



مركز دراسات الدكتوراه : "اللغات والتراث والتهينة المجالية"

تكوين الدكتوراه : التاريخ والتراث

محور : الدراسات الإسلامية

مختبر : الأصول الشرعية للكونيات والمعاملات

أطروحة لنيل الدكتوراه في الآداب والعلوم الإنسانية
في موضوع:
الآراء السياسية للعالم أبي الوليد الباجي الأندلسي
(474-403 هـ / 1012-1082 م)
من حلال كتابه : " المنتقى في شرح الموطأ"

اسم الأستاذ(ة) المشرف(ة):

الدكتورة: ماجدة كرمي

الدكتور: سعيد المغناوي

إعداد الطالب(ة) الباحث (ة):

مولاي عبد الله مولاي عثمان

السنة الجامعية :

2020-2019 م

إهداء

إلى والدي الغاليين أهدي هذا العمل زلفى
إلى الله و عرفانا بالجميل..

أهديه إلى زوجتي الكريمة وإخوتي
وأخواتي..

أدام الله بقاء الجميع في حياتي..

كلمة شكر

أحمد الله وأشكره أولاً، ثم أقدم شكري العميق للأستاذة الدكتورة ماجدة كريمي

والأستاذ الدكتور سعيد المغناوي على ما أفاداني به من توجيه دائم وإرشاد

أكاديمي وعلى جميل صبرهما وكريم عنايتهما.

وأشكر جامعة سيدي محمد بن عبد الله وكلية الآداب والعلوم والإنسانية —فاس،

بطاقتها الإداري ومنتسبيها الطلاب، والشكر للمملكة المغربية وشعبها المضياف.



المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم، الفتاح العليم ..

وصلوات الله الزاكيات الطيبات، على صاحب الشفاعة والحوض والوسيلة، محمد بن عبد الله، خاتم الأنبياء والمرسلين.

وبعد، فإن منطقة الغرب الإسلامي أسست -منذ الفتح إلى يوم الناس هذا- خصوصيتها المعرفية والثقافية، وحققت استقلالها المذهبي في الفقه والعقيدة، مع إنتاج معرفي غزير ووفير، لعلماء تخطت شهرتهم حدود أرضهم.

ومن خصوصيات هذه المنطقة أنها مالكية المذهب أشعرية المعتقد، وهي خصوصية كافحت من أجلها منذ وقت مبكر من تاريخها، ثم حافظت عليها وقدمت في سبيلها تضحيات جسيمة عظيمة بذلها أجلة العلماء وعظماء الأمراء، بل وأعانت فيها الدهماء في أحيان كثيرة.

وقد أشار المستشرق الفرنسي "ألفرد بل" -الذي درس تاريخ منطقة الغرب الإسلامي بتعمق كبير وتوفي بمدينة مكناس المغربية عام 1945م- إلى تلك الصعوبات والمشاق الكبيرة وأمواج التيارات الفكرية والعقدية من الشيعة والإباضية والوثنية التي عبرتها منطقة الغرب الإسلامي حتى صفا الجو وتمهدت الأرضية الدينية لمذهب دار الهجرة في الفقه والقراءة، ولعقيدة الأشاعرة في أصول الدين.

ويذكر "بل" أسبابا كثيرة وأنواعا متعددة من الأعمال التي وطّدت في النهاية لهذا

المذهب السني في هذه المنطقة¹، ومنها أدوار الأمراء والسلاطين والرباطات العلمية الممتدة من المنستير شرقاً إلى جزيرة تيدرة في الجنوب الغربي، كما يشير في أكثر من موضع إلى الحركات الكفاحية التي قادها فقهاء الغرب الإسلامي للتصدي لمحاولات تغيير المذهب بالقوة سواء في دولة الأغالبة الحنفية أو الدولة الفاطمية الشيعية أو دول الإباضية التي ظهرت في بعض مناطق المغرب برهة من الزمن.

ومن المهم هنا التذكير بأن المذهب المالكي قد ظهر واستقر في الأندلس أولاً، ثم انتقل منها -كما يقول الناصري- إلى المغرب الأقصى في أيام الأدارسة²، وذلك أن من نشره في الأندلس هم طبقة عليا من تلاميذ مالك بن أنس، تذكر المصادر منهم ثلاثة مشهورين هم: زياد بن عبد الرحمن شبطون (ت 193هـ/809م) والغازي بن قيس (توفي قبل 199هـ/815م) وقرعوس بن العباس (ت 220هـ/835م).

ويفيدنا الناصري في "الاستقصا" أن مالكا سأل حجاج المغرب والأندلس -لما قدموا عليه- عن سيرة عبد الرحمن الداخل فوصفوه بالجهاد والزهد في مأكله وملبسه، فقال: ليت الله زين حرمانا بمثله، فبلغت مقالته الداخل فسرته وجمع الناس على مذهبه حتى انتشر في الأندلس وأقطار المغرب، لكنها كانت سبب نقمة بني العباس عليه.³

¹ انظر: الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي من الفتح العربي حتى اليوم، المؤلف: ألفرد بل، ترجمة: عبد الرحمن بدوي،

الناشر: دار الغرب الإسلامي، الطبعة 3 التاريخ: 1997م، ص: 90 وما بعدها

² انظر: كتاب الاستقصا لتاريخ دول المغرب، تحقيق: أحمد الناصري، منشورات وزارة الثقافة والاتصال-المغرب، ج1،

ص: 199

³ نفسه، ص: 201

ولكن مصادر عديدة -منها القاضي عياض السبتي (ت 544 هـ / 1149م)-

تشير إلى أن المذهب المالكي قد ساد وتمكّن في الأندلس بعد عام مائتين للهجرة¹ حالاً محلّ مذهب الأوزاعي الذي اعتنقه الأندلسيون منذ الفتح الإسلامي، وقد كان لانتشار المالكية وسيطرتها في تلك الديار أسباب يطول شرحها وبسطها، لكن يمكن الإشارة إلى أكثرها أهمية بالنسبة إلى هذه الأطروحة وهو السبب السياسي.

لقد كان المذهب المالكي يحقق مصلحة سياسية كبيرة للأمويين في الأندلس، ذلك أن أصوله الاستنباطية وقواعده السياسية كانت ملائمة لضبط السلطة وانتظام الأوضاع والأحكام، وتكريس الاستقلال السياسي عن العباسيين في المشرق.

ولهذا السبب تبنى الأمويون الإمام مالك بن أنس مرجعاً فقهيًا رسميًا للدولة، وأسندوا خطط القضاء والمشورة والفتيا إلى فقهاء المالكية حصراً، وتشير المصادر -وفي مقدمتها عياض- إلى ثاني أمراء الأمويين في الأندلس وهو الأمير هشام بن عبد الرحمن الداخل (ت 180 هـ / 796م) باعتباره أول من اهتم بالمذهب وقام بالعمل لصالحه، وتُرّجع تلك المصادر تحمّس هشام إلى أنه كان معجباً بشخص مالك؛ لموقفه المعارض لبني العباس في بغداد ولفتواه الشهيرة بعدم انعقاد بيعة المستكره، وهي الفتوى التي لقي بسببها السجن والتعذيب.

ونجد في نص صريح عند عياض تأكيد هذه الحقيقة، وهي أن التبنّي السياسي للمذهب كان نقطة حاسمة في ترسيخه واستمراره حتى عصر عياض وما بعده، وأن عناية

¹ ترتيب المدارك وتقريب المسالك في معرفة أعيان مذهب مالك، المؤلف: القاضي عياض السبتي، تحقيق: مجموعة محققين، الناشر: مطبعة فضالة - المحمدية، المغرب، الطبعة: الأولى 1403 هـ 1983م، ج1، ص: 66

الأندلسيين به قبل قرار الأمير الأندلسي لم تكن تتجاوز دراسته دون الالتزام به، بل إن القرار صدر في لحظة كانت الفتيا في يد فقهاء الأوزاعية، وكان شيخ المفتين يومئذ صعصعة بن سلام إمام الأوزاعية.

وللسبب ذاته أدخل الأدارسة المذهب إلى المغرب في القرن الثالث للهجرة، مستعينين به وبمبادئه السياسية على توحيد الدولة ومواجهة الدعوة الإباضية التي كانت على حدودهم الشرقية، وكانت تتبنى مبدأً سياسياً لا يشترط القرشية في الإمام، بل يعادي هذا الشرط ويرى أن استحقاق الإمامة لا يكون إلا بالتقوى والكفاءة السياسية والإدارية.

وبتمكين الفقهاء من الخطط الدينية في الأندلس -خاصة خطط القضاء والمظالم، والفتيا والسوق (الحسبة) والشرطة بمستوياتها المختلفة- استطاعوا مد سلطان هذا المذهب على ربوع الدولة وفي أجهزتها الإدارية الأساسية، وحملوا الناس عليه في المعاملات.

وبتولي فقهاء المالكية للخطط الدينية والإدارية المهمة في الدولة أصبح للمذهب آثاره الظاهرة في جميع مناحي الحياة ولم يعد من الممكن خنطه⁶⁷ن منهجياً ومعرفياً تفسير أي ظاهرة اجتماعية أو سياسية في أرض الأندلس دون الأخذ بالاعتبار الوضعية الفقهية.¹

وعلى هذا، فقد اجتمع رأي الأمويين في الأندلس والأدارسة في المغرب على التمكين لمذهب مالك رغم ما بينهما من الخلاف والحروب والتنافس السياسي بسبب تقاسمهما أصل

¹ انظر: المدرسة المالكية الأندلسية إلى نهاية القرن الثالث الهجري؛ نشأة وخصائص، المؤلف: مصطفى الهروس، الناشر:

المملكة المغربية-وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1418 هـ 1997م، ص: 170

الدعاية الشرعية السياسية، وهو النسب القرشي، غير أن لدى الأدارسة تميزاً على الأمويين بانتمائهم إلى النسب الهاشمي.

ورغم أن دعم السلطة للمذهب المالكي في أقطار الغرب الإسلامي وتثبيتها له، حقيقة مستقرة لا خلاف فيها، فإن هذه الحقيقة لا تكتمل إلا بالقول إن جميع المذاهب التي ظهرت في هذه المنطقة كان لها "ظهير" سياسي مكن لها ومهدّ، فالدول غير السنية التي عرفت المنطقة خلال القرون المتطاولة دعمت مذاهب أخرى وسعت إلى ترسيخها وهيمنتها مثل الدولة الفاطمية في المغرب الأدنى التي فرضت المذهب الشيعي، ومثل دول الخوارج في المغرب الأوسط التي فرضت فقه الإباضية.

وعلى كل حال، فإن الأندلس لم تعرف سيطرة مذهبية بعد الأوزاعية إلا من المالكية، لكن بعض المذاهب الإسلامية حققت وجوداً ضعيفاً وحشدت عدداً من الأتباع لم ينجح في تشكيل صوت مذهب مختلف إلا في بعض الفترات القليلة، وأهم هذه المذاهب الفقهية المذهب الشافعي، والمذهب الظاهري.

فأما الشافعية فقد تأخر ظهورها في الغرب الإسلامي عموماً وفي أرض الأندلس خصوصاً، إلى ما بعد عام ثلاثمائة للهجرة، وأما مذهب الظاهرية فقد كان أكثر وأظهر، وقال به قوم بأفريقية والأندلس، وقد حظي في الأندلس خاصة بعالم نادر وشخصية فذة هي أبو محمد علي بن حزم (ت 456هـ/1064م)، الذي منح المذهب صيتاً بسبب قوته العلمية وغلبته في الحجاج والمناظرة، وظهوره على جميع علماء المالكية وفقهائها في الأندلس حتى

ظهور أبي الوليد الباجي.

ويشير ابن فرحون إلى أن مذهب داود الظاهري قال به قوم قليلٌ بأفريقية والأندلس وأصبح في أيامه هو ضعيفا لا يتبعه إلا قليل من الناس، رغم أنه كثر أتباعه وانتشر في العراق وبلاد فارس.

ولكن سيطرة المالكية في الأندلس لم تكن جميع آثارها إيجابية بالنسبة إلى المذهب نفسه، فبعد قرن من الزمن تسببت الأحادية المذهبية الصارمة في رتابة الحركة الفكرية وتحييد الاجتهاد والتجديد، وهذا ما جعل ابن العربي المالكي يطلق أحكاما وأوصافا قاسية على نتائج الدعم السلطوي للمذهب المالكي، ويحملة المسؤولية عن فُشُو التقليد وغياب الإبداع، وموت صنوف هامة من العلوم الشرعية وتهميش أصحابها ومضايقتهم، وبالتالي فقد حدث تقهقر هائل في مستوى الكفاءة والالتزام العلمي لدى المالكية في تلك العصور رغم سيطرتهم العددية والرسمية واستحواذهم على القناعات الشعبية.

إن الجمود على الفروع وتحويلها إلى أحكام إجرائية من أجل التقاضي وفض الخصومات أدى في نهاية المطاف إلى ترسيخ مناهج دراسية محددة في الأندلس؛ تبدأ بحفظ القرآن الكريم، ثم دراسة الأدب، ثم حفظ الموطأ، ثم دراسة المدونة في الفقه المالكي، ثم ينتقل المتعلم إلى دراسة وثائق ابن العطار القرطبي (ت 399هـ/1008م) وأحكام ابن سهل (ت 487هـ/1094م)، وهما كتابان في التوثيق والحكم في ما يجري بين اثنين.¹

¹ انظر: العواصم من القواصم، المؤلف: أبو بكر بن العربي، تحقيق: عمار الطالبي، الناشر: مكتبة دار التراث - مصر ،

ويمكن أن نرى بسهولة أن هذا المقرر الدراسي -الذي أرشدنا إليه ابن العربي المالكي- يخلو من جملة من العلوم العقلية المهمة، كأصول الدين وأصول الفقه والمنطق والجدل وعلوم النظر الأخرى.

ورغم الحملة الشعواء التي شنّها ابن العربي على الحالة العلمية في الأندلس خلال القرون التي سبقتها، فإنه يعترف لقلّة قليلة من العلماء بالتميّز والتأثير الإيجابي وإعادة الإشعاع المعرفي إلى تلك الربوع، وفي المقدمة منهم أبو الوليد الباجي سليمان بن خلف التجيبي (403 - 474هـ/1013 - 1082م)، الذي ينسب إليه ابن العربي الفضل في بقاء جذوة العلم متقدة في الأندلس مع عالم آخر هو أبو محمد الأصيلي المتوفى سنة 392هـ/1002م.

في ضوء سيطرة المذهب المالكي على الحياة العلمية في الأندلس فإن الإجابة على الإشكالات السياسية في تلك البلاد كانت من صميم مسؤولية العلماء والفقهاء، وقد ظلت الأسئلة الدينية الكبرى التي تطرحها الإمامة والخلافة وما يتفرع عنها أحد المشكلات الأكثر إلحاحاً بسبب التنافر والصراعات التي شهدتها الأندلس طيلة قرون، خاصة مع نهاية القرن الرابع ومطلع الخامس، إذ ضربت الفتنة بأطنابها وانقسمت الدولة إلى دويلات يحكمها سلاطين متشاكسون يزعم كل منهم حيّزة الأحقية والشرعية السياسية والدينية، وأصبح الواقع مصدراً للحيرة والشك عند الخاصة والعامة من الناس في ولائها وبرائتها السياسي، وهذه هي الفترة التي تعرض فيها المذهب المالكي لهزّات كبيرة وخطيرة تمثلت في غياب السلطة

المركزية التي كانت تحميه أو تمثل حليفاً له، كما أن ظهور إشكاليات جدلية عميقة تتعلق بالحياة الجديدة قد جعلت المذهب على المحك.

وفي ضوء هذا، تأتي هذه الأطروحة تختص بدراسة الآراء السياسية لأبي الوليد الباجي رحمه الله من خلال كتابه "المنتقى في شرح الموطأ"، وتحاول استخلاص وتلخيص نظريته السياسية وتقديمها للقارئ والباحث بعد جمعها من مظانها المتناثرة في ثنايا هذا الكتاب الذي هو أحد أهم كتب الباجي إن لم يكن هو أهمها في الواقع، كما أنني -في سياق جمع هذه النظرية- رجعت إلى كتب أخرى للباجي خاصة كتابه الأصولي "إحكام الفصول في معرفة الأصول".

أهمية موضوع البحث

يأخذ موضوع دراسة الآراء السياسية للباجي من خلال كتابه "المنتقى" أهميته بثلاثة اعتبارات:

أولها: اعتبار الشخصية المدروسة، وهي: أبو الوليد الباجي، أحد أعلام المالكية في القرن الخامس الهجري، ولا يزال -رغم تطاول الزمن وتباعد الأمد- أحد أهم أعلام المذهب حتى يومنا هذا، بحضوره في كل المؤلفات والمصادر اللاحقة على زمنه، وحضوره حتى في الدراسات المعاصرة، ومنها هذه الدراسة التي بين أيدينا.

وأما الاعتبار الثاني: فاعتبار الكتاب المصنف (المنتقى)، الموسوعة الفقهية المالكية التي شكلت مرجعاً شبه ثابت في المصنفات المالكية التي جاءت بعدها، لما تمتاز به من

شمول وعمق، وأصالة في طرحها ومطاراتها الفقهية.

وأما الاعتبار الثالث: فاعتبار طبيعة الإشكالية وزاوية الدراسة؛ ذلك أن هذه الأطروحة تتناول الباجي "والمنتقى" من زاوية لم تطرق من قبل بما يكفي، ولم تجد من الاهتمام ما تستحق، ألا وهي زاوية الآراء السياسية من خلال "المنتقى"، وقد أشرت قبلاً إلى التحديات الفكرية التي واجهت العلماء في الأندلس بعد انفراط عقد الدولة المركزية، وسأعرض بحول الله إلى بسط أبعاد هذه الإشكالية في موضعها من هذه المقدمة.

ورغم أن الباجي والمنتقى قد دُرِّسا ودُرِّسا كثيراً فإنهما -حسب علمي واطلاعي- لم يقدّما إلى القارئ من هذه الزاوية من قبل، وبهذا التوسع، وعامة ما حدث من ذلك فإنه في الغالب يكون في مقال، لا تسعف طبيعته في التوسع والاستيعاب.

إن أهمية هذا البحث تتمثل في أنه يخص بالدرس شخصية لها تأثير علمي كبير، وأنه يدرسها من خلال أحد أهم مصنفاتها وأرفعها مكانة في المذهب المالكي، ثم إنه يقارب ذلك من خلال زاوية جديدة غير مطروقة هي زاوية الآراء السياسية.

دوافع اختيار موضوع البحث

لقد دفعتني إلى اختيار هذا الموضوع أسباب عديدة، أهمها:

أولاً: الاهتمام الشخصي بالتاريخ الفكري والثقافي والاجتماعي والسياسي لمنطقة الغرب الإسلامي، وهو اهتمام أتشرف بأني أتشاطره مع أستاذي الكريمين المشرفين على هذه الأطروحة؛ ولهما يعود الفضل في اختيار هذه الشخصية العلمية التي أثّرت بإنتاجها، وأثّرت

في محيطها.

ثانيا: حاجة المكتبة العربية عامة، والمغاربية خاصة، إلى المزيد من الدراسات حول أبي الوليد الباجي؛ لما له من أهمية علمية ودور سياسي، وقد رأيت أن أتولى جزءاً من هذه المهمة؛ بإعداد هذه الدراسة التي أرجو أن يكون لها دور في سدّ النقص الذي يعتري الدراسات حول هذه الشخصية المحورية في زمانها المعرفي، والمؤثرة في أجيال لاحقة.

ثالثا: لم أقف على دراسة علمية شاملة سابقة تقدّم الباجي من خلال آرائه السياسية التي دونها في كتاب "المنتقى"، رغم وجود دراسات كثيرة تناولت جوانب أخرى من حياته وآرائه الفقهية والأصولية والاعتقادية أيضا.

الدراسات السابقة في موضوع البحث

قد يكون الباجي من أكثر الشخصيات العلمية المالكية في الغرب الإسلامي التي تعاورتها أقلام الدارسين والباحثين الأكاديميين، ومن المتعسر والمتعذر عرض جميع ما كتب عن الرجل، غير أنني سأعرج على بعض أهم الدراسات التي كتبت عنه في خلال العقود الماضية.

يعتبر الباحث التونسي عبد المجيد تركي من أفضل من درسوا أبا الوليد الباجي وحققوا كتبه، وكتاب: "مناظرات في أصول الشريعة بين ابن حزم والباجي" هو أهم مؤلفاته في هذا المجال. صدرت أولى طبعات الكتاب عام 1986م عن دار الغرب الإسلامي، واشتمل على عرض ضافٍ وعميق لفكر أبي الوليد الباجي الأصولي والعقائدي، واحتوى

على مدخل وتمهيد وخمسة فصول.

أما تمهيد الكتاب فكان موجزاً وأثار فيه صاحبه مسألة ضعف اهتمام الدارسين الإسلاميين بأصول الفقه، وانجذابهم إلى علم الكلام، معتبراً أن الفضل في اهتمامه بهذا المجال يعود إلى أساتذته الفرنسيين.

وأما في المدخل فيثير تركي مسألة تعريف وحدود دراسته، ويقول إنها تتناول مبادئ أصول الشريعة الإسلامية كما يتصورها فقيهان أندلسيان يختلف أحدهما عن الآخر، هما: ابن حزم الظاهري (456 هـ/1063م) وأبو الوليد الباجي (474 هـ/1081م).

ثم يثير تركي مشكلات البحث عن المصادر، وكذلك تصميم وخطة البحث الأنسب لتأليف كهذا يعتمد المقارنة بين فقيهين من خلال كتبهما، وليس من خلال مادة حقيقية للمناظرات التي تحدثت عنها المصادر التاريخية.

أما في الفصل الأول فيتحدث المؤلف عن الأسس التاريخية للمناظرات بين الفقيهين الأندلسيين، وعن المناظرة في الكلام والفقه، وحقيقة الجدل الفقهي وأنواعه.

وفي الفصل الثاني يتحدث عن القرآن والسنة في المناظرة، وما يعترض الاستدلال بهما من عوارض تتعلق بالنقل والتأويل، ثم يعقد الفصل الثالث للإجماع، والرابع للقياس، مستعرضاً في ذلك كله آراء الباجي وابن حزم المتباينة وأدلتها العقلية والنقلية.

ويخصص الباحث الفصل الخامس والأخير للحديث عن التطورات التاريخية للمناظرات الشرعية بين الفقيهين الأندلسيين، وكيف طوّر العلماء اللاحقون نظريات أصولية

أو مقاصدية في ضوء نتائج تلك المناظرات.

إن قيمة هذا الكتاب تكمن في أهمية المقاربة التي يقدم من خلالها مؤلفه شخصية الباجي العلمية والمعرفية، وذلك من خلال القياس والمقارنة وتقديم النظير وهو ابن حزم رحمه الله، وهذا مما يُحسب للكتاب.

ويؤخذ عليه ما يؤخذ على بقية دراسات عبد المجيد تركي حول الباجي، وهو أنها - رغم أهميتها - محصورة في الجوانب الفقهية والأصولية، ولا تتجاوز ذلك إلى الجوانب السياسية في فكر الرجل وممارسته الحياتية.

وما يُقال في حق هذا الكتاب المهم يصدق على مقدمات معمّقة كتبها عبد المجيد تركي أيضا في تحقيقاته لبعض كتب الباجي مثل: "إحكام الفصول في أحكام الأصول"، الذي صدرت طبعته الأولى بهذا التحقيق عام 1986م،

وتضمنت هذه المقدمة المطولة عدة فصول، أما الفصل الأول فهو تمهيد لأصول الفقه والأدلة الشرعية ويستفيض المؤلف في التحليل وعرض الأقوال والآراء مع اهتمام خاص برأي الباجي وحججه، وفي الفصل الثاني يستعرض تمهيدا عن الكتاب نفسه ومصادره التي استقى منها الباجي أو تقاطع معها في الطرح، وهو توجه نراه يعمّقه في الفصل الثالث الذي بسط فيه القول عن الثقافة الأصولية الجدلية التي اكتسبها الباجي في المشرق وعن منهجيته في التأليف والمحااجة وعرض آراء المخالفين والموافقين.

وهناك مقدمة علمية أخرى كتبها الكاتب نفسه لتحقيقه لكتاب الباجي "الحجاج في

ترتيب الحاج"، الذي صدرت طبعته الثانية عن دار الغرب الإسلامي عام 1987م، وقد تضمنت هذه المقدمة معلومات قيمة وتحليلاً علمياً رصيناً حول علم "الخلافيات" الذي يسمى اليوم الفقه المقارن، كما توقف الكاتب عند فن الجدل وتطوره التاريخي، ومدارسه، قبل الدخول على الحديث عن التكوين الجدلي للباجي، ومصادر التلقي التي أخذ منها وأهم شيوخه في هذا الفن، وكذلك تأثير المذاهب الأخرى غير المالكية في معارفه وآرائه، وخاصة آراؤه التي عرضها في "المنهاج".

يذكر لهذه المقدمة أنها عرضت علينا جانباً بالغ الأهمية من تكوين الباجي المعرفي وقدراته الحجاجية الكبيرة وسعة مداركه في هذا الفن، كما أنها تتقصى موارد هذه المدارك ومرجعياتها بطريقة علمية محكمة.

ولكن مقدمة المؤلف عبد المجيد لكتاب المنهاج لا تتجاوز بنا حدود الجانب العلمي المحض للباجي، ولا تسعف القارئ في موضوع آرائه ومواقفه السياسية أو علاقاته السلطانية وغير ذلك مما تحاول هذه الدراسة التي بين أيدينا استقصاءه وسدّ الخلل والحاجة فيه.

وعلى غرار عبد المجيد تركي، حقق باحثون آخرون بعض كتب الباجي، منهم الدكتور أبو لبابة حسين، الذي حقق كتاب "التعديل والتجريح لمن خرج له البخاري في الجامع الصحيح"، وصدرت الطبعة الأولى عن دار اللواء للنشر والتوزيع في الرياض عام 1986م، كما صدرت الطبعة الثانية منه عام 2010م عن دار الغرب الإسلامي، وقد قدم أبو لبابة للباجي في هذا التحقيق تقديمًا وافياً ضافياً في سبعة مباحث ومائتين وستين

صفحة، أتى فيه على جوانب حياته الشخصية والعلمية وآثاره في التأليف، وكشف عن كفاءته ونشاطه العلمي غير التأليف، وحذقه في علم الحديث خاصة، ومنهجه في تأليف هذا الكتاب.

ومما يحسب للدكتور أبي لبابة في هذا التمهيد المعمق أنه تطرق إلى جوانب من علاقات الباجي السلطانية وحياته السياسية، ومحاولاته توحيد الكلمة وجمع الشمل بعد تشتت الدولة وقيام ملوك الطوائف، وهو يستमित في الدفاع عن الباجي أمام من يتهمون بالتورط في موالاة سلاطين الطوائف غير الشرعيين وإضفاء الشرعية عليهم بمصاحبتهم والترسل بينهم وغير ذلك من مظاهر المودة معهم.

ورغم أن أبا لبابة يرتاد جوانب مهمة تتعلق بحياة الباجي السياسية، فإنه لا يتجاوز بنا حدود السرد التاريخي لبعض الوقائع؛ أي أنه بقي دائرا في منطقة ضيقة مع قليل من الوصف والتحليل والتعليل، وبالتالي فإنه لا يشفي غليل القارئ فيما يتعلق بالآراء السياسية التي توطر مواقف الباجي وتعلل علاقاته السلطانية، وهي كما سنرى في هذه الأطروحة آراء متسعة تشمل جميع أحكام الإمامة وإشكالاتها.

وقد حقق الدكتور أحمد لبزار -أستاذ بكلية اللغة العربية بمراكش- كتاب "التعديل والتجريح" أيضا، وصدرت الطبعة الأولى للتحقيق في عام 1991م، بأمر الملك الحسن الثاني -رحمه الله- وعناية وزارة الأوقاف المغربية.

أفرد المحقق بابا كاملا لحياة الباجي الأسرية والعلمية والسياسية، واستعرض رحلته

إلى المشرق وشيوخه وجوانب من شخصيته وأخلاقه ومناظراته وآثاره العلمية في الأندلس،
كما أولى اهتماماً بالإصلاح السياسي الذي دعا وسعى إليه الباجي.

يعتبر الدكتور لبزار أن الباجي قاد حملة سياسية إصلاحية وسخر وجهته عند
ملوك الطوائف من أجلها لكي ينقذ بلده مما يسميه "الفوضى والتعفن"، ويؤكد أن هدفه كان
جمع كلمة أولئك المتناحرين وتوحيدهم مع جنود ملوك المغرب المرابطين، ويتحدث لبزار
بحرارة ظاهرة وحماسة عن صحة نية الباجي وسلامة موقفه في علاقاته السلطانية وقبوله
الهدايا من أمراء زمانه والترسل بينهم؛ لأن ذلك -كما يرى الدكتور- كان ضرورة واقعية لأنه
كان يقوم بأعمال لا يمكن للعامل فيها أن يكون غليظ القلب فظ الطباع، وهذه الأعمال هي
الوعظ والتوجيه السياسي، فلو كان جافياً رافضاً لعطايا السلاطين لما كان في إمكانه التأثير
عليهم، كما أن ابتعاد الباجي وأمثاله (ابن عبد البر مثلاً) عن ملوك الطوائف كان يعني ترك
السلطان وحده في الميدان فيختلي به المتفيهقون والمتزهدون فيطعنون في أهل الفضل
والعلم.

إن حديث الدكتور لبزار في هذا الباب عن الباجي يقدم شيئاً عن طبيعة الإصلاح
الذي أراده الباجي، ويقرر لنا بشكل قاطع أن مشروعه كان جمع الكلمة في الأندلس وتوحيد
القوتين في العدوتين وأنه تحمل في سبيل ذلك السنة الناس وأنفق من عرضه قبل جهده
وعلمه ووقته.

وهذا فيه تلخيص مفيد لمشروع الباجي السياسي، لكنه يبقى دائماً تلخيصاً مخلاً

ومقلاً، لأنه لم يتجاوز خمس صفحات، والمحقق معذور في ذلك لأن هذا الجانب من حياة الباجي وشخصيته ليس هو هدف التحقيق ولا غايته.

أما الأطروحات والدراسات العلمية التي اهتمت وبحثت حياة أبي الوليد الباجي أو منهجه العلمي فإنها عصية على الحصر لكثرتها وتنوعها، ولكنني سأعرض نماذج من هذه الأطروحات والدراسات بما لا يطيل.

أطروحة دكتوراه بعنوان: "منهج أبي الوليد الباجي في كتابه المنتقى شرح موطأ الإمام مالك بن أنس"، للباحث محمد سعد خطاب في كلية الآداب بالإسكندرية عام 2009م. وقد اشتملت هذه الأطروحة على تمهيد، وخمسة فصول:

أوجز الباحث في التمهيد ترجمة الباجي، مع بيان لبعض مصادر ثقافته، ثم تناول في الفصل الأول منهج الباجي في دراسة الإسناد، مبيناً فيه مدى اهتمامه بعلم الرجال والجرح والتعديل والعلل، وطرق التحمل والأداء.

وفي الفصل الثاني تعرض الباحث لمنهجه في دراسة المتن من جوانب اللغة والبيان وضبط الألفاظ وشرحها، ثم عرّج في الفصل الثالث على رسوخ قدم الباجي في علم أصول الفقه، واستخدامه لمصطلحاته، ومناقشته لبعض المسائل الفقهية على اختلاف المذاهب وتباين الآراء حولها.

أما في الفصل الرابع فيحاول الباحث سوق الأدلة على تأثر الباجي بمنهج التفسير بالمأثور، معتمداً على ما يعتبره كثرة استشهاده القرآنية في المسائل الفقهية، ثم في الفصل

الأخير يحاول تبين موقف الباجي من قضية الناسخ والمنسوخ في الآثار.

تفيدنا هذه الأطروحة كثيراً في مجالها وموضوعها وهو المنهج التألّفي للباجي في كتاب المنتقى، وقد استطاع صاحبها استقصاء واستيعاب مواطن تميّز وفردة هذا المنهج، ولكن الأطروحة لا تفيدنا كثيراً عندما يتعلق الأمر بالنظرية السياسية للباجي أو التصورات المعرفية التي يعتقدها حيال الإمامة وأحكامها وما يتفرع عنها من إشكاليات الحكم والسلطة.

رسالة ماجستير في التاريخ الإسلامي بجامعة تكريت العراقية عام 2010م للطالب خالد الجبوري بعنوان: "أبو الوليد الباجي ودوره في الحياة العلمية والسياسية في الأندلس"، وقد اشتملت على فصل عن أوضاع الأندلس السياسية والاجتماعية والثقافية في القرن الخامس الهجري، وآخر عن حياة الباجي المبكرة وتكوّن شخصيته العلمية، وثالث عن آثاره العلمية، فيما تناول الرابع الدور السياسي للباجي في عصر دويلات الطوائف.

تناولت هذه الرسالة المسألة السياسية في حياة الباجي واعتمدت مقاربتها من زاوية تاريخية تتصل بالمعلومات والأحداث في قالب سرديّ غير تحليلي غالباً، وقد أغفلت الأطروحة المسألة السياسية وموقعها في فكر الباجي وآرائه النظرية، هذا ما جعلها منكفئة عن مواطن مهمة من آراء الباجي التي تشكل إطاراً لمواقفه.

رسالة ماستر للطالب أحمد ضو تم تقديمها في جامعة الوادي بالجزائر عام 2014م تحت عنوان: "الاختيارات الفقهية للإمام الباجي في أحكام الجهاد من خلال كتابه: المنتقى شرح موطأ مالك"، وقد اشتملت هذه الرسالة على فصلين؛ عن حياة الباجي ومنهجه الفقهي،

وعن مسائل اختياراته في أحكام الجهاد.

ورغم اندراج هذه الرسالة في مجال السياسية عموماً، فإنه ليس خافياً من العنوان

اقتصارها على جزئية واحدة هي الاختيارات في مسألة الجهاد.

وكما أن الأطروحات الأكاديمية حول الباجي كثيرة وغفيرة، فكذلك هي الحال مع

المقالات العلمية المحكّمة التي تتناول جانباً من شخصيته أو حياته أو آثاره العلمية أو آرائه

الاعتقادية والسياسية.

وسأعرض - بشيء من الاختصار يناسب المقام - بعض النماذج مما وقفت عليه

من تلك المقالات، مع التعليق عليها بإيجاز.

مقال علمي بعنوان: "مناظرة ابن حزم الظاهري لأبي الوليد الباجي المالكي"،

للدكتور سعيد المغناوي، أستاذ الدراسات الإسلامية في كلية الآداب - سايس، بجامعة سيدي

محمد بن عبد الله، وقد نشر هذا المقال في العدد التاسع عشر من مجلة الحضارة الإسلامية،

الصادر في ذي الحجة 1434 هـ 2013م.

قدم الكاتب في هذا المقال ملخصاً تمهيدياً عن التاريخ المذهبي في الأندلس، من

الأوزاعية إلى الظاهرية ثم المالكية، كما قدم نبذة تعريفية للشخصيتين محلّ الدراسة،

مستعرضاً تكوينهما العلمي وشيوخهما.

عرض الكاتب لتاريخ مناظرات ابن حزم مع فقهاء المالكية قبل الباجي، مستشهداً

ببعض المواقف والأحداث الدالة والشارحة، ثم قدم أجوبته العلمية على نقطتين هامتين؛

أولاهما: عمّن طلب معونة الباجي في مناظرة ابن حزم؛ هل هو محمد بن سعيد الميورقي؟ أما

الثانية فهي تحديد المنتصر؛ هل هو الباجي أم ابن حزم؟

في النقطة الأولى يخلص الباحث إلى أن الميورقي هو من استعان بالباجي على

ابن حزم، أما في الثانية فإنه يعرض قولين، كل واحد منهما يرجح انتصار أحد الرجلين على

الآخر، ثم يميل إلى القول بأن ابن حزم قد يكون هو المهزوم ولكنه بقي على العناد في

مذهبه.

وتستعرض هذه المقالة العلمية الرصينة أحداث المناظرة، ومواضيعها، مستقرئة ما

ورد عنها في المصادر التاريخية والدراسات المعاصرة، لتقدم في النهاية تصوراً لذلك كله.

إن هذه الدراسة رغم أهميتها العلمية ورغم كونها تلخيصاً محترفاً لما يتعلق بتلك

المناظرات الشهيرة، فإنها تبقى محدودة في موضوعها لأسباب منهجية، ولا تخرج عنه إلى

تناول جوانب أخرى من آراء الباجي؛ خاصة آراءه السياسية.

مقالة علمية بعنوان: "الإمام أبو الوليد الباجي وجهوده في خدمة المذهب المالكي

أصولاً وفروعاً"، للدكتور العمري بلاعدة، وهي منشورة في العدد 28 من مجلة دراسات

وأبحاث، الصادر في سبتمبر 2017م.

استعرض هذا المقال جهود الإمام الباجي الكلامية والجدلية والأصولية لنصرة

المذهب المالكي، وعلق عليها بالثناء والتقدير، لكنه على كل حال بقي في سياق الجهود

العلمية للباجي ولم يتجاوزها إلى آرائه السياسية.

إشكالية البحث

استهلكت قضايا الإمامة والخلافة وما أثارت من إشكاليات علمية ومشاكل عملية قروناً طويلة من تاريخ الإسلام وهدرت مجهوداً كبيراً من طاقات المسلمين، وقد استقلت بدواوين كثيرة من تأليف العلماء، كما شاركت غيرها من المواضيع في تصانيف كثيرة أخرى، وقد تفجر جدلها مبكراً في حياة هذه الأمة ولم تتقطع مادته حتى الآن.

ولأسباب موضوعية معروفة ظهرت حركة التأليف والتصنيف في الإمامة والسياسة بالمشرق الإسلامي بوقت طويل قبل المغرب؛ ذلك أن المشرق هو مهد الفتنة الكبرى التي أطلقت أكبر إشكاليات وقضايا الإمامة، أما في الغرب الإسلامي -وفي الأندلس خاصة- فقد تأخر ظهور التراث السياسي الذي يعالج هذه القضايا بقرون، وظل ضعيفاً قبل المائة الخامسة، ويبدو أن وحدة المرجعية السياسية والمذهب الفقهي والعقدي كانت أحد الأسباب في ذلك في الأندلس.

ومع دخول المائة الخامسة انفلتت الآراء السياسية من قيد السلطة وتفجرت ينابيع التأليف والفتاوى في عدة اتجاهات لمقاربة الواقع الفتوي والمشروعية السياسية؛ بين محلّق في آفاق المثالية والثورية السياسية كابن حزم الظاهري، ومن يحاول استيعاب الواقع والتكيف معه كأبي الوليد الباجي وابن عبد البر النمري وغيرهما، وبين أصحاب الثورة المصلحية من ملوك الطوائف أنفسهم الذين كان بعضهم من أهل العلم والرأي فأراد صبغ ثورته على الشرعية السياسية القائمة، بالمشروعية؛ عبر القول بصحة إمامة غير القرشي والطعن في بعض شروط الإمامة الأخرى.

وقد تعددت مصادر هذا الفكر السياسي الجديد في الأندلس من مصدر ديني شرعي كما هو حال الآراء السياسية التي بثّها الفقهاء وأهل الحديث في كتبهم، إلى مصدر عربي خالصٍ يتمثل في المقولات السياسية وجوامع الكلم المنسوبة إلى بعض الحكماء والبلغاء العرب، إضافة إلى المصدر الفارسي الساساني الذي حضر بقوة في كثير من المؤلفات السياسية في هذا القرن، والمصدر اليوناني المتمثل في كتب بعض الفلاسفة كأفلاطون.

لقد استحوذت تفاصيل إشكاليات الواقع الفتنوي في الأندلس على اهتمام العلماء والفقهاء في القرن الخامس الهجري، وقد ظهر ذلك في موروّثهم المعرفي، ومن أهم القضايا التي اشتغلوا بمعالجتها الشرعية السياسية بما تشير إليه شروط استحقاق الإمامة ومدى استيفائها في الواقع المنظور يومئذ، ومنها كذلك إشكالية الوحدة السياسية والإدارية للدولة وأحكام حالة الانقسام والتفتت في كيانها، وهو ما يقود إلى إشكالية ثالثة لا تقل أهمية هي طاعة الإمام والخروج عليه بما يتفرع منها من تفاصيل.

وفي الحقيقة فقد وجد علماء الأندلس أنفسهم أمام معضلة التوفيق بين أحاديث وجوب الطاعة للإمام الطائفي وبين واقع افتقار أولئك السلاطين إلى الشروط الشرعية المطلوبة في الإمام الذي تجب طاعته، وهذا ما أفضى إلى تعدد التأويلات والمواقف من الفتنة.

أما العلاقات الخارجية -أو دار السلم ودار الحرب- فهي من أهم الإشكالات الفكرية والسياسية التي طرقها الفقهاء الأندلسيون في مصنفاتهم استجابة لإلحاح التساؤل

والحيرة الذي خلقته حالة التفتت والانقسام وشيوع المؤامرات والتحالف بين بعض ملوك الطوائف مع ممالك النصارى المحيطة للاستقواء بهم على خصومهم المجاورين من بني جلدتهم ودينهم المسلمين.

في هذا الخضم المتلاطم من الأحداث والأفكار في المشرق والمغرب تشكلت رؤية الباجي ونظرياته في السياسة والأصول والفقه وفي كثير من العلوم الأخرى، ولهذا فإن البحث عن الأجوبة التي قدمها على تلك الأسئلة أو الإشكالات هو أحد ما تسعى هذه الدراسة إلى بسطه وعرضه كما تصوره الباجي من خلال كتابه "المنتقى في شرح الموطأ".

غير أن الوصول إلى هذا الهدف ليس بالأمر السهل، فهو طريق طويل ومتعرج يلزم سالكه بالتوقف عند محطات كثيرة في حياة الرجل لدراستها وتحليلها في ضوء الظروف الثقافية والسياسية التي اكتنفته وأحدثت أثراً عميقاً في مواقفه وآرائه السياسية، ولهذا فإن ترصد مظاهر تفاعله وانفعاله بما يدور حوله عتبة لا غنى عنها لفهم الرجل واستيعاب أقواله ومذاهبه في المسائل ذات الصلة بالسياسة والحياة عامة.

فكيف بنى الباجي معارفه في الأندلس والمشرق؟ وما هي مظاهر تأثير شيوخته

فيه؟ وما هو الأثر المعرفي الذي أحدثه في الأندلس؟

تقتضي المنهجية الأكاديمية أن تتناول هذه الأطروحة جوانب من حياة أبي الوليد للتوصل إلى قواعد ومستمسكات تفسيرية تُعين على فهم أكبر وأعمق لطبيعة المعارف التي جمعها في المشرق وأبعاد التأثير المعرفي الذي أحدثه عند عودته إلى بلاد الأندلس؛ سواء

من ذلك ما كان عن طريق التأليف أو عن طريق التدريس أو المناظرة والجدل.

ومن أجل ذلك فقد تجنبْتُ في هذه الدراسة الاعتماد على طريقة السرد والعدّ التي درج عليها بعض الباحثين لدى حديثه عن شيوخ الباجي، ولست أزعّم هنا أنني استغنيت تماماً عنها -ولا يسعني زعمُ ذلك- ولكني لم أكتفِ بها، بل تنكّبتُ إلى تقصّي الأثر الذي أحدثه أولئك الشيوخ في تكوينه المعرفي وقناعاته العقديّة وترجيحاته الفقهية واختياراته الأصولية.

لقد قضى الباجي على الجدل المعرفي الذي أحدثه ابن حزم الظاهري في الأندلس، لكنه لم يلبث أن أصبح هو صانع الجدل بعلاقاته السياسية أحياناً وآرائه الاعتقادية أحياناً أخرى، وقد أشارت المصادر التاريخية إلى ذلك بذكرها أن الناس تكلمت فيه بسبب مداخلته السلاطين والقرب منهم، حتى إن ابنه تعفّف عن ميراثه متحرّجاً منه.

إن الباجي لم يفصل آراءه السياسية في الإمام والإمامة وما يتعلق بذلك من إشكاليات فكرية في تأليف يخصصها، وإنما نثرها نثراً بين آرائه الفقهية والعقلية في مؤلفاته، ولذلك فإنها لا تأتي معروضة في مساق نظري متناسق، بل نجدها بالتتابع مبنوثة في تضاعيف الكلام وثنايا الشرح، وقد حظي هذا الموضوع ومتعلقاته وإشكالاته بقدر من العناية في كتبه، وبالأخص كتاب "المنتقى".

فما هو تصور الباجي للإمام وصلحياته ومسؤولياته وشروط توليته وأسباب

عزله؟

تبدو معظم الآراء التي أفصح عنها أبو الوليد منحازة إلى تثبيت سلطات الأئمة وسلطانهم وحماية إمامتهم من التمرد والعصيان، وهو يقرر ذلك على مبدأ أن الاستقرار والأمن أهم من الحريات العامة وأن العدل مقدم على الشرعية السياسية.

ولذلك تحاول هذه الأطروحة تجميع تلك الآراء ودراستها مفهوماً وبسط الخصائص والشروط والصلاحيات، كما تحاول تقديم معالجة مصطلحية مفهومية للمفردات السياسية التي يستخدمها الباجي؛ أي أنها تتناول إشكالية المصطلح السياسي عند الباجي، خاصة ما كان من ذلك متصلاً بمفهوم الإمامة، وقد أفردت فصلاً مستقلاً استقرأت فيه استخدامات المصطلحات ذات الاشتقاق أو العلاقة بالإمام والإمامة، متسائلاً عن معنى ودلالة كل مصطلح في سياقه الذي ورد فيه؛ سواء في ذلك المصطلحات التي استخدمت لمعنى واحد في جميع مواضع استخدامها، أو التي استخدمت في أكثر من موضع بمدلولات ومعاني متعددة بحسب السياق والنسق.

كما أن من جملة ما تعرضه الأطروحة وتناقشه مكانة الإمام وشروط صلاحيته للإمامة، وفي هذا السياق يعرّج بنا البحث على المكانة التي يحتلها الإمام في فكر الباجي السياسي والتي انعكست في آرائه واختياراته الفقهية على شكل استثناءات تشريعية عديدة يختص بها الإمام دون غيره، كما يعرّج البحث بالاستقراء والتحليل على معنى "صفات الكمال" التي ألمح إليها الباجي باعتبارها إحدى قواعد التفضيل السياسي والاجتماعي.

لقد أثارت مكانة المرأة ودورها السياسي والاجتماعي بعض الخلاف بين الفقهاء قبل

الباجي وفي عصره وبعد ذلك، غير أن هذا الخلاف اشتدّ واحتدّ في عصرنا هذا بعد الثورة السياسية والاجتماعية التي استندت على مبادئ فلسفة التنوير في فرنسا.

ورغم أن الباجي يمثل رأياً فقهياً كلاسيكياً في شأن المرأة، فإن هذه الأطروحة تسعى إلى استعراض هذا الرأي وعرض الإجابة التي يقدمها عن الإشكالية ذات الصلة بإمامة المرأة وولاية القضاء واشتراط الذكورة في ذلك، متبعة العلل التي علّل بها أبو الوليد آراءه واختياراته.

كما تعرض هذه الأطروحة مفهوم مصطلح "الولاية" عند الباجي من جهة استخدامه وتعدد دلالاته أولاً، ومن جهة تقاسيمه وأنواعه وتفصيل الاعتبارات التي اعتمدت في ذلك ثانياً، مع البحث عن إجابة السؤال التالي: ما هو وجه التداخل والالتقاء بين مفهوم الولاية ومفهوم الإمامة، ووجه التباين والافتراق بينهما كما يتصور ذلك الباجي؟

ويحظى رأي الباجي في شرط النسب القرشي لاستحقاق تولي الإمامة بجزء معتبر من البحث والنقاش في هذه الأطروحة، وكذلك آراءه وأقواله في صحة الإمامة التشاركية بين اثنين فأكثر؛ أي مسألة إعلان إمامين تولي الخلافة، وهل يعني ذلك جواز تعدد البيعات أو صحة كلبيعة على حدة؟

إن هذه الأطروحة تتناول موضوعبيعة الإمام وطرق انعقادها وشروط تحقق صفاتها، وما يراه أبو الوليد الباجي في ذلك كله، وقد خصصت فصلاً لما يقرره الباجي في "المنتقى" عن مفهوم البيعة ودلالاتها اللغوية والشرعية والسياسية وطرق انعقادها وشروط

اعتبارها، إضافة إلى من يرى أن رأيه يُعتبر في البيعة ومن لا رأي له فيها.

ورغم أن هذه المعاني والآراء إنما تتوارد متناثرة لا من رابط واضح، فإن هذه الدراسة تتغىي جمعها من مواضعها ومواضيعها وسياقاتها المتعددة وأبوابها المختلفة، لنضعها في إطار نظري واضح المعالم، ونسق مفهومي قابل للإدراك والفهم والقياس والتحليل.

وسيلاحظ القارئ المتمعن تنوع الأبواب التي وردت فيها الفقرات التي جمعتها من أجزاء "المنتقى" العشرة، وتباعد المجالات الفقهية التي وردت فيها تلك الفقرات والآراء، وكذلك هو الحال مع عامة فصول الباب الثاني من هذه الأطروحة.

أما السمع والطاعة فإن موضوعهما ذو أهمية كبيرة، خاصة من حيث طبيعة ارتباطهما باستطاعة الفرد المسلم، وبعدالة الإمام الحاكم؛ ذلك أن هذا الأمر يبدو إشكالا معقدا في الطرح الباجي لقضايا الطاعة وأحكامها، وستحاول هذه الدراسة مقارنة الباجي في تقرير هذه الأحكام.

كما ستدرس الأطروحة معاني مهمة؛ تتعلق بالاختيار والإكراه في البيعة، وحدود الإكراه المعتبر فيها، متطرفة إلى أيمان البيعة والزاميتها ورأي أبي الوليد الباجي في ذلك، هذا فضلا عن مفهوم السمع والطاعة عنده، وآرائه في طاعة الإمام الجائر حفظا للاستقرار أو الخروج عليه طلبا للحقوق.

وسأبدي في هذه الأطروحة أيضا حدود الفصل بين كلمة الحق عند السلطان ومسألة الخروج عليه، كما سأتناول مسألة حدود الطاعة الواجبة للإمام عند أمره بالمعصية،

مستعينا أثناء ذلك بما أمكن وأسعف به الحال من أمثلة وتحليل وتعليقات.

ما هو تصور الباجي للحرب وقواعد الاشتباك والأخلاق الحربية ومعاملة الأسرى

ومصيرهم؟ وما هي رؤيته للتعدد الديني في المجتمع وحدود الحرية الدينية؟

إن صلاحيات الإمام وبنية الدولة والمجتمع تتخذ مكانتها البارزة في رؤية أبي الوليد الباجي الموثقة في بطون كتبه، وبالأخص كتاب "المنتقى"، والإمام الأعظم -أو من ينوبه من الولاة- يحوزون سلطة تقديرية وتنفيذية واسعة في التدبير وشؤون الدولة والأمة، وقد يشار إلى جزء من هذه السلطة والصلاحيات بمقولة: "السلطان ولي من لا ولي له"؛ فهذه القاعدة -التي أسسها الفقهاء واستخدمها الباجي في أكثر من مكان- تنتظم تحتها حالات لا تحصى من التطبيقات والأمثلة المتعلقة بأفراد الأمة وأوضاعهم، تجعل الإمام صاحب وصاية خاصة عليهم مع الوصاية العامة التي تُكسبها الإمامة في الأصل، وهاتان الوصايتان تعنيان في الحقيقة المزيد من الصلاحيات التفصيلية.

تحاول هذه الدراسة تلمس حدود الصلاحيات التي يمنحها الباجي للإمام بحكم وظيفته الدينية والدنيوية، مستعرضة أقسام تلك الصلاحيات وطبيعتها، مع تخصيص مساحة كافية للحديث عن صلاحية قرار الحرب والسلام التي يراها إحدى صلاحيات الإمام الأساسية، كما حاولت نقصي آثار هذه الصلاحية.

وتعرج الأطروحة على صلاحيات التدبير المالي للإمام، وطبيعة بنية الدولة والمجتمع والحريات العامة في رؤية الباجي، بقدر ما تسمح به المادة التي استخلصناها مما

كتبه المؤلف.

إن هذه الأطروحة -كما رأينا- تعالج إشكاليات بالغة الأهمية في الفكر السياسي الإسلامي عموماً والأندلسي خصوصاً، متذرعة إلى ذلك كله بدراسة الآراء السياسية لأبي الوليد الباجي على وجه أخص.

حدود البحث

يدور هذا البحث في حدود زمانية ومكانية وموضوعية تفرضها طبيعته وطريقته، وهذه الحدود هي:

الحدود الزمانية: تمتد على مدى قرن، وتبدأ من نهاية القرن الرابع الهجري إلى نهاية القرن الخامس الهجري، الموافقة لنهاية القرن العاشر إلى نهاية القرن الحادي عشر الميلادي؛ إذ أن هذه المدة الزمنية هي الظرف الذي دارت فيه أهم الأحداث والمواقف التي تعالجها الأطروحة أو تعالج تفاعلاتها، وهي فترة حياة أبي الوليد الباجي وتقلباته في الأسفار والتحصيل العلمي وكذلك تفاعله مع واقع بلاده الثقافي والسياسي.

الحدود المكانية: وهي بلاد الأندلس بشكل أساسي، مع حديث بقدر الحاجة عن الحواضر العلمية التي زارها الباجي للتعلّم في المشرق الإسلامي، وخاصة في الحجاز والعراق والشام.

الحدود الموضوعية: يحدد عنوان هذا البحث ما تقصده دراسة الآراء السياسية لأبي الوليد الباجي من خلال كتابه المنتقى، أي أن حدوده الموضوعية ثلاثية الأبعاد والزوايا.

أما بعدها الأول، فهو عصر الباجي وشخصيته وحياته وتكوينه الثقافي وأدواره العلمية والسياسية، وتفاعله مع الواقع الذي عاصره في بلاد الأندلس.

وأما البعد الثاني، فهو آراؤه السياسية بشكل أخص، وما سطره من ذلك في مفهوم الإمام والإمامة والبيعة والطاعة والعدل والحرية الدينية ونحو ذلك من المواضيع السياسية. وأما البعد الثالث، فهو كتاب "المنتقى" الذي يعدّ المصدر الأساسي لاقتباس تلك الآراء وتتبعها واستخلاصها، وهو كتاب قيم في مجاله، موسوعي في تناوله للفقه ومسائله.

أهداف البحث

يسعى هذا البحث إلى تحقيق أربعة أهداف:

- 1 - المزيد من التعريف بهذا العالم المالكي أبي الوليد الباجي الأندلسي، وبجهوده وآثاره التي ظلت مطمورة في غياهب التقصير، رغم أهليتها واستحقاقها وحاجتها إلى اهتمام أكبر من الدارسين للتاريخ والتراث الإسلامي عامة، وتاريخ الغرب الإسلامي خاصة.
- 2 - استخراج الآراء السياسية للباجي وجمعها من كتاب "المنتقى"، وهو الكتاب الذي ظل قيد الدراسة الفقهية والمنهجية، ولم يسبق - في ما أعلم - أن درس محتواه السياسي بمستوى أطروحة دكتوراه، وما وجد من ذلك فإنه يقتصر غالبا على ورقات بحثية ومقالات علمية، وندوات تقام هنا وهناك.

- 3 - تفسير جوانب مهمة من حياة الباجي وتكوينه النفسي والعلمي، ومحاولة تقييم آرائه العلمية والسياسية وتقييم آثارها وثمارها.

4 - محاولة تحديد معالم النظرية السياسية للباجي، وتقديمها في ضوء عصرها ومصرها، ومقارنة ما أمكن إسقاطه منها مع مقتضيات العصر الحاضر.

منهج البحث

اتبعت في هذا البحث منهجاً يجمع بين الاستقراء والوصف والتحليل والمقارنة، وقد كان الجمع بين هذه الطرق ضرورة منهجية أملت طبيعة الموضوع المدروس وأهداف الدراسة، وسأبين بإيجاز دواعي استخدام كل واحد منها:

المنهج الاستقرائي: لأن هذه الدراسة تتبع آراء الباجي السياسية في أحد كتبه الفقهية، فقد كان من اللازم استقراء مواضيع الكتاب موضوعاً، وموضوعاً، وتقفي أثر السياسة في غضون المسائل الفقهية التفصيلية، من أجل الحصول أولاً على مجمل المادة التي نثرها الباجي في هذا الكتاب من أقوال السياسة والإمامة وتدبير الشأن العام.

المنهج الوصفي: وقد استخدمته في نعت الكتاب محلّ الدراسة والنظر، وكذلك في وصف الحياة العلمية للباجي وتبيين القسمات العامة والملاحم المجملّة لآرائه السياسية.

المنهج التحليلي: وقد استخدمته في تفكيك آراء الباجي السياسية وتركيبها من جديد، وفق نظرية سياسية أو رؤية ناظمة تقريبية لا يقينية.

المنهج المقارن: ومن خلاله عرضت آراء الباجي في السياسة والثقافة على آراء علماء آخرين من معاصرين ومن المتأخرين أيضاً، كما أنني عمدت من خلاله إلى المقارنة بين آرائه بعضها ببعض من أجل تلمّس مواطن الخل والتناقض فيها إن وجدت.

خطة البحث

يقوم هذا البحث على مقدمة وبابين وثمانية فصول وجملة من المباحث والمطالب، ثم خاتمة لخصت فيها المحتوى وبيّنت بعض الخلاصات والاستنتاجات ثم قدمت مقترحات علمية حيال الموضوع.

أما المقدمة فقد ضمنها دواعي اختياري للموضوع، والدراسات السابقة، وإشكالية البحث، إضافة إلى حدوده ومنهجه وصعوباته.

الباب الأول: الباجي والمنقّى: السياق التاريخي والسياسي والثقافي

يعتبر هذا الباب هو الشق التاريخي من الأطروحة، وقد ضمنته أربعة فصول:

- الفصل الأول: عصر الباجي السياسي والثقافي

يستعرض هذا الفصل الحالة السياسية والثقافية التي عاشها أبو الوليد الباجي ، ويتوسع في الحديث عن أحداث الفتنة التي عاشتها الأندلس منذ أواخر القرن الرابع وسقوط مركزية قرطبة في مطلع القرن الخامس وما صاحب ذلك من صراعات وحيرة مسيطرة على الأذهان والعقول، مع انبثاق إشكالات سياسية كبيرة جديدة.

كما يتناول هذا الفصل الحالة الثقافية في الأندلس إبّان حياة الباجي، وكيف كانت تشهد حالة ازدهار غير مسبوق بخلاف الواقع السياسي، ثم يستعرض أدوار الباجي العلمية في الدفاع عن المذهب وترسيخ وجوده بعد الهزات التي تعرض لها على يد ابن حزم الظاهري، وكيف استطاع أن يكون من رواد تأسيس بعض العلوم العقلية التي كانت قبله ضعيفة في الأندلس، فاستحوذ على قيادة الرأي الديني وسيطر على الحياة العلمية بفضل تأليفه المهمة

التي رقد بها المكتبة المالكية، وغلبته الجدلية.

الفصل الثاني: حياة الباجي وتكوينه العلمي

وفيه تعرضت إلى حياة الباجي العلمية ورحلته الثقافية واختلاف المؤرخين في عمره ونسبه ونسبته ورجحت ما ترجحت عندي صحته من ذلك كله، كما تعرض هذا الفصل بشيء من التفصيل التكوين العلمي والنفسي للباجي، وأهم شيوخه وأثرهم في شخصيته وقناعاته المعرفية.

الفصل الثالث: الفكر السياسي الإسلامي في الأندلس؛ أقطابه وملامح فكر الباجي

يتناول هذا الفصل الفكر السياسي الإسلامي في الأندلس من حيث قضاياها وإشكالاته التي اهتم بها وعالجها، وكذلك من حيث مصادره المعرفية الإسلامية واليونانية، واتجاهاته في مقاربة الموقف من السلطة والشرعية السياسية.

كما تناول الفصل أهم أقطاب الفكر السياسي في المدرسة الأندلسية خاصة ممن عاصر الباجي وشاركه مكابدة المقاربة والرأي والفتوى، ثم أخلص في هذا الفصل إلى ملامح الفكر السياسي للباجي والأسس النظرية لرؤيته وآرائه ذات الصلة بالإمامة وأحكامها وشروطها ومسؤوليات الإمام ومكانته وصلاحياته، وغير ذلك مما بسطته في حينه.

الفصل الرابع: المنتقى وأهميته في تراث الباجي والمذهب المالكي

وقد استعرض هذا الفصل مكانة كتاب المنتقى ومكانته في ما أنتجه الباجي من التصانيف العديدة في علوم الشريعة، مع التعرّيج على قيمة المنتقى باعتباره مرتكز المشروع

الفقهي -خاصة- للباجي وكيف أنه اختصره من مؤلفات شرح بها الموطأ غير أنها لم تلق قبولاً لطولها وتعقيدها، كما يستعرض الفصل قيمة المنتقى وقيمته في المدونة الفقهية المالكية، وما أثمر من تجديد الدرس الفقهي للمالكية في الأندلس بعد عقود من الجمود، وقد تعرض هذا الفصل بالذكر والتعريف لأهم المصنفات المالكية التي تصارع المنتقى في الأهمية لدى المالكية.

الباب الثاني: آراء الباغي السياسية في كتاب "المنتقى"

يعتبر هذا الباب هو الشق الفكري من الدراسة، وفيه نستعرض آراء الباغي السياسية في "المنتقى" من خلال أربعة فصول هي:

الفصل الأول: الإمامة والولاية؛ المفهوم والدلالة

يستعرض هذا الفصل معنى الإمامة والولاية عند الباغي، ومستوى التداخل والتباين بينهما، وفيه عرض للاستخدام المصطلحي لهما في "المنتقى".

الفصل الثاني:بيعة الإمام؛ شروطها وطرائق انعقادها

في هذا الفصل أستعرض مفهوم البيعة عند الباغي وشروط صحتها وطرف انعقادها، ومن يحق له أن يبايع، وكما أستعرض مفاهيم: العقد، والعهد، والتأمر من غير تأمير، كما يقدمها الباغي، إضافة إلى رؤيته لمكانة الإمام السياسية والتنفيذية، وشروط استحقاق الإمامة، وفيه نناقش بعض الشروط الخلافية؛ كشرط النسب القرشي، إضافة إلى شرط الذكورة وما أثير حوله من جدل.

الفصل الثالث: صلاحيات الإمام وبنية الدولة والمجتمع

يستعرض هذا الفصل صلاحيات الإمام كما يراها أبو الوليد الباجي في المنتقى، ويبيّن حدود تلك الصلاحيات واتساع نطاقها، كما أنه يستعرض جوانب من تصور الباجي لبنية الدولة الإدارية وطبيعة المجتمع من حيث التعدد الديني وسيادة القانون.

الفصل الرابع: إشكالية الطاعة والاستطاعة والعدل.

يتناول هذا الفصل حالة من حالات تضارب الآراء واختلال القاعدة السياسية عند الباجي في تطبيقاتها المتعلقة بالاختيار والإكراه، والطاعة في المعروف وفي المعصية، وكذلك طاعة الإمام الجائر والخروج عليه.

صعوبات البحث

إن الباحث في التراث السياسي وتاريخ الأفكار في الغرب الإسلامي يلقي صعوبات عديدة في سبيل ذلك، ولكنها على كل حال صعوبات تستحق العناء والمكابدة، وقد لقيت في هذا البحث جانبا منها، أوجزه في النقاط التالية:

- اتساع الكتاب المدرس وضخامة حجمه؛ إذ أن النسخة التي اعتمدتها للدراسة هي طبعة دار إحياء التراث العربي-بيروت، 2010 - 2012م بتحقيق: محمود شاكر. وتضم هذه الطبعة عشرة أجزاء، يحتوي كل جزء على أكثر من خمسمائة صفحة، وهو ما يتجاوز في مجموعه خمسة آلاف صفحة.

- صعوبة تصفية الآراء السياسية، واقتناصها من بين آلاف المسائل الفقهية

التي يعرضها المؤلف في الكتاب، وإذا كانت بعض مظانّ هذه الآراء محددة في الكتاب، فإن غالبيتها المطلقة غير محددة؛ فهي أحياناً تتدرج تحت مسألة فرعية في الطهارة أو الأذان أو الصلاة أو في عدة المتوفى عنها زوجها، أو الولاية على الأبناء، أو أحكام الزواج والطلاق والعتاق، أو في البيوع، وبعبارة أخرى: تتخفى هذه الآراء في تفاصيل سلسلة من الفروع وفروع الفروع لا تنتهي إلى حدّ أو حصر.

- قلة الدراسات السابقة في هذا الموضوع بالذات، مما جعل من يتصدى لهذه الدراسة كمن يختط طريقاً ييساً لم يسلك من قبل، وهذا وإن كان من أسباب المتعة البحثية، فإنه يزيد من التحديات ويرفع مستوى الإنفاق من الوقت والجهد.

- قُضِىَ الوظيفة وأعبائها والانشغالات الاجتماعية وتوابعها للوقت المخصص للبحث والدراسة، وتضييقها للفرصة المتاحة أمام الباحث، وقد وقّفت بحمد الله وبمساعدة الأهل والأساتذة والجامعة في تخطي ذلك كله وإنجاز هذه الدراسة التي جاءت بعد لأي.

وَأَسْأَلُ اللَّهَ التَّوْفِيقَ وَالسَّدَادَ وَاللَّطْفَ وَالرَّحْمَةَ

الباب الأول:

الباجي وامنتقى: السباق التاريخي

والسياسي والثقافي

الفصل الأول:

عصر الباجي السياسي والثقافي

يتكون هذا الفصل من مبحثين؛ يتتبع أولهما الظروف السياسية والاجتماعية والفكرية التي عايشها الباجي، وطبيعة التيارات الفكرية والفقهية التي تعاطى وتفاعل معها، إضافة إلى حال الأندلس إبان وروده عليها قادما من المشرق، وواقع دول الطوائف والصراعات السياسية هناك، وعلاقاته السلطانية وأدواره العلمية والسياسية.

كما أننا سنستعرض حال المذهب المالكي والمذاهب الأخرى في الأندلس منذ الفتح حتى عودة أبي الوليد من رحلته، مع التركيز على سيادة المذهب المالكي في تلك البلاد وذكر الأسباب التي أفضت إلى ذلك، مع التعرّيج على بعض المشاكل المنهجية والمعضلات التي أدت إلى تحجّر الحالة العلمية قبل ظهور الباجي وقيادته الرأي الديني، إضافة إلى إلماعه حول الأثر الذي تركه الباجي في الحياة الفكرية والسياسية في الأندلس.

أما المبحث الثاني فيتناول شخصية الباجي في المصادر التاريخية، مستقصياً آثاره مع شيء من التفصيل والتحليل والمقارنة بين ما ورد في هذه المصادر عن حياة الرجل وأصل أسرته ومدينته وانتماءاته الاجتماعية؛ أي: بين نسبه ونسبته.

كما يتناول هذا المبحث تكوين أبي الوليد الباجي العلمي والنفسي وأثر شيوخه فيه، متتبعاً مراحل تراكم المعارف التي جمعها في رحلته المشرقية التي دامت ثلاثة عشر عاما. وسأولي في هذا المبحث اهتماماً بأثر الشيوخ في صياغة شخصية الباجي اهتماماً خاصاً، محاولاً تلمس جوانب ذلك التأثير ومظاهره وانعكاسه الواقعية في المواقف والآراء التي اعتنقها الباجي ودونها في كتبه. وسأختم الفصل بخلاصة يسيرة ومختصر لطيف يقدم ما

توصلت إليه من خلاصة الأحداث التي عاصرها الباجي وما وقفت عليه من خبره ومختبره، وما رأيت في تحليلي من صواب تلك الأخبار والآراء.

المبحث الأول: العصر السياسي والثقافي في الأندلس

امتاز العصر الذي عاش فيه أبو الوليد الباجي بأنه عصر قلاقل سياسية شديدة أدت إلى تفكيك الدولة الموحدة في الأندلس، غير أنه كان عصر ازدهار ثقافي وتنوع فكري كبير.

المطلب الأول: تسيد الفتنة السياسية

لم تتحسم أسباب الصراع السياسي في الأندلس منذ فتحها حتى سقوطها، ولكنها ظلت تتغير بين فترة وأخرى، فعند وصول عبد الرحمن بن معاوية الأموي -المعروف بالداخل- إلى تلك الأرض كان الصراع قائماً بين القيسية واليمانية من العرب، ورغم أن الأمويين نجحوا في تأسيس دولتهم وبنائها فإن العصبية بقيت قائمة في عرب الأندلس الذين ظلوا يتميزون بالعمائر والقبائل والبطون والأفخاذ، وقد وجد هذا التنظيم الاجتماعي طريقه إلى داخل النظام السياسي بفضل تجذره وتماسكه، فكان جيش الدولة وتشكيلها العسكري قائماً على تقسيمات قبلية في أغلب فترات حكم البيت الأموي، ورغم أن الداخل قد فطن إلى خطورة ذلك على ملكه مبكراً فشرع في تقريب غير العرب واستخلاصهم، لكن ذلك لم يكن كافياً ليحدث تغييراً جوهرياً في طبيعة التركيبة السياسية والعسكرية بالبلاد.

أما بعد تخلل ملك الأمويين وسيطرة محمد بن أبي عامر المعروف بلقب الحاجب

المنصور على السلطنة في الأندلس (366 - 374 هـ/ 977 - 984 م) ، فقد خطط هذا الرجل القوي والعبقري لقطع التحام العرب وتعصبهم وبدأ يبني نظامه السياسي وينشئ جهازه التنفيذي الخاص، فقدم القواد على الأجناد، وجعل في جند القائد الواحد فرقاً من كل قبيل، ويرى المقرئ أن استراتيجية ابن أبي عامر نجحت في حسم مادة الفتن والاعتزاء في الأندلس من جهة العصبية القبلية، لكنه أشار إلى أن الفتنة السياسية بقيت حيّة لأسباب أخرى.¹

ولد أبو الوليد الباجي في اللحظة التاريخية التي يسميها المؤرخون "زمن الفتنة" بالأندلس، ومنهم من يسميها "فتنة البربر"، ففي سنة مولده 403 هـ/ 1013م اقتحم البربر مدينة قرطبة عاصمة الدولة ونهبوها وأشاعوا فيها الرعب والفوضى، في مشهد دالّ على حال الدولة ومآل نظام الملك.

كانت السلطة السياسية متداولة بين رجال من البيت الأموي، يستولي أحدهم تارة على قرطبة، ثم يطرد منها، ثم يعود إليها، على وجه الغلبة والحرب لا على وجه السلم والتفاهم، حتى إن الأندلس شهدت في لحظة من تاريخها تنازع ثلاثة "خلفاء" في وقت واحد؛ هم: المؤيد بالله هشام بن الحكم، والمهدي محمد بن عبد الجبار ، والمستعين بالله سليمان بن الحكم، ولكل واحد منهم أشياع وأنصار وزعم في الأحقية بالخلافة، واختلط الثلاثة في حروب مشتبكة أفضت إلى قتل محمد المهدي على يد هشام المؤيد وقتل هشام على يد سليمان المستعين، وقتل سليمان على يد حلف الفاطميين والعامريين بقيادة علي بن حمود الفاطمي

¹نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، المؤلف: أحمد المقرئ التلمساني، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان،

والقائدين العامرين خيران ومجاهد.¹

بدأت الظروف تنهياً لهذه الحالة السياسية منذ عهد الحاجب المنصور الذي استحوذ على أمر الخليفة الأموي الصغير هشام المؤيد وحجبه عن وزرائه إلا في النادر من الأيام يسلّمون وينصرفون، "ثم ثاب له رأي في الاستبداد" حسب التعبير الخلدوني، فمكر بأهل الدولة، وضرب بين رجالها، وقتل بعضها ببعض² حتى قضى على جميع منافسيه.

غير ابن أبي عامر النخبة الحاكمة والطبقة العليا من صناع القرار، ثم خطط لتغيير سائر رجال التأثير والتنفيذ في الدولة عامة، وفي الجيش خاصة؛ واستدعى لذلك رجال زناتة ومغراوة، وبني يفرن وبني برزال ومكناسة وغيرهم من قبائل البربر من المغرب، ثم شكل جيشاً جديداً وأعواناً على السلطة، واستولى على الدولة "وأخّر رجال العرب وأسقطهم عن مراتبهم فتم له ما أراد من الاستقلال بالملك والاستبداد بالأمر"³

وهكذا تحولت قبائل البربر -التي كانت تسكن على ضفة مضيق جبل طارق الأخرى- من الهامش إلى عمق الدولة ونشأت لها مكانة سياسية وعسكرية غير مسبقة في الأندلس مع قيام الدولة العامرية التي كانت تستمد شرعيتها من "الخلافة" الأموية ممثلة في هشام المؤيد بالله الذي كان مجرد خليفة شكلي.

¹ الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، المؤلف: علي بن بسّام الشنتريني، تحقيق: إحسان عباس، الناشر: الدار العربية

للكتاب، ليبيا - تونس، ج1، ص: 35

² كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر (تاريخ بن خلدون) المؤلف: عبد الرحمن بن خلدون، الناشر: دار ابن حزم، لبنان -

بيروت، 2003م، ج1، ص: 1539

³ نفسه، ص: 1540

وقد استمرت الدولة العامرية قوية مستقرة على هذه الحال، حتى أراد ثالث حكامها وهو عبد الرحمن بن المنصور الاستئثار بما بقي من رسوم الخلافة، فطلب من هشام المؤيد أن يولييه عهده فأجابه¹ إلى ذلك وأشهد عليه أمام الملاء في جمع مشهود من أهل الحل والعقد. لكن هذه الحادثة أجمت نقمة وغضبا في قلوب رجال الدولة من الأمويين وعموم القرشيين بالأندلس؛ لأنهم لم يرضوا خروج الحكم جملة من أيديهم إلى غيرهم رغم قبولهم بحالة التوازن بين الشرعية الأخلاقية التي كانت بحوزتهم وشرعية الأمر الواقع التي كانت بيد العامريين.

كان الغضب عميقا في قلوب الأمويين وأشياهم في جهاز الدولة، فبدأوا التخطيط لتغيير جذري في الحكم، يفضي إلى انتقال السلطة جملة من العصبية المضرية إلى العصبية اليمانية، وكان عام 399 هـ / 1008م هو عام ثورتهم على العامريين والقضاء على دولتهم.

نشبت حرب شاملة، قاتل فيها الجميع الجميع، وكانت الأحلاف فيها مقسمة بين ثلاثة رجال من البيت الأموي كل منهم يقاتل الآخر ويدعي أحقيته بالملك.

كان انتهاء دولة العامريين بداية الفتنة التي خلخلت نظام الحكم وفككت الدولة إلى الأبد، وسبب ذلك -كما أشرنا آنفا- أن رجال الدولة الغاضبين من عبد الرحمن بن المنصور كانوا يحملون حقدا خاصا على رجال البربر الذين ظاهروا المنصور بن أبي عامر وأولاده من بعده، "فسخطتهم القلوب وخزرتهم العيون وتنفست بذلك صدور الغوغاء من أنيال

¹ نفسه، ص: 148

الدولة ولفظت به الدهماء من المدينة¹."

ورغم أن قادة البربر قد تخلوا عن عبد الرحمن العامري وخذلوه ولحقوا بمحمد المهدي الخليفة الجديد وهو ابن عم هشام المؤيد، فإنهم لم يظفروا برضاه، بل آل أمرهم إلى أنهم وجدوا أنفسهم تحت عقوبة قاسية فمنعوا من ركوب الخيل وحمل السلاح، وأصبحوا مقصيين، يتقصدهم المهدي بالإضعاف والتهميش، حتى تجرأت عليهم العامة، ونهبت ممتلكات بعضهم.

هنا يشير ابن خلدون إلى أن قادة البربر أظهروا الطاعة وأضمرُوا الثورة على المهدي، واتفقوا على خلعه وبيعة ابن عمه هشام بن سليمان بن عبد الرحمن الناصر، غير أن مخططهم افترق، فثارت عليهم العامة وطردهم من قرطبة، وقَتَلَ المهدي أميرهم هشاماً فأَمَرُوا عليهم ابن أخيه سليمان بن الحَكم ولَقَّبوه المستعين بالله، ونهضوا لقتال المهدي وهو في طليطلة ودارت بينهم معارك تنافس الفريقان فيها على خطب ودّ أَدفونش ملك النصارى. ويذكر ابن خلدون هلاك خلق كثير من خيار الناس وأئمة المساجد وسدنتها ومؤذنيها في هذه الحروب.²

لقد كانت قرطبة عاصمة الدولة، وكان مدار الحرب عليها، وكانت السيطرة عليها علامة على الشرعية المأخوذة بالتغلب، ولذلك ظل أهلها تحت رحمة الصراع القاسي والدموي، خاصة بعد أن نجح المهدي في طرد المستعين والبربر منها بمعونة ابن أَدفونش،

¹ نفسه، ص: 150

² نفسه

ليكون ذلك بداية مرحلة جديدة من الفطائع القاسية في هذه المدينة وضواحيها، إذ أن المهزومين "تفرّقوا في البسائط والقرى ينهبون ويقتلون ولا يبقون على أحد¹"، وظلت الحرب بينهم وبين المهدي قائمة لم تنقطع، فكانوا يتبعونه حيثما ارتحل يناجزونه ويحاصرونه، حتى انقطع الأمن في المدن وخشي الناس أن يقتحم عليهم جيش المستعين في مدنها وقراها، حينها قررت مجموعة من المقربين من المهدي تدبير مكيدة جديدة داخل قصره لاغتياله، فقتلوه.

وقد دبر هذه المكيدة أحد الموالى العامريين، يدعى: واضحاً، وقد قال واضح واللجنة التي يقودها إن سبب قتلهم للمهدي هو أن الفتنة إنما جاءت من قبله، فأعادوا هشاماً المؤيد إلى خلافته وتولى واضح العامري الحجابة، واجتمعت الكافة على تجديد البيعة لهشام في محاولة للاحتماء من بطش البرابرة والمستعين.

لكن البرابرة استمرّوا على حصار قرطبة، وهم "يتردّدون إليها ذاهبين وجائين بأنواع النهب والفتك، إلى أن هلكت القرى والبسائط، وعدمت المرافق وصافت أحوال أهل قرطبة وجهدهم الحصار²" فافتحموا المدينة سنة 403 هـ/1013م وفتكوا بهشام المؤيد.

ويتحدث ابن خلدون وابن بسام وغيرهما ممن كتبوا عن تلك المرحلة عن صنوف كثيرة من الأذى لحقت بأهل قرطبة يومذاك في نساءهم ورجالهم وبناتهم وأبنائهم ومنازلهم، ويتفق أهل التاريخ على أن هذه هي اللحظة التي تحولت فيها الأندلس من دولة موحدة إلى

¹ نفسه

² نفسه

دويلات يسيطر عليها ملوك متجاورون متحاربون.

ويقول ابن خلدون إن من يسميهم "البرابرة والعبيد" توثبوا على الأعمال فتولوا المدن العظيمة، وتقلدوا الأعمال الواسعة من أمثال ابن حبوس في غرناطة، والبرزالي في قرمونة، وابن عباد بإشبيلية، وابن ذي النون بطليطلة، وابن الأفطس ببطليوس، وابن هود بسرقسطة وابن أبي عامر ببلنسية ومرسية ومجاهد العامري بدانية والجزائر¹.

ورغم كل ذلك بقيت قرطبة تحت حكم الأمويين بشكل رمزي، إلى أن قام علي بن حمود وأخوه القاسم، من أبناء إدريس² بالدعوة لأنفسهم وتبعهم كثير من البربر، فحكموا قرطبة وقتلوا المستعين، ومحووا ملك بني أمية سنة 407 هـ / 1017م.

في هذا التاريخ كان الباجي يبلغ من العمر أربع سنين، ثم إن الملك رجع في بني أمية قرابة سبع سنين أخرى. ثم افترق الأمر إلى غير رجعة في رؤساء الدولة من العرب والموالي والبربر، واقتسموا الأندلس ممالك ودولا وتلقبوا بألقاب الخلفاء.

وعلى كل حال، فإن الباجي لم يعرف في حياته أي وجود للدولة الموحدة في الأندلس، فقد ولد عام 403 هـ / 1013م، الذي يعتبره ابن خلدون عام نشأة التقسيم، وعاش كل حياته في هذا القرن الذي كان قرن دول الطوائف.

في عصر ملوك هذه الدول شبّ الباجي وتتنقل بين قصورهم قبل رحلته إلى المشرق وكان أحد الشعراء المتكسّبين بالشعر بين أيديهم على ما ذكر صاحب "الذخيرة"، وبعد عودته

¹ نفسه

² إدريس بن عبد الله بن الحسن بن علي رضي الله عنهم، مؤسس دولة الأدارسة التي كانت عاصمتها فاس.

قويت علاقاته بهم، وظهر في بلاطات ملوك بطليوس وقرطبة وإشبيلية وسرقسطة ودانية والمرية، وغيرها.

وكما غادر الباجي الأندلس مقسمة متخاصمة، فإنه عاد إليها وقد تجذرت فيها حالة التفكك والصراع وغلب عليها عدم الاستقرار، ويلخص ابن بسام حالتها السياسية عند عودته بأن "ملوكها أزداد، وأهواء أهلها ضغائن وأحقاد، وعزائمهم في الأرض فساد وإفساد"¹. لقد كانت الحال السياسية في أيام الباجي تشبه حلبة المصارعة الحرة، وكانت العداوات والمنافسة هي جوهر العلاقة بين دويلات ملوك الطوائف، وكانت الحرب معلنة أو شبه معلنة من الجميع على الجميع، هذا مع وجود هُدنٍ غير مستقرة وتحالفات غير مستمرة قد تقوم بين دولة وأخرى وملك وآخر.

ولا بأس أن نقدم بعض الأمثلة على هذه الحال بحديث مختصر عن العلاقة السياسية التي كانت قائمة بين بعض دويلات الطوائف المتجاورة في جنوب غرب ووسط الأندلس، ونعني هنا دويلة بطليوس التي كان يحكمها بنو الأفطس في الغرب، ودويلة إشبيلية التي يحكمها بنو عباد في الجنوب الغربي، ودويلة قرطبة القريبة منها وكان يحكمها بنو جهور، ودويلة طليطلة في شمال الوسط التي كان يحكمها بنو ذي النون.

يدور المثال الذي سنقدمه على حالة الحرب والصراع التي نشبت بين بني الأفطس وبني عباد من أجل السيطرة على مدينة باجة القريبة من بطليوس، لكن حكام إشبيلية ظلوا يرون ضرورة السيطرة عليها لما فيها من خيارات عظيمة.

¹ الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، مصدر سابق، ج1، ص: 94

تعود بداية حكم بني الأفطس في بطليوس إلى عام 437 هـ / 1045م عندما سيطر أبو محمد عبد الله بن الأفطس التجيبي على المدينة واستبد بحكمها، فأرسل ابنه لغزو باجة، وقد أدى هجوم بطليوس على هذه المدينة وسيطرتها عليها إلى أن بعث محمد بن عباد حاكم إشبيلية جيشاً انتزعها من بني الأفطس، معلناً حرباً استمرت على مدى جيلين من حكام المملكتين.

أما بطليوس فقد كانت في صراع طاحن مع إشبيلية وقد استغلت طليطلة هذا الصراع فقضمت بعض أراضي بطليوس مما تسبب في نشوب حروب بينهما استنزفت المملكتين واستهلكت الأرواح والأموال.

أما قرطبة فكانت تعتبر نفسها مؤهلة للقيام بوساطة بين طرفي الحرب الأساسيين، وقد نجح صاحبها محمد بن جهور (ثاني حكامها من أسرة آل جهور) في ذلك مؤقتاً فأصلح بينهما سنة 444هـ/1052م. لكن قرطبة وجدت نفسها بعد نحو عقدين من الزمن تابعة لإشبيلية في عهد المعتمد بن عباد؛ بعدما تعرضت للحرب والحصار من طليطلة، مما ألجأها إلى الاستغاثة بإشبيلية، فانتهز بنو عباد الفرصة سنة 469 هـ/1076م وضموها إلى أعمالهم وحوزتهم الترابية، وبقيت قرطبة جزءاً من مملكة بني عباد إلى دخول المرابطين الأندلس بدعوة من ابن الأفطس وابن عباد.

إن الحقيقة أن واقع الأندلس لم يؤلَّ إلى ما آل إليه بسبب السلاطين وطلاب الملك من أصحاب القوة والنفوذ فقط، بل إن العامة كانت سبياً من أسباب ذلك البلاء وسوء الحال

واستمرار الفتنة والانقسام، ويرى صاحب "نفح الطيب" أن الشعب في الأندلس كان يتميز بالخفة السياسية والسذاجة في تدبير الشأن العام، وأنه كان فاقدا للروية ولمعيار صحيح وقويم في اختيار سلاطينه، فقد كان أهل الأندلس "إذا وجدوا فارسا يبرع الفرسان أو جوادا يبرع الأجواد تهافتوا في نصرته، ونصبوه ملكا من غير تدبير في عاقبة الأمر إلام يؤول"¹، ورغم أن المقرئ يجعل المشاركة دون أهل الأندلس في جوانب كثيرة من مناحي تدبير المعاش، فإنه يرى أن "أهل المشرق أصوب رأياً .. في مراعاة نظام الملك"².

ولعلنا بهذا نفهم أن أسباب اتصال الفتنة في الأندلس واستمرارها زمنا طويلا وسهولة عودتها إذا انقطعت هو تلاقي طموحات السلاطين وأصحاب التوق إلى الملك مع خفة الشعب وبساطة تفكيره السياسي، خاصة بعد أن فقد الإحساس بوجود الدولة الموحدة النازمة لأمره، وسيطرت على تفكيره حالة القطرية والتشرذم، وأصبح أهل كل مدينة مستقلون لا يرتبطون بسلطان جامع مع أهل المدينة المجاورة القريبة بله البعيدة، واستمرت هذه الحالة إلى دخول المرابطين بقيادة يوسف بن تاشفين، وقضائهم على هذه الدويلات في ضوء رؤية سياسية توحيدية جامعة تقوم على أسس فكرية واجتماعية بينها وحدة المذهب العقدي والفقه بين العدوتين، وهو ما جعل إنقاذ الأندلس قضية ملحة ومستعجلة عند أمير المسلمين يوسف بن تاشفين.³

¹ نفح الطيب، مصدر سابق، ج1، ص: 206

² نفسه

³ للاطلاع أكثر على موضوع الترابط المذهبي والسياسي بين الأندلس والمغرب، أنظر: بحوث الندوة الدولية : دور المذهب المالكي في تجربة الوحدة المرابطية لدول الغرب الإسلامي الكبير، أيام 7-8-9 ربيع الثاني 1431 هـ الموافق لـ 23-24-

ولعل سهولة انقياد الأندلسيين وتقلباتهم في الولاء والبراء السياسي هي التي جرّأتهم على السلاطين وأصحابهم من رجال التنفيذ والإدارة، كالقضاة وأصحاب الشرطة، فكثيراً ما تقوم العامة في إنكار الظلم أو تعطيل الحدود "إن تهاون فيه أصحاب السلطان، وقد يلج السلطان في شيء من ذلك ولا ينكره فيدخلون عليه قصره المشيد ولا يعباؤون بخيله ورجله حتى يخرجوه من بلدهم، وهذا كثير في أخبارهم. وأما الرجم بالحجر للقضاة والولاة للأعمال إذا لم يعدلوا فكلّ يوم".¹

المطلب الثاني: الواقع الثقافي في الأندلس

بعكس الواقع السياسي المتردي والمتشردم كانت الحالة الثقافية في الأندلس تشهد ازدهاراً ظاهراً في جميع النواحي والمجالات من الشعر والأدب إلى الفقه والأصول والمعتقدات والفلسفة والعلوم التجريبية وغيرها من الفنون. لقد كان من المفارقات الغريبة أن الملوك الذين صنعوا تلك الرداءة السياسية كان معظمهم من أكابر الأدباء والعلماء والشعراء، وكانوا حماة للعلوم والآداب متنافسين في جعل بلاطاتهم منتديات مزدهرة تستقطب ألمع المثقفين والعلماء في عصرهم.

ورغم شيوع الانحلال وانكسار كثير من القيود الدينية والأخلاقية مع تحلل السلطة

25 مارس 2010م، بقصر المؤتمرات لمدينة العيون - المغرب:

- مسألة الأندلس في المشروع الوحدوي المرابطي؛ قضايا سياسية واجتماعية: الدكتور محمد الصمدي، ج2، ص: 39
- المذهب المالكي في الأندلس وجنوب فرنسا في عهد الدولة المرابطية: الدكتور طارق أبو النور، ج2: 157
- إشكالية الفقه والسياسة في الأندلس (خلال عهد المرابطين): الدكتور أنور زناتي، ج2، ص: 249

¹نفح الطيب، مصدر سابق، ج1، ص: 210

وضعف التدين لدى كثير من أمراء الطوائف، فإن "النهضة الأدبية والفكرية التي امتاز بها عصر الطوائف ترتفع مع ذلك فوق مستوى هذا الانحلال وتبرز قوية وضاءة، ولقد كانت هذه القصور المترفة نفسها أكبر مبعث لهذه النهضة، وكان أولئك الملوك المستهترون أنفسهم دعائها وحمايتها، وكانت قصور الطوائف تتنافس في هذا الميدان وتتسابق، شعورا منها بما تجنيه من وراء ذلك من فخار ومجد".¹

لقد نبغت في هذا العصر طبقات من الشعراء والكتاب والفلاسفة والفقهاء والأصوليين وأهل الحديث والجغرافيين والمؤرخين وغيرهم من أرباب العلوم. ومن شعراء هذا العصر المجيدين أبو درّاج القسطلي (ت 421 هـ / 1030م) وأبو بكر بن عمار القضاعي (ت 477 هـ / 1084م) وأبو الوليد بن زيدون (ت 480 هـ / 1087م) وأبو بكر الداني المعروف بابن اللبانة (ت 507 هـ / 1113م) وأبو عبد الله بن القزاز، وأبو الفضل بن شرف (534 هـ / 1140م) وعبد الجبار بن حمديس (ت 527 هـ / 1133م) وكان بنو عباد في إشبيلية وبنو الأفطس في بطليوس من حماة الشعر والأدب ومن أوفر أمراء الطوائف عناية بالحركة الأدبية وبذلا للمال الوفير فيها.

أما مشاهير الكتاب فمنهم أبو محمد بن عبدون (ت 520 هـ / 1126م) وأبو بكر بن القبطرنة وأخواه أبو محمد وأبو الحسن، وقد كانوا جميعا من وزراء بني الأفطس، وشعرائهم المجيدين.

¹ دولة الإسلام في الأندلس، المؤلف: محمد عبدالله عنان، الناشر: مكتبة الخانجي - القاهرة 1417 هـ - 1997م ، ج،

وفي قرن الطوائف ظهر العديد من الدراسات الفلسفية والرياضية الرصينة التي مثلت فيما بعد أساساً للنهضة العلمية في الغرب، وقد كانت الجداول الفلكية التي وضعها المسلمون في ذلك الوقت من المصادر الأساسية للنهضة العلمية في هذا المجال في العصور الأوربية اللاحقة.

وكان المقتدر بن هود صاحب سرقسطة وابنه المؤتمن من أبرز المتخصصين في الفلسفة والرياضات والفلك، وأثارت بحوثهما اهتمام أوروبا في العصور الوسطى، ومنها كتاب "الاستكمال" الذي ألفه المؤتمن بن المقتدر في الرياضيات.

ومن أعلام علماء الفلك الذين بلغوا مرحلة عظيمة على مستوى العالم أبو إسحاق الزرقالي القرطبي (ت 480 هـ / 1087م) صاحب الجداول الفلكية الشهيرة التي كانت أكثر دقة وتطوراً مما سبقها من الجداول، ومن علماء الهندسة والفلك كذلك أبو القاسم بن السمع الغرناطي (ت 438 هـ / 1046م) وأبو الوليد القوشي (ت 489 هـ / 1096م) وتلميذاه أبو القاسم الطليطلي (ت 462 هـ / 1070م)، وأبو الصلت الداني (ت 528 هـ / 1134م) وكانت سرقسطة وقرطبة وطلايطلة من المراكز العلمية الكبرى التي ازدهرت فيها علوم الفلسفة والرياضيات والفلك والهندسة.

وفي علم الجغرافيا والأرض يتميز هذا العصر بظهور عدد من كبار الجغرافيين في تاريخ الإسلام ومنهم الجغرافي الكبير، أبو عبيد الله البكري (ت 487 هـ / 1094م) صاحب الموسوعة الجغرافية الشهيرة المسماة "المسالك والممالك"، وصاحب كتاب "معجم ما استعجم

من أسماء البلاد والمواضع"، وهو قاموس لغوي جغرافي عالمي اقتبس منه كبار الجغرافيين الأوروبيين.

والى جانب هؤلاء جميعاً ظهرت طبقة من العلماء الأفذاذ الذين بلغوا قمة الإنتاج المعرفي في علوم الدين واللغة وفي مقدمتهم أبو الوليد الباجي الذي سنعرض جوانب حياته العلمية بشكل أوسع في الفصول القادمة، ومنهم أبو محمد علي بن حزم (ت 546 هـ/ 1151م) الذي كان فيلسوفاً وسياسياً متبحراً في علوم الفقه وأصول المذاهب والنحل والمنطق والتاريخ والسير، وكان ابن حزم حجة المذهب الظاهري وإمامه، وقد غلبت النزعة الظاهرية على سائر تأليفه وبحوثه في الفقه والكلام.

ومن العلماء الكبار الذين ظهوروا في هذا العصر، العلامة اللغوي الضرير أبو الحسن بن سيده (ت 458 هـ/ 1066م) الذي كان معجزاً في سعة الذاكرة وقوة الحفظ، وهو صاحب كتاب "المحكم" القاموس والموسوعة اللغوية، ومنهم الحافظ أبو عمر يوسف بن عبد البر النمري (ت 463 هـ/ 1071م)، صاحب التأليف العظيمة التي تعدّ من أهم كتب المالكية في الشرق والغرب، ومنها "التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد"، و"الاستذكار بمذهب علماء الأمصار"، وقد كان تأثير ابن عبد البر في الحركة العلمية كبيراً وعميقاً لما أنتجه من الموسوعات التي ما تزال مرجعاً معرفياً في الشريعة واللغة حتى اليوم.

ويمكن القول إن الطبقة التي عاصرها الباجي من العلماء والفقهاء كانت من أكثر طبقات المالكية في الأندلس والغرب الإسلامي قوة وشهرة في مجالها، وقد ضمت أسماء

لامعة في المذهب واستثنائية في ظروفها المحيطة بها وفي أشخاصها، وفي إضافتها العلمية النوعية للمذهب.

ومن هذه الطبقة أيضا الحافظ أحمد بن محمد القطان القرطبي (ت 460 هـ / 1068م)، والحافظ محمد بن عتّاب (383 - 462 هـ) شيخ المفتين بقرطبة في زمنه، ومن هذه الطبقة أيضا الحسين بن محمد الغساني المعروف بلقب الجياني (ت 498 هـ / 1105م) وهو أحد تلاميذ الباجي، وكان إمام المحدثين في عصره. قال عنه ابن فرحون: "لم يكن في عصره أتقن منه" ¹ "رحل إليه الناس وانتفعوا به انتفاعا عظيما، وتعلم عنده علماء كبار في تاريخ المذهب منهم: عياض بن موسى السبتي.

لقد كان الباجي بين طبقة من العلماء المتميزين، ولكنه استطاع أن يكون له اسم خاص وإسهام يميزه خدمة للمذهب المالكي في الأندلس والغرب الإسلامي عموما. ولكي نفهم أهمية الباجي معرفياً للمالكية في الأندلس يجدر أن نقدم عرضا مختصرا عن أهم الشخصيات العلمية المالكية التي عاصرت وتكرت هي أيضا بصمات لم تتدثر على مر الزمن، وهدفنا من ذلك هو تبين لحظة الازدهار المعرفي التي عاش فيها وكانت الأندلس فيها تعج بعلماء كبار ليس من اليسير أن يجد أي مشغل بالعلم لنفسه بينهم مكاناً أو مكانة.

يجعل القاضي عياض، أبا الوليد الباجي في رجال الطبقة الثامنة من المالكية؛ أي:

¹ الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، المؤلف: إبراهيم بن فرحون، الناشر: دار التراث، بدون تاريخ، ج1،

ممن سمع عن مالك ولم يلقه، أما محمد مخلوف (ت 1360 هـ / 1941م) فيجعله في الطبقة العاشرة.

وصرفاً للنظر عن ترتيب الطبقة المالكية التي عاش فيها الباجي، فإن فرعها في الأندلس ضم أسماء لامعة في المذهب واستثنائية في ظروفها المحيطة بها وفي أشخاصها، وفي إضافتها العلمية النوعية للمذهب، كما رأينا، وقد استطاع أن يجعل نفسه أحد المتصدرين إن لم يكن هو المتسيد الأول في الأندلس والغرب الإسلامي عموماً في زمنه.

