بحوث ودراسات

الفقه السياسيّ وإشكالية التَّحيّز

محمد محمد أمزيان*

مقدمة:

بالنظر إلى حجم التكييفات التي قدمها الفقه السياسيّ، تحت ضغط الواقع السياسيّ الذي ظل فيه مبدأ التغلب هو الشكل الوحيد المتحكم في آليات التداول السياسيّ على السلطة، وبالنظر إلى التوظيف الفقهي المكثف لكل آليات الاجتهاد الفقهي المعتمد في التشريع لحالات الضرورة والاستثناء، التي لازمت ولاية المتغلب، خُيِّل إلى العديد من الدارسين المعاصرين أنَّ الفقه السياسيّ المتعلق بهذا الجانب إنَّما هو فقه تبريري منحاز، أخذ على عاتقه تكريس الواقع السياسيّ القائم؛ إذ اختزل الاعتراف الفقهي بولاية المتغلب في الإقرار بشرعية الاستبداد.

هذه الفكرة شكلت محور العديد من القراءات المعاصرة رغم تباين مواقعها الفكرية ومنطلقاتها الإيديولوجية. وهي -على ما تظهره من تشعب- تتخذ لها نقطتين محوريتين، تتصل الأولى بالتشكيك في مصداقية القواعد الفقهية المعتمدة في التشريع لحالات الضرورة والاستثناء، مما يعني التشكيك في التراهة العلمية للفقهاء، واتهامهم بالتعامل البراغماتي مع آليات الاجتهاد الفقهي، وتمس الثانية مصداقية المواقف الفقهية المبدئية، ولَمْز الموقف الفقهي بالتنازل عن شرعية الممارسة السياسيّة؛ خدمة للإيديولوجيا السلطانية التي تتأسس على الإكراه والغلبة.

وإذا كان من المتعذر استقصاء مجموع هذه القراءات المنحازة في هذا الحيز المحدود من البحث، فسنقتصر على عرض نماذج بارزة منها، عِلْماً بأنَّ كل نموذج منها يمثل

* دكتوراه دولة في الفقه السياسيّ، كلية الآداب، جامعة محمد الأول، وجدة المغرب. البريد الإلكتروني: mamezzian@hotmail.com

اتجاهاً فكرياً له مبرراته الخاصة التي استدعت مثل هذه القراءة المتحيزة. فبعض هذه القراءات تصدر عن خلفية استشراقية تعيد قراءة التاريخ الحضاري الإسلامي برمته وفق نهج تشكيكي، ويعد المستشرق الإنجليزي (هاملتون جيب)* أبرز من يمثل هذا الاتجاه. وبعض القراءات تصدر عن خلفيات قومية تقدمية تحكمها نظرة نقدية تفكيكية تجاه التراث بمجمله، كما هو الحال مع مشروع محمد عابد الجابري في نقد العقل العربي، ومن انخرط في سلكه وتابعه في نهجه. وفي المقابل نجد قراءات مغايرة تعتمد المرجعية الإسلامية إطاراً لها، لكن ذلك لم يمنعها من الوقوع في شِباك التَّحيّز، وذلك راجع إلى صدورها عن خلفية حركية نضالية حالت دون الإدراك الموضوعي للحيثيات التاريخية والآليات الاستدلالية التي صدرت عنها المواقف السياسيّة الفقهية. هذه القراءة تتكرر مع رموز فكرية رائدة تبوأت مكانة علمية مشهودة، مزجت بين البحث العلمي والعمل النضالي، كما هو الحال مع الشهيد عبد القادر عودة،** ولكنها تبقى في كثير من الأحيان أصداء ودعاوى لا تخرج عن منطق الخطابات التحريضية المعتادة في الأوساط الحركية.

والواقع أنَّ دعوى اتهام الفقهاء بالتَّحيّز تمثل علامة بارزة في الأدبيات الفكرية والنقدية المعاصرة، ولها مبررات متعددة، بعضها ينحو منحى أيديولوجياً، وهو ما نصادفه مع الاتجاهات العلمانية عامة، بصرف النظر عن انتماءاتها المرجعية المتباينة، وبعضها ينحو منحى مذهبياً، ويتغذى على خلفية الصراعات المتوارثة تاريخياً، كما هو الحال مع الكتابات الشيعية المعاصرة التي تمتلك رؤيتها الخاصة لعلاقة الفقهاء بالسلطة،

* هملتون جيب. (١٨٩٥-١٩٧١م)، مستشرق اسكوتلاندي، أشهر كتبه: "وجهة الإسلام"، و"النظم والفلسفة والدين في الإسلام"، و"دراسات في حضارة الإسلام".

** عبد القادر عودة، (١٩٠٦م-١٩٥٤م)، من الزعامات العلمية للإخوان المسلمين، حُكم عليه وعلى مجموعة من الإخوان بالإعدام، ونفذ الحكم عام ١٩٥٤م، أبرز مؤلفاته: التشريع الجنائي في الإسلام، والإسلام وأوضاعنا السياسيّة، والإسلام وأوضاعنا القانونية، والمال والحكم في الإسلام، والإسلام بين جهل أبنائه وعجز علمائه.

وتحاول إعادة كتابة تاريخ هذه العلاقة من منظور تأصيلي مذهبي.[١] وفي مقابل هذه الرؤى المتلبسة بشبهة الذاتية، تصادفنا كتابات أكاديمية تعتمد مقاربة معرفية تحاول الابتعاد عن المأزق الأيديولوجي، لكنها تنتهي إلى استنتاجات تتفق معها من حيث المبدأ، ولعل مرد ذلك إلى اعتماد قراءة تأويلية ربما شابها بعض الغموض في فهم مقتضى النص الفقهي.[٢]

أولاً: عرض دعاوى التَّحيّز

١. حول مصداقية القواعد الفقهية المؤسسة للمنطق الفقهي:

لم تتردد بعض القراءات المعاصرة في إدانة الموقف الفقهي من ولاية المتغلب ومهاجمة المنطق الأصولي المؤسس له، بدعوى أنَّه أدى إلى نتائج معاكسة لكل ما كان يتذرع به الفقهاء من حماية لمصلحة الجماعة وضمان لوحدة الأمة.

هكذا نجد -على سبيل المثال- المرحوم عبد القادر عودة يقرر أنَّ قبول الفقهاء بإمامة المتغلب اتقاء للفتنة وخشية الفرقة أدى إلى أشد الفتن، وإلى تفرق الجماعة الإسلامية، وإضعاف قوة المسلمين وهدم قواعد الإسلام. وفي تقدير الكاتب أنَّ المسلمين رضوا بولاية العهد، وبإمامة المتغلب، وبالسكوت على الأئمة الظَّلَمَة والفَسَقَة، وكان رضاهم يرجع إلى الخشية من الفتن، وما علموا أنَّهم في الفتنة سقطوا، بما رضوا من الخروج على أمر الله، وإقامة الدنيا والدين على غير ما أمر الله... .[٣]

---

[١] يمكن مراجعة نموذج لهذه الكتابات في أفكار الشيخ محمد مهدي شمس الدين التي ضمنها كتابه نظام الحكم والإدارة في الإسلام. انظر:

- شمس الدين، محمد مهدي. **نظام الحكم والإدارة في الإسلام**، بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ٢٠٠٠م.

[٢] يمكن مراجعة نموذج لهذه الدراسات الأكاديمية في:

- الصغير، عبد المجيد. **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، قراءة في نشأة علم أصول الفقه**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٩٨٧م، ص٣٣٢-٣٣٣.

[٣] عودة، عبد القادر. **الإسلام وأوضاعنا السياسيّة**، بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ت.، ص١٧٠، وما بعدها.

وفي نظري أنَّ هذه القراءة تحجب عنا حقيقة الرؤية الفقهية، وتصورها بصورة لا تبرأ من شبهة التَّحيّز؛ ما يستدعي تسجيل بعض الملاحظات:

أ. التعامل الوظيفي مع التراث السياسيّ:

يلاحظ أنَّ هذه التعليقات -كما تفصح عن نفسها، وتعبر عنها لغتها العاطفية- تتعامل مع التراث السياسيّ تعاملاً وظيفياً؛ إذ تتوسل به إلى نقد الاستبداد المعاصر. فهي لا تصدر عن تحليل موضوعي للاجتهاد الفقهي السياسيّ ومناقشته أصولياً وفقهياً بقدر ما تعكس هموماً معاصرة، كانت وما تزال، تؤرق ضمير كثير من المثقفين، تحت وطأة الاستبداد الراهن، مما يدفع كثيراً من هؤلاء إلى إسقاط تجربة الواقع المعاصر المثقلة بالمعاناة والحرمان على الواقع التاريخي، وقراءة الموروث الفقهي من منظور هذه المعاناة وتحت ضغوطها.

هكذا تتحد كثير من الكتابات -رغم اختلاف مواقعها الفكرية- حول إدانة منطق الاستبداد؛ إذ يدفعها عجزها عن مقاومة وطأة الاستبداد المعاصر وإسقاطه إلى إفراغ شحناتها النفسيَّة وغضبها المتأجج في اجتهادات الأسلاف، وإلقاء التبعية على الأجيال الماضية، حيث تسمح الإحالة على الماضي، والتحدث بضمير الغائب، بحرية أكثر في النقد والإدانة.

وسواءً أكان المنطلق قومياً علمانياً أم إسلامياً، فإنَّ الحرمان السياسيّ الذي دفع بهؤلاء المثقفين إلى اتخاذ مواقف نضالية من تاريخهم السياسيّ والمعرفي، يُفسِّر -إلى حد كبير- صرامة اللهجة في خطابهم؛ ما جعل كتاباتهم أقرب إلى لغة التحريض السياسيّ منه إلى لغة التحليل الموضوعي. هكذا يتم التستر وراء التاريخ، وتتم استعادة القواعد الفقهية التي أسست لاجتهاد الأولين، ليس بهدف مناقشتها ضمن شروطها التاريخية التي تم توظيفها فيها، بل لتوظيفها في الصراع السياسيّ الحاضر، وإضفاء الشرعية على الموقف المعارض من باب: المواربة، والتلميح وعدم التصريح!

هذا الموقف الصراعيُّ المضمَرُ، يكاد يفصح عنه سعدي أبو حبيب. فإذا كان منطق القواعد الفقهية يقوم على ترجيح المصالح على المفاسد، ففي نظره أنَّ المفسدة الكبرى والرزية العظمى التي تصيب الأمة تتمثل في رئيس الدولة "الفاسق" "الظالم" "المستبد" ليس إلا. فهو في شخصه "فاسق، فاجر، أخرق، أرعن، مستبد، لا يعي للحق مقالاً، ولا للخلق والدين مقاماً". وهو في نهج حُكمِهِ "طاغية يسفك الدم الحلال، وينهب المال الحلال، ويطحن أهل الفكر والحق والفضيلة والصلاح والإصلاح، ويذل الكرامة والرجولة في الأمة... ولهذا يظهر في المجتمع الذي يخضع للحكام الطغاة عبادة العباد، وتقديس الطاغية... ."[٤] وواضح أنَّ كلاماً من هذا القبيل، بكل ما يجترُّه من شحنات نفسية غاضبة، كلام موجه إلى واقع المعاناة السياسيّة اليومية؛ حيث لعبة شد الحبل ضد الأنظمة الاستبدادية الحاكمة، وإن حضر فيه التاريخ فهو حضورٌ مجازيٌّ لا أكثر.

