بحث محكم | قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية | 14 سبتمبر 2016

الدولة أو الجماعة؟

حول مفهوم الإمامة في التقليد الإسلامي

السيد ولد اباه
باحث موريتاني

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

جميع الحقوق محفوظة © 2016
All rights reserved © 2016

الدولة أو الجماعة؟[1]

حول مفهوم الإمامة في التقليد الإسلامي

1- نشرت هذه الدراسة في مجلة «ألباب»، العدد 8، شتاء 2016، منشورات مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث.

الملخص:

تعالج هذه الدراسة مسألة الدولة أو الجماعة في التقليد الإسلامي. وتستند إلى مجموعة من المرجعيات النظرية والخلفيات الفكرية من داخل الفكر الإسلامي ومن خارجه. وذلك من أجل التأكيد على الوحدة النسقية المجمعة للفكر الإسلامي الوسيط وتقليد الأحكام السلطانية باعتباره الجانب الفقهي المتعلق بالإمامة، والآداب السلطانية أو نصائح الملوك. من حيث أن هذه المرتكزات تقوم على المنظور المحوري للمجال السياسي. وأكثر من ذلك تقف الدراسة على إشكالية نادرا ما يتم التوقف حولها في الكتابات السيارة الغزيرة حول المسألة الدينية السياسية في الإسلام وهي تصور الدين نفسه في علاقته بنمط الاجتماع السياسي، وتختلف هذه الإشكال عن إشكالية الشرعية التي تستأثر باهتمام الباحثين من منطلق متأثر بالرهانات الحديثة للدولة التي هي رهانات مغايرة للسياق الإسلامي الوسيط. علاوة على أن الدراسة تسجل بدقة تركيز الدراسات المعاصرة على مفهوم الخلافة سواء من جهة أنها تعبير عن نموذج الدولة الإسلامية الشرعية أو من جهة أنها مثال طوباوي مواز للتجربة السياسية للمجتمع الإسلامي.

على أساس ذلك تضمنت الدراسة توطئة تبين السياق النظري لفكرة الإمامة. ثم عرضت في خطوة أولى إلى تتبع نظرية الإمامة في علاقتها بالنبوة وإبراز الخيوط الرفيعة التي تجمع بينهما من خلال نظريات مؤسسة في الفكر الإسلامي، وفي خطوة ثانية علاقة الإمامة بالجماعة من خلال الكيفية التي يتصور بها شكل علاقته بأشكال الاجتماع السياسي.

عرف عن الفيلسوف الألماني - الأمريكي «ليو شتراوس» افتتانه بالفلسفة السياسية الإسلامية الوسيطة (بامتداداتها في الفلسفة اليهودية)، وقد أطلق عليها «حركة التنوير الوسيطة» في مقابل «التنوير الراديكالي» الحديث الذي اعتبر انه قضى على جوهر السياسة من حيث هي نشاط عمومي يحقق اكتمال الوجود الإنساني (أي السعادة بالمفهوم القديم للعبارة). في هذا السياق يعتبر شتراوس أن خصوصية الفلسفة العربية اليهودية هي مكانة «الشرع» في الحقل العمومي بصفته الإطار القيمي - القانوني المستند للحق الطبيعي والناظم للتصورات الثابتة للعدالة، على عكس التصور التعاقدي الحديث للسياسة الذي يتأسس على نزعة تاريخانية نسبية لا يمكن أن تضمن قواعد صلبة للعدالة داخل الجسم الاجتماعي.(1)

كان شتراوس يتحدث هنا عن النموذج الفارابي - السينوي الذي كان احد الروافد الثلاثة في الفكر السياسي الإسلامي الوسيط إلى جانب تقليد "الأحكام السلطانية" الذي هو الجانب الفقهي المتعلق بالإمامة، و"الآداب السلطانية" أو نصائح الملوك التي هي جماع الثقافة السياسية العامة المشتركة كما دونها الأدباء وكتاب الدواوين وإن كان شارك فيها الفقهاء أنفسهم ونفذت بقوة إلى مصنفاتهم العلمية.

وإذا كان دارسو الفكر السياسي الإسلامي يميلون إلى الفصل الجذري بين هذه الأصناف الثلاثة(2)، إلا إن الخيوط متداخلة بينها رغم اختلاف الخلفيات المنهجية، إذ الاتفاق قائم على المنظور المحوري للمجال السياسي من منطلق مزدوج هو **تأكيد السيادة الإلهية المطلقة التي هي من مقتضيات عقيدة التوحيد واعتبار الشرع الإلهي تعبيرا عن هذه السيادة الحاكمة على مختلف مستويات الوجود الطبيعي والإنساني الفردي والجماعي**.

لقد انجر عن هذا التصور نموذجان بارزان في المقاربة السياسية، ذهب أحدهما إلى نمط من «**اللاهوت السياسي**» يقوم على فكرة الإمامة من حيث هي امتداد للنبوة التي هي المرجعية العليا لنظام الاجتماع المدني، في حين ذهب ثانيهما إلى ترجمة فكرة الإمامة في منظور استخلافي يفصل جذريا بين المقام الروحي التشريعي للنبوة ومقاييس الحكم التي تطلبها حاجيات النظام الاجتماعي لحفظ شرائع الدين ومصالح الدنيا.

أولا: الإمامة والتدبير الروحي للمدينة:

إذا كانت نظرية الإمامة ترتبط في أبعادها العقدية والسياسية بنظرية النبوة، فأننا نلاحظ أن هذا المنحى الأول يتداخل مع العقيدة الشيعية حول الإمامة المنصوصة المعصومة التي لها وظائف تتعلق بحفظ الشريعة وتأويلها، بيد انه يجد ترجمته الفلسفية في النظرية السياسية للنبوة التي تندرج في مبحث وجودي صاغه الفارابي في «**علمه المدني**» الشامل لكل مسالك السعادة في جوانبها الأخلاقية والعملية والاجتماعية التي ترتبط أنطولوجيا ومعرفيا بالفلسفة النظرية التي تبحث في نظام الوجود ومراتبه.

العلم المدني وفق تعريف الفارابي (الذي يستخدم علم بمعنى فلسفة) هو «العلم الذي يفصح عن أصناف الأفعال والسنن الإرادية وعن الملكات والأخلاق والسجايا والشيم التي عنها تكون الأفعال والسنن، وعن الغايات التي لأجلها تفعل، وكيف ينبغي أن تكون موجودة في الإنسان وكيف الوجه في ترتيبها فيه على النحو الذي ينبغي أن يكون وجودها فيه والوجه في حفظها».(3)

إنه إذن ليس بعلم السياسة الأفلاطوني المتعلق بنظرية العدالة من حيث هي تجسيد للنظام التراتبي للوجود ولا علم الأخلاق الأرسطي المتعلق بنظرية الفضيلة، وإن كان يستوعب المبحثين باعتباره يشمل كل الأفعال «الإرادية» من فضائل فردية وعامة ومسلكيات شخصية وجماعية. ومن هنا تداخل التربوي والأخلاقي والسياسي في «العلم المدني» انطلاقا من غايته التي هي «**تحصيل السعادة**» التي تفضي إلى نظرية كاملة في السلطة بصفتها «آراء» أي قيما نظرية حاكمة و«رياسة» أي تشريعا وحكما.

فإذا كان «علم الطبيعة» يتناول الأجسام الطبيعية، و«العلم الإلهي» يدرس الجواهر والمبادئ والعلل، فإن العلم المدني هو القنطرة الواصلة بين الفعل الإنساني وعالمي الطبيعة والإلهيات، بتقديمه إطار التمييز بين الطبيعي والبشري من خلال نظرية «النفس» (الناطقة الإرادية) وإطار الربط بين البشري والإلهي من خلال مبحث النبوة» في جانبيها الابستمولوجي والتأويلي المتمحورين حول: نظرية الخيال والتخييل.

