

إن أصل هذا الكتاب رسالة تقدم بها المؤلف
لنيل درجة الدكتوراة من جامعة القاهرة
وقد تمت إجازتها

* حقوق الطبع محفوظة *

الطبعة الأولى

١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م

مركز الدراسات والإعلام
بدار أشبيليا

الرياض - مجمع فندق حياة ريجنسي

مكتب رقم: ٢٢٤

هاتف: ٤٧٧٣٩٥٩ - ٠١

دار الأخلاء

للنشر والتوزيع

الدمام - شارع المزارع

هاتف: ٨٤١٦٦٨٤ - ٠٣

ص.ب: ٩٠٠٧ الدمام ٣١٤١٣

النظريّة السياسيّة

عند ابن خنّيمية

تأليف

دكتور حسن كوناكنا

رسالة دكتوراه من جامعة القاهرة

مركز الدراسات والإعلام
الرياض

دار الأضواء للنشر
والتوزيع
بالدمام

• الفصل الثالث •

مفهوم الأمة عند ابن تيمية

- (١) وراثـة النبوة بين الأمة والإمامة.
- (٢) الأمة كـ مصدر للسلطة.
- (٣) غربة الإسلام في الأمة والفرقة الناجية.
- (٤) الأمة بين النزعة النخبوية وحق الاجتهاد والمشاركة السياسية.

● فهرس المحتويات ●

٥ فهرس المحتويات
٧ المقدمة
١٥ ● الفصل الأول: نظرية الإمامة في الفقه السني
١٧ (١) تأسيس الإمامة بين الفقه والكلام
٢١ (٢) الإمامة: عقد اجتماعي أم خلافة النبوة
٣٥ (٣) القهر والغلبة كطريق ثالث لانعقاد الإمامة
٤٥ (٤) نظرية القهر والغلبة وسياسة الأمر الواقع
٥١ (٥) فقه الإمامة في العصر الحديث
٥٩ ملحق: جدول ظهور أحكام تولية الإمامة في الفقه السني الشافعية - الحنابلة - المالكية - الأحناف
٧٣ ● الفصل الثاني: نظرية الإمامة عند ابن تيمية
٧٥ (١) الخلافة عند ابن تيمية
٨٣ (٢) ضرورة الرياسة في المجتمع البشري
٨٧ (٣) كيفية تولي السلطة
٩٩ (٤) نظرية الولاية على أساس مفهوم القدرة
١٠٩ ● الفصل الثالث: مفهوم الأمة عند ابن تيمية
١١١ (١) وراثة النبوة بين الأمة والإمامة
١١٧ (٢) الأمة كمصدر للسلطة

- ١٣١ (٣) غربة الإسلام في الأمة والفرقة الناجية .
- ١٣٧ (٤) الأمة بين النزعة النخبوية وحق الاجتهاد والمشاركة السياسية .
- ١٤٥ • الفصل الرابع: دولة الشريعة .
- ١٤٧ (١) دولة الخلافة أم دولة الشريعة .
- ١٥١ (٢) مفهوم الشريعة والسياسة الشرعية .
- ١٦٣ (٣) ارتباط مفهوم السياسة الشرعية بمفهوم التوحيد .
- ١٦٧ (٤) السياسة الشرعية في مجال الاقتصاد .
- ١٧٣ (٥) سياسة العقوبات .
- ١٧٩ (٦) الخروج على الشرعية .
- ١٩٣ • الفصل الخامس: أثر ابن تيمية وصورته في الفكر السياسي الإسلامي .
- ١٩٥ (١) نظرية التوحيد: من الشعائر التعبدية إلى الأيديولوجية السياسية .
- ٢٠٧ (٢) أساس الإمارة .
- ٢١٥ (٣) الولاية .
- ٢٢١ (٤) خروج الحاكم عن الشرعية .
- ٢٣١ • الخاتمة .
- ٢٤٣ • قائمة المراجع والمصادر .

● المقدمة ●

الحمد لله، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه
أجمعين وبعد.

يتمتع ابن تيمية بمكانة بارزة بين العلماء والمفكرين الإسلاميين؛ الأمر
الذي دفع كثيراً من الكتاب والباحثين المعاصرين إلى الكتابة عنه، سواء في
الشرق أو الغرب.

ورغم كثرة وتنوع الدراسات عن ابن تيمية إلا أن فكره السياسي لم
يحظ بالعناية الكافية. وفي الحالات القليلة التي قام فيها باحث أو اثنان
ببحث فكره السياسي؛ فإن هذا تم في إطار الفهم الغربي ومقولاته، لا في
إطار الفهم الموضوعي الوصفي الذي ينطلق من وجهة نظر محايدة، تعمل
على فهم هذا الجانب الهام من خلال البنية الفكرية العامة لمختلف جوانب
نظريته.

وهذه الطريقة الأخيرة في تناول هي التي يعتزم بحثنا انتهاجها، ومن
ثم فإن غرض الباحث أن يوضح نظرية ابن تيمية السياسية، كما هي عليه،
بعيداً عن المنظور الغربي، الذي يتناول كل فكر من خلال مقولات التقدمية
أو الديمقراطية أو الدفاع عن حقوق الإنسان أو المساواة أو غير ذلك.

ومن ثم فإن منهج هذا البحث منهج موضوعي تحليلي، يعتمد على
تحليل النصوص والفهم الموضوعي لها في سياقها التي وردت فيه، بل وفي
سياق فكر ابن تيمية كله، وعبر المنطق المسيطر على هذا الفكر.

ولكن لا يعني استخدامنا للمنهج الموضوعي التحليلي أننا نعزل فكر ابن تيمية عن سياقه التاريخي؛ بل على العكس من ذلك فإن من أهداف هذا البحث الكشف عن خصائص الفكر السياسي لابن تيمية في إطار السياق التاريخي لتطور الفكر السياسي الإسلامي؛ بغية الكشف عن تميز مقولات ابن تيمية وتفردتها بالنسبة للفكر السياسي السابق عليه، وأثرها الواضح على الأفكار اللاحقة عليه، وربما لا يكون من المبالغة في شيء القول بأن ابن تيمية يعتبر من أكثر المفكرين الإسلاميين تأثيراً في التيارات الإسلامية المعاصرة، لاسيما التيارات ذات المنزع الجهادي.

ومن الضروري أن نلفت النظر إلى عديد من الصعوبات التي تواجه دارسي ابن تيمية. وأول هذه الصعوبات أن ابن تيمية ترك مؤلفات كثيرة جداً ومتنوعة، وأسلوبه في معظمها غير مطرد، ويتسم بكثير من الإسهاب والاستطراد في المسائل الفرعية؛ الأمر الذي يجعل على الباحث أن يبذل جهداً مضاعفاً لتكوين صورة متكاملة عن حقيقة أفكاره، حيث عليه أن يلم شتات هذه الصورة من مؤلفات كثيرة لا يلتزم فيها ابن تيمية بوحدة الموضوع.

أضيف إلى هذا أن طريقة ابن تيمية في التأليف طريقة جدلية؛ فكثيراً ما يدخل في نقاش هامشي، وكثيراً ما يعرج على مسائل فرعية، مما يؤدي إلى ضياع مقصوده الرئيسي من أمام القارئ أو على الأقل يصبح هذا المقصود غامضاً.

ومن الصعوبات كذلك أن ابن تيمية يزعم أنه ملتزم بالدفاع عن مذهب أهل الحديث وآرائهم، ومن ثم فإنه لا يعتبر هذه الآراء آراء شخصية له، الأمر الذي نشأ عنه خلط في عديد من الدراسات السابقة بين آراء ابن تيمية

وآراء أهل الحديث، رغم أن الدراسة المتأنية تكشف عن قدر كبير من التمايز بينهما؛ لاسيما إذا ما تم التمييز بين كلامه الإيجابي وكلامه الجدلي وكلامه الفقهي وكلامه العقائدي.

ومثال ذلك: أن هناك خلطاً بين كلامه عن الولاية أو الإمارة في كتابه الفقهي « السياسة الشرعية » وبين كلامه عن الإمامة أو الخلافة في كتابه الجدلي « منهاج السنة النبوية »؛ إذ إن كلامه في « منهاج السنة » يؤدي إلى الظن بأنه يشترط المبايعة لانعقاد الإمامة بالمعنى الفقهي، كما هو قول الماوردي وغيره.

وحتى يتبين الفرق بين هذا البحث والأبحاث السابقة؛ فإننا نختار أبرز بحث فيها وقع في برائن المقولات الغربية ولم يتخلص من الوعي الذاتي، ومن ثم فهو غير موضوعي، وهو كتاب قمر الدين خان بعنوان « الفكر السياسي لابن تيمية » وهو الدراسة الوحيدة المتخصصة عن فكر ابن تيمية السياسي^(١)، وهو في نفس الوقت ليس بحثاً موضوعياً فقط؛ ولكنه تعبير عن وعيه الذاتي أيضاً، ومن هنا فجدير بالذكر أن نذكر ملخص ما أورده

(١) أما كتاب Henri Laoust, Essai sur les doctrines Sociales et politiques de Taki-d-Din Ahmad bn. Taimiya

فلا نتكلم عنه لأسباب منها:

قلة بحثه عن الفكر السياسي لدى ابن تيمية بالرغم من عنوان كتابه، حيث إنه لا يوجد بحث متعلق بالفكر السياسي بالمعنى المكتمل إلا في فصل واحد من بين (١٧ فصلاً) من هذا الكتاب، وهو فصل «الإمامة والدولة» في الباب الثاني في كتابه الثاني، وهذا الفصل أيضاً إنما هو عبارة عن عرض فقط لآراء ابن تيمية في ذلك الموضوع، دون تحليل لبنية فكره، وهذا بالإضافة إلى كونه غير مسلم فلا يوجد كلام له يدل على تأثره به. أما دراسات عن موضوعات أخرى عن ابن تيمية فانظر قائمة المصادر والمراجع.

خان في كتابه من مواضع تأثير ابن تيمية، والتي يوردها باختصار في مقدمة الطبعة الثانية فيقول:

١ - لقد حاول ابن تيمية تقليل ثقل وقوة الشيوقرراطية حتى لا تنجح إلا جزئياً.

