

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 صححات التجديد والتحرر المعرفي التي تكاد تشكل المقولة الأكثر تردداً وتحكماً 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 تمّ تجاهل هذا التراث وتغييبه 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.

ووعياً 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 بنيتة المعرفية دونما تجاوز أو تطويع.

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

من المفاهيم السياسيّة الغربيّة المعتمدة حالياً في المنظومة السياسيّة الغربيّة على التراث السياسيّ الإسلاميّ من جهة، وتطوير بعض المفاهيم السياسيّة التراثية لإرغامها على التشكل وفق مقاسات المفاهيم السياسيّة الغربيّة المعاصرة من جهة ثانية.

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

- من يملك حق الاختيار ومن ثمّ حق إنشاء العقد السياسيّ؟

- ما ضوابط التأهيل لاكتساب هذا الحق؟

- ما الأغلبية المطلوبة لحيازة شرعية التمثيليّة؟

١ - إنشاء العقد السياسيّ حق للمسلمين

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

على أن هذه الصيغة المحددة لجهة العقد، قد شوش عليها صيغ فقهيّة أخرى تجعل هذا الحق بيد الإمام القائم، وهي الصيغة التي اصطلح على تسميتها بـ "العهد من الإمام". لكن التحقيق العلمي ينتهي إلى أن هذه الصيغة لا تلغي 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 وتعبيراً عن إرادتها ومرتجماً لهذه الإرادة، مع خلاف بين الفقهاء في ماهية هذا العقد هل يُعدُّ تعييناً نافذاً أم مجرد ترشيح يتوقف نفاذه على موافقة ممثلي الأمة من أهل الحل والعقد.^٢

^١ عمّد أحمد السفاريني، لوائح الأنوار البهية، ص ٤٠٣.

^٢ حول التنظير الفقهي لهذه المسألة، انظر: عمّد أمریان، في الفقه السياسيّ: مقارنة تاريخية، مبحث ولاية العهد في ضوء التكيف الفقهي (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، د. ط، ٢٠٠١) ص ١٤٥-٢٤٦.

ومع التحولات التي فرضتها الممارسة التَّاريخيَّة حيث تمَّ تغيير مبدأ البيعة التعاقدية لصالح البيعة الإكراهية، فقد ولَّد هذا التغيير أسلوباً فقهيّاً 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 تتعدد الإمامة إلاَّ ببيعة المسلمين"^٦ وقال أبو حنيفة: "والخلافة تكون بإجماع المؤمنين ومشورهم"^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 تمَّ تغييرها مع ولاية العهد التَّاريخيَّة التي سلبت المسلمين حقهم في الاختيار الحر. ومن ثمَّ جاءت هذه الصيغة محاججة عن هذا الحق المغتصب، ومهاجمة للوضع القائم لتجرده عن حقه المزعوم في احتكار ما هو "حق للمسلمين واجتماع المؤمنين ومشورهم".

لكن هذه الصيغ الحجاجيَّة، وحتى التقريريَّة التي تجعل أمر العقد حقاً للمسلمين، من الخطأ توظيفها للدلالة على مشاعية هذا الحق بين كل المسلمين دونما قيد أو شرط، بالشكل الذي يتطابق مع الدلالة السياسيَّة لمبدأ الأغلبية بمعناه الغربي. إن هذه الصيغ الفقهية تقرر حقيقة بعينها هي تحديد الجهة المختصة بالتعيين ومن لهم الحق في إنشاء العقد، ومن العبث بالمنطق الفقهي أن يستنتج منها غير ما تثبته وما تقرره. ذلك أن الادعاء باعترافها بحق الاختيار لكل المسلمين يناقض 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 تحدت عن إجماع المسلمين، فهذا الإجماع سيحيطه بجملة من الشروط تجعل شيوعه بين أفراد المجتمع كافّةً أمراً متعذراً الوقوع، وحصوله غايةً في الامتناع.

^٦ المجموع في أدلة الأحكام للإمام زيد، تح: حريفي (ميلانو: ١٩١٩م) ص ٢٤٨-٢٤٩.

