

## صلاة الجمعة ونظرية الساطع عند الفقهاء:

### نموذج السرخسي والشيرازي والماوردي (\*)

نورمان كولدر

بين الأعمال الفقهية الكبيرة التي أنتجت في القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي؛ عملاقان بارزان هما المهذب للفقير الشافعي الكبير أبي إسحاق الشيرازي (- ٤٧٦ هـ)، والمسوط للفقير الحنفي المعروف شمس الدين السرخسي (- ٤٨٣ هـ)<sup>(١)</sup>. إن هذين العاملين يستوعبان التطور الفقهي للقرون الثلاثة السالفة؛ في الوقت الذي يحرصان فيه على إبراز الطابع المميز لمذهبيهما. ولم يكن السرخسي، الذي عاش فيما وراء النهر إبان سيطرة القراخانيين؛ كما لم يكن الشيرازي، الذي قضى شطراً كبيراً من حياته ببغداد في ظلّ السلاجقة؛ بعيدين عن مجرى التطورات السياسية المحيطة بهما؛ لكنّ أياً منهما لم ينتج عملاً سياسياً مستقلاً باستثناء المعارف عليه ضمن كتب الفروع المعروفة منذ أيام مالك بن أنس (- ١٧٩ هـ). فقد كان المعارف عليه بين الفقهاء كتابة محاولات

(\*) Norman Calder: Friday Prayer and the juristic theory of Government: Sarakhsi, Shirazi, Mawardi; in: BSOAS, Vol. XLIX. Part I, 1986, PP. 35 - 48.

(١) أبو إسحاق الشيرازي: كتاب المهذب، مجلدان. بيروت ١٣٧٩ هـ / ١٩٥٩ م. والباب الخاص بصلاة الجمعة موجود في المجلد الأول. وقد ذكرت أرقام الصفحات في النص. شمس الدين السرخسي: كتاب المسوط. ٣٠ مجلد. مصر ١٣٢٤ هـ. والباب الخاص بصلاة الجمعة موجود في الجزء الثاني. وقد ذكرت أرقام صفحاته في النص. وانظر عن حياة الرجلين: دائرة المعارف الإسلامية، النشرة القديمة.

وأعمالٍ فقهية شاملة لكلِّ مجالات الحياة. وربما كان أتباع الفقهاء البارزين لهذا النموذج هو الذي كفل لعمليهما شهرةً واعترافاً بين أتباع المذهبين الحنفي والشافعي، وجعلهما بين مقررات المدارس الناشئة آنذاك. وعلى العكس من ذلك بدا كتاب الماوردي (- ٤٥٠ هـ): الأحكام السلطانية<sup>(٢)</sup> المؤلف إيان ذلك الوقت. فهو جديدٌ أو مبتدعٌ من حيث الموضوع، ومن حيث الشكل. وربما أيضاً من حيث المنهج الفقهي. ويمكن القول إن الاختلاف بين الشيرازي والسرخسي من جهة، وأمثال الماوردي من جهة ثانية ليس قاصراً على الشكل بل إن هناك افتراقاً في مقارنة موضوع السلطة ذاته. ويمكن تلّمس ذلك من الفصول أو العناوين التي تظهر فيها الاهتمامات السياسية ضمن كتب الفقهاء. ونعني هنا بأحد هذه الموضوعات: صلاة الجمعة - وهي شعيرة طقوسية لها علاقة وثيقة بالمسألة السياسية في الإسلام<sup>(٣)</sup>.

يُفرِّقُ السرخسي بين نوعين من أنواع الشروط الضرورية لوجوب صلاة الجمعة وصحتها؛ النوع الأول يتصل بالأفراد المشاركين (الذكورة، والعقل، والحرية، والإقامة = عدم السفر) (ص ٢٢ - ٢٣). والنوع الثاني من الشروط يتصل بالمؤسسة. أما بالنسبة للشروط المتعلقة بالمؤسسة فتجري مناقشتها تحت عدة عناوين هي: المصر، والوقت، والخطبة، والجماعة، والسلطان، والإذن العام (ص ٢٣). ولن نبحت هنا العنوان الثاني المتعلق بالوقت، أي وقت صلاة الجمعة.

أما شرط المصر فيعني به السرخسي أن تُقام الجمعة في بلدٍ تتوافر فيه أمورٌ

(٢) الكتاب مشهورٌ جداً بحيث لا يستدعي عرضاً لموضوعاته. وانظر تفصيلاتٍ عنه في: A.K.S. Lambton, *State and Government in medieval Islam*, Oxford, 1981, ch. VI.

وقد أشرتُ إلى عمل هاملتون غب H. Gibb: H.A.R. Gibb, *Al-Mawardi's theory of the caliphate*, in *Studies on the Civilisation of Islam*, London 1962.

(٣) قارن بدائرة المعارف الإسلامية، النشرة القديمة: مادة: صلاة وجماعة. والنشرة الجديدة: مادة جمعة.

منها الحجم والأهمية. ويسارع السرخسي إلى مقارنة هذا الشرط بما كان من الشافعية من عدم اشتراطه، بل الاكتفاء باشتراط الأربعين مُشاركاً لإقامة الجمعة في أيِّ مكانٍ حتى لو كان قريةً. وكان استعمال السرخسي لمصطلح المصّر (وهو قديمٌ ومتجاوزٌ تاريخياً في القرن الحادي عشر الميلادي) عائداً إلى الأثر المروي في هذا الشأن (عن النبي: لا جمعة ولا تشرىق إلا في مصرٍ جامع)، والذي يرد فيه مصطلح: المصّر الجامع. ويبدو أنّ هذا كان يعني في الأصل المعسكر الذي يجمع جنداً ورجالاً من قبائل مختلفة. فتأتي صلاة الجمعة فيه إثباتاً للوحدة العسكرية والسياسية التي تتجاوز القبليّة القائمة على أفراد القبيلة في الغزو والإقامة. إنّ اعتبار صلاة الجمعة أو الاجتماع فيها مظهراً لوحدة الجماعة المسلمة بقي في التقليد المذهبي الخنفي. ويذكر السرخسي أنّ ظاهر المذهب اعتبار كلِّ بلدٍ مصراً إذا كان فيه سلطانٌ أو قاضٍ يقيم الحدود، وينفّذ الأحكام. فصلاة الجمعة عند السرخسي تنفرد من بين الشعائر باعتبارها مظهراً لوجود جماعةٍ مدنيّة، متوحّدة في ظلِّ سلطةٍ واحدةٍ تتمكّن من إقامة الحدود، وفرض الأحكام، والنظام العام. والمصطلحان اللذان يستعملهما للحاكم: السلطان أو القاضي؛ أميلُ هنا (وانظر ما يأتي بعد) إلى النظر إليهما باعتبارهما مصطلحين محايدين للدلالة على أيِّ سلطةٍ قائمة. ومما يجدر التنبيه إليه هنا عدم استخدام المصطلحات الشاملة (مثل الخلافة، والدولة، ودار الإسلام... الخ) من جانب السرخسي. أمّا مصطلحات الوحدات الأصغر (مثل القرى) فهي مُستثناةٌ بحكم الاصطلاح.

ويؤكّد التقليد الفقهي الإسلامي على ضرورة إقامة جمعةٍ واحدةٍ في جامعٍ واحدٍ في المصّر الواحد. وما كان هذا الأمر يستدعي مزيداً من البحث والتحديد بالنسبة للسرخسي في بلاد ما وراء النهر. ولذا فإنه يكتفي بإثبات هذا الرأي التقليدي. ويدعمه بالقول إنّ تفرقة الصلاة في غير مسجدٍ يؤدي إلى قلة عدد المصلين<sup>(٤)</sup>. أمّا الشيرازي فيذكر رأي الشافعي (- ٢٠٤ هـ) إمام المذهب القائل

(٤) قارن بما يأتي بعد.

