

الخطاب الفقهي بين النهوض والسقوط

العربي إدناصر
باحث مغربي



قسم الدراسات الدينية

تقديم:

ينفرد الفقيه من بين الشخصيات العلمية في الإسلام بكثرة انشغاله بقضايا الناس وكثرة احتكاكه بالواقع؛ فوظيفته ميدانية أكثر منها تنظيرية، حيث يسعى إلى البحث في نوازل المجتمع الطارئة والإجابة عن تساؤلاته بما يمليه عليه اجتهاده وضميره بكل إخلاص وتجرد، لكن هل ينطبق هذا السلوك على موقف الفقيه من القضايا العامة المتعلقة بالنظام العام ومتعلقات الحكم أم لا؟

فمن المعروف أن دولة الملك بعد إزاحة مظاهر الخلافة الراشدة، انبنت على أساس القهر والغلبة، فلم تعد الشورى قاعدة قانونية فاعلة في تنصيب الحكام، كما لم تعد الأمة مصدر التشريع بانتقال الأمور إلى سلاطين وأسر حاكمة يتعاقبون على الحكم بالوراثة والقرابة.

وهذا الوضع واضح من استقراء وقائع التاريخ، وتتبع مسار السلطة ومنازعتها في المجال العربي الإسلامي، مما أوقع الفقيه في مسارين متناقضين؛ إما الإصرار على رفض واقع كائن والانخراط في الحديث عن واقع مفترض، أو الرضوخ لأمر الواقع والابتعاد عن الحنين إلى الماضي.

فالموقف الأول، يعني العودة إلى المفاهيم الأولى في الحكم وعدم الاعتراف بالانحراف الحاصل فيه، لأن من مقتضيات الشريعة أن تكون شؤون السياسة وفق مقاصدها ونظامها، وعليه فإن أي حكم لم يحتكم إلى تلك المقاصد لا يملك شرعية سياسية، فضلاً عن الشرعية الدينية. وهذا الموقف المتصلّب، أفضى بالفقيه إلى الانزواء عن الواقع والتمسك "بقيم أخلاقية لا تنشئ حقوقاً مدنية بقدر ما تملّي واجبات على سلوك الفرد، وقعد أصول التفسير والفتوى خارج الفهم السياسي والوعي التاريخي وجانب الدخول في توازنات القوى، فانتهى ببيوطوبيا خلافة هي أقرب إلى المعنى الأخلاقي من المعنى السياسي"⁽¹⁾، مما أسهم في نشوء سلطة سياسية متحرّرة من كلّ رقابة دينية أو شعبية. أما الموقف الثاني، فهو الأهم بالنسبة إلينا ويعود ذلك لسببين: أما الأول، فكونه يؤشّر إلى انهيار مؤسسة الفقه، والثاني يحيل على قضيتنا المركزية في هذه الدراسة، وهي اختفاء السياسي وراء الثقافي في الفكر الإسلامي، هذا الموقف يعكس مقدار التحول في الفكر الفقهي من مرحلة الممانعة إلى مرحلة المواءمة.

إذ مهما حاولت السياسة أن تنضج وتبني صرحها في حضن الفقه والعقيدة، فإنّها مع ذلك تظلّ محتشمة وضعيفة الفعل في ميدان الدولة "كمفاوضة وتنظيم لمصالح مختلفة ومتعدّدة وتكوين لإجماع شرعي"⁽²⁾.

1- الإمامة بين تأصيل المفهوم وتأجيل المضمون:

بعد أفول نظام الخلافة، بدأ الفقيه يفكر في طريقة لإصلاح نظام الملك بما يحقق العدل، ويخدم مصلحة الناس في إشارة إلى "إمكانية تعايش مبدأ تطبيق الشريعة كدستور للدولة مع وجود الملكية"⁽³⁾، ثم لحفظ الوجود المادي للجماعة الدينية التاريخية المسهم في "تحقيق التعايش بين سلطتين روحية وزمنية، ومن ثم في تحقيق وحدة السلطة الاجتماعية"⁽⁴⁾، وفي هذه المحاولة إدراك سياسي يفصح عن الحاجة إلى الحفاظ على الكائن مع الحنين والتوق إلى الممكن الذي يبرره انتقال الخلافة إلى الملك.

ولما كانت الإمامة حسب الماوردي (ت 450 هـ) "موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا وعقدها لمن يقوم بها في الأمة واجب بالإجماع"⁽⁵⁾، فإن التفكير سيُتجه إلى البحث عن شرائط الإمام ومقومات حكمه على ضوء مقاصد الشريعة ومستلزمات الاجتماع السياسي.

وإزاء هذه الضرورة الشرعية، شهدت الشروط التي سيشتراطها الفقهاء في الإمامة "ارتدادًا تراجيديًا" من وجوب توفر سبعة شروط، حسب الماوردي، وهي باختصار: العدالة على شروطها الجامعة، والعلم المؤدي إلى الاجتهاد في النوازل والأحكام، وسلامة الحواس ليصح معها مباشرة ما يدرك بها، وسلامة الأعضاء من نقص يمنع عن استيفاء الحركة وسرعة النهوض، والرأي المفضي إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح، والشجاعة والنجدة المؤدية إلى حماية البيضة وجهاد العدو، والنسب من قریش⁽⁶⁾، إلى إسقاط جميع هذه الشروط الواحدة تلو الأخرى في شكل أشبه بالمهزلة والعبث⁽⁷⁾.

