

31 أغسطس 2016 |

بحث محكم | قسم الدراسات الدينية

حفريات في الاستبداد والمقدّس



عمّار بنحمّودة
باحث تونسي

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

حفريات في الاستبداد والمقدّس⁽¹⁾

¹- نشرت هذه الدراسة في مجلة يتفكرون، العدد الثامن، 2016، إصدارات مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث.

ملخص:

نسعى في هذه الدراسة إلى مقارنة مفهوم الاستبداد وعلاقته بالمقدس الديني من خلال الحفر في طبقاته اعتماداً على المنهج الفوكولتي، وقد أثرنا الانطلاق من الفترة النبوية باعتبارها فترة تأسيسية، ونتيجة الارتباط الوثيق بين نشأة المقدس الإسلامي وبداية الدعوة النبوية، فأما طبقات الحفر فإنها تتجه نحو مجالات معرفية مختلفة وعينات متنوعة اعتبرناها الأسس التي قام عليها مفهوم الاستبداد المقدس. وقد اختلفت أنماط الخطاب المقدس التي أسست لشرعية الاستبداد، وأما مقاصدنا من وراء ذلك فهي نقاش فرضية مفادها أن الاستبداد لا يمكن أن يقف عند حدود الممارسات السياسية، وإنما هو مفهوم يتجسد في كثير من المجالات المعرفية. فلئن بدا الاستبداد في عصرنا حملاً لشحنة سلبية، فإنه قد كان في الفترة التي ننوي مقاربتها أمراً طبيعياً، تفرضه طبيعة العقل الإنساني، وتؤيده المنظومات الفكرية على اختلافها، ولذلك فليس من قبيل الإساءة إلى المقدس اعتبار الخطاب الديني منتجاً للاستبداد، فما يزال خطاب الإمام الذي يتخذ مكاناً مُنتَبِراً¹ يهيمن على المصلين الذين حرّموا حق نقاشه وتعديل آرائه، ويتعالى بالحقائق التي يقدمها عن مواقف السامعين، وما يزال رجل الدين يعتقد أن قوله هو الفصل بحكم منزلته المقدسة، وما يزال الناطقون باسم السماء يعتقدون في قدرتهم على التدخل في كل صغيرة وكبيرة، من خلوة الرجل بزوجه وأبسط قواعد طهارته إلى قرارات الحرب بين الدول. وهو ما يكشف أن الخطاب الديني مسكون بروح الاستبداد واحتكار الحقيقة، وأن الناطقين باسمه يستبدون بآرائهم على غيرهم باحتكارهم فهم الشريعة وتشريع القوانين.

إنّ هذا الوضع هو ما يدفعنا إلى الحفر في طبقات الاستبداد وعلاقته بالمقدس الديني في الممارسات السياسية ومباحث التاريخ والفقه وعلم الكلام. وهي مجرد عينات لاستبداد تشعبت مسالكه وخفيت أساليبه، لا ندعي بها الإحاطة بجميع تجلياته وخفاياه.

وقد اعتمدنا التخطيط التالي:

المقدمة:

- 1- الفترة النبوية: سلطة القرار المقدس وحدود الطاعة.
- 2- كيف نشأ الاستبداد السياسي بعد وفاة النبي؟
- 3- كيف أنتج علم الكلام الاستبداد؟
- 4- كيف ساهم الفقه في ترسيخ الاستبداد؟
- 5- كيف ساهم التاريخ في صنع الاستبداد؟
- 6- على سبيل الخاتمة: كيف نفك الاشتباك بين المقدس والاستبداد؟

1- أي مرتفعاً.

المقدمة

هل نسقط مفاهيم معاصرة على فترة تاريخية سابقة حين نتناول طبائع الاستبداد؟ أليس المصطلح بكلّ دلالاته السلبية إسقاطاً حدثياً على التراث؟ وهل يحول وعينا الحدثي المفتون بالحرية بيننا وبين الفهم الموضوعي لطبائع الاستبداد في تلك الحقبة التاريخية؟

هذه الأسئلة ضرورية لا ريب من أجل تبين شرعية طرح إشكالية الاستبداد في تراثنا الإسلامي، حتى لا يصير الحفر في تلك الفترة ضرباً من الإسقاط الفكري لحاجتنا المعاصرة إلى الحرية والعدالة على العينة التراثية التي لا شك أنها تحتوي منطقاً داخلياً يبررها، فدراستنا تهدف إلى مقارنة مسألة الاستبداد مقارنة علمية تستوعب بيئتها وتراعي الاختلافات الإبتيمية بين عصر إنتاجها القديم وعصر تقبلها الحديث. وذاك رهان قد يهدّد بخيبة المركزية ونشوة الاعتداد بالحرية المزعومة. ألم يعتبر الجابري أنه «ما لم نمارس العقلانية في تراثنا وما لم نكشف أصول الاستبداد ومظاهره في هذا التراث فإننا لن ننجح في تأسيس حدثية خاصة بنا، حدثية ننخرط بها ومن خلالها في الحدث المعاصرة العالمية كفاعلين وليس كمجرّد منفعلين؟»¹ أليس هاجس فضح التراث في حدّ ذاته إقراراً صريحاً بخلفيات إيديولوجية؟ وهل يمكن أن يصير تأسيس الحدثية هدفاً علمياً نبرّر من أجله جلد التراث؟ أليس فهم المنطق الداخلي للتراث أقرب إلى العلمية من فضحه؟

لقد صار لزاماً أن ننزّل مصطلح الاستبداد في سياقه التاريخي القديم، متجنّبين القراءة التي تدين التراث لكونه شهد هيمنة الاستبداد في الفكر السياسي، وعرف الانفراد بالرأي عندما كانت فيه الحرية بمفاهيمها المعاصرة من الأشياء اللامفكر فيها، فقد ورد مصطلح الاستبداد في لسان العرب دالاً على الانفراد بالأمر، «وفي حديث عليّ رضوان الله عليه: كنّا نرى أنّ لنا في هذا الأمر حقّاً فاستبددتم علينا. يقال استبدّ بالأمر يستبدّ به استبداداً، إذا انفرد به دون غيره. واستبدّ برأيه: انفرد به.»²

يشير ابن منظور إلى وجود معنيين مختلفين للاستبداد: الأول سياسي ورد في سياق احتجاج عليّ بن أبي طالب على اجتماع السقيفة واستبداد المجتمعين بالأمر. والثاني فكري يعني الاستبداد بالرأي، أي الانفراد به، وحرمان سائر الأطراف من الإدلاء بغيره من الآراء.

إنّ جدل المفاهيم الكامن في هذا التعريف يفضي إلى اعتبار المشاركة السياسية والفكرية من القيم التي تأتي في القطب النقيض للاستبداد، ويمكن أن نستخلصها من الشحنة السلبية التي وُسم بها المفهوم، إذ نستبين

1- محمّد عابد الجابري، التراث والحدث، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1991، ص 17

2- ابن منظور، لسان العرب، ط1، بيروت، دار صادر (د.ت)، ج3، ص 81

من وراء احتجاج «علي بن أبي طالب» على المجتمعين في السقيفة، أنّ في سلوكهم خطأ تمثل في كونهم أقصوا عن الحكم من له حق المشاركة فيه، وكذلك الانفراد بالرأي إقصاء للرأي الآخر القادر على المشاركة في صياغة الحقيقة. وتلك هي المقومات الأساسية التي فهم بها العربي طبائع الاستبداد.

ويتوسّع مفهوم الاستبداد ليشمل سجلات لغوية تعلقت به في وعي العربي قديماً، لعلّ من أهمّها «التسلّط» و«السلّطة» و«الظلم» و«القهر» و«الطغيان» و«العدوان» و«التعسف» و«الملك العضوض».

ولئن اختلفت سياقات استعمال هذه المصطلحات فقد اشتركت في معنى مركزي يأخذ ببعدين سياسي وفكري. ولم يختلف تصوّر المعاصرين للمفهوم عن أسلافهم، فقد عني عند الكواكبي: لغة «غرور المرء برأيه والأنفة عن قبول النصيحة أو الاستقلال في الرأي وفي الحقوق المشتركة. ويراد بالاستبداد عند إطلاقه استبداد الحكومات خاصة، لأنّها مظاهر أضرارها التي جعلت الإنسان أشقى ذوي الحياة. أمّا تحكّم النفس بالعقل، وتحكّم الأب، والأستاذ، والزوج، ورؤساء بعض الأديان، وبعض الشركات، وبعض الطبقات، فيوصف بالاستبداد مجازاً أو مع الإضافة»³. فثمّة إذن استبداد حقيقي مرادف للظلم والتسلّط واستبداد مجازي لا يحمل في معانيه شحنة سلبية وهو يعني التحكّم، وتتيح لنا هذه المفاهيم أن «نتجنّب أحكام القيمة السلبية التي يصدرها العقل المهيمن (أي العقل الغربي الذي اخترع الحداثة وسير شؤونها)»⁴ أو تلك التي تشيد بقيم الحرية في التراث الإسلامي من منطلق أسلمة الحداثة⁵.

ولذلك يبدو أنّ من مزالق البحث في الاستبداد الاقتصار على الوقوف عند دلالاته السياسية، وهي دلالات سلبية انطلاقاً من وعي حداثي مفتون بالحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان، يتغافل عمّا للاستبداد من معاني التحكّم والقدرة على التوجيه، وهي من المعاني الإيجابية التي تعطي صاحب السلطة قدرة على التأثير والتسيير، وقد آثرنا الاعتماد على المنهج الفوكولتيّ للحفر في تجليات الاستبداد في التاريخ الإسلامي لما له من فضل منهجيّ في تفكيك الخطاب، والإقرار بأنّ «الحقيقة مرتبطة دائرياً بأساق السلطة التي تنتجها وتدعمها، وبالأثار التي تولّدها والتي تسوسها»⁶.

