مجلة النوازل الفقهية والقانونية ـــــــــــــــــــــــــــــــــــــــ رقم ISSN 2602 – 7100
المجلد 07 - العدد 01 - السنة 2023 ص 103 - 140

إعمال الشورى بين شرعية الاستحقاق وشرعية الأداء
قراءة في السوابق التاريخية

The implementation of Shura between the legitimacy of entitlement and the legitimacy of performance
Reading in the historical precedents

محمد أمزيان *

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

تاريخ الإرسال: 2022/12/16 تاريخ القبول: 2023/02/14 تاريخ النشر: 2023/03/14

الملخص:

يعالج هذا البحث تصور الفقهاء لكيفية إعمال الشورى على المستوى الإجرائي كمعيار لتحقق الشرعية السياسية استحقاقا وأداء. هذه الفكرة المحورية تتفرع منها ثلاث مسائل عليها مدار البحث وهي: كيفية تحقيق شرعية التمثيل، وكيفية تحقيق شرعية الاستحقاق، وكيفية تحقيق شرعية الأداء. نناقش في المسألة الأولى تصور الفقهاء للهيئة الانتخابية التي يحق لها أن تمثل الأمة وتنوب عنها في اختيار الحاكم، وتحديد المعيار المعتمد في قياس شرعية هذه الهيئة. وفي الثانية نستعرض تصور الفقهاء للصيغ الإجرائية التي اعترفوا بشرعيتها لاستحقاق منصب الحكم. أما الثالثة، فتناقش تصور الفقهاء لحدود إعمال الشورى من حيث هي آلية لإدارة الحكم. وفيما يتعلق بمنهجية الدراسة، يعتمد البحث مدخلا تاريخيا لاستكشاف السوابق التاريخية التي حكمت تصور الفقهاء لهذه المسائل الثلاثة.

الكلمات المفتاحية: إجماع؛ تمثيل؛ شرعية؛ أداء.

* المؤلف المرسل

Abstract :

This research deals with the jurists' perception of the implementation of Shura at the procedural level as a criterion for achieving political legitimacy. From this main idea derives three issues: how to achieve the legitimacy of representation, how to achieve the legitimacy of entitlement, and how to achieve the legitimacy of performance. In the first issue, we discuss the jurists' perception of the electoral body that represents the nation and acts on its behalf in electing the ruler, and how to determine the legitimacy of this body. In the second, we review the jurists' perception of the procedural formulas that they recognized as legitimate for the entitlement to the presidency. As for the third, we discuss the jurists' perception about how to practice Shura at the level of governance. Regarding the methodology, the research adopts a historical approach to explore the historical precedents that dominated the perception of the jurists about these three issues.

Keywords: consensus; representation ; legitimacy ; performance.

مقدمة:

نقصد بالسوابق التاريخية التجارب السياسية التي شكلت عمدة الفقهاء في تأصيلهم لإجراءات إعمال الشورى. فمن حيث التأصيل الشرعي للاجتهاد الفقهي في هذا المجال، سنلاحظ أن حضور النصوص الشرعية يبقى ضعيفا قياسا إلى أصل الإجماع. ومع أن القرآن والسنة تضمنا نصوصا ذات دلالة صريحة على إعمال الشورى، إلا أنها جاءت في سياق المبادئ الهادية تاركة للجماعة حرية تحديد الأشكال الإجرائية والتنظيمية التي تناسبها. وباعتبار تجربة الحكم الراشدي النموذج الأرقى الذي جسد تلك المبادئ ومارسها على المستوى الإجرائي، فقد اعتبره الفقهاء النموذج الذي تحققت له الشرعية لحصول إجماع الصحابة عليه، وهو ما جعل منه سابقة تاريخية، ومرجعية تأسيسية حكمت الاجتهاد الفقهي برمته، وعبر تاريخه الممتد.

ولقد استوعب العقل الفقهي هذا الدرس التاريخي، إذ أدرج مبدأ الإجماع ضمن أصوله التشريعية، بل إن هذا الأصل – كما يتضح من مراجعة الاستدلال الفقهي– يشكل دعامة

الاجتهاد السياسي، ويحتل الرتبة الأولى ضمن قائمة الأصول الاجتهادية المؤسسة للنظر الفقهي، حتى قال عنه الجويني "لم نجد للمسائل القطعية في الإمامة سوى الإجماع تعويلا"[1]. والموضوعات التي سنعالجها في هذا المبحث سنختبر فيها مدى حضور هذه السوابق بالفعل في التنظير الفقهي من جهة، ومدى اتكائهم عليها في نقد ما اعتبروه رأيا شاذا من جهة ثانيا.

وما يعنينا الحديث عنه في هذا السياق ليس إعادة القول فيما سبقت إليه العديد من الكتابات حول نظرية الشورى، بل التركيز عل تصور الفقهاء لكيفية إعمال الشورى على المستوى الإجرائي، أي من حيث هي أسلوب للحكم، استحقاق وأداء. وفي هذا السياق، سنتحدث علن ثلاثة محاور، ونناقش فيها ثلاثة أسئلة سنعمل من خلالها على استكشاف الخلفيات التاريخية التي حكمت تصور الفقهاء في هذا المجال. الأول: كيف يمكن تحقيق شرعية التمثيل، والثاني: كيف يمكن تحقيق شرعية الاستحقاق، والثالث: كيف يمكن تحقيق شرعية الأداء. والسؤال الأول يتعلق بمسألة الهيئة الانتخابية التي يحق لها أن تمثل الأمة وتنوب عنها في اختيار من يحكمها، وتحديد المعيار المعتمد في قياس شرعية هذه الهيئة من عدمها. والثاني مداره عن الصيغ الإجرائية التي اعترف الفقهاء بشرعيتها لاستحقاق منصب الولاية العامة. أما الثالث، فيناقش تصور الفقهاء لحدود إعمال الشورى من حيث هي آلية لإدارة الحكم، ذلك أن شرعية السلطة لا تتوقف فقط عند حدود شرعية الاستحقاق، بل تمتد إلى شرعية الأداء. فإذا كانت الشورى شرط صحة في انعقاد الولاية في الابتداء، فإن التزام أولي الأمر بمقتضياتها على مستوى الممارسة هو شرط في صحة استمرارها في الانتهاء.

1. دلالة الإجماع على شرعية التمثيل وحدوده

يشير مبدأ الإجماع بمعناه السياسي في اصطلاح الفقهاء إلى توافق أهل الحل والعقد على اختيار مترشح للولاية العامة. وسنحاول هنا مناقشة تباين الآراء الفقهية المتعلقة بالنصاب الذي يتحقق بموجه الإجماع، بحيث ينتج عنه هيئة تمثيلية تتمتع بالشرعية. ومن حيث منهجية التناول، سنعمل على استكشاف المواقف الفقهية باللغة التي دونت بها في كتب السياسة الشرعية بعيدا عن

إسقاط المفاهيم المعاصرة، وهي السمة التي طغت على الكثير من الأدبيات السياسية الإسلامية المعاصرة التي اهتمت بمعالجة هذا الموضوع.

ومن حيث التأصيل الفقهي، ظل الاجتهاد الفقهي في هذه المسألة بالذات محكوما بمرجعية تاريخية محددة هي تجربة الخلافة الراشدة، وهي التجربة التي شكلت عمدة استدلالاتهم. ومعلوم أن الإجماع الذي انعقد حول خلافة الخلفاء الراشدين لم يكن صادرا عن آحاد الناس وكافتهم، بل إجماع نخبة من الصحابة الذين تيسر لهم حضور مراسيم البيعة، وهو ما جعل من هذه التجربة، وبهذا الشكل الذي تمت به، سابقة تاريخية حاكمة للاجتهاد الفقهي لاحقا. ومن جهة ثانية، تتطلب القراءة الموضوعية للآراء الفقهية استنطاقها ضمن الحيثيات التاريخية التي أنتجتها، والخلفيات السياسية التي صدرت عنها. واستحضار هذه الخلفية ضروري لتجنب الوقوع في القراءة السطحية للنصوص من جهة، وتجنب التأويلات الخاطئة الناتجة عن بتر النصوص وتجريدها من سياقاتها اللحظية التي أنتجتها، والتي جاءت تعبيرا عنها أو تأطيرا لها، من جهة أخرى.

1.1. فرضية مشاعية الشورى بين عامة الناس

ثمة نصوص فقهية توحي بأن بعض الآراء الفقهية تجنح إلى القول بأن إبرام العقد السياسي هو حق لعامة الناس. ولكن العودة إلى قراءة المادة الفقهية وفهم نصوص الفقهاء في سياقاتها التاريخية تنتهي بنا إلى نتائج مغايرة تماما، حيث يأخذ الاجتهاد الفقهي منحا نخبويا يتمحور حول هيئة أهل الحل والعقد، بغض النظر عن التباينات الفقهية بشأن مدى اتساع أو ضيق هذه الهيئة.

وبالفعل، توجد نصوص صدرت عن كبار الفقهاء قد يفهم منها اتجاه هؤلاء إلى القول بتوسيع حق الانتخاب بما يتطابق مع معناه المعاصر، وذلك لما توهمه عباراتهم من تنصيص على دخول كافة آحاد المسلمين في عملية الشورى وإنجاز البيعة. من هؤلاء الفقهاء الذين توهم بعض عباراتهم إشاعة حق الاختيار، الإمام أبو حنيفة حيث روى عنه الكردري في مناقبه قوله: "والخلافة تكون بإجماع المؤمنين ومشورتهم".[2] ومن هؤلاء الإمام زيد، فقد سأله 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.[3] ومنهم الإمام أحمد الذي سئل عن معنى حديث "من مات وليس له إمام مات ميتة جاهلية"، فقال: "أتدري ما الإمام؟ الإمام الذي يُجمع عليه المسلمون، كلهم يقول هذا إمام. فهذا معناه".[4] كما اشتهر عن أبي بكر الأصم وهشام الفوطي قولهما "إن الإمامة لا تنعقد إلا بإجماع الأمة على بكرة أبيهم"[5]، وهو ما يدل عليه أيضا قول سليمان بن جرير: "إن الإمامة شورى فيما بين الخلق".[6]

هذه مجمل الأقوال التي يوهم ظاهرها الانتصار للإجماع الكلي إن صح هذا التعبير. وتجاوز هذا الوهم يتطلب معرفة السياقات الخاصة التي صدرت فيها تلك الأقوال لاختبار ما إذا كانت هذه التصريحات تعبر فعلا عن موقف مبدئي يقرر أحقية كل المسلمين في عملية الاختيار، أم أنها جات تعبيرا عن موقف سياسي لحظي محدد، واستجابة لمؤثرات ظرفية عاشها هذا الفقيه أو ذاك.

إن المراجعة النقدية للسير الذاتية لتلك الشخصيات تشير إلى أن هذه المقولات جاءت في سياق الاحتجاج للشرعية، ومناهضة اغتصاب السلطة الحاكمة لحق الأمة في ممارسة صلاحياتها السياسية، وهي بذلك تموقع نفسها في سياق الدفاع عن مبدأ الشورى الذي هو حق لجماعة المسلمين، فهي تحدد من له الصلاحية، وهي الأمة ممثلة في أهل الحل والعقد، ولا تتحدث عن عموم الناس. هذا الموقف الحجاجي تؤكده المواقف السياسية الثورية التي نهجتها هذه النخبة من القادة البارزين الذين خلدتهم مواقفهم اتجاه الممارسات السلطوية المجحفة، والتي تراوحت بين الثورة المسلحة التي قادها الإمام زيد، والمعارضة السلمية المستميتة التي خاضها كل من الإمامين أحمد وأبي حنيفة. وفي هذا السياق السياسي الموتور صدرت هذه التصريحات ذات النبرة الاحتجاجية العالية ضدا على الممارسات التسلطية التي كان هؤلاء الفقهاء شهودا على إيقاعاتها العنيفة، بل ومن أبرز ضحاياها، حيث قتل من الإمام زيد، وأبو حنيفة على الأرجح، بينما أنهى الإمام أحمد حياته عليلا بفعل التعذيب الممنهج الذي طال الرموز الفقهية المعارضة، والذي انتهى بتصفية قيادات فقهية من العيار الثقيل أمثال الإمام أحمد بن نصر الخزاعي.

