مجلة دراسات إسلامية رقم ISSN 1112-8011
المجلد : 18 العدد : 01 السنة : 2023 ص 33 – 50

نحو صياغة نظرية للعقد السياسي

– مقاربة فقهية –

Towards formulating a theory of the political contract

- A Jurisprudential Approach -

مُحَمَّد أمزيان *

كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة قطر، قطر mamezzian@qu.edu.qa

تاريخ الارسال : 2022/12/02	تاريخ القبول : 2022/12/23	تاريخ النشر : 2023/06/20

ملخص:

هذا البحث قراءة فاحصة تستكشف التراث الفقهي السياسي، وتعيد ترتيب أجزاء من مادته العلمية بهدف الوصول إلى استخلاص عناصر نظرية العقد السياسي، وبيان دلالاتها التعاقدية. والعناصر التي تم معالجتها من شأنها تأكيد إمكانية صياغة مثل هذه النظرية، وهي: ماهية العقد، وأساسه الشرعي، وأهلية المتعاقدين، وأركان العقد وما يتفرع عنه من تحديد طرفي العقد، ومحل العقد أو المعقود عليه، وصيغة العقد، والإرادة وأثرها على إنشاء العقد، وانحلال العقد وضوابطه، والإكراه وآثاره القانونية. ومع أن هذه العناوين لم ترد في التراث السياسي الفقهي مبوبة ومرتبة بهذا الشكل، إلا أن المادة العلمية الدالة عليها حاضرة بقوة، وجاءت متفرقة في مباحث وثنايا المطولات الفقهية وكتب السياسة الشرعية

الكلمات المفتاحية: العقد السياسي، النظرية، السلطة، الشرعية، الجماعة.

Abstract:

This research is an inspecting reading that explores the political jurisprudential heritage, and reorders the elements of its literary. The aim of this reading is extracting the elements of the political contract theory, and clarifying its contractual signification. In this context, this paper will deal with the following elements: the concept of the contract, its legal basis, the eligibility of the contracting parties, the contract pillars,

* المؤلف المرسل

the subject of the contract, the form of the contract, the impact of the contract, the abrogate of the contract. Although these titles did not appear in the political and jurisprudential heritage classified and arranged in this way, they are present in its literary, but dispersed through chapters of jurisprudential books and encyclopedias.

Keywords: **the political contract**, **theory**, **Authority**, **legitimacy**, **community**.

مقدمة:

يعتبر العقد السياسي جزءا لا يتجزأ من العقود التي تنظم تصرفات المكلفين كما هي متداولة في الفقه الإسلامي، ومجاله الولاية العامة. والمؤكد من كلام الفقهاء أن الولاية العامة تندرج ضمن التصرفات الشرعية العامة التي تخضع في ثبوتها لأحكام العقود، فلا تصح إلا بموجب عقد ثابت مستوف للعناصر المطلوبة في صحة العقود. وتعكس الأدبيات الفقهية السنية المتعلقة بمسألة "العقد السياسي" وعيا متجذرا لدى فقهاء السنة بمركزية مبدأ التعاقد في التأسيس لشرعية السلطة والحكم. وهذا الموضوع في حد ذاته متداول ومدروس بكثرة، ولذلك، فإن ما يعنينا هنا على وجه التحديد ليس إعادة القول فيما هو متداول، بل إمكانية صياغة نظرية في مجال العقد السياسي على غرار بقية المجالات التي حظيت باهتمام الفقهاء المعاصرين.

والفرضية التي تنطلق منها هذه الورقة أن فقهاء السياسة الشرعية وضعوا تصورا واضحا لمبدأ التعاقد السياسي كمعيار لتحقق شرعية الحكم، وهو ما يسمح بفحص تصورات الفقهاء بهدف التأكد من إمكانية صياغة نظرية للعقد السياسي. ولا يخفى أن الدارس للتراث الفقهي لا يكاد يقف على ما يؤكد وجود تأليف مستقل عن العقد السياسي كنظرية متكاملة، ومبوبة وفقا لمقتضيات العقد وما يستلزمه من شروط وأركان، وغيرها من البنود اللازمة لصحة العقود. لذلك، ما نحاوله في هذه الورقة هو إعادة ترتيب لأدبيات الفقه السياسي بما يتيح إمكانية استخلاص نظرية متكاملة للعقد السياسي، على افتراض أن عناصر النظرية موجودة بالفعل لكنها مشتتة بين ثنايا المباحث الفقهية، وهي بحاجة إلى جهد لإعادة صياغتها ضمن قالب نظري متسق.

وتحقيق هذا الغرض يستدعي اعتماد منهجية تزاوج بين الاستقراء وتحليل المضامين، وذلك بهدف الوصول إلى استخلاص عناصر النظرية من جهة، وبيان دلالاتها التعاقدية من جهة ثانية. والعناصر التي سنعمل على رصدها تعتبر من لوازم العقد، وسنتحدث فيها عن ماهي العقد، وأساسه الشرعي، وأهلية المتعاقدين، وأركان العقد وما يتفرع عنه من تحديد طرفي العقد، ومحل العقد أو المعقود عليه، وصيغة العقد، والإرادة وأثرها على إنشاء العقد، وانحلال العقد وضوابطه، والإكراه وآثاره القانونية.

أولا. ماهية العقد السياسي

كما ورد الإشارة في المقدمة، من المهم التذكير بأن تصور الفقهاء للعقد السياسي جزء لا يتجزأ من نظرية العقود التي بنوا عليها أحكامهم في مجال المعاملات عامة. لكن حجم الإكراه الذي تعرضت له الممارسة السياسية عبر التاريخ الإسلامي ألقى بظلال من

الشكوك حول مصداقية التنظير الفقهي للعقد السياسي. ودفعا لكثير من الجدل المتجدد حول هذا الموضوع، ننبه إلى أن تصور الفقهاء لماهية العقد السياسي لا يقف عند الإقرار بالالتزامات المتبادلة بين المتعاقدين، وأهلية الأطراف المتعاقدة، وخلو العقد عن الإكراه، بل إنه يؤسس ذلك كله على مرجعية دينية تكسب مبدأ التعاقد أساسه الشرعي وطابعه الدستوري.

1. حرمة العقود ودلالتها على قدسية الإلزام والالتزام

يكتسب مبدأ التعاقد شرعيته الدينية من ورود الأوامر القرآنية المتكررة حول حُرمة العقود وقدسيتها. فقد تكرر في القرآن الكريم رود الآيات التي تأمر بالوفاء بالعقود والعهود، وتحرّم النكث بها والخيانة فيها. وقد يبدو كل من العقد والعهد متقاربين في دلالتهما، لكن الرازي يوقفنا على فرق دقيق بينهما، فالعهد إلزام من الله، والعقد التزام من الجماعة[1]. وهذا التفريق مفيد من جهة تأكيد حُرمة العقود، فكونها إلزام من الله يقتضي بالضرورة التزام الجماعة بما أُلزمت به. لكن العهد كما يرد في القرآن الكريم منسوبا إلى الله في مواضع، كقوله تعالى: ﴿وَلَقَدۡ عَهِدۡنَآ إِلَىٰٓ ءَادَمَ مِن قَبۡلُ فَنَسِيَ وَلَمۡ نَجِدۡ لَهُۥ عَزۡما﴾ طه: 115، يرد أيضا منسوبا إلى الجماعة، وهو الغالب، وفيه دلالة قوية على إشعار الجماعة بتحمل مسئوليتها، وهو ما نص عليه القرآن صراحة في قوله تعالى: ﴿وَأَوۡفُواْ بِٱلۡعَهۡدِۖ إِنَّ ٱلۡعَهۡدَ كَانَ مَسۡـُٔولا﴾. الإسراء: 34

من هذا القبيل أيضا قوله تعالى: ﴿وَأَوۡفُواْ بِعَهۡدِ ٱللَّهِ إِذَا عَٰهَدتُّمۡ﴾ النحل: 91، حيث نسب العهد إلى الجماعة، والآية قوية الدلالة على معنى الالتزام ومطابقة العمل للقول. ومن جنسه قوله تعالى: ﴿وَٱلۡمُوفُونَ بِعَهۡدِهِمۡ إِذَا عَٰهَدُواْ﴾ البقرة: 177، وقوله أيضا: ﴿مِّنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ رِجَال صَدَقُواْ مَا عَٰهَدُواْ ٱللَّهَ عَلَيۡهِۖ﴾ الأحزاب: 23. وهذه الآيات وردت في سياق المدح كون الوفاء بالعهد دليلا على الإيمان، وهو ما يضفي عليه القداسة في وعي الجماعة المؤمنة. وبالمقابل، يأتي الذم مقترنا بالناكثين عهودهم: ﴿أَوَكُلَّمَا عَٰهَدُواْ عَهۡدٗا نَّبَذَهُۥ فَرِيق مِّنۡهُمۚ بَلۡ أَكۡثَرُهُمۡ لَا يُؤۡمِنُونَ﴾ البقرة: 100، فجاء النكث بالعهد مقترنا بنفي الإيمان. كما جاء مقرونا بالفساد في الأرض: ﴿ٱلَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهۡدَ ٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ مِيثَٰقِهِۦ وَيَقۡطَعُونَ مَآ أَمَرَ ٱللَّهُ بِهِۦٓ أَن يُوصَلَ وَيُفۡسِدُونَ فِي ٱلۡأَرۡضِۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡخَٰسِرُونَ﴾. البقرة: 27.