ولقد ابتدأ العدّ التنازلي مع أحد معاصري الماوردي، وهو أبو يعلى الفرّاء (ت: 458 هـ) الذي علّق على الشروط السابقة بقوله: "وقد روي عن الإمام أحمد رحمه الله ألفاظ تقتضي إسقاط اعتبار العدالة والعلم والفضل فقال (...) ومن غلبهم بالسيف حتى صار خليفة وسمي أمير المؤمنين لا يحلّ لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إمامًا عليه برًّا كان أو فاجرًا فهو أمير المؤمنين، وقال (...) فإن كان أميرًا يعرف بشرب المسكر والغلول يغزو معه، إنّما ذلك له في نفسه"⁽⁸⁾.

ألغى هذا النص الشروط الجوهرية في الإمامة، وهي المتعلقة بالجوانب الأخلاقية السلوكية؛ أي العدالة، والجوانب المعرفية التكوينية؛ أي العلم، فلم يبق من هذه الشروط الأساسيّة إلاّ النسب الذي يشكّل صلب النظرية السنيّة في الخلافة، وهذا الشرط بدوره أسقطه أبو المعالي الجويني (ت 478 هـ)⁽⁹⁾ وابن خلدون.

فهو لما أصل للنسب القرشي في الإمامة استدرك قائلاً: "إلاّ أنه لما ضعف أمر قریش وتلاشت عصبيتهم بما نالهم من الترف والنعيم وبما أنفقتهم الدولة في سائر أقطار الأرض، عجزوا بذلك عن حمل الخلافة وتغلّبت

عليهم الأعاجم وصار الحل والعقد لهم...⁽¹⁰⁾ ثم تطرّق إلى مقاصد اشتراط النسب، فقال: "لابد إذن من المصلحة في اشتراط النسب، وهي المقصودة من مشروعيّتها، وإذا سبرنا وقسمنا لم نجد لها إلا اعتبار العصبية التي تكون بها الحماية والمطالبة ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب، فتسكن إليه الملة وأهلها وينتظم حبل الألفة فيها..."⁽¹¹⁾ وذهب إلى إمكانية تعطيل العصبية نفسها حال انضباط الحياة السياسية في المجتمع، فعقد فصلاً كاملاً عن أنه إذا استقرت الدولة وتمهّدت فقد تستغني عن العصبية⁽¹²⁾.

وذكر ابن الأزرقي، أنّ ابن العربي الفقيه المالكي المشهور ممن أسقط النسب في شرائط الولاية العامة، ثم ذكر قومًا غالوا في ذلك فقالوا: "لو استوى قرشي ونبطي في شروط الإمامة لرجح النبطي لقربه من عدم الجور والظلم"⁽¹³⁾.

وبهذه الإضافة، لم يبقَ من الشروط السابقة إلا شرطان اثنان يتعلّقان بالقدرة الجسمانية؛ أي سلامة الأعضاء وسلامة الحواس، اللذان لا أثر لهما في قصور الملوك الممتلئة بالحواشي والخدم وأصحاب المشورة، لأن الإعاقة البدنية تجبر بالتسلط الثقافي والاستبداد السياسي، فمن حصلت له هذه المنفعة أمكن له أن يملك رقاب الناس ولو كان فاقداً لكل الشروط الأنفة الذكر.

وأمام هذا التنازل الغريب في هوية الحاكم، لا نجد استغراباً في نظرة الفقهاء إلى بنية السلطة السياسية التي لم يذكروا في عناصرها الأساسية الشورى والتداول السلمي على الحكم، فمادامت هذه القاعدة القانونية غير فاعلة في تدبير الشأن السياسي، فإن الانقلابات العسكرية تفتح أبواب القصور السياسية وتقوم مقام الانتخاب والتصويت النزيه.

وبسبب إغفال هذا المعطى الدستوري، نجد الفقهاء يعمدون إلى تعويم تعبيراتهم الفقهية حين المقابلة بين الغلبة السياسية وأحكام العدل وإقامة الشعائر الدينية، فعودة إلى أبي يعلى الفراء نقرأ نصاً ضابطاً يقول فيه عن الإمام: "فإن حجر عليه وقهره من أعوانه من يستبد بتنفيذ الأمور من غير تظاهر بمعصية ولا مجاهرة بمشاقة، لم يمنع ذلك من إمامته ولا قدح في ولايته، ثم ننظر في أفعال من استولى على أموره فإن كانت جارية على أحكام الدين ومقتضى العدل، جاز عليها تنفيذاً لها وإمضاءً لأحكامها لئلا يقف من العقود الدينية ما يعود بفساد على الأمة، وإن كانت أفعاله خارجة عن حكم الدين ومقتضى العدل لم يجز إقراره عليها..."⁽¹⁴⁾.

