

العقد السياسي وضوابط الممارسة السياسية قراءة من منظور فقهي

محمد أمزيان *

من الظواهر السلبية التي يعاني منها الفكر الإسلامي المعاصر وقوعه في أسر الخطاب الغربي المهيمن على الرغم من كل صيحات التجديد والتحرر المعرفي التي تكاد تشكل المقوله الأكثر ترددًا وتحكمًا في هذا الفكر.

وتعكس المفاهيم السياسية المتداولة حالياً باسم التجديد أو التأصيل أو حتى مجرد التنظير، اغتراباً حقيقياً عن المرجعية المؤسسة لهذا الفكر. ومع أن المسألة السياسية ذات ارتباط وثيق بالتراث الفقهي، فقد تم تجاهل هذا التراث وتغييشه للحد الذي يعطي انطباعاً قوياً بعدم جدوى استدعاء المنظومة الفقهية في مواصلة النقاش الحالي، ناهيك عن إمكانية اعتمادها أو حتى مجرد الاستفادة منها في التأسيس لهذا النقاش.

وعياً منا بأهمية الموضوع وخطورته، يأتي التفكير في هذا الموضوع لإبراز القيمة العلمية للتنظير الفقهي في هذا المجال، وهو عمل من شأنه أن يخلص العقل الإسلامي المعاصر من ركوب الشائع، ويعيد تأسيس جهازه المفاهيمي انطلاقاً من بنائه المعرفية دونما تجاوز أو تطوير. وحتى لا ينزلق بنا الحديث نحو العموميات أعود تحديداً إلى مسألة "العقد السياسي وضوابط الممارسة السياسية"، وهو عنوان أرى أنه يشكل مدخلاً جيداً لتجاوز الكتابات النمطية المتداولة حالياً باسم التأصيل أو التجديد في مجال الفكر السياسي الإسلامي. ذلك أن هذه الكتابات الإسلامية النمطية اعتادت إسقاط العديد

* أستاذ بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة محمد الأول - المغرب.

من المفاهيم السياسية الغربية المعتمدة حالياً في المظومة السياسية الغربية على التراث السياسي الإسلامي من جهة، وتطويع بعض المفاهيم السياسية التراثية لإرغامها على التشكّل وفق مقاسات المفاهيم السياسية الغربية المعاصرة من جهة ثانية.

ودون الدخول في متفاصيل المقارنات الدلالية وأشكال التوظيف المتعسف التي تم ممارستها، أعود إلى إحلاء المادة الفقهية الواردة في هذا السياق، وهي مادة كفيلة بجسم نتيجة كل عمل يعتمد مبدأ الإسقاط. لذلك، سنركز في مناقشتنا الفقهية لهذه المسألة على مرتکزات ثلاثة سنراهن عليها في تحديد بعض الضوابط الكفيلة بضمان ممارسة سياسية سوية، وذلك من خلال الإجابة عن التساؤلات الآتية:

- من يملك حق الاختيار ومن ظمّ حق إنشاء العقد السياسي؟

- ما ضوابط التأهيل لاكتساب هذا الحق؟

- ما الأغلبية المطلوبة لحيازة شرعية التّمثيلية؟

١ - إنشاء العقد السياسي حق للمسلمين

تفيد الكتابات الفقهية أن إنشاء العقد السياسي حق للمسلمين، بمعنى أنه لا يمكن القفز على إرادة الأمة عند اختيار من يقوم بأمرها. في هذا السياق يقول الفقهاء والعبارة لأحمد السفاريني من متأخرى الحنابلة، وهي تعبير عن رأي شائع بين الفقهاء: "يثبت نصبه (الإمام) بالإجماع من أهل الحل والعقد من المسلمين".^١

على أن هذه الصيغة المحددة بلجنة العقد، قد شوش عليها صيغ فقهية أخرى تجعل هذا الحق يهد الإمام القائم، وهي الصيغة التي اصطلح على تسميتها بـ"العهد من الإمام". لكن التحقيق العلمي ينتهي إلى أن هذه الصيغة لا تلغى دور الأمة وحقها في إنشاء العقد. ذلك أن الإمام الذي يتحدث عنه الفقهاء تحديداً هو الإمام الذي يتصرف بناءً على ما تقتضيه مصلحة الأمة بحيث يكون اختياره اختياراً للأمة وتعبيرًا عن إرادتها ومتربّجاً لهذه الإرادة، مع خلاف بين الفقهاء في ماهية هذا العقد هل يُعدّ تعيناً نافذاً أم مجرد ترشيح يتوقف نفاده على موافقة ممثلي الأمة من أهل الحل والعقد.^٢

^١ محمد أحمد السفاريني، ل الواقع الأنوار البهية، ص ٤٠٣ .

^٢ حول التنظير الفقهي لهذه المسألة، انظر: محمد أمزيان، في الفقه السياسي: مقاربة تاريخية، مبحث ولاية العهد في ضوء التكييف الفقهي (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، د. ط، ٢٠٠١) ص ١٤٥-٢٤٦.

واختيار المسلمين للحاكم بهذا المعنى المحدث عنه هو عمل تعاقدي على الحقيقة، ومن ثمَّ فلا تثبت له صفة التعاقد هذه إلا إذا كان العقد صادراً عن إرادتين حررتين ومتكاففتين، بينهما التزامات متبادلة.

ولهذا الاعتبار فقد سمي الفقهاء إجراءات التعاقد بالبيعة، تعبيراً منهم عن هاتين الإرادتين الواقعتين باختيارهما، ولذلك قال القلقشندي: إن البيعة معناها "التعاقدة والمعاهدة"^٣، وهي صيغة تفيد المشاركة ولا يتصور لها معنى شرعي ما لم تتحقق هذه المشاركة فعلاً وواقعاً، بحيث يلتزم الطرفان المتباعيان بالوفاء بما قطعه كل منهما على نفسه من التزامات، وبعبارة ابن خلدون "كأن كل واحد منهما باع ما عنده من صاحبه وأعطاه خالصة نفسه، وطاعة دخيلة أمره".^٤

في هذا السياق يرى الفقهاء أن الولاء متبادل بين الحاكم والرعية، فإذا كان من حق الحاكم على الرعية السمع والطاعة، فهذا الحق مشروط بوفائه بواجباته نحوها من أداء لحقوقها والتزام العدل تجاهها، وأن أي إخلال بالحقوق موجب للإخلال بالطاعة، مستندهم في ذلك أن بذل الطاعة جاء في النص القرآني مقروراً بأداء الحقوق، فالشارع بدأ بولاة الأمر فأمرهم بالوفاء بالعهد وأداء الأمانة في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤْدُوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ {النساء: ٥٧}. ثم أمر الأمة بطاعتهم ثانية في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطَيْعُوا اللَّهَ وَأَطَيْعُوا الرَّسُولَ وَأُولَئِكُمْ مِنْكُمْ﴾ {النساء: ٥٨}، فالعلاقة تلازمية، والولاء متبادل، ووفاء الأمة مشروط بوفاء أولي الأمر.^٥

^٣ أحمد بن علي القلقشندي، *صبح الأعشى في صناعة الإنثاش*، ترجمة محمد شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م) ٢١٨/٩.

^٤ عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، ترجمة علي عبد الواحد وافي (القاهرة: دار نهضة مصر، ط٣، د. ت) ٦٠٨/٢. وكذلك: محمد بن علي بن الأزرق، *بدائع السلك في طبائع الملك*، ترجمة سامي النشار (العراق: دار الحرية للطباعة، د. ط، ١٣٩٧هـ/١٩٧٧م) ٩٢/١.

^٥ ينظر في هذا المعنى: محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن* (الدار البيضاء: دار المعرفة، د. ط. ت) ١٦٨/٥. وكذلك: محمد بن عمر الزمخشري، *الكتشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقوال* في *وجوه التأويل* (القاهرة: دار الريان، ط٣، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م) ٥٣٦/١.

ومع التحولات التي فرضتها الممارسة التاريخية حيث تم تغيب مبدأ البيعة التعاقدية لصالح البيعة الإكراهية، فقد ولد هذا التغيب أسلوباً فقهياً يتجاوز الصيغة التقريرية التي كانت تكتفي بمجرد الإقرار إلى صيغ حجاجية كأنها تحيل إلى موقف نضالي يدافع عن المشروعية ويحاجج عن موقفها المبدئي. هذا ما تفصح عنه بعض النماذج المختصرة التي أحيل إليها مقتضبة. قال الإمام زيد رضي الله عنه "لا تعقد الإمامة إلا ببيعة المسلمين"^٦ وقال أبو حنيفة: "والخلافة تكون بإجماع المؤمنين ومشورتهم".^٧

وأستبعد أن يكون هذا الحصر على حقيقته، إذ ليس المراد نفي كل طريق آخر غير طريق البيعة مما حصل عليه الإجماع من الطرق الأخرى، وإنما المقصود هو الانتصار للمشروعية التي تم تغييبها مع ولادة العهد التاريخي الذي سلبت المسلمين حقهم في الاختيار الحر. ومن ثم جاءت هذه الصيغة محاججة عن هذا الحق المغتصب، ومهاجمة للوضع القائم لثحرده عن حقه المزعوم في احتكار ما هو "حق المسلمين واجتماع المؤمنين ومشورتهم".