من هذا المنظور يبين الفارابي أن السعادة تقتضي شرطين: معرفي فردي، وجماعي عملي؛ يقوم أولهما على "اكتمال الملكة العقلية" لدى الرئيس الحاكم للملة، ويقوم ثانيهما على تقاسم القيم والآراء التي استطاع الرئيس تحويلها إلى تمثلات جماعية بقوة تخيله.(4)

فالرئيس الحاكم للمدينة الفاضلة ليس هو الملك - الفيلسوف حسب النموذج الأفلاطوني رغم التشابه الظاهر بين النموذجين، ذلك أن الفيلسوف غير قادر على التواصل مع الجمهور رغم امتلاكه الحقيقة ورغم تفوقه المعرفي لإدراكه الحقائق البرهانية، ولذا فإن الرئيس لا يكون إلا نبيا أو خليفة له أي إماما قوي ملكة التخيل إلى حد القدرة على ترجمة المعقولات البرهانية إلى آراء عمومية:

"ولا يمتنع أن يكون الإنسان إذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال، فيقبل في يقظته عن العقل الفعال، الجزئيات الحاضرة والمستقبلة، أو محاكياتها من المحسوسات، ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة، ويراها، فيكون له بما قبله من المعقولات نبوة بالأشياء الإلهية»(5).

الرئيس نبيا أو إماما هو وحده الذين يمكن أن يقود المدينة إلى الفضيلة والسعادة: «فالرئيس الأول على الإطلاق هو الذي لا يحتاج ولا في شيء أصلا أن يرأسه إنسان بل قد يكون حصلت له العلوم والمعارف بالفعل ولا تكون له به حاجة في شيء إلى إنسان يرشده ...وهذا الإنسان هو الملك في الحقيقة عند القدماء وهو الذي ينبغي أن يقال فيه إنه يوحى إليه»(6).

الإمامة هنا هي خلافة النبوة في رسم المبادئ والأسس التي تتأسس عليها المدينة الفاضلة، أي القوانين «الإلهية» المطلقة التي تتناسب ونظام الوجود والعقل.

ليس من شأن العلم المدني إبراز الجانب العقدي من النبوة بصفتها ركنا من أركان الدين لا رفضا لها أو عدم انسجام مع أصول الاعتقاد الإسلامي، بل لأن هذا الجانب من مبحث النبوة يتعلق بعلم الكلام وهو علم أصيل من علوم الملة يقوم «على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة، وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل»(7).

وما دامت الملة الصحيحة تجسد المعقول النظري في نمط الاجتماع المدني، فإن علم الكلام ضرورة من ضرورات السياسة العملية باستخدامه «الأدلة الإقناعية» التي تنطلق من «بادئ الرأي المشترك» أي الآراء السائدة لدى الجمهور. فإذا كانت الفلسفة من حيث صناعة برهانية كونية، فإن علم الكلام هو الصناعة الجدلية الخاصة بأهل الملة(8).

ما يهم العلم المدني في نظرية النبوة هو جانبها العملي المتعلق بالشرائع لا في مستواها التعبدي الفقهي(9) وإنما من حيث هي نواميس وقوانين مطلقة ومتعالية قادرة على إخراج الإنسان من ميوله النفسية الأنانية وإبلاغه السعادة الأزلية.

فإذا كان العلم المدني ينطلق من مسلمة «مدنية الإنسان بالطبع» وفق العبارة الأرسطية الشهيرة، إلا أنه يشرط العدالة في المدينة بالشريعة الإلهية والإنسان «المتأله» بلغة ابن سينا(10). الشريعة بهذا المعنى هي التعبير عن الرابطة الجماعية المشتركة التي لا يمكن أن توكل لمجرد التواضع والتعاقد وإلا أضحت هشة اعتباطية، ولذا وجب أن تتأسس على مرجعية العقل النظري وتصاغ بلغة وتمثلات الجمهور وتوكل في تطبيقها إلى الإمام كامل الصفات المعرفية والخلقية الذي تتوجب طاعته وتحرم مخالفته.

وإذا كان الفارابي يستخدم مقولات الفلسفة اليونانية في علمه المدني خصوصا نظرية «النواميس «الأفلاطونية (محاورة النواميس) ونظرية «السعادة» الأرسطية (الأخلاق إلى نيكوماخوس)، إلا أنه ينطلق من إشكالية خاصة بالاجتماع السياسي الإسلامي **تتعلق بمكانة الشرع من حيث هو مدونة قيم وإحكام تتأسس عليها المدينة المسلمة القائمة على وحدة الملة ونظام الإمامة.**(11)

لقد كثر الجدل منذ الدراسات الاستشراقية الأولى حول سبب حضور نصوص أفلاطون السياسية (كتاب الجمهورية خصوصا) في الكتابات الفلسفية الإسلامية الوسيطة وغياب كتاب «السياسة» لأرسطو، وبني على هذه الملاحظة تصور شائع بان الطابع التأملي المثالي في فلسفة أفلاطون أكثر ملاءمة للتقليد الإسلامي من الطابع الواقعي العملي في فكر أرسطو السياسي (12).

إن هذه المقاربة لا تستقيم من عدة أوجه:

ففضلا عن عدم التسليم بالتصنيف المتبع (مثالية أفلاطون وواقعية أرسطو) باعتبار أن نسق أرسطو يقوم على أولوية النظري على العملي وأولوية الأنطولوجيا (الفلسفة الأولى) على العلوم العملية كما أنه اعتبر في نظريته الأخلاقية أن السعادة الحقيقية تنال بالتأمل واكتمال الملكات العقلية وليس بالممارسة العملية، فإن فلسفة أرسطو السياسية لا تتعارض في الجوهر مع المشروع الأفلاطوني الذي تستمد منه جهازها المفاهيمي (مثل نظرية النظم السياسية في الكتاب الثالث من مصنفه السياسة التي هي مستمدة بالكامل من محاورة السياسي لأفلاطون).

لقد لاحظ احد كبار المختصين في الدراسات الأرسطية هو «ريشار بوديس» أن «كتاب السياسة» لم ينل أي اهتمام كبير لدى شارحي أرسطو منذ العصور اليونانية المتأخرة وطيلة العصور الوسيطة بل اعتبر نصا مكملا لكتاب الأخلاق (الذي ترجم مبكرا إلى العربية وكان له تأثير واسع في الفكر الأخلاقي والسياسي الإسلامي). ولذا لم يكن الشارحون العرب نشازا في اتجاه عام يفسره بوديس بتراجع الموضوع السياسي في العصر الهليني المتأخر نتيجة لطغيان النزعات الأبيقورية والرواقية التي استبدلت مركزية المجال السياسي بمثال الخلاص الفردي والحكمة الشخصية المستقلة عن الظرفية السياسية(13).

الأولى القول إذن أن الفارابي هو الذي أعاد الاعتبار للفلسفة السياسية بعد تراجعها في الاهتمام الفلسفي في العصر اليوناني الأخير، «بتحرير» نصوص أفلاطون وأرسطو السياسية من «اللاهوت المسيحي» حسب ملاحظة «محسن مهدي» الذي يذهب إلى أن الفلسفة السياسية ظهرت في المجتمع المسلم في القرن العاشر الميلادي قبل أن تنفذ إلى التقليد اليهودي في القرن الثاني عشر عن طريق «ابن ميمون» وفي القرن الثالث عشر إلى التقليد المسيحي اللاتيني مع التيار الرشدي(14).

وإذا كان اللاهوت المسيحي قد تبنى أطروحات أرسطو السياسية منذ توماس الإكويني، إلا أن هذا الاستيعاب وظف من اجل التمييز بين «مدينة السماء» و«مدينة الأرض» فظلت الإشكالات السياسية الحقيقية التي شغلت الفلسفة السياسية الإسلامية (مثل علاقة الشرع والعقل في الجانب العملي المتعلق بالقوانين والحكم) حبيسة الجدل اللاهوتي وليس موضوع اهتمام سياسي حقيقي بما يعني إخضاع الفلسفة السياسية للاهوت على عكس مسار الفلسفة الإسلامية الوسيطة(15).

