بحث محكم | قسم الدراسات الدينية | 05 يناير 2017

الدولة في الإسلام

عاصم حفني
باحث مصري

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

جميع الحقوق محفوظة © 2017
All rights reserved © 2017

الدولة في الإسلام[1]

[1] نشر في الملف البحثي «مفهوم الدولة، «الدولة الإسلاميّة»، «دولة الخلافة»»، سبتمبر- ديسمبر 2014، إشراف: د. بسّام الجمل، تقديم وتنسيق: د. أنس الطريقي.

تقديم:

تمثل علاقة الدين بالسياسة، ومن ثمّ بـ«الدولة»، إشكالية في الفكر الإسلامي منذ ظهور الإسلام حتى عصرنا الحاضر، وإجمالاً يمكن القول بوجود فريقين: أحدهما يرى وجود «الدولة» في الإسلام، ومن ثم يربط الدين بالسياسة ربطاً وثيقاً، ولا يرى إمكانية للفصل بينهما، بينما يصرّ الآخر على أنّ الإسلام لم يعرف «الدولة» ولم يحدّد شكلاً معيّناً للحكم، وعليه فهو يفصل بين السياسية والدين، ولكلٍ حججه وشواهده في تاريخ الإسلام ونصوصه.

ونظراً لأنّ الإسلام دين توحيد يدعو إلى وحدانية الربوبية والانزواء تحت عبودية الإله الواحد، ويهدف إلى إخضاع البشرية قاطبة إلى عبادة معبود واحد لا شريك له، فيبدو أنّ ذلك عمل على تجذّر فكرة في اللاوعي عند المسلمين بأنّ التوحيد والوحدة هما صبغة المجتمع المسلم، فلا يجوز إلا أن يوجد إمام واحد في ظلّ خلافة الإمام الواحد، ومن ثم حزب واحد للمسلمين، أو وحدانية في الفكر تنتج عن وحدانية العقيدة، ولعل هذا كان سبباً في إدراج الخلافة والإمامة في العقائد، كما يشير إلى ذلك علي عبد الرازق؛ حيث أصبحت «الخلافة تلصق بالمباحث الدينية، وصارت جزءاً من عقائد التوحيد، يدرسه المسلم مع صفات الله تعالى وصفات رسله الكرام، ويلقنه كما يلقن شهادة أن لا إله إلا الله وأنّ محمداً رسول الله»[1]، وفي مثل هذا الجو الفكري ليس بمستغرب أن يُنظر إلى الخروج من الدين الإسلامي إلى أي دين آخر بنظرة دينية بحتة تجعل ما اشتهر من عقوبة المرتد بالقتل حداً دينياً ثابتاً عند السواد الأعظم من الفقهاء، لا يرتبط بالسياسة ومفهوم الخروج على الجماعة والمجتمع أو الدولة بالمعنى الحديث، ولو أنّ هؤلاء نظروا إلى التوحيد على أنّه صفة لله وحده، وما عداه من مخلوقات وكائنات وعقائد وملل ومذاهب وأفكار ورؤى وتوجهات صفتها اللازمة هي التعدد والاختلاف، لساروا بالفقه وأحكامه في مسار آخر ولانتهوا إلى نتائج أخرى.

الحكم في تاريخ الإسلام

فيما يتعلق بممارسة الحكم في أيٍ من صوره، فهذا ثابت بشواهد عدة في حق الرسول (ص) وما تبعه من خلفاء، وتمثل هذه الممارسات شكلاً من أشكال الإدارة والتنظيم، ولا يتوقف إدراك ذلك على معرفتهم بمفهوم الدولة من عدمه، بمعنى أنّ عدم استخدامهم لمصطلح دولة بالمعنى الحديث لا ينفي محاولاتهم تنظيم الشأن السياسي، فضلاً عن أنّ مصطلح الدولة بالمعنى الحديث مرتبط بالحداثة ونتاج صيرورة طويلة، ويستحيل عقلاً على التجربة الإسلامية معرفته قبل وجوده، ولكنّ الإشكالية لا تكمن في الإقرار بأنّ الرسول

1- علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام، تقديم عمار علي حسن (الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية، 2012)، ص 136.

والخلفاء قد مارسوا نوعاً من الحكم أم لا، ولكنها تكمن في الاستدلال بتلك الممارسة على نوع معين من الحكم، وهو الخلافة وربطها بالدين واعتبارها أحد أركانه الواجبة التطبيق.

وعند النظر لتاريخ الإسلام منذ بداية الوحي، نجد أنّ الرسول (ص) قد مارس في الوقت نفسه وظيفتي النبي المرسل المبلغ لوحي سماوي، والقائد السياسي المدبّر لشؤون جماعته، ومع وفاة النبي خلفه خلفاء لم تحدّد بدقة هل خلافتهم زمانية فقط؛ بمعنى أنهم خلفوه أي جاؤوا بعده فقط، أم هي روحيّة أيضاً، بحيث أنهم حلوا محله في القيادة الروحية الدينية للجماعة فضلاً عن تدبير شأنها السياسي.[2] من هنا نشأ الاعتقاد بأنّ من يحكم جماعة المسلمين فهو يتولى شأنهم السياسي والديني في آن واحد، وأنّ الإسلام والسياسة صنوان لا يفترقان.

وفي المقابل، لا يجد الناظر في التاريخ السياسي للإسلام نظرية سياسية إسلامية ولا أمراً واضحاً بتطبيق نظام حكم معين، وكلّ ما هنالك هو وجود مقولات وآراء حول قضايا سياسية ونصائح للحاكم وشروط في صفاته تعود جميعها إلى سياقات مختلفة ووقائع متباينة، وتشكّل ما يعرف بالفكر الإسلامي السياسي. فهل عرف الإسلام الدولة؟ أو حدّد شكلاً معيّناً للحكم؟ وما هو نوع السلطة وموقعها في الإسلام؟ وهل الإسلام يربط السياسة بالدين أم يمايز بينهما ويفصل؟ هذه هي الأسئلة التي سنحاول الإجابة عنها هنا مقتصرين على الإسلام السُنّي.

مفهوم الدولة

لم يعرف الفقه الإسلامي السياسي مصطلح الدولة بمعنى أرض وشعب ونظام حكم، فمصطلح الدولة كان يستخدم دلالة على الأسرة الحاكمة مثل الدولة الأموية والدولة العباسية ودولة هارون الرشيد، والكلمة مشتقة من فعل الدوران والتعاقب أي التداول، بمعنى أنّ الأسر الحاكمة تتداول الحكم فيما بينها، ويؤيد ذلك المعنى قوله تعالى: «وَتِلْكَ الأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ» (آل عمران، آية 140)، وكذلك قوله بشأن عدم تداول المال بين الأغنياء فقط: «كَيْ لا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاء مِنكُمْ» (الحشر، آية 7)، ويرى عزيز العظمة أنّ كلمة دولة تعني نوعاً خاصاً من الترابط الوراثي، أي ملكية السلطة والقوة داخل أسرة واحدة، ولم ترد كلمة «دولة» إلا في مجال التأريخ للأسر الحاكمة،[3] وهنا يُعرّف عبد الله العروي كلمة دولة بأنها «الجماعة المستقلة بالسلطة المستأثرة بالخيرات، وتعني في الوقت نفسه الامتداد الزمني لتلك الاستفادة»[4]، كما لم يرتبط مصطلح «الدولة» بالإسلام كدين، فلم يعرف التاريخ الإسلامي مصطلح «دولة الإسلام»، وإن كانت صفة

2- للمزيد حول إشكالية دلالة مصطلح خليفة، انظر علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم (القاهرة: 1925)، ص1 وما بعدها.

3- انظر عزيز العظمة، أسلمة الإسلام ـ عوالم متخيلة من العقيدة السياسية (فرانكفورت: 1996)، ص 63. (مرجع ألماني)

4- انظر عبد الله العروي، مفهوم الدولة (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، 1983)، ص 89.

«إسلامي» وردت في حق الدول بمعنى الأسرة الحاكمة تفريقاً لها عن غير الإسلامية،[5] كما يشير إلى ذلك وصف كثير من الملوك والسلاطين أنفسهم بألقاب ربطوها بالدولة مثل معز الدولة، عضد الدولة، ناصر الدولة، ركن الدولة، فخر الدولة، نظام الدولة، ولي الدولة، عماد الدولة، سيف الدولة، معين الدولة، أمين الدولة ... إلخ. إلا أنّ لفظ الدولة هنا يرتبط بالقوة وبالقهر وبالشوكة أكثر من ارتباطه بالأمّة أو الجماعة أو وحدة النظام والإدارة.[6]

ومع دخول مصطلح دولة بالمعنى الحديث في اللسان العربي لم يجد له خلفية فقهية، لأنّ الفقه الإسلامي يقوم على فكرة وحدة «الدولة» التي تحكم العالم الإسلامي كله أي الخلافة، ومن ثم تجاهل الفقه وضع أي قواعد تنظيمية لعلاقات الدول الإسلامية مع بعضها البعض،[7] أي أنّ مفكري الاسلام قديماً وحديثاً لم يتناولوا الدولة كإشكالية نظرية، ولم يبحثوا عن ماهيتها السياسية في الاجتماع الوطني، وانشغلوا فقط بالحديث عن علاقتها بالدين وبالأمّة، وبكونها قضية هويّة.

وثمة شواهد عدة على أنّ فكرة الدولة الوطنية ليست من الأهداف التي سعى إليها الفقه والفكر الإسلامي السياسي، حيث لم يربطا الأرض بشعب بعينه ذي روابط حضارية وثقافية ودينية ولغوية معينة، ولكن ربطاها بالدين والدعوة إليه، ومن ثم جاء التقسيم العام للأرض إلى «دار إسلام» و«دار حرب»، ولم يتحدثا عن شعب ذي خصائص معينة انطلاقاً من قواعد الاجتماع البشري، ولكن عن «أمّة» رابطها الوحيد هو العقيدة الإسلامية دون وطن جغرافي محدد.

