بماله على قلته طمعاً في الأجر والثواب^{٨٩ ٩٠}.

وقد كان الشيخ - رحمه الله - زاهداً حق الزهد عالماً أن الدنيا ما هي إلا مزرعة للآخرة، وأنها ممر وليست مقر، فلم يتعلق قلبه بالدنيا ولا بأموالها ولا متاعها ولم يتقرب إلى السلاطين طامعاً بالهدايا والأعطيات الثمينة، وما سيذكره الباحث لدليل واضح على زهد هذا العالم الرباني. فلقد ذكر السبكي حادثة وقعت بين الإمام العز والحشوية (غلاة

٨٥ الكنتي، فوات الوفيات، ج ١، مرجع سابق، ص ٥٩٥.

٨٦ الندوي، العز بن عبد السلام، مرجع سابق، ص ١٦٧.

٨٧ الكنتي، فوات الوفيات، ج ١، مرجع سابق، ص ٥٩٥.

٨٨ شذرات الذهب، ج ٥، مرجع سابق، ص ٣٠٢.

٨٩ الداودي، طبقات المفسرين، مرجع سابق، ص ٣٠٢.

٩٠ انظر السبكي، الطبقات الشافعية الكبرى، ج ٨، ص ٢١٤. (قصة بيع مصاغ زوجته)

الحنابلة) فلما انتهت هذه الفتنة وتبين للملك الأشرف موقف وحنة وصحة عقيدة الإمام العز قال: نستغفر الله مما جرى، ونستدرك الفارط في حقه والله لأجعله أغنى العلماء، وأرسل إلى الشيخ واسترضاه، وطلب محالته و مخالته أي أن يسامحه ويصاحبه، فلم يكن من العز أنه لم يقبل أعطيات الملك ولم يأخذ حتى درهماً واحداً، ورفض لقاء الملك الأشرف ولم يجلس إليه^{٩١}.

وذكر السبكي قصة أخرى على زهد الشيخ وتعلق نفسه بالآخرة لا بالدنيا، فنذكرها مختصرة، أنه لما مرض الملك الأشرف مرض الموت، طلب الاجتماع بالشيخ العز ليدعو له، ويقدم له النصيحة، اعتبر العز ذلك قرينة لله تعالى، وقال: "نعم، إن هذه العبادة لمن أفضل العبادات، لما فيها من النفع المتعدي إن شاء الله تعالى" وذهب ودعا للسلطان (لما في صلاحه صلاح المسلمين والإسلام)، وأمره بإزالة المنكرات، وطلب منه الملك العفو (لما في صلاحه صلاح المسلمين والإسلام)، وأمره بإزالة المنكرات، وطلب منه الملك العفو والصفح عما جرى في المحنة، قائلاً: "يا عز الدين اجعلني في حل...". فقال الشيخ العز: "أما محاللتك فأني في كل ليلة أحال الخلق، وأبيت وليس لي عند أحد مظلمة، وأرى أن يكون أجري على الله" وفي نهاية هذا اللقاء أطلق له السلطان ألف دينار مصرية، فردها عليه وقال: هذه اجتماعاً لله، لا أكرها بشيء من الدنيا^{٩٢}.

وفي سيرته أنه لما أراد مغادرة مصر إلى الشام لأن فتواه لم تنفذ في بيع الأمراء المماليك حمل متاعه على حمار وأهله على حمار آخر^{٩٣}، وهو صاحب الجاه وقاضي القضاة ومفتي الديار المصرية فلم يحمل شيئاً من حطام الدنيا الزائل.

والمواقف الدالة على زهده -رحمه الله- كثيرة وعظيمة، نكتفي بما عرض ففيه وقع

المثال والغرض.

٩١ السبكي، الطبقات الشافعية الكبرى، ج٨، المرجع السابق، ص٢٣٧.

٩٢ السبكي، الطبقات الشافعية الكبرى، ج٨، مرجع سابق، ص٢٤٠-٢٤١.

٩٣ السبكي، الطبقات الشافعية الكبرى، ج٨، المرجع السابق، ص٢١٦.

كما كان الشيخ -رحمه الله- مع علمه وفضله ومكانته وجلالة شأنه لدى السلاطين، متواضعاً مع الناس، متواضعاً مع الله وهو الذي قال: "يا ولدي! أبوك أقل من أن يقتل في سبيل الله"^{٩٤}.

كان متواضعاً في مظهره بعيداً عن التكلف؛ حتى إنه لم يتقيد بلبس العمامة على عادة العلماء والفقهاء، بل ربما لبس قبعة لباد (طاقية الصوف) وكان يحضر المواكب السلطانية بها^{٩٥}، وقال السبكي بمناسبة الكلام على إعطائه قطعة من عمامته تصدقاً للفقير: "فكأنه كان يلبس تارة هذا وتارة هذا حسب ما يتفق من غير تكلف"^{٩٦}.

وذكر ابن العماد الحنبلي على بعده من التكلف بقوله: "... مضافاً إلى ما جبل عليه من ترك التكلف"^{٩٧}.

وهذا التواضع لم يجعله ضعيفاً متخاذلاً أمام أقوىاء الملوك، وأشداء الأمراء، كان دافعه في تواضعه هذا تقواه وبساطته الطبيعية، فعاش متواضعاً في غير ضعف، ومترفعاً في غير كبرياء^{٩٨}.

المطلب الثاني: هيئته وجرأته وإزالته للبدع.

كانت بين جنبات الشيخ نفس ذات هيبة عظيمة امتلكها من قوة حجته وبيانه، ووقوفه إلى جانب الحق دون موارد أو إذعان لمن كان، سواء السلطان أو الأمراء، فقد أوردت كتب التراجم المواقف العظيمة للشيخ التي تدل على هذه الهيبة وأثره وقوته في نفوس غيره، ومن هذه المواقف ما ذكره السبكي في كتابه حول حادثة بيع الأمراء وكيف أن نائب السلطنة المملوك انزعج من الرأي القائل بأن ينادي عليهم في الأسواق وياعوا،

٩٤ السبكي، الطبقات الشافعية الكبرى، ج٨، المرجع السابق، ص٢١٧.

٩٥ السبكي، الطبقات الشافعية الكبرى، ج٨، المرجع السابق، ص٢١٤.

٩٦ السبكي، الطبقات الشافعية الكبرى، ج٨، المرجع السابق، ص٢١٤.

٩٧ شذرات الذهب، ج٥، مرجع سابق، ص٣٠٢.

٩٨ الندوي، العز بن عبد السلام، مرجع سابق، ص١٥٧.

فقرر قتل الإمام العز ابن عبد السلام قائلاً: "فانزعج النائب وقال: كيف ينادي علينا هذا الشيخ ويبيعنا ونحن ملوك الأرض؟ والله لأضربنه بسيفي هذا. فركب بنفسه في جماعته وجاء إلى بيت الشيخ، والسيف مسلول في يده، فطرق الباب فخرج ولد الشيخ، أظنه عبد اللطيف، فرأى من نائب السلطنة ما رأى، فعاد إلى أبيه وشرح له الحال، فما اكرث لذلك ولا تغير، وقال: يا ولدي أبوك أقل من أن يقتل في سبيل الله. ثم خرج كأنه قضاء الله قد نزل على نائب السلطنة، فحين وقع بصره على النائب يست يد النائب وسقط السيف منها، وأرعدت مفاصله، فبكى وسأل الشيخ أن يدعو له"^{٩٩}.

وكثيرة هي المواقف التي تدل على هيئته في النفوس وعظمته في القلوب فقد أورد السبكي موقفاً آخر فقال: "واتفقت له فيه أعجوبة وهو أن جماعة من المفسدين قصدوه في ليلة مقمرة وهو في جوسق^{١٠٠} عال، ودخلوا البستان واحتاطوا بالجوسق، فخاف أهله خوفاً شديداً، فعند ذلك نزل إليهم وفتح باب الجوسق، وقال: أهلاً بضيوفنا وأجلسهم في مقعد حسن، وكان مهيباً مقبول الصورة، فهابوه وسخرهم الله له، وأخرج لهم من الجوسق ضيافة حسنة، فتناولوها وطلبوا منه الدعاء، وعصم الله أهله وجماعته منهم، بصدق نيته وكرم طويته، وانصرفوا عنه"^{١٠١}.

ويرى الباحث أن هذه الهيبة العظيمة التي اتصف بها الشيخ ما هي إلا دليل على صدق إخلاصه لله تعالى مستدلاً بقول للإمام العز نفسه فقال في رسالة الاعتقاد: "فمن آثر الله على نفسه آثره الله، ومن طلب رضا الله بما يسخط الناس، رضي الله عنه وأرضى عنه الناس، ومن طلب رضا الناس بما يسخط الله عليه وأسخط عليه الناس، وفي رضا الله كفاية عن رضا كل أحد"^{١٠٢}.

٩٩ السبكي، الطبقات الشافعية الكبرى، ج ٨، مرجع سابق، ص ٢١٤.

١٠٠ الجوسق: قصر صغير وهي كلمة فارسية معربة.

١٠١ السبكي، الطبقات الشافعية الكبرى، ج ٨، المرجع السابق، ص ٢٣٥-٢٣٦.

١٠٢ السبكي، الطبقات الشافعية الكبرى، ج ٨، المرجع السابق، ص ٢٢٨.

لقد تميز الشيخ بالجرأة في الحق، فما فائدة أن يؤتى الشخص علماً؛ لكنه لا يؤتى الجرأة في الحق في إيصال وإيضاح ما تعلم؟ وكيف للعالم أن لا يتصف بالجرأة التي تعينه بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟ إذ إن العالم الخاضع والخانع مثل الخير الذي لا يتعدى إلى غيره فيصبح علماً بدون عمل وهذا من أكثر الأمور إهلاكاً بالمجتمعات المسلمة، لهذا كان الشيخ العز قدوة لعلماء عصره ولمن جاءوا من بعده بجرأته في الصبح بالحق والأمر بالمعروف والخوف في الله من جور السلطان أو ظلم ملك، فلا يخشى في الله لومة لائم.

قد ذكر السبكي مواقف كثيرة ومتعددة تبين جرأة الإمام العز، منها عندما انتقل العز من دمشق إلى مصر فيقول السبكي: "سمعت الشيخ الإمام -رحمه الله- يقول: سمعت شيخنا الباجي يقول: طلع شيخنا عز الدين مرة إلى السلطان في يوم عيد إلى القلعة، فشهد العساكر مصطفىين بين يديه ومجلس المملكة، وما السلطان فيه يوم العيد من الأبهة، وقد خرج على قومه في زينته على عادة سلاطين الديار المصرية، وأخذت الأمراء تقبل الأرض بين يدي السلطان، فالتفت الشيخ إلى السلطان وناداه: يا أيوب، ما حجتك عند الله إذا قال لك: ألم أبوء لك ملك مصر ثم تبيح الخمر؟ فقال: هل جرى هذا؟ فقال: نعم، الحانة الفلانية يباع فيها الخمر وغيرها من المنكرات، وأنت تتقلب في هذه المملكة. يناديه كذلك بأعلى صوته والعساكر واقفون، فقال: يا سيدي هذا أنا ما عملته هذا من زمان أبي، فقال: أنت من الذين يقولون ﴿بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ

ءَاثَرِهِمْ مُّهْتَدُونَ ﴿٢٢﴾ فرسم السلطان بإبطال تلك الحانة" ١٠٤.

