بحث محكم | قسم الدراسات الدينية | 04 مارس 2016

الخلافة والاستخلاف:
قيمة الإنسان في التراث السياسيّ العربيّ

رؤوف دمّق
باحث تونسي

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

جميع الحقوق محفوظة © 2016
All rights reserved © 2016

الملخص:

ليست الخلافة في المنظور السّلفيّ شكلاً في الحكم فقط، بل تتعدّى ذلك لتلامس العقيدة والانتماء، فإذا هي شرط الإيمان ومحدّد الهويّة الإسلاميّة. بيد أنّ الحفر المعرفيّ في النّصوص التّأسيسّة للإسلام وفي التّجربة التّاريخيّة للمسلمين يزيح عنها غطاء القداسة المزعوم. ويقود البحث في المرجعيّات إلى مراجعة المفاهيم، وهنا يحضر المفهوم القرآنيّ «الاستخلاف» رديفًا ضديًّا للخلافة: فهي قضاء على قيمة الفرد بسلاح الجماعة وهي تأسيس للفردانيّة وسط الجماعة، وهنا يطفو مصطلح «العلمانيّة» في شكل من أشكاله أو في مرحلة من مراحله أو في مبدإ من مبادئه.

يتأسّس البحث على ثلاثة محاور رئيسيّة، هي تقليب لمرجعيّات الخلافة النصيّة والتّاريخيّة والفقهيّة، موصولةً بمشروعين تحديثيّين مارسهما محمّد رشيد رضا وعلي عبد الرّازق بين سنتي 1922 و1925، أي حين كان نظام الخلافة يحتضر في تركيا. ولئن اعتبرها الأوّل «العروة» الوثقى الكفيلة باستعادة سيادة المسلمين فقد عدّها الثّاني «نكبة» على الإسلام والمسلمين. وبين أن تكون الخلافة عروة وثقى وأن تكون نكبة يتحرّك متخيّل جمعيّ يجد تعبيره في الشّارع العربيّ بعد «ثورات الرّبيع العربيّ» في مسيرات تنادي بـ «الحكم لله» وأخرى تنادي بمدنيّة الدّولة. وهي شعارات تحتاج إلى تنزيلها في سياقها، حاجتها إلى نزع التّوظيف الإيديولوجيّ والإسقاط والوعي بضرورة تبيئة المفاهيم.

مقدّمــة: الخلافة من التّاريخ إلى المتخيّل: («الميتاتاريخ»)

في الخبر[1] أنّ الرّسول محمّدًا حين توفّي بقي مسجًّى ثلاثة أيّام بلياليها، أجّل الصّحابةُ دفنه إلى ما بعد الحسم في خلافته بما يقيم الدّليلَ على أنّ نداء الحياة كان أقوى في ضمير الإنسان –المسلم- من حساب ما بعد الموت، يوم الحساب.

وإذ ينزع هذا الخبر عن جيل الصّحابة أمثلتَه الوهميّة وأسطرته الخرافيّةَ من جانب، فإنّه يجلّي من جانب آخر بعض علاّت نجاحه في تأسيس مدنيّة مرموقة في تاريخ الحضارات البشريّة: لقد وعى هذا الجيل أنّ الفاعليّة التّاريخيّة مشروطة بالانتظام السّياسيّ داخل أجهزة الدّولة، فالأخلاق والنّوايا الحسنة لا تصنع التّاريخ، أو هي لا تصنعه في غير أطر شرعيّة وقانونيّة.

بذلك تغدو الأدبيّات الّتي تدافع عن الأشخاص برسم صورة مثاليّة لهم لا فقط مسيئة للتّاريخ محرّفة للتّراث، وإنّما أيضًا تُفقِد أولئك الأشخاص أهمّ ما كانوا به فَعَلة إيجابيّين في التّاريخ: الحسمَ الآنيّ في ما لا يحتمل التّأجيل والنّظر الواقعيّ في ما لا يحتمل الأمثلة وتتبّع مآل الفعل في ما لا يحتمل قصير النّظر. النّظرة الآنيّة الواقعيّة الاستشرافيّة[2] أهمّ ما ميّز الصّحابة وهم يتجادلون في سقيفة بني ساعدة حول مصير السّلطة السّياسيّة بعد وفاة النّبيّ.

وإنّ من المفارقات أن تُطرَحَ قضيّة الخلافة اليوم من جديد في إطار متخيّل جمعيّ يتصوّر نظام الخلافة بصفاته الّتي قرّرتها الأدبيّات السّلطانيّة وفقه السّياسة وفاءً للماضي كلّ الماضي: الماضي النّبويّ وماضي الخلفاء «الرّاشدين» والماضي الأمويّ والماضي العبّاسيّ وحتّى الفاطميّ والشّيعيّ والأندلسيّ... ماض يختزل اللّحظة الإبداعيّة المنتِجة للنّظم والمؤسّسات والمعارف، فتتحوّل «السّلفيّة» إلى رغبة في التّقدّم بالجري إلى الوراء، إلى الماضي لا كما كان بل كما كان ينبغي أن يكون. تعويض الواقعيّة بالطّوباويّة والاستشرافيّة بالاجترار[3] أهمّ فروق التيّار السّلفيّ عن السّلف بما يُظهر قيامه على مفارقة: إنّه يُصادر مبادئ الماضي ويحرّفها عن وعي أو عن غير وعي وهو يُظهر الولاءَ لها، فيتحرّك بين طرفي الامتثال الوهميّ للتّاريخ وتزييف التّاريخ، ويوحّد شتات المناهج والمقاربات الموروثة في خطّ زئبقيّ فضفاض فيه الكثير من الإسقاط والإضمار.

---

1 راجع تاريخ الطّبري، ج3، ص 211، إذ ينقل الطّبري: "وقال بعضهم إنّما دفن بعد وفاته بثلاثة أيّام".

2 هذا لا يحجب الدّوافع الاجتماعيّة والقبليّة والاقتصاديّة الّتي حرّكت صراعهم على السّلطة.

3 هذا النّسق من التّطوّر ليس حكرًا على الإسلام إذ يخبرنا تاريخ الأديان أنّ الدّين يستشرف التّغيير ثمّ يكرّس التّديّنُ بما هو فعل اجتماعيّ تاريخيّ اللاّتغيّر، وتوصّل ماكس فيبر إلى أنّه بوفاة المؤسّس الكاريزميّ الأوّل يتحوّل الدّين إلى حالة من الثّبات، وهي الحالة الّتي يسمّيها "الرّتابة الكاريزميّة"، راجع اكوافيفا سابينو. علم الاجتماع الدّينيّ: الإشكالات والسّياقات. ترجمة عزّ الدّين عناية. هيئة أبو ظبي للثّقافة والتّراث، 2011، ص 34

تنطوي الدّعوة إلى إرساء نظام الخلافة «الدّينيّة» على غرابة، لا لتعارضه مع معطيات الرّاهن فحسب بل لتعارضه مع التّراث أيضًا، فنظام الخلافة الموروث كان نظامًا في تشكّل ولكنّه ظلّ بلا شكل: بلا هياكل وقواعد وأنساق مقنّنة في وضوح إداريّ، ولتعارضه مع الإسلام بتحميله ما لم يشأ تحمُّلَه: فالمشرّع استقال عن ضبط نظام سياسيّ دقيق[4]، ومن هنا يغدو النّموذج السّلفيّ للحكم انزياحًا عن مرونة الإسلام نحو التّزمّت الوهميّ. لم يتمخّض التّاريخ الإسلاميّ عن آليّات في الحكم بل مرّر أخلاقيّات الحكم وترك الإنسان يمارس دوره بما يتماشى ونظريّة الاستخلاف.

ولكن يجب التّنبيه في المقابل إلى أنّ «الهجمة» على الخلافة قد لا تكون مبرّرة كليًّا مادامت تتصوّر هذا النّظام السّياسيّ شرًّا محضًا ولا تقدّم تصوّرًا دقيقًا لخصوصيّة الفصل بين الدّينيّ والسّياسيّ في إطار الثّقافة العربيّة الإسلاميّة، ولا تبحث السّؤال التّالي: هل يترتّب على قبول نظام الخلافة تطبيق الشّريعة آليًّا؟

وقد عرفت الشّوارع التّونسيّة بعد مرور عام واحد على حراكها الشّعبيّ أو «ثورة» 14 جانفي تظاهرات حاشدة شارك فيها آلاف المواطنين يطالبون بالتّنصيص على «الشّريعة الإسلاميّة» في دستور البلاد بما هي مصدر رئيسيّ ووحيد للقانون، واقترنت المطالبة عند عدد كبير باستعادة نظام الخلافة بما هو المنقذ من تقهقر المسلمين في سلّم الحضارة. يقودنا ذلك إلى نتيجة بديهيّة: الخلافة في المتخيّل الجمعيّ لطبقات واسعة من الشّعوب المسلمة جزء من الدّين وطريق للارتقاء وآليّة للاجتماع.

وتبدو هذه التّظاهرات مظهرًا دالاً على حيويّة المجال السّياسيّ واتّساعه وتخلّصه من سيطرة صورة «الزّعيم» وتخلّص «العامّة» من حيادها وسلبيّتها ونزوعها نحو الفعل في المشهد السّياسيّ عبر جمعيّات مدنيّة، وثقتها في قدرة الشّارع على التّغيير. لكنّ نظرة في العمق إلى نماذج من الشّعارات الّتي رُفعت تصدم الملاحظ بأنّ الإنسان يطالب بإلغاء دوره في مجال حرصت الشّريعة الإسلاميّة ذاتها على توكيله إلى عقول المسلمين وعلائقهم وتنظيماتهم.

ينطوي المركّب النّعتيّ «الخلافة الإسلاميّة» تبعًا على عدول غير مخصب يقود إلى الاستقالة الجماعيّة عن الفاعليّة التّاريخيّة في مجال حيويّ من مجالات النّشاط الإنسانيّ: السّياسة. إذ ليس هناك نظام إسلاميّ في الحكم لا في طرق التّعيين أو الاختيار ولا في تحديد نظام الدّولة ونوع الحكم ولا في توزيع السّلط وتنظيمها ولا في مدّة الولاية وطرق اختيار الولاّة ولا في صفات أهل الحلّ والعقد ومهامّهم وحدود سلطتهم في حال التّعارض مع الإمام ولا في من يختارهم ولا في محلّ العامّة من القرار السّياسيّ... تدلّ هذه «اللاّءات» على اقتران ختم النّبوّة بإبقاء الباب مفتوحًا أمام المسلمين في تدبير نظامهم السّياسيّ. وعلى الرغم من كلّ

4 استنتج محمّد الشّريف الفرجاني من استقصاء تاريخيّ ونصيّ أنّ "الإسلام، كدين، لا يحمل أيّ تصوّر خاصّ ثابت للدّولة والقانون أو للحرب والسّلم". راجع كتابه: السّياسيّ والدّينيّ في المجال الإسلاميّ، ص 29. وذهب عبد الجواد ياسين إلى أنّ تزامن ظهور الدّين والدّولة في الإسلام لا يعني أنّ الإسلام هو الذي أنشأ الدّولة بل حركة المجتمع، كان الدّين يسايرها ولا يقدّم تصوّرًا شاملاً لنظام الحكم، لذا تضمّن فقط بعض مكوّنات الدّولة، يقول: "كان النصّ يترجم حركة الواقع وهي تمضي باتّجاه الدّولة كفعل اجتماعيّ بحت، ولم يكن ينشئ هذه الحركة بتكليف آمر أو بإلزام صريح"، الدّين والتّديّن، ص 54

تلك اللاّءات أي الفراغات الدّستوريّة يسارع بعض المنتسبين إلى التيّار السّلفيّ إلى المناداة باستعادة الخلافة الإسلاميّة نظامًا في الحكم فيتحدّث عن خلافة راشدة سادسة على المجاز أو على الحقيقة. يتحرّك اللاّشعور السّياسيّ في هذا المستوى في إطار مبهم بلا أساس تاريخيّ أو نصيّ أو منهجيّ، يعتقد الخلافة نظامًا دينيًا.