ومن المهم الانتباه هنا إلى أن اللغة التي صيغت بها العبارات السابقة أبعد ما تكون عن الصيغة التقريرية التي تكتفي بتقرير الحكم الفقهي بلغته القانونية المعهودة كما يدل على ذلك نفسها

الثوري المهجوس بالدفاع عن حق المسلمين وجماعة المؤمنين في إعمال مبدأ الشورى لاختيار من تجتمع إرادتهم على اختياره لحكمهم. يقول الإمام زيد: لا تنعقد الإمامة إلا ببيعة المسلمين"، ويقول أبو حنيفة: "الخلافة تكون بإجماع المؤمنين ومشورتهم". وأستبعد أن يكون هذا الحصر على حقيقته، إذ ليس المراد نفي كل طريق من طرق العقد غير طريق البيعة أو الاختيار المباشر من أهل الحل والعقد، ونفي ما عداه من الطرق مما أجمع عليه الفقهاء كولاية العهد، كما أنه ليس المراد التنصيص على جعل الشورى حقا ثابتا لكافة آحاد الناس من المسلمين، بل كان مرادهم تقرير أحقية المسلمين، أي تأكيد أحقية الأمة في ممارسة حقها الشرعي في اختار ولي أمرها اختيارا حرا، وهو الحق الذي تم تغييبه مع استحكام التقاليد السياسية السلطوية التي رسختها دولة الغلبة في ظل بيعة الإكراه التي حالت دون ممارسة هذا الحق الشرعي. ومن هنا جاءت هذه الصيغة الاحتجاجية لتؤكد تمسكها بهذا الحق المغتصب، وتهاجم الوضع السياسي القائم لتُجرِده من حقه المزعوم في احتكار ما هو "حق للمسلمين"، ومن ثم تعيد الاعتبار "لإجماع المؤمنين ومشورتهم".

إن هذا التفسير الذي قدمناه يجد مصداقيته –كما أشرت– في ثنايا التجربة السياسية التي خاضها أولئك الفقهاء، وهم يكابدون تعسف دولة القهر، ويغالبون من سموهم بخلفاء الجور. ومراجعة سريعة لتراجم هؤلاء تكفي لتأكيد صحة هذا التأويل ومصداقيته.

لنبدأ بالإمام زيد لتقدمه في الزمن قبل أبي حنيفة الذي عرف أيضا بميوله الزيدية، وصدق ولائه للبيت العلوي.[7] كان الإمام زيد كما معلوم قد أعلن خروجه على هشام بن عبد الملك[8]، وبايعه أنصاره على العمل بالكتاب والسنة، وجهاد الظالمين، وإنصاف المحرومين.[9] وهذه الخلفية التاريخية تضع مقولته السابقة في سياقها الصحيح، فهي لم تكن تنظيرا فقهيا باردا يتم تقريره على صفحات الكتب، بل تعبيرا عن موقف سياسي ثوري يجابه على أرض الواقع تسلط بني أمية وتوارثهم لمنصب الخلافة، فكان هذا التصريح إدانة لهذا المنطق الاحتكاري العشائري للسلطة، وانتصارا للموقف الشرعي الذي جعل السبيل إلى حيازته حقا للمسلمين، مما يسقط كل الدعاوى الاحتكارية العشائرية، والممارسات الإكراهية التي اغتصبت هذا الحق بقوة السيف.

والصيغة التي روي بها النص تكشف عن هذه الخلفية السياسية بوضوح. فقد جاء كلام زيد جوابا على سؤال تقدم به أحد أنجب تلامذته أبو خالد الواسطي الذي روى عنه كتابه المجموع.[10] وهذا بحد ذاته دليل على أن ثمة نقاشات موسعة كانت تجري بين الرموز الفقهية والقوى السياسية المناهضة لسلطة الجور. والراجح عندي أن هذا الجدل الفقهي إنما كان يجري بموازاة مع أحداث الثورة المسلحة التي خاضها الإمام زيد، أو على الأقل بصدد الإعداد لها، مما تطلب الخوض في مسألة شرعية السلطة وسبيل حيازتها. في هذا السياق جاء جواب الإمام زيد ليقرر أن السلطة حق لجميع المسلمين، وهو نفي لادعاء بني أمية حق تفردهم بها واحتكارهم لها، كما أنه نفي لمبدأ توارث السلطة الذي أسس له الأمويون، واحتجاج لمرجعية الأمة التي هي وحدها مصدر شرعية السلطة.

هذا هو المبدأ الذي جاهد في سبيله الإمام زيد، وكانت نهايته أن سقط شهيدا وهو يعالج بسيفه دولة القهر والغلبة، وكذلك كانت نهاية أبي حنيفة النعمان من بعده. كان أبو حنيفة يجسد آلام عصره، ويختزل بجرأته وعلمه وعي النخبة السياسية المناهضة في زمنه، يخاطر بنفسه ويحاجج بعلمه وفقهه، يركب الحيل والمداراة حينا[11]، ويجاهر بالحق عند الاقتضاء حينا. وقد ظل الإمام متمسكا بنهجه الثوري، ومن ثم رفض امتهان الوظائف السلطانية التي رأى فيها مساومة على مواقفه المبدئية، وانتزاعا لاعترافه بشرعية الاغتصاب. فعندما ظهرت بوادر الثورة في خراسان أواخر الدولة الأموية، دعا الوالي الأموي ابن هبيرة أبا حنيفة يعرض عليه أن يكون الخاتم في يده لا يُنفذُ كتاب الأمن إلا تحت يده، فأبا فحلف الأمير إن لم يفعل يضربه في كل يوم جمعة سبعة أسواط، وضرب الإمام أياما متوالية حتى خافوا عليه الموت([12]).

ويتكرر الموقف ذاته مع الدولة العباسية زمن المنصور. وإذا كانت الروايات قد اختلفت في تفاصيل محنته هذه، فقد أجمعت على أن الإمام لم يخرج من محنته إلا وهو محمول على النعش. ففي بعض الروايات أن المنصور أشخص الإمام إلى بغداد ليتولى القضاء، ويُخرج القضاةُ تحت يده إلى جميع الكون فأبا واعتل بعلل، فحبسه ثم ضربه، وتتابع عليه الضرب حتى مات في الحبس مبطونا مجهودا.[13] وتقول رواية ثانية عن داود بن راشد الواسطي قال: "كنت شاهدا حين عُذّبَ الإمامُ

ليلي القضاء، كان يُخرج كلَّ يوم فيضرب عشرة أسواط...فلما أبا عليهم دسوا عليه السم فقتلوه".[14] وتقول رواية ثالثة إن المنصور سمه عقب أحداث خروج إبراهيم بن عبد الله بالبصرة، بعد أن خرج أخوه محمد النفس الزكية بالمدينة، فاتهمه المنصور بتواطئه معه فسمه.[15] وتقول رابعة إن المنصور أمر قائده الحسن بن قحطبة بمنازلة إبراهيم بالبصرة فأبا ذلك، ولما علم المنصور أن أبا حنيفة كان وراء تمرد قائده عليه سمهما معا.[16] وهناك غير هذه الروايات، وهي تتردد بين قتله بالسم أو موته تحت أثر التعذيب، ولا يمتنع اجتماع الأمرين عليه كما قال المحققون لسيرته.[17]

لقد بقي الإمام وفيا لخطه السياسي المناهض، ومتمسكا بموقفه في مقاطعة سلطة "الجور"، وكان يرى في اعتزالها سبيلا لتعريتها من شرعيتها المزعومة. وبالمقابل، كانت الدوائر السياسية في أعلى مستوياتها حريصة على تقريبه، ورأت في احتضانه تثبيتا لشرعيتها السياسية. لقد كانت أزمة الشرعية حاضرة بقوة في فكر الإمام وسلوكه، ولم يكن هذا الموقف السلبي المتشدد من السلطة السياسية سوى إفراز من إفرازاتها. وضمن هذا السياق، وفي إطار هذه العلاقة الصدامية الموتورة، صدر ما قاله الإمام بشأن إجماع المؤمنين ومشورتهم كشرط لانعقاد البيعة وصحتها.

ونعود إلى النص السابق الذكر لنعيد وضعه في سياقه السياسي والتاريخي. ذكر الإمام أحمد المديني والإمام الجلبي عن ربيع بن يونس أن المنصور جمع مالكا وابن أبي ذئب وأبا حنيفة وقال: "كيف ترون هذا الأمر الذي خولني الله تعالى فيه من أمر هذه الأمة، هل أنا لذلك أهل؟" ويأتي جواب الإمام حاسما: "المسترشد لدينه يكون بعيد الغضب. إن أنت نصحت نفسك علمت أنك لم ترد الله باجتماعنا، فإنما أردت أن يعلم العامة أنا نقول فيك ما تهواه مخافة منك، ولقد وليت الخلافة وما أجمع عليك اثنان من أهل التقوى، والخلافة تكون بإجماع المؤمنين ومشورتهم".[18]

ومع هذا البيان الصريح، نكون قد أوضحنا ما عنيناه بالصيغة الحجاجية لعبارة كل من الإمامين الكبيرين، ولم يعد أمامنا من شك في أنهما قالا تلك العبارة في سياق المرافعة والاحتجاج. وإذا كانت عباراتهما قد تناسقت وتماثلت، فلأنهما كانا كذلك على أرض الواقع، وهما يغالبان منطق القوة ودولة الغلبة. ففي "مناقب الإمام الأعظم" للكردري أن الإمام زيدا أرسل إلى أبي حنيفة يدعوه إلى البيعة فقال: لو علمت أن الناس لا يخذلونه كما خذلوا أباه لجاهدت معه لأنه

إمام بحق، ولكن أعينه بمالي، فبعث إليه بعشرة آلاف درهم وقال للرسول: أبسط عذري عنده.[19] وهناك روايات أخرى تتحدث عن اعتذاره له مع مناصرته إياه.[20] وسئل عن خروج الإمام زيد فقال: ضاهى خروج رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم بدر. فقيل له: لم تخلفت عنه؟ فقال: حبسني عنه ودائع للناس عرضتها على ابن أبي ليلى فلم يقبل، فخفت أن أموت مجهلا، وكان كلما ذكر خروجه بكى.[21]

تلك هي الهواجس التي كان يصدر عنها هذان الإمامان، فجاءت تصريحاتهما محكومة بإيقاعات اللحظة التاريخية التي عايشا أحداثها. ولا يبتعد الإمام أحمد عن هذه الهواجس. لقد كان نصه حديثا عن الشرعية التي شغلت الإمامين قبله، وإن كان قد تصرف بشكل مغاير حسبما أداه إليه اجتهاده وتقديره السياسي. يروى عن الإمام أحمد أنه قال: "أتدري ما الإمام؟ الإمام الذي يجمع عليه المسلمون كلهم يقول هذا إمام". هذا النص الذي سبق الإشارة إليه، إذا نظرنا إليه مجردا من سياقه التاريخي يفهم منه أن الإمام أحمد ممن يشترط لانعقاد البيعة وصحتها تحقق إجماع كل المسلمين. لكن إدراج الحديث ضمن سياقه التاريخي يجعل هذا المعنى مستبعدا تماما. لقد جاء نصه جوابا على سؤال وجه إليه حول معنى حديث النبي صلى الله عليه وسلم "من مات وليس له إمام مات ميتة جاهلية". وهذا الحديث رواه مسلم في باب "وجوب ملازمة جماعة المسلمين، وتحريم الخروج على الطاعة ومفارقة الجماعة". ولفظه كما وقع في رواية أبي هريرة "من خرج من الطاعة وفارق الجماعة ثم مات، مات ميتة جاهلية".[22] وفي رواية عن ابن عباس "من كره من أميره شيئا فليصبر عليه، فإنه ليس أحد من الناس خرج من السلطان شبرا فمات عليه إلا مات ميتة جاهلية".[23]

والذي أرجحه أن هذا السؤال الذي وجه إلى الإمام أحمد لم يأت من فراغ، فقد كان يعكس حالة القلق التي صاحبت أحداث محنة خلق القرآن، وهي المحنة التي جسدت أعلى درجات التوتر بين السلطتين السياسية والعلمية، وقتل فيها بعض الرموز الفقهية البارزة، وعذب فيها آخرون حتى شارفوا الموت. وإذا أدركنا أن هذا التعذيب كان يشرف عليه بعض الخلفاء أنفسهم، أدركنا مدى حساسية الموقف. إن وضع هذا السؤال في سياق هذه الأجواء المتوترة يجعله أبعد ما يكون عن

مجرد تنظير فقهي بارد. بل إن ردود الفعل الفقهية التي صاحبت أحداث المحنة كانت تطرح خيارات تطمح إلى حسم مأزق المحنة ولو بقوة السلاح وإعلان الخروج إذا أمكن، وهو الأمر الذي استدعى الخوض في أحاديث الطاعة والخروج وحقيقة الإمام الذي تكون مفارقته مفارقة للجماعة، ويكون الموت خارج سلطانه ميتة جاهلية.