3- الكواكبي، الأعمال الكاملة، ط2، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2004، ص 437

4- محمّد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ ترجمة وتعليق هاشم صالح، ط1، بيروت، دار الساقي، 1993، ص 110

5- يقول عبد المجيد الشرفي: "إنّ أسلمة الحداثة تعني إضفاء لباس إسلامي على أمور لم تنشأ في وسط إسلامي وليست نتيجة تطوّر ذاتي للفكر والمجتمع الإسلاميين. فهي إذن من هذه الوجهة عملية تبريرية ضمنية أو واعية تتخذ أشكالاً عديدة: من البحث في التراث والتاريخ عن ممارسات مماثلة إلى نفي الخصوصية الغربية عن القيم والعلوم والمخترعات التي أنتجها الغرب، مروراً بالتوفيق بينها وبين المبادئ الإسلامية. وقد تعني كذلك محاولة انتقاء الأصلح ورفض الفاسد من الحضارة الغربية، أو قبول المنجزات المادية دون الأسس الفلسفية التي قامت عليها تلك المنجزات." الإسلام والحداثة، ط3، تونس، دار الجنوب، 1998، ص 125

6- ميشال فوكو، نظام الخطاب، (ترجمة محمّد سبيلا)، ط2، مصر دار التنوير، 2007، ص 72

لقد عرّف «فوكو» نظام الحظر قائلاً: «نعلم جيّداً أنّه ليس لنا الحقّ في قول كلّ شيء ولا الحديث عن أيّ شيء في أيّة مناسبة، وأنّ أيّ شخص لا يمكنه الحديث كيفما اتّفق في نهاية المطاف. ثمة قدسيّة الموضوع وطقوس المقام وحقّ الأفضليّة أو حقّ التفرد الذي يتمتّع به الشخص المتحدّث»⁷. وهو ينبّه بذلك على وجود نظام من المقدّسات يضمن للسلطة مجالات من الحظر لا يجوز تدنيسها، وهي التي برّرت قدرة صاحب السّلطة على التحكّم في رقاب المحكومين وإخضاعهم لسلطة الحاكم المستبدّ.

حسبنا أن نسجّل في زماننا «المناطق التي تضيق فيها عيون المصفاة وتكثر فيها الخانات السّود، إنّها تلك التي تتعلّق بالحياة الجنسيّة والحياة السياسيّة»⁸.

تعتبر المسائل الدّينيّة في ثقافتنا العربيّة الإسلاميّة أكثر المناطق التي تضيق فيها عيون المصفاة، وهي تتدرّج ضيقاً كلّما اتّجهنا صوب الفترة النّبويّة، التي صارت بحكم المنظومة السّلطويّة المقدّسة منطقة محظورة على النّقد وإعادة مساءلة ما ترسّخ من تقاليد القراءة الرسميّة، بل إنّ بعض القراءات التي حكمها متخيل إسلاميّ قد صيرت النّبيّ نموذجاً للحرّيّة⁹. متجاهلة اختلاف السياقات التّاريخيّة بين عصر النّبيّ الذي لم تكن الحرّيّة تعني فيه أكثر من عتق الرقاب، وعصر اتسعت فيها دلالات الحرّيّة لترتبط بمنظومات قانونيّة وأنظمة سياسيّة، بل إنّ بعض مفهوم الحرّيّة اليوم قد صار أوسع من دوائر الوعي الدّينيّ مفتوحاً على الأنساق الفلسفيّة وطبيعة التحوّلات العلميّة التي شهدتها الوعي الإنسانيّ.

إنّ تضخيم صورة النّبيّ في التراث الإسلاميّ قد جعله مجعماً لكلّ القيم الإنسانيّة، وقد التقت رغبة مؤلّفيها في البحث عن رمز مع المنزلة الدّينيّة المقدّسة التي احتلّها النّبيّ في الوعي الإسلاميّ وتأكّيده، ولذلك فقد عمد كثير من المؤلّفين إلى قراءات تأويليّة غايتها تأصيل قيم الحداثّة في الممارسات النّبويّة، وكان من الطّبيعيّ أن تنتج مثل هذه القراءات صورة مثاليّة تصير فيها مبادئ الحرّيّة والديمقراطيّة والاشتراكيّة إنجازاً نبويّاً، يحقّق للحالمين بحقوق الملكيّة الإسلاميّة طموحهم بتأكيد أنّ كلّ القيم الإنسانيّة نابعة من الدّعوة المحمّديّة، ويستجيب إلى اعتقاد راسخ بأنّ الإسلام يحمل حلاً لكلّ المشاكل، وهو وعي مهّد أصحابه الطّريق للمؤمنين بأنّ الإسلام هو حلّ لكلّ مشاكل البشر في كلّ عصر ومصر، بما في ذلك المشاكل السياسيّة، وأصبح الخروج عن تلك الصّورة المرجعيّة المغرقة في المثاليّة ضرباً من المدنّس تحتجّ عليه جماهير المقدّس، وتجتاح أرجاء العالم موجة احتجاجات أنصاره مبرّرين سلوكهم بالدّفاع عن الصّورة المتخيّلة التي يؤمنون بها، متّهمين خصومهم بالإساءة إلى المقدّس وتدنيسه.

7- ميشيل فوكو، جينبولوجيا المعرفة (ترجمة أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي)، ط2، المغرب، دار توبقال، 2008، ص 7

8- المرجع نفسه، ص 7

9- انظر مثلاً قول عبد الرحمن الشرقاوي: «ونملك من حقائق التّاريخ الثّابتة ما يقطع بأنّ للإسلام دوراً تقدّميّاً وتحريريّاً، لم يزل يؤثّر في تاريخ البشريّة ومستقبلها. وأنّ محمّداً كان رسولاّ يبشر بالحرّيّة والإخاء الإنسانيّ، وأنه عامل اليهود بصبر ورحمة وحكمة لم يعرفها التّاريخ من قبل ولا من بعد.» محمد رسول الحرّيّة، ط1، مصر، دار الشروق، 1990، ص 11

إنّ التعامل مع المقدّس يطرح إشكاليّات مختلفة، فاسترضاء منظومته يفضي إلى محاكاة أنساقه وترديد مقولاته، وأمّا إخضاعه إلى القراءة النقدية فوقع من وجهة نظر أنصاره في مستنقع المدنس. وتجاهل الفترة النبوية المقدّسة أصلاً في التشريع لكلّ ممارسة سياسية أو فكرية في التاريخ الإسلاميّ أمر غير ممكن في ظلّ رسوخ تقاليد في القراءة تجعل من الفترة النبوية مصدر التشريع المقدّس وحركة التاريخ الإسلاميّ سيراً نكوصياً نحو تشويه جوهره وإفساد نصاعته.

1- الفترة النبوية: سلطة القرار المقدّس وحدود الطاعة:

تجدر الإشارة قبل استعراض العيّنات التاريخيّة التي سنركّز عليها حفرنا في الفترة النبويّة إلى أنّ استعمال مصطلح الاستبداد يثير حساسيّة معاصرة وحدائيّة بعد افتتان البشر بمفاهيم الحرّية والديمقراطيّة وحقوق الإنسان، وهو الأمر الذي دفع كثيراً من الدّارسين في إطار البحث عن مسمّيات عربيّة إسلاميّة للحرّية ذات جذور نبويّة إلى الحديث عن الشّورى، وهو أمر لا يمكن للدّارس أن ينكره في التاريخ الإسلاميّ، سواء أكان ذلك في الفترة النبويّة أم بعدها، بيد أنّ الإغراق في الإشادة بالشّورى إلى درجة تحويلها إلى مفهوم ناسخ للحرّية بمفهومها الحديث يبقى ضرباً من الطّوبى التي حكمت تلقّي الباحثين عن تأصيل مفهوم الحرّية في التراث الإسلاميّ¹⁰، فالشّورى هيئة استشاريّة محدودة الوظائف لا يمكن أن تتمثّل مشروع تعاقد تتدخل فيه جميع الأطراف وتعبّر فيه عن رأيها، وقد كان المجتمع الإسلاميّ كسائر المجتمعات في ذلك العصر منقسماً إلى أحرار وعبيد، ولم تكن الحرّية تعني أكثر من عتق الرقبة وانتقال المرء من طور العبوديّة إلى طور التمتع بحقوق الأحرار، أمّا الحديث عن الاستبداد فليس معناه الدكتاتوريّة، إذ نقصد الاستبداد الرّمزي الذي أشار إليه الكواكبي، ومعناه التحكّم، وهو يستثمر الخطابات التي تختلف أشكالها ولكن تأتلف مقاصدها السلطويّة.

لقد آثرنا رصد الاستبداد والحفر في طبقات تشكّله الفكريّ والسياسيّ انطلاقاً من الفترة النبويّة، متّخذين زاوية نظر غائبة عن المصادر التاريخيّة المؤمنة بالحقائق المقدّسة، فقد واجه القرشيّون مشروع الإله الواحد بتعدّد الآلهة ومشروع السّلطة الواحدة بالنّصف، وهو ما يعني تقاسم السّلطة الدّينيّة بين قريش والنبيّ. والنّاظر إلى علاقة النبيّ بالقرشيّين في بداية الدّعوة يلاحظ أنها كانت تشهد تقابلاً بين حكم الله الواحد وتعدّد الآلهة، وقد ذكرت المصادر التاريخيّة أنّ الوفد الذي كان يفاوض النبيّ جاء أبا طالب قائلاً: «يا أبا طالب أنت كبيرنا وسيّدنا فأنصفنا من ابن أخيك فمُرّه فليكفّ عن شتم آلّهتنا، وندعه وإلهه. قال فبعث إليه أبو طالب، فلما دخل عليه رسول الله ﷺ قال: يا ابن أخى هؤلاء مشيخة قومك وسرواتهم، وقد سألوك النّصف أن تكفّ

10- يقول محمد العبد الكريم: «إنّ الصحابة في الجملة لم يعرفوا إلا سنن الخلافة الرّاشدة، وسنن الشّورى والعدل، والتصدّي للحاكم الجائر على سلطة يكون الحكم فيها للأمة». تفكيك الاستبداد دراسة مقاصديّة في فقه التحرّر من التّغلب، ط1، بيروت، الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، 2013، ص

عن شتم آلهتهم، ويدعوك وإلهك»¹¹. فمنطق النصف يعني تقاسم السلطة ورفضاً لفكرة انفراد النبي بالآله الواحد، فهذه الفكرة تترجم وفق فهم القرشيين حكماً للنبي الواحد.