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

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

إن تحقق هذين الشرطين: الصياغة القانونية الملزمة والممارسة الفعلية على المستوى الإجرائي هما أقوى المؤشرات الدالة على تلك الفريدة، ولذلك لم يكتف الفقهاء باحترار التقاليد الوعظية الملوكية، بل خضعت الاعتبارات الأخلاقية للضوابط الفقهية، وأصبحت جزءاً من الفقه السياسي الذي سيمناها بعدها القانوني الإلزامي.

على أن إدراكنا لهذه القيمة الحضارية يبقى مبتوراً ومشوهاً إذا نظرنا إليها باعتبارها تجربة مجردة من سياقها الثقافي العام، ذلك أن الثقافة الإسلامية تأسست برمتها على بعد أخلاقي نَعُدُّه 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 سواء بسواء. وعملاً بهذا المعيار، أصبحت العدالة محدداً أساسياً من محددات الأهلية، ومكوناً من مكوناتها، بدونها يفقد الناخب والمرشح على السواء أهلية المشاركة في اتخاذ القرار حتى وإن استوفى المؤهلات الأخرى اللازمة لوظيفته.

من هنا كان تحقق العدالة مطلباً شرعياً 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 انتهى إليها القاضي عبد الجبار: "إن أمر الإمامة أعظم من غيرها من الولايات، فإذا قدح الفسق في جميعها وقدح في الشهادة والقضاء، فأن 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 أوضحه الجويني "تعيين قدوة، وتخيير أسوة، وعقد الزعامة لمستقل بها، فلو لم يكن المعين المتخيّر عالماً بصفات من يصلح لهذا الشأن، لأوشك أن يضعه في غير محله ويجر إليه

هذا هو الرأي الفقهي من الوجهة النظرية الصرفة، وهو رأي تتأكد مصداقيته وتثبت جدواه متى اخترت في واقع الأمر، علما بأن الفساد السياسي والتلاعب بالأصوات وشراء الذمم وكل الخروقات القانونية التي تطال العملية الانتخابية إنما ترتد في النهاية إلى تمرد المنظومة السياسية على هذه المرتكزات سواء تعلقت بالقيم الأخلاقية أو الخبرة السياسية.

لكن المصدقية التي يتمتع بها هذا الموقف الفقهي من الوجهة النظرية تتعرض للمساءلة وربما التشكيك أيضا على مستوى التنزيل، حيث يرى البعض أن 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 سلوكية تلاحقها سلطة القانون. والحقيقة أن هذا الاعتراض غير مؤسس اجتماعياً وقانونياً. ويتوقف الأمر في النهاية على مجموع القيم التي توطر هذا المجتمع، والتي ينظر إليها على أنها تشكل 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 أن الأمر في المنظور الفقهي لن يتجاوز هذه الإجراءات القانونية الزجرية 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 المثلى لحيازة تمثيلية شرعية بغية الوصول إلى إنضاج تصور نموذجي يحقق لها الفعالية اللازمة، ويحفظ لها مصداقيتها في عملية الاختيار وإنشاء العقد السياسي. وفي هذا السياق برز العديد من الآراء الفقهية التي تبدو أحياناً متضاربة، خاصة عند مناقشتهم لمسألة العدد الذي تصح به هذه التمثيلية ويصبح بموجبه قرار أهل الحل والعقد نافذاً وملزماً.

الصلة بالحياة العملية^{١٧}. أما السنهوري فيرى أنّ النقاش الفقهي يتجه إلى صلب التاريخ، وإن كان السنهوري قد وقع ضحية لبعض التأويلات الاستشراقية الخاطئة، حيث اعتبر أن نظريات الفقهاء التي حصرت أهل الحل والعقد في العدد القليل كانت تتجه إلى تصحيح الخلافة التّاريخيّة الفاسدة.^{١٨}

وهذه الإجابات في نظري لم تكن موفقة في تفسير اجتهادات الفقهاء التي تبلورت حول أهل الحل والعقد، وهي بالتأكيد اجتهادات لها مرتكزاتها التّاريخيّة، وجاءت نتيجة إفرزات تاريخية محددة تعود بالذات إلى تجارب بعض الخلفاء الراشدين، وهي التجارب التي عمل الفقهاء على استصحابها، وظلت حاضرة بقوة في نظرياتهم، وأسهمت إلى حد بعيد في توجيه مناقشتهم. لكن الزعم بأن النقاش كان يتجه إلى تصحيح الخلافة التّاريخيّة الفاسدة هو ادعاء عارٍ عن الدليل، ولا شيء يشهد له من أقوال الفقهاء، إذ أن النقاش الفقهي بكل تبايناته كان يتركز حول قضية محددة هي تبلّر صيغة شرعية لمسألة التّمثليّة.