إلا أنّ مفكري الإسلام السياسي يحاولون التأكيد أنّ تاريخ الإسلام عرف مفهوم الدولة وذلك عبر استخدامه كلمة «دولة» رديفاً وأحياناً بديلاً لكلمة «خلافة»[8]، ولا يوجد تعريف دقيق لطبيعة «الدولة الإسلامية ذات المرجعية الإسلامية» التي يتحدث عنها الإسلاميون، فيوسف القرضاوي يُعرّف تلك الدولة فقط عن طريق أهدافها المرجوّة: «إنّ دولة الإسلام «دولة عقدية فكرية>» دولة تقوم على عقيدة ومنهج [...] وظيفتها تعليم الأمّة وتربيتها على تعاليم ومبادئ الإسلام، وتهيئة الجو الإيجابي والمناخ الملائم، لتحوّل عقائد الإسلام وأفكاره وتعاليمه إلى واقع عملي ملموس»[9]، ومن جانبه ينفي محمد عمارة صفة دينية عن الدولة بينما يصرّ على وصفها بأنها إسلامية - وكأنّ الإسلام ليس بدين - من حيث المرجعية التي تعتمد على

5- انظر راينهارد شولتسه (Reinhard Schulze)، «الإسلام والسلطة - التوظيف السياسي للدين»، في: ميشيل لودرز (Michael Lüders)، هل ينهض الإسلام؟ حول مستقبل العالم العربي (ميونخ، 1993) ص 110 في الهامش رقم 19. (مرجع ألماني)

6- انظر عبد المجيد الصغير، المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية - قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2010)، ص 117.

7- انظر عبد الرزاق أحمد السنهوري، فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، تحقيق توفيق محمد الشاوي/ ناديه عبد الرزاق السنهوري (القاهرة: مؤسسة الرسالة، 2008)، ص 247.

8- انظر محمد عمارة، نهضتنا الحديثة بين العلمانية والإسلام (القاهرة: دار الرشاد، 1997)، ص 43 وما بعدها.

9- يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام (القاهرة: دار الشروق، 2007)، ص 19 والتي تليها.

الشريعة، وبأنها مدنية النظام، وتقوم على ثلاثة أركان: الله والأمّة والخلافة،[10] وهذا يؤكد ضبابية الصورة حول الدولة، وعدم التفرقة بينها وبين الخلافة من جانب، ويوحي بوجوب إقامة الخلافة رغم أنّ عمارة يرى الجانب السياسي كله متغيراً من جانب آخر.

اسم بدون مسمى

تتعدّد أسماء الدولة التي ترد في الخطاب السياسي الإسلامي: الدولة الدينية، الدولة الوطنية، دولة الخلافة، الدولة الإسلامية، الدولة المدنية ذات المرجعية الإسلامية، ويُعدّ تعدد الأسماء دليلاً على عدم وضوح المُسمّى، وعلى لجوء خطاب الإسلامي السياسي إلى خلق توصيفات وأسماء للشيء قبل وجوده، مع أنّ المنطق يفترض تشكل الظاهرة ثم وضع توصيفٍ لها يعكس مكوناتها، كما تستخدم غالبية الكتابات مصطلح «دولة مدنية»، مع أنّه لا وجود له في العلوم السياسية التي لا تعرف غير مصطلح «المجتمع المدني» الذي يعني الأنشطة التي يمارسها المجتمع دون ارتباط بالدولة أو السياسية، ولا تتعرض الكتابات العربية لنشأة المصطلح كاملاً أو لفظتيه دولة ومدنية للإيحاء بأنّ التعبير موجود ومستقر في الأذهان،[11] وفي هذا السياق يفرّق خليل عبد الكريم بين الدولة الدينية والدولة السياسية، ويعتبر أنّ فترة النبوّة هي تأسيس لدولة دينية، رئيسها - وهو النبي - مختار إلهياً، وقد انتهت بوفاته، وليس للمسلمين بعد ذلك إلا بناء الدولة السياسية حسب مقتضيات ظروفهم، فلم يضع لها النبي أيّة مواصفات ولا شروط،[12] كما يلاحظ أنّ غالبية المسلمين ترفض مصطلح «دولة علمانية»، لأنّه غربي النشأة والثقافة، ويقبلون مصطلح «دولة مدنية»، مع أنّ كلمة مدنية أيضاً ليست عربية، لا نشأة ولا ثقافة، لأنها نتجت في العموم من كتابات رفاعة الطهطاي واضع مصطلح «الحقوق المدنية»، ومحمد عبده في تأكيده على مدنيّة السلطة في الإسلام وأنّ الخليفة حاكم مدني، ورفيق العظم في «البيان في التمدّن وأسباب العمران»، وإن كان محور هذه الكتابات هو تأكيد اهتمام الإسلام بالشأن الدنيوي من علوم ومعارف وليس بناء نظرية سياسية إسلامية،[13] أي أنّ الفكر الإسلامي قد فشل في إنتاج نظرية في الدولة، في حين أنه نجح في إنتاج إيديولوجيا سياسية، وباتت الدولة أداة لتحقيق مشروع فكري وإيديولوجي، ولم تكن إقامة الدولة نفسها هدفاً، بل صار استخدام الإسلام وسيلة لتحقيق المشروع الشخصي، حتى أنّ خطاب الإسلام السياسي يضيف أفعاله وأهدافه للإسلام، وكأنّ الإسلام بات شخصاً طبيعياً ذا إرادة ولسان يعبر عنها، وهو ما يتضح في تعريف عصام تليمة للدولة المنشودة: «إنّ الدولة التي يريدها الإسلام

10- انظر محمد عمارة، الإسلامية والعلمانية الغربية (القاهرة: دار الشروق، 2003)، ص 39.

11- انظر مثلاً محمد الشحات الجندي، الدولة المدنية بين الإسلام والغرب (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2011).

12- انظر خليل عبد الكريم، الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية (القاهرة: سينا للنشر، 1995)، ص 1-19.

13- انظر محمد عبده، الأعمال الكاملة، تحقيق وتقديم محمد عمارة (القاهرة: دار الشروق، 2006)، جـ 3، ص 306-311.

هي دولة مدنية شورية عادلة ذات مرجعية إسلامية»،[14] ويتأكد عدم معرفة التاريخ الإسلامي لمفهوم الدولة عندما نرى دعاة قيام الخلافة حالياً لا يستخدمونه، بل يستبدلونه بولاية على اعتبار أنّ كل دولة حالية هي ولاية تابعة لمركز الخلافة الذي لم يتحدّد بعد، أو هو ذلك الذي يعلن منه الخليفة قيام الخلفة، مثل العراق في حالة أبي بكر البغدادي، ويلاحظ أنّ فكرة غالبية المسلمين عن «الدولة» أو السياسة لا تقوم على معرفة ما كانت عليه في الممارسة الفعلية، بل على تصور وتمني ما يجب أن تكون عليه، أي ليس على إدراك واقعها التاريخي، ولكن على تخيلات الدولة النموذجية بما يعرف بالطوباوية الإسلامية التي تنتج تأثراً بالمؤلفات الشرعية وحكي الأب في البيت والإمام في المسجد والشيخ في الزاوية.[15]

مفهوم الخلافة

الخلافة هي الإمامة بالمفهوم السياسي بغض النظر عن الاختلاف العقائدي بين السُنّة والشيعة، والقائم بهما يُسمّى الخليفة أو الإمام، وذلك تشبيهاً له «بإمام الصلاة في اتّباعه والاقتداء به»، ولأنّ الخلفاء الأوائل، ومن قبلهم النبي، كانوا يؤمّون الناس في الصلاة أيضاً، الأمر الذي جعل الكثيرين يربطون بين إمامة الصلاة وبين الحكم، وسُمّيت الخلافة سلطاناً عندما انتشر التعدد فيها وعقدت البيعة لكلّ متغلب، ويرى ابن خلدون أنّ الخليفة هو خليفة رسول الله فقط وليس خليفة الله، ويستدل برفض أبي بكر لهذا الوصف من جانب، ولأنّ الاستخلاف من جانب آخر يكون في حقّ الغائب، أمّا الله فلا خليفة له لأنه حاضر لا يغيب،[16] إلا أنّ ابن خلدون يخالف رأيه هذا في موضع آخر إذ يرى أنّ الله تعالى «جعل الخليفة نائباً عنه في القيام بأمور عباده ليحملهم على مصالحهم ويردّهم عن مضارهم»،[17] ويتأكد ذلك في تقسيمه للحكم إلى أنواع: الخلافة والملك الطبيعي والملك السياسي، ويُعرّف الملك الطبيعي بأنه «حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة» أمّا الملك السياسي فهو «حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار»، بينما «الخلافة هي حمل الكافّة على مقتضي النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به.»[18]

14- عصام تليمة، الخوف من حكم الإسلاميين، عن الدولة المدنية والحريات والمواطنة وتطبيق الشريعة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت 2013، ص 18.

15- قارن العروي، مرجع سابق، ص 90.

16- انظر ابن خلدون، المقدمة، تحقيق علي عبد الواحد وافي (القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، 2006)، جـ 2، ص 564.

17- انظر ابن خلدون، مرجع سابق، ص 571.

18- ابن خلدون، المقدمة، مكتبة الأسرة، القاهرة؟ ص 563.