ثم هاجر النبي إلى المدينة فتأسست السلطة السياسية التي أرسى دعائمها على تعاقد مع اليهود سرعان ما تحول إلى حرب وتهجير، وبعد أن أعلن النبي مبادئ التواصل مع الأديان السابقة خطاباً بدأت القطيعة مع اليهود على أرض الواقع حرباً وسلباً وتهجيراً، أما علاقة النبي بالقبائل فقطعت مع الاعتراف برؤسائها مصدراً للتشريع، واحتكار التشريع السماوي المقدس، ورغم إعلان التواصل الديني في النص القرآني مع كل الدعوات المقدسة فإن مآل العلاقة مع اليهود - وهي تمثل أهم طائفة دينية في المدينة- قد آل في النهاية إلى خيارات عسكرية وحروب إبادة وتهجير، ثم أعلنت حروب الردة بوجهيها الديني والسياسي، يوم تمردت بعض القبائل العربية التي أعلنت إسلامها عن السلطة المركزية للنبي.

وفي مستوى آخر يلاحظ الناظر في الغزوات التي خاضها المسلمون في الفترة النبوية أن قرارات الحرب لم تكن في معظمها نتيجة شورى إسلامية، وإنما نتيجة قرار فردي من النبي، وتجدر الإشارة إلى أن تلك القرارات كانت تلقى رضا المقاتلين المسلمين، ولم تكن إكراهاً، ولكنها رغم ذلك لم تعد أن تكون مجرد أثر من آثار السلطة الكارزماوية التي اكتسبها النبي بحكم منزلته المقدسة بين المسلمين، وذاك أمر لا يمكن إنكاره، إذ كثيراً ما ذكرت المصادر التاريخية استماتة المقاتلين في سبيل النصر طمعاً في الجزاين الدنيوي والأخروي، وإرضاء للرّسول الأمر الذي كان يستمدّ قداسة أوامره من رافد ديني، ونصّ موحى.

يذكر الواقدي مثلاً أن النبي قد دعا عبد الله بن جحش في سرية نخلة وسلّمه كتاباً يأمره فيه بالسير إلى بطن نخلة، وأمره بالأكره أحداً من أصحابه على المسير معه¹². ورغم ما تشير إليه المصادر التاريخية من أن غزوة بدر كانت نتيجة شورى إسلامية، فإن القرار النبوي كان في النهاية هو الحاسم، ذلك أن النص القرآني كثيراً ما يحسم الجدل حول بعض المسائل الخلافية ويبين الحق في صيغته النهائية، والنبي بطبعه منفرد بتلقي الآيات وبثها وبالتالي إنفاذ القرارات¹³، وتذكر المصادر ذاتها أن النبي قد برّر بعض قراراته في شنّ الحروب بمبررات دينية، من ذلك مثلاً الحرب التي شنها النبي وصحابته على بني النضير أمراً إلهياً لا مجال فيه للشورى، فقد أتاه جبريل «على بغلة عليها رحالة وعليها قطيفة، على ثناياه النقع، فوقف عند موضع الجنائز فنادى: عذيرك من محارب. قال فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم فرعاً، فقال: ألا

11- الطبري (محمد بن جرير)، تاريخ الأمم والملوك، ط3، بيروت، دار صادر، 2008، ج1، ص 334

12- الواقدي، المغازي، ط3، بيروت، عالم الكتب، 1984 ج1، ص 13

13- "كَمَا أُخْرِجَكَ رَبُّكَ مِنْ بَيْتِكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ لَكَارِهُونَ (5) يُجَادِلُونَكَ فِي الْحَقِّ بَعْدَ مَا تَبَيَّنَ كَأَنَّمَا يُسَاقُونَ إِلَى الْمَوْتِ وَهُمْ يَنْظُرُونَ (6) وَإِذْ يَعِزُّكُمْ اللَّهُ إِخْدَى الطَّائِفَتَيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ وَتَوَدُّونَ أَنَّ غَيْرَ ذَاتِ الشُّكُوكِ تَكُونُ لَكُمْ وَيُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُجِثَّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَيَقْطَعَ دَابِرَ الْكَافِرِينَ (7) لِيُجِثَّ الْحَقَّ وَيُظِلَّ الْبَاطِلَ وَلَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ." قرآن كريم، سورة الأنفال. (الآيات 4- 7)

أراك وضعت اللّامة ولن تضعها الملائكة بعد؟ لقد طردناهم إلى حمراء الأسد، إنّ الله يأمرك أن تسير إلى بني قريظة، فإنّي عامد إليهم فمزّلزل بهم»¹⁴.

وليس قرارات الحرب وحدها هي التي تؤكّد أنّ النبيّ كان يتحكّم منفرداً في رقاب المسلمين، إذ أنّ أخطر القرارات التي اتخذت في التاريخ الإسلاميّ زمن النبيّ كان قرار الهجرة من مكّة إلى المدينة، ثمّ قرار العودة لفتح مكّة، فأما القرار الأوّل فقد كان نتيجة إذن إلهيّ بقوله: «إنّ الله قد أذن لي بالخروج إلى المدين»¹⁵. وأما في فتح مكّة فليس أبلغ من قول عليّ يردّ على طلب أبي سفيان أن يجيره: «ويحك يا أبا سفيان، إنّ رسول الله ﷺ قد عزم ألا يفعل، وليس أحد يستطيع أن يكلم رسول الله ﷺ في شيء يكرهه»¹⁶. أو طلب الرسول من عائشة أن تخفي أمر الخروج لفتح مكّة وكتمان ذلك عن سائر الصحابة، حتّى إنّ أبا بكر الصديق حين سألها عن الأمر أخفته عنه¹⁷، ويبين الخبر ذاته حرص النبيّ على إخفاء الأمر حتّى آخر لحظات الغزو ضمناً للمباغته ودرءاً لكلّ استعداد قرشيّ للفتح، وهو ما يجعل الشورى أمراً غائباً عن أهمّ القرارات التي اتخذها النبيّ في تاريخ قيادته للمسلمين. فإذا كان أبو بكر، وهو أقرب الصحابة إلى النبيّ، يجهل أمر الفتح فكيف ببقيّة المسلمين؟

حينئذ كان النبيّ يتخذ معظم قرارات السّلم والحرب منفرداً، ولكنّ ذلك لا يعني أنّ في سياسته استبداداً، بل انفراداً بالقرارات المصيريّة، فالفترة النبويّة قد شهدت رضا المحكومين بحكم النبيّ، وهو ما يضمن شرعيّة الحكم النبويّ اعتماداً على مبررات ضبطت العلاقة بينه وبين صحابته، فمعلوم أنّ «التبرير للسلطة والطاعة في آن واحد هما الرّهان الأوّل للشرعيّة. ويعتمد على هذين الإثباتين حقّ الحكم وما ينتج عنه، الالتزام السياسيّ. ومن أجل أن تنجح هذه العمليّة يجب أن تتوفر لها ثلاثة شروط متكاملة، وتتعلّق بمجالات الرّضا، والقانون، والضوابط، التي لا يمكن أن تنفصل في الواقع»¹⁸. ولا شك أنّ أهمّ شرط وهو الرّضا كان حاضراً في علاقة النبيّ بأتباعه، فمنزلته المقدّسة هي التي تهب أحكامه منزلة رفيعة في نفوس أتباعه تجعلهم يندفعون في سبيل إرضاء زعيمهم، وتطلّ الحالات التي يغيب فيها الرّضا أو يتخاذل المقاتلون في الخروج إلى الحرب أموراً طبيعيّة في ظلّ اختلاف الغايات، فالحسابات التي تحكم مواقف بعض المقاتلين تجعلهم يرفضون الخروج في حروب قد لا يجدون فيها ما يحقّق أهدافهم ومطامحهم الدّنيّة.

14- الواقدي، المغازي، ج2، ص 497

15- الطبري، مصدر مذكور، ج1، ص 351

16- الواقدي، مصدر مذكور، ج2، ص 794

17- "قالوا: فدخل أبو بكر على عائشة وهي تجهّز رسول الله ﷺ، تعمل قمحاً سويقاً ودقيقاً وتمراً، فدخل عليها أبو بكر فقال: يا عائشة، أهمّ رسول الله ﷺ يسفر فأذنينا ننتهياً له. قالت: ما أدري، لعله يريد بني سليم، لعله يريد ثقيفاً، لعله يريد هوزان، فاستعجمت عليه حتّى دخل رسول الله ﷺ، فقال له أبو بكر: يا رسول الله أردت سفراً؟ قال رسول الله ﷺ: نعم. قال: أفأتجهّز؟ قال: نعم. قال أبو بكر: وأين تريد يا رسول الله؟ قال قريشاً، واخفّ ذلك يا أبا بكر." المصدر نفسه، ج2، ص 796

18- دجان، مارك كواكو، الشرعيّة والسياسة، مساهمة في دراسة القانون السياسي والمسؤولية السياسيّة، ترجمة خليل طيار، ط1، الأردن، المركز العلمي للدراسات السياسيّة، 2001، ص 27

ورغم ما يذكره الواقدي من أنّ رسول الله: «كان يكثر مشاورتهم في الحرب»، فإنّ الواقع يثبت أنّ القرارات المصيريّة كانت بيده، لأنّ المشورة لا تعني دوماً التزام الزعيم بموقف المستشارين، إذ قد يميل إلى ترجيح موقف جماعة على حساب أخرى، أو يجد في المشورة تأكيداً لقرار اتّخذ سلفاً.