ينادي على السلطان باسمه بين حاشيته وعسكره ويرفع صوته عليه ويأمره بالمعروف و يحاججه بالبرهان، فيذعن السلطان ويأمر بإبطال ما كان من المنكرات. نعم

١٠٣ سورة الزخرف آية ٢٢.

١٠٤ السبكي، الطبقات الشافعية الكبرى، ج٨، مرجع سابق، ص٢١١-٢١٢.

هذه هي الجرأة المطلوبة من العلماء بألا يهابوا ولا يخافوا إلا الله عز وجل فإنهم على ثغرة عظيمة من ثغر الإسلام فلا يؤتین من قبلهم، فصالح الناس والمجتمعات من صلاحهم وجرأتهم على رفع المنكر والأمر بالمعروف.

وسأل الباجي: يا سيدي (العز بن عبد السلام) كيف الحال؟ فقال: يا بني رأيت على تلك العظمة فأردت أن أهينه لئلا تكبر نفسه فتؤذيه. فقلت: يا سيدي أما خفت؟ فقال: والله يا بني استحضرت هيبة الله تعالى فصار السلطان قدامي كالقط^{١٠٥}.

كثيرة هي المواقف الجليلة التي توضح جرأة العز وهيبته، منها ما حدث معه بدمشق، وما حدث معه من محاججة الحشوية (غلاة الحنابلة) وكيف أنه أسقط شهادة أستاذ دار السلطان فخر الدين عثمان بن شيخ الشيوخ فأصبح ساقط العدالة لا يقبل منه^{١٠٦}.

كان رحمه الله، لا يبالي أن يخاطر بنفسه، تنفيذاً لما يعتقد من جهة، ولما كتبه في رسالته (ملحة الاعتقاد) "والمخاطرة بالنفوس مشروعة في إعزاز الدين"^{١٠٧}، ثم قال في رسالته للملك الأشرف: "وبعد هذا، فإننا نزعم أننا من جملة حزب الله، وأنصار دينه وجنده، وكل جندي لا يخاطر بنفسه فليس بجندي"^{١٠٨}.

وقال طاش كبرى زاده في وصف العز: "وكان رحمه الله يتكلم بالحق، ويصدع به، ولا تأخذه في الحق لومة لائم"^{١٠٩}.

وقد وصف صاحب ذيل الروضتين الشيخ العز بقوله: "ناصر السنة، وقامع

١٠٥ السبكي، الطبقات الشافعية الكبرى، ج٨، مرجع سابق، ص٢١٢.

١٠٦ انظر، السبكي، الطبقات الشافعية الكبرى، ج٨، المرجع السابق نفسه، ص/٢١٠-٢١١-٢١٨-٢٣٧.

١٠٧ السبكي، الطبقات الشافعية الكبرى، ج٨، المرجع السابق، ص ٢٢٨.

١٠٨ السبكي، الطبقات الشافعية الكبرى، ج٨، المرجع السابق، ص٢٣٤.

١٠٩ طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة، مرجع سابق، ج٢، ص٣٥٣.

البدعة" ^{١١٠} فلقد كان الشيخ رحمه الله ملتزماً بدين الله وشرعه وأحكامه، ومتبعاً للسنة النبوية، وسيرة السلف الصالح متقياً عبادات النبي صلى الله عليه وسلم وأفعاله. ^{١١١} فهو القائل: "وليس رد البدع وإبطالها من باب إثارة الفتن، فإن الله سبحانه أمر العلماء بذلك وأمرهم ببيان ما علموه" ^{١١٢}.

فأفتى بمنع صلاة الرغائب ^{١١٣}، كما أنه أزال كثيراً من البدع التي كان الخطباء يفعلونها، من دق السيف على المنبر، ولبس السواد والسجع في الخطبة، وصلاة نصف شعبان. ^{١١٤} وقال أن: "القيام للمصحف بدعة لم تعهد في الصدر الأول، بينما قال النووي، يستحب القيام لما فيه التعظيم وعدم التهاون" ^{١١٥}.

وفي كتابه (قواعد الأحكام) ذكر فصلاً عن البدع فقال: "البدعة فعل ما لم يعهد في عصر الرسول صلى الله عليه وسلم" ^{١١٦}.

١١٠ المقدسي، ذيل على الروضتين، مرجع سابق.

١١١ الزحيلي، العز بن عبد السلام، مرجع سابق، ص.

١١٢ السبكي، الطبقات الشافعية الكبرى، ج ٨، مرجع سابق، ص ٢٣٣.

١١٣ انظر، السبكي، الطبقات الشافعية الكبرى، ج ٨، المرجع السابق، ص ٢٥١-٢٥٥.

١١٤ انظر، الطبقات للسبكي، ج ٨، مرجع سابق، ص ٢١٠. ، الندوي، العز بن عبد السلام، مرجع سابق، ص ٤١.

١١٥ طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة، ج ٢، مرجع سابق، ص ٣٥٤. ، العز بن عبد السلام، أحوال الناس وذكر الخاسرين والراغبين منهم، طنطا: دار الصحابة للتراث، ١٩٩٠، ص ٥٥.

١١٦ العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ج ٢، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩، ص ١٣٣.

الفصل الخامس: العز بن عبد السلام وعلاقته بالسياسة والحكم.

المبحث الأول: الحياة السياسية في عصره.

المطلب الأول: الحالة السياسية في دولة الأيوبيين.

المطلب الثاني: الحالة السياسية في دولة المماليك.

المبحث الثاني: موقفه السياسية من الحكام.

المطلب الأول: موقفه من تسليم المدن للصليبيين.

المطلب الثاني: موقفه من تقبيل يد الصالح إسماعيل.

المطلب الثالث: إسقاط شهادة فخر الدين ابن شيخ الشيوخ.

المطلب الرابع: موقفه مع الأمير نجم الدين أيوب.

المطلب الخامس: موقفه من الأمراء المماليك وبيعهم.

المطلب السادس: موقفه مع الأمير المظفر قطز.

المبحث الثالث: تحليل مواقف العز بن عبد السلام سياسياً.

المطلب الأول: تحليل موقفه مع الحكام.

المطلب الثاني: النتائج والعبر من هذه المواقف.

الفصل الخامس

العز بن عبد السلام وعلاقته بالسياسة والحكم.

المبحث الأول: الحياة السياسية في عصره.

عاش الإمام العز بن عبد السلام في نهاية القرن السادس الهجري، وأكثر النصف الأول للقرن السابع الهجري، قضى من بداية عمره إلى سنة (٦٣٩هـ) في دمشق، وباقي أيامه في القاهرة حتى توفي رحمه الله، فعاصر الإمام الدولة الأيوبية وبدايات الدولة المملوكية، من سنة مولده التي كانت في (٥٧٧هـ) إلى سنة وفاته في (٦٦٠هـ)، وكان لهاتان الدولتان النفوذ الأكبر في ذلك الوقت وكانتا في أواخر الحكم العباسي.

ونستعرض في هذا المبحث الحياة والحالة السياسية التي كانت سائدة في عصره في مطلبين هما الحالة السياسية في الدولة الأيوبية والحالة السياسية في الدولة المملوكية.

المطلب الأول: الحالة السياسية في الدولة الأيوبية (٥٦٧ - ٦٤٨هـ).

في أيام العاضد آخر الخلفاء الفاطميين، أخذ الفرنج بالتقدم نحو القاهرة، فاستعان العاضد بنور الدين زنكي صاحب دمشق وحلب، فأرسل إليه أسد الدين شيركوه ومعه ابن أخيه صلاح الدين، فرجع الفرنج لما علموا بقدمهما، واستوزر العاضد أسد الدين، فبقي في الوزارة أكثر من شهرين ثم توفي في سنة (٥٦٤هـ)، فاستوزر العاضد صلاح الدين، ولقبه بالملك الناصر. فلما توفي العاضد سنة (٥٦٧هـ) استقل صلاح الدين بحكم مصر نيابة عن نور الدين فأخذ بإصلاح البلاد، ورفع الظلم عن العباد، فأبطل المكوس وأظهر العدل فأحبه الناس وضجوا له بالدعاء.^٣

١ الندوي، العز بن عبد السلام، مرجع سابق، ص ٢٧.

٢ الجنبلاطي، مع القائد الروحي للشعب سلطان العلماء الإمام العز بن عبد السلام، مرجع سابق، ص ١١-١٢.

٣ انظر بن تغري بردي الأتابكي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ج ٦، مرجع سابق، ص (٦-٧) (٥٤-٥٦).

وانظر السيوطي، حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، مرجع سابق، ج ٢، ص ٥٤،

ولما توفي نور الدين انفراد صلاح الدين بحكم مصر والشام، وكان يتبع الخلافة العباسية اسماً فقط، ونظم شئون الدولة بعد أن وحدها وعظم أمرها، وأخذ يقضي على المذهب الشيعي في مصر، ويحل محله المذهب السني معتمداً على العلم وبناء المدارس وإجراء الأرزاق على العلماء، وكان ورعاً زاهداً، ويحفظ القرآن وكتاب التنبيه لأبي إسحاق الشيرازي في المذهب الشافعي^٤، وهو نفس الكتاب الذي حفظه الإمام العز عند بداية تلقي تعليمه.

واصل صلاح الدين الفتوحات التي بدأها نور الدين زنكي، فانتصر على الصليبيين انتصاراً عظيماً في معركة حطين سنة (٥٨٣هـ)، كما انتصر عليهم في معارك كثيرة، واسترد منهم بيت المقدس بعد أن بقي في أيديهم نيفاً وتسعين سنة، كما استرد منهم مدن وقلاع كثيرة^٥، وكان الإمام عز الدين في ذلك الوقت فتى لم يبلغ السادسة من عمره .

بعد هذه الفتوحات والانتصارات الخالدة التي أعادت للإسلام عزه ورفعته وللمسلمين كرامتهم، توفي الملك الناصر صلاح الدين وكانت وفاته سنة (٥٨٩هـ)، وكان عمر الإمام العز في ذلك الحين اثنا عشرة سنة. بعد وفاته آلت البلاد إلى أبناءه، وانفرد كل واحد من أبناءه وإخوانه بحكم البلاد التي كان والياً عليها.

فكانت مصر من نصيب ابنه عبد العزيز، ودمشق لابنه الأفضل، وحلب للظاهر غازي، والكرك والشوبك والبلاد الشرقية لأخيه العادل، واليمن لأخيه سيف الإسلام

٤ محمد بن أحمد بن إياس الحنفي، *بدائع الزهور في وقائع الدهور*، ج ٢، ط ٢، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٦٠، ص ٢٧٣.

٥ الجنبلاطي، *مع القائد الروحي للشعب*، مرجع سابق، ص ١٣.