وبقدر ما أنه لا يمكن النظر إلى العلم المدني الفارابي كمحاولة لبناء أيديولوجيا فلسفية لترميم نمط الاجتماع الإسلامي المفكك حسب قراءة سياسية تاريخية لمشروعه الفلسفي(16)، فإن فلسفته السياسية ليست مجرد تأسيس ميتافيزيقي لاهوتي لمدينة طوبائية متخيلة كما ذهب محمد عابد الجابري الذي اعتبر أنه «بينما بنى اليونان مدينتهم الإلهية (الميتافيزيقا) على غرار مدينتهم السياسي ة، قلب الفارابي الوضع قلبا،

إذ راح يشيد المدينة الفاضلة مدينته السياسية، على غرار المدينة الإلهية التي شيدتها الفلسفة الدينية الحرانية الهرمسية على أساس فكرة الفيض»(17).

إن ما اعتبره الجابري أثرا غنوصيا هرمسيا في فلسفة الفارابي هو الصياغة الفلسفية التي قدمها لفكرة الإمامة في سياق الجدل الإسلامي الداخلي حول **المنزلة السياسية الروحية المزدوجة لرئاسة المدينة المسلمة** بتوظيف المدونة اليونانية في مناخ صراع الفرق الإسلامية المعروف حول موضوعات الشرعية وخلافة النبي في شان الدنيا والدين.

ولقد حاول الفارابي إخراج موضوع الإمامة من المباحث الكلامية والفقهية المتأثرة بصراع الفرق ببناء الموضوع السياسي على اعتبارات العقل النظري البرهاني، مع نزوع واقعي تعبر عنه نظرية الفعل السياسي كتمثل جماعي قائم على التخيل والتمثيل.

والواقع أن ابن رشد الذي شرح جمهورية أفلاطون بالرجوع إلى أخلاق أرسطو لم يخرج في الجوهر عن محددات العلم المدني الفارابي في نظريته للإمامة. فالإمام بالنسبة إليه هو «**واضع الشرائع**» الذي يتميز بالفضائل المدنية التي تؤهله للرياسة والحكم: «الإمام في اللسان العربي هو الذي يؤتم بأفعاله. ومن يؤتم به في هذه الأفعال هو الفيلسوف، إذن فهو الإمام بإطلاق»(18).

يبقى السؤال المطروح هو هل استطاعت الفلسفة السياسية الإسلامية تقديم تصور عملي واقعي للدولة من حيث هي حالة سياسية تتعلق بتدبير المجموعة المنتظمة في الملة أي المدينة الإسلامية الوسيطة؟

من الجلي أن علم **التدبير المدني** هو علم إلهي من حيث مقوماته الأنطولوجية (الصدور عن الواحد أو واجب الوجود الذي هو مصدر الوجود) ومن حيث غايته الخلقية (التأله أو التشبه بالمثال الإلهي) ولذا فإنه يفضي إلى نظرية في الخلاص الفردي والجماعي تتأسس على قيم الاكتمال الروحي والتسامي الخلقي بحيث يكون التدبير السياسي نمطا من «**السياسة الإلهية**» - حسب عبارة كرستيان جامبيه - تتماهى مع النظام العام للكون في أبعاده الطبيعية والميتافيزيقية(19). التدبير السياسي بهذا المعنى محصور في النبي أو خليفته الذي ينوب عنه في الشأنين الديني والسياسي، ولذا فالسياسة الإلهية ليست هي نظام الخلافة الإسلامية الذي هو الشكل التاريخي لتجربة الاجتماع المدني الإسلامي.

الإمامة بهذا المعنى تدخل في مفهوم «**الروحانية السياسية**» spiritualité politique التي بلورها ميشال فوكو في أعماله الأخيرة دون أن يطورها نظريا(20) ونعني بها نمط التصور الروحاني للسياسة كتدبير للذات والجماعة.

ثانيا: الإمامة والجماعة

على الرغم من كثرة الكتابات في المسالة الدينية – السياسية في الإسلام، نادرا ما تخرج المقاربات السائدة عن جدل شائع حول علاقة الدين بالدولة في الإسلام، بالتأرجح بين موقفين يذهب أحدهما إلى الطابع السياسي الملازم للإسلام من حيث هو ديانة سياسية عضوية ويذهب ثانيهما إلى أن المدينة الإسلامية بصفتها كيانا سياسيا وإن استند لشرعية الدين.

ترجع جذور المقاربة الأولى إلى الدراسات الاستشراقية الكلاسيكية، بيد أن أهم من ركزها وبثها في الكتابات المنتشرة حول الإسلام هو برنارد لويس الذي اعتبر أن الإسلام على عكس المسيحية لم ينشأ في صراع مع الدولة بل تأسس انطلاقا من الدولة وارتبط عضويا بها، بحيث أصبح تأسيس الدولة واجبا دينيا ونظر إلى السلطة السياسية بصفتها «أمرا إلهيا»(21). أما الأطروحة الثانية فهي السائدة في دراسات الإسلام السياسي الكلاسيكي الأخيرة (رضوان السيد ومحمد عابد الجابري وبرهان غليون ....) وتنطلق من فكرة التمايز الجوهري بين الثيوقراطية السياسية التي تستند لشرعية إلهية والتصور التدبيري المصلحي للسياسة الذي هو أساس التصورات السنية للإسلام.

في الحالتين يتم الرجوع إلى النصوص التراثية المتعلقة بالسياسة بالتركيز على كتب "الأحكام السلطانية" و"السياسة الشرعية" التي ظهرت منذ القرن الخامس الهجري باعتبارها تمثل جوهر الأطروحة السنية حول الدولة.

ما نريد أن نقف عنده هو إشكالية نادرا ما يتم التوقف حولها في الكتابات السيارة الغزيرة حول المسألة الدينية السياسية في الإسلام وهي **تصور الدين نفسه في علاقته بنمط الاجتماع السياسي**، وهي إشكالية تختلف عن إشكالية الشرعية التي تستأثر باهتمام الباحثين من منطلق متأثر بالرهانات الحديثة للدولة التي هي رهانات مغايرة للسياق الإسلامي الوسيط. ما يتعين التنبيه إليه هو أن إشكالية الشرعية تحيل إلى الجدل الذي شغل علماء الاجتماع والسياسة في نهاية القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين حول المقومات المعيارية والقانونية لسيادة الدولة الحديثة، بظهور أطروحتين متصادمتين هي الأطروحة «الأمرية» decisionnism التي أسست مرجعية السيادة على سلطة الاستثناء (كارل شميت) والأطروحة "القانونية" التي أسست السيادة على الشرعية العقلانية (ماكس فيبر).

والمعروف أن فيبر نفسه الذي تعرض في دراساته الاجتماعية التاريخية للنسق السياسي الإسلامي فرض على دراسات الإسلام السياسي الكلاسيكي أدواته النظرية والمنهجية(22).

ما نلمسه بوضوح في الدراسات المعاصرة هو التركيز على مفهوم الخلافة إما بالنظر إليها كتعبير عن نموذج الدولة الإسلامية الشرعية أو النظر إليها كمثال طوبائي في مقابل التجربة السياسية الواقعية للمجتمع

الإسلامي، مع العلم أن هذا المفهوم يتداخل فيه معنيان متعارضان: السلطان المطلق في مواجهة الجماعة، أو الإمامة من حيث هي من مقتضيات الشرع ولوازمه. المعنى الأول يحيل إلى التجربة التاريخية للأمة التي اتسمت بصراع طويل وممتد حول تركة النبوة بين نموذج الدولة الحارسة للدين ونموذج الجماعة الوريثة للعصمة النبوية.

