جامعة قطر
QATAR UNIVERSITY
كلية الشريعة والدراسات الإسلامية
College of Sharia & Islamic Studies

مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية
Journal of College of Sharia & Islamic Studies
نصف سنوية - علمية محكمة
Academic Refereed - Semi - Annual
Issn 2305-5545
العدد (٣١) ربيع٢٠١٣م : VOL . (31) 2013

المرتكز القيمي للفقه السياسي
مركزية المفهوم وأبعاده الوظيفية

تأليف
أ.د. /محمد أمزيان
رئيس قسم الدعوة والثقافة الإسلامية
كلية الشريعة - جامعة قطر

ملخص البحث

هذه الورقة البحثية محاولة لاستكشاف واحد من المرتكزات المتعددة التي حكمت منظومة الفقه السياسي الإسلامي، وهو المرتكز الأخلاقي الذي يتمتع بحضور مكثف ومركزي في التنظير الفقهي المتعلق بهذا المجال هذا المجال. وقد تم تناول هذا الموضوع من خلال ثلاثة محاور أساسية:

الأول ، يبرز مركزية مفهوم العدالة بوصفها قيمة أخلاقية تمثل شرطاً أساساً في التأهيل الوظيفي في المجتمع الإسلامي، أيا كان مجال الوظيفة، دينية كانت أم دنيوية، سياسية أم إدارية، علمية أم مهنية.

والثاني ، يبرز مركزية المعيار الأخلاقي في التأهيل للعمل السياسي، وقد تم التركيز في تحليل هذا المحور على العنصرين الأساسين في العمل السياسي وهما المرشحون لمنصب الولاية العامة من جهة، والهيئة الانتخابية من جهة ثانية. يستعرض العنصر الأول تصور الفقهاء لكيفية تخليق الأداء السياسي لرجل السلطة، في حين يستعرض العنصر الثاني أهمية الشرط الأخلاقي في ضمان حسن الاختيار وسلامته، بحيث تكون الهيئة الانتخابية مؤتمنة على قرارها، ومسؤولة في أدائها.

أما المحور **الثالث**، فقد خصص لشرح النظرة التكاملية التي صدر عنها التنظير الفقهي في المجال السياسي، والذي بنا تصوره لشرعية الممارسة السياسية على أساس الدمج بين الاعتبارات العقلية التي تعود إلى الخبرة بمتطلبات المهام السياسية، وبين الاعتبارات الأخلاقية التي تضمن ترشيد الفعل السياسي.

abstract

This paper aims at exploring one out of many foundations which ruled the system of political Islamic jurisprudence. It is the moral/ethical foundation which dominated the political jurisprudence theory. This subject is discussed under three following main scopes:

Firstly: Reflection the concept of Justice; as an ethical value and mandatory condition for qualified function in the Muslim society.

Secondly, the reflection of ethical criteria; an essential criteria for a qualified, trained political performance, by focusing on two main factors; a-candidates running for the presidential post, b-the electoral body. The first factor elaborates the concept of Islamic jurisprudents for a better political performance for an authoritative man. The second factor explores the importance of moral conditions for the trusted electoral body in choosing the right candidate and guarantying his good performance.

Thirdly, focusing on the integrative perspective raised by Islamic jurisprudence theory about politics, shaping its legal political views upon the rational consolidation, in carrying political missions, and upon the moral values which guaranties right performance of political tasks.

مقدمة

إن الدراسة المقارنة للنظم السياسية والاجتماعية والاقتصادية وغيرها من النظم التي تحكم علاقات الناس في مجتمع ما تشير إلى وجود فوارق تميز كلا منها عن الأخرى، وتمنح لها قدراً من الخصوصية والاستقلالية. هذه الخصوصية تتكشف بوضوح على المستوى الدلالي للألفاظ والمصطلحات المستخدمة حيث تشكل اللغة علامة فارقة في التعبير عن الخصوصية، والهوية، والانتماء، والتاريخ، وكل ما يعبر عن روح الجماعة وفرادتها. إن هذا التمايز يدل على أن النظم الإنسانية لا يمكن استنباتها من فراغ، فهي ذات إيحاءات وظلال دينية وقيمية ومعرفية متباينة وثيقة الصلة بالبيئة الاجتماعية التي أفرزتها، وشكلت أصولها ومرتكزاتها.

وفي إطار هذه الخلفية، تتجه هذه الورقة البحثية إلى استكشاف واحد من المرتكزات المتعددة التي حكمت منظومة الفقه السياسي الإسلامي، وهو المرتكز الأخلاقي الذي يتمتع بحضور مكثف ومركزي في التنظير الفقهي في هذا المجال في كل مباحثه الأساسية. إن هذا الحضور المثير والمستفز للتقاليد السياسية المهيمنة راهنا، سيكون مدخلنا لمعالجة هذا الموضوع لتسليط الضوء على بعض الزوايا المهملة تحت وطأة المحاكاة ومجاراة التنظيرات النمطية السائدة في حقل الدراسات السياسية المعاصرة.

ولربما لاحظ القارئ، وهو محق، أن بعض القضايا التي يثيرها البحث باتت مألوفة ومتداولة في الأدبيات السياسية الإسلامية المعاصرة، وهو ما يطرح التساؤل عن أوجه

الجدة التي يمكن أن تساهم به هذه الورقة. وبهذا الخصوص تحديداً، أود الإشارة إلى أن الغرض الذي يرمي إليه هذا البحث لا يتعلق باجترار مادة سياسية تراثية لذاتها، بل باستنطاق المرتكزات الأخلاقية الناظمة لبنائها الفكري، واستكشاف العلائق التي تشدها إلى منظومتها الثقافية الحاضنة باعتبارها تمثل السلطة المرجعية التي حكمت العقل الفقهي وإبداعه السياسي، على مدى أجيال تعاقبت قروناً من الزمن، دون أن يصدر منها أي إخلال بهذا الشرط المنهجي.

المبحث الأول

مركزية المعيار الأخلاقي في المنظومة الإسلامية

ليس الغرض من هذا المبحث أن نعيد القول في ما درجت عليه المباحث النظرية المتعلقة بالمسألة الأخلاقية، فتلك مهمة تخرج عن مجال عملنا الذي أردنا من خلاله تقديم بعض المفاتيح التي تساعد على فهم التنظير الفقهي في المجال السياسي. إن امتلاك هذه المفاتيح من شأنه أن يغير نظرتنا إلى الممارسة السياسية التي أصبح ينظر إليها في واقعنا المعاصر على أنها محكومة بصراع المصالح، ومنطق المساومات. ووعياً منا بأهمية العمل على تجاوز هذا المنزلق، يأتي هذا المبحث التمهيدي ليثير الانتباه إلى المكانة المركزية التي يحظى بها الأداء الأخلاقي ضمن منظومة ثقافية تكرست لترشيد السلوك الإنساني بما يحقق كماله الإنساني.

١. مركزية مفهوم "العدالة" في الأداء الوظيفي

أ. تحديدات أولية

تعتبر لفظة "العدالة" من أكثر المفاهيم استهلاكاً وتداولاً في حقول الدراسات التراثية وهي لا تستخدم هنا بمعناها السياسي العام الذي يرد كمقابل للظلم، بل بمعناها الأخلاقي للدلالة على حال من التخلق والتزكية. وهذه الدلالة الأخلاقية أوضح ما تكون عندما ترد في سياق التضاد، حيث تختزل لفظة "الفسق" المقابلة لها كل المعاني السلبية

التي تفقد من يتصف بها كل معاني المروءة، بل وتصل إلى حد تجريده من حقوقه المدنية. أما من حيث الدلالة الاصطلاحية، فهي بحسب التعاريف التي تواطأ عليها علماء الشريعة "عبارة عن استقامة السيرة والدين، ويرجع حاصلها إلى هيئة راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروءة جميعا حتى تحصل ثقة النفوس بصدقه"([1]).

وقد تشدد العلماء في الشروط الموجبة لتحقق هذا الوصف، فاشترطوا تجنب الكبائر، واتقاء الصغائر، وكل ما يدل على ركاكة في الدين([2]). ومن الوجهة الاجتماعية، اعتبروا العوائد والتصرفات المخلة بالمروءة مؤشراً على فقدان العدالة، وعددوا في ذلك صورا ربما أمست مألوفة في حياتنا الاجتماعية الراهنة، وهذا أمر بالغ الدلالة على عمق الهوة الفاصلة بين واقعنا السلوكي ومثلنا الأخلاقية. إن هذه الحساسية المفرطة تجاه هذه التصرفات المألوفة تعكس عمق البعد الأخلاقي في الثقافة الإسلامية وما رسخته هذه الثقافة من عوائد اجتماعية راقية في بناء شخصية مستقيمة، سيمتها الجدية والحزم، وكمال العفة والطهارة الخلقية، وهو ما يسمونه بالمروءة، وهي كما قالوا "فعل ما يجمله ويزينه، وترك ما يدنسه ويشينه عادة"([3]).

([1]) انظر: أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، دار الكتب العلمية، بيروت. ج١، ص١٥٧.

([2]) نفسه.

([3]) انظر برهان الدين بن إبراهيم بن مفلح، المبدع في شرح المقنع، المكتب الإسلامي، ١٩٨٠، ج١٠، ص٢٢٥-٢٢٦.

في هذا السياق يتم الحديث عن بعض الشوائب التي كانوا يعتبرونها مخلة بالمروءة، مع أن هذه الشوائب قد ترتد في غالبيتها إلى الترخص في المباحات القادحة في المروءة نحو الأكل في الطرقات، وصحبة الأراذل، والإفراط في المزاح، وألحقوا بذلك ما يشي بابتذال في الطبع كإضحاك الناس، وتحريش البهائم والجوارح، والمداومة على اللهو، والمعالجة الرياضية بحمل الأحجار والخشب الثقال، والتزين بما يسخر منه الناس، كما عدوا من هذا القبيل أيضا "المصافع" أي الذي يصفع غيره مزاحاً، والمتمسخر المبالغ في السخرية والهزل، والمغني والرقاص، وغير ذلك من الفعال السخيفة التي اعتبروها قادحة في مروءة من رضيها واستحسنها لنفسه(١).

ب. دور العدالة في التأهيل الوظيفي

من الطريف أن ننبه في هذا المقام إلى أن هذه الضوابط الأخلاقية المحددة للعدالة تم معالجتها ضمن المصادر الفقهية وكتب الأصول(٢)، وليس فقط في كتب الرقائق

(١) المصدر نفسه، وينظر أيضا المستصفى، ج١، ١٥٧.