٢ - ربما يكون هو المفكر الوحيد الذي يقول بأن الإسلام لا يعطي أساساً للدولة، وأن إقامتها ليس من وظائف النبوة.

٣ - ولكن في رأيه أيضاً أن الدولة هي ضرورة اجتماعية دينية كما هو الحال عند أرسطو والفارابي ويقول إن الإنسان حيوان مدني، وبذا لا يمكن وجود مجتمع إنساني إلا تحت نظام قانوني إداري مشهد باسم « دولة ».

ولكن برغم ذلك فالدولة عنده ليست جزءاً أساسياً أو جوهرياً من الدين ولكنها شقيق يتعاون معه فقط، وليس هذا التعاون ضرورياً على كل حال.

٤ - الاهتمام الرئيسي لابن تيمية أن تكون سيادة الشريعة منفذة في الأرض، ولا يهمله كثيراً شكل الدولة أو بنيتها.

٥ - فكرة الديموقراطية تظهر من بين المسلمين إلا أن شبحها الغامض ظهر في قصة « الشورى » عند ابن تيمية.

٦ - ولكن حتى هذا الشبح الغامض اختفى في ظل فكرة قاهرة، وهي فكرة (أهل الشوكة) الذين يمتلكون القوة الباغية، ويحددون نظام الدولة ويديرون سياستها.

٧ - والإسهام العظيم لابن تيمية في الفكر السياسي الإسلامي، هو رفضه لمبدأ إمكانية تحقيق الدولة الإسلامية العالمية الواحدة وضرورة

وجودها، إلا أنه يؤكد على وحدة أمة المسلمين من أجل الدفاع عن الإسلام والمسلمين.

٨ - ويقول ابن تيمية إن المسلمين يجب أن يكون لديهم قوى وقوة عسكرية قوية يستطيعون بها الدفاع عن أنفسهم ولو ضد العالم أجمع.

٩ - ولكن العيب الكبير في فكر ابن تيمية يكمن في إمالة للواقع الذي استغل الدين فيه ولم يقم الدين إلا بدور ثانوي من أجل خدمة الدولة.

١٠ - دعا ابن تيمية إلى قبول الوضع الراهن كما فعل ذلك العلماء قبله مهما كان الحاكم مستبداً وجائراً كي لا يمتنع تنفيذ الشريعة ولا يحدث شلل للأمر^(١).

كما أن قمر الدين يستنتج عصرية فكر ابن تيمية في خاتمة الكتاب فيقول: (تجاه الفوضى التي نشأت عن سقوط الخلافة في بغداد، وعقد رأي ابن تيمية بالنظرة الواقعية أن الحاجة ماسة إلى كشف العلاقة الجديدة بين الأمة والشريعة، وهذا من خلال مشاهدته لإنشاء الخلافة اسماً في مصر، وخوفاً من الاعتداء المسلح الخطير المغولي والصليبي.

ولقد حاول أن يرد لقيم الإسلام وواجباته منزلتها ويحدد الشروط المطلوبة لإعادة تكوين المجتمع الذي يهتدي بقانون الله وسنة نبيه، ورفض نظرية الخلافة واقترح بدلاً عنها مبدأ القانون في سياسة المسلمين على المستوى المحلي والدولي كأفضل استجابة لتحدي التاريخ. وهو لم يفهم في عصره ولكن اليوم يجب على المسلمين أن يعيدوا تفسير الشريعة - كما فعل ابن

(١) Qamaruddin Khan, The political Thought of Ibn Taimiya pp. III

تيمية - تلبية لأوضاع الحضارة المعاصرة وحاجات الحياة الحركية).^(١)
 وباستعراض كلامه نجد أنه من الواضح أن هناك انعكاساً لوعيه الذاتي
 على البحث؛ وذلك لأنه يسقط ميله الديمقراطي الليبرالي على تقديره للفكر
 السياسي لابن تيمية.

وذلك مع كونه يفهم جيداً أن الدولة عند ابن تيمية هي وحدة عضوية
 يجب على كل عضو من الأمة أن يشترك في سياستها بحسب طاقته^(٢)، فهو
 يظن أن هذا الاشتراك يتحقق في صيغة الشورى، وبذا يرى عيباً في فهم ابن
 تيمية عن مكانة أهل الشوكة، كما أنه يعتبر موقفه تبريراً للوضع الراهن في
 عصره، ولكن الأمر ليس كذلك فإن تصور أهل الشوكة عند ابن تيمية هو
 امتداد منطقي تابع لفهمه «القدرة»، ونظريته عن معنى تكليف الإنسان.

وظهرت ليبراليتها في تأكيده على مبدأ التعاون، وهو مرتبط عند بنص
 فكرة الدولة الإسلامية العالمية الواحدة، وهنا أبرز تصوره عن كيفية تحقيق
 وحدة الأمة، وهو ما يعتبر إسقاط منه على فكر ابن تيمية أيضاً^(٣) بصورة
 سلبية بحتة أو بصورة خيالية حاملة، بتعبير آخر فهو يرى أن الوحدة لا تتحقق
 إلا بالتعاون التطوعي فقط، ولم ينظر قمر الدين إلى النزعة الثورية أو فكرة
 الصراع عند ابن تيمية المتمثل في حكمه على من خرج عن الشريعة، مع أن
 قمر الدين يكشف عن مفهوم سيادة الشريعة في الفكر السياسي لابن تيمية.

(١) المصدر السابق ص ١٨٤-١٨٥.

(٢) المصدر السابق ص ١٨٣.

(٣) لا يرفض ابن تيمية وجود الدولة الإسلامية الواحدة صراحة بل ظاهر كلامه يفيد وجوب
 تنصيب الرئيس الأعلى للأمة الإسلامية؛ لأنه يقول بوجوب أن يتأمر واحد فقط في كل
 مجتمع، وإن كانت شكلية نظام الدولة عنده فهي غير محددة من قبل الشرع.

وبالجملة يمكن القول بأن قمر الدين خان يمثل مذهب دراسة السياسة الإسلامية المعاصرة عند ابن تيمية، يعني أنه يرى في فكر ابن تيمية فكرة سيادة الشريعة ومشاركة الأمة في السياسة وفق صيغة ديمقراطية متجسدة في الشورى.

وفي مقابل بحث قمر الدين خان، فإن بحثنا يعمل على قراءة الفكر السياسي عند ابن تيمية، بعيداً عن المنظور الغربي، وفي إطار الفكر الإسلامي نفسه، لكن ليس في إطار تمذهبي أو دفاعي أو حجاجي؛ بل في إطار تاريخي مقارنة متركزاً على فكره الإيجابي العملي فقط، ومن ثم لن نخوض في كلامه الجدلي مثل نقده على حجج الشيعة على إمامة عليّ وغيره؛ لأنه لا يفيد في إيضاح فكره، بل ربما يزيد من تعقيده، ويكون هدفنا الرئيسي هو تحليل الفكر السياسي عند ابن تيمية، وإعادة تركيبه من خلال تحليل نصوصه تحليلاً كاملاً. ثم نظمها من جديد بترتيب منطقي موضوعي بغض النظر عن الترتيب الأصلي في مؤلفاته.



• الفصل الأول • نظرية الإمامة في الفقه الإسلامي

- (١) تأسيس الإمامة بين الفقه والكلام.
- (٢) الإمامة: عقد اجتماعي أم خلافة النبوة؟.
- (٣) القهر والغلبة كطريق ثالث لانعقاد الإمامة.
- (٤) نظرية القهر والغلبة وسياسة الأمر الواقع.
- (٥) فقه الإمامة في العصر الحديث.

أولاً - تأسيس الإمامة بين الفقه وعلم الكلام

درج الباحثون في مجال الفكر الفلسفي علي تناول مشكلة الإمامة - غالباً - في نطاق علم الكلام، وإغفال بعدها الفقهي، مع أنه هو الأساس والمنطق، لأنه يعطي للإمامة تسويغها الشرعي وأساسها النظري، في حين أن علم الكلام لا يبحث مشكلة الإمامة إلا ليقدم تبريراً للخلافة الراشدة لصالح أهل السنة ضد المواقف الشيعية الراضية لها.

وفي مقابل الموقف السائد لأولئك الباحثين فسيتم التركيز هنا على وضع الإمامة في الفقه الإسلامي عبر مراحل تطوره المختلفة التي مر بها حتى عصر ابن تيمية. وعلى عكس علم الكلام الذي أولى لمشكلة الإمامة منذ البدء اهتماماً كبيراً، لدرجة أن البعض يعتبرون أن نشأة هذا العلم مرتبطة بحل مشكلة الإمامة، فإن الفقه الإسلامي في مرحلته الأولى عند الأئمة الأربعة لم يقدم نظرية واضحة المعالم ومحدودة المفاهيم لمسألة الإمامة، وكان بحثها مرتبطاً دوماً بعلم الحديث، إذ لم يكن الفقه الإسلامي منفصلاً تماماً عن علم الحديث في هذه المرحلة.

والدليل على هذا أن مصنفات أئمة الفقه الأوائل كانت تدور في نطاق علم الحديث كما فعل مالك في (الموطأ) وأحمد في (المسند) والشافعي في (الأم). وعلى سبيل المثال فإن هذا الأخير عندما عرض المسألة عن الأئمة لم يقدم رأياً فقهياً واضحاً، وربط المسألة برواية حديث محدد، فكانت النتيجة وجود إبهام نظري، يقول: (باب صفة الأئمة، وليس في التراجم،

وفيه ما يتعلق بتقديم قريش وفضل الأنصار، والإشارة إلى الإمامة العظمى، أخبرنا الربيع قال: أخبرنا محمد بن إدريس الشافعي قال: حدثني ابن أبي فديك عن ابن أبي ذئب عن ابن شهاب أنه بلغه أن رسول الله ﷺ قال: «أقدموا قريشاً ولا تقدموها، وتعلموا منها ولا تعالموها أو تعلموها» (١). إذن فرأي الشافعي نفسه غير محدد نظرياً (٢).

وعند مطالعة سائر الكتابات الفقهية، لا يمكن الوقوف على آراء أئمة الفقه في تحديد الصورة الدقيقة لإقامة الإمامة مع أن وظائف الإمامة مثل قيادة الحرب وتوزيع الغنيمة قد تم التعرض لها في مواضع شتى من تلك الكتابات، لكن ليس على نحو منظم ومتكامل.