٦ انظر تقي الدين أبي العباس أحمد بن علي بن هيد القادر العبيدي المقرئ (ت ٨٤٥هـ)، *السلوك لمعرفة دول الملوك*، ج ١، ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية،

١٩٩٧، ص ٢١٠.

طغتكين.^٧ وهنا عادت الفرقة إلى الدولة الإسلامية، وأخذ كل حاكم يتربص بالآخر ليسقطه ويأخذ بلاده.

دانت هذه الدويلات بعد ذلك للملك العادل، وكان قوياً مستقيماً صبوراً سديد الرأي، فاستطاع أن ييسط نفوذه على مصر والشام، وبعد أن استقرت لأمره، قسمها بين أولاده، فأعطى عيسى دمشق، وأعطى الأشرف الشرق، وأعطى الكامل محمد مصر.^٨

بعد وفاة الملك العادل دبّ النزاع بين أولاده على الملك فتحاربوا مما أطمع فيهم أعداءهم من الصليبيين والتتار، حتى بلغ الأمر أن بعضهم تحالف مع الصليبيين ليستعين بهم على آخر، كما فعل الملك الكامل إذ أعطى ملك الفرنج القدس صلحاً سنة (٦٢٦هـ) كي يجد فرصة لينتزع دمشق من ابن أخيه الملك داود المعظم عيسى.^٩

كان الناس يكتنون بنيران هذه البلبله والفتن، فيروي المؤرخون عن حصارين لدمشق في فترة أقل من عشر سنوات بين (٦٢٦هـ - ٦٣٥هـ) وما ابتلي فيهما أهل دمشق من شدة وغلاء في المعيشة، وفقر وقلة طعام، حتى أكل بعض الناس الجيفة والكلاب.^{١٠}

كان الصليبيون في ذلك الوقت متربصين بالمسلمين، والاحتكاك مستمر بينهم وبين الدولة الإسلامية، تارة في سواحل الشام، وأخرى على حدود مصر من ناحية النيل بدمياط.^{١١}

هجم الصليبيون على دمياط واستولوا عليها بدون قتال وهرب أهلها، فغضب السلطان نجم الدين أيوب فخاف الجند من سطوته فاندفعوا للقتال، وكان مريضاً وتوفي

٧ انظر عماد الدين إسماعيل أبي الفداء، المختصر في أخبار البشر، ج٣، بيروت: دار المعرفة، ص ٨٧.

٨ انظر ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ج٦، مرجع سابق، ص ٢٢٧.

٩ انظر المقرئ، السلوك لمعرفة دول الملوك، ج١، مرجع سابق، ص ٣٥٣-٣٥٤.

١٠ انظر ابن تغري، النجوم الزاهرة، ج٦، مرجع سابق، ص ٢٧١.

١١ انظر أبي شامة المقدسي، الذيل على الروضتين، مرجع سابق، ص ٢١٦.

١١ الندوي، العز بن عبد السلام، مرجع سابق، ص ٢٨.

سنة (٦٤٧هـ) وأخفت زوجته شجرة الدر موته، واستدعت ولده المعظم توران شاه، فلما وصل واستولى على الحكم كانت الحرب قائمة فخاض غمارها وقاتل ببسالة، وأبلى بلاءً حسناً في قتال الفرنج وانتصر عليهم وذلك في بداية سنة (٦٤٨هـ)^{١٢}.

وبعد أن استتب له الأمر أخذ يقرب جماعة ممن حضروا معه ويوليهم المناصب، وأساء معاملته زوجة أبيه التي احتفظت له بالملك وأبعد ممالك أبيه، فكان ذلك سبباً في اتفاقهم مع زوجة أبيه على قتله، فقتل في الثامن والعشرين من محرم سنة (٦٤٨هـ) وبذلك انتهت دولة بني أيوب^{١٣} بعد أن دامت دولتهم قرابة الثمانين سنة.

وكان الإمام عز الدين يرى هذا وذاك، وهو عالم عامل يتحرق للنشاط الاجتماعي والعمل المجدي للأمة ويتألم ويتحسر على سوء الأحوال وفوضى الحكم وانحراف الملوك وانسداد باب الدعوة إلى الحق بعد هذا كله يترك دمشق إلى القاهرة إثر خيانة الصالح إسماعيل في سنة (٦٣٨هـ)، يائساً من صلاح الحال ما دام مثل هؤلاء الخونة المغرضون يحكمون البلاد^{١٤}.

وهكذا بدأت الدولة على يد الناصر صلاح الدين بالدين وحب للإسلام والدفاع عنه، ثم طوى التاريخ صفحاتها على يد المماليك، وكان الإمام عز الدين في ذلك الحين في مصر يراقب الأحداث عن كثب.

وبعد هذه الأحداث برز للعالم دولة جديدة على أنقاض الدولة الأيوبية وهي دولة المماليك.

١٢ فاروق عبد المعطي، العز بن عبد السلام سلطان العلماء، مرجع سابق، ص ٩.

١٣ ابن إياس، بدائع الزهور في وقائع الدهور، ج ٢ مرجع سابق، ص ٢٧٧.

١٤ الندوي، العز بن عبد السلام، مرجع سابق، ص ٢٩.

المطلب الثاني: الحالة السياسية في دولة المماليك.

عاصر الإمام عز الدين أواسط عهد الأيوبيين و أواخره ثم بداية دولة المماليك فعاصر بعض حكام هذه الدولة منهم عز الدين أيك، وقطز، و الظاهر بيبرس الذي في عهده كانت وفاة الإمام بعد مضي سنة ونصف على حكمه وكانت الدولة في حينها مستقرة قوية واستتب لمؤسسها الأمر.

اتفق المماليك على تولية شجرة الدرّ الحكم وعلى اشتراك الأمير أيك التركماني معها في إدارة الحكم قال ابن إياس: فلما وقع الاتفاق على سلطنتها حضر القاضي تاج الدين ابن بنت الأعز، وبايعها على السلطنة على كره منه.

قال الشيخ عزّ الدين بن عبد السلام: "لما تولت شجرة الدر على الديار المصرية، عملت في ذلك مقامة، وذكرت فيها بماذا ابتلى الله به المسلمين بولاية امرأة عليهم، وكانت سلطنتها في الثاني من صفر سنة (٦٤٨هـ)، وقد عارض القاضي تاج الدين والإمام العز بن عبد السلام تولية شجرة الدر أمر المسلمين، وأنكر الخليفة العباسي المستعصم بالله ذلك الأمر غاية الإنكار، فلما بلغ إليها ذلك خلعت نفسها، وتولى الحكم مكانها الأمير أيك التركماني، وتزوج بها، ثم قتل سنة (٦٥٥هـ) فتولى الحكم من بعده ابنه علي وتلقب بالملك المنصور^{١٥}.

التار والدمار ... ثم الانتصار.

استولى هولاكو على بغداد سنة (٦٥٦هـ) وقتل الخليفة العباسي المستعصم بالله، فسقطت الخلافة العباسية، وعات هولاكو في بغداد فساداً فسفك دماء آلاف الناس، وأتلف الكتب الكثيرة التي كانت تملأ مكاتب بغداد، وخرّب البلاد، ثم زحف على الشام واستولى عليها وعات فيها فساداً ثم أخذ يهدد مصر.

١٥ ابن إياس، بلدائع الزهور في وقائع الدهور، ج٢، مرجع سابق، ص٢٧٩.

جمع نائب السلطنة قطز العلماء والقضاة فاستشارهم في أخذ أموال من الشعب ليستعين بها على جهاد التتار، قال ابن تغري بردي: "فكان الاعتماد على ما يقوله ابن عبد السلام" وخلاصة ما أفتى به: "إنه إذا طرق العدو بلاد الإسلام وجب على العالم قتالهم، وجاز لكم أن تأخذوا من الرعية ما تستعينون به على جهادكم، بشرط ألا يبقى في بيت المال شيء، وتبيعوا ما لكم من الحوائص المذهبة والآلات النفيسة، ويقتصر كل الجند على مركوبه وسلاحه ويتساووا هم والعامّة، أما أخذ الأموال من العامّة مع بقايا في أيد الجند من الأموال والآلات الفاخرة فلا"^{١٦}، فإذا لم يكف ذلك جاز أخذ أموال من الشعب بقدر الحاجة.

خُلع الملك المنصور علي، لأنه لا يستطيع إدارة الحكم في هذه الظروف الحرجة التي تتطلب حاكماً قوياً^{١٧}، فوقع الاتفاق على تولية الأمير قطز الحكم، فبايعوه وكان ذلك في ذي القعدة سنة (٦٥٧هـ) ولقب بالملك المظفر، وأخذ يعدّ العدة لحرب التتار، فجمع ما عند الأمراء من لذهب والآلات النفيسة كما أشار عليه شيخنا العز، واستعان بها على شراء السلاح وتدريب الجنود، واستعان بالعلماء في إلهاب حماس الجند وحثهم على الجهاد في سبيل الله، وقام العز بدور كبير في ذلك، فكون قطز جيشاً قوياً روحياً ومادياً ثم التقى بالتتار في عين جالوت فقاتلهم ببسالة وأبلى بلاءً حسناً، فانتصر عليهم انتصاراً عظيماً في رمضان سنة (٦٥٨هـ)، ثم قتل الظاهر بيبرس المظفر قطز لأن الأخير لم يوفي بوعدته بتوليته على حلب، وولى مكانه علاء الدين بن لؤلؤ. وهكذا استولى بيبرس على الحكم، وتلقب بالظاهر، إلا أن إمامنا العز بن عبد السلام لم يبايعه، حتى جاء من شهد بعثته، لأن الشيخ كان يعرف أنه مملوك للبيندقداري^{١٨}.

١٦ جلال الدين أبي الخاسن يوسف ابن تغري بردي الأتباكي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ج٧، طبعة مصورة عن طبعة دار الكتب، ص ٧٢-٧٣.

وانظر ابن إياس، بدائع الزهور في وقائع الدهور، ج٢، مرجع سابق، ص ٢٧٥.

١٧ الكتيبي، فوات الوفيات، ج٣، مرجع سابق، ص ٢٠٢-٢٠٣.

١٨ الكتيبي، فوات الوفيات، ج١، المرجع سابق، ص ٢٣٧.

في عهده استقر حكم المماليك، واكتسب الصبغة الشرعية بمبايعة الظاهر بيبرس الخليفة العباسي المستنصر بالله، وفوض إليه شؤون مصر والشام وما سيفتح على يديه من البلاد.^{١٩} لقد أثر الإمام العز بن عبد السلام في هذه الأحداث بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتغييره، ويتجلى ذلك من مواقفه من الحكام وسنأتي لذكرها وتحليلها في المباحث المتقدمة، ومما يدل على أثره في الأحداث السياسية كلمة الظاهر بيبرس لما توفي العز، ومر به من تحت القلعة ورأى الجموع الغفيرة حول نعشه قال: " اليوم استقر أمري لأن هذا الشيخ لو كان يقول للناس اخرجوا عليه لخرجوا"^{٢٠}.