(٢) استأثرت هذه المسألة باهتمام العلماء على اختلاف مجالاتهم، فقد عني بها علماء الفقه السياسي وأخذت حيزا كبيرا من اهتمامهم، خاصة عند كلامهم عن التأهيل السياسي، وهو ما درجوا على تسميته بشروط الاستخلاف، وهي من المسائل الشائعة والتي لا يخلوا منها مصنف في هذا الباب مما يغني عن توثيقها. أما عن كتب الأصول فقد اهتمت بالموضوع في معرض الكلام عن شروط المجتهد، وهو شائع أيضا. ويتكرر الاهتمام مع الفقهاء خاصة في ما يتعلق بمباحث الشهادة، كما امتد هذا الاهتمام ليشمل كتب الكلام في مبحث الإمامة، وكتب التفسير، والشروح الحديثية في مناسبات تجل عن الحصر، كما أنه لقي عناية خاصة في كتب الجرح والتعديل وكتب الحديث عموما. وننبه القارئ إلى أن هذه المصادر المتنوعة تشكل عمدة هذا البحث، وسيتكرر الإحالة إلى كثير منها في الهوامش اللاحقة.

والزهديات، وهو أمر لا يخلو من دلالة على اعتماد المعيار الأخلاقي في إصدار الأحكام، ومركزيته في المنظومة التشريعية التي عملت على استصحابه في كل عمل تشريعي له تعلق بالمكلفين أياً كان مجال عملهم ودائرة اهتمامهم. وإذا كان العرف السائد اليوم في حيازة الوظائف العامة والممارسات المهنية يقضي بتحصيل الكفاءات العلمية والمهارات الفنية اللازمة، فإن المنظومة القانونية المنظمة للسلك الوظيفي والمهني في المجتمع الإسلامي تضع الاعتبار الأخلاقي إلى جانب هذا القيد المعرفي والخبراتي، وهما قيدان لا ينفك أحدهما عن الآخر، كما لا يتصور تجاوزهما أو إسقاطهما بأي حال. لذلك، اشترط الفقهاء توفر شرط العدالة، وهي مواصفة أخلاقية، إلى جانب الكفاءة العلمية والمهارة الفنية في كل من يتصدى لممارسة وظيفة من الوظائف، أياً كان طبيعتها ومجال اختصاصها، دينية كانت أم دنيوية، سياسية أم إدارية، علمية أم مهنية، دون تمييز بينها سواء بسواء.

ففي المجال العلمي، اشترط الفقهاء في من يتأهل لرتبة الاجتهاد شرطين متلازمين، أحدهما أن يكون محيطا بمدارك الشرع، متمكنا من استثارة الظن بالنظر فيها، وتقديم ما يجب تقديمه، وتأخير ما يجب تأخيره، والثاني أن يكون عدلاً مجتنباً للمعاصي القادحة في العدالة([1]).

([1]) المستصفى من علم الأصول، ج٢، ص٣٥٠.

ويجدر التنبيه هنا إلى أن علماء الأصول يشترطون العدالة في مقام الافتاء وليس لمنصب الإفتاء احترازاً من الخيانة في هذا المنصب لتعلقه المباشر بحقوق الناس. مزيدا من التفاصيل ينظر: أبوالمظفر، منصور بن محمد المروزي، قواطع الأدلة في الأصول، تحقيق محمد حسن اسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة:

ولا يتعلق الأمر هنا بالاجتهاد في المسائل الشرعية فحسب، بل إن هذا المنهج امتد ليحكم المجال المعرفي في الإسلام برمته، وهو يقوم على استصحاب المواصفات العقلية والأخلاقية على سبيل التوازي، الأولى غايتها ضمان الكفاءة العلمية، وهذا يتطلب من طالب العلم أن يكون على درجة عالية من التوقد الذهني والذكاء الفطري، وسرعة الفهم والاستيعاب، وحضور البديهة، والقدرة الإبداعية، وهو ما كانوا يسمونه بفقه النفس. أما عن المواصفة الثانية فقد نظروا فيها إلى المسؤولية الأخلاقية لرجل العلم بالنظر إلى المهام الخطيرة التي يتعين عليه القيام بها، خاصة وقد أنزلتهم الأمة منزلة النخبة التي تسلم إليهم تسيير شؤون الحياة في كل أبعادها المادية والمعنوية. وقد كان إهمال هذا الشرط سبباً في كل الانتكاسات التي يعيشها واقعنا المعاصر حيث خربت الذمم، وتحول العلم إلى وسيلة للتكسب الرخيص.

وليس القصد بهذا الشرط أن العدالة شرط في بلوغ العالم درجة الاجتهاد والمكنة، بل قالوا إنه شرط في قبول اجتهاده، وائتمانه على علمه. وهذه النظرة الأخلاقية كان لها ما يسوغها في علوم الشريعة تحديداً، حيث يمكن للكثيرين أن يتأهلوا لدرجة الاجتهاد دون أن يؤمن جانبهم، إذ يتوقع منهم التحريف والاحتيال على الشريعة وهدم قواعدها،

الأولى، ١٤١٨هـ/١٩٩٩م، ج٢، ص٣٠٦. وينظر أيضا: أبو المنذر محمود المنياوي، المعتصر من شرح مختصر الأصول من علم الأصول، المكتبة الشاملة، مصر، الطبعة: الأولى، ١٤٣١ هـ - ٢٠١٠ م، ج١، ص٢٠٣.

ولذلك قال الإمام الغزالي: إن العدالة تشترط لجواز الاعتماد على فتواه لا لبلوغه درجة الاجتهاد نفسه، فكأن العدالة شرط لقبول الفتوى لا شرط صحة الاجتهاد([1]).

وليس الاجتهاد في الحقول المعرفية والعلمية الحياتية الأخرى بمعزل عن هذه المخاطر، فالتوظيف السيئ للأبحاث العلمية أمر بات يقلق الضمير العالمي إذ يشكل أخطر تهديد للحياة البشرية، وهذا أمر استدعى ارتفاع أصوات العقلاء لإعادة العلم إلى أحضان الأخلاق، وتأسست لهذا الغرض جمعيات، وقامت مؤسسات دولية تنادي بتخليق العلم أو ما يسمونه بأخلاقية العلم.

وفي مجال القضاء، جعلوا العدالة شرطا لصحة تصرف القاضي ونفاذ أحكامه، فأوجب الماوردي على القاضي أن يكون صادق اللهجة، ظاهر الأمانة، عفيفا عن المحارم متوقياً المآثم، بعيداً من الريب، مأمونا في الرضا والغضب، مستعملاً لمروءة مثله في دينه ودنياه، فإذا تكاملت فيه هذه الخصال فهي العدالة التي تجوز بها شهادته، وتصح معها ولايته، وإن انخرم منها وصف منع من الشهادة والولاية، فلم يسمع له قول ولم ينفذ له حكم([2]).

وكذلك فعلوا في الشهود، ويسمون عادة في بعض دول الغرب الإسلامي بالعدول أخذا بموجب كونهم كذلك، إذا لا يتصور شرعاً أن يكونوا إلا عدولاً، عملاً بما ورد فيهم من النصوص الموجبة لعدالتهم، ولخطورة وظيفتهم التي هي أساس ما يصدر عنهم

([1]) المستصفى من علم الأصول، ج٢، ص٣٥٠.

([2]) الأحكام السلطانية، تحقيق أحمد جاد، دار الحديث، القاهرة، ٢٠٠٦، ص١١٢.

من أحكام، وما يثبتونه من حقوق. وقد استدلوا على عدالتهم بكثير من النصوص الشرعية كقوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ﴾ (الطلاق، آية:٢) وقوله تعالى: ﴿وَاسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ من رِّجَالِكُمْ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ﴾ (البقرة، آية:٢٨٢) وقوله تعالى: ﴿ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض﴾ (سورة الحج، آية:٤٠). وقد قالوا في تفسيرها "هو ما يدفع الله عن الناس بالشهود في حفظ الأموال والدماء والأعراض، فهم حجة الأنام، وبقولهم تنفذ الأحكام"([1]). كما استدلوا على ذلك بأحاديث كثيرة منها قوله صلى الله عليه وسلم: "أكرموا الشهود فإن الله يستخرج بهم الحقوق، ويدفع بهم الظلم"([2]).

([1]) محمد بن الأخوة، معالم القربة في طلب الحسبة، ج١، ص٢٧٥، نسخة إليكترونية ضمن موسوعة المكتبة الشاملة.

([2]) مسند أبي الشهاب القضاعي، باب "أكرموا الشهود"، ج٣،ص١٣٢، موقع جامع الحديث، http://www.alsunnah.com

وقد اعتبر الفقهاء خطة الشهادة أشرف الوظائف، إذ جعلها الله أعلى منازل الرياسة، ورفعها ونسبها إلى نفسه، وشرف بها ملائكته وأجل خلقه فقال تعالى: "لكن الله يشهد بما أنزل إليك أنزله بعلمه والملائكة يشهدون وكفى بالله شهيدا". وقال تعالى: "فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا". فجعل كل نبي شهيداً على أمته لكونه أفضل خلقه في عصره فجعل ذلك أفضل منزلة وأعلى رتبة وكفى بالشهادة شرفاً أن الله تعالى خفض الفاسق عن قبول شهادته ورفع العدل بقبولها.

أما عن الحكمة من اعتماد العدالة في حيازة الأهلية، فقد قال الفقهاء إنما شرطت العدالة لتكون وازعة عن الخيانة والتقصير في جلب المصالح ودرء المفاسد([1])، ولذلك لم يشترطوها في الولايات التي لا يتوقع فيها الخيانة والتقصير حيث يقوم الوازع الفطري أو الغريزي مقام الوازع الديني. ولهذا الاعتبار، لم يشترطوا العدالة في ولاية النكاح([2])، لأن العدالة -كما قال العز بن عبد السلام- إنما شرطت في الولايات لتزع الولي عن التقصير والخيانة، وطبع الولي في النكاح يزعه عن التقصير والخيانة في حق وليته، لأنه لو وضعها في غير كفء كان ذلك عاراً عليه وعليها، وطبعه يزعه عما يدخله على نفسه وووليته من الأضرار والعار. وكذلك فعلوا في قبول الإقرار ؛ لأن الطبع يزع عن الكذب فيما يضر بنفسه أو ماله، والوازع الطبيعي أقوى من الوازع الشرعي([3]).

إن هذا العرض الموجز لتصور الفقهاء لمسألة التأهيل الوظيفي، إنما قصدنا به أن نقدم بعض النماذج الدالة على مركزية المعيار الأخلاقي واندماجه العضوي في الحياة اليومية للفرد المسلم، بحيث أصبحت العدالة محدداً أساسياً من محددات الأهلية، بدونها يفقد المكلف أهليته حتى وإن استوفى كل المؤهلات الأخرى اللازمة لممارسة وظيفته، ومن ثم كان تحقق العدالة مطلباً شرعياً لصحة مجموع التصرفات الشرعية كالأحكام

([1]) عبد العزيز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مراجعة وتعليق طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٩١، ج١، ص١١٦.

([2]) خالف في ذلك بعض الفقهاء فأوجبوها على الولي.

([3]) قواعد الأحكام، ج٢، ص١٢٣.