ومن المعلوم أن (عصر التدوين)، أقصد تدوين أقوال الأئمة تلاه عصر المختصرات والشروح، ولم يحدث كبير تغيير في موقف الفقهاء؛ إذ لا يوجد باب للإمامة في أي من تلك الكتب ولا تعريف لها أو تحديد لماهيتها.

وقد تأكد هذا الحكم من خلال مراجعة المصنفات الفقهية الرئيسية في تلك المرحلة مثل (العتبية) للعتبي (٢٥٥ هـ)، و (أصول الفتيا) للخشني (٣٦١ هـ)، و (التفريع) لابن الجلاب (٣٧٨ هـ)، و (الرسالة) للقيرواني (٣٨٩ هـ) وكلها على المذهب المالكي. أما المذهب الشافعي فلم يتميز من

(١) الشافعي، الأم ج ١ ص ١٦١.

(٢) لبعض الباحثين آراء مخالفة حول التنظير لموقف الإمام الشافعي من الإمامة مثل د. محمد عزيز نظمي سالم في كتابه (الفكر السياسي والحكم في الإسلام) حيث يعتبر الشافعي من أولئك الفقهاء الذين تعرضوا للفكر السياسي الإسلامي نظراً لأنه يسمي الإمامة (أي الخلافة) بالإمامة العظمى تمييزاً عن إمامة الصلاة، ويتهي هذا الباحث إلى أن آراء الإمام الشافعي، وإن لم تشكل نظرية الإمامة إلا أنه تناولها وتحدث عنها كمنطلق للفكر السياسي. انظر (الفكر السياسي والحكم في الإسلام)، ص ١٣٢، ١٣٣، ١٣٤.

هذه الجهة عن سابقه، على النحو الذي يبدو من (مختصر المزني) للمزني (٢٦٤ هـ)، و(حلية الفقهاء) لابن زكريا الرازي (٣٩٠ هـ)، وكذلك مصنفات الأحناف مثل (مختصر الطحاوي) للطحاوي (٣٢١ هـ)، و (مختصر القدوري) للقدوري (٤٣٨ هـ). أما الحنابلة فيتضح انطباق هذا الحكم عليهم من خلال المتن الفقهي الحنبلي الشهير (مختصر الخرقى) (٣٣٤ هـ).

ومن الجدير بالملاحظة أن عدم ذكر الإمامة في تلك المصنفات الفقهية لم يأت على سبيل السهو أو النسيان، وإنما جاء عمداً لأن كتب الحديث تفرد عادة باباً لهذا الموضوع^(١)، ومن المعلوم أن هناك غالباً مطابقة بين كتب الفقه وكتب الحديث من ناحية التبويب لكن رغم وجود هذا التطابق العام، فإن فقهاء المذاهب الأربعة في تلك المرحلة تعمدوا إسقاط باب الإمامة من كتبهم الفقهية لأسباب سياسية، هذا وإن كانوا قد تعرضوا لبعض مسائلها التي لا تقدم ولا تؤخر من الأمر شيئاً.

إذن فلا توجد نظريات فقهية دقيقة ومتكاملة في تلك المرحلتين عن إقامة نظام للخلافة وطرق نصب الإمام، ولم تتضمن الكتب الفقهية حتى القرن الخامس باباً خاصاً بهذا الموضوع، هذا على النقيض من علم الكلام الذي قام في أحد محاوره الرئيسية حول موضوع الإمامة^(٢)، لكن علم الكلام ليس علماً عملياً مثل علم الفقه، لأنه (العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة عن الأدلة)^(٣) فهو ليس متعلقاً بمسائل عملية، وإنما بمسائل اعتقادية، وجاء

(١) يتضح هذا في أشهر كتب الحديث، وهي (صحيح البخاري) الذي يحتوي على كتاب

باسم (الأحكام)، و(صحيح مسلم) الذي يحتوي على كتاب باسم (الإمارة)، و(سنن

أبي داود) الذي يحتوي كذلك على كتاب باسم (الخراج والإمارة والفيء).

(٢) قارن: د. حسن حنفي، (دراسات إسلامية) ص ٢٣٠.

(٣) الجرجاني، التعريفات ص ٢٣٧.

سؤاله عن إشكال الإمامة تبريراً للماضي ، على النحو الذي يتضح من كتاب (الإبانة) للأشعري (٣٢٤ هـ) الذي خصص باباً بعنوان (الكلام في إمامة أبي بكر الصديق) ^(١) ولم تخرج تحليلاته عن كونها تبريراً لإمامة أبي بكر الصديق وسائر الخلفاء الراشدين .

أما طرق ثبوت الإمامة فقد أخذت تتبلور نظرياً على نحو متكامل مع مجيء الباقلاني (٤٠٣ هـ) والبغدادي (٤٢٩ هـ) . لكن كل هذا لا يقتضي أن علم الفقه قبل الماوردي قد تعرض لوظائف الإمامة في الوقت الذي أغفل فيه طرق ثبوتها . كما فعل الإمام أبو يوسف (١٨٢ هـ) في كتابه (الخراج) .

ويمكن القول أن أول محاولة شاملة لتأسيس نظرية الإمامة من حيث طرق ثبوتها ووظائفها ، كانت مع مقدم الماوردي ، وذلك في كتابه (الأحكام السلطانية) الذي جمع بين علم الكلام وعلم الفقه ، حيث أخذ من الأول طرق ثبوت الإمامة وصفات الإمام وأخذ من الثاني وظائف الإمامة .



(١) الأشعري (الإبانة) ص ١٤٥ .

ثانياً - الإمامة: عقد اجتماعي أم خلافة للنبوة

بادئ ذي بدء يجب الإشارة إلى أن من الخطأ الشائع عند كثير من الباحثين القيام بإسقاط إطار نظري معاصر على قضايا فكرية قديمة تختلف اختلافاً جذرياً عن القضايا المعاصرة. ومن هنا فليس من الصواب على الإطلاق عقد مقارنة بين نظرية العقد الاجتماعي التي نشأت في بيئة أوربية حديثة، وبين فكر الماوردي السياسي فيما يتعلق بنشأة وقيام الإمامة، بحجة أن الإمامة عند الماوردي تنعقد بالاتفاق بين الإمام والأمة باعتبارها مصدر السلطان. وفي الواقع إن المقارنة التحليلية الخالية من الإسقاطات النظرية تكشف عن فروق جذرية بين فكرة انعقاد الإمامة عند الماوردي، ومفهوم العقد الاجتماعي كما طرحه هوبز ولوك وروسو. لاسيما إذا وضعنا في الاعتبار الفرق الجوهرية بين العقد الاجتماعي *social contract* وبين العقد الحكومي *governmental contract*.

فنظرية العقد الاجتماعي تفترض سبق وجود الأفراد على وجود المجتمع، كما تفترض عدم وجود نظام سياسي في الحالة الطبيعية. ومن ثم فهي تتعارض مع نظرية أرسطو القائلة بأن الإنسان حيوان مدني أي أن المجتمع سابق على وجود الأفراد.

وتنص نظرية العقد الاجتماعي أن التعاقد يكون بين أفراد أحرار متساوين، وهذا العقد هو الذي ينشئ أو يقيم الدولة، أي أن نشأة الدولة إنما تكون بعد هذا العقد، ولذلك فهذا العقد (وإرادة هؤلاء الأفراد) هو أساس

نظرية الإمامة في الفقه الإسلامي

الدولة، كما تؤكد د. حورية توفيق مجاهد في كلامها عن جون لوك فتقول: (الاتفاق «أي: الميثاق الاجتماعي» وهو بين أفراد أحرار وليس بين المحكومين والحكام بمعنى أنه عقد اجتماعي وليس عقداً حكومياً - إلى قولها: إن (نفس العقد الاجتماعي تضمن إنشاء الحكومة) (١).

أما العقد الحكومي فهو عقد بين الحاكم والمحكومين، وهو قائل بسبق نظام الحكم على وجود الأفراد الذين هم ممثلون لهذا المجتمع، وهو بخلاف العقد الاجتماعي القائل بسبق الأفراد على نظام الحكم ومن هنا فالنظام سابق على العقد، والعقد إنما هو عبارة عن قبول منصب الحاكم من جهة، وعبارة عن الطاعة من الرعية من جهة أخرى، أو على أحسن تقدير تعيين من يصلح لهذا المنصب، وهذا المنصب نفسه لا يقيمه هذا العقد، حيث إن وجود هذا المنصب سبق هذا العقد منطقياً، فالعقد الحكومي (٢) لا يقيم منصب الإمام،

(١) د. حورية مجاهد (الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده) ص ٣٩٢، ٣٩٣.

(٢) السلطة في الإسلام لها مستويان:

المستوى الأول: وهو ما يسمى بالسلطة المؤسسة وهذه تنبع من أوامر الله وشريعته وهو فوق الحاكم والمحكوم وهما مخاطبان بالتزام طاعتها معاً وهي بهذا المعنى فوقية - لا تاريخية - البشر فيها مخاطبون ومتلقون عن الله لكي يطيعوا ويلتزموا.

المستوى الثاني: وهو ما يسمى بالسلطة المؤسسة وهذه بدأت تاريخياً مع وفاة الرسول واكتمال الدين وانقطاع الوحي باختيار خليفة له في سياسة الدنيا وحراسة الدين وهذا الاختيار منشؤه عقد بين الحاكم والأمة أو من يمثلها وهم أهل الحل والعقد، فالعقد بمبايعة أهل الحل والعقد هو الذي ينشئ السلطة المؤسسة التي يتفاعل فيها البشر معاً لاختيار من يقوم بأمرهم، فالعقد في التحليل النهائي ينشئ السلطة كعملية Process ولا ينشئها كواجب شرعي.