يبدو مفهوم الخلافة بديهيا باعتبار تجذره في التجربة التاريخية الإسلامية منذ بداية العهد الإسلامي الأول (الخلافة الراشدة حسب التسمية المألوفة عند أهل السنة)، إلا أن هذا المصطلح الذي استخدم باستمرار حتى سقوط الدولة العثمانية في العصر الحاضر (1923) لم يصبح موضوع تأصيل نظري إلا مع انهيار الخلافة العباسية وقيام سلطنات التغلب(22). ومن هنا بروز كتب "الأحكام السلطانية" التي انتشر منها كتابا الماوردي (ت 450 هـ) وأبي يعلي الفراء (ت458هـ) وهما كتابان متزامنان يحملان العنوان نفسه(23).

أما المعنى الثاني فهو الذي شغل المتكلمين في تصورهم **للأبعاد الجماعية للاعتقاد** بالنسبة إلى دين ينظر إلى الإيمان بصفته ممارسة عملية، أي انخراطا طوعيا في تقليد مشترك دون اعتناء بتقنين مضمون الوعي الديني الفردي في تفصيلاته. المتكلمون السنة في مجملهم ذهبوا إلى وجوب نصب الإمام وإن اعتبروا الإمامة من فروع الدين لا من أصول الاعتقاد، فهم وإن أكدوا أن أحكام الدين ومصالح الجماعة تقتضي نصب إمام تنعقد له البيعة وتجب له الطاعة، إلا أنهم لم يعتبروا الإمامة مرادفة للسياسة بمفهومها التدبيري العملي.

في كتب الأحكام السلطانية والسياسة الشرعية مقدمات عامة مستخرجة من المباحث الكلامية حول الإمامة، في حين أنها في الواقع مصنفات فقهية عامة في الولايات الإسلامية وأحكام الشرع التعبدية.

بدأ هذا الاتجاه لدى الفقهاء المتكلمين، من الأشاعرة على الأخص، الذين لم يخرجوا في الغالب عن أطروحة أبي الحسن الأشعري التي يلخصها ابن فورك من كتبه بقوله انه كان يرى:

«إن الإمامة شريعة من شرائع الدين، ويعلم وجوبها وفرضها سمعا ....وكان يقول إن الإمامة هي خلافة الرسول في باب القيام مقامه من حيث إنفاذ الأحكام وإقامة الحدود وجباية الخراج وحفظ البيضة ونصرة المظلوم والقبض على أيدي الظالمين، من غير أن يكون له ابتداء شرائع أو تغيير شرائع ..وكان يقول في أحكام السلطان الجائر والصلاة خلفه والمحاكمة إليه وإلى قضائه...إن المخاصمة إليه والاستعانة به والصلاة خلفه جائزة وأحكامه نافذة إذا وافقت الكتاب والسنة ...والإنكار لما يعمله من الجور بالقلب وترك الخروج عليه بالسيف»(24).

لا تخرج كل كتابات الفقهاء المتكلمين عن هذه المبادئ الأربعة:

- وجوب الإمامة بالسمع والنص (لا بالعقل خلافا للمعتزلة)(25).

- الغرض من الإمامة هو إقامة أحكام الشرع وتدبير شؤون الجماعة وفي مقدمتها بسط العدالة وحفظ الأمن واتقاء الفتنة(26).

- الإمامة ليست من أصول الاعتقاد وإنما هي من فروع الشريعة وأحكامها ظنية لا قطع فيها(27).

- وجوب طاعة الإمام ولو كان جائرا اتقاء للفتنة وخوفا على الدين والجماعة(28).

لقد ذهب الكثير من الباحثين إلى أن النموذج التاريخي للاجتماع السياسي عانى من مفارقة معيقة هي الانزياح بين محور الشرعية المرتبط بالمنظور الروحي القيمي للدين الذي يضع سقفا معياريا مثاليا لا يمكن تطبيقه في الواقع ومحور السلطة العينية التي وإن كان ينظر إليها كحاجة حيوية وصورة عملية إلا أنها فاقدة للشرعية الدينية.

من هذا المنظور يفسر "فشل" التجارب السياسية في التاريخ الإسلامي (غياب مؤسسات مستقرة وأنظمة حكم ناجعة وعادلة) بمثالية العلماء التي تفضي بهم إلى رفض منح الشرعية للسلطة القائمة، بما يشجع التمرد والثوران المستمر، بقدر ما إن الفقه الإسلامي لم يتطور إلى مدونة تشريعية قابلة للتطبيق ومن ثم افتقد دوما إلى أدوات العنف والفاعلية التي تضمن له إمكانية التطبيق(29).

ما ينتقد هنا هو عجز الفقهاء عن إنتاج نظرية إيجابية إجرائية في الشرعية السياسية تمنح الدولة الصدقية القيمية والفاعلية المعيارية مجتمعيا، بدل الاكتفاء بالتشريع البعدي للتجارب التاريخية أو قبول مبدإ الضرورة في الامتثال للحاكم. لقد نجم عن هذا الشرخ تعمق ثنائية القيادة والحكم والشرعية بين دائرة الفقه التي تتعلق بالجماعة ودائرة السلطان التي تضبطها العنف والمصلحة والضرورة(30).

لقد عبر العروي عن هذه الثنائية بعبارات "التخارج بين الدولة والقيمة، وبين التاريخ والحرية، بين قانون الجماعة ووجدان الفرد"(31)، مستنتجا أن الخلافة لم تكن أكثر من "طوبى الفكر الإسلامي" أي "مثل أعلى وتخيل"(32).

بيد إنما لم ينتبه تليه الباحثون هو تمايز المستوين: العقدي الذي ينيط الشرعية الوحيدة الممكنة بالملكوت الإلهي الذي هو مجال التحكم المطلق بيد أنها **حاكمية وجودية وقدرية** لا يمكن تجسيدها بموازين السياسة والحكم، والسياسي المجتمعي الذي يدار بمنطق **الغلب والقوة** والعنف، والأساس فيه هو حفظ الأمن ودفع العدو مع ضمان العدالة بمعنى إعطاء كل ذي حق حقه.

ولذا لا يتعلق الأمر بانفصام في الوعي والتجربة التاريخية، بل بطبيعة الدين في الإسلام الذي يختلف في الجوهر عن المنظور اللاهوتي المسيحي باعتبار أن اللاهوت المسيحي في الوقت الذي كرس التجربة الفردية للتدين (بدون نظام قانوني أو سياسي) اشتغل بآليات **تدبير الوعي** وتقنين مضامينه ومسالك **الاهتمام بالذات** وهي الأدوات التي ستتحول مع عصور الحداثة من حقل المؤسسة الدينية إلى حقل السلطة فتصبح هي مقومات العقل السياسي للدولة الحديثة.

من هذا المنظور، يمكن القول إن بنية الحكم من حيث هو تدبير وتسيير بالمعنى الاقتصادي للعبارة هي في جذورها العميقة بنية لاهوتية ترتبط بعقيدة **التثليث والتجسد** وما تقوم عليه من تمييز بين السيادة والحكم، وبين الوجود والفعل.

نحيل هنا إلى أعمال الفيلسوف الإيطالي جورجيو أغامبن في دراساته الحفرية الدقيقة حول الخلفيات اللاهوتية لمفهوم **المحكومية** الحديث الذي يتحدد وفق بعدين متلازمين هما: نموذج التدبير الناجع ونموذج السلطة الاحتفالية الطقوسية.

يذهب أغامبن إلى أن اللاهوت المسيحي أفضى إلى براديغمين سياسيين متعارضين لكنهما تعايشا بقوة: النموذج السياسي الذي ينيط بالإله الواحد تعالي السلطة السيادية واللاهوت الاقتصادي الذي يستبدل الحضور الإلهي بفكرة التدبير بالمعنى التسييري الدنيوي لا السياسي. من النموذج الأول تولد مفهوم **السيادة** الذي هو محور النظرية السياسية الحديثة، ومن المفهوم الثاني تولدت **السلطة الحيوية** Biopouvoir الحديثة التي ترتكز حول الدور المتعاظم للاقتصاد في الشأن السياسي(33).