من هنا شكّلت تجربة بعض الخلفاء الراشدين المرجعية الوحيدة التي أسست هذا النقاش، ولم تكن الفهوم المختلفة التي تبلّرت في هذا السياق أكثر من قراءات فقهية لهذه التجربة الأساس، مما يقوم دليلاً على تاريخيتها. إنها انطلقت من التاريخ وظلت مشدودة إلى أشكال تطبيقية محددة بغية الوصول إلى تبلّر صياغة نظرية معترف بها في إنشاء ولاية صحيحة.

بعد هذا التأطير التاريخي لأقوال الفقهاء نعود إلى نص أبي الحسن الأشعري لتبين إلى أي حد يتيح لنا الاجتهاد الفقهي إمكانات واسعة وصوراً إجرائية متنوعة للوصول إلى إحراز شرعية التّمثليّة، حيث تضيق وتتسع قاعدتها الجماهيرية حسب الاعتبارات التي يلاحظها هذا الفقيه أو ذاك، مع التذكير بأن الاجتهادات الفقهية لا يمكن تجريدتها من الظرفية التّاريخيّة التي اهتمت بالتّظنير لها، وهذه أهم تلك الصيغ الإجرائية:

^{١٧} محمّد ضياء الدين الرئيس، النظريات السياسيّة الإسلاميّة (القاهرة: مكتبة دار التراث، ط٧، ١٩٥٢م) ص٢٢٦.

^{١٨} عبد الرزاق أحمد السنهوري، فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، ترجمة نادي عبد الرزاق

السنهوري (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط٢، ١٩٩٣م) ص١٢١-١١٣.

الحل والعقد عليه كلهم يقول: هذا إمام^{١٩}، وعقب عليه بقوله: "وظاهر هذا أنها تنعقد 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 أيضا أورده الماوردي ولم ينسبه إلى أحد بعينه، حيث ذكر أن طائفة قالت إن الإمامة لا تنعقد 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 بيعه الإمام علي، واحتجوا بأن بيعته لم تنعقد لافتراق الصحابة أهل الحل والعقد بالآفاق، 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 تخلفوا عن بيعته بالمدينة^{٢٣}.

وأعتقد أن هذا توجيه للحدث، وتأويل له طلباً للمخرج الفقهي لهذه الواقعة التي اختلف فيها الصحابة، وتسويةً 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 يعلى الفراء، الأحكام السلطانية، تعليق: محمد حامد الفقي (بيروت: دار الفكر، د. ط، ١٤٠٦هـ/

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 بحجة 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 مثليه 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 بدءاً من الماوردي، معاصر الفراء وشريكه في التأليف السِّيَاسِيّ، ومن بعدهما.

وبغض النظر عن سبق الآخر في كتابة "الأحكام السلطانية" يحتج الماوردي في رد هذا الرأي بخلافة أبي بكر الذي انعقدت بيعته باختيار من حضرها ولم ينتظر بيعته قدم غائب^{٢٤}. كما رده معاصره ابن حزم لأنه تكليف بما لا يطاق^{٢٥}. ولسنا نعلم أكان ابن حزم قد وصله رأي الماوردي وغيره أم أنه كان ينتقد رأياً شائعاً في زمانه لكونه كان معاصراً له، حيث توفي الفراء سنة ٤٥٨ هـ، وكان ابن حزم قد توفي قبله بستين. كما عارض الباقلاني هذا الرأي للاعتبارين السابقين معاً^{٢٦}، وكذلك فعل الجويني^{٢٧}، وتابعه في رأيه الغزالي^{٢٨}، والتعليقات السابقة نفسها سيردها اللاحقون أمثال الكمال بن الهمام^{٢٩}، وشهاب الدين القرافي^{٣٠}، وغيرهم من متأخري الفقهاء.

٢٤ الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ٦.

٢٥ الفصل، ١٣/٥. والإحكام في أصول الأحكام، ٧/٢-٨.