القضائية، وتصرف الولاة، وما يلحق بذلك من وظائف عامة، وفي هذا السياق قال الفقهاء إن الإمام لا تثبت ولايته ولا تلزم طاعته ما لم يكن عدلاً، والقاضي لا تنفذ أحكامه ما لم يكن عدلاً، والمفتي لا تلزم فتاويه ما لم يكن عدلاً([1]).

٢- الصياغة القانونية للمعيار القيمي

في الفقه الإسلامي، لم تعد المسألة الأخلاقية حقا شخصياً موكولاً لتحكيم ضمائر الأفراد فحسب، بل حقاً عاماً يحاسب عليه المجتمع. ومن منظور إلزامي كهذا، تعتبر "المخالفات" الأخلاقية المرتبطة بالفرد ذاته جناية قانونية، وجريمة موجهة ضد المجتمع، وبموجبها يصبح الفرد موضع مساءلة قضائية فضلا عن ملاحقة المجتمع له بنبذه ومقاطعته.

إن تحقق هذين الشرطين: الصياغة القانونية الملزمة، والملاحقة الزجرية على المستوى المجتمعي هما أقوى المؤشرات الدالة على تلك الفرادة التي تميز المنظومة الفقهية، حيث خضعت الاعتبارات الأخلاقية لضوابط التقنين الفقهي، وأصبحت معلماً من أهم معالم الفقه الإسلامي الذي سيمنحها بعدها القانوني الإلزامي.

إن هذا المرتكز الأخلاقي يقدم الدليل القاطع على الطابع الأخلاقي للتشريع الإسلامي، وهو مؤشر بالغ الدلالة على التأثير الذي يمارسه العامل الثقافي على صياغة

([1]) معالم القربة في طلب الحسبة، ج١، ص٢٧٥.

المنظومة القانونية بحيث تستجيب للشروط الثقافية التي أفرزتها، والقيم الاجتماعية السائدة التي تعمل على تأطيرها.

ونحن لم نقصد بهذا التنبيه مجرد الإشادة بالمنظومة التشريعية التي يتكشف عنها الاجتهاد الفقهي بقدر ما أردنا التنبيه إلى المفارقة الحاصلة في واقعنا الراهن بين المخزون الثقافي الذي يعطي للمسلم المعاصر هويته وانتماءه الحضاري، وبين المنظومة القانونية الناظمة لواقعه السياسي والاجتماعي، وهو ما يفسر غربة التراث الفقهي، خاصة عندما يتعلق الأمر بالتنظير للمسألة السياسية.

إن هذا الاعتبار الأخلاقي الذي تمسك به الفقهاء في تحقيق أهلية التصرف، هو أوضح ما يكون في المجال السياسي، وهذا ما جعل المنظومة السياسية في الإسلام متميزة عن كل المنظومات السياسية المتداولة عالميا. فقد نجد ما يشبه الاعتبارات الأخلاقية في الأدبيات اليونانية أو الفارسية أو المسيحية بالشكل الذي تحدثت عنه كتب "مرايا الأمراء" التي عكست الأدبيات السياسية التي تزخر بها تلك الثقافات، لكن هذه الاعتبارات بقيت في حدود المواعظ والنصائح، ولم تتجرأ على مخاطبة الذات الملكية المقدسة إلا وهي متلبسة بلباس الخشوع والإجلال، وهو ما يفسر لجوءها أحياناً إلى اصطناع عالم الحيوان مجالا لتمرير نصائحها. من هذا المنطلق لم تسجل لنا تلك الأدبيات ما يمكن أن يرتقي بالمواصفات الأخلاقية إلى الصياغة القانونية التي يمكن أن تدخل ضمن المعايير المعتمدة في المساءلة السياسية لشخص الحاكم، هذا على فرض وجود مثل هذا التشريع أصلا في تلك التجارب السياسية.

ونحن إذ نتحدث عن البعد الأخلاقي في التنظير الفقهي، لا نقصد تلك الأساليب الوعظية والتوجيهات الأخلاقية التي دخلت إلى تراثنا السياسي تحت مسمى "نصائح الملوك"، والتي ظلت تجترها كثير من المصنفات السياسية التي كانت تحاكي في الغالب التقاليد الملوكية الموروثة عن الثقافات الأخرى، بل وترجمة لها. فالتنظير الفقهي بحكم طبيعته المنهجية والموضوعية لا تتسع لغته القانونية لمثل تلك الاعتبارات الوعظية. وأعتقد أن هذه ميزة تفرد بها الفقه الإسلامي دون غيره، إذ استطاع أن يخرج المسألة الأخلاقية من دائرة الضمير الفردي وما هو خاص إلى دائرة الإلزام القانوني وما هو عام.

ضمن هذا السياق الإلزامي والقانوني ينبغي أن يفهم البعد الأخلاقي المؤسس للنظر الفقهي عامة، واستنادا إلى هذا الأساس الذي تفرد به الفقه الإسلامي ينبغي أن نقرأ الفقه السياسي المتعلق بالمعايير الضابطة لعملية الاختيار والتداول على السلطة.

فمن الثابت أن الفقهاء وضعوا العديد من الشروط التي لا يمكن بدونها تحقق شرعية الممارسة السياسية، وهي المسألة التي اعتاد التأليف الفقهي تناولها تحت عنوان "شروط الاستخلاف". وهذه الشروط تحدد المواصفات المعتبرة شرعا في كل من يتصدى لمنصب الخلافة، أو ينتسب إلى هيئة أهل الحل والعقد، وهي الجهة المخولة باختيار من يتصدر هذا المنصب.

وكما هو معهود في كتب الفقه، فإن شرط العدالة، وهي مواصفة أخلاقية، يعتبر من أهم الشروط التي وضعها الفقهاء في تنظيرهم للمعايير المحدد لشرعية السلطة، وهي من أكثر المباحث استئثارا بالاهتمام الفقهي، كما سنبينه.

المبحث الثاني

مركزية المعيار الأخلاقي في التأهيل السياسي

إن نظرة الفقهاء إلى الولاية العامة وما يتفرع عنها من الولايات، لم تراع في الوظيفة المنوطة بهذه الولايات بعدها السلطوي فقط، أي امتلاكها القوة التنفيذية التي تضمن سريان ما يصدر عنها من قرارات. فإلى جانب استحضار هذا البعد الإلزامي أو الإكراهي، وهو لازم من لوازم السلطة، تأتي الاعتبارات الوظيفية التي من أجلها وجدت السلطة ابتداء، وهي اعتبارات ترتد إلى مسؤولية السلطة ودورها في الارتقاء بالمجتمع الإسلامي وتمكينه من أداء وظيفته الحضارية بكل أبعادها الدينية والقيمية، وظيفة الاستخلاف وتحقيق العبودية لله. هذا البعد الحضاري شكل الدعامة الأساسية التي استند إليها الفقهاء في تعليلهم اشتراط العدالة في المناصب السياسية والوظائف المنوطة بها، أيا كانت درجتها في الهرم السياسي.

١. مركزية المعيار الأخلاقي في التأهيل لمنصب الولاية العامة

أ. المبررات الوظيفية للمعيار الأخلاقي

يرى الفقهاء أن المتصدي لمنصب الإمامة يجب أن يكون من أفاضل الناس وخيارهم ([1]). ويظهر من استقراء النصوص الفقهية الواردة في هذا السياق أن المبررات

([1]) انظر على سبيل المثال: مسعود بن عمر سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد، تحقيق عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٩٨٩، ج٥، ص٤٧٤.

التي تعلل بها الفقهاء في اشتراط العدالة في المتصدي لمنصب الولاية العامة كانت تمليها الاعتبارات الوظيفية وليس فقط الاعتبارات الشخصية التي تعود إلى شخص الحاكم في ذاته، رغم كل التقدير الذي تحظى به الاعتبارات الذاتية في الخطاب الشرعي. ومقصود الفقهاء هنا أن تحقق شرط التخلق إنما روعي فيه المنصب ذاته، من حيث اختصاصه بوظائف لا يمكن أداؤها على الوجه الشرعي المطلوب متى تم الإخلال بهذا الشرط. وهذا التعليل هو من الوضوح بمكان في الخطاب الفقهي، وهو أيضا من البدهيات التي لا مبرر للتذكير بها هنا سوى حالة الاغتراب الفكري الذي يعانيه وعينا السياسي المعاصر.

من المبررات التي يسوقها القاضي عبد الجبار أن الإمام -كما هو مقرر في الفقه السياسي- يتمتع بحق استصدار الأحكام القضائية، وهي من أخص وظائفه التي من أجلها اشترطوا بلوغه رتبة الاجتهاد. فإذا كان من حق الإمام أن يقوم بالحقوق كالحدود والأحكام والإنفاق والانتصاف وأخذ الأموال من وجوهها وصرفها في حقها، وجب أن يتصف بالعدالة، لأن الفاسق لا يؤتمن على ذلك"([1]). وإذا كانت العدالة شرطاً في صحة تقلد القضاء وما يلحق به من الوظائف كالشهادة، فاشتراطها في الإمامة التي هي أعلى منزلة منهما لتعلقها بأمر الدين ككل من باب أولى([2]).

([1]) المصدر السابق، ص٢٠٢.

([2]) عبد الجبار بن أحمد الهمداني، المغني في أبواب العدل والتوحيد، تحقيق جماعي بإشراف طه حسين، الدار المصرية للتأليف والترجمة، قسم٢٠، ج١، ص٢٠١.

وفي نص له دلالة مميزة في هذا السياق يقول الحليمي: "وأما اشتراط العدالة فلأن الإمام إذا كان يتولى حقوق الله تعالى وحقوق المسلمين، فإن قبضه منصب الإمامة ائتمان له على هذه الحقوق، ولا يجوز أن يؤتمن على حقوق الله تعالى من ظهرت خيانته له ...، فكيف يجوز للأمة أن تأمن على حقوق الله تعالى وحقوق عباده من ظهرت خيانته"([1]).

أما الشوكاني الذي اعتبر العدالة ملاك الأمور التي عليها مدار كل الوظائف السلطانية ، فيثير مبرراً لعله أكثر المبررات أهمية لتعلقه بالأداء السياسي للإمام. ذلك أن من يتصدر هذا المنصب معرض للتعسف في استعمال ما وكل إليه من صلاحيات، وما يتمتع به من حقوق. كما أن النفوذ السياسي الذي يتمتع به قد يعرضه لغواية السلطة. وإذا كانت الأنظمة السياسية المعاصرة قد تلمست حل هذه المعضلة في الفصل بين السلطات، وهو الحل الذي لم تثبت جدواه في مكافحة الفساد السياسي في ظل تحالف المصالح وما يستتبعه من إمكانية تحالف السلطات "المستقلة"، فإن الضمانة الأساسية التي راهن عليها الفقهاء مدارها على الرقابة الداخلية والمسؤولية الأخلاقية والدينية التي تقتضيها عدالة الإمام، وهي صفة لا يسلم له بها إلا بعد طول معايشة واختبار.