وبالمقابل، ورد العهد مقرونا بالأمانة كما في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ هُمۡ لِأَمَٰنَٰتِهِمۡ وَعَهۡدِهِمۡ رَٰعُونَ﴾ المؤمنون: 8، وهذا الاقتران فيه نوع من التلازم بينهما إذ لا أمانة لمن نكث وعده. أما العقد، فقد جاء بصيغة الأمر منسوبا إلى الجماعة ذاتها إشعارا لها بقدسية العقود وحرمة نقضها: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِۚ﴾. المائدة: 1.

وما من شك أن الفقهاء قد فهموا الدلالة المطلقة لهذه النصوص التي جاءت شاملة لعموم مجالات النشاط الإنساني التي تكون فيها الحقوق والواجبات متبادلة بين المكلفين. فقد جاء الأمر بالوفاء بالعهود مطلقا، وكذلك الشأن في العقود، كما في الآية الأخيرة ، ولذلك قال السمرقندي إنها من جوامع الكلم حيث اجتمع فيها ثلاثة أنواع من العقود: العقود التي عقدها الله تعالى على عباده من الأوامر والنواهي، والعقود التي يعقدها الإنسان بينه وبين الله تعالى من النذور والأيمان، والعقود التي بينه وبين الناس.[2] وهذا التنبيه يفيد بداهة

أن الاجتهاد الفقهي الذي كرس أدواته الاستدلالية للتأسيس لشرعية العقود في المعاملات عامة، لم يكن ليستثني من هذا التأسيس المجال السياسي الذي يعتبر الضامن لنفاذ ما دونه من العقود بالنظر إلى ما يتمتع به من قوة الإلزام بقوة الدين والقانون معا.

ومفهوم الإلزام في الاصطلاح الفقهي يعني إنشاء التزامات متقابلة معينة على المتعاقدين.[3] وهذا التعريف يتضمن فكرتين: كون الإلزام متبادل بين الطرفين من جهة، وموضوع الالتزام، أي الحقوق والواجبات المترتبة على العقد من جهة ثانية. إن هذا المفهوم التعاقدي المنشئ للالتزام المتبادل يعتبر الضمانة الفعلية لتحقق شرعية السلطة، حيث يتولد عنه حالة من الرضا نتيجة شعور أفراد المجتمع بأن واجب الطاعة للحاكم يقابله استيفاء للحقوق، وهي معادلة لا غنى عنها في استحقاق الشرعية. كما يرد هذا المعنى أيضا في تعريفهم للبيعة بمعنى "المعاقدة والمعاهدة[4]"، وهي صيغة تفيد معنى المشاركة، أي مشاركة الطرفين معاً في إنشاء هذا العقد الذي يُلزمهما معاً بالوفاء بما قطعه كل منهما على نفسه من التزامات تجاه الآخر. يقول ابن خلدون في بيان هذا المعنى: "كأن كل واحد منهما باع ما عنده من صاحبه وأعطاه خاصة نفسه وطاعة دخيلة أمره."[5]

2. أهلية التعاقد

تعني الأهلية صلاحية الشخص للإلزام والالتزام، بمعنى أن يكون صالحا لأن تلزمه حقوق لغيره وتثبت له حقوق من قبل غيره، وصالحا لأن يلتزم بهذه الحقوق. ويميز الفقهاء بين نوعين من الأهلية: أهلية الوجوب وأهلية الأداء. أما أهلية الوجوب فتتحقق إذا كان الشخص يصلح فقط بأن تثبت له أو عليه الحقوق المشروعة. وهذه الأهلية تثبت بمجرد أن يوجد الشخص وتنتهي بموته، سواء أكان صغيرا أم بالغا، عاقلا أم مجنونا، سفيها أم راشدا. وبهذا الاعتبار، فإن كل شخص موجود يكون صالحا لأن تثبت له الحقوق، كالحقوق المالية، وتثبت عليه الحقوق كالنفقة.

وأما أهلية الأداء فتتحقق بما ذكر وزيادة، أي أن الشخص يكون صالحا بأن تثبت له أو عليه الحقوق المشروعة، وأن يكون هو بذاته صالحا لأن ينشئ حقوقا للغير ويلتزمها، وهي بذلك تسمى بأهلية المعاملة، بحيث يكون الشخص أهلا لاكتساب حقوق لنفسه وإنشاء حقوق لغيره بتصرفاته القولية. وبهذا الاعتبار، فإن الأشخاص الذين يكون لديهم قصور يمنعهم من التصرف شرعا كالصبي غير المميز والمجنون والمعتوه، تثبت لهم أهلية الوجوب فقط، ولا تثبت لهم أهلية الأداء، لأن عباراتهم لا تصلح سببا لإنشاء حقوق لهم أو لغيرهم، إذ العبارات التي تنشأ بها التصرفات الشرعية هي العبارات التي يفهم قائلها معناها المقصود في أعراف الناس.[6]

بعد هذا التحديد لمفهوم الأهلية، نشير إلى أن الفقهاء عالجوا هذا الموضوع تحت عنوان "شروط الاستخلاف"، وهي عندهم بمثابة محددات الأهلية، ويمكن تقسيمها إلى قسمين: مؤهلات مقاصدية وأخرى وظيفية. أما المقاصدية فتتعلق بالغايات التي من أجلها وجد الحكم ابتداء، وهي الأهلية الدينية والأخلاقية والعلمية، فاشترطوا في الحاكم أن يكون مسلما عدلا مجتهدا. وهذه المؤهلات بمثابة الأعمدة التي يقوم عليها الحكم، والتي لا يتصور له وجود بدونها. فالدين من حيث هو المرجعية العليا الحاكمة للمجتمع الإسلامي لا سبيل إلى التمكين له مجتمعيا ما لم يكن الحاكم المسلم الملتزم بدينه على درجة من الرسوخ العلمي فهما وتنزيلا.

ومع كونه كذلك، لا سبيل إلى ائتمانه على اجتهاده ما لم يكن عدلا، أي على خلق يعصمه من الخيانة في الرأي، والزلل في التأويل. أما المؤهلات الوظيفية، فمدارها على الكفاءة السياسية والإدارية، والخبرة المكتسبة، والقدرات الذهنية، والاستعدادات النفسية، واللياقة البدنية[7]. وهذا الموضوع فيه تفاصيل كثيرة متداولة مما يغني إعادة القول فيها.

3. الإكراه وأثره على صحة العقد

من المتفق عليه بين الفقهاء أن الإكراه مبطل للعقود، فلا يتصور ابتداء حصول التعاقد مع وجود شبهة الإكراه. لكن الفقهاء نصوا على حالة واحدة يتوقع فيها إجبار الطرف الثاني على القبول، وذلك في حال ما إذا كان قد تعين لهذا المنصب ولم يوجد من يقوم بهذا الفرض غيره. "فإذا كان قصده من عدم القبول التعادي وحاله ظاهرة في التقدم، فالقبول واجب، ولا يخرج من أن يصلح للإمامة بما أظهره على طريق التأويل، بل الواجب أن يتوب من ذلك ويقبل العقد. وهذا إذا تعين الفرض عليه، فإذا كان هناك جماعة يصلحون لهذا الشأن، فاليسير من إظهاره للعذر يسوغ العدول عنه، وأسقط وجوب القبول منه".[8]

وظاهر أن الفقهاء إنما سوغوا حكم الإجبار بناء على تمييزهم بين الفروض الكفائية والعينية، فمتى تعين الواجب في فرد لزمه شرعا القيام به. وهذا النظر الفقهي محكوم على عادتهم في ترجيح المصالح العامة على الخاصة، ولذلك قال أبو بكر بن العربي "ومن تأبى لغير عذر جبر وقهر لكيلا تفترق كلمة المسلمين"[9]، فرجح مصلحة الجماعة ووحدة الكلمة على رغبات الأفراد، لتقدم الواجبات على الحقوق، وبموجب هذا النظر المصلحي فقط سوغوا جواز الإجبار.

ثانيا. أركان العقد السياسي وآثاره

تتحدد ماهية العقد باستيفاء العناصر اللازمة لإنجازه، وهو ما يعرف في الاصطلاح الفقهي بأركان العقد، والتي بموجبها يصبح العقد ساري المفعول من جهة ما يترتب عليه من آثار. وإذا تجاوزنا بعض الخلافات الفقهية الواردة في الموضوع، أمكن القول بوجود ثلاثة أركان عليها مدار العقد، وهي العاقد، والمعقود عليه، وصيغة العقد. وهذه الأركان الثلاثة منصوص عليها بوضوح في كتب السياسة الشرعية.