خلاصة القول، إنّ كلّ ما اشترطه الفقهاء من شروط في حق الإمام لا يعدو أن يكون افتراضات أو طموحات تتبخّر أمام أو هن الأسباب والمبررات الخارجية؛ "ولذلك ما كان يمكن لشروط الفقهاء في منصب الإمام إلا أن تظلّ أمالاً جميلة ساذجة وأحلام يقظة لاعلاقة لها بما يجري على أرض الواقع في تداول السلطة

بالقوة والضغط والاستيلاء"⁽¹⁵⁾. وهذه الشروط الجديدة التي هي القهر والغلبة والشوكة لا يملها الفقه والاجتهاد، بقدر ما يفرضها منطق الواقع ولا تحكمها قيم وأخلاق وأعراف، وهذه المحددات هي التي وجّهت العقل السياسي العربي فترات عديدة حتى أخذت شرعية فقهية في عصور الفوضى السياسية والمماليك المتناحرة.

ومن هنا لا نستغرب من قاضي القضاة في القاهرة ابن جماعة (ت 733 هـ) أن يقرّ بكلّ خنوع واستسلام في ظل اضطراب الحياة السياسية أنّه "إذا خلا الوقت عن إمام فتصدى لها من هو من أهلها وقهر الناس بشوكته وجنوده بغير بيعة أو استخلاف، انعقدت بيعته ولزمت طاعته لينتظم شمل المسلمين وتجمع كلمتهم ولا يقدح في ذلك كونه جاهلاً أو فاسقاً في الأصح"⁽¹⁶⁾.

وقد عبر عن هذه النكسة الفقهية ابن خلدون على نحو من اللطافة الفكرية ومحاولة التخفيف من رزئها الاجتماعي والسياسي، في سياق التبرير لتحوّل الشورى إلى التعيين في الحكم، لما نصّب معاوية ابنه على الدولة الأموية دون غيره، ممن هم أهل لذلك على سبيل العدل عن "الفاضل إلى المفضول حرصاً على الاتفاق واجتماع الأهواء الذي شأنه أهم عند الشارع"⁽¹⁷⁾.

إن الأهمّ إذن عند الفقهاء هو تنصيب إمام كيفما اتفق، ومهما كان حاله ووصفه، حتى لا يكون هناك فراغ سياسي، فيحدث المرج والهرج وتحل الفتنة، فيضيع الملك ويضيع معه الدين، وبالتالي وجب التضحية بالدين للإبقاء على الملك ولدرء الفتنة وحقن الدماء. وهكذا "تنعكس السياسة في مرآة العقل دينياً، وتصبح السياسة إمامة وتصبح الإمامة كما يقول الفقهاء بإجماع موضوعاً فقهياً، كما سوف يصبح منصب الإمام واجباً شرعياً لا يصح الإيمان بدونه (...)"؛ فأصبحت السياسة دينية وفقهية بقدر ما أصبحت العبادة مدنية، وأصبحت الدولة قهرية بقدر ما صار الدين أخلاقية حرة وإيماناً فردياً"⁽¹⁸⁾. وعلى هذا الأساس استحوذت الدولة على الدين وتنازل الفقهاء عن فكرة استغراق الدين للدولة وأجروا تعديلات كبيرة وكثيرة على الخلافة والإمامة، وباتت السلطة تستمد شرعيتها من الواقع فلم يكن في وسع الفقه إلا أن يقبل بها حيناً ويبرّر لها أحياناً أخرى، وذلك ما نعبر عنه "بانهياب مؤسسة الفقه" التي تدور مع السلطة حيث دارت، وتتلون مع الزمن وفق معطياته.

لقد كانت النظرية السياسية الفقهية تقرّ "مبدأ الاختيار الطوعي من الأمة للحاكم، ثم تقبل من أبي بكر مبدأ الاستخلاف الفردي ومن عمر الاستخلاف الجماعي، وتقبل من تجربة عثمان مبدأ تأييد الولاية، ثم تقبل من الأمويين مبدأ توريث السلطة أو الأسرة المالكة، وتقرر من خلال الواقع العباسي مبدأ ولاية المتغلب من السلاطين والوزراء"⁽¹⁹⁾.

وبهذا كله يسقط الفقه حق الأمة في اختيار مسؤوليها، وفي تدبير شؤونها المدنية التي صارت محفوفة بمخاطر الوقوع في الفتنة، وتتعبها فتاوى تحريم الخروج على السلطة والطاعة الواجبة للإمام الفاجر والفاسق والظالم. والسبب في ذلك هو عجز الفقه عن إنتاج تشريعات تحدّد الوظائف والمسؤوليات، وتُمنح لمؤسسات على رأسها أهل الحل والعقد من المتخصصين، بدل اختزال مصير الأمة في قبضة رجل واحد هو الحاكم الذي بيده مفاتيح الدين والدنيا؛ فلا صلاة ولا جهاد ولا حدود إلا بإذن الإمام وتقويضه. وهذا من أخطر ما تساهل فيه العقل الفقهي باتجاهيه السني والشيعة، فبات الخروج على الإمام الجائر مروفاً من الدين وطاعته من الإيمان، حتى لو اجتمعت فيه جميع أوصاف الشر، ومع ذلك يبقى أميراً للمؤمنين، فمن المؤسف حقاً أن يقبل الفقه بأن تكون الأمة مؤمنة لكن على رأسها إمام يفتقر إلى شرائط الإيمان.