وفي المقابل يبني المخالفون –المنتسبون إلى ما يسمّى التيّار الحداثيّ أو العَلمانيّ- ردّ فعل على هذا المتخيّل اللاّتاريخيّ فيتبنّون خيار إفقاد نظام الخلافة كلّ مزيّة، وكأنّ الأمثلة الّتي مارسها السّلفيّون استفزّتهم أن يعمدوا إلى التّقفير العدميّ لنظام الحكم الموروث من جهة وإطلاق قيم الحداثة الوافدة عن بيئتها واعتبارها قيمًا كونيّةً تتعدّى أطرها الثّقافيّة والاقتصاديّة والحضاريّة الّتي أنتجتها بل تكاد تخرج عن التّاريخ.

نحاول الخوض في هذه الإشكالات وتمحيصها بالنّظر أوّلاً في حقيقة الخلافة بين الممارسة التّاريخيّة والتّبرير الفقهيّ حتّى نجلّي قصور تصوّر الخلافة في الطّرح السّلفيّ والتّناول العَلمانيّ قبل أن نوجّه البحث نحو مصادر البحث وسبل الخروج من الدّائرة العقيمة للجدل الحاليّ حول نظام الحكم «الإسلاميّ».

الخلافة بين الممارسة التّاريخيّة والنّظريّة الفقهيّة:

يتحرّك المتخيّل الجمعيّ حول الخلافة في العصر الحديث في هامش كبير يعبّر عن طرفيه محمّد رشيد رضا وعلي عبد الرّازق. يقول الأوّل مصوّرًا إيمانه بأنّ إرساء النّظام السّياسيّ الإسلاميّ القديم هو أوّل شروط النّهضة والتّخلّص من داء التّخلّف: «**العلاج الشّافي من هذا الدّاء، والدّواء المستأصل لهذا الوباء هو إحياء منصب الإمامة بإعادة سلطة أهل الحلّ والعقد المعبَّر عنهم بالجماعة لإقامة الحكومة الإسلاميّة الصّحيحة**»[5]. وتمثّل الخلافة بصيغتها الإسلاميّة الابتدائيّة عنده رابطةً على المسلمين التّشبّث بها إن أرادوا استرجاع أمجاد الماضي، فـ «**لو استمسكنا بعروتها الوثقى لكنّا سادة العالم**».[6]

وعلى النّقيض من هذا التّوجّه تمامًا يرى عبد الرّازق أنّه «**ليس بنا من حاجة إلى تلك الخلافة لأمور ديننا ولا لأمور دنيانا.. فإنّما كانت الخلافة ولم تزل نكبةً على الإسلام وعلى المسلمين**»[7].

وبين أن تكون الخلافة «عروة وثقى» وأن تكون «نكبةً» يشتغل المتخيّل السّياسيّ للأنتلجانسيا العربيّة بشكل يجد تعبيره في الجماهير الممزّقة بين النّداء إلى تطبيق الشّريعة والدّعوة إلى الدّولة المدنيّة[8].

5 رضا، محمّد رشيد: الخلافة، ص 77

6 نفسه، ص 55

7 عبد الرّازق، علي: الإسلام وأصول الحكم، ص 136

8 هذا التّمزّق يبدو جليًا في الشّارع التّونسيّ اليوم، إذ يمتلئ بمظاهرات تدعو إلى تحكيم شرع الله وأخرى مضادّة تحاول المحافظة على مكاسب الدّولة المدنيّة.

ويُحوج التّناقض في تقييم النّظام السّياسيّ «الإسلامي» الموروث إلى تتبّع مرجعيّته التّاريخيّة ومرجعيّته النصيّة ومرجعيّته الفقهيّة لتجنّب الأحكام الانطباعيّة أو الإيديولوجيّة المسبقة في قراءة التّراث.

وقد تلبّست إشكاليّة السّلطة السّياسيّة في تاريخ المسلمين بمسائل محوريّة يساعدنا تقليبها على بناء تصوّر دقيق لطبيعة هذه السّلطة ونظامها وتطوّرها ومحدّداتها وتبعاتها النّظريّة والعمليّة في بناء تصوّر ما للإسلام وفي توجيه مسار التّاريخ. أهمّ تلك المسائل مفهوم الخلافة وحكمها وشروط الخليفة ووظائفه والتّولية بالاستخلاف والعهد وصيغة البيعة أي واجبات الرّاعي والرّعيّة وحدود طاعة السّلطان وصفة أهل الحلّ والعقد.

حين عرّف الماوردي الخلافة صبغها بصبغة دينيّة فقال: «**الإمامة موضوعة لخلافة النّبوّة في حراسة الدّين وسياسة الدّنيا**»[9]. ويشرّع ابن خلدون لتدخّل السّائس في كلّ مجالات الحياة ويرى ذلك من ضرورة العمران، دون أن يشترط استقلاليّة القضاء أو العلماء، يقول: «**فاعلم أنّ الخطط الدّينيّة الشّرعيّة من الصّلاة والفتيا والقضاء والجهاد والحسبة كلّها مندرجة تحت الإمامة الكبرى التي هي الخلافة فكأنّها الإمام الكبير والأصل الجامع وهذه كلّها متفرّعة عنها وداخلة فيها لعموم نظر الخلافة وتصرّفها في سائر أحوال الملّة الدّينيّة والدّنيويّة وتنفيذ أحكام الشّرع فيها على العموم.**»[10].

ولا يختلف ابن تيميّة عنهما في منح منصب الولاّة حصانة سماويّة خفيّة يمرّر بمقتضاها نوعًا من الوساطة حاربه الإسلام: وساطة بين الله والعبد يترجمها قوله: «**إنّ الخلق عباد الله والولاّةَ نواب الله على عباده وهم وكلاء العباد على نفوسهم**»[11].

تلتقي مقالات الماوردي وابن تيميّة وابن خلدون في التّمثيل على تحوّل وظيفة العالِم من التّأسيس إلى التّبرير، فلا تعدو أن تكون «مسلّمات» بدون مقدّمات تمّ تمريرها لإفحام الرّأي الجمعيّ بحرمة الخروج على السّلطان وفق المقاربة السنيّة الّتي تأسّست على قاعدة «الفتنة أشدّ من القتل» فأذكت الفتنة ولم تقلّل من القتل.

ولكن هل تضمّن الخطابان القرآنيّ والنّبويّ تشريعًا لنظام سياسيّ إسلاميّ تمتزج فيه السّلطة البشريّة بالسّلطة الإلهيّة هو الخلافة؟ نحتاج هنا إلى تمحيص المرجعيّة النصيّة الّتي يقف عليها المنادون بالخلافة.

9 الماوردي، أبو الحسن: الأحكام السّلطانيّة. ص 3

10 ابن خلدون عبد الرّحمان: المقدّمة. ص 173

11 ابن تيميّة، تقيّ الدّين: السّياسة الشّرعيّة في إصلاح الرّاعي والرّعيّة، ص 26

1. المرجعيّة النصيّة:

لقد خلا النصّ القرآنيّ تمامًا من إلزام المسلمين بنظام في الحكم، وبدل أن يدلّ السّكوت على تفويض الأمر إلى الأمّة لتختار ما يناسبها من هياكل سياسيّة في تدبير معاشها تمّ الاعتماد على «آية الأمراء» من جهة وآيات تنطق بالاستخلاف في اشتقاقات مختلفة وسياقات متعدّدة من جهة أخرى وذلك قصد إنطاق النصّ بما تعمّد السّكوت عنه.

بنى ابن تيميّة تصوّره للحكم الإسلاميّ على ما يُعرف بآية الأمراء (النّساء4: 58-59). يقول في مقدّمة كتابه: «**أمّا بعد فهذه رسالة مختصرة فيها جوامع من السّياسة الإلهيّة والإيالة النّبويّة... وهذه الرّسالة مبنيّة على آية الأمراء من كتاب الله وهي قوله تعالى: إِنَّ اللهَ يَأمركُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الأَمَانَاتِ إِلى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بينَ النّاسِ أَنْ تَحكُموا بالعَدْلِ، إِنَّ اللهَ نِعمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ، إِنَّ اللهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وأَطيعُوا الرَّسُولَ وأُولِي الأمر منكم، فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ في شيءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ والرَّسُولِ إِنْ كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَاليَوْمِ الآخِرِ، ذلكَ خيْرٌ وأَحْسَنُ تَأْوِيلاً**».[12]

ليس الهدف الإجرائيّ للكتاب تفصيل المركّبين النّعتيّين: السّياسة الإلهيّة والإيالة النّبويّة، وإنّما التّنصيص على صيغة النّعت ذاتها وتكريسها في أذهان النّاس، فابن تيميّة كان يكتب في عهد المماليك، لذا تحاشى في كامل كتابه المذكور الخوض في اصطلاح الخلافة، لأنّ المماليك فاقدون لأغلب شروطها، فوجّه الكتابة وجهة إصلاحيّة لا تدعو إلى الخروج على السّلطان وإنّما تخاطب ضميره وأخلاقه وتلزم الجماعة بطاعته اعتمادًا على آية الأمراء الّتي أُفرغت من محتواها، فهذه الآية كما يدلّ سبب نزولها خاصّة بإمارة الحرب[13]، لكنّ الفكر السّياسيّ الإسلاميّ طوّعها لتطويع العامّة لأوامر السّلطان، تمامًا كما طوّعها الشّافعي في القرن الهجريّ الثّاني لتنطق بنسق تشريعيّ هو نسقه.

وعلى افتراض صحّة تعدية حكم وجوب طاعة أمير الحرب إلى وجوب طاعة أمير البلاد فإنّ القياس لا يعني حسم النصّ القرآنيّ في شكل الحكم السّياسيّ. وهذا هو الانزياح الأكبر الّذي مارسه المنظّرون للمسألة السّياسيّة في الإسلام، فقد عدلوا عن طاعة الخليفة إلى وجوب نظام الخلافة، الأمر الّذي لم يصرّح به النصّ القرآنيّ ولا حتّى النّبويّ الّذي أُقحِم في الصّراع السّياسيّ.

قرأ علي عبد الرّازق في العصر الحديث السّكوت القرآنيّ عن تحديد شكل الحكم السّياسيّ قراءة تفنّد إلزاميّة نظام الخلافة ودينيّته، وتعتقد أنّ السّياسة من أعراض الدّنيا أوكلها الله إلى عقولنا ولم تستحقّ عنده أن يبعث فيها رسلاً[14]. وقرأه في القرن الحادي والعشرين عبد الجواد ياسين على ضوء التّمييز بين الدّين

12 المرجع نفسه. ص ص 46-45

13 راجع الطّبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج5، ص 151

14 راجع كتابه: الإسلام وأصول الحكم، ص 166

والتّديّن باعتبار المطلق الدّينيّ الثّابت مقتصرًا على الإيمان والأخلاق الكليّة في حين يشمل التّديّن التّشريع عمومًا بما هو مظهر اجتماعيّ متحوّل. يقول: «**إنّ التّشريع الوحيد المتعلّق بالإرادة الإلهيّة هو القانون الأخلاقيّ الكليّ، أمّا التّشريعات التّفصيليّة المتغيّرة فيمليها الاجتماع البشريّ المتغيّر**»[15].