1. الركن الأول: تحديد طرفي العقد

في حديثهم عن الجهة المسؤولة عن إنجاز العقد السياسي، نص الفقهاء على تعيين طرفين مستقلين أحدهما عن الآخر، يعبران عن وجود إرادتين سياسيتين حرتين ومستقلتين، يدخلان في علاقة تعاقدية مباشرة بحيث يحصل بينهما الاتفاق والتراضي على إنجاز العقد السياسي بناءً على التزامات وشروط متبادلة بينهما. هذان الطرفان هما: "الأمة" بوصفها صاحبة الحق في اختيار من يحكمها، و"الإمام" بوصفه صاحب المنصب المجسد لإرادة الأمة والمترجم لهذه الإرادة فعليا. هذا التحديد لطرفي العقد نجده من الوضوح بمكان لدى فقهاء السياسة الشرعية، ويمكن على سبيل المثال الإشارة إلى نص نموذجي للماوردي ينيط فيه مسؤولية إنجاز العقد بفريقين: "أحدهما أهل الاختيار حتى يختاروا إماما للأمة، والثاني أهل الإمامة حتى ينتصب أحدهم للإمامة، وليس على من عدا هذين الفريقين من الأمة في تأخير الإمامة حرج ولا مأثم، وإذا تميز هذان الفريقان

من الأمة في فرض الإمامة، وجب أن يعتبر كل فريق منهما بالشروط المعتبرة فيه".[10] وهذا النص الدستوري النموذجي يجسد الركن الأول من أركان العقد بكل دقة، مع الإشارة إلى ضرورة تحقق أهلية كل من العاقد والمعقود له، وهو المقصود بما سماه الشروط المعتبره، وهي من المباحث الفرعية المكملة للعقد، وقد تحدث فيها الفقهاء بتفصيل. وللعلم، فإن مبدأ التعاقد ينطبق على جميع الصيغ الإجرائية المتفق عليها بين الفقهاء في إنجاز العقد، سواء أكانت بالاختيار المباشر من أهل الحل والعقد، أو بالتفويض للحاكم القائم، وهو المعروف بولاية العهد. وجدير بالذكر أن الفقهاء تعرضوا في هذا السياق لتفاصيل دقيقة لا تترك مجالا للتأويل كما سيأتي بيانه.

2. الركن الثاني: محل العقد (المعقود عليه)

يقصد بالمعقود عليه ما أنشئ العقد لأجل التصرف فيه، وهو ما يعرف بمحل العقد. وترد الإشارة إلى هذا الركن في بعض الكتابات الفقهية تحت عبارة "صفة العقد"، و"صفة البيعة"، مع أن الصفة ألصق بصيغة العقد. ومنه على سبيل المثال قول الفراء: "وصفة العقد أن يقال "بايعناك على بيعة رضى، على إقامة العدل، والإنصاف، والقيام بفروض الإمامة"[11]، وقول بدر الدين بن جماعة من المتأخرين: "وصفة البيعة أن يقال بايعناك راضين على إقامة العدل والقيام بفروض الإمامة على كتاب الله وسنة رسوله".[12] فمحل العقد هنا يتعلق بالوظيفة ذاتها، بحيث يصبح الحاكم مخولا بالتصرف في الشأن العام وهو ما عبر عنه الفقهاء بفروض الإمامة. وينبغي الإشارة هنا إلى أن النصوص الفقهية أعلاه تتحدث عن بيعة مشروطة، وهو ما يعني بداهة أن حق التصرف الذي يثبت للحاكم بموجب العقد إنما هو حق مقيد بما نص عليه عقد البيعة من العمل بكتاب الله وسنة رسوله.

3. الركن الثالث: صيغة العقد

يقصد بالصيغة التعبير عن إرادة الطرفين المتعاقدين، ويعبر عنها بالإيجاب والقبول. وبهذا الاعتبار، فإن صيغة العقد يجب أن تعكس أمرين اثنين: وجود الإرادة من جهة، والتعبير عنها إيجابا وقبولا من جهة ثانية، وهذا يتطلب بيان الكيفية التي تم بها معالجة المسألتين معا، والمفاهيم المرتبطة بهما، وبيان وجه الدلالة التعاقدية لتلك المفاهيم. أما من حيث الصياغة اللغوية، فدفعا لأية شبهة تشوش على الدلالة التعاقدية، شدد بعض الفقهاء على الصيغ اللفظية المستخدمة في صياغة العقد، وضرورة تجنب الألفاظ الموهمة في كتابة العقود الناجزة. وبهذا الاعتبار رفض القاضي عبد الجبار استخدام مصطلح "التولية" للدلالة على إنجاز العقد، فلا يصح أن يقال عمن بايع الإمام ورضي بإمامته إنه "ولاه وجعله إماما"، لما في استخدام هذه الكلمة من إيهام بالانفراد بالتصرف، وإنما يصح هذا الاستخدام في القرارات التي تصدر من الأعلى سلطة في حق الأدنى كتولية الأمراء والقضاة.

1.3. الإرادة وأثرها في إنشاء العقد

يوجد بين الإرادة والعقد عروة وثقى لا انفصام لها، إذ لا عقد بدون وجود نية التعاقد، ومن ثم تعتبر الإرادة شرطا لازما لإنجاز العقد. وبحكم هذا التلازم بينهما، فقد عرفوا العقد بأنه "توافق إرادتين ينشأ عنه التزام، أو ربط كلامين ينشأ عنه حكم شرعي.[13] والإرادة في عرف الفقهاء لها عنصران لا تتحقق بدونهما، وهما الاختيار والرضا، وهما اللفظتان اللتان يتم من خلالهما

التعبير عن الإرادة من حيث هي عقد النية والقصد الواعي لإنجاز الفعل المطلوب. وإذا كان الاختيار يفيد معنى التصرف الواعي الناتج عن قصد، فإن الرضا يترجم حالة الارتياح النفسي الكامل لهذا الاختيار الواعي، وهو كما جاء في تعريف الإيجي "امتلاء الاختيار، أي بلوغ نهايته بحيث يفضي أثره إلى الظاهر من ظهور البشاشة في الوجه ونحوها".[14]

هذان العنصران تم تداولهما بوضوح في مجال العقد السياسي كما حدده فقهاء السياسة الشرعية، حيث اشترطوا كلا من الاختيار والرضا في إثبات شرعية العقد. وليس غريبا أن يتعرض الفقهاء لهذه المسألة، خاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار أن هؤلاء الفقهاء الذين خبروا مسألة العقود في مباحث المعاملات المالية والاجتماعية وغيرها من المعاملات التعاقدية، هم أنفسهم الذين اشتغلوا بالفقه السياسي، وهو ما يعكس نهجا مطردا في صياغة العقود، سواء أتعلق الأمر بمجال التصرفات العامة، أم بالمجال السياسي تحديدا.

ويرد الاختيار في كلام الفقهاء بمعنى الحضور الواعي للإرادة الفاعلة والحرة في تصرفها، وعلى هذا الأساس قال الفقهاء إن عقد الإمامة أساسه الاختيار[15]، وهو يبطل ما عداه من الصيغ التي تبنتها النظريات غير التعاقدية. وأما الرضا، فيرد للدلالة على الموافقة والقبول بمقتضى العقد، وهو مطلوب من الطرفين المتعاقدين معا.

2.3. الإيجاب والقبول

لكي ينعقد العقد ويعتبر ناجزا، يشترط الفقهاء حصول التوافق بين المتعاقدين، أي الإيجاب والقبول. ويقصد بالإيجاب ما صدر من أحد العاقدين أولا، وبالقبول ما صدر من العاقد الثاني على سبيل إظهار الموافقة ثانيا. وسمي الأول إيجابا لأن الإيجاب معناه الإثبات، وبذلك يكون قول الأول هو أصل إثبات الالتزام، بينما سمي الثاني قبولا لأنه قبل هذا الالتزام ورضي به.[16] وكما هو معلوم، فإن عقد الإمامة يدخل ضمن الفروض الكفائية[17]، أي أنه من التكاليف المتعلقة بالمجال العام الذي تقع مسؤولية إنجازه على الجماعة. والطرف الأول الذي يملك حق الإيجاب هو الأمة ممثلة في أهل الحل والعقد، مقابل الطرف الثاني الذي يملك حق القبول، وهو الإمام كما ورد في نص الماوردي السابق.

