

الخلافة في المخيال السياسي الإسلامي وأزمة التأصيل



محمد عبده أبو العلا
باحث مصري

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

الملخص التنفيذي:

مقولة «الخلافة الإسلامية» هي المقولة المفتاحيّة المركزيّة في الفقه السّياسيّ الإسلاميّ التّراثيّ، وأيضا في الخطاب الإسلاميّ السّياسيّ المعاصر. لقد قُتلت هذه المقولة بحثا، وأثارت حولها جدلا واسعا بين مؤيدين لها بقوة ومعارضين لها بالقوّة نفسها. على الرغم من هذا الجدل وذلك الانقسام، ينطلق المؤيّدون والمعارضون لنظام الخلافة من فكرة مشتركة مفادها أنّ الخلافة كان لها وجود تاريخي في صدر الإسلام. فالطرفان، إذن، يُسلّمان بالوجود التّاريخيّ للخلافة في الماضي، لكن الطّرف المؤيّد يرى وجوب استعادة هذا الوجود من جديد، بينما يرى الطّرف المعارض استحالة استعادة هذا الوجود من جديد، نظرا لاختلاف الشّروط التّاريخيّة التي أنتجته، وهو ما يعني عدم وجوب استعادة الخلافة (سواء شرعا أو عقلا).

على خلاف كلا الفريقين، فإننا لا نسلم بفكرة الوجود التّاريخيّ للخلافة تسليما مطلقا، حيث نرى ضرورة وضع هذه الفكرة تحت مجهر النّقد والتّحليل التّاريخيين. وعليه، تتمثّل الأسئلة الرئيسيّة التي نحاول الإجابة عنها خلال هذه الدراسة فيما يلي: هل نظام الخلافة تجربة تاريخيّة مرّ بها المسلمون فعلا في صدر الإسلام؟ وهل هذه التّجربة كانت فعلا واجبة شرعا، ما يجعل استعادتها الآن واجبا دينيّاً على المسلمين يأتّمون بتركه؟ هل كان الصّحابة، الذين تعاقبوا على الحكم بعد وفاة النّبيّ (ص)، يتصرّفون في شؤون البلاد والعباد بالأصالة عن أنفسهم أم نيابة عن النّبيّ؟ وإذا كان بعضهم يزعم أنهم قد تصرّفوا نيابة عن النّبي، فما هي الأدلة الشّرعيّة التي تدعم هذا الزّعم؟

على ضوء هذه الأسئلة، سوف تنقسم الدراسة إلى ثلاثة محاور تتمثّل فيما يلي:

- أزمة التّأصيل الشّرعيّ لمفهوم الخلافة

الشّريعة الإسلاميّة والتّشريعات الوضعيّة بين الوصل والفصل

- الأسس المدنيّة للدولة النّبويّة

أولاً: أزمة التّأصيل الشّرعي لمفهوم الخلافة

تتمثّل الخلافة، كما أنتجها المخيال الإسلاميّ التقليديّ، في النّمودج الأمثل للحكم في الإسلام. إنّها الدّولة الإسلاميّة التي تمثّل الامتداد الطّبيعيّ لدولة المدينة، التي أقامها النّبّي (ص) في المدينة المنوّرة بعد الهجرة مباشرة، ويتّضح ذلك من خلال تعريف ابن خلدون للخلافة بأنّها «نيابة عن صاحب الشّريعة في حفظ الدّين وسياسة الدّنيا به»⁽¹⁾.

يميّز ابن خلدون بين ثلاثة أنواع من المُلْك أو الحكم تتمثّل فيما يلي⁽²⁾:

1- المُلْك الطّبيعيّ:

وهو الحكم الذي يركّز على التّغلب والقهر، حيث تكون أحكام صاحبه في الغالب جائزة عن الحقّ مجحفة بمن تحت يده من الخلق في أحوال دنياهم لحمله إياهم في الغالب على ما ليس في طوقهم من أغراضه وشهواته.