المبحث الثاني: إسهام الباجي في الحركة الثقافية بالأندلس

كان واضحاً أن أسباباً -بعضها شخصي وبعضها موضوعي- تضافرت لتجعل الباجي على مسار سيؤدي به إلى التصدر وقيادة الرأي الديني بين المالكية في الأندلس، بل والسيطرة وحده على الحياة الفكرية، بحسب تعبير عبد المجيد تركي.¹

ومن هذه الأسباب على الصعيد الشخصي التكوين المعرفي النوعي الذي استفاد منه في المشرق خاصة في علوم الأصول والعقائد والخلافات والجدل (سنتحدث عن ذلك في الفصل الخاص بحياته وتكوينه المعرفي) وأما على الصعيد الموضوعي فإن الباجي عند عودته كان يلبي حاجة وجودية للمذهب بعدما عجز علمائه عن الدفاع عنه أمام خصوم أولي قوة وأولي بأس شديد في الحجاج واللجاج.

ويمكن أن نلمس للباجي أنواعاً من الأعمال قام بها وأدت جميعها في نهاية الأمر

¹ انظر: مناظرات في أصول الشريعة بين ابن حزم والباجي، لعبد المجيد تركي، الناشر: دار الغرب الإسلامي، 1406هـ

إلى ترسيخ أثره وتأثيره في الحياة الثقافية والعلمية وتصدره الرأي الديني في الأندلس، بما رفع مكانته ومنزلته عند العامة والخاصة، وعاد بالنفع على المذهب المالكي، بحمايته وتطوير آليات خطابه العقلي.

المطلب الأول: إسهامه بالتعليم والتأليف

بقي الباجي بعد عودته من المشرق مدة من الزمن وهو غير معروف عند الناس، فاضطر أول أمره إلى العمل اليدوي وممارسة حرفة صوغ الذهب، وكان يلقب بالذهبي لذلك، وقد ذكر عياض عن بعض طلابه قولهم إنه كان يخرج إليهم للتدريس وفي يده أثر المطرقة. لكن أول دور معرفي زاوله الباجي بعد عودته كان التعليم، فبدأ يجذب الطلاب إلى دروسه، وكان يخصص لهم وقتاً ويخصص لحرفته وقتاً، ولم يمض زمن طويل كما تشير المصادر حتى بدأ اسم الرجل يروج وينتشر، فقصده الطلاب من جميع جهات الأندلس، وحاز الرئاسة بها، فأخذ عنه بها علم كثير وسمع منه جماعة وتفقّه عليه خلق، وممن تفقّه عنده وسمع منه، ابنه أبو القاسم (ت 493 هـ 1100م) الذي بلغ درجة علمية رفيعة جعلته يخلف والده في حلقة العلمية فأخذ عنه علماء جلة من طلاب أبيه، وقد وكل إليه والده مهمة إصلاح كتبه في مجال أصول الفقه، فكان راسخاً في هذا العلم وفي علم الخلاف، وألف في ذلك ثلاثة كتب هي: معيار النظر، وسر النظر، والبرهان، ورحل إلى المشرق ودخل بغداد¹ فبرز هناك.

ومن عظماء من تعلم بين يدي أبي الوليد أبو بكر الطرطوشي (ت 520 هـ/

¹ الديباج المذهب مصدر سابق، ج1، ص: 183

1126م) صاحب كتاب: سراج الملوك، المعروف بابن أبي رندقة (بالراء المهملة)، وقد تفقه على الباجي أيام مقامه في سرقسطة، فسمع منه وأجازه وتعلم عنده علم الخلافيات¹ الذي كان الباجي أعلم الناس به في الأندلس.

إن الطرطوشي مؤلف مشهور وفيلسوف وعالم معروف في المشرق والمغرب، وقد بلغ رتبة عظيمة في الفقه والأصول والجدل والسياسة، وهو من أشد من تصدى للفيلسوف والفقيه أبي حامد الغزالي، وقد حاول مناظرته في الشام ولكن الغزالي أعرض عن ذلك.

تولى الطرطوشي الزعامة الدينية في الإسكندرية زمناً طويلاً واعترف له أهل مصر بالمكانة والصدارة العلمية، ومن مؤلفاته سراج الملوك، وهو كتاب في السياسة وقواعد تدبير الملك، صنفه في مصر للوزير الفاطمي المأمون البطائحي، وهو كتاب "يعتبر بموضوعه ونظرياته المبتكرة، من الكتب التي وضعت أسس السياسة الملوكية في التفكير الإسلامي".² ويذكر المؤرخ محمد عبد الله عنان أن الطرطوشي استمد نظريته السياسية الأساسية في هذا الكتاب من تجربة مملكة سرقسطة في الأندلس³، وقد أقام فيها إبان ازدهارها السياسي والاقتصادي، ملازماً للباجي الذي أخذ عنه أساس معارفه في الفقه والأصول والجدل والعقائد.

وملخص النظرية السياسية للطرطوشي في كتابه، هو: أن العصبية التي تقوم عليها

¹نفح الطيب، مصدر سابق، ج2، ص: 88

²دولة الإسلام في الأندلس، مصدر سابق، ج2، ص: 294

³نفسه، ص: 295

الدولة هي الجند المحترفون المسجلون في سجلات ديوان الحرب مقابل رواتب شهرية، أو عطاء مفروض مع الأهلة.

وقد ردّ ابن خلدون على هذه النظرية في مقدمته، معتبراً هذا إنما يكون حال الدول في نهاياتها، وليس في تأسيسها حيث تحتاج إلى عصبية دينية أو قبلية للتأسيس والتغلب على الدول السابقة لها في الوجود.

ولسنا بصدد الإطالة في هذا الموضوع، لكننا أردنا الإشارة إلى المكانة الفكرية الكبيرة للفقهاء أبي بكر الطرطوشي الذي يعتبر أحد خريجي المدرسة الباجية في العلم. وممن تخرج على يد أبي الوليد الباجي من علماء الأندلس الكبار القاضي أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن بن شبرين (ت 503هـ / 1109م) الذي كان مختصاً به وأخذ كثيراً من روايته وتوابعه، وكان متمكناً في الأصول والفروع وتولى قضاء إشبيلية حتى توفي.¹ كان ابن شبرين صاحب مكانة علمية كبيرة، فقصده طلبة العلم من أنحاء الأندلس والمغرب، وكان متخصصاً في الباجي يمنح درجة الإجازة في علمه وتوابعه، وممن أجاز فيه الفقيه القاضي محمد بن سعيد، المعروف بابن زرقون (ت 586هـ / 1190م)، والفقيه عبد الرحمن بن نزار (ت 540هـ / 1145م).

وبالجملة فقد خرج الباجي خلال ثلاثة عقود من التعليم والتدريس جيلاً من العلماء ونشر علومهم لم تكن معروفة من قبل بالقطر الأندلسي بل وجميع الغرب الإسلامي، ومن

¹ الصلة في تاريخ أئمة الأندلس وعلمائهم، المؤلف: أبو القاسم الأنصاري (ابن بشكوال)، مكتبة الخانجي، 1955م، ج1،

جملة من تعلموا عند الباجي: أبو محمد بن أبي قحافة، وأبو الحسن بن مفوز، وأبو علي الحافظاني والقاضي أبو القاسم المعافري والفقيه أبو محمد بن أبي جعفر وأبو بحر سفيان بن العاصي وغير هؤلاء كثير جدا.¹

أما القضاء فإنه من المهن التي امتهنها الباجي بعد عودته عقد الوثائق والعقود، وهو عمل على كل حال أصغر بكثير من قدر هذا الرجل ومكانته العلمية، غير أن ظروفه وحالته المادية ألجأته إلى ذلك.

ولم يمض وقت كثير حتى بدأ الرجل يتولى مناصب قضائية أرفع من ذلك، فقد كان قاضيا في شرق الأندلس، ويذكر عياض أن علاقته بالسلطين جعلته يقبل ولاية القضاء في مدن وقرى صغيرة تصغر عن قدره مثل أريولة، لكن عياضا يشير إلى أن الباجي لم يكن يباشر القضاء دائما في المدن الصغيرة، بل كان يرسل في بعض الأحيان من ينوب عنه في ذلك من أتباعه وطلابه.

ويتفق من كتبوا عن الباجي على أنه كان نظاراً من الطراز الأول، متقناً لفن المناظرة محترفا فيه إلى درجة أنه خرج منتصرا من جميع المناظرات التي خاضها، ومن حقنا وحق غيرنا أن يتحفظ على هذا الإطلاق، لكن ما يمكننا تأكيده أننا لم نقف على مصدر أشار إلى هزيمة حقيقية تلقاها هذا الرجل في الجدل والمناظرة، وابن حزم الذي كان أشد خصومه وأكثرهم خلافا معه لم يصرح في أي من كتبه بأنه انتصر على الباجي في مناظرات ميورقة الشهيرة، رغم أنه يشير إليها كثيرا في كتابه "الفصل في الممل والنحل".

¹ترتيب المدارك، مصدر سابق، ج8، ص: 118

أما الباجي فقد تحدث عن تلك المناظرات في كتابه المفقود "فرق الفقهاء"، ويفهم مما نقله مؤلفون آخرون من هذا الكتاب أنه يرى أنه خرج منتصراً في تلك المناظرات.

ولعرض هذا الجانب من قدرات الباجي سنتحدث -لاحقاً- عن أهم مناظراته، ونعني بها تلك التي أحدثت أثراً بالتمكين لمذهبه ونشر أفكاره كمناظرة الشيعة في حلب ومناظرته ابن حزم في الأندلس، أو تلك التي أحدثت صخباً وضجة واسعة بين العلماء كمناظرته علماء دانية في حديث كتابة الرسول صلى عليه وسلم بيده يوم الحديبية. كما سنشير بتفصيل أقل إلى مناظراته المتفرقة مع أفراد من علماء الأندلس.

لقد أحدث أبو الوليد الباجي طفرة في هذا المجال، وأضاف فيه إضافة نوعية لمالكية الأندلس يمكن معها القول إنه رائد هذا الفن، أو من أوائل رواده على الأقل، وقد كان الجدل والمناظرة فناً بلغ النضج وأسلوباً متبعاً للتدافع المعرفي في المشرق، خاصة في بغداد عاصمة الخلافة، وفي الحقبة التي كان يدرس في بغداد كان هذا الفن ضعيف الحضور في الغرب الإسلامي، وإن كان يوجد منه نوع مشوّه في الأندلس التي كانت الحالة العلمية فيها قبل عصر الطوائف تعيش ركوداً وجموداً استمر حتى مع مطلع القرن الخامس الهجري، عندما نجم قرن الحرية الفكرية مع سقوط السلطة المركزية التي كانت تحابي الفقهاء وتسترضي العامة بفرض المذهب الفقهي والعقدي ومنع الجدل واضطهاد علماء النظر والعقليات.

لقد كان حظ فقهاء المالكية من علم الجدل ضعيفاً وزادهم منه قليلاً، فانهزموا هزائم

منكرة -كما يذكر عياض- أمام عالم الظاهرية الأخطر أبي علي محمد بن حزم، الذي دَوَّخَ جهابذتهم وسحق حججهم، إلى أن استعانوا عليه بأبي الوليد الباجي بعد عودته من المشرق، وقامت بينهما سلسلة مناظرات في جزيرة ميورقة سنتحدث عنها في اللاحق.

يمثل كتاب "المنهاج في ترتيب الحجاج" نمطا من التأليف جديدا وغير مألوف بين التصانيف الأندلسية التقليدية التي يغلب عليها طابع النوازل والأحكام والوثائق، ويعتقد بعض الباحثين¹ أن الباجي ألف هذا الكتاب بعد مناظراته المشهورة مع ابن حزم، وأنه أراد من تأليفه نصر المذهب المالكي، ونشر هذا الفن بين طلبة العلم ورجال المذهب في تلك الأرض.

ويؤيد هذا الرأي ما أشار إليه الباجي نفسه في مقدمة هذا الكتاب من أن سبب تأليفه أنه رأى بعض أهل عصره يتكبرون سبل المناظرة والمجادلة الصحيحة ويخوضون فيما لم يبلغهم علمه ولم يحصل لهم فهمه، وأنهم مع ذلك مرتبكون ارتباك طالب أمر لا يدري تحقيقه ولا يدل طريقه.

ويضيف الباجي أنه جعل في هذا الكتاب ما يُحتاج إليه في هذا الفن، وفي ذلك إشارة أخرى إلى أن الكتاب يلبي حاجة تتعلق ببناء الكفاءة العلمية الجدلية لدى أبناء المدرسة المالكية الأندلسية.

والناظر في الكتاب يجده مصنفًا متخصصاً ومختصراً، يحصر وجوه الاحتمالات

¹ انظر: مقدمة تحقيق عبد المجيد تركي لكتاب المنهاج في ترتيب الحجاج للباجي، الناشر: دار الغرب الإسلامي،

العقلية في المناظرة ويورد ضروب الأسئلة الجدلية الواردة على الأدلة الشرعية ومنهج الاستدلال ويذكر أنواع أجوبتها بطريقة بيداغوجية واضحة.

بدأ الباجي مؤلفه بذكر آداب المناظرة وشرح معاني مصطلحات الفن، أو ما أسماه: "الألفاظ الدائرة بين المتناظرين" وقد أورد في هذا المدخل القصير أكثر من ثمانين مصطلحا في اللغة والشرع، كما اشتمل الكتاب على ثمانية أبواب كبيرة تضمنت أقسام أدلة الشرع، وأقسام السؤال والجواب، وبيان وجوه الاعتراض على الاستدلال بالكتاب والسنة والإجماع، والكلام على معقول الأصل من الأدلة الشرعية، واستصحاب الحال، وأوجه الاعتراض التي ترد عليهما، ثم ختم الكتاب بالكلام على الترجيحات في الظواهر والمعاني.

ويُسم هذا الكتاب بطابع الثقافة الأصولية الجدلية الشاسعة والجامعة التي تلقّاها الباجي في المشرق، وخاصة ببغداد، فنراه في هذا المؤلف يناصر في أقوال المالكية، لكن بطريقة مختلفة عند فقهاء عصره ومصره ومذهبه، فهو يعتمد أسلوب الجدل والحجة والبرهان، ويتكّـب طريق الوثوق والتعصّب للرأي التي يتبعها غيره بحجة الانتماء للمذهب، ولهذا اختار أن يجعل من كتاب المنهاج كتاب خلاف ونقاش علمي، لا كتاب رأي واحد؛ فنراه يعرض فيه الأقوال المخالفة من الحنفية والشافعية بمحاذاة آراء المالكية، ثم يناقشها ويعارضها ويظهر صواب مذهبه بالحجة.¹

ويعتبر عبد المجيد تركي أن الباجي مدين في علم الجدل والمناظرة للفقهاء الشافعي

¹ انظر مقال: الجدل والمناظرة في التراث الأندلسي، المنهاج في ترتيب الحجاج لأبي الوليد الباجي - قراءة نقدية، لكتابه:

محمد رضا مغربي، منشور بمجلة التعليمية، المجلد 7 العدد 2 - يوليو 2020م، جامعة علي كافي-الجزائر، ص: 74

أبي إسحاق الشيرازي، وهو أحد شيوخه المهمين، ويحتج تركي لذلك بما يراه شَبهاً بين كتاب المنهاج وكتاب "الوصول إلى علم الأصول" للشيرازي¹، وقد أحصى تركي ست عشرة إحالة للباجي على الشيرازي في مسائل القياس والترجيحات وحدودها.²

وفي رأيي فإن ما ذهب إليه تركي لا يجافي الصحة والمعقول، وأعتقد أن الباجي قد يكون أفاد إفادة خاصة ومعتبرة من الشيرازي، فهو قد لقيه ببغداد وكان يعتني كثيرا بكتبه، وذكر الحميري أن الباجي هو من أدخل إلى الأندلس كتب "التبصرة" في الفقه و"اللمع" في أصول الفقه و"المعونة" في الجدل³، وهذه تكاد تكون أهم كتب الشيرازي، كما أنه من الواضح أن أبا الوليد ألف المنهاج في الأندلس وبحوزته تلك الكتب، على كل حال.

ورغم أن الباجي قد خالط الشيرازي وأفاد منه في علم الجدل خاصة، وتلمذ عند علماء من جميع المذاهب في المشرق، فإن مدرسته في عموم العقليات هي المدرسة الباقلانية، التي أخذ مبادئها الأولى من شيخه المالكي أبي ذر الهروي، ثم تضلع فيها بعد ذلك حتى بلغ ما بلغ على يد شيخه الحنفي أبي جعفر السمناني، قاضي الموصل.

أخذ الهروي والسمناني كلاهما الطريقة العقلية من الباقلاني مباشرة، وكان السمناني أبرع وأرسخ في العقليات من الهروي، فيما كان الهروي أعلم منه بالحديث.

وإذا كان "المنهاج" كتاباً متمحضاً في القواعد النظرية والتجريدية لعلم الجدل

¹ مقدمة تحقيق كتاب المنهاج، مصدر سابق، ص: 16

² نفسه، ص: 28

³ الروض المعطار في خبر الأقطار، المؤلف: أبو عبد الله الحميري، تحقيق: إحسان عباس، الناشر: مؤسسة ناصر

للثقافة-بيروت، 1980م، ج1، ص: 444

والمناظرة، فإن كتاب "فرق الفقهاء" -وهو مفقود- كان أقرب إلى الجانب العملي والتمثيلي لهذا الفن.

وتدلنا بعض النقول المثبتة في بعض المصادر عن هذا الكتاب على أنه تضمن نوعاً من التأريخ للمناظرات في بغداد وسلوك المناظرين والأعراف المتبعة في ذلك بين الوسط العلمي، وقد شهد الباجي كثيراً من المناظرات، وكان طرفاً في بعضها أحياناً، كما يحتوي الكتاب على مناظرات الباجي مع الشيعة في حلب ومناظراته في الأندلس مع ابن حزم وغيره.

وفي مجال الجدل والمناظرة صنف أبو الوليد مصنفات في الأجوبة والردود؛ رداً على مخالف أو لجواب سائل أو نحو ذلك، ومن أهم هذه الكتب رسالتان، هما: "تحقيق المذهب"، و"الرد على راهب فرنسا"، وسنتعرض لهذا الأخير بحول الله في مبحثنا عن معالم الفكر السياسي للباجي.

وأما تحقيق المذهب فسبب تأليفه أن أبا الوليد كان في دانية فقرأ عليه حديث البخاري عن صلح الحديبية، فصوّب رأي من أخذ بظاهر الحديث وبأن النبي صلى الله عليه وسلم كتب بيده بعدما اعترض المشركون على وصفه بالرسالة في نص الصلح، وقد أثار ذلك على الباجي عاصفة هوجاء من العامة والخاصة في دانية والأندلس، فهجاه الشعراء والخطباء ورمي بالزندقة من الفقهاء، وأشفى على الخطر، واعتبره بعض الأجلاء مكذباً للقرآن.

ومن علوم النظر التي أسهم الباجي بقوة في وجودها في الأندلس علم الجرح والتعديل، ورغم أن هذا الفن يبدو بعيدا عن المعقولات عموما، فإن الباجي يراه علمَ نظر وعقليات، وقد ذكر ذلك ودافع عنه في مقدمة كتابه: "التعديل والتجريح لمن خرج له البخاري في الجامع الصحيح" الذي ألفه بطلب من شخص لا يصرح باسمه، لكنه يشير إليه في المقدمة بقوله: "أما بعد فإنك سألتني أن أصنّف لك كتابا آتي فيه بأسماء من روى عنه محمد بن إسماعيل البخاري في صحيحه من شيوخه".¹

يحرص الباجي في المقدمة على التصريح بأنه ليس مقلدا في هذا الفن، بل هو ناظر مستقل يتبع منهجاً علمياً في معرفة الصحيح من السقيم، ويقول -مستغرباً- إنه رأى كثيرين لا علم لهم بهذا العلم يعتقدون أنه علم تقليد لا يدرك بالنظر والاجتهاد، ولذلك فإن الباجي لا ينساق دون رويّة وراء تعديل غيره من أهل هذا العلم لرجال البخاري أو تجريحه لهم، بل يدرس آراءهم ويجتهد اجتهاده فيوافق أو يخالف.

وسيجد الناظر في "كتاب التعديل والتجريح" عبارات كثيرة تدلّ على حضور شخصية أبي الوليد واستقلالية رأيه؛ من قبيل: "الأظهر عندي" و"قلت" و"الذي عندي" و"الذي يظهر لي" و"قال أبو الوليد" وغير ذلك من ألفاظ عرض الرأي.

لقد أثبت أبو الوليد في صدر كتابه ملامح نظريته في علم الجرح والتعديل، وأهم تلك الملامح:

- علم الجرح والتعديل يعرف بالاجتهاد ويدرك بضرب من النظر.

¹ انظر مقدمة الباجي لكتابه التعديل والتجريح.

- الجرح ليس من باب الغيبة المنهي عنها وإنما هو من الدين.
- ألفاظ الجرح والتعديل قد تحمل على معانٍ تخالف ظاهرها بحسب المجرّح والمعدّل، والسياق ووجه السؤال، وإنما يعرف ذلك أهل الرسوخ.
- المجرّحات الكبرى أربع، هي: السفه، والكذب في أحاديث الناس، والدعوة إلى بدعة، وضعف النباهة في المرويات حتى لو كان صاحبها من أهل التقوى والفضل.
- لا يؤخذ حديث التدين إلا عن الثقة؛ لأن فيه عملاً في الدين، ويؤخذ غيره عن كل ضرب من الرواة؛ لأن غرض حصره معرفة السقيم وحفظ الصحيح.
- أداء أحاديث التدين واجب حتى لا يُكتم العلم، وأداء غيرها على التخيير، لكن لا يؤدي إلا مع بيان حاله.
- بعض الأسانيد اتفق على طرحها، وبعضها اتفق على صحتها.
- قد يروي الحديث الثقة عن الثقة ولكن يُحكم بضعفه؛ لانقطاع في السند أو لاشتراك الثقة مع ضعيف في الاسم والذي روى الحديث يروي عنهما في العادة، والذي انتهت إلى الرواية يروي عن الثقة والضعيف.
- إن الباجي أحد العلماء الأقوياء في الحديث وعلومه في عصره، وقد درس هذا العلم -كما ذكرنا- على شيخه أبي ذر الهروي، ثم على الشيخ أبي عبد الله الصوري والخطيب البغدادي والحافظ أبي النجيب الأرموي وغيرهم من جلة علماء هذا العلم في بغداد.
- ومع علم التعديل والتجريح، ألف الباجي كتاباً في تعدد روايات الموطأ ونسخه،

أسماء: "اختلاف الموطآت"، وهو كتاب لم يعثر عليه، ويرى بعض الباحثين أنه قد يكون ألفه تداركا للخطأ الذي وقع فيه أبو الحسن الدارقطني (ت 385 هـ) الذي ألف كتابا يحمل اسماً مماثلاً، لكنه لم يذكر فيه روايات أهل إفريقية والأندلس.¹

ومن الإسهامات العلمية الجليلة للباجي في الأندلس تصديده لمهمة تحقيق أصول وفروع المذهب، ومن ذلك في الأصول "تحقيق مقصود مالك من إجماع أهل المدينة، وكذا تحقيق مسألة شرع من قبلنا، وبيان موقف مالك منها، وغيرها من المسائل الأصولية التي عالجها الإمام الباجي في كتاباته الأصولية بالتدقيق والتحقيق، وهذا كله خدمة للمذهب".² وهذه بصمة ظاهرة للباجي، فلطالما تعرض علماء الغرب الإسلامي للإهمال في المؤلفات المشرقية، والأمثلة على ذلك كثيرة، ولعل منها المؤلف الذي بين أيدينا للدارقطني.

المطلب الثاني: إسهامه الجدلي

دخل أبو الوليد الباجي منذ عودته في سلسلة من المناظرات والأجوبة والردود مع كثير من علماء الأندلس، بل ومع شخصيات من خارجها مثل الراهب الفرنسي الذي أشرنا إليه سابقاً، وقد كانت هذه المناظرات بمثابة حرب ضروس خاضها بكل قوة واقتدار، فأفضى ذلك إلى انتصاره وقيادته الرأي الديني في الأندلس خلال حياته.

وسنذكر بشيء من التفصيل أهم المناظرات التي خاضها الباجي في الأندلس وكذلك

¹ أشار إلى هذا أبو لبابة طاهر حسين في مقدمة تحقيقه لكتاب: التعديل والتجريح، الناشر: دار الغرب الإسلامي،

2010م

² انظر مقال: "الإمام أبو الوليد الباجي وجهوده في خدمة المذهب المالكي أصولاً وفروعاً"، الدكتور العمري بلاعدة، منشور

بمجلة دراسات وأبحاث - جامعة محمد بوضياف، العدد 28 الصادر في سبتمبر 2017م، ص: 322

تلك التي خاضها خارجها قبيل وصوله ودونها في كتابه "فرق الفقهاء"، وأفضت معرفة الناس بأخبار انتصاره فيها إلى تقوية مركزه الديني.

أولاً: مناظرة الشيعة في حلب

لا نملك معلومات تفصيلية غزيرة عن مجريات هذه المناظرة وأسماء شيوخ الشيعة الذين ناظرهم الباجي، وكيف جرت وما عدد جولاتها وما مواضيعها على وجه التفصيل، لكننا نعرف على الأقل أنها حدثت في عام 437 هجرية وجرت أحداثها في حلقات في المسجد بحضور أمير حلب ووجهائها، ونعرف أسبابها ونتائجها، ومصدرنا في ذلك هو الباجي نفسه وكتابه "فرق الفقهاء" الذي وإن كان لا يوجد بين أيدينا- نعتمد عليه من مصادر وسيطة موثوقة لمؤلفين جاؤوا بعده منهم عياض المالكي، وتقي الدين السبكي الشافعي والغرناطي وغيرهم.

دخل أبو الوليد حلب قبيل شتاء عام 437 هـ قافلاً من العراق إلى الأندلس، وكان قد نوى أن يقيم فيها مدة لا تزيد على يومين، وكانت حلب يومها بلداً غلبت عليه الشيعة تحت سلطة الفاطميين في مصر، وكان واليها يومئذ معز الدولة شمال بن مرداس الكلابي الذي عاش أول حياته سنياً ثم تشيع على يد معلّم كان يعلمه، بحسب ما يذكر الباجي. وقد ولي المرداسي حلب سنة 420 هـ ثم عزل عنها ثم عاد إلى ولايتها سنة 429، ثم أقصي ثانية ثم عاد سنة 434 هـ وبقي والياً عليها حتى اعتزل سنة 449 هـ.

ناظر أبو الوليد الشيعة في جامع حلب عند دخوله إليها، حدث ذلك دون تخطيط على ما يبدو مع شيخ الدرس في حلقة الفقه بالجامع، وهو -كما يعرفه أبو الوليد- شاب

متشيع على مذهب الإمامية يدعى أبا علي بن المعلم كان حظه من الفقه واللغة وأصول الكلام قليلا لكنه كان شديد الزهو بما عنده. هذا هو الحكم الذي يقدمه لنا الباجي على مُناظره الشاب.

ناظر أبو الوليد هذا الشيخ وتلاميذه في مسألتين إحداهما فقهية عن المسح على الرجلين في الطهارة، أما الأخرى ففي العقيدة وأصول الدين عن الفناء أمعنى هو أم غير معنى؟

يستفيض الباجي في وصف ما جرى في المناظرة وكيف أنه انتصر على مُناظره الذي يبدو أنه لا يرقى إلى أن يكون ندا له لولا أنها صدفه لقاء. ومع ذلك فقد استخدم الباجي كل قدراته المعرفية لتحطيم زهو هذا الشيخ أمام تلاميذه الذين شرعوا في اختبار أبي الوليد بمسألة حكم الرجلين في الطهارة، لكن الشيخ لم يلبث أن تولى ذلك بنفسه.

يقول الباجي واصفا خيلاء هذا الشيخ: "ثم أخذ الكلام أبو علي بن المعلم فظن أن هذه المسألة لا تعلق لها إلا بالنحو وأنه متفرد به فاعترض على ما استدلت به بأسئلة مخصوصة بالنحو طوّلتها وذيلها، وأبدأها وأعادها، فلما أكمل كلامه قال لي: أعد كلامي ثم جاوبني عنه، وكان فيه عجب وزهو، وما استكمل نوبته حتى كاد يجر أذياله خيلاء وإعجابا بها، فأعدت عليه قوله بأوعب مما أورده، ثم قلت له: هل بقي من قولك شيء لم أعده عليك؟ فقال لي: لا، وما استتمت إعادة قوله إلا وقد ظهر التغير في وجهه، فقلت له: اسمع الآن جوابي وأنا أطلبك بإعادته والجواب عنه، فأخذت في نقض ما اعترض به

وبالغت في ذلك من جهة العربية (..) فأوردت من ذلك ما يتعلق باعتراضه وقرنت ذلك بفصول من أحكام الجدل اقتضاها اعتراضه، فحيرته ولم يكن له في هذا الباب يد، فما استوفيت النوبة إلا وقد فاته أكثرها فلما أخذ في الإعادة لم يساعده لسانه ولا جنانه فسامحته في ذلك وأخذ يجيب بزعمه عما ذكر من النوبة وفاته سائرهما إلى أن بلغ الجهد، ثم أخذت الكلام فوسعت أطنا به وأوردت من الفصول على سبيل الاستشهاد ما وجب".¹

هكذا نقل لنا أبو الوليد مشهد إجهازه على الشيخ المتشيع وكيف أفحمه في هذه المناظرة التي لم تنقُص حتى قال ابن المعلم: أراك أبا الوليد المالكي؟ إشارة إلى أن ذكر الباجي كان قد سبقه إلى حلب على السنة بعض تلاميذه ومنهم أبو الفرج بن السلالي الذي أخذ عنه أيام كان في الكوفة.

أقام الباجي في حلب حتى سنة 439 هـ بإلحاح ورغبة ممن أسماهم "أهل العلم والحال" ومنهم زوجة الأمير المعروفة بلقب "السيدة"، واسمها علوية بنت وثاب النميرية² وكانت على مذهب أهل السنة، فسعت أشد السعي إلى بقاء أبي الوليد للاستعانة به على الدعوة الشيعية.

كان أثر هذه المناظرات مباشراً وواضحاً بحسب الباجي نفسه، فقد أثمرت إقامته في حلب قهرَ الدعوة الشيعية على مستوى العقيدة وسيطرة المذهب المالكي على مستوى الفقه

¹ روضة الأعلام بمنزلة العربية من علوم الإسلام: أبو عبد الله محمد بن الأزرق، تحقيق: سعيدة العلمي، منشورات كلية الدعوة - طرابلس، ج2، ص: 551

² (23) زبدة الحلب من تاريخ حلب: عمر بن هبة الله ابن العديم، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1996م،

ج1، ص: 145

والفتوى.

ويبدو أن نتيجة جهود الباجي في حلب قد طارت في الآفاق حتى وصلت إلى شيخه أبي جعفر السمناني الذي بعث إليه كتابا يهنئه فيه على فعله ويرفعه به إلى مستوى الفاتحين، معتبرا أن ما قام به فتح لمدينة حلب لم يسبق أن حدث لأحد قبله، حتى إن السمناني يرى أن شيخه ابن الباقلاني -رمز الأشعرية الأكبر بعد مؤسس المذهب- لم يظفر بشرف مماثل.

ولعل من المناسب بعد هذا التلخيص أن نورد ما كتبه الباجي بنصه ونقله عنه من جاء بعده. قال أبو الوليد الباجي في كتاب فرق الفقهاء: "ورغب إليّ أهل العلم والحال في المقام بها وقالوا لي: أنت مستقبل الشتاء وليس بوقت سفر وأنت تقيم بصور أو غيرها إلى وقت السفر، فاجعل مقامك عندنا، وظهر من قلق المتشيعين فيها ما شاع، وبلغ السيدة بنت وثاب وكانت من أهل السنة، وقصدت مجلسي وبلغ الأمر الأمير معز الدولة ثمالا أبا علوان بن صالح الكلابي وهو صاحب حلب في ذلك الوقت، وكان قد أفسد مذهبه معلم قرأ عليه، فكانت زوجه السيدة بنت وثاب النميرية تروم صرفه عن ذلك فلا تقدر عليه، فوجدت السبيل بي إليه، ورغب في أن يلقاني، فلقيته مرارا، وانصرف عن ذلك الرأي الفاسد على ما أظهر، وكلمت بين يديه المخالفين، وبلغ به الميل إليّ أن ضرب بعض الشيعة المتعصبين وأخرجهم من البلد، وظهرت كلمة السنة، وقعدت لإقراء كتاب البخاري، وحضرت السيدة المذكورة قراءة جميعه، وحضر الجم الغفير من الناس بعد منافرتهم لي،

وأنسوا بما فيه من فضائل الصحابة، وبقيت عندهم بقية عام سبعة وثلاثين وعام ثمانية وثلاثين، وقد قرأ علي جماعة من أهل تلك الجهة، وفشت فيهم السنة، وكانت الفتوى فيها على مذهب مالك رحمه الله مدة مقامي بها، وبلغ ذلك القاضي أبا جعفر السمناني شيخنا - رضي الله عنه - فكاتبني يقول لي: استفتحت بلدا ما استفتح القاضي أبو بكر مثله.. إلى أن استدعاني إلى المغرب من كان بها من الوالدة والإخوة والأهل، فخرجت منها في صدر تسع وثلاثين وأربعمائة".¹

ثانيا: مناظرة الظاهرية في الأندلس

يرى المفكر التونسي المتخصص في الفكر الأندلسي عبد المجيد تركي أن المناظرات التي جرت بين المالكية والظاهرية في الأندلس خلال القرن الخامس مثلت "نواة للتجليات الأولى لفكر تشريعي حقيقي" في تلك البلاد²، فكر يخرج عن نسق ساد طيلة القرون السابقة، وهو نسق تقليدي يطغى عليه الفقه الإجماعي الذي يستجيب لحاجيات قضائية ومعاملاتية كالتوثيق والعقود، أو فقه المسائل والأحكام الذي يدخل في دائرة الفتوى وتبيان آراء شرعية مجردة من الإلزام القانوني في قضايا خلافية، وهذه جميعها قضايا فروعية جزئية شغلت الفكر التشريعي في الأندلس قبل القرن الخامس الهجري الذي كان قرن الأسفار الكبرى إلى المشرق.

لقد كان ابن حزم حالة منشقة عن الواقع المذهبي في الأندلس بتمرده على السيطرة

¹ انظر الرواية بأكملها في روضة الأعلام، مصدر سابق، ص: 550

² مناظرات في أصول الشريعة بين ابن حزم والباقي، مصدر سابق، ص: 17

المالكية، وهذا التمرد سبقه اتباع فقد كان في أول طلبه العلم مالكيًا لا يخرج من السياق والمحيط بل إنه كتب شرحاً للموطأ، لكنه لم يلبث -في خضم رحلته الدراسية- أن تحول إلى الشافعية، ويبدو أنه لم يجد ما يشفي غليله أو يجيب على أسئلته الجوهرية في هذا المذهب أيضاً، فآل به الأمر والبحث إلى أن استقر ظاهرياً في الفقه والأصول، ثم أصبح رأس هذا المذهب في الغرب والشرق بعد مؤسسه أبي داود الظاهري (ت 270 هـ / 883م).

كان ابن حزم ضليعاً في المنطق بارعاً في الجدل وعلم الكلام، قوي العارضة، سليط اللسان، وكان يقيم في قرطبة، فحمل عليه فقهاؤها وأغروا به السلطة السياسية حتى أخرجوه منها، ثم إن أبا العباس أحمد بن رشيق (توفي بعد 440 هـ / 1048م) والي ميورقة كبرى الجزائر الشرقية آواه في حدود عام 430 هـ / 1039م، كما ذكر ابن الأبار.¹

كانت غلبة ابن حزم الظاهري ظاهرة على فقهاء المالكية، وكانوا إذا ظهر عليهم في مناظرة بمجلس من المجالس "اعتصموا بادعاء أنه رجل جدلي، وأن فوزه ليس بالحق وإنما بقوة تمويهه، أو لجدله، ثم حملوا على الجدل متبعين في ذلك قول الإمام مالك .. وقد كان ابن حزم يرد عليهم ويبين أن الجدل المحمود لا بد منه، ولا مناص لمتدين من القيام بحقه".²

ويصف عياض حجم المعضلة التي خلقها ابن حزم للمالكية قبل مجيء الباجي،

¹ انظر: الحلة السيرة: المؤلف محمد بن الأبار القضاعي، تحقيق حسين مؤنس، الناشر: دار المعارف - القاهرة 1985م، ج2، ص: 182

² انظر مقال: "مناظرة ابن حزم الظاهري لأبي الوليد الباجي المالكي" للدكتور سعيد مغناوي، منشور بمجلة الحضارة الإسلامية - جامعة وهران، العدد 19 الصادر في ذي الحجة 1434 هـ أكتوبر 2013، ص: 180

فيذكر أنه علا شأنه، وذاع صيته وأخذ بقلوب الناس، وأن آراءه جعلت تنتشر بين الأقطار، خاصة في الجزائر الشرقية ومنها ميورقة التي أصبح الظاهري رأس العلم فيها وقائد الرأي لمدة عشر سنوات، ولهذا حاد فقهاء المالكية عن مكالمته وسلموا له -كما يقول عياض- لأنه كان يتصرف في فنون تقصر عنها ألسنتهم في وقته؛ لقلّة استعمالهم النظر.¹

والحقيقة أن فقهاء الأندلس قد حاولوا أن يوقفوا إعصار ابن حزم أكثر من مرة، لكنه كان يسحق مناظريه دون رحمة، ولذلك استظهروا عليه بالسلطان في قرطبة، ولعلمهم أدركوا أن بقاءه في قرطبة -وهي حينها دار العلم ومقصد الطلبة من جميع جهات الأندلس- خطر بالغ.

ولئن كان القرطبيون قد نفوا الظاهري من أرضهم فإنه لم يلبث -كما ذكرنا- أن وجد ظهيراً سياسياً يأوي إليه في ميورقة، وهناك أيضاً سحق ابن حزم قاضيين مالكيين هما: أبو الوليد بن البارية وأبو عبد الله بن عوف، بعد أن ناظر كلّ واحد منهما بين يدي ابن رشيق، كما أنه كاد يفتك بثالث، هو محمد بن سعيد (توفي بين 451 - 460 هـ / 1059 - 1068م)، لولا أن ابن سعيد استجد بالباجي واستقوى به عليه، فنجّا بذلك من مصير ابن البارية الذي أرغم أمام الشهود على الرجوع عن قناعاته المالكية، قبل أن يُخلى سبيله. ويتهم عياض ابن حزم بأنه تعصب على ابن البارية في تلك المناظرة حتى حمل ابن رشيق على سجنه واستهانته.²

¹ترتيب المدارك، مصدر سابق، ج8، ص: 122

²نفسه، ص: 158

ويشير الذهبي إلى أن ابن سعيد كان فقيهاً أصولياً أخذ العلم عن أبي المعالي الجويني في مكة وعاد بتأليفه إلى الأندلس وقعد للتدريس والقضاء في ميورقة حتى دخلها ابن حزم فكتب إلى الباجي "فسار إليه من بعض السّواحل، وتظافراً معاً، وناظراً ابن حزم، فأفحمه وأخرجاه"¹، ورغم أن الذهبي يذكر هنا أن المناظرة كانت بين الباجي وابن سعيد من جهة وابن حزم من جهة، فإنه يقول إنها كانت "مبدأً للعداوة بين ابن حزم والباجي"²، وكأنه بذلك يشير إلى أنها في حقيقتها مناظرة بين الباجي وابن حزم، لا أكثر.

إن خروج فقهاء الأندلس من طريق ابن حزم كان سببه يقينهم أنهم عاجزون عن لجمه، وهو يقين صاحبه يقين آخر تمثل في "اعترافهم بتخليطه"، وبأنه صاحب "ظاهريات منكّرة"، بحسب تعبير عياض، وبين اليقينين جعل الفقهاء الضعفاء ينتظرون فرجاً يأتي به الله، وقد أتى به على يد أبي الوليد الباجي.

هكذا إذًا، في واقع ضعف حملة المذهب المالكي وصعود نجم الظاهرية تصبح عودة الباجي إلى الأندلس إغاثة من الله للمذهب الذي توشك هيمنته أن تتبدد، ويوشك أن يفقد بريقه عند طبقة كاملة من الطلبة، بعدما خرست ألسنة فقهاءه أمام الظاهري.

يذكر أكثر المصادر أن القاضي محمد بن سعيد هو الذي بادر إلى الاستعانة بالباجي فدعاه للقدوم إلى ميورقة لمناظرة الظاهري، لكن عياضاً يشير إلى أن الباجي كان شيئاً أهم

¹ تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام: شمس الدين الذهبي، تحقيق: بشار عواد، الناشر: دار الغرب الإسلامي

2003م، ج10، ص: 134

² ترتيب المدارك، مصدر سابق، ج8، ص: 158

من ذلك وأعظم في تلك اللحظة من تاريخ المذهب، فقد كان "أملا" في قلوب الناس جميعا وليس مجرد منقذ لابن سعيد من مأزقه.

يقول عياض: "فلما ورد أبو الوليد الأندلس وعنده من الإتقان والتحقيق والمعرفة بطرق الجدل والمناظرة ما حصله في رحلته، أمّله الناس لذلك"¹، وهو يشير بذلك إلى مناظرة خصمهم العنيد وهزمه.

وهذا الفهم العياضي لقيمة الباجي، وجلالة اصطدامه بابن حزم، انعكس على تعبيره بأسلوب يضخم هزيمة الظاهري ويرقى بها إلى مستوى "الفضيحة"، وبشيء من البهجة والتشفي يقول عياض إن المجالس التي جرت بين الرجلين "كانت سبب فضيحة ابن حزم وخروجه من ميورقة، وقد كان رأس أهلها، ثم لم يزل أمره في سفال بعد ذلك".²

إن الكتب لا تحتفظ لنا بأحداث هذه المناظرة التاريخية ولا بتفاصيلها، وعامة ما بين أيدينا من المصادر إنما يشير إلى أنها معروفة بين الناس وأنها مسطورة في كتاب "فرق الفقهاء" للباجي، وهو على كل حال كتاب مفقود حتى الآن.

ومع ذلك يمكننا أن نفترض مع عبد المجيد تركي -وباطمئنان تام- أن موضوعات المناظرة شملت جميع مسائل الخلاف بين الرجلين، وهو خلاف يعمّ كل شيء تقريبا في الشريعة، ويتجذر خاصة في أصول الدين وأصول الفقه، وقد حاول تركي إعادة تقديم هذه المناظرة من خلال كتب الرجلين لما كان أصلها مفقودا، وقدم في ذلك قراءة أكاديمية بالغة

¹ نفسه، ص: 122

² نفسه

الجودة والأهمية، أسماها: "مناظرات في أصول الشريعة بين ابن حزم والباجي".

ويشير تركي إلى أن الفرق الجوهرية بين الباجي وبين ابن حزم في هذا المجال هو أن ابن حزم كان عصامياً في تعلّم علم الجدل والمناظرة، وقد أعانه على ذلك عبقرية فذة، إلا أنه -لكونه تلقى كل تعليمه ببلاد الأندلس- لم يتعلم هذا الفن من شيخ متخصص؛ لأن الأندلس لم تكن دار جدل، ولم يكن هذا العلم مما يروج فيها، وقد أورث التعلّم الشخصي لابن حزم نقصاً فنياً في المستوى وترك ثغرات دقيقة في قدراته الجدلية.

والى هذه الحقيقة أيضاً يشير ابن حيان -في ما نقله عنه ابن بسّام- عندما وصف ابن حزم بأنه صاحب "غلط وسقط" في بعض الفنون، لا سيما المنطق.¹

ويفضل ابن حيان أن يتجنب نسبة هذا الحكم إلى نفسه وإنما ينسبه إلى غيره، فيقول عند حديثه عن أغلاط الظاهري في علم المنطق: "زعموا أنه زل هنالك، وضل في سلوك تلك المسالك، وخالف أرسطاليس واضعه مخالفة من لم يفهم غرضه، ولا ارتاض في كتبه".²

ويشير ابن حيان أيضاً -في ما يورده عنه صاحب الذخيرة- إلى مشكلة أدوات وأدائية أخرى أثرت على ابن حزم، لا تتعلق بالقدرات الجدلية، وإنما تتعلق بسلوكه الجدلي وأسلوب تعبيره عن الرأي أمام المخالف، فابن حيان يصف الرجل بأنه كان حاداً لا يجيد التعريض ولا يتخذ التدرج، بل كان يصكّ معارضه برأيه "صكّ الجندل، وينشقه متلقيه

¹الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، مصدر سابق، ج1، ص:167

²نفسه

إنشاق الخردل، فينفر عنه القلوب، ويوقع بها الندوب".¹

وبهذا السلوك يعلّل ابن حيان تظاهر علماء المالكية في الأندلس على ابن حزم وإغراءهم السلاطين به، ونفيهم له من البلدان بلداً بعد آخر،² لكننا -مع وجاهة هذه الفكرة- لا يمكن أن نغفل ما ذكره عياض -وأشرنا إليه سابقاً- من أن ابن حزم كان أقوى حجة من خصومه، وكان محرجاً لهم حتى إنهم حادوا عن مناظرته، وبالطبع والعادة لا بد أن يحتال الضعيف حيلًا يقصي بها خصمه، خاصة إذا كان قوي الحجة حديد الطباع.

وإذا عرفنا أهم نقطتي ضعف لدى ابن حزم في هذا المجال، فإن المصادر تشير إلى أنهما في الباجي على خلاف ذلك؛ فقد قرأ الباجي علم الجدل والمناظرة على طريقة الدرس الأكاديمي التي تورث صاحبها تمكناً تاماً واقتداراً مؤسساً على أسس علمية متينة، ثم راكم تجربة عملية حقيقية مع متمرسين حقيقيين أثناء مقامه عدة سنوات في بيئة العراق، خاصة بغداد، وكذلك في حلب، أما ابن حزم فقد كان كمن يجري وحده في مناظراته التي سبقت ورود الباجي على الأندلس.

وفي مقابل بيئة الأندلس التي يضعف فيها علم الجدل، كانت العراق أهم مدارس هذا العلم في ذلك العصر، وقد حضر الباجي مجالس مناظرات بين أبرز شيوخ المذاهب الفقهية والعقدية في وقته، ودون ذلك وغيره في كتابه المفقود "فرق الفقهاء". وقد رأينا جانباً من تمرسه وثراء تجربته خلال رحلة عودته عندما مرّ بحلب وحولها من التشييع إلى السنة.

¹ نفسه، ص: 168

² نفسه

وفي القصة التي نقلها صاحب روضة الأعلام من "فرق الفقهاء" عند دخول الباجي حلب ما يكفي للاطمئنان إلى أن هذا الرجل كان مقتدرا في فن الجدل وعلم الخلافات والعقائد إلى حد كبير، وتفاصيل مناظراته في حلب وإحساسه -وهو يسرد الأحداث- بالسيطرة التامة على القضايا المعروضة للنظر في تلك الحلقات وبضعف منافسيه يؤكد ما ذكرنا.¹

ثالثا: مسألة دانية

فضلا عن الانتصار على ابن حزم، خاض الباجي معارك علمية مع فقهاء آخرين جماعات وأفراد، ومن أخطر المسائل الفكرية والعقدية التي لقي فيها معارضة كبيرة ما حدث في دانية عندما قرئ عليه حديث البخاري عن صلح الحديبية، فقال بصواب رأي من أخذ بظاهر الحديث وبأن النبي صلى الله عليه وسلم كتب بيده بعدما اعترض المشركون على وصفه بالرسالة في نص الصلح، وقد أثار ذلك على الباجي عاصفة هوجاء من العامة والخاصة في دانية والأندلس، فهجاه الشعراء والخطباء ورمي بالزندقة من الفقهاء، وأُشفي على الخطر، واعتبره بعض الأجلاء مكذبا للقرآن.

لكن الباجي برع في إدارة هذا الخلاف العلمي بكفاءة واقتدار كبير فقد دعا أمير دانية إلى جمعه بالفقهاء في مناظرة شاملة، وعندئذ "استظهر عليهم بما لديه من المعرفة"، حسب التعبير الذي اختاره ابن حجر العسقلاني للإشارة إلى براعة الباجي، رغم أنه لم يسلم

¹ يمكن الرجوع إلى هذه القصة بكمالها في كتاب: روضة الأعلام ، مصدر سابق، الصفحات: 550 - 555

له بما قال¹، ثم إن أبا الوليد كتب رسالة في بيان رأيه أسماها "تحقيق المذهب"، ورغب إلى أمير دانية أن يكتب في المسألة إلى علماء الأقطار الأخرى، فكتب إلى إفريقية وصقلية، فجاءت الأجوبة بموافقة الباجي وتصويب مقالته.²

لقد عقد في تحقيق المذهب مقدمة وستة أبواب، ذكر فيها سبب تأليفه الذي أشرنا إليه آنفاً، ثم عرف المعجزة لغة واصطلاحاً وشروط اعتبارها، وشرح علاقة الرسول عليه الصلاة والسلام بأمره؛ معتبراً أن الأمية مجردة ليست إعجازاً وإنما الإعجاز في كون النبي صلى الله عليه وسلم جاء بما لا يأتي به الأمي في العادة.

كما أن الباجي استخدم مهارته في علم الحديث فجعل الحديث الذي عليه الخلاف تحت التشریح عارضاً أسانيده وطرقه وروايته دون حكم عليه بالصحة أو الضعف، ثم عرض اختلاف أقوال أهل العلم في فهم معنى أنه صلى الله عليه وسلم كتب بيده.

وهنا يجادل الباجي مخالفه جدلاً قوياً مستخدماً معارفه الكثيرة وتجربته الكبيرة في هذا المجال، فيرد على حججهم ردوداً متماسكة بينة التأسيس الشرعي والعقلي.

ويبدو أن الباجي أحس بأن أخطر دعاية وُجّهت ضده هي اتهامه بتكذيب القرآن وإبطال المعجزة، فأفرد باباً للرد على هذا الزعم، قائلاً: إن كتابة النبي صلى الله عليه وسلم لو صحت لكانت معجزة جديدة من جملة معجزاته، لكونه أمياً ألهمه الله كيف يكتب.³

¹ انظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري، لابن حجر العسقلاني - كتاب المغازي، باب عمرة القضاء، الحديث رقم:

² ترتيب المدارك، مصدر سابق، ج8، ص: 142

³ انظر: تحقيق المذهب، لأبي الوليد الباجي، تحقيق: أبي عبد الرحمن الظاهري، الناشر: دار عالم الكتب - الرياض

وفي النهاية يخلص إلى بيان أصح الأقوال في مسألة كتابة النبي صلى الله عليه وسلم بيده يوم الحديبية، فيقول إن من قال بظاهر الحديث - كما هي حاله هو - ينظر في قوله على التفصيل، فإن كان يقصد أن رسول الله عليه الصلاة والسلام كتب قبل النبوة فقد كفر، وإن كان يقصد أنه كتب بعد النبوة فليس في قوله ما يقتضي الكفر لأنه لم يخالف نص القرآن ولا إجماع المسلمين.

لكن المفاجأة أن الباجي وصل -بعد كل هذا الجدل والنقاش- إلى نتيجة لم تكن متوقعة، فقد اعترف بخطئه وتخلّى على ما يبدو عن موقفه الأول الذي ثارت بسببه المشكلة، وهو القول بأن النبي صلى الله عليه وسلم قد كتب بيده؛ أخذاً بظاهر الحديث.

يقول الباجي: "وأما من قال إنه لم يكتب قبل النبوة وكتب بعدها على ما نقلناه من أقوال الناس في ذلك فليس في قوله ما يقتضي الكفر؛ لأنه لم يخالف نص القرآن، لأن القرآن إنما تضمن نفي الكتابة عنه قبل النبوة، ولا إجماع المسلمين، ولكنه مخطئ في قوله ذلك لما بيّنته في هذا الكتاب".¹

إن هذه الخلاصة تعني أن الحملة التكفيرية الضخمة التي شنّها فقهاء دانية والاندلس ضد أبي الوليد الباجي قد أثمرت ثمرتها، وجعلته يصبّ اهتمامه ويركز جدله على نقطتين أساسيتين:

الأولى: هي إثبات أنه ليس وحده من قال بهذا القول، وإنما قال به أئمة آخرون

1983م، ص: 218

¹ نفسه، ص: 240

مثل: عبد الله بن عتبة بن مسعود، والإمام عامر الشعبي (21 - 105 هـ / 642 - 723م)
وعمر بن شبة النميري (173 - 262 هـ / 789 - 876م)، وأبي بكر بن أبي شيبة (ت
235 هـ / 849م)، وأبي الفتح النيسابوري، وأبي ذر الهروي (356 هـ - 434 هـ / 967 -
1043م)، ، وأبي جعفر السمناني.

والثانية: هي نفي صحة القول بكفر من قال بهذا الرأي، وفي سبيل هذا نرى أن
الباجي رجع عن القول بصحة رأيه ليرجع خصومه عن القول بعدم صحة إيمانه، فنسب
نفسه إلى الخطأ في قوله بكتابة النبي صلى الله عليه وسلم بيده، ونسب خصومه إلى الخطأ
في قولهم بكفر من قال إنه كتب بيده. وكأنه يتمثل قول الشاعر:

على أنني راضٍ أن ادخل في الهوى وأخرج منه؛ لا علي ولا ليا

لقد صمد الباجي في وجه عاصفة هوجاء من النقد والتجريح بسبب هذا الرأي، وقد
كان بينه وبين جده أبي بكر الحصار وجه شبه في تصديهما للمناظرات وقيادة الرأي والقول
بأقوال ليست مما اعتاد عليه فقهاء الأندلس، مما جرّ عليهما التشنيع والأذى، لكن الجد لم
يكن بمستوى حفيده في تمكّنه العلمي ومكانته وعلاقاته السلطانية، ولذلك نجح خصومه في
إغراء السلطان به حتى نفاه خارج الأندلس مدة من الزمن.

أما الباجي فقد ظلّ مكيناً حصين الجانب، يقارع حجة بحجة، ويستعين على الأذنين
من خصومه بالأبعدين والأقربين من أنصاره، فكان يدير خلافاً علمياً مستمراً بكفاءة واقتدار
ظاهر يثبت قوة شخصيته وامتلاكه لروح قيادية وحجة قوية.

لقد استطاع الباجي أن يحدث أثراً علمياً ومعرفياً بالغاً وواضحاً في الأندلس بعد

عودته من رحلته المشرقية، وقد لا حظنا أن هذا الأثر تمثل في أمرين، أولهما: هو أنه كان رائداً في تأسيس العلوم العقلية وانتزاع الاعتراف بها من المالكية في تلك البلاد، ويرجع ذلك في اعتقادنا إلى أن فقهاء المالكية الذين كانوا يعادون هذه العلوم أدركوا أنهم بحاجة إليها لإنقاذهم من ابن حزم الظاهري الذي كان يفوقهم في هذا المجال.

وبعد أن هزم الباجي هذا الخصم العنيد فإنه كان بذلك قد أوجد متسعاً لهذا الفن في قلوب العلماء وعقولهم، ثم إنه عمق هذه الجهود التأسيسية الهامة بالتأليف والتصنيف في هذه العلوم، فألف كتباً قيّمة لا زالت تحظى بالاعتبار حتى يوم الناس هذا رغم ما مضى عليها من القرون.

إن كتاباً للمبتدئين مثل "الحدود في الأصول" أو مثل "المنهاج في ترتيب الحجاج"، كان باكورة هائلة النفع في حينها، لما كانت المكتبة المالكية في تلك الربوع بوراً من هذا العلم خاوية من حقائقه وتقاريراته، وقد عزز الباجي هذه الباكورة بكتب أعمق مثل : "إحكام الفصول في أحكام الأصول"، وكذلك كتاب فرق الفقهاء المفقود، الذي يبدو أنه كان نموذجاً تطبيقياً للجانب الجدلي من هذه العلوم.

أما العلامة الثانية من علامات تأثير الباجي العلمي، فهي حيازته صدارة الرأي الديني في عصره وتفرده بالقول الأقوى مذهباً ودليلاً والأكثر تأثيراً شعبياً وسياسياً، ولذلك فقد رأينا تنافس ملوك الطوائف على استمالته إلى بلاطاتها ومجالسها، كما أن تفويض مسؤولية الرد على راهب فرنسا إليه إشارة قوية في هذا الاتجاه؛ لما تعنيه من التسليم له بالقدرة العلمية

والأهلية للقيام بذلك.

وقد صاحب ذلك كله سيطرة جدلية ظاهرة للباجي على المشهد العلمي؛ إذ لم يؤلّف

في حياته مثل كتبه، ولم يُبلّغ مبلغه من علماء عصره في مصره.

الفصل الثاني:

حياة الباجي وتكوينه العلمي

يتناول هذا الفصل جوانب حياة أبي الوليد الباجي العلمية والعملية، والتعريف به ، مستقصيا في ذلك المصادر التي ترجمت له واختلافاتها في بعض أخباره ، كما يتعمق في الحديث عن تكوينه المعرفي وأثر شيوخه فيه، متلمساً مظاهر هذا الأثر في مواقف الباجي وآرائه اعتقاداته وكتبه وغير ذلك.

المبحث الأول: نسبه ونسبته

ورد ذكر أبي الوليد الباجي مستفيضا في كتب الفقه والطبقات والوفيات وتاريخ المدن والبلدان والأقاليم والتاريخ العام، فقد كان الرجل ذائع الصيت، معروفا في المشرق والمغرب.

وهذه المصادر شتى؛ منها القديم المعاصر له، ومنها ما هو دون ذلك، ومنها ما هو حديث؛ على شكل مؤلفات أو أطروحات جامعية أو بحوث أو ورقات أكاديمية. ونحن نسعى في هذا الفصل إلى جمع تلك المصادر واستنطاقها واستخراج ما احتوت عليه من معلومات عن أبي الوليد مع مقارنتنا بين ذلك كله وترجيحنا لما يبدو لنا أقرب إلى الصحة والدقة مع إبداء الدليل لما نختار أو نستحسن من الأخبار أو الأقوال.

المطلب الأول: نسبه وأسرته

ترجم لأبي الوليد الباجي تراجمة كثيرون، لكن هذه التراجم لم تخلُ من اختلاف في بعض الجزئيات. وقد اتفق عامة المترجمين له على أن اسمه: سليمان بن خلف بن سعد¹ بن أيوب بن وارث التجيبي، ويكنى بأبي الوليد، ويلقب بالذهبي؛ لصنعتة وحرفته إبان عودته

¹أورد عياض في ترتيب المدارك، أن اسم جده سعدون، وليس سعدا.

إلى الأندلس من رحلته المشرقية.

أما والدته فلم نجد ذكراً لاسمها، ولكن كنتيتها على ما يبدو هي: أم علي (الأخ الأكبر للباجي) بنت أبي بكر محمد بن عبد الله الحصار (ت 403هـ / 1013م)، المعروف بالقنبري وهو عالم مالكي مشهور. وكانت أمه فقيهة¹ ويبدو أنها كانت على قيد الحياة سنة 430هـ / 1039م، وقد أشار هو إلى ذلك في حلب عائداً من المشرق بحنينه إلى بلاده ووالدته وإخوته وأهله.²

أما والده فلا تذكر المصادر عنه إلا القليل، وليس مما نعرف عنه تاريخ مولده أو وفاته أو انتقاله بأسرته من بطليوس إلى باجة ثم إلى قرطبة.

لكن ابن عساكر يقدم لنا في تاريخ دمشق نصاً بسنده إلى أبي جعفر بن غزلون الأموي الأندلسي (ت 520هـ / 1126م) -تلميذ الباجي- يشير إلى كيفية زواج خلف بن سعد بأم سليمان، وهو نص لم نقف عليه -أو على مثيل له- عند غير ابن عساكر.³ يروي ابن غزلون عن الباجي أنه حدثه أن والده خلفاً تزوج والدته بنصيحة من شيخ والده أبي بكر بن شماخ الذي كانت طريقته في العلم تعجبه.

وتذكر القصة أن خلفاً كان يقول لشيخه ابن شماخ: "ثرى أرى لي ابناً مثلك؟" فلما أكثر من ذلك نصحه بسكنى قرطبة إن أحب أن يرزق ابناً مثله وملازمة صحبة أبي بكر

¹ مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر، تأليف: جمال الدين بن منظور، تحقيق: نسيب نشاوي، دار الفكر، دمشق، 1985م، ج10 ص: 115.

² روضة الأعلام، مصدر سابق، ص: 555

³ مختصر تاريخ دمشق، مصدر سابق، ج10، ص: 115

محمد بن عبد الله القبري وخطبة ابنته إليه، وقال له: إنه إن أنكحها فعسى أن ترزق مثلي.¹

قدم خلف بن سعد قرطبة بعد هذه النصيحة ولزم أبا بكر القبري سنة كاملة فأعجب بطريقته كما أعجب بطريقة ابن شماخ، فأظهر له الصلاح والاستقامة ثم خطب إليه ابنته بعد سنة فزوجه بها، وجاءه من الولد "أبو الوليد وابن آخر صار صاحب الصلاة بسرقسطة وابن ثالث كان من أدلّ الناس ببلاد العدو في الغزو، حتى إنه كان يعرف الأرض بالليل بشم التراب".²

ورغم أن المصادر -سوى ابن عساكر- تغفل أي ذكر لأسباب هذا الزواج، ورغم أن أغلب المترجمين لا يسلم لابن غزلون بنقولاً أخرى عن الباجي، فإننا لا نجد ما يمنع من افتراض صحة هذا الجزء من الرواية الغزلونية، لأننا لم نقف على ما يعارضها في موضوعها، ولا يبدو أن مانعاً منهجياً أو منطقياً يحول دون صحتها، وهي - على هذا الافتراض - تجعلنا نعتقد أن خلف بن سعد كان من أهل العلم ، وأنه كان مهتماً غاية الاهتمام بتعليم ابنه وتنشئته تنشئة علمية قوية.

ويتحدث الباجي في وصيته لولديه - المعروفة باسم النصيحة الولدية - عن أسرته وما تعرف به بين الناس، فيذكر أنهم يسمون بني أيوب بن وارث، ولا يذكر من بني أيوب إلا جده سعداً، ولعله كان الولد الوحيد لأيوب، أما سعد فقد أنجب سليمان ثم خلفاً (والد

¹ نفسه

² نفسه

الباجي) ثم عبد الرحمن وأحمد.¹

ويصف في وصيته بيت بني أيوب بن وارث بأنه بيت صلاح وعفاف وتعاون،
ويذكر أن والده خلفاً كان أوفر إخوته صلاحاً وتديناً، وكان صاحب جاهٍ ومال، إلا أنه كان
زاهداً متقللاً من الدنيا مقبلاً على الاعتكاف إلى أن توفي.²

أما إخوة الباجي فأربعة هو أوسطهم، وهم: علي وعمر ومحمد وإبراهيم، وقال عند
الحديث عنهم إنهم شهرُوا بالحج والجهاد والصلاح والعفاف. وقد ذكر ذلك عياض فقال:
"وكان له إخوة جلة نبلاء، وبيته بيت علم ونباهة"³ ويشير إلى هذا أيضاً نص ابن عساكر
الذي أوردناه سابقاً، فقد ذكر أن أحد إخوة الباجي كان صاحب الصلاة في سرقسطة، وأن
الآخر كان صاحب غزو وجهاد وكان يمتلك خبرة فريدة بالأرض والمواضع والمواقع والطرق
والمسالك.

وللباجي أربعة من الولد تذكر المصادر منهم أحمد المكنى أبا القاسم، وابنا آخر
اسمه محمد، ولعل أحد ابنيه الآخرين كان يدعى الوليد، وتكنى به.

وقد وقفت على بعض الدراسات المتأخرة تذكر أن للباجي بنتاً تدعى نجبية، وأنه
زوجها من أبي العباس المرسى الفقيه المحدث (ت 533 هـ / 1139م)⁴، لكنني لم أعر على
أصل لهذا في ما وقع بين يدي من المصادر.

¹ النصيحة الولدية، لأبي الوليد الباجي، تحقيق: إبراهيم عبد الحميد، الناشر: دار الوطن، 142 هـ 1999م، ص: 10

² نفسه، ص: 10

³ ترتيب المدارك مصدر سابق، ج8، ص: 126

⁴ دراسة فصول الأحكام، باثول، ص 84

وقد توفي ثلاثة من أبناء أبي الوليد في حياته، فرثاهم بمراثي شجية تحمل انكسار الأب وحرقة عاطفته، ويبدو أن اثنين منهم توفيا في وقت واحد أو متقارب جداً، فقد رثاهما بقصيدة أورد نصها ابن بسام في ذخيرته¹ فيها شجن كبير ودفقة من المشاعر تحيل إلى رثائية الشاعر ابن الرومي لولديه، مع التنبيه على أن المصادر تغفل أسباب وفاة ابني أبي الوليد، ولم نجد في القصيدة الرثائية ما قد يفهم منه ذلك.

قال الباجي:

رعى الله قبرين استكانا ببلدة	هما أسكنها في السواد من القلب
لئن غيَّبا عن ناظري وتبوءا	فؤادي لقد زاد التباعد في القرب
سأبكي وأبكي ساكنيها لعلي	سأنجد من صحب وأسعد من سَحْب
فما ساعدت ورق الحمام أخوا أسى	ولا رَوَّحت ريح الصبا عن أخي كرب
ولا استعذبت عيناى بعدهما كرى	ولا ظمئت نفسي إلى البارد العذب
أحنّ ويثني اليأس نفسي عن الأسى	كما اضطرَّ محمولٌ على المركب الصعب

أما ابنه الثالث الذي توفي في حياته فهو محمد، وقد توفي في سرقسطة أيام إقامة والده فيها عند المقتدر بن هود، وكان ذلك في عام 472 هـ / 1179م، ولا تشير المصادر إلى سبب وفاته، لكن يبدو أنه حين مات كان لا يزال في سنّ التوجيه ومقتبل العمر، قال عنه عياض: "كان نبيلاً ذكياً مرجواً"²، وقد رثاه والده بقصائد منها هذه القصيدة:³

¹ الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، مصدر سابق، ج3، ص: 101

² ترتيب المدارك، مصدر سابق، ج8، ص: 126

³ الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، مصدر سابق، ج3، ص: 101

أحمد إن كنت بعدك صابرا	صبر السليم لما به لا يسلم
ورزئت قبلك بالأنبي محمد	ولرزؤه أدهى لدي وأعظم
فلقد علمت بأنني بك لاحق	من بعد ظني أنني متقدم
لله ذكر لا يزال بخاطري	متصرف في صفوه متحكم
فإذا نظرت فشخصه متخيل	وإذا أصختُ فصوته متوهم
وبكل أرض لي من أجلك روعة	وبكل قبر عبرة وترنم
فإذا دعوت سواك حاد عن اسمه	ودعاه باسمك مقول بك مغرم
حكم الردى ومناهج قد سنّها	لأولي النهى والحق قبل متمم
فلئن جزعتُ فإن ربي عاذر	ولئن صبرت فإن صبري أكرم

ومن المهم أن أشير إلى أنني لم أقف على ما يعتمد عليه أو يستأنس به في خبر
زواج أبي الوليد، أو اسم أم أولاده ونسبها، وما إذا كان أولاده من أم واحدة، أو من أمهات
شتى! كل ذلك لم نقف على ما يساعدنا في معرفته أو تكوين تصور عنه.

لكننا نعتقد أنه لم يتزوج إلا بعد عودته من رحلته المشرقية، وذلك لأسباب:

1 - أنه كان في الثالثة والعشرين من عمره عندما ارتحل إلى المشرق وهذه سن

صغيرة نسبيا.

2 - أنه لم يكن من أهل اليسار وسعة ذات اليد، وليس التبكير بالزواج متصورا مع

حالة فقره الشديد التي ذكرتها المصادر بإسهاب وتواتر.

3 - المدة التي استغرقتها الرحلة كانت طويلة وهي ثلاث عشرة سنة كاملة؛ ومن

بالغ الصعوبة غيابه عن زوجته وأولاده كل هذا الزمن، خاصة إذا كان قد تركهم للفاقة والفقر

وبلا معيل.

أما قبيلة "تجيب" التي ينتسب إليها فهي قبيلة عربية من كندة من قبائل اليمن، ومن ذرية عدي وسعد ابني أشرس بن السكون الكندي، وسميت بهذا الاسم نسبة إلى أمهما، تُجيب بنت ثوبان بن سليم من مذحج.¹

اشترك بنو تجيب في فتح مصر والأندلس، وتولى رجال منها مناصب كبيرة في القطرين، وكان دورهم في فتوح الأندلس واضحاً، وذكر ابن حزم أن بعض كبار رجال تجيب دخلوا مع موسى بن نصير، وولوا رئاسة مدن كبرشلونة وسرقسطة، وهذه جميعها في الشمال الشرقي من الأندلس قريباً من منطقة أراغون التي حلوا بها أول أمرهم.

قال ابن حزم: "ودار تجيب بالأندلس : سرقسطة ، ودروقة ، وقلعة أيوب".²

ورغم أن الباجي قد ولد في باجة أو بطليوس، وهما في الجنوب الغربي من الأندلس، فإننا نجد أنه استقر وأقام سائر حياته في مناطق التجيبين وما حاذها من جهة الجنوب على الساحل الشرقي، فكان أكثر تردده واستقراره بشرق الأندلس، ما بين سرقسطة وبلنسية ومرسية ودانية.³

وقد ذكر غير واحد الباجي ضمن قضاة شرق الأندلس، وممن ذكره أبو الحسن المالقي (ت 792هـ / 1390م) في كتابه: تاريخ قضاة الأندلس، أو المرقبة العليا في من

¹ انظر أنساب الأشراف، للبلاذري، دار الفكر - بيروت 1996م، ج 2 ص: 402

² جمهرة أنساب العرب، لابن حزم الظاهري، دار الكتب العلمية - بيروت - 2003م، ج 2، ص: 430

³ ترتيب المدارك، مصدر سابق، ج 8 ص: 119

يستحق القضاء والفتيا.¹

ولا يناقض هذا كون الباجي قد عاش قسطاً من حياته رفقة المتوكل صاحب بطليوس، فإنه - على كل حال - كان ينتقل بين دول الطوائف ويتسّـل بين ملوكها كما سنرى.

المطلب الثاني: عمره ونسبته

اختلف المؤرخون في عام مولد أبي الوليد الباجي وعام موته، ومنهم من نجده ذكر التاريخين معا (المولد والوفاة)، ومنهم من أشار إلى أحدهما دون الآخر، وقد ترجح لدينا - بعد النظر في ذلك ومقارنة بعضه ببعض - أن الباجي عاش إحدى وسبعين سنة، ولد في ذي الحجة 403 هـ / 1013م، وتوفي في رجب 474 هـ / 1081م.

ومستندنا في ترجيحنا هذا ما اعتمده أبو الحسن علي بن بسام الشنتريني (ت 545 هـ / 1150م) وأبو القاسم خلف بن عبد الملك بن بشكوال (ت 578 هـ / 1183م) في تاريخ المولد، وما اعتمده أبو الفضل عياض بن موسى اليحصبي (ت 544 هـ / 1149م) في تاريخ الوفاة.

وقد روى ابن عساكر أن ابن غزلون سأل الباجي عن تاريخ مولده فأخبره أن ذلك كان سنة أربع وأربعمئة، لكن ابن غزلون نفسه يشير إلى أنه لم يسلّم بصحة ذلك، فعقب على ما أخبره به الباجي، فقال: رأيت بعد ذلك تاريخ مولده بخط أمه - وكانت فقيهة-: ولد

¹ تاريخ قضاة الأندلس، المؤلف: أبو الحسن المالقي، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي بدار الآفاق الجديدة - بيروت، 1983م، ص: 202.

ابني سليمان في ذي الحجة سنة ثلاث وأربعمائة.¹

ويبدو جليا أن ابن غزلون يرجح مكتوب والددة الباجي على ما أخبره به الباجي نفسه، وهذا يؤيده ما رواه ابن بشكوال عن أبي عيسى الغساني (ت 498 هـ / 1105م) أنه سمع أبا الوليد يقول: مولدي في ذي القعدة، سنة ثلاث وأربعمائة²، فلعل الباجي -عند حديثه لابن غزلون- قد وهم، أو لم يكن قد اطلع من والدته على الصحيح من تاريخ مولده، فصح ذلك عندما سأله الغساني.

أما في وفاته فقد قال ابن بسام: توفي أبو الوليد الباجي، رحمه الله، سنة أربع وسبعين، وهو بسبيله من تصنيف الدواوين، في علوم الدين³، ويعضده ما ذكره ابن بشكوال أيضا من أنه قرأ بخط أحد شيوخه أن أبا الوليد توفي بالمرية في رجب سنة أربع وسبعين وأربعمائة، ودفن بالرباط على ضفة البحر.⁴

وهذا هو الصحيح، لكن جماعة منها ياقوت الحموي (ت 626 هـ / 1229م)، وإبراهيم بن فرحون (ت 799 هـ / 1397م)، وآخرون وقعت في الغلط فنكرت أن الباجي عاش حتى سنة أربع وتسعين وأربعمائة للهجرة⁵، لكن هذا الرأي مستبعد الصحة لعدة أمور، نذكرها:

¹ مختصر تاريخ دمشق، مصدر سابق، ج10، ص: 115

² الصلة في تاريخ أئمة الأندلس، لابن بشكوال، مكتبة الخانجي، 1955م، ص: 198

³ الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، مصدر سابق، ج3، ص: 93

⁴ الصلة في تاريخ أئمة الأندلس، مصدر سابق، ص: 199

⁵ انظر: الديباج المذهب، مصدر سابق، ج1، ص: 385، ومعجم الأدباء، لياقوت الحموي، الناشر: دار الغرب الإسلامي،

ج2، ص: 1388

1 - أن ابن بسام وعياضا وابن بشكوال من أقرب من ترجم للباجي إليه زمنيا،

فجميعهم قد ولدوا في حياته أو بعد موته بزمان قصير، وبينهم وبينه طبقة واحدة، وقصر الزمن يقلل احتمال الغلط.

2 - يصرح هؤلاء غالبا بأن مصادرهم هي شيوخهم الذين عاشوا في زمن الباجي

وسمعوا منه مباشرة، وهذا يعني علوّ السند، وفي علوّ السند ترجيح للرواية.

3- إذا كان الباجي عاش حتى سنة 494 هـ فإن هذا يعني أنه قد عاصر معركة

الزلاقة الشهيرة بين المسلمين بقيادة المرابطين والمسيحيين بقيادة ألفونسو في عام 479 هـ/ 1086م، ونحن لا نجد في ما كتبه الباجي ذكرا لهذه المعركة العظيمة الأثر ، كما أن المصادر التي ترجمت له لا تشير إلى أي تعليق له عليها أو موقف ناشئ منها، ومن المستبعد جدا أن لا يكون الباجي مهتما بحدث كهذا وهو الذي قضى معظم وقته محاولا تغيير واقع الأندلس سياسيا، بل إن بعض المصادر تشير إلى أنه كان أحد علماء الأندلس الذين كاتبوا يوسف بن تاشفين زعيم المرابطين واستدعوه إلى بلادهم لجمع كلمتها.

4 - تتفق المصادر على أن الباجي خلفه ابنه أبو القاسم في حلقة بعد وفاته،

وأنه صلى عليه ودفنه. ويذكر ابن فرحون خاصة أن أبا القاسم "تخلّى عن تركة أبيه وكانت واسعة" وأنه حج بعد وفاة والده وتوفي في جدة بالحجاز عام 493 هـ/ 1100م؛ أي قبل

تاريخ وفاة أبيه -على هذا القول- بسنة.¹

فليس يصحّ -بعد هذا- الرأي القائل بوفاة الباجي عام 494 للهجرة، ولعل القائلين

¹ انظر: الديباج المذهب، مصدر سابق، ج1 ص: 183

بذلك وهموا فصحفوا سبعين إلى تسعين.

وكما حصل الوهم لبعض المؤرخين في مولد الباجي ووفاته، فإنهم اختلفوا - وإن

بقدر أقل - في باجة التي ينسب إليها؛ هل هي باجة الأندلس أم باجة القيروان؟

يرى عامة من ترجموا للباجي أن أصله من بطليوس وأن أهله انتقلوا منها إلى باجة

الأندلس¹ التي نُسب إليها، ثم إلى قرطبة التي نشأ فيها، ثم إن المصادر تختلف في زمن

انتقالهم إلى باجة؛ أكان قبل مولد الباجي أم بعده؟

والمتواتر عند أهل التراجم من المتقدمين والمتأخرين أنه من باجة الأندلس، لكن ابن

عساكر روى بسنده عن أبي جعفر بن غزلون أنه سمع الباجي يقول: إن والده كان من

"تجار القيروان، من باجة القيروان".²

وقد وقع شمس الدين الذهبي (ت 748هـ / 1348م) في اضطراب عجيب بسبب

نص ابن عساكر هذا حول باجة التي ينسب إليها صاحبها؛ فهي باجة الأندلس أم باجة

القيروان؟! وهذا الاضطراب ظاهر في الترجمتين اللتين ساقهما للباجي في كتابيه: تاريخ

الإسلام، وسير أعلام النبلاء؛ ففي تاريخ الإسلام - وهو المتقدم تأليفاً - يقول الذهبي في بدء

الترجمة ما نصه: "أصله بطليوسي، وانتقل آباؤه إلى باجة، وهي مدينة قريبة من

¹ أطلق اسم باجة -ومعناه السلم أو الصلح- في التاريخ على خمس مدن على ما ذكر الحموي، أشهرها باجة الأندلس،

وباجة القمح وباجة الزيت وكلاهما في إفريقية، وتذكر المراجع أيضاً باجة الصين. انظر: معجم البلدان للحموي (ت 626

هـ)، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان، ج1، ص: 251. وموسوعة الديار الأندلسية، لمحمد عبده حتاملة،

الطبعة الأولى، عمان - الأردن، 1999م، ج1، ص: 158.

² مختصر تاريخ دمشق، مصدر سابق، ج10 ص: 116

إشبيلية".¹ ثم يقول في خاتمة الترجمة: "وذكر ابن عساكر في تاريخه: أن أبا الوليد قال: كان أبي من باجة القيروان تاجرا، كان يختلف إلى الأندلس"، ثم يعقب على ذلك بقوله: "وهذا أصح".²

وإذا كان هذا الاضطراب الشبيه بالتناقض قد حدث في التاريخ فإنه بقي مصاحبا للذهبي في سير أعلام النبلاء الذي ألفه في زمن متأخر. والجديد هذه المرة أن الذهبي قطع في فاتحة الترجمة للباجي بأن باجة التي يُنسب إليها إنما هي باجة الأندلس وليس باجة إفريقية، فقال: "أصله من مدينة بطليوس، فتحول جده إلى باجة - بُليدة بقرب إشبيلية - فنسب إليها، وما هو من باجة المدينة التي بإفريقية".³

لكنه لا يستمر على حالة القطع هذه طويلا؛ إذ لا يلبث أن يعود إلى الشك والتشكيك سريعا، مستدعيا نص ابن عساكر كما أورده في التاريخ حرفيا، ثم يعلق عليه تعليقا مختلفا قليلا عن تعليقه في تاريخ الإسلام؛ مكتفيا بإظهار الشك فقط حيال الموضوع. يقول الذهبي: "وأما الحافظ أبو القاسم بن عساكر، فذكر أن أبا الوليد قال: كان أبي من باجة القيروان، تاجرا يختلف إلى الأندلس. قلت: فعلى هذا هو وأبو عمر بن الباجي وآله كلهم من باجة القيروان، فإله أعلم".⁴

هكذا يبدو الذهبي مرة قاطعا بعدم صحة نسبة أبي الوليد إلى باجة الأندلس ومرة

¹ تاريخ الإسلام، مصدر سابق، ج10، ص: 365

² نفسه، ص: 369

³ سير أعلام النبلاء، المؤلف: شمس الدين الذهبي، الناشر: دار الحديث 2006م، ج14، ص: 55

⁴ نفسه ص: 58

أخرى قاطعا بصحتها، ومرة ثالثة مشككا ومفوضاً الأمر إلى الله، لكن مصنفين أوثق منه في هذه المسألة وأعلى إسناداً لسبقهم إياه في الطبقة، تواتروا على نفي انتساب الباجي إلى باجة غير باجة الأندلس، ومن أهم هؤلاء ابن بسام الذي ذكر أن الباجي عاد من حلب "إلى مسقط رأسه ومنبت غرسه من أرض الأندلس".¹ ومنهم عياض الذي قال: "أصلهم من بطليوس ثم انتقلوا إلى باجة الأندلس".²

هذا من المتقدمين، أما المتأخرون فمنهم شمس الدين بن خلكان (ت 681هـ/ 1282م) في وفيات الأعيان³، وصلاح الدين الصفدي (ت 764هـ/ 1363م) -الصدوق الحميم للذهبي- في الوافي بالوفيات⁴، وأبو عبد الله الحميري (ت 900هـ/ 1495م) في الروض المعطار. قال الحميري عند حديثه عن باجة الأندلس: "ومنها الإمام القاضي أبو الوليد الباجي سليمان بن خلف شارح الموطأ الفقيه الأديب العالم المتكلم".⁵

وقد أيد المقري التلمساني هذا الرأي ونصّ على أن باجة التي ينسب إليها أبو الوليد ليست باجة إفريقية، فقال: "أصله من بطليوس وانتقل جده إلى باجة قرب إشبيلية، وليس

¹ الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، مصدر سابق، ج3، ص: 95

² ترتيب المدارك، مصدر سابق، ج8، ص: 117

³ وفيات الأعيان، لشمس الدين بن خلكان، تحقيق: إحسان عباس، الناشر: دار صادر - بيروت، بدون تاريخ، ج2، ص:

409

⁴ الوافي بالوفيات، لصلاح الدين الصفدي، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان، بدون تاريخ، ج15،

ص: 230

⁵ الروض المعطار، مصدر سابق، ج1، ص: 75

هو من باجة القيروان".¹

لهذا فإننا لم نجد من الأدلة ما يحملنا على الاعتقاد أو الشك في انتساب عائلة الباجي إلى غير الأندلس أولاً أو الشك أنها أخذت مسماها من باجة أخرى غير التي تقع في غرب الأندلس قرب إشبيلية، وتقع اليوم في دولة البرتغال.

¹نفح الطيب، مصدر سابق، ج2، ص: 291

المبحث الثاني: تكوين الباجي وأثر شيوخه فيه

المطالع لما كُتب عن الباجي وما ذكره هو عن نفسه في كتبه أو نقل عنه، يجد أنه أمام شخصية تستقي من روافد علمية ونفسية واجتماعية متعددة على نحو أضفى عليها حالة من التميز والتفرد.

في هذا المبحث سنتلمس جوانب شخصية أبي الوليد الباجي، من خلال الحديث عن تكوينه العلمي والنفسي والاجتماعي، وعن أثر شيوخه فيه.

المطلب الأول: تكوين الباجي العلمي

إن حالة الألق العلمي التي بلغها القاضي أبو الوليد الباجي كانت تجسيدا لحلم والده خلف بن سعد الذي أشرنا إليه في المبحث السابق من رواية ابن عساكر.

والحقيقة أن الباجي حصل على تكوين علمي فريد، مكثف، ومتعدد الروافد، جعله يتميز عن معاصريه، وجعل القاضي عياضاً يعتبره أتقن أهل الأندلس لمذهب مالك، وينفي وجود مثيل له في ذلك¹، وهو ما جعل ابن بسام كذلك يباهي بكفاءته العلمية أهل المشرق، فيقول في ثنايا ثنائه عليه وعلى علمه: "وتيقن أهل العراق أن بالأندلس رجالاتاً"².

لقد أفاد الباجي من رحلته المشرقية أنواعاً من المعارف والعلوم كانت شبه مجهولة في الغرب الإسلامي، حتى إن جهل عموم الناس بها وعدم رواجها جعل المنشغل بها متروكاً متجنّباً، في أحسن الأحوال، وربما عانى بسببها مشقة وعنتاً ومضايقات، كما حصل

¹ترتيب المدارك، مصدر سابق، ج 8 ص: 117

²الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، مصدر سابق، ج 3 ص: 95

مع جدّه الفقيه أبي بكر الحصار؛ فقد نقل غير واحد أن الحصار كان متعلقاً بـ"العلوم النظرية الغربية بالأندلس مشوّوماً عند كثير من الفقهاء بقرطبة"¹، ويذكر محمد بن فتوح الحميدي (ت 488هـ/ 1095م) أن الحصار رجع إلى الأندلس في أيام حكم العامريين وكان قد قرأ علم الكلام ففتح أبواب الجدل والنقاش في مسائل من علم العقيدة والكلام لم تكن مألوفة ولا معروفة عند الناس ومنها نبوة النساء ونحو هذه المسائل، وهو ما أثار عليه تشنيع العوام واختلاف الفقهاء²، وقد جرّت هذه الخصومات على الرجل مشاكل أدّت إلى أن نفاه ابن أبي عامر عن الأندلس إلى العدة زمناً.

إن التجربة التي عاشها الجد عاشها من بعده الحفيد بتفاصيل مختلفة قليلاً، لكن ظروفًا سياسية خاصة واختلافًا في الشخصية جعلت نتائج التجربتين مختلفة.

بالعودة إلى الحديث عن تنوع معارف الباجي نقتبس حديثاً للقاضي عياض وصف فيه أبا الوليد باثني عشر وصفاً تحيلنا على نوع المعارف التي أتقن، وهذه الأوصاف العياضية تشير إلى تمكّن أبي الوليد وبراعته في ثلاثة من مجالات المعرفة؛ فالباجي - كما يذكر عياض - كان في مجال الفقه "فقيهاً نظاراً محققاً"، وكان في الحديث "راويّة محدثاً"، راسخ المعرفة في هذا الفنّ "يفهم صيغة الحديث ورجاله"، وكان في علوم النظر "متكلماً أصولياً"، وفي اللغة كان "فصيحاً شاعراً مطبوعاً"، وهو فوق ذلك متمكن محترف عندما

¹ترتيب المدارك، مصدر سابق، ج7 ص: 189

²انظر: جذوة المقتبس، لمحمد بن فتوح الحميدي، الدار المصرية للتأليف والنشر - القاهرة، 1966م، ج1، ص: 92

يدون أفكاره وآراءه، "حسن التأليف، متقن المعارف".¹

وإذا كان عياض قد وصف الباجي بكل هذه الأوصاف الجليلة، فإنه يظهر افتتاحنا وإعجاباً أكثر ببراعته في تصانيفه الفقهية خاصة، بل يعتبرها أبلغ ما في تصانيفه، ويصف منهجه العلمي وطريقة تأليفه وبسط حججه وعرضه للمسائل، بأنها "على طريق النظر من

البغداديين وحذاق القرويين والقيام بالمعنى والتأويل".²

ولفهم أسباب بلوغ الباجي هذه المنزلة، يحسن بنا أن نتعرض بشيء من الإيجاز لمراحل تكوينه العلمي، ولا غنى -إذ ذاك- عن الحديث عن رحلته العلمية المشرقية؛ وكبار شيوخه وبعض المناصب التي ولي هناك والأحداث التي عايشها.

لقد بدأ أبو الوليد حياته أديبا يتكسب بأدبه، فمدح أهل السلطان والجاه، واستظهر دواوين الشعر وحفظها، وأكبَّ على أمهات النثر في عصره فطالعتها ودرسها، وهو معدود في الأدباء، ترجم له ياقوت الحموي في معجمه، وأورد بعض أشعاره في المدح والثناء والحكمة، وأورد ابن بسام بعض أشعاره الرائقة في أغراض الشعر.

ورغم أن الشعر قد فتح للباجي باباً من الرزق والكسب وجعله شهيراً معروفاً، فوصل له الأسباب بالأسباب ونشر اسمه وذكره حتى صار شعره مروباً في أرض الغرب والأطراف الدنيا من أرض المشرق، وخاصة مصر³ فإنه أيضاً قد صقل فطرته اللغوية وقوى مصطلحه

¹ترتيب المدارك، مصدر سابق، ج7، ص: 119

²نفسه

³الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، مصدر سابق، ج3، ص: 94

وتراكيبه ومنحه قدرة على التعبير عما يعتقد ويرى، وقد ظهرت ثمرة ذلك في حجاجه وخصوصياته وتآليفه.

لقد تميّز الباجي عن كثير من علماء زمانه بالبراعة في اللغة والأدب، وتميز على وجه الخصوص عن جدّه الحصار الذي كان عالماً "يخلُّ بعلمه عدم معرفته اللسان"¹ إلا أننا لا نعرف على وجه اليقين مدة انفراد الأدب والشعر باهتمام الباجي، لكننا نعلم أنه خرج من الأندلس في رحلة المشرق عام 426 هـ / 1035م، وهو ابن ثلاث وعشرين، وقد أشار ابن بسام إلى أنه "مال إلى علم الديانة" قبل مبارحة الأندلس وتولى إلى ظل هذا العلم "ودخل في جملة أهله"² فخرج بزاد من الفقه وعلوم الشريعة، أخذه عن شيوخ في قرطبة وغيرها، منهم خاله أبو شاعر القبري (ت 456 هـ / 1064م) الذي كان عالماً بالعربية والفقه والحديث كما أنه تقلد مناصب القضاء وإمامة الصلاة في مدن أندلسية.

وممن أخذ عنه الباجي في الأندلس القاضي يونس بن عبد الله المعروف بلقب ابن الصفار (ت 429 هـ / 1038م) وكان مكيناً في الفقه والأدب، ومطلعاً على جميع الفنون الشرعية واللغوية وكان على وجه الخصوص صاحب خبرة كبيرة في مجال القضاء امتدت على سنوات عمره التي قاربت التسعين، فتولى هذه الوظيفة للسلطين في الدولة الأموية وكان آخر قضائهم، ثم تولاه بعد ذلك لملوك الطوائف، وخاصة للمعتمد بن عباد صاحب

¹ ترتيب المدارك، مصدر سابق، ج7، ص: 188

² الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، مصدر سابق، ج3، ص: 95

وكان من شيوخه مكي بن أبي طالب القيسي (ت 455هـ / 1063م) المتخصص
الراسخ في علوم القرآن من تفسير ومعاني وقرآيات، أصله من القيروان وفيها أخذ عن ابن
أبي زيد شيخ المالكية، ثم شَرَق في الطلب، وعاد إلى الأندلس في زمن العامريين ونزل
قرطبة قبيل مطلع القرن الخامس، لكنه بقي غير معروف في الأندلس إلى أن شهّره القاضي
ابن ذكوان بتوليته إمامة الصلاة والخطبة، وفي قرطبة كان الباجي يحضر درسه.²

ومنهم - أي شيوخه - أبو محمد بن الرحوي (توفي بعد 420 هـ / 1029م) من مدينة
طليطلة، وكان بارزا في الرواية والفتوى، وهو أيضا أحد خريجي المدرسة القيروانية وتلميذ
شيخها أبي محمد بن أبي زيد القيرواني.³

ومحمد بن فورتش (ت 453هـ / 1061م) من سرقسطة، أحد فقهاء الثغور، له دراية
ورواية للحديث، ورحل إلى المشرق للحج وطلب العلم، أخذ عن علماء الأندلس وإفريقية،
وهو ينتمي إلى بيت شهير في سرقسطة يتوارثون القضاء والجاه، ولي قضاء سرقسطة.⁴

كان هؤلاء وغيرهم من علماء بلاد الأندلس أول من أسس معارف الباجي في علم
الدين واللغة، وهي معارف اتسعت اتساعاً كبيراً وتعمقت كثيرا بعد أن زار المشرق، الذي
مكث فيه ثلاث عشرة سنة لقي فيها جلة علماء تلك الأقاليم والأمصار.

¹ترتيب المدارك، مصدر سابق: ج8، ص: 15

²نفسه، ص: 13

³نفسه، ص: 94

⁴نفسه، ص: 95

ويمكن تقسيم الرحلة المشرقية للباجي إلى محطات، سنذكرها حسب الترتيب الذي نعتقد أنه هو الأصح، متتبعين خط سير هذه الرحلة لعلنا نصل إلى تصور للتراكم المعرفي عند الباجي مقرونا بظرفيّته؛ الزماني والمكاني، ومصادره.

المحطة المصرية: لا تورد المصادر عنها إلا قليلا من المعلومات، ومعظمها يذكرها على وجه التوثيق فقط، لكن بعض المصادر -منها الخطيب البغدادي (ت 463هـ/ 1071م)- ذكرت أن الباجي أخذ في هذه المحطة عن بعض الشيوخ¹ كأبي محمد عبد الله بن الوليد الأندلسي وأبي القاسم هبة الله بن إبراهيم الصواف.

ولا يبدو أن تأثير هذه المحطة كان كبيرا على شخصية الباجي العلمية، ولعله لم يمكث طويلا في أرض مصر، كما أننا لا نجد ذكرا لشيوخه المصريين في مؤلفاته، فهو لا يرجع إليهم في أقوالهم ولا يشير إليهم تقريبا.

محطة الشام (الأولى): إن مجمل المصادر التي طالعناها تشير إلى أن أبا الوليد دخل الشام، لكنها لا تقدم تفاصيل في ذلك، وقد لاحظنا بعد التمهيد أنه دخل الشام مرتين؛ أولاها في طريق ذهابه إلى المشرق، والثانية عند عودته إلى بلده الأندلس، وأنه قد أقام مُدداً مختلفة في دمشق وحلب وصيدا، ولقي عددا من الشيوخ وسمع منهم، كما أنه تولى أعمالا للسلطان في الشام.

ورغم أننا لم نقف على مصدر يذكر تاريخ دخول الباجي إلى الشام فقد حاولت أن

¹ انظر: تاريخ بغداد وذيوله، لابن الخطيب البغدادي ومؤلفين آخرين، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، 1417هـ/

أحدد هذا التاريخ بمقارنة الأحداث وتواريخ وفيات الشيوخ الذين أخذ عنهم أو التقاهم أو جمعتهم وإياه حدود المكان، وسنذكر ما استخلصنا من حديث المصادر عن سماعه وعمله في دمشق وحلب.

ذكر ابن عساكر، والذهبي وغيرهما من أصحاب التراجم والسير، أن الباجي لقي في دمشق أبا الحسن محمد بن عوف المزني (ت 431 هـ / 1040م) وعُمره حينها نحو تسعين عاما، وقد غير المزني هذا كنيته من أبي بكر إلى أبي الحسن بسبب قرار سياسي من الدولة الفاطمية التي كانت تحكم الشام آنذاك.¹ ولقي الباجي أيضا أبا الحسن بن السمسار الدمشقي (ت 433 هـ / 1042م) وكان عالما في الحديث روى عنه خلق كثير²، كما لقي غيرهما، وسمع منهما ومن طبقتهما. وهذا ما يجعلنا نقطع بأن دخوله إلى دمشق كان قبل ربيع الآخر من عام 431 هـ / ديسمبر 1039م، وهو تاريخ موت المزني أقدم من ثبت لدينا أنه لقيه من شيوخه الشاميين.

ولا تشير المصادر إلى طبيعة الفن الذي درسه الباجي في دمشق، غير أن أهم شيوخه وهما المزني وابن السمسار كانا عالمين بالحديث، خاصة ابن السمسار الذي يبدو أن الباجي فقد حماسه للأخذ عنه بعد أن اطلع على ميولاته الشيعية التي أفضت به إلى "الرفض"، على حد تعبير الباجي نفسه، وقد جعله ذلك يأخذ على شيخه ابن السمسار مأخذ كثيرة أوردها ابن عساكر في تاريخه عن طريق أبي القاسم بن الباجي، ومنها أن هذا الشيخ

¹ انظر: سير أعلام النبلاء، مصدر سابق، ج 11، ص: 301

² نفسه، ص: 274

"قليل المعرفة وفي أصوله سقم".¹

أما الذهبي فقد أورد رواية ابن عساكر، لكن عاطفته على أهل الحديث جعلته -علي ما يبدو- يلتمس العذر في تشييع ابن السمسار ويستبعد أن يكون تشيعه سجيّة، مرجعا ذلك إلى أنه من "بيت الحديث"، ومرجّحا أن يكون تشييعه تقيّة؛ بسبب غلبة الفاطميين على الشام.²

أما حلب، فقد أورد كمال الدين بن العديم (ت 660هـ) في "زبدة الحلب من تاريخ حلب" ما يفهم منه أن أبا الوليد كان فيها إبان خضوعها للأمير أنوشتكين الدزبري نائب الفاطميين على الشام الذي توفي في عام (433 هـ) مريضا بالفالج.³

وتأسيسا على ذلك فإننا نفترض أن يكون أبو الوليد قد دخل حلب في الفترة التي بين استيلاء الدزبري عليها في رمضان من سنة (429 هـ) وبين موته في جمادى الأولى من سنة (433 هـ)، وبيان ذلك أن الدزبري هذا كان قد ولى أبا الوليد قضاء حلب سنة واحدة، كما ذكر ابن العديم.⁴

محطة الحجاز: وهي إحدى أهم المحطات في رحلة الباجي؛ وفيها لقي عددا من الشيوخ أشهرهم عبد بن أحمد المشهور بأبي ذر الهروي (ت 434 هـ). أصله من هراة بخاراسان، واعتنق مذهب الأشاعرة في الأصول ومذهب المالكية في الفروع رغم أن هراة

¹ مختصر تاريخ دمشق، مصدر سابق، ج43، ص: 256

² سير أعلام النبلاء، مصدر سابق، ج11، ص: 274

³ نفسه، ص: 277

⁴ زبدة الحلب، مصدر سابق، ص: 145

ليست من مواطن انتشار هذين المذهبين. وسبب تحوله هذا هو تأثره بفكر أبي بكر بن الطيب الباقلاني (ت403 هـ / 1013م) الذي يعتبر المؤسس الثاني للأشعرية بعد أبي الحسن الأشعري، وقد كان الباقلاني أيضا مالكيًا في الفروع.¹

لزم الباجي الهروي ثلاث سنين في مكة يدرس عليه الفقه، وكان به لصيقا، فسكن معه بمنطقة السراة يخدمه خدمة الطالب لشيخه، ويتصرف له في جميع حوائجه، وليس علم الفقه وحده هو ما أخذ الباجي عن الهروي، فقد أخذ عنه علم الكلام وعلم الحديث اللذين كان هذا الرجل ضليعا فيهما، وله بهما بصيرة ورسوخ.