ب. الانزلاق نحو التعميم:

اتسمت هذه القراءات بالتعميم والإطلاق، دون تمييز بين التباينات الفقهية. وفي تقديرها أنَّ الفقهاء الذين شكَّلوا على مدار التاريخ قيادات الأمة، والذين كان يفترض فيهم، بحكم موقعهم العلمي والاجتماعي، أن يحموا مصالح الأمة، ويقفوا في وجه الفساد والطغيان السياسيّ، وظفوا سلطتهم الأدبية والرمزية ضداً على مصالحها، وقاموا بدور تخريبيٍّ أورث الأمة الوهن والضعف والاستكانة إلى الظالم. هكذا يُحمِّل المرحوم عبد القادر عودة الفقهاء "مسؤولية تفريق الجماعة الإسلامية، وإضعاف قوة المسلمين، وهدم قواعد الإسلام، بما رضوا من الخروج عن أمر الله؛ وبما سكتوا عن أمر الله، لقبولهم بإمامة المتغلِّب؛ اتقاء الفتنة وخشية الفرقة".[٥]

---

[٤] ينظر أقوال الكاتب في مواضع متفرقة من:
- أبو حبيب، سعدي. **دراسة في منهاج الإسلام السياسيّ**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٨٥م، صفحات: ٢٥٨، ٢٦١، ٣٩٦، ٤٢٥، ٤٢٦.

[٥] عودة، عبد القادر. **الإسلام وأوضاعنا السياسيّة**، مرجع سابق، ص١٧٠.

هذا الحكم أراه غاية في التعسف وقلب الحقائق، يتجاهل ثراء المنظومة الفقهية بكل تنوعاتها وأطيافها المذهبية، وهي نفسها التقاليد الفقهية الناظمة للاجتهادات السياسيّة الشديدة التباين، وهذا أمر لا يتهم الكاتب بجهله بحكم خبرته الفقهية المميزة. وأول دليل أسوقه على هذا الفهم المتعسف، أن الموقف الفقهي من ولاية المتغلِّب لم يكن أبداً مُوحَّداً ومتجانساً لهذا الحد، كما تدل على ذلك التنظيرات الفقهية المتباينة المتعلقة بمسألة الخروج وشرعية الجائر، وإلا، ففيمَ كان الخلاف الفقهي الصارخ، حتى داخل المذاهب السنية نفسها، وفيم كانت انتفاضات القراء والفقهاء على مدار التاريخ، إذا كنا نصر على هذه القراءة الاختزالية؟!

ومن الواضح أنَّه لا يمكن الحديث عن توظيف آليٍّ وأصمَّ للمنظومة الأصولية والفقهية، فالاجتهاد الفقهي الذي وُلِدَ في رحم الحيثيات التاريخية التي تحكمت في توجيهه واستجاب لتحدياتها، كان قد تعامل معها من منطق الممكن والأصلح، وهي مسألة تقديرية اختلفت بشأنها أنظار الفقهاء، وتباينت أحكامهم ومواقفهم.

وإذا كان الرأي الغالب عند جمهور فقهاء السنة قد رجَّح قبول الأمر الواقع القائم على التغلب منذ وقت مبكر يعود إلى عصر الصحابة مع أحداث الفتنة الكبرى، فإنَّ هذا الرأي كان يبني اجتهاده على وعيه الدرس التاريخي المستفاد من المخاضات السياسيّة العسيرة، وما نتج عنها من مضاعفات خطيرة ومدمرة أغرقت الأمة في وحل "الفتنة"، وهي العبارة المفضلة فقهياً لقوة دلالتها. وتجنباً لوضع الفتنة، هذا الوضع الذي خبره الفقهاء وعاينوه عن قرب، اتجه همهم إلى الحفاظ على ما تبقى من المكاسب المجتمعية في ظل سلطة القهر والغلبة والإكراه، التي كانت تُصرّ على إلغاء كل الخيارات السلمية، وجَرَّدَت الأمة، بما فيها مراجعها الفقهية، من كل صلاحيتها الثابتة بمقتضى الشريعة في ممارسة رقابتها على تصرفات الحاكم وسلوكه السياسيّ.

ومن التعسف البالغ هنا أنَّ نصف الوضع النفسي أو الاجتماعي للفقهاء –في ظل الإكراه– بالرضا والركون أو السكوت عن المواجهة. فهذا ادعاء تنقضه تراجم هؤلاء الفقهاء وما سجلوه من مواقف متباينة ترددت بين الإنكار والمواجهة والمقاطعة

والمداراة والنصح. بل إنَّ الفقهاء لم يقدموا لحكام الجور من الولاء إلا بقدر ما كان يضمن الحفاظ على استمرارية تحقق الجماعة، وهو ولاء سياسي ذو طبيعة هشة وظرفية لم يتردد الفقهاء في الإعلان عن استعدادهم لنقضه وإعلان براءتهم منه متى تحققت الشروط السياسيّة.

ج. النظرة الاختزالية لآليات الاستدلال الفقهي:

يلاحظ على بعض هذه القراءات أنَّها تتعامل مع آليات الاستدلال الفقهي تعاملاً اختزالياً يتجاهل الأصول المتعددة المؤطِّرة للاستدلال الفقهي؛ ليتم اختزاله في بعض القواعد الفقهية، وهي عملية تجزيئية تجعل النتائج المرغوبة مبررة، وتمنحها بعض المصداقية، ولو على حساب الحقيقة العلمية.

ليس من الموضوعية أن يدَّعي سعدي أبو حبيب على الفقهاء اصطناعهم حجة واحدة ودليلاً واحداً في "تبريرهم" إخضاع الأمة لسلطة المتغلب، يقصد بذلك توظيف القواعد الفقهية القائمة على دفع المفاسد وجلب المصالح. ففي تقدير الكاتب أنَّه من المدهش أن يتخذ الفقهاء –على ما بينهم من تناءٍ في الأزمنة والأصقاع– حجةً واحدةً ودليلاً واحداً يبرر إخضاع الأمة لمغتصبي السلطة. وفي نظره أن تطبيق القواعد الأصولية المبنية على تقدير المصالح والمفاسد يقتضي أنَّ رئيس الدولة الفاسق الظالم المستبد هو المفسدة الكبرى والرزية العظمى التي تصيب الأمة.[٦]

هكذا نجد أنفسنا ثانية أمام قراءة عاطفية مدفوعة بنضالية كاسحة تنتهك أبسط قواعد البحث والنظر. فأما اعتماد القواعد الفقهية للتشريع لحالات الضرورة والاستثناء، فلم تكن استثناء اختص به المجال السياسيّ حتى تتخذ مطية للتهمة، فإذا كنا نعترض على اعتمادها في مجال السياسة والحكم، فينبغي أن ينسحب هذا الاعتراض على كل مجالات إعمالها، وكأن الأمر هنا تجاوز حدّ النظر العلمي ليترلق إلى محاكمة النوايا.

---

[٦] أبو حبيب، سعدي. **دراسة في منهاج الإسلام السياسيّ**، مرجع سابق.

كما أنَّ هذه الحجة التي يصفها باليتيمة، ليست كما يقول؛ لأنَّنا أمام منطق فقهي يتأسس على أكثر من سند وأصل، تداخل فيه النص بالتاريخ، وتشعبت فيه مسالك التأويل. إنَّ المواقف الفقهية المتباينة من مسألة الشرعية تستمد شرعيتها من النصوص الشرعية والقواعد الفقهية والسوابق التاريخية معاً، وهذه المستندات الثلاثة تحكمت – إلى حدّ كبير– في الاجتهاد، الفقهي وخضعت لقراءات فقهية متباينة، وهي بقدر ما تم توظيفها شواهد إثبات عند البعض، كانت شواهد نفي مضادة عند آخرين.

من هنا أستغرب هذا التعميم غير المبرر، مع أنَّ الكاتب يدرك جيداً طبيعة الخلافات الفقهية التي أسهب في نقاشها، وهو تجاهل لا يمكن تبريره خارج الرغبة الملحة في التحرر من الكبت السياسيّ الذي تعانيه النخب الإسلامية(الحركية) المعاصرة في نضالها، وسعيها إلى انتزاع اعتراف رسمي بحقها في الممارسة السياسيّة. على أنه مهما كانت قوة هذه الضغوط النفسية، فهي لا تشفع للباحث في أن يسقط معاناته الشخصية على مجال بحثه وتعريضه للتشويه والتزييف.

٢. الموقف الفقهي من ولاية المتغلِّب: تهمة التبرير ودعوى التَّحيّز:

ذهبت بعض القراءات المعاصرة إلى أنَّ الفقه السياسيّ ظل يسير وفق خط تنازلي تحت ضغط الواقع السياسيّ إلى أن جاء عصر المماليك؛ إذِ انتهى الفقهاء إلى التنازل عن كل مواقفهم المبدئية لصالح الموقف السياسيّ الفاسد؛ ما أدى إلى فصم كامل للنظرية السياسيّة عن قواعدها وضوابطها الشرعية.

هذه الفكرة بالذات ذات أصول استشراقية، وستتردد مع بعض الكتابات المعاصرة التي سنعرض لنماذج منها في هذا البحث. وقد تبلورت هذه الفكرة بوضوح مع (هاملتون جب) الذي اعتبر أنَّ أزمة الكتابة السياسيّة الفقهية بدأت مع الماوردي الذي "خطا الخطوات الأولى في ذلك المنحدر الذي أدى فيما بعد إلى تناقض النظرية كلها."

ووفق هذه النظرية، فقد بدأ العَدُّ العكسي مع الماوردي الذي دافع عن شرعية الخلافة العباسية، وحاول أن يُوفِّق بينها وبين الحكم البويهيِّ صاحب النفوذ الفعليِّ،

مروراً بالغزاليِّ الذي يمثل الجيل الثاني في مسلسل الانحدار، والذي ستتهدم معه النظرية الأشعرية التي كانت تعترف بنظام الخلافة نظاماً شرعياً وحيداً لاعتراف الغزالي بالسلاطين المتغلِّبين، أصحاب النفوذ الفعلي، وانتهاء ببدر الدين بن جماعة الذي سيمنح السلطة الدنيوية المطلقة صورتها الشرعية في عهد المماليك.