ويتميز العقد في الإسلام عن العقد الاجتماعي بأن العقد في الإسلام عقد حقيقي تتأسس وفقاً له العلاقة بين الحاكم والمحكوم بينما العقد الاجتماعي عقد خيالي متوهم. وقد سبق التأكيد الإسلامي على العلاقة العقدية بين الحاكم والمحكوم على مستوى الفكر =

بل إنما هو يعين شخصية من يقوم بهذا المنصب . وهذا العقد الحكومي كان موجوداً في كثير من الأنظمة الملكية القديمة مثل الممالك الأوربية في العصور الوسطى ، وكانت وظيفته هي التبرير للنظام القائم ، والإمامة عند الماوردي ليست مبنية على عقد اجتماعي ؛ بل عقد الإمامة عنده نوع من أنواع العقد الحكومي .

إذن فنظام الإمامة عند الماوردي ليس هو الذي يقيمه عقد المبايعه أو ينشأ عن إرادة الأمة ؛ بل هو النظام الذي أقامه الله للمسلمين على حد تعبير الماوردي ؛ لأن الإمامة كما عرفها (موضوعه لخلافة النبوة)^(١) . ومن هنا نجد أن الماوردي قال بوضوح في خطبة الكتاب : (فإن الله جلت قدرته ندب للأمة زعيماً خلف به النبوة)^(٢) فإن الإمامة تقوم بمقام النبوة في بعض النواحي ، أي حراسة الدين وسياسة الدنيا .

إذن فمن الواضح أن الإمامة تستمد سلطتها أو مشروعيتها من كونها خلافة للنبوة ، أي أن سلطة الإمامة تتوقف على هذه الاستمرارية بينها وبين النبوة ، فنظام الإمامة عند الماوردي إلهي وليس إنسانياً^(٣) ، بمعنى أنه يأخذ مشروعيتها من الشرعية النبوية ، وليس من إرادة الأمة .

= والممارسة الفكر الغربي بأكثر من عشرة قرون . راجع حامد ربيع ، «سلوك المسالك في تدبير الممالك» ، طبعة دار الشعب ، ص ٢٠٤ . ١٩٧٩ .

(١) الماوردي (الأحكام السلطانية) ص ٥-٦ .

(٢) المصدر السابق ص ٣ .

(٣) تعريف الماوردي للخلافة بأنها خلافة للنبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا يستفاد منه أن الإمامة تستمد شرعيتها من الله من حيث مصدر التأسيس لوجوبها ، أما على مستوى التنفيذ والممارسة فإنها تعبير بشري يلتزم بالقواعد والأوامر الإلهية في التعامل مع الواقع . فالخلافة إلهية من حيث مصدر التأسيس وبشرية من حيث قواعد الممارسة والرقابة .

ولقد وضع المتكلمون بعض شروط الإمام، وقبل الماوردي هذه الشروط وضمها إلى كتابه (الأحكام السلطانية) إلا أنه جعل فرض نصب الإمامة متوقفاً على طائفتين هما (أهل الاختيار) و(أهل الإمامة) ويشترط شروطاً لكليهما. ولم يفرق المتكلمون قبل الماوردي بين (أهل الاختيار) و(أهل الإمامة)، ولم يشترطوا لأهل الاختيار شروطاً واضحة، وأما شروط أهل الإمامة عند الماوردي فسبعة، هي:

١ - العدالة. ٢ - العلم. ٣ - سلامة الخواص.

٤ - سلامة الأعضاء. ٥ - الرأي المفضي إلى سياسة الرعية وتدبير السياسة.

٦ - الشجاعة والنجدة. ٧ - النسب القرشي^(١).

وأضاف إلى شروط الإمامة التي وضعها المتكلمون شرطين، وهما سلامة الأعضاء وسلامة الخواص^(٢). وبعد أن وضع شروط أهل الإمامة وأهل الاختيار انتقل إلى موضوع طرق ثبوت الإمامة وهنا نجد أن الماوردي حدد طريقتين لثبوت الإمامة هما:

الأول: اختيار^(٣) أهل العقد والحل.

(١) (الأحكام السلطانية) ص ٦.

(٢) شروط الإمام عند الباقلاني (٤٠٣): ١ - كونه قرشياً. ٢ - العلم بمنزلة من يصلح أن يكون قاضياً. ٣ - البصيرة بأمر الحرب وتدبير الجيوش والسرايا وسد الثغور وحماية البيضة وحفظ الأمة والانتقام من ظالمها والأخذ لمظلومها. ٤ - كونه ممن لا تلحقه رقة ولا هوادة في إقامة الحدود. ٥ - كونه من أمثلهم في العلم وسائر هذه الأبواب التي يمكن التفاضل فيها. انظر (تمهيد الأوائل) ص ٤٧١.

وعند البغدادي ص ٤٢٩ أربعة - أ - العلم. - ب - العدالة والورع. - ج - الاهتمام إلى وجه السياسة وحسن التدبير. - د - النسبة إلى قریش. انظر (أصول الدين) ص ٢٧٧.

(٣) مصطلح أهل الاختيار وأهل الإمامة يرجعان إلى واقعة عهد «عمر بن الخطاب» رضي الله =

والثاني: عهد الإمام من قبل^(١). وهنا أضاف الماوردي نقطتين

جديديتين:

الأولى: أن الطريقة الثانية للإمامة عند الماوردي، أي عهد الإمام من قبل، لم يذكرها المتكلمون قبله بإجراء مستقل مقابل لاختيار أهل العقد والحل.

والثانية (وهي مرتبة على الأولى): أن كلام الماوردي في طرق ثبوت الإمامة فقهي عملي صرف ولم يذكر شيئاً عن نظرية (النص) في هذا الموضوع كما هو الحال عند المتكلمين قبله، فنحن نجدهم عند كلامهم على موضوع ثبوت الإمامة يتفرعون إلى النقد الجدلي لنظرية النص لدى الشيعة، فمثلاً نجد الباقلاني يقول: (إنما يصير الإمام إماماً بعقد من يعقد له الإمامة من أفاضل المسلمين الذين هم من أهل الحل والعقد والمؤمنين على هذا الشأن، ليس له طريق إلا النص والاختيار وفي فساد النص دليل على ثبوت الاختيار الذي نذهب إليه)^(٢).

إذن فنظرية الماوردي لثبوت الإمامة هي توفيق^(٣) بين نظرية الاختيار

= عنه إلى ستة من الصحابة لكي يختاروا واحداً من بينهم لخلافة المسلمين وهؤلاء الستة هم طلحة والزبير وسعد وعلي وعثمان وعبد الرحمن بن عوف. وقد خرج طلحة والزبير وسعد باختيارهم من أن يكونوا مرشحين للإمارة ثم خرج منها «عبد الرحمن بن عوف» على أن يرضى عليّ وعثمان حكمه في اختيار الخليفة منهما؛ فتميز الستة إلى أهل الاختيار وهم الذين يقومون باختيار المرشحين للخلافة، وأهل الإمارة وهم المرشحون لها.

(١) (الأحكام السلطانية) ص ٧.

(٢) (تمهيد الأوائل) ص ٤٦٧. وانظر أيضاً (أصول الدين) ص ٢٧٩.

(٣) لم يضع الماوردي نظرية بمعنى كتابة أفكار أو تأملات حول السلطة من ابتداعه الخاص. ولكن ما كتبه الماوردي هو في الحقيقة صياغة منظمة لما حدث في حركة الأمة الإسلامية =

ونظرية النص بمعنى أن عهد الإمام من قبل في الواقع يشبه (النص) عند الشيعة كطريق لثبوت الإمامة، إلا أن الأئمة عند الماوردي ليسوا معصومين بخلاف الأئمة عند الشيعة. وأما عدد من تنعقد بهم الإمامة من أهل الحل والعقد فلا يوجد رأي راجح عند الماوردي بخصوصه؛ إذ إن كل ما فعله يتمثل في سرد أقوال العلماء دون ترجيح بينها - إذن فإن (الاختيار) على النحو الذي ذكره الماوردي ليس عقداً اجتماعياً ولا انتخاباً سياسياً وفق المفهوم الحديث، لأن هذا الاختيار يتم بواسطة أهل الحل والعقد، وهم فئة قليلة محددة ولا يمكن اعتبارهم ممثلين للشعب بأكمله، لأن الشعب لم يتم باختيار وتحديد أشخاص أهل الحل والعقد، ولا توجد بين الشعب وأهل الحل والعقد أي واسطة انتخابية تعطيهم حق التمثيل السياسي. وبناء عليه فليس اختيار أهل الحل والعقد للإمام يعد تعبيراً عن إرادة الشعب.

بل يمكن القول أن اختيار أهل الحل والعقد للإمام لا يعبر عن اختيار سياسي مبني على رغبة شخصية بل هو نوع من الاجتهاد الفقهي في ضوء شروط ومواصفات فقهية محددة ينبغي الاختيار في ضوءها. . . . يؤيد هذا القول الماوردي: (فإذا اجتمع أهل الحل والعقد للاختيار تصفحوا أحوال أهل

= قبله لكي تختار خليفتها - أي أن حركة الأمة هي مصدر الفكر الذي خطه الماوردي وهي سابقة عليه. ولذا حين تحدث عن طرق انعقاد الإمامة إنما سجّل ما وقع ليس أكثر. فما وقع تاريخياً طريقتان: الأولى هي النص - أي أن ينص الإمام على من يخلفه كما حدث من أبي بكر في نصّه على عمر وهذا يسمى عهد الإمام من قبل. والثانية هي ترك الأمر شورى في الأمة لكي تختار إمامها وهذا يُسمى بالاختيار وقد فعله النبي ﷺ بعد موته. فلم يتم الماوردي بأي توفيق وإنما سجّل ما حدث تاريخياً وقد اعتبره اجتهاداً سياسياً جديراً بالتسجيل لأن النبي ﷺ وأبا بكر هما اللذان فعلاه وأجمع عليه الصحابة ولم يعارضوه. راجع الماوردي - دار الفكر - ط ١ - ١٩٨٣ م، ١٤٠٤ هـ - ص ٩.

الإمامة الموجودة فيهم شروطها، فقدموا للبيعة أكثرهم فضلاً وأكملهم شروطاً، ومن يسرع الناس إلى طاعته ولا يتوقفون على بيعته، فإذا تعين لهم من بين الجماعة من أدام الاجتهاد إلى اختياره عرضوها عليه^(١).

