

دَوْلَةُ الشَّرْعِ

دراسة في تصوّر الفقه السياسي السني
(الكلاسيكي) لمفهوم الدولة



نبيل فازيو
باحث مغربي

مؤمنين بلا حدود
Mominoun Without Orders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

دَوْلَةُ الشَّرْعِ⁽¹⁾

دراسة في تصوّر الفقه السياسي السني (الكلاسيكي) لمفهوم الدولة

(1) أُلقيت هذه الورقة في ندوة: "الشريعة في أفق إنساني: الثابت والمتحول؟"، المنعقدة بالرباط بتاريخ 11-12 أبريل 2015، تنسيق: د. امحمد جبرون ود. صابر مولاي احمد. مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث.

لا يمثّل التراث الفقهي السياسي، بالنسبة إلى الباحث اليوم، مجرد مكوّن من مكونات التراث السياسي الإسلامي العربي؛ بل هو، بالأحرى، أحد أهم تلك المكونات، إن لم يكن أكثرها فعالية في تشكل الوعي السياسي الإسلامي الكلاسيكي، وأعمقها دلالة على مسارات تكوّنه. يكفي أن ينتبه المرء إلى المكانة المركزية، التي تبوأها القول الفقهي في منظومة الخطابات، التي تصدّت للمسألة السياسية في ذلك التراث، كالفلسفة السياسية، وخطاب مرآيا الأمراء، والكتابات التاريخية، ومصنّفات كُتّاب الدواوين، حتى يقف عند هذه الحقيقة؛ إذ يتعلّق الأمر بقول استطاع احتكار حيز كبير من سؤال المشروع الديني والسياسي للدولة، ودفع بها صوب وجهها الوظيفي بأن ضمّن كتبه في الأحكام السلطانية رؤيةً للوظائف، التي لا يستقيم أمر الدولة من دونها؛ بل إننا لا نبالغ؛ إذ نقول: إنّ في متون ذلك الخطاب ملامح نسقٍ تشريعي ما كان له إلا أن يُرسخ في ذهن الفقهاء رؤية وظيفية إلى الدولة سرعان ما ألقت بظلالها على تصوّرهم للمجال السياسي، ولآليات الرقابة، والتدبير، المعتمدة داخله.

بذلك، استطاع القول الفقهي في السياسة الارتفاع بالمسألة السياسية في الإسلام من مستواها الكلامي إلى مستواها التشريعي¹، فأنت أعمال الفقهاء في شكل اشتقاقٍ للأحكام الشرعية الحاكمة لمقبولية المجال السياسي، كما لقانونية الوظائف السلطانية، التي ينبغي على الدولة أن تضطلع بمهمة احتكارها، وإسباغ الرسمية عليها².

واضح أنّ الأمر لا يتعلّق بقولٍ أتى يضيفي الشرعية على وضع سياسي قائم فحسب، بقدر ما يتعلّق بخطاب رام التصدي لمهمة التشريع للمجال السياسي الإسلامي، ما تعلّق منه بالدولة ووظائفها، كما بالسلطة، وطرائق ممارستها في ذلك المجال. من هنا، ينبغي التشديد على أنّنا لا ننظر إلى التراث الفقهي السنّي من حيث هو تراث نهض، فحسب، بمهمة تسويغ الاستبداد وواقعه؛ بل إنّنا نفصّل التنقيب في ثنايا تلك المهمة عن ملامح محاولات رامت خلخلة تصوّر الاستبدادي للسلطة، من خلال الارتفاع بالشرع إلى مستوى القانون المؤطر لإرادة الحاكم، كما لاحظ برنارد لويس في هذا الباب³. كما استطاعت بلورة رؤية إلى الدولة، والمجال السياسي الإسلامي، عن طريق جر المسألة السياسية إلى حاضرة التشريع، ووضع القوانين المنظمة لسياسة الرعية، وتدبير شأنها ومصالحها.

سيكون على الباحثين في مجال الفكر السياسي الإسلامي الانتباه إلى الأهمية، التي حظي بها هذا القطاع من القول السياسي في الإسلام، قياساً بغيره من الخطابات السياسية؛ بل إنّ كل تفكير في علاقة الفكر السياسي الإسلامي بالمنظومات النظرية الحديثة والمعاصرة في السياسة لا يمكنه أن يستقيم من دون التفكير في الدور، الذي اضطلع به التراث الفقهي السياسي في تلقي مفاهيم تلك المنظومات وتأويلها. وهذا أمر

1- سعيد بنسعيد العلوي، دولة الخلافة، بحث في الفكر السياسي عند الماوردي، الرباط، منشورات كلية الآداب، جامعة محمد الخامس، 2010م، ص 59.

2- P, Bourdieu, Sur l'Etat, cours au collège de France 1989-1992 Paris, Seuil, 2012, p. 335.

3- Bernard Lewis, Le langage politique de l'Islam, in, Islam, Paris, Gallimard, p. 792.

يمكن تبينه من خلال استدعاء المماثلات، التي أنجزها الوعي العربي الحديث، بين مفاهيم الحداثة السياسية ومفاهيم من التراث السياسي جعلوها مقابلةً للأولى، كما هي الحال بالنسبة إلى مفاهيم الملك، والحكم، والدستور، والدولة، والوطنية... إلخ.

إنّ ما يكتفّ الحاجة إلى دراسة ذلك التراث، اليوم، هو ارتفاع الطلب عليه، بعد انتعاش قاموسه المفاهيمي، في خضمّ تموقع الإسلام السياسي في جغرافيا المجال السياسي العربي والإسلامي⁴، وما أفرزه من خلط بين مفاهيم الفكر السياسي الحديث، ونظرية التراث؛ بل إنّ الفاحص لترسنة المفاهيمية، التي يعملها الفكر الإسلامي، اليوم، في إنجاز عملية التسويغ داخل حقله السياسي، بما يقتضيه ذلك من تأويل لها بقصد تحصيل المقبولية اللازمة لقيام الدولة، والتفعيد لمشروعيتها، يلحظ أثر القاموس التراثي الفقهي في هذه العملية؛ بل واحتكاره حيزاً كبيراً منها، أيضاً.

هذا ما اضطلعت به عبارات كالدولة الإسلامية، ودولة الشريعة، ودولة الله، وحقّ الله، والإسلام دين ودولة، والقرآن دستورنا... إلخ. وعلى هذا النحو، كذلك، شوشت المرجعية التراثية على تلقي المنظومات الفكرية السياسية الحديثة، بأن فرضت على الوعي الإسلامي تأويل مفاهيمها في أفقها التراثي، في كثير من الأحيان. وعندما يتساءل الباحثون عن علاقة الإسلام بالسياسة، وعندما يهرعون إلى اختزال إشكالية تلك العلاقة في مسألة السياسي والديني، في الفكر السياسي الإسلامي، فإنهم يُعرضون، في الغالب، عن الاحتفال بالدور، الذي اضطلعت به المرجعيات الفقهية السياسية في بلورة تصوّر التراثي للدولة والسلطة، مكتفين، في الغالب الأعم، بتسجيل ما قاله هذا الفقيه، أو ذاك، عن الإمامة والولاية، باعتبارهما وظيفتين كرسنا المنظور الثيوقراطي للحكم⁵، وهو ما يقود، في نظري، إلى إغفال المقاصد البعيدة، التي تضمنتها تصورات الفقهاء للدولة، وللمجال السياسي، كما للسلطة وآليات الرقابة؛ إذ ينبغي التساؤل عن أثر التصرّ الوظيفي للدولة، مثلاً، في تمثّل الوعي السياسي الإسلامي للحكم والسلطة. كما يحسن التفكير في ما نجم عن الارتفاع بالشرع إلى مستوى القانون المعياري، من محاولة لتسوير فعل الحاكم، وتكريس المنظور الشرعي للعدل، بما يقتضيه، ذلك، من إعادة ترتيب أوضاع المجال السياسي برمته. حينها، يمكن أن ندرك أن كلّ تفكير في مدى قابلية التراث السياسي الفقهي لتلقي منظومة الفكر السياسي الحديث يبقى رهين قدرتنا على تحليل التصورات المعيارية النازمة للفكر الفقهي الكلاسيكي، وما نقدم عليه، في هذه الدراسة، ليس إلا خطوة في طريق إنجاز مثل هذا الضرب من المقاربة.

يشتمل القول الفقهي في السياسة على قطاعات مختلفة من قطاعات المعاملات الإسلامية، كما يتسلّم مقدماته النظرية من علم أصول الفقه، على النحو عينه، الذي يتسلّم به مقدماته العقدية من علم أصول الدين؛ لذلك أتت كتابات الفقهاء في السياسة في شكل محاولة لاشتقاق الأحكام الشرعية المتعلقة بمختلف تفاصيل

4- عبد الإله بلقزيز، الإسلام والسياسة، دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2001م، ص 9.

5- Bertrand Badie, Les deux Etats, Pouvoir et société en occident et en terre d'Islam, Paris, Seuil, 1997, p.42.

الحياة السياسية، وتدبير الرعية في الاجتماع السياسي الإسلامي، بدءاً بقضية الإمامة، وما اقتضاه التفكير فيها من إثبات للحاجة إلى السلطة السياسية والدولة، وصولاً إلى اشتقاق ووضع الأحكام المتعلقة بالعلاقة الجدلية التي تجمع الحاكم بالرعية، ما تعلق منها بتنظيم السلطة الرقابية، أو العقابية، أو الضريبية للدولة. هكذا، أمكننا أن ندرج، ضمن هذا المنظور، كل ما أُلّفه الفقهاء في مجال الأحكام السلطانية، والولايات الدينية، والخراج، والحسبة، وتدبير بيت المال، والعقوبات والحدود، والقضاء، والسياسة الشرعية، ضمن ما نصطلح عليه، في هذه الدراسة، باسم (فقه السياسة الشرعية).