وقد ذكر المقرئ أن أكثر نسخ البخاري الصحيحة بالمغرب إمّا من رواية الباجي عن أبي ذر الهروي، وإمّا من رواية أبي علي الصّدي -المعروف بابن سكرة- بسنده.² لقد كان الهروي شيخا لعامة علماء المغرب الإسلامي في علم الكلام، ويعتبره الذهبي المصدر الأول الذي استقى منه المغاربة هذا العلم وحملوه عنه إلى المغرب والأندلس، وقد كان علماء المغرب قبل الهروي لا يدخلون في علم الكلام، ولا يخوضون في المعقولات، وإنما كانوا يتقنون الفقه أو الحديث أو العربية.³

وكانت عادة طلبة العلم من المغاربة -على ما يبدو- أنهم يقصدون هذا الرجل لأخذ هذين العلمين عنه، وقد رغّبهم في ذلك أنه يسكن في مكة التي تقصد أيضا للحج، وقد أشار

¹ ترتيب المدارك، مصدر سابق، ج7، ص: 229

² نفح الطيب، مصدر سابق، ج2، ص: 71

³ سير أعلام النبلاء، مصدر سابق، ج11، ص: 305

تقي الدين بن تيمية (ت 728هـ / 1328م) إلى المكانة الكبيرة والخطيرة للهروي في نشر علم الكلام والعقيدة الأشعرية بعد أن أخذ طريقة أبي بكر الباقلاني المالكي، "ويقال إنه أول من أدخلها إلى الحرم وعنه أخذ ذلك من أخذه من أهل المغرب، فإنهم كانوا يسمعون عليه البخاري ويأخذون ذلك عنه كما أخذه أبو الوليد الباجي"¹

محطة الكوفة: يذكر الباجي أنه دخل العراق بعد الحجاز وأن أول منزله فيها كانت الكوفة، ويبدو أنه قد جلس للتدريس والدراسة معاً، هذا على الأقل ما نفهمه من وجود تلاميذ أخذوا عنه في الكوفة وحملوا اسمه إلى الآفاق كأبي الفرج بن السلالي الذي أشاع ذكره في حلب مما جعل شيخ إحدى الحلقات في مسجد المدينة يعرفه بعد مناظرة جرت بينهما وتحادث عن المنشأ والوجهة.²

ويبدو أن أبا الوليد كان -إلى جانب ذلك- يعتني خلال مقامه في الكوفة بعلم الرجال وتحقيق تاريخهم وأنسابهم، وهذا ما يدلنا عليه نص آخر له في كتاب "التعديل والتجريح لمن خرج له البخاري في الجامع الصحيح"، فقد قال في ترجمة أبي الهيثم خالد بن مخلد القطواني (ت 213 هـ / 828م): "ويقال: معنى قطواني تبال، قال ذلك الكلاباذي، وقد قال لي أهل الكوفة أيام مقامي بها: إن قطوان قرية على باب الكوفة نسب إليها".³

¹ أدرك تعارض العقل والنقل، لابن تيمية، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت - 1997م، ج1، ص: 271

² ذكر الباجي ذلك في "فرق الفقهاء" وقد نقله ابن الأزرقي في كتابه "روضة الأعلام" وسيرد تفصيل ذلك في الأبواب اللاحقة.

³ التعديل والتجريح لمن خرج له البخاري في الجامع الصحيح، لأبي الوليد الباجي، تحقيق: أبو لبابة حسين، الناشر: دار الغرب الإسلامي-تونس، 2010م، ج2، ص: 553

محطة بغداد: إذا كان قد أخذ المادة الفقهية الأولية من الأندلس ثم عمّقها في الحجاز ودرّسها في الكوفة -كما رأينا- فإن بغداد كانت محطته التي عرض فيها تلك المعارف للتمحيص والتطوير والمقارنة والمشاكلة، ففي مساجد بغداد ظهر أول كرسي علمي لأبي الوليد لتدريس الفقه، وبدأت مكانته العلمية في المشرق تترسخ من بغداد.

ولعل أهم ما أفادت شخصية الباجي العلمية من بغداد هو فرصة مخالطة علماء من جميع المذاهب والنحل الفقهية والعقدية، فهناك لقي رؤوس المذاهب وأئمتها في عصرهم، ومنهم أبو الفضل محمد بن عبيد الله المالكي المعروف بلقب ابن عمرو (ت 452هـ/ 1060م) كان رئيس المالكية ببغداد في زمانه، وكان من القراء المجودين¹ أخذ عنه الباجي فقه مالك، وأخذ فقه الأحناف عن إمام الحنفية أبي عبد الله الصيمري (ت 436هـ/ 1044م) الذي أدركه وقد قارب الثمانين من العمر². وعن تلميذه أبي عبد الله محمد بن علي الدامغاني الحنفي (ت 478هـ/ 1085م) وقد جمع الدامغاني العلم على فقر شديد، حتى إنه كان يحرس دربا ببغداد يسمى درب الرياح، وكان يقوم بمعيشته أحد سكان بغداد المغمورين يدعى أبا العشائر الشيرجي.³

ولعل هذه إحدى الصفات المشتركة بين الدامغاني والباجي الذي يصغره سنّاً بخمس

¹ انظر: أحداث سنة 452 هجرية من ترجمة المستنصر الفاطمي في كتاب: النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، المؤلف: جمال الدين بن تغيي بردي، الناشر: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دار الكتب، مصر، بدون تاريخ، ج5، ص: 65

² انظر: سير أعلام النبلاء، مصدر سابق، ج11، ص: 340

³ نفسه، ج14 ص: 26

سنوات، لكنه كان يشبهه في حال الطلب مع الفقر الشديد والاضطرار إلى مزاوله مهنة حراسة الدروب للإعاشة وتمويل الدراسة، وقد كان الباجي يستفيد من مشاعل تلك الدروب للمطالعة في الليل¹، ثم لم يزل بهما الحال حتى بلغا غاية الوجاهة والثراء وارتقيا أعلى المناصب.

أما فقه الشافعي فقد درسه أبو الوليد على أبي الطيب طاهر بن عبد الله الطبري (ت 450هـ / 1058م) رئيس الشافعية وعلى تلميذه أبي إسحاق الشيرازي (ت 476هـ / 1083م)، وكلاهما راسخ في الفروع والأصول والجدل، وكانا أهم الروافد لمهارة أبي الوليد الباجي في علم الخلاف والجدل والمناظرة الذي برع فيه بشكل عظيم في لاحق الأيام. وقد حضر أبو الوليد كثيرا من مجالس المناظرات التي يكون الشيخ الطبري أو تلميذه الشيرازي أحد طرفيها، وربما كان الطرف الآخر هو الصيمري شيخ الحنفية أو تلميذه الدامغاني، وكلاهما أيضا من شيوخ الباجي.²

ويقدم لنا ابن الخطيب وصفاً أكثر دقة وتحديدًا لطبيعة المادة العلمية التي درسها الباجي في بغداد، فيقول: "قدم بغداد وأقام بها مدة يدرس الفقه والخلاف على القاضي أبي الطيب الطبري وأبي إسحاق الشيرازي حتى برع في ذلك".³

لقد كان يدرس "الفقه والخلاف"، وهو ما يعرف لدى الأوائل باسم "الخلافيات"،

¹ترتيب المدارك، مصدر سابق، ج 8 ص: 121

²انظر: طبقات الشافعية الكبرى، المؤلف: تاج الدين السبكي، تحقيق: محمود الطناحي وعبد الفتاح الحلو، الناشر: دار

هجر للطباعة والنشر والتوزيع 1413هـ 1992م، ج 5، ص: 12

³تاريخ بغداد وذيوله، مصدر سابق، ج 21، ص: 92

ويعرفها عبد الرحمن بن خلدون (ت 808هـ / 1405م) تعريفاً حسناً، نعرضه باختصار وتصرف لا يخلّ.

يُفيض ابن خلدون كثيراً في ذكر أسباب نشوء هذا العلم وانتشاره، ثم يقول: إن "هذا الصنف من العلم يسمى بالخلافيات"¹، أما أهميته فيلخصها في أنه "علم جليل الفائدة في معرفة مآخذ الأئمة وأدلتهم ومران المطالعين له على الاستدلال عليه".²

ويرى صاحب "المقدمة" أنه لما كثر الخلاف في الفقه بين المجتهدين انتهى الأمر إلى الأئمة الأربعة واقتصر الناس على تقليدهم لصعوبة الاجتهاد وتشعب العلوم، فأقيمت المذاهب الأربعة مقام أصول الملة، وأجري الخلاف بين المتمسكين بها وبأحكامها مجرى الخلاف في النصوص الشرعية والأصول الفقهية.

أدى هذا الواقع المعرفي إلى ظهور فن المناظرات وانتشارها بين أصحاب المذاهب، في تصحيح كل منهم مذهب إمامه، وأجريت المناظرات في مسائل الشريعة كلها وفي كل باب من أبواب الفقه. وكان فيها بيان مآخذ هؤلاء الأئمة ومثارات اختلافهم ومواقع اجتهادهم. نفهم من هذا أن "الخلافيات" نوع من العلم يهتم بالفروع الفقهية وليس بالأصول، لكن المتخصص فيه لا يستغني عن "معرفة القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام كما يحتاج إليها المجتهد"³، والفرق بينه وبين المجتهد يتمثل في الغاية النهائية لكل منهما؛

¹ تاريخ ابن خلدون، مصدر سابق، ج 1 ص: 349

² نفسه

³ نفسه، ص: 343

فالمجتهد يحتاج إلى معرفة تلك القواعد من أجل القيام بعملية الاستنباط نفسها واستخراج الأحكام من أدلتها الشرعية الإجمالية، أما صاحب الخلافات فإنه يحتاج إليها للدفاع عن تلك المسائل والأحكام المستنبطة وفق أصول وقواعد مذهبه الذي يتبعه وحمايتها من أن يهدمها المخالف من المذاهب الأخرى بأدلتها الخاصة.

ويشير ابن خلدون إلى براعة أهل بغداد عامة، والأحناف والشافعية خاصة، في هذا المجال ويشير إلى إفادة الباجي من ذلك وتخصصه فيه حتى إنه أحد القلائل الذين جلبوا هذا الفن إلى الغرب الإسلامي، فيقول عن الأحناف: "كثرت تأليفهم ومناظراتهم مع الشافعية وحسنت مباحثهم في الخلافات، وجاءوا منها بعلم مستظرف وأنظار غريبة وهي بين أيدي الناس، وبالمغرب منها شيء قليل نقله إليه القاضي بن العربي وأبو الوليد الباجي في رحلتهم".¹

إضافة إلى "الفقه والخلاف" كانت بغداد محطة مهمة في رحلة الباجي من حيث معارفه ذات العلاقة بعلم الحديث، فقد أخذ هذا الفن عن كوكبة من أمهر المحدثين وأشهرهم، منهم: الحافظ أبو عبد الله محمد بن علي بن رُحيم الشامي السوري (ت 441 هـ) أصله من مدينة صور، وكان بارعا في علم الحديث خاصة² وقد لزمه الباجي ثلاث سنين، وقال فيه إنه أحفظ من رأى، وإنه لم يكن يتعرّض للفتوى.

ويبدو أن الباجي كان مهتما بالأخذ عن أكثر من شيخ في الفن الواحد، فقد رأيناه

¹ نفسه، ص: 567

² انظر سير أعلام النبلاء، مصدر سابق، ج 11، ص: 347

فعل ذلك في الفقه والجدل والخلافات، وفعله أيضا في علم الحديث الذي بدأه من مسقط رأسه في الأندلس، ثم في دمشق عند المزني وابن السمسار، ثم في الحجاز عند الشيخ الهروي، ثم في بغداد مع الصوري وأبي الحسن أحمد بن محمد العتيقي (ت 441هـ / 1074م)، والحافظ أبي النجيب عبد الغفار الأرموي (ت 433هـ / 1042م)، وأبي الفرج الحسين بن علي الطنাজيري (ت 439هـ / 1074م)، وأبي علي الحسن بن عمر العطار (466هـ / 1074م)، والحافظ أبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي (ت 463 هـ / 1071م)، وغيرهم.

وفي بغداد -أيضا- درس أبو الوليد الباجي علم اللغة العربية على الشيخ عبد الواحد بن برهان (ت 456 هـ / 1064م). وقد نقل ابن الأزرقي نسا من كتاب "فرق الفقهاء" يصف فيه الباجي هذا الشيخ بأنه "كان واحد بغداد في العربية".¹

يسوق الباجي حديثه عن شيخه في علم العربية في مساق التلميح إلى ضلوعه هو في علوم اللغة بما أفاده من هذا الشيخ، وجاء ذلك كله في تضاعيف حديثه عن المناظرة التي جرت بينه وبين أحد الشيوخ في حلب يدعى أبا علي بن المعلم، فقد حاول هذا الشيخ الظهور على الباجي من جهة علم اللسان العربي ذلك أن أبا الوليد كان أخبره أنه ينتحل الفقه فظن أن علمه باللسان ضعيف، لكن الباجي سحق في هذه المناظرة ابن المعلم الذي كان مجرد شاب متشيع على مذهب الإمامية قرأ شيئا من النحو وأصول المتكلمين واستولى

¹ روضة الأعلام، مصدر سابق، ج1، ص: 552

على البلد مع قلة علمه، بحسب ما أورد صاحب الروضة عن الباجي.¹

كما يتحفنا ياقوت الحموي بنص آخر يجعلنا نطمئن إلى أن وصف الباجي لشيخه بالضلالة في العربية لم يكن قائماً على المبالغة وأنه كان قد بلغ درجة التخصص العالي. يقول الحموي: " كان خواص الناس في ذلك الوقت يقرؤون على أبي القاسم عبد الواحد بن برهان الأسدي، وعمومهم يقرؤون على الثمانيني"² يقصد عمر بن ثابت النحوي المعروف بالثمانيني المتوفى سنة 442 هـ/1050م.

محطة الموصل: اتصل الباجي بشيخه الأبرز في علم الكلام أبي جعفر محمد بن أحمد السمناني الحنفي (ت 444هـ) عندما كان السمناني قاضياً في بغداد، ويبدو أن الشيخ -الذي كان مقدم الأشاعرة في وقته- أعجب بذكائه ومثابرته، كما أن حاله من الفقر والفاقة قد أثرت فيه على ما يبدو فتكفل بنفقاته وتولى مصاريف دراسته كاملة³ واصطحبه معه إلى الموصل التي عُيّن قاضياً لها.

في الموصل أقام أبو الوليد عاملاً كاملاً مع السمناني يدرس عليه علم الكلام والعقليات، وهو علم كان السمناني من أهل الرسوخ والبراعة فيه على مذهب الأشاعرة، ومدرسة شيخه أبي بكر الباقلاني خاصة، وقد وصف بعض المؤرخين السمناني بأنه "كان من عقلاء العالم".⁴

¹ نفسه

² معجم الأدباء، لياقوت الحموي، تحقيق: إحسان عباس، الناشر: دار الغرب الإسلامي، 1993، ج 5، ص: 2091

³ الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، مصدر سابق، ج 3، ص: 99

⁴ انظر: سير أعلام النبلاء، مصدر سابق، ج 11، ص: 362 والأعلام، للزركلي، ج 5، ص: 314

لقد كان الباجي أشهر طلاب هذا الشيخ في زمنه وأبرعهم، حتى إن الذهبي خصه بالذكر من بينهم؛ فقال في ترجمة السمناني: "تخرج به في العقلات القاضي أبو الوليد الباجي وغيره"¹، فكأنه رأى الكفاية في ذكر الباجي لما بلغ في هذا الفن من الضلالة والشهرة.

من هذا نفهم أن الفن الذي درسه الباجي في هذه المحطة من رحلته، هو فنّ الجدل والمناظرة والحجاج، وقد خرج بارعاً فيه، متمكناً من أدواته، وهو ما أعلى كعبه -مع الدربة والمشاهدة ببغداد- على مخالفيه من علماء الأندلس الذين لم يكن لهم كبير معرفة بهذا العلم.

ويبدو أن الباجي قد قدّر المعروف الذي أسداه إليه شيخه السمناني وأعجب به إعجاباً شديداً فكان إذا ذكره قال: "شيخنا رضي الله عنه"² وقد ردّ إليه الجميل مديحاً بشعر جميل، ذكره فيه بخصال العلم والفهم والكرم، ولم نجد في بحثنا أن الباجي مدح من شيوخه غير السمناني.

وأورد ابن بسام القصيدة في كتابه الذخيرة³، ونحن نقلها عنه:

يا بعد صبرك أتهموا أم أنجدوا	هيهات منك تصبر وتجلد
ياأبى سلوك بارق متألق	وشميم عرف عرارة ومغرد

¹ سير أعلام النبلاء، مصدر سابق، ج11، ص: 362

² المنتقى، المنتقى في شرح الموطأ، لأبي الوليد الباجي، تحقيق: محمود شاكر، دار إحياء التراث العربي 2010م- بيروت، ج10، ص: 420

³ الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، مصدر سابق، ج3، ص: 99

تهدي الهوى وبكل أرض تمهد
أنسى معاهدها أسىً وتبلى
لبس البداوة رسمها المتأبد
فتتابعت حتى توارى المنجد
تلك الربى ومنال شأوي يبعد
وأبر ما سبق المشيب المولد
وبصرت فالتاح السبيل الأقصد
وسعى إليّ من الخطوب معربد
تستبعد الأيام عندي يبعد
أدنى منازلها السها والفرقد
أمل مطالبه العلا والسؤدد
ورست قواعده وحل المقود
لا يستضام ونبعه لا يقصد
ذام ولا للفضل عنه مبعد
إذ بالحضيض لغيره مستوقد
علم الهدى هذا الإمام الأوحـد
كانت شياطين الضلال تمرـد

في كل أفق لي علاقة خولة
ما طال عهدي بالديار وإنما
ولقد مررت على المعاهد بعد ما
فاستجدت ماء الدموع لبينهم
طفقت تسابقتي إلى أمد الصبا
حتى علاني الشيب قبل تحلم
وحجيت سن الحلم في زمن الصبا
وسقتني الدنيا زعاق خمارها
ما هالني صعب المرام ولا الذي
أستقرب الهدف البعيد بهمة
أسري إذا اعتكر الظلام وقادني
حيث التقت ظبة السماحة والعلا
فجنابه لا يستباح وجاره
حرم المكارم لا ينال فناءه
عالي محل النار في كلب الشتا
هذا الشهاب المستضاء بنوره
هذا الذي قمع الضلالة بعد ما

وإذا كان أبو الوليد قد خص شيخه السمناني بالمدح والإطراء، فإنه قد ردّ له الجميل أيضاً -بشكل أو بآخر- عندما قضى على مكانة ابن حزم وسيطرته الجدلية في الغرب الإسلامي؛ فقد كان ابن حزم من أهل التشنيع على السمناني في آرائه، حتى لقد وصفه بالردة والكفر بعد الإسلام، وسنعرض إلى جوانب هذا الأمر عند حديثنا عن مناظرات الباجي.

محطة الشام (الثانية): في عام 437 للهجرة بدأ مسار عودته من المشرق إلى

بلاده في الغرب الإسلامي سالكاً على ما يبدو الطريق الذي سلكه ذهاباً غير أنه هذه المرة

لم يعرّج على الحجاز.

مرّ الباجي بحلب وهو لا ينوي الإقامة فيها، لكن أهلها -الذين عرفوه قاضياً قبل

سنوات، وسمعوا عنه من طلبة حلبيين لقوه في العراق- رغبوا إليه بالبقاء بينهم للاستقواء به

على الشيعة الذين كانوا قد نشروا مذهبهم بالقوة وبغياب المنافس العلمي القوي.

أقام سنتين في حلب وناظر الشيعة بين يدي الأمير معز الدولة شمال بن صالح

الكلابي فهزمهم، وأعاد الأمير وأركان دولته عن التشيع إلى السنة، ثم وطد أركان المذهب

المالكي في القضاء والفتوى بحلب فطوى مذهب التشيع ونشر مذهب أهل السنة، ثم رحل

إلى الأندلس عبر صور من أرض الشام.

أما من حيث تكوينه النفسي، فيمكن القول إن الباجي لم يكن الباجي شخصاً عادياً،

بل كان يتمتع بميزات في هذا المجال ظهرت في محطات كثيرة من حياته، ولعل الفضل

الأساسي في ذلك يعود إلى تجربته القاسية في أول حياته العلمية، التي خاضها بوسائل

شحيحة وعزيمة قوية.

إن الروح التي بعثت الباجي لتغيير اهتمامه من الأدب إلى علوم الفقه والحديث

والأصول والكلام وبعثته ليخرج من أقصى أرض الغرب الإسلامي إلى أرض المشرق

لتحصيل العلوم، كانت روحاً طموحة للغاية، وتعمق قناعتنا بذلك إذا أدركنا حجم الصعوبات

التي لاقاها الباجي في سبيل ذلك؛ من ضيق ذات اليد وخوف الطريق والغربة والاستيحاش.
لقد وصف الباجي نفسه في قصائد شعره، فأظهر عزيمة على مجاهدة الحياة
وخطوبها، وأبان علوّ مطالبه في الدنيا. وكثيرا ما كان يعتبر في شعره أنه مستهدف من
صروف الدهر فيتهمها بأنها تضع له عائقا في كل طريق، وترسل إليه خطبا في كل حدث.
يقول في قصديته التي مدح بها شيخه ناصح الدين السماني:

طفقت تسابقتني إلى أمد الصبا	تلك الربى ومنال شأوي يبعد
حتى علاني الشيب قبل تحلم	وأبر ما سبق المشيب المولد
وحجيت سن الحلم في زمن الصبا	وبصرت فالتاح السبيل الأقصد
وسقتني الدنيا زعاق خمارها	وسعى إليّ من الخطوب معربد
ما هالني صعب المرام ولا الذي	تستبعد الأيام عندي يبعد
أستقرب الهدف البعيد بهمة	أدنى منازلها السها والفرقد
أسري إذا اعتكر الظلام وقادني	أمل مطالبه العلا والسودد

ورغم أن قرار الرحلة العلمية من أكبر القرارات التي اتخذها الباجي تأثيرا في حياته،
فإننا نعتقد أنه كان أيضا من أصعب هذه القرارات، لأسباب كثيرة يبدو أن منها مشكلة تمويل
هذه الرحلة، فضلا عن المشقات البدنية والنفسية الأخرى التي لقيها.

والظاهر مما أوردته المصادر في هذا الأمر أن عائلة الباجي كانت فقيرة إبان سفره،
أو تعيش كفافاً لا فائض لها معه تنفق منه عليه، فكان مضطرا إلى أن يتدبر أمره بنفسه

دون معين من قريب أو سلطان.

اتخذ الباجي لذلك أسبابه اللازمة وابتغى إليه من الوسيلة ما ألجأه إليه حاله، وقد ذكر غير واحد من المترجمين والمؤرخين أنه كان في بداية سفره قليل المال ضيق الحال، وأنه تكسب بشعره.

ورغم أننا لم نقف إلا على شيء يسير من "أشعاره التكسبية" التي أشارت المصادر إلى أنه كتبها في رحلته، فإننا سنورد قصيدته التي قالها وهو في حلب خلال عودته من المشرق يمدح بها معز الدولة شمال بن صالح الكلابي أمير حلب للفاطمييين.

قال أبو الهيثم:

لرِيَّاهُمْ فِي عَرَفِ رُبْعِكَ عَنَّا	وَمِنْ حَسَنِهِمْ فِي حَسَنِ مَغْنَاكَ تَبْيَانُ
وَفِيكَ مِنَ الْحَيِّ الَّذِينَ تَحْمَلُوا	مَخَايِلَ أَغْصَانِ تَمِيسَ وَكُثْبَانَ
وَكَمْ لَيْلَةٍ فِيهَا تَعَسَفْتَ حَوْلَهَا	وَكَأَنَّهَا مِنِّي مَشِيحٌ وَيَقْظَانُ
سَرِينَا كَمَا يَسْرِي الْخِيَالُ وَغَضَضْتَ	عَلَى رُكْبَانَا مِنْ نَازِلِ اللَّيْلِ أَجْفَانُ
لَبَسْنَا بَرُودَ اللَّيْلِ حَتَّى تَشَقَّقْتَ	جُيُوبَ تَضْيِءُ بِالصَّبَاحِ وَأُرْدَانُ
حَوَيْتَ مَعَزَّ الدَّوْلَةِ الْمَلِكِ فَاعْتَزَى	بِذِكْرِكَ فِي الْآفَاقِ مَلِكُ وَاسْطَانُ
فَلَمَجْدِ سَلَاكَ قَدْ أَجِيدُ نِظَامَهُ	وَأَنْتَ لَذَاكَ السَّلَاكَ دُرٌّ وَمَرْجَانُ

إننا نعتقد أن قبول الباجي تولي القضاء للفاطمييين الشيعة في حلب -أيام كان ذاهبا إلى المشرق- قد يكون لأسباب مادية بالدرجة الأولى، ولكن ليس التكسب بالشعر وولاية القضاء للفاطمييين هما كل ما وجد الباجي نفسه مضطرا إلى فعله لتمويل رحلته العلمية، فقد رأيناه يقوم مقام الوكيل أو الموظف عند شيخه أبي ذر الهروي الذي كان تاجرا، وكان

يتصرف له في جميع حوائجه طيلة لزومه إياه.

أما في بغداد فقد ضاق به الحال حتى استأجر نفسه لحراسة درب من دروب المدينة، فكان يستعين بإجارته على نفقته، وبضوئه على مطالعته.¹

وعند التحاق الباجي بشيخه السمناني في الموصل واختصاصه به من بين طلابه تكفل به شيخه هذا على ما يبدو من ظاهر بعض الروايات التاريخية، وعلى ما تتبنا به أشعاره فيه.

وهكذا قضى الباجي سنين رحلته معتمدا على نفسه متقانيا في الجد والكد؛ فكان قاضيا وحارس دروب وشاعراً متكسباً، وعند عودته إلى الأندلس اتخذ غزل الذهب وعقد الوثائق حرفة له حتى انفرجت حاله وخرج من ضيق الفقر إلى سعة الثراء.

والحقيقة أن العزيمة والاعتماد على النفس صفات أصيلة في المجتمع الأندلسي، وقد ذكر المقرئ أن من صفاتهم اعتمادهم على أنفسهم، في المعيشة وتحصيل الرزق، وأن الجاهل منهم كان يجهد أن يتميز بصنعة، ويربأ بنفسه أن يرى فارغا عالة على الناس، وأنهم كانوا يستقبحون مذهب فقراء المشرق في السؤال والكسل عن الكد والخروج للطلب في الأسواق، ويقطع المقرئ هنا باقتران التسول في الأندلسيين بأصحاب الأعذار، مستصعباً أن يجد المرء في الأندلس سائلاً قادراً على العمل.²

وقد كانت هذه الصفة مكيئة في نفس أبي الوليد الباجي، الذي عاد من المشرق بعلم

¹ترتيب المدارك، مصدر سابق، ج8، ص: 121

²نفح الطيب، مصدر سابق، ج1، ص: 210

كثير، لكنه رجع - كما ذهب - بلا مال ، فقيراً، حاله ضيقة، ولذلك فقد كان يكسب رزقه من أعمال بسيطة كضرب ورق الذهب، وعقد الوثائق.

ويروي عياض عن ثقة لم يسمه من أصحاب الباجي أنه كان يخرج إلى طلابه وفي يديه أثر المطرقة وصداً العمل.¹

المطلب الثاني: أثر شيوخ الباجي فيه

إن الباجي كما عرفه العالم الثقافي هو صنعة شيوخه الذين شكلوا معارفه ومواقفه وانعكسوا بأرائهم في كتبه ومعتقداته، ورغم أنه أخذ عن عشرات الشيوخ في شتى الفنون، فإننا يمكن أن نلاحظ أثر عدد محدود منهم في شخصيته العلمية، وهؤلاء هم شيوخه الأساسيون. لقد عبّر الباجي عن قناعات شيوخه في كثير من المسائل الخلافية ودافع عن معتقداتهم في الأصول والفروع معاً، وانتصر لهم، واستظهر بهم في مناظراته ومؤلفاته، ويمكن أن نلخص مظاهر تأثيرهم فيه، في عدد من العناوين.

أولاً: الاعتقاد والاختيارات الكلامية

لم تكن الأندلس أرضاً تعيش الجدل العقائدي أو يسود فيها علم الكلام عندما خرج منها الباجي قاصداً المشرق الذي كان يعجّ بالمدارس الكلامية والحرب العقدية بين الطوائف الإسلامية.

والدليل على خلق الأندلس من هذا العلم في ذلك الزمن أن أهل النظر وعلم الكلام كانوا منبوزين مضطهدين فيها؛ لقلتهم ولغرابة ما جاؤوا به عند فقهاء تلك الأرض، وقد لقي

¹ترتيب المدارك، مصدر سابق، ج8، ص: 121

الفقيه المالكي أبو بكر الحصار -وهو جدّ الباجي- صعوبات ومشاكل كثيرة بعد رحلته إلى إفريقيا وأخذ علم العقائد عن علماء القيروان، حتى إنه نُفي من الأرض الأندلسية في عهد ملك العامريين؛ بسبب اعتناقه مذهب الأشعرية وخوضه في مسائل عقلية واعتقادية لم تكن معروفة.

وبهذه الحصيلة العلمية الخالية من التعمق العقدي والفهم الجدلي خرج الباجي إلى المشرق، وهناك لقي أول شيوخه الأساسيين، وهو أبو ذر الهروي؛ الذي كان أشعرياً جلدًا على مذهب أبي بكر الباقلاني؛ العقل المجدد في الأشعرية، بعد شيخها أبي الحسن الأشعري.

غرس الهروي في قلب الباجي المبادئ الأساسية للمذهب الأشعري على مدى ثلاث سنوات قضاها في خدمته والتصرف في شؤونه، ويمكن القول إن أبا ذر شكّل المنعطف الأهم على الإطلاق في معتقد تلميذه الأندلسي فحوّله من فقيه تقليدي متخصص في عقد الوثائق والعقود وتسجيل السجلات إلى متكلم جدليّ يعتنق المذهب الأشعري في العقيدة.

ورغم أهمية تأثير الهروي في الباجي من حيث العقيدة، فإن عامة شيوخه المشاركة كانوا أشاعرة مع اختلاف مذاهبهم الفقهية، باستثناء بعض شيوخ الحديث الذين كانوا حنابلة.

أخذ الباجي هذه الطريقة عن الهروي والسمناني، وهذان أخذها عن أحد رموزها التاريخيين وهو أبوبكر محمد بن الطيب المعروف بلقب الباقلاني الذي توفي عام مولد الباجي 403 هـ، أما الباقلاني فأخذ علم النظر عن أبي عبد الله بن مجاهد الطائي أحد أصحاب

أبي الحسن الأشعري المقربين والمتمكنين، ولكنه لم يلبث أن أسس طريقته الخاصة داخل المذهب، ويعدّه كثيرون من نظراء الأشعري في هذا الفن وإن تأخر عنه في الزمن¹، وقد أثبت أنه شخصية نادرة وفريده في التاريخ الفكري الإسلامي عامة، وقام بأدوار عظيمة للغاية في الرد على المعتزلة والجهمية والكلابية والخوارج وغيرها من المذاهب العقديّة العقلية التي أثارت الكثير من الجدل والحرّج لأهل السنة، وقد وضع الباقلاني -الذي يسبق الباجي بطبقة واحدة- أسسا عقلانية جدلية تجديدية في تيار أهل السنة عامة والمذهب الأشعري خاصة، وخاض مناظرات كثيرة مع رؤوس المذاهب المخالفة، ومن المثبت في المصادر أنه عاش في فترة كانت للعقلانيين في بغداد وغيرها -من غير أهل السنة- قوة ظاهرة وحضور؛ لما يلقونه من مناصرة الحكام البويهيين، وكانت آراؤهم منتشرة ورائجة ولم يكن الإعراض عنهم كافيا لوأد أفكارهم أو منع انتشارها.

حاز الباقلاني إعجاب جميع طوائف أهل السنة واحترامهم، وخاصة رؤوس جماعة الحنابلة وجماعة الحديث، وهما الطائفتان اللتان عرفتا بالتشدد في رفض إدخال علم الكلام والجدل في أصول الدين (العقيدة).

وقد أوردت المصادر التاريخية قصصا تدل على اعتراف هاتين الطائفتين بجميل الباقلاني عليهما؛ ومنها أن رئيس الحنابلة في عصره أبا الفضل التميمي (ت 410 هـ/1019م) أمر مناديا أن يقول بين يدي جنازته: هذا ناصر السنة والدين والذاب عن

¹ سير أعلام النبلاء، مصدر سابق، ج13، ص: 12

الشرعية، وكان يزور قبره كل جمعة تعظيماً له.¹

وذكر الباجي في كتابه المفقود "فرق الفقهاء" أنه على مذهب الباقلاني في العقيدة.

نقل ذلك محمد بن الأزرق الحميري (ت 896 هـ/1491م) في كتابه روضة الأعلام بمنزلة العربية من علوم الإسلام.

ومما نقله ابن الأزرق أن الباجي ناظر شيخ حلقة من الشيعة في أحد مساجد حلب عند دخوله لها وهو راجع من العراق، فكان مما جرى أن شيخ الحلقة سأل: مذهب من تتصر في الأصول؟ فقال الباجي: مذهب القاضي أبي بكر محمد بن الطيب، فقال الرجل لطلابه: سلوه، فسألوا الباجي عن مسألة فناء النار فأجابهم بمذهب القاضي أبي بكر في ذلك.²

أما الشيخ أبو ذر الهروي فإنه ما كان في أول أمره أشعرياً ولا مالكيّاً، وإنما تحول إلى عقيدة الأشعرية ومذهب المالكية بسبب موقف للحافظ أبي الحسن الدارقطني مع الباقلاني حضره الهروي، وذكره الباجي في "فرق الفقهاء" بحسب ما نقل عياض، وملخصه أن الهروي كان في بغداد مع شيخه الدارقطني، وبينما هما يسلكان طريقاً ببغداد إذ لقيهما الباقلاني - وكان شاباً - فأقبل عليه الدارقطني يقبل رأسه ويعظمه، فسأل الهروي شيخه عن سبب توقيره الظاهر لذلك الشاب، فقال: هذا إمام المسلمين، والذاب عن الدين، هذا القاضي

¹ نفسه، ص: 113

² روضة الأعلام، مصدر سابق، ج2، ص: 551

أبو بكر محمد بن الطيب.¹

ويقدم لنا الذهبي نصاً نفهم به أسباب بلوغ الباقلاني هذه المكانة لدى أتباع المذهب الحنبلي وجماعة الحديث، رغم أن الحنابلة خصوم له في مذهبه العقدي والمحدثين خصوم له في منهجه العقلي، فهو - كما يقول الذهبي - "كان يرد على الكرامية، وينصر الحنابلة عليهم، وبينه وبين أهل الحديث عامر، وإن كانوا قد يختلفون في مسائل دقيقة، فلهذا عامله الدارقطني بالاحترام".²

هكذا إذن أخذ الباجي الطريقة الأشعرية الباقلانية عن اثنين من أهم وأرسخ طلاب الباقلاني قديماً في هذا الفن، هما: الهروي والسمناني، وقد رجّح ابن تيمية (ت 728هـ / 1328م) في كتابه: "درء التعارض" تأثر أبي الوليد بأبي جعفر السمناني في هذا الفن أكثر من تأثره بالهروي، رغم إشارته إلى أن الهروي هو معلم الباجي الأول، بل هو معلم أهل المغرب عامة، لكن الباجي رحل إلى المشرق لتطويع معارفه، فأخذ طريقة السمناني أيضاً وبرع على يديه.

وبحسب ابن تيمية -دائماً- فإن القاضي أبا بكر بن العربي المالكي الأندلسي قد اتبع طريقة أبي الوليد هذه في استكمال الرحلة للاستزادة من هذا العلم ورحل بعده إلى المشرق فأخذ طريقة أبي المعالي الجويني.³

¹ ترتيب المدارك، مصدر سابق، ج7، ص: 75

² سير أعلام النبلاء، مصدر سابق، ج34، ص: 63

³ درء تعارض العقل والنقل، مصدر سابق، ج2، ص: 102

إننا نعتقد أن سبب إشارة ابن تيمية إلى الأثر الكبير للسمناني في أبي الوليد هو محاولة تفسير براعته في هذا الفن، وهي البراعة التي لم يجد ابن تيمية بداً من الاعتراف بها بشكل لافت؛ فهو يقرّر أنه لا يعتبر الهروي راسخاً في علم العقائد وإنما يراه مقلداً لا قدرة له على الاستقلال بالرأي في ذلك، ويجعله في طبقة ممن يسميهم "النفاة" أي: نفاة الأسماء والصفات، تضم البيهقي وعياضاً وابن الجوزي وآخرين. ويصف أهل هذه الطبقة بأنهم لا خبرة لهم بالعقليات بل يأخذون أقوال شيوخهم عن الحكم والدليل ويعتقدونها براهين قطعية.¹

أما الباجي وابن العربي وابن حزم وآخرون فيرى ابن تيمية أنهم يشاركون الجهمية في "بعض أصولهم الفاسدة"؛ بسبب أنهم يسلكون في العقليات مسلك الاجتهاد وليس النقل فيغلطون فيها، لكنه لا يجد بداً من الاعتراف لأصحاب هذه الطبقة بمعرفة الحديث والخبرة في متونه مع رسوخهم في علم العقليات، ثم إنه يعود فيتهمهم بالضعف في جانب آخر، وينتقدهم من جهة أنهم -كما يقول- أقل خبرة بكلام السلف والأئمة في باب العقائد ممن يسميهم "أئمة السنة".²

أما الطبقة الثالثة فيرى ابن تيمية أنهم يعظمون "مذهب السلف" لكنهم يشاركون الجهمية في بعض أصولهم ولا يملكون خبرة بالقرآن والحديث وأقوال الأئمة "لا من جهة المعرفة والتمييز بين صحيحها وضعيفها ولا من جهة الفهم لمعانيها"، ولذلك يصف هؤلاء بأنهم توهّموا صحة بعض الأصول العقلية للنفاة، ومن هؤلاء -حسب رأيه- أبو بكر بن

¹ نفسه، ج7، ص: 33

² نفسه

فورك والقاضي أبو يعلى وابن عقيل الحنبلي وآخرون.¹

إننا لا نسلم بصحة ما ذهب إليه ابن تيمية خاصة في اعتباره أن الباجي ضعيف في معرفة الآثار وكلام أئمة السلف في مسائل المعتقد، فقد اتفق عامة من ترجم لأبي الوليد على سعة علمه واطلاعه وعلى أنه أحد الراسخين في مجال الحديث رواية ودراية وفي آثار السابقين وعلم الرجال والأسانيد.

وليس يهمننا كثيرا هنا التفصيل في هذا الأمر، وإنما يهمننا التنبيه على مكانة الباجي وتصدره في هذا الفن من العلوم والتأكيد أن الرجل أحد الذين يُذكرون لضرب المثل بسبب شهرته وظهور مكانته ومستواه ودوره.

وإذا كان ابن تيمية يصنف علماء الأشاعرة -ومن بينهم الباجي- تصنيفاً منهجياً هدفه إضعافهم وانتقادهم فإن أحد مخالفيه الأشداء وهو تاج الدين السبكي (ت 771 هـ/ 1369م) يصنفهم في كتابه: "طبقات الشافعية الكبرى" تصنيفاً طبقياً موسعاً هدفه الاستدلال بذلك على انتشار هذا المذهب بين جميع علماء الأمة من كل المذاهب وفي جميع الأقطار. وقد ذكر السبكي أبا الوليد الباجي في ضمن الطبقة الخامسة من رؤوس الأشاعرة وعلمائها.²

ولا يُخفي السبكي أنه عالة في طبقات الأشاعرة على كتاب "تبين كذب المفتري في ما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري" لابن عساكر (ت 571 هـ/ 1175م)، وقد

¹ نفسه

² طبقات الشافعية الكبرى، مصدر سابق، ج3، ص: 372

أفاد ابن عساكر من أبى عبد الله الميورقي المالكي، وهو رجل غلب عليه علم التوحيد والكلام فيه، وألف كتاب الأعلام في هذا المجال، بحسب ما ذكر عياض.¹

والميورقي إمام من أئمة المالكية في شأن طبقات الأشاعرة وأخبار أبي الحسن الأشعري، بحسب ما ذكر السبكي الذي يصفه أيضا بأنه رجل مغربي بعيد الديار عن بلاد العراق متأخر عن زمان مؤسس المذهب، وهذه حجة ساقها السبكي ليدعم بها رأيه في أن الشيخ أبا الحسن الأشعري شافعي في الفقه، وليفند بها زعم الميورقي أنه كان مالكيًا في الفروع.²

ومع ذلك فإن السبكي يعترف بأن المالكية هم أخص الناس بمذهب الأشعري ويقول إنه لا يعرف مالكيًا غير أشعري، كما أنه ينتقد على ابن عساكر إغفاله ذكر كثير من علماء الأشعرية في كتابه.

ونحن نلاحظ أن ابن عساكر - وهو شافعي دمشقي مشرقى - أهمل بشكل شبه تام أي ذكر لعلماء المغاربة من الأشاعرة!!

ومن مقتضى ما ذكرنا آنفا عن السبكي من ارتباط المالكية والأشعرية وما نعرفه من سيطرة المالكية على الغرب الإسلامي فإن معنى ذلك أن عدم ذكر المغاربة في كتاب ابن عساكر يعني بالضرورة عدم ذكر جزء كبير من علماء المالكية وهو الجزء الذي حفل به الغرب الإسلامي، خاصة أن المالكية انقطعت في العراق مع الطبقة التاسعة التي عاصرها

¹ترتيب المدارك، مصدر سابق، ج 8 ص: 159

²طبقات الشافعية الكبرى، مصدر سابق، ص: 366

الباجي -ومن رؤوسها أبو الفضل بن عمرو- وأخذ عنها بعض معارفه، ولا يذكر أهل الطبقات في الطبقة العاشرة من مالكية العراق إلا رجلاً واحداً هو أبو يعلى أحمد بن محمد العبدي (489 هـ / 1096م).¹

وفي سياق التأثير العقدي لشيخ الباجي فيه، نجد ذلك التأثير قد يتحول إلى سلوك ومواقف عندما يتعلق الأمر بأخذ العلم عن بعض الطوائف مثل الشيعة، وخاصة الشيعة الإسماعيلية الفاطمية التي كان انتشارها هو الأكثر في عصر الباجي الذي كان موقفه منها سلبياً للغاية، كموقف شيخه الهروي، وكان رأيه هذا من أسباب قدحه في شيخه ابن السمسار الدمشقي الذي وصفه بأن فيه تشيعاً "يفضي به إلى الرفض".² وبأنه رآه إذا كتب اسم رسول الله قال: صلى الله عليه وسلم، وإذا كتب اسم علي قال: صلوات الله عليه.

ومما نقل ابن عساكر عن أبي القاسم بن الباجي أن والده ذكر تشيع ابن السمسار وأنه كان يتجنب متعمداً كتابة لقب أبي بكر الصديق كاملاً بسبب تعصبه.

قال الباجي: "عارضت بجزء خطه إلى نسخة عندي فجاء ذكر أبي بكر الصديق فبعد أن كتب "الصد" ضرب عليه وهو مكتوب في نسختي فظننت أن قلمه سبقه إلى ذلك ولم يكن في الأصل ف ضرب عليه، حتى وجدت الأصل الذي نقل منه، فيه الصديق".³

هذا مما نقمه الباجي على ابن السمسار إضافة إلى التخليط الذي في كتبه من

¹ شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، لمحمد مخلوف، الناشر: دار الكتب العلمية، 2003م، ج1، ص: 172

² تاريخ دمشق لابن عساكر، مصدر سابق، ج43، ص: 256

³ نفسه

المحو والسقط وضعف الضبط، ومع ذلك فإن الباجي سمع من هذا الشيخ صحيح البخاري وهو كتاب من كتب السنة، ولعل هذا ما جعل الذهبي كما أشرنا سابقا يدفع تهمة التشيع عن ابن السمسار ويرى تشيعه تقية. أما الشيخ الهروي فكان لا يأخذ عن علماء الشيعة، صارما في ذلك. قال عياض عنه: "لم يسمع من عبد الغني تحرياً لمداخلته ببني عبيد أمراء مصر الشيعة، ولا سمع من القضاة، لكونه قاضياً لهم".¹

ثانياً: الاعتدال في الحجاج المذهبي

إذا كان شيوخ أبي الوليد الباجي أحدثوا فيه تأثيراً متشدداً حيال تحمل العلم من أهل الأهواء كما يسميهم، فإننا يمكن أن نلمس تأثيراً موازياً يتمثل في الاعتدال في الحجاج المذهبي، ولهذا فقد عرف عنه فهمه وتفهمه لآراء المذاهب الأخرى، بل إنه ربما رجحها على مذهبه في بعض الأحيان، كما أنه كان شديد الإعجاب بشيوخه من غير المالكية معترفاً بفضلهم ومكانتهم، حتى إنه نظم الشعر في مدح بعضهم مثل شيخه أبي جعفر السمناني الحنفي.

وقد أشار الباجي إلى حقيقة اعتداله في الحجاج والخلاف في مقدمة "المنتقى"، بما هو أوضح وأكد، فقال: "إن فتوى المفتي في المسائل وكلامه عليها وشرحه لها إنما هو بحسب ما يوفقه الله تعالى إليه ويعينه عليه، وقد يرى الصواب في قول من الأقوال في وقت معين، ويراه خطأ في وقت آخر، ولذلك يختلف قول العالم الواحد في المسألة

¹ترتيب المدارك، مصدر سابق، ج7، ص: 229

الواحدة".¹

ثم حذر من أن يأخذ القارئ أو طالب العلم كلامه مأخذ التعصب والتشدد وادّعاء حيازة الحق والصواب وعيب المخالف والطعن فيه، فقال: "فلا يعتقد الناظر في كتابي أن ما أوردته من الشرح والتأويل والقياس والتنظير طريقه القطع عندي، حتى أعيب من خالفها وأذم من رأى غيره، وإنما هو مبلغ اجتهادي وما أدى إليه نظري".²

وبعد تأسيسه لحقيقة نسبية الفتوى واختلافها باختلاف الظروف، وبعد تحذيره من التعصب المذهبي الناشئ عن غير دليل أو معرفة حق، يذكر الباجي أن ذلك لا يعني عدم الدفاع عن رأيه الذي يراه صواباً، ويبين قيمة وأهمية عرض هذا الرأي في كتبه - وخاصة المنتقى - والاستدلال له، والمغزى من ذلك، فيقول: "وأما فائدة إثباتي له فتبيين منهج النظر والاستدلال والإرشاد إلى طريق الاختبار والاعتبار، فمن كان من أهل هذا الشأن فله أن ينظر في ذلك ويعمل بحسب ما يؤدي إليه اجتهاده من وفاق ما قلته أو خلافه، ومن لم يكن نال هذه الدرجة فليجعل ما ضمنته كتابي هذا سلماً إليها، وعونا عليها والله ولي التوفيق والهادي إلى سبيل الرشاد".³

وفي اعتقادنا أن ما يمكن أن نسميه "التسامح المذهبي" الذي يتصف به الباجي له أسباب أوجدته وجعلته قناعة راسخة لديه، وتعود هذه الأسباب في مجملها إلى تأثير شيوخه

¹ انظر: مقدمة المؤلف في كتاب "المنتقى".

² نفسه

³ نفسه

فيه، وسنعرض ما استخلصناه منها بشيء من الإيجاز غير المخل بحول الله.

أ- ثراء التجربة العلمية واتساعها

فقد أخذ الباجي عن رؤساء المذاهب وقادة المذاهب في عصره، وخالط مدارس شتى في بغداد التي كانت تموج بالآراء الفقهية والسياسية والمعتقدات والفرق والطوائف. إن احتكاكه بالمذاهب ومزاحمته الواسعة لطلبة العلم بالركب في مجالس شيوخ المذاهب الأخرى ومبادلتهم الدرس والتدارس معهم، جعل صدر أبي الوليد وسيعاً للخلاف مستوعباً للتمايز، ولا يراه داعياً للتقريع والإقصاء.

ب- التعمق في معرفة علم الخلافات

وهو كما ذكرنا سابقاً علم يغوص في لجج المسائل العويصة ويبحث دقائق الأصول والفروع، وقد تعلمه الباجي وأتقنه وحذقه على يد أمهر الناس فيه من الأحناف والشافعية. وقد نقل الباجي في كتبه جوانب من مجالس هؤلاء العلماء تظهر عدم ضيقهم بالمخالف مع براعتهم في عرض ما يعتقدون من معتقدات والتنظير لها والاستدلال لها، ومن ذلك قصص المناظرات التي نقلنا سابقاً بعضها عن تاج الدين السبكي في كتابه "طبقات الشافعية الكبرى" والتي ذكر أنه نقلها بدوره عن كتاب "فرق الفقهاء" للباجي، وقد كانت تلك المناظرة بين الشافعية والحنفية حول مسائل فقهية وقد حضرها الباجي.

ج- الجمع بين الموسوعية والتخصص المعرفي

أخذ الباجي العلم عن الرجال في كل فن من فنون الفقه، والأصول، والعقائد، الجدل والمناظرة، والحديث، واللغة العربية، ومع هذه الحالة الموسوعية كان الباجي صاحب

تخصص وإتقان في كل فن منها على حدة؛ فهو فقيه وشاعر وأصولي ولغوي وأثري ومجادل من الطراز الأول، وقد شهدت له بهذا الرسوخ كتبه ومناظراته، وشهد له به علماء عصره ومصره بل علماء المسلمين في المشرق والمغرب جميعاً.

وأرى أن هذه الموسوعية المقرونة بالإتقان هي أحد الأسباب التي جعلت أبا الوليد على ذلك النحو من الاعتدال المذهبي والحجاج الوسطي دون تشنيع أو تحامل على المخالف؛ لأن سعة العلم وقوة المعرفة تمنح صاحبها مثل تلك الصفات، وكثيراً ما يجنح الضعفاء إلى الشدة والقسوة على المخالف لعجزهم عن محاججته ونؤيهم بمواجهته.

وكما رأينا فإن الباجي أخذ علمه عن أفضل من جايه من علماء عصره، ومن أمثلة ذلك شيوخه في علم الحديث، فقد أرشدنا إليهم في كتاب "التعديل والتجريح" عندما ذكر مصادر معارفه وأخباره في الكتاب، فقال: "وأخرجت فيه غير ذلك مما وقع إلي في مذاكرة أهل الحديث وكتبته عنهم في جملة المنثور من الحديث، وعلى وجه الانتقاء يوماً ساءلت عنه الحفاظ وأهل العلم بهذا الشأن، كالشيخ أبي زر عبد بن أحمد الهروي الحافظ، وأبي عبد الله محمد بن علي الصوري الحافظ، وأبي بكر الخطيب أحمد بن علي بن ثابت الحافظ، وأبي النجيب عبد الغفار بن عبد الواحد بن محمد الأرموي الحافظ، وغيرهم".¹

إننا -بعد المقارنة والمقابلة بين المعلومات التاريخية- بات ممكناً القول إن الباجي ولد في بيت يحتفي بالعلم والعلماء، وقد كان والده هو صاحب الفضل في ذلك بطموحه إلى مصاهرة العلماء والتقرب منهم، وهو ما ساقه إلى الزواج من ابنة العالم المالكي القبري الذي

¹ التعديل والتجريح لمن خرّج له البخاري في الجامع الصحيح، مصدر سابق، ج1، ص: 279

كان مشهوراً في عصره.

ومن هذه الخؤولة ولد الباجي وعاش شبابه مكتنفاً من والده فقيهة -بحسب تعبير

ابن غزلون- وخالٍ عالم هو أبو شاعر القبري، وغيرهما.

لقد عاش الباجي واحداً وسبعين عاماً -على الرأي الصحيح- أنفقها بين التعلم

والتعليم، وقد قاده طموحه العلمي وقوته النفسية إلى الارتحال إلى المشرق؛ حيث كانت

حواضر العلم في الحجاز والعراق والشام، وقد بات في ممكنا أن نضع تصوراً تقريبياً

للمسار الذي سلكه أبو الوليد الباجي في رحلته المشرقية، وخلاصة ذلك أن الباجي خرج من

الأندلس سنة 426 هـ، ثم أقام بمصر زمناً غير طويل، ثم ارتحل إلى الشام فدخلها في الفترة

التي بين سنتي 427 و428 هـ / 1036 - 1037م، وأقام فيها مدة من الزمن تقارب

عامين، ثم لحق بالحجاز عام 431 هـ / 1040م على أبعد تقدير، ولزم شيخه أبا ذر الهروي

ثلاث سنين، وفي سنة 434 هـ / 1043م توفي الهروي على الراجح، فسار الباجي إلى بغداد

في السنة نفسها على التقدير الأبعد، وربما دخلها في العام الذي سبق ذلك.

مكث أبو الوليد في العراق خمس سنين إلا قليلاً قضى معظمها بين الكوفة وبغداد،

وسمع من شيوخ كثيرين وحضر مناظرات كثيرة أورها في كتابه "فرق الفقهاء"، وهو كتاب

مفقود، لكننا نجد ذكره في كتبه، وقد أشار إليه في موضعين على الأقل من "المنتقى"¹، كما

أن القاضي عياضاً وابن بسام وابن عساكر والذهبي والسبكي وغيرهم أثبتوا منه نقولاً في

كتبهم.

¹المنتقى، مصدر سابق، ج10، صفحات: 374 - 404

ومن بغداد انتقل الباجي مع شيخه السمناني إلى الموصل وأقام معه سنة يتخصص في علم الكلام والعقائد، ثم قفل راجعا إلى بلاده، وأقام سنة في حلب قاضيا ومفتيا، ثم أغدّ السير إلى أرضه الأندلس.

وقد وقفت على نص له في المنتقى في باب النذور عمن نذر مشيا إلى بيت الله فعجز، يذكر الباجي في هذا النص مسار السفر عبر البحر من الأندلس إلى أرض الحجاز، وبحسب النص المذكور فإن من يختار هذه الطريق "يركب البحر إلى الإسكندرية ثم يركب في النيل إلى مصر ثم يركب البحر من القلزم إلى جدة".¹ غير أن الباجي لا يورد في هذا النص ما يوحي بأنه سلك هذا الطريق.

¹ نفسه، ج5، ص: 106

الفصل الثالث:

**أقطاب الفكر السياسي الإسلامي في الأندلس
وملامح فكر الباجي**

يتناول هذا الفصل الفكر السياسي الإسلامي في الأندلس، وأقطابه البارزين وقادته الأساسيين، معرّفاً بهم بإيجاز ومستعرضاً أهم أسس نظرياتهم الفكرية السياسية، كما يعرّج على أهم القضايا التي كانت محل اشتغال هذا الفكر واهتمام رواده، بالإضافة إلى المصادر التي كانت روافد تشكّل الفكر السياسي في الأندلس، سواء منها الروافد المحلية والأجنبية.

المبحث الأول: الفكر السياسي في الأندلس وأقطابه

كانت الأندلس منذ الفتح إلى السقوط ساحة لنشاط سياسي لا ينقطع ولا يهدأ إلا ليثور من جديد، فقد شهدت بعد الفتح صراعاً محتدماً بين القيسية واليمانية من القبائل العربية الفاتحة والقبائل المهاجرة بعد ذلك، ثم قامت الدولة الأموية لتقوم معها ثورات داخلية يخلع أصحابها الطاعة ويطعنون في شرعية الأمراء والخلفاء، وقد أدى هذا التصدع الداخلي مع الضغط الخارجي من ممالك النصارى المجاورة إلى سقوط السلطة الأموية واستبداد الحاجب المنصور العامري وأبنائه بالأمر لمدة عقود، لكن ما تسمى "الفتنة" سيطرت من جديد على الحالة السياسية وانفرط نظام الملك وتقسمت الدولة إلى دويلات والسلطة إلى سلطات، واستحوذ كل صاحب شوكة على عدد من المدن الأندلسية في حدود جغرافية وأعلن نفسه ملكاً أو خليفة، وبدأت مرحلة جديدة كلياً من التغييرات العميقة في الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية بالأندلس خصوصاً، وفي منطقة الغرب الإسلامي عموماً، امتدت على مدى عقود لاحقة، وأدت -بعد كثير من الأحداث الدموية المنكرة- إلى دخول

المرابطين إلى الأندلس من أجل توحيدها وإنقاذها من براثن الضياع.¹

المطلب الأول: اتجاهات وقضايا التراث السياسي الأندلسي

رغم أن الأندلس كما رأينا كانت حافلة دائماً بالصراع السياسي منذ الفتح فإننا اضطررنا إلى الانتظار قروناً عديدة من أجل ظهور آثار سياسية على المستوى الفكري والنظري تؤسس هذا الصراع أو توطئه أو تحكم عليه أو تحقق فيه أي نوع من أنواع التأثير والتفاعل.

وفي هذا الصدد يشير الدكتور محمد جبرون إلى ضعف التراث السياسي في الأندلس قبل المائة الخامسة، ويلمح إلى وجود تأليفين فقط قبل هذه الفترة، هما: كتاب "في الوزراء والوزارة" وكتاب "في الحجاب" لعيسى بن أحمد الرازي المتوفى عام 379 هـ/989م، ويذكر جبرون أنه لم يعثر على عناوين أخرى ذات صلة بهذا الباب "مع العلم أن الإقبال على الآداب السياسية بين عائلات الطبقة الحاكمة الأندلسية ثابت ومحقق، فأثير غرناطة عبد الله بن بلقين يخبرنا أن من أكد ما يتأدب عليه أهل بيت المملكة إعمال السياسة في طلب

¹ للتوسع أكثر، انظر:

- دراسات في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للمغرب الإسلامي، المؤلف: الحبيب الجحاني، الناشر: دار الغرب الإسلامي، بيروت-لبنان، ط2، 1986م.
- الحضارة الإسلامية في عهد المرابطين والموحدين، المؤلف: حسن علي، ط1، مصر، 1980م.
- الأثر السياسي للعلماء في عصر المرابطين، المؤلف: محمد محمود بن بيه، ط1، بيروت، 2000م.
- دولة المرابطين في المغرب والأندلس، المؤلف: سعدون بن عباس نصر الله، بيروت، 1974م.
- دراسة: الإسلام في أرض الأندلس، الكاتب: أحمد مختار العبادي، مجلة عالم الفكر، العدد 2، 1979م.

الرياسة والسعي لها بكل الوجوه وأنه شخصياً خضع لهذا النوع من التعليم"¹.

ولم أجد تفسيراً لهذه الحالة سوى أن سيطرة المذهب المالكي بتحالفه مع السلطة السياسية وضعف العلوم العقلية والحرية السياسية أمور قد يكون لها تأثير في عدم ظهور الحاجة إلى فكر سياسي نظري، فقد كان توجه العلماء والفقهاء إلى الاستغراق في التفاصيل الفقهية ذات الصلة المباشرة بوظيفة القضاء؛ لأن هذه الطبقة كانت هي المسيطرة وكانت هي الطبقة النبيلة في مجتمع الفقهاء خلال الدولتين الأموية والعامرية.

أما بعد المائة الخامسة فقد شهد التراث السياسي تطوراً عظيماً وطفرة كبيرة، ففي هذا القرن نرى الاهتمام بالتأليف السياسي قد حقق انتشاراً أفقياً على مستوى أفراد كل طبقة من طبقات الفقهاء وعمودياً على مستوى الأجيال؛ فظهرت تأليف للشيخ وتلاميذهم ثم لتلاميذ تلاميذهم.

ويمكن تقسيم هذه الآثار التي تحتوي على مادة فكرية سياسية إلى عدة أنواع من حيث قوة أو ضعف صلتها بالسياسة "فمنها ما هو سياسي خالص يمكن اعتباره جزءاً من الآداب السلطانية التي تبلورت في هذه المرحلة كسراج الملوك للطرطوشي وكتاب السياسة لابن حزم والذهب المسبوك في وعظ الملوك للحميدي، وآخر صلتها بالسياسة محدودة، ويندرج ضمن أصناف العلوم الأخرى، كالفقه والحديث وغيرها، كالتمهيد لابن عبد البر،

¹ الفكر السياسي في المغرب والأندلس في القرن الخامس الهجري، تأليف: محمد جبرون، دار أبي رقرق للطباعة والنشر،

والمنتقى للباجي، والمحلى لابن حزم¹.

أولاً: اتجاهات الفكر السياسي الأندلسي

وقد مثل هذا الفكر السياسي عدة اتجاهات في مقاربة الواقع الفتوي والمشروعية

السياسية أهمها ثلاثة، هي:

الاتجاه الثوري المثالي: وهو الاتجاه الذي ظل متمسكا بالشروط الأساسية والمثالية

لاستحقاق الإمامة في الشريعة، ورفض إضفاء الشرعية على الممارسة السياسية التي فرضتها الفتنة وما تبعها من تفتيت لكيان الدولة وظهور للشرعيات التجزئة القائمة على الغلبة لا على الكفاءة والاستحقاق الشرعي.

وأشهر من يمثل هذا التيار في الأندلس هو ابن حزم الظاهري، ثم ابن حيان، وتستند ثوابت هذا الاتجاه على التمسك بالشروط التقليدية للإمام وفي مقدمتها النسب القرشي والعلم والعدل والتفرد بالإمامة وغيرها من الشروط.

الاتجاه الاستيعابي: وهو الاتجاه الذي ذهب أصحابه إلى الواقعية واستيعاب

الحقائق السياسية القائمة والتكيف معها، ومحاولة إصلاحها، ولا تتجلى هذه الواقعية في الجانب النظري لدى رواد هذا الاتجاه بقدر ما تتجلى في الجانب السلوكي والممارسة؛ إذ استطاعوا بناء علاقات سياسية راسخة مع معظم ملوك الطوائف.

يعتبر هذا الاتجاه هو الغالب في الأندلس، ومن أشهر من يمثله أبو الوليد الباجي

وابن عبد البر النمري اللذان عملا عن قرب مع الملوك المتغلبين وأمراء الجور في دول

¹ نفسه، ص: 62

الطوائف باعتبار ذلك أخف الضربين، وسنلاحظ في الباب الثاني من هذا البحث أن الباجي كان يقترب من التناقض باعترافه بالمشروعية السياسية للمتغلبين في بعض الأحيان واشترائه شروطاً أخرى كالنسب القرشي في أحيان أخرى.

وفي الواقع فإن هذا الاتجاه -كما يقول محمد جبرون- هو أصعب المسالك الفكرية في المقاربة السياسية الأندلسية لأنه يحاول الجمع بين متناقضين، هما: الأسس الدينية الشرعية للمشروعية السياسية، والواقع المختل المنفلت من كل تلك الضوابط.¹

الاتجاه الثوري المصلحي: وهو الاتجاه الذي يرى أصحابه ضعف الأسس التقليدية للشرعية عن الاستجابة للأحداث الكبيرة التي عاشتها الأندلس والتي تغيرت معها مراكز القوة وضوابط القيم السياسية والاجتماعية وأصبحت الشوكة والغلبة هي المعيار المسيطر وتراجع دور قریش وأحلافها لصالح أحلاف جديدة، ولذلك فقد بات من الواجب -حسب رأي هذا الاتجاه- تغيير شروط الشرعية السياسية أو تعديلها بالحذف والإضافة، وخاصة شرطي النسب القرشي ووحدة الإمام.

ومن الملاحظ أن أهم من قاد هذا الاتجاه هم أشخاص كانوا يتولون السلطة أو يطمحون إلى توليها، ومن أشهرهم عبد الرحمن بن أبي عامر الملقب "شنجول" الذي جمع الفقهاء وأعيان السياسة وراودهم على الموافقة له على خلع الخليفة الأموي القرشي وإعلان نفسه خليفة، لكنهم لم يستجيبوا له. ومن رواد هذا الاتجاه أبناء جهور حكام قرطبة وأبناء ذي النون حكام طليطلة.

¹ نفسه، ص: 229

2. مصادر وقضايا الفكر السياسي في الأندلس

اعتمد الفكر السياسي في الأندلس على جملة من المصادر والمرجعيات الفكرية التي أثرت بمستويات متفاوتة في مقاربتها للقضايا التي كان يفرزها الواقع ويفرضها.

أولاً: مصادر الفكر السياسي في الأندلس

يقسم الدكتور محمد جبرون المرجعيات الكبرى التي اقتسمت النفوذ على نصوص التراث الأندلسي والآداب السلطانية المكتوبة في القرن الخامس الهجري إلى ثلاث مرجعيات¹، هي:

أ - المرجعية العربية، وتعني الأفكار السياسية النابعة من الثقافة العربية غير المشوبة بالتأثير الديني، ويمثلها عدد من البلغاء والحكماء العرب الذين اشتهروا بالعقل والتجربة وبلاغة العبارة، فأطلقوا أمثلة وحكماً تتعلق بالحياة وبالرئاسة والزعامة وقيم العرب ذات الصلة بها.

ب - المرجعية الفارسية، ويمثلها أيضاً عدد من حكماء الفرس وأشهرهم على الإطلاق أردشير وبزرجمهر، ويمكن ملاحظة التأثير الكبير لهذه المرجعية في كتب الآداب السلطانية أو مرايا الأمراء.

ج - المرجعية اليونانية التي مثلها بالأساس الفيلسوف أرسطو، والإسكندر المقدوني بدرجة أقل.

ويستخلص جبرون أن التراث السياسي الإنساني من فارس واليونان كان شائعاً بين

¹ نفسه، ص: 63

علماء الأندلس وأعلامها وفي متناول الفقهاء والمفكرين السياسيين عبر ترجمات وتلخيصات جاء أغلبها من المشرق، ويستدل على هذه الفرضية بحالة ابن عبد البر الذي لم تكن له رحلة إلى مركز الثقافة العالمية في المشرق حينها ولكنه رغم ذلك يحيل إلى من يسميهم "حكماء العجم"، في مواضع ومواضيع كثيرة من كتابه "بهجة المجالس وأنس المجالس".¹

وليس خفيا أن مستوى النفوذ الفكري والأدبي للثقافة العربية في مجال الآداب السلطانية كان محدودا، ولا يمتلك قدرا كبيرا من الجاذبية مقارنة بغيره من الثقافات الأخرى، وكان في الأساس عبارة عن جوامع كلم في باب السياسة والتدبير.²

ومع المرجعيات الثلاث التي ذكرها جبرون يمكن الإشارة إلى مصدر آخر من مصادر الفكر السياسي في الأندلس، هو المصدر الديني الذي تمثله كتب الفقه والحديث التي تناولت قضايا السياسة والإمامة وصلاحيات الإمام ومسؤولياته من منظور المقاصد الشرعية للإسلام، وربما أوردت قضايا فكرية سياسية كبيرة ضمن فروع فقهية تشريعية دون أن تتقصد السياسة بشكل أساسي، ومن هذه الكتب على سبيل المثال "المنتقى" للباقي و"التمهيد" لابن عبد البر و"المحلى" لأبي محمد بن حزم الظاهري.

ثانيا: قضايا الفكر السياسي في الأندلس

الدارس للفكر السياسي الإسلامي في الأندلس سيدرك أن الواقع الفتنوي قد استحوذ على اهتمام العلماء والفقهاء في القرن الخامس الهجري، ولذلك فقد انعكست قضاياها في

¹ نفسه

² نفسه

موروثهم الفكري السياسي الذي بين أيدينا، وهذه علامة على مستوى الحيوية والتفاعل التي شهدتها هذا الفكر.

وبشيء من الإجمال يمكننا أن نشير إلى خمس قضايا كانت حاضرة بقوة ووضوح في الفكر السياسي الأندلسي، وهي:

أ- الشرعية السياسية:

والمقصود بها هنا شروط تولي الخلافة أو الإمارة، ولأن الأندلس كانت دار صراع سياسي خاصة مع بداية ضعف الدولة الأموية وظهور الدولة العامية وما بعدها من تفكك للدولة.

وقد شغلت هذه القضية بال الفقهاء على نحو كبير أشرنا إليه سابقاً، ونضيف هنا أن الجدل فيها كان متأرجحاً بين اعتبار شرط النسب القرشي واعتبار التغلب بالقوة وكذلك اعتبار الشكل البروتوكولي في تولي ولاية الأمر.

وفي الغالب فإن عامة فقهاء الأندلس رأوا التخلي عن الشرعية السياسية مقابل الأمن والاستقرار وهو ما جعل البلاد تفقداهما معاً، فقد كان زمن الطوائف فترة ظلم وعسف وسلب لأموال الناس بالمكوس والقطائع على الأرض والرؤوس.

وقد كان ابن حزم دائماً هو الرأي المعادل والمخالف في هذه المسألة وغيرها؛ إذ أنه لا يرى شرعية لغير بني أمية، حتى قال فيه الذهبي: "وكان مما يزيد في شنآنه تشيعه

لأمرأ بني أمية؛ ماضيهم وباقيهم، واعتقاده لصحة إمامتهم حتى نسب إلى النصب".¹

ب- الوحدة السياسية:

رغم أن أول انشقاق في جسم الدولة الإسلامية جاء من الأندلس عندما أعلن عبد الرحمن الداخل قيام كيان سياسي أموي لا يعترف بالخلافة العباسية، فإن الأمويين أنفسهم كابدوا الثورات الداخلية مبكراً وظلوا في صراع مع محاولات التصديع والعصيان حتى آل أمرهم وأمر البلاد من بعدهم إلى التفتت والتشطي، وظهرت حالة مكتظة بالشرعيات السياسية المزعومة والموهومة، وهي الحالة التي جعلت مسألة توحيد الدولة والإمام قضية من القضايا التي سيطرت على الفكر السياسي في الأندلس وكان التعامل معها من أصعب التحديات امام العلماء.

ج- الطاعة والخروج:

وجد العلماء والفقهاء في الأندلس أنفسهم في القرن الخامس الهجري أمام معضلة معرفية تتمثل في تحدي الجمع بين أحاديث وجوب الطاعة للإمام الطائفي وبين فقر هذا الإمام إلى الشروط الشرعية المطلوبة في الإمام الذي تجب طاعته، وهذا ما أفضى إلى تعدد التأويلات والمواقف من الفتنة، فالمذهب المسيطر هو تقديم الطاعة مهما كانت طبيعة المطاع على الفتنة التي يعتبرها كبار رجال المالكية في الأندلس مفسدة أعظم من جميع المفاسد، فانخرطوا في حملة التطبيع مع السلطان الطائفي - بحسب تعبير جبرون - لإضفاء المشروعية عليه وإخراجه من المأزق الأخلاقي بتسويغ العمل معه وقبول جوائزه وإضفاء

¹ انظر سير أعلام النبلاء، مصدر سابق، ج13، ص: 381

المشروعية على واقع ملوك الطوائف.¹

لكن صوتاً ثورياً ظهر في مواجهة هذه الحالة السائدة هو صوت ابن حزم الظاهري الذي يحمل لواء التنظير للخروج على السلطان الطائفي في الأندلس، ويعتبر أن الحالة الطائفية هي نقيض للدولة الشرعية التي تمثلها الفترة الأموية، وأن طاعة سلاطينها غير واجبة والعلاقة بهم غير جائزة لأنهم متغلبون يهتكون الأستار وينقضون شرائع الإسلام ويحدثون دينا جديداً، "ولو علموا أن في عبادة الصلبان تمشية أمورهم لبادروا إليها".²

د - العلاقات الخارجية أودار السلم ودار الحرب

خلقت الحالة المتشظية معضلة فكرية أخرى أمام رواد المعرفة في المجتمع الأندلس وفي مقدمتهم الفقهاء، ذلك أن الواقع الجديد كسر المفهوم التقليدي لدار السلم ودار الحرب وجعل التمييز المعتاد في الفقه بين الدارين أمراً متعسراً بسبب ظهور نموذج جديد من العلاقات البينية الداخلية والخارجية تتجاوز مقتضيات مقولة "دار السلم ودار الحرب"، لأن شبكة العلاقات السياسية والدبلوماسية بدت معقدة وغير مألوفة.

ويمكن القول إن النسق الجديد من العلاقات الدبلوماسية في الأندلس كان نسقاً عملياً شكّله السلاطين، وكان دور الفقهاء فيه تبريرياً أو تقييماً أكثر مما هو تأسيسى، ولذلك فقد أخذت مسألة إدارة العلاقة الداخلية بين ملوك الطوائف والخارجية بينهم وبين ممالك النصارى حيزاً كبيراً من اهتمامات الفكر السياسي الأندلسي في القرن الخامس للهجرة، وهو

¹ الفكر السياسي في المغرب والأندلس في القرن الخامس الهجري، مصدر سابق، ص: 129

² انظر: رسالة التلخيص لوجوه التخليص، تحقيق: عبد الحق التركماني، الناشر: دار ابن حزم، 1423 هـ، 2003 م، ص: 154

القرن الذي تهمانا دراسته.

المطلب الثاني: أقطاب الفكر السياسي الإسلامي في الأندلس

رأينا في المبحث السابق أن القرن الخامس من الهجرة شهد ظهور تراث فكري سياسي على يد كوكبة من الفقهاء والعلماء في الأندلس، وسنعرّج في هذا المبحث على بعضهم بشيء من الإجمال والاختصار الذي لا يخل بالغرض، وسنقتصر على ثلاثة نماذج، أحدها مثال للفكر السياسي الثوري وهو أبو علي محمد بن حزم الظاهري، وأما الثاني فهو مثال للفكر السياسي الواقعي المتكيف مع ظروف الفتنة ومقتضياتها السياسية وهو أبو عمر بن عبد البر النمري، وأما الثالث فهو مثال للفكر السياسي الوعظي المسمى "مرايا الأمراء" وهو أبو بكر الطرطوشي.

أولاً: علي بن حزم الظاهري

قُبل العقد الأخير من القرن الرابع للهجرة شهدت قرطبة ميلاد أبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي الظاهري، وكان ذلك في عام 384 هـ 995م على وجه التحديد، وتوفي رحمه الله عام 456 هـ 1063م معتزلاً الحياة العامة منشغلاً بالتدريس في بادية "لبلة" الصغيرة بعد مناظرته المشهورة مع أبي الوليد الباجي.

اختلف في نسب ابن حزم هل كان عربياً أم غير عربي، وقد رجّح الذهبي أنه من أصل فارسي، وأن جدّه كان من موالي يزيد بن أبي سفيان أخي معاوية رضي الله عنه¹، ولكن المؤكد أنه كان ينتمي إلى أسرة من الأسر التي أثرت بقوة في تاريخ الأندلس السياسي،

¹ سير أعلام النبلاء، مصدر سابق، ج13، ص: 373

وقد ترعرع في محيط يتعاطى السياسة ويتولى أهله المناصب الكبيرة فكان والده من كبراء أهل قرطبة وعمل وزيراً في زمن الدولة العامية، وهو المنصب نفسه الذي زاوله ابن حزم في شبابه، مما جعله قريباً من صناعة القرار وتدبير الشأن العام.

درس ابن حزم بهمة منقطعة النظير وتفرغ للعلم على كبر، ورغم أنه لم تعرف له رحلة خارج الأندلس لطلب العلم فإنه جمع العلوم من أطرافها، قال الذهبي في ترجمته: "الإمام الأوحّد، البحر، ذو الفنون والمعارف"¹، وتفرّد بمعرفة علوم لم تكن متداولة في البلاد، كعلم المنطق والجدل والمناظرة الذي أخذ مبادئه عن شيخه محمد بن الحسن القرطبي، وبالتخصص فيه علا شأنه في مواجهة فقهاء المالكية الذين ناظروه قبل الباجي.

أخذ ابن حزم فقه الشافعي عن شيوخ قرطبة، ونشأ أول أمره شافعي المذهب، لكنه تحول إلى المذهب الظاهري الذي ألف فيه التآليف وناجح عنه وجادل إلى آخر أيام حياته، كما أنه تضلّع في أصول الدين وأصول الفقه والتاريخ والتفسير واللغة وعلم الحديث الذي صار أحد الشيوخ المتقنين فيه.

ينبئنا ما كتب ابن حزم وما كتب عنه أنه كان موسوعي المعرفة، فهو مفكر سياسي كبير، وشاعر، وفيلسوف، وفقه، ونسابة، وقد ترك تراثاً ثرياً في هذه المجالات، ومن أشهر مؤلفاته: كتاب المحلّى بالآثار في الفقه الظاهري، وكتاب الإحكام في أصول الأحكام، في أصول الفقه، وكتاب "الفصل في الملل والأهواء والنحل"، في تاريخ المذاهب ومقارنة الأديان، وكتاب "التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية" في

¹ نفسه

المنطق، وكتاب "الأخلاق والسير في مداواة النفوس" في الفلسفة، وكتاب "جمهرة أنساب العرب" في التاريخ والأنساب، وكتاب "طوق الحمامة" في الأدب، وكتاب "نقطة العروس" في التاريخ السياسي، وكذلك رسالة قيّمة في فضل الأندلس وذكر علمائها.

عندما ولد ابن حزم كانت الدولة في الأندلس قد دخلت مرحلة الأفول والصراع، وكانت السلطة السياسية قد آلت إلى العامريين الذين أبقوا شرعية الأمويين قائمة لكنهم جردوهم من النفوذ والتحكّم في القرار.

عانى ابن حزم أشد المعاناة من الفتنة التي اندلعت في قرطبة أواخر أيام الدولة الأموية، وعاش حياة بعيدة عن الهدوء كثيرة المصائب والمحن، ولكنه كان مناضلاً عنيدا دافع لأكثر من أربعين عاماً عن رأيه المتعصب لشرعية الأمويين.

وتسجل المصادر أن ابن حزم وقف مع شخصيتين من بني أمية حاولا استعادة ملكهما وهما: عبد الرحمن الرابع الملقب بالمرتضى وقد هزم في معركة غرناطة عام 408 هـ/ 1017م أمام جيوش بني حمود، أما الثاني فهو: عبد الرحمن الخامس الملقب بالمستظهر، الذي استعاد العرش عام 414 هـ/ 1023م واستوزر ابن حزم مدة خلافته التي لم تتجاوز شهرين، وهي وزارة دفع ابن حزم ثمنها سجنًا ونفيًا وتشريدًا.

أسس فكر ابن حزم السياسي

يصف أبو بكر بن العربي المالكي ابن حزم بأنه من الخوارج¹، لأنه يدعو إلى عزل والي الظالم عند تعذّر منعه من الظلم بطريقة أخرى.

¹العواصم من القواصم، تحقيق: محب الدين الخطيب، مكتبة السنة، القاهرة، ط2، 2000م، ص: 192

ولكن الفكر السياسي لابن حزم يقوم على أسس يمكن تتبعها في كتبه وخاصة في كتابه "المحلى" الذي ناقش فيه قضايا الإمامة والخلافة، ويمكن الإشارة إلى أهم هذه الأسس:

شروط الإمامة: يتشدد ابن حزم في شرط القرشية في الإمام، ويمنع إمامة غيره، والقرشي -كما يعرفه- هو من كان من ذرية فهر ابن مالك ويرى أنه "يجب أن يكون الإمام قرشياً بالغاً ذكراً مميزاً بريئاً من المعاصي الظاهرة حاكماً بالقرآن والسنة فقط".¹

ومستند ابن حزم في ذلك جملة الأحاديث التي وردت في هذا الباب، وكذلك "إذعان الأنصار رضي الله عنهم يوم السقيفة وهم أهل الدار والمنعة والعدد والسابقة في الإسلام رضي الله عنهم ومن المحال أن يتركوا اجتهادهم لاجتهاد غيرهم لولا قيام الحجة عليهم".²

لكنه في مقابل هذا التشدد في شرط القرشية يبدو متساهلاً في شروط أخرى منها سلامة الحواس، فهو -بخلاف عامة الفقهاء في عصره ومصره- يرى صحة إمامة ذوي العاهات من العميان والصم وغيرهم بشرط اتصافهم بالعقل، فيقول: "ولا يضر الإمام أن يكون في خلقه عيب كالأعمى والأصم والأجدع والأجذم والذي لا يدان له ولا رجлан ومن بلغ الهرم ما دام يعقل ولو أنه ابن مائة عام ومن يعرض له الصرع ثم يفيق ومن بويع أثر بلوغه الحلم وهو مستوف لشروط الإمامة فكل هؤلاء إمامتهم جائزة".³

ويعلل ابن حزم رأيه هذا بانعدام ما يمنع إمامة هؤلاء من نصوص القرآن أو السنة

¹ الفصل في الملل والأهواء والنحل، المؤلف: أبو محمد بن حزم الظاهري، الناشر: مكتبة الخانجي - القاهرة، ج4، ص:

² نفسه، ص: 84

³ نفسه، ص: 129

أو من الإجماع أو النظر، وبأن الله إنما أمر بالقسط وإقامة العدل ومن قام بالقسط فقد أدى ما أمر به.¹

وحدة الإمام: إن من أشد الأسس الفكرية لابن حزم صلابة أساس وحدة الإمام ومحاربة الفوضى السياسية وتعدد الرؤوس التي تتنازع الشرعية في الدولة، وهو ما يبدو أنه كان ردة فعل قوية على الحال السياسية التي عاشها في الأندلس إبان ملوك الطوائف. وقد عبر عن هذا الرأي في عدة كتب من كتبه، ومنها كتابه "المحلى بالآثار" الذي قال فيه: "ولا يجوز أن يكون في الدنيا إلا إمام واحد فقط، ومن بات ليلة وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية، ولا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، ولا يجوز التردد بعد موت الإمام في اختيار الإمام أكثر من ثلاث."²

لا وراثه في الإمامة: يرى أبو علي الظاهري أن الوراثة في الإمامة غير جائزة شرعاً وأن إمامة الوارث غير شرعية، قال: "ولا خلاف بين أحد من أهل الإسلام في أنه لا يجوز التوارث فيها"³، ولكنه يرى صحة العهد من الإمام الميت لإمام يخلفه من بعده "إذا قصد فيه حسن الاختيار للأمة عند موته ولم يقصد بذلك هوى."⁴

إمامة المفضل: تعتبر إمامة المفضل مع وجود الفاضل من المسائل الجدلية بين الطوائف السياسية والعقدية، وقد ناقش ابن حزم هذه المسألة نقاشاً مطولاً في كتابه "الفصل

¹ الفصل في الملل والأهواء والنحل، مصدر سابق، ج4، ص: 90

² المحلى بالآثار، الناشر: دار الفكر - بيروت، بدون طبعة وبدون تاريخ، ج1 ص: 66

³ الفصل في الملل والأهواء والنحل، مصدر سابق، ج4، ص: 129

⁴ نفسه

في الملل والأهواء والنحل"، خلال نقاشه شروط الإمام الذي استعرض فيه أقوال أهل السنة والمعتزلة والخوارج في هذه الشروط.

وقد نسب إلى الباقلاني المالكي قوله: "واجب أن يكون الإمام أفضل الأمة"، ثم رد عليه بأن هذا القول باطل لجملة من البراهين: أحدهما أنه لا يمكن أن يعرف الأفضل إلا بالظن في ظاهر أمره، والظن لا يغني عن الحق، والثاني أن قريشا قد كثرت وانتشرت في مشارق الأرض ومغاربها وليس في الإمكان أن يعرف الأفضل من قوم هذا مبلغ عددهم بوجه من الوجوه، أما الثالث: فهو إجماع الصحابة على صحة إمامة الحسن ومعاوية رضي الله عنهما رغم وجود من هو أفضل منهما كسعد بن أبي وقاص وسعيد بن زيد وعبد الله بن عمرو وغيرهم.¹

خلع الإمام: يرى ابن حزم أن العدل صفة أساسية في الإمام، ولكنه لا يرى جواز خلعه إذا تركه ما دام الناس قادرين على منعه من الظلم أما إذا استفحل ظلمه وضعف الناس عن رده فإنه يرى جواز خلعه قال: "ولا يجوز خلع ما دام يمكن منعه من الظلم فإن لم يمكن إلا بإزالته ففرض أن يقام كل ما يوصل به إلى دفع الظلم".²

ثانيا: أبو عمر بن عبد البر

هو حافظ المغرب أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري القرطبي المالكي، ولد في قرطبة عام 368 هـ/978م وتوفي بشاطبة عام 463 هـ/1071م وعظم

¹ نفسه، ص: 90

² نفسه، ص: 84

شأنه "بالأندلس وعلا ذكره في الأقطار، ورحل إليه الناس وسمعوا منه، وألف تواليف مفيدة طارت في الآفاق"،¹ وقال عنه الذهبي: "كان إماما ديناً ، ثقة ، متقناً ، علامة ، متبحراً ، صاحب سنة واتباع، وكان أولاً أثرياً ظاهرياً فيما قيل ، ثم تحول مالكيّاً مع ميل بين إلى فقه الشافعي في مسائل ، ولا ينكر له ذلك ، فإنه ممن بلغ رتبة الأئمة المجتهدين".²

تحت وطأة الحرب والقلق السياسية هاجر ابن عبد البر عن وطنه ومنشئه قرطبة فكان في غرب الأندلس مدة، ثم تحول إلى شرقها فسكن دانية، وبلنسية، وشاطبة التي مات فيها.

وتصف المصادر ابن عبد البر بـ"سيلان الذهن" وهي عبارة تستخدم كناية عن غزارة الإنتاج المعرفي والقدرة على التأليف والتصنيف، وربما عبر بعضهم عن ذلك بأنه "كان موفقاً في التأليف، مُعاناً عليه".³

ويشهد لهذا الوصف قائمة تغص بالعناوين في علوم أصول الدين والفقه وأصوله والحديث وعلومه والتاريخ والأنساب والسياسة والأدب واللغة، غيرها من علوم الشريعة والعربية، ومن كتب ابن عبد البر:

كتاب "الدرر في اختصار المغازي والسير"، وكتاب "الاستيعاب في معرفة الأصحاب"، وكتاب "العقل والعقلاء"، وكتاب "جامع بيان العلم وفضله"، وكتاب "المدخل في

¹ترتيب المدارك، مصدر سابق، ج8، ص: 128

²سير أعلام النبلاء، مصدر سابق، ج13 ص: 359

³نفسه، ص: 360

القراءات"، وكتاب "بهجة المجالس وأنس المجالس"، في السياسة والآداب والمحاضرات، وكتاب "الانتقاء في فضائل الثلاثة الفقهاء"، وهو كتاب في ترجمة أبي حنيفة ومالك والشافعي رضي الله عنهم.

ومن مصنفاته أيضاً كتاب "اختلاف أقوال مالك وأصحابه، وكتاب "الاستغناء في معرفة المشهورين من حملة العلم بالكنى"، ومنها: "القصد والأمم"، وهو كتاب صغير في الأنساب، وكذلك رسالة "الإنباه على قبائل الرواة"، وكتاب "التقصي لحديث الموطأ" وكتاب "الإنصاف فيما بين العلماء من الاختلاف"، وكتاب "الكافي في فقه أهل المدينة"، وكتاب "ترجمة المستمعين وروضة الخائفين".

أما أشهر كتب ابن عبد البر فهي التي ألفها في علم الحديث، "، ومنها كتاب "الأجوبة عن المسائل المستغربة من كتاب البخاري"، لكن أهمها على الإطلاق كتاباه: "التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد"، و"الاستذكار في شرح مذاهب علماء الأمصار"، وهو اختصار لكتاب التمهيد.

لم يكن ابن عبد البر شخصية عادية في زمانها، وقد عاصره عدد من العلماء الأفاضل كان أشهرهم أبو الوليد الباجي وأبو محمد بن حزم وكلاهما يمثل رأياً مذهبياً يناقض الآخر، وقد رأينا كيف أن مناظرتهم ملأت الدنيا وشغلت الناس في القطر الأندلسي بل وفي الغرب الإسلامي عامة.

ورغم ما بين ابن عبد البر وأبي الوليد من تقارب في المذهب السياسي والموقف

الشرعي من سلاطين الطوائف فإن علاقتهما الشخصية كانت موسومة بعدم التصافي رغم أن بينهما تفاوتاً في العمر وتدبيراً في الرواية، وقد أشار إلى ذلك وإلى سببه القاضي عياض في ترجمة ابن عبد البر، قال: "ذكره القاضي أبو الوليد الباجي في كتاب الفرق ولم يكن الذي بينهما بالحسن لتجاذبهما سؤدد العلم في وقتها".¹

وأرى أن أسباب التنافس بين شخصيتين بهذا المستوى المعرفي والمكانة السياسية متعددة ومفهومة في سياق تقطعت فيه عرى الوحدة وتعددت الرؤوس وأصبح السؤال الناس في أشد الحاجة إلى من يقتدون به من أهل العلم في فتنٍ ادلهمت، وقد كان الباجي وابن عبد البر يقدمان نموذجين معرفيين يتشابهان في جوانب ويختلفان في أخرى، ومما يختلفان فيه الفتوى السياسية.

أما ابن حزم فإنه معاصراً لابن عبد البر (ولد بعده ومات قبله) ورغم بُعد الشقة في المواقف السياسية والمذاهب الفقهية بينهما فإنهما كانا على درجة كبيرة من التصافي والخلة، وكان ابن عبد البر ينبسط إليه ويؤانسه، ويطلع كتبه باستمرار، وكان ابن حزم تلميذه في فن الحديث² وروى عنه كثيراً من مروياته، وأثنى عليه ووصفه أكثر من مرة بأنه "صاحبه"، قال في حديثه عن مصنفات في علم الحديث: "ومنها كتاب التمهيد لصاحبنا أبي عمر يوسف بن عبد البر، وهو الآن في الحياة لم يبلغ سن الشيخوخة، وهو كتاب لا أعلم في الكلام

¹ ترتيب المدارك، مصدر سابق، ج8، ص: 129

² سير أعلام النبلاء، مصدر سابق، ج13، ص: 361

على فقه الحديث مثله أصلاً ، فكيف أحسن منه ¹.

وأرى أن جملة من الأمور تفسر هذه العلاقة النادرة بين الرجلين، وهي:

التجربة المذهبية: رأينا أن ابن عبد البر كان ظاهرياً في مرحلة من حياته، ثم

صار مالكيّاً يوافق الشافعية في بعض مذهبهم، ومن المؤكد أنه طالع كتب المذهب الظاهري

وأصوله بعناية ودراية، وأن ذلك ترك في عقله ومعارفه أثراً وقابلية لتقهم شيوخ هذا المذهب

وأتباعه، وقد كان ابن حزم حامل لوائه في الأندلس والغرب الإسلامي.

الاشتغال بالحديث: يجمع بين الرجلين جامع آخر هو علم الحديث والاشتغال

بالأثر، فقد كان ابن عبد البر حافظ المغرب الذي راسله علماء الأقطار بالتحية والأسئلة

احتراماً لمنزلته في هذا الفن، وعنه أخذ ابن حزم علم الحديث وبرع فيه وأتقنه لما له فيه من

حاجة في مذهبه الذي لا يأخذ ببعض الأدلة الشرعية المعتبرة في المذاهب الأخرى، ومنها

الإجماع والقياس.

المحلية: كان ابن عمر وابن حزم كلاهما محلياً لم يغترب في طلب العلم رغم ما

هما عليه من جلاله القدر وعلو المكانة في العلوم الدينية وعلوم اللغة والأنساب والتاريخ

وغيرها، ولعلّ هذا المنزع المحلي أحدث أثراً في تشابه تصوراتهما لجملة من القضايا وتقارب

نفسيهما وأمزجتهما.

¹ انظر رسالته في فضل الأندلس وذكر رجالها، تحقيق: إحسان عباس، الناشر: المؤسسة العربية للدراسات والنشر -

بيروت، 1987م، ط: الثانية، ج2، ص: 179

انتفاء أسباب التنافس السلطاني: وذلك أن ابن عبد البر كان يرى جواز العمل مع ملوك الطوائف ويوجب طاعتهم ويحرم الخروج عليهم، بينما كان ابن حزم يرى خلاف ذلك فلم يكن بهذا منافساً محتملاً لابن عبد البر في أي من بلاطات السلاطين بعكس أبي الوليد الباجي الذي كان يتشارك معه الرأي نفسه وتربطه علاقات سلطانية واسعة مع معظم ملوك الطوائف.

ملاح فكر ابن عبد البر السياسي

ليس ابن عبد البر ممن ألفوا في السياسة كتباً مستقلة، سوى ما كان من بعض أبواب السياسة التي عقدها في كتابه "بهجة المجالس"، وشأنه في عدم التأليف السياسي شأن الكثير من علماء الأندلس وفقهائها، غير أن ذلك لا يعني غياب رأيه في الشأن العام الذي كانت أحداثه تحيط به من مكان، ويمكن للباحث الوقوف على ملاح فكره السياسي مبنوثة في مصنفاته الفقهية والحديثية.

إن الحكم الشرعي والموقف العملي من سلاطين الطوائف والتعامل معهم قضية من أهم القضايا الفكرية التي شغلت ابن عبد البر ومثلت أمامه تحدياً علمياً وعملياً، وقد كانت معاشته للفتنة السياسية وما رآه وعاناه منها أحد الاعتبارات المؤثرة أشد تأثير في اختياراته الفقهية والفكرية المتعلقة بهذه القضية.

ويمكن اختصار ملاح الفكري السياسي لابن عبد البر رحمه الله في الآتي:

أ - الطاعة والتزام الجماعة

إن أهم ملاح ومبادئ الفكر السياسي لابن عبد البر هو وجوب طاعة الإمام حتى

ولو كان متغلباً فاقداً لشرعية الولاية بالشورى، أو فاسقاً غير عادل فاقداً لمشروعية العدل والعمل به، ويمكن فهم هذا بشكل أفضل إذا علمنا أن أبا عمر يجعل الخروج على السلطان هو رأس الفتنة، ولذلك فإنه لا يخفي مخالفته ومناقشته لأصحاب الرأي القائل بأن أهل الأمر الذين تجب طاعتهم وتحرم منازعتهم هم أهل العدل والإحسان والفضل والدين، لا أهل الجور والفسق والظلم.

ينسب أبو عمر القول بمنازعة الإمام الظالم إلى المعتزلة وعامة الخوارج، ثم يقول: "وأما أهل الحق وهم أهل السنة فقالوا هذا هو الاختيار أن يكون الإمام فاضلاً عدلاً محسناً، فإن لم يكن فالصبر على طاعة الجائرين من الأئمة أولى من الخروج عليه¹"، ثم يعلل هذا الرأي بعلة شرعية وعقلية متدرجة ومتسلسلة في ترابطها المنطقي، وهي:

- أن في منازعة الإمام الجائر والخروج عليه استبدال الأمن بالخوف.
 - أن الخوف يحمل على إراقة الدماء وشن الغارات والفساد في الأرض.
 - أن إراقة الدماء أعظم من الصبر على جور الإمام وفسقه.
 - أن الأصول تشهد والعقل والدين على أن أعظم المكروهين أولاهما بالترك.
- ويخلص ابن عبد البر بعد هذا الدفاع إلى أن "كل إمام يقيم الجمعة والعيد ويجاهد العدو ويقيم الحدود على أهل العداء وينصف الناس من مظالمهم لبعضهم البعض وتسكن له الدهماء وتأمين به السبل فواجب طاعته في كل ما يأمر به من الصلاح أو من

¹ التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق: مصطفى العلوي ومحمد البكري، الناشر: وزارة الأوقاف - المغرب

ومن الجليّ في هذه المواصفات أن أبا عمر يضحى بالشرعية السياسية - التي تُستحق بالشورى ورأي أهل الحل والعقد والتراضي بين الإمام والرعية - من أجل أمن السبل وسكون الدهماء وإقامة الشعائر الدينية وصدّ المظالم بين الناس.