وليس معلوماً على وجه التحديد من الذي وضع مصطلح خليفة لأبي بكر الصديق، إلا أنّ اختيار المصطلح لم يكن من قبيل الصدفة لأنّ دلالته في الذهنية الإسلامية آنذاك مرتبطة بخلافة الإنسان (آدم) لله على الأرض حيث قال تعالى: «إني جاعل في الأرض خليفة» (البقرة، آية 30)، ومن ثم اكتسب المفهوم ظلالاً دينية في وقت مبكر، ولم ينظر للخليفة على أنه خليفة لرسول الله فقط بل خليفة لله أيضاً[19] - رغم رفض أبي بكر لهذا الوصف، إلا أنّ عثمان بن عفان استخدمه في حق نفسه[20] - وأدّى ذلك إلى ربط المفهوم بالعصمة عند الشيعة وكمال الصفات عند السُنّة.

وممّا يتعارض مع تأسيس المسلمين لدولة وطنية بالمعنى الحديث ربطهم للخلافة بالوعد الإلهي بالاستخلاف، حيث يعتقدون أنهم موعودون بحكم الكون قاطبة، انطلاقاً من قوله تعالى: «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُم فِي الأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا» (النور، آية 55)، ويلاحظ هنا أنّ كلمة «الأرض» لا تفسّر غالباً بمكة بحيث يفهم من الوعد أنّ المهاجرين الذين طردوا من موطنهم الأصلي بمكة سيعودون إليها من باب إعادة الحقوق لأصحابها، ولكنها تفسّر بالعالم والكون أجمع[21] ومن ثم ينتظر المسلمون تحقيق هذا الوعد مما يعوق التفكير في نظرية سياسية واقعية لإدارة شأنهم السياسي الحالي، عملاً بمقتضيات الواقع الراهن الذي يفرض مفهوم الدولة الوطنية.

ولكن عند التمعن في معالجة الفكر السياسي الإسلامي للخلافة وحكم نصب الإمام من حيث الوجوب الشرعي والعقلي، نجد أنّه يقصد حكم وجود من يدير شؤون الجماعة سياسياً، واستخدم مصطلح الخلافة والإمامة ثم السلطان لأنها هي الشائعة آنذاك، وهذا لا يختلف عليه عاقلان، لأنّ الأمور لا تستقيم مع الفوضى، ولكن الإشكالية تكمن في ربط هذا الحكم بشكل معين مثل الخلافة، ثم قصرها على أتباع دين واحد وهو الإسلام، وذلك ما لا يوجد عليه دليل قطعي الثبوت والدلالة في كتاب أو سُنّة، وهو ما يؤكده السنهوري بعد معالجته للنصوص الواردة في الخلافة، حيث يرى أنّ تلك النصوص «تلزم المسلمين بإيجاد حكومة ما، دون تحديد نوع هذه الحكومة».[22]

ظلّ مصطلح خليفة رمزاً لغويّاً لما ينبغي أن يكون عليه نظام الحكم في الإسلام، وفي المقابل كان المتسمّي بهذا اللفظ ملكاً يمارس سياسة الملوك، ومن ورائه جمهور المسلمين مجرد تابعين خاضعين

19- أجاز أبو بكر بن العربي (ت: 1148م) استخدام وصف "خليفة الله" في حق الأنبياء لأنهم يخلفونه على الأرض، ولهم السلطة فيها. انظر: محمد الخضر حسين، نقد كتاب الإسلام وأصول الحكم (القاهرة: المطبعة السلفية، 1926)، ص 227.

20- انظر الطبري، تاريخ الأمم والملوك، (بيروت: مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، 1992)، جـ 4، ص 496.

21- انظر تفسير الآية في جامع البيان للطبري، وفي ظلال القرآن لسيد قطب.

22- انظر السنهوري، مرجع سابق، ص 82، 339.

لمالك السلطة الفعلية، ومن ثم كانت التجربة في عمومها تجربة سلطانية لا تجربة خلافة إسلامية، لذلك صنفت الكتب التاريخية التي اهتمت بالتجربة السياسية في الإسلام أنواع الحكم إلى خلافة وملك وسلطان، وظلّ الخلاف في مضمون هذه المفاهيم نظرياً فقط، ودار حول أخلاقيات الحاكم النموذجي، ويرى عبد المجيد الصغير أنّ الانقسامات السياسية وظهور إمارات التغلب قد دفعت المنظرين السياسيين والفقهاء إلى القول بضرورة الاستمرار التاريخي للخلافة، حرصا منهم على بقاء الكيان السياسي للأمّة الإسلامية، وبوصف الخلافة صيغة مهيمنة على تلك الإمارات المتغلبة، وهنا جاءت محاولة التفرقة بين الخليفة المقيم في مركز الدولة وبين الملوك والسلاطين في الأطراف، غير أنّ التاريخ الواقعي ينفي هذه التفرقة بين تلك المفاهيم.[23]

والخلافة كنظام حكم ليست اختراعاً إسلامياً، فهي تساوي فكرة الإمبراطورية[24] التي كانت سائدة في بداية الإسلام ممثلة في الإمبراطورية الرومانية، ومن ثمّ عرف المسلمون الفكرة مبكراً، وأخذوها وطبّقوها ومنحوها اسماً عربياً إسلامياً هو الخلافة، وكان هذا النموذج مناسباً ومتوافقاً مع طبيعة الحكم في تلك العصور.

السلطة الدينية والسلطة السياسية

أتصور أنّ بيان الفارق بين السلطة الدينية والسلطة السياسية في التجربة الإسلامية من شأنه أن يحلّ الإشكاليات حول طبيعة الدولة في الإسلام، وما إذا كانت نصوص الإسلام تخوّل للمسلمين حق بناء الدولة ونظام الحكم بما يتفق مع ظروف عصرهم. وبالعودة إلى بدايات الإسلام نجد أنّ الرسول (ص) كان يمارس وظيفتين في آن واحد، رغم ما بينهما من فصل وتمييز من حيث المصدر والعصمة، فقد كان رسولاً نبيّاً مبلغاً لوحي سماوي مرتبطاً بعصمة إلهية تحول دون الخطأ أو النسيان في جانب التبليغ، وهنا يصفه القرآن بقوله: «وما ينطق عن الهوى إنْ هو إلا وحي يُوحى» (النجم، آية 3-4) كما كان قائداً سياسياً يصدر أوامر وتعليمات تتعلق بالشأن الدنيوي من حروب وتجارة وبعض المعاملات، وهناك شواهد كثيرة تؤكد أنه (ص) لم يكن يتصرف هنا بوحي ولا يتمتع بعصمة[25] وإلا ما نزل على رأي بعض الصحابة واستدرك ما نوى فعله، وما كان القرآن ليعاتبه في بعض تصرفاته، ورغم هذا التمييز بين الجانبين والوظيفتين إلا أنّ الفقه الإسلامي نظر إليهما ككتلة واحدة نظراً لصدورهما من مصدر واحد، ومن ثم جاء تعريف الماوردي للخليفة

23- انظر الصغير، مرجع سابق، ص 82 والتي تليها.

24- استخدم السنهوري مصطلح الإمبراطورية كمرادف للخلافة، انظر السنهوري، مرجع سابق، ص 279.

25- فرّق القرافي بين وظائف الرسول المتعددة كنبي معصوم أو إمام ومفتي وقاضٍ غير معصوم، انظر أحمد بن إدريس القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1995)، ص 99-119.

رابطاً بين الديني والسياسي، حيث يرى الخلافة «خلافة النبوّة في حراسة الدين وسياسة الدنيا»[26] ممّا جعل الخليفة يستحوذ على السلطتين العلمية والسياسية وعلى مفاهيم شرعية إجرائية، ولكن ما لبث هذا الاستحواذ أن صار سياسياً بحتاً، حيث ترك الخلفاء بداية من معاوية بن أبي سفيان لعلماء الدين المجال الديني للحديث بحرية نسبية، وفصلهم له عن الجانب السياسي وإدارة شؤون الحكم، بحيث صار كلامهم وفقههم لا يتجاوز جانب العبادات التي أصبحت هي الدين، وإذا تعرضوا للحكم تعرضوا فقط ناصحين متحدثين عن أخلاق الحاكم وصفاته الطوباوية، أو مشرعنين لتصرفاته إذا بدت للعامّة مخالفة للدين.

يضاف إلى ذلك أنّ السُنّة النبوية كمصدر للتشريع قد قسمت إلى سنة تشريعية ثابتة تشمل الثوابت الدينية وسُنّة غير تشريعية متغيرة تشمل تصرفات الرسول في الأمور الدنيوية والسياسية والقضاء، وهنا يفهم قول الرسول (ص) لأصحابه إنّهم أعلم بأمور دنياهم[27]، ومن ثمّ فالسنّة التشريعية هي الدين واجب الاتباع، أما السنّة غير التشريعية فهي مجال اجتهاد الإنسان يشكلها حسب ما تقتضيه المصلحة،[28] وهو ما يذهب إليه السنهوري أيضاً في تقسيمه لسلطة الرسول إلى روحية ودنيوية لأنها ممتدة من الله، أمّا سلطة الخليفة فهي دنيوية فقط لأنها ممتدة من الأمّة، ولذلك يقال له أيضاً «خليفة المسلمين».[29]

وهذا التقسيم بين الديني والسياسي في حياة الرسول يوجب التمييز بين مفهومي الدين والدولة، ومن الجدير بالذكر أنّ مقولة «الإسلام دين ودولة» ليس لها مرجعية في التراث الإسلامي السياسي، ولكنها ظهرت في القرن التاسع عشر كرد فعل على ما عُرف بمحاولات علمنة مصر بتأثير غربي.[30]

الشريعة والسلطة البشرية

إنّ تحديد معنى الشريعة ومكوناتها وعلاقتها بالسياسة، وهل هي إلهية أم بشرية، من شأنه أن يجيب على كافة التساؤلات الأخرى عن طبيعة الدولة ونظام الحكم، فلو كانت الشريعة تعني نظام الحكم وهي إلهية بحته فلا بدّ أن يكون الحكم إسلامياً، ولا بد لدين الإسلام من دولة، وإلا فلا، ورغم أنه لا يوجد ذكر لمصطلح شريعة بوصفه نظام حكم لا في القرآن ولا في السُنّة الصحيحة، إلا أنّ المسلمين اقتتلوا باسمها سنين عدداً وما يزالون، وكان السبب الحقيقي هو السلطة، وهو ما يعبّر عنه الشهرستاني بقوله: «وأعظم خلاف بين الأمّة خلاف الإمامة إذ ما سُلّ سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سُلّ على الإمامة في كل

26- الماوردي، الأحكام السلطانية (القاهرة: مصطفى بابي الحلبي، 1973)، ص 5.