يجمع بين تلك القطاعات، على اختلاف مجالاتها وموضوعاتها، تسليمها بضرورة تأسيس السياسة على مبادئ الشرع، وأحكامه الشرعية، فنحن أمام نظام قول يسعى إلى وضع اليد على الأحكام القانونية التي تضيي الشرعية الدينية على المجال السياسي، والدولة، ووظائفها السلطانية، ما تعلق منها بلحظة التأسيس لمشروعية الحكم (الإمامة)، أو بالوظائف المتعلقة بتدبير المجال السياسي، كما هو الشأن بالنسبة إلى أحكام الحسبة، والخراج، والحدود.

لا يعيننا، إذًا، الحديث عما بات يُعرف، في الأدبيات الفقهية الشيعية المعاصرة، باسم الفقه السياسي، على نحو ما جسّدته نظرية ولاية الفقيه عند الخميني، وولاية الأمة على نفسها عند محمد مهدي شمس الدين، وولاية الفقيه على قاعدة الشورى عند محمد باقر الصدر⁶، طالما أنّ مدار اهتمامنا، في هذه الدراسة، على المنظور الفقهي السنّي الكلاسيكي؛ إذ نتغيا التفكير في مضمونه، على ضوء التساؤل عن مدى قدرته على الإفادة في التقعيد لفكرة الدولة الحديثة، على نحو ما عبّرت عنه أدبيات نظرية الدولة، منذ أعمال هيجل، وماكس فيبر، وكارل شميت. كيف قارب التراث الفقهي السياسي الكلاسيكي مفهوم الدولة والمجال السياسي؟ وبأي معنى يمكن ادعاء أنّه تضمّن تصوّراً واضحاً لهما؟ ما حدود هذا التراث قياساً بالنظرية الحديثة للدولة؟

أولاً: في التراث الفقهي السياسي وتصوره للدولة:

أ- استطاع الفقهاء، منذ الماوردي، الانتقال بالمسألة السياسية، من مستواها الكلامي إلى مستواها التشريعي⁷، فأنت أعمالهم عبارة عن أنساق تشريعية، الغاية منها اشتقاق الأحكام الشرعية الضامنة لشرعية وظائف الدولة ومؤسساتها الكبرى، كما لمقبولية سلطتها السياسية، والنفوذ الذي مارسه على الرعية. غير أن الانتقال ذاك لم يكن يعني الانفصال التام عن كل المقدمات الكلامية، التي ظلّت تؤطر فكر الفقهاء، وأنساقهم السياسية. وما كان للماوردي، وهو الفقيه الأشعري، أن يعرض عن التصوّر الأشعري للإمامة،

6- علي فياض، نظريات السلطة في الفكر السياسي الشيعي المعاصر، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، الطبعة الثالثة، 2010م، ص 17.

7- سعيد بن سعيد العلوي، دولة الخلافة، ص 59.

على نحو ما نجده في كتاب (الإبانة عن أصول الديانة). وما كان للجويني، أيضاً، أن يخرج عن إطار التصوّر السني للإمامة، كما شرّحه في كتابه (الإرشاد).

ينتسّم الفقهاء، بذلك، إشكالية الإمامة من أفقها الكلامي، قبل أن يزجوا بها في معمة التشريع، فيستعملون اللغة نفسها، التي أعملها المتكلمون في استشكل المسألة السياسية⁸، كما يطرحون أسئلة على صلة وثيقة بالمناولة الكلامية، من قبيل سؤال وجوب نصب الإمام، وعلاقته بالشرع، والعقل. وليس بالعسير أن نلاحظ ما مارسوه من تكثيف لمنصب الإمام، ووضعه في منزلة مركزية ضمن أنساقهم التشريعية، ممّا يمكن عدّه ردّ فعل على حالة الترهّل والضعف، الذي كانت مؤسسة الخلافة تعيشه في ذلك الإبان.

يشدّد الماوردي على الحاجة إلى الإمام، ويعدّ الإمامة «موضوعاً لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا»⁹، وهو، بذلك، يكرّس المنظور السني، الذي يُقرّ بضرورة قيام سلطة سياسية ضامنة لوجود الأمة والجماعة، ورافضة لحالة الفوضى، التي تنشأ عن انهيار الدولة، وتفتت السلطة، كما يعبر عن طموح إصلاح مؤسسة الخلافة، الذي ألهم الفكر السني، وهو في حمأة الإصلاح القادري¹⁰.

أعمل الفقهاء ما بحوزتهم من آليات تبريرية لبيان ضرورة نصب الإمام، والحاجة إلى سلطته¹¹؛ بل إنهم ذهبوا، في ذلك، إلى حد استدعاء تاريخ «متخيل»¹² أقاموا به الدليل على استحالة وجود الأمة بمعزل عن الإمام والسلطة السياسية. وبصرف النظر عما يتضمّن هذا الموقف من وعي إيجابي بالدولة عزّ نظيره في قطاعات الفكر الإسلامي الأخرى، فإنّ تشديدهم على ضرورة نصب الإمام عبّر عن رفضهم المبدئي واقع الخلافة ووضعها المزري، بسبب تكالب الدول السلطانية على وحدتها السياسية. ما الذي يعنيه تكثيف مركزية الإمام في ظلّ هذا الشرط السياسي التاريخي؟ يعني ذلك، أساساً، رفضاً لسلطة الأمر الواقع، ومحاولة لتنبية المستبد إلى احتكار الخليفة (الإمام) رأساً رمزياً لا يستقيم الحكم من دونه.

يمكن أن نفهم، في ظلّ هذا الوضع، سبب لجوء الماوردي إلى شرعنة ولاية المستبد، على الرغم من إقراره بعدم جواز نصب إمامين؛ إذ المسألة ليست مجرد عناد مع التصوّر الشيعي للإمامة بسبب التهديد الفاطمي لدولة الخلافة فحسب؛ بل إنّ الأمر يتعلّق بمحاولة لجرّ واقع الاستبداد بالحكم إلى حاضرة

8- يقول الجويني: "[إنّ] وجوب النصب [=نصب الإمام] مستفاد من الشرع المنقول غير متلقّى من قضايا العقول". الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، ص 16. واضح أنّ لغة الجويني لا تختلف عن تلك التي تكلم بها المتكلمون عن مسألة الإمامة، كما نقلها القاضي عبد الجبار، ومؤرخو الفرق الكلامية.

9- الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ت، ص 5.

10- سعيد بن سعيد العلوي، الخطاب الأشعري، مساهمة في دراسة العقل العربي الإسلامي، منتدى المعارف، بيروت، 2010م، ص 265.

11- الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، ص 150.

12- انظر حول هذه المسألة: نبيل فازيو، المشروعية والتبرير، جدلية السياسي والديني وسؤال المشروعية في الفكر الفقهي السني، مجلة النهضة، العدد السابع، 2014م، ص 60.

المشروعية الدينية والسياسية، فيتمّ، وفق ذلك، إخراج حكم المستولي من الحظر إلى الجواز¹³، اعتقاداً منه بأنّ التمييز في السلطة بين بعدها التنفيذي (التغلب والاستيلاء)، والرمزي (شرعية الخليفة وتجسيده الجانب الديني)، يبقى الحل الوحيد لإنقاذ ما يمكن إنقاذه من مؤسسة الخلافة.

صحيح أنّ هذا الطموح يكاد يخبو عند إمام الحرمين الجويني، كما عند المتأخرين من الفقهاء، كالبلاطنسي، وابن جماعة، غير أنّ ذلك لا ينفي أنّ لجوء الفقهاء إلى مفهوم الخلافة مكنهم من الخروج من أفق إشكالية الإمامة بمعناها الكلامي. ينبغي أنّ ننتبه، هنا، إلى أن الفقهاء كانوا على وعي بتمايز الإمامة كمنصب سياسي له مبرراته الدينية، والخلافة كدولة تنتظمها مجموعة من الأجهزة. وهذا المورد يُراهن على إظهار البعد العمومي من منصب الإمامة، باعتبارها "من الحقوق العامة المشتركة بين حقّ الله تعالى، وحقّ الآدميين"¹⁴، ما يعني أنّ الارتفاع بالإمامة إلى مستوى المفهوم السياسي استلزم الوعي بعمومية سلطتها الرمزية، وانصهارها في سياسة الرعيّة، وتدبير مصالحها. بذلك باتت الإمامة "نيابة عن صاحب الشرع، في حفظ الدين، وسياسة الدنيا" كما يقول ابن خلدون¹⁵، وأمسى صاحب الشرع، وفق هذا المنظور، "متصرفاً في أمرين. أمّا في الدين، فبمقتضى التكليف الشرعية، التي هو مأمور بتبليغها، وحمل الناس عليها؛ وأمّا سياسة الدنيا فبمقتضى رعايته لمصالحهم في العمران البشري"¹⁶.

لم تعد الإمامة، من هذا المنظور، حراسةً للدين فحسب؛ بل بما هي سياسةً للعمران البشري. ومتى تذكرنا الدلالات الطبيعية، التي ينضج بها مفهوم العمران عند صاحب المقدمة، ومتى تذكرنا الجرائم الفقهية لهذا المفهوم، أمكننا القول إنّ الارتقاء بالإمامة إلى مستوى المقدمة الرئيسة في النسق الفقهي أدى إلى إخراجها من بعدها الديني المحض، الذي يحصرها في كونها مجرد منصب ديني ليس إلا، إلى بعدها السياسي، الذي تعبّر فيه عن طبيعة السلطة المشروعة في الاجتماع السياسي الإسلامي؛ فمن دون هذه العملية ما كان بمقدور العقل الفقهي أن يقيم تصويره النسقي للدولة انطلاقاً من مفهومي الولاية والتفويض.

