د. محمد أتركين

السلطة والشرعية في دار الإسلام

دراسة لآليات وقواعد القانون العام الإسلامي

تقديم : الدكتور عبد اللطيف أكنوش

الـكـتـــاب : السلطة والشرعية في دار الاسلام – دراسة لآليات وقواعد القانون العام الإسلامي –
المـــؤلـف : الدكتور محمد أتركين aterguine@yahoo.fr
الغـــلاف : إعداد وتصميم السيد محمد أوينايت awinayt3@yahoo.fr
الحقـــوق : © جميع الحقوق محفوظة للمؤلف
الـطـبـعـــة : الأولى، 2006
المطـبـعـــة : مطبعة النجاح الجديدة – الدارالبيضاء
الإيـــداع : القانوني رقم 2006/2775

د. محمـــد أتـركيـــن

السلطة والشرعية في دار الإسلام

- دراسة لآليات وقواعد القانون العام الإسلامي -

تقـــديم

الدكتـور عبد اللطيـف أكنـوش

" اعلم أن النظر في الإمامة ليس من المهمات وليس أيضا من المعقولات بل من الفقهيات بل إنها مثار للتعصبات , والعرض عن الخوض فيها أسلم من الخائض فيها وإن أصاب فكيف إذا أخطأ ".

الإمام الغزالي " الاقتصاد في الاعتقاد " ص 234 .

" لا يهولنك البحث في أن الرسول (ص) كان ملكـــا أم لا, ولا تحسبـــنّ أن ذلك البحث ذو خطر في الدين قد يخشى شره على إيمان الباحث فالأمر, إن فطنت إليه, أهون من أن يخرج مؤمنا من حظيرة الإيمان, بل وأهون من أن يزحزح المتقي عن حظيرة التقوى... ".

علي عبد الرازق "الإسلام وأصول الحكم" , ص 61.

تقـــــــــديم

كنت أعتقد خاطئا أن العقم قد أصاب من غير ذي رجعة الباحثين المغاربة في حقل تاريخ المؤسسات والوقائع السياسية والاجتماعية؛ فهاهو الدكتور محمد أتركين يعود بعد جيـــل من الباحثين كالإخوان والأصدقـــاء الأعزاء الدكاتـــرة محمد معتصم وعبد اللطيف المنوني ومحمد الطوزي وفرانسوا بول بلان وكاتب هذه السطور وغيرهم ممن لم تحضرني أسماؤهم... جيل عايش عن قرب الدهاليز الدستورية للمغفور له جلالـــة الملك الحســـن الثاني والنخبة السياسية التي تعمل إلى جانبـــه كأغلبيـــة أو كمعارضة .

كل الذين ذكرتهم تحملوا لسنين عديدة عبء الخوض في دراسة "خصوصية" النظام الدستوري المغربي وتأرجحه بين الاستبداد الشخصاني بالسلطة عبر مقولات ما يسميه الدكتور محمد أتركين "بالقانون العام الإسلامي" بإمامته وخلافته وإمارتـــه وشرعيته أو شرعنته الدينية، وبين مقولات القانون الدستوري بسيادة أمته السياسية وأحزابه السياسية وبرلمانه وحكومته وانتخاباته وما إلى ذلك من مبادئ أنتجها التاريخ السياسي البريطاني والفرنسي قبل أن تصبح من المبادئ الكونية و لم تنتجهـــا في يوم من الأيام "دار الإسلام".

وقد أحسن الدكتور محمد أتركين صنعا بعودته إلى مساءلة هذا الموضوع في زمن قرر فيه مجموع الفرقاء السياسيين- من ملك وطبقة سياسية وأحزاب وجمعيات المجتمع المدني وجميع من أعاد اكتشاف مواطنته- القطع مع كل مظاهر الماضي وكل القراءات الماضوية لما هو موجود من مؤسسات وما يعتمل بداخلها.

فإلى أي حد توفق الدكتور في استجلاء معالم هذا التغيير الحاصل والذي لا يمكـــن أن يتنكر له سوى من أصم أذنيه أو فقأ عينيه؟ .

لكن وإلى جانب هذا السؤال الجوهري، تعن لنا أسئلة أخرى تتعلق بالجانب التعليمي الصرف من الكتاب والذي أعطيته شخصيا كثيرا من الأهمية لأسباب متعددة أذكر منها على سبيل المثال لا الحصر تلك المادة "الغريبة والعجيبة" التي جاد علينا بها الإصلاح الحالي للتعليم العالي في شقه المتعلق بالدراسات الحقوقيـــة: إنها مادة "القانون العام الإسلامي" إذ كيف يعقل أن يطرح عنوان مادة للتدريس وهو لا زال في طور الأخذ والرد بين الباحثين والمختصين؛ بعبارة أخرى، كيف يطرح للتدريس موضوع "السياسة الشرعية" تحت عباءة "القانون العام" ذي الأصل الروماني والكنيسي المسيحي في الوقت الذي

يتبجح فيه البعض بأن "الإســـلام دين ودولة" وبأن لا وجود في الإسلام لمقولة "ما لله لله، وما لقيصر لقيصر" ؟!!

وبما أن الشيء بالشيء يذكر وإنصافا منا للكتاب ومؤلفه، فإن الدكتــور ألــح في بدايــة كتابه على هذا الموضــوع بأن وضع السؤال التــالي على نفسه وقــرائه: " هذه الخلاصات (يعني مسألة مفاهيم الإمامة والخلافة والسلطة والحكم وما شابه ذلك)، تقودنا إلى طــرح السؤال الثالث في هذا التقديم وهو مدى إمكانية الحديث عن "قانون عــام إسلامــي" ؟ يذهب البعــض إلــى نفــي وجــود "قانون عام إسلامي" معتبرا أن " ... تصنيف القانون إلى عام وخاص تصنيف يتوقف على طبيعة وتاريخ نظام قانوني معين، ففي حين لجأ القانون الروماني إلى هذا التصنيف وتبنته بعد ذلك الأنظمة القانونية الإدارية الحديثة، فإن فقهاء المسلمين الأوائل لم يستخدموه... فهم لم يميزوا أبدا بين القانونين العام والخاص , لقد انصب انشغال الفقهاء بصفة أساسية على تنظيم علاقة المسلم الفرد بربه فوضعوا معايير للسلوك تدخل في نطاق القانون الخاص لا العام, وهي معايير ذهبوا إلى أن من واجب السلطة السياسية القائمة أن تقرها وأن تطبقها... إن وجاهة هذا الرأي المؤسس على فكرة غياب التمييز بين الخاص / العام في سياق التجربة الإسلامية، قد تم دون تحديد مضمون "القانــون العــام" نفســه والــذي يعرف ليس فقــط قياسا بمقابلــه "القانون الخاص" بل انطلاقا من معيار مدى وجود الدولة أو غيابها بصفتها صاحبة سلطة وسيادة، فالقول بوجود "قانون عام إسلامي" يؤدي بالضرورة إلى البحــث في مدى وجود "دولة إسلامية".

وقد انصرف بالطبع الدكتور أتركين إلى البحث في "مدى وجود دولة إسلامية" لكن لنا الحق في أن نسائله: بأي معايير وبأي مناهج؟ هل باستقراء التاريخ عبر القانون؟ وأي قانون؟ هل بمساءلة فيبيرية تؤدي إلى وجود أو عدم وجود سلطة شاملة تقوم بإنتاج قوانين تطبق على رقعة إقليمية ترابية محددة وتسهر على إنفاذها باستعمال عنف مشروع وممركز؟ أم هل بمقارنة الوقائع المؤسساتية بين أزمنة تاريخية وجغرافية لا تنتمي بالضرورة إلى نفس الأنساق الحضارية وتسعى مع ذلك لمعانقة روح الكونية؟ .

لا أعتقد أن الدكتور أتركين قد كلف نفسه عناء مثل هذه التساؤلات. ولعلني ألتمس له في ذلك عذركونه أستاذا لمادة "القانون العام الإسلامي" بالكلية المتعددة التخصصات بالناضور. غير أنه لا يفوتني أن أستدرك هذه المؤاخذة بالقول أن مؤلف الكتاب كان على تمام الوعي بالإشكال العلمي الذي يطرحه الموضوع فقد كتب بالصفحة 15 من الكتاب ما يلي: " إن غياب التمييز بين العــام / الخاص ودلالات "المؤسســة" بالنسبة للدولــة في دار الإســلام وعــدم وجود فكــرة "التقنين" التي

تعني وجود قواعد قانونية مكتوبة وواضحة لتنظيم العلاقة داخل فضاء السلطة وبين هذه الأخيرة والفرد، يجعلنا نوظف تعبير " القانون العام الإسلامي " بشكل إجرائي وبمحاذير خصوصية النسق السياسي المدروس بعيدا عن إسقاط خلاصات أنساق مغايرة انتهت إلى الاحتكام إلى القاعدة القانونية الوضعية وإلى مجتمعية السلطة... فالقانون العام الإسلامي يعني في هذا الكتاب البحث في أساس السلطة وشرعيتها في دار الإسلام وميكانزمات الطاعة وتطور نموذج الدولة وانتقاله من "الخلافة" إلى "الملك" وعمل الفقهاء التأويلي في استنباط القواعد ومد السلطة بمسوغات لإدامتها وضمان استمراريتها" !!. ومع ذلك أقول أنه كان الأولى بالدكتور، إنصافا منه للمنهج العلمي الذي لا يؤمن "بحجة السلطة" وإنما "بسلطة الحجة"؛ كان الأولى به أن يسمي ذلك "سياسة شرعية" أو "تاريخا للسياسة الشرعية"!!! إلا أنني مع ذلك أؤكد على أن في المسألة نظر، وأن الله لا يكلف نفسا إلا وسعها، وأن للناس فيما يعشقون مذاهب...

لكن وعلى نقيض ذلك كله، أفرز الدكتور محمد أتركين حيزا هاما لإحدى المسائل الشائكة التي نسيها أو تناساها المتطفلون في مجال "تاريخ السياسة الشرعية" يتعلق الأمر بالأطروحات غير اللاهوتية للسياسة وتنظيم الحاضرة في تاريخ الفكر السياسي وفي تاريخ السياسة بالعالم الإسلامي. ولعل حديث الدكتور محمد أتركين عن الشيخ علي عبد الرازق وكتابه, سوف يقض مضاجع بعض أولئك المتطفلين بمن فيهم الأجانب الذي يؤكدون واثقين بأن الإسلام لم يعرف ولن يعرف الفصل أو على الأقل التمييز بين الديني والدنيوي. وقد وددت لو أن مؤلفنا عاد لحياة الرسول الأكرم صلى الله عليه وسلم ليمدنا بمواقفه العديدة التي تدل من غير أدنى شك على تمييزه بين الديني والزمني رغم أنه كان صاحب رسالة. كما وددت لو أن دكتورنا عاد لممارسة خلفاء رسولنا الأكرم في تلقف إرثه الديني ليضفوا على أنفسهم شرعية سياسية-دينية لا علاقة لها في الواقع بديننا الحنيف.

كما أشير في نهاية هذه السطور إلى إشكال معرفي وددت لو أن الدكتور محمد أتركين قام بتجنبه؛ يتعلق الأمر بالإشكال الحاصل في علاقة الإمامة والخلافة. صحيح أن أهل السنة، باستثناء بعض الفقهاء المغاربة من القرن التاسع عشر كعبد القادر الفاسي رحمه الله، لا يميزون بين المفهومين, لكن يجب ألا يغيب عن أذهاننا أن الإمامة مصطلح شيعي في المقام الأول حيث يعتبرها الإسلام الشيعي الركن السادس في الإسلام وهو ما لا مكان له عند أهل السنة اللهم في مجال المجاز اللغوي أو سجل "ضرورة حقن دماء المسلمين وعدم زرع الفتنة الطائفية والمذهبية"...

إلا أن السؤال الأكثر إثارة في هذا الكتاب هو المتعلق بالمسار الذي سلكه الدكتور محمد أتركين ليجمع بين دراسة تاريخ السياسة الشرعية ودراسة النسق الدستوري الحالي مع وجود الفارق المعرفي الأساسي الذي أشرت له في الفقرة السابقة.

تشير هندسة الكتاب العامة إلى أن الدكتور انطلق من دراسة مفهوم الإمامة والإمام، ليقف مطولا على موضوع الإمـــامة بين الخلافـــة والملك، ليقوم بزيارة متأنية للدولة السلطانية والأدب السلطـــاني ولينتهي بمناقشة البناء الدستوري المغربي بين القراءة النقدية لجوانبه التقليدية والقراءة التقليدانية التي أضفت في الماضي شرعية "الأمر الواقع" على هذا البناء, فهل من كلمة حول هذه الهندسة والتي لا تسمي نفسها أطروحة رغم أنها كذلك؟!! .

لقد توفق الدكتور محمد أتركين في مناقشة الأطروحتين السالفتين, بل تفنن في إبراز حيثياتها وفرضياتها بحكم أنه مجرد حكم محايد لم يساهم في تركيبها نظرا لحداثة سنه مع أنه أغنى المكتبة الحقوقية بخوضه في مساءلة الأطروحتين. لكني مع كل ذلك أقول:

لا عيب في أن يدخل الدكتور محمد أتركين حلبة النقاش العلمي التي تتلمذ بداخلها، فله من المؤهلات العلمية ومن الصبر ما يجعله قادرا على تجاوز مقولات أساتذته الذين بلغوا من الكبر عتيا وأخذت منهم الشيخوخة العلمية مأخذها وألهاهم صخب الحياة عن المضي قدما في تحيين أفكارهم وتتبع ما جد في الممارسة السياسة والدستورية في بلدنا هنا والآن.

إن الأطروحة الأولى التي أشار لها المؤلف قد جعلت من الفصل المتعلق بإمارة المؤمنين مجرد مسوغ لاستبداد شخصاني للسلطة يبرر الاستعلاء عن الدستور وإفراغه من مضامينه عبر قراءة ماضوية للنصوص بقصد التحكم في واقع سياسي يسوده الصراع القاتل حول امتلاك السلطة السياسية. أما الأطروحة الثانية، فتقول بأن الملك الدستوري هو امتداد لمؤسسة إمارة المؤمنين في حقل تدبير الشأن العام مما يضفي على الملك شرعية إضافية بالنظر إلى عقد البيعة والطبيعة الإسلامية للدولة. في حين أن الدكتور محمد أتركين قد تفرد في القول بأن: " النتائج السياسية لإعمال الفصل 19 لا تكمن فقط في اكتشاف مستوى جديد لاشتغال رئيس الدولة وإنما أيضا عدم قدرة النص على تأطير العلاقات التي تربط بين الملك أمير المؤمنين وباقي أطراف ومؤسسات الفضاء السياسي المغربي، فقناة "إمارة المؤمنين" لا تؤدي إلى تأكيد اللاتوازن في العلاقات بين الفاعلين و إنما إلى إزاحة الدستور كقانون أسمى للأمة عن تأطير اللعبة السياسية المغربية بإخراجها من دائرة الشرعية وجعلها تحت رحمة التأويلات السياسية للمؤسسة الملكية. إن الفصل 19 ليـــس فصلا عاديا لا بالنـــظر إلى طريقة صياغته وحمولة مفرداته ودلالات مضامينه، وإنما لأنه لا يمكـــن إعمالـــه في الحالات السياسية العادية، فهو فصل استثنائي

لحالة الأزمات السياسية ولحظات الفراغ الدستوري ويمكن المؤسسة وإن في غياب اختصاصات محددة بتعطيل العمل بالشرعية الدستورية".

لكن... لقد فاتنا جميعا أن العبرة ليست بالنص والنصوص، بل بحركية الفعل السياسي وبالمضامين التي يعطيها الفاعلون السياسيون لتلك النصـــوص؛ لقد فاتـــنا أن الديمقراطيات الحديثة والقديمة قلما عطلت الفعل السياسي تحت غطاء الأولوية للنص الدستوري. صحيح أن النصوص مهمة ومفيدة لكـــن كم هي النصـــوص التي لا يتم اللجوء لاستخدامها مراعاة للتدبير السلمي للشأن العام الذي هو قطب رحى مفهوم الديمقراطية. ثم بعد هذا وذاك، ألم يكن الدستور المغربي لصيقا بشخص المغفور له الحسن الثاني ومتماهيا معه طبقا لمقولة " هذا الدستور الذي صنعته بيدي هاتين "؟!!! وبلغة رجال القانون، ألم يكن الدستور إلى حدود شهر يوليوز 1999 يفتقر إلى قاعد التحريد والشمولية؟!!! ألم تبارك النخبة السياسية الممارسات السياسية في إعمال بنود الدستور المغربي فجعلت منها أعرافا دستورية بالتمام والكمال؟!!! .

تلك أمور أعتقد جازما إلى أن يثبت العكس، بأن مؤسسة إمارة المؤمنين أصبحت امتدادا للملك الدستوري وليس العكس!!! فمنذ اعتلائه العرش، عمل جلالة الملك محمد السادس على إرساء هذه القاعدة في اتجاه إنتاج رموز وقواعد دستورية جديدة تجعل من الدستور قانونا أسمى يعلو ولا يعلى عليه؛ رموز تنتمي لحقل الحداثة وتقطع مع حقل التقليد والتقليدانية. فاللجوء لتوظيف الفصل 19 من الدستور عرف منعرجا يتأسس على أربع ركائز هي:

- ألا يتم ذلك بصفة انفرادية للملك، إذ يتم بطلب من الفئة أو من الفئات المعنية بالقرار لعدم وجود ما يكفي من الاتفاق الجماعي والاجتماعي حول مضمونه.

- ألا يتم إلا في أفق إرساء دعائم الحداثة في مجال الدنيا والدين، وبطلب مرة أخرى من باقي الفرقاء السياسيين لانعدام التوصل لحل إجماعي أو تفاوضي.

- ألا يتم بغرض إفراغ قاعدة من قواعد دستور البلاد من مضامينها الحقوقية أو التنظيمية.

- أن يتم قبل أي شيء آخر طبقا لقاعدة أن الملك "هو الممثل الأسمى للأمة" و "ضامن حقوق وحريات الأفراد والجماعات"، أي في أفق تأسيس الحداثة الحقوقية والسياسية بامتياز.

وأترك للباحثين والمختصين مهمة البحث في مجمل الحالات التي تم خلالها توظيف مؤسسة إمارة المؤمنين للتحقق مما ذكرت أو نفيه...

ومهما يكن من أمر كتاب "السلطـــة والشرعية فـــي دار الإســـــــــلام - دراسة لآليات وقواعد القانون العام الإسلامي -" ، فإن مؤلفه فتح الباب على مصراعيه أمام نقاش أتمنى أن يكون

مفيدا للجيل الحالي من الباحثين بكليات الحقوق في بلدنا. وأعتقد جازما أن القارئ سواء كان منتميا للحقل الأكاديمي أو الحقل السياسي سوف يجد فيه ضالته، وسيكتشف عبر فقراته ما كان يكتفي بسماعه على ألسن الجهلة والمتطاولين على حقل علم السياسة وتاريخ القانون الدستوري المقارن فهي بادرة طيبة من الدكتور محمد أتركين أتمنى أن تليها مبادرات أخرى تميط اللثام عن جزء هام من تراثنا السياسي والدستوري بما فيه ذلك الذي ودعناه منذ أواخر القرن الماضي...

الدكتور

عبد اللطيف أكنوش

مقدمـــــــــة

- ما المقصود ب السلطة / الشرعية / دار الإسلام ؟
- وما هي طبيعة العلاقة بين السلطة والشرعية في دار الإسلام ؟
- وهل يقودنا ذلك للحديث عن قانون عام إسلامي ؟

تعني "دار الإسلام", " الأراضي التي يسود فيها حكم المسلمين سواء كان سكانها مسلمين أو غير مسلمين وهي ملجأ كل مسلم مهما كان أصله أو عرقه حيث يتمتع بحقوقه داخل الجماعة مادام يقوم بواجباته إزائها "[1]. وتتميز دار الإسلام بسيادة الشريعة, لذا ستحدد حسب الإمام الشيباني بشرط سيادة حكم المسلميـــن "... إن الدار إنما تصير دار الإسلام بإجراء حكم المسلمين فيها." [2]

أما "السلطة" فتعرف بكونها علاقة غير متكافئة بين مالكي السلطة والخاضعين لها, ويترتب عنها – أي السلطة – واجب الطاعة, لذا فالسلطة حسب "معجم علم السياسة والمؤسسات السياسية" تعني " هيمنة يمارسها من يمسك بسلطة تؤدي بالذين تتوجه إليهم إلى الإقرار بتفوق يبرر دوره في القيادة أو التوجيه, إن سلطة الزعيم بل وحتى المؤسسة هي التي تنتج طاعة دائمة بهدف تحقيق أغراض جماعية ذات طبيعة سياسية " [3].

فالسلطة في حقل السياسة, تحمل دلالات عديدة فهي: مرادف للحكام, الفكرة المجردة للدولة أو فقط معنى الحكومة وأغلبيتها أو هي مرادف لأجهزة الدولة بالمعنى الدستوري عبر الحديث عن السلطات العامة... بل إن السلطة تتوفر على مضمـــون "امتلاكي", فتعبير "امتلاك السلطة" يتضمن فرضية وجود حائز للسلطة[4].

في حين تحيل الشرعية إلى مجموع الإجراءات التي تجعل سلطة قهرية سلطة مرغوبا فيها, فكل سلطة سياسية لا يمكن لها أن تستند فقط إلى القوة بل أيضا إلى مجموع عناصر فكرية ورمزية يستطيع

1- مجيد خدوري: "الحرب والسلم في شرعة الإسلام" الدار المتحدة للنشر بيروت 1973 ص 201.

2- للمزيد من الإطلاع على مضامين دار الحرب ودار الإسلام, يراجع مجيد خدوري: "القانون الدولي الإسلامي كتاب السير للشيباني, تحقيق وتقديم وتعليق, الدر المتحدة للنشر, الطبعة الأولى بيروت 1975.

3- غي هيرميه / بيار بيرنبوم / برتراند بادي / فيليب برو : "معجم علم السياسة والمؤسسات الدستورية", ترجمة هيثم اللمع, المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع, الطبعة الأولى 2005 ص 234.

4 - فيليب برو : " علم الاجتماع السياسي " ترجمة د. محمد عرب صاصيلا, المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع , الطبعة الأولى 1998 ص 23 .

الحاكم بواسطتها إقناع الحاكمين بأحقيته في السلطة , وبالتالي , فتعريف الشرعية يدور حول الأفكار التالية :

* إن الشرعية فكرة عامة أو معتقد يسلم بها الأكثرية حول مصدر السلطة وحول من يمارسها وكيفية اشتغالها.

* إن الشرعية هي العلاقة الرابطة بين الحاكم والمحكوم حيث تؤسس لحق الأول في السلطة وتشكل أساس الطاعة بالنسبة للثاني .

فالشرعية صفة يجب أن تلازم أي نظام سياسي الذي من المفروض أن يقوم على القواعد الحائزة على الشرعية مما يولد قناعة ورضى أفراد المجتمع بهذه السلطة, وفي حالة عدم تحقق ذلك نكون أمام "أزمة للشرعية" حيث إزاحة الرضى والقبول عن السلطة يتجسد عادة في مظاهـــر الرفض وعدم الطاعة [5].

ما هي الشرعية التي يجب اكتسابها من قبل السلطة في دار الإسلام لكي تصبح مقبولة ومطاعة ؟. بداية نطرح ثلاث ملاحظات:

أولا: إن السياق السياسي المدروس يتميز ولو نظريا باتساع المكانة التي يحتلها النص (القرآن والسنة) المقدم كحامل لأجوبة المجالين الديني و الدنيوي.

ثانيا: إننا بصدد نسق سياسي تغيب فيه آلية " المؤسسات " ويختزل فيه النظام السياسي والسلطة السياسية في شخص الحاكم الحامل لألقاب: الخليفة, أمير المؤمنين , الإمام, السلطان, الملك...

ثالثا: إن التطور التاريخي للنظام السياسي الإسلامي وانتقاله من مرحلة "الخلافة" إلى مرحلة "الملك", قد أحدث تغييرا في مكانة النص على مستوى الشرعيـــة الذي أصبح يزاحم بالموروث الساساني, وتولد عن ذلك تطوير لمصادر الشرعية بالمرور من قواعد البيعة والشورى إلى أفكار "الانتماء إلى بيـــت النبـــوة", "العصبـــية" , "نظرية الحق الإلهي "...

فتأسيس السلطة في دار الإسلام, وإن حافظ على الإخراج الشرعي للسلطة عبر آلية البيعة أو عن طريق قاعدة "ولاية العهد" التي حازت على إجماع الفقهـــاء, فإنها لم تكن محددة إذ انضافت إليها قواعد: "الأئمة من قريش", "الأسبقية في الإسلام وصحبة النبي (ص)" أو "الانتماء إلى بيت النبوة" بالنسبة لطور الخلافة. في حين شكلت شرعية الجبر ونظرية الحـــق الإلهي والقـــرابة الدمويـــة بالنسبة

5 - خميس حزام دالي : " إشكالية الشرعية في الأنظمة السياسية العربية – مع إشارة إلى التجربة الجزائرية -- " مركز دراسات الوحدة العربية , سلسلة أطروحات الدكتوراه , فبراير 2003 ص 7 .

لطور الملك (الأمويون والعباسيون), المبررات التي أصبحت تؤثث خطاطة الشرعية ومبرر قيام السلطة. ألا يعني ذلك أزمة للشرعية في دار الإسلام ؟, وكيف تعامل الفقهاء مع هذا الوضع ؟.

إن الابتعاد عن قاعدة "الاختيـــار" المجسدة لفلسفة "الشـــورى" وجـــوهر "البيعة", يعني عدم شرعية السلطة بمنطق النص الديني الذي لم يشكل أفقا نظريا بالنسبة للحاكمين الذين حافظوا على علاقـــة مع الشريعـــة وتطبيق قسم منهـــا [6] في تعايش مع إدماج طرق التدبير السياسي والإداري للحضارات المجاورة, في نسق سياسي لم يعد الوازع الديني محركا له, حيث الاستعاضة عنه بمقولات الغلبة, القهر والشوكة...

تغيير مصادر الشرعية بالنسبة للسلطة في دار الإسلام وابتعادها عن الشرع, قد أطره عمل الفقهاء الذين شرعنوا للطرق الجديدة للوصول إلى السلطة, واستبدلوا مضمون الشرعية الذي لم يعد ينصرف إلى البحث في أساس السلطـــة وإنما فقـــط إلى وظيفتها, فأصبحت "الدولة الشرعية" في دار الإسلام هي التي تحقق العدل... بغض النظر عن تأسيسها على محددات من خارج الاختيار والشورى وتأبيد سلوك الطاعة عبر رفض التنظير "للحق في المقاومة" والتهويل من وضـــع وحالـــة "اللاسلطة" المعبر عنها فقهيا ب "حالة الفتنة".

يثير برتراند بادي مجموعة من الأفكار بشأن معادلة السلطة / الشرعية في دار الإسلام بقوله "إن الجدل حول الشرعية المعقد والغير الواضـــح أحيانا كان جريئـــا في الثقافات الغربية, لقد نقل هذا الجدل بتعسف إلى إطار الثقافة الإسلاميـــة, في حين أن هذه الثقافة تنكر تفويض سلطة الله إلى الناس, كما تنكر كل أساس لاستقلالية الإرادات الفردية, فالقدرة البشرية لا يمكن أن تكون إلا أقل شأنا بالنسبة للأمر الإلهي, فالأمر الذي يمارس على الأرض لا يمكن أن يكون سوى فعل قوة وكونه كذلك فهو هش وغير شرعي " [7], ليضيف "... لا يستطيع الفاعل والمعاين ضمن السياق الإسلامي, أن يطرح المسائل كما كانت تطرح ضمن السياق المسيحي الغربي, علـــى المفكر الإسلامي أن يبرهن كيف أن السلطة ضـــرورية أو كيف أنه لا وجود لمن يعارضها أو يقضي عليه, وعلى الفاعل والمعاين أن يتساءل حول كيفية معرفة أن هذه السلطة / القدرة ترضي جهد الشرعية المنتظر منه, أي إذا كانت هذه السلطة – القدرة تتقارب مع الشريعة ومن معرفة العلماء أو لا تتقارب منها " [8] .

---

6 – عبد الله العروي: "مفهوم الدولة" المركز الثقافي العربي, الطبعة الثانية 1983 ص 97.

7– برتراند بادي: "الدولتان/ الدولة والمجتمع في الغرب وفي دار الإسلام" ترجمة: نخلة فريفر, المركـــز الثقـــافي العـــربي, الطبعة الأولى 1996.

8– برتراند بادي – المرجع السابق – .

برتراند بادي, بالرغم من انطلاقه في قراءته لعلاقة السلطة بالشرعية في دار الإسلام من "أطروحة الحاكمية" التي تقر "بسيادة الله", وعدم استحضاره ل "أطروحة الاختيار" التي تنظر إلى المجال السياسي كشأن دنيوي, فإنه طرح سؤال في غاية الأهمية مضمونه, لماذا لم يهتم الفكر السياسي الإسلامي بشرعية السلطة وانصرف تفكيره فقط إلى تبرير ضرورتها وإلى تأبيد الطاعة لها ؟؟؟ , وهل يمكن أن نرجع ذلك إلى "الخوف من استبداد السلطة" ؟ أم إلى الوعي باستحالة تحقق النموذج الشرعي وبالتالي تبرير السلطة القائمة لغايات وظيفية سواء كانت دينية أو دنيوية ؟.

مهما تكن الأسباب التي جعلت سؤال الشرعية سؤالا مغيبا وغير ذي أولوية في اهتمامات الفقه السياسي الإسلامي, فإن ثنائية السلطة والشرعية تقودنا إلى النتائج التالية:

أولا: إن مصادر الشرعية في دار الإسلام ليست جامدة وغير قاصرة على النص الديني, فالمبررات التي يقدمها الحاكمون لتبرير سلطتهم متباينة: ففي فترة الأمويين سادت مقولات الجبر والحق الإلهي, في حين أن فترة حكم العباسيين قد زاوجت بين مقولتي العناية الإلهية والانتماء إلى بيت النبوة .

ثانيا: إن واقع " أزمة الشرعية " المجسد عبر الحضور المكثف للعنف والقهر, لم يقد إلى القطيعة مع الشرع المستحضر ولو شكليا في عملية التنصيب أو من خلال وظائف الإمام (الجهاد مثلا).

ثالثا: إن هاجس الحاكمين والفقهاء كان هو ضمان "استمرارية السلطة" عبر العنف تارة أو عبر المسوغات الفقهية من خلال محاذير الفتنة, الفراغ... لتبرير السلطة القائمة .

هذه الخلاصات, تقودنا إلى طرح السؤال الثالث في هذا التقديم وهو مدى إمكانية الحديث عن "قانون عام إسلامي" ؟. يذهب البعض إلى نفي وجود "قانون عام إسلامي" معتبرا أن "... تصنيف القانون إلى عام وخاص تصنيف يتوقف على طبيعة وتاريخ نظام قانوني معين, ففي حين لجأ القانون الروماني إلى هذا التصنيف وتبنته بعد ذلك الأنظمة القانونية الإدارية الحديثة, لم يستخدمه قط الفقهاء المسلمون الأوائل, ذلك أن علماء الشريعة لم يميزوا أبدا بين القانونين العام والخاص. لقد انشغل الفقهاء بصفة أساسية بتنظيم علاقة المسلم الفرد بربه فوضعوا معايير للسلوك تدخل في نطاق القانون الخاص لا العام, وهي معايير ذهبوا إلى أن من واجب السلطة السياسية القائمة أن تقرها وأن تطبقها..." [9] , إن وجاهة هذا الرأي المؤسس على فكرة غياب التمييز بين الخاص / العام في سياق التجربة الإسلامية, قد تم دون تحديد مضمون "القانون العام" نفسه والذي يعرف ليس فقط قياسا بمقابله "القانون الخاص"

9 - علي حسني: " الدولة السلطانية – إشكالية القانون العام في الشريعة الإسلامية", الطبعة الأولى 2005 ص 6

بل انطلاقا من معيار مدى وجود الدولة أو غيابها بصفتها صاحبة سلطة وسيادة, فالقول بوجود "قانون عام إسلامي" يؤدي بالضرورة إلى البحث في مدى وجود "دولة إسلامية" [10].

يذهب د. محمد جابر الأنصاري إلى أن دلالات الدولة في اللغة العربية وفي التجربة الإسلامية لا تحيل على " الكيان السياسي والإطار التنظيمي الواسع لوحدة المجتمع والناظم لحياته الجماعية وموضع السيادة فيه ", فالدولة لا تحمل إذن معاني المؤسسة Institution ولا تحيل بالضرورة على سلوك الدوام والاستمرار بل تتخذ المعاني التالية:

- إن الدولة تعني "الحكومة" أو "النظام القائم الحاكم" أو "الأسرة والجماعة الحاكمة", أي معنى السلطة السياسية القائمة في زمان ما بمعزل عن عموم الكيان الجغرافي والبشري الذي تحكمه [11].

- إن الدولة في المعاجم العربية تقدم بمعاني التحول والتبدل والانقلاب والتداول من حال إلى حال دون ثبات دائم على نحو معين أو وضعية بعينها, على عكس المعنى الأوربي وجذره اللغوي اللاتيني التي تحيل على الثبات[12].

- كما أن الدولة في المعنى اللغوي العربي تحيل على فكرة تداول الغلبة والسيطرة بين الأقوام والمنازعة في الحرب أو المال [13].

إن غياب التمييز بين العام / الخاص ودلالات " المؤسسة " بالنسبة للدولة في دار الإسلام وعدم وجود فكرة " التقنين " التي تعني وجود قواعد قانونية مكتوبة وواضحة لتنظيم العلاقة داخل فضاء السلطة وبين هذه الأخيرة والفرد, يجعلنا نوظف تعبير " القانون العام الإسلامي " بشكل إجرائي وبمحاذير خصوصية النسق السياسي المدروس بعيدا عن إسقاط خلاصات أنساق مغايرة انتهت إلى الاحتكام إلى القاعدة القانونية الوضعية وإلى مجتمعية السلطة.

فالقانون العام الإسلامي يعني في هذا العمل البحث في أساس السلطة وشرعيتها في دار الإسلام وميكانزمات الطاعة وتطور نموذج الدولة وانتقاله من "الخلافة"إلى "الملك" وعمل الفقهاء التأويلي في استنباط القواعد ومد السلطة بمسوغات لإدامتها وضمان استمراريتها.

10- إن النقاش السائد حول هذا الموضوع لا يهدف إلى البحث في مدى وجود "الدولة" أم لا ولكن في طبيعة "الدولة الإسلامية" هل هي مدنية أم دينية, وحول سيادة المستوى الثاني من النقاش يراجع مثلا مؤلف "المناظرة حول الدولة الدينية والدولة المدنية" الشيخ محمد الغزالي / المستشار المهتيبي / د. محمد خلف الله / د. محمد عمارة / د. فرج فودة, دار تينمل للطباعة والنشر, مراكش 1993 .

11 - د. محمد جابر الأنصاري – المرجع السابق – نفس الصفحة .

12 - د. محمد جابر الأنصاري – المرجع السابق – ص 29 .

13- د. محمد جابر الأنصاري – المرجع السابق – ص 29 .

فصـــل تمهيـــــــدي

القانون العام الإسلامي: أسئلة التأطير, القراءة والراهنية

لماذا شكلت لا سلمية العلاقات ثابتا في الفضاء السياسي الإسلامي, وهل يعود ذلك إلى عدم قدرة النص الشرعي على إزاحة الموروث الجاهلي المتسم بسيادة العنف أم لغياب قواعد مقننة للحكم تحسم في طريقة تولي السلطة وزمن ممارستها وطرق انتقالها؟, وما هي الأسباب التي جعلت الفقيه يوظف "سلطته التأويلية" للدفاع عن نموذج للسلطة والشرعية يبتعد عن "المثال الخليفي" ويبرر قيام الدولـــة القهـــرية ؟ وفي زمن انحسار "الخصوصية" يبقى السؤال مطروحا حول الرهانات التي يحملها دراسة التراث السياسي الإسلامي ومدى إمكانية استمرار توظيفه وقدرته على تقديم أجوبة لإشكالات وجدت لها صيغ مغايرة في أنساق سياسية مبنية على قيم الفردانية والحرية وآلية الدستور وأفكار التمثيل السياسي وفصل السلط ؟.

1- القانون العام الإسلامي في مواجهة اللاتنافس السلمي ومعطى اللاتقنين

لم تستطع أحداث "السقيفة" أن تحقق الإجماع على متولي السلطة وأساسها الشرعي وأن تمنح الفضاء الإسلامي الجديد شرعية موسعة بوجود أطراف لم تستسغ الطريقة التي يتم بها التأسيس لمرحلة غياب صاحب الرسالة, مما أفرز حالات لجـــوء إلى العنف كبديل لغياب قواعد سلمية قادرة على تدبير الخلاف. إن هذا المعطى الملازم لطور "الخلافة الراشدة" قد امتد ليؤطر قيام واشتغال الدولتين الأموية والعباسية, مما طرح بصدده سؤال البحث عن الأسباب التي جعلت العنف يصبح ملازما للفعل السياسي الإسلامي, وهل يعود ذلك إلى عدم قدرة النـــص الشرعي على إحداث قطيعة مع الموروث الثقافي الجاهلي أم أساسا إلى غياب قوانين واضحة في مجال تنظيم الحكم.

أ- العنف السياسي وأزمة تدبير الاختلاف

في الفترة الممتدة من وفاة الرسول (ص)إلى حكم معاوية بن أبي سفيان, عرف الفضاء السياسي الإسلامي خمسة حوادث اغتيال, شكل الصراع حول السلطة وعدم حصول الإجماع على متوليها الأسباب العميقة لها, إن اللجوء إلى العنف بالرغم من وجود نصوص دينية تحرمه , منها قولـــه (ص) " الإيمان قيد الفتك, لا يفتك مؤمن " يوضح عدم القدرة على تدبير الاختلاف بشكل سلمي, وأن توضيح ذلك يمر عبر التوقف على الأمثلة التاريخية التالية :

- اغتيال سعد بن عبادة : وهو الذي تمسك بزعامة الأنصار يوم السقيفة ورشح نفسه للخلافة وبسبب عدم حصوله على إجماع الأوس أصر على عدم الإقرار باستخلاف أبو بكر, لذا اعتبر الباعث على اغتياله " إصراره على عدم الإقرار بخلافة قريش وإباؤه أن يبايع للخليفتين... ومع أنه كان غير قادر على تغيير مجرى الخلافة فمن المحتمل أنه كان يخشى من تأثيره على الأنصار, وقد اتضحت هذه الحقيقة في وقت لاحق حين انضم ولده قيس الذي ورث الكثير من سجايا والده إلى علي بن أبي

طالب وكان من أشد أنصاره ضد الأمويين إلى حد أنه امتنع عن مبايعة معاوية بن أبي سفيان بعد انتزاعه الخلافة من الحسن بن علي حتى بعد أن بايعه الحسن نفسه " [14] .

– اغتيال عثمان بن عفان: قامت معارضة ضد عثمان بن عفان بسبب سياسته المالية التي رأوا فيها خروجا عن الاتجاه الذي تبناه سلفه عمـــر بن الخطاب, حيث يقول علي بن أبي طالب عن عثمـــان " اتخذ بطانة أهل غش ليس منهم أحد إلا قد تسبب بطانة من الأرض يأكل خراجها ويستذل أهلها ". وقد تطور الصراع في آخر أيام عثمان إلى انتفاضة مسلحة شارك فيها مسلمو مصر والعراق والحجاز وحوصر منزل الخليفة على يد مجموعة من الثوار المسلمين عرضوا عليه أن يختار بين تغيير سياستـــه أو الاستقالة, واقتحموا منزله و لم يبق في يده إلا القرآن ومضى يقرأ فيه محاولا استثارة العاطفة الدينية عند المهاجمين, ولكنه قتل والقرآن في يده على النحو المفصل في مصادر تاريخ صدر الإسلام.

– اغتيال علي بن أبي طالب: وصل علي بن أبي طالب إلى السلطة بعد "حالة الفتنة" التي أودت بعثمان بن عفان, وقد اغتاله الخوارج الذين انشقوا عليه في صفين فاغتياله هو نتيجة لتناقض في صفوف مجموعة سياسية واحدة أخذ بعدا تناحريا أدى إلى انفجار صراع دموي بين مكوناتها .

– اغتيال الحسن بن علي: سلم الحسن بن علي الخلافة لمعاوية بعد مقتل والده, لكنه اشترط في عقد التسليم أن تعود إليه الخلافة بعد وفاة معاوية, وكان هذا الشرط في غاية الخطورة بالنسبة لمستقبل الأمويين, وحين اقترب معاوية من شيخوخته بينما الحسن لا يزال يتمتع بشبابه, بدأ معاوية يفكر في إزالة هذه العقبة التي تحول دون استمرار الخلافة في أسرته, وروى ابن كثير في "البداية والنهاية" إلى " أن الحسن مات مسموما بتدبير من معاوية وأن الذي دس له السم خادم له ", وبعد موت الحسن بن علي بدأ معاوية مساعيه العلنية لمبايعة يزيد وليا للعهد .

إن حالات الاغتيال هذه تدور حول:

أولا: الرغبة في إقصاء أطراف معارضة للسلطة القائمة (سعد بن عبادة / الحسن بن علي) التي لم تستطع أن تحوز على إجماع لحظة تشكيلها.

ثانيا: تحقيق التغيير ولو بالعنف, عبر تشخيص أزمة السياسات المتبعة في الخليفة (عثمان بن عفان) أو عدم القدرة على تدبير الاختلاف على مستوى الاختيارات (علي بن أبي طالب), وبالتالي, اعتبار غياب الخليفة (عثمان / علي) نهاية لنهجه وتصوره للحكم.

---

14 – هادي العلوي: " فصول من تاريخ الإسلام السياسي ", مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي الطبعة الثانية, ص 200 وما بعد.

لكن يبقى السؤال مطروحا, حول الأسباب العميقة التي جعلت "العنف" يقدم كحل في فضاء سياسي مسيج بنصوص دينية تحرم اللجوء إليه, وتحيط السلطة بهالة من "القداسة" من خلال ميكانيزم الطاعة الرابط بين الحاكم والمحكـــوم ؟؟؟ . يقدم هادي العلوي تفسيرا لهذه الظاهرة ينطلق من قراءة تاريخية للمجتمع الإسلامي, حيث يذهب إلى كون "... الصراع الذي خاضه الإسلام الأول من الحدة بما يكفي لتعزيز صياغة شخصية مشتركة بين طبقات المجتمع الجديدة الظالمة والمظلومة, ولو أن هذه الشخصية لم تنشأ من فراغ, إذ يمكننا في الواقع أن نتابعها في الشخصية الجاهلية التي يشغل السيف موقعا مؤثرا في علاقاتها, والمجتمع الجاهلي كما نعلم مجتمع تناحري لم يعرف السلم إلا كهامش استغرقته الأشهر الحرم الأربعة في أضيق نطـــاق " [15], مما جعل العديد من الكتابات لا تنظر إلى العنف, كحدث ظرفي محدود بل كلازم للتفكير في السلطة في السياق الإسلامي وكآلية لحسم الخلافـــات "... إن الصراع من حول هذه القضية – يقصد الإمامة – لم يقف عند حد الجدل الفكري والحجاج النظري, بل كانت أولى القضايا وأهم القضايا التي جرد المسلمون سيوفهم لكي تحسم خلافاتهم فيها حتى ليصح أن نقول: إن هذه السيوف لم تسل في قضية من القضايا كما سلت وجردت في صراع المسلمين على الإمامة والحكم, وخلافهم حول أصوله وفلسفته, فصاحبها وامتزج على أرضها الجدل الفكري بالصراع الدامي لعدة قرون " [16], بل إن الشهرستاني يعتبره " أعظم خلاف بين الأمـــة, خلاف الإمامـــة إذ ما سل سيـــف في الإســـلام على قاعـــدة دينيـــة مثل ما ســـل على الإمامـــة في كل زمان ... " [17].

تأثير معطيات فترة ما قبل الإسلام, هي التي ستولد حسب د.محمـــد أركون "... صراعا بين المفاهيم التقليدية والآليات العصبية السائدة في المجتمع العربي قبل الإسلام من جهة وبين الرؤيا الجديدة وضغوطاته على الجهود الهادفة إلى تسامـــي الوجود البشري وجعله متعاليا فحقيقة أن عمـــر وعثمان وعلي قد ماتوا قتلا كافية للشهادة على رسوخ ظاهرة العنف... وبالتالي محدودية وظيفة السيادة العليا أو الهيبة العليا المقدمة... أما الدولة التي أسسها الأمويون ومن بعدهم العباسيون فهي وليدة العنف الدموي المحض " [18], وبالتالي ألا يكون السبب الأساسي في ذلك هو غياب قواعد قانونية واضحة

---

15 – هادي العلوي – مرجع سبقت الإشارة إليه – ص 217.

16 – محمد عمارة: "الإسلام وفلسفة الحكم " المؤسسة العربية للدراسات والنشر, الطبعة الثانية 1979 ص 12.

17- أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني "الملل والنحل", تحقيق محمد عبد القادر الفاضلي, المكتبة العصرية بيروت 2005 ص 18 .

18- محمد أركون: " الفكر الإسلامي قراءة علمية ", ترجمة هاشم صالح, مركز الإنماء القومي, المركز الثقافي العربي الطبعة الثانية 1996 ص 167.

بإمكانها ضمان سلمية التنافس على السلطة ؟, وهو ما انتبه إليه ابن خلدون بقوله "... لما كانت حقيقة الملـــك أنه الاجتمـــاع الضروري للبشـــر... فوجب أن يرجع في ذلك إلى قوانين سياسية مفروضة عليها الكافة وينقادون إلى أحكامها كما كان ذلك للفرس وغيرهم من الأمم, و إذا خلت الدولة من مثل هذه السياسية لم يستتب أمرها ولا يتم استيلاؤها " [19].

ب – المجال السياسي الإسلامي وغياب قوانين لتنظيم الحكم

يعرف المجال السياسي الإسلامي حضور معطيين : معطى الاهتمام بالمسألة السياسية حيث " لم يتوقف المسلمون عن تنزيل مسائل السياسية والدولة والسلطان السياسي منزلة الموضوع الأجدر بالعناية في جملة موضوعات الجماعة والإمامة والاجتماع السياسي" [20], فمركزيـــة هذا الاهتمام تعود إلى أن " الرسالـــة تحتـــاج إلى جماعة سياسية تحملها, سلطان سياسي يوطدها وينطق باسمها " [21].

لكن, دائرة الاهتمام بدت قاصرة عبر التركيز على "الإمام" شخصه, صفاته وظائفه, مما جعل صياغة المسألة السياسية تبدو "فردية" و لم تتطور – وهذا ما يشكل المعطى الثاني– إلى مستوى صياغة قواعد عامة لنظام الحكم والتي نعتها د. محمد عابد الجابري ب "الثغرات الدستورية في نظام الخلافة" محددا إياها في ثلاث مسائل رئيسية:

- عدم إقرار طريقة واحدة مقننة لتعيين الخليفة.
- عدم تحديد مدة ولاية الخليفة.
- عدم تحديد اختصاصات الخليفة [22].

ففي مقابل غياب " تشريع خاص بالمسألة السياسية يرسم إطار السياسة والسلطان ويحدد وظائفها ويرسي قواعدها على مقتضى نصوص وتعاليم صريحة التعريف والتعيين " [23], لم يتم تقنين قـــواعد قادرة على ضمان السلطة في مستويات تشكيلها, اشتغالها, انتقالها, بالرغم من الوعـــي بكون سؤال " السياسة " سؤال دنيوي بحث, فأحداث السقيفة مثلا تدل على كون " الاعتبارات الدينية كانت إما غائبـــة أو ثاوية جدا في اختيار أبي بكر, فلم تظهر أفضليته بسابقته في الإسلام وإمامة الصلاة في مرض الرسول (ص) إلا لاحقا لغاية تبريرية بل لم يبرز التنصيـــص على خلافتـــه في بعض الأوساط السنية

19- ابن خلدون: "المقدمة" دار الكتب العلمية, بيروت الطبعة الأولى 1993 ص 150.

20- عبد الإله بلقزيز " تكون المجال السياسي الإسلامي – النبوة والسياسة " مركز دراسات الوحدة العربية, الطبعة الأولى, دجنبر 2005 ص 37.

21- عبد الإله بلقزيز – المرجع السابق– ص 39 .

22- د.محمد عابد الجابري " الدين والدولة وتطبيق الشريعة " قضايا الفكر العربي 4 . مركز دراسات الوحدة العربية ص 75 وما بعد .

23 - عبد الإله بلقزيز – المرجع السابق– ص 46 .

وفي فترة متأخرة إلا ردا على قول الشيعة بالنص على إمامة علي, فقد كان اختيار الشخص المدعو إلى قيادة الجماعة شأنا دنيويا بحثا, كان ضرورة حيوية استلزمها شغـــور السلطة التي كان يشغلهـــا النبـــي (ص)"[24] فلـــو " وجدت آيات أو أحاديث في خصوصية الدولة السياسية أو أمور الحكم لبادر بذكرها كبار الصحابة وأعلامهـــم وأعلمهم وألصقهم برسول الله وأكثرهم ملازمة له منذ نزول الوحي " [25].

إن غياب قوانين لتنظيم الحكم هي التي جعلت المجال السياسي الإسلامي يستعيد المفاهيم التقليدية والآليات العصبية السائدة في المجتمع العربي قبل الإسلام, حيث الانتصار لمنطق "القبيلة" على مقومات "العقيدة" وبروز "التوريث" لغاية استمرار السلطة وفق محددات: الدم والقرابة, وظهور العنف والشوكة كخاصيتين للصراع حول السلطة.