٢٦ محمد الطيب أبو بكر الباقلاني، تهديد الأوائل وتلخيص الدلائل، تح: عماد الدين أحمد حيدر (مؤسسة الكتب الثقافية)، ط ١، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م) ص ٤٦٧-٤٦٨.

٢٧ غياث الأمم، ص ٨٥.

٢٨ محمد بن محمد أبو حامد الغزالي، فضائح الباطنية، تح: عبد الرحمن بدوي (القاهرة: الدار القومية للطبع والنشر، د. ط، ١٣٨٣هـ/١٩٦٤م) ص ١٧٥-١٧٦.

٢٩ الكمال بن الهمام، المسامرة بشرح المسامرة في علم الكلام (القاهرة: المطبعة الأميرية، بولاق، ط ١، ١٣١٧هـ) ص ٢٨١-٢٨٢.

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

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

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

^{٣٠} شهاب الدين بن أحمد بن إدريس القرافي، الذخيرة، تح: محمّد بوخيزة (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط ١، ١٩٩٤م) ٢٥/١٠.

^{٣١} الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تح: محمّد يوسف موسى وعلي عبد المنعم (بيروت: مكتبة الخانجي، د. ط، ١٩٥٠م) ص ٤٢٤.

^{٣٢} أبو بكر يحيى بن شرف النووي، روضة الطالبين، تح: عادل أحمد عبد الموجود وعلي معوض (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م) ٧/٢٦٣-٢٦٤.

^{٣٣} ينظر على سبيل المثال ما حكاه البغدادي عن القلانسي في أصول الدين، ص ٢٨١. وينظر تردد الأفكار نفسها في كتب الحواشي الفقهية المتأخرة كـ "تحفة المحتاج بشرح المنهاج" لابن حجر الهيتمي، ٧٩/٩. وبدر الدين محمّد بن أبي بكر بن سليمان البكري، الاعتناء في الفرق والاستثناء (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١١هـ/١٩٩١م) ص ١٠٥٤. وحاشية البجيرمي على شرح منهاج الطلاب (تركيا: المكتبة الإسلامية، د. ط، ٢٠٤/٤). ومغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، ١٣١/٤.

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 الأشباه وأدون فنون القياس في الشرع، ولا عبرة لها في مواقع الظنون ومطاب التّرجيح فضلاً عن أن تعتمد في منصب الإمامة^{٣٦}. وبالمثل رد ابن حزم هذا الرّأي الفقهي لأن مسألة العدد لم تكن معتبرة لذاتها، فعمر رضي الله عنه لم يقل إن تقليد الأخيار أقل من خمسة لا يجوز، كما أن الخمسة جعلوا أمرهم إلى عبد الرحمن بن عوف لينتار لهم للمسلمين^{٣٧}.

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

ومن الناحية التّاريخيّة تبقى تجربة عمر بن الخطّاب نموذجاً 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 التّاريخيّة للخلافة الراشدة صحة البيعة التي يعقدها واحد نيابة عن الأمة. وتبدو هذه المسألة بالذات من أكثر المسالك إثارة واستفزازاً للدراسات المعاصرة المهتمة بالفقه السّياسي، مع أنها حظيت بقبول الفقهاء واستحسانهم. وقد تعددت مسالك الفقهاء في تأصيلها، وهي مسالك تعتمد على مرتكزين اثنين: وقائع التاريخ وإجماع الصحابة.

بخصوص وقائع التاريخ، دلت تجارب الراشدين على جوازها، واستدلوا بقول عمر لأبي عبيدة "أبسط يدك أبايعك. فقال: أتقول هذا وأبو بكر حاضر فبايع أبا بكر"^{٣٩}. ومن هنا قال عمر: "ألا 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} المسامرة، ص ٢٨٢. وانظر: أحكام القرآن للقرطبي، ١/٢٦٩.

