السلطة السياسية فى النظر العقدى الأشعرى

محمد الأمين ولد سيدى أحمد*

لقد كان الحسم فى مشكلة السلطة أهم المشاغل التى شغلت المسلمين بعد وفاة النبى ﷺ ، فقد كان الخلاف عليها أول امتحان يواجه وحدتهم حتى قبل دفن نبيهم ، لكن الأمر حسم مؤقتا فى مؤتمر سقيفة بنى ساعدة بتراضى المهاجرين والأنصار على اقتسام المناصب : «منا الأمراء ومنكم الوزراء». ولكن لم تكد تنقضى فترة وجيزة حتى عاد الخلاف من جديد فى دائرة أضيق وبعنف أشد على شكل حروب وتحزبات قادها كبار الصحابة القرشيين اتخذت السيف ، بديلا عن الحوار ، فيصلا لحل خلافها ، بدءا بحصار عثمان بن عفان ومقتله وما تلاه من معارك وحروب أوهنت قوة الدولة الفتية وحدّت من توسعها إلى حين .

وما لبث هذا الخلاف أن اتخذ من العصبية الجاهلية مرجعية ؛ فاتخذ الأمويون من قميص عثمان راية للخروج على خلافة على بن أبى طالب ، موقظين المنافسة الهاشمية الأموية على سيادة المجتمع المكى الجاهلى من مرقدها . ولما لم تسعفهم الحرب فى الوصول إلى هدفهم التجأوا إلى المكر والدهاء فيما يسمى بالتحكيم ، حينما استدرج عمرو بن العاص أبا موسى الأشعرى حتى خلع موكله على بن أبى طالب ، ثم أعقبه على المنبر فثبت معاوية بن أبى سفيان .

ولما لم يشأ على بن أبى طالب اتخاذ خديعة موكله ذريعة لإلغاء التحكيم

---

* باحث موريتانى .

والعودة إلى الحرب اختلفت آراء أنصاره ما بين مؤيد ومعارض ، وآل الأمر إلى خروج المعارضين عن طاعته ومناصبته العداء مختطين لأنفسهم فلسفة خاصة شكلت مع تصور مؤيديه البوادر الأولى لما عرف فيما بعد فى الأدبيات الإسلامية بعلم الكلام .

أولاً : نشأة علم الكلام وتعريفه :

لم يكن المسلمون الأوائل فى عهد الرسول ﷺ والعهد الذى يليه يهتمون كثيرا بإعمال العقل فى مسائل العقيدة والتشريع ، فقد كان لهم فى بناء الدولة الإسلامية والدعوة والجهاد فى سبيل الله ما شغلهم عن الجدل والمنطق والتوقف عند الآيات التى يفهم منها التشبيه أو التجسيم كقوله عز وجل : ﴿ **والسماء بنيناها بأيد** ﴾[1] ، ﴿ **يد الله فوق أيديهم** ﴾[2] ، ﴿ **الرحمن على العرش استوى** ﴾[3] ... وكان اهتمامهم بفقه العبادات وما يطرأ على الناس من قضايا تتصل بالشرع أكبر من اهتمامهم بأصول الدين .

وحينما اتسعت الدولة الإسلامية وخرج الإسلام والمسلمون من جزيرة العرب ودخلت أمم أخرى فى دين الله أفواجا احتك العرب بأصحاب الملل والنحل والفلسفات من تلك الأمم ، واحتاج الدعاة إلى النفس الطويل وكثرة الكلام لتبيان عقيدة الإسلام أو للدفاع عنها[4] . ومن هنا نشأ علم الكلام . ولعل أوجز تعريف له تعريف ابن خلدون فى تاريخه : «علم الكلام هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين فى الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة »[5] .

وقد تبنى حسام الألوسى هذا التعريف ، وصاغه صياغة أكثر تدقيقا ، حين عدَّ علم الكلام دفاعا عقلانيا عن مسلمات دينية ، مبينا أن استخدام العقل فى

علم الكلام لاحق على آراء الفلاسفة فى الظواهر الكونية الميتافيزيقية (وجود الله ، والنبوة ، والبعث ...) ، لأن أصحابه يأخذون هذه الظواهر مسلمات دينية ، ثم يستنجدون بالعقل فى الرد على منكريها ، وهذا ما جعلهم يبذلون جهدا عقليا ومنطقيا كبيرا ، ترجم إلى حجج عقلية بالغة التعقيد كثيرة المقدمات موصولة الحلقات ، استطاعت مقارعة حجج الخصم التى هى فى الغالب من نتاج الفكر الفلسفى الخالص[٦] .

ولعل هذا المنطلق المسلمى عند علماء الكلام ، هو ما جعل الجابرى يصور العقل العربى الأصيل ، على أنه عقل بيانى[٧] يستخدم اللغة والمنطق لإبداء رؤيته فى الظواهر الغيبية فى العالم ، لأن انطلاق علماء الكلام من مسلمات دينية فى تعاملهم مع تلك الظواهر ، واستنجادهم بالعقل والمنطق لتأكيد هذه المسلمات ، لا يخرج بأى حال من الأحوال - حسب تصورنا - عن الظاهرة البيانية التى وصف بها الجابرى العقل العربى الأصيل ، ذلك لأن دور الكلام هنا جاء لتبيين مسلمات عقدية ، والدفاع عنها ، ولم يأت للبحث فى ظواهر غيبية من مدخل عقلى صرف يعتمد البرهان والدليل لإثبات تفسيره لتلك الظواهر . وبمعنى آخر ، فإن علماء الكلام ، بانطلاقهم من مسلمات عقيدية دينية فى تعاملهم مع الظواهر الغيبية يكونون قد أعادوها إلى الله عز وجل ، ومن ثم فإن ما استخدموه من معارف وبراهين ، إنما استخدموه فى إطار منهجهم البيانى ، لتوضيح رؤيتهم لتلك الظواهر النابعة من مسلماتهم الدينية وتأكيد تلك الرؤية .

وإلى هذا الرأى يميل د . على أمليل ، ولكن من جانب آخر من جوانب اختصاصات العقل ، وهو المتعلق بالفكر السياسى ، عندما أرجع ضعف الفكر السياسى المدنى العقلانى فى التراث العربى إلى طغيان تأثير من أسماهم «الكتاب

الإسلاميين » فيه على تأثير الفلاسفة الإسلاميين فيه. وقد علل ذلك بتبنى الفقهاء لأسلوب الكتاب والترويج له لضمان الفوز بالحظوة عند السلاطين. كما علل دور الكتاب فى إضعاف الفكر السياسى العربى العقلانى بعدم رجوعهم إلى النصوص الفلسفية اليونانية الصحيحة ، واعتمادهم على ترجمات يونانية منتحلة فى بعض الأحيان ، وفى أحيان أخرى وضعهم لكتابات صيغت على شكل حكم ، ونصائح وتلقينات فى فن الحكم ، ونظام الدولة ، نسبوها افتراء إلى اليونان ليضمنوا لأنفسهم مواقع متمكنة، ونافذة فى النظام السلطوى فى الكيانات التى يعيشون فيها(٨).

نعود الآن إلى علم الكلام ، متسائلين عن العوامل التى أنتجته والمؤثرات التى أثرت فيه ، فنقول إنه قد اجتمعت لعلم الكلام عوامل متعددة أدت إلى ظهوره ، وازدهاره ، واهتمام المسلمين به ، على اختلاف فرقهم ، من أهمها : القرآن الكريم ، وفاة النبى ﷺ ، واختلاط المسلمين بغيرهم من الأمم .

فعلى مستوى القرآن الكريم لاشك فى أن دلالات الآيات غير واضحة بالمستوى نفسه ؛ فثم ما يفهمه العارف باللغة العربية دون مشقة ، وهناك ما يوهم بالتشبيه أو التناقض ، وما يوحى بالتجسيم ....، وهذا من شأنه أن يثير اضطرابا فى نفوس المسلمين فى العهود المتأخرة ، فتعين لذلك إعمال العقل ، وتأويل النصوص ، والخروج على مقتضى الظاهر . وقد تحمل المتكلمون وأهل الجدل هذه المسؤولية واشتغلوا بهذا الأمر ، فكان خروجهم على مقتضى الظاهر خروجا على نهج سواد المسلمين وقتها ، الكارهين للجدل وعلم الكلام ، محتجين بقوله تعالى : ﴿ **فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الألباب** ﴾(٩) .

لكن وجود آيات تدعو إلى التفكر ، وتحكيم العقل فى أكثر من مكان فى المصحف الشريف : ﴿ **قل سيروا فى الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق ثم الله ينشئ النشأة الآخرة إن الله على كل شيء قدير** ﴾[10] ، ﴿ **كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر أولو الألباب** ﴾[11] كان سندا للمتكلمين فى تبرير انشغالهم ونهجهم الذى اختطوه ، خاصة عندما وجد المسلمون أنفسهم مضطرين إلى استخدام العقل للدفاع عن معتقداتهم الغيبية فى وجه الفلاسفة المنكرين لها من الأمم الأخرى . ومن هنا بدأ موقف سواد المسلمين من علم الكلام يتغير ، فبدأ نجمه يسطع حتى صار أصحابه يقتسمون الإنسان المسلم مع الفقيه ، آخذين الجانب العقدى والروحانى عنده ، تاركين للفقيه جانبه الظاهرى المتعلق بالعبادات والمعاملات .

وعلى مستوى آخر ، فقد كانت شخصية الرسول ﷺ تملأ الفراغين الروحى والسياسى عند المسلمين ، وكان بحكم مرتبته السامية فوق الناس يملك زمام القيادة ، ويقضى على كافة الفروق التى كانت قائمة بين الناس . فلما انتقل إلى الرفيق الأعلى ظهرت عوامل الشقاق ، وبدا فى النفوس ما كان كامنا تحت ستار الطاعة لله ورسوله ، فاهتز الإيمان والطاعة فى نفوس الناس ، فاختلفت الآراء واستبيحت محارم الله ، واستلت السيوف ، وأشعلت الفتن .

من مظاهر ذلك الاختلاف ما حدث حول بيعة أبى بكر ، ومنع الزكاة ، ثم الفتنة بشأن عثمان بن عفان التى انتهت بمقتله ، ثم الفتنة الكبرى فى فترة الإمام على ، وبروز الفرق الإسلامية .

لعبت هذه العوامل كلها دورها فى صدع الصف الإسلامى ، وظهور فريقين دائمين : مؤيدين ومعارضين ، وكثر الكلام والجدل بين هذه الفرق بدون جدوى

إلى أن وصل المدى إلى أقصاه بظهور المعتزلة ، والشيعة ، وسائر الطرق ، ووقف علم الكلام على قدمين راسختين ؛ كل يمده بما وهبه الله من حجج وأدلة .

وما لبثت ترجمات الفلسفة اليونانية أن ظهرت وجادت حضارات الأمم بتجاربها الفلسفية والكلامية فى هذا المجال ، فتلقى المتكلمون هذا الجود تمحيصا وتدقيقا ، ما وافق الإسلام منه وما خالفه ، فكانت بذلك عقائد الفرق الإسلامية وتصوراتها .

ثانيًا : الفرق الكلامية ، وأهم القواعد التى اختلفت حولها :

سوف نحاول فى هذا العنصر أن نعطى لمحة موجزة عن الفرق الإسلامية المشهورة ، وأهم القواعد التى اختلفت حولها . ولن نلجأ فى ذلك إلى المقارنة والتقييم ، لا لأنه قتل بحثا من قبل فحسب ، ولكن لكونه خارجا عن إطار بحثنا . ويأتى اهتمامنا بهذه الفرق لأنها تشكل الإطار العام الذى نشأ فيه التصور الأشعرى للسلطة ، وفى بعض الأحيان المرجعية النظرية فى بناء هذا التصور . وسوف تكون أولى الحلقات التى نتناولها فى هذا العنصر القواعد التى اختلفت حولها الفرق ، ثم نتبعها بالفرق واحدة تلو الأخرى مع توضيح موقفها من القواعد المختلف عليها .