2- قواعد القانون العام الإسلامي و سلطة الفقيه

تأسست العديد من قواعد " القانون العام الإسلامي " على " السابقة التاريخية " الحائزة على إجماع الفقهاء, بالإيمان بإمكانية حل الإشكالات المطروحة عبر استعادة للماضي, عمل أدى كنتيجة إلى ظهور الخلافة ك " طوبى " أمام ديمومة وشرعنة الدولة السلطانية المختزلة في الحاكم والمحاط عمله بقدسية تبرر واجب الطاعة غير القابل لأي استثناء بإمكانه تبرير الخروج عليه .

24 - عبد المجيد الشرفي -- مرجع سبقت الإشارة إليه - ص 104-105.

25 - خليل عبد الكريم " الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية " سينا للنشر الطبعة الأولى 1995 ص 13.

أ- النص أم الحاجة السياسية الآنية [26]

إذا كان النص يحتاج إلى سلطة الفقيه التأويلية, فإن إنتاجات الفقهاء المسلمين قد تمت عبر استحضار سلطة النص تارة وطبيعة الظروف السياسية التي كانت تطالبهم بإصدار فتاوي قادرة على تأطيرها ومنحهـــا المسوغـــات الشرعيـــة تارة أخـــرى. إن التفكير في ضرورة السلطة ووجوب الإمامة وأحداث الفتنة والانتقال من مرحلة الخلافة إلى الملك... قد جعلت الفقيه إما يتمسك بالنص بالرغم من ابتعاد الممارسة عنه والانغلاق في "الماضوية" عبر استمرار استعادة صراعات الماضي والانخراط فيها [27] بجعل عمل المتقدمين دليلا على عمل المتأخرين, أو تبرير حاجات سياسية آنية وفق مقولات أصبحت تزاحم أولوية النص الشرعي على مستوى خطاطة تبرير السلطة وأساس الدولة, من قبيل السلطان القهري, الاستبداد العادل... مما جعل عمليا الإحالات التي تزخر بها الكتابات الفقهية على النصوص الشرعية في مسألة الإمامـــة (كتاب, سنة) إعادة إنتاج واعي لمضامين التآليف المتقدمة دون استشعار إكراه إلزاميتها أمام ممارسة سياسية خلقت قوانين جديدة لها رامت التنظير للحكم القائم والغير المستند على الطرق الشرعية للوصول إلى السلطة, واستبدال شروط الإمامة بأخلاقيات الإمام... مما يعني اعترافا بمثالية الحكم الديني وطوبى الخلافة بل وحتى الشرع وتشبث بالواقع السياسي السلطاني الذي ينبني على القوة والشوكـــة والعصبيـــة [28].

---

26 - حيث نجد رأيا مغايرا لدى د.محمد محمد امزيان يذهب فيه إلى كون النص قد شكل المرجع الوحيد لعمل الفقهاء "... إن الأحكام الفقهية التي بلورها الفقهاء في مجال العلاقة بين السلطة والرعية والالتزامات المتبادلة بينهما من الطاعة والولاء مقابل الوفاء بالحقوق , هذه الأحكام ظلت أسيرة لسلطة النص رغم كل التباينات التي تظهرها الاجتهادات الفقهية... وفيما يخص مبدأ الإجماع فلعله الأصل الأكثر ترددا في مسالك الاستدلال..." لكن وجود معطى السوابق التاريخية والضرورات الجديدة للدولة الإسلامية والتي جعلت عمل الفقيه يتم خارج مرجعية النص هي التي ستجعل المؤلف يستدرك وجود تأثير الممارسة السياسية "... وقد كان مستند الفقهاء فيما لم يكن فيه نص صريح مما أصلوه من أشكال الممارسة السياسية ويتعلق الأمر بالخصوص بالرصيد السياسي الذي أنجزته الخلافة الراشدة في مجال تداول السلطة وحظي باتفاق الصحابة مما اعتبره الفقهاء سوابق تاريخية حظيت بالإجماع وتثبت لها صفة الحكم الشرعي ...". أنظر, محمد محمد امزيان: "في الفقه السياسي/ مقاربة تاريخية" مطبعة النجاح الجديدة, الطبعة الأولى 2001 ص 8 وما بعد.

وذات الموقف نجده لدى الشيخ راشد الغنوشي "... واضح إذن أن المصدر الأول والأساسي لشرعية كل حاكم في النظرية السياسية الإسلامية إنما يستمد من قبوله الكامل الاحتكام إلى شرع الله بلا أدنى منازعة ولا رغبة في مشاركة... إن النص الإسلامي كتابا وسنة وهو الحاكم الأعلى والسلطة التي لا تعلوها سلطة وهو القاعدة الكبرى التي قام عليها المجتمع الإسلامي بل وهو السلطة المؤسسة والمنظمة للجماعة والدولة والحضارة...." إن أولوية النص التي يثيرها راشد الغنوشي سرعان ما ستتوارى أمام الممارسة التي ستجعله يشير إلى "... ومهما انحرف الحكم في التاريخ الإسلامي, فقد ظلت الشريعة الإسلامية تمثل المشروعية العليا التي يحتاج إليها كل حاكم كما يحتاج كل مجتهد ومفكر إلى أن يبرر أعماله ومواقفه أمامها " , أنظر , الشيخ راشد الغنوشي "الحريات العامة في الدولة الإسلامية", مركز دراسات الوحدة العربية ص 101 وما بعد

27 - محمد عابد الجابري: " تكوين العقل العربي " مركز دراسات الوحدة العربية , بيروت , الطبعة السادسة 1994 الصفحة 111 .

28 - عز الدين العلام: " السياسة الإسلامية بين الدين والدولة – ملاحظات أولية – "

ومن ثم, فإن فهم الفكر السياسي الإسلامي لا يتم وفق الإحالة على النصوص الشرعية والتجربة التاريخية للخلافة المقدمة باعتبارها خالقة "للسوابـــق التاريخيـــة" بل أيضا إلى طبيعة السياق التاريخي الذي أنتج فيه هذا الفكر والذي طرح على الفقيه إكراهات جعلته يهجر احتكارية النص للتأسيس للسلطة بالانفتاح على الإنتاجات الفلسفية والفكرية للحضارات المجاورة لتبرير السلطة القائمة وتقويتها والمحافظة عليها.

لذا فالفقيه لا يرسم المبدأ لكي يؤطر السلوك السياسي, وإنما يحمل عمله طابعا بعديا مشرعنا لا تأسيسيا تبعا للمستجدات السياسيـــة المنفلتة عن قواعـــد النـــص وعن النموذج المثال .

ب – التأسيس للشرعنة[29] دون الشرعية / الطاعة بدل المقاومة

إن حدث انقلاب " الخلافة "إلى " ملك " , قد واكبه على مستوى الكتابات الفقهية تحول في مستوى دائرة الاهتمام بالمرور من فضاء التساؤل عن شرعيـــة الحاكم إلى الاكتراث بمنح حكمه وآليات تدخله الشرعية وجعله مصدرا لها, لذلك نظرت الكتابات الفقهية للحاكم الغير الشرعي ولمفاهيـــم الغلبة, الاستيـــلاء, القهـــر والشوكة... جاعلة وظيفة الحاكم أهم من أساس سلطته وطريقة وصوله إلى الحكم, لذا أصبح تحقيق العدل, تجنب الفتنة والخوف على وحدة الأمة ... [30]

---

29 – " الشرعنة هي عملية الحصول على الشرعية وتحيل على تدخل السلطة لفرض طاعتها والحفاظ على استمراريتها ومن تم فهي تتأسس على حقل الواقع وليس على مجال الأفكار .."

Voir ; J.Lagroye : la légitimation ; in Madeleine Grawitz et Jean Leca : traite de science politique – l ordre politique – ed PUF 1985 P 395 – 396.

30 – يعطي برتراند بادي نموذجين لهذا الوضع هما نموذج الغزالي وابن تيمية "....إن الغزالي وقف موقفه بوضوح : النظام السيئ وبالأحرى النظام غير العادل هو أفضل من الاضطراب أو الفوضوية, فالأمن والسلم هما الشرطان الضروريان لسعادة البشر وللظفر بالطمأنينة, فإذا كان الحكم يتحدد بمقاصده, قبل أن يتحدد بطبيعته وأصله, فإن وظيفته في حماية الدين تمر عبر وظيفة حماية النظام, وينبغي إذا أن تقدم الطاعة أولا لمن يمسك بزمام الحكم, فالغزالي الفيلسوف الذي لا يمكن أن يشك بتخليه عن بناء الشريعة الاحدي , هو الأول الذي أقام بطريقة واضحة التعارض بين الشرعي والضروري بين "سلطة السلطان" الذي يمسك به دوما خليفة ضعيف و "سلطة/ قدرة " التي يمسك بها السلطان السلجوقي وبين الطاعة التي تعتمد على حجة الشرع والطاعة القائمة على مبدأ الضرورة, فالغـــزالي, بعـــد أن أثار الحاحة الشديدة التي يفترضها في بعض الظروف التطابق التام مع الأنظمة العادلة وحدها تساءل : هل ينبغي علينا الانقطاع عن إطاعة القانون ؟ هل نخلع القضاة ؟ هل نهمل كل سلطان دون قيم, هل ننقطع عن الزواج ونجاهر بأن أولئك الذي يتبوأون سدة الحكم لا يساوون شيئا في كل المجالات, وهل نترك الشعب يعيش في الضلال ؟ أم هل نكمل, مع الإقرار بأن ما هو هامد موجود حقا وأن كل أفعال الإدارة صالحة مع الأخذ بعين الاعتبار الفترة وضروراتها, إن الغزالي يطبع بطابعه فترة هامة في التاريخ السياسي في الإسلام , فالحشية من العصيان والحاجة القصوى إلى صياغة للشرعية يؤديان إلى إدراك السياسي بالنظر إلى تراتبية اللاشرعيات مبرزا الفوضى أشد هولا من الظلم ... تقوم كل أعمال ابن تيميـــة على تبيان أن واجب الأمير كما واجب العالم هو في تحويل سلطـــة الواقع هذه إلى سلطـــة شرعيـــة, وذلك عن طريق جهد مبذول لإحياء شريعة الله, فمولف كتاب " السياسة الشرعية " تناول بتفصيل ضمن هذه الشرط التعارض القائم بين الضرورة والشرعية, مستخلصا أن ظهور سلطة سياسية مميزة وظهور تراتبية يتطابق مع ضرورة نظام من المناسب النظر إليه باعتبار ...".

مبررات لتجاوز أزمة شرعية الحاكـــم. ومهما تكن الأسباب المقدمة لتبرير هذا التحول والتي ترجـــع إما إلى "الخـــوف" أو "المصالحـــة" التي وقعت بين الملوك والفقهاء [31] جعلت إنتاجاتهم تصدر عادة إما بطلب من السلطان أو كهدية تهـــدى لهم [32] , فإنها أحدثت تغييرات على مستوى مضمون الشرعية التي انتقلت من الإجابة على سؤال باسم ماذا تحكم, إلى مدى مطابقـــة عمل الحاكم/ الإمام مع الشرع ؟, مما يعني الابتعاد عن "فضاء الشرعية" نحو "فضاء المشروعية" [33] جسده مثلا نموذج ابن تيمية حيث الاهتمام في موضوعة الدولة ليس بشرعية السلطة وإنما لتمثلها للسياسة الشرعية التي تعني لديه تحقيق العدل, فكل دولة تضمن تحقيق العدل هي دولة شرعية دون استحضار كون العدل يقتضـــي أن تكـــون السلطـــة شرعيـــة كما تقتضيه السياسة الشرعية [34].

وظيفة الشرعـــنة جعلت الفقه الإسلامي يشدد على مركزية "الطـــاعة" ويديم استمرار السلطـــة باستبعاده لخيـــار "المقاومة" المعبر عنه فقهيا ب "الخروج على طاعة الحاكم", وهو موقف يبدو منسجما مع التأسيس لطـــرق الوصول إلى الحكم وأشكال السلطة الخارجة عن دائرة الشرعية. إن سيناريو التغيير قد استبعد من المفكر فيه عبر إسباغ طابع القداسة على وظيفة الدولة وظهور مقـــولات "الحـــق الإلهي" التي تماهي بين الله والسلطان وتجعل هذا الأخير ظلا له في الأرض

أنظر, برتراند بادي : "الدولتان/ الدولة والمجتمع في الغرب وفي دار الإسلام" ترجمة : نخلة فريفر, المركز الثقافي العربي, الطبعة الأولى 1996 ص 43 وما بعد.

31- يتحدث الأستاذ عبد الله العروي عن مضمون هذه المصالحة فيقول "... لقد تصالح الفقيه مع الحكم السلطاني مشترطا إقامة معالم الشريعة ليدعو الناس إلى طاعته وينهيهم عن عصيانه , لكنه في نفس الوقت لم يبعد عن قلبه طوبى الخلافة بصفتها النظام الأمثل الذي تتفق فيه مصلحتا الفرد والجماعة وتذوب الأغراض الدنيوية في هدف أسمى ".

أنظر, عبد الله العروي: " مفهوم الدولة " المركز الثقافي العربي , الطبعة الثانية 1983 ص 109 .

32- فؤاد إبراهيم : " الفقهاء والواقع التاريخي – محنة السياسة في الفكر الإسلامي "

33- تعني المشروعية légalité المطابقة مع القانون في حين أن الشرعية la légitimité هب المطابقة مع العواطف والأفكار العامة المنتشرة ي جماعة معينة, ويضيف الفقيه الإيطالي N.Bobbio أن مفهوم الشرعية يطرح حينما يتعلق الأمر بمحاولة تبرير "الحق في السلطة" في حين أن ممارس السلطة تقتدي الحديث عن مفهوم الشرعية, مما يجعل الشرعية هما للحاكم في مقابل المشروعية التي ينظر إليها المحكومون باعتبارها ضمانة لممارسة حقوقهم وحرياتهم .

Voir . N.Bobbio ; sur le principe de légitimité ; in ; l idée de la légitimité, institut international de philosophie politique – annales de philosophie politique ; paris ; puf 1967 page 49.

34 - يقول ابن تيمية " ....إن الله ينصر الدولة العادلة وإن كانت كافرة ولا ينصر الدولة الظالمة وإن كانت مؤمنـــة", وارد في: فؤاد إبراهيـــم " الفقهاء والواقع التاريخي ... , مرجع سبقت الإشارة إليه –

فالكتابات الفقهية بذلك لا تفتح أي آفاق لتغيير الوضع القائم بل تبرره وتجعل منه واقعا اقتضته طبيعة الأمور [35].

وفي هذا الإطار, يقول عبد المجيد الشرفي "...كيف تصور المسلمون حتى عهد قريب صاحب النفوذ السياسي على اختلاف ألقابه خليفة كان أو ملكـــا أو أميـــرا أو سلطانا وأنه ليس فوق يده يد حسب العبارة الخلدونية فلا يسأل عما يفعل ويجب على الكافة طاعته حتى وإن كان ظالما, ثم انظر ما آل إليه الشعور العام في وجوب استشارة المواطنين الذين كانوا يعتبرون من قبل الرعية. إن أقصى ما وصل إليه الفكر السياسي الإسلامي منذ خلافة أبي بكر وإلى حدود القرن الماضي هو ما عرضه الماوردي في القرن الخامس الهجري في الأحكام السلطانية وأقر فيه بضرورة انعقاد البيعة عند شغور المنصب برضا أهل الحل والعقد لكن لا أحد كان يتصور الشورى في غير هذه الحالة وعند ممارسة الحاكم لنفوذه " [36].

فعمل الفقه قد انصرف في مستوى أول نحو تبرير سلطة جائرة, قبل أن ينتقل في مستوى ثان إلى ضمان استمراريتها عبر تأبيد سلوك الطاعة واستبعاد خيار المقاومة والتغيير [37], لقد وجد الفقيه في شوكة السلطان الوسيلة الوحيدة التي تحمي الدين وتمنع ضياع الملة, ووجد السلطان في الفقيه الدرع المعنوي والديني ضد كل تحولات المجتمع واحتجاج الناس [38].

3- في مبررات دراسة القانون العام الإسلامي

إذا كانت دراسة نظام الحكم في الإسلام قـــد ولجت خانات "التـــراث" و"التاريخ", فإن ذلك لا يحجب حضور العديد من آلياته وقواعده وتأثيرها المستمـــر في اشتغال الأنساق السياسية المعاصرة

35- د. محمد عابد الجابري " هوامش حول موضوع العقد الاجتماعي , 1- عقد البيعة في الإسلام ودور الكنيسة في أوروبا ". ص 2 www.fikrwanakd.aljabriabed.net

36 - عبد المجيد الشرفي – مرجع سبقت الإشارة إليه – ص 90.

37 - "...إن الفقه السلطاني الإسلامي يكرس النظام الأتوقراطي والحكم الاستبدادي ويخلط بين السلط ويلغي المعارضة ويطمس إرادة المحكومين ويجعلهم رعايا ويأمرهم بالطاعة العمياء لأولي الأمر ويضفي على هؤلاء قدسية تجعل من العسير على الناس مناقشة أسلوبهم في الحكم ومعارضة طريقتهم في التدبير... ونحن لا ننكر أن هذا وقع بالفعل من خلال إساءة التطبيق لنظم الحكم في الإسلام وعرف تاريخ الإسلام ما عرف من جور الحكام واستبدادهم, وظلم الرعايا وإبعادهم واختصار النظام كله في إرادة الحاك بأمره وإلزام الناس بطاعته وتزكية الفقهاء والعلماء لذلك الوضع المزري خوفا وطمعا وتحريفهم للنصوص تزلفا وتقربا ونفاقا وتملقا وضياع حقوق الرعية وفساد صورة نظام الحكم في التنفيذ ....إننا لا نجد حرجا في القول بأن الأمة الإسلامية أخطأت الطريق بمجرد انتقال الرسول – ص –إلى الرفيق الأعلى وأساءت تطبيق الهدي الرباني في مسيرة الدولة واستمرارها... ولقد أسهم فقهاء الأمة في تزكية الانحراف من حيث يدرون أو لا يدرون وإنا لنجد أنفسنا في موقف ضعيف بحق حين نقف أمام فقهاء القانون الدستوري ندافع عن فقه ما, وبين أيدينا نصوص تشوه تاريخنا علاوة على تشويهها لديننا ".

أنظر, الدكتور عبد الكبير العلوي المدغري: "الحكومة الملتحية/ دراسة نقدية مستقبلية", منشورات دار الأمان 2006 صفحات 38 - 39 .

38- وجيه قانصو : "تكون الفكرة السياسية في التاريـــخ الإسلامـــي", مجلـــة المنطـــق الجـــديد, العدد 2, شتاء – ربيع 2001 ص 34 .

التي لم تستطع أن تحقق وإن بتبنيها لمرجعية وضعية قطيعة مع هذا الشكل من ممارسة السلطة والسياسة, مما يستدعي إعادة التفكير في هذا الموروث وإعادة قراءته قراءة موضوعية عبر تجنب التقوقع في خطاب الخصوصية وعدم الوقوع في "الإسقاطية" التي تعني البحث عن مقابلات حداثية لقواعد "القانون العام الإسلامي" دون استحضار تباين الأنساق المدروسة واختلاف المشاريع السياسية التي رامت كل مرجعية التنظير والتأسيس لهـــا.

أ- الفاعلون ورهان المرجعية الإسلامية

دراسة "القانون العام الإسلامي", بالرغم من كونه يحيل على شكل خصوصـــي في ممارسة السلطة والشرعية, فإنه ليس مجالا جامدا بل ديناميكيا حيث العودة مستمرة إلى مرحلة تشكيل قواعـــد هذا القانـــون المرتبطة أساســـا بفترة الإسلام المبكـــر (مرحلة النبي (ص) والخلفاء الراشدون) , ففهم الامتدادات الحديثة للإسلام وعلاقتها بالمجال السياسي تتم باستحضار انقسامات الإسلام الكبرى بين مذاهب السنة والشيعة والخوارج, كما يتم الاستشهاد بالأحداث التاريخية لذات الفترة للإجابة إما بتأكيـــد أو نفي دنيوية أو مدنية الدولة الإسلامية, وهل الأمر يتعلق بصراع ديني أم بسياق للتنافس السياسي ؟.

فالقائلون مثلا ب " علمانية الدولة يرجعون إلى تلك الفترة لينفوا عنها كل طابع هداية دينية وبالتالي تسويغ أطروحة علي عبد الرازق " [39], في حين يقر آخرون بالتداخل بين ما هو ديني وما هو دنيوي حيث " التمييز بين ما هو سياسي وما هو مقدس عسير إن لم يكن مستحيلا فقد تماهى الإثنان واختلطا " [40]. في حين يـــرى د.محمد عابد الجابري أن " الإسلام لم يشرع للدولة كما شرع للدين بل ترك أمورها لاجتهادات المسلمين فمسألة الحكم في الإسلام مسألة اجتهادية مصلحية لذلك لا يمكن القول بوجود نظرية في الحكم الإسلامي في كتابات المتكلمين والفقهاء وهي لم توجد ولن توجد, لأن الشرط في قيام نظرية إسلامية في الحكم غير متوفر وهو وجود نص صريح من القرآن والسنة يشرع للمسألة السياسية لشكل الدولة واختصاص رئيسها وكيفية تعيينه ومدة التعيين" [41].

كما أن استيعاب دلالات "البيعة", "الخلافة" و "ولاية العهد"... يقتضي الرجوع إلى مرحلة تشكيلها تاريخيا, فإلى جانب النص الشرعي (الكتاب و السنة), شكلت الممارسة جانبا عمليا لملامسة مدى حضور إكراه النص وتأثيره في اختيـــارات الأطراف, والإجابة على سؤال تطابق الممارسة مع

---

39 - هشام جعيط " الفتنة – جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر – " دار الطليعة بيروت ص 6 .

40 - خليل عبد الكريم: " الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية ", سينيا للنشر, الطبعة الأولى ص 169.

41- محمد عابد الجابـــري "العقـــل السياســـي العربي/ محدداتـــه وتجلياتـــه"ا لمركـــز الثقـــافي العربي 1990 ص 385 وما بعـــد .

إطارها المرجعي المقدم عـــادة لشرعنتها, مما يجعـــل هذا النموذج للسلطـــة والشرعيـــة لا ينطلق مـــن مقتـــرب "للخصوصية" لتبرير كـــون "دار الإسلام" استثنـــاء مثلا عـــن امتداد الديمقراطيـــة حقوق الإنسان ودولة المواطنة, ولا أيضا من منطلق إسقاطي يبحث عن مقابلات لآليات السلطة في دار الإسلام في أنســـاق عرفت شروطـــا تاريخية مغايرة حيث مقابلة: الديمقراطيـــة/ الشـــورى البيعة/ العقد الإجتماعي, أهل الحل والعقد/ الديمقراطية التمثيلية, وظائف الإمام/ السلطات الدستورية التشريعية والتنفيذية والقضائية... فالاهتمام بالبحث في قواعد وآليات النظام السياسي الإسلامي في سياق تبلورها التاريخي يعـــود إلى كونهـــا تشكل رهانا لدعاة استعادة نموذج الخلافة بشعار "الإسلام هو الحل" [42], أو الباحثين عن التحديث من داخل آليات وقواعد تقليدية والاجتهاد في "أسلمـــة الحداثة" [43], في مقابل وجود دعـــوات للبحث عن "حداثة الإسلام" [44] عبر التفكير في صيغ للتعايش بين كونية فكرة الديمقراطية والخصوصية الثقافية للنسق السياسي الإسلامي [45].

42- يقول عبد السلام يسن :" ترتفع الشعارات الانتخابية واللافتات الحزبية في المواسم الديمقراطية وقد أخذ يبدو من بينها الشعار الإسلامي واللافتة الإسلامية فيها: الحل الإسلامي, الإسلام هو الحل, البديل الإسلامي, ويتحاوب مع هذا الشعار الجديد وقد ذكر فيه الإسلام, ما يكنه عامة المسلمون من مخزون نفسي ديني, فيسري في المسلمين شعور بالثقة والاطمئنان والاحترام لحاملي الكلمة الإسلامية ويدخل الإسلاميون للبرلمانات ويسارون الأحزاب ويزاحمون, والمد يضيع بتزايده الظاهر لمستقبل قريب يكتسح فيه الإسلاميون الساحة اكتساحا إن شاء الله ".

أنظـــر / عبد السلام يسن "العـــدل, الإسلاميـــون والحكـــم", مطبوعـــات الصفـــاء للإنتـــاج, الطبعـــة الأولى 2000 ص 429.

43 - ويجسده مثلا في التجربة المغربية, محمد بلحسن الوزاني الذي " ينفرد بنوعية الحل الذي يقترحه لمعالجة الآفاق المغربية , فالحل يكمن في انخراط البلاد الوطيد العزم في الديمقراطية , إذ ينبغي تمكين الشعب المغربي من التعود على الأساليب الديمقراطية في الحكم والإدارة ... إلا أن خطاب الوزاني لا يخلو من غموض وبالضبط في طريقة توظيفه لمفهوم الديمقراطية , إذ تارة يطابق بين الديمقراطية والشورى باعتبارها مجرد استشارة وتارة أخرى يتعلق الأمر بديمقراطية حقيقية على الطريقة الغربية بكل ما تعنيه من نظام وحريات عامة ومعارضة ومؤسسات تمثيلية وتتوج بالمطالبة بسن دستور, ونادرا ما يستند الوزاني في كتاباته إلى الشورى وبالتالي لا عجب أن يواخذ خصومه عليه محاولة تحويل الشورى إلى ديمقراطية علمانية " .

أنظر / د.عبد الله ساعف " في المفهوم المغربي للديمقراطية " , ضمن مؤلف " تصورات عن السياسة في المغرب " -- المجتمع والسلطة, دراسات اجتماعية -- ترجمة محمد معتصم , دار الكلام للنشر والتوزيع ص 21 .

44 - من ذلك نموذج علال الفاسي , حيث ذهب د.عبد الله ساعف إلى كون " إصلاحية علال الفاسي تسعى جادة إلى إثبات مقدرة المسلمين على الاضطلاع بمتطلبات الحداثة وذلك بعودتهم إلى القانون السماوي وإلى الوحي كمصدر وحيد للقانون , ويتواصل التأكيد على ضرورة ديمومة الشريعة الإسلامية عبر التأكيد على ضرورة استمراريتها , فالرجوع الحقيقي للشريعة الإسلامية يمكنها من التخلص من الشوائب التي اندست فيها عرضا عبر الأحقاب ويعيد لها قيمتها الكونية ..." .

أنظر / د.عبد الله ساعف " حول صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان " , ضمن مؤلف " تصورات عن السياسة في المغرب -- المرجع السابق - ص 21 .

45 - وحول منهجية مقاربة هذا الموضوع يقول الجابري "....وعصرنا اليوم له حاجات ومشاغل خاصة به تختلف عن تلك التي أملت على الفقهاء والأصوليين القدامى قواعدهم ومناهجهم , إن معالجة مشاغل عصرنا ومشاكله تتطلب تجاوز القيود المنهجية التي قيدت بها المعرفة الدينية في الماضي أعني التعامل معها بمرونة والنظر إليها من زاوية النسبية ومن منظور تاريخي ..." .

محمد عابد الجابري : " الدين والدولة وتطبيق الشريعة ...." -- مرجع سبقت الإشارة إليه - ص 12

ب- استبعاد خيار القطيعة وامتداد قواعد القانون العام الإسلامي

في مؤلفه "الإسلام بين الرسالة والتاريخ" ينتصر د. عبد المجيد الشرفي في تبريره لدراسة التراث الإسلامي إلى استمرار حضوره وتأثيره على الحاضر "... ضرورة المقارنة بالماضي لأنه مازال مؤثرا في الحاضر إلى حد بعيد، فيوظف باستمرار ويستنجد به بمناسبة وبغير مناسبة, ولأن القطع معه قطعا كاملا مستحيل في كل حالة والأولى هو تقييمه تقييما جريئا ونزيها والعدول عن اعتباره مثلا أعلى يحول بين المسلم وبحثه عما يضمن له في حاضره الإيمان على أسس صلبة والانتماء من دون مركبات أو عقد " [46].

إن هذا المقطع ينطبق كثيرا على الفضاء السياسي المغربي الذي تعد فيه المرجعية الإسلامية ثابتا دستوريا إلى جانب النظام الملكي[47] ويتخذ فيه رئيس الدولة صفة أمير المؤمنين[48] التي تخول له وظيفة دينية تتعايش مع الوظائف الدنيوية للملك الدستوري, ومن ثم فإن فهم النظام السياسي المغربي يمر بالضرورة عبر استيعاب الموروث الإسلامي المستحضر في الخطاب السياسي, الجانب الطقوسي الرمزي والاحتفالي ...

هذه المرجعية المتمتعة بحصانة "الحظر الدستوري الموضوعي", تشكل اليوم رهانا بالنسبة للفاعلين وفي قلب إشكالات التحديث والتقليد , ومطالبة بالإجابة على أسئلة راهنة ومتجددة من قبيل : مدى قدرة خطاب الخصوصية الإسلامية على الاشتغال إلى جانب القواعد الحديثة للديمقراطية وحقوق الإنسان ؟ وما هي آليات تدبير العلاقة بين السياسي والديني ؟ [49] وما هو مآل الشرعية الدينية

---

46 - عبد المجيد الشرفي – مرجع سبقت الإشارة إليه - ص 195.

47 - حيث ينص الفصل السادس بعد المائة من دستور 13 شتنبر 1996 على مايلي : " النظام الملكي للدولة وكذلك النصوص المتعلقة بالدين الإسلامي لا يمكن أن تتناولها المراجعة "

48 - طبقا للفصل 19 من الدستور الذي ينص على : الملك أمير المومنين والممثل الأسمى للأمة ورمز وحدتها وضامن دوام الدولة واستمرارها وهو حامي .حمى الدين والساهر على احترام الدستور، وله صيانة حقوق وحريات المواطنين والجماعات والهيئات , وهو الضامن لاستقلال البلاد وحوزة المملكة في دائرة حدودها الحقة " .

49 - نستحضر في هذا الصدد الدرس الذي ألقاه وزير الأوقاف والشؤون الإسلامية احمد توفيق في الدروس الرمضانية لسنة 2004 والمعنون ب " تدبير العلاقة بين السياسة والدين , استنادا إلى قوله تعالى : " إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم ويبشر المومنين الذين يعملون الصالحات أن لهم أجرا كبيرا " , وقد أتى هذا الدرس في سياق النقاش العمومي حول صفة الملك أمير المومنين , وقد حمل هذا الدرس العديد من الأفكار تعكس تصور المؤسسة الملكية لموقع الدين ضمن السياسة الدينية التي تدبرها وزارة الأوقاف منها "... إذا كانت السياسية هي أشكال تنظيم المجتمع البشري وتدبير شؤونه, فإما أن يقود الدين هذه الأشكال وإما أن يتخلف عنها وتنفلت منه. ويكون الدين هو المضطر إلى مسايرتها بتحيينات فهمه وتبريرات من المنطق الذي يستعمله أتباعه , وهذان الاحتمالان واردان لجميع الأديان بمقتضى ما تتحقق به حقيقة اسم الله الغني سبحانه... ولما استيقظ المسلمون على عواقب التفاوت بينهم وبين غيرهم , سارعوا إلى التساؤل عن العلاقة بين دينهم وسياستهم وسائر أحوال ضعفهم , فلم يتهموا الدين , لأنهم لو فعلوا لجانبوا الصواب ولكنهم اتهموا أنفسهم في موضوع مدى العمل بالدين وإتباعه ولكن

للمؤسسة الملكية بوجود قـــراءات أخـــرى لـــذات المرجعيـــة تزيـــح عنهـــا الشرعيـــة وتؤمـــن بإحيـــاء "نموذج الخلافـــة" ؟ [50] .

دراســـة المرجعية الإسلامية للحكم يجب – في اعتقـــادنا – أن تتم خـــارج القراءة التقليدانيـــة و تأويلات الفاعلين البعيدة عن الموضوعية , ويجب أن يحركها هاجس البحث عن القواعد السياسية والآليات المحددة لطبيعة النظام السياسي الإسلامي ليس كما تقدمه النصوص الدينية أو الكتابات الفقهية المشرعنة, بل أيضا كما تبـــدت خلال الممارسة التاريخية المؤرخة لانتقال القواعد من مستوى النص إلى دائرة الفعل والتأثير .

أقوام منهم تصوروا هذا الإتباع في شكل استعادة حرفية لأوضاع بعينها في التاريخ مناسبة لقراءة بعينها في التاريخ لنصوص الأصلين : القرآن والسنة, وقد تراوح هذا التيار بين موقف الخوف على الدين وموقف ما وقع حول أهل الدين وموقف التوجس من الآخر, ومواقف أخرى تجنح إلى التحفظ والنفور والرفض واعترت هذه المواقف كلها نزعات أصولية منغلقة لامست بدرجات متفاوتة الفهم المتمثل لصور الإقتداء بالسلف ....إن النظام السياسي في المغرب هو محل إجماع الأمة لمشروعيته الدينية في المقام الأول... فالعلاقة بين الدين والسياسة ليست مطروحة في مستوى الاختيارات المحسوم فيها وإنما هي مطروحة على مستوى الممارسة التعاملية للفاعلين في الميدانين : السياسي والديني حيث السياسة نشاط تطبيقي يحاول حل مشاكل محسوسة تعرض للمجتمع مع مراعاة الظروف... مقام أمير المومنين الديني والسياسي هذا المقام الذي لا ينفصل في مستواه الأمران في أي عمل من أعماله فهو عندما يأمر ببناء مدرسة أو عندما يدشن مسجدا أو يخطط لمرسى أو يشيد سدا لا يميز في عمله بين ما هو ديني وما هو سياسي , فالتاريخ والوحي في أفقه وشخصه مندمجان متلازمان .... " , أنظر النص الكامل للدرس الديني في الموقع الإلكتروني لوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية www.habous.gov.ma .

50- نفكر أساسا في مذكرة عبد السلام ياسن مرشد جماعة " العدل والإحسان " والمعنونة ب " الإسلام أو الطوفان " والتي اقترح فيها على الملك الراحل الحسن الثاني نموذجا مرجعيا متمثلا في " خلافة عمر بن عبد العزيز " حيث يقول "... إني يا حبيبي يا حفيد رسول يبلغ بي حسن الظن بك أن أقترح عليك نموذجا سلوكيا فريدا في تاريخ الإسلام , إني أنتظر منك أن تسمو بك الهمة إلى صف الخليفة الخامس عمر بن عبد العزيز رحمه الله, لا أريد لك ما تخوض فيه من أراجيس الكيد وحوك المؤامرات دفاعا عن حياتك المهددة من الداخل والخارج , ولا أريد لك حمأة الدناآت السياسية من كذب وتمويه, بل أقترح عليك الانطلاق من قيود الشهوات والأنانية الملكية , لو فكرت لحظة لوجدتني صديقك الوحيد , إذ أعنف عليك في القول لأنسك بحجزتك أن تقع في النار, وإذ أهدي إليك عيوبك, وإذ أقترح عليك المخرج الشريف الوحيد الممكن في نفس الوقت الذي أرفع به همتك إلى مصاف الرجال ... فما العمل يا سيدي يا حفيد النبي ؟ لقد التزمت منذ أول رسالتي أن أنصح بكل معاني النصيحة ومعانيها ما يلي :

- الوضوح في كتاب الله وسنة رسوله والصراحة .
- جمع أمر المسلمين على الحق , فإن النصاح هو الخيط والمنصحة الإبرة, ومن ينصح يجمع الأمة ولا يفرقها .
- النصيحة بمعنى الصراحة والجمع لا تتأتى الا بنقد الناصح والمنصوح بمعيار كتاب الله وسنة رسوله وهذا ما أفعله " ص 15 و ص 26 .

أنظر , عبد السلام ياسن : " الإسلام أو الطوفان " بالموقع الإلكتروني www.yassine.net

الفصـــل الأول

الإمامـــــــــة والإمـــــام

لقد صيغت المسألة السياسية في "دار الإسلام" صياغة فردية تركز على الإمام شخصه, صفاته, ألقابه ووظائفه... واختزلت السلطة في مدى وجود حاكم تجمع عليه الجماعة ويشرف على خدمة أغراض الرسالة. إلا أن قيام السلطة ووجوب الإمامة قد اختلف في منطلقات تأسيسها بين منظورين: عقلي يؤكد على ضرورة الإجتماع وآخر مبني على أولوية الوجوب الشرعي, اختلاف امتد ليشمل جوهر السلطة حيث التباين بين مقولة الاختيار التي تؤمن بمجتمعية السلطة وتمنح لـ "الشرعية" إمكانية الاختيار من خلال قواعد البيعة والشورى...وبين دعاة "الحاكمية" التي تجعل السيادة إلهية وتجرد الأمة من إمكانية تولي وممارسة السلطة.

1- في وجوب الإمامة

انقسم الفقهاء في تأصيلهم لضرورة السلطة بين مرجعيتي العقل والشرع, فمبرر العقل يستند على كون " مصلحة بني آدم لا تتم إلا بالاجتماع لحاجة بعضهم إلى بعض ولا بد لهم عند الاجتماع من رأس ", وبين مبرر الشرع الذي يجعل من " الإمارة دينا وقربة يتقرب بها إلى الله ..." [51], فالمبرر العقلي يبحث عن أساس السلطة من داخل مرجعية الاجتماع وضروراته في حين يجد المبرر الشرعي أساسه في قاعدة الإجماع حيث "...اتفق جميع أهل السنة وجميع المرجئة وجميع المعتزلة وجميع الشيعة وجميع الخوارج على وجوب الإمامة وأن الأمة فرض واجب عليها الانقياد لإمام عادل يقيم فيهم حكم الله ويسوسهم بأحكام الشريعة التي أتى بها رسول الله "[52].

الاختلاف في أساس وجوب الإمامة سيمتد ليشمل جوهر السلطة حيث التباين بين منطلقات "الحاكمية" و "الاختيار", تباين مؤسس على معطى تأويل ينصرف إما إلى تأكيد مجتمعية السلطة من خلال إمكانية اختيار الإمام أو نفي هذه الإمكانية عبر الدعوة إلى الحاكمية التي تعني استبعاد الأمة من مجال التأثير في السلطة التي تصطبغ بخاصيات "الثيوقراطية".

أ- الوجوب العقلي

يتأسس الاستناد العقلي في وجوب اتخاذ الإمامة في كون منصب الإمام يمنع من التظالم ويفصل بين الخصومات [53]. وقد عبر عن هذا الاتجاه الماوردي بقوله "... فقالت طائفة وجبت بالعقل

---

51 - شيخ الإسلام ابن تيمية: "السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية", دار ابن حزم الطبعة الأولى 2003 ص 120 / 121.

52 - ابن حزم الأندلسي الظاهري: "الفصل في الملل والنحل" وضع حواشيه أحمد شمس الدين, الجزء الثالث, دار الكتب العلمية, بيروت 1996 ص 26.

53- أبو الحسن الماوردي: "الأحكام السلطانية والولايات الدينية", تحقيق عماد زكي البارودي, المكتبة التوفيقية ص 16.

لما في طباع العقلاء من التسليم لزعيم يمنعهم مـــن التظالم ويفصل بينهم في التنازع والتخاصم ولولا الولاة لكانوا فوضى مهملين وهمجا مضاعين..." [54].

إن مضمون الوجوب العقلي للإمامة لا يقتصر فقط على فكرة تحقيق العدل عبر دفع الظلم والفصل في المنازعات بل يتضمن أيضا فكرة الاستجابة للضرورة الاجتماعية للإنسان ونزوعه نحو التنظيم, يقول ابن خلدون "... الملك منصب طبيعي للإنسان لأنا قد بينا أن البشر لا يمكن حياتهم ووجودهم إلا باجتماعهم وتعاونهم على تحصيل قوتهم وضرورياتهم, وإذا اجتمعوا دعت الضرورة إلى المعاملة واقتضاء الحاجات ومد كل واحد منهم يده إلى حاجته يأخذها من صاحبه...واستحال بقاؤهم فوضى دون حاكم يـــزع بعضهم عن بعض واحتاجوا من أجل ذلـــك إلى الوازع وهو الحاكم عليهم وهو بمقتضى الطبيعة البشرية الملك القاهر المتحكم " [55].

ب- الوجوب الشرعي

الاعتبار الثاني لوجوب نصب الإمام اعتبار شرعي, أي يرجع إلى الأحكام الدينية وليس للضرورات العقلية, وهو رأي يستند إما على النص الديني من قبيل قوله تعالى "يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم", أو إلى قاعدة الإجماع بحيث "إن منصب الإمام واجب قد عرف وجوبا في الشرع بإجماع الصحابة والتابعين لأن أصحاب رسول الله (ص) عند وفاته بادروا إلى بيعـــة أبي بكر وتسليم النظـــر إليه في أمورهم وكذا في كل عصر من بعد ذلك... والدليل على وجوب نصب الإمام تواتر إجماع المسلمين في الصدر الأول بعد وفاة الرسول على امتناع خلو الوقت من خليفة وإمام, حتى قال أبوبكر: "ألا إن محمدا قد مات ولابد لهذا الدين من يقوم به... وحينئذ بادر الكل إلى قبول هذا القول و لم يقل أحد أنه لا حاجة إلى ذلك...إن في نصب الإمام دفع ضرر مظنون وأن دفع هذا الضرر واجب شرعا" [56].

إن القول بالأساس الشرعي للسلطة يقود القائلين به إلى إنكار الوجوب العقلي معتبرين أن الإمامة وظيفة دينية وشرعية "... وقالت طائفة أخرى بل وجبت بالشرع دون العقل لأن الإمام يقوم بأمور شرعية قد كان محجوزا في العقل أن لا يرد التعبد بها فلم يك العقل موجبا لها وإنما أوجب العقل أن

54 – المرجع السابق, نفس الصفحة .

55 – ابن خلدون: "المقدمة" دار الكتب العلمية, بيروت الطبعة الأولى 1993 ص 148.

56 – محمد يوسف موسى: " نظام الحكم في الإسلام ", راجع هذه الطبعة وحقق نصوصهـــا حسين يوسف موســـى, دار الفكر العربي ص 29.

يمنع كل واحد نفسه من العقلاء عن التظالم والتقاطع ويأخذ بمقتضى العدل في التناصف والتواصل فيتدبر بعقله لا بعقل غيره ولكن جاء الشرع بتفويض الأمور إلى وليه في الدين..." [57].

فالوجوب الشرعي سيجعل السلطة والدين وجهان لعملة واحدة مادام قيام وتأسيس الأولى يكون لغاية الحفاظ على الدين "... فنظام أمر الدين مقصود لصاحب الشرع (ص) وهذه مقدمة قطعية لا يتصور النزاع فيها ونضيف إليها مقدمة أخرى وهو أنه لا يحصل نظام الدين إلا بإمام مطاع... وأما المقدمة الثانية وهو أن الدنيا والأمن على النفس والأموال لا ينتظم إلا بسلطان مطاع...ولهذا قيل الدين والسلطان توأمان ولهذا قيل الدين أس والسلطان حارس, وما لا أس له فمهدوم وما لا حارس له فظائع... إن السلطان ضروري في نظام الدنيا, ونظام الدنيا ضروري في نظام الدين, ونظام الدين ضروري في الفوز بسعادة الآخرة وهو مقصود الأنبياء قطعا فكان وجوب نصب الإمام من ضروريات الشرع الذي لا سبيل إلى تركه " [58].

ت- الإمامة بين "الاختيار" و "الحاكمية" [59]

إلى جانب الاختلاف في مبرر وجوب السلطة, عرف الفكر السياسي الإسلامي صراعا بين أطروحتين: أطروحة الاختيار التي تعتبر أن شرعية السلطة نابعة من ممارسة سلوك الاختيار وبالتالي الاعتراف بسلطة المجتمع في اختيار حاكميه بالرغم من الإقرار بكون وظيفتهم تتضمن شقا دينيا إلى جانب بعد دنيوي وأطروحة "حاكمية الله" التي تجعل وظيفة الحكم إلهية وليست إنسانية [60].

وتعد كتابات أبو الأعلى المودودي تعبيرا عن "منحى الحاكمية" في الفكر السياسي الإسلامي, فالمودودي يطرح سؤال "لمن الحكم" ؟ [61], فيجيب "... الحاكمية بكل معنى من

---

57 - أبو الحسن الماوردي – مرجع سبقت الإشارة إليه – ص 16 .

58 - أبو حامد الغزالي "الاقتصاد في الاعتقاد" – الباب الثالث في الإمامة –, ضمن مؤلف " الخلافة وشروط الزعامة لدى أهل السنة والجماعة" إعداد يوسف ايبش, دار الحمراء بيروت 2003 ص 83-84.

59 - يقول محمد سعيد العشماوي : " ... إن مقولة "إن الحكم لله" أو أن "الحاكمية لله" وحده بالصورة السياسية التي ترفع بها, وبالمنطق الأعوج الذي تقال به, وبالفهم الأعرج الذي تشاع على أساسه , مقولة غير إسلامية , لا يعرفها القرآن الكريم ولا السنة النبوية , وهي فكرة نشأت أصلا في مصر القديمة ثم انتشرت في مجتمعات مسيحية في القرون الوسطى ....فلم ترد آية واحدة و لم يرد حديث واحد صحيح يرتب نظام الحكم في الأمة الإسلامية أو يحجج حقوق الحكام...وأول ما دخلت فكرة " إن الحكم إلا لله " أو أن "الحاكمية لله" أو أن "الحاكمية لله" إلى الفكر السياسي الإسلامي و إلى الفكر الديني الإسلامي كانت من خلال آراء الخوارج, كما سلف, ثم تلقفها الخلفاء الأمويين والعباسيون ورددوها لتصبح جزءا من الفهم الإسلامي فتخدمهم في أغراضهم وتوطد لهم سلطانهم وتبرر لهـــم مظالمهم وتحقق لهم استعباد الناس من دون الله " . أنظر, المستشار محمد سعيد العشماوي: "الإسلام السياسي", سينا للنشر 1987 ص 40 وما بعد .

60 - سنقتصر في هذه الفقرة على ذكر مضامين أطروحة "حاكمية الله" بحكم أن مضمون "أطروحة الاختيار" هي التي ستشكل جوهر الفقرات اللاحقة.

61 - أبو الأعلى المودودي : " تدوين الدستور الإسلامي " دار الفكر ص 17 .

معانيها لله تعالى وحده, إنه هو الحاكم الحقيقي في واقع الأمـــر ولا يستحق أن يكون الحاكم الأصلي إلا هو وحـــده..." [62]. إن تـــرجيح "سلطة الله" على "سلطة البشر" يرجعها الماودودي إلى "... أن الإنسان لا يستطيع أن يتحمل هذه التبعة الثقيلة على كاهله, وأيما سلطة إنسانية أوتيت مثل هذه الصلاحيات يكن الظلم وينتشر الفساد... فالفساد في طبيعة هذا النظام ومن ثم فإنه ما من مرة لجأت الإنسانية فيها إليه إلا ونالت على يده الفساد والجور والطغيان ذلك أنه إذا بوئ منصب الحاكمية من ليست له الحاكمية في واقع الأمر وليس له من حق فيها فلا قبل له أبدا بأن يستعمل صلاحيات هذا المنصب وحقوقه الواسعة على الوجه الصحيح" [63], فالإسلام حسب الماودودي " قد بت في مسألة الحاكمية القانونية وقضى أنها لله تعالى الذي لا يقوم هذا الكون ولا تسير شؤونه إلا مع حاكميته الواقعية والذي له حق الحاكمية على الناس من غير مشارك ولا منازع " [64].

فأبو الأعلى المودودي ينظر لسلطة مبنية على:

- الشرعية الثيوقراطية " إن الحاكمية في هذا الكون ليست لأحد غيـــر الله ولا يمكن أن تكون لأحد سواه وليس لأحد الحق في أن يكون له نصيب منها " [65].

- سيادة الله "إن الشكل الصحيح لحكومة البشر في نظر القرآن هو أن تؤمن الدولة بسيادة الله ورسوله القانونية وتتنازل له عن الحاكمية وتؤمن بأن تكون خلافة نائبة عن الحاكم الحقيقي" [66].

- الوظيفة الدينية للدولة " هدف الدولة وغايتها... أن تعمل لغايتين كبيرتين إقامة العدل في حياة البشر والقضاء على الظلم والجور وإفناؤه والثانية بناء نظام لإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة عن طريق ما تملكه الحكومة من طاقة ووسائل وهو النظام الذي يشكل حجر الزاوية في الحياة الإسلامية..." [67].

2- مركزية منصب الإمام في النظام السياسي الإسلامي

اختزلت المؤسسة الفقهية السلطان السياسي في دار الإسلام في منصب الإمام الذي يعني في الأدبيات الفقهية الشخص وليس المؤسسة أو الدولـــة, اهتمـــام أدى إلى تحديد الشروط الواجبة توفرها في متقلد هذا المنصب وتكثيف السلطة في يده وتحديد ألقابه المنطلقة أساسا من جمعه بين الوظيفتين الدينية والدنيوية.

---

62 - أبو الأعلى المودودي : " تدوين الدستور..- مرجع سبقت الإشارة إليه – ص 18 .

63- أبو الأعلى المودودي : - المرجع السابق – ص 21 .

64 - أبو الأعلى المودودي : - المرجع السابق – ص 22 .

65 - أبو الأعلى المودودي : "الخلافة والملك" , تعريب أحمد إدريس , دار القلم , الطبعة الأولى 1978 ص 10 .

66 - أبو الأعلى المودودي : - المرجع السابق – ص 29 .

67 - أبو الأعلى المودودي : - المرجع السابق – ص 27 .