وهذه الإباحة العجيبة طرأت على مسيرة الفقه الذي انحدر نحو التدرج والتبرير، ويحتفظ التاريخ لهذا المنعرج الخطير المشفوع باحتياطات نفسية لا نصية بشواهد وسوابق اجتهادية بنى عليها الإمام النسفي وشارحه التفتازاني آراءهم في الموضوع، فكانت المحصلة أنه "لا يعزل الإمام بالفسق أي بالخروج عن طاعة الله تعالى، والجور أي الظلم على عباد الله تعالى، لأنّه قد ظهر الفسق وانتشر الجور من الأئمة والأمراء بعد الخلفاء الراشدين، والسلف كانوا ينفادون لهم ويقومون الجُمع والأعياد بإذنهم ولا يرون الخروج عليهم"⁽²⁰⁾.

فإذا تعذر عزل هذا الإمام في ظلّ هذه الهالة التي أعطيت له فهل "تعذر تقويم البديل الفقهي الذي يوجب نظرياً عزل الحاكم بشرائطه وإجراءاته"⁽²¹⁾، خاصة إذا بلغ الاستبداد والظلم بالناس مبلغه لما تنتهك أعراضهم وتسلب أموالهم، من مثل نهب بيت المال، وتُهان مقدساتهم، من مثل ضرب الكعبة بالمنجنيق ومحنة خلق القرآن، ولا يأمنون على أرواحهم من الاعتقالات والتعذيب والقتل الجماعي، فلا يجدون ما ينفسون به عن غضبهم إلا بالاحتجاج العلني لإنذار من يهّمه الأمر، أو بتفجير ثورة عارمة⁽²²⁾ تسقط النظام القائم، ليحلّ محله نظام آخر ينبثق من إرادة الأمة ويحقق الحد الأدنى من مطالبها العادلة، لأنّ حق الأمة سابق على حق الحاكم الذي لم ينصب أصلاً إلا لحماية مصالحها.

ولكن الفقهاء، الحنابلة تحديداً، قلبوا هذا المعنى وجعلوا الحاكم على رأس الهرم والأمة في القاعدة، وفي ذلك يقول أبو الحسن الأشعري (ت 330هـ): "ونرى الدعاء لأئمة المسلمين بالصلاح والإقرار بإمامتهم وتضليل من رأى الخروج عليهم إذا ظهر منهم ترك الاستقامة، وندين بإنكار الخروج بالسيف وترك القتال في الفتنة"⁽²³⁾.

وبهذه النظرة الطوباوية إلى السلطان، يمتنع التغيير وتتسلل السلبية إلى قلوب أبناء المجتمع، وتنتشر في الدولة مظاهر الاحتقان السياسي، فينشط "وعاظ السلاطين" يمتنون الناس بمهدي منتظر ويحثونهم على الصبر

على البلاء للحفاظ على وحدة الجماعة وعلى الطاعة في المنشط والمكروه، ولكن الواقع لا يرتفع ويبقى الظلم هو نفسه، فيذهب ظالم ليأتي آخر ولا يستفيد إلا ملوك الدنيا وأعاونهم، أما العامة فتؤجل سعادتهم إلى دار غير موجودة على وجه الأرض وفق النظرية الفقهية السنية في الإمامة.

أما الشيعة، فلم يكن حالهم أحسن مما سبق، خاصة إذا علمنا أن الأئمة عند الشيعة يعينون بالنص لا بالإجماع، ويتمتعون بالعصمة التي تمنعهم من الزلل وتعتبر طاعتهم من الإيمان وأصول الاعتقاد، فكيف سيكون الإمام في المخيال الاجتماعي والديني لدى الشيعة إذا كان حياً بين أظهرهم وفي حالة موته أو غيابه؟ وأي قدسية سينالها هذا الإمام؟ ويعتقد الشيعة أن أئمتهم انقطعوا بعد الإمام الثاني عشر (329هـ)، ويسمّون الفترة التي تأتي بعده "بزمان الغيبة" التي ينتظرون فيها نزوله، لأنه هو المهدي المنتظر الذي سيملا الأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً.

وفي انتظار هذا الإمام أفتى الفقيه الشيعي حمزة بن عبد العزيز السالار أو السالار (ت 403هـ) "بحرمة صلاة الجمعة بعد سقوط الدولة التويهيّة الشيعية، وبهذا يُعد سالار أول من اخترع القول بحرمة إقامة الجمعة في زمن الغيبة"⁽²⁴⁾، وفوق ذلك تصير العبادة لا تتم إلا بوساطة بشرية وبدونها ترفع الشعائر وتغلق المساجد تحت تأثير "مهدوية انتظارية" ستنهض بمهمة إقامة العدل وخلص البشرية.