١- أهم القواعد التى اختلفت حولها الفرق :

يذكر العروى أن الجدل نشأ بين الفرق الإسلامية فى البداية حول مسائل تتعلق بالسياسة (الإمامة) ، أو بالسلوك الفردى (الإيمان) والجماعى (الأمر بالمعروف ، والنهى عن المنكر) ، وبالحياة الآخرة (الجنة ، والنار). ثم انتقل الجدل إلى مستوى أعم ، فشمل الكلام على القدر ، وتطور إلى الكلام فى ذات

الله وصفاته[١٢] .

والظاهر أن الفرق الإسلامية قد اختلفت فى تصوراتها حول هذه المسائل اختلافات تتفاوت فى مستويات تباعدها وتقاربها من فرقة إلى أخرى ومن مسألة إلى أخرى ، فقد نجد فرقتين متفقتين فى موقفهما من إحدى هذه المسائل أو فى بعض جزئياتها فى حين تختلفان اختلافا شديدا فى المسائل الأخرى[١٣] .

ويمكن تلخيص أهم القواعد التى اختلفت حولها الفرق فى أربعة قواعد أساسية ؛ تهتم أولاها بصفات الله عز وجل والتوحيد فيها إثباتا ونفيا ، وتعالج الثانية القدر والعدل وتشتمل على مسائل القضاء والقدر والجبر والكسب فى إرادة الخير والشر والمقدور والمعلوم إثباتا ونفيا . أما الثالثة فتعالج الوعد والوعيد والأسماء والأحكام ، وتشتمل على مسائل الإيمان والتوبة والوعيد والإرجاء والتكفير والتضليل إثباتا ونفيا . وتأتى الرابعة لتخوض فى السمع والعقل والرسالة والأمانة ، وتشتمل على مسائل التحسين والتقبيح ، والصلاح واللطف والعصمة فى النبوة ، وشروط الإمامة نصا عند جماعة وإجماعا عند أخرى ، وكيفية انتقالها على مذهب من قال بالنص ، وكيفية إثباتها عند من قال بالإجماع[١٤] .

٢- أهم الفرق الكلامية :

اختلف علماء الكلام حول القضايا التى تمس حياة المسلمين العقدية ملموسة كانت أو محسوسة ، فنظر كل واحد منهم إليها نظرة خاصة ، وقدم عليها حججا وأدلة جلبت لرأيه من المسلمين من يتشيع له ويناصره ، فتجمع أنصار كل رأى على شكل فرقة كونت مع نظيراتها ما عرف بالفرق الكلامية ، فما هذه الفرق ؟ وما أهم الآراء التى عالجتها ؟

أ- المعتزلة :

اختلفت الآراء حول أصل التسمية ، فقيل لأن واصل بن عطاء[١٥] وعمرو ابن عبيد[١٦] اعتزلا حلقة الحسن البصرى عندما اختلفا معه فى تقرير مصير مرتكب الكبيرة ، حيث قالا إنه ليس مؤمنا وليس كافرا ولكنه فى منزلة بين المنزلتين . وقيل : إن سبب تلقيبهم بالمعتزلة أنهم خالفوا الطرق الأخرى فى هذه المسألة (مسألة مرتكب الكبيرة) ، إذ قال المرجئة بإيمان مرتكب الكبيرة . وقال الأزارقة (من الخوارج) بكفره ، وقال الحسن البصرى : إنه منافق . أما الرأى الثالث فيرى أن أصل المعتزلة اعتزالهم فى المساجد وعدم مساعدتهم لأى طرف فى الفتنة الكبرى أيام الخليفة الرابع على بن أبى طالب .

وأيا كان أصل التسمية فإن هذا الاسم أصبح علما على فرقة من الفرق الكلامية كان لها الدور الفعال فى تشكل علم الكلام عند المسلمين . وقد عرف عن هذه الفرقة إيمانها بسلطان العقل وقدرته على التمييز بين الحسن والقبيح ، وكان العقل مدخلها لمناقشة القضايا التى طرحت على الأمة الإسلامية ، كمسألة الخلافة ، والجبر والاختيار ، والقضاء والقدر ، وغير ذلك[١٧] .

وتبعا لهذا التصور فقد رأى المعتزلة أن الإنسان مسئول عن كافة تصرفاته ما دام مزودا بطاقة عقلية يميز بها بين الحسن والقبيح ، وبين النفع والضرر ، وبين الصحيح والخطأ ...[١٨] ولذلك عدّوا مرتكب الكبيرة فى منزلة بين الإيمان والكفر ، وأنه سوف يخلد فى النار بفسقه الذى ارتكبه باختياره ، ويأتى حكمهم هذا على مرتكب الكبيرة من منطق إيمانهم بمبدأ العدل والاختيار الذى يقصدون به أن الله عز وجل عادل يدخل المحسن الجنة والمسىء النار ، على أساس أن الإنسان حر فى أفعاله يختار ما يشاء فيجزى بحسب عمله ، والاختيار مرتبط

بالعدل ارتباطًا شرطيا .

وفى التوحيد رأى المعتزلة أن الصفات مرتبطة بذات الله ولا توجد صفات زائدة على ذاته ، وأن القول بصفات قديمة قول بالتعددية الإلهية . أما على مستوى السلطة والسياسة فقد كان قولهم بالعدل والاختيار نفيا لفكرة الجبر والإرجاء التى ارتكزت عليها الدولة الأموية فى تبرير خروجها عن نمط التولية الذى كان سائدا فى الخلافة الراشدية، بحجة أن ذلك من باب القضاء والقدر[١٩] .

وقد أدى بالمعتزلة إيمانهم بسطان العقل إلى الطعن فى الأحاديث وتأويل الآيات لتتفق مع ما توصلت إليه عقولهم ، فرمتهم الفرق الأخرى بالكفر والزندقة ، فكان ذلك - مع عوامل أخرى متعلقة بالبناء الفكرى الاعتزالى - من أسباب توقف عطائهم الكلامى بوصفها فرقة قائمة بذاتها على الرغم من استمرار منهجهم العقلانى فى علم الكلام وتبنى أعدائهم له[٢٠] .

ب- الخوارج :

الخوارج هم الفرقة التى خرجت على الإمام على بن أبى طالب ، بعد حادثة التحكيم ، وتقوم مبادئهم على التمسك بظاهر النص ورفض التأويل والاجتهاد . ولا يمكن الفصل عندهم بين الإيمان والعمل فمن ينطق بالشهادتين ولا يؤدى فرائض الإسلام إيمانه لاغ وحكمه الكفر عندهم ، وتبعا لذلك أصبح مرتكب الكبيرة عندهم كافرا ولو لم يصر على فعلها .

أما على المستوى السياسى والسلطوى فقد قامت فلسفة الخوارج على أن تولى الإمامة لا يتم إلا عن طريق الشورى ، وينكرون حق الخليفة فى تعيين خلف أو التنازل لأحد عن السلطة . ويمكن عندهم أن يستقيل ويترك الأمر شورى بين

المسلمين ، على أساس أن الإمام لا يكون شرعيا إلا إذا اختارته الأمة عن طريق الشورى .

ومن مبادئهم أيضا الخروج على السلطان الجائر وعزله وقتاله إذا امتنع . ولا يشترط النسب القرشى عندهم فى إمامة المسلمين ، فالإمام عندهم يجب أن يكون أعلم الناس وأورعهم . وترى بعض فرقهم أن الأمة إذا صلحت لا تحتاج إلى إمام ، ومنهم من أجاز إمامة المرأة(٢١) .

جـ- الشيعة :

الشيعة هى الفرقة التى بقيت مع على بن أبى طالب ، بعد أن خرج عليه الخوارج ، وكفروه ، وأساس فلسفتها أن تكون الإمامة العظمى فى آل البيت ، خصوصا الإمام على ، وذريته . والإمام عندهم معصوم من الكبائر والصغائر ما ظهر منها وما بطن ، من الطفولة إلى يوم يموت ، وهو معصوم كذلك من الخطأ ، وعنده قوة قدسية تمنحه الإلهام لمعرفة المستجدات ، وهو أعلم الخلق وأورعهم .

ويرى الشيعة أن الإمامة تثبت بالوصية ، فتجب بذلك إمامة من نص عليه سابقه ، ومن منعه هذا الحق فهو مخطئ عند الزيدية ، كافر عند سائر الشيعة ، وبناء على ذلك حكم غلاة الشيعة بكفر الصحابة الذين بايعوا أبا بكر وعمر وعثمان رضى الله عنهم ، بحجة منعهم عليا حقه فى الإمامة الذى أوصى له به النبى ﷺ فى أكثر من مرة .

ومن أهم المبادئ الشيعية أيضا ، التقية والرجعة . وتقوم التقية على وجوب كتمان العقيدة الشيعية ، ومجاراة ذوى السلطان من المخالفين ، وإظهار ضد ما فى القلوب ؛ تجنبا للأذى . أما الرجعة أو المهدية ، فهى اعتقاد بأن أحد أئمة

الشيعة سوف يرجع فى آخر الزمان ، فيملأ الأرض عدلا بعد أن ملئت جورا[٢٢]

د- الأشعرية ، أو فرقة أهل السنة :

يمثل أهل السنة الجمهور الغالب فى الأمة الإسلامية ، على الرغم من اختلاف مشاربهم ، ربما لأنهم وقفوا موقفا وسطا بين المتكلمين الذين قدسوا العقل فأعطوه أكثر مما يستحق ، وغيرهم ممن اعتنوا بالنص عناية مطلقة أوصلتهم إلى التعطيل أو التشبيه ، فكانت أهم الآراء التى قصد أهل السنة تحطيمها هى آراء المعتزلة والمشبهة .

وتشمل فرقة أهل السنة فرقتين هما : الماتريدية[٢٣] ، والأشعرية[٢٤] ، أما الماتريدية ، فقد شطت عن النهج السنى فى بعض مواقفها حتى كادت تردد مواقف المعتزلة ، فكان ذلك من أسباب اختفائها ، وأما الأشعرية فهى الفرقة السنية التى حظيت بالانتشار فى العالم الإسلامى إلى اليوم . وأصبح اسمها مرادفا لفرقة أهل السنة .

وتقوم مواقفها على أن العقل تابع للنقل ، بحيث لا يمكن قبول الأحكام العقلية ما لم تجد تأييدا لها من الشرع ، وأنه يمكن بواسطة العقل معرفة الحسن من القبيح ، ولكن الناس يختلفون فى الحكم باختلاف طباعهم ، وعاداتهم ، وأديانهم[٢٥] .

يقر الأشاعرة إمكان رؤية الله عز وجل فى الآخرة بدليل قوله تعالى : ﴿ وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ﴾ بخلاف المعتزلة الذين ينكرونها فى الدنيا ، والآخرة . وبخصوص القرآن فقد اتخذ الأشاعرة موقفا توفيقيا بين القائلين بحدوثه ، والقائلين بقدمه ، فعدّوا المعانى والأفكار قديمة ، والألفاظ

والإشارات محدثة[٢٦] . كما أقروا قدم صفات الله وأزليتها بدليل أن الله ليس محلا للحوادث .

أما فيما يتعلق بالجبر والاختيار، فإن الأشاعرة يختارون مصطلح «الكسب» للدلالة على أفعال الإنسان الاختيارية . والكسب هو تعلق قدرة الإنسان بالفعل المقدور من الله حقيقة ، والمخلوق من الله حقيقة ، من غير أن يكون للإنسان تأثير فى هذا الكسب . فالإنسان إذن فى نظر الأشاعرة يختار أفعاله كما يشاء تحت مظلة الإرادة الشاملة لله عز وجل ، فهو حر مقيد ، أو مختار مجبر ، ذلك لأن أى فعل لا يمكن أن يقع دون إرادة الله ، فالفعل البشرى يتعرض لتأثيرين ؛ أحدهما مجازى وهو تأثير الإنسان، والآخر حقيقى، وهو تأثير الله عز وجل[٢٧].