أ - شروط الإمام

حددت الكتابات الفقهية شروطا معينة لتولي منصب الإمامة, إلا أن الاتفاق على ضرورة توفر خصال معينة في المرشح لها (أي الإمامة) لم يمتد إلى مستوى الحسم في عددها وطبيعتها, ويمكن الاستدلال على ذلك عبر مقارنة رأيي الماوردي وابن خلـــدون, فالأول يذهب إلى أن شروط الإمامة " سبعة, أحدهما: العدالة على شروطها الجامعة (لأن الخليفة منصب ديني ينظر في سائر المناصب التي هي شرط فيها فكان هو أولى باشتراطها فيه), العلم المؤدي إلى الاجتهـــاد في النوازل والأحكـــام (أما العلم فظاهر لأنه يكون منفذا لأحكام الله تعالى إذا كان عالما بها وما لم يعلمها لا يصح تقديمه لها ولا يكفي من العلم إلا أن يكون مجتهدا لأن التقليد نقص والإمامة تستدعي الكمال في الأوصاف والأموال), سلامة الأعضاء من نقص يمنع من استيفاء الحركة وسرعة النهوض, الرأي المفضي إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح, الشجاعة والنجدة المؤدية إلى حماية البيضة وجهاد العدو, النسب وهو أن يكون من قريش لورود النص فيه وانعقاد الإجماع عليه ..." [68]. أمـــا ابن خلدون فيحصـــر شروط الإمامـــة في أربعة [69]: " العلم والعدالة والكفاية وسلامة الحواس والأعضاء واختلف في شرط خامس هو النسب القرشي... أما اشتراط العلم فظاهر لأنه إنما يكون منفذا لأحكام الله تعالى إذا كان عالما بها وما لم يعلمها لا يصح تقديمـــه لها ولا يكفي من العلـــم إلا أن يكون مجتهدا لأن التقليد نقص والإمامة تستدعي الكمال في الأوصاف والأحوال,العدالـــة لأنه منصب ديني ينظر في سائـــر المناصب التي هي شروط فيها الكفاية فهو أن يكون جريئا على إقامة الحدود واقتحام الحروب بصيرا بها كفيلا بحمل الناس عليها عارفا بالعصبية وأحوال الدهاء قويا على معاناة السياسة وأما سلامة الحواس والأعضاء من النقص والعطلة كالجنون والعمى والصمم والخرس...فتشترط السلامة منها كلها لتأثير ذلك في تمام عمله وقيامه بما جعل إليه... وأما النسب القرشي فلإجماع الصحابة يوم السقيفة على ذلك" [70].

---

68 - أبو الحسن الماوردي – مرجع سبقت الإشارة إليه – ص 18 وما بعد .

69 - وهو عدد الأوصاف الذي يشترطه أيضا عبد القاهر البغدادي لكن مع اختلاف في المضمون " ....قال أصحابنا أن الذي يصلح للإمامة ينبغي أن يكون فيه أربعة أوصاف: أحدها العلم وأقل ما يكفيه منه أن يبلغ في مبلغ المجتهدين في الحلال والحرام وفي سائر الأحكام, والثاني العدالة والورع وأقل ما يجب له من هذه الخصلة أن يكون ممن يجوز قبول شهادته تحملا وأداء, والثالث الاهتداء إلى وجوه السياسة وحسن التدبير بأن يعرف مراتب الناس فيحفظهم عليها ولا يستعين على الأعمال الكبار بالعمال الصغار ويكون عارفا بتدبير الحروب والرابع النسب من قريش وزادت الشيعة في هذه الشروط العصمة من الذنوب ". أنظر. عبد القاهر البغدادي "أصول الدين "- أحكام الإمامة وشروط الزعامة – ضمن مؤلف "الخلافة وشروط الزعامة لدى أهل السنة والجماعة " إعداد يوسف ابيش, دار الحمراء بيروت 2003, ص 72.

70 - ابن خلدون – مرجع سبقت الإشارة إليه – ص 153 وما بعد.

وقد أسست بعض الآراء الفقهية منظورها لشروط الإمام من خلال مقارنة بين وظيفته ووظيفة القاضي, لذا سيعتبر أبو حامد الغزالي في "...بيان من يتعين من سائر الخلق لأن ينصب إماما...أن يكون أهلا لتدبير الخلق وحملهم على مراشدهم وذلك بالكفاية والعلم والورع وبالجملة خصائص القضاة تشترط فيه مع زيادة نسب قريش"[71],إن استحضار " القضاء " كإطار للإحالة لن يكون عاما بالنسبة للقاضي أبوبكر الباقلاني الذي يستحضره فقط في شرط العلم " ...ومنها أن يكون من العلم بمنزلة من يصلح أن يكون قاضيا من قضاة المسلمين " ليضيف صفات أخرى لا تتخذ كمرجع لها شخص القاضي "...ومنها أن يكون ذا بصيرة بأمر الحرب وتدبير الجيوش والسرايا وسد الثغور وحماية البيضة وحفظ الأمة والانتقام من ظالمها والأخذ لمظلومها وما يتعلق به من مصالحها, ومنها أن يكون ممن لا تلحقه رقة ولا هوادة في إقامة الحدود ولا جزع لضرب الرقاب والابشار, ومنها أن يكون من أمتنهم علما... وليس من صفاته أن يكون معصوما ولا عالما بالغيـــب ولا أفرس الأمة وأشجعهم ولا أن يكون من بنـــي هاشم فقط دون غيرهم من قبائل قريش " [72].

ويبقى شرط "النسب القرشي", شرطا خلافيا بالنظر إلى أنه إذا كانت الإمامة عقدا واختيارا لمن هو أصلح للأمة فكيف يدخل النسب كعامل للاختيار ؟[73].

يمكن رصد ثلاث مواقف حول شرط النسب لتولي منصب الإمامة:

- الرأي المستند على نص الحديث وعلى السابقة التاريخية ويجسده الماوردي بقوله " النسب وهو أن يكون من قريش لورود النص فيه وانعقاد الإجماع عليـــه... لأن أبا بكر الصديق احتج يوم السقيفة على الأنصار في دفعهم عن الخلافة لما بايعوا سعد بن عبادة عليها بقـــول النبي (ص): " الأئمة من قريش " فاقلعوا عن التفرد بها ورجعوا عن المشاركة فيها حين قالوا: منا أمير ومنكم أمير تسليما لروايته وتصديقا لخبره ورضوا بقوله نحن الأمراء وأنتم الوزراء وقال النبي (ص): قدموا قريشا ولا تقدموها وليس مع هذا النص المسلم شبهة لمنازع فيه ولا قول لمخالف له" [74] .

- الرأي الذي يعتبر اشتراط النسب مرتبطا بتحقيق العصبية اللازمة لتعضيد الدولة والدعوة ومن ثم فإنه يدعـــو إلى تمطيط شرط النسب وجعلـــه مقترنا ليس ب "القرشية" وإنما بالعصبية الغالبة

---

71 - أبو حامد الغزالي – مرجع سبقت الإشارة إليه – ص 84.

72 - القاضي ابوبكر الباقلاني "التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة "- باب الكلام في إبطال النص وتصحيح الاختيار – ضمن مؤلف " الخلافة وشروط الزعامة لدى أهل السنة والجماعة " إعداد يوسف ايبش, دار الحمراء بيروت 2003 ص 62.

73 - حسن حنفي : " من العقيدة إلى الثمورة " , المجلد الخامس – الإيمان والعمل , الإمامة - , مكتبة مدبولي 1988 ص 295 .

74 - أبو الحسن الماوردي- مرجع سبقت الإشارة إليه - ص 19 / 20 .

وبالتالي فشـــرط النسب هنا ديناميكـــي ومتغـــير. إن هذا الموقف يعبر عنه ابن خلدون بقوله " وأما النسب القرشي فلإجماع الصحابة يوم السقيفة على ذلك واحتجت قريش على الأنصار لما هموا يومئذ ببيعة سعد بن عبادة وقالوا: منا أمير ومنكم أمير بقول (ص) "الأئمة من قريش"... إلا أنه لما ضعف أمر قريش وتلاشت عصبيتهم بما نالهم من الترف والنعيم وبما أنفقتهم الدولة في سائر أقطار الأرض عجزوا بذلك عن حمل الخلافة وتغلبت عليهم الأعاجم وصار الحل والعقد لهم فاشتبه ذلك على كثير من المحققين حتى ذهبوا إلى نفي اشتراط القرشية... ونحن إذا بحثنا عن الحكمة في اشتراط النسب القرشي ومقصد الشارع منه لم يقتصر فيه على التبرك بوصلة النبي (ص) كما هو في المشهور وإن كانت تلك الوصلة موجودة والتبرك بها حاصلا لكن التبرك ليس من المقاصد الشرعية كما علمت فلابد إذن من المصلحة في اشتراط النسب وهي المقصودة من مشروعيتها وإذا سبرنا وقسمنا لم نجدها إلا اعتبار العصبية التي تكون بها الحماية والمطالبة... فاشترط نسبهم القرشي في هذا المنصب وهم أهل العصبية القوية ليكون أبلغ في انتظام الملة واتفاق الكلمة...فإذا ثبت أن اشتراط القرشية إنما هو لدفع التنازع بما كان لهم من العصبية والغلب... فاشترطنا في القائم بأمور المسلمين أن يكون من قوم أولي عصبية قوية غالبة على من معها لعصرها ليستتبعوا من سواهم وتجتمع الكلمة على حسن الحماية... إنما يخص لهذا العهد كل قطر بمن تكون له فيه العصبية الغالبة" [75].

- الرأي الرافض لشرط النسب ويمثله الخوارج الذين ينتصرون لخيار "إمامة الصالح بصرف النظر عن جنسه ولونه...والاختيار والبيعة كطريق لنصب الإمام وضد فكر الشيعة في الوصية والنص" [76].

فهل شكلت شروط الإمامة إكراهات عملية لنصب الإمام ؟, أم بقيت فقـــط في مستوى "التفكير النظري" الذي يجعل الفكر السياسي الإسلامي في وضع الفكر المعياري المطلبي المتعارض مع المنحى الذرائعي للسياسة ؟[77]. إن الاستشهاد بالممارسة التاريخية يؤكد انفصال عمل المؤسسة الفقهية عن عمل الدولة من خلال النماذج التالية :

-إن النقاش الذي عرفته السقيفة بعد وفاة النبي (ص) قد اختزل من جانب المهاجرين شروط الإمامة في "النسب القرشي" [78], فأبوبكر قد تحدث عن حق المهاجرين الأولين "... فليس بعد

---

75 - ابن خلدون- مرجع سبقت الإشارة إليه - ص 153 - 154.

76 - محمد عمارة – مرجع سبقت الإشارة إليه – ص 340.

77 - هادي العلوي – مرجع سبقت الإشارة إليه – ص 9 .

78 - دون أن ننسى رأي علي بن أبي طالب الذي أراد أن يجعل " الخلافـــة " في بيت النبوة, لذا نراه يدافع عن أحقية " أهـــل البيـــت " بقوله: " ... الله , يا معشر المهاجرين لا تخرجوا سلطان محمد من العرب من داره وقعر بيته إلى دوركم وقعور بيوتكم وتدفعون أهله عن مقامه في الناس وحقه , فوالله, يا معشر المهاجرين لنحن أحق الناس بها لأننا أهل البيت ونحن أحق بهذا الأمر منكم ما كان فينا القارئ لكتاب

المهاجرين الأولين عندنا بمنزلتكم فنحن الأمراء وأنتم الوزراء لا نفتات دونكم مشورة ولا تنقضى دونكم الأمور... نحن أوسط العرب أنسابا ليست قبيلة من قبائل العرب إلا ولقريش فيها ولادة..." ذات المضمون سيتكرر في رد عمر بن الخطاب على اقتراح الخبـــاب بن المنذر بطرد المهاجريـــن من المدينة واستئثار الأنصار بالخلافة "... إنه والله لا ترضى العرب أن تؤمركم ونبيها من غيركم, ولكن العرب لا ينبغي أن تولي هذا الأمر إلا من كانت النبوة فيهم وأولوا الأمر منهم... من ينازعنا سلطان محمد وميراثه... ونحن أوليـــاؤه وعشيرتـــه إلا مدل بباطل أو متجانف لائم أو متورط هالك " [79].

فالاعتبارات الدينية كانت إما غائبة أو ثاوية جدا في اختيار أبي بكـــر ولم تظهر أفضليته بسابقته في الإسلام وإمامتـــه الصـــلاة في مرض الرســـول (ص) إلا لاحقا [80]. لذا أرجع اختيار أبي بكر كخليفـــة بعد وفـــاة الرسول (ص) إلى "... عامل السن والخبرة والإشعاع الذاتي... على غرار ما كان معهودا في التقاليد القبلية..." [81].

- أما المرشحين الذين عهد لهم عمر بن الخطاب للخلافة من بعده, فقد برر حصر العهد فيهم بكونهم "... رهط مات الرسول (ص) وهو عنهم راض قال فيهم أنهم من أهل الجنة... "قبل أن يضيف معيارا دنيويـــا "... إني نظرت فوجدتكم رؤساء الناس وقادتهم لا يكون هذا الأمر إلا فيكم..." [82].

- ارتباط ولاية العهد بالوراثة منذ فترة ما بعد حكم معاوية بن أبي سفيان, قد جعلت علاقات الدم والقربى بديلا عن المعايير والشروط التي وضعها الفقهاء, فالرغبة في حصر الإمامة في دائرة القبيلة قد جعل الشروط كلها تنهار أمام أولوية " العصبية " .

رسول الله , الفقيه في دين الله , العالم بسنن رسول الله , المتطلع لأمر الرعية الدافع عنهم الأمور السيئة القاسم بينهم بالسوية ...والله انه لفينا فلا تتبعوا الهوى فتضلوا عن سبيل الله فتزدادوا من الحق بعدا " , يعلق محمد عمارة على هذا الراي بقوله " نحن هنا إزاء نظرية تريد الاستمرار على نحو ما لما كان على عهد رسول الله (ص) من الجمع بين السلطتين الدينية والدنيوية في " بيت واحد " وانه إذا كان رحيل رسول الله عن الدنيا قد أفضى جمع السلطتين في " ذات واحدة " فيجب أن تستبدل بذلك جمعها في " ذات البيت " بدلا من " ذات الفرد " , أنظر , محمد عمارة : " الإسلام وفلسفة الحكم " , المؤسسة العربية للدراسات والنشر, الطبعة الثانية 1979 ص 85 .

79 - محمد عمارة -- مرجع سبقت الإشارة إليه -- ص 86.

80 - عبد المجيد الشرفي -- مرجع سبقت الإشارة إليه -- ص 104.

81 - المرجع السابق ص 105.

82 - المرجع السابق ص 103.

لذا, فالممارسة تؤكد استمرار الآليات العصبية [83] – التي عرفها المجتمع العربي قبل الإسلام – في تحديد شخص الإمام ولو في ظل وجود القواعد الشرعية التي شهدت أزمة تطبيق وبقيت تؤثث الكتابات الفقهية بعيدا عن نماذج للممارسة قادرة على تدعيمها وتأكيدها.

ب – ألقاب الإمام

تشير المراسلات الرسمية للدولة الإسلامية وكذا مضامين الفكر السياسي الإسلامي إلى رأس النظام السياسي الإسلامي بالعديد من الألقاب منها: الخليفة, أمير المؤمنين, الإمام, فما هي دلالاتها ومضامينها ؟.

الخليفة: إن البحث في دلالة هذا المفهوم يصطدم بغياب النظر إليه كمؤسسة سياسية, فالقرآن يشير في العديد من الآيات إلى الخليفة بمعنى " الاستخلاف " وليس بمعنى السلطة والقيادة, من ذلك قوله تعالى " يا داوود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحـــق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله ", أو قولـــه تعالى " وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا يعبدونني لا يشركون بي شيئا". وقوله سبحانه "هو الذي جعلكم خلائف في الأرض" وقوله "عسى ربكم أن يهلك عدوكم ويستخلفكم في الأرض".

عدم التحديد الذي يطبع القرآن والسنة حول طبيعة ودلالات الخليفة قد تم إتمامه من قبل الفقه السياسي والقانوني حيث وجد هذا الأخير في تاريخ تشكيل الدولة الإسلامية مادة للتفكير[84], فالخليفة هو اللقب الوحيد المستعمل في مكاتبات أبي بكر ووثائق الفترة التي حكم فيها [85], بالرغم من عدم الحسم في تاريخ استعمال هذا التعبير لأول مرة [86] وتقديم قولة أبو بكر " لست بخليفة الله ولكني خليفة رسول الله " كأول نص يشير إلى مضمون تعبير الخليفة المحيل على الصلاحيات الزمنية الموروثة عن النبي (ص).

ويرى د. هشام جعيط " أن تسمية خليفة رسول الله هي بحد ذاتها برنامج كامل لتواصل السلطة النبوية ليس في جانبها البشري المرتبط بالوحي بل في جانبها القابل للتوريث والمرتبط في جوهره

---

83 – حصر المشورة في دائرة المهاجرين .

84 - Agnouche Abdellatif : histoire politique du Maroc ; pouvoir – légitimité – institution ; ED Afrique orient 1987 page 287

85 – محمد عمارة- مرجع سبقت الإشارة إليه – ص 28.

86 – علي عبد الرازق: " الإسلام وأصول الحكم – بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام – " دار المعارف للطباعة والنشر, سوسة تونس 1999 ص 42.

بالسلطة الزمنية, فالخليفة هو رأس الأمة الإسلامية وقد ورث القيادة/ الإمرة عن النبي؛ وبما أن هذه الأمة سياسية/ دينية, فإن أوصافه ومزاياه تكون سياسية/ دينية لكن هذا لا يعني أن الخليفة يمس بالعقيدة أو العبادات التي كانت من نصيب الوحي, فليست سلطته دينية إلا بقدر ما يكون الديني أساس وجود الأمة " [87].

أمير المؤمنين: ارتبط لقب " أمير المؤمنين " بفترة حكم عمر بن الخطاب بالرغم من "... أنهم كانوا يسمون قواد البعوث باسم الأمير وهو فعيل من الإمارة... وقد كان الجاهلية يدعون النبي (ص) أمير مكة وأمير الحجاز وكان الصحابة أيضا يدعون سعد بن أبي وقاص أمير المؤمنين لإمارته على جيش القادسية وهم معظم المسلمين يومئذ " [88]. ويرجع ابن خلدون اختيار هـذا اللقـب من قبل الخليفـة الثانـي إلى الصدفة "... اتفق أن دعا بعض الصحابة عمر بأمير المؤمنين فاستحسنه الناس واستصوبوه ودعوه به..." [89]. إن مبرر الصدفة حسب أحد الباحثين في تاريخ الفكر السياسي الإسلامي لم يكن محددا في اختيار هذا اللقب ويميل إلى أن "... اختيار لقب أمير المؤمنين على لقب خليفة رسول الله, لأن هذا اللقب كان أكثر تحديدا في التعبير عن الطبيعة الدنيوية لهذا المنصب وأكثر بعدا عن الظن بأن لصاحبه سلطات دينية مثل تلك التي كانت للرسول (ص) " [90].

ويورد القلقشندي روايتين لأصل التسمية مع إقراره " بالاختلاف في أصل تلقيب عمر بن الخطاب بأمير المؤمنين ", الأولى أن " أبو جعفر النحاس في كتابه صناعة الكتاب بسنده إلى أبي وبرة أن أبا بكر رضي الله عنه كان يجلد في الشراب أربعين, فجئت عمر رضي الله عنه فقلت: يا أمير المؤمنين إلى خالدا بعثني إليك قال فيم, قلت: إن النـاس قد تخافوا العقوبة وانهمكـوا في الخمـر فمـا تـرى في ذلك ؟ فقال عمر لمن حوله: ما ترون ؟ فقال علي: نرى يا أمير المؤمنين ثمانين جلدة فقبل ذلك عمر, فكان أبو وبرة ثم علي بن أبي طالب ", والثانية أن " أبو هلال العسكري قد ذكر في كتابه الأوائل أن أصل ذلك أن عمر رضي الله عنه بعث إلى عامله بالعراق أن يبعث إليه رجلين عارفين بأمور العراق يسألهما عما يريد, فأنفذ إليه لبيد بن ربيعة وعدي بن حاتم, فلما وصلا المدينة دخلا المسجد فوجدا عمرو بن العاص فقالا له : استأذن لنا على أمير المؤمنين, فقال لهما عمرو: أنتما والله

87 - هشام جعيط- مرجع سبقت الإشارة إليه - ص 38 .

88 - ابن خلدون – مرجع سبقت الإشارة إليه - ص 178.

89 - ابن خلدون – مرجع سبقت الإشارة إليه - ص178.

90 - محمد عمارة – مرجع سبقت الإشارة إليه - ص 31.

أصبتما اسمه ثم دخل على عمر فقال: السلام عليك يا أمير المؤمنين. فقال ما بدا لك يا ابن العاص ؟ لتخرجن من هذا القول, فقص عليه القصة فأقره على ذلك, فكان ذلك أول تلقيبه بأمير المؤمنين "[91].

الإمام: ارتبط تعبير "الإمام" بالفكر الشيعي للدلالة على الطابع الثيوقراطي للسلطة "... ثم إن الشيعة خصوا عليا باسم الإمام نعتا له بالإمامة وتعريضا بمذهبهم في أنه أحـــق بإمامة الصلاة من أبي بكر "[92], وهو تعبير لم يوظف من قبل الخلفاء كمرادف لتعبيري " الخليفة " أو " أمير المؤمنين ", وإذا كان لفظ "الإمام" قد ورد التنصيص عليه سواء في القرآن أو السنة فإنه قد حمل دلالات مغايرة تنطلق في مجملها إما من المسؤوليات الدينية كما هو الشأن في الآيات القرآنية التالية : " واجعلنا للمتقين إماما", "يوم ندعو كل الناس بإمامهم "... أو بمعنى المقدم في الدين والتقوى والهدى والإرشاد[93] من ذلك قوله (ص) " خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم ويصلون عليكم وتصلون عليهم, وشرائر أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم وتلعنونهم ويلعنونكم..." .

أما القلقشندي فيعتبر أن لقب " الإمام من الألقاب المستجدة للخليفة في أثناء الدولة العباسية بالعراق... والأصل في ذلك أن الشيعة كانوا يعبرون عن من يقوم بأمرهم بالإمام, من حيث أن الإمام في اللغة هو الذي يقتدى به وهم بأئمتهم مقتدون, وعند أقوالهم وأفعالهم واقفون, لاعتقادهم فيهم بالعصمة. وكان إبراهيم بن محمد بن علي بن عبد الله بن عباس قد تلقب, حين أخذت له البيعة بالخلافة, بالإمام نسجا على هذا المنوال وبقي في خلفاء بني العباس إلى الآن "[94].

إذا كانت هذه الألقاب قد أطلقت على رأس النظام السياسي الإسلامي, فهل هي مترادفة ؟.

تذهب العديد من الإجابات إلى وجود اختلافات جوهرية بين الألقاب الثلاث ف " الخليفة يطلق على قائد الجماعة الإسلامية في ممارسته للصلاحيات الزمنية في حين أن الإمام يحمل معنى القيادة الدينية للأمة "[95], كما أن " لقب خليفة رسول الله كان يشير إلى الصلة القريبة بين صاحبه وبين الرسول (ص) مؤسس الدولة. ومن هنا اعتبره عمر خاصا بأبي بكر ...كما أن لقب أمير المؤمنين كان الأكثر دلالة على من له سلطان الحرب ورئاسة الإدارة المدنية خاصة, أما لقب الإمام فإنه يعني أن

---

91 - أحمد بن عبد الله القلقشندي "مآثر الأناقة في معالم الخلافة" - الفصل الثاني: فيما يقع على الخليفة من الكنية والألقاب - ضمن مؤلف "الخلافة وشروط الزعامة لدى أهل السنة والجماعة" إعداد يوسف ايبش, دار الحمراء بيروت 2003 ص 111-112 .

92 - ابن خلدون – مرجع سبقت الإشارة إليه - ص 178.

93 - محمد عمارة – مرجع سبقت الإشارة إليه - ص 33.

94 - احمد بن عبد الله القلقشندي – مرجع سبقت الإشارة إليه - ص 109-110 .

95 - Agnouche Abdellatif – op cit - page 287.

لصاحبه فعالية دينية ليست لغيره من الناس " [96]. إن وضوح هذه التمييزات من جهة وعمقها من جهة أخرى لم يمنع من تقديم تعبير " الإمامة العظمى " كمرادف " للخلافة " ولا اعتبار "الإمامة" موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا ..." [97] .

ت – وظائف الإمام

يحدد الماوردي عشرة وظائف للإمام هي:

أولا: حفظ الدين على أصوله المستقرة وما أجمع عليه سلف الأمة, فإن نجم مبتدع أو زاغ ذو شبهة عنه أوضح له الحجة وبين له الصواب وأخذه بما يلزمه من الحقوق والحدود, ليكون الدين محروسا من خلل والأمة ممنوعة من زلل.

ثانيا: تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين وقطع الخصام بين المتنازعين حتى تعم النصفة, فلا يتعدى ظالم ولا يضعف مظلوم.

ثالثا: حماية البيضة والذب عن الحريم, ليتصرف الناس في المعايش وينتشوا في الأسفار آمنين من تعزير بنفس أو مال.

رابعا: إقامة الحدود لتصان محارم الله تعالى عن الانتهاك وتحفظ حقوق عباده من إتلاف واستهلاك.

خامسا: تحصين الثغور بالعدة المانعة والقوة الدافعة حتى لا تظفر الأعداء بغرة ينتهكون بها محرما أو يسفكون فيها لمسلم أو معاهد دما.

سادسا: جهاد من عاند في الإسلام بعد الدعوة حتى يسلم أو يدخل في الذمة ليقام بحق الله تعالى في إظهاره على الدين كله.

سابعا: جباية الفيء والصدقات على ما أوجبه نصا واجتهادا من غير خوف ولا عسف .

ثامنا: تقدير العطايا وما يستحق من بيت المال من غير سرف ولا تقتير ودفعه في وقت لا تقديم فيه ولا تأخير .

تاسعا: استكفاء الأمناء وتقليد النصحاء فيما يفوض إليهم من الأعمال ويكله إليهم من الأموال لتكون الأعمال بالكفاءة مضبوطة والأموال بالأمناء محفوظة.

عاشرا : أن يباشر بنفسه مشارفة الأمور وتصفح الأحوال لينهض بسياسة الأمة وحراسة الملة ولا يعول على التفويض متشاغلا بلذة أو عبادة فقد يخونه الأمين ويغش الناصح " [98].

---

96 – محمد عمارة – مرجع سبقت الإشارة إليه – ص 36.

97 - أبو الحسن الماوردي – مرجع سبقت الإشارة إليه – ص 15 .

فوظائف الإمام تتمثل في حفظ الدين وتطبيق مبادئه وأحكامه وتعيين قضاة يمثلونه في القضاء وتحقيق الأمن والاستقرار داخل البلاد وإقامة الحدود (العقوبات) بحق المخالفين لأوامر الشريعة وحماية الدولة من خطر الاعتداء الخارجي والجهاد في سبيل الله وجباية أموال الصدقات وتوزيعها في مصارفها المحددة وتولية الأعوان والمساعدين من أهل الكفاءة والمقدرة[99], فالفقهاء قد أناطوا بالحاكم في النظام السياسي الإسلامي صلاحيات واسعة دينية ودنيوية تاركين له سلطة تقديرية في مجال التصرف مبررين ذلك بكون البيعة لا تعني سوى " تسليم النظر في أمور المسلمين للإمام ", مما يعني أننا بصدد نسق سياسي لا يعترف بمبدإ فصل السلط [100] حيث تقاطع السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية إضافة إلى الوظيفة الدينية ما دامت الخلافة أولا هي " حراسة الدين " في غياب " لسلطات مضادة " قادرة على ممارسة فعل المراقبة أو إبراز رؤية مغايرة للتدبير. فأقصى ما انتهى إليه الفقه الإسلامي هو التأسيس لفكرة "الاستشارة" التي تحيل إلى توسيع فضاء التداول وجعله غير قاصر على الإمام لكن دون تقييد لصلاحياته؛ فالمشورة ليست سلوكا ملزما ولا تقييدا لصلاحيات الإمام[101].

لكن, هل يمكن للإمام – الشخص في غياب المؤسسة – أن يضطلع بمفرده بكل هذه المهام ؟. يتحدث ابن خلدون عن سلوك تفويض العديد من الصلاحيات مرجعا ذلك إلى اتساعها وإلى كثرتها وإلى صعوبة القيام بها مجتمعة "... فلما جاءت طبيعة الملك وعوارضه من الغلظة والترفع عن مساواة

---

98 – أبو الحسن الماوردي – مرجع سبقت الإشارة إليه – ص 38 – 39 .

99 – محمد فاروق النبهان : " نظام الحكم في الإسلام – دراسة تتضمن معالم النظام السياسي الإسلامي ومصادره والسلطات العامة فيه , نشر مؤسسة الرسالة, ص 464 وما بعد .

100 – يعتبر أحمد السقا أن " الخلافة تكتسي صبغة شمولية وهي واحدة كصورة الله لا تتجزأ, وهذه الوحدانية في الحكم وعدم قابلية السلطة الكونية للتجزئة هما من المبادئ الأساسية للقانون الإسلامي التقليدي...وقد دافع الفقهاء المسلمون عن مبدأ وحدانية السلطة وتشددوا حول هذه النقطة بالذات... و من الناحية التاريخية كانت السيادة محصورة دوما وأبدا في شخص واحد وهو أمر يسر يرمي إلى ضمان وحدانية السلطة ".

أنظر / أحمد السقا :" نظام الحكم في الإسلام – السيادة في القانون العام الإسلامي – " نقله من الفرنسية محادي الساحلي , قدم له ووضع حواشيه محمود شمام , دار الغرب الإسلامي , الطبعة الأولى 1998 ص 447 - 448 .

101 – "... ومن الجدير بالملاحظة, أن الفقهاء... لم يفكروا في تنظيم مساهمة الأمة في الحكم, تلك المساهمة المنصوص عليها بصريح العبارة في الشريعة والحال أنها تمثل بأشكالها المختلفة الأساس الذي ترتكز عليه الولاية العامة. على أننا نعتقد أن هذه الثغرة التي تبدو من أول وهلة مستحيلة وغير معقولة, يمكن تفسيرها بصورة طبيعية بالظروف التاريخية ففي صدر الإسلام كان المسلمون محميين بما فيه الكفاية بالإيمان القوي الراسخ في قلوب حلفاء الرسول وأنصار الله وكانت الأمة واثقة بفضائل الأمير واحترامه للشرعية... ولكن لما انطفأ الإيمان من القلوب وفتح الصراع بين السلطة والأمة عهد الفتن, خرجت السلطة الخلافية من المعركة منتصرة وحكمت بلا وازع مستندة إلى شبهة الشرعية. فكان الرعايا مرغمين على الطاعة والإمساك عن أي نقاش لجهلهم المطلق بنوايا السلطة التي ساعدها البذخ والملذات المادي وسرعان ما تعود الناس على ذلك, وتسبب التوسع الحائل لنظرية الاستسلام للقضاء والقدر الخاطئة في انحطاط الأمة الإسلامية ". أنظر / أحمد السقا – المرجع السابق – ص 143 – 144 .

الناس في دينهم ودنياهم استنابـــوا في الصلاة... وأما القضاء فهو من وظائف الخلافة ومندرج في عمومها, وكان الخلفاء في صدر الإسلام يباشرونه بأنفسهم ولا يجعلون القضاء إلى من سواهم وأول من دفعه إلى غيره وفوضـــه فيه عمر رضي الله عنه...واستخلفـــوا فيه من يقوم به تخفيفـــا على أنفسهم " [102].أمـــام معطى استحالة مباشرة الإمام لصلاحياته مجتمعة, نظر الفقه الإسلامـــي ل "تقليد الوزارة", والوزارة هنا تحمل دلالات: الوزر والسند والملجأ [103], ويتم التمييز بين :

- **وزارة التفويض:** وتعني " أن يستوزر الإمام من يفوض إليه تدبير الأمور برأيه وإمضائه على اجتهاده" [104]. وتنتقل عبر التفويض, الصلاحيات من الإمام إلى وزير التفويض وتصبح العلاقة القائمة بينهما تقوم من جهة الوزير " على مطالعة الإمام لما أمضاه من التدبير وأنفذه من ولاية وتقليد " ومن جهة الإمام " أن يتصفح أفعال الوزير وتدبيره الأمور ليقر منها ما وافق الصواب ويستدرك ما خالفه, إن تدبير الأمة إليه موكول وعلى اجتهاده محمول " [105].

إن جسامة مهمة "وزير التفويض" هي التي ستدفع بالفقه الإسلامي إلى التشديد في شروط متوليها "ويعتبر في تقليد هذه الوزارة شروط الإمامة إلا النسب وحده لأنه ممضي الآراء ومنفذ الاجتهاد فاقتضى أن يكون على صفات المجتهدين ويحتاج فيها إلى شرط زائد على شروط الإمامة وهو أن يكون من أهل الكفاية فيما أوكل إليه من أمر الحرب والخراج خبرة بهما ومعرفة بتفصيلهما " [106].

- **وزارة التنفيذ:** وهي تقصر صلاحيات الوزير في مستوى "التنفيذ" دون الاجتهاد. لذلك اعتبر الماوردي " أن حكم وزارة التنفيذ أضعف وشروطها أقل, لأن النظر فيها مقصور على رأي الإمام وتدبيره, وهذا الوزير وسط بينه وبين الرعايا والولاة يؤدى فيه ما أمر وينفذ عنه ما ذكر, ويمضي ما حكم, ويخبر بتقليد الولاة وتجهيز الجيوش, ويعرض عليه ما ورد من مهم وتجدد من حدث ملم, ليعمل فيه ما يؤمر به فهو معين في تنفيذ الأمور وليس بوال عليها ولا مقلدا لها " [107].

---

102 - ابن خلدون – مرجع سبقت الإشارة إليه – ص 172 وما بعد.

103 - يقول الماوردي " أما الوزارة فاسمها مشتق من معناه... واختلف فيه على ثلاث أوجه : أحدهما : أنه من الوزر وهو الثقل لأنه يحمل عن الملك أثقاله , الثاني : أنه مشتق من الأزر وهو الظهر لأن الملك يقوى بوزيره كقوة البدن بظهره , والثالث: أنه مشتق من الوزر وهو الملجأ ومنه قوله تعالى " كلا لا وزر " , أي لا ملجأ , لأن الملك يلجأ إلى رأيه ومعونته , لأن عليه مدار السياسة وإليه تفوض الأموال وقد قال بعض ملوك الفرس " الوزراء ساسة الأموال وحازة المال " . أنظر / أبو الحسن الماوردي :" قوانين الوزارة ". حققه ودرسه وعلق عليه د. عبد المنعم أحمد / د. محمد سليمان داود , مؤسسة شباب الجامعة بالاسكندرية, الطبعة الثالثة 1991 ص 57 – 58 .

104 - أبو الحسن الماوردي: " الأحكام السلطانية ... " – مرجع سبقت الإشارة إليه – ص 48 .

105 - المرجع السابق ص 52.

106 - - المرجع السابق , نفس الصفحة .

107 - - المرجع السابق ص 53 .

اقتصار مهام هذه الوزارة على التنفيذ, قد جعل لمتقلدها شروطا مغايرة لتلك المستوجبة في الإمام أو في وزير التفويض, وتراعي في عمومها خاصيات أخلاقية "...ويراعى في وزير التنفيذ سبعة أوصاف: الأمانة حتى لا يخون فيما قد أؤتمن عليه ولا يغش فيما قد استنصح فيه, صدق اللهجة حتى يوثق بخبره فيما يؤديه ويعمل على قوله فيما ينهيه, قلة الطمع حتى لا يرتشي فيما يلي ولا ينخدع فيساهل, أن يسلم فيما بينه وبين الناس من عداوة وشحنـــاء فإن العـــداوة تصد عن التناصـــف وتمنع من التعاطف,أن يكون ذكورا لما يؤديه إلى الخليفة وعنه لأنه شاهد له وعليه, الذكاء والفطنة حتى لا تدلس عليه الأمور فتشتبه, ألا يكون من أهل الأهواء فيخرجه الهوى من الحق إلى الباطل ويتدلس عليه المحق من المبطل "[108].

108 - أبو الحسن الماوردي : "الأحكام السلطانية ..." -- مرجع سبقت الإشارة إليه -- ص 54 .

الفصل الثاني

شرعية الإمامة

قدمت الكتابـــات الفقهية, البيعة وولاية العهد كطريقين شرعيين لتولي السلطة إن التأسيس لهذين النمطين قد استند إلى جانب النص على "السابقة التاريخية" التي حكمت تنظير الفقهاء والتي استنبطت منها قواعد أريد لها أن تكون بديلا لغياب حسم النص في نظام الحكم في الإسلام. عمـــل الفقهاء التأويلي كان أيضا في مواجهـــة التحول الجوهري للدولة الإسلامية بالانتقـــال من " الخلافـــة "إلى " الملك " وظهور ممـــارسات دولتية بعيدة عن النموذج المثـــال المجسد في " الخلافة ", حيث استبدال "أهل الحل والعقد " ب " أهل الشوكة " و " بيعة الاختيار " ب " بيعة الإجبار " وتحول " ولاية العهد " إلى " نظام للتوريث ".

كـــل ذلك جعل فقهاء الإسلام أمام خيارين:إما التمسك بالشروط الشرعية للخليفة ولن تكون هذه الشرعية سوى شرعية ضعيفة, وإما التخلي عنها أو عن بعضها في سبيل خليفة غير شرعي ولكنه "قاهـــر" وقادر على توحيد الأمة. وقد كان الخيار الثاني الأسلم بالنسبة لهم, لذا نجد أبو يعلى الفراء يروي عن الإمام أحمد ابن حنبل ما يلي "...ومن غلب بالسيف صار خليفة وسمي أمير المؤمنين لا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إماما " [109].

إن منطـــق " الضرورة " و " أخف الضررين " وباعـــث " الوحدة " والخـــوف من " الفتنة " هـــي المســـوغات المقدمـــة لاستبدال شرعية الإمام التي أصبحت تهجر, وعبر أمثلة عديدة للممارسة التاريخـــية, القواعـــد الشرعية إلى أخرى قادرة على التأطير والتعبير عن المتغيرات الجديدة التي مست السلطة وجوهر شرعيتها.

I- البيعة : تعاقد سياسي أم عقد للطاعة ؟.

اعتبرت البيعة أساس شرعية السلطة في دار الإسلام ونوعا من التعاقد بين الإمام والرعية؛ شرعية مبنية من جهة على النص الشرعي, حيث العديد من الآيات والأحاديث النبوية تركز على قاعدة البيعة في تشكيل السلطة, وعلى التجربة التاريخية التي جعلتها قناة محددة للوصول إلى منصب الإمامة من جهة أخرى. إلا أن التطبيقات التاريخية والممارسة السياسية جعلت البيعـــة لا تظهر بمظهر " العقـــد " كما ذهبت إلى ذلك المرجعية الإسلامية, بل تحولت إلى مجرد آلية لتأبيد واجب الطاعة والتنازل الكلي المعبر عنه فقهيا ب " تسليم النظر إلى الإمام ".

---

109 - محمد الرحموني : " الجهاد من الهجرية إلى الدعوة إلى الدولة – بحث في مواقف العلماء المسلمين في القرنين الرابع والخامس الهجري – " دار الطليعة بيروت , الطبعة الأولى 2002 ص 137 .

أ- تعريف البيعة وأساسها الشرعي

يعرف ابن خلدون البيعة بكونها " ...عهد على الطاعة, كان المبايع يعاهد أميره على أن يسلم له النظر في أمر نفسه وأمور المسلمين ولا ينازعه في شيء من ذلك فيما يكلفه به من الأمر على المنشط والمكره وكانوا إذا بايعوا الأمير وعقدوا عهده جعلوا أيديهم في يده تأكيدا على العهد ..." [110]. التعاريف المتداولة للبيعة عادة ما تركز على : الطبيعة العقدية لالتزام البيعة, أطراف البيعة ومضمون التعاقد أو الالتزام, من ذلك " البيعة عقد بين طرفين أشبه بما بين البائع والمشتري, فالإمام طرف والجماعة الإسلامية الطرف الآخر "[111], أو " البيعة هي عقد بين طرفي الحكم يحدد نوعية علاقتهما بالتزام متبادل " [112].

إن البيعة تقـــدم باعتبارها نوعا من " التعاقـــد " [113] يؤدي إلى " الطاعة " [114] أو " الانصياع لأوامر الخليفة " [115] أو " إسناد السلطة له ليباشرها باسمها والنيابة عنها (أي الرعية) " [116]. فالبيعة حسب هذه التعاريف تنفي أي صفة لمشاركة الرعية في ممارسة الحكم الذي ينتقل بموجب صك البيعة إلى الحاكم وتطالب الرعية بالطاعة والانقياد والانصياع... وكلها تعابير مطلقة لا تؤسس لحق المقاومة والتغيير.

أما أساس البيعة الشرعي فيتمثل في العديد من الآيات والأحاديث منها, قوله تعالى في سورة الفتح: " إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم فمن نكث فإنما ينكث على نفسه ومن أوفى بما عاهد عليه الله فسنؤتيه أجرا عظيما". وقوله عز وجل: " لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة فعلم ما في قلوبهـــم فأنـــزل السكينة عليهم وأثابهم فتحـــا قريبـــا ". وقولـــه(ص) : " من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة الجاهلية ".

---

110 - ابن خلدون – المرجع السابق – ص 164 .

111 - صلاح الدين بسيوني : " الفكر السياسي عند الماوردي " دار الثقافة للنشر والتوزيع 1983 , ص 179 .

112 - عبد الهادي بوطالب : " حقيقة الإسلام " افريقيا الشرق , الطبعة الأولى 1998 , ص 113 .

113 - شدد محمد الحبابي على الطابع التعاقدي للبيعة في السياق المغربي متجليا في " ....دور العلماء والأمة في المراقبة والحد من التوجه الاستبدادي للسلطان , فهذا الأخير يتوفر على سلطة محدودة ومحددة بالقوانين والمبادئ الأساسية المنبثقة من الإسلام والتقاليد المغربية , فالسيادة لا يملكها السلطان الذي هو سلطة معينة لأجل ممارسة مجموعـــة من الاختصاصات بل المالك الحقيقي لها هو الأمة حسب القانون العام الإسلامي " .

Voir ; Lahbabi Mohamed : Le gouvernement Marocain a l aube du 20 eme siècle ; 2 eme edition Editions Maghrebines Casablanca 1975 page 21.

114 - ابن خلدون – المرجع السابق – ص 164 .

115 - محمد فاروق النبهان – المرجع السابق – ص 434 .

116 - عبد الهادي بوطالب – مرجع سبقت الإشارة إليه – ص 113 .

ب- البيعة ونظرية " العقد الاجتماعي " [117]

تصر العديد من الكتابات التي تناولت موضوع البيعة على مقارنة هذه الآلية بنظـــرية "العقـــد الاجتماعـــي" [118] وتنتهـــي كلهـــا إلى خلاصـــة مفـــادها أن " العقد الاجتماعي الذي تحدث عنه روسو وأمثاله كان مجرد وهم وخيال أما العقد الذي حدث مرتين عند العقبة وقامت على أساسه الدولة الإسلامية فهو عقد تاريخي " [119] و " أن مفكري الإسلام قد أدركوا جوهر نظرية روسو وهي التي تقول أن الحاكم يتولى سلطانه من الأمة نائبا عنها نتيجة لتعاقد حر بينهما " [120] .

إن هذه المقارنة لا تستحضر تباين السياقين المدروسين : سياق البيعة الذي يحيل على تداخل السياسي والديني والذي لا يؤمن في إطلاقيته بمجتمعية السلطة بوجود دعوات " النص " و" الحاكمية " التي تنفـــي إمكانية الأمة في اختيار الحاكم وتربط ذلك بالعناية الإلهية, وسياق نظرية " العقد الاجتماعي " الذي قطع مع النظريات الثيوقراطية للسلطة وأساس الدولة وأسس لمجتمعية السلطة وقدرة المواطن على اختيار نظامه السياسي في فصل بين السياسي والديني .

---

117 - يعرف د.محمد المالكي نظرية " العقد الاجتماعي " بكونها تقوم "....على فكرة جوهرية مفادها أن الدولة ولدت وتأسست على مبدأ " التعاقد " الذي يعني التوافق حول أساسيات الوضع الجديد الذي يكتفه ويرمز إليه مصطلح دولة , فالدولة هنا ليست شيئا مجردا ولا فكرة فوق إرادات البشر , إنها أولا وقبل كل شيء نتيجة منطقية لتوافق طرفين اثنين هما : الحاكم والمحكوم يلتزم الأول في نطاقها بتحقيق شروط الأمن والاستقرار والتنظيم مقابل امتثال الثاني لإرادته والعمل على العيش وفق المقتضيات والقوانين والضوابط المحددة من لدنه ".

أنظر / د.محمد المالكي : " الوجيز في القانون الدستوري والموسسات السياسية " , المطبعة والوراقة الوطنية , الطبعة الأولى 2001 ص 117 .

118 - يعتبر د. محمد عابد الجابري إلى أن " مبدأ " عقد البيعة " في الإسلام لم يتطور إلى " عقد اجتماعي " بالمعنى الأوربي للكلمة لأن الإسلام لم يعرف الكنيسة كهيأة دينية اجتماعية لها السلطة الروحية وتنافس الدولة على السلطة الزمنية .....إن مفهوم العقد الاجتماعي هو فرضية – قد يكون لها أساس ما في الواقع البشري أو لا يكون – كان الغرض منها تأسيس السلطة السياسية على رضى المحكومين وبالتالي كيف نشأت الدولة وكيف يمكن تأسيس الديمقراطية ....إن الفكر العربي الإسلامي عرف النمط الذي يفسر منشأ الحكومة وشكلها وهو ما يسمى عندنا ب " عقد البيعة " , فالعقد السياسي الذي دار الكلام حوله في التراث العربي الإسلامي هو " عقد الإمامة " أو " البيعـــة " , أمـــا " العقد الاجتماعي " كنظرية تفسر أصل الاجتماع والدولة معا فشيء ظل غائبا عن مجال المفكر فيه لدى الذين خاضوا في مسألة " الإمامـــة " و " الخلافة " .

لمزيد من الإطلاع , أنظر : - د. محمد عابد الجابري " هوامش حول موضوع العقد الاجتماعي , 1- عقد البيعة في الإسلام ودور الكنيسة في أوروبا " .

- د. محمد عابد الجابري " هوامش حول موضوع العقد الاجتماعي ,2- العهد... والعقد المزدوج " .

- د.محمد عابد الجابري " هوامش حول موضوع العقد الاجتماعي , 3- ليس لأحد أن يلوم الشعوب على عواطفها ...العقد الاجتماعي والجمعية التأسيسية " .

- د. محمد عابد الجابري " هوامش حول موضوع العقد الاجتماعي , 6- من العقد المزدوج... إلى الفصل بين الكنيسة والدولة " . الموقع الالكتروني لمجلة " فكر ونقد " www.fikrwanakd.aljabriabed.net

119 - ضياء الدين الريس – المرجع السابق – ص 17 .

120 - محمد فاروق النبهان – المرجع السابق – ص 436 .

كما أن الاحتجاج بكون نظرية العقد الاجتماعي "وهمية" أو "لاتاريخية" لا ينفي قيمتها التاريخية واتخاذها كأساس نظري لميلاد حق المشاركة والاقتراع وتبنيها من قبل البورجوازية في صراعها ضد الملكية والاكليروس والنبلاء, وبالتالي فقيامها على افتراضات : حالة الطبيعة, العقد الاجتماعي, الحالة الاجتماعية لا يعني عدم تحقق مضامينها المتمثلة أساسا في توسيع حق الاقتراع والاحتكام إلى القواعد الدستورية والمرور من مرحلة الملكيات المطلقة نحو الملكيات المقيدة بسلطة القانون... لكن هل يمكن أن نعتبر أن " البيعة التعاقدية " لم تكن سوى طوبى – بتعبير عبد الله العروي – سكنت تفكير وكتابات فقهاء الإسلام ؟.

إن الفجـــوة بين " البيعة المثال " و " البيعـــة التاريخية " يمكن أن نقدم بصددها مثال مؤلف الأستاذ فاروق النبهـــان" نظام الحكـــم في الإسلام ", الذي أشار إلى أن " الأستاذ السنهوري قد بحث طبيعة عقد الإمامة بصفة خاصة كما عرضه علماء الشريعة, فقال إنه عقد حقيقي أي أنه مستوف الشرائط من وجهة النظر القانونية ووصفه بأنه مبني على الرضا وأن الغاية منه أن يكون هو المصدر الذي يستمد منه الإمام سلطته وهو تعاقد بين الأخير والأمة..." [121]. إلا أنه يستدرك ما أشار إليه بقوله "... ومن الطبيعي أن مفهوم البيعة بعد عصر الخلفاء الراشدين قد انحرف عن مفهومه الصحيح وأصبح قيدا يقيد به الحكام الرعية فيفرضون عليهم البيعة ويحلفون الأيمان المغلضة مما لا يجوز بشكل من الأشكال في الإسلام ولايحقق الغاية الأساسية من وجوب البيعة " [122].

فالاستشهاد برأي السنهوري في موضوع " البيعة/ تعاقد " [123] يبقينا في مستوى " البيعة المثال " على اعتبار أنه ينظر إلى البيعة من منظار الكتابات الفقهية وليس الممارسة التاريخية, حيث اختزال الإقرار بالطبيعة العقدية على القراءة القانونية الشكلية دون النفاذ إلى طبيعة البيعة السياسية ووظيفتها ونموذج النظام السياسي الذي تؤسسه. كما أن اعتبار " الرضى " و " التعاقد بين الإمام والأمة " مقومات للبيعة, لا يستقيم مع شرعنة الفقهاء لقاعدة أهل الحـــل والعقـــد التي تعني استبعاد

121 – محمد فاروق النبهان – المرجع السابق – ص 436.

122 – محمد فاروق النبهان – المرجع السابق – ص 437.

