

الإسلام وأصول الحكم:

بحث في جدلية الدين والسياسي في الفكر العربي المعاصر



جمال العزاوي
باحث مغربي

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

الملخص:

نروم من خلال هذا البحث، دراسة العلاقة الجدلية القائمة بين الدين والدولة في الإسلام المبكر، وإبراز كميّات انعكاسها على الفكر العربي المعاصر. مركّزين في ذلك نص "الإسلام وأصول الحكم" للشيخ الأزهرى علي عبد الرّازق، الذي تكفل بإعادة استقراء الأسس التاريخية والسياسية والدينية، التي شكّلت المبتدأ المطلق لقيام التجربة السياسية العربية - الإسلامية في شموليتها؛ وذلك بهدف إدراك مختلف الآليات الاستدلالية التي توسّل بها، في إطار تفعيل جدله الفكري مع مجمل تيّارات الإسلام السياسي؛ بهدف تقويض ادعاءاتها القائمة على اعتبار أن مفهوم الخلافة هو النواة الصلبة المؤسسة لعمق الصّيرورة التاريخية والدينية والسياسية للاجتماع العربي - الإسلامي في كليته. تلك الادعاءات التي جعلت مختلف تيّارات الإسلام السياسي تنطلق من رؤى ماضوية استندت في مجملها على سرديات كبرى يمكن اختزالها في حتمية إعادة إحياء (دولة الخلافة على منهاج النبوة)؛ باعتبارها الدولة المثال المكلفة بحراسة (الدين والدنيا)، والنموذج الأسمى القادر على تحقيق انفلات الاجتماع الإسلامي من مختلف أزمت الفوات الحضاري الذي يعاني منه.

على أساس ما سلف، يمكن القول إنّ نفي التداخل الماهوي بين الدين والسياسة في الإسلام المبكر شكّل منتهى المشروع الفكري الرّازقي، وهو ما سنحاول استئناف توضيحه، من خلال ثلاثة محاور أساسية: الأول، يُعنى ببيان قضية مركزية تتمثّل في كون نص "الإسلام وأصول الحكم"، قد كان موجّهاً بهم معرفي تأصيلي، ينبني جوهرياً على بيان قصور المنطق الذرائعي الذي توسّلت به تيّارات الإسلام السياسي، وهي في إطار التّدليل على أن مفهوم الخلافة هو المفهوم الشرعي الذي عن طريقه تتاح إمكانية التملك المعرفي التّاريخي والسياسي العربي - الإسلامي. أما المحور الثاني، فقد جعلناه منصباً حول إيضاح امتناع النّص الديني والسنة النبوية، عن تقديم أيّ دليل شرعي واضح يحدّد بكيفية شفافة معالم تأسيس الدولة الإسلامية؛ وذلك بهدف إبراز أن مقولة (دولة الخلافة حارسه الدين والدنيا) ما هي إلا مقولة سيّاسية، كان من وراء استثمارها نظرياً وممارسياً من قبل تيّارات الإسلام السياسي، العمل على تحويل عقيدة الإسلام إلى أيديولوجيا سياسية. أما المحور الثالث، فسيكون مخصّصاً لبيان أن الإسلام رسالة لا حكم، ودين لا دولة. وذلك من أجل إبراز أن القول بتأسيس (دولة الخلافة على منهاج النبوة) كما تدّعي ذلك مختلف تيّارات الإسلام السياسي، هو قول ينفي ذاته بذاته؛ على اعتبار أن نهج النبي محمّد، لم يكن نهجاً يتغيّأ تأسيس كيان دولتي، بقدر ما كان مُبلّغا لرسالة دينية روحية محضة، وهو ما يدل على أن المشروع الفكري الرّازقي، بفضل انفلاته من مأزق أسطورة التاريخ السياسي العربي - الإسلامي، والتعالى بشخصه المؤسسة له، قد شكّل أولى المشاريع الفكرية الرّامية إلى تحديث النظرية السياسية العربية - الإسلامية في شموليتها، وممارستها من داخل الفكر العربي المعاصر، وعلمنتها.

مقدمة:

إن أية محاولة للشروع في تفكيك كلية الأسانيد النصية والعدّة المفاهيمية التي قامت على أساسها شمولية الخطابات الموجّهة لتيّارات الإسلام السياسي، لا تستقيم إلا من خلال الوعي بالمرجعيات الفكرية والسيّاقات التاريخية التي استلهمت منها تصوّراتها وأطرها النظريّة والممارسية. وعليه، فإن المدخل الأساسي الذي يسمح بتحقيق فهم شفاف لمختلف القصديات الثاوية خلف تأسيس تيّارات الإسلام السياسي لفعّلها الحركي، يتجلّى بالأساس في إعادة استقراء الأسس التاريخية والعقدية للتجربة السياسية التي قام عليها الحكم في الإسلام المبكر، والتي يمكن اختزالها حصراً في مفهوم الخلافة¹. وعلة ذلك عائدة بالأساس، إلى كون مجمل تيّارات الإسلام السياسي، قد جعلت أولى أولوياتها متجسّدة في العمل على تأسيس صورة إسلامية تكون قادرة على إعادة إحياء (دولة الخلافة على منهاج النبوة). مما يدل، على أن مفهوم الخلافة قد أضحى بفعل القراءات والتأويلات الأحادية الجانب التي أسّس لها دعاة تيّارات الإسلام السياسي، النواة الصلبة المؤسّسة لعمق التجربة السياسية للدولة العربية - الإسلامية، ومسألة اعتقادية أصيلة في بنية الدّين الإسلامي.

استناداً على هذه المعطيات، فإن دعاوى تيّارات الإسلام السياسي المرتكزة جوهرياً على اعتبار الإسلام (دين ودولة)، لم تلق قبولا مطلقاً من داخل الفكر العربي المعاصر؛ خصوصاً في شقه العلماني، الذي سار باتجاه تبرئة الدّين الإسلامي من مفهوم الخلافة. معتبراً إياه مفهوماً مفتقراً للشرعية الدّينية والصّلاحية التاريخية؛ لكونه متعالقاً عضويّاً مع فعل تحصين السّلطة ودوام المُلْك. ولعل أبرز مشروع فكري عربي معاصر، نهض لتفنيد مختلف دعاوى تيّارات الإسلام السياسي، يتمثل في مشروع الشيخ الأزهرى علي عبد الرّازق صاحب كتاب: «الإسلام وأصول الحكم»؛ الذي عمل على دراسة العلاقة الجدلية القائمة بين الدّين والدّولة في الإسلام المبكر؛ وذلك بهدف تبكيّت دعاوى تيّارات الإسلام السياسي المرتكزة على اعتبار مفهوم الخلافة هو المفهوم الشرعي الذي عن طريق تطبيقه على المجال السياسي الآنّي، تتاح إمكانية خلاص الأمة الإسلامية من مختلف أزمت الفوات الحضاري الذي تعاني منه. بموجب هذا، انخرطنا في مقاربة موضوع العلاقة بين الدّين والدّولة في الإسلام المبكر من خلال مدخل محوري أولي عام، عنوانه **بالمشروع الفكري الرّازقي وهاجس التّأصيل لأصول الحكم في الإسلام المبكر**، بيّنا عن طريقه، أن جوهر الأساس الاستدلالي

1- من خلال مُدارسته لمعاني وأدوار مفهوم الخلافة من داخل العمران البشري، انطلق ابن خلدون من صياغة مقدمة كبرى مفادها؛ أن الخلافة مؤسسة سياسية ودينية تستمد مشروعيتها من كونها نقيض الملك الطبيعي الذي حدّه باعتباره: [حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة]، الشيء الذي مكّنه من اعتبارها الملك العقلاني الشرعي، حيث عرّفه قائلاً: "[الخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة فهي في الحقيقة نيابة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به]".

أنظر، عبد الرحمان بن محمّد بن خلدون: مقدمة ابن خلدون، وهي الجزء الأول من كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر...، بتحقيق المستشرق الفرنسي أ. م. كاترمير، عن طبعة باريس سنة 1858، المجلد الأول، مكتبة لبنان - بيروت 1996، (فصل في معنى الخلافة والإمامة) ص 342 - 343 - 344.

للمتن الرّازقي²، كان موجّهاً بهاجسٍ معرفيٍّ ينبني جوهرياً على بيان قصور المنطق الذرائعي الذي توسّلت به مختلف تيّارات الإسلام السيّاسي، وهي في إطار إقامة الدّليل الشرعي على أن مفهوم الخلافة، هو المبدأ الجوهري الذي أقره النصّ الدّيني وألزم المسلمين بتطبيقه وبناء أسس ممارستهم الدّينية والدنيوية على أساسه.

وإذا كان خطاب تيّارات الإسلام السياسي مرتكزاً حول إقامة آليات استدلالية شرعية على حتمية إعادة تأسيس (دولة الخلافة على منهاج النّبوة)، فإن علي عبد الرّازق، قد انتدب ذاته لتبكي تلك الآليات الاستدلالية التي استندت عليها مجمل دعاوى تيّارات الإسلام السياسي، واضعاً إيّاها موضع مساءلة وتشكيك في مدى معقوليتها وصدقيتها وقوة حجيتها؛ وهو ما حاولنا إبرازه من خلال المحور الثاني: **الخلافة بين سؤال الشرعية الدّينية والأدلجة السياسية**، وذلك من أجل إيضاح امتناع النصّ الدّيني والسنة النّبوية، عن تقديم أي دليل شرعي واضح يحدّد بكيفية شفّافة معالم الممارسة السياسية داخل الاجتماع العربي - الإسلامي. مما يدل على أن مقولة (دولة الخلافة على منهاج النّبوة)، التي كرستها تيّارات الإسلام السياسي في المخيال الجماعي، ما هي إلا مقولة سياسية صرف، كان المقصد من وراء استثمارها نظرياً وممارسياً، العمل على تحويل عقيدة الإسلام إلى أيديولوجيا سياسية.

استناداً على إفrazات هذين المعطيين الأخيرين؛ فإن علي عبد الرّازق، قد أقرّ بضرورة التقعيد النظري لعلمنة الممارسة السياسية العربية المعاصرة، وهو ما حاولنا إبرازه من خلال المحور الثالث: **الإسلام رسالة لا حكم ودين لا دولة**، حيث وجدنا أن الطرح الرّازقي قد أسّس معرفياً لهذا الفهم، انطلاقاً من إقراره بأن رسالة النبي محمّد، رسالة روحية في جوهرها، ولم تكن قط رسالة سياسية. وهذا يعني - ضمن ما يعنيه - أن القول بتأسيس (دولة الخلافة على منهاج النّبوة) كما تتفق على ذلك مختلف تيّارات الإسلام السياسي، هو قول ينفي ذاته بذاته؛ على اعتبار أن نهج النبي محمّد لم يكن - كما فهم ذلك علي عبد الرّازق - نهجاً يروم تأسيس كيان دولتي، بقدر ما كان مُبلّغاً لرسالة دينية روحية محضة. وعليه، يمكن اختزال الأبعاد الإشكالية لهذا البحث كالآتي: على أي أساس قام الحكم في مرحلة الإسلام المبكر؟ وما طبيعة العلاقة القائمة بين الدّين والدولة في تلك المرحلة التاريخية؟ ثم هل هناك دليل شرعي يُلزم المسلمين بحتمية إقامة دولة الخلافة على منهاج النّبوة؟ وأخيراً؛ هل تقيّد دولة الخلافة بحدود الشرع، أم أن حكمها كان مُتعلقاً مع فعل تحصين السّلطة ودوام المُلك؟.

2- نسبة إلى الشيخ علي عبد الرّازق صاحب كتاب: "الإسلام وأصول الحكم"؛ الذي سيشكل طيلة الأطوار الإشكالية والمعرفية والمنهجية لهذا البحث، النموذج الأساس الذي سنعتمده من أجل محاولة مقارنة الجدلية القائمة بين الدّيني والسياسي من داخل الفكر العربي المعاصر.

1 - المشروع الفكري الرّازقي وهاجسُ التّأصيل لأصول الحُكم في الإسلام المبكر

عُدَّت إشكالية الدّولة وفلسفة الحكم في الإسلام المبكر، من بين أبرز القضايا المعرفية والهواجس السياسية التي حكمت مضامين الأطاريح الفكرية، القائمة بالأساس بغية تفكيك البنيات المتحكّمة في أطر العقل السياسي العربي - الإسلامي من جهة، وتقويض الثوابت البنيوية التي أسست للممارسة السياسية العملية من داخل المجال السياسي العربي - الإسلامي من أخرى.

ولهذا القول ما يبرّره، خصوصًا إذا ما اعتبرنا أن القائلين بالطرح العلماني من داخل الفكر العربي المعاصر، قد حاولوا الانفكاك من أسر شمولية التّراكمات المعرفية والتاريخية، وكذا السياسية التي تدخّلت بكيفية أو بأخرى في انبثاق جدلية الدّيني والسياسي، التي تشكّلت من داخل السّياق الإبتسمي العربي - الإسلامي الوسيط، حيث كانت كفيّلة بإفراز مجموعة لا متناهية من الأحداث والوقائع التّاريخية - التي لازال لها حضورها الحدّثي وجاذبيتها الإشكالية والمفاهيمية إلى حدود اللحظة الرّاهنة - من قبيل: الشّرخ والتّشظي الحاصل على مستوى بنيات المجال الدّيني والسياسي العربي - الإسلامي جرّاء بروز حدث أزمة الخلافة³ وما أسفر عنه من صراعات كلامية ومذهبية، شكّلت الأساس المطلق لانقلاب دولة الخلافة إلى مُلك عضوض؛ لتصير في آخر المطاف، دولة سُلطانية شمولية محتكرة لمختلف مجالات التعبير الرّمزي. هكذا،

3- في إطار تاريخه لمختلف ضروب الاحتراب السياسي والمذهبي والعقدي الذي رافق تبلور أزمة الخلافة من داخل المجال التّداولي الإسلامي، أكد أبو الحسن الأشعري قائلا: "[...] اختلف الناس بعد نبيهم في أشياء كثيرة ضلل بعضهم بعضًا، وبرئ بعضهم من بعض، فصاروا فرقا متباينين، وأحزابا مشنتين، إلا أن الإسلام يجمعهم ويشتمل عليهم. [...] وكان الاختلاف بعد الرسول في الإمامة. ولم يحدث خلاف غيره في حياة أبي بكر وأيام عمر. إلا أن ولي عثمان بن عفان وأنكر قوم عليه في آخر أيامه أفعالا كانوا فيما نقموا عليه من ذلك مخطئين، وعن سنن المحجة خارجين، فصار ما أنكروه عليه اختلافا إلى اليوم، ثم قتل، وكانوا في قتله مختلفين، فأما أهل السنة والاستقامة فإنهم قالوا: كان مصيبا في أفعاله، قتله قاتلوه ظلما وعدوانا، وقال قائلون بخلاف ذلك، وهذا اختلاف بين الناس إلى اليوم. ثم بويع علي بن أبي طالب فاختلف الناس في أمره، فمن بين منكر لإمامته، ومن بين قاعدٍ عنه، ومن بين قائل بإمامته معتقد لخلافته وهذا اختلاف بين الناس إلى اليوم. ثم حدث الاختلاف في أيام عليّ في أمر طلحة والزبير وحربهما إياه، وفي قتل معاوية إياه، وصار عليّ ومعاوية إلى صقّين، وقتله علي حتى انكسرت سيوف الفريقين ونصّلت رماحهم وذهبت قواهم، وجثوا على الركب، فوهم بعضهم على بعض، [...] فأمر معاوية أصحابه برفع المصاحف وبما أشار به عليه عمرو بن العاص، ففعلوا ذلك، فاضطرب أهل العراق على عليّ، وأبوا عليه إلا التحكيم، [...] فأبوا إلا خلعه وإكفاره بالتحكيم، وخرجوا عليه، فسموا خوارج، لأنهم خرجوا على عليّ بن أبي طالب".

انظر، أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، قدّم له وكتب حواشيه، نعيم زرزور، الجزء الأول، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، [د. ط.]، 1430 هـ - 2009 م، ص ص 21 - 22 - 23

فإن تأميم الدين من طرف دولة الخلافة السلطانية، قد ساهم إلى حد كبير في تجذير الأيديولوجيا الجبرية⁴، وتكريس نظم الاستبداد السياسي، الذي يمكن اختزاله في تسييس المتعالي وتأليه السياسي⁵.

أمام حتمية مجابهة هذا الواقع القائم بذاته، أضحى الفكر العربي المعاصر، مسكونا بهاجس سؤال جدلية الدين والسياسي؛ حيث وجد في مقارنة هذا الإشكال مدخلا حاسما يخول له تحقيق إمكانية تفكيك البنيات السياسية والأيديولوجية التي تدخلت في رسم معالم صورة الفكر الدوغمائية، المرتكزة أساسا على عملية إخضاع المطلق المتعالي لمصالح النسبي الزماني المتحول، وهو الأمر الذي يحيلنا إلى مسألة بالغة في الأهمية؛ تكمن في أن هذا الفكر بمختلف روافده، قد أدرك بأن تجاوز خطاب الضحية ونظرية المؤامرة الكونية، يعد بمثابة المدخل الحاسم لتدارك علل الفوات الحضاري المَرَضِي الذي يعاني منه الجسد السياسي العربي - الإسلامي، المثقل بإرث سياسي مُستغل لرأسماله الديني الرمزي. لهذا لا نستغرب إذا ما وجدنا أحد المفكرين النهضويين العرب، قد حاول تشخيص هذه الحالة المرضية قائلا: «لقد تمحص عندي أن أصل هذا الداء هو الاستبداد السياسي، ودواؤه دفعه بالشورى الدستورية»⁶.

إن أهمية التشخيص الذي قام به عبد الرحمن الكواكبي، نابع بالأساس من كونه قد تلافى التفتيش عن العِلل العَرَضِيَّة التي أدت إلى قيام أزمة التأخر والفوات الحضاري التي يعاني منها المجال السياسي العربي - الإسلامي، ليقوم بالمقابل بالبحث في الجوهر؛ وذلك من خلال قيامه بعملية الحفر الواعي في الأصول السياسية الاستبدادية التي طبعت مختلف المراحل التاريخية لدولة الخلافة السلطانية. ليجد بالتالي، بأن الخروج من نسق الدولة الدينية المغلق وتأسيس آليات النسق المتعدد المتجسد في مفهومي الشورى

4- يُقصد بمفهوم الجبرية من الناحية المعجمية الفلسفية: "مذهب من يرى أن إرادة الناس العاقلة عاجزة عن توجيه مجرى الحوادث، وأن كل ما يحدث للإنسان قد قدر عليه ألا، فهو مسير لا مخير. [...] والجبرية مختلفة عن الحتمية لأن الجبرية تعلق ضرورة حدوث الأشياء على مبدأ أعلى منها، يسيرها كما يشاء، فهي إذن ضرورة متعالية".