أما إن كان الظالم والجائر هو الإمام نفسه فإن الصبر على ظلمه مأمور به؛ لأن معارضته ستفضي إلى واقع أَوْخَم من ظلم الإمام، وهو تظالم الرعية فيما بينها وتسلط بعضها على بعض بعد أن كانت تعاني من ظلم الإمام فقط، وهو نوعاً ما يعني ترجيح المصلحة الشرعية على الشرعية السياسية، وهذا ما عبّر عنه بأن الأصول والعقل والدين تشهد أن أعظم المكروهين أولاهما بالترك.

رأينا أن ابن عبد البر يرى طاعة الإمام واجبة في كل حال وتحت كل الظروف حتى وإن لم يكن العالم أو العاميّ يتمكن من نصيح السلطان فإنه ملزم بالصبر والدعاء، لأن السلف - كما يرى - كانوا يnehون عن سب الأمراء²، ولأن أكثر من فروا من الأمراء وتجنبوهم إنما فعلوا ذلك لأنه لا يمكنهم أن ينصحوا لهم ولا يغيّروا عليهم، ولأنهم لا يسلمون من متابعتهم³.

ورغم ذلك فإن أبا عمر يقدّم الحكم الشرعي في واجبات الإمام بوضوح وقوة، قائلاً:

¹ التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، مصدر سابق، ج 23، ص: 278

² نفسه، ج 21، ص: 287

³ نفسه، ص: 286

"ويجب على الإمام من النصح لرعيته كالذي يجب عليهم له"،¹ ويسوق نصوصاً متكاثرة ومتضافرة على لعن الإمام الظالم وطرده من رحمة الله، ومنها: أحاديث عن ابن عباس معقل بن يسار وغيرهما أن الله حرّم الجنة على الإمام الغاش رعيته ويسأل أمير العشرة عنهم يوم القيامة.²

ب - إباحة التعامل مع سلاطين الطوائف

امتداداً للمبدأ السابق فإن ابن عبد البر لا يرى بأساً في التعامل مع سلاطين الطوائف الذين عايشهم وقبول الهدية والعطية منهم، والعمل معهم في تدبير الشأن العام، وقد كان هو وأضرابه محط أنظار العديد من السلاطين المتنافسين عليه لتزيين بلاطاتهم به، ومما ذكرت المصادر أنه ولي قضاء الأشبونة وشنترين في مدة المظفر بن الأفتس صاحب بطليوس، قبل أن يرتحل إلى شرق الأندلس متقلّباً بين بلاطات سلاطينها إلى أن وافته المنية في شاطبة.

ثالثاً: أبو بكر الطرطوشي

هو أبو بكر محمد بن الوليد بن محمد الفهري الأندلسي الطرطوشي، كان مولده بمدينة طرطوشة في الأندلس سنة 450 / 1058م، وتوفي بمدينة الإسكندرية في مصر عام 520 هـ/ 1126م، ودفن بالقرب من مسجده.

¹ التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، ج23، ص: 288

² نفسه، ج23، ص: 288

كان عالماً ورعاً وزاهداً لم يتشبت من الدنيا بشيء، إلى أن توفي¹، وهو إمام من أئمة المالكية في القرنين الخامس والسادس، وكان مختصاً بصحبة أبي الوليد الباجي في مدينة سرقسطة فأخذ عنه مسائل الخلاف وسمع منه، وأجاز له²، وسوى أبي الوليد الباجي أخذ الطرطوشي العلم في الأندلس عن أبي عبد الله الحميدي صاحب كتاب جذوة المقتبس، وقرأ الأدب على أبي محمد ابن حزم بمدينة إشبيلية.³

في سنة 476 هـ / 1083م، رحل إلى المشرق، وحج، ثم دخل بغداد والبصرة، وتفقه على الفقيه الشافعي أبي بكر الشاشي وعلى أبي أحمد الجرجاني، وسكن الشام مدة من الزمن ودرّس بها⁴، ولازم الانقباض والقناعة وبعد صيته هناك وأخذ عنه الناس هناك علماً كثيراً⁵، وإليه يعود الفضل في نشر العلم في الإسكندرية التي سلخ بقيّة حياته فيها، وألف فيها كتاب "سراج الملوك" في مجلس كان بينه وبين صاحب مصر⁶ المأمون بن البطاحي وزير الفاطميين بعد الأفضل بن أمير الجيوش، وكان المأمون يبالغ في إكرامه بخلاف الأفضل فإنه كان مبغضاً له، و"سراج الملوك" من أهمّ كتبه في الأخلاق السياسية.

رغم أن الطرطوشي خرج من الأندلس في رحلة علمية إلى المشرق ولم يعد إلى

¹ بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس، المؤلف: أحمد بن الضبي، الناشر: دار الكاتب العربي - القاهرة 1967م،

ج1، ص: 138

² وفيات الأعيان، مصدر سابق، ج4، ص: 262

³ نفسه، ج4، ص: 262

⁴ نفسه، ص: 262

⁵ الديباج المذهب، مصدر سابق، ج2، ص: 245

⁶ بغية الملتمس، مصدر سابق، ج1، ص: 138

مسقط رأسه، ورغم أنه اقتسم الزعامة العلمية في المشرق مع الإمام أبي حامد الغزالي، فإنه يدين بمعارفه وتكوينه العلمي الأول لعلماء الأندلس وخاصة أبا الوليد الباجي وابن حزم الظاهري وأبا عبد الله الحميدي صاحب كتاب جذوة المقتبس، كما أن تواصله مع الغرب الإسلامي لم ينقطع بل إنه كان حيويًا ونشطًا من خلال الطلبة الذين أخذوا عنه وعادوا لينشروا علمه، وكذلك من خلال التراسل بينه وبين سلاطين المغرب من المرابطين.

لقد أسس الطرطوشي مدرسة بالإسكندرية تخرج منها جمع غفير من الطلبة الذين قدموا من المشرق والغرب الإسلامي وخاصة الأندلس، ويظهر في سجل طلابه عدد من كبار علماء الأندلس الذين تولوا مناصب علمية وقضائية كبيرة هناك، كأبي علي الصدي المعروف بابن سكرة السرقسطي (452 - 514 هـ / 1060 - 1120م).

ومن أشهر مشاهير العلماء الذين أخذوا عن الطرطوشي القاضي أبو بكر بن العربي المعافري (468 - 543 هـ / 1076 - 1148م) والقاضي عياض اليعصبى (496 - 544 هـ / 1103 - 1149م) وقد أجازته مكتبة، أما أشهر أهل السياسة ورجال الملك الذي تفقهوا بين يديه فالمهدي بن تومرت (ت 524 هـ / 1130م) صاحب دعوة الموحدين.

ترك الطرطوشي آثاراً واسعة في السياسة الشرعية والحديث والفقه المالكي والفقه المقارن والتفسير والأصول، والتصوف، ولكنها لم تصل إلينا جميعاً؛ إذ ما يزال بعضها مفقوداً، كما أن بعضها ما زال مخطوطاً، ومن أهم هذه الكتب:

كتاب التعليقة الكبرى، وهو مؤلف في الخلافات والفقه المقارن، وكتاب النهاية في

فروع المالكية، وشرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني، وكتاب العمدة في الأصول، وكتاب الفتن، وكتاب نفائس الفنون، وكتاب في الرد على اليهود، وكتاب سراج الهدى وزاد المسافر، ومنها كتابه المفقود أيضا "إحياء الليل" الذي رد فيه على إحياء علوم الدين للغزالي.

أما كتبه المخطوطة فمنها كتاب "نزهة الإخوان المتحابين في الله"، وكتاب "تحريم الغناء واللهو على الصوفية في رقصهم وسماعهم"، وكتاب "مختصر الكشف والبيان عن تفسير القرآن"، وكتاب "غريب المعاني ولطائف التداني"، وكتاب "المجالس".

ومن أشهر كتب المدونة الفقهية التي تركها الطرطوشي كتاب "سراج الملوك" الذي أودعه زبدة فكره، وهو كتاب في الأخلاق السياسية والتدبير، وهذا جلي من عنوانه الكامل: "سراج الملوك في نظم الحكم والسياسة الشرعية والآداب المرعية".

ألف الطرطوشي هذا الكتاب للوزير الفاطمي الأفضل بن أمير الجيوش، ولكنه مات قبل أن يستلمه، فأهداه إلى الوزير الذي خلفه بعده وهو المأمون بن البطائي.

الآراء السياسية للطرطوشي

يتوسط الطرطوشي سلسلة من العلماء الذين ألفوا في السياسة الشرعية والأحكام السلطانية وصلاحيات الإمام ومسؤوليات وأخلاقه، ومن أقدمهم أبو محمد بن قتيبة الدينوري (ت 236 هـ) الذي ألف كتاب "عيون الأخبار" وضمنه أبواباً عن السلطان والحرب والسؤدد والطبائع والأخلاق والعلم والبيان.

ومنهم كذلك أبو الحسن الماوردي (ت 450 هـ/1058م) صاحب "الأحكام السلطانية" وهو كتاب ذائع الصيت في النظم الإسلامية السياسية والمالية والقضائية

والإدارية والعسكرية، وبحث فيه مؤلفه أحكام الخلافة وقوانين الوزارة، وإمارة الجهاد والبلاد، وولاية القضاء، والمظالم، وإمامة الصلاة وولاية الحج والصدقات، وغير ذلك من قضايا التدبير السياسي.

ومن المؤلفات الشهيرة "التبر المسبوك في نصيحة الملوك" للإمام أبي حامد الغزالي (ت 505 هـ / 1111م) وهو معاصر للطرطوشي ومنافس له على الزعامة العلمية والمعرفية في المشرق.

ومن بعد الطرطوشي كتب جلة من العلماء في السياسة الشرعية وأصول التدبير العام، من أشهرهم أحمد بن تيمية (ت 728 هـ / 1328م) صاحب كتاب "السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية"، ومنهم عبد الرحمن بن خلدون (ت 808 هـ / 1406م) الذي أسس قواعد علم الاجتماع السياسي على غير تقليد سابق في "مقدمة" تاريخه.

أما الفكر السياسي للطرطوشي فإن أهم المصادر التي يمكن التماسه من خلالها هو كتابه "سراج الملوك" الذي لقي اهتماماً بالغاً من العلماء والدارسين الأكاديميين وخاصة المستشرقين.

شرح الطرطوشي في مقدمة هذا الكتاب أسباب تأليفه، وخلاصة ذلك أنه نظر في سير الأمم والملوك وأساليبهم في تدبير الدول، والقوانين التي التزموها في حفظ النحل فوجد أن ذلك على نوعين: أحكام وسياسات.

أما الأحكام فيقصد بها المعتقدات الدينية والشرائع المتعلقة بالحلال والحرام في

معاملاتهم، ويرى أن هذا أمر اصطلاحاً عليه بعقولهم ولم يتبعوا فيه رسولاً أو كتاباً منزلاً وإنما أخذوه عن كهنتهم وسدنة بيوت النيران والأصنام، وليس هذا مما يستحقون الاقتباس منهم فيه، لأنه لا يعجز أحد أن يخترع ويصنع أشباهها ومثالها من تلقاء نفسه.

ورغم استنكاف الطرطوشي عن تقليد الأمم الخالية في أحكامها الدينية والاعتقادية لافتقارها إلى المرجعية الصحيحة ولانبثاقها في التحليل والتحرير من عقولهم لا من رسالات سماوية صحيحة، فإنه يرى أنهم قد ساروا سيرة العدل والنصفية في القسم الثاني من تراثهم وهو "السياسات" التي وضعوا في التزام تلك الأحكام وحمايتها ومكافأة من عظمها ومعاقبة من خالفها واستهان بها.

وفي ضوء هذا ينبئنا الطرطوشي بمصادر كتابه، وهي:

- كتب الأمم التي يعتبرها أمم حكمة بالغة وسير مستحسنة وطريقة مألوفة في التدبير وبلاغة ولطافة في الكلام، وهذه الأمم هي: العرب والروم والفرس والهند والسند والسند هند.

• سير الأنبياء عليهم السلام، وآثار الأولياء، وبراعة العلماء، وحكمة الحكماء، ونوادر الخلفاء.

• ما انطوى عليه القرآن العزيز الذي هو بحر العلوم، وينبوع الحكم، ومعدن

السياسات، ومغاص الجواهر المكنونات.¹

¹سراج الملوك في نظم الحكم والسياسة الشرعية والآداب المرعية، تأليف: أبي بكر الطرطوشي، بدون تحقيق، الناشر: من أوائل المطبوعات العربية - مصر، 1289هـ، 1872م، ج1 ص: 4

يضم "سراج الملوك" أربعة وستين فصلا في فن الحكم وسياسة الملك، واصطناع الصحبة والبطانة، وتدبير السلطة والمال واقتضاء الجباية والسيرة في الجند، كما تناول الكتاب شروط الملك وكماله والتمكين له، والصفات الممدوحة في السلطان والصفات المذمومة فيه، وبسط القول في العلاقة بين السلطان والرعية وما يجب على الرعية من الطاعة والصبر وعلى السلطان من الرفق والعدل.

وحظي الوزراء وآدابهم وصفاتهم باهتمام الطرطوشي في هذا الكتاب، وكذلك سنة المشاورة في التدبير، والنصيحة للسلطان باعتبارهما من أهم أسس الملك، وعرض لسياسة السلطان نحو الولاة والعمال، وأحكام أهل الذمة ومسؤولية الدولة تجاههم، وكذلك شؤون الحرب وتدبيرها.

ويمكن تقسيم الأفكار والآراء السياسية الواردة في كتاب "سراج الملوك" إلى أربعة عناوين رئيسية.

أ- نصب الإمام : لا يخرج الطرطوشي عن الإجماع المنعقد على مدى تاريخ الأمة على وجوب نصب الإمام وإقامة السلطة، وهو يرى ذلك استنادا على النصوص الشرعية التي دلت على أن إقامة السلطان في الأرض واجبة لازمة للأمة، وأنها منة عظيمة و نعمة جزية لمنافعها على الأمة من صيانة الضرورات التي نصت عليها الأدلة.

إن الطرطوشي يعارض أشد المعارضة أي نزع للسلطان أو تمرد عليه أو عصيان له، ويجعل الأئمة في الناس حجة من حجج الله على وجوده جل وعلا، وعلامة من علامات

توحيده، وذلك لأن أمر العالم لا يستقيم ولا يعتدل إلا بمدير متفرد غير مشارك في حكمه وسلطته، وكذلك فإن حال الناس لا يتوهم ترتيبه وانتظامه إلا بالسلطان، ويعضد الطرطوشي رأيه بالأدلة النقلية والعقلية، ومنها أن الله يزج بالسلطان ما لا يزج بالقرآن، وأن الناس جبلوا على حب أخذ الحق والامتناع عن أداء حق غيرهم وإذا خلوا من سلطان أصبحوا كالحوت في الماء يأكل كبيره صغيره.

ب- العدل : يؤكد الطرطوشي أن العدل هو أساس السياسات الصحيحة، ويعتبره أول الخصال والقواعد التي لا ثبات للسلطان دونها، فالعدل وفق رأيه، "هو قوام الملك، ودوام الدول ورأس كل مملكة سواء كانت نبوية أو اصطلاحية"¹، ويستفيض الطرطوشي في مدح العدل مدحاً بليغاً غير متحرج فيه، ومن أجل تقريب قيمته من ذهن القارئ يمثل الملك بالجسد، فرأسه الإمام وقلبه الوزير ويداه الأعوان ورجلاه الرعية، وأما العدل فهو روحه.²

والعدل في رؤية الطرطوشي ينقسم إلى حقيقي مطلق وهو العدل الإلهي الذي جاءت به الأنبياء والرسل عن الله، وقسم يشبه العدل، وهو نوع من السياسة الاصطلاحية التي تعارف عليها الناس فهرم عليها الكبير ونشأ عليها الصغير، وهذا العدل في حقيقته هو ضرب من المقاربة والتسديد، وبعيد أن تستقيم مملكة أو تستمر طاعة من رعية في حال إيمان أو كفر بلا عدل قائم وبلا انتظام وترتيب ثابت للأمور، كما يقول الطرطوشي.³

¹ انظر: سراج الملوك، مصدر سابق، ص: 51

² نفسه، ص: 52

³ نفسه

وللتدليل على أهمية العدل يسوق الطرطوشي متتالية مترابطة في التدبير واستقرار

الدول وازدهارها فيقول: "لا سلطان إلا بجند، ولا جند إلا بمال، ولا مال إلا بجباية، ولا

جباية إلا بعمارة، ولا عمارة إلا بعدل. فصار العدل أساسا لسائر الأساسات¹."

والعدل كما يعرفه الطرطوشي، لا يقوم إلا بمشاورة العلماء واتباع رأيهم، و"كما أن

الملك الحازم لا يتم حزمه إلا بمشاورة الوزراء الأخيار كذلك، لا يتم عدله إلا باستفتاء

العلماء الأبرار²."

ولا يسأم الطرطوشي من تكرار معنى العدل والحث عليه وتبيان قيمته وآثاره،

والتحذير من ضرر الظلم والجور وأنها ماحقان للدول وإن كانت مسلمة، وأن العدل مؤذن

باستقرارها ولو كانت كافرة.

ج - النصيحة والطاعة: يعتبر الطرطوشي أن الغش للسلطين كبيرة من الكبائر،

وأن النصيحة لهم واجبة على كل أحد، وهو يجعل للسلطان حصانة وحرمة عظيمة، بل نراه

يطلق حكما بأنه ما مشى قوم إلى سلطان ليزلوه إلا أذلهم الله قبل أن يموتوا.

ومع ذلك فإن الطرطوشي يحث السلطان على قبول الموعة من كل أحد، وعلى

إطلاق يد الرعية في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وسعة الصدر تجاه آرائهم،

والسماح لهم بنوع من المراجعة الخفيفة له في أمور التدبير، خاصة إذا كان في اعتراضهم

مصلحة للسلطان والرعية جميعا، ولكن مقابل ذلك -كما يرى الطرطوشي- هو طاعتهم له،

¹ نفسه

² نفسه، ص: 53

وعدم خروجهم على سلطانه أو شق عصا جماعته.

إن الطاعة أحد الثوابت التي لا يبدي فيها الطرطوشي أي تهاون، ف"طاعة الأئمة" عنده فرض على الرعية، و"طاعة السلطان مقرونة بطاعة الله¹"، و"ليس للرعية أن تعترض على الأئمة في تدبيرها وإن سولت لها أنفسها، بل عليها الانقياد وعلى الأئمة الاجتهاد".² والاعتراض على الأئمة الذي يقصده الطرطوشي هنا هو ما يفضي إلى نبذ البيعة وشق عصا الجماعة، لأن نظرة الخوارج الحروية هي أشد المنكر والكبائر السياسية. وبدلاً من المعارضة والمحادة للسلطان ينصح الطرطوشي بالصبر على أذى ذوي السلطة وظلمهم، ويسوق للاستدلال لذلك النصوص التي بنى عليها "أهل السنة" نظريتهم في طاعة المتغلب، والانقياد لعسف أهل الملك وجورهم حفاظاً على بيضة الإسلام وحماية للوحدة وحقناً للدم.

علاقة الطرطوشي بالسلطين

لم تكن علاقة الطرطوشي بالسلطين الفاطميين وثيقة ولا ودّية، بل كان يطبعها التوتر والجفاء غالباً، لأنه "كان مجانباً للسلطان معرضاً عنه وعن أصحابه شديداً عليهم"، وقد أدت الطبيعة الشخصية للطرطوشي أو ما يصفه ابن فرحون بأنه "النفس الأبية" إلى تعرضه لمحن ومضايقات في دولة العبيديين الذين نفوه من الإسكندرية إلى الفسطاط وجعلوه

¹ نفسه، ص: 59

² نفسه

في الإقامة الجبرية ومنعوا الناس من الأخذ عنه¹، وتشير المصادر التي ترجمت للطرطوشي إلى عداوة مستحكمة بينه وبين قاضي الإسكندرية للفاطميين أبي طالب بن حديد (462 - 528 هـ / 1072 - 1134م) الذي كان قد "استولى على سائر أمور الإسكندرية ولم يبق لأحد معه فيها كلام"²، وكان الطرطوشي يذكر بني حديد ذكراً قبيحاً لما كانوا عليه من أخذ المكوسات والمعونة على المظالم، وكان يفتي بتحريم بعض البضائع التي يأتي بها النصارى، ومنها الجُبْن وقد ألف في ذلك رسالة خاصة، كما أفتى بقطع محرمات كثيرة من أعمال السلطان، وكانت هذه الفتاوى الجريئة من جملة ما رفعه عنه ابن حديد إلى الوزير الفاطمي الأفضل بن أمير الجيوش، ورفع عنه أشياء أخرى، منها أنه كان يخرج مع طلبته إلى البساتين فيقيمون فيها الأيام المتوالية في الفرجة والذاكرة، ويبدو أن أعداد هؤلاء الطلبة تكون كبيرة، فقد بلغت ثلاثمائة وستين رجلاً في بعض الأحيان.³

ورغم أن الحالة الغالبة على العلاقة بين الفقيه الطرطوشي والسلطين الفاطميين هي التوتر والتجافي فإنها كانت تشهد هدوءاً وتفاهما في بعض الأحيان، ويبدو أنهم كانوا يجنبون قتله أو إلحاق أذى كبير به لمكانته وكثرة طلابه ومريديه في الإسكندرية خاصة بعد أن قتلوا علماء السنة فيها وأصبح هو مقصد الطلاب من كل فج عميق حتى إن بعض الروايات تتحدث عن تخريج مائتي فقيه من أهل الفتوى على يديه، ويخبرنا أبو الطاهر بن

¹الديباج المذهب، مصدر سابق، ج2 ص: 245

²المقفى الكبير، المؤلف: تقي الدين المقرئ، تحقيق: محمد اليعلاوي، الناشر: دار الغرب الاسلامي، بيروت - لبنان،

الطبعة: الثانية، 1427 هـ - 2006م، ج1 ص: 306

³الديباج المذهب، مصدر سابق، ج2 ص: 246

عون الزهري - وهو أحد طلابه المقربين - أنه لما نزل الإسكندرية وجد البلد عاطلاً عن العلم، فأقام بها وبث علماً جماً، وكان يقول: إن سألتني الله تعالى عن المقام بالإسكندرية أقول له: وجدت قوماً ضلالاً فكنت سبب هدايتهم.¹

ونفهم من مجمل ما أورده المصادر أن الطرطوشي كان يحمل مشروعاً إصلاحياً ولم يكن سلبياً، فكان يحاول التغيير بقدر ما يسعه الحال، ويحدثنا المؤرخ المصري تقي الدين المقرئ في كتابه "المقفى الكبير" عن رحلة الطرطوشي إلى القاهرة ولقائه بالوزير المأمون بن البطائحي وإقناعه بتغيير بعض أحكام الميراث التي فرضتها الدولة وفق مذهبها الشيعي وهي مخالفة لمذهب أهل السنة، وقد توصل معه إلى حلّ وسط فيها يقتضي عودة كل عائلة إلى مذهبها في ذلك دون إلزامها بالمذهب الشيعي، ولكن الخليفة الفاطمي لم يلبث أن نقض قرار وزيره وأمر بقسر الناس على مذهب في الميراث.²

لقد كان الطرطوشي يمارس الحسبة على السلاطين، ويعظهم بلا مداينة أو مجاملة، وقد رأينا أنه دفع ثمن ذلك عند الفاطميين، ومن موقفه في ذلك الرسالة التي أرسلها إلى الوزير الفاطمي الأفضل، وقال فيها: "أيها الملك إن الله سبحانه و تعالى قد أحلك محلاً عالياً شامخاً، وأشركك في حكمه، ولم يرض أن يكون أمر أحد فوق أمرك، فلا ترض أن يكون أحد أولى بالشكر منك، وإن الله تعالى ألزم الوري طاعتك، فلا يكون أحد أطوع لله منك، واعلم أن الملك الذي أصبحت فيه، إنما صار إليك بموت من كان قبلك، وهو خارج

¹ نفسه، ص: 247

² انظر: المقفى الكبير، مصدر سابق، ج 7 ص: 221 - 223

عن يدك مثلما صار إليك، فاتق الله فيما خولك من هذه الأمة، فإن الله سائلك عن النكير والقطمير والفتيل¹."

وقد أدت مواقفه هذه بحكام مصر إلى التضيق عليه وسجنه سنة كاملة بالفسطاط قرب القاهرة على يد الأفضل، ولم يفرج عن الإمام حتى توفي الأفضل واستخلف المأمون البطائحي الذي أعاد الاعتبار للطروشى، وهو الذي أهدى إليه الطروشى كتابه "سراج الملوك في نظم الحكم والسياسة الشرعية والآداب المرعية".

لكن علاقة الطروشى بالسلطين كانت أكثر اتساعاً من الجغرافيا السياسية التي عاش فيها، فقد دارت بينه وبين المرابطين في الغرب الإسلامي مراسلات تضمنت فتاوى وآراء سياسية ونصائح، ومن أشهرها كتابه الذي حملة تلميذه أبو بكر بن العربي إلى أمير المسلمين يوسف بن تاشفين، وقد أسدى الطروشى في كتابه "النصح إلى يوسف بأن يحكم بالحق وفقاً لكتاب الله، وأن يكون شقيقاً على رعيته شفقة الرجل على أهله، وأن يعمل لإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ويجري الطروشى في إسداء نصحه على طريقته في إيراد الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، وأقاصيص الخلفاء والصحابة²."

ومما يفسر امتداد تأثير الطروشى إلى المغرب والأندلس، أن العلاقة بين الإسكندرية التي كان يقيم فيها ومنطقة الغرب الإسلامي كانت وثيقة على مدى عقود بعد

¹سراج الملوك، مصدر سابق، ج 1 ص: 36

²دولة الإسلام في الأندلس، مصدر سابق، ج 3، ص: 44

قيام الدولة الفاطمية التي تأسست أول أمرها في بلاد المغرب ثم انتقلت إلى مصر واتخذت من القاهرة عاصمة لها، وأصبح المغرب ولاية تابعة لمصر مدة من الزمن، وهذا ما كان أحد الأسباب في كثرة رحلات المغاربة والأندلسيين إلى مصر ومنهم الطرطوشي الذي جذبته الإسكندرية للحياة فيها، كما أنها جذبت بعده أفواج الطلبة الذين تتلمذوا عليه وعادوا إلى الأندلس والمغرب لنشر علمه ورأيه.

المبحث الثاني: ملامح الفكر السياسي للباجي

لا يعرف لأبي الوليد الباجي كتاب أو تصنيف متخصص في مجال الفكر السياسي، أما كتاب المنتقى -وهو أضخم كتبه التي وصلت إلينا- فهو مصنف في الفقه على أبواب الموطأ، كما رأينا سابقاً، ولكنه لشمول أبوابه وطولها تضمن معاني وآراء سياسية مهمة، وهي محل دراستنا في الباب الثاني من هذه الأطروحة، ولذلك فإن الحديث عن الفكر السياسي للباجي من خارج هذا الكتاب يعدّ عملاً بالغ الصعوبة لقلة المادة وتشتت الجزئيات في ثنايا كتب شتى.

وفي المحصلة فإن حديثنا عن ملامح الفكر السياسي عند الباجي يقودنا ضرورة إلى ذكر جملة من المبادئ السياسية التي يتخذها منطلقاً في آرائه واستطعنا استنباطها من "المنتقى"، ثم إننا سنعمق ذلك بعرض ودراسة مواقفه السياسية ومواعظه ذات الصلة بالسياسة، خاصة تلك التي دونها في كتابه "النصيحة الولدية".

المطلب الأول: أسس الفكر السياسي للباجي

يعتبر البحث عن أسس الفكر السياسي للباجي خارج "المنتقى" أمراً لا يخلو من صعوبة، لأن الرجل لم يضع في ذلك تصنيفاً مستقلاً، كما أن المنتقى يعتبر أكبر كتبه التي وصلت إلينا على الإطلاق.

ولكننا رغم ذلك حاولنا تجميع شتات تلك المعالم في هذا المبحث، تمهيداً لحديث أكثر تفصيلاً وتأصيلاً عنها في الباب القادم من الأطروحة؛ وهو الباب الذي خصصناه لآراء الباجي السياسية من خلال كتاب "المنتقى".

وقبل ذلك، يمكننا القول -بشيء من التعميم- إن أهم معالم الفكر السياسي للباجي تتلخص في: وجوب الوحدة السياسية، وأهمية الأمن الثقافي للأمة، وضرورة نصب الإمام، إضافة إلى إقامة الحقوق، وصيانة كيان الدولة.

أولاً: - الوحدة السياسية والأمن الثقافي للأمة

آمن الباجي بضرورة استعادة الأندلس لوحدها السياسية التي فقدتها إثر الفتن المتتالية والحروب التي استمرت قرابة قرن من الزمن، وأفضت إلى تحلل كيان الدولة وتشظي جسمها إلى دويلات متناحرة وإرادات متكاسرة متغادرة، ولهذا فإن أول المهام التي تحمل الباجي مسؤوليتها كانت السعي إلى جبر هذا الانشعاب؛ فارتحل بين ملوك الطوائف في دويلاتهم يشرح لهم خطر التفرق وضرر التنازع.

لكن هذه المهمة كانت أصعب مما ظن أبو الوليد؛ لأن حب الدنيا وشيطان السلطان كانا قد نزعا بين أولئك الملوك، فاستحكمت بينهم العداوات والغدرات، وتآمر بعضهم على بعض حتى حالف عليه النصارى المتربصين بالبلاد.

وفي توصيف هذه الحال ونعت تلك المساعي المخلصة التي بذلها الباجي يقول ابن بسام: "ثم نازعه هوى نفسه، إلى مسقط رأسه، ومنبت غرسه، من أرض الأندلس، فورد وعُشب بلادها نابٌ وظفر، وصوبُ عهادها دمٌ هدر، وما لها لا عين ولا أثر، وملوكها أصداد، وأهواء أهلها ضغائن وأحقاد، وعزائمهم في الأرض فساد وإفساد، فأسف على ما ضيعه، وندم لو أجدى عليه ذلك أو نفعه، على أنه لأول قدومه رفع صوته بالاحتساب،

ومشى بين ملوك أهل الجزيرة بصلة ما انبت من تلك الأسباب، فقام مقام مؤمن آل فرعون

لو صادف أسماعاً واعية، بل نفخ في عظام ناخرة، وعكف على أطلال دائرة".¹

ويخبرنا ابن بسام بما كان يظهره أولئك الملوك للباجي من تفهم مراده وتقبل ما جاء

به، رغم أنهم يضمرون خلاف ما يظهرهون، فقال: "بيد أنه كلما وفد على مهلك منهم في

ظاهر أمره لقيه بالترحيب، وأجزل حظه بالتأنس والتقريب، وهو في الباطن يستجمل

نزعتة، ويستثقل طلعتة، وما كان أفطن الفقيه، رحمه الله، بأمورهم، وأعلمه بتدبيرهم، لكنه

كان يرجو حالاً تثوب، ومذنباً يتوب".²

وفي المعنى نفسه، يخبرنا عياض أن الباجي توفي في ألمرية وهو مستغرق في

إنجاز هذه المهمة، التي يبدو أن رؤيته فيها قد أصبحت حينها أكثر تطوراً وتوسعاً فصار

يسعى إلى توحيد الأندلس مع المغرب، يقول عياض: "وكان جاء إلى المرية سفيراً بين

رؤساء الأندلس؛ يؤلفهم على نصرة الإسلام، ويروم جمع كلمتهم مع جنود ملوك المغرب

المرابطين على ذلك، فتوفي قبل تمام غرضه، رحمه الله".³

كان أبو الوليد واعظاً سياسياً، يعظ السلاطين في بلاطاتهم وقصورهم، ويخوفهم

عاقبة الفرقة في الدنيا والآخرة، ولعل ما لقيه من الصعوبات المتلاحقة والعقبات المتراكمة قد

أثر في نفسه أثراً عميقاً وصل به إلى حدّ اليأس والإحباط والندم على ما ضيّع فيها من فكره

¹الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، مصدر سابق، ج3، ص: 95

²نفسه

³ترتيب المدارك، مصدر سابق، ج8، ص: 127

وأنفق عليها من عمره، بل وأنفق عليها من عرضه أيضاً؛ فقد تكلم فيه الناس لمداخلته السلاطين، كما يذكر عياض.

وليس ابن بسام هو من ألح إلى ندم الباجي وحسرتة على ضياع جهده سدى عندما قال: " فأسف على ما ضيعه، وندم لو أجدى عليه ذلك أو نفعه"، بل إن الباجي نفسه عبّر عن ذلك - وإن بطريقة غير مباشرة - في كتابه "النصيحة الولدية"، يوم نصح أولديه بالبعد عن السلطان ما استطاعا إلى ذلك سبيلاً، فقال: " واجتنباً صحبة السلطان ما استطعتما، وتحرّياً البُعد منه ما أمكنكما؛ فإن البعد منه أفضل من العز بالقرب منه؛ فإن صاحب السلطان خائف لا يأمن، وخائن لا يؤمن، ومسيء إن أحسن، يخاف منه ويخاف بسببه، ويتهمه الناس من أجله، إن قُرب فُتن، وإن أبعد أحزن، يحسّدك الصديق على رضاه إذا رضي، ويتبرأ منك ولدك ووالداك إذا سخط، ويكثر لائموك إذا منع، ويقلّ شاكروك إذا أشبع".¹

ورغم أن الباجي توفي قبل أن يرى ثماراً لدعوته إلى الوحدة السياسية، فإن هذه الدعوة قد آتت أكلها بعد موته بقرابة أربع سنوات عندما انتصرت جيوش المسلمين على جيوش النصارى في معركة الزلاقة؛ التي كانت فاتحة لإعادة توحيد البلاد تحت حكم الدولة المغربية لعدة قرون لاحقة.

ومع مجاهدة الباجي من أجل التوحيد السياسي باعتباره واجباً دينياً، فقد قام أيضاً

¹النصيحة الولدية، مصدر سابق، ص: 33

بأعباء مهمة أخرى لا تقل شأنًا، هي مهمة التصدي للظاهرة من داخل النسيج الثقافي الإسلامي، ومواجهة موجة التصير والتبشير التي عمّت الأندلس قادمة من ممالك النصارى المجاورة؛ التي استفاد ملوكها ورهبانها من حالة الضعف السياسي التي كانت تترنح فيها البلاد، حتى طمع راهب فرنسا في استمالة المقتدر بالله حاكم سرقسطة إلى النصرانية فأرسل إليه رسالة يرغبه فيها أن يرتدّ عن الإسلام، فأوكل المقتدر بالله إلى الباجي القيام بمهمة الردّ على هذا الراهب.

لقد استطاع الباجي أن يسهم في وأد محاولات شق الوحدة المذهبية للدولة التي كانت يتزعمها الإمام ابن حزم الظاهري، ثم كان رده على الراهب تصدياً لمحاولات أخطر وأعظم؛ لأنها تسعى إلى إخراج الناس والقادة السياسيين من الدين جملة.

حظي ردّ الباجي باهتمام كبير من الدارسين المعاصرين، خاصة المستشرقين الأوروبيين، وكان هذا الاهتمام سابقاً على اهتمام المسلمين الذين تأخرت دراساتهم حول الرسالة حتى ثمانينات القرن الماضي، عندما قام الدكتور محمد عبد الله الشرقاوي بنشرها وتحقيقها.

بيد أن ما يهمنا هنا هو عرض نبذة مختصرة عن هذه الرسالة، التي مثلت نوعاً من العلاقات الدبلوماسية وحوار الحضارات بين البلاد الإسلامية وجيرانها المسيحيين.

ومن المهم أن نشير في البدء إلى أن رسالة الراهب الفرنسي لم تكن هي الأولى، بل كانت قد سُبقت برسائل أخرى من جنسها، وكذلك كانت جوابات الباجي متعددة، وهذا ما

نفهمه من قوله في رده: "ولما تكررت علينا رسائلك تعينت علينا مفاوضتك"، وقوله في موضع آخر: "وقد كان ورد علينا قبل هذا كتابك واقترن به من دعوى حامله المحال .. فآلئًا القول وأوليناه الإعراض والصفح، وجاوبناك جواب من يعتق حسب ما ظهر منك وبلغنا عنك من خطرات الغفلة أنك أرسلتها دون تأمل.¹

يستفتح الباجي هذه الرسالة بذكر منهجه في التعاطي مع رسالة الراهب الفرنسي، وهو مذهب قبول صوابها ورد خطئها، مع قول لَيْن لا قسوة فيه، ومع التزام البراهين والأدلة. ثم يبدأ بتنفيذ محتوى الرسالة وتفكيك زعم ألوهية عيسى، بنقض أدلة هذا القول واحدا بعد الآخر، بالقول إنه بشر خلقه الله، يأكل الطعام ويمشي في الأسواق، ولو كان خلقه من غير أبٍ كافيا لاستحقاقه الألوهية لكان آدم أحق به من ذلك وهو من خلقه الله من غير أم ولا أب.

وبعد أن يجهز على أدلة الراهب التي ساقها في زعم ألوهية عيسى عليه السلام، يدخل أبو الوليد إلى عرض رسالة الإسلام ومنطلقاته الكبرى ومبادئه العامة، وهي الإيمان بالله الواحد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتعلم العلم، والتخلي بالأخلاق الحسنة كالتواضع والإنصاف والعدل، والتخلي عن غيرها كالظلم واتباع الأهواء والكذب والبهتان.

لقد ساق الباجي عددا من الأدلة العقلية والبراهين المنطقية لتفكيك المقولة الأساسية للراهب، وهي مقولة التثليث والوهية عيسى، ومن أدلته:

¹ انظر: رسالة راهب فرنسا إلى المسلمين وجواب أبي الوليد الباجي عليها، دراسة وتحقيق: محمد عبد الله الشرقاوي، الناشر:

دار الصحوة للنشر والتوزيع-القاهرة، 1986م، صفحات: 64 - 65

- أن آدم أحق بالآلوهية من عيسى؛ لأنه خلق من غير أب ولا أم، أما عيسى فقد خلق من غير أب.

- أن الأنجيل تقول إن عيسى من ولد داود، فكيف يكون الابن خالق الأب وإلهه؟ وكيف يكون ابناً لداود المخلوق وابناً لله الخالق؟

- اختلاف رواة الأنجيل واضطراب رواياتهم في معنى الاتحاد بين الأقانيم الثلاثة، الذي يسميه النصارى التحاماً.

لقد تصدى الباجي لمهمة استعادة الوحدة السياسية والمحافظة على الأمن الثقافي للأمم، وبذل في ذلك جهوداً مشهودة، ومبثوثة في بطون الكتب، ويمكن القول إنه نجح في ذلك إلى حد بعيد، وإن كان لم ير ثمار جهده السياسي في حياته، لأن أوائلها قد بدأت مع دخول المرابطين إلى الأندلس بعد وفاته رحمه الله.

ثانياً - نصب الإمام وإقامة الحقوق

إن من أهم معالم الفكر السياسي لأبي الوليد الباجي إيمانه بضرورة نصب الإمام لإقامة الحقوق، والإمام في فكره السياسي - كما سنرى في الباب اللاحق - هو قطب الرchy، ومدار الدولة، ولا يمكن اعتبار رؤية وجوب نصب الإمام منفصلة عن ضرورة تحقيق الوحدة السياسية؛ فوجود الإمام هو شرط تحققها واستمرارها.

ولهذا فإن الباجي يمنح الإمام صلاحيات واسعة، لا تحدّها حدود حقيقية، ويوجب طاعته على كل حال؛ درءاً للفتنة وسداً لذريعة الفرقة، وقد عبر عن ذلك في نصيحته

الولدية، فقال: "وعليكما بطاعة مَنْ ولاة الله أمركما، فيما لا معصية فيه لله تعالى؛ فإن طاعته من أفضل ما تتمسكان به وتعتصمان به ممن عاداكما، وإياكما والتعرض للخلاف لهم، والقيام عليهم؛ فإن هذا فيه العطب العاجل، والخزي الآجل".¹

ولا يخفى أن الباجي الذي خالط السلاطين وشاهد دسائس القصور والسياسة، يدرك ببصيرته وخبرته أن عواقب عدم الطاعة دنيوية كما هي أخروية، ولهذا نراه يقرن -في تخويفه لولديه من مخالفة السلطان- بين العاقبتين، فيقول لهما: "ولو ظفرتما في خلافكما، ونفذتما فيما حاولتما؛ لكان ذلك سبب هلاككما لما تكسبانه من المآثم، وتُحدثان على الناس من الحوادث والعظائم، ثم مَنْ سعيتهما له، ووثقتما به، لا يُقَدِّم شيئاً على إهلاككما، والراحة منكما؛ فإنه لا يأمن أن تُحدثا عليه ما أحدثتما له، وتنهضان بغيره كما نهضتما به، فالتزما الطاعة، وملازمة الجماعة؛ فإن السلطان الجائر الظالم أرفق بالناس من الفتنة، وانطلاق الأيدي والألسنة".²

وحتى في حالة التعرض لظلم السلطان وجوره فإن الباجي يبدو حريصاً على تأكيد فكرة رفض الخروج على السلطان، واستبدالها بفكرة الخروج عنه، وقد نصح ولديه بذلك فقال: "إن رابكما أمر ممن ولي عليكم، أو وصلت منه أذية إليكما، فاصبرا وانقبضا، وتحيلاً لصرف ذلك عنكما، بالاستئصال والاحتمال والإجمال، وإلا فاخرجا عن بلده إلى أن تصلح لكما جهته، وتعود إلى الإحسان إليكما نيته، وإياكما وكثرة التظلم منه، والتعرض لذكره

¹ النصيحة الولدية، مصدر سابق، ص: 30

² نفسه، ص: 31

بقبيح يؤثر عنه؛ فإن ذلك لا يزيده إلا حنقا وبغضة فيكما، ورضا بإضراره بكما".¹

ولكي تحقق الطاعة وتُجتنب المخالفة للسلطان فإن أبا الوليد يرى أن ترك المنافسة والمطالبة وتجنب التطلع السياسي هو الطريق إلى ذلك؛ "فإنه قد يبدأ بهذه المعاني من يعتقد أنه لا يتوصل منها إلى محذور، ولا يتشبث منها بمكروه، ثم يفضي الأمر إلى ما لا يريده ولا يعتمده، من مخالفة الرئيس الذي يقهر من ناوَاه، ويغلب من غالبه وعاداه".²

ثم يقدم الباجي نصيحة عملية يجب التزامها حيال من يسميهم أهل المخالفة والفتنة، ومقتضى هذه النصيحة، هو قوله لولديه: "إن رأيتما أحداً قد خالف من ولي عليه، أو قام على من أُسند أمره إليه، فلا ترضيا فعله، وانقبضا منه، وأغلقا على أنفسكما الأبواب، واقطعا بينكما وبينه الأسباب، حتى تنجلي الفتنة، وتنقضي المحنة".³

وإذا كان نصب الإمام وطاعته من ضروريات السياسية التي لا بد منها في الدولة الإسلامية كما يرى الباجي، فإنه يرى أن تلك الطاعة المستحقة توازيها مسؤوليات كبيرة يجب على الإمام القيام بها، وفي مقدمتها إقامة الحقوق، والعدل بين الرعية.

إن استعلاء حقوق الناس، فكرة أصيلة عند أبي الوليد يعبر عنها كلما قام سبب لذلك، ومن أهم الخصائص التي يمنحها لهذه الحقوق:

أولاً: أنها لا تسقط باستيفاء حقوق الله: وعلى هذا فإن الحدود جميعاً تدخل في القتل

¹ نفسه

² نفسه

³ نفسه

إلا حد القذف، "فمن وجب عليه حد الله تعالى من زنى أو شرب خمر، ووجب عليه القتل في قصاص، فإن القتل يأتي على ذلك كله، ولا يؤخذ بالحد؛ لأنه من حقوق الله تعالى، وأما حد الفرية فيؤخذ به؛ لأنه من حقوق الآدميين فلا تسقط باستيفاء حقوق الله تعالى، ولما يلحق المقدوف من العار والتغيير بتحقيق ما قيل له حين لم يحد قاذفه، وأما القصاص في الأطراف فسقط أيضا مع القتل؛ لأن القتل يأتي على إتلاف ذلك العضو الذي استحق المجني عليه إتلافه، وإنما يسقط عنه التعذيب بقطع العضو قبل قتله؛ لأنه لم يقصد هذا التمثيل، ولو قصد التمثيل والتعذيب لأخذ بمثله، والله أعلم وأحكم" ¹

ثانيا: لا تكفرها الحسنات: فمن تعلق به حق من حقوق الآدميين لم يسقطها عنه عمل الحسنات، وقد استثنى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - الدّين مما تكفره الشهادة في سبيل الله، قال الباجي: "فإنه من الخطايا التي لا يكفرها القتل في سبيل الله، وقد قال بعض العلماء: إنما ذلك لأنها من حقوق الآدميين وحقوق الآدميين لا تكفرها الحسنات". ²

ثالثا: لا تسقط بسبب عبادة لا يفوت وقتها: ولهذا فإن المسجون في حقوق الناس يُمنع من الخروج إلى الجمعة والعيد -كما يقول الباجي- "ولا يخرج لحجة الإسلام ولا غيرها، ولو أحرم بحجة فرض أو نذر أو بحجة حنث بها أو بعمره ثم قيم عليه بأن حبس لم يكن له أن يحل، ويبقى على إحرامه .. ووجه ذلك أن هذه من حقوق الآدميين فليس له

¹المنتقى، مصدر سابق، ج9، ص: 486

²نفسه، ج3، ص: 206

إسقاطها لعبادة لا يفوت وقتها".¹

رابعاً: لا تُتجاوز فيها الضرورة: ومعنى ذلك أن من ركبته ضرورة فألجأته إلى استهلاك حق من حقوق الأدميين كالأكل من بستان مثلاً، فإنه لا يجوز له أن يأكل إلا بقدر ما يسدّ رمقه دون أن يحمل زاده من ذلك، أما من ألجأته الضرورة إلى أكل الميتة، فإن له أن يشبع ويحمل ما يتزود به حتى يبلغ مأمنه، ووجه ذلك أن "حقوق الله تعالى إذا استبيحت للضرورة تجاوزت الرخصة فيها مواضع الضرورة وحقوق الأدميين لا تتجاوز مواضع الحاجة والضرورة"²

خامساً: لا تعتبر فيها الحرمة والقربة: ولهذا يحبس المسلم للكافر في الدين، ويحبس السيد لمكاتبه في الدين، يقول الباجي: "وجه ذلك أن الحقوق لا تعتبر فيها الحرمة والمنزلة، إلا الوالد في حق الولد؛ لأن حقه عليه ليس لأجل حرمة وقربته لأن حرمتها واحدة، وإنما ذلك لما له عليه من حق الأبوة الموجبة للنفقة، ويحبس سائر القربات من الأجداد، وغيرهم".³

سادساً: جريان أحكامها على الصالح والطالح: ولهذا قضى عثمان بن عفان رضي الله عنه على عبد الله بن عمر باليمين أنه ما كتم عيباً علمه، وذلك عندما جاء لبيع عبده، قال الباجي: "وإن كان عثمان بن عفان - رضي الله عنه - لا يشك في فضل عبد الله بن

¹ نفسه، ج7، ص: 231

² نفسه، ج4، ص: 374

³ نفسه، ج7، ص: 213

عمر، وأنه لا يرضى بكتمان عيبه والتدليس به، إلا أن الأحكام في الحقوق والمعاملات جارية على حدٍ واحد في الصالح والطالح، وإنما يختلف حالهما في الأحكام التي تتعلق بالتهمة وظاهرها سالم".¹

المطلب الثاني: الواقعية السياسية في مواقف الباجي

رأينا أن العصر الذي عاش فيه الباجي كان عصراً مليئاً بالصراعات السياسية والقتال والاختلال بين الفئات والعصبيات على طول الدولة الإسلامية وعرضها، من مشرقها إلى مغربها ومن جنوبها إلى شمالها، وكانت أرض الأندلس تعيش صراعاً خاصاً لم يزل يتعمق منذ قيامها حتى كاد في القرن الخامس أن يسقطها كالثمرة الناضجة في يد ممالك النصرى المجاورة، لولا عبور المرابطين من الضفة الأخرى بقيادة يوسف بن تاشفين الذي قاد معركة الزلاقة الشهيرة ضد ألفونسو وهزمه عام 479 هـ / 1086م بمساعدة ملوك الطوائف تحت قيادة المعتمد بن عباد والمتوكل التجيبي.

ولهذا فقد شكلت العلاقات السلطانية للباجي موضوعاً دائماً للجدل منذ عصره حتى اليوم، وتتفق المصادر على أن أبا الوليد كان أحد العلماء الكبار في الأندلس - بل وفي الغرب الإسلامي - الذين عملوا مع السلاطين عملاً وثيقاً وخدموا في البلاطات على نحو كامل. ويمكن التعبير عن حالة الصلة بين أبي الوليد والسلاطين بأنه ربط شبكة علاقات جعلت صيته ذائعاً عند عدد من ملوك الطوائف. "قربه الرؤساء وقدره قدره، واستعملوه في الأمانات والقضاء وأجزلوا صلاته، فأتسعت حاله وتوفر كسبه حتى مات عن مال وافر

¹ نفسه، ج6، ص: 304

خطير¹، هذا مع أنه عند وروده إلى الأندلس كان ضيق الحال يضرب ورق الذهب للغزل ويعقد الوثائق، وكان طلابه يرون في يده خشونة الكد وصداً العمل.

ويبدو أن صحبة الباجي وعلاقته بملوك الطوائف كانت منتقدة حتى من بعض أبنائه ونعني ابنه أحمد أبا القاسم الذي **"تخلّى عن تركة أبيه وكانت واسعة"**² ولا يمكن أن نتصور أسباباً لذلك إلا أن أبا القاسم تورع عن أموال والده التي تمثل هدايا أولئك الملوك وصلاتهم جزءاً كبيراً منها، مما جعله لا يطمئن إلى اكتسابها بعده.

ويذكر عياض أن الصلة التي أنشأها الباجي مع ملوك الطوائف كانت تتمثل في صحبتهم والترسل بينهم وقبول جوائزهم. ويختار عياض جملة لطيفة للتعبير عن انتقاد الناس له بسبب ذلك فيقول: **"كثر القائل فيه من أجل هذا"**.³ أما الباجي فقد كان يرى **"أنه يجوز للرجل الصالح الاستكثار من المال الحلال"**.⁴

وقد أرغمت هذه العلاقة الباجي -وهو من هو في جلالته ورمزيته- أن يقبل ولاية القضاء في قرى ومدن **"تصغر عن قدره كأريولة وشبهها"** حسب التعبير العياضي.⁵

وأريولة حصن صغير من أعمال تدمير يبدو أن الباجي ولي القضاء فيه لسلطان إشبيلية عباد المعتضد بالله الذي كانت تدمير تقع في مملكته، وقد مدح الباجي المعتضد هذا

¹ترتيب المدارك، مصدر سابق، ج8، ص: 121

²انظر: الديباج المذهب، مصدر سابق، ج1، ص: 183

³نفسه، ص: 183

⁴المنتقى، مصدر سابق، ج10، ص: 425

⁵ترتيب المدارك، مصدر سابق، ج8، ص: 121

بقصيدة اشتهر منها بيتان، هما:

عَبَادُ اسْتَبْعَدَ الْبِرَايَا بِأَنْعَمِ تَبْلُغُ النِّعَائِمُ
مَدِيحُهُ خِيمَ كُلِّ نَفْسٍ حَتَّى تَغْتَبِ بِهَ الْحَمَائِمُ

لقد ظهر الباجي في ستة بلاطات على الأقل خلال أربع وثلاثين سنة هي الفترة عاشها في الأندلس بعد عودته إليها عام 439 هـ / 1047م. وهذه البلاطات هي: دانية وبطليوس وسرقسطة وقرطبة وإشبيلية والمرية.

ويورد ابن بسام نصا في "نخبرته" يؤكد تشارك بلاط دانية وبلاط بطليوس في خدمات الباجي العلمية والاستفادة منه في رفع مكانة البلاط وتعظيم شأنه بين العامة والخاصة.

والنص عبارة عن رسالة بعث بها مجاهد العامري صاحب دانية إلى المظفر بن الأفطس صاحب بطليوس، يقول فيها: "الفقيه الحافظ أبو الوليد الباجي غذي نعمتك، ونشأة دولتك، هو من آحاد عصره في علمه، وأفراد دهره في فهمه، وما حصل أحد من علماء الأندلس متفقهاً على مثل حظه وقسمه، وقد تقدم له بالمشرق صيت وذكر، وحصل بجزيرتنا، ولك فيه جمال وفخر، فإنه إليك تنعطف أسبابه، وعليك تلتقي وتلتف آراؤه، لكن شددت عليه يدي، وجعلته علم بلدي، يشاور في الأحكام، ويهتدى إليه في الحلال والحرام، فقد ساهمتك به، وشاركتك فيه، كما تساهمنا وتشاركنا في الأحوال السلطانية، والأمور

الدنياوية¹.

وإذا كان هذا النص يظهر مدى أهمية الباجي عند هؤلاء الملوك الذين يرفعون مكانته إلى درجة المشاورة في الأحكام فإنه في الوقت نفسه يظهر مدى التناقض بين ما يرى الباجي أنه مسؤوليته من التقريب بينهم سيراً إلى الوحدة السياسية وبين ما يرون هم فيه من أداة مباهاة وشكل (بروتوكولي) في مجالسهم.

وقد تجول الباجي بين العديد من القواعد والمدن الأندلسية، وأقام في بعضها مثل سرقسطة أزمنة طويلة داعياً إلى الوحدة والاتفاق، ويعتقد بعض الدارسين أن خطاب الوحدة الذي حمّله لم يقتصر على الملوك والسلاطين بل تجاوز ذلك إلى عامة الناس من خلال خطب المنابر وحلقات التدريس في المساجد، وقد بدأت هذه المهمة بدأت تطوعية وربما تكون قد سبقت سقوط طليطلة بعدة سنوات، قبل أن تصبح رسمية بتكليف من أمير بطليوس المتوكل التجيبي².

أما سرقسطة فقد شهدت ذروة العطاء المعرفي للباجي خلال مدة إقامته فيها التي لا نعرف متى بدأت ولا متى انتهت، لكننا نعتقد أنه كان موجوداً فيها خلال سنة 472 هـ/ 1079م أي قبل وفاته بعامين، ومستندنا في ذلك ما ذكره ابن بشكوال أن وفاة خطيب سرقسطة المعروف بابن سماعه كانت في العام المذكور وأنه "دفن هو وأبو الحسين بن

¹ الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، مصدر سابق، ج3، ص: 96

² انظر مقال: العمل الدبلوماسي في الإسلام أبو الوليد الباجي نموذجاً، لكاتبه: نور الدين صغيري، منشور بمجلة الإحياء

– جامعة عجمان بالإمارات، العدد العاشر، ص: 563

القاضي أبي الوليد الباجي وصلي عليهما في وقت واحد وموضع واحد".¹ وفي هذا إشارة إلى إقامة الباجي تلك الفترة في سرقسطة.

أضف إلى ذلك أن دعوة المقتدر بن هود للباجي جاءت متأخرة بعد أن انتقل بين عدة بلاطات وبعد أن أصبح محل تنافس بين ملوك الطوائف، وهذا أشار إليه الفتح بن خاقان (ت 535هـ/1141م) في قلائد العقيان بقوله: "فتهادته الدول (..) وانتقل من محجر إلى ناظر، وتبدل من يانع بناضر، ثم استدعاه المقتدر بالله فصار إليه مرتاحاً، وبدأ بأفقه ملتاحاً، وهناك ظهرت تواليفه وأوضاعه، وبدأ وَخْذُهُ في سبل العلم وإيضاعه، وكان المقتدر يباهي بانحياشه إلى سلطانه، وإيثاره لحضرته باستيطانه، ويحتفل فيما يرتبه له ويجريه، وينزله في مكانه متى كان يوافيه".²

إنني لم أقف على قول صريح من الباجي لتفسير العلاقة الوثيقة جداً بينه وبين سلاطين الطوائف المتغلبين الذين لا يأخذون المال من حله ولا ينفقونه في محله، إلا أقلهم ! وقبل أن نتقصى في الباب الثاني من هذه الأطروحة وجه التفسير الفكري أو التبرير الواقعي لهذه العلاقة -وهو ما سنحاوله ولا نلتزم به على كل حال- فإن أقرب نص يمكن الاعتماد عليه حتى الآن هو نص غامض ساقه صاحب نفح الطيب -ولم نجده عند غيره- ونسبه إلى الفقيه عبد الوهاب بن محمد (ت 550هـ/1155م) المشهور بأبي العرب البقساني الذي ينتمي نسباً إلى تجيب (قبيلة الباجي) وسكناً إلى بلنسية. أورد المقرئ أن

¹ الصلة في تاريخ أئمة الأندلس، مصدر سابق، ج1، ص: 522

² قلائد العقيان، للفتح بن خاقان، بدون تحقيق، طبعة: مصر، 1866م، ص: 187

البقساني ذكر بسنده إلى الباجي "أنه كان يقول: -وقد ذكرت له صحبة السلطان-: لولا

السلطان لنقلتني الذرّ من الظل إلى الشمس".¹

ويمكن أن نفترض -دون أن نقطع- أن في هذا الجواب من الباجي إشارة إلى المسألة التي كادت تعصف به عندما كان بدانية، وهي مسألة أشار إليها عامة من ترجم له، وتتعلق بحديث البخاري عن كتاب صلح الحديبية، وهل كتب النبي صلى الله عليه وسلم اسمه بيده؟

ودون الخوض في تفاصيل هذه القضية لأننا تحدثنا عنها سابقاً، فإنه يمكننا القول إنها أخطر ما واجه أبا الوليد مدة حياته في الأندلس، فقد رُمي على إثرها بالكفر وتكذيب القرآن، وهجاه الشعراء، وتُلي هجاؤه على منابر الجمعة.

ولو افترضنا أن سلطان دانية لم يوفر الحماية السياسية للباجي من أجل التقاط أنفاسه ومناظرة خصومه وإظهار حجته ورأيه، بل وتأليف كتابه "تحقيق المذهب" الذي رجع بسببه كثير من الثائرين عليه عن موقفهم، لو افترضنا أن ذلك لم يحصل، أليس يكون الذر قد نقله في تلك النازلة من الظل إلى الشمس كما حدث مع جده أبي بكر الحصار عندما تكلم في عهد الدولة العامرية بما لا يستسيغه الفقهاء من نبوة النساء ونحوها، فنفاه الحاكم إلى عدوة المغرب؟

قد يكون هذا تفسيراً للتعليل الذي ساقه الباجي، وهو على كل حال تعليل يبقى غامضاً لتجرده عن السياق واعتماده في التعبير على الإجمال.

¹ نفح الطيب، مصدر سابق، ج2، ص: 73

وقد يُجاب عن علاقات الباجي السلطانية بأن لها أهدافاً عامة لمصلحة الأمة، فقد كان على رأس مهمة جسيمة هي توحيد صف ملوك الطوائف في وجه الحملات الصليبية والدول النصرانية المتربصة بالأندلس، خاصة مملكة قشتالة.

وفي سياق هذا التعليل يرى الدكتور محمد جبرون أن السلوك السياسي للباجي حين عودته من المشرق والعمل من أجل الوحدة، والسعي بين ملوك الطوائف لإقناعهم بالتزامها يعتبر حدثاً بالغ الدلالة في القرن الخامس الهجري، كما أنه يعتبر من الإضافات الأندلسية البارزة في مجال فقه السياسة لكونه سلك مسلكاً عملياً مما جعله تجاوزاً للتبعية النظرية للمصادر المشرقية على هذا الصعيد وما تعلق به من أبحاث حديثة.¹

وهذا رأي وجيه، وله ما يعضده من حقائق التاريخ التي تواتر ذكرها في المصادر، خاصة المصادر القريبة من تلك الفترة، لكن ابن بسام يصرح بأن سعي الباجي كان غير مثمر البتة، وأن ملوك الطوائف كانوا يستثقلونه ويظهرون له مودة كاذبة وتقديراً مزيفاً، "فقام مقام مؤمن آل فرعون لو صادف أسماعاً واعية، بل نفخ في عظامٍ ناخرة، وعكف على أطلال دائرة، بيد أنه كلما وفد على ملك منهم في ظاهر أمره لقيه بالترحيب، وأجزل حظه بالتأنس والتقريب، وهو في الباطن يستجهل نزعته، ويستثقل طلعه، وما كان أفطن الفقيه، رحمه الله، بأمورهم، وأعلمه بتدبيرهم، لكنه كان يرجو حالاً تثوب، ومذنباً يتوب".²

أما عياض فإنه يتجاوز هذه السَّجعية البسامية ليتحفنا بمعلومة أهم، يفهم منها وجود

¹ الفكر السياسي في المغرب والأندلس في القرن الخامس الهجري، مصدر سابق، ص: 64

² الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، مصدر سابق، ج3، ص: 95

نوع من الاتصال السياسي بين الباجي والمرابطين، فيقول: "وكان جاء إلى المرية سفيراً بين رؤساء الأندلس يؤلفهم على نصرّة الإسلام، ويروم جمع كلمتهم مع جنود ملوك المغرب المرابطين على ذلك، فتوفي قبل تمام غرضه رحمه الله".¹

وقد أصيب أبو الوليد بالإحباط واليأس من ملوك زمانه وهو يقوم بتلك المهمة النبيلة، "فأسف على ما ضيعه، وندم لو أجدى عليه ذلك أو نفعه"²، ويبدو أن هذا الأسف كان بعد مدة من مخالطة سلاطين الطوائف، ولذلك فإنه عبّر عنه في وصيته على وجه النصيحة لولديه باجتتاب صحبة السلطان، وبالبعد عنه قدر الاستطاعة، معتبراً القرب منه محنة وابتلاء لصاحبها.³

أما في المبحث الثاني فقد استعرضنا معالم عامة للفكر السياسي عند الباجي ورأينا أن أهمها التزامه بوحدة الأمة سياسياً وثقافياً، وتبنيه للقول بوجوب نصب الإمام ووجوب طاعته ومنع مخالفته مهما كانت الظروف والأحوال، إلى درجة قد يمكن معها وصف هذا الفكر بأنه فكر سياسي سلطاني؛ يطغى فيه الإحساس بالدولة ورموزها والتضحية بقيم إسلامية أصيلة كالعدل والشرعية السياسية مقابل الاستقرار والأمن.

وقد أشرنا في هذا الفصل أيضاً إلى مركزية فكرة إقامة الحقوق في الفكر السياسي للباجي، وكيف أنه قد أحاط هذه الحقوق بسياج قوي حفظاً لها وإغراء بإقامتها وعدم التفريط فيها.

¹ترتيب المدارك، مصدر سابق، ج8، ص: 127

²الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، مصدر سابق، ج3، ص: 95

³الوصية الولدية، مصدر سابق، ص: 35

الفصل الرابع:

**المنتقى- وأهميته في تراث الباجي والمذهب
المالكي**

يتناول هذا الفصل كتاب المنتقى - الذي هو محور الدراسة - من حيث التعريف به وبمكانته وقيّمته العلمية في المدونة المالكية، كما أنه يتناول الملامح العامة للفكر السياسي في الأندلس وأقطاب هذا الفكر ، ثم سنعرّج بشيء من التفصيل عن ملامح الفكر السياسي عند الباجي، ليكون بذلك تمهيدا لنا وللقارئ إلى دخول الباب الثاني من هذه الأطروحة، وهو باب الآراء السياسية للباجي من خلال كتاب: المنتقى".

إن الحديث عن مكانة المنتقى في تراث الباجي والمدونة المالكية يجرنا منهجيا إلى الحديث عن هذا التراث، ثم الحديث عن أمهات المذهب المالكي الكبرى التي تأسس عليها، وعن الموسوعات العلمية التي جاءت لاحقة لهذه الأمهات؛ شارحة لها أو مكملة أحيانا، أو مهذبة لها ومعيدة ترتيب أبوابها ومسائلها في أحيان أخرى.

المبحث الأول: أهمية المنتقى في تراث الباجي

ترك الباجي تراثا معرفيا كبيرا ومرموقا في شتى صنوف العلم الشرعي والعقلي؛ فقد ورثنا منه مؤلفات هامة في الفقه والأصول والحديث وعلم الجدل والمناظرة والوعظ والرقائق والنصح وغير ذلك.

ورغم أن هذه المؤلفات لم تصل إلينا جميعها فإن ما وصل منها كان مستحقا لما وصف به من الأهمية، كما أن القسم الذي اندثر منها -أو لم يعثر عليه حتى الآن- قد وصلت منه نقولات ضمن كتب لمؤلفين آخرين، وسنتناول بشيء من الإجمال تصانيف

الباجي ومدى تأثيرها وأهميتها للمذهب والحركة العلمية في ذلك العصر وما بعده، مع الاهتمام بالمكانة العلمية التي يمتاز بها كتاب المنتقى بين هذه المصنفات.

لقد تمحور أكثر مصنفات أبي الوليد حول نشر المذهب المالكي ونصرته وترجيح آرائه واختياراته، بأسلوب علمي يجمع الدليل النقلي والحجة العقلية وفق منهج حجاجي وجدلي قوي.

وكان السعي إلى تحقيق هذا المنهج والطريقة في عرض الآراء من بين أسباب تأليف بعض كتب الباجي العالية الأهمية ككتاب: "المنتقى" الذي هو مرتكز دراستنا هذه.

المطلب الأول: تراث الباجي في علوم النقل والعقل

يمكن القول إن الباجي أحدث حدثاً جليلاً في مجال أصول الفقه في الأندلس، وكان رائد تأسيس المدرسة المالكية الأصولية بقدمه من المشرق حاملاً معه هذا العلم إلى الأندلسيين، وقد كان لمناظراته مع ابن حزم الظاهري قيمة كبيرة وأهمية أساسية في هذه المسألة؛ ذلك أنها شملت كل صنوف العلوم ومنها علم الأصول، وكان الباجي في تلك المناظرات ممثلاً للفهم الأصولي المالكي، أما ابن حزم فكان ممثلاً للفهم الظاهري للأصول، وقد أحدثت هذه المناظرة ضجة ورجّة في الحالة العلمية عامة وفي العلوم العقلية خاصة، وخلقت فكراً جديداً في الأندلس بلغ ذروة عطائه بعد قرن تقريباً مع علماء المالكية اللاحقين وفي مقدمتهم أبو الوليد بن رشد الحفيد.

وكما قدّم الباجي الرؤية الأصولية المالكية عبر المناظرات، فإنه قدّمها أيضاً عبر التأليف، فقد ألف تصانيف محكمة في مجال أصول الفقه، منها كتاب: "إحكام الفصول في

أحكام الأصول، وهو كتاب مشحون بالفقه أيضاً، صنفه على الطريقة الحجاجية الجدلية، أو على الطريقة التي يسميها عبد المجيد تركي **"المنهجية التشريعية"**.

ويقصد تركي بالمنهجية التشريعية بيان الأصول من حيث منطق تقسيمها ومعايير تحديد مصطلحاتها وطريقة الاحتجاج لصحتها ومنهج بناء الفروع عليها وطرق الاستنتاج والاستنباط.¹

ومن الواضح أن الباجي ألف الكتاب لغرض التعليم وتأسيس مدرسة علمية جديدة لم يكن لها وجود يذكر من قبل في تلك البلاد، و"ليعلم مواطنيه الأندلسيين المالكية طريقة الجدل لمذهبهم والانتصار له، خاصة بعد ما لحقهم من أذى على يد مجادل عنيف هو ابن حزم الظاهري".²

ولم يتبع الباجي في إحكام الفصول طريقة المتكلمين في تجريد صور المسائل والإيغال في الاستدلال العقلي، وإنما كان أقرب إلى طريقة الفقهاء في بناء المسائل على النكت الفقهية وسوق الشواهد والأمثلة للاستدلال والاحتجاج.

وقد أشار في مقدمة الإحكام إلى أنه يتضمن رأي المدرسة الأصولية المالكية معززة بالدليل؛ فهو كتاب **"في أصول الفقه، يشتمل على جمل من أقوال المالكيين، ويحيط بمشهور مذاهبهم، وبما يعزى من ذلك إلى مالك رحمه الله وبيان حجة كل طائفة ونصرة"**

¹ انظر: مقدمة تحقيق عبد المجيد تركي لإحكام الفصول في أحكام الأصول للباجي، الناشر: دار الغرب الإسلامي،

2008م، ج1، ص: 130

² نفسه، ص: 132

الحق الذي أذهب إليه، وأعول في الاستدلال عليه، مع الإعفاء من التطويل المضجر والاختصار المجحف".¹

من هذه الفقرة نحصل على وصف مختصر من الباجي نفسه لمنهجه في التأليف والمضمون العلمي للكتاب، ويمكن أن نلخص ذلك على النحو الآتي:

- الكتاب مؤلف في أصول الفقه على المذهب المالكي.
- يعرض مختلف الآراء داخل المدرسة المالكية ولا يكتفي برأي واحد.
- يعتمد المقارنة بين الآراء ونقاش الأدلة والترجيح، وليس السرد والتدوين فقط.
- الباجي صاحب رأي مستقل قد ينصر أحد الآراء المالكية، وقد يخرج عن المذهب جملة إلى ترجيح رأي شافعي أو حنفي، لكنه في الأصل ناصر لمذهب مالك، ولأجل ذلك ألف الكتاب.
- يتبع المؤلف في هذا الكتاب أسلوب التوسط بين الإطالة والاختصار، لكنه يبقى منسوبا إلى البسط والإسهاب بقياسه إلى "المنهاج"، فقد اعتمد الباجي طريقة التفريع والتقسيم وعرض المسائل الفرعية لبلوغ مستوى أوسع من الاستيعاب والإحاطة، على عكس طريقته في المنهاج التي قامت على الاختصار والتمحض لفن الجدل العقلي.

إن كتاب الأحكام بحكم مجاله وهدف تأليفه - يأخذ من علم الجدل بنصيب ومن

¹ إحكام الفصول في أحكام الأصول، لأبي الوليد الباجي، تحقيق: عبد المجيد تركي، الناشر: دار الغرب الإسلامي،

علم الخلافات بنصيب، فهو يتضمن الآراء الفقهية والأصولية للمذهب المالكي دون أن يغفل غيره من المذاهب، كما أن المؤلف يتبع طرق الجدل للترجيح ونصرة مذهبه وبيان صوابه، ومن هذا الباب فإن علم الجدل وقواعد الحجاج كانت حاضرة بقوة في هذا المصنف. ومن تصانيف أبي الوليد في الأصول كتاب: الإشارة في معرفة الأصول والوجازة في معنى الدليل، وهو كتاب تعليمي موجز العبارة، اختصره-على ما يبدو- من "إحكام الفصول"، فجاء خاليا من الخلاف والآراء ومن المقدمة والخاتمة.

إنه كتاب للمبتدئين يكتفي بالإشارة في المبنى والوجازة في المعنى كما هو ظاهر من عنوانه.

وصنف الباجي أيضا للمبتدئين في الأصول والجدل كتاب الحدود في الأصول، وهو مصنف مصطلحي صغير الحجم في التعريفات الأصولية والجدلية، جمع فيه ثلاثة وخمسين حداً لثلاثة وخمسين مصطلحا، وقد خلا من المقدمة والخاتمة أيضا.

ومنهج الباجي في هذا الكتاب أن يورد المصطلح (اللفظ) ثم يورد تعريفه (الحد) المعتمد عنده، ثم يشرح التعريف ويدعمه بالأمثلة، ويذكر أقوال شيوخه -إن وجدت- متعرضا لها بالنقاش والتقييم، ثم يدلي برأيه موافقا أو مخالفا، مظهرا لأوجه الخلل والنقص أو أوجه الكمال والإحاطة في التعريفات والحدود والأقوال.

ومن أمثلة ذلك قوله في حد الانقطاع: "الانقطاع: عجز أحد المتناظرين عن تصحيح قوله، وقد قال كثير من شيوخنا إن حده العجز عن نصرته الدليل. وهذا ينقطع

بانقطاع السائل، فإنه لم يعجز عن نصرته دليل، وإنما عجز عن نصرته ما اعترض به، لا

سيما إذا لم يعارض دليل المستدل بدليل آخر، وما قلناه أولى، والله أعلم بالصواب".¹

أما في أصول الدين، فإن الخلاف قائم في تاريخ دخول الأشعرية إلى الأندلس، كما أن أوائل الأشاعرة في هذا القطر غير معروفين على وجه القطع واليقين، ويرى بعض الباحثين أن الأشعرية ظلت مذهباً عقدياً قليل الانتشار في الأندلس منذ الفتح إلى أن ظهرت الدولة الموحدية في المغرب الأقصى وورثت السيطرة على البلاد، وهي دولة أشعرية المذهب في أصول الدين قامت على يد المهدي بن تومرت (ت 524 هـ/1130م) وعلى أنقاض دولة المرابطين الذين كانوا أهل بدو وبساطة لا يغيروهم الجدل والكلام ولا يميلون إلى التعقيد العقلي واشتباك المسائل الذي يحمله مذهب الأشاعرة وما يشبهه من المذاهب التي تعلي دور العقل كالمعتزلة وغيرها.

ومع ذلك فإن المعلومات التاريخية تشير إلى وجود علماء أشاعرة ظهوروا في فترات متفاوتة ولقوا جميعهم عنثاً ومشقة ومضايقات من معاصريهم من العلماء والسلطين والعامة، ويمكن هنا أن نشير إلى محنة الفقيه القبري المعروف بالحصار وهو جد الباجي لأمه، فقد ورد على الأندلس بأفكار وآراء لم يعتادوا عليها في العقائد ولقي هجمات كثيرة من العلماء أدت إلى طرده من البلاد مدة من الزمن.

وقد عاد الباجي حاملاً لواء التأسيس للعقيدة الأشعرية التي كانت ضعيفة الوجود في الأندلس حينها، وألف في هذا الفن كتاب: "التسديد إلى معرفة التوحيد"، وهو كتاب ليس مما

¹ الحدود في الأصول، لأبي الوليد الباجي، تحقيق: نزيه حماد، الناشر: مؤسسة الزعبي، 1973م، ص: 80

بين أيدينا، لكننا نفترض أنه نضالٌ من نضالاته عن هذا المذهب، وتعليم لبمادئه العقلية وأدلته الجدلية في المسائل الخلافية.

ومع أن كتاب "التسديد إلى معرفة التوحيد" مفقود، فإننا نستطيع تحسّس معتقد الباجي من بعض كتبه التي بين أيدينا وخاصة كتاب: "المنتقى"، الذي دوّن فيه نتقاً من عقيدته ومذهبه في التأويل.

ومن ذلك شرحه لحديث «إن الله تعالى خلق آدم ثم مسح ظهره بيمينه» وتعليقه بالقول: "يقتضي أن الباري تعالى موصوف بأن له يمينا" وبعد أن يسوق الأدلة على ذلك من القرآن والسنة، يجنح إلى التأويل على مذهب الأشاعرة فيقول: "وأجمع أهل السنة على أن يديه صفة وليست بجوارح كجوارح المخلوقين؛ لأنه سبحانه ليس كمثله شيء وهو السميع البصير".¹

ويناقش الباجي في مواضع أخرى من "المنتقى" مواضيع عقدية شائكة؛ كالقدر والعلم والطاعة والمعصية، لكنه لا يميل إلى الإسهاب في ذلك، قائلاً إنه اعتمد "في هذا الباب على إيراد أقوال الفقهاء والحديث، لما في أقوال غيرهم من الغموض وما في احتجاجهم مع المخالف من التطويل".²

ويدون أبو الوليد ثناء خاصاً على ما كتبه القاضي أبو بكر الباقلاني في هذا الباب معتبراً أن "لا مزيد عليه ولا حاجة بالطالب إلا اليسير منه"، ثم يختم بعبارة تؤكد ما نعرفه

¹المنتقى، مصدر سابق، ج10، ص: 152

²نفسه، ص: 156

من أشعريته، فيقول: "وأهل هذه المقالة هم الذين يشار إليهم بأنهم أهل السنة".¹

المطلب الثاني: المنتقى المشروع الفقهي للباجي

لقد حظي كتاب الموطأ بعناية شديدة من جلة العلماء من كل المذاهب وخاصة علماء المالكية وفي كل البلاد وخاصة الأندلس، فمنهم من صنّف في الكلام على رجاله وحديثه ومنهم من ألف في الكلام عليه وشرح معانيه، وقد بناه الإمام مالك على تمهيد الأصول للفروع ونبه فيه على علم عظيم من علوم أصول الفقه التي ترجع إليها مسائله وفروعه.²

ويذكر القاضي عياض في "ترتيب المدارك" أمثلة كثيرة ونماذج عديدة من التأليف والمؤلفين في شرح الموطأ لا متّسع لاستقصائها، وما يهمنا هنا هو الإشارة إلى أن عدداً كبيراً من علماء الأندلس قد صنّفوا عليه تصانيف لا حصر لها، ومن أشهرهم القاضي أبو الوليد الباجي وأبو عمر بن عبد البر النمري، ويرى أبو بكر بن العربي - وهو من شراح الموطأ - أن غير هذين من المؤلفين والشارحين لكتاب الموطأ لا يلتفت إليهم ولا يعول على كتبهم لأنها غير مفيدة للطلاب.³

ويمكن القول إن الباجي قد أسس عدة مشاريع علمية بعد عودته إلى الأندلس، منها

¹ نفسه

² المسالك في شرح موطأ الإمام مالك، المؤلف: أبو بكر بن العربي، المحقق: حامد المحلاوي، الناشر: دار الكتب العلمية،

بدون تاريخ، ج1، ص: 64

³ نفسه، ص: 65

مشروعه في أصول الدين وعلم الكلام الذي ألف فيه جملة من التآليف، من أشهرها وكتاب "التسديد الى معرفة طريق التوحيد"، وكتاب "السراج في عمل الحجاج في مسائل الخلاف"، وهو كتاب كبير لم يتم، لكنه مفقود، وكتاب "إحكام الفصول في أحكام الأصول"، وكتاب "الإشارة في الأصول"، وكتاب "الحدود"، وكتاب "تفسير المنهاج في ترتيب طرق الحجاج"، وغيرها من المصنفات الجليلة في العقلية.

وفي علم الحديث أسس الباجي مشروعاً صنف فيه عدة تصانيف ضمنها رأيه ونظريته في علم الجرح والتعديل وعلم الرجال والمصطلح وغير ذلك، ومن أهم مصنفاته كتاب "التعديل والتجريح لمن خرج له البخاري في الجامع الصحيح"، وكذلك كتاب "اختلاف الموطآت"، وهو من تراثه المفقود.

أما المشروع الفقهي للباجي فقد كان كبيراً وغزيراً، وكان منهجه فيه بارعاً وبلغاً بحسب تعبير عياض الذي وصف لنا هذا المنهج بقوله: "له في هذه الأنواع تصانيف مشهورة جليلة، ولكن أبلغ ما كان فيها في الفقه وإتقانه، على طريق النظائر من البغداديين وحذاق القرويين والقيام بالمعنى والتأويل".¹

وعند النظر في هذا المشروع الفقهي نجده ينتظم عدداً من المصنفات التي تتدرج من مستوى الرسائل الصغيرة في مسائل فرعية إلى الموسوعات الضخمة، ومن أمثلة النوع الأول رسائله المفقودة في مسألة مسح الرأس، ومسألة غسل الرجلين ومسألة اختلاف

¹ ترتيب المدارك، مصدر سابق، ج8، ص: 119

الزوجين في الصداق وغير ذلك، أما الثاني التآليف المتوسطة فمنها: "الكتاب المقتبس في علم مالك بن أنس"، وهو كتاب لم يتم، وكتاب "المهذب في اختصار المدونة"، وكتاب "شرح المدونة" لم يتم أيضاً، وكتاب "مختصر المختصر في مسائل المدونة"، ويبدو أن هذه الكتب جميعها مفقودة، لكنها لقيت ثناء العلماء.

ورغم أهمية هذه الكتب وقيمتها فإننا نجد أن كتاب "المنتقى في شرح الموطأ" هو العمود الفقري للمشروع الفقهي للباجي، وذلك لعدة أسباب:

أولها: أن هذا الكتاب هو المرتكز في سلسلة من الكتب شرح بها المؤلف كتاب الموطأ، وقد لخص عياض ذلك عند حديثه عن المؤلفات الفقهية للباجي بقوله: "من ذلك في الفقه والمعاني كتابه المنتقى في شرح الموطأ عشرين مجلداً لم يؤلف مثله، وكان ابتداءً كتاباً أكبر منه بلغ فيه الغاية سماه الاستيفاء في هذا المعنى، لم يصنع مثله، في مجلدات، ثم اختصر من المنتقى كتاباً آخر سماه الإيماء خمس مجلدات".¹

ويشير الذهبي إلى وجود كتاب رابع يمثل حلقة من هذه السلسلة هو كتاب "المعاني"، فيقول: "وصنف كتاب المنتقى في الفقه، وكتاب المعاني في شرح الموطأ، جاء في عشرين مجلداً عديم النظير.. وقد كان صنف كتاباً كبيراً جامعاً بلغ فيه الغاية سماه: كتاب الاستيفاء، وله كتاب الإيماء في الفقه خمس مجلدات".²

¹ نفسه

² تذكرة الحفاظ، المؤلف: شمس الدين الذهبي، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت-لبنان، الطبعة: الأولى، 1419هـ-1998م، ج3، ص: 246

وقال ابن فرحون: "ولأبي الوليد تأليف مشهورة منها: كتاب الاستيفاء في شرح الموطأ، كتاب حفيل كثير العلم لا يدرك ما فيه إلا من بلغ درجة أبي الوليد في العلم، وكتاب المنتقى في شرح الموطأ، وهو اختصار الاستيفاء، ثم اختصر المنتقى في كتاب سماه: الإيماء، قدر ربع المنتقى".¹

ثانيها: أن الموطأ هو أجل المؤلفات في المذهب المالكي وأولها في الزمان والمكانة، وهو مدار التأليف المالكية، كما أنه تضمن آراء الإمام مالك على وجه اليقين؛ ذلك أنه دونها بيده، بخلاف المدونة التي رواها على لسانه تلميذه ابن القاسم العتقي المصري، وبهذا فإنه من المعقول والمقبول أن يكون شرح هذا الكتاب هو عمدة المشروع الفقهي للباجي.

ثالثها: أن المنتقى هو ما وصل إلينا من سلسلة تصانيف الباجي التي خصصها لشرح الموطأ، فالاستيفاء والمعاني، وهما أكبرها والإيماء وهو أصغرها فقدوا جميعهم، ولم يبق من هذا المشروع الجليل إلا المنتقى، وهو ينبئ عن هذه الكتب باعتباره اختصارا لاثنتين منها وأصلا لواحد.

¹ الديباج المذهب، مصدر سابق، ص: 384

المبحث الثاني: أهمية المنتقى في المذهب المالكي

تشكلت المصنفات في المذهب المالكي مع مرور الزمن على أربعة أنواع مترتبة في الأهمية العلمية ومتميزة في كثرة التداول وسعة التأثير وسهولة الانتفاع بها، وهذه الأنواع هي: الأمهات، والموسوعات، ثم المختصرات، والمنظومات، وسنتحدث في هذا المبحث عن الصنفين الأولين لأهميتهما وصلتهما بموضوعنا، ونضرب الذكر صفحاً عن الأخيرين لعدم الفائدة والضرورة إلى دراستهما في مقامنا هذا.

المطلب الأول: أمهات المذهب وموسوعاته

أولاً: أمهات المذهب

هي مؤلفات تأسيسية في المذهب تتضمن أقوال مالك بن أنس إمام المذهب التي أخذها عنه كبار تلامذته في شكل سؤالات طرحوها عليه وأجاب عنها، وقد يضاف إليها بعض آراء هؤلاء المؤلفين الذين لقوا مالكا وأخذوا عنه دون واسطة، وبعضها كتبه علماء كبار لم يلقوا مالكا ولكنهم لقوا تلامذته وفهموا عنهم مسائل المذهب وأصوله حتى بلغوا درجة عالية من التخصص والإتقان.

وعامة من ألف هذه الأمهات هم أوائل المالكيين، وقد تباينوا في طرق التصنيف وأهدافه المباشرة؛ فمنهم من نقل عن مالك جوابات لمسائل سئل عنها واختيارات في مشروحات أفردا لها، ومنهم من تصور في نفسه كليات المذهب وصنف لتوضيحها، ومنهم من كان قصده الذب عن المذهب فيما فيه الخلاف، ومنهم من ألف على منهج بناء فروع

المذهب على أصوله.¹

وأهم هذه الأمهات الكبرى أربعة كتب شكلت المراجع الأساسية للمذهب بعد القرآن

الكريم وكتاب الموطأ من السنة، وهي:

كتاب المدونة: وهو كتاب جمعه عبد الرحمن بن القاسم العتقي (ت 191هـ/807م)

كبير تلامذة مالك من أجوبة شيخه على سؤالات طرحها ابن القاسم عليه أو طرحت عليه

بحضوره، وقد أضاف العتقي إلى هذه الأجوبة آراءه في بعض المسائل التي لم يسمع فيها

جواباً من مالك، لكنه وضع أجوبته وفق الأسس الشرعية والعقلية التي أخذها عن مالك.

وبعد ابن القاسم جاء سحنون التتوخي (ت 240 هـ / 854م) فهذب الكتاب ورتب

مسائله ووضع أبوابه على الهيئة التي هي عليها اليوم، والمدونة هي أهم كتب المذهب على

الإطلاق، بعد الموطأ الذي ألفه مالك بنفسه.

كتاب الواضحة: وهو مصنف ضخم في الحديث والمسائل، مرتب على أبواب الفقه،

ألفه عالم المذهب في عصره، عبد الملك بن حبيب السلمي (ت 238 هـ / 852م). وضم

فيه عدة مجلدات. يقول القاضي عياض إن ابن حبيب قصد "إلى بناء المذهب عن معانٍ

تأدت إليه".² ولعلّ عياضاً يشير إلى أن ابن حبيب قد وعى كليات المذهب ورتبها في نفسه

ترتيباً منهجياً معيناً فأراد تدوين ذلك وتقديم المذهب للعامة والخاصة.

ويذكر عياض أن هذا الكتاب ضم عشرة أجزاء كبيرة في مجالات علمية متنوعة،

¹ انظر: ترتيب المدارك، مصدر سابق، ج4، ص: 169

² نفسه

وأن المؤرخ ابن الفريسي هو الذي قسمها إلى كتب عديدة وجعل كل جزء كتاباً مستقلاً.¹
وقد أخذ كتاب الواضحة مكانته الهامة في المذهب لكونه جمع تفسير الموطأ في جزأين، وحديث النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة التابعين في ثلاثة أجزاء، إضافة إلى طبقات الفقهاء والأئمة، فكان مرجعاً موسوعياً شاملاً وجد فيه علماء المذهب مبتغاهم في أكثر من مجال وموضوع.

كتاب العتبية: ألفه محمد بن أحمد بن عبد العزيز العتبي (ت 255 هـ / 869م)، ويسمى أيضاً بالمستخرجة؛ لأن صاحبها استخرجها من الأسمعة التي رواها أصحاب مالك عنه، كعبد الله بن نافع وأشهب وغيرهما.

وقد اهتم كبار علماء المذهب بالعتبية فألفوا حولها الشروح والاختصارات، وأحسن شروحها كتاب "البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل العتبية"، لأبي الوليد بن رشد الجد (ت 520 هـ / 1126م) قاضي الجماعة بقرطبة، صاحب "المقدمات" وغيرها.

كما أن ابن أبي زيد القيرواني (ت 386 هـ / 996م) -المعروف بمالك الصغير- اعتنى بها؛ فهذبها وأعاد ترتيبها على أبواب الفقه.

كتاب الموازية: نسبة إلى مؤلفه محمد بن إبراهيم الإسكندراني المعروف بلقب ابن المواز (ت 269 هـ / 882م)، ويرى عياض من المتقدمين أن الموازية هي أجل كتاب ألفه قدماء المالكيين وأصحها مسائل، وأبسطها كلاماً، وأوعبها² ونقل عن أبي الحسن القاسبي

¹ نفسه

² نفسه

(ت 403 هـ / 1012م) أنه كان يرجح الموازية على سائر أمهات المذهب ويفضل منهج ابن المواز في التأليف على غيره من أصحاب المصنفات الكبرى للمذهب، وذلك أنه اتبع منهج بناء فروع أصحاب المذهب على أصولهم.¹

ثانيا: موسوعات المذهب

وهي كتب أساسية في المذهب، تدور في معظمها حول الأمهات الكبرى بالشرح أو الجمع أو الاختصار أو التهذيب وإعادة الترتيب، وغير ذلك من العمل العلمي والأكاديمي، ومن أهم هذه الموسوعات:

كتاب "النّوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات" ألفه أبو محمد بن أبي زيد القيرواني، وهو مختصر بديع لأمهات المذهب المالكي لكن المدونة هي محوره الذي يدور عليه، فقد عمد القيرواني إلى اختصار ما افترق من النوادر والزيادات في سبعة كتب من الأمهات وضمها إلى المدونة، وهذه الأمهات هي: "المستخرجة" للعتبي، و"المجموعة" لمحمد بن عبدوس، و"الموازية" لمحمد بن المواز، و"الواضحة" لعبد الملك بن حبيب، و"الكتب الفقهية" لمحمد بن سحنون، و"المختصر" لابن عبد الحكم.

ويذكر القيرواني أن أسباب تأليفه هذا هو جمع "ما افترق في هذه الدواوين من الفوائد، وغرائب المسائل، وزيادات المعاني على ما في المدونة، وليكون لمن جمعه مع المدونة أو مع مختصرها مَنع بهما، وغنى بالاختصار عليهما"²، ويشير القيرواني في

¹ نفسه

² انظر: مقدمة القيرواني في كتابه: "النوادر والزيادات"، تحقيق: مجموعة من المحققين، الناشر: دار الغرب الإسلامي -

مقدمته إلى أن كتابه نخبوي وأن أكثر من سيستفيد منه هو "من تقدمت له عناية، واتسعت

له رواية؛ لأنه يشتمل على كثير من اختلاف علماء المالكيين".¹

كتاب "مختصر المدونة" ألفه القيرواني أيضاً. هذب فيه المدونة تهذيباً جميلاً وأعاد

ترتيبها.

وقد وصف عدد من العلماء قيمة هذين التأليفين لابن أبي زيد وتأثيرهما في المدرسة

المالكية بالغرب الإسلامي، فقال عياض إن عليهما المعول بالمغرب في التفقه، وقال الذهبي

إن عليهما "المعول في الفتيا بالمغرب"²

كتاب "تهذيب مسائل المدونة" ومؤلفه أبو القاسم خلف بن أبي القاسم الأسدي،

المعروف بلقب البرادعي (كان حياً بعد 430 هـ / 1039م). ويذكر البرادعي في مقدمته أن

كتابه تهذيب لمسائل المدونة والمختلطة خاصة دون غيرها، وهو لا يخرج في دواعي

اختصاره هذا عما سبقه إليه ابن أبي زيد القيرواني من ابتغاء تيسير الكتاب للدارسين وتقريبه

من الأفهام.

واتبع البرادعي طريقة اختصار القيرواني في عرض المسائل واستقصائها وتجنب

التكرار إلا أنه ساق كتابه على نسق المدونة وحذف ما زاده القيرواني. وفرغ من تأليف كتابه

هذا سنة 372 هـ / 982م.

بيروت، 1999م، ج1، ص: 11

¹ نفسه

² تاريخ الإسلام، مصدر سابق، ج8، ص: 347

وقد حظي التهذيب بانتشار كبير بين طلبة العلم وحلقات التعليم في الغرب الإسلامي، ويذكر عياض أن طلبة الفقه بالمغرب والأندلس تيمنوا بدرسه وحفظه¹ كما يذكر ابن خلدون أن أهل العلم في المغرب كانوا يتعاهدونه في دروسهم²، ويشير القاسم بن يوسف التجيبي (ت 730هـ / 1330م) في كتابه "البرنامج" إلى مدى انتشار هذا الكتاب بين طلبة الفقه في المغرب الأقصى فيقول إن عليه معول جماعة من فقهاء فاس في ذلك العصر، وذكر أنه قد بلغ من قوة التأثير في فاس - وهي دار الفقه في المغرب حينها - أن المناظرة في جميع حلق التدريس إنما تكون به³.

ومما يشير إلى قوة هذا الكتاب وأهميته ما ذكره ابن فرحون من أن فقهاء القيروان كانوا يبغضون البرادعي لعمله مع حكام إفريقية من العبيديين الشيعة، وأنهم أفتوا بطرح جميع كتبه ومنعوا طلبة العلم من قراءتها، إلا أنهم رخصوا في قراءة التهذيب لاشتهار مسائله⁴. كتاب "الجامع لمسائل المدونة"، ومؤلفه هو أبو بكر محمد بن يونس التميمي الصقلي (ت 451هـ / 1059م)، أحد كبار علماء المالكية في زمانه، وذكر ابن يونس في مقدمة كتابه هذا أنه ألفه تلبية لرغبة بعض طلبة العلم في اختصار كتب المدونة، والمختلطة فبسط ألفاظها وتتبع الآثار المروية فيها وأسقط الأسانيد والتكرار وشرح ما أشكل من مسائلها

¹ ترتيب المدارك، مصدر سابق، ج7، ص: 257

² تاريخ ابن خلدون، مصدر سابق، ج1، ص: 345

³ انظر: كتاب برنامج التجيبي، لأبي القاسم التجيبي، تحقيق: عبد الحفيظ منصور، الناشر: الدار العربية للكتاب، ليبيا - تونس، 1981م، ج1، ص: 268

⁴ الديباج المذهب، مصدر سابق، ج1، ص: 350

مستعينا بالنقل من مؤلفات أخرى.¹

وصرح ابن يونس باستفادته الكبيرة من تأليف ابن أبي زيد القيرواني، خاصة كتابه "النوار والزيادات" وكتابه "مختصر المدونة"، وذكر أنه أدخل جلّ مقدمات أبواب هذا الكتاب في جامعه، وأنه نقل كثيراً من الزيادات من الموازية، والمستخرجة.²

كتاب "التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد"، ومؤلفه أبو عمر يوسف بن عبد البر النمري القرطبي (ت 463 هـ / 1071م)، وهو أحد أشهر الموسوعات التي ألفها المالكية حول كتاب الموطأ، مرتب على أسماء شيوخ مالك على حروف المعجم، قال عياض: "كتاب لم يضع أحد مثله في طريقه"³، وقال ابن خلكان: "لم يتقدمه أحد إلى مثله".⁴

كتاب "الاستذكار"، وهو قرين لكتاب "التمهيد" السابق في الشهرة والأهمية عند المالكية وعند غيرهم من أهل الحديث، واسمه كاملاً: "الاستذكار لمذاهب علماء الأمصار فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار". قال ابن خلكان عن منهج مؤلفه ابن عبد البر: "شرح فيه الموطأ على وجهه ونسق أبوابه"⁵، ويذكر بعض أصحاب الطبقات

¹ انظر: مقدمة المؤلف في كتابه "الجامع لمسائل المدونة"، الناشر: دار الفكر، لبنان-بيروت، 2013م، ج1، ص: 3

² نفسه

³ ترتيب المدارك، مصدر سابق، ج8، ص: 129

⁴ وفيات الأعيان، مصدر سابق، ج7، ص: 67

⁵ نفسه

والمؤرخين -منهم الذهبي- أن الاستذكار اختصار للتمهيد.¹

كتاب "التبصرة"، مؤلفه أبو الحسن علي بن محمد الربيعي القيرواني المعروف باللخمي (ت 478 هـ / 1085م)، وقد وصف عياض هذا الكتاب بأنه "تعليق كبير على المدونة (..) مفيد حسن"،² ويشير إلى أن اللخمي في هذا الكتاب كان "مُغْرَى بتخريج الخلاف في المذهب واستقراء الأقوال، وربما اتبع نظره فخالف المذهب فيما ترجح عنده فخرجت اختياراته في الكثير عن قواعد المذهب".³

ويلق ابن فرحون على منهج اللخمي في التأليف تعليقا قريبا مما أورد عياض - ولعله نقل عنه-، فيقول: " لكنه ربما اختار فيه وخرّج، فخرجت اختياراته عن المذهب".⁴

المطلب الثاني: أهمية المنتقى في الدرس الفقهي المالكي

إن قيمة كتاب المنتقى لأبي الوليد سليمان بن خلف الباجي كبيرة جدا بتواتر شهادات المصادر الفقهية والتاريخية على ذلك؛ فهو أحد أجل الموسوعات العلمية في المذهب المالكي، ويذكر الباجي في مقدمته أنه اختصره من كتاب "الاستيفاء" في شرح الموطأ الذي تسببت كثرة مسائله ومعانيه في جعل أكثر الناس غير قادر على جمعه وفهمه، فكان كتاباً لمن رسخ في العلم وتحقق بالفهم.

وقبل أن نتحدث عن مكانة "المنتقى" في المدونة الفقهية المالكية يستحسن بنا التعرّيج

¹ انظر: تذكرة الحفاظ، مصدر سابق، ج 3 ص: 217

² ترتيب المدارك، مصدر سابق، ج 8، ص: 109

³ نفسه

⁴ الديباج المذهب، مصدر سابق، ج 2، ص: 105

على وصف حالة الجمود الاجتهادي، والركود المنهجي، التي كان يعيشها المذهب في الأندلس قبل وعند عودة الباجي من بلاد المشرق.