لقد فسر الكاتب هذا التطور المتوهم الذي حدث في الكتابة السياسيّة الفقهية على أنَّه تحدُّر يعبر عن أزمة هذه الكتابة، وجوهر هذه الأزمة هو التنازل المستمر عن المواقف المبدئية تجاه مسألة الخلافة القهرية، والقبول بالحيثيات التاريخية التي صاحبت الدول السلطانية المنافسة للخلافة في نفوذها السياسيّ، وهو قبول للأمر الواقع واعتراف به وتقرير بشرعيته. وهذا التنازل سينتهي إلى الفصل الكامل بين الإمامة والسياسة، وإعراض الفقهاء تماماً عن استدعاء الشريعة في تقنين الوضع الجديد، وهنا تكون أزمة الكتابة الفقهية قد استكملت دورتها، وأصبحت هذه الكتابة تقليداً سار عليه المتأخرون. [٧]

هذه الأفكار، مجموعةً أو مجزأةً، ستجد صداها في كثير من الكتابات السياسيّة المعاصرة على مستوى الكتابات العربية التي ستعمل على ترديدها واقتباسها. هكذا نقرأ مع محمد عابد الجابري أنَّ الفقه السياسيّ سينتهي إلى الاعتراف بشرعية الأمر الواقع، معتمداً في ذلك على النصوص التي سبق أن أحال عليها (جب) كقول بدر الدين بن جماعة: "من اشتدت وطأته وجبت طاعته". وفي تقدير الكاتب، فإنَّ ابن جماعة نفسه إنَّما كان "يُشرِّع لدولة المماليك؛ ليضفي عليها الشرعية، ويخلص إلى هذه النتيجة التي يعدها حاسمة: أنَّ ما بقي ثابتاً في الفكر السياسيّ السني إنَّما هو "الأيديولوجيا السلطانية". [٨] هذه النتيجة تخفي وراءها اتهاماً مباشراً للتنظير الفقهي الذي ما تحرك إلا بدافع التَّحيّز السياسيّ، وتبرير الأيديولوجيا السلطانية القائمة على

[٧] جب، هاملتون. **دراسات في حضارة الإسلام**، ترجمة: إحسان عباس وآخرين، بيروت: دار العلم للملايين، د.ت.، ص١٨٦.

[٨] الجابري، محمد عابد. **العقل السياسيّ العربي، محدداته وتجلياته**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠م، ص٣٨٨ –٣٨٩.

مبدأ القوة والغلبة ومباركتها، وليس غريباً بعد ذلك أن ينتهيَ الكاتب إلى الحكم بالإعدام على وجود أيِّ نظرية سياسية في الإسلام.[٩]

إنَّ هذا الحكم الذي يُكرِّر في شكل من الأشكال ما كان قد انتهى إليه (هاملتون جب) مما عدّه انفصالاً بين الشريعة والإمامة، واعترافاً بالطابع الدنيوي لسلطة المماليك، حكم غيابي صدر في حق الفقه السياسيّ دون استنطاق لنصوصه ومستنداته وقواعده، واعتمد على شواهد محدودة جداً زماناً ومكاناً، خضعت لمنطق الانتقاء و لم تسلم من التوجيه، كما هي عادة الكاتب. هذه النتيجة التي تتكشف عن قصور ظاهر في استيعاب المنطق الفقهي وفهمه، ستتردد مع كُتَّاب آخرين بأسلوب لا يخلو من السطحية والتعميم، ويفتقر إلى كثير من الدقة في عرض النصوص وقراءتها.[١٠]

ومن منظور آخر، أكثر تفصيلاً وتأسيساً، يعتمد القراءة التأويلية لفهم جدلية السياسيّ والمعرفي في المجال العربي والإسلامي، ورغم استيعابه الجيد للمنطق المؤسس للتكييف الفقهي، وحرصه على إظهار استقلالية رجل الفقه عن رجل السلطة، وهو المقصد الذي كرس له أطروحته، ينتهي عبد المجيد الصغير إلى نتائج تقترب، ولو جزئياً، من هذا المنظور. يرى الكاتب أنَّنا "بوصولنا إلى عصر الانحطاط، نكون قد ابتعدنا كثيراً عن تلك الضوابط التي حَرَصَ قدماء الفقهاء على أن يُطوِّقوا بها اختيارات رجل السلطة وتصرفاته؛ إذْ أصبح المقصد المهيمن في أغلب الأدبيات السياسيّة لعصر الانحطاط: التقليل ما أمكن من تلك الضوابط، ومحاولة تبرير شرعية رجل سلطة متفرد

---

[٩] المرجع السابق، ص٣٨٦.

[١٠] بخصوص هذه النماذج ينظر على سبيل المثال:

- أحمد، منظور الدين. **النظريات السياسيّة الإسلامية في العصر الحديث**، كراتشي باكستان: سلسلة منشورات جامعة الدراسات الإسلامية (٢)، ط١، ١٩٨٨م، ص١٥٠-١٥١.
- لاغا، علي محمد. **الشورى والديمقراطية**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط١، ١٤٠٣/١٩٨٣، ص٦٣ وما بعدها.
- قرعوس، محمود. **طرق انتهاء ولاية الحكام**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٠٧/١٩٨٧م، ص٥١١-٥١٢.

يحمل السلاح، ورفع صفة الجور عنه بالمرة، وتجريد المتغلِّب مما علق به قديماً من معاني قدحية."[١١]

ووجه الشبه بين هذه القراءة وسابقاتها أنها تلتقي معها في بعض تأويلاتها التي ترى أنَّ الفقه السياسيّ سار في خط تنازلي تبريري، خاصة في عصر الانحطاط. وهذه النتيجة لا نرى لها مسوغاً متى أدركنا أنَّ التغلب لم يكن أبداً سمة لعصر الانحطاط بقدر ما شكل ثابتاً من ثوابت الممارسة السياسيّة على مدار التاريخ، وهو ما جعل الفقه السياسيّ يظهر تبعاً لذلك اطراداً في الموقف، منذ فترة مبكرة جداً تعود إلى زمن الصحابة أنفسهم عندما واجهوا متغلِّبي زمانهم، وخضعوا لهم كما خضع المتأخرون لمتغلبي زمانهم، مما يفيد صدورهم عن موقف أصولي واستدلالي مُوحَّد، يخضع للتعليلِ نفسِهِ ويصل إلى النتائجِ نفسِها. وهذه الفكرة ستعود إلى تعميق النقاش حولها في هذا البحث، وسنراهن عليها في تغيير كثير من الأحكام الشائعة التي نعدها غير علمية.

ثانياً: نقد دعاوى التَّحيّز

تلك -باختصارٍ شديدٍ- أهم الإشكاليات التي تثيرها القراءات المعاصرة الواردة في هذا السياق، التي لم تُوفَّق في استيعاب الموقف الفقهي في شموليته، كما يفصح عن نفسه، سواء من خلال نصوصه أو من خلال مواقفه؛ مما يستدعي تسجيل بعض الملاحظات النقدية التي سنُفصِّل القول فيها بالقدر الذي يكشف بعض جوانب هذا القصور المنهجي.

١. القراءة الانتقائية للتراث الفقهي:

لاحظنا أنَّ القراءات السابقة، رغم تباين المنطلقات والهواجس التي تحكمها، وبصرف النظر عن الإشكالات التي قصدت الإجابة عنها، انتهت إلى تقرير نتائج

[١١] الصغير، عبد المجيد. **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام**، مرجع سابق، ص٣٣٢-٣٣٣.

متشابهة؛ إذ رأت أنَّ الفقه السياسيّ ظل يسير وفق خط تنازلي، وانتهى إلى التخلي عن كثير من ضوابطه المنهجية ومواقفه المبدئية.

وتبدو هذه النتيجة مصادمة للنصوص الفقهية المدونة والمتاحة، بما فيها تلك التي أنتجتها المدوَّنات المتأخرة التي تعود إلى عصر المماليك وما بعد المماليك. إنَّ مراجعة هذه المدوَّنات تشير بوضوح إلى أنَّ المعالجة الفقهية لمسألة تداول السلطة، التي ترد في المصادر الفقهية تحت عنوان "طرق الاستخلاف"، تسير وفق خطين متوازيين ظلا حاضرين معاً دون أن يُسْقِطَ أحدهما الآخر: الأول: مبدئي: يقرر ما يجب أن تكون عليه كل ممارسة سياسية شرعية سوية. والثاني: تاريخيٌّ: يقنن لواقع الممارسة السياسيّة التي تفرض نفسها بحكم الأمر الواقع. وبقدر ما كان الفقيه يستوعب المستجدات التاريخية ويعمل على استيعاب الواقع التاريخي الذي يشذ فعلاً عن الممارسة الشرعية السوية، كان مهتماً باصطحاب الموقف المبدئي المحكوم بالضوابط الشرعية التي تحدد معايير السلطة الشرعية.

إنَّ مقارنة نصوص ابن جماعة بنصوص مشابهة، ما تقدم منها وما تأخر، تؤكد بطلان دعوى التنازل. فالتنظير الذي أسهمَ به ابن جماعة لم يكن أصيلاً ولا مبتدعاً، وهو لا يعدو أن يكون استمراراً لما جرت عليه التقاليد الفقهية التي سبقت الإشارة إليها في تناول موضوع "طرق الاستخلاف". هذا التقليد نجده ثابتاً عند كبار الفقهاء والمتكلمين المتقدمين، ممن ينتمون إلى عصر الاجتهاد السياسيّ، أمثال: الباقلاني، والماوردي، والغزالي، والبغدادي، وغيرهم، وهو التقليد نفسه الذي سار عليه المتأخرون، ودرج عليه معاصروه أو القريبون منه، أمثال: القلقشنديّ، وابن تيمية، والنووي، والعز بن عبد السلام، وابن قدامة المقدسي، ومن بعدهم من كبار الفقهاء، أمثال: الشوكاني، وأصحاب الشروح والحواشي والتعليقات والمختصرات التي ميزت القرون المتأخرة.

وأعود إلى نصوص بدر الدين بن جماعة بالذات؛ استجابة لذلك الإصرار الذي تبديه القراءات المعاصرة، من رؤية ابن جماعة الحلقة الختامية التي انتهى معها التبرير

والتنازل الفقهي إلى غايته ومنتهاه. وسواءً أكانت هذه المواقف المؤدلجة ناتجة عن محاكاة للمألوف المتداول في الدراسات الاستشراقية، أم ناشئة عن قناعة قاد إليها النظرُ العلميُّ الصِّرفُ، فإنَّ ما يبنى عليها من أحكام وتفسيرات خاطئة، تستوجب بالضرورة إعادة النظر في النصوص الأصلية.