لكن هذه الصيغة الحجاجية، وحتى التقريرية التي يجعل أمر العقد حقاً للمسلمين، من الخطأ توظيفها للدلالة على مشاعية هذا الحق بين كل المسلمين دونما قيد أو شرط، بالشكل الذي يتطابق مع الدلالة السياسية لمبدأ الأغلبية بمعناه الغربي. إن هذه الصيغة الفقهية تقرر حقيقة بعينها هي تحديد الجهة المختصة بالتعيين ومن لهم الحق في إنشاء العقد، ومن العبث بالمنطق الفقهي أن يستنتج منها غير ما ثبته وما تقرره. ذلك أن الادعاء باعترافها بحق الاختيار لكل المسلمين ينافق ما يقرره الفقهاء من حصر هذا الحق في فئة مخصوصة من الناس درج الفقهاء على تسميتهم بأهل الاختيار أو أهل الحل والعقد. وإذا كانت الصيغ السابقة قد تحدثت عن إجماع المسلمين، فهذا الإجماع سيحيطه بجملة من الشروط تجعل شيوخه بين أفراد المجتمع كافةً أمراً متunder الواقع، وحصوله غاية في الامتناع.

^٦ الجموع في أدلة الأحكام للإمام زيد، ترجمة حريفني (ميلانو: ١٩١٩م) ص ٢٤٨-٢٤٩.

^٧ ابن البزار الكردي، مناقب الإمام الأعظم، بamacش مناقب الإمام أبي حنيفة، للموفق بن أحمد بن محمد المكي (حيدر آباد - الهند: مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، ط ١، ١٣٢١هـ) ١٥/٢.

٢ - الاختيار وضوابط التأهيل

كما تحدث الفقهاء في شروط الإمامة عن الموصفات الواجبة لضمان التأهيل لمنصب الإمامة، فقد تحدثوا في مجال الاختيار عن موصفات المؤهلين للاختيار. والموصفات التي اشتراطها الفقهاء من شأنها أن تضمن حسن الاختيار وسلامته، ضماناً لتحقيق شرط الرضا وحرية القرار، وحماية الاختيار من كل توظيف سيء متوقع. ويلاحظ أن الشروط التي اعتبرها الفقهاء تردد بين وصفين اثنين متلازمين بحيث لا يتصور انفكاكهما، يتصل الأول بالمؤهلات الأخلاقية ويعود الثاني إلى المؤهلات العلمية.

بخصوص المؤهلات الأخلاقية، اشترط الفقهاء في أهل الاختيار أن يكونوا على صفة الشهود من ثبت عدالتهم. "إذا بايع أهل الخل والعقد ووجوه الناس الذين هم بصفة الشهود في العدالة وغيره، ثبتت إمامته...". وعلى هذا الشرط درج الفقهاء. قال القاضي عبد الجبار "أما صفة العاقدين فإن يكونوا من أهل الستر والدين، ومن يوثق بنصيحته وسعيه في المصالح".^٩

اما فيما يخص المؤهلات العلمية فقد اشترطوا أن يكونوا من أهل العلم والاجتهاد فيما انتدبوا له، وعالمين بما يوصل إلى اختيار من هو أصلح للإمام.^{١٠}

وهذا الاعتباران اللذان تمسك بهما الفقهاء، ينبغي أن نعطيهما حقهما من التوضيح إظهاراً لما يحملانه من قيم ثقافية، لأنني أزعم أن المنظومة السياسية في الإسلام ذات خصوصية متميزة بين المنظومات السياسية المتداولة، وهذا الاعتباران هما أكبر شاهد على تلك الخصوصية. ذلك أننا قد نجد ما يشبه الاعتبارات الأخلاقية في الأديبيات اليونانية أو المسيحية بالشكل الذي تحدث عنه كتب مزايا الأمراء، لكن هذه الاعتبارات بقيت في حدود الموعظ والنصائح، ولم تتجروا على مخاطبة الذات الملكية المقدسة إلا وهي متلبسة بلباس الخشوع والإجلال، وهو ما يفسر لجوءها

^٨ ل الواقع الأنوار البهية، ص ٤٠٣.

^٩ عبد الجبار أسد آبادي، المغني في أبواب العدل والتوحيد، تج: مجموعة من المحققين تحت إشراف طه حسين (مصر: الدار المصرية للتأليف والترجمة، د. ط، ت) ج ٢٠، قسم ١، ٢٥٢. وكذلك: كشاف القناع عن من الإقناع، مراجعة هلال مصليحي ومصطفى هلال (بيروت: دار الفكر، د. ط، ت) ١٥٨/٦.

^{١٠} الخطيب الشربي، مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ معاني المهاجر (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ط، ١٣٥٢هـ/١٩٣٣م) ١٣١/٤. وانظر: كشاف القناع عن من الإقناع، ١٥٨/٦.

أحياناً إلى اصطناع وتأليف قصص عالم الحيوان، والخاذاها مجالاً لتمرير نصائحها، كما أن هذه الأديبيات لا ترقى إلى مستوى الصياغة القانونية ذات الطبيعة الإلزامية فضلاً عن أن تحسند فعلياً على مستوى السلوك السياسي.

إن تحقق هذين الشرطين: الصياغة القانونية الملزمة والممارسة الفعلية على المستوى الإجرائي هما أقوى المؤشرات الدالة على تلك الفرادة، ولذلك لم يكفي الفقهاء باجترار التقليد الوعظي الملوكي، بل خضعت الاعتبارات الأخلاقية للضوابط الفقهية، وأصبحت جزءاً من الفقه السياسي الذي سيمنحها بعدها القانوني الإلزامي.

على أن إدراكنا لهذه القيمة الحضارية يبقى مبتوراً ومشوهاً إذا نظرنا إليها باعتبارها بجريدة مجردة من سياقها الثقافي العام، ذلك أن الثقافة الإسلامية تأسست برمتها على بعد أخلاقي تُعدُّه بُعداً ثابتاً من ثوابتها، ومن ثمَّ كانت القيم الأخلاقية تشكل فضاءً قيمياً تتأسس عليه كل المجالات المعرفية دون تمييز. ومن هنا تعين شرط العدالة، وهي مواصفة أخلاقية في كل من يتصدى لممارسة الوظائف، دينية كانت أم دنيوية، سياسية أم علمية، دون تمييز بينها سواءً بسواء. وعملاً بهذا المعيار، أصبحت العدالة محدداً أساسياً من محددات الأهلية، ومكوناً من مكوناتها، بدونها يفقد الناخب والمرشح على سواءً أهلية المشاركة في اتخاذ القرار حتى وإن استوفى المؤهلات الأخرى الازمة لوظيفته.

من هنا كان تتحقق العدالة مطلباً شرعاً لصحة التصرفات الشرعية والأحكام القضائية، وما يلحق بها من الوظائف المساعدة كالشهادة والتوثيق. وإذا كان الفقه قد اشترط العدالة لصحة هذه الولاية الصغرى، فأولى أن يشترطها في الولاية العامة التي هي أصل الولايات كلها، وتلك هي النتيجة المنطقية التي انتهي إليها القاضي عبد الجبار: "إن أمر الإمامة أعظم من غيرها من الولايات، فإذا قدح الفسق في جميعها وقدح في الشهادة والقضاء، فإن يقدح في اختيار الإمام أولى".^{١١}

أما عن المواصفات العلمية، فقد دلَّ كلام الفقهاء على أن المقصود بالعلم والاجتهاد ليس معناه الأصولي العام، بل العلم بما انتدب له، لأن الغرض كما أوضحت الجويني "تعيين قدوة، وتخير أسوة، وعقد الزعامة لمستقل بها، فلو لم يكن المعين المتخير عالماً بصفات من يصلح لهذا الشأن، لأوشك أن يضعه في غير محله ويجري إليه

ضرراً سوء اختياره، وهذا لم يدخل في ذلك العام، ولا من لا يُعدُّ من أهل البصائر... فاما الأفضل المستقلون الذين حنكتهم التجارب وهذبتهم المذاهب، وعرفوا الصفات المرعية فيمن يناظر به أمر الرعية، فهذا المبلغ كاف في بصائرهم، والزائد عليه في حكم ما لا تمس الحاجة إليه في هذا المنصب.^{١٢}