123 – في نفي الطابع التعاقدي للبيعة يقول محمد الطوزي ".....وأبرز دليل على الغياب التام للتعاقدية في الحكم يبرز من خلال قراءة لنصوص البيعة التي تفوض الرعية بموجبها امورها للخليفة , فالبيعة لا تفصح على شروط معينة ماعدا وجوب احترام الخليفة للشعائر الدينية والزامية حرص هذا الأخير على أن تحترم الرعية الواجبات الدينية , كما أن البيعة لا تنص على صلاحيات الخليفة ولاعن المجالات التي تطبق فيها تلك الصلاحيات وتستثني البيعة كذلك مبدأ تمثيلية الرعية من طرف هيئات لها وزنها حين اتخاذ الخليفة لقرار معين , فالعقد في التقليد الإسلامي لا يعني وجود علاقات تمثيلية ...إن البيعة حتى وإن افترضنا أنها عقدت في ظروف عادية وفق شروط صريحة تركز على الغاية من إقـــرار المؤسسة (تفادي الفتنة) وعلى وجوب الطاعة للقائم عليها ولا تعبر سوى أهمية ثانوية إلى المشاركة في التسيير...", أنظر . محمد الطوزي "الملكية والإسلام السياسي في المغرب" ترجمة محمد حاتمي – خالد شكراوي, راجع نصوصه عبد الرحيم بنحادة نشر الفنك مارس 2001 ص 23-24.

مشاركـــة الأمـــة في عمومها في اختيار الإمام وتبريرها الاستيلاء على السلطة وفق منطق الغلبة واعتبارها درءا لمفسدة الفتنة وضمانا لاستمرار السلطة.

2- البناء الشرعي للبيعة

إذا كان النص الشرعي قد حسم في شرعية آلية البيعة, فإن هذه القاعدة كانت في حاجة إلى الإجتهاد الفقهي لتحديد الشروط الكفيلة لقيامها وإعمالها في مستويات تحديد الجهة المبايعة ونصابها القادرين على منح السلطة الإجماع الضروري للإنقياد لمتقلدها وطاعته, حيث التمييز بين "البيعة العامة" و "البيعة الخاصة" والاختلاف في معيار المبايعين وهل ينصرف إلى معيار كمي يقتضي توفر عدد معين أم إلى معيار نوعي يهتم أساسا بالخصال الذاتية للمبايعين ومدى قدرتهم على تثبيت بيعة الإمام.

أ- في بيعة واختيار الإمام : الخاصة أم العامة

تستبعد الدراسات التي تناولت إشكالية "البيعة العامة " من وظيفة اختيار الإمام معتبرة أن ذلك يعود إلى " الخاصة " التي ستحمل تعبير " أهل الحل والعقد", مما يجعل التمييز بين " البيعة الخاصة " و " البيعة العامة " يصبح غير ذي معنى أمام استئثار هذه الفئة باختيار الإمام. ويقدم الماوردي صورة نظرية للطريقة المتبعة من قبل أهل الحل والعقد في اختيار الإمام, نظرية, بحكم أنها لم تتحقق عمليا وبعيدة عن الملابسات والروايات التاريخية لانعقاد الإمامة, يقول الماوردي : " فإذا اجتمع أهل الحل والعقد للاختيار تصفحوا أحوال أهل الإمامة الموجودة فيهم شروط فقدموا للبيعة منهم أكثرهم فضلا وأكملهم شروطا ومن يسرع الناس إلى طاعته ولا يتوقفون عن بيعته فإذا تعين لهم من بين الجماعة من أداهم الاجتهـــاد إلى اختيـــاره عرضـــوها عليه فإن أجاب إليها بايعوه عليها وانعقدت ببيعتهم له الإمامة فلزم كافة الأمة الدخول في بيعتـــه والانقيـــاد لطاعتـــه. وان امتنع من الإمامـــة و لم يجب إليها لم يجبـــر عليها فإنها عقد مراضاة واختيار لا يدخله إكراه ولا إجبار وعدل عنه إلى من سواه من مستحقيها " [124].

فالماوردي يتحدث عن طريقة لنصب الإمام بعيدا عن التجربة التاريخية للبيعـــة ويمكن أن نقدم مجموعة من المقابلات تجعـــل مضمون نـــص المـــاوردي يذهب إلى " ما يجب أن يكون " وليس إلى "ما هو كائن". فاعتبار "الاجتهاد في الاختيار" هو الطريق لنصب الإمام يصطدم بالتوظيف المكثف لقاعدة ولاية العهد التي حجبت عمليا وظيفة اختيار أهل الحـــل والعقـــد المطالبين بتزكية العهـــد عوض التشكيك في شرعية المرشـــح للإمـــامة, كمـــا أن النص لا يستحضر حالة "استيلاء متغلب"

124 - ابو الحسن الماوردي – المرجع السابق – ص 23 .

-بتعبير الناصري- وهي الحالة التي توظف فيها القوة والعنف للوصول إلى السلطة خارج المقتضيات الشرعية لنصب الإمام.

لكن, بماذا يبرر استبعاد " العامة " ؟. يجيب الجاحظ بقوله " إن العامة لا تعرف معنى الإمامة وتأويل الخلافة ولا تفصل بين فضل وجودها ونقص عدمها ولأي شيء ارتدت ولأي أمر أملت وكيف مأتاها والسبيل إليها, بل هي مع كل ريح تهب... وتنجم ولعلها بالمبطلين أقر عينا منها بالمحقين... فمن كانت هذه صفته وتلك هي حدوده فهو همل لا يعدو أن يكون من نقص المتاع, فلا مكان له من أمر الإمامة واختيار الإمام وتنصيبه لأن مثل هؤلاء هم أدوات يحركها الآخرون وآلات في يد الخاصة, فليكن التعويل على الخاصة لا على ما في يدها من أدوات... فالعامة أداة للخاصة ومقام العامة من الخاصة مقام جوارح الإنسان من الإنسان... فصلاح الدنيا وتمام النعمة في تدبير الخاصة وطاعة العامة ". إن ذات الأفكـــار سيتم التعبير عنها في سياق زمني مغاير من خلال نموذج الشيخ محمد عبده "... إن المعول عليه في تقدم الأمة ونمو أذهانها وتنور بصائرها إنما هم الأكثر من أوساطها وأعاظمها لا أوباشها وعامتها, فإن سلمت فيها أذهان الأوساط فمن فوقهم وصحت تصوراتهم وصفت بالتقدم في مرتب الكمال وإن كانت عامتها على جانب من الجهل ونوع من التخريف فإنهم لا يمنعون تقدما ولا يحجزون تمدنا متى صلحـــت أحوال من فوقهم من الطبقات " [125] .

ف" العامة " المقترن بها صفات " الجهل والتبعية..." ستقصى من مهمة اختيار الإمام بفعـــل تحديد شروط تركـــز على معايير " العلم " و " الاجتهاد " متمثلـــة في " العدالة الجامعة لشروطها العلم الذي يتوصل به إلى معرفـــة من يستحق الإمامـــة وأن يكون من أهل الرأي والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو أصلح وبتدبير المصالح أقوم وأعرف " [126] . إنها شروط سياسية اشترطت في فئة مناط بها مهمة سياســـية ومن ثم فإن الطابع السياسي يحجب هنا الطابع الديني [127] . إن الرغبة في حصر دائرة " أهل الحل والعقد " في فئة "المجتهدين" يبرره البعض بالميولات المعادية للسلطة القائمة واتجاه الفقهاء إلى تأكيد سلطة الشريعة. وهنا يقـــول الفخر الرازي " إن أهل الحل والعقد هم العلماء وهم أولو الأمر المطلوب طاعتهم وأما طاعة الأمراء والسلاطين فغير واجبة قطعا بل الأكثر أنها تكون

125 - وارد في هامش مؤلف عبد المجيد الشرفي – مرجع سبقت الإشارة إليه – ص 104 - 105 .

126 - ابو الحسن الماوردي – المرجع السابق – ص 17 .

127 - محمد عمارة – المرجع السابق – ص 436 .

محرمة لأنهم لا يأمرون إلا بالظلم " إلا أن الفقهاء سيعدلون في العصور المتأخرة عن هذا المبدأ فاعتبروا الشورى حقا خاصا بالأشراف والأعيان الذين منحوا صفة " أهل الحل والعقد " [128].

إن أطروحة اختيار " أهل الحل والعقد " قد تحولت إلى قاعدة وظهرت كبديل للنصوص الدينية المقننة لمبدأ " الشورى ", عبر تفضيل " الخاصة " على " العامة " لنفي إمكانية توسيع دائرة اختيار الإمام, إلا أنها أطروحة بقيت في مستوى "النظرية " على اعتبار أنها لم تقرر في مضمار السياسة العملية وإنما قررها الفقهاء من خلال تناولهم الأسس الشرعية للخلافة حيث اقتصار الموافقة العامة على إرادة جزئية يفترض أنها تمثل إرادة المجموع [129].

ب- العدد المطلوب لإنجاز البيعة

إذا كانت البيعة طريقا شرعيا لتولي السلطة, فإن الاختلاف قد انصب حول تحديد عدد المبايعين الذين يجعلون عقد البيعة مانحا الشرعية للإمام ما بين دعاة " إجماع أهل الحل والعقد " وبين من يشترطون توافق البعض منهم فقط مع تباين في تحديد مقدارهم وعددهم, والملاحظ أن الفقهاء قد انتبهوا إلى استحالة تحقق "الإجماع" حول الإمام فاستبدلوا هذه الشرطية التي اعتبرت "تكليفا" في رأي ابن حزم " أما من قال أن الإمامة لا تصح إلا بعقد فضلاء الأمة في أقطار البلاد فباطل لأنه تكليف مالا يطاق وما ليس في الوسع وما هو أعظم الحرج والله تعالى لا يكلف نفسا إلا وسعها " [130], أو " مستحيلة " كما يذهب إلى ذلك الغزالي: "إن إجماع الخلق في جميع أقطار الأرض غير ممكن لأن ذلك مما يفتقر فيه إلى انتظار مدة عساها تزيد على عمر الإمام " [131].

في مقابل استبعاد حالة " الإجماع ", نجد آراءا متعددة حول عدد المبايعين الذين يصح بهم عقد البيعة بحجج تستند إما على "السابقة التاريخية" أو إلى إعمال "القياس". فالأشعرية اعتبرت أن البيعة تنعقد بعقد رجل واحد واستدلوا بما قاله العباس بن عبد المطلب لعلي بن أبي طالب " أمدد يدك أبايعك فيقول الناس عم رسول الله بايع ابن عمه فلا يختلف اثنان " [132]. في حين " قالت طائفة أخرى أقل من تنعقد به منهم الإمامة خمسة يجتمعون على عقدها أو يعقدها أحدهم برضا الأربعة امتثالا لأمرين: أن بيعة أبي بكر انعقدت بخمسة اجتمعوا عليها ثم تابعهم الناس فيها وهم: عمر بن

128 - هادي العلوي – مرجع سبقت الإشارة إليه – ص 48 .

129 - هادي العلوي – مرجع سبقت الإشارة إليه – ص 50.

130 - ابن حزم – مرجع سبقت الإشارة إليه – ص 95.

131 - هادي العلوي – مرجه سبقت الإشارة إليه – ص 49.

132 - ابن حزم – مرجع سبقت الإشارة إليه – ص 95 .

الخطاب و أبوعبيدة بن الجراح وأسيد بن حضير وبشـــر بن سعد وسالم مولى أبي حذيفة. والثاني: أن عمر جعل الشورى في ستة ليعقد لأحدهم برضا الخمسة, وهذا قول أكثر الفقهاء والمتكلمين من أهـــل البصـــرة". أما بعض علماء الكوفة فاعتبروا أن البيعة " تنعقد بثلاثة يتولاها أحدهم برضا الاثنين ليكونوا حكما وشاهدين, كما يصح عقد النكاح بولي وشاهدين " [133].

إلى جانب الانشغال بتحديد عدد المبايعين لإنجاز عقد البيعة, نجد تصورات مغايرة لا تكترث بالعدد بل وتزيح عنه الشرعية, يقول ابن تيمية "... إن كان بعض أهل الكلام يقول أن الإمامة تنعقد ببيعة أربعة, كما قال بعضهم: تنعقد ببيعة اثنين وقال بعضهم: تنعقد ببيعة واحدة, فليست هذه أقوال أئمة السنة..." [134], مقترحا نقل الاهتمام من "عدد المبايعين" إلى "نوعية المبايعين", فيقول "... بل الإمامة عندهم (يقصد أهل السنة) تثبت بموافقة أهل الشوكة عليها ولا يصير الرجل إماما حتى يوافقه أهل الشوكة... فالإمامة ملك وسلطان والملك لا يصير ملكا بموافقة واحد ولا اثنين ولا أربعة إلا أن تكون موافقة هؤلاء تقتضي موافقة غيرهم بحيث يصير ملكا بذلك... فمن قال إنه يصير إماما بموافقة واحد أو اثنين أو أربعة وليسوا هم ذوي القدرة والشوكة فقد غلط, كما أنه من ظن أن تخلف الواحد أو الاثنين والعشرة يضر فقط غلط... " [135]

3- البيعة في السياق التاريخي والابتعاد عن " النموذج المثال "

ستخلق الممارسة التاريخية نموذجا آخر للبيعة يبتعد عن محددات الاختيار والرضائية وسلطة الفقهاء المالكين لوظيفة تأويل النص الديني, وتؤسس على أنقاضه لنموذج بديل يبرر اللجوء إلى الإكراه ويشرعن لحالات "استيلاء المتغلب"... ويستبدل تشكيلة " أهل الحل والعقد " التي أصبحت مكونة من " أهل الشوكة "...

---

133 - وفي ذات الموضوع أي حول العدد الذي يصح به عقد الإمامة , فإن القاضي أبو بكر الباقلاني قد حسم في العدد المطلوب واعتبر أن البيعة تنعقد بعقد رجل واحد بسبب غياب نص واضح يحسم في العدد المطلوب : " فإن قال قائل : فبكم يتم عقد الإمامة عندكم ؟ قيل له : تنعقد وتتم برجل واحد من أهل الحل والعقد وإذا عقدها لرجل على صفة ما يجب أن يكون عليه الأئمة , فإن قالوا وما الدليل على ذلك ؟ قيل لهم , الدليل عليه انه إذا صح أن فضلاء الأمة مع ولاة عقد الإمامة , و لم يقم دليل على أنه يجب أن يعقدها سائرهم ولا عدد منهم مخصوص لا تجوز الزيادة عليه والنقصان منه , ثبت بفقد الدليل على تعيين العدد والعلم بأنه ليس بموجود في الشريعة ولا في أدلة العقول , إنما تنعقد بالواحد فما فوق ".

أنظر / القاضي ابوبكر الباقلاني – مرجع سبقت الإشارة إليه – ص 59 .

134- وارد في مؤلف أبو الحسن الماوردي – المرجع السابق – ص 22 – 23 (الهامش) .

135 - وارد في مؤلف أبو الحسن الماوردي – المرجع السابق – ص 22 – 23 (الهامش) .

مما جعل للبيعة سياقين: سياق نظري ينصرف إلى "ما يجب أن يكون" أي البيعة كنموذج مثال تعثر تحقيقه أمام سياق التاريخ الذي أفرغ المضمون الشرعي للبيعة وأفرز تطبيقات تؤمن بمعطيات الإكراه والعنف التي منحت لها الكتابات الفقهية لبوسا شرعيا عبر مقابلاتها بحالات الفراغ والفتنة واعتبارها أخف الضررين قياسا بضرر غياب السلطة وعدم قيام الإمامة.

أ- أهل الشوكة كبديل لسلطة الفقهاء

يعتبر ابن تيمية بأن مسألة اختيار الحاكم لا تعود إلى الفقهاء والمجتهدين المنتمين إلى " أهل الحل والعقد " بل إلى " أهل الشوكة ", ويرجع ذلك إلى طبيعة الإمامة التي تعني " القدرة والسلطان ", ووظيفة الإمام المتمثلة في " سياسة الناس إما بطاعتهم له وإما بقهره لهم, فمتى صار قادرا على سياستهم بطاعتهم أو بقهره فهو ذو سلطان مطاع, فخصائص " الخاصة " المفوض لها وظيفة اختيار الحاكم لم تعد تقوم على معايير الاجتهاد والعدالة بل استبدلت بأخرى (أي الخصائص) أيضا ذاتية عبر عنها الغزالي بقوله " من كان مطاعا ذا شوكة لا تطاول, ومتى كان إذا مال إلى جانب مالت بسببه الجماهير و لم يخالفه إلا من لا يكترث بمخالفته, فالشخص الواحد المتبوع المطاع الموصوف بهذه الصفة إذا بايع كفى, إذ في موافقته موافقة الجماهير " [136].

إن هذا التأويل في تقدير ابن تيمية لا يسري فقط على الفترة اللاحقة للخلافة حيث ظهور بيعات الإكراه وضعف موقف الفقهاء وتأسيس السلطة على القدرة أكثر منها على الشرع, بل هو لازم للبيعة لذلك يعتبر في معرض حديثه عن بيعة أبي بكر "... ولو قدر أن عمر وطائفة بايعوه وامتنع سائر الصحابة عن البيعة لم يصر إماما بذلك, وإنما صار إماما بمبايعة جمهور الصحابة وهم أهل القدرة والشوكة ".

ب- البيعة والإكراه

بدت البيعة على مستوى الممارسة بعيدة عن التعاريف المشددة على الطابع التعاقدي أوالتعاهدي وعن الصفة " الاختيارية " لسلوك المبايعة, وحملت في المقابل ملامح تؤكد على الإكراه الممزوج بطقوس للخضوع صورها ابن خلدون في قوله:"... وأما البيعة المشهورة لهذا العهد فهي تحية الملوك الكسروية من تقبيل الأرض أو اليد أو الرجل أو الذيل, أطلق عليها اسم البيعة التي هي العهد على الطاعة مجازا لما كان هذا الخضوع في التحية والتزام الآداب من لوازم الطاعة وتوابعها وغلب فيه

136 - محمد عمارة – مرجع سبقت الإشارة إليه – ص 436 .

حتى صارت حقيقة عرفية, واستغنى فيه عن مصافحة أيدي الناس التي هي الحقيقة في الأصل , لما في المصافحة لكل احد من التنزل والابتذال المنافيين للرياسة وصون المنصب الملوكي " [137] .

إن اقتران البيعة بالإكراه, لا يظهر في قراءة بعدية للأحداث التاريخية بل يثيره الفاعل السياسي ذاته, ويمكن أن نقدم العديد من الأمثلة على ذلك, فقد أورد ابن كثير عن عمرو بن مرة عن سعيد بن سويد قال: " صلى بنا معاوية بالنخيلة (يعني خارج الكوفة) الجمعة ثم خاطبنا فقال: ماقاتلتكم لتصلوا ولا لتصلوا ولا لتحجوا ولا لتزكوا, فقد عرفت أنكم تفعلون ذلك, ولكن إنما قاتلتكم لأأتمر عليكم فقد أعطاني الله ذلك وأنتم له كارهون " [138]. وحين استقر الأمر لمعاوية خطب في أهل المدينة قائلا: "... أما بعد فإني والله ما وليت أمركم حين وليته وأنا اعلم أنكم لا تسرون بولايتي ولا تحبونها, وإني لعالم بما في نفوسكم من ذلك, ولكني خالستكم بسيفي هذا مخالسة " [139]. إن توظيف " التغلب " للوصول إلى السلطة قد واكبه على مستوى البناء الإيديولوجي تقديم " شرعية الجبر " – كما يسميها د. محمد عابد الجابري – والتي تعني أن " القدر هو الذي ساق إليهم الإمامة تماما مثلما أن القدر هو الذي كتب عليهم قتال علي وأصحابه في صفين... لقد وظفوا فكرة الجبر ليبرروا استيلائهم على السلطة أولا ثم ليتهربوا من المسؤولية ثانيا فنسبوا أعمالهم كلها لله وبذلك قالوا ليس على " الخلفاء عقاب ".

تبرير " شرعية الجبر " قد تم عبر توظيف لأحاديث موضوعة ترفع من مكانة معاوية بن أبي سفيان منها " أتى جبريل إلى الرسول (ص) فقال : يا محمد أقرئ معاوية السلام واستوص به خيرا فإنه أمين الله على كتابه ووصيه ونعم الأمين ". وفي آخر, قال النبي (ص): " الأنبياء ثلاث جبريل وأنا ومعاوية ". وحسب حديث آخر, قال رسول الله (ص): "يطلع عليك من هذا الباب رجل من أهل الجنة, فطلع معاوية, ثم قال من الغد مثل ذلك فطلع معاوية, فقال رجل: يا رسول الله هو هذا ؟ قال : نعم " [140].

هذا الوضع, جعل الخطاب السياسي يستعيض عن النص الشرعي ويستبدله بلغة السيف والقهر فها هو عبد الملك يفصح عن النهج الذي سيسلكه بعد وصوله إلى السلطة "... ألا إني لا أداوي أدواء هذه الأمة إلا بالسيف, حتى تستقيم لي قناتكم, تكلفوننا أعمال المهاجرين والأنصار ولا

137 – مقدمة ابن خلدون – مرجع سبقت الإشارة إليه – ص 610 .

138 – أورده د . محمد محمد أمزيان – مرجع سبقت الإشارة إليه – ص 22 .

139 – أورده د . محمد محمد أمزيان – مرجع سبقت الإشارة إليه – ص 23.

140 – وارد في : د.علي حسني – مرجع سبقت الإشارة إليه – ص 58 – 59.

تعملون مثل أعمالهم, فلن تزدادوا إلا عقوبة حتى يحكم السيف بيننا وبينكم... والله لا يأمرني أحد بتقوى الله بعد مقامي هذا إلا ضربت عنقه " [141]. فالإكراه والعنف الذان أصبحا ثابتين في الممارسة السياسية لدولة الإسلام, قد انضاف إليهما سلوك " الإغراء " الذي جعل الحكم يتحول إلى "صفقة سياسية". أثناء بيعة مروان بن الحكم اشترط حسان ابن مالك وكان رئيس قحطان سيدها بالشام على مروان ما كان لهم من الشروط على معاوية وابنه يزيد منها "... أن يفرض لهم لألفي رجل ألفين ألفين, وإن مات قام ولده أو ابن عمه مكانه, وعلى أن يكون لهم الأمر والنهي وصدر المجلس وكل ما كان من حل أو عقد فعن رأي منهم ومشورة, فرضي مروان بذلك وانقاد إليه, فقال له مالك ابن هبيرة السكوني : إنه ليس لك في أعناقنا بيعة وليس نقاتل إلا عن عرض دنيا, فإن تكن لنا على ما كان لنا من معاوية ويزيد نصرناك, وإن تكن الأخرى فوالله ما قريش عندنا إلا سواء فأجابه مروان إلى ما سأل " [142]. ولم يقف الأمر عند إكراه المبايعين بل انضافت إليه " أيمان البيعة " حيث حمل الرعية على ترديد "... عبيدي أحرار ونسائي طوالق إن خرجت عن طاعة الخليفة وذلك لحمل الناس على الطاعة..." [143].

ت- البيعة و " استيلاء المتغلب "

بظهور حالات الاستيلاء على السلطة خارج قناتي البيعة وولاية العهد المعتبرتين طريقين شرعيين لعقد الإمامة, سيضطر الفقهاء إلى إدراج هذه الحالة ضمن طرق انعقاد الإمامة بالرغم من عدم شرعيتها, فيصبح الاهتمام بالإمامة خارج علاقتها باحترام المعايير المحددة في الكتابات الفقهية والنصوص الشرعية, ولكن من خلال وظيفتها التي أصبحت تحجب أساسها, فتظهر تبريرات وجوب قيام الإمامة واتصالها ودرء الفتنة وتحقيق الوحدة كصيغ بديلة لاختيار أهل الحل والعقد ورضى الحاكمين [144]... بل إن التنظير لهذه الحالة سيقترن أيضا بالتشديد على "واجب الطاعة " لكن هذه

---

141 - أورده د. محمد محمد أمزيان -- مرجع سبقت الإشارة إليه -- ص 27.

142 - أورده د. محمد محمد أمزيان -- مرجع سبقت الإشارة إليه -- ص 37.

143 - محمد أبو زهرة : " المذاهب الإسلامية " , مكتبة الآداب ومطبعتها , القاهرة ص 13.

144 - حول استكانة العلماء, يقول عبد السلام يسن "... سطت السيوف الأموية تسعين عاما حتى إزاحتها عن سدة الحكم السيوف الخراسانية التي مكنت لدولة بني العباس ...وهكذا حكم " الأمراء المستولون " من بني بويه وبني سلجوق ومن شاهات وأتابكة ....كل ذلك والعلماء الدعاة استكانوا طوعا وكرها إلى تساكن مع الحاكم العاض الجبري .....وما انتهى القرن الرابع حتى كانت قضية الاعتراف بحكم السيف الغالب مسألة فقهية مفروغا منها وضرورة لا محيد عنها وحفاظا على السيف المصلت , سيف السلطان المستولي , يستكين الدعاة لجريان القدر ويراوحون الخطى بين المكنة وعجز الطالب , وحفاظا على وحدة الأمة بين الإضطرابات الداخلية والتهديد الخارجي يصدر الإمام أحمد فتواه يلزم الجماعة إذ يقول :" من غلب عليهم بالسيف صار خليفة وسمي أمير المؤمنين فلا يحل لأحد يومن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إمامـا برا كان أو فاجرا " .

المرة من خلال نصوص شرعية, فتصبح الرعية هي المطالبة باحترام النص الديني [145] في حين أن مواجهة أزمة شرعية السلطة قد تكلف بها الفقهاء عبر بحثهم عن الحاجيات الايديولوجية قصد تبريرها [146].

لذلك سيضمن أحمد بن خالد الناصري هذه الحالة في مؤلفه "الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى" فيقول: "تنعقد الإمامة ببيعة أهل الحل والعقد من العلماء ووجوه الناس المتيسر اجتماعهم وباستخلاف الإمام من يعينه في حياته ويشترط القبول في حياته ليكون خليفة بعد موته وباستيلاء متغلب على الإمامة ولو غير أهل لها كصبي وامرأة إن قهر الناس بشوكته وجنده وذلك لينظم أمر المسلمين " [147], فتنظيم أمر المسلمين, حسب الناصري, يحجب تولي الإمامة من هم غير أهل لها [148] وبطريق القهر الذي يصبح, تأسيسا على الغاية والوظيفة, طريقا شرعيا إلى جانب البيعة وولاية العهد فأصبحت شرعية السلطة في "دار الإسلام" لا تنطلق من النص الديني ولكن من الممارسة السياسية وبعد ذلك يتم البحث لها عن التبريرات التي تجعلها على قدم المساواة مع الصيغ الشرعية لتولي الإمامة, ولتدعيم القبول بمنحى القوة والغلبة لتولي السلطة. يعلق الناصري في مؤلفه "الاستقصاء" على حادثة القاضي عياض مع عبد المومن الموحدي فيقول : "... واعلم أن ما صدر من القاضي عياض في جانب الموحدين دليل على أنه كان يرى أن لاحق لهم في الأمر والإمامة وإنما هم متغلبون وهذا أمر لا خفاء به كما هو واضح ولما كانت شوكة عبد المؤمن ضعيفة وتاشفين بن علي أمير الوقت لازال قائما امتنع القاضي عياض عن مبايعة عبد المؤمن ودافعه إلى سبتة إذ لا موجب لذلك لأن بيعته تاشفين في أعناقهم, وهو مازال حيا فلا يعدل عن بيعة إلى غيره بلا موجب وأما ما غالط به المهدي من أن دولة المرابطين مجسمة وبأن جهادهم أوجب من جهاد

أنظر / عبد السلام يسن : " العدل – الإسلاميون والحكم ....." – مرجع سبقت الإشارة إليه – ص 83 وما بعد .

145 – يقدم الأستاذ عبد اللطيف حسني نموذجا لهذه الظاهرة من خلال قرائته لأكنسوس , يقول د.عبد اللطيف حسني " أولى اكنسوس اهتماما خاصا بالضوابط الرئيسية لمشروعية تولية السلطة وممارستها فإنه قد عمل أيضا وفي نفس الإطار على تجاوز هذه الضوابط والتخلي عنها بقبوله طريقة القوة والغلبة كطريق لتولية السلطة وتأسيسا على قبول اكنسوس بهذه الطريقة تنتفي لديه أية إمكانية للمعارضة إذ يجب في نظره على المسلم السمع والطاعة حتى مع انتفاء ضوابط مشروعية تولية السلطة وذلك لفائدة منطق الغلبة والقوة ولكي يؤصل اكنسوس لهذا المخرق الواضح لضوابط المشروعية يعمد إلى القاعدة الفقهية القائلة بأنه في الحالة التي يتعارض فيها ضرران يجوز اقتراف اخفهما " .

عبد اللطيف حسني : " الأصول الفكرية لنشأة الوطنية المغربية – دراسة في تطور الأفكار السياسية 1800- 1912 ", تقديم الراحل عبد الله إبراهيم , افريقيا الشرق , ص 55 .

146 – محمد أركون – مرجع سبقت الإشارة إليه –

147 – وارد في مؤلف د. عبد اللطيف حسني – مرجع سبقت الإشارة إليه – ص 207 .

148 – والملاحظ أن الماوردي على سبيل المثال لم يجعل الذكورة ولا البلوغ من شروط الإمامة , الماوردي – مرجع سبقت الإشارة إليه – ص 18 .

الكفار فضلا عن أن تكون طاعتهم واجبة فسفسطة عفا الله عنا وعنه, ولما قتل تاشفين وفتحت تلمسان وفاس وقويت شوكة عبد المؤمن بايعه القاضي عياض حينئذ وقبل صلته لأن من قويت شوكته وجبت طاعته ثم لما ضعف أمره ثانيا بسبب قيام الماسي عليه وإجماع قبائل المغرب على التمسك بدعوته رجع القاضي عياض بأهل سبتة عن بيعته لطاعة المرابطين الذين لهم الحق في الإمامة بطريق الأصالة... حيث حصل التغلب وجبت الطاعة "[149]. ما هي الخلاصات التي يقدمها لنا هذا النص؟ يحدث هذا النص انقلابا كبيرا في التفكير في السلطة قياسا لما تورده النصوص الشرعية فهو يعتبر :

أولا : أن الطاعة أصبحت مرتبطة ب " التغلب " وليس بالنص الديني ولا بعمل الإمام في حراسة الدين وسياسة الدنيا, فالقهر بمفرده يرتب واجب الطاعة,

ثانيا : أن الخروج على طاعة الحاكم لم تعد مقترنة بسلـــوكه ومـــدى ابتعاده عن الشرع وإنما بالضعف والوهن الذي يعرفه فغياب " الشوكة " تصبح مبررا للخروج على طاعة الحاكم .

إن طريق " التغلب " لتولي السلطة قد أصبح قانونا قائما, به تقاس شرعية السلطة وسلوك الطاعة والإذعان أو الخروج على سلطة الإمام, فهو قانون يبتعد عن مرجعية الشرع لفائدة الممارسة التاريخية التي لم تعد حادثا استثنائيا بل قاعدة محاطة بالمسوح التبريرية التي صاغها حولها الفقهاء .

4- ولاية العهد: التعريف, التأسيس والشرعية [150]

إلى جانب البيعة, ستشكل قاعدة "ولايـــة العهـــد" طريقا شرعـــيا للوصول إلى السلطة, غير مؤسسة على النص كما هو الحال في نموذج البيعة, بل على "الإجماع" المستند على التجربة والسابقة التاريخيتين .

---

149 - وارد في مؤلف الأستاذ عبد اللطيف حسني – مرجع سبقت الإشارة إليه – ص 57 .

150 - إضافة إلى ما ستقدمه الفقرات اللاحقة حول موضوع " ولاية العهد " , يثير برتراند بادي ملاحظة حول العلاقة بين قاعدة ولاية العهد والنظام الملكي وأيضا وظيفية نظام التوارث ومبرراته "....هناك نمط آخر من التوثر يضع التشدد في الدعوة الدينية المعطاة للخليفة في مقابل الممارسة , ليس فقط الممارسة القيادية بل أيضا الممارسة الموروثة عن الأمويين الأوائل , ولقد تم قيام بناء إدارة امبراطوية على حساب تكوين مفهوم سياسي يدمج الملكية والتملك , هذه العملية الميراثية تتوافق مع تكوين بنية تحتية سياسية قادرة على تجاوز ألتفكك الناجم عن نظام قبلي – طوائفي , لقد أدى إلى ذلك عدم وجود تقليد التمثيل والشخص القانوني والمعنوي , كما كان عليه الحال في الغرب , مع ذلك كانت العملية الميراثية تتعارض مع نظام سياسي قد يكون صنيعة الله مستوحى من صفاء الكشف وبالتالي , فهو بعيد عن القيم البشرية الخاطئة أنظر , برتراند بادي – مرجع سبقت الإشارة إليه – ص 35 .

أ- تعريف ولاية العهد

يقصد بولاية العهد, انتقال السلطة من الإمام الجالس إلى خلفه بواسطة عهد, لذلك سميت هذه الطريقة في "الاستخلاف" ب "الإمامة بالعهد". ويرجع الماوردي شرعية ولاية العهد إلى " انعقاد الإجماع على جوازه ووقع الاتفاق على صحته لأمرين عمل المسلمون بهما و لم يتناكروهما " [151].

إن الاتفاق على شرعية الإمامة بالعهد, لم يمنع حصول الاختلاف الفقهي حول من يمتلك حق اختيار ولي العهد هل "الإمام" أم "الأمة", وظهور تمييزات حول شخص ولي العهد وطبيعة العلاقة التي تربطه بالعاهد له بالإمامة, فالماوردي يعتبر "أن الإمام أحق بها فكان اختياره فيها أمضى وقوله فيها أنفذ" [152], مستدلا في ذلك بكون "بيعة عمر لم تتوقف على رضى الصحابة... وأن بيعته منعقدة وأن الرضى بها معتبر " [153].

وقد انقسم الفقه في موضوع انفراد الإمام الجالس بتعيين ولي العهد إلى ثلاث مواقف :

الأول: " لا يجوز أن ينفرد بعقد البيعة لولد ولا لوالد حتى يشاور فيه أهل الاختيار فيرونه أهلا لها" .

الثاني: " يجوز أن ينفرد بعقدها لولد ووالد لأنه أمير الأمة نافذ الأمر لهم وعليهم ",

الثالث : " أنه يجوز أن ينفرد بعقد البيعة لوالده ولا يجوز أن ينفرد بها لولده " [154].

إذا كانت ولاية العهد تتأسس على وجود " عهد " صريح يجيب على إشكالية انتقال السلطة ومصيرها, فإن السياق المغربي قد عرف تطبيقات تاريخية لم يكن العهد الصريح سوى وجه من أوجه متعددة لولاية العهد "... وكان العهد يولّى إما بلفظ صريح ووفق مراسيم تأخذ قوة الإعلان و الإشهار, كأن يأخذ الملك القائم البيعة لخلفه من قرابته ورجال دولته قواد جيشه وأعيان رعاياه حسب الشروط المقررة في كتب الفقه, وإما يولي العهد بالإشارة والتلميح كتقديم الملك القائم لمن يرشحه للملك من بعده لمهمات أعلى وإسناد قيادة الجيش إليه وإطلاق يده في سياسة الدولة وأمور الرعية يتصرف فيها اختيارا وتنفيذا وأمرا ونهيا, حتى يفهم الخاص والعام أنه المقدم على غيره المتولي للأمر فيما بعد برضى من له الحق في حياته... " [155].

---

151 - ابو الحسن الماوردي – مرجع سبقت الإشارة إليه – ص 27 .

152 - ابو الحسن الماوردي – مرجع سبقت الإشارة إليه – ص 28 .

153 - أبو الحسن الماوردي – مرجع سبقت الإشارة إليه – نفس الصفحة .

154 - أبو الحسن الماوردي – مرجع سبقت الإشارة إليه – ص 28 – 29 .

155 - عبد الوهاب بن منصور : " البيعة وولاية العهد في المغرب " , مجلة المناهل عدد 41 فبراير 1993 .

أ- تأسيس وشرعية قاعدة ولاية العهد

تأسست قاعدة ولاية العهد عمليا في نهاية خلافة أبي بكر الصديق حين عهد بالخلافة من بعده وهو على فراش الموت, لعمر بن الخطاب, ومن تم أصبحت الإمامة تتأسس عبر البيعة أو عن طريق ولاية العهد التي لم تحمل طابعا مؤسساتيا خلال فترة " الخلافة ", إذ اقترنت بلحظات أزمة تتمثل في حالات مرض الموت (نموذج ابوبكر), أو الاغتيال (حالة عمر بن الخطاب). وبالتالي فان التفكير في " الاستخلاف " مرتبط باستشراف لحظة فراغ السلطة.

إن التجربة والممارسة السياسيتين اللتين قادتا إلى استحداث قاعدة ولاية العهد قصد تجاوز نموذج "السقيفة" حيث الاختلاف على رئاسة المسلمين قد دفعت بالفقهاء إلى شرعنة هذه الطريقة لتولي السلطة, لذلك سنجد أن شرعية ولاية العهد سترتبط ب " الاجماع ", من ذلك نموذج الماوردي الذي اعتبر أن " انعقاد الإمامة بعهد من قبله فهو مما انعقد الاجماع على جوازه ووقع الاتفاق على صحته لأمرين عمل المسلمين بها و لم يتناكروها " [156], في حين أن ابن حزم يستفيض في تبرير قاعدة ولاية العهد من الوجهة الشرعية وفي اقتران بلحظة ممارستها بقوله " وجدنا عقد الإمامة يصح بوجوه... أولها وأفضلها أن يعهد الإمام الميت إلى إنسان يختاره إماما بعد موته وسواء فعل ذلك في صحته أو في مرضه أو عند موته إذ لا نص ولا إجماع على المنع من أحد هذه الوجوه ..." [157].

5- استبطان قاعدة ولاية العهد

تحقيق " الإجماع " حول قاعدة ولاية العهد كطريق لتولي الإمامة في غياب نص شرعي صريح يؤسس لها, كان رهين تقديم مبررات كافية لاستحداثها, مبررات رامت أساسا إلى تجاوز " نموذج السقيفة " حيث الصراع بين المسلمين في أعقاب وفاة النبي (ص).

إن الرغبة في امتداد السلطة وتجنب حالة الفراغ الناتجة عن الفترة الفاصلة بين نهاية حكم وبداية آخر, هي التي ستبرر الإجماع حول هذه القاعدة, إجماع لم يبق رهين عمل المؤسسة الفقهية بل امتد إلى المحكومين الذين رأوا فيها اتصالا للإمامة وتجنبا لحالة الفتنة .

156 - ابو الحسن الماوردي – مرجع سبقت الإشارة إليه – ص 27 .

157 - ابن حزم – مرجع سبقت الإشارة إليه – ص 97 .

أ- الاحتجاج بالسابقة أو النموذج التاريخي[158]

إن قبول قاعدة ولاية العهد واستبطانها من طرف المحكومين هي التي منحتها الشرعية إلى جانب عمل الفقه وأصبحت السوابق التاريخية خصوصا تلك المحيلة على نموذجي انتقال السلطة بالعهد من أبي بكر إلى عمر بن الخطاب أو من هذا الأخير إلى عثمان بن عفان بمثابة " قوانين للعهد " آمرة ولا يجوز ممارسة " ولاية العهد " إلا عبر إعادة إنتاج وتكرار للتجربتين , ويمكن تقديم أمثلة عديدة للدلالة على ذلك منها استحضار الظروف والملابسات التي قادت عمر بن الخطاب إلى التفكير في الاستخلاف والمرتبط أساسا برغبة للمحكومين, حيث تذهب الرواية التاريخية إلى كون "أصحاب رسول الله (ص) خشوا أن يقضي عمر نحبه دون الاستخلاف فذهبوا إليه مرة أخرى وقالوا : يا أمير المؤمنين أو عهدت عهدا ؟ فقال: عليكم بهؤلاء الرهط الذي مات رسول الله (ص) وهو عنهم راض قال فيهم أنهم من أهل الجنة علي ابن أبي طالب, عثمان بن عفان, سعد بن أبي وقاص, عبد الرحمان بن عوف الزبير بن العوام, طلحة بن عبيد الله وعبد الله بن عمر ألا يكون له من الأمر شيء" [159].

التمسك بسياق تجربة ولاية العهد والممارسة خارج مبدأ " الوراثة " هي التي ستشكل جوهر رفض ولاية العهد من معاوية لابنه يزيد, فابن الزبير في معرض تبريره لرفض المبايعة بالعهد ليزيد بن معاوية قد استند على مخالفة مبدأ "التوريث" للنماذج التاريخية لولاية العهد وهو ماعبر عنه بقوله : "... نخيرك بين خصال. فقال: (أي معاوية) أعرضهن, قال: تصنع كما صنع رسول الله (ص) أو كما صنع أبو بكر أو كما صنع عمر, قال معاوية: ما صنعوا ؟ قال: قبض رسول الله (ص) ولم يستخلف أحدا فارتضى الناس أبا بكر, قال: ليس فيكم مثل أبي بكر وأخاف الاختلاف, قالوا صدقت فاصنع كما صنع أبو بكر فإنه عهد إلى رجل من قاصية قريش ليس من بني ابنه فاستخلفه

158 - قدم محمد عابد الجابري نوعا من " النمذجة " لتوظيف التجربة التاريخية " والتي حددها في " توظيف من أجل تبرير حوادث واختيارات سابقة : خصوصا تلك التي تنتمي إلى الحقبة التاريخية المرجعية حقبة الخلفاء الراشدين ... توظيف من أجل تبرير الحاضر وإضفاء الشرعية عليه: وذلك باتخاذ بعض أحداث الماضي أصولا تقاس عليها أحداث الحاضر لتبريرها...، توظيف من أجل تفضيل حالة الدولة : مهما بعدت هذه الدولة عن المثل الأعلى الإسلامي - على حالة اللادولة , وذلك بابراز الأخطار التي تتهدد الأمة والدين في حالة الفتنة والخروج على الإمام... " أنظر : محمد عابد الجابري "الدين والدولة وتطبيق الشريعة" - مرجع سبقت الإشارة إليه ص 30 وما بعد .

159 - حسن إبراهيم حسن :" تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي " , الجزء الأول - في الشرق ومصر والمغرب والأندلس - , دار الجيل / مكتبة النهضة العصرية , الطبعة الرابعة عشر , ص 207 وما بعد .

وإن شئت فاصنع كما صنع عمر جعل الأمر شورى في ستة نفر ليس فيهم أحد من ولده ولا من بني أبيه " [160].

من هنا لم تعد ولاية العهد مطلبا خاصا بالحاكمين بل أيضا بالمحكومين الذين رأوا فيها طريقة لاستمرار واتصال السلطة وتجنبا للعودة إلى حالة الاختلاف المعبر عنها فقهيا ب " الفتنة ", إلا أن ممارستها بشكل يحوز على الرضائية يقتضي عدم خروجها عن السياقات التاريخية التي أفرزتها والمرتبطة بفترة " الخلافة " حيث استبعاد مبدأ اقترانها ب "التوريث". إن هذه القاعدة ستنهار بالمرور من مرحلة "الخلافـــة" إلى مرحلة "الملك".

ب- ولاية العهد كحل " للفتنة " وفراغ السلطة

تقترن ولاية العهد بالرغبة في تجنب حالة فراغ السلطة وهو ما عبر عنه ابن حزم بقوله: "... لما في هذا الوجه من اتصال الإمامة وانتظام أمر المسلمين وأهله ورفع ما يتخوف من الاختلاف والشعب مما يتوقع في غيره من بقاء الأمة فوضى ومن انتشار الأمر وارتفاع النفوس وحدوث الأطماع " [161] وهو ذات المبرر المقدم لتفسير عهد أبي بكر للخلافة إلى عمر:"... ولما مرض أبو بكر خشي أن يموت ويعود الاختلاف حول اختيار الخليفة بين المسلمين فيؤدي ذلك إلى انقسامها كما حدث بعد وفاة الرسول ولذلك عزم أن يجنب المسلمين هذا المأزق الحرج..." [162], فالتفكير في ولاية العهد كان تفكيرا سياسيا لمواجهة حالة مستشرفة هي حالة "اللا إجماع" التي سكنت مخيال المسلمين منذ "حادثة السقيفة", لذا احتلت وظيفية ولايـــة العهـــد الأولويـــة في مقابل تغييب سؤال الشرعية الحاضر بعديا في عمل الفقهاء.

ف"الخوف من الاختلاف"[163] يتجاوز التنصيص فقط على مسطرة"ولاية العهد"إلى مستوى حصر السياق الزمني الذي يمارس فيه سلوك "التشاور" في حالة تعدد المرشحين لولاية العهد, كما حدث في نموذج انتقال السلطة من عمر بن الخطـــاب إلى عثمان بن عفان حين عهـــد إلى ستة مرشحين وجعل أمـــر الحسم "شورى" بينهم مع حصرها (أي الشورى) في ثلاثة أيام فقط "... إني نظرت فوجدتكم رؤساء الناس وقادتهم لا يكون هذا الأمر إلا فيكم وقد قبض رسول الله (ص) وهو

160 - حسن إبراهيم حسن – مرجع سبقت الإشارة إليه – ص 232 .

161 - ابن حزم – مرجع سبقت الإشارة إليه – ص 97.

162 - محمد فاروق النبهان – مرجع سبقت الإشارة إليه – ص 93 .

163 - وهي قولة منسوبة إلى معاوية بن أبي سفيان " , واردة في مؤلف حسن إبراهيم حسن – مرجع سبقت الإشارة إليه – ص 231 .

عنكم راض, إني لا أخاف الناس عليكم إن استقمتم ولكني أخاف عليكم اختلافكم فيما بينكم, فيختلف الناس فإذا مت فتشاوروا ثلاثة أيام ولا يأتيـــنّ اليوم الرابـــع إلا وعليكم أمير منكم..." [164].

إن الرغبـــة في إنهاء فترة انتقال السلطة مع استحضار إمكانية غياب الإجمـــاع ستبرر اللجوء إلى جميع الوسائل بما في ذلك استخدام العنف, حيث نقرأ في عهد عمر ابن الخطاب إلى المرشحين الست للإمامة [165] "... إن اجتمع خمسة ورضوا رجلا منهم وأبى اثنان فاضرب رؤوسهما فإن رضي ثلاثة رجل منهم وثلاثة رجل منهم فحكموا عبد الله بن عمر فأي الفريقين حكم له فليختاروا رجلا منهم فإن لم يرضوا بحكم عبد الله بن عمر فكونوا مع الذين فيهم عبد الرحمان بن عوف واقتلوا البـاقـــين إن رغبوا عما أجمع عليه الناس " [166].

6- نتائج الأخذ بقاعدة ولاية العهد

إن الأخذ بقاعدة "ولاية العهد" ستكون له نتائج على مستوى شرعية السلطة خصوصا في تحديد طبيعة العلاقة التي تربطها مع قناة البيعة المعتبرة نصا الطريق الشرعي الوحيد لتولي السلطة, مما أدى إلى بروز اختلافات فقهية بين اعتبار ولاية العهد قاعدة مستقلة قائمة بذاتها ولا تفترض المرور بمسطرة البيعة لاستكمال شرعيتها فالإجماع حولها يغنيها عن ذلك. في حين يرى آخرون أن ولاية العهد تظل في حاجة إلى قاعدة البيعة التي تمنحها الشرعية. ولاية العهد وفق هذا الرأي لا تؤسس للسلطة ولكن تقدم مرشحين لها فقط حيث يتم التمييز بين "بيعة ولاية العهد" والتي يأخذها الحاكم الجالس للمرشح الذي سيخلفه و "بيعة الإمامة" التي تتم بعد غياب الحاكم العاهد.

الاختلاف حول تحديد العلاقة بين آليتي "البيعة" و "ولاية العهد" سيتسع بظهور ممارسة "توريث السلطة" التي تخرج ولاية العهد عن سوابقها التاريخية المرتبطة بفترة "الخلافة الراشدة" وتستبعد إمكانية

---

164 - حسن إبراهيم حسن – مرجع سبقت الإشارة إليه – ص 207

165 - يعتبر د.محمد كلاوي بأن إقدام عمر بن الخطاب على ترشيح ستة لولاية العهد إلى " ...أن عمر اصطدم بغياب من كان يراهم أهلا لخلافته كعبيدة بن الجراح ومعاذ بن جبل وخالد بن الوليد ....أراد (أي عمر) ترك الأمور بين أيدي الجماعة المتصارعة لعدم اقتناعه بأهلية أحدهم " وقد انتهى د. محمد كلاوي إلى هذا الرأي تأسيسا على روايـــة ابن قتيبة الذي نقل رد عمر بن الخطاب بعدما استفتاه الأعضاء الستة عن رأيه فيهم فقال "والله ما يمنعني أن أستخلفك يا سعد إلا شدتك وغلظتك ....وما يمنعني منك يا عبد الرحمن إلا أنك فرعون هذه الأمة وما يمنعني منك يا زبير إلا أنك مؤمن الرضا كافر الغضب , وما يمنعني من طلحة إلا نخوته وكبره , وما يمنعني منك يا عثمان إلا عصبيتك وحبك لقومك وأهلك , وما يمنعني منك يا علي إلا حرصك عليها " .

محمد كلاوي " المجتمع والسلطة – دراسة في إشكالية التكوين التاريخي والسياسي للمؤسسات والوقائع الاجتماعية " مطبعة النجاح الجديدة 1999 ص 84 – 85 .

166- حسن إبراهيم حسن – مرجع سبقت الإشارة إليه – ص 207 .

"الاختيار" التـــي تمنحها, ولو نظريا, آلية البيعة حيث أصبح مآل السلطة ومصيرها بين يد الحاكم الجالس يعهد بها إلى من يشاء.

أ – مكانة البيعة داخل مسطرة ولاية العهد

هـــل قاعدة ولايـــة العهد تغني عن المرور عبر آلية البيعة لتأسيس شرعية السلطة ؟ [167]. إن السؤال يطرح مقابلة بين طريقتين للإمامة: البيعة التي تتأسس وفق نصوص شرعية (الكتاب والسنة) قطعية وولاية العهد التي تستند على السابقة التاريخية المحاطة بشرعية "الإجماع" بالرغم من أن الفقهاء عادة ما لا يثيرون هذا التمييز الجوهري من خلال اعتبار الطرق الشرعية للإمامة تتمثل في البيعة وولاية العهد.