لقد كان تحرك كبار الفقهاء خلال أحداث المحنة من موقع إحساسهم بالمسئولية، وهم مرجعية الأمة، وكان يتعين عليهم حماية عقيدتها من بدعة القول بخلق القرآن التي رأوا فيها تهديدا لثوابت العقيدة التي لا تقبل أية مساومة. وضمن هذا السياق طرحت فكرة الخروج على السلطة التي رأى البعض أن طاعتها قد انتقضت بموجب إخلالها بهذا الثابت ومسها بقدسيته. وفي غمار هذه المحنة كان أحمد بن نصر الخزاعي وسهل بن سلامة قد بايعا الناس على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكان ذلك زمن المأمون، ثم اشتدت شوكتهم آخر أيام الواثق حتى ملكوا بغداد وعزموا على الوثوب فكشف أمرهم، وجلس لهم الواثق بنفسه ليصدر حكمه بالإعدام في حق الإمام أحمد بن نصر الخزاعي، وهو الحكم الذي نفذ في شعبان سنة 131للهجرة.[24]

كان الإمام أحمد، وهو رجل المحنة بامتياز، أكثر المعنيين بما يجري حوله من أحداث دامية. وهو برمزيته ومكانته العلمية كان يمثل مرجعية كل أولئك المحتجين من كبار العلماء والفقهاء، وهو ما يبرر مواجهته بهذا السؤال. هكذا نقرأ في سير أعلام النبلاء أن نفرا جاؤوا إلى الإمام أحمد يشكون إليه تفاقم الأمر، وعزم ابن أبي دؤاد على تعليم الصبيان عقيدة خلق القرآن، وسألوه الخروج على السلطان، فمنعهم الإمام أحمد من ذلك وناظرهم.[25] ومناظرة الإمام أحمد لهؤلاء النفر، وطبيعة المهمة التي جاءوا لأجلها يدلان على أن هؤلاء النفر كانوا من أعيان الفقهاء، وهو ما يعطي انطباعا قويا على خطورة الموقف. ومع أن الإمام أحمد كان قد صدهم عما هموا به، إلا أنه اتهم باطلا بأنه كان يخفي في داره علويا يريد الخروج ويبايع له "فداهمه صاحب الخبر، وجماعة معه النيران".[26] ورغم كل هذه المواقف الاستفزازية، فقد ظل الإمام أحمد متمسكا بإعلان بيعته وإظهاره الطاعة.

تلك هي الأجواء السياسية التي صدر عنها السؤال الذي وجه إلى الإمام أحمد، مع ملاحظة أن هناك تطابقا تاما بين هذا الموقف العملي الذي وقفه الإمام في التمسك بالطاعة، وبين الجواب الذي حسم به تطلعات السائل، وهو ما يتفق مع مذهبه في ترجيح الحفاظ على وحدة الجماعة. وواضح من سياق الحديث أن السؤال الذي وجه إلى الإمام أحمد كان يتعلق بمسألة الخروج والطاعة، وهو من ثم وثيق الصلة بمسألة الشرعية. ومعنى السؤال: هل يدخل في حديث "ميتة الجاهلية"، من خرج على الإمام الشرعي الذي بايعه المسلمون حصرا، أم أنه في كل إمام برا كان أو فاجرا؟ في هذا السياق يأتي جواب الإمام أحمد ليعبر عن رأيه المعهود، وهو لزوم الصبر على ظلم الإمام حفاظا على الجماعة ودفعا للفتنة، ومن ثم كان جوابه أن الجائر على إمامته، ولا سبيل إلى الخروج عليه، طالما أن الجماعة متحققة معه.

والمعروف عن الإمام أحمد أنه من المتشددين في رفض الخروج عن الجائر، ومن ثم كان رأيه الثابت أن الإمام المتغلب إذا تمكن من توحيد كلمة المسلمين وتحققت معه الجماعة، فالواجب الشرعي يقتضي الاعتراف به، وهذا هو المعنى المقصود من جوابه السابق "أتدري ما الإمام؟ الإمام الذي يجمع عليه المسلمون كلهم يقول هذا إمام". وهذا القول مما اشتهر به الإمام أحمد، وقد حكا عنه الفراء قوله "ومن غلب عليهم بالسيف حتى صار خليفة وسمي أمير المؤمنين، فلا يحل لأحد يؤمن بالله وباليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إماما عليه برا كان أو فاجرا، فهو أمير المؤمنين".[27]

لكن هذا الاعتراف الذي يبديه الإمام أحمد لم يكن أبدا اعترافا بالشرعية، بل اعترافا بالأمر الواقع الذي فرض نفسه بحيث "غلبهم بالسيف حتى صار خليفة" كما قال. وهذا الاعتراف –كما بين ذلك الفراء– إنما هو بمقتضى الضرورة بحيث يكون في مقاومته والعدول عنه فتنة لسكون الناس إليه واجتماعهم عليه.[28] وقد استدل الفراء على عدم شرعية هذا الاعتراف بما روي عن أحمد من القدح في أئمة الجور والطعن عليهم حيث ذكر أنه قال في حق الخليفة العباسي الذي امتحنه في مسألة خلق القرآن: "وأي بلاء كان أكبر من الذي كان أحدث عدو الله وعدو الإسلام من إماتة السنة". كما أنه كان إذا ذكر المأمون قال: "كان لا مأمون". قال الفراء: "وهذا الكلام يقتضي الذم لهم والطعن عليهم، ولا يكون هذا إلا وقد قدح ذلك في ولايتهم".[29]

ويبقى أمامنا إشكال أخير، إذ كيف يقر لهم الإمام أحمد بوصفّ "الإمام" و"أمير المؤمنين"، ويعترف لهم بذلك مع أن هذه الألقاب إنما تصح فيمن كانت ولايته شرعية؟ والجواب أن هذا الوصف إقرار لهم بما هم عليه من إمرة وليس إقرارا بشرعيتهم، فقد كانوا ولاة زمانهم، وكذلك سموا أنفسهم، وتلك كانت وظيفتهم. فهذا الوصف إنما هو وصف عرفي يشير إلى ما جرى عليه التاريخ، وليس وصفا بالمعنى المعهود في الشرع، والذي يفيد معنى الشرعية كما شرح ذلك ابن تيمية.[30]

نخلص من مجموع هذه المناقشات إلى أن الرأي الذي يذهب إلى أن شرعية التمثيلية تتحقق بإجماع كل المسلمين لا نجد له ممثلين في الفقه السياسي على وجه التحقيق، اللهم إذا اعتمدنا القراءة السطحية التي تسقط من اعتباراتها السياقات التاريخية التي صيغت فيها النصوص الفقهية، والخلفيات السياسية التي صدرت عنها.

وإذا تجاوزنا الأقوال الفقهية السالفة إلى أقوال أصحاب المقالات الكلامية، وهي أقرب إلى لغة الجدل منها إلى لغة الفقه، نجدها توهم بالقول بحق الاختيار للعموم، وإن كان التحقيق العلمي – كما سنوضحه– ينتهي إلى عكس ذلك.

ورد في في الملل والنحل للشهرستاني أن أبا بكر الأصم وهشام الفوطي كانا يقولان : "إن الإمامة لا تنعقد إلا بإجماع الأمة على بكرة أبيهم".[31] كما نَقل عن سليمان بن جرير أنه كان يقول: "إن الإمامة شورى فيما بين الخلق".[32] أما عن سليمان بن جرير فهو مؤسس فرقة السليمانية، وهي إحدى الفرق الشيعية الزيدية. وقوله هذا يندرج ضمن المأثور عن أئمة الزيدية في ردهم على من يقول من الشيعة بنظرية النص. ومن هذا المنطلق المبدئي قال سليمان بن جرير إن الإمامة شورى بين الخلق إحالة منه إلى الجهة التي يعود إليها حق إنشاء العقد وهي الأمة، ونفي القول بنظرية النص. ومن الواضح أن هذا الاحتجاج لا علاقة له بمسألة إجماع كل آحاد الخلق من المسلمين عل اختيار الإمام، بل إنه يرى عكس ذلك تماما إذ أجاز أن تنعقد الإمامة بعقد رجلين من خيار المسلمين[33]، وهذا بيان صريح ينقض كل تأويل يَحمِل رأيه السابق على غير محمله.

أما ما اشترطه أبو بكر الأصم وهشام الفوطي من إجماع المسلمين عن بكرة أبيهم، فهو قول جاء في سياق وقائع تاريخية محددة تعود إلى أحداث الفتنة الكبرى حيث انقسمت الأمة بين معسكري علي ومعاوية. وقد كان من رأيهما أن الإمامة لا تنعقد في حال الفرقة، ولا تصح إلا إذا كانت الأمة في حال الاتفاق واجتماع الكلمة. ويروي لنا الشهرستاني أن أبا بكر الأصم أراد بقوله هذا الطعن في صحة إمامة علي لأن بيعته حصلت في زمن الفتنة من غير اتفاق من جميع الصحابة، إذ بقي في كل طرف طائفة على خلافه.[34]

إن هذا السياق التاريخي يستبعد حمل كلامهما على بيعة الكافة، ويؤكد ذلك أيضا أنهما كانا يعترفان بصحة انعقاد إمامة الخلفاء الثلاثة أبي بكر وعمر وعثمان، وبيعتهم إنما انعقدت باتفاق من حضرها من كبار الصحابة، دون كافة الناس، وكذلك اعترفا بإمامة معاوية عام الجماعة لاجتماع الكلمة عليه، وانتهاء حال الفرقة معه.

ثم إن حمل كلامهما على غير هذا المحمل يتعارض مع التقاليد السياسية التي كانت سائدة في زمنهم، وامتدت بعدهم، والتي لم تكن تعترف بحق العقد لكافة الناس، باعتباره من اختصاص جماعة أهل الحل والعقد دون سواهم. وهذه الثقافة الفقهية ما كانت لتغيب عن أمثال هؤلاء، وقد كان الأصم فقيها مميزا، قال عنه مترجموه "إنه من أفصح الناس وأروعهم وأفقههم"([35]).

تلك كانت بعض الآراء التي يمكن الاشتباه في دلالتها على بيعة الكافة وتحقق الإجماع الكلي. ومن خلال مناقشتها ضمن سياقاتها التاريخية التي أنتجتها يمكن أن نخلص إلى النتائج الآتية:

أولا: إن بعضا من تلك الأقوال والنصوص جاءت في شكل صيغ حجاجية، وكان قصد أصحابها المرافعة على مواقفهم المبدئية الثابتة من مسألة الشرعية التي لا تتحقق إلا بإعادة الاعتبار لدور الأمة وحقها في الاختيار الحر.

ثانيا: إن بعضا منها كان جوابا على أسئلة حرجة فرضتها المضاعفات التي صاحبت أحداث محنة خلق القرآن وتداعياتها السياسية مما أعاد طرح سؤال الشرعية بحدة، واستوجب فتوى الإمام أحمد بن حنبل باعتباره مرجعية علمية ورمز المحنة.

ثالثا: بعض هذه الأقوال جاءت في سياق الجدل الكلامي انتصارا لنظرية الاختيار ضدا على نظرية النص. كما أن أكثر الأقوال تصريحا في مشاعية حق الاختيار، صدرت تأطيرا لحالات سياسية لحظية محدد زمانا ومكانا، وكانت تتخذ إزاءها موقفا محددا بعيدا عن هاجس التنظير، وهو الأمر الذي حصل مع موقف كل من أبي بكر الأصم وهشام الفوطي المعتزليين إبان تأزم الوضع السياسي وما صاحب أحداث الفتنة من تداعيات.

2.1. مركزية السوابق التاريخية في تصور الفقهاء لتحقق شرعية التمثيل

إذا وضعنا الفرضية الأولى جانبا لوقوعها خارج التنظير الفقهي ابتداء، يستوقفنا رفض الفقهاء لبعض المسالك الإجرائية مع أنها تبدو لنا اليوم من البدهيات، حيث أجمعوا على رفض الرأي الذي يشترط لتحقيق شرعية التمثيل تحقق إجماع جمهور أهل الحل والعقد من سائر البلدان ومن كل الولايات، بحيث تكون الأمة بمجموعها ممثلة تمثيلا كاملا. وهذا الرأي على أهميته، ظل مهمشا ولم يحظ بأي تقدير حتى أننا لا نكاد نعرف عن ممثليه إلا القليل، إذ ورد عرضا في كلام الماوردي، وضمن سياق نقدي دون أن ينسبه إلى أحد بعينه من الفقهاء.[36] ولا جدال في أن هذا الموقف واقعي ومقبول بالنظر إلى اتساع الرقعة الجغرافية وامتداد مساحة الدولة الإسلامية، وما كان يفرضه من تحديات على مستوى التواصل، وما يعنيه ذلك من الناحية العملية والإجرائية من صعوبة تحقق الإجماع وحصول التوافق بين كافة المعنيين بإنجاز العقد.