هذا وهناك مواقف أخرى سيأتي تفصيلها وكلها تدل على مكانة العز في عصره، وهيبة الحكام و تقديرهم له، وتنفيذهم لأقوله في إبطال المنكر ورفع الظلم عن الشعب، لأنه رجل أثر آخرته على دنياه، وهانت عليه نفسه في سبيل الله فكان يقول: " ينبغي لكل عالم إذا أذل الحق وأخمل الصواب أن يبذل جهده في نصرهما وأن يجعل نفسه بالذل والخمول ولي منهما، وإن عز الحق وظهر الصواب أن يستظل بظلمهما وأن يكتفي باليسير من رشاش غيرهما"^{٢١}.

المبحث الثاني : مواقفه من الحكام ومواقفهم منه.

إن المتصفح في تاريخنا الإسلامي سيجد لعلماء الإسلام صفحات مشرقة ناصعة يقف المتأمل أمامها طويلاً، سطرها هؤلاء العلماء بمواقفهم وأفعالهم قبل خطبهم وكتبتهم في نواحي شتى وجوانب مختلفة من حياة الأمة، فقد قاموا بتعليم الأمة أمور دينها، وتوجيهها إلى ما فيه الخير لها في شئون دنيها، والحفاظ على هويتها وثقافتها، وحثها على

١٩ المقرئ، السلوك لمعرفة دول الملوك، مرجع سابق، ص ٥٢٩-٥٣٠.

٢٠ الإسني، طبقات الشافعية، ج ٢، مرجع سابق، ص ٨٥. ابن إياس، بدائع الزهور في وقائع الدهور، ج ٢، مرجع سابق، ص ٢٨١.

٢١ السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج ٨، مرجع سابق، ص ٢٢٨.

الثبات والصمود في مواجهة أعدائها ومن يكيّدون لها، وواصلوا مسيرة الدعوة الإسلامية حملاً للأمانة وتأدية للرسالة التي حملهم إياها نبينا الكريم محمد صلي الله عليه وسلم. وعلي مدار تاريخنا الإسلامي نجد العلماء في طليعة الأمة ييغون رضا الله تعالى، والفوز في الآخرة، ويعملون للرقى والنهوض بأمّتهم، ويقومون بمواجهة التحديات والأخطار، منهم الهداة والمرشدين والقادة والمصلحين والزعماء والمجددين.

ومن هؤلاء الأعلام في تاريخ أمّتنا الإمام العز بن عبد السلام، الذي عاصر أحداثاً جساماً، وخطوباً وشدائد عظام، فكانت له مواقف الحاسمة التي تعتبر معلماً بارزاً في تاريخ أمّتنا، وأسوة حسنة يحتذي بها أهل العلم. لقد عاصر الإمام العز بن عبد السلام ملوك وسلاطين كثر، ذلك لأن الفترة التي عاش بها كانت غير مستقرة سياسياً فكثيرة هي الاغتيالات والانقلابات والمحن والهزائم والنكبات، كان عصر يجمع التناقضات من صلاح وفساد ووحدة وتمزق وتضحية وجبن واستشهاد واستخذال. فقد عاصر الصالح إسماعيل في دمشق ونجم الدين أيوب في القاهرة وشجرة الدر وطوران شاه ابن نجم الدين أيوب والأمير أيك والملك الصغير علي والأمير قطز والسلطان بيبرس، وقد أفرز هذا العدد الكبير من السلاطين مناخ غير مستقر كما أشرنا، وكان للإمام العز بن عبد السلام صولات وجولات ومواقف شجاعة مع هؤلاء.

سنعرض في هذا المبحث تلك المواقف ثم نعلق عليها ونحللها لنستنبط منها العضات والعبر ونرى كيف أن للعلماء دورهم في الحياة السياسية وأنهم كانوا صمام أمان في مجتمعاتهم.

المطلب الأول: موقفه من تسليم المدن للصليبيين.

ذكر السبكي في كتابه طبقات الشافعية الكبرى حادثة وقعت بين الصالح إسماعيل سلطان دمشق والإمام العز بن عبد السلام في سنة (٦٣٨هـ) مفادها، أن الصالح إسماعيل أقدم على خيانة سياسية عظيمة، بأن سلم للفرنج مدينة صيدا وقلعة الشقيف، حتى يستعين بهم على قتال ابن أخيه نجم الدين أيوب، ودخل الفرنج دمشق لشراء السلاح ليقاتلوا به عباد الله المؤمنين فأنكر عليه الشيخ عز الدين، ويعلن في صراحة ووضوح أن الصالح إسماعيل لا يملك المدن الإسلامية ملكاً شخصياً حتى يتنازل عنها للصليبيين، كما أنه لا يجوز بيع السلاح للصليبيين، وخاصة أن المسلمين على يقين أن الصليبيين ما يشتررون السلاح إلا لضرب إخوانهم المسلمين. وهكذا قال سلطان العلماء كلمة الحق عند السلطان الجائر الصالح إسماعيل وترك الدعاء له في الخطبة حتى انه كان يدعو "اللهم أبرم لهذه الأمة أمراً رشداً تُعز فيه وليك وتُذل فيه عدوك ويُعمل فيه بطاعتك ويُنهى فيه عن معصيتك"، وساعده فقط عالم واحد وهو الشيخ أبو عمرو ابن الحاجب المالكي، وعلى اثر هذا الموقف خرج الإمام من دمشق متجهاً نحو الديار المصرية^{٢٢}.

مواجهة عظيمة من إمام عظيم، لقد كان الإمام في تلك الفترة يتقلد مناصب عليا كان مدرساً بالزاوية (الغزالية)، وخطيباً وإماماً للمسجد الأموي، ومفتياً للبلاد الشامية، وكانت مكانته رفيعة عند الصالح إسماعيل الذي كان يحترمه جداً ويكرمه كثيراً، إلا أن هذا كله لم يحول بينه وبين قول الحق والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإنكار ما قام به الصالح إسماعيل، فلم تكن الدنيا بقلبه ولا منعته من قول كلمة الحق، لقد ضحى بكل شيء حتى يظهر الحق ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، ضحى بمواقفه ومناصبه

٢٢ السبكي، الطبقات الشافعية الكبرى، ج٨، مرجع سابق، ص ٢١٠ و ٢٤٣.

والامتيازات التي كانت له فعزل، لأنه لم يرض أن تدنس قدسية منبر الجامع التي أرساها رسول الإسلام صلى الله عليه وسلم بالمداهنة والسكوت عن الحق.

هكذا هم العلماء الربانيون الذين يحملون على عاتقهم هم الإصلاح، فلم تأسره الدنيا بفتنها بل كان حراً عالياً عليها كانت بيده لا بقلبه، لقد كانت تلك الفترة مليئة بالعلماء الأجلاء إلا أن العز تميز عنهم فصدح بكلمة الحق فتخلد ذكره إلى يومنا.

المطلب الثاني: موقفه من تقبيل يد الصالح إسماعيل.

وهو استكمالاً للموقف الأول، رحل الإمام الجليل من دمشق إلى بيت المقدس ليجد فرصة ليعلم الناس هناك بدلاً من السكوت في دمشق، وأقام بها مدة، ولكنه فوجئ بالصالح إسماعيل يأتي إلى بيت المقدس ومعه ملوك الصليبيين وجيوشهم وهم يقصدون مصر لاحتلالها، وأرسل الصالح إسماعيل أحد أتباعه إلى الشيخ العز بن عبد السلام رحمه الله، وكان متلطفاً له غاية التلطف، بل ووعده بالعودة إلى كل مناصبه بشرط أن يترضى الصالح إسماعيل، ويعتذر له، وبشرط ألا يتكلم في أمور السياسة، وإلا اعتقله.

وذهب رسول الصالح إسماعيل إلى العز بن عبد السلام رحمه الله وقال له: "بينك وبين أن تعود إلى مناصبك وما كنت عليه، وزيادة، أن تنكسر للسلطان، وتقبل يده لا غير. فرد عليه العز بن عبد السلام رحمه الله في كبرياء وعزة العلماء فقال: "والله يا مسكين، ما أرضاه أن يُقبل يدي، فضلاً أن أقبل يده، يا قوم: أنتم في واد، وأنا في واد، والحمد لله الذي عافاني مما ابتلاكم به"

هؤلاء هم العلماء بحق، ها هي عزة العلماء وعظمتهم ورفعتهم وعلو قدرهم.

وكان ردّ الصالح إسماعيل متوقعاً، فقد أمر باعتقال الشيخ الكبير في بيت المقدس، ووضعه في خيمة مجاورة لخيمته، وكان الشيخ عزّ الدين رحمه الله يقرأ القرآن، والسلطان

الصالح إسماعيل يسمعه، وفي ذات يوم كان الصالح إسماعيل يتحدث مع ملوك الصليبيين والشيخ يقرأ القرآن، فقال الصالح إسماعيل للملوك الصليبيين وهو يحاول استرضاءهم: "تسمعون هذا الشيخ الذي يقرأ القرآن؟ قالوا: نعم، قال: هذا أكبر علماء المسلمين، وقد حبسته لإنكاره عليّ تسليمي حصون المسلمين، وعزلته عن الخطابة بدمشق، وعن مناصبه، ثم أخرجته فجاء إلى القدس، وقد جددت حبسه واعتقاله لأجلكم". يقول الصالح إسماعيل هذا الكلام ليسترضي ملوك النصارى، فقالوا له وقد سقط تماماً من أعينهم: "لو كان هذا قسيسنا لغسلنا رجليه، وشربنا مرقتها"^{٢٣}.

المطلب الثالث: إسقاط شهادة فخر الدين ابن شيخ الشيوخ.

يقول السبكي: "فاتفق أن أستاذ داره -نجم الدين أيوب- فخر الدين عثمان بن شيخ الشيوخ، وهو الذي كان إليه أمر المملكة عمد إلى مسجد بمصر فعمل على ظهره بناء للطبل خانات، وبقيت تضرب هنالك، فلما ثبت هذا عند الشيخ عز الدين حكم بهدم ذلك البناء، وأسقط فخر الدين ابن الشيخ، وعزل نفسه من القضاء، ولم تسقط بذلك منزلة الشيخ عند السلطان، وظن فخر الدين وغيره أن هذا الحكم بإسقاط عدالته لن يتأثر به في الخارج، فاتفق أن جهز السلطان "الملك الصالح" رسولاً من عنده إلى الخليفة المستعصم ببغداد، فلما وصل الرسول إلى الديوان ووقف بين يدي الخليفة وأدى الرسالة خرج إليه وسأله: هل سمعت هذه الرسالة من السلطان؟ قال: لا، ولكن حملنيها عن السلطان فخر الدين ابن شيخ الشيوخ أستاذ داره، فقال الخليفة: إن المذكور أسقطه ابن عبد السلام فنحن لا نقبل روايته، فرجع الرسول إلى السلطان حتى شافهه بالرسالة ثم عاد إلى بغداد وأداها"^{٢٤}.

٢٣ السبكي، الطبقات الشافعية الكبرى، ج٨، مرجع سابق، ص ٢٤٣ - ٢٤٤.

٢٤ السبكي، الطبقات الشافعية الكبرى، ج٨، مرجع سابق، ص ٢١٠ - ٢١١.

المطلب الرابع: موقفه مع الأمير نجم الدين أيوب.