أولاً: المالكية ومعضلة الجمود

لم يكن الفقيه أبو بكر بن العربي المالكي راضياً عن الطريقة التي اتبعتها السلطات في الأندلس لنشر المذهب المالكي وترسيخه، وقد شنّ هجوماً شديداً على نتائج هذا الدعم السلطوي للمذهب، وحمله المسؤولية عن فُشُوّ التقليد وسيطرة الرتابة، وغياب الإبداع، وموت صنوف هامة من العلوم الشرعية وتهميش أصحابها وإقصائهم، ويخص فقهاء المالكية بنصيب من هذا النقد اللاذع فقد "صار التقليد دينهم، والاقْتداء يقينهم، فكلما جاء أحد من المشرق بعلم، دفعوا في صدره، وحرقوا من أمره، إلا أن يستتر عندهم بالمالكية، ويجعل ما عنده من علوم على رسم التبعية"، ومن هؤلاء العلماء المضطهدين -على رأي ابن العربي- بقيُّ بن مخلد (ت 276 هـ / 889م)، الذي "رحل فلقى علماء الأمة، وسادة العلم، ورفعاء الملة، كأحمد بن حنبل، وأكرم، فارتبط، وظفر فاغتبط، وجاء بعلم عظيم، ودين قوي، ولم يكن له أن يرتبط بمذهب أحد، وقد كان رقي من العلم يفاعه، مع تفنن في العلوم، وجاء ابن وضاح بمثله، فأما بقي بن مخلد فكان مهجوراً حتى مات".¹

وأما محمد بن وضاح (ت 287 هـ / 900م) فقد اختلفت حاله عن صاحبه؛ لأنه لقي سحنون، وتشرف بأصحاب مالك، وتلمذ ليحيى بن يحيى، وأعان الذين يطاردون بقي بن مخلد، كما يقول ابن العربي، ف"رقي المنازل، وطار في الدولة بجناح، وبقيت الحال هكذا،

¹العواصم من القواصم، مصدر سابق، ص: 366

فماتت العلوم إلا عند آحاد حبي بشيء من الحديث".¹

ويستمر الفقيه المالكي في اعتراضه القوي، فيتهم تدخل السلطة السياسية لفرض خيار معرفي معين -بشكل متعسف- على الساحة العلمية بأنه تسبب في "مصائب نزلت بالعلماء في طريق الفتوى" ويذكر أن هذه المصائب بقيت مقتصرة على الطبقة العليا من الفقهاء في الصدر الأول لكنها نزلت إلى الطبقات الأدنى حتى ذهب العلماء، وتستررت المبتدعة بالشرعية فتعاطت منصب الفقهاء، وتعلقت أطماع الجهال بها، فنالوها بفساد الزمان"²، ثم إنه يقسو غاية القسوة على تلك الحال عندما يعتبرها مصداقاً للحديث النبوي الشريف: (اتخذ الناس رؤساء جهالاً، فسئلوا، فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا).³

ويؤكد ابن العربي حدوث تقهقر هائل في مستوى الكفاءة والالتزام العلمي لدى المالكية في تلك العصور رغم سيطرتهم العددية والرسمية واستحواذهم على المزاج الشعبي العام.

والتراجع الذي يصفه ابن العربي كان على مستوى المرجعيات الشرعية وكان متدرجاً أيضاً، فمع تجدد النوازل وحدوث الحوادث لم يجد فقهاء المذهب في منصوص المالكية أجوبة على الأسئلة المستجدة "فنظروا فيها بغير علم فتاهوا"، ثم صارت أقوال الأولين أدلة للآخرين يرجعون إليها دون النظر في أدلتها.

¹ نفسه

² نفسه، ص: 365

³ أخرجه البخاري في باب: كيف يقبض العلم، رقم: 100.

ويرى أن هذه الحال آلت إلى أطراح قول مالك وكبراء أصحابه بعد أطراح الأدلة الشرعية وترك النظر فيها والرجوع إليها، فأصبح لكل مدينة رأي أنتجته زمرة فقهاءها وأصبحت تلك الآراء مراجع يقاس عليها ويعتمد، فكان يقال: "قال فلان الطليطي، وفلان المجريطي، وابن مغيث (..) وقال في هذه المسألة أهل قرطبة وأهل طلمنكة، وأهل طليطية، وأهل طليطلة، فانتقلوا من المدينة وفقهاءها، إلى طليطية وطريقها".¹

إن ابن العربي يرى أن الحالة التي يسميها: "موت العلم وظهور الجهل" سببتها أفعال السلطة السياسية واستمرت قروناً، وأنها أنتجت مناهج تعليمية رديئة، تزرع لدى صغار المتعلمين القابلية للتقليد، وتبتعد بهم من مسالك التعلم المفضية إلى الاجتهاد والاستقلال المعرفي.

وقد وصف مراحل التدرج في التعلم والكتب المدروسة في تلك المراحل، بقوله إن العادة عند أهل تلك العصور أن الصبي إذا عقل علموه القرآن فإذا "حذقه" انتقلوا به إلى الأدب، فإذا "تهض" في الأدب حفظوه موطأ مالك - وهو كتاب حديث على أبواب الفقه - فإذا "لقَّنه" تحولوا به إلى كتاب المدونة لسحنون في الفقه المالكي، ثم نقلوه بعد ذلك لتعلم وثائق ابن العطار القرطبي ثم يختمون له بأحكام ابن سهل الجباني.

ووثائق ابن العطار التي يتحدث عنها أبو بكر بن العربي هي كتاب تعليمي يحمل اسم: "الوثائق والسجلات"، جمع فيه كاتبه محمد بن أحمد المعروف بابن العطار (ت 399هـ/

¹العواصم من القواصم، مصدر سابق، ص: 367

1009م) بين القوانين الفقهية الجزئية والمسطرة القضائية التفصيلية العملية، وهو كتاب متخصص في صياغة العقود والمواثيق الشرعية في مناحي الحياة الاجتماعية والتجارية وغيرها مما يجري فيه التعامل بين شخصين من شؤون الحياة، ويحتوي هذا الكتاب على نماذج مختلفة من العقود والسجلات التي يتعامل بها الموثقون لوكلائهم أو لمن لجأ إليهم من الناس لتوثيق معاملاته.

وقد كتب ابن العطار وثائقه بطلب من قاضي قرطبة الفقيه محمد بن يحيى بن يحيى الليثي الذي أراه كتابا مختصرا يسيرا لفهم المبتدئين ومذاكرة الراسخين، وقد غني الليثي أيضا بتدريس هذا الكتاب لحفيده محمد بن أحمد بن محمد.

ولعل وثائق ابن العطار هذه دخلت إلى قائمة المقررات الدراسية في تلك العصور من هذا الباب، بل لعل عادة تدريس هذا الجنس من الكتب ترسخت من حينها. ومن هذا كله ندرك أن هذه الوثائق تعنى بأمور إجرائية تفصيلية ولا عناية لها بالكليات النظرية التي تمنح دارسها قوة فكرية أو عقلية عامة يُتصَدَّ بها إلى الاستنباط من الأدلة الشرعية مباشرة أو حتى الاجتهاد في دائرة أصول المذهب العامة.

وهكذا، يريد ابن العربي أن يصل بنا إلى نتيجة مفادها أن وثائق ابن العطار كتاب يمكن جعله جزءا من مقرر دراسي لتكوين موثقين قانونيين وليس لتكوين علماء في الفقه والشرعية.

أما "أحكام ابن سهل" فهو اسم الشهرة لكتاب يعرف باسم: "ديوان الأحكام الكبرى"،

ويسمى أيضا "الإعلام بنوازل الأحكام وقِطْرٍ من سِرِّ الحَكَّام"، ومؤلفة هو الفقيه المالكي أبو الأصبغ عيسى بن سهل الجياني (ت 487هـ / 1094م)، وهو كتاب في القضاء والأحكام والنوازل وما جرى به العمل.

ويشير ابن سهل في المقدمة إلى أنه كتاب في صناعة الفتيا والدربة عليها، كما يصرح بأنه يعتمد على آراء فقهاء قرطبة خاصة، ويهتم بتبيين نهجهم في التشاور في الأحكام، ويذكر يحيى مراد في مقدمة تحقيقه لهذا الكتاب أن صاحبه "ابن سهل أحد دعاة التقليد في الفقه واتباع إمام في الفروع، وأنه أثبت ذلك في كتاب يرد به على ابن حزم يسمى: التنبيه على شذوذ ابن حزم".¹

إننا على كل حال، لا يمكن أن نغفل أن ابن العربي لا يكتفي بنقد تلك المناهج الدراسية فقط، وإنما يقترح بديلا عنها منهجا دراسيا آخر يراه صالحا للتأسيس ومناسبا لتكوين شخصية صغار الدارسين تكوينا يجعلهم قادرين على إنتاج المعرفة بدلا من استهلاكها فقط. ومنهج ابن العربي الذي يقترحه يتدرج من العقيدة وينتهي بمعرفة علوم الآلة على نحو يجعل الدارس مؤهلا لاستخدامها والاستفادة منها. والملخص أن علوم الدرس للصبي وفق هذا المنهج هي: تلقين العقيدة في الصغر، ثم تعليم الكتابة والحساب، ثم تحفيظ أشعار العرب وعوامل الإعراب وبعض التصريف. ثم إذا استقل الصبي واشتد ودخل العشر الثانية من عمره بدأ حفظ القرآن وأصول السنن.

ويشرح ابن العربي أن هذه الأصول عبارة عن ألفي حديث تضمنها البخاري ومسلم

¹ انظر: مقدمة تحقيق ديوان الأحكام الكبرى، دار الحديث 2007م، ص: 20

في أبواب متعددة.

ثم بعد ذلك يرى ابن العربي أن يأخذ الدارس بأمر نفسه في تعلّم علوم القرآن ومعانيه، ويحذره من الاشتغال برواية الحديث من كل مصدر وكتاب، وخاصة "كتب الصالحين ومن ينتمي إلى الوعظ"، فإن هؤلاء متّهمون عند الباجي بالكذب على الرسول صلى الله عليه وسلم بقصد وبغير قصد، وهو لا يستثني منهم إلا ثلاثة هم: عبد الله بن المبارك (ت 181هـ/797م) وأحمد بن حنبل (ت 241هـ/855م) وهناد بن السري (ت 243هـ/857م).¹

ومن مجالات الدرس المهمة عند ابن العربي الفرائض وأصول الطب وتعبير الرؤيا، وهو لا يشترط بلوغ الغاية في جميع هذه الفنون، ولكن يرى التخصص في علم واحد ومطالعة غيره، فينبغي للدارس أن يتخصص في علم، ولكن "لا يفرد نفسه ببعض العلوم، فيكون إنساناً في ما يعلم، بهيمة في ما لا يعلم".²

إن هذه المناهج المالكية القاصرة والضعيفة التي تركز إلى التكوين الجزئي والإجرائي للمتعلّم كانت سبباً في قوة المذهب الظاهري؛ الذي يسميه ابن العربي: "بدعة الظاهر"، ويذكر أن "كل من تَخَصَّص لم يقدر على أكثر من أن يتعلق ببدعة الظاهر، فيقول: أتبع الرسول".³

ثانياً: المنتقى وتجديد الدرس الفقهي المالكي

¹العواصم من القواصم، مصدر سابق، ص: 366

²نفسه، ص: 371

³نفسه، ص: 366

لقد أسهم المنتقى في تجديد الدرس الفقهي في الأندلس، بعد مرحلة الجمود والانكفاء التي اقتصر فيها التعليم على دراسة مؤلفات تتعلق بالإجراءات القضائية وعقد الوثائق وغيرها من جزئيات المعاملات، وابتعدت عن كليات المذهب والاستتباط من أصوله. ويمكننا أن نستنتج مما أوردنا عن ابن العربي أنفاً أن الظاهرية كانت - على مدى قرون - مذهباً نخبياً يعتنقه المتخصصون، وأن المالكية - وإن كانت مذهباً رسمياً وشعبياً - بقيت دائماً أقل جاذبية وإقناعاً للذين قرروا الذهاب في التعلم إلى ما هو أبعد من المقررات الدرسية التي جرى بها العرف والعادة.

لكن الحال أخذت في التغير في القرن الخامس الهجري مع بزوغ نجم كوكبة من العلماء الكبار الذين بلغوا درجة الاجتهاد، وأعادوا إلى المذهب ألقه وجاذبيته، ومنحوه مكانة بين أهل الحديث، وأهل الجدل العقلي أيضاً، إضافة إلى مكانته الرسمية والشعبية.

ولا يغفل ابن العربي هذه الحقيقة، عندما ينسب الفضل في ازدهار المذهب مجدداً إلى علماء رحلوا إلى المشرق، ثم عادوا بعلوم جديدة واستطاعوا بثها ونشرها بين أهل العلم في الأندلس، ويخص بالذكر والإشادة عالمين، أحدهما: أبو الوليد الباجي؛ فيقول: "ولولا أن طائفة نفرت إلى دار العلم، وجاءت بلباب منه، كالأصيلي، والباجي، فرشت من ماء العلم على هذه القلوب الميتة، وعطرت أنفاس الأمة الزفرة، لكان الدين قد ذهب".¹

وأرى أن المنتقى كان طفرة في مجاله، لأنه أسهم - إلى جانب مؤلفات أخرى لعلماء معاصرين كابن عبد البر - في الارتقاء بالمستوى الفقهي العام والخروج بالعقل المالكي من

¹ نفسه، ص: 367

دائرة التقليد والاتباع إلى رحابة الاجتهاد وسعة الفهم للأصول المالكية وتمثلاتها التطبيقية في الفروع.

وقد ذكر الباجي في مقدمته للمنتقى غرضه من عرض آرائه وطرق الاستدلال لها، وأن ذلك الغرض هو إعلام الناظر بطبيعة منهجه الاستدلالي إذا كان هذا الناظر من أهل العلم والاجتهاد، وتعليمه كيفية ذلك وأمثاله إن كان ممن قصر مستواه عن ذلك.

إن كثيراً ممن كتبوا عن الباجي يدرجون "المنتقى" ضمن مؤلفاته في الحديث؛ لكونه شرحاً للموطأ، لكن الموطأ في حقيقة محتواه إنما هو مصنف في الفقه مرتب على أبوابه، وإن كان كتاب حديث من جهة إسناد أغلب آثاره إلى النبي صلى الله عليه وسلم أو الخلفاء الراشدين.

والمنتقى إنما يعتني ويهتم بالموطأ من جهة كونه كتاب فقه، وليس من جانب كونه مصنفًا في الحديث، وعلامة ذلك خلوه من عرض الأسانيد أو نقدها، ومن الحكم على الأحاديث صحة أو ضعفاً، وهذا كله إنما يدل على اندراج هذا المصنف في مجال الفقه لا في مجال الحديث.

ومع ذلك، فإن المنتقى لا يأخذ مكانته الرفيعة في المصنفات المالكية من مجرد أنه شرح للموطأ، وإنما لجودة المادة العلمية التي تم عرضها فيه، ولحسن ترتيب مسائله واتخاذه طريقة المقارنة والحجاج العلمي، ولتمكن صاحبه من بناء الرأي وفق الأصول المالكية دون أن يكون متعصباً في كل شيء، فقد كان الباجي مجتهداً يقدم رأي غير المالكية إذا بان له

صوابه ورجحانه.

ومن هنا فإن دخول كتاب بهذه القيمة والمعنى إلى المكتبة الأندلسية وحلقات التعليم كان بمثابة إلقاء حجر في الماء الراكد، فقد تدفق طلبة العلم من شتى أصقاع الأندلس على الباجي يأخذون عنه معارفه، وفي الصميم منها "المنتقى".

وبشيء من الثقة يمكننا القول إن الجيل الذي تخرّج بمنهج دراسي يشكل كتاب بقوة المنتقى أحد مواده المقررة لا بد أن يكون مختلفاً عن الأجيال التي أشرنا إليها سبقاً، والتي دأبت على تعلّم فروع مقطوعة عن أصولها مبتوتة عن مرجعها الاستنباطي.

والمنتقى -كما ذكرنا- عصارة كتاب ضخّم ألفه الباجي، هو: كتاب "الاستيفاء"، ومن المنتقى اختصر الباجي كتاباً آخر أسماه: الإيماء، ولم يؤلف الباجي تآليف أخرى بهذا المستوى من القوة والأصالة في مجال الفقه¹، ويمكن القول إن كتاب "الاستيفاء" وما بعده من مشتقاته كان هو المشروع الفقهي الأساس الذي عمل عليه الباجي في حياته.

يستعرض منهجه في هذا الكتاب بشيء من الاختصار، وهو منهج يمكن تحديد معالمه في أمور، هي:

- عدم ذكر الأسانيد.
- عدم التوسع في عرض المسائل.
- عدم التوسع في عرض الخلاف وأدلة المخالف.
- إيراد الحديث والمسألة من الأصل وما يتصل به من الفرع.

¹ ألف الباجي مصنفات أخرى في الفقه، منها: مختصر في مسائل المدونة، ورسائل في بعض الفروع الفقهية.

أما منهج النقاش والردود فقد حرص الباجي في مقدمته على تأكيد فكرة أصيلة وقاعدة حاکمة للخلاف بين أوائل العلماء من المسلمين، وهي تقبل القول المخالف والابتعاد عن احتكار الصواب والحقيقة، ويظهر اهتماما كبيرا بأن لا يظن القارئ أن سبب توسعه في عرض أدلته والدفاع عن رأيه هو تعصبه لآرائه على نحو يلغي احتمال الخطأ فيها، ويذكر أن هدفه من ذلك ليس إلا تبين طريقته في الفهم والنظر والاستدلال؛ ليدرك المخالف كيف وصل إلى هذا الرأي، وأنه لم يقل برأي لا يفهمه أو لا يعرف له دليلا من الأدلة المعتمدة.

يقول الباجي: "لا يعتقد الناظر في كتابي أن ما أوردته من الشرح والتأويل والقياس والتنظير طريقه القطع عندي حتى أعيب من خالفها وأدم من رأى غيره، وإنما هو مبلغ اجتهادي وما أدى إليه نظري، وأما فائدة إثباتي له فتبين منهج النظر والاستدلال والإرشاد إلى طريق الاختبار والاعتبار فمن كان من أهل هذا الشأن فله أن ينظر في ذلك ويعمل بحسب ما يؤدي إليه اجتجاهه من وفاق ما قلته أو خلافه ومن لم يكن نال هذه الدرجة فليجعل ما ضمنته كتابي هذا سلما إليها وعونا عليها".¹

وتظهر طريقة الباجي في تأليف المنتقى موسوعيته واستقلاله في الرأي وقوته في المنهجية والعرض، فهو يورد حديث "الموطأ" ثم يشرح نصه، ثم يورد ما يتعلق به من المسائل والفروع، ويستعرض في ذلك أقوال الأئمة وكبار العلماء وأهل الاجتهاد، ثم يناقشها على نحو ينحاز فيه إلى المذهب المالكي، لكنه ليس انحياز تعصب خاوي من الدليل فارغ

¹ انظر مقدمة المنتقى لأبي الوليد الباجي.

من الحجة، بل يوجه الحكم غالبا ويسوق الأدلة على صحة ما يرى.

وقد أظهر في هذا الكتاب قدرات هائلة في الحديث والفقه وعلم الأصول واللغة،

وأظهر تمكنه من ناصية المذهب بأصوله وأقوال علمائه ومناهج مدارس.

ويبدو هذا مفهوما إذا علمنا أن الباجي كان ثالث أهم ثلاثة مجتهدين مالكيين في

الأندلس خلال القرن الخامس الهجري، وهم: محمد بن بشكوال المعروف بابن الفخار القرطبي،

(ت 419هـ / 1028م)، وحافظ المغرب ومحدثها أبو عمر يوسف بن عمر بن عبد البر

النمري القرطبي (ت 463هـ / 1071م)، الذي ألف كتاباً قيّمة في المذهب أشرنا إليها سابقاً،

ثم أبو الوليد الباجي.

إن "المنتقى" هو أحد الموسوعات المالكية التي أحدثت أثرها في المنهج الدراسي

المالكي بالأندلس، وقد اعتمد مؤلفه على أمهات المذهب التي سبقته، رغم أنه شحنه بآراء

مختلف مدارس المالكية من في العراق والقيروان، ولذلك وصفه عياض بأنه كتاب في الفقه

والمعنى "لم يؤلف مثله"، وأنه أبلغ ما في تصانيف الباجي المشهورة الجلية "في الفقه

وإتقانه، على طريق النظار من البغداديين، وحذاق القرويين، والقيام بالمعنى والتأويل".¹

وقد رجع الباجي في المنتقى إلى جملة من الأمهات الفقهية الأساسية في المذهب

ذكرها في مقدمته، وهي:

• "المدونة" لعبد السلام (سحنون) بن سعيد التتوخي المغربي (ت 240 هـ/

854م)

¹ترتيب المدارك، مصدر سابق، ص: 119

- "الواضحة" لعبد الملك بن حبيب السلمي الأندلسي (ت 238 هـ / 852م)
- "العتبية" لمحمد بن أحمد بن عبد العزيز العتبي الأندلسي (ت 255 هـ /

(869م)

- "المبسوطة" للقاضي إسماعيل بن إسحاق البغدادي (ت 282 هـ / 895م)
- "التفريع" لعبيد الله بن الحسن المعروف بلقب ابن الجلاب البغدادي (ت 378

هـ / 988م)

- "عيون الأدلة" للقاضي علي بن عمر المعروف بلقب ابن القصار البغدادي (ت 378 هـ / 988م)

- "النوادر" و"الرسالة" و"مختصر المدونة" لأبي محمد بن أبي زيد القيرواني (ت 386 هـ / 996م)

- "التلقين" و"الإشراف" و"شرح الرسالة" لعبد الوهاب بن نصر البغدادي (ت 422 هـ / 1031م).

وهذه هي أهم الأمهات والموسوعات الفقهية المالكية التي عليها مدار المذهب وبها انتشر واستقر على مر العصور في منطقة الغرب الإسلامي.

لقد رأينا في هذا الفصل مكانة كتاب "المنتقى" الرفيعة في مدونة الكتب الفقهية المؤسسة للمذهب المالكي واختياراته الأصولية والفروعية، ويعدّ المنتقى أحد الموسوعات الكبرى التي تأتي من حيث الأهمية والتاريخ في المرتبة التأسيسية الثانية بعد الأمهات في

المذهب.

أما الأمهات فهي كتب أساسية جمعت أقوال مالك وكبار طلابه الذين جالسوه ورووا عنه آلاف المسائل والأسمعة والأجوبة، وأضافوا عليها آراءهم واستنباطاتهم الخاصة، وعنهم أخذها جيل آخر من علماء المذهب المالكي وزادوا عليها شروحاً وفصولاً من عندهم، ثم ظهرت الموسوعات في قرون لاحقة لتكمل حلقات المذهب.

إن الموسوعات لا تقل قيمة عن الأمهات من حيث فاعليتها وانتشارها، وقد رأينا أن بعض هذه الموسوعات يكون شروحاً للموطأ، فيما يكون بعضها تلخيصاً علمياً ومنهجياً للأمهات.

وبهذه الدرجة العلمية الرفيعة وبما تضمنه من مسائل وطرق استدلال واستنباط ومحااجة أسهم المنتقى في إحداث نوع من التجديد في الدرس الفقهي المالكي في الأندلس في وقت كانت في أشد الحاجة إلى ذلك، بعد أن ضرب التقليد أطنابه وانصرف الفقهاء عن الاجتهاد ومدارسة أصول المذهب وتجديدها إلى الاستغراق في كتب قضائية إجرائية لا يزيد الاهتمام بها المذهب تطويراً أو قدرة على تقديم الأجوبة على المستجدات والتحديات التي تواجه الناس في حياتهم وتواجهه هو في صفته مرجعاً متبعاً.

الباب الثاني:

آراء الباجي السباسي في "المنفى"

ينثر أبو الوليد آراءه في الإمام والإمامة بين آرائه الفقهية والعقلية في مؤلفاته، ولا يعرضها في مساق نظري متناسق، بل ترد في تضاعيف الكلام وثنايا الشرح، وقد حظي موضوع الإمام والإمامة بقدر ظاهر من العناية في كتبه وخاصة في "المنتقى".

وقبل أن نلجّ إلى تفصيل ما ذكر فإننا نشير إلى أن معظم الآراء التي أفصح عنها أبو الوليد كانت منحازة إلى تثبيت سلطات الأئمة وسلطانهم وحماية إمامتهم من التمرد والعصيان، وهو يقرر ذلك على مبدأ أن الاستقرار والأمن أهم من الحريات العامة وأن العدل مقدم على الشرعية السياسية.

يحاول هذا الباب تجميع شتات آراء الباجي السياسية وأحكامه الفقهية ذات الصلة بالإمام ومنصب الإمامة؛ دراسة للمفهوم وبسطاً للخصائص والشروط والصلاحيات.

الفصل الأول :

الإمامة والولاية؛ المفهوم والدلالة

سنحاول في هذا الفصل تقديم معالجة مصطلحية من خلال استقراء استخدامات الباجي لمصطلحي الإمامة والولاية، وتبيين مفهوم ودلالة كل واحد منهما عنده، وحدود الاشتراك والافتراق في دلالتهما.

وسيضم هذا الفصل مبحثين؛ يقوم أولهما على عملية استقراء لاستخدامات المصطلحات ذات الاشتقاق أو العلاقة بالإمام والإمامة، مع تبيين معنى ودلالة كل مصطلح في سياقه الذي ورد فيه؛ سواء في ذلك المصطلحات التي استخدمت لمعنى واحد في جميع مواضع استخدامها، أو التي استخدمت في أكثر من موضع بمدلولات شتى ومعاني متعددة بحسب السياق والنسق.

أما المبحث الثاني فسندرس فيه مصطلح الولاية من جهة استخدامه وتعدد دلالاته عند الباجي، وكذلك من جهة تقاسيمه وأنواعه وتفصيل الاعتبارات التي اعتمدت في تلك التقاسيم، مع توضيح وجه التداخل والالتقاء بين مفهوم الولاية ومفهوم الإمامة، ووجه التباين والافتراق بينهما.

المبحث الأول: استعمالات مصطلح الإمام والإمامة

يستعمل أبو الوليد عددا من المصطلحات ذات الدلالات المتعددة للتعبير عن صاحب السلطان أو الحاكم بالمفهوم السياسي المعاصر، ورغم أن هذه المصطلحات تبدو مترادفة أو متقاربة المعاني فإنه بمقدورنا أن نلمح اختلافات دقيقة بين معانيها ومقاصد الباجي في إطلاقها.

ونشير هنا إلى أن هذه المصطلحات تنقسم إلى قسمين: أحدهما هو ما يمكن أن نسميه "المصطلحات المحضة الدلالة" وأما الثاني فيمكن أن نسميه: "المصطلحات المشتركة الدلالة".

المطلب الأول: مصطلحات الإمام

نقسم هذه المصطلحات إلى قسمين، هما: المصطلحات ذات الدلالة المتمحضة للإمامة العظمى، والمصطلحات ذات الدلالة المشتركة في استخدام الباجي بين الإمامة العظمى ومعاني أخرى.

أ - المصطلحات المحضة الدلالة: وهي التي لم يستخدمها الباجي إلا للدلالة على مفهوم الخليفة دون غيره، وهي متعددة نذكرها مع تحقيق دلالاتها وسياقات استخداماتها.

أمير المؤمنين: من أكثر المصطلحات ورودا واستعمالا عند أبي الوليد الباجي في المنتقى، وقد أشار إلى أن عثمان بن عفان هو أول من دعا بهذا المصطلح في بعض

محاوراته مع عمر بن الخطاب رضي الله عنهما عن غسل الجمعة عندما كان عمر حاكماً للدولة الإسلامية.

يدل مصطلح "أمير المؤمنين" عند الباجي على الحاكم العام الشرعي للدولة، وهي دلالة يلتزمها مع تعدد السياقات التي ورد فيها المصطلح، لكنه -من حيث التفصيل- قد يستعمله صفةً لحاكم بعينه كقوله: " وهذا كتاب أمير المؤمنين عمر بن عبد العزيز بذلك إلى عماله وأصحاب جوائزه وأخذ رزيق به الناس في زمانه"¹ وربما استعمله باعتباره منصباً دستورياً مجرداً، كقوله عند حديثه عن لزوم عموم رؤية هلال رمضان والقضاء بشيوع الرؤية وذبوعها "أو يكون ذلك يثبت عند أمير المؤمنين فيلزم القضاء جماعة المسلمين".²

ومن اللافت أنني لم أقف على الباجي يصف بهذا المصطلح غير الخلفاء الراشدين أو الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز رضي الله عنهم، ولعل في هذا ما يشير إلى أنه يراه متضمناً صفتي الشرعية السياسية والعدل في صاحبه.

الخليفة: لا تختلف دلالة هذا المصطلح عن السابق في استخدامات أبي الوليد لهما، فهو يعني الشخصية الأولى في الدولة الحاكمة على سائر الأقطار والأمصار والولايات، ويعتبر الباجي أن الخليفة عاملاً "يعمل للمسلمين"³ وهو بهذا المفهوم يراه موظفاً عند جماعة المسلمين، وسنتحدث عن هذا الموضوع في مكانه، لكن ما يهمنا هنا هو ما

¹ المنتقى، مصدر سابق، ج3، ص: 124

² نفسه، ج2، ص: 431

³ نفسه، ج10، ص: 422

يعنيه هذا التوصيف من حيث دلالاته على طبيعة المصطلح واستخدامه.

والخليفة عند الباجي مطلق التصرف في الأحكام والقضاء، قال: "وقد كان عمر بن عبد العزيز أميرا على المدينة ثم كان خليفة، ويحتمل أنه كان يقضي في الحالتين أو في إحداهما، فأما الخليفة فلا خلاف في جواز حكمه"¹

الإمام الأعظم: وهو أحد المصطلحات التي لم يتكرر استعمالها أكثر من مرة واحدة، ويحيل سياق استخدامها عند المؤلف إلى مطابقة دلالتها لدلالة "الخليفة" و"أمير المؤمنين"، ونلاحظ أن "الإمام" خصص بوصف "الأعظم" على وجه التفضيل الدال على اشتراك الصفة مع غيره، وغيره هنا هم الأئمة ذوو الإمامة المحدودة بأرض؛ كولاة الولايات، أو بوظيفة كأئمة الصلاة وأصحاب الخراج والزكاة، أو الإمامة المؤقتة بزمان كإمام الحج.

ورغم أن المؤلف لم يورد هذا المصطلح استقلالا فإنه أورده ضمن رأي لسحنون في مدة انتظار زوجة المفقود ومن يضرب أجل انقضاء تربصها، فقال: "ولا يضرب له الأجل إلا الإمام الأعظم، فإن ضرب الأجل من يوم رفعت الأمر إليه وجهل ذلك لم يأتنف ضرب الأجل ولكنه يحسبه من يوم ثبت عنده بعد الفحص عنه".²

الإمام الذي يختار للناس: يحمل هذا المصطلح دلالة قوية على طبيعة العلاقة بين الإمام والرعية مصرحا بكونها علاقة من يختار بمن يختار له، وهي علاقة تجعل خيار

¹ نفسه، ج7، ص: 525

² نفسه، ج6، ص: 88

الإمام متعالياً على خيارات غيره من أفراد الناس وجماعاتهم.

وقد ورد هذا المصطلح في سياق نقاش حديث بين الخليفة عمر ومعاوية بن أبي سفيان رضي الله عنهما عندما شتم عمر منه ريح طيب وهما في ركب محرمين بموضع على طريق المدينة إلى مكة، فلما أنكر عمر على معاوية، قال معاوية إن أخته أم المؤمنين أم حبيبة رضي الله عنها طيبتة قبل الخروج عندما كان في المدينة.

قال الباجي: "فمنع معاوية من التعلق بفعلها والأخذ في ذلك برأيها، وإنما جاز ذلك لعمر بن الخطاب - وإن كان معاوية وأم حبيبة من أهل العلم والاجتهاد والمسألة مسألة اجتهاد ولم ينقل في ذلك نص يرد ما ذهبنا إليه - لأنه كان الإمام الذي يختار للناس ويلزمهم الرجوع إلى اجتهاده وله أن يأخذ الناس بما يراه الصواب فيما ظهر إليه من أقوالهم وأفعالهم".¹

الإمام المفوض إليه: أورد المؤلف هذا المصطلح عند تعليقه على الحديث الأول في باب القراض، وفيه أن عبد الله وعبيد الله ابني عمر بن الخطاب مرّا بأبي موسى الأشعري وهو أمير البصرة فأعطاهما مالا يشتريان به متاعاً من العراق ويبيعانه في المدينة على أن يرجعا رأس المال إلى أمير المؤمنين ويأخذاً أرباحه، لكن عمر رضي الله عنه تعقب فعل أبي موسى، واعتبره قراضاً فشاركهما الأرباح بالتتاصف لبيت مال المسلمين.

¹ نفسه، ج3، ص: 304

قال المؤلف: "فِعْلُ أَبِي موسى الأشعري هذا يحتمل وجهين: أحدهما: أن يكون فعل هذا على ما ذكرناه لمجرد منفعة عبد الله وعبيد الله وجاز له ذلك، وإن لم يكن الإمام المفوض إليه؛ لأن المال كان بيده بمنزلة الوديعة لجماعة المسلمين فاستسلفه وأسلفهما إياه وسيأتي بيان أحكام الوديعة في الأقضية ولو تلف المال، ولو لم يكن عند عبد الله وعبيد الله وفاء لضمنه أبو موسى. والوجه الثاني: أن يكون لأبي موسى النظر في المال بالثتمير والإصلاح فإذا أسلفه كان لعمر بن الخطاب الذي هو الإمام المفوض إليه تعقب فعله فتعقبه ورده إلى القراض".¹

الإمام الذي تؤدي إليه الطاعة: المرة الوحيدة التي استخدم فيها المؤلف هذا المصلح كانت في سياق استثناء تشريعي لصالح الإمام، فقد ذكر - عند حديثه عن أحكام رفع الأذان في حالات الفرد والجماعة والسفر والحضر - قولاً فقهياً يرى أصحابه أن "من أم جماعة في غير مسجد ولا مع الإمام الذي تؤدي إليه الطاعة فلا يستحب له الأذان".²

وبتفكيك هذه الجملة نفهم أن وصف الإمام بأنه "تؤدي إليه الطاعة" تحمل معنيين: أولهما أن لفظة "الإمام" تحمل عند المؤلف دلالة مشتركة تحتاج معها إلى التخصيص بالصفة، وثانيهما أن الطاعة لا تؤدي - شرعاً - إلى كل الأئمة وإنما إلى بعضهم.

الوالي الذي تولى إليه الطاعة: وهذا مصطلح مقارب للسابق في دلالاته سوى تغيير

¹ نفسه، ج7، ص: 358

² نفسه، ج1، ص: 294

مفردتي "الإمام" بـ"الوالي" و"تؤدي" بـ"تولي"، وهي أيضا تحيلنا إلى نتيجة مفادها أن مصطلح "الوالي" من مشتركات الدلالة، لدلالته على ولاية الأقاليم أيضا، أما سياق استخدام المؤلف لهذه الجملة المصطلحية فهو سياق استثناء تشريعي كسابقه، فقد بسط أبو الوليد القول في حكم الصلاة خلف إمام فاسق وناقش حالات الفسق ومنها شرب الخمر، وذكر الأقوال في صحة الصلاة وبطلانها وفي وجوب القضاء على المأموم، ثم أورد قولاً لابن حبيب -على وجه التزكية- يرى فيه الإعادة أبداً على المصلي خلف الفاسق "إلا أن يكون الوالي الذي تولى إليه الطاعة فلا إعادة على من صلى خلفه إلا أن يكون في وقته ذلك سكران".¹

إن المصطلحات السابقة تفيد معنى دلالياً يتجاوز الإمام إلى الرعية التي هي بمنزلة المختار له، وهي مصدر "الطاعة" و"التفويض"، أما الإمام فهو الطرف المتعالي الذي يكون خياره ملزماً وتؤدي إليه الطاعة ويلقى إليه التفويض بحسب ما تحيلنا عليه تلك المصطلحات من معاني وما تؤدي إليه من أحكام.

وألفاظ "الاختيار" من الإمام و"الطاعة والتفويض" من الرعية تختصر الكثير مما يمكن أن يقال عن مصدر شرعية الإمام وعن نوع ومستوى صلاحياته، فتعالي اختيارات الإمام على اختيارات غيره هو إشارة إلى المكانة التشريعية، أما إضافة الطاعة إلى الإمام - وقد عرفها الباجي بأنها: امتثال الأوامر² - فهي مظهر الشرعية؛ لما تعنيه من الامتثال حتماً

¹ نفسه، ج2، ص: 59

² انظر: المنهاج في ترتيب الحجاج، لأبي الوليد الباجي، تحقيق: عبد المجيد تركي، الناشر: دار الغرب الإسلامي،

2015م، ص: 13

والرضا غالباً، وهذان هما جوهر الشرعية.

أما التفويض فإنه ردّ الأمر إلى الإمام ومنحه سلطة القرار والفصل، وهذا ما يعني اتساع صلاحياته واستغراقها مؤسسات الدولة من التشريع إلى التنفيذ والقضاء، وسنرى ذلك عند الحديث عن صلاحيات الإمام وشروط الحد منها.

ب - المشتركة الدلالة: هي مصطلحات لا تختص بالخليفة أو الإمام الأعظم عند إطلاقها دون ما يدل على اختصاصه بها في القصد عند التعبير، ويقصد المؤلف بهذه المصطلحات في الغالب كل صاحب سلطة أو صلاحية إدارية في الدولة بدءاً من الإمام المفوض إلى قاضي القرية وصاحب الشرطة.

الإمام: عندما يطلق المؤلف مصطلح "الإمام" مجرداً من أي وصف يخصه أو سياق يقيد به فإن قصده ينصرف إلى إمام الصلاة، أما عندما يكون السياق سياق سياسة أو تدبير فإن المؤلف قد يستخدم هذا المصطلح للتعبير عن صاحب السلطة أياً كان، ولا غنى حينئذ عن الاستعانة بقرائن الحال لفهم طبيعة المقصود على نحو أدق؛ أهو الخليفة؟ أم الوالي؟ أم هو القاضي؟ أم أنه صاحب سلطة آخر؟ وسنكتفي ببعض النصوص التي تدل على تعدد دلالات هذا المصطلح بحسب الحال والسياق.

النص الأول، وقد دل فيه هذا المصطلح على معنى "الخليفة"، جاء في سياق التعليق على صلاة عمر رضي الله عنه بالناس ركعتين قصراً في مكة وهو حاج.

قال الباجي: "قدم أيام إمامته فصلى لهم، وكذلك يفعل الإمام إذا ورد بلدا من

عمله أقام بهم الصلاة فإن كان بنية المقام أتم الصلاة وإن كان بنية السفر قصرها".¹

أما النص الثاني، فقد دلت فيه كلمة الإمام فيه على "أمير الحج" خاصة، قال

المؤلف: "وأما وقت الدفع فهو عند الإسفار المذكور متصلا بالوقوف ولا يبقى أحد حتى

تطلع الشمس فإن أراد الإمام أن يؤخر حتى تطلع الشمس دفع قبله".²

وقد يطلق المؤلف مصطلح "الإمام" للدلالة على كل صاحب سلطة تنفيذية أو

قضائية، قال في مسألة فوات الكراء بغياب أحد المتكاريئين: "فإن كان (الكراء) لا يتعلق

بزمن معين، كالكرء من مصر إلى إفريقية أو الشام، فهذا لا يفوت بمغيب أحد المتكاريين،

وإن طالت المدة والكرء بينهما ثابت، ما لم يفسخه إمام".³

السلطان: يستخدم الباجي هذا المصطلح للدلالة على أصحاب السلطة التنفيذية

والقضائية من الإمام الأعظم والولاة والأمراء ورجال الشرطة والقضاة، ويصدق مفهوم

السلطان لديه على "كل من له حكم" وقد ذكر ذلك عند تعليقه على قول عمر بن الخطاب لا

تتكح المرأة إلا بإذن وليها أو ذي الرأي من أهلها أو السلطان، قال أبو الوليد: "وقوله: أو

¹ المنتقى، مصدر سابق، ج4، ص: 137

² نفسه، ج4، ص: 23

³ نفسه، ج7، ص: 194

السلطان، يريد والله أعلم من له حكم من إمام أو قاض".¹

ومن استخداماته بمعنى الإمام الأعظم قوله في حكم إجبار السفية على الزواج:

"وأما المحجور عليه لسفه فالمشهور من مذهب مالك وأصحابه أن الأب يجبره على

النكاح وكذلك وصي الأب والسلطان وخليفة السلطان".²

وقد يستخدم المؤلف هذا المصطلح في سياق يخرج من دلالاته أهل السلطة القضائية

رغم ما أشرنا إليه سابقا، ومن أمثلة ذلك قوله إن الأخ السفية لا يعقد نكاح أخته أو ابنته

"فإن فعل فسخ ويعقد لها وصي الولي أو وصي الأب ويعقد لها القاضي أو السلطان"³،

وقال في صفة من يقيم الحد: "يقيمه على الأحرار السلطان قال محمد بن عبد الحكم: وأحب

إلي أن يضرب الحدود بين يدي القاضي لئلا يتعدى فيها"⁴، فالواضح من خلال هذا النص

التمييز بين القاضي والسلطان لتضمنه الدعوة إلى رقابة الأول على الثاني عند إنفاذه للحدود

والأحكام، وهذا يقتضي المغايرة.

وربما استخدم المؤلف مصطلحي السلطان والإمام بمعنى واحد ودلالة متطابقة، قال

في حكم محاصصة الزوجة غرماء زوجها المفلس بنفقتها: "وأما الزوجة تنفق على نفسها

في غيبة الزوج فإن كان دون أن يرفع أمرها إلى السلطان لم يحاص به الغرماء فإن كان

¹ نفسه، ج5، ص: 178

² نفسه، ص: 219

³ نفسه، ص: 182

⁴ نفسه، ج4، ص: 395

ذلك بعد أن رفعت إلى الإمام فإنها تضرب به في الفلّس"¹، فعبر في أول الجملة بالسلطان ثم ذكر الإمام في آخرها بالمعنى نفسه بدلالة السياق.

الأمير: تعددت دلالات هذا المصطلح بتعدد استخدامه، فورد بمعنى "ال خليفة" تارة، وتارة بمعنى الوالي وأخرى بمعنى قائد الجيش.

ومن نصوص استخدام المصطلح بمعنى "ال خليفة" نقاش المؤلف لحكم قبول الأمير هدية المشركين والرد على من استدل على جواز ذلك بهدايا المقوقس إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم معتبرا ذلك من خصوصياته عليه الصلاة والسلام " فإنه كان ما يأخذه من ذلك لا يتميز له ولا يورث عنه وإنما كان يستعمله في مصالح المسلمين ثم يرجع إليهم بعد ذلك، ولو استعمله الأمير اليوم على هذا الوجه لجاز له ذلك".²

وفي الدلالة على معنى الوالي ناقش أبو الوليد حكم خروج المتوفى عنها زوجها من دار سكناها إذا كان زوجها سكن الدار حياته ولكنها محبسه على غيره من بعده، وذكر قول مالك بعدم إخراجها حتى تنقضي عدتها، ثم قال: " وكذلك قال ابن القاسم في الأمير يموت وهو ساكن في دار الإمارة".³

وأما ورود المصطلح بمعنى "قائد الجيش" فقد قال تعليقا على رسالة عمر بن عبد

¹ نفسه، ج7، ص: 229

² نفسه، ج5، ص: 34

³ نفسه، ج6، ص: 189

العزیز رضی اللہ عنہ إلى أحد قادة الجيوش يوصيه بالتزام أخلاق الحرب الإسلامية: "إنما خص الأمير بهذه الوصية ثم أمره أن يوصي بها من ينفذه من الجيوش والسرايا لأنه هو الذي يطاع أمره فإذا أمر بذلك من ينفذه امتثل أمره".¹

الحاكم: لا يستخدم أبو الوليد هذا المصطلح بدلالة سياسية غالباً، فهو يعني عنده كل من يحق له أن يحكم في مسألة خلافية حكماً حاسماً للخلاف ومحددًا للحقوق.

وهذا استعمال لا يخرج فيه الباجي عن عادة المدونة الفقهية التي تسمى القضاة بالحكام وتسمى التقاضي بالحكومة، وهو استخدام للمصطلح في دلالاته اللغوية الأصلية، بخلاف دلالاته العرفية التي صرفته إلى معناه السياسي المعروف اليوم وهو الملك أو الرئيس. وقد وقفنا على نص صريح لأبي الوليد في التفريق بين الحاكم والإمام، وهو نص في أحكام الإيلاء، قال فيه عن حكم توقيف الزوج عند انقضاء مدة إيلائه: "إن ذلك إنما يكون عند الإمام أو الحاكم فهو الذي يوقفه ويحكم عليه بما يؤديه إليه اجتهاده"²

ومن ذلك قوله في عموم الرؤية بثبوت الهلال عند السلطان: "وجه الرواية الأولى أنه لما ثبت عند الحاكم انتقل إلى الخبر الذي هو أصل ثبوته لتمكن أخذ ذلك عنه فوجب أن يستوي حكم ما ينقل عن الحاكم ثبوته وما عمت رؤيته؛ لأنهما قد عادا إلى حكم

¹ نفسه، ج4، ص: 450

² نفسه، ص: 445

المطلب الثاني: مصطلحات الإمامة

إمامة الصدارة: الإمامة في أصل وضع اللغة تعني الصدارة مطلقاً، جاء في سورة الفرقان (وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا)² ، ونجد أن المؤلف قد استخدمها بهذا المعنى خلال مقارنة ساقها بين أهل المدينة وأهل العراق تعليقا على اعتراض ربيعة بن عبد الرحمن³ على فتوى سعيد بن المسيب بجعل دية أربعة من أصابع المرأة عشرين من الإبل مع جعله في إصبع واحدة عشرا من الإبل وفي اثنتين عشرين وفي ثلاثة ثلاثين، قال ربيعة: فقلت حين عظم جرحها واشتدت مصيبتها نقص عقلها؟ فقال سعيد: أعراقي أنت؟ فقلت بل عالم متثبت أو جاهل متعلم، فقال سعيد: هي السنة يا ابن أخي.

قال أبو الوليد: "أهل العراق كانوا عند أهل المدينة موصوفين بالتقصير عن درجتهم والبحث عن المسائل والتنقيير عنها والاعتراض عليها بالحجج الضعيفة حين لم يكن عندهم من الأصول ما كان عند أهل المدينة فكان تفريعهم واعتراضهم متعلقا برأي لا يستند إلى أصول، وإنما معنى ذلك تقصيرهم فيه عن درجة أهل المدينة -لا تعريتهم منه- وخلوهم من نيل درجة الإمامة فيه".⁴

¹ المنتقى، ج2، ص: 431

² الآية 74

³ أحد شيوخ مالك وكان يعرف بـ"ربيعة الرأي" توفي عام 136 للهجرة.

⁴ المنتقى، مصدر سابق، ج9، ص: 435

إمامة الصلاة: وأما الاستخدام الثاني لهذا المصطلح ففي معنى إمامة الصلاة، وهو من أهم الدلالات الشرعية له، وقد درج المؤلف على هذا الاستخدام وغلب عليه في ما كتب، ولا أرى ضرورة لسوق أمثلة على ذلك لكثرتها، ولأن ما بين أدينا هو كتاب فقه يشمل أبواباً مخصصة لإمامة الصلاة.

إمامة الخلافة: وكذلك فإن المؤلف يستخدم مصطلح الإمامة في دلالاته السياسية التي تعني قيادة الأمة وتدبير أمورها، وقد أورده بهذا المعنى كثيراً في تأليفه، ومن ذلك تعليقه على إقامة بعض الصحابة حد الجلد على عبيدهم نصف جلد الحر، ونقاشه المسألة من جهة مدى امتلاك الأسياد الحق في إقامة الحدود على عبيدهم، فقال: "عمر بن الخطاب أمير المؤمنين وكذلك عثمان ويحتمل أن يكونا أقاما الحد على عبيدهما في إمارتهما فيكون لهما ذلك بحق الإمامة وأما عبد الله بن عمر فلم يقيم الحد على عبيده إلا بملكه".¹

وقد وقفت على نص يؤكد أن الباجي كان واعياً بهذه المعاني والدلالات جميعها للإمامة، يتحدث النص عما أسماه: "إمامة الخلافة" وفيه يتعرض بشيء من الإجمال لتفكيك دلالة المصطلح من خلال مشمولاته، فيقول: "إن إمامة الخلافة تشتمل على معنيين؛ على الصلاة والأحكام، وهي أصل التقديم فيهما فكما لا يجوز أن يتقدم رجلان يصليان بالناس صلاة واحدة كذلك لا يجوز أن يقدم للناس حاكمان يحكمان جميعاً في كل حكم"²

¹ نفسه، ج4، ص: 394

² المنتقى، مصدر سابق، ج7، ص: 529

إننا ندرك من التركيب الإضافي لمصطلح "إمامة الخلافة" أن المؤلف يعتبر مفهوم الإمامة متسعاً ليشمل الخلافة والإمارة ولذلك فقد احتاج في تخصيصها إلى الإضافة، ولكننا في نص آخر نجده يستخدم المصطلحين متعاطفين بما يقتضي ترادف دلالتيهما لا تباينهما، قال في تعليقه لصلاة الصحابة أفذاذاً على النبي صلى الله عليه وسلم: "وقيل إن الناس صلوا عليه أفذاذاً لا يؤمهم أحد ولهذا أيضاً وجه وذلك لئلا تفوت الصلاة على أحد من أصحابه ويحتمل أن يكون ذلك لئلا يفوز بالإمامة والخلافة من صلى عليه من غير اتفاق من المسلمين، ولم يكن تقرر بعد أن الخلافة لا تكون في غير قریش"¹ كما استخدم المؤلف مصطلح "الخلافة" منفرداً خمس مرات على الأقل في المنتقى.

¹ المنتقى، مصدر سابق، ج2، ص: 394

المبحث الثاني: الولاية وحدود الاشتراك مع الإمامة

تتشترك الإمامة والولاية في المفهوم أحيانا وتفترقان في أحيان أخرى، والباجي في استخداماته لهما يمنحهما دلالة متقاربة في بعض السياقات، ولكنه يمنح الولاية معنى أشمل في غالب استخدامه، وسنبين حدود الاشتراك والافتراق بينهما من حيث المفهوم والدلالة عند الباجي.

وبما أننا سبق أن تعرضنا لمفهوم الإمامة بما يغني عن الإعادة، فإننا سنركز في هذا المبحث على مفهوم الولاية ثم سنشير -عندما يكون ذلك مناسبا- إلى وجه الاتفاق أو الاختلاف المفهومي بينها وبين الإمامة.

المطلب الأول: مفهوم الولاية

يمنحنا مصطلح الولاية مفهوما أشمل وأوسع من مفهوم الإمامة إذا جعلنا جهة النظر هي معنى كل واحد منهما من حيث ما يصدق عليه وما يشمل من الأمثلة، فإذا كان لفظ الإمامة ينصرف إلى معنى الصدارة والرئاسة فإن دلالة الولاية تبدو أكثر اتساعا من ذلك باشتمالها على هذه المعاني وتجاوزها إلى معاني الوصاية المالية والرعاية الاجتماعية.

تذكر كتب اللغة أن الولاية في أصل وضع اللغة هي: الإمارة والسلطان¹، ويقدم لنا

¹ انظر: القاموس المحيط: الفيروزآبادي، تحقيق: مكتب تحقيق التراث بدار الرسالة، الناشر: دار الرسالة 1426 هـ

أبو الوليد نصاً في المنتقى يتضمن تعريفاً للولاية لا يبتعد كثيراً عن هذا المعنى، إذ عبر عنها بأنها "اليد والتصرف".

وفي النص الذي يناقش مسألة: العبد إذا بيع؛ هل ماله للبائع أم للمبتاع؟ قال الباجي: "روي عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قال «من باع عبداً وله مال، فماله للبائع إلا أن يشترطه المبتاع»، ووجه الدليل أنه أضاف المال إلى العبد باللام، واللام تقتضي الملك، فإن قيل: "لا نسلم أنها تقتضي الملك، بل تحتل أن يراد بها اليد والتصرف يقال: الولاية في المال لفلان .. فالجواب أن اللام متى قرن بها ما يملك اقتضت الملك، وإنما تقتضي ما ذكرتم من اليد والتصرف .. إذا تعلقت بما لا يملك، والمال مما يملك فإذا قرن بها حمل على الملك إلا أن يعدل عن ذلك بدليل".¹

ورغم أن الباجي ساق هذا التعريف على لسان المخالف فإنه عاد وضمّنه في حجته تضمين اعتبار وتبين، كما أن سياق المناقشة يشير إلى قبوله له؛ بدليل أنه لم يصرف اعتراضه إليه وإنما صرفه إلى معنى اللام إذا تعلقت بما يملك.

ومع أهمية هذا التعريف فإنه يبدو غير مستغرق للمفهوم، لأنه إنما عرف الولاية بأداتها ولازمها، أما الأداة فهي اليد، ومعناها السلطة والقوة، وأما اللازم فهو التصرف، ومع حاجتنا إلى تعريف اصطلاحي جامع مانع، فإن المؤلف لا يقدم لنا أي تعريف من هذا

2005م، ص: 1344، مادة: و ل ي

¹ المنتقى، مصدر سابق، ج6، ص: 265

النوع، غير أننا نبتبع مجمل ما كتب عن الولاية نستخلص أنه يعتبرها: سلطة نافذة في النظر والتدبير غير مقيدة الصلاحية بمرة واحدة.

ولتوضيح هذا التعريف نستعين بأحد نصوصه المهمة أورده في سياق معارضة الاشتراك في الولاية بين اثنين، فهو يرى أن منصب الإمامة والقضاء ونحوهما من مناصب الولاية لا يصح فيه إلا انفراد الوالي، قال: "وإذا أشرك بين الحاكمين دعا ذلك إلى اختلافهما في المسائل ويوقف نفوذهما كالإمامة، ولا يلزم على هذا الحكمين بين الزوجين والحكماء في جزاء الصيد؛ لأنهما يحكمان في قضية واحدة وليس بولاية، وإن اتفقا نفذ حكمهما وإن اختلفا لم ينفذ حكمهما وحكم غيرهما، فلم يكن في ذلك مضرة، وهذا ينافي الولاية؛ لأن من ولي القضاء لا يمكن الاستبدال به عند المخالفة فيؤدي ذلك إلى توقف الأحكام وامتناع نفوذها".¹

يعني هذا النص أن تقييد الصلاحية بالحكم في قضية واحدة ينافي طبيعة الولاية؛ فهي مستمرة غير محدودة في ذاتها، أما معنى السلطة في الولاية فهو ما يعبر عنه المؤلف بـ"النفوذ"، ويعني به نفوذ الأحكام، في حالة القضاء والتحكيم، ونفوذ القرارات والأحكام معاً، في حالة الإمامة وما يتبعها من المناصب التنفيذية.

وبهذا تكون شروط صحة الولاية في ذاتها، هي: الانفراد والنفوذ والاستمرار، أما شروطها الخارجية عنها فتتعلق بصفة الوالي؛ أي: بمن تصح ولايته، وهنا يذكر أبو الوليد

¹ نفسه، ج7، ص: 430

سته معان تبطلها، هي: الصغر والجنون والسفه والأنوثة والرق والكفر.¹

وفي الواقع فإن الولاية في المفهوم الباجي هي حالة تلبس بالسلطة وامتلاك للصلاحيّة، وهي بهذا الاعتبار تستوعب كل مسؤولية سياسية أو دينية أو اجتماعية يكون صاحبها حائزاً قدرّاً من سلطة التصرف قلّ أو كثر.

وبهذا الاعتبار أيضاً فإن الخلافة هي أول ما يدخل في معنى الولاية، وقد رأينا سابقاً إطلاق أبي الوليد مصطلح "الوالي الذي تولى إليه الطاعة" ويقصد الإمام الأعظم.

المطلب الثاني: تقاسيم الولاية والاشتراك الدلالي مع الإمامة

باستقراء نصوص المنتقى نلاحظ أن تقسيم أبي الوليد للولاية قد يصل بها إلى عشرة أقسام، تتداخل في حالات وتتناوب في أخرى، ومجمل الاعتبارات التي روعيت في ذلك خمسة اعتبارات.

أولاً: اعتبار السبب

بهذا الاعتبار تنقسم الولاية إلى خاصة وعامة، والخاصة هي ما كان لها سبب مخصوص يتعلق بالوالي أو المولى، ومن أمثلتها الإمارة، وقد فسرّها المؤلف بها، لما ذكر المعاني التي تُتال بها أحقية الصلاة على الجنازة، فقال: "والجنازة يصلى عليها بثلاثة معان: الولاية وهي الإمارة، والثاني: الولاء والتعصيب، والثالث: الدين"²، والمقصود بالدين

¹ نفسه، ج5 ص: 181

² نفسه، ج2، ص: 389

- كما يُفهم من سياق حديث المؤلف - هو الفضل والتقوى، وهذه الأنواع من الولاية هي ما يعتبره الباجي الولاية الخاصة.

وأما القسم الثاني فهو الولاية العامة، وهي الولاية التي تُستحق بعموم الإسلام، لا بسبب خاص، وقد نصَّ المؤلف على ذلك بقوله: "وأما الولاية العامة فهي ولاية الإسلام"¹، ثم إنه -لكي لا يتركنا في حيرة من مقصوده بولاية الإسلام- يشرحها بما جاء في سورة التوبة: (وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ)².

وبهذا الاعتبار فإن ولاية الإمامة هي ولاية خاصة، وعلة ذلك هي خصوصية سببها، وليس محدودية صلاحياتها التنفيذية أو التقديرية، وسنذكر ذلك مبسوطا في حينه.

ثانيا: اعتبار النوع

وبهذا الاعتبار يقسم الباجي الولاية إلى ولاية أمر، وولاية حكم، ومع أن مصطلح "ولاية الحكم" من صياغة المؤلف نفسه، فإن مصطلح "ولاية الأمر" ليس من صياغته، وإنما صغناه لمعادلة مصطلح "ولاية الحكم" به، وتحرينا فيه الدقة قدر المستطاع.

إن ولاية الأمر كما نفهمها هي ولاية التدبير العام أو ولاية الشؤون العامة والاشتغال بأمر الناس على حد تعبير الباجي، ومن النصوص التي تتضمن معنى هذه الولاية في "المنتقى"، أن " عمر بن الخطاب غدا إلى أرضه بالجرف فرأى في ثوبه احتلاما فقال لقد

¹ نفسه، ج5، ص: 179

² الآية 72

ابتليت بالاحتلام منذ وليت أمر الناس"، وقد علق المؤلف قائلا: "يحتمل أن يريد أن شغله بأمر الناس واهتمامه بهم صرفه عن الاشتغال بالنساء وكثر عليه الاحتلام ويحتمل أن يريد أن ذلك كان وقتا لابتلائه بالاحتلام، لمعنى من المعاني لم يذكره، ووقته بما ذكر من ولايته".¹

لقد قدّم هذا النص "أمر الناس" باعتباره "ولاية"، وبهذا فقد كان عمر وليّ أمر المسلمين، وكانت ولايته ولاية أمر، قال الباجي: "والمشهور من حال عمر أنه لم يتغير من حاله شيء بالولاية".²

أما ولاية الحكم حسب التعبير الباجي فهي كل سلطة يستحقها صاحبها وتخوله إصدار حكم في مسألة أو الفصل فيها، وهي بهذا المعنى تمتد من الإمام الأعظم إلى الحكمين في جزاء الصيد في الحرم أو الإصلاح بين الزوجين، وتشمل كل حكم بين اثنين، وتشمل بالضرورة ولاية القاضي، الذي يعبر عنه في المدونات الفقهية كثيرا بلفظ: الحاكم.

لقد استعمل المؤلف هذا المصطلح في سياق حديثه عن حكم توقيف الزوج عند انقضاء مدة إيلائه، فقال: "ذلك إنما يكون عند الإمام أو الحاكم فهو الذي يوقفه ويحكم عليه بما يؤديه إليه اجتهاده، فإنه حكم مختلف فيه، فإنما يجتهد في إنفاذه من له ولاية حكم فإذا رأى التوقيف، فإن توقيفه إنما هو ليفيء إلى ما كان عليه قبل إيلائه".³

¹ المنتقى، مصدر سابق، ج1، ص: 218

² نفسه، ص: 219

³ نفسه، ج5، ص: 445

ثالثاً: اعتبار الصلاحيات

عندما يتحدث المؤلف عن صلاحيات الوالي التي يستحقها بولايته فإنه يعلق البسط والتقييد فيها على صفة الوالي من حيث مصدر شرعيته أو تأميره، وبهذا الاعتبار يقسم الولاية إلى ثلاثة أقسام، هي: ولاية خليفة، وولاية أمير مؤمر، وولاية أمير غير مؤمر.

أما ولاية الخليفة فإنها كاملة الصلاحيات مطلقة التصرف في التولية والعزل، وللخليفة حق تعيين القضاة، وحق القضاء بنفسه، وقد عبّر المؤلف عن ذلك في تعليقه على أن عمر بن عبد العزيز كان يقضي بين الناس، فقال: "وقد كان عمر بن عبد العزيز أميراً على المدينة ثم كان خليفة، ويحتمل أنه كان يقضي في الحالتين أو في إحداهما، فأما الخليفة فلا خلاف في جواز حكمه، وقد حكم أبو بكر وعمر وعثمان وعلي، وإنما استقضي القضاة حين اتسع الأمر، وشغل الخلفاء".¹

ويقصد الباجي بـ"الأمير المؤمر" من ولاء غيره، ويرى أن ولايته لا تتجاوز الصلاحيات التي يتضمنها نص التولية، فإن كان "لم يفوض إليه حكومة فلا يجوز حكمه، ولا أن يستقضي غيره، وإن فعل لم ينفذ حتى يفوض إليه نصاً، فيكون له حينئذ أن يستقضي قاضياً، ويجوز حكمه وحكم قاضيه"²، ولا ينسى المؤلف أن يذكر هنا قولاً مخالفاً منسوباً إلى ابن القاسم؛ يوسع فيه صلاحيات ولاية المدن الكبيرة؛ كالإسكندرية والفسطاط إذا كانوا هم أمراء الصلاة، ويمنحهم حق تعيين القضاة وعزلهم، وحق القضاء بأنفسهم، دون أن

¹ نفسه، ج7، ص: 525

² نفسه، ص: 526

يكون ذلك مفوضاً إليهم سابقاً من جهة التولية، ويرى أن أحكامهم وأحكام من يولون من القضاة نافذة، إلا في جورٍ بين، ويعلل ابن القاسم هذا الرأي بأن " 1. "

أما الأمير غير المؤمّر فهو "الغالب المالك للأمر" الذي أمر نفسه بنفسه، واكتسب شرعيته من القوة، لا من الناس، ولا من أمير شرعي، ومن المدهش حقاً أن المؤلف يمنح صاحب هذه الولاية صلاحيات مطلقة تقريباً، ويسوق رأياً لمجموعة من الفقهاء -دون أن يعارضهم- يعتبرون "الأمير غير المؤمّر" كالخليفة في حق تولية القضاة وعزلهم، والقضاء بنفسه، ونفوذ أحكامه.²

ويبدو أن الباجي كان ينطلق من فهم خاص للواقع الذي يعيشه، وهو واقع أمراء الطوائف الذين تنطبق عليهم جميعاً صفة "التأمر من غير تأمير"، فقد تغلبوا على النواحي والمدن التي كانوا ولايتها لأمر الأندلس بعد سقوط هيمنة قرطبة، واندلاع النزاع والصراع في النواحي والأرجاء، فحيثما أدار الباجي طرفه وقع على أمير غير مؤمّر، لا رادّ لحكمه ولا مانع لما يريد من التدبير والتسيير.

ونعتقد أن الباجي جعل لمثل هؤلاء الأمراء غير الشرعيين كامل الصلاحيات انسجاماً مع فلسفته في تقديم الاستقرار على الشرعية، ومحاولة منه للحيلولة دون مزيد من التفتيت والتقسيم في تلك الأرض التي كان يسعى إلى توحيد إماراتها المتصارعة.

¹ نفسه

² نفسه

ويسترسل الباجي في نقاش مسألة الصلاحيات ومدى استحقاق الأمراء من غير الخلفاء إسناد صلاحية القضاء والحكم إلى شخصيات ذات مسؤوليات محددة في مجالات لا تتضمنها تلك المسؤوليات، كقضاء "صاحب السوق في الأموال والأرضين"، فيسوق قولاً لسحنون -على وجه التبني- يرى صحة قضائه "إن جعل إليه ذلك الأمير الذي يولي القضاة، كأمر مصر، وإفريقية، والأندلس، جاز قضاؤه، إذا كان عدلاً فقيهاً، وإن لم يجعل ذلك إليه لم يجز قضاؤه إلا في ما أذن له فيه".¹

وبالطريقة نفسها، ينسب الباجي إلى سحنون أن للأمير صلاحية تخويل والي المياه ومن يضارعه من أصحاب المسؤوليات التنفيذية القضاء في غير مجال ولايته، ولكنه يشترط أن يكون عدلاً وأن يحكم بصواب حتى ينفذ حكمه، وإن لم يكن عدلاً لم يجز قضاؤه "ووجه ذلك أن العدالة شرط في صحة الحكم فإذا قدم للقضاء والي المياه أو غيره، ووجدنا فيه شروط القضاء من العدالة وغيرها صحت أحكامه، وإن عدت لم يصح ذلك منه".²

رابعاً: اعتبار نطاق النفوذ

يظهر المؤلف وعياً ملحوظاً بأهمية التقسيم الجغرافي للدولة إلى ولايات إدارية ينتظم بها سير الحياة وضبط الأمور، وهو يعتبر الحدود الجغرافية معياراً شرعياً للولاية بمفهومها السلطوي كما هو معيار لها بمفهومها الإداري.

¹ نفسه

² نفسه

وباعتبار نطاق نفوذ الأحكام يقسم المؤلف الولاية إلى قسمين، هما: ولاية إمامة عظمى، وولاية إمارة، وباستقراء نصوص عديدة نلاحظ أنه يجعل حدّ نطاق نفوذ ولاية الإمام الأعظم هو مساحة الدولة الإسلامية، أما نطاق نفوذ ولاية الأمير فهو الحدود الجغرافية لولايته، كما يحددها الإمام الأعظم.

ويمكن أن نقدم نصاً يحدد بوضوح هذا الفرق بين الولايتين، وهو نص عن ثبوت هلال رمضان عند الناس في نطاق جغرافي من الدولة وحكم صيام غيرهم في مناطق أخرى، وقد ساق المؤلف في هذا النص أقوال فقهاء مالكيين آخرين، ولكنه -كعادته في عرض الأقوال التي لا يخالفها- لم يوردها على سبيل الاعتراض بل في سياق القبول والاعتبار، وسنلاحظ أنه في هذا النص لا يعتبر أن الجغرافيا هي التي تحدد شمول الأحكام ومن تلزمه من الناس، بل ينوط ذلك بنوع الحاكم إماماً أعظم كان أو أميراً إقليمياً، ولكنه مع ذلك يعتبر الحدود الجغرافية ظرفاً مكانياً لسريان الأحكام، أما طبيعة الحاكم فهي التي تجعلها قابلة لتجاوز تلك الحدود وإلغاء اعتبارها.

قال: "وإذا رأى أهل البصرة هلال رمضان، ثم بلغ ذلك أهل الكوفة والمدينة واليمن فالذي رواه ابن القاسم وابن وهب عن مالك في المجموعة لزمهم الصيام أو القضاء إن فات الأداء، وروى القاضي أبو إسحاق عن ابن الماجشون أنه إن كان ثبت بالبصرة بأمر شائع ذائع يستغني عن الشهرة والتعديل فإنه يلزم غيرهم من أهل البلاد القضاء، وإن كان إنما ثبت عندهم بشهادة شاهدين عدلين لم يلزم ذلك من البلاد إلا من كان يلزمه حكم ذلك

الحاكم ممن هو في ولايته، أو يكون ذلك يثبت عند أمير المؤمنين فيلزم القضاء جماعة المسلمين".¹

خامسا: اعتبار المجال

بهذا الاعتبار يقسم المؤلف الولاية إلى ولاية دينية، وولاية دنيوية، ويعبر عن ذلك بـ"الرئاسة الدينية والدنيوية" في أحد نصوصه المهمة التي نرجح أنها كانت باكورة هذا التقسيم في الفكر السياسي الإسلامي.

جاء النص تعليقا على حديث أم سلمة زوج النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال «إنما أنا بشر وإنكم تختصمون إليّ فلفل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأقضي له على نحو ما أسمع منه فمن قضيت له بشيء من حق أخيه فلا يأخذن منه شيئا فإنما أقطع له قطعة من النار».

يلق الباجي على الحديث فيقول: "وقوله (إنكم تختصمون إليّ) يريد والله أعلم تتنازعون في الأموال وغيرها تنازعا يدعي كل واحد من الخصمين أنه أحق بها من صاحبه فيخاصمه في ذلك إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - دون غيره، وهو - صلى الله عليه وسلم - الحاكم في زمنه؛ لأنه إمام الأمة والمنفرد بالرئاسة الدينية والدنيوية فلا يصح أن يحكم بين الناس إلا هو أو من قدمه لذلك".²

¹ نفسه، ج2، ص: 431

² نفسه، ج7 ص: 427

وبهذا فإن الباجي يجعل جمع الرئاستين من خصوصيات الإمام الأعظم رغم تمييزه بينهما من حيث مجال كل واحدة منهما.

وقد تتبعت تاريخ استعمال هذا التقسيم بين الرئاسة الدينية والرئاسة الدنيوية، فوجدت أن الباجي ربما كان أول - أو من أوائل - من نحتوا هذا المصطلح في الاستعمال السياسي خاصة، أما التقسيم إلى ديني ودنيوي في غير السياسة فقد وقفت عليه عند اثنين - على الأقل - من معاصري الباجي، هما: شمس الأئمة أبو بكر محمد بن أحمد السرخسي الحنفي (ت 483 هـ)، وعبد الملك بن حيوة أبو المعالي الجويني (478 هـ) صاحب التآليف الشهيرة في أصول الدين وأصول الفقه والسياسة.

أما السرخسي فقد قال في أحكام عقد النكاح في كتابه "المبسوط": "يتعلق بهذا العقد أنواع من المصالح الدينية والدنيوية"¹، وأما الجويني فقد ذكر في كتابه "غياث الأمم" احتمال خلوّ الزمان من علوم الشريعة وأصولها وعرض آراءه في ذلك وآراء غيره فقال: "إن دروس أصول الشريعة في مستقر العادة في الآماد الدانية، وإن انقضى عمر الدنيا في مطرد العرف، وقامت القيامة في الأعصار القريبة فلا حاجة إلى هذه التقديرات، وإن تطاول الزمن فلا يبعد في مطرد العرف انمحاق الشريعة أصلاً أصلاً، حتى تدرس بالكلية وعلى هذا التدرج تبدأ الأمور الدينية والدنيوية، وتزيد حتى تبلغ المنتهى، ثم تنحط

¹ المبسوط في الفقه الحنفي، لشمس الأئمة السرخسي، الناشر: دار المعرفة، لبنان بيروت، 1414 هـ 1993 م، ج 4، ص:

وتتدرس، حتى تنقضي وتنصرم كأن لم تعهد".¹

ومن الواضح أن سياق التقسيم عندهما ليس سياقاً سياسياً، بل هو سياق فقهي عند السرخسي، وسياق مقاصدي عند الجويني، أما سياق استخدام الباجي لهذا التقسيم فإنه سياسي بشكل ظاهر، ولعله بهذا يكون أول من استخدم هذا التعبير في السياسة.

¹ غياث الأمم في التياث الظلم، لأبي المعالي الجويني، تحقيق: المحقق: عبد العظيم الديب، الناشر: مكتبة إمام الحرمين

الناشر: مكتبة إمام الحرمين، 1401 هـ 1980م، ص: 524

الفصل الثاني:

بيعة الإمام؛ شروطها وطرائق انعقادها

إن البيعة هي أحد أهم أركان النظام السياسي في الدولة الإسلامية وفي الفكر الإسلامي النظري كذلك، فبها يحوز الإمام حق الإمامة ويستحق الطاعة على الرعية، وبدونها لا تتعقد الإمامة ولا تكتسب صفتها بصورة شرعية على الأقل.

إن هذا الفصل يتناول موضوع بيعة الإمام وطرق انعقادها وشروط تحقق صفاتها في الإمام، وما يراه أبو الوليد الباجي في ذلك كله، وسينتظم هذا الفصل في مباحثه ومطالبه مفهوم البيعة ودلالاتها اللغوية والشرعية والسياسية وطرق انعقادها وشروط اعتبارها، إضافة إلى من يعتبر رأيه في البيعة ومن لا رأي له فيها.

كما أن من جملة ما يناقشه هذا الفصل مكانة الإمام وشروط صلاحيته للإمامة، وفي هذا السياق يعرّج بنا البحث على المكانة التي يحتلها الإمام في فكر الباجي السياسي والتي انعكست في آرائه واختياراته الفقهية أيضا على شكل استثناءات تشريعية عديدة، كما يعرّج بنا على معنى "صفات الكمال" عند الباجي، ورأيه في إمامة المرأة، واشتراط النسب القرشي، وهل يرى صحة الإمامة التشاركية بين اثنين فأكثر؟

ورغم أن هذه المعاني والآراء إنما تتوارد متناثرة لا ينظمها رابط واضح، فإننا سنحاول جمعها من مواضعها ومواضيعها وسياقاتها المتعددة وأبوابها المختلفة، لنضعها في إطار نظري واضح المعالم، ونسق مفهومي قابل للإدراك والفهم والقياس والتحليل.

وسلاحظ القارئ المتمعن تنوع الأبواب التي وردت فيها الفقرات التي جمعناها من

أجزاء "المنتقى" العشرة، وتباعد المجالات الفقهية التي وردت فيها تلك الفقرات والآراء، وكذلك هو الحال مع عامة فصول الباب الثاني من هذه الأطروحة.

المبحث الأول: البيعة وطرق انعقادها

تعتبر البيعة من أهم المباحث في السياسة الشرعية عند الفقهاء الأقدمين، والمفكرين المعاصرين على حد سواء، وسنحاول في هذا المبحث الإجابة على الأسئلة الأساسية التالية: ما هي البيعة في المفهوم الباجي؟ ومتى تتعقد؟ وكيف تتعقد؟ وما أطرافها؟ ومن يحق له أن يبايع؟

المطلب الأول: مفهوم البيعة

البيعة في مفهوم اللغة هي: اسم المرة من البيع، والبيع هو انتقال الأموال بين ذمتين بطريقة المعاوضة بينهما. هذا في البيعة المالية، أما البيعة السياسية فقد عرفها أهل اللغة بأنها: "الصفة لإيجاب البيع على المتابعة والطاعة".¹

وغير بعيد عن هذا المعنى يقدم الباجي شرحاً لغويًا واصطلاحياً مختصراً -ولكنه واضح- لمعنى البيعة، في تعليقه على حديث عبادة بن الصامت في الموطأ (بايعنا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - على السمع والطاعة.. الحديث)، فربطها أولاً بالبيع، ثم قال:

¹ تهذيب اللغة، للأزهري، تحقيق محمد مرعب، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت 2001م، ج3 ص:15

"أصل البيع في كلام العرب المعاوضة في الأموال، ثم سميت معاقدة النبي - صلى الله عليه وسلم - ومعاودة المسلمين مبايعة؛ بمعنى أنه عاوضهم بما ضمن لهم من الثواب عوضاً عما أخذ عليهم من العمل".¹

ومن هذا التعريف نستخلص أن المبايعة هي امتزاج المعاقدة والمعاودة؛ الأولى من طرف الإمام والثانية من طرف المسلمين، فلها طرفان، هما: الإمام والرعية، ولها معنى، هو: المعاوضة بين الحقوق.

وتأكيداً لمعنى المعاوضة في البيعة يستشهد الباجي بعد التعريف الذي ذكرناه بقول الله تعالى: (إِنَّ اللَّهَ إِشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعُذًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْبَةِ وَالْإِنجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ² وَذَٰلِكَ هُوَ الْفَوْرُ الْعَظِيمُ)

وقد بدأت الآية بذكر شراء الله تعالى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم وعرضت ما يُستحق عليهم من العمل ثم خلصت إلى ما يستحقون بذلك العمل، ثم ختمت بتهنئتهم على بيعهم الذي بايعوا به.

وبهذا التشابه القريب من التطابق بين معنى البيعة في اللغة ومعناها في الاصطلاح من حيث دلالتها على المعاوضة، يقتضي المقام طرح جملة أسئلة منهجية: فما صفة من

¹ المنتقى، مصدر سابق، ج4، ص: 434

² التوبة: 111

تتعدد بهم البيعة؟ وهل يشترط فيها التراضي؟ وما هو حد الإكراه الذي يسقط به اعتبار لزوم الأحكام الشرعية؟ وهل تصح بيعة المكره أو تلزم صاحبها؟

من يبايع؟

نفهم مما ذكره المؤلف وأوردناه سابقا أن للبيعة طرفان هما: الإمام والرعية، وقد تحدثنا في مبحث سابق عن الإمام وصفاته المشتربة في جواب على سؤال ضمنى عن يبايع، بحسب ما وقفنا عليه عند المؤلف، وأما الرعية وهي طرف البيعة الثاني فإن سؤالها يكون عن يبايع، وهو سؤال لا نقف على كثير حديث عن جوابه في مؤلفات أبي الوليد، وإنما هي إشارات عابرة وكلمات متناثرة.

إن هذا يجعل من العسير الإجابة -على وجه التفصيل والتقصي- عن السؤال عن تلزمه البيعة ومن يُعتبر رأيه في انعقادها، لكننا إذا اعتبرنا التعريف المذكور أنفا مرجعا لنا في هذا الأمر فإننا سنلاحظ أن المؤلف عبّر عن الرعية بلفظ "المسلمين"، وهو لفظ شامل يستغرق أصناف الناس من أهل الحل والعقد إلى العامة والدهماء، فهو يصدق على الجميع. قال: "سميت معاقدة النبي - صلى الله عليه وسلم - ومعاهدة المسلمين مبايعة".¹

ومن هنا يمكننا القول -بشيء من الحذر- إن الباجي يلمح إلى أن المسلمين جميعا يمتلكون أهلية متساوية لعقد البيعة بغض النظر عن الطرق الإجرائية في ذلك، وما يهمنا هنا هو تقرير هذه الحقيقة الشرعية الدستورية التي نفهمها من تعبير أبي الوليد بلفظ "المسلمين".

¹ المنتقى، مصدر سابق، ج4، ص: 434

لكن الباجي يلمح إلى رأي آخر في كتابه "إحكام الفصول" بما يجعلنا في ترحج أكبر من إطلاق القول بأنه يعتبر العامة والخاصة متساوين في الأهلية لانعقاد البيعة.

ورغم أن النص لا يتحدث عن البيعة نفسها وإنما يناقش طبيعة الإجماع الذي يعتبر دليلاً شرعياً، فإن المؤلف عمد -في السياق الجدلي للموضوع- إلى التفريق بين العامة والخاصة في اشتراط اتفاقهم لانعقاد الإجماع، إذ يرى أن إجماع الخاصة والعامة لا يشترط إلا في ما كلفت العامة والخاصة بمعرفة حكمه، كوجوب الصلاة والصيام والزكاة وتحريم السرقة والقتل وغيرها، أما ما ينفرد بعلمه الخاصة -وهم الحكام والأئمة والفقهاء بحسب المؤلف- من الأحكام فإن رأي العامة فيه غير معتبر وينعقد الإجماع دون اعتداد بموافقتهم أو مخالفتهم، والعامة كما يقول لا تعلم هذه الأحكام "ولكنها مجمعة على التدين بما أجمع عليه العلماء فيها وعلى أنه حق يجب اتباعه ويحرم خلافه"، وهذا النوع من الأحكام "لا يعتبر فيه بخلاف العامة وبه قال عامة الفقهاء".¹

ويذهب أبو الوليد إلى ما هو أبعد من ذلك، فيؤكد ملازمة الحق للعلماء، ومجانبته للعامة على النحو الذي يجعل الاعتداد بخلافهم باطلاً، ويستدل على هذا الرأي الحاسم والشديد بأن الأمة اتفقت على "أنه لا يجوز للعامة مخالفة العلماء وأن ذلك يجرحهم ويؤثمهم .. وإذا ثبت ذلك استحال أن يعتد بخلافهم مع علمنا أن الحق مع العلماء وأن

¹ إحكام الفصول في أحكام الأصول، لأبي الوليد الباجي، تحقيق: عبد المجيد تركي، الناشر: دار الغرب الإسلامي،

العامّة مخالفة للحق وعادلة عنه".¹

ويجب أن نشير هنا إلى أن أكثر الفقهاء يفرقون بشكل لافت وعميق بين صلاحيات طائفة أهل الحل والعقد التي عبر عنها الباجي بـ"الخاصة" وحقوق عامة الناس في شأن البيعة، فهم في الغالب يمنحون حق الاختيار والعقد الملزم للطائفة الأولى ويرون أن بيعتها تتعقد وتوجب والطاعة على باقي الأمة.

أما الطائفة الثانية فإنها رعايا تلزمها الطاعة وليس لها الاختيار، وقد ذكر هذا القول صريحا الفقيه المالكي الشهير أحمد بن إدريس القرافي (ت 684هـ) فقال: "وتنعقد باختيار أهل الحل والعقد، كعثمان رضي الله عنه .. واختلف في عددهم فقل لا بد من جمهور أهل الحل والعقد من كل بلد ليكون الرضا به عاما، وهو يبطل ببيعة أبي بكر رضي الله عنه؛ لأنها انعقدت بالحاضرين ولم ينتظر غائب.. ويقدم أهل الحل والعقد أكثر المستحقين فضلا وأكملهم شرطا ممن يسرع الناس إلى طاعته، فإذا عينوه عرضوها عليه فإن أجاب بايعوه ولزم جميع الأمة الدخول والانقياد".²

إننا نلاحظ أن القرافي -وهو أحد كبار علماء المالكية- نقض القول باشتراط جمهور أهل الحل والعقد في كل بلد ليكون الرضا بالإمام عاما، مستندا إلى قصة عقد إمامة أبي بكر رضي الله عنه، وإذا كان الفقهاء يخرجون أهل الحل والعقد في البلاد الأخرى غير

¹ إحكام الفصول في أحكام الأصول، مصدر سابق، ص: 465

² الذخيرة في فروع الفقه المالكي، لأحمد بن إدريس القرافي، تحقيق: مجموعة محققين، دار الغرب الإسلامي - بيروت

1994م، ج10، ص: 25

العاصمة، فإنهم من باب أخرى لا يرون اعتبار رأي العامة من الناس لانعقاد البيعة، ولا يعتبرونه شرطاً لانعقاد الإجماع في أغلب أحكام الشريعة أيضاً.

ويؤكد هذا ما صرح به القرافي أيضاً عند تطرقه إلى الحكم الشرعي في حال عقدت البيعة لإمامين في وقت واحد، فنقل ثلاثة أقوال في ذلك منها القول بانعقادها للإمام "الذي من بلد الإمام الميت؛ لأنهم بعقدها أخص وأحق، وعلى سائر الأمصار تفويضها إليهم لئلا ينتشر اختلاف الآراء".¹

أما أهل الحل والعقد فعرفهم القرافي بأنهم "المجتهدون في الأحكام الشرعية وبأمر من الأمور الشرعية والعقليات والعرفيات"²، وبهذا التعريف نستبين أن الصفة لا تنحصر على المختصين بالعلوم الشرعية، وإنما يدخل فيها المجتهدون في أمور العقليات والعرفيات أيضاً.

ويرى الدكتور محمد المختار الشنقيطي أن الفقهاء درجوا على تهميش العامة لصالح الخاصة في الشورى المتعلقة بالبيعة واختيار الإمام، واعتبر ذلك منهم خروجاً على النص، فـ"النصوص الواردة في البيعة -شأنها شأن النصوص الواردة في الشورى- نصوص عامة، لم تخصص حق البيعة بنخبة دون عامة المجتمع، أما ما ورد في كتب التراث السياسي والفقهاء من ازدراء للعوام وإقصائهم من الشورى فلا تسنده النصوص الشرعية، بل

¹ الذخيرة في فروع الفقه المالكي، مصدر سابق، ج10، ص: 27

² نفسه، ج1، ص: 114

هو خروج على النصوص بلا دليل".¹

المطلب الثاني: طرق انعقاد الإمامة

إن الباجي يرى وجوب نصب الإمام وتولية الأمير، ورغم أنه في هذا إنما ينساق مع عموم إجماع علماء المسلمين، فقد رأينا أن هذه حقيقة ينبغي تقريرها في البداية، قبل أن نعرض في هذا المبحث جملة ما وقفنا عليه مما يراه المؤلف ويقول به في طرق انعقاد الإمامة وشروطها.

ومن المهم أن نشير في البداية إلى أن الباجي يقول ببطلان النص في الخلافة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ويدافع عن هذا الرأي بقوة، وهو على كل حال قول عامة مذاهب أهل السنة، ويرى أن القياس والرأي كان هو طريق الاستخلاف والإمامة عند الصحابة وليس النص، لكنه يحرص على تذكيرنا دائماً بوجود نص وحيد في شأن الإمامة يجعلها في قريش، لكنه لا يحدد رجلاً بعينه من قريش (بعكس ما تقول الشيعة من وجود النص على إمامة علي رضي الله عنه)، ولذلك احتج المهاجرون على الأنصار بالنص القائل: "الأئمة من قريش"، ودعا أبو بكر أيضاً الأنصار إلى مبايعة عمر بن الخطاب أو أبي عبيدة بن الجراح، ولو كان في المسألة نص على إمامة رجل بعينه لم يقل ذلك.²

ويمكن القول إن إمامة الإمام تتعقد عند أبي الوليد بأحد ثلاثة أمور، أولها: العقد،

¹ الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية، لمحمد المختار الشنقيطي، الطبعة الأولى 2018 ص: 176

² إحكام النصول، مصدر سابق، ج2، ص: 592

والثاني: العهد، والثالث: التأمير من غير تأمير.

أولاً: العقد

لعل أفضل طريقة لشرح مفهوم العقد في الإمامة عند الباغي هي تعريفه بمثاله الذي ساقه في كتابه "إحكام الفصول"، في معرض احتجاجه بالإجماع على صحة القياس، ومنه إجماع الصحابة، والمثال هنا هو: خلافة أبي بكر رضي الله عنه؛ فإن تلك الطريقة التي حدثت بها هي ما يسميه بـ"العقد".

وقد قامت خلافة الصديق بعد خلاف في سقيفة بني ساعدة بين المهاجرين والأنصار على الأحقية بالإمامة، وهذا مسطور في عامة كتب الحديث والسير والتاريخ وقد يطول بنا الاستطراد لو ذهبنا نستقصي خبره، ولكننا نكتفي بما ذكره المؤلف منها، وقد جاء فيه بنصه: "ومما يدل على ذلك [صحة القياس] ما ظهر من إجماع الصحابة في مسائل كثيرة ذات عدد على القول والحكم بالرأي، وذلك أنهم أجمعوا على إمامة أبي بكر رضي الله عنه - بالرأي لقيام الدليل على بطلان القول بالنص على رجل بعينه، وإنما ورد النص على أنها في قريش، ولذلك قال أبو بكر للأنصار بايعوا أحد هذين الرجلين إما عمر بن الخطاب أو أبا عبيدة بن الجراح، ولو كان منصوباً عليه لم يقل ذلك، وقال عمر لأبي بكر: أبسط يدك أبايعك، وقال عمر بعد البيعة: رضينا لدنيانا من رضيه رسول الله صلى الله عليه وسلم - لدينا، وقال علي رضي الله عنه -: والله لا نقيلك ولا نستقيلك. إرتضاك

رسول الله -صلى الله عليه وسلم- لديننا أفلا نرتضيك لدنيانا؟¹

إن الإمامة المنعقدة عن حالة المداولة هذه بين أهل الرأي والحل والعقد لاختيار الإمام بحرية دون إلزام مسبق باختيار شخص بعينه، هي ما يعتبرها الباجي إمامة العقد، ويمكننا أن نستخلص من النص السابق أن أهم ملامح هذه الطريقة هي: وجود المداولة الحرة، وتساوي الخيارات في الأحقية المبدئية -وليس في الأفضلية بالضرورة- والبيعة.

ثانياً: العهد

أما العهد فإنه -عند أبي الوليد- عقد الإمامة لرجل بعينه بالترشيح من الإمام السابق، وهو أيضاً نوع من التولية "على وجه الرأي والظن"، ويرى الباجي أنه يساوي العقد في قوة الشرعية السياسية التي يمنحها للإمام.

ويستدل المؤلف على صحة التولية بالعهد بإجماع الصحابة على ذلك في عهد أبي بكر إلى عمر رضي الله عنهما، فيقول: "ومما أجمعوا عليه أيضاً، رأياً واجتهاداً وفيهم أبو بكر -رضي الله عنه- القول بصحة عهد أبي بكر إلى عمر، ورضي الصحابة -رضي الله عنهم- بذلك وجعلهم العهد كالعقد سواء، وإن لم يكن من الرسول -صلى الله عليه وسلم- نص في ذلك".²

وتأكيداً لحقيقة خلوّ هذا المجال من النصوص وانبثائه على الاجتهاد والرأي، وحقيقة

¹ إحكام الفصول، مصدر سابق، ص: 591

² نفسه، ص: 594

تماثل العقد والعهد في صحة التولية كما يرى المؤلف فإنه يتوسع في استدلاله بتلك الحادثة ويسوق خبرها كاملاً بذكر نص العهد، فيقول: "وقد صرح عثمان رضي الله عنه - بذلك عند إملاء أبي بكر عليه العهد لعمر فقال: أملئ علي أبو بكر : هذا ما عهد به عبد الله بن عثمان آخر عهده بالدنيا وقت يسلم فيه الكافر ويبر فيه الفاجر، وأغمي عليه ثم أفاق، فقال: لمن كتبت؟ قلت: عمر بن الخطاب، فقال: أصبت ما في نفسي ولو كنت كتبت نفسك لكنت لها موضعاً".¹

ويعلق الباجي على هذا النص بقوله: "ولم يعترض عليه أحد في ما رآه واجتهد فيه من العهد إلى إمام بعده، وقد صرح أبو بكر رضي الله عنه في خطبته بأن ذلك منه على وجه الرأي والاجتهاد".²

ونجد هذا الرأي عند إمام آخر في السياسة الشرعية والأحكام السلطانية هو الماوردي صاحب الأحكام السلطانية، بل إن الماوردي حكى الإجماع عليه، ويستدل لذلك بأمرين عمل المسمون بهما ولم ينكروهما كما قال، وهما: عهد أبي بكر إلى عمر، وعهد عمر إلى أهل الشورى، ويرى الماوردي أن العهد إلى غير ولد أو والد - ولو كان أخاً، أو عما أو مثلهما - جائز للإمام دون استشارة أحد من أهل المشورة والرأي، بل إن اعتراضهم غير معتبر في رأيه، وأما الانفراد بالعهد إلى الوالد أو الولد فإنه يسوق فيها خلافاً على

¹ إحكام الفصول، مصدر سابق، ص: 595

² نفسه، ص: 595

ثلاثة مذاهب أولها: أنه لا يجوز للإمام حتى يشاور فيه أهل الاختيار، لأن تقليده أمر الأمة يجري مجرى الشهادة والحكم وهو لا تجوز له الشهادة ولا الحكم لهما.

والثاني جواز ذلك مطلقاً؛ لأنه أمير الأمة، وأمره نافذ؛ فغلب حكم المنصب حكم النسب، أما الثالث فهو جواز ذلك في العهد للوالد دون الولد، فالطبع يبعث على ممايلة الولد أكثر من ممايلة الوالد.¹

ثالثاً: التأمر من غير تأمير

وهذا هو ثالث مصادر الشرعية السياسية عند الباجي، ومعناه الاستيلاء على الأمر بقوة القهر، وامتلاكه من غير تأمير من الناس أو من أهل الحل والعقد.

قال المؤلف في تعريف الأمير غير المؤمر: "غالب مالك للأمر"، ثم ساق رأياً لابن الماجشون في الاعتراف بشرعية هذا النوع من الأمراء وشرعية حيازتهم صلاحيات تولية القضاة والولاء وتدبير الشأن العام، ووجه ذلك -كما يقول الباجي-: "أن الولاية إذا كانت بغلبة وملكة للأمر فهي عامة".²

ومن الواضح أن الباجي لم يعترض على رأي ابن الماجشون هذا وإنما ساقه مساق التبني والاعتبار، وهو رأي شائع في كتب الفقهاء -والمالكية منهم خاصة- يعبرون عنه بمصطلح "طاعة المتغلب"، ومستندهم فيه هو: درء المفسدة المتوقعة من عدم الطاعة لأمثال

¹ انظر: الأحكام السلطانية، المؤلف: أبو الحسن الماوردي، المحقق: أحمد جاد، الناشر: دار الحديث-القاهرة، 2006م،

ص: 30 وما بعدها

² المنتقى، مصدر سابق، ج7، ص: 526

هؤلاء المستعصمين بالشوكة المستحلين لسفك الدماء وهتك الحرمات والأعراض في سبيل سلطانهم.

ومما يبدو مثيرا للسؤال؛ اتفاق عامة الفقهاء من المالكية -وفي المقدمة منهم الباجي- وغيرهم، على اعتبار الغلبة والقهر مصدرا من مصادر الشرعية السياسية، رغم أن إمام المذهب مالك بن أنس - رضي الله عنه - قد اعتبر إمامة المتغلب باطلة وبيعته غير منعقدة، وجلب عليه ذلك الموقف محنة عظيمة في أيام العباسيين، عندما كان يحدث بحديث "ليس على مستكره طلاق"، وهو ما رآه العباسيون تحريضا على خلع سلطانهم بقياس البيعة على الطلاق بالإكراه واعتبار أنه ليس على مستكره بيعة أيضا.

قال ابن خلدون: "لما أفتى مالك رضي الله عنه بسقوط يمين الإكراه أنكرها الولاية عليه ورأوها قاذحة في أيمان البيعة، ووقع ما وقع من محنة الإمام رضي الله عنه".¹ ومحنة مالك كبيرة شهيرة لا ضرورة لذكرها هنا، لكن ما يهمنا من شأنها هو ما تشير إليه من موقف مالك رحمه الله الحاسم من قضية شرعية المتغلبين.

ومن الواضح أن انعدام شرعية المتغلب ومشروعية إسقاطه كانت هي الرأي السائد منذ خلافة معاوية ثم ولاية ابنه يزيد إلى ثورة محمد النفس الزكية سنة 145 هـ مرورا بثورة الفقهاء أو القراء بقيادة عبد الرحمن بن الأشعث (ت 84 هـ / 703م)، وقد أيد مالك وأبو حنيفة ثورة النفس الزكية وهم أئمة زمانهم في الفقه والرأي والحديث.

¹ تاريخ ابن خلدون، مصدر سابق، ج1، ص: 157

ورغم أن مالكا أخذ مكانته العلمية والدينية بعد سنة مائة وعشرين للهجرة، فإنه يمكننا القول إن موقف الفقهاء بدأ يتغير مع بدايات القرن الثاني، ولم يكن مالك -على كل حال- يمثل حالة عامة في موقفه الذي أشرنا إليه آنفاً، فقد فشلت جميع الثورات - منذ خلافة البيت الأموي السفيفاني - فشلا ذريعاً، وأفضت إلى كثير من سفك الدماء وإزهاق الأرواح دون طائل من تغيير ذلك المنكر السياسي، وبهذا فإن الفقهاء جنحوا إلى الاعتراف بشرعية الأمر الواقع؛ لما رأوا في ذلك من ارتكاب أخف الضررين ودفع أعظم المفسدتين، وقد أصبح هذا الرأي الجديد للفقهاء مستنداً دينياً لاحقاً، وعضد من الانحراف السياسي الذي بدأ منذ عصر الفتنة الكبرى.

ومن الباحثين المعاصرين يرى الدكتور الشنقيطي أن التغلب على السلطة بالقوة هو من غليظ المنكر الذي يجب تغييره وليس بيعته صاحبه، فيقول: "السلطان الشرعي الذي ألزم الشرع المسلم بلزومه والصبر عليه هو سلطان الجماعة، أي السلطة الشرعية النابعة من اختيار الجماعة وتراضيها وتعاقدها، وليس السلطة القهرية المتغلبة التي هي من غليظ المنكر الواجب تغييره".¹

¹ الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية، مصدر سابق، ص: 182

المبحث الثاني: مكانة الإمام وشروطه

إن المكانة التي يتمتع بها الإمام في الفقه السياسي الإسلامي هي مكانة رفيعة ومركزية؛ إذ عليه مدار انعقاد الأمر وانفراطه، وهو المخصوص بالسمع والطاعة وجوباً وإلزاماً، وهو المسؤول عن الدولة والأمة.