والواقع أن اعتراضات الفقهاء لم تكن على هذا المسلك الإجرائي في حد ذاته، بقدر ما كانت موجهة إلى تعذر تنفيذه على أرض الواقع. لقد أدركوا أن ضعف بل انعدام الوسائل الكفيلة بتحقيق هذه الصيغة تجعل من اعتماد هذا الخيار مغامرة غير مأمونة ابتداء، بل قالوا إنها تعود على عملية الاختيار بالنقض لتعذر تحقق هذا الإجماع على أرض الواقع. ولا يعنينا هنا سرد الحجج التي ساقها الفقهاء في هذا السياق لكون هذه المسألة متداولة بين الباحثين، بقدر ما يعنينا الوقوف على استصحاب تجربة الحكم الراشدي في عملية النقد والتأصيل. ويبدو أن أكثر ما استنفر النقد الفقهي هو الصيغة الحصرية لهذا الرأي الذي يزعم أن الإمامة لا تنعقد إلا بجمهور أهل الحل والعقد من كل بلد ليكون الرضا به عاما، والتسليم لإمامته إجماعا. وهذا الادعاء كأنه ينفي كل

طريق آخر غير طريق الإجماع الكلي لضمان تحقق شرعية الاختيار، وهو ما يعني أن كل ما عدا هذه الصيغة من الصيغ التاريخية التي اعترف بها الفقهاء باطلة وغير معتبرة شرعا.

هذا الملحظ يبرز بقوة في الاعتراضات التي تقدم بها الفقهاء الذين رأوا في هذا الادعاء مصادرة لتجربة الحكم الراشدي الذي يعتقدون أنه اكتسب شرعيته الكاملة بموجب الإجماع الذي جعل من هذه التجربة سابقة تاريخية حاكمة للاجتهاد الفقهي في هذا الباب. ولعل أبا الحسن الأشعري من الأوائل الذين وظفوا الإجماع في نقد هذا الرأي.[37] وكذلك فعل الباقلاني الذي احتج على المخالفين بفعل سلف الأمة.[38] وعلى هذا المنوال من الاحتجاج سار الماوردي الذي اعتبر هذا المذهب مدفوعا بثبوت شرعية بيعة أبي بكر باختيار من حضرها، ولم ينتظر بيعة قدوم غائب عنها.[39]وهذا التوظيف سيظهر أكثر قوة مع الإمام الجويني الذي احتج على رفض دعوى الإجماع بالإجماع نفسه حيث قال "إن الإجماع ليس شرطا في عقد الإمامة بالإجماع".[40] فقد مارس الخلفاء الراشدون مهامهم السياسية والإدارية والمالية والعسكرية، ولم ينتظروا في تنفيذ أمورهم إجماع الأقاصي، بل ولا انتظروا انتشار الأخبار في أقطار الإسلام، والإقرار بالبيعة ممن كانوا خارج بلد الهجرة،[41] ولذلك قال الجويني: "انتفى الإجماع بالإجماع".[42] وهذا المستند سيتردد مع الفقهاء المتأخرين أمثال سعد الدين التفتازاني(43)، والكمال بن الهمام(44)، والقرافي(45)، وغيرهم.

ومن هذه المحاججة الفقهية يمكن أن نستخلص نتيجة نراها غاية في الأهمية بالنظر إلى مقاييس عصرنا وميول المهتمين بالتنظير للشأن السياسي في زمانا. ذلك أن توسيع قاعدة المشاركة السياسية أصبحت في نظر المعاصرين مطلبا لا يقبل المساومة، وهو الرهان الوحيد الذي يعول عليه في تحقيق ممارسة سياسية ديموقراطية كما يقولون. وهذه المسألة تجد لها قبولا كبيرا في الاجتهادات المعاصرة، وهي من المسائل التي يشتد حولها الخلاف.[46]

لقد كان الإجماع سند الفقهاء في النقد، وكذلك كان في تأصيلهم للرأي الذي اعتبروه أوفق وأصوب، وهو ثبوت العقد بمن يتيسر حضورهم في البلد الذي يقيم فيه الإمام، بغض النظر عن عددهم، ودونما انتظار لموافقة من سواهم في بقية البلدان. وهذا القول مطرد بينهم أيضا، إذ نجده

لدى القلاسيني[47]، ومن تبعه من أصحابه[48]، وهو اختيار الماوردي[49] والجويني[50]، وهو رأي كبار فقهاء الشافعية والمعتزلة كأبي علي الجبائي[51]، والقاضي عبد الجبار[52].

والحقيقة أن هذا الإجماع الفقهي لم يكن ناتجا عن تفاعل مع وقائع سياسية كانت تستدعي تدخل أولئك الفقهاء لتأطيرها قانونيا، نظرا لغياب مثل هذه الوقائع. فالممارسة السياسية التي عاصرها أولئك الفقهاء، على تعاقب أزمانهم وتباعد أوطانهم، لم تكن تعترف بمبدأ التعاقد، كما لم تشهد بيعات اختيارية من قبيل ما يتحدث عنه هؤلاء. ولأن الأمر كذلك، فغاية التنظير الفقهي لهذه المسألة هي تأكيد مصداقية الحكم الشرعي المبدئي. وضمن هذا السياق فقط يمكن أن نموقع تردد هذا القول مع الفقهاء المتأخرين كالإمام النووي[53] الذي ترددت عباراته بحذافيرها مع بدر الدين ابن جماعة[54]، وأبي زكيا الأنصاري[55]، والرملي[56]، والبجيرمي[57]، وبدر الدين محمد البكري[58]، وسعد الدين التفتازاني[59] وغيرهم.

لكن الصلاحيات التي خولها هؤلاء الفقهاء للمقيمين ببلد الإمام لم يعتبروها امتيازا لهم دون غيرهم، ولم يناقشوها باعتبارها حقا خالصا لهم، بل باعتبارها واجبا كفائيا يتعين عليهم القيام به لسد حاجة طارئة لا تحتمل الانتظار والتأجيل. وهذه التفرقة بين ما هو حق وبين ما هو واجب ضروري لفهم مراد الفقهاء وتجنب التعسف في حمل أقوالهم على غير محملها. إن المقصود من كلام الفقهاء ليس تعيين جهة الاستحقاق على جهة الحصر، بل تحديد الجهة التي يتعين عليها المبادرة إلى أداء واجب الاختيار، بحيث إذا لم تقم به كانت آثمة بتركها واجبا لزمها القيام به شرعا. هذا بالضبط ما نص عليه القاضي عبد الجبار[60]، والنووي[61]، وهو مراد الفقهاء عامة، وفيه نص صريح على أن إنجاز العقد من الواجبات الكفائية، وكونه كذلك، فإن مسؤولية إنجازه هي مسؤولية جمهور أهل الحل والعقد دون تمييز، إلا أن تكون هناك دواعي تجعل فريقا منهم أولى بالتصرف من آخرين، وكون فريق منهم مقيم ببلد الإمام، وشهد وفاته، من أهم دواعي الترجيح، إذ يقتضي الموقف سرعة المبادرة والتصرف.

وبما أن الفقهاء اعتبروا تعيين الإمام من الواجبات الكفائية، فقد اعترفوا لجماعة أهل الحل والعقد بحق التصرف حيثما وجدوا مادام يمكنهم التصرف والمبادرة إلى أداء هذا الواجب الشرعي

دونما قيد أو استثناء لاعتبارات المكان. فمن حيث المبدأ، هذا الحق مكفول لكل هؤلاء، ومن حيث الإمكان هو منوط بمن يتعين عليه إنجازه على وجهه المطلوب شرعا. وهذا يقتضي أن إنجاز العقد من قبل المقيمين خارج بلد الإمام لا اعتراض عليه متى كان ذلك ممكنا. هذا ما قرره بوضوح القاضي عبد الجبار.[62] وهذا التوضيح يؤكد أن مسألة اختصاص أهل البلد باختيار الإمام ليس امتيازا يختصون به بإطلاق. وإذا كان لهم من امتياز عن غيرهم فذلك مرده إلى اعتبار إقامتهم التي تلقي عليهم مسؤوليات لا يطالب بها غيرهم، فالامتياز هنا يتجاوز الاعتبارات الشخصية والنفعية إلى المقاصد الوظيفية، وبهذا الاعتبار فقط –كما يقول القاضي عبد الجبار– كان "لمن بحضرة الإمام مزية على الوجه الذي قدمنا(يقصد معرفتهم بموت الإمام)، فلذلك يلزمهم المبادرة، ويلزم غيرهم تعرف الخبر من قبلهم"([63]). وعبارة القاضي عبد الجبار تتردد بحذافيرها مع الماوردي.[64]

2. الشورى أساسا لشرعية الاستحقاق:

لا جدال في القيمة العلمية للتنظير الفقهي لمبدأ التعاقد، لكن هذا التنظير يبدو فقيرا عندما يتعلق الأمر بالجانب الإجرائي، إذ لم يقدم الفقهاء صيغا تطبيقية ذات بال. ولعل السبب في ذلك أن الممارسات السياسية التاريخية التي جنحت بعيدا عن الشرعية لم تكن تسمح لهم بأكثر من التمسك بالمبادئ النظرية من جهة، وترديد الصيغ الإجرائية التي أفرزتها تجربة الراشدين من جهة ثانية. ولا شك أن هذا الفراغ السياسي كان له تأثير كبير على تطور المعالجة الفقهية لآليات التداول بجنوحها نحو التنظير المجرد على حساب العمل المؤسسي وإجراءاته التنظيمية.

لقد اجتهد الفقهاء في تقديم نموذج للحكم الشوري المستوفي للشرعية بناء على قراءتهم لمجريات تجربة السقيفة بالأساس، وهذه التجربة بالرغم من عفويتها وبساطتها، تقدم نموذجا استثنائيا قياسا إلى التقاليد السياسية العالمية التي كانت تحيط بالجزيرة العربية إبان العصر الوسيط. وفيما يتعلق بتنظيم إجراءات حيازة السلطة، استقر الرأي الفقهي على الاعتراف بصيغتين حصل بشأنهما الإجماع: الأولى مباشرة، حيث تتولى الأمة من خلال ممثليها اختيار حاكمها، والثانية غير مباشرة حيث تفوض إلى الإمام القائم حق اختيار من يخلفه فيها وفق شروط وضوابط محددة.

1.2. إعمال الشورى في الصيغة التعاقدية المباشرة

في هذه الصيغة المباشر، تكون صلاحية إنجاز العقد موكولة لأهل الحل والعقد، ويعبر عنها الفقهاء باصطلاحات مختلفة، منها "الاختيار" و"الاجتهاد"، و"البيعة". ويدل "الاختيار" من حيث المبدأ على أن الولاية العامة إنما تستمد شرعيتها من اختيار أهل الحل والعقد دون غيره من الطرق التي عارض الفقهاء شرعيتها كالنص والوصية. ومن الناحية الإجرائية، يحيل اصطلاح "الاختيار" إلى إمكانية تعدد المترشحين لهذا المنصب.

ومن الاصطلاحات الفقهية المستخدمة أيضا "الاجتهاد"، ويدل على بذل الجهد واستفراغ الوسع في التشاور والتداول واستطلاع الرأي لضمان اختيار سليم وشرعي لأهل الاستحقاق. كما يدل على أن الاستخلاف من جنس التصرفات الشرعية المنوطة بالمكلفين، والتي لا تثبت لها صفة الشرعية إلا بخضوعها لمقتضيات الاجتهاد الفقهي، لما فيها من التدقيق في الشروط والمؤهلات في كل من يتصدى لحيازة هذا المنصب والموكلين بتنصيبه على حد سواء. كما يوحي الاجتهاد أيضا بأن العقد السياسي ينبغي أن يكون مؤسسا على ضمانات حقيقية بعيدة عن الإجراءات الصورية حتى تثبت له بالفعل صفته التعاقدية.

أما "البيعة"، فهي أكثر الاصطلاحات شيوعاً واستعمالا بين الفقهاء، لقوة دلالتها على الفعل التعاقدي. وهي ترد في اصطلاح الفقهاء بمعنيين: الأول مفهومي يحيل إلى كون البيعة تعبير دستوري عن الاختيار الحر لولي الأمر، والثاني إجرائي يحيل إلى كيفية إنجاز هذا اختيار، سواء أكان ذلك بصيغة التعاقد المباشر أو غير المباشر كما سيأتي.