يقول الشوكاني: "ومعلوم أن وازع الدين وعزيمة الورع لا تتم أمور الدين والدنيا إلا بها، ومن لم يكن كذلك خبط في الضلالة، وخلط في الجهالة، واتبع شهوات نفسه،

([1]) الحسين بن الحسن الحليمي، المنهاج في شعب الإيمان، تحقيق حلمي محمد فودة، دار الفكر، ط١، ١٩٧٩، ج٣، ص١٥٣.

وآثر همه على مراضي الله ومراضي عباده، لأنه مع تلبسه بالعدالة، وخلوه من صفات الورع، لا يبالي بزواجر الكتاب والسنة، ولا يبالي أيضاً بالناس، لأنه قد صار متوليا عليهم، نافذ الأمر والنهي فيهم، فليس لأهل الحل والعقد أن يبايعوا من لم يكن عدلا إذا اشتهر بذلك..."([1]).

ولنا أن نأخذ هذا التحذير الذي ينبه إليه الشوكاني بعين الاعتبار في بيان تحصيل شرط العدالة، فليست العدالة شعارا يتلبس به للتجمل في أعين الناس. وتعبير الشوكاني بـ "التلبس بالعدالة" يعكس وعيا ثاقبا بالمنزلقات التي يمكن أن يقع فيها رجل السياسة، وهذا السلوك قد يكون تعبيرا عن ضعف بشري أمام سلطة الإغراء وغواية المنصب والنفوذ، وقد يكون تعبيراً عن سلوك مألوف في الخداع السياسي الذي يتقنه محترفو السياسة، وفي الحالين معا لا سبيل إلى تجاوز هذا المأزق إلا باختيار من ترقى في مراقي التخلق، وهو ما استدعى تعبيرات أكثر قوة في الدلالة على مقتضى العدالة من قبيل التقوى والورع([2])، والضابط في ذلك – كما قال الشوكاني أن "تجري أفعاله وأقواله وتدبيراته على مراضي الرب سبحانه"([3]).

([1]) محمد بن علي بن محمد الشوكاني، السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، تحقيق محمود إبراهيم زايد، دار الكتب العلمية بيروت، ج٤، ص٤٧٧-٤٧٨.

([2]) ينظر على سبيل المثال ما قاله الجويني في غياث الأمم، تحقيق مصطفى حلمي، وفؤاد عبد المنعم، دار الدعوة، الإسكندرية، ص٩٦، والغزالي في فضائح الباطنية، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٤، ص١٨٧.

([3]) نفسه.

ويضيف القاضي عبد الجبار مبرراً آخر له اتصال مباشر بهذا البعد الوظيفي، يتعلق بدور العدالة في تحقيق التراضي والتوافق بين الحاكم والرعية، لما يولده من أجواء الثقة بين الطرفين، وهو أعز ما يطلب في مجال الممارسة السياسية، وأدل الدلائل على نجاحها. يقول في هذا السياق: "ويجب أن يتصف بالأمانة التي معها يقع السكون إلى قيامه بما فوض إليه، ولا يكون كذلك إلا مع ظهور الفضل والأمانة"([1]).

ب. الصياغة القانونية للمعيار الأخلاقي في مجال التداول السياسي

هذه الأدبيات اكتسبت صفتها التشريعية بحيث اعتبر التأهيل الأخلاقي محدداً أساسياً من محددات التأهيل السياسي. وعلى هذا الأساس صدرت العديد من الأحكام الفقهية المنظمة لهذه المسألة في الابتداء، وتحديد الإجراءات الزجرية في حال الإخلال بها عند الانتهاء. وبغض النظر عن التفاصيل المتعلقة بالخلافات الفقهية الواردة في هذا السياق، يمكن إجمال هذه الأحكام فيما يلي:

- **ثبوت العدالة شرط للتأهيل للمنصب**

نص الفقهاء على أن ثبوت العدالة للإمام شرط في استحقاق المنصب، وهذا الثبوت يتحقق بموجب الطرق المقررة فقها في انعقاد البيعة، إما بصيغتها المباشرة بتزكية أهل الحل والعقد، وإما بصيغتها غير المباشرة بتزكية الإمام القائم وفق الشروط المنصوص عليها. ويتناول الفقهاء هذا الموضوع في باب "شروط الاستخلاف"، وهو الباب الذي

([1]) المغني في أبواب العدل والتوحيد، قسم٢٠، ج، ص١٩٨.

دأبوا فيه على استيفاء الحديث عن الشروط الواجب حيازتها في كل من يتصدر منصب الولاية العامة. وللفقهاء حديث مطول في موضوع العدالة، وهو ما عبر عنه الماوردي بهذه العبارة الموجزة "العدالة الجامعة لشروطها"([1])، وهي عبارة تختزل الكثير من الجدل الوارد في الموضوع. وفي بيانه لهذا الشرط قال الإمام القرطبيّ: "أن يكون عدلاً لأنه لا خلاف بين الأئمة أنه لا يجوز أن تعقد لفاسق، ويجب أن يكون من أفضلهم في العلم لقوله عليه السلام: أئمتكم شفعاؤكم فانظروا بمن تستشفعون"([2]).

● **دوام العدالة بدوام المنصب**

ولأن العدالة من لوازم المنصب، فقد ذهب كثير من الفقهاء إلى اشترط دوام تحققها فيه مادام في المنصب. فلو ثبت ما يطعن في عدالة الإمام بعد توليته سقطت ولايته ووجب خلعه. قال الألوسي: "الفسق العارض يمنع عن الإمامة بقاء كما منع عنها ابتداء لأن المنافاة بين الوضعين متحققة في كل آن"([1]). هذا هو الحكم الفقهي المبدئي، أما من على المستوى التنفيذي، فالأمر يتوقف على ما يترتب على هذا العزل من مضاعفات، وهذه مسألة متروكة لتقدير الفقهاء للوضع السياسي القائم.

([1]) الأحكام السلطانية، ص ١٩.

([2]) محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، توزيع دار المعرفة، الدار البيضاء، بدون تاريخ، ج١، ص٢٧٠.

● **سقوط العدالة موجب للعزل**

من حيث المبدأ، يرى جمهور الفقهاء أن الإمام ينعزل متى سقطت عدالته لتعذر الوفاء بما نصب لأجله كما سبق ذكره. وأفاد القرطبي أن جمهور الفقهاء على"أنه تنفسخ إمامته ويخلع بالفسق الظاهر المعلوم، لأن الإمام إنما يقام لإقامة الحدود واستيفاء الحقوق وحفظ أموال الأيتام والمجانين، والنظر في أمورهم ، إلى غير ذلك مما تقدم ذكره ، وما فيه من الفسق يقعده عن القيام بهذه الأمور والنهوض بها، فلو جوزنا أن يكون فاسقاً أدى إلى إبطال ما أقيم لأجله "([٢]). وأورد الماوردي تفاصيل مهمة حول جواز عودته إلى المنصب متى عاد إلى عدالته، ورأى أنه لا يحق له ذلك إلا بعقد جديد، وذكر رأياً خالف فيه بعض المتكلمين الذين أجازوا أن يعود إلى منصبه من غير أن يستأنف له عقد ولا بيعة لعموم ولايته، ولحوق المشقة في استئناف بيعته([٣]).

● **جواز ولاية الفاسق للضرورة**

أجاز الفقهاء ولاية الفاسق بحكم الضرورة في حالتين: الأولى افترضوا فيها عدم وجود عدل يصلح للولاية لفساد الزمان، وهي المسألة التي عرفت مع الجويني بنظرية "خلو الزمان عن الإمام"، والثانية تحدثوا فيها عن الإمام المتولي الذي يطرأ عليه الفسق.

([١]) نفسه، ص٢٧١. وينظر في السياق نفسه: شهاب الدين السيد محمد الألوسي، تفسير الألوسي، دار الفكر بيروت، ١٩٨٣، ج٢، ص٣٧٥-٣٧٦.

([٢]) الجامع لأحكام القرآن، ج١، ٢٧١.

([٣]) مزيدا من التفاصيل في هذا الموضوع ينظر الأحكام السلطانية، ص١٥-١٦.

والحالتان معا تشتركان في علة واحدة وهي وجود حالة الضرورة التي يتعذر فيها العمل بمقتضى الحكم الأصلي، أيا كان السبب الذي أوجب حالة الضرورة هذه.

وإذا كانت الصورة الأولى قد تحدث عنها الفقهاء من باب الافتراض([1])، فإن الحالة الثانية تعتبر من أخطر المشكلات السياسية التي واجهت الفقهاء على مدار تاريخنا السياسي بالنظر إلى حجم الحيز الزماني والمكاني اللذين احتلتهما، وهو ما يفسر زخم التنظير الفقهي الذي صدر في هذه المسألة وامتداده الزماني والمكاني.

ومما تقرر في كتب الفقه بخصوص هذه المسألة، أنه إذا تعذر إسقاط الفاسق وعزله لما ينتج عن هذا العزل من مضاعفات سياسية خطيرة قد تعصف باستقرار المجتمع وتعطل الوظائف الشرعية ونفاذ الأحكام، ففي هذه الحالة أجازوا الإبقاء على ولاية الفاسق بشكل استثنائي عملاً بمقتضى الضرورة. وإقرار هذا الحكم يخضع لتقدير الفقيه ونظره في الترجيح بين المصالح والمفاسد، والقاعدة العامة الضابطة في ذلك، أنه متى كانت المفسدة المتوقع حدوثها عن الخلع أكبر من المفسدة الناتجة عن فسق الإمام ترجح الإبقاء عليه، "إذ لا يعقل —كما يقول الغزالي– أن نهدم أصل المصلحة بتطلعنا إلى مزاياها، فنكون كالذي يبني قصراً ويهدم مصراً"([2]).

([1]) ينظر التفاصيل في غياث الأمم، ص٢١٣-٢١٤.

([2]) ينظر محمد بن محمد الحسيني الزبيدي، إتحاف السادة المتقين بشرح علوم الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٩، ج٢، ص٣٦٣-٣٦٤.