ب- بيد أن التقعيد الشرعي للإمامة منصباً لم يكن كافياً لبلورة صورة متناسقة عن الدولة ووظائفها؛ بل إنّ ذلك استلزم التفكير في الأحكام الشرعية المتعلقة بعملية توزيع السلطة داخل جهاز الدولة، عن طريق أعمال مفهومي الولاية والتفويض. ينظر ابن تيمية إلى الوظائف السلطانية من حيث هي استمرارية لسلطة الإمام، فينصرف إلى النظر في الشروط، التي بها تتعقد الولاية، ويتمّ بمقتضاها تفويض السلطة، وهي شروط

13- الموقف نفسه نجده عند الغزالي، الذي يبرّر ولاية المتغلب انطلاقاً من قاعدة (الضرورات تبيح المحظورات). انظر: الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، دار المنهج، بيروت، 2008م، ص 295.

14- الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص 9.

15- ابن خلدون، المقدمة، ص 171.

16- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

يغلب عليها الطابع الأخلاقي¹⁷. تتداخل الولاية بالتقليد في تصوّر الماوردي لعملية تفويض السلطة، لاسيما أنّه يشتقّ أنواع التقليد من فكرة الولاية عينها. فلئن كان حديثه عن الولاية حديثاً عن ضروبٍ أربعةٍ تتحدّد وفق عمومية الحقّ في التصرف وخصوصيته، وكذا وفق موضوع كلّ ولاية على حدة، فإنّه ينصرف، في حديثه عن التقليد، إلى استعراض مختلف أجهزة الدولة، التي يتم تفويض السلطة إليها من طرف الإمام، ما يعني أنّ الولاية أعم، من الناحية الإجرائية، من التقليد، وأنّه من الممكن اختزال ضروب التقليد في أنواع الولاية الأربعة، التي تحدّث عنها الفقيه الأشعري.

تقدّم لنا هندسة كتاب **(الأحكام السلطانية)** فكرة عن أنواع التقليد؛ إذ، مباشرةً، بعد فراغه من بيان الحاجة إلى نصب الإمام، بما يقتضيه ذلك من نظرٍ في شروط الإمامة، التي بها يؤدي الإمام حقوق الله والأمة، وبها يحصل طاعة الرعية ونصرتها¹⁸، ينصرف الماوردي إلى الحديث عن ضروب التقليد، التي تنبثق منها المؤسسات الدولية على النحو الآتي: تقليد الوزارة¹⁹، تقليد الإمارة على البلاد، تقليد الإمارة على الجهاد. يأتي بعد ذلك الحديث عن الولايات على النحو الآتي: الولاية على المصالح، الولاية على القضاء، ولاية المظالم، ولاية النقابة على ذوي الأنساب، الولاية على إمامة الصلوات، الولاية على الحج، الولاية على الصدقات. ثمّ بعدها الحديث عن وظائف سلطانية أخرى كالخراج، والديوان، وأحكام الجرائم، والحدود، والحسبة. وهو؛ إذ يبسط القول في هذه الأمور، لا يذهب إلى وصفها بالولاية أو بالتقليد، ويفضّل التركيز على تحليل موضوعها، وبيان الأحكام الشرعية المرتبطة بها. وهذه مسألةٌ يجب أن نسجلها بكثيرٍ من الحذر؛ لأنّ الماوردي لم يرتفع بهذه المهمات إلى مستوى التقليد أو الولاية، نظراً لتبعيتها لغيرها من ضروب التفويض السالفة، من جهة، ولصعوبة موقعتها ضمن النسق الهرمي للسلطة، كما تستلزمه دولة الخلافة، من جهة ثانية.

لنسجّل، إذًا، أنّ فكرة الولاية كانت بالنسبة إلى الفقه السياسي السنيّ الآلية الضامنة لانسجام مكونات الملك، وتوزيعها على مختلف مؤسساته. يُميز الماوردي بين التفويض والتنفيذ في الوزارة، وبين التفويض والاستيلاء في الإمارة، وقد كان في مسيس الحاجة إلى هذا التمييز لإضفاء القدر اللازم من الانسجام على نسقه التشريعي السياسي، رغبةً منه في جبه واقع تفتت السلطة، وافتقار سلطة الأمر الواقع إلى المشروع الدينية اللازمة.

إنّ أهمية هذا الحلّ، على الرغم مما يبدو عليه من مثالية، تكمن في وجهه الرمزي بأن استطاع خلق **انسجام رمزي** على مستوى تمثّل الفكر السياسي الإسلامي للمجال السياسي ولمراكز السلطة فيه. أبقى الماوردي، بفضل حلّه هذا، على فكرة التراتبية بين وظائف الدولة قائمةً، فنّبّه، بذلك، إلى ضرورة خضوع

17- ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، مصدر سابق، ص 13.

18- الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 19.

19- الماوردي، قوانين الوزارة وسياسة الملك، تحقيق رضوان السيد، دار الطليعة، بيروت، 1979م.

مختلف السلطات المنبثقة داخل المجال السياسي لسلطة الخليفة على المستوى الرمزي، وإن هو سلّم بإمكانية تفويتها على المستوى التنفيذي، وهو، بذلك، يستثمر كثافة الرأسمال الرمزي، الذي تمثله الشرعية الدينية داخل الاجتماع السياسي الإسلامي.

صحيح أنّ إمام الحرمين لم يسلم بإمكانية قيام ولاية المستبد، خلافاً للموردي، وأبي يعلى، والغزالي، على الرغم من أنّه عمد إلى إسباغ صفات الخليفة على الوزير نظام الملك²⁰، بيد أنّه لم يبلغ، نهائياً، إمكانية وضع ولاية المستبد ضمن نسق المشروعات الدينية والسياسية، مشروطاً، في ذلك، مراجعة الإمام "في ما يجريه ويمضيه"²¹.

يفيد تتبّع تفاصيل مفهومي الوزارة والولاية، في الفكر الفقهي السني، في الوقوف على قدرته على احتواء متغيرات الواقع السياسي، وطوائره، التي هزّت كيان المشروع في التجربة السياسية الإسلامية؛ إذ لم تُعد الوزارة، إبان عقد الفقهاء مصنفاتهم السياسية، مجرد تقليد وأمانة تجب إعادتها إلى صاحب الأمر؛ بل صارت تنازلاً عن السلطة، وتفويضاً لها في الواقع. لذلك ينبغي الاعتراف بأنّ ما انتهوا إليه من تسليم لسلطة الأمر الواقع بالحق المشروع في الوجود، لم يكن، في حقيقة الأمر، إلا اعترافاً جهيراً بضرورة التعامل مع واقع لا، ولن، يرتفع بالنفي.

ج- ألقى هذا الوضع بظلاله على تصوّر الفقهاء للقضاء. من المعلوم أنّ الارتفاع، بهذا الأخير، إلى مستوى الوظيفة (المؤسّسة) السلطانية، والتععيد لأحكامه الشرعية، تمّ مع تأليف الموردي كتابه (الأحكام السلطانية)، على الرغم من كلّ الإرهاصات السابقة له في هذا الباب²². مع هذا الفقيه يتمّ التفكير في القضاء، من حيث هو جزء من نسق الجهاز الدولي، فهو في منزلة بين منزلتي والي المظالم والمحتسب. ينوب القاضي عن الإمام، وهو ليس صاحب سلطة مستقلة عن سلطة الإمام، وإنّما هو، بالأحرى، استمرارية لها على مستوى تدبير الخلافات والخصومات الناشئة بين الرعية؛ لذلك يملك الإمام الحقّ في إعادة النظر في أحكام القاضي وقراراته؛ لأنّه صاحب الأمر في نهاية المطاف²³، وله أن يعزل القاضي متى يشاء²⁴. بيد أنّ ما يلفت النظر أنّ الفقهاء أقرّوا بحاجة انعقاد الإمامة إلى شهادة القضاة، وهذا يعني أنّهم مثّلوا سلطة رمزية بحكم انتمائهم إلى ما عرف بأهل الحلّ والعقد، تلك الهيئة التي استهجنها الجويني نظراً لعدم فاعليتها في اعتقاده.

20- الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، ص 70.

21- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

22- وائل حلاق، نشأة الفقه الإسلامي وتطوّره، ترجمة رياض الميلادي، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2007م، ص 67.

23- الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، ص 121-122.

24- أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية، ص 65.

وبصرف النظر عن السمات الأخلاقية، التي تختصّ بها شروط تولية القاضي عند الفقهاء²⁵، فإنّ النظر في المهمات، التي أقرّوها للقاضي، يكشف عن المساحات التي تتحرّك فيها سلطته. يتعلّق الأمر بسلطة تستثمر ضرورياً كثيرة من الرأسمال، الذي تحتاج إليه سلطة الدولة. فسلطة القاضي سلطة سياسية أولاً، بحكم أنّها تمارس رقابة، ولو صوريةً وشكليةً، على منصب الإمام، ولاسيّما ما تعلّق بلحظة انعقاد إمامته، والتنبّت من صحتها ومشروعيتها. وهذا قولٌ نستنتج منه أنّ الحاكم كان في حاجةٍ إلى شهادة القضاة، بقدر ما كان في حاجةٍ إلى شهادة الفقهاء، واعترافهم بشرعية سلطته. كما أنّها سلطةٌ ضامنة للتوازن بين الحقّ العام والخاصّ ثانياً؛ إذ ينهض القاضي بمهمة استيفاء الحقوق، والنظر في الأوقاف، وإقامة الحدود على مستحقيها... إلخ. هذا علاوة على الدور، الذي يمكن للقاضي أن يضطلع به في تسيير مؤسسة القضاء ثالثاً، من خلال التنبّت من سلامة ظروف المحاكمة. وتجدر الإشارة إلى أنّ هذه المهمات كلّها لا يمكن أن تفصل عن ضمان العدل بين المسلمين في الحكم بينهم، وهو ما يضيف على السلطة القضائية المشروعية الدينية، التي تكفيها لتبرير أحكامها، بحسبانها استمراريةً لسلطة الإمام في مجال تدبير الحياة اليومية للمسلمين.