ومع أن كلام الجويني يحيل إلى الخبرة السياسية أكثر مما يحيل إلى العلم النظري وتحصيل الفروع، فليس بإمكاننا أن نتصور إمكانية تحرر هذه الخبرة السياسية من فضائلها القيمي. إن أولئك الذين وسّهم الجويني "بالأفضل المستقلين" الذين حنكتهم التجارب وهذبتهم المذاهب، إنما ميزهم عن "العام ومن لا يُعدُّ من أهل البصائر" لقدرهم على "معرفة الصفات المرعية يمكن أن يتم خارج النظرية المعيارية التي يصدر عنها أولئك الأفضل، والتي تُحدَّد وفق أخلاقيات الفضاء الثقافي الذي ينتمون إليه. لذلك لم يكن ممكناً تحصيل هذه الخبرة السياسية دون معرفة بأساسيات هذا الفضاء، وتلك هي النتيجة التي حسم القول فيها القاضي عبد الجبار: ضرورة تأسيس الخبرة السياسية على المعرفة بمحمل الدين، لأن من لا يعرف جملة الدين لا يعرف من يصلح للإمامية، فلابد من أن يكون عارفاً بذلك... ولابد من أن يكون من أهل الرأي، لأنه يحتاج في ذلك إلى تقديم واحد على آخر لأحوال ترجع إلى الدين".^{١٣}.

هكذا تبدو المؤهلات العلمية المتعلقة بالخبرة السياسية مندجحة انديجاً كليةً في المؤهلات الأخلاقية بحيث لا يتصور انفكاكهما، وإلا كان هذا الانفصال دليلاً على انتفاء شرعية الاختيار وإهداراً لصدقائه القانونية، وهي نتيجة لم يتردد الفقهاء في الإقرار بها والعمل على إمضائهما حتى قال أبو الحسن الأشعري "إن عقدها مجتهد فاسق أو عقدها العالم الورع من لا يصلح لها لم تتعقد تلك الإمامة"^{١٤}، فلم يشفع للفاسق اجتهاده كما لم يشفع للعالم الورع سوء اختياره وتقديره، واعتبر ذلك طعناً في إنجاز العقد ومشروعيته.

^{١٢} عبد الله بن عبد الملك الجويني، غياث الأمم في التباث الظلم، تج: مصطفى حلمي وفؤاد عبد المنعم (الإسكندرية: دار الدعوة، د. ط، ١٩٧٩) ص٨٢.

^{١٣} المغني، ٢٠/٢٦٧.

^{١٤} عبد القاهر بن طاهر البغدادي، أصول الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٠٠ـ١٩٨٠) ص٢٨١-٢٨٠.

هذا هو الرأي الفقهي من الوجهة النظرية الصرفية، وهو رأي تأكّد مصادقيته وثبت جدواه متى اختبر في واقع الأمر، علماً بأنّ الفساد السياسي والتللاعُب بالأصوات وشراء الذمم وكلّ الخروقات القانونية التي تطال العملية الانتخابية إنما ترتد في النهاية إلى تمرد المنظومة السياسية على هذه المركبات سواء تعلقت بالقيم الأخلاقية أو الخبرة السياسية.

لكن المصداقية التي يتمتع بها هذا الموقف الفقهي من الوجهة النظرية تتعرض للمساءلة وربما التشكيك أيضاً على مستوى التنزيل، حيث يرى البعض أنّ المعيار الأخلاقي في تحديد أهلية الناخب معيار قيمي غير منضبط وغير قابل للتطبيق إجرائياً طالما أنه يرتد في النهاية إلى اعتبارات شخصية لا تترجم إلى تصرفات سلوكيّة تلاحظها سلطة القانون. والحقيقة أنّ هذا الاعتراض غير مؤسس اجتماعياً وقانونياً. ويتوقف الأمر في النهاية على مجموع القيم التي تؤطر هذا المجتمع، والتي ينظر إليها على أنها تشكل محدداً من محددات الهوية، وثابتاً من الثوابت التي لا يجوز التفريط فيها أو التنازل عنها، مما يشكل تهديداً فعلياً للمصالح الحيوية لهذا المجتمع. ومعلوم أن أي قانون يصاغ، ينبغي أن يتأسس ابتداءً على أرضية مجتمعية، ويعمل على حماية قيمه بقوة القانون. ومن الناحية الإجرائية تترجم هذه الحماية القانونية فيما درجت عليه الدول والحكومات من حرمان بعض مواطنيها من ممارسة حقوقهم السياسية نظراً إلى سوابقهم العدلية، ومن ثمّ تعمل على وضع قوائم خاصة بأصحاب السوابق.

وأعتقد أنّ الأمر في المنظور الفقهي لن يتجاوز هذه الإجراءات القانونية الضرورية التي تنظمها لوائح منضبطة. وإذا كان هناك من خصوصية يتميز بها مجتمع الشريعة، فعلى مستوى القيم المعبرة عن المصالح الحيوية للمجتمع، وليس على مستوى الإجراءات التنظيمية المعتمدة.

٣- حيازة شرعية التمثيلية

تشكلت مجموعة من الآراء الفقهية حول الصيغة المُثلى لحيازة تمثيلية شرعية بغية الوصول إلى إنصاف تصور نموذجي يتحقق لها الفعالية الالزامية، ويحفظ لها مصادقيتها في عملية الاختيار وإنشاء العقد السياسي. وفي هذا السياق بُرِزَ العديد من الآراء الفقهية التي تبدو أحياناً متضاربة، خاصةً عند مناقشتهم لمسألة العدد الذي تصح به هذه التمثيلية ويصبح بوجبه قرار أهل الحل والعقد نافذاً وملزماً.

ويغلب على الظن أن تجريد المناقشات الفقهية من سياقها التاريخي ومستداتها الشرعية أسهم إلى حد بعيد في تكريس ذلك التضارب، كما أسهם في تشكيل رؤية ضبابية حول حقيقة المواقف الفقهية. فبعض كتب الفرق التي اهتمت بالتأريخ لهذه المواقف ساقتها سوًياً مبتوراً عن مستداتها التاريخية، لحد أنها تركت انطباعاً قوياً في ذهن القارئ بأن البيانات الفقهية كانت تعكس مجرد اختلافات نظرية مجردة عن واقع التاريخ.

هكذا نقرأ على سبيل المثال في مقالات الإسلاميين "واختلفوا في كم تعتقد به الإمامة من رجل، فقال قائلون: تعتقد برجل واحد من أهل العلم والمعروفة والستر، وقال قائلون: لا تعتقد الإمامة بأقل من رجلين، وقال قائلون: لا تعتقد بأقل من أربعة يعقدونها، وقال قائلون لا تعتقد إلا بخمسة رجال يعقدونها، وقال قائلون لا تعتقد إلا بجماعة لا يجوز عليهم أن يتواطأوا على الكذب ولا تلحقهم الظنة، وقال الأصم: لا تعتقد إلا بإجماع المسلمين".^{١٥}

والإشكال المثار هنا يتعلق بتفسير الاعتبارات التي أفرزت مثل هذه الآراء التي تبدو غایة في الخلاف والتباب، هل هي اعتبارات نظرية محضة قال بها الفقهاء على سبيل الافتراض، أم أن اعتبارات تاريخية ما كانت قد تحكمت في توجيهه مناقشاتهم؟

في نظر ظافر القاسمي أن نظام أهل الحل والعقد الذي ابتكره المسلمون ونقله السلف عن الخلف بقي في الحدود النظرية ولم يكن له تأثير في واقع الحياة الإسلامية السياسية على اختلاف العصور.^{١٦} وهذا التعليق صحيح بالنظر إلى أن نظام البيعة بوصفه طریقاً من طرق الاختيار لم يعمل به إطلاقاً في التاريخ الإسلامي، ولكن هذا التعليق لا يجيب عن الإشكال المثار آنفاً، ويُسْكِنَ عن الاعتبارات التي أفرزت هذا التضارب، وهي اعتبارات حملها بعض الباحثين، كما فعل ضياء الدين الرئيس، على دوافع نظرية محضة، ورأى أن هذا البحث هو " مجرد بحث نظري دعت إليه رغبة الفقهاء في أن يجدوا حكماً لكل حالة مادام ممكناً تصورها عقلاً، وإن كانت بعيدة

^{١٥} أبو الحسن الأشعري علي بن إسماعيل، مقالات الإسلاميين واختلاف المسلمين، تصحيح: هلموت ريتز (منشورات دار فرانز بيساردن، ط١، ١٤٠٥ـهـ/١٩٨٥م) ص ٢٦٦.