إن الإجابة على هذا السؤال, تتباين من حيث اعتبار شأن السلطة ومصيرها شأنا للأمة أو اعتبارها مجالا خاصا بالإمام, لذلك نجد رأيين كلاهما يستنـــدان أساســـا على التجربة التاريخية أو حجج عقلـــية أكثر من إعمال النصوص الدينية:

الـــرأي الأول: يذهب إلى كون مسألة الاستخلاف شأنا للإمام الجالس يعهد بها إلى من يشاء وكنتيجـــة لذلك فإن "ولاية العهد" تمتلك شرعيـــة ذاتيـــة تغنيها عن تدعيم البيعة, ونجد هذا المنحى لدى الماوردي "... وذهب بعض علماء أهل البصرة إلى أن رضا أهل الاختيار لبيعته شرط في لزومه للأمة لأنها حـــق يتعلـــق بهم, فلم تلزمها إلا برضا أهل الاختيار منهم... والصحيح أن بيعته منعقدة وأن الرضا بها غير معتبر لأن بيعة عمر لم تتوقف على رضا الصحابة ولأن الإمام أحق بها فكان اختياره فيها أمضى وقوله فيها أنفذ" [168], وكذا ابن خلدون الذي يعتبر أن علاقة الإمام بالأمة تتجاوز فترة حكمه وتمتد إلى ما بعد وفاته "... فهو (أي الإمام) وليهم والأمين عليهم ينظر لهم ذلك في حياته ويتبع ذلك أن ينظر لهم بعد مماته ويقيـــم لهم من يتولى أمورهم كما كان هو يتولاها, ويثقون بنظره لهم في ذلك كما وثقوا به فيما قبل, وقد عرف ذلك في الشرع بإجماع الأمة على جوازه وانعقاده إذ

---

167 – عبر عبد الوهاب بن منصور, الذي يشغل منصب المؤرخ الرسمي للمملكة, عن طبيعة هذه العلاقة في السياق المغربي قائلا "... وصورة هذه السنة عندما يموت ملك أو يخلع من الملك أو يعجز عن النهوض بأعبائه أن يجمع أولي الأمر من رجال الدولة وأعيان الأمة, فيحيلون النظر ويتبادلون الرأي والمشورة ممن يصلح للملك من بعده طبق الشروط المنصوص عليها في كتب الفقه الإسلامي, فإذا اختاروه وانعقد عليه إجماعهم عقدوا له البيعة, أما إذا كان المرشح للملك معهودا له بالأمر في حياة سلفه أو إذا كان وصل إلى الملك قهرا وغلبا فإن البيعة تكون مجرد تزكية لعهد أخذ من قبل أو مجرد تسليم بأمر واقع ليس له من دافع إلا جمع الكلمة واجتناب إراقة الدماء".
عبد الوهـــاب بن منصور – مرجع سبقت الإشارة إليه – ص 69 وما بعد.

168 – أبو الحسن الماوردي – مرجع سبقت الإشارة إليه – ص 27.

وقع بعهد أبي بكـــر لعمـــر بمحضر من الصحـــابة وأجازوه وأوجبوا على أنفسهم بـــه طاعـــة عمـــر" [169].

الرأي الثاني: يقيم تمييزا بين "عهد الخليفة القائم" و "عقـــد الإمامـــة" معتبـــرا أن الإمامة لا تنعقد للمعهود بعهد الخليفـــة القائم وإنما بعهـــد للمسلمين, ومن ثم فإن العهد لا يعدو أن يكون سوى ترشيحا من السلف للخلف, والأمة بعد ذلك صاحبة القول الفصل فيمن تختاره [170]. وفي تأكيده لهذا المنحى يستند هذا الـــرأي إلى تأويل مخالف لنموذج انتقال السلطة من أبي بكر إلى عمر بن الخطاب معتبـــرا "أن الثابت تاريخيا أن أبا بكر حين أحس بأنه موشك أنه يلحق بالرفيق الأعلى أحل المسلمين من بيعتهم وطلب منهم الاجتماع " [171].

إن هذا الرأي لا يستحضر كون الفقهاء يقيمون تمييزا بين الإمامة بالعهد والإمامة بالبيعة وأن كليهما طريقان مستقلان لثبوت الإمامة وبالتالي عدم اشتراط استناد أحدهما على الآخر, بل إن البعض يقيم نوعا من المفاضلة في طرق عقد الإمامة معتبرا أن ولاية العهد "هو الوجـــه الذي نختاره ونكره غيره" [172], وبالتالي فإن مسطرة "الاختيار" التي أسس عليها الفقه السني شرعية السلطة في مقابل "النص" بالنسبة للشيعة تبدو محدوديتها عبر اتساع اللجوء إلى قاعـــدة "ولايـــة العهـــد" وشرعنـــة لا مشاركة المحكومين في اختيار ولي العهد المعتبر ضمن اختصاصـــات الإمـــام القائم الغير قابلة للتفويض [173].

ت- ولاية العهد بين محدودية ممارسة الاختيار ومبدأ التوارث

يمكن أن نميز في تطبيق قاعدة ولاية العهد بين سياقين:

سياق الخلافة: الممتد من فترة حكم أبي بكر إلى علي بن أبي طالب, سياق عرف إعمال قاعدة ولاية العهد خارج فكرة "التوارث", ويمكن أن نقدم رفض عمر بن الخطاب استخلاف ابنه عبد الله بن عمـــر كمثال على ذلك, خصوصا في معرض رده على من قال له ذلك "قاتلك الله, والله ما أردت

---

169 - ابن خلدون - مرجع سبقت الإشارة إليه - ص 165.

170 - محمد فاروق النبهان - مرجع سبقت الإشارة إليه - ص 93 .

171 - محمد فاروق النبهان - مرجع سبقت الإشارة إليه - ص 94 .

172 - ابن حزم - مرجع سبقت الإشارة إليه - ص 97 .

173 - حيث يستثني الماوردي من الصلاحيات المفوضة إلى "وزير التفويض" مسألة ولاية العهد, يقول أبو الحسن الماوردي "وكل ما صح من الإمام صح من الوزير إلا... ولاية العهد, فإن للإمام أن يعهد إلى من يرى وليس ذلك للوزير". أنظر الأحكام السلطانية – مرجع سبقت الإشارة إليه – ص 52.

الله بهذا... ما حمـــدتها لأرغب فيها لأحد من أهل بيتي" [174], فقبول قاعدة ولاية العهد في هذه الفترة لم يكن مقترنا بتوريث السلطة.

سياق الملك: المبتدئ بحكم معاوية بن أبي سفيان[175] والممتد طيلة حكم الأمويين والعباسيين, قد شهد اقتران ولاية العهد بتوريث السلطة.

فالتغيير الذي وقع بالنسبة للنظام السياسي الإسلامي بالانتقال من "الخلافة" إلى "الملك" قد جعل قاعدة ولاية العهد تقترن بمبدأ الوراثة بالرغم من محافظتها (أي ولاية العهد) على ذات الوظائف والتبريرات المتمثلة في ضمان استمرار السلطة وتجنيب الفراغ والوقوع في حالة الفتنة, فالمغيرة بن شعبة الذي يقدم باعتباره من حسّن لمعاوية فكرة أخذ البيعة لابنه يزيد يقول في معرض مخاطبته لمعاوية بن أبي سفيان "... يا أمير المؤمنين قد رأيت ما كان من سفك الدماء والاختلاف بعد عثمان وفي يزيد منك خلف, فاعقد له, فإن حدث بك حادث كـــان كهفا للناس وخلفا منك ولا تسفك دماء ولا تكون فتنة " [176].

بل إن معاوية بن أبي سفيان يرجع إقدامه على توريث السلطة في رسالته التي أرسلها إلى مروان بن الحكم عامله على المدينة إلى جانب " كبرت سني ودق عظمي " [177] وإلى " خشية الاختلاف على الأمة من بعدي وقد رأيت أن أتخير لهم من يقوم بعدي " [178], إلا أن الاقتناع بكون هذه المبررات غير قادرة على تأسيس شرعية توريث السلطة خصوصا مع وجود سوابق تاريخية غير مؤيدة ونشوء معارضة لها جسدتها مقولة عبد الرحمان بن أبي بكر "...ما الخيار أردتم لأمة محمد ولكنكم تريدون أن تجعلوها هرقلية , كلما مات هرقل , قام هرقل " [179], هي التي تبرر إصرار معاوية بن أبي سفيان أخذ البيعة بالعهد لابنه يزيد عوض العهد له فقط ولجوئه إلى الإكراه لتحقيق ذلك , ففي مواجهة عبد الله بن الزبير , الحسن بن علي وعبد الرحمن بن أبي بكر... يقول معاوية بن أبي سفيان "... إنني قد أحببت أن أتقدم إليكم انه قد أعذر من أنذر , إني كنت أخطب فيكم فيقوم إلي قائم منكم فيكذبني على رؤوس الناس فاحمل ذلك واصفح وإني قائم بمقالة فاقسم بالله لئن رد علي أحدكم كلمة في

---

174 – محمد فاروق النبهان – مرجع سبقت الإشارة إليه – ص 93 .

175 – لا يعير محمد فاروق النبهان اهتماما كثيرا للتغيير الذي وقع في النظام السياسي الإسلامي بعد تولية معاوية بن ابي سفيان , لذلك نجده يلقبه (أي معاوية) بالخليفة " الخليفة الاموي الأول معاوية بن ابي سفيان " – مرجع سبقت الإشارة إليه – ص 98 .

176 – محمد فاروق النبهان – مرجع سبقت الإشارة إليه – ص 98 .

177 – حسن إبراهيم حسن – مرجع سبقت الإشارة إليه – ص 231 .

178 – – المرجع السابق ص 208 .

179- – المرجع السابق ص 231 .

مقامي هذا لا ترجع إليه كلمة غيرها حتى يسبقها السيف إلى رأسه فلا يبقين رجل إلا على نفسه", ثم دعا صاحب حرسه بحضرته , قال " أقم على رأس كل رجل من هؤلاء رجلين ومع كل واحد سيف فان ذهب رجل منهم يرد علي كلمة تصديق أو تكذيب فليضرباه بسيفيهما" , ثم خرج وخرجوا معه حتى رقي المنبر فحمد الله وأثنى عليه ثم قال "إن هؤلاء الرهط سادة المسلمين وخيارهم لا يبتز أمر دونهم ولا يقضي إلا عن مشورتهم وأنهم قد رضوا وبايعوا ليزيد , فبايعوا على اسم الله ..." [180] .

إن اقتـــران ولايـــة العهد بمبدأ التـــوارث يعد نهاية لحجية السابقـــة التاريخية التي عرفتهـــا فترة " الخلافة " وانعكاسا للتغيير الذي عرفه النظام السياسي الإسلامـــي الذي شهد منذ فترة الامويين بداية " حكم الوراثة " وظهور ممارسة " البيعة بالعهد " في سياق تدعيم شرعية توريث السلطة التي اقترنت بسلوكات الإكراه والإجبار والاستبعاد الكلي لسلوك المشاركة والاختيار .

180 - حسن إبراهيم حسن – مرجع سبقت الإشارة إليه - ص 232 .

الفصـــــل الثالـــــث

الإمامـــــــة بين "الخلافـــــة" و"المـــــلك"

لقد فرضت إشكالية السلطة نفسها على المسلمين منذ اصطدامهم بمسألة الاستخلاف عقب شغور منصب الولاية السياسية بعد وفاة النبي (ص)[181], مما أدى إلى بروز خلافات حول أصول الحكم وفلسفته[182] وحول نموذج الدولة التي أريد لآليتها وسلطتها أن تكون محكومة بالشرع وتصرفات الحاكم وتدابيره أن تخدم الشريعة. لذا تم التنظير ل "دولة الخلافة" التي تعني أداء الوظيفتين الدينية والدنيويـــة من قبل سلطة مختارة وفق قاعدتي البيعة والشورى... إن هذا النموذج للسلطة قد أثيرت بصدده أسئلة مدى تحققه تاريخيا بالنسبة لدعاة نفي تجربة الخلافة وما هي السياقات الزمنية التي احتلها عمليا بالنسبة للمقرين بوجود تجربة سياسية حركتها أساسا دوافع خدمة الدين. الاختلاف في مدى تحقق أو نفي الخلافة قد واكبه اتفاق حول وجود لحظة فاصلة أعقبت نهاية طور "الخلافة الراشدة" عبر المرور إلى فهم آخر للسلطة والدولة بآليات وقواعد تستند إلى الشـــرع بدرجة الحاجـــة إليـــه وتنهـــل من مرجعيات غير دينية متأثرة بما راكمته التجارب السياسية المجاورة, كل ذلك لخدمة هدف استمرارية وديمومة السلطة, غاية تطلبت من "المؤسسة الفقهية" أن تسبغ رداءا إسلاميا على العديد من الممارسات المفتقدة للشرعية وأن تبلور إجابات عملية علـــى الحاجات الجديدة للسلطة التي أصبحت مؤسسة وفق قاعدتي العصبية والتوارث ...

1- الخلافـــــــــة

إن الخروج من إشكالية ملء فراغ السلطة في أعقاب وفاة النبي (ص), لم يقـــد إلى الحسم في طبيعة النظام السياسي في دار الإسلام, فهل الأمر تجاوز عمليا خلافة النبي إلى الإقرار بوجود "نظام للخلافة" في غياب نصوص دينية داعمة حيث حضور تعابير "الخلافة" لكن بدلالات "الاستخلاف" وبعيدا عن المضمون السياسي للتعبير الذي يعطيه له دعاة "تحقق نموذج الخلافة" الذين يرون في فترة "الخلفاء الراشدين" سياقا زمنيا لتحقق معاني الخلافة, سياقا تعرض لقراءات مغايرة تزيح عنه طابع الخصوصية وتحاجج في الأدلة المقدمة بوجود نظام سياسي إسلامي يدعى "الخلافة".

أ- في تحقق الخلافة

يعرف ابن خلدون "الخلافة" بكونها: " حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها, إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة

181 - عبد الإله بلقزيز – مرجع سبقت الإشارة إليه – ص 38.

182 - محمد عمارة – مرجع سبقت الإشارة إليه – ص 49.

فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا... إنها نيابة عن صاحب الشريعة في حفظ الدين وسياسة الدنيا به " [183].

إن الخلافة وانطلاقا من التعريف, تحدد بوظيفتها أي "حراسة الدين وسياسة الدنيا" أو ب "خلافة الرسول (ص) في قيادة المسلمين والإشراف على شؤونهم" [184] ويكون وازعها هو"... الدين وكانوا يؤثرونه على أمور دنياهم وإن أفضت إلى هلاكهم " [185]. ومع أن الخلافة – عند السنة – "ليست نظاما دينيا بحكم العقيدة خلافا للحال عند الشيعة, فإنها تحولت بحكم الواقع إلى وضع ديني وأصبح ذلك يجد تعليلا في وصفها بأنها لازمة, لحراسة الدين وسياسة الدنيا وقد أدى هذا إلى أن أصبح الخليفة – بالفعل والواقع – معصوما في قوله وفعله " [186].

فهل عاش المسلمون فعلا في ظل نظام سياسي تحققت فيه معاني الخلافة من "تحري الدين والجري على منهاج الحق ؟ " [187]. يؤكد د.عبد الله العروي على كون "الحكم الذي جربه المسلمون في الغالب هو الملك الطبيعي الممزوج بشيء من السياسة العقلية بعد أن مروا بفترة قصيرة جدا كان الحكم فيها خلافة... الواقع القائم هو باستمرار الملك الطبيعي المبني على القهر والخلافة هي في غالب الأزمان أمل مرتقب ليس إلا... فكل دولة قامت في دار الإسلام مهما بلغت من الاستبداد, قد حافظت بالضرورة على قسم من الشريعة وحرصت على تطبيقها لأنها ضامنة للنظام والأمن, فتطبيق الشريعة داخل ضمن السياسة ويجعل الدولة المستبدة ترث شيئا من خلافة الرسول وكل دولة مهما خضعت للشرع تلجأ بالضرورة إلى القوة وتعتمد العصبية لكي تدوم وتستمر, وكل دولة مهما كانت منظمة عادلة تراعي بالضرورة العصبية وتطبق الشريعة " [188].

إن عبد الله العروي ومن خلال قراءة لابن خلدون, انتهى إلى تعايش الشريعة والعصبية, العنف والشرعية في النظام السياسي الإسلامي الذي جرب نموذج الخلافة لفترة زمنية قصيرة. إن هذا الإقرار قد قاده إلى البحث عن "مضمون دولة الخلافة؟ ", وما هو "الشرط الذي يرتقي به الحكم إلى مرتبة الخلافة و بدونه يبقى إمارة حتى ولو كان عادلا رافعا راية الشرع ؟, لماذا أجمع الفقهاء على تسمية عمر بن عبد العزيز وحده خليفة دون سائر بني أمية؟ ولماذا رفضوا خلافة بني أمية في

183 – ابن خلدون " المقدمة ..."– مرجع سبقت الإشارة إليه – ص 151.

184 – محمد فاروق النبهان – مرجع سبقت الإشارة إليه – ص 433 .

185 – ابن خلدون " المقدمة ..."– مرجع سبقت الإشارة إليه – نفس الصفحة.

186 – سعيد شعاوي – مرجع سبقت الإشارة إليه – ص 94 .

187 – ابن خلدون " المقدمة ..."– مرجع سبقت الإشارة إليه – نفس الصفحة.

188 – عبد الله العروي : " مفهوم الدولة " المركز الثقافي العربي , الطبعة الثانية 1983 ص 97 – 98 .

الأندلس والموحدين في المغرب والفاطميين في مصر؟" ليجيب بأن "... الخلافة هي الحكم الذي يهدف من وراء المصلحة الدنيوية المحققة إلى مقصد الشريعة... لا يكون الحكم خلافة إلا إذا نظر إلى ذاته كأداة في خدمة هدف أعلى, لا تكون الدولة خلافة إلا إذا جاوزت أهدافها الذاتية " [189], ليصل إلى نتيجة مفادها " أن الخلافة هي طوبى الفقهاء, أي أنها النظام الأمثل الذي لم يتحقق إلا بمعجزة ربانية. هناك إذن فرق يفصل بين الخلافة كتصور , كفكرة والخلافة كنظام قائم " [190].

إذا كان عبد الله العروي, قد انتهى إلى كون الخلافة ليست سوى "طوبى", وأن الوازع الديني للسلطة وغاية خدمة الشريعة لم يطبعا ممارسات النظام السياسي الإسلامي إلا في سياق زمني محدود, فإن محمد عابد الجابـــري يثير ملاحظة مفادها "إذا كانت مشكلة الخلافة هي أول قضية طرحت نفسها على الفكر العربي الإسلامي, فإنها كانت آخر قضية حاول هذا الفكر تنظيرهـــا" [191], حيث لم يبدأ "التنظير للخلافة سواء من طرف الشيعة أو من جانب أهل السنة إلا بعـــد أكثـــر من قرن من الزمان على قيام مشكلة الحكم في الإسلام. إن التنظـــير لهذه المشكلـــة لم يبدأ إلا حوالي منتصف القرن الثاني للهجرة, أي مع بداية عصر التدوين ولقد كان الشيعة أول من بادر إلى ذلك" [192]. ومع ذلك فإن عملية التنظير اللاحقة لم تستطع أن تحسم في "زمن الخلافة" ف "أهل السنة والجماعة يشتركون في اعترافهم بشرعية الخلفاء الراشدين الأربعة جميعهم, فيما كان الشيعة يطعنون في خلافة أبي بكر وعمر وعثمان ويقولون أن النبي أوصى بالخلافة من بعده لعلي بن أبي طالب, ويجب أن نستثني الفرقة الزيدية الشيعية التي كانت تعترف بإمامة كل من أبي بكر وعمر على الرغم من اعتقادها في أفضلية علي وكونه أحق بالخلافة منهما. أما الخوارج فمعروف أنهم اعترفوا بشرعية الخلفاء الأربع إلى أن خرجوا عن علي بسبب التحكيم" [193].

إن " طوبى " الخلافة — حسب عبد الله العروي — والتنظير المتأخر لها — حسب ملاحظة محمد عابد الجابري —, قد واكبه على مستوى الممارسة حضـــور ســـؤال من سيخلف النبي في إمامة

189 - عبد الله العروي — مرجع سبقت الإشارة إليه - ص 102 - 103 .

190 - عبد الله العروي — مرجع سبقت الإشارة إليه - ص 118 .

191 - محمد عابد الجابري " تكوين العقل العربي — نقد العقل العربي — " , مركز دراسات الوحدة العربية , جماعة الدراسات العربية والتاريخ والمجتمع / الطبعة السابعة بيروت , اكتوبر 1998 ص 108 .

192 - محمد عابد الجابري — المرجع السابق — نفس الصفحة .

193 - المرجع السابق , نفس الصفحة .

المسلمين؟ كسؤال غير ديني[194] يؤكده "... تأسيس أول سلطة سياسية في الإسلام بعد السلطة النبوية عن طريق أخذ البيعة لأبي بكر من دون شورى تؤسس لها شرعيتها "[195], واستحضار معطيات من خارج "الوازع الديني" لتبرير السلوك والاختيارات السياسية للخلفاء الراشدين, فبعد مرور عام فقط على مبايعته كخليفة "قام عثمان بن عفان بتعيين شقيقه من أمه, الوليد بن عقبة عاملا على الكوفة بدلا من سعد بن أبي وقاص والحال أن الوليـــد كان مؤمنا متأخرا وواحدا ممن أسماهـــم النبي (ص) الطلقاء الذين غلبوا وعفي عنهم بعـــد الاستيلاء علـــى مكة... "[196], كما ألغى "... النفي إلى الطائف الذي كان النبي (ص) قد اتخذه بحق عمه الحكم وأولاده, فقد كان الحكم بن أبي العاص واحدا من أولئك القرشيين الذين نكلوا بالنبي (ص) وحتى أنه كان بعد هجرته إلى المدينة, وعلى الرغم من إسلامه يواصل الهزء من النبي (ص) ومن هنا كان نفيه إلى الطائف... لكن عثمان استجلبه وعينه جابيا لصدقات قضاعة ووهبه مبالغ من المال وصلى علنا على قبره عندما مات كما أنه عين عبد الله بن عامر عاملا على البصرة بدلا من صحابي شهير أبي موسى الأشعري وكان عبد الله هو أيضا أمويا"[197] إنها سياســـة أدت إلى "استوطـــان في قلب الإسلام بنية مزدوجة ومتناقضة, مكابرة الخليفة – يقصد عثمان بن عفان – في محاباته لعائلته وإفراطه في إباحاته وتسليفاته وتسهيلاته للأمويين, وباختصار انتهاجه سياسة ملكية وعائلية غالبا ما تتعارض مع سنة حديثة ولكنها قوية أنشأها النبي والخليفتان الأولان, ومن جهة ثانية كان هناك صعود فارق وتعميق للشعور الإسلامي الذي كانت بعض الفئات الاجتماعية تدعي تجسيده وبوجه عام يمكن إرجاع القضية إلى صراع بين تجديد لنشاط روابط الدم وعودة إلى أعراف الجاهلية وتقاليدها وأيضا تثبيت سلطة شخصية وتحكمية "[198].

كل ذلك , يقودنا إلى النتائج التالية:

– إن الخلافة تعني بالنسبة لفقهاء المسلمين نموذجا مثاليا, يحضر في كتاباتهم وتآليفهم إلى جانب نموذج واقعي للدولة مبني على "الملك الطبيعي" ويوظف فيه الحاكم مختلف الوسائل لإدامة حكمه برداء شرعي أسبغه عليه الفقهاء لتبرير استناده على معايير مبتعدة عن النصوص الشرعية.

---

194 – عبد الإله بلقزيز : " تكوين المجال السياسي الإسلامي – النبوة والسياسة – " نشر مركز دراسات الوحدة العربية . الطبعة الأولى , دجنبر 2005 , ص 44 .

195 – عبد الإله بلقزيز – مرجع سبقت الإشارة إليه – .

196 – وارد في مؤلف هشام جعيط – مرجع سبقت الإشارة إليه – ص 65 .

197 – نفس المرجع السابق , ص 66 .

198 – نفس المرجع السابق, ص 67 .

– إن الدولة الإسلامية لم تقم على "الشريعة" كمرجع وحيد, بل حافظت على علاقتها بها ولكن عبر صيغة للتعايش أدمجت أساليب الدولة والإدارة المنسوخة عن تجارب الحضارات المجاورة, كل ذلك مع استعادة للموروث الجاهلي القائم على أولوية العصبية والروابط الدموية.

ب- في نفي الخلافة

قادت الصدفة الشيخ الأزهري علي عبد الرازق إلى البحث في موضوع "الخلافة", صدفة مسكونة بضرورة بحثية عبر عنها في مقدمة مؤلفه "الإسلام وأصول الحكم – بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام" بقوله: "... ولّيت القضاء بمحاكم مصر منذ ثلاث وثلاثين وثلاثمائة وألف هجرية (1915 م) فحفزني ذلك إلى البحث عن تاريخ القضاء الشرعي, والقضاء بجميع أنواعه فرع من فروع الحكومة, وتاريخه يتصل بتاريخها اتصالا كبيرا وكذلك القضاء الشرعي ركن من أركان الحكومة الإسلامية وشعبة من شعبها, فلابد حينئذ لمن يدرس تاريخ ذلك القضاء أن يبدأ بدراسة ركنه الأول, أعني الحكومة في الإسلام, و أساس كل حكم في الإسلام هو الخلافة والإمامة العظمى, على ما يقولون, فكان لابد من بحثها " [199].

إن قيمة هذا الكتاب لا تعود فقط إلى ثورية النتائج التي توصل إليها والتي تنفي الصفة الإسلامية عن الخلافة خصوصا وأنها صادرة عن أحد خريجي الأزهر الشريف, بل أيضا إلى الملابسات السياسية التي أحاطت بإصدار هذا المؤلف[200] وطبيعة الردود العنيفة التي أثارتها أفكاره ومضامينه والتي أدت إلى نزع صفة العالمية عنه [201].

---

199 – علي عبد الرازق – مرجع سبقت الإشارة إليه – ص 5 .

200 – تتمثل هذه الملابسات السياسية حسب د.محمد عمارة في " ....ففي أنقرة كان النظام التركي القومي الجديد بقيادة مصطفى كمال اتاتورك قد ألغى نهائيا نظام الخلافة العثمانية نهائيا في 3 مارس سنة 1934 م , وذهب بآخر صورها التي استمرت أكثر من أربعة قرون وخلا العالم الإسلامي السني – للمرة الأولى في تاريخه – ممن يحمل لقب الخليفة , أو حتى لقب سلطان المسلمين ....وتطلعت لتحديد هذه الخلافة – في مختلف انحاء العالم الإسلامي – دوائر وأوساط متعددة الاتجاهات ومتمايزة من حيث الأهداف ....كما تطلعت لملء هذا المنصب المهيب عروش وأمراء كان في مقدمتهم يومئذ الملك أحمد فؤاد... فمن الأحداث المعروفة والشهيرة في مصر في ذلك التاريخ ذلك المؤتمر الدائم الذي أقيم باسم " المؤتمر الإسلامي العام للخلافة ", والذي أصدر مجلة " الخلافة الإسلامية " كي تدعو لدعوته الرامية إلى مبايعة أحد الملوك والأمراء بخلافة المسلمين... وكما تدل عليه الكثير من الوقائع والحقائق , فلقد كان العرش المصري والملك فؤاد واقفا خلف أغلب هذا النشاط ...." أنظر , د. محمد عمارة " الإسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرازق – دراسة ووثائق – " الطبعة العربية الجديدة 2000 ص 7 وما بعد .

201 – حيث جاء في حكم هيئة كبار العلماء في كتاب " الإسلام وأصول الحكم " ما يلي "....وحيث أنه إذا وقع من أحد العلماء أيا كانت وظيفته أو مهنته مالا يناسب وصف العالمية , يحكم عليه من شيخ الجامع الأزهر بإجماع تسعة عشر عالما معه من هيئة كبار العلماء المنصوص عليها في الباب السابع من هذا القانون بإخراجه من زمرة العلماء ولا يقبل الطعن في هذا الحكم, ويترتب على الحكم المذكور محو اسم المحكوم عليه من سجلات الجامع الأزهر والمعاهد الأخرى وطرده من كل وظيفة وقطع مرتباته في أي جهة كانت وعدم أهليته للقيام بأية وظيفة عمومية دينية كانت أو غير دينية ....فبناء على هذه الأسباب ....حكمنا نحن شيخ الجامع الأزهر بإجماع أربعة وعشرين عالما معنا من هيئة

لقد كتب مؤلف "الإسلام وأصول الحكم – بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام" بنفس سجالي, مستندا على قراءة للنصوص الشرعية والتجربة التاريخية وآراء الفقهاء وتأويلاتهم لينتهي إلى كون "نموذج الخلافة" لا تدعمه لا الأسانيد من القرآن والسنة ولا السوابق التاريخية ولا إجماع الفقهاء. إن نفي الخلافة بالنسبة لعلي عبد الرازق يمكن قراءته عبر المستويات التالية :

– غياب نص ديني صريح في مسألة الخلافة : " لم نجد في ما مر بنا من مباحث العلماء الذين زعموا أن إقامة الإمام فرض, من حاول أن يقيم الدليل على فرضيته بآية من كتاب الله الكريم ولعمري لو كان في الكتاب دليل واحد لما تردد العلمـــاء في التنويه والإشارة به, أو لو كان في الكتاب الكريم ما يشبه أن يكون دليلا على وجوب الإمامة لوجد من أنصار الخلافة المتكلفين وأنهم لكثير, من يحاول أن يتخذ من شبه الدليل دليلا, ولكن المنصفين من العلماء والمتكلفيـــن منهم قد أعجزهـــم أن يجدوا في كتاب الله تعالى حجة لرأيهم فانصرفوا عنه إلى ما رأيت من دعوى الإجماع تارة ومن الالتجاء إلى أقيسة المنطق وأحكام العقل تارة أخـــرى...[202]. إنـــه لعجب عجيب أن تأخذ بيديك كتاب الله الكريم, وتراجع النظر فيما بين فاتحته وسورة الناس, فترى فيه تصريف كل مثل وتفصيل كل شيء من أمر هذا الديـــن "ما فرطنا في الكتاب من شيء" ثم لا تجد فيه ذكرا لتلك الإمامة العامة أو الخلافـــة . إن في ذلك لمجالا للمقال. ليس القرآن وحده هو الذي أهمل تلك الخلافة و لم يتصد لها بل السنة كالقرآن أيضا قد تركتها و لم تتعرض لها. يدلـــك على هـــذا أن العلمـــاء لم يستطيعوا أن يستدلوا في هذا الباب بشيء من الحديث ولو وجدوا لهم من الحديث دليلا لقدموه في الاستدلال على الإجماع...[203] عرفت أن الكتاب الكريم قد تتره عن ذكر الخلافة والإشارة إليها وكذلك السنة النبوية قد أهملتها وأن الإجماع لم ينعقد عليها [204] ".

– في ضرورة التمييز بين الإمامة والخلافة : "... وأنت إذا تتبعت كل ما يريدون الرجوع إليه من أحاديث الرسول (ص) لم تجد فيها شيئا أكثر من أنها ذكرت الإمامة أو البيعة أو الجماعة الخ مثل ما روى "الأئمة من قريش" , "من مات وليس في عنقه بيعة فقد مات ميتة جاهلية" , "من بايع إماما فأعطاه صفقـــة يده وثمرة قلبه فليطعـــه إن استطـــاع, فإن جـــاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر "

كبار العلمـــاء بإخراج الشيخ علي عبد الرازق أحد علماء الجامع الأزهر والقاضي الشرعي بمحكمة المنصورة الابتدائية الشرعية ومؤلف كتاب (الإسلام وأصول الحكم) من زمرة العلماء " , أنظر النص الكامل للحكم في مؤلف د. محمد عمارة – مرجع سابق – ص 91 وما بعد .

202 – علي عبد الرازق – مرجع سبقت الإشارة إليه – ص 23.

203 – علي عبد الرازق – مرجع سبقت الإشارة إليه – ص 25 .

204 – علي عبد الرازق – مرجع سبقت الإشارة إليه – ص 43 .

" اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر" وليس في شيء من ذلك كله ما يصلح دليلا على ما زعموه من أن الشريعة اعترفت بوجود الخلافة أو الإمامة العظمى بمعنى النيابة عن النبي (ص) والقيام مقامه من المسلمين ... [205] ".

- هشاشة حجية الإجماع : "... وهناك سبب آخر أهم, ذلك أن مقام الخلافة الإسلامية كان منذ الخليفة الأول أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه إلى يومنا هذا عرضة, للخارجين عليه المنكرين له ولا يكاد التاريخ الإسلامي يعرف خليفة إلا عليه خارج ولا جيلا من الأجيال مضى دون أن يشاهد مصرعا من مصارع الخلفاء ..." [206].

- التجربة النبوية: "... إذا كان الرسول (ص) قد أسس دولة سياسية أو شرع في تأسيسها فلماذا خلت دولته إذن من كثير من أركان الدولة ودعائم الحكم ؟ ولماذا لم يعرف نظامه في تعيين القضاة والولاة ؟ ولماذا لم يتحدث إلى رعيته في نظام الملك وفي قواعد الشورى؟ ولماذا ترك العلماء في حيرة واضطراب من أمر النظام الحكومي في زمنه؟ ولماذا؟ ولماذا ؟ نريد أن نعرف منشأ ذلك الذي يبدو للناظر كأنه إبهام أو اضطراب أو نقص, أو ما شئت فسمه, في بناء الحكومة أيام النبي (ص) وكيف كان ذلك ؟ وما سره ؟ [207] ... ذلك هو القول بأن النبي محمد (ص) ما كان إلا رسولا لدعوة دينية خالصة للدين لا تشوبها نزعة ملكية ولا دعوة لدولة, وإنه لم يكن للنبي (ص) ملك ولا حكومة, وأنه (ص) لم يقم بتأسيس مملكة بالمعنى الذي يفهم سياسة من هذه الكلمة ومرادفاتها ما كان إلا رسولا كإخوانه الخالين من الرسل, وما كان ملكا ولا مؤسس دولة ولا داعيا إلى ملك [208] ... ذلك سلطان ترسله السماء من عند الله تعالى على من تنزل عليه ملائكة السماء بوحي الله تعالى, تلك قوة قدسية يختص بها عباد الله المرسلون ليست في شيء من معنى الملوكية ولا تشابهها قوة الملوك, ولا يدانيها سلطان السلاطين " [209].

- الطابع الديني وليس الدنيوي للرسالة : "... المهم أن نعرف هل كانت زعامة النبي (ص) في قومه زعامة رسالة أم زعامة ملك ؟ وهل كانت مظاهر الولاية التي نراها أحيانا في سيرة النبي (ص) مظاهر دولة سياسية أم مظاهر رياسة دينية ؟ وهل كانت تلك الوحدة التي قام على رأسها النبي (ص)

---

205 - علي عبد الرازق – مرجع سبقت الإشارة إليه - ص 26 .

206 - علي عبد الرازق – مرجع سبقت الإشارة إليه - ص 33 .

207 - علي عبد الرازق – مرجع سبقت الإشارة إليه - ص 70 .

208 - علي عبد الرازق – مرجع سبقت الإشارة إليه - ص 77 / 78 .

209 - علي عبد الرازق – مرجع سبقت الإشارة إليه - ص 81 .

وحدة حكومة ودولة أم وحدة دينية صرفة لا سياسية ؟ وأخيرا هل كان (ص) رسولا فقط أم ملكا ورسولا؟. ظواهر القرآن المجيد تؤيد القول بان النبي (ص) لم يكن له شأن في الملك السياسي وآياته متضافرة على أن عمله السماوي لم يتجاوز حدود البلاغ المجرد من كل معاني السلطان [210] ... القرآن صريح في أن محمدا (ص) لم يكن إلا رسـولا قد خلـت من قبله الرسل, ثم هو بعد ذلك صريح في أنه عليه (ص) لم يكن من عمله شيء غير إبلاغ رسالة الله تعالى إلى الناس وأنه لم يكلف شيئا غير ذلك البلاغ وليس عليـه أن يأخذ الناس بما جاءهم به..." [211] .

2- من الخلافة إلى الملك : مبررات المرور ومستويات التمييز

يتحدث التاريخ السياسي الإسلامي عن لحظة " انقلاب ", وهي لحظة فاصلة بين سياقين: سياق الخلافة / سياق الملك, فالإقرار بوجود لحظة تحول في طبيعة النظام السياسي الإسلامي وتغيير في "الوازع" بالمرور من أولوية الديني إلى أولوية السياسي قد أدى إلى تقديم العديد من التبريرات منها ما هو ديني وما هو مرتبط بالتحولات التي طالت شرعية السلطة أو التغييرات التي عرفتها بفعل عوامل التأثر والجوار, مما جعل من الضروري البحث عن معايير للتمييز بين السياقين قادرة على رسم الحدود بين الفترتين.

أ- أسباب الانتقال من "الخلافة" إلى "الملك" [212]

قدم تولي معـاوية بن أبي سفيان بمثابة لحظة تحول في طبيعة النظام السياسي الإسلامي [213] بالانتقال من مرحلـة "الخلافة" إلى مرحلة "الملك", بمعنى انتهاء طابع الخصوصية الذي قدم به الحكم في الإسلام والمتمثل في "خلافة النبوة" واولوية "الديني على السياسي" لولوج مرحلة أصبح فيها النظام

---

210 - علي عبد الرازق – مرجع سبقت الإشارة إليه - ص 84 .

211 - علي عبد الرازق – مرجع سبقت الإشارة إليه - ص 86 .

212 - لايوظف د. فاروق النبهان تعبير " الملك " ويستعيض عنه بصيغة " الخلافة التاريخية " تمييزا لها عن " الخلافة الحقيقية " , وفي هذا الصدد يقول النبهان "...وأستطيع القول أن الخلافة الحقيقية التي تمثل المفهوم الإسلامي للحكم على وجه صحيح تنحصر في الخلافة الأولى في عهد الخلفاء الراشدين وفي هذه الفترة لم يكن النظام السياسي الإسلامي يعترف بفكرة الملكية أو الخلافة الموروثة بل نجد كراهية لهذا الشكل من الحكم ....الخلافة التاريخية تختلف الخلافة في التاريخ الإسلامي بعد عصر الخلفاء الراشدين عن الخلافة الحقيقية ...إذ ظهرت الخلافة الوراثية منذ معاوية بن أبي سفيان الذي أوصى لولده يزيد بالخلافة من بعده ثم استمرت الخلافة وراثية خلال العصر الاموي كله ..." , أنظـر د. فاروق النبهان – مرجع سبقت الإشارة إليه - ص 155 وما بعد .

213 - على عكس حالة " الاتفاق " التي تقترن انتقال الخلافة إلى الملك بعهد معاوية , فإن آراء استثنائية ترى غير ذلك وترجع تاريخ التحول إلى فترة حكم عثمان بن عفان , ومن بين هذه الآراء رأي أبو الأعلى المودودي "...الخلافة الراشدة لم تكن في الحقيقة حكومة سياسية وانما كانت نيابة تامة كاملة عن النبوة ....غير أن سيدنا عثمان بن عفان رضي الله عنه حين خلفه أخذ يحيد عن هذه السياسة رويدا رويدا فطفق يعهد إلى أقاربه بالمناصب الكبرى ويخصهم بامتيازات أخرى اعترض الناس عليها عامة ...." , أنظر , أبو الأعلى المودودي – مرجع سبقت الإشارة إليه - ص 63 وما بعد .

السياسي الإسلامي بقواعد اشتغاله على مستوى التنصيب والشرعية... مماثلا للأنظمة السياسية للحضارات المجاورة. إن معطى الاتفاق على زمن وجوهر هذا التحول قد قاد إلى بلورة أجوبة متعددة و بمنطلقات مختلفة لتفسيره.

ومن بين الأسباب المقدمة لتبرير عملية المرور من "الخلافة" إلى "الملك" [214] نجد:

- المبرر الشرعي: الذي يستند إلى الأحاديث النبوية ويعتبر أن المرور إلى مرحلة "الملك", لحظة متوقعة ومستشرفة من النص الديني وأن الخلافة ليست سوى مرحلة زمنية يأتي بعدها "الملك", وهو رأي نجده عند شيخ الإسلام ابن تيمية الذي يستند على نصي الحديث " خلافة النبوة ثلاثون سنة ثم يؤتي الله ملكه من يشاء" و "تكون الخلافة ثلاثون سنة ثم تصير ملكا" , ويذهب ابن تيمية إلى :"... جواز تسمية من بعد الخلفاء الراشدين خلفاء وإن كانوا ملوكا و لم يكونوا خلفاء النبي بدليل ما رواه البخاري ومسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه عن رسول الله (ص) قال: " كان بنو إسرائيل يسوسهم الأنبياء كلما هلك نبي خلفه نبي وأنه لا نبي بعدي وستكون خلفاء فتكثر" قالوا : "فما تأمرنا" ؟ قال : " فوا ببيعة الأول فالأول ثم أعطوهم حقهم فإن الله سائلهم عما استرعاهم" , فقوله " فتكثر " دليل على من سوى الراشدين فإنهم لم يكونوا كثيرا " [215]. إن المبرر الديني يعتبر حالة "الملك" حالة عادية بل وجائزة "... انتقال الأمر عن خلافة النبوة إلى الملك إما أن يكون لعجز العباد عن خلافة النبوة أو اجتهاد سائغ أو مع القدرة على ذلك علما وعملا فان كان مع العجز علما أو عملا كان ذو الملك معذورا في ذلك وإن كانت خلافة النبوة واجبة مع القدرة كما تسقط سائر الواجبات مع العجز... وقدر أن خلافة النبوة مستحبة ليست واجبة وأن اختيار الملك جائز في شريعتنا كجوازه في غير شريعتنا فهذا التقدير إذا فرض أنه حق فلا إثم على الملك العادل..." [216].

- مبرر العصبية: ينظر إلى الانتقال إلى مرحلة "الملك" كنتيجة طبيعية لمعطيي "الغلبة" و "العصبية" فتأسيس الحاكم لشرعيته عليهما يقوده طبيعيا إلى السقوط في نموذج "الملك", وهو ما عبر عنه ابن خلدون "... التغلب هو الملك... أما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر... فالتغلب الملكي غاية العصبية

---

214 - يطرح الدكتور محمد عابد الجابري سؤال " لماذا انقلبت الخلافة إلى ملك ؟ " ويقدم للإجابة على هذا السؤال مبررات دستورية حصرها في مسائل ثلاث رئيسية متكتلة حول مانعته ب " الخلافة ثغرات دستورية " وهي "عدم إقرار طريقة واحدة مقننة لتعيين الخليفة , عدم تحديد ولاية الخليفة , عدم تحديد اختصاصات الخليفة ".

أنظر , محمد عابد الجابري " الدين والدولة وتطبيق الشريعة " – مرجع سبقت الإشارة إليه – ص 62 وما بعد .

215 - ابن تيمية – مرجع سبقت الإشارة إليه – ص 14 وما بعد .

216 - ابن تيمية – مرجع سبقت الإشارة إليه– ص 17 وما بعد .

[217]... إن الملك إنما يحصل بالتغلب, والتغلب إنما يكون بالعصبية واتفاق الأهواء على المطالبة [218]... إعلم أن الملك غاية طبيعية للعصبية ليس وقوعه منها باختيار إنما هو بضرورة الوجود ..." [219].

- مبرر المحيط والجوار: ويعني التأثر بالأنظمة السياسية المجاورة, تأثر أدى إلى نقل أساليبهم في الحكم والإدارة إلى "دار الإسلام", "... وكان معاوية خلال حكمه للشام قد وقف على كثير من الأنظمة السياسية في الشام والعراق قبل الفتوحات الإسلامية وعندما وصلت إليه الخلافة الإسلامية حاول نقل بعض هذه التقاليد للدولة الإسلامية, فاتخذ لنفسه بعض مظاهر القياصرة الرومان في الشام..." [220] وكذا "...لاشك أن من بين العوامل التي دفعت الأمويين إلى هذا التحول الفاصل بين عهدين, قيام خلافتهم في الشام التي عرفت نظام الملكية الإمبراطورية المتوارثة وتركت تنظيمات حكمها بارزة على المنطقة بعد انسحابها..." [221].

إن هذه المبررات كلها تجعل عملية التحول غير إرادية بل مرتبطة بسياقات إما دينية أو اجتماعية أو بالتأثر بالحضارات المجاورة, وتنفي بالتالي صفة الاختيار والتصرف الواعي عن سلوكات جعل نظام الحكم مبنيا على الوراثة والعصبية.

ب - التمييز بين "الخلافة" و "الملك"

للاستدلال على تمايز "الخلافة" و"الملك", كان لابد من صياغة معايير قادرة على ضبط هذا التمييز, ومؤشرات بإمكانها الإجابة على سؤال نوعية وطبيعة النظام السياسي الإسلامي. إن معايير التمييز كانت في البداية مصاغة حول "الذمة المالية" فالخليفة يتصرف في المال تبعا للحق والملك غير مقيد بهذا الشرط " يرد عند ابن سعد والطبري أن عمر طرح على جلسائه سؤالا جاء فيه: ملك أنا أم خليفة ؟, وقد أجابه احدهم : الخليفة لا يعطي إلا حقا ولا يأخذ إلا في حق والملك يعسف الناس فيأخذ من هذا ويعطي هذا ..." [222].

إلى جانب السياسة المالية للحاكم, سيتم وضع معايير أخرى تنطلق من مقارنة تاريخية بين فترة حكم "الخلفاء الراشدين" والفترة التي تليها لتخلص إلى أن الفرق بين الخلافة والملك يكمن في " قانون

---

217 - ابن خلدون- مرجع سبقت الإشارة إليه- ص 110.

218 - ابن خلدون- مرجع سبقت الإشارة إليه- ص 124.

219 - ابن خلدون- مرجع سبقت الإشارة إليه- ص 125.

220 - محمد فاروق النبهان - مرجع سبقت الإشارة إليه - ص 97 .

221 - عبد الهادي بوطالب- مرجع سبقت الإشارة إليه - ص 233 .

222 - هادي العلوي - مرجع سبقت الإشارة إليه - ص 52 .

تنصيب الخليفة [223]، طريقـــة عيش الخلفاء [224] وضع بيت مال المسلمين [225]، زوال حرية الرأي [226] زوال حرية القضاء [227]، انتهاء حكومة الشورى [228]، ظهور العصبيات القومية [229]، زوال سيادة القانون [230] ".

وإذا بقينا في مستوى شرعية الإمام, سنجد أن هذه الأخيرة قد أصبحت بالانتقال إلى مرحلة "الملك" متسمة بالخصائص التالية:

---

223 - " إن أول ما وقع من تغييرات جوهرية كان في تلك المادة الدستورية التي كان يتم وفقها تعيين قائد الأمة وزعيمها , ففي ظل الخلافة الراشدة كانت القاعدة الدستورية المتبعة في هدا الأمر ألا ينهض أحد من نفسه ليستولي على الخلافة أو يركب السلطة بسعيه وتدبيره , إنما كان الناس يضعون أعنة الحكم – بعد تشاورهم – في يد من يرونه أصلح لقيادة الامة وأكفأ لزعامتها , فلم تكن البيعة حصاد السلطة بل كانت ماخة السلطة وسببها و لم يكن لجهود المرء أو محاولته أو تآمره أي دخل في انعقاد البيعة له على الإطلاق وكان الناس أحرار تماما في أن يبايعوا أو لا يبايعوا ومن ثم لم يصلإلى السلطة من لم تنعقد له البيعة برضا الناس الحر " .

أبو الأعلى المودودي : " الخلافة والملك .....- مرجع سبقت الإشارة إليه – ص 99 / 100.

224 - " ...وتلاي التغييرات وضوحا بعد هدا كان اختيار الخلفاء الملوك أسلوب عيش قيصر وكسرى .. وتركهم طراز عيش النبي (ص) والخلفاء الراشدون الأربعة , فلقد اتخدوا لسكناهم قصورا ملكية أحاطوها بحرس وعسس خاص وجعلوا الحراس يمشون أمام مواكبهم والحجبة يحولون بينهم وبين الشعب وانقطاع اتصال الرعية بهم اتصالا مباشرا ".

أبو الأعلى المودودي : "الخلافة و الملك ... – مرجع سبقت الإشارة إليه – ص 101 / 102 .

225 - "... في عصر الملك ....أصبحت خزانة الدلوة ملكا للسلطان وأسرته وما على الرعية سوى أن تدفع له الخراج دون أي حق مساءلة الحكومة أو محاسبتها " , أبو الأعلى المودودي: " الخلافة والملك ...- مرجع سبقت الإشارة إليه – ص 102 / 103.

226 - "... حيث سلب المسلمين حريتهم في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ...هده الحرية كانت مصونة ومكفولة للناس أيام الخلافة الراشدة... وما كان القمع لمن نقد الناقدين بل الرد على اعتراضاتهم وإجابة انتقاداتهم إجابات شافية معقولة مقنعة , فلما انقلب الحال وأضحت الخلافة ملكا حبست الضمائر بأقفال غلاظ وربطت الألسنة بأربطة متينة ".

أبو الأعلى المودودي : " الخلافة والملك... – مرجع سبقت الإشارة إليه – ص 104.

227 - "... كان مبدأ حرية القضاء أيضا واحدا من المبادئ الأساسية في الدولة الإسلامية... فلما انقلبت الخلافة ملكا أخد هدا المبدأ يتكسر ويتلاشى .." , أبو الأعلى المودودي : " الخلافة والملك .....- مرجع سبقت الإشارة إليه – ص 107.