وهكذا نجد أن تعيين الإمام عند الماوردي يأتي كنتيجة لجهود أهل الحل والعقد بغية اكتشاف من هو أحسن بالإمامة، ولا علاقة لنظرية الاختيار بإرادة الأمة فذلك الأمر مقصور على أهل الحل والعقد، وتجب طاعة من اختاروه على سائر الأمة برغم عدم اشتراكهم في الاختيار، قال الماوردي: (فإن أجاب إليها - أي أجاب الإمام إلى البيعة - بايعوه عليها وانعقد بيعتهم له بالإمامة فلزم كافة الأمة الدخول في بيعته والانقياد لطاعته)^(٢).

وقد أوضح هذا الأمر بعد ذلك عند كلامه على الطريق الثاني، وهو (عهد الإمام من قبل) فبعد أن نقل اختلافات العلماء في مسألة (رضا أهل الحل والعقد) ذكر موضوع اختيار الإمام لولي العهد وعدم استشارة أهل الحل والعقد وهل رضاهم شرط لانعقاد بيعته أم لا؟ وانتهى إلى أن الصحيح أن بيعته منعقدة وأن الرضا بها غير معتبر، لأن بيعة عمر رضي الله عنه لم تتوقف على رضا الصحابة^(٣). إذن فليست الإرادة العامة للأمة فقط غير معتبرة؛ ولكن أيضاً إرادة أهل الحل والعقد يمكن أحياناً أن تكون غير معتبرة كأساس للإمام عنده.

إذن فطرق ثبوت الإمامة عند الماوردي طريقان فقط لا ثالث لهما كما ذكرنا، وأما ثبوت الإمامة بغير عهد ولا اختيار، أي الإمامة بالتغلب

(١) الماوردي «الأحكام السلطانية» ص ٧-٨.

(٢) المصدر السابق ص ٨.

(٣) المصدر السابق ص ٨.

نظرية الإمامة في الفقه الإسلامي

والاستيلاء فلا يقربها الماوردي مع أنه لا يصرح بإنكارها يقول: (ذهب جمهور الفقهاء والمتكلمون إلى أن إمامته لا تنعقد إلا بالرضا والاختيار، ولكن يلزم أهل الاختيار عقد الإمامة له، فإن اتفقوا أتموا لأن الإمامة عقد لا يتم إلا بعقد^(١) .

وأما تولي الإمامة أو الإمارة الإقليمية بالقوة فيقبلها الماوردي عند الضرورة حيث يقول: (وأما إمارة الاستيلاء التي تنعقد عن اضطرار فهي أن يستولي الأمير بالقوة على بلاد يقلده الخليفة إمارتها، ويفوض إليه تدبيرها وسياستها، فيكون الأمير باستيلائه مستبداً بالسياسة والتدبير، والخليفة بإذنه منفذاً لأحكام الدين ليخرج من الفساد إلى الصحة ومن الحظر إلى الإباحة^(٢) .

وواضح أن الماوردي اضطر إلى التسليم بإمارة الاستيلاء في الإمارة الإقليمية، وربما يكون رأيه في هذا الموضوع انعكاساً للحالة السياسية التي كانت سائدة في الدولة العباسية الثانية.

ولكن بالنسبة للإمامة العظمى فهو لا يعترف بالاستيلاء كطريق لثبوت الإمامة، فلا بد أن تكون إما باختيار أهل الحل والعقد، أو بعهد الإمام من قبل.

والإمامة عند الماوردي هي (الموضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا) كما رأينا، ويفسر الماوردي (حراسة الدين وسياسة الدنيا) بعشرة أمور عامة^(٣) ، وهي تسعة عشر طبقاً لتبويب (الأحكام السلطانية)

(١) المصدر السابق ص ٩ .

(٢) المصدر السابق ص ٣٩ .

(٣) وهي : ١ - حفظ الدين على أصوله المستقرة .

من الباب الثاني إلى الباب العشرين^(١). وقد سبق أبو يوسف الماوردي في تحديد وظائف الإمامة، وقد أضف بعضها إلى نسق كتب الفقه.

ولكن توجد في (الأحكام السلطانية) للماوردي وظائف جديدة لم تذكر في كتب الفقه قبله وهي تقليد الوزارة، وتقليد الإمارة على البلاد، وتقليد الإمارة على الجهاد، والمظالم، والنقابة على ذوي الأنساب أي العلويين والعباسيين، وفيما تختلف أحكامه من البلاد، أي الحرمين والحجاز وغيرهما، والديوان والحسبة. ولكن لا يهمننا في هذه الدراسة الاطلاع على هذه الوظائف بالتفصيل. ولقد أهمل فقهاء الشافعية بعد الماوردي هذه الأحكام ولم يضموها إلى كتبهم الفقهية، ما عدا كتاب (الأنوار لأعمال الأبرار) ليوسف الإردبيلي (٧٧٦ أو ٧٩٩ هـ) وحاشيته المسماة «بالكمثري»، وكذا حاشيته للحاج إبراهيم (?) التي وضع فيها (كتاب الإمامة والإمارة وقتال البغاة)، وذكر أحكام الوزارة والإمارة تابعاً في ذلك للماوردي كما قال الإردبيلي: (الفصل الثاني في الوزارة، قال أفضى

٢- تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين وقطع الخصام.

٣- حماية البيضة والذب عن الحرم.

٤- إقامة الحدود.

٥- تحصين الحدود.

٦- جهاد من عاند الإسلام بعد الدعوة.

٧- جباية الفيء والصدقات.

٨- تقدير العطايا.

٩- استكفاء الأمناء، تقليد الفصحاء.

١٠- المباشرة بنفسه، مشاركة الأمور.

(١) انظر المصدر السابق ص ١٨.

القضاة الماوردي في الأحكام السلطانية: الوزارة قسماً: تفويض وتنفيذ^(١).

وقال: (الفصل الثالث: وإذا أمر الإمام أحداً على إقليم أو بلد فإمارته عامة أو خاصة)^(٢).

وأخيراً نستطيع وصف بنية الإمامة عند الماوردي واختيار الإمام بأنه عبارة عن اكتشاف أو تحديد من هو أحق بالإمامة وليس عقداً اجتماعياً ينشئ النظام، ويكون سلطة هذا النظام، حيث إن الإمامة عند الماوردي تلتق سلطتها من كونها خلافة للنبوة، ومن هنا فمصدر سلطتها إلهي أو شرعي وليس إنسانياً أو دنيوياً، بل الإمامة أي منصب الإمام في حد ذاته هو مصدر سلطة النظام أو الجهاز السياسي كما قال الماوردي: (فإن الله جلت قدرته ندب للأمة زعيماً خلف به النبوة وحاط به الملة، وفوض إليه السياسة ليصدر التدبير عن دين مشروع، وتجتمع الكلمة على رأي متبوع، فكانت الإمامة أصلاً عليه استقرت قواعد الملة وانتظمت به مصالح الأمة حتى استتب بها الأمور العامة. وصدرت عنها الولاية الخاصة)^(٣). أي صدرت عن الإمامة الولايات الخاصة. وهذا يدل على أن بنية الإمامة عند الماوردي بنية هرمية على رأسها الإمام، بل إن الإمام ليس رأس هذا النظام فقط؛ ولكن كذلك مصدر السلطة فيه على خلاف بنية النظام الديمقراطي الذي يكون فيه الشعب هو مصدر السلطة، والرئيس لا يتقلد تلك السلطة إلا بتفويض من الشعب.

(١) يوسف الإرداييلي، «الأنوار لأعمال الأبرار» ج ٢ ص ٤٧٤.

(٢) المصدر السابق ج ٢ ص ٤٧٦.

(٣) الأحكام السلطانية ص ٣٠٣.

وربما لا تكتمل صورة مشكلة الإمامة في تلك الفترة من فترات تطور الفقه الإسلامي دون ذكر موقف فقيهين من كبار الفقهاء المعاصرين للماوردي، وهما: أبو يعلى الحنبلي (٤٥٨ هـ)، والجويني (٤٧٨ هـ).

أما أبو يعلى، فله كتاب في الموضوع بعنوان (الأحكام السلطانية). ومن الواضح أنه يحمل نفس عنوان كتاب الماوردي، ويوجد بين الكتابين تشابه كبير في المحتوى في كثير من المواضع، لكن يوجد أيضاً بينهما اختلافات جوهرية في عدد غير قليل من قضايا الفكر السياسي، فلقد استدل أبو يعلى بأدلة عديدة على وجوب نصب الإمام، دون أن يبدأ بتعريف الإمامة، على العكس من الماوردي، ثم ذكر شروط أهل الحل والعقد، وشروط الأئمة وهي عنده أربعة شروط:

وهي: (١) قرشية النسب. و(٢) صفة قاضي من الحرية والبلوغ والعقل والعلم والعدالة. و(٣) قيام بأمر الحرب والسياسة وإقامة الحدود. و(٤) أفضلية في العلم والدين^(١). (أن يكون من أفضلهم في العلم والدين).

ثم حدد عدد أهل الحل والعقد في اختيار الإمام ويقول: «فلا تنعقد إلا بجمهور أهل الحل والعقد»^(٢) على العكس من الماوردي الذي توقف عند هذه المسألة دون تحديد لعدد بعينه.

أما الطريق الثاني، أي عهد الإمام من قبل، فلا يجعل أبو يعلى هذا العهد نفسه سبباً لانعقاد الإمامة، لأن ذلك يقتضي أن يكون هناك إمامان، ووجود إمامين في وقت واحد لا يجوز كما يقول أبو يعلى: (ويجوز للإمام

(١) «الأحكام السلطانية» لأبي يعلى ص ٢٠.

(٢) «المصدر السابق» ص ٢٣.

أن يعهد إلى إمام بعده، ولا يحتاج في ذلك إلى شهادة أهل الحل والعقد^(١)، ولأن عهده إلى إمام بعده ليس بعقد للإمامة بدليل أنه لو كان عقداً لها لأفضى ذلك إلى اجتماع إماميين في عصر واحد، وهذا غير جائز. إذن إمامة المعهود إليه ينعقد بعد موته باختيار أهل الوقت^(٢).