ومن الواضح أن مقصود الفقهاء تمكين الطرفين المتعاقدين معا من الإفصاح عن إرادتهما بألفاظ صريحة تترجم نيتهما في إنشاء العقد بما لا يترك أدنى شك أو ريبة في تحقق مرادهما وبكامل رضاهما. والمقاصد التي رامها الفقهاء من اشتراط الإيجاب والقبول متعددة، وهي لا تقتصر فقط على الإفصاح عن الإرادة الباطنة، أي نية التعاقد، بل تتعداها إلى رفع أي نوع أو درجة من درجات اللبس الذي يمكن أن يؤثر سلبا على الوفاء بمتطلبات العقد وما يترتب عليه من التزامات. ويمكن تلخيصها إجمالا في المشوشات التالية:

أ. الإفصاح عن الرضا بإظهار الموافقة وعدم الممانعة، إذ لا يتحقق مفعول الإيجاب من الأمة إلا إذا صدر القبول من الإمام، وإلا "فإن امتنع لم تنعقد إمامته، ولم يجبر عليها".[18]

ب. تجاوز البيعة الصورية التي لا تنشأ عن العقد الحقيقي الذي أساسه الرضا، وفي هذا المعنى يقول

القاضي عبد الجبار: "ولسنا نعني بالعقد البيعة التي هي صفق باليد، وإنما نعني الرضا والانقياد وإظهار ذلك.[19]

ت. الإفصاح عن الموانع الخفية. فمع أن الفقهاء أوجبوا أن يكون أهل الاختيار على درجة من العلم بمداخل السياسة، وممن حنكتهم التجارب ضمانا لحسن الاختيار، إلا أن الخطأ والتوهم أمر وارد لوجود عوارض قد لا تكون ظاهرة للغير، ولا يدركها سوى المرشح للمنصب، وهو ما يوجب إفصاحه عن نفسه. يقول القاضي عبد الجبار: "فهو الذي تقدم أنه أعرف بنفسه وبباطنه منهم، فربما علم ما يقتضي تحريم دخوله في الإمامة، وربما على خلافه، فلابد من اعتبار الرضا والقبول فيه".[20]

4. آثار العقد

يترتب عن استيفاء أركان العقد آثار ملزمة للطرفين، وهي النفاذ والإلزام واللزوم. والنفاذ معناه أن العقد منتج لما يترتب عليه شرعا منذ لحظة انعقاده[21]، وهو اكتساب الحاكم حق التصرف العام على الرعية ومباشرة كافة الصلاحيات المنوطة به كما هي مفصلة في كتب الفقه والسياسة الشرعية. وكما هو معلوم، فإن العقد يثبت إما بالاختيار المباشر أو العهد من الإمام القائم. ولا يوجد أي نقاش بين الفقهاء حول دخول العقد حيز التنفيذ بمجرد انعقاد البيعة في حال كان العقد بطريق الاختيار. أما إذا كان العقد ناتجا عن عهد من الإمام القائم، فقد اختلف الفقهاء بين قائل بنفاذ العقد ومانع له بسبب اختلافهما في تكييف ولاية العهد باعتبارها مجرد ترشيح أم عقدا نافذا.[22]

أما الإلزام، ف كما سبقت الإشارة، يقصد به ما ينشئه العقد الصحيح من التزامات على أحد عاقديه أو التزامات متبادلة بين الطرفين المتعاقدين، إذ الغاية من كل عقد هي الوصول إلى نتيجة حقوقية رضائية لم تكن موجودة بينهما قبل العقد.[23] وقد تحدث الفقهاء بإسهاب عن هذه المسألة فيما يجب من حقوق وواجبات متبادلة بين الحاكم والرعية، وهي مبادئ دستورية كونها تنظم علاقة الحاكم بالمحكوم. وبمراجعة قائمة الحقوق الواجبة للأمة كما حددها الفقهاء نجدها متعددة الجوانب، ويمكن تصنيفها تحت عناوين كبرى منها تأمين الحقوق الدينية بحفظ مقدسات الأمة، وتأمين الحقوق السيادية بحفظ كرامتها وتمكينها من أداء رسالتها، وضمان الحقوق الأمنية بحفظ استقرار الجماعة وأمنها الداخلي، وتأمين الحقوق الإدارية من خلال إدارة فعالة وشفافة، وضمان الحقوق القانونية فيما يتصل بالعدالة والتقاضي وفقا لأحكام الشريعة، وضمان الحقوق المالية جباية وصرفا، وتأمين المصالح العامة بتوفير كافة المرافق الحيوية وما يرتبط بها من خدمات، وضمان الحقوق الاجتماعية خاصة ما يتعلق منها بالسلم الاجتماعي والأمن الأخلاقي للمجتمع. وهذه العناوين الكبرى تندرج تحتها تفاصيل كثيرة لا يتسع المجال لذكرها، ويمكن مراجعتها في مظانها الأصلية.[24]

أما الحقوق الواجبة للحاكم، فمنها ما هو من قبيل الحقوق الدستورية المتعلقة بالمنصب السياسي، ومنها حق الطاعة والولاء، وحق الدفاع عن أمن الدولة، وحقه في الدعم والمؤازرة لحمايته من أي تهديد.[25] أما الحقوق المتعلقة بشخص الحاكم ذاته، فهو واحد من المسلمين له ما للمسلمين كافة من حق الموالاة القلبية، ومن ثم أوجبوا طاعته والقيام بنصرته ظاهرا وباطنا، كما أوجبوا حفظ أمنه وسلامته الشخصية من جهة، وحفظ كرامته وعرضه من جهة ثانية.[26]

أما اللزوم فمعناه عدم تحلل أحد طرفي العقد من قيده أو الرجوع فيه إلا باتفاقهما أو الإقالة عن تراض، لما في ذلك من نقض للعقد وتغيير للوضع الحقوقي الذي استقر بين العاقدين.[27] وسيأتي بحث الآثار المتعلقة بهذا الجانب في المبحث الموالي عن انحلال العقد، وتحديدا العنصرين المتعلقين بحق الأمة في الخلع، وحق الإمام في الانخلاع، وكلاهما مقيد بعدم الضرر كما سيأتي.

ثالثا. انحلال العقد وضوابطه

عادة ما يناقش الفقهاء ما يتعلق بانحلال العقد تحت مسمى "الخلع"، وهو اصطلاح عربي قديم استخدمه العرب لإعلان براءتهم ممن حالفوه، فكانوا يسمونه خليعا، فلا يؤخذون بجريرته ولا يؤخذ بجريرتهم، ومنه يسمى الإمامُ والأمير إذا عزل خليعاً.[28]

1. التباس إجراءات الخلع

من حيث المبدأ، لا جدال في أن الأمة ممثلة في أهل الحل والعقد هي صاحبة الحق في الحل كما في العقد. لكن هذا المبدأ على وضوحه يعتبر من أكثر القضايا الفقهية التباسا لغياب طرح فقهي مؤسسي يحدد طريقة عمل أهل الحل والعقد في إنجاز عملية العزل بالطرق السلمية. بداية، ينبغي التنبيه إلى أن هذا الغياب له ما يبرره بالنظر إلى هيمنة الإكراه والغلبة كآلية للتداول على السلطة عبر التاريخ. وفي ظل بيئة سياسية كهذه، لا يمتلك الفقيه مساحة لممارسة حقه في التأطير القانوني للواقع السياسي القائم. وبالمقابل، يعتبر العمل المسلح العامل الأكثر تحكما في عملية انتقال السلطة، وهو ما يوازيه على مستوى التنظير الفقهي بلورة كم هائل من الاجتهادات الفقهية المتباينة التي تمحورت جميعها حول ما اصطلح على تسميته فقهيا بمبدأ الخروج. والواقع أن هذا الفراغ التشريعي يمكن ملاحظته بوضوح في التنظير الفقهي الذي جنح إلى مناقشة مسألة العزل ضمن سياق العمل المسلح. وعلى سبيل المثال نورد هذا النص للإمام الجويني، وهو نص نموذجي لتشخيص حالة الفراغ التشريعي في هذا المجال. يقول الجويني: "فإن قيل: قد قدمتم أن وجه خلع الإمام نصب إمام ذي عدة، فما ترتيب القول في ذلك؟ قلنا: الوجه خلع المتقدم، ثم نصب الثاني، ثم الثاني يدفعه دفعه للبغاة.[29] هذا النص يعكس طبيعة الوعي السياسي الفقهي الذي لم يكن بمقدوره أن يفكر في عملية العزل خارج منطق المقايسة على حالة البغي، والتي تقوم في جوهرها على التمرد المسلح. وهذا التفكير مبرر تماما. ففي ظل غياب جهة دستورية تملك حق العزل بقوة القانون، لا مناص من اللجوء إلى بيعة إمام ذي عدة يتمكن بها من إزاحة الممتنع بقوة السلاح. أما عن السبب وراء ركوب هذا الخيار المسلح، فهو كما يقول الجويني استقواء الحاكم و"عسر القبض على يده الممتدة، لاستظهاره بالشوكة العتيدة، والعدد المعدة".[30]

إن هذا التشخيص الذي عرضه الجويني وضع الفقهاءَ أمام أفق سياسي مسدود حيث كانت تنعدم بوادر الحل السياسي السلمي، وهو ما انعكس بدوره سلبا على الاجتهاد الفقهي الذي أُرغم على تحريك أدواته الاستدلالية ضمن دائرة سياسية ضيقة جدا هي دائرة العمل المسلح حصرا.

2. ضوابط انحلال العقد

يترتب على القول بانحلال العقد نتائج خطيرة لتأثيرها المباشر على استقرار الوضع السياسي، والأمن العام، والسلم الاجتماعي. وبهذا الاعتبار، تعامل الفقهاء مع

هذا الموضوع بقدر كبير من الحيطة والحذر، وهو ما استوجب وضع بعض الضوابط العامة التي تضمن حفظ الاستقرار.