انظر، جميل صليبا: المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والانجليزية واللاتينية، الجزء الأول، دار الكتاب اللبناني، بيروت - لبنان، 1982، ص 388 - 389

5- انطلاقا من تفكيكه للبنيات المكونة لـ "الأيديولوجيا السلطانية وفقه السياسة"، وجد الدكتور محمد عابد الجابري، أن مبدأ المماثلة بين الله والسلطان، قد شكل أحد أبرز الثوابت البنيوية التي أسست لجذور الدولة السلطانية قديما، والعقل السياسي العربي المعاصر أنيا. حيث قال: "[إن العقل السياسي العربي مسكون ببنية المماثلة بين الإله والأمير، البنية التي تؤسس على مستوى اللاشعور السياسي ذلك النموذج الأمثل للحكم الذي يجذب العقل السياسي العربي، منذ القديم إلى اليوم، نموذج المستبد العادل، لا فرق في ذلك بين شيعي وسني، بين حنبلي وأشعري ومعتزلي، بين متكلم وفيلسوف (ويمكن أن نضيف الاتجاهات الفكرية المعاصرة بمختلف أسمائها) إن الاختلاف بين هذه الفرق لا يقع على مستوى بنية المماثلة ككل بل فقط على مستوى التحولات التي يمكن أن تعترى طرفيها]".

انظر، محمد عابد الجابري: نقد العقل العربي (3) العقل السياسي العربي محدثاته وتحليلاته، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثامنة، بيروت أيلول / سبتمبر 2011، ص 356

6- عبد الرحمن الكواكبي: طبائع الاستبداد ومصارع الاستبعاد، تحقيق وتقديم، محمد عمارة، دار الشروق، الطبعة الثانية 2009، ص 15

والدستور، هو البديل التاريخي الذي بإمكانه خلق شروط الدولة الوطنية. مما يؤكد بجلاء أن المسألة الدستورية قد شكّلت غاية قيام الخطاب الإصلاحي بمختلف توجّهاته⁷.

إذا كان الأمر على هذا النحو بالنسبة للخطاب الإصلاحي، فإن منطق الصيرورة التاريخية والتراكم المعرفي ثم مستجدات الأحداث السياسية، سيفرض على العقل السياسي العربي - الإسلامي بمختلف توجّهاته المعرفية وخلفياته الأيديولوجية، الانقلاب على تشريح الأصول السياسية التي قامت على أساساتها الدولة العربية - الإسلامية، وذلك بالتّعويل على إعادة قراءة وتقويم الأسانيد النصية التي استقت منها مشروعيتها. وحرى بالملاحظة، أن هذا الانهمام، ما كان له أن يكون، لولا استشعار الوعي العربي - الإسلامي - خصوصاً السلفي منه - بألم الجرح السيكلوجي الذي أحدثته الإصلاحات السياسية التي قام بها كمال أتاتورك⁸ القاضية بالإلغاء التام للخلافة العثمانية سنة 1924، وهو ما يدل على أن صدمة إلغاء الخلافة، قد ساهمت بشكل مباشر في تثوير الفكر السياسي العربي - الإسلامي؛ وذلك من خلال خلخلة عدّته المفاهيمية والتشكيك في البدايات المطلقة التي استندت عليها الممارسة السياسية العربية - الإسلامية.

انسجاماً مع ما ورد أعلاه، يمكن القول بأن ارتكاز النظرية والممارسة السياسية العربية - الإسلامية على مفهوم الخلافة، يضعنا تلقائياً قبالة نتيجة حاسمة مفادها: إن هذا المفهوم شكّل بالنسبة إلى أعلام تيارات الإسلام السياسي، أداة لمفهمة العالم، وثابت بنيوي وجّه تصوراتهم لله والإنسان والوجود في شموليته، ليصير كمحصلة نهائية، مرجعية أساسية لاستشراف المستقبل السياسي والديني للمجال العربي - الإسلامي، الذي لا يمكن له أن يتقوم واقعياً - من منظورهم - إلا من خلال إحداث تماه مطلق بين الديني والسياسي، بغية تحقيق خلاص الاجتماع الإنساني العربي - الإسلامي الكامن - حسب تصورهم - في إعادة تأسيس (دولة الخلافة على منهاج النبوة)، وهي المهمة ذاتها التي انتدب رشيد رضا نفسه للتعبير عنها من خلال متنه -

7- كتأكيد منه على هذه النتيجة، نجد الدكتور علي أمليل يوضح قائلاً: "[هاهنا نجد تصوراً واحداً يشترك فيه المفكرون العرب المحدثون، ممن سمّوا بالسلفيين ومن نعتوا بالليبراليين: وهو تفسير "التأخر" و"التقدم" بطبيعة المؤسسة السياسية. فكان "الاستبداد عندهم هو السبب المفسر لـ "التأخر" (أو الانحطاط كما راج المصطلح أول الأمر)، وكان الحل أو الإصلاح هو نظام "الشورى" أو "الدستور". من هنا كان تبني المفكرين العرب والإسلاميين على اختلافهم ومنذ القرن الماضي للإشكالية نفسها. تبناها، رغم اتجاه الإسلاميين إلى "الشورى" التي رأوا أنها الموافقة لنظام الحكم الإسلامي، واتجاه الذين كانوا أكثر تعلقاً بالأفكار السياسية الأوروبية إلى مبادئ ومؤسسات النظم الليبرالية. ولم تكن قضية الدستور عند هؤلاء وأولئك هي المطلب الأولي. فكان الفكر الإصلاحي العربي، رغم اتجاهاته، يتعلّق إذن بالمسألة الدستورية، يتفق في ذلك من سمّوا بالسلفيين ومن نعتوا بالليبراليين.]"

انظر، علي أمليل: **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، الطبعة الثانية 2005، ص 5 - 6

8- في إطار إبرازه لجذرية الإصلاحات السياسية التي قام بها كمال أتاتورك وانعكاساتها على العقل السياسي العربي - الإسلامي، نجد الدكتور وجيه كوثراني يؤكد قائلاً: "[لقد شكّلت تجربة الثورة الكمالية حافزاً للنقاش. وجاء الخطاب السياسي العربي يترجم حالة مواكبة للحدث السياسي وتوظيفاً له في الوجهة المفاهيمية التي يصدر عنها ذلك الخطاب. فمن داخل تاريخ الإسلام تصدر مواقف تتراوح بين نموذجين: نموذج مفهوم الدولة العصبية الذي يدفع بمنطقه إلى نهايته في مسألة فصل السلطنة والملك عن الخلافة وبالتالي تمييز السياسي عن الديني على يد علي عبد الرازق، ونموذج المفهوم الفقهي التقليدي (السلفي) الذي يدعو لخلافة نموذجها المثالي الخلافة الراشدية حيث يندمج السياسي والديني على يد رشيد رضا وغيره من الفقهاء.]"

انظر، وجيه كوثراني: **الدولة والخلافة في الخطاب العربي أبان الثورة الكمالية في تركيا** رشيد رضا - علي عبد الرازق - عبد الرحمان الشهبندر، دراسة ونصوص، دار الطليعة - بيروت، الطبعة الأولى حزيران (يونيو) 1996، ص 13

الذي يتأطر ضمن إطار الفقه السياسي - «الخلافة أو الإمامة العظمى»؛ حيث نجده قد سارع باتجاه توطين الخلافة كمؤسسة دينية وسياسية قائمة بذاتها، وجعلها الأس الذي يتأسس عليه السياسي من داخل المجال التداولي العربي - الإسلامي. من هذا المنطلق، راح يصرّح بقول يكاد يختزل أطروحة متنه برمته قائلاً: «أجمع سلف الأمة، وأهل السنة، وجمهور الطوائف الأخرى على أن نصب الإمام أو توليته على الأمة واجب على المسلمين شرعاً لا عقلاً فقط»⁹، ليتبين بالملمس من خلال قوله السالف، بأن الدافع الشعوري واللاشعوري الأول والأخير الذي دفع به إلى العناية بهذا المبحث، يتجسد في محاولة تدشينه لصحوة إسلامية تضمن الخروج من صدمة الخلافة، خصوصاً وأن «مسألة الخلافة كانت مسكوتاً عنها، فجعلها الانقلاب التركي الجديد أهم المسائل التي يبحث فيها»¹⁰. لهذا، فهو لم يتردد في إقناع قارئه بصِدقية ما قال به، معتمداً في بيان ذلك على سلم حاجي يبدأ بمفهوم الإجماع، لينتهي إلى الإقرار بالوجوب الشرعي والعقلي لمسألة تنصيب الخليفة على المسلمين.

لكن ما يسترعي الانتباه ونحن بصدد تحليل قول رشيد رضا، هو كون الهيكل الحاجي الذي أقام عليه صِدقية ادعائه القائل بوجوب نصب الإمام من المنظور الشيعي، أو الخليفة من الوجهة المفهومية والعقدية السنية، قد اكتفى فقط بإيراد مفهوم الإجماع، ولم يتوجه صوب تقديم دليل نصي قرآني صريح - بالرغم من درايته الواسعة بمختلف أصناف وضروب الفقه الإسلامي - يؤكد على وجوب الخلافة على المسلمين.

وكمحاولة منه لتجاوز هذا الالتباس الذي اكتنف خطاب الرّاعيل الأول لتيارات الإسلام السياسي؛ السائر باتجاه التنصيب على وجوب الخلافة على المسلمين من الناحية الشرعية، رام علي عبد الرّازق إحداث قطيعة إبستمولوجية جذرية مع مختلف القراءات الفقهية الأصولية، والتأويلات السلفية التقليدية التي نحت منحى الوصل بين الديني والسياسي في التاريخ العربي - الإسلامي، معتمداً في ذلك على إعادة استقراء السياق التاريخي¹¹ الذي أدى إلى تبلور الممارسة السياسية العربية - الإسلامية، بمنهجية تاريخية تعتمد بالأساس على منظور المدة الطويلة الأمد.

9- محمد رشيد رضا: الخلافة أو الإمامة العظمى؛ وارد ضمن كتاب، وجيه كوثراني: الدولة والخلافة في الخطاب العربي أبان الثورة الكمالية في تركيا رشيد رضا - علي عبد الرّازق - عبد الرحمان الشهبندر، دراسة ونصوص، دار الطليعة - بيروت، الطبعة الأولى حزيران (يونيو) 1996، ص 54

10- المصدر السابق، ص 92

11- نجد الشيخ الأزهرى علي عبد الرّازق يوضح الدافع الذاتي والموضوعي الذي حمله على تأسيس مشروعه الفكري قائلاً: "[وليت القضاء بمحاكم مصر الشرعية [...] فحفزني ذلك إلى البحث عن تاريخ القضاء الشرعي. والقضاء بجميع أنواعه فرع من الحكومة، وتاريخه يتصل بتاريخها اتصالاً كبيراً، وكذلك القضاء الشرعي ركن من أركان الحكومة الإسلامية، وشعبة من شعبها، فلا بد حينئذ لمن يدرس تاريخ ذلك القضاء أن يبدأ بدراسة ركنه الأول، أعني الحكومة في الإسلام.]"

أنظر، علي عبد الرّازق: الإسلام وأصول الحكم، دراسة ووثائق بقلم محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية 1988، ص 121. (التشديد مني).

تأسيساً على ما سلف، يمكن القول إن مأتى أهمية المشروع الفكري الرّازقي نابغ بالأساس من كونه قد حفر في المصادر المعرفية والسياسية الأيديولوجية التي ارتكزت عليها أصول الحكم في الإسلام المبكر، علاوة على تفكيكه للأسانيد النصّية والعدّة المفاهيمية التي قامت على أساسها شمولية الخطابات الموجّهة لتيّارات الإسلام السياسي. وبما أن «البحث في المصدر لا يؤسس: إنه يربك ما ندرکه ثابتاً ويجزئ ما نراه موحدًا ويجعلنا ندرك المطابق لذاته غير متجانس»¹²، فإن علي عبد الرّازق، قد عمل على تقويض الادعاء الذي لازم تيّارات الإسلام السياسي القائل بأن الإسلام (دين ودولة)، وأن مؤسّسة الخلافة هي الثابت البنيوي الذي تأسست عليه الممارسة السياسية العربية - الإسلامية منذ الصّدر الأول للإسلام، محتجاً في ذلك بأطروحة مركزية - شكلت الأساس الاستدلالي لمتنه - قوامها: «أن الدين الإسلامي بريء من تلك الخلافة التي يتعارفها المسلمون، وبريء من كل ما هيأوا حولها من رغبة ورهبة، ومن عز وقوة. والخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية، كلا ولا القضاء وغيرهما من وظائف الحكم ومراكز الدولة. وإنما تلك كلها خطط سياسية صرفة، لا شأن للدين بها، فهو لم يعرفها ولم ينكرها، ولا أمر بها ولا نهى عنها، وإنما تركها لنا، لنرجع فيها إلى أحكام العقل، وتجارب الأمم، وقواعد السياسة»¹³.

إذا أمعنا النظر في سبيل التوصل إلى تحليل دقيق للأطروحة التي يتبنّاها علي عبد الرّازق، فإننا نجد أن المنطق الداخلي الذي حكمها لم يرُم إعادة إنتاج أوليات خطاب تيّارات الإسلام السياسي القائم جوهرياً على اعتبار (الإسلام دين ودولة)، وهو بمحاولته الانفلات من أسر هذه الصّورة الدوغمائية الأحادية الجانب، نجده قد حاول تقديم بديل لها يتمثل في العمل على تقويض البراديعم الديني المُسيّس والمنغلق على ذاته، بغية تحقيق هدف رئيس يتجسّد في إعادة تشريح البنيات الأيديولوجية والمعرفية التي أسست للمخيال الجماعي العربي - الإسلامي، خصوصاً وأن «المتخيل الاجتماعي هو ذلك الفهم المشترك الذي يجعل الممارسات الاجتماعية ممكنة، إضافة إلى الإحساس العام بالمشروعية»¹⁴، مُستعينا في ذلك بسلم حجاجي ينصّ على تبرئة الدين الإسلامي من مفهوم الخلافة المُتعلّق عضوياً مع فعل تحصين السّلطة ودوام المُلك.

قادنا تحليل الأطروحة الرّازقية إلى حاصلٍ مفاده: إن استمرار تأميم الدين من طرف مؤسّسة الخلافة السياسية، سيعكس لا محالة جوهر التّجربة الدّينية؛ إذ ستحوّل مبادئ وقواعد إيمانية مثل رهبة الشّخص المتدّين للمقدّس المطلق اللّانهائي وقوّته، إلى عبودية وولاء مطلق للكائن النّهائي الزّمني المتجسّد في

12- ميشيل فوكو: *جينالوجيا المعرفة*، ترجمة، أحمد السطاتي وعبد السلام بنعيد العالي، دار توبقال للنشر، الطبعة الثانية 2008، ص 70

13- علي عبد الرّازق: *الإسلام وأصول الحكم*، دراسة ووثائق بقلم محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية 1988، ص 192. (التشديد مني).

14- تشارلز تايلر: *المُتخيلات الاجتماعية الحديثة*، ترجمة، الحارث النبهان، مراجعة، ثائر ذيب، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، بيروت، آذار / مارس، [د. ط.]، 2015، ص 35

شخص السيد الخليفة (ظل الله في الأرض). ليجتنب عن هذا المبدأ المغلوط من الأساس، نتيجة حتمية تتمثل موضوعياً في إفراغ الدين الإسلامي من حمولته الروحية وهالته القدسية وتحويله إلى أداة لتكريس مختلف طبائع الاستبداد المفضحة عن ذاتها واقعياً من داخل السياق التاريخي لنشأة الدولة العربية - الإسلامية، والتي نستطيع اختزالها في تجذير الأيديولوجيا الجبرية وتكريس قيم ونظم أخلاق الطاعة والتراتبية الطبقية. هكذا نخلص إلى أن «الخضوع والطاعة غير المشروطين كانا هما القاعدة المعمول بها داخل الفضاء المغلق للسيد والعبد»¹⁵، وهو الشيء ذاته الذي أقرّ به علي عبد الرّازق حين أرفد قائلا: «[...] والخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية، كلا ولا القضاء وغيرهما من وظائف الحكم ومراكز الدولة. وإنما تلك كلها خطط سياسية صرفة لا شأن للدين بها [...]»، لفهم بالتالي أن علي عبد الرّازق قد راهن أولاً وأخيراً على بيان قصور المنطق الذرائعي الذي قامت على أساسه دولة الخلافة تاريخياً، والمتمثل في عملية تسييس المتعالي وتأليه السياسي، ومن ثمة تبكيت الدعوى المحورية التي أسست للميراث الفقهي السياسي العربي - الإسلامي، القائلة بأنه لا يمكن لمفهوم الخلافة أن يتأسس واقعياً إلا بتضافر سلطتين أساسيتين: دينية وسياسية.

قصارى القول، لقد قصد علي عبد الرّازق نفي التداخل الماهوي بين الديني والسياسي من داخل التجربة السياسية التاريخية للدولة العربية - الإسلامية. وهو بقصده هذا، قد سار باتجاه الإقرار بضرورة فصل الدين عن الدولة، معتبراً أن الدين الإسلامي لم يجعل من أولوياته تأسيس كيانٍ دولتي، بقدر ما كان رسالة روحية وأخلاقية كونية بالدرجة الأولى. لكن ما يمكن تسجيله في هذا الإطار، هو أنه إذا كانت «الدولة من الأمور الطبيعية، وأن الإنسان من طبعه حيوان مدني»¹⁶، فإن الإشكال المطروح هو: إذا كان الإسلام ديناً وليس دولة، فما هو الأساس الذي ينبغي أن يتأسس عليه الاجتماع الإنساني العربي - الإسلامي؟.

من أجل خروجه من هذا المأزق النظري، وكمحاولته منه لمقاربة الإشكال السالف؛ جزم علي عبد الرّازق بأنه «لا شيء في الدين يمنع المسلمين أن يسابقوا الأمم الأخرى، في علوم الاجتماع والسياسة كلها، وأن يهدموا ذلك النظام العتيق الذي ذلوا له واستكانوا إليه، وأن يبنوا قواعد ملكهم، ونظام حكومتهم، على أحدث ما أنتجت العقول البشرية، وأمتن ما دلت تجارب الأمم على أنه خير أصول الحكم»¹⁷. مما يدل على أن علي عبد الرّازق قد صاغ مقاربه انطلاقة من إحداث تقابل مطلق بين نظام الخلافة العتيق، باعتباره نظاماً سياسياً لا يستند على أصول دينية شرعية، ناهيك عن كونه لم يعمل إلا على إذلال الكينونة الاجتماعية

15- محمد الناجي: العبد والرعية العبودية والسلطة والدين في العالم العربي، توطئة ريجيس دوبري، ترجمة، مصطفى النحال، المكتبة الوطنية للترجمة إلى العربية، [د. ط.]، يناير 2009، ص 30

16- أرسطو: في السياسة، نقله من الأصل اليوناني إلى العربية وقدم له وعلق عليه الأب أوغسطينس بربره البولسي، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع (1969)، الطبعة الثانية 1980، ص 8 - 9

17- علي عبد الرّازق: الإسلام وأصول الحكم، دراسة ووثائق بقلم محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية 1988، ص 192. (التشديد مني).