وبذلك تلتقي النظرية السنية مع النظرية الشيعية في تقديس الإمام، بل وأحياناً تأليهه وإنزاله منزلة المدبر المتوحد في شكل أشبه بالحلول والاتحاد، فما خص الله به نفسه يتم تفويته للإمام نيابة عنه، وهكذا يصبح "العقل السياسي العربي مسكوناً ببنية المماثلة بين الإله والأمير سواء كان الأمير فرعوناً أو بختنصر أو خليفة أو ملكاً أو سلطاناً أو رئيساً أو زعيماً"⁽²⁵⁾. مما يجعل من الأمير شخصاً فوق النقد والمساءلة، وأية محاولة لتقويم سلوكه تكون مشفوعة بمحاذير أدبية ولاهوتية ترهب العقل المسلم من التفكير والنظر، وتضعه في حالة من "الخجل الفكري" الذي يصاحب عملية التفكير في شؤون السلطة، التي أخرجت من الفروع إلى الأصول ومن دائرة "الاجتهاد" إلى دائرة "الاعتقاد".

لقد شكل هذا التحول "أقصى ضربة نزلت بالفكر الإسلامي بنقل الخلافة من قضية فروع إلى قضية عقيدة؛ أي من علم أصول الفقه إلى علم أصول الدين (علم الكلام)، فأصبحت الخلافة تعالج كعقيدة لا كمنهج سياسي"⁽²⁶⁾، يدخل في باب تحقيق المقاصد الشرعية والواقعية في جلب المنافع ودفع المفاصد التي تعود في "حقيقتها للنظر في مصالح الأمة لدينهم ودنياهم"⁽²⁷⁾. وهذا ما جعل الفقه السياسي الإسلامي فقهاً راکداً إلى يومنا هذا، لم يتغيّر فيه موقف المسلمين من الخلافة ومن شروط الإمام التي تؤخذ كمسلمات عقديّة لا يجوز تبديلها مهما تغيرت أحوال المجتمع والواقع، في الوقت الذي دخلت فيه نظريات الغرب إلى الشرق واكتسحت

الميدان، وبقي الفقه معلقاً بين السماء والأرض ينتظر من يحرره من أغلال الماضي ويربطه بواقعه الذي يتواجد فيه.

وكلّ ذلك يشير إلى هشاشة الفكر السياسي الإسلامي على مستوى التنظير لفقه السياسة، وعلى تعثر الاجتهادات الفقهية في مقاربة الشأن العام الذي يلتزم في قضايا الحكم، ولعل "أبرز مثال على غياب نظرية محددة في الولاية خلاف المذاهب حول مفهوم الخلافة والإمامة"⁽²⁸⁾، كما سبق أن مر معنا في التحليل السابق.

2- المؤسسة الفقهية جهاز إداري تنفيذي للدولة:

بعد أن فرغنا من الكلام عن تعثر الفقه في قضية الإمامة والخلافة، نُولي وجهنا شطر جانب آخر يتعلق بظاهرة التبنّي السياسي للفقه المذهبي، وتوظيفه في معارك سياسية وهمية ضد المخالفين، أو لتعصيد الشرعية السياسية المهلهلة للسلطة؛ فبعد تكوّن المذاهب الفقهية السنيّة المعروفة، مضافة إلى الفرق التي يتوزّع عليها الشيعة، مارست السلطة سياسة المد والجزر أو القرب والبعد؛ فكانت أحياناً تلتحم مع مذهب فقهي معين لتُقوي به شوكتها، ولكن سرعان ما تنقلب عليه لتتصرف إلى مذهب آخر أكثر شعبية وأعظم تأثيراً.

وهكذا شهد تاريخ السلطة السياسية سلسلة من التقلبات في المواقف من رجالات الفقه ومذاهبه. والخاسر الأكبر دائماً هو الفقيه نفسه، الذي لم يتمتع في وقت من الأوقات بنعمة الحرية والاستقلالية، فبالإضافة إلى النزعات الداخلية التي عاشتها المذاهب الفقهية فيما بينها على مستويي الفروع والأصول معاً، لم يجد الفقيه حيلة تمكّنه من ترسيخ قدمه في المجتمع إلاّ عبر وساطة سياسية وحماية خارجية توفّر له الدعم والشرعية. وذلك ما أوقع "الكيان الفقهي في أزمة مصير وصراع على الوجود وسقط في فخ التنافس على المشروعات الدينية، [مما] دفعه للبحث عن مواقع قوة ونقاط تأثير ونفوذ، وبحكم بعده عن العامة وحذره منهم، كان التحالف مع السلطان طبيعياً، فتحول المذهب الفقهي إلى جزء من تكوين السلطة نفسها، وأصبح عنصراً من عناصر امتدادها وشرعيتها"⁽²⁹⁾، وتم احتواء الفقه منذ بواكيره الأولى لزعزعة السلطة المعنوية التي يمتلكها الفقيه من جهة، ولتفادي التجربة الصّدامية التي خاضتها السلطة مع أهل الكلام فيما قبل من جهة أخرى.