يقول بدر الدين بن جماعة: "الإمامة ضربان: اختيارية، وقهرية، أما الاختيارية فلأهليتها عشرة شروط، وهي: أن يكون الإمام: ذكراً، حراً، بالغاً، عاقلاً، مسلماً، عدلاً، شجاعاً، قرشياً، عالماً، كافياً، لما يتولاه من سياسة الأمة ومصالحها. فمتى عقدت البيعة لمن هذه صفته، و لم يكن ثمة إمام غيره، انعقدت بيعته وإمامته، ولزمت في غير معصية الله طاعته... وتنعقد الإمامة الاختيارية بطريقتين، والقهرية بطريق ثالث. الطريق الأول في الاختيارية بيعة أهل الحل والعقد... والطريق الثاني استخلاف الإمام الذي قبله... وأما الطريق الثالث الذي تنعقد به البيعة القهرية فهو قهر صاحب الشوكة، فإذا خلا الوقت عن إمام فتصدى لها من هو أهلها، وقهر الناس بشوكته وجنوده بغير بيعة ولا استخلاف، انعقدت بيعته ولزمت طاعته لينتظم شمل المسلمين وتجتمع كلمتهم. وإذا انعقدت الإمامة بالشوكة والغلبة ثم قام آخر فقهر الأول بشوكته وجنوده، انعزل الأول وصار الثاني إماماً؛ بما قدمناه من مصلحة المسلمين وجمع كلمتهم؛ ولذلك قال ابن عمر في أيام الحَرَّة: نحن مع من غلب."[١٢]

لعل أول ما يستوقفنا في هذا النص هو صيغته المتوازية التي يعرض من خلالها ابن جماعة ليس رأيه الشخصي فحَسْب، بل الرأي الذي يعبر عن رأي جمهور الفقهاء من قبله ومن بعده، وهي الصيغة التي حجبتها القراءات النقدية السالفة، بوعي منها أو بغير وعي؛ إذ قدمت قراءة مبتورة ومُشوَّهة لموقف ابن جماعة.

لقد بدأ ابن جماعة حديثه عن الإمامة بذكر صورها التي حصرها في صورتين اثنتين: "اختيارية"، و"قهرية". ومع أنَّ هذا الحصر واضح وضوحاً يمتنع عن كل تأويل مهما كان متعسفاً، فلست أدري ما الذي جعل أحد عناصره أَوْلى بالظهور من

[١٢] ابن جماعة، بدر الدين. **تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام**، تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد، قطر: رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، ط١، ١٤٠٥/ ١٩٨٠م، ص٥٢-٥٦.

الأخرى؛ إذ تُصر تلك القراءات على اختزال موقف ابن جماعة في تكريس شرعية المتغلِّب بإظهار نصه على القهرية، وإخفاء نصه على الاختيارية. و هذه القراءة الاختزالية لم تقدم بين يديها أيِّ دليل أو شاهد تبرر به استنتاجاتها سوى التزام الصمت. والحقيقة أنَّ هذا التغييب المتعمد ليست له سوى دلالة واحدة: أنَّ نَصَّ ابن جماعة، ومن ورائه نصوص الفقهاء الواردة في السياقِ ذاتِهِ، هي من الوضوح بمكان بحيث لا تترك مجالاً لأي تأويل. لقد حصر مسالك الإمامة في مسلكين اثنين، وهذا الحصر تساوت فيه الدلالة على مسلك الاختيار والقهر معاً، وظل هذا الإقرار بمسلك الاختيار يسير جنباً إلى جنب مع القول بإمامة المتغلب، وهذا دليل قاطع على استمرارية الموقف الفقهي المبدئي واطّراده، وهو ما يبطل دعوى التنازل من أساسها.

نحن نفهم أن يتحدث ابن جماعة عن ولاية المتغلب التي حكمت زمانه، لكن ما علاقة حديثه عن صفات العدالة والعلم والكفاية والقرشية، وهي شروط صحة الإمامة، هل كان في عصره مَنْ هذه صفاتهم؟ وما الفائدة من تقريره لهذه الثوابت الفقهية إن لم يكن الأمر يتعلق باستصحاب الموقف المبدئي وعدم قبول أي تنازل عنه؟

أما الملاحظة الثانية التي تستوقفنا في نص ابن جماعة فهي إطاره المرجعي التاريخي؛ إذِ الإحالة إلى موقف عبد الله بن عمر من أحداث عصره، وهذا الموقف شكَّل سابقة تاريخية تم اعتمادها في كل اجتهاد فقهي لاحق ممن تبَنَّى من الفقهاء للخيار السلمي تجاه مُتغلِّبي زمانهم.

٢. التفسير الخطي والقفز على التاريخ:

إنَّ التفسيرات السابقة حاولت أن تجد نوعاً من التلازم بين الاعتراف الفقهي بسلطة المتغلِّب، والتقدم في الزمن، بحيث يأخذ هذا الاعتراف شكلاً تنازلياً تناسبياً. وهذا التفسير الخطي يتعارض تماماً مع المنطق الأصولي المؤسِّس للموقف الفقهي، الذي يقوم على أساس ربط الأحكام بعللها؛ عملاً بالقاعدة الأصولية التي تقول: إنَّ

"الأحكام تدور مع عللها وجوداً وعدما". فهذه القاعدة الأصولية تقتضي أنَّ الحكم الفقهي يرتبط ارتباطاً ضرورياً بوصف مناسب محدد، يثبت بثبوته، ويرتفع بارتفاعه.

ومعنى ذلك أنَّ الحكم الفقهي مرهون بالشروط والحيثيات التي أنتجته، بصرفِ النظر عن الوعاء الزمني والمكاني الذي يحتضن تلك الشروط والحيثيات، فمتى وجدت تلك الشروط وجد الحكم، ومتى ارتفعت ارتفع الحكم، في أي زمان وفي أي مكان. وهذا يعني أنَّ إمكانية تكرار وقائع متشابهة في زمن ومكان مختلفين أمر وارد وواقع، ومع تكرار الوقائع تتكرر الأحكام نفسها بالضرورة.

إنَّ استدعاء تلك القاعدة الأصولية في هذا المقام لفهم ذلك الاطّراد والثبات، الذيْن يتمتع بهما الموقف الفقهي رغم اختلاف الزمان والمكان، من شأنه أن ينسف ذلك التفسير الخطي من أساسه. إنَّ الصيرورة الزمنية وفق هذا المنظور الأصولي تأخذ شكلاً تموجياً وليس خطياً، ما دام السياق التاريخي يتيح إمكانية واسعة لتكرار الوقائع المماثلة، ومن ثَمَّ تجدد الأحكام نفسها، طالما أنَّ تماثل الواقع يستدعي بالضرورة تماثلاً في الأحكام.

إنَّ مقارنة ابن جماعة بمن قبله ومن بعده، تقودنا إلى القول بأنَّ عدّه يمثل الموقف الفقهي في أحطِّ دركات تقهقره، ليس سوى ادعاء تردُّهُ النصوص الفقهية السالفة واللاحقة معاً، ولا يمكن أن نُلزمَ ابن جماعة بشيء من ذلك إلا بالقدر الذي نلزم به أولئك السابقين واللاحقين على السواء؛ ذلك بأنَّ الاعتراف الذي يبديه بسلطة المتغلب من جنس الاعتراف الذي أبداه السابقون بمتغلِّبي عصرهم، طالما أنَّ الصياغة التي قدمها ابن جماعة لا تختلف عن الصياغة التي قدمها أولئك؛ إذ يأتي الاعتراف بسلطة المتغلب موازياً لاستصحاب الموقف المبدئي؛ ما يجعل الحديث عن التقهقر والمغالاة في الاتهام بالتبرير حكماً ذهنياً يعوزه الإمكان الواقعي.

إنَّ الثبات والاطراد الذي يبديه الموقف الفقهي، على امتداد المسافة الزمنية التي تبلور فيها، يدل على أنَّ النظر الفقهي محكوم بمنطق أصولي مطرد من جهة، وبوعي كامل بالتاريخ من جهة ثانية. وإذا كان التنظير الفقهي قد استجاب للضغوطات

التاريخية؛ إذ اعترف بالممارسات التاريخية المتوالية التي كانت تتعارض مع نموذجه المعياري من باب الضرورة، فإنَّ هذا الاعتراف لم يكن أبداً ليحمله على التنازل عن النموذج المثال أو يسقطه من حسابه.

إنَّ تفسير الاعتراف الفقهي على أنَّه تنازل عن مواقفه المبدئية تفسير يرفضه المنطق الأصولي المؤسس للاجتهاد الفقهي ذاته. إنَّ هذا الاعتراف لا يعني أكثر من قدرة المنطق الأصولي على تكييف القدرات الذهنية للفقيه للانسجام مع محيطه السياسيّ والمجتمعي، وتكيفه مع الواقع الراهن بقصد استيعابه ومنحه وضعاً مقنناً بديلاً عن وضع الفوضى. وهذه المرونة التي يبديها الاجتهاد الفقهي، وتتيحها القواعد الفقهية والأصول المؤسسة على السواء، في مجال الممارسة السياسيّة كما في غيرها في مجالات الحياة المجتمعية، لا تحمل أدنى مؤشر على التنازل. ومن الوجهة المنطقية الصرفة، من الخطأ أن نصور العلاقة بين الحكم المبدئي الأصلي، والظرفي الطارئ، على أنَّها علاقة تناقض أو تنافٍ أو تقابل؛ إذ لا يتصور حضور أحدهما إلا بارتفاع الآخر.

٣. اطّراد الموقف الفقهي: شواهد من التاريخ:

جدير بنا أن نعود إلى استقراء بعض الشواهد من وقائع التاريخ التي تؤكد استمرارية الموقف الفقهي وثباته. هذه الشواهد تشير إلى أنَّ ابن جماعة، هذا النموذج المملوكي الذي اتُّخِذ عنواناً على التقهقر الفقهي، وانحدار النظرية الفقهية السياسيّة، لم يفعل أكثر من استنساخ مواقف مشابهة اتخذت في وقائع مماثلة، وفي وقت متقدم جداً يعود إلى زمن الصحابة أنفسهم، وهو زمن لا يمكن أن ترد عليه تهمة التقهقر.

في النص أعلاه الذي استشهدنا به لابن جماعة في قبوله الاعتراف بسلطة المتغلب، استشهد بموقف عبد الله بن عمر في زمن الحَرَّة، وردَّد العبارة نفسها: "نحن مع من غلب". وتستوقفنا هنا هذه الإحالة التاريخية التي أجمعت القراءات السابقة على إلغائها، وغض الطرف عنها؛ إما بسبب ما قد يؤدي إليه اعتمادها من تشويش على النتائج المرغوبة، وإما بسبب قصورها عن استيعاب التراث الفقهي الممتد في الزمن. لقد كان ابن جماعة يُشرِّع لولاية المتغلب في عهده، وانتهى إلى الاعتراف به؛ مراعاة للمصلحة

وجمع كلمة المسلمين كما قال؛ أي بحكم الضرورة والاضطرار، وقرن اعترافه باعتراف ابن عمر بسلطة متغلب زمانه في واقعة الحَرَّة سواءً بسواءٍ.

ورغم طول المسافة الزمنية الفاصلة بين الموقفين الفقهيين، فقد أفضى النظر الفقهي إلى حكم مماثل تبعاً لتماثل الحيثيات والشروط التي تحرك فيها، التي أنتجت حكماً متحداً: "نحن مع من غلب"، عبارة فقهية "متواترة" تستعصي على التصنيف الزمني، قالها ابن عمر في زمن الحَرَّة، وردَّدها أحمد بن حنبل في زمانه، وأخذت شكل سابقة تاريخية اتكأ عليها ابن جماعة ومن جاء بعده من الفقهاء والشُّرَّاح؛ لتسويغ مواقفهم من مُتغلِّبي زمانهم. ومن هنا يبدو الحديث عن التنازل حديثاً خارج التاريخ وعارياً عن الحجة، يعوزه السند التاريخي والفقهي معاً، ما دام الموقف الفقهي المتأخر كان يتكئ على الأول، ويجد فيه سنده التاريخي والشرعي معاً، بوصفه سابقة تاريخية من جهة، وبوصفه صادراً عن جيل الصحابة من جهة ثانية.