ذكر السبكي في طبقاته أن الشيخ عز الدين طلع مرة إلى السلطان في يوم عيد إلى القلعة، فشاهد العساكر مصطفين بين يديه ومجلس المملكة وما السلطان فيه يوم عيد من الأبهة، وقد خرج على قومه في زينته على عادة سلاطين الديار المصرية، وأخذت الأمراء تقبل الأرض بين يدي السلطان، فالتفت الشيخ إلى السلطان وناداه: يا أيوب، ما حجتك عند الله إذا قال لك: ألم أبوء لك ملك مصر ثم تبيح الخمر؟ فقال هل جرى هذا؟ قال نعم الحانة الفلانية يباع فيها الخمر وغيرها من المنكرات، وأنت تتقلب في نعمة هذه المملكة.

يناديه كذلك بأعلى صوته والعساكر واقفون، فقال: يا سيدي، هذا أنا ما عملته،

هذا من زمان أبي، فقال: أنت من الذين يقولون: ﴿بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ

أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَرِهِمْ مُّهْتَدُونَ﴾^{٢٥} فرسم السلطان بإبطال تلك الحانة.

لقد قصد الإمام العز بن عبد السلام من هذه المواجهة إهانة السلطان لثلاث تكبير

نفسه فتؤذيه، وعندما سئل أما خفته؟ أجاب استحضرت هيبه الله تعالى، فصار السلطان

قدامي كالقط^{٢٦}.

أعلن الإمام العز بن عبد السلام هذا الأمر على الناس؛ لأنه يريد أن يربي

السلطان، ويقصد إنكار مُنكرين في وقت واحد المنكر الأول: الحانة التي يباع فيها الخمر،

والمنكر الثاني: هو هذا الغرور، وهذه الأبهة، والطغيان الذي بدأ يكبر في نفس الحاكم،

فأراد أن يقتلعه، ويزيله من نفسه لذا قال العز: "لثلاث تكبير عليه نفسه فتؤذيه".

٢٥ سورة الزخرف آية ٢٢.

٢٦ انظر السبكي، الطبقات الشافعية الكبرى، ج ٨، مرجع سابق، ص ٢١٢.

المطلب الخامس: موقفه من الأمراء المماليك وبيعهم.

وهي من مواقفه الشهيرة والتي اصطدم فيها مع الصالح أيوب نفسه، أنه لما عاش في مصر اكتشف أن الولايات العامة والإمارة والمناصب الكبرى كلها للمماليك الذين اشتراهم نجم الدين أيوب قبل ذلك، ولذلك فهم في حكم الرقيق والعبيد، ولا يجوز لهم الولاية على الأحرار، فأصدر مباشرة فتواه بعدم جواز ولايتهم لأنهم من العبيد، واشتعلت مصر بغضب الأمراء الذين يتحكمون في كل المناصب الرفيعة، حتى كان نائب السلطان مباشرة من المماليك، وجاءوا إلى الشيخ العز بن عبد السلام، وحاولوا إقناعه بالتخلي عن هذه الفتوى، ثم حاولوا تهديده، ولكنه رفض كل هذا مع إنه قد جاء مصر بعد اضطهاد شديد في دمشق، ولكنه لا يجد في حياته بديلاً عن كلمة الحق، فرفع الأمر إلى الصالح أيوب، فاستغرب من كلام الشيخ، ورفضه، وقال إن هذا الأمر ليس من الشئون المسموح بالكلام فيها، فهنا وجد الشيخ العز بن عبد السلام أن كلامه لا يسمع، فخلع نفسه من منصبه في القضاء، فهو لا يرضى أن يكون صورة مفتي، وهو يعلم أن الله عز وجل سائله عن سكوته كما سيسأله عن كلامه، ومن هنا قرر العالم الورع أن يعزل نفسه من المنصب الرفيع، ومضحياً بالوضع الاجتماعي وبالمال وبالأمان بل وبكل الدنيا.

وركب الشيخ العز بن عبد السلام حماره، وأخذ أهله على حمار آخر، وببساطة قرر الخروج من القاهرة بالكلية، والاتجاه إلى إحدى القرى لينعزل فيها إذا كان لا يُسمع لفتواه، ولكن شعب مصر المقدّر لقيمة العلماء رفض ذلك الأمر.

فخرج خلف الشيخ العالم الآلاف من علماء مصر ومن صالحها وتجارها ورجالها، بل خرج النساء والصبيان خلف الشيخ تأييداً له، وإنكاراً على مخالفه.

ووصلت الأخبار إلى الملك الصالح نجم الدين أيوب فأسرع بنفسه خلف الشيخ العز بن عبد السلام واسترضاه، فما قبل إلا أن تنفذ فتواه، وقال له إن أردت أن يتولى هؤلاء الأمراء مناصبهم فلا بد أن يباعوا أولاً، ثم يعتقهم الذي يشتريهم، ولما كان ثمن هؤلاء الأمراء قد دفع قبل ذلك من بيت مال المسلمين فلا بد أن يرد الثمن إلى بيت مال المسلمين، ووافق الملك الصالح أيوب، وتولى الشيخ العز بن عبد السلام بنفسه عملية بيع الأمراء حتى لا يحدث نوع من التلاعب، وبدأ يعرض الأمراء واحداً بعد الآخر في مزاد، ويغالي في ثمنهم، ودخل الشعب في المزاد، حتى إذا ارتفع السعر جداً، دفعه الملك الصالح نجم الدين أيوب من ماله الخاص واشترى الأمير، ثم يعتقه بعد ذلك، ووضع المال في بيت مال المسلمين، وهكذا بيع كل الأمراء الذين يتولون أمور الوزارة والإمارة والجيش وغيرها، ومن يومها والشيخ العز بن عبد السلام يعرف "ببائع الأمراء".

المطلب السادس: موقفه مع الأمير المظفر قطز.

ومن ذلك أن السلطان المظفر قطز وعساكره عندما دهمت التتار البلاد عقب وقعة بغداد، استشاروا الشيخ فقال: اخرجوا وأنا أضمن لكم على الله النصر، فقال السلطان: إن المال في خزانتي قليل وأنا أريد أن أقترض من التجار، فقال الشيخ عز الدين: إذا أحضرت ما عندك وعند حريمك، وأحضر الأمراء ما عندهم من الحلبي الحرام وضربته سكة ونقداً، وفرقته في الجيش، ولم يبق بكفائتهم ذلك الوقت اطلب القرض، وأما قبل ذلك فلا^{٢٧}.

وكان في مجلس السلطان كبار العلماء والفقهاء والقضاة، فكان الرأي ما ذهب إليه ابن عبد السلام حيث قال: (إنه إذا طرق العدو بلاد الإسلام وجب على الإمام قتالهم، وجاز لكم أن تأخذوا من الرعية ما تستعينون به على جهادكم بشرط ألا يبقى في بيت

٢٧ السبكي، الطبقات الشافعية الكبرى، ج٨، مرجع سابق، ص ٢١٥.

المال شيء، وتبيعوا مالكم من الحوائص المذهبة، والآلات النفيسة، ويقتصر كل الجند على مركوب وسلاحه ويتساووا هم والعامه، وأما أخذ الأموال من العامة مع بقائه في أيدي الجند من الأموال والآلات الفاخرة فلا^{٢٨}.

وكانت النتيجة باهرة، حيث نفذ الملك والأمراء والجند فتوى العز وامتثلوا أمره، فقد أحضر الأمراء كافة ما يملكون من مال وحلي نسائهم، وأقسم كل واحد منهم أنه لا يملك شيئاً في الباطن، ولما جمعت هذه الأموال وضربت سكة ونقداً وأنفقت في تجهيز الجيش، ولم تكف هذه الأموال نفقة الجيش أخذ السلطان قطز ديناراً واحداً من كل رجل قادر في مصر، فجمع بذلك الأسلوب الفريد المال الحلال الذي لا ظلم ولا عدوان فيه، ومع الاستعداد النفسي الذي قام به العز وإخوانه من العلماء تتزل نصر الله على عباده المؤمنين، وهزم الله التتار في عين جالوت سنة (٦٥٨هـ)^{٢٩}.

ومن أسباب النصر شعور الناس بقيمة العدل التي ساهمت في جعل روح جديدة تسري في كيان الشعب المسلم تحت قيادة السلطان قطز، من خلال الفتاوى الفذة التي أفتى بها الشيخ العز بن عبد السلام، وهكذا كانت مواقف العز بن عبد السلام من حكام عصره، في حياته المديدة كلها أمراً بالمعروف، ناهياً عن المنكر، صادعاً بالحق، حرباً على الباطل وأهله.

٢٨ ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ج٧، مرجع سابق، ص ٧٢-٧٣.

٢٩ العز بن عبد السلام، فتاوى شيخ الإسلام العز بن عبد السلام، تحقيق محمد جمعة الكردي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٦، ص ١٢٠.

المبحث الثالث : تحليل مواقف العز بن عبد السلام سياسياً.

المطلب الأول: تحليل مواقفه مع الحكام.

أولاً: كم هي كثيرة تلك النماذج التي تشبه الصالح إسماعيل في زماننا هذا، فهم اليوم يتعاونون مع أعداء الأمة الإسلامية، ضد بعضهم ويستعينون بالجيوش الأجنبية للوقوف في وجه أبناء المسلمين، بل وفتح الباب أمام القواعد العسكرية الأجنبية لتقام على أراضيهم.

وتعتبر هذه الأفعال خيانة دينية وسياسية للأمة ومصالحها ويجب الوقوف أمامها وصددها، وكشف أبعادها الخبيثة، لذا وجب في مثل هذا الحال وجود من يقول كلمة الحق أمام السلطان الجائر والخائن الموالي لأعداء الله، يُنبههُ ويذكرهُ بالله ويأمره بالمعروف وينهاه عن المنكر مبيناً له أن هذا الفعل هو خيانة لله ولرسوله وللإسلام، وأجدر من يقوم بهذا العمل هم العلماء الأتقياء الأتقياء، بما أتوا من علم وحكمة، يقدمون على هذا العمل بلا خوف ولا وجل ولا رهبة من السلطان مستذكرين حديث النبي صلى الله عليه وسلم عندما سئل عن أي الجهاد أفضل فأجاب "كلمة حق عند سلطان جائر"^{٣٠}. بكلمة الحق هذه يكون جهاد العلماء ودفاعهم عن بلاد المسلمين ومقدراتها.

ثانياً: عزة العلماء وأنفتهم، فهم لا يتطلعون إلى مناصب الدنيا أو إلى زخرفها، وإذا عرضت عليهم الدنيا ولوا منها فرارا ومليئوا منها رعبا، نعم الانشغال بالدنيا عند العلماء رعب ما بعده رعب، إلا إذا قدروا من خلال مناصبهم أن يغيروا الأحوال ويبدلوا الأمور إلى ما أمر الله فاستطاعوا بذلك تغيير المنكر وإقامة شرع الله وعدله وإحقاق الحق ونشره، ناصحين لأمتهم، وجب عليهم فعل ذلك.

٣٠ سنن النسائي ، باب فضل من تكلم بالحق عند إمام جائر، ج٣، ص١٢١.