ولذلك امتلأت قصور الملوك بفقهاء في مختلف التخصصات كالإفتاء والقضاء والكتابة السلطانية، ويمثل هؤلاء الواجهة الفكرية للسلطة، وقد وقع في فخها أعلام كبار: كالزهري، والشعبي، والأوزاعي، والماوردي، وابن جماعة، وأبو يوسف، وآخرون، بل تورّط بعضهم في قضايا سياسية خطيرة كما حصل للأوزاعي الذي ناظر المتكلم الثائر وأحد أعلام الاعتزال "غيلان الدمشقي" في مسائل عقدية أجاز بسببها إعدام السلطة له، فأسهم بذلك في قمع حرية التفكير والتعبير في قضايا من المفروض أن يفتح فيها نقاش طويل وحوار مسؤول،

بدل أن تُسل فيها السيوف والخناجر وتنصب فيها المشانق. وأمثال هذه القصة هي التي منحت تأشيرة ولوج قصر السلطان للفقهاء، وليس حباً في سواد أعينهم، وإنما كما قال ابن خلدون: "هو لمما يتلَمَّح من التجمل بمكانهم في مجالس الملك لتعظيم الرتب الشرعية، ولم يكن لهم فيها من الحل والعقد شيء، وإن حضروه فحضور رسمي لا حقيقة وراءه، إذ حقيقة الحل والعقد إنما هي لأهل القدرة عليه، فمن لا قدرة له عليه فلا حل له ولا عقد لديه، اللهم إلا أخذ الأحكام الشرعية عنهم وتلقي الفتاوى منهم فنعم"⁽³⁰⁾.

ولم تكتفِ السلطة باستدراج الفقيه مفرداً، بل احتوت إلى جانبه المؤسسة الفقهية التي ينشط من خلالها؛ فبات المذهب الفقهي ثابتاً من ثوابتها وحصناً تستظل به وتتوسع به وتواجه به الخصوم السياسيين. وذلك ما فعلته الدولة الأموية لما كرست الاتجاه السني بالأندلس والغرب الإسلامي عموماً، حينما صدرت المذهب المالكي ذا الميول المحافظة والنزعة النقلية في العقائد والمعاملات بهدف صد "الخصم السياسي المساند للاعتزال ثم الأشعرية فيما بعد، والمتمثل في الدولة العباسية، ولعدو أكثر ضراوة وشراسة أساسه الغنوص والعقائد الباطنية، إنه الدعوة الفاطمية بمصر، والتي هي دعوة إسماعيلية امتدت إلى حدود الجزائر، وثبت دعواتها وعيونها في كل مكان بما في ذلك الأوساط الأندلسية"⁽³¹⁾.

وهذا المعطى قليلاً ما تستحضره الكتب المؤرخة لانتشار المذهب المالكي في الأندلس، وهي تذهب عادة في تفسير ذلك إلى المكانة العلمية التي يتمتع بها مالك، بالإضافة إلى مرونة مذهبه وتواجده بالمدينة مهبط الوحي، مع أن كل ذلك صحيح إذا ما أضفنا إليه ما سبق.

ولقد تكرر هذا التوظيف السياسي للفقه ومذاهبه مع الدولة العباسية في منصب حساس من المفروض أن يُراعى فيه الحياد والاستقلالية لضمان نزاهة سيره وعدالة أحكامه، إنّه القضاء الذي كان العباسيون يحكمون فيه وفق المذهب الحنفي دون غيره من المذاهب السنية الأخرى.

لكن حصل أن جاء أحد الخلفاء، وهو القادر بالله (ت 442هـ) "فنقل القضاء إلى فقيه شافعي، فوقعت الفتن في بغداد واضطربت فيها الأمور، واستغرب الناس عدول أمير المؤمنين عما كان عليه أسلافه من إثارة الحنفية وتقليدهم واستعمالهم، واضطر الخليفة إلى جمع الأشراف والقضاة وأعلن عزل القاضي الشافعي"⁽³²⁾، حينها دبت السكينة إلى العامة وارتاح الناس وعادت المياه إلى مجاريها وخسرت السلطة ولم تحقق طموحها. وفي المقابل السياسي والفقهي السني كان للفقه الشيعي نفس الشأن في علاقته مع السلطة، فقد كان يصنّف نفسه في المعارضة السياسيّة، وانعزل عن الواقع ووضع مساحة كبيرة بينه وبين الحكم والقائمين على شؤونه مما أكسبه نوعاً من النزاهة الأخلاقية.

إلى أن جاءت الدولة البويهية ذات النزوعات الشيعية، فاستقطبت المذهب الشيعي والفقهاء الشيعي، وفرضت عليهما واقعاً آخر ومنهجاً آخر، وهو المشاركة السياسية والتحالف مع السلطة والقفز على تراث ما قبل زمن الغيبة والانخراط في بناء عهد جديد، ولكن عبر تفعيل مبدأ التقيّة "للتأسيس لتصور العلاقة مع سلطان الزمان الذي يؤسس لشرعية الشراكة السياسية دون أن يستبعد لامشروعية السلطة"⁽³³⁾.