قد يبدو من أول وهلة، أنّ هذا التصرّف يسير في اتجاه منح القاضي قدراً من حرية التصرف تقتضيها طبيعة ولايته، غير أنّ مقام القاضي هو مقام الموكل، الذي بقدر ما له الحقّ في التصرف، يتصرّف باسم صاحب الأمر، وبالنيابة عنه. ولا مجال للحديث عن سلطة قضائية مستقلة الوجود على نحو ما نجده في الفكر السياسي الحديث²⁶، ما دمنا نتحدث عن استمرارية لسلطة الإمام، وحقّه في التصرف في ملكه، أكثر ما نتكلم عن مكون من مكونات الدولة مستقلّ بوجوده. كما أنّ القاضي لا يملك سلطة رقابية فعلية تسمح له بالرقابة على باقي المؤسسات، على الرغم من الإقرار الشكلي بوجوده ضمن أهل الحلّ والعقد؛ فهو لا يحكم في الخراج وإمارته، وليس من حقّه أن يُرهب الشهود عند تصفّحه لهم، خلافاً لما نجده عند والي المظالم²⁷، وهذه كلّها علامات على الحدود، التي أحاط بها الفقهاء عمل القاضي.

من الصعب، إذًا، الحديث عن تمايز سلطة القاضي، أو انفصالها عن غيرها من السلطات داخل البناء السياسي، وعبثاً حاول بعضهم البحث في فكر الفقهاء عمّا يقيمون به الدليل على حضور هاجس الفصل بين السلطات عندهم، طالما أنّ حقّ القاضي في الأمر؛ أي سلطته، إنّما هي استمرارية لسلطة الإمام، وخاضعة لرقابة والي المظالم، الذي كان أكثر نفوذاً من القاضي.

هـ- لم يحصر الفقهاء تفكيرهم في الدولة ومؤسساتها في قضية المشروعية السياسية والدينية؛ بل طفقوا يتعقّبون امتداداتها في أبرز الوظائف السلطانية؛ كالقضاء، والمظالم، والحسبة، والنظام الضريبي والعقابي للدولة، فأثى تفكيرهم ذاك في صورة تععيد لأحكام السلطة، كما تُمارس على مستوى الأجهزة الكبرى

25- الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 60. انظر كذلك: ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، ص 27.

26- أي عند دعاة نظرية الفصل بين السلطات منذ مونتسكيو.

27- أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية، مصدر سابق، ص 71.

للدولة، كما على مستوى تدبير المجال السياسي، والعلاقة اليومية بين الرعية وممثلي السلطة السياسية. يتقدم المحتسب إلى مشهد الحياة اليومية، باعتباره ممثلاً السلطة الشرعية، فيسهم، بفعله السلطوي، في رسم مشهد السلطة عند الرعية، والملاحظة نفسها تُقال عن ممثلي السلطة العقابية والضريبية للدولة. لذلك ما كان للفقهاء أن يعرضوا عن استشكل هذا المستوى من ممارسة السلطة، وقد وضعوا تحت تصرفنا كثيراً من النصوص، التي تشهد باحتفالهم بهذه المسألة، لعل أبرزها تلك التي ألفوها في مضمار تفكيرهم في الحسبة، والخراج، والحدود، وتدبير بيت المال.

من يقرأ هذه النصوص يُدرك أنها تُقارب السلطة، من حيث هي علاقة جدلية بين المحكوم وممثلي السلطة، فهي (النصوص) قولٌ في جزئيات السلطة (le micro pouvoir) على حدّ تعبير فوكو²⁸، أو هكذا يمكن تأويلها على الأقل. وبانفتاحهم على هذا المستوى من التحليل، بات لازماً على الفقهاء أن يفكروا في سؤال المشروع السياسية على ضوء الأسئلة الآتية: كيف يمكن ضمان مقبولية (acceptabilité) الإجراءات الضريبية والرقابية، التي تقوم بها الدولة، من دون الإخلال بقاعدة العدالة؟ كيف يمكن أن نضع تلك الإجراءات ضمن نسق فقهي ضامن للمشروعية الدينية والسياسية، على الرغم من التناظر المبدئي القائم بين مصلحة الدولة وحرية الفرد؟ وما هو الدور الذي يمكن لأحكام الشرع أن تؤديه في عملية إنتاج السلطة، ونحت مفهومها، في ذهن الأفراد؟

يمكن التمييز، بصفة عامة، بين مجالات ثلاثة تجسدت فيها مستويات السلطة، التي استخرج الفقهاء أحكامها الشرعية: مجال السلطة الضريبية، أولاً، بما تتضمنه من ضريبة على الأرض والملكية بصفة عامة، ومن ضريبة على الأفراد (الرؤوس) والأموال؛ إذ يمكن أن نتساءل عن سبب احتكار القول الفقهي لهذا المجال الضريبي، وعن المنطق الحاكم لعملية تحديد الضريبة، وأثر ذلك في التوجه العام للسلطة السياسية. ومجال الحسبة، ثانياً، باعتباره مجال تقاطع مباشر بين الرأسمال المادي والرمزي للدولة؛ إذ غالباً ما مثل المحتسب سلطة الرقابة المباشرة على الحياة اليومية للمسلمين، باعتباره أمراً بالمعروف، وناهياً عن المنكر²⁹. ثم مجال السلطة العقابية، ثالثاً، باعتباره المستوى، الذي عبرت فيه الدولة عن حقها في احتكار العنف.

وقد كان على الفقهاء أن يعملوا على تحديد الأحكام الشرعية الضامنة لمقبولية منظومة العقاب ومشروعيتها، وهو أمرٌ يمكن الوقوف عليه، من خلال تحليل ما ألفه فقهاء السياسية عن العقاب وأحكامه في باب الحدود والقصاص.

28- ميشيل فوكو، يجب الدفاع عن المجتمع، دروس أُلقيت في كوليجدي فرانس، سنة 1967م، ترجمة الزواوي بغورة، دار الطليعة، بيروت، 2003م، ص 66.

29- مايكل كوك، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي، ترجمة رضوان السيد وآخرون، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2009م، ص 149.

و- يلجّ الفقهاء على ضرورة مراعاة العدل في تحصيل الخراج، وإقامة الحدود، كما في تقييد نفوذ المحتسب، باعتباره مُمثلاً للسلطة الرقابية للدولة على حيزها السياسي والاجتماعي. يعني العدل، في هذا المقام، تنزيل الشرع، ومراعاة ما ينصّ عليه من حقوق، وهذا ما يتبدّى في تحديد قيمة الضرائب الشرعية، كما في تصنيف العقوبات المشروعة، والتصرّف في بيت المال، والرقابة على المجالات الاجتماعية³⁰؛ إذ في كلّ هذه القطاعات كان الفقهاء يؤكّدون مراعاة مقتضيات الشرع، باعتباره المنبع الوحيد لفكرة العدل. ما الذي يعنيه هذا الأمر بالنسبة إلى تمثّل الفكر السياسي الفقهي لفكرة العدل؟ يعني ذلك، من بين ما يعنيه، أنّ الحقّ ليس مقولة محايثة لوجود الرعية، بقدر أنّه نابعٌ من فكرة الشرع نفسه؛ فهو تنزيلٌ لفكرة متضمنة في الشرع أكثر مما هو نابعٌ من وجود الرعية في حدّ ذاتها³¹. بيد أنّ ذلك لا يعني أنّنا أمام قوانين مستمدة من الحقّ الإلهي، فلا شيء في نظام الخراج، مثلاً، يخدم غايات أخروية (دينية)، لكن الوعي الفقهي كان ملزماً بجرّ التشريعات الاقتصادية إلى دائرة المشروعية الدينية والسياسية، بقصد إضفاء النسقية على تصوّره الفقهي للمجال السياسي، والملاحظة نفسها تنسحب على التشريعات المتضمنة في منظومة العقاب والحدود.

لنسجّل، في ضوء ما تقدّم، أنّ أنموذج (دولة الفقهاء) رامّ تقديم تصوّر منسجم عن الدولة وهيكلتها المؤسساتية والوظيفية، وذلك من مدخل الأحكام الشرعية، التي صاغها الفقهاء في شكل نسق تشريعي متناغم العناصر. نوّكد، مرة أخرى، أنّ الأنموذج ذاك لم يكن مطابقاً للواقع، بقدر ما كان ردّ فعلٍ ذهني تجاه واقع لم يجترعه الوعي الفقهي، بحكم مجافاته لفكرة المشروعية الدينية والسياسية، كما تمثلها الفقهاء. غير أنّ أبرز ما نلاحظه قدرة الفكر الفقهي على التأقلم مع مستجدات واقعه السياسي، وسعيه إلى استيعابها ضمن نسقه المعياري. وهنا، تحديداً، تكمن قيمته النظرية. لقد درّبت السياسة الفقهاء على التنازل عن منطق المطلق، والزجّ به في معترك الحياة السياسية، بما يقتضيه ذلك من تفكيرٍ في الممكن³²، فأنت كتابتهم السياسية في شكل خطاب معياري الغاية منه فهم واقع الدولة واشتغالها، دون التنازل عن رهان الرقابة على المجال السياسي والفاعلين فيه.

30- كتب الحسبة تبقى خير تعبير عن اهتمام الفقه السياسي بهذه المستويات من ممارسة السلطة، إذ تتضمّن حديثاً عن رقابة الدولة على أدقّ تفاصيل الحياة اليومية للرعية، وهو ما يعني أنّ التأليف في الحسبة كان نتيجة التفكير في ضمان تنزيل مقولات الشرع والعدل على مجال سياسة الحياة اليومية للرعية. انظر، على سبيل المثال لا الحصر: أبو زيد القرشي، معالم القرية في أحكام الحسبة، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001م.