^{١٦} ظافر القاسمي، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ (بيروت: دار الفائق، ط٤، ١٤٠٣ـهـ/١٩٨٢م) ص ٢٣٢ . وانظر كذلك: عارف خليل عمر، وظيفة الحاكم في الدولة الإسلامية (الكويت: دار الأرقم، ط١، ١٤٠٥ـهـ/١٩٨٥م) ص ٢٦٦.

الصلة بالحياة العملية^{١٧}. أما السنهوري فيرى أنَّ النقاش الفقهي يتجه إلى صلب التاريخ، وإنْ كان السنهوري قد وقع ضحية لبعض التأويلات الاستشرافية الخاطئة، حيث اعتبر أنَّ تنبؤات الفقهاء التي حضرت أهل الحل والعقد في العدد القليل كانت تتجه إلى تصحيح الخلافة التَّارِيخِيَّة الفاسدة.^{١٨}

وهذه الإجابات في نظري لم تكن موفقة في تفسير اجتهادات الفقهاء التي تبلورت حول أهل الحل والعقد، وهي بالتأكيد اجتهادات لها مرتزاقها التَّارِيخِيَّة، وجاءت نتيجة إفرازات تاريجية محددة تعود بالذات إلى تجارب بعض الخلفاء الراشدين، وهي التجارب التي عمل الفقهاء على استصحابها، وظللت حاضرة بقوة في تنظيرهم، وأسهمت إلى حد بعيد في توجيه مناقشتهم. لكن الزعم بأنَّ النقاش كان يتجه إلى تصحيح الخلافة التَّارِيخِيَّة الفاسدة هو ادعاء عارٍ عن الدليل، ولا شيء يشهد له من أقوال الفقهاء، إذ أنَّ النقاش الفقهي بكل تباهاته كان يترکز حول قضية محددة هي تبلُّر صيغة شرعية لمسألة التَّمثيلية.

من هنا شكلت تجربة بعض الخلفاء الراشدين المرجعية الوحيدة التي أنسست هذا النقاش، ولم تكن الفهوم المختلفة التي تبلُّرت في هذا السياق أكثر من قراءات فقهية لهذه التجربة الأساس، مما يقوم دليلاً على تاريجيتها. إنما انطلقت من التاريخ وظلت مشدودة إلى أشكال تطبيقية محددة بغية الوصول إلى تبلُّر صياغة نظرية معترف بها في إنشاء ولایة صحيحة.

بعد هذا التأثير التاريجي لأقوال الفقهاء نعود إلى نص أبي الحسن الأشعري لنتبين إلى أي حد يتتيح لنا الاجتهاد الفقهي إمكانات واسعة وصوراً إجرائية متنوعة للوصول إلى إحراز شرعية التَّمثيلية، حيث تضيق وتسع قاعدتها الجماهيرية حسب الاعتبارات التي يلاحظها هذا الفقيه أو ذاك، مع التذكير بأنَّ الاجتهادات الفقهية لا يمكن تحريرها من الظرفية التَّارِيخِيَّة التي اهتمت بالتنظير لها، وهذه أهم تلك الصيغ الإجرائية:

^{١٧} محمد ضياء الدين الرئيس، *النظريات السياسيَّة الإسلاميَّة* (القاهرة: مكتبة دار التراث، ط٧، ١٩٥٢) ص ٢٢٦.

^{١٨} عبد الرزاق أحمد السنهوري، *فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية*، ترجمة نادية عبد الرزاق السنهوري (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط٢، ١٩٩٣) ص ١٢١-١١٣.

أ - التمثيلية حق لكل المسلمين

هذا الرأي نسبة أبو الحسن الأشعري إلى أبي بكر الأصم في النص الوارد أعلاه حيث قال: "قال الأصم: لا تتعقد إلا بإجماع المسلمين". وهذا الرأي على وضوحي الظاهر يكتنفه الكثير من الغموض ويثير العديد من الإشكالات حوله.

ما المقصود من "إجماع المسلمين"؟

هل هو حق مشاع بين كل آحاد الناس؟ هل ستؤخذ الشروط الفقهية المعتبرة في التأهيل بعين الاعتبار؟ إذا كان الأمر كذلك، فإن الأغلبية المحققة للإجماع هنا ستكون بالضرورة أغلبية مقيدة وليس مطلقة، ومن لا يعتد برأيهم لقصورهم عن هذه الرتبة.

ولأن النص قد التزم الصمت في هذه المسألة، فإن كل ترجيح سيكون مجرد تأويل قابل للنقاش. لكن القرائن التي قد ترجم احتيارنا السابق تعود إلى استبعاد شذوذ الأصم بما درج عليه الفقهاء من مراعاة الفضاء القيمي والمجتمعي الذي يصدرون عنه، إذ المفروض في كل اجتهاد فقهي أن يراعي خصوصيات المجتمع الذي ينتمي إليه ويتجه إليه بالخطاب. وإذا صحَّ هذا التأويل فلا شيء يدلُّ على إمكانية استبعاد هذا الرأي وإسقاطه استناداً إلى المعايير الفقهية.

ب - التمثيلية حق لجمهور أهل الحل والعقد من كل الولايات

هذا الرأي يقترب من الأول من حيث إنه يوسع دائرة المشاركة لتشمل بمجموع أهل الحل والعقد، لكن اقتصاره على الحائزين لصفتي الحل والعقد يجعل من هذا الحق امتيازاً نخبويَاً لا يتطلع إليه أولئك الذين يعترف المجتمع برمزيتهم وتنفيذهم، أي تلك النخبة التي حازت ثقة المجتمع وأصبحت ناطقة باسمه ومعبرة عن آماله وألامه ومجسدة لطموحه.

وهومه بما حازته من مؤهلات علمية وأخلاقية ومجتمعية جعلتها في طليعة المجتمع. ونعود إلى أقوال الفقهاء الواردة في هذا السياق، خاصة عند أبي يعلى الفراء الذي يُعدُّ من أبرز القائلين بهذا الرأي. قال الفراء: "لا تتعقد الإمامة إلا بجمهور أهل الحل والعقد". ونسبة إلى الإمام أحمد قوله: "الإمام: الذي يجتمع قولُ أهل

الحل والعقد عليه كلهم يقول: هذا إمام^{١٩}، وعقب عليه بقوله: "وظاهر هذا أنها تتعقد بجماعتهم".^{٢٠}

أما مستنده الذي بنى عليه رأيه فهو القياس حيث قاس انعقاد الإمامة على انعقاد الإجماع، فكما أن الإجماع يعتبر في انعقاده جميع أهل الحل والعقد، فكذلك عقد الإمامة. ووجه الشبه بينهما أن الإمام يجب الرجوع إليه ولا يسوغ خلافه والعدول عنه، فهو كالإجماع تماماً.^{٢١}

وهذا الرأي أيضاً أورده الماوردي ولم ينسبه إلى أحد بعينه، حيث ذكر أن طائفة قالت إن الإمامة لا تتعقد إلا بجمهور أهل الحل والعقد في كل بلد ليكون الرضا به عاماً والتسليم لإمامته إجماعاً.^{٢٢}

وزعم ابن خلدون أن هذا كان رأي الصحابة الذين امتنعوا عن بيعة الإمام علي، واحتجوا بأن بيعته لم تتعقد لافتراق الصحابة أهل الحل والعقد بالأفاق، ولم يحضر إلا القليل، ولا تكون البيعة إلا باتفاق أهل الحل والعقد، ولا تلزم بعقد من تولاه من غيرهم أو من القليل منهم، وكان من هؤلاء معاوية، وعمرو بن العاص، وأم المؤمنين عائشة، والزبير وابنه عبد الله، وطلحة وابنه محمد، وسعد، وسعيد، والنعمان بن بشير، ومعاوية ابن حديج، ومن كان على رأيهم من الصحابة، الذين تختلفوا عن بيعته بالمدينة.^{٢٣}

وأعتقد أن هذا توجيه للحدث، وتأويل له طلباً للمخرج الفقهي لهذه الواقعة التي اختلف فيها الصحابة، وتسويغاً لهذا الخلاف. وما أظن أن هذا التأويل صحيح، وإن كنا لا نجزم بإسقاطه جملة. فقد يكون صحيحاً أن بعض الصحابة قد امتنع عن البيعة لعدم وقوع الإجماع على الإمام علي، لكن ليس باعتبار أنه لم يجمع عليه أهل الحل والعقد من كل الأقطار والبلدان، بل باعتبار أن الوضع كان وضع فتنة. ومعلوم أن بعض الصحابة كان قد اعتزل الفتنة جملة، ورأى أن يستمر على عزلته حتى تعود

^{١٩} أبو علي الفراء، الأحكام السلطانية، تعليق: محمد حامد الفقي (بيروت: دار الفكر، د. ط، ١٤٠٦ـ ١٩٨٦م) ص ٢٣.