ومعلوم أن الفقهاء مجمعون على أن كل ما أجيز للضرورة فهو حرام في أصله، وكل محرم شرعا متحقق المفسدة، والفسق من أكبر المفاسد المحرمة شرعا، وهذا من المسلم به في كلام الفقهاء، لكن حديث الفقهاء لا يتعلق فقط بما يجب أن يكون عليه الواقع من حيث المبدأ، بل بما هو واقع وقائم فعلا، ولأن هذا الواقع يفرض نفسه بالقوة، وله بنية مؤسساتية تسنده وتثبت وجوده وتؤمن استمراريته، فهو لا يرتفع بمجرد استصدار فتاوى نظرية بالإدانة أو التنديد. ولو أن الفقهاء اكتفوا بتقرير الحكم المبدئي القاضي بتحريم ولاية الفاسق وبطلان ما يصدر عنه من تصرفات، لتعطل تنفيذ الأحكام الشرعية التي مدارها على وجود سلطة سياسية تملك قوة التنفيذ. لهذا الاعتبار، ودفعا لما يمكن أن يفضي إليه التمسك بالحكم المبدئي من فراغ سياسي وقانوني، لجأ الفقهاء إلى العمل بمقتضى الأحكام المنظمة لحالات الضرورة والاستثناء. وأسوق هنا نصا للعز بن عبد السلام، توضح لغته القانونية هذا المسلك الفقهي في الترجيح. يقول العز بن عبد السلام: "تصحيح ولاية الفاسق مفسدة لما يغلب عليه من الخيانة في الولاية، لكنها صححناها في حق الإمام الفاسق والحاكم الفاسق لما في إبطال ولايتهما من تفويت المصالح العامة"([1]).

ومن المهم أن ننبه هنا إلى مسألتين لأهميتهما في رفع كثير من اللبس الذي يمكن أن يصاحب هذا الاعتراف الفقهي:

([1]) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ج١، ص١٠٧.

الأولى: تثار على هذا المسلك شبهة وقوع الرأي الفقهي في مناقضة مقاصده التشريعية ومصادرة مواقفه المبدئية. ذلك أن المقصد الأساس الذي استهدفه التشريع الفقهي من اشتراط العدالة، ومن ثم القول بتحريم ولاية الفاسق، أن منصب الولاية العامة إنما أقيم لأجل اعتبارات وظيفية كما سبق بيانه، والقول بجواز ولاية الفاسق مصادرة على المطلوب. والواقع أن وجاهة هذه الشبهة تقتضي بيان نوع الفسق الذي أجاز معه الفقهاء ولاية من كانت حاله كذلك.

وهذا الموضوع تعددت فيه وجهات النظر الفقهية بحسب تقديرهم لدرجة الفسق ذاته، ومدى تأثير ذلك على أداء وظيفته. وقد ساق الجويني كلاماً مطولاً في هذا السياق، وهو يرى أن المتصدي لهذه الوظيفة لا يسلم من القصور بالنظر إلى حجم ما يكابده من أعباء، وبالنظر إلى ما يتوقع عادة من اختلاف التقديرات والأنظار، وما يستتبعه من نقد. وبعبارة الجويني نفسه "كيف السلامة من معرة الجند، وكيف الاستقامة على شرط التقوى في الحل والعقد"([1])، وهذا يقتضي أن "التعرض لما يتضمن الفسق في حق من لا يجب عصمته ظاهر الكون سرا وعلنا، عام الوقوع، وإنما التقوى مجانبة الهوى"([2]).

وإذا كان الجويني قد التمس العذر لمن هذا حاله، فهو لم يتردد في الحكم بانعزال الإمام متى ظهر فسقه وأفضى إلى نقيض ما أقيم لأجله. يقول الجويني: "فإن كان في

([1]) غياث الأمم، ص١٠٤.

([2]) نفسه.

انهماكه وانتهاكه الحرمات، واجترائه على المنكرات، بحيث لا يؤمن غائلته وعاديته، فلا سبيل إلى نصبه، فإنه لو استظهر بالعتاد، وتقوى بالاستعداد، لزاد ضيره على خيره، ولصارت الأهب والعدد العتيدة للدفاع عن بيضة لإسلام ذرائع للفساد، ووصائل إلى الحيد من مسالك الرشاد، وهذا نقيض الغرض المقصود بنصب الأئمة"([1]).

أما المسألة **الثانية** التي يجب التنبيه إليها في هذا السياق، فهي أن هذا التصحيح الذي فرضته الضرورة، لا يعطي الحاكم الفاسق أية صلاحيات في إصدار أحكام غير شرعية، كما أن الفقهاء مجمعون على أنه لو فعل فأحكامه باطلة وغير ملزمة ولا سبيل إلى تنفيذها. يقول العز بن عبد السلام: "ونحن لا ننفذ من تصرفاتهم إلا ما ينفذ من تصرف الأئمة المقسطين، والحكام العادلين...، فلا نحكم بصحة الولاية فيما عدا ذلك بخلاف الإمام العادل، فإن ولايته قائمة في كل ما هو مفوض إلى الأئمة"([2]). وهذا النص له قيمة علمية كبيرة إذ يبين كيفية تعامل الفقهاء مع ولاية الفاسق، ومحدودية الصلاحيات التشريعية والتنفيذية التي خولت له في هذه الحالة. وهذا الكلام لا يفهم على حقيقته ما لم يوضع في سياقه المجتمعي حيث كان القضاة والفقهاء وأهل الفتوى يتمتعون باستقلالية كاملة، وإليهم يعود حق الحكم والقضاء بحسب ما يؤدي إليه اجتهادهم، كما يعود إليهم النظر في شرعية ما يصدر عن الحاكم الفاسق من أحكام.

([1]) المصدر السابق، ص١١٣.

([2]) نفسه.

ومن جهة ثانية، هذا الموقف الفقهي الممانع، يميز بين أن يكون الحاكم فاسقاً في شخصه وبين أن يتعدي فسقه إلى أدائه الوظيفي، وهو خط أحمر لم يترددوا في إدانته.

٢. مركزية المعيار الأخلاقي في التأهيل لعضوية الهيئة الانتخابية

نص الفقهاء على تحصيل شرط العدالة في أهل الحل والعقد([1])، ومن البدهي أن يطرد الموقف الفقهي في اشتراط العدالة في أعضاء هذه الهيئة، وهي المخولة باختيار الإمام. فإذا كانت هذه الهيئة قد انتدبت لاختيار من صفته الصلاح والاستقامة، لزم أن تكون هي في نفسها كذلك. واشتراط العدالة للتأهيل لعضوية هذه الهيئة إنما يهدف إلى ضمان حسن الاختيار وسلامته، وحمايته من كل توظيف سيئ لصلاحياتها، بحيث تكون هذه الهيئة مؤتمنة على قرارها، ومسؤولة في أدائها، ويكون تصرفها وفق ما تقتضيه المصلحة العليا للأمة، بعيدا عن كل تحيز أو منفعة خاصة. يقول القاضي عبد الجبار: "وأما صفة العاقدين فأن يكونوا من أهل الستر والدين، ومن يوثق بنصيحته وسعيه في المصالح، وأن يكون ممن يعرف الفرق بين من يصلح للإمامة وبين من لا يصلح لها، وأن يكون عالما بمجمل الدين حتى يصح أن يعرف"([2]).

([1]) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص٦.

([2]) المغني في أبواب العدل والتوحيد،ج٢٠، قسم ١، ص:٢٥٢ وكذلك: منصور بن يونس البهوتي، كشاف القناع عن متن الإقناع، مراجعة هلال مصيلحي ومصطفى هلال، دار الفكر، بيروت، ج٦، ص١٥٨.

وبالنظر إلى هذه الوظيفة الحساسة التي تتطلب وعيا كاملا بخطورة المهمة التي أنيطت بها، قاس الفقهاء هذه الوظيفة على وظيفة الشهادة، وهي وإن كانت تختص بالمعاملات والعقود، إلا أنها ذات ظلال دينية تستوجب أن يكون الشاهد ممن يرعى الله في شهادته، ويستحضر ما ورد فيها من وعد ووعيد، مما يحمله على أدائها على وجهها المطلوب شرعاً تديناً. ولاشك أن أداء وظيفيا من هذا النوع يجسد أرقى أخلاقيات النزاهة والشفافية التي لا يتصور معها قصور أو شطط.

وضماناً لتحصيل هذه النزاهة، وردت نصوص شرعية تنص صراحة على رد شهادة أصحاب السوابق وإسقاطها، قطعاً لدواعي الشك والريبة، ودفعاً لكل ما يمكن أن يقدح في مصداقية هذه الوظيفة. في هذا السياق استدلوا بقوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين﴾ الحجرات،آية ٦. وروي عن النبي صلى الله ليه وسلم أنه قال: "لا تجوز شهادة خائن ولا خائنة، ولا زان ولا زانية، ولا ذي غمر([1]) على أخيه في الإسلام"([1]).

ضمن هذه الرؤية الأخلاقية، وعن هذه الخلفية الدينية صدرت أقوال الفقهاء في قياس وظيفة الاختيار على وظيفة الشهادة لاتحادهما في أساس المسؤولية، فاشترطوا في أهل الاختيار أن يكونوا على صفة الشهود ممن ثبتت عدالتهم، فقالوا: "يشترط أن

([1]) الغمر بكسر الغين: الحقد والعداوة.

يكون الذين يبايعون بصفة الشهود"([2])، "فإذا بايع أهل الحل والعقد ووجوه الناس الذين هم بصفة الشهود في العدالة وغيره ، ثبتت إمامته..."([3]).

لقد اعتُبر تحقق العدالة مطلباً شرعياً لصحة التصرفات الشرعية والأحكام القضائية، وما يلحق بها من الوظائف المساعدة كالشهادة والتوثيق. وإذا كان الفقهاء قد اشترطوا العدالة لصحة هذه الولايات الصغرى، فأولى أن يشترطوها فيمن انتدب لاختيار من يقوم على 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، فبأن يقدح في اختيار الإمام أولى"([4]).

٣. الصيغة الإجرائية لاعتماد المعيار الأخلاقي

إن المصداقية التي يتمتع بها هذا الموقف الفقهي من الوجهة النظرية قد تتعرض للمساءلة وربما التشكيك أيضاً على مستوى التنزيل، إذ قد يرى البعض أن المعيار الأخلاقي في تحديد أهلية الناخب معيار قيمي غير منضبط وغير قابل للتطبيق إجرائياً

([1]) صحيح وضعيف الجامع الصغير وزيادته، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، نسخة إليكترونية، المكتبة الشاملة، الباب: ١٣١٩٢، ج١، ص ١٣١٩٢. والحديث حسنه الألباني.

([2]) محيي الدين بن شرف النووي، روضة الطالبين، تحقيق عادل أحمد وعلي محمد عوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٢، ج٧، ص٢٦٤.

([3]) محمد أحمد السفاريني، لواقح الأنوار البهية، ص:٤٠٣.

([4]) المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج٢٠، ص:٢٦٧.

طالما أنه يرتد في النهاية إلى اعتبارات شخصية لا تترجم إلى تصرفات سلوكية يمكن أن تلاحقها سلطة القانون. والحقيقة أن 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 وثوابته. ومعلوم أن صياغة النظام القانوني يجب أن تكون منسجمة ومعبرة عن المرجعية الثقافية السائدة مجتمعيا بحيث تعمل على حماية القيم السائدة في المجتمع بقوة القانون.

ومن الناحية الإجرائية تترجم هذه الحماية القانونية في ما درجت عليه الدول والحكومات من حرمان بعض مواطنيها من ممارسة حقوقهم السياسية نظراً إلى سوابقهم العدلية، ومن ثم 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.