27- انظر حديثاً بالمعنى نفسه عند مسلم برقم 12086.

28- انظر عمارة، نهضتنا، مرجع سابق، ص 68 وما بعدها.

29- انظر السنهوري، مرجع سابق، ص 128.

30- انظر ألكسندر فلورس (Alexander Flores)، «جدل المسلمين حول العلمانية والديمقراطية وحقوق الإنسان» في: شتاينبخ/ إنده (U. Steinbach/ W. Ende)، الإسلام في الحاضر (ميونخ: 2005)، ص 621 وما بعدها.

زمان»،[31] فلم يكن الصراع في بدايته دينياً بل سياسياً بحتاً حول الخلافة، أي السلطة والحكم ثم وظف الدين كمحاولة لتدعيم المواقف المتعارضة، وهو أحد أسباب ظهور الفرق الكلامية[32] التي اكتست بثوب عقائدي يخفي وراءه جدلاً سياساً وصراعاً ملتهباً.

يفرّق الفقهاء عادة بين مجالين للشريعة: العبادات الثابتة، والمعاملات المتغيرة، ويضاف إلى مجال العبادات الثابتة القيم الدينية والأخلاقية الخالدة ومنها العقائد وأركان الإسلام الخمسة، بينما يدرج تحت المعاملات المتغيرة الأمور الدنيوية السياسية والعلمية.[33] وبعكس العبادات التي لا يعلم حكمة كيفيتها إلا الله تعالى، ترجع الحكمة في الأمور الدنيوية السياسية إلى تجارب العقل البشري وتفاعله مع احتياجاته وما يحقق المصلحة[34] حسب ظرفي الزمان والمكان المتغيرين، وكلّ ذلك يجعل نقل السلطة التشريعية في الأمور الدنيوية للإنسان ضرورة منطقية وحتمية، وفي هذا الصدد يطالب السنهوري بإحداث مفاهيم جديدة تتماهى مع العبادات والمعاملات مثل القانون الإسلامي وقصر الشريعة على العبادات.[35]

هذا ولم تكن سياسة الواقع وضرورة إخضاع تدابير الدنيا غائبة عن كثير من الفقهاء إذا ما نظروا نظرة عملية واقعية لسياسة الكون، مثلما كان من العز بن عبد السلام الذي يرى «توافق الشريعة مع الطبيعة، وأنّ معظم مصالح الدنيا ومفاسدها معروف بالعقل، وأنّ مصالح الدنيا والآخرة معاً تعرف بالشرع، أمّا مصالح الدنيا وأسبابها ومفاسدها فتعرف بالضرورات والتجارب والعادات والظنون المعتبرات، ومن أراد أن يعرف المصالح والمفاسد راجحها من مرجوحها فليعرض ذلك على عقله بتقدير أنّ الشرع لم يرد به، ثم يبنى عليه الأحكام فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك إلا ما تعبد الله به عباده، ولم يقفهم على مصلحته أو مفسدته، وبذلك تعرف حسن الأفعال وقبحها».[36] وهذا النهج يساعد في تقنين ما يعرف بمقاصد الشريعة من حيث أنها تهدف لتحقيق مصلحة الإنسان، ومن ثم فللإنسان تحديد ماهيّة مصلحته الدنيوية الراجعة إليه وتكييف النص معها، بعكس ما جاء به النصّ من الأمور التعبدية، فهي راجعة إلى الله، وليس للإنسان أن يبحث عن علة لكيفيتها وعليه الامتثال لها هكذا كرمز للعبودية والطاعة للخالق.

31- أبو الفتح الشهرستاني: الملل والنحل، صحّحه وعلق عليه أحمد فتحي محمد (بيروت: دار السرور، 1948)، جـ 1، ص 16.

32- قارن محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي (القاهرة: مكتبة الشروق، 2008)، ص 352 وما بعدها.

33- انظر يوسف القرضاوي، الإسلام والعلمانية وجهاً لوجه، رد علمي على فؤاد زكريا وجماعة العلمانيين (القاهرة: دار الصحوة، 1994)، ص 148-151.

34- انظر في ذلك نجم الدين الطوفي، رسالة في رعاية المصلحة، تحقيق أحمد عبد الرحيم الشايب (القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 1992)، ص 23 وما بعدها.

35- انظر السنهوري، مرجع سابق، ص 59 وما بعدها.

36- عز الدين بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.) جـ 1، ص 4-8.

معنى الشريعة إذن هو الدين، أي التوحيد والانقياد لإله واحد، والشريعة هنا تعني الأحكام التعبدية التي يقوم بها الدين، أمّا الجانب المعاملاتي الدنيوي السياسي فهو محل اجتهاد الإنسان يصوغه بالكيفية التي تحقق له المصلحة الدنيوية حسب قانوني الزمان والمكان، بمعنى أنّ الجزء الخاص بالعقيدة والعبادات من الشريعة ذو طابع ديني، تنظمه نصوص الكتاب والسنّة، وهي كاملة لا تقبل الإضافة، أمّا الجزء الخاص بالمعاملات وبتنظيم الشؤون السياسية والاجتماعية فهو متطور حسب ظروف الزمان والمكان، وهو الجزء القانوني،[37] أي أنّ الدين هو العقيدة والعبادات، والمعاملات هي القانون المتغير بحسب الأحوال، وارتبطت أحكام العبادات بالشرع في حين أنّ الشرع، كما يرى الغزالي، انطلق في غير العبادات من مراعاة الظرف والمصلحة وهما متغيّران أي أنّه قام على الظنّ لا القطع حيث يقول: «أغلب عادات الشرع، في غير العبادات، اتباع المناسبات والمصالح، دون التحكمات الجامدة؛ فتنزيل حكمه عليه أغلب على الظن.»[38]

الفقه والشرع، وصيرورة الفقه شرعاً

تمثل العلاقة المتداخلة بين الشريعة والفقه عقبة كؤود في تحديد ماهية كلٍ منهما، وتبدو التفرقة بينهما يسيرة على المستوى النظري، حيث تعرف الشريعة بأنها الأحكام الإلهية المنزلة في كتابه العزيز، ونظراً لأنها إلهية المصدر فهي ثابتة لا تقبل التغيير، في حين أنّ الفقه هو الاجتهاد البشري في النص الثابت، أي أنّ الفقه بشري ومن ثمّ متغير،[39] ولكن على المستوى التطبيقي وفي الممارسة التاريخية نجد تداخلاً كبيراً بين الشريعة والفقه نظراً لأنّ الشريعة ليست مقننة في مواد ولا مدونة في كتاب واحد، وما ورد في القرآن من حدود لا يمثل إلا 2 % من الشريعة بمفهومها الشامل، ثم يضاف إليها أنصبة المواريث، ما عدا ذلك فجلّ الشريعة مستنبط من النص القرآني والسُنّة النبوية عبر إعمال العقل البشري فيهما، وحتى الحدود كان للعقل البشري الفقهي دور فيها، من حيث بيان شروط تطبيقها وكيفيته ومجالات تقييده، وهذا يعني أنّ الرأي البشري يتحوّل إلى جزء من الشريعة، ممّا يجعل وصف الشريعة في عمومها بأنها إلهية وثابتة غير مطابق للواقع، وبناء على ذلك يكون للعقل البشري سلطة كبيرة في التشريع، لأنه هو المسؤول عن تكييف النص الإلهي المتناهي مع الواقع غير المتناهي، وهذا يحلّ إشكالية جواز وصف الإنسان بالمشرّع، لأنه قام بالتشريع بالفعل عبر الفتاوى التي يعمل بها كجزء من الشريعة.

وفي حين يرى عمارة أنّ «إنسان هذه الحضارة الإسلامية لا يستطيع ـ وهو مؤمن بدينه ـ أن يُعطي سلطة التشريع ووصف (الشارع) لغير الله»[40] يؤكد الشاطبي على جواز إطلاق لفظ الشارع على المفتي

37ـ انظر السنهوري، مرجع سابق، ص 278.

38ـ الغزالي، المستصفى (بيروت: دار العوم الحديثة، د.ت.) جـ 2، ص 304.

39ـ انظر عمارة، الشريعة، مرجع سابق، ص 11.

40ـ محمد عمارة، الشريعة، مرجع سابق، ص 5 والتي تليها.