^{٢٠} نفسه.

^{٢١} نفسه.

^{٢٢} الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ٦.

^{٢٣} المقدمة، ٦١٨/٢.

الجماعة. ولو صح التأويل الذي قاله ابن خلدون لبطلت بيعة الخلفاء الراشدين قبل علي للاعتبارات نفسها، إذ لم يحضر بيعتهم أهل الحل والعقد من كل البلدان، فينبغي أن ينسحب الحكم نفسه على الجميع بحكم التماثل. وهذا يرجح ما قلناه من أن الامتناع كان بسبب الفتنة، أو أي سبب آخر كالعصيان الذي أعلنه معاوية بمحجة المطالبة بدم عثمان، وكان إلى جانبه كثير من الصحابة الذين أورد أسماءهم وزعم أنهم إنما امتنعوا لعدم تحقق الإجماع على بيعة علي.

وعلى كل، فهذا الرأي الذي لا نعرف عن مثيله إلا القليل، بحيث يكاد ينحصر في ما ذهب إليه الفراء والإمام أحمد، سيحظى على الرغم من ذلك بالنصيب الأوفر من النقد، إذ ما من فقيه أو متكلم عرض لهذه المسألة إلا وسجل موقفاً معارضاً بدعاً من الماوردي، معاصر الفراء وشريكه في التأليف السياسي، ومنْ بعدهما.

وبغض النظر عن سبق الآخر في كتابة "الأحكام السلطانية" يتحقق الماوردي في رد هذا الرأي بخلافة أبي بكر الذي انعقدت بيعته باختيار من حضرها ولم يتطرق بيعته قدوم غائب.^{٢٤} كما رده معاصره ابن حزم لأنه تكليف بما لا يطاق.^{٢٥} ولستنا نعلم أكان ابن حزم قد وصله رأي الماوردي وغيره أم أنه كان يتقد رأياً شائعاً في زمانه لكونه كان معاصرًا له، حيث توفي الفراء سنة ٤٥٨ هـ، وكان ابن حزم قد توفي قبله بستين. كما عارض الباقلاني هذا الرأي للاعتبارين السابقين معاً، وكذلك فعل الجويني^{٢٦}، وتابعه في رأيه الغزالي^{٢٧}، والتعليقات السابقة نفسها سيرددها اللاحقون أمثال الكمال بن الحمام^{٢٩}، وشهاب الدين القرافي^{٣٠}، وغيرهم من متأخري الفقهاء.

^{٢٤} الماوردي، الأحكام السلطانية، ص.٦.

^{٢٥} الفصل، ١٣/٥. و الإحکام في أصول الأحكام، ٨-٧/٢.

^{٢٦} محمد الطيب أبو بكر الباقلاني، تهید الأوائل وتليخیص الدلائل، تج: عماد الدين أحمد حيدر (مؤسسة الكتب الثقافية، ط١، ١٤٠٧ هـ/١٩٨٧ م) ص٤٦٧-٤٦٨.

^{٢٧} غیاث الأمم، ص.٨٥.

^{٢٨} محمد بن محمد أبو حامد الغزالی، فضائح الباطنية، تج: عبد الرحمن بدوي (القاهرة: الدار القومية للطبع والنشر، د. ط، ١٣٨٣ هـ/١٩٦٤ م) ص١٧٥-١٧٦.

^{٢٩} الكمال بن الحمام، المسامرة بشرح المسامرة في علم الكلام (القاهرة: المطبعة الأميرية، بولاق، ط١، ١٣١٦ هـ) ص٢٨١-٢٨٢.

ولكن هذا النقد الفقهي المكتف لم يكن انتقاداً من القيمة العلمية لهذا الرأي، بل إن السبب الحقيقي يعود إلى طبيعة العصر، حيث كانت إمكانات التواصل بين الولايات الإسلامية كافيةً مستحيلة التتحقق في وقت قياسي بالنظر إلى المهمة ذات الطبيعة الاستعجالية، مما يجعل إمكانية تطبيقه إجرائياً أمراً مستحيلاً، وتکلیفاً بما لا يطاق كما قال ابن حزم.

ج- التّمثيلية حق جمهور أهل الحل والعقد من بلد الإمام واضح أن اعتراض الفقهاء على الرأي السابق كان انتصاراً لرأي الجمهور الذي يرى أن التّمثيلية تتحقق شرعاً بمنْ حضر من فضلاء الأمة القائمين ببلد الإمام، والذين يتيسر حضورهم؛ عمدتهم في ذلك انعقاد بيعة الخلفاء الراشدين بمنْ حضرها من أهل البلد دونما انتظار لقدوم غيرهم، وهو ما نص عليه الجويني صراحةً في الإرشاد^{٣١}، والنوري في الروضة^{٣٢}، وكثير من المتقدمين والمتاخرين على السواء.^{٣٣} والذي قوى هذا المسلك عند الفقهاء اعتبارهم ما حدث على عهد الراشدين بمثابة إجماع متحقق تاريخياً، ومن ثم يكون قد اكتسب صفة سابقة دستورية معترفة.

هذه الآراء الثلاثة السابقة بمجموعها تردد عليها ملاحظة أساسية تتعلق بعذر إجرائيتها، ذلك أن تلك المواقف الفقهية لم تستطع ترجمة هذه التصورات إلى صيغ إجرائية يتميز بموجبهما أصحاب الاستحقاق عن غيرهم. وهذه الثغرة قائمة ولا مجال

^{٣٠} شهاب الدين بن أحمد بن إدريس القراني، الذخيرة، تج: محمد بوخبزة (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٤م) ٢٥/١٠.

^{٣١} الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تج: محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم (بيروت: مكتبة الحاججي، د. ط، ١٩٥٠م) ص٤٢٤.

^{٣٢} أبو بكر بحبي بن شرف النوري، روضة الطالبين، تج: عادل أحمد عبد الموجود وعلي معرض (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م) ٧/٢٦٣-٢٦٤.

^{٣٣} ينظر على سبيل المثال ما حكاه البغدادي عن القلانسي في أصول الدين، ص٢٨١. وينظر تردد الأفكار نفسها في كتب المواتي الفقهية المتأخرة كـ "تحفة المحتاج بشرح منهاج" لابن حجر الهيثمي، ٧٩/٩. وبدر الدين محمد بن أبي بكر بن سليمان البكري، الاعتناء في الفرق والاستثناء (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١١هـ/١٩٩١م) ص١٥٤. وحاشية العجمي على شرح منهاج الطلاب (تركيا: المكتبة الإسلامية، د. ط، ت) ٤/٢٠٤. ومغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ منهاج، ٤/١٣١.

لتجاهلها. لكن السؤال الأهم هو كيف نفسر هذه التغرة، ولماذا اكتفى الفقهاء بالتأسيس النظري لهذا المسلك دونما التفات إلى صوره الإجرائية؟

في تقديرني أن هذا الموقف الفقهي لا يمكن تفسيره بمعزل عن الظرفية التاريخية التي تحرك فيها الفقهاء، ونوع الممارسات السياسية التي سادت في هذه الظرفية. ومن المعلوم لكل من له اهتمام بتاريخنا السياسي المحكوم بالغلبة والإكراه، أن الفقهاء لم تتح لهم أدنى فرصة لترجمة مقوله أهل الحل والعقد عملياً واختبارها ميدانياً، حيث ظلت الممارسة السياسية محتكرة من قبل رجل السلطة الذي لم يدخل جهداً في إقصاء الفقهاء من واقع التدافعات السياسية، لذلك توقف عملهم في حدود التنظير.

على أن هذا الواقع السياسي الذي فرض نفسه لا يمنع من التفكير في استحضار صور إجرائية تترجمه على أرض الواقع سواء في شكل مجالس إقليمية أو جهوية أو غيرها. لكن، إنصافاً للحقيقة العلمية أقول إن الواقعية الحقيقة لا تكمن في القدرة على إبداع مثل هذه الأشكال الإجرائية، بل في الواقع السياسية التي لا تزال تختبر تقاليد الماضي الإكراهية والإقصائية في أعنف صورها.