وفيما يتعلق بالثواب ، والعقاب ، يقرر الأشاعرة أن الثواب وعد من الله ، والله لا يخلف وعده ، أما العقاب فهو وعيد ، ويجوز فى حقه تعالى خلف الوعيد لأن خلف الوعد (الثواب) منقصة لا تليق بالله ، وخلف الوعيد رحمة وعفو ، والله غفور رحيم . ومن هذا المنطلق كان مرتكب الكبيرة عندهم مؤمناً مصدقاً بقلبه ، ولسانه ، وقد يعاقب يوم القيامة على كبيرته فيدخل النار لكنه لا يخلد فيها ، وقد تشمله الشفاعة ، وقد يغفر الله له كبيرته : ﴿ **إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء** ﴾[٢٨] .

هذه أهم الفرق الكلامية التى تضافرت آراؤها وتصوراتها ، المتفقة أحيانا ، والمتعارضة أحيانا أخرى ، فى تشابك قوى أدى فى النهاية إلى تشكل علم الكلام ، واستقلاليته عن غيره من العلوم التى تجاورت وتراصت فى المجتمع العربى ، لتكون وتنمى العقل العربى ، وتضفى عليه خصوصيته بين العقول البشرية . والذى يهمنا هنا من هذه الفرق فرقة الأشاعرة ، وبشكل أدق رؤيتها

للسلطة السياسية ، فكيف كانت تلك الرؤية ، وما أهم ملامحها ؟

ثالثًا : السلطة السياسية من المنظور الأشعرى :

رأينا أن الأشعرية كانت أكثر الفرق الكلامية انتشارا ، وأن آراءها كانت إلى حد بعيد توفيقية بين العقل والنقل ، وإن ظل موقفها من السلطة أقرب إلى العقل خاصة فى جانبها المتعلق بالتولية . وبما أن موضوعنا يختص بالسلطة السياسية دون غيرها فإن اهتمامنا هنا سوف ينصب على رأى الأشاعرة فى هذا النوع من السلطة بالذات ، الذى تبلور بوصفه رأيا محدد المعالم مضبوط القواعد ، أثناء تناولهم للإمامة العظمى من خلال التعرض لمرتبة وجوبها وسبل انعقادها وعلاقتها مع مرءوسيها إدارة وشعبا .

استعرض الأشاعرة فى هذه الجزئيات فلسفتهم فى الإمامة العظمى بوصفها نظاما للحكم يضمن للمسلمين تسيير حياتهم السياسية وفق قانون يضبط علائقها ويحدد عقوبات الخارجين عليه ، ليمنع المسلمين من اللجوء إلى السيف والجدل العقيم المفضى إلى الفتنة فى حسم خلافاتهم على السلطة أو خلافاتهم حول تحديد الحقوق والواجبات فى نظامهم السياسى . وقد تنازعت المثالية والتكييف رؤية الأشاعرة فى هذا المجال ، فاعتمدوا المثالية فى تحديد شروط الإمامة وتقلدها ، والتجأوا إلى التكييف فى حالات الخروج على قانون التولية فأجازوا إمامة المتغلب تحت غطاء منع الفتنة والتسيب .

وبما أن الرؤية الأشعرية لنظام السلطة السياسى قد تبلورت من خلال تعرضهم للإمامة العظمى ، فسوف تكون هى مدخلنا إلى محاولة استبيان هذه الرؤية ، وذلك من خلال مجموعة من العناصر اخترناها بوصفها عناصر مفصلية فى هذا المحور لتسهيل بسط هذه الرؤية .

وقبل ذلك نود أن نشير إلى أن الإمامة العظمى لا تعدو كونها مصطلحا إسلاميا للدلالة على نظام الحكم من ناحية وعلى أعلى سلطة فيه من ناحية أخرى ، تماما كما تعبر مصطلحات : ملك ، رئاسة ، إمارة ... عن نظم سياسية ورءوسها فى القاموس السياسى فى وقتنا الحاضر .

١- الإمامة : تعريفها ، وأهميتها ، ووجوبها :

عرّف الأشاعرة الإمـامة بأنها «خلافة النبوة فى حراسة الدين وسياسة الدنيا»(٢٩) ، وإذا تأملنا هذا التعريف وجدنا أن النظرة الأشعرية للإمامة تنبع من منطلق ثيوقراطى يمنع الفصل بين الدين والسياسة ، فالإمام فى هذا التصور الأشعرى مكلف أولا وقبل كل شىء بحراسة الدين والحفاظ عليه ، ثم إنه مكلف فى - مرتبة ثانية - بسياسة الدنيا حسب ما يمليه ترتيب المهام ، فى التعريف أعلاه ، المبنى على قاعدة واو العطف القائمة على منع المعطوف من الارتقاء إلى مستوى أهمية المعطوف عليه .

ويتأكد هذا التصور أكثر عندما يدخل الأشاعرة فى تحديد اختصاصات الإمام الأعظم ، فعلى الرغم من أن جل هذه الاختصاصات فى ظاهره يدخل تحت مظلة سياسة الدنيا ، لكنها فى النهاية مسخّرة لخدمة الدين وحراسته ، بحيث إن كل الاختصاصات السياسية الدنيوية الموكلة إلى الإمام الأعظم الغرض منها فى النهاية حماية الدين وتطبيق تعاليمه على المقيمين فى مجال الإمامة ، أو تطبيقه فى علاقاتها مع غيرها من الكيانات ، دولا كانت أو أمما أو شعوبا . وسوف نتناول هذه الاختصاصات بعد قليل فى محلها .

ويبدو أن الأشاعرة قد استندوا فى وضع تصورهم عن الإمامة إلى ما كانت عليه الدولة الإسلامية فى مرحلتى النبى ﷺ والخلافة الراشدية ، فقد كانت هذه

الفترة المرجعيةَ التى عادوا إليها لتأكيد صحة ما صاغوه من آراء شكلت تصورهم عن الإمامة . ولا يحتاج تأكيد هذا الرأى إلى جهد كبير فيكفى القارئ أن يلقى نظرة - ولو خاطفة - على كتب العقيدة الأشعرية (الأحكام السلطانية ، والعقيدة السنوسية ، وإضاءة الدجنة ...) ليرى كيف صاغ أصحابها آراءهم وكيف كانوا يعودون إلى المرحلتين السابقتين من حين إلى آخر للتدليل على صحتها .

ولا شك أن الفترة التى عدّها الأشاعرة مرجعية لهم كانت تشهد مواءمة بين الدين والسياسة يتولى بموجبها الإمام إمامة الصلاة تعبيراً عن قيادته الدينية ، وإصدار الأوامر والنواهى فى الأمور الدنيوية تعبيرا عن قيادته السياسية . وقد يخطر على بال البعض أن القيادة الدينية للإمام مقيدة بحجة أن الدليل المادى عليها المتمثل فى إمامة الصلاة محصور فى عاصمة الدولة لكن اختصاص ولاة الإمام وأمرائه وقضاته بإمامة الصلاة فى بقية أجزاء دولته[٣٠] وتحريم منازعة غيرهم لهم عليها يعد دليلا واضحا على امتداد قيادته الدينية على كل أطراف دولته . أضف إلى ذلك أن حروب الردة ، والفتوحات تشكل هى الأخرى أدلة مادية على القيادة الدينية للإمام .

وقد نظر الأشاعرة إلى الإمامة بوصفها ضرورة تنظيمية لا غنى للاجتماع البشرى عنها ، بوصفها المنظمة والضابطة للعلاقات داخل المجتمع ورأوا أن غيابها يؤدى إلى ظهور المنازعات والخصومات المفضية إلى اختلال أمر الدين والدنيا [٣١] ، وما ينجم عن ذلك من انتهاك لحرمات الله كاستباحة المحرمات وانتشار الفوضى والتلصص .

وتأتى المأثورات الأشعرية فى هذا الشأن لتعبر عن أهمية الإمامة وضرورة

قيامها . وقد أخذت هذه المأثورات فى بعض الأحيان شكل مرويات عن النبى ﷺ وأجلاء أصحابه ، وفى أحيان أخرى آراء لبعض أقطاب الأشعرية . ومن هذه المأثورات : «من مات وليست فى رقبته بيعة مات ميتة جاهلية » [٣٢] ، «إمام عادل خير من مطر وابل ، وأسد حطوم خير من سلطان ظلوم ، وسلطان ظلوم خير من فتنة تدوم » [٣٣] ، «سلطان جائر سبعين سنة خير من أمة سائبة ساعة من النهار » [٣٤] .

واضح أن هذه المأثورات جاءت للتدليل على أهمية الإمامة والتحذير من مخاطر عدم وجودها على نحو اتخذت معه حكم الوجوب المعرف فى الفقه بأنه العمل الذى يثاب على عمله ويعاقب على تركه ، وهذا ما يجعل تنصيب الإمام يدخل فى عداد العبادات الواجبة .

وقد اتخذ هذا الوجوب شكلين تم ترتيبه على أساسهما ؛ أولهما وجوب البيعة وتم ترتيبه بوصفه فرض عين على أهل الحل والعقد أى على عرفاء المسلمين وأشخاصهم المتميزين ثقافيا وعسكريا [٣٥] . أما ثانيهما فهو المتعلق بتولى الإمامة ، وتم تصنيفه بوصفه فرض كفاية على الأشخاص المؤهلين لتقلدها[٣٦] .

ويبدو أن أصل وجوب عقد الإمامة كان مصدر خلاف بين الأشاعرة ، فرأى بعضهم أنها واجبة بالعقل بدليل أن أى اجتماع بشرى مسلما كان أو كافرا لا يستقيم إلا بوجود زعيم ينظم العلاقات داخله . وقد صاغ هؤلاء رأيهم بوصفه حقيقة أقرتها طباع العقل وسلمت بها البشرية دون أن يكون للدين دور فى ذلك ، على أساس أن المجتمعات المشركة سلمت بها كما سلمت بها المجتمعات الكتابية[٣٧] .

أما الطائفة الثانية فكانت ترى أن الإمامة واجبة بالنقل دون العقل ، بحجة

أن بعض اختصاصات الإمامة الواجبة لا دخل للعقل فى وجوبها . ومن حجج هؤلاء أيضا الأوامر الإلهية والنبوية بوجوب طاعة أولى الأمر ، كقوله تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ﴾[٣٨] ، وقوله ﷺ : «سيليكم بعدى ولاة فيليكم البر ببره ويليكم الفاجر بفجره فاسمعوا لهم وأطيعوا فى كل ما وافق الحق ، فإن أحسنوا فلكم ولهم ، وإن أساءوا فلكم وعليكم »[٣٩] .

ويأتى رأى الماوردى[٤٠] بوصفه حلا توفيقيا بين الرأيين حين رأى أن التفويض الشرعى للإمام فى أمور الإمامة شمل أمورا أوجبها العقل قبل أن يقرها النقل فقال : «... وإنما أوجب العقل أن يمنع كل واحد نفسه من العقلاء عن التظالم والتقاطع ويأخذ بمقضى العدل فى التناصف والتواصل فيتدبر بعقله لا بعقل غيره ، ولكن جاء الشرع بتفويض الأمور إلى وليه فى الدين »[٤١] .

وبهذا يكون دور النقل فى وجوب الإمامة تعضيديا ، وتقريريا لما أوجبه العقل فى الأمور المتعلقة بالسياسة الدنيوية ، وتأسيسيا فى الأمور المتعلقة بحراسة الدين . ولعل هذا الجزء الأخير هو ما عناه شارح العقيدة السنوسية بقوله : «... الإجماع على أن نصب الإمام واجب ، وإنما الخلاف فى أنه يجب على الله تعالى أو على الخلق بدليل عقلى أو سمعى ، والمذهب أنه يجب على الخلق سمعا لقوله ﷺ : «من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية » ، ولأن الأمة قد جعلوا أهم المهمات بعد وفاة النبى ﷺ نصب الإمام حتى قدموه على الدفن ، وكذا بعد موت كل إمام ، ولأن كثيرا من الواجبات الشرعية يتوقف عليه »[٤٢] .