1.2. بطلان الخلع دون موجب شرعي

اتفق الفقهاء على أنه لا يجوز قطعا المبادرة إلى خلع الإمام دون موجب شرعي، وقالوا إن عقد الإمامة لازم، ولا سبيل إلى حَلّه من غير سبب يقتضيه، ومن ثم حكموا ببطلان الخلع غير المبرر، وأنزلوه منزلة المخالفة لحكم الشرع بحكم النهي الوارد في هذا المقام. وقد عللوا هذا التشديد بصيانة منصب الإمامة من العبث وزوال هيبة الولاية بكثرة التولية والعزل بحسب تغير الآراء، فضلا عن الطاعة الواجبة شرعا للإمام العدل، وهي مسألة اعتبرها الفقهاء محسومة شرعا بحكم الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي أوجبت طاعة أولي الأمر، وحفظ الجماعة من الفرقة، وتحريم تعريضها لخطر الفتنة. واستنادا إلى هذا الموقف المبدئي سعى الفقهاء إلى تأسيس الخلع على معيار منضبط، وهي مسألة وإن اختلفت تعابيرهم بشأنها إلا أنها تدور حول معنى واحد عبر عنه بعضهم بما يناقض الصفات المرعية في الإمامة، وعبر عنها آخرون بتغير حال الإمام.[31]

2.2. اختصاص الخلع بأهل الحل والعقد

من الضوابط التي وضعها الفقهاء أيضا، تحديد الجهة المخولة شرعا بإصدار قرار الخلع، وهم تحديدا هيئة أهل الحل والعقد، بحيث يجري العقد على نظام واحد عقدا وحَلّا. وهذا الضابط من الأهمية بمكان بالنظر إلى المؤهلات الأخلاقية والعلمية والسياسية والخبراتية التي يتمتع بها أعضاء هذه الهيئة، مما يقدم ضمانات قوية على مصداقية ما تتخذه من قرارات. فمن الوجهة القانونية يتيح هذا الضابط تحديد القنوات القانونية التي يتم عبرها إصدار قرار من هذا الحجم، والذي يمس أمن الدولة وسلامة المجتمع، وهو كذلك أيضا من الوجهة التنظيمية لما يتيحه من حماية العمل السياسي من نزوات المغامرين السياسيين من ذوي الطموح والنفوذ. يقول الجويني في هذا السياق: "فإن قيل: فمن يخلعه؟ قلنا: الخلع إلى من إليه العقد، وقد سبق وصف العاقدين بما فيه مقنع، وبلاغ تام".[32]

3.2. حق الإمام في الانخلاع مقيد بعدم الضرر

يقصد بالانخلاع خلع الإمام نفسه طواعية واستقالته لسبب من الأسباب، وهي من المسائل الخلافية بالنظر إلى أن قرار الانخلاع ليس حقا خالصا للإمام، بل تتنازعه مصلحتان متقابلتان: مصلحة شخصية تعود إلى شخص الحاكم، ومصلحة عامة تعود إلى الأمة، ولذلك تردد فيه الفقهاء بين المنع والإجازة بحسب مقتضى المصلحة. ومن خلال ما ذكره الفقهاء في هذا الباب، يمكن التمييز بين حالتين، لكل منهما حكمها:

الأولى، أن يخلع نفسه لعجزه عن القيام بأمور المسلمين لهرم أو مرض ونحوهما، وقد أجازوا هذه الحالة باعتبار العجز مانعا من التصرف، وفي هذه الحال يكون قرار الانخلاع يصب في صالح الأمة، ولذلك لم يكن محل اعتراض.

أما الثانية، فهي أن يعزل نفسه بلا عذر، وفيها خلاف بين الفقهاء بين مانع لها إن كان صالحا للإمامة، لما في انعزاله من ضرر يعود على الأمة بتخليه عن النظر لها، وبين مجيز لها باعتبار أن إلزامه الاستمرار قد يضر به في آخرته ودنياه، ولا يكلف أن يترك مصلحة نفسه محافظة على مصلحة غيره، وربما علم من

باطنه ما لا يصلح معه للإمامة. هذا أهم ما استقر عليه الرأي الفقهي في الموضوع، وإن كانت هناك تفاصيل أخرى أقل أهمية، ولم نر داعيا للخوض فيها، ويمكن تتبعها في مظانها.[33]

4.2. حق الأمة في الخلع مقيد بعدم الضرر

على الرغم من حرصهم البالغ على شرعية الممارسة السياسية، لم يجد الفقهاء بدا من تكييف مبادئهم النظرية وفقا لإكراهات الواقع السياسي، وهذا ما ينطبق إلى حد كبير على مسألة العزل حيث إن الرأي الفقهي الغالب في الدائرة السنية سيستقر على عدم نقض طاعة الجائر في حال تأكد أن الوضع السياسي سيؤول إلى ضرر أكبر من ضرر الجور. إن وعي الفقهاء التاريخي المثقل بالتجارب السياسية الفاشلة التي انتهت إليها الثورات المسلحة جعلهم يدركون جيدا حجم المخاطر التي تترتب على الخروج، الأمر الذي جعل غالبيتهم يعتبرونه مجازفة غير مأمونة العواقب. أما الدرس التاريخي الذي استخلصه الفقهاء من تلك التجارب، فهو لزوم الطاعة متى تحقق العجز عن خلع الجائر، وهو ما أفرز مبدأ موازيا لمبدأ الخروج عرف بمذهب الصبر. لكن ثمة عنصر بالغ الأهمية يحكم مذهب الجمهور وهو القول بالمكنة، أي اشتراط القدرة على التغيير، وفيه يقول الداودي: "الذي عليه العلماء في أمراء الجور أنه إن قدر على خلعه بغير فتنة ولا ظلم، وجب، وإلا فالواجب الصبر".[34] وفي السياق ذاته ذكر ابن حزم أن الحسن البصري كان يرى أنه إذا كان أهل الحق في عصابة يمكنهم الدفع ولا ييأسوا من الظفر، ففرض عليهم ذلك، وإن كانوا في عدد لا يرجون لقلتهم وضعفهم بظفر كانوا في سعة من ترك التغيير باليد.[35]

ومسألة القدرة هذه تشكل عصب الاجتهاد الفقهي، فهي حاضرة عند أنصار الخروج كما عند أصحاب الصبر، وهي تعكس واقعية التنظير الفقهي، إذ لا قيمة لإصدار أحكام وفتاوى مجانية، فالأحكام الفقهية ليست من طبيعة دعائية موجهة للاستهلاك، بل ذات طبيعة إلزامية موجهة لحفظ النظام وضمان أمن المجتمع.

رابعا. مبدأ التعاقد أساسا لاستحقاق المنصب

من الجدير بالذكر أن كبار الفقهاء المختصين بالشأن السياسي صدَّروا كتبهم بالتنويه بمبدأ التعاقد الذي اعتبروه الطريق الوحيد المنشئ للولاية العامة، والتي لا تصح شرعيتها بدونه. ورغم ما يمكن أن يلحق النصوص الفقهية من سوء فهم لعباراتهم، بسبب صعوبة التمييز أحيانا بين ما يقررونه من أحكام مبدئية، وبين ما يترخصون فيه بحكم الضرورة، يبقى الثابت أن الشرعية السياسية تتحدد حصرا استنادا إلى مبدأ التعاقد دونما اعتبار لأي صيغة أخرى تتنافى مع هذا المبدأ إلا ما كان من قبيل الضرورة التي تؤسس لشرعية الأمر الواقع، وهي مسألة تخرج عن نطاق عملنا. ومبدأ التعاقد جاء النص عليه صريحا بل وشائعا، وهو ما تلخصه العبارة الفقهية الموجزة المتداولة بينهم، وهي قولهم: "الإمامة عقد". ومقصود الفقهاء هنا نفي أي طريق آخر عدا طريق العقد في إنشاء الولاية العامة، أيا كانت الاعتبارات. وعلى هذا الأساس استبعد الماوردي مطلقا مبدأ القرعة في الترجيح في حال تساوى مرشحين للمنصب في مؤهلات الاستحقاق، وحجته في ذلك "أن الإمامة عقد، والقرعة لا مدخل لها في العقود.[36]

وبناء على هذا الموقف المبدئي، جادل الفقهاء بقوة كل النظريات الكلامية والفقهية التي تسقط مبدأ

التعاقد، وبينوا أوجه قصورها وضعف مستنداتها الشرعية وسوابقها التاريخية. وتبقى نظرية النص الشيعية أكثرها استفزازا للفقهاء، بالنظر إلى تداخل أبعادها المذهبية الدينية والتاريخية، وهو ما استوجب بالمقابل تعدد المقاربات النقدية لها ما بين منهج جدلي حجاجي على طريقة المتكلمين، ومنهج فقهي يعتمد تحليل دلالة النصوص الشرعية، وفي الحالين معا تم تسخير كل الأدوات والآليات المعتمدة في الاستدلالين الكلامي والفقهي للانتصار لمبدأ الاختيار. وهذا النقد تركز بالأساس على تجريد مجال السلطة من أبعادها الكهنوتية ليعود بها إلى سياقاتها المجتمعية حيث تتفاعل إرادات بشرية حرة ومسؤولة، شأنها شأن بقية التصرفات الشرعية التي خوطب المكلفون بأدائها على وجهها الشرعي.