د- حصر التمثيلية في عدد معين

اعتمدت بعض الآراء الفقهية على تجربة عمر بن الخطاب في حصره الشورى في الستة الفضلاء للقول بإمكانية تقييد أهل الحل والعقد بعدد محدد. وهذه المسألة كانت مثاراً جدل فقهيّ بين من يرى التقييد بعدد مخصوص استناداً إلى تجربة عمر، وبين من يرى أن العدد غير مطلوب بذاته، وأن العبرة بمن يحصل لهم المقصد وتحقيق هم التمثيلية المطلوبة. هكذا يجد أن أكثر فقهاء البصرة ومتكلميها يحصرون أهل الحل والعقد في خمسة "لأن الشورى كانت في ستة فتنعقد لأحدهم برضاء الخمسة"^{٣٤}، كما استدلوا بخلافة أبي بكر لأن بيته انعقدت بخمسة اجتمعوا عليهما، ثم تابعهما الناس فيها وهم عمر بن الخطاب، وأبو عبيدة بن الجراح، وأبي حميد، وبشر بن سعد، وسالم مولى أبي حذيفة.^{٣٥}

^{٣٤} مقالات الإسلاميين، ١٣٣/٢. وكذلك الذخيرة للقرافي، ٢٥/١٠.

^{٣٥} الأحكام السلطانية للماوردي، ص ٧-٦.

وقد سلك بعض الفقهاء مسلك القياس على بعض الأحكام الفرعية الأخرى للقول بعدد معين، وهذه المسالك القياسية كما قال الجويني لا عبرة لها في باب الإمامة، لأنها من أضعف طرق الأشباء وأدون فنون القياس في الشرع، ولا عبرة لها في موقع الظنون ومظان الترجيح فضلاً عن أن تعتمد في منصب الإمامة^{٣٦}. وبالمثل رد ابن حزم هذا الرأي الفقهي لأن مسألة العدد لم تكن معتبرة لذاها، فعمر رضي الله عنه لم يقل إن تقليد الأخيار أقل من خمسة لا يجوز، كما أن الخمسة جعلوا أمرهم إلى عبد الرحمن بن عوف ليختار لهم للمسلمين^{٣٧}.

هكذا اعتبر الفقهاء أن مسألة التقيد بعدد معين هو تحكم محض، لذلك يرى الباقلاني أنه لم يقم أي دليل على التزام عدد معين مخصوص لا يجوز الزيادة عليه أو النقصان منه^{٣٨}.

ومن الناحية التاريخية تبقى تجربة عمر بن الخطاب غوذجاً رائداً في تبلّر أشكال إجرائية تنظم مسألة الشورى، وإن لم ترق هذه التجربة إلى أن تصبح مؤسسة دائمة، وذات صلاحيات محددة، حيث انتهت صلاحيتها بانتهاء وظيفتها التي أنشئت لأجلها.

هـ- بيعة الواحد

من النتائج التي قررها الفقهاء استناداً إلى التجربة التاريخية للخلافة الراشدة صحة البيعة التي يعقدها واحد نيابة عن الأمة. وتبدو هذه المسألة بالذات من أكثر المسالك إثارة واستفزازاً للدراسات المعاصرة المهتمة بالفقه السياسي، مع أنها حظيت بقبول الفقهاء واستحسانهم. وقد تعددت مسالك الفقهاء في تأصيلها، وهي مسالك تعتمد على مرتكزين اثنين: وقائع التاريخ وإجماع الصحابة.

بحخصوص وقائع التاريخ، دلت تجارب الراشدين على جوازها، واستدلوا بقول عمر لأبي عبيدة "أبسط يدك أباعيك". فقال: أنتقول هذا وأبو بكر حاضر فبایع أبا بكر"^{٣٩}. ومن هنا قال عمر: "إلا إن بيعة أبي بكر كانت فلتة وقى الله شرها فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه". وقد قال ابن

^{٣٦} غياث الأمم، ص ٨٦.

^{٣٧} الفصل، ١٦/٥.

^{٣٨} التمهيد، ص ٤٦٧-٤٦٨.

^{٣٩} المسamarة، ص ٢٨٢. وانظر: أحکام القرآن للقرطبي، ١/٢٦٩.

تيمية إن معنى الفلتة أنها وقعت فجأة لم نكن قد استعدنا لها ولا تهيأنا، لأن أبي بكر كان متعملاً بذلك، فلم يكن يحتاج في ذلك أن ينجمع لها الناس، إذ كلهم يعلمون أنه أحق بها".^{٤٠}

أما الآمدي فقد فسر الفلتة في قول عمر بأنه بايع أبو بكر من غير مشورة، ولذلك قال: إن الله وقى شر هذه الفلتة فلا نعود إلى مثلها^{٤١}، ويفيد تفسير الآمدي قول أبي عبيد: إن معنى الفلتة: الفجأة، وإنما كانت كذلك لأنه لم يتوقعها العامة، وإنما ابتدراها أكابر صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم من المهاجرين والأنصار^{٤٢}. وتفسير أبي عبيد الفلتة بالفجأة فيه إشارة واضحة إلى أن بيعة أبي بكر جاءت مفاجئة ولم تكن عن مشورة كبار الصحابة في المدينة لأنها لم تكن عن استعداد ولا تهيأ لها الناس، وهذا صحيح، ولكن لا أرى معنى لتجيئه هذه الفجأة بكونه لم يتوقعها العامة، وهذا توجيه لقول عمر بما لم يقصد، وإنما قصد عمر أنه لم ينتظروا بها أكابر الصحابة من المهاجرين والأنصار من يعتقد بمشورتهم ولم يحضرها للشوري، حيث كان قد بايع خمسة منهم فقط بمبادرة عمر حسماً للموقف ودفعاً للفتنة.

ويتحصل لدينا من الجمع بين قول الآمدي وابن تيمية في معنى الفلتة أن بيعة أبي بكر كانت مفاجئة وعن غير مشورة المسلمين وقى الله شرعاً لمكانة أبي بكر وأهليته ورضا الناس به، يدل على ذلك قول علي والزبير رضي الله عنهما: "ما غضبنا إلا لأن أخرنا عن المشورة، وإننا نرى أن أبي بكر أحق الناس بها بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأنه لصاحب الغار وثاني اثنين، وإننا لنعرف له شرفه وسننه، ولقد أمره رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يصلي بالناس وهو حي".^{٤٣}

وهذا يرد بعض التفسيرات التي حاولت أن تتجاهل مسألة إسقاط الشوري كما فعل أبو عبيد الذي حرف معنى الفلتة إلى تغيب العوام عنها، وكما فعل الخطابي

^{٤٠} منهاج السنة، ٢٨٨/٨.

^{٤١} الإمامة من أبكار الأفكار، ص ٧٦.

^{٤٢} غريب الحديث، ص ٣٥٦-٣٥٧. نقلاً عن الأمة والجماعة والسلطة، ص ٨٢-٨٣.

^{٤٣} المسامرة، ص ٢٦٧. وانظر: أحمد بن حجر المishihi: الصواعق المحرقة، ص ٢١.

في تعليقه على أبي عبيد حيث قدم تأويلاً متکلفاً يصرف قول عمر عن سياقه الإنذاري إلى سياق تبشيري لا يحتمله.^{٤٤}

غير أن هذه الشروح والتفسيرات التي قدمت تصطدم بمقولة الإجماع على خلافة أبي بكر، ولكن مقصودهم هنا هو التنبية إلى الكيفية التي تمت بها بيعة أبي بكر ابتداءً حيث لم يشهد بيته إلا قلة من الصحابة بمبادرة من عمر. أما الإجماع عليه فقد حصل في وقت لاحق إذ من الثابت أن أبا بكر عندما تمت له البيعة رجع فخطب الناس ثانية وقال: "أيها الناس، إن الذي رأيتم مني لم يكن حرصاً على ولايتكما، ولكن خفنا الفتنة والاختلاف فيما بينكم فدخلت فيها لهذا، وقد رجع الأمر والحمد لله إلى أحسن من ذلك، وهذا أمركم اليوم قد ردته إليكم فقدموا من أحبيتم وأنا كأحدكم، فأجابه الناس جمِيعاً رضينا بك حظاً وقسمًا ونصيباً، فأنت الرضا وأنت ثانى اثنين وخليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم أحدثوا له بيعة أخرى".^{٤٥} وتنذر المصادر أن من كان قد تخلف عنه من كبار الصحابة أمثال علي والزبير والمقداد والعباس بايته في هذه المناسبة فتم بذلك إجماع الصحابة على بيته.^{٤٦}

ووجه احتجاج الفقهاء ببيعة أبي بكر على جواز بيعة الواحد ثبوت بيته ونفاد أمره قبل تجديد البيعة له مع أنها كانت بمبادرة من عمر وحده قبل تتابع من حضر من الصحابة وهم كانوا قلة، فلم توقف بيته على إجماعهم. كما استدلوا لها بانعقاد خلافة عثمان ببيعة عبد الرحمن بن عوف لأن أهل الشورى فوضوا إليه أمر الاختيار، ولم ينكر ذلك أحد من الصحابة الحاضرين ولا الغائبين إذ بلغهم ذلك فصح إجماعهم أن الخلافة تتعقد بعقد واحد.^{٤٧} واستدلوا أيضاً بعرض العباس بيته على علي بن أبي طالب مع انفراده بها.^{٤٨}

^{٤٤} انظر التفاصيل في حواشى غريب أبي عبيدة، ٣٥٩/١. نقاً عن الأمة والجماعة والسلطة، ص.٨٢.