31- "ولو أنّ رجلاً قطع يد رجل عمداً وبرأت، فأمره الإمام أن يقتصّ منه فاقصّ منه فمات، فإنّ أبا حنيفة كان يقول: على عاقلة المقتصّ دية المقتصّ منه. وكان ابن أبي ليلى يقول نحو ذلك. وقال أبو يوسف: لا شيء على المقتصّ للآثار التي جاءت في ذلك، إمّا هذا رجل أخذ له بحق، وأخذ من الميت بحق، ولم يتعدّ عليه، وإمّا قتله الكتاب والسنة". القاضي أبو يوسف، كتاب الخراج، ص 192 (التشديد من عندي).

32- يقول ابن تيمية: "والواجب، إذا لم يمكن دفع الظلم، أن يدفع الممكن منه". ابن تيمية، الحسبة في الإسلام، دار الكتب العلمية، بيروت، (د. ت)، ص 23.

ثانياً: الشرعية والمشروعية

لم تكن وظيفة التشريع؛ أي اشتقاق ووضع الأحكام الشرعية المتعلقة بكل وظيفة سلطانية، وبكل مؤسسة (دولتية)، مجرد تفصيل بسيط من تفاصيل تشكّل المفهوم التراتبي للدولة والسياسة؛ بل كانت لحظة مفصلية قادت الوعي السياسي الإسلامي إلى الانتباه إلى الطابع الإشكالي لقدرة الدولة على التشريع، و(حقّها) في احتكار عملية وضع القوانين اللازمة لتدبير الحياة السياسية، وتنظيم الاجتماع السياسي الإسلامي برمته. ليس مصادفةً، والحال هاته، أن ينتبه الفقهاء إلى حساسية مسألة الشرعية (Légalité)، التي جعلوها محور أعمالهم؛ إذ عبّرت هذه عن احتكار الدولة للحقّ في التشريع، وتحديد الوجه الشرعي للوجود السياسي الإسلامي في ذلك الإبان، لاسيّما في ضوء حالة الوهن، التي ألمّت بدولة الخلافة، عندما شرع الفقهاء، والماوردي منهم خاصّةً، في عقد مصنفاتهم الفقهية الكبرى في السياسة؛ إذ إنّ تشديدهم على حقّ الدولة في احتكار عملية التشريع لم يكن، في واقع الحال، إلا رفضاً لانفلات ذلك الحقّ من يدها، بعد تصاعد الدول السلطانية، وتكالبها على وحدتها السياسية والجغرافية. بيد أنّ هذا المنحى التشريعي ما كان له إلا أن يجرّ مقارنة الفقهاء إلى مواجهة الأسئلة الآتية: هل يكفي بناء التشريعات السياسية؛ أي الأحكام الشرعية المتعلقة بالوظائف السلطانية، والولايات الدينية، على القواعد الشرعية (الدينية) لضمان مقبولية سلطة الدولة، أو أنّ تدبير الشأن السياسي يفرض على تلك التشريعات الخروج من دائرتها الشرعية (القانونية)، والانفتاح على معطيات الواقع السياسي ومتغيراته؟ هل يمكن اعتبار الشرع بمثابة (وضع) بدئي يُمكن أن تُقام عليه السلطة بما هي (حقّ في الأمر)؟ أو أنّ وضع القوانين المتعلقة بالمجال السياسي يقتضي الوعي بأنّ الحقّ ليس مجرد قضية صورية، وقانونية (شرعية)، بقدر ما هو محايثٌ لوجود الناس ولحياتهم اليومية؟ وإذا كان الأمر كذلك، هل يمكن القول: إنّ الوعي الفقهي السياسي استطاع الانتباه إلى ضرورة الانتقال، في مقارنة الدولة والسلطة، من مستوى التفكير في الشرعية (مطابقة القيمة للقانون) إلى مستوى المشروعية (مطابقة القيمة للحقّ)، بما يستلزمه ذلك من توجيه مفهوم الحقّ صوب الرعية، بدلاً من حصره في مراعاة القوانين الصورية، التي تضمّنتها عملية التشريع للدولة، والمجال السياسي؟

يقتضي التصدي لمثل هذه الأسئلة الوعي بأنّ أهمية عملية التشريع وقيمتها ليست تنحصر في مجرد اشتقاق أحكام شرعية من مقدّمات نظرية يُمكن أن يقيم عليها الفقيه كلّ عناصر نسقه السياسي، فهذه خطوة، ولئن كانت تصدق على مجالات أخرى من المعاملات اشتمل عليها الفقه، فإنّها لا تصدق، بالضرورة، على التشريعات السياسية، التي عرض لها الفقهاء في كتبهم، طالما أنّ مجال السياسة، غالباً، يتنطّع عن معقولية النسق ومعياريّتها، وهذا أمرٌ ألقى بظلاله على المنحى، الذي سار فيه تصوّر الفقهي للسياسة والدولة، والذي قادهم إلى التنازل، شيئاً فشيئاً، عن مطالبهم المعيارية، التي وضعها المتقدمون منهم لتحديد شرعية

الإمامة، وغيرها من المناصب السلطانية³³، إلى أن حصروا شرعية الإمام في النهوض بمهمة سياسة الدنيا، وتدبير أهل الإسلام³⁴، والدفاع عن حوزته وبيئته.

لقد درّبت السياسةُ الفقهاء على تقبّل منطق النسبية والإمكان، وما كان لهم أن يتمترسوا في برج يتعالى عن الواقع السياسي وطوارئه، لاسيما أنهم قدّموا أنفسهم في صورة سدنة الشرع، وحماة الدين، فهم ورثة الأنبياء كما جاء في الأثر³⁵، وأصحابُ سلطة ثقافية، كما قال علي أومليل؛ لذلك ما كان بمقدورهم أن يتنازّلوا عن المقتضيات المعيارية للشرع، لكنهم كانوا على بَيِّنَةٍ من أن للسياسة منطقاً غير منطق الشرع، وأنها لا تنفك تطرح عليه أسئلة محرّجة من شأنها أن تخلخل حقّه في احتكار حقيقة السياسة، وتحديد معايير صلاحيتها.

زاد الطين بلة تصاعد أنظمة قولٍ أخرى في المشروعية السياسة استطاعت منافسة القول الفقهي في رسم صورة السياسة، وتحديد مفهومها؛ بل لقيت قبولاً لدى الفاعلين السياسيين أنفسهم، من حُكّام، وأمراء، ووزراء، كما هو الشأن، بالنسبة إلى خطاب مرايا الأمراء، الذي اكتفى أهله بإسداء النصيحة، وتمكين الحاكم من خطط لتأسيس حكمه، والحفاظ عليه، حتى من دون مطالبته بمراعاة مقتضيات الشرع خلافاً للفقهاء³⁶، فكان على هذا الأخير أن يجهد للجمع بين مقتضيات الواقع والشرع، في تصوّره للمشروعية السياسية للدولة؛ إذ وحده ذلك يمكنه من بلورة تصوّر معقول وممكن للدولة والسياسة، يأخذ في الحسبان ضرورة تطويع أحكام الشرع مع إكراهات الواقع، دون التضحية بمعيارية الشرع، لما في ذلك من تنازلٍ لسلطة الأمر الواقع، والاعتراف لها بكامل حقّها في الوجود.

في هذا السياق، تحديداً، كتب الفقهاء ما كتبوه عن السياسة ومجالها، وعن الدولة وأحكامها الشرعية، كما عن السلطة، من حيث هي علاقةٌ جدلية بين الحاكم والبيعة... إلخ. وفي هذا السياق، أيضاً، يمكن أن نفهم تصوّرهم القلق لعلاقة الشرع بالحق. يكتفي الباحثون بتسجيل واقعة أن مدار الكتابات الفقهية في السياسة على الشرعية الدينية أساساً؛ يحلّلون الأحكام المشتقة من المقدمات الشرعية، ويسجّلون مقدار انسجامها مع التصوّر العام لهذا الفقيه أو ذاك في ما يخصّ المذهب الفقهي، الذي ينتهل منه رؤيته إلى السياسة. غير أنهم نادراً ما يتساءلون عما يوجد خلف المقدمات المعيارية، التي يبنون عليها اشتقاقاتهم تلك.

يتساءل الفقهاء، مثلاً، عن المسوّغات الضامنة لشرعية الإمامة، فلا يكتفون بالخوض في السجال الكلامي حول ما إذا كانت الإمامة جائزة عقلاً أم نصّاً، على الرغم من إسهابهم في ذكر تفاصيلها، وسرعان ما ينصرفون إلى التتقيب عن مسوّغات أخرى؛ لبيان حتمية الإمامة، والحاجة إلى عقدها، من قبيل استدعائهم

33- رضوان السيد، الجماعة والمجتمع والدولة، سلطة الإيديولوجيا في المجال السياسي الإسلامي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1997م، ص 377.

34- ابن جماعة، تحرير المقال في تدبير أهل الإسلام، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003م، ص 17.

35- الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، ص 161.

36- علي أومليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثالثة، 2011م، ص 132.

تفسيراً طبيعياً للسلطة، من حيث هي تدافع يستلزم (وضع) وازعٍ يضمن الاستقرار، ويحول دون العودة إلى وضعية الفتنة³⁷.

والملاحظة نفسها يمكن أن تُقال عن مقاربتهم لمبررات الحدود، التي لم يرد فيها نصّ قاطع، أو لطبيعة الضرائب (الشرعية)، التي يستلزمها نظام الخراج، من حيث هو أساس للسلطة الضريبية للدولة. ففي كلّ هذه المناسبات كان الفقهاء على وعي بأنّ الاكتفاء بمقدمات الشرع لا يكفي لتبرير مواقفهم وتصوراتهم للمجال السياسي، وللسلطة كحقّ في الأمر والحكم؛ لذلك كان عليهم أن يربطوا فكرة الحقّ بأسس تتجاوز المقدمات المعيارية للشرع، في كثيرٍ من الأحيان، لاسيما تحت وطأة تضخم الهوة الفاصلة بين الأنموذج الذهني المتضمن في الشرع، والواقع السياسي، الذي ما انفكّ يجرّج أنساقهم التشريعية بأسئلة تنتزع من قبضته.