بضرورة إقامة الجمعة في مسجدٍ واحدٍ مهما بلغ عدد المصلين، أو ضخامة المدينة. لكنه يضيف تحديداتٍ تتعلق بشكلٍ خاصٍّ ببغداد (ص ١٢٤). أمّا القاهرة فكانت في ذلك الوقت خاضعةً «للزنادقة» من الفاطميين (فلم تكن موضع اعتبار)؛ لكنها طبعاً ما كانت تقام فيها الصلاة الواحدة في الجامع الواحد. وما كان الواقع آنذاك (والممثل في إقامة عدة صلواتٍ للجمعة) متوافقاً مع إرادة الفقهاء وتحديداتهم؛ لكنهم ظلوا يصرون على ذلك المثل ويكررونه. فقد ظلت صلاة الجمعة بالنسبة للفقهاء مثلاً ورمزاً على الوحدة السياسية والاجتماعية للجماعة في الموطن الواحد (سواء أكان ذلك الموطن مدينةً كما هو عند الأحناف، أو وحدةً أصغر متميزة كما هو الأمر عند الشافعية)<sup>(٥)</sup>.

وتُظهر النظرة التحليلية للأعمال الفقهية؛ أن الفقهاء كانوا ينظرون إلى الخطبة يوم الجمعة باعتبارها تمثل علاقةً تواصليةً بين المدينة كوحدة سياسية (مصر) والمدى السياسي الأوسع الذي تنتمي إليه وتتظم فيه (مثل الأمير المحلي الذي تشمل سلطته عدة مدن، أو الدولة الإقليمية أو الخلافة نفسها). لكن كتب الفقه لا تضع، على أي حال، تلك الرؤية في إطارٍ نظري. فالسرخسي يقتصر على ذكر الخطبة وأنواعها (ص ٢٤) دونما ذكرٍ للدعوة للحاكم فيها أو موقعه السياسي. لكنّ ليس هناك شكٌ من الناحية التاريخية في أنّ الدعوة للحاكم كانت موجودةً في الخطب آنذاك لذا فإنّ صمت السرخسي عن ذلك هو بمثابة استنكافٍ أو إنكار. أمّا الشيرازي فيذكر مسألة الدعوة للحاكم في الخطبة مُنكراً لذلك (ص ١١٩):

وأما الدعاء للسلطان فلا يُسْتَحَبُّ لما روي أنه سُئل عطاء عن ذلك فقال إنه مُخَدَّث، وإنما كانت الخطبة تذكيراً.

وتتكون الخطبة من أجزاء مثل الحمدلة، والصلاة على النبي، والوصية بالتقوى، وتلاوة آياتٍ من القرآن. ويذكر فنسك في دائرة المعارف الإسلامية (النشرة القديمة) من ضمن الوصية الدعوة للمؤمنين؛ لكنّ ذلك لم يكن أمراً عادياً.

وتحت عنوان الجماعة يناقش السرخسي موضوع عدد المصلين المطلوب لصحة إقامة الجمعة. ويرى الأحناف الاكتفاء بمصلين أو ثلاثة بالإضافة للإمام. أما الشافعي فيذكر الأربعين كحد أدنى ضروري لصحة إقامة الجمعة (ص ٢٤).

أما الشرط الخامس الذي يضعه السرخسي (ص ٢٤) فهو حضور السلطان. وهو أمر ذكره السرخسي أيضاً، كما سبقت الإشارة، في تعريفه للمدينة أو المصر. ويستدل السرخسي لذلك بالأثر المشهور المروي عن النبي عن جابر. وهو أثرٌ تعددٌ صيغُهُ، ويقتبسُهُ السرخسي في المبسوط باعتباره الدليل الأقوى لوجوب صلاة الجمعة. وينص الحديث على أن الله فرض حضور الجمعة على المسلمين بالمصر إن يكن لهم إمام جائرٌ أو عادل. ويعلق المؤلف على الأثر بالقول إن اشتراط السلطان يعود إلى أنه هو الذي يُعاقب الذين لا يحضرون الجمعة. لكن لأنه من الصعب من جهة فهم «العقوبة» التي يذكرها السرخسي إلا بالمعنى الذي للمعصية الدينية؛ فإن هذا التفسير تبريريٌ مُنحاز. ومن جهة ثانية فهناك تقليدٌ في الفقه القديم يُعطي السلطان (= السؤلاة) الحق في التصرف في أربعة مجالات منها الجمعة (والثلاثة الأخرى: الحدود، والفيء، والصدقات) (\*). ومن جهةٍ ثالثةٍ يضيف السرخسي حُجَّةً تبدو (مثل الأثر المرفوع عن جابر؟) كأنما هي نوعٌ من أنواع الاستصلاح:

والسلطان شرطٌ من شروط الجمعة... لأن الناس يتركون الجماعات لإقامة الجمعة ولو لم يشترط فيها السلطان أدى إلى الفتنة لأنه يسبقُ بعضُ الناس إلى الجامع فيقيمونها لغرضٍ لهم، وتفوت على غيرهم. وفيه، الفتنة ما لا يخفى فيجعل مفوضاً إلى الإمام الذي فوض إليه أحوال الناس والعدل بينهم لأنه أقرب إلى تسكين الفتنة.

والذي يُفهم من طريقة الاستدلال من النص أن صلوات الجماعة العادية ممنوعة وقت صلاة الجمعة. فالسرخسي يشير إلى أن أبواب المساجد المحلية (مساجد الأحياء) تكون مُقفلة أثناء صلاة الجمعة حين يتوجه المسلمون على اختلاف فئاتهم إلى المسجد الجامع من أجل المشاركة في الجمعة (ص ٣٥ -

(\*) إضافة من المترجم.

(٣٦). ولأن الجمعة تقام مرة واحدة؛ تستطيع إحدى المجموعات نظرياً أن تحول دون مجموعةٍ أخرى والصلاة بإقامة الصلاة قبل حضور الآخرين. ويتهدد ذلك الجماعة بالفتنة (لكنّ هذا المثال الذي أورده السرخسي ربما كان فرضاً نظرياً من أجل تأكيد دور الجمعة في وحدة الجماعة). وربما كان هذا التهديد بالفتنة هو علة اشتراط السلطان لصحة إقامة الصلاة لأنه صاحب الحق في الإشراف، وإجراء الأحكام، ومنع الفتنة. أمّا تعبير الإمام في النصّ كلّه فيعني السلطان والوالي. ولكلّ مدينةٍ والٍ أو حاكمٍ (مستقل؟). أمّا المصدر المسكوت عنه للتكليف بكلّ ذلك فهو الله. وهذا العالم المصطلحيّ كلّه شكليّ، ودائر، وقانوني، وشامل. وليس في النصّ ما يفيد برأي السرخسي في (شرعية) القراخانيين، أو نوع التفويض الذي يمتلكونه. كما أنه لا يُشار إلّا إلى المدينة أو القرية ولا تُذكرُ المملكة أو الدولة أو دار الإسلام<sup>(٦)</sup>.

أما العنوان أو الشرط الأخير الذي يذكره السرخسي للجمعة فهو الإذن العامّ:

والإذن العامّ من شرائطها. حتى أنّ السلطان إذا صلّى بحشميه في قصره فإن فتح باب القصر وأذن للناس إذناً جازت صلاته شهدها العامة أو لم يشهدوها. وإن لم يفتح باب قصره ولم يأذن لهم في الدخول لا يجوز له لأن اشتراط السلطان للتحرز عن تفويتها على الناس. ولا يحصل ذلك إلّا بالإذن العامّ. وكما يحتاج العامة إلى السلطان في إقامتها فالسلطان يحتاج إليهم بأن يأذن لهم إذناً عاماً. بهذا يعتدل النظر من الجانبين (ص ٢٥).