وباعتبار تجربة الخلافة الراشدة تجربة معيارية كما أسلفنا، فإن التوصيف التاريخي لهذه التجربة ينتهي إلى أنها –على بساطتها– قد نجحت في إرساء آليات محددة لإدارة عملية الشورى بالشكل الذي يضمن شرعية الاستحقاق. وقد تمثلت هذه الآليات أولا في وجود هيئة استشارية هي صاحبة الاختصاص في تحديد جهة الاستحقاق، وثانيا في وجود تمثيلية حقيقية حيث كان يمثل كلَّ طرف في تلك الهيئة فريق سياسي متميز عن الآخر، وثالثا في ابتكار آلية إجرائية للحسم في نتيجة الاستحقاق، وهي آلية البيعة المباشرة.

أ. الهيئة الاستشارية أو مجلس الشورى:

ولدت هذه الهيئة بطريقة عفوية ودونما تخطيط مسبق، وذلك عقب وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، حيث بادر كبار الصحابة بالاجتماع للنظر فيمن يخلفه. وهذه العفوية كانت مبررة باعتبارها تجسد تلك المرحلة الانتقالية التي كانت تمر بها الجماعة المسلمة، حيث كان انقضاء عصر النبوة يدشن مرحلة جديدة سيحل فيها اجتهاد الأمة محل نزول الوحي. وفي خضم هذا التحول، كان يقع على عاتق الجماعة الناشئة تدبير شأنها الداخلي لملأ هذا الفراغ السياسي في ظل سكوت نصوص الوحي عن تحديد أي شكل من أشكال تنظيم انتقال الحكم، باستثناء نصوص الشورى التي جاءت في سياق تقرير المبادئ الموجهة دونما تحديد لأي إجراء تنظيمي. وإذا تجاوزنا الأطروحات التي تدعي وجود مثل هذه النصوص، وهي دعاوى تستند إلى قراءة تأويلية أثارت الكثير من الجدل، تضعنا الوقائع التاريخية أمام تجربة إنسانية كانت ولا تزال تشكل مجالا لتدافع الإرادات السياسية تبعا لتباين تقديراتها المصلحية. وفي سياق هذا التدافع جاء انعقاد اجتماع السقيفة للتعامل مع حالة طارئة وغير مسبوقة، ولا تقبل التأجيل، وهو ما تعكسه هذه الخطبة التي افتتح بها أبو بكر جلسة الاجتماع، والتي قال فيها: "إن محمدا قد مضى بسبيله، ولابد لهذا الأمر من يقوم به فانظروا وهاتوا آراءكم".[65]

ولأن الاجتماع جاء في سياق الطوارئ، ويتعلق بقضية مصيرية، ولأنها كانت التجربة السياسية الأولى من نوعها في حياة الجماعة، فمن المنطقي أن تأتي هيئة الشورى التي تولت مهمة تنظيم المرحلة الانتقالية خالية من التعقيدات التنظيمية التي تزخر بها المجالس النيابية المعاصرة. وفي تقديري أن تطورا نوعيا قد حدث في هذا الاتجاه مع القرار الذي اتخذه عمر بن الخطاب بشأن تعيين مجلس شورى له صلاحيات محددة، ويتبع إجراءات مرسومة، وهذا القرار الرسمي كان محاولة موفقة لتقنين الشورى بحيث تصبح عملية الاختيار أكثر تنظيما. وهذه التجربة على حداثتها، توفرت لها المقومات المطلوبة في كل عمل مؤسسي. فالأعضاء الستة الذين سموا بأهل الشورى كانوا أعضاء في هيئة محددة، وهي تعمل وفق قانوني داخلي محدد، ومن أجل إنجاز مهمة منصوص عليها سلفا. وهذا التطور في إبداع أشكال إجرائية جديدة في عملية الاختيار يعبر في الواقع عن نضج الوعي السياسي في هذه المرحلة المبكرة، وإدراكا من كبار الصحابة بأن عملية إفراز القيادة السياسية لا يمكن أن تكتسب شرعيتها إلا إذا كانت صادرة عن هيئة معترف بها، وتحظى بالمصداقية والقبول.

ب. تعدد الأطراف السياسية المتنافسة:

تشير وقائع السقيفة إلى الطابع النخبوي للحاضرين، وهم أولئك الذين اضطلعوا بأدوار قيادية في عهد النبوة. كما يشير تباين وجهات نظرهم حول الأحق بالحكم إلى وجود تعددية حقيقية حيث كان سعد بن عبادة يتزعم جماعة الأنصار، بينما كان أبو بكر يتكلم باسم المهاجرين. وبغض النظر عن مدى أحقية الطرفين، والمبررات التي كانا يتحججان بها، ثمة حقيقة واضحة، وهي أن المحاججات كانت تنافسية بامتياز، وإن لم تخل من حدة أحيانا. ومع ذلك، فقد كانت تضع مصلحة الجماعة فوق كل الاعتبارات الفئوية الضيقة. لذلك، ليس غريبا أن يأتي حسم هذا التنافس الذي رجح كفة المهاجرين بدعم من أحد قادة الأنصار، بشر بن سعد أبو النعمان، أي من خارج معسكر المهاجرين. وكانت خطبته متوازنة، فهي وإن حفظت للأنصار فضلهم، تقر بأحقية منافسيهم في الحكم. قال بشر: "يا معشر الأنصار، إنا والله لئن كنا أولي فضيلة في جهاد المشركين، وسابقة في الدين، ما أردنا به إلا رضا ربنا وطاعة نبينا، والكدح لأنفسنا، فما ينبغي أن نستطيل على الناس بذلك، ولا نبتغي به من الدنيا عرضا، فإن الله ولي المنة. ألا إن محمدا صلى الله عليه وسلم من قريش، وقومه أحق به وأولى، وأيم الله لا يراني الله أنازعهم هذا الأمر أبدا، فاتقوا الله ولا تخالفوهم ولا تنازعوهم".[66] وكذلك، كان موقف المهاجرين على لسان أبي بكر، إذ لم يمنعه دفاعه عن أحقيتهم بالمنصب من الاعتراف بفضل الأنصار. فالمهاجرون –كما قال– "أول من عبد الله في الأرض، وآمن بالله وبالرسول، وهم أولياؤه، وعشيرته وأحق الناس بهذا الأمر من بعده، لا ينازعهم في ذلك ظالم(...). وأنتم معشر الأنصار من لا ينكر فضلكم في الدين، ولا سابقتكم العظيمة في الإسلام، رضيكم الله أنصارا لدينه ورسوله، وجعل إليكم هجرته، وفيكم جلة أزواجه وأصحابه، فليس بعد المهاجرين الأولين عندنا أحد بمنزلتكم، فنحن الأمراء وأنتم الوزراء، لا تفتاتون بمشورة، ولا تَقضى دونكم الأمور".[67] إن هذه المحاججات تعكس أداء أخلاقيا راقيا قوامه الاعتراف بفضل المنافس وأهليته دونما أي انتقاص أو تشهير كما نجده في الحملات الدعائية المعاصرة، وهو ما يقدم دليلا تاريخيا على أن تخليق الحياة السياسية أمر ممكن وقابل للتحقق.

ج. إجراءات البيعة:

لعل أهم ما أنجزته السقيفة على مستوى الإجراءات التنظيمية أنها ابتكرت طرقا عملية يمكن تسميتها بمراسيم البيعة، وهي الترتيبات التي يجري اتباعها عمليا في إنجاز عقد البيعة. من هذه الترتيبات، اعتماد مبدأ **الترشيح** لتحديد الأشخاص الذين سيتم اختيار الحاكم من بينهم. فعندما رجحت كفة المهاجرين، وتعين الحكم فيهم، قدم أبو بكر أبا عبيدة ابن الجراح، وعمر بن الخطاب ليختار الناس أحدهما، فأبيا إلا أبا بكر، وقالا أبسط يدك نبايعك، فلما ذهبا ليبايعوه، سبقهما إليه بشر بن سعد فبايعه ثم بايع الناس.[68] ومن الترتيبات التي صاحبت بيعة أبي بكر، اعتماد مبدأ "**الإشهار**"، وهو بمثابة بيعة ثانية تمت في المسجد باعتباره المركز الحاضن للأنشطة العامة التي تهم مصالح الجماعة آنذاك. وربما كان اعتماد هذا الإجراء بسبب الظروف الطارئة التي تمت فيها بيعة أبي بكر، وكان قد تخلف عنها بعض كبار الصحابة، ولعل هذا ما أشار إليه عمر ابن الخطاب عندما قال "ألا إن بيعة أبي بكر كانت فلتة وقى الله شرها فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه".[69] وهذا ما فهمه بعض الفقهاء الذين فسروا الفلتة بمعنى الفجأة، أي أن البيعة تمت دون استعداد لها مما حال دون حضور كبار الصحابة إجراءات البيعة في السقيفة.[70] ولتدارك ذلك، تم إشهار بيعة أبي بكر في المسجد حيث اعتلى في اليوم الثاني من بيعته المنبر وقال: "أيها الناس، إن الذي رأيتم مني لم يكن حرصاً على ولايتكم، ولكن خفنا الفتنة والاختلاف فيما بينكم فدخلت فيها لهذا، وقد رجع الأمر والحمد لله إلى أحسن من ذلك، وهذا أمركم اليوم قد رددته إليكم فقدموا من أحببتم وأنا كأحدكم، فأجابه الناس جميعاً: رضينا بك حظاً وقسماً ونصيباً، فأنت الرضا، وأنت ثاني اثنين، وخليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم أحدثوا له بيعة أخرى".[71]

2.2. إعمال الشورى في الصيغة التعاقدية غير المباشرة

تختلف هذه الصيغة عن الأولى في كون الأمة لا تتولى إنجاز العقد بشكل مباشر في شخص ممثليها من أهل الحل والعقد، بل تفوض هذا الحق إلى الإمام القائم بوصفه نائبا عنها ومعبرا عن إرادتها، بقيود وشروط تضمن تحقق هذه الغاية. وهذا المسلك غير المباشر قد يوهم بأنه يجري عمليا خلاف مقتضى الشورى طالما أن الإمام القائم هو صاحب الصلاحية في التنصيب. لكن القراءة التاريخية للتجربة التي يستمد منها هذا الإجراء شرعيته، وهي استخلاف أبي بكر لعمر رضي الله

عنهما، تؤكد أنه يحقق معيار الشورى، والاختلاف فقط في الجهة المخولة بإجراء التشاور، وهي أهل الحل والعقد في الصيغة الأولى، والإمام الحاكم في الصيغة الثانية.

أ. مجالس الشورى وتداول الرأي:

لا سبيل إلى ادعاء وجود مجلس شورى منظم ودائم كما هو اليوم، إذ لم تكن الحياة السياسية على درجة من التعقيد أو التنظيم على مستوى الهياكل السياسية. لكن المبدأ كان حاضرا، وتم بالفعل عقد سلسلة من مجالس للتشاور وتبادل الرأي حول المرشح الأكثر استحقاقا للمنصب الأعلى. ومن الناحية الإجرائية، لا يمانع الفقهاء من حق الإمام القائم في إدارة عملية التشاور، خاصة وأنه في الأيام الأخيرة من حياته السياسية، وهو المبدأ الذي اصطلحوا عليه بولاية العهد. لكن تصرف الإمام كما يقول الفقهاء مقيد بعدم إبرام العهد إلا بعد إجراء سلسلة مشاورات مع أهل الحل والعقد لأخذ رأيهم فيمن يستحق المنصب. ومن هنا قالوا إن أبا بكر لم يعهد إلى عمر إلا بعد أن شاور الصحابة وأخذ رأيهم، وبذلك يكون قد أخذ موافقتهم وعقد لهم برضاهم، ومن هذا الرضا يكتسب العقد صفة الإلزام والشرعية. وثمة روايات كثيرة في هذا المعنى، وسنقتصر على الأهم منها، وقد يكون من المفيد أن نجتهد في محاولة ترتيبها وفقا لتتابع أحداثها.