إنّ المبدأ الذي كان يحكم العلاقة بين النبيّ وصحابته ويحدّد قراراته يمكن أن يتلخّص في قول أسيد بن حضير للنبيّ وهو يفاوض أعداءه في غزوة الخندق: «يا رسول الله إن كان أمراً من السّماء فامض له، وإن كان غير ذلك فو الله لا نعطيهم إلاّ السيف»¹⁹ فلا جدال فيما قضى به الوحي، وباب الاجتهاد والشورى مفتوح لسائر المسائل التي لم يحددها القانون السماويّ.

إنّ ما سمّاه الجابري أخلاق الطّاعة قد كان مترسّخاً في ثقافة العربيّ قبل الإسلام، ولذلك فبعد أن اكتسب النبيّ شرعيّته الدّينيّة باسم المقدّس فقد صار الأمر النّاهي، واكتسب صفة الزّعامة السياسيّة بعد هجرته إلى المدينة، وتحوّل إلى قائد في الحروب الإسلاميّة بعد أن كانت وظيفته تقتصر على الدّعوة وإبلاغ المؤمنين بما يوحى إليه. وكان اعتماد الصّحيفة في المدينة ميثاقاً للحكم فيها بداية حكم سياسيّ ظلّت فيه مركزية القرار للنبيّ، فقد تمكّن من فرض تعاليمه وحمل القبائل الأخرى على قبولها، ومثلما كان الخارج عن نظام القبيلة يُسمّى خليعاً أو طريداً، فقد كان الخارج من القبائل عن السّلطة الإسلاميّة يسمّى مرتدّاً.

إنّ ما اتّخذه النبيّ من قرارات في حقّ المرتدّين تستبيح دماءهم وتبيح اغتيال رموزهم، يؤكّد رفضاً لكلّ صوت آخر يدّعي النّبوة، وانفراداً بها، وكان الخيار الذي يتّبعه النبيّ خياراً حربيّاً رفض فيه التفاوض مع زعماء المرتدّين وأصحاب النّبوات المنافسة في الحقلين الدّيني والسياسيّ، ولئن سعت المصادر الإسلاميّة إلى إظهار حروب المسلمين ضدّ المرتدّين إنفاذاً لأمر الله، وقتالاً للمشرّكين، فإنّ الغايات السياسيّة والاقتصاديّة لا تكاد تخفى من وراء الإجراءات العسكريّة التي اتّخذت ضدّ هذه الحركات، فهي تهدّد كيان السّلطة الإسلاميّة الواحدة بالتعدّد والارتداد إلى الوضع القبلي بعد أن أسّس النبيّ مشروعه القائم على توحيد القبائل تحت راية إسلاميّة واحدة، وبالتالي يصير تعدّد الأنبياء مؤشراً لتعدّد الرؤوس السياسيّة في المنطقة وتفكّك وحدة الحكم الإسلاميّ. أمّا من النّاحية الاقتصاديّة فالردة تعني إيجاد شرعيّة للأنبياء الجدد ليمتنعوا عن دفع الخراج للمسلمين، وهو ما يهيبهم إمكانيّة التحوّل إلى مركز استقطاب ضريبي آخر يهدّد موارد المسلمين بالاستنزاف. وتبدو هذه الإجراءات نتيجة طبيعيّة لواقع سادت فيه الحروب بين الجماعات المتنازعة على السّلطة السياسيّة والموارد الاقتصاديّة، وهو أمر لا ينقص في شيء من قيمة الخلفيات العقائديّة التي كانت تحرّك نفوس المقاتلين من أجل الدّفاع عن مقدّساتهم وحفظ دينهم، فالنبيّ كان يؤمن إيماناً راسخاً بأنّه يمتلك أسرار الحقّ السّماويّ المطلق وأنّ أعداءه على باطل، فهو وحده صاحب الشرعيّة الدّينيّة المخوّل لها

19- الواقدي، مصدر مذكور، ج2، ص 478

النطق باسم السماء، وإبلاغ تعاليم الله إلى عباده. بيد أن تلك الإجراءات المتخذة ضد المرتدين قد تحولت إلى مادة تشريعية استمد منها الخلفاء من بعده تقاليد التعامل مع المتمردين عن السلطات الدينية والسياسية والاقتصادية.

2- كيف نشأ الاستبداد السياسي بعد وفاة النبي؟

لقد استبدّ القرشيون بالحكم الإسلامي منذ اجتماع السقيفة، ولم يتركوا مجالاً للأنصار في السلطة، وكان الأنصار بالمقابل واعين بأن كل حكم يؤسّسونه دون موافقة القرشيين يعني انقساماً في المعسكر الإسلامي، وقرار حرب ضدهم، وقد كانوا يفتقدون القدرة على الغلبة²⁰ ولذلك فقد كانت مقترحاتهم كلها التي عرضت في السقيفة لا تخرج عن مبدأ مشاركة السلطة مع القرشيين، بينما كان القرشيون يسعون إلى الانفراد بالسلطة والاستبداد بها، وقد تكفّلت المصادر الناطقة باسم الشرعية السلطوية بتبرير هذا الاستبداد وتشريعه، من خلال محاولة الإيهام بوجود مبدأ الشورى، وهو مفهوم يصعب التصديق بوجوده في اجتماع السقيفة، إذ كان إقصاء الأنصار من المشاركة السياسية وتغيّب عليّ بن أبي طالب خير شاهد على أن إمامة فريق من القرشيين واستئثارهم بالحكم كاناً أمراً مقضياً بحكم اختلال الموازين العسكرية، فالغلبة وحدها هي التي حسمت الخلاف حول الخلافة، وليست الشورى سوى تبرير لشرعية حكم القرشيين، ذلك أن ضعف المقترحات الأنصارية قد وقع تجاهله، ومنها «منكم الأمراء ومنّا الوزراء». وقد غاب من وراء ذلك معيار يضمن انتقالاً سلمياً للسلطة، فلم يخرج الأمر عن الدائرة القرشية، ولعلّ الاغتيالات المبكرة التي طالت الخليفة الثاني والخليفين الثالث والرابع خير دليل على أن الشرعية التي روج أهل السنة والجماعة لشوريّتها وعدالتها كانت في الحقيقة وهماً يخفي تناقضات كبيرة وغياباً لمعايير عادلة لانتقال السلطة وفق نوااميس ذلك العصر، وتظلّ أحداث الفتنة دليلاً آخر على ما آلت إليه أزمة الشرعية السياسية من حلول عسكرية غايتها تمتين سلطة الخليفة، وقد تدرّجت آليات الاستبداد التي اعتمدها صاحب السلطة وبطانته من الدائرة القبلية القرشية، إلى دائرة الأسرة الواحدة داخل القبيلة بعد أن تولّى معاوية بن أبي سفيان الحكم، فكان «الانتقال من الخلافة إلى الملك» على حدّ عبارة ابن خلدون تحوُّلاً من استبداد قبليّ باسم الخلافة إلى استبداد ملكيّ باسم الوراثة. وقد كان تحوُّلاً طبيعياً، وليس قطيعة كما يروج لذلك ابن خلدون، فقد ضاقت دائرة الاستئثار بالحكم من القبيلة إلى فرع منها، وبعد أن كان الحكم متداولاً بين أصحاب النبيّ من القادة القرشيين صار في

20- يقول محمد عابد الجابري متحدّثاً عن السقيفة: «يبدو أن الحجج النظرية والشرعية التي أدلى بها كل فريق كانت متكافئة، وأنّ الذي حسم الأمر، في النهاية، هو تنكير المهاجرين إخوانهم الأنصار بأنّ العرب لا تدين إلا لهذا الحيّ من قريش، بمعنى أنّ القبيلة الوحيدة المؤهلة للزعامة هي قبيلة قريش، وبالتالي فميزان القوى هو الذي حسم الأمر، وكانت النتيجة أن استبعدت فكرة «منا أمير ومنكم أمير» وصار الأمر كله للمهاجرين بمبايعة أبي بكر بالخلافة، خلافاً للنبيّ، وبإعلانه «نحن الأمراء وأنتم الوزراء» مخاطباً بذلك الأنصار». محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1996، ص ص 66، 67

أسرة واحدة تتداول بحكم الوراثة على قيادة المسلمين، وهو أمر طبيعيّ في ظلّ عدم وجود معايير واضحة أو أسس تشريعية محدّدة يمكن اعتمادها لنفي أو إثبات خلافة القرشيين أو خلافة الأسرة الواحدة.

لا يمكن للدّارس أن ينكر وجود مبدأ الشورى، وهو مجلس استشاريّ ضيق تلجأ إليه الطبقة السياسيّة، وعلى رأسها صاحب السّلطة متى شاء هو لا بحكم تعاقد على مجالات تدخّله أو حدود سلطته، وهو يمكن أن يعمل برأيه مثلما يمكنه مخالفته، ولذلك فقراراته غير ملزمة وأفراده ليسوا دوماً محلّ إجماع الأطراف السياسيّة المتنازعة على الحكم على غرار التحكيم، وقد وقع تضخيم هذا المبدأ في إطار التنافس الرمزي الذي خاضه كثير من المفكرين العرب المسلمين مع مفاهيم الحرّية «الغربيّة» والديمقراطيّة في محاولة للاستجابة لمتطلّباتها. فلو كان للشورى فاعليّة سياسيّة لكانت ناجعة في تجنب المسلمين حروباً كانت أقرب إلى الإبادة بين المسلمين أنفسهم، مثل وقعة صفين، ولما آل الأمر إلى الثورة والاغتيالات التي أكّدت أنّ مجلس الشورى عجز عن إصلاح أخطاء الخليفة الثالث والحدّ منها بحسب وجهة نظر خصومه الذين قتلوه في عقر داره. ولو كان مجلس الشورى فاعلاً في التّاريخ الإسلاميّ لما ذهب المتنازعون عن السّلطة أبديداً²¹.