ويبدو أنّ محمّد رشيد رضا وعى بفساد الاستدلال بآية الأمراء على وجوب الخلافة، لكنّه رغب عن مسايرة الاستدلال في بداهته ورغب في الانطلاق من آيات تقرّ خلافة الشّعوب بعضها لبعض وتفاوت المراتب الاجتماعيّة بين الأفراد والبيوت لتعويض السّكوت القرآنيّ عن نظام الخلافة. بيد أنّ الخطاب القرآنيّ يقدّم عبر هذه الآيات قاعدة إنسانيّة تميّز تاريخ الخلق لا حكمًا دينيًّا مفصّلاً. وقد استشهد بخمس آيات تنطق بالإمامة أو الخلافة في اشتقاقات مختلفة تجتمع في هامشيّتها عن المبحث السّياسيّ بل تسير في الاتّجاه العكسيّ تمامًا لوجهة الخلافة الإسلاميّة في التّاريخ وفي الفقه. ويمكن أن نمثّل لشكل حضور النصّ القرآنيّ في الخطاب الإصلاحيّ العربيّ بقراءة رشيد رضا للآية (النّور24: 55) «**وَعَدَ اللهُ الّذينَ آمَنُوا مِنْكمْ وعَمِلُوا الصّالِحاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ في الأرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الّذينَ منْ قَبْلِهمْ ولَيمكّننَّ لَهُمْ دِينَهمْ الّذي ارْتَضَى لَهُمْ**». تشجّعُ الآيةُ الشّعوبَ والأفرادَ على التّنافس لا في التّحارب وإنّما في الإيمان وعمل الصّالحات، وعلى الرغم من توجيه الخطاب هنا إلى المؤمنين بالدّين الجديد فإنّ النصّ القرآنيّ لا يفتأ يذكّر بأنّ قاعدة الاستخلاف إنسانيّة تهمّ كلّ الشّعوب خاصّة المستضعفين، فقد وعد الله قومَ موسى مِن بني إسرائيل بالإمامة ونفّذ وعده «**وَأَوْرَثْنَا القومَ الّذينَ كانُوا يُسْتَضْعَفُونَ مشارقَ الأرْضِ وَمَغَارِبَهَا الّتي باركْنَا فيها، وتَمَّتْ كَلمةُ ربّكَ الحُسْنَى على بَني إسْرائيلَ بِمَا صبرُوا**»[16].

الصّبر على المنزلة المعطاة، والعمل على تغييرها مع تحصين العمل بالأخلاق الكليّة أو الصّالحات، والثّقة في الله والارتقاء في الوجود: تلك هي رسالة الله إلى كلّ الشّعوب[17]. ولكنّ نظريّة الخلافة في صيغتها السّائدة في التّاريخ وفي الأدبيّات السّلطانيّة مخالفة لتوجّهات النصّ في نقطتين محوريّتين:

- دحض مشروعيّة التّداول على السّلطة بعدم تحديد مدّة ولاية السّلطان وبمنع الخروج عليه ومنع تعدّد الأئمّة في زمن واحد.

- تهميش دور الإنسان في الحياة السّياسيّة: إذ ليس من حقّ العامّة معارضة توجّهات السّلطان حتّى إن كان ظالمًا، ولا تجوز محاربته.

---

15 ياسين، عبد الجواد: الدّين والتّديّن، ص 218

16 الأعراف 7: 137

17 لاحظ المفكر التّونسيّ محمّد الطّالبي في هذا المستوى أنّ مفهوم "أمّة" في الخطاب القرآنيّ بعيد عن المعاني القطريّة الملتبسة به. فالأمّة في القرآن اجتماع على التّوحيد وعبادة الخالق، التفاف حول الرّبوبيّة وليست لحمة ثقافيّة ولا جغرافيّة ولا لغويّة ولا سياسيّة. يقول: "**فالأمّة إذن بالمعنى القرآنيّ كيان روحيّ صرف**»، عيال الله، ص 40

قد يُعترض على ذلك بما قرّره الفكر السّياسيّ القديم من وجوب وجود هيكل سياسيّ يرشد السّلطان ويضمّ أهل الحلّ والعقد، ولكنّ الفقهاء لم يبحثوا في من يختارهم ولم يؤسّسوا نظريًّا دورًا للعامّة في ذلك، وعلى المستوى العمليّ خلا التّاريخ الإسلاميّ تمامًا من دور حاسم لعبه أهل الشّورى في عزل إمام وتنصيب آخر أو معارضة توجّه سياسيّ.

وبالتّالي فإنّ الخلافة الإسلاميّة بصيغتها السّائدة تاريخيًّا ونظريًّا فاقدة للشّرعيّة القرآنيّة بل مفارقة لتوجّهات الإسلام.

وقد تغذّى المتخيّل الجمعيّ للمسلمين بالسّلبيّة في المجال السّياسيّ، وعملت مدوّنة الحديث في شطر منها على خلق حالة غريبة لدى المسلم غرابتها عن الإسلام في توجّهاته. ويمكن رصد ملامح هذه الحالة بمراجعة نماذج من «الأحاديث» مراجعة تاريخيّة ونقديّة:

- المؤمن مُطالَب بالطّاعة العمياء للسّلطان الجائر، إذ نُقل عن الرّسول مخاطبًا حذيفة بن اليمان: **«يكون بعدي أئمّة لا يهتدون بهداي ولا يستنّون بسنّتي وسيقوم فيهم رجال قلوبهم قلوب الشّياطين في جثمان إنس»**. وعندما سأل الصّحابيُّ الرّسولَ: كيف أصنع إن أدركت ذلك أجابه: **«تسمع وتطيع الأمير وإن ضرب ظهرك وأخذ مالك فاسمع وأطع»**[18]. وبذلك تسدّ أمام المسلم فرصُ الرّفض والمقاومة لإثبات الذّات وتضيع فردانيّته وسط الجماعة كما ينكشف من الحديث التّالي.

- **«مَنْ رأى مِن أميره شيئًا يكرهه فليصبر عليه فإنّه من فارق الجماعة شبرًا فمات إنّما مات ميتة جاهليّة»**[19]، وفي رواية أخرى **«فإنّه من خرج عن السّلطان شبرًا مات ميتة جاهليّة»**[20]. تبدو النّصيحة النّبويّة ذات معقوليّة سياسيّة، فمن غير المنطقيّ أن يثور شعب على حاكمه لأتفه سبب، وهنا يغدو «الشّيء» المذكور في الحديث غامضًا يحتاج إلى تعيين، وبالاستناد إلى منطقة الغموض هذه وقع تعويم معنى الحديث وجمع «تجاوزات» السّلطان في خانة واحدة. ثمّ إنّ قاعدة الجماعة الّتي بنى عليها الخطّ السنّيّ حرمةَ المعارضة السّياسيّة تردّ على نفسها بنفسها: فما القول – والعمل- عند صدور الخروج عن آداب الجماعة من الإمام ذاته؟

- مثلما تجرّد الأحاديثُ النّبويّة المؤمنَ من إرادته وفردانيّته وكرامته وحريّته تجرّده التّكليف، فما عليه إلاّ طاعة الحكّام وسيحاسب الله الظّالمين منهم. وكأنّ الأخطاء التّاريخيّة الفادحة الّتي ارتُكبت في تاريخنا –ككلّ تاريخ- لن يحمل وزرَها إلاّ الملوك والسّلاطين، ولن يحاسبَ اللهُ العامّةَ لأنّها فاقدة شروط التّكليف، فإن أمر الملك رعيّتَه بمقاتلة المسلمين يجوز لها أن تستجيب وسيمنع الإمام عنها العقاب لأنّه بمثابة «الجُنّة».

18 صحيح البخاري، كتاب الإمارة: الحديث عدد 1847

19 صحيح البخاري، كتاب الفتن: الحديث عدد 6646

20 المرجع نفسه، الحديث عدد 6641

جاء في صحيح مسلم «**إنّما الإمام جُنّة يُقاتَل مِن ورائه ويتّقى به، فإن أَمَرَ بتقوى الله عزّ وجلّ وعدل كان له بذلك أجر وإن يأمر بغيره كان عليه منه**»[21]. يتّضح من هذه الرّواية أنّ الحديث النّبويّ لم يلعب فقط وظيفة سياسيّة لتبرير الواقع وإنّما أيضًا وظيفة نفسيّة لتخفيف الإحساس الجمعيّ بتأنيب الضّمير.

لقد كان سكوت النصّ القرآنيّ عن التّشريع لنظام سياسيّ موجبًا للاسترفاد بالمدوّنة الحديثيّة المفتوحة والمتوسّعة لتضمينها رؤًى سياسيّةً بعديّةً، يقول الجابري في ذلك: «**بما أنّ القرآن لم يتعرّض لمسائل الحكم والسّياسة ولا لشكل الدّولة، وبما أنّ الصّحابة كانوا قد اختلفوا منذ وفاة النّبي في هذه المسائل بالذّات، واستفحل الخلاف زمن الفتنة استفحالاً هدّد كيان المجتمع الإسلاميّ، فإنّ المرجعيّة الوحيدة الّتي كانت تلتمس منها الشّرعيّة الدّينيّة لقضايا السّياسة هي «الحديث»**»[22].

تتهافت بالتّالي المرجعيّة النصيّة النّبويّة في التّأسيس للخلافة لأنّها مختلفة حدّ التّناقض محمَّلة برؤى بعديّة، ولأنّها معارضة لتوجّهات الدّين حول الحريّة والتّكليف، ولأنّ صبغة الصّناعة ظاهرة في متنها إذ شُكّلت وفق مبادئ الفرق والمذاهب، ولأنّ القدامى كشفوا مدى تفشّي الوضع في الحديث النّبويّ في مجال السّياسة، ولأنّ الأحاديث التّنبّئيّة عامّة تتعارض مع تحميل الإنسان مسؤوليّته في صنع التّاريخ واستخلافه في الأرض، ولأنّه لا يستقيم عمليًا وعلميًا الاحتجاج بأجزاء نصيّة مقطوعة عن سياقها، فالنصّ الدّينيّ لا يُقرأ إلاّ في شموليّته ومقصديّته وتاريخيّته.

إنّ المرجعيّة النّبويّة ذات قيمة توثيقيّة لا تشريعيّة، تحيلنا بموضوعاتها المتناقضة إلى المباحث الخلافيّة بين الفرق وشكل تطوّر الصّراع السّياسيّ أكثر ممّا تؤسّس لقاعدة في الحكم ثابتة.

2. المرجعيّة التّاريخيّة:

يسود الاعتقاد في الفكر الرّسميّ السنّيّ والشّيعيّ أنّ الإمامة واجبة شرعًا لا عقلاً، ويمكن حصر حجج الاستدلال على وجوبها في أربع: إجماع الصّحابة حتّى قدّموها على دفن النّبيّ، وأنّه لا يتمّ سدّ الثّغور وإقامة الحدود وحفظ النّظام إلاّ بها، وأنّ فيها جلب منافع ودفع مضارّ، ووجوب طاعة الإمام بالكتاب والسنّة.