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

غير أن هذه الشروح والتفاسير التي قدمت تصطدم بمقولة الإجماع على خلافة أبي بكر، ولكن مقصودهم هنا هو التنبيه إلى الكيفية التي تمت بها بيعته أبي بكر ابتداءً حيث لم يشهد بيعته 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 ولايتكم، ولكن خفنا الفتنة والاختلاف فيما بينكم فدخلت فيها لهذا، وقد رجع الأمر والحمد لله إلى أحسن من ذلك، وهذا أمركم اليوم قد رددته إليكم فقدموا من أحببتم وأنا كأحدكم، فأجابه الناس جميعاً رضينا بك حظاً وقسماً ونصيياً، فأنت الرضا وأنت ثاني اثنين وخليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم أحدثوا له بيعة أخرى" ٤٥. وتذكر المصادر أن من كان قد تخلف عنه من كبار الصحابة أمثال علي والزبير والمقداد والعباس بايعوه في هذه المناسبة فتم بذلك إجماع الصحابة على بيعته. ٤٦

ووجه احتجاج الفقهاء ببيعة أبي بكر على جواز بيعة الواحد ثبوت بيعته ونفاذ أمره قبل تجديد البيعة له مع أنها كانت بمبادرة من عمر وحده قبل تتابع من حضر من الصحابة وهم كانوا قلة، فلم توقف بيعته 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 تنعقد بعقد واحد ٤٧. واستدلوا أيضاً بعرض العباس بيعته على علي بن أبي طالب مع انفراده بها. ٤٨

٤٤ انظر التفاصيل في حواشي غريب أبي عبيدة، ٣٥٩/١. نقلاً عن الأمة والجماعة والسلطة، ص ٨٢.

٤٥ أعمال الأعلام فيمن يبيع قبل الاحتلام، 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.

وبناءً على هذا الإدراك الواعي لطبيعة المؤثرات المتحركة في التدافعات السياسيّة قال الجويني والغزالي وابن تيمية وغيرهم من كبار الفقهاء: إن بيعة أبي بكر لم تثبت لمجرد بيعة عمر بعينه وشخصه، بل بشوكته وثقله السياسيّ. فمركزه الديني والسياسي والاجتماعي هو الذي ضمن له اتساق البيعة وتتابع الأيدي إليها، ولو قدر أنه خالفه الباقون وأبدوا صفحة 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 حقيقية مؤثرة، وأي عدد حصلت به هذه القوة المرجحة لانعقاد البيعة فهو المعتمد، إذ المطلوب حصول مبلغ من الأتباع والأشياء تحصل بهم شوكة ظاهرة، ومنعة قاهرة بها تثبت الإمامة وتستقر، وتتأكد الولاية وتستمر.^{٥٥}

هذه مجمل 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 فُخوية بالضرورة.

خاتمة

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 الاستشراقية إلى أن إقرار الفقهاء ببيعة الواحد كان بهدف تسوية السلطة الفرديّة. 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 تسوية ما جرى عليه التقليد البويهي من تعيين الخليفة.^{٥٦}

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

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

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

وهذه الأفكار الاستشراقية ستتعدد مع بعض المهتمين المعاصرين الذين لا ننكر تضلعهم في فهم المسألة السياسيّة في التراث الإسلامي، خاصة مع السنهوري الذي رأى أن إقرار الفقهاء ببيعة الواحد مجرد سخافة، لأنه يؤدي إلى القول بشرعية الخلافة التاريخيّة الفاسدة القائمة على التغلب والوراثة، بإعطائها أساساً انتخابياً صورتاً، إذ لا يعجز كل متغلب أن يجد له ناحباً واحداً أو أكثر. ومن هنا اتهم السنهوري الفقهاء بالخلط بين نظام الخلافة الشرعيّة وبين الخلافة الناقصة التي لا يمكن تصحيحها بالزعم بوقوع انتخاب موهوم.^{٥٧}

وهذه القراءات أعتقد أنها أخطأت في إدراكها 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 التاريخيّة الصوريّة ولا كان تقويماً لها، ولا خطر ذلك على بالهم، إنما كانت قراءة فقهية فاحصة لتجربة الخلافة الراشدة، همّها المركزيّ أن تصل إلى صياغة فقهية صحيحة لمفهوم التمثيليّة المطلوبة لضمان صحة الإمامة. لقد كانت نقاشات الفقهاء منكبة على الماضي دون الحاضر، وكانت تأسيساً لمبادئ ولم تكن تقويماً لواقع قائم.