أورد القلقشندي رواية تقول "إن أبا بكر لما اشتد به الوجع أرسل إلى علي وعثمان ورجال من المهاجرين والأنصار فقال: قد حضر ما ترون، ولابد من قائم بأمركم، فإن شئتم استخرتم لأنفسكم، وإن شئتم استخرت لكم. قالوا: بل اختر لنا، فأمر عثمان فكتب عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه، فقال عمر: لا أطيق القيام بأمور الناس، فقال أبو بكر، هاتوا سيفي، وتهدده فانقاد عمر".[72] هذه الرواية تشير إلى بداية تفكير أبي بكر في استخلاف عمر، وهو في مرضه الذي مات فيه، كما تشير إلى أنه خيرهم بين أن يستخير لهم أو يستخيروا لأنفسهم، ففوضوا له الأمر.

وتشير رواية أخرى للطبري إلى أن أبا بكر ناقش المسألة مع آخرين في وقت لاحق، وفي غير المجلس السابق. تقول الرواية إن أبا بكر قال: "أترضون بمن أستخلف عليكم؟ فإني والله ما آلوت جهد الرأي ولا وليت ذا قرابة، وإني قد استخلفت عليكم عمر ابن الخطاب فاسمعوا له وأطيعوا.

فقالوا: سمعنا وأطعنا".[73] ونص الرواية يشير إلى أن أبا بكر كان يرغب في مزيد من التوثيق واستطلاع موافقة الآخرين في قرار العهد.

وتشير رواية ثالثة إلى أن أبا بكر أنكر على بعض الصحابة تشوفهم إلى الخلافة واشتد غضبه لذلك، فقال له عبد الرحمن بن عوف: " خفض عليك رحمك الله، فإن هذا يهيضك في أمرك إنما الناس في أمرك بين رجلين: إما رجل رأى ما رأيت فهو معك، وإما رجل خالفك فهو مشير عليك وصاحبك كما تحب، ولا نعلمك أردت إلا خيرا، ولم تزل صالحا مصلحا، وأنك لا تأسى على شيء من الدنيا".[74] والرواية صريحة في وجود من كان ينافس عمر، وأن الأخير كان المرشح المفضل لأبي بكر. كما تشير رواية أخرى إلى وجود من كان معارضا لولاية عمر مخافة شدته على الرعية. وبناء على هذه العينة من الروايات، نسجل الملاحظات التالية:

– توثق هذه الروايات وقائع الشورى وما كان يحدث في مجالسها من تداول للرأي واختلاف بين وجهات النظر، وهو ما يعني أن ثمة إرادات سياسية كانت تتفاعل، بل وقد تتعارض أحيانا، وأن أمر الاستخلاف أو العهد لم يكن حكرا على الإمام القائم يملك حق التصرف فيه مطلقا، بقدر ما هو محصلة توافق وتشاور.

– كما هو معتاد في كل شأن سياسي يخضع للاجتهاد، لم يكن هناك بد من أن تتعدد التقديرات السياسية وتتباين الترجيحات. وعلى حد قول عبد الرحمن بن عوف، كان الناس أحد رجلين: رجل انحاز إلى اختيار أبي بكر ودعمه، ورجل خالفه فهو يشير بغيره، وهذا يقدم مؤشرا موضوعيا على سلامة الممارسة السياسية ونزاهتها، وحفظ حق ممثلي الأمة في إبداء رأيهم.

– توثق الروايات السابقة التزام الحاكم باحترام قواعد الشورى وحرصه على الشفافية بعيدا عن شبهة استغلال المنصب لمصالح شخصية: "والله ما آلوت من جهد الرأي ولا وليت ذا قرابة". كما توثق في الطرف المقابل تصرف المستشارين بكل مسؤولية وإيجابية، بعيدا عن أجواء التوتر والصرع التي تصاحب عادة التنافس على السلطة.

ب. إشهار العهد:

تشير الروايات التاريخية إلى أن أبا بكر لم يقطع بإلزامية العهد ونفاذه إلا بعد عرضه على أهل الحل والعقد لإبداء موافقتهم في مجلس علني، وضمن لهم حقهم الكامل في رفضه أو قبوله، وألزم نفسه بقبول ما يصدر عنهم من قرار. يحدثنا اليعقوبي في بعض رواياته أن أبا بكر "عندما كتب عهده لعمر بعث به مع عثمان بن عفان ورجل من الأنصار ليقرأه على الناس، فلما اجتمع الناس قاما فقالا: هذا عهد أبي بكر، فإن تقروا نقرأه، وإن تنكروا نرجعه، ثم قرئ العهد".[75]

وتوحي العبارة الأخيرة من النص بأن المجتمعين كانوا على علم مسبق بقرار العهد، وأن تلاوة النص الخليفي كان مجرد إجراء قانوني يهدف إلى استكمال الشكليات الإجرائية الرسمية، بحيث يشهر النص علنا، وفي جلسة استماع رسمية. ومع كل العفوية والبساطة التي كانت تحيط بهذه الآلية الإجرائية، إلا أنها ذات مصداقية عالية، كونها تقدم ضمانة دستورية لتحقيق شرعية القرار، حيث يتم الإعلان عن القبول أو الرفض كشرط مسبق لتلاوة القرار، عملا بمقتضى الآلية التي حددها أبو بكر، والتي تنص على عدم تلاوة البيان إلا في حال قبوله، ورده في حال رفضه.

ج. لزوم العهد ودخوله حيز التنفيذ

مع وضوح سلامة الإجراءات السابقة، إلا أن ذلك لم يمنع من اختلاف الفقهاء في قراءتها، حيث ذهب بعضهم إلى اعتبار عقد الإمام مجرد ترشيح للمنصب، بينما اعتبره آخرون عقدا ناجزا.

بخصوص الرأي الأول، ذهب فريق من الفقهاء إلى أن عهد الإمام لا يسري مفعوله، ويحتاج إلى استئناف العقد وتجديد البيعة للمعهود له بعد وفاة الإمام العاهد. ولعل من الأوائل الذين نسب إليهم هذا الرأي سليمان بن جرير، فقد قال عنه البغدادي: "وزعم سليمان بن جرير أن الإمام له الوصية بالإمامة إلى واحد بعينه، ولكن لا يلزم الأمة تنفيذ وصيته إلا بعد الشورى فيه".[76] وقد تبنى هذا الرأي قلة من الفقهاء ممن يعتد بهم منهم الفراء الذي ذهب إلى أن الإمامة حق للأمة وليس للإمام، ومن ثم قال "إن الإمامة لا تنعقد للمعهود إليه بنفس العهد، وإنما تنعقد بعقد المسلمين".[77] وبناء عليه، يرى أن عهد الإمام إلى من بعده لا يحتاج أصلاً إلى إشهاد أهل

الحل والعقد عليه، إذ لا معنى لهذا الإشهاد، وإنما الإشهاد على العقود، وعهد الإمام ليس بعقد[78]، ومن ثم لم يشترط رضا الأمة به.[79]

وبالمقابل، ذهب جمهور الفقهاء إلى القول بإلزامية العهد ونفاذه، وهم لا يرون في ذلك مصادرة لحق الأمة وحجتهم في ذلك أمران كلاهما يشكل ضمانه حقيقة لتحقيق شرعية العقد: إعمال الشورى، وعدالة الإمام. بخصوص الأول، يقول أبو بكر الباقلاني إن "أبا بكر عهد إلى عمر بمحضر الصحابة، فأقروا جميعا عهده وصوبوا رأيه، ولم يقل قائل منهم لم تَعهدُ في أمر ما جعل الله لك العهد فيه، ولا قال قائل في غير مجلسه ولا بعد وفاته".[80] وهذا الاعتبار ذاته لاحظه الجويني الذي انتهى إلى القطع بعدم اشتراط تجديد موافقة أهل الاختيار لنفاذ العهد بعد وفاة الإمام، حجته في ذلك أن "أبا بكر لم يعدم على توليته عمر مراجعة واستشارة ومطالعة".[81] ويستدل الجمهور في هذا السياق أيضا بالتزام الصحابة بتنفيذ عهد أبي بكر لعمر. يقول القاضي عبد الجبار: "ولو أنهم فهموا غير هذا لكان لهم العدول عنه أصلا، والعمل على استئناف المشورة لغيره، ولكان وجود العهد كعدمه".[82]

كما يستند رأي الجمهور إلى الثقة التي يتمتع بها الإمام القائم، وهي ثقة يستمدها من عدالته وتزكية الأمة له. والحقيقة أن الفقيه المالكي أبا بكر الباقلاني كان دقيقا في ملاحظة لهذا الاعتبار الأخلاقي، ولذلك ذهب إلى حدّ التجريم الديني لكل من سعى إلى اتهام الإمام بالخيانة في اختياره. فالتهمة في هذا المقام –كمَا قال– "معصية لله ممن جناها وظنها بإمام المسلمين إذا كان عفيفا مشهوراً ظاهر العدالة، منصفاً للأمة، لم تكن له خيانة لهم في مدة أيام نظره، ولا مخاتلة ولا جبرية، فهو بألا يتهم بعد الموت ويحتقب عظيم الإثم في تسليط ظالم عليهم أو جاهل بأمورهم أولى، وفي هذا ما يوجب أن يكون ظن المسلمين بإمامهم الذي لم يعرفوه إلا بالصلاح والاستقامة، والتهمة له ذنبا منهم تجب التوبة والاستغفار منه".[83] وكلام الباقلاني منطقي تماماً، فلا مبرر لسحب الثقة من الإمام واتهامه بالخيانة في هذا المقام بالذات، لأنه اتهام غير مبرر، وعدوان على شخصه بدون موجب شرعي، وهو على براءته حتى تقوم الحجة على إسقاط هذه البراءة والطعن في عدالته. وعلى هذا الأساس، اشترط الفقهاء لنفاذ العهد وصحة انعقاده أن تتوفر في كل من

العاهد والمعهود إليه الشروط المعتبرة من العدالة والعلم وغيرهما. فطالما أن الإمام عدل وعالم بمن يصلح للخلافة ممن هو على شروط الأئمة، فتصرفه صحيح وعهده نافذ.[84] وقد توسع الفقهاء في شرح هذه الشروط، مما لا نرى ضرورة لإثباته هنا، ويمكن مراجعته في مظانه.[85] والحقيقة أن الاعتبارات التي لاحظها الجمهور وجيهة ومنطقية من الوجهتين الفقهية والتاريخية معا، وهو ما يرجح صحة رأيهم.

3. الشورى أساسا لشرعية الأداء

إن شرعية السلطة لا تتوقف فقط عند حدود شرعية الاستحقاق، بل تمتد إلى شرعية الأداء. فإذا كان إعمال الشورى شرط صحة في انعقادها في الابتداء، فإن التزام السلطة الحاكمة بمقتضياتها على مستوى الممارسة هو شرط في صحة استمرارها في الانتهاء. إن هذه المقدمة تضعنا في صلب الإشكالية المطروحة، وهي العلاقة الجدلية بين الشورى والشرعية.

1.3. تلازم الشورى والشرعية

ذهب فريق من الفقهاء إلى ربط شرعية الحكم بإلزامية إعمال الشورى، واعتبروا عدم التزام الحاكم بمبدأ التشاور في إدارة شؤون الدولة من موجبات عزله. وقد استندوا في هذا الحكم إلى الأمر القرآني الوارد في قوله تعالى: "فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ". آل عمران 159. ولأن الأمرَ في الآية يفيدَ معنى الوجوب، لزمه أن يأخذَ مشورتهمَ ولا يستبدَ بالقرار دونهم في كل ما يتعلق بأمور السلم والحرب والمصالح العامة. وبناء عليه ذهبوا إلى القول بعدم شرعية الحاكم ما لم يلتزم بالشورى للأمر الوارد في الآية، واعتبروا ذلك من قواعد الشريعة التي توجب عزل الحاكم متى أخل بها. قال ابن عطية: "والشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام، ومن لا يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب، هذا ما لا خلاف فيه.[86] وهذا قول القرطبي أيضا[87]، وغيرهما من الفقهاء. وهذا الحكم مما تواطأ نقله بين طبقات المفسرين، وهو ما جرى تعضيده بكثير من الأحاديث الواردة في هذا الباب مم يتعذر استقصاؤه هنا. واستناد إلى مجموع هذه النصوص، استنبط الفقهاء عدم جواز الانفراد بالقرار، ووجوب تداول الرأي قبل اتخاذ

أي قرار يمس المصالح العامة، وقالوا "أيما رأي لم يجتمعوا عليه لا يقدمون عليه".[88] وفي هذا المعنى أيضا يؤكد ابن تيمية أيضا أنه "لا غنى لولي الأمر عن المشاورة، فإن الله تعالى أمر بها نبيه صلى الله عليه وسلم".[89] وقد استشهد ابن تيمية بالآية السابقة مقرونة بالآية الواردة في سورة الشورى في قوله تعالى: "والَّذين استجابوا لربّهم وأَقاموا الصَّلاَةَ وأَمرهم شورىٰ بينهم وممَّا رزقناهم ينفقون". الآية 38. كما استشهَد بالسنة العمَلَيَة التي تجسد النهج النبوي كما في قولَ أبي هريرة: "لم يكن أحد أكثر مشاورة لأصحابه من رسول الله صلى الله عليه وسلم". واستناد إلى هذا النصوص، يرى ابن تيمية أن ما أمر به النبي صلى الله عليه وسلم من المشورة فغيره أولى به.[90]

والذي أريد استخلاصه من هذه النصوص الشرعية وما ورد بشأنها من شروح وتعليقات هو تأكيد لزوم العمل بالشورى كمبدأ في الحكم، أي أن الشورى قاعدة أساسية من قواعد الحكم الإسلامي، وأيما إسقاط للعمل بهذا المبدأ يوجب إسقاط شرعية الحكم. أما ما يتعلق بمسألة هل الشورى ملزمة أم معلمة فهي مسألة جزئية تتعلق بالجانب الإجرائي، وهي مسألة خلافية وليس هذا الحيز مجالا للترجيح بين الأقوال. وبغض النظر عن الخلاف الوارد في ذلك، تبقى تلك الخلافات من طبيعة نظرية أكثر منها إجرائية إذ لم تنجح تجربة الحكم في تاريخنا السياسي من إبداع أشكال مؤسسية لتنظم عملية إجراء الشورى، ومن ثم لا توجد لدينا تجارب واقعية مكتملة وتقاليد سياسية متراكمة يمكن الإحالة إليها في تحديد كيفيات الإلزام أو الإعلام، باستثناء التجربة الراشدية.