^{٤٥} إعمال الأعلام فيمن بُوِيَعَ قَبْلَ الْاحْلَامِ، تحقيق ودراسة: رابح المغراوي، ٢٠٠٠.

^{٤٦} المسامرة، ص.٢٦٦-٢٦٧.

^{٤٧} الفصل، ١٦/٥. والمسامرة، ص.٢٨٢.

^{٤٨} الذخيرة، ٢٥/١٠. وكذلك الماوردي: الأحكام السلطانية، ص.٧.

أما عن احتجاجهم لبيعة الواحد بإجماع الصحابة، فذلك لأهم أجمعوا على صحة خلافة الخلفاء الأربع مع أنه لم يحضر بيعتهم جميع أهل الحل والعقد، وإنما انعقدت البيعة بمن حضر بيعتهم، ولم يتظروا في تنفيذ الأمور انتشار الأئمّة في أقطار خطة الإسلام، وتقرير البيعة من الذين لم يكونوا في بلد الهجرة^{٤٩}. لذلك قال الجوبي: "إذا تحققتنا أن الإجماع ليس شرطاً فقد انتفى الإجماع بالإجماع"^{٥٠}، يعني أفهم أجمعوا على أن صحة العقد لم تتوقف على إجماع أهل الحل والعقد واتفاقهم، بل على عقد من حضر منهم، ولم يرد في الشرع اشتراط عدد مخصوص، فبطل العدد بانعدام الدليل عليه.^{٥١}

على أن قول الفقهاء ببيعة الواحد يبقى مبتوراً ومشوهاً إذا وقفنا به عند هذا الحد دون كشف مغزاه السياسي وما ينطوي عليه من فهم واقعي لطبيعة التدافع السياسي. ذلك أن الفقهاء لم يقولوا بانعقاد بيعة الواحد هكذا بإطلاق من حيث هو واحد أياً كان هذا الواحد، وإنما مقصودهم أن يكون هذا الواحد من له وزن سياسي معترى بحيث يكون كما قال الغزالى: "مطاعاً وذا شوكة لا تطال معه، وبحيث إذا مال إلى جانب (أي رجح خياراً من الخيارات) مال بسببه الجماهير ولم يخالفه إلا من لا يكرثر بمخالفته".

فالشخص الواحد المتبع المطاع الموصوف بهذه الصفة إذا بايع كفى، إذ في موافقته موافقة الجماهير، فإن لم يحصل هذا الغرض إلا لشخصين أو ثلاثة فلابد من اتفاقهم وليس المقصود أعيان المباعين، وإنما المقصود قيام شوكة الإمام بالأتباع والأشياء^{٥٢}. والنتيجة التي يخلص إليها الغزالى أنه إذا حكم بانعقاد الإمامة عند بيعة الواحد وليس ذلك لترفرده في عينه، ولكن لتكون النفوس محمولة على متابعته ومباعدة من أذعن هو لطاعته.^{٥٣}

^{٤٩} غيث الأئم، ص ٨٥.

^{٥٠} نفسه، ص ٨٧.

^{٥١} نفسه، ص ٨٧.

^{٥٢} فضائح الباطنية، ص ١٧٧.

^{٥٣} نفسه، ص ١٧٨.

وبناءً على هذا الإدراك الوعي لطبيعة المؤثرات المتحكمة في التداعيات السياسية قال الجويني والغزالى وابن تيمية وغيرهم من كبار الفقهاء: إن بيعة أبي بكر لم تثبت بحد بيعة عمر بعينه وبشخصه، بل بشوكته وثقله السياسي. فمرکزه الدينى والسياسي والاجتماعي هو الذي ضمن له اتساق البيعة وتتابع الأيدي إليها، ولو قدر أنه خالقه الباقون وأبدوا صفة الخلاف ولم يرضوا تلك البيعة لما انعقدت الإمامة.^{٥٤}

ومن هنا، فمن الخطأ القول إن الفقهاء أجازوا بيعة الواحد مطلقاً، بل إنهم نظروا فيها إلى موقعه الذي يسمح له أن يكون قوة حقيقة مؤثرة، وأي عدد حصلت به هذه القوة المرجحة لانعقاد البيعة فهو المعتبر، إذ المطلوب حصول مبلغ من الأتباع والأشياع تحصل به شوكة ظاهرة، ومنعة قاهرة بها تشتت الإمامة وتستقر، وتتأكد الولاية وتستمر.^{٥٥}

هذه بحمل الآراء الفقهية التي قال بها الفقهاء في حديثهم عن العدد الذي تحصل به التمثيلية الشرعية الصحيحة وفقاً للمعايير العلمية والقيمية المعتمدة في كل ما له صلة بتنظيم المجتمع الإسلامي. وهذه الآراء على الرغم من كل التباينات التي تحكمها في توسيع دائرة المشاركين تمثيلية تجنبية بالضرورة.

خلاصة

نخلص من عرضنا للموقف الفقهي إلى تسجيل جملة من الملاحظات حول النتائج التي انتهت إليها بعض القراءات المعاصرة حول هذه التنظيرات الفقهية.

الملاحظة الأولى

ذهبت بعض الدراسات الاستشرافية إلى أن إقرار الفقهاء ببيعة الواحد كان بهدف توسيع السلطة الفردية. وجرياً على هذا التأويل يرى (لامبتون) أن الماوردي حمل مبدأ الانتخاب ما لا يحتمل عندما أكد أن الانتخاب يظل صحيحاً حتى لو اشترك فيه رجل واحد، وإنما كان يرمي بذلك إلى توسيع ما جرى عليه التقليد البويعي من تعين الخليفة.^{٥٦}

^{٥٤} انظر: غيات الأمم، ص ٨٧. وفضائح الباطنية، ص ١٧٧. ومنهاج السنة، ٥٣٠/١ - ٥٣١.

^{٥٥} انظر: غيات الأمم، ص ٨٧. وفضائح الباطنية، ص ١٧٨.

^{٥٦} ك. س. لا مبتون، تراث الإسلام، القسم ٣، ص ٤٧ - ٤٨.

وهذه الأفكار الاستشرافية ستتردد مع بعض المهتمين المعاصرین الذين لا ننكر تضلعهم في فهم المسألة السياسية في التراث الإسلامي، خاصة مع السنهوري الذي رأى أن إقرار الفقهاء ببيعة الواحد مجرد سخافة، لأنها يؤدي إلى القول بشرعية الخلافة التاريجية الفاسدة القائمة على التغلب والوراثة، بإعطائها أساساً انتخابياً صوريّاً، إذ لا يعجز كل متغلب أن يجد له ناخباً واحداً أو أكثر. ومن هنا أهمن السنهوري الفقهاء بال الخلط بين نظام الخلافة الشرعية وبين الخلافة الناقصة التي لا يمكن تصحيحتها بالزعم بوقوع انتخاب موهوم.^{٥٧}

وهذه القراءات أعتقد أنها أخطأت في إدراكتها لحقيقة الموقف الفقهي، وإنما قاد إليها التأويل المتعسف وسوء الفهم لأقوال الفقهاء وحملها على غير مرادهم فيها. ذلك أن النقاش الفقهي الذي تبلّر حول أهل الحل والعقد بكل تشعباته لم يكن قراءة في تاريخ الخلافة التاريجية الصورية ولا كان تقويمًا لها، ولا خطر ذلك على بالهم، إنما كانت قراءة فقهية فاحصة لتجربة الخلافة الراسدة، هُمها المركزيّ أن تصل إلى صياغة فقهية صحيحة لمفهوم التّمثيلية المطلوبة لضمان صحة الإمامة. لقد كانت نقاشات الفقهاء منكبة على الماضي دون الحاضر، وكانت تأسيساً لمبادئ ولم تكن تقويمًا لواقع قائم.

وأهمُّ من ذلك أن المجال الذي تحرك فيه التنظير الفقهي هنا يتعلق بسلوك الاختيار ولا تعلق له لا من قريب ولا من بعيد. بمسألة ولادة العهد التي ناقشها الفقهاء بتفصيل، وقرروا فيها آرائهم بكمال الوضوح والدقّة، ولم يكونوا بحاجة إلى هذه التورية المزعومة، ولم تكن آراؤهم في ولادة المتغلب وبيعة الإكراه خفية لهذه الدرجة لاعتماد أسلوب التأويل والإسقاط، وتصيد الإشارات الخفية وغير ذلك من هذه الممالك المتواترة للتدليل على موقف حاهر به الفقهاء في مخالفتهم، وقرروه في كتبهم، وتناقله الخلف عن السالف منهم، وغير ذلك مما يعرفه أصحاب هذه الرؤى جيداً.