لقد استبدّ الخليفة الأوّل بالقرارات المصيريّة التي قضت بحرب المرتدّين والقضاء عليهم، سواء من تعلّقت ردتّه بأسباب دينيّة وسياسيّة أم اقتصاديّة، فقد قوتل كلّ من امتنع عن دفع الزكاة لمركز الحكم الإسلاميّ، وقد شرّعت تلك السياسة بدورها الباب لقتال المختلفين حول تأويل الدّين الواحد والمتنازعين على السلطة السياسيّة، إذ استبدّ كلّ طرف برأيه زمن الخلاف بين عثمان وخصومه، وكان السيف وحده من حسم الخلاف، وأنهى حكم خليفة رفض التّراجع عن أخطائه التي دُعي إلى إصلاحها، وأعرض عن الأخذ باقتراحات كثيرة من أجل أن يستمرّ حكمه، وبوفاته صار المختلفون حول قتله يستبدّون بأرائهم ويعتبر كلّ طرف منهم أنّه صاحب الحقّ في تولّي السلطة وأنّ خصومه على باطل، وهو ما جدّد الخيار الحربيّ وصيّره آليّة للتعامل بين المتنازعين على السّلطة، فمن وقعة الجمل إلى صفين والنّهروان، كان الاستبداد بالرأي وحده مبرّر كلّ تلك الحروب، فكل فريق بغضّ النظر عن خلفيّاته كان واثقاً من أنّه على حقّ وأنّ خصومه كانوا على باطل، ولذلك كان التكفير تنويجاً لمسار الصّراع الدّيني والسياسيّ جعل كلّ فريق واثقاً من حقّه وشرعيّة سلطته.

لقد كان من أسباب الثورة على عثمان أنّه استبدّ بمصحف واحد وأتلف سائر المصاحف، وألغى التعدّد اللّهجيّ الذي كان يهب كلّ قبيلة حقّها اللّساني في قراءة مختلفة عن القراءات الأخرى، فأنهى عهود التعدّد التي تهب كلّ قبيلة حقّها الرمزي في المصحف، واحتكر ذلك الحقّ في قبيلة قرشيّة واحدة لتنسجم منظومة الاحتكار الرمزيّ مع منظومة الاحتكار السّلطويّ الذي وهب الحقّ للقرشيين وحدهم في تولّي منصب

21- أي فرقا متبديدين.

الخليفة. فصار الاستبداد حملاً لوجهين: وجه سياسي ينفرد فيه القرشيون بالحكم، ووجه ديني ينفرد به عثمان بمصحف هيمن على لغته القرشيون.

3- كيف أنتج علم الكلام الاستبداد؟

تنازعت الفرق الإسلامية منذ نشأتها على الشرعية، وكان هاجسها أن تثبت أنها الأجدر بلقب الفرقة الناجية، ولقد تعددت واجهات النزاع الكلامي بين الفرق لتتعلق بمجالات معرفية مختلفة، منها ما تنازعت فيه الفرق حول تمثّل الذات الإلهية، ومنها ما هو متّصل بحقيقة النبي والنصّ القرآني، ليؤول الأمر في نهاية كلّ مسار إلى نزاع حول الفرقة الناجية والعالم الرسمي، ويمكن أن نرصد بجلاء ملامح الاستبداد الفكري الذي طبع العلاقة بين الفرق الإسلامية، فكلّ فريق مؤمن إيماناً راسخاً بأنّه على الحقّ وأنّ من خالفه على ضلال، ولذلك فقد كان هاجس كتب الفرق إبطال مقولات الفرق الأخرى والردّ عليها، وقد ولد ذلك ردود فعل محاكية اعتقدت فيها الفرق الأخرى أنها بدورها تمتلك الحقيقة المطلقة²².

وليس أدلّ على ذلك من اتهام ابن حزم للفرق المارقة عن الإسلام حسب رأيه بالشناعة، فقد تحدّث عن شنع المعتزلة وشنع الخوارج والشيعة والمرجئة، وعقد فصلاً يذكر فيه العظائم المخرجة إلى الكفر أو المحال من أقوال أهل البدع²³، فقد استبدّ ابن حزم وأمثاله من كتّاب الفرق بالحقيقة الدينية، وقد اتخذت في بعض الأحيان نزعة عرقية جعلت من صورة بعض الفرق الإسلامية ردّة فعل فارسية على ذهاب ملكهم على يد العرب²⁴.

لقد كانت النتيجة الطبيعية لكلّ مسار جدليّ يخوضه كتّاب الفرق إثبات استنثار فرقتهم الناجية بالحقيقة المطلقة التي لا نزاع فيها وبطلان ادعاءات الفرق الأخرى التي يزجّ بها دائماً في خانة الهلاك والشنع والبدع، وحدهم أصحاب الفرق الناجية من تكون «مؤلفاتهم في الدين والدنيا فخراً خالداً مدى الدهر للأمة المحمدية، وحتى آثارهم العمرانية في بلاد الإسلام فهي مشهورة ماثلة أمام الباحثين، خالدة في بطون التواريخ، بحيث لا يلحقهم في ذلك لاحق، كالمساجد والمدارس والقصور والرّباطات والمصانع والمستشفيات وسائر المباني

22- يقول محمد أركون: «ينبغي أن نعلم بأنّ العقل الأرثوذكسي لا يعترف بأنّه يمكن للعقول التي تنافسه أن تتوصّل إلى الصلاحية الدينية الإسلامية نفسها التي توصّل هو إليها، فهو يحتكر المشروعية الإسلامية كلياً لصالحه ويصنّف الفرق الأخرى في خانة الملل والنحل والهرطقات المتزايدة قليلاً أو كثيراً. وكلّ ذلك بفضل انتصاره السياسي وهيمنته على سلطة الدولة. ولو أنّ المذاهب الأخرى انتصرت لفعلت الشيء نفسه.» نحو نقد العقل الإسلامي، (ترجمة هاشم صالح)، ط1، بيروت، دار الطليعة، 2009، ص 135

23- ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، ط2، بيروت، دار الجيل، 1996، ص ص 33- 99

24- انظر قول ابن حزم: "الأصل في خروج هذه الطوائف عن ديانة الإسلام أنّ الفرس كانوا من سعة الملك وعلو اليد على جميع الأمم وجلالة الخطر في أنفسهم حتى أنهم كانوا يسمّون الأحرار والأبناء، وكانوا يعذّون سائر الناس عبيداً لهم، فلمّا امتحنوا بزوال الدولة على يد العرب، وكانت العرب أقلّ الأمم عند الفرس خطراً، تعاضتهم الأمور، وتضاعفت لديهم المصيبة وراموا كيد الإسلام بالمحاربة في أوقات شتى، ففي كلّ ذلك يظهر الله تعالى الحق، وكان من قائمتهم منافذ والمقنع واستأبين، وبابك وغيرهم. وقبل هؤلاء رام ذلك عمار الملقب خذاشا، وأبو مسلم السراج فراوا أنّ كيده على الحيلة أنجع، فأظهر قوم منهم الإسلام واستمالوا أهل التشيع بإظهار محبة أهل بيت رسول الله ﷺ، واستشناع ظلم عليّ رضي الله عنه، ثمّ سلكوا بهم مسالك شتى حتى أخرجوهم عن الإسلام.» المصدر نفسه، ج 2، ص 273

المؤسسة في بلاد السنة، وليس لسوى أهل السنة عمل يذكر في ذلك»²⁵. ومن الطبيعي أن تكون نتيجة الاستبداد السياسي استثنائاً بالإنجازات الحضارية والعمرانية.

إنّها الحقيقة الدّينية ذاتها التي حاول الشهرستاني تأكيدها في كتابه نهاية الأقدام، بقوله: «مذهب أهل الحق أن العقل لا يدلّ على حسن الشيء وقبحه في حكم التكليف من الله شرعاً على معنى أن أفعال العباد ليست على صفات نفسية حسناً وقبحاً، بحيث لو أقدم عليها مقدم أو أحجم عنها محجم استوجب على الله ثواباً أو عقاباً. وقد يحسن الشيء شرعاً ويقبح مثله المساوي له في جميع المصنّفات النفسية، فمعنى الحسن ما ورد الشرع بالثناء على فاعله ومعنى القبح ما ورد الشرع بذمّ فاعله. وإذا ورد الشرع بحسن وقبح لم يقتض قوله صفة للعقل، وليس الفعل على صفة يخبر الشرع عنه بحسن وقبح ولا إذا حكم به ألبسه صفة فيوصف به حقيقة»²⁶. ولذلك نجد أن كتاب نهاية الأقدام الذي أخذ منه هذا الشاهد قائم على مجموعة من القواعد التي تضبط حدود القراءة الرّسمية والتأويل الصحيح، وتلك القواعد بكلّ ما تحمله من الدّلالات السلطوية تلغي من ساحة تمثّلها كلّ إمكانيّات الاختلاف، إذ هي في نظرها خروج عن الصّراط المستقيم، ووقوع في مجاهل الكفر والزندقة.

لقد كان الاستبداد السياسي الذي نكّل بكلّ المعارضين منسجماً مع الاستبداد الرمزيّ الذي تبنّته كتب الفرق، واحتكرت به الحقيقة الدّينية ورمّت به الفرق الأخرى في جحيم المارقين، لم تكن تلك هي الآلية الوحيدة للاستبداد الفكريّ، وإنما لعب الفقه دوره الفاعل في تقنين القراءة التأويلية للقرآن والسنة، ولعلّ رسالة الشافعي كانت الأسبق في رسم معالم القوانين التي ضبّطت علاقة المتدينّين بالدين، وحدّدت له مسالك الفهم والعبادة.