وأهمُّ من ذلك أن المجال الذي تحرك فيه التنظير الفقهي هنا يتعلق بمسلك الاختيار ولا تعلق له لا من قريب ولا من بعيد. بمسألة ولاية العهد التي ناقشها الفقهاء بتفصيل، وقرروا فيها آراءهم بكامل الوضوح والدقة، ولم يكونوا بحاجة إلى هذه التورية المزعومة، ولم تكن آراؤهم في ولاية التغلب وبيعة الإكراه خفية لهذه الدرجة لنعتمد أسلوب التأويل والإسقاط، وتنصيد الإشارات الخفية وغير ذلك من هذه المسالك المتوترة للتدليل على موقف جاهر به الفقهاء في محافلهم، وقرروه في كتبهم، وتناقله الخلف عن السالف منهم، وغير ذلك مما يعرفه أصحاب هذه الرؤى جيداً.

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

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

البيعة، وانحصاره في حدود تجربة الخلافة الراشدة التي كانت المحور الوحيد لكل نقاشاتهم، وغياها المطلق بعد ذلك، وهو الذي يفسر لنا أيضاً لِمَ لَمْ يتبلور مع الزمن أي شكل من أشكال التكييف الفقهي لمسلك الاختيار.

من هنا نقول، إن النتيجة التي انتهت إليها القراءات السابقة إنما هي توظيف خاطئ لنصوص الفقهاء، وبتر متعسف لها من سياقها ومجال تداولها، ومن هنا نتساءل عن المبررات التي تسمح بمثل هذا التوظيف، والتحويل 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 لمسلك 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}. والواقع أن هذا الاستنتاج خاطئ من أساسه، ولا شيء يدل عليه في أقوال الفقهاء ونصوصهم إطلاقاً، إذ لم يميزوا في مسلك الاختيار بين أهل الترشيح وأهل التعيين، بل قالوا قولاً واحداً مطرداً إن الإمامة تثبت باختيار أهل الحل والعقد، ولو كان المبايع المبادر إلى الاختيار واحداً، إذا كان من أهل النفوذ السياسي، وتوفرت فيه الشروط المنصوص عليها فقهياً كما أوضحناه.

وغير جداراً أن ينتهي السنهوري إلى هذا الاستنتاج الواهم الذي لا مبرر له إلا أن يكون قد مال ثانية إلى المناقشات الفقهية الواردة في مسلك 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 الحقيقية الدافعة إلى مثل هذه الاستنتاجات والتأويلات البعيدة عن الصحة تجرد تفسيرها في سيكولوجية الإنسان المسلم المعاصر المحكوم بمنطق الاستتباع أمام قهر المنظومة العالمية السائدة والضاغطة سواء أكان واعياً بذلك أم لا.

بل إن ابن حزم كان قد ردّ 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 أقاصي بلاد المصامدة، إلى طنجة، إلى الأشبونة، إلى جزائر البحر، إلى سواحل الشام، إلى أرمينية وجبل الفتح، إلى أسمار وفرغانة، وأشرونة، إلى أقاصي خراسان، إلى الجوزجان، إلى الهتان فيما بين ذلك من المدن والقرى. ولأبد من ضياع أمور المسلمين قبل أن يجتمع جزء من مائة جزء من فضلاء أهل هذه البلاد، فبطل هذا القول الفاسد".^{٦١}

وظاهر من كلام ابن حزم أن الاجتهاد 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 أنتجت، ودونما تغييب للصعوبات التقنية والمعطيات التنظيمية التي كان الفقيه يدخلها في حسابه، ومن هنا تبدو بعض الاستنتاجات المعاصرة أقرب إلى الرغبة الطموحة والتوّاقة نحو الأمل، 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 تنصيد بعض الأفكار الفقهية القديمة مع إخراجها عن سياقها واجتثاثها من بيئتها الثقافية ومرجعيتها المجتمعية والعلمية حتى تستجيب طوعاً أو كرهاً لبعض المعايير السياسيّة الوافدة، وتقوم شاهداً تاريخياً على أسبقية الفقه السياسيّ الإسلامي إلى القول بالعديد من المفاهيم المستهلكة من قبيل "المشاركة الشعبية"، "القاعدة الشعبية"، "سلطة الأمة". بل وتدشين القول في "ديموقراطية إسلامية" وغيرها من المقولات السياسيّة التي تتكشف عن مقاربة أدبية أكثر منها علمية.