وإذا تركنا جانبا نظرية النص التي تستند إلى خلفية عقدية أكثر منها فقهية، تبقى نظرية الدعوة إلى النفس الزيدية أهم النظريات الفقهية التي استأثرت بنقد الفقهاء. ويمكن تلخيص أهم المبادئ السياسية التي تقوم عليها هذه النظرية في البنود التالية:

أ. أن الإمامة تثبت بمجرد وجود إمام متعين بصفاته، أي أن الإمامة تتحقق بمجرد وجود من يصلح لها، فيكون مستحقا لها دونما حاجة إلى عقد من يعقد له.[37]

ب. أن الطرق الموجبة للشرعية هي إما النص الخفي بالنسبة للأئمة الثلاثة الأوائل، وهو علي والحسن والحسين، أو الدعوة والخروج بالنسبة لأعقابهم.[38] والخروج هنا مقترن بالدعوة، إذ لا يكفي أن يدعو الإمام إلى نفسه، بل لابد من إعلانه الخروج على الظالم كشرط لصحة إمامته. وهذا التحديد يفيد عندهم الحصر، أي أنه لا يوجد أي طريق آخر تصح به الإمامة، ومن ثم قالوا بإبطال طريق العقد والاختيار، وهو أمر بذلوا فيه جهدا تنظيريا كبيرا وإن كان لا يخلو من تكلف.[39]

ج. أن هذه المبادئ تجد صحتها من حيث التأصيل الشرعي في إجماع أهل البيت.[40]

إن هذا المذهب كما هو واضح شكل تحديا علميا لنظرية العقد السياسي كونه يستند إلى منهجية فقهية مدعومة بالسوابق التاريخية، تماما كما هو الحال مع الأصول الاستدلالية التي تتأسس عليها نظرية العقد. ومن هذه الزاوية، كان من الطبيعي أن يستفزَّ العقلَ الفقهي، خاصة فقهاء السنة والمعتزلة الذين وجدوا أنفسهم في خندق واحد لمواجهة الدعاوى الزيدية التي رأوا فيها نقضا لشرعية التعاقد، الأمر الذي استدعى نقاشا موسعا لنقد مرتكزاتها النصية والتاريخية.

على المستوى النظري، يستند النقد الذي وجهه الفقهاء إلى هذا المذهب إلى تصورهم لماهية العقد ومحدداته. وكما أشرنا في مبحث الأهلية، يميز الفقهاء بين العقود الناشئة عن إرادة منفردة، وهي التي يكون صاحبها نافذ التصرف دون حاجة إلى موافقة الطرف الثاني، وبين العقود الناشئة عن توافق إرادتين، وهي العقود التي يتوقف التصرف فيها على حصول القبول من الطرف الثاني. واستنادا إلى هذا التمييز، لا يتصور إمكانية إنشاء عقد يصح بموجبه التصرف في ذمة الغير دون أن يكون هذا الغير طرفا في إنجازه، ومن ثم تعتبر باطلة لما يلازمها من التحكم القسري الذي هو قرين الإكراه. إن هذا التمييز الفقهي بين العقود اللازمة

والمتعدية، شكل في الواقع المدخل المنهجي الأهم في كشف النقاط الأكثر ضعفا في مبدأ الدعوة إلى النفس، وذلك بالنظر إلى الاعتراضات التالية:

بطلان عقد الإمام لنفسه

وجه بطلان هذا المبدأ خروج عقد الإمامة من دائرة العقود الناشئة عن إرادة منفردة كما هو الحال في النذر وغيرها من العقود التي يصح التصرف فيها بانفراد. لقد اعتبر الفقهاء أن "الدعوة إلى النفس بمنزلة من يعقد لنفسه، باعتبار أن الأساس المنشئ للإمامة هو مجرد الخروج والدعوة وليس غيره. وهذا الاعتراض الذي ذكره الباقلاني[41] يستند إلى اطراد أحكام العقود التي تقتضي الإيجاب والقبول، إذ كيف يجوز لنا المخالفة في العقود المتماثلة فنبطلها في البيوع والنكاح، ونصححها في الإمامة، فكما يبطل عقد العاقد لنفسه في البيوع والنكاح، يبطل كذلك في الإمامة.

بطلان شرعية الاستحقاق بتعدد المستحقين

من النتائج التي يفضي إليها مبدأ الدعوة إلى النفس ثبوت الإمامة بمجرد الاستحقاق، والخروج، أي بمجرد وجود من هو أهل للمنصب ممن توفرت فيهم الشروط المعتبرة شرعا، وخروجه على الحكام الظلمة إذ يلزم من ذلك أن تتعدد الأئمة بعدد من توفرت فيهم هذه الشروط.[42] لذلك، يرى الفقهاء أن استحقاق الإمامة لا تثبت بمجرد الصلاح واستكمال الشرائط، بل لابد من أمر زائد تنعقد به.[43] وهذا الوجه الذي احتج به القاضي عبد الجبار هو الوجه المعتبر عند جمهور الفقهاء الذين حكى التفتازاني اتفاقهم على اشتراط العقد لثبوت الإمامة.[44] ومن هذا الوجه أيضا، اعترض الإمام الشوكاني، وهو من كبار فقهاء الزيدية، وأئمتها المجتهدين.[45]

انتصار الإمام زيد لشرعية التعاقد

نسب الشهرستاني خطأ إلى الإمام زيد القول بحصر الإمامة في النسب الفاطمي، واعتبار الخروج موجبا لصحة الإمامة[46]، وغيرها من الأفكار التي يتأسس عليها مبدأ الدعوة إلى النفس، وهو ما تردده مرويات أخرى وردت في نفس السياق.[47] وقد كان لأثر هذه الروايات المضطربة حضور متفاوت لدى الدارسين المعاصرين دون تمحيص لصحتها[48]، وهو ما استدركته بعض الدراسات النقدية التي انتهت بعد التحقيق في الروايات إلى نتائج علمية دقيقة اتفقت جميعها على نفي نسبة هذه الأفكار إلى الإمام زيد.[49] كما أن المصادر المنسوبة إلى الإمام زيد ذاته مثل كتاب المجموع في أدلة الأحكام، أو التي تشرح المسند المنسوب إليه مثل الروض النضير شرح مجموع الفقه الكبير، تثبت أنه كان يقول بنظرية العقد في اعتبار البيعة أساس انعقاد الإمامة. فقد ورد في كتابه المجموع في أدلة الأحكام أن تلميذه وراوي كتابه المجموع في أدلة الأحكام أبو خالد الواسطي قال: "سألت زيدا عليه السلام عن الإمامة قال: هي في جميع قريش، **فلا تنعقد الإمامة إلا ببيعة المسلمين**. فإذا بايع المسلون فكان الإمام برا تقيا عالما بالحلال والحرام، فقد وجبت طاعته على المسلمين".[50] والحقيقة أن هذا النص يبطل كل الادعاءات السابقة، وينقض نظرية الدعوة إلى النفس من أساسها، وهذا في حد ذاته تأكيد لمصداقية نظرية العقد.

وفي تقديري، أن المبادئ المؤسسة لنظرية الدعوة إلى النفس لا يمكن تفسيرها خارج مجموع الأفكار الدخيلة

على المذهب الزيدي الذي تفرقت به السبل بين فرق شديدة التباين في أطروحاتها السياسية. ولقد كانت الجارودية واحدة من هذه الفرق التي تشربت فكر الشيعة الإمامية، وهو ما يفسر كونها مصدر الأفكار الدخيلة الأكثر تطرفا في الزيدية كالقول بالنص الخفي على كل من علي والحسن والحسين، واشتراط النسب الفاطمي، واشتراط الخروج لصحة الإمامة حتى قالوا بتكفير الإمام القاعد، وكل من اعتقد إمامته. لكن هذا الجناح المتطرف، يقابله جناح آخر أقرب إلى أهل السنة، يمثله كل من فرقة الصالحية التي لم تتجاوز القول بتفضل الإمام علي، والسليمانية، وهي التي تمثلت فكر الإمام زيد في مسألة الإمامة إذ جعلت الأمر شورى بين المسلمين[51] هذا التباين الشديد يقدم مؤشرا واضحا على حجم المؤثرات الخارجية الطارئة المنسوبة للإمام زيد، وهذه النتيجة التي انتهينا إليها تجعلنا نقطع بأن النقد الذي وجهه الفقهاء إلى مبدأ الدعوة إلى النفس والخروج إنما يخص بالأساس مكونا بعينه من مكونات الفكر الزيدي دون غيره من المكونات، ولا تعلق له البتة بالإمام زيد. على أن هذه النتيجة ليست هي المقصودة من هذا البحث، وهي لا تعنينا إلا بقدر ما تخدم غرضنا الأساسي من هذه الدراسة، وهي إثبات تماسك الفقه السياسي في تأسيسه لمسألة الشرعية التعاقدية بكل مكوناته السنية والزيدية والمعتزلية.