وهو بشر: «إنّ المفتي شارع من وجه لأنّ ما يبلغه من الشريعة إمّا منقول عن صاحبها وإمّا مستنبط من المنقول، فالأول يكون فيه مبلغاً، والثاني يكون فيه قائماً مقامه في إنشاء الأحكام، وإنشاء الأحكام إنّما هو للشارع».[41]

الشورى والسلطة البشرية

وردت الشورى في القرآن مقترنة بمصطلح «الأمر»، وهو التوصيف القرآني للحكم بدليل الأمر بطاعة أولي الأمر وقوله تعالى: «وأمرهم شورى بينهم»، كما جاء في الحديث: «لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة»، وبما أنّ القرآن لم ينصّ على شكل معين للأمر أي للحكم، وجعل الأمر شورى، فتنسحب الشورى أيضاً على التشاور في شكل الحكم نفسه، وعلى النظام الذي تتخذه جماعة من الناس لإدارة دولتها، وكان الماوردي يرى أنّ الأمر القرآني بالشورى «تخيير مجرد لا إلزام فيه»، وهو تأويل من الماوردي جاء في ضوء الخلافة العباسية ومشاكلها ضمن مساعيه لحمايتها وتوسيع سلطاتها،[42] في حين أنّ جمال الدين الأفغاني في العصر الحديث، وفي ظلّ سياقات مختلفة، يقول بإلزامية الشورى للحاكم الذي يخضع لقانون الأمّة ودستورها، ويبقى التاج على رأسه ما بقي هو محافظاً أميناً على دستور الأمّة، فإن خان دستور الأمّة فإمّا أن يبقى رأسه بلا تاج أو تاجه بلا رأس.[43]

هذا وتؤكد شواهد التاريخ أنّ التجربة السياسية الإسلامية قد انحرفت عن مبدأ الشورى في الحكومة من عهد معاوية بن أبي سفيان الذي لم يعبأ برأي أهل الحل والعقد، وأسند الخلافة لنفسه، وإلى ابنه يزيد من بعده بالقوة، تلك القوة التي صارت فيما بعد هي الطريق الوحيدة للخلافة، سواء على يد العباسيين أو الفاطميين أو المماليك أو الأتراك، فضاع أصل الشورى واستحال الأمر غلبة وقهراً،[44] ومن بعدها أصبح الحديث عن الشورى في إطار نظري فقط حول حكمها الشرعي وقيمتها الدينية دون التطرق لها كنظرية سياسية تحتاج لآليات تطبيق قواعد محددة واضحة، وفي أفضل الأحوال كانت تقارن بالانتخابات كإجراء ديمقراطي.

ومن الجدير بالذكر أنّ التجربة السياسية في الإسلام، رغم طولها واتساعها الجغرافي، لم تعرف «مبادئ العدل والإنصاف وحسن التدبير والسياسية»[45]، ويؤكد ذلك أنّ الفترات التي اشتهرت بالعدل وتُعرف بالخلافة الراشدة، على تباين فيما بينها، قليلة لدرجة معرفة الصغار والكبار بها واستدعاؤها دون غيرها على الدوام،

41- أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق عبد الله دراز (القاهرة: د.ت.)، جـ 4، ص 245.

42- انظر الصغير، مرجع سابق، ص 173.

43- محمد باشا المخزومي، خاطرات جمال الدين الأفغاني الحسيني، تقديم منى أحمد أبو زيد (الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية، 2012)، ص 112.

44- انظر وجدي، مرجع سابق، ص 213 والتي تليها.

45- انظر الصغير، مرجع سابق، ص 142.

كما يلاحظ أنّ قضية العدل كانت مرتبطة بشخص الحاكم نفسه وصفاته، أي كانت باطنية مرتبطة بمفهوم التقوى رغم أنّه مفهوم غير ظاهر ومحله القلب ويصعب إثباته بالصفات الشكلية، وهذا يتعارض حسب رأي عبد الكريم سروش مع مفهوم العدل الخارجي طبقاً للنظريات السياسية الحديثة التي تفرض على الحاكم قيوداً ورقابة خارجية تحول بينه وبين الانحراف عن العدل حتى إن أراد ذلك.[46]

الإنسان / الأمّة / الشعب والسلطة

جعل الله تعالى الإنسان خليفة له في الأرض، وحمّله أمانة أشفقت من حملها السماوات والأرض والجبال، وهي مسؤولية إدارة هذا الكون بما منحه من عقل هو أساس التكليف، ومع تكاثر الإنسان وتشكليه لجماعات ومجتمعات انتقلت سلطته على الأرض من الفرد إلى الجماعة التي سُمّيت في الإسلام «أمّة» رابطها الدين، ومن الطبيعي أن يصاحب تطور مفهوم الاجتماع البشري إلى تكوين دولة تضم مختلف الانتماءات الدينية والعرقية، تطور مفهوم الأمّة ليصبح شعباً، فقد كان مصطلح الأمّة في الإطار السياسي مرتبطاً بوجود الخلاف كنظام حكم وتبع ذلك ظهور مصطلحات سياسية تتناسب مع هذا النظام، مثل مصطلح «أهل الحل والعقد» الذي ارتبط بـ«الإجماع» ثم «الطاعة» من قبل «الرعية»، واكتسبت تلك المفاهيم نوعاً من القدسيّة لاستخدامها أيضاً في المجال الديني، ولكن مع تمايز الجانب الديني عن السياسي، وصيرورة الدولة الحديثة حتمية راهنة، لم تعد تلك المفاهيم تتناسب معها سياسياً وأضحى نزع القدسية عنها ضرورياً، أي أننا بحاجة إلى نوع من علمنة اللغة والمفاهيم، حتى يتسنّى تطويرها إلى مفاهيم تناسب الظرف السياسي الراهن لتتحول الرعية إلى شعب، والخليفة إلى حاكم أو رئيس، وأهل الحل والعقد إلى نواب الشعب، أي أعضاء المجالس النيابية والإجماع على رأي الأغلبية، والنزول على رأي الأغلبية دون هضم حقوق الأقلية.

وممّا يؤكد جواز عدم ربط مصطلح «أمّة» بالدين وأنه كان يستخدم بمعنى اجتماع مجموعة من الناس في مكان تربطهم روابط جغرافية واقتصادية وثقافية هو أنّ مصطلح «أمّة» ورد في صحيفة المدينة شاملاً المسلمين من المهاجرين والأنصار واليهود ومن لحق بهم، أي أنّ الدين ووحدة العقيدة لم يكونا الرابط هنا، فضلاً عن أنّ هذه الصحيفة ارتبطت بمكان محدد وهو يثرب (المدينة فيما بعد)، أي أنه اجتمع لها مكوّن الأرض (الوطن) والشعب على اختلاف انتماءاته الدينية، وعلى هذا يجوز سياسياً إحلال مفهوم «الدولة الوطنية» بدلاً من «الأمّة» لأنّ الأولى تحقق أهداف الثانية.

ونظراً لأنّ «إرادة الأمّة هي التي تعبّر عن إرادة الله»[47] ولأنّ «السيادة الإلهية والحق في التشريع أصبح بعد انقطاع الوحي وديعة في يد مجموع الأمّة»، قياساً على الحديث الشريف: «إنّ الله أجار أمّتي أن تجتمع

46- انظر عبد الكريم سروش، الدين العلماني، تعريب: أحمد القبانجي (بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، 2009)، ص 171.

47- انظر السنهوري، مرجع سابق، ص 67.

على ضلالة»، وأنّ «ما رآه المسلمون حسناً فهو حسن»[48] وأنّ الشعب هو بديل الأمّة في الدولة الحديثة، لأنّ لفظ المسلمين هنا ينسحب على جموع المواطنين قياساً على تطور أساليب الخطاب من ديني يخاطب جماعة إلى خطاب عام للمجتمع بكل مواطنيه، نظراً لكل ذلك يصبح نقل السلطة والتشريع إلى الشعب متّسقاً مع سنن الله في كونه، حيث إنّ الإسلام الذي يرجع إليه هو إسلام الثوابت لا المختلفات، وهو إسلام الفضائل الكبرى مثل الحرية والعدل والشورى، أو ما لخصه الفقهاء في الكليّات الخمس، وهي: حفظ الدين والنفس والمال والعرض والعقل،[49] وهذه كلها قيم قد تستشف من الدين، ولكنه لا يفصل الكلام فيها ولا يبين كيفيتها وطرق تطبيقها فضلاً عن أنّ العقل وصل إليها بدون أمر ديني مباشر.

ممّا سبق يتضح أنه يمكن للإجماع، وهو رأي جموع المختصين المتطور حسب كل زمان ومكان وليس رأي مجموعة علماء في عصر ما ملزم لكل العصور، يمكن لهذا الإجماع أن يكون المصدر المباشر للتشريع رغم تبعيته ظاهرياً للمصدرين الأولين القرآن والسنّة[50]، وكل ذلك ينقل التشريع إلى الأمّة المعبّرة عن الإرادة الإلهية أي إلى البشر، بمعنى أنّ التطور الطبيعي للإجماع هو الرأي الناتج عن تشاور المختصين بالأمر داخل هيئة معينة مثل المجالس النيابية التي تنوب عن الأمّة، أي أنّ جعل التشريع في يد السلطة التشريعية هو مطابقة لمفهوم الإجماع مع الواقع المتطور ويتفق مع الرؤية الإسلامية للتشريع.

وكان أبو بكر الباقلاني يرى أنّ الإجماع لا يقتصر فقط على رأي الفقهاء، بل يشارك فيه عامة المسلمين، واحتجّ الغزالي على ذلك بعدم القدرة على أخذ رأي كافة المسلمين، ويجاب عليه أنّ المجلس النيابي ينوب عن الأمّة، ورأيه هو رأيها بشكل غير مباشر.[51]

دور الفقهاء وعلماء الدين في السلطة

يرى برنارد لويس بحق أنّ الآية القرآنية: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللَّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنكُمْ» (النساء، آية 59) قد شكلت عبر التفسير والممارسة نقطة انطلاق جلّ الفكر السياسي الإسلامي.[52] ويرجع دمج علماء الدين لأنفسهم في تفسير عبارة «أولي الأمر» الواجب طاعتهم إلى انفراد الدين قديماً مصدراً للمعرفة، مما أدّى بالتبعية إلى تفرّد علماء الدين بالمعرفة أيضاً، لأنّ المرجعية الإسلامية في العقيدة والشريعة لا تعود إلى مؤسسات بل إلى نصوص وبالأخصّ القرآن والسنّة، ومن هنا برز دور علماء الدين

48- انظر السنهوري، مرجع سابق، ص 68.