ما يبينه أغامبن هو أن المفهوم اللاهوتي للإنسان المخلوق في صورة إله لا يمكن أن يبلور تصورا سياسيا بالمعنى اليوناني (أي تطبيق الفضيلة المدنية) ولذا أخذ شكلا اقتصاديا بحتا وفق نموذج "تدبير المنزل" الذي تحول إلى تجسيد لمسار "**الخلاص الإلهي**». لقد كان ذلك هو السبيل الوحيد للحفاظ على مبدإ التوحيد وعقيدة التثليث معا، بالفصل بين الذات الإلهية وحضورها في العالم، بين طابعها الوجودي وأثرها العملي، إذ أن «نمط تسيير الإله للعالم مختلف كليا عن كينونته»)34). وهكذا تحولت السياسة من منظور هذه الخلفية اللاهوتية إلى **ممارسة تدبيرية** نفعية وإن كانت في الآن نفسه موضوع احتفاء طقوسي تمجيدي، على غرار الجمع بين لاهوت التدبير المحايث ولاهوت التوحيد التقديسي في الاعتقاد المسيحي. السياسة وفق المنطق الغائي لهذا التصور هي ممارسة خلاصية وفعل مقدس، لا تحتاج لغطاء الدين وشرعيته ما دامت هي الأثر العيني لجوهر الدين نفسه في تجسده البشري. ومن هنا نستنتج نتيجتين رئيسيتين:

- الطابع الديني الجوهري للسياسة التي لئن فصلت مؤسسيا عن الدين، إلا أنها ربطت به لاهوتيا وعقديا برباط عميق، إلى حد أنها يمكن أن تعوض الدين بتحقيق مقصوده وجوهره في صيغة الدولة السيادية المطلقة التي نظر إليها من هوبز إلى هيغل كنمط من الإله المخلص.

- استناد الدولة في جهازها المفاهيمي وأدواتها الإجرائية إلى تقنيات واليات الذات التي بلورتها المنظومة اللاهوتية الكنسية (مفاهيم السيادة والتمثيل والاعتراف ...).

فما يبدو طابعا قانونيا سياسيا في الإسلام ليس من مشمولات الدولة (على عكس الصورة السائدة المتأثرة بالتجربة التاريخية للدولة الحديثة التي هي دولة قانونية معيارية)، بل إن الفقه الذي لا يمكن أن ينعت بأنه فانون بالمعنى الحرفي للعبارة (35) شكل قوة كابحة لنشوء الدولة التسلطية المتمتعة بسيادة وضع المعايير والقيم الضابطة للشأن الجماعي الكلي.

لقد نفذ وائل حلاق من دراساته المعمقة للفقه الإسلامي إلى أطروحة "**الدولة المستحيلة**» في الإسلام، التي أثارت جدلا واسعا منذ نشر الكتاب الذي يحمل عنوان هذه الأطروحة.

تنطلق نظرية حلاق من مقاربة طلال أسد النقدية للدولة العلمانية السيادية الحديثة ولمفاهيم الحرية والاستقلالية التي تستند إليها(36)، مع النظر إلى الحالة الاجتماعية في الإسلام بصفتها حالة أخلاقية قائمة على الارتباط القيمي العضوي الذي يكرسه الامتثال للشرع. في الإسلام - كما يرى أسد - السيادة لله وحده ولا يمكن للإنسان أن يحقق الفضيلة إلا بالخضوع لأحكام الشرع ضمن منظور «الأمة» التي ليست «مجموعة متخيلة» بل هي **مجموعة إيتيقية** تنتظم وفق الشريعة باعتبارها نمطا من «العقل العملي» المتعالي، يمكن لكل فرد مؤمن أن يتأقلم معه دون الحاجة إلى سلطة حاكمة(37).

يقدم حلاق من منطلق المتخصص المتميز في تاريخ الفقه الإسلامي براهين وأدلة هذه الأطروحة، مستنتجا المنظور الأخلاقي العضوي للشريعة الرافض الفصل بين القيمي والقانوني الذي هو أساس العقل السياسي الحديث، فالبنية الميتافيزيقية للشريعة كما تبرز في النص المؤسس أي القرآن الكريم هي بنية أخلاقية(38).

من هنا يستنتج حلاق أن كوسمولوجيا الخلق كلها قائمة على النسيج الأخلاقي الذي يترجمه مبدأ «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» أي **العمل الصالح** الذي هو الإطار الناظم للوجد البشري وللعلاقات المجتمعية. الفرق بين الشريعة والقانون بالمفهوم الحديث يتحدد وفق خط الفصل الأخلاقي بين معيارية سيادية تحكمية ومعيارية أخلاقية كونية متعالية:

«فالقانون الحديث النموذجي هو قانون وضعي، وقد حكم أسطورة الإرادة السيادية. أما الشريعة الإسلامية فليست وضعية، بل هي قواعد موضوعية قائمة على مبادئ دقيقة تعددية بطبيعتها، ومتجذرة في نهاية الأمر في ضرورة مطلقة أخلاقية كونية. وإذا أراد المسلمون اليوم تبني قانون الدولة الوضعي وسيادتها فان ذلك يعني بلا شك قبولا بقانون نابع من إرادة سياسية، أي قانون وضعه ناس يغيرون معاييرهم الأخلاقية بحسب ما تتطلب الظروف الحديثة»(39).

النتيجة التي يخلص إليها خلاق هي أن الأخلاقية الإسلامية للشريعة والدولة القانونية الحديثة تختلفان في الجوهر من حيث نمط «تدبير الذات» (بمنظور ميشال فوكو)، فالفرق كبير بين نموذج ينطلق من «**الذاتية الأخلاقية للفرد**» التي تتجلى في روابط الجماعة وليس المجموعة السياسية ونموذج يصدر عن **ذاتية المواطنة** التي لا تعترف بالفرد إلا من حيث هو كائن سياسي خاضع للدولة وقربان لكينونتها وسيادتها.

وهكذا ينتهي حلاق إلى القول إن الحكم الإسلامي لا يمكن «أن يسمح بأي سيادة، أو إرادة سيادية غير سيادة الله. فإذا كان للأخلاق أن توجه الأفعال الإنسانية، وإذا ما كان لها أن تكون مستقلة، فيجب أن تؤسس على مبادئ الحق والعدل العالمية الأبدية، مبادئ تتعالى على تلاعب أي كيان وضعي وأهوائه»(40).

ما تقدمه نظرية أسد - حلاق هو التنبيه الدقيق إلى غياب نظرية سيادية وضعية بالمفهوم القانوني السياسي للدولة الحديثة في التقليد الإسلامي الذي قام على مركزية الشريعة مدونة أخلاقية ضابطة لسلوك الفرد والجماعة.

إلا أن هذه المقاربة لم تنتبه إلى أن هذا الانزياح بين العقدي والسياسي في التجربة الإسلامية وإن كان يمنع التجسد الموضوعي للسلطة الإلهية المطلقة لا يحول دون مختلف تجارب الحكم السياسي التي إن لم تكن لها قداسة الدين فيكفيها قبول الجماعة وانتهاج قيم العدل والمصلحة.

وإذا كانت أغلب دراسات الفكر السياسي الإسلامي الوسيط تركز على "صراع الشرعية" بين الفقيه والحاكم للتدليل على عجز التقليد الإسلامي عن إنتاج منظور شرعي إجماعي للدولة، إلا أن هذا الصراع، فضلا عن كونه لم يحل دون انسجام وتناغم المؤسستين الدينية والسياسية في أغلب مراحل التاريخ الإسلامي وفق صياغات عديدة ومتباينة، لم يكن معيقا لتشكل **نظرية إيجابية في السياسة** لدى الفقهاء لا يمكن نعتها بالطوبائية أو الانتهازية.