ويبدو من خلال هذه الآراء الثلاثة أن الجدل بين الفرق الكلامية حول

النقل والعقل قد ألقى بظلاله على الأشاعرة فى مسألة وجوب الإمامة ، فتبنى بعضهم رأى المعتزلة والبعض الآخر رأى الشيعة ، لكنّ تمسك الرأى الثالث بالخط الأشعرى العام المؤاخى بين العقل والنقل ، والمكانة العلمية للمدافعين عنه كانا كفيلين بإزالة آثار تجنى الفرق الكلامية الأخرى على فرقته بشأن مسألة وجوب الإمام ، فاستطاع فرض رأيه بوصفه خياراً يتبناه غالبية الأشاعرة يطلق عليه رأى الجمهور ، كما استطاع تقزيم الرأيين الآخرين وإدراجهما فى الآراء الشاذة .

٢- نظام التولية فى الإمامة :

عالج الأشاعرة نظام التولية فى الإمامة من خلال التعرض لشروط نصب الإمام وخطواته العملية ، والظاهر أنه كان أكثر الأمور التى تنازعت فيه المثالية والتكييف الرؤية الأشعرية للسلطة . وقد بدا ذلك التنازع واضحا كما ذكرنا سالفا من خلال محاولات تطويع البناء النظرى للواقع السياسى فى الحالات التى يحصل فيها خروج على الضوابط النظرية لنظام التولية فيما عرف فى الأدبيات الأشعرية بإمامه المتغلب .

وبما أن الترتيبات والشروط التى حددها الأشاعرة لتولى الإمامة تشكل أساس نظرهم العقدى تجاه السلطة ، فإن تتبعها سوف يكون سبيلنا إلى محاولة استبيان هذا النظر ، وذلك من خلال بسط تلك الترتيبات والشروط ومحاولة التعليق عليها .

نقصد بالترتيبات الإجراءات العملية والنظرية المصاحبة لعملية اختيار الإمام وتنصيبه الموسومة بالعفوية وعدم التعقيد ، على الرغم من أنها نتاج لتجارب الفترة الراشدية فى مجال عقد الإمامة . وقد امتازت هذه الترتيبات بضيق المساحة

الزمنية المخصصة لها ، حيث تشغل الحيز الزمنى الفاصل بين موت الإمام السابق ودفنه المحدد عادة بثلاثة أيام يتم خلالها التشاور والاختيار والبيعة والتنصيب ، وهو ما أضفى على تصورهم لنظام التولية نوعا من الارتجالية حد من شمولية ممارسة المسلمين لحقهم فى اختيار حاكمهم عن طريق حصر البيعة وعملية الاختيار فى جماعة ضيقة ، واختلفت الآراء حول تحديد أقل عدد تنعقد به الإمامة منهم .

وقد شكلت هذه الجماعة الأساس والمحور للبناء النظرى عند الأشاعرة على مستوى بحثهم فى مسألة السلطة ، فقامت كل ترتيباتهم النظرية والعملية على أساس أنها نائبة عن الأمة فى عملية تعيين الإمام ، فى محاولة لتسويغ أن الأمة هى التى تعهد بالسلطة إلى الإمام المعين ، لكن تسويغ هذه الفكرة ظلت تعترضه عقبات معقدة للغاية على نحو أمكن معه القول بأنه لا وجود لأى نظام يمكن الأمة من التعبير عن إرادتها بكل وضوح وحرية ، لأن اضطلاع مجموعة من الأشخاص - بدون تفويض - بمهمة التعبير عن إرادة الأمة ومباشرة صلاحياتها فى عملية انتخاب الخليفة تجعل إرادتها إرادة موافقة ، ودورها دورا سلبيا [٤٣] .

ومن أهم تلك العقبات عدم وجود نظام انتخابى أو شورى تعبر من خلاله الأمة عن تفويضها أو عدمه لجماعة الحل والعقد فى عملية تولية الإمام حتى نستطيع تصور دور لها فى تلك المهمة ، بل إننا على العكس من ذلك نجد فى إعفاء عوام الأمة من إثم تأخير تعيين الإمام وقصره على جماعة الحل والعقد دليلا على استبعادها من مهمة التولية [٤٤] . وإن كان الماوردى قد حاول تبرير ذلك حين رأى أنه «... ليس لمن كان فى بلد الإمام على غيره من أهل البلاد فضل مزية تقدم بها عليه ، وإنما صار من يحضر ببلد الإمام متوليا لعقد الإمامة

عرفا لا شرعا ، لسبوق علمهم بموته ، ولأن من يصلح للخلافة فى الأغلب موجودون فى بلده »[٤٥] .

وعلى الرغم من أن كلام الماوردى هنا فى ظاهره جاء لتفنيد المفاضلة بين أفراد جماعة الحل والعقد الموجودين فى عاصمة الدولة وغيرهم من أهل الأقاليم فى مسألة عقد الإمامة ، فإنه يكشف ضمنا عن سر إعفاء عوام الأمة من إثم تأخير تعيين الإمام ، فلو ربطنا بين ضيق الزمن المخصص لتولية الإمام وتفرد أهل الحل والعقد الموجودين فى العاصمة بتوليته دون غيرهم عرفا لا شرعا ؛ لاتضح لنا أن صعوبة الاتصال بين أجزاء الدولة الناتج عن بدائية الوسائل وشساعة الإقليم كان من أهم الأسباب وراء ذلك . ولا شك أن تأثير هذه الصعوبات على عوام الأمة كان أكثر منه على خواصها . ومن هنا كانت محاولة تكييف الأشاعرة لبنائهم النظرى بشأن التولية مع ما هو متاح لهم من وسائل ، لأن عجز الدولة عن توفير الظروف الملائمة للإحاطة بآراء خواص الأمة المسئولين عن تعيين الإمام الآثمين بتأخيره يجعل معرفة رأى عوامها أمرا شبه محال .

والظاهر أن هذا العجز قد لاحق تنظير الأشاعرة أيضا فى مسألة نيابة جماعة الحل والعقد عن الأمة فى عقد الإمامة ، فلم يهتدوا إلى تصور ضوابط انتخابية أو تشاورية تعبر من خلالها الأمة عن تفويضها لهذه الجامعة ، فالتجأوا إلى وضع ضوابط ذاتية يجب توافرها فى أفرادها تؤكد تميزهم داخل المجتمع وتضفى عليهم نوعا من المثالية ، أسماها الماوردى بالشروط المعتبرة فى أهل الاختيار ، ولخصها فى ثلاثة ؛ «أحدها العدالة الجامعة لشروطها ، والثانى العلم الذى يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة على الشروط المعتبرة فيها ، والثالث الرأى والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو للإمامة أصلح وبتدبير المصالح أقوم

وأعرف » [٤٦] .

لكن هذه الشروط والضوابط الذاتية تظل محدودة الفعالية ، لأن تحديد الأشخاص الذين تتوافر فيهم يتطلب هو الآخر وضع ضوابط لتنظيمه ، فلو استحضرنا اختلاف ضوابط التقييم وآلياته عند الإنسان لاتضحت لنا صعوبة فرز جماعة الحل والعقد وفق الشروط السابقة على نحو يعبر عن تفويض الأمة لها ؛ لأن المحددات المعتبرة عند فئة أو جماعة معينة فى تطابق تلك الشروط على شخص ما قد لا تكون هى نفسها عند جماعة أخرى ، خاصة إذا تعلق الأمر ببعض الشروط التى لا تتوافر لها ضوابط روحية أو مادية ثابتة كالرأى والحكمة مثلا . ومن ثم فإن تواتر جماعة معينة على انطباق تلك الشروط على أشخاص معينين لا يعبر بالضرورة عن رأى غالبية الأمة فيهم ، فتكون بذلك نيابتهم عن الأمة فى تعيين الإمام مصادرة لرأيها وتجنيا على حقوقها .

وقد حاول الدكتور محمد عبد القادر أبو فارس تصور محددات تذلل صعوبة اختيار جماعة الحل والعقد وفق الشروط السابقة ، فرأى أن مستوى العطاء فى سباق الأمة الطبيعى نحو البذل والتضحية فى سبيل دينها ومجتمعها كفيل بإبراز كل بلدة لأكفائها عن طريق احتكاك أهلها فيما بينهم ، مستنكرا الحملات الدعائية بحجة أن محاولة الإنسان تزكية نفسه يعد من موانع تأهيله لشغل مهمة الحل والعقد [٤٧] ، لكن هذه المحددات تظل محدودة الفاعلية لتأثرها هى الأخرى باختلاف ضوابط التقويم البشرى وآلياته .

وقد انعكس عدم وجود ضوابط دقيقة لاختيار أعضاء جماعة الحل والعقد - فى التنظير الأشعرى - على تحديد عدد أفرادها وسنهم ، وإن كانت الشروط السابقة تفيد افتراض بلوغهم سن الرشد لصعوبة توافرها فى أحداث السن . كما

أن تحديد أقل من تنعقد به الإمامة منهم كان يفتقر هو الآخر إلى تقنين أدق ، وربما يكون عدم تحديد عددهم أصلا من أهم الأسباب وراء ذلك ، لارتباط تحديد أية نسبة بوجود عدد أصلى تستخرج منه ، خاصة أن هذه القاعدة لم تكن غائبة عن الأشاعرة لارتباطها بفريضة الزكاة التى تشكل ثالثة دعائم الإسلام الخمسة .

وتبعا لذلك فإن أيا من الاتجاهات الأربعة التى تناولت هذا التحديد داخل فرقة الأشاعرة لم يلجأ إلى التحديد النسبوى ، وإن كان أحدها قد حاول الاقتراب منه عن طريق اشتراطه حضور جمهور أهل الحل والعقد الممثلين لكل الأقاليم ، لكن هذا الاتجاه كان الأضعف فى تلك الاتجاهات .

وكان الماوردى قد ذكر آراء تلك الاتجاهات وحججها دون أن يحدد أصلحها بقوله : «... فقالت طائفة لا تنعقد إلا بجمهور أهل الحل والعقد من كل بلد ، ليكون الرضاء بها عاما والتسليم لإمامته إجماعا ، وهذا مذهب مدفوع ببيعة أبى بكر رضى الله عنه على الخلافة باختيار من حضرها ولم ينتظر ببيعته قدوم غائب عنها ، وقالت طائفة أخرى : أقل من تنعقد به منهم الإمامة خمسة يجتمعون على عقدها ، أو يعقدها أحدهم برضا الأربعة استدلالا بأمرين : أحدهما أن بيعة أبى بكر رضى الله عنه انعقدت بخمسة اجتمعوا عليها تابعهم الناس فيها [...] والثانى أن عمراً رضى الله عنه جعل الشورى فى ستة ليعقد لأحدهم برضا الخمسة ، وهذا قول أكثر الفقهاء والمتكلمين من أهل البصرة . وقال آخرون من علماء الكوفة ينعقد بثلاثة يتولاها أحدهم برضا الاثنين ليكونوا حاكما وشاهدين كما يصح عقد النكاح بولى وشاهدين . وقالت طائفة أخرى تنعقد بواحد ، لأن العباس قال لعلى رضوان الله عليهما أمدد يدك أبايعك ،

فيقول الناس عم رسول الله ﷺ بايع ابن عمه ، فلا يختلف عليك اثنان ، ولأنه حكم وحكم واحد نافذ » [٤٨] .