2.3. حدود إعمال الشورى

أما المسألة الثانية التي ناقشها الفقهاء إضافة إلى مسألة الإلزام فتتعلق بحدود إعمال الشورى حيث أجمعوا على أن مجال التشاور يقتصر على القضايا التي تقبل بطبيعتها الاجتهاد وإعمال الرأي. وهذه المناقشة ذات أهمية كبيرة في بيان حدود تصرفات الحاكم وصلاحياته إذ من شأن الضوابط التي وضعها الفقهاء أن تقيد تصرف الحاكم من وجهين، الأول: شرعي بإلزامه الخضوع لسلطة الأحكام الشرعية والتصرف ضمن حدودها، والثاني: مؤسسي بإلزامه بالتصرف في حدود نتائج الشورى. يقول ابن تيمية في بيان هاتين المسألتين: "فإن بين له بعضهم ما يجب اتباعه من

كتاب الله أو سنة رسوله أو إجماع المسلمين، فعليه اتباع ذلك، ولا طاعة لأحد في خلاف ذلك وإن كان عظيما في الدين والدنيا...؛ وإن كان أمرا قد تنازع فيه المسلمون، فينبغي أن يستخرج من كل منهم رأيه ووجه رأيه، فأي الآراء كان أشبه بكتاب الله وسنة رسوله عمل به كما قال تعالى: "فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا". النساء 59.[91]

أ. وفيما يتعلق بالقيد الأول، ليس من اختصاص السلطة الحاكمة مصادرة القوانين الشرعية تحت أي ذريعة، وهو النهج الذي رسخته التقاليد السياسية في تجربة الحكم الإسلامي، ولذلك لم يتصور الفقهاء وجود مبرر يسمح للحاكم تجاوز الحكم الشرعي مطلقا. قال ابن عطية: "وأما في حلال أو حرام أو حد فتلك قوانين شرع".[92] وبموجب هذا الضابط، تصبح صلاحيات الحاكم ذات طبيعة تنفيذية محضة، مع إلزامية التنفيذ باعتبار الحكم أمرا إلهيا واجب التنفيذ. ولأنه كذلك، فكل مخالفة تقع من الحاكم على هذا المستوى تستوجب بالضرورة نقض طاعته كما جاء منصوصا عليه في حديث "السمع والطاعة حق ما لم يؤمر بالمعصية، فإذا أمر بمعصية، فلا سمع ولا طاعة"[93]. ومن حيث السوابق التاريخية، جرى الاستدلال بتجربة الخلفاء الراشدين باعتبارها سوابق ملزمة كما في قول أبي بكر في مناسبة بيعته: "أيها الناس، إني وليت عليكم، ولست بخيركم، أطيعوني ما أطعت الله فيكم، فإذا عصيته فلا طاعة لي عليكم.[94]

ب. وأما ما يتعلق بتصرفات الحاكم في المصالح العامة التي تخضع للاجتهاد والتقدير الظرفي، فهي بدورها مقيدة بالخضوع لمبدأ التشاور وما يتمخض عنه من نتائج. قال ابن خويز منداد: "واجب على الولاة مشاورة العلماء فيما لا يعلمون، وفيما أشكل عليهم من أمور الدين، ووجوه الجيش فيما يتعلق بالحرب، وجوه الناس فيما يتعلق بالمصالح، ووجوه الكتاب والوزراء والعمال فيما يتعلق بمصالح البلاد وعمارتها"[95] وهذا التشاور يستوي فيه من وافقه ومن خالفه سواء بسواء، وفي هذا قالوا: "يشاور الموافقين والمخالفين، ويسألهم عن حجتهم ليبين له الحق.[96]

وبحكم أن هذه الحالات متروكة للاجتهاد والنظر، فقد طرح الفقهاء مسألة كثيرا ما أسيء فهمها تتعلق بمن له صلاحية اتخاذ القرار في حال كان الحاكم مكافئا لمستشاريه في الرأي

والاجتهاد. في هذه الحالة، يرى فريق من الفقهاء أن الحاكم لا يجوز له أن يقلد غيره، بينما أجاز غيرهم أن يترك رأيه لرأي من هو أفقه منه.[97] والرأي الأول ليس فيه إسقاط لمبدأ الشورى كما قد يظنه البعض، والمسألة هنا علمية صرفة تتعلق بجواز تقليد المجتهد غيره وترك رأيه إلى رأي غيره بغض النظر عن موضوع الاجتهاد ومجاله. وأيا كان الرأي الراجح، يبقى القرار صحيحا طالما أنه ناتج عن اجتهاد مؤسس على دليل، وقصد به تحري الحق واختيار الأصوب والأوفق؛ وهذا بخلاف تصرف الحاكم المبني على التعسف أوالجور أو الإكراه.

وسواء أأخذنا بالرأي الأول أم الثاني، فإن آلية الاجتهاد كأساس للشورى تعتبر في حد ذاتها قيدا على تصرف الحاكم، يخضع بموجبه لما تقتضيه المصلحة العامة.

خاتمة

بالرغم من أن تجربة الدولة الإسلامية تعود إلى مرحلة النبوة، وهي متقدمة زمنيا، إلا أن هذه المرحلة لا نكاد نجد لها كبير صدى في الاستدلال الفقهي الناظم لتدول الحكم. وقد شكل غياب شخص النبي عليه الصلاة والسلام حدثا فارقا في تاريخ التجربة السياسية الفتية، إذ وضع الجماعة الإسلامية الناشئة أمام مهام جديدة حيث ستواجه لأول مرة إدارة حالة من الفراغ السياسي القائم. ولأنها لم ترث عن زمن النبوة شكلا تنظيميا محددا يمكن استصحابه، فقد كان عليها أن تجتهد وفق تقديرها المصلحي في ابتكار ما كانت تراه مناسبا من آليات التداول، ضمن حدود خبراتها التاريخية، والشروط السياسية التي تحكمها. وخلال هذه المرحلة الانتقالية كانت الجماعة تعي تماما بأنها بإيزاء عمل تأسيسي غير مسبوق، وهو ما يفسر تعدد الخيارات والرؤى التي تمخض عنها اجتماع السقيفة، وما بعد السقيفة.

ومن الوجهة التشريعية، أسس هذا الاجتماع لواحد من أهم المبادئ التي ستحكم الاجتهاد الفقهي لاحقا، وهو مبدأ الإجماع الذي أخذ طابعا عفويا وعمليا باعتباره الآلية الأكثر انضباطا في تأكيد شرعية استحقاق المنصب. وبغض النظر عن الأشكال التطبيقية والخيارات المتعددة لتحقق هذا الإجماع، ومدى اتساع أو ضيق قاعدته النخبوية، فإن القاعدة المبدئية الثابتة أن الإجماع يجب

بالضرورة أن يعبر عن إرادة الأمة واختصاصها بحق الاختيار، وأن يعبر عن توافق الإرادات السياسية المتنافسة والمتدافعة، وبدون هذا التوافق تفقد العملية السياسية شرعيتها.

وقد مثل هذا الأصل البوصلة التي وجهت الاجتهاد الفقهي في عملية النقد والترجيح كما في عملية التأصيل والاستدلال. وعلى هذا الأساس، جادل الفقهاء بقوة الرأي الفقهي الذي يقول بإجماع أهل الحل والعقد من سائر بلدان المسلمين، مقابل تمسكهم ببيعة أهل الحل والعقد القائمين في بلد الإمام، لكونه المسلك الذي حظي بإجماع الصحابة. ومع ذلك، يحسب لكبار الفقهاء مرونتهم في قبول توسيع دائرة التمثيل لتستوعب جمهور أهل الحل والعقد المقيمين خارج العاصمة السياسية والإدارية، حيث كيفوا وظيفة هؤلاء على أنها واجب كفائي وليس حقا قابلا للاحتكار. وبغض النظر عن مدى اتساع أو ضيق الهيئة التمثيلية، تبقى هذه الهيئة نخبوية محصورة في أهل الحل والعقد. وما عدا ذلك، فإن الأقوال الموهمة لتوسيع دائرة المشاركة السياسية باعتبارها حقا لكافة الناس تبقى خارج حدود التفكير الفقهي، وهي ليست سوى استنتاجات معاصرة ولا يوجد لها ممثلون في الدائرة الفقهية.

المراجع:

- أحمد القرافي، الذخيرة، دار الغرب الإسلامي، تحقيق محمد بوخبزة، ط1، بيروت 1994.
- أحمد بن الحسين البيهقي، شعب الإيمان، تحقيق محمد السعيد زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان، الطبعة: الأولى، 2000.
- أحمد بن حجر العسقلاني، لسان الميزان، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط2، بيروت، 1971.
- أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، السياسة الشرعية، في إصلاح الراعي والرعية، تحقيق علي بن محمد العمران، دار عطاءات العلم، ط4، الرياض،2019.
- ـــــــ مجموع فتاوى ابن تيمية، تحقيقي عبد الرحمان بن محمد، طبعة مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، 1995.

- ـــــــــ، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى 1989.
- أحمد بن علي القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، دار الكتب العلمية، بيروت، (ب. ت.).
- أحمد بن محمد بن عبد ربه، العقد الفريد، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 1404 هـ.
- زكريا أبو يحيى الأنصاري، أسنى المطالب شرح روضة الطالب، المكتبة الإسلامية، (ب.ت.).
- سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد، تحقيق عبد الرحمان عميرة، عالم الكتب بيروت ط1/1409-1989.
- سليمان بن محمد البجيرمي، حاشية البجيرمي على شرح منهج الطلاب، مطبعة الحلبي، 1950.
- عبد الجبار أحمد الهمداني، المغني في أبواب العدل والتوحيد، تحقيق جماعي بإشراف طه حسين، الدار المصرية للتأليف والترجمة، (ب. ت.).
- عبد الحق بن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1422هـ.
- عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، تحقيق علي عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، 2004.
- عبد الرحمن جلال الدين السيوطي، تاريخ الخلفاء، تحقيق حمدي الدمرداش، مكتبة نزار مصطفى الباز، القاهرة، 2004.
- عبد القاهر بن طاهر البغدادي، أصول الدين، تحقيق أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 2002.
- عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، دار الكتب العلمية، تعليق أحمد فهمي، بيروت، ط2، 1992.