للذات العربية - الإسلامية، وبين الحداثة السياسية المتمثلة في ضرورة انفتاح العقل السياسي العربي - الإسلامي على المرجعيات الفلسفية السياسية والسوسيولوجية التي ساهمت في تحقيق التقدم الحضاري لباقي الأمم والمجتمعات الأوروبية.

وفق هذه المقاربة الرّازقية، نفهم أن الهاجس الفكري والسياسي الذي حكم المنطق الداخلي لمتن «الإسلام وأصول الحكم»، يتمثل في إفحام دعاوى تيارات الإسلام السياسي التي تقرّ بمقولة (الإسلام دين ودولة) والتأكيد بالمقابل على ضرورة تحييد الدين عن التوظيف السياسي، والإقرار بحتمية إرساء قواعد مشروع سياسي حداثي عقلاني منفتح على التجارب التاريخية السياسية لمختلف الأمم، يكون بمثابة الأساس الذي يتأسس عليه الاجتماع الإنساني العربي - الإسلامي. الشيء الذي يدل على أن علي عبد الرّازق، كان واعياً أشد الواعي، بأن قصديته الفكرية والسياسية هاته، لن تتحقق، ما لم يتم تغيير البراديغم الديني المُسيّس والمنغلق على ذاته، ببراديغم عقلاني منفتح على الصّيرورة التاريخية للحضارات والمجتمعات الإنسانية، يُغيّر معه كيفية تمثّل الكينونة العربية - الإسلامية لذاتها وعالمها، ويقوّض في الآن ذاته عقيدة الجبر التي شكلت لازمة من لوازم أجرة السياسي والأيديولوجي لدولة الخلافة. لكل هذه الاعتبارات، فـ «إنه عندما تتغير البراديغمات، فإن العالم نفسه يتغير معها»¹⁸؛ وتغيّر العالم العربي - الإسلامي، مشروطاً من خلال مقاربة علي عبد الرّازق، بإدراك المسلمين أن نظام الخلافة العتيق الذي ذلوا له واستكانوا إليه، لا يستند على مبادئ وقواعد دينية، بقدر ما هو نظام سياسي صرف. بل الأكثر من ذلك، فإنه لا شيء في الدين - من منظوره - يمنعهم من هدمه وبناء نظام سياسي مدني يقوم على الوعي التاريخي والمبادئ السياسية الحداثيّة العقلانية في التنظير السياسي، وهو ما يعني بالأساس أن «الحداثة العقلية تحدث القطيعة مع اليقينيّات الدوغمائية للإيمان التقليدي والمسلمات المتشنجة للنظام المغلق»¹⁹ المتمثل في دولة الخلافة. مما يدل على أن فهم تيارات الإسلام السياسي - سواء في صيغتها الحديثة أو المعاصرة - للنص الديني قد وجّهته خلفية سياسية أيديولوجية أحادية الجانب تعتبر «أن الشكل الصحيح لحكومة البشر في نظر القرآن هو أن تؤمن الدولة بسيادة الله ورسوله القانونية، وتتنازل لهما عن الحاكمية وتؤمن بأن تكون خلافة نائبة عن الحاكم الحقيقي تبارك وتعالى وسلطاتها [...] سواء كانت هذه السلطات تشريعية أم قضائية أم تنفيذية»²⁰.

وبما أن البنية الذهنية والإدراكية لتيارات الإسلام السياسي في صيغتها الحديثة والمعاصرة قد ظلت أسيرة سياجها الدوغمائي المغلق المتمثل في مفهوم الخلافة؛ فإن هذا يحيل إلى استنتاج مفاده: أن إوالية

18- توماس س. كون: بُنية الثورات العلمية، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، مراجعة محمد دبس، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت، أيلول (سبتمبر) 2007، ص 205

19- محمد أركون: العلمنة والدين، الإسلام المسيحية الغرب، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، الطبعة الثالثة 1996، ص 43

20- أبو الأعلى المودودي: الخلافة والملك، تعريب، أحمد إدريس، دار القلم- الكويت، الطبعة الأولى 1398 هـ - 1978 م، ص 19

اعتقاد تيارات الإسلام السياسي قد تأسست إبستمولوجيًا على المصادر على التاريخ إيمانًا؛ مما جعل وعيها وعيًا لا يُفعل تصوّراته النظرية مُمارسيًا، إلا باستناده على مرجعية دينية مُسيّسة منغلقة على ذاتها، ومتعالية على الواقع العياني محكومة بالثبات في المطلق، ومُخلة في الآن ذاته بالشرط الموضوعي الذي يؤسّس لتاريخ الفكر الإنساني في شموليته، وتاريخ الفكر السياسي في خصوصيته؛ ذلك الشرط المتمثل في مفهوم الصيرورة، الذي ينقل الفكر الإنساني من منطق السكون والثبات والتّعالّي، إلى منطق الحركة والتّغير والمُحايثة، ليُجعل منه فكرًا ذا بنية خاضعة لمبدأ تاريخيّة مرجعيّات النظم السياسيّة ونسبيّتها، باعتبارها حاصل منتجات الفكر الإنساني المُحايث لشرطيّته التاريخيّة.

وحتى لا نتجنّى على تيّارات الإسلام السياسي، سنورد قول المودودي - باعتباره قد عنى بمُدارسة إشكالية الخلافة والملك - بغية فهم عمق البنية الذهنية والإدراكية الموجهة لها نظريًا، والمتدخّلة في كيفية تمثيلها للفعل السياسي مُمارسيًا، في علاقتها العضوية بالصيرورة التاريخيّة. لنستمع إلى قوله: «حقًا إن عصر الخلافة الراشدة [...] كان وسيظل نبراسا مضيئًا يولي الفقهاء والمحدثون وسائر المسلمين الصادقين وجوههم شطره كما سيبقى معيارا وميزانا لنظام الإسلام الديني والسياسي والأخلاقي والاجتماعي إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها»²¹. هكذا يتضح جليًا من خلال قول المودودي، أنه حصر بنية خطابه من داخل نفس السّياج الدوغمائي المغلق الذي أطر البنية الذهنية والإدراكية لتيّارات الإسلام السياسي في كليته، ألا وهو سياج (عصر الخلافة الراشدة)، وهو ما حتمّ عليه اختزال التاريخ السياسي العربي - الإسلامي، في (حدث الخلافة الراشدة)، حيث شكّل بالنسبة إليه القانون الكلي الذي عن طريقه تتأخّ إمكانيّة التّملك المعرفي للتاريخ، واستقراء حقيقة أبعاده ومعاييره في شموليتها؛ سواء أكانت معايير تشريعية سياسية، أو دينية أخلاقية، أو اجتماعية، لا شيء سوى لأنه قد (كان وسيظل نبراسًا مضيئًا) يهدي النخبة المُسلمة (الصّادقة) لاستشراف المستقبل وصنع التاريخ الإنساني والحضاري للاجتماع السياسي العربي - الإسلامي (إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها). بموجب هذا، نفهم بأن العلة الفاعلة والمؤسسة لهذه البنية الذهنية والإدراكية، قد ظلت بنية محكومة بمرجعية أحادية الجانب، الشيء الذي جعلها لم تقرأ الفكر السياسي العربي - الإسلامي في علاقه العضوية بتاريخه، إلا على ضوء فهم يقوم جوهريًا على أساس مفهوم (التماثل)؛ وهو ما نستشفه من خلال زعمه، بأن مجمل السّياقات التاريخيّة للتّجربة السياسيّة العربيّة - الإسلاميّة، خاضعة من حيث وجودها، خضوعًا قبليًا لجوهر واحد يتمثل في (عصر الخلافة الراشدة)؛ مما أحالها إلى إقرار الثبات الكلي لهذا العصر في المطلق؛ فعن طريقه يتقوّم التاريخ، ومن خلاله يتأتّى تحقيق استشراف المستقبل المقيد بأرضية أيديولوجية ماضوية تنكئ على ركيزة مفادها: «أن القرآن الكريم يقرر أن الطاعة

21- المصدر السابق، ص 62. (التشديد مني).

لا بد وأن تكون خالصة لله، وأنه لا بد من اتباع قانونه وحده، وحرام على المرء أن يترك هذا القانون ويتبع قوانين الآخرين أو شرعة ذاته ونزوات نفسه»²². هكذا إذن «يتم تفسير التاريخ عموماً، والديني الإسلامي بخاصة، على أساس غائية إلهية (وحيية) قبلية»²³، لم تعمل إلا على تكريس الحالة الفصامية القائمة بين النص والواقع، والتعالي والمحايثة، والثبات والصيرورة.

انطلاقاً من تحليلنا للمكونات النبوية التي شكّلت - ولا زالت تشكل - جوهر البنية الذهنية والإدراكية لتيارات الإسلام السياسي، وهي في إطار التفكير في موضوع أصول الحكم في الإسلام المبكر، يتبين أنها بنية تمتح من مرجعية سياسية ودينية منغلقة على ذاتها، الشيء الذي جعلها تنتهي إلى تغييب قانون الصيرورة الصّارم، وتقييم الأحداث التاريخية والسياسية التي أدت إلى تبلور التجارب السياسية العربية - الإسلامية، تقييماً (موضوعياً)، بدل السقوط في سردية (عصر الخلافة الذهبي)، وبالتالي الانتهاء إلى مأزق أسطورة التاريخ²⁴. وبكلمة جامعة مانعة، إن الأيديولوجيا العربية المعاصرة في شقها السلفي، لم تقارب الأصول المؤسسة للحكم في الإسلام المبكر، إلا من خلال مقطع منظوري لا تاريخي، تجسّد في حتمية محاكاة (الخلافة الراشدة)، باعتبارها المنظومة السياسية (الشرعية) التي أقرّها منطوق الخطاب القرآني، ونصّ على أجزائها نظرياً وممارسياً.

تأسيساً على ما ورد أعلاه، اعتبر الشيخ علي عبد الرّازق، أن التأصيل لأصول الحكم في الإسلام المبكر، اعتماداً على إوالية الاعتقاد السلفي القائم جوهرياً على مفهوم الخلافة، من شأنه أن يشكّل عائقاً إبستمولوجياً أمام تفعيل أساسيات فهم تاريخي واقعي (موضوعي) للسياقات التاريخية التي تحكّمت في العلاقات القائمة بين الدين والسياسة، علاوة على تكريس تأييد البراديغم الديني المُسيّس والمنغلق على ذاته، الذي اتخذته دولة الخلافة السلطانية كأداة لإذلال وواد فاعلية الكينونة العربية - الإسلامية، الشيء الذي جعله يسير باتجاه التأسيس لإحداث قطيعة جذرية مع كيفية تمثّل علاقة الديني بالسياسي، وتصحيح المسار السياسي التاريخي العربي - الإسلامي، باعتباره مساراً تاريخياً يحمل في جوهره إرهابات تفعيل آليات

22- المصدر السابق، ص 16

23- طيب تيزيني: مشروع رؤية جديدة للفكر العربي من بواكيره حتى المرحلة المعاصرة، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، الجزء الخامس، دار البناييع للطباعة والنشر والتوزيع 1997، ص 33

24- كمحاولة منه لإيضاح الخلفيات التي تقوم عليها الأيديولوجية العربية المعاصرة في شقها السلفي، أكد الدكتور عبد الله العروي قائلاً: "[إن الكتاب العرب المعاصرين يجرّدون دولة المدينة من كل نقيصة لكي يتضح فيها ويبدو صقيلاً شفافاً كل واحد من مكونات المجتمع والتاريخ [...]] دولة المدينة كما صورها عرب اليوم، أسطورة أكثر مما هي واقع".

انظر، عبد الله العروي: الإيديولوجيا العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، الطبعة الرابعة 2011، ص ص 129 - 130

علمنة وتحديث النظرية والممارسة السياسية، مُنتهيًا إلى القول «بغيب وجود الخلافة في الإسلام، وبأن ما يُقال له «خلافة» هو سلطان زمني يتبدل ويتغير ويزول، ويقوم على القهر والغلبة»²⁵.

حاصل القول، من خلال إقراره بغيب وجود مفهوم الخلافة الذي أريد له شغل حيّز الثابت النبوي المتحكّم في الممارسة السياسية العربية - الإسلامية من جهة، وإنزاله منزلة السلطان²⁶ الزمّني الخاضع لقوانين الصّيرورة، والقائم في جوهره على منطق القهر والغلبة - بالتعبير الخلدوني - من جهة أخرى؛ سار علي عبد الرّازق، باتجاه تبكيت أسس البراديعم الدّيني المُسيّس الذي وجّه البنية الذهنية والإدراكية لرواد تيّارات الإسلام السياسي؛ بهدف إحداث قطيعة إبستمولوجية مع مختلف أنماط التملك المعرفي والأيديولوجي للتاريخ السياسي العربي - الإسلامي، وهو ما أشار إليه قائلا: «وأساس كل حكم في الإسلام هو الخلافة والإمامة العظمى - على ما يقولون - فكان لا بد من بحثها»²⁷.

بناء عليه، فإن حتمية البحث عما إذا كانت الخلافة، الأساس المطلق للحكم في الإسلام كما يزعم بذلك دعاة الإسلام السياسي، قد فرض على علي عبد الرّازق إيجاد آليات استدلالية بديلة للتمكّن من إعادة وضع مفهوم الخلافة في التاريخ من خلال إبراز بعدها السياسي ووظيفتها الدنيوية، باعتبارها مؤسسة سياسية تتكفل بمهمّات الضّبط الاجتماعي والقهر السياسي المادّي والرّمزي، وكذا إعادة إنتاج مختلف أنماط ومستويات الوظائف الأيديولوجية بدءا بتشويه الواقع وتبرير السّلطة، وانتهاء عند مستوى الإدماج الاجتماعي للرّعية ضمن أنساق التأويلات الفقهية للنّص الدّيني التي حوّلت هذا المفهوم إلى مسألة اعتقادية أصيلة في بنية الدّين، وقد اعتمد لمقاربة الموضوع الإشكال التالي: هل هناك دليل شرعي أو عقلي يدل على أن هناك خلافة أو سلطة سياسية في الإسلام المبكر؟ مُنطلقا أوليًا للتفكير في مجال وحدود كل من السياسي والدّيني الذي أسّس موضوعيًا للتّجارب التاريخيّة للدولة العربية - الإسلامية.

25- وجيه كوثراني: الدولة والخلافة في الخطاب العربي أبان الثورة الكمالية في تركيا رشيد رضا - علي عبد الرّازق - عبد الرحمان الشهبندر، دراسة ونصوص، دار الطليعة - بيروت، الطبعة الأولى حزيران (يونيو) 1996، ص 27

26- بعد حفره في جذور التجربة السياسية العربية - الإسلامية، أقر الدكتور عبد المجيد الصغير بنتيجة حاسمة قائلا: "[التجربة إذن - يقصد التجربة السياسية التي تمت في ظل ما يسمى بدولة الخلافة - في مجملها تجربة دول سلطانية، لا تجربة خلافة إسلامية. خصوصا إذا وضعنا في الاعتبار أن أغلب أولئك "الخلفاء" حتى من أظهر منهم استقلالا عن أولئك الملوك والسلطين، لم يكن سلوكهم السياسي الفعلي متميزا عن سلوك السلاطين، ولم تكن قناعاتهم السياسية تتناقض والقناعات السلطانية الأخرى. إذ الكل كان يعتقد أنه يؤسس "مُلُكا طبيعيا" بتعبير ابن = خلدون، ويساهم في إنشاء وحفظ "دولته"، واضعا في حسبانته أن هذا المفهوم الأخير، يقتضي بذاته استعمال القوة والغلبة والقهر، دفعا لعوارض الزوال والانتقال و"التداول".]

انظر، عبد المجيد الصغير: المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، رؤية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 2010، ص 83 - 84. (التشديد من عند المؤلف).

27- علي عبد الرّازق: الإسلام وأصول الحكم، دراسة ووثائق بقلم محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية 1988، ص 121. (التشديد مني).

2 - مفهوم الخلافة بين سؤال الشرعية الدينية والأدلة السياسية

لقد رَام علي عبد الرّازق أن يجعل من متنه "الإسلام وأصول الحكم" مشروعاً فكرياً يهدف إلى تبكيث مختلف دعاوى تيارات الإسلام السياسي التي نصّت على ضرورة أن يصير الوعي الإسلامي المعاصر وعياً يسلم بمسئلة أساسية مفادها: أن الإسلام قد حمل في تضاعيف تكوينه ورسالته، الجدلية التركيبية بين الدّيني والسياسي. وبما أن المشروع الإصلاحي الرّازقي قد جاء مشروعاً تأصيلياً للأصول السياسية التي يقوم عليها الحكم في الإسلام المبكّر، فإنه قد جعل من تلك المسئلة أعلاه موضعاً لمساءلة الأصول الشرعية التي يقوم عليها نظام الخلافة في الإسلام.

بموجب ما سلف، بادر علي عبد الرّازق إلى محاولة تقديم التعريفين²⁸ اللغوي والشرعي لمفهوم الخلافة كما عبّرت عنه مفردات فقه السياسة الشرعية التقليدية، من أجل أن يتسنى له إبراز الطابع الدّيني الذي يلزم منصب الخليفة، حيث وجد أن هذا الأخير قد كان بمثابة استمرارية مباشرة للمهام الدّينية والدنيوية التي كان يقوم بها النبي محمّد، وهو ما جسّده من خلال قوله الآتي: «فالخليفة عندهم ينزل من أمته بمنزلة الرسول [...] من المؤمنين، له عليهم الولاية العامة، والطاعة التامة، والسلطان الشامل، وله حق القيام على دينهم [...] وله بالأولى حق القيام على شؤون دنياهم أيضاً»²⁹.

انطلاقاً من المضمرات التي تعتري القول الرّازقي السالف، يتبيّن مدى الطابع الشّمولي والاحتكاري الذي يسمّ صلاحيات الخليفة الدّينية والسياسية، علاوة على الموقف الاستسلامي الذي ظل يؤسس لعلاقة الرّعية / العبد، بالخليفة / السيّد، لأنه «حين يكون الخليفة بهذه المثابة، يمتنع على أي نقد أو محاسبة لما يأتيه من أقوال أو أفعال؛ فالنيابة عن الألوهة والنبوة تعصمه وتمنعه من ذلك. والمسألة هنا ليست فقط

28- أورد علي عبد الرّازق الدلالات اللغوية والدينية كما تداولها مختلف أعلام الفقه السياسي التقليدي قائلاً: "[الخلافة لغة مصدر تخلف فلان فلانا إذا تأخر عنه، وإذا جاء خلف آخر، ويقال خلف فلان فلانا إذا قام بالأمر عنه، إما معه وإما بعده. قال تعالى (ولو نشاء لجعلنا منكم ملائكة في الأرض يخلفون) والخلافة نيابة عن الغير، إما لغيبه المنوب عنه وإما لموته، وإما لعجزه إلخ والخلائف جمع خليفة، وخلفاء جمع خليف والخليفة السلطان الأعظم. والخلافة في لسان المسلمين، وترادفها الإمامة، هي "رياسة عامة" في أمور الدين والدنيا نيابة عن النبي]".