ولو تأملنا هذا التقسيم لاتضح لنا أن الماوردى لم يعلق على تلك الآراء على نحو يفهم منه أيها أصلح أو أكثر انتشارا على الأقل ، لكن دلائل متعددة تفيد أن الرأى الثانى كان أكثرها رواجا وأقربها إلى الصحة فى النظر الأشعرى . ومن هذه الدلائل رفض الماوردى للرأى الأول ، بحجة أن اختيار أبى بكر تم بمبايعة خمسة ولم ينتظر حضور الغائبين ، حتى الموجودين منهم بالمدينة . وقوله فى الصفحة الخامسة من الكتاب نفسه بتفرد أهل الحل والعقد الموجودين فى عاصمة الدولة دون غيرهم بتعيين الإمام عرفا لا شرعا ، بالإضافة إلى أن هذا الرأى يوافق عمل اثنين من الخلفاء وتمت به البيعة لاثنين منهم أيضا ؛ فقد عمل به أبو بكر الصديق عندما قبل البيعة به ، وعمل به عمر بن الخطاب حين ترك أمر الخلافة فى ستة يختارون من بينهم واحدا ويعقد له الخمسة الباقون الإمامة ، وبذلك تم تعيين عثمان بن عفان . زد على ذلك تحفظ على بن أبى طالب على بيعة الناس له بعد وفاة عثمان على أساس أن البيعة من اختصاص أهل الحل والعقد [٤٩] ، وقبوله بها عندما بايعه الموجودون من هذه الجماعة فى المدينة ، وحرويه ضد الرافضين لبيعته أو الخارجين عليها .

ويبدو أن حرص الأشاعرة - فى تنظيرهم بشأن تعيين الإمام - على استحضار تجربة الفترة الراشدية مرجعية بدون محاولة تطويرها كان من أهم الأسباب وراء عجزهم عن وضع ضوابط واضحة ترفع الغموض الذى يطبع عملية اختيار أفراد جماعة الحل والعقد ، لأن هذا الاختيار محسوم بالنسبة للفترة الراشدية بضوابط روحية لا يمكن توافرها فى غيرها ، تقوم على تزكية النبى ﷺ لبعض أصحابه

نالوا بموجبها تميزا واضحا داخل المجتمع الإسلامى ، كما هو حال العشرة المبشرين بالجنة ، والمشاركين فى غزوة بدر الذين شكلوا جماعة الحل والعقد فى تلك الفترة حسب ما نسبه المودودى إلى على بن أبى طالب حين جاءه الناس بعد وفاة عثمان بن عفان يبايعونه ، فرد عليهم قائلا : «ليس ذلك إليكم ، إنما هو لأهل الشورى وأهل بدر ، فمن رضى به أهل الشورى وأهل بدر فهو الخليفة ، فنجتمع وننظر فى هذا الأمر »(٥٠) .

إن التأمل فى هذا الرد يصحح عند المتأمل خطأ شائعا تمثل فى عدم الفصل بين جماعتى الشورى ، والحل والعقد على نحو أصبح معه المصطلحان : شورى ، والحل والعقد مترادفين للدلالة على جماعة واحدة ، فى الوقت الذى يدل فيه مصطلح الشورى على جماعة مستقلة داخل جماعة الحل والعقد تحظى بمميزات خاصة ترفعها فوق أهل بدر ، كما يفهم من الترتيب أعلاه المثبت فى قول الإمام على : «إنما هو لأهل الشورى وأهل بدر » .

وانطلاقا من علو مكانة أهل بدر وسمو خصالهم ، فإن مثل هذه المميزات لا يمكن توافرها فى المجتمع المسلم إلا فى العشرة المبشرين بالجنة الذين اكتسبوا بفضل تفانيهم فى سبيل خدمة الدولة الناشئة وإيمانهم بها تزكية النبى ﷺ لهم وتبشيرهم بالجنة ، فنالوا بذلك ميزة خاصة أضافوها على مميزات أهل بدر ، احتلوا بموجبها المكانة العلية فى المجتمع واكتسبوا ثقته ، فكان لهم بذلك الدور الأساسى فى عملية تعيين الإمام عن طريق اختصاصهم بمهمة انتقاء أمثل المؤهلين للإمامة - المعبر عنها فى النظر الأشعرى بالاختيار - وعرضه على الهيئة الانتخابية ممثلة فى جماعة الحل والعقد لاستكمال بيعته .

وقد عبر عمر بن الخطاب عن سر التميز الذى نال به هؤلاء المكانة التى

اكتسبوا بموجبها الاختصاص والتفرد بمهمة الاختيار ، عندما أوكل مهمة استخلافه إلى الستة المبشرين بالجنة [٥١] ، بقوله : «هؤلاء توفى رسول الله ﷺ وهو عنهم راض »[٥٢] ، وإن كان استبعاد سعيد بن زيد[٥٣] من هذه المهمة يطرح استشكالا لم تسعفنا المصادر التى اطلعنا عليها فى حله ، خاصة أن النووى قد ذكره من بين الأربعة الذين نزلوا فى قبر عمر بن الخطاب يوم دفنه[٥٤] ، وهو ما قد يوحى بعدم تغيبه .

وأمام عدم تعرض المصادر لما يزيل غموض هذا الاستشكال على نحو واضح ، فليس أمامنا إلا محاولة استبيانه من خلال محاولة استنطاق شتات المعلومات المتوافرة عن هذا الرجل فى كتب حياة الصحابة . وفى هذا الإطار يتراءى أمامنا ثلاثة احتمالات ؛ يفترض أولها عجز سعيد عن الاضطلاع بمهمة الاختيار ، لكن هذا الاحتمال يفتقر إلى الأدلة الداعمة ، فى الوقت الذى تتوافر أدلة مفندة له ، فقد ذكر النووى وغيره من المهتمين بحياة الصحابة أن أبا بكر استشار سعيدا فى استخلافه عمر، [٥٥]وهو مما يفيد أهليته للمشاركة فى عملية الاختيار ، بالإضافة إلى انطباق المعيار الذى اختار بموجبه عمر بن الخطاب الستة الذين أوكل إليهم مهمة الاختيار على سعيد المتمثل فى رضى النبى ﷺ عنهم ، فضلا عما يحظى به من علم وتقى وحسن تدبير حسب ما جاء فى تراجمه فى كتب حياة الصحابة .

وربما كان الاحتمال الثانى ـ المتمثل فى حرص عمر على أن يعصم الإسلام من النظام الملكى الوراثى قاعدة ينفذ منها ـ تصورا يستحق المناقشة ، فقد عدّد العقاد أكثر من دليل على قناعة عمر بفساد نظام التوريث فى إمامة المسلمين ؛ أهمها رفضه اقتراح بعض الصحابة عليه باستخلاف ابنه عبد الله ،

وتحذيره لعثمان بن عفان وعلى بن أبى طالب من توريث عشيرتهما الإمامة إذا آلت إلى أحدهما[٥٦] .

وعلى هذا الأساس يمكن تصور أن عمر استبعد سعيد بن زيد من عملية اختيار خليفته حتى لا يكون له حق فى الخلافة من بعده نتيجة لقرابته منه بوصفه زوجا لأخته وواحدا من عشيرته بنى عدى ، خاصة أن عمر حصر خلافته فى الستة الذين أوكل إليهم مهمة الاختيار . لكن ما عرف عن عمر من عدل وورع وحرص على إعطاء كل ذى حق حقه يدعونا إلى التحفظ على صحة هذا التصور . ونجد لهذا التحفظ مبررات أخرى فى اختيار عمر لابنه عبد الله مع أهل الاختيار مرجحا دون أن يكون له حق فى الخلافة أو يكون ترجيحه لأحد الطرفين ملزما للمسلمين ، كما جاء فى وصيته «إن اجتمع خمسة ورضوا رجلا وأبى واحد فاشدخ رأسه بالسيف ، وإن اتفق أربعة فرضوا رجلا وأبى اثنان فاضرب رأسيهما . فإن رضى ثلاثة رجلا منهم ، وثلاثة رجلا فحكّموا عبد الله بن عمر ، فأى الفريقين حكم له فليختاروا رجلا منهم ، فإن لم يرضوا بحكم عبد الله بن عمر فكونوا مع الذين فيهم عبد الرحمن بن عوف ، واقتلوا الباقين إن رغبوا عما اجتمع عليه الناس »[٥٧] .

تكشف هذه الوصية عن مخاوف عمر من عواقب تعدد الطامعين فى خلافته وحرصه على تجنيب دولته الناشئة مخاطر اختلافهم ، فأراد أن يحسم أمر الخلافة من بعده كما حسمه من قبل بمواقفه المشهورة عندما قطع الجدل فى سقيفة بنى ساعدة بمبايعته لأبى بكر ، وهدد علىّ بن أبى طالب ومن معه بإحراق الدار عليهم إذا لم يخرجوا لبيعته[٥٨] .

وقد كان لمخاوف عمر تلك مبرراتها ، لما رآه من مظاهر الفتنة بعد وفاة

النبى ﷺ الناتجة أحيانا عن محاولات إحياء النعرات الجاهلية ، وأحيانا أخرى عن تشكل طبقة أرستقراطية من الصحابة تكدست عندهم الأموال وانتفخت أجوافهم ، وطمحت أبصارهم ، وأحب كل امرئ منهم لنفسه ، كما جاء على لسان أبى بكر الصديق فى وصيته لعمر محذرا إياه منهم[٥٩] .

ويبدو أن هذا التحذير كان وراء منع عمر لبعض الصحابة من السفر عن المدينة إلا لأجل محدد ، حتى لا تتسنى لهم فرصة تنشيط تلك النعرات لتحقيق ما أحبوه لأنفسهم من سلطان قد يؤدى إلى تفكك الدولة وتقسيمها إلى دويلات متناحرة كما حدث فيما بعد فى عهد ملوك الطوائف ، فقد نقل عنه ، عندما بلغه أن وجوه قريش يشكونه لحجره عليهم ، قوله : «إن قريشا يريدون أن يتخذوا مال الله معونة على ما فى أنفسهم . إن من قريش من يضمر الفرقة ويروم خلع الربقة ، أما وابن الخطاب حى فلا . إن أخوف ما أخاف على هذه الأمة انتشاركم فى البلاد »[٦٠] .

وانطلاقا من هذا الحرص العمرى على إيجاد منقذ لتفادى مخاطر زوجيةِ عدد من أوكل إليهم مهمة الاستخلاف من بعده ، فإننا نتصور أن عمر لم يستبعد سعيدا للأسباب السابقة ؛ لأن وجوده كان يمكن أن يساعده - على الأقل - فى رفع القلق الذى سببه له عدم وجود مرجح فى جماعة الاختيار ، فإذا ما تأملنا التسامح الذى عالج به عمر افتراض عدم قبول المسلمين تحكيم ابنه عبد الله ، والشدة والصرامة التى عالج بها افتراض عدم قبولهم حكم عبد الرحمن بن عوف فى حالة تعادل الأصوات لاتضح لنا مدى تحرجه من إجبار الأمة على تحكيم رجل يفتقر إلى شروط الاستحقاق المعتبرة فى أهل الشورى ساعتها على الرغم من مكانته وعلمه وورعه . ومع ذلك فإن تحرج عمر من منع أى إنسان من حقه كان

أكبر من تحرجه من إجبار الأمة على تحكيم ابنه عبد الله ، ولذلك لم يلجأ إلى إقصاء أحد الستة أصحاب الاستحقاق حتى يتحول عددهم إلى عدد فردى يتوافر فيه صوت ترجيحى .

وتبعا لهذا القلق والتحرج وانطباق شروط الاستحقاق على سعيد بن زيد ، فإننا نستبعد أن يكون عمر قد أقصاه من مهمة الاختيار بعده خوفا من أن يفهم منه السعى إلى توريث عشيرته بنى عدى إمامة المسلمين ، خاصة أن عمر بوسعه أن يجعله من أهل الاختيار ويمنعه من الأحقية فى الخلافة كما فعل مع ابنه عبد الله ، فيتجنب بذلك كل هذا الحرج والقلق .

أما الاحتمال الثالث - وهو الأرجح عندنا - فهو أن سعيدا لم يكن حاضرا فى المدينة أيام وفاة عمر فتم بذلك استبعاده لما يتطلبه تعيين الخليفة من سرعة وعدم تريث قدّم بموجبهما على دفن الخليفة الميت . وقد يرى البعض فى ذكر سعيد من بين أربعة نزلوا فى قبر عمر يوم دفنه تفنيدا لهذا الاحتمال ، لكن تفرد النووى بهذا الخبر مدعاة للتحفظ عليه ، خاصة أن سعيدا كان أول من ولى إمارة دمشق بعد فتح المسلمين لها فى السنة السابعة عشرة للهجرة[٦١] ، ولم تذكر المصادر - التى اطلعنا عليها - إقالته منها ولا تعيين أمير آخر لها فى فترة خلافة عمر .