إن من أهم جوانب قوة العلماء أنهم أكبر من المناصب، وأكبر من الوظائف، وأكبر من الأسماء؛ ولذلك ما كانوا يتطلعون إليها أو يستمدون قوتهم منها، إنما يستمدون قوتهم من إيمانهم بالله تعالى، ومن وقوفهم إلى جانب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والصدع بكلمة الحق، ثم من الأمة التي أعطتهم ثقتها.

أما إذا أيقن العالم أنه لا يستطيع فعل ذلك ولن يمكن من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأنه سيصبح أسيراً لمنصبه فعليه أن يرفض ذلك، ويتعد عنه لأنه سوف يصبح جزءاً هاماً في تشريع وتجميل أعمال الحكام التي في غالبها لا تكون في صالح الأمة فيكون هو كالمشرع لأفعالهم يضيف عليها الصبغة الدينية والشرعية، وهؤلاء العلماء كثر في أيامنا هذه يفعلون بالأمة ما لا تفعله أكبر الأبواق الإعلامية من تخدير وتفتير للأمة من خلال فتاويهم التي يلوون بها عنق الشريعة.

ثالثاً: أما من ناحية السياسة المالية فيجب الدفاع عن أموال الشعب ومقدراته وحماية مصالحه، فلا يجوز أخذ أموال الرعية إلا إذا أنفقت الدولة ما تملكه من الثروات ويتساوى الحاكم والمحكوم، فلا يكون هناك فرق وتميز بين فئة دون فئة في أخذ الضرائب مثلاً فهذا يولد الاحتقان في النفس بين تلك الفئات مما يفتت من قوة التلاحم بين أفراد الشعب الواحد فتُفقد العدالة الاجتماعية فتكون الاضطرابات والتراعات الداخلية مما يضعف الدولة، ويشتت قوتها ويفرق كلمتها، ويضعف أركانها، فتصبح فريسة سهلة لأعدائها.

رابعاً: أما على صعيد السياسة الداخلية وحتى تقوم الدولة بمهامها وواجباتها على أكمل وجه، فلا بد للأمة أن تتحمل جزء المراقبة والمتابعة لأداء الحاكم وأركان دولته، وتبقي العلماء على اطلاع كامل بما يجري حتى يستطيعوا عمل الأزم إذا اقتضى الأمر.

خامساً: أما في السياسة الخارجية فمن الشروط الحاكم أن يكون حراً حتى لا يخضع لقرارات سيده إن كان عبداً، ولأنه يملك حق التصرف في كل شئ والعبء لا يملك هذا الحق، فلا يملأ عليه بماذا يفعل وكيف يدير الدولة فتكون هناك جهات أجنبية خارجية تتحكم في شئون البلاد من خلاله، لذا يجب على حكامنا التحرر من العبودية للغرب، والاستقلال بإرادة الأمة، وعدم الخضوع والخنوع للإملاءات الخارجية التي تتحكم في أفعالنا وعلاقاتنا وتفرض علينا ما نفعله حسب مصالحها.

المطلب الثاني: النتائج والعبر من هذه المواقف.

ذكر هذه النتائج الشيخ الدكتور سلمان العودة من خلال بحثه عن سلطان العلماء العز بن عبد السلام، فيقول الدكتور:

جدّد الإمام العز بن عبد السلام الإنكار العملي على السلاطين والأمراء، وكان ينكر عليهم أحياناً علناً وأمام العامة لاسيما المنكر العلني، ولا يخاف في الله لومة لائم.

جدّد الإمام العز بن عبد السلام هذا الهدي والسمت الذي كان معروفاً عند الصحابة والتابعين والأئمة المهديين، فكان ينكر على هؤلاء العلية من القوم وعلى السلاطين وغيرهم علانية، ولم يكن يعتقد أن في هذا ضرراً ولا فتنة، كان يدرك أن في الإنكار العلني، وقول كلمة الحق، والصدع بها، فوائد عديدة.

إن الإنكار العلني، والصدع بكلمة الحق له فوائد كثيرة وعظيمة، لعلّ من أهمها:

أولاً: أن يُعذر العالم، فيعرف الناس أنه قال وتكلم وأمر ونهى فلم يُطع فيعذر، ولا يكون مجالاً لحديث الناس، أن يقولوا: داهنَ وناققَ وسكت عن الحق، ولا يعرفون أنه قال بِجِلءٍ فيه فلم يُستجب له.

إذن العالم إذا قالها صريحة واضحة فإن ذلك يكون عذراً له عند الناس.

ثانياً: التفاف العامة حول هذا العالم، فالناس إذا رأوا العالم يقول كلمة الحق بقوة وشجاعة، ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر التفوا حوله، وأحاطوا به، وأخلصوا له الودّ، ووقفوا معه؛ لأنهم سيعرفون حينئذ أنه عالم يريد وجه الله والدار الآخرة، ليس له مطامع ولا مقاصد، وأنه بذل نفسه في سبيل الله تعالى.

فمن أجل ذلك يحيطون به، ويلتفون حوله، وفي هذا حفظ لهم وصيانة لاجتماعهم، بخلاف إذا لم يكونوا يعلمون بما يقول ويفعل؛ فإنهم قد يتهمونه، ويسوء ظنهم به، فيبقى العالم منفرداً، لا يستجيب له أحد، ولا ينتفع بعلمه أحد.

ثالثاً: تشجيع الآخرين على الإنكار؛ فإن كثيراً من الناس يقولون: إذا سكت العالم فغيره من باب أولى يسكت، وكذلك إذا سكت طالب العلم فغيره من باب أولى يسكت، ولذلك كان الإمام العز بن عبد السلام يصدع بها عالية مدوية، وفي ملأ من الناس؛ ليفتح الطريق للآخرين ويقودهم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا يخاف في الله لومة لائم.

رابعاً: قبول الحق، فإن الحق إذا قيل علناً، وأمر بالمعروف، ونهى عن المنكر من قبل عالم موثوق معروف بصدق وإخلاص، وأنه لا يريد الحياة الدنيا ولا زينتها، ولا يبغى علواً في الأرض ولا فساداً، كان إعلانه بذلك سبباً في قبول الحق الذي قال به، والإذعان له.

خامساً: رفع مستوى الأمة، وعدم حجب الحقائق عنها، بمعنى أن العالم إذا جهر بالحق وأمر بالمعروف ونهى عن المنكر، كأنه يقول للأمة كلها: أنتم الحكم بيني وبين خصمي، فأنا أقول الحق وأنتم تسمعون وتحكمون، فالأمة يرتفع مستواها حينئذ، وتصبح أمة مؤثرة قوية كل فرد منها له قيمته، ومكانته، وله رأيه، وكلمته، وليسوا مجرد أتباع، يؤمنون،

ويؤيدون، ولا يعرفون هذا من ذلك، ولا يستطيعون أن يشاركوا بالرأي والمشورة، ولأصبحت الأمة قوية لها ثقل، ولها مكان، وهذا لا يكون إلا إذا أشركها العلماء في أمورهم، وأمّرههم ونهّيههم، وصدعهم بالحق، وجعلوا الأمة تشارك معهم في هذا العمل، فلا يجربون الحقائق عن الأمة بحجة أن الناس رعا، والناس همج، والناس فيهم وفيهم.

إنّ كثيراً من العلماء كانوا يعلنون الحقيقة كاملة للناس، ويجعلون الناس يتبنون الدفاع عن الحق بمجرد أن قاله العالم ونطق به.

وكان الإمام العز بن عبد السلام من العلماء الذين يسلكون هذا المنهج ولا يرون مانعاً شرعياً منه.

الإمام العز بن عبد السلام كان ينطلق من مبدأ صريح، وموقف واضح عبّر عنه في كلام له حيث قال: "فإننا نزعم أنا من جملة حزب الله - عز وجل -، وأنصار دينه وجنده، والجندي إذا لم يخاطر بنفسه فليس بجندي".

إذاً ليس صحيحاً أن يدّعي الإنسان أنه جندي من جنود الله - عز وجل - مجاهد في سبيل الله، أمر بالمعروف، ناه عن المنكر، ثم لا يخاطر بنفسه في هذه السبيل -ولو مرة واحدة- هذا لا يكون أبداً، فالذي يريد السلامة لا يكون جندياً ولا يلبس لباس الجندي، وإنما يجلس في بيته، ويؤثر سلامة نفسه وبدنه^{٣١}.

ومن هذه النتائج:

١ - التعامل بيعاً وشراءً مع أهل الكتاب ليس محرماً شرعاً، إلا أن العز بن عبد السلام ومن منطلق السياسة الشرعية والحفاظ على الدم المسلم حرم بيع السلاح للفرنج عندما تيقن لديه أنه سوف يستخدم لمحاربة المسلمين.

٣١ سلمان بن فهد العودة، بحث بعنوان سلطان العلماء العز بن عبد السلام، منشور على شبكة الانترنت في موقع <http://al7ewar.net/forum/showthread.php?t=1457>.

لذا يحرم على كل مسلم بيع أي سلعة لأعدائنا من الممكن أن يستفيدوا منها ضد المسلمين.

٢- تغيير البلد والمكان إذا لم تستطع أن تأمر فيه بالمعروف وتنهى فيه عن المنكر وتقول كلمة الحق.

٣- العلماء هم قادة هذه الأمة يشرفون عليها ويحافظون على مصالحها وهم المدافعون عنها وعن رعاياها أما الحاكم الظالم.

النتائج والتوصيات

في ختام هذه البحث يرى الباحث أن أهمّ النتائج والتوصيات التي توصّل إليها في بحثه هي:

١. لا ضير في أن يمارس علماء الشريعة أو جزء منهم العمل السياسي إقتداءً بالنهج النبوي، فلقد مارس النبي صلى الله عليه وسلم السياسة والحكم وانشأ دولة إسلامية كاملة المعالم تمتلك زمام أمرها السياسي.
٢. لا حرج أن يتدخل الدين بالسياسة، خاصة بعد دحض شبهات دعوى الفصل بينهما والرد عليها، وأن السياسة والعمل بها إنما هو جزء من النظام الإسلامي الشامل، وإن لم يتدخل الدين بالسياسة في بعض الأديان فهذا لا ينعكس على الدين الإسلامي.
٣. لا حرج من اشتغال علماء الشريعة بالعمل الحزبي بالشروط التي أوردناها، فالعمل الحزبي له من يؤيده ومن يعارضه ولا يملك أحد الطرفين الحجر على رأي الآخر فالكل يعمل على حسب فهمه للأدلة والنصوص، فلا يعيب المعارض على المؤيد ولا العكس.
٤. لا يوجد ما يمنع من دخول العلماء للمجالس التشريعية، والمشاركة في المجالس التشريعية أيضاً لها من يؤيدها ومن يعارضها وذلك وفقاً لفهم النصوص، ولا يعيب طرف على آخر مهما كان رأيه.
٥. العلم والحكم إذا ما اقترنا شكلاً تكاملاً يكون فيه الصلاح للعباد والبلاد، فيتفق سلطان العلم مع سلطان القوة فيكون أثرهما أوضح وأبلغ.