المبحث الثالث

التأهيل السياسي بين الاعتبارات الأخلاقية والخبراتية

تحتل المؤهلات الخبراتية مكان الصدارة في الأداء السياسي المعاصر، ويعتبر تحصيل هذه الخبرات والمهارات مؤشرا على ضمان التفوق وكسب المعركة السياسية أثناء العمليات الانتخابية حيث يجري فيها التنافس بين البرامج السياسية والرؤى الاستراتيجية التي يقدمها الفرقاء المتنافسون. وقد جرت العادة على وصف العمليات التنافسية هذه بالمعركة الانتخابية، وهو وصف دقيق تتحقق فيه كل مستلزماته من العدائية المتبادلة، وركوب أساليب الكيد الممنهج والمدعوم بقوة الآلة الإعلامية، مما يحول العملية الانتخابية إلى تناحر سياسي حقيقي توظف فيه كل أشكال الشجب والتسفيه والفضح المتبادل بين الأطروحات المتضادة.

ومع اشتداد حمى المنافسة هذه، تبدو العملية الانتخابية أشبه ما تكون بطاحونة جارفة تستباح فيها كل القيم والحدود الأخلاقية حيث تعلو المصالح الحزبية والمكاسب السياسية على سلطة المبادئ الإنسانية والمثل الأخلاقية.

إن هذا السياق الصراعي يحد من فعالية الخبرات والمهارات السياسية، ويضعف القيمة الأداتية للبرامج السياسية لتتحول إلى مجرد شعارات دعائية للاستقطاب والتجميع، وتتحول معها الحملة الانتخابية إلى سوق للمزايدات السياسية بعيدا عن التقدير الموضوعي للمؤهلات والقدرات الفعلية التي يمتلكها كل فريق، مما يحد من فعالية

العملية التنافسية، ويشكك في مصداقية "اللعبة" السياسية برمتها. ومما لا شك فيه أن هذه المضاعفات تستدعي ضرورة تخليق الأداء السياسي، وهو ما يعني تجاوز المنظور التقليدي الذي يفصل الممارسة السياسية عن الضوابط الأخلاقية التي تشكل الضمانة الفعلية لتحقيق أداء سياسي نزيه ومتحرر من الإكراهات التي يفرضها سوق المصالح ومنطق المساومات.

ولعلنا نجد في تراثنا السياسي ما يسعفنا في تعديل هذه الصورة النمطية التي تحكم الممارسة السياسية المعاصرة، فالمعالجة الفقهية للأداء السياسي، بحكم مرجعيتها الثقافية النصية، وبحكم رصيدها المعرفي الذي راكمته ضمن فضاء تاريخي ومجتمعي يتميزان بخصوصيتهما الثقافية والقيمية، يمكنها المساهمة في التأسيس لإطار مرجعي بديل يعيد ترتيب أولويات العملية السياسية، وأسسها التصورية.

وتكمن القيمة العلمية للتنظير الفقهي في كونه بنا تصوره للممارسة السياسية على أساس الدمج بين الاعتبارات العقلية التي تعود إلى الخبرة بمتطلبات المهام السياسية، وبين الاعتبارات الأخلاقية التي تضمن ترشيد الفعل السياسي والارتقاء بأدائه. هاتان المواصفتان المتكاملتان لا يتصور أبدا انفكاكهما، وكل إخلال بهما أو بإحداهما يعطل ابتداء العملية السياسية التي لا يمكنها أن تكتسب شرعيتها ما لم تعمل على استصحابهما في كل أداء سياسي أياً كان مجاله وطبيعته ودرجة أهميته.

وبالعودة إلى التنظير الفقهي نجد الفقهاء يلتزمون بهذا التصور التكاملي في تنظيرهم للشروط المعتبرة في التأهيل لحيازة منصب الولاية العامة كما في التأهيل لعضوية الهيئة الانتخابية، مع ملاحظة أن الأساس الذي بنى عليه الفقهاء حجيتهم لم يقتصر فقط على مقتضى الاعتبارات المصلحية، بل استندوا فيه إلى شواهد نصية استدلوا بها على ضرورة استكمال هاتين المواصفتين، مما يعطي للتنظير الفقهي قيمة علمية بالغة الأهمية تبعا لأهمية إطاره المرجعي الذي يستقي منه حجيته.

١. التأهيل لمنصب الولاية العامة

من القضايا المعهودة في التنظير الفقهي لشروط التأهيل لمنصب الخلافة أن يتمتع المرشح لهذا المنصب بالمؤهلات العلمية التي تسمح له بممارسة مهامه، وهي مهام ذات أبعاد متعددة تجمع بين الخبرة النظرية والعملية معا. والخبرة النظرية نظروا فيها إلى طبيعة المنصب وما يتصل به من وظائف ومهام لا يمكن الوفاء بها ما لم يكن القائم على المنصب على درجة عالية من العلم والمعرفة. ولأن الإمام من مهامه الحكم والقضاء في الخصومات والدماء والأموال، فقد أوجبوا أن يكون قد بلغ رتبة الاجتهاد بمعناه الأصولي حتى يستقل بنظره عن نظر غيره(١).

(١) شرط بلوغ الاجتهاد من الشروط التي أثارت جدلا واسعا بين الفقهاء، والراجح أن من أسقط منهم العمل بهذا الشرط، إنما قصد بذلك العمل بحال الضرورة لتعذر وجود المستوفي لهذا الشرط، ومن ثم أوجبوا عليه استشارة أهل العلم.

في هذا السياق يقول الجويني: "فأما العلم، فالشرط أن يكون الإمام مجتهداً بالغاً مبلغ المجتهدين مستجمعا صفات المتقين، ولم يؤثر في اشتراط ذلك خلاف. والدليل أن أمور معظم الدين تتعلق بالأئمة...، فلو لم يكن الإمام مستقلا بعلم الشريعة لاحتاج إلى مراجعة العلماء في تفاصيل الوقائع، وذلك يشتت رأيه ويخرجه عن رتبة الاستقلال ... ، فإذا كانت الإمامة زعامة الدين والدنيا، ووجب استقلاله بنفسه في تدبير الأمور الدنيوية، فكذلك يجب استقلاله بنفسه في الأمور الدينية...، ولابد على كل حال من كون الإمام متبوعا غير تابع، ولو لم يكن مجتهدا في دين الله للزمه تقليد العلماء واتباعهم وارتقاب أمرهم ونهيهم وإثباتهم ونفيهم، وهذا يناقض منصب الإمامة ومرتبة الزعامة"(١).

وإذا كان الجويني قد ألح على استقلال الإمام بالاجتهاد، واعتبر ذلك من أخص لوازم الإمامة، فإن بعض كبار العلماء أمثال الغزالي والشوكاني، مع تمسكهم بهذا الشرط مبدئيا، لم يمانعوا في قبول ولاية من لم يحصل هذه الرتبة العالية متى أظهر كفاءته السياسية وحنكته في تدبير الشأن السياسي، وأوجبوا عليه في هذه الحال أن ينتخب من

(١) الجويني، غياث الأمم، ص:٩٦، وكذلك كتابه الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق محمد إبراهيم يوسف موسى، وعلي عبد المنعم، مكتبة الخانجي، ١٩٥٠، ص٤٢٦. وينظر تفاصيل الموضوع في المصادر التالية: القاضي عبد الجبار، المغني، قسم٢٠، ج١، ص٢٠٨-٢٠٩-٢١١-٢١٣. إبراهيم بن موسى أبو إسحاق الشاطبي، الاعتصام، تعريف رشيد رضى، دار المعرفة للطباعة والنشر، بدون تاريخ، ج٢، ص١٢٦-١٢٧. الكمال بن أبي شريف، المسامرة بشرح المسايرة في علم الكلام، المطبعة الأميرية، بولاق، القاهرة، ١٣١٧، ص٢٧٤-٢٧٧.

العلماء المبرزين المجتهدين من يشاوره في الأمور الشرعية. وتقوم وجهة النظر هذه على أساس أن المطلوب من الإمام إنما هو الوفاء بالمهام التي يقتضيها منصبه، سواء تحقق هذا المقصد بمبادرة الإمام واستقلاليته، وهو الأفضل إن أمكن، أو بمعاضدة نخبة من أهل الخبرة والنظر الذين ينتدبهم لهذا الغرض([1]).

أما عن الخبرة العملية، فقد عبر عنها الفقهاء بشرط "الكفاءة"، ونظروا فيها إلى الكفاءة الإدارية للقائم على هذا المنصب، والمراد بها كما قالوا القدرة على القيام بأمور

([1]) ينظر رأي الغزالي في فضائح الباطنية، ص١٩١، وقد ورد مفصلا، وفي سياق جدلي اقتضاه الظرف التاريخي حيث ألف كتابه المذكور دفاعا عن الخليفة المستظهر بالله. أما الشوكاني فقد ردد رأي الغزالي نفسه، واستند إلى الحجج ذاتها في بيان وجهة النظر هذه، ونثبت هنا نص كلامه لأهميته في التعبير عن هذا الموقف الفقهي. يقول الشوكاني: "المقصود من نصب الأئمة هو تنفيذ أحكام الله عز وجل وجهاد أعداء الإسلام، وحفظ البيضة الإسلامية ودفع من أرادها بمكر، والأخذ على يد الظالم، وإنصاف المظلوم، وتأمين السبل، وأخذ الحقوق الواجبة على ما اقتضاه الشرع ووضعها في مواضعها الشرعية، فمن بايعه المسلمون وقام بهذه الأمور فقد تحمل أعباء الإمامة، فإن انضم له إلى هذه الإمامة كونه إماما في العلم مجتهدا مطلقا في مسألة، فلا شك ولا ريب أنه أنهض من الإمام الذي لم يبلغ رتبة الاجتهاد، لأنه يورد الأمور ويصدرها عن علو، ولكن لا دليل على أنه لا يولى الأمر إلا من كان بهذه المنزلة في الكمال، وفي هذه الغاية القصوى من محاسن الخصال، وليس النزاع في الأكمل ولا في الأفضل، بل المراد فيمن يصلح لتولي هذا المنصب ومن قام بتلك الأمور ونهض بها فهو المراد من الإمامة والمراد بالإمام، وعليه أن ينتخب من العلماء المبرزين المجتهدين من يشاور في الأمور ويجريها على ما ورد به الشرع، ويجعل الخصومات إلى أهل هذه الطبقة، فما حكموا به كان عليه إنفاذه، وما أمروا به فعله. ومعرفة أهل هذه الطبقة لا يخفى على العقلاء الذين لا نصيب لهم في العلم، فإنه لابد أن يرفع الله لهم من الصيت والشهرة ما يعرف به الناس أنهم الطبقة العالية من جنس أهل العلم. وليس للإمام إذا لم يكن مجتهدا أن يستبد بما يتعلق بأمور الدين، ولا يدخل نفسه في فصل الخصومات والحكم بين الناس فيما ينوبهم، لأن ذلك لا يكون إلا في مجتهد".