ومن ناحية أخرى فإن ثبوت اعتزال سعيد إمارة دمشق ، ونزوله فى قبر عمر يوم دفنه لا يعد دليلا قاطعا على وجوده فى المدينة يوم وفاته لتوافر قرائن متعددة دالة على تغيبه ، منها ما هو متعلق بتميز سعيد وعدل عمر ، وكنا قد ذكرناها خلال عرضنا للاحتمالين السابقين ، ومنها ما هو متعلق بالظرفية الزمنية لوفاة عمر ؛ فقد ذكر السيوطى [٦٢] وغيره أن عمر توفى يوم الأربعاء السادس والعشرين

من ذى الحجة سنة ثلاث وعشرين للهجرة بعد أوبته من الحج، ودفن يوم الأحد ، وهنا يصبح من الوارد أن سعيدا كان حاجا وتأخر فى مكة بعد انقضاء الحج لقضاء بعض شئونه ولم يعد إلى المدينة إلا بعد وفاة عمر ، ومن المحتمل أن تكون عودته قد تصادفت مع يوم دفن عمر كما تصادف رجوعه إلى المدينة من الشام - قبل ذلك - بيوم وقعة بدر الكبرى[٦٣] .

ويبدو أن ما أشرنا إليه من فصل بين جماعتى **الشورى ، والحل والعقد** خلال الفترة الراشدية ـ لم يكن غائبا عن نظر الأشاعرة ؛ بدليل توافر أدلة نظرية وعملية تبرهن على تأسيهم به ، أهمها ما حفظه لنا التاريخ عن أحد أهم المجددين فى الفكر الأشعرى ، أعنى المهدى بن تومرت[٦٤] مؤسس الدولة الموحدية[٦٥] الذى أدار ثورته ضد المرابطين من خلال ثلاثة مجالس مرتبة حسب الأهمية أطلق على أهمها «أهل العشرة» ، وعلى الثانى «أهل الخمسين» ، والثالث «أهل السبعين» . يتكون المجلس الأول من عشرة أشخاص اختارهم من أصحابه السابقين بالانضمام إليه ، أما أهل الخمسين فهم خمسون ممثلا عن أهم القبائل التابعة له ، فى حين يعد مجلس أهل السبعين أكثر المجالس أعضاء ؛ حيث يضم بالإضافة إلى الأعضاء الخمسين السابقين عشرين عضوا جددا يمثلون قبائل أقل أهمية من القبائل السابقة[٦٦] .

لكن اتساع هذه المجالس لم يوازِ اتساعًا فى اختصاصاتها الاستشارية ، بل على العكس من ذلك ، فكلما كان المجلس أقل أعضاء كان أكثر اختصاصات ، فقد كان ابن تومرت يجمع تلك المجالس حسب الحاجة ؛ فإذا أراد قطع الأمور العظام خلا بالعشرة لا يحضر معهم غيرهم ، فإذا جاء أمر أهون أحضر الخمسين ، فإذا جاء دون ذلك أحضر السبعين ، وفيما دون ذلك لا يتأخر أحد

ممن دخل فى أمره[٦٧] .

وقد صنف الماوردى عقد الإمامة من الأمور العظام فى الإسلام ، وأكد باستحياء على الفصل بين جماعتى **الشورى ، والحل والعقد** ، من خلال إشارات متعددة فى كتابه الأحكام السلطانية أوضحها ما ذكره عن إسناد عمر بن الخطاب مهمة الاختيار من بعده إلى «أهل الشورى فقبلت الجماعة دخولهم فيها وهم أعيان العصر ، لصحة العهد بها ، وخرج باقى الصحابة منها ، وقال على للعباس رضوان الله عليهما حين عاتبه على الدخول فى الشورى : كان أمرا عظيما من أمور الإسلام لم أر لنفسى الخروج منه »[٦٨] . هذا بالإضافة إلى ما ذكره فى إطار حديثه عن أقل من تنعقد بهم الإمامة كما رأينا سابقا .

وتبعا لما ذكرناه من فصل بين جماعتى **الحل والعقد** ، **والشورى فى النظر** الأشعرى ، فإن عملية انتقاء الإمام من بين المؤهلين للإمامة تكون من اختصاص أهل الشورى دون غيرهم من أهل الحل والعقد ، لكن ترسيمه وتشريع سلطته لا يتم إلا بانتخابه من طرف بقية أهل الحل والعقد فيما عرف بالبيعة ، بوصفهم ممثلين عن الأمة ، فتصبح بذلك بيعته ملزمة للأمة[٦٩] .

وعلى هذا الأساس تصبح جماعة الحل والعقد فى النظر الأشعرى الهيئة الانتخابية المشرعة لوجود السلطان عن طريق اختصاصها بالبيعة بوصفها النائبة عن الأمة فى هذه المهمة ، غير أن دورها ظل عبر التاريخ الإسلامى تقريريا ، فلم تسجل المصادر أو المراجع رفضها أو تعديلها لقرار جماعة الشورى بشأن الإمامة ، اللهم إلا ما ذكر من خروج أهل الأمصار عدا أهل دمشق على بيعة يزيد بن معاوية ، أو ما سجل من خروج جزئى على بيعتى أبى بكر الصديق ، وعلى بن أبى طالب .

وقد يتخذ تعيين الإمام عند الأشاعرة شكل استخلاف يعهد بموجبه الخليفة قبل موته إلى غيره بالخلافة ، فينعدم دور جماعة الشورى فى الانتقاء والاختيار فتتساوى مع بقية أهل الحل والعقد باقتصار دورها على تقديم البيعة . وقد اختلفت آراء منظرى الأشعرية حول هذا النوع من التولية ، فمنهم من ربط صحته برضى أهل الحل والعقد ، على أساس أن البيعة لا تلزم الأمة إلا إذا أداها أهل الحل والعقد ورضوا بها . ورأى آخرون أن الاستخلاف يدخل فى صلاحيات الإمام ، وأن حقه وقوله فيه أمضى وأنفذ من حق جماعة الحل والعقد وقولها .

ومن ناحية أخرى فقد اختلف أصحاب الرأى الأخير حول صحة استخلاف الإمام لابنه أو أبيه ، فمنهم من منعها قياسا على الشهادة ، ومنهم من غلب حكم المنصب على حكم النسب فأجازها ، وأجازتها طائفة ثالثة للوالد دون الولد بحجة أن الطبع البشرى جبل على الميل إلى الابن أكثر من الأب[٧٠] .

وعلى الرغم من أن صحة عقد الإمامة بالاستخلاف دون رضى جماعة الحل والعقد كان رأى جمهور منظرى الأشاعرة ، وقال به حجتهم فى هذا المجال الماوردى [٧١] ، فإن تاريخ الدولة الراشدية - التى تعد مرجعيتهم - لا يفيد وقوع مثله ، لأن عملية الاستخلاف الوحيدة التى حصلت فى الفترة الراشدية كانت استخلاف أبى بكر لعمر ، وقد تواترت المصادر والمراجع المهتمة بحياة الصحابة على أن أبا بكر خيّر أصحابه قبيل موته بين أن يختار لهم خليفة أو يترك الأمر إليهم ، فاختاروا الخيار الأول ، ثم استشارهم فى استخلاف عمر بالذات فكانت الغالبية لصالحه .

كان ذلك عن الترتيبات النظرية التى حددها الأشاعرة لنظام التولية ، أما الترتيبات العملية فيستحب فيها الاستعجال ، فأصبحت بذلك تبدأ مباشرة بعد

وفاة الإمام الأول باجتماع جماعة الشورى لفرز أفضل المؤهلين للإمامة . وبعد اتفاق جماعة الشورى على شخص وتقديم البيعة له يتم عرضه على جماعة الحل والعقد لاستكمال بيعته فيكسب بذلك شرعية إمامة المسلمين ، وتنتهى هذه الإجراءات بإلقاء الإمام المنتخب خطبة يوجه فيها رعاياه ، ويبين لهم الخطوط العريضة لسياسته المستقبلية . وعادة ما تنتهى هذه الإجراءات كلها قبل دفن الخليفة الميت .

والظاهر أن تقنين مهمة اختيار الإمام قد اتخذ عند الأشاعرة أشكالا أخرى غير تحديد المسئولين عن اختياره وبيعته ، تمثلت فى وضع ضوابط تسعى إلى ضمان اختيار الأمثل ، وتنظيم ما قد يحدث من تعدد فى البيعات .

اتخذ الضابط الأول المتمثل فى ضرورة السعى إلى اختيار الأمثل شكل شروط يجب على جماعة الشورى اختيار الإمام على أساسها ، لخصها الماوردى فى خمسة شروط ؛ هى العدالة ، والعلم المؤدى إلى الاجتهاد ، وسلامة الحواس والأعضاء ، والرأى المفضى إلى سياسة الرعية ، والنسب القرشى (٧٢) .

وقد اختلفت آراء الأشاعرة حول ضرورة النسب القرشى ، فقال بعضهم بجواز إمامة غير القرشى ، لكن الماوردى عدّ هذا الرأى شاذا متعللا بتراجع الأنصار عن المطالبة بالإمامة فى سقيفة بنى ساعدة ، ورضاهم بالوزارة عندما ذكّرهم أبو بكر الصديق بحديثى النبى ﷺ «الأئمة من قريش» ، «قدّموا قريشًا ولا تقدموها» (٧٣) .

ويبدو أن الحسم بشأن المفاضلة بين شرطى العلم والشجاعة ، كان أحد المباحث التى شغلت تنظير الأشاعرة ، فاهتدوا خلال بحثهم فيه إلى حل يراعى ظروف الدولة ، فعدوا أهل العلم أحق بالإمامة فى الفترات التى تشهد فيها الدولة

أمنا وهدوءا ، وأهل القوة والشجاعة أحق بها فى الفترات التى تعانى فيها البلاد من ضغوط عسكرية خارجية وعدم استقرار داخلى . ولا يعنى هذا تبادلا للأدوار بين الأئمة حسب الظرف الطارئ على البلاد ، وإنما يعنى الأحقية فى الإمامة فى حالة تصادف إحدى هذه الفترات مع ضرورة تعيين إمام جديد كموت الإمام الأول أو عجزه المؤدى إلى عزله[٧٤] .

أما الضوابط المنظمة لتعدد البيعات ، فقد قامت على أساس ضرورة الحفاظ على وحدة الدولة الإسلامية وسد الباب أمام أى نوع من أنواع التقسيم ، ومن هذا المنطلق منع غالبية الأشاعرة تعدد البيعات ، ووضعوا ضوابط لتفادى آثارها السلبية فى حالة وقوعها . وعلى الرغم من تعدد هذه الضوابط ، وتعدد المتشيعين لها ، فقد كانت الضوابط التى حددها الماوردى أكثر رواجا وأوسعها انتشارا حتى أصبحت علما على رأى الجمهور . ويمكن اختزال هذه الضوابط فى ضابطين أساسين قد يغنى أولهما عن الآخر . يقوم أولهما على البحث عن أقدم المتنازعين بيعة قياسا على فقه نكاح ذات الوليين ، وإن تعثرت معرفته فسخت بيعتهما ، وأعيد الأمر إلى جماعة الحل والعقد - بوصف ذلك ضابطا آخر- لإعادة بيعة أحدهما أو بيعة غيرهما حسب ما تراه أصلح وأضمن لسلامة وحدة المسلمين [٧٥] .

وإذا كان حرص الأشاعرة على ضمان وحدة الدولة وتجنيبها الفتن والانقسامات قد دفعهم إلى تقنين نظام التولية ، فإنه قد دفعهم أيضا إلى محاولة تكييف بنائهم النظرى مع ما قد يحدث من خروج على ما وضعوه من قوانين وضوابط فيما عرف فى أدبياتهم بإمامة المتغلب للدلالة على شرعية إمامته رغم اغتصابه لها .