٦. عمل علماء الشريعة في وظائف السلطة يكون حسب الحاجة دون السعي لها ودون الانشغال بها فلا تأسره الوظيفة وتمنعه من أداء ما هو أهم مثل قول كلمة الحق والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

٧. يمكن للعالم أن يعارض ولي الأمر الذي ظهر ظلمه فأصاب العباد والبلاد بجميع أشكال المعارضة دون الخروج عليه، لأن أنظار الأمة كلها تصبوا إليه تنتظر أن تسمع وتشاهد ما سيفعله.

٨. يحق للعالم إذا رأى منكراً أن يعارضه علناً، وللمعارضة العلنية فوائد جمّة قد أوردتها في المبحث الأخير من هذه الرسالة.

٩. الأصل في الأشياء الإباحة إلا إذا ورد دليل بتحريمها، والعمل السياسي لم يرد فيه ما يجرمه، والسياسة هي لحفظ مصالح الأمة، وأفضل من يحفظ للأمة مصالحها هم العلماء الأتقياء لحرصهم على تحقيق العدل والمساواة.

١٠. نوصي علمائنا العظماء بالعودة لقيادة الأمة والإمساك بزمامها وتصحيح خطواتها وتعديل دفتها لتسير وفق ما خلقت لأجله، ولا أقدر منهم على هذه المهمة العظيمة.

١١. نوصي بقراءة سيرة وتراث الإمام العز بن عبد السلام لما فيه من المواقف والعبر الجلية في كيفية تعامل علماء الشريعة مع الحكام.

١٢. نوصي بعمل دراسات وأبحاث علمية بشكل معمق وواسع بخصوص علاقة العلماء والفقهاء وواجباتهم اتجاه العملية السياسية الدولية وشؤون الحكم المعاصر وأرائهم بها.

وأخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

قائمة المصادر والمراجع

- إبراهيم: حسن إبراهيم، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، القاهرة، دار النهضة، ط ١٠، ١٩٨٥.
- ابن الأثير: أبي الحسن علي بن أبي الكرم المعروف بابن الأثير، الكامل في التاريخ، بيروت، دار الفكر، ١٩٧٨.
- ابن الأثير: عز الدين أبي الحسن علي بن محمد الجزري، أسد الغابة في معرفة الصحابة، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٦.
- ابن القيم: أبو عبدالله محمد بن أبي بكر الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، بيروت، دار الجيل، ١٩٨٠.
- ابن القيم: أبي عبدالله محمد بن أبي بكر الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٥٣.
- ابن المنصور: أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن المنصور، لسان العرب، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط ٣، بدون سنة.
- ابن إياس: محمد بن أحمد بن إياس، بدائع الزهور في وقائع الدهور، القاهرة، دار إحياء الكتب العلمية، ط ٢، ١٩٦٠.
- ابن تيمية: أحمد بن عبدالحليم بن عبد السلام بن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، بيروت دار الجيل، ط ١، ١٩٩٣.
- ابن حجر: شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن حجر العسقلاني، رفع الإصر عن قضاة مصر،
- ابن حزم: علي محمد علي بن حزم الأندلسي الظاهري، مجموعة رسائل ابن حزم الأندلسي، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٣.

- ابن خلكان: أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر بن خلكان، وفيات الأعيان، بيروت، دار الثقافة، ١٩٦٩.
- ابن رجب: أبو الفلاح عبد الحي بن العماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٧٠.
- ابن سعد: أبو عبدالله محمد بن سعد، الطبقات الكبرى، بيروت، دار بيروت للطباعة والتوزيع، ١٩٧٨.
- ابن عبد السلام: العز بن عبد السلام، أحوال الناس وذكر الخاسرين والراغبين منهم، طنطا، دار الصحابة، ١٩٩٠.
- ابن عبد السلام: العز بن عبد السلام، فتاوى شيخ الإسلام العز بن عبد السلام
- ابن عبد السلام: العز بن عبد السلام، تفسير القرآن اختصار النكت للماوردي، بيروت، دار ابن حزم، ١٩٩٦.
- ابن عبد السلام: العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٩.
- ابن فرحون: برهان الدين إبراهيم بن علي بن محمد بن فرحون، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠٢.
- ابن كثير: إسماعيل بن عمرو بن كثير، البداية والنهاية، بيروت، مكتبة المعارف، ١٩٨٣.
- أبو السعود: فخري أبو السعود، علم السياسة عند العرب، الرياض، دار الكتب العربي، توزيع مكتبة الشواف، ١٩٩٢.
- أبو الفدا: عماد الدين إسماعيل أبي الفدا، المختصر في أخبار البشر، بيروت، دار المعرفة.
- أبو الفدا: عماد الدين إسماعيل أبي الفدا، مختصر تاريخ البشر، بيروت، دار المعرفة، ١٩٨٠.

- أبو زهرة: محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية، القاهرة، دار الفكر العربي.
- أبو زيد: بكر بن عبدالله أبو زيد ، حكم الانتماء إلى الفرق والأحزاب والجماعات الإسلامية، الطابع الردعية، ١٤١٠هـ.
- أبو فارس: محمد عبد القادر أبو فارس ، التعددية السياسية في ظل الدولة الإسلامية، بيروت، مؤسسة الريان، ١٩٩٤.
- الأتابكي: جمال الدين أبي المحاسن يوسف بن تغري بردي الأتابكي ، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، القاهرة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر.
- الأتابكي: جمال الدين أبي المحاسن يوسف بن تغري بردي الأتابكي، المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي، تحقيق احمد يوسف نجاتي، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٥٦.
- الإزددي: أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني الإزددي، سنن أبي داود، القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٥٠.
- الإسنوي: جمال الدين عبد الرحيم الإسنوي، طبقات الشافعية، تحقيق كمال يوسف الحوت ، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠١ .
- الأشقر: عمر سليمان الأشقر، حكم المشاركة في الوزارة والمجالس النيابية، عمان، دار الفئاتس، ١٩٩٢.
- الإمام: أبو النصر الإمام، تنوير الظلمات بكشف مفاصد وشبهات الانتخابات، عجمان، مكتبة الفرقان، ٢٠٠١.
- أمين: صادق أمين ، الدعوة الإسلامية فريضة شرعية وضرورة بشرية، عمان، جمعية عمال المطابع التعاونية، ١٩٨٢ .
- الأودي: صلاة بن عمرو الأودي، ديوان الأفوه الأودي، تحقيق عبد العزيز الميمني، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٦.

- بحري: لؤي بحري، مبادئ علم السياسة، بغداد، ١٩٦٦.
- البخاري: محمد بن علي إسماعيل إبراهيم البخاري، صحيح البخاري، مكة المكرمة، مكتبة النهضة الحديثة، ط٢، ١٩٨٤.
- البغدادي: الحافظ أبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد أو مدينة السلام، المدينة المنورة، المكتبة السلفية.
- البنا: الإمام حسن البنا، مجموعة الرسائل، القاهرة، دار الطباعة والنشر الإسلامية، ١٩٩٢.
- البهي: محمد البهي، الفكر الإسلامي والمجتمع المعاصر "مشكلات الحكم والتوجيه"، الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٥.
- التوحيددي: أبو حيان التوحيددي، الإمتاع والمؤانسة، منشورات دار مكتبة الحياة.
- الجاحظ: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، الحيوان، القاهرة، مكتبة ومطبعة مصطفى الباي الحلبي، ط٢، ١٩٦٥.
- جامعة الكويت: موسوعة العلوم السياسية، الكويت، دار الوطن، ١٩٩٤.
- الجبوري: ساجر ناهض الجبوري، حقوق الإنسان السياسية في الإسلام والنظم العالمية، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥.
- الجمبلاطي: علي الجمبلاطي و احمد محمد حسن، مع القائد الروحي للشعب سلطان العلماء الإمام العز بن عبد السلام القاهرة، مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٧١.
- الجوهري: أبي نصر إسماعيل الجوهري، الصحاح، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٩٩٩.
- الحسيني: أبو بكر هداية الله الحسيني، طبقات الشافعية، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٢.
- حلمي: محمد حلمي، نظام الحكم الإسلامي مقارناً بالنظم المعاصرة، ط٦، ١٩٨١.

- خان: وحيد الدين خان، الإسلام والعصر الحديث، بيروت، درا النفائس، ١٩٩٢.
- الخطيب: نعمان أحمد الخطيب، الأحزاب السياسية ودورها في أنظمة الحكم المعاصرة، الأردن، منشورات جامعة مؤتة، ١٩٩٤.
- الخياط: عبد العزيز عزت الخياط، النظام السياسي في الإسلام والنظرية السياسية في الحكم، القاهرة، دار السلام للطباعة والنشر، ١٩٩٩.
- الداوودي: شمس الدين محمد بن علي بن أحمد الداودي، طبقات المفسرين، القاهرة، مكتبة وهبة، ط٢، ١٩٩٤.
- الدلال: عبدالله الدلال، الإسلاميون وسراب الديمقراطية دراسة أصولية لمشاركة الإسلاميون في المجالس النيابية، القاهرة، مكتبة مدبولي، ٢٠٠٧.
- الدميجي: عبدالله بن عمر الدميجي، الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة، الرياض، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط١٤٠٩، ٢هـ.
- الدينوري: أبي محمد عبدالله بن قتيبة الدينوري، الإمامة والسياسة، القاهرة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي.
- الذبيان: سامي الذبيان، قاموس المصطلحات السياسية، لندن، مكتبة رياض الريس للكتب، ط١، ١٩٩٠.
- الذهبي: شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، سير أعلام النبلاء، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٩١.
- الرازي: محمد بن عمر بن الحسن البكري الرازي، تفسير الكبير ومفاتيح الغيب، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٥.
- راضي: محسن راضي، الإخوان المسلمون تحت قبة البرلمان، القاهرة، دار التوزيع والنشر الإسلامية، ١٩٩١.
- الرافي: مصطفى صادق الرافي، الإسلام نظام إنساني، القاهرة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٩٦٤.

- زاده: طاش كبرى زادة، مفتاح السعادة، تحقيق كامل بكر، عبد الوهاب أبو النور ، القاهرة، دار الكتب الحديثة .
- الزبيدي: محمد بن محمد الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، القاهرة، نسخة مصورة لا تحتوي دار النشر، ط ١، ١٣٠٦هـ.
- الزحيلي: محمد الزحيلي، العز بن عبد السلام سلطان العلماء وبائع الملوك، دمشق، دار القلم، ط ١، ١٩٩٢ .
- الزركلي: خير الدين الزركلي، الأعلام، بيروت، دار علم الملايين، ١٩٨٦ .
- الزيات: أحمد حسن الزيات، معجم الوسيط، اسطنبول، المكتبة الإسلامية.
- سالم: اليد عبد العزيز سالم، التاريخ الإسلامي والحضاري للدولة العربية، القاهرة، دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٨ .
- سالم: اليد عبد العزيز سالم، تاريخ الدولة العربية، بيروت، دار النهضة العربية، ١٩٨٦ .
- السامرائي: يونس السامرائي، تاريخ علماء بغداد، بغداد، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، ١٩٧٨ .
- السباعي: مصطفى السباعي، الدين والدولة، بيروت، دار الوراق للنشر والتوزيع، ١٩٩٨ .
- السبكي: تاج الدين أبي نصر عبد الوهاب السبكي، طبقات الشافعية، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٩ .
- السبكي: تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية- فيصل عيسى البابي الحلبي .
- سرور: محمد جمال الدين سرور، قيام الدولة العربية الإسلامية في حياة محمد صلى الله عليه وسلم، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٧٧ .