ولم يتعلّق محور الاختلاف في تراثنا بضرورة الدّولة على الطّريقة الّتي تبشّر بها الماركسيّة عند بلوغ المرحلة الشّيوعيّة أي بضرورة الحكم وإنّما بشكل الحكم. وبما أنّنا وضّحنا تهافت المرجعيّة النصيّة مؤسِّسةً للخلافة الدّينيّة بل وضّحنا تنافر توجّهات الدّين وتوجّهات الإمامة في صيغتها السّائدة لم يبق إلاّ التّاريخ منهلاً لاستقاء منهج الحكم الإسلاميّ في تفصيلاته. وهنا طُرح السّؤال منذ عصر النّهضة في الصّيغة التّالية: هل كان الرّسول زعيمًا دينيًا أم قائدًا سياسيًا؟ يبدو السّؤال محوريًا باعتبار الطّابع التّأسيسيّ للمرحلة النّبويّة في

21 صحيح مسلم، كتاب الإمارة: الحديث عدد 1841

22 الجابري، محمّد عابد، العقل السّياسيّ العربيّ. ص 383

ثقافة المسلمين، لكنّه يحجب صيغة أخرى ذات دلالة أعمق: هل كانت زعامة الرّسول السّياسيّة تنظيميّةً أم تأسيسيّةً؟

يبدو أنّ مقالة علي عبد الرّازق الّتي ضمّنها كتابه «الإسلام وأصول الحكم» أحرجت المحافظين المدافعين عن فكرة ظلّت مبهمة وهي أنّ الإسلام دين ودولة، لكنّ مقالته في جوهرها تتلخّص في نقطتين جوهريّتين لا علاقة لهما مباشرة بطبيعة تعالق الدّينيّ والسّياسيّ. النّقطة الأولى أساسها نصيّ ومحورها أنّ القرآن لم يحدّد شكل الحكم ولم يفرض نظام الخلافة، والنّقطة الثّانية أساسها تاريخيّ ومحورها أنّ الحكم النّبويّ وإنّ تلبّس بمظاهر سياسيّة فإنّ عمقه زعامة دينيّة.

يسلّم الكاتب بعدم خلوّ العهد النّبويّ من معالم الحكومة السّياسيّة الخارجة في الظّاهر عن وظيفة الرّسول كجمع المال وغيره.. ولكنّه ينزّل ذلك في إطار بعثة النّبيّ ورسالته قائلاً: «**المملكة النّبويّة جزء من عمل الرّسالة متمّم لها**»[23]. ذلك أنّ الرّسول كان مبلّغًا ومنفّذًا أيضًا.

لا يمثّل عبد الرّازق التّصوّر السّائد للنّظام الإسلاميّ بل لعلّه مثّل خروجًا عن السّائد في المتخيّل العربيّ. يجد هذا السّائد تعبيره في مقالة محمّد رشيد رضا: «**الإسلام هداية روحيّة، وسياسة اجتماعيّة مدنيّة**»[24]. وقد قام محمّد عابد الجابري بحفر أركيولوجيّ ضخم في التّاريخ الإسلاميّ ليضع محدّدات العقل السّياسيّ العربيّ وتجلّياته، ولم يوافق عبد الرّازق كليًّا في نفي الصّبغة السّياسيّة عن الدّعوة المحمّديّة ورأى أنّها كانت تحمل مشروعًا سياسيًّا إلى جانب مضمونها الدّينيّ، يقول: «**نحن نرى أنّ الإسلام دين ودولة، ولكنّه لم يشرّع للدّولة كما شرّع للدّين، بل ترك أمورها لاجتهادات المسلمين**»[25].

سقنا هذه المواقف المختلفة بهدف إبراز شكليّة اختلافها، فهي اختلافات منهجيّة أو اصطلاحيّة لغويّة وليست اختلافات في تقييم التّاريخ، إذ يؤكّد صاحب مشروع نقد العقل العربيّ أنّ الإسلام لم يقنّن شكل الدّولة واكتفى بأخلاقيّات الحكم دون كيفيّاته وتنتظيماته بدليل اختلاف الصّحابة في سقيفة بني ساعدة حول طرق التّعيين وصفات الخليفة، يقول: «**إنّ مسألة الحكم في الإسلام مسألة مصلحيّة اجتهاديّة ولذلك اختلف المسلمون حولها**»[26]. معنى ذلك أنّه يوسّع البناء الأصوليّ للإسلام ليقحم الاجتهاد المصلحيّ في دائرته مانعًا الفصل الحادّ بين الإلهيّ والبشريّ. أمّا ممثّل السّلفيّة المستنيرة فلا ينكر بدوره أنّ نظم الإدارة والقضاء والسّياسة والجباية وتدبير الحرب لا دخل للتّعبّد فيها، فهذه التّشريعات مفوّضة إلى الأمّة يقرّرها أهل العلم والرّأي والزّعامة بالشّورى بينهم، وتندرج الخلافة حسب تصنيفه ضمن أحكام الاشتراع، «**وهذه الأحكام**

23 عبد الرّازق، علي: الإسلام وأصول الحكم، ص 149

24 رضا، محمّد رشيد: الخلافة، ص 9

25 الجابري، محمّد عابد، العقل السّياسيّ العربيّ، ص 385

26 المرجع نفسه، ص 385

تختلف باختلاف الزّمان والمكان وأحوال النّاس الدّينيّة والمدنيّة»[27]. ولا شيء يمنع من حيث المبدأ التّفكير في اصطناع أشكال حكم حديثة مادام قد قرّر في جوابه عن «فتاوى مصطفى كمال الدّينيّة برأيه»: «**يجب أن يحال كلّ ما يراد من التّغيير في عادات الأمّة إلى لجان من هؤلاء المعتدلين يبحثون في منافعه ومضارّه من كلّ وجه ويضعون النّظام لما يقرّرون تغييره، مراعين فيه سنن الاجتماع باتّقاء ضرر الاستعجال والطّفرة**»[28].

تنسجم المرونة الّتي يتحدّث بها رشيد رضا مع مقاصد الرّسول السّياسيّة الضّمنيّة، فقد تعمّد عدم تعيين من يخلفه ليترك الأمر للمؤمنين بعد أن أتمّ لهم دينهم، ولم يُؤْثر عنه أيّ ضبط لشكل الحكم ولم تنتشر في عهده الهياكل السّياسيّة الضّروريّة لكلّ ملْكٍ. وفي المقابل أبقى القبائلَ الدّاخلة في الإسلام في تنظيمها الإداريّ ولم يعزل شيوخها، كما نفى عنه النصّ القرآنيّ صفة السّيطرة مردّدًا «وما أنتَ عليهم بمسيطر». تنفي هذه القرائن النصيّة والتّاريخيّة الطّابع السّياسيّ الأحاديّ الملزم للدّعوة المحمّديّة، وهذا ما جعل الجابري يؤكّد «**ليس هناك نظام في الحكم شرّع له الإسلام**»[29].

يجب توجيه النّظر إذن لا إلى التّاريخ وإنّما إلى صورة التّاريخ في العقل العربيّ الإسلاميّ، إذ يبدو أنّه قرئ وفق اللّحظة الرّاهنة والحاجة إلى إصباغ رؤية سياسيّة في الحكم بصبغة دينيّة متخيّلة[30]. فما من شكّ أنّ الرّسول محمّدًا شرع في تأسيس دولة جديدة على أنقاض النّظام القبَليّ، وبذلك يختلف الإسلام عن المسيحيّة بتزامن ظهور الدّين والدّولة. لكنّه لم يلزم المسلمين بشكل في الحكم، لذلك يصبح التّساؤل المشروع لا حول حقيقة زعامته السّياسيّة وإنّما حول طبيعتها، فقد كانت تنظيميّةً هيكليّةً ولم تكن قاعديّةً تأسيسيّةً. وممّا يدعم ذلك ما ذهب إليه عبد الجواد ياسين حين قرّر أنّ «السّنّة» عرف وليست نصًّا بقوله: «**في الحقيقة لم يكن للسنّة إلاّ معنى واحد: هو تطبيقات الرّسول العمليّة في أرض الواقع لمبادئ القرآن الكليّة، أي للمطلق الدّينيّ. وهي بهذا المعنى بمثابة نموذج مباشر للتّفاعل بين الاجتماع والدّين**»[31].

أمّا الدّولة الّتي أسّسها الصّحابة منذ عهد أبي بكر فهي دولة سياسيّة كانت تخضع إلى ميزان القوى القبَليّة، والمتأمّل في الجدل الّذي دار في سقيفة بني ساعدة يلمح بوضوح طغيان الاعتبارات القبليّة في اختيار الخليفة وعدم احتجاج الصّحابة بأجزاء نصيّة. إمّا لأنّها لم توجد بعد وإمّا لأنّهم فهموا أنّهم جميعهم خلفاء

27 رضا، محمّد رشيد، الخلافة، ص 101

28 المرجع نفسه، ص 96

29 الجابري، محمّد عابد، العقل السّياسيّ العربيّ، ص 402

30 يقول محمّد الطّالبي: "التّاريخ لا يتجدّد باكتشاف وثائق جديدة بقدر ما يتجدّد بتجدّد الأسئلة التي يلقيها المؤرّخ على الوثيقة"، عيال الله، ص 51

31 ياسين، عبد الجواد، الدّين والتّديّن، ص 26

في الأمر ومن هنا اختلافهم، وإمّا لأنّه لم يتوفّر لدى الصّحابة وعي بمفهوم الإلزام النصيّ مصدرًا تشريعيًا مستقلاً عن العرف واقتصر الوعي على قداسة المعاني اللاّهوتيّة القرآنيّة أي صلب الإيمان[32].

ولم تكن حروب الردّة غير حروب سياسيّة يحرّكها متخيّل قبليّ: فقد رفضت القبائل دفع «أتاوة» إلى قريش، وتفيدنا كتب التّاريخ[33] في هذا المستوى في التّأكّد من أنّ المرتدّين هم أغلب القبائل العربيّة باستثناء قريش وثقيف وأهل يثرب. ثارت هذه القبائل على استئثار قريش بالحكم وتحكّمها في اقتصاد الدّولة الفتيّة، فقد كان الخليفة وكبار رجال الدّولة وأمراء الجيش من قريش. وبإضافة التّحكّم في ميزانيّة الدّولة إلى القبيلة ذاتها طفا على السّطح الحقد القبَليّ[34]، ومن هنا فلا علاقة للردّة بحرارة الإيمان.

خضعت الأحداث في سقيفة بني ساعدة ثمّ اختيار الخلفاء والفتوحات والردّة والفتنة إلى عوامل متعدّدة أهمّها العامل القبليّ. ويفيدنا التّاريخ أيضًا بتنوّع طرق التّعيين والاستخلاف قبل المآل إلى النّظام الوراثيّ، وإذا انطلقنا من طرق وصول الخلفاء الأربعة المسمّين بـ «الرّاشدين» إلى الحكم قبل الانقلاب الأمويّ ألفينا أربعة مناهج في الاستخلاف أو المبايعة، إذ كان تدخّل عمر بن الخطّاب حاسمًا في ترجيح كفّة أبي بكر وإن بقوّة السّلاح، فكانت مبايعة فرديّة يتحرّج ضمير المسلمين منها ويعتبرها استثناءً أو «فلتةً» فرضتها مقتضيات خاصّة ولا ترقى أن تكون أصلاً شرعيًا، فالأصل في المبايعة كما يوجزه رشيد رضا «**أن تكون بعد استشارة جمهور المسلمين واختيار أهل الحلّ والعقد ولا تُعتبر مبايعة غيرهم إلاّ أن تكون تبعًا لهم**»[35]. بينما أوصى أبو بكر إلى عمر بعد مشاورة الوجهاء، واختار عمر ستّة صحابة سُمّوا بأهل الشّورى، ثمّ احتدّ الصّراع بين بني أميّة وبني هاشم أقوى عصبيّتين في قريش.