ومن ملاحظة وتتبع كلّ الشروط والعناوين السابقة عند السرخسي، يتبيّن لنا أنه فيما يتعلق بموضوع الجمعة على الأقلّ لا تبدو لديه اتهاماتٍ سياسيةٍ حقيقية. صحيح أنّ السرخسي يعرف المدينة أو المصر بأنه ذلك المكان الذي تتوافر فيه سلطةٌ فعّالة (مثل: سلطان، قاضي، والي، إمام؛ لإقامة الحدود وتنفيذ الأحكام)؛ لكنه من جهةٍ ثانيةٍ لا يذكر شيئاً محدداً عن هوية تلك السلطة. وحديث جابر الذي يرد فيه القول: وله إمامٌ جائرٌ أو عادل - يُشعرُ بأنّ

(٦) الفكرة القائلة إنّ السلطان مختارٌ من الله كانت شائعةً بين كتاب الديوان، ومعروفةً لدى الفقهاء؛ قارن بلامبتون؛ مرجع سابق؛ ص ٥٦ وما بعدها؛ ولنفس الكاتبة:

The dilemma of government in Islamic Persia, Iran, XXII, 1984, 57.

ملاءمة تلك السلطة، بل وتنفيذها لأحكام الشريعة؛ كل ذلك ليس أمراً مهماً. فالظاهر أن المهم وجود السلطة، وليس صيغتها أو تطبيقها للعدالة. وتحت عنوان الخطبة يُعنى السرخسي بالقضايا الدينية الأساسية (الله، النبي، والدعاء، وقراءة القرآن). لكن هنا أيضاً لا يبدو الفقيه مهتماً باستغلال الخطبة من أجل تطبيق بعض أجزاء المنظومة النظرية، أو لأهداف سياسية. ثم إنَّ عرض موضوع السلطة بهذه الطريقة يجعله نظرياً وغامضاً: فليس هناك مصطلح أو مفرد من المفردات المستعملة يتعلّق بالقراخانيين، كما أنه ليس هناك ذكرٌ لأمرٍ سياسيٍّ خارج حدود المدينة التي تُقام فيها الخطبة. أمّا السلطنة المدينية فُستغلَّ إمكانيتها عند الضرورة من أجل إجراء الشريعة. لكن هذا الاعتبار أيضاً يمكن التغاضي عنه لأن السلطان أو الوالي يمكن أن يكون جائراً. فالأبرز في الاحتياج (الاجتماعي والديني) للسلطان هو مسألة قمع الفتنة، أي النزاعات داخل جماعة المسلمين. فالصورة التي تبقى للسلطة الإسلامية في كتابات الفقهاء هي صورةٌ محدودةٍ وضعف؛ وواجبها الرئيسي حماية القيم الإسلامية، والوحدة الإسلامية. فمن الحق أن نقول هنا إنَّ مشروع الفقهاء السلطوي لا يقدم تنازلاتٍ كثيرةً لحكام الوقت. وتحفظ هذه الصيغة التمييز بين مطالب الشرع، ومقتضيات الواقع. فالفقه لا يحاول تبرير الواقع؛ بل يحاول الاحتفاظ باستقلالته تجاهه.

فإذا قامت في أي مستقرٍ حضريٍّ جماعةٌ مدينيةٌ فيها حاكمٌ فعّال؛ فإن صلاة الجمعة فيها جائزة. وبهذا المعنى فإنَّ شرعيةً ما أُعطيت لكلِّ قوةٍ سياسيةٍ حتى لو كانت جائزة (وربما عنى الجور هنا عدم التصرف بطريقةٍ عادلةٍ إلى درجةٍ ملحوظة). لكنَّ هذه «الشرعية» لم تُعطَ بشكلٍ مباشرٍ لدعم نفوذ القوة أو الحاكم. فصلاة الجمعة شعيرةٌ دينيةٌ واجبةٌ على كلِّ المسلمين. إنَّ عليهم أن يتجاوزوا كلَّ تمايزاتهم المفرقة، ويعلنوا انتماءهم إلى القيم الإسلامية العامة. أمّا الهدف الأساسي من إعطاء القوة السياسية شرعيةً ما فهو حماية القيم الإسلامية. فدعم القوة السياسية في المجتمع هو بهذا المعنى وبهذه الحدود. وهكذا فإنَّ القوة السياسية أُعطيت شرعيةً إذ المعلوم أن الاستقرار الاجتماعي، والحكم السياسي المعقول؛ شرطان لا بُدَّ منها لازدهار الإسلام، واجتناب الفتنة. ويتوازي مع

هذا إلى حدّ ما إقبال أي نظامٍ سياسيٍّ - ولو ظاهراً - على دعم الشريعة والقيم الإسلامية بشكلٍ عامٍّ؛ والفقهاء بشكلٍ خاصٍّ - لأنهم ينشرون إلى حدّ ما أيديولوجيا طاعةٍ وخضوعٍ.

وقد تكرر ذكر المستشرقين لتعبيرات الفقه الإسلامي عن الخضوع والطاعة للسلطة السياسية<sup>(٧)</sup>. لكنّ الاكتفاء بهذا الحكم العام، يحول دون الفهم الكامل للدقائق والجزئيات المحيطة بمواقف الفقهاء ونصوصهم في المجال السياسي. فليس هناك نصٌّ، أو أثرٌ مقدّسٌ؛ سواءً أكان حديث جابر أو غيره؛ يملك معنىً مطلقاً لا يتغير. بل إنه يكتسب معناه من مكانته في بنية الفكر. وهي بنيةٌ صيغت كشرحٍ على الوحي، ومحدودةٌ بحدود المهمة التي صيغت من أجلها. ومن جهةٍ أخرى فهي بنيةٌ ينبغي أن تُفهم في سياقٍ شامل. وبالرجوع إلى السرخسي بعد هذه الملاحظات؛ نرى أن قوله بضرورة السلطان عادلاً كان أو جائراً لصلاة الجمعة خشية الفتنة في التجمعات الحضرية؛ لا يعني أن كلّ أشكال السلطة عنده متساوية. فلا شكّ أن بعض أشكال السلطة أفضل من غيرها. وقد ظلّ الفقهاء طوال قرونٍ يضعون الشروط، ويكتبون النصوص، عن الجماعة الكاملة والمثالية، ويدعون الناس إلى إقامتها - إنكاراً منهم لما كان يحدثُ فعلاً وعلى مستوى الواقع. فالأتجاه السائد في الفقه الإسلامي ظلّ بدرجاتٍ متفاوتةٍ ولكنها ملحوظةٍ معارضٌ للنظام السياسي القائم (تماماً مثل معارضته لكلّ أشكال الفكر والتصرف التي لا يرى مطابقتها للسنة النبوية).

سبق أن أشرت إلى أنّ تعبيرات السرخسي عن الشروط الضرورية لإقامة الجمعة، تعني أيضاً استحقاقاً للحاكم على دعم القيم الإسلامية. أمّا في الواقع؛ فإنّ ذلك الدعم السلطاني كان محدوداً، أو شكلياً، أو غير موجودٍ، في أحيانٍ كثيرة. فصلاة الجمعة كان يقيمها إمامٌ صغيرٌ، ذو درجةٍ منخفضةٍ في هرم الوظائف بالمدينة والدولة. ونادراً ما اهتمّ الحكام والسلاطين بتأمين الشروط الضرورية لإقامة الجمعة. لكن ليست هذه وحدها هي حدود تفكير السرخسي.

(٧) أرى تعبيراً جيداً عن ذلك في مناقشةٍ للامبتون؛ مرجع سابق.