2- المُلْك السّياسيّ:

وهو الحكم الذي يركّز على ما أطلق عليه ابن خلدون «السّياسة العقليّة»؛ أي تلك القوانين السّياسيّة المفروضة من العقلاء وأكابر الدّولة وبصرائها، والتي بمقتضاها يتم حمل الكافة على مقتضى النّظر العقليّ في جلب المصالح الدّنيويّة ودفع المضار.

3- الخلافة:

وهي الحكم الذي يركّز على ما أطلق عليه ابن خلدون «السّياسة الدّينيّة»، تلك السّياسة المفروضة من الله، والتي بمقتضاها يتم حمل الكافة على الأحكام الشّرعيّة في أحوال دنياهم وآخرتهم؛ فالله هو الأعلّم بمصالح الكافة الأخرويّة، ومن ثمّ مصالحهم الدّنيويّة، إذ تعود المصالح الدّنيويّة في الأساس إلى المصالح الأخرويّة. وكان هذا الحكم، كما يذهب ابن خلدون، لأهل الشّريعة، وهم الأنبياء ومن قام مقامهم، وهم الخلفاء.

إذن الخلافة، بحسب ابن خلدون، كانت للنّبّي (ص)، ثم بعد ذلك لمن قاموا مقامه في أمته (الخلفاء الرّاشدون). والقائم بالخلافة يُسمّى «خليفة وإماماً؛ فأما تسميته إماماً فتشبيهاً بإمام الصّلاة في اتّباعه والاقتداء به؛ ولهذا يقال الإمامة الكبرى. وأما تسميته خليفة، فلكونه يخلف النّبّي في أمته، فيقال: «خليفة»

1- عبد الرحمن بن خلدون، المقدّمة، المطبعة البهيّة المصريّة، بدون تاريخ، ص 134

2- انظر المصدر نفسه، ص 133-134

بإطلاق و«خليفة رسول الله». واختلف في تسميته «خليفة الله»، فأجازه بعضهم اقتباساً من الخلافة العامة التي للأدبيين في قوله تعالى: (إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً) [البقرة: 30]، وقوله تعالى: (جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ) [الأنعام: 165]، وَمَنَعَ الْجُمْهُورُ منه؛ لأن معنى الآية ليس عليه. وقد نهى أبو بكر عنه لما دُعِيَ به، وقال: «لست خليفة الله، ولكني خليفة رسول الله (ص)»؛ ولأن الاستخلاف، إنما هو في حق الغائب وأما الحاضر فلا»⁽³⁾.

وفيما يتعلق بمسألة الوجوب الشرعي لنصب الخليفة، فقد انقسمت الفرق الإسلامية إلى ثلاثة آراء تتمثل، كما عرضها ابن خلدون في مقدمته الشهيرة، فيما يلي:

الرأي الأول:

نصب الإمام واجب قد عُرف وجوبه في الشرع بإجماع الصحابة والتابعين؛ لأن أصحاب رسول الله (ص) عند وفاته بادروا إلى بيعة أبي بكر رضي الله عنه وتسليم النظر إليه في أمورهم، وكذا في كل عصر من بعد ذلك، ولم يُترك الناس فوضى في عصر من الأعصار. واستقر ذلك إجماعاً دالاً على وجوب نصب الإمام [شرعاً]⁽⁴⁾.

الرأي الثاني:

وقد ذهب بعض الناس إلى أن مُدْرِكَ وجوبه العقل، وأن الإجماع الذي وقع، إنما هو قضاء بحكم العقل فيه. قالوا: وإنما وجب بالعقل لضرورة الاجتماع للبشر، واستحالة حياتهم ووجودهم منفردين، ومن ضرورة الاجتماع التنازع لازدحام الأغراض. فما لم يكن الحاكم الوازع، أفضى ذلك إلى الهرج المؤذن بهلاك البشر وانقطاعهم.⁽⁵⁾

الرأي الثالث:

شدَّ بعض الناس، فقال بعدم وجوب هذا النصب رأساً، لا بالعقل ولا بالشرع، منهم الأصم من المعتزلة وبعض الخوارج وغيرهم. والواجب عند هؤلاء، إنما هو إمضاء [أي تنفيذ] أحكام الشرع؛ فإذا تواطأت الأمة على العدل وتنفيذ أحكام الله تعالى، لم يُحتجَّ إلى إمام ولا يجب نصبه.⁽⁶⁾

3- المصدر نفسه، ص 134

4- المصدر نفسه، ص 134-135

5- المصدر نفسه، ص 135

6- المصدر نفسه، ص 135

يتفق أهل السنة والشيعة على أن نصب الإمام واجب شرعا، لكنهما، بحسب الشهورستاني، يختلفان في المقصد الشرعي لهذا الوجوب. يقول الشهورستاني موضحا هذا الاختلاف: «الاختلاف في الإمامة على وجهين، أحدهما: القول بأن الإمامة تثبت بالاتفاق والاختيار [وهو رأي أهل السنة]، والثاني: القول بأن الإمامة تثبت بالنص والتعيين [وهو رأي الشيعة]»⁽⁷⁾.

في الواقع، هذا التمييز الذي يقيمه الشهورستاني بين أهل السنة والشيعة حول مسألة الوجوب الشرعي للإمامة هو تمييز معيب للغاية؛ لأن بعض أهل السنة يزعمون أن الإمامة تثبت أيضا بالنص والتعيين، وليس بالاتفاق والاختيار (أي بالإجماع) فقط. والآن سوف نتطرق إلى أهم النصوص الذي اعتمدها أئمة كل فريق في محاولة تثبيت الإمامة شرعا.

من أشهر هذه النصوص وأكثرها اعتمادا عند الشيعة ما يُسمى بـ«حديث الغدير» أو «خطبة الغدير»، التي ألقاها النبي (ص) في مكان يُدعى «غدير خم»، وهو في طريق عودته من مكة إلى المدينة بعد «حجة الوداع» سنة 10 هـ، حيث قال فيها النبي -كما هو مذكور في مصادر الشيعة وأهل السنة أيضا- على مسمع جموع غفيرة من المسلمين، الذين حجوا مع النبي في هذا العام؛ وذلك بعد أن أخذ بيد علي ورفعها على مرأى الجميع: «ألسن أولى بالمؤمنين من أنفسهم وأزواجي أمهاتهم؟!» قالوا: «بلى يا رسول الله». قال: «مَنْ كُنْتُ مولاه فعلي مولاه. اللهم والِ مَنْ والاه، وعادِ مَنْ عاداه، وأحبَّ مَنْ أحبَّه، وأبغضِ مَنْ أبغضه، وانصر مَنْ نصره، واخذل مَنْ خذله، وأدر الحق حيثما دار».

أما بالنسبة إلى أهل السنة، فقد ذهب بعض أئمتهم إلى أن النبي (ص) قد نصَّ نصا خفيا على استخلاف أبي بكر بعده على أمور الناس، وذلك عندما أمر «[النبي] الصحابة، أثناء مرضه الأخير، أن يصلُّوا جماعة وأن يكون أبو بكر إمامهم في صلاتهم هذه. فقالوا إن الإمامة في الصلاة هي الإمامة الصغرى، وإن ذلك يوحى بإسناد النبي الإمامة الكبرى إلى أبي بكر»⁽⁸⁾. وذهب بعضهم الآخر، إلى أن النبي قد نصَّ نصا جليا على استخلاف أبي بكر. من هؤلاء ابن حزم الظاهري الذي يقول: «إن الرواية قد صحَّت بأن امرأة [أتت النبي تسأله شيئا، فأمرها أن ترجع إليه مرة أخرى] قالت: يا رسول الله، أرايت إن رجعت ولم أجذك؟ كأنها تريد [= تقصد] الموت [= موت النبي]. قال: فأتِ أبا بكر. وهذا نصُّ جليُّ على استخلاف أبي بكر. وأيضا، فإن الخبر قد جاء من الطرق الثابتة أن رسول الله (ص) قال لعائشة رضي الله عنها في مرضه الذي توفي فيه عليه السلام: لقد هممتُ أن أبعث إلى أبيك وأخيك فأكتب كتابا وأعهد عهدا لكيلا يقول قائل: أنا أحقُّ أو

7- أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهورستاني، الملل والأحِل، صحَّحه وعلَّق عليه: أحمد فهمي محمد، بيروت- لبنان: دار الكتب العلمية، ط2، 1992، ص 17

8- حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية - الإسلامية، بيروت - لبنان: دار الفارابي، ط2، مج1، 2008، ص 438

يتمنّى متمنّى، ويأبى الله والمؤمنون إلاّ أبا بكر. ورؤي أيضا: ويأبى الله والنبيون إلاّ أبا بكر. فهذا نصّ جلّيّ على استخلافه عليه الصلاة والسلام أبا بكر على ولاية الأمّة بعده»⁽⁹⁾.

مما سبق، نجد أن أهل السّنة والشّيعه على حدّ سواء، قد حاولوا إثبات الإمامة نصّا، لكن الاختلاف بينهم كان -ولا يزال- حول مَنْ هو الأحق بالإمامة الكبرى والأولى بها بعد وفاة النّبيّ (ص): هل هو أبو بكر الصّديق أم عليّ بن أبي طالب؟

هذا فيما يتعلّق بالاحتجاج بـ «النّص» في مسألة الإمامة ووجوبها؛ فرغم أنّ الاحتجاج كان بنصوص دينيّة، إلاّ أنّ المسلمين انقسموا مبكرا حول هذه المسألة إلى سنّة وشيعه، حتّى أهل السّنة أنفسهم لم يتفقوا تماما على دلالة النّصوص التي اعتمدها في تثبيت خلافة أبي بكر، حيث ذهب بعضهم إلى أنّ النّبيّ قد نصّ على ذلك نصّا خفيّا، في حين ذهب بعضهم الآخر إلى أنه قد نصّ على ذلك نصّا خفيّا.

أما فيما يتعلّق بالإجماع؛ أي إجماع الصّحابة، فإنّ أهل السّنة -على خلاف الشّيعه- يرون أن الصّحابة قد أجمعوا على تقديم أبي بكر في الخلافة، ثم بايعوه جميعا طائعين دون أن يتخلّف منهم أحد. وهكذا يعتمد أهل السّنة على «الإجماع»، جنبا إلى جنب مع «النّص»، في محاولة إثبات وجوب خلافة أبي بكر شرعا. فإجماع الصّحابة على خلافة أبي بكر يمثّل أهميّة مركزيّة في الفكر السّياسيّ السّنيّ. فنصب الإمام، بحسب نظريّة الخلافة السّنيّة، واجب قد عُرِفَ وجوبه في الشّرع بإجماع الصّحابة -بمجرد علمهم بوفاة النّبيّ (ص)- على بيعة أبي بكر خليفة للمسلمين؛ فاستقرّ ذلك إجماعا على وجوب نصب الإمام في كل عصر من بعد ذلك. لكن هنا يُثار سؤال في غاية الأهميّة: هل تحقّق الإجماع على بيعة أبي بكر فعلا؟

للإجابة عن هذا السؤال، لابدّ من العودة إلى وقائع اجتماع سقيفة بني ساعدة، ذلك الاجتماع الذي أسفر عن انعقاد الإمامة الكبرى لأبي بكر الصّديق.