لقد استغرب العديد من الباحثين اختلاف مضامين مصنفات الفقهاء ما بين أعمالهم الشرعية التي يحددون فيها مواصفات الإمامة بمنحها دلالة دينية وأخلاقية قصوى من منطلق وظيفتها الروحية النموذجية (خلافة النبي والنيابة عنه في حراسة الدين وإقامة الشرائع) وأعمالهم الأدبية التي تنتمي لنمط «نصائح الملوك» و«الآداب السلطانية» حيث تسود قيم الطاعة والامتثال ويرفع الحاكم المتغلب إلى مقام روحي سام(41).

والواقع أن الفقهاء صدروا في نظرهم للمسألة السياسية من التمييز بين نطاق **الأخلاق العمومية** كما يتجلى في الشريعة التي تقيمها الجماعة التي هي موضوع الخطاب الإلهي والأمينة على النص والمسؤولة عن حفظ الدين ونطاق **سلطة الإكراه والقوة** التي تقتضيها اعتبارات الاجتماع البشري حتى لو كانت ملزمة بمعايير الأخلاق الشرعية كما تترجمها مبادئ العدالة.

في دراسة متميزة حول أصول الفكر السياسي الإسلامي الوسيط ومنزلة ابن تيمية فيه، يرسم «أوفامير أنجوم» مسار الصياغات الفقهية لهذه العلاقة بين الشرع والسياسة بعد أن نجح الفقهاء منذ نهاية «محنة ابن حنبل» في فرض تصورهم لمركزية الأمة (التقليد كما يصونه ويؤوله العلماء).

وفق هذا النموذج يمكن الوقوف عند المحطات الرئيسية التالية:

- المرحلة الكلامية الأولى: يتعلق الأمر بكتابات الأشاعرة الأوائل (الباقلاني والبغدادي..) الذين أناطوا شرعية الإمامة بإقامة الشرائع وانتهاج طريق «السلف الصالح» بصفة الإمام وكيل الأمة التي يمكنها تأديبه وخلعه. لقد اعتبروا نصب الإمامة واجبا إلا أنه ليس ضروريا لحياة المجموعة الدينية ولا مصدرا لشرعيتها، بل هو فقط حارسها ومنظمها وممثلها، وبدونه يمكن أن تستمر في الوجود ولو بطريقة ناقصة(42).

- مشروع الماوردي الذي هدف إلى عزل الإمامة عن إرادة الجماعة وعن نزوات السلاطين معا دفاعا عن استمرارية الخلافة، فاعتبر الخليفة حارسا للدين والدنيا معا والأمة استمرارا له، بيد أنه انتهى إلى تحويل الخلافة إلى مجرد طقس رمزي لا فاعلية له ولا صلة له بالأمة التي فقدت وحدتها الإقليمية والأيديولوجية في عصره(43).

- مشروع الجويني الذي شرع سلطة التغلب ونقل الإمامة من مفهومها الديني المركزي إلى وظيفة عملية تتحقق بشرطي الحفاظ على وحدة الأمة وحماية دار الإسلام، وعند غياب الإمامة تصبح إدارة شؤون الجماعة بيد العلماء(44).

- مشروع الغزالي الذي هيمن على التقليد السني ويتمثل في تأكيد الطابع الرمزي للخلافة من حيث هي من مقتضيات الشرعية الدينية في الوقت الذي ينيط مسؤولية الحكم الفعلية بالسلطان المتغلب الذي ينيط به حق تعيين الخليفة الضامن الرمزي للشرعية الشكلية(45).

يخلص أنجوم من هذا التحقيب الفكري، إلى أن الدولة السلطانية قد قوضت موقع الجماعة في النسق السياسي بعد أن كانت لها سلطة رمزية مطلوبة لضمان الخلافة، وهكذا أصبحت سلطة الحاكم مشرعة ومبررة بمعايير القوة والمصلحة. لقد انجر عن هذا التحول انهيار نموذج الخلافة نفسه، وغدا الصراع محصورا بين سلطة الحكام المتغلبين وسلطة العلماء الذين يؤكدون على واجب الطاعة (للحكام) مع التركيز

على نصحهم بالورع والعدل والحصافة. إن هذه المعادلة تضمن حماية المذهب الديني من تدخل الحكام المتغلبين في الوقت الذي تؤمن الحفاظ على الأمر الواقع، فتولد لدى الفقهاء الطمأنينة على صواب بنائهم النظري وممارستهم العملية ما دام الخلل عائد إلى جور الحكام وفساد الناس والزمان، وبالتالي ليسوا هم مسؤولين عن القلاقل والاضطرابات التي تعرفها الأمة.

وهكذا تكون النتيجة التي خلص إليها أنجوم هي أن الجماعة التي ظلت في التقليد الإسلامي موطن الشرعية نظريا، لم تتحول في أي من كتابات الفكر السياسي الإسلامي الكلاسيكي إلى **مصدر للفاعلية** بحيث تكون مؤهلة للتعبير عن نفسها في صيغة مؤثرة وحاسمة، ولذا ظل الخلاص منوطا بمنقذ خارق أو حدث مقدس معجز(46).

إن ما يقدمه لنا أنجوم هو في الحقيقة تلخيص دقيق لموافق الفقهاء من أزمة الخلافة وليس عرضا لجدل عقدي أو نظري حول مسالة الشرعية في علاقة الدين بالدولة.

فإذا كان تفكك دولة الخلافة وقيام سلطنات التغلب قد فرض على الفقهاء مراجعة مواقفهم العملية من المعادلة السياسية (بالتشبث برمزية الخلافة أو استبدالها بمركزية الجماعة التي يقودها العلماء) فإن الحل الذي قدمه الغزالي (الرمزية الصورية للخلافة والسلطة المطلقة لإمارة التغلب) ليس مجرد صياغة توفيقية ظرفية، بل هو تعبير عن جوهر الموقف السني الفاصل بين مقام **الإمامة الروحي الرمزي** بصفتها خلافة عن النبوة وطبيعة **الفعل السياسي** الذي يتأسس على معيار الشوكة والغلبة.

ما يرفضه الغزالي في رده على الشيعة لا يتعلق بالمنزلة الدينية للإمامة التي صاغها الغزالي نفسه بالمعنى الصوفي في شكل قريب من رمزية وقداسة أئمة الشيعة (الولاية بصفتها خلافة روحية للنبوة)، وإنما منح هذا المقام الروحي وظيفة سياسية عملية في تدبير الدولة.

فالإمام بالمفهوم السياسي هو حاكم مهيمن تنعقد له الغلبة بالقوة والعصبية وليس قائدا روحيا هاديا للحق. يقول الغزالي: «والذي نختاره أنه يكتفي بشخص واحد يعقد البيعة للإمام مهما كان ذلك الواحد مطاعا ذا شوكة لا تطال ومهما كان مال إلى جانب مال بسببه الجماهير ومن لم يخالفه من لا يكترث بمخالفته ... فإن لم يحصل هذا الغرض إلا لشخصين أو ثلاثة فلا بد من اتفاقهم، وليس المقصود أعيان المبايعين، وإنما الغرض قيام شوكة الإمام بالأتباع والأشياع، وذلك يحصل بكل مستول مطاع»(47).

الموقف ذاته يتكرر لدى جل الفقهاء من منطلق الوعي بمقتضيات النجاعة والفعلية في السياسة التدبيرية التي تتلخص في اعتباري الأمن الداخلي والدفاع عن البيضة والدار لا بالتدبير الروحي والأخلاقي الذي لا شان للسياسة به، بل هو من مشمولات الشرع كما تطبقه الجماعة بصفتها مجموعة إيمانية إيتيقية.

المقصود في السلطة حسب عبارة ابن تيمية هو «حصول **القدرة والسلطان** اللذين بهما تحصل مصالح الإمامة»(48).