ولو تأملنا التنافر الحاصل بين الإمامة بما تحمله من معانى الأهمية فى النظر الإسلامى ، والتغلب وما يحمله من معانى الغطرسة والجبروت والخروج على ضوابط التقنين المتفق عليها ؛ لاتضح لنا ما تحمله صياغة مصطلح «إمامة المتغلب » من دلالات تحمل الأشاعرة للمشاق ، لتكييف تصورهم النظرى عن الإمامة مع الظروف التغلبية ، منعا للفتن والانشقاقات داخل الدولة الإسلامية .

وقد اتخذ هذا التكييف شكل إسقاط الشروط والترتيبات التى حددها الأشاعرة لنظام التولية عن المتغلب ، تحت شعار «من اشتدت وطأته وجبت طاعته » ، على أساس أن «الشروط فى باب الإمامة مبنية على الاختيار والاقتدار . وأما عند العجز والإضرار واستيلاء الفجار ونحوه ، فقد صارت الرياسة الدنيوية تغلبية وبنيت عليها الأحكام الدينية المنوطة بالإمام ضرورة ، ولم يعبأ بالشرائط ، والضرورات تبيح المحظورات »[٧٦] .

ونجد لهذا التكييف مظهرا آخر عند الماوردى عند حديثه عن إمامة المفضول ، حين أجازها وصححها مع وجود الأفضل ، متعللا بأن «زيادة الفضل مبالغة فى الاختيار وليست معتبرة فى شروط الاستحقاق » ، بالإضافة إلى ما ذهب إليه من صحة إمامة المنفرد بالشروط المطلوبة فى الإمام حتى ولو لم يبايعه أهل الحل والعقد ولم تختره جماعة الشورى[٧٧] ، على الرغم من أن تحديد انطباق هذه الشروط على شخص معين إنما هو من اختصاص جماعة الشورى ولا توجد ضوابط أخرى واضحة لتحديده .

وانطلاقا من ذلك ، فإن ما ذهب إليه الماوردى من تكييف فى هذا الشأن لا يعدو كونه تشريعا لإمامة المتغلب ، وإن كان التغلب فيه اتخذ منحى آخر غير المنحى التغلبى المتعارف عليه المتمثل فى التغلب بالقوة العسكرية ، لكنه فى

النهاية مفض إليه ، فقد عطل بعض الشروط والترتيبات المنظمة لنظام التولية فى النظر الأشعرى ، بحجة عدم ضروريتها ، لعدم وجود حاجة إليها ، نتيجة لتفرد شخص واحد بالمميزات التى وضعت تلك الشروط والترتيبات من أجل اكتشافها . ولا شك أن تعطيل مثل هذه الشروط كفيل بإعطاء كل من يستطيع التغلب على الأمة أحقية إمامتها ، حتى ولو لم يكن حائزا على شروط الإمامة ، لأن إلغاء المحدد الواضح لهذه الشروط يجعل ادعاءها فى متناول كل إنسان ، كما يعطيه أحقية إخضاع الأمة لإرادته بالقوة ، بحجة ادعائه التفرد بالشروط المفترضة فى الإمام .

ومن جهة أخرى فإن حرص منظِّرى الفترة الراشدية - التى تعد مرجعية الأشاعرة - على ضرورة استيفاء شروط التولية يؤكد أن ما ذهب إليه الماوردى من تعطيل لتلك الشروط لا يعدو كونه مجرد تشريع لإمامة المتغلب ؛ فقد نسب السيوطى إلى عمر بن الخطاب فى إحدى خطبه ما نصه «قد بلغنى أن فلانا منكم يقول : لو مات عمر بايعت فلانا ، فلا يغترن امرؤ أن يقول : إن بيعة أبى بكر كانت فلتة فتمت ، ألا وأنها قد كانت كذلك إلا أن الله وقى شرها ، وليس فيكم اليوم من تقطع إليه الأعناق مثل أبى بكر»[٧٨] .

فعلى الرغم من قناعة المجتمع المدنى بأفضلية الصديق المثبتة بالأحاديث النبوية ، والقرائن العملية ، فإن عمر عد بيعته فلتة لعدم استكمالها الشروط ، بسبب الارتجالية التى طبعتها ، الناتجة عن حساسية الموقف وخطورته ، فحذر المسلمين من الاقتداء بما حصل فيها من تجاوز تمثل أساسا فى سلب أهل الشورى حقهم فى الاختيار ، مؤكدا على ما كان يحتمل حدوثه بسبب ذلك التجاوز من أضرار وشرور لولا العناية الإلهية .

رابعًا : طرق عزل الإمام وشروطه :

يبدو أن طغيان المثالية فى شروط الأشاعرة للإمامة قد انعكس على طرق عزل الإمام وشروطه ، فقد أضفت تلك الشروط على الإمام نوعا من المثالية نال بموجبه حق أبدية البيعة ، ومع ذلك فقد حاولوا تجنب ما قد يستجد على الإمام من عوائق قد تمنعه من مواصلة أداء مهامه . وقد اتخذت هذه المحاولة شكل ضوابط تنظم تحلل الأمة من البيعة المشرعة لسلطة الإمام .

ويمكن وصف هذه الضوابط بأنها ضوابط ذاتية متعلقة بشخص الإمام حسب ما يطرأ عليه من مستجدات إرادية وغير إرادية ، فقد عد الماوردى الاستقالة فعلا إراديا يمنح الأمة حق التحلل من بيعتها للإمام ، ومبايعة غيره على أساس أن عقد الإمامة عقد اختيار[٧٩] .

أما الضوابط غير الإرادية فتتمثل فى ما قد يستجد على الإمام من عجز عضوى أو عقلى أو معنوى تستحيل معه تأدية مهام الإمامة ، كالأمراض العضوية والعقلية المستديمة المانعة من إدارة الإمامة ؛ مثل العمى والجنون ، وفقد الأعضاء المشوهة للمظهر الخارجى كالعاهات المشينة ... ولا عبرة بالأمراض الزائلة أو شبه المستديمة ما دامت فترات الشفاء منها أطول من فترات الإصابة بها ، ولا عبرة أيضًا بالأمراض المستديمة غير المخلة بأداء المهام وغير المانعة لها كما هو الحال مع العمى الليلى مثلا .

وتتمثل دواعى العجز المعنوية فيما قد يطرأ على الإمام من مستجدات مخلة بعقيدته أو عدالته ، كالكفر والفسق المرتبط بارتكاب المحظورات وتحكيم الشهوات والانقياد للهوى ، وغير ذلك من موانع العدالة المحددة فى الفقه الإسلامى[٨٠] .

وبالجملة فإن أضداد الشروط المفترضة فى الإمام المستديمة كلها تمثل دواعى إلى عزله ، وتحلل الأمة من بيعته ، لكن الإجراءات العملية للعزل وتحديد المسئولين عنه لم تلق اهتماما عند منظرى الأشعرية ، ربما لأنهم قاسوها على التولية ، فعدوا المسئولين عن الاختيار والبيعة هم أنفسهم المسئولين عن تقويم سلوك الإمام وصحته بعد البيعة .

خامسًا : تنظيم العلاقات داخل الإمامة :

نعنى بتنظيم العلاقات داخل الإمامة تنظيم العلاقة بين الإمام ورعيته . وقد اتخذ هذا التنظيم شكل تعالق بين الواجبات والحقوق تصبح معه واجبات كل طرف حقوقا للطرف الآخر ، وتتفاوت هذه الواجبات والحقوق حسب مستوى الرعية وواجباتها . فتتخذ بذلك ثلاثة مستويات تبعا للتراتبية السلّمية الاجتماعية والسياسية فى الدولة الإسلامية ، فكلما كان المستوى أعلى كانت الواجبات والحقوق أكثر . وفى الوقت نفسه تشترك كافة الرعية فى واجبات وحقوق معينة .

وتتمثل الواجبات والحقوق المشتركة بين جميع الرعايا فى ما يلزم الإمام من حقوق تجاه رعاياه، فى مقابل طاعته ونصرته . وقد اشتملت تلك الحقوق على كل ما يضمن تقدم الدولة واستقرارها ، فانضوت على حراسة الدين ، وتوفير الأمن الداخلى والخارجى ، والنهوض بالاقتصاد ، وتساوى الفرص بين الرعايا ، والعمل على تميز الدولة الإسلامية وتفرد سيادتها على العالم على كافة المستويات ، وتوفير الحياة الكريمة لرعاياها على أرضها[٨١] .

أما الواجبات والحقوق غير المشتركة فتنقسم ـ كما ذكرنا ـ إلى ثلاثة مستويات ؛ أولها المتعلق بجماعة الشورى ممثلا فى معرفة الإمام بشخصه ، وتقديم المشورة إليه والنصح له ، وبالمقابل يلزم الإمام باستشارة هذه الجماعة فى

كل القرارات المتعلقة بإدارة البلاد والأخذ بآرائها[٨٢] ، ما لم تخالف نصا صريحا . ويتحد أهل المستوى الثانى - وهم أهل الحل والعقد - مع جماعة الشورى فى ضرورة معرفة الإمام بشخصه ، فى حين لا يلزم العامة - وهم أصحاب المستوى الثالث - إلا بمعرفته بصفاته . على أساس أن معرفته بعينه مؤدية إلى تكدس الناس فى العاصمة وخلو الأقاليم من ساكنيها ، بالإضافة إلى ما تسببه من إجحاف بالرعايا الموجودين فى غير العاصمة[٨٣] .

نخرج من هذا العرض بملاحظات تكشف عن مفهوم السلطة فى النظر الأشعرى ، وتسير فى الفلك العام للتفكير عند الأشاعرة المؤاخى بين العقل والنقل أثناء بحثه فى المسائل العقدية التى واجهت الفكر الإسلامى فى بداية تكونه .

تتعلق هذه الملاحظات بوجوب عقد الإمامة وسبل التولية فيها ، وتحديد مسئولياتها وتنظيم العلاقات داخلها ، فعلى مستوى عقد الإمامة ، نظر إليه الأشاعرة بوصفه فريضة واجبة على المسلمين بالتراتب ، فصنفوها فى فروض العين على الأفراد المؤهلين لتقلدها وعلى جماعة الشورى ، وفرض كفاية على جماعة الحل والعقد وعوام المسلمين . واستنّوا لنظام التولية فيها قانونا يقوم على الفصل فى الاختصاص بين جماعتى الشورى والحل والعقد ، يتم بموجبه حصر مهمة جماعة الحل والعقد فى تقديم البيعة للإمام نيابة عن الأمة بعد انتقائه وترشيحه من طرف جماعة الشورى ، وفقا لإجراءات نظرية وعملية تتحدد تبعا لمجموعة الشروط المثالية الواجب توافرها فى الإمام وجماعتى الشورى والحل والعقد ، مع انتفاء العمل بهذه الإجراءات الضبطية فى حالة التغلب ، وهو ما يوجب طاعة المتغلب ولو لم يستوف الشروط اللازمة .

وقد حدد الأشاعرة مسئوليات الإمامة بما عبروا عنه بـ «حراسة الدين

وسياسة الدنيا » القائمة على تطبيق الأحكام الشرعية وتأمين الثغور ورعاية المصالح الدنيوية للرعية ، بوصفها حقوقا للأمة يجب على الإمام توفيرها مقابل طاعته ، بوصف ذلك نوعا من الضبط للعلاقات داخل الإمامة .

كما يلاحظ أن بدائية الوسائل وشساعة إقليم الدولة الإسلامية فى الفترات التى صاغ خلالها منظرو الأشاعرة بناءهم النظرى قد ألقى بظلاله على تنظيرهم بشأن السلطة ، فشابه غموض فى بعض جوانبه المهمة فى تقنين نظام تداول السلطة فى المجتمعات المسلمة ، يتعلق أساسا بالتحديد الكمى والكيفى لجماعتى الشورى والحل والعقد ، والضبط التنظيمى لنيابتهما عن الأمة فى مهمتيهما ، وطرق عزل الإمام ... فهل يا ترى بوسع المسلمين اليوم الإفادة من الوسائل النظرية والتكنولوجية الحديثة فى رفع الغموض عن هذه الجوانب ، وتطوير شوراهم وضبطها ، كما أفاد أسلافهم من ملل الأمم التى احتكوا بها ومن نِحَلها فى تكوين نظرهم السياسى ؟

* * *

الهوامش

(١) الذاريات ، الآية ٤٧ .