228 - "....لما انقلبت الخلافة ملكا ...حل الاستبداد الشخصي محل الشورى ونفر الملوك من أهل العلم الدين يقولون الحق ويعرفون الحق كما فر هولاء بدورهم من الملوك , فإن اتخذ الملوك بعدئذ مستشارين فمن ولاتهم وقادتهم وأمراء الأسرة الملكية ورجال البلاط وليس من أهل الرأي الدين كانت الأمة تثق في كفاءتهم وأمانتهم ودينهم".

أبو الأعلى المودودي : " الخلافة والملك ... – مرجع سبقت الإشارة إليه – ص 108.

229 - "... وهناك تغيير آخر ظهر في زمن الملك وهو عودة سائر العصبيات الجاهلية والقومية والوطنية والقبلية لأن ترفع رأسها من جديد بعد أن كـــان الإسلام قد أخمدها وصهر كـــل من قبلوا دين الله صهـــرا وشكل منهم أمـــة ينالون فيها حقوقا متساوية ", أبـــو الأعلـــى المودودي : " الخلافة والملك ...- مرجع سبقت الإشارة إليه – ص 109.

230 - "....لم يتردد الملوك في تحطيم كل قيد والوثوب على كل حد وضعته الشريعة. ومع أن قانون الدولة في عصرهم ظل قانونا إسلاميا ورغم أن أحدا منهم لم يكن ينكر الوضع القانوني والدستوري لكتاب الله وسنة رسوله ومع أن المحاكم كانت تفصل في الأمور حسب هدا القانون وحده وكانت كافة الأمور والمعاملات في الأحوال العامة تجري وفق الأحكام الشرعية إلا أن سياسة أولئك الملوك لم تكن تابعة خاضعة للدين", أبو الأعلى المودودي:"الخلافة والملك... – مرجع سبقت الإشارة إليه – ص 112 .

- الميلاد المقترن بأزمة الشرعية: " فمعاوية أعلن معارضته لتولي علي بن أبي طالب الخلافة أي أنه تمرد على الشرعية من موقع المسؤولية ثم خطا خطوة حاسمة عندما بادر إلى إعلان نفسه خليفة للمسلمين واستخلص لنفسه البيعة من أهل الشام " [231].

- شرعية مبنية على استخدام العنف: " فقد رأيت كيف صار الأمر إلى الملك وبقيت معاني الخلافة من تحري الدين ومذاهبه والجري على منهاج الحق و لم يظهر التغيير إلا في الوازع الذي كان دينيا ثم انقلب عصبية وسيفا... ثم ذهبت معاني الخلافة و لم يبق إلا اسمها وصار الأمر ملكا بحتا وجرت طبيعة التغلب إلى غايتها واستعملت في أغراضها من القهر والتغلب في الشهوات والملاذ..." [232] , أو "... أصبحت الأولوية للسلطة السياسية القائمة على العنف واستخدام العنف لكي تفرض نظامها الاجتماعي والسياسي المثبت والمرسخ من قبل الفئة الاجتماعية المنتصرة والدولة بصفتها قوة ضبط وإكراه شرعي..." [233].

- التأسيس لنظام وراثي وفق قاعدة ولاية العهد: "... اختارت دولة الأمويين... صبغ الحكم بالطابع الشخصي وتحويل النظام الإسلامي الديني الدنيوي إلى ملكية متوراثة محصورة في أعقاب الخلفاء الأمويين... ولأول مرة أحدث مؤسس الدولة نظام ولاية العهد... وأصبح الحكم متوارثا ومحصورا في بني أمية " [234].

3- رد الفقهاء على حاجات الدولة الجديدة

أدى الانتقال من "الخلافة" إلى "الملك" بالمؤسسة الفقهية إلى تقديم أجوبة وفتاوي تؤطر النظام الجديد للحكم وتؤسس لعملها ليس فقط على "الشريعة الإسلامية" بل تنهل أيضا من مرجعية التراث السياسي الفارسي, وتقدم نصائح للملك قصد تقويته, توطيده وضمان استمراريته, لقد تخلى الفقهاء عن التنظير لدولة الخلافة لفائدة قيام دولة قوية مختزلة في "الملك" أو "السلطان" وعملوا على منحها الشرعية عن طريق تبرير قيامها ووجودها وضرورة طاعتها.

أ- من "السياسة الشرعية" إلى "الآداب السلطانية"

يقصد بالأدب السلطاني " تلك الكتابات السياسية التي تزامن ظهورها الجنيني مع ما يدعوه الجميع بحدث انقلاب الخلافة إلى ملك وكانت في جزء كبير منه نقلا واقتباسا من التراث الفارسي واستعانة

231 - عبد الهادي بوطالب– مرجع سبقت الإشارة إليه - ص 231.

232 - ابن خلدون– مرجع سبقت الإشارة إليه - ص 164.

233 - محمد أركون – مرجع سبقت الإشارة إليه - ص 169.

234 - عبد الهادي بوطالب– مرجع سبقت الإشارة إليه - ص 233 .

في تدبير أمور الدولة, هي كتابات تقوم في أساسها على مبدأ نصيحة أولي الأمر في تسيير شؤون سلطتهم, وفي عرضها لنصائحها الهادفة إلى تقوية السلطة ودوام الملك, تتبع هذه الآداب منهجية أو لنقل تصورا عمليا براغماتيا يجعل منها في النهاية فكرا سياسيا أذاتيا لا يطمح إلى التنظير بقدرما يعتمد التجربة..." [235].

إن الانتقال من "الخلافة" إلى "الملك" قد أدى بالفقهاء إلى إيجاد تخريجات وفتاوي لا تدرج في أبواب الفقه [236] وتختلف عن "السياسة الشرعية", باستبعادها احتكار النص الشرعي للتفكير السياسي فإذا كان منظرو السياسة الشرعية يحصرون استشهاداتهم في الدائرة الإسلامية بدءا من الآية القرآنية والحديث النبوي إلى ما أجمع عليه الفقهاء, فضلا عن احترامهم الشديد للتسلسل القيمي لهذه الحجج المعرفية, فإن الأدباء السلطانيون يلجأون بدورهم لهذه الاستشهادات طارحينها جنبا إلى جنب حسب الموضوع مع مقولة فارسية مأثورة أو حكمة يونانية من دون أدنى تفاضل مرجعي [237].

ف "الأدب السلطاني" يقدم إجابات شرعية للتغيير الذي طال أساس النظام السياسي الإسلامي واستعانته بقواعد وآليات خارج محدد الشرع ويعبر على منطق الدولة على حساب الدعوة [238], عبر تحويل مهام الإمام إلى آليات تنحصر وظيفتها في ضمان دوام سلطة السلطان [239]. إن هذا التحول في الايديولوجيا وفي الإنتاج المشرعن للسلطة قد قاد إلى النتائج التالية :

أولا : أن هذا النوع من التفكير السياسي ينظر لنظام حكم "دنيوي" مبني على المنفعة المجردة ويعتمد النصيحة حجر الزاوية وهو أبعد ما يكون عن الخلافة كما عرفها الماوردي وابن خلدون.

ثانيا : إن مادة الآداب السلطانية متعددة المصادر ولكنها تعتمد بالأساس على تاريخ الفرس أو أقوال حكمائهم وعهود حكامهم, لأن الانطباع السائد لدى المسلمين أن ما يميز الفرس عن غيرهم من الأمم هو السياسة والدهاء.

ثالثا: أن هذه الآداب تعكس التنازل عن الشروط الشرعية للخلافة والتنظير لنظام حكم أبعد ما يكون عن نظام الخلافة [240].

---

235 - عز الدين العلام : " الآداب السلطانية – دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي " , سلسلة عالم المعرفة عدد 324 سنة 2006 ص 8/ 9 .

236 - هادي العلوي – مرجع سبقت الإشارة إليه – ص 6 .

237 - عبد الله العروي – مرجع سبقت الإشارة إليه – ص 105 .

238. - محمد الرحموني – مرجع سبقت الإشارة إليه – ص 134 .

239 - عز الدين العالم – مرجع سبقت الإشارة إليه – ص 43 .

240 - محمد الرحموني – مرجع سبقت الإشارة إليه – ص 142 / 143 .

ب- من "دولة الخلافة" إلى "الدولة السلطانية"

قاد الانتقال من "الخلافة الحقيقية" نحو "الخلافة الظاهرة", بتعبير ابن خلدون الفقهاء إلى التنظير لدولة قائمة على العصبية والإكراه وليس على الشرع, ويطرح الأستاذ عبد الله العروي سؤال الشروط التي يرتقي بها الحكم إلى مرتبة الخلافة وبدونه يبقى إمارة حتى لو كان عادلا ورافعا راية الشرع ؟ [241] ليجيب بأن "... كلام الفقهاء جميعا أن الدولة السلطانية التي تطبق الشرع حرفيا ليست خلافة لأنها تهدف من وراء ذلك التطبيق إلى الراحة والاستقرار, أي إلى غاية دنيوية, أما الخلافة فهي الحكم الذي تهدف من وراء المصلحة الدنيوية المحققة إلى مقصد الشريعة " [242] .

إن إدراك طبيعة التحولات التي طرأت على الدولة الإسلامية وأسسها وابتعادها عن نموذج "الخلافة" التي تحولت إلى "يوتوبيا", جعلت الفقهاء ينظرون لحكم سلطاني مطلق يحافظ لأسباب سياسية محضة على قواعد الشرع [243], فالدعوة إلى التشبث بالشريعة حسب نصائح "الأدب السلطاني" تروم تدعيم سلطة الملـــك واستقـــراره مما أدى إلى مفارقة تاريخية كبرى تتمثل في الحضور الفعلي والواقعي للدولة الإسلامية من جهة وغيابها الأخلاقي أو استحالة تحقق مثالها [244], لكـــن هل يحيـــل ذلـــك إلى خصوصية مرتبطة فقط بالتجربة والسياق الإسلاميين ؟ .

يجيب عبد المجيد الشرفي على هذا السؤال بقوله "... إن الفارق بين الأهداف التي رمت إليها الرسالة من ناحية ومآلها في التاريخ من ناحية أخرى لا يستغرب بل ليكاد يكون هو القاعدة في الحركات الدينية والفلسفية, فهذا ما حصل على سبيل المثال للبروتستانتية ومصاحبتها للحداثة حيث كان لحركة الإصلاح نتائج غير مرغوب فيها وبعيدة كل البعد عما أراده روادها وفي تناقض تام مع أهدافها في بعض الأحيان ... " [245].

241 - عبد الله العروي - المرجع السابق – ص 102 .

242 - عبد الله العروي - المرجع السابق – ص 103 .

243 - عبد الله العروي - المرجع السابق – ص 122 .

244 - عز الدين العلام " السياسة الإسلامية بين الدين والدولة .....- مرجع سبقت الإشارة إليه .

245 - عبد المجيد الشرفي – المرجع السابق – ص 99 .

الفصـــــل الرابـــــع

الأسس التقليدية للنظام السياســـــي المغربـــــي

في نهاية القرن 19 وبداية القرن العشرين, بدأ النقاش في "الإيالة الشريفة" حول ما اعتبر قواعد سياسية ثابتة والمشكلة من البيعة, الشورى والحكم الشرعي وأيضا السلطة المطلقة ووراثة الحكم وكذا الأصل الشريفي للسلطان بتنظيم إداري وسياسي قائم على "المخزن", الظهير والوزارة... إنها ملامح الملكية المغربية المطالبة بالإصلاح والتغيير, فلقد وعت النخبة المغربية في لحظة صدامها بالآخر, أن الإجابة على سؤال التأخر ومقاومة المحتل لا يمكن أن تختزل في دائرة الاهتمام بالجيش... بل تمتد أيضـــا إلى مجال السلطة والدولة عبر البحث عن أسس جديدة لها وغير معتادة في إطار "الدولة المخزنية" أو "الدولة السلطانية" .

ولقد اتخذت مشاريع الإصلاح السياسي والدستوري من"القانون العام الإسلامي" مرجعا أساسيا لها وإن كان بالإمكان التمييز من داخلها بين مستويين :

الأول: الذي يعتبر أن الإصلاح السياسي والدستوري لن يعني في مجتمع سياسي سلطاني سوى إعادة النظر في العقد السياسي الذي يشد السلطان إلى الرعية والمتمثل في البيعـــة عبر تجديده وتقييده بما يكفل إعادة توزيع للسلطـــة[246], حيث يتم تقديم "البيعـــة الحفيظية" كلحظـــة إصلاحية رامت إلى استرجـــاع البيعة لمضامينها "التعاقدية" وبنائها لسلطة متوازنة عبر طرفي السلطان / العلماء واعتبارها حاملة لبرنامج سياسي يمس مجالات تنظيمية تروم في العمق إلى تقييد إرادة السلطان .

الثاني: يستحضر آليات وقواعد القانون العام الإسلامي مع استعارة أفكار خارج الحقلين السياسي والثقافي المغربي و تنهل من المرجعية اللبرالية. في هذا الصدد يمكـــن أن نقدم مثال مشروع دستور 1908 الذي وإن استحضر النقاشـــات الدستوريـــة في سياقاتها الغربية من قبيل: تدوين الدستور حقوق الإنسان والمواطن, مفهوم السيادة الوطنية مجسدة في البرلمان وآلية الاقتراع والانتخاب[247], فإنه أيضا قد بقي وفيا "للمرجعية الخليفية" حيث اعتبر مشروع الدستور السلطان "إمام للمسلمين وحامي حوزة الدين" (المادة 6) و "الطاعة لـــه واجبة والاحترام لذاته مفروض لأنه وارث البركـــة" (المادة 7) و هو " غير مسؤول بأمر من أمور الدولة لا داخليا ولا خارجيا " (المادة 8) [248] .

246 - عبد الإله بلقزيز : " الخطاب الإصلاحي في المغرب -- التكوين والمصادر 1844- 1918 " دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع , الطبعة الأولى 1997 ص 95 .

247 - محمد معتصم : " النظم السياسية المعاصرة -- النظـــام السياسي المغـــربي -- " منشورات إيزيس, فبراير 1993 ص 114 .

248 - يعلق د. محمد عابد الجابري على مشروع دستور 1908 بقوله "....إذا كان علال الفاسي يرى أن محرري هذا الدستور من الشباب المغربي الناهض الذين تلقوا مساعدة من الصحفيين اللبنانيين لكون بعض عباراته تحمل نفسا مسيحيا , وإذا كان عبد الله العروي يرى أن الأمر يتعلق بدستور مقتبس من الدستور العثماني المورخ في 23 ديسمبر 1876 , فإن لا هذا ولا ذاك ينالان من قيمته التاريخية ولا من دلالاته على

هيمنة مرجعية "السلفية" وقواعد التقليد على المشاريع الإصلاحية التي قدمتها الانتلجنسيا المغربية يتجلى أيضا في وثيقة 11 يناير 1944 حين التمست مكونات الحركة الوطنية من السلطان "... أن يشمل برعايته حركة الإصلاح التي يتوقف عليها المغرب في داخله, ويكيل نظره السديد إلى إحداث نظام سياسي شوري شبيه بنظام الحكم في البلاد العربية الإسلامية تحفظ فيه حقوق سائر عناصر الشعب وسائر طبقاته وتحدد فيه واجبات الجميع "[249], وهي مضامين سيعاد إنتاجها بمناسبة وضع أول دستور للمغرب سنة 1962 حين شدد أقطاب من الحركة الوطنية على فكرة "التوفيقية" بإدماج قواعد البيعة, ولاية العهد... وصفة أمير المؤمنين في بناء دستوري منسوخة مؤسساته وآلياته من دستور الجمهورية الخامسة الفرنسية, "توفيقية" عبر عن مضمونها علال الفاسي بقوله "... إن وجود دولة ما يستدعي اعتبار ظروفها التاريخية التي تكونت فيها والأسس التي انبنت عليها والحاجة الشعبية التي كان وجودها استجابة لها... ولكن ذلك لا يعني عدم الإصلاح والتنقيح... ومن هذين العاملين يمكننا التوفيق بين مختلف النظريات السياسية في إصلاح نظامنا العتيق وجعله أكثر قدرة على مسايرة هذا العصر وحاجاته "[250].

إن "التوفيقية" بين قواعد القانون العام الإسلامي وقواعد اللبرالية قد أدت إلى الإبقاء على الأسس التقليدية للسلطة ومنحها شرعية إضافية ومصدرا آخر للسيطرة غير ثيوقراطي, لكن ما هي طبيعة العلاقة التي تربط بين هذين المستويين من السلطة والشرعية؟ وهل التعايش داخل النص الدستوري مثلا لا يخفي تراتبية ونوعا من الأولوية بين السياقين على مستوى الممارسة ؟ , إن الإجابة على هذه الأسئلة تدور حول الأفكار التالية :

– أن قراءة قواعد النظام السياسي المغربي وإطاره الدستوري يجب أن تتم عبر استحضار قوة وعراقة قواعده التقليدية وهو ما أدى إلى ميلاد أطروحتي "الخليفية" و "التقليدانية" للدستور المغربي .

صعيد تطور وعي الانتلجنسيا المغربية الجديدة التي ساعدها ظروف " الثورة الحفيظية " على السلطان عبد العزيز وعزل هذا الأخير ومبايعة عبد الحفيظ مبايعة مشروطة على التطلع بعيدا إلى إرساء الأسس الدستورية لدولة حديثة ".

د.محمد عابد الجابري " المغرب المعاصر – الخصوصية والهوية ...الحداثة والتنمية " , مؤسسة بنشرة للطباعة والنشر الدار البيضاء , نوفمبر 1988 ص 22 .

249 – عبد اللطيف حسني : " تأملات في الأوضاع الراهنة على ضوء مطالب 11 يناير 1944 " ضمن أعمال " بيان يناير 1944 بين مطلبيه: الاستقلال والديمقراطية " , أعمال الندوة المنظمة من طرف مجلة أمل للتاريخ والثقافة والمجتمع , مطبعة النجاح الجديدة 1996 ص 155 .

250 – علال الفاسي: "النقد الذاتي" مطبعة الرسالة ص 152 -153 .

– أن توفيقية الأفكار وتعايش المرجعيات لم يحجب أولوية النص التقليدي الموظف في لحظات سياسية لا تقدم بصددها النصوص الحديثة أجوبة ناجعة, لذا تستعيد آليات البيعة, إمارة المؤمنين... مكانتها الطبيعية وأولويتها على القواعد الدستورية الحديثة .

– أن استعارة القواعد والمؤسسات العصرية لا يعني قطيعة مع النظام السلطـــاني و لا مؤشرا على ميلاد نظام سياسي حديث ولكن استمرارية للقواعد التقليدية داخل فضاءات حديثة مفرغة من الفكرة المؤسسة لها في أنساق ولادتها والتي نجحت فيها فكرة الديمقراطية واعتبر فيها الشعب مصدرا للسلطة .

1 – النظام السياسي المغربي: قراءة من مدخل "التقليد"

هل ولوج النظام السياسي المغربي العهد الدستوري, قد أحدث قطيعة مع الموروث السياسي التاريخي والديني الذي ميز نظام الحكم في مغرب ما قبل دستور 1962 ؟. باستثناء قراءة "المركزية الأوربية" التي تجعل من دستور 1962 نسخة مغربية لدستور الجمهورية الخامسة الفرنسة لسنة 1958 فإن قراءات أخرى تنطلق من "التقليد" كمرجع للحكم على النظام السياسي المغربي قواعده الدستورية وآليات اشتغاله, إن الاتفاق على مرجع الإحالة لم يقد إلى الإجماع على طبيعة النظام المقنن وفق دستور 1962 حيث بروز قراءتين: قراءة "خليفية" تذهب إلى أن جوهر السلطة في المغرب يحيل على النموذج الخليفي حيث قواعد البيعة, إمارة المؤمنين, قدسية الحاكم, إسلامية الدولة... وتقر بتعثر "الدستورانية" بحمولتها الفكرية المحيلة على مفاهيم فصل السلط, التمثيل السياسي... وفي المقابل تظهر القراءة "التقليدانية" المؤمنة بفكرة تعايش المرجعيات حيث حضور المرجعية الخليفية لكن ضمن مؤسسات حديثة عصرية, تعايش يمنح للمؤسسة الملكية دورين: دور الملك الدستوري, ودور الملك أمير المؤمنين, فالقراءة التقليدانية على عكس القراءة الخليفية تستحضر تأثيرات النموذج الإسلامي لكن إلى جانب حضور قواعد عصرية حديثة لا تجد أساســا لها في البنية المخزنية ولا في الممارسات السلطانية. إنها قراءة تؤكد على حضور التقليد وهنا تتفق مع القراءة " الخليفية " لكنها تختلف عنها في كون التقليد واستمراره لا يتم عبر مؤسسات تقليدية بل على العكس عن طريق قنوات حديثة مفرغة من حمولتها العصرية ومشبعة بشرعية مستمدة من التاريخ والدين .

أ- النظام السياسي المغربي و " نظرية الخلافة " [251]

تمر عملية فهم واستيعاب آليات اشتغال النظام السياسي المغربي بالشكل المقننة به دستوريا حسب دعاة "نظرية الخلافة", عبر استحضار القانون الخليفي ومقارنة القواعد الدستورية ليس بمثيلاتها في الأنساق الغربية بل باستحضار تأثير التاريخ والتقليد والكتابات الفقهية .

إن هذه القراءة للدستور المغربي تنفي عنه طابع الحداثة بالنظر إلى " الاستراتيجية التي تبنتها المؤسسة الملكية والمبنية على التقليد وليس التحديث" [252] وأيضا لطبيعة القانون الدستوري "الحديثة والأوربية" وظروف ميلاده " فهو نتاج مسار للصراع الطبقي حول السلطة انتهى بانتصار البورجوازية, وكانت الغاية منه – أي الصراع – الوصول إلى مرحلة الحرية الفردية والجماعية المقننة تحت مبدأ: القانون هو التعبير عن الإرادة العامة " [253] .

هذه الخصوصية تجعل " تعبير القانون الدستوري الإسلامي دون معنى... فعمل الفقهاء كانت الغاية منه نمذجة تجربة سياسية وتقديمها باعتبارها نموذجا مثال و لم يكن هدفهم التحديد الإنساني للسلطة المطلقة أو القانون الإلهي, بل فقط تدعيم الملكية المطلقة " [254], بل " إن القانـــون الدستوري والقانون الخليفي هما نتاج حقلين حضـــاريا وتاريخيا مختلفين أحدهمـــا طبع بالصراع حول الحرية والثاني بوحدة وانسجـــام الأمة في مقابل خليفة يعد المصدر الوحيد للسلطة " [255].

"نظرية الخلافة" كمدخل لقراءة الدستور المغربي تتأسس عبر أولوية "القانون الخليفي" ولا تستحضر في قراءتها للدستور المغربي سوى المرجعية الإسلامية, فدستور 1962 " منح للسلطان إضافة إلى السلطات الممارسة بشكل عادي من قبل رؤساء الدول الديمقراطية الصلاحيات التقليدية للخليفة وهذه العملية الدستورية هي أصل خصوصية القانون الدستوري المغربي " [256]. إن تعثر القواعد الحديثة الذي تثيره القراءة الخليفية كان محط ملاحظة Jacque Robert خلال النقاشات الدستوريـــة في مغرب ما بعد الاستقلال, عبر عنه بما يلي: "... إذا كانت الحماية قد حملت معها فعالية الآليات

---

251 - حيث شكلت هذه المقاربة أساس أطروحة استادنا د.عبد اللطيف أكنوش.

Agnouche Adbelatif – op cit - .

252 - ibid. page 307.

253 - ibid. page 307.

254 - ibid. page 320.

255 - ibid. page 320.

256 - ibid. page 322.

الإدارية والتقنيات السياسية الحديثة مما أعطى للمغرب قواعد بنية دولة مطابقة لإكراهات القرن العشرين... فإنه على المستوى الدستوري يظهر الأمر وكأنه قوس تاريخي فقط " [257].

إن تأثير مضمون "القانون الخليفي" يظهر على مستوى الوثيقة الدستورية من خلال :

- ديباجة الدستور المعلنة على "أن المملكة المغربية دولة اسلامية" [258].

- الفصل 19 من الدستور الذي ينص على أن "الملك أمير المؤمنين والممثل الأسمى للأمة ورمز وحدتها وضامن دوام الدولة واستمرارها، وهو حامي حمى الدين والساهر على احترام الدستور، وله صيانة حقوق وحريات المواطنين والجماعات والهيئات", مما يعطي للقانون الخليفي بعده الدستوري ويجد من خلاله الملك في مواجهة وظائف ثلاث: دينية , وطنية وسياسية [259].

- صفة الإمامة تجعل من الملك طبقا للمادة 23 من الدستور " شخص مقدس لا تنتهك حرمته " مما يعني عدم مسؤوليته القضائية والسياسية [260].

ب- النظام السياسي المغربي و "أطروحة التقليدانية"

على عكس " نظرية الخلافة " التي تعتبر مدخل التقليد هو الكفيل بدراسة النظام السياسي المغربي فإن "أطروحة التقليدانية" مع استحضارها لموروث الخلافة الإسلامية لا تهتم أيضا بحدث الدسترة وتحيل على سياق جديد يتمثل في تبني مؤسسات حديثة لكنها مشبعة بالموروث الديني والتاريخي, حيث منح شرعية حداثية للمؤسسة الملكية لكن دون القطع مع شرعياتها التقليدية ليظهر بالتالي "الملك الدستوري كمجرد امتداد عصري لأمير المؤمنين الذي يشكل عمقه الاستراتيجي" [261], فتقليدانية النظام السياسي المغربي تعني "... تأكيد أولوية الشرعية الدينية واعتبار الملك أميرا للمؤمنين يستمد مهامه لا سلطه أو صلاحياته من الكتاب أو السنة, وعدم اعتبار الدسترة إحداثا لدولة أو قطيعة في النظام القانوني والسياسي للبلاد, والتعريف الملكي للدستور على أنه تجديد للبيعة وللعهد المقدس بين العرش والشعب وأنه مجرد إطار للنظام السياسي ولسير السلط... ووسيلة لخدمة السياسة الملكية يمكن تعديلها كلما دعت الضرورة لذلك لكي لا تتحول لعائق للسياسة الملكية " [262].

---

257 - Jacques Robert : le problème constitutionnel au Maroc ; R.D.P.S.P 1961 page 966.

258 - Agnouche Adbelatif – op cit – page 322

259 - ibid – page 322

260 - ibid – page 327.

261 - محمد معتصم : " النظام السياسي الدستوري المغربي " مؤسسة ايزيس للنشر , الدار البيضاء الطبعة الأولى, مارس 1992 ص 81 .

262 - محمد معتصم : " النظام السياسي..." – مرجع سبقت الإشارة إليه – ص 80 .

فأطروحة التقليدانية تعتبر أن الفصل 19 لا يجمع فقط المخزون التاريخي والسياسي للنظام المغربي بل يعد المدخل الوحيد لقراءة الدستور المغربي حيث " مملكة أمير المؤمنين دولة إسلامية ذات سيادة كاملة, ولغة القرآن هي لغتها الرسمية ونظام الحزب الوحيد نظام غير مشروع لأن وحدة الأمة يجسدها الملك لا الحزب الوحيد, وإذا كانت السيادة للأمة والقانون هو أسمى تعبير عن إرادة الأمة فإن الملك هو ممثلها الأسمى في الفصل 19. ومع أن دين دولة أمير المؤمنين لا يمكن أن يكون إلا الإسلام, فإن التزامه التاريخي بضمان الحماية لأهل الكتاب قد دستر بالنص على ضمان الدولة حرية ممارسة الشعائر الدينية, في حين أن مجموع الحقوق والحريات الفردية والجماعية الواردة في الباب الأول من الدستور يضمنها الملك أمير المؤمنين الذي خوله الفصل 19 صيانة حقوق وحريات المواطنين والجماعات والهيآت "[263].

إن الاستدلال على تقليدانية النظام السياسي المغربي تستحضر إلى جانب القراءة النصية للدستور معطى تغطية الفصل 19 للحياة السياسية المغربية واللجوء إليه لأداء عدة وظائف منها "هيكلة المجال الديني: فقد كان لجوء الملك الدستوري الصريح فيها إلى إمارة المؤمنين وإمامة المسلمين والفصل 19 ضروريا لمواجهة مخاطر الحركة الأصولية وإعادة هيكلة دور العلماء, تعضيد الملك الدستوري: حيث أنه أمام عدم إمكانية نصوص الدستور المكتوب حل إشكالية انسحاب الفريق البرلماني الاتحادي سنة 1981 من البرلمان وأمام عدم توفر الملك الدستوري على سلطة شكلية دستورية للبت في مدى دستورية هذا الموقف, كانت الإثارة الملكية لمهام أمير المؤمنين التي تنيط به السنة والكتاب – قبل الدستور – البت في هذه النوازل وتعضيد الملك الدستوري سد الفراغ التشريعي: وقد كان اللجوء فيها صريحا للفصل 19 لتمكين الملك الدستوري في ظل عدم إمكانية تطبيق سائر فصول الدستور التي تنظم حلوله محل البرلمان من سد الفراغ التشريعي الناجم عن تأجيل انتخاب مجلس النواب في أكتوبر 1983 " [264].

ومع ذلك يمكن لنا أن نبدي العديد من الملاحظات بشأن الأسس التي قام عليها "الطرح التقلداني" للاستدلال على تقليدانية القانون الدستوري المغربي, منها :

أولا: أن نقد القراءة التي تنطلق من مقارنة الدستور المغربي بدستور الجمهورية الخامسة ونعتها بكونها سقطت في "المركزية الأوربية" على اعتبار تجاهلها للجذور والأعماق الإسلامية والمغربية

263 – محمد معتصم – نفس المرجع السابق – ص 77 .

264 – محمد معتصم – نفس المرجع السابق – ص 84 – 85 .

للدستور المغربي[265] وتقييمها قانون ومؤسسات البلاد الغير أوربية من خلال مرجعية أوربية[266] تتجاهل طبيعة المشرع الدستوري المغربي المشكل من القانونيين الفرنسيين الذين لم تحركهم أثناء صياغة وثيقة 1962 سوى مرجعية دستور الجمهورية الخامسة المقدم كنموذج قابل للتصدير, و لم يتجاوز تأثير بعض الشخصيات المغربية كعبد الكريم الخطيب وعلال الفاسي سوى إضافة الفصل 19 بسقف نظري يروم تأكيد عراقة فكرة الدولة والتنظيم والدلالة على الأصل الديني للحكم بمعنى أن مسألة التقليدانية والتطورات التي سيعرفها هذا الفصل لم تكن مستحضرة أثناء تحرير صك 1962 [267].

ثانيا: أن الحياة السياسية المغربية وإلى حدود 1981, لا يمكن قراءتها إلا قراءة دستورية قانونية غير مرتبطة بالفصل 19 وكان على الفقه التقليداني أن يقدم أمثلة مضادة دالة على وجود هذه القراءة, حيث سيتم تقديم أمثلة تعود تاريخيا إلى فترة ما قبل الدسترة من قبيل, رفض مطلب الجمعية التأسيسية[268], مفهوم الملكية الحاكمة[269], التحالف مع شبكة النخب المحلية[270] والخلاف حول نمط الاقتراع[271], وهي أمثلة اجتهد كثيرا في استنباط تقليدانيتها و لم توضع في تاريخانيتها؛ فالصراع حول آلية وضع الدستور وتحديد طبيعة النظام السياسي وآلية الاقتراع كان صراعا قانونيا بامتياز, حركه هاجس الصراع حول السلطة, وحاول من خلاله طرفي الحقل السياسي الملكية ومكونات الحركة الوطنية البحث عن مسوغات شرعية لأطروحاتهم خارج المعين الديني.

ثالثا: أن هشاشة الطرح التقلديايي يمكن قراءتها مثلا في تأويلها لحالة الاستثناء, فالفقه التقليداني سيعتبرها " اولى صدامات هذه الدستورانية الغربية مع خصوصيات المحيط المغربي من خلال تعثر البرلمانية... وستبرز عدم فعلية هذه الدستورانية الغربية" والغريب أن "العالم الدستوري" الذي سخر مهاراته لخدمة السلطة[272], سيتناسى أن هذه الأخيرة ستلجأ إلى الدستورانية الغربية من خلال الفصل

---

265 - محمد معتصم : " التطور التقليداني للقانون الدستوري المغربي " , أطروحة لنيل دكتوراه الدولة في القانون العام كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية الحسن الثاني الدار البيضاء , مارس 1998 ص 13 .

266 - محمد معتصم – نفس المرجع السابق – نفس الصفحة .

267 - محمد أتركين: " الانتقال الديمقراطي والدستور – قراءة في فرضية تأسيس القانون الدستوري للانتقال الديمقراطي بالمغرب ", أطروحة لنيل الدكتوراه, جامعة الحسن الثاني بالدار البيضاء 2004 ص 131 .

268 - محمد معتصم – نفس المرجع السابق – ص 161 .

269 - محمد معتصم – نفس المرجع السابق – ص 85 .

270 - محمد معتصم – نفس المرجع السابق – ص 87 .

271 - محمد معتصم – نفس المرجع السابق – ص 93 .

272 - يقصد هنا د.محمد الطوزي الأستاذ محمد معتصم , أنظر محمد الطوزي – مرجع سبقت الإشارة إليه – ص 84 .

35 لمواجهـــة مـــا نعت "تعثر البرلمانية", فلماذا لم يواجه الطرح التقليداني حالة الاستثناء عبر إعمال الفصـــل19؟ وهو الفصل الذي كان سيجنب المؤسسة الملكية النقـــاش حـــول مدى توفر الشروط الموضـــوعية والشكليـــة المقيدة لإعمـــال حالة "الديكتاتورية المؤقتة" ؟ فالمؤسسة الملكية قد وجدت النص الملائم لضبط أزمة 1965 في الفصل 35 وهو اتجاه يحيل على الاشتغال بواسطة الفصول الحداثية داخل الوثيقة الدستورية بعيدا عن التأويلات التقليدانية [273] .

2- الممارسة التاريخية للبيعة في السياق المغربي

- دراسة حالات -

انتهينا في دراستنا لمنظور الفكر السياسي الإسلامي لشرعية السلطة وانتقالهـــا إلى وجود تصورين متباينين أحدهما بقي رهين النص الشرعي وغير مكترث بالتجربة التاريخية ويتحدث عن البيعة وولاية العهد واختيار الحاكمين... في سياقاتها النظرية وفي استبعاد كلي لكيفية تحققها على مستوى الممارسة وبين رأي مخالف ينطلـــق من الممارسة والتجربة التاريخيتين ويبحث للقواعد الجديدة للسلطة المبنية على استعمال القوة والإجبار عن مبررات شرعية.

إن المسافة بين "النظام المثال" و "النظام القائم" سنجدها أيضا حاضرة في طريقة مقاربة آلية البيعة في السياق المغربي, بين مختزل لإشكالية البيعة في "الوثيقة" مضمونها أطرافها وطريقة تحريرها... وبين واضع "للوثيقة" في محيطها وسياقها التاريخي ومدى تمثلها للقواعد الشرعية, إن الاختلاف في طريقة المقاربة سيؤدي إلى نتائج متباينة حيث تظهر البيعة في المستوى الأول مؤسسة للسلـــطة ومانحة الشرعية للحاكمـــين في حين لا تتجاوز في المستوى الثاني سياق "الإخراج النهائي" لإشكالية السلطة التي حسمت في مصيرها ومآلها محددات الإكراه والعنف...

ويمكن تقديم المثالين التاليين لتبيان ملامح التصورين المصاغين حول آلية البيعـــة في السياق المغربي:

- التصور الأول: يعتبر بأن البيعة "... تتم بحمد الخالق والتنويه بآلائه وأفضاله, ثم بالرسول والصلاة عليه, ويتلو ذلك التعبير عن ضرورة وجود إمام يسهر على مصالح الأمة بالعدل والحق, ويتخلل ذلك آيات وأحاديث نبوية ثم يأتي تقديم المرشح للإمامة, فذكر الأطراف الداخلة في البيعة, بعد الإشارة إلى التزامات المبايعين باسم الأمة تجاه السلطان الجديد... وعلى العموم فقد وقع التخلي عن ذكر التزامات المرشح نفسه تجاه الأمة, ثم يتلو ذلك دعوات بالتوفيق للسلطان, فالنص على تاريخ

273 - محمد أتركين – مرجع سبقت الإشارة إليه – ص 132 .

كتابة البيعة وأخيرا إمضاء الأطراف المبايعة "[274] أو "... عقد مكتوب يقوم من خلاله أعوان العدل في الدولة كتابة بالاشهاد وتسجيل التزامات من يعقدون البيعة... وبمجرد تحرير نص البيعة والمصادقة عليها تقام الدعوات لصالح الملك الذي تمت توليته وفق التقاليد التي درج عليها المخزن ويليها ضرب الطبول والنفخ في النفير أو الأبواق وطلقات المدافع... ويقوم بعد ذلك الخطاطون بنسخ عقد البيعة الذي يعرض بكل تفاخر, في مساجد البلاد وزواياها ودور كبار الأعيان لأن احترامها واجب على الجميع بحكم شرعيتها ودوامها بل إن نصها يكون دائما مشمولا بالبركة والتبرك " [275].

- التصور الثاني: يهتم أساسا ب "البيعة التاريخية" عبر تجاوزه للقراءة الشكلية التي حكمت التصور الأول واستحضار التجربة التاريخية للاستدلال على كون انتقال السلطة في المغرب وإن تم وفق قناة البيعة فإن ملابسات الانتقال قد حسمت فيها آليات وشروط لا يثيرها نص البيعة ومبنية على منطق "القوة" ف Michaux Bellaire حين استشاره المقيم العام الفرنسي Jules Steeg في موضوع انتقال السلطة في الإيالة الشريفة, نفى وجود أية قاعدة لذلك واعتبر أن القوة تبقى المحرك الأساسي في عملية الانتقال[276], إن منطق القوة سيتحدث عنه C.A.Julien بمناسبة تنصيب محمد بن عرفة قائلا "... انتقلت الشرطة مدججة بالسلاح إلى سكنى علماء فاس لكي يجتمعوا في اليوم التالي للاعتراف بكون محمد بن عرفة يتوفر على الخصال التي أجمع عليها التقليد الإسلامي لممارسة السلطة " [277].

تولي الحكم عبر دراسة التاريخ السياسي المغربي تتم " للمرشح المتوفر على عهد أي وصية مكتوبة أو تنصيب رمزي من قبل السلطان وهو ما يتم القيام به بواسطة إشارات رمزية كتعيينه "وزيرا شخصيا" أو "ممثلا للسلطان" في حركاته ضد القبائل الثائرة أو يعهد له بمهمة "خليفة السلطان" على رأس إحدى الجهات الأساسية للمملكة "[278], إلا أنها لا تمنح للمرشح إمكانية الوصول إلى السلطة بشكل أوتوماتيكي إذ "... أن الاختيار يعود إلى أهل الحل والعقد وهم المخزن بمعنى العائلة الملكية ورؤساء الجيش وأيضا الشرفاء والأعيان... العائلة الملكية... تستعمل المال والوعود المتعددة لكي يقبل الجيش والخاصة اختيارها وإذا فشل الاتفاق حول المرشح فإن رؤساء الجيش يستعملون القوة لتحييد

274 - إبراهيم حركات " المغرب عبر التاريخ " الجزء الثالث , الدار البيضاء 1978 ص 353 .

275 - عبد العزيز الجزولي " خصوصيات عقد البيعة في المغرب " ص 1 - 2 www.habous.gouv.ma

276 - Agnouche Abdellatif – op cit - page 223 .

277 - ibid - page 224.

278 - ibid - page 229.

الغير المرغوب فيه وفي المقابل إذا تحقق الإجماع على مرشح وحيد... تتم صياغة نص البيعة حيث العلماء يلعبون فقط دور الشهود " [279] .

إذا كان عمل التنميط الذي حكم التصورين, قد أدى إما إلى تأكيد الطابع التعاقدي للبيعة واعتباره أساس شرعية السلطة – التصور الأول – أو نفي وظيفية البيعة واعتبارها إجراءا بعديا لاختيار حسمت فيه الخاصة سواء عبر اللجوء إلى القوة العسكرية أو عبر توظيف منطق الحسابات السياسية – التصور الثاني –, فكيف تتمثل نماذج : البيعة الحفيظية, بيعة وادي الذهب وبيعة الاستخلاف هذه الخلاصات؟ أم أن خصوصياتها الكامنة في كونها نتاج لحظات استثنائية في التاريخ السياسي المغربي سيجعلها تنفلت من دائرة التنميط ؟ .

أ- البيعة المشروطة

يقصد بالبيعة المشروطة بيعة السلطان عبد الحفيظ من طرف علماء فاس بعد أخذهم ب "الموت المعنوي" للسلطان عبد العزيز , إن الاهتمام بهذا النموذج ينصرف أساسا إلى كونه قد شكل نموذجا للتعاقد بين السلطان وأهل الحل والعقد تمثل – أي التعاقد – في تقييد سلوك المبايعة بمجموعة من الشروط مدمجة في صك البيعة, ولكن بيعة السلطان عبد الحفيظ لا تستمد أصالتها فقط مما تقدم بل أيضا في كونها وليدة "خلع السلطان عبد العزيز", حيث عرف المغرب نقاشا فقهيا حول مدى شرعية خلع السلطان ؟ ماهي مبرراته ؟ وهل هي كافية من الوجهة الشرعية لإسقاط واجب الطاعة ؟.

فقد أصدر فقهاء مدينة مراكش فتوى فقهية تبرر خلع السلطان عبد العزيز ومبايعة أخيه عبد الحفيظ "... المولى عبد العزيز وأهل ديوانه قد أفسدوا جميع ما تولوا إذ ليسوا بأهله, موالاة الكفار عدم الأهلية (فأكب عليه ممالك أسلافه وجعله تحت حكمه فأقامه للرعية ظاهرا ومنعه من الإطلاع فكأنه لا زال تحت حضانة والديه بحيث لا دخل له في أمر ما), إسناد مهمة الأمة إلى غير الكفاة (... إن قيام الملك بهم خاصة فترك لهم كما كان لمن قبلهم صرفوا همتهم لتشييد البناءات والتظاهر وتزويق الحيطان), استبدال أركان الشريعة ومنها ركن الزكاة (... بأضدادها من قوانين الكفرة القبيحة الشنيعة), احتلال مناطق من بلاد المغرب ومنها وجدة (بلا صلح ولا عنوة بل مجانا) " [280]

279 - Agnouche Abdellatif – op cit - page 230.

280 - إسماعيل الحسيني " أنموذج مغربي من الفقه السياسي في القرن العشرين " مجلة فكر ونقد عدد 44 سنة 2001 ص 69 .

إن خلع السلطان عبد العزيز[281] قد وجد مبرراته في مخالفة عمله للنصوص الشرعية "... إن مولاي عبد العزيز أميركم كان قد اشتغل بما يخالف القرآن والسنة وعجز عن دفع بعض الأجانب عن ثغور المسلمين بل صدر منه ما أدى إلى تمكنهم بالفعل... فالجواب والله الموفق للصواب حيث ما ذكر فيجب عزله وتولية غيره ممن يقوم بأمور المسلمين ينفذ قوله فعله لكون إقامته لم تجر على القواعد الشرعية بـــل ولا على الضوابط المرعية لكون الإمام يعتبر فيه أنه تقاعد عن خلع وعن الإمامة العظمى دفع... وهذا المسؤول خارج عن الضابط المذكور إذ لم يجر على قواعد الشرع في جميع الأمور "[282] لذلك سيوجه السلطان عبد العزيز سؤالا إلى علماء فاس يستفتيهم في مدى مشروعية ما أقدم عليه علماء مراكش, فجاءت فتوى علماء فاس تحت عنوان "طاعة الإمام الذي بيعته في أعناق الأنام" مؤكدة على " أن طاعة الإمام الذي بيعته في أعناق الأنام قربة وعبادة والاعتصام بحبلها سعادة وهي واجبة بالكتاب والسنة... فمن أطاع السلطان فقد أطاع الرحمن والرسول ومن خرج عن طاعة السلطان فقد أطاع الشيطان ودخل في حزب أهل الضلالة والخسران " [283] .

إلا أن نقطة التحول تكمن في تغيير موقف علماء فاس وقبولهم بيعة السلطان عبد الحفيظ, ففي فتوى لمحمد بن عبد الحي الكتاني يظهر التحول لكن دون ذكر الأسباب التي كانت ورائه "... ولما اختل أمر السلطان مولاي عبد العزيز آخر أمره انتدب لخلعه بمراكش القائد المدني المزراوي والباشا الحاج المزراوي, فجمع الناس من قضاة وأعيان وقواد عامة وخاصة وخلعوا الأول – يقصد السلطان عبد العزيز – وبايعوا مولاي عبد الحفيظ وكان من عقد الخلع والبيعة, قاضي مراكش سيدي محمد بن الطالب الفاسي, وحين بلغ الخبر لمولاي عبد العزيز جمع العلماء بالقصر السلطاني فاس وكانوا إذ ذاك في كثرة... فأفتوا بأن مولاي عبد الحفيظ باغية ثائر تجب محاربته وبعد نحو خمسة أشهر لما ثار أهل

---

281 – "... عندما نقول إن بيعة المولى عبد الحفيظ بمراكش قد تمت بإجماع أهل الحل والعهد بها , فلا يعني هذا أنه لم يوجد من بين هؤلاء من وافق بالإكراه أو لم يستدع أصلا بمجرد الشك في معـــارضته , توجد إشارات إلى أن العالم المراكشي محمـــد بن إبراهيم السباعي أجبر بالقوة من قبل القائد العيادي على توقيع مبايعته المولـــى عبد الحفيظ ".

أنظر , عبد العزيز بوعصاب " قراءة في وثيقة بيعة أهل فاس للمولى عبد الحفيظ ", ضمن " السلطان مولاي عبد الحفيـــظ "– جامعة مولاي علي الشريف – و مركز الدراسات والبحوث العلوية , مطبعـــة المناهـــل , أبريل 2001 ص 18 .

282 – أنظر نص خلع السلطان عبد العزيز في : محمد بلحس الوزاني " مذكرات حياة وجهاد – طور المخاض والنشوء – نشر مؤسسة محمد بلحس الوزاني الجزء 1

283 – أنظر نص " طاعة الإمام الذي بيعته في أعناق الأنام " في : عبد اللطيف حسني – مرجع سبقت الإشارة إليه – ص 265 .

فاس وكان الشيخ الربيعة مولاي إدريس بن الوافي الإدريسي وجماعته جمعوا العلماء الذين أفتوا بمحاربة المولى عبد الحفيظ البارحة فبايعوه غدا وبذلك عمت بيعة البدو والحضر " [284].

وقد أنيط بابن المواز تحرير نص البيعة الذي أتى في البداية غير مختلف عن نصوص البيعات السابقة وخاليا من أية شروط, مما أثار حفيظة محمد بن عبد الكبير الكتاني الذي عبر صراحة عن رفضه لبيعة غير مشروطة, فأمر ابن المواز بكتابة نص آخر "... أما وثيقة البيعة الحفيظية فقد تكفل بتحريرها العلامة الكبير البارع أبو العباس أحمد بن عبد الواحد بن المواز فأنجزها على شكل جامد لم يراع فيها التطور العظيم الذي كانت الأمة تشهده من وراء الانقلاب.. فقام المترجم – يعني به محمد بن عبد الكبير الكتاني – خطيبا في الناس وأعلن أنه لا فائدة ترجى من هذا الانقلاب إذا لم تكن بيعة أمير المؤمنين الجديدة مقيدة بشروط تحقق للأمة أهدافها ومقاصدها ثم تلا عليهم نص الشروط التي كان قد حضرها من قبل فوافق الجميع عليها وحينئذ سلمت لابن المواز ليضيفها إلى نص البيعة, فأضيفت إليه حينا ووقعها الجميع " [285].

شروط البيعة التي أدخلها ابن المواز على صيغة مطالب مجتهدا في إيجاد الأسلوب المقبول لتمريرها قد حصرت في " الحكم العادل, إتباع سياسة حليمة, إلغاء شروط الخزيرات, استرجاع الجهات المقتطعة من الحدود الغربية وإخراج المحتل من الدار البيضاء ووجدة, تطهير البلاد من دنس الحمايات الاتحاد والتعاضد يكون مع الدول الإسلامية, لا تبرم عقدة مع الأجانب إلا بعد الصدع بها إلى الأمة العمل على توفير وسائل للدفاع عن البلاد, حذف المكس, الذود على حرمات الرعايا ودمائهم وأموالهم, الحض على نشر العلم, إجراء الأحباس على عملها القديمة, تقويم الوظائف الدينية والمساجد إبعاد الطالحين والواشين " [286].

إن هذه البيعة الاستثنائية وثورية مضمونها لم يكتب لها النجاح, من جهة لمعارضة السلطان الذي اعتبرها مجحفة ومحطة من قيمته مما جعله يرسل أعوانه لقطع الطريق على موكب محمد بن عبد الكبير الكتاني الذي كان يعتزم القيام بجولة في الأطلس المتوسط, فأوتي به إلى فاس مكبلا ثم ما لبث أن قضى نحبه أياما بعد ذلك[287] ومن جهة أخرى لتزايد الأطماع الأجنبية والتي أفشلت مشاريع الإصلاح

---

284 – فتوى لمحمد عبد الحي الكتاني " في البيعة وخلع السلطان " , وثيقة منشورة في مجلة وجهة نظر العدد 9/8 السنة الثالثة , 2000 ص 40 – أنظر النص الكامل في الملحق- .

285– الباقر الكتاني "الشهيد الكتاني " ص 198, وارد في محمد الطوزي, مرجع سبقت الإشارة إليه, –هامش ص 58.

286 – عبد العزيز بوعصاب – المرجع السابق – ص 21 .

287 – محمد الطوزي – مرجع سبقت الإشارة إليه – ص 59 .

المطروحة من قبـــل الانتلجنسيا المغربيـــة واضطـــرت السلطـــان عبد الحفيظ إلى قبول معاهدة الحماية [288].