لقد اعتبر أنجوم أن ابن تيمية أرسى قطيعة مع التقليد السني في الإمامة كما بلوره الأشاعرة (التصور الطقوسي الرمزي للخلافة وإقصاء الجماعة من السياسة من منظور المذهب الأشعري في رفض التحسين العقلي) بتأكيده على مركزية الجماعة الوارثة لعصمة النبوة والمسؤولة عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مع دمج السياسة من حيث هي مصلحة وعدل (تدرك بالعقل) في صلب الشريعة، ولا تكون الإمامة سوى المستوى التنفيذي من السلطة الجماعية المتناغمة القائمة على الشورى(49).

بيد أن التصور التيمي لا يخرج إجمالا عن **جوهر الموقف السني الذي إن ميز بين اعتبارات الشرع والسياسة، إلا انه تعامل مع السياسة بواقعية وإيجابية وإن لم يمنحها قداسة دينية.**

السياسة هي مجال القوة والبطش والخديعة ولكنها ضرورة مجتمعية لا غنى عنها، إلا أن السياسة الناجعة والحكيمة تتأسس على العدل والورع. ومن هنا العلاقة الترابطية بين سياسة النفس كنمط **من تدبير الذات** أخلاقيا **وسياسة الرعية**، وبعبارة الماوردي: «فحق على ذي الإمرة والسلطان أن يهتم بمراعاة أخلاقه، وإصلاح شيمه، لأنها آلة سلطانه، وأس إمرته»(50).

فكتب الآداب السلطانية ونصائح الملوك وإن كانت تعلي من الشأن السلطان وتفرض له الطاعة المطلقة(51) إلا أنها لا تكرس أو تبرر الاستبداد بمعنى الجور والتحكم التعسفي، بل تعتبر الحكمة والعدل أداتي السلطة المستقرة والدولة القوية.

السياسة من هذا المنظور **مصلحة تدبيرية** مشروعة ومطلوبة وإن لم تكن من الشرع نصا ووحيا، أو بعبارة ابن عقيل التي يحيل إليها ابن القيم: «السياسة ما كان فعلا يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يضعه الرسول صلى الله عليه وسلم ولا نزل به وحي»(52).

الاحالات والمراجع:

1- راجع:

Leo Strauss: Philosophy and Law: contributions to the understanding of Maimonides and this predecessors State university of New York press 1995 pp 69.102

2- يميز رائد البحث في الفكر السياسي الإسلامي الوسيط رضوان السيد بين هذه الاتجاهات ثلاثة بقوله: "إشكالية الفقهاء: كيفية تحقيق الشرعية. وإشكالية الآداب السلطانية: كيفية استمرار السلطة واستقرارها. وإشكالية الفلاسفة: كيف يكون التدبير عقلانيا أي حكيما. وإشكالية المتكلمين: كيف تتحقق عقائدية السلطة أو سلامتها الدينية"، الإسلام والحداثة والاجتماع السياسي(حوارات فكرية). أجرى الحوار عبد الإله بلقزيز، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2004، ص 35

3- أبو نصر الفارابي، إحصاء العلوم، تحقيق علي أبو ملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1996، ص 79

4- راجع نظرية الخيال في علاقته بالعقل في: أبو نصر الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، دراسة وتحقيق القدس للدراسات والبحوث المكتبة الأزهرية، للتراث القاهرة 2002، ص 171-175

5- المرجع نفسه، ص 177-178

6- أبو نصر الفارابي، بيروت، دار المشرق العربي ط2، تحقيق فوزي متري نجار، 1993، ص 79

7- الفارابي، إحصاء العلوم ص 86

8- أبو نصر الفارابي، كتاب الحروف، تحقيق إبراهيم شمس الدين، بيروت، دار الكتب العلمية، 2000، ص 75

9- يعرف الفارابي صناعة الفقه بأنها "هي التي بها يقتدر الإنسان على أن يستنبط تقدير شيء ما لم يصرح به واضع الشريعة بتحديده على الأشياء التي صرح فيها بالتحديد والتقدير، وأن يتحرى تصحيح ذلك حسب غرض واضع الشريعة بالعلة التي شرعها في الأمة التي لها شرع"، إحصاء العلم ص 86

10- يقول ابن سينا: "ولا يجوز أن يترك الناس وآراءهم في ذلك (أي بخصوص العدل) فيختلفون، ويرى كل منهم ماله عدلا، وما عليه ظلما ...فواجب أن يوجد إذن أن يكون إنسانا وواجب أن يكون له خصوصية ليست لسائر الناس حتى يستشعر الناس فيه أمرا لا يوجد لهم فيتميز عنهم"، النجاة في المنطق والالهيات، تحقيق عبد الرحمن عميرة، بيروت، دار الجيل، 1993، ص 166

11- يبين محسن مهدي أن أصالة الفارابي تتمثل في كونه تلمس في الإطار الاجتماعي والسياسي للديانات الكتابية القائمة على الوحي نمطا جديدا من الاجتماع السياسي أراد أن يفهمه انطلاقا من أدوات الفلسفة السياسية الكلاسيكية.

Muhsin Mahdi, La cite vertueuse d'Alfarabi. La fondation de la philosophie politique en Islam. Albin Michel Paris 2000 p 230.

12- خلص مثلا برترناد بادي من مقارنة مغلوطة بين "الأفلاطونية الإسلامية" و"الأرسطية الحداثية" إلى أن أفلاطون بامتداداته الأفلوطينية هو الأكثر مناسبة للتصور الجماعي الأحادي للمدينة الإسلامية التي لا مكان فيها للفرد والمعارضة بل تقوم على سلطة القانون المحضة.

Bertrand Badie: Les deux états: pouvoir et société en occident et en terre d'islam Fayard Paris 1986 pp4546-

وقد ربط جاك دريدا بين هذا الرأي وتعثر التجارب الديمقراطية في المجتمعات المسلمة المعاصرة، ملاحظا أن بعض مؤرخي الإسلام يعتبرون أن غياب كتاب السياسة (أرسطو) له دلالة حاسمة في التقليد الإسلامي بالامتياز الأقصى الممنوح في الفلسفة السياسية الإسلامية لفكرة الفيلسوف الملك أو الحاكم المطلق بما يتناسب مع الحكم القاسي إزاء الديمقراطية.

J.Derrida: Voyous deux essais sur la Raison Galilée paris 2003 p 55

13- Richard Bodeus: La philosophie et la cite: recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote. Librairie Droz Paris 1982 pp 51-53

14- Muhsin Mahdi: La cite vertueuse d>Alfarabi p45.

15- ibid p 58

16- تلك مثلا أطروحة عبد السلام بنعبد العالي في رسالته الجامعية "الفلسفة السياسية عند الفارابي" المنشورة عام 1979. يذهب بنعبد العالي في قراءته لمشروع الفارابي إلى أنه يسعى "إلى إرساء سلطة مركزية، قد تكون قيادتها جماعية، ليصلح أمر الخلافة ويستمر وجود الدولة الإسلامي" الطبعة الرابعة، دار الطليعة، 1997، ص 90

17- من تقديم الجابري لكتاب ابن رشد: الضروري في السياسة، نقله من العبرية إلى العربية أحمد شحلان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998، ص 21-22

18- المرجع نفسه ص 136

19- Christian Jambet: Qu>est ce que la philosophie islamique? Gallimard Paris 2011 p 234

20- استخدم فوكو عبارة "الروحانية السياسية" في نصوصه الصحفية ذات الصلة بمتابعته لأحداث الثورة الإيرانية عام 1979، ولقد توهم وقتها أن الإسلام الشيعي قادر على تقديم نموذج للفعل السياسي خارج منطق الدولة البيروقراطية العقلانية الحديثة بخلخلة السلطة القمعية وفسح المجال أم تدبير جمالي إيتيقي للذات.

Michel Foucault: Dits et écrits Tome 2 Gallimard Paris 2001 p 694

21- Bernard Lewis: The political language of Islam. The university of Chicago press 1988, p25.