4- كيف ساهم الفقه في ترسيخ الاستبداد؟

تبدو رسالة الشافعي بحسب رأي كثير من الباحثين أوّل المحاولات التي سعت إلى تقنين العلاقة بين المتدينّين والنصوص الدينية، ولعلّ أهمّيّتها تكمن في كونها ضبّطت الأسس الكبرى التي تحدّد مسار التدينّ وتحتكر سبل القراءة الرّسمية للكتاب والسنة، فأقامت الأصول الأربعة، وهي الكتاب والسنة والإجماع

25- البغدادي، الفرق بين الفرق، ط1، بيروت، المكتبة العصرية، 1995. ص 633

26- الشهرستاني، نهاية الأقدام في علم الكلام، ط1، مصر، مكتبة الثقافة الدّينية، 2009، ص 362

والقياس²⁷، ولا يخفى أنّ الإجماع يظلّ أهمّ أصل تشريعيّ قامت عليه المنظومة الفقهيّة التي احتكرت الفهم، و«قد بذل الأصوليون جهداً جهيداً لتأسيس حجّية الإجماع، وهذا يعني أنّه ليس له من البداة ما يجعله مستغنياً عن أدلّة خارجيّة تسبغ عليه المشروعيّة، كما يعني أنّ الحاجة التّاريخيّة إليه كانت كبيرة في المجالات السياسيّة أو العقائديّة أو الاجتماعيّة، لذلك اعتبر أصلاً مركزياً في الإسلام السنّي»²⁸.

ويعتبر الشافعي مؤسس القراءة الرسميّة التي حدّدت للفقّه أصوله ومسالك التّأويل فيه، فواجهت التّعّدّد التّأويليّ بفرض قراءة رسميّة توسّع باب النّصوص وتضيّق من مساحات الاجتهاد، ولذلك اعتبر نصر حامد أبو زيد أنّ مفهوم الإجماع ينتهي «إلى الاندراج في مفهوم السنّة، وهو المفهوم الذي يتّسع لدى الشافعي لسنن الأعراف والعادات والتقاليد، ولا يقتصر على المرويّ عن الرسول ﷺ وحيّاً وتشريعاً. وعنى إدراج الإجماع في السنن أنّ مفهوم السنّة ذاته يتّسع مرّة أخرى بإضافة إجماع الأجيال التالية التي هي سنن تاريخيّة. وإذا اتّسع مفهوم السنّة اتّسع مفهوم النصوص، وتضيّق نتيجة لذلك مساحة الاجتهاد»²⁹. وهو ما عبّر عنه أركون في سياق تحليله لرسالة الشافعي بأسس السيادة العليا أو المشروعيّة العليا في الإسلام، فالرسالة تؤكّد «وجود عقل معيّن ومحدّد بشكل صارم ومؤطرّ وموجّه. إنّهُ ينمو ويتّسع داخل إطار مجموعة نصيّة (corpus) ناجزة ومغلقة على ذاتها. قصد بذلك القرآن والحديث. وهو موجّه نحو القبض على المشروعيّة العليا المطلقة التي تتجاوز كلّ إجراءاته وعمليّاته وتضيؤها وتقودها»³⁰.

وقد اعتبر محمّد عابد الجابري أنّ الشافعي هو من وضع أسس العقل العربي: «ودون التقليل من أهميّة مساهمة الأصوليين الذين جاؤوا بعد الشافعي في إخصاب هذا العلم وتنظيمه فإنّ القواعد التي وضعها الشافعي لا تقلّ أهميّة بالنسبة إلى تكوين العقل العربيّ الإسلاميّ عن «قواعد المنهج» التي وضعها ديكرت بالنسبة إلى تكوين الفكر الفرنسيّ خاصّة والعقلانيّة الأوروبيّة الحديثة عام»³¹.

27- يقول الغزالي: «أمّا العلوم الشرعيّة وهي المقصودة بالبيان: فهي محمودة كلّها، ولكن قد يلتبس بها ما يظنّ أنّها شرعيّة، وتكون مذمومة فتتقسم إلى المحمودة والمذمومة، أمّا المحمودة فلها أصول وفروع ومقدمات ومتممات، وهي أربعة أضرب:

الضرب الأوّل: الأصول: وهي أربعة: كتاب الله عزّ وجلّ، وسنة رسول الله عليه السلام، وإجماع الأمّة وآثار الصحابة، والإجماع أصل من حيث إنّهُ يدلّ على السنّة، فهو أصل في الدّرجة الثّالثة، وكذا الأثر فإنّه أيضاً يدلّ على السنّة، لأنّ الصحابة رضي الله عنهم قد شاهدوا الوحي والتّنزيل، وأدركوا بقرائن الأحوال ما غاب عن غيرهم عيانه، وربما لا تحيط العبارات بما أدرك بالقرائن، فمن هذا الوجه رأى العلماء الاقتداء بهم والتمسك بآثارهم، وذلك بشرط مخصوص على وجه مخصوص عند من يراه ولا يليق ببيانه بهذا الفنّ.

الضرب الثّاني: الفروع.

الضرب الثّالث: المقدمات.

الضرب الرابع: المتممات.» إحياء علوم الدّين، ط1، بيروت، دار ابن حزم، 2005، ص ص 24، 25

28- حمّادي زويب، جدل الأصول والواقع، ط1، ليبيا، دار المدى، 2009، ص ص 286، 287

29- نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجيّة الوسطيّة، ط1، بيروت/ الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2007، ص 167

30- محمّد أركون، تاريخيّة الفكر العربي الإسلاميّ (ترجمة هاشم صالح)، ط3، بيروت/ الدار البيضاء، مركز الإنماء القومي/ المركز الثقافي العربي، 1998، ص 69

31- محمّد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ط10، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيّة، 2009، ص 100

لقد رسم الشافعي برسائله معالم تحوّل جوهريّ في بنية العقل العربيّ، ولكن لحظة التحوّل تلك حكمت على المسار التاريخيّ للفكر الإسلاميّ من بعده بالثبات والجمود، إذ عرض الشافعي أبواب الفهم الملزمة لكلّ تصوّر رسميّ للحقيقة الدنيّة وقد دعاها بالأصول، ولكنّه احتفظ لنفسه بمفاتيح الفهم والتأويل، ولعلّ ذروة السّبات الذي حلّ بالعقل العربيّ المسلم هو ما أعلنه الغزالي من إغلاق باب الاجتهاد، وهي حركة توقّف بها العقل عن إنتاج المعرفة، وراح يدخل مرحلة إعادة إنتاج البضائع الرمزيّة القديمة وتبرير أحكامها، إذ استبدّت بالفهم السائد حقيقة أنّه ليس في الإمكان أحسن ممّا كان، ولم يكن الاستبداد الفكريّ مقتصرًا على الحدود الزمنيّة التي جعلت من الأصول مقدّسات لا يجوز انتهاكها، وإنّما استبدّت الخاصّة بحقّ الفهم، فكان أن أعلن الغزالي «إلجام العوامّ عن علم الكلام»، مغلقاً أبواب العلم دون النخبة العالمة ومقصياً من ساحة التأويل والفهم أغلب المسلمين، وقد قضت هذه العقلية باستبداد النخبة وانفرادها بالفهم والتأويل³². وهو أمر لم تقف حدوده عند عتبات المباحث الدنيّة، وإنّما شمل التاريخ الذي كتب بلغة الغالب ووفق فهم رسميّ لا يعترف بالأفهام الأخرى للحقيقة الدنيّة، فكان سرداً لأحوال الملوك وتتبعاً لمراحل حكمهم، إذ تصاغ جلّ الأخبار اعتماداً على مركزيّة الحاكم وهامشيّة المحكومين.

5- كيف ساهم التاريخ في صنع الاستبداد؟

سعى كثير من المؤرّخين للتاريخ الإسلاميّ إلى إظهار الفرة النّاجية صاحبة الحقّ المطلق والشرعيّة الدنيّة والسياسيّة، ورغم اختلاف وسائل التعبير عن الحقيقة في النصّ التاريخيّ عن الوسائل المعتمدة في النصّ الفقهي أو الكلاميّ فقد كانت المقاصد واحدة، ولعلّ من أهمّ دلالات الانتماء السلطويّ إلى صفّ القراءة الرسميّة ما كان يشغله بعض المؤرّخين من ازدواج الوظيفتين التاريخيّة والدنيّة، فالطبري مثلاً كتب تاريخ الرسل والملوك ولكنّه قدّم أيضاً تفسيراً للقرآن ينسجم مع القراءة الرسميّة التي تبنّاها أهل السنّة والجماعة، وإنّ النّظر في فصول كتابه ليلحظ بجلاء انحياز الواضح للسلطتين الدنيّة والسياسيّة، فالقراءة التاريخيّة تخضع لمساالك التأويل التي حدّدها القصص القرآنيّ، وصياغة الحقيقة تنطلق من زاوية إسلاميّة لا ريب فيها، والقراءة الرسميّة تنعكس على تأويل الأخبار السياسيّة التي تعلي من شأن السّلطة الحاكمة وتشهر بالحركات المعارضة التي كانت تمثّل معارضة دينيّة من خلال تبنيها مقولات دينيّة مارقة، ومعارضة سياسيّة من خلال شنّ حروب ضدّ السّلطة الحاكمة. وإنّ هذا الانحياز يبدو أكثر جلاء كلّما اقترب المؤرّخ من الحقبة التاريخيّة التي عاصرها، فقد تحدّث الطبري مثلاً عن الزنج بعبارات لا تخلو من التحامل، إذ يقول الطبري مثلاً: «فأقام أبو أحمد في هذا اليوم بإزاء عسكر الفاسق إلى أن أضحي، وأمر فنودي أنّ

32- يقول الغزالي: «وأردت أن أشرح لك اعتقاد السلف، وأن أبين ما يجب على عموم الخلق أن يعتقدوه في هذه الأخبار، وأكشف فيه الغطاء عن الحقّ، وأمير ما يجب البحث عنه عمّا يجب الإمساك والكفّ عن الخوض فيه». إلجام العوام عن علم الكلام، ط1، مصر، المكتبة الأزهرية للتراث، 1998، ص 41

الأمان مبسوط للنّاس، أسودهم وأحمرهم إلا الخبيث، وأمر بسهام فعلفت فيها رقاع مكتوب فيها من الأمان مثل الذي نودي به، ووعد النّاس فيها الإحسان، ورمى بها إلى عسكر الخبيث، فمالت إليه قلوب أصحاب المارق بالرّغبة والطمع فيما وعدهم من إحسانه وعفوه، فأثاه في ذلك اليوم جمع كثير يحملهم الشّدّا إليه، فوصلهم وحباهم. ثمّ انصرف إلى معسكره بنهر جطى، ولم يكن في هذا اليوم حرب.»³³ فهذا الخبر يقابل في بنيته بين العفو والإحسان بصفته سمة قارّة للسلطة الحاكمة، والمروق والفسق والخبث بوصفها عيوباً تلتصق بالمعارضة.