إذن عند أبي يعلى عهد الإمام ليس طريقاً مستقلاً لثبوت الإمامة في الحقيقة، بالرغم من أن كلامه لأول وهلة يشعر بعكس ذلك عندما يقول: (والإمامة تنعقد من وجهين؛ أحدهما باختيار أهل الحل، والعقد الثاني بعهد الإمام من قبل)^(٣). ولكن بإكمال كلامه نجد أن عهد الإمام يرجع إلى اختيار أهل الحل والعقد، ويتوقف على إجازتهم له، وبذا يصير طريق ثبوت الإمامة عنده طريقاً واحداً وهو اختيار أهل الحل والعقد.

وأما الإمامة بالقهر والغلبة فيرفضها أبو يعلى، فبعد أن نقل قول أحمد: (من غلبهم بالسيف. يريد الغلبة لنظرانه ممن يطلب الأمر. فإذا غلبهم فبايعه الناس بعد ذلك صار خليفة) يعقب أبو يعلى بقوله: (ولم يرد به أنه يصير بنفس الغلبة)^(٤). ولهذا لم يذكر أبو يعلى ما هو الذي يصير به المتغلب خليفة بوضوح، ولكن أغلب الظن أنه يصير خليفة باختيار أهل الحل والعقد

(١) أبو يعلى يرى أن عهد الإمام من قبل هو ترشيح من الخليفة أو تسمية لمن يتولى السلطة بعده لكن الترشيح لا يصير نافذاً إلا باختيار أهل الحل والعقد باعتبارهم ممثلين للمسلمين فهو يقول: «الإمامة لا تنعقد للمعهود إليه بنفس العهد، وإنما تنعقد بعهد المسلمين» ويقول: «والأصل فيه أهل الشورى»، راجع أبو يعلى «الأحكام السلطانية» بتحقيق الفقي، مطبعة البايع الحلي، ١٩٦٦-١٣٨٦.

(٢) المصدر السابق ص ٢٥.

(٣) المصدر السابق ص ٢٣.

(٤) أبو يعلى «المعتمد»، ص ٢٣٨.

ورضاهم به قياساً على حالة عهد الإمام حيث قال: (فلم يعتبر الغلبة، واعتبر العقد مع وجود الاختلاف شرحاً على قضية عهد أبي بكر لعمر^(١)

والحاصل أن أبا يعلى أكثر مثالية من الماوردي من أربعة وجوه هي:

الوجه الأول: اشتراطه لأفضلية الإمام.

الوجه الثاني: اشتراطه العدد الذي تنعقد به الإمامة وهو جمهور أهل الحل والعقد.

الوجه الثالث: تعليق عهد الإمام من قبل على عهد المسلمين أي اختيار أهل الحل والعقد.

الوجه الرابع: رفضه للإمامة عن طريق الغلبة.

وفي النقاط الثلاث الأخيرة يدافع أبو يعلى عن حق أهل الحل والعقد في اختيار الإمام في مواجهة الواقع.



ثالثاً - القهر والغلبة كطريق ثالث لانعقاد الإمامة

أخذ الفقه الإسلامي، متمثلاً في المذاهب الفقهية الأربعة منعطفاً هاماً بعد الماوردي وأبي يعلى، إذ نجد أن طريق القهر والغلبة للوصول إلى السلطة أصبح مقبولاً عند كثير من الفقهاء، بوصفه طريقاً ثالثاً لانعقاد الإمامة بجانب الطريقتين المذكورين سالفاً وهما: اختيار أهل الحل والعقد، وولاية العهد أو النص.

وقد أقر هذا الطريق الثالث الجويني الشافعي (٤٧٨ هـ) في كتابه (الغياثي)، حيث اعترف بإمكانية غياب الإمام الحق، أي الإمام المستجمع للشروط التي يشترطها أهل الحل والعقد، ويقرر إمامة المستولي غير المستجمع للشروط مادام متغلباً ومستبدأً بالسلطة.

هناك كلامه في حق استيلاء الكافي ذي النجدة غير المستوفي للصفات حيث يقول: (فإن تصور توحد كاف في الدهر لا تبارى شهامته ولا تجارى صرامته ولم تعلم مستقلاً بالرياسة العامة غيره يتعين نصبه)^(١).

فهنا يقرر الجويني شرعية الإمام المستولي ويسميه (والياً) ولكنه إلى جانب هذا يشترط لهذا الوالي مراجعة العلماء إذ يقول: (إذا وجد في الزمان كاف ذو شهامة ولم يكن من العلم على مرتبة الاستقلال، وقد استظهر بالعدد والأنصار، وعاضدته موافاة الأقدار، فهو الوالي وإليه أمور الأموال والأجناد والولايات، ولكن تتحتم عليه ألا يبيت أمراً دون مراجعة العلماء)^(٢).

(١) الجويني، «الغياثي» ص ٣٢٩.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٩٢.

ولا يعترف الجويني فقط بإمكان غياب الإمام الحق، ولكنه يعترف أيضاً بإمكانية غياب الوالي أيضاً، وهنا يقول: (يحمل العلماء لمسئولية الإمامة إذا شغرت الزمان عن الإمامة، وخلا عن سلطان ذي نجدة وكفاية ودراية، فالأمور موكولة إلى العلماء، وحق على الخلائق على اختلاف طبقاتهم أن يرجعوا إلى علمائهم، ويصدروا في جميع قضايا الولايات عن رأيهم، فإن فعلوا ذلك فقد هدوا إلى سواء السبيل، وصار علماء البلاد ولاة العباد)^(١).

وهكذا نجد أن الجويني رغم اتفائه مع الماوردي وأبي يعلى في جعل اختيار أهل الحل والعقد طريقاً لنصب الإمام إلا أنه يختلف عنهما في الاعتراف بإمامة المستولي على السلطة عن طريق القهر والغلبة. كما يتميز عنهما بإعطاء دور كبير للعلماء في إدارة الدولة وكاملة عند غياب الإمام.

هذا، وقد أخذت شروط الإمامة تأخذ طريقها في نسق الفقه الشافعي مع أبي إسحاق الشيرازي (٤٧٦ هـ) في كتابه (التنبيه) حيث وضع فيه باب بعنوان (آداب السلطان) ذكر فيه: (إن الإمامة فرض على الكفاية، فإن لم يكن من يصلح إلا واحد تعين عليه ويلزمه طلبها، وإن امتنع أجبر عليها. ولا تتعقد الإمامة إلا بتولية الإمام قبله أو إجماع جماعة من أهل الاجتهاد على التولية....، وينبغي أن يكون الإمام ذكراً بالغاً عاقلاً عالماً بالأحكام كافياً لما يتولاه من أمور الرعية وأعباء الأمة وأن يكون من قريش، فإن اختلف شرط من ذلك لم تصح توليته، وإن زال شيء من ذلك بعد التولية بطلت توليته)^(٢).

فعلى هذا النحو دخلت شروط الإمامة وطرق ثبوتها إلى النسق العام في

(١) المصدر السابق ص ٣٩١.

(٢) الشيرازي، «التنبيه» ص ١٥١-١٥٢.

الفقه الشافعي، ولم تعد قاصرة على كتب الأحكام السلطانية، لكن عاودت تلك الشروط الخروج مرة أخرى من النسق الفقهي العام مع أبي شجاع (٤٨٦ هـ) الذي تجاهلها في كتابه «الغاية»، وكذلك الغزالي في (٥٠٥ هـ) في «الوجيز»، والقفال (٥٠٧ هـ) في «حلية العلماء».

وبمقدم الرافعي (٦٢٣ هـ) ويحيى بن شرف النووي المتوفى (٦٧٧ هـ) دخلت شروط الإمامة وطرق قيامها للمرة الثانية في النسق العام للفقه الشافعي، لذلك خصص النووي موضوعاً بعنوان «الإمامة وقاتل البغاة» في كتابه «روضة الطالبين» وهو مختصر «فتح العزيز» للرافعي، وموضوعاً آخر بعنوان «شروط الإمامة» في كتاب آخر له وهو «منهاج الطالبين»، وذهب إلى أنه ينبغي أن يكون الإمام «مكلفاً مسلماً عدلاً حراً ذكراً عالماً مجتهداً شجاعاً ذا رأي وكفاية سميعاً بصيراً ناطقاً قرشياً، وفي اشتراط سلامته من نقص يمنع استيفاء الحركة وسرعة النهوض، وهذا أصح»^(١).

وأقر النووي القهر والغلبة كوسيلة مشروعة للاستيلاء على السلطة بجانب الطريقتين الآخرين وهما: البيعة والعهد أو الاستخلاف... يقول: (وتتعقد الإمامة بثلاثة طرق، أحدها: البيعة... الطريق الثاني: استخلاف الإمام من قبل وعهده إليه... وأما الطريق الثالث: فهو القهر والاستيلاء... فإذا مات الإمام فتصدى للإمامة من جمع شرائطها من غير استخلاف ولا بيعة، وقهر الناس بشوكته وجنوده انعقدت خلافته لينتظم شمل المسلمين، فإن لم يكن جامعاً للشرائط بأن يكون فاسقاً أو جاهلاً فوجهان أصحهما: انعقادها لما ذكرناه وإن كان عاصياً بفعله)^(٢).

(١) النووي، «روضة الطالبين» ج ١٠ ص ٤٢. لكنه لم يذكر شرط سلامة الأعضاء في

كتابه الآخر «منهاج الطالبين». انظر «مغني المحتاج» ج ٤ ص ١٣٠.

(٢) النووي «روضة الطالبين» ج (١) ص ٤٣-٤٦.

ومن الواضح أن الرافعي والنووي قد اعتمدا على الماوردي والجويني^(١)، ولكن مع ذلك يبقى له تميزه عنهما عندما قال بأن طرق انعقاد الإمامة ثلاثة طرق، وليست طريقتين فقط كما قال السابقون. وهم وإن كانوا قد ذكروا طريق القهر والغلبة فهذا خارج نطاق الطرق الشرعية لثبوت الإمامة وانعقادها. كما أدخل النووي موضوع الإمامة ضمن موضوع البغي. ومن ذلك الحين أصبح هذا موضعه في النسق الفقهي العام، لأن كتابي النووي وهما (منهاج الطالبين) و (روضة الطالبين) من أشهر مراجع الفقه الشافعي في عصر الشروح والهوامش، ومن هنا فقد كتب على (منهاج الطالبين) عدة شروح وهوامش متعددة وسلك شراح (المنهاج) مسلك النووي تماماً بحيث لا نجد عندهم تغييرات أو إضافات جذرية^(٢).