انظر، علي عبد الرّازق: الإسلام وأصول الحكم، دراسة ووثائق بقلم محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية 1988، ص 123
29- المصدر السابق، ص 124. (التشديد مني).

في أن الاحتساب على الخليفة غير ذي موضوع [...]، بل هي أيضا في أن سلطانه غير قابل للتفويت أو الشراكة»³⁰.

يُستفاد مما قيل آنفا أن مقاربة علي عبد الرّازق الواقعية للسلطة السياسية في الإسلام المبكر، قد مكّنته من القطع التّام مع التّمثّل المثالي الذي أسّسته تيّارات الإسلام السياسي، وهي في إطار التّأسيس النظري لفلسفة الحكم في الإسلام المبكر؛ ذاك التّصوّر الذي وجد «بأن فلسفة الحكم في دولة الخلافة قد ارتكزت على الشورى، وأن الشورى قد حظيت بتزكية القرآن وتحبيذه. وبتطبيق الرسول ودعوته، وأنها قد عرفت طريقها إلى الحياة السياسية كفلسفة للدولة في عصر صدر الإسلام»³¹. هكذا، فإن وضع المقاربة الرّازقية لهذا المبدأ التّصوري أمام محك الوقائع التّاريخية كان كفيلا بإيضاح أن طريق تداول السّلطة السياسية من داخل التّمرحل الحداثي والوقائعي لدولة الخلافة، لم يستند أبداً على مبادئ الشورى السّلمية، وأنّ الخليفة في ممارسة سلطته السياسيّة لم يكن مقيداً بحدود الشرع وقيوده، وهو الشّيء عينه الذي نبّه إليه قائلا: «قد يظهر من تعريفهم للخلافة ومن مباحثهم فيها أنهم يعتبرون الخليفة مقيدا في سلطانه بحدود الشرع لا يتخطاها، وأنه مطالب حتما بأن يسلك بالمسلمين سبيلا واحدة معينة من بين شتى السبل [...] هي السبيل التي حددها كتاب الله الكريم وسنة محمد وإجماع المسلمين»³². نعم، قد يظهر الأمر كذلك؛ إلا أن خروج علي عبد الرّازق عن إطار أسطورة التاريخ السّياسي العربي - الإسلامي، والتّعالي بالشّخصيات المركزية المؤسّسة له، قد أكّد له أن مقولة دولة الخلافة (حارسة الدّين والدنيا) سرعان ما تحوّلت إلى نقيضها؛ أي صارت مُلكا طبيعياً يهدف إلى حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة. لهذا نجده يستطرد قائلا: «ثم ذهب معاني الخلافة ولم يبق إلا اسمها، وصار الأمر ملكا بحثا وجرت طبيعة التغلب إلى غايتها، واستعملت في أغراضها، من القهر

30- عبد الإله بلقزيز: العرب والحداثة دراسة في مقالات الحداثيين، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى بيروت، شباط / فبراير 2007، ص 129

لم يتردد علي عبد الرّازق - وهو في إطار التّأصيل لأصول الحكم في الإسلام من أجل إبراز افتقار الخلافة للشرعية الدينية - في التشديد على بيان السلطة المطلقة للخليفة، حيث نجده يقول: «[وليس للخليفة شريك في ولايته، ولا لغيره ولاية على المسلمين، إلا ولاية مستمدة من مقام الخلافة، وبطريق الوكالة عن الخليفة، فعمال الدولة الإسلامية وكل من يلي شيئا من أمر المسلمين في دينهم أو دنياهم من وزير أو قاض أو وال أو محتسب أو غيرهم، كل أولئك وكلاء للسلطان ونواب عنه، وهو وحده صاحب الرأي في اختيارهم وعزلهم. وفي إفاضة الولاية عليهم. وإعطائهم من السلطة بالقدر الذي يرى. وفي الحد الذي يختار]».

انظر، علي عبد الرّازق: الإسلام وأصول الحكم، دراسة ووثائق بقلم محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية 1988، ص 125 - 126. (التشديد مني).

31- محمد عمارة: الإسلام وفلسفة الحكم، دار الشروق، الطبعة الثالثة 2009، ص 54

32- علي عبد الرّازق: الإسلام وأصول الحكم، ص 126

والتقلب في الشهوات والملاذ³³». مما يؤكد بجلاء أن مفهوم الخلافة - المُفتقر للشرعية الدينية - لم يعد سوى آلية أيديولوجية تبرّر مختلف أشكال القهر والتّغلب من داخل دولة الخلافة.

بعد أن نهض علي عبد الرّازق بمهمّة بيان افتقار الخلافة للقوة الشّرعية، واستنادها بالمقابل على شرعية القوة؛ فإنه كان على وعي تام بأن قيامه بهذه المهمّة التّأصيلية، سيشكّل صدمة معرفية على مستوى الوعي العربي - الإسلامي، خصوصاً وأن هذا الأخير، قد ظل بفعل تراكم القراءات والتأويلات الفقهية التي أخضعت التّاريخ السياسي العربي - الإسلامي لمنطق تبريري أحادي الجانب، وعيًّا لا يتدبّر السياسي إلا عن طريق وساطة الدّيني المتجسّد في منصب الخليفة. الشيء الذي جعله يبادر بإخراج مختلف أعلام تيّارات الإسلام السياسي مُطالباً إيّاهم بتقديم حُجج مقنعة قادرة على تفسير الطابع التبجيلي والقداسي الذي حظي به شخص الخليفة قائلاً: «قد كان واجبا عليهم، إذا أفاضوا على الخليفة كل تلك القوة، ورفعوه إلى ذلك المقام، وخصوه بكل هذا السلطان، أن يذكروا لنا مصدر تلك القوة التي زعموها للخليفة، أنى جاءت؟ ومن الذي حباه بها، وأفاضها عليه؟»³⁴.

إن البنية العميقة المؤسّسة للإشكال الرّازقي السّالف، تكشف عن مدى درايته بخلو الفقه السياسي العربي - الإسلامي من مشاريع فكرية تتخذ من السّلطة السياسية المطلقة للخليفة موضوعاً للبحث، وهو ما أقره حين استطرد قائلاً: «لكنهم أهملوا ذلك البحث، شأنهم في أمثاله من مباحث السياسة الأخرى، التي قد يكون فيها شبه تعرض لمقام الخلافة ومحاولة البحث فيه والمناقشة»³⁵. واضح من خلال هذا الاستطرد، أن علي عبد الرّازق، قد هدف إلى تعرية المسكوت عنه الذي لازم كتابات الفقه السياسي في شموليته، والمتجسّد في تنزيه مقام الخليفة عن كل مساءلة، الشيء الذي أسفر عنه ضياع العقل السياسي العربي - الإسلامي في معضلات تبرير السّلطة السياسية المطلقة لدولة الخلافة السّلطانية التي حجبت عنه الإنتاج الحر للمعرفة

33- المصدر السابق، ص 126

تُسجل في هذا السّياق انفتاح المقاربة الرّازقية على مرجعية ابن خلدون وهو في إطار توصيف انعكاسات انقلاب الخلافة إلى مُلك عضوض على دولة الخلافة السّلطانية. حيث نجده يقول: "[...] فقد رأيت كيف صار الأمر إلى الملك وبقيت معاني الخلافة من تحرّي الدين ومذاهبه والجري على منهاج الحق ولم يظهر التّغير إلا في الوازع الذي كان ديناً ثم انقلب عصبيةً وسيفاً [...] ثم ذهبت معاني الخلافة ولم يبق إلا اسمها وصار الأمر ملكاً بحتاً وجرت طبيعة التّغلب إلى غايتها واستعملت في أغراضها من القهر والتحكم في الشهوات والملاذ³⁶".

انظر، عبد الرحمان بن محمّد بن خلدون: مقدمة بن خلدون، وهي الجزء الأول من كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر...، بتحقيق المستشرق الفرنسي أ. م. كاترمير، عن طبعة باريس سنة 1858، المجلد الأول، مكتبة لبنان - بيروت 1996، (فصل في انقلاب الخلافة إلى مُلك) ص 375

34- علي عبد الرّازق: الإسلام وأصول الحكم، دراسة ووثائق بقلم محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية 1988، ص 127

35- المصدر السابق، ص 127

السياسية والدينية، وأبانت بالتالي عن مدى صدقية المبدأ الخلدوني القائم على أساس: «أن السيف والقلم كلاهما آلة لصاحب الدولة يستعين بهما على أمره»³⁶.

إن هذا المنطق التبريري الذي حكم إنتاجات الفقه السياسي العربي - الإسلامي، قد ساهم في توطيد دعائم منصب الخليفة، وكرّس في المخيال الجماعي للرعية أيديولوجيا مشوّهة لحقيقة الفعل السياسي مؤداها: أن السيد الخليفة يستمد سلطانه من سلطان الله وقوته من قوته، وهو ما وجده علي عبد الرّازق حاضراً من داخل التقليد العلمي العربي - الإسلامي، حيث يقول: «وإذا أنت رجعت إلى كثير مما ألف العلماء [...] وجدتهم إذا ذكروا في أول كتبهم أحد الملوك أو السلاطين رفعوه فوق صف البشر. ووضعوه غير بعيد من مقام العزة الإلهية»³⁷. هكذا، فتأسيساً على المعطى السالف، يتضح بأن «الخلافة قد أصبحت هبة ربانية لا اختيارات إنسانية، وكان تقرير هذا المبدأ بمثابة إلغاء تام للفارق بين الديني والدنيوي من جهة، وتحويل للسلطة السياسية إلى «نص» إلهي، الأمر الذي جعل امتلاك السياسة للنصوص الدينية تحصيل حاصل»³⁸.

لم يكتف علي عبد الرّازق فقط بإيراد الأسانيد النصية والشواهد التاريخية السالفة التي احتج بها، وهو في إطار جدله مع مختلف تيارات الإسلام السياسي بغية إيضاح افتقار الخلافة للأسس الشرعية، بل عمل على الدّفع بمشروعه الفكري التّأصيلي إلى أبعد مداه، من أجل الوصول إلى تفكيك المنطق الداخلي الذي حكم بنيتهم الذهنية والإدراكية، مركّزا في ذلك على امتحان دعوى أخرى من مجمل دعاوهم؛ تلك القائلة بحتمية وجوب نصب الخليفة على المسلمين، وهو ما عبّر عنه من خلال قوله التالي: «نصب الخليفة عندهم

36- عبد الرحمان بن محمّد بن خلدون: مقدمة بن خلدون، وهي الجزء الأول من كتاب العبر وديوان المبتدئ والخبر...، بتحقيق المستشرق الفرنسي أ. م. كاترمير، عن طبعة باريس سنة 1858، المجلد الثاني، مكتبة لبنان - بيروت 1996، (فصل في التفاوت بين مراتب السيف والقلم في الدول) ص 40 - 41

في إطار دراسته للعلاقة الجدلية القائمة بين السلطتين السياسية والعلمية من داخل دولة الخلافة أكد الدكتور عبد المجيد الصغير قائلاً: "ورغم اعترافه باستقلال الشريعة وبضرورة التزام مقاصدها العامة، فإن طموح الخليفة في إخضاع تلك الفئة من "رجال العلم" التي تنتظر لهذه الشريعة، يدفعه - في الاتجاه المقابل - نحو تعزيز مفهوم المُلْك واليد القاهرة التي تسعى لإخضاع كل شيء، حتى ما كان "سلطة معرفية" أو نصاً وشرعية، بل يلعب "التأويل المضاد" لذلك النص سلاحاً فعالاً يضطلع به "الكاتب" والوزير، كما قد يضطلع به "فقيه السلطان" ! كل هذه لأجل ممارسة سيطرة من نوع آخر، لا تتخذ موضوعاً لها الرعية أو العلماء، ولكنها سيطرة على المصدر الذي يتمسك به هؤلاء جميعاً ويحتجون به ضد رجل السلطة، إنه النص الشرعي ومقاصده الكلية. وعليه فلا مفر من جعل الشريعة، هي الأخرى "تطيع" رجل السلطة الذي لا تعوزه الوسائل و"الحيل" لتحقيق ذلك، ما دام هناك أصحاب الأقلام وكتاب الدواوين و"فقهاء السلاطين"؛ وكلهم، تحت ضغط إغراء السلطة، يمكنهم ممارسة أكثر من تأويل "لتبرير الواقع"، ثم لتفتيت وحدة الشريعة وتفكيك منطقها، حتى يصير السلطان، من الناحية الفعلية، المتفرد بالطاعة وأصل كل شرعية، والمستأثر برمزي القوة المادية والمعنوية: السيف، لإخضاع "جسد المحكومين"؛ والقلم لتأويل وترسيخ الطاعة المطلقة في لا وعيهم".

انظر، عبد المجيد الصغير: المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، رؤية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 2010، ص 141. (التشديد من عند المؤلف).

37- علي عبد الرّازق: الإسلام وأصول الحكم، دراسة ووثائق بقلم محمد عمارة، ص 128

38- نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، الطبعة الثانية 2005، ص 130 - 131

واجب إذا تركه المسلمون أثموا كلهم أجمعون³⁹»، الشيء الذي دفعه إلى وضع هذه الدعوى في معيار الشرع، من خلال مطالبة المحتجين بها بالأسانيد النصية التي تثبت حقيقة ومشروعية دعواهم.

إن وضع هذه الدعوى في معيار الشرع قد مكّن علي عبد الرّازق من إدراك الفراغ النصّي الذي ييسمُ منطقها الداخلي من جهة، وبامتناع النصّ الديني عن التصريح المباشر أو الضمني بقواعد وأساسيات تفعيل آليات الممارسة السياسية العربية - الإسلامية من جهة أخرى، وهو ما أكد عليه قائلا: «لم نجد فيما مرّ بنا من مباحث العلماء الذين زعموا أن إقامة الإمام فرض من حاول أن يقيم الدليل على فرضيته بأية من كتاب الله الكريم. ولعمري لو كان في الكتاب دليل واحد لما تردد العلماء في التنويه والإشادة به، أو لو كان في الكتاب الكريم ما يشبه أن يكون دليلا على وجوب الإمامة لوجد من أنصار الخلافة المتكلمين، وإنهم لكثير، من يحاول أن يتخذ من شبه الدليل دليلا. ولكن المنصفين من العلماء والمتكلمين منهم قد أعجزهم أن يجدوا في كتاب الله تعالى حجة لرأيهم فانصرفوا عنه [...] من دعوى الإجماع تارة، ومن الالتجاء إلى أقيسة المنطق وأحكام العقل تارة أخرى»⁴⁰.

إن تأكيد علي عبد الرّازق على خلوّ النصّ الديني من أي دليل شرعي يوجب على المسلمين تنصيب الخليفة عليهم، يعني - ضمن ما يعنيه - أنه بالرغم من كون «القرآن يحتوي على بعض المصطلحات السياسية المتعلقة بالحكم كألفاظ الملوك والأئمة وأولي الأمر، ولكنه لا ينص على تصور واضح للسلطة يمكن أن يتشكل منه مذهب سياسي معين⁴¹». بناء على هذا المعطى، يظهر أن الادعاء الذي تمسكت به مختلف تيارات الإسلام السياسي ليس يقوم على قاعدة وجوبية شرعية مطلقة، وإنما يستند على قراءات وتأويلات تبريرية أيديولوجية لمصادر التشريع الإسلامي، كان الغرض الرئيس منها إضفاء الشرعية الدينية على العملية السياسية المتمركزة حول تنصيب الخليفة. وهو ما بكتّه قائلا: «إنه لعجب عجيب أن تأخذ بيدك كتاب الله الكريم، وتراجع النظر فيما بين فاتحته وسورة الناس، فتري فيه تصريح كل مثل، وتفصيل كل شيء من أمر هذا الدين «ما فرطنا في الكتاب من شيء»، ثم لا تجد فيه ذكرا لتلك الإمامة العامة أو الخلافة. إن في ذلك لمجال للمقال»⁴².

39- علي عبد الرّازق: الإسلام وأصول الحكم، دراسة ووثائق بقلم محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية 1988، ص 131. (التشديد مني).

40- المصدر السابق، ص 132. (التشديد مني).

41- هادي العلوي: فصول من تاريخ الإسلام السياسي، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، نيقوسيا - قبرص، الطبعة الثانية 1999، ص 42.

42- علي عبد الرّازق: الإسلام وأصول الحكم، دراسة ووثائق بقلم محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية 1988، ص 133.

واستكمالاً لبحثه عن المصادر الشرعية التي حدثت بتيارات الإسلام السياسي إلى اعتبار نصب الخليفة واجبا على المسلمين، استنتج علي عبد الرزاق أن القرآن ليس هو النص الديني الوحيد الذي امتنع عن إلزام المسلمين شرعياً بتنصيب الخليفة، بل اعتبر أن الأمر نفسه ينسحب على النصوص المؤرخة للسنة النبوية؛ على اعتبار أن «السنة تستمد صحتها من كونها تثبيتها لوعي الله⁴³»، حيث يقول: «ليس القرآن وحده هو من أهمل تلك الخلافة ولم يتصد لها، بل السنة كالقرآن أيضاً. فقد تركتها ولم تتعرض لها»⁴⁴. بموجب هذا الاستنتاج، فقد توصل أخيراً إلى عجز دعوى تيارات الإسلام السياسي عن الارتقاء إلى مصاف الحجية الشرعية التي تلزم العقل السياسي العربي - الإسلامي بإرساء (دولة الخلافة على منهاج النبوة)، عن طريق تنصيب الخليفة (حارس الدين والدنيا).

هكذا، فبعد أن عجزت تيارات الإسلام السياسي عن إيجاد حجج شرعية صريحة أو ضمنية توجب على المسلمين تنصيب الخليفة عليهم، راحت - كما يقول علي عبد الرزاق - تلتجئ إلى الإجماع حيناً، وأقيسة المنطق وأحكام العقل حيناً آخر، وهو الشيء الذي يثير مجموعة من الإشكالات من قبيل: إذا كانت البنية السطحية والعميقة للقرآن والسنة تنفي أن يكون الفعل السياسي دينياً، فهل يصح اعتبار الإجماع والقياس دليلين كافيين لتنصيب الخليفة على المسلمين؟.