خلف هاجس شرعية الوظائف السلطانية، وقانونية الإجراءات المتعلقة بتدبير الرعية والمجال السياسي، يثوي وعيٌ بضرورة جرّ القيمة (المعيار) صوب تخوم النسق المعياري المحدّد لها، وذلك بقصد وضع اليد على مسوغاتٍ أخرى لفكرة السلطة والحقّ. لم يقدّم الفقهاء على مثل هذه الخطوة إلا تحت وطأة الواقع وضغطه. أدركوا أنّ اللهث وراء دولة أنموذجية مثالية ليس بالممكن، طالما أنّ سلطتهم الثقافية تُملّي عليهم الإنصات لدولة الواقع، فكانت النتيجة أن تضمّنت متونهم درساً في الواقعية السياسية يَنمُّ عن تصوّر للسياسة بما هي فنّ للتنازل قبل كلّ شيء. غير أنّهم أدركوا، بالقدر نفسه، أنّ التنازل الكلّي عن الشرع ومعياريته يعني تقييدهم في سلطتهم الثقافية، وحقّهم في ممارسة الرقابة على الفعل السياسي باسم الشرع. بذلك وجد الفقهاء أنفسهم أمام مفارقةٍ لم يشعر بها غيرهم من محتقلي مجال السياسة. إمّا التمسك بالدور الرقابي، وممارسة السلطة الثقافية، ومن ثمّ معارضة السلطة القائمة، والانسحاب (الفعلي) من تدبير السياسة باسم مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإمّا التسليم بسلطة الأمر الواقع تحت ذريعة تجنب الفتنة، ومن ثمّ الاكتفاء بتجويز الأمر الواقع، وإضفاء المشروعية عليه. في الحالتين معاً يكون مصير الفقيه التهميش، وتقبّل الأمر الواقع؛ لذلك اتُّهم بالانتهازية، وخدمة السلطان، في حين أنّ منطق التنازل، وجرّ الواقع إلى حاضرة المشروعية، كان بالنسبة إليه الحلّ الوحيد الممكن في ظلّ إكراهات واقعه السياسي.

ثالثاً: في حدود القول الفقهي في السياسة

يمكن القول، بصفةٍ عامة، إنّ محدودية خطاب فقه السياسة الشرعية تكمن في ما يأتي: ارتباطه التاريخي بوضعية أزمة المشروعية السياسية. وهو، من هذه الجهة، قولٌ في الأزمة، وتعبير عنها، أكثر مما هو قول في الدولة، وتأسيس لها. حصره المشروعية في بعدها الديني والشرعي، وعدم الإقدام على رؤية أنماط أخرى من المشروعية، أغلق عليه آفاقاً كثيرة أمام التأسيس لمفهوم الدولة ونظريتها. مطابقته بين المشروعية

37- الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، ص 150.

والشرعية، وما كان لها من أثر على مستوى تصوّر الفقهاء لمفهوم الحقّ، ومن ثمّ لمفهوم العدالة. إخضاعه مفهوم الحقّ للشرع، من دون الانتباه إلى حاجة الدولة إلى إخضاع هذا الشرع والقانون لمبدأ الحق. انغلاق المجال السياسي من المنظور الفقهي، ومركزية السلطة بيد الإمام أو الحاكم، على الرغم من تعويل الفقهاء على آلية الولاية في تصوّرهم لعملية توزيع السلطة داخل الدولة. وفيما يأتي بيان ذلك موجزاً:

1- شأنه شأن كل قولٍ في السياسة، ظلّ خطاب السياسة الشرعية مشروطاً بظرفه التاريخي؛ ظرف الأزمات السياسية، التي كانت أبرز ما وسم تاريخ الدولة في الإسلام، والتي كان مدارها على الخلاف على قواعد المشروعية السياسية والدينية. كان على الفقهاء أن يجهدوا لتقديم حلول عملية ونظرية للخروج من هذه الأزمة، ولا يملك الباحث إلا أن يعترف بقيمة الجهد النظري، الذي بذلوه من أجل إدراك هذه الغاية. غير أنّه لا يستطيع أن ينكر أن العقل الفقهي ظلّ حبيس ارتباطه بأزمة المشروعية السياسية ومنطقها.

لم يتصوّر الفقهاء الدولة إلا نتيجةً للخروج من فتنّة قد تكون ثمرة غياب توافق (إجماع) حول الجهة المحتكرة للسلطة السياسية، أو نتيجة تهديدٍ خارجي لحوزة دار الإسلام³⁸؛ لذلك وجب أن نأخذ إلحاحهم على وحدة السلطة السياسية والحاجة إلى الدولة، بكثير من الحذر³⁹. يمثل نصّ الغياثي خيراً أنموذج للعلاقة بين خطاب الفقهاء وفكرة الفتنة؛ فهو يتحدّث عن فتنّة مزدوجة المصادر تتهدّد ذهنه فقيهاً، وتحمله على التشريع لحكم السلاجقة؛ فتنّة سببها عدم قدرة هؤلاء على احتكار المشروعية الدينية وتبعيتهم الرمزية، من ثمّ، لسلطة الخليفة، من جهة⁴⁰، وحاجتهم إلى الدفاع عن الخطر الذي تمثله الاتجاهات الباطنية، التي كان على السلاجقة أن يخوضوا حروباً ضدها، من جهة ثانية⁴¹.

لكن، هل يكفي تقديم رؤية لتتكب الفتنة، والذهاب بالسياسة صوب لحظة الاستقرار، للحكم على تلك الرؤية بأنّها كانت تتضمن تصوّراً للدولة قائماً بذاته؟ إنّنا نشدد على هذا الشرط التاريخي؛ لأنّه كان في جملة العوائق، التي حالت دون الانتقال بالسياسة الشرعية إلى مستوى بناء رؤية إلى الدولة، التي قامت على الخروج من لحظة الفتنة والتوتر، ومجاورتها إلى لحظة تصير فيها الدولة أداة لعقلنة المجتمع، والتعبير عن تناقضاته بوسائل التدافع السياسي، بما يستلزمه ذلك من بناء المجال السياسي.

لقد اكتفى الفقهاء برسم صورةٍ عن الدولة الغاية منها فهم كيفية مواجهة شبح الفتنة المتحدّر من أزمة المشروعية السياسية المزمنة، وهذا هو المعنى الذي يضيفونه على مفهوم الإصلاح كلّما سنحت لهم المناسبة

38- من هنا، أهمية الثنائية المفهومية (الفتنة/الجماعة) في متن الفقهاء، كما رأينا عند الحديث عن تبرير الحاجة إلى السلطة السياسية عند الفقهاء. انظر الفصل الرابع من هذا البحث.

39- انظر الفصل الثالث من هذا البحث.

40- Sourdel, La civilisation de l'Islam classique, op, cit. p. 217.

41- الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، مصدر سابق، ص 155.

للحديث عنه. أما دولة ما بعد الإصلاح، تلك التي تأتي بعد تثبيت دعائم الملك -على حد تعبير الماوردي- فنكاد نعدم لتصوّرها وجوداً عند الفقهاء.

يُمكن لمعتزّض أن يرفض هذا الزعم بالقول: إنّ الفقهاء كتبوا بإسهاب عن سياسة الملك، وهذا أمرٌ بيّن من كتب الفقه، التي انفتحت على النصيحة وآدابها، بيد أنّ ذلك ليس أمراً على قدر كبير من الأهمية؛ إذ سيكون علينا أن نتساءل عن مدى نجاح تلك المصنفات في الحسم، نهائياً، مع معضلة المشروعية؛ أي عن قدرتها على بلورة تصوّر معقولٍ لعلاقة الولاء، التي من شأنها أن تضمن للحاكم استقرار ملكه على نحو يرضي الجميع.

إنّ مسألة فقه السياسة الشرعية يجعلنا ننتبه إلى الفجوة التي ظلّت تفصل الوعي الفقهي عن إمكانية تمثّل السبيل الأنسب لبناء المشروعية السياسية، المتمثلة في بناء علاقة ولاءٍ قوامها الرضا عن سلطة الحاكم. يكاد الماوردي يكون الوحيد، من بين الفقهاء، الذي انتبه إلى هذه الحقيقة، عندما أشار إلى حاجة الحاكم إلى بناء علاقةٍ جديدةٍ مع الرعية قوامها العدل والسرور. دفعه هذا إلى إعادة النظر في مفهوم الملك وتأسيسه على تعدّد عناصره ومكوناته؛ بل ذهب إلى حدّ النظر إلى مركزية الحاكم، من جهة علاقتها بمكونات الملك، كما فتح الباب أمام إمكانية التفكير في وجوه أخرى للمشروعية غير مشروعية تأسيس الملك على الدين، لكنّ ذلك كلّ لم يقده إلى نظرية تتوحد فيها الدولة بالأخلاق؛ لأنّ ذلك كان في جملة اللامفكر فيه، بالنسبة إلى الفكر السياسي الفقهي، في نظرنا.