ولنا أن نقدم بعض الشواهد التاريخية الدالة في هذا السياق والتي تعضد ما سبق. في زمن مبكر يعود إلى فترة الخلافة الراشدة نفسها، كان الموقف الفقهي من مسألة التغلب قد تبلور بما فيه الكفاية. وهذا التقدم في الزمن نتخذ منه دليلاً على أنَّ الموقف الفقهي لم يخضع للمؤثرات الظرفية وضغوطها فقط، وإنَّما كان يرتكز في الأساس على وجود نظام استدلالي سابق شكَّل مرجعية الفقهاء المتقدمين والمتأخرين إلى حد بعيد:

* كان الخليفة عثمان -رضي الله عنه- في زمن الحصار يرفض قتال "المتغلِّبين" عليه، محتجاً بالحرص على مصلحة الجماعة، وهو المنطق نفسه الذي ظل يتذرع به كل الفقهاء، متقدميهم ومتأخريهم، على السواء. جاء في تاريخ ابن كثير: عن عبد الله بن رباح قال: "دخلت أنا وأبو قتادة على عثمان وهو محصور، فاستأذناه في الحج فأذن لنا، فقلنا يا أمير المؤمنين، قد حضر من أمر هؤلاء ما قد ترى، فما تأمرنا؟ قال: "عليكم بالجماعة". قلنا: فإنا نخاف أن تكون الجماعة مع هؤلاء الذين يخالفونك. قال: الزموا الجماعة حيث كانت."[١٣]

[١٣] ابن كثير، إسماعيل أبو الفداء. **البداية والنهاية**، بيروت: مكتبة المعارف، ١٤٠٨/١٩٨٨ ج١، ص١٤٥ وما بعدها.

* وفي سنة ٤٤هـ حَجَّ معاوية، وخطب الناس عند البيت الحرام، ثم كلّم الأنصار فأغلظ لهم في القول، وقال لهم: ما فَعَلتْ نواضحُكم؟ قالوا: أفنيناها يوم بدر لما قتلنا أباك وجدك وخالك، ولكننا نفعل ما أوصانا به رسول الله صلى الله عليه وسلم. قال: ما أوصاكم به؟ قالوا: أوصانا بالصبر. قال: فاصبروا.[١٤] وفي رواية أنَّ قيس بن سعد، أكبر القادة العسكريين المعارضين من بقية أنصار علي، قال لمعاوية: أمَا إنَّ رسول الله -صلى الله عليه وسلم- قد عهد إلينا أنا سنلقى بعده أثرة. فقال معاوية: فما أمركم به؟ قال: أمرنا أن نصبر حتى نلقاه. فقال: اصبروا حتى تلقوه.[١٥] وفي تاريخ الخلفاء للسيوطي يتكرر هذا الموقف نفسه مع الصحابي أبي قتادة الأنصاري الذي ردد الحديث نفسه، فلما بلغ خبره عبد الرحمن بن حسان بن ثابت قال:

ألا أبلغ معاوية بن حرب أمير المؤمنين نبأ كلامي

فإنا صابرون ومنظروكم إلى يوم التغابن والخصام[١٦]

* وروى البخاري أنَّ معاوية خطب، وابن عمر حاضر في خطبته، فقال: من كان يريد أن يتكلم في هذا الأمر فليطلع لنا قرنه، فنحن أحق به ومن أبيه. قال حبيب بن مسلمة لابن عمر: فهلا أجبته؟ قال عبد الله: فحللت حبوتي وهممت أن أقول: أحق بهذا الأمر منك مَنْ قاتلك وأباك على الإسلام، فخشيت أن أقول كلمة تفرق الجمع وتسفك الدم، وتُحمَلُ عني على غير ذلك، وذكرت ما أعد الله في الجنان، فقال: حفظت وعصمت.[١٧] وهناك روايات أخرى عن ابن عمر لا تخرج عن هذا السياق

---

[١٤] اليعقوبي، أحمد. **تاريخ اليعقوبي**، تحقيق: عبد الأمير مهنا، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط١، ١٤١٢/١٩٩٣م، ج٢، ص١٣٢.

[١٥] **أخبار الدولة العباسية**، لمؤلف مجهول، تحقيق: عبد العزيز الدوري وعبد الجبار المطلبي، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٧١م، ص٤٦. وانظر أيضاً:

- **الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية**، لمؤلف مجهول، تحقيق: سهيل زكار وعبد القادر زمامة، الدار البيضاء: دار الرشاد الحديثة، ط١/١٩٧٩م.

[١٦] السيوطي، جلال الدين. **تاريخ الخلفاء**، بيروت: دار الفكر، ١٤٠٨/١٩٨٨م، ص١٨٨.

[١٧] البخاري، **الصحيح الجامع**، القاهرة: دار التراث العربي، د.ت.، كتاب المغازي، ج٣، ص٣٢، وانظر:

- ابن سعد، محمد. **الطبقات الكبرى**، بيروت: دار صادر، ١٩٨٥م، ج٤، ص١٨٢.

سبق إيرادها، وقد ساقها أبو بكر بن العربي لبيان الموقف من البيعة ليزيد،[١٨] بينما أوردها ابن سعد في الطبقات،[١٩] والذهبي في سِيَر أعلام النبلاء[٢٠] بمناسبة التحكيم بين علي ومعاوية، وسواءً أكان الأول أم الثاني، فالظرف الذي قيلت فيه هو ظرف الإكراه والتغلُّب.

بعد هذه الشواهد التاريخية المؤكِّدة للمواقف المتماثلة في الحكم، والمتباينة في الزمان والمكان، أرى أنَّ الدراسة المقارنة تفضي بنا إلى القول بأنَّ الموقف الفقهي من ولاية المتغلب، كما تبلور في وقت متأخر مع فقهاء العصر المملوكي، لم يسفر عن أيِّ عناصر جديدة يمكن اعتمادها في التدليل على تحولٍ ما في الموقف الفقهي الذي نشأ مبكراً من ولاية المتغلب. فقد كان الخليفة عثمان في موقع سياسي واجتماعي يسمح له باستخدام نفوذه للحفاظ على منصبه ضد الخارجين عليه، ومع ذلك لم يبد أيَّ رغبة في اللجوء إلى الخيار العسكري؛ دفعاً لهواجس "الفتنة"، كما دلّ عليه قوله السابق، وهو المنطق نفسه الذي سيصدر عنه المعارضون لحكم معاوية وابنه يزيد من بعده.

لقد كان معاوية في نظر معارضيه خليفة مُتغلِّباً، ومع ذلك اعترفوا بولايته على كُرْهٍ منهم؛ ترجيحاً لمصلحة الجماعة على الفرقة، ونزولاً عند حكم النصوص التي برَّروا بها موقفهم صراحة. وهذا التعليل ستعكسه تصريحات عبد الله بن عمر بشكل أكثر وضوحاً وقوة. لقد سكت عن مواجهة معاوية "خشيت أن أقول كلمة تفرق الجمع وتسفك الدم"، وعقد البيعة ليزيد مع شهادته عليه بعدم أهليته؛ للاعتبار نفسه: "والله لئن تجتمع أمة محمد أحب إليَّ من أن تفترق."[٢١] ليس ذلك فحسب، بل إنَّ ظروف الفتنة التي خبرها ابن عمر، وكان أحد شهودها، دفعت بالموقف الفقهي معه

---

[١٨] ابن العربي، أبو بكر. **العواصم من القواصم**، تحقيق: عمار الطالبي، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ط٢/١٩٨١م، ج٢، ص٤٥٠-٤٥١.

[١٩] ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، مرجع سابق، ج٤، ص١٨٢.

[٢٠] الذهبي، محمد بن أحمد. **سير أعلام النبلاء**، أشرف على تحقيقه شعيب الأرنؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢/١٩٨٤، ج٣، ص٢٢٦. انظر أيضاً:

– الطبري، ابن جرير. **تاريخ الأمم والملوك**، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، د.ت.، ج٤، ص٤٢.

[٢١] ابن العربي، أبو بكر. **أحكام القرآن**، تحقيق: محمد علي البجاوي، بيروت: دار الفكر، د.ت.، ج ٢، ص: ٩٨٨.

إلى أقصى حدوده التي سيتم وصفه فيما بعد بالتبرير والتحدُّر والتنازل... هكذا يحكي سيف المازني عن ابن عمر أنَّه كان يقول: "لا أقاتل في الفتنة وأصلي وراء مَنْ غلب"، وهل قال المتأخرون أكثر من هذا؟

وبعيداً عن أحداث الفتنة، وبعد ما يزيد على قرنين من الزمن، كان الإمام أحمد يردد المقولات ذاتها. فقد أفتى في الإمام يخرج عليه من يطلب الملك فيفتتن الناس، فيكون مع هذا قوم ومع هذا قوم، مع من تكون الجمعة؟ قال: "مع من غلب."[٢٢] وفي تعليقه على الإمام أحمد، قال الفراء: "وظاهر هذا أنَّ الثاني إذا قهر الأول وغلبه زالت إمامة الأول؛ لأنَّه قال: الجمعة مع من غلب، فاعتبر الغلبة."[٢٣] ومن الواضح أنَّ هذا النص سيتكرر بحذافيره لاحقاً مع ابن جماعة.

نحن هنا أمام تماثل وتطابق في الأحكام. قال المتقدمون "أصلي وراء من غلب" و"نحن مع من غلب" وقال المتأخرون "في زماننا الحكم لمن غلب،"[٢٤] و"من اشتدت وطأته وجبت طاعته."[٢٥] وهذا التماثل في الحكم يعكس بالضرورة تماثلاً في الوقائع. ومهما يكن من تباين بين التجربتين السياسيّتين، تجربة الخلفاء وتجربة الدولة السلطانية، فإنَّ هذا التباين يبقى –زمانياً ومكانياً– تبايناً في حجم الأحداث ووتيرة تواليها، لكنه لا يمس جوهر المشكلة وأساسها المتمثل في مبدأ التغلب ومنطق القهر.

هكذا تكلم الفقهاء في البدء والمنتهى، وبين البداية والنهاية سلسلة متصلة الحلقات من الآراء والاجتهادات يحيل تماثلها إلى ثبات الأصول التي كانت وراء انتظامها وحفظ توازنها.

ثُمَّ إنَّ النصوص الحديثية بدرجة أولى، هي عمدة تلك الأصول المؤسسة، وأكثرها حضوراً في الاستدلال الفقهي، كما تدل على ذلك مراجعة الأحكام الفقهية التي

---

[٢٢] الفراء، محمد أبو يعلى. **الأحكام السلطانية**، تعليق: محمد حامد الفقي، بيروت: دار الفكر، ١٩٨٦م، ص٢٢.

[٢٣] المرجع السابق.