كمقاربة لهذا الإشكال، يمكن القول إن التجاء تيارات الإسلام السياسي إلى حُجتي الإجماع والقياس للتدليل على ضرورة وجوب تنصيب الخليفة على المسلمين، يجعلها أمام مجموعة من المآزق؛ منها المتعلقة بالمنزلة التي يحتلها كل من الإجماع والقياس ضمن سُلّم مصادر التشريع الإسلامي من جهة، وبأصول الفقه السياسي من جهة أخرى. علاوة على تنافر البنيات السوسيولوجية التي تستوعب مختلف الفرق والمذاهب العربية - الإسلامية. لهذه الأسباب القائمة بذاتها، فإن موضوعة الإجماع ضمن الإطار العام للشريعة الإسلامية، كفيل بإبراز أنه يتموقع ثالثاً؛ مما يعني أنه فرعٌ من فروع أصول الفقه وليس أصلاً تشريعياً، كما أن وجوبه لا يتوقف إلا على القرآن والسنة. لهذا «يختلف الأصوليون في تعريف الإجماع اختلافاً كثيراً تبعاً لاختلافهم في كثير من مسائل الإجماع المتعلقة بأركانه وشروطه وأحكامه»⁴⁵. وهذا الاختلاف الحاصل على مستوى كلية المسائل المتعلقة بمفهوم الإجماع، مردّه في المقام الأول، إلى اختلاف الفرق والمذاهب الإسلامية حول قضية الخلافة، باعتبارها القضية المنطلق لتشكل مختلف القضايا الخلافية سواء في شقّها الكلامي، أو

43- أدونيس: الثابت والمتحول بحث في الإبداع والاتباع عند العرب، الجزء الأول - الأصول، دار الساقي، الطبعة العاشرة، 2011، ص 183

44- علي عبد الرزاق: الإسلام وأصول الحكم، دراسة ووثائق بقلم محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية 1988، ص 133

45- علي عبد الرزاق: الإجماع في الشريعة الإسلامية، الناشر، دار الفكر العربي، [د. ط.]، [د. ت.]، ص 6

الفقهي السياسي. وعلى أساس هذا المعطى، فإن العديد من مقالات الإسلاميين تشذ⁴⁶ عن الأخذ بالإجماع كحالة دينية، من قبيل ما ذهب إليه المعتزلة، ثم الخوارج، الذين أقرّوا بافتقار الإجماع للحُجّة الدّينية التي بموجبها يكون نصب الخليفة واجبا على المسلمين شرعاً.

ما سلف بيانه، يحيل إلى أن إقرار الفقه السياسي بوجود تنصيب الخليفة على المسلمين، لم يكن يستند على مرجعية دينية نصّية، بقدر ما كان يركز على قاعدة عقلية نظرية نابعة من الإجماع تقوم على مسألة (دفع الضرر). وبموجب هذه القاعدة، صارت «الإمامة واجبة وضرورية لتنفيذ الأحكام وإقامة الشرائع وتطبيق الحدود. فهذه لا بد لها من سلطة عامة معترف بها من الجميع. وإذا كان دفع الضرر وجلب المصالح حقاً طبيعياً وأصلاً عقلياً، فإن الإمامة ما يندفع بها الضرر وما تجلب بها المصالح»⁴⁷، إلا أن الالتزام بتحقيق الأبعاد المصلحية الكامنة في جوهر هذه القاعدة، لا ينبغي له أن يحجب مسألة محورية تتجلى في أن «إدخال هذه القاعدة العقلية في حيز الشريعة لا يجعل منها قاعدة شرعية»⁴⁸، وعلة ذلك تكمن أساساً في أن وضعها ضمن سياقها الواقعي، يكشف عن كون «اعتماد» «الإجماع» مرجعية دينية في مسألة «الخلافة» كان صياغة نظرية لتبرير ممارسة تاريخية محددة في شكل الحكم، وذلك بغياب مرجعية دينية نصّية أخرى»⁴⁹.

لا غرو أن بيان تهافت البراديعم الدّيني المُسيّس والمنغلق على ذاته، الذي يقوم على اعتبار أجرة نظام الخلافة السياسي مُمارساً مسألة حتمية، عملية يصعب تقعيدها واقعياً، إذا ما بقي تفكيك المنطق الدّاخل لمجمل دعاوى تيّارات الإسلام السياسي القائلة بشرعية الخلافة منحصراً في البعد الدّيني؛ كون هذا الانحصار سيجعل من الحركية المؤسّسة لجدلّية الدّين والسياسة، حركية لا تتعدى نطاق أطر البناءات النظرية، الشيء الذي يفرز - تدريجياً - تسهيل اختزالها في مسائل خلافية بين القائلين بمقولة (الإسلام دين ودولة) والرّافضين لها من جهة، علاوة على الإبقاء على جوهر الرّؤية العامّة لمجمل تيّارات الإسلام

46- حري بالملاحظة أن اختلاف الفرق الكلامية حول قضية الخلافة وكيفيات تنصيب الخليفة من داخل المجال السياسي العربي - الإسلامي، أدّى موضوعياً إلى تشظيهم مذهبياً واختلافهم حول جملة من المسائل العقدية، كان على رأسها مفهوم الإجماع. وهو الشيء الذي أكده عبد الرحمان بن خلدون حين عمل على مُدارسة موضوعه اختلاف الأمة في حكم الخلافة وشروطها، حيث قال: "وقد شذّ بعض الناس فقال بعدم وجوب هذا المنصب رأساً لا بالعقل ولا بالشرع منهم الأصم من المعتزلة وبعض الخوارج وغيرهم والواجب عند هؤلاء إمضاء أحكام الشرع، فإذا توطأت الأمة على العدل وتنفيذ أحكام الله لم تحتج إلى إمام ولا يجب نصبه وهؤلاء محجوجون بالإجماع، والذي حملهم على هذا المذهب إنما هو الفرار عن الملك ومذاهبه من الاستطالة والتغلب والاستمتاع بالدنيا لما رأوا الشريعة ممثلة بدم ذلك، والنبي على أهله ومرغبة في رفضه".

انظر، عبد الرحمان بن محمد بن خلدون: مقدمة بن خلدون، وهي الجزء الأول من كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر...، بتحقيق المستشرق الفرنسي أ. م. كاترمير، عن طبعة باريس سنة 1858، المجلد الأول، مكتبة لبنان - بيروت 1996، (فصل في اختلاف الأمة في حكم الخلافة وشروطها) ص 346.

47- حسن حنفي: التراث والتجديد (1) موقفنا من التراث القديم، من العقيدة إلى الثورة، (5) التاريخ المتعين (الإيمان والعمل والإمامة)، الناشر، دار التنوير للطباعة والنشر - المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 1988، ص 155.

48- نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل، ص 170.

49- المصدر السابق، ص 161.

السياسي إزاء الصيرورة التاريخية والسوسيولوجية لدولة الخلافة؛ تلك الرؤية التي تستند على منهجية توصيفية أكثر منها تفسيرية، ما جعلها لم تقدم بناءً مركباً واقعياً للأحداث السياسية المنحرفة التي طبعت مختلف المراحل المؤكبة لتشكّل دولة الخلافة السلطانية من جهة أخرى، وهو ما حاول علي عبد الرّازق تفعيله من خلال مُدرسة شرعية الخلافة سوسيولوجياً.

إن استقراء حقيقة شرعية الخلافة من الوجهة السوسيولوجية، قد سمح لعلّي عبد الرّازق بالقيام بالتأصيل الواقعي للسلطة السياسية في الإسلام، إذ يتضح ذلك جلياً من خلال مجموع الشّواهد التاريخية، والصّراعات السياسية التي ساقها، وهو بصدد الشّروع في استئناف القطع مع السرديات المثالية، التي على ضوئها قرئ التاريخ السياسي العربي - الإسلامي، من قبيل: (دولة الخلافة على منهاج النبوة)، (الخلافة الرّاشدة)، (العصر الذهبي)، (دولة الخلافة حارسة الدين والدنيا)، (الإسلام دين ودولة)، وما إلى ذلك من المقولات التي أريد لها توطين تبعية الدّيني للسياسي، إن على المستوى السياسي المُمارسي، أو الفكري الأيديولوجي. لهذا لم يتردّد في استجلاء الوقائع السياسية المنحرفة التي لازمت صيرورة دولة الخلافة قائلاً: «إن مقام الخلافة الإسلامية كان منذ الخليفة الأول، أبي بكر الصديق [...] إلى يومنا هذا، عرضة للخارجين عليه المنكرين له، ولا يكاد التاريخ الإسلامي يعرف خليفة إلا عليه خارج، ولا جيلاً من الأجيال مضى دون أن يشاهد مصرعاً من مصارع الخلفاء⁵⁰». وعلى أساس هذا القول، يظهر أن هنالك خاصية أساسية طبعت الصيرورة المعقّدة لدولة الخلافة؛ تكمن في أنه بالرغم من الطابع الدّيني المتعالي الذي لازم منصب الخلفاء، إلا أن ذلك لم يكبح من جموح المعارضة السياسية التي عبّرت عن ذاتها موضوعياً في أشكال مادية مسلحة، شكّل الاغتيال السياسي⁵¹ أحد أبرز تجلياتها.

إذا كان الأمر كذلك، فإن تلك الخاصية الواقعية التي خلص إليها علي عبد الرّازق، قد تلاقي بمجموعة من الاعتراضات من قبل تيارات الإسلام السياسي؛ بدعوى أن تاريخ الفكر السياسي قد أثبت أن المعارضة والاغتيالات السياسية أمر ينسحب على مختلف النظم، ولا يبقى مقصوراً على دولة الخلافة. لهذا، بادر إلى الردّ على هذا الاعتراض قائلاً: «نعم، ربما كان ذلك غالباً شأن الملوك في كل أمة وكل ملة وجيل، ولكن لا

50- علي عبد الرّازق: الإسلام وأصول الحكم، دراسة ووثائق بقلم محمد عمارة، ص 137

51- بناء على دراسته السوسيولوجية لظاهرة الاغتيال السياسي في الإسلام، خصّص الدكتور هادي العلوي الفصل الثاني والثالث لمُدرسة وقائع الاغتيالات السياسية التي رافقت الصيرورة التاريخية لدولة الخلافة في شقها الراشدي والأموي قائلاً: "[وقعت في خلافة الراشدين أربع حوادث اغتيال طالت خليفتين وصحابيا كبيرا وقائداً شيعياً. وقد جاءت هذه الحوادث في مجرى الصراع السياسي الذي انفجر بين المسلمين لحظة وفاة النبي، واستمر متفاعلاً حتى تأوّل بالحرب الأهلية التي بدأت بالانتفاض المسلح ضد عثمان، ثم تواصلت في خلافة علي لتنتهي بانتهيار دولة المدينة - حكومة الراشدين وتأسيس الإمبراطورية الأموية]". أما بخصوص الاغتيالات السياسية التي وقعت إبان الخلافة الأموية نجده يقول: "[في هذه الحقبة كانت الاغتيالات السياسية متقابلة بين السلطة والمعارضة. وقد مارسها الخلفاء الأمويون بدءاً من معاوية الذي استهلها باغتيال مالك الأشتر في خلافة علي ثم واصلها بعد انفراده بالخلافة. أما المعارضة فقد انفردت منها الخوارج بالتوسع في استعمال هذا التكتيك]".

انظر، هادي العلوي: الأعمال الكاملة (2) الاغتيال السياسي في الإسلام، الناشر، دار المدى للثقافة والنشر، الطبعة الخامسة، 2008، ص ص 29 - 59

نظن أن أمة من الأمم تضارع المسلمين في ذلك، فإن معارضتهم للخلافة نشأت، إذ نشأت الخلافة نفسها، وبقيت ببقائها⁵²».

إن الغاية الجوهرية من هذا الرد الذي وجهه علي عبد الرزاق إلى مختلف أعلام تيارات الإسلام السياسي، تقوم على إبراز أن مؤشّر افتقار الخلافة للشرعية الدينية قد أدى موضوعياً إلى عدم حصول الإجماع المطلق على إقامتها وتقعيدها ممارساً من داخل المجال السياسي العربي - الإسلامي. وبناء على نفس المؤشر وما ترتب عنه؛ فإن دولة الخلافة باعتبارها كيانا سياسياً في العمق متلبساً بلبوس ديني أيديولوجي على المستوى السطح، لم تمارس الفعل السياسي إلا وفق مقولة سياسية موجّهة ضد معارضة الرعايا، يمكن اختزالها في (المستبد العادل)، تلك المقولة التي شكلت بديهية الممارسة السياسية لدولة الخلافة في شموليتها، وهو الحاصل الذي لم يشك في صدقه إطلاقاً، حيث يقول: «لا نشك مطلقاً في أن الغلبة كانت دائماً عماد الخلافة، ولا يذكر التاريخ لنا خليفة إلا اقترن في أذهاننا بتلك الرهبة المسلحة التي تحوطه، والقوة القاهرة التي تظله، والسيوف المتصلة التي تزود عنه⁵³». وبما أن الغلبة والقوة والقهر قد شكّلت الاستراتيجيات الجوهرية النازمة للخطابات السياسية السلطوية المفروضة على جسد وروح الرعايا؛ فإن علي عبد الرزاق قد نبّه إلى مسألة بالغة في الأهمية تتجسّد في كون دولة الخلافة لم تحصّن وجودها السياسي بالقوة المادية فقط، وإنما هدفت إلى الحفاظ على الأبعاد المادية والرمزية لتلك المفاهيم الأنفة، استناداً على عنفٍ رمزي غير محسوس، وهو ما أكد عليه قائلا: «قد يلاحظ في بعض سني التاريخ أن تلك القوة المسلحة، التي هي دعامة الخلافة، لا تكون ظاهرة الوجود، محسوسة للعامة، فلا تحسب ذلك شذوذاً عما قررنا، فإن القوة موجودة حتماً، وعليها يرتكز مقام الخليفة، غير أنه قد يمر زمن لا تستعمل فيه تلك القوة لعدم الحاجة إلى استعمالها، فإذا طال اختفاؤها عن الناس غفلوا عنها، وربما حسب بعضهم أنها لم تكن موجودة. ولو كانت غير موجودة، حقيقة لما كان للخليفة بعدها وجود⁵⁴». وكنّا موضوعي لهذا المنطق الاستبدادي لدولة الخلافة، فإن الاجتماع العربي - الإسلامي قد أضحت تتحكّم في بنياته طبقتان اجتماعيتان متناقضتان تاريخياً: «طبقة الأرستقراطية العليا ذات المولد والثراء الضخم والسلطان الواسع. وطبقة البائسين الذين يعملون في الأرض ويقومون على مرافق هؤلاء السادة⁵⁵». الشيء الذي أفرز في عهد

52- علي عبد الرزاق: الإسلام وأصول الحكم، دراسة ووثائق بقلم محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية 1988، ص 137 - 138. (التشديد مني).

53- المصدر السابق، ص 139

54- المصدر السابق، ص 139. (التشديد مني).

55- طه حسين: الفتنة الكبرى (1) عثمان، دار المعارف - القاهرة، الطبعة الخامسة عشرة 2009، ص 109

ال خليفة (الرّاشدي) الثالث، عثمان بن عفان، أول ثورة اجتماعية في الإسلام «تلك الثورة التي ظهر فيها الصراع الطبقي واضحا»⁵⁶ وكانت كفيلة بالتسريع باغتياله سياسيًا.

قصارى القول، إن مُدارسة علي عبد الرّازق لشرعية الخلافة من الوجهة السوسيولوجية قد أمكنه من الكشف عن مأساوية المظاهر المنحرفة التي تجسدت في دموية الاغتيالات السياسية⁵⁷ المُوجّهة ضد الخلفاء (الرّاشدين)، علاوة على الطابع الاستبدادي الذي رافق الصيرورة التاريخية والاجتماعية لدولة الخلافة.

لهذا، فإن هذا الكشف يشي بوجود قطيعة جذرية مع مختلف المثل والأبعاد الإيتيقية⁵⁸ التي بشر بها الدّين الإسلامي في شموليته من ناحية، ومع ما ينبغي أن يكون عليه الفعل السياسي من قبيل: رضا الجماعة والتزام مبدأ الشورى في إطار ممارسة وظائف الولاية على المسلمين من ناحية أخرى. الشيء الذي يدل تلقائيًا على انعدام وجود أي قِوام شرعي يتعلق برضا الاجتماع العربي - الإسلامي على مؤسّسة الخلافة السياسية، باستثناء قوام الغلبة والقوة والقهر، الذي شكّل الآلية النموذج لسياسة الرّعية وضمان الولاء المطلق للسّيد الخليفة (حارس الدّين والدنيا)، وهو ما لم يتردّد في التّنصيب على صدّيقته قائلاً: «قد يكون معنى ذلك أن الخلافة تقوم عند المسلمين على أساس البيعة الاختيارية، وترتكز على رغبة أهل العقد والحل من المسلمين ورضاهم، وقد يكون من المعقول أن توجد في الدنيا خلافة على الحد الذي ذكرنا، غير أننا إذا رجعنا إلى الواقع ونفس الأمر وجدنا أن الخلافة في الإسلام لم ترتكز إلا على أساس القوة الرهيبة، وأن

56- محمود اسماعيل: سوسيولوجيا الفكر الإسلامي محاولة تنظير، الجزء الأول طور التكوين، الشركة الجديدة دار الثقافة - الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1400 - 1980، ص 57

57- في هذا السياق، عمل الدكتور هشام جعيط على دراسة النتائج السوسيولوجية والأخلاقية التي أعقبت اغتيال الخليفة عثمان قائلاً: "[كان موت عثمان العنيف مأساوية وتاريخية. فقد كانت المأساة حاضرة اعتباراً من اللحظة التي كان شيخ قريش الموقر، إمام المسلمين، أي الرمز الحي لوحدة الأمة، الصحابي الجليل السابق، المحاصر من كل الجهات، المذعور، المطارد، المحاصر، المتروك من جانب الجميع، قد وجد نفسه وحيداً أمام الحقد والموت. وكانت المأساة ماثلة عندما رفضوا دفنه، ولم يسمحوا به إلا عندما هددت إحدى بنات عمه، أم حبيبة، أرملة النبي وأم المؤمنين، بفضح "ستر رسول الله وعرضه" أمام الجميع. فجرى نقله ليلاً، في الخفاء، فوق مصراع باب، ورجلاه متدليتان خارجه. كل ذلك كان مأساوية، أخيراً، لأن هناك، في البصرة، في الكوفة، في الشام، كان ولاته وكانوا مُطاعين، لأن جمهور المسلمين كان لا يزال متمسكاً ببيعتهم. ولكنهم لم يكونوا في خدمته ولم يكونوا يمارسون الجهاد مراعاة لخطره، بل لأن الله كان قد أمر به]"

انظر، هشام جعيط: الفتنة جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، ترجمة، خليل أحمد خليل بمراجعة المؤلف، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت - لبنان، الطبعة السادسة، آذار (مارس) 2008، ص 143

58- في سياق بيانه لتهافت مشروع الإسلام السياسي، عمل الدكتور المستشار محمد سعيد العشماوي، على إبراز تشظي الأبعاد القيمية بسبب التخلي عن منظومة القيم التي نصّ عليها منظوق الخطاب القرآني جرّاء بروز حدث أزمة الخلافة قائلاً: "[في حمى الصراع السياسي الذي غلب على التاريخ الإسلامي، والذي اتشح بالدين وتسربل بالشرعية، ذابت قيم الإسلام السامية وأمحت مثل القرآن العليا وعاد المسلمون القهقري إلى أخلاقيات الجاهلية وسلوكيات ما قبل الإسلام، من اعتزاز بالعصبية القبلية وتفاخر بالجاه والنسب، وتقاتل على عروض الدنيا، وتصارع من أجل تأويلات لفظية أو خلافاً شخصية أو أشياء تافهة، وإشباع للشهوات وإغراق في الملذات، وجُلّ للحرمان - حتى حرمان الموتى، وتمثيل بالجثث وعقاب للرفات - للتشفي وإذهاب الغيظ الدفين. فعندما قتل عثمان بن عفان أبى قاتلوه أن يدفن في مقابر المسلمين واعتدوا على الجثة حتى كسر ضلع منها، ثم دفن عثمان في مقابر اليهود حتى إذا ما ولى معاوية أمر الخلافة أضاف هذه المقابر إلى مقابر المسلمين. وقد مثل قتل الحسين بن علي بجثته، وهو سبط النبي. وأخرجت جثة زيد بن علي زين العابدين بعد دفنها وصلبت أمام الناس حتى تحللت. وعندما غلب العباسيون الأمويين نبشوا قبور الخلفاء وأخرجوا رفاتهم ليجلدوها بالسياط !! ودعا أبو العباس السفاح - أول الخلفاء العباسيين - من بقي من الأمويين إلى قصره وأمر بقتلهم شر قتلة، ثم فرش البسط على أجسادهم - وبعضها لم تقارقه الحياة بعد - ومد السماط وجلس يأكل هو وأعوانه، ثم قال بعد أن شبع: إنه لم يأكل أشهى ولا أذ من ذلك الطعام]"

انظر، المستشار محمد سعيد العشماوي: الإسلام السياسي، سينا للنشر، [د. ط.]، [د. ت.]، ص 10.