خاتمة

بعد هذه القراءة الاستكشافية لعناصر نظرية العقد السياسي في التراث الفقهي، وما تتمتع به من مصداقية وتماسك في تصوراتها النظرية، يمكن أن نستخلص النتاج التالية:

أولا. صاغ الفقهاء تصورا واضحا حول ماهية العقد السياسي باعتباره جزءا لا يتجزأ من العقود التي تحكم المعاملات عامة. وهذه المسألة أشار إليها الفقهاء صراحة كما مر معنا.

ثانيا. باعتبار الأهلية شرطا لصحة العقود عامة، تحدث الفقهاء بوضوح عن هذه المسألة في مبحث الشروط، وهي مادة علمية شائعة جدا بين كتب الفقه العام، وكتب السياسة الشرعية. والأهلية التي تحدث عنها الفقهاء هي أهلية الأداء، وهي التي توجب أن يكون العاقد صالحا بأن تثبت له أو عليه الحقوق المشروعة، وينشئ حقوقا للغير ويلتزمها بها.

ثالثا. ككل العقود التي لا تصح تحت طائلة الإكراه، نص الفقهاء بوضوح على منع الإكراه في العقد السياسي. والاستثناء الوحيد الذي أجازوا فيه إكراه الحاكم على قبول العقد يتعلق بحال ما إذا كان قد تعين لهذا المنصب ولم يوجد من يقوم بهذا الفرض غيره. والذي يبرر هذا الإكراه تقديم مصلحة الجماعة على مصلحة الفرد.

رابعا. فيما يتعلق بأركان العقد، قدم الفقهاء شروحا وافية حول هذه الأركان، كما هي متعارف عليها في عقود المعاملات عامة، وهي تحديد طرفي العقد، ومحل العقد، وصيغة العقد وما تقتضيه من التعبير الصريح على إرادة العاقدين إيجابا وقبولا.

وفيما يتعلق بآثار العقد، وهي النفاذ والإلزام واللزوم، تُظهر مراجعة الأدبيات الفقهية وجود مادة علمية متداولة بكثرة بين الفقهاء، لكنهم بحثوها تحت عناوين مغايرة، وفي مباحث متعددة منها ما يتعلق بالحقوق والواجبات المتبادلة بين الحاكم والمحكوم، ومنها ما يتعلق

بطرق العقد، وما يصح منها وما لا يصح، ومتى يكون العقد ناجزا موجبا لحق التصرف، ومتى يكون مجرد ترشيح. وعلى مستوى الآثار الحقوقية، صاغها الفقهاء بلغة ترقى إلى الصياغة الدستورية باعتبارها تتعلق بتنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم.

خامسا. يعتبر انحلال العقد أحد المباحث الأساسية التي تناقش حيثيات فسخ العقد بما يحفظ مصلحة الطرفين المتعاقدين. وهذه الرؤية المصلحية كانت حاضرة بقوة من خلال الضوابط التي وضعها الفقهاء، نذكر منها أربعة. الأول، بطلان الخلع دون موجب شرعي ضمانا لحق الحاكم في ممارسة صلاحياته الدستورية وفقا لمقتضى اللزوم. والثاني، اختصاص الخلع بأهل الحل والعقد لحمايته من التسيب ودرء للفوضى باعتبارهم أهل الاختصاص من جهة، ونوابا عن الأمة من جهة ثانية. والثالث، حق الإمام في الانخلاع، مع تقييدهم لهذا الحق بعدم الضرر، باعتبار أن الانخلاع أو الاستقالة ليست حقا خالصا للحاكم لاحتمال تعارضه مع مصلحة الجماعة. أما الضابط الأخير فيتعلق بحق الأمة في الخلع، وهو أيضا مقيد بعدم الضرر، ويقصدون بها إمكانية القدرة على الخلع أو العزل دون أن يترتب عليه ضرر أعظم في حال العجز.

سادسا. من المسائل الملحقة بتصور الفقهاء لماهية العقد اعتمادهم لمبدأ التعاقد أساسا لاستحقاق المنصب، وهو ما أقحم الفقهاء في جدل كلامي وفقهي عريض بهدف إثبات بطلان النظريات الكلامية والفقهية التي تجيز استحقاق المنصب خارج نطاق التعاقد، وتحديدا منها نظرية النص الشيعية، ونظرية الدعوة إلى النفس الزيدية.

فهرس المصادر والمراجع

1. أبو زكريا محيي الدين يحي بن شرف النووي، روضة الطالبين وعمدة المفتين، تحقيق زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، عمان، ط3، 1991.

2. أبو زكريا محيي الدين يحي بن شرف النووي، روضة الطالبين وعمدة المفتين، تحقيق زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، عمان، ط3، 1991.

3. أبو زهرة، الملكية ونظرية العقد في الشريعة الإسلامية، دار الفكر العربي، 1976.

4. أحمد بن علي القلقشاندي، مآثر الإنافة في معالم الخلافة، تحقيق أحمد فراج، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، ط2، 1985.

5. أحمد بن علي القلقشندي "صبح الأعشى في صناعة الإنشا، إخراج مُحَمَّد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت 1987.

6. أشواق أحمد مهدي غليس، التجديد في فكر الإمامة عند الزيدية في اليمن، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 1997.

7. الإمام زيد بن علي المفترى عليه، شريف الشيخ صالح الخطيب، منشورات المكتبة الفيصلية، السعودية، 1984.

8. الحسن بن الحسين الحليمي، المنهاج في شعب الإيمان، تحقيق حلمي مُحَمَّد فودة، دار الفكر، ط1، 1979.

9. شرح الأصول الخمسة، المنسوب للقاضي عبد الجبار، تعليق أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، تحقيق

عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، ط3، 1996.

10. عبد الجبار أحمد الهمداني، المغني في أبواب العدل والتوحيد، تحقيق جماعي بإشراف طه حسين، الدار المصرية للتأليف والترجمة، (ب. ت).

11. عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، تحقيق علي عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر، القاهرة، الطبعة الثالثة، 2004.

12. عبد العزيز علاء الدين البخاري، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، دار الكتاب الإسلامي، 1308.

13. عبد القاهر بن طاهر البغدادي، أصول الدين، تحقيق أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2002.

14. عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، دار الكتب العلمية، تعليق أحمد فهمي، بيروت، ط2، 1992.

15. عبد الملك الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق عبد العظيم الديب، مكتبة إمام الحرمين، الطبعة الثانية، 1401.

16. علي بن أحمد بن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة الخانجي، القاهرة، (ب. ت.).

17. علي بن مُحَمَّد الماوردي، الأحكام السلطانية، تحقيق أحمد جاد، دار الحديث، القاهرة، 2006.

18. علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ط6، (ب. ت.).

19. فضيلة الشامي، تاريخ الفرقة الزيدية، مطبعة الآداب، النجف الأشرف، 1974.

20. المبارك بن مُحَمَّد ابن الأثير، جامع الأصول في أحاديث الرسول، تحقيق عبد القادر الأرنؤوط وبشير عيون، مكتبة الحلواني ودار البيان، 1969.

21. مُحَمَّد أبو زهرة، الملكية ونظرية العقد في الشريعة الإسلامية، دار الفكر العربي، (ب. ت.).

22. مُحَمَّد الطيب أبو بكر الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق عماد الدين حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، الطبعة الأولى 1987.

23. مُحَمَّد بدر الدين بن جماعة، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، تحقيق فؤاد عبد المنعم، دار الثقافة، قطر، ط3، 1988.

24. مُحَمَّد بن أحمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية – القاهرة، الطبعة: الثانية، 1964.

25. مُحَمَّد بن الحسين أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية، تعليق مُحَمَّد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 2000.

26. مُحَمَّد بن علي ابن الأزرق، بدائع السلك في طبائع الملك، تحقيق علي سامي النشار، وزارة الإعلام، العراق، ط1، 2008.

27. مُحَمَّد بن علي بن مُحَمَّد الشوكاني، السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، تحقيق محمود إبراهيم زايد، دار الكتب العلمية بيروت، (ب. ت.).

28. مُحَمَّد بن عمر الرازي، مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة 1420 هـ.

29. محمود بدر الديني العيني، عمدة القاري، شرح صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (ب. ت.)

30. مسعود بن عمر سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد، تحقيق عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1989.

31. مصطفى أحمد الزرقا، المدخل الفقهي العام، ط2، دار القلم، دمشق، 2004.

32. مصطفى حلمي، نظام الخلافة في الفكر الإسلامي، دار الكتب العالمية، بيروت، 2004.

33. نشوان بن سعيد الحميري، شرح رسالة الحور العين، تحقيق كمال مصطفى، مطبعة السعادة القاهرة، 1948.

34. نصر بن مُحَمَّد السمرقندي، بحر العلوم، تحقيق علي معوض وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت، 1993.