نقف إذن على أربعة أشكال في الوصول إلى الحكم مثّلت مناهج سياسيّة عمليّة، وعلى الرغم من الاعتراضات المحدودة على الطّريقتين الأولى والثّانية لم يعرف التّاريخ السّياسيّ للمسلمين الأوائل صراعًا دمويًا إلاّ بعد الفتنة العشائريّة. ولا يمكن المجادلة في نجاح السّياسة الّتي اتّبعها الصّحابة داخليًا وخارجيًا، ذلك أنّ أهمّ ما ميّز سياستهم وأكسبها حصانة النّجاعةُ المحاطة بقدر من الكفاءة والعدل والعلم والأخلاق. لكنّ الصّدفة لعبت دورًا كبيرًا في توجيه الاختيارات السّياسيّة الأولى وجهةً خدمت توسّع الدّولة الإسلاميّة وقوّتها الاقتصاديّة تبعًا، وتعني الصّدفة انعدام قانون منظّم للسّلط. لذلك فقدت السّياسة تدريجيًا أخلاقيّاتها ففقدت نجاعتها. وهنا لم يمارس المثقّف دوره الإيجابيّ في تعديل مسارات الدّولة بل استقال عن وظيفة التّأسيس نحو التّبرير.

---

32 لذلك لم يتحرّج الصّحابة من مراجعة أحكام تشريعيّة منصوصة كثيرة.

33 راجع تاريخ الطّبري، ج3، ص ص 252-249

34 يقول هشام جعيّط في ذلك: "لقد استعدّ القرشيّون، وهم في أغلبيّتهم وافدون جدد إلى الإسلام، للاضطلاع بالدّور الأوّل في الدّولة الجديدة، لأنّهم قبيلة النّبي ولأنّ أواصر الدّم ستفوق الولاء الدّينيّ المحض"، راجع: الفتنة الكبرى، ص 31، راجع أيضًا: الجابري: العقل السّياسيّ العربيّ. ص 166

35 رضا، محمّد رشيد. الخلافة. ص 21

3. المرجعيّة «العلميّة»:

هل صاغ علماء الإسلام نظريّة في الحكم تنسجم مع مقاصد الخالق ومصالح الخلق؟ والمقصود بالنّظريّة الجانب القانونيّ الهيكليّ الإداريّ لا الجانب الأخلاقيّ الموكول إلى ضمير الأمير. وتتضاعف خطورة السّؤال إذا استحضرنا خطورة منصب السّلطان الّتي عبّر عنها ابن تيميّة بقوله: «**يجب أن يعرف أنّ ولاية أمر النّاس من أعظم واجبات الدّين، بل لا قيام للدّين إلاّ بها**»[36]. وهو يمرّر بذلك مسلّمة ضرورة المُلك على الرغم من أنّها ضرورة عقليّة لا شرعيّة، ويُلزم الفقهَ الإسلاميّ ضمنيًا بتقديم العناية بأصول الحكم حتّى «**تكون كلمةُ الله هي العليا**»[37].

لكنّ المتأمّل في حظّ المسألة السّياسيّة من الدّراسة الفقهيّة يلحظ في البدء خفوت مباحثها حتّى خلت منها الموسوعات التّأسيسيّة كالفتاوى الهنديّة الحنفيّة ومدوّنة سحنون المالكيّة، وقد بدأ تقنين الإمامة في الفكر الشّيعيّ ثمّ شجّع الخلفاء العبّاسيّون الفقهاءَ على تدوين «الأدبيّات السّلطانيّة»، وبقيت مسائل الحكم مبثوثة في كتب الفقه في نوازل متفرّقة لا أبواب مستقلّة على غرار مدوّنة الحديث النّبويّ[38].

وتسمح لنا مقاربة كتاب «السّياسة الشّرعيّة في إصلاح الرّاعي والرّعيّة» لابن تيميّة بالحصول على صورة نمطيّة للفقه السّياسيّ الإسلاميّ، خاصّة وأنّ تأخّره سمح له بالاستفادة من الأحكام السّلطانيّة وفقه المذاهب السنيّة.

يفهم ابن تيميّة الإمارة/الولاية[39] على أنّها أمانة إلهيّة، وهو فهم قد يجرّ إلى أحد أمرين: إمّا «توريط» الوالي وتحسيسه بثقل وظيفته بما يغلق الباب أمام الظّلم وإمّا فتحه بتفويض إلهيّ يبعده عن المحاسبة. وتنسحب هذه الأمانة على ولاّة الأمصار كما تنسحب على السّلطان المطالَب باستعمال الأصلح واختيار الأمثل فالأمثل ما أمكن، إذ «**يجب على وليّ الأمر أن يولّي على كلّ عمل من أعمال المسلمين أصلح من يجده لذلك العمل**»[40]. ومن يولّي غير الأحقّ لسبب من أسباب المحاباة فقد خان الأمانة، خان الله والرّسولَ. وبذلك فإنّه يقارب مسألة الحكم بمصطلحين أخلاقيّين هما الأمانة والخيانة، ولا يحدّد آليّات مراقبة الولاّة ومحاسبتهم وعزلهم، بل يوكل الأمر إلى اختيار السّلطان مكرّسًا الطّابع الفرديّ للحكم، فهو الّذي يعيّن ويعزل ويجتهد ويختار... وفي حالة الخطأ يُتّهم بالتّقصير إن غاب التّعمّدُ، وبالخيانة إن حضر. ولكن ماذا

---

36 ابن تيميّة، تقيّ الدّين. السّياسة الشّرعيّة. ص 186

37 يُطرح السّؤال تبعًا: هل ضمن فقه السّياسة أن تكون كلمة الله هي العليا. سنحاول تقليب المسألة في هذا القسم.

38 علّل علي عبد الرّازق هامشيّة الفكر السّياسيّ لدى العرب بمنع السّلطان الخوض في تفاصيله، لأنّ الخلافة الحقّ تقوم على البيعة الشّعبيّة أو مباركة أهل الحلّ والعقد، ولأنّ الدّين الإسلاميّ يقدّس الحريّة ويمنع المسلمين من الخضوع لغير الله. فالخلافة بصيغتها التّاريخيّة مفارقة لعلوم اليونان والقرآن "ومن هنا نشأ الضّغط الملوكيّ على حريّة التّعبير واستبداد الملوك بمعاهد التّعليم...". الإسلام وأصول الحكم. ص 133

39 تحاشى استعمال مصطلح "خلافة" لأنّه كتب في ظلّ حكم المماليك.

40 ابن تيميّة، تقيّ الدّين، السّياسة الشّرعيّة، ص 21

بعد هذا الحكم الأخلاقيّ؟ كيف السّبيل إلى إلغاء المحاباة في التّعيينات وضمان استراتيجيّة واضحة في التّولية ومعارضة الأحكام السّياسيّة الجائرة؟ يبدو أنّ المسألة العمليّة الإجرائيّة لم تشغل بالَ الفقيه حتّى في الباب المخصّص للأموال، فهو لا ينظّم المسائل الماليّة تنظيمًا إداريًا يمنع الفساد الماليّ وإنّما يوكل المسألة إلى الضّمائر ويتناولها أخلاقيًا.

إنّ النّوايا الحسنة لا تصنع التّاريخ، وإنّ الاكتفاء بالبعد الأخلاقيّ لا يمكن أن يتمخّض عن سياسة راشدة وأن يقنّن آليّات الحكم والمعارضة، لذا كانت دائرة المسكوت عنه في الخطاب الفقهيّ السّياسيّ في توسّع، فلا حديث عن المعارضة الشّرعيّة وشرعيّة البيعة بشكلها القديم وحجيّة نظام الوراثة ومَن يختار أهل الحلّ والعقد وحدود مهامّهم خاصّة في حال التّعارض مع خيارات السّلطان السّياسيّة وآليّات مراقبة الولاّة وعزلهم عند الاقتضاء وسبل مشاركة العامّة في صنع القرار السّياسيّ... ولا يجب أن يُفهم أنّ هناك أسبابًا إيبيستيميّةً معرفيّةً تبرّر السّكوت عن هذه التّفصيلات السّياسيّة اللاّحقة، ذلك أنّ نصوص القرآن والحديث أسّست لمبادئ سياسيّة كان يمكن للنّظريّة الفقهيّة أن تطوّرها وأن تستفيد منها في صناعة القانون كمبدأ الشّورى العامّ ومفهوم «الرّعي» الّذي يسحب المسؤوليّة على كلّ أفراد المجتمع، كلّ حسب موقعه ووظيفته، ومفهوم الحريّة الّذي كان يجب تعديته من مجال الاعتقاد إلى مجال الاجتماع.

ينبغي الإقرار إذن بأنّ التّراث الإسلاميّ خال من نظريّة مفصّلة في الحكم تقنّن الهياكل الإداريّة وآليّات سياسة الدّولة بشكل دقيق وعادل، إنّه قد يمدّنا بـ «الأخلاق» ولكنّه لا يمدّنا بالقانون.

وإذا كان القانون يتوفّر على شروط الدقّة والوضوح في تحديد المهامّ والحقوق فإنّ ترك المسألة للأخلاق يجعل أبوابها مشروعة أمام تسرّب أخلاق الملوك أو الأخلاق الّتي يريد الملوك نشرها بين النّاس. وهنا يفقد العالِمُ سلطتَه الإنشائيّة شيئًا فشيئًا ليتحوّل إلى عون من أعوان السّلطان وظيفته تبرير تصرّفاته وتشريعها.

فإذا التفتنا إلى صيغة البيعة – مثلاً- وجدنا أنّ النّظريّة الفقهيّة تؤصّلها وفق المعادلة التّالية كما يوجزها رشيد رضا: «**الأصل في البيعة أن تكون على الكتاب والسنّة وإقامة الحقّ والعدل من قبله وعلى السّمع والطّاعة في المعروف من قِبَلِهم**»[41]. وبذلك تفصل المنظومة الفقهيّة تمامًا بين الفعل و«اللاّفعل» أو بين السّلطة الفاعلة يستأثر بها الخليفة والتّلقّي السّلبيّ قدر العامّة، وقد استنتج العلماء هذه الصّيغة عبر قياس فاسد: إذا قاسوا المسألة على مبايعة المؤمنين لمحمّد رسولاً من الله لا سلطانًا منهم، وبالتّالي فإنّ قياس السّياسة على النّبوّة لا يستقيم.

41 رضا، محمّد رشيد، الخلافة، ص 32

انجرّ عن هذه المقايسة الخاطئة بمقاييس الأصوليّين أنفسهم[42] سيادة القول بتحريم الخروج على السّلطان والثّورة عليه، وتدعّم هذا الحكم بقاعدة اجتماعيّة مزيّفة ومخادعة تجد تعبيرها في صياغة قرآنيّة تمّ الانزياح عن دلالتها وهي «**الفتنة أشدّ من القتل**»[43]. يضيف رشيد رضا: «**وجملة القول إنّ العلماء اتّفقوا على وجوب الخروج على الإمام بالكفر واختلفوا في الظّلم والفسق لتعارض الأدلّة ومنها سدّ ذريعة الفتنة. والتّحقيق المختار أنّ على الأفراد الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر بشروطهما دون الخروج على وليّ الأمر بالقوّة**»[44].

يتعارض السّكوت عن الظّلم وقبوله مع فلسفة الإسلام الاجتماعيّة ومبدأ تحريم طاعة المخلوق في معصية الخالق، ولا يجب الانخداع بالمعادلة السُنيّة السّلفيّة الّتي ترى أنّ الخروج على السّلطان هو المتسبّب في انتشار الفتن بين المسلمين على مدى تاريخهم كلّه تقريبًا، فالواقع أنّ السّكوت عن الاستبداد السّياسيّ انجرّ عنه انتشار الفساد، وكان يمكن إيقافه بثورة جماعيّة واحدة مثلاً.