ولئن كانت تجربة الطبري في كتابة التّاريخ عيّنة من الرّؤية الرّسميّة التي تستبدّ فيها أخبار الملوك بأخبار العامّة، وينطق فيها صاحب النّصّ بمنطق الفرقة النّاجية، فإنّ ابن خلدون قد انتهى في مقدّمته الشهيرة إلى تقنين هذا الاستبداد وتشريعه، وهي الأطروحة التي تبنتها «ناجية الوريثي» في كتابها «حفريات في الفكر الخلدونيّ الأصول السلفيّة ووهم الحداثة الغربيّة». فقد بيّنت أنّ الفكر السنّي سعى إلى إعادة ترتيب خطّة الدفاع عن حقائقه، بأن يؤكّد تهافت المختلف عنه الذي وجد لفترة أو فترات، ثمّ زال أو ضعف، بينما استمرّت حقائقه، وعليه الآن أن يثبتها نهائياً عبر آليّة القانون»³⁴.

لقد وثّق المؤرّخون انفراد الحكّام بالسلطة، وذاك أمر طبيعيّ في ظلّ واقع لم يعرف تصوّرات أخرى، ولا كان من المفكّر فيه إرساء نظام سياسيّ عادل، ولكنّ ابن خلدون حوّل تلك الممارسات إلى قانون يحكم سلوك الملوك، فعقد مثلاً فصلاً «في أنّ من طبيعة الملك الانفراد بالمجد»، واعتبر أنّ من الحتميّات أن ينفرد رئيس غالب بالسلطة، وهو ما يتجلّى في هذا الشاهد الذي يقول فيه ابن خلدون: «ولا بدّ من أن يكون واحد منهم رئيساً لهم غالباً عليهم فيتعيّن رئيساً كلّها لغلب منبته لجميعها، وإذا تعيّن له ذلك فمن الطبيعة الحيوانيّة خلق الكبر والأنفة، فيأنف حينئذ من المساهمة والمشاركة في استتباعهم والتحكّم فيهم، ويجيء خلق التألّه الذي في طباع البشر مع ما تقتضيه السياسة من انفراد الحاكم لفساد الكلّ باختلاف الحكّام، «لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا»، فتجدع حينئذ أنوف العصبيّات وتفلح شكائهم عن أن يسموا إلى مشاركته في التحكّم وتقرع عصبيّتهم عن ذلك، وينفرد به ما استطاع حتّى لا يترك لأحد منهم في الأمر لا ناقة ولا جملاً، فينفرد بذلك المجد بكليّته ويدفعهم عن مساهمته، وقد يتمّ ذلك للأول من ملوك الدّولة وقد لا يتمّ للثاني والثالث على قدر ممانعة العصبيّات وقوّتها، إلا أنّه أمر لا بدّ منه في الدّول، سنّة الله التي قد خلت في عباده والله تعالى أعلم»³⁵. فالانفراد بالحكم من جنس انفراد الإله بالربوبيّة، وتلك هي بنى التسلّط واقعة من أثر العقيدة ومفهوم الوجدانيّة التي توهم الإنسان أنّه نسخة منه.

33- الطبري، مصدر مذكور، ص 2066

34- ناجية الوريثي بوعجيلة، حفريات في الخطاب الخلدوني، الأصول السلفيّة ووهم الحداثة الغربيّة، ط1، سوريا، دار بتر/رابطة العقلايين العرب، 2008، ص 26

35- ابن خلدون، المقدّمة، ط1، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 2001، ص 209

6- على سبيل الخاتمة: كيف نفك الاشتباك بين المقدّس والاستبداد؟

لقد كانت الفترة النبويّة مؤسّسة لسلطة دينيّة مقدّسة جعلت المحكومين مؤمنين برسائلته ومستمتين في سبيل الدفاع عن القوانين السماويّة التي أقرّها، وكان المنطق السلطويّ الذي قامت عليه الدّعوة نسخاً لتعدّد الآلهة بوحدايّة الإله، وإنهاء لسلطة زعماء القبائل المنفردين بقرارهم ليصيروا تحت إمرة نبيّ سلطته مقدّسة. لعلّ ردّ النبيّ على طلب مسيلمّة أن يكون له نصف الأرض بما يعني نصف الحكم، خير دالّ على طبيعة السلطة الدينيّة، فقد انفرد النبيّ بالقداسة الدينيّة، إذ هو وحده رسول الله ولا حقّ لغيره أن يكون رسولاً، وأمّا اعتباره أنّ الأرض لله يورثها من يشاء، وبأنّ العقابيّة للمتّقين³⁶، فتؤول عمليّاً إلى حقيقة أنّ الأرض يمتلكها صاحب الحقّ الإلهي المقدّس، وهو الحقّ الذي منح الخلفاء من بعده حقّ ردع المرتدّين، بكلّ ما تحمله الكلمة من المعاني الدينيّة والسياسيّة والاقتصاديّة، ويورث أصحاب السلطة المسلمين حقّ التحكم في الأراضي.

إنّ المقدّس يعطي اللّغة مصطلحات تخفي الدنيويّ وتواريه، فهو يخفي الماديّ وراء حجب الرّوحيّ، لعلّ ذلك ينكشف من خلال اختلاف تشخيص أبي سفيان والعبّاس للمسلمين الذين كانوا يدخلون مكّة أفواجا، فقد عدّه أبو سفيان ملكاً عظيماً لما رآه من قيادة النبيّ لكلّ تلك الوفود وخضوعها لسلطته، بينما اعتبره العبّاس نبوة، ناظراً إلى السبب الذي منح النبيّ شرعيّته وجعل القبائل تدين له، وبموت النبيّ ذهبت الشريّة النبويّة، وتحول الأمر تدريجيّاً إلى أن صار بحسب الاصطلاح الخلدونيّ ملكاً، ولكنّ ذلك التحول لم يكن في نظر ابن خلدون سوى تحول من خشونة البداوة إلى التحضّر واتّساع الأحوال، ولذلك فكلّ من حكم المسلمين، بما في ذلك المتنازعون على السّلطة، جميعهم على حقّ: سواء القاتل والمقتول، والانفراد بالحكم شرعيّ بحكم المرجعيّة الإسلاميّة التي حكم بها الخلفاء والملوك، فليس بمنكر أن ينفرد الحاكم بحكمه شرط أن يصرفه في وجوه الحقّ. «فالمملك إذا حصل وفرضنا أنّ الواحد انفرد به وصرفه في مذاهب الحقّ ووجوهه لم يكن في ذلك تكبير عليه، ولقد انفرد سليمان وأبوه داود صلوات الله عليهما بملك بني إسرائيل لما اقتضته طبيعة الملك من الانفراد به، وكانوا ما علمت من النبوة والحقّ، وكذلك عهد معاوية إلى يزيد، خوفاً من افتراق الكلمة بما كانت بنو أميّة لم يرضوا تسليم الأمر إلى من سواهم»³⁷.

فيبدو من خلال هذا الشاهد الذي اعتمد فيه ابن خلدون القياس أنّ الاستبداد بالحكم حتميّة تاريخيّة، ولكن قد يتحقّق به الحقّ وقد يؤول الأمر إلى ظلم، ويتأكّد من خلال موقف ابن خلدون الذي كان يعكس وعياً سائداً في عصره أنّ المعرفة التاريخية كما يقرّ «بول فاين» (Paul Veyne) هي معرفة نصف عقليّة «فهي

36- انظر: ابن إسحاق، السيرة النبويّة، ط1، بيروت، دار الكتب العلميّة، 2004، ص 667

37- ابن خلدون، المقمّدة، ص 257

تَنصّف بشيء ما ذاتي على نحو جذري ناتج جزئياً عن الوعي أو عن الوجود»³⁸. وهذه المعرفة اللا عقلية هي التي تكشف الحضور القوي للمقدس الذي يبرّر الفعل الديني، ألم يعتبر «رودولف أوتو» (Rodolf otto) أن حقيقة المقدس لا تكمن في وجهه العقلاني فحسب وإنما في انطوائها على موضوع غير عقلائي؟³⁹

لقد طغى الهاجس السلطوي على التاريخ الإنساني، وقد وظّف المقدس في التاريخ الإسلامي ليكسب السائس شرعية ويسلبها من خصومه. ولم يكن الاستبداد سوى سلوك يحكم اللا شعور الجمعي، قد تختلف تجلياته ومجالاته، ولكنه يظلّ حاملاً للحلم الإنساني بأن يسيطر على الآخرين.

لقد كشف التاريخ الإسلامي أنّ المقدس قد منح السلطة قوّة، وأنّه مكّنها من آليات للسيطرة والتحكم، ولكنه منحها قدرة أكبر على نيل رضا المحكومين داخل دائرة الاعتقاد التي ينتمي إليها المؤمن بالمنظومة، إلا أنّ الناظر من زاوية خارجية يلحظ أنّ حدود الرضا تقف عند عتبات الاعتقاد والطاعة، وهما غير مرتبطين بالإسلام واحداً يُجمع على مبادئه كلّ المنتمين إلى المجال الجغرافي الذي تسيطر عليه السلطة الإسلامية، ولكنه يقف عند حدود الفرقة الناجية التي تقيم حلفاً بين جماعة سياسية تستبدّ بالحكم وفرقة دينية تقدّم تصوّرات تحتكر بها الحقيقة الدينية، وتتشبّث بزوايا تأويلية لا ترى لها بديلاً. ولذلك فقد وهب المقدس الجماعات المتصارعة على الشرعية يقيناً باتّحاد إرادتها السياسية مع الإرادة الإلهية⁴⁰. ولئن ذهب الجابري إلى تأكيد أثر الموروث الفارسي في ترسيخ أخلاق الطاعة⁴¹، فإنّ المقدس كان أهمّ رافد رسّخ تلك الأخلاق من خلال مرور تيّاره من الفترة النبوية إلى الفترات اللاحقة لها، وهو ذاته الذي وهب المعارضين بدورهم تلك المرجعية الدينية في دفاعهم عن مشاريعهم السلطوية، فلم يكونوا أقلّ استبداداً ممّن تولّوا السلطة في التاريخ الإسلامي، ورغم ما تبنته بعض الفرق من إسقاط لشرط الانتماء القرشي في الحكم كفرقة الخوارج، فإنّها تضع بدل ذلك شروطاً أعسر للانتماء إلى فرقته، إذ هي تحتكر الإيمان وتكفر سائر معارضيه، فتستبدّ بالحقيقة الدينية وتسلبها من الفرق المنافسة على الحقيقة الدينية.