(٢) الفتح ، الآية ١٠ .

(٣) طه ، الآية ٥ .

(٤) السعد : شرح العقيدة السنوسية ، مخطوط بحوزتي .

(٥) ابن خلدون ، عبد الرحمن بن محمد : تاريخ ابن خلدون ، دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٦٧، ص ٨٢١ .

(٦) حسام الآلوسي : " مظاهر ، ونماذج من العقل والعقلانية في الفكر العربي الإسلامي ؛ فترة ازدهاره في المشرق والمغرب " في : مكانة العقل في الفكر العربي ، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ط ٢ ، ١٩٩٨، ص ١٠٨ .

(٧) محمد عابد الجابري : بنية العقل العربي ، دراسة نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية ؛ نقد العقل العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ١٩٨٦ ، ج ١ ، ص ٢٤١ .

(٨) د . علي أو مليل : السلطة الثقافية والسلطة السياسية ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط٢، ١٩٩٨، من ص ١١٩ حتى ١٤٣ .

(٩) آل عمران ، الآية ٧ .

(١٠) سورة العنكبوت ، الآية ٢٠ .

(١١) سورة ص ، الآية ٢٧ .

(١٢) عبد الله العروي : مفهوم العقل ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، ص ٧٩.

(١٣) حسام الآلوسي : م . س . ذ . ص ١٢٤ .

(١٤) راجع عن ذلك : الجابري : بنية العقل ؛ العروي : مفهوم العقل ، ندوة " مكانة العقل في الفكر العربي " .

(١٥) واصل بن عطاء : (٨٠ هـ - ١٣١ هـ) مولى من موالي المدينة ، انتقل إلى البصرة وسمع من الحسن البصري وغيره ، كان خطيبًا بليغًا مقتدرًا على الكلام ، سهل الألفاظ ، اشتهر بالتقوى والصلاح .

(١٦) عمرو بن عبيد : توفى سنة ١٤٥ هـ فى أويته من رحلة الحج ، اشتهر بالزهد والورع وهو من الموالى أيضًا .

(١٧) عبد الله العروى : مفهوم العقل ، م . س . ذ . ص ص ٧٧، ٧٨ .

(١٨) مصطفى إبراهيم الزلمى : " الصلة بين المنقول والمعقول فى المنطق الإسلامى " فى : مكانة العقل فى الفكر العربى ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط ٢ ، ١٩٩٥، ص ٣٦ .

(١٩) المرجع السابق ، ص ص ٣٦- ٤٠ .

(٢٠) مفهوم العقل ، م . س . ذ . ص ٨٣ .

(٢١) خليل إبراهيم الزوبعى : تعقيبات ومناقشات على ندوة مكانة العقل فى الفكر العربى ، مكانة العقل فى الفكر العربى ، مركز الوحدة العربية ، بيروت ، ط ٢ ، ص ٣٨١ .

(٢٢) د . موسى الموسوى : المتآمرون على المسلمين الشيعة ، المطبعة الفنية ، القاهرة ، ط٢، ١٩٩٦، ص ص ١٢٧، ١٥٣ .

(٢٣) الماتريدية : نسبة إلى قرية فى بخارى اسمها ماترید ينتسب إليها مؤسس هذه الطائفة وشيخها أبو منصور ، الحنفى المذهب .

(٢٤) الأشعرية : نسبة إلى أبى الحسن على بن أبى بشر ، المتصل نسبًا بأبى موسى الأشعرى .

(٢٥) مصطفى إبراهيم الزلمى : م . س . ذ . ص ٣٨ .

(٢٦) حسام الآلوسى : م . س . ذ . ص ١١٠ .

(٢٧) المرجع السابق ، م ، س . ذ . ص ١٢٤ .

(٢٨) سورة النساء ، الآية ١١٦ .

(٢٩) الماوردى ، أبو الحسن على بن محمد بن حبيب البصرى : الأحكام السلطانية والولايات الدينية، مطبعة مصطفى البابى الحلبى ، وأولاده ، مصر ١٩٧٦، الطبعة ٢ ، ص ٥ .

(٣٠) الماوردى : م . س . ذ . ص ٣٣ .

(٣١) العقيدة السنوسية ، م . س . ذ .

(٣٢) صيغ هذا القول بوصفه حديثًا نبويًا فى العقيدة السنوسية م . س . ذ .

(٣٣) نسب هذا المأثور إلى على بن أبى طالب ، انظر محمد يوسف ولد ددى ، م . س . ذ. ص ٣١ .

(٣٤) نسب هذا القول إلى مالك بن أنس ، والثورى محيى الدين أبو زكريا يحيى بن شرف، انظر المرجع نفسه ، ص ٣١ .

(٣٥) العقيدة السنوسية ، م . س . ذ .

(٣٦) الماوردى : م . س . ذ . ص ٥ .

(٣٧) العقيدة السنوسية ، م . س . ذ .

(٣٨) النساء ، الآية ٥٩ .

(٣٩) ذكره الماوردى فى ص ٥ بإسناد هشام بن عروة عن أبى صالح عن أبى هريرة .

(٤٠) هو أبو الحسن على بن محمد بن حبيب البصرى البغدادى الماوردى ، المتوفى سنة ٤٥٠هـ/ ١٠٥٨م، من كبار منظرى العقيدة الأشعرية ، خاصة المتعلق منها بالإمامة ، شكل كتابه الأحكام السلطانية مرجعية جمهور الأشاعرة فى تعاملهم مع السلطة السياسية .

(٤١) الماوردى : م . س . ذ . ص ٥ .

(٤٢) العقيدة السنوسية ، س . ذ .

(٤٣) أحمد السقا : نظام الحكم فى الإسلام ، ترجمة حماد الساحلى ، دار الغرب الإسلامى ، بيروت ، ط١ ، ١٩٩٨، ص ٥٠ .

(٤٤) الماوردى ، م . س . ذ . ص ٦ .

(٤٥) المرجع السابق ، ص ٦ .

(٤٦) المرجع السابق ، ص ٦ .

(٤٧) د . محمد عبد القادر أبو فارس : النظام السياسى فى الإسلام ، دار القرآن الكريم للعناية بطبعه ونشر علومه ، ألمانيا ، ١٩٨٤ ، ص ص ١٢٣ – ١٢٤ .

(٤٨) الماوردى ، م . س . ذ . ص ٧ .

(٤٩) أبو الأعلى المودودى: نظرية الإسلام وهديه فى السياسة والقانون والدستور، دار الفكر، ١٩٦٧، ص ٢ .

(٥٠) المرجع السابق ، ص ٢٨٨ .

(٥١) هم : عثمان بن عفان ، على بن أبى طالب ، الزبير بن العوام ، طلحة بن عبيد الله ،

عبد الرحمن بن عوف ، سعد بن أبي وقاص .

(٥٢) النووى : تهذيب الأسماء واللغات ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ط١، ١٩٩٦، ج ١ ، ص ١٩٨ .

(٥٣) سعيد بن زيد : أحد السبعة المبشرين بالجنة الذين توفى عنهم عمر بن الخطاب وهم أحياء ، توفى سنة ٥١ هـ ، ابن عم عمر بن الخطاب وزوج أخته فاطمة ، من أوائل المسلمين والمهاجرين ، كان له ولزوجته دور يذكر فى إسلام عمر .

(٥٤) تهذيب الأسماء واللغات ، م . س . ذ . ج ٢ ، ص ٣٣٣ .

(٥٥) راجع بهذا الشأن : تهذيب الأسماء واللغات ، م . س . ذ . ص ٣٣١ ، ومحمد يوسف الكاندهلوى : حياة الصحابة ، دار الريان للتراث ، القاهرة ، ١٩٨٧، ج ٢ ، ص ١٩٩، وغيرهما .

(٥٦) عباس محمود العقاد : عبقرية عمر ، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٩٩٩، ط ٢ ، ص ص ١٤٠- ١٤١ .

(٥٧) المرجع السابق ، ص ١٤١ .

(٥٨) المرجع السابق ، ص ١٣٩ .

(٥٩) المرجع السابق ، ص ١٤٨ .

(٦٠) المرجع السابق ، ص ١٤٠ .

(٦١) د . عبد الرحمن رأفت باشا : صور من حياة الصحابة ، دار الأدب الإسلامى للنشر والتوزيع، القاهرة ، ١٩٩٧ .

(٦٢) السيوطى ، جلال الدين : تاريخ الخلفاء ، دار الفجر للتراث ، القاهرة ، ط١، ١٩٩٩، ص ص ١٠٨ - ١١٠ .

(٦٣) القرطبى ، ابن عبد البر النمرى : " الاستيعاب فى معرفة الأصحاب " ، هامش على كتاب : الإصابة فى تمييز الصحابة ، لابن حجر العسقلانى ، دار إحياء التراث العربى ، القاهرة ، ط١، ١٣٢٨هـ ، ج ٢ ، ص ص ٢، ٣ .

(٦٤) أحد رواد الإصلاح فى المغرب ، ولد فى منطقة السوس سنة ٤٧٤ هـ ، قضى عشر سنوات فى

بغداد عمق خلالها معلوماته الفقهية والعقدية ، فتكونت لديه عقلية نقدية مقارنة ، تزعم بعد عودته إلى المغرب الدعوة إلى الإطاحة بالدولة المرابطية ، وكان قائد الثورة التى أطاحت بها ، اجتمع حوله جل سكان المغرب واستطاع أتباعه الإطاحه بالدولة المرابطية بعد وفاته .

(٦٥) إحدى الدول التى حكمت المغرب الإسلامى فى القرون الوسطى ، قامت على أنقاض دولة المرابطين وجمعت تحت سلطانها جل بلاد المغرب الأوسط والأقصى .

(٦٦) عبد المجيد عمر النجار : فصول فى الفكر الإسلامى بالمغرب ، دار الغرب الإسلامى ، لبنان، ط ١ ، ص ص ٩٨، ٩٩ .

(٦٧) المرجع السابق ، ص ٧٦ .

(٦٨) الماوردى ، م . س . ذ . ص ١٠ .

(٦٩) المرجع السابق ، ص ٧ .

(٧٠) الأحكام السلطانية ، م . س . ذ . ص ١٠ .

(٧١) المرجع السابق ، ص ١٠ .

(٧٢) المرجع السابق ، ص ٦ .

(٧٣) المرجع السابق ، ص ٦ .

(٧٤) المرجع السابق ، ٧ .

(٧٥) المرجع السابق ، ص ٩ .

(٧٦) نسب هذا القول إلى الفقيهين المالكيين : البنانى ، وخليل بن إسحاق ، فى أكثر من موضع ، ويمكن مراجعته فى نص رسالة سيديه بابه إلى أهل اطار فى : محمد يوسف ولد ددى (جمع وتقديم) : النصوص العالمة المتعلقة ببداية التغلغل الاستعمارى فى موريتانيا ، بحث متربز ، جامعة نواكشوط ، ١٩٩٤ ، ص ١٨ .

(٧٧) الماوردى ، م . س . ذ . ص ٨ .

(٧٨) السيوطى ، م . س . ذ . ص ٥٤ .

(٧٩) الماوردى ، م . س . ذ . ص ١١ .

(٨٠) المرجع السابق ، ص ص ١٨، ١٩ .

(٨١) المرجع السابق ، ص ص ١٥، ١٦، ١٧ .

(٨٢) تاريخ الخلفاء ، م . س . ذ . ص ٥٤، عبقرية عمر ، ص ص ١٤٦، ١٤٧ .
الماوردى ، م . س . ذ . ص ١٥ .

* * *

معهد البحوث والدراسات العربية

جامعة الدول العربية
معهد البحوث والدراسات العربية