لقد حاول أهل السنّة أن يستمدّوا من مدوّنتهم السنيّة ما يمنع الثّورة على الاستبداد، ولئن كان الغرض تحصين السّياسات القائمة مهما ارتكبت من المظالم فإنّ أغلب الرّوايات ينطق بنقيض المقصود منه.

يستأنس المحافظون على نظام الخلافة بصيغة مبايعة الصّحابة للرّسول باعتبارها صيغةً سياسيّةً نموذجيّةً تحدّد طبيعة العلاقة الشّرعيّة بين الحاكم والمحكوم، ويتواتر في كتب الحديث «**عن عبادة بن الوليد بن عبادة عن أبيه عن جدّه قال: بايعنا رسول الله صلّى الله عليه وسلّم على السّمع والطّاعة في العسر واليسر والمنشط والمكره وعلى أثرة علينا وعلى أن لا ننازع الأمر أهلَه وعلى أن نقول بالحقّ أينما كنّا، لا نخاف في الله لومة لائم. قال: إلاّ أن تروا كفرًا بواحًا**»[45]. يبدو أنّ الاستثناء الأخير هو ما شدّ المنظّرين السّياسيّين في إطار الدّولة العبّاسيّة خاصّة، فراحوا يدعمونه بروايات أخرى تفرض على العامّة طاعةَ أميرها ما رأته يصلّي، وتدعوها إلى الصّبر على الظّلم والاستبداد، وتوجب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن في كلّ حال، وتحرّم الخروج على الطّاعة ومفارقة الجماعة. وهنا تندرج مرويّات كثيرة في باب حكم من فرّق أمر المسلمين وهو مجتمع.

بيد أنّ صحيح مسلم تضمّن بابًا حاسمًا في وجوب طاعة الأمراء في غير معصية وتحريمها في المعصية، وهو ما أحرج الضّمير الجمعيّ الإسلاميّ، إذ يُعدّ سكوته عن الحقّ قرونًا معصيةً مسترسلةً. يورد مسلم في ثنايا الباب قول النّبيّ: «**على المرء المسلم السّمع والطّاعة فيما أحبّ وكره إلاّ أن يُؤمرَ بمعصية،**

42 إذ يفرضون التّماهي بين الأصل والفرع.

43 البقرة 2: 191، وتجمع كتب التّفسير على أنّ الفتنة الشّرك ولا علاقة لها بطاعة السّلطان الجائر بل جاءت في سياق الأمر بمقاتلة الطّغاة.

44 رضا، محمّد رشيد، الخلافة، ص 33

45 صحيح مسلم، كتاب الإمارة، الحديث عدد 1709

فإن أُمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة»[46]. ينسجم هذا الحديث مع مبادئ الإسلام ولا يعبّر عن إيديولوجيا سياسيّة أو مذهبيّة، وبالتّوازي فإنّه يُسقط سلاحي «الكفر» و»الجماعة» اللذيْن تسلّح بهما معارضو الثّورة السّياسيّة في تاريخ المسلمين.

ومن مجموع هذه الأحاديث الّتي تبدو في الظّاهر متعارضة تبزغ فلسفة الإسلام في الحكم، فلسفة تبحث عن الوحدة مصدرًا للقوّة، وهذا أمر بديهيّ، فلا يُعقل تحويل كلّ اختلاف سياسيّ إلى ثورة وقتال، وبتعبيرنا المعاصر كلّ معارضة إلى اعتصام وعصيان مدنيّ، لذا كان الردّ الشّرعيّ عنيفًا على من يفرّق أمر المسلمين وهو مجتمع: فاقتلوه. ولكن ألا يصدق هذا الحكم في الواقع على الحكّام قبل الخارجين عليهم؟ أليس الحاكم هو الأقدر على تفريق حال الأمّة؟ إنّ من المغالطة المماهاة بين الخروج على السّلطان والخروج عن الجماعة، فلا يجوز اختزال الأمّة في فرد[47].

يضاف إلى ذلك أنّ قراءة العلماء للأحاديث كانت عكسيّة، فبقدر ما ارتقت المرويّات عن النّبيّ بالإنسان المتلقّي المكلّف، وأمرته ألاّ يخاف في الله لومة لائم وأن يُقيّم عملَ الإمام فلا يلتزم به إن رآه بعقله خارجًا عن المشروع، وأوكلت المسؤوليّة إلى كلّ فرد في الأمّة عبر قاعدة «كلّكم راع وكلّكم مسؤول»، سارت الأدبيّات السّياسيّة في اتّجاه التّعالي بالإمام فوق رتبة الإنسان والانحدار بوظيفة العوامّ إلى ما دون الإنسانيّة.

ولا فرق في هذا المستوى بين النّظريّتين الشّيعيّة والسنّيّة، فإذا كان الإمام الشّيعيّ معصومًا مختارًا من الله يتّصل به عالمًا بأسرار الغيب وبما يخفى عن النّاس، فإنّ خلفاء بني العبّاس استفادوا ممّا يسمّيه الجابري «ميثولوجيا الإمامة» ليسحبوها على الخليفة السنيّ، ويصبغوا سلطانه برداء دينيّ عبّرت عنه مقالة المنصور الشّهيرة «إنّما أنا ظلّ الله في الأرض». وتلتقي فكرة الإمامة الشّيعيّة ونموذج الخلافة السنيّة في عزل العامّة عن الحياة السّياسيّة، سواء عن طريق فكرة المهدي في الثّقافة الشّيعيّة أو من خلال رمز دينيّ بديل لدى أهل السنّة تمثّل في ميثولوجيا الحديث النّبويّ، يقول الجابري: **«تنطوي فكرة «المهدي» على إيديولوجيا كاملة، «إيديولوجيا المساكين» الّذين لا يملكون القدرة على رفع الظّلم الواقع عليهم فينتظرون الخلاص من شخص يبعثه الله «ليملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت جورًا»**[48].

وعوّضت الآدابُ السّلطانيّة في البلاطات العبّاسيّة دور متخيّل الإمامة فأحاطت الخليفة بهالة من التّقديس تنزّهه عن المعارضة السّياسيّة، وتحوّلت مهمّة الخاصّة من العلماء إلى حمل العامّة على طاعة الأمير. وإذا استحضرنا أنّ فئة الخاصّة تمثّل في الهيكل السّياسيّ لنظام الخلافة أهل الحلّ والعقد وقفنا على عمق مأساة الإنسان العربيّ العاميّ: فالخاصّة تحرّم عليه المعارضة السّياسيّة والرّسول يحرّم عليه السّكوت

46 صحيح مسلم، كتاب الإمارة، الحديث عدد 1839

47 انظر كيف عدل ابن تيميّة عن مصلحة الأمّة إلى مصلحة الإمام، راجع السّياسة الشّرعيّة، ص ص 67-69

48 الجابري، محمّد عابد، العقل السّياسيّ العربيّ، ص 307

عن الحقّ، وبين هذين المحرّمين يقع في الاستلاب والسّلبيّة. إنّ الدّور الّذي قام به المثقّفون المتواطئون مع الخلافة العبّاسيّة كان مؤثّرًا جدًا في اتّجاه سير الحياة السّياسيّة. يقول ابن المقفّع نافيًا عن العامّة كلّ فاعليّة سياسيّة أو أخلاقيّة أو دينيّة: «**وقد علمنا علمًا لا يخالطه شكّ أنّ عامّة قطّ لم تصلح من قبل أنفسها، وأنّها لم يأتها الصّلاح إلاّ من قبل إمامها**»[49]. وعلى الأرضيّة ذاتها تقف مقالة الماوردي: «**وحاجة الخاصّة للعامّة في الاستخدام كحاجة الأعضاء الشّريفة إلى الّتي ليست بشريفة**»[50].

وبذلك أُنتزع من العامّة العقل والفعل والأخلاق الّتي حُصرت في دائرة المَلك والمقرّبين منه. ويبدو أنّ هذه المعادلة مثّلت واحدًا من أهمّ أسباب تأجّل النّهضة السّياسيّة العربيّة مقارنة بما حصل في أوروبا، فغياب فلسفة التّنوير هو نتاج التّواطؤ القصديّ أو القسريّ بين المفكّر والأمير[51]، ونتج عنه انتشار ثقافة التّواكل والخوف: تمثّل التّواكل في اعتزال العمل السّياسيّ ومثّل الخوف مآلاً بديهيًا للمماهاة بين المعارضة السّياسيّة والمعارضة العقديّة، يقول الجابري: «**الاتّجاه إلى المماثلة بين الله والخليفة يسود المخيال الدّينيّ والسّياسيّ في العصر العبّاسيّ**»[52].

لقد وضّح علي عبد الرّازق منذ مطلع القرن العشرين علّة تخلّف الفكر السّياسيّ لدى العرب على الرغم من الحاجة إليه وعلى الرغم من اطّلاعهم على علوم اليونان، تكمن العلّة في تحكّم الأمراء في العلوم «**وإنّه لطبيعيّ كذلك في الملك أن يكون عدوًا لدودًا لكلّ بحث ولو كان علميًا يتخيّل أنّه قد يمسّ قواعد ملكه أو يريح من تلقائه ريح الخطر ولو كان بعيدًا**»[53]. ولا ينكر هذا الأمر رشيد رضا ممثّل السّلفيّة المستنيرة حين يقول: «**وقد مهّد أكثر العلماء السّبيل للاستبداد والظّلم بمثل هذا الإطلاق في الخضوع لأهلهما**»[54].

وعملاً بمبدأ «مَن قويت شوكته وجبت طاعته» ضعفت شوكة المسلمين تدريجيًا. ولعلّنا إن أردنا اليوم أن نستلهم الحقيقة التّاريخيّة الكاملة لنظام الخلافة فلا يجب أن نقتصر على الأدبيّات السّلطانيّة ولا على فقه السّياسة، لأنّ الأولى فقدت شرعيّتها بالتّواطؤ والثّاني عبر الإكراه، ولا يجب أن نستمدّها من البلاط بل من الشّارع[55].

---

49 ابن المقفع، عبد الله، رسالة الصّحابة، ضمن الآثار الكاملة، ص 222

50 الماوردي، أبو الحسن، تسهيل النّظر وتعجيل الظّفر في أخلاق الملك وسياسة الملك، دار العلوم العربيّة، بيروت: 1987، ص 231

51 ليس من الغريب تبعًا أن توصف "الثّورة" التّونسيّة بأنّها بلا قيادات، وفي حصولها تأكيد على دور الجماهير في التّغيير.