فوضعه الإذن العام بين شروط إقامة الجمعة، عنى من جانب آخر، أن السلطان أيضاً يخضع للواجبات والأحكام التي تفرضها الشريعة. فإذا كان الحاكم يريد الثواب (من أي نوع) على صلاته؛ فإن عليه أن يجعلها متاحة لعامة المسلمين - ليس لأن ذلك مفيدٌ أو عمليٌ - بل لأن عموم الجمعة وإمكانها مطلبٌ شرعي. وهكذا فإن الأمر جانبين. ففي الوقت الذي تعني فيه إقامة الجمعة التفويض الإلهي للسلطان؛ يصبح السلطان أيضاً خاضعاً للشريعة الإلهية. فبالتوازي مع الاعتراف بالسلطة (بضرورتها في الأهل) كمعطى إلهي؛ كانت هناك جهودٌ حثيثةٌ للحيلولة دون سوء استعمال التفويض. فإذا كان الفقهاء قد دافعوا عن الطاعة للسلطان؛ فإن ذلك لم يكن انتهازيةً من جانبهم بل (أ) لأنهم رأوا ذلك مفيداً في إجراء الأحكام العملية التي لا يجريها في مجتمعٍ منظمٍ غير السلطة الفاعلة. (ب) ولأنهم رأوا ذلك مفيداً في الحصول على اعترافٍ بهم هم كقوة بشكلٍ خاص، وبالقيم الإسلامية الشاملة بشكلٍ عام.

أملى السرخسيُّ المبسوط على تلامذته وهو في السجن، الذي وضعه فيه القراخاني خاقان حسن. وبقي السرخسيُّ في السجن عشر سنوات (٤٦٦ هـ - ٤٧٧ هـ / ١٠٧٣ - ١٠٨٤ م). ولا توضح كتب التراجم أسباب سجنه، بل تكتفي كلها بتكرار عبارة واحدة في تعليل ذلك الحبس الطويل: «سُجن عشر سنين لكلمة نصَّح بها الخاقان». وهكذا تبقى أسباب سجنه غامضة. لكن ذلك الحبس مفيدٌ في التذكير بأن تقليداً فكرياً ضخماً كالتقليد الفقهي الإسلامي إذا كان يرى ضرورة وجود سلطة فاعلة فليس معنى ذلك أنه أسقط حقاً في النقد، وفي محاولة التأثير على تلك السلطة حتى لو كان ثمن ذلك تعريض الحرية الشخصية للضياع. فهناك في الفقه الإسلامي مواقف - تبدو ظاهراً عارضةً - وتنصبُّ كلها على إدانة ما كان يحدث في الواقع. وتكون تلك الإدانة واضحةً أحياناً. يقول السرخسيُّ في المبسوط (م/ ١٩٩) في باب أو فصل المكس إن النصوص والآثار الواردة في ذمِّ العشارين، وأصحاب المكوس، خاصةً بأولئك الذين يأخذون أموال الناس غصباً وظلماً «كما هو حاصلٌ في زماننا!» ولا تتناول الذين يأخذون المال بحق. وهذه الجملة المعترضة القصيرة تتضمن إدانةً صريحةً

لأعمال المكس والعشور لدى القراخانيين معتبرة إياها غير شرعية. فلو اتبع القراخانيون الأسلوب الذي شرحه السرخسي في المبسوط في جمع العشور لما وقعت عليهم اللائمة. وقد تمكن السرخسي من النقد والمطالبة بالتصحيح لأنه لا يصف ولا يبرر. إنه يعرض النموذج الشرعي، ويتعرض للواقع بالنقد آملاً أن يؤثر فيه إيجاباً. وهذا الاحتفاظ بالشرعية باعتبارها النموذج والمثال، مكن السرخسي من تدعيم موقعه وموقع فئته من الفقهاء في المجالين الاجتماعي والسياسي. وربما كان هذا هو السبب في تلك اللغة الباردة والمحايدة والشاملة والدائرة في عرض المسائل وحلولها. ذلك أن السرخسي يحاول أن يتجنب الإيحاء بأن ممارسات القراخانيين هي ممارسات شرعية، لكنه من ناحية أخرى لا يريد إثارة الناس على القراخانيين: فالسلطة الفاعلة ضرورية. وهكذا فقد حاول التقليد الفقهي الإسلامي سلوك طريق وسطٍ وصعبٍ بين الفوضوية المدمرة، وخطر دعم وشرعنة السلطة غير الصالحة. فإذا حاولنا استخلاص رأي واضحٍ للسرخسي في السلطة الشرعية؛ أمكن القول إنها السلطة التي تستطيع فرض الاستقرار والنظام؛ فتسمح للإسلام بأن يزدهر ويعلو. وكحدٍ أقصى لما يمكن استخلاصه؛ إن القوة تكون شرعية تماماً إذا توافقت مع الشريعة. فالسلم متحركٌ، (وغير آمن بالنسبة للسلطة السياسية عند الفقهاء). فلم يكن هناك فقيه كبيرٌ مستعداً للقول إن هذه السلطة أو تلك بلغت درجة عالية من الشرعية<sup>(٨)</sup>.

وهناك تفاصيل عن الوقائع المعاصرة، وجدت طريقها أحياناً لكتب الفقهاء؛ إما على سبيل الاستحسان أو الاستهجان أو لأسباب أخرى لم يعد ممكناً استنتاجها. وكمثالٍ على ذلك فإن ملاحظات السرخسي عن الإذن العام ليس لها سابقة في كتب الفقهاء، كما أنها - في حدود علمي - لم تُدعم بنصوصٍ موحاةٍ أو نصوصٍ حَفَيفَةٍ مبكرة. وربما كانت تشير إلى بعض العادات المحلية

(٨) أنا مهتمٌ في هذه الفقرات أن أقيم مدى صحة رأي Gibb القائل أن مساعي الفقهاء كانت متجهةً بالضرورة لتبرير الوضع القائم؛ مرجع سابق؛ ص ١٤١ - ١٤٢.

المتصلة بإرادة حاكمٍ ما أن يصلي في قصره مع حاشيته. وقد عبّر السرخسي عن رأيه في أن الحاكم يملك واجباتٍ تجاه شعبه تتمثل في تمكين من يريد منهم من حضور الصلاة. فهو يحتاجهم من أجل صحة صلاته، كما يحتاجونه من أجل إقامة صلاتهم. والسرخسي يرى أن ذلك مُفيدٌ في «اعتدال النظر من الجانبين». فالسلطان والناس على حدٍ سواء موضوع خضوعٍ لأحكام الشريعة. لكن إذا مال السلطان خلافاً للعادة لإقامة الصلاة في قصره مع حاشيته سواءً أذن للناس أم لم يأذن لهم؛ فإن ذلك لن يكون طبعاً لإثبات حاجته للناس بل قد يكون المقصود عكس ذلك تماماً. فقد يكون باطن نصّ السرخسي إدانةً للمظاهر الدنيوية لحكام العصر.

أما عرض الشيرازي لقضايا صلاة الجمعة فيبدو لأول وهلة أقلّ سياسيةً من عرض السرخسي. ويرجع ذلك في الغالب إلى أمرٍ شكليٍّ بحت. فالفقه الحنفيُّ يسمحُ باستعمال الاستصلاح دليلاً حتى في الجزئيات الفقهية. في حين يُصرُّ التقليد الشافعي على الرجوع للكتاب والسنة فقط في تعليل الأحكام الشرعية. فيظهر الفقه الشافعيُّ للوهلة الأولى متحرراً من المحيط الاجتماعي والسياسي، ومُنشداً فقط إلى كلام الله وسنة رسول الله. ويبدو ذلك مفيداً في استخلاص الفقه من حقل الصراع السياسي، والحرية الضمنية بالتالي في نقد الواقع الراهن. ويستند الشيرازي مثل السرخسي إلى حديث جابر الذي ترد فيه العبارة: «وله إمامٌ جائرٌ أو عادل» (ص ١١٦). أما الشروط التي تقام في ظهر الجمعة فلا تختلف كثيراً عن تلك التي أوردها السرخسي. بل إن الشروط التي أوردها السرخسي مما يتعلّق بالمؤسسة ناقشها الشيرازي أيضاً فيما عدا الإذن العام. أما في المواطن التي يستخدم فيها السرخسي مفرد أو مصطلح المصّر أو المصّر الجامع فإن الشيرازي يذكر البلد والقرية والوطن؛ مُشيراً بذلك إلى مستقرِّ حَضْرِيٍّ أصغر من ذلك الذي يفترضه السرخسي. وهذه المستقرات عند الفقيهِين ليست لها جوانب سياسية مباشرة. ولذلك تشرح في كتب الفقهاء عادةً بوسائل أخرى مثل عدد المباني، وعدد السكّان، وعدد المستقرّين البالغين