خلاصة:

استنتاجاً لما سبق، يجوز القول "إنّ تاريخ الإسلام السياسي إذن هو تاريخ الاستهلاك التدريجي للدين بما هو إيمان ونبع فضائل ومصدر إلهام، وكانت الدولة بما هي جهاز لإنتاج القوة القاهرة ورعايتها..."⁽³⁴⁾ هي القائمة بذلك. وتعكس هذه المعادلة غير المتوازنة النفير المعرفي الذي انخرط فيه أهل الفقه بما لهم من سلطة دينية وأخلاقية، في توفير السند الأيديولوجي والسياسي للسلطان عبر إنتاج أدبيات فقهية، تدعم جانب الحاكم وتقدم سنداً لاهوتياً لمنصبه؛ فيكفي أن نستقري العناوين البارزة في السياسة الشرعية والكتابات التي تعنى بالحكم والخلافة، حتى ينتهي رسدها إلى مقدمة عجلت تفصح عن ذلك الانحدار في موازين القوى في المجتمع، وبين فواعيله لصالح جهة واحدة ووحيدة هي البلاط.

فعاوين من مثل "الأحكام السلطانية" و"نصيحة الملوك" و"تدبير الرياسة" و"مرايا الملوك" و"سياسة الملك" و"تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك" و"الأدب الصغير" و"الأدب الكبير" و"رسالة الصحابة" و"سراج الملوك"، هي كلّها مؤلفات تمجد الذات السلطانية، وتنهج سلوك النصح والوعظ للحاكم دون أن تتفقد واقع الفساد الذي ينخر الساحة السياسية من استبداد وتخلف.

إنّ "منطق الدولة يقوم على الالتزام بالطاعة لها، وعلى استمرارها في احتياز السلطة، وذلك هو حالها الجوهرية بما هي القوة الأساسية، وأهل الدين أيضاً بما هم قوة موازية يطلبون الأمرين كليهما، يطلبون الطاعة لله والرسول ويطلبون السلطة للدين"⁽³⁵⁾. لذلك، فإنّ السلطة السياسية لم يهنأ لها بال حتى يتحقق لها الاستفراد بالمجتمع، فما دامت هناك سلطة مماثلة لها، فإنّها لا تهدأ في صنع حيل، إمّا لنفي تلك السلطة المنافسة أو وأدائها أو احتوائها، فنتاج السلطة في الإسلام عبارة عن صراع على مواقع القوة في المجتمع، بين سلطة سياسية تدعي الخلافة والنيابة عن الله في أرضه، وبين سلطة علمية تدعي الوراثة النبوية، فيكون الصراع والتنافس على مستوى "الرمزية" قبل أن يكون صداماً على مستوى الميدان. والحصيلة عادة تسفر عن واقع كئيب سمته محنة المثقفين وأزمة الفكر مقابل انتعاش الآلية التحكيمية للجالسين على العرش ونفاذ أمرهم في المجتمع.

الهوامش:

- 1- وجيه فانصو، تكوّن الفكرة السياسية في التاريخ الإسلامي: مجلة المنطلق الجديد ع2 شتاء - ربيع 2001 ص 44. وللدكتور عبد الله العروي رأي مغاير حيث يرى في موقف الفقهاء هذا تجاه الخلافة شجاعة وبطولة ومحاولة في محاربة اليأس ومن الصعب اتهامهم بالوصولية والذرائعية: أنظر مفهوم الدولة لعبد الله العروي، المركز الثقافي العربي، ط 3/ 1984، ص 101
- 2- برهان غليون، نقد السياسة الدولية والدين: المركز الثقافي العربي الدار البيضاء ط4/2007، ص 115
- 3- برهان غليون، نقد السياسة الدولية والدين: ص 116
- 4- برهان غليون، نقد السياسة الدولية والدين: ص 99
- 5- أبو الحسن الماوردي، كتاب الأحكام السلطانية والولايات الدينية: تحقيق أحمد البغدادي، مكتبة دار ابن قتيبة الكويت، ط1409/1-1989، الباب الأول في عقد الإمامة، ص3
- 6- أبو الحسن الماوردي، كتاب الأحكام السلطانية والولايات الدينية: ص5
- 7- لخص فقهاء المالكية الكلام في الإمامة في جملة واحدة وهي: "من اشتدت وطأته وجبت طاعته" انظر في ذلك: محمد عليش، شرح منح الجليل على مختصر العلامة خليل: وبهامشه حاشيته المسماة تسهيل منح الجليل، دار صادر، باب في بيان حد وأحكام الباغية، ج4/ 456. والشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام المالک لأحمد الدردير، وبهامشه حاشية أحمد الصاوي: إخراج وتنسيق مصطفى كمال وصفي، دار المعارف القاهرة، باب البغي، ج4/426
- 8- أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية: صححه وعلق عليه محمد حامد الفقهي، دار الكتب العلمية بيروت، 1421-2000، ص 20
- 9- أبو المعالي الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم: تحقيق ودراسة مصطفى حلمي وفؤاد عبد المنعم، دار الدعوة الإسكندرية، 1400هـ، الباب الرابع في صفات الإمام القوام على أهل الإسلام، ص ص 63-64
- 10- مقدمة ابن خلدون، وهي الجزء الأول من تاريخ ابن خلدون المسمى ديوان المبتدأ والخير في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر: ضبط المتن ووضع الحواشي والفهارس الأستاذ خليل شحادة، مراجعة الدكتور سهيل زكار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع بيروت، 2001/1421، الفصل السادس والعشرون في اختلاف الأمة في حكم هذا المنصب وشروطه، 242/1-243
- 11- مقدمة ابن خلدون: الفصل السادس والعشرون في اختلاف الأمة في حكم هذا المنصب وشروطه، 244/1
- 12- مقدمة ابن خلدون: الفصل الثاني في أنه إذا استقرت الدولة وتمهدت فقد تستغني عن العصبية، 194/1
- 13- أبو عبد الله بن الأزرق، بدائع السلك في طبائع الملك: تحقيق علي سامي النشار، منشورات وزارة الإعلام بغداد، ط1977/1، الفاتحة العاشرة ج 2/ 72
- 14- أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية: ص 22
- 15- برهان غليون، نقد السياسة الدولية والدين: ص 95
- 16- بدر الدين بن جماعة، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام: تحقيق ودراسة فؤاد عبد المنعم أحمد، طبعته المحاكم الشرعية والشؤون الدينية بقطر، ط1405-1985، ص 55
- 17- مقدمة ابن خلدون: الفصل الثلاثون في ولاية العهد، 263/1
- 18- برهان غليون، نقد السياسة: ص83
- 19- عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام، العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ: المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، ط1998/1، ص ص 228 - 229
- 20- شرح العقائد النسفية سعد الدين التفتازاني: تحقيق أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة، ط2/1408-1988، ص ص 100-101
- 21- عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام: ص 86