52 الجابري، محمّد عابد، العقل السّياسيّ العربيّ، ص 378

53 عبد الرّازق، علي، الإسلام وأصول الحكم، ص 133

54 رضا، محمّد رشيد، الخلافة، ص 55

55 تفيدنا كتب التّاريخ والتّراجم والطّبقات في التّعرّف على موقف الضّمير الجمعيّ من تسلّط السّائس على الحياة العلميّة من خلال أنموذج شريح الذي قبل خطّة القضاء في إطار الدّولة العبّاسيّة بعدما رفضها سفيان الثّوري. راجع تاريخ الذّهبي. ص 1729. وابن خلكان، وفيات الأعيان، ص 304، وابن النّديم، الفهرست، ص 208

مراجع البحث السّياسيّ وآفاقه:

من أين يجب أن يستمدّ الفكر السّياسيّ الإسلاميّ مراجعه؟ يستمدّ السّؤال مشروعيّته من انعدام نظريّة سياسيّة تراثيّة متكاملة جاهزة، فقد اكتفى النصّ الدّينيّ بتقديم مبادئ تنزع نحو التّعميم لم يُفلح الخطاب السّياسيّ في تقنينها أو لم يستطع العالِم أن يتخطّى الرّقابة السّياسيّة ليمارس سلطته التّأسيسيّة ويبلور العلوم السّياسيّة. ويجب الكفّ في هذا المستوى عن استدعاء مقاطع نصيّة –قرآنيّة أو نبويّة- تنطق بمصطلحات سياسيّة لإنطاقها ببرنامج سياسيّ أو نظام دينيّ في الحكم. ويبدو أنّ الفكر الاستشراقيّ مارس دورًا فاعلاً في الإقناع بأنّ شموليّة الدّين الجديد تستتبع التّداخل بين الدّينيّ والسّياسيّ بحيث يتعذّر الفصل بين المجالين أي «عَلمنة» المجتمعات المسلمة. يقول برنار لويس في ذلك: «**لم تكن هناك في الإسلام الكلاسيكيّ حدود فاصلة بين المسجد والدّولة**»[56]، ويبني على هذه المقدّمة «اللاّتاريخيّة» نتيجة خطيرة تربط بين الشّريعة والمقدّس وبين كلّ فروع المسألة السّياسيّة والدّين الإسلاميّ قائلاً: «**تحتوي الشّريعة - أي القانون المقدّس للإسلام - على كلّ مجالات النّشاط الإنسانيّ، وبالتّالي من الطّبيعيّ أن تحتوي على كلّ النّشاط الحكوميّ في كلّ صوره وفروعه**»[57].

أزعج التّعميم الأخير غير مفكّر عربيّ في الشّأن السّياسيّ الإسلاميّ، لأنّ الآيات المحدودة المنشغلة بمسائل سياسيّة جزئيّة ومتفرّقة لا يمكن أن تمثّل قانونًا سياسيًّا كاملاً، من هنا يذهب محمّد الشّريف الفرجاني إلى أنّه «**من الصّعب أن ننسب للقرآن والوقائع المؤسّسة للإسلام موقفًا واضحًا وقطعيًّا ممّا هو سياسيّ ومن العلاقة بين الدّولة والدّين، سواء في اتّجاه الفصل أو الوصل بينهما**»[58]. وعلى الأرضيّة ذاتها وقف عبد الجواد ياسين حين قرّر أنّ تلاحم الدّين والدّولة انعكاس لواقع تاريخيّ وليس للنصّ، فحضور الدّولة هو الّذي كرّس مفهوم الشّريعة لا العكس، إنّ «**ما هو حاضر في النصّ - باستثناء المطلق الإيمانيّ الأخلاقيّ - هو معالجات تفصيليّة لواقعات محليّة ذات طابع آنيّ خاصّ بمجتمع النصّ، وتمّ استصحابها - بسبب الدّولة - إلى المجتمع الإسلاميّ الجديد مع توسيعها فقهيًّا**»[59].

لا يملك النصّ الدّينيّ إذن سلطة تشريعيّة إذا عزل عن سياقه النصيّ الكامل وعن سياقه التّاريخيّ وعن سياقه المقاصديّ، وهذا هو الضّامن لخروج الفكر الإسلاميّ من مأزق التّناقض وسطحيّة النّظر ومفارقة جوهر الرّسالة المحمّديّة في التّاريخ.

---

56 لويس، برنار. لغة السّياسة في الإسلام، ص 11. راجع أيضًا: برنار لويس: جذور السّخط الإسلاميّ. ص 13، وراجع أيضًا كلود ليفي ستروس: علم الإناسة.

57 المرجع نفسه، ص 51

58 الفرجاني، محمّد الشّريف، السّياسيّ والدّينيّ في المجال الإسلاميّ، ترجمة محمّد الصغير جنجار، منشورات مقدّمات: الدّار البيضاء، 2008، ص 90

59 ياسين، عبد الجواد، الدّين والتّديّن، ص 356

ولئن شهدت أنظمة الحكم منذ لحظة أبي بكر إلى حين إلغاء أتاتورك نظام الخلافة عام 1924 تعرّجات ومناهج في الحكم مختلفة فإنّ أكثرها رشدًا لا يستطيع أن يلبّي احتياجات المسلم المعاصر وتطلّعاته إلى أن يمارس دوره الإيجابيّ في صنع القرار السّياسيّ.

أمّا الفقه السّياسيّ فقد وُجد مكرهًا على فعل التّبرير دون التّأسيس والتّواطؤ القصديّ أو القسريّ، وظلّت سلطة العالِم في تراجع أمام تنامي تدخّل السّائس في المشهد الثّقافيّ لاسيما منذ الخلافة العبّاسيّة، لذلك لم يفلح الفكر السّياسيّ العربيّ في تحويل الأخلاق إلى قانون بل كرّس على التّدريج أخلاق التّواكل والحياد.

ولا يجب التّعويل على البعد الإيجابيّ في شروط الخليفة في مستويي الأمانة والضّبط، لأنّها شروط صوريّة مادامت آليّة الاختيار منعدمة، إذ لم تتوفّر أمام المسلمين - نظريًا أو عمليًا- فرص تضمن لهم حريّة المبايعة لاختيار الأصلح[60]، فالتّنافس السّياسيّ اقتصر على دائرتي السّلاح والفتن، ولم تترسّخ فكرة الانتقاء بين اختيارات، فضلاً عن أنّ آليّة مراقبة الخليفة ظلّت منعدمة على مدى التّاريخ الإسلاميّ لأنّ أهلَ الحلّ والعقد حَجبوا هذا الحقَّ عن العامّة ثمّ حُجبوا عنه. ووَجدت العامّة نفسَها ممزّقة بين ممنوعين، فالثّورة على السّلطان محرّمة بذريعة الفتنة والطّاعة في معصية محرّمة بدليل النصّ والعقل.

بان إذن افتقاد «الخلافة الدّينيّة» مرجعيّة نصيّة أو مرجعيّة تاريخيّة أو مرجعيّة قانونيّة علميّة. فلم تكن غير آليّة حكم سياسيّة رأى فيها المسلمون الفاعلون الإمكان العمليّ والنّجاعة السّياسيّة فاختاروها لا على أنّها نظام دينيّ، بل إنّ الخلافة بصيغتها السّائدة عمليًا ونظريًا - في الفقه والأدبيّات السّلطانيّة ونظريّة الإمامة الشّيعيّة- مخالِفة لنظريّة الاستخلاف ولحريّة التّكليف.

وتنشأ الغرابة حين يقدّم العدول عن رسالة الإسلام على أنّه تمام الوفاء للإسلام. فالمتخيّل السّائد بين فئات عريضة من النّخب العربيّة - عدا الشّعوب - أنّ الوفاء للسّلف يقتضي إحياء منصب الخلافة على أنّه الكفيل بوحدة المسلمين وعزّتهم. وفي الحقيقة والواقع فإنّ استدعاء هذا النّظام من جديد في المعركة السّياسيّة اليوم هو عدول عن توجّهات الإسلام و»أدلجة» سافرة للتّراث، من هنا نرى أنّ «السّلفيّة» خاوية من المعنى لا تبحث عن القيمة الإجرائيّة لأطروحاتها، وتنطوي على مفارقة إذ ترتدّ عن تراث السّلف ثمّ تظهر الوفاء له. وإذ تعتقد جماعات من المسلمين أنّ تطبيق الشّريعة هو الضّامن الوحيد لفاعليّة الإسلام وتشترط هيكل

60 الأدلّة على ذلك كثيرة في تاريخ المسلمين، ويمكن أن نستشهد بمحنة مالك بن أنس حين ضرب لإفتائه بعدم شرعيّة مبايعة العبّاسيّين. راجع: ابن فرحون، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، ص27. راجع أيضا: ابن قتيبة، الإمامة والسّياسة. ص281. وابن النّديم، الفهرست، ص 200. وتاريخ الذّهبي، ص 1464

الخلافة ليقف على قيام الدّين فإنّ أغلب ما يُظنّ من الدّين داخل في باب الاجتماعِ[61]، والشّريعةُ[62] إلى ذلك مناهج متطوّرة في جدل حيّ مخصب بين السّماء والأرض، وأيّ فهم لها على أنّها المشروع الإسلاميّ المقدّس انحراف عن جوهر التّكليف واستقالة عن تحمّل المسؤوليّة، والتّشريع والتّقديس فعلان لا يلتقيان لتحوّل الأوّل وبشريّته وثبات الثّاني وتعاليه عن التّاريخ.

يتقوّى فعل الإغراب حين يُتصوّر وجود تصادم تامّ ومبدئيّ وثابت وشامل بين التّراث والحداثة في مستوى المبادئ السّياسيّة، فيذهب أغلب المستشرقين[63] إلى أنّ بنية الإسلام تتأبّى عن الاستقالة عن الشّأن السّياسيّ فتتعذّر عَلمنة الدّولة والمجتمع، ويذهب أغلب علماء العرب بالمقدّمة السّابقة في الاتّجاه العكسيّ تمامًا[64] وينادي بإحياء خطّة الخلافة طريقًا إلى حاكميّة الله دون حاكميّة الإنسان[65] ويرفض قانون الأغلبيّة المعمول به في الدّيمقراطيّات الكلاسيكيّة داعيًا إلى تحكيم الكتاب والسنّة، ولربّما رفض بعضهم المشاركة في الانتخابات لأنّها غير المبايعة ودافع عن قرشيّة الإمام.

إنّه يفعل ذلك في وقت تفكّر فيه الأدبيّات السّياسيّة الغربيّة في «ما بعد الحداثة»: تطعيم الدّيمقراطيّة التّمثيليّة بأخرى تفاعليّة تضمن فاعليّة أكبر للإنسان في الاختيار والممارسة. فيذهب ميراي دالماس في مقال له بعنوان comment ré oxygéner les espaces politiques إلى أنّ الدّيمقراطيّة بصيغتها الحاليّة لم تعد كافية، لأنّها تحمل شعار «انتخبونا وسنفكّر بدلاً عنكم» في حين تريد الشّعوب أن تفكّر بنفسها، لذلك يؤكّد أنّ «الدّيمقراطيّة التّفاعليّة ليست خديعةً ولا وهمًا»[66] La démocratie participative n’est donc ni un levure ni un mythe.

فالأحزاب والنّقابات لم تعد الوحيدة في المجال السّياسيّ، بل صارت منافَسة بأشكال أخرى من التّعبير الدّيمقراطيّ والشّعبيّ كالجمعيّات ومواقع التّواصل الاجتماعيّ. ويستشهد روني باسات بمقالة كوفي عنان إلى جمع من السّياسيّين: «لقد صارت الشّعوب راغبة عن أن تكون سلبيّة، راغبة في المشاركة الفعليّة» les

61 قدّم عبد الجواد ياسين بحثًا حسنًا في التّمييز بين الدّين والتّديّن، وبين إرادة الله الخالقة وإرادته الشّارعة وانتهى إلى أنّ "إرادة الله الأزليّة هي القانون الأخلاقيّ العامّ، وهو القانون أو التّشريع الوحيد الّذي أصدره الله إلى البشر، ولذلك فهو جزء من المطلق الدّينيّ الّذي لا يتغيّر. أمّا التّشريعات التّفصيليّة فهي تجلّيات اجتماعيّة لهذا القانون العامّ تتغيّر بحسب طبيعة الشّعب والزّمان والمكان، أي بحسب تغيّر الاجتماع"، الدّين والتّديّن، ص 56

62 تحضر عبارة الشّريعة في الخطاب القرآنيّ في اشتقاقات وسياقات محدودة ولكنّها لا تدلّ أبدًا على المعنى القانونيّ، وإنّما تحيل على معاني الدّين أو المنهج أو الطّريق.