فما هي مكانة الإمام كما يقدمها الباجي في "المنتقى"؟ وما مظاهرها وحدودها؟ وما هي صفاته المشتركة التي يفقد بفقدائها أهلية الإمامة في الشريعة؟ وما رأيه في إمامة المرأة وقضائها؟ وهل تصح ولاية غير القرشي؟ وهل تصح إمامة مشتركة بين اثنين؟ أم أن الانفراد شرط لازم؟ ولماذا؟

المطلب الأول: مكانة الإمام

يُنْزِلُ الباجي الأئمة وأصحاب السلطان منزلة رفيعة ويخلع عليهم صلاحيات استثنائية، وبالنظر الأعمق في أسباب ذلك ودواعيه نجد أن مردّه هو استعصام الرجل بمبدئه الثابت في سدّ الذرائع إلى الفرقة والحرص على اتحاد الكلمة واتفاق الجماعة المسلمة، وقد نلمح في هذا الموقف نوعاً من ردة الفعل على الواقع السياسي المتشظي الذي عاشه في الأندلس وما جاورها من بلاد الغرب الإسلامي، وكذلك المشهد السياسي الذي كان شاهداً عليه في العراق والشام طلية ثلاثة عشر عاماً طوّف فيها بين حواضر المشرق الكبرى.

ويمكن أن نلخص جوانب المكانة الاستثنائية التي يرفع الباجي إليها الإمام في

عنوانين، هما: غلبة الرأي، والاختصاص بالاستثناء التشريعي.

غلبة رأي الإمام

يحظى رأي الإمام بقوة هائلة ونفوذ خارق في النظرية السياسية الباجية، وتظهر هذه القوة أكثر عند مواجهته ومقارنته برأي الناس (الأمة) في الأحكام العامة، ويعبر المؤلف بوضوح عن موقفه هذا في مواضع متعددة، ويستخدم عبارات لا تقبل التأويل في ترجيح رأي الإمام عند اختلافه مع رأي الأمة، ومن ذلك تعليقه على حديث سفيان بن عبد الله الثقفي أن عمر بن الخطاب بعثه لجباية الزكاة فكان يعدّ على الناس بالسخل -وهو صغار الغنم- فاعترض الناس ذلك لأن الثقفي كان يعدّ عليهم بالسخل، ولكنه لا يأخذ منه شيئاً في الزكاة، فلما قدم على عمر ذكر له ذلك، فوافق عمر رأي موظفه، ورأى أن الجابي وإن كان يعدّ السخلة ولا يأخذها - فإنه أيضاً لا يأخذ الأكلة - وهي الشاة المسمّنة للذبح - ولا الماخض ولا فحل الغنم، وإنما يأخذ الجذعة والثنية، وقال عمر إن ذلك عدل.

إن هذا الحديث يتضمّن حالة واضحة من الخلاف بين رأي الدولة ممثلاً في موظف الزكاة أولاً وهو سفيان الثقفي، ثم في رأس السلطة ثانياً وهو أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، فالناس ترى أن طريقة عدّ أموالها واستخراج الزكاة منها غير عادلة، لكن الإمام الأعظم يرى العدل في تلك الطريقة، وليس ما يهمنا هنا هو نقاش مسألة صاحب الحق والصواب لأن ذلك واضح بيّن، ولكن ما يهمنا هو تعليق المؤلف على هذا التضادّ الذي بدا بين الرأيين.

يقول الباكي إن الثقي إن كان فعل ذلك بأمر عمر فإنه يكون قد أخبره "ليعرفه بما
اعترض الناس به في أمره ليرى عمر في اعتراضهم رأيه، وإن كان فعل ذلك برأيه واعتقاده
وجوبه فإنه أخبر عمر به ليعلمه باعتراض الناس فيما رآه، فأمضى عمر في ذلك ما
اعتقده هو".¹

وبهذا فإن موافقة قول عمر لهذا الفعل من فعل سفيان تجعله فعلاً ملزماً للناس،
بحسب رأي أبي الوليد، وهو يعلل ذلك بـ"أن الأحكام العامة التي هي مصروفة إلى الأئمة لا
يمضى فيها إلا ما يراه الإمام ويؤديه إليه اجتهاده دون رأي المحكوم عليه".² ويذهب إلى
أبعد من ذلك فيرى أن الحكم من الإمام يجزي المحكوم عليه في الجانب الديني كما أجزأ
عنه في الجانب الدنيوي سواء أكان الحكم يؤدي إلى ما هو أخف أو أقل مما يعتقد المحكوم
عليه وجوبه عليه ويلزمه الانقياد له.³

وفي الموطأ أن رجلاً وجد بغيراً بالحرّة -وهي منطقة قرب المدينة- فعقله ومنعه من
الذهاب، ثم ذكر ذلك للخليفة عمر، على أحد وجهين: وجه الاستفتاء باعتبار عمر عالماً
مجتهداً، أو على وجه طلب النظر فيه باعتباره خليفة المسلمين، وهذا جائز -كما يقول
الباكي- أما الإمام فإنه "في ذلك إذا كان من أهل العلم كسائر العلماء، إن كانت مسألة

¹ المنتقى، مصدر سابق، ج3، ص: 169

² نفسه، ص: 169

³ نفسه، ج3، ص: 169

اتفاق، وإن كانت مسألة اختلاف فالحكم جارٍ على رأيه".¹

إن الباجي -وهو ينظر لتسيّد رأي الإمام بشكل مطلق- لا يفوته أن يرفعه من مستوى التفضيل إلى مستوى الأستاذية الاختيارية؛ فالإمام -في رأي المؤلف- هو من يختار للناس ويلزمهم الرجوع إلى اجتهاده، وقد استلهم ذلك من قصة إنكار الخليفة عمر على معاوية بن أبي سفيان تطيّبه وهو محرم وأمره له بالرجوع والاغتسال رغم أن أخت معاوية أم المؤمنين أم حبيبة هي التي طيّبته قبل خروجه من المدينة وقبل إحرامه.

ورغم أن أم حبيبة -رضي الله عنها- قد تكون فعلت ذلك باطلاعها على نص فيه كخبر عائشة -رضي الله عنها- الذي روت فيه أنها كانت تطيّب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لإحرامه قبل أن يحرم، رغم ذلك فإن عمر منع معاوية من التعلق بفعلها والأخذ برأيها، وهنا يشير الباجي إلى ثلاثة أمور تكتنف هذه المسألة؛ أولها: أنها مسألة اجتهاد لا نص فيها، والثاني: أن معاوية وأم حبيبة من أهل العلم والاجتهاد، والثالث: أنه لم يرد نص يردّ ما ذهباً إليه، ومع ذلك جاز لعمر -كما يقول الباجي- منع معاوية من الأخذ برأي أم حبيبة لأن عمر "كان الإمام الذي يختار للناس ويلزمهم الرجوع إلى اجتهاده وله أن يأخذ الناس بما يراه الصواب فيما ظهر إليه من أقوالهم وأفعالهم".²

وإذا كانت الغلبة لرأي الإمام في مواجهة آراء الناس أحادهم وجماعاتهم وأفراد

¹ المنتقى، مصدر سابق، ج8، ص: 430

² نفسه، ج3، ص: 304

المجتهدين فإن رأيه أيضا هو الغالب والمقدم على آراء جماعات المجتهدين إذا اختلفوا في ما لا نص فيه، بل إن هذا الخلاف ينحسم وينتهي بإعلان الإمام انحيازه إلى أحد الرأيين أو الآراء إذا تعددت، ويلزم الناس أن يصيروا إلى ما رآه الإمام ويعملوا به دون غيره من الآراء.

يعبر الباجي عن هذا الموقف تعليقا على فتوى أفتى بها عبد الله بن مسعود رضي الله عنه - رجلا من أهل الكوفة سألته عن نكاح الأم بعد البنت إذا لم تكن البنت مُسْت، فأرخص له في ذلك، ويبدو أن ابن مسعود عاد إلى المدينة في بعض حاجاته، فسأل، فقبل له إن الصواب على خلاف فتواه، ويبدو أيضا أنه علم أن ذلك هو رأي الخليفة عمر رضي الله عنه، بحسب ما يشير الباجي في تعليقه على الحديث.

إن تحرير الحكم الفقهي ليس هو ما يعنينا في هذه المسألة، وإنما يهمنا تراجع الآراء وتقاويها وجريان العمل بها لا من جهة قوة دليلها أو الاستدلال لها وإنما من جهة طبيعة القائل بها؛ فالباجي يرى أن لطبيعة صاحب الرأي تأثيراً في ارتفاع الخلاف وحسم الجدل إذا كان هو الإمام الأعظم الذي يختار للناس ويشرع لها.

يرى الباجي أن ابن مسعود قد يكون بقي على قناعته بمذهبه لكنه رجع عن العمل به وألزم الناس بالرأي الآخر، لأن الحكم - كما يقول - "إنما يجري على رأي الإمام، فلزمه الرجوع إلى قول عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - والأخذ به وحمل الناس عليه"، ثم إن هذه القاعدة لا تقتصر على حالة بعينها أو وقت بعينه وإنما هي مطلقة في كل زمن من الأزمنة وكل خلاف بين العلماء "فإن الرجوع فيه [الخلاف] في كل عصر من الأعصار إلى

إمام ذلك العصر إذا ظهر ذلك إليه ووقع فيه الاختلاف".¹

غلبة مشروطة!

ومع أنه يمنح هذه الميزة الهامة للإمام دون غيره ودون ظهور مرجح آخر لرأيه من بين الآراء، فإنه يؤكد اختصاصه بها واستحقاقه لها إذا كان لرأيه وجه من التأويل أو شيء من النص، قال في هذا المعنى: "إن الأحكام لا تجري عند الخلاف إلا على ما رآه الإمام الذي يحكم في ذلك لا سيما إذا كان عنده في ذلك من النص أو وجه التأويل ما يمنع قول المخالف".²

إننا نلاحظ أن الباغي إنما يعطي هذه الأسبقية لرأي الإمام لأنه يفترض اشتماله على خصائص تؤهله لاستحقاق التقديم المطلق، وهي على كل حال خصائص من شأنها - إذا وجدت - توفير أكبر قدر ممكن من الصواب في الرأي المتجه إلى الفتوى، وأكبر قدر ممكن من العدل في الرأي المتجه إلى العمل.

ومن تلك الخصائص اتصاف الإمام بصفة المجتهد وبلوغه تلك الدرجة من العلم، ولهذا فإن عثمان رضي الله عنه - أذن لأهل العالية وهي منطقة خارج المدينة - بعد أن صلوا صلاة العيد معه يوم الجمعة بالعودة إلى بيوتهم والتخلف عن صلاة الجمعة تخفيفاً عليهم، ويعلق أبو الوليد على هذا بقوله: "إنه يجوز أن يكون أخذ الناس بالمجيء إلى

¹ المنتقى، مصدر سابق، ج5، ص: 263

² نفسه، ص: 338

الجمعة والإنكار على من تخلف عنها إلا لعذر متفق عليه، فإن كان مختلفا فيه لزم الناس اتباع رأي الإمام إذا كان مثل عثمان رضي الله عنه".¹

ومن تلك الخصائص أيضا: المشاورة، فعمل الأئمة وحكمهم -كما يفترض الباجي- "لا يكون إلا بعد مشاورة ونظر واستدلال واجتهاد ومراجعة من المخالف إن كان في ذلك خلاف"، ولهذا فإنه يكون "أولى من قول قائل لم يعمل به ولا روجع فيه قائله ولا شاور فيه غيره".²

وبمفهوم المخالفة لهذا، يمكننا القول إن رأي الإمام إذا خرج باستبداد من غير مشاورة فإنه يفقد هذه الأفضلية بحسب المواصفات التي يبدو أن الباجي افترض وجودها في الرأي الذي أعطاه ميزة التقديم.

ومن ضوابط صحة رأي الإمام عند أبي الوليد أن يستوعب معنى الاجتهاد ويتزحزح عن معنى الهوى في الأمور التي وكلت إليه الشريعة الاجتهاد فيها على وجه التخيير، ومن أهم هذه الضوابط:

1 - إعمال النظر وبذل الجهد في الوصول إلى ما هو أدب للفساد وأنفع للناس، فلا يؤخذ بالرأي الآتي من غير نظر وتفكير ومقاربة لأنه لا يتحرى الصواب ولا العدل.

2 - مشورة الفقهاء والاستعانة برأيهم في الحكم، فالاستبداد بالرأي من خوارمه،

¹ المنتقى، مصدر سابق، ج2، ص: 244

² نفسه، ج3، ص: 385

والحكم من غير مشاورة أهل التخصص والمعرفة منقوض ومردود بهذا الاعتبار.

3 - اتباع المصلحة العامة لا هوى الإمام وميولاته الشخصية، وفي هذا الشرط سدّ للذريعة إلى محاباة النفس ومداراة رغباتها بإلزام الإمام بتقصي المصلحة العامة للأمة في قراراته وآرائه وأحكامه حتى تستوفي صفة "رأي الإمام" المستحق للتقديم والسيادة على غيره من الآراء.

إن أبا الوليد يعبر عن هذه الشروط بعبارة "التخير بشرط الاجتهاد"¹، وقد بسط القول فيها عند حديثه عن أحكام الحراية وحد المحاربين الذين يقطعون السابلة، ومما قال: "إذا ثبت أنه [أي: حكم الحراية] على التخير فإنه تخيير متعلق باجتهاد الإمام ومصروف إلى نظره ومشورة الفقهاء بما يراه أتم للمصلحة وأذنب عن الفساد .. وليس ذلك على هوى الإمام، ولكن على الاجتهاد".²

ونجد أن الباجي قد عرض بعض الحالات التي ينقض فيها حكم الإمام من أصله أخرى أن يُردّ قوله فقط، ويمكننا التمثيل بحالتين منها على الأقل يصرّح فيهما بذلك.

الأولى: محاباة نفسه، والحكم لها بالاستفراد بالمنفعة عن الأمة، وهنا يقول الباجي إن الإمام إذا قرر في الحرب التسوية في استحقاق السلب بينه وبين غيره من المقاتلين صح حكمه ومضى، أما إذا خص نفسه بهذا القرار فإن حكمه يلغى، قال: "إن الإمام إذا نادى

¹ المنتقى، مصدر سابق، ج10، ص: 86

² نفسه، ج10، ص: 86

بلفظ يعمه ويعم الناس مثل أن يقول: من قتل قتيلا فله سلبه، فإن هذا الحكم ثابت له ولجميع الناس، وإن خص نفسه بأن قال: إن قتلت قتيلا فلي سلبه، لم يكن له من ذلك شيء؛ لأنه قد حابى نفسه وأظهر ما نهى عنه من ترك المعدلة، فلم يجر حكمه ووجب نقضه".¹

والعلة في اعتبار المحاباة ناقضة للحكم مبطلّة لتقديم الرأي هو أنها تنافي العدل؛ فالإمام حينئذ يكون قد "أظهر ما نهى عنه من ترك المعدلة".

أما الثانية فهي: العفو عن حقوق الناس، أي أن رأي الإمام وحكمه ينتقضان ويتركبان إذا كان فيهما ما يقتضي عفوّه عن الحقوق العامة للناس دون إذن منهم أو تفويض بذلك، ولذلك فإن الذي يقطع الطريق حراً - كما يقول الباجي - إذا فرّ فدخل حصناً من حصون غير المسلمين فحاصره المسلمون فنزل أهل الحصن بعهد، ونزل المحارب بأمان أمّنه أمير السرية مثلاً أو أمّنه الإمام الأعظم، فإنه لا أمان له، ولا يزيل ذلك عنه حكم الحاربة؛ لأن "حقوق الناس قد تعلقت به من قصاص وإتلاف أموال الناس فلا يجوز أن يعاهد على إسقاطها، ولو عهد على ذلك لم يصح إسقاط الإمام لها عنه، أصل ذلك الغاصب والقاتل غير المحارب".²

ورغم أن الباجي يظهر تشدداً كبيراً حيال الخروج على الإمام أو معارضته السياسية

¹ المنتقى، مصدر سابق، ج5، ص: 9

² نفسه، ج10، ص: 85

فإنه مع ذلك يعطي مساحة من حرية القول بالرأي بعد إصدار الإمام رأيه أو حكمه ما دام ذلك الرأي لا يعبر عن حالة شقاقية؛ كتعبير عائشة -رضي الله عنها- عن رأيها في إمامة أبي بكر الصلاة في مرض النبي -صلى الله عليه وسلم- رغم أن النبي كان قد أصدر حكمه وأمره بذلك، ويرى المؤلف في قولها: إن أبا بكر إذا قام في مقامك لم يُسمع الناس من البكاء، دليلاً على جواز القول بالرأي في مقابل رأي الإمام؛ ولذلك أقرها الرسول -صلى الله عليه وسلم- على اعتراضها عليه بالرأي بعد نصه على الحكم.¹

ومما لا يرى فيه المؤلف شقاقاً ولا معارضة محرمة للإمام حكم الحاكم -كالقاضي وغيره- بخلاف رأي الإمام في ما يسوغ فيه الاجتهاد، ومما يعتمد عليه في ذلك أن عاملاً لعمر بن عبد العزيز أخذ ناساً في حراة فأراد أن يقطع أيديهم أو يقتلهم، فكتب إليه عمر بن عبد العزيز قائلاً: لو أخذت بأيسر ذلك.

وهذا -كما يقول- يقتضي أن "للحاكم أن يحكم باجتهاده وإن رأى خلاف رأي الإمام إذا كان مما يسوغ فيه الاجتهاد"، لأنه "لو كان ممن لا يجوز له ذلك، ولزم العامل أن لا ينفذ إلا رأي الإمام" لكان عمر قد قدّم رأيه إلى عامله في هذا الحكم وفي غيره مسبقاً.²

استثناء تشريعي لصالح الإمام

ليست تزكية رأي الإمام وتغليبها عند الاختلاف هي المظهر الوحيد من مظاهر

¹ المنتقى، مصدر سابق، ج2، ص: 219

² نفسه، ج10، ص: 87

الوضع الاستثنائي الذي يتمتع به الأئمة، بل إن مركزية الإمام في تحديد أحكام الشريعة والتأثير فيها إحداثاً أو تغييراً من مظاهر تلك المكانة الاستثنائية أيضاً في النظرية السياسية الباجية.

ويمكن القول إن الباجي ينطلق في هذه الرؤية من مبدأ اعتبار الإمام هو تجسيد الجماعة والدولة والسلطة معاً وهو المرجع التنفيذي والتشريعي أيضاً للأمراء والولاة والقضاة وغيرهم من أعوان السلطة وموظفيها الذين يلزمهم "الرجوع فيما أشكل عليهم إلى قول الأئمة".¹

وينبغي أن نذكر هنا بأن الباجي يشترط في الإمام الأعظم بلوغ درجة الاجتهاد في العلم الشرعي، وهذا مما يؤهله لجمع تلك الصفات الإدارية والتشريعية الهائلة، وهو أيضاً ما يجعله علّة في استثناءات تشريعية كثيرة تشمل أحكاماً في جميع أبواب الفقه الإسلامي، وسنذكر أهم ما أورده المؤلف منها مما وقفنا عليه في "المنتقى".

الإمام هو الجماعة وموضعه منصوب للصلاة، والأذان مأمور به في أوقات الصلوات في الأماكن التي يلزم الدعاء فيها إليها، وهذه الأماكن -كما يذكر الباجي- هي: "المساجد ومواضع الأئمة"، وأما الفذ والجماعة في غير مسجد ودون ائتمام، فإن الأذان لا يجب عليهم في الحضر "لأن معنى شعار الإسلام قد سقط عنهم بقيام أهل المصر به .. وأما إن كان ذلك في أرض قفر أو سفر .. فإن كان الأمير مع جماعة في سفر أو وحده

¹ المنتقى، مصدر سابق، ج9، ص: 390

فإن من سنته الأذان لأنه جماعة وقد نصب موضعه لإقامة الصلاة".¹

إمامة الجمعة بالمقيمين وهو مسافر: يرى الفقهاء -ومنهم الباجي- أن الجمعة ليست فرضاً على المسافر، وإنما فرضه الظهر؛ لأن من شروط وجوب الجمعة الإقامة، ولهذا فإن المسافر لا تجب عليه الجمعة ولا يؤم المقيمون في صلاتها.

أما الإمام فإنه مستثنى من هذا الحكم؛ لأنه "وإن كان مسافراً فإن واليه النائب عنه مستوطن تجب عليه الجمعة، وإن كانت الجمعة تجب بحق النيابة عن الإمام وجبت أيضاً على الإمام الذي ينوب عنه الوالي"، وبتعبير آخر فإن "القرية المجمع بها من عمله ونظره، وإنما ينوب الوالي عنه مع غيبته فإذا حضر كان أحق بالصلاة".²

ويتأول الباجي حديث عائشة بأن عثمان كان يتم الصلاة -وهو الخليفة- في سفره بـ"أنه لما كان الخليفة وأن كل موضع يمر فيه فهو قطره وأن من فيه ملتزم لطاعته فهو بمنزلة استيطانه .. وذلك أن للإمامة تأثيراً في أحكام الإتمام كما لها تأثير في إمامة الجمعة".³

الصلاة خلف إمام الطاعة ولو كان فاسقاً يشرب الخمر، وهذا مأزق من المآزق التي يجد الفقهاء -ومنهم الباجي- أنفسهم في مواجهتها عندما قدموا طلب الاستقرار على الشرعية

¹ المنتقى، مصدر سابق، ج1، ص: 293

² نفسه، ص: 427

³ نفسه، ج2، ص: 116

والمشروعية بإطلاق، وتنازلوا عن شرط العدالة في وجوب الطاعة، فألزمهم ذلك بسلسلة من التنازلات والاستثناءات التشريعية لصالح الإمام الأعظم، بل ولصالح نوابه في بعض الأحيان، ومن هذه التنازلات ما يذكره المؤلف في موانع الإمامة للصلاة، ومنها: النقص في الدين، وهو الفسق أو الكفر؛ فأما الكفر فلا خلاف في أنه مانع من صحة الإمامة للصلاة كما هو مانع من صحة الإمامة العظمى، ولكن الفسق ليس كذلك، فمن "صلى وراء من يشرب الخمر ولم يكن في وقته ذلك سكران ولكنه ممن يشرب فإنه يعيد أبدأ، وليس ممن تُحب إمامته، إلا أن يكون الوالي الذي تولى إليه الطاعة فلا إعادة على من صلى خلفه".¹ وهكذا يتمتع إمام الطاعة باستثناء بالغ الأهمية يقربه من مستوى الحصانة المطلقة.

ومن الاستثناءات التشريعية أن الإمام يرث مقتوله في حدّ إن كان إمام عدل قتل موروثه في قصاص أو زنى أو حد ثابت بإقرار أو ببيّنة، ويعلل المؤلف ذلك بأن من لا تلحقه التهمة فإنه يرث من المال.²

ومنها أنه يحكم حصراً في عدة قضايا، منها: الحدود والطلاق والعنق والأنساب والولاء، "فهذه أشياء لا يقطعها إلا الإمام" لأنها "أمور لها قدر، فيحتاج لها بأن لا يحكم فيها إلا من قام بالولاية العامة؛ لأن ذلك لا يكون إلا بعد معرفة الإمام بأحواله التي تقتضي ذلك له أو يؤمن في الأغلب أمره أو من قدمه الإمام أو الحاكم لمعنى يختص به

¹ المنتقى، مصدر سابق، ج 2 ص: 59

² نفسه، ج 9 ص: 475

في ضرورة داعية إليه".¹

المطلب الثاني: شروط الإمام

يلخص أبو الحسن الماوردي (ت 450 هـ) - وهو عالم ومفكر سياسي معاصر لأبي الوليد الباجي - الشروط المعتبرة في أهل الإمامة في سبعة شروط هي: العدالة على شروطها الجامعة، والعلم المؤدي إلى الاجتهاد في النوازل والأحكام، وسلامة الحواس، وسلامة الأعضاء مما يمنع عن استيفاء الحركة وسرعة النهوض، والتحلي بالرأي المفضي إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح، والشجاعة والنجدة المؤدية إلى حماية البيضة وجهاد العدو، ثم النسب، وهو أن يكون الخليفة من قریش.²

أما الباجي فإنه يشير إلى أن صفات الإمام هي إحدى عشرة صفة حسية ومعنوية، ومع أننا لم نقف عليه أحصاها جميعا في سياق واحد، فإننا حاولنا تجميعها من كتبه ومن المنتقى خاصة، مع تنبيهنا إلى أنه لم يربط بعض الصفات التي سنذكرها بالإمام ربطا مباشرا، غير أننا بشيء من التحليل والمقارنة سنجد أنها من الصفات المشروطة في الإمام.

وقبل ذلك ينبغي أن نذكر بعض المسائل الأساسية الممهدة:

أولا: يرى أبو الوليد الباجي أن الإمامة موضع شرف لا يقوم به من فيه صفات مرذولة، ويعتبر استحقاقها منحصرا في بعض الرجال الذين حازوا "صفات الكمال".

¹ المنتقى، مصدر سابق، ج 7 ص: 532

² الأحكام السلطانية، مصدر سابق، ص: 19

ثانيا: يعتمد المؤلف - في إثبات الأحكام الشرعية- قاعدة قياسية، تقيس الإمامة العظمى على إمامة الصلاة وولاية القضاء أو العكس، وذلك للاستدلال لآرائه أو آراء غيره التي يرى صحتها، وهو يعتبر أن إمامة الخلافة هي "أصل التقديم"¹ في الصلاة والقضاء، ويستدل بذلك على صحة حيازة الإمام الأعظم لصلاحية إمامة الصلاة وإصدار الأحكام القضائية، وامتناع تولية إمامين للخلافة أو الصلاة أو تولية قاضيين.

ومن هذه القاعدة التي أسسها المؤلف سنعمد نحن أيضا طريقة القياس والتشبيه بين الإمامة العظمى وبين إمامة الصلاة وولاية القضاء في استخلاص صفات الإمام الأعظم بحسب ما صرح بها أو أشار إليها.

أخرج مالك -رضي الله عنه- أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - حين صدر من حنين وهو يريد الجعرانة سأله الناس حتى دنت به ناقته من شجرة فتشبكت بردائه حتى نزعتة عن ظهره فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "ردوا علي ردائي أتخافون أن لا أقسم بينكم ما أفاء الله عليكم والذي نفسي بيده لو أفاء الله عليكم مثل سمر تهامة نعمما لقسمته بينكم ثم لا تجدونني بخيلا ولا جبانا ولا كذابا، فلما نزل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قام في الناس فقال: أدوا الخائط والمخييط فإن الغلول عار ونار وشنار على أهله يوم القيامة قال: ثم تناول من الأرض وبرة من بعر أو شيئا ثم قال: والذي نفسي بيده ما لي مما أفاء الله عليكم ولا مثل هذه إلا الخمس والخمس مردود عليكم".

¹ المنتقى، مصدر سابق، ج7 ص: 529

يعلق المؤلف على قوله صلى الله عليه وسلم «ثم لا تجدونني بخيلا ولا جبانا ولا كذابا»، فيقول: "وخص هذه الصفات بنفيها عن نفسه. قال بعض المفسرين: لأن وجود أصدادها من الجود والصدق والشجاعة من صفات الإمام فنفي - صلى الله عليه وسلم - عن نفسه النقائص التي لا يصح أن تكون في الإمام ولا يصح أن يكون إماما من كانت فيه".¹

ثم يورد الباجي اعتراضا من عمر² فيقول: "وعلى هذا ما قاله عمر: إن صفات الإمام أكثر من هذه الصفات وهي إحدى عشرة صفة فقد كان يجب على هذا أن ينفي عن نفسه أصداد جميعها"، ثم يجيب عن هذا الاعتراض قائلا: "والأظهر عندي أن يكون إنما نفى عن نفسه هذه الثلاث خلال لأنها مختصة بالحالة التي كان عليها".³

ونحن نلاحظ هنا أن الباجي لم يجادل في عدد صفات الإمام -وهي إحدى عشرة- وإنما أثبتتها بطريقة ما، فهو يرد على اعتراض عمر -المذكور آنفا- بأن نفي النبي صلى الله عليه وسلم عن نفسه ثلاث خلال قادمة دون غيرها من أصداد صفات الإمام لأن مقتضى الحال هو ما جعله يقتصر في النفي عليها.

ومقتضى هذا الرد أن الباجي يوافق على القول بأن عدد الصفات للإمام هي إحدى عشرة، وأن نفي بعض أصدادها لمقتضى الحال لا يوجب ضرورة نفي أصداد جميعها.

¹ المنتقى، مصدر سابق، ج5، ص: 26

² ذكر الباجي هذا الاسم (عمر) ونسب إلى صاحبه القول ولم أقف على معرفة صاحبه.

³ المنتقى، مصدر سابق، ج5، ص: 26

أما أبو عمر بن عبد البر (ت 463هـ) -وهو معاصر للباجي وبينهما تدبج في الرواية- فقد كان تعليقه على هذا الحديث أكثر تصريحاً ومباشرة، وقد نقل إجماع العلماء على وجوب انتفاء تلك الصفات الثلاث في الإمام، فقال: "وفيه دليل -والله أعلم- على أن الخليفة على المسلمين لا يجوز أن يكون كذاباً ولا بخيلاً ولا جباناً، وقد أجمع العلماء على أن الإمام يجب أن لا تكون فيه هذه الخلال السوء، وأن يكون أفضل أهل وقته حالاً وأجملهم خصالاً".¹

ولكن السؤال الذي يجب طرحه الآن هو: إذا كان أبو الوليد يرى أن صفات الإمام الأعظم هي إحدى عشرة صفة، فما هي هذه الصفات؟

إننا لم نقف على ذكر لهذه الصفات في نسق واحد في أي مما وقع تحت أيدينا من كتب المؤلف، ومنها كتابه محل الدراسة المنتقى، ولكننا حاولنا استقصاءها في استقراء لآرائه وأقواله المتعلقة بها.

معنى صفات الكمال!

ولعل من الضروري أن نبدأ بالحديث عن جملة مصطلحات يذكرها المؤلف، وهي مصطلحات ذات حمولة تفضيلية صريحة تفرق بين الناس في الأفضلية واستحقاق التقديم في أمور الدين والدنيا بحسب ما يحملون من صفات محددة، وقد عبّر المؤلف عن ذلك

¹ التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق: مصطفى العلو ومحمد البكري، الناشر: وزارة الأوقاف - المغرب،

1387 هـ 1987م، ج 20 ص: 39

بكلمات من قبيل: "الفضائل المعتبرة في الناس"، و"حال الكمال" و"صفات الكمال".

فأبو الوليد يرى "أن الفضائل المعتبرة في الناس بالأحوال والتقدم هي: الذكورة والبلوغ والحرية كما أن النقائص ثلاثة وهي الأنوثة والصغر والرق" وبناء على ذلك فإنه "يجب أن يقدم في الصلاة [صلاة الجنازة] من كملت له الفضائل وسلم من النقائص، وهو: الذكر الحر البالغ"، ثم يفاضل بين من يراهم متصفين بصفات النقائص بحسب لزوم تلك الصفات أو قابليتها للتغير والزوال، والأنوثة عنده أبعد من استحقاق التقديم في الصلاة من الصغر والعبودية "لأنهما يزولان والأنوثة معنى ثابت"، وإذا حسمنا أمر استحقاق الإمامة والتقديم للرجل الحر البالغ، فإن العبد يقدم على المرأة في الصفوف خلف الإمام ويقدم الصغير على العبد "لأنه أكمل حالا؛ لأن رتبته من صغره رتبة الحر البالغ، ولأن الصغير لا يقدر أحد على منعه من زوال هذا النقص وبلوغ حال الكمال".¹

وإذا كان الباجي ذكر ثلاث صفات فقط في مقام التقديم للصلاة على الجنازة هنا فإننا نجده يزيدها بثلاث أخرى في سياق الحديث عن شروط استحقاق الأسهم في الغنائم، فالكمال بالنسبة إلى هذا الحكم يتطلب مزيدا من الاحتياط والاشتراط، وينبغي أن يتصف صاحبه بالعقل والإسلام والصحة أيضا، فهو لا يكون مستحقا للغنيمة بحسب الباجي - إلا إذا ثبتت "له صفات الكمال، وهي ست صفات: العقل والإسلام والبلوغ والذكورة والحرية

¹ المنتقى، مصدر سابق، ج2، ص: 391

ولا يمكننا على كل حال أن نتجاهل أن الباجي يشترط توفر هذه الصفات جميعها في إمام الصلاة أيضا وإن كان لم يذكرها، وذلك أنه لا تتصور إمامة غير المسلم أو غير العاقل أو غير القادر على أداء الأركان بسبب مرض أو نحوه.

وللاقترب أكثر من تجميع شروط استحقاق الإمامة كما يراها المؤلف فإننا ينبغي أن نطلع على ما ذكره في شروط انعقاد ولاية القضاء، ذلك المنصب الذي لا يفتأ يقرنه بمنصب الإمامة على وجه القياس والمقارنة.

سنجد أن الباجي يقدم شروطا أكثر تحديدا ودقة في علاقتها بشخصية القاضي/الإمام أولا ثم بنفوذ أحكامه ثانيا، وذلك أن الباجي يعتبر تعطل الأحكام وعدم نفوذها منافيا للاستحقاق والولاية.

يشترط المؤلف في القاضي/الإمام حياة صفات الكمال الست التي ذكرناها سابقا (عبر عن الصحة بالبصر) وهي صفات تجد متعلقها في شخصية الإمام نفسه، ثم ألحق بها شرطين من جنسها من هذه الناحية، هما: العلم والعدل، وألحق بذلك شرطا لافتا وهو: التفرد وعدم المشاركة.

وبهذا فإن صفات القاضي في نفسه كما نص عليها المؤلف هي: "أن يكون ذكرا

¹ المنتقى، مصدر سابق، ج5، ص: 471

بالغا [اعتبرها صفة واحدة]، والثانية أن يكون واحدا مفردا، والثالثة أن يكون بصيرا، والرابعة أن يكون مسلما، والخامسة أن يكون حرا، والسادسة أن يكون عالما، والسابعة أن يكون عدلا".¹

تنافي الأنوثة والإمامة

يناقش أبو الوليد هذه الشروط ويذكر اختلاف الآراء في بعضها، ثم يقرر ما يراه صواباً من ذلك، وقد بدأ بالذكورة فحكى أن اشتراطها هو مذهب مالك والشافعي، وأن مذهب أبي حنيفة يجيز أن تلي المرأة القضاء في الأموال دون القصاص، أما محمد بن الحسن ومحمد بن جرير الطبري فإنهما يجيزان أن تكون المرأة قاضية على كل حال.

وهنا يدافع بالنقل والعقل عن رأيه باشتراط الذكورة، فيقول إن دليله الشرعي هو ما روي عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: «لا يفلح قوم أسندوا أمرهم إلى امرأة»²، أما الاستدلال العقلي فإنه يتوغل بنا إلى أعماق أبعد في رأي الباجي في إمامة المرأة وقضائها، فهو يحتاج بأن ولاية القضاء "أمر يتضمن فصل القضاء فوجب أن تنافيه الأنوثة كالإمامة"³. وفي هذا تعليل واضح لرأيه بعدم أهلية المرأة لتولي منصب الإمامة وهو أنها غير مؤهلة لـ"فصل القضاء"، وهذه الكلمة تعني الحكم بين الناس وحسم الخلاف والخصومات.

¹ المنتقى، مصدر سابق، ج7، ص: 429

² أخرجه بهذا اللفظ البزار في مسنده. انظر: مسند البزار، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله، الناشر: مكتبة العلوم والحكم

- المدينة المنورة، 2009م، ج9، ص: 106 و ص: 132

³ المنتقى، مصدر سابق، ج7، ص: 429

ويزيد أبو الوليد من حشد الأدلة والبراهين على رأيه فيستدل أيضا بالواقع وما جرى عليه العمل في الدولة الإسلامية عبر تاريخها، فيقول: "ويكفي في ذلك عندي عمل المسلمين من عهد النبي - صلى الله عليه وسلم - لا نعلم أنه قدم لذلك في عصر من الأعصار ولا بلد من البلاد امرأة كما لم يقدم للإمامة امرأة".¹

وفي رأينا أن المرأة غير عاجزة عن فصل القضاء - على رأي الباجي - وليس في حجج منعها من القضاء بزعم النقص في شخصها أو قدراتها ما يصلح دليلاً؛ لأن حقيقة الأمر أن الثقافة الاجتماعية التي كانت سائدة في تلك العصور السابقة هي ما يجعل المرأة ليست مستحقة لحيازة سلطة كهذه، وليست المرأة عاجزة عن تولي الولايات العامة وفصل القضاء بين الناس، فقد ولي عمر بن الخطاب امرأة من قومه بني أسد تدعى أم الشفاء ولاية السوق، وهو ما يُعرف بولاية الحسبة، ومن المعروف أنها ولاية تتضمن إصدار الأحكام وفصل القضاء بين الناس.

وكذلك فإن الإسلام أباح للمرأة المشاركة في الجيوش وخوض المعارك العسكرية، وهذا أقسى وأدهى وأصعب من فصل القضاء، فكيف يمنعها من تولي القضاء بحكم عدم أهليتها؟

ومن المهم أن نشير هنا إلى أن الطبري ومحمد بن الحسن وكذلك ابن حزم الظاهري قد لاحظوا هذا المُدرك الذي أشرنا إليه ولذلك أجازوا تولي المرأة القضاء مطلقاً، وهو رأي فيه

¹ المنتقى، مصدر سابق، ج7، ص: 429

تزكية المرأة من حيث القدرة والأهلية لتولي هذه المسؤوليات.

أما كون تولية المرأة للقضاء ليس مما جرى به العمل في الأمة فإن ذلك لا يصلح دليلاً على صحة هذا الرأي؛ لأن السبب الجوهرى ليس دينياً بقدر ما هو اجتماعي؛ فالمرأة في تلك العصور كانت ممنوعة بقوانين المجتمع من كثير مما أبيع وأتيح شرعاً.

لا تشارك في الإمامة

أفرد المؤلف حيزاً هاماً من المناقشة لشرط آخر من شروط انعقاد ولاية القضاء وولاية الإمامة هو شرط التفرد وعدم المشاركة.

وقد شرح مقصوده به فقال: "وأما كونه واحداً مفرداً فمعناه أن لا يولى القضاء قاضيان فأكثر على وجه الاشتراك فلا يكون لأحدهما الانفراد بالنظر في قضية ولا قبول بينة ولا انفراد بإنفاذ حكم".¹

وينبغي أن نذكر هنا أن المنطق الذي يعتمد عليه المؤلف في القول ببطلان تولي قاضيين معاً هو قياس هذا الحكم على حكم الإمامة التي يعتبرها أصلاً في ذلك، كما أنه يحتج بأن "الحاكم لا يجوز أن يكون نصف حاكم"، ويقرر أن تلك النصفية تحدث لا محالة إذا اجتمع اثنان فكانا "جميعاً حاكماً في قضية واحدة، وأما أن يستقضى في البلد الحكام والقضاة ينفرد كل واحد منهم بالنظر في ما يرفع إليه من ذلك فجائز".²

¹ المنتقى، مصدر سابق، ج7، ص: 429

² نفسه، ص: 429

ويمكن حصر ما استدل به في هذه القضية في الأدلة التالية:

أولاً: الإجماع: ينقل أبو الوليد إجماع الأمة على ذلك ويزعم أنه لم يختلف فيه أحد من زمن النبي - صلى الله عليه وسلم - إلى يوم الناس ذاك، وأنه لم يعلم إشراك قاضيين "في زمن من الأزمان ولا بلد من البلدان".¹

ونلاحظ أن استدلالات أبي الوليد تتساق إلى أن تقرر القضاء بالإمامة في هذا المقام قراناً تاماً، ويمكن القول إن معتمد جميع حججه هو قياس القضاء على الإمامة في منع التشريك فيها واعتباره مناقضاً لجوهرها وحقيقتها.

ثانياً: وقف النفوذ: ومن حججه التي ساقها أن اختلاف المذاهب وتباين والأغراض يمنع إمكان اتفاق رجلين في كل شيء "حتى لا يرى أحدهما خلاف ما يراه الآخر"، وبالتالي فإنه "إذا أشرك بين الحاكمين دعا ذلك إلى اختلافهما في المسائل ويوقف نفوذهما كالإمامة".²

وبهذا المعنى فإن علة منع اشتراك إمامين أو قاضيين هي لازم ذلك الإشراك، وهو توقف النفوذ وتعذر تطبيق الأحكام وما ينبني على ذلك من المضرة التي تلحق الناس، وهنا ينتبه الباجي إلى اعتراض قد يرد على قوله، وهو الاحتجاج بالحكمين بين الزوجين والحكمين في جزاء الصيد فإنهما قد أشركا في الحكم ولا ينفذ حكمهما إلا باتفاقهما، فيجيب عن ذلك

¹ المنتقى، مصدر سابق، ج7، ص: 430

² نفسه، ج7، ص: 430

بأن الحكمين إنما يحكمان في قضية واحدة وبالتالي فإن مسؤوليتهما مؤقتة وليست بولاية، ثم إنهما إن اتفقا نفذ حكمهما، وإن اختلفا لم ينفذ حكمهما وحكم غيرهما فلم يكن في ذلك مضرة، وهذا -كما يقول الباجي- "ينافي الولاية؛ لأن من ولي القضاء لا يمكن الاستبدال به عند المخالفة فيؤدي ذلك إلى توقف الأحكام وامتناع نفوذها".¹

ويعضد المؤلف هذه الحجة بطريقة أخرى، مفادها: أن الفرق بين القاضي المولى للقضاء وبين الرجلين يحكهما الخصمان بينهما، هو أن "القضاء ولاية كالإمارة والإمامة فلا تصح من اثنين"، وهنا يستدعي حادثة السقيفة لنصرة رأيه فيقول: "ويكفي في ذلك ما قام به الأنصار يوم السقيفة وقالوا للمهاجرين: منا أمير ومنكم أمير فقال: عمر لسيفان في غمد لا يسطلحان أبدا، ورجع الناس إلى قول أبي بكر وعمر والمهاجرين، وأجمعوا عليه".²

ثالثا: أطراد امتناعه في مشمولات إمامة الخلافة: يستدل المؤلف كذلك بأن إمامة الخلافة هي أصل التقديم في إمامة الصلاة وفي ولاية الحكم بين الناس وهذان هما جوهرها ومحتواها، وبالتالي فإن امتناع إمامين في صلاة واحدة يلزم منه امتناع اشتراك قاضيين في الحكم أو أميرين في الإمارة، ونص ما قال أن "إمامة الخلافة تشتمل على معنيين على الصلاة والأحكام، وهي أصل التقديم فيهما فكما لا يجوز أن يتقدم رجلان يصليان بالناس صلاة واحدة كذلك لا يجوز أن يقدم للناس حاكمان يحكمان جميعا في كل حكم".³

¹ المنتقى، مصدر سابق، ج7، ص: 430

² نفسه، ص: 529

³ نفسه، ص: 529

رابعاً: التشارك طعن في الأهلية: يرى أبو الوليد كذلك أن التشارك في القضاء يحمل معنى الطعن في الأهلية الدينية للولاية، وانسجاماً مع مبدأ اشتراك الإمامة والقضاء في هذا الشرط فإنها مقيسة عليه هنا كذلك، فيمكننا القول إن تشارك الإمامة هو طعن في الأهلية لها، وذلك أن من يقدّم لهذه المسؤوليات إنما قدم بسبب الرضى عن دينه وأمانته وعلمه ممن قدّمه سواء أكان الرعية أو أهل الحل والعقد في حالة الإمام، أو كان المقدّم هو الإمام في حالة القاضي، وكلاهما "يحكم بين الناس بما يؤديه إليه اجتهاده، وهذا ينافي مقارنة آخر له لا يجوز حكمه إلا بموافقة عليه".¹

ويبدو أن الاهتمام اللافت من المؤلف بهذا الشرط خاصة له أسباب في الواقع حينها، وذلك أن بدعة تعدد القضاة والحكام في الحكم الواحد قد بدأت تظهر ببعض مدن الأندلس، وخاصة جزيرة "أندة" التي تولى القضاء فيها ثلاثة قضاة على عهد الباجي وقد أنكر ذلك وسعى إلى تغييره.

قال في ذلك: "ظهرت هذه البدعة ببلدة أندة من كور الأندلس فتولى التقديم فيها للقضاة رجل مسرف على نفسه مع فرط جهله فقدم ثلاثة لا ينفذ أحدهم فيها قضية إلا باتفاق منهم .. فأما أحدهم فنزع عن ذلك، ولا أراه إلا بلغه إنكاري للأمر، وأما الآخرون فأصروا وتماديا على ضلالتهم وسوغ لهم حكام الجزيرة، وفقهاؤهم ذلك لقلّة مراعاتهم لهذا المعنى".²

¹ المنتقى، مصدر سابق، ج7، ص: 529

² نفسه، ص: 528

حد العلم؛ الاجتهاد المعتمد

رأينا أن الباجي يشترط صفة العلم في الإمام قياساً على اشتراطها في القاضي، ولكننا لم نقف له على نص يحدد فيه درجة العلم المطلوب بلوغها في الإمام الأعظم، سوى أننا إذا تتبعنا ما كتبه مفرقاً عن ترجيح رأي الإمام وتقديمه في الأحكام عند اختلاف العلماء سنفهم أنه يرى بلوغ درجة الاجتهاد شرطاً في الإمام.

لقد صرح الباجي في مواضع عديدة من المنتقى بتقديم رأي الإمام في الأمور الاجتهادية على رأي غيره عند الاختلاف، ومن ذلك تعليقه على حديث الموطأ أن عمر بن الخطاب أتى بنكاح لم يشهد عليه إلا رجل وامرأة فقال: هذا نكاح السر ولا أجيزه ولو كنت تقدمت فيه لرجمت.

قال الباجي: "ويحتمل أن يريد بذلك لو كنت أعلمت الناس برأيي في ذلك من تحريمه ووجوب الحد على من أتاه لأقمت الحد فيه بالرجم وغيره، لأن الأحكام لا تجري عند الخلاف إلا على ما رآه الإمام الذي يحكم في ذلك، لا سيما إذا كان عنده في ذلك من النص أو وجه التأويل ما يمنع قول المخالف".¹

إن هذا النص صريح في أن رأي الإمام هو ما تمضي عليه الأحكام عند الخلاف، ولا يتصور الإلزام بذلك إلا أن يكون الإمام من المجتهدين في الدين، وإلا لما جاز إطلاق الحكم بتقديم رأيه على رأي غيره من العلماء.

¹ المنتقى، مصدر سابق، ج5، ص: 338

وهناك نصوص أخرى للباجي يلزم منها اشتراطه أن يكون الإمام مجتهدا في الدين، ومنها رأيه بأهلية الخليفة للقضاء والحكم باعتبار ذلك أحد مشمولات الخلافة، ثم إنه يضرب الأمثلة بأعمال الخلفاء الراشدين في ذلك ومباشرتهم فصل القضاء بين الناس وأنهم لم يستعملوا القضاء إلا عندما انتشرت الرعية وكثرت القضايا وانشغلوا هم بالتدبير السياسي والإداري عن القضاء.

النسب القرشي؛ جدلية السلالة والكفاءة

إن من صفات الإمام الأعظم المشترطة أن يكون من قریش، وهذا هو رأي أكثر أهل السنة في مدوناتهم الفقهية والعقائدية، أما الشيعة فيذهبون إلى مزيد من التخصيص؛ إذ يقولون بإمامة علي -رضي الله عنه- حصرا من بين قریش، ثم إن الإمامة -برأيهم- تكون في ذريته من بعده، وأما الخوارج فإنهم لا يشترطون قرشية الإمام وإنما يشترطون أفضليته الدينية.

والباجي يذكر أن شرط قرشية الإمام لم يكن معروفا عند الصحابة حين وفاة الرسول -صلى الله عليه وسلم- وأن النصوص ظهرت بذلك لاحقة، وبهذا الفراغ النصي يتأول الباجي صلاة الصحابة على النبي -صلى الله عليه وسلم- أفذاذا دون إمام، وذلك أنهم تخوفوا من حيازة إمام تلك الصلاة الإمامة أحقية العظمى في الأمة.

يقول: "وقيل إن الناس صلوا عليه أفذاذا لا يؤمهم أحد .. ويحتمل أن يكون ذلك لئلا يفوز بالإمامة والخلافة من صلى عليه من غير اتفاق من المسلمين ولم يكن تقرر

بعد أن الخلافة لا تكون في غير قريش ولذلك ادعاها الأنصار، وقالوا منا أمير ومنكم أمير، ثم ثبتت النصوص عن النبي - صلى الله عليه وسلم - بالمنع من ذلك ووقع الاتفاق عليه".¹

وتأكيداً لانحصار حق الإمامة العظمى في قريش يتأول أبو الوليد أيضاً حديث البيعة الذي رواه مالك في الموطأ عن عباد بن الصامت على هذا المعنى، قال عباد: «بايعنا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - على السمع والطاعة في اليسر والعسر والمنشط والمكره وأن لا ننازع الأمر أهله وأن نقول أو نقوم بالحق حيثما كنا لا نخاف في الله لومة لائم».

قال معلقاً على عبارة: وأن لا ننازع الأمر أهله: "يريد الإمارة، ويحتمل هذا أن يكون شرطاً على الأنصار ومن ليس من قريش أن لا ينازعوا فيه أهله وهي قريش ويحتمل أن يكون هذا مما أخذه على جميع الناس أن لا ينازعوا من ولاه الله الأمر منهم وإن كان فيهم من يصلح لذلك الأمر إذا كان قد صار لغيره".²

لكن شرط القرشية أثار جدلاً وخلافاً كبيراً بين علماء المسلمين ولم يكن محل اتفاق على مدى التاريخ، ومن أحسن من وجدناه استعرض هذه الآراء وناقشها نقاشاً مستفيضاً من الأقدمين عبد الرحمن بن خلدون، بعد أن قال في مقدمة تاريخه: "وأما شروط هذا المنصب

¹ المنتقى، مصدر سابق، ج2، ص: 394

² نفسه، ج3، ص: 434

فهي أربعة: العلم والعدالة والكفاية وسلامة الحواس والأعضاء، ممّا يؤثّر في الرّأي والعمل،
واختلف في شرط خامس وهو النّسب القرشيّ".¹

استعرض ابن خلدون رأي أبي الوليد الباجي وأضرابه من القائلين باشتراط النسب
القرشي، وساق الأدلة نفسها التي استدل بها الباجي، ومنها:

1 - أن الصّحابة أجمعوا يوم السّقيفة على ذلك.

2 - أن قريشا احتجّت على الأنصار -لَمّا همّوا يومئذ ببيعة سعد بن عبّادة- بقوله
صلّى الله عليه وسلّم: «الأئمّة من قريش».

3 - أن قريشا احتجت بأنّ النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم أوصاها بأن تحسن إلى
محسن الأنصار وتتجاوز عن مسيئهم، ولو كانت الإمارة في الأنصار لم تكن الوصيّة بهم
وإنما كانت الوصيّة لهم بقريش، وبهذا -يقول ابن خلدون- حجّت قريش الأنصار فرجعوا
عن طلب الإمارة، وعدلوا عمّا كانوا همّوا به من بيعة سعد بن عبّادة.²

4 - ويضيف دليلاً آخر، فيقول: "ثبت أيضاً في الصّحيح «لا يزال هذا الأمر في
هذا الحيّ من قريش» وأمثال هذه الأدلّة كثيرة".³

لكن ابن خلدون يذكر أن كثيراً من العوارض والاعتراضات العقلية ورد على هذا

¹ تاريخ ابن خلدون، مصدر سابق، ج1، ص: 146

² نفسه، ج1، ص: 146

³ نفسه، ج1، ص: 146

الرأي "لما ضعف أمر قريش وتلاشت عصيبتهم بما نالهم من الترف والنعيم وبما أنفقتهم الدولة في سائر أقطار الأرض فعجزوا بذلك عن حمل الخلافة، وتغلّبت عليهم الأعاجم، وصار الحلّ والعقد لهم".¹

وبحسب الرأي الخلدوني فقد أدت هذه الحال إلى اشتباه الأمر على كثير من المحقّقين الذي رأوا أن اشتراط القرشية يعرّض أمن الدولة واستقرارها للخطر؛ لأن قريشاً قد أصبحت مستضعفة لا ينقاد لها الناس، وتحولت القوة والعصبية إلى أمم أخرى، ولهذا ذهب هؤلاء المحققون - بالتعبير الخلدوني - إلى "نفي اشتراط القرشية"، واستندوا في ذلك على ظواهر نصوص وردت في وجوب السمع والطاعة مثل أمره -صلى الله عليه وسلم- بالسمع والطاعة ولو كان الأمير عبداً حبشياً، كما أنهم استندوا إلى تلميح عمر بن الخطاب باستحقاق سالم مولى حذيفة للخلافة، وقال: لو كان حياً لولّيته، أو لما دخلتني فيه الظنّة، وسالم مولى أبى حذيفة ليس قرشياً صميمياً، وإنما هو مولى من مواليهم.

ورغم أن ابن خلدون يميل إلى هذا الرأي، فإنه لا يفوّت فرصة الردّ على أدلته النقلية خاصة، ومنها النصوص التي أشرنا إليها آنفاً؛ لأن الأحاديث التي استدلو بها -كما يقول- إنما خرجت "مخرج التمثيل والغرض، للمبالغة في إيجاب السمع والطاعة".²

أما قول عمر فإنه رأي منه ومذهب اختاره، ومذهب الصحابي ليس بحجة، ولو

¹ تاريخ ابن خلدون، مصدر سابق، ص: 147

² نفسه، ص: 147

افتترضنا أنه حجة فإن سالماً يعتبر قرشياً؛ لأن مولى القوم منهم، ولأن عصبية الولاء حاصلة له في قريش، والعصبية هي الفائدة في اشتراط النسب.

ولهذا فإن عمر لما استعظم أمر الخلافة، ورأى شروطها كالمفقودة في ظنه، مال إلى العهد بها إلى سالم لو كان حياً؛ لأن شروطها عند عمر متوفرة فيه، وما تجاوزه عمر هنا في القرشية هو اشتراط النسب الصريح فقط، لأن العصبية موجودة بدونه؛ إذ هي حاصلة من الولاء.

لكن الأدلة العقلية لنفاة اشتراط القرشية تبدو أقوى وأجدر بالإقناع من أدلتهم النقلية، كما أنها بحكم الواقع وتقدم العصر الإسلامي وتغيّر مراكز القوة في الأمة وفي العالم تبدو أقرب إلى المصلحة العامة للأمة، وقد أسس هذه الأدلة ونشرها من أهل السنة القاضي أبو بكر الباقلاني؛ بعد أن رأى ما عليه عصبية قريش من التلاشي والاضمحلال، واستبداد ملوك العجم من الخلفاء "فأسقط شرط القرشية - وإن كان موافقاً لرأي الخوارج - لما رأى عليه حال الخلفاء لعهد، وبقي الجمهور على القول باشتراطها وصحة الإمامة للقرشي، ولو كان عاجزاً عن القيام بأمور المسلمين".¹

تقوم المحاجة العقلية للباقلاني على مبدأ بسيط لا يختلف عليه، وهو مبدأ "شرط الكفاية" في الإمام؛ لأنه بها يقوى على التدبير والسياسة، وبهذا فإن الشوكة إذا ذهبت "بذهاب العصبية فقد ذهبت الكفاية وإذا وقع الإخلال بشرط الكفاية تطرق ذلك أيضاً إلى

¹ تاريخ ابن خلدون، مصدر سابق، ص: 147

العلم والدين، وسقط اعتبار شروط هذا المنصب، وهو خلاف الاجماع".¹

وهنا يشارك ابن خلدون بدليل عقلي مقاصدي آخر يتعلق بحكمة اشتراط النسب؛ مشيراً إلى أن الأحكام الشرعية كلها تتطوي على مقاصد وتشتمل على حكم لأجلها تشرع.

يقول ابن خلدون إننا بالبحث عن الحكمة في اشتراط النسب القرشي ومقصد الشارع منه نجد أن فيه معنى التبرك بوصلة النبي -صلى الله عليه وسلم- ويقرر أن تلك الوصلة موجودة والتبرك بها حاصل، لكنها لا يمكن أن تكون هي المقصد؛ لأن التبرك ليس من المقاصد الشرعية، فلا بد إذن أن نبحت عن المصلحة المقصودة في اشتراط النسب والتي لأجلها شرع "وإذا سبرنا وقسمنا لم نجد لها إلا اعتبار العصبية التي تكون بها الحماية والمطالبة، ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب، فتسكن إليه الملة وأهلها، وينتظم حبل الألفة فيها".²

ويشرح صاحب المقدمة رأيه هذا ويزيده بسطة في الإيضاح والتعليل، فيقول: "إن قريشا كانوا عصبية مضر وأصلهم، وأهل الغلب منهم، وكان لهم على سائر مضر العزة بالكثرة والعصبية والشرف، فكان سائر العرب يعترف لهم بذلك، ويستكينون لغلبهم، فلو جعل الأمر في سواهم لتوقع افتراق الكلمة بمخالفتهم وعدم انقيادهم، ولا يقدر غيرهم من قبائل مضر أن يردّهم عن الخلاف ولا يحملهم على الكزة، فتتفرق الجماعة وتختلف

¹ تاريخ ابن خلدون، مصدر سابق، ص: 147

² نفسه، ص: 147

ولأنّ الشّارع يحذر من افتراق الكلمة ويحرص على الاتّفاق ورفع التّنازع والشّتات اشترط نسب قريش في هذا المنصب، لأنهم كانوا أهل العصبية القويّة، فكان ذلك أبلغ في انتظام الملة واتّفاق الكلمة، ولهذا قويت الدولة وانتظمت الكلمة وأذعن لهم سائر العرب وانقادت الأمم ووطئت جنود المسلمين البلاد القاصية، كما وقع في أيّام الفتوحات في الخلافة الراشدة واستمر في الدّولتين الأموية والعباسية، إلى أن اضمحلّ أمر الخلافة وتلاشت عصبية العرب.

وبعد أن أثبت ابن خلدون أن اشتراط القرشيّة إنما هو لدفع التنازع بما كان لقريش من العصبية والغلب، وأنّ الشّارع لا يخصّ الأحكام بجيل ولا عصر ولا أمة، رجع إلى تأكيد مبدأ الكفاية الذي اعتمد عليه الباقلاني، فقال: "علمنا أن ذلك إنّما هو من الكفاية فرددناه إليها وطرّدنا العلّة المشتملة على المقصود من القرشيّة -وهي وجود العصبية- فاشتربنا في القائم بأمور المسلمين أن يكون من قوم أولي عصبية قويّة غالبية على من معها لعصرها؛ ليستتبعوا من سواهم، وتجتمع الكلمة على حسن الحماية، ولا يعلم ذلك في الأقطار والآفاق كما كان في القرشيّة إذ الدّعوة الإسلاميّة التي كانت لهم كانت عامّة وعصبية العرب كانت وافية بها فغلبوا سائر الأمم".²

¹ تاريخ ابن خلدون، مصدر سابق، ص: 147

² نفسه، ص: 148

ومن الباهر حقاً أن هذا المفكر الاجتماعي والسياسي قد طوّر رأي سلفه في هذه المسألة أبي بكر الباقلاني، وتجاوز تلك الأطروحات القديمة التي ترى اشتراط القرشية أمراً دينياً تعبدياً لا صلة له بالواقع، إلى التفكير من منطلق أن الواقع -أي: الأمر الوجودي- هو المعترف في ذلك.

ولأنه كان في واقع وزمن تكرّست فيه القطريّة واستتبّ فيه استقلال الأقاليم فقد عبّر عن اعتبار الغلبة الواقعة وليست المفترضة، فقال: "وإنّما يخصّ لهذا العهد كلّ فطر بمن تكون له فيه العصبيّة الغالبة"¹، ولأنّ العصبيّة -بالمفهوم الباقلاني الخلدوني- ترادف القدرة والاستطاعة فقد أصبحت هي المعنى الأكثر قيمة في مفهوم "الكفاية"، وبدونها يصبح الحاكم غير مخاطب بأوامر الشرع ونواهيهِ لعجزه عن التنفيذ.

وفي الاستدلال لهذا المعنى يدعو ابن خلدون إلى التأمل في الغاية الحقيقية من الخلافة، فيقول: "وإذا نظرت سرّ الله في الخلافة لم تغدّ هذا؛ لأنّه سبحانه إنّما جعل الخليفة نائباً عنه في القيام بأمور عبادهِ، ليحملهم على مصالحهم ويردّهم عن مضارّهم، وهو مخاطب بذلك، ولا يخاطب بالأمر إلا من له قدرة عليه".²

وبعد أن تقرّر أن وجود الكفاية مرتبط بوجود العصبيّة أكثر من النسب السلالي القرشي، يسوق دليلاً آخر مقتضاه أن الوجود الواقعي شاهد بضرورة تقديم الكفاية على

¹ تاريخ ابن خلدون، مصدر سابق، ص: 148

² نفسه، ص: 148

النسب، "فإنه لا يقوم بأمر أمة أو جيل إلا من غلب عليهم، وقلّ أن يكون الأمر الشرعي مخالفاً للأمر الوجودي".¹

وبعد هذا العرض المستفيض للأقوال والحجج يترجح عندي أن القول باشتراط النسب القرشي في الإمامة العظمى هو قول مرجوح؛ لأنه -بالتجربة- لا يضمن مصلحة الأمة في جميع العصور والأزمنة، ومصلحة الأمة مقصد ثابت من مقاصد الشرع، وهي مقدمة على ما سواها.

وإذا كان تطبيق هذا الشرط قد أصبح متعذراً منذ عصر الباقلاني الذي عاش في القرن الرابع الهجري وكذلك في عصر ابن خلدون الذي عاش في القرن التاسع للهجرة، فإنه في القرن الخامس عشر لا شك أشدّ تعذراً، وأكثر بُعداً عن المصلحة العامة للمسلمين.

ولهذا فإن من تحققت له العصبية العامة التي بها يستطيع مباشرة الحكم وتدبير شؤون الناس صار مستحقاً للإمامة إذا حاز بقية شروطها، وما ذهب إليه أبو الوليد الباجي والجمهور هو اجتهاد يقطع هذا الحكم الشرعي عن الواقع وبالتالي فإنه ينأى به عن التزام المصلحة.

¹ تاريخ ابن خلدون، مصدر سابق، ص: 148

الفصل الثالث:

صلاحيات الإمام وبنية الدولة والمجتمع

سنتحدث في هذا الفصل عن صلاحيات الإمام وبنية الدولة والمجتمع كما فهمناها من رؤية أبي الوليد الباجي المبنوثة في بطون كتبه، وبالأخص كتاب "المنتقى".

إن الإمام الأعظم -أو من ينوبه من الولاة- يحوزون سلطة تقديرية وتنفيذية واسعة في التدبير وشؤون الدولة والأمة، وقد يشار إلى جزء من هذه السلطة والصلاحيات بمقولة: "السلطان ولي من لا ولي له"¹؛ فهذه القاعدة -التي أسسها الفقهاء واستخدمها الباجي في أكثر من مكان- تنتظم تحتها حالات لا تحصى من التطبيقات والأمثلة المتعلقة بأفراد الأمة وأوضاعهم، تجعل الإمام صاحب وصاية خاصة عليهم مع الوصاية العامة التي تُكسبها الإمامة في الأصل، وهاتان الوصايتان تعنيان في الحقيقة المزيد من الصلاحيات التفصيلية.

وسنحاول تلمس حدود الصلاحيات التي يمنحها الباجي للإمام بحكم وظيفته الدينية والدنيوية، مستعرضين أقسام تلك الصلاحيات وطبيعتها، مع تخصيص مساحة كافية للحديث عن صلاحية قرار الحرب والسلام التي يراها الباجي إحدى صلاحيات الإمام الأساسية، وسنتوسع في ذلك للحديث عن آثار هذه الصلاحية وما يترتب عليها في العادة، من صلح وعنوة وتأمين وغير ذلك.

كما أننا سنتناول صلاحيات التدبير المالي للإمام، ثم سنعرّج على طبيعة بنية الدولة والمجتمع والحريات العامة، بقدر ما تسمح به المادة التي استخلصناها مما كتبه المؤلف ودونه في كتبه، وخاصة في "المنتقى".

¹ المنتقى، مصدر سابق، ج5، ص: 175

المبحث الأول: الإمام واتساع سلطة التقدير والتدبير

يقدم لنا الباجي نصاً تأسيسياً لتصوره لمدى اتساع التقدير والتدبير في صلاحيات الإمام عند تعليقه على حديث مالك في الموطأ، أن عمر بن الخطاب جعل كعب الأحبار أميراً على ركب من حبيج الشام؛ لأنه أصاب في فتواه لهم بجواز أكل لحم صيد وجدوه في الطريق، فقال عمر: فإني قد أمرته عليكم حتى ترجعوا.

وقد علق الباجي على الصلاحيات الناتجة عن هذا التأخير، بقوله: "وهذا التأخير يقتضي صلاته بهم، وحكمه عليهم، ورجوعهم إلى رأيه، وتصرفهم بأمره".¹

ومن الواضح -إذن- أن تصوره لهذه الصلاحيات، يرجعها إلى أربعة أمور: أولها: ديني خالص، وهو إمامة الصلاة، والثاني: قضائي خالص، وهو الحكم عليهم، والثالث: تشريعي، وهو مرجعية رأيه بالنسبة إليهم، والرابع: تنفيذي، وهو تصرفهم وفق ما يأمر به وينهى.

ومع أن صلاحيات الإمام واسعة شاسعة فإنها ليست مطلقة؛ بل هي مشروطة بشروط التزام المصلحة ومحدودة بحدودها، وقد شرح المؤلف ذلك في تعليقه على قول مالك في تقسيم الزكاة بين مستحقيها الموطأ: "إن ذلك لا يكون إلا على وجه الاجتهاد من الوالي". قال الباجي: "يريد أنه على وجه الاجتهاد من الإمام في مصالح المسلمين وما يعود لمنافعهم .. لأن ما كان مصروفاً إلى اجتهاد الإمام يفعله إذا رأى ذلك ويتركه إذا

¹ المنتقى، مصدر سابق، ج3، ص: 397

ترك، وما حد بالشرع ليس له النظر فيه، ولذلك لما كان الخمس من المغنم لله ولرسوله مؤقتاً لم يكن للإمام أن يزيد فيه ولا ينقص منه باجتهاده، ولما كان أربعة أخماس الغنيمة بين الغانمين على السواء، لم يكن للإمام أن يزيد من ذلك أحداً لغناؤه، ولا ينقص من حظه لضعفه، لرأي يراه ولا لمصلحة يعتقدوها، وأما النفل فله الزيادة فيه والنقص منه، فبان الفرق بينهما".¹

ونلاحظ هنا أن الباجي ممن يعتبر أن نظرية التفويض الإلهي في الخلافة التي أسس عليها كثير من الفقهاء أقوالهم بالطاعة المطلقة والسلطة المطلقة، هي في الحقيقة وقبل أي شيء اعتبار لمسؤولية الأمير أمام الله في ما يتخذه من تدابير وقرارات لصالح الأمة والشعب، وليس معناه السلطة الفردية المطلقة المرتبطة بالهوى والمزاج والمتحررة من أي مشورة أو تقيد بالمصلحة.²

¹ المنتقى، مصدر سابق، ج5، ص: 18

² لمزيد من الاطلاع في هذا الموضوع انظر: بحوث ندوة البيعة والخلافة في الإسلام-الدورة الثانية، بمدينة العيون المغربية، 10-11-12 صفر 1415هـ / 20-21-22 يوليوز 1994م، المملكة المغربية، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية:

- البيعة النبوية أساس في إقامة الدولة الإسلامية: محمد الحبيب التيجاني، ج1، ص: 317
- البيعة في السنة النبوية: إسماعيل الخطيب، ج1، ص: 331
- البيعة التزام وإلزام: محمد الحاج الناصر، ج2، ص: 227
- البيعة والخلافة في الإسلام: مولاي المهدي القاسم
- موقع السلطة في الفكر الإسلامي بين البيعة والخلافة: عبد الله الكتاني

المطلب الأول: تقسيمات الصلاحيات

أولاً: صلاحيات تقديرية تشريعية

تقدير المصلحة والمفسدة : وهذه هي أهم صلاحيات الإمام وأخطرها، فإذا كان الباجي يحدّد صلاحية الإمام بمراعاة جلب المصلحة ودرء المفسدة فإنه يمنحه في الوقت نفسه صلاحية تحديد المفسدة والمصلحة، وبالتالي فإن الأمر برمته مردود إلى الإمام ليحدد المصلحة التي يلزمه مراعاتها إذا كانت غير محددة بنص سابق، وبهذا الاعتبار يحوز الإمام سلطة تقديرية تتسع لتشمل التولية والعزل والتشريع والإقطاع والتعمير والإحياء وتخطيط العمران والغزو والسلام وتحديد مصائر الأسرى وسياسة أهل الذمة وتقدير العقوبات التعزيرية والتعيين من بين العقوبات الاختيارية كعقوبة الحراة، وله تحديد الحمى والمنع من الانتفاع بالحقوق المشتركة للأمة تحت قاعدة المصلحة فالإمام أن يمنع من الأمور العامة كالمياه والكأ وغير ذلك من المنافع التي يشترك فيها المسلمون لما يراه من المصلحة".¹

إن تقدير المصلحة والمفسدة يقتضي التزام الإمام النظر في أمور المسلمين، وهذا هو ما جعل الخليفة الثالث عثمان كان "إذا اعتمر ربما لم يحطط عن راحته حتى يرجع" إلى المدينة التي كانت عاصمة الدولة حينها، وذلك في تأويل أبي الوليد - "يحتمل أن يكون يريد الإسراع للنظر في أمور المسلمين التي قد قرن النظر فيها بالمدينة مع

¹ المنتقى، مصدر سابق، ج2، ص: 103

ويعلل الباجي صلاة الناس التراويح فرادى دون إمام جامع في خلافة أبي بكر، بأن أبا بكر ربما أمضى الأمر على ذلك "لأنه شغل، ولم يتفرغ للنظر في جميع أمور المسلمين، بأمر أهل الردة، وغير ذلك من الأمور، مع قصر المدة".²

إن النظر في أمور المسلمين هو أمر في غاية الأهمية، والباجي لا يفتأ يؤكد، ومن ذلك تعليقه على قصة رجل ارتدّ في عهد عمر بن الخطاب، وهي أن رجلاً قدم على عمر بن الخطاب من قبل أبي موسى الأشعري، فسأله عن الناس وعما حدث من غرائب الأخبار عندهم، فأخبره أن رجلاً منهم كفر بعد إسلامه، فقال عمر: فما فعلتم به، فقال: ضربنا عنقه، فقال عمر: أفلا حبستموه ثلاثاً وأطعمتموه كل يوم رغيفاً واستتبتموه لعله يتوب ويراجع أمر الله، ثم قال: اللهم إني لم أحضر ولم أمر ولم أرض إذ بلغني.

وهنا يحرص الباجي على تبیین سبب سؤال عمر للرجل عن غرائب الأخبار، وذلك كما يقول: "على حسب ما يلزم الإمام من السؤال عن غاب عنه من رعيته؛ ليعرف أحوالهم ويسأل عن ذلك الوارد والصادر حتى لا يخفى عليه شيء من أحوال الناس؛ لأنه إذا خفيت عليه أحوالهم لم يمكنه تلافي ما ضاع منها".³

¹ المنتقى، مصدر سابق، ج3، ص: 377

² نفسه، ج1، ص: 450

³ نفسه، ج8، ص: 122

وما يريد أن يصل بنا إليه هو أن الإمام مسؤول عن النظر في أمور المسلمين جميعها والتفرغ لها، فلا ينشغل عنها بعمل أو تجارة خاصة على نحو يؤدي إلى ضياع حق من حقوق الناس، ولا يمنع هذا -في رأيه- من أن يتعاهد الإمام أمواله ويخصص لها وقتاً محدداً، ولكن ذلك لا يكون على وجه الدوام والاستمرار منه، ولهذا كان عمر -مع ما عرف به من الاهتمام بأمر الناس- يخرج إلى أرض له بمنطقة تسمى الجرف يتعاهد بها بالرعاية، وهذا "يدل على أن لمن ولي شيئاً من أمور المسلمين أن يخرج إلى أرضه ويتعاهد ضيعته وأمر دنياه.. اليومين والثلاثة وأكثر من ذلك .. لأنه لو منع ذلك لأدى إلى خراب ضيعته، وفساد حاله، وذهاب قوت عياله.¹

وبالنظر إلى جوهر الأمر فإن تدبير شؤون الناس ومصالحهم هو ما قامت من أجله الإمامة ونصب له الإمام، ولا يُتصور معنى للرئاسة الدينية أو الدنيوية دون وجود مسؤولية النظر في أمور الرعية وصلاحية تقدير المصلحة والمفسدة في ذلك.

ولأن الإمامة شاغلة مستغرقة، ولضمان تفرغ الإمام لهذه المسؤولية كان للإمام حق الصرف على مؤنته ومؤنة عياله من المال العام بما لا سرف فيه، قال الباجي: "كل عامل يعمل للمسلمين من خليفة أو غيره وإنما هو عامل للنبي - صلى الله عليه وسلم -؛ لأنه عامل لأمته وقائم بشرعه، فلا بد أن يكفي مؤنته ولو ضيع ذلك لضاع عياله، وقد قال أبو بكر الصديق - رضي الله عنه - قد علم قومي أن حرفتي لم تكن تعجز عن مؤنتي ومؤنة

¹ المنتقى، مصدر سابق، ج1، ص: 218

عياي فسيأكل آل أبي بكر من هذا المال ويعمل فيه للمسلمين".¹

إقامة الصلاة: إذا كان الإمام هو المسؤول الأول عن رعاية الدين، ونشره، والعمل بتعاليمه في الدولة، فإن الباجي يعتبر إقامة الصلاة هي أهم مظاهر تحمل تلك المسؤولية وأدائها، لكونها "أهم أمر الدين وأجل عبادة المسلمين [والإمامة فيها] مما يلزمه الخلفاء ويقوم به الأمراء".²

وفي تعبير أوضح عما نشير إليه، يسوق المؤلف حواراً قصيراً جرى بين عروة بن الزبير وعمر بن عبد العزيز -وهو الخليفة يومئذ- عن مواقيت الصلوات، قال فيه عروة بن الزبير لعمر إن جبريل أقام للرسول صلى الله عليه وسلم - وقت الصلاة، فسأله عمر مستنكراً: أعلم ما تحدث به يا عروة، أو أنّ جبريل هو الذي أقام لرسول الله - صلى الله عليه وسلم - وقت الصلاة؟

ويقدم المؤلف تفسيره لسؤال عمر الاستنكاري، فيقول إنه جاء "على سبيل الحض له على زيادة التثبت والتنبيه على إعادة النظر، والتعجب من أن يكون مثل هذا من أمر الصلاة مع أنها رأس هذا الدين وأهم أموره لم يصل إليه علمه [أي: علم عمر]، مع اجتهاده في طلب العلم والاهتمام بأمر الشريعة لا سيما الصلاة التي إليه إقامتها وهو

¹ المنتقى، مصدر سابق، ج10، ص: 422

² نفسه، ج2، ص: 57

التوسيع الجغرافي لإلزامية الأحكام: يجري الخلاف بين الفقهاء في بعض المسائل من حيث عموم الإلزام بها لجميع رعايا الدولة أو خصوصه بقطر من الأقطار، ولكن هذا الخلاف يرتفع عند ارتباط تلك الأحكام بالإمام الأعظم؛ فإن ما يرتبط به منها يأخذ طابع العموم في الإلزام، ومن أمثلة ذلك ثبوت رؤية هلال رمضان، فقد ذكر الباجي أنه إذا رأى أهل البصرة هلال رمضان، ثم بلغ ذلك أهل الكوفة والمدينة واليمن .. فإن كان إنما ثبت عند أهل البصرة بشهادة شاهدين عدلين لم يلزم ذلك من البلاد إلا من كان يلزمه حكم ذلك الحاكم ممن هو في ولايته، أو يكون ذلك يثبت عند أمير المؤمنين فيلزم القضاء جماعة المسلمين.²

في معادلة صلاحيات الإمام -التي أشرنا إليها- تظهر مسؤوليات لا تقل عنها ضخامة وفخامة، وقد أشار الباجي إلى كثير منها في كثير من المواضع، فالإمام هو المطلوب بجميع نوائب المسلمين، وهو المعني بإقامة الدين وسياسة الدولة، ويجب عليه الالتزام بالعدل بين الشعب وانتهاج منهج الإنصاف ورد الحقوق إلى أصحابها ورفع الظلم عن المظلومين.

¹ المنتقى، مصدر سابق، ج1، ص: 11

² نفسه، ج2، ص: 431

ثانيا: صلاحيات تنفيذية إجرائية

يملك الإمام -بحسب الباجي- صلاحيات تنفيذية متعددة ومتسعة كما أنها متعالية

بشكل مطلق من حيث النفوذ والحاكمية، ومن هذه الصلاحيات:

ضبط الجهاز الإداري للدولة وتعقب أفعال الولاة بالتصويب والنقض: وهذه صلاحية

تنفيذية أساسية، تعني أن القرار الأخير إنما يكون بيد الإمام الأعظم، وأن قرارات نوابه

وأعوانه قابلة للنقض من عنده. ويؤسس المؤلف لهذه الصلاحية من قصة إقراض أبي موسى

الأشعري أموالا من بيت مال المسلمين لعبد الله وعبيد الله ابني الخليفة عمر بن الخطاب،

ونقض عمر لذلك.

وتفصيل ذلك أن عبد الله وعبيد الله خرجا في جيش إلى العراق، ومرا في طريق

عودتهما بأبي موسى الأشعري، وهو أمير البصرة، فقال لهما: إن لديه مالا للمسلمين يريد أن

يبيع به إلى أمير المؤمنين واقترح أن يسلفهما إياه فيبتاعان به متاعا من متاع العراق، ثم

يبيعانه بالمدينة فتؤديان رأس المال إلى أمير المؤمنين ويكون الربح لهما.

كتب أبو موسى إلى عمر بن الخطاب أن يأخذ منهما المال، فلما قدما باعا بالربح،

فلما دفعا ذلك المال إلى عمر قال: أكلّ الجيش أسلفه مثل ما أسلفكما؟ قالوا: لا، فقال عمر:

ابنا أمير المؤمنين فأسلفكما، وأمرهما بإرجاع المال مع الأرباح، فحاجّه عبيد الله بأنهما كانا

ضامنين للمال، فلو نقص أو هلك لكان في ذمتهما، فقال رجل من جلساء عمر: يا أمير

المؤمنين لو جعلته قراضا! فقال عمر: قد جعلته قراضا، فأخذ رأس المال ونصف ربحه،

وأخذ عبد الله وعبيد الله نصف ربح المال.

وفي التعليق على هذه القصة يشير الباجي إلى أن فعل أبي موسى الأشعري يحتمل وجهين: أحدهما: أن يكون فعله لمجرد منفعة عبد الله وعبيد الله وهذا كما يرى المؤلف - جائز له، حتى وإن لم يكن هو الإمام المفوض إليه؛ "لأن المال كان بيده بمنزلة الوديعة لجماعة المسلمين فاستسلفه [لنفسه] وأسلفهما إياه .. ولو لم يكن عند عبد الله وعبيد الله وفاء لضمنه أبو موسى".¹

أما الوجه الثاني: فهو أن يكون لأبي موسى صلاحية النظر في المال بالنتمير والإصلاح، فإذا أسلفه كان لعمر بن الخطاب -الذي هو الإمام المفوض إليه- تعقب فعله، فتعقبه ورده إلى القراض.²

ويعتبر المؤلف أن سبب التعقب هنا هو وجود محاباة في فعل أبي موسى الأشعري، ولذلك قال عمر: أكلّ الجيش أسلفه مثلما أسلفكما؟ تعقباً منه "لأفعال أبي موسى ونظر في تصحيح أفعاله، وتبيين لموضع المحذور منه؛ لأنه لا يخفى على عمر أن أبا موسى لم يسلف كل واحد من الجيش مثل ذلك، وإنما أراد أن يبين لابنيه موضع المحاباة في فعل أبي موسى، فلما قالوا: لا، أقرّا بالمحاباة"، وقد كان عمر يتورع أن يخصّ أحداً من أهل بيته أو ممن ينتمي إليه بمنفعة من مال الله لمكانه منه، وكان يبالغ في التوقي من هذا، ولذلك

¹ المنتقى، مصدر سابق، ج4، ص: 359

² نفسه، ص: 359

قسم لعبد الله بن عمر أقل مما قسم لغيره من المهاجرين الأولين وكان يعطي حفصة ابنته مما يصلح إلى أزواج النبي - صلى الله عليه وسلم - آخر من يعطي، فإن كان نقصان ففي حصتها.¹

ومن المهم أن نعيد الإشارة إلى تفريق الباجي بين احتمالين في هذه القصة، يجعل أحدهما للإمام الأعظم حق نقض فعل نائبه، ويمنعه الآخر من ذلك.

فأما الذي يمنعه فهو أن يكون أبو موسى "استسلف المال وأسلفهما إياه لمجرد منفعتهما وأن المال كان بيده على وجه الوديعة"، وأما الذي يعطيه هذا الحق فهو اعتبار أن المال كان "بيده لوجه التثمين والإصلاح [وحيث] فإن لعمر تعقب ذلك، والتكلم فيه والنظر في ذلك لهما وللمسلمين، بوجه الصواب".²

العدل وتعاهد الولاية بالمراقبة والتبصير: وهذه صلاحية متفرعة عن التي سبقتها، فهي من تمام النظر في أمور المسلمين، وقد قدم أبو الدرداء رضي الله عنه - على عمر بن الخطاب شاكيًا إليه وإلى علي الشام معاوية بن أبي سفيان الذي باع إناء من الذهب أو الفضة بأكثر من وزنه بحضور أبي الدرداء، فأنكر عليه ذلك وقال: سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ينهى عن مثل هذا إلا مثلًا بمثل، فقال له معاوية: ما أرى بمثل هذا بأسًا، فقال أبو الدرداء من يعذرني من معاوية؟ أنا أخبره عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -

¹ المنتقى، مصدر سابق، ج4، ص: 359

² نفسه، ص: 359

وسلم - ويخبرني عن رأيه لا أسألك بأرض أنت بها، ثم رحل عنه إلى عمر فذكر ذلك له، فكتب إلى معاوية بتأييد رأي أبي الدرداء وبأمره أن لا يبيع ذلك إلا مثلاً بمثل وزنا بوزن.

وهذه الشكاية من أبي الدرداء -كما يقول الباجي- تأتي على معنى رفع ما ينكر إلى الإمام إذا لم يستطع المرء على تغيير المنكر عنده، وأما كتاب عمر إلى معاوية فهو "على حسب ما يجب على الإمام من أمر حكامه بالحكم بالحق والتبصير لهم بصواب الأحكام".¹

وبقدر ما يجب على الإمام تصويب أفعال ولاتيه المخالفة للنصوص أو للمصلحة العامة، فإن عليه إقامة العدل وإنصاف الضعيف من القوي، كما فعل عبد الله بن الزبير عندما كتب إلى عامله على المدينة جابر بن الأسود يأمره أن يعاقب عبد الله بن عبد الرحمن بن زيد بن الخطاب لما تعدى على ثابت بن الأحنف وأكرهه على طلاق أم ولد لعبد الرحمن -والد عبد الله- كان ثابت تزوجها بعده "وهذا هو الواجب على من إليه شيء من أمور المسلمين أن ينصف ضعيفهم من قويهم والله الموفق للصواب".²

ومن الطرائق التي يراها الباجي موصلة إلى تحقيق العدل، إقامة الحدود، وهذه مسؤولية جسيمة على الإمام النهوض بها، ولذلك فإن الحدود إذا بلغت الإمام أو من يقوم مقامه من شرطه، فإنه لا يجوز للإمام العفو عنه ولا الستر له "لأن ظهور الحدود إلى الإمام

¹ المنتقى، مصدر سابق، ج 6 ص: 473

² نفسه، ص: 161

يوجب عليه إقامتها فلا تجوز الشفاعة حينئذ".¹

وولاية الإمام على إقامة الحدود حصرية ومسؤوليته شاملة، وقد ذكر مالك في الموطأ أن جارية لحفصة أم المؤمنين سحرت حفصة، فوجدوا سحرها، فاعترفت على نفسها، فأمرت حفصة عبد الرحمن بن زيد بن الخطاب فقتلها، فبلغ ذلك عثمان - رضي الله عنه - فأنكره، فأتاه ابن عمر فقال: إنها سحرتها، ووجدوا معها سحرها، فاعترفت على نفسها.

يقول الباجي: "فكأن عثمان أنكر عليها ما فعلت دون السلطان، فالساحر وإن كان يجب قتله فإنه لا يلي ذلك إلا السلطان .. ووجه ذلك أنه قتلٌ بحق الله تعالى يجب على من يظهر الإسلام، فلا يلي ذلك إلا الإمام".²

الاختصاص بإقامة حدود الدم: والمقصود بها الحدود التي تتضمن قتلاً أو قطعاً لعضو من الأعضاء، وهذه من الصلاحيات القانونية القضائية التي يحوزها الإمام حياة أصلية وله تفويضها إلى من ينوبه من الولاة والأعوان، فليس لغيره فعلها، ويشير المؤلف إلى ذلك بقوله: "وأما ما فيه قطع عضو أو قتل فإن ذلك ليس لأحد إقامته إلا الإمام".³

المطلب الثاني: تدير الحرب والسلام

إن الحرب والسلام وسيلتان سياسيتان أساسيتان من وسائل تحديد طبيعة العلاقات

¹ المنتقى، مصدر سابق، ج10، ص: 74

² نفسه، ج9، ص: 494

³ نفسه، ج10، ص: 113

الدولية وتشكيل أوضاعها، وقد وضع الفقهاء الأقدمون هذه القرارات الخطيرة ضمن صلاحيات الإمام ومسؤولياته الاستراتيجية، وتبعاً لذلك فإنه يحوز صلاحيات إدارة نتائجهما على نحو ما يعتقد من المصلحة والمفسدة.

يقسم الباجي الجغرافيا إلى دار سلم ودار حرب، وهو تقسيم عتيق قديم تتابع عليه الفقهاء على مدى قرون، ويعتمد على ثنائية العداء والمهادنة، فأى أرض لا تربطها بالأرض الإسلامية مهادنة أو صلح سياسي فإنها تخرج من معنى دار السلم إلى دار الحرب، أي أنها تصبح هدفا للأعمال العسكرية من السرايا والجيوش الإسلامية، و"السرية من يدخل دار الحرب مستخفيا، والجيش من يدخل معلنا وظاهرا مغالبا"¹، ولهذا التقسيم آثار وأحكام دينية كثيرة تتعلق بالحدود الجنائية والتجارة والزكاة والممارسة الشعائرية والإمامة الاختيارية.

إن الطبيعة غير المسالمة لدار الحرب جعلت الفقهاء يشددون منع الدخول إليها والإقامة فيها إلا للضرورة بالنسبة إلى الداخل والعجر عن الخروج بالنسبة للمقيم ف"المسلم إذا أقام بدار الحرب مع القدرة على الخروج ثم قتل خطأ لم تكن فيه دية"² وكذلك منع الفقهاء حمل المصحف إلى دار الحرب، سواء أكان ذلك على سبيل الغزو أو غيره، أو إرساله إلى كافر فيها، ويضيف الباجي أنه لا يجوز تعليم ذراري الحربيين القرآن لأن ذلك سبب لتمكنهم منه.

¹ المنتقى، مصدر سابق، ج4، ص: 449

² نفسه، ص: 443

وإذا توافر القرآن بين أيدي العدو من أهل الشرك ف"إنهم ربما تمكنوا من نيّله والاستخفاف به فلأجل ذلك منع السفر به إلى بلادهم"¹، أما قراءته عليهم احتجاجاً عليهم أو مراسلتهم بالآية والآيتين على سبيل الوعظ فلا بأس بها.

وتشمل أحكام دار الحرب المفقود فيها، فأحكامه في الطلاق والميراث تختلف عن أحكام المفقود في بلاد المسلمين، "ولذلك من فقد في بلاد الحرب لم يضرب له أجل المفقود ومن فقد في بلاد المسلمين ضرب له أجل المفقود؛ لأن الظاهر أن كل من كان في بلاد المسلمين مطلق الدواعي متمكن من المكاتب، والمراسلة وتتصل أخباره من بلد مقامه إلى بلد أهله بخلاف من كان في بلاد الحرب".²

هل الحرب للهداية أم للجباية؟

يقرر الباجي أن الجهاد فرض في الجملة إلا أنه من فروض الكفاية، أي أنه إذا قام به بعض الناس سقط فرضه عن قام به وعن غيره من المسلمين، ولكنه قد يصبح فرض عين إذا عمت الحاجة إلى جميع الناس ودهمهم من العدو ما لا يقوم به بعضهم³

وأما غاية هذه الفريضة وأهدافها التي شرعت من أجلها فيمكن أن نتلمسها من خلال نصين لأبي الوليد، أما النص الأول فهو ما أورده بعد استعراض أدلة وجوب الجهاد العسكري فقال: "إذا ثبت وجوب الجهاد فإن غايته أن يدخل الكفار في الإسلام أو يدخلوا

¹ المنتقى، مصدر سابق، ص: 436

² نفسه، ج6، ص: 92

³ نفسه، ج4، ص: 423

في الذمة بأداء الجزية وجريان أحكام الإسلام عليهم، والأصل في ذلك قوله تعالى: (قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ¹).²

ثم يشرح هذا النص بآخر أورده في سياق المقارنة بين الدعوة والقتال من حيث أثرهما الديني والدنيوي واتفاقهما مع مقاصد الشريعة في هداية الناس، فيقول -تعليقا على الحديث النبوي (فلأن يهدي الله بك رجلا واحدا خير لك من حمر النعم)-: "وظاهر هذا عندي يقتضي أن يدعوهم فيهدتدون وأما قتالهم حتى يبينوا الإسلام فإنما هو من باب الجبر والإكراه لهم مع أن الحرب قد تنجلي عن أداء الجزية دون اهتداء وأما الدعوة إلى الإسلام فهي التي تقتضي الاهتداء.

ووجهه من جهة المعنى أن أمر الإسلام مترقب ومرجو في وقت ممن قد بلغته الدعوة وممن لم تبلغه وقد يسلم اليوم من أبا الإسلام أعواما جمعة، فلزم أن يذكر بالدعوة وتعاد عليه عسى أن يؤوب إلى الإسلام".³

وبهذا يضيء لنا الباجي هذه النقطة إضاءة تدعونا إلى إدراك تقديمه هدف الهداية على هدف الجباية، ولذلك فإنه يبدو مؤيدا لقول إمام المذهب بأن العدو يدعى قبل القتال؛

¹ التوبة: الآية 29.

² المنتقى، مصدر سابق، ج4، ص: 423

³ نفسه، ج5، ص: 64

سواء أبلغتهم الدعوة أم لم تبلغهم، إلا أن يعجلوا، وبأن لا يُبَيِّتوا حتى يدعوا.¹

ويتوغل بنا أبو الوليد إلى المفاضلة بين بالغزو في بلاد المشركين والرباط في ثغور

المسلمين معلقاً على قول عبد الله بن عمر: فرض الله الجهاد لسفك دماء المشركين والرباط

لحقن دماء المسلمين وحقن دماء المسلمين أحب إلي من سفك دماء المشركين.

إن وجه ذلك عنده "أن يكون الخوف بثغر من الثغور قد اشتد حتى خيف على

أهله من عدوهم فاستنفروا لإدراك ذلك الثغر فإن قصد ذلك الثغر حينئذ يكون أولى لأن

حقن دماء أهله أفضل من سفك دماء المشركين.

وأما أن يكون رجل من المسلمين يقصد ثغراً من الثغور للرباط فيه لا لعدو يتربق

نزوله ويترك الغزو إلى بلاد العدو فقد ترك الأفضل لأن دخوله إلى أرض العدو نكاية فيهم

وإهانة لهم وفيه مع ذلك حفظ للمسلمين لأن نكاية العدو تضعفهم عن غزو المسلمين.

وقد قال علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - : ما غزي قوم في عقر دارهم إلا

ذلوا".² وفي هذا التأويل إشارة إلى أن الحرب الاستباقية هي وسيلة مشروعة للدفاع عن

النفوس، كما أنه يتجاوز التقسيم الثنائي التقليدي للجهاد (جهاد دفع و جهاد طلب) إلى تقسيم

اصطلاحي آخر يتمثل في جهاد الرباط و جهاد الغزو، مع اعتبارهما معاً قسماً واحداً هو جهاد

الدفع.

¹ المنتقى، مصدر سابق، ص: 63

² نفسه، ج4، ص: 430

أخلاق الحرب

لقد حقق الإسلام تفوقاً عالمياً في أخلاق الحرب وقواعد الاشتباك العسكري، وكان المسلمون الأوائل أكثر رحمة وعدلاً باتفاق المصادر الإسلامية وغير الإسلامية مقارنة بين المسلمين والأمم الأخرى.

وتقوم أخلاق الحرب في الإسلام على مبادئ العدل والوفاء وتفضيل الهداية والمطاوعة على سفك الدم والإكراه. ومن هذه المنطلقات يقدم الباجي رؤيته الأخلاقية للحرب، غير أنه يذهب إلى القول بجواز تحريق الأرض وتقطيع الأشجار وقتل الحيوانات التي تعود ملكيتها إلى العدو، معللاً ذلك بأنه أكثر إضعافاً له ونكاية فيه.

ويلخص الباجي أخلاق الحرب في ستة نقاط أساسية، هي:

1 - لا يقتل النساء والأطفال والشيخوخ ورهبان الأديرة والغيران، ولا يسبى الرهبان ولا يخرجون من صوامعهم.¹

2 - لا يغدر بالعدو، "والغدر هو نقض العهد وترك الوفاء للمشركون وغيرهم وذلك مما لا خلاف في المنع منه"²

3 - تقديم الدعوة على القتال .. المشركون في ذلك على ضربين:

• طائفة بلغتهم الدعوة فلا يدعون وإنما تلتبس غرتهم ويقاثلون دون تقديم الدعوة.

¹ المنتقى، مصدر سابق، ج 4 ص: 441

² نفسه، ص: 449

• طائفة لم تبلغهم فيجب إنذارهم.¹

4 - "ما كان من البلاد مما يرجى أن يظهر عليه المسلمون فإنه لا يقطع شجره

المثمر ولا يخرب عامره لما يرجى من استيلاء الإسلام عليه وانتفاعهم به، وما كان بحيث

لا يرجى مقام المسلمين به لبعده وتوغله في بلاد الكفر فإنه يخرب عامره ويقطع شجره

المثمر وغيره؛ لأن في ذلك إضعافا لهم وتوهينا وإتلافا لما يتقوون به على المسلمين".²

5 - لا تعقر من الإبل والغنم ما يستطيع المسلمون أن يخرجوا به ويتمولوه إلا

لحاجة .. وأما ما يعجز المسلمون عن إخراجه فإنه يقتل ويعقر³؛ وذلك لأن هذه أموال باقية

يتقوى بها العدو فجاز، إتلافها عليهم، كالزراع القائم والشجر المثمر.⁴

6 - سائر الأموال مما ليس بحيوان، فإن عجز عنه أحرق ولم يترك؛ طعاما كان أو

غير طعام.⁵

إن ما أباحه أبو الوليد في النقاط الثلاثة الأخيرة هو ما أصبح يعبر عنه اليوم

بـ"سياسة الأرض المحروقة"، وقد ظهر هذا المصطلح في الحروب المعاصرة كتعبير عن

حالة جريمة حرب، وليس عن حالة اشتباك شرعية أو أخلاقية بالمفاهيم الحديثة.

¹ المنتقى، مصدر سابق، ج 4 ص: 442

² نفسه، ج 4 ص: 446

³ نفسه، ص: 446

⁴ المنتقى، مصدر سابق، ج 4، ص: 447

⁵ نفسه، ص: 447

ولكن الحرب على كل حال هي عمل عنيف ووحشي في صميمه، وليس ما أنتجه العالم اليوم من قوانين تضبط الحروب قادراً على تغيير حقيقة الحرب وأنها وسيلة للإخضاع بما أمكن من العنف.

ورغم أن الدول المهيمنة في عصرنا هي من وضعت هذه القوانين الحديثة وجعلت منها مرجعاً للعالم جميعاً فإنها من أقل الأمم التزاماً بتلك القواعد والأخلاقيات، وحروبها المعاصرة شاهدة على ذلك بالإبادة الجماعية المشهورة والتطهير العرقي واستخدام أكثر أسلحة القتل تدميراً وإيذاءً للمجتمعات والطبيعة.