49- انظر تليمة، مرجع سابق، ص 83.

50- انظر رأياً مشابهاً لذلك في السنهوري، مرجع سابق، ص 73.

51- انظر السنهوري، مرجع سابق، ص 77.

52- انظر برنارد لويس، لغة الإسلام السياسية (هامبورج: 2002)، ص 155.

في تفسيرهم للنص، وصاروا نظراً لكونهم مصدراً للمعرفة أصحاب نفوذ روحي ومجتمعي داخل الدولة، ممّا حتم على صاحب السلطة الحقيقي (ولي الأمر) التعامل معهم من منطلق الحاجة إلى إضفاء الشرعية الدينية لحكمه، فكانت علاقته بهم تقوم على الترغيب والترهيب والتقريب والتعذيب، أما وقد تعددت مصادر المعرفة خاصة بعد ظهور العلوم الطبيعية ونظرياتها وكذلك العلوم الإنسانية والاجتماعية وبخاصة السياسية منها فلم يعد مقبولاً أن يمارس علماء الدين الدور نفسه الذي كانوا يمارسونه من قبل، وبات متعارضاً مع مفهوم دولة القانون التي يحكمها دستور جامع بل ومقوضاً لها أن يفتي رجل الدين في كل صغيرة وكبيرة تتعلق بالشأن السياسي منطلقاً من خلفية دينية عقائدية لا تعرف غير الحق المطلق، ممّا يحدث بلبلة فكرية وتعددية متنافرة في المرجعيات تفضي حتماً إلى الصراع بدلاً من السلم المجتمعي الذي يمثل هدف أي نظام للحكم.

وفي حين يرفض الإسلاميون مصطلح الدولة الدينية بحجة أنّ رجال الدين (الإكليروس) متحكمون فيها وليس للدولة أن تقطع أمراً دونهم[53]، فهم في الوقت نفسه يدرجون علماء الدين ضمن أولي الأمر الواجب طاعتهم، ولا يستثنون أمراً واحداً في شؤون الدولة لا ينبغي أن يعرض على علماء الدين لبيان حكمه من حيث الحل والحرمة، ومن ثم لن تقطع «الدولة المدنية ذات المرجعية الإسلامية» التي ينادون بها أمراً دون موافقة رجال الدين، أي أنهم يرفضون دولة الإكليروس اسماً لما توحي به من ظلال سيئة، بينما هم فعلياً ينشدون مضمون هذه الدولة الدينية، ومن ثم تبقى القضية قضية أسماء وتوصيفات شأنها شأن كثير من القضايا.[54]

كثيرا ما يستشهد علماء الدين بقوله تعالى «إن الحكم إلا لله» على أنّ مصدر القانون الذي يجب أن يحكم الأرض هو الله تعالى عبر قرآنه الكريم نافين بذلك أن يكون الحكم للناس، إلا أنّ التحليل العملي لهذا الاستشهاد يؤكد أنهم يهدفون بذلك إلى أن يكون الحكم بيدهم هم أنفسهم فقط، لأنّ القرآن لم يحدّد نظاماً معيناً للحكم، كما أنّ إشاراته لبعض الجزئيّات في الحكم قليلة جداً ولا تفي بقيام دولة، فضلاً على أنّ آيات أحكامه تحتاج غالباً إلى تفسير وتأويل انطلاقاً من مقولة علي بن أبي طالب الخالدة: «إنّ القرآن بين دفتي المصحف لا ينطق وإنما يتكلم به الرجال»، وهذا التفسير يحتكره هؤلاء العلماء ممّا يضفي على رأيهم عصمة ما لأنهم يدّعون أنّ ذلك حكم الله، مع أنّه في الحقيقة حكمهم هم وفهمهم هم، ثم ماذا يكون العمل عند اختلاف الأفهام حول النص الواحد؟

53- انظر تليمة، مرجع سابق، ص 19 وما بعدها.

54- حول تهافت المناظرة بين دور رجال الدين في المسيحية وعلماء الدين في الإسلام، انظر الجندي، مرجع سابق، ص 80-83.

وفيما يتعلق بمقولة إنّ الإسلام يتعلق بكل جوانب الحياة فهو في رأيي تعلق ضميري وجداني لا إداري تنظيمي، بحيث يكون هناك وازع داخل كلّ إنسان مؤمن بأنه سيحاسب على كل فعل يأتيه، ليس فقط أمام المؤسسات الرقابية في الدنيا بل أمام الحكم العدل يوم القيامة.

طاعة ولي الأمر ونظام الحكم

أوجب الفقهاء الطاعة لولي الأمر في كل الأحوال، ولا يرتفع هذا الوجوب في نظرهم إلا إذا أمر الحاكم بما يخالف شرع الله، وبالنظر إلى الواقع العملي نجد أنهم قصروا شرع الله على العبادات مثل الصلاة والصيام والحج بحيث لو أمر الحاكم بعدم إقامة الصلاة فلا طاعة له أما إذا كانت سياسته ظالمة كلها فلا تسقط طاعته طالما أنه يصلي ويصوم، ولم يكن الحاكم بهذا الغباء الذي يجعله يأمر بمنع الصلاة بل على العكس من ذلك استغل هذا الشرط لمصلحته حيث اتخذ جلّ الخلفاء والحكام من تعظيم شعائر الدين ذريعة لتوطيد سلطانهم ومظهراً لكسب تأييد الجمهور، وهكذا نجد الفقهاء دون أن يدروا قد ساهموا في إضفاء طابع علماني مبكر على نظام الحكم في التجربة السياسية الإسلامية بفصلهم بين العبادات من جانب وبين التنظيمات السياسية والإدارية من جانب آخر. وهذا يوحي بقصر مفهوم الدين والشرع على العبادات التي يجب مراعاتها ولا يمكن تغييرها أو التفريط فيها، ولا تكون الطاعة فيها إلا للشرع، وبين القانون والمجال السياسي المتروك للقائمين على الأمر يتغير بحسب الزمان والمكان ولا تجب الطاعة فيه إلا له.

يؤكد ذلك عبد المجيد الصغير بقوله: إنّ «أولي الأمر هم المالكون الفعليون للسلطة السياسية»، وليس علماء الدين من بينهم، لأنّ رأيهم لا يعتد به إلا إذا ارتضاه الحاكم ومشورتهم تستدعى فقط عند حاجة الحاكم إليها، لأنهم لا يقوون على المتابعة والمراقبة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فهم لا يملكون الشوكة التي تمكنهم من ذلك،[55] كما فرّق التهانوي بين سياسة الأنبياء وسياسة الحكام والسلاطين وسياسة علماء الدين حيث قرّر أنّ سياسة الأنبياء ذات نفوذ مطلق شامل لكل مجالات الحياة العامة والخاصة، بينما وصف سياسة الحكام والسلاطين بأنها سياسة مدنية تشمل الحياة العامة لا الخاصة وتتعلق بتصرفاتهم الظاهرة سياسياً واجتماعياً في الحياة العملية، أمّا سياسة علماء الدين فهي سياسة نفسية فقط تختص بالوعظ والإرشاد الأخلاقيين سواء للناس أو للسلاطين، ولكنها لا تمسّ الحياة العملية السياسية لافتقادهم للشوكة والسلطة القاهرة.[56]

55- يؤكد محمد فريد وجدي على مواصلة هذا الفصل بين رجال الدين المنقطعين عن الأعمال الدنيوية والمقصورين على خدمة المساجد وتعليم الدين، ويقصد به هنا العبادات وليس لهم ما لغيرهم من السلطة، وبين رجال الدنيا أصحاب السلطة الحقيقيين الذين اتخذوا من رجال الدين ألعوبة في أيديهم. انظر محمد فريد وجدي، المدنية والإسلام (الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية، 2012)، ص 212 والتي تليها.

56- عبد المجيد الصغير، مرجع سابق ص 134 و270 والتي تليها، نقلاً عن التهانوي، كشاف إصلاحات العلوم (مطبعة إقدام بدار الخلافة العلية، 1313 هـ) (نشره أحمد جودت).

الفصل/التمييز بين الدين والسياسة

خلط السياسة بالدين أو بالعقيدة يجعل المسلم يتصور أنّ كل ما يمكن أن يصدر عنه سياسيّاً بخلفية دينية هو الأفضل والأوجب للاتباع، نظراً لقناعته بأفضلية عقيدته وصدقها ومن ثم يعزّ عليه قبول فكرة يؤكدها الواقع مفادها أنّ سياسة حكم وضعها غرب غير مسلم هي أفضل من سياسته حتى الآن، ولو أنه نظر إلى السياسة ونظم إدارة الدولة بمعزل عن العقيدة على أنها منتج بشري غير مقدّس وليد التجربة والخبرة والممارسة ومتطور في عملية مستمرة عبر تجنب أخطاء التجارب السابقة ليسّر على نفسه قبولها ولأعمل عقله فيها، بحيث يطوّر هو نفسه سياسة حكم تتناسب مع ظروفه ووضعه الاجتماعي والثقافي، تتطور حسب تطور تلك الظروف والأوضاع، ولكفى نفسه عناء البحث عن دليل ديني على أمور سياسية لا ترتبط بالعقيدة أصلاً.

إنّ كل ما سبق من شواهد على المغايرة والتمايز بين الديني والسياسي في الإسلام تؤكد على طابع أصيل في هذا الدين، بغض النظر عمّا إذا كان هذا الفصل هو عين ما تقول به العلمانية[57] أو يتقاطع معها في جوانب دون أخرى، فالقضية ليست في إسقاط تسمية بعينها على الدين الإسلامي، خاصّة إذا كانت تلك التسمية ذات دلالات سيئة حيث تقترن العلمانية ـ بدون وجه حق ـ في المخيلة العربية باللادين والإلحاد والتحرر من كافة القيم الأخلاقية، ناهيك عن أنّ بعضهم يعتبرها ديناً وأنصارها كفاراً، في حين أنها مجرّد منهج ونظام إدارة من أهمّ مميزاته الحفاظ على الأديان وبيان التدين الحقيقي عن قناعة وليس عن ضغط مجتمعي، ولكنه قد يكون من المجدي اللجوء إلى توصيف وتسمية جديدة لظاهرة الفصل بين الديني والسياسي تتقبلها الأذن العربية الإسلامية، بل ربما استبدال كلمة التمييز بالفصل المرتبطة بالعلمانية.