63 راجع برنار لويس وإدوارد سعيد، الإسلام الأصوليّ. طبعة أولى، دار الجيل، بيروت: 1994

64 وإن كان المستشرقون والمحافظون يلتقون في نقطة تقرير تعذّر الفصل بين الدّينيّ والسّياسيّ في البيئة الإسلاميّة.

65 يرفض التيّار السّلفيّ والحركات الإسلاميّة المبكرة فكرة الدّيمقراطيّة لأنّها تشريك للإنسان في خاصيّة إلهيّة هي الحكم والتّشريع. ويعتمد كلاهما على آيات تنطق بمادّة (ح، ك، م) في اشتقاقات مختلفة أهمّها تلك الواردة في سورة المائدة، لكنّ مراجعة كتب التّفسير تكشف أنّ مجال تلك الآيات جميعها العقيدة لا السّياسة، والمخاطَب فيها الكفّار لا المسلمون.

66 Mireille Delmas. Comment ré oxygéner les espaces politiques. Dans: Pour un nouvel imaginaire politique. P28.

gens ne veulent plus être passifs, ils veulent participer. وتنبّأ بأنّ «ضغط الشّارع[67] هو التّعبير عن ضغط الشّعوب» la pression de la rue, c'est le lobbysme des peuples[68].

إنّ دور رجل السّياسة محدود حسب روني باسات، لأنّ نظره مقتصر على الآنيّ بينما يحتاج الأمر إلى عرّافين بالآتي، دارسين للبنية الشّعوريّة واللاّشعوريّة للمواطن[69].

لقد ضمنت نظريّة الاستخلاف في صيغتها الإسلاميّة مسؤوليّة كلّ فرد في التّاريخ، واحتفى التّراث الدّينيّ في العهد القرآنيّ/المحمّديّ بقيمة الإنسان عبر مفاهيم الشّورى والرّعاية والمراقبة والمحاسبة ونبذ الخوف.. في حين همّشها التّراث السّياسيّ العمليّ ثمّ كرّس الفكر السّياسيّ النّظريّ فعلَ التّهميش وبرّره وشرّع له، فضاعت قيمة الإنسان في التّاريخ[70].

ويتقاطع التّراث الإسلاميّ التّأسيسيّ قبل أن يُسيَّس ويُؤدلج مع مبادئ الحداثة في نقطة إعلاء قيمة الفرد، لذا يجب الكفّ عن تصوّر وجود تصادم تامّ ومبدئيّ بين الأصالة والمعاصرة في المحور السّياسيّ. وليس هذا القول من قبيل إسقاط مفهوم الشّورى على الدّيمقراطيّة أو البيعة على فعل الانتخاب أو تصوير الإجماع على أنّه رديف الرّأي العامّ كما يسوّق لذلك الإسلام السّياسيّ، وإنّما الأمر أنّ النصّ الدّينيّ وتاريخ المسلمين توفّرا على مرونة وتنوّع في تصوّر نظام الحكم، وعلى حزم وقطع بأنّ الإنسان هو جوهر العمليّة السّياسيّة بما هي شأن دنيويّ لا تعبّديّ. وتبعًا لذلك يتهافت تصوّر وجود تعارض مبدئيّ بين الإسلام والعَلمانيّة. والمرجّح أنّ هذا التّصوّر وليد خلط بين مستويات الإسلام من جهة وتعريف ماهويّ للعلمانيّة يحصرها في دائرة «اللاّدينيّ»، ولا غرو فإنّ أوّل ما دخلت عبارة «عَلمانيّة» إلى الثّقافة الإسلاميّة عبر بوّابة اللّغة التّركيّة كانت تعني اللاّدينيّ أو غير المنتسب إلى دين ممّا قوّى النّفور منها في الأوساط الشّعبيّة، ثمّ ترجمت العبارة اللاّتينيّة بلائكيّة ثمّ عَلمانيّة وعِلمانيّة بفتح العين وكسرها[71]. ويذهب محمّد الشّريف الفرجاني في هذا المستوى إلى أنّ العَلمانيّة ظاهرة كونيّة لا تتّخذ بالضّرورة الأشكال العالقة بها في التّجربة الفرنسيّة أو الألمانيّة، **«وحتّى تكون هذه الكونيّة حقيقيّة وغير مشبوهة، فإنّه يتوجّب علينا القطع مع الميل إلى تعريف العلمانيّة من خلال الأشكال الخاصّة الّتي تتّخذها في سياق تاريخيّ وسوسيوثقافيّ محدّد»**[72]. بناء على ذلك فهي لا تقتصر على الفصل بين الكنيسة والدّولة، فهذا الفصل شكل تاريخيّ فرضته ظروف

67 يجب طبعًا إعداد الشّوارع لتحمّل هذا الدّور السّياسيّ التّعديليّ لأنّ الفوضى لا تكون أبدًا خلاّقة.

68 René Passat. Comment ré oxygéner les espaces politiques. Dans: Pour un nouvel imaginaire politique. P48.

69 يجد الانفلات المطلبيّ في تونس بعد انتفاضة 14 جانفي بعض تفسيره في اللاّوعي السّياسيّ: فطفرة المطالب والحلم بسرعة تحقيقها امتداد لصورة الإمام الإله الموروثة، وتفعيل لآليّة المناقضة الطّفليّة، فالأنا الطّفليّ يعاكس غيره كي يثبت شخصيّته، والاعتصامات – توازيا- تعبير عن رغبة في صنع القرار السّياسيّ بعد عقود بل قرون من التّهميش، وفي التّأسيس لسلطة الشّارع بدل سلطة القصر.

70 يتحدّث حسن حنفي "عن بعدين غابا في تراثنا القديم وسبّبا أزمتنا في وعينا المعاصر، أعني الإنسان والتّاريخ"، في اليسار الإسلاميّ، ص 20

71 لتتبّع تاريخ المصطلح في الثّقافة الإسلاميّة راجع: برنارد لويس، لغة السّياسة في الإسلام، الفصل الأوّل: الاستعارات والإشارات.

72 الفرجاني، محمّد الشّريف، السّياسيّ والدّينيّ في المجال الإسلاميّ، ص 224

تاريخيّة غربيّة، وفي المقابل «**يجب تعريف العلمانيّة باعتبارها نقيضًا للسّلطة العقائديّة أو المذهبيّة سواء كان المذهب المعتمَد من الصّنف التّيوقراطيّ أو لم يكن كذلك، وسواء قامت هذه السّلطة على دين للدّولة أو على الإلحاد أو على أيّ شكل من أشكال الدّولة المذهبيّة أو الإيديولوجيّة**»[73].

ليس يعني التّدقيق في التّعريف أو تخصيص الماهيّة البحث عن صيغة توفيقيّة بين التّراث والحداثة، وإنّما هو وليد قاعدة حضاريّة تفيد أنّ التّحديث لا ينشأ إلاّ من داخل الثّقافة ذاتها، فلن تكون العلمانيّة مقبولة في السّياق الإسلاميّ إلاّ إذا كانت وليدة تفاعل داخليّ بين بنى الفكر والواقع، ولا معنى للدّعوة إلى الفصل بين الدّينيّ والسّياسيّ على مستوى السّلطة في غياب سلطة دينيّة سياسيّة في الإسلام. الأمر نفسه ينطبق على مقولة البعد الفرديّ للدّين، إنّ لها معان أصيلة في الثّقافة الإسلاميّة ولا تحتمل استدعاء مفاهيم غربيّة.

ينطوي الصّراع المحتدم بين السّلفيّة والعلمانيّة في المحور السّياسيّ على عدول غير مخصب عن خصوصيّة التّراث وإلغاء غير مبرّر لخصوصيّة اللّحظة العربيّة الرّاهنة.

73 الفرجاني، محمّد الشّريف، السّياسيّ والدّينيّ في المجال الإسلاميّ، ص 225

قائمة المراجع:

- ابن تيميّة، تقيّ الدّين: السّياسة الشّرعيّة في إصلاح الرّاعي والرّعيّة. طبعة بيروت: مكتبة خيّاط، 1963
- ابن خلدون، عبد الرّحمان (810 هـ/1406م): مقدّمة ابن خلدون. طبعة بيروت/لبنان: دار الجيل، د.ت.
- ابن خلّكان: وفيات الأعيان. طبعة بيروت: دار الكتب العلميّة، 1998
- ابن قتيبة الدينوري: الإمامة والسّياسة. طبعة بيروت: دار الكتب العلميّة، 1997
- ابن المقفّع، عبد الله (142هـ/759م): رسالة الصّحابة، ضمن آثار ابن المقفّع. طبعة أولى، بيروت/ لبنان: دار الكتب العلميّة، 1989
- ابن النّديم، الفهرست. طبعة المكتبة التّوفيقيّة للطّبع والنّشر والتّوزيع، 1997
- اكوافيفا سابينو. علم الاجتماع الدّينيّ: الإشكالات والسّياقات. ترجمة عزّ الدّين عناية. هيئة أبو ظبي للثّقافة والتّراث. 2011
- البخاري، أبو عبد الله محمّد بن إسماعيل (206هـ/870م): صحيح البخاري. تحقيق بدر الدّين جتين ار. طبعة ثانية، تونس/استانبول: دار سحنون ودار الدّعوة، 1992
- الجابري، محمّد عابد: العقل السّياسيّ العربيّ. ط.1، الدّار البيضاء: المركز الثّقافيّ العربيّ، 1990
- جعيّط، هشام: الفتنة. ترجمة خليل أحمد خليل. طبعة بيروت: دار الطّليعة، د.ت.
- حنفي، حسن: في اليسار الإسلاميّ. طبعة أولى، القاهرة/مصر: المركز العربيّ للبحث والنّشر. 1981
- رضا، محمّد رشيد: الخلافة. طبعة القاهرة: الزّهراء للإعلام العربيّ، 1988
- الطّالبي، محمّد: عيال الله. طبعة دار سراس، 1992
- الطّبري، محمّد بن جرير: تاريخ الطّبري. ط.3، القاهرة: دار المعارف، 1962
- عبد الرّازق، علي: الإسلام وأصول الحكم. . الجزائر: موفم للنشر، 1988
- الفرجاني، محمّد صالح: السّياسيّ والدّينيّ في المجال الإسلاميّ. ترجمة محمّد الصغيّر جنجار. منشورات مقدّمات، الدّار البيضاء: 2008
- لويس، برنار: لغة السّياسة في الإسلام. ترجمة إبراهيم شتا. ط.1، دار قرطبة للنّشر والتّوثيق والأبحاث، 1993
- لويس برنار، وسعيد إدوارد: الإسلام الأصوليّ. ط.1، بيروت: دار الجيل، 1994
- الماوردي، أبو الحسن: الأحكام السّلطانيّة. طبعة أولى، الكويت: مكتبة دار ابن قتيبة، 1989
- الماوردي، أبو الحسن: تسهيل النّظر وتعجيل الظّفر في أخلاق الملك وسياسة الملك. دار العلوم العربيّة. بيروت: 1987
- مسلم، أبو الحسين (261هـ/875م): صحيح مسلم. تحقيق محمّد فؤاد عبد الباقي. طبعة ثانية، تونس/استانبول: دار سحنون ودار الدّعوة، 1992
- ياسين، عبد الجواد. الدّين والتّديّن. التّشريع والنصّ والاجتماع. (ط.1) بيروت: دار التّنوير، 2012

- Mireille Delmas. Comment ré-oxygéner les espaces politiques?. Dans: Pour un nouvel imaginaire politique. p28.
- René Passat. Comment ré-oxygéner les espaces politiques?. Dans: Pour un nouvel imaginaire politique. p48.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

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

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2016

All rights reserved © 2016