2- إن توحيد مجال الأخلاق بمجال الدولة، بما يستدعيه ذلك من وعي بالحرية أساساً للعلاقة بين الدولة والرعية، كان في جملة اللامفكر فيه عند الفقهاء؛ لأنّ مدار المشروعية، عندهم، كان على الشرع. حاولنا أن نبين كيف استطاع هؤلاء إخراج الشرع من بُعد الدين والمتعالي، وجعله أدخل في باب القانون المستلهم من المبادئ الدينية، والمنفتح على الواقع ومُتغيّراته. من هذا المنطلق، يمكن أن نفهم سبب انفتاح الفقهاء على التاريخ والضرورة، باعتبارهما مصدرين للتشريع موازيين للمبادئ الدينية وأحكام الشرع، لكن هل كان ذلك كافياً لإيجاد مصدرٍ للمشروعية يلغي تماماً الشرعية الدينية، ويفتح المجال السياسي على الفعل الإنساني، من حيث هو فعل صراعٍ وتدافعٍ؟

يبدو صعباً أن نجيب عن هذا السؤال بالإيجاب، وإلا سيكون علينا أن نفسّر إبقاء الدولة السلطانية على مؤسسة الخلافة، على الرغم من قوّة الأولى، واستيلائها على الحكم، كما سيكون علينا أن نفسّر سبب لجوء ابن تيمية إلى أعمال الدين في تبرير دعوته إلى الجهاد، والارتفاع، بهذا الأخير، إلى مستوى المصدر الرئيس للشرعية السياسية؛ بل سنكون ملزمين بتفسير هذا الحضور الكبير للرأسمال الديني في تصوّر الفقهاء للمجال السياسي. سيقول قائل: انتهى الفقهاء إلى تقبّل الأمر الواقع، واختزلوا الإمامة في جملة وظائف دنيوية لا علاقة لها بالغايات الأخروية، واعتبروا أنّها موضوعةٌ لحراسة الدين وسياسة الدنيا، وهو ما يعني أنّهم كانوا

على دراية بأن الوظائف المتعلقة بسياسة الدنيا هي التي تمنح الدولة مشروعيتها، أفلا تُعدُّ هذه خطوةً لتوسيع دائرة المشروعية السياسية، وإخراجها من نطاق الدين؟ لا شك في أن قيمة عمل الفقهاء تكمن في ما أنجزوه من توسعةٍ لمجال المشروعية السياسية، بيدَ أن ذلك لم يقدم دليلًا فعليًا عن المشروعية الدينية، على الرغم من كلِّ ما عاينوه من مظاهر اضمحلال دولة الخلافة، وعلى الرغم من وعيهم أنَّ الشرع لا يعدو أن يكون مجرد قانونٍ صوري يعبر عن نفسه بلغة دينية. وحتى عند حديثهم عن مصادر أخرى للمشروعية السياسية، من قبيل التاريخ، وسياسة الدنيا، والدفاع عن حوزة الإسلام، ودار المسلمين⁴²، فإنهم جعلوا من ذلك كله استمراريةً لمشروعية رئيسية هي المشروعية الدينية. وهذه مسألة سرعان ما ستلقي بظلالها على وعيهم بالمجال السياسي. من هنا، حق لنا أن نتساءل: هل كان بمقدور المعرفة النظرية حول الدولة أن تنشأ في ظل مصدر واحد للمشروعية السياسية هو الشرع، على الرغم مما تتضمنه هذه العبارة من تداخل بين حراسة الدين وسياسة الدنيا؟ وعلى الرغم من انفتاح وعي الفقهاء على الواقع وطوارئه⁴³؟

3- بات في حكم البديهي أن قيام نظرية الدولة يقتضي توحيد مجال الحرية والأخلاق بمجال الدولة والسلطة⁴⁴، وهذا، بدوره، يستلزم ربط شرعية الدولة بمجالها السياسي، حتى تصبح الدولة مستقلةً بوجودها، وتجد في ذاتها أسباب قيامها⁴⁵. تمثل المشروعية الذاتية، إذًا، ركن فكرة الدولة كما طوّرها الفكر الغربي، منذ ماكياڤلي حتى هيغل، وقد كانت هذه الخطوة في مسيس الحاجة إلى تفتّق فكرة الحق الطبيعي والسياسي، الذي سيضطلع بدور التأسيس لفكرة المواطنة، من حيث هي علاقة أفقية بين مكونات الاجتماع السياسي⁴⁶.

لا نروم من هذه الإشارة أن نطرح أسئلةً لاتاريخية على تراث فقه السياسة الشرعية؛ فنحن لا نسائله عن سبب خلوه من نظرية للدولة على المثال الحديث، ولا عن سبب غفلته عن الحاجة إلى توحيد مجال الأخلاق والحرية بمجال الدولة؛ لأنَّ أسئلة كهاته لا تعي الفارق التاريخي، الذي يفصل نموذج الدولة الحديثة عن الأنموذج الذي أطّر ذهن الفقهاء. بيدَ أن ذلك لا يمنعنا من تسجيل الظاهرة الآتية: على الرغم من حضور وعي إيجابي بالدولة عند الفقهاء⁴⁷، وعلى الرغم من تفانيهم في إثبات الحاجة إلى الدولة والسلطة السياسية، فإنهم لم يذهبوا إلى حد إخضاع المشروعية الدينية لشرعية الدولة. ولعلَّ مرد ذلك إلى سببين اثنين، في اعتقادي، أولهما: وعيهم بأن التسليم المطلق للسلطة السياسية بشرعية قائمة بذاتها، بمعزل عن الدين والشرع، يعني الاعتراف النهائي بالأمر الواقع، وهذا منافٍ لمقتضيات الموقع الذي يشغلونه كفقهاء يمثلون سلطةً ثقافيةً، يتجلّى في الوظيفة، التي اضطلع بها الفقهاء في تاريخ الاجتماع السياسي؛ لقد أراد

42- رضوان السيد، الجماعة والمجتمع والدولة، مرجع سابق، ص 399.

43- M, Abbés, Islam et politique à l'âge classique, Paris, PUF, p. 133

44- عبد الله العروي، مفهوم الدولة، مرجع سابق، ص 167.

45- ناصيف نصار، منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر، دار أمواج، بيروت، الطبعة الثانية، ص 247.

46- عبد الإله بلقزيز، الديمقراطية والمجتمع المدني: مراثي الواقع، مدائح الأسطورة، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2001، ص 116.

47- حول الوعي الإيجابي بالدولة، نظر: عبد الإله بلقزيز، الدولة والمجتمع: جدلية التوحيد والانقسام في الاجتماع العربي المعاصر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2008م، ص 99.

هؤلاء لأنفسهم أن يكونوا سدنة الشريعة، والممارسين سلطة الاحتساب على سياسة الرعية، وهو ما أعطاهم سلطة ثقافية شكّلت سبب وجودهم، كما لاحظ أركون، فلم يكن من المُنتظر منهم أن يذهبوا بعيداً في تقبُّل الأمر الواقع إلى حدود الاعتراف به مصدراً رئيساً للمشروعية السياسية، وهذا ما يفسّر تلك العلاقة القلقة، التي جمعت سلطتهم الثقافية بالسلطة السياسية، في التجربة السياسية الإسلامية.

ألقي هذا الوضع بظلاله على تصوّر الفقهاء لمفهوم الحقّ، الذي ينتزّل من المسألة السياسية منزلة الأس. لا ننتظر من فكر تقليدي أن يتضمّن رؤيةً إلى الحقّ، كذلك التي تبلورت في الفكر السياسي الحديث، منذ اكتشاف فكرة الحقّ الطبيعي، بيد أن ذلك لا يمنعنا من القول: إنّ الفقهاء لم يخرجوا مفهوم الحقّ من دائرة تصوّرهم للمشروعية الدينية والسياسية؛ لقد كان الحقّ بالنسبة إليهم مشدوداً إلى الشرع. وهم يتحدثون عن حقّ الله، الذي يمكن اعتباره كنايةً عن الحقّ العام، كما ينظر إليه الشرع، وعن حقوقٍ تكتسبها الرعية مقابل ولائها للدولة، بما يقتضيه ذلك من ذبّ عن الحاكم، وولاءٍ لسلطانه⁴⁸، ومن التزام بدفع الضرائب. كما أنّهم يلحّون على ضرورة جعل مراعاة الحقوق وسيلةً لكبح تسلّط الحاكم، بما يقتضيه ذلك من مراجعة لمفهوم الطاعة والحكم... إلخ. بيد أن ذلك لا يعني، مطلقاً، أنّهم استطاعوا توجيه الحقّ صوب الرعية نفسها، وجعلها مصدره الرئيس؛ لأن ذلك كان يقع خارج إطار تصوّرهم. وعلى الرغم من محاولة الماوردي النظر إلى الرعية بوصفها المكون الأساسي للملك، فإنّ ذلك لم يكن كافياً لنفي تبعيتها للملك على مستوى وجودها السياسي، كما على مستوى وجودها الأخلاقي؛ بل في طباعها في بعض الأحيان، كما قال الغزالي⁴⁹.

هكذا، كان على الحقّ أن يكون تعبيراً عن الشرع، فكان من الطبيعي أن تتداخل المشروعية بالشرعية في فكر الفقهاء؛ أي ألا يميّزوا بين مطابقة القانون، ومطابقة الحقّ. ولعلّ ذلك حصل لسببٍ نحسبه أساسياً هو أنّ الشرع كان هو مصدر القانون والحقّ معاً. نحن، إذًا، أمام فكرٍ لا يفصل منظومة قوانينه عن تصوّره للشرع، باعتباره سابقاً لفكرة الحقّ والرعية⁵⁰.

لا غرابة، والحال هذه، في أن تكون العدالة، من منظور الفقهاء، عدالةً أخلاقية أكثر مما هي عدالة سياسية؛ فهي إسقاط لمقولات الشرع على العلاقة بين الحاكم والمحكوم، ولا أدلّ على ذلك من إعمالهم مفهوم أهل العدل، الذي جعلوه مقابلاً لمفهوم أهل البغي؛ فبمقتضى هذه المقارنة، غدت العدالة مختزلة في علاقة الطاعة والولاء للسلطة السياسية، وغدا الخروج عليها يعني الاصطفاف إلى جانب أهل البغي؛ أي إلى جانب المعارضة، التي عملت السلطة وفقهاؤها على شيطنة صورتها عبر التاريخ السياسي الإسلامي.

48- القاضي أبو يوسف، كتاب الخراج، مصدر سابق، ص 85.