نتصور أنه بات واضحاً أنّ التمييز بين الدين والسياسة ضرورة يفرضها الواقع وتؤيدها طبيعة الدين الإسلامي سواء على مستوى التنظير الفقهي أو على مستوى الممارسة الفعلية في التاريخ، ولكن تبقى مشكلة تحديد ماهيّة هذا التمييز، فهل هو فصل علماني أم تمييز مغاير؟ وعلى كلٍ ليست المشكلة في التسمية ولكن في المضمون كما يقول الأصوليون، فيمكن للمسلمين الاستعاضة بمصطلح الدولة المدنية، عن العلمانية وبالتمييز عن الفصل، ولكن يتحتم عليهم تحديد الطبيعة القانونية لهذه المفاهيم وبيان حدود الديني والسياسي حتى لا يتداخلا فيضرّ أحدهما الآخر، ومن المفيد أن يتمّ هذا التمييز في ظل مراعاة الخصوصية الثقافية للبلدان العربية والطبيعة الخاصة للدين في المجتمع ذي الأغلبية الإسلامية، لأنه لا يمكن لنظام حكم أن ينجح

57- الحديث عن التمايز بين الديني والسياسي في الإسلام يرتبط غالباً بالعلمانية والدعوى إليها، حتى ولو لم تذكر العلمانية صراحة، فقد ناقش الشيخ الأزهري علي عبد الرازق (ت:1966) هذا التمايز في كتابه الشهير "الإسلام وأصول الحكم" دون ذكر لفظ العلمانية رغم وجوده في اللسان العربي من بدايات القرن التاسع عشر، ورغم ذلك اعتبر كتاب الشيخ دعوة صريحة للعلمانية. انظر محمد عمارة، معركة الإسلام وأصول الحكم (القاهرة: دار الشروق، 1989)، ص 8.

إلا إذا تماهى مع طبيعة من سيطبق عليهم، كما أنّ القانون نفسه يحتاج لبيئة ثقافية وجغرافية متماهية معه وإلا بدا غريبا منبوذاً.

الدلالات السيئة للعلمانية

لا تعود الدلالات السيئة للعلمانية إلى ظروف استقبالها وتفسيرها الجزئي في العالم العربي فقط، بل يرتبط ذلك بإحدى مراحل تطور العلمانية التي نشأت كرد فعل على سلطة الكنيسة، حيث يرى الفيلسوف الحقوقي الألماني المعاصر هاينر بيليفيلت (Heiner Bielefeldt) أنّ بعض الفلاسفة المتأثرين بالعلمانية مثل الفرنسي أوغوست كونت (August Comte) جعلوا منها ديناً موازياً وسمّوه «دين البشرية»، يتشابه مفكروه في تحكّمهم بالإكليروس الكنسي فيما يمكن وصفه بـ«الإكليروس العلماني»،[58] غير أنّ هذه «الفلسفة التقدميّة» كما يصفها بيليفيلت ليس لها علاقة بدولة القانون العلمانية، لأنّ علمنة دولة القانون لا تهدف بتاتاً لتهميش الدين أو الجماعات الدينية، بل على العكس من ذلك تضمن لهم التعبير عن معتقداتهم بحرية، لأنّ حرية العقيدة كحق من حقوق الإنسان تتعارض مع الدولة ذات الإيديولوجية اللائكية، فالقانون العلماني المنبثق عن فلسفة حقوق الإنسان لا ينبغي له أن يكون معادياً للدين إطلاقاً، كما أنه في حالة تنحية الدين تماماً من المجال العام يتحول القانون العلماني إلى أداة قمع للحرية، ولذلك يرى بيليفيلت أنّ عبارة فصل الدين عن الدولة ليست دقيقة، بل ومضللة، لأنّها توحي بعدم أحقية الجماعات الدينية بتكوين كيانات قانونية، وهو من صلب حرية العقيدة التي تكفلها دولة القانون، فضلاً عن أنّ الدولة يجب أن تكفل للجماعات الدينية بوصفها عنصراً في المجتمع المدني المشاركة الفعّالة في الشأن العام الاجتماعي والتعبير عن رأيها في القضايا السياسية، وهذا يعني أنّ الدين ليس شأناً خاصاً بحتاً ولكنه يحتل مكانة في الشأن العام أيضاً،[59] فالواقع الأوروبي يؤكد أنه لا يوجد فصل مطلق بين الدين والدولة، فهذا ليس من صالح الديمقراطية التي تهدف إلى تشارك كافة أبناء الوطن الواحد في حكمه ولكن بشروطها المتفق عليها سلفاً.

ومن ثمّ تطور مفهوم العلمانية مع الممارسة والتجربة ليصبح الحيادية تجاه كلّ الأديان، بحيث يمنح كل دين أو كل لا دين فرصة التعبير عن نفسه، والأقوى حجة ومنطقاً سينتشر، بمعنى أنّ الدين الحقيقي والتدين الصادق لا يظهران إلا في دولة علمانية، لأنك ستؤدي شعائر دينك دون طمع في عائد مادي من حاكم، أو عائد اجتماعي من المجتمع، وكم من مسلم يذهب إلى المسجد فقط لأنّ ذلك صار عادة، ولا يريد ازدراء من الغير، أمّا إذا خفنا على ضياع الإسلام لأنّ الدولة لا تدين به، أو لأنّ الحاكم غير مسلم ـ وهما أمران مستبعدان عملياً في ظلّ نظام ديمقراطي أغلبيته إسلامية ـ فهذا دليل إمّا على ضعف الإسلام نفسه، أو على

58ـ انظر هاينر بيليفيلت، فلسفة حقوق الإنسان، مبادئ عالمية لأخلاق الحرية (دارمشتات: 2005)، ص 186، (مرجع ألماني).

59ـ انظر هاينر بيليفيلت، المسلمون في دولة قانون علمانية، فرص الاندماج عبر حرية العقيدة (مرجع ألماني)، بيليفيلد 2003، ص 70 وما بعدها.

ضعف إيمان المسلمين به، كما أنّ مقارنة الإسلام بالعلمانية غير دقيقة من الأساس، لأنّ الإسلام دين بينما العلمانية نموذج إدارة للدولة، بمعنى أنك قد تكون مسلماً أو مسيحياً أو غير ذلك وتطبق النموذج العلماني أو غيره، ولم يقل أحد بوجود نموذج علماني واحد واجب المحاكاة في العالم الإسلامي، ولكن يمكن للمسلمين إن أردوا نهضة أن يطبقوا نموذجاً علمانياً يتفق مع ثقافتهم.

ومن الجدير بالذكر أنّ كثيراً من فقهاء القانون المسلمين تحدثوا بلسان العلمانية ضمنياً في سياق تقرير الفصل بين السلطة الروحية (الدينية) والسلطة الدنيوية في الإسلام، حيث يفصل السنهوري بين الإمامة بوصفها رئاسة دينية تشترط في القائم بها العلم الديني وبين الخلافة وهي رئاسة سياسية تشترط في صاحبها الكفاءة السياسية والعسكرية،[60] وبذلك يكون للشأن الديني من يقوم به كمؤسسة دينية تعمل على الحفاظ على الدين وتطبيق شعائره وإحيائها في النفوس وتأهيل من يقوم بذلك من أئمة ووعاظ ومدرسين وباحثين، وفي المقابل يتولى الشأن الدنيوي وما يتعلق به من حكم وإدارة وتنظيم شؤون صاحب الكفاءة السياسية والقيادية، وبما أننا ننشد دولة قانون ديمقراطية عادلة فينبغي لها أن تتيح حقّ تدبير الشأن الديني لأتباع كل دين على حدة، بينما لا يؤثر حق تدبير الشأن الديني على طرق تنظيم الشأن الدنيوي..[61]

يرى السنهوري أنّ «الدور الحقيقي للخليفة هو عمل اللازم لكي لا يحرم المسلمون من إمام منتظم ومستمر في مساجدهم، وعليه أيضاً أن يحافظ على المساجد»[62] أي أنّ وظيفة الحاكم هي تهيئة المناخ لممارسة الشعائر الدينية بحرية دون التدخل في الشعائر نفسها بالفرض أو المنع، وإن كان السنهوري يتحدث عن الدولة الإسلامية إلا أنّ هذا المبدأ ينطبق في ظلّ الدولة الديمقراطية الحديثة على شعائر كافة الديانات.

أي أنّ المتأمل في كتابات مفكري الإسلام السياسي يكتشف أنهم يدعون في جوهرها إلى العلمانية دون قصد، ولكنهم يرفضون مصطلح العلمانية لما علق بها من ظلال سيئة، وفي المقابل هم يتمسكون بالناحية الشكلية في قصر السلطة التشريعية على الله تعالى، بحيث تبقى عبارات مثل السيادة لله وتطبيق شرع الله حاضرة على الدوام رغم غيابها واقعياً وعملياً.

وما ينشده القرضاوي وعمارة من «الدولة الإسلامية» كما سبق بيانه تضمن تحقيقه دولة القانون الديمقراطية سواء وصفت بالعلمانية أم لا، لأنّ أهم ركن في الدولة العلمانية هو الحيادية تجاه كافة الأديان، ومنح المجتمع أو الجماعات الدينية الفرصة وتهيئة المناخ لها لتربي نشأها على قواعد دينها وتحويلها إلى

60- انظر السنهوري، مرجع سابق، ص 165.