38- بول فاين، أزمة المعرفة التاريخية فوكو وثورة المنهج، (ترجمة إبراهيم فتحي)، ط1، مصر، دار سيناء، 1998، ص 95

39- انظر: رودولف أوتو، فكرة القدسيّ التقصّي عن العامل غير العقلاني في فكرة الألوهة وعلاقته بالعامل العقلاني، ط1، بيروت، دار المعارف الحكمية، 2010، ص 24

40- ليس أدلّ على هذا اليقين من قول الوليد بن يزيد حين كتب إلى الأمصار عقد البيعة من بعده لابنيه الحكم وعثمان: «فتتابع خلفاء الله على ما أورثهم الله عليه من أمر أنبيائه، واستخلفهم عليه منه، لا يتعرّض لحقهم أحد إلا صرعه الله، ولا يفارق جماعتهم أحد إلا أهلكه الله، ولا يتخفّ بولايته، ويثبّ قضاء الله فيهم أحد إلا أمكنه الله منه، وسلطهم عليه، وجعله نكالا وموعظة لغيره، وكذلك صنع الله بمن فارق الطاعة التي أمر بلزومها والأخذ بها، والأثرة لها، والتي قامت السموات والأرض بها، فبالخلافة أبقي الله من أبقي في الأرض من عباده، وإليها صيره، وبطاعة من ولاه إياها سعد من ألهمها ونصرها، فإنّ الله عزّ وجلّ علم أنّه لا قوام لشيء ولا صلاح له إلا الطاعة التي يحفظ الله بها حقه ويمضي بها أمره، وينكل بها عن معاصيه ويوقف عن محارمه ويذب عن حرّماته، فمن أخذ بحظه منها كان لله ولياً ولأمره مطيعاً، ولرشدته مصيباً، ولعاجل الخير وأجله مخصصاً، ومن تركها ورغب عنها وحاد الله فيها أضاع نصيبه، وعصى ربّه وخسر دنياه وآخرته، وكان ممّن غلبت عليه الشقوة، واستحوذت عليه الأمور الغاوية، التي تورّد أهلها أفضع المشارع، وتقودهم إلى شرّ المصارع، فيما يحلّ الله بهم من الذلّة والنقمة، ويصيرهم فيما عندهم من العذاب والحسرة.» الطبري، مصدر مذكور، ص 1393

41- انظر: محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2001، ص ص 130- 240

لقد قام الحكّام بدور «وسطاء الآلهة، وتنمّ وحدة رموز السّلطة والمقدّس عن الصّلة التي قامت بينهما دائماً والتي وسّعها التّاريخ ولم يقطعها أبداً»⁴². وعلى قدر اتّساع تلك العلاقة ضاقت مساحات الفرديّة، فخطاب الطّاعة يسلب الذات حقّها في أن يكون لها وعي مفارق للجماعة، وجلّ المصنّفات ذات الطابع السّلطوي، تحوّل الأفراد إلى عناصر تتشابه داخل منظومة تنبذ الاختلاف، وتدين المختلفين باسم الدّين متّخذة من النظام ذريعة للطّاعة، ومن الخوف آليّة للإخضاع، وهو ما حوّل الخطاب الدّيني إلى آليّة للسيطرة والتسلّط، وفتح الباب أمام المستبدين ليجدوا في المقدّس تبريراً لسلطانهم. وإنّ الأحلام المعاصرة باستعادة النظم الحاكمة باسم المرجعيّة الدّينيّة سواء أكان ذلك في صيغتها الإخوانيّة المتلائمة مع مقتضيات الحداثة أم في صيغتها السّلفيّة المشدودة إلى الأنموذج التّراثي في الحكم، فإنّ ذلك يعطي الحكّام الأدوات التّاريخيّة نفسها التي مكّنتهم من الاستبداد، ولذلك فالحرّيّة بكلّ مقوماتها المعاصرة، تتعارض جذريّاً مع مقتضيات الطّاعة المقدّسة التي تهب الحاكم حقّ التفويض الإلهي، وتمكّنه من رقاب النّاس، اعتماداً على معايير محدّدة للسّلطة والحقيقة والمقدّس، ولئن وجدت تلك المقولات أسباب وجودها في الماضي، فإنّ الوعي المعاصر بمقتضيات الحرّيّة يجعل إمكانيّة شرعنة السّلطة باسم المقدّس الدّيني أمراً يهدّد بنسف الحرّيّة وتقويض صرحها. وتظلّ قيمة المقدّس في تحوّلها إلى شأن ذاتيّ تقوم فيه علاقة مباشرة بين الفرد وبين المقدّسات، وليس شأنًا سلطويّاً يفرضه الحكّام على الرعيّة، أو يشرّعون به استبدادهم. ولا يعني ذلك أن تتحوّل الدّولة إلى جهاز مانع لأشكال التدين المختلفة، بل هي جهاز يدير الاختلاف داخل المجتمع دون فرض قيود على حرّيّة المعتقد. ومحاولة إيجاد فهم جديد للإسلام، يجعله غير متصادم مع القيم الإنسانيّة، وغير محتكر للحقيقة الدّينيّة.

42- جورج بلانديه، الأنثروبولوجيا السياسيّة، (ترجمة علي المصري)، ط2، بيروت، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، 2007، ص

قائمة المصادر والمراجع:

1- المصادر:

- ابن إسحاق (أبو بكر محمد)، السيرة النبوية، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 2004
- ابن خلدون (عبد الرحمن)، المقدمة، ط1، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 2001
- ابن منظور (أبو الفضل جمال الدين بن مكرم)، لسان العرب، ط1، بيروت، دار صادر (دت).
- الأندلسي (ابن حزم)، الفصل في الملل والنحل، ط2، بيروت، دار الجيل، 1996
- البغدادي (أبو منصور عبد القاهر بن طاهر)، الفرق بين الفرق، ط1، بيروت، المكتبة العصرية، 1995
- الشهرستاني (أبو الفتح)، نهاية الأقدام في علم الكلام، ط1، مصر، مكتبة الثقافة الدينية، 2009
- الطبري (محمد بن جرير)، تاريخ الأمم والملوك، ط3، بيروت، دار صادر، 2008
- الغزالي (أبو حامد)، إحياء علوم الدين، ط1، بيروت، دار ابن حزم، 2005
- الغزالي (أبو حامد)، إجماع العوام عن علم الكلام، ط1، مصر، المكتبة الأزهرية للتراث، 1998
- الواقدي (أبو عبد الله محمد بن عمر)، المغازي، ط3، بيروت، عالم الكتب، 1984

2- المراجع:

- أبو زيد (نصر حامد)، الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، ط1، بيروت/الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2007
- أركون (محمد)، تاريخية الفكر العربي الإسلامي (ترجمة هاشم صالح)، ط3، بيروت/الدار البيضاء، مركز الإنماء القومي/المركز الثقافي العربي، 1998
- أركون (محمد)، نحو نقد العقل الإسلامي، (ترجمة هاشم صالح)، ط1، بيروت، دار الطليعة، 2009
- أركون (محمد)، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، ترجمة وتعليق هاشم صالح، ط1، بيروت، دار الساق، 1993
- أوتو (رودولف)، فكرة القدسي التقصي عن العامل غير العقلاني في فكرة الألوهة وعلاقته بالعامل العقلاني، ط1، بيروت، دار المعارف الحكيمة، 2010
- بلانديه (جورج)، الأنثروبولوجيا السياسية، (ترجمة علي المصري)، ط2، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2007
- بوعجيلة (ناحية الوريثي)، حفريات في الخطاب الخلدوني، الأصول السلفية ووهم الحداثة الغربية، ط1، سوريا، دار بترا/رابطة العقلانيين العرب، 2008
- الجابري (محمد عابد)، التراث والحداثة، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1991
- الجابري (محمد عابد)، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1996
- الجابري (محمد عابد)، العقل الأخلاقي العربي، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2001
- الجابري (محمد عابد)، تكوين العقل العربي، ط10، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2009
- ذويب (حمادي)، جدل الأصول والواقع، ط1، ليبيا، دار المدى، 2009
- الشرفي (عبد المجيد)، الإسلام والحداثة، ط3، تونس، دار الجنوب، 1998
- الشرقاوي (عبد الرحمن)، محمد رسول الحرية، ط1، مصر، دار الشروق، 1990

- العبد الكريم (محمّد)، تفكيك الاستبداد، دراسة مقاصديّة في فقه التحرّر من التغلّب، ط1، بيروت، الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، 2013
- فاين (بول)، أزمة المعرفة التاريخيّة فوكو وثورة المنهج، (ترجمة إبراهيم فتحي)، ط1، مصر، دار سينا، 1998
- فوكو (ميشيل)، جينيالوجيا المعرفة (ترجمة أحمد السطّاتي وعبد السلام بنعبد العالي)، ط2، المغرب، دار توبقال، 2008
- الكواكبي (عبد الرحمن)، الأعمال الكاملة، ط2، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيّة، 2004
- فوكو (ميشال)، نظام الخطاب، (ترجمة محمّد سيّلا)، ط2، مصر دار التنوير، 2007

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود

Mominoun Without Borders

للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط - أكادال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com