[٢٤] ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، مرجع سابق، ج٤، ص١٤٩.

[٢٥] شهاب الدين على، الحاشية على: **تبيين الحقائق، شرح كتر الدقائق للزيلعي**، بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، ط١/١٣١٣، ج٣، ص٢٩٤.

تبلورت حول هذه النصوص. بل إنَّ التعليل بدفع الفتنة والترجيح بين المصالح والمفاسد، وهو التعليل الذي كان وما يزال يتذرع به الفقهاء، لم يكن يجد مصداقية في تقدير الفقيه لوجه المصلحة الآنية فحسب، بل في الأوامر النصية الصارمة التي رسمت الضوابط المنهجية المتمكنة في الاجتهاد الفقهي.

نخلص من كل هذا إلى تأكيد النتيجة التي استخلصناها سابقاً من عرض التنظيرات الفقهية، وهي أنَّ هذا التنظير كان محكوماً بثابتين اثنين ظَلاَّ حاضريْنِ حضوراً متكافئاً: استصحاب الموقف المبدئي من المسالك المعتبرة شرعاً، دون أدنى تنازل، ومراعاة الحيثيات الظرفية التي كان يتم الاعتراف بها، مهما كانت درجة تعارضها مع النموذج المعياري؛ عملاً بمقتضى الضرورة.

ثالثاً: إشكالية التَّحيّز: فقه سياسي أم أيديولوجيا سلطانية؟

لم تقتصر المحاكمات المعاصرة للموقف الفقهي على دعوى التنازل فحسب، بل إنَّ بعضها يُصرُّ على أن يجعل من مسألة التنازل دليلاً يتذرع به؛ سعياً إلى لمز الموقف الفقهي، واتهامه بالانحياز إلى جانب الحاكم المتغلب، وتبرير مواقفه، ومنحه الشرعية التي لم يكن ليحظى بها لولا "تزكية" الفقهاء "وتحيزهم".

وإذا كان "جبْ" قد رأى أنَّ الاعتراف الفقهي بولاية المتغلب "وتنازلاته" المتتالية قد انتهت مع بدر الدين بن جماعة إلى منح السلطة الدنيوية المطلقة صورة الشرعية، وفصم مبدأ الإمامة عن صلب الشريعة، ورفض حكم الشرع رفضاً كاملاً، فإنَّ محمد عابد الجابري سيبني على هذه "التنازلات" نتائج بالغة الخطورة، وسيدفع بهذه التهمة إلى أقصى حدودها. هكذا يرى الجابري أنَّ "ما بقي ثابتاً في الفكر السياسيّ السني هو الأيديولوجيا السلطانية"[٢٦] تلك الأيديولوجيا التي يقول عنها بأنَّها: "كانت من أجل الأمير ولفائدته الخاصة."[٢٧] هذه العبارة الموجزة والشديدة التعميم والإطلاق، تلقي

[٢٦] الجابري، **العقل السياسيّ العربي**، مرجع سابق، ص٣٨٩.
[٢٧] المرجع السابق.

بظلال كثيفة من الشكوك والطعون والتجريح تمتد في الزمان والمكان لتشمل مجموع الرصيد التاريخي الذي خلفه أجيال العلماء والفقهاء. إنَّ ما بقي ثابتاً من رصيد هؤلاء، سواء بأشخاصهم أو بمواقفهم وتنظيراتهم، هو توظيفهم لرمزيتهم وكفاءاتهم العلمية لتكريس سلطوية متغلبي زمانهم، ومنحها الشرعية اللازمة لاستمراريتها.

"الأيديولوجيا السلطانية"، هي العنوان البارز للمحصلة النهائية التي تمخض عنها تاريخ ربما كان من أكثر التواريخ البشرية حضوراً في جدلية السياسيّ والمعرفي. لا يتعلق الأمر هنا بالعمق الزمني لهذا التاريخ فحسب، بل إنَّ الفضاء الجغرافي الذي احتضن أحداث هذا التاريخ امتد ليستوعب قارات العالم القديم، تلك القارات التي مازالت شعوبها تروي للأجيال المعاصرة قصة تجاربها السياسيّة التي خطتها سلالاتها الحاكمة ورموزها العلمية والفقهية.

إنَّ هذا العمق التاريخي، وهذا الامتداد الجغرافي، بكل ما يعنيانه من تنوع عرقي ولغوي، وثراء ثقافي، وتعدد في أشكال الممارسات، وما يستتبعه من خصوصيات، يضعان مهمة الفكر التاريخي والنقدي المعاصرين أمام إشكالات منهجية بالغة التعقيد، قدر التعقيد الذي يثيره ذلك التنوع والتعدد، وتلك الخصوصيات.

إنَّ استصحاب هذه الإشكالات المنهجية يعني بكل بساطة أنَّ ما نصدره من أحكام غيبية في حق تلك القلاع المحصنة والمستعصية على "حفرياتنا" لا يمكنها إلا أن تكون شاهدة على ضحالة فكرنا وضبابية وعينا بتاريخنا السياسيّ والعلمي والاجتماعي. نحن هنا إزاء وقائع تتطلب قدراً غير يسير من النسبية في ما نصدره من أحكام في ظل غياب معطيات موضوعية تسندها. والمفارقة هنا أنَّ الأحكام السالفة، رغم كل التهويل المنهجي الذي تصطنعه، تتميز بأقصى درجات القطعية والإطلاق. وحتى نعطي هذه الملاحظة مصداقيتها، أسوق هنا تحفظين اثنين: الأول: منهجيٌّ، ويتعلق بمحدودية خبرتنا بمصادر التراث السياسيّ ومظانه، والثاني: موضوعيٌّ، ويتعلق بإبراز وقائع تاريخية تقدم نفسها شواهد سالبة تكسر حدة اللبس والإرباك اللذين أرادت أن ترسخهما تلك الأحكام القطعية.

١. العوائق المنهجية:

إذا نظرنا إلى المسألة من زاوية منهجية، فإنَّ تقرير نتيجة في هذا المستوى من الأهمية والخطورة، التي تعطي لنفسها حق محاكمة تراث بأكمله، ينبغي أن تكون مُدعَّمة باستقراء ما هو متاح من مصادر التراث السياسيّ ومَظانِّه. ولنا أن نعترف بأنَّ هذا العمل لم يولد حتى الآن، ولا هو من أولويات البحث العلمي المدرج على أجندة الجامعات العربية والإسلامية. كما أنَّ عملاً من هذا القبيل، ومن هذا الحجم أيضاً، ليس بمقدور الأفراد، مهما كانت عبقريتهم وسعة اطلاعهم، خاصة إذا علمنا أنَّ التراث السياسيّ موزع بين مظانَّ شديدة التباين، بدءاً من كتب التفسير وشروح الأحاديث، ومروراً بكتب الكلام والعقيدة، والمطوَّلات الفقهية، وانتهاء بالموسوعات الأدبية والتاريخية، فضلاً عن كتب الطبقات والتراجم والمعاجم أيضاً. ولأنَّنا نعترف أنَّ عملاً من هذا النوع يتطلب إنجازه عمل فريق يستغرق سنوات من العمل الجماعي، وهو ما لم يحدث حتى الآن، فإنَّ أيَّ حكم نصدره في حق الفقه السياسيّ ينبغي أن يكون حذراُ ومتواضعاً جداً، خاصة إذا كان يتعلق بالنفي، أي نفي ما لم نصل إلى إثباته وضبطه.[٢٨]

لا مناص من القول إذن بأنَّ النتيجة التي انتهى إليها الجابري تستدعي مراجعة نقدية شاملة للتنظير الفقهي، وكان يمكن أن يشفع له في تقرير حكم من هذا الحجم

---

[٢٨] [التحرير] من الجدير بالذكر أن الدكتور نصر محمد عارف قد بذل جهداً مقدراً في الكشف عن مصادر التراث السياسيّ الإسلامي، وذلك في مشروع بحثي استغرق إعداده ثماني سنوات، ركز فيه على المصادر المباشرة للفكر السياسيّ الإسلامي، وخلص إلى أن الكتب المؤلفة في الفكر السياسيّ الإسلامي فيما قبل القرن الرابع عشر الهجري قد تجاوزت أكثر من ٣٥٠ كتاباً، وأنَّ ما نشر منها لم يتجاوز ٣٤%، وما تم الرجوع إليه والاطلاع عليه من قبل جميع المؤلفين العرب من ١٩٢٤م إلى ١٩٩٤م لم يتجاوز ١٨% من ذلك التراث السياسيّ، وأن غالب المؤلفين يرجعون إلى المصادر غير المباشرة، مثل: كتب علم الكلام، أو التاريخ، أو الفقه،الخ. وقد نال الدكتور نصر عارف على هذا العمل جائزة الدولة التشجيعية في مصر ١٩٩٦ وتمت ترجمة الكتاب إلى اللغة الفارسية ٢٠٠٢م. انظر:

– عارف، نصر محمد. **في مصادر التراث السياسيّ الإسلامي: دراسة في إشكاليه التعميم قبل الاستقراء والتأصيل**. هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٩٩٤م.

وفي هذا المستوى، لو أنَّه استنفد وسعه في تقصِّي الشواهد، مما هو متوفر ومتداول بين الباحثين، وقابل بينها وفق قواعد الترجيح، ولكن الحقيقة أنَّ القارئ تصدمه تلك العجالة الكاسحة التي تعامل بها مع المادة الفقهية، والتي لم تتعدّ انتقاء عبارات محدودة لم تسلم من البتر والتجزيء حتى تسير في الاتجاه المطلوب، وتعبر عما أُريدَ لها أن تعبرَ عنه، طوعاً أو كرهاً!

لقد كان كافياً أن "يقع" الجابري على بعض العبارات من قبيل "من اشتدت وطأته وجبت طاعته"، هذه العبارة التي رأى أنَّها تلخص الموقف الفقهي برمته، ليبنيَ عليها تلك النتيجة المتخمة بالتهويل، "الأيديولوجيا السلطانية"، تلك المقولة التي جعل منها قانوناً ثابتاً ينتظم مجموع الفقه السياسيّ، وهي نتيجة مستفزة للنظر، وذات حمولة أيديولوجية مكثفة. والسؤال الذي يثار هنا ذو طبيعة أخلاقية، فكيف لشاهد يتيم مبتسر أنْ يُقدِّمَ بهذا القدر من التعميم والإطلاق دون أن يثيرَ إحساساً بالخجل؟ إنها قصة الشجرة التي تغطِّي الغابة تتكرر من جديد!