ب- بيعة وادي الذهب

يبتدئ نص بيعة وادي الذهب بالتشديد على المرجعية الخلافية والتذكير بوظيفة الخلافة[289] وسندها الشرعي[290] متخذا من "بيعة شجرة الرضوان"[291] نموذجا له. استمرارية لا تنفي طابع الخصوصية عن هذه البيعة والسياق السياسي الذي أنتجت فيه, إذ غلبة الطابع القبلي للمبايعين المشكلين "لأهل الحل والعقد"[292] وصعوبة تصنيفها ضمن إحدى النماذج الكبرى للبيعات, فهي في ذات الآن بيعة للإمامة وتجديد لها[293] وبيعة للجهاد[294].

---

288 - يصور محمد عبد الحي الكتاني ذلك بقوله "... ولما أمضى عقد الحماية مع السفير رينو المولى عبد الحفيظ وكان من فصولها التزام فرنسا بحماية العرش , ظن أن هذا الفصل ينفعه , ففعل ما بعد فورط نفسه في أشياء منها مذبحة فاس على يد عساكر, فجرت عليه القتال , فأخر وانتصب السلطان مولاي يوسف وهكذا لم ينتفع السلطان عبد الحفيظ بالفصل الذي أملاه على نفسه في عقد الحماية ثم لم ينفعه من الخلع ". — مرجع سبقت الإشارة إليه — نفس الصفحة

289 - حيث نقرأ في نص بيعة سكان وادي الذهب ل 14 غشت 1979 " ...الحمد لله الذي نظم بالخلافة شمل الدين والدنيا وجعلها الرجة العليا وصان بها الدماء والأموال والاعراض وهد بها أيدي الجبابرة عن مفاسد الأغراض... ومن حكمته جل جلاله وعز كماله أن جعل هذا العالم منوطا بالسلاطين والملوك محاطا بالخلفاء الذين بهم يهتدي ويتم لهم العافية بالمسالك والسلوك وبهم تومن الطرقات فلايخشى عليها من طرف الفساق وبهم تحتفظ الآفاق وتودى الأمانات وتحرس الجهات من فساد اللصوص والسراق وبها تحترم المحارم وتدفع الجرائم وترفع الموالم وتعلو بكلمة الله للدين مشاهد ومعالم... " انظر النص الكامل للبيعة في : محمد ضريف " النسق السياسي المغربي المعاصر — مقاربة سوسيو سياسية — " افريقيا الشرق 1991 ص 79 ومابعد .

290 - "... نشهد أن سيدنا ونبينا ومولانا محمد عبده ورسوله جاءنا بالسنة والفرض وقال : إذا نظرتم بأرض ليس فيها سلطان فلا تدخلوها , إنما السلطان ظل الله ورسوله في الأرض , وقال : من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة الجاهلية... " انظر النص الكامل للبيعة في : محمد ضريف — مرجع سابق — نفس الصفحة .

291 - "... بايعناه على مـــا بايع عليه رسول الله (ص) أصحابه تحت شجرة الرضوان "..." انظر النـــص الكامل للبيعة في: محمد ضريف — مرجع سابق — ص 81 .

292 - "... وكنا نحن قبائل اولاد الدليم والرقيبات وآيت الحسن والسكارنة والعروسيين وازركيين والشيخ ماء العينين واولاد تدرارين ويكوت وآيت باعمران وآل محمد سالم بارك الله واد يقب وتندغة والفيكات وأمراغن سكان وادي الذهب من أشد القبائل معرفة بقلاده الشريفة ومآثره الجليلة المنيفة " انظـــر النص الكامل للبيعة في : محمـــد ضريـــف —مرجع سابق — ص 80 .

293 - "... فاتفق رأينا الذي لايتطرق إليه اختلاف واجتمعت كلمتنا التي لاتجتمع على ضلال على أن نجدد لأمير المؤمنين وحامي حمى الوطن والدين سيدنا ومولانا الحسن الثاني... البيعة التي بايع بها آبائنا وأجدادنا أباءه وأجداده الكرام... " انظر النص الكامل للبيعة في : محمد ضريف — مرجع سابق — ص 81 .

294 - "...وها نحن أنصاره وعساكـــره وجنوده نوالي من والاه ونعادي من عاداه .." انظر النص الكامـــل للبيعة في مؤلف محمـــد ضريف — مرجع سابق — ص 81 .

إن الطبيعة التقليدية لنص بيعة وادي الذهب, تأتي لتأكيد المنحى التقليداني للنظام السياسي المغربي واكتشافه للقواعد المضمرة ضمن فضاء الفصل 19 من الدستور الذي أنهى طور "العلمانية النسبية" [295] الذي عرفته قواعد اشتغاله إلى حدود سنة 1970[296], ورد الاعتبار للبيعة والرقي بها إلى مرتبة يصبح وفقها العقد الشرعي إحدى الدعامات التأسيسية للنظام[297], وأيضا في سياق البحث عن مسوغات لشرعية المطالب الترابية للمغرب في مواجهة مبدإ "حق الشعب في تقرير مصيره" بالتأكيد على وجود روابط تاريخية بين "العرش" وقبائل الصحراء وفق قاعدة البيعة .

إن بيعة وادي الذهب بالاحتفالية التي رافقتها وبالإخراج التلفزي المتوفر لها, قد رامت من جهة إلى منح المؤسسة الملكية قناة من الشرعية لم تؤسس سلطتها عليها ومن جهة أخرى توفير فضاء تبريري لعملية ضم إقليم وادي الذهب التي تحدث عنه الراحل الحسن الثاني في ندوة صحفية عقدها في 19 غشت 1979 بقوله " ...ما يمكن تسميته باتفاق الجزائر [298] لم يكن في الواقع سوى بطاقة تافهة وتعنت في لحظة عابرة, فقد جعل من وادي الذهب أرضا خلاء من الناحية القانونية لأنه أراد تسليم الأرض إلى جهة لا وجود لها , وهي البوليساريو ولهذا توجهنا إلى الداخلة... " [299] .

ت- بيعة الاستخلاف

شكلت بيعة الاستخلاف نموذجا جديدا للبيعات التي عرفها التاريخ السياسي المغربي, إذ وظفت البيعة لأول مرة مع وجود نص دستوري مكتوب يقنن مؤسسة "ولاية العهد" التي لم تحجب آلية البيعة المضمرة ضمن فضاء "إمارة المؤمنين" طبقا للفصل 19 من الدستور, هذا التعايش بين قناتين تؤديان وظيفة الانتقال السلمي للسلطة قد أدى إلى بروز قراءتين لمسألة الاستخلاف بالمغرب :

- القراءة الأولى: وهي قراءة قانونية تنطلق من القواعد الدستورية لفهم عملية الاستخلاف وتستحضر الفصل 20 من الدستور المؤسس لولاية العهد, وتعتبر أن القانوني يحظى بالأولوية في مقابل الدسترة الغير الصريحة للبيعة, إن هذه القراءة تذهب إلى أن انتقال السلطة وضمان سلميتها يتحقق عبر القاعدة الدستورية ودون شرطية المرور عبر قناة البيعة.

---

295 - أستاذنا د.عبد اللطيف أكنوش : " واقع المؤسسة والشرعية في النظام السياسي المغربي على مشارف القرن الواحد والعشرين ", مكتبة بروفانس 1999 .

296 - أنظر ما سنكتبه في الفقرات المتعلقة ب "إمارة المؤمنين" .

297 - محمد الطوزي – مرجع سبقت الإشارة إليه – ص 25 .

298 - يقصد اتفاق السلام بين موريتانيا وجبهة البوليساريو والقاضي بالنسبة للطرف الأول بالتخلي عن إقليم وادي الذهب والعدول عن التزامات اتفاق مدريد .

299 - النص الكامل للندوة الصحفية ب جريدة المحرر , عدد 1641 وتاريخ 21 غشت 1979 .

– القراءة الثانية: وهي القراءة التقليدية التي تعتبر أن ميكانيزم البيعة هو الكفيل بنقل الملك إلى ملك جديد, إنها قراءة تتوارى فيها القواعد الدستورية لفائدة قواعد فوق دستورية مؤسسة لدور الملك ك "أمير للمؤمنين" .

إن هذه القراءات حول الاستخلاف تطرح في العمق سؤال الشرعية أو المبرر المقدم للمحكومين لقبول ملك جديد, وهنا تعود ثنائية التقليد/ التحديث إلى المشهد السياسي المغربي, حيث دافعت مثلا أحزاب الحركة الوطنية عن مقولة البيعة في حين ستظهر المقاربة الدستورية في خطاب الجلوس سابقة على طقس البيعة, حيث يقول الملك محمد السادس في خطاب 20 يوليوز 2000 " لقد قيض الله لنا أن نتربع على عرش أجدادنا الميامين وفق إرادة والدنا الذي أسند إلينا ولاية العهد وبناء على مقتضيات الدستور وطبقا للبيعة التي التزم بها ممثلو الأمة ..." [300].

وبالعودة إلى نص البيعة سنجده يحمل مجموعة من التغييرات غير مألوفة في صك من هذا القبيل والتي همت الطريقة التي كتبت بها الوثيقة وطبيعة المبايعين, فبيعة 23 يوليوز 1999 قد قدمت على أنها "مراسيم" و لم تؤسس شرعيا إلا بنصين من الكتاب والسنة وهما: قوله تعالى " يآأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمـــر منكم ", وقوله (ص) "من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة الجاهلية" [301] واستحضر أثناء كتابة الوثيقة "مؤسسة ولاية العهد" التي أدمجت في البيعة بشكل غير مفهوم[302], مما جعل صك البيعة ضعيفا على مستوى الصنعة البلاغية[303] وغابت فيه الوظائف الموكولة للسلطان و لم يتم التنصيص في حيثياتها على الأطراف المبايعة و لم ترسم لنفسها مرجعا فوقيا كما هو الشأن في "بيعة وادي الذهـــب" المحيلـــة على "بيعة الرضوان " [304] .

فنحن أمام صك للبيعـــة بعيد عن النمـــاذج التقليدية التي تعيد إنتاج بيعـــة نبي المدينـــة وتقطع مع النماذج الثورية المشروطة ومـــع أمثلة بيعـــات تحققت بفضل وساطة أطراف خارج معادلة

---

300 – خطاب الملك محمد السادس في 20 يوليوز 2000, وارد في خطاب وندوات صاحب الجلالة محمد السادس – 23 يولوز 1999 , 18 يوليوز 2000 – نشر وزارة الاتصال ص 8 .

301 – انظر النص الكامل للبيعة في ملحق هذا العمل .

302 – فقد وردت "ولاية العهد" ضمن السياق التالي: " وسيرا على المعهود في تقاليدنا الملوكية المرعية والتي بفضلها تنتقل البيعة بولاية العهد من الملك إلى ولي عهده من بعده ..."

303 – محمد الطوزي " مائدة مستديرة حول انتقال الملك بالمغرب", مجلة وجهة نظر "إشكالية انتقال الملك في المغرب قضايا وأسئلة, عدد 9/8 السنة الثالثة 2000 ص 12 .

304 – حيث ورد في بيعة مواطني وادي الذهب مايلي : " بايعناه على مابايع عليه الرسول (ص) أصحابه تحت الشجرة... وها نحن انصاره... نوالي من والاه ونعادي من عاداه ".

حاكمين / محكومين[305]، أما طبيعة المبايعين فقـــد تميزت بحضور بعد " المؤسسات " كالسلطة التنفيذية, البرلمان, المجالس العلمية, جهاز القضاء, المؤسسة العسكرية والأحزاب السياسية. وطرحت البيعة سؤال "التمثيل" بالنظر إلى حضور بعض الأشخاص[306] ضمن الهيأة الجديدة "للحل والعقد".

في نهاية هذه الفقرة نطرح سؤال حول مدى وجود إمكانية لدى الأطراف السياسية لتجاوز إطار البيعة لتأسيس شرعية انتقال الملك ؟. إن شرعية هذا السؤال تستمد من كون انتقال الملك من محمد بن يوسف إلى الحسن الثاني لم تستحضر آلية البيعة إلا بعديا[307] بحكم التطبيق الفعلي لمؤسسة "ولاية العهد" وإن خارج الفضاء الدستوري إضافة إلى كون بيعة وادي الذهب قـــد أتت في سياق الدفاع عن مسوغ "البيعة" للاحتجاج به لاستكمال "الوحدة الترابية" وبالتالي لم تكن مؤسسة للحظة انتقال الملك, إلا أن هذه الفرضية قد استبعدت بحكم :

- الحضور المكثف للقراءة التقليدانية للدستور والتي تجعل من مؤسسة ولاية العهد غير قادرة على منح شرعية الانتقال دون المرور بطقس البيعة المعتبر بمثابة عقد بين الحاكم والمحكوم وفق النصوص الشرعية .

- البيعة لم تكن ترمي — وبالعودة إلى نص البيعة — فقط إلى تأسيس شرعية انتقال الملك ولكن تستحضر ضمنيا روح بيعة وادي الذهب, إذ حضر المجال الجغرافي الرسمي للدولة (من طنجة إلى الكويرة) في صك البيعة .

3- إمارة المؤمنين

تتخذ القراءة الخليفية والتقليدانية من الفصل التاسع عشر مدخلا لتأكيد وفاء النظام السياسي المغربي للموروث السلطاني وتعثر فكرة العصرنة والتطور التي بقيت خاضعة لتأثير القواعد التقليدية

---

305 - نفكر أساسا في بيعتي السلطانين عبد الحفيظ ومحمد بن يوسف .

306 - أمثال : رئيس المجلس الدستوري , الحاجب الملكي , مدير الأمانة الخاصة الملكية ومدير التشريفات الملكية .

307 - وهو ما يؤكده النص التالي لمورخ المملكة عبد الوهاب بن منصور ".....ولما اختار الله إلى جواره محمد الخامس عشية يوم الأحد 10 رمضان عام 1380 الموافق ل 26 يناير 1961 تبوأ سمو الأمير مولاي الحسن عرش الخلافة العظمى فأصبح من اللحظة التي فاضت فيها روح والده العظيم أمير المؤمنين صاحب الجلالة الملك الحسن الثاني وكان أول ما عمله جلالته عندما حل أمر الله أن اتخذ تدابير أمنية دقيقة لا حذرا ولا خوفا , ولكن إشفاقا على الأمة من هستيريا تفوق الجنون إذا ما طرق سمعها نبأ وفاة والده الذي لم تكن تتوقع وفاته ثم نزل إلى دار الإذاعة فنعى للأمة أباه وأباها على أمواج الأثير , ثم عاد إلى مغناه بالسويسي حيث كان يسكن فوجد جماعة من الوزراء والمقربين تخيم عليهم سحب الحزن وتبلل وجناتهم قطرات الدموع فعزوه وعزاهم والكل ذاهل ولهان لا يعرف ما يقدم ولا ما يؤخر, ورأيت بعضهم يناجي البعض بكلمات فهمت منها كتابة البيعة فكتبت على عجل وأمضاها من حضر من القرابة والوزراء وكان عقدها شكليا أكثر مما كان دستوريا أو قانونيا لأن الملك انتقل من الأب إلى ابنه بعقد مسلم معروف ولكن كان لابد من كتابته إحياء لسنة السلف لعرف جرى عليه سلف هذا الشعب المغربي المولع بالتثبيت والتأكيد والتمسك بالأعراف والتقاليد " مجلة المناهل — مرجع سبقت الإشارة إليه — ص 81 وما بعد .

المدارة وفق صفة "أمير المؤمنين", إن الفصل 19 الذي نظر إليه في البداية كفصل عادي وذو حمولة رمزية في مقابل الحضور المكثف للتقنية الدستورية المنسوخة عن نظام الجمهورية الخامسة الفرنسية سرعـــان ما سيتحـــول إلى قاعدة محددة بعد عملية التأويل القضائي التي أرستها الغرفة الإدارية بالمجلس الأعلى, مما جعل العديد من الدراسات الدستورية تعتبره "فصلا مستقلا خارج الدستور "[308] واللجوء إليه يقود إلى " إفلاس الخطاب الدستوري الذي يقيم تحليله على فصل السلط وعلى كون الملك حكما بينما السلطـــة الملكية الترنسندنتالية التـــي لا يقيدهـــا الدستور لأنها تأتي بعد الله ورسوله "[309], كما أن أولويته على مستوى الممارسة تجعـــل " الفصـــول السابقة واللاحقـــة مجـــرد ترجمـــة دستـــورية لـــه أو مساطر لإنجازه " [310] .

إن الفصل التاسع عشر يجعل من أمير المؤمنين مؤسسة غير متوفرة على اختصاصات محددة ولا يتعرض لعمل السلطة التأسيسية المشتقة بحكم تأسيســـه على محددي الملكية والدين الإسلامي المتوفرين على ضمانات الحضر الدستوري الموضوعي, ويجعل من النظام السياسي المغربي ولو بحضور فكرة الدستور يديم وفائه لماض يغوص عميقا في التاريخ ويقدم صيغة لإحياء مؤسسات المخـــزن السلطـــاني في ثوب عصري .

أ- الفصل 19: المعجم والمضمون

مع دستور 1962 والدساتير التي تليه, ظهرت رغبـــة المشـــرع الدستـــوري في المحافظة على المبادئ الحديثة لكن مع التمسك بالمقتضيات الخليفية المعبرة عن شكل السلطة في الإسلام وهو ما يظهر في الفصل 19 مـــن الدستور الذي ينص على كون " الملك أمير المؤمنين والممثل الأسمى للأمة ورمز وحدتها وضامن دوام الدولة واستمرارها وهو حامي حمى الدين والساهر على احترام الدولة وله صيانة حقوق وحريات المواطنين والجماعات والهيآت وهو الضامن لاستقلال البلاد وحوزة المملكة في دائرة حقوقها الحقة ", لكن لماذا وظفت السلطة السياسية في المغرب الألقاب والوظائف الدينية لبناء التنظيم السياسي والدستوري لمغرب ما بعد الاستقلال ؟ وكيف يمكن التوفيق بين مقتضيات القانون العام الإسلامي والقواعد الدستورية الغربية بحكم انتمائهمـــا إلى مجالين متباينين وخدمتهما لنموذجين مغايرين للسلطة والشرعية ؟ .

---

308 – محمد كلاوي – مرجع سبقت الإشارة إليه – ص 131 .

309- Tozy Mohamed: champ politique et champ religieux au Maroc : croisement ou hiérarchisation ? Mémoire pour l obtention du diplôme des études supérieures en sciences politiques ; avril 1980, université Hassan 2.page 89.

310 – محمد معتصم : " الحياة السياسية المغربية " , مؤسسة إيزيس للنشر , الدار البيضاء 1992 ص 77 .

تذهب الرواية التاريخية المؤرخة لعملية وضع دستور 1962 إلى كون الدكتور الخطيب وعلال الفاسي هما اللذان شددا على إضافة لقب أمير المؤمنين لنص الدستور في الوقت الذي حرصت فيه الملكية على المشروعية العصرية لنظامها بالاستفتاء[311] وتقدم "الوطنية" للاستدلال على عراقة التنظيم السياسي بالمغرب وعدم ربطه بلحظة الاستعمار أو بدستور الجمهورية الخامسة الفرنسية, أو "السلفية" كفضاء ايديولوجي يقضي بأولوية الديني كمبررات لمنح المؤسسة الملكية وظيفة روحية وسلطة مبنية على المقدس[312]. إن استحضار القانون العام الإسلامي داخل الوثيقة الدستورية لا يعود فقط إلى رغبة الأطراف السياسية بل هو ترجمة أيضا لتعددية القانون داخل المجتمع المركب[313] ومسألة الازدواجية التي تطبع جميع مظاهر الحياة الاجتماعية والتي تنتقل إلى مجال القانون حيث تقاطع القانونين الإسلامي والعصري[314].

فالفصل 19 الذي يدستر القنوات السياسية التي تنبني عليها تقليديا الدولة الإسلامية, سيضع المؤسسة الملكية خارج الدستور عبر "... منحها سندا إضافيا يضمن لها شرعية دينية بوصفه قائما على أمور الجماعة المؤمنة التي تختلف عن الجماعة التي تتكون منها الدولة, وانطلاقا من وظيفته الدينية السامية يقدم أمير المؤمنين نفسه كراعي للإجماع بين الأفراد والجماعات المشكلة لمجتمع مسلم يتقاسمون فكرة أحادية السلطة... يتمتع أمير المؤمنين بسلطات غير محدودة لأنها تمارس وفق القرآن والسنة وهما سندان يخضعان غالبا لتأويلات عامة وفضفاضة... "[315], مما سيصطدم بباقي فصول الدستور التي لا تنهل من مرجعية القانون العام الإسلامي, حيث التساؤل عن كيفية التوفيق بين تمثيلية "أمير المؤمنين" السامية للأمة و "السيادة للأمة" (الفصل الثاني من الدستور), ومدى قدرة أمير المؤمنين كوظيفة تقليدية على لعب أدوار حديثة من قبيل " السهر على احترام الدستور وصيانة حقوق وحريات المواطنين والجماعات والهيئات " ؟ وكيفية اشتغال الدستور بوجود مؤسسة لا تؤمن بفصل السلط في مستواها؟

311- محمد معتصم " الحياة السياسية المغربية... - مرجع سبقت الإشارة إليه - ص 169.

312 - Kadiri Malika : les incidences juridiques et politiques de l article 19 de la constitution marocaine ; mémoire pour l obtention du diplôme d étude supérieures en sciences politiques – univ Hassan 2 1985 page 17.

313 -Paul Pascon : le droit et le fait dans la société composite : essai d'intervention au système juridique marocain ; etudes rurales idées et enquêtes sur la compagne marocain, SMER. Rabat 1980 page 67.

314 - Omar Azziman : dépendance et connaissance du droit marocaine ; RJPEM n 10 ; 1981 page 194

315 - Menouni Abdelatif : le recours a l article 19 : une nouvelle lecture de la constitution ; RJPEM n 15 ; 1984 pages 31-32.

إن هذا الوضع, قد قاد إلى اعتبار الدستور المغربي مكونا من طابقين " الطابق السفلي من الدستور المغربي يترجم ويخلق ما يسمى عادة بالقانون الدستوري الذي هو عبارة عن مجموعة من القواعد والتقنيات القانونية المتعلقة باللعبة البرلمانية بين الحكومة والبرلمان فقط ولا تطال مستوى الملك وهذه القوانين لا تتمتع إلا بسيادة نسبية" في حين "أن الطابق العلوي يترجم ويكرس القانون الخليفي والممارسة السياسية التاريخية للسلاطين المغاربة/ إمارة المؤمنين, البيعة, قدسية الخليفة, الدين الإسلامي والحفاظ عليه, فمقتضيات هذا القانون تتعلق بالمكانة السياسية والدينية للملك / الخليفة وعلاقته بالأمة في غياب وسطاء, حتى ولو كان هؤلاء الوسطاء هم البرلمان والحكومة" [316]. إن فكرة وجود طابقين في الدستور المغربي وإن حسمت الإشكال قانونيا عبر التمييز الدستوري بين الملك العصري والملك أمير المؤمنين فإنـــها لا تطرح امتداد الثاني لمجال الأول وصعوبة فهم اشتغال الحقل السياسي المغربي خارج معطى الحضور المادي والرمزي لصفة " أمير المؤمنين ".

ب- القضاء الإداري واكتشاف الفصل 19 من الدستور

سينصرف القضاء الإداري المغربي من خلال حكم "مزرعة عبـــد العزيـــز[317] إلى اكتشاف قاعدة جديدة وتأويل لفصل بدا عاديا إلى لحظة إعماله من طرف القضاء الذي وضع حكم المبدأ هذا في إطار ظرف سياسي تميز بالتركيز الدستوري للسلط في يد المؤسسة الملكية والتراجع عن البرلمانية المراقبة التي حملها دستور 1962 فالقاضي الإداري لم ير في الوثيقة الدستورية وهو يفصل في نزاع يحيل على علاقة المواطن بالدولة وإشكالية مراقبة أعمال رئيس الدولة إلا الجانب التقليدي للمؤسسة الملكية ودورها الذي بقي أسير عبارات الفصل 19.

إن عمل القاضي الإداري من خلال الأساس القانوني المعتمد لتسبيب منطوق الحكم يبدو غريبا في فضاء اشتغل بالبعد القانوني والمؤسساتي للوثيقة الدستورية وبنيتها المؤطرة للحظات العادية وفترات

---

316 - Agnouch Abdellatif – op cit – page 322.

317 – فلقد جاء في حيثيات هذا الحكم "... وحيث أن اختصاص المجلس الأعلى بشأن طلبات الإلغاء بسبب الشطط في استعمال السلطة, بناء على الفصل الأول من ظهير 27-09-1957 يقتصر على الطلبات الموجهة ضد المقررات الصادرة عن السلطات الإدارية, وحيث أن جلالة الملك الذي يمارس اختصاصاته الدستورية بوصفه أمير المؤمنين طبقا للفصل 19 من الدستور . لا يمكن اعتباره سلطة إدارية بالنسبة لتطبيق الفصل الأول من ظهير 27 سبتمبر 1957, وحيث أن القضاء من وظائف الإمامة المندرج في عمومها وأن على القاضي نيابة عن الإمام أن يصدر الأحكام وتنفذ باسم جلالته طبقا للفصل 83 من الدستور ولقيامها على تفويض وان المقررات الصادرة عن جلالة الملك لا يمكن التماس إعادة النظر فيها إلا بلجوء صاحب الشأن إلى جلالته على سبيل الاستعطاف طالما لم يفوض الدستور صراحة لأمير المؤمنين البث في ذلك لغيره " .

المصدر: مجلة " قضاء المجلس الأعلى ", عدد 18 السنة الثالثة, أكتوبر 1970 ص 8 .

الأزمة, فهذا الحكم لم يكن مسبوقا باجتهاد قضائي يحدد وظيفة رئيس الدولة و لم ينطلق أيضا من علاقة بين المؤسسة الملكية في مواجهة أطراف اللعبة السياسية أو المؤسسات وظفت فيه الحمولة الفوق قانونية لآلية الفصل 19 .

إن انعدام حالة السابقة على مستويي الاجتهاد القضائي والممارسة السياسية تجعلنا نتساءل, هل توظيف الفصل 19 كان يرمي إلى رغبة القاضي الإداري في تجاوز السلبية التي عبرت عنها الأحكام السابقة لحكم مزرعة عبد العزيز حين تمسك بمبرر عدم الاختصاص[318] ؟ ولماذا حاول أن يؤسس لطبيعة علاقة جديدة بينه وبين المؤسسة الملكية تنتمي إلى الفضاء الديني التقليدي بالرغم من أن الوثيقة الدستورية توظف صفة الملك الدستوري وليس تعبير أمير المؤمنين فيما يتعلق بآليات اشتغال جهاز القضاء ؟, فالقراءة الجديدة للوثيقة الدستورية التي حملها حكم مزرعة عبد العزيز ستؤدي إلى:

– أولا: أن هذه القراءة ستخلخل فكرة التعايش التي بني عليها الدستور لتبرز أطروحة تراتبية الطبقات التي تجعل النصوص الدستورية لا تتوفر على ذات القيمة القانونية بإرسائها لفهم للسمو من داخل النص الدستوري يقضي بأولوية الملك أمير المؤمنين على الملك الدستوري .

– ثانيا: نهاية النقاش القانوني والمؤسساتي للوثيقة الدستورية وميلاد القراءة التقليدانية التي تضع الدستور خارج مفاهيم فصل السلط, سمو الدستور, التمثيل السياسي... وتستعيض عنه بمعجم ثيوقراطي يتأسس عبر مقولات الإمامة, البيعة التفويض...

– ثالثا: قلب مدخل قراءة الصلاحيات الدستورية للمؤسسة الملكية التي لم تعد تتمثل في الفصول العصرية بل أصبحت مختزلة في الفصل 19 من الدستور.

إن جهاز القضاء ومن خلال وظيفته الإيديولوجية قد اكتشف معنى جديد للفصل 19 ظل بعيدا عن إدراك التأويلين السياسي والفقهي ومنح للمؤسسة الملكية آلية لتجاوز باقي أطراف اللعبة السياسية ومواجهة حالات الأزمات باسم الشرعية الدستورية وأشر على بداية مرحلة تقليدانية القانون الدستوري المغربي وأطروحة الخصوصية .

---

318 – حيث جاء في حيثيات حكم المجلس الأعلى في قضية " عبد الحميد الروندة " بتاريخ 18 يونيو 1960 ما يلي : "... إن الطعن المقدم من قبل السيد الروندة ليس موجها ضد قرار صادر عن سلطة إدارية بل ضد مقرر صادر عن الملك في شكل ظهير وتبعا لذلك فإن المجلس الأعلى غير مختص للنظر في الطعن المذكور "ضمن, قرارات المجلس الأعلى" مجموعة 1957, 1960 ص 136 .

ت- المؤسسة الملكية وتوظيف دور "أمير المؤمنين"

ستوظف المؤسسة الملكية المضمون الجديد للفصل 19[319] المكتشف من قبل القضاء في لحظة أزمة سياسية متمثلة في انسحاب الفريق البرلماني لحزب الاتحاد الاشتراكي من البرلمان سنة 1981 حينما قررت المؤسسة الملكية تمديد ولايته المحددة في أربع سنوات إلى ست سنوات والحلول محله في ممارسة صلاحياته التشريعية فالفصل 19 سيظهر كفصل استثنائي يوظف في حالة أزمة سياسية وصراع بين تأويلين لقواعـــد اللعبة السياسية: الأول ينطلق من الشرعية الدستورية ويتمسك بمبدأ "عدم رجعية القوانين" والثاني يعتبر أن صفة الملك الدستوري لا تحتكر صلاحيات المؤسسة الملكية التي تتجاوز عبر صيغة "أمير المؤمنين" الوثيقة الدستورية نفسها[320].

إن التدخل في الحياة السياسية وبمسوغ الفصل 19 قد أدى إلى ميلاد القراءة الدستورية لأمير المؤمنين, وهي قراءة تتأسس على تركيز الصلاحيات في يد الملك واحتكاره تحديد مضامين النصوص الدستورية , ففي مواجهة المسوغات القانونية الدستورية المؤثثة لخطاب المعارضة, لجأت المؤسسة الملكية إلى توظيف شرعيتها الذاتية والاشتغال في فضاء بدون صلاحيات مما أخرجها من النسق العلائقي الذي يربطها بباقي أطراف اللعبة السياسية وتستبدله بفضاء شخصانية السلطة وثيوقراطية الشرعية.

ومن تم فإن عملية ملامسة الفصل 19 مستوى تأطير السلوك السياسي لرئيس الدولة لا يحيل إلى وجود حرب للنصوص الدستورية ذات المرجعيتين المتباينتين ولأولوية الملك أمير المؤمنين على الملك الدستوري وإنما إلى غياب القواعد الدستورية العادية الكافية لجعل المؤسسة الملكية تواجه الخطاب السياسي القانوني للمعارضة فحالة الفراغ الدستوري وصعوبة إعمال الفصل 35 من الدستور هي التي جعلت المؤسسة الملكية تلجأ إلى قناة "إمارة المؤمنين" التي مكنتها من تجاوز حالة الأزمة والابتعاد في ذات الآن عن النقاش الدستوري الذي طرحته المعارضة .

فالنتائج السياسية لإعمال الفصل 19 لا تكمن فقط في اكتشاف مستوى جديد لاشتغال رئيس الدولة وإنما أيضا عدم قدرة النص على تأطير العلاقات التي تربط بين الملك أمير المؤمنين وباقي أطراف

---

319 - يتساءل أستاذنا د.محمد معتصم "... هل كان الدكتور عبد الكريم الخطيب وهو يطلب بدعم من علال الفاسي إضافة لقب أمير المؤمنين إلى النص الأصلي لدستور 1962 يدرك أن هذه الإضافة لن تقتصر على الدلالة على الأصل الديني للحكم غير المنبثق من استفتاء الأحزاب... وأنه لم يفعل أكثر من إضافة بنود تشريفية لملك دستوري حدد القانون الأساسي للبلاد صلاحياته بالحصر في فصول أخرى ؟... أم أنه دستر بذلك تقليدانية دستور ستغطي الحياة السياسية المغربية خلال ربع القرن الأخير وستجعل من الملك الدستوري امتدادا عصريا لأمير المؤمنين " . أنظر / د.محمد معتصم "التطور التقليداني للقانون الدستوري المغرب... - مرجع سبقت الإشارة إليه - ص 136 – 137.

320 - El Mossadeq Rkia : les labyrinthes de la transition démocratique ; 1 ED 2001 page 30.

ومؤسسات الفضاء السياسي المغربي, فقناة "إمارة المؤمنين" لا تؤدي إلى تأكيد اللاتـــوازن في العلاقـــات بين الفاعليـــن و إنما إلى إزاحة الدستور كقانون أسمى للأمة عن تأطير اللعبة السياسية المغربية بإخراجهـــا من دائرة الشرعية وجعلها تحت رحمة التأويلات السياسية للمؤسسة الملكية .

إن الفصل 19 ليس فصلا عاديا لا بالنظر إلى طريقة صياغته وحمولة مفرداته ودلالات مضامينه وإنما لأنه لا يمكن إعماله في الحالات السياسية العادية, فهو فصل استثنائي لحالة الأزمات السياسية ولحظات الفراغ الدستـــوري ويمكن المؤسســـة وإن في غياب اختصاصات محددة بتعطيل العمل بالشرعية الدستورية .

الملاحق

الملحـــــق الأول :

البيـــــعـــــة الحفـــيظيـــــة

الحمد لله الذي جعل كلمة الحق هي العليا , وأرشد المومنين من عباده لإتباع مقتضياتها أمرا ونهيا , وفضل الأمة المحمدية على سائر الملل والأجناس , كما فضل أهل بيته الكريم على الناس وشرف هذا الوجود بمن يرقيه الله من خيارهم منصب الخلافة , فيتبع في الشريعة والعدل والسياسة سنة جده , ويقتفي في ذلك الكرام أسلافه , تصديقا لقوله (ص) " ولاية أهل بيتي أمان لأمتي " , نحمده سبحانه أن تفضل على المسلمين بالهداية لقبلة الرشاد والتمسك بحبل التوفيق والإسعاد والعدول عن مواضع الزيغ والتفريط والعناد , ونشكره أن هذا خاصة الأمة وعامتها لتقليد من يوفي بالعهود الشرعية ويقوم بحفظ الدين ومصالح الرعية , ونشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له الذي يوتي الحكمة من يشاء ويترع الملك ممن يشاء , ونشهد أن سيدنا محمدا عبده ورسوله الشفيع في أمته يوم يتميز القاسطون من المقسطين والحافظون للأمانة من المفرطين , صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه الذين اجتهدوا في كشف غياهب الضلال , وكانوا يميلون مع الحق حيث مال , ولا يحابون من يتساهل في أحكام الشريعة بحال .

أما بعد, فإنه لما أراد الله تعالى أن يزيح ليل الجهالة على عباده, وأن يجدد الدين بمن يطلعه شمسا في أرضه وبلاده, ليعود عز الإسلام لشبابه , ويبقى إسناد الإمارة العلية إلى سنته وكتابه وتعلقها من الشرع بأسبابه, تدارك سبحانه الوجود واستضاءت الأنوار المضيئة للأغوار والنجود بمبايعة من يعيد الله به شمس الخلافة إلى برج شرفها ويرد به نقطة العدل والحلم إلى مركزها ويحيي به أثر الخلفاء الراشدين ومكارم الأسلاف الكرام المهتدين , وهو من حاز من الأوصاف الكاملة غايتها وبلغ من المزايا الجسيمة نهايتها , فاكتسى العلم لباسا والشجاعة أتراسا واتخذ العلم أتراسا والحلم شعارا والكرم دثارا والدين قواما والسياسة الشرعية نظاما , مولانا أمير المؤمنين ابن مولانا أمير المؤمنين الذي جعله الله خير آية ناسخة , وأثبت له في الكمالات قدما راسخة , نخبة الخلافة العلوية , وجوهر عقد المملكة الإسلامية المتفاءل باسمه في حفظ الإسلام ورسمه , أبو المعالي مولانا عبد الحفيظ ابن مولانا المقدس بالله سيدنا الحسن ابن سادتنا الملوك الكرام المقدسين في دار السلام . لما ألقى الله له في قلوب الخلائق من الحب الجميل والاعتقاد الذي هو بنصرة الدين كفيل فحبذا من إمام تهتز لذكره أعطاف المنابر وتتقلد من شريف دترته بأبهى من نفيس الجواهر , وتستضيء البلاد بإكليل شرفه الزاهر , وتسكن العباد تحت

ظله المؤيد الوافر . أبقى الله أيامه بقاء يستصحب النصر دوامه , وخلد له ولأعقابه هذا الأمر الكريم إلى يوم القيامة , فانتدب من وقفت بهم مطية التوفيق على حضرة الإخلاص والتصديق وأخذت بهم أزمة السعادة إلى حيث الفوز برضي الله ورسوله حقيق من جميع أهل فآس الإدريسة , لازالت مصونة محمية , وسائر أشرافهم ورماتهم وعلمائهم وقضاتهم وكبرائهم ونقبائهم ومرابطيهم وصلحائهم وأعيانهم وخاصتهم وعامتهم وكذلك أهل فآس الجديد لشمول التوفيق لهم والتسديد على تقلد الجميع بيعة مولانا أمير المؤمنين المذكور , المختص بالسعد الباهر واللواء المنصور . بيعة تؤسس على تقوى الله ورضوان , ويشهد عقدها الكريم ملائكة الرحمن . فبايعوه كلهم على الأمن والأمانة, والعفاف والديانة والعدل الذي يشيد للمجد أركانه, مبايعة شائعة على عقدها الكريم بحكم الوفاق, وعموم الاتفاق, والمواثيق الشديدة الوثاق, وبجميع الأيمان الصادقة الإيمان. أعطوا بها صفقة أيديهم , ورفع العقيرة بها مناديهم , وندبوا إليها سائر القبائل التي بنواحيهم , عارفين أن يد الله فوق أيديهم وأمضاها الكل المجموعي والجميعي على السمع والطاعة , والانتظام في سلك الجماعة , إمضاء يدينون به في السر والجهر والعسر واليسر , والتزموها رغبة منهم وطوعا واستوعبوا شروطها أصلا وفرعا , وجنسا ونوعا. خالصة صادقة , وعدة من الله بالخير لهم سابقة , وسعادة بالحسنى لاحقة . أبرموا عقدها وأحكموا عهدها, وعرضوا عليها أفرادا وأزواجا, وزمرا وأفواجا. وناداهم داعي السعادة إعلانا . لقوله تعالى فألف بين قلوبكم , فأصبحتم بنعمته إخوانا . وكيف لا وهو المتصف بالكفاية الشرعية التي بينت في كتب الفقه بأن يكون مهتديا إلى صالح الأمور وضبطها, ذا نجدة في تجهيز الجيوش وسد الثغور, وذا رأي مصيب في النصـــر للمسلمين لا تروعـــه هوادة النفيس عن التنكيل لمستوجبي الحدود (انتهى). فقد جعل الله زمام الأمور ونظام الحقوق والقطب الذي عليه مدار الدنيا, وهو حمى الله في بلاده وظله الممدود على عباده. به يمتنع حريمهم وينصر مظلو مهم, وينقمع ظالمهم, ويأمن خائفهم . قال تعالى: الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف (الآية) , وقال أبو هريرة رضي الله عنه لما نزلت آية أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم . قد أمر بطاعة الأمة , وطاعتهم من طاعة الله . وفي الحديث عن مولانا علي كرم الله وجهه. إمام عادل خير من مطر وابل. وفي الحديث السلطان ظل الله في الأرض ورمحه . وفي الحديث, من أجل سلطان الله أجله الله. وفي الحديث المقسطون على منابر من نور عن يمين الرحمن. وفي الحديث . إن الله ليزع بالسلطان ما لايزع بالقرآن . وسهل سهل أي الناس خير ؟ فقال : السلطان . لأن لله في كل يوم نظرتين , نظرة إلى سلامة أموال الناس , ونظرة إلى سلامة أبكارهم , فيتطلع في صحيفته فيغفر له ذنوبه وفي السراج

ليس فوق السلطان العادل منزلة إلا نبي مرسل أو ملك مقرب. وقالت الحكماء: أسوس الناس برعيته من قاد أبدانها بقلوبها, وقلوبها بخواطرها وخواطرها بأسبابها.

ولاغرو أن مولانا أمير المومنين الذي انتظمت بيعته في أعناق المسلمين , أجل من صدقت فيه ظنونهم ونياتهم , وتوجهت إليهم آمالهم وأمنياتهم ومدت له الرعية أزمتها , وقدمت إليه الوفود أعنتها راجين من شريف همته, وكريم عنايته, أن يلبسهم رداء نعمته , وكريم عنايته , أن يلبسهم رداء نعمته ويسعى جهده في رفع ما أضر بهم من الشروط الحادثة في الخزيرات حيث لم توافق الأمة عليها , ولا سلمتها , ولا رضيت بأمانة من كان يباشرها , ولا علم لها بتسليم شيء منها . وأن يعمل وسعه في استرجاع الجهات المأخوذة من الحدود المغربية , وأن يباشر الجنس المحتل من المدينتين اللتين احتل بهما ويزين صحيفته الطاهرة بحسنة استخلاصهما , وأن يستخير الله في تطهير رعيته من دنس الحمايات والتنزيه من إتباع إشارة الأجانب في أمور الأمة , لمحاشاة همته الشريفة عن كل ما يخل بالحرمة , وإن دعت الضرورة إلى اتحاد أو تعاضد فليكن مع إخواننا المسلمين كآل عثمان وأمثالهم ببقية الممالك الإسلامية المستقلة , وإذا عرض ما يوجب مفاوضة مع الأجانب من أمور سلمية أو تجارية , فلا يبرم أمر منها إلا بعض الصدع به للأمة كما كان يفعل سيدنا المقدس الحافظ للذمة حتى يقع الرضا منها بما لا يقدح في دينها ولا في عوائدها ولا في استقلال سلطانها وأن يوجه أيده الله وجهته الشريفة لاتخاذ وسائل الاستعداد للمدافعة عن البلاد والعباد. لأنها أهم ما تصرف فيه الذخائر والجبايات , وأوجب ما يقدم في البدايات والنهايات , وأن يقر بفضله العيون والنفوس برفع ضرر المكوس , ويحقق رجاء خدامه وكافة رعاياه بالذب عن حرماتهم ودمائهم وأموالهم وأعراضهم وصيانة دينهم وحياطة حقوقهم وتجديد معالم الإسلام وشعائره بزيادة نشر العلم وتقويم الوظائف والمساجد وإجراء الأحباس على عملها القديم وانتخاب أهل الصلاح والمروءة والورع للمناصب الدينية , وكف العمال عن الدخول في المناصب الشرعية وترك ما أحدث من الجمع المستلزم لاستبداد الرؤساء بتنفيذ مراداتهم في القضايا والأغراض .

لما تحقق والحمد لله من كمال أوصاف مولانا الإمام, واعتماد المسلمين على كفايته في الأمر الخاص والعام, فهو أيده الله العصب الكافي, ورأيه العلاج الشافي ومما يقتضي حسن سيرته وكمال وفائه . جميل الصنع بشريف القرابة وتقريب الصالحين , واعتبار مقادير الأشراف وأهل العلم والدين وإقرار ذوي الحرمة على ما عهد لهم من المبرات والاحترام , وظهائر الملوك الكرام , وإبعاد الطالحين و إخساء المفترين والواشين , ومعاملة المومنين بما تعودوه منه ومن أسلافه المقدسين . من إيثار العفو والحلم والرفق والأناة, وتجديد مآثر الخير في حالة العز والثبات. وحسن الظن لسيدنا أيده الله حمل

مملكته الشريفة , المتيمنين بكريم بيعته المنيفة , على أن يصدعوا لجلالته بما أثرت فيهم مضرته . عالمين أنهم لا يكشف ما بهم إلا عناية مولانا المنصور وهمته ومستسلمين مع ذلك إلى الله بالقلوب الخاشعة ومبتهلين بالأدعية النافعة أن يعرفهم الله خير هذا العقد الكريم بدءا وختاما , ويمنحهم بركته التي تصحبهم حالا ودواما لارب غيره . ولا خير إلا خيره . أشهدوا على أنفسهم بما فيه عنهم عموما والواضعون أشكالهم عقبه خصوصا, وهم عارفون قدره وأكمله. وفي تاريخ ذي الحجة الحرام عام خمسة وعشرين وثلاثمائة وألف.

المصدر : عن كتاب " العز والصولة في معالم نظم الدولة " للمؤرخ : عبد الرحمن ابن زيدان . الجزء الأول. الرباط.الملكية. الرباط. 1964

ينصر المظلوم، ومن أكرم سلطان الله في الدنيا أكرمه الله يوم القيامة"، وقال: "السلطان العدل المتواضع ظل الله ورمحه في الأرض، يرفع إليه عمل سبعين صديقا"، وقال عليه الصلاة والسلام: "من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية".

فبان أن الله تعالى جعل صلاح هذا العالم، وأقطاره المعمورة ببني آدم، مناطا بالأئمة الأعلام، محاطا بالسلاطين الذين هم ظل الله في الأنام، فطاعتهم سعادة، والاعتصام بحبلهم عبادة أمر الله بها عباده والتمسك بجنابهم فوز بالحسنى والزيادة.

ولما قضى الله سبحانه وله البقاء والدوام، بنزول ما لا بد منه من فجأة الحمام، التي كتبها على النفوس قبل أن تكون شيئا مذكورا، وقضى بها على كل مخلوق حي وكان أمر الله قدرا مقدورا، بالإمام الذي قضى نحبه، ولقي ربه، وانتقل إليه تعالى ولقي الأكرمين أسلافه، ونقل إلى سرير الجنة عن سرير الخلافة، أسكنه الله فسيح الجنان، وسقى ثراه سحائب العفو، والغفران، وخلا العصر من إمام يمسك ما بقي من نهاره، وخليفة يغالب البدر بمزيد أنواره، وجب على المسلمين وَقدُ مصباح به يهتدي، وإليه يلتجأ من البوار والردى، قياما بمقتضى الحكمة الأزلية، وخشية موت أحد ولا بيعة في عنقه فيموت ميتة جاهلية، فجالت عقول المسلمين وأفكارهم، وخاضت أذهانهم وأنظارهم، فيمن يقدم إلى هذا المنصب الأعظم، فيسلك هذا السبيل الأقوم ويقوم بذلك الوظيف، ويستظل الإسلام والمسلمون بظله الوريف، ويدافع الله به عن الدين والأمة، ويكشف به عن الملة الإسلامية كل غمة فهداهم التوفيق من الله والتسديد، والرأي الصالح السديد، بعد الاستخارة النبوية، التي هي من محاسن العبودية،إلى من اختاره الله في أزله القديم، وأجلسه في سابق علمه على منصة التبريز والتقديم، وأنبته في الخلافة عن أبيه نباتا حسنا، وفتق له من أكمام أزهار رياضات المجد لسنا، فحاز لما زررت عليه من المفاخر جيوب المشارق والمغارب من أشرقت أنواره إليها من طلائع محياه، وصافحه المجد وعانقه الملك وكساه النصر وحياه وألبسه السؤدد من أردية الفضل ما به عن التحلية استغنى، ونال من المجد ما به الغني السلطان الأسعد، والخليفة المظفر الأصعد، المحفوف بالنصر المؤيد، أمير المؤمنين سيدنا ومولانا محمد، بن الإمام المنتقل لربه، ومستخلفه من صلبه، المقدس المنعم في فراديس الجنان سيدنا ومولانا عبد الرحمان، ابن السلطان المؤيد الهمـــام، سيدنا ومولانـــا هشـــام ابن السلطان الممجد، الخليفة الأعظم سيدي محمد، بن السلطان الحليم الأواه، سيدنا ومولانا عبد الله، بن إمام السلاطين على الإجمال والتفصيل، سيدنا ومولانا إسماعيل أعلا الله مقامه، وأدام دولته وأيامه.

فاقتضت المصلحة عقد مجلس كل طرف به معقود، وعقد بيعة عليها الله والملائكة شهود، ذلك يوم مجموع له الناس وذلك يوم مشهود، فحضر من المسلمين من لم يعبأ بعدهم بمن تخلف، ولا يحصى

العادُّ عده وإن تكلف، حتى انعقد الإجماع بهذه الحضرة الإدريسية على بيعته السعيدة الموطدة الأركان على تقوى من الله ورضوان، فبايعه من أهل فاس، الخاصة والجمهور من الناس، الصدور والأعيان وأهل الوجاهة في هذا الزمان، وذوو الحل والعقد، ومن إليهم القبول والرد، من علماء أعلام وأصحاب الفتاوى والأحكام، وعظماء أشراف كرام، وسلالة أمراء، ورماة كبراء، ورؤساء جيوش وأجناد، من قبيلتي شراكة وأولاد جامع المتقدمين في كل ناد، والجيش السعيد، المستوطن بالحضرة العالية بالله فاس الجديد، بيعة تقلد كل من حضرها في عنقه الأمانة، بما عاهد الله عليه وأتم إيمانه، وما تأخر عنها أحد ولا تردد ومن زوحم عنها أعاد الإشهاد عليه وجدد، على سنن السنة والجماعة، سالمة من كل كلفة ومشقة وتباعة، بشروطها وأحكامها المرددة، وأقسامها المؤكدة، وعلى ما بويع عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدون من بعده، والأئمة المهتدون الموفون بعهده، وعلى السمع والطاعة، في الاستطاعة، وملازمة السنة والجماعة، أعطوا بها صفقة أيديهم، ورفع العقيرة بها مناديهم، عالمين أن يد الله فوق أيديهم وأعلن عن نفسه بالإشهاد، من ذكرت أسماء بعضهم بالطرة يمنته على رؤوس الأشهاد، وكتب بخط يده من يأتي أثره منهم، والعدول شاهدون على أنفسهم، وعلى من ذكر بالطرة وأذن أن يكتب عنهم، شهادة يدينون الله بها في السر والجهر، والعسر واليسر.