ينظر السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، ج٤، ص٥٠٧-٥٠٨.

الإمامة، بحيث تنتظم، وهذا يقتضي أن يكون ذا رأي وله بصارة بالتدبير في السلم والحرب([1])، "فإذا لم يكن عالما بذلك لحق الخلل في جميعه، وتعدى الضرر بجهله بذلك إلى الأمة...، وأدى إلى إبطال ما أقيم لأجله([2]).

ومع كل هذا التقدير الذي تحظى به المواصفات العقلية والخبراتية، إلا أنها تبقى عديمة الفائدة إذا لم يكن القائم بالأمر على درجة عالية من الالتزام الأخلاقي، فهذه الاستقامة بمثابة صمام أمان يؤتمن معها تسخير القدرات العقلية والكفاءة السياسية في خدمة الصالح العام، وتحمي رجل السياسة من الوقوع في غواية السلطة وإغراءاتها. وإدراكا منهم لهذه الوظيفة الحمائية التي توفرها القيم الأخلاقية، رجح فريق من الفقهاء ولاية العدل الجاهل على الفاسق العالم، وهذا في حال ما إذا تعذر تحصيل الصفتين معا، وقالوا: "لو اجتمع عدل جاهل وعالم فاسق فالأول أولى لتمكنه من التفويض إلى العلماء فيما يفتقر إلى الاجتهاد، ويستشيرهم فيما اتفقوا عليه، ويعمل به ويمضي الحكم فيه بنفسه"([3]). ولا يخفى وجاهة هذا الترجيح ومنطقيته، ذلك أن جهله يمكن جبره باستشارة غيره، وليس كذلك فسقه.

([1]) ينظر في هذا الموضوع: الباقلاني، التمهيد، ص٤٧١، والتفتازاني في شرح المقاصد، ج٥، ص٤٧٣.

([2]) الكمال بن الهمام، المسامرة، ٢٧٤.

([3]) حاشية الشهاب أبي العباس أحمد الرملي على روضة الطالب، المكتبة الإسلامية، بدون تاريخ، ج٤، ص١٠٨. وكذلك: نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، ج٧، ص٤٠٩، وتحفة المحتاج بشرح المنهاج بهامش حواشي الشيخ عبد الحميد الشرواني والشيخ أحمد قاسم العبادي، دار صادر، بدون تاريخ، ج٩، ص٧٦.

ولعل هذا ما يفسر حرص الفقهاء على استكمال الشرطين معا لتحصيل شرعية الولاية، ولذلك يرد أحيانا التنصيص عليهما في سياق واحد، كما في نص الجويني السابق حيث قال: "فأما العلم، فالشرط أن يكون الإمام مجتهدا بالغا مبلغ المجتهدين **مستجمعا صفات المتقين**". وهذا التلازم لم يستوجبه النظر المصلحي فحسب، بل تؤيده النصوص الشرعية كما في قول يوسف عليه السلام "إني حفيظ عليم"، فجمع بين الأمرين: الحفظ الذي هو الأمانة، والعلم. وللمفسرين تعقيبات مفيدة في هذا السياق. قال الطاهر بن عاشور: "الحفظ لما يليه، والعلم بتدبير ما يتولاه، ليعلم الملك أن مكانته لديه وائتمانه إياه قد صادفا محلهما وأهلهما، وأنه حقيق بهما لأنه متصف بما يفي بواجبهما، وذلك صفة الحفظ المحقّق للائتمان ، وصفة العلم المحققّ للمكانة([1]).

وعند الفخر الرازي أن قوله تعالى: ﴿مِكِينٌ أَمِينٌ﴾ كلمة جامعة لكل ما يحتاج إليه من الفضائل والمناقب، وذلك لأنه لا بد في كونه مكيناً من القدرة والعلم. أما القدرة فلأن بها يحصل المكنة. وأما العلم فلأن كونه متمكناً من أفعال الخير لا يحصل إلا به إذ لو لم يكن عالماً بما ينبغي وبما لا ينبغي لا يمكنه تخصيص ما ينبغي بالفعل، وتخصيص ما لا ينبغي بالترك، فثبت أن كونه مكيناً لا يحصل إلا بالقدرة والعلم. أما كونه أميناً فهو عبارة عن كونه حكيماً لا يفعل الفعل لداعي الشهوة، بل إنما يفعله لداعي الحكمة، فثبت أن كونه مكيناً أميناً يدل على كونه قادراً، وعلى كونه عالماً بمواقع الخير والشر

([1]) الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٤، ج ١٣، ص٩.

والصلاح والفساد، وعلى كونه بحيث يفعل لداعي الحكمة لا لداعية الشهوة، وكل من كان كذلك فإنه لا يصدر عنه فعل الشر والسفه"([1]).

واستناداً إلى هذه الآية ناقش المفسرون مسألة التعرض لطلب الولاية من الوجهة الأخلاقية، وهذا مما اتفقوا على منعه من حيث المبدأ، لكنهم استدلوا بواقعة يوسف عليه السلام على جوازها إذا كان المتعرض لها على درجة من الأمانة والصلاح يؤمن معهما التردي في مهاوي السلطة وغوايتها([2]).

واستدل الفقهاء أيضا بقصة طالوت عليه السلام في قوله تعالى: "وقال لهم نبيهم إن الله قد بعث لكم طالوت ملكا قالوا أنى يكون له الملك علينا ونحن أحق بالملك منه ولم يؤت سعة من المال قال إن الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم والله

([1]) فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، وينظر أيضا تفسير ابن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط١، ٢٠٠٠، ج١٦، ص١٥٠.

([2]) في تعقيب للإمام القرطبي على هذه القصة قال: " إن يوسف عليه السلام إنما طلب الولاية لأنه علم أنه لا أحد يقوم مقامه في العدل والإصلاح وتوصيل الفقراء إلى حقوقهم، فرأى أن ذلك فرض متعين عليه فإنه لم يكن هناك غيره، وهكذا الحكم اليوم، لو علم إنسان من نفسه أنه يقوم بالحق في القضاء أو الحسبة ولم يكن هناك من يصلح ولا يقوم مقامه لتعين ذلك عليه، ووجب أن يتولاها ويسأل ذلك، ويخبر بصفاته التي يستحقها به من العلم والكفاية وغير ذلك، كما قال يوسف عليه السلام، فأما لو كان هناك من يقوم بها ويصلح لها وعلم بذلك فالأولى ألا يطلب، لقوله عليه السلام لعبد الرحمن: " لا تسأل الإمارة "فإن في سؤالها والحرص عليها مع العلم بكثرة آفاتها وصعوبة التخلص منها دليل على أنه يطلبها لنفسه ولأغراضه، ومن كان هكذا يوشك أن تغلب عليه نفسه فيهلك، وهذا معنى قوله عليه السلام: "وكل إليها" ومن أباها لعلمه بآفاتها، ولخوفه من التقصير في حقوقها فر منها، ثم إن ابتلي بها فيرجى له التخلص منها، وهو معنى قوله: " أعين عليها". انظر تفسيره الجامع لأحكام القرآن، ج٩، ص٢١٦.

يؤتى ملكه من يشآء والله واسع عليم" البقرة، الآية:٢٤٧. فهذه الآية وجد فيها الفقهاء عمدتهم في تحديد المعايير الموجبة للشرعية، وفي تفسيره لهذه الآية قال القرطبي: "تضمنت بيان صفة الإمام وأحوال الإمامة، وأنها مستحقة بالعلم والدين والقوة لا بالنسب، فلا حظ للنسب فيها مع العلم وفضائل النفس وأنها متقدمة عليه، لان الله تعالى أخبر أنه اختاره عليهم لعلمه وقوته، وإن كانوا أشرف منتسبا"([1]).

والخلاصة التي انتهى إليها الفقهاء في هذا الباب أن "الولاية لها ركنان: القوة والأمانة، فالقوة في الحكم ترجع إلى العلم بالعدل وتنفيذ الحكم، والأمانة ترجع إلى خشية الله تعالى"([2]). وهاتان الخصلتان معا تلخصان مجموع النقاش الفقهي حول ضرورة تلازم المواصفات العقلية والخبراتية من جهة،والمواصفات الأخلاقية من جهة ثانية.

٢. التأهيل لعضوية الهيئة الانتخابية

وبنفس هذا المنظور التكاملي تحدث الفقهاء عن المواصفات اللازم توفرها في أهل الاختيار، وهي مواصفات من شأنها أن تضمن حسن الاختيار وسلامته، ضمانا لتحقق شرط الرضا وحرية القرار، وحماية الاختيار من كل توظيف سيئ متوقع. لذلك، نلاحظ أن الشروط التي اعتبرها الفقهاء تتردد بين وصفين اثنين متلازمين دوما بحيث لا يتصور انفكاكهما، يتصل الأول بالمؤهلات الأخلاقية ويعود الثاني إلى المؤهلات العلمية.

([1]) الجامع لأحكام القرآن، ج٣، ص١٦٠-١٦١. وكذلك: الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار الريان، القاهرة، ط٣، ١٩٨٧. ج١، ص٣٧٩.

([2]) المبدع في شرح المقنع، ج١٠، ص٢١.

أما فيما يخص المؤهلات العلمية فقد اشترطوا في أهل الاختيار أن يكونوا من أهل العلم والاجتهاد فيما انتدبوا له، وعالمين بما يوصل إلى اختيار من هو أصلح للإمامة([1]). في هذا السياق قال الماوردي: "فأما أهل الاختيار فالشروط المعتبرة فيهم ثلاثة: أحدها العدالة الجامعة لشروطها، والثاني: العلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة على الشروط المعتبرة فيها، والثالث: الرأي والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو للإمامة أصلح وبتدبير المصالح أقوم وأعرف"([2]).

وقد دل كلام الفقهاء على أن المقصود بالعلم والاجتهاد في هذا المقام ليس معناه الأصولي العام، بل العلم بما انتدبوا للقيام به([3])، لأن الغرض كما أوضحه الجويني "تعيين قدوة، وتخيير أسوة، وعقد الزعامة لمستقل بها، فلو لم يكن المعيِّن المتخيِّر عالماً بصفات من يصلح لهذا الشأن، لأوشك أن يضعه في غير محله ويجر إليه ضرراً بسوء اختياره، ولهذا لم يدخل في ذلك العوام، ولا من لا يعد من أهل البصائر... فأما الأفاضل المستقلون الذين حنكتهم التجارب وهذبتهم المذاهب، وعرفوا الصفات المرعية فيمن

([1]) مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ معاني المنهاج، شرح الشيخ محمد الشربيني الخطيب على متن المنهاج لأبي زكريا يحيى بن شرف النووي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٣٣، ج٤، ص:١٣١، وكذلك كشاف القناع عن متن الإقناع، ج٦، ص:١٥٨.

([2]) الأحكام السلطانية، ص ١٧-١٨.