العقلاء الذين تُقامُ بهم الجمعة . (ولغياب المصر عنده) (\*) فإن الشيرازي يميّز بين المكان الذي تجوز فيه الجمعة، والمكان الذي لا تجوز فيه بالإشارة إلى البدو؛ الذي تسوده حياة التنقل والترحُّل (ص ١١٧). وبذلك فإن الاستقرار شرط لإقامة الجمعة بخلاف الجماعة البدوية. أما العدد الضروري للجمعة فهو أربعون مصلياً. ففي حين يشترط السرخسي للجمعة وجود المؤسسات السلطوية، يشترط الشيرازي وجود جماعة مستقرة؛ متجاهلاً السلطة العاملة. وهذا الابتعاد عن ذكر السلطان كعنصر مهم لإقامة الجمعة يميّز هاماً لعرض الشيرازي كله. ثم إنه عند مناقشة الخطبة كشرط من شروط الجمعة يشير إلى أنّ الدعاء للسلطان فيها غير مُستحب (ص ١١٩). أمّا في مناقشته لمسألة السلطان وضرورته أو عدمها للجمعة فيقول:

السنة أن لا تُقام الجمعة بغير إذن السلطان فإن فيه افتئاتاً عليه. فإن أقيمت من غير إذنه جاز لما روي أنّ علياً رضي الله عنه صلى العيد وعثمان رضي الله عنه محصور. ولأنه فرضُ الله تعالى لا يختصُ بفعله الإمام فلم يفتقر إلى إذنه كسائر العبادات.

إن هذا يعني فهماً مختلفاً لذلك الشرط الذي يردُّ في حديث جابر، والذي اعتبره الأحناف مُلزماً. والتبرير الشكليُّ لذلك: (أ) للأثر قيمته؛ لكنّ التعليل الفقهي يكمن في (ب) والذي يحرّر الجمعة من التلازم مع السلطان. وهكذا فإن ذكر «إذن» السلطان ليس أكثر من تأدّب معه، أو أنه نوعٌ من التهذيب. أمّا من الناحية الفقهية فإن صلاة الجمعة لم تعد تابعةً في إقامتها لوجود السلطان أو إذنه مثلها مثل سائر العبادات (مثل الصلاة اليومية، والصيام، والحج . . الخ). فصلاة الجمعة حسب التقليد الشافعي ليست رمزاً لوجود السلطة الفاعلة أو ضرورتها. بل إن الجماعة هنا تبرزُّ بأحلى مظاهرها باعتبارها مجموعةً حَضْرِيَّةً مفتوحةً تعبّر عن ولائها لقيمٍ مشتركةٍ بالاشتراك في الجمعة. وهذه القناعة المشتركة للجماعة الواحدة، هي أمرٌ مستقلٌّ عن الحكام وسياساتهم.

يبدو كلُّ من السرخسي والشيرازي مهتمين بحفظ الحدِّ الأدنى من السلطة الاجتماعية والسياسية من أجل حماية القيم الإسلامية، وتأكيد التعبير عنها. أمّا

(\*) زيادة من المترجم.

التقليد الحنفي فينظر إلى المصر والمدينة، والسلطة العاملة فيها من أجل خلق الشروط الضرورية لاستمرار الإسلام وازدهاره. وأمّا التقليد الشافعي فيركّز أكثر على الجماعة الإسلامية المتوحّدة بالإيمان الواحد، والقيم والشعائر المشتركة - ومقودة ولا شكّ بالفقهاء. وقد ووجه التقليدان الفقهيان الكبيران بواقع مؤدّاه تسيّس صلاة الجمعة، واستخدامها أو استخدام الاجتماع والخطبة من أجل نصرة الحكومة القائمة، وإسماع المصلّين آراءها؛ فضلاً عن اعترافهم بشرعيّتها. وما كان هذا الموقف مرضياً للطرفين وبخاصة أنّ المعارضة للسلطة كان يمكن أن تتجلّى في معارضة الجمعة والجماعة؛ فسيء ذلك إلى تلك القيم الواحدة، والمؤسسات الواحدة التي تعبّر بها الجماعة عن نفسها، والتي تشكّل أيضاً موقفاً للتعبير من جانب الفقهاء عن سلطتهم. فالتقليدان كلاهما يحاولان بطرائق مختلفة، وبدرجات مختلفة؛ أن يُظهرا استقلاليتها عن السلطان القائم. وقد احتفظت النظرية الفقهية باستقلاليتها فعلاً بغضّ النظر عن مقدار المساعدة التي كان يقدّمها المسجد للسلطة، وعن مقدار النفوذ الذي كان يتمتع به السلطان على المسجد. وما حدث فعلاً ليس جزءاً من الفقه، أو أنه ليس ضرورياً أن يكون كذلك؛ وفي الحد الأدنى: لم يكن كل ذلك فقهاً. ويمكن هنا التدليل على أنّ الفقهاء بمسلكهم هذا عملوا بوعي على استمرار مذاهبهم وتقاليدهم الفقهية. لقد رفضوا أن يرفعوا الأمر الواقع إلى مرتبة العرف الفقهي أو الشريعة؛ وبذلك احتفظوا لأنفسهم بحق النقد والاختلاف والتأثير.

ومن الأمور السياسية في صلاة الجمعة، أمر، كان الفقهاء يتجاهلونه في كتبهم. ونعني به قضية تعيين الأئمة، والقواعد التي تحكم شؤون إدارة المسجد. صحيح أنّ بعض وجوه هذه العملية يمكن العثور على كلام فيه في كتب الفقهاء تحت عناوين ومسائل ضمنية أو مستترة في كتب الفقه التقليدية. لكن ذلك لن يضيف كثيراً إلى معارفنا حول ما كان يجري فعلاً. ويبدو هذا التجاهل الفقهي للقضايا العملية من مقارنة السرخسي والشيرازي بالماوردي، الذي حاول قبلهما بجيل واحد أن يوفّق بين الفقه والنظام البيروقراطي الذي كان سائداً في الدولة آنذاك. وقبل أن ننصرف لمراقبة كيفية فعل الماوردي لذلك، يحسن أن نتوقف

قليلاً عند انكماش السرخسي والشيرازي عن ذلك. فكلا الرجلين يناقش مسألة الإمامة في صلوات الجماعة، وليس في صلاة الجمعة<sup>(٩)</sup>. فيتشكك السرخسي في جواز إمامة كل من الأعمى، والبدوي، وولد الزنا، والرقيق، والفاسق. ويقرّر أنّ إمامة هؤلاء جائزة لكنّ غيرهم أفضل منهم. وسبب ذلك أنّ الإمامة من موارث النبوة إذ كان النبي الإمام الأول في الإسلام؛ فينبغي أن يشبهه رجالات المنصب من بعده بقدر الإمكان. ثم إنها المكان «الذي استنبتت منه الخلافة»<sup>(١٠)</sup> فينبغي أن يكون الإمام هو الأعظم في الناس. أمّا لماذا يفضل عدم إمامة الأعمى أو الفاسق أو اللقيط؛ فلأنّ المقصود تكثير عدد المصلين لتحقيق معنى الجماعة؛ ومع إمامة هؤلاء يقلّ عدد المصلين فلا يتحقّق المقصود. ويتكرر التعبير القائل إن الناس يريدون أو لا يريدون كذا عدة مرات في نصّ السرخسي. وينقل عن أبي يوسف (- ١٨٤ هـ) صاحب أبي حنيفة قوله بعدم استحباب إمامة الفاسق (صاحب هوى، صاحب بدعة) لأنّ الناس لا يرغبون أن يؤمّهم رجلٌ مثله. والتعليل نفسه يورده السرخسي لعدم استحباب إمامة الأعمى. ويستند السرخسي في آرائه في الإمام إلى حديث ابن مسعود القائل بأنّ إمام القوم أقرؤهم لكتاب الله، وأعلمهم بالسنة، وأفضلهم ورعاً، وأكبرهم سنأً. لكنّ السرخسي لا يطبّق الحديث حرفياً إذ يقدم الأفقه على الأقرأ للقرآن ويورد تعليقات شتى لذلك بعضها فقهي وبعضها تاريخي ليقول في النهاية إنّ العلم الفقهي هو الأهمّ بالنسبة لإمام المصلين. على أنه لا ينسى أن يستثني في حالة واحدة وهي إذا ما كان الفقيه مدخولاً في دينه: «فالأعلم بالسنة أولى إلّا أن يكون ممن يُطعنُ عليه في دينه فحينئذٍ لا يُقدّم لأنّ الناس لا يرغبون في الاقتداء به». وهكذا فإنّ السرخسي يضع تدرجياً قاعدةً لاختيار إمام الصلاة؛ وهو ذلك الرجل الذي يتمتع بميل وحبّ الأكثرية الساحقة من المصلين. ويضيف لذلك أنّ الأعلم بالسنة، من بين أولئك الذين يحظون برضا الناس هو الأولى بالمنصب.