61- المصدر نفسه، ص 164 وما بعدها.

62- المصدر نفسه، ص 171.

واقع ملموس، لا ينحصر فقط في الحياة الخاصة ولكن يظهر في المجال العام بشروطه، طالما أنها لا تطغى بهذا الحق على أتباع الديانات الأخرى المتمتعين بالحق نفسه.

إذا كان ثمة فصل على النسق العلماني في الإسلام؛ فهو ليس فصلاً بين الدين والدولة بوصفها نظام إدارة، لأنّ الدولة مسؤولة عن رعاية كافة الأديان، ومنحها فرصاً متساوية لتمارَس بحرية، وهذا هو جوهر حرية العقيدة التي تقرها نصوص الإسلام، كما أنه ليس فصلاً بين الدين والسياسة بمعنى فصل الشأن الخاص عن الشأن العام، لأنّ الدين وجماعاته لهم حق الظهور في المجال العام وفق شروط دولة القانون الديمقراطية، ولكنه فصل بين المؤسسات الدينية ومؤسسات الدولة بحيث يكون قرار كلّ منهما مستقلاً وغير متأثر بالآخر أو موظف له، فليس لمؤسسة دينية كالأزهر أو الكنيسة القبطية مثلاً أن تفرض على الدولة شكلاً معيناً للحكم، أو تتدخل في كيفية إدارة الدولة، أو عمل المجالس النيابية، ولا للدولة أن تتدخل في الشأن الديني للمؤسستين أو تستغلهما لمصلحتها، وهذا يلتقي مع ما ينادي به الأزهر تحت شعار الاستقلال أو عدم خلط الدين بالسياسة، أي أنّ الأزهر ينادي بعلمنته دون قصد، وهذا لا يعني حرمان رجال الدين أو علمائه من ممارسة السياسة، ولكن يشترط أن يمارسوها بقواعدها المتفق عليها لا بقواعدهم الخاصة.

خاتمة

لقد كان الهاجس الذي شغل فقهاء السياسة، وما زال يشغل الإسلاميين عموماً، هو حماية الإسلام وبقاؤه عن طريق إقامة دولة تدين بالإسلام، وجاء التعامل طوباوياً مثالياً ينطلق ممّا يجب أن يكون عليه الحال، لا ممّا هو عليه أو ما يمكن أن يكون عليه، فرسموا صورة للدولة ليس لها مكان إلا في مخيلة أصحابها، وتعاملوا مع النصوص منزوعة من سياقها التاريخي، ومع وقائع التاريخ بانتقائية تخدم ما في مخيلتهم، وكأنّ أحداث التاريخ تهبط من السماء، وليس هناك تطور اجتماعي وثقافي وتلاقٍ أو تعارض بين المصالح يؤدي إلى مآلات بعينها، فكان النظر للأمور لا يخرج عن ثنائيات مثل الخير المطلق والشر المطلق، الحلال البيّن والحرام البيّن، الإيمان والكفر، دولة إسلامية أو كافرة، وقد فاتهم أنّ الواقع متداخل بحلوه ومرّه، وأنّ البشر بطبعهم أيّاً كان انتماؤهم الديني والمذهبي تملكهم غرائز مثل حب السلطة والتملك، وأنّ الحقّ نسبي وأنّ الحقيقة المطلقة لا يملكها ولا يستطيع أن يدعيها بشر، أو كما قال ابن القيم: «إنّ الواقع المعيش ليس فيه إلا راجح النفع أو راجح الضرر، ممّا يفرض وجوب الموازنة الدائمة بين المصالح والمفاسد وتقديم المصالح الراجحة على المفاسد المرجوحة»،[63] وهذه الموازنة هي أقرب ما تكون إلى السياسة التي تستوجب النظر إلى الأمور حسب مآلاتها، والتساؤل عمّا إذا كان تمسّك الإسلاميين بربط الإسلام بالسياسة ومحاولة إقامة دولة إسلامية قد أدّى إلى خدمة الإسلام نفسه بصفته ديناً وإلى تمكينه وإلى رفعة شأن المؤمنين.

63- الصغير، مرجع سابق ص 239.

ولما كان الدين بوصفه مقدّساً لا يقبل بطبعه التجزئة أو التنازل عن بعضه، حيث ذمّ القرآن هذا النهج (أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض) (البقرة، آية 85)، كان من الصعب دمجه في التفاوض السياسي الذي يستلزم المراوغة حيناً والتنازل عن شيء وربما أشياء أحياناً أخرى، وهو ما يلتقي مع جوهر العملية السياسية التي تقوم على فنّ الممكن، وتحتم التنازل عن بعض المصالح والأهداف الخاصة بغية تحقيق المصالح المشتركة والأهداف الجامعة وصولاً إلى أعلى قدر من الاستقرار والسلم المجتمعي، وعليه يتحتّم على الدولة كنظام إدارة الوقوف بحيادية على مسافة واحدة من كافة الأديان ومنحها جميعاً فرصاً متساوية للتعبير عن نفسها وإظهار شعائرها، لأنّ ذلك يُعدّ أهم مظاهر الحرية التي تمثل إحدى ركائز الدولة الوطنية الحديثة.

وبعد ما شاهدناه فيما يُعرف بالربيع العربي من توترات وانقسامات، وحروب أهلية بسبب التمذهب، والانتصار للرأي الديني الواحد، واستغلال الدين من قبل الأحزاب الإسلامية وسيلة لامتلاك السلطة، وما يرتبط بذلك من أهداف سياسية يوظف الدين فيها باعثاً على التقاتل والتناحر، بعد ذلك كله لم يعد مقنعاً ذلك الادعاء بأنّ الغرب احتاج للعلمنة نظراً لممارسات الكنيسة، وما ترتب عليها من حروب دينية طاحنة، أمّا العالم الإسلامي فليس في حاجة لهذه العلمنة لأنّه لم يمرّ بالتجربة نفسها.

المصادر والمراجع:

- ابن خلدون، المقدمة، تحقيق علي عبد الواحد وافي (القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، 2006).
- أبو حامد الغزالي، المستصفى..، (بيروت: دار العوم الحديثة، د.ت.)
- أبو الحسن الماوردي، الأحكام السلطانية (القاهرة: مصطفى بابي الحلبي، 1973).
- أبو الفتح الشهرستاني: الملل والنحل، صحّحه وعلق عليه أحمد فتحي محمد (بيروت: دار السرور، 1948).
- أحمد بن إدريس القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1995).
- ألكسندر فلورس (Alexander Flores)، «جدل المسلمين حول العلمانية والديمقراطية وحقوق الإنسان» في: شتاينبخ/ إنده (W. Ende/ U. Steinbach)، الإسلام في الحاضر(ميونخ: 2005).
- التهانوي، كشاف إصلاحات العلوم (مطبعة إقدام بدار الخلافة العلية، 1313 هـ).
- خليل عبد الكريم، الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية (القاهرة: سينا للنشر، 1995).
- راينهارد شولتسه (Reinhard Schulze)، «الإسلام والسلطة ـ التوظيف السياسي للدين»، في: ميشيل لودرز (Michael Lüders)، هل ينهض الإسلام؟ حول مستقبل العالم العربي (ميونخ، 1993). (مرجع ألماني).
- الطبري، تاريخ الأمم والملوك، (بيروت: مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر،1992)
- عبد الله العروي، مفهوم الدولة (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، 1983).
- عبد المجيد الصغير، المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية ـ قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2010).
- عبد الرزاق أحمد السنهوري، فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، تحقيق توفيق محمد الشاوي/نادية عبد الرزاق السنهوري (القاهرة: مؤسسة الرسالة، 2008)
- عز الدين بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.).
- عزيز العظمة، أسلمة الإسلام ـ عوالم متخيلة من العقيدة السياسية (فرانكفورت: 1996. (مرجع ألماني).
- عصام تليمة، الخوف من حكم الإسلاميين ـ عن الدولة المدنية والحريات والمواطنة وتطبيق الشريعة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت 2013.
- علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم ـ بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام، تقديم عمار علي حسن (الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية، 2012).
- محمد الخضر حسين، نقد كتاب الإسلام وأصول الحكم (القاهرة: المطبعة السلفية، 1926).
- محمد فريد وجدي، المدنية والإسلام (الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية، 2012).
- محمد عبده، الأعمال الكاملة، تحقيق وتقديم محمد عمارة (القاهرة: دار الشروق، 2006).
- محمد عمارة، معركة الإسلام وأصول الحكم (القاهرة: دار الشروق، 1989).
- محمد عمارة، نهضتنا الحديثة بين العلمانية والإسلام (القاهرة: دار الرشاد، 1997).
- محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي (القاهرة: مكتبة الشروق، 2008).

- محمد عمارة، الإسلامية والعلمانية الغربية (القاهرة: دار الشروق، 2003).
- محمد الشحات الجندي، الدولة المدنية بين الإسلام والغرب (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2011).
- نجم الدين الطوفي، رسالة في رعاية المصلحة، تحقيق أحمد عبد الرحيم الشايب (القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 1992).
- هاينر بيليفيلت، فلسفة حقوق الإنسان ـ مبادئ عالمية لأخلاق الحرية (دارمشتات: 2005)، (مرجع ألماني).
- هاينر بيليفيلت، المسلمون في دولة قانون علمانية ـ فرص الاندماج عبر حرية العقيدة (مرجع ألماني).
- يوسف القرضاوي، الإسلام والعلمانية وجهاً لوجه، رد علمي على فؤاد زكريا وجماعة العلمانيين (القاهرة: دار الصحوة، 1994)
- يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام (القاهرة: دار الشروق، 2007).

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 © 2017

جميع الحقوق محفوظة © 2017