- ـــــــــ، نهاية الإقدام، تحرير وتصحيح ألفريد غيوم، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2009.
- عبد الله بن أحمد ابن قدامى، المغني، مكتبة القاهرة، 1968.
- عبد الملك الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق عبد العظيم الديب، مكتبة إمام الحرمين، الطبعة الثانية، 1401.
- علي ابن الأثير، الكامل في التاريخ، تحقيق عمر تدمري، ط1، درار الكتاب العربي، بيروت، 1997.
- علي بن إسماعيل أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تصحيح هملتون ريتر، دار النشر: فرانز شتايز بيسبادن، ط3، 1980.
- علي بن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية، تحقيق أحمد جاد، دار الحديث، القاهرة، 2006.
- الكمال بن الهمام، المسامرة بشرح المسايرة في علم الكلام، الطبعة الأميرية، بولاق، القاهرة، 1317.
- فهد بن صالح العجلان، الانتخابات وأحكامها في الفقه الإسلامي، دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، ط1، الرياض، 2009.
- لسان الدين ابن الخطيب، إعمال الأعلام فيمن بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام، وما يتعلق بذلك من الكلام، تحقيق كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، (ب. ت.).
- محمد ابن أحمد الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق جماعي بإشراف شعيب الأرنؤوط، ط3، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1985.
- محمد الطيب أبو بكر الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق عماد الدين حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، الطبعة الأولى 1987.
- محمد الكردري، مناقب الإمام الأعظم، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، ط1، حيدر أباد، 1321.

- محمد بدر الدين البكري، الاعتناء في الفرق ولاستثناء، تحقيق عادل أحمد عبد الجواد، وعلي محمد عوض، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 1991.
- محمد بدر الدين بن جماعة، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، تحقيق فؤاد عبد المنعم، دار الثقافة، ط3، قطر، 1988.
- محمد بن أحمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، 1964.
- محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، تحقيق مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير ودار اليمامة، ط5، مشق، 1993.
- محمد بن الحسين أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية، تعليق محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، ط2، بيروت، 2000.
- ـــــــ، المعتمد في أصول الدين، تحقيق وديع زيدان حداد، دار المشرق، بيروت، (ب. ت.).
- محمد بن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، دار التراث، ط3، بيروت، 1387هـ.
- محمد بن عمر الرازي، مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة 1420 هـ.
- محمد بن محمد الرملي، تحفة المحتاج إلى شرح المنهاج في الفقه على المذهب الشافعي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القهرة، 1967.
- محيي الدين يحي بن شرف النووي، روضة الطالبين وعمدة المفتين، تحقيق عادل أحمد وعلي محمد، ط3، دار الكتب العلمية، ط1، 1992، بيروت.
- مسلم بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة 1955.
- مصطفى حلمي، نظام الخلافة في الفكر الإسلامي، دار الكتب العالمية، بيروت، 2004.

الهوامش:

[1] عبد الملك الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق عبد العظيم الديب، مكتبة إمام الحرمين، الطبعة الثانية، 1401، ص54.

[2] – محمد الكردري، مناقب الإمام الأعظم، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، ط1، 1321، حيدر أباد، ج2، ص15.

[3] – 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.

[4] – انظر أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى 1989، ج5، ص529.

[5] – عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، دار الكتب العلمية، تعليق أحمد فهمي، بيروت، ط2، 1992، ج1، ص110.

[6] – أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تصحيح هملتون ريتر، دار النشر: فرانز شتايز بيسبادن، ط3، 1980/1400، ص460.

[7] – حول موالاة أبي حنيفة لأهل البيت، ينظر: الملل والنحل، مرجع سابق، ج2، ص255.

[8] – علي ابن الأثير، الكامل في التاريخ، تحقيق عمر تدمري، ط1، درار الكتاب العربي، بيروت، 1997، ج4، ص258.

[9] – نفسه، ج5، ص86.

[10] المجموع في أدلة الأحكام، نقلا عن نظام الخلافة في الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص280.

[11] – انظر تهربه من بيعة أبي العباس السفاح حين قدم الكوفة وجمع وجوه العلماء لأخذ بيعتهم في مناقب الإمام الأعظم، ج1، ص199.

[12] – مناقب الإمام الأعظم، مرجع سابق، ص20.

[13] – نفسه، ج2، ص19.

[14] – نفسه، ج2، ص20.

[15] – نفسه، ج2، ص21.

[16] – نفسه، ج2، ص22.

[17] – نفسه، ج2، ص22.

[18] – نفسه، ج2، ص 16.

[19] – نفسه، ج2، ص 16.

[20] – نفسه، ج2، ص 16.

[21] – نفسه، ج2، ص 16.

[22] – مسلم بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة 1955، ج4، ص239.

[23] – نفسه، ج4، ص240.

[24] – محمد ابن أحمد الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق جماعي بإشراف شعيب الأرنؤوط، ط3، مؤسسة الرسالة، 1985، بيروت، ج11، ص167.

[25] – نفسه، ج11، ص263.

[26] – نفسه، ج11، ص266.

[27] – علي بن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية، تحقيق أحمد جاد، دار الحديث، القاهرة، 2006، ص20، وكذلك: أبو يعلى الفراء، المعتمد في أصول الدين، تحقيق وديع زيدان حداد، دار المشرق، بيروت، (ب. ت.)، ص238، ومناقب الإمام أحمد لابن الجوزي، ص175.

[28] – الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص20.

[29] – نفسه، ص20.

[30] منهاج السنة النبوية، مرجع سابق، ج4، ص524-527. وكذلك أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، مجموع فتاوى ابن تيمية، تحقيقي عبد الرحمان بن محمد، طبعة مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، 1995، ج35، ص20.

[31] – الملل والنحل، مرجع سابق، ج1، ص110.

[32] – مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، مرجع سابق، ص460.

[33] – الملل والنحل، مرجع سابق، ج1، ص259.

[34] – نفسه، ج1، ص98.

[35] – أحمد بن حجر العسقلاني، لسان الميزان، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط2، بيروت، 1971، ج3، ص427.

[36]– الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص:6.

[37] – ينظر رأيه في أحمد بن الحسين البيهقي، شعب الإيمان، تحقيق محمد السعيد زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان، الطبعة: الأولى، 2000.، ج6، ص8-10.

[38]– محمد الطيب أبو بكر الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق عماد الدين حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، الطبعة الأولى 1987، ص:468.

[39]– الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص:6.

[40]- غياث الأمم مرجع سابق، ص:85.

[41]- نفسه، ص85.

[42]- نفسه ص:47.

[43]- سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد، تحقيق عبد الرحمان عميرة، عالم الكتب بيروت ط1/1409-1989، ج 5، ص:254.

[44]- الكمال بن الهمام، المسامرة بشرح المسايرة في علم الكلام، الطبعة الأميرية، بولاق، القاهرة ط1/1317. ص:281-282.

[45]- أحمد القرافي، الذخيرة، دار الغرب الإسلامي، تحقيق محمد بوخبزة، ط1، بيروت 1994، ج10، ص25.

[46] – للوقوف على تفاصل الخلاف الفقهي بين العلماء المعاصرين، ينظر: فهد بن صالح العجلان، الانتخابات وأحكامها في الفقه الإسلامي، دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، ط1، الرياض، 2009، ص39.

[47] – عبد القاهر بن طاهر البغدادي، أصول الدين، تحقيق أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 2002، ص281.

[48] – نفسه، ص281.

[49] – الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص6.

[50] غياث الأمم، مرجع سابق، ص85.

[51] – ينظر رأيه في موسوعة القاضي عبد الجبار، عبد الجبار أحمد الهمداني، المغني في أبواب العدل والتوحيد، تحقيق جماعي بإشراف طه حسين، الدار المصرية للتأليف والترجمة، (ب. ت.)، قسم20، ج1، ص257.

[52] – نفسه، قسم 20، ج2، ص68.

[53] – محيي الدين يحي بن شرف النووي، روضة الطالبين وعمدة المفتين، تحقيق عادل أحمد وعلي محمد، ط3، دار الكتب العلمية، ط1، 1992، بيروت، ج7، ص264.

[54] – محمد بدر الدين بن جماعة، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، تحقيق فؤاد عبد المنعم، دار الثقافة، قطر، ط3، 1988، ص52.

[55] – زكريا أبو يحي الأنصاري، أسنى المطالب شرح روضة الطالب، المكتبة الإسلامية، (ب.ت.)، ج4، ص109.

[56] – محمد بن محمد الرملي، تحفة المحتاج إلى شرح المنهاج في الفقه على المذهب الشافعي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القهرة، 1967، ج7، ص120.

[57] – سليمان بن محمد البجيرمي، حاشية البجيرمي على شرح منهج الطلاب، مطبعة الحلبي، 1950، ج4، ص204.

[58] – محمد بدر الدين البكري، الاعتناء في الفرق ولاستثناء، تحقيق عادل أحمد عبد الجواد، وعلي محمد عوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1991، ص1054.

[59] – شرح المقاصد، مرجع سابق، ج5، ص233.

[60] – المغني في أبواب العدل، مرجع سابق، قسم 20، ج1، ص278.

[61] – روضة الطالبين، مرجع سابق، ج7، ص263.

[62] – المغني في أبواب العدل، مرجع سابق، قسم 20، ج1، ص286.

[63] – نفسه.

[64] – الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص6.

[65] عبد الكريم الشهرستاني، نهاية الإقدام، تحرير وتصحيح ألفريد غيوم، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2009، ص475.

[66] محمد بن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، دار التراث، ط3، بيروت، 1387هـ، ج3، ص221.

[67] تاريخ الرسل والملوك، مرجع سابق، ج 3، ص220.

[68] نفسه، ج3، ص221.

[69] تاريخ الرسل والملوك، مرجع سابق، ج5، ص469-470.

[70] منهاج السنة النبوية، مرجع سابق، ج5، ص469.

[71] لسان الدين ابن الخطيب، إعمال الأعلام فيمن بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام، وما يتعلق بذلك من الكلام، تحقيق كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، (ب. ت.)، ج1، ص60

[72] أحمد بن علي القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، دار الكتب العلمية، بيروت، (ب. ت.)، ج9، ص365.

[73] – تاريخ الرسل والملوك، مرجع سابق، ج3، ص428.

[74] صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، مرجع سابق، ج3، ص430.

[75] أحمد بن محمد بن عبد ربه، العقد الفريد، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 1404 هـ، ج5، ص20.

[76] أصول الدين، مرجع سابق، ص 312.

[77] محمد بن الحسين أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية، تعليق محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 2000، ص 25. وكذلك المعتمد في أصول الدين، مرجع سابق، ص 252.

[78] انظر الأحكام السلطانية للفراء، ص25، وكذلك المعتمد في أصول الدين، ص252.

[79] المعتمد في أصول الدين، ص252.

[80] تمهيد الأوائل، مرجع سابق، ص503.

[81] غياث الأمم، مرجع سابق، ص 125.

[82] المغني في أبواب العدل والتوحيد، مرجع سابق، 20، ص263.

[83] تمهيد الأوائل، مرجع سابق، ص 504-505. وهذا المبدأ يحظى بتقدير واسع لدى الفقهاء، انظر على سبيل المثال رأي ابن بطة في فتح الباري بشرح صحيح البخاري، إخراج وتصحيح محب الدين الخطيب، دار الريان، ط1، 1987، ج 13، ص220، والشوكاني في السيل الجرار، ج 4، ص511، وأبي هاشم من فقهاء المعتزلة في المغني في أبواب العدل والتوحيد، قسم 20، ج1، ص253، والبهوتي في كشاف القناع عن متن الإقناع، دار الفكر، بيروت، 459/6.

[84] أسنى المطالب، مرجع سابق، ج10، ص109. وكذلك مغني المحتاج إلى شرح معاني ألفاظ المنهاج، ج4، ص181.

[85] أسنى المطالب، مرجع سابق، ج4، ص109. وينظر أيضا عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، تحقيق علي عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، 2004، ج2، ص612.

[86] عبد الحق بن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1422هـ، ج1، ص534.

[87] محمد بن أحمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، 1964، ج4، ص249.

[88] ينظر على سبيل المثال: محمد بن عمر الرازي، مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة 1420 هـ، ج27، ص 603.

89 أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، السياسة الشرعية، في إصلاح الراعي والرعية، تحقيق علي بن محمد العمران، دار عطاءات العلم، الرياض، الطبعة الرابعة 2019، ص126.

[90] نفسه، ص126.

[91] نفسه، ص126.

[92] المحرر الوجيز، مرجع سابق، ج1، ص534.

[93] محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، تحقيق مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير ودار اليمامة، دمشق، الطبعة: الخامسة، 1993، ج 3، ص1080.

[94] عبد الرحمن جلال الدين السيوطي، تاريخ الخلفاء، تحقيق حمدي الدمرداش، ط1، 2004مكتبة نزار مصطفى الباز، ص58.

[95] الجامع لأحكام القرآن، مرجع سابق، ج4، ص250.

[96] عبد الله بن أحمد ابن قدامى، المغني، مكتبة القاهرة، 1968، ج 10، ص47.

[97] نفسه، ج 10، ص 47.