(٩) السرخسي: المبسوط ٤٠/١ - ٤٢، والشيرازي ١٠٤/١ - ١٠٦.

(١٠) أرى أنّ هذه إشارة إلى الخلفاء الراشدين وبخاصة أبا بكر. ذلك أنّ السرخسي لا يستعمل مفرد (خليفة) للتعبير عن أوضاعٍ معاصرة له.

وهناك نوع آخر من الشروط المتعلقة بالإمام في الصلاة لكنها تختلف عن تلك التي ذكرناها حتى الآن، وليس من السهل وضعها معها في سياق متصل. إنها تتعلق بالملكية، ولها بُعد مجازي قادر على أن يضم الحكام والولاة.

ويكره للرجل أن يؤم الرجل في بيته إلا بإذنه لقوله ﷺ: لا يؤم الرجل الرجل في سلطانه، ولا يجلس على تكريمته إلا بإذنه. ولأن في التقدم عليه ازدراءً بين عشيرته وأقاربه. وذلك لا يليق بحسن<sup>(١١)</sup> الخلق<sup>(\*)</sup>. إلا أن يكون الضيف سلطاناً فحق الإمامة له حيث يكون، وليس للغير أن يتقدم عليه إلا بإذنه (في نطاق سلطانه).

فربما كانت هذه العبارة (شبه المَقْحَمَة) قد جاءت هنا من جانب السرخسي ليوضح ويعلل حق السلطة السياسية في تعيين أئمة الجمعة. لكنه لا يقول شيئاً بعد ذلك عن هذه المسألة. وفيما يتصل بالشرطين: الملكية والسلطة؛ فإن الثاني مقدّم على الأول كما هو واضح.

أما مناقشة الشيرازي لمسألة الإمامة في الصلاة، فتتعلق أيضاً، مثلها عند السرخسي، بصلاة الجماعة لا الجمعة. وهو يعرض لمسائل تؤثر في الإمامة في الصلوات أو في صحة الصلاة؛ لكن ليس من الضروري أن تبطلها دائماً. مثل أن يكون الإمام صبياً أو امرأة أو كافراً أو فاسقاً أو معوقاً غير قادرٍ على القيام. وتطول القائمة دون أن يكون واضحاً إن كانت نهائيةً أو كاملة؛ في حين لا يضع قواعد يمكن الاحتكام إليها. فلا شك أن تلك «العيوب» موروثه من التقليد الفقهي أو ظهرت من خلال التوليد والتشقيق في الجدلالات الفقهية، ولم يكن مقصوداً وضع قواعد عامة لها. ففي أكثر من مناسبة يظهر رأيان أحدهما يبيح الصلاة والآخر لا يبيحها مثل الصلاة وراء الأمي الذي لا يُحْسِنُ القراءة. وربما كان هذا النوع من النقاش مفيداً في فهم أن الفقه وإن كان هدفة العام إيضاح السلوك الصحيح؛ ليس من الضروري أن يضع القواعد للسلوك العملي في كل حال. فهو يستكشف الإمكانيات المختلفة للشرعية الإلهية دون أن يكون معنياً في كل الأحوال بما يحدث فعلاً.

(١١) يبدو أن أمراً كهذا دفع الشيرازي للقول إن صلاة الجمعة تجوز بغير إذن السلطان.

(\*) عند الكاتب: الخلق (المترجم).

ولا تختلف آراء الشيرازي عن آراء السرخسي في المفضل لإمامة الصلوات. فأولاهم بالتقدمة عند الأفقه ثم الأقرأ. كما أن صاحب المنزل أولى بالإمامة في داره. وإمام الصلوات المعين أولى بالإمامة في مسجده. وإمام المسلمين أولى بالإمامة في نطاق سلطانه لأن ولايته عامة، ولأنه راع والمسلمون في سلطانه رعية؛ وتقديماً الراعي أولى<sup>(١٢)</sup>. كان الشيرازي يعيش ببغداد، وكان مقرباً من نظام الملك (الوزير السلجوقي المشهور). ولا شك أنه كان يعرف البنية الإدارية والسياسية للدولة جيداً؛ لكنه رغم ذلك كله لا يوضح المقصود بإمام المسلمين. وأفترض أن إمام المسلمين عنده كان ذاك الذي يملك السلطة الفعلية؛ وهو السلطان السلجوقي وليس الخليفة<sup>(١٣)</sup>.

\*\*\*

أما الأحكام السلطانية للماوردي - الذي يُحسب عادةً بين الأعمال الفقهية الشافعية -؛ فلا يقع في نفس التقليد الذي يقع فيه المبسوط للسرخسي والمهذب للشيرازي. أقول هذا مع العلم بأن الشيرازي والماوردي ينتميان إلى المدرسة الفقهية نفسها؛ لكن ليس إلى التقليد نفسه. وعلى العكس من ذلك فإن السرخسي والشيرازي، اللذين يختلفان في المدرسة الفقهية التي ينتميان إليها؛ هم أبناء التقليد نفسه. فقد كان عمل الماوردي محاولةً لإدخال المؤسسات السياسية المعاصرة له كما تنظّمها وتديرها بيروقراطية البلاط؛ إلى مجال الفقه. فمبدؤه التنظيمي الذي أقام عليه عمله؛ لم يكن يخضع للمفاهيم التي سادت التقليد الفقهي منذ مالك والشافعي. . إلخ وحتى الشيرازي والسرخسي؛ بل احتذى منظومةً أخرى هي منظومة مؤسسات السلطة القائمة آنذاك، مثل الوزارة، وإمارة البلاد؛ مما لم تُورده كتب الفقه من قبل، ولم يدخل في النقاشات الفقهية. لكنه ذكر بعض ما سبق أن عاجله الفقهاء في مؤلفاتهم الشاملة مثل

(١٢) عن الحاكم كراع؛ قارن بعبارةً لأبي يوسف عند لامبتون؛ مرجع سابق؛ ص ٥٧.

(١٣) ليس هناك شك في أنه في العهدين البويهي والسلجوقي كان الأمير السلطان هو الذي يعين القضاة وخطباء المساجد. وانظر الملاحظة رقم ١٤.



تنظيم الجهاد، ومنصب القاضي، وإمامة الصلوات. (وهنا أيضاً يبدو الاختلاف المنهجي بينه وبين الفقهاء الآخرين)\*.