ومع ذلك، فإن الأسلوب العسكري الذي أشار إليه الباجي لم يكن مجرماً في تلك العصور، بل كان نوعاً من النكاية المشروعة وكان المسلمون يتعرضون له خاصة في الأندلس حيث عاش الباجي وحيث ارتكبت فظائع الحرب ضد المسلمين، وقد عاصر المؤلف سقوط مدينة بربرشتة عام 456 هـ وما رافقه من مذابح شنيعة وتدمير للزروع والدور والممتلكات.

ومع أن الإسلام طور أخلاقه العسكرية بما جعله دائماً أكثر تقدماً على غيره من الأمم، فإنه كان أيضاً يراعي مبدأ المعاملة بالمثل في بعض الأمور المتعلقة بالحرب، ومنها إباحة استرقاق الأسرى عند الضرورة والمصلحة، وسنأتي بتفصيل ذلك في موقعه.

التأمين في الحرب

التأمين في الحرب هو أحد مواضع تجليات الامتياز الأخلاقي للإسلام لما يشير

إليه من معنى الوفاء والمسؤولية الأخلاقية، وباشتهار المسلمين بالوفاء بعهود التأمين التي يعطونها فإن ذلك يصبح وسيلة حربية توصل إلى النصر وتغري العدو بالاستسلام وعدم المقاومة.

1 - كيف يكون التأمين؟ إن أهم ما يمكن أن نصف به الرأي الفقهي الذي يقدمه لنا أبو الوليد في هذه المسألة أنه رأي متشدد في مراعاة حقوق العدو وتقديم سلامة أبدانهم وأموالهم وحرمتهم، فهو يقرر أولاً أن "التأمين لازم بكل لسان عربياً كان أو غيره سواء فهمه المؤمن أو لم يفهمه"، وبما أنه يلغي اشتراط فهم العدو المؤمن فإنه يؤكد انعقاد التأمين بأدنى سبب وأن "الاعتبار فيه بأحد الجنبيين، فإن أراد المؤمن التأمين ولم يفهمه الحربي فقد لزم الأمان وكذلك إن أراد به المؤمن منع الأمان فظن الحربي أنه أراد التأمين فقد لزم من الأمان أن لا يقتله بذلك الاستسلام"، ويذهب الباجي إلى أبعد من ذلك بتقريره أن "حكم الإشارة في ذلك حكم العبارة والكناية؛ لأن التأمين إنما هو معنى في النفس فيظهره تارة بالنطق وتارة بالكناية وتارة بالإشارة، فكل ما بين به التأمين فإنه يلزم كالكلام".¹

2 - مقتضى التأمين: يقسم المؤلف التأمين إلى قسمين: تأمين مطلق ناجز ماضٍ لا يخشى عليه من الانتقاض، وهو من صلاحية الإمام وحده، "وهو الذي لا مخافة بعده أن لا يحدث"، وهذا يقتضي كون المؤمن "آمناً من القتل والاسترقاق، فإن أراد البقاء في بلاد

¹ المنتقى، مصدر سابق، ج4، ص: 453

المسلمين على أداء الجزية كان له ذلك وإن أراد الرجوع إلى حيث شاء من بلاد الحرب فهو آمن حتى يبلغ موضع امتناعه من بلاد الحرب".

أما القسم الثاني فهو التأمين المترقب، ويقصد به التأمين المعلق بنظر الإمام فإن أمضاه اقتضى ما يقتضيه التأمين المطلق، "وإن رده ردّ المستأمن إلى مأمنه"، ويرى أبو الوليد - في مثل هذه الحالة - أن يرد إلى مثل الحالة التي كان عليها قبل التأمين، لأنه "لو لزم رده إلى مأمنه لكان أمانا تاما".¹

3 - وقت التأمين: إن التأمين هو التزام موجه إلى المحارب المستعصم بما يمنعه ويحميه، وليس موجهاً إلى من وقع في الأسر أو من هو في حالة انهزام وانهيار بعد الحرب، ولهذا فإنه يكون لازماً على النحو الذي قدمنا "ما لم يكن الحربي مأسوراً أو في حكم المأسور ممن تيقنت غلبته وظهر الظفر به"²

وأما إذا "أشرف المسلمون على أخذ حصن وتيقن أخذه فأمن أهله رجل من المسلمين كان للإمام رد تأمينه .. لأن حق المسلمين قد تعلق بهم فليس لهذا المؤمن إبطاله"، وإذا كان الإمام قد تقدم بقرار يفيد منع التأمين ثم تعدى رجل من المسلمين فأمن أحداً كان للإمام رد تأمينه، وفي هذه الحالة يلزم الإمام ذلك رد الحربي إلى ما كان عليه قبل

¹ المنتقى، مصدر سابق، ج4، ص: 458

² نفسه، ص: 454

إن اشتراط هذا التوقيت ليكون التأمين سارياً يشير إلى محاولة الفقهاء خلق توازن عادل بين حق العدو في الدفاع عن نفسه في المعركة وحقوق المسلمين التي تترتب لهم بعد التغلب عليه واقعا أو حكماً.

وهذه ميزة أخلاقية لقانون الحرب في التشريع الإسلامي.

4 - صفة المؤمن²: إن من اجتمعت له صفات الأمان الخمسة (الذكورية والحرية والبلوغ والعقل والإسلام) جاز تأمينه، وإن عدم بعضها فيذكر الباجي اختلاف العلماء فيه، وهو يرجح أن الأنوثة لا تمنع من صحة الأمان، وكذلك يرى لزوم أمان العبد باعتباره هو قياس قول إمام المذهب.

وأما الطفل فيشير إلى أن من الفقهاء من يجيز أمانه إذا عقل، ومنهم من يرى ذلك إذا أجازته الإمام³ "وأما العقل فلا اختلاف في اعتباره في لزوم الأمان وصحته لأن من لا يعقل لا يعتبر بأقواله ولا تصح مقاصده".⁴ وكذلك "الإسلام فالظاهر من المذهب الاعتبار به".⁵

¹ المنتقى، مصدر سابق، ج4، ص: 454

² نفسه، ص: 455

³ نفسه، ص: 456

⁴ نفسه، ص: 445

⁵ نفسه، ص: 445

أسرى الحرب

إن أحكام الأسرى في المعاملة وتحديد المصير هي أحد الجوانب التي حققت خصوصية أخلاقية للإسلام، وقد أعطى التشريع الديني صلاحية الحكم في الأسرى للإمام؛ بما تعنيه من تقرير مصائرهم، فقد جعل ذلك كله إليه ليختار فيه بين العفو والقتل وعقد الذمة والاسترقاق أو المفاداة، ويقدم الباجي قاعدة مبدئية في خيار القتل فيذكر أن المشركين على ضربين:

- من لا يخاف منه مضرة ولا معونة برأي ولا مال كالراهب والشيخ الفاني، فهذا لا يقتل ولا يسبى.

- من تخشى مضرته فيكون فيه المعونة بالحرب أو الرأي أو المال فهذا إذا أسر يكون الإمام مخيراً فيه بين خمسة أشياء: أن يقتله أو يفادي به أو يمن عليه أو يسترقه أو يعقد له الذمة على أداء الجزية، ثم يعقب بقوله: "فأما الاسترقاق وعقد الذمة فلا خلاف نعلمه في جوازهما".¹

إن أساس قرار الإمام في الأسرى -كما يرى الباجي- يجب أن يكون هو المصلحة، وهنا يقدم مقترحاً يساعد الإمام على تقادي أي حيرة محتملة أو ارتباك في تحديد وجوه تلك المصلحة، فيقول: "إن الإمام يجب أن ينظر في ذلك بحسب الاجتهاد فمن علمت شجاعته وإقدامه أو رأيه وتدبيره فالأولى قتله، ومن لم يكن بهذه الصفة وكان صانعاً أو عسيفاً فالأفضل استبقاؤه، ومن رجي إسلامه والانتفاع به فالأولى أن يمن عليه، ومن كان غناؤه

¹ المنتقى، مصدر سابق، ج4، 445

عنهم قليلاً وأخذ عنه عوض نافع من مال أو أسير من أسرى المسلمين فودي".¹

الصلح والعنوة والجزية

إن الصلح والعنوة حالتان مرتبطتان بتطورات الحرب وأساليب حسمها، وتنشأ عنهما أحكام سياسية وقيم إنسانية معينة، أما الجزية فهي نتيجة للحرب، وهي عبارة عن التزام مالي للدولة من طرف المنتمين إلى ديانة أخرى، الذين يقيمون على أرضها ويتمتعون بالحماية والأمن وحق ممارسة العبادة والتجارة.

أولاً: الصلح

المقصود بالصلح هو: وقف الحرب بين المسلمين وغيرهم من الحربيين بالاتفاق على شيء يؤديه إلى المسلمين، وأهل الصلح -كما يعرفهم الباجي- "هم قوم من الكفار حموا بلادهم وقاتلوا عليها حتى صولحوا على شيء أعطوه من أموالهم أو جزية أو ضريبة التزموها".²

ومن المهم الإشارة هنا إلى أن عقد الصلح لا يكون وفق أحكام قائمة سابقاً وإنما يكون بحسب ما أدت إليه المفاوضات والمفاوضات؛ "فما صالحوا على بقاءه بأيديهم من أموالهم فهو مال صلح، أرضاً كان أو غيره، وما صالحوا به أو أعطوه على إقرارهم في

¹ المنتقى، مصدر سابق، ج4، 445

² نفسه، ج5، ص: 68

بلادهم وتأمينهم كان أرضاً أو غيره فإنه ليس بمال صلح".¹

ويفصل الباجي هذا المعنى أكثر بقوله: "لو أن أهل حرب قوتلوا حتى صالحوا على ألا يكون لهم في الأرض حق ويؤمنون على الخروج من البلد أو المقام به على الذمة، لما كانت تلك الأرض أرض صلح وإنما تكون أرض صلح ما صولحوا على بقائها بأيديهم سواء تقدم ذلك حرب أو لم يتقدمه حرب".²

وبحسب الصلح وطبيعته، وبنود الاتفاق فيه، تتحدد أحكام تصرف أهل الصلح في الأرض فإن "إن كانت [الجزية] مجملة على البلد فهي [أي: الأرض] موقوفة لا تباع ولا تورث ولا تقسم ولا يملكها [صاحبها] إن أسلم وإنما له ماله" وأما الأرض فإنها تبقى "موقوفة أبداً لما عليها من الخراج وذلك بأسره باق على من بقي من النصاري، وأما إن صولحوا على أن الجزية على جماجمهم فلهم بيع الأرض وهي لهم ملك يصنعون بها ما شاؤوا".³

ومع أن أكثرية الفقهاء تعتمد هذا التقسيم في إباحة التصرف أو منعه فإن منهم من رأى جواز بيع أرض الصلح بإطلاق سواء أكانت الجزية على الجماجم أم على الجميع كابن القاسم المصري، ومنهم من رأى منع بيعها مطلقاً، كأشهب بن عبد العزيز (ت 204 هـ).

¹ المنتقى، مصدر سابق، ج5، 68

² نفسه، ص: 68

³ نفسه، ص: 74

ويبدو أن أهل الأندلس قد مالوا إلى رأي ابن القاسم لما فيه من التسهيل، حتى أخذت السلطة السياسية برأي أشهب لاعتبارات المصلحة العامة فاحتال الناس على ذلك بتطوير عقود بيعهم وتغيير الصياغة والشروط، وقد ذكر جانباً من ذلك الباجي، فقال: "وقد كان العمل بالأندلس على قول ابن القاسم في ابتياع أرض الخراج على أن على المبتاع ما يلزم، وأمر المنصور أبو عامر محمد بن أبي عامر بالأخذ بقول أشهب لحاجته إلى ذلك؛ لأنه قد يهلك البائع من غير مال، ويخرج من البلد فيريد ابتياع الأرض بما عليها، فتحيل أهل الجهة للتمسك بقول ابن القاسم على أن عقدوا على المبتاع بعد تمام انعقاد البيع وربما كان في عقد غير عقد الابتياح أنه عرف ما يلزم الأرض من ذلك والتزمه تحيلاً لسلامة العقد مما يفسد ويمنع صحته".¹

ورغم أن رأي ابن القاسم إنما يتعلق بأرض الخراج فإن عدداً من الفقهاء المعاصرين لأبي الوليد الباجي قد ألحقوا بذلك "ما لزم أرض الإسلام من وظائف الظلم للسلطين فأجروها مجراها"، وما يقصده الباجي هنا بـ"وظائف الظلم للسلطين" هو الضرائب والإتاوات التي كان يجعلها السلطين على أراضي المسلمين وتكون ثابتة مستقرة، ومقتضى قول هؤلاء الفقهاء أن من ابتاعها فإنه يكون ملزماً بأداء تلك الوظائف الظالمة، كما هو حال مبتاع أرض الخراج الصلحية على رأي ابن القاسم.

أما الباجي فإنه ينتقد هذا القياس ويراه باطلاً غير صحيح "لأن هذه الوظائف ليست

¹ المنتقى، مصدر سابق، ج5، ص: 75

بحق ثابت وإنما هي مظالم لا تثبت بوجه حق ولا تجب، يدل على ذلك أنه من أمكنه دفعها عن نفسه بفرار أو غيره لم يَأْثَمَ بذلك، وخارج أرض الصلح إذا ثبت عليه لم يحل دفعه عن نفس بفرار ولا امتناع، وإنما ذلك مثل هذه المظالم الموظفة على الأرض مثل ابتياع الإنسان الثياب في البلد التي يجب على المبتاع مكس في كل ما يبتاع منه، فإن ذلك لا يمنع صحة بيعه ولا صحة ابتياعه، وكذلك من اكترى دابة في طريق يعلم أنه سيؤخذ منه على كل دابة مكس وربما خفى أمره، فسلم، فإن ذلك لا يمنع صحة الكراء".¹

ثانياً: العنوة

إذا كان مفهوم الصلح قائماً على المفاوضة والاتفاق على جزية، فإن العنوة هي الغلبة، والسيطرة بالقوة، وبهذا المفهوم يكون كل مال صار للمسلمين على وجه الغلبة من أرض أو عين دون اختيار من غلب عليه من الكفار فهو أرض عنوة سواء دخلت الجيوش الإسلامية عليهم غلبة أو أجلوا عنها مخافة المسلمين، وسواء تقدمت في ذلك حرب أو لم تتقدم، وسواء أقر أهلها فيها أو نقلوا عنها.²

ومن المهم الإشارة هنا إلى أن لفظ القتال لا يختص في الاستعمال بالعنوة دون الصلح؛ ولذلك فإنه ليس مصطلحاً عنوياً حصرياً؛ "لأن القتال قد يكون سبباً إلى العنوة ويصح أن يكون سبباً إلى الصلح"، أما ما يفصل بين المعنيين فهو مآل الأرض من كونها

¹ المنتقى، مصدر سابق، ج5، ص: 76

² نفسه، ص: 68

"استقرت بأيدي أربابها بصلح صالحوا عليها أو زالت عن ملكهم بالعنوة والغلبة".¹

والأصل في حكم البلاد التي تفتح عنوة هو: قسمة الدور والأراضي واسترقاق السكان² ولكن أبا الوليد يذهب إلى أن للإمام أن ألا يقسم شيئاً من ذلك، بل له أن يتركه في ملك أهله وألا يسترق أحداً؛ قياساً على ما فعله الرسول -صلى الله عليه وسلم- بمكة وأهلها، وما فعله في سبي هوازن.

ويرى الباجي توسيع هذا الحكم في الزمان والمكان وفي أشخاص الأئمة أيضاً، وأن يكون "ذلك جائز له - صلى الله عليه وسلم - بمكة وغيرها وجائز لمن بعده من الأئمة إذا رأى ذلك صلاحاً للمسلمين وقد رد النبي - صلى الله عليه وسلم - إلى هوازن سبيهم، واستأنى بهم شهراً ليرد إليهم أموالهم وسبيهم فلعله - صلى الله عليه وسلم - قد رأى ذلك صلاحاً واستئلافاً لأهل مكة، فرد إليهم دورهم وأرضهم وأملاكهم".³

ومع أنه يجوز للعنوي بيع أملاكه من الرقيق وسائر الأموال، فإنه لا يجوز له بيع شيء من الأرض؛ لأنها ملك للمسلمين لم يؤذن له في بيعها.⁴ لكننا نلاحظ أن المؤلف يعتقد رأي إمام المذهب بعدم تقسيم أرض العنوة ويدافع عنه بقوة. قال: "أرض العنوة عند مالك لا تقسم وتبقى لنواب المسلمين على رأي عمر بن الخطاب في أرض مصر وأرض

¹ المنتقى، مصدر سابق، ج5، ص: 68

² نفسه، ص: 70

³ نفسه، ص: 70

⁴ نفسه، ص: 81

إن الرأي الذي يميل إليه المؤلف ويفضله في هذه المسألة يقوم على مبدأ سياسة ضم الأراضي وتحرير السكان، كما هو واضح من الأمثلة التي ساقها وركن إليها، وهذا على كل حال هو منطق إمبراطوري متطور ومتقدم على الإمبراطوريات التقليدية حينها عندما كانت غير متسامحة أبداً حيال الاسترقاق ومصادرة الأموال الخاصة والعامة والسبي، أما هذا المنطق الإسلامي فإنه يرغب في تجنب ذلك ويعطي الإمام صلاحية كاملة حياله.

وفي هذا النسق المختلف والمتطور بمعايير زمنه فإن أهل العنوة أحرار بعقد الذمة، ولذلك فإنهم يُسنّ بهم سنة أحرار المسلمين، ف"نساؤهم كالحرائر لا ينظر إلى شعورهن ودية المرأة منهن دية الحرة ذمية ووجه ذلك أنهم لما لم يسترقوا وعقد لهم عقد الذمة فقد حكم بحريتهم لأن للإمام فيمن غلب عليه من أهل الكفر أن يقتل أو يمن أو يفادي به أو يسترقه أو يعقد له الذمة على أنه حر وهؤلاء قد عقد لهم عقد ذمة على الجزية فهم أحرار".²

ثالثاً: الجزية

إن الجزية هي إحدى نتائج الحرب الأساسية في الدين الإسلامي، وهي -كما عرفها المؤلف- "عقوبة تختص بالرجال وتجب بالكفر"³، وهذا تعريف لها بطبيعتها وسببها، فهي:

¹ المنتقى، مصدر سابق، ج5، ص: 79

² نفسه، ص: 80

³ نفسه، ج3، ص: 241

من حيث طبيعتها عقوبة ومن حيث سببها: ناتجة عن الكفر، وهذا تعريف لا يخلو من غرابة لكونه يرى الكفر سبباً لعقوبة دنيوية في المال، كما أنه -من حيث اعتبارها عقوبة- يبدو مناقضاً لما كنا ذكرناه سابقاً عن المؤلف من فهمه لغايات الجهاد والتي ليس منها إكراه الناس على الإسلام، ومن المعروف أن التهديد بالمال على وجه العقوبة هو نوع من الإكراه. إن حقيقة الجزية -فيما أرى- ليست في كونها العقوبة، وإنما في كونها معاوضة مالية مقابل خدمات تقدمها الدولة لهؤلاء الناس وتكفل لهم بها حقوقاً تعتبر خيالية في تلك العصور القديمة.

وتنقسم الجزية إلى، جزية صلحية، وجزية عنوية؛ أما الصلحية فهي: ما صولح عليه أهل أرض يؤدونه إلى المسلمين، وهي غير محددة المقدار ولا النوع ولا الجنس إلا بعد الاتفاق عليها، وتنقسم إلى قسمين:

جزية الجملة، وهي: جزية على البلد مجملة، ومعنى ذلك أن يوضع على جملتهم شيء يغرمونه، لا يحط منه لقلتهم ولا يزداد عليه لكثرتهم، فهم ضامنون له حتى يؤدونه، لا يبرأ أحد منهم وإن أدى أكثره حتى يؤدي جميعه.¹

جزية الجماجم، وهي: "أن يوضع على كل جمجمة ديناراً أو أكثر منه وهذه الجزية تزيد بزيادة عددهم وغناهم وتنقص بنقص عددهم وغناهم، ويبرأ كل واحد منهم إذا أدى ما عليه منها وإن لم يؤد غيره ما عليه؛ لأن بعضهم لم يضمن ما على غيره، وإنما التزم ما

¹ المنتقى، مصدر سابق، ج5، ص: 72

يخصه".¹

أما الجزية العنوية، فإنها مجموعة التزامات مالية واجتماعية تتعلق بالأفراد وبالمجموع كذلك، وقد اختار أبو الوليد أن تكون جزية أهل العنوة على جماعهم؛ ويكون على من عمل منهم أرضاً خراجها كذلك "لأن سبب جزية جماعهم سكنى بلد المسلمين وحقق دمائهم فيها وسبب خراج الأرض الانتفاع، ألا ترى أن من لم يعمر منهم أرضاً فلا بد من أداء جزية جماعته، ومن عمر شيئاً من أرض الخراج أدى عليها وإن كانت امرأة لا تجب على جماعتها جزية".²

وأما مقدار هذه الجزية وطبيعتها فيتمثل في:

● أربعة دنانير على أهل الذهب، وأربعون درهماً على أهل الورق، والتخفيف عنهم بقدر ما يرى الإمام.³

● توفير غذاء الجنود المسلمين في أرضهم على قدر ما جرت به عادة أهل تلك

الجهة من الاقتيات.⁴

● ضيافة من نزل بهم من المسافرين المسلمين ثلاثة أيام بما سهل من الضيافة

¹ المنتقى، مصدر سابق، ج5، ص: 72

² نفسه، ج5، ص: 81

³ نفسه، ج3، ص: 237

⁴ نفسه، ج3، ص: 238

وجرت به العادة، ومن زاد مكثه أكثر من ذلك فقد سقطت عنهم ضيافته.¹

وقد شكى أهل الشام إلى عمر بن الخطاب -حين قدم عليهم الجابية- أنه إذا نزل بهم أحد المسلمين كلفهم ذبح الغنم والدجاج، فقال عمر: أطعموهم مما تأكلون ولا تزيدوهم عليه.²

ويدفع الجزية البالغون الذكور الأحرار من "اليهود والنصارى والمجوس والبربر.

ولا جزية على النساء، ولا على الصبيان"³ لأنهم لا يقتلون إذا ظهر عليهم

بالمحاربة، أما الرجال فإنها تجب عليهم لأن السيف يرفع عليهم، و"لا جزية على الرهبان؛

لأنهم لا يُقتلون، "ولا على الفقراء"، لأنهم لا يقدر⁴ون، وتسقط عنهم بالإسلام، والموت.⁵

أما وجه أخذها منهم فهو "العوض لإقامتهم في أرض المسلمين والذب عنهم

والحماية لهم"⁶، وهذا التعليل من الباجي يبدو مناقضاً لما ذكرناه سابقاً من اعتباره الجزية

عقوبة لا معاوضة مال بحقوق، وإذ أن المؤلف عاد وأكد أن مقتضى الجزية هو حصول

أصحابها على حقوق، فإن تلك الحقوق تشمل:

¹ المنتقى، مصدر سابق، ج3، ص: 383

² نفسه، ص: 239

³ نفسه، ص: 238

⁴ نفسه، ص: 242

⁵ نفسه، ص: 245

⁶ نفسه، ص: 240

• إقرارهم في بلادهم وحمايتهم، وعدم منعهم من التقلب في التجارات والتعرض للمكاسب بالعمل والتجارة والسائمة وغير ذلك من المكاسب.¹

• إقرارهم على دينهم، لا يمنعون من شيء منه في باطن أمرهم، وإنما يمنعون من إظهاره في المحافل والأسواق.²

• لا عُشر عليهم ما كانوا في البلدان التي أقروا على المقام فيها وما في حكمها من البلاد، والمراعاة في ذلك بالآفاق، فمن كان من أهل الشام فتصرف في مدن الشام فلا شيء عليه، فإذا نمّوا أموالهم بغير بلد ذمتهم أخذ منهم العشر كالمستأمن.³ "لأنهم إنما عاهدوا على التجارة وتنمية أموالهم بآفاقهم التي استوطنوها فإذا طلبوا تنمية أموالهم بالتجارة إلى غير ذلك من آفاق المسلمين كان عليهم في ذلك حق غير الجزية التي صولحوا عليها".⁴

إن فلسفة الجزية كما فصلناها آنفا تقوم على فرضية غلبة المسلمين وعلوّ سلطانهم، ولكن أبا الوليد الباجي أدرك من خلال واقعه أن الآية قد تكون مقلوبة في زمن من الأزمنة أو مكان من الأمكنة، خاصة أنه قد عاصر خراب مدينة بربرشتر الأندلسية وما حل بالمسلمين فيها، ولهذا فإنه يستدرك على هذا الإطلاق ويقيده بظهور الإسلام وغلبته، أما في حال ضعفه فإن الباجي يقول بلا موارد "أما إذا ضعف أهل الإسلام فلا بأس بمهادنتهم

¹ المنتقى، مصدر سابق، ج3، ص: 244

² نفسه، ص: 245

³ نفسه، ص: 244

⁴ نفسه، ص: 248

ومصالحهم على غير شيء"¹ ثم إنه يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك عندما يرى جواز أن تصبح اليد المسلمة هي التي تدفع الجزية لغيرها، وإن كان لا يستخدم لفظ الجزية في هذه الحالة، قال: "وأما مصالحهم على مال يعطيهم المسلمون إياه إذا عجزوا عن حماية زرعهم أو حماية بيضتهم أو حصن من حصونهم وخافوا التغلب وأخذ العدو من فيها من النساء والذرية فهو جائز".²

إن الفقهاء -والباجي خاصة- يتشددون في ضرورة التزام الإمام بالمشورة في جميع ما قدمنا من الأحداث والصلاحيات والآراء الجلية، ولكن تركيز قرارات بهذه الخطورة بيده وحده يستبطن خطورة استراتيجية كبيرة، خاصة في عصرنا هذا الذي أصبحت فيه العلاقات الدولية أكثر تعقيداً وأصبحت الحروب أكثر فتكاً وأشمل تدميراً.

إن دور الإمام الأعظم في الحرب -وهي التجلي العسكري للجهاد- ظاهر وأساسي؛ فهو المخول بإعلانها وإنهائها، وهو صاحب الصلاحيات الكثيرة، منها في هذا الباب التأمين الناجز، ويقصد به منح الأمان للمحاربين قبل القدرة عليهم، أما تأمين من دون الإمام فيشترط فيه أن يكون الحربي غير مأسور أو في حكم المأسور ممن تيقنت غلبته وظهر الظفر به، كما يشترط فيه أن يكون تأميناً معلقاً إلى حين ورود رأي الإمام الأعظم وقراره.

وإذا كان للأمير الأدنى حق التأمين في الحدود التي ذكرناها آنفاً، فإنه لا يمتلك

¹ المنتقى، مصدر سابق، ج3، ص: 424

² نفسه، ص: 424

صلاحية من هذا النوع حيال الأسرى، لأن أمر المأسور "إلى الإمام، فليس لغيره الافتيات عليه فيه، كما أنه ليس لغير الإمام استرقاقه ولا عقد الذمة له، كذلك ليس له تأمينه والمن عليه".¹

ومن هذه الصلاحيات توزيع الأموال التي تنشأ عن الحرب وهي التي تسمى: الغنائم، ورغم أن تقسيم هذه الأموال يكون إلى خمسة أجزاء أحدها لله ورسوله وأربعة للمقاتلين كما ورد في النصوص -وهو ما قد يعني نوعاً من تضيق صلاحية الإمام- فإن هامشاً معتبراً قد بقي في يده هو صلاحية تقدير توزيع أعيان تلك الغنائم أو أثمانها، ف"إن رأى أن يبيع الجميع ثم يقسم الأثمان فذلك له".²

إن بناء قوة الأمة وقدراتها العسكرية هو مسؤولية الإمام قبل غيره، ولأنه يحوز صلاحية الحرب والسلم -كما رأينا سابقاً- فإنه هو المسؤول عن إعداد العدة والعتاد وبناء الجيوش، ولذلك أشار المؤلف إلى أن المقاتل إذا دخل دار الحرب بفرس لا يقدر أن يقاتل عليه من كبر أو من عدم ترويض فإنه لا يحصل من الغنائم إلا على سهم الراجل وليس الفارس ولم يكن ينبغي للإمام أن يجيزه، لأن على الإمام "أن يتفقد أمر الخيل فيميز منها ما يجب إجازته ويرد منها ما يجب رده مما لا منفعة فيه ولا يمكن القتال عليه".³

ومن الواجب على الإمام في هذا السياق تفقد أقطار المسلمين بنفسه، خاصة أماكن

¹ المنتقى، مصدر سابق، ج3، ص: 454

² نفسه، ص: 470

³ نفسه، ج5، ص: 23

الثغور ومناطق الاحتكاك العسكري، وقد خرج عمر بن الخطاب إلى الشام في خلافته ليطالع أحوالها فإنها كانت ثغر المسلمين، وعلى الإمام إذا بُعد عهده بالثغور أن يتطلعها بالمشاهدة إن علم أنه يحتاج إلى ذلك"¹ ويؤكد المؤلف في أكثر من موضع أن على الإمام مراعاة أنظاره وتطلعها بنفسه، وتعاهد أحوالها، لا سيما مواضع الرباط فهي "أهم المواضع عند الإمام، وأولها بتفقده وتعاذه".²

المطلب الثالث: إدارة المال

من أهم الأدوار والمسؤوليات التي يتقلدها الإمام في الدولة جباية الأموال وتديرها وتثميرها، وهذه وإن كانت صلاحية- فإنها تحمل أيضا معنى المسؤولية، وهي تنتظم في عصرنا صلاحيات متعددة لجهات متعددة في الجهاز المالي للدولة. وتضم هذه المسؤولية الخطيرة إدارة بيت مال الأمة، بدءا بجباية الأموال من مصادرها المحددة وانتهاء بصرفها في وجهها المباح في الشرع.

والحقيقة أن الأمانة المالية في الأئمة قد انقرضت منذ انقضاء الخلافة الراشدة تقريبا، وأصبح بيت المال مباحا ومستباحا من الخلفاء ووزرائهم وولاتهم وأعوانهم، يأخذونه من غير حله ويضعونه في غير محله، فكثر الضرائب والمكوس وأنواع الجباية الظالمة، كما كثر التبذير وصرف الأموال لغير مستحقيها.

¹ المنتقى، مصدر سابق، ج10، ص: 144

² نفسه، ج4، ص: 417

وقد انتبه مالك بن أنس -رحمه الله- إلى ذلك، ونبه عليه، فأفتى بما يشبه إلغاء مؤسسة بيت المال لخروجها في عصره عن الضوابط الشرعية والدور الذي يجب أن تقوم به لتحقيق مصالح الناس وحفظ حقوقهم في المال العام.

وقد توجهت فتوى مالك إلى عدم دفع عدد من مصادر بيت المال إلى الإمام الجائر، ومنها خمس الركاز، والعشور، وفضل المواريث، وغيرها، وقد أورد الباجي هذا القول دون تعليق عليه أو تبين صريح له، قال: "روى عيسى عن ابن القاسم عن مالك في مختصر ابن شعبان: إذا كان الإمام جائراً يخرج الواجد له خمسه، فيتصدق به ولا يدفعه إلى من يعبث فيه، وكذلك ما فضل من المال عن أهل المواريث، ولا أعلم اليوم بيت مال! إنما هو بيت ظلم، وكذلك العشر".¹

إن هذه الفتوى تبدو نوعاً من التصدي للظلم المالي الذي يحرف بيت المال عن مهمته التي وضع لها، وقد ساق الباجي قول إمام المذهب في سياق شرح ما روى الإمام -أيضاً- من أن علي بن أبي طالب كان قد بنى للضوال مربداً يعلفها فيه علفاً لا يسمنها ولا يهزلها من بيت المال فمن أقام بينة على شيء منها أخذه وإلا بقيت على حالها لا يبيعها.

وقد علق الباجي على ذلك بقوله: "ولم يذكر أنه كان يرجع على من اعترفه بما أنفق عليه من بيت المال، فيحتمل أن يكون له أن يترك ذلك لهم؛ لأن بيت المال لمصالح المسلمين وكان هذا أيضاً من مصالحهم، لا سيما لما دعت الضرورة إلى أخذها وعلفها

¹ نفسه، ج3، ص: 87

ولم يكن له أن يتركها ترد الماء وتأكّل الشجر كما قال صلى الله عليه وسلم ¹.

مصادر بيت المال

يجبي الإمام -عن طريق أعوانه- أموال الزكاة التي تعتبر أحد أهم المصادر المالية للدولة، وقد رغب الفقهاء -والباجي منهم- في دفع هذه الأموال إلى الإمام إذا كان عدلاً، كما أنهم حرّضوا على التهرّب من دفعها إليه إذا كان من أئمة الجور، وهو على كل حال تحريض لا يفضي إلى إسقاط وجوبها وإنما يسعى إلى تصريفها عبر قنوات اجتماعية محضة لا تطولها يد السلطة السياسية الجائرة.

وعلى غرار الزكاة تُجبي إلى الإمام أموال كثيرة أخرى، منها أموال الخراج التي تؤخذ على الأرض التي فتحت وبقيت في يد أصحابها مقابل دفعهم قدرًا من المال معلوماً، ومنها أموال الجزية التي تفرض على غير المسلمين ممن يقيمون في الدولة الإسلامية مقابل حمايتهم، وكذلك أموال العشور الآتية من ضرائب التجارة على غير المسلمين الذين يتاجرون في أراضي الدولة، ومنها أموال الركاز والكنوز والاستثمارات التي تستثمرها الدولة.

وجملة المصادر التي ذكرها الباجي في تضاعيف المنتقى هي أحد عشر:

1 - الزكاة الواجبة في أموال المسلمين،

2 - الجزية التي على الجماع،

3 - خراج الأرض،

¹ المنتقى، مصدر سابق، ج8، ص: 434

4 - عشور أهل الذمة إذا تجروا من أفق إلى أفق،

5 - الركاز والمعدن إذا أخذ منه الخمس،

6 - ما يؤخذ من أهل الحرب من عشور أو ما صولحوا عليه.¹

7 - خمس الفياء الذي يكسبه المسلمون من مال العدو دون حرب.

8 - خمس الغنائم التي يغنمها المسلمون في الحرب.²

9- ميراث من لا وارث له من المسلمين أو من أهل الصلح أو العنوة.³

10 - باقي تركة المسلم إن لم يكن مع البنت، أو البنات ذو فرض أو عسبة

يستحق باقي المال⁴

11 - ميراث المرتد، لأنه لا يرثه ورثته المسلمون، وماله في بيت المال.⁵

وقد جعل الله للناس حقاً في هذا المال الذي يطلق عليه: مال الله، أما أموال الإمام

الخاصة فإنه ليس ملزماً بتقديمها للناس، وقد جاء رجل إلى رسول الله - صلى الله عليه

وسلم - يسأله ما لا، فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : لا أجد ما أعطيك، إظهاراً

لعذره فقال الرجل: لعمرى إنك لتعطي من شئت.

قال الباجي: "هذا من الأمر الممنوع؛ لأن غضبه إذا لم يعطه ظلم، وتعدّ، وتسخط

¹ المنتقى، مصدر سابق، ج5، ص: 85

² نفسه، ص: 28

³ المنتقى، مصدر سابق، صفحات: 77 - 81

⁴ نفسه، ج9، ص: 95

⁵ نفسه، ص: 154

لالحق، وإنما على الإمام أن يعطيه من مال الله عز وجل الذي بيده، فإذا لم يكن بيده شيء لم يكن عليه أن يعطيه شيئاً".¹

وإذا كان الإمام مطالباً بالعدل في جمع هذه الأموال وتقسيمها، فإن أبا الوليد يقدم رؤية في ذلك تنطلق من مبدأ الأولوية المحلية والجهوية في إنفاق هذه الأموال، ولذلك علّل لأحاديث التي تذكر ورود أموال الآفاق على الخلفاء في المدينة -مثل الأموال التي جاءت إلى أبي بكر من البحرين- علل نقلها بأحد وجهين:

الوجه الأول: أن تكون أرسلت إلى الخليفة في عاصمة الدولة بعد سدّ الخلة في الأرض التي جُبيت فيها، قال: "يحتمل أن ينقل إلى المدينة على وجهين: أحدهما أن ينقل إليها بعد سدّ خلة أهل تلك البلاد التي يجبى فيها ذلك المال"، ويفصّل في تبیین حكم المسألة، فيقول: "فهذا حكم كل مال يجبى في جهة من الجهات أن ينظر إلى حال تلك الجهة التي جبى فيها وحال سائر تلك الجهات فإن استوت حاجتهم وعمتهم الشدة أو السعة فرق حيث جبى، ولا ينقل إلى غيره من البلاد شيء منه .. وإن كان غيرها من البلاد أحوج نقل إلى غيرها، ولا يعدى منها من جبيت منهم .. ووجه ذلك أن لهم مزية على غيرهم في استحقاقه؛ لاختصاصهم به فلا يجب أن يحرموا منه وإن استحق نقل بعضها للحاجة النازلة بغيرهم".²

¹ المنتقى، مصدر سابق، ج 10، ص: 435

² نفسه، ج 5، ص: 85

إن هذه القاعدة التنموية التي طرحها الباجي قبل قرون تمثل تطبيقاً حقيقياً لمبدأ العدالة الاجتماعية الذي أصبح مطروحاً في عصرنا بهذا المصطلح. والباجي هنا يقارب هذه المسألة من زاوية الحق المستحق لأهل الجهة قبل أن يكون الأمر ضرورة تنموية، والاستحقاق الشرعي في الفلسفة الأخلاقية الإسلامية من أعلى درجات الاختصاص بما هو مستحق.

أما الوجه الثاني: الذي يتأول الباجي به نقل الأموال من الأقاليم إلى العاصمة فهو أن العاصمة هي محل الإنفاق وجراية الأرزاق "فكان ينقل ذلك إلى من يرزق منه بعد سد الثغور التي كان يجبى منها هذا المال والتفريق على أهلها بقدر ما يغنيهم أو يسد حاجتهم، فيفرق بالمدينة على أهل الأعطية وعلى من اعتز الخليفة بها ولزمه من حقوق المسلمين".¹

ورغم أهمية هذا الوجه من التأويل ومعقوليته فإن الباجي لم يجعله كافياً أو مسوغاً لنقل الأموال من الآفاق قبل سد خلة أهل تلك الآفاق، ولذلك حرص على تأكيد أن نقلها كان "بعد سد الثغور التي كان يجبى منها هذا المال والتفريق على أهلها بقدر ما يغنيهم أو يسد حاجتهم".

ولالإمام أن يعطي غير المسلمين جزءاً من أموال الحرب وغنائمها إذا رأى ذلك، ويشترط في ذلك أن تكون مشاركتهم في الحرب بإذن وطلب من الإمام وأن تكون الأموال

¹ المنتقى، مصدر سابق، ج5، ص: 86

التي يحصلون عليها من الخمس الخاص ببيت مال المسلمين، وليس من سهام العسكريين المسلمين.¹

تدبير شؤون الأسواق والتجارات

مراقبة السوق والتدخل فيها عند الضرورة هي أحد مظاهر الإدارة المالية التي تقوم بها الدولة أو الإمام لتحقيق وحماية المصلحة العامة للناس في مأكُلها ومشربها وضرورياتها وحاجاتها.

ويمكن القول إن الباجي يقدم رؤية تحاول أن تجعل تدخل الدولة أو الإمام في الأسواق مشروطة بالحاجة، ومن أجل تحقيق الحماية، وسنعمد مقارنة ذلك من خلال نقطتين ذكرهما المؤلف وهما: منع الاحتكار ومراقبة الأسعار.

أولاً: محاربة الاحتكار

يعرف الباجي الاحتكار بأنه "الادخار للمبيع، وطلب الربح بتقلب الأسواق"، ثم يعقب على ذلك فيقول: "فأما الادخار للقوت فليس من باب الاحتكار" لأن "احتكار الأقوات وغيرها ليس بممنوع".²

وبهذا التعريف يكون مفهوم الاحتكار قائماً على ثلاثة أشياء هي: فعل الادخار وهو: التخزين، وطبيعة المدّخر، وهو: بضائع التجارة المعدّة للبيع، وهدف الفعل، وهو:

¹ المنتقى، مصدر سابق، ج4، ص: 473

² نفسه، ج7، ص: 66

تعظيم الأرباح بتقلبات الأسواق.

أما علة منع الاحتكار -كما يشرحها الباجي- فهي ما يسببه من الإضرار بالسوق، وقد منعه الخليفة عمر، وقال: "لا حكرة في سوقنا"، أي: في سوق المدينة؛ "لأن غالب أحوالها غلاء الأسعار وقلة الأقوات وضيقها على المتقوتين بها، وذلك يمنع الادخار لما فيه من التضيق على الناس في أقواتهم".¹

وكما أن الاحتكار ليس ممنوعاً عندما يكون هدفه التقوّت وليس التربّح، فإنه أيضاً لا يكون ممنوعاً في كل الأحوال والظروف، فهو إنما يمنع عند وجود "حال ضرورة وضيق"، أما إذا كان الحال "حال كثرة وسعة لا يمنع فيها من احتكار شيء من الأشياء"، وينقل أبو الوليد عن ابن حبيب وابن الماجشون أن "احتكار الطعام يمنع في كل وقت فأما غير الطعام فلا يمنع احتكاره إلا في وقت الضرورة دون وقت السعة".²

أما ما يمنع من احتكاره فهو الطعام بشكل رئيسي، ثم جميع ما يحتاج إليه الشعب من الأدوية والأكسية وما تدعو الحاجة إليه لمصالح الناس، فوجب أن يمنع المحتكر من إدخال المضرة عليهم باحتكاره كالطعام.³

ذاك هو تفصيل المنع من حيث طبيعة المواد، أما تفصيله من حيث طبيعة

¹ المنتقى، مصدر سابق، ج7، ص: 65

² نفسه، ص: 68

³ نفسه، ص: 69

المحتكرين فإن الباجي يقسمهم إلى ضربين؛ ضرب لا يمنع عليه الاحتكار ولا استدامة إمساك البضاعة سواء أكان الحال حال ضرورة أو غيرها، وهذا الضرب هو من صار إليه المنتج المحتكر بزراعته أو جلابة، أما من صار إليه الطعام بابتياح بالبلد فإن المنع يتعلق به في وقتين: أحدهما: أن يبتاعه في وقت ضرورة وحاجة للناس إليه، والثاني أن يبتاعه في وقت السعة وجواز الشراء، ثم تلحق الناس شدة وضرورة إلى الطعام، وهذا يسوق فيه المؤلف خلافاً بين فقهاء المالكية بسبب تضارب الروايات فيه عن مالك، فمنهم روى أنه سئل: إذا كان الغلاء الشديد وعند الناس طعام مخزون أبيع عليهم؟ فقال: ما سمعته، ومنهم من روى عنه أنه قال في موضع آخر: فإذا كان في البلد طعام مخزون، واحتيج إليه للغلاء فلا بأس أن يأمر الإمام بإخراجه إلى السوق فيباع.

ويبدو أن الباجي يميل إلى هذا الرأي الأخير وإن كان لم يصرح، لكنه عمد إلى ذكر علته ومعقوليته على نحو يظهر منه ترجيحه، فقال: ووجه ذلك أنه إنما أبيع لهم شراؤه ليكون عدة للناس عند الضرورة.¹

ثانياً: التسعير

أما المثال الثاني من أمثلة إدارة السوق والتدخل فيها عند الحاجة، فهو مراقبة الأسعار وضبطها من طرف الدولة ممثلة في الإمام أو من ينوبه في هذا الشأن. والمقصود بالتسعير هو تحديد أسعار البضائع والسلع وإلزام الأسواق بها، ومن خرج

¹ المنتقى، مصدر سابق، ج7، ص: 70

عن ذلك أمر بالالتزام أو الخروج من السوق، وقد كانت عقوبة الطرد من السوق هي العقوبة المفضلة عند معظم الفقهاء.

لا يعتمد الباجي مقارنة اقتصادية علمية لموضوع التسعير أو غيره من مواضيع الإدارة المالية، لكنه يقدم أحكاماً شرعية ذات أهداف مصلحة أخلاقية، ولذلك فإنه عند حديثه عن معيار التسعير لا يقدم معادلات حسابية أو ما يشبهها، وإنما يجعل المعيار هو السعر "الذي عليه جمهور الناس، فإذا انفرد عنهم الواحد أو العدد اليسير بحط السعر، أمر من حطه باللاحق بسعر الناس أو ترك البيع".¹

ولأن ما يراعى هو حال الجمهور ومعظم الناس، فإذا زاد في السعر واحد أو عدد يسير من التجار "لم يؤمر الجمهور باللاحق بسعره أو الامتناع من البيع؛ لأن ما باع به من الزيادة ليس السعر المتفق عليه، ولا بما تقوم به المبيعات". وقد حدد مالك بن أنس أقصى عدد التجار الذين لا يعتبر خلافهم في التسعير، بأنه خمسة، فقال: "لا يقام الناس لخمس"، أي: لا يؤمرون بتغيير أسعارهم المتفق عليها بسبب أسعار تختص بها أقلية من واحد أو اثنين إلى خمسة. ولكن الباجي يظهر هنا مخالفة إمام المذهب في هذه القضية، إذ يرى أن سعر الخمسة الأقلية قد يكون هو الأصلح لحال الأسواق، ولذلك قد يكون الحكم أن يؤمر الناس باللاحق بهم زيادة أو نقصا، قال: "وعندي أنه يجب أن ينظر في ذلك إلى قدر

¹ المنتقى، مصدر سابق، ج7، ص: 73

إن سعر الجمهور هو المعيار إذن، وعندما يشرح الباجي كيف يحدث اتفاق الجمهور على سعر بعينه، فإننا سندرك أن حالة الأسواق البدائية في ذلك العصر وضعف علم الاقتصاد بمفهومه المعاصر أمور تجعل التسعير يبدو حالة أقرب ما تكون إلى حالة السوق الحر في المفاهيم الاقتصادية الحديثة، فمن خصائص الأسعار في هذه السوق أنها تتحدد بتفاعل العرض والطلب، دون تدخل خارجي.

والطريقة العملية التي يقترحها الباجي وفقهاء آخرون لذلك، هي أن يجمع الإمام وجوه أهل سوق ذلك الشيء الذي يريد تسعيه "ويحضر غيرهم استظهارا على صدقهم، فيسألهم كيف يشترون، وكيف يبيعون، فينازلهم إلى ما فيه لهم وللعامّة سداد حتى يرضوا به (..) ولا يجبرون على التسعير، ولكن عن رضا، وعلى هذا أجازته من أجازته، ووجه ذلك أن بهذا يتوصل إلى معرفة مصالح الباعة والمشتريين، ويجعل للباعة في ذلك من الربح ما يقوم بهم، ولا يكون فيه إجحاف بالناس، وإذا سعر عليهم من غير رضا بما لا ربح لهم فيه أدى ذلك إلى فساد الأسعار، وإخفاء الأقوات، وإتلاف أموال الناس".²

إن هذه الطريقة توضح جملة من الأمور البالغة الأهمية في الرؤية الفقهية لجانب مهم من جوانب التجارة وما يتعلق بها من مصالح الناس ومسؤوليات الإمام، ويمكن تلخيص

¹ المنقّى، مصدر سابق، ج7، ص: 73

² نفسه، ص: 77

هذه الأمور في الآتي:

● أساس التسعير هو التراضي بين الدولة والتجار وليس إكراه أهل الأسواق، ولذلك فإنهم لا يجبرون على البيع بما لا يرون فيه نتيجة لعملهم، وهذا الشرط هو الذي علق عليه القائلون بجواز التسعير فتواهم.

● الإمام هو ممثل الشعب في هذه الاتفاقات ولذلك فإنه يفاوض أهل الأموال ويحاورهم حتى يصل إلى ما لا إحفاف فيه بأحد.

● هدف التسعير وضبط الأسعار هو تحقيق مصلحة البائع والمشتري معاً لأن فساد الأسعار يؤدي إلى وإخفاء الأقوات وإتلاف أموال الناس.

وبالإشارة إلى اختلاف الفقهاء في جواز التسعير أصلاً فقد ذكر المؤلف طريقة أخرى قد تُتبع في التسعير ليست هي طريقة التراضي، وإنما هي: أن يحد الإمام لأهل السوق سعراً لبيعوا عليه فلا يتجاوزونه، ومن أمثلته -التي ساقها المؤلف- أن يسعر على الجزائريين مثلاً - لحم الضأن ثلث رطل، ولحم الإبل نصف رطل.

وهذا النوع من التسعير منع منه مالك بن أنس، ومال إليه المؤلف، مستنداً على حديث امتناع الرسول صلى الله عليه وسلم - عن التسعير عندما طلب منه الصحابة ذلك، ومستدلاً أيضاً بـ"أن إجبار الناس على بيع أموالهم بغير ما تطيب به أنفسهم ظلم لهم مناف لملكها لهم"¹، أما من أباح هذا النوع من التسعير فيحتج بأنه من مقتضى ما يجب

¹ المنتقى، مصدر سابق، ج7، ص: 75

من النظر في مصالح العامة، والمنع من إغلاء السعر عليهم والإفساد عليهم، كما أن المقصود به ليس إجبار الناس على البيع، "وإنما يمنعون من البيع بغير السعر الذي يحده الإمام على حسب ما يرى من المصلحة فيه للبائع والمبتاع، ولا يمنع البائع ربحاً، ولا يسوغ له منه ما يضر بالناس".¹

وإذا كان هدف التسعير هو حفظ مصالح الناس والتجار معاً، فهل يقام على جميع أنواع التجار والتجارات؟ أم أن في ذلك تفصيلاً يراعي تحقيق الغاية؟

يرى المؤلف أن التسعير حكم خاص بأهل السوق والباعة فيه، وأما الجالب فإنه لا يمنع أن يبيع في السوق دون بيع الناس، والغاية من ذلك "أن الجالب يسامح، ويستدام أمره ليكثر ما يجلبه مع أن ما يجلبه ليس من أقوات البلد، وهو يدخل الفرق عليهم بما يجلبه فربما أدى التحجير عليه إلى قطع الميرة، والبائع بالبلد إنما يبيع أقواتهم المختصة بهم، ولا يقدر على العدول بها عنهم في الأغلب".²

وتعميقاً لهذا المعنى والمغزى في تحصين الجالب أما التسعير يشير الباجي في موضع آخر إلى أن الجالب إن كان يجلب "أصل القوت، وهو القمح أو الشعير فهذا لا يسعر عليه برضاه ولا بغير رضاه، وليبيع كيف شاء" فهو في حصانة مطلقة لأهمية وقيمة بضاعته للناس، أما إذا كان يجلب ما ليس من أصل القوت كالزيت والسمن واللحم والبقل

¹ المنتقى، مصدر سابق، ج7، ص: 76

² نفسه، ص: 74

والفواكه وما أشبه ذلك مما يشتريه أهل السوق لإعادة بيعه، فهذا أيضا لا يسعر عليه ولا يقصد بالتسعير، "ولكنه إذا استقر أمر أهل السوق على سعر قيل له إما أن تلحق به، وإلا فأخرج عنه".¹

ولأن غاية التسعير ومراقبة الأسواق من طرف الإمام هو ضمان أقوات الناس وأمنها الغذائي وردع الاحتكار والانتهاز فإن الفقهاء -ومنهم الباجي- قد ألزموا بائع الطعام من أهل البلدة أن يخرج إلى سوقها ولا يبيعه في بيته أو في مكان آخر غير السوق، لأن بيع الطعام في الدور "إعزاز له، وسبب إلى غلائه، وتطرق لبيعه البائع كيف شاء بدون سعر أهل السوق إذا لم يعرف له ذلك في السوق"² فأما إن كان جالبا من خارج أهل البلد والسوق فليبيعه في السوق أو في الدار إن شاء.

أما البضائع التي تخضع للتسعير، فهي: المكيل والموزون؛ مأكولا كان أو غير مأكول، دون غيره من المبيعات التي لا تكال، ولا توزن.

ووجه ذلك -في تعليل الباجي- أن المكيل والموزون يرجع إلى المثل وبالتالي فهو قابل للضبط والقياس وانتظام الحال، ولذلك وجب أن يحمل الناس فيه على سعر واحد، أما غير المكيل والموزون فلا يرجع فيه إلى المثل، وإنما يرجع فيه إلى القيمة، كما أن أغراض الناس في أعيانه يكثر اختلافها؛ فصار غير متماثل، ولما لم يكن متماثلا لم يصح أن يحمل

¹ المنتقى، مصدر سابق، ج7، ص: 78

² نفسه، ص: 74

الناس فيه على سعر واحد.

ومن المهم الإشارة إلى توحيد السعر إنما يكون في المكيل والموزون المتساوي في الجودة، أما إذا اختلف صنفه فإنه لا يؤمر من باع الجيد أن يبيعه بمثل سعر ما هو أدون؛ لأن الجودة لها حصة من الثمن، كالمقدار.

المبحث الثاني: الدولة والمجتمع وحرية الاعتقاد

لا يقدم لنا الباجي تصوراً متكاملًا عن مفهومه للدولة أو لطبيعة هيكله الكيان السياسي الإسلامي ومجمل العلاقات القانونية فيه، ولا عن الهيئات التشريعية أو التنفيذية أو القضائية، ولكنه يشير إلى جوانب من ذلك في تضاعيف ما يكتب من أحكام فقهية قانونية. وبهذا فربما يكون من غير الممكن الحديث عن رؤية متكاملة أو متطورة للباجي في هذا المجال، ولكن في الإمكان تحسس بعض الملامح التي قد يستأنس بها.

المطلب الأول: الفسطاط والريف في الدولة

يولي أبو الوليد الباجي اهتماماً ظاهراً بالحوضر والمدن على حساب القرى والأرياف، وذلك بناء على تصوره لدور ومكانة كل منهما في الكيان الإداري بالدولة، فهو يعتبر المدينة -أو الفسطاط في التعبير القديم- هي عمود الدولة وأساسها الاجتماعي والعمراني، أما الريف والقرى فإنها تأتي ثانياً من حيث الأهمية والأولوية بالنسبة للتدبير السياسي والاقتصادي.

ومن المواضع التي عبر فيها عن هذا التصور حديثه عن الاحتكار، وغلاء الأسعار، وتحديد من يُمنع من أن يشتري أكثر من مقدار قوته في وقت غلاء الأسعار وشح البضائع والمواد الاستهلاكية.

ويقسم الباجي الناس بهذا الاعتبار إلى قسمين:

أحدهما: أن يكون المشتري من أهل موضع الابتياح أو غيره، فإن كان من أهل الموضع فلا بأس أن يشتري أكثر من حاجته الآنية ويدخر للمستقبل، أما الثاني: فإن يكون المشتري من غير سكان موضع الابتياح، وفي هذه الحالة يسوق المؤلف احتمالات متسلسلة تعرض رأيه في مكانة الفسباط وأهميته، مصحوبة بحججه لذلك، وتتسلسل هذه الاحتمالات على النحو الآتي:

أن يشتري المشتري بالفسباط للريف، أو بالريف للفسباط، أو يشتري بموضع من الريف لغيره، والتفصيل في حالة شرائه من الفسباط للريف، أن يكون القوت بالفسباط كثيرا لا يضيق على أهله، أو قليلا يضيق عليهم، والحكم أنه إن كان كثيرا في الفسباط أو عند أهل الريف ما يغنيهم منعوا من ذلك، وعلة هذا المنع -كما يقول الباجي- هي أن الفسباط عمدة الإسلام، ومجتمع الناس، فإذا تساوت حاله وحال الأرياف والأطراف منع الانتقال منه؛ لأنه إذا فسد المصرُ فسدت الأرياف والجهات، لكنها لا تقسد مع صلاحه؛ لأن قيامها به.

أما إن كانت الحاجة بالريف، والكثرة بالمصر فيجوز اقتنيات أهل الأرياف منه

بالإخراج إليهم؛ لأن جلب الطعام إلى المصرِ وادخاره هناك إنما هو عدة واحتياط للمصر وأريافه وجهاته عند الضرورة.

وإن كان القوت قليلاً بالمصر كما هو بالأرياف ويخاف من شراء أهل الأرياف له وإخراجه عنه مضرة فإنهم يمنعون من إخراجه، لتساوي الحالين، لكن ذلك لا يمنع من ابتياعهم وأكلهم في المصر؛ لأنه لا يجوز إسلامهم للضرر والهلكة، وإنما يمنعون من إضعاف المصر بإخراج الطعام منه؛ لأنه إذا لم يكن بدٌّ من إتلاف إحدى الجهتين بحسب التعبير الباجي - كانت مراعاة بقاء المصر أولى من مراعاة بقاء القرية أو الريف.¹

ويحاول المؤلف أن يقدم تعليلاً لهذه القيمة والمكانة التي يخص بها الحواضر في الدولة من دون الأرياف، فيرجع ذلك إلى سببين؛ أولهما: أن الحواضر تضم النسبة الأكبر عددياً من السكان والمواطنين في الدولة، والثاني: أنها هي مقرّ الأئمة وموطن الإمامة، فكانت بذلك أولى بالتقديم والرعاية؛ لأن اختلال حالها يؤدي إلى اختلال النظام وفوضى القرار.

وبهذا المعنى فسّر الباجي حديث "لا يبيع حاضر لباد"، فقال: "أهل البوادي ضربان ضرب أهل عمود وضرب أهل منازل واستيطان، فأما أهل العمود فلا خلاف في أنهم مرادون بالحديث .. والأصل في ذلك الحديث في النهي عن ذلك، ومن جهة المعنى أنهم لا يعرفون الأسعار فيوشك إذا تناولوا البيع لأنفسهم استرخس منهم ما يبيعون، لأن ما

¹ المنتقى، مصدر سابق، ج7، ص: 66

يبيعونه أكثره لا رأس مال لهم فيه؛ لأنهم لم يشتروه، وإنما صار إليهم بالاستغلال؛ فكان الرفق بمن يشتريه أولى، مع أن أهل الحواضر هم أكثر الإسلام، وهي مواضع الأئمة، فيلزم الاحتياط لها والرفق بمن يسكنها".¹

إن الحواضر بهذا المفهوم تحوز الكثرة العددية من السكان والرمزية النوعية باستيطان الأئمة والإمام فيها، وقد احتج الباجي على أفضلية المدينة على جميع البقاع بأن النبي - صلى الله عليه وسلم - إذا كان سكنها بعد الفتح لأن ذلك قد افترض عليه، فإن الله لا يفترض عليه السكنى إلا في أفضل البقاع، وأما إن كان سكنها اختياراً منه فإنه "لا يختار لاستيطانه واستيطان الإمامة وفضلاء الصحابة إلا أفضل البقاع".²

ولأن الحواضر هي مقر الإمام والإمامة فإنها تتمتع بنظام وسلطة أكثر، وتقل فيها الفوضى، وتتنظم فيها الأحكام، ولذلك يرى الباجي وعامة الفقهاء معه أن المطلقة تعدد في بيت زوجها ولا تخرج منه للسكنى في غيره إلا لأمر لا تستطيع القرار عليه، وهنا يجري التفريق بين المدينة والقرية في الحكم، إذا خافت المرأة على نفسها من جار سوء أو غيره، ومعنى ذلك أن المدينة فيها من ترفع أمرها إليه وكيفيها من تنقيها، والقرية في الغالب ليس فيها سلطان، ولا يمنع المتعدي من التعدي، فإذا خافت على نفسها انتقلت عنها.

إن ما يهمننا في هذا التعليق هو جعل استيطان الإمامة أحد دواعي التفضيل للمدن

¹ المنتقى، مصدر سابق، ج7، ص: 263

² نفسه، ج10، ص: 142

والحواضر على غيرها، ولكن هذا وإن كان سبباً مهماً - ليس هو جميع الأسباب، فقد ذكر المؤلف سبباً آخر لأهمية الحواضر في الإسلام، وهو أنها تمتاز بالإعلان المستمر والمستقر عن شعار الإسلام؛ أي: الأذان، وذلك لما يكون فيها من المساجد، ولذلك فإن من صلى وحده معتزلاً عن الحواضر في غنمه أو باديته يحتاج إلى الأذان ليتحرك بشعار الإسلام، وتجنبه سرايا المسلمين وجيوشهم، أما من كان في الحواضر فإنه يستغنى عنه؛ لأن الأذان في المساجد.¹

المطلب الثاني: الحرية بين الاعتقاد والارتداد

لعل من المناسب أن نشير في بداية هذا المطلب إلى أن الباجي يقدم رأياً فقهاً قانونياً في مسائل لم تكن جدلية في أيامه ولا في عصور لاحقة بعده، ولكنها أصبحت جدلية ومعقدة في عصرنا الحالي، مع تغير المفاهيم والمبادئ ذات الصلة بالحریات بشتى أنواعها؛ بدءاً من الحرية المناقضة للعبودية وانتهاء بحرية الاعتقاد التعبير والإعلان بالرأي مهما كان مناقضاً للدين.

ومن هنا فإن المجتمع في العصر الذي يعبر عنه الباجي وينتمي إليه كان مجتمعاً مختلفاً في مفاهيمه وتصوراته بشكل جذري عن المجتمعات المعاصرة، ومن الممكن أن نفهم طبيعة ذلك من خلال نص يشرح فيه معيار الأفضلية بين طبقات المجتمع، وهو على كل حال معيار يجد له أبو الوليد تفسيراً دينياً ويبني عليه أحكاماً في الشريعة.

¹ المنتقى، مصدر سابق، ج1، ص: 286

ورد النص خلال الحديث عن أحكام صلاة الجنازة وأحقية التقديم فيها للإمامة، بل ومعيار ترتيب الجنائز إذا كانت لأفراد من طبقات اجتماعية متعددة، وهنا يرتَّب صفوف الجنائز -بحسب القرب والبعد من الإمام- على النحو الآتي:

جنائز الأحرار من الرجال، ثم جنائز الصبيان الأحرار، ثم جنائز الرجال العبيد، ثم جنائز النساء الحرائر، ثم جنائز إناث الصبيان، ثم جنائز إماء النساء.

ويعل المؤلف هذا الترتيب الغريب بـ"أن الفضائل المعتبرة في الناس بالأحوال والتقدم هي: الذكورة والبلوغ والحرية، كما أن النقائص ثلاثة، وهي: الأنوثة والصغر والرق؛ فيجب أن يقدم في الصلاة من كملت له الفضائل وسلم من النقائص وهو الذكر الحر البالغ"، ولشرح طريقة عمل هذه الفضائل والنواقص وتأثيرها في الترتيب المذكور، يذهب بنا الباجي إلى اعتبار عملي هو: اعتبار الثبات والزوال، فيقول: "والأنوثة أبعد من هذا [أي: الفضائل المعتبرة] من الصغر والعبودية؛ لأنهما يزولان والأنوثة معنى ثابت؛ فلذلك قدم الصغير والعبد على المرأة وقدم الصغير على العبد؛ لأنه أكمل حالا؛ لأن رتبته من صغره رتبة الحر البالغ، ولأن الصغير لا يقدر أحد على منعه من زوال هذا النقص وبلوغ حال الكمال، والعبد يستطيع منعه من ذلك وعلى حسب هذا يتوجه ترتيب النساء بعضهن على بعض".¹

ومن اللازم أن نؤكد هنا أن الباجي يرى أن الحرية هي الأصل والعبودية طارئة،

¹ المنتقى، مصدر سابق، ج2، ص: 391

ولذلك فهو يرتب كثيرا من الأحكام الشرعية على هذا الاعتبار، ومن ذلك الحكم بحرية المنبوذ وأن ولاءه للمسلمين، يرثونه ويعقلون عنه، قال الباجي: "لأنه عرا من أسباب الاسترقاق فهو لاحق بالأحرار، وكذلك كل من وجدناه من الكبار الذين لا يعقلون إنما نحملهم على الحرية لعدم معاني الاسترقاق".¹

وكذلك فإن اللقيط الذي يُجهل أبواه ونسبه يُحمل على الحرية حتى وإن التقطه عبد أو نصراني، لأنه -كما يقول المؤلف- "لا يتيقن فيه سبب من أسباب الاسترقاق"، ويحمل اللقيط على الإسلام أيضا كما حُمِل على الحرية.²

ومن الأحكام التي يرتبها الباجي على هذا الأصل -وهو أسبقية الحرية على الرق- الحكم بحرية أبناء الأمة إذا غرت رجلا بنفسها وذكرت أنها حرة فتزوجها وأنجب منها، وهم أحرار "لأن الحرية هي الأصل وأحكامها ثابتة دون إثبات، فكان القول قول مدعي ذلك، دون مدعي اشتراط الرق؛ لأنه حكم طارئ لا يثبت إلا بالإقرار".³

التعددية الدينية في المجتمع

يقرر الباجي أن التعددية الدينية أمر مشروع وفق ضوابط وشروط معينة على غير المسلمين القبول بها، وتظهر هذه الفكرة في الفقه الإسلامي عادة تحت عناوين ما يعرف بأحكام أهل الذمة.

¹ المنتقى، مصدر سابق، ج8، ص: 132

² نفسه، ص: 130

³ نفسه، ص: 154

والمقصود بأهل الذمة هم غير المسلمين الذين يرغبون في السكنى بين المسلمين بحسب اتفاق بينهم وبين الإمام يدفعون بموجبه الجزية الصلحية أو العنوية، وقد ذكرنا ذلك بالتفصيل في المبحث السابق.

إن ما يهمنا هنا هو حالة التعايش والتعددية التي تنشأ عن وجود أهل الذمة في المجتمع الإسلامي، وهو تعايش يتجاوز في الواقع مجرد التنظيم القانوني إلى نوع من الاندماج الاجتماعي يتجلى في المصاهرة والمعاملة والمؤاكلة وتشارك المصير والتشارك في مواجهة التحديات العامة في كثير من الأحيان.

إن الإسلام -كما يفهم الباجي- يقبل هذه التعددية ويمنحها مساحة واسعة من التفاعل والظهور تتجاوز الشؤون الدنيوية إلى مناسبات دينية، منها صلاة الاستسقاء التي أجاز بعض الفقهاء خروج أهل الذمة مع المسلمين إليها، وقد نقل الباجي عن مالك في المدونة أنه قال: "لا يَمْنَعُونَ مِنْ ذَلِكَ"، وهو يعلل هذا الحكم بأن أهل الذمة "داعون مظهرون للدعاء لله تعالى فلا يَمْنَعُونَ مِنْ ذَلِكَ".¹

وبعد أن يقرر الباجي جواز مشاركة أهل الذمة مع المسلمين في هذه المناسبة الدينية ذات الاهتمام المشترك، فإنه يتقدم إلى مستوى آخر من الحرية، فيطرح السؤال التالي: هل يخرج أهل الذمة معنا مظهرين شعارهم؟

والجواب الذي يعتمده هو أنهم "يخرجون ويمنعون من إظهار صلبهم في الطرقات

¹ المنتقى، مصدر سابق، ج2، ص: 281

والأسواق ولا يمنعون من ذلك في الصحاري والخلوات، ولا يمنعون بين الناس من إظهار التضرع والعجيج والبكاء".¹

ولأن إجازة التعددية الدينية يقتضي نوعاً من الاعتراف بحق شرائع أخرى في التطبيق على أتباعها في المجتمع المسلم، فإننا نجد أن الباجي يقرر أن مرجعية تحاكم أهل الذمة هي شرائع دينهم وليست شريعة الإسلام، ويعني ذلك بشكل أساسي شؤون الزواج والطلاق والمعاملات والحقوق التي تكون بينهم ولا يكون المسلم طرفاً فيها، أما إن كان المسلم طرفاً في تلك المظالم فإن التحاكم يكون إلى الشريعة الإسلامية، مع أن ذلك لا يمنع الذمي حقه إن كان هو صاحب الحق.

وعلى هذا ما ورد في الموطأ من أن يهودياً ومسلماً اختصما إلى عمر بن الخطاب، فقضى عمر لليهودي لما رأى أن الحق له على حكم الإسلام.

ويلق الباجي على هذا الحديث بقوله: "إن كل حكم بين مسلم وكافر فإنما يقضى فيه بحكم الإسلام؛ لأنه إنما عقدت لهم الذمة لتجري عليهم أحكام الإسلام إلا فيما يخصهم، وأما إذا لم يكونوا ذمة وكانوا أهل حرب، فإن أمكن الحكم بين المسلم وبينهم على حكم الإسلام نفذ، وإن تعذر ذلك لم يخرج أمرهم على وجه الحكم وذهب به إلى معنى الصلح".²

¹ المنتقى، مصدر سابق، ج2، ص: 281

² نفسه، ج7، ص: 439

إن هذا النص صريح في أن كون أحد الطرفين مسلماً يجعل الحكم على الشريعة الإسلامية لأن ذلك هو مقتضى الاتفاق بين الإمام وأهل الذمة، وهو معنى سيادة قوانين الإسلام في أرض الإسلام.

أما إذا كان الطرفان غير مسلمين، فلا يخلو أن يكونا على دين واحد كاليهودية أو النصرانية، أو يكونا على دينين مختلفين كيهودي ونصراني، فإن كانا من أهل دين واحد منع الإمام من التعرض للحكم بينهما؛ لأن الذمة لما عقدت لهم على أن تجري أحكامهم بينهم¹، وأما إن كانا على دينين مختلفين فإنهما يحكم بينهما بأحكام الإسلام وإن كره ذلك أحدهما²، لأن اختلاف ملتيهما يخرج كل واحد منهما من أحقية التقاضي إلى شريعته، ويجعل المسألة لا تختص بأهل دين في شؤونهم الخاصة، فوجب الانتقال إلى الحكم السائد في الدولة.

غير أن هناك استثناء يلحق بهذه القاعدة، وهو في حالة زنى مسلم بذمية، فإن مرجعية الحكم لكل منهما هي شريعته، قال الباجي: "ومن زنى بذمية فعليه حد الزنا من رجم وجلد، وترد هي إلى أهل ذمتها ودينها".³

ويمكن أن نفهم أن سبب هذا الاستثناء هو أن التفصيل الوارد في حد الزنى في الشريعة الإسلامية لا يشمل أهل الذمة، فهو يقوم على اعتبار الذكورة والأنوثة والحرية والرق في داخل أفراد المجتمع المسلمين، ولهذا فإن الباجي ذهب إلى القول بأن الإمام ممنوع من

¹ المنتقى، مصدر سابق، ج7، ص: 439

² نفسه، ص: 440

³ نفسه، ج10، ص: 31

الحكم بين الذميين في مسألة الزنى حتى وإن جاء أهل الذمة يطلبون ذلك.

غير أنه يرد على هذا القول ما ثبت أن اليهود جاءت إلى رسول الله -صلى الله عليه وسلم- فذكروا له أن رجلا منهم وامرأة زنيا، فحكم بينهم.

يجيب الباجي عن هذا الاعتراض، فيقول: "وإنما أختار للحاكم أن لا ينظر بينهما، وقد نظر بينهما النبي صلى الله عليه وسلم؛ لأنه يحتمل أن يكون صلى الله عليه وسلم إنما أنفذ عليهما حكم دينهما، ولم يكن نزل بعد حد الزاني عليه .. والحاكم منا اليوم لا يحكم عليهم بحكم التوراة، وإنما يحكم على من يحكم بحكم الإسلام".¹

ومن المهم هنا التنبيه إلى التقييد الذي استدرك به الباجي في قضية أحقية غير المسلمين بالتحاكم إلى شرائعهم، وهو أن ذلك مشروط بأن تكون طريقة التخاصم والتطالب بالحقوق سلمت برضى الطالب لها، "وأما ما كان من التظالم كالغصب وقطاع الطريق والسرقة فإن حكم المسلمين حكم الإسلام، سواء كانا مسلمين أو كافرين، على ملة واحدة أو ملتين، أو أحدهما مسلم والآخر كافر"²، لأن الأمر حينها يخرج عن مقتضى التقاضي المدني الخصوصي إلى الجرائم التي تتعدى أضرارها وآثارها إلى المجتمع واستقراره وأمنه، ولذلك كان الحكم في حالات السرقة والغصب وما يشبه ذلك من اختصاص الدولة وصلاحياتها الحصرية.

¹ المنتقى، مصدر سابق، ج10، ص: 1

² نفسه، ص: 440

لا حرية في الردة

مع أن الباجي وغيره من الفقهاء يرون التعددية الدينية أمراً مقبولاً في الدولة المسلمة بالشروط التي أشرنا إليها سابقاً، فإنهم يعتبرون ذلك القبول مقتصرًا على من يعتنقون أدياناً غير الإسلام اعتناقاً أصلياً وليس يدخل فيه من اعتنقوا الإسلام أولاً ثم تحولوا عنه إلى دين آخر، وهذا هو ما يطلق عليه في الشريعة الإسلامية مصطلح "الردة".

وإذا كان يقبل الكفر من كافر أصلي ولا يجبر على الإسلام أو يكره عليه فإن من دخل الإسلام طائعا مختاراً يمنع من الخروج منه، ومن ارتدّ كان حكمه القتل إلا أن يتوب، والزنديق مثل المرتد.

وقد عرف الزندقة فقال: "من انتقل إلى غير دين الإسلام لا يخلو أن يسر كفره أو يظهره، فإن أسره فهو زنديق"¹، ويؤيد الباجي القول القائل بأن الزنديق يقتل ولا يستتاب ولا تقبل توبته إذا عثر عليه قبل التوبة، "واحتج مالك لذلك بأن توبته لا تعرف"²، كما أنه يستدل بقوله تعالى: (فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا قَالُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَحَدُّهُ وَكَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ)³ والمؤلف يتبنى تأويل "البأس" هاهنا بأنه السيف. وأما من جهة السنة فيستدل بما روي عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أنه قال «من بدل دينه فاقتلوه».⁴

¹ المنتقى، مصدر سابق، ج8، ص: 118

² نفسه، ص: 191

³ سورة غافر: الآية 84

⁴ صحيح البخاري، باب: حكم المرتد والمرتدة واستتابتهم، رقم: 6922

أما إذا تاب الزنديق قبل أن يظهر عليه فإنه تقبل توبته¹، لأنها لم تأت خوفاً من القتل ولأن احتمال إخفائه الكفر لم يعد قائماً بعد أن خرج من الكفر طواعية.

أما المرتد فلا عقوبة على المرتد إذا تاب، لأنه "منتقل من كفر إلى إيمان فلم يجب عليه عقوبة بما تقدم من الكفر كالنصراني يسلم"²، وهو -على خلاف الزنديق- يستتاب ثلاثة أيام فإن تاب فيها، وإلا قتل؛ لأن كل من قبلت توبته في الشريعة وجب عرضها عليه كسائر الكفار.³

ويشرح الباجي كيف تجري عملية الاستتابة وفق نظام محدد يضمن عدم الإكراه على التوبة فيجب "إطعامه الرغيف كل يوم" دون أن "يوسع عليه من الإنفاق توسعة يكون فيها إحسان إليه، وإنما يعطى ما يبقى به رmqه على وجه لا يستضر به ولا يكون منه تعذيب له"⁴، وبهذا المعنى فإنه لا يكون "في استتابة المرتد تخويف ولا تعطيش .. لأن هذا إكراه بنوع من العذاب، فلم يؤخذ به في مدة الاستتابة، كالضرب وقطع الأعضاء".⁵

وبانتفاء الإكراه وإصرار المرتد على رده فإنه يقتل، سواء أكان "ممن ولد على الإسلام أو لم يولد عليه" لأنه على كل حال "خارج عن دين الإسلام إلى غيره، فكان حكمه

¹ المنتقى، مصدر سابق، ج8، ص: 119

² نفسه، ص: 120

³ نفسه، ص: 120

⁴ نفسه، ص: 122

⁵ نفسه، ص: 120

ما تقدم كالذي بدله وهو على الإسلام".¹

وإذا كان المرتد لا يكره على التوبة بالتعذيب أو غيره من طرق الإكراه، فما هو رأي

أبي الوليد الباجي في ردة من كان أسلم بالإكراه أصلاً؟

لقد ناقش المؤلف هذه المسألة وعرض فيها آراء الفقهاء من المالكية، ثم اختار رفع

حد الردة عمّن كان إسلامه عن إكراه، قال: "ومن كان إسلامه عن ضيق أو غم أو خوف

ثم ارتد، فقد قال مالك وابن القاسم: له في ذلك عذر. وقال أشهب: لا عذر له، وإن علم

أن ذلك عن ضيق. وقال أصبغ قول مالك أحب إلي، إلا أن يقيم على الإسلام بعد ذهاب

الخوف فهذا يقتل". ويظهر المؤلف ميله إلى قول مالك، ثم يعلله قائلاً: "إن فعل المكره لا

حكم له، وهذا لما دخل في الإسلام كرها لم يثبت له حكمه".²

وبهذا فإن حكم المرتد الذي أسلم مكرهاً أول أمره، هو أن يؤمر بالرجوع إلى الإسلام

ويحبس ويضرب فإن رجع، وإلا ترك، لأننا "لا نعلم قطعاً أنه لم يرد الإسلام، فلذلك ندعوه

إليه ونشدد عليه في مراجعته ولا يبلغ القتل، لما ثبت من ظاهر أمره".³

¹ المنتقى، مصدر سابق، ج8، ص: 121

² نفسه، ص: 121

³ نفسه، ص: 121

الفصل الرابع:

إشكالية الطاعة والاستطاعة والعدل

عرفنا مفهوم الإمامة والولاية والبيعة وأحكام انعقاد البيعة وطرقها وشروطها، وعرفنا شروط الإمام وصفاته المطلوبة، واستعرضنا ما كان محل خلاف بين الفقهاء موضحين رأي الباجي فيه ومعلقين عليه بما يقتضيه الحال والمقام.

وعرفنا صلاحيات الإمام الشرعية والتنفيذية، ومسؤولياته العامة وحدود ذلك كله، وعرفنا قيمة وآثار قرار الحرب والسلام، وطبيعة المجتمع والدولة، وحدود الحريات العامة، وما يتعلق بذلك من الأحكام والآراء.

وبات من المناسب أن نتطرق إلى موضوع ذي أهمية كبيرة؛ هو موضوع السمع والطاعة، وطبيعة ارتباطهما باستطاعة الفرد المسلم، وبعدالة الإمام الحاكم؛ ذلك أن هذا الأمر يبدو إشكالا معقدا في الطرح الباجي لقضايا الطاعة وأحكامها، ويبدو أن الباجي قد وقع في ما يشبه التناقض في تقرير هذه الأحكام.

يدرس هذا الفصل معاني مهمة؛ تتعلق بالاختيار والإكراه في البيعة، وحدود الإكراه المعتبر فيها، كما سنتطرق إلى أيمان البيعة وإلزاميتها ورأي أبي الوليد الباجي في ذلك، هذا فضلا عن مفهوم السمع والطاعة عند الباجي، وآرائه في طاعة الإمام الجائر حفظا للاستقرار أو الخروج عليه طلبا للحقوق.

وسيبدي هذا الفصل أيضا الحد بين كلمة الحق عند السلطان الخروج عليه، وسيناقش حدود الطاعة الواجبة للإمام عند أمره بالمعصية.

المبحث الأول: الإكراه والاختيار

أثارت مسألة الحرية والإكراه الكثير من الجدل والخلاف على مدى التاريخ الإسلامي، وقد كانت ثورات القرنين الأول والثاني تعبيراً قوياً عن تسيّد الرأي الشرعي القائل بعدم انعقادبيعة الإمام بالإكراه وأن حرية الاختيار شرط فيها، وكان التوريث والتغلب هما المظهران السياسيان اللذان تجسدت فيهما أسباب تلك الثورات ودواعيها.

ورغم أن جميع تلك الثورات كانت دموية وعنيفة من الثائرين والنظام السياسي على حد سواء فإنها بقيت تجدد بين الحين والآخر إلى عهد الإمام مالك بن أنس الذي تذكر المصادر أنه كان متعاطفاً مع ثورة محمد النفس الزكية حتى لقي في سبيل ذلك العذاب.

ويمكن اعتبار مالك بن أنس من آخر من كان يرى عدم انعقادبيعة المكره وطلاقه، لكن الرأي الفقهي العام شهد منعرجاً كبيراً بعد ذلك، فأصبح الفقهاء المالكية ومن متصديريهم الباجي - من أشد المخالفين لإمامهم في هذه المسألة؛ وضحوا بالشرعية السياسية من أجل حقن الدماء، غير أن الدماء لم تحقن والشرعية السياسية أهدرت.

ونجد أن الباجي يصرّح بموقفه هذا بكل وضوح وقوة في تعليقه على حديث مبايعة عبد الله بن عمر في كتاب أرسله إليه جاء فيه: "أقر لك بالسمع والطاعة على سنة الله وسنة رسوله - صلى الله عليه وسلم - في ما استطعت"، ناقش المؤلف جوانب من هذا الحديث، وذكر قول مالك في العتبية عن ابن القاسم بأن هذا لازم في حق من بايع طائعاً، أما من بايع مكرهاً فلا يلزمه، ثم قال: "وهذا عندي فيما يلزم مبايعته، فتلزم المبايع طائعاً

كان أو مكرها".¹

المطلب الأول: مفهوم الطاعة وحده الإكراه المعتبر

حدّث عبادة بن الصامت قال: "بايعنا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - على السمع والطاعة في اليسر والعسر والمنشط والمكره وأن لا ننازع الأمر أهله وأن نقول أو نقوم بالحق حيثما كنا لا نخاف في الله لومة لائم".

إن هذا الحديث يعتبر أصلاً في البيعة ونصاً في حقوق الإمام في السمع والطاعة، أما الباجي فيشرح المقصود بـ "السمع" في الحديث، بأنه: "يرجع إلى معنى الطاعة، ولعله أن يكون أصله الإصغاء إلى قوله [أي: الإمام] والتفهم له"، ويزيد شرحه من وجه آخر فيقول: "يريد [أي: عبادة] أن الذي شرط علينا السمع والطاعة لأوامره ونواهيه على كل حال في حال اليسر وحال العسر"، أما معنى اليسر والعسر "فيحتمل أن يريد به يسر المال وعسره، والتمكن من جيد الراحلة ووافر الزاد، والاقتصار على أقل ما يمكن منهما"، وأما المنشط والمكره، "فيريد وقت النشاط إلى امتثال أوامره ووقت الكراهية لذلك، ولعله أن يريد بالمنشط وجود السبيل إلى ذلك، والتفرغ له، وطيب الوقت، وضعف العدو، ويريد بالمكره تعذر السبيل، وشغل المانع، وشدة الهواء بالحر والبرد، وصعوبة السفر وقوة العدو".²

إن المفهوم الباجي للسمع والطاعة يدور على ثلاثة معانٍ، هي:

¹ المنتقى، مصدر سابق، ج10، ص: 395

² نفسه، ج4، ص: 434

الإصغاء إلى قول الإمام والتفهم له: وهذه إشارة إلى قوة الانقياد والامتثال، فلكل من مفردتي الإصغاء والتفهم -اللتين عبّر بهما المؤلف- دلالة دقيقة على معنى خاص في هذا الاتجاه؛ فالأولى تدل على تمام الإنصات بإمالة السمع إلى المتكلم وحضور القلب¹، والثانية تدل على ممارسة فعل الفهم بقصدٍ وتكرار، فالتفهم هو: فهم الكلام شيئاً بعد شيء².

فعل الأوامر وترك النواهي: وهذا هو البعد الثاني في مفهوم السمع والطاعة عند الباجي، وهو مكوّن سلوكي تنفيذي جوهري، يمثل العلامة الظاهرة والشّرط المرئي على تحقق السمع والطاعة.

التجرد من المؤثر الداخلي والخارجي: أما الركن الثالث في مفهوم السمع والطاعة فهو التحرّر من المؤثرات الذاتية والموضوعية التي ذكرها المؤلف في شرحه لمعنى "المنشط والمكروه".

بهذه الأركان الثلاثة يتحقق مفهوم السمع والطاعة كما يقدمه لنا أبو الوليد الباجي، وهو كما رأينا قائم على الانقياد والاتباع، ولكنّ الحديث تضمن فقرة تحتاج إلى تفسير آخر في ضوء وجوب السمع والطاعة، وهي قول عبادة -رضي الله عنه- : "وأن نقول بالحق حيثما كنا لا نخاف في الله لومة لائم".

أما حد الإكراه فإن المؤلف لا يُمَدُّنا فيه بنص مفصل يبيّن حدود الإكراه المعتبر في

¹ انظر مادة: صغا، في القاموس المحيط ولسان العرب.

² انظر مادة: فهم، في المصدرين السابقين.

إبطال البيعة، والسبب أنه -كما سنبين لاحقاً- لا يرى الإكراه مبطلاً لها أصلاً، ولكننا -رغم ذلك- وقفنا على نص له نراه صالحاً للاعتماد عليه في هذه المسألة.

ورد النص في الإكراه على الطلاق، وجاء تعليقاً من المؤلف على حديث مالك عن ثابت بن الأحنف أنه تزوج أمّ ولد لعبد الرحمن بن زيد بن الخطاب، فدعاه عبد الله بن عبد الرحمن بن زيد بن الخطاب، قال: فجئته فدخلت عليه فإذا سياط موضوعة، وإذا قيدان من حديد وعبدان له قد أجلسهما، فقال: طلقها وإلا والذي يحلف به فعلت بك كذا، وكذا قال: فقلت: هي الطلاق ألفاً، قال: فخرجت من عنده فأدركت عبد الله بن عمر بطريق مكة قال فأخبرته بالذي كان من شأني فتغيظ عبد الله، وقال: ليس ذلك بطلاق، وإنها لم تحرم عليك فارجع إلى أهلك، قال: فلم تقرني نفسي حتى أتيت عبد الله بن الزبير -وهو يومئذ بمكة أمير عليها- فأخبرته بالذي كان من شأني وبالذي قال لي عبد الله بن عمر، قال: فقال لي عبد الله بن الزبير: لم تحرم عليك فارجع إلى أهلك، وكتب إلى جابر بن الأسود الزهري وهو أمير المدينة يأمره أن يعاقب عبد الله بن عبد الرحمن، وأن يخلي بيني وبين أهلي، قال: فقدمت المدينة فجهزت صفية امرأة عبد الله بن عمر امرأتي حتى أدخلتها علي، بعلم عبد الله بن عمر، ثم دعوت عبد الله بن عمر يوم عرسي إلى وليمتي فجاءني.

أما أبو الوليد فقد علق على قول ثابت بن الأحنف: فدخلت عليه، فإذا سياط موضوعة وقيدان من حديد وعبدان، فقال: "يقتضي مع كمال الحديث أن هذا كان عند عبد الله بن عمر وعبد الله بن الزبير مما يقع به الإكراه الذي يمنع وقوع الطلاق"، ثم سرد أقوالاً

للأقدمين تحدد الإكراه المانع من وقوع الطلاق والعتاق بما هو أقل من هذا، فقال: "وروى ابن المواز أن التهديد بالضرب - وإن قل - وأن السجن إكراه وكذلك أخذ بعض المال"، ويستطرد في رواية قول آخر عن ابن القاسم المالكي في المكروه وأنه يلزمه ما أكره عليه إذا كان قد حلف أما إن كان لم يحلف فلا شيء عليه، لكن الباجي يستدرك على هذا الرأي فيقول: "ومعنى ذلك عندي أن يكون يعلم أن الحالف يقدر على ذلك، وأنه ممن لا ينزع عنه، وليس من شروطه ألا يتحقق ذلك وألا يسرع فيه، وعلى هذا يدل حديث ثابت بن الأحنف".¹

إن أبا الوليد يقيّد انعقاد يمين الحالف تحت الإكراه بشرطين، هما: قدرته على فعل ما حلف عليه، والعلم أنه لن يرجع عنه عند زوال الإكراه، وينفي عن صحة اشتراط عدم وقوعه في ما أكره عليه، وعدم إيسرعه إلى فعله، لأنه لولا الإكراه ما فعله أصلاً، ولأن الإكراه أيضاً قد يُلزم المكروه الحال بالإسراع والفورية إلى تنفيذ ما أكره عليه.

ومع وضوح هذا النص في الدلالة على عدم انعقاد يمين المكروه وعلى أن الإكراه يمنع وقوع الطلاق والعتاق، فإن الباجي يسوق رأيه بشكل أكثر وضوحاً وأصرح دلالة في موضع آخر من شرحه للحديث السابق، وفي معرض رده على القائلين بلزوم طلاق المكروه، ومنهم: أبو حنيفة والنخعي والشعبي.

ويشير الباجي في رده على هؤلاء إلى أن كل ما يأتيه المكروه من أقوال أو أفعال لا

¹ المنتقى، مصدر سابق، ج6، ص: 160

يلزمه، مستدلاً بحديث «لا طلاق في إغلاق»¹، ثم فسر الإغلاق بأن معناه: الإكراه، وقال: "ومن جهة المعنى أن هذا طلاق لو أقر به لم يلزمه فإذا أوقعه لم يلزمه كطلاق المجنون"، ويوسع دائرة ما يبطله الإكراه، فيعتبر أن نتيجته -أيا كانت- غير ملزمة لمكره "سواء أكره على إيقاع الطلاق أو الإقرار به أو اليمين به أو الحنث في يمين لزمته به، كل ذلك لا يلزمه؛ لأنه معنى يتضمن الطلاق فلم يلزم بالإكراه كالإقرار".²

إلى هذا الحد تجري أحكام الإكراه عند الباجي على أصل مالك ورأيه، ولكن هل ستبقى كذلك في باب البيعة؟ وهل الطلاق والعتاق والصدقة والحج في أيمان البيعة لازمة أم لا؟

المطلب الثاني: أيمان البيعة؛ تفهم للإكراه!

أيمان البيعة هي مجموعة من الشروط المشددة والمعقدة ابتدعها الحجاج بن يوسف الثقفي (ت 95 هـ) للاحتياط والاستيثاق للخلفاء المروانيين بعد أن كثرت عليهم الثورات وكادت تعصف بدولتهم، ثم طوّرت الأنظمة السياسية المتتابعة في الدول الإسلامية هذه الأيمان واحتاطت فيها إلى حدود بعيدة. وتتضمن هذه الأيمان في العادة خليطاً من التعهدات المجحفة متضمنة في جملٍ تستوعب أنواعاً هائلة من العقوبة المادية والمعنوية تقريباً.

قال القرافي: "وهي أيمان رتبها الحجاج فيها اليمين بالله تعالى والطلاق والعتاق

¹ أخرجه أحمد في مسنده، والترمذي في سننه، وابن أبي شيبة في مسنده بلفظ: "لا طلاق ولا عتاق في إغلاق".

² المنتقى، مصدر سابق، ج6، ص: 161

والحج وصدقة المال، يحلف بها الناس عند البيعة¹ وقال ابن خلدون: "كان الخلفاء يستحلفون على العهد ويستوعبون الأيمان كلّها لذلك، فسمّي هذا الاستيعاب أيمان البيعة وكان الإكراه فيها أكثر وأغلب، ولهذا لما أفتى مالك رضي الله عنه بسقوط يمين الإكراه أنكرها الولاية عليه ورأوها قاذحة في أيمان البيعة، ووقع ما وقع من محنة الإمام رضي الله عنه".²

ومن نصوص هذه الأيمان نص بيعة العباسيين أيام ثورتهم، وقد ذكره ابن خلدون فقال: "وكان نصّ البيعة: أبايعكم على كتاب الله وسنة رسوله محمد صلى الله عليه وسلم والطاعة للرضا من آل رسول الله صلى الله عليه وسلم، عليكم بذلك عهد الله وميثاقه والطلاق والعتاق، والمشي إلى بيت الله الحرام، وعلى أن لا تسألوا رزقا ولا طمعا حتى تبدأكم به ولا تكتم".³

ومن النصوص التي تضمنت بيعةً وانخلاعاً من ولاية العهد في وقت واحد نص خلع عيسى بن موسى وتنازله لموسى الهادي عن حقه في الخلافة بعد المهدي، وقد أورد ابن الجوزي هذا النص في كتابه "المنتظم في تاريخ الأمم"، فقال: "وكتب على عيسى بخلعه كتاب ليكون حجة عليه، وفيه: أنه قد نزل عما كان حقا له لموسى بن المهدي وأنه إن لم يف بذلك فكل زوجة هي عنده من يوم كتب هذا الكتاب أو يتزوجها طالق ثلاثا

¹ النخيرة في فروع الفقه المالكي، مصدر سابق، ج4، ص: 10

² تاريخ ابن خلدون، مصدر سابق، ج1، ص: 157

³ نفسه، ص: 1070

البتة إلى ثلاثين سنة، وكل مملوك له عنده اليوم أو يملكه إلى ثلاثين سنة أحرار لوجه الله، وكل مال له من نقد أو عرض أو أرض أو قليل أو كثير ويستفيده إلى ثلاثين سنة صدقة على المساكين، وعليه من مدينة السلام المشي حافيا إلى بيت الله العتيق نذرا واجبا ثلاثين سنة، وأشهد على نفسه بإقراره هذا مائة وثلاثين رجلا من بني هاشم والموالي والوزراء والقضاة، وكتب في صفر سنة ستين وختم عليه عيسى بن موسى".¹

والظاهر أن هذه الأيمان استُحدثت في أول الأمر لقطع الطريق على أولئك الفقهاء والسياسيين وأصحاب المذاهب الفكرية التي عرفوا بـ"أصحاب القول بالسيف"، ويقصد بهم الذين يرون إباحة الخروج على السلطان الذي لا يستوفي شروط استحقاق الخلافة، وهم مع اتفاقهم على القول بالسيف مختلفون في أسباب ذلك بحسب اختلاف مذاهبهم وتأويلاتهم، فقد كان للفقهاء في القرن الأول -ومنهم صحابة وتابعون كبار- أسباب تختلف عما أسباب اعتناق الخوارج هذا الرأي، كما كان للشيعة أسباب تختلف عن الجميع.

ومهما يكن، فإن الغاية المقصودة من هذه الأيمان قد اتسعت لتتجاوز سدّ ذريعة خلع طاعة الإمام إلى سدّ الذريعة أمام السلاطين أيضا حتى لا يمارسوا الغدر ضد خصومهم السياسيين العائدين عن المشاقّة والمنازعة إلى السمع والطاعة، وقد عاشت الدولة العباسية تجارب من الغدر السياسي، منها قتل المنصور لأكبر قادة ثورة العباسيين أبي مسلم

¹ المنتظم في تاريخ الأمم، لابن الجوزي، تحقيق: محمد عطا، مصطفى عطا، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت،

الخراساني سنة 137 هـ / 754م ومنها قتله أيضاً لعمه عبد الله بن علي سنة 147 هـ 764م. وقد كان عبد الله هذا توثق لنفسه في عهد مشدد على المنصور كتبه ابن المقفع الأديب الشهير الذي كان كاتب عيسى بن علي أخى عبد الله المغدور.

وجاء في نص الوثيقة -التي لم تتفع صاحبها، ويقال إنها سبب مقتل كاتبها-: "ومتى غدر أمير المؤمنين بعمه ففساؤه طوالق، وعبيده أحرار، ودوابه حبس، والمسلمون في حل من بيعته".¹

ورغم أن هذه الأيمان ملازمة للإكراه والقهر في أغلب حالاتها -كما يقول ابن خلدون- فإن للباجي فيها رأياً مناقضاً لرأيه السابق بعدم اعتبار طلاق المكره أو عتاقه. ولكي نفهم أسباب هذا التغير التام والانقلاب في الأقوال ينبغي أن نشير إلى أن الباجي يعتنق رأياً متشدداً في معارضة الإمام أو الخروج عليه، وعلى ذلك القدر من التشدد بنى موقفه من الحنث بأيمان البيعة التي يعتبرها لازمة بغض النظر على حال الحالف من الرضا والإكراه.

وقد ساق أبو الوليد أيمان البيعة مساق جملة من الأيمان المشددة والمستوعبة، مثل قول قائل: عليّ أشد ما اتخذ رجل على رجل، أو قوله: عليّ الأيمان اللازمة. وهو يذكر أنه رأى أيمان البيعة "في بيعة أهل المدينة ليزيد بن معاوية وفي ما بعدها من عهود الخلفاء"، ثم يقول: "ولفظ الأيمان اللازمة لم أر فيه للمتقدمين أصولاً مخصصة"²، لكنه في الوقت

¹ المنتظم في تاريخ الأمم، مصدر سابق، ج8، ص: 56

² المنتقى، مصدر سابق، ج5، ص: 138

نفسه ينقل إجماع العلماء "على أنها أيمان لازمة يجب بها الطلاق والعتق والمشي إلى مكة والصدقة بثلاث المال وصيام شهرين"، ويبدو أن الذين نقل إجماعهم هم العلماء الذين سبقوه وليسوا المعاصرين فقد صرّح باختلاف معاصريه في قوله: "وقد اختلف فيها من عاصرنا من الفقهاء".¹

ونجد أن أبا الوليد يتوغل في التشديد وتأكيد انعقاد هذه الأيمان بتأويله الطلاق الواجب على الحالف بها بأنه طلاق البتة بالثلاث، فيقول: "أكثر من بلغنا قوله من أهل إفريقية يجعلون ذلك طلقة واحدة وكان معظم أهل بلدنا يجعلونها ثلاثا.. وهو الأظهر عندي".²

وفي سياق هذا الموقف الصارم يتهم المؤلف بعض أهل اللغة بمحاولة تسهيل أمر الأيمان اللازمة أو أيمان البيعة، وينعى عليهم ذلك فيقول: "وقد رأيت لبعض أهل اللغة قولاً أراه أراد به تسهيل هذه اليمين لأنهم يروون عن عائشة - رضي الله عنها - أنها قالت كل يمين وإن عظمت فإن كفارتها كفارة يمين يريدون أنه لا يجب على الحالف بالأيمان اللازمة إلا كفارة يمين وهذه الرواية لا تصح عن عائشة فيما علمت ولو صحت لجاز أن يلحقها التخصيص أو يكون ذلك رأياً رآته لم توافق عليه".³

أما قائمة ما يلزم الحالف بأيمان البيعة وما أشبهها من الأيمان فقد حددها الباجي

¹ المنتقى، مصدر سابق، ج5، ص: 139

² نفسه، ص: 139

³ نفسه، ص: 140

بالآتي:

• الطلاق، ويلزمه في جميع من عنده من النساء لأن يمينه متعلقة بجميعهن، فإن

لم تكن عنده امرأة لم يلزمه في من يتزوج في المستقبل.