فمن حضر لما ذكر، وقيد ما سطر، شهد على نفسه شهادته بمضمن العقد المنصوص، وعلى من ذكر بما ذكر على ما يقتضيه من العموم والخصوص، أولهم الشريف سيدي بناصر الإدريسي وآخرهم: حم بن بطاهر، النسب، بآخر ثالثة القوائم، وعرف جلهم وعرف الباقي تعريفا وثق به وصار من العزائم، وكلهم بأكمله عارفون قدره، ملازمون حمد الله وشكره، باسطوا أيديهم بالدعاء والابتهال، رافعوا أصواتهم بالرغبة لذي العزة والجلال، قائلون اللهم كما خصصت مولانا أمير المؤمنين بمزية الكرامة، وارتضيته لمقام الإمامة، وانتخبته من أكرم نبعة، وحميت به حما الإسلام وربعه، فأسعد اللهم به هذه الأمة التي هي خير أمة أخرجت للناس، وأعز به هذه الأقطار المغربية كما سعدت ببيعته حاضرة فاس، وعرف جميع المسلمين عوارف خيره، وأعن كل رعيته على القيام بطاعة أمره، اللهم اصنع له خير ما صنعت، واجمع على طاعته ومحبته القلوب كما جمعت، واجعله اللهم على رعيته شفيقا، وبجميعهم مدى الدوام رفيقا، اللهم اجعله لنا ظلا من ظلالك، قائما بحق العلم والدين والرفق بسائر المسلمين بفضله ونوالك، اللهم افتح له وعلى المسلمين ما تقر به أعينهم وأنفسهم تطيب فيتلون: "نصر من الله وفتح قريب"، بمنك وكرمك يا أرحم الراحمين، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وأصحابه أجمعين .

* بيعة مراكش للسلطان مولاي الحسن الأول

الحمد لله وحده, اللهم صلي على سيدنا ومولانا محمد وآله وصحبه

لما صار إلى عفو الله ورحمته، مولانا الإمام أمير المؤمنين سيدنا ومولانا محمد بن مولانا أمير المؤمنين سيدنا عبد الرحمان بن مولانا هشام واجتمع أهل الحل والعقد علماء وشرفاء وقواد الأجناد وغيرهم وتفاوضوا فيمن يقوم مقامه بأمور المسلمين بعده، توافقوا على أن ولده الخليفة مولانا الحسن أسعده الله هو الذي يستحق التقديم للقيام بأمور المسلمين، ويصلح لأن يكون أميرا عليهم لينظر في مصالحهم لتوفر الشروط المطلوبة فيه، فبايعوه على الشروط المعتبرة في ذلك، وعلى المنشط والمكره بيعة الرضا والرضوان، وبذلك يقول كاتبه في ثامن عشر رجب الفرد الحرام عام تسعين ومائتين وألف، عبد السلام بن حم الوزاني أمنه الله، وأسير ذنبه محمد بن المدني السرغيني لطف الله به.

* بيعة أهل الرباط للسلطان مولاي الحسن الأول

الحمد لله الذي أعز دين الإسلام وأعلا مناره، وشيد في كل أفق أركانه وأعلن آثاره، أرسل سيدنا محمدا صلى الله عليه وسلم بالهدى ودين الحق، وأمره بسياسة الخلق، فكان بالمؤمنين رؤوفا رحيما وعلى ضعفائهم شفيقا حليما.

أما بعد، فإن الله جل ثناؤه، وتقدست صفاته وأسماؤه، لما اختار لمولانا أمير المؤمنين، وناصر الملة والدين، فرع دوحة المجد والشرف، وفخر السلف والخلف، ناصب صراط العدل المستقيم، وشمس فلك السعادة المشرقة على كل باد ومقيم الذي أنام في ظل أمنه الأنام، وأسبل على رعيته أردية التعظيم والاحترام، السلطان ابن السلطان مولانا محمد، ابن مولانا عبد الرحمن، دارَ كرامته، واصطفى روحه الزكية على حضرته، وخلف قدسه الله من عقبه الصالحين مَن فيه أهلية الدب والدرء عن المسلمين والقيام بأمور الدين، وهو نجله المبارك الأسمى، وربيبه المبجل الأحمى، ذو الخلق الطيب الحسن، الفقيه الجليل العلامة سيدنا ومولانا الحسن، أعلا الله قدره ونشر في الصالحات ذكره، حضر أهل الحل والعقد من الشرفاء والعلماء والولاة وأعيان أهل البلد والجيش الحاضرين برباط الفتح وأشهدوا أنهم بايعوه على السمع والطاعة، والتزموا له بذلك على حسب الاستطاعة، امتثالا لأمر الله وأمر مولانا رسول الله.

جعلها الله بيعة نصر وفتح وأمن وأمان، ومكن سيف قهره في أهل البغي والعدوان، وأسعده وأسعد به المسلمين، وأعانه على القيام بوظائف أمور الدين، بجاه سيد الأولين والآخرين. آمين، والحمد لله رب العالمين.

فمن حضر لذلك، واستوعب الإشهاد ممن ذكر قيده شاهدا به عليهم، وهم بحال كمال الإشهاد، وعرف جلهم عرف ببعضهم في خامس وعشري رجب الفرد الحرام عام تسعين ومائتين وألف.

الحمد لله وحده

أديا فثبت واعلم به نائب قاضي رباط الفتح لموجبه عبد الله تعإلى :

محمد بن إبراهيم لطف الله به ووفقه

المصدر : الموقع الالكتروني لوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية www.habous.gov.ma

الملحـــــق الثالث :

نص وثيقـــة بيعـــة وادي الذهـــب في 14 غشت 1979

باسم الله الرحمان الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد نبيه الكريم وعلى آله وصحبه وسلم أكمل تسليم .

الحمد لله الذي نظم بالخلافة شمل الدين والدنيا وجعلها الدرجة العليا , وصان بها الدماء والأموال والأعراض , وهد بها أيدي الجبابرة عن مفاسد الأغراض , نحمده تعالى حمدا معترفا بذنبه , راجعا إلى ربه , ونشكره جل وعلا شكرا مستزيدا من نعمه مستعينا به من فتنه ونقمه , ونشهد أنه الله الذي لا إله الا هو وله الملك التام والحكمة والانشاء وله التصرف النازه , يؤتي الملك من يشاء , يرفع ويضع ويحيي ويميت , وهو على كل شيء قدير , ونشهد أن سيدنا ونبينا ومولانا محمد عبده ورسوله جاءنا بالسنة والفرص وقال : " إذا نظرتم بأرض ليس فيها سلطان فلا تدخلوها , إنما السلطان ظل الله ورسوله في الأرض " , وقال : " من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة الجاهلية ", وصلى الله تعالى وسلم عليه وعلى آله أئمة الهدى وبأقوالهم وأفعالهم يؤتم يهتدى ما أقيمت للخلافة قوائم ودانت لجماعة المسلمين مشاهد ومعالم .

أما بعد , فمن المقرر المعلوم لدى الخصوص والعموم أن الله تعالى له الحكمة البالغة والنعمة السابغة , ومن حكمته جل جلاله وعز كماله أن جعل هذا العالم منوطا بالسلاطين والملوك , محاطا بالخلفاء الذين يهتدى ويتم لهم العافية بالمسالك والسلوك وبهم تؤمن الطرقات , فلا يخشى عليها من طرف الفساق وبهم تحتفظ الآفاق وتؤدى الأمانات وتحرس الجهات من فساد اللصوص والسراق وبهم تحترم المحارم وتدفع الجرائم وترفع الموالم , وتعلو بكلمة الله للدين مشاهد ومعالم .

قال عليه الصلاة والسلام : السلطان ظل الله ورسوله في الارض , يأوي إليه الضعيف وبه ينتصر المظلوم, وفي رواية : السلطان ظل الله في الأرض فمن غشه ضل ومن نصحه اهتدى...

ولما قضى الله باجتماع الأمة المغربية , وأنعم عليها بعودة وحدتها الوطنية تحت علم حامي حوزة البلاد وهادي شعبه إلى سبيل الرشاد محقق الآمال والاماني أمير المؤمنين سيدنا ومولانا الحسن الثاني وكنا نحن قبائل أولاد الدليم والرقيبات وآيت الحسن والسكارنة والعروسيين وازركيين والشيخ ماء العينين وأولاد تدرارين ويكوت وآيت باعمران وآل محمد سالم بارك الله واد يقب وتنذغة والفيكات وأمراغن سكان وادي الذهب من أشد الفبائل معرفة بقلاده الشريفة ومآثره الجليلة المنيفة , وأكثرها

تقديرا لما بذله من جهود في سبيل تحرير وطنه وسعى منا سعيا محمودا لتحقيق وحدته وصرف عنايته لترقية شعبه وإسعاد رعيته .

اجتمع شرفاؤنا وعلماؤنا وأعياننا ووجهاؤنا , رجالنا ونسائنا , كبارنا وصغارنا , فاتفق رأينا الذي لا يتطرق إليه اختلاف واجتمعت كلمتنا التي لا تجتمع على ضلال على ان نجدد لأمير المؤمنين وحامي حمى الوطن والدين سيدنا ومولانا الحسن الثاني حفظه الله بالسبع المثاني البيعة التي بايع بها آباؤنا وأجدادنا آباءه وأجداده الكرام نعم الله أرواحهم في دار السلام , وبايعناه على ما بايع عليه رسول الله (ص) أصحابه تحت شجرة الرضوان , وأقررنا بحكمه والتزمنا طاعته ونصحه في كل وقت وآن. وها نحن أنصاره وأعوانه وعساكره وجنوده نوالي من والاه ونعادي من عاداه, أخذنا بذلك على أنفسنا العهود والمواثيق راضين مختارين , واعين مستبصرين, وأشهدنا علينا الله بذلك وهو خير الشاهدين, فيالها من بيعة كاملة غاية الكمال , جاءت عفوا تقطن في أرضية الحسن وتدخل في حلل الجمال محبوكة على عادة أيمان البيعة وحدودها المحدودة وشروطها المؤكدة وأقسامها المعهودة , نسأل الله تعالى أن يبارك لمولانا أمير المؤمنين الحسن الثاني بما وهب ويوضح في جانب الخير ما هدف, ويجعل مفاتيح السعادة في يمينه كما مسح بأزل يمينه المقدسة على جبينه , ويجعل النصر والظفر مصاحبين لأعلامه والفتح والسداد مكتوبين بأقلامه ويقر بملكه المبارك الميمون علم الإسلام بجاه جده مولانا محمد عليه أفضل الصلاة وأزكى السلام .

وكتب بالداخلة يوم الاثنين 19 رمضان المعظم سنة 1399 الموافق 13 غشت 1979 على صاحبيهما أفضل الصلاة والسلام.

حرر الوثيقة قاضي الداخلة أحمد حبيب الله ولد أبوه بأمر من السكان المذكورين أعلاه.

المصدر: محمد ضريف " النسق السياسي المغربي المعاصر – مقاربة سوسيو سياسية – " افريقيا الشرق 1991 الصفحات 79 , 80 , 81 .

الملحـــــق الرابع :

نص وثيقـــة بيعـــة الملك محمد السادس في 23 يوليوز 1999

" نعم الله يبارك في عمر سيدي

الحمد لله الذي جعل الإمامة العظمى أمنا للأمة ونعمة ورحمة وجعل البيعة ميثاقا والطاعة لأولي الأمر عهدا ووفاقا , فقد قال الله تعالى "إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله , يد الله فوق أيديهم , فمن نكث فإنما ينكث على نفسه ومن أوفى بما عاهد عليه الله فسنوته أجرا عظيما" , وقال سبحانه "يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم" وقال مولانا رسول الله صلى الله عليه وسلم "من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة الجاهلية".

وإنه لما قضى الله بوفاة أمير المؤمنين ابن أمير المؤمنين إمام المسلمين في هذا البلد الأمين جلالة الملك الحسن بن محمد بن يوسف بن الحسن قدس الله روحه وطيب ثراه وعطر بأريج الرحمة مثواه .

ولما كانت بيعته الشرعية في أعناق المغاربة جميعا من طنجة إلى الكويرة وكانت البيعة من الشرع وهي الرابطة المقدسة التي تربط المؤمنين بأميرهم وتوثق الصلة بين المسلمين وإمامهم وكان فيها ضمان حقوق الراعي والرعية وحفظ الأمانة والمسؤولية , وسيرا على المعهود في تقاليدنا الملوكية المرعية والتي بفضلها تنتقل البيعة بولاية العهد من الملك إلى ولي عهده من بعده , فإن أصحاب السمو الأمراء وعلماء الأمة وكبار رجالات الدولة ونواب الأمة ومستشاريها ورؤساء الأحزاب السياسية وكبار ضباط القيادة العليا للقوات المسلحة الملكية الموقعين أسفله يعبرون عن ألمهم بفقدان رمز الأمة سليل الملوك العلويين الكرام وواسطة عقد الأئمة العظماء الأعلام مولانا الحسن بن مولانا محمد بن مولانا يوسف بن مولانا الحسن .

ويبتهلون إلى الله جلت قدرته وتجلت عظمته أن يسكنه فسيح الجنان ويحسن إليه أكبر الإحسان على إخلاصه وتضحيته وأدائه الأمانة على وجهها ووفائه بالرسالة بأكملها يقدمون بيعتهم الشرعية لخلفه ووارث سره صاحب الجلالة والمهابة أمير المؤمنين سيدنا محمد بن الحسن بن محمد بن يوسف بن الحسن جعل الله أيامه أيام يمن وخير وبركة وسعادة على شعبه وبلده وحقق على يديه الكريمتين آمال هذه الأمة الوفية المتمسكة بعرشه والمتفائلة بعهده , ملتزمين بما تقتضيه البيعة من الطاعة والولاء والإخلاص والوفاء في السر والعلانية والمنشط والمكره طاعة لله عز وجل واقتداء بسنة رسوله صلى الله عليه وسلم سائلين الله لأمير المؤمنين طول العمر ودوام النصر والعز والتمكين .

وحرر بالرباط يوم الجمعة 9 ربيع الثاني 1420 الموافق ل 23 يوليوز 1999.

الله يبارك في عمر سيدي "

المصدر : خطب وندوات صاحب الجلالة الملك محمد السادس – 23 يوليوز 1999 , 18 يوليوز 2000 – منشورات وزارة الاتصال ص 3 .

الملحـــــق الخامس :

في البيعة وخلع السلطان – فتوى لمحمد عبد الحي الكتاني –

" لبسم الله الرحمان الرحيم

وقع السؤال عما كثر الخوض فيه هذه الأيام من العوام وأشباههم , وجرى على ألسنة الأجانب هنا وهناك كأنه من الضروريات المقطوع بها , وهو أن العلماء في القرويين هم الذين يختصون في الدين الإسلامي دون غيرهم من طبقات الأمة كالعلماء والزعماء والوجهاء وباقي الطبقات , خلع السلطان ونصبهم , وأن هذا العمل الجاري في المغرب من يوم كان للإسلام فيه دولة, وبالغ في الدعوة لهذا الاحتكار فئة من المدرسين أغلبهم في الابتداء صرحوا بأنهم هم المختصون بذلك وأن نصب الإمام أو خلعه من اختصاصهم وحدهم دون سواهم من طبقات الأمة في أي بلد كانوا , وحيثما وجدوا في السهول والجبال في الحضر والبر والبدو والقرب وهم وحدهم الأمناء على الدين وحرسه , ولما كانت هذه المسالة من الخطر بمكان أردت أن نرجع فيها إلى الأصول والتشريع وأقوال أئمة الدين , لتظهر الحقائق ونعرف كيف يلبسون لدين ما هو منه براء , فأقول والله المستعان وعليه التكلان, إن هذه المسالة مبسوطة بأوضح ما يكون في كتب الأئمة والفقهاء من القرن الثالث والرابع الهجري وما بعده أي من زمان الاشعري والباقلاني وإمام الحرمين والفخر الرازي وابن عرفة, عضد الدين وسعد الدين وغيرهم, وذلك في كتبهم المطبوعة و المخطوطة الموجودة في المكاتب بجميع أمصار المسلمين , فمن ذلك قال الإمام ناصر السنة أبو بكر بن الطيب الباقلاني في كتاب التمهيد / طبع مصر , إنما يصير الإمام إماما بعقد من يعقد له الإمامة من أفاضل المسلمين الذين هم أهل الحل والعقد والمؤتمنين على هذا الشأن ...ثم قال في باب هذا العدد الذي تنعقد به الإمامة , تنعقد وتتم برجل واحد من أهل الحل والعقد , وهكذا لم يبق دليل على أنه يجب أن يعقدها سائر الناس أو عدد منهم مخصوما , لا يجوز عليه الزيادة والنقصان وقد قال الباقلاني في محل آخر , إذا حضر نفر من المسلمين تمت البيعة , وفي الإرشاد لإمام الحرمين الجويني ص 23 .طبع الجزائر , إعلموا أنه لا يشترط في عقد الإمامة الإجماع بل تنعقد الإمامة وإن لم تجتمع الأمة على عقدها , فلم يثبت عدد معدود ولا حد محدود , والوجه الحكم بان الإمامة تنعقد بعقد واحد انتهى منه , هذه عبارته . والبيعة لا تخص المدرسين بالقرويين الآن , بل أهل الحل والعقد وهم أهل هدا الشأن في الأمة وكالزعماء الحقيقيين والعمال وسائر أرباب الحيثيات ومنهم العلماء , قال عضد الدين في الوقف مع شرحها لسيدي الجرجاني ص 606 المطبوع بمصر عام 1260

/ تثبت الإمامة بالنص من الرسول ومن السابق , وتثبت ببيعة أهل الحل والعقد عند أهل السنة والجماعة والمعتزلة والصالحية من الزيدية ثم قال , وإذا ثبت حصول الإمامة بالاختيار والبيعة , فاعلم إذا لم يقم على ذلك دليل , الواحد والأشخاص من أهل الحل والعقد كاف في ثبوت الإمامة وقال الإمام سعد الدين في المقاصد وشرحها ص 281 طبع الاستانة عام 1305 , إن الإمامة تثبت عند أكثر الخلق باختيار أهل الحل والعقد وإن قلد من غير أن يشترط إجماعهم على ذلك ولا عدد محدود بل ينعقد بعقد واحد منهم , وفي المقاصد قال من صار إماما بالقهر والغلبة ينعزل بأن يقهره آخر ويغلبه وفي شرح الكمال ابن أبي شريف على المسايرة لابن هشام يثبت عقد الإمامة إماما باستخلاف الخليفة وإما ببيعة جماعة من العلماء المشهورين من أهل الرأي , وعند الأشعري يكفي واحد من العلماء المشهورين من أهل الرأي , وفي نظم الإمام ابن زكري التلمساني للمقاصد قال : وتمت لواحد بعقد غيره وعهده يسير ذا السير على الشروط فيها المعتبرة ....., قال أبو العباس عالم فاس المنجور قوله وتمت لواحد بعقد غيره ظاهرا لو كان الغير واحدا , وهو مذهب الشيخ والقاضي والإمام , أعني أن الإمامة تنعقد لمن يصلح لها بعقد رجل واحد من أهل الحل والعقد إن كان عالما بالكتاب والسنة موصوفا بالعدالة والورع والتجربة والدليل على ذلك إجماع أهل الاختيار على صحة إمامة عمر بعقد أبي بكر ولم يعتبر فيه رضى , ثم قال ابن زكري إن عاقدها من وصفه المعتبر , العلم والعقل بشرط الذكر , وقال المنجور ....ذكر أهل الحل والعقد وهم أهل الاختيار ثلاث شروط الذكورة والعدالة والعلم , الذي به يتوصل إلى معرفة من يستحق الإمامة على الشروط المعتبرة في الإمامة عند أهل السنة قال المنجور , وكان ينبغي أن يزيد في الشروط ما يؤدي إلى الاختيار , ومن هو للإمامة أصلح وبتدبير المصالح أقدر...قال السعد وتنعقد الإمامة بطرق أحدها بيعة أهل الحل والعقد من العلماء والرؤساء ووجده الناس يتيسر حضورهم من غير اشتراط عدد ولا اتفاق من سائر البلاد , بل لو تعلق بواحد مطاع فكفت بيعته ونحوه للشيخ اللقاني في شرحه الكبير على جوهرته , وزاد قائلا أن البيعة عقد يوجب أن لا يعقدونه كسائر العقود , وهذا مذهب الأشعري بل حكى الإمام أبو المعالي عليه الإجماع , ونحو هدا للشيخ عبد القادر الفاسي في تأليفه في الإمامة وهو مطبوع بفاس , وآخر ما طبع في مصر من التفاسير " تفسير المراغي وقد جاء فيه صحيفة 12 الجزء الخامس على قوله تعالى " يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله , وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم " , قال في تفسيرها أولي الأمر هم الأمراء والحكام والعلماء ورؤساء الجند وسائر الزعماء الذين يرجع إليهم الناس في الحاجات والمصالح العامة ....فهؤلاء إذا اتفقوا على أمر أو حكم وجب أن يطاعوا فيه بشرط أن يكونوا أمناء , وأن لا يخالفوا أمر الله ولا سنة رسوله التي عرفت بالتواتر , وقال في محل آخر أولي الأمر أهل الحل والعقد الدين تتفق

بهم الأمة من العلماء والرؤساء في الجيش والمصالح العامة كالتجار والصناع والزراع والأحزاب والعمال ومديري الصحف ورؤساء تحريرها فيستخلص لنا من هذه النصوص أولا أن البيعة تنعقد ولو بواحد من العلماء والرؤساء المشهورين من أهل التجارب الذين عاركوا الحياة و السياسية والحروب والحكم فكيف إذا اجتمعت , ثانيا / أن مبايعة الإمام بواسطـــة أهل العلـــم فقط لا نص عليه, لأن أهل العلم من أبعد الناس عن السياسة , قال ابن خلدون في مقدمة تاريخه ثالثا / نرى من خلال نصوص الأئمة المتقدمين كالباقلاني وإمام الحرمين وعضد الدين وسعد الدين وابن أبي شريف وابن زكري والتلمساني والمنحور اللقاني والشيخ عبد القادر الفاسي وغيرهم , فكلهم ينصون على أن الذين تنعقد بهم البيعة هم أهل الحل والعقد من سائر طبقات الأمة , أمرهم على هذا جار على أصول الشورى في الإسلام والديمقراطية الحقة المقررة , هذا في عموم بلاد الإسلام , وأما في خصوص بلاد المغرب , فقد جرى العمل على هذا في مبايعة السلاطين بما فيهم الدولة العلوية فقد كان العبيد وقواد مولاي سليمان ,قال لما مات اليزيد اجتمعوا أهل الحل والعقد وأمراء العبيد وأعيان البربر الذين عصبة المغرب بنصبه, يعني أهل الحل والعقد بالعبيد والبربر " وقد جاء في بيعة أهل فاس للسلطان مولاي سليمان – وهي مثبوثة في صحيفة 130 من الجزء الرابع من الاستقصاء أنه حضرها الصدر والأعيان وأهل الوجاهة في هذا الزمان وذووا الحل والعقد ومن إليهم القبول والرد من علماء أعلام وأصحاب الفتاوي والأحكام وعظماء أشراف كرام ورماة وولاة أمراء ورؤساء أجناد والمتقدمين في كل ناد من عرب والبدو والحضر وجيوش العرب والبربر وهذه البيعة بتاريخ عام 1206 , وقد ذكر في الاستقصاء ص 160 إن أهل فاس لما خلعوا المولى سليمان كتبوا إلى قواد البربر يتنصروهم ويستقدموهم للنظر في الخوض معهم فيمن يتولى أمر الناس , فقام الحسن بن حم واعزيز المطيري كبير آيت ادارسن في وجوه قومه فاجتمعوا بأهل فاس وتفاوضوا في أمر البيعة فوقع اختيارهم على المولى إبراهيم بن اليزيد فاختاروه لذلك", ثم قال إن السلطان لا بد له من مال ورجال , فتكفل بن واعزيز بالرجال وقال عنده في الخيل والرجال ما لم يغلب من قلة وتكفل الحاج ابن جلون بالمال , وحضر هده البيعة شريف وزان ومولاي العربيّ الدرقاوي وكان ابن الغازي الزموري من أخص أتباعه وهو رئيس البربر في ذلك الوقت , وعليه وعلى ابن واعزيز كانت تدور هذه الأمور وحضرها أبو بكر أمهاوش ورئيس كبير آيت أو مالوا الخ ...فنرى أهل فاس هرعوا إلى قواد البربر ورؤساء الزوايا وهم كانوا يقودونهم , ولما مات مولاي إبراهيم في تطوان وبايعوا مولاي السعيد ابن اليزيد كتب البيعة خطيب القرويين سيدي المجدوب الفاسي كان موافقا له ومشايعا له , فأحضر القواد والشرفاء والأعيان وأهل الزوايا كالوزانيين والريسونيين وفي نصوص البيعة تسميتهم بالتفصيل بما لا يوجد في بيعة أخرى ,؟ وهي موجودة في

تاريخ تطوان للأستاذ محمد داود التطواني , ولما تكلم في الاستقصاء على بيعة السلطان سيدي محمد بن عبد الرحمن ص 21 , قال حضر عامل البلد وقائد الجيش السوسي وقواد الحوز من الرحامنة وغيرهم فالمدار عندهم على أهل الحل والعقد وهم أهل العصبية والبصر بالأمر الخاص المتكلم به , وفي بيعة السلطان مولاي الحسن وولده مولاي عبد العزيز وقع مثل ذلك , وبيعتهم محفوظة عندنا صورتها فتغرافيا, ولما اختل أمر السلطان مولاي عبد العزيز آخر أمره انتدب لخلعه بمراكش القائد المدني المزراوي والباشا الحاج التهامي المزراوي , فجمع الناس من قضاة وأعيان وقواد عامة وخاصة وخلعوا الأول , وبايعوا مولاي عبد الحفيظ وكان من عقد الخلع والبيعة , قاضي مراكش سيدي محمد بن الطالب الفاسي , وحين بلغ الخبر لمولاي عبد العزيز جمع العلماء بالقصر السلطاني بفاس , وكانوا إذ ذاك في كثرة.....فأفتوا بأن مولاي عبد الحفيظ باغية ثائر تجب محاربته وبعد نحو خمسة أشهر لما ثار أهل فاس وكان الشيخ الربيعة مولاي ادريس بن الوافي الادريسي وجماعته جمعوا العلماء الذين أفتوا بمحاربة عبد الحفيظ البارحة فبايعوه غدا وبذلك عمت بيعة البدو الحضر , ولما أمضى عقد الحماية مع السفير رينو المولى عبد الحفيظ وكان من فصولها التزام فرنسا بحماية العرش ظن أن هذا الفصل ينفعه ففعل ما بعد فورط نفسه في أشياء منها مذبحة فاس على يد عسكر , فجرت عليه القتال , فأخر وانتصب السلطان مولاي يوسف رحمه الله وهكذا لم ينتفع السلطان عبد الحفيظ بالفصل الذي أملاه هو نفسه في عقد الحماية ثم لم ينفعه من الخلع ولما مات مولاي يوسف وأراد من أراد نصب سيدي محمد السلطان الحالي لم يستشر أحد بل لما حضر الناس واجتمعوا طلب منهم إمضاء البيعة من غير أن يعلم أحد منهم من الذي بايعوه , ولا زالت هذه البيعة مكتوبة بمداد ليس هو المداد الذي كتب به اسم المبايع , وكان في الوقت أيضا الجنرال دومثانبران يمشي في القصر هو والمستشار مارك بين المدافع المنصوبة , ولما سئل القاضي معروف الوزير الصدر عن ولي العهد نصر ثم عزل بعد نحو شهرين وليس من المعقول ولا من المقرر في قاعدة الديمقراطية أن يغمط حق جماعة كبيرة العدد والحيثيات , فأصبح من الواضح البين أن القاعدة في المغرب وغيره , وأن الخلع والبيعة يحضرها العلماء والقضاء ليمضوا ما استقر عليه الحال , في كل زمان وعصره من لدن مولاي إسماعيل إلى الآن وقد عرفت فيما سبق بما جرى في زمن مولاي عبد الحفيظ وكيفية الإعفاءات عن العلماء , أمام الأمر الواقع , وصورة هذه الواقعة موجودة بظلها بالتصوير الشمسي والله البصير بالعباد .

الخزانة العامة كناش رقك : ك 2822 – مجلة وجهة نظر العدد 9/8 السنة الثالثة 2000 صفحات 40-39.

قائمـــــة المراجـــــع المعتمـــــدة

- القاضي ابوبكر الباقلاني "التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة "- باب الكلام في إبطال النص وتصحيح الاختيار - ضمن مؤلف " الخلافة وشروط الزعامة لدى أهل السنة والجماعة " إعداد يوسف ايبش , دار الحمراء بيروت 2003 .

- أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري " مقالات الإسلاميين " تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد الجزء الأول / دار الحداثة الطبعة الثانية 1985 .

- أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني " الملل والنحل " تحقيق محمد عبد القادر الفاضلي المكتبة العصرية , الطبعة الأولى دجنبر 2005 .

- أبو حامد الغزالي " الاقتصاد في الاعتقاد " – الباب الثالث في الإمامة – , ضمن مؤلف " الخلافة وشروط الزعامة لدى أهل السنة والجماعة " إعداد يوسف ايبش , دار الحمراء بيروت 2003 .

- أبو الحسن الماوردي "الأحكام السلطانية والولايات الدينية " تحقيق عماد زكي البارودي , المكتبة التوفيقية .

- أبو الحسن الماوردي" قوانين الوزارة ", حققه ودرسه وعلق عليه د. عبد المنعم أحمد / د. محمد سليمان داود , مؤسسة شباب الجامعة بالإسكندرية , الطبعة الثالثة 1991 .

- المستشار محمد سعيد العشماوي : " الإسلام السياسي " , سينا للنشر 1987 .

- الشيخ راشد الغنوشي " الحريات العامة في الدولة الإسلامية " , مركز دراسات الوحدة العربية .

- الشيخ محمـــد الغزالي / المستشار الهضيبي / د. محمـــد خلف الله / د. محمد عمارة / د. فرج فودة " المناظرة حول الدولة الدينية والدولة المدنية " دار تينمل للطباعة والنشر , مراكش 1993 .

- أحمد بن عبد الله القلقشندي " مآثر الأناقة في معالم الخلافة " – الفصل الثاني : فيما يقع على الخليفة من الكنية والألقاب - ضمن مؤلف " الخلافة وشروط الزعامة لدى أهل السنة والجماعة " إعداد يوسف ايبش , دار الحمراء بيروت 2003 .

- أحمد توفيق " تدبير العلاقة بين السياسة والدين , استنادا إلى قوله تعالى : إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم ويبشر المؤمنين الذين يعملون الصالحات أن لهم أجرا كبيرا", الدروس الرمضانية لسنة 2004 . www.habous.gov.ma

- ابن حزم الأندلسي الظاهري " الفصل في الملل والنحل " وضع حواشيه أحمد شمس الدين , الجزء الثالث دار الكتب العلمية , بيروت 1996 .

- أبو الأعلى المودودي " تدوين الدستور الإسلامي " دار الفكر .

- أحمد السقا " نظام الحكم في الإسلام – السيادة في القانون العام الإسلامي – " نقله من الفرنسية محادي الساحلي , قدم له ووضع حواشيه محمود شمام , دار الغرب الإسلامي , الطبعة الأولى 1998 .

- أبو الأعلى المودودي " الخلافة والملك " تعريب أحمد إدريس , دار القلم , الطبعة الاولى 1978 .

- إبراهيم حركات " المغرب عبر التاريخ " الجزء الثالث , الدار البيضاء 1978 .

- إسماعيل الحسيني " أنموذج مغربي من الفقه السياسي في القرن العشرين " مجلة فكر ونقد عدد 44 سنة 2001 .

- احمد المالكي " الوجيز في القانون الدستوري والمؤسسات السياسية " , المطبعة والوراقة الوطنية الطبعة الأولى 2001 .

- برتراند بادي : " الدولتان – الدولة والمجتمع في الغرب وفي دار الإسلام – " ترجمة : نخلة فريفر المركز الثقافي العربي , الطبعة الأولى 1996 .

- رملي كابي أحمد صديق عبد الرحمن " البيعة في النظام السياسي الإسلامي وتطبيقاتها في الحياة السياسية المعاصرة " مكتبة وهبة , الطبعة الأولى 1988 .

- شيخ الإسلام تقي الله ابن تيمية " مجموعة الفتاوي " اعتنى بها عامر الجزار وأنور الباز , المجلد الثامن عشر , دار الفواء , دار الحديث , القاهرة الطبعة الثانية 2001 .

- شيخ الإسلام تقي الله ابن تيمية " السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية " دار ابن حزم الطبعة الأولى 2003.

- محمد ضريف : " النسق السياسي المغربي المعاصر – مقاربة سوسيو سياسية – " افريقيا الشرق 1991 .

- محمد يوسف موسى " نظام الحكم في الإسلام " راجع هذه الطبعة وحقق نصوصها حسين يوسف موسى , دار الفكر العربي .

- محمد الرحموني " الجهاد من الهجرة إلى الدعوة إلى الدولة – بحث في مواقف العلماء المسلمين في القرنين الرابع والخامس للهجرة " دار الطليعة بيروت , الطبعة الأولى 2002 .

- محمد الطوزي " الملكية والإسلام السياسي في المغرب " ترجمة محمد حاتمي – خالد شكراوي, راجع نصوصه عبد الرحيم بنحادة , نشر الفنك مارس 2001 .

- محمد أركون " الفكر الإسلامي قراءة علمية " ترجمة هاشم صالح, مركز الإنماء القومي , المركز الثقافي العربي الطبعة الثانية 1996 .

- مقدمة ابن خلدون , دار الكتب العلمية , بيروت الطبعة الأولى 1993 .

- محمد فاروق النبهان " نظام الحكم في الإسلام – دراسة تتضمن معالم النظام السياسي الإسلامي ومصادره والسلطات العامة فيه – " نشر مؤسسة الرسالة .

- محمد بلحس الوزاني " مذكرات حياة وجهاد – طور المخاض والنشوء – نشر مؤسسة محمد بلحس الوزاني الجزء الأول .

- محمد أبو زهرة: " المذاهب الإسلامية ", مكتبة الآداب ومطبعتها, القاهرة.

- محمد عمارة " الإسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرازق – دراسة ووثائق – " الطبعة العربية الجديدة 2000.

- محمد عمارة " الإسلام وفلسفة الحكم " المؤسسة العربية للدراسات والنشر الطبعة الثانية 1979.

- محمد كلاوي " المجتمع والسلطة – دراسة في إشكالية التكوين التاريخي والسياسي للمؤسسات والوقائع الاجتماعية " مطبعة النجاح الجديدة 1999 .

- محمد عابد الجابري " العقل السياسي العربي : محدداته وتجلياته " المركز الثقافي العربي , الطبعة الأولى 1990 .

- محمد عابد الجابري " تكوين العقل العربي " – نقد العقل العربي – مركز دراسات الوحدة العربية جماعة الدراسات العربية والتاريخ والمجتمع / بيروت , الطبعة السابعة . أكتوبر 1998 .

- محمد عابد الجابري " الدين والدولة وتطبيق الشريعة " سلسلة الثقافة القومية (69) , قضايا الفكر العربي (4) , مركز دراسات الوحدة العربية فبراير 1996 .

- محمد عابد الجابري " المغرب المعاصر – الخصوصية والهوية ...الحداثة والتنمية, مؤسسة بنشرة للطباعة والنشر , الدار البيضاء , نوفمبر 1988 .

- محمد عابد الجابري " هوامش حول موضوع العقد الاجتماعي , 1- عقد البيعة في الإسلام ودور الكنيسة في أوروبا " , الموقع الالكتروني لمجلة " فكر ونقد " www.fikrwanakd.aljabriabed.net

- محمد عابد الجابري " هوامش حول موضوع العقد الاجتماعي ,2- العهد... والعقد المزدوج", الموقع لالكتروني لمجلة " فكر ونقد " www.fikrwanakd.aljabriabed.net

- محمد عابد الجابري " هوامش حول موضوع العقد الاجتماعي , 3- ليس لأحد أن يلوم الشعوب على عواطفها ....العقد الاجتماعي والجمعية التأسيسية " , الموقع الالكتروني لمجلة " فكر ونقد " www.fikrwanakd.aljabriabed.net

- محمد عابد الجابري " هوامش حول موضوع العقد الاجتماعي , 6- من العقد المزدوج... إلى الفصل بين الكنيسة والدولة " , الموقع الالكتروني لمجلة " فكر ونقد " www.fikrwanakd.aljabriabed.net

- محمد محمد امزيان " في الفقه السياسي – مقاربة تاريخية " مطبعة النجاح الجديدة الطبعة الأولى 2001 .

- محمد معتصم " الحياة السياسية المغربية 1962-1991 " منشورات ايزيس , الدار البيضاء 1992 .

- محمد معتصم " النظم السياسية المعاصرة – النظام السياسي المغربي – " منشورات إيزيس, فبراير 1993.

- محمد عبد الحي الكتاني " في البيعة وخلع السلطان " , وثيقة منشورة في مجلة وجهة نظر العدد 9/8 السنة الثالثة , 2000 .

- مجيد خدوري " الحرب والسلم في شرعة الإسلام " الدار المتحدة للنشر بيروت 1973 .

- مجيد خدوري " القانون الدولي الإسلامي , كتاب السير للشيباني , تحقيق وتقديم وتعليق , الدار المتحدة للنشر , الطبعة الأولى بيروت 1975 .

- حسن إبراهيم حسن " تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي " الجزء الأول – في الشرق ومصر والمغرب والأندلس – , دار الجيل / مكتبة النهضة العصرية , الطبعة الرابعة عشر .

- حسن حنفي " من العقيدة إلى الثورة " المجلد الخامس – الإيمان والعمل, الإمامة مكتبة مدبولي 1988 .

- حنا ميخائيل " السياسة والوحي – الماوردي وما بعده – تقديم ادوارد سعيد , دار الطليعة بيروت تعريب شكري رحيم مراجعة رضوان السيد الطبعة الأولى 1997 .

- خليل عبد الكريم " الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية " سينا للنشر, الطبعة الأولى 1995.

- عبد الله العروي : " مفهوم الدولة " المركز الثقافي العربي , الطبعة الثانية 1983 .

- عبد الإله بلقزيز " الخطاب الإصلاحي في المغرب – التكوين والمصادر 1844- 1918 " دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع , الطبعة الأولى 1997 .

- عبد الإله بلقزيز " تكوين المجال السياسي الإسلامي – النبوة والسياسة – " نشر مركز دراسات الوحدة العربية , الطبعة الأولى دجنبر 2005 .

- عبد العزيز بوعصاب " قراءة في وثيقة بيعة أهل فاس للمولى عبد الحفيظ " , ضمن " السلطان مولاي عبد الحفيظ " جامعة مولاي علي الشريف و مركز الدراسات والبحوث العلوية , مطبعة المناهل , أبريل 2001 .

- عبد القاهر البغدادي "أصول الدين "- أحكام الإمامة وشروط الزعامة - ضمن مؤلف " الخلافة وشروط الزعامة لدى أهل السنة والجماعة " إعداد يوسف ايبش. دار الحمراء بيروت 2003 .

- عبد الوهاب بن منصور "البيعة وولاية العهد بالمغرب" مجلة المناهل عدد 41 فبراير 1993 .

- عبد الهادي بوطالب " حقيقة الإسلام " افريقيا الشرق , الطبعة الأولى 1998 .

- عبد السلام يسن " العدل – الإسلاميون والحكم – " , مطبوعات الصفاء للإنتاج , الطبعة الأولى 2000 .

- عبد السلام يسن" الإسلام أو الطوفان " بالموقع الإلكتروني- www.yassine.net

- عز الدين العلام " الآداب السلطانية – دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي" سلسلة عالم المعرفة, عدد 324 .2006 .

- عز الدين العلام " السلطة والسياسة في الأدب السلطاني " الدار البيضاء 1991.

- عز الدين العلام " السياسة الإسلامية بين الدين والدولة – ملاحظات أولية- "

- عبد الغني عماد " حاكمية الله وسلطان الفقيه – قراءة في خطاب الحركات الإسلامية المعاصرة " دار الطليعة , الطبعة الأولى 1997 .

- عبد الكبير العلوي المدغري " الحكومة الملتحية – دراسة نقدية مستقبلية – " منشورات دار الأمان 2006 .

- علي عبد الرازق " الإسلام وأصول الحكم – بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام – " دار المعارف للطباعة والنشر سوسة – تونس 1999.

- عبد المجيد الشرفي " الإسلام بين الرسالة والتاريخ " دار الطليعة , بيروت الطبعة الاولى 2001 .

- عبد اللطيف أكنوش " واقع المؤسسة والشرعية في النظام السياسي المغربي على مشارف القرن الواحد والعشرين " , مكتبة بروفانس 1999 .

- عبد اللطيف حسني " الأصول الفكرية لنشأة الوطنية المغربية – دراسة في تطور الأفكار السياسية 1800-1912" تقديم الراحل اعبد الله إبراهيم , افريقيا الشرق 1991 .

- عبد اللطيف حسني " تأملات في الأوضاع الراهنة على ضوء مطالب 11 يناير 1944 " ضمن أعمال " بيان يناير 1944 بين مطلبيه: الاستقلال والديمقراطية " أعمال الندوة المنظمة من طرف مجلة أمل للتاريخ والثقافة والمجتمع, مطبعة النجاح الجديدة 1996.

- عبد الله ساعف " في المفهوم المغربي للديمقراطية " , ضمن مؤلف "تصورات عن السياسة في المغرب" — المجتمع والسلطة , دراسات اجتماعية — ترجمة محمد معتصم , دار الكلام للنشر والتوزيع .

- عبد العزيز الجزولي "خصوصيات عقد البيعة في المغرب" www.habous.gouv.ma .

- علي حسني " الدولة السلطانية — إشكالية القانون العام في الشريعة الإسلامية — ", مطبعة النجاح الجديدة, الطبعة الأولى 2005.

- علال الفاسي " النقد الذاتي " مطبعة الرسالة .

- صلاح الدين بسيوني " الفكر السياسي عند الماوردي " دار الثقافة للنشر والتوزيع 1983 .

- هادي العلوي " فصول من تاريخ الإسلام السياسي " مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي, الطبعة الثانية.

- هشام جعيط " الفتنة — جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر — " دار الطليعة بيروت .

- وجيه قانصو " تكون الفكرة السياسية في التاريخ الإسلامي " , مجلة المنطق الجديد العدد 2 شتاء ربيع 2001.

- فيليب برو " علم الاجتماع السياسي " ترجمة د. محمد عرب صاصيلا, المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع , الطبعة الأولى 1998 .

* الأطـــروحـــــــات

- محمد معتصم " التطور التقليداني للقانون الدستوري المغربي " , أطروحة لنيل دكتوراه الدولة في القانون العام , كلية الحقوق الحسن الثاني بالدار البيضاء , 1988.

- خميس حزام دالي " إشكالية الشرعية في الأنظمة السياسية العربية — مع إشارة إلى التجربة الجزائرية — " , مركز دراسات الوحدة العربية , سلسلة أطروحات الدكتوراه, فبراير 2003 .

- محمد أتركين " الانتقال الديمقراطي والدستور — قراءة في فرضية تأسيس القانون الدستوري للانتقال الديمقراطي بالمغرب " , أطروحة لنيل الدكتوراه , جامعة الحسن الثاني بالدار البيضاء 2004 .

المعاجـــــــــــــــم

- غي هيرميه / بيار بيرنبوم / برتراند بادي / فيليب برو "معجم علم السياسة والمؤسسات الدستورية"، ترجمة هيثم اللمع، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 2005.

OUVRAGES

-Agnouche Adbelatif : Histoire politique du Maroc – pouvoir ; légitimité ; institutions. Afrique Orient 1987

-Lahbabi Mohamed : Le gouvernement Marocain á l'aube du 20ème siècle ; 2ème édition Editions Maghrébines Casablanca 1975.

-J.Lagroye : La légitimation ; in Madeleine Grawitz et Jean Leca : traite de science politique – l'ordre politique – éd PUF 1985.

-Jacques Robert : Le problème constitutionnel au Maroc ; R.D.P.S.P 1961.

-Paul Pascon : Le droit et le fait dans la société composite : essai d'intervention au système juridique marocain ; études rurales idées et enquêtes sur la compagne marocaine, SMER. Rabat 1980.

-Omar Azziman : Dépendance et connaissance du droit marocaine ; RJPEM n° 10 ; 1981.

-Menouni Abdelatif : Le recours à l'article 19 : une nouvelle lecture de la constitution ; RJPEM n° 15; 1984.

-El Mossadeq Rkia : Les labyrinthes de la transition démocratique ; 1ére éd 2001

-N.Bobbio ; Sur le principe de légitimité ; in ; l'idée de la légitimité, institut international de philosophie politique – Annales de philosophie politique ; Paris ; Puf 1967.

THESES ET MEMOIRES

-Tozy Mohamed : Champ politique et champ religieux au Maroc : croisement ou hiérarchisation ? Mémoire pour l'obtention du diplôme des études supérieures en sciences politiques ; Université Hassan 2. avril 1980

-Kadiri Malika : Les incidences juridiques et politiques de l'article 19 de la constitution marocaine ; mémoire pour l'obtention du diplôme d'étude supérieures en sciences politiques – Univ Hassan 2 1985.

فهـــــرس الموضوعـــــات

تقديم: الدكتور عبد اللطيف اكنوش	5
مقدمـــــــة	11
فصل تمهيدي : القانون العام الإسلامي: أسئلة التأطير, القراءة والراهنية	16
1- القانون العام الإسلامي في مواجهة اللاتنافس السلمي ومعطى اللاتقنين	17
أ- العنف السياسي وأزمة تدبير الاختلاف	17
ب - المجال السياسي الإسلامي وغياب قوانين لتنظيم الحكم	20
2- قواعد القانون العام الإسلامي و سلطة الفقيه	21
أ- النص أم الحاجة السياسية الآنية	22
ب - التأسيس للشرعنة دون الشرعية / الطاعة بدل المقاومة	23
3-في مبررات دراسة القانون العام الإسلامي	25
أ-الفاعلون ورهان المرجعية الإسلامية	26
ب- استبعاد خيار القطيعة وامتداد قواعد القانون العام الإسلامي	28
الفصـــــل الأول: الإمامـــــــة والإمام	30
1- في وجوب الإمامة	31
أ- الوجوب العقلي	31
ب- الوجوب الشرعي	32
ت- الإمامة بين " الاختيار " و " الحاكمية "	33
2- مركزية منصب الإمام في النظام السياسي الإسلامي	34
أ- شروط الإمام	35
ب- ألقاب الإمام	39
ت- وظائف الإمام	42
الفصـــــل الثاني: شرعيـــــة الإمام	46
1- البيعة : تعاقد سياسي أم عقد للطاعة ؟	47
أ- تعريف البيعة وأساسها الشرعي	48
ب - البيعة ونظرية " العقد الاجتماعي "	49

2 – البناء الشرعي للبيعة	51
أ- في بيعة واختيار الإمام : الخاصة أم العامة	51
ب – اختلاف في العدد المطلوب لانجاز البيعة	53
3- البيعة في السياق التاريخي والابتعاد عن " النموذج المثال "	54
أ- أهل الشوكة كبديل لسلطة الفقهاء	55
ب – البيعة والإكراه	55
ت – البيعة و " استيلاء المتغلب "	57
4-ولاية العهد: التعريف , التأسيس والشرعية	59
أ – تعريف ولاية العهد	59
ب – تأسيس وشرعية قاعدة ولاية العهد	61
5-استبطان قاعدة ولاية العهد	61
أ – الاحتجاج بالسابقة أو النموذج التاريخي	62
ب – ولاية العهد كحل " للفتنة " وفراغ السلطة	63
6-نتائج الأخذ بقاعدة ولاية العهد	64
أ – مكانة البيعة داخل مسطرة ولاية العهد	65
ب- ولاية العهد بين محدودية ممارسة الاختيار ومبدأ التوارث	66
الفصـــــل الثالث : الإمامـــــة بين " الخلاف " و" الملك "	69
1-الخلافة	70
أ – في تحقق الخلافة	70
ب – في نفي الخلافة	74
2- من الخلافة إلى الملك : مبررات المرور ومستويات التمييز	77
أ – أسباب الانتقال من "الخلافة" إلى "الملك"	77
ب – التمييز بين " الخلافة " و " الملك "	79
3- رد الفقهاء على حاجات الدولة الجديدة	81
أ – من " السياسة الشرعية " إلى " الآداب السلطانية "	81
ب – من " دولة الخلافة " إلى " الدولة السلطانية "	83
الفصـــل الرابع : الأسس التقليدية للنظام السياسي المغربي	84

1 – النظام السياسي المغربي : قراءة من مدخل " التقليد "	87
أ – النظام السياسي المغربي و " نظرية الخلافة "	88
ب – النظام السياسي المغربي و " أطروحة التقليدانية "	89
2– الممارسة التاريخية للبيعة في السياق المغربي – دراسة حالات –	92
أ – البيعة المشروطة	94
ب – بيعة وادي الذهب	97
ت – بيعة الاستخلاف	98
3– إمارة المؤمنين	100
أ– الفصل 19 : المعجم والمضمون	101
ب – القضاء الإداري واكتشاف الفصل 19 من الدستور	103
ت – المؤسسة الملكية وتوظيف دور " أمير المؤمنين "	105
الملاحق	107
الملحق الأول: البيعة الحفيظية	108
الملحق الثاني: نماذج لبيعات سلاطين المغرب	112
الملحق الثالث: نص وثيقة بيعة وادي الذهب في 14 غشت 1979	118
الملحق الرابع : نص وثيقة بيعة الملك محمد السادس في 23 يوليوز 1999	120
الملحق الخامس: في البيعة وخلع السلطان – فتوى لمحمد عبد الحي الكتاني –	122
قائمة المراجع المعتمدة	126

مطبعة النجاح الجديدة
الدار البيضاء