إلا أن الشافعية المتأخرين يصرحون بعدم أهمية إرادة أو رضا عامة الأمة

(١) تبع النووي الجويني في شروط الإمامة وأما العدد الذي تتعقد بهم الإمامة، فقد اشترط النووي أن المعتبر هو بيعة أهل الحل والعقد من العلماء والرؤساء وسائر وجوه الناس الذين يتيسر حضورهم. انظر «روضة الطالبين» ج ١٠ ص ٤٣.

(٢) انظر «كنز الراغبين» للمحلي (٨٦٤) في «قليوبي وعميرة»، و «منهاج الطلاب» و «فتح الوهاب» وكلاهما للأنصاري (٩٢٥) في «الجمال على شرح المنهج» «قليوبي وعميرة» لعميرة (٩٥٧) والقليوبي (١٠٦٩)، و «تحفة المحتاج» للهيثمي (٩٧٤)، و «مغني المحتاج» للشربيني (٩٧٧)، و «نهاية المحتاج» للرملي (١٠٠٤)، و «حاشية الشبراملي» للشبراملي (١٠٨٧)، و «الحاشية» لابن قاسم (القرن ١١؟) في «حواشي الشرواني وابن قاسم على تحفة المحتاج»، و «الجمال على شرح المنهج» لسليمان الجمل (١٢٠٤)، و «الحاشية للشرواني (ق ١٣؟) في «حواشي الشرواني وابن قاسم»، و «السراج الوهاج» للغمراوي (القرن ١٤؟)، و «زاد المحتاج» للكوهجي (ولد ١٣١٨). إلا أن ابن الملقن انفرد بأن تكون طرق انعقاد الإمامة عنده أربعة، أي أنه يعد جعل الأمر شورى بين جمع أحد طرقه إلى جانب الطرق الثلاثة المعترف بها عند الشافعية. انظر: «التذكرة» ص ١٤٩.

في انعقاد الإمامة كما ذكر الرملي (١٠٠٤) في «نهاية المحتاج شرح منهاج الطالب» فقال: «أما بيعة غير أهل الحل والعقد من العوام فلا عبرة بها»^(١).

وهذا وقد كتب بدر الدين بن جماعة (٦٢٣) وهو من المعاصرين لابن تيمية كتابه «تحرير الأحكام»، وهو من كتب «الأحكام السلطانية» ولكن كلامه في الإمامة وطرق النصب يشبه قول النووي، إلا أن ابن جماعة لم يشترط سلامة الأعضاء كشرط للإمام. ومع هذا فلم يزل بعض الشافعية المتأخرين لا يذكرون شرط الإمامة وكيفية نصبها أصلاً في كتب الفقه^(٢).

ولكن بالجملة يمكن أن نقول إن محاولة تحديد الإمامة في الفقه الشافعي بدأت بالماوردي، وأكملها الرافعي والنووي، ولكن مع ملاحظة أن محاولة الماوردي لم تقبل بصورة كاملة لدى فقهاء الشافعية، حيث إن ما ذكره الماوردي في كتابه «الأحكام السلطانية» من أحكام المظالم والديوان

(١) «نهاية المحتاج» ج ٧ ص ٤١٠. وأيضاً «تحفة المحتاج» ج ٩ ص ٧٦ وفي «الجملة على شرح المنهج» ورد (فلا يعتبر عدد بل لو تعلق الحل والعقد بواحد مطاع كفت بيعته بحضور شاهدين ولا تكفي بيعة العامة) ج ٥ ص ١١٩.

(٢) انظر مثلاً «عمدة السالك» لابن النقيب (٧٦٩) وشرحيه «فيض الإله المالك» لعمر بركات (القرن ١٣ - ١٤؟) و«أنوار المسالك» للغمراوي، و«كفاية الأخيار شرح الغاية» للحصني (٨٢٩) و«شرح الغاية» لابن قاسم (٩١٨) و«حاشية شرح الغاية» للأنبابي (١٣١٣)، و«الزبد» لابن رسلان (٨٤٤)، و«تحفة الطالب» للأنصاري و«حاشية» عليه الشرقاوي (١٢٢٧)، «قرة العين» للملياري (٩٩٣) وشرحه «إعانة الطالبين» لشطا (١٣١٠). بينما ذكر الإرشاد «لابن المقري» (٩٧٤) و«الميزان الكبرى» للشعراني (٩٧٣) شروط الإمامة. وكذا ذكر «الأنوار لأعمال الأبرار» للإردبيلي (٧٧٦ أو ٧٩٩) وحاشيته المسماة «بالكمثرى»، وأيضاً «فتح الجواد شرح الإرشاد» للهيثمي (٩٧٤)، و«الإقناع شرح الغاية» للشربيني (٩٧٧)، و«مواهب الصمد شرح الزبد» للفشني (٩٧٨) و«الغاية والبيان شرح الزبد» لمحمد الرملي (١٠٠٤)، و«بغية المسترشدين» لباعلوي (٢٨٣) كل هؤلاء ذكروا شروطاً للإمامة وطرق انعقادها.

والإقطاع وشئون الحرمين والحجاز والنقابة على ذوي الأنساب والحسبة لم تنضم إلى نسق الفقه الشافعي، وتغيرت طرق ثبوت الإمامة، وأضيف إلى طريق الماوردي - أي بيعة أهل الحل والعقد، وعهد الإمام من قبل - طريقاً ثالثاً وهو الإمام بطريق القهر والاستيلاء الذي لم يعترف به الماوردي إلا في الإمارة الإقليمية دون الإمامة العامة. وحاول أبو يعلى الدفاع عن حق أهل الحل والعقد في كتابه «الأحكام السلطانية» كما رأينا ولكن هذه المحاولة لم تقرر عند الحنابلة المتأخرين، كما قال ابن قدامة (٦٣٠) في «كتاب أهل البغي» (كل من ثبتت إمامته حرم الخروج عليه وقتاله سواء تثبت بإجماع المسلمين عليه كإمامة أبي بكر الصديق رضي الله عنه أو بعهد الإمام الذي قبله إليه كعهد أبي بكر إلى عمر رضي الله عنهما أو بقهره للناس حتى أذعنوا له ودعوه إماماً كعبد الملك بن مروان)^(١).

فهنا أدخل ابن قدامة في الفقه الحنبلي طرق ثبوت الإمامة، وأما شروط الإمامة فلا توجد في مصنفات ابن قدامة مثل «المغني» و«الكافي» و«المقنع» و«عمدة الفقه». ثم أضاف المرداوي (٨٥٥) في «الإنصاف شرح المقنع» ومختصره لنفسه المسمى بـ «التنقيح» طريقاً رابعاً وهو الاجتهاد^(٢).

ثم زاد أبو النجاء (٩٦٠) طريقاً آخر في كتاب «الإقناع شرح المقنع» فأصبحت طرق ثبوت الإمامة عند الحنابلة خمسة كما قال: (نصب الإمام الأعظم فرض كفاية، ويثبت بإجماع المسلمين كإمامة أبي بكر من بيعة أهل الحل والعقد من العلماء ووجوه الناس بصفة الشهود، أو يجعل الأمر شورى في عدد محصور ليتفق أهلها على أحدهم فاتفقوا عليه، وبنص من قبله

(١) ابن قدامة، «الكافي» ج ٤ ص ١٤٦.

(٢) «الإنصاف» للمرداوي ج ٢ ص ٣١٠ و«التنقيح» له ص ٢٨٢.

عليه، أو الاجتهاد، أو بقره الناس بسبب حتى أذعنوا له ودعوه إماماً^(١).
 وأما كلمة « الاجتهاد » فيفسرها البهوتي (١٠٥١) في كتابه « كشف
 القناع شرح الإقناع » فيقول: (اجتهاد من أهل الحل والعقد في نصب من
 يصلح ومبايعته)^(٢). وأما شروط الإمامة فهنا يقول ابن قدامة: (ويعتبر كونه
 قرشياً حراً ذكراً وعدلاً - عالماً - كافياً ابتداءً ودواماً)^(٣). وهكذا بدأت
 محاولة تحديد الإمامة عند الحنابلة بـ « الأحكام السلطانية » لأبي يعلى ثم
 زيدت طرق نصب الإمامة حتى أصبحت خمسة وهي:

١- إجماع أهل الحل والعقد.

٢- عهد الإمام إلى من بعده.

٣- جعل الأمر شورى في عدد محصور.

٤- اجتهاد أهل الحل والعقد.

٥- القهر.

وأما شروط الإمامة عند الحنابلة فلا تختلف عن شروط الشافعية ومع
 هذا فعدد من كتب الفقه الحنبلي المتأخرة لم تذكر شروط الإمامة ولا طرق
 التنصيب في أبوابها^(٤).

(١) البهوتي « كشف القناع شرح الإقناع » ج ٦ ص ١٥٩ .

(٢) المصدر السابق ج ٦ ص ١٥٩ ولم يذكر البهوتي شروط الإمامة ولا طرق انعقادها في
 كتابه الفقهي « عمدة الطالب » ولكن شرحه « هداية الراغب » لعثمان أحمد النجدي ذكر
 فيه شروط الإمامة وأربعة طرق لانعقادها .

(٣) المصدر السابق ج ٦ ص ١٥٩ .

(٤) انظر « المحرر » لأبي البركات المقدسي (٦٥٢)، و « المبدع شرح المقنع » لإبراهيم بن مفلح
 (٤٨٤)، و « زاد المستقنع مختصر المقنع » لأبي النجار، و « الفروع » لمحمد بن مفلح =

بالنسبة للمالكية فالناظر إلى كتبهم يلحظ أنه لم تظهر شروط الإمامة ولا طرق نصب الإمامة في كتب الفقه المالكي من القرن الخامس إلى القرن الثامن^(١)، وإنما أشار خليل (٦٨٧) إلى شروط الإمام الأعظم في باب «أهل القضاء» في «مختصر خليل» حيث قال: (أهل القضاء: عدل، ذكر، فطن، ومجتهد إن وجد وإلا فأمثل مقلد، وزيد للإمام الأعظم قریش)^(٢).