- 22- كما فعل القراء في زمن الحجاج بن يوسف الثقفي الذي أسر منهم زهاء ثلاثة آلاف قتل معظمهم وفيهم علماء الحديث وكبار العلماء كسعيد بن جببر، والجدير بالذكر هنا أنه لم يكفر هؤلاء الخارجون على السلطة بما يؤكد تهافت النظرية السننية في الخروج على الأئمة الجائرين!
- 23- أبو الحسن الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة: بيروت 1985، ص 23. ولعل أقدم كلمة حول الفتنة قالها علي بن أبي طالب أو عمرو بن العاص في وصية لابنه: "سلطان غشوم خير من فتنة تدوم"، فهذا الأثر رواه أحمد ابن عبد ربه الأندلسي في العقد الفريد: بتحقيق مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية بيروت، ط1/1404-1983، كتاب اللؤلؤة في السلطان، ج1/9. ورواه أبو بكر الطرطوشي في سراج الملوك: الباب الحادي عشر في بيان معرفة الخصال التي هي قواعد السلطان ولا ثبات له دونها، ص 51. ورواه أبو عبد الله محمد القلعي في تهذيب الرياسة وترتيب السياسة: تحقيق إبراهيم عجو، مكتبة المنار الأردن، ط1/1405-1985، باب في ذكر وجوب الإمامة والاحتياج إلى السلطان، ص 96
- 24- محمد باقر الخوانساري، روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات: الدار الإسلامية بيروت، 1991 ج2 ص 359، نقلا عن: الفقيه والدولة الفكر السياسي الشيعي لفؤاد إبراهيم: دار الكنوز الأدبية بيروت، ط1/1998، ص 78
- 25- محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته: المركز الثقافي العربي ط5/2000، ص 307
- 26- زيد بن علي الوزير، الفردية بحث في أزمة الفكر الفردي السياسي عند المسلمين: مركز التراث والبحوث اليمني، ط1/2000، ص 9
- 27- مقدمة ابن خلدون: الفصل الثلاثون في ولاية العهد، 262/1
- 28- برهان غليون، نقد السياسة: ص 110
- 29- وجيه قانصو: تكون الفكرة السياسية في التاريخ الإسلامي. ص 35
- 30- مقدمة ابن خلدون: الفصل الحادي والثلاثون في الخطط الدينية الخلفية، 279-278/1
- 31- سالم يفوت، نقد علم الكلام بين الظاهرية والحنبلية الجديدة: مجلة دراسات عربية، العدد 6-7، السنة 1987، ص4
- 32- محمد الغزالي، دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين: دار الشروق القاهرة، ط1/1997، ص 98
- 33- فؤاد إبراهيم، الفقيه والدولة تطور الفكر السياسي الشيعي: دار الكنوز الأدبية بيروت، ط1/1998، ص 381
- 34- برهان غليون، نقد السياسة: ص 130
- 35- فهمي جدعان، المحنة بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام: ط2/2000، ص 419



MominounWithoutBorders



@ Mominoun_sm



Mominoun

الرباط – المملكة المغربية
ص.ب : 10569
هاتف: 00212537779954
فاكس: 00212537778827
info@mominoun.com
www.mominoun.com