تلك القوة كانت، إلا في النادر، قوة مادية مسلحة. فلم يكن للخليفة ما يحوط مقامه إلا الرماح والسيوف، والجيش المدجج والبأس الشديد، فبتلك دون غيرها يطمئن مركزه، ويتم أمره»⁵⁹.

يُستفاد من كل ما قيل، أن امتحان علي عبد الرّازق لمختلف دعاوى تيّارات الإسلام السياسي، قد أكد له أن كل المقولات الدّينية التي أُضيفت سواء على الخليفة أو دولته، ما هي إلا مقولات سياسية لا شأن للدّين بها أريد من وراء استثمارها تحويل الإسلام من عقيدة روحية للمجتمعات العربية - الإسلامية، إلى أيديولوجيا سياسية تشوّه واقع الرّعايا، وتبرر مختلف أشكال الاستبداد والقهر السياسي. وعلى هذا الأساس، فمن خلال قطعه مع المقاربات الدّينية النقليّة ومع الكتابة الفقهيّة الإنشائيّة التي هيمنت على الإنتاج الفكري العربي - الإسلامي، الذي حاول بشكل أو بآخر تناول قضية الحكم في الإسلام المبكر، استطاع المتن الرّازقي الخروج من إطار الصّورة الدوغمائيّة القائمة على أساس أن دولة الخلافة هي الدّولة الوحيدة القادرة على جِراسة الدّين الإسلامي وتحقيق صلاح الرّعية. لهذا يقول: «الواقع المحسوس الذي يؤيده العقل، ويشهد به التاريخ قديما وحديثا، أن شعائر الله تعالى ومظاهر دينه الكريم لا تتوقف على ذلك النوع من الحكومة الذي يسميه الفقهاء خليفة. ولا على أولئك الذين يلقبهم الناس خلفاء. والواقع أيضا أن صلاح المسلمين في دنياهم لا يتوقف على شيء من ذلك. فليس بنا من حاجة إلى تلك الخلافة لأمر ديننا ولا لأمر دنيانا. ولو شئنا لقلنا أكثر من ذلك. فإنما كانت الخلافة ولم تزل نكبة على الإسلام وعلى المسلمين، وينبوع شر وفساد»⁶⁰. هكذا إذن خلص علي عبد الرّازق إلى أنه لا وجود من حيث المبدأ لأي دليل شرعي أو عقلي يوجب على المسلمين إقامة نظام الخلافة من داخل المجال السياسي العربي - الإسلامي، وهو الحاصل الذي خوّله إقامة فصل جذري بين السّلطتين الدّينية والسياسية، محتجّا في ذلك بأطروحة علمانية ليبرالية مفادها: أن جوهر الإسلام رسالة لا حكم ودين لا دولة.

3 - الإسلام رسالة لا حكم ودين لا دولة

لقد شكّل نفي التداخل الماهوي بين الدّين والسياسة مُنتهى المشروع الفكري الذي جاء به الشيخ الأزهري علي عبد الرّازق، وهو في إطار جدله مع مختلف تيّارات الإسلام السياسي. وعلى أساس هذا الحاصل، يمكن القول إن جدّة الطرح الرّازقي - بكل ما يحمله من أبعاد معرفية وإشكالية، علاوة على رهاناته المستقبلية - يكمن في كونه قد استطاع التفكير في اللامفكر فيه من داخل التّراث الدّيني والسياسي العربي - الإسلامي. ما مكّنه من إعادة فتح آفاق طرح أسئلة الحداثة السياسية، من خلال التركيز على إيجاد بدائل عملية تضمن

59- علي عبد الرّازق: الإسلام وأصول الحكم، دراسة ووثائق بقلم محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية 1988، ص 138 - 139. (التشديد مني).

60- المصدر السابق، ص 146. (التشديد مني).

الخروج من نسق الدولة الدينية المغلق، تلك البدائل التي اختزلها في مدى راهنية مدارس الظاهرة الدينية عمومًا، والدين الإسلامي - باعتباره آخر الأديان التوحيدية، والموجه الرئيس للمخيل الجماعي العربي - الإسلامي - على وجه الخصوص، بغية الوقوف عند ما تطرحه هذه المدارس من إشكاليات تتعلق بالبحث عن مكن جوهر الدين الإسلامي من جهة، إضافة إلى الوظيفة التي كان يشغلها النبي محمد، باعتباره ناقلًا للوحي الإلهي من جهة أخرى، أهي وظيفة دينية أم سياسية؟ ثم هل كان النبي محمد نبيا وملكا في آن واحد أم نبيا فقط؟ وأخيرًا، هل كان تأسيس النبي لكيان دولتي جزءاً من رسالته الدينية؟.

إن البناء الإشكالي الذي يتضمنه الطرح الرّازقي السّالف، يؤكّد بالملحوس على أهمية المنهج الأركيولوجي الذي تقيد به، وهو في إطار تأصيله لأصول الحكم في الإسلام المبكر، حيث يتضح ذلك جليًا من خلال وضعه لمختلف المسلمات التي أسست للبنية الذهنية والإدراكية لتيارات الإسلام السياسي موضع المساءلة والتشكيك في بداياتها المطلقة. لهذا يمكن القول، إن جعل البديهي مشكوكا في أمره، لا يتأتى إلا من خلال مقارنته كإشكال؛ أي الشروع في زحزحته عن موقعه التقليدي الرّاسخ، ثم تفكيكه من أجل تجاوزه وإحداث قطيعة معه. وهذه الأخيرة يصعب تعقيدها ما لم يتم الوعي بأنه لا وجود لفكر في المطلق، وأن ما رُسخ في البنية الذهنية والمخيل الجماعي ما هو إلا نتاج من نتاجات تاريخ الأفكار المتواضع عليها، وحاصل أيديولوجيات سياسية تعكس بكيفية أو بأخرى مختلف الأبعاد الذرائعية من وراء توطينها في الذاكرة الجماعية للفواعل الاجتماعيين المؤسسين للمجال السياسي العربي - الإسلامي.

لهذا، فإن عملية التأصيل لأصول الحكم في الإسلام المبكر تظل قاصرة إذا ما اكتفت - فقط - ببيان ضعف حُجّة دعاوى تيارات الإسلام السياسي في شموليتها، وآية ذلك تكمن بالأساس في ضرورة التأصيل للجوهر الذي يقوم عليه الإسلام ذاته، بغية التوصل إلى بيان صدقية كونه رسالة لا حكم، ودين لا دولة.

من خلال ما سبق، فإن علي عبد الرّازق قد انطلق من مقارنته للظاهرة الدينية في شقها الإسلامي من خلال إبراز البعد الروحي الذي يسم عمق علاقة التجربة الوجودية القائمة بين المتدين المؤمن الفرد بالله الذي هو «مبدأ العالم، وغايته، ومصدر وجود الكون، وضابط الكل»⁶¹، تلك العلاقة التي يصعب اختزالها أو تأطيرها سياسيًا، لكونها متعلقة قبل كل شيء، بمفهوم الخلاص وسؤال المصير الإنساني. لهذا السبب بالذات، فإن أية محاولة لتأميم الدين الإسلامي - على سبيل الحصر - سياسيًا، تنتج عنها معضلة تأميم الوجود الإلهي ذاته؛ خصوصًا حينما يصير مفهوم الله، مفهومًا تُبرّر به مختلف طبائع الاستبداد السياسي والاستلاب الأيديولوجي. ووفق هذا المنظور، تتجلى الطفرة التي أفرزها الدين الإسلامي من داخل مسارات الأديان

61- جميل صليبا: المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية، الجزء الثاني، دار الكتاب اللبناني، بيروت - لبنان، 1982، ص 128

التَّوْحِيدية بصفة إجمالية، تلك المتعلقة «بأمر رئيس أول نبعت منه أمور كثيرة أخرى جعلت من الدِّين التَّوْحِيدِي ثورة في الوعي الديني ذاته، [...] هذا الأمر هو تحرير فكرة الألوهة عن الملك والسلطة الملكية أو الدولة؛ وبمعنى آخر إرجاع الملك إلى حجمه الطبيعي كإنسان، والارتفاع بفكرة القداسة والألوهة نحو مرتبة عليا، لم تلبث حتى وضعتها فوق الملوك والسلطات ومرشدة لهم»⁶². وهذا ما يدل تلقائياً على أن الدِّين الإسلامي قد تجاهل التَّنصيص على ضرورة إقامة كيان دولتي، وسبب «هذا التجاهل نابع من الاختيار الأول للدِّين أي للروح بالمعنى الإرادي والحري والباطني كوعاء للرسالة مقابل الدولة التي كانت رديفاً لقوة السيطرة القهرية»⁶³، وهو ما أكد عليه علي عبد الرزاق، حين اختزل رسالة الإسلام في البعد الروحي؛ أي إصلاح وتهذيب الغرائز الإنسانية والحد من جموحها بغية تحصيل سُبُل السَّعادة الدُّنيوية والأخروية. لهذا راح يقول: «الإسلام دعوة دينية إلى الله تعالى، ومذهب من مذاهب الإصلاح لهذا النوع البشري وهدايته [...] ويفتح له سبيل السعادة الأبدية التي أعدها الله لعباده الصالحين. هو وحدة دينية أراد الله جل شأنه أن يربط بها البشر أجمعين، وأن يحيط بها أقطار الأرض كلها»⁶⁴.

استئنفاً لنفس الطرح الفكري القائم على اعتبار الإسلام رسالة لا حكم، ودين لا دولة، عمل علي عبد الرزاق على مقارنة إشكالية الوحي من خلال محاولته تفويض أسس تمثّل الحس المشترك القائم على اعتبار أن وظيفة النبي محمّد وظيفة تمزج بين ما هو ديني وسياسي في آن، وهو ما أكدّه قائلاً: «إن المسلم العامي يجنح غالباً إلى اعتقاد أن النبي كان ملكاً رسولاً، وأنه أسس بالإسلام دولة سياسية مدنية، كان هو ملكها وسيدها [...] ولعله أيضاً هو رأي جمهور العلماء من المسلمين، فإنك تراهم [...] يميلون إلى اعتبار الإسلام وحدة سياسية، ودولة أسسها النبي»⁶⁵. ولعل هذا الميل الذي ألمع إليه، لم ينبثق من فراغ، وإنما جاء نتاج تراكم معرفي أحادي الجانب للقراءات والتأويلات التي كرّستها تيارات الإسلام السياسي للنصّ الديني والسنة النبوية التي تعتبر أن «العصر النبوي بقسميه مرحلة تأسيس وبناء لكيان الأمة الإسلامية ووضع الأسس العامة التي سوف تحكم مسيرة هذه الأمة على طول التاريخ. وكان هذا هو الشأن في الناحية السياسية كما كان هو الشأن في كل النواحي الأخرى التي عرض لها الإسلام في تشريعاته وتنظيماته وفي نصوص الوحي وإشاراته»⁶⁶، وهذا ما جعل من هذه المقاربات أرقام ثابتة تجعل من قراءة ظاهرة الوحي وفق مقاطع منظورية مختلفة أمر يصعب تحقيقه، وذلك لأن «الفكرة الشائعة عن الوحي في المجتمعات

62- برهان غليون: نقد السياسة: الدولة والدين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، الطبعة الرابعة، 2007، ص 26.

63- المصدر السابق، ص 54.

64- علي عبد الرزاق: الإسلام وأصول الحكم، دراسة ووثائق بقلم محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية 1988، ص 174.

65- علي عبد الرزاق: الإسلام وأصول الحكم، دراسة ووثائق بقلم محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية 1988، ص 155.

66- محمد سليم العوا: في النظام السياسي للدولة الإسلامية، دار الشروق، الطبعة العاشرة 2012، ص 56.

الإسلامية لا تزال محصورة داخل دائرة المستحيل التفكير فيه بالنسبة للتراث الإسلامي⁶⁷». لهذا، كان لزاماً على المشروع الرّازقي إعادة التفكير في الّلامفكر فيه؛ أي جعله موضوعاً للدراسة ومادة للتّحري النقدي وذلك من خلال تبنيّه لأطروحة نقيض تقوم على اعتبار أن «ولاية الرسول على قومه ولاية روحية، منشؤها إيمان القلب. وخضوعه خضوعاً صادقاً تاماً يتبعه خضوع الجسم، وولاية الحاكم ولاية مادية، تعتمد إخضاع الجسم من غير أن يكون لها بالقلوب اتصال. تلك ولاية هداية إلى الله وإرشاد إليه، وهذه ولاية تدبر لمصالح الحياة وعمارة الأرض. تلك للدين، وهذه للدنيا. تلك لله، وهذه للناس. تلك زعامة دينية، وهذه زعامة سياسية، ويا بعد ما بين السياسة والدين»⁶⁸.

يتبين من خلال الأطروحة التي تبناها الشيخ الأزهري أنه قد جعل من إعادة قراءة وتقييم مضامين ومغازي السيرة النبوية منطلقاً أولياً للشروع في تأسيس عملية نفي التلازم بين الرّسالة والمُلْك؛ وذلك من أجل إبراز الطابع الرّوحي الصّرف الذي وسم الوظائف التي شغلها النّبي محمّد بصفة عامة. وهو ما تجسّد بجلاء من خلال إقامته لتقابل مطلق بين ولاية الرّسول التي هي ولاية دينية إيمانية روحية، وولاية الحاكم التي هي ولاية سياسية مادية مصلحية في جوهرها. ولعل ما يثير الانتباه في هذا الإطار، هو كون الطرح الرّازقي، قد خرج عن الفهم العام الذي أدى إلى صياغة ذاكرة إسلامية مشتركة تقوم على تصوّر أن النبي محمد قد زواج بين الدّيني والسياسي، والرّوحي والمادّي، في إطار التبشير برسالة الإسلام. وهذا إن دل على شيء، فإنما يدل على أن علي عبد الرّازق، قد رفض تأويلات تيارات الإسلام السياسي الأحادية الجانب للسيرة النبوية التي «يراد بها التعرف على أخبار النبي [...] وتاريخ العهد النبوي»⁶⁹، وبما أنها كذلك، فإن التاريخ للعهد النبوي بما يحمله من تعقيد وتداخل في الأبعاد النابعة من طبيعة الوظائف التي شغلها كنبى مُتكفل بنقل الوحي الإلهي إلى العالمين، تطرح على المؤرّخين والمفسّرين مجموعة من الإشكاليات لخصّها عبد الرحمان ابن خلدون في القول التالي: «وكثيراً ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة النقل المغالط في الحكايات والوقائع لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثاً أو سميماً لم يعرضوها على أصولها ولا

67- محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة وتعليق، هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر - بيروت، الطبعة الثانية آذار (مارس) 2005، ص 12

68- علي عبد الرّازق: الإسلام وأصول الحكم، دراسة ووثائق بقلم محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية 1988، ص 167. (التشديد مني).

69- أبي محمد عبد الملك بن هشام المعافري: السيرة النبوية لابن هشام، المجلد الأول، تقديم ومراجعة، صدقي جميل العطار، تحقيق وتعليق، سعيد محمد اللحام، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع 1433 - 1434 هـ - 2012 م، ص ص 3 - 4

قاسوها بأشباهها ولا سبروها بمعيار الحكمة والوقوف على طبائع الكائنات وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار. فضلوا عن الحق وتاهوا في ببداء الوهم والغلط»⁷⁰.

بناء على القول الخلدوني السالف، يتضح مدى أهمية الانفلات من التقييد بالمعنى الظاهر للسيرة النبوية؛ أي الخروج عن إطار اعتبارها تاريخاً سردياً إخبارياً، يتكفل بمهمة التلقي السلبي لمختلف الأخبار والمرويات والوقائع التي حدثت في عصر النبي من دون تمحيص وتحقيق علمي دقيق، وذلك بغية تلافي استمرارية إعادة إنتاج معضلات تاريخ وهمي زائف. لهذا يمكن القول، إن أصالة الأطروحة الرأزقية تتجلى في كونها قد مكّنت العقل السياسي العربي - الإسلامي من ولوج موضوع علاقة النبوي بالسياسي من مدخل السيرة النبوية ذاتها، باعتبارها سيرة حمالة إشكاليات تتعلق بمدى صدقية نسبة وقائعها إلى التاريخ النبوي الفعلي صحيحة⁷¹.