في الواقع، شهد هذا الاجتماع خلافا حادّا بين المهاجرين والأنصار. ولم يقف هذا الخلاف عند حدّ الجدل العنيف والتراشق بالألفاظ، بل وصل الأمر إلى حدّ تبادل التهديدات بين الطرفين بسلّ السيوف؛ وهو ما كاد يقع فعلا حينذاك لولا انقسام الأنصار حول سعد بن عبادة (مرشّح الأنصار)، حيث انحاز الأوس إلى أبي بكر الصّديق (مرشّح المهاجرين) نكاية في الخزرج بسبب التنافس القَبليّ بينهما. فضلا عن ذلك، فإنّ عددا من كبار الصّحابة لم يحضر اجتماع السقيفة، وبذلك تخلّف بعض الصّحابة عن بيعة أبي بكر في هذا الاجتماع؛ من بينهم، على سبيل المثال: عليّ بن أبي طالب، والزُّبير بن العوّم، وعمّار بن ياسر، وسلمان الفارسي، وأبو ذر الغفاري. لقد كانت الإمامة بداية لتفتّيت وحدة المسلمين وخوضهم غمار الحروب بعضهم ضد بعض منذ

9- ابن حزم الظاهري الأندلسي، الفصل في الملل والأهواء والنحل، القاهرة: مكتبة السلام العالمية، ج4، بدون تاريخ، ص 88، وبهامشه الملل والنحل للشهرستاني.

صدر الإسلام. وهذا ما أكده الشّهريستاني قائلا: «أعظم خلاف بين الأئمة خلاف الإمامة، إذ ما سلّ سيف في الإسلام على قاعدة دينيّة مثل ما سلّ على الإمامة في كل زمان»⁽¹⁰⁾.

إنّ الحقيقة التاريخيّة التي لا مفرّ منها، كما تشهد على ذلك المدونات الإسلاميّة القديمة والحديثة، أنّ التجربة الإسلاميّة في الحكم على مدار تاريخها لم تشهد إجماعا على حاكم من الحكّام المسلمين، حتّى على أبي بكر نفسه كما أشرنا للتو. كذلك الحال بالنسبة إلى عمر، فعندما عهد أبو بكر إليه بالخلافة وقت الوفاة، أبدى النّاس، بمن فيهم كبار الصّحابة، تخوّفهم من شدّة عمر وغلظته. حتّى الستة الذين عينهم عمر لاختيار خليفة من بينهم بعد وفاته، فعلى الرغم من أنهم ستة فقط، ورغم أنهم من خيرة الصّحابة، فإنهم لم يجتمعوا على واحد من بينهم، حيث كان اختيار عثمان بن عفان بالأغلبية وليس بالإجماع. وبعد تنصيب عثمان، اختلف النّاس في أواخر عهده «حول مأخذ أخذوها عليه؛ وهو الخلاف الذي تطوّر إلى ثورة دموية ذهب ضحيّتها عثمان نفسه؛ ثم اختلف طلحة والزّبير وعائشة مع علي بن أبي طالب وخروجهم عليه، والحرب بينه وبينهم؛ ثم الخلاف بين عليّ ومعاوية والحرب بينهما وحروب عليّ مع الخوارج»⁽¹¹⁾.

إذن لم يوجد وعي سياسيّ إسلاميّ مشترك، سواء فيما يتعلّق بالسند الشرعيّ للخلافة (هل يتمثّل هذا السند في النّص أم الإجماع أم النّص والإجماع معا؟) أو بالطريقة التي يتعيّن بها اختيار الخليفة. ليس هذا فحسب، حيث غاب هذا الوعي حتّى فيما يتعلّق بالشروط التي ينبغي توافرها في الخليفة.

نعم، لقد اشترطت الأغليّة في العصور الإسلاميّة الأولى أن يكون الخليفة من قريش، ولكن هذا الشرط قد نُوزع فيه من طرف فرق أخرى؛ لأنّه لا يستند إلى أساس شرعيّ⁽¹²⁾.

على خلاف معظم فقهاء وأئمة أهل السّنة، يذهب الخوارج وغالبية المعتزلة إلى أنّ الإمامة حقّ لكل مسلم متى كان عادلا، حرّا كان أم عبدا، قرشيّا كان أم غير قرشيّ.