22- حول فيبر والإسلام راجع مثلا:

Bryan Turner: Weber and Islam Routledge London 1974

23- لاحظ عبد الله العروي "أنه لا يوجد لحد الساعة نظرية مقنعة عن "الدولة الإسلامية"، إن صح النعت، كما تجسدت تاريخيا في نسخ متعددة". العروي، من ديوان السياسة، المركز الثقافي العربي، بيروت – الدار البيضاء 2009 ص 100

ويبين العروي أن تحليلات الماوردي لا تتجاوز الدولة العباسية في طورها الثاني، وكذلك لا تتجاوز صلوحية نموذج ابن خلدون الدولة المغربية الأندلسية (المرجع نفسه ص 101).

23- الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، المكتبة العصرية، بيروت، 2001

أبو يعلى الفراء الحنبلي، الأحكام السلطانية، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000

24- أبو بكر بن فورك، مجرد مقالات أبي الحسن الأشعري، تحقيق دانيال جيماريه، دار المشرق، بيروت 1987، ص 189-190

في كتب الأشعري المنشورة لا تخرج نظرية الإمامة عن الدفاع عن الأطروحة السنية في إمامة أبي بكر الصديق: كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، كلية الآداب الرباط، 2013، ص 141-144. الإبانة في أصول الديانة، دار النفائس، بيروت، 1994، ص 165-170

25- "وعقدها لمن يلزم بها في الأمة واجب بالإجماع "(الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 13)" نصبة الإمامة واجبة ...وطريق وجوبها السمع لا العقل". (القاضي أبي يعلى، الأحكام السلطانية، ص 19). "وجوب النصب مستفاد من الشرع المنقول" (إمام الحرمين الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، مؤسسة الزيات، بيروت، 2007، ص 175) ... "نصب

الإمام واجب على الأمة وليس واجبا على الله" (فخر الدين الرازي، كتاب الأربعين في أصول الدين، دار الجيل، بيروت، 2004، ج 2، ص 420-421) .."ويجب نصب إمام يقوم بحراسة الدين وسياسة أمور المسلمين" (بدر الدين بن جماعة، تحرير الأحكام في تدبير الإسلام، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003، ص 15). "إن مدرك وجوب نصبه عند أهل السنة شرعي لا عقلي" (ابن الأزرق، بدائع السلك في طبائع الملك، ج 1، وزارة الثقافة، دمشق 2005، ص 58). "يجب أن يعرف أن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين" (ابن تيمية، السياسة الشرعية، الدار العثمانية، عمان – مكتبة الرشد، الرياض 2004، ص 227).

26- "الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا"، (الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 13). وظائف الإمامة: "حفظ الدين على الأصول التي اجمع عليها سلف الأمة، تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين، حماية البيضة والذب عن الحوزة...."(أبي يعلى، الأحكام السلطانية، ص 27-28). "الإمامة رياسة تامة وزعامة عامة ..في مهمات الدين والدنيا متضمنها حفظ الحوزة ورعاية الرعية وإقامة الدعوة..وكف الحنف والحيف .." (الجويني، غياث الأمم ص 73).

27- يقول الجويني: "وليست الإمامة من قواعد العقائد، بل هي ولاية تامة عامة، ومعظم القول في الولاة والولايات العامة والخاصة مظنونة في التأخي والتحري"، غياث الأمم، ص 100

28- يقول ابن جماعة: "إذا خلا الوقت من إمام فتصدى لها من هو من أهلها، وقهر الناس بشوكته وجنوده بغير بيعة أو استخلاف، انعقدت بيعته ولزمت طاعته، لينتظم شمل المسلمين وتجتمع كلمتهم"، تحرير الأحكام، ص 17

29- Baber Johansen: Contingency in a sacred law. Legal and ethical norms in the muslim fiqh, Brill 1999(pp65-66)

30- سامي زبيدة، الشريعة والسلطة في العالم الإسلامي، ترجمة عباس عباس، المدار الإسلامي، بيروت، 2007، ص 160

31- عبد الله العروي، مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، ط 5 1993، ص 116

32- المرجع نفسه، ص 120

33- Giorgio Agamben: Le règne et la gloire. Seuil Paris 2008 p 17

34- ibid p 94

35- لاحظ سامي زبيدة أنه "بينما كان الفقهاء يتسمون دائما باحترام الخلفاء ويعظون بطاعتهم، أو على الأقل القبول بسلطتهم، كان واضحا أن الشريعة هي دائرة اختصاصهم، وبأنها نظريا ملزمة للخليفة ورعاياه، وقد فرضت الشريعة المستمدة من السنة النبوية تهديدا لسلطة الخلافة"، الشريعة والسلطة في العالم الإسلامي، ص 137

وإذا كانت هذه الملاحظة صحيحة إلا أنها لم تقف عند جوهر التمايز بين الشرعي والسياسي في علاقة الدين بالدولة.

36- يلاحظ طلال أسد أن مفهوم الدولة العلمانية يفهم عادة بصفته انتصار قيم المدنية العقلانية والحرية الفردية ضد استبدادية الدولة الدينية، في حين أن هذا المفهوم يغطي على الروابط الإشكالية المعقدة القائمة في الدولة الحديثة بين معايير الشرعية المعيارية والممارسة الأخلاقية والسلطة السياسية.

Talal Asad: Formation of the secular Christianity, islam, modernity

Sanford University Press 2003 p 255

37- ibid p 197

38- يقول حلاق: "هكذا، تكون قوانين الطبيعة القرآنية أخلاقية لا مادية. فعلى الرغم من أنها وضعت لأسباب منطقية يمكن تفسيرها، فإن هذه الأسباب قائمة في النهاية على قوانين أخلاقية".

وائل حلاق، الدولة المستحيلة، الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي، ترجمة عمرو عثمان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، 2014، ص 167

39- المرجع نفسه، ص 174

40- المرجع نفسه، ص 278

41- راجع مثلا للماوردي مؤلف كتاب "الأحكام السلطانية" عملين آخرين ينتميان لهذا النمط من الأدب السياسي:

تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك، دار النهضة العربية، بيروت 1981

قوانين الوزارة وسياسة الملك، تحقيق ودراسة رضوان السيد، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1993

42- Ovamir Anjum: Politics, law, and community in Islamic thought: The taymiyyan moment, Cambridge university press, 2012, pp115-117.

43- ibid pp119-120

44- ibid p123

45- ibid pp125-128

46- ibid p 134

47- أبو حامد الغزالي، فضائح الباطنية، المكتبة العصرية، بيروت، 2000، ص 159

48- ابن تيمية، منهاج السنة، ج1، تحقيق محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، 1986، ص 530

يبين ابن تيمية أن أهل السنة متفقون على أن الإمامة «تثبت بموافقة أهل الشوكة عليها. ولا يصير الرجل إماما حتى يوافقه أهل الشوكة عليها الذين يحصل بطاعتهم مقصود الإمامة ...فإذا بويع ببيعة حصلت بها القدرة والسلطان صار إماما».(المرجع نفسه ص 527).

49- OvamirAnjum: Politics، law….pp235-248

50- الماوردي، تسهيل النظر، ص 8

ويضيف الماوردي: "فلزم ذا الإمرة والسلطان أن يبدأ بسياسة نفسه، ليحوز من الأخلاق أفضلها، ويأتي من الأفعال أجملها، فيسوس الرعية بعد رياضته، ويقومهم بعد استقامته"، (المرجع نفسه ص 46).

ورد المعنى نفسه في قوانين الوزارة (ص 122).

51- "السلطان زمام الأمور ونظام الحقوق والقطب الذي عليه مدار الدين والدنيا"، (ابن سمالك العاملي، رونق التحبير في حكم السياسة والتدبير، دار الكتب العلمية، بيروت، 2004، ص 23). "السلطان والدين أخوان لا يقوم أحدهما إلا بالآخر"، (ابن قتيبة، السلطان، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، 2002، ص 44).

52- ابن القيم، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، مكتبة البيان، بيروت، ط4، 2006، ص 26

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

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

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com

All rights reserved © 2016

جميع الحقوق محفوظة © 2016