إن قراءة السيرة النبوية من منظور نقدي تاريخي، قد جعل الأطروحة الرأزقية تقطع مع القراءات الاختزالية التي لازمت فهم أعلام تيارات الإسلام السياسي للأدوار والوظائف التاريخية التي أداها النبي محمد، وهو يطوّر مفهوم الإيمان التوحيدي، هكذا فإذا كانت تيارات الإسلام السياسي تختزل دور الرسالة النبوية في تحصيل زعامة سياسية ودينية مزدوجة بغية تحقيق مطلب تأسيس كيان الدولة، فإن الطرح الرأزقي لم ينف قضية أن النبي كان زعيماً، لكنه أكد في الوقت ذاته على أن زعامته لم تكن شبيهة بزعامة

70- عبد الرحمان بن محمد بن خلدون: مقدمة بن خلدون، وهي الجزء الأول من كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر...، بتحقيق المستشرق الفرنسي أ. م. كاترمير، عن طبعة باريس سنة 1858، المجلد الأول، مكتبة لبنان - بيروت 1996، المدخل التمهيدي المعنون بعنوان (المقدمة في فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه والاماع لما يعرض للمؤرخين من المغالط والأوهام وذكر شيء من أسبابها)، ص 9

في ذات السياق، ذهب ابن خلدون إلى تمحيص أسباب انتشار الكذب والزيف في التاريخ قائلا: "[ولما كان الكذب متطرقاً للخبر بطبيعته وله أسباب تقتضيه. فمنها التشيعات للآراء والمذاهب، [...] وكان ذلك الميل والتشيع غطاء على عين بصيرتها عن الانتقاد والتمحيص، تقع في قبول الكذب ونقله. ومن الأسباب المقتضية للكذب في الأخبار أيضا الثقة بالناقلين، وتمحيص ذلك يرجع إلى التعديل والتجريح. [...] ومنها الذهول عن المقاصد، فكثير من الناقلين لا يعرف القصد بما عين أو سمع، وينقل الخبر على ما في ظنه وتخمينه فيقع في الكذب. [...] ومن الأسباب المقتضية له أيضا وهي سابقة على جميع ما تقدم الجهل بطبائع الأحوال في العمران، [...] فإذا كان السامع عارفاً بطبائع الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها، أعانه ذلك على في تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب. وهذا أبلغ في التمحيص من كل وجه يعرض للسامعين]".

انظر، عبد الرحمان بن محمد بن خلدون: مقدمة بن خلدون، وهي الجزء الأول من كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر...، بتحقيق المستشرق الفرنسي أ. م. كاترمير، عن طبعة باريس سنة 1858، المجلد الأول، مكتبة لبنان - بيروت 1996، (الكتاب الأول في طبيعة العمران في الخليفة وما يعرض فيها من البدو والحضر والتغلب والكسب والمعاش والصنائع والعلوم ونحوها وما لذلك من العلل والأسباب) ص 56 - 57 - 58. (التشديد مني).

71- بناء على قراءته في المصادر الكلاسيكية للسيرة النبوية، توصل الدكتور عبد الإله بلقزيز إلى أنها مصادر تطرح مجموعة من المعضلات، اختزلها في قوله التالي: "[الأهم من وجود سيرة مكتوبة في مدونات تاريخية، معروفة لدى الدارسين، معرفة ما إذا كانت نسبة وقائعها إلى التاريخ النبوي الفعلي صحيحة. وثمة أكثر من حامل على طرح مثل هذا السؤال. الحامل الأول عليه ما كان من فاصل زمني بين وفاة النبي وبين تدوين سيرته مقداره مائة عام. والثاني اعتماد التدوين على الرواية والنقل والسماع لا على الأثر المكتوب وما قد يحصل من تحريف فيها بالإضافة والحذف والتصرف في المرويات. والثالث تعدد الروايات واختلافها وتضاربها أحيانا وفي الواقعة الواحدة. [...] يتعلق الأمر، إذن، بالتفكير في تاريخية كتب السيرة ومنسوب الصحة والدقة فيها. ويقع في صلبه التفكير في جملة موضوعات تتصل بالمشكلات التي طرحها - ويطرحها - التأخر في تدوين السيرة (وفي التدوين التاريخي على نحو عام)، وبالتقنيات التي اعتمدها التدوين ذلك ومدى دقتها، وبحاجتنا إلى التسليم الثقافي والاجتماعي بمصادر السيرة كمادة يُبنى عليها على ما قد يكون لدينا ن تحفظات علمية مشروعة على أكثر ما ورد فيها، وحاجتنا - في الوقت نفسه - إلى فحص تلك المصادر فحصا نقديا [...] والتفكير فيما إذا كان ثمة من مصادر أخرى للسيرة النبوية أكثر دقة من كتب السيرة ذاتها]".

انظر، عبد الإله بلقزيز: تكوين المجال السياسي الإسلامي النبوة والسياسة، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، كانون الأول / ديسمبر 2005، ص 15. (التشديد من عند المؤلف).

القادة السياسيين، بل كانت زعامة روحية، بكل ما تحمله هذه الأخيرة من معاني ودلالات. وبما أن مسألة الزعامة تتطلب نوعاً من الخضوع المادي والمعنوي للزعيم، فإن خضوع المسلمين للنبي محمد لم يكن خضوعاً لرجل سياسة يطمح لجعل الدين وسيلة لتأسيس كيان الدولة، وإنما كان خضوعاً للإيمان بإعجاز الوحي الذي جاء به النبي، وهو في إطار نقل منطوق الخطاب الإلهي للبشرية جمعاء. لهذا، فإن علي عبد الرزاق لم يتردد في بيان الفرق القائم بين الزعامة السياسية والزعامة الدينية قائلاً: «ذلك أن الرسالة لذاتها تستلزم نوعاً من الزعامة في قومه، والسلطان عليهم، ولكن ذلك ليس في شيء من زعامة الملوك وسلطانهم على رعيته. فلا تخطئ بين زعامة الرسالة وزعامة الملك. ولاحظ أن بينهما خلافاً يوشك أن يكون تبايناً⁷²». وتبعاً لما سلف، فإن هذا التنبيه على عدم الخلط بين زعامة الرسول وزعامة الملك نابع بالدرجة الأولى من كون جوهر الرسالة المحمدية ديني بالأساس. ومن أجل الدفع بالجدل الفكري إلى أبعد مداه، فقد عمل على مساءلة القائلين بأن وظيفة النبي وظيفه دينية وسياسية في آن، وأن النبي قد أسس نظاماً سياسياً سُمي بالدولة الإسلامية قائلاً: «إذا كان رسول الله قد أسس دولة سياسية، أو شرع في تأسيسها، فلماذا خلت دولته إذن من كثير من أركان الدولة ودعائم الحكم؟ ولماذا لم يعرف نظامه في تعيين القضاة والولاة؟ ولماذا لم يتحدث إلى رعيته في نظام الملك وفي قواعد الشورى؟ ولماذا ترك العلماء في حيرة واضطراب من أمر النظام الحكومي في زمنه؟ ولماذا ولماذا ! نريد أن نعرف منشأ ذلك الذي يبدو للناظر كأنه إبهام أو اضطراب أو نقص، [...] في بناء الحكومة أيام النبي، وكيف كان ذلك؟ وما سره؟»⁷³.

إن هذا الهيكل الإشكالي الذي صاغه علي عبد الرزاق يطرح مجموعة من المفارقات النابعة بالأساس من اللبس الذي يكتنف المعالم الرئيسية للدولة المزعومة التي أسسها النبي محمد. ولعل من بين أبرز المفارقات المتجسدة في هذا السياق، تلك التي تتعلق (بطبيعة الوظيفة السياسية والدينية التي شغلها النبي محمد من داخل دولته). لهذا، فإذا ما تم التسليم بأن وظيفته كانت وظيفة سياسية ودينية، أفلا يمكن أن يؤثر ذلك سلبياً على مضامين رسالته ذاتها، خصوصاً حينما يعي المتلقي لها بأن المبدأ العام الذي يتحكم في مسارات ومسلكتيات رجل السياسة يتمثل في تغليب الأبعاد المادية المصلحية الآنية على القيم والمثل الأخلاقية السامية؟ وهو ما رفضه النبي محمد حينما فاضحه المأى المكّي بأن له السلطة والثروة شريطة التخلي عن رسالة الدين الإسلامي، ثم كيف يُعقل لرجل سياسة طامح لتحسين السلطة أن يتلافى صياغة دستور واضح المعالم لتسيير شؤون الدولة؟ ثم لماذا لم يحسم في قضية تعيين خليفة مباشر يتكفل بتدبير المهام السياسية لدولته؟ وأخيراً؛ لماذا لم يتخذ النبي من منطلق تأليه السياسي وتسييس المتعالي أرضية محورية لتفعيل ممارساته السياسية كما هو الشأن بالنسبة (لدولة الخلافة) في شموليتها؟.

72- علي عبد الرزاق: الإسلام وأصول الحكم، دراسة ووثائق بقلم محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية 1988، ص 164

73- المصدر السابق، ص 160

بناء على هذه المفارقات السابقة، يمكن القول إن غياب السياسي عن السيرة النبوية، مردّه إلى كون «القرآن [...] يمنع صريحا أن يكون النبي، حفيظا على الناس، ولا وكلاء، ولا جبارا ولا مسيطرا، وأن يكون له حق إكراه الناس حتى يكونوا مؤمنين: ومن لم يكن حفيظا ولا مسيطرا فليس بملك، لأن من لوازم الملك السيطرة العامة والجبروت، سلطانا غير محدود»⁷⁴. هكذا، يظهر أن النبي لم يفعل شيئا آخر سوى تلقي الوحي الإلهي وإبلاغه للعالمين، وبما أن جوهر الوحي الإلهي ذاته خالٍ من أية إشارات أو تنبيهات واضحة على ضرورة إقامة كيان دولتي، فإن هذا المعطى يكرّس ما نصّ عليه الطرح الرّازقي أنفا؛ أي اعتبار أن جوهر الرّسالة النبوية ديني لا سياسي، وروحي لا مادي. الشيء الذي يبين بجلاء أن وظيفة النبي لم تكن وظيفة سياسية تتكفل بوأد فاعلية الكينونة العربية - الإسلامية ماديا، واستلابها دينيا وأيديولوجيا، لا لشيء سوى لأن «محمد ما هو إلا إنسان» «ميت» كالآخرين، غير مكتسب لأية صفة إلهية ولا للقدرة على تعطيل مسار سنة الله؛ أي الطبيعة بأية معجزة في العالم. ولم يؤهل لينقذ الإنسانية من وصمة أية خطيئة أولى، لكن الله أرسله بشيرا ونذيرا عن طريق الوحي القرآني»⁷⁵.

يُستفاد مما قيل، أن تبني علي عبد الرّازق للطرح القائل بأن الإسلام رسالة لا حكم ودين لا دولة، قد جعله يحدث قطيعة معرفية مع البراديغم الديني المُسيّس والمنغلق على ذاته الذي تبنته مختلف تيارات الإسلام السياسي، علاوة على أنه قد سار باتجاه إعادة التفكير في اللامفكر فيه من داخل الوعي العربي الإسلامي في شموليته، الشيء الذي أتاح له إمكانية فتح آفاق إعادة تأويل التاريخ السياسي للإسلام في صدره ومبتدأ مساره، وهو ما جسّده من خلال مقاربة إشكالية الدين والسياسة من داخل التجربة النبوية، حيث كانت كفيلة بإبراز أنها تجربة دينية وروحية في جوهرها. وانطلاقا من فتحه لآفاق إعادة تأويل التاريخ السياسي في الإسلام المبكر، فإن علي عبد الرّازق قد بكت الأسس المرجعية التي استندت عليها البنية الذهنية والإدراكية لتيارات الإسلام السياسي في شموليتها، وهي في إطار صياغة أيديولوجيا تمكّنها من إعادة تأسيس (صحوة إسلامية) تكون بمثابة البديل التاريخي لإعادة إحياء مفهوم (دولة الخلافة على منهاج النبوة) إن على المستوى النظري أو الممارسي من داخل المجال السياسي العربي - الإسلامي. وعلى هذا الأساس، يمكن القول، بأن جدية وجراءة الطرح الرّازقي تكمن في إدراكه لمدى أهمية وراهنية الخروج عن الدين الرّسمي

74- علي عبد الرّازق: الإسلام وأصول الحكم، دراسة ووثائق بقلم محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية 1988، ص 170
تكريسا لنفس النهج القائم على استنكار التداخل بين السياسي والديني من داخل الرسالة النبوية في عموميتها، صرح الشيخ علي عبد الرّازق قائلا: "[وحاشا لله، ما لحق صلى الله عليه وسلم بالرفيق الأعلى إلا بعد أن أدى عن الله تعالى رسالته كاملة، وبين لأمتة قواعد الدين كله، لا لبس فيها ولا إبهام، فكيف - إذا كان من عمله أن ينشئ دولة - يترك أمر تلك الدولة مبهما على المسلمين، ليرجعوا سريعا من بعده حيارى يضرب بعضهم رقاب بعض ! وكيف لا يتعرض لأمر من يقوم بالدولة من بعده. وذلك أول ما ينبغي أن يتعرض له بناء الدول قديما وحديثا ! كيف لا يترك للمسلمين ما يهديهم في ذلك ! وكيف يتركهم عرضة لتلك الحيرة القائمة السوداء التي غشيتهم وكادوا في غسقتها يتناحرون، وجسد النبي بينهم لما يتم تجهيزه ودفعه !]".

انظر، المصدر السابق، ص 182

75- هشام جعيط: في السيرة النبوية - 1 - الوحي والقرآن والنبوة، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت - لبنان، الطبعة الثانية أيار (مايو) 2000، ص 22

الذي كرّس في المخيال الجماعي وساهم في بلورة الوعي وتحريك مسار التاريخ العربي - الإسلامي، والذي يقوم على أن (الإسلام دين ودولة). وعليه، فإن القول بـ «الخروج من الدين لا يعني التخلي عن المعتقد الديني، وإنما الخروج من عالم يكون الدين فيه بحد ذاته مُنظماً بنيوياً، يُوجّه الشكل السياسي للمجتمعات»⁷⁶، ويفوقها موضوعاً إلى معضلة تأليه السياسي وتسييس المتعالي.

صفوة القول، لقد أفرزت معالجة جدلية الدين والسياسة من خلال متن «الإسلام وأصول الحكم» للشيخ الأزهرى علي عبد الرّازق، نتيجة حاسمة مؤداها: أن الدين الإسلامي بريء من تلك الخلافة التي يتعارفها المسلمون. ولما كانت هذه النتيجة هي جوهر الطرح الفكري الرّازقي ذاته، فإن أهمية هذا الأخير، تكمن في أنه قد عمل على نسف أسس البراديعم الديني المُسيّس والمنغلق على ذاته، عن طريق اقتحامه النظري من العمق، وبيان تهافت حججه وبناءاته الاستدلالية. وعلى هذا الأساس، فإن مأى أصالة هذا المشروع الفكري، نابعٌ أولاً وأخيراً، ليس فقط من جدّة مقدماته النظرية وغائيته المعرفية فحسب، وإنما أيضاً من كونه قد عمل على توسيع أفق انشغالات العقل السياسي العربي - الإسلامي، وهو في إطار التفكير في مجال وحدود كل من الدين والسياسة، انطلاقاً من مدخل إدراك وتقصي الأبعاد العلائقية القائمة بينهما في مرحلة الإسلام المبكر. لهذا السبب بالذات، فإن توسيع أفق العقل السياسي العربي - الإسلامي، يحيل تلقائياً، إلى تأسيس الإرهاصات المعرفية الأولية لإخراجه من سياجاته الدوغمائية المغلقة التي أطر من داخلها، وأيضاً تجاوز عائق صورة الفكر النمطية الأحادية الجانب التي حكمت تصورات مجمل تيارات الإسلام السياسي، القائمة تاريخياً على أساس التداخل الماهوي بين الديني والسياسي من داخل دولة الخلافة (حارسه الدين والدنيا).

إن أهمية المشروع الفكري الرّازقي يمكن اختزالها في قول جامعٍ ومانعٍ مفادُه: المساهمة الفعلية في إغناء العقل السياسي العربي - الإسلامي بحدّة منهجية ونقدية تكفل له توسيع أفق الاستمرارية في تشريح الأصول السياسية الاستبدادية التي وسمت التجارب السياسية العربية - الإسلامية في شموليتها؛ وذلك عن طريق تقويض مختلف المنطلقات الفكرية الأيديولوجية التي هدفت إلى إضفاء التّعالى والقداصة على التّمرحل الحداثى والوقائعى الذى أسّس للتاريخ السياسى العربى - الإسلامى. ووفق هذا المنظور، فإن نفى أسطرة التاريخ، وهدم سرديّة عصر الخلافة الذهبى، يلزم عنه، اجتثاث جذور الأسانيد الأيديولوجية التي برّرت - ولا زالت تبرّر - لمعضلة تأليه السياسي وتسييس المتعالي. مما سيفسح الآفاق أمام الفكر العربي المعاصر، لتأسيس منطلقات إعادة تحديث المجال السياسي العربي المعاصر وفق شروط راهنية تتماشى والتقدّم الحضارى والكونى الذى يسمُ النظم السياسية الأوروبية، والتي يمكن إيجاز ركائزها الأساسية في:

76- مارسيل غوشيه: الدين في الديمقراطية مسار العلمنة، ترجمة وتقديم، شفيق محسن، مراجعة، بسام بركة، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت، تشرين الثاني (نوفمبر) 2007، ص 27

الدولة المدنية؛ دولة المؤسسات المبنية لا على أساس تقديس منطق جدلية الشيخ والمريد أو الرّاعي والرّعية، وما إلى ذلك من التّيمات السّوسيو-سياسية التي تستمد شرعيّتها المفهومية وآليّاتها الإجرائية الممارسية من السّياق الإبتستيمي الوسيط، وإنما من خلال تقديس رباط العقد الاجتماعي، ومشاركة المواطن الفعلية في تداول السّلطة السياسية من داخل الدّولة بكلّ حرّية ومسؤولية، على اعتبار أن الحرّية⁷⁷ هي ما يحدّد ماهية وجوده من داخل دولته، التي لا تعني بالنسبة له - باعتباره فاعلا من داخلها - سوى المجال العيني الملموس لتحقيق حرّيته وفاعليته الإبداعية، وهو ما يدل على أن للفكر الرّازقي مجموعة من الدلالات تجتمع فيما بينها، لتؤكد أنه فكر إصلاح، جعل من إعادة بناء وإصلاح المجال السياسي مدخلا أوليًا للشّروع في إصلاح أطر العقل السياسي العربي المعاصر في شموليّتها. لهذا، يمكن اعتبار أنه «لا معنى لإصلاح العقل العربي، أو الفكر العربي المعاصر، ما لم يكن موجها نحو إصلاح المدينة»⁷⁸. وإصلاح أعطاب هذه الأخيرة، يصعب أجرأته مُمارسيًا من داخل المجال السياسي العربي المعاصر، ما لم يتم الانفكاك من إيسار الفلسفات السياسية التقليدية، ومعها مختلف ضروب الكلام والفقه الإسلاميين القائمة على أساس الأنساق الأنطولوجية السياسية المتعالية عن الواقع التّاريخي العيني، التي لم تعمل إلا على إضاعة جهود ملكات العقل السياسي العربي - الإسلامي في التّبرير للهرمية والتّراتبية السياسية والاجتماعية بُغية تَأْيِيدُ نُظُم دولة الخلافة (حارسه الدّين والدنيا). تلك الدّولة التي قامت وفق هيكلية كونية ثابتة، في الوقت الذي كان على تلك الملكات التّفكّرية أن تتعلّق كيفيات إعادة توطين مركزية الإنسان العربي - المسلم من داخل الوجود؛ على اعتبار أنه لا معنى لهذا الأخير، إلا من خلال حضور الإنسان كشخص من داخله؛ لأن الوجود الحق

77- في هذا السياق، صرّح الفيلسوف باروخ سبينوزا بقول مختزل يكاد يلخص من خلاله جوهر مضامين الأطاريح الفكرية التي استندت عليها الفلسفات السياسية التعاقدية الحديثة - مع أخذ الاختلافات القائمة بينها بعين الاعتبار - قائلا: "[إن الغاية القصوى من تأسيس الدولة ليست السيادة، أو إرهاب الناس، أو جعلهم يقعون تحت نير الآخرين، بل هي تحرير الفرد من الخوف بحيث يعيش كل فرد في أمان بقدر الإمكان، أي يحتفظ بقدر المستطاع بحقه الطبيعي في الحياة وفي العمل دون إلحاق الضرر بالغير. وأكرر القول بأن الغاية من تأسيس الدولة ليست تحويل الموجودات العاقلة إلى حيوانات أو آلات صماء، بل إن المقصود منها هو إتاحة الفرصة لأبدانهم وأذهانهم كيما تقوم بوظائفها كاملة في أمان تام، بحيث يتسنى لهم أن يستخدموا عقولهم استخداما حرا دون إشهار لأسلحة الحقد أو الغضب أو الخداع، بحيث يتعاملون معا دون ظلم أو إجحاف، فالحرية إذن هي الغاية الحقيقية من قيام الدولة]".