ثم إنّ ما يعلمه كل دارس مهتم أن مسلك الاختيار كان قد توقف مع نهاية الخلافة الراسدة، ولم يتبلّر له أي شكل من الأشكال الإجرائية عبر الممارسة التاريجية اللاحقة، وهذا يفسر لنا لماذا توقف النقاش الفقهي المتصل بهذا المسلك خاصة، مسلك

^{٥٧} عبد الرزاق أحد السنهوري، فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، ص ١١٢-١١٣.

البيعة، وانحصره في حدود بحربة الخلافة الراشدة التي كانت المحور الوحيد لكل نقاشهم، وغيابها المطلق بعد ذلك، وهو الذي يفسر لنا أيضاً لمْ يتبلور مع الزمن أي شكل من أشكال التكيف الفقهي لسلوك الاختيار.

من هنا نقول، إن النتيجة التي انتهت إليها القراءات السابقة إنما هي توظيف خاطئ لنصوص الفقهاء، وبرر متغرس لها من سياقها و مجال تداولها، ومن هنا نتساءل عن المبررات التي تسمح بمثل هذا التوظيف، والتحول للنقاش الفقهي من مجال الاختيار، ومسألة التمثيلية والعدد الذي تصح به، وغير ذلك مما يتعلق بمسالك الاختيار، إلى مجال العهد التاريخي؟

الملاحظة الثانية

في نظر المرحوم السنهوري أن الفقهاء في تنظيراتهم لسلوك الاختيار خلطوا بين الترشيح والولاية، وبدت آراؤهم في منتهى الغرابة عندما قالوا بأن أي عدد مهما قل من الناخبين يكفي لتعيين الخليفة، ورأى أن الصواب أنه يكفي للترشيح فقط.^{٥٨} الواقع أن هذا الاستنتاج خاطئ من أساسه، ولا شيء يدل عليه في أقوال الفقهاء ونصوصهم إطلاقاً، إذ لم يميزوا في سالك الاختيار بين أهل الترشيح وأهل التعيين، بل قالوا قولًا واحدًا مطرداً إن الإمامة ثبت باختيار أهل الحل والعقد، ولو كان المبادر إلى الاختيار واحداً، إذا كان من أهل التفود السياسيّ، وتوفرت فيه الشروط المنصوص عليها فقهياً كما أوضحتناه.

وغرير جداً أن ينتهي السنهوري إلى هذا الاستنتاج الواهم الذي لا يمرر له إلا أن يكون قد مالَ ثانية إلى المناقشات الفقهية الواردة في سالك العهد وحدود صلاحيات العاهد حيث ترددوا فعلاً بين اعتبارها ترشيحاً أو تعييناً كما هو واضح من مناقشتهم لطبيعة العهد الصادر عن الإمام القائم.

والحقيقة أن البواعث الحقيقة الدافعة إلى مثل هذه الاستنتاجات والتأويلات البعيدة عن الصحة تجد تفسيرها في سيكولوجية الإنسان المسلم المعاصر المحكوم بمنطق الاستتباع أمام قهر المنظومة العالمية السائدة والضاغطة سواءً أكان واعياً بذلك أم لا.

لذلك ينبغي فهم مثل هذه الأفكار التي سترى انتشاراً واسعاً جداً على مستوى كل الأديبيات الإحيائية الإسلامية والقومية على السواء، في ضوء الضغوط الثقافية التي عاصرها رواد النهضة عموماً، والذين كانت كثيرة من أفكارهم ولازالت، عبارة عن ردود فعل على تحدي المظومة الغربية التي أصبحت تشكل مكوناً أساسياً من مكونات المرجعية الحددة للإجتهاد المعاصر. معناه الواسع. هكذا تبدو مسألة النقد الموجه لبيعة الواحد والقول بفكرة الترشيح دون الولاية أبرز مظاهر الانفعال التي أبدتها أولئك الرواد والمجددون تجاه فكرة الديمقراطية، وهو ما يفسر الرغبة الملحة في إسقاط وهجّر كل الأحكام الفقهية التي تبدو معاكسة لمنطقها. وشاذة عن معاييرها، وهذا يحيلنا إلى الملاحظة الأخيرة التي نود أن نختتم بها هذه التعليقات.

الملاحظة الثالثة

لكي تتجاوز الخلط الذي وقع فيه الفقهاء، يدعونا السنهوري إلى أن نبني الحل الصحيح، بل المقطوع به وهو الرأي الذي ينتصر لمبدأ الأغلبية العددية والذي يقول بأن الإمامة "لا تتعقد إلا بجمهور أهل الحل والعقد من كل بلد ليكون الرضا به عاماً والتسليم لإمامته إجماعاً"^{٥٩}.

يقرر السنهوري هذه النتيجة مع أنه يعلم يقيناً أن هذا الرأي شكل شذوذًا في التنظير الفقهي مما أدى إلى إسقاطه وعدم الالتفات إلى قائله واعتبروه خارجاً عن الإجماع. ومع صرامة هذه النتيجة الفقهية التي لا تتصور أبداً أنها غابت عن الكاتب، يصر على تغييب ما أجمع عليه الفقهاء، وإظهار ما اعتبروه شاذًا مستحيل الوقوع بالنظر إلى مقاييس عصرهم.

وإذا كان الحكم الفقهي السابق يتمتع في واقعنا المعاصر بمصداقية كبيرة، فإنه بالنظر إلى العصر الذي تبلّر فيه اعتبر رأياً شاذًا ليس اعترافاً على قيمته العلمية، بل اعترافاً على عدم واقعيته واستحالاته تطبيقه في واقع تاريخي يفتقر إلى كل المقومات الضرورية الكفيلة بإنجاحه حتى قالوا إنه تكليف بما لا يطاق، وما ليس في الوع، وعدوه من أعظم الحرج.^{٦٠}

^{٥٩} نفسه.

^{٦٠} الفصل، ١٣/٥. وغيرها من المصادر التي سبق الإحالة إليها.

بل إن ابن حزم كان قد ردَّ على أصحاب هذا الرأي بما يشبه السخرية عندما قال: "إنه لا حرج ولا تعجيز أكثر من تعرف إجماع فضلاء من في المولتان والمنصورة، إلى بلاد مهرة، إلى عدن، إلى أقصى بلاد المصامدة، إلى طنجة، إلى الأشبونة، إلى جزائر البحر، إلى سواحل الشام، إلى أرمينية وجبل الفتح، إلى أسamar وفرغانة، وأشرفونة، إلى أقصى خراسان، إلى الجوزجان، إلى المحتان فيما بين ذلك من المدن والقرى. ولابدَّ من ضياع أمور المسلمين قبل أن يجتمع جزء من مائة جزء من فضلاء أهل هذه البلاد، ببطل هذا القول الفاسد".^{٦١}

وظاهر من كلام ابن حزم أن الاجتهد الفقهي كان يتحرك بواقعية صارمة، ويطلب الحلول في حدود الممكن المتوقع، مستبعداً للأفكار المثالية على الرغم من قيمتها التي لا مجال للطعن فيها. وكان ينبغي أن نتعامل نحن مع هذا التراث بالمستوى نفسه من الواقعية، وننظر إليه ضمن الشروط البيئية التي أنتجته، ودونما تغيب للصعوبات التقنية والمعطيات التنظيمية التي كان الفقيه يدخلها في حسابه، ومن هنا تبدو بعض الاستنتاجات المعاصرة أقرب إلى الرغبة الطموحة والتَّوَاقع نحو الأمثل، منها إلى الواقعية العلمية، والمنهجية الصارمة التي حكمت المنطق الفقهي.

ومثل هذه الأفكار "العاطفية" ستتردد مع كثير من الكتابات الإسلامية وبالخصوص تلك التي حاولت أن تصيد بعض الأفكار الفقهية القديمة مع إخراجها عن سياقها واحتثاثها من بيتها الثقافية ومرجعيتها المجتمعية والعلمية حتى تستحجب طوعاً أو كرهاً بعض المعايير السّياسيَّة الواقفة، وتقوم شاهداً تاريخياً على أسبقيَّة الفقه السياسي الإسلامي إلى القول بالعديد من المفاهيم المستهلكة من قبيل "المشاركة الشعبية"، "القاعدة الشعبية"، "سلطة الأمة". بل وتدشن القول في "ديمقراطية إسلامية" وغيرها من المقولات السياسيَّة التي تكشف عن مقاربة أدبية أكثر منها علمية.