• وأما الصيام فيلزمه منه صيام شهرين متتابعين وهو أعم ما ورد به الشرع من هذا

النوع.

• وأما العتاق: فيلزمه عتق جميع ما عنده من الرقيق؛ لأن حكم اليمين متعلق

بجميعهم، وإن لم يكن عنده رقيق فعليه عتق رقبة.

• وأما الصدقة: فيلزمه منها أن يتصدق بثلاث ماله وهذا مبني على التعلق بالعرف

لأن أكثر من يحلف إنما يحلف بصدقة ماله ويجب بذلك الثلث لأن عرف الشرع

متعلق به دون غيره من المقادير.¹

وكما أشار المؤلف آنفا فإن فقهاء عصره لم يوافقوه جميعاً على ما ذهب إليه من

التشديد في أيمان البيعة والأيمان اللازمة، ومنهم معاصره ابن عبد البر النمري الذي بسط

القول في هذه المسألة في كتاب "التمهيد" وهو كتاب لشرح الموطأ أيضاً.

لقد عرض ابن عبد البر جوانب من المسألة عرضاً مستفيضاً، ثم قال: "وأما الأيمان

التي يأخذها الأمراء اليوم على الناس فشيء محدث، وحسبك بما في الآثار من أمر

¹ المنتقى، مصدر سابق، ج5، ص: 141

البيعة¹ فاختار الطعن فيها بكونها محدثة لم ترد بها الآثار، وفي ذلك ما يدلّ على رفضه لها وقوله بمخالفتها لمقتضى البيعة الشرعية رغم ما عرف عنه من علاقة ودّية مع سلاطين عصره.

وبهذا الرأي قال مالكيون آخرون من أهل الأندلس من أهمهم الفقيه الشهير أبو الوليد بن رشد (ت 520هـ) الذي جاء بعد الباجي بطبقة واحدة. يرى ابن رشد أن الحالف "إذا خاف على نفسه إن لم يبايع على ما يستحلف عليه جاز له أن يبايع ولا تلزمه الأيمان في ذلك"، ومن المهم أن نؤكد هنا أن ابن رشد وابن عبد البر قبله يبدوان أكثر انسجاماً مع رأي إمام المذهب مالك بن أنس في هذه المسألة، وقد نقل ابن رشد حواراً جرى بين ابن القاسم المصري -وهو تلميذ مالك- ومالك نفسه، قال فيه ابن القاسم لمالك "إنه تأتينا بيعة هؤلاء القوم لتغلق علينا أبواب المسجد فيطهدونا فنبايع، قال: إذا علمت بذلك فلا تبرح واجلس في بيتك"، وقد سئل ابن القاسم ف قيل له: "أفكان مالك يقول إذا أكرهوه على البيعة إن ذلك لا يلزمه؟ قال: نعم".²

ويستند ابن رشد وأصحاب هذا الرأي إلى أدلة من القرآن والسنة، منها قول الله عز وجل: (إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ)³، وقول الرسول - صلى الله عليه وسلم - : "إن

¹ التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، مصدر سابق، ج13، ص: 347

² البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة، لأبي الوليد بن رشد، تحقيق: مجموعة محققين، الناشر:

دار الغرب الإسلامي، بيروت 1988 م، ج18، ص: 526

³ النحل، الآية 106

الله تجاوز لأمتي عن الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه".¹

ويذهب ابن رشد إلى ما هو أبعد من ذلك، فيحرض المكره -ويسميه الممتحن- أن يتبع أسلوب المداراة والحيل في ما يستحلف فيه، ويسوق قصة الإمام أبي حنيفة في ذلك مع أبي جعفر المنصور، فقد فرّ أبو حنيفة من بيعته وبقي مستخفياً حتى أخذ المنصور جماعة من الفقهاء، فقال أبو حنيفة: لي فيهم أسوة، فخرج معهم "فلما دخلوا على المنصور أقبل على أبي حنيفة وجذبه من بينهم وقال له: أنت صاحب حيل، فإله شاهد عليك أنك تبايعني صادقاً من قلبك، قال: الله يشهد علي حتى تقوم الساعة، قال حسبك. فلما خرج أبو حنيفة قال له أصحابه: حكمت على نفسك ببيعته حتى تقوم الساعة، فقال إنما أردت حتى تقوم الساعة من مجلسك إلى ما تحتاج إليه من بول أو غائط أو غير ذلك، أي حتى يقوم من مجلسه ذلك".²

ورغم أن الباجي وأضرابه من العلماء إنما ألزموا الحالف بأيمان البيعة بما حلف عليه تفادياً للفوضى وسداً لذريعة الخروج على السلطان والجماعة، فإنني أرى أن ما ذهبوا إليه مرجوح بالأدلة الصريحة الصحيحة، ثم إن مخاوفهم لم تعد معتبرة في عصرنا هذا بعدما تغيرت سبل الوصول إلى الولاية والسلطة، وبعد أن طوّر العقل البشري طريقاً تتفق مع مقاصد الشريعة في السياسة وتحقق أكبر قدر من تمثّل التجربة الراشدة من حيث حرية

¹ أخرجه الطبراني في "المسند"، انظر: طبعة مؤسسة الرسالة - بيروت، ج 2 ص: 152، وابن أبي شيبه في "المصنف"

بلفظ قريب منه، انظر: طبعة مكتبة الرشد - الرياض، ج 4 ص: 172

² البيان والتحصيل، مصدر سابق، ج 18، ص: 526

الاختيار وعدم إكراه الناس على بيعه شخص بعينه بحدّ السيف أو فم المدفع.

المبحث الثاني: طاعة الإمام الجائر والخروج عليه

يقودنا موقف الباجي من بيعه المكره وفهمه لمعنى السمع والطاعة وما يشترط فيهما، إلى الحديث عن رأيه في معارضة الإمام والخروج عليه، وعقوبات الخارجين، والصفة المطلوبة في الإمام الذي يحرم الخروج عليه، وتحلّ عقوبة فاعل ذلك.

فما هو الحد الفاصل بين قول كلمة الحق وبين الخروج على الإمام؟ وهل يستلزم إسقاط الإمام حقّ الأمة في التعبير عما تراه حقاً إسقاطاً لحقه هو في السمع والطاعة؟ وهل للطاعة شروط أم أنها مطلقة؟

المطلب الأول: الحد بين كلمة الحق والخروج

لا نجد عند الباجي -مما وقفنا عليه- جواباً مباشراً على هذه الأسئلة، ولكننا تتبعنا ملامح جوابه في مقتطفات متفرقة من كلامه في المنتقى، ويمكن أن نقدّم زبدة ذلك في عدد من النقاط:

أولاً: يمتدح الباجي الصحابة رضي الله عنهم - بصفة الإنكار على الأمراء دون مهابة أو خوف من لومة لائم، ومن قصص ذلك التي وردت في الموطأ قصة إنكار عبد الله بن عمر على سعد بن أبي وقاص المسح على الخفين وسعد يومئذ أمير للكوفة، قال

المؤلف: "إنكار عبد الله بن عمر على سعد بن أبي وقاص المسح على الخفين في الحضر وهو أمير البلدة على ما علم من حال الصحابة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا يهابون في ذلك أميرا ولا غيره".¹

ثانيا: يمتدح ملاطفة الإنكار مع الإمام العادل الذي يُعلم منه الانقياد للحق عند تنبيهه عليه، وقد أشار إلى ذلك في معرض تعليقه على قصة أخرى من قصص الصحابة - رضي الله عنهم - وهي انتقاد أبي مسعود الأنصاري لأمر الكوفة المغيرة بن شعبة على تأخير الصلاة عن وقتها، قال الباجي: "وما قاله أبو مسعود الأنصاري سنة في ملاطفة الإنكار لما يجب إنكاره لا سيما لمن علم انقياده للحق وحرصه على معرفته فإن ذلك أقرب له إلى الرجوع إلى الحق وأسلم لنفسه من الغضب الموجب للعناد، وكذلك يجب لمن أمر بمعروف ونهى عن منكر أن يرفق في أمره ونهيه".²

ثالثا: يرى الباجي أن طاعة الإمام المفضول لازمة كطاعة الإمام الفاضل، وبهذا جاء تأويله لعبارة "وأن لا ننازع الأمر أهله" على أنها تعني "شرطا على الأنصار ومن ليس من قريش، أن لا ينازعوا فيه أهله وهي قريش، ويحتمل أن يكون هذا مما أخذه على جميع الناس أن لا ينازعوا من ولاة الله الأمر منهم وإن كان فيهم من يصلح لذلك الأمر إذا كان قد

¹ المنتقى، مصدر سابق، ج1، ص: 165

² نفسه، ص: 9

صار لغيره".¹

رابعاً: لا إثم بترك الإنكار على الإمام الظالم عند خوف الأذى، وهذا أحد المبادئ التي يعتمدها الباجي في مقاربة معنى "وأن نقول بالحق أينما كنا لا نخاف في الله لومة لائم"، وتفسير ذلك "أن من ناله الأذى من أهل المنكر لا يأثم بترك الإنكار عليهم ويكفيه أن ينكره بقلبه أو بوجه لا يناله به أذاه".²

خامساً: يمنع الباجي مجاهرة الإمام بالمخالفة منعاً مطلقاً؛ خوفاً من الفوضى وشق العصا، وهذا رأي متكرر في عدة مواضع من المنتقى، ومن أمثلته مسألة أداء زكاة الأموال الظاهرة كالماشية والزروع والثمار وغيرها إلى الإمام الجائر، ورغم أن الباجي يرى إباحة إخفاء الزكاة عن هذا النوع من الأئمة وتولي صاحبها توزيعها على مستحقيها، فإنه يقطع بوجوب دفعها للإمام الجائر عند عدم القدرة على إخفائها، "سواء وضعها الإمام موضعها أو غير موضعها؛ لأنه لا يجوز له مجاهرة الإمام بالمخالفة؛ لأنه من باب شق العصا والخروج عليهم وذلك ممنوع فإذا وجب عليه دفعها إليه وجب أن يجزئه".³

لقد جرّ مبدأ سد الباب أمام احتمالات شق العصا ومخالفة السلطان ذيله على أحكام شرعية كثيرة تنتظم جميع أبواب الفقه تقريباً، وبهذا المبدأ منع المالكية تعدّد صلاة الجماعة في المسجد الواحد، وقالوا: لو جاءت جماعة بعد انقضاء الصلاة في المسجد لزمتهما الصلاة

¹ نفسه، ج3، ص: 434

² نفسه، ج2، ص: 423

³ نفسه، ج3، ص: 64

فراى أفذاذاً دون إمام، وأصل هذا -كما يقول الباجي- "أن الإمام الراتب للمسجد له إقامة الصلاة فيه دون غيره فإذا جمع فيه الصلاة ثم أنت طائفة أخرى لم يكن لها أن تجمع فيه لأن الأئمة يجب الاجتماع إليهم والاتفاق على تقديمهم فإذا ثبت ذلك لم يجز الاختلاف عليهم ولو جاز الجمع في مسجد مرتين لكان ذلك داعية إلى الافتراق والاختلاف ولكان أهل البدع يفارقون الجماعة بإمامهم ويتأخرون من جماعتهم ثم يقدمون منهم ولو جاز مثل هذا لفعلوا مثل ذلك بالإمام الذي تؤدي إليه الطاعة فيؤدي ذلك إلى إظهار منابذة الأئمة ومخالفتهم ومفارقة الجماعة فوجب عليهم سد هذا الباب".¹

إن هذه المعاني هي محددات ملامح الجواب الذي يقدمه أبو الوليد على سؤال الذي طرحناه عن الحدود بين كلمة الحق عند السلطان وبين الخروج على الإمام، ونلاحظ أنها تقود إلى محصلة مفادها: أن الأصل هو قول الحق للإمام بالملاطفة والمكايسة عند أمن الأذى والضرر وعند تيقن السلامة من الوقوع في ما قد يصح تأويله بأنه نوع من شق العصا والخروج على السلطان.

وهذه على كل حال شروط تصعييبية -إن لم تكن تعجيزية- في وجه المعارضين للإمام، ويمكن الإشارة إليها باعتبارها قيوداً على الحرية السياسية لو أخذ بها في هذا العصر الذي أصبحت المعارضة فيه بالكلمة ممكنة، على خلاف ما كان في عصور مضت من حتمية حمل السيف وإراقة الدم لحماية الكلمة التي تخالف هوى الإمام.

¹ نفسه، ج1، ص: 294

ومن الواضح أن الحالة الطغيانية التي حدثت بعد عهد الخلافة واستقرت واستمرت

قروناً مديدة هي ما أنتج فقهاً يسعى إلى تنظيم الواقع وتبريره وليس إلى تغييره أو إنتاجه.

ولهذا فإن الباجي يقدم لنا رأياً حذراً وغير قاطع في مسألتَي: الطاعة في الاستطاعة

والطاعة في المعروف، رغم أنهما منصوصتان في آيات وأحاديث عديدة، منها قول الله

تعالى: (لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا)¹ وقوله: (لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآءَاتِيهَا)² أما

أحاديث تقييد الطاعة بالاستطاعة فكثيرة؛ وقد وردت منها طائفة في الموطأ منها حديث

أميمة بنت رقية رضي الله عنها - أنها أتت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في نسوة

بايعنه على الإسلام، فكان يقول لهن: "في ما استطعن وأطقتن"³، وكذلك حديثبيعة عبد

الله بن عمر لعبد الملك بن مروان مكاتبة، وقد جاء في كتاب ابن عمر: "إني أحمد إليك الله

الذي لا إله إلا هو وأقر لك بالسمع والطاعة على سنة الله وسنة رسوله فيما استطعت"⁴،

ومنها كذلك حديث ابن عمر، قال: «كنا إذا بايعنا رسول الله - صلى الله عليه وسلم -

على السمع والطاعة يقول لنا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فيما استطعتم».⁵

ومن اللافت أن الباجي لم يقف كثيراً عند مسألة الاستطاعة في هذه الأحاديث إلا

ما كان من تعليقه على حديث ابن عمر الأخير، ومن اللافت أيضاً أنه في هذا التعليق علّل

¹ البقرة، الآية: 286

² الطلاق، الآية: 7

³ المنتقى، مصدر سابق، ج10، ص: 393

⁴ نفسه، ص: 394

⁵ نفسه، ص: 393

اشتراط الاستطاعة باحتمال الخطأ والنسيان على من يبايع الإمام، ولم يتطرق إلى أمور أخرى قد يكون للاستطاعة فيها دلالة أهم كطاعة الإمام في الأمر بفعل ما لا يقدر الإنسان عليه لضعف بدن أو كفاءة أو حتى إباء نفس، قال: "ومبايعة الإمام إنما هي على السمع والطاعة ومعنى ذلك امتثال الأمر والنهي كان النبي - صلى الله عليه وسلم - «يقول لهم: فيما استطعتم» يريد من السمع والطاعة وذلك - والله أعلم - لقول الله سبحانه وتعالى (لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَاءً آتِيهَاً)¹ وأنه قد يقع من المكلف ما لا يقدر على التحرز منه من الخطأ والنسيان".²

المطلب الثاني: حدود الطاعة في المعصية

وكما دلت النصوص على أن الطاعة بالاستطاعة، فقد دلت كذلك على أن الطاعة في المعروف، وهذه القاعدة خلقت أمام فقهاء الطاعة معضلة أخلاقية وسياسية على مستوى التصور والتطبيق معاً، فإذا كانت طاعة الإمام واجبة والخروج عليه ممنوعاً ولو كان فاسقاً غير عادل فكيف المواءمة بين ذلك وبين القاعدة خاصة أن الإمام الفاسق أو الجائر مظنة للأمر بالمعصية؟

يحاول الباجي مقارنة هذه المسألة من زاويتين؛ إحداها مباشرة تتعلق بحكم طاعة الإمام في المعصية، والثانية غير مباشرة تتعلق بتعظيم شأن ومكانة الإمام العادل الذي لا

¹ التغابن، الآية: 16

² المنتقى، مصدر سابق، ج10، ص: 393

يأمر إلا بالمعروف والتهوين من مكانة الإمام الجائر في الوقت نفسه.

إن حديث الباجي عن حكم طاعة الإمام في المعصية جاء قليلاً بل نادراً في ما وقفنا عليه من كتاباته، ولكنه يخلص بنا في النهاية إلى أن لا طاعة في معصية، ومن النصوص التي يستند إليها في هذا ما ساقه في مسألة من يمتلك صلاحية تطبيق الحدود، ومفاده: أن مالكاً سئل "في من أمره إمام بقتل رجل في حد أو بجلده فقال: إن كان الإمام عدلاً مأموناً لا يخاف عليه جور ولا جهل فليفعل ما أمر به، وإن كان يخاف عليه جهلاً أو جوراً فلا يمتثل أمره، إلا أن يعرف أن الذي أمر به الإمام قد وجب عليه، فليمتثل أمره".¹

ومع وضوح هذا النص الذي جاء في سياق الاستدلال والتبني، فإنه اشتمل على جملة غامضة، هي قوله: "إلا أن يعرف أن الذي أمر به الإمام قد وجب عليه"، فما هو المقصود بمعرفة الأمور أن ما أمره الإمام به قد وجب عليه؟ وهل يعرف ذلك بنص شرعي أم بقرينة من الواقع؟ وما هي علة الوجوب المقصودة هنا؟ هل هي علم طارئ على الأمور أم هي حصول الخوف من عاقبة عدم الطاعة التي قد تقضي إلى إتلاف نفس صاحبها أو ماله؟

ويظهر لنا أن المراد هو علم الأمور بأن لا مناص من فعل ما أمره الإمام من معصية وإلا وقعت عليه عقوبة ذلك منه، وحينئذ يكون حكمه حكم المكروه.

¹ المنتقى، مصدر سابق، ج10، ص: 33

أما الوجه الثاني للمقاربة فهو تعظيم شأن الإمام العادل وتخصيصه بأنواع من الطاعة وألوان من مناصحة الامتثال والانقياد حجت عن الإمام الجائر، ومرّد ذلك أن العادل مؤتمن على الأموال والحقوق بخلاف الظالم، ومن هنا يكون الباجي وجماعة الفقهاء قد قسموا الطاعة إلى قسمين: طاعة تامة، وطاعة منقوصة، والطاعة التامة هي: امتثال الأمر والنهي وتأدية الحقوق في الأموال إلى الإمام ديانةً وسياسةً، أما الطاعة المنقوصة فهي: امتثال الأمر والنهي وتأدية تلك الحقوق سياسة لا ديانةً، مما يعني التزام ما تلزمه به ضرورة القوة والسلطة القاهرة من الطاعة والتتصل منها متى ما أمكن ذلك مع أمن العقوبة والعاقبة.

وسنذكر جملة من الخصائص التشريعية التفضيلية التي تؤكد المعنى الذي أشرنا إليه من تقسيم الطاعة إلى كاملة ومنقوصة بناء على حال الإمام من العدل أو الجور.

دفع زكاة ما يغاب عليه للإمام العادل: يعرف الفقهاء الأموال التي يُغاب عليها بأنها الأموال غير الظاهرة التي توكل إلى أمانات أربابها وضمهم كالذهب والفضة، وأما الأموال التي لا يغاب عليها فهي الظاهرة للعيان كالعقار والماشية وعروض التجارة.

ويرى الباجي أن "الإمام إذا كان عدلاً فيستحب لمن وجبت عليه الزكاة أن يدفعها إليه إن كانت من الأموال التي يغاب عليها وهو العين الذهب والفضة؛ لأن الإمام يكفيه الاجتهاد في أدائها، ولأن الإمام هو المسئول والمطلوب بنوائب المسلمين فيدفع إليه الزكاة

ليستعين بها على من يجب له أخذ الزكاة فإن أخرجها ولم يدفعها إلى الإمام أجزأه ذلك".¹

أما إن كان الإمام جائراً فلا يرى المؤلف جواز دفع زكاة ما يُغاب عليه من الأموال إليه أصلاً، أخرى أن يكون ذلك مستحباً كما هو الحال مع الإمام العادل، وأما الأموال الظاهرة فـ"إن كان الإمام عدلاً وجب دفعها إليه ولم يجزه إخراجها دونه"²، وأما إن كان جائراً فالمستحب إخفاؤها ووضعها في مواضعها وكان ذلك مجزئاً لصاحبها -كما يرى الباجي- "فإن لم يمكنه إخفاؤها وأداها إليه فإنها تجزئه سواء وضعها الإمام موضعها أو غير موضعها؛ لأنه لا يجوز له مجاهرة الإمام بالمخالفة؛ لأنه من باب شق العصا والخروج عليهم [أي: الأئمة] وذلك ممنوع، فإذا وجب عليه دفعها إليه وجب أن يجزئه".³

تجزئة زكاة المال المتفرق بين الأمراء العدول: يرى أبو الوليد أن من ملك أموالاً في بلاد متفرقة فإن واجبه تقديم جزء من زكاته لأمر ذلك البلد إن كان عدلاً، بالقدر المتناسب مع ما يملك من المال هناك. فالأصل في الزكاة أن إخراجها مختص بموضع المال، أما إن كان الإمام غير عدل فإن على صاحبه تقدير زكاته وإخراجها وإنفاقها في وجهها، لا يؤديها للإمام الجور.

وهكذا، فـ"من كانت له أربعون شاة بأربعة أقاليم عشرة بالأندلس وعشرة بأفريقية وعشرة بمصر وعشرة بالعراق وكان الولاية عدولاً فإنه يلزمه أن يخبرهم بذلك ويدفع إلى كل

¹ المنتقى، مصدر سابق، ج3، ص: 64

² نفسه، ص: 64

³ نفسه، ص: 64

أمير ربع شاة في شاة يشاركه فيها، وإن دفع إليه ربع قيمة شاة أجزأه، وإن كان الولاية غير عدول فليخرج هو ما يلزمه .. وإن كان له خمسة أواق في بلاد متفرقة فليعط كل أمير زكاة ماله ببلده، فإن لم يكونوا عدولا أخرج هو ما يلزمه عن جميع ذلك، يريد في كل بلد زكاة ماله فيه".¹

ويسند الباجي رأيه في هذه المسألة برأي إمام المذهب مالك بن أنس، وقد علل مالك تفضيل دفع زكاة الأموال غير الظاهرة إلى الإمام العادل ووجوب ذلك في الأموال الظاهرة بكون "أهل الحاجة والفاقة إنما يقصدون الإمام ويطلبون منه، لكون بيت المال بيديه، فإذا كان من أهل العدل فدفع هذه الحقوق إليه أولى ليضعها في نوائب المسلمين وما يعتريه من ضروراتهم ومواضع حاجتهم".²

دفع الضوال إلى الإمام العادل: والمقصود بالضوال هو الماشية من الإبل وغيرها، وهذه حكمها أن تدفع للإمام إذا كان عادلا لبيعها ويجعل ثمنها في بيت المال حتى يأتي ربها، وينقل الباجي قولاً لبعض الفقهاء -على وجه التبني له- مفاده أنه "إن كان الإمام عادلا رفعها إليه، وإن كان غير عدل فليخلها حيث وجدها".³

¹ المنتقى، مصدر سابق، ج3، ص: 185

² نفسه، ص: 275

³ نفسه، ج8، ص: 430

المطلب الثالث: الخروج من طاعة الإمام الجائر

رأينا في المباحث والمطالب السابقة كيف أن الباجي كان متشدداً بالغ التشدد في مسألة احترام البيعة وطاعة الإمام، ولكنه يظهر نوعاً من التساهل حيال ذلك إذا كان الإمام من أئمة الجور والعسف، ويشير الباجي إلى أن علّة ذلك هي كون هذا النوع من الأئمة يرتكب الظلم الذي يدعو الإنسان إلى التمرد، كما أنهم غير مؤتمنين على دماء الناس وأموالهم.

الخروج الموجب للقتل

من هنا نجد أنه يقرّر قاعدة تقول: لا يقتل أهل الأهواء إلا الإمام العادل، وهي قاعدة عميقة الدلالة على ضعف شرعية الإمام الجائر ونقص طاعة، لأن الحيلولة بينه وبين أخذ الخارجين عليه سياسياً أو عقدياً - وهم المعروفون بأهل الأهواء - هو نوع من تقليل الثقة في شرعيته وأهليته.

ويسوق المؤلف قول مالك في الإباضية والحرورية - وهم الخوارج - "وأهل الأهواء كلهم يستتابون فإن تابوا وإلا قتلوا إذا كان الإمام عدلاً".¹

وبهذا فإن من شروط الخروج الداعي إلى القتل أن يكون على الإمام العدل، وليس منه ما كان على إمام ظالم، ويؤكد المؤلف أن الحروري إذا لم يخرج على الإمام العدل فيدعُ إلى بدعته أو يقتل أحداً لم يقتله فأما إن قتل أحداً .. أو خرج على الإمام العدل فليستتب

¹ المنتقى، مصدر سابق، ج10، ص: 159

فإن تاب قبل منه وإلا قتل، وكذلك الجماعة منهم".¹

أما الشرط الثاني من شروط الخروج الموجب للقتل - كما يرى الباجي - فهو مفارقة الجماعة، ولذلك فهو ينقل عن الفقهاء قولهم: "من كان بين أظهرنا وفي جماعتنا فلا يقتل وليضرب مرة بعد مرة ويحبس وينهى عن مجالسته والسلام عليه تأديبا له.. فأما من بان منهم عن الجماعة ودعوا إلى بدعتهم ومنعوا فريضة من الفرائض فليدعهم الإمام العدل إلى السنة والرجوع إلى الجماعة فإن أبوا قاتلهم كما فعل أبو بكر الصديق - رضي الله عنه - بمن منع الزكاة، وكما فعل علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - بالحرورية".²

وأما الشرط الثالث فهو أن يدعو الخارجي أو أهل الأهواء إلى "البدعة"، أي: أن يدعو إلى الرأي الذي اعتنقوه وخالفوا به الإمام العادل، وهذا من مقتضى القول السابق، بل إن الفقهاء صرحوا به وهو الرأي الذي يختاره المؤلف.

وبالنظر في هذه الشروط نفهم أن مفهوم الخروج عند الباجي هو: إعلان مخالفة الإمام العادل ومفارقة الجماعة والدعوة إلى البدعة، وهو بهذا المعنى يشترك مع الحراية في عصيان الإمام وترهيب الجماعة، وهذا هو المفهوم الذي يقدمه لنا في تعليقه على ما جاء في الموطأ أن عاملا لعمر بن عبد العزيز أخذ ناسا في حراية ولم يقتلوا أحدا فأراد أن يقطع أيديهم، أو يقتل، فكتب إلى عمر بن عبد العزيز في ذلك فكتب إليه عمر: لو أخذت بأيسر

¹ المنتقى، مصدر سابق، ج10، ص: 159

² نفسه، ج10، ص: 159

ذلك، أي: يأمره بنفيهم دون قتلهم أو تقطيعهم من خلاف.

إن تعريف المحارب الذي نقله إلينا المؤلف عن غيره من الفقهاء، هو: القاطع للطريق المخيف للسبيل الشاهر للسلح لطلب المال فإن أعطى وإلا قاتل عليه، ولا يشترط الفقهاء فيه مفارقة الجماعة مفارقة حسية، بل يعتبرون مجرد قطع الطريق نوعاً من المفارقة المعنوية، ولذلك قالوا: سواء " أكان في المصر أو خارجا عن المصر".

غير أن الباجي يذهب بنا إلى ما هو أكثر وضوحا من وجوه التشابه بين الخروج والحاربة، عندما يستعرض المزيد من الأقوال الفقهية -على وجه التنبّي- التي تفضي إلى ذلك، ومنها ما نسبته في العتبية والموازية إلى ابن القاسم المصري بأن "من خرج لقطع السبيل لغير مال فهو محارب، مثل أن يقول لا أدع هؤلاء يخرجون إلى الشام أو إلى مصر أو إلى مكة، فهذا محارب، وكذلك كل من حمل السلح على الناس وأخافهم لغير عداوة ولا نائرة، فهو محارب .. ووجه ذلك أنه قاطع للسبيل مفسد في الأرض".¹

¹ المنتقى، مصدر سابق، ج10، ص: 81

الختامة

تناولت هذه الأطروحة الآراء السياسية لأبي الوليد الباجي الأندلسي المالكي من خلال كتابه "المنتقى في شرح الموطأ"، وهو كتاب جليل القدر عظيم الفائدة، أجمع على الثناء عليه وعلى صاحبه الأقدمون والأحدثون، وقد حاولت قدر الجهد الإحاطة بهذا الموضوع من جميع جوانبه، سواء ما تعلق بالمؤلف في نفسه وتكوينه المعرفي، أو تعلق به في ظروف حياته الخاصة والعامة؛ أي: في زمانه ومكانه السياسيين والثقافيين، كما أوليت كتاب "المنتقى" الذي هو محل الدراسة ومجالها مساحة مستحقة للتعريف به وبمكانته في المدونة الفقهية المالكية في الأندلس.

أبو الوليد الباجي هو عالم وفقه مالكي المذهب، أشعري المعتقد، عربي النسب من قبيلة تجيب ولد في الأندلس وينسب إلى باجتها، وعاش سبعة عقود، قضى ثلاث عشرة سنة منها في المشرق.

ولد الباجي في بيت علم وفقه، وكان جده وأخواله من علماء زمانهم، وكانت والدته فقيهة، لكنه تلقى تكوينه الأساسي في حواضر العلم بالمشرق العربي بين مكة بالحجاز والكوفة وبغداد والموصل بالعراق ودمشق وحلب وصور بالشام، وكان له مرور بمصر وصقلية، وحظي بصحبة أقوى علماء زمانه صيتاً، وأرفعهم مكانة علمية في مذاهب شتى في القفه والعقيدة.

لقد جمع الباجي على مدى ثلاث عشرة سنة مادة علمية كثيرة وغزيرة، لم يسبق إلى مثلها في الأندلس من حيث جدتها في مجالها، ومن حيث إتقانه لها وإحاطته بجوانبها، ومن

أهمها: علم الجدل والمناظرة، وعلم الأصول، وعلم الخلافات، وعلم الحديث، وقد عاش حياة ديناميكية متفاعلة، تأثر بها وحاول التأثير فيها، فصاغت شخصيته على نحو جعله أحد أهم قادة الرأي الديني والسياسي في الأندلس خلال القرن الخامس الهجري، كما أنه أصبح أحد رواد التجديد في المنهج العلمي للمدرسة المالكية الأشعرية في الأندلس والغرب الإسلامي.

ثم عاد إلى الأندلس وهي تتخبط في مشاكل سياسية واجتماعية كثيرة، وكان المذهب المالكي فيها يزرع هو الآخر تحت ضغط ابن حزم الظاهري الذي وجه ضربات عظيمة إلى فقهاء المالكية في البلاد، وهزمهم هزائم منكرة في مناظرات لم يستطيعوا معه فيها صبراً.

ورغم أن الأندلس كانت حافلة بالصراع السياسي منذ الفتح فإننا اضطررنا إلى الانتظار قروناً عديدة من أجل ظهور آثار سياسية على المستوى الفكري والنظري تؤسس هذا الصراع أو توطئه أو تحكم عليه أو تحقق فيه أي نوع من أنواع التأثير والتفاعل.

ولعل ذلك يعود إلى أن سيطرة المذهب المالكي المتحالف مع السلطة السياسية وضعف العلوم العقلية والحرية السياسية أمور قد تكون سببا في عدم وجود الحاجة إلى فكر سياسي نظري، فقد كان توجه العلماء والفقهاء إلى الاستغراق في التفاصيل الفقهية ذات الصلة المباشرة بوظيفة القضاء؛ لأن هذه الطبقة كانت هي المسيطرة وكانت هي الطبقة النبيلة في مجتمع الفقهاء خلال الدولتين الأموية والعامرية.

أما بعد المائة الخامسة فقد شهد التراث السياسي تطورا عظيما وطفرة كبيرة، ففي

هذا القرن أخذ الاهتمام بالتأليف السياسي منحى أفقياً على مستوى أفراد كل طبقة من الفقهاء وعموديا على مستوى الأجيال؛ فظهرت تآليف للشيخ وتلاميذهم ثم لتلاميذ تلاميذهم.

أما الباجي فقد باشر لدى عودته إلى الأندلس مهمة رباعية المحاور:

أولاً: التعليم: كان أول نشاط ثقافي قام به الباجي بعد قدومه من المشرق هو التدريس، بالإضافة إلى عمله اليدوي الذي، وهي الحرفة التي ينسب إليها أحياناً فيقال: الذهبي.

لقد تخرج على يد الباجي عدد كبير من طلاب العلم الذين أصبحوا قادة رأي من بعده، مثل أبي بكر الطرطوشي المالكي؛ الذي تفرد بالفتوى والتعليم والجدل في مصر التي توفي فيها، وكان أحد أقوى خصوم الإمام أبي حامد الغزالي، رحمهما الله.

ثانياً: التصدي للظاهرية: لم يلبث نجم الباجي أن لمع في سماء الأندلس وأصبح اسمه على ألسنة الفقهاء وطلبة العلم الذي وردوا عليه من جميع الأصقاع والنواحي، فتلقى دعوة عاجلة من أحد هؤلاء الفقهاء هو محمد بن سعيد؛ يستجد به للتصدي للمد الظاهري؛ الذي سيطر على ميورقة وعدد من الجزائر الشرقية لحوالي عقد من الزمن.

دخل الباجي في سلسلة مناظرات مع الفقيه الظاهري بين يدي أمير ميورقة ابن رشيق، وأفضت تلك المناظرات بحسب ما ذكر المؤرخون والدارسون إلى انتصار الباجي وانكسار ابن حزم الذي خرج من الإمارة الصغيرة، وعاش بقية حياته منعزلاً في بليدة صغيرة

تدعى لبله، وفيها توفي رحمه الله عام 456 هـ.

لقد كانت هذه المناظرات واسعة في مضمونها؛ فشملت أصول الدين وأصول الفقه وفروعه، ولا نستبعد أن تكون أيضا لها جوانب سياسية؛ لما نعلمه من اختلاف الرأي السياسي بين الباجي الفقيه السلطاني الذي يؤمن بالإصلاح، وابن حزم الفقيه المتمرد الذي كان مواليا للأمويين، مشككا في شرعية ملوك الطوائف الذين تغلبوا على البلاد.

ويعتبر الدكتور عبد المجيد تركي من أفضل من درسوا هذه المناظرات، خاصة في كتابه "مناظرات في أصول الشريعة بين الباجي وابن حزم"، كما أن الدراسة العلمية التي كتبها الدكتور سعيد المغناوي حولها قد جاءت بلُباب الأمر وخلاصته متبعة قاعدة "ما قل ودل"، وهي منشورة في مجلة الحضارة الإسلامية؛ العدد التاسع عشر-ذو الحجة 1434 هـ أكتوبر 2013م.

ثالثا: الإصلاح السياسي: حاول الباجي استغلال مكانته العلمية الكبيرة والاستفادة من تهافت ملوك الطوائف على استمالته وتقريبه، من أجل أن يقنعهم بإصلاح الواقع السياسي الذي انحرف إلى التشتت والنزاع، مؤملاً أن يجد منهم آذاناً صاغية وقلوباً تليّنها المواعظ السياسية التي كان يعظهم بها في قصورهم ومجالسهم، ويحضهم فيها على إعادة توحيد البلاد تحت سلطة سياسية مركزية؛ درءاً للخطر الماحق المحدث بالبلاد وبالمسلمين من ممالك النصارى المجاورة التي كانت قد بدأت حرباً صليبية، ونجحت في اجتياح مدينة بربرشتر عام 456 للهجرة، وكذلك حصار طليطلة، في حياة الباجي.

ومما ينبغي أن نشير إليه هنا أن مشروع الوحدة السياسية كان محاولة إصلاحية مشتركة بين الباجي وابن عمه المتوكل بن الأفطس التجيبي أمير بطليوس، وقد ذكرت المصادر التاريخية أن الباجي تحرك باتفاق معه بين الملوك، وتوفي في ألمرية وهو بسبيل إقناع حاكمها بالفكرة، رحمه الله.

وعلى كل حال فإن جهود الباجي هذه لم تؤت أكلها في حياته، وقد توفي قبل أن يرى بشائر إثمارها التي لاحت بعد وفاته بأربعة أعوام، عندما عبرت جيوش المرابطين من المغرب إلى الأندلس، وهزمت الجيوش الصليبية في معركة الزلاقة الخالدة قرب بطليوس عام 478 هـ / 1086م، وقد كان للمتوكل التجيبي -حليف الباجي- والمعتمد بن عباد دور أساسي في تحقيق هذا النصر بمساعدة جيش أمير المسلمين يوسف بن تاشفين؛ القادم من الصحراء.

رابعاً: التأليف: مع النشاط العلمي والسياسي، باشر الباجي عمل التصنيف والكتابة في فنون العقيدة والشريعة، وقد ألف جملة من الكتب النفيسة في مجالها على الرأي والطريقة المالكية، ولعله لم يسبق في الأندلس إلى التأليف في مجال الجدل والمناظرة وأصول الدين وأصول الفقه وفق التصور المالكي لمسائل هذه الأبواب والعلوم.

لقد مثلت كتب الباجي عامة، والمنتقى خاصة، إضافة هامة وعميقة لمنهج الدرس العلمي في الأندلس، ويعتبر المنتقى إحدى الموسوعات الفقهية المالكية التي تخطى حدود تأثيرها حدود جزيرة ألبيريا إلى جمع أقطار الغرب الإسلامي، ثم إلى العالم الإسلامي أجمع.

كان المنتقى نموذجاً علمياً وعملياً لكيفية تطبيق الأصول المالكية على الفروع الفقهية، فتضمن الحجج، وطرق الاستدلال، ومنهج الترجيح والاختيار، ومناقشة الأدلة والأقوال المخالفة، ولم يخلُ من عرض آراء المذاهب الأخرى وما استندت عليه، فكان جزءاً من ثورة علمية في المذهب بدأت ملامحها مع ابن عبد البر النمري.

وكان المنتقى - إلى جانب ذلك - أكثر كتب الباجي تضمناً لآرائه السياسية، التي بثها في ثناياه وتحت كل الأبواب؛ من باب أحكام الطهارة والصلاة إلى باب جامع الأدب والأحكام، وقد تطلب منا تتبع هذه الآراء وجمعها جهداً مضنياً وعملاً لا يخلو من مشقة لتفرقها وشدة انتشارها، وعروها من ناظم منهجي؛ لأن الكتاب لم يصنّف في السياسة ولا كانت غرضاً من أغراض تأليفه التي ذكرها المؤلف في مقدمته، ولكنها رغم ذلك كانت حاضرة على نحو ظاهر؛ لأن أحكام الفقه مرتبطة بالواقع ارتباطاً وثيقاً، والواقع هو مجال السياسة؛ تأثيراً وتأثراً، وفعلاً وانفعالاً.

ويمكن القول إن معالم الفكر السياسي لأبي الوليد الباجي أنه فكر يسعى إلى تحقيق الوحدة السياسية في الأندلس، بل بين الأندلس وجوارها المغربي، كما أنه يولي اهتماماً خاصاً بمسألة الأمن الثقافي وصلابة الهوية الداخلية للدولة والمجتمع، غير أن الباجي لا يعطي القيمة نفسها للشرعية السياسية، بقدر ما يظهر استعداداً للاعتراف بأي إمام تغلب على الأمر بقوة السلاح والعصبية.

وبشيء من الاختصار، يمكن وصف آراء الباجي السياسية بأنها تنتمي إلى عصرها

الثقافي من حيث تساوقها مع النظرية الفقهية التي كانت سائدة ولا تزال لها امتداداتها حتى اليوم، والتي ترى تقديم حقوق الإمام على حقوق الأمة.

ولكن يمكن القول إن هذه الآراء الباجية لا تنتمي إلى واقعها السياسي المتشردم المتنازع؛ بحكم أن صاحبها حاول تغيير ذلك الواقع، واستعادة الوحدة السياسية في كيان إداري مركزي، من أجل حماية البيضة وحفظ الوجود.

ويمكننا -في ختام هذا البحث- استنتاج الخلاصات التالية:

- كانت الأندلس مالكية عندما غادرها الباجي إلى المشرق، ولكنها لم تكن دار جدل وتوسع في علم المعقولات، وإنما كان يغلب عليها التقليد، وإعادة إنتاج الأقوال الفقهية التفصيلية الإجرائية، حتى أصبح المذهب ضعيفا أمام تشكيك الخصوم، وأوشك في لحظة من لحظاته أن ينهار أمام هجماتهم.

- مثل الباجي دور المنقذ للمالكية في الأندلس إبان عودته، ورغم أنه عاصر علماء مالكيين مجتهدين كبار من نوع ابن عبد البر النمري، فإن كثيراً من الأحداث والحقائق تلاحقت وتضافرت فجعلت شروط المنقذ من المعضلة الظاهرية متحققة فيه دون سواه؛ ومن تلك الشروط طبيعة المهارة المطلوبة في مناظرة الظاهرية، أي: مهارة الجدل خاصة، وهي التي لم يكن للباجي مثيل فيها في زمنه في الأندلس.

- رغم أن الباجي لم يكتب في السياسية استقلالاً، وإنما أورد آراءه

السياسية تبعاً لآرائه الفقهية أو الأصولية أو العقدية، فإنه يقدم لنا رؤية واسعة ومؤصلة من وجهة نظره في الحكم والسلطة والتدبير، وهو يقدم أفكاراً سياسية مهمة للإمام بما كان يعتقد ويرى.

● يعتبر الفقه السياسي للباجي فقهاً سلطانياً؛ أي: أنه يقدم حق الإمام والسلطان في الطاعة المطلقة، على حق الأمة في الاختيار والاعتراض، ومن أمثلة ذلك أنه لا يتردد في التضحية بالشرعية السياسية للإمام بشكل مطلق، مقابل ضمان الاستقرار، وسد الذريعة إلى الاحتراب والاقتتال الذي سيرتكبه الأئمة إذا ما عورضوا، ونرى هذا بشكل أكثر جلاءً في اضطراب أقواله في مسألة الإكراه والاختيار في البيعة، وتوضيح ذلك أن الباجي يقرر إبطال الأحكام الشرعية التي تأتي بالإكراه من الطلاق والعتاق والصدقة وما أشبه ذلك مما قد يلجأ إليه الإنسان إذا أكره عليه.

ولكننا عند تأويل هذه القاعدة في المجال السياسي، سنخلص إلى نتيجة مفادها: أن بيعة المكره غير لازمة، وأن من بايع إكراهاً فإنه كمن لم يبايع، وقد تمسك إمام المذهب المالكي بهذا التأويل كما هو معروف، وتعرض للأذى من السلطة العباسية في سبيل ذلك، ولكن الباجي يخالفه التأويل ويرى أن أيمان البيعة لازمة لمن حلف بها دون أن يشترط في ذلك أن يكون الحالف مختاراً.

ومن المعلوم أن هذه الأيمان اخترعت من الحجاج بن يوسف الثقفي، وارتبطت بالقهر والإكراه، وشحنت بكل ما يتصور من الإجحاف بالحالف بها، من

طلاق زوجاته وعتاق عبيده وإنفاق أمواله صدقة، ومن الحج ماشياً كل سنة، وما أشبه ذلك من التشديد والتحريج.

ورغم أن الباجي يظهر تشدداً كبيراً حيال الخروج على الإمام أو معارضته السياسية فإنه مع ذلك يعطي مساحة من حرية القول بالرأي بعد إصدار الإمام رأيه أو حكمه ما دام ذلك الرأي لا يعبر عن حالة شقاقية.

ويمكن اعتبار هذا الرأي نوعاً من إباحة المعارضة السلمية، لكن ذلك كله يبقى مرهوناً بمزاج الإمام أو السلطان ومندرجاً تحت سقف ردة فعله، فما كان مسموحاً به من التعبير عن الرأي كان مقبولاً، وما كان غير مسموح به فالواجب تجنّبه والتزام الطاعة، حفظاً لأمن الناس ووثأمهم، وحقناً للدم، وتوقيراً للإمام ومنصب الإمامة.

● يمنح الباجي صلاحيات وسلطة تقدير وتدبير شاسعة للإمام، كما يمنحه الكثير من الاستثناءات التشريعية بحكم مكانته ومنصبه، ومن الصلاحيات التي هي بيد الإمام: التولية والعزل للولاء والقضاة، وحق مباشرة القضاء بنفسه، وتدبير الأموال والأسواق والتجارات، وقرار السلم والحرب، وحق التأمين المطلق للمحاربين، وتوزيع الأنفال وقسمة الغنائم، وحق النظر في مصير الأسرى، من فداء أو منٍّ، أو قتل أو استرقاق.

ومن المهم الإشارة إلى أن الباجي يشدد على ربط مصير الأسرى بمصلحة

الإسلام والمسلمين، ويرى أن اجتهاد الإمام في أمرهم يجب أن لا يخضع للهوى والرغبات، وإنما يجب أن يضمن تحقيق مصالح المسلمين؛ وبهذا فإننا قد نفهم أن استرقاق الأسرى ليس مبدأ إسلامياً أصيلاً، وإنما هو عادة حربية وعرف سياسي درجت عليه الأمم في حقبة معينة من عمرها.

أما في عصرنا هذا -ومع قاعدة المصلحة التي ذكرها الباجي- فيمكن القول إن استرقاق الأسرى أصبح محرماً شرعاً؛ لأنه لا يحقق مصلحة باليقين، وإنما يجلب مفسدة متحققة.

● يدافع الباجي بقوة شديدة عن حقوق الناس في معاملاتهم وأموالهم وأعراضهم ومعاشهم، ويعتبر إقامة هذه الحقوق واجباً على الإمام لا يسقط ولا يقبل التردد، ويسوق عدداً غير قليل من الأمثلة التي تعلي من قيمة هذه الحقوق التي لا تسقط بإقامة حقوق الله، ولا بقرار إمام ولا بفوات فريضة أخرى، وإنما تسقط بعفو صاحبها فقط.

ولكن الملاحظ أن الباجي يقدم فهماً لتلك الحقوق -التي يسميها "حقوق الأدميين"- لا يشمل الحقوق السياسية، ولذلك فإنه لا يعطي الأمة دوراً يذكر في اختيار الإمام أو عزله، كما أنه يبدو حريصاً على منع أي موقف من شأنه أن يفهم باعتباره نوعاً من المعارضة للإمام، أو يلمح فيه احتمال إحداث حالة سياسية مختلفة في رؤيتها عن حالة رأي الإمام ومن يمثله.

ومما يمكن أن نسوقه هنا على وجه المثال، مسألة منع صلاة الجماعة في المسجد لمن جاء بعد انقضاء الصلاة الأساسية التي يؤمها الإمام الراتب، ويرى الباجي أن ذلك قد يصبح ذريعة لأصحاب الأهواء في إظهار الشقاق على إمام الصلاة، وربما يتطور ذلك إلى الشقاق على الإمام الذي تؤدي إليه الطاعة، بحسب التعبير الباجي.

ومن الأمثلة كذلك، مسألة أداء زكاة المال الظاهر والخفي إلى الإمام الجائر الذي يأخذ المال من غير حله ويجعله في غير محله؛ فالباجي يرى أن الأصل هو أداء زكاة جميع أنواع المال إلى الإمام العادل، وأداء ما لا يُغاب عليه (المال الظاهر) إلى الإمام الجائر؛ خوفاً من إحداث "مخالفة الإمام"، أما ما يُغاب عليه (الأموال الخفية) فيرى أن الأصل أن يخرج صاحبها زكاتها ويضعها في مستحقها، إلا أن يطالبه الإمام الجائر بها، فلا يحل له التهرب، مع علمه أنه لا ينفقها في جه حق.

● يؤمن الباجي بمجتمع متعايش متعدد الأديان في الدولة الإسلامية، وفق معايير أهمها: سيادة أحكام الإسلام على الحياة العامة، مع حق أصحاب الأديان الأخرى في ممارسة شعائهم في بيوتهم أو معابدهم، وكذلك حقهم في التحاكم إلى شرائعهم وقوانينهم الخاصة، إلا أن يكون فصل القضاء بين مسلم وصاحب دين آخر؛ فإن الحكم حينئذ يكون على مقتضى قوانين الدولة العامة.

ويعطي الباجي أصحاب الأديان الأخرى من غير المسلمين حقوقاً مالية واسعة، من التقلب في التجارات بين أقطار الدولة الإسلامية، مع دفع عشور (جمارك) على تجارتهم إذا خرجوا من الإقليم الذي تنص الاتفاقية على إقامتهم فيه، ويجوز لهم بيع ما يرون حليته في دينهم من خمر وغيره لأبناء دينهم خاصة، ولكنهم في سائر التجارات الأخرى يتبايعون مع المسلمين.

● ومع تأكيد الباجي لحرية المعتقد من جهة إقرار غير المسلمين على أديانهم ومنع إكراههم على الإسلام، فإنه يرى أن من دخل الإسلام طواعية لم يعد له حق الخروج منه؛ لأن في ذلك زعزعة للسلم في المجتمع، وبهذا فإنه يقرر أن حكم المرتد والزنديق هو القتل؛ أما المرتد فلا يقتل إلا بعد استتابة لا يكون فيها تعذيب ولا إكراه، وأما الزنديق فيقتل، ولا يستتاب ولا تقبل توبته إذا عثر عليه قبل إعلانها.

غير أن الباجي لا يعتبر المرتد الذي دخل الإسلام بالإكراه لا بالطوعية مستحقاً للعقوبة، لأنه لا يحكم عليه بالردة أصلاً، وكذلك لا يستحق عنده الزنديق القتل إذا كان قد أكره على إظهار إسلامه، ومن أنواع الإكراه في هذا المجال كما يرى الباجي: التخويف بالقتل أو وضع الغرامات والمكوس المجفة، وكذلك وضع الجزية على من يعجز عنها.

لقد حاولت هذه الدراسة الإجابة على الأسئلة الإشكالية التي وضعت في المقدمة، ورغم أنها قدمت معظم الجوانب والأسس العقلية والنقلية للنظرية السياسية لأبي الوليد

الباجي، فإنه من المهم الاعتراف بوجود جوانب لا تزال معتمدة من هذه النظرية، لم تسعف المصادر المتوفرة عن الرجل -سواء ما كتبه وما كتب عنه، مما وقفت عليه- في إضاءتها حتى الآن، ويتجلى ذلك في عناوين جوهريّة، منها شروط الإمامة وما يكتنفها من غموض في ما وقفنا عليه من تصانيف الباجي؛ ذلك أن البناء الأكاديمي دفعنا إلى محاولة تقديم فكرة مكتملة عن رأي الباجي في هذه الشروط، وقد جمعنا شتات هذه الفكرة من عدة مواطن في كتبه، وخاصة كتاب "المنتقى".

إن كون الباجي لم يصنف "المنتقى" أو غيره في السياسة استقلالاً هو ما جعل شروط تولي الإمامة من أقل المواضيع حضوراً في مصنفاته، وهو أيضاً ما جعلنا نلجأ إلى القياس والمقارنة التحليلية بين شروط تولي القضاء التي أوردها المؤلف بشكل أكثر تفصيلاً في عدد من المواضع وبين شروط الإمام، لاستخراج رأيه في هذه المسألة، والعلة في ذلك هي وجه الشبه الذي يشير إليه كثيراً بين الإمام والقاضي، أو الإمامة والقضاء.

وخلاصة ما توصلنا إليه أن الباجي يبدو مائلاً إلى الشروط التقليدية التي اتبعتها عامة الفقهاء من قبله ومن بعده، غير أن أكثر ما يهمننا هو رأيه في شرط القرشية؛ لاستحقاق الولاية، وشرط البيعة؛ لصحتها، لأن هذين الشرطين هما أكثر الشروط خلافية وأهمية قديماً وحديثاً.

إن الباجي يؤوّل مقولة الصحابي "وَأَلَّا نَنَازِعَ الْأَمْرَ أَهْلَهُ" بأن المقصود بالنهاي هم الأنصار، والمقصود بالأهل هم قریش، ويشير في عدّة مناطق من المنتقى وغيره إلى حصر

استحقاق الإمامة في قريش، ورغم أن هذا البحث ناقش هذا الرأي في مكانه، فإنه من المهم هنا تأكيد أن الباجي لم يناقش هذا الموضوع نقاشاً عقلياً جدلياً كعادته في كثير من الخلافات، ولكنه يسوقه مساق التقرير والاعتماد، وهذا ما يستحق من وجهة نظري مزيداً من التقصي والبحث، لأن ما وقع بين يديّ مما كتبه الباجي يوحي بامتلاكه رأياً مفصلاً ومؤصلاً في الموضوع، ولعل هذا الرأي متضمن في كتبه التي لم تصل إلينا حتى الآن.

أما شرط البيعة الحرّة وغير الإكراهية في صحة الولاية، فإن الباجي يبدو متساهلاً في ذلك ومتفهماً له، حفاظاً على استمرار الكيان السياسي للدولة، واستقرار الشأن العام، وكما هو معروف فإن هذا الرأي الفكري أصبح سائداً في الأمة بعد فشل ثورات القرن الأول للهجرة ضد الخلفاء والملوك، لكنه لم يغيّر من رأي إمام المذهب مالك رضي الله عنه الذي ظل يرى أنه ليس على مستكره طلاق، وليس على مستكره بيعة، ورغم ذلك نجد الباجي يصرح بمخالفته، وما يهم هنا ليس هو المخالفة في حدّ ذاتها، وإنما التقصي عن الأدلة الجدلية التي يستند عليها أبو الوليد الباجي في مخالفته إمام المذهب.

وتمثل إشكالية حدود الطاعة للإمام الجائر أحد الجوانب المعتمدة أيضاً في نظرية الباجي السياسية التي تحتاج إلى مزيد من البحث، ذلك أنه يبدو واقعاً في نوع من مشقة التوفيق بين مبدأ وجوب الطاعة على الرعية ومبدأ وجوب العدل على الإمام، فهو من جهة يحرّج أشد التحريج على الخارجين المنابذين لولي الأمر، ومن جهة أخرى يحرّج على السلطان في الجور وارتكاب الظلم، غير أنه لا يمدّنا بحدود فاصلة تصبح عندها العصيان

للسلطان الجائر جائزاً، دفعاً للظلم، وجلباً للحق، وتغييراً للمنكر.

إن السؤال المعرفي الذي تفتحه هذه الأطروحة أمام القارئ، هو السؤال عما غاب من جوانب النظرية السياسية لأبي الوليد الباجي بسبب ضياع عدد مهم من كتبه، وخاصة كتاب "فرق الفقهاء" الذي يبدو -من خلال النقول المتناثرة عنه- أنه يتضمن آراء جمّة للرجل في الكثير من مسائل العلم والسياسة الشرعية، فضلاً عن أنه يمثل وثيقة ثمينة تختزن دلائل القدرات الجدلية التي كان يمتلكها.

وفي تقديري أن ظهور هذا الكتاب سيجلي الكثير من غوامض آراء الباجي التي يبدو أنها تتسع من أحكام الطهارة إلى الإمامة العظمى.

وفي ختام هذه الدراسة نوصي بجملة من الأمور:

1 - توسيع وتكثيف الدراسات حول أبي الوليد الباجي ونظرياته في السياسة الشرعية، فإنه -رغم كل الجهد الأكاديمي الذي تركّز عليه- لا يزال يختزن كثيراً من الأسرار المعرفية والحقائق التاريخية التي تستحق مزيداً من البحث والدّرس، من أساتذة أو باحثين أو طلبة آخرين.

2 - يجب النظر دائماً إلى النظريات والآراء السياسية للباجي في إطار سياقها التاريخي والجغرافي والثقافي والديموغرافي، وينبغي عدم الإفراط في تقييمها في ضوء الفكر السياسي المعاصر حتى لا نظلّم الرجل، وحتى نتأكد من فهمنا لمقاصد آرائه ومضامينها كما

أرادها، أو تقترب من ذلك قدر المستطاع.

3 - المزيد من الاهتمام بكتاب "المنتقى" وتحقيقه تحقيقاً علمياً رصيناً يناسب قيمته، وهو ما لم نقف على وجوده حتى الآن؛ فمعظم الطبقات هي طبقات ضعيفة وتحتوي على أخطاء مطبعية، وهي فقيرة إلى التنقيح والضبط، وكذلك تحقیقات هذه الكتاب جاء معظمها ضعيفاً لا يصدق عليه معنى التحقيق العلمي.

4 - يشكل تراث الباجي الضائع أو المفقود جزءاً مهماً من فكره، وبدون العثور عليه ودراسته لن يمكننا الحصول على تصور شامل لآراء الرجل العقدية أو الأصولية أو الفقهية أو السياسية، ومن أهم كتبه المفقودة، كتاب "الاستيفاء في شرح الموطأ"، وكتاب "الإيماء في شرح الموطأ"، كذلك، وكتاب "فرق الفقهاء"، وهو كتاب نعتقد أنه قيم في مجاله من التراجم للفقهاء وتأريخ الأفكار؛ لما اشتمل عليه من الآراء والأخبار والأحداث.

إن ما وصلنا من تراث الباجي هو الجزء الأقل من إنتاجه العلمي، وهذا يدعو إلى المزيد من البحث والتقصي في المكتبات الأهلية وخزانات الكتب والمخطوطات الحكومية لأجل جمع هذا التراث الضائع.

تم بفضل الله وتوفيقه،

والحمد لله رب العالمين.

الفهارس

فهرس الآيات

- 385 ----- إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَنِ
- 369 ----- فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا قَالُوا ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَحَدَّهُ وَكَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ
- 323 ----- قَتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ
- 391 ----- لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا ءَاتَيْهَا
- 391 ----- لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا
- 241 ----- وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا
- 248 ----- وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ

فهرس الأحاديث

- 214 ----- اتخذ الناس رؤساء جهالا، فسئلوا، فأفتوا بغير علم
- 386 ----- إن الله تجاوز لأمتي عن الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه
- 299 ----- بايعنا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - على السمع والطاعة
- 286 ----- ردوا علي ردائي أتخافون أن لا أقسم بينكم ما أفاء الله عليكم
- 391 ----- في ما استطعتن وأطقتن
- 347 ----- لا أجد ما أعطيك
- 379 ----- لا طلاق في إغلاق
- 291 ----- لا يفلح قوم أسندوا أمرهم إلى امرأة
- 369 ----- من بدل دينه فاقتلوه

فهرس الأعلام

ا

ابن أبي زيد القيرواني ----- 104, 163, 207, 208, 209, 211, 212, 224, 432

ابن أبي عامر ----- 41, 42, 101, 138

ابن الأزرق ----- 70, 109, 114, 125, 428

ابن الأفطس ----- 48, 405

ابن السمح الغرناطي ----- 52

ابن السمسار ----- 106, 107, 114, 130

ابن العربي ----- 7, 8, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219

ابن اللبانة ----- 51

ابن الماجشون ----- 253, 269, 351

ابن بشكوال ----- 58, 93, 94, 95, 188, 223, 429

ابن تيمية ----- 109, 126, 127, 128, 165, 428

ابن حزم الظاهري - 6, 11, 12, 13, 19, 20, 21, 24, 32, 42, 53, 55, 59, 60,

61, 64, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 83, 92, 117, 127, 140,

141, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 155, 156,

157, 162, 178, 195, 196, 217, 292, 402, 403, 404, 427, 430, 436,
437, 439

ابن حمديس ----- 51

ابن خلدون, 42, 44, 45, 46, 58, 112, 113, 165, 210, 270, 299, 300, 301,
303, 304, 305, 306, 380, 382, 430

ابن رشيق ----- 73, 74, 403

ابن زيدون ----- 51

ابن سكرة السرقسطي ----- 108, 163

ابن سيده ----- 53

ابن شبرين ----- 58

ابن عبد البر, 16, 21, 53, 140, 141, 143, 144, 148, 153, 154, 155, 156,
157, 158, 159, 160, 161, 201, 211, 220, 223, 288, 384, 385, 406,
407, 427, 439

ابن عبدون ----- 51

ابن عساكر, 87, 88, 89, 93, 96, 97, 100, 106, 107, 128, 129, 130, 135,
431

ابن عمروس ----- 110, 130

ابن غزلون ----- 87, 88, 93, 94, 96, 135

ابن فرحون ----- 7, 54, 94, 95, 170, 204, 210, 212, 428

أ

أبو إسحاق الزرقالي ----- 52

أبو إسحاق الشيرازي ----- 63, 111

أبو الحسن الأشعري ----- 108, 123, 124, 128, 129, 233, 312, 316, 317

أبو الحسن الدارقطني ----- 67, 125, 126

أبو الحسن الشنتريني, 45, 47, 90, 93, 94, 95, 98, 100, 102, 103, 116, 135,

175, 176, 177, 187, 191, 428

أبو الحسن الماوردي ----- 164, 268, 269, 285, 425

أبو الحسن المزني ----- 106, 114

أبو الطيب الطبري ----- 111, 291, 292

أبو المعالي الجويني ----- 75, 126, 255, 256, 430

أبو الوليد الباجي, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21,

23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 37, 38, 39, 40,

41, 46, 47, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66,

67, 68, 69, 70, 71, 72, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84,

85, 86, 87, 88, 89, 90, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101,
102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 113, 114, 115,
116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 125, 126, 127, 128, 130,
131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 141, 148, 149, 155, 156, 157,
161, 162, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184,
185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197,
198, 199, 200, 201, 202, 204, 212, 213, 219, 220, 221, 222, 223,
226, 227, 229, 230, 231, 233, 234, 235, 236, 237, 239, 240, 241,
242, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 254, 255, 256,
258, 259, 260, 261, 262, 263, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 272,
274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 282, 283, 285, 287, 288, 289,
290, 291, 292, 294, 296, 297, 298, 299, 300, 306, 308, 309, 310,
311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323,
324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 336, 339,
340, 341, 342, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354,
356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368,
369, 370, 371, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 382, 383, 385,

386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 398, 399,
401, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414,
415, 416, 425, 426, 427, 432, 436, 437, 438, 439, 440

52 ----- أبو الوليد الوقشي

64, 71, 108, 109, 115, 123, 124, 125, 126, 152, 200, أبو بكر الباقلاني
302, 304, 305, 306

57, 58, 148, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, أبو بكر الطرطوشي
169, 170, 171, 172, 173, 403, 429, 440

88, 103, 135, 199 ----- أبو بكر القبري

51, 73, 131, 428 ----- أبو بكر القضاعي

63, 64, 71, 72, 82, 115, 116, 117, 119, 121, 126, -- أبو جعفر السمناني
127, 131, 136

57, 162, 164, 403 ----- أبو حامد الغزالي

154, 270, 291, 378, 386 ----- أبو حنيفة

51 ----- أبو درّاج القسطلي

63, 64, 67, 82, 107, 108, 114, 120, 123, 125, 126, 127, أبو ذر الهروي
130, 131, 134, 135

أبو شاعر----- 103, 135

أبو عبد الله الصيمري----- 110, 111

أبو عبيد البكري----- 53



الأرموي----- 67, 114, 134

البرادعي----- 209, 210

الجباني----- 54, 215, 217

الحجاج بن يوسف 6, 13, 56, 61, 63, 83, 131, 198, 202, 235, 379, 408,

432, 435, 437

الخطيب البغدادي----- 105, 111, 114, 134, 150, 310, 426, 433

الدامغاني----- 110, 111

الذهبي, 75, 96, 97, 107, 108, 116, 126, 131, 145, 148, 153, 203, 209,

212, 403, 426, 429

الشافعي----- 6, 63, 68, 111, 129, 149, 154, 162, 197

الصوري----- 67, 113, 114, 134

الطناجيري----- 114

أ

ألفونسو ----- 95, 185

ا

المعتمد بن عباد ----- 48

المقتدر بن هود ----- 52, 90, 189

المهدي بن تومرت ----- 199

أ

أنوشتكين الذبيري ----- 107

ت

تاج الدين السبكي ----- 68, 111, 128, 129, 133, 429

ث

ثمال الكلابي ----- 68, 71, 118, 120

س

سحنون ----- 206, 208, 213, 215, 224, 232, 252

ش

شبطون ----- 3

شهاب الدين القرافي ----- 263, 264, 379, 428

ع

عبد الرحمن الداخل ----- 3, 4, 40, 145

عبد الرحمن بن الأشعث ----- 270

عبد الغفار الأرموي ----- 67, 114, 134

عبد الله الطائي ----- 123

عبد الواحد بن برهان ----- 114, 115

علوية النميرية ----- 70

عمر بن الخطاب 70, 97, 114, 115, 148, 153, 156, 157, 158, 159, 160,

184, 201, 211, 223, 224, 230, 231, 232, 233, 234, 236, 237, 239,

242, 248, 249, 250, 255, 265, 266, 267, 268, 273, 274, 275, 276,

281, 287, 288, 292, 295, 297, 301, 302, 309, 312, 313, 314, 316,

317, 318, 319, 320, 324, 336, 339, 340, 344, 351, 366, 374, 377,

387, 391, 398, 429, 439

عياض السبتي 4, 54, 55, 56, 59, 61, 68, 74, 75, 76, 78, 86, 89, 90, 93,
98, 100, 101, 102, 122, 125, 129, 131, 135, 155, 163, 176, 177,
186, 191, 201, 202, 203, 206, 207, 209, 210, 211, 212, 223, 426

م

مالك بن أنس -- 3, 4, 17, 73, 201, 203, 204, 205, 270, 323, 330, 336,
345, 353, 355, 374, 385, 396, 408, 414, 436

محمد النفس الزكية ----- 270, 374

محمد بن جهور ----- 48

محمد بن فورتش ----- 104

معاوية بن أبي سفيان - 40, 148, 153, 232, 233, 270, 275, 318, 319, 382

مكي بن أبي طالب ----- 104

ي

ياقوت الحموي ----- 94, 96, 102, 115, 431

يوسف بن تاشفين ----- 49, 95, 173, 185, 405

فهرس المصطلحات السياسية

ا

الإكراه والاختيار, 11, 29, 38, 53, 133, 148, 166, 173, 253, 256, 284, 287,

293, 295, 296, 300, 301, 302, 327, 366, 369, 394, 404, 405, 407,

408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 418, 423, 431, 444, 447,

449, 451

الإمام, 4, 5, 18, 19, 21, 23, 24, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 36, 37, 38,

73, 80, 89, 107, 127, 140, 154, 155, 157, 159, 162, 164, 165,

166, 167, 173, 174, 175, 177, 179, 180, 182, 183, 189, 194, 197,

199, 219, 222, 246, 247, 249, 250, 252, 253, 254, 255, 256, 257,

258, 259, 260, 261, 269, 271, 272, 275, 278, 280, 281, 283, 285,

288, 290, 291, 293, 295, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304,

305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317,

323, 324, 325, 326, 330, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342,

343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 359, 360, 361, 362, 367,

368, 370, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 380, 382, 384, 385, 387,

388, 389, 394, 396, 398, 400, 401, 407, 408, 410, 415, 417, 418,
422, 423, 424, 425, 426, 427, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435,
436, 441, 445, 446, 448, 449, 450, 452, 454

الإمام الأعظم - 30, 252, 253, 257, 258, 259, 269, 272, 275, 278, 299,
302, 306, 308, 310, 312, 313, 315, 324, 326, 336, 344, 345, 347,
374

الإمام الجائر, 29, 38, 174, 198, 376, 408, 423, 426, 429, 430, 431, 434,
435, 450, 454

الإمام العادل ----- 424, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 450

الإمام المتغلب ----- 186, 294, 295

الإمامة, 5, 9, 16, 19, 22, 23, 26, 28, 30, 32, 33, 36, 37, 153, 154, 157,
164, 165, 166, 246, 247, 248, 249, 250, 252, 262, 263, 264, 265,
266, 268, 269, 270, 281, 282, 289, 290, 291, 297, 310, 311, 312,
313, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 326, 327, 330, 334,
337, 342, 343, 351, 393, 394, 407, 448, 452, 453, 454

الإمامة العظمى ----- 250

البيعة - 28, 29, 37, 49, 186, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288,

291, 295, 327, 339, 364, 386, 387, 388, 393, 407, 410, 412, 414,

415, 418, 419, 421, 434, 447, 453

التأثر من غير تأمير ----- 274, 290, 293, 338

الثورة ----- 23, 27, 48, 295, 408, 415, 417, 444

الجزية 352, 353, 359, 362, 363, 364, 366, 368, 369, 370, 371, 372,

373, 378, 398, 452

الجهاد ----- 3, 19, 20, 97, 135, 180, 204, 352, 354, 369

الحاكم - 29, 208, 250, 251, 261, 262, 272, 276, 277, 307, 311, 321,

333, 344, 401, 407

الحرية ----- 30, 65, 395, 397, 399, 408, 427

الخروج على السلطان -- 23, 29, 38, 132, 159, 160, 172, 173, 174, 198,

200, 239, 253, 307, 351, 363, 385, 403, 408, 417, 418, 423, 424,

426, 427, 429, 432, 434, 435, 436, 437, 448, 451

الخلافة -- 9, 22, 28, 46, 65, 158, 164, 180, 263, 264, 269, 289, 312,

323, 325, 326, 328, 329, 330, 332, 333, 339, 376, 416, 417, 427

الخلافة -- 45, 47, 155, 188, 250, 251, 252, 253, 257, 260, 272, 300,

302, 310, 312, 315, 325, 333, 340, 343, 345, 380, 381, 383

313, 338, 379, 382 -----الخمس

3, 5, 6, 9, 10, 15, 30, 31, 37, 38, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, - الدولة

50, 51, 53, 54, 55, 62, 74, 77, 107, 112, 115, 128, 131, 151, 153,

158, 159, 162, 163, 166, 182, 186, 188, 189, 191, 194, 197, 199,

202, 208, 217, 232, 251, 257, 275, 276, 281, 297, 298, 319, 329,

332, 335, 336, 337, 339, 340, 343, 344, 369, 376, 378, 380, 382,

385, 387, 390, 391, 393, 401, 402, 417, 450, 451

166, 297, 341, 379, 402, 403, 404, 405, 448, 451 ----- الردة

174, 182, 183, 185, 199, 256, 281, 284, 285, 311, 323, 325, الرعية

342, 454

17, 29, 30, 54, 90, 111, 115, 159, 160, 175, 179, 182, 183, السلطان

185, 186, 191, 193, 198, 207, 209, 250, 258, 259, 260, 262, 296,

297, 336, 350, 408, 426, 427, 448, 454

24, 29, 32, 38, 48, 151, 159, 173, 182, 185, 198, 199, السمع والطاعة

218, 255, 256, 269, 281, 283, 287, 294, 297, 310, 327, 329, 406,

407, 408, 409, 410, 411, 415, 417, 423, 426, 428, 429, 430, 431,

447, 448, 450, 454

الشأن العام ----- 33, 53, 162, 172, 176, 294, 453

الشرعية السياسية 6, 9, 23, 26, 36, 155, 158, 175, 210, 247, 251, 291,

294, 295, 409

الشورى ----- 173, 174, 288, 293

الشيعة 2, 45, 65, 69, 74, 75, 78, 116, 128, 131, 136, 142, 143, 177,

186, 187, 188, 229, 289, 326

الصلح --- 70, 86, 104, 362, 363, 364, 365, 366, 369, 379, 398, 400

العدل 26, 32, 38, 154, 165, 167, 173, 181, 182, 183, 184, 196, 199,

247, 251, 275, 299, 303, 304, 306, 310, 311, 317, 348, 349, 355,

381, 406, 431, 434, 435, 436, 454

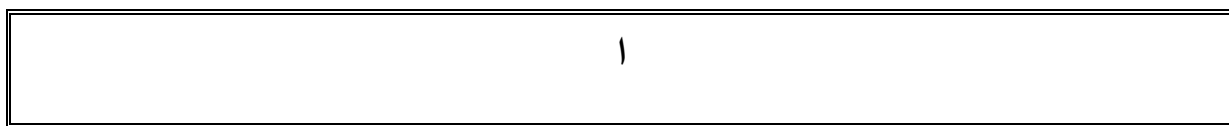
العقد 37, 161, 174, 278, 285, 287, 288, 290, 291, 292, 323, 329, 365

العنوة ----- 366, 367, 368, 370, 379, 398

العهد ----- 37, 166, 290, 291, 292, 293, 330, 333, 355, 415

الغنائم ----- 316, 374, 375, 379, 448

الفتح ----- 2, 3, 4, 42, 89, 150, 151, 206, 217, 394, 440



الفيء ----- 379

الواقعية السياسية ----- 43, 154, 202

الوالي ----- 164, 255, 257, 260, 268, 269, 272, 309, 310, 338

الولاية - 28, 37, 39, 62, 75, 115, 173, 248, 249, 255, 265, 266, 267,

268, 269, 270, 271, 272, 273, 275, 277, 294, 310, 311, 317, 322,

323, 324, 407, 423, 453

أ

أمير المؤمنين - 250, 251, 252, 254, 263, 277, 299, 344, 345, 346, 417

أهل الحل والعقد ----- 46, 287, 294

أهل الذمة 182, 340, 352, 361, 363, 368, 374, 379, 398, 399, 400, 401

أيمان البيعة -- 29, 295, 407, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421,

422, 447

ب

بيت المال -- 131, 203, 206, 254, 267, 311, 342, 345, 346, 347, 361,

369, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 410, 413, 415, 418, 433,

434, 436, 450

خ

خمس ----- 17, 104, 148, 158, 221, 222, 264, 376, 379

د

دار الحرب -- 24, 30, 47, 48, 51, 52, 62, 73, 160, 168, 182, 261, 305,

337, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 357, 358, 359, 360, 361, 362,

363, 366, 368, 374, 375, 379, 382, 400, 407

دار السلم ----- 24, 45, 104, 160, 351, 448

ن

نصب الإمام ----- 182, 191, 197, 199, 210, 289

و

ولاية العهد ----- 416

المصادر والمراجع

المصادر

- الأحكام السلطانية والولايات الدينية: أبو الحسن الماوردي، تحقيق: أحمد جاد، الناشر: دار الحديث-القاهرة، 2006م.
- إحكام الفصول في أحكام الأصول: أبو الوليد الباجي، تحقيق: عبد المجيد تركي، الناشر: دار الغرب الإسلامي، 2008م.
- الاستقصا لتاريخ دول المغرب الأقصى: أحمد بن خالد الناصري، تحقيق حفيده: محمد الناصري، الناشر: وزارة الثقافة والاتصال-المغرب، 2001م.
- الأعلام: خير الدين الزركلي الدمشقي، الناشر: دار العلم للملايين، 2002م.
- أنساب الأشراف: أحمد بن يحيى البلاذري، الناشر: دار الفكر - بيروت 1996م.
- برنامج التجيبي: القاسم بن يوسف التجيبي السبتي، تحقيق: عبد الحفيظ منصور، الدار العربية للكتاب، ليبيا - تونس، 1981م.
- البيان المغرب في أخبار ملوك الأندلس والمغرب: ابن عذارى المراكشي، تحقيق: ج.كولان، و إ.بروفنسال، الناشر: دار الثقافة، بيروت - لبنان، الطبعة: الثالثة، 1983م.
- البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة: أبو الوليد بن رشد القرطبي، تحقيق: مجموعة محققين، الناشر: دار الغرب الإسلامي، بيروت 1988م.

- تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام: شمس الدين الذهبي، تحقيق: بشار عوَّاد، الناشر: دار الغرب الإسلامي 2003م.
- تاريخ بغداد وذيوله: الخطيب البغدادي ومجموعة من المؤلفين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، 1417هـ/ 1996م.
- تاريخ علماء الأندلس: ابن الفرضي الأندلسي، الناشر: مكتبة الخانجي - القاهرة 1988م.
- تاريخ قضاة الأندلس أو المرقبة العليا في من يستحق القضاء والفتيا: أبو الحسن المالقي، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي بدار الآفاق الجديدة بيروت، الناشر: دار الآفاق الجديدة، 1983 م
- تحقيق المذهب: أبو الوليد الباجي، تحقيق: أبي عبد الرحمن الظاهري، الناشر: دار عالم الكتب، الرياض 1983م.
- تذكرة الحفاظ وتبصرة الأيقاظ: شمس الدين الذهبي، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت-لبنان 1998م.
- ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعيان مذهب مالك: أبو الفضل عياض اليحصبي السبتي، تحقيق: مجموعة محققين، الناشر: مطبعة فضالة، المحمدية - المغرب، 1965، 1966، 1970، 1983، 1981م.

- التعديل والتجريح لمن خرّج له البخاري في الجامع الصحيح: أبو الوليد الباجي، تحقيق أبو لبابة حسين، الناشر: دار الغرب الإسلامي، 2010م.
- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد: ابن عبد البر النمري، تحقيق: مصطفى العلوي، محمد البكري، وزارة الأوقاف - المغرب، 1387 هـ.
- تهذيب اللغة: محمد بن أحمد الأزهرى، تحقيق محمد مرعب، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت 2001م.
- الجامع المسند الصحيح (صحيح البخاري): محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق: محمد زهير الناصر، الناشر: دار طوق النجاة، 1422 هـ 2002م.
- الجامع لمسائل المدونة والمختلطة: أبو بكر بن يونس، الناشر: دار الفكر، لبنان - بيروت، 2015م.
- جذوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس: محمد بن فتوح الحميدي الأندلسي، الناشر: الدار المصرية للتأليف والنشر - القاهرة 1966م.
- جمهرة أنساب العرب: أبو علي محمد بن حزم الظاهري، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، 2003م.
- الحدود في الأصول: أبو الوليد الباجي، تحقيق: نزيه حماد، الناشر: مؤسسة الزعبي، 1973م.

- الحلة السيرة في تراجم الشعراء من أعيان الأندلس والمغرب من المائة الأولى للهجرة إلى المائة السابعة: محمد بن الأبار القضاعي، تحقيق حسين مؤنس، الناشر: دار المعارف - القاهرة 1985م.
- درء تعارض العقل والنقل: ابن تيمية الحراني، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، 1997م.
- الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب: ابن فرحون اليعمري، تحقيق: محمد الأحمد أبو النور، الناشر: دار التراث للطبع والنشر - القاهرة، بدون تاريخ.
- ديوان الأحكام الكبرى أو الإعلام بنوازل الأحكام وقِطْرِ من سِير الحكام: عيسى بن سهل الغرناطي، تحقيق: يحيى مراد، الناشر: دار الحديث-القاهرة 2007م.
- الذخيرة في فروع المالكية: محمد بن إدريس القرافي، تحقيق: مجموعة محققين، الناشر: دار الغرب الإسلامي - بيروت 1994م.
- الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة: أبو الحسن علي بن بسام الشنتريني، تحقيق: إحسان تحقيق: إحسان عباس، الناشر: الدار العربية للكتاب، ليبيا - تونس، بدون تاريخ.
- الروض المعطار في خبر الأقطار: أبو عبد الله الحميري، تحقيق: إحسان عباس، الناشر: مؤسسة ناصر للثقافة-بيروت 1980م.
- روضة الأعلام بمنزلة العربية من علوم الإسلام: ابن الأزرق، تحقيق: سعيدة العلمي،

منشورات كلية الدعوة - طرابلس، 1999م.

• زبدة الحلب من تاريخ حلب: عمر بن هبة الله ابن العديم، الناشر: دار الكتب

العلمية، بيروت-لبنان، 1996م.

• سراج الملوك والخلفاء ومنهاج الولاة والأمراء وتدبير الملك والدول: أبو بكر

الطرطوشي، الناشر: من أوائل المطبوعات العربية - مصر، 1289هـ، 1872م.

• سنن الترمذي (الجامع الصحيح): محمد بن عيسى الترمذي، تحقيق: مجموعة محققين،

الناشر: مكتبة مصطفى البابي الحلبي - مصر، 1975م.

• سير أعلام النبلاء: شمس الدين، الذهبي، الناشر: دار الكتب العلمية-القاهرة،

2006م.

• شجرة النور الزكية في طبقات المالكية: محمد مخلوف، الناشر: دار الكتب العلمية،

2003م.

• شرح صحيح البخاري: ابن بطل، الناشر: مكتبة الرشد - السعودية، 1423هـ

2003م.

• الصلة في تاريخ علماء الأندلس: أبو القاسم بن بشكوال، الناشر: مكتبة الخانجي -

1955م.

• طبقات الشافعية الكبرى: تاج الدين السبكي، تحقيق: محمود الطناحي وعبد الفتاح

الحلو، الناشر: هجر 1413هـ 1992م.

- العواصم من القواصم: أبو بكر بن العربي، تحقيق: عمار الطالبي، الناشر: مكتبة دار التراث - مصر، بدون تاريخ.

- غياث الأمم عند التياث الظلم: أبو المعالي الجويني، الناشر: مكتبة الثقافة الدينية، بدون تاريخ.

- فتح الباري في شرح صحيح البخاري: أحمد بن حجر العسقلاني، الناشر: دار المعرفة - بيروت، 1379هـ.

- القاموس المحيط: مجد الدين الفيروزآبادي، تحقيق: محققين من مؤسسة الرسالة، الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت، 2005م.

- قلائد العقيان في محاسن الرؤساء والقضاة والكتاب والأدباء والأعيان: الفتح بن خاقان، طبعة: مصر، 1284هـ - 1866م.

- كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: عبد الرحمن بن خلدون، دار ابن حزم، بيروت 2003م.

- كتاب المسند: أبو عبد الله أحمد حنبل، تحقيق: مجموعة محققين، الناشر: مؤسسة الرسالة، 1421هـ - 2001م.

- الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار: أبو بكر بن أبي شيبة، تحقيق: كمال يوسف الحوت، الناشر: مكتبة الرشد - الرياض، 1409 هـ 1988م.
- لسان العرب: محمد بن مكرم بن منظور، الناشر: دار صادر - بيروت، 1414 هـ
- المبسوط: شمس الأئمة السرخسي، الناشر: دار المعرفة - بيروت، 1993م
- مختصر تاريخ ابن عساكر: ابن منظور، تحقيق: نسيب نشاوي، دار الفكر، دمشق، 1985م.
- مسند البزار (البحر الزخار): أبو بكر البزار، تحقيق: مجموعة محققين، الناشر: مكتبة العلوم والحكم - المدينة، 2009م.
- مسند الشاميين: سليمان بن أحمد الطبراني، تحقيق: حمدي عبد المجيد، الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت، 1984م.
- معجم الأدباء أو إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب: شهاب الدين ياقوت الحموي، تحقيق: إحسان عباس، الناشر: دار الغرب الإسلامي، بيروت - 1993م
- معجم البلدان: شهاب الدين ياقوت الحموي، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان، بدون تاريخ.
- المقفى الكبير: تقي الدين المقرئ، تحقيق: محمد اليعلاوي، الناشر: دار الغرب الاسلامي، بيروت - لبنان، الطبعة: الثانية، 1427 هـ - 2006م.

- المنتظم في تاريخ الملوك والأمم: جمال الدين بن الجوزي، تحقيق: محمد عطا، ومصطفى عطا، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، 1992م.
- المنتقى شرح الموطأ: أبو الوليد الباجي، تحقيق: محمود شاكر، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الأولى، 2010 - 2012م.
- المنهاج في ترتيب الحجاج: أبو الوليد الباجي، تحقيق عبد المجيد تركي، الناشر: دار الغرب الإسلامي، 2015م.
- النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة: يوسف بن تغري بردي، طبعة وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دار الكتب، مصر، بدون تاريخ.
- النصيحة الولدية: أبو الوليد الباجي، تحقيق: إبراهيم عبد الحميد، الناشر: دار الوطن، 1420 هـ 1999م.
- نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب: شهاب الدين المقري التلمساني، تحقيق: يوسف الطويل ومريم الطويل، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 2012م.
- النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات: أبو محمد بن أبي زيد القيرواني، تحقيق: مجموعة محققين، طبعة دار الغرب الإسلامي، بيروت 1999م.
- نيل الابتهاج بتطريز الديباج: أحمد بابا التتبتكتي، الناشر: دار الكاتب - ليبيا، 2000م.

- الوافي بالوفيات: صلاح الدين الصفدي، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان، 200م.

- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: أحمد بن خلكان، تحقيق: إحسان عباس، الناشر: دار صادر - بيروت، 1972م.

المراجع

- البيعة التزام وإلزام: الدكتور محمد الحاج الناصر، منشور ضمن أعمال ندوة البيعة والخلافة في الإسلام-الدورة الثانية، بمدينة العيون المغربية، 10-11-12 صفر 1415هـ/ 20-21-22 يوليوز 1994م، المملكة المغربية، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية.

- البيعة النبوية أساس في إقامة الدولة الإسلامية: الدكتور محمد الحبيب التجكاني، منشور ضمن أعمال ندوة البيعة والخلافة في الإسلام-الدورة الثانية، بمدينة العيون المغربية، 10-11-12 صفر 1415هـ/ 20-21-22 يوليوز 1994م، المملكة المغربية، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية.

- البيعة في السنة النبوية: الدكتور إسماعيل الخطيب، منشور ضمن أعمال ندوة البيعة والخلافة في الإسلام الدورة الثانية، بمدينة العيون المغربية، 10-11-12 صفر 1415هـ/ 20-21-22 يوليوز 1994م، المملكة المغربية، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية.

- البيعة والخلافة في الإسلام: الدكتور مولاي المهدي القاسم، منشور ضمن أعمال ندوة

البيعة والخلافة في الإسلام-الدورة الثانية، بمدينة العيون المغربية، 10-11-12 صفر 1415هـ/ 20-21-22 يوليوز 1994م، المملكة المغربية، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية.

• تاريخ العرب وحضارتهم في الأندلس: خليل السامرائي وعبد الواحد ذنون وناطق مصلوب، الناشر: دار الكتاب الجديد المتحدة - بيروت، 2000م.

• الحضارة الإسلامية في عهد المرابطين والموحدين، المؤلف: حسن علي، ط1، مصر، 1980م.

• دراسات في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للمغرب الإسلامي، المؤلف: الحبيب الجناحي، الناشر: دار الغرب الإسلامي، بيروت-لبنان، ط2، 1986م.

• دولة الإسلام في الأندلس: محمد عبد الله عنان، الناشر: مكتبة الخانجي، القاهرة، 1997م.

• دولة المرابطين في المغرب والأندلس، المؤلف: سعدون بن عباس نصر الله، بيروت، 1974م.

• الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي من الفتح العربي حتى اليوم: ألفرد بل، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، الناشر: دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثالثة 1997م.

• الفكر السياسي في المغرب والأندلس في القرن الخامس الهجري: محمد جبرون،

الناشر: دار أبي رقرق للطباعة والنشر، 2008م.

- المذهب المالكي في الأندلس وجنوب فرنسا في عهد الدولة المرابطية: الدكتور طارق أبو النور، منشور ضمن أعمال الندوة الدولية : دور المذهب المالكي في تجربة الوحدة المرابطية لدول الغرب الإسلامي الكبير، أيام 7-8-9 ربيع الثاني 1431 هـ الموافق لـ 23-24-25 مارس 2010م، بقصر المؤتمرات لمدينة العيون - المغرب.

- مسألة الأندلس في المشروع الوحدوي المرابطي؛ قضايا سياسية واجتماعية: الدكتور محمد الصمدي، منشور ضمن أعمال الندوة الدولية : دور المذهب المالكي في تجربة الوحدة المرابطية لدول الغرب الإسلامي الكبير، أيام 7-8-9 ربيع الثاني 1431 هـ الموافق لـ 23-24-25 مارس 2010م، بقصر المؤتمرات لمدينة العيون - المغرب.

- مقدمة تحقيق ديوان الأحكام الكبرى: يحيى مراد، الناشر: دار الحديث-القاهرة 2007م.

- مقدمة تحقيق كتاب إحكام الفصول في أحكام الأصول: عبد المجيد تركي، الناشر: دار الغرب الإسلامي، 2008م.

- مقدمة تحقيق كتاب التعديل والتجريح لمن خرّج له البخاري في الجامع الصحيح: المحقق أبو لبابة طاهر حسين، الناشر: دار الغرب الإسلامي، 2010م.

- مقدمة تحقيق كتاب المنهاج في ترتيب الحاج: المحقق عبد المجيد تركي، الناشر:

دار الغرب الإسلامي، 2015م.

- مناظرات في أصول الشريعة بين ابن حزم والباجي: عبد المجيد تركي، الناشر: دار

الغرب الإسلامي، 1986م.

- موقع السلطة في الفكر الإسلامي بين البيعة والخلافة: الأستاذ عبد الله الكتاني،

منشور ضمن أعمال ندوة البيعة والخلافة في الإسلام-الدورة الثانية، بمدينة العيون المغربية،

10-11-12 صفر 1415هـ / 20-21-22 يوليوز 1994م، المملكة المغربية، وزارة

الأوقاف والشئون الإسلامية.

رسائل جامعية

- دكتوراه: منهج أبي الوليد الباجي في كتابه المنتقى شرح موطأ الإمام مالك بن أنس:

الباحث محمد سعد خطاب، كلية الآداب بالإسكندرية، 2009م.

- ماجستير: أبو الوليد الباجي ودوره في الحياة العلمية والسياسية في الأندلس: الباحث

خالد الجبوري، جامعة تكريت-العراق 2010م.

- ماجستير: الاختيارات الفقهية للإمام الباجي في أحكام الجهاد من خلال كتابه:

المنتقى شرح موطأ مالك: الباحث أحمد ضو، جامعة الوادي بالجزائر، 2014م.

مقالات علمية

- الإمام أبو الوليد الباجي وجهوده في خدمة المذهب المالكي أصولاً وفروعاً، الكاتب: الدكتور العمري بلاعدة، مجلة دراسات وأبحاث، العدد 28 الصادر في سبتمبر 2017م.
- الجدل والمناظرة في التراث الأندلسي، المنهاج في ترتيب الحجاج لأبي الوليد الباجي - قراءة نقدية، الكاتب: محمد رضا مغربي، منشور بمجلة التعليمية، المجلد 7 العدد 2 - يوليو 2020م، جامعة علي كافي-الجزائر.
- دراسة: الإسلام في أرض الأندلس، الكاتب: أحمد مختار العبادي، مجلة عالم الفكر، العدد 2، 1979م.
- العمل الدبلوماسي في الإسلام أبو الوليد الباجي نموذجاً، الكاتب: نور الدين صغيري، منشور بمجلة الإحياء - جامعة عجمان بالإمارات، العدد العاشر.
- مناظرة ابن حزم الظاهري لأبي الوليد الباجي المالكي، الكاتب: الدكتور سعيد المغناوي، أستاذ الدراسات الإسلامية في كلية الآداب - سايس، بجامعة سيدي محمد بن عبد الله، منشور بمجلة الحضارة الإسلامية، العدد 19 الصادر في ذي الحجة 1434 هـ 2013م.
- الموقف من علم الكلام في المغرب والأندلس خلال القرنين الخامس والسادس الهجريين، الكاتب: مجلة الإبانة، العدد المزدوج 2-3 الصادر شعبان 1436 هـ يونيو 2015م.

فهرس الموضوعات

1.....	المقدمة
37.....	الباب الأول: الباجي واطنقى: السياق التاريخي والسياسي والثقافي
38.....	الفصل الأول: عصر الباجي السياسي والثقافي
40.....	المبحث الأول: العصر السياسي والثقافي في الأندلس
40.....	المطلب الأول: تسيد الفتنة السياسية
50.....	المطلب الثاني: الواقع الثقافي في الأندلس
55.....	المبحث الثاني: إسهام الباجي في الحركة الثقافية بالأندلس
56.....	المطلب الأول: إسهامه بالتعليم والتأليف
67.....	المطلب الثاني: إسهامه الجدلي
68.....	أولا: مناظرة الشيعة في حلب
72.....	ثانيا: مناظرة الظاهرية في الأندلس
79.....	ثالثا: مسألة دانية
85.....	الفصل الثاني: حياة الباجي وتكوينه العلمي
86.....	المبحث الأول: نسب الباجي ونسبته
86.....	المطلب الأول: نسبه وأسرته
93.....	المطلب الثاني: عمره ونسبته

المبحث الثاني: تكوين الباجي وأثر شيوخه فيه	100
المطلب الأول: تكوين الباجي العلمي	100
المطلب الثاني: أثر شيوخ الباجي فيه	122
الفصل الثالث: أقطاب الفكر السياسي الإسلامي في الأندلس وملامح فكر الباجي	137
المبحث الأول: الفكر السياسي في الأندلس وأقطابه	138
المطلب الأول: اتجاهات وقضايا التراث السياسي في الأندلس	139
أولاً: اتجاهات التراث السياسي الأندلسي	141
ثانياً: مصادر وقضايا التراث السياسي الأندلسي	143
المطلب الثاني: أقطاب الفكر السياسي الإسلامي في الأندلس	149
أولاً: علي بن حزم الظاهري	148
ثانياً: أبو عمر بن عبد البر	153
ثالثاً: أبو بكر الطرطوشي	161
المبحث الثاني: ملامح الفكر السياسي للباجي	176
المطلب الأول: أسس الفكر السياسي للباجي	176
المطلب الثاني: الواقعية السياسية في مواقف الباجي	187
الفصل الرابع: المنتقى وأهميته في تراث الباجي والمذهب المالكي	195
المبحث الأول: أهمية المنتقى في تراث الباجي	196
المطلب الأول: تراث الباجي في علوم النقل والعقل	197

203	المطلب الثاني: المنتقى المشروع الفقهي للباجي
207	المبحث الثاني: أهمية المنتقى في المذهب المالكي
207	المطلب الأول: أمهات المذهب وموسوعاته
214	المطلب الثاني: أهمية المنتقى في الدرس الفقهي المالكي
228.....	<u>الباب الثاني: آراء الباجي السياسية في "المنتقى"</u>
230	الفصل الأول: الإمامة والولاية: المفهوم والدلالة
232	المبحث الأول: استعمالات مصطلح الإمام والإمامة
232	المطلب الأول: مصطلحات الإمام
243	المطلب الثاني: مصطلحات الإمامة
246	المبحث الثاني: الولاية وحدود الاشتراك مع الإمامة
246	المطلب الأول: مفهوم الولاية
249	المطلب الثاني: تقاسيم الولاية والاشتراك الدلالي مع الإمامة
259	الفصل الثاني: بيعة الإمام؛ شروطها وطرائق انعقادها
261	المبحث الأول: البيعة وطرق انعقادها
261	المطلب الأول: مفهوم البيعة
267	المطلب الثاني: طرق انعقاد الإمامة
274	المبحث الثاني: مكانة الإمام وشروطه
274	المطلب الأول: مكانة الإمام

287	المطلب الثاني: شروط الإمام
309	الفصل الثالث: صلاحيات الإمام وبنية الدولة والمجتمع
311	المبحث الأول: الإمام واتساع سلطة التقدير والتدبير
313	المطلب الأول: تقسيمات الصلاحيات
313	أولا: صلاحيات تقديرية تشريعية
318	ثانيا: صلاحيات تنفيذية إجرائية
322	المطلب الثاني: تدبير الحرب والسلام
334	أولا: الصلح
337	ثانيا: العنوة
339	ثالثا: الجزية
346	المطلب الثالث: إدارة المال
352	أولا: محاربة الاحتكار
354	ثانيا: التسعير
360	المبحث الثاني: الدولة والمجتمع وحرية الاعتقاد
360	المطلب الأول: الفسطاط والريف في الدولة
364	المطلب الثاني: الحرية بين الاعتقاد والارتداد
374	الفصل الرابع: إشكالية الطاعة والاستطاعة والعدل
376	المبحث الأول: الإكراه والاختيار

377	المطلب الأول: مفهوم الطاعة وحد الإكراه المعتبر
381	المطلب الثاني: أيمان البيعة؛ تفهم للإكراه
389	المبحث الثاني: طاعة الإمام الجائر والخروج عليه
389	المطلب الأول: الحد بين كلمة الحق والخروج
394	المطلب الثاني: حدود الطاعة في المعصية
399	المطلب الثالث: الخروج من طاعة الإمام الجائر
402	الخاتمة
418	الفهارس
419	فهرس الآيات
420	فهرس الأحاديث
421	فهرس الأعلام
430	فهرس المصطلحات السياسية
437	المصادر والمراجع
451	فهرس الموضوعات