([3]) خالف بعض الفقهاء هذا الرأي، فذهب الإمام النووي إلى ضرورة أن يكون العاقد مجتهدا إذا كان واحدا، وإن كانوا أكثر من واحد فيشترط أن يكون في العدد المعتبر مجتهد لينظر في الشروط المعتبرة، ولا يشترط أن يكون الجميع مجتهدين. انظر: روضة الطالبين، ج٧، ٢٦٣.

يناط به أمر الرعية، فهذا المبلغ كاف في بصائرهم، والزائد عليه في حكم ما لا تمس الحاجة إليه في هذا المنصب"([1]).

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 فضائها الأخلاقي. إن أولئك الذين وسمهم الجويني "بالأفاضل المستقلين" الذين حنكتهم التجارب وهذبتهم المذاهب، إنما ميَّزهم عن "العوام ومن لا يعد من أهل البصائر" لقدرتهم على "معرفة الصفات المرعية فيمن يناط به أمر الرعية". ومن العبث أن يقال إن تحصيل الصفات المرعية يمكن أن يتم خارج النظرة المعيارية التي يصدر عنها أولئك الأفاضل، والتي تُحَدَّدُ 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 بمجمل الدين، "لأن من لا يعرف جملة الدين لا يعرف من يصلح للإمامة، فلابد من أن يكون عارفاً بذلك، ومتى لم يعرف من يصلح للإمامة لم يكن له طريق إلى اختيار الإمام، فلا بد من أن يعرف ذلك، ولابد من أن يكون من أهل الرأي، لأنه يحتاج في ذلك إلى تقديم واحد على آخر لأحوال ترجع إلى الدين وإلى

([1]) غياث الأمم، ص:٨٢.

الشجاعة وغيرها، ومتى لم يلزم أهلَ الرأي لم يصح ذلك منه، ولابد من أن يكون من أهل السير والصلاح ليوفق في اختياره"([1]).

هكذا تبدو المؤهلات العلمية المتعلقة بالخبرة السياسية مندمجة اندماجاً كلياً في المؤهلات الأخلاقية لا يمكن انفصالها عن بعضها البعض وإلا كان هذا الانفصال دليلا على انتفاء شرعية الاختيار وإهداراً لمصداقيته القانونية، وهي نتيجة لم يتردد الفقهاء في الإقرار بها والعمل على إمضائها، حتى قال أبو الحسن الأشعري "إنْ عقَدها مجتهد فاسق أو عقدها العالم الورع لمن لا يصلح لها لم تنعقد تلك الإمامة"([2])، فلم يشفع للفاسق اجتهاده، كما لم يشفع للعالم الورع سوء اختياره وتقديره، واعتبر ذلك طعناً في إنجاز العقد ومشروعيته.

هذا هو الرأي الفقهي من الوجهة النظرية الصرفة، وهو رأي تتأكد مصداقيته وتثبت جدواه متى اختبر في واقع الأمر، علما بأن الفساد السياسي، والتلاعب بالأصوات، وشراء الذمم، وكل الخروقات القانونية التي تعتري العملية الانتخابية إنما ترتد في النهاية إلى تمرد المنظومة السياسية على هذا المرتكز الأخلاقي سواء أتعلق الأمر بالقيم الأخلاقية أم الخبرة السياسية.

([1]) المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج٢٠، قسم ١، ص:٢٦٧.

([2]) عبد القاهر بن طاهر البغدادي، أصول الدين، ص:٢٨٠-٢٨١، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٤٠٠/١٩٨٠.

خلاصة:

هذه القراءة الفاحصة للأساس الأخلاقي الذي صدر عنه الاجتهاد الفقهي في المجال السياسي تنتهي بنا إلى تسجيل بعض ما يمكن اعتباره معالم مميزة لهذا المجال، وحدوداً فاصلة بينه وبين غيره من الأدبيات السياسية، سواء منها تلك التي صاحبته في رحلته التاريخية، وكان على صلة مباشرة بها، أو الأدبيات المعاصرة التي تتميز بالنمطية والإقصائية.

أولاً : إن البعد الأخلاقي للممارسة السياسية كما نظر لها الفقهاء يحتل مكانة مركزية في المنظومة الإسلامية ككل، ويشكل مدخلاً أساسياً لبحث القضايا السياسية والاجتماعية وحتى المعرفية المتصلة بنمط الحياة الإسلامية، وشبكة العلاقات الاجتماعية في المجتمع الإسلامي. واستنادا إلى هذه المركزية، نستطيع الجزم بأننا بإزاء "نموذج تفسيري" يتمتع بكامل استقلاليته عن النماذج التقليدية التي هيمنت ولا تزال على التنظيرات والممارسات السياسية السائدة في واقعنا الفكري والحياتي الراهن.

ثانياً: لأننا نعيش تحت صدمة واقعنا المعاصر الذي يشهد حالة من الطلاق المستدام بين الممارسة السياسية والقيم الأخلاقية الضابطة لها من الناحية الإجرائية والتأهيلية، يتعذر علينا أن نفهم تلك "الطهورية" السياسية التي كان يصدر عنها التنظير الفقهي الذي كان يجسد إفرازاً طبيعياً للثقافة السائدة، ويترجم حالة التوافق والتناغم

التشريعي مع بيئته المجتمعية. ومما لا شك فيه أن حالة الاغتراب هذه تتطلب منا نوعاً من إعادة التطبيع مع قيمنا المهجورة.

ثالثاً: إن استصحاب هذه الخلفية الأخلاقية المؤطرة للأداء السياسي ضمن فضائنا التاريخي ضروري جدا لإعادة الحياة إلى مجموع النصوص الفقهية المنظمة لهذا الأداء في واقعنا الراهن، حتى نتمكن من تثوير مفاهيمنا السياسية المعاصرة بما يمكننا من مواكبة التغيرات العميقة التي تشهدها مجتمعاتنا العربية ما بعد الثورة. إن استعادة وعينا بخبرتنا التاريخية هو السبيل الوحيد لتجاوز حالة المفارقة بين واقع الإنجازات التحررية الثورية، وبين الممارسات السياسية التي لا تزال مرتهنة للخلفيات الأيديولوجية التي تعود إلى مرحلة ما بعد الاستعمار.

رابعاً: إن تخليق الحياة السياسية بالشكل الذي تحدث عنه علماء الفقه السياسي تجاوز مستوى الطرح الوعظي والفلسفي ليجد سبيله إلى التقنين المنظم للأداء السياسي. وهذه الخبرة النظرية التي يتيحها الفقه السياسي تشكل سابقة قانونية يمكن استثمارها في إنجاز إطار تشريعي مشابه يعيد تنظيم أدائنا السياسي الراهن. وأعتقد أن عملاً من هذا النوع يشكل رافداً مهماً لدعم التعددية وفتح المجال أمام تجارب قد تكون أكثر جدوى في إدارة العملية السياسية.

مصادر البحث

١- إتحاف السادة المتقين بشرح علوم الدين، محمد بن محمد الحسيني الزبيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٩.

٢- الأحكام السلطانية، أبو الحسن علي الماوردي، تحقيق أحمد جاد، دار الحديث، القاهرة، ٢٠٠٦.

٣- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، عبد الملك الجويني، تحقيق محمد إبراهيم يوسف موسى، وعلي عبد المنعم، مكتبة الخانجي، ١٩٥٠.

٤- أصول الدين، عبد القاهر بن طاهر البغدادي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٩٨٠/١٤٠٠.تفسير الألوسي، شهاب الدين السيد محمد الألوسي، دار الفكر بيروت، ١٩٨٣.

٥- التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٤.

٦ - الجامع لأحكام القرآن، توزيع دار المعرفة، محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، الدار البيضاء، بدون تاريخ.

٧ - جامع البيان في تأويل القرآن، ابن جرير الطبري، تحقيق أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط١، ,٢٠٠٠

٨ - حاشية الشهاب أبي العباس أحمد الرملي على روضة الطالب، أبو العباس أحمد الرملي، المكتبة الإسلامية، بدون تاريخ.

٩ - روضة الطالبين، محيي الدين بن شرف النووي، تحقيق عادل أحمد وعلي محمد عوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ,١٩٩٢

١٠ - السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، تحقيق محمود إبراهيم زايد، دار الكتب العلمية بيروت.

١١- شرح المقاصد، مسعود بن عمر سعد الدين التفتازاني، تحقيق عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٩٨٩.

١٢- الاعتصام، إبراهيم بن موسى أبوإسحاق الشاطبي، تعريف رشيد رضى، دار المعرفة للطباعة والنشر، بدون تاريخ.

١٣- غياث الأمم، عبد الملك الجويني، تحقيق مصطفى حلمي، وفؤاد عبد المنعم، دار الدعوة، الإسكندرية.

١٤- فضائح الباطنية، أبو حامد محمد الغزالي، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة.

١٥- قواطع الأدلة في الأصول، أبو المظفر، منصور بن محمد المروزي، تحقيق محمد حسن اسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤١٨هـ/١٩٩٩م.

١٦- قواعد الأحكام في مصالح الأنام، عبد العزيز بن عبد السلام، مراجعة وتعليق طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٩١,

١٧- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، الزمخشري، دار الريان، القاهرة.

١٨ -كشاف القناع عن متن الإقناع، منصور بن يونس البهوتي، مراجعة هلال مصيلحي ومصطفى هلال، دار الفكر، بيروت.

١٩ - المبدع في شرح المقنع، برهان الدين بن إبراهيم بن مفلح، المكتب الإسلامي، ١٩٨٠.

٢٠- المسامرة بشرح المسايرة في علم الكلام، الكمال بن أبي شريف، المطبعة الأميرية، بولاق، القاهرة، ١٣١٧.

٢١ - المستصفى من علم الأصول، أبو حامد محمد الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت.

٢٢- مسند أبي الشهاب القضاعي، أبو الشهاب القضاعي، موقع جامع الحديث، http://www.alsunnah.com

٢٣- معالم القربة في طلب الحسبة، محمد بن الأخوة، نسخة إليكترونية ضمن موسوعة المكتبة الشاملة.

٢٤- المعتصر من شرح مختصر الأصول من علم الأصول، أبوالمنذر محمود المنياوي، المكتبة الشاملة، مصر، الطبعة الأولى، ١٤٣١ هـ - ٢٠١٠ م.

٢٥- المغني في أبواب العدل والتوحيد، عبد الجبار بن أحمد الهمداني، تحقيق جماعي بإشراف طه حسين، الدار المصرية للتأليف والترجمة.

٢٦- مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ معاني المنهاج، محمد الشربيني الخطيب، شرح الشيخ محمد الشربيني الخطيب على متن المنهاج لأبي زكريا يحيى بن شرف النووي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٣٣.

٢٧- المنهاج في شعب الإيمان، الحسين بن الحسن الحليمي، تحقيق حلمي محمد فودة، دار الفكر، ط١، ١٩٧٩.