لكن أئمة أهل السّنة يبرّرون دفاعهم عن شرط القرشيّة بحديث «الأئمة من قريش». على سبيل المثال يقول الماورديّ: «وأما أهل الإمامة، فالشّروط المُعتبرة فيهم سبعة [من بينها]: النّسب، وهو أن يكون من قريش، لورود النّص فيه وانعقاد الإجماع عليه، ولا اعتبار بضرار [ابن عمرو المعتزلي] حين شدّ فجوزها في جميع النّاس؛ لأنّ أبا بكر الصّدّيق رضي الله عنه احتجّ يوم السّقيفة على الأنصار في دفعهم عن الخلافة لمّا بايعوا سعد بن عبادة عليها بقول النّبيّ (ص): «الأئمة من قريش»؛ فأقلّعوا عن التّفرد بها ورجعوا عن

10- الشّهريستاني، الملل والأهل، ص 13

11- محمد عابد الجابري، الدّين والدّولة وتطبيق الشّريعة، بيروت - لبنان: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط1، 1996، ص 22

12- المرجع نفسه، ص 69

المشاركة فيها حين قالوا: منّا أمير ومنكم أمير، تسليماً لروايته وتصديقاً لخبره، ورضوا بقوله: نحن الأمراء وأنتم الوزراء، وقال النبي (ص): **«قَدِّمُوا قَرِيشًا وَلَا تَقَدِّمُوا هَا»**»⁽¹³⁾.

بالنسبة إلى احتجاج أبي بكر بحديث «الأئمة من قريش» في اجتماع السقيفة، يرى محمد عابد الجابري أنّ هذه الواقعة، التي ذكرها الماوردي، هي مجرد زعم لا تشهد بصحته المصادر التاريخية، بل تكذبه. ومن هذه المصادر التي يستشهد بها الجابري كتاب يحمل اسم كتاب الماوردي نفسه، وهو كتاب «الأحكام السلطانية» للقاضي أبي يعلى الحنبلي، حيث لم يذكر أبو يعلى الحنبلي في هذا الكتاب حديث «الأئمة من قريش» في تقريره لشروط «القرشية»، وإنما اكتفى بنقل قول أحمد بن حنبل في رواية منها: «لا يكون من غير قريش خليفة». أما ابن خلدون، فقد ذكر الحديث في «المقدمة»، ولكن في عبارات يبدو منها بوضوح أنها منقولة عن الماوردي.⁽¹⁴⁾

بحسب الجابري، إنّ أبا بكر وعمر لم يحتجاً في الغالب بهذا الحديث، وإنما اكتفيا بالتأكيد على مكانة قريش بين العرب، وأنّ العرب لن تقبل أن يسود عليها غير قرشي. ويدلّ الجابري على وجهة نظره بأن حديث «الأئمة من قريش» قد ذكره البخاري مروياً عن معاوية بن أبي سفيان في سياق ردّه؛ أي ردّ معاوية (وهو خليفة)، على شخص يتحدّث عن تحوّل الملك إلى اليمنيين. فهذا الحديث في هذا السياق، يفتح باب الطعن في صحته، ولا سيّما أنّ هذا الحديث يتعارض مع أحاديث أخرى رواها البخاري نفسه، من بينها على سبيل المثال حديث يقول فيه النبي (ص): «اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة»، وحديث آخر يقول فيه: «يُهْلِكُ النَّاسَ هَذَا الْحَيُّ مِنْ قَرِيشٍ». قالوا: فماذا تأمرنا؟ قال: لو أنّ الناس اعتزلوهم». بوجه عام، كما يذهب الجابري، إنّ الأحاديث التي تتعرّض لقضايا سياسية قد شابها الوضع بدرجة كبيرة؛ فمعاوية وغيره من الأمويين وخصومهم قد رواوا أحاديث سياسية، لا يمكن أن تكون صحيحة لتناقضها بعضها مع بعض.⁽¹⁵⁾

إذا تأملنا هذه الاختلافات، أو بالأحرى الخلافات، بين الجيل الأوّل من المسلمين حول الإمامة، سنجد أنّ أصل أو منشأ الخلاف هو خُلُوّ القرآن الكريم من أيّة نصوص «تقطع بشكل النظام السياسي، أو بطبيعته، أو بالعلاقات فيه بين الحكّام والمحكومين»⁽¹⁶⁾. إذن مشكلة الإمامة هي في الأساس مشكلة سياسية، وليست دينية. لذا كانت معالجة الصحابة لهذه المشكلة معالجة سياسية محضة تركز على منطق «القوة» أو «الغلبة»، وهو

13- أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري الماوردي، الأحكام السلطانية، تحقيق: أحمد جاد، القاهرة: دار الحديث، 2006، ص ص 19-20.