عقد الماورديّ إذن باباً للحديث في «الولايات على إمامة الصلوات». وهو بعد أن يقسم الإمامة إلى ثلاثة أقسام هي: الإمامة في الصلوات الخمس، والإمامة في صلاة الجمعة، والإمامة في صلوات الندب؛ ينصرف مباشرة لذكر ما افتقدناه عند السرخسي والشيرازي. يقول الماوردي:

أما الإمامة في الصلوات الخمس فنصب الإمام فيها معتبر بحال المساجد التي تُقام فيها الصلوات؛ وهي ضربان: مساجد سلطانية، ومساجد عامية. فأما المساجد السلطانية... فلا يجوز أن يتدب للإمامة فيها إلا من ندبه السلطان لها وقلده الإمامة فيها... فإذا قلّد السلطان فيها إماماً كان أحقّ بالإمامة فيها من غيره؛ وإن كان أفضل منه وأعلم.

وهكذا فالماوردي يقرّر هنا أنّ مساجد الجمعة هي مساجد سلطانية. وموقفه هذا يشرح مسألتين كانتا غائبتين أو غامضتين عند السرخسي والشيرازي. فهو يقول من جهة إنّ السلطان (وسنرجع إلى معنى هذا المفرد فيما بعد) ينبغي أن يكون مسؤولاً عن تعيين الأئمة في المساجد الجامعة. وهو يقول من جهة ثانية إنّ الإمام المعين ينبغي أن يُقدّم على كلّ الآخرين؛ بسبب تعيينه من جانب السلطان فحسب. وليس من غير الممكن أن يكون هذا رأي السرخسي والشيرازي أيضاً. لكن رغم ذلك، ورغم معرفتها لكتاب الماوردي؛ فقد آثرا أن لا يعبرا عن نفسيهما بطريقته. ويعترف الماورديّ نفسه أنّ الصلاة تظلّ جائزة حتى لو اتفق المصلّون أنفسهم على الإمام دون الرجوع للسلطان. لكن رغم ذلك؛ فإنه يكرّر أنه إذا حدث أن عين السلطان إماماً بمسجد الجمعة فإنه لا تجوز إمامة غيره على الإطلاق ما دام حاضراً: «لم يكن لغيره أن يتقدّم فيها مع حضوره». أما في حال غياب المعين من الإمام دون تعيين نائب له؛ فإنّ الناس يمكن أن يختاروا إماماً؛ لكن دون الافتئات على حقوق السلطان أو التوصل لإلغائها. وحتى في المساجد العامة، التي يختار الناس فيها عادةً إمامهم؛ فإنّ حقّ الاختيار يعود للسلطان في حالة التنزاع والخلاف.

(\*) زيادة من المترجم.

وفي المساجد الخاضعة لأوامر السلطان؛ يمكن له أن يعين لها أكثر من إمام مع تحديد واجبات كلٍّ معين. فمقصد الماوردي من وراء ذلك كله اعتبار سيطرة السلطان على مساجد الجمعة شرعية. أو بتعبير آخر: إنَّ الشريعة تُعطي السلطان الحقَّ في السيطرة على مساجد الجمعة. ويمكن لقائلٍ هنا أن يقول إنَّ الماورديَّ لم يخالف هنا نصاً شرعياً أو فقهياً؛ لكن لا شك أنه خالف الروحية الفقهية العامة.

ويناقش الماوردي بعدها الشرط التي ينبغي توافرها في الإمام فيعود إلى خطِّ الفقه القديم فيما يتصل بإمامة النساء والفساق والرفيق. ويفضّل الأفقه على الآخرين (الذين يعتبرهم متساوين إن غاب الأفقه). لكن تنازلاته للفقه التقليدي ناجمة عن تقريره الأول للمبدأ الأساسي؛ مبدأ تقدم حقِّ السلطان على سائر الآخرين. فما دام حقُّ الإمامة قد ثبت وتحدّد؛ يستطيع أن يعود للتعبير عن التفاصيل والهموم الأخرى بروحية الفقهاء ومفرداتهم. ولا تهمُّ كثيراً اختلافات الأحناف والشافعية في المصـ / القرية (فهو يُوردُ الرأي دون انتصارٍ لأحدهما) إذ أيّ مكانٍ يوجد فيه مسجدٌ للجمعة فإنه يخضع لسيطرة السلطان. لكنه رغم ذلك يعود لإدخال السلطان في حالة الاختلاف. فإذا تشاجر الإمام (المعين من جانب السلطان) مع الرعية حول عدد المصلّين الذين تقام بهم الجمعة؛ فإنَّ حسم الخلاف يعود في هذه الحالة للسلطان الذي يستطيع أن يحدّد للإمام أيّ الآراء الفقهية الأحقُّ بالاتباع. وعلى الإمام أن يعمل هنا على تنفيذ تعليمات السلطان (حتى لو اضطر أحياناً لتعيين نائب عنه من أجل ذلك إذا كان النائب من الناحية الفقهية قادراً على تنفيذ تعليمات السلطان أكثر من قدرة الإمام). أمّا إن لم يفعل الإمام ذلك فإنَّ تعيينه يصحُّ باطلاً.

إنَّ هدف الماورديَّ من وراء كتابه الشهير كان جعل التصرفات الإدارية المعاصرة له شرعية. ثم إن يوسّع آفاق الفقه بإدخال العناصر العملية جزءاً منه؛ تلك العناصر التي ظلّت حتى أيامه مُغفلةً من جانب الفقهاء، بل وظلّت كذلك إلى أيام السرخسي والشيرازي. وقد حقّق ذلك أولاً بإدخال الإجراءات والمؤسسات الإدارية ضمن النقاش الفقهي. وحقّق ذلك ثانياً ببناء عملٍ

مستقلٌ أدخل فيه كلَّ المؤسسات والموضوعات؛ التي لم يكن الفقهاء يعالجونها، أو يعالجونها بطريقةٍ مواربةٍ وتحت عناوين متناثرة وغير مباشرة (كأنما ليتجنبوا الاعتراف بالواقع). وحقَّق ذلك ثالثاً بالتصريح بحقِّ السلطان في أن يسيطر ويعيّن ويموّل. الخ في المجالات الدينية البحتة مثل الصلوات كما في المجالات الأخرى. وكان التقليد الفقهيّ حتى أيامه يتجاهل الأمر ضمناً أو يدينه (كما في إنكار بعض أنواع المكس من جانب السرخسي)، أو يهدمه (كما في مصير الشيرازي إلى فصل الجمعة عن مجال عمل السلطان). وحقَّق ذلك أخيراً بإعطاء السلطان الحقَّ في التدخل في حالة الاختلاف لتقرير ما يجب تنفيذه من الإمكانيات المتاحة. ولستُ أجزم هنا أنّ حلَّ الماورديّ للاختلاف بإدخال السلطان فيه هو الأفضل. لكنني أجزم بأنَّ السرخسي والشيرازي ما كانا يريان ذلك. ففي أعماهما الفقهية حاولا أن يتركا للسلطان حدّاً أدنى من النفوذ والاعتراف. أمّا في حالات الاختلاف فقد تركاه بعيداً تماماً. ونوردُ فيما يلي مثلاً أخيراً لمحاولات الماوردي استيعاب التقليد الفقهيّ لصالح السلطان؛ وذلك في الفقرة الأخيرة من بابه في إمامة الصلوات عند الحديث عن الدعاء للسلطان. ونذكرُ هنا أنّ السرخسي تجاهل الأمر تماماً، وأنَّ الشيرازيّ قال إنه غير مُستحبِّ. أمّا الماورديّ فقد أقرّه كما أقرَّ أمراً آخر تجاهله الفقهاء:

وليس السواد مختصٌّ بالأئمة في الصلوات التي تقام فيها دعوة السلطان أتباعاً لشعاره الآن. وتُكره مخالفتُهُ فيه وإن لم يرد به شرعٌ تحرُّراً من مُبايئته.