انظر، سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة وتقديم، حسن حنفي، مراجعة، فؤاد زكريا، مكتبة النافذة، الطبعة الثالثة 2005، الفصل العشرون الموسوم بـ (وفيه نبين أن حرية التفكير والتعبير مكفولة لكل فرد في الدولة الحرة)، ص 446

78- محمد المصباحي: جدلية العقل والمدينة في الفلسفة العربية المعاصرة، منتدى المعارف، الطبعة الأولى، بيروت، 2013، ص 328

تأكيدًا منه على الارتباط العضوي القائم بين إصلاح العقل والمدينة من داخل الفكر العربي المعاصر، كتب الدكتور محمد المصباحي قائلا: "[من هنا نفهم لماذا اهتم المفكرون العرب المعاصرون بفحص العلاقة الإضافية والتقابلية بين العقل والمدينة في مجتمعاتنا، ونفهم لماذا حظي سؤال إصلاح العقل لديهم بالأولوية المطلقة، فهو مفتاح الدولة؛ أي مفتاح الاقتصاد والأخلاق والسياسة. كما نفهم لماذا يعلن المفكرين العرب عزوفهم عن البعد الأنطولوجي للعقل، فالقصد الحقيقي من سؤال العقل كان هو سؤال المدينة، أي سؤال الإنسان بما هو كائن مدني - سياسي، لا بالطبع هذه المرة ولكن بالعقد الاجتماعي. فلم يكن يعنيه البحث عن "ماهية العقل، وإنما البحث عن "أي" عقل يصلح للقيام بالتغيير المنشود في المدينة، أو كيف القيام بالإصلاح الأصغر، إصلاح العقل، حتى يغدو مؤهلا للقيام "بالإصلاح الأكبر"، إصلاح المدينة، المدخل الرسمي في الانخراط في سلك الحداثة، من حيث هي استعارة لاستعادة الإنسان لرشده وحرّيته؟ وبما أن سؤال العقل، في هذه الحيثية، سؤال عملي، فلا يمكن الإجابة عنه، إلا إذا تم البت في سؤال آخر: ما ذا نفعل بالعقل العملي التّراثي المتصل بالشريعة والعقيدة؟ هل نكتفي بترميمه، أم ينبغي الانفصال عنه بحكم استحالة إصلاحه؟ وإذا اتفقنا، على مضض، على ترميمه وإصلاحه؟ فهل نصلح نظامه المعرفي من الداخل أم علينا استبدال نظامه الداخلي المتهالك بنظام إيبستيمولوجي جديد وفعال نستعيره من الخارج، من العقل الحداثي؟ هكذا فبالرغم مما يبدو من أن سؤال المدينة سؤال عرضي، فإنه هو الذي يضفي المعنى على سؤال العقل]".

انظر، المصدر السابق، ص 303

أو الوحيد هو الوجود الإنساني كشخص واعٍ بحريته ومسؤوليته وأدواره التاريخية، وليس وجوداً شيئاً مستنبأً بالأيديولوجيا الجبرية المنطلقة من سياقٍ إبستيمي وسيط يجسد التّعالّي السياسي من خلال سنّه لمبادئ من قبيل: «سلطان غشوم خيرٌ من فتنة تدوم»⁷⁹، و«من خرج من السلطان شبراً واحداً مات ميتة جاهلية»⁸⁰!. بموجب هذا، يظل مفهوم الحداثة السياسية العربية المعاصرة مفهوماً موضوعاً بين قوسين؛ مادام العقل السياسي العربي - الإسلامي المعاصر، عقلٌ أشكل عليه إحداث قطيعة إبستمولوجية مع عائق تأليه السياسي وتسييس المتعالي، ذلك العائق الذي فطن إليه المشروع الفكري الرّازقي فجعل من متنه «الإسلام وأصول الحكم» متناً يُعنى بإعادة استقراء السّياقات التاريخية لانباء التجارب السياسية في الإسلام المبكر بكيفية واقعية، فكان من أفضل ما توصّل إليه: تحييد الدّين عن التوظيف السياسي، وبالتالي بيانه لتهاافت مقدّمات تيارات الإسلام السياسي بمختلف توجّهاتها الفكرية وخلفياتها الأيديولوجية، تلك التيارات التي اعتبرت أن (الإسلام دين ودولة)، وأن تأسيس (دولة الخلافة على منهاج النبوة) يُعدّ مسألة حتمية، ومنتهى نهائي للتمرحل التاريخي العربي - الإسلامي في شموليته.

خاتمة:

منتهى القول، إن تشريح مختلف إفرزات السّياقات التاريخية المعقدة التي أدت إلى تشكيل المعالم الكبرى (لدولة الخلافة)، علاوة على المقاربة الواقعية للسلطة السياسية في الإسلام، ناهيك عن تجاوز معضلة أسطورة التاريخ السياسي العربي - الإسلامي، والتعالي بالشخص المؤسّسة له؛ قد مكّن علي عبد الرّازق من إحداث قطيعة إبستمولوجية مع البراديعم الدّيني المُسيّس والمنغلق على ذاته، الذي وجّه وأرشد العقل السياسي العربي - الإسلامي، وهو في إطار التفكير في الأبعاد العلائقية القائمة بين الدّين والسياسة؛ وذلك من خلال بيان افتقار منظومة الخلافة السياسية للشرعية الدّينية أولاً، عن طريق تأكيده أنها لا تعدو أن تكون خططا سياسية صرفة لا شأن للدّين بها، ثم إبرازه ثانياً، أن مزج الدّين بالسياسة، لم يكرّس سوى تأبيد الأنظمة الشمولية التي أذلت كينونة الرّعايا، وشوّهت الأبعاد الروحية للدّين الإسلامي؛ حيث حوّلت من دين يقوم في جوهره على تحرير المتدّين من مختلف طبائع الاستبداد، إلى دين تختزل أدواره ووظائفه في تأسيس علاقات قائمة على أساس خوف وطاعة السيّد (ال خليفة ظل الله في الأرض).

79- أولريك هارمان: سلطان غشوم خيرٌ من فتنة تدوم: نظرات مقارنة في الفكرين السياسيين الوسيطيين الإسلامي الأوروبي، مقال وارد ضمن، مجلة الاجتهاد، مجلة متخصصة تُعنى بقضايا الدّين والمجتمع والتجديد العربي الإسلامي، العدد الثالث عشر، السنة الرابعة، خريف العام 1991 م - 1412 هـ، ص ص 95 - 102

80- أبو بكر محمد بن الوليد الطرطوشي: سراج الملوك، تحقيق، جعفر البنياتي، لندن، رياض الريس للكتاب والنشر، [د. ط.]، 1990، ص 344

بموجب ما سلف، فإن الحفر في آليات الحكم في الإسلام المبكر، قد مكّن علي عبد الرّازق، من تقويض مقولة (الإسلام دين ودولة)، وبالتالي بيان تهافت مشروع الإسلام السياسي القائم على أساس سرديّة مثاليّة كبرى؛ تقوم على اعتبار أن إقامة (دولة الخلافة على منهاج النّبوة)، يعد بمثابة الخلاص المطلق للاجتماع العربي - الإسلامي، من مختلف الأزمات السياسية والحضارية التي يعاني منها. وعليه، يمكن القول، إن نص «الإسلام وأصول الحكم»، يعد من بين أهم النصوص التي تكفلت بمهمات إعادة استقراء الأسس التاريخيّة والدينيّة للتجربة السياسيّة العربيّة - الإسلاميّة، وذلك من خلال رصده الجدي للأصول التي قامت على أساساتها فلسفة الحكم في الإسلام المبكر؛ الشيء الذي سمح بتأسيس أولى المحاولات الفكرية الرّامية إلى تحديث وعلمنة الممارسة السياسيّة من داخل المجال السياسي العربي - الإسلامي المعاصر؛ وذلك من مدخل أولي يقوم على اختزال تاريخيّة الإسلام المبكر في حاصل مؤداه: أن الإسلام رسالة لا حكم ودين لا دولة.

قائمة المصادر والمراجع

1 - المصادر:

- القرآن الكريم
- أبي محمد عبد الملك بن هشام المعافري: **السيرة النبوية لابن هشام**، المجلد الأول، تقديم ومراجعة، صدقي جميل العطار، تحقيق وتعليق، سعيد محمد اللحام، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع 1433 - 1434 هـ - 2012 م.
- أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري: **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، قدّم له وكتب حواشيه، نعيم زرزور، الجزء الأول، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، [د. ط.]، 1430 هـ - 2009 م.
- أبو الأعلى المودودي: **الخلافة والملك**، تعريب، أحمد إدريس، دار القلم- الكويت، الطبعة الأولى 1398 هـ - 1978 م.
- أبو بكر محمد بن الوليد الطرطوشي: **سراج الملوك**، تحقيق، جعفر البياتي، لندن، رياض الريس للكتب والنشر، [د. ط.]، 1990
- أرسطو: **في السياسة**، نقله من الأصل اليوناني إلى العربية وقدّم له وعلّق عليه الأب أوغستينس برباره البولسي، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع (1969)، الطبعة الثانية 1980
- تشارلز تايلر: **المتخيلات الاجتماعية الحديثة**، ترجمة، الحارث النبهان، مراجعة، ثائر ذيب، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، بيروت، آذار / مارس، [د. ط.]، 2015
- توماس س. كون: **بُنية الثورات العلمية**، ترجمة حيدر حاج اسماعيل، مراجعة محمد دبس، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت، أيلول (سبتمبر) 2007
- عبد الرحمان بن محمد بن خلدون: **مقدمة بن خلدون**، وهي الجزء الأول من كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر ...، بتحقيق المستشرق الفرنسي أ. م. كاترمير، عن طبعة باريس سنة 1858، المجلد الأول، مكتبة لبنان - بيروت 1996
- عبد الرحمان بن محمد بن خلدون: **مقدمة بن خلدون**، وهي الجزء الأول من كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر ...، بتحقيق المستشرق الفرنسي أ. م. كاترمير، عن طبعة باريس سنة 1858، المجلد الثاني، مكتبة لبنان - بيروت 1996
- علي عبد الرازق: **الإسلام وأصول الحكم**، دراسة ووثائق بقلم محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية 1988
- علي عبد الرازق: **الإجماع في الشريعة الإسلامية**، الناشر، دار الفكر العربي، [د. ط.]، [د. ت.]
- ميشيل فوكو: **جينالوجيا المعرفة**، ترجمة، أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، الطبعة الثانية 2008
- مارسيل غوشيه: **الدين في الديمقراطية مسار العلمنة**، ترجمة وتقديم، شفيق محسن، مراجعة، بسام بركة، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت، تشرين الثاني (نوفمبر) 2007

- محمد رشيد رضا: **الخلافة أو الإمامة العظمى**؛ وارد ضمن كتاب، وجيه كوثراني: الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبان الثورة الكمالية في تركيا رشيد رضا - علي عبد الرزاق - عبد الرحمان الشهبندر، دار الطليعة - بيروت، الطبعة الأولى حزيران (يونيو) 1996
- سبينوزا: **رسالة في اللاهوت والسياسة**، ترجمة وتقديم، حسن حنفي، مراجعة، فؤاد زكريا، مكتبة النافذة، الطبعة الثالثة 2005

2 - المراجع:

- أدونيس: **الثابت والمتحول بحث في الإبداع والاتباع عند العرب**، الجزء الأول - الأصول، دار الساقي، الطبعة العاشرة، 2011
- المستشار محمد سعيد العشماوي: **الإسلام السياسي**، سينا للنشر، [د. ط.]، [د. ت.]
- برهان غليون: **نقد السياسة: الدولة والدين**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، الطبعة الرابعة، 2007
- حسن حنفي: **التراث والتجديد (1) موقفنا من التراث القديم، من العقيدة إلى الثورة، (5) التاريخ المتعين (الإيمان والعمل والإمامة)**، الناشر، دار التنوير للطباعة والنشر - المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 1988
- عبد الرحمان الكواكبي: **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**، تحقيق وتقديم، محمد عمار، دار الشروق، الطبعة الثانية 2009
- علي أميل: **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، الطبعة الثانية 2005
- عبد المجيد الصغير: **المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة**، رؤية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 2010
- عبد الإله بلقزيز: **العرب والحداثة دراسة في مقالات الحداثيين**، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى بيروت، شباط / فبراير 2007
- عبد الإله بلقزيز: **تكوين المجال السياسي الإسلامي النبوة والسياسة**، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، كانون الأول / ديسمبر 2005
- عبد الله العروي: **الإيديولوجيا العربية المعاصرة**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، الطبعة الرابعة 2011
- طه حسين: **الفتنة الكبرى (1) عثمان**، دار المعارف - القاهرة، الطبعة الخامسة عشرة 2009
- طيب تيزيني: **مشروع رؤية جديدة للفكر العربي من بواكيره حتى المرحلة المعاصرة، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة**، الجزء الخامس، دار الينابيع للطباعة والنشر والتوزيع 1997
- نصر حامد أبو زيد: **الخطاب والتأويل**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، الطبعة الثانية 2005

- محمد عابد الجابري: نقد العقل العربي (3) العقل السياسي العربي محدثاته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثامنة، بيروت أيلول / سبتمبر 2011
- محمد المصباحي: جدلية العقل والمدينة في الفلسفة العربية المعاصرة، منتدى المعارف، الطبعة الأولى، بيروت، 2013
- محمد الناجي: العبد والرعية العبودية والسلطة والدين في العالم العربي، توطئة ريجيس دوبري، ترجمة، مصطفى النحال، المكتبة الوطنية للترجمة إلى العربية، [د. ط.]، يناير 2009
- محمد سعيد العشماوي: الخلافة الإسلامية، سينا للنشر، الطبعة الثانية 1992
- محمد أركون: العلمنة والدين، الإسلام المسيحية الغرب، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، الطبعة الثالثة 1996
- محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة وتعليق، هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر - بيروت، الطبعة الثانية آذار (مارس) 2005
- محمد أركون: تحرير الوعي الإسلامي نحو الخروج من السياجات الدوغمانية المغلقة، ترجمة وتقديم، هاشم صالح، دار الطليعة - بيروت، الطبعة الأولى نيسان (إبريل) 2011
- محمد عمارة: الإسلام وفلسفة الحكم، دار الشروق، الطبعة الثالثة 2009
- محمد سليم العوا: في النظام السياسي للدولة الإسلامية، دار الشروق، الطبعة العاشرة 2012
- محمود اسماعيل: سوسيولوجيا الفكر الإسلامي محاولة تنظيم، الجزء الأول طور التكوين، الشركة الجديدة دار الثقافة - الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1400 - 1980
- وجيه كوثراني: الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبان الثورة الكمالية في تركيا رشيد رضا - علي عبد الرازق - عبد الرحمان الشهبندر، دراسة ونصوص، دار الطليعة - بيروت، الطبعة الأولى حزيران (يونيو) 1996
- هادي العلوي: الأعمال الكاملة (2) الاغتيال السياسي في الإسلام، الناشر، دار المدى للثقافة والنشر، الطبعة الخامسة 2008
- هادي العلوي: فصول من تاريخ الإسلام السياسي، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، نيقوسيا - قبرص، الطبعة الثانية 1999
- هشام جعيط: الفتنة جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، ترجمة، خليل أحمد خليل بمراجعة المؤلف، دار الطليعة للطباعة والنشر - بيروت - لبنان، الطبعة السادسة، آذار (مارس) 2008
- هشام جعيط: في السيرة النبوية - 1 - الوحي والقرآن والنبوة، دار الطليعة للطباعة والنشر - بيروت - لبنان، الطبعة الثانية أيار (مايو) 2000
- 3 - المعاجم الفلسفية باللغة العربية:**
- جميل صليبا: المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والانجليزية واللاتينية، الجزء الأول، دار الكتاب اللبناني، بيروت - لبنان، 1982

- جميل صليبا: المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والانجليزية واللاتينية، الجزء الثاني، دار الكتاب اللبناني، بيروت - لبنان، 1982

4 - مقالات ودوريات:

- أولريك هارمان: سلطان غشوم خير من فتنة تدوم: نظرات مقارنة في الفكرين السياسيين الوسيطيين الإسلامي الأوروبي، مقال وارد ضمن، مجلة الاجتهاد، مجلة متخصصة تعنى بقضايا الدين والمجتمع والتجديد العربي الإسلامي، العدد الثالث عشر، السنة الرابعة، خريف العام 1991 م - 1412 هـ.

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود

Mominoun Without Borders

للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط - أكادال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com