35. يحي هاشم فرغل، نشأة الآراء والمذاهب والفرق الكلامية، مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية، 1972.

الهوامش:

[1] يقول الرازي: "العقد وصل الشيء بالشيء على سبيل الاستيثاق والإحكام، والعهد إلزام، والعقد التزام على سبيل الإحكام". مُحَمَّد بن عمر الرازي، مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، 1420 هـ، ج، 11، ص 276.

[2] نصر بن مُحَمَّد السمرقندي، بحر العلوم، تحقيق علي معوض وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت، 1993، ج1، ص412.

([3]) مصطفى أحمد الزرقا، المدخل الفقهي العام، ط2، دار القلم، دمشق، 2004، ص 516.

[4] ينظر أحمد بن علي القلقشندي "صبح الأعشى في صناعة الإنشا، إخراج مُحَمَّد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت 1987/1407، " ج 9، ص 218.

[5] عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، تحقيق علي عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر، القاهرة، ط3، 2004، ج2، ص: 608.

[6] لمزيد من التفاصيل، ينظر: أبو زهرة، الملكية ونظرية العقد في الشريعة الإسلامية، دار الفكر العربي، (ب. ت.)، ص302، وما بعدها.

[7] ينظر بهذا الخصوص على سبيل المثال: علي بن مُحَمَّد الماوردي، الأحكام السلطانية، تحقيق أحمد جاد، دار الحديث، القاهرة، 2006، ص20. الباقلاني، مُحَمَّد الطيب أبو بكر الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق عماد الدين حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، ط1، 1987، ص471. عبد الملك الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق عبد العظيم الديب، مكتبة إمام الحرمين، ط2، 1401، ص 89-90.

[8] عبد الجبار أحمد الهمداني، المغني في أبواب العدل والتوحيد، تحقيق جماعي بإشراف طه حسين، الدار المصرية للتأليف والترجمة، (ب. ت.)، قسم 20، ج1، ص251.

[9] مُحَمَّد بن أحمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة: الثانية، 1964، ج1، ص272.

[10] الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص17.

[11] مُحَمَّد بن الحسين أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية، تعليق مُحَمَّد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 2000، ص25.

[12] مُحَمَّد بدر الدين بن جماعة، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، تحقيق فؤاد عبد المنعم، دار الثقافة، قطر، ط3، 1988، ص57.

[13] مُحَمَّد أبو زهرة، الملكية ونظرية العقد في الشريعة الإسلامية، دار الفكر العربي، (ب. ت.)، ص201.

[14] عبد العزيز علاء الدين البخاري، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، دار الكتاب الإسلامي، (ب. ت.)، ج4، ص382.

[15] تمهيد الأوائل، مرجع سابق، ص442.

[16] لمزيد من التفاصيل، ينظر أبو زهرة، الملكية ونظرية العقد، مرجع سابق، ص202.

[17] الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص17.

[18] أبو زكريا محيي الدين يحي بن شرف النووي، روضة الطالبين وعمدة المفتين، تحقيق زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، عمان، ط 3، 10،1991/43.

[19] المغني في أبواب العدل والتوحيد، مرجع سابق، ج20، قسم1، ص251.

[20] نفسه، قسم20، 1/270-271.

[21] المدخل الفقهي العام، مرجع سابق، ص 498.

[22] مذهب الجمهور أن العقد الناتج عن العهد يعتبر عقدا صحيحا موجبا لآثاره متى تم وفقا للشروط المعتبرة المنصوص عليها. أما الرأي الآخر الذي يعتبره ترشيحا، فقد تبناه قلة من الفقهاء، ورأيهم مرجوح لضعف أدلته من جهة، وعدم اتساقه مع السوابق التاريخية المتمثلة في إجماع الصحابة على إعمال هذا المسلك من جهة ثانية. راجع بهذا الخصوص على سبيل المثال: عبد القاهر بن طاهر البغدادي، أصول الدين، تحقيق أحمد شمس الدين،

دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، ص 312. الفراء، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص 25. تمهيد الأوائل، مرجع سابق، ص503-505. غياث الأمم، مرجع سابق، ص 125.

[23] المدخل الفقهي العام، مرجع سابق، ص 516.

[24] راجع على سبيل المثال المصادر التالية: يوسف بن عبد الهادي، إيضاح طرق الاستقامة في بيان أحكام الولاية والإمامة، تحقيق نور الدين طالب وآخرين، دار النوادر، سوريا، ط1، 1911، ص146، 148، 149، 150. الأحكام السلطانية للماوردي، ص27، 40 ،41. الأحكام السلطانية للفراء، ص 28. غياث الأمم، ص23، 195، 202، 205، 317. تحرير الأحكام، ص65، 66، 71.

[25] ينظر بهذا الخصوص: الأحكام السلطانية للماوردي، ص 42. الأحكام السلطانية للفراء، ص28. أحمد بن علي القلقشاندي، مآثر الإنافة في معالم الخلافة، تحقيق أحمد فراج، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، ط2، 1985، ج1، ص62. تحرير الأحكام، ص63. مُحَمَّد بن علي ابن الأزرق، بدائع السلك في طبائع الملك، تحقيق علي سامي النشار، وزارة الإعلام، العراق، ط1، 2008، ج 2، ص42.

[26] تحرير الأحكام، مرجع سابق، ص61-64. بدائع السلك في طبائع الملك، مرجع سابق، ج2، ص39.

[27] المدخل الفقهي العام، مرجع سابق، ص 522.

[28] المبارك بن مُحَمَّد ابن الأثير، جامع الأصول في أحاديث الرسول، تحقيق عبد القادر الأرنؤوط وبشير عيون، مكتبة الحلواني ودار البيان، 1969، ج10، ص291.

[29] غياث الأمم، مرجع سابق، ص126.

[30] نفسه، ص 107.

[31] نفسه، ص، 98، 126، 128.

[32] نفسه، ص126.

[33] أبو زكريا محيي الدين يحي بن شرف النووي، روضة الطالبين وعمدة المفتين، تحقيق زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، عمان، ط3، 1991، 48/10. الحسن بن الحسين الحليمي، المنهاج في شعب الإيمان، تحقيق حلمي مُحَمَّد فودة، دار الفكر، ط1، 1979، ج3، ص 169.

[34] محمود بدر الديني العيني، عمدة القاري، شرح صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (ب. ت.)، كتاب الأحكام، باب السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية، 179/24.

[35] علي بن أحمد بن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة الخانجي، القاهرة، (ب. ت.)، 132/4.

[36] نفسه، ص، ص30.

[37] شرح الأصول الخمسة، المنسوب للقاضي عبد الجبار، تعليق أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، تحقيق عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، ط3، 1996، ص758.

[38] نفسه، ص 753، 757.

[39] نفسه، ص755 وما بعدها.

[40] نفسه، ص754.

[41] تمهيد الأوائل، مرجع سابق، ص469. وينظر كذلك المغني في أبواب العدل والتوحيد، قسم 20، ج1، ص277.

[42] ينظر هذا الاعتراض في كتاب المغني للقاضي عبد الجبار، قسم 20، ج1، ص259.

[43] نفسه، قسم 20، ج1، ص259.

[44] مسعود بن عمر سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد، تحقيق عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1989، ج5، ص 254.

[45] مُحَمَّد بن علي بن مُحَمَّد الشوكاني، السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، تحقيق محمود إبراهيم زايد، دار الكتب العلمية بيروت، (ب. ت.)، ج4، ص480.

[46] عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، دار الكتب العلمية، تعليق أحمد فهمي، بيروت، ط2، 1992، 153/1 وما بعدها.

[47] نشوان بن سعيد الحميري، شرح رسالة الحور العين، تحقيق كمال مصطفى، مطبعة السعادة القاهرة، 1948، ص188.

[48] ينظر على سبيل المثال: علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ط6، ج2، ص 130، وفضيلة الشامي، تاريخ الفرقة الزيدية، مطبعة الآداب، النجف الأشرف، 1974، ص316.

[49] من هذه الدراسات: يحي هاشم فرغل، نشأة الآراء والمذاهب والفرق الكلامية، مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية، 1972، ص117 وما بعدها. الإمام زيد بن علي المفترى عليه، شريف الشيخ صالح الخطيب، منشورات المكتبة الفيصلية، السعودية، 1984، ص207 وما بعدها. أشواق أحمد مهدي غليس، التجديد في فكر الإمامة عند الزيدية في اليمن، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 1997، ص36 وما بعدها.

[50] زيد بن علي بن أبي طالب، المجموع في أدلة الأحكام، تحقيق حريفي، طبعة ميلانو 1919، ص248-249، نقلا عن مصطفى حلمي، نظام الخلافة في الفكر الإسلامي، دار الكتب العالمية، بيروت، 2004، ص280.

[51] يراجع بهذا الخصوص النتائج التي انتهت إليها الكاتبة أشواق أحمد في كتابها، التجديد في فكر الإمامة، مرجع سابق، ص52-54.