٢. الوقائع التاريخية:

ثمة ضرورة تدعو إلى إعادة الاعتبار لكثير من الشواهد الفقهية التي تم تغييبها واستبعادها، سواءُ أكانت هذه الشواهد أحكاماً فقهية أم مواقف عملية. وهذا يتطلب مراجعة نصوص الأحكام ويتطلب في الوقت نفسه مراجعة أصولها المؤسسة أيضاً، وكذا موقف أولئك الفقهاء الذين اعتادت تلك القراءات أن تصف مواقفهم بالانحياز والتبرير والخضوع اللامشروط لسلطة الحاكم المتغلب. ولأنَّ المسألة هنا تتعلق أساساً بعصر قُدِّم بوصفه شاهد عيان، فسأكتفي هنا بالتنبيه إجمالاً إلى أنَّ فقهاء العصر الذين صدر في حقهم الاتهام بالانحياز والتبرير والتنازل، تدلنا تراجمهم على أنَّهم كانوا يشكلون في واقع الأمر معارضة سياسية تنأى بهم عن مواطن الشبهة، بَلْهَ التهمة. ويكفي أن نستحضر هنا –إبان فترة المماليك بالذات– مواقف ابن تيمية والنووي

والعز بن عبد السلام الذي خلَّف مدرسة بكاملها تبنت مواقفه المعارضة.[٢٩] وحتى أولئك الذين ينظر إليهم عادة على أنَّهم من الموالين، أمثال: بدر الدين بن جماعة، لم يكونوا بالدرجة التي تضعهم فيها تلك الكتابات المغيبة للتاريخ. ويكفي أنَّ ابن جماعة كان قد عزل على عهد الناصر؛ لأنَّه كان قد اتهم بأنَّه أفتى بالخروج عليه وبعدَم أهليته، ولكن مشكلة بدر الدين بن جماعة أنَّه عاش في عصر هو أعنف العصور دموية واحتكاماً إلى القوة، وكان يتحرك من موقع إحساسه بالمسؤولية بوصفه كبير الفقهاء وقاضي القضاة؛ لتهدئة الثورات وإقرار الصلح، ونزع فتيل التوتر، كما كانت له مواقف سياسية ناصر فيها أصحاب الحقوق المهضومة، إلى غير ذلك من المواقف السياسيّة التي حفلت مصادر التاريخ بذكرها.[٣٠]

وعلى المستوى التشريعي، ليس يخفى على قارئ منصف وباحث محايد أنَّ النصوص الفقهية الواردة في هذا السياق إنَّما جاءت لتُشرِّعَ لواقع فرض نفسه بالقوة وليس إنشاءً له. وإذا كان المشرِّع قد أقر هذا الواقع بحكم الضرورة، فمن الخطأ أن نتصيَّدَ عباراته، ونتخذ من إقراره دليلاً على الرضا أو التعاطف أو التبرير أو التنازل. إنَّ مراجعة النصوص الفقهية الواردة في هذا السياق تثبت عكس ذلك تماماً، وذلك أنَّ المشرِّعَ الذي يدرك تمام الإدراك أنَّه يُشرِّع لسلوك استثنائيٍّ شاذٍّ وغير شرعيٍّ، يدفعه وعيه الفقهي إلى إدانة هذا السلوك وتجريم صاحبه. والأهم من ذلك أنَّ هذا التجريم

---

[٢٩] لمزيد من التفاصيل حول هذه المدرسة يراجع:

– الطحطاوي، عبد الأعلى مهدي. **عز الدين بن عبد السلام ومدرسته السياسيّة**، رسالة ماجستير، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، ١٩٨١.

[٣٠] ينظر نماذج من هذه المواقف في:

– بردي، ابن تغري. **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، تعليق: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، ط١/١٩٩٢، ج٨، ص٦٨.

– ابن كثير، **البداية والنهاية**، مرجع سابق، ج١٣، ص٣٤٩.

– الدواداري، **كنز الدرر وجامع الغرر**، (مخطوط) ج٩، ص: ١٨٤.

– السيوطي، جلال الدين. **حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة**، القاهرة: مطبعة الموسوعات، د.ت.، ج٢، ص٧٤–٩٠، وغيرها.

ليس تجريماً سياسياً فحسب، بل تجريم ديني، وهو أمر بالغ الأهمية هنا؛ إذ إنَّ هذا السلوك الذي يقترن بالإثم والخطيئة والعصيان، يجعل إمكانية الاعتراف به والإقرار بشرعيته أمراً مخالفاً للدين، ومصادماً لأحكام الشرع. ذلك ما تفصح عنه النصوص الفقهية التي جرت العادة -كما ألمحت سابقاً- على إضمارها وإرغامها على الاختفاء.

في نص للإمام النووي، قال بعد أن ذكر ولاية المتغلب الفاقد للشروط وإجازتها بحكم الضرورة: "وإن كان عاصياً بفعله،"[٣١] فإنَّ هذه الإدانة لسلوك المتغلب بوصفه "عاصياً" مقترفاً للآثام، لا يمكن التهوين من شأنها، أو التقليل من آثارها النفسية والاجتماعية؛ إذ تجعل المتغلب في حكم العاصي المنبوذ، وتجرده من الولاء الديني الواجب في حق من يتصدى لـ مثل هذه الوظيفة. هذه الإدانة ستصبح تقليداً جرت عليه كتابات الفقهاء المتأخرين على الخصوص. هكذا نجدها تتردد مع زكريا الأنصاري في (أسنى المطالب)،[٣٢] والرملي في (نهاية المحتاج)،[٣٣] وأبي يوسف الأردبيلي في (الأنوار لأعمال الأبرار).[٣٤] بل إنَّ الطحطاوي يصف مُتغلِّبي زمانه المتهافتين على الحكم، والمتهالكين على السلطة بـ"طلاب الدنيا" قال: "وفي زماننا الحكم للغَلَبَة، ولا يُدرى العادلة والباغية، كلهم يطلبون الدنيا،"[٣٥] وهي أبلغ عبارة عن مدى نفور الفقيه، وسوء رأيه في رجل السلطة المتغلِّب؛ إذ يكفي أن يكون المرء طالب دنيا لتسقط مروءته ويصبح مظنة الاتهام كما هو متعارف في أخلاقيات الاجتماع الإسلامي.

[٣١] النووي، **روضة الطالبين**، تحقيق: الشيخ عادل أحمد وعلي محمد، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١/١٩٩٢م، ج٧، ص٢٦٦.

[٣٢] الأنصاري، زكريا بن محمد. **أسنى المطالب شرح روضة الطالب**، المكتبة الإسلامية، د.ت.، ومكان الطبع، ج٤، ص١١٠.

[٣٣] الرملي، محمد بن محمد. **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**، القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، طبعة ١٩٦٧م، ج٧، ص٤١٢.

[٣٤] الأردبيلي، يوسف. **الأنوار لأعمال الأبرار**، القاهرة: مؤسسة الحلبي للنشر والتوزيع، ١٩٧٠م، ج٢، ص٤٧٣.

[٣٥] الطحطاوي، أحمد بن محمد بن إسماعيل. **حاشية الطحطاوي على الدر المختار**، القاهرة: دار المعرفة للطباعة والنشر، ١٩٣٥م، ج٢، ص٤٩٣.

على أنَّي لا أجد أبلغ من كلام التفتازاني في إدانة المتغلِّب، رغم اعترافه بسلطته، بل وتسلطه، فبعد تقريره للموقف الفقهي المبدئي من مسألة الإمامة قال: "وبالجملة، مبنى ما ذكرنا في باب الإمامة على الاختيار والاقتدار، وأما عند العجز والاضطرار، واستيلاء الظلمة والكفار والفجار، وتسلط الجبابرة الأشرار، فقد صارت الرياسة الدنيوية تغلُّبية، وبنيت عليها الأحكام الدينية المنوطة بالإمام ضرورة، ولم يُعبَأْ بعدم العلم وسائر الشرائط، والضرورات تبيح المحظورات، وإلى الله المشتكَى في النائبات، وهو المترجَّى في كشف الملمات."[٣٦]

واضح أنَّ اعترافاً من هذا النوع، كما يفصح عن نفسه، إنَّما هو اعتراف "العاجز المضطر" أمام سطوة "الظَلمة والكفار والفجار، وسلطة الجبابرة الأشرار"، اعتراف لا يقر بولاية المتغلب إلا وهو مسفه له، وقادح في ولايته، ومهاجم له في شخصه، حتى لا تفارقه صفة البغي، أو يتفلت من طوق الاتهام، وهي كل المعاني القدحية التي كان وما يزال يحرص الفقهاء على تثبيتها في حق المتغلب. إنَّه اعتراف مثقل بالمعاناة، بل إنَّ المرارة التي تعكسها لغته تحيل بالضرورة إلى أنَّ فقيه الزمان كان يقف موقفاً مباينـاً ومعارضاً، ولكن هذا الموقف النفسي لا يحمله على تجاوز الموقف الذي يراه شرعياً، والذي يقتضي الاعتراف بسلطته لضرورة تعود إلى المجتمع، لا إلى شخصه وسلطانه.

ولنا أن نلاحظ مدى التماثل بين هذه المواقف الفقهية المتأخرة، وتلك النماذج المتقدمة التي أشرنا إليها سابقاً. لقد اعترف المعارضون لمعاوية بخلافته مع أنَّهم كانوا من قبل يحاربونه مع علي، كما اعترف ابن عمر ببيعة يزيد مع أنَّه لا يُتَّهم بالتزلُّف كما يدل موقفه المحايد زمن الفتنة. وإذا كان يتعذر اتهام أولئك بالتَّحيّز، فلا مجال للمز الموقف الفقهي المتأخر من هذه المسألة، ذلك بأنَّ هذا الاعتراف، كما يقول فؤاد النادي، ليس اعترافاً بمشروعية الوسيلة التي تتأسس على الاستبداد والتسلط، بل

[٣٦] التفتازاني، مسعود بن عمر سعد الدين. **شرح المقاصد**، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، بيروت: عالم الكتب، ط١/١٩٨٩م، ص٢٤٥.

ينصرف إلى الآثار القانونية المترتبة على إعمال سلطة القهر من تنفيذ الأحكام وإدارة المواقف العامة،[٣٧] فالمسألة ليست مسألة محاباة وتزلف، وهي أكبر من أن تكون كذلك بالنظر إلى مسؤولية الفقيه في حفظ التوازن داخل المجتمع وضمان سيادة القانون.

خاتمة:

إنَّ إثبات دعوى التَّحيّز تصطدم بإشكاليات يصعب تخطِّيها أو تجاهلها، بحيث يتعذر إقرارها ما لم يتم تقديم أجوبة مقنعة حول مجموعة من الحقائق التي تعترضها:

١. من هذه الحقائق أنَّه لا يوجد موقف فقهيٌّ مُوحَّدٌ حتى تثبت في حقه دعوى التَّحيّز، ومن ثَمَّ فهذا التعميم بقدر ما يتكشف عن فهم تبسيطي ومسطَّح، يقوم شاهداً على موقف متحيز وغير موضوعي. لقد وجدت مواقف فقهية متباينة ومتشعبة، وهي وإن كانت تعبيراً عن فِرَقٍ ومذاهب من سنة ومعتزلة وزيدية وإباضية وخوارج، إلا أنَّها تبقى محكومة بمنطق استدلالي موحد هو المنطق الذي يعتمد المنظومة الأصولية، ما يثبت لنا صفة الاجتهاد. ورغم التشعبات التي تظهرها تلك الاجتهادات تنتهي إلى الانحصار في موقفين اثنين: الأول: ينزع في وضوح **إلى عدم الاعتراف بالشرعية**، مُتَّخِذاً موقفاً عدوانياً وثورياً إزاء دولة التغلب، وموقف ثان: تحكَّم فيه منطق حفظ التوازنات، والترجيح بين المصالح والمفاسد، وهو الذي يمثله جمهور فقهاء السنة.