إنَّ هذه الإشارة للدعاء للسلطان تأتي هنا دوغماً إقرارٍ أو إنكار. ويمكن أن نخدم كدليلٍ على أنّ الماورديّ كان قادراً على «استغفال» التقليد الفقهيّ عندما يرى ذلك مناسباً. وهذه الفقرة بالذات يمكن الاستئناسُ بها لمعرفة مقصد الماورديّ من وراء مفرد: السلطان. فهو لا يستخدمه كلقبٍ لصاحب منصبٍ معينٍ في الدولة. فالمناصب الرئيسية بالدولة كانت ثلاثة: الخليفة والوزير والأمير. وهو يشير إلى السواد الذي هو شعارُ العباسيين، أي شعارُ السلطة. وأفترض أنه يستخدم المفرد: سلطان لحياديته إذ لا يشير بالتحديد إلى الخليفة أو الأمير. ولو أراد لاستعمل المفرد المُشير إلى أيٍّ منهما. فالأرجح أنه يشير بشكلٍ

عاماً إلى السلطة الموجودة أو القائمة، ويريد أن يوحي - ولا شك - بإمكان النظر إليه باعتباره الخليفة أو السلطان حسبما يرى القارىء؛ كما سبق أن فعل في أبواب سابقة من كتابه.

إن رأي H. Gibb أن الماورديّ ألف كتابه لأحد الخلفاء في أواخر العهد البويهي؛ يبدو لي صحيحاً. واتجاه Gibb أن الماورديّ أراد أن يشرع للخلافة مكاناً في الدولة البويهية القائمة. لكنني لا أعتبر نفسي مبالغاً إذا شَبَّهت رؤية الماوردي للخليفة آنذاك برؤيتنا اليوم للملك الدستوري: سيادة عليا نظرية على كل شؤون الدولة، تتوازي مع الافتقار للقوة الفعلية في كل شيء. إذ في الواقع كان الأمير هو الذي يعين كل موظفي الدولة بما في ذلك أئمة المساجد، كما يوضح الماورديّ في بابه عن الإمارة. ويمكن أن يكون للخليفة نفوذاً فعلياً في بغداد وضواحيها يحدُّ به بعض الشيء من سيطرة الأمير. أمّا في سائر أنحاء دولة الإسلام السني المشرقية فإن الأمير كان هو الحاكم الفعلي؛ وأحياناً كان هو الحاكم القانوني؛ استناداً إلى نظرية الماوردي المعروفة (في إمارة الاستيلاء)<sup>(\*)</sup>.

فأرى أنّ ملاحظتي الماورديّ عن دعوة السلطان، ولبس شعاره (وهو خاصٌ بالخليفة) هما جزء من مبادرة سياسية. والقصد كان إسباغ شرعية على الأمير البويهي؛ ربما من أجل تحقيق استقرارٍ سياسي - وإيجاد وظيفة في النظام للخليفة (الخليفة الدستوري). فلا أستطيع موافقة مقدسي في ذهابه إلى وجود فصلٍ في السلطات آنذاك، بين الخليفة والأمير<sup>(١٤)</sup>: فالأمير كان يملك كل القوة، حتى من الناحية النظرية؛ وضعفه أو اضطراب سلطته في بغداد لبعض الوقت كان

(\*) زيادة من المترجم.

(١٤) مقدسي؛ مرجع سابق ص ١٣ - ١٤. وقد يجوز أن يكون الخليفة القادر مستطعاً أن يعين خطباء مساجد بغداد. وللمؤرخين المملوكيين، وكتاب الديوان أسباهم الخاصة للتأكيد على ذلك. أما الماوردي فيذكر في فصله عن الإمارة أن تعيين الأئمة لصلوات الجماعة والجمعة من حق الأمير (الأحكام السلطانية، طبعة القاهرة ١٩٧٣، ص ٣٠). ويؤكد نظام الملك ذلك بالنسبة للعهد السلجوقي في سياست نامه.

عارضاً. والماورديُّ لم يكتب ما كتب من أجل إعادة بعض السلطان للخليفة. فبعد كلمته عن دعوة السلطان مباشرة؛ يقول الماوردي:

وإذا تغلب مَنْ منع الجماعة كان عذراً في ترك المجاهرة بها. وإذا أقامها المتغلب مع سوء معتقده أتبع فيها. ولا يتبع على بدعة يُحدِّثها.

لقد كانت هذه هي الكلمات الأخيرة في الباب. فيبدو أنّ الماورديّ كان واعياً بمدى ضعف السلطة. فيمكن أنه لهذا السبب رأى أنه لا بُدَّ أن تُقدِّم للسلطة السياسية، والإدارة البيروقراطية، مساعدةً معتبرةً من جانب الفقه. ويتضمّن قوله بلبس السواد كراهيته لكلِّ ما من شأنه أن تُستَم منه رائحة المعارضة للسلطة. لكن رغم اندفاع الماورديّ في دعم السلطة القائمة؛ كان واعياً لاحتمال الانقلاب عليها ومحجيء أمير آخر ليس مناسباً من الناحية الدينية. وربما كان في ذهنه إمكان سيطرة الفاطميين. لكن البويهيين أواخر أيامهم لم يكونوا أكثر من عصابات مسلّحة للسلب والنهب؛ ثم إنهم لم يكونوا دائماً من أهل السنة والجماعة. وكان همّ الماوردي إعطاء الاستقرار لأي حكومة قائمة؛ حتى ولو كلفه ذلك منحها شرعية كاملة. لكن الحكم رغم كلِّ شيء يمكن أن يسقط. وعندها تنبغي متابعة إقامة الشعائر الدينية بغض النظر عمّا حدث ويُحدِّث، والبدء من جديد باستجلاب الأمير الجديد إلى حظيرة الجماعة عن طريق إعطائه الشرعية.

لقد تكررت في الدراسات الاستشراقية الفكرة القائلة إنّ الفقهاء كان يبررون الأمر الواقع. وأنا أشك في ذلك. فالتقليد الفقهيّ السائد لم يكن يريد تبرير الأمر الواقع حسبما يظهر من كتابات الشيرازي والسرخسي. لكن عندما قبل الماورديّ باعتباره فقيهاً كبيراً ومجتهداً؛ صار من حقِّ كلِّ فقيه أن يقترب أو يتعد عن السلطة والسلطان بالقدر الذي يشاء. وبين موقف الشيرازي الراض للمؤسسات السياسية القائمة، وموقف الماوردي القابل لكلِّ شيء فيها؛ هناك عشرات المواقف البينية. وانطباعي أنه في الحقب السابقة على العصر العثماني؛ كان همّ الفقه كبنية نظرية فك الارتباط مع المؤسسات السياسية القائمة.

وموقف الماوردي، الذي قُبل بشكل ظاهر<sup>(\*)</sup>، أضعف فئة الفقهاء؛ لأنه قرَّبهم من السلطة السياسية إلى درجة الخطر. فالشيرازي يرى الجماعة الإسلامية كمثالٍ متحررٍ من المؤسسة السياسية. لكن لا يمكن استناداً إلى ملاحظته إقامة نظرية معارضةٍ للمؤسسات القائمة بشكلٍ إيجابيٍّ أو سلبيٍّ. ثم إنَّ السرخسي الذي حاول أن يقيم توازناً بين الدين والدولة؛ لم يخلُ عرضه من نقدٍ ومقاومة. وهكذا أثبت الفقه أنه مرَّ إلى حدِّ إمكان استخدامه للتوصُّل إلى أهدافٍ سياسيةٍ متناقضة<sup>(١٥)</sup>.

(\*) هاجم أمام الحرمين الجويني (- ٤٨٥ هـ) الفقيه الشافعيَّ الكبير؛ الماوردي وكتابه في «غياث الأمم في الثبات الظلم».

(١٥) كان غرضي من هذا المقال إثبات أن الماورديَّ مختلفٌ بوضوح عن السرخسي والشيرازي في أهدافه. وقد حاولتُ أن أثبت خلال المقال أن الأخيرين كانا يمثلان التقليد الفقهي السائد، وأنَّ الماورديَّ كان جديداً. ولم تكن هناك فرصة لإثبات ذلك بالتفصيل. فيمكن القيام بذلك بشكلٍ أوسع بالبدء بمالك والشافعي والشيباني.. الخ.