- سعد الدين: محمد منير سعد الدين، العلماء عند المسلمين مكانتهم ودورهم في المجتمع، بيروت، دار المناهل، ١٩٩٢.
- السهيلي: أبو القاسم ابن عبد الله الخثعمي السهيلي، الروض الأنف، بيروت، دار الفكر.
- السيوطي: الحافظ جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٦٨.
- السيوطي: جلال الدين بن عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، الجامع الصغير من حديث البشير النذير، بيروت، دار الكتب العلمية.
- السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، لب الألباب في تحرير الأنساب، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩١.
- السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، بيروت، المكتبة العصرية، ٢٠٠٣.
- السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تاريخ الخلفاء، القاهرة، مطبعة السعادة، ١٩٥٢.
- شرف: محمد جلال شرف، نشأة الفكر السياسي وتطوره في الإسلام، بيروت، دار النهضة العربية، ط٢، ١٩٩٠.
- الشريف: أحمد إبراهيم الشريف، مكة والمدينة في الجاهلية وعهد الرسول، القاهرة، دار الفكر العربي.
- شريف: أحمد إبراهيم شريف، الدولة الإسلامية الأولى، القاهرة، دار القلم، ١٩٦٥.
- شلي: احمد شلي، التربية والتعليم في الفكر الإسلامي جوانب التاريخ والنظم والفلسفة، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ط٨، ١٩٨٧.
- الشيباني: أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، المسند، بيروت، مؤسسة عالم الكتب، ط١، ١٩٩٨.

- الصاوي: صلاح الصاوي ، مدى شرعية الانتماء ، القاهرة، الأفاق الدولية للإعلام، ١٩٩٣.
- صباح: قاسم شهاب صباح، العلماء منارات الحكام، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٨.
- الصفدي: صلاح الدين خليل بن أبيك الصفدي، نكت المهيان في نكت العميان، مصر، توزيع مكتبة التوعية الإسلامية لحياء التراث الإسلامي، المطبعة الجمالية .
- طماس: حمدو طماس، ديوان الخنساء، بيروت، دار المعرفة، ط٢، ٢٠٠٤.
- عبد الكريم: خليل عبد الكريم، قريش من القبيلة إل الدولة المركزية، القاهرة، سينا للنشر، ط٢، ١٩٩٧.
- عبد الخالق: عبدالرحمن عبد الخالق، مشروعية الدخول إلى المجالس التشريعية وقبول الولايات العامة في ظل الأنظمة المعاصرة ، الكويت، مكتبة الإمام الذهبي .
- عبدالله: محمد حسن عبد الله، عز الدين بن عبد السلام بائع الملوك
- عبد المعطي: فاروق عبد المعطي، العز بن عبد السلام سلطان العلماء، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٣.
- العجلاني: منير العجلاني، عبقرية الإسلام في أصول الحكم، بيروت، دار النفائس، ط١، ١٩٨٥.
- العربي: محمد ممدوح العربي، دولة الرسول في المدينة، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتب.
- عكاشة: محمود عكاشة، تاريخ الحكم في الإسلام دراسة مفهوم الحكم وتطوره، القاهرة، مؤسسة المختار، ط١، ٢٠٠٢.
- عليان: شوكت محمد عليان، النظام السياسي في الإسلام، الرياض، مطبعة النرجسي البخارية، ١٩٩٩.
- عمارة: محمد عمارة، الإسلام والتعددية الاختلاف والتنوع في إطار واحد، القاهرة، دار الرشاد، ١٩٩٧.

- العنبري: خالد علي العنبري، فقه السياسة الشرعية، القاهرة، دار المنهاج، ٢٠٠٤.
- العوا: محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، القاهرة، دار الشروق، ط١، ١٩٨٩.
- العوضي: أحمد العوضي ، حكم المعارضة وإقامة الأحزاب السياسية في الإسلام، عمان، دار النفائس، ١٩٩٢ .
- الغرايبة: ارحيل محمد الغرايبة، الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية، عمان، دار المنار للنشر والتوزيع، ٢٠٠٠.
- الغرايبة: براء بركات الغرايبة، تطور الفكر السياسي في العهد النبوي، بحث مشارك في مؤتمر عالمي تحت عنوان (المؤتمر العالمي للبحوث في القانون الإسلامي تحديات وتطلعات القرن الحادي والعشرين) جامعة الملايا، ماليزيا، ٢٠٠٩.
- الغزالي: أبو حامد محمد بن الغزالي، إحياء علوم الدين، القاهرة، دار الشعب.
- الغزالي: الإمام الغزالي، إحياء علوم الدين ، القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى.
- الغزالي: محمد الغزالي، كيف نفهم الإسلام، القاهرة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط٣، ٢٠٠٥.
- الغضبان: منير الغضبان، فقه السيرة النبوية، دار الوفاء، ط١، ١٩٩٧.
- الغنوشي: راشد الغنوشي ، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣.
- فوده: عبد العظيم فودة، رسالة ماجستير عز الدين بن عبد السلام وآثره في الفقه والأصول.
- الفوطي: كمال الدين عبد الرزاق بن أحمد المعروف بابن الفوطي ، الحوادث وهو الكتاب المسمى وهماً الحوادث الجامعة والتجارب النافعة، بيروت، دار الغرب العربي، ١٩٩٧.

- القاسمي: ظافر القاسمي، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي الكتاب الأول الحياة الدستورية، بيروت، دار النفائس، ط٦، ١٩٩٠.
- القرضاوي: يوسف القرضاوي ، من فقه الدولة في الإسلام، القاهرة، دار الشروق، ط٣، ٢٠٠١.
- القرضاوي: يوسف القرضاوي، الدين والسياسة تأصيل ورد شبهات، القاهرة، دار الشروق.
- القرضاوي: يوسف القرضاوي، السياسة الشرعية في ضوء الشريعة ومقاصدها، القاهرة، مكتبة وهبة، ١٩٩٨.
- القرضاوي: يوسف القرضاوي، الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم، القاهرة، دار الصحوة، ط٤، ١٩٩٢.
- القرطبي: الإمام أبي عمر يوسف بن عبد البر القرطبي، جامع بيان العلم وفضل ، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠.
- القرني: عائض بن عبدالله القرني، عشرة ضوابط للصحوة الإسلامية، الرياض، مؤسسة الجريسي، ١٤١٠ هـ.
- القروي: الحشني القروي، قضاة قرطبة، تحقيق إبراهيم الابياري، القاهرة، دار الكتاب المصري و بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢.
- القطان: مناع القطان، مقومات تطبيق الشريعة الإسلامية، القاهرة، مكتبة وهبة، ١٩٩١.
- قطب: سيد قطب ، معالم في الطريق، ط ١٧، القاهرة، دار الشروق، ١٩٩٣.
- قطب: محمد قطب، واقعنا المعاصر، الرياض، مؤسسة المدينة للصحافة والطباعة والنشر، ط٢، ١٩٨٨.
- الكبيسي: خليل إبراهيم الكبيسي، دور الفقهاء في الحياة السياسية والاجتماعية بالأندلس عصري الخلافة والإمارة، بيروت، دار البشائر الإسلامية، ٢٠٠٤.
- الكتيبي: محمد بن شاكر الكتيبي ، فوات الوفيات والذيل عليها، بيروت، دار صادر.

- المبار كفوري: أبو العلا محمد عبدالرحمن بن عبد الرحيم المبار كفوري، تحفة الآخوذى بشرح جامع الترمذى، بيروت، دار الكتب العلمىة، ط ١، ٢٠٠١.
- المبار كفوري: صفى الرحمن المبار كفوري ، الأحزاب السىاسىة فى الإسلام،
- محمد: فاضل زكى محمد، الفكر السىاسى العربى الإسلامى بين ماضىه وحاضره، بغداد، الأهلىة للنشر والتوزىع، ١٩٧٠.
- المصرى: صباح مصطفى المصرى، النظام الحزبى فى ضوء أحكام الشرىعة الإسلامىة ، الإسكندرىة، المكتب الجامعى الحديث، ٢٠٠٥.
- المصرى: مشىر عمر المصرى، المشاركة بالحىاة السىاسىة فى ظل أنظمة الحكم المعاصرة رؤىة فقهىة معاصرة، القاهرة، دار الكلمة للنشر والتوزىع، ٢٠٠٦.
- مصطفى: نىفن عبد الخالق مصطفى، المعارضة فى الفكر السىاسى الإسلامى، القاهرة، مكتبة الملك فىصل الإسلامىة، ١٩٨٥.
- المقدسى: شهاب الدىن أبى محمد عبدالرحمن بن إسماعىل الملقب بأبى شامة المقدسى، الذىل على الروضتىن، بىروت، دار الجىل، ١٩٧٤.
- المقرىزى: تقى الدىن أبى العباس أحمد بن على بن هبد القادر العبىدى المقرىزى ، السلوك لمعرفة دول الملوك، ط ١، بىروت، دار الكتب العلمىة.
- المودودى: أبو الأعلى المودودى ، الحكومة الإسلامىة، القاهرة، المختار الإسلامى للنشر، ١٩٩٨٠.
- المودودى: أبو الأعلى المودودى ، تدوىن الدستور الإسلامى، الدار السعودىة للنشر والتوزىع ، ١٩٨٥.
- المودودى: أبو الأعلى المودودى، الخلافة والملك، الكوىت، دار القلم، ط ١، ١٩٧٨.
- النجار: محمد الطىب النجار، القول المىبن فى سىرة سىد المرسلین، الرىاض، دار اللواء للنشر والتوزىع، ط ٣، ١٩٩٢.

- الندوي: رضوان بن علي الندوي، العز بن عبد السلام، دمشق، دار الفكر، ١٩٦٠.
- النسائي: أحمد بن شعيب النسائي، سنن النسائي، بيروت، دار الفكر، ١٩٩٩.
- النعيمي: عبد القادر بن محمد النعيمي الدارس في تاريخ المدارس، ١٩٨٨.
- هارون: عبد السلام هارون، سيرة ابن هشام، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط ١٥، ١٩٨٦.
- الوهبي: عبد الله بن إبراهيم الوهبي، العز بن عبد السلام حياته وآثاره ومنهجه في التفسير، الرياض، المكتبة السلفية، ١٩٧٩.
- اليافعي: عفيف الدين عبدالله بن أسعد اليافعي اليمني، مرآة الجنان وعدة اليقظان في معرفة حوادث الزمان، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٤.
- يكن: فتحي يكن، أبجديات التصور الحركي للعمل الإسلامي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٦.