٢. من هذه الحقائق أيضاً، وهذه مسألة تتفرع عن الأول، أنَّه من الصعب ادعاء وجود موقف مُوحَّد داخل المذهب الفقهي الواحد؛ إذ إنَّ اتخاذ المواقف واستصدار الأحكام كان متروكاً للتقديرات الظرفية لهذا الفقه أو ذاك. وهذه الملاحظة تنطبق على

[٣٧] النادي، فؤاد. **مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون في الفقه الإسلامي**، القاهرة: دار الكتاب الجامعي، ط٢/١٩٨٠م.

الفقه السني إلى أبعد الحدود؛ إذ وجدت فيه تيارات جد متباينة، بل ومتناقضة، ترددت بين المهادنة والمقاطعة والمواجهة بما فيها المواجهة المسلحة.

٣. ومن ذلك أن تقرير نتيجة في هذا المستوى من الأهمية والخطورة، تعطي لنفسها حق محاكمة تراث بأكمله ينبغي أن تكون مؤسسة علمياً ومدعمة باستقراء التراث الفقهي السياسيّ، بدل الانتقائية المفرطة التي وقعت فيها دعاوى التَّحيّز المنحازة. ولنا أن نعترف بأنَّ عملاً استقرائياً علمياً في هذا المجال لم يحدث إلى الآن، خاصة إذا علمنا أنَّ الفقه السياسيّ موزع بين مظان شديدة التباين، بدءاً من كتب التفسير وشروح الأحاديث وكتب الكلام والمطولات الفقهية، وانتهاء بالموسوعات التاريخية الأدبية وكتب الطبقات والتراجم، وغيرها.

٤. مما ينبغي التذكير به في هذا السياق أنَّ الاجتهادات الفقهية ليست نزوات ومواقف شخصية متروكة لاختيارات الأفراد وميولهم، بل إنَّ العمل الفقهي بطبيعته هو عمل علمي يتأسس على منظومة استدلالية تستدعي استنطاق النص ضمن معطيات ظرفية محددة، واستدعاء القواعد الأصولية والفقهية والمنظمة واستقراء السوابق التاريخية التي تصلح شاهداً للقياس. والحقيقة أنَّ من يلاحظ بدقة تباين المواقف الفقهية حول مسألة الشرعية، يجدها مؤسَّسةً على هذه الأصول: فهماً، وتأويلاً، وتنزيلاً.

٥. ومما ينبغي التذكير به –أيضاً– في هذا السياق، ضرورة التمييز في الأحكام الفقهية بين ما هو نظري مبدئي، وما هو ظرفي استثنائي. فمن الناحية النظرية والمبدئية، يتفق الجميع على أنَّ ما حدث بعد الخلافة الراشدة من تحول في القيم السياسيّة يشكل انحرافاً لا يمكن تبريره من الناحية الشرعية. لكن هذا الحكم المبدئي لا يمكن إسقاطه بشكل مطلق على الواقع السياسيّ القائم؛ ذلك بأنَّ مواجهة الواقع أمر متروك لتقدير الفقيه، وهنا تختلف المواقف الفقهية، وتتباين التقديرات، وملاحظة الملابسات الظرفية، والترجيح بين المصالح والمفاسد.

هذه بعض الملاحظات المنهجية التي تعترض دعوى الانحياز، لكن مآزق هذه الدعوى ليست من طبيعة منهجية فحسب، بل موضوعية أيضاً، فالمادة الفقهية التي بين أيدينا تقدم شواهد حاسمة على موضوعية الموقف الفقهي ومسؤوليته العلمية وتجرده عن شوائب الانحياز والتبرير. وهذه حقيقة لا تقبل الجدال ما دام الأمر يتعلق بنصوص مدونة وموثقة. ولنا أن نقدم بعض الشواهد الدالة في هذا السياق:

١. يظهر الفقهاء وعياً عميقاً بطبيعة التحولات السياسيّة التي وضعت حداً للممارسة الشرعية. ومن هنا رفض الفقهاء الاعتراف بشرعية خلفاء ما بعد الراشدين، باستثناء عمر بن عبد العزيز، كما صرح بذلك: سفيان الثوري، والشافعي، ومالك، وأحمد. وحتى من الناحية الشرعية ثار جدل فقهي حول جواز تسمية أمراء الجور بالخلفاء، وقيدوا ذلك بما إذا كان هذا الإطلاق عرفياً مجرداً من حقيقته الشرعية بوصفه دالاً على من يتصدى لحيازة منصب الخلافة ويقوم بوظيفتها، تماماً كما هو الشأن مع ثقافات أخرى كان لها ألقابها الخاصة لأسماء الأسر الحاكمة: كالإسكندر، وكسرى، والنجاشي، وفرعون. وحرصاً منهم على ضبط المفاهيم، وحماية المصطلحات الشرعية من خطر التعويم، أحدثوا تمييزاً وفروقاً بين المستويين الشرعي والعرفي، فقالوا: الخلافة الكاملة مقابل الناقصة، وقالوا: الإمامة بالحق مقابل الإمامة بالفعل.[٣٨]

٢. إنَّ الموقف الفقهي من مسألة الشرعية يظهر، على درجة من التعقيد، توازي قدر التعقيد الذي يكتنف الممارسة الشرعية نفسها. إنَّ دولة الخلافة لما بعد الراشدين جمعت بين سلوكين سياسيين متعارضين: الأول: اعتمد منطق القوة والغلبة في حيازة السلطة، وهو سلوك يستحق الإدانة، والثاني: أظهر الولاء للشرعية، والتمكين لها، وحماية مصالحها، وهو سلوك يستحق التثمين. وحتى يوفِّق الفقهاء بين هذين المظهرين

[٣٨] الحنفي، زين الدين قاسم. الحاشية على: **كتاب المسامرة**، القاهرة: المطبعة الأميرية الكبرى، ١٣١٧هـ، ص٢٥٦.
– القلقشندي، أحمد بن علي. **مآثر الإنافة في معالم الخلافة**، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، بيروت: عالم الكتب، ط١، ١٩٨٠، ج١، ص٢٢.
– ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **منهاج السنة النبوية**، تحقيق: محمد رشاد سالم، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ط٢، ١٩٨٩، ج٤، ص٥٢٤-٥٢٧.

المتناقضين رجحوا مصلحة الشريعة التي هي أسس الجماعة وضمان وحدتها واستمرارها، ومن هنا كان مدار الشرعية في حديث الفقهاء ينحصر على الحقيقة في الجماعة نفسها.

٣. إنَّ إقرار الفقهاء بالطاعة للحاكم الجائر اتخذه كثيرون ذريعة لِلَمْز الموقف الفقهي من أزمة الشرعية، وهذا يقتضي بيان مراد الفقهاء بالطاعة ومدى حدودها. وأول ما يجب التذكير به أنَّ الموقف الفقهي في هذه المسألة إنَّما كان إعمالاً للنص عند من يرى الطاعة منهم، بينما عمد آخرون إلى تأويله؛ لنفي القول بالطاعة أصلاً. ويعنينا هنا –تحديداً– بيان الموقف الأول، وهو موقف يتأسس على التمييز بين مجالين من مجالات الطاعة: الأول: مجال الحقوق، والثاني: مجال التكاليف، أي: الواجبات، سواء أكانت كفائية أم عينية. ويقول الفقهاء إنَّ طاعة الجائر ممكنة على المستوى الأول، أي: مجال الحقوق دون الثاني، فإذا تعرضت التكاليف لانتهاكات الجائر فقد سقطت طاعته. والعبرة في هذا التمييز أنَّ مجال الحقوق يعود ضرره على الأفراد، ومن ثَمَّ وجب تحمله لمصلحة أعظم، وهي مصلحة الجماعة، في حين أنَّ مجال التكاليف يعود ضرره على الجماعة نفسها، ومن هنا قالوا: إنَّ الجائر إذا صدر عنه أمر يتنافى ومقتضى الشرع بحيث يكون مخلاً بالتكاليف الشرعية المقررة فلا طاعة له، وهو معنى قولهم إنَّما الطاعة في المعروف، وهذه مسألة محل إجماع.[٣٩]

إنَّ الطاعة بهذا المعنى طاعة مقاصدية، أي: إنَّها غير مرادة لذاتها، بل لما تحققه من مصلحة الجماعة، بحيث تكون ضامنة لاستقرار الحياة السياسيّة التي تتيح نفاذ التصرفات الشرعية. وحتى لا يتم تمييع هذه الطاعة، وتنحرف عن مقاصدها، وتتخذ

[٣٩] حول هذا الموضوع ينظر على سبيل المثال:

– العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر. **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، إخراج وتصحيح: محب الدين الخطيب، القاهرة: دار الريان، ط١، ١٩٨٧م، ج١٣، ص١٣٢.

– العيني، بدر الدين. **عمدة القاري في شرح البخاري**، باب السمع والطاعة للإمام ما لم يكن معصية، ج٢٤، ص٢٢٤.

مطية للشرعية رسم لها الفقهاء حدوداً فاصلة، ومن هنا نشأت أدبيات فقهية حول طبيعة العلاقة مع الجائر أنتجت مباحث فقهية رائدة تتعلق بالدخول عليهم، والعمل في وظائفهم، وأخذ رواتبهم، والدعاء لهم، وغيرها من المباحث التي لا تزال تشكل حقلاً خصباً لدراسة حقيقة العلاقة بين المؤسسة العلمية والسلطة السياسيّة.

٤. في سياق ضبط العلاقة بين أفراد الشرعية، والسلطة الجائرة. حرَّر الفقهاء مباحث فقهية بلغة قانونية واضحة ميزت بين مظهرين من مظاهر الولاء: الأول: ديني، ويستحقه الإمام العدل، والثاني: سياسي مجرد من أبعاده النفسية والشعورية والدينية، فلا موالاة ولا نصرة على الحقيقة، بل هو امتثال لسلطة القانون؛ حتى يسود الأمن والسلم في المجتمع.[٤٠]

هذه الملاحظات بتفرعاتها المنهجية والموضوعية تضعنا أمام حالة معقدة، يتشابك فيها الفقه بالتاريخ، وهذا التعقيد يتطلب بالضرورة قدراً من التعامل الحذر، والمعالجة الموضوعية، والنقد العلمي المجرد المتعالي عن الانفعالات العاطفية والاعتبارات المذهبية والأيديولوجية على السواء.

[٤٠] يتطلب شرح هذه المسألة متابعة للنصوص الفقهية الواردة في هذا السياق، وهو أمر لا تتسع له صفحات هذه الخاتمة. ولمزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع ينظر كتاب:

– أمزيان، محمد محمد. **في الفقه السياسيّ: مقاربة تاريخية**، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ط١، ٢٠٠١م، ص٧٤-٨٠.