49- انظر الفصل الثاني من هذا البحث.

50- ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، مصدر سابق، ص ص 40-41.

لا يملك أحد أن ينفي الدور الكبير، الذي أدّاه مفهوم العدل في إعادة النظر في مفهوم الحكم (السلطة) في الثقافة السياسية الإسلامية، والفقهاء أصحاب سبق إلى هذا المفهوم، إن نحن قارنا رؤيتهم إليه بتلك التي قدّمها غيرهم من المهتمين بالمسألة السياسية، لاسيّما من متكلمين وفلاسفة وكتّاب⁵¹. غير أن ذلك لا يعني أنهم استطاعوا أن يجعلوا من العدالة مبدأً سياسياً يقوم على الحق، وما يرتبه من حقوق عامة. وهنا، نلاحظ أن عدالة الحاكم في الرعية تكون بمراعاة مصالحهم التي يكفلها الشرع. أمّا التي يمكن أن تنبع من وجودهم السياسي، فتكاد تكون غائبة عن أفق الفكر السياسي الفقهي السني؛ لأن الأفق النظري، الذي تحرّك فيه ذهن الفقهاء، لم يكن يأذن لهم بالتنقيب عن فكرة الحق السياسي، والحرية، خارج نطاق الطاعة والولاء، على الرغم من كلّ ما بذله الماوردي من جهد لإظهار جدلية الحكم والطاعة، وعلى الرغم من احتكار الفقهاء لسؤال الحق والمشروعية السياسية للدولة. والنتيجة إخضاع الحق لمنطق الشرع، بدلاً من قلب هذه المعادلة، وإخضاع الشرع لمنطق الحق!

لقد لاحظ العروبي، عن حق، أن السلطة، في تصور الماوردي للدولة، "موزعة إلى حدّ أنه يصعب تصوّر جمعها مجدداً"⁵². وهو ما يعني أننا أمام مجال سياسي منغلق، ولعلّ هذا هو المعنى العميق الذي يعطيه الفقهاء لمفهوم الملك. لم يكن من الممكن منح القاضي سلطة حقيقية من شأنها أن تمارس دورها الرقابي على السلطة؛ بل إن الدولة التفتت على سلطته، من خلال قضاء المظالم والحسبة، وبات التفكير في قيام سلطة قضائية موازية للسلطة السياسية من جملة الأمور غير القابلة للتفكير فيها (impensable). ولم يكن من الممكن إعادة النظر في علاقة الفعل السلطوي بالرعية بحكم بعد ممثليه، من محتسبين وولاة، عن سؤال المشروعية السياسية. والظاهر أن الدعوات إلى إخضاع سلطات الدولة كافة لمبدأ العدل لم تتجاوز حدود الدعوة النظرية، التي لم تجد في الواقع ما يعززها، فكانت النتيجة أن قدّمت الهندسة الفقهية للدولة الفقهية تصوّراً لجهازها يقوم على افتراض إمكانية حصر المسألة السياسية كلّها في مستويين من ممارسة السلطة؛ مستوى المشروعية السياسية أولاً، ومستوى ممارسة السلطة ثانياً. لكن، هل يكفي هذان المستويان لبناء معرفة متكاملة بجهاز الدولة؟ هل يكفي ذلك النفس التنظيمي الكبير في كتب السياسة الشرعية للحكم على تصوّر الفقهاء للدولة بأنّه كان بناءً عقلانياً يتضمّن شيئاً من البيروقراطية، التي وصفها ماكس فيبر عند حديثه عن العلاقة بين العقلانية والبيروقراطية في الحداثة السياسية الغربية؟

صحيح أن فهم تصوّر الفقهاء للدولة يقتضي وضع تصوّر ماكس فيبر للعقلانية والبيروقراطية جانباً (بل نسيانه تماماً). وصحيح، أيضاً، أننا لا نستطيع نفي كلّ مظاهر العقلنة والتراثبية عن البناء الذي تصوّره الفقهاء، وهو ما كانوا على وعي به؛ بل وعول بعضهم عليه، من أجل جعل الشرع قانوناً متعالياً عن إرادة الحاكم، بيد أن ذلك لا يعني أننا أمام جهاز قائم بذاته يشتغل خارج إطار إرادة الحاكم والمحكوم، ويتعالى

51- انظر الفصل الثامن حول العدالة والعدل في فكر الفقهاء.

52- العروبي، من ديوان السياسة، مرجع سابق، ص 101.

على المعطيات قبل السياسية التي ظلت تعيقه⁵³. كان على جهاز الدولة أن يترجم الانتماءات العصبوية (القبائلية)، وأن يخضع لمنطق اقتصاد الربيع، الذي وجد في أحكام الفقهاء ما يمدّه بالأحكام الشرعية المبرّرة له. فضّل الفقهاء التفكير، في ضوء واقعيّتهم السياسية، في سبل للتعايش مع تلك العوائق. لم يفكروا في الشروط الثقافية والاجتماعية المحتضنة للاستبداد السياسي، مكتفين بالتحرك على مستوى القول القانوني الصوري، وكرّسوا النظر إلى المعارض من داخل مقولة أهل البغي، واعتبروا السلطة ملكاً تتداول عليه الدول، فكان من الطبيعي أن ينظروا إلى الاستبداد، باعتباره ظاهرة سياسية ترتبط بالدولة والسلطة، فكانت النتيجة الإعراض عن كلّ فهم جدلي لمعضلة المشروعية، والبقاء، من ثمّ، في دائرة الشرعية السياسية، باعتبارها الوجه الآخر لسلطة الأمر الواقع.

خاتمة:

أكان الفقهاء ضحيّة موقعهم ودورهم، الذي أنتج مفارقة وعيهم بالواقع السياسي؟ أكانوا ضحية رؤيتهم القانونية الصورية إلى السياسة ومجالها، أم أنّ الأمر يتعلّق بظاهرة عامة حكمت الوعي السياسي الإسلامي، وحالت دون تمثله للواقع وميكانيزمات اشتغاله؟

من الصعب تعميم النتائج السابقة على مختلف قطاعات الفكر السياسي الإسلامي الكلاسيكي، لذلك يمكن القول إنّ مفارقة الفقهاء كانت تعبيراً عن وعي شقي لم يستطع القطع مع معيارية الشرع وتعاليه، لكنه لم يعلن انسحابه الكلّي من الواقع كذلك. لم يحتفل أصحاب المراسم بمعيارية الشرع كثيراً، فلم يشعروا بالمفارقة، التي أرقت وعي الفقهاء، أدركوا أنّ المجال السياسي ينبغي أن يستقلّ بوجوده، أن ينتهل مشروعيته من ذاته، فلم ير الباحثون في قولهم هذا إلا دفاعاً عن الاستبداد، وتكريساً له، لكن، أليست هذه النتيجة التي توجّس الفقهاء من الأيلولة إليها، على الرغم من أنّها كانت نتيجة حتمية لمسار فكرهم؟ إنّ الخروج من معيارية الشرع كان في جملة ما حال دون بلورة مفهوم للدولة، وللمجال السياسي، من حيث هما كيانات قائمان بذاتيهما، ويبدو أنّ التفكير في قيمة التراث الفقهي السياسي ينبغي أن يبدأ من هذه المسألة أساساً.

53- لا سيما الانتماء العصبوي (القبائلي)، الذي كان من المحدّدات الأساسية للاجتماع الإسلامي، وهو ما تقطن إليه ابن خلدون عندما جعل من العصبية محرّك حركة التاريخ والدولة.

المراجع باللغة العربية:

- سعيد بنسعيد العلوي، دولة الخلافة، بحث في الفكر السياسي عند الماوردي، الرباط، منشورات كلية الآداب، جامعة محمد الخامس، 2010م.
- سعيد بنسعيد العلوي، الخطاب الأشعري، مساهمة في دراسة العقل العربي الإسلامي، منتدى المعارف، بيروت، 2010م.
- عبد الإله بلقزيز، الإسلام والسياسة، دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2001م.
- عبد الإله بلقزيز، الديمقراطية والمجتمع المدني: مراثي الواقع، مدائح الأسطورة، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2001م.
- علي فياض، نظريات السلطة في الفكر السياسي الشيعي المعاصر، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، الطبعة الثالثة، 2010م.
- الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.
- الماوردي، قوانين الوزارة وسياسة الملك، تحقيق رضوان السيد، دار الطليعة، بيروت، 1979م.
- الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم.
- ابن خلدون، المقدمة.
- ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية.
- وائل حلاق، نشأة الفقه الإسلامي وتطوره، ترجمة رياض الميلادي، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2007م.
- أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية.
- ميشيل فوكو، يجب الدفاع عن المجتمع، دروس أقيمت في كوليجدي فرانس، سنة 1967م، ترجمة الزواوي بغورة، دار الطليعة، بيروت، 2003م.
- مايكل كوك، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي، ترجمة رضوان السيد وآخرون، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2009م.
- رضوان السيد، الجماعة والمجتمع والدولة، سلطة الإيديولوجيا في المجال السياسي الإسلامي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1997م.
- ابن جماعة، تحرير المقال في تدبير أهل الإسلام، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003م.
- علي أومليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثالثة، 2011م.
- ناصيف نصار، منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر، دار أمواج، بيروت، الطبعة الثانية.

مراجع باللغة الفرنسية:

- P, Bourdieu, Sur l'Etat, cours au collège de France 1989-1992 Paris, Seuil, 2012.
- Bernard Lewis, Le langage politique de l'Islam, in, Islam, Paris, Gallimard.
- Bertrand Badie, Les deux Etats, Pouvoir et société en occident et en terre d'Islam, Paris, Seuil, 1997.
- Sourdel, La civilisation de l'Islam classique, op, cit.
- M, Abbés, Islam et politique à l'âge classique, Paris, PUF

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط - أكادال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com