ولكنه لم يذكر عن طرق النصب شيئاً، وقد كتب علي «مختصر خليل» عدة شروح، وقد قبل شراح «مختصر خليل» هذا الموضوع، ولم يضيفوا إليه إلا قليلاً^(٣). ولكن جدير بالذكر هنا أن المواق (٨٩٦) وهو أحد شراح «مختصر خليل» قد اعترف بأن موضع الكلام في الإمامة ليس هو علم

= (٧٦٢)، و«أخصر المختصرات» للخزرجي (١٠٨٣)، و«مختصر الإنصاف» لابن عبد الوهاب (١٢٠٦)، و«عقد الفرائد» لابن معمر (١٢٤٤)، و«حاشية مختصر الخرقى» لمحمد بن عبد الرحمن آل إسماعيل. وأما «دليل الطالب» للمرعي (١٠٣٣) وشرحه «نيل المأرب» للشيباني (١١٣٥)، و«الروض المربع بشرح زاد المستقنع» للبهوتي (١٠٥١) و«السلسيل شرح زاد المستقنع» للبليهي (ولد ١٣٣١)، و«كشف المخدرات» للبعلي (١١٩٢)، و«منظومة الذهب المتجلى» لموسى محمد شحاده (؟) وهذه الكتب ذكر فيها شروط الإمامة فقط. وأما «الشرح الكبير على المقنع» لابن قدامة المقدسي (٦٨٢) و«مختصر الشرح الكبير» لابن عبد الوهاب فذكر فيها طرق النصب فقط.

(١) انظر «الكافي» لابن عبد البر (٤٦٣)، و«المنتقى» للباقي (٤٩٤)، و«البيان والتحصيل» لابن الوليد بن رشد (٥٢٠)، و«بداية المجتهد» لابن رشد (٥٩٥)، و«إرشاد السالك» لابن عساكر، و«قوانين الأحكام» لابن جزى (٧٤١)، و«درة الغواص» لابن فرحون (٧٩٩).

(٢) «مختصر خليل» ص ١٩٣.

(٣) قال بعض المالكية إن هذه الشروط الخمسة إنما تعتبر في ولاية الإمام الأعظم ابتداءً لا في دوامها. انظر «حاشية الزرقاني» (١٠٩٩) ج ٧ ص ١٢٤، و«حاشية الدسوقي» ج ٤ ص ١٣٠. خلافاً للحنابلة فإنهم اشتروا للشروط ابتداءً ودواماً كما رأينا، وأما =

الفقه، بل هو علم الكلام والحديث قال: قال ابن عرفة (٨٠٣): « وحكم ثبوت الإمامة في علم الكلام والحديث ».

وختم أبو المعالي (الجويني) كتاب «اللمع» بما نصه:

« شروط الإمامة ثلاثة: أحدها: أن يكون الإمام مستجمعاً لشرائط الفتوى، الثاني: أن يكون قرشي النسب، الثالث: أن يكون ذا نجدة وكفاءة في العضلات ونزول الدواهي والملحقات، فهذه عقيدة أهل السنة والجماعة تلقاها الخلف عن السلف أما فيما تكمل به هداية المسترشدين ويقع به الإقناع في أصول الدين. انتهى الفصل»^(١).

فهنا قد نقل المواق كلام الجويني الشافعي الأشعري وأضاف شرط النجدة والكفاية إلى شروط القضاء وقرشية النسب التي اشترطها خليل.

أما طرق ثبوت الإمامة فقد كتب البناني (١١٩٤) في باب «الباغية» قائلاً: « اعلم أن الإمامة تثبت بأحد أمور ثلاثة: إما بيعة أهل الحل والعقد.

وإما بعهد الإمام الذي قبله له.

وإما بتغلبه على الناس. وحينئذ فلا يشترط فيه شرط، لأن من اشتدت وطأته وجبت طاعته، وأهل الحل والعقد من اجتمع فيه ثلاثة: العدالة، والعلم بشروط الإمامة، والرأي، وشروط الإمامة ثلاثة: كونه مستجمعاً لشروط القضاء، وكونه قرشياً، وكونه ذا نجدة وكفاية»^(١).

= الشافعية فقد اشترطوا هذه الشروط دواماً إلا العدالة. انظر «حاشية ابن قاسم» ج ٩ ص ٧٦، و«مغني المحتاج» ج ٧ ص ٤٠٢، ومن شراح «مختصر خليل» الخطاب (٩٥٣) والخرشني (١١٠١) والعدوي (١١٨٩) والدردير (١٢٠١) وعليش (١٢٩٩) والآبي (القرن ١٤؟).

(١) «حاشية البناني على شرح الزرقاني» ج ٧ ص ٦٠.

ثم اقتبس هذا التحديد الذي قام به البناني كل من الدسوقي (١٢٢٠ هـ) والضاوي (١٢٤١ هـ). وعلى هذا النحو انضمت شروط الإمامة وطرق انعقادها إلى الفقه المالكي، لكن ظل كثير من فقهاء المالكية يتجاهلون لها في كتبهم مثل التنوخي (٨٣٧ هـ) في كتابه « شرح رسالة القيرواني »، وكذلك البرنسي (٨٩٩)، وابن الحسن علي (٩٣٩ هـ) في كتابه « كفاية الطالب »، وابن الصديق (١٣٨٠ هـ) في كتابه « مسالك الدلالة »، والآبي (القرن ١٤) صاحب كتاب « المعيار المعرب ».

وهكذا يمكن القول بأن بعض المالكية أخرجوا هذا الموضوع من النسق الفقهي العام، بينما أدخله بعضهم فيه تأثراً بالشافعية وبتحديداتهم لشروط الإمامة وطرق انعقادها، الأمر الذي يؤدي إلى القول بأن المالكية يفتقدون إلى رأي متميز بخصوص هذه المسألة.



رابعاً - نظرية القهر والغلبة وسياسة الأمر الواقع

يختلف تطور نظرية الإمامة عند الأحناف عن تطورها في المذاهب الفقهية الثلاثة الأخرى، حيث إن موضوع الإمامة لم يدخل في نسق الفقه الحنفي خلال قرون طويلة وحتى العصور المتأخرة، رغم أن أبا يوسف - وهو أحد رواد المذهب - قد ألف كتابه « الخراج » الذي يعتبر أول محاولة لتحديد وظائف الإمامة. لكن تتبع كتب الفقه الحنفي يبين أنها تجاهلت موضوع تولية الإمامة في معظم مراحل تطور الفقه الحنفي باستثناء العصور المتأخرة.

ويعتبر الأحناف أكثر واقعية - في الأوقات التي تعرضوا فيها لنظرية الإمامة - من المذاهب الفقهية الأخرى؛ لأنهم حاولوا التوفيق بين ملاحظتهم للواقع الذي يبين تغلب ذوي الشوكة غير المستوفين لشروط الإمامة وبين الفكر الفقهي المثالي الذي ينص على شروط مثالية ينبغي أن تتوفر في الإمام.

والدليل على الحكم الأول المذكور أعلاه أن كتب الفقه الحنفي الرئيسية قد تجاهلت موضوع انعقاد الإمامة باستثناء كتب العصور الأخيرة، فلم يذكر الصفدي (٤٦١هـ) شيئاً عنه في كتابه (التف) وكذلك السرخسي (٤٨٣هـ) في (المبسوط) والسمرقندي (٥٣٩هـ) في « تحفة الفقهاء » والبخاري الفقيه (٥٤٦هـ) في « محاسن الإسلام » والكاساني (٥٨٧هـ) في « بدائع الصنائع » كما تم تجاهل موضوع انعقاد الإمامة في « بداية المبتدئ » وشرحه « الهداية » للمرغناني (٥٩٣) و« العناية شرح الهداية » للبابرتي

(٧٦٦)، و«حاشية العناية» لسعدي حلبي (٩٤٥)، و«المختار» وشروحه «الاختيار» لابن مودود (٦٨٣)، و«اللباب في الجمع بين السنة والكتاب» للمنبجي (٦٨٦)، و«الكنز» للنسفي (٧١٠) و«شرح الكنز» لمنلا مسكين (٩٥٤)، و«الفتاوى البزازية» لابن البزاز (٨٢٧)، و«فتح القدير شرح الهداية» لابن الهمام (٨٦١)، و«غرة الأحكام» وشرحه «الدر الحكام» لمنلا خسرو (٨٨٥)، و«غنية ذوي الأحكام حاشية للدر» للشرنبلالي (١٠٦٩)، «عقود الجواهر المنيفة» للزبيدي (١٢٠٥).

وإذا كان قاضي خان (٥٩٢) قال: «أما السلطان» قال علماءنا رحمهم الله تعالى: (السلطان يصير سلطاناً بأمرين: بالمبايعة معهم، ويعتبر في المبايعة مبايعة أشرفهم وأعيانهم، والثاني أن ينفذ حكمه في رعيته خوفاً من قهره وغلبته، فإن بايعة الناس ولم ينفذ حكمه لعجزه عن قهرهم لا يصير سلطاناً، وإذا صار سلطاناً بالمبايعة إن كان له قهر وغلبة لا ينزل، لأنه لو انزل يصير سلطاناً بالقهر والغلبة)^(١).

فإن هذه العبارة لا تدل على أن رأي قاضي خان متعلق بانعقاد الإمامة، لأنه يميز بين لفظ «السلطان» ولفظ «الإمام» ولا يستعمل كلمة «السلطان» مثلاً في موضوع تقسيم الغنيمة والفيء، وهما يعتبران من وظائف الإمام، فاقضى الأمر أن هذه الجملة متعلقة بأمر الأقاليم لا بالإمام الأعظم الذي يقول فيه قاضي خان: (الإمام الذي ليس فوقه إمام إذا زنا أو شرب الخمر أو سرق أو قذف إنساناً لا حد عليه، ولو أتلّف مال إنسان أو قتل إنساناً عمداً أخذ به؛ لأن الحق فيه لصاحب المال، وولي القتل لو تولى ذلك

(١) قاضي خان «الفتاوى الخانية، الفتاوى الهندية» ج ٣ ص ٥٨٤.