14- انظر محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي.. محدّداته وتجليّاته، بيروت - لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، ط4، 2000، ص 135، الهامش (20).

15- انظر محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص ص 135-136.

16- عبد الإله بلقزيز، الإسلام والسياسة: دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي، الدار البيضاء - المغرب: المركز الثقافي العربي، ط1، 2001، ص 36.

ما حدث في اجتماع السقيفة ذاته. فـ«الغلبة»، بحسب ابن تيمية وابن خلدون، كانت هي العامل الحاسم في تثبيت الإمامة؛ لأن بها يتم دفع التنازع وسوق الناس إلى ما يُراد منهم.

يقول ابن تيمية في هذا الصدد: «الإمامة عندهم [= أهل السنة] تثبت بموافقة أهل الشوكة عليها، ولا يصير الرجل إماما حتى يوافقه أهل الشوكة الذين يحصل بطاعتهم له مقصود الإمامة».⁽¹⁷⁾

ويقول ابن خلدون أيضا: «إنما الملك على الحقيقة لمن يستعبد الرعية ويجبي الأموال ويبعث البعوث ويحمي الثغور ولا تكون فوق يده يد قاهرة؛ وهذا معنى الملك وحقيقته في المشهور. فمن قصرت به عصبية عن بعضها، مثل حماية الثغور أو جباية الأموال أو بعث البعوث، فهو ملك ناقص لم تتم حقيقته [...] ومن قصرت به عصبية أيضا عن الاستعلاء على جميع العصبية والضرب على سائر الأيدي وكان فوقه حكم غيره، فهو أيضا ملك ناقص لم تتم حقيقته».⁽¹⁸⁾

من هذا المنطلق، يرى ابن خلدون أن المقصود من شرط القرشية هو اعتبار العصبية القوية التي ترتفع بها الخلافات والفرقة وتسود الوحدة والألفة، حيث يقول نصّا: «إذا بحثنا عن الحكمة في اشتراط النسب القرشي ومقصد الشارع منه، لم يقتصر [الأمر] فيه [أي النسب القرشي] على التبرك بوصلة النبي (ص) كما هو في المشهور، وإن كانت تلك الوصلة موجودة والتبرك بها حاصلًا، لكن التبرك ليس من المقاصد الشرعية كما علمت؛ فلا بد إذن من المصلحة في اشتراط النسب، وهي المقصودة من مشروعيته. وإذا سبرنا وقسمنا لم نجد لها إلا اعتبار العصبية، التي تكون بها الحماية والمطالبة، ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب، فتسكن إليه الملة وأهلها، وينتظم حبل الألفة فيها؛ وذلك أن قريشا كانوا عصبية مضر وأهلهم الغلب منهم، وكان لهم على سائر مضر العزة بالكثرة والعصبية والشرف، فكان سائر العرب يعترف لهم بذلك ويستكينون لغلبهم. فلو جعل الأمر في سواهم لتوقع افتراق الكلمة».⁽¹⁹⁾

إذن، المقصود من شرط القرشية، بحسب ابن خلدون، هو العصبية القوية، وليس القرشية ذاتها؛ ما يعني أن لهذا الشرط مرحلته التاريخية أو ظرفيته الخاصة: أي صدر الإسلام، حيث كانت قريش هي التي تستأثر بالعصبية القوية من بين سائر القبائل العربية.

17- نقلا عن محمد عابد الجابري، العقل السياسي في الإسلام، ص 361

18- ابن خلدون، المقدمة، ص 132

19- المصدر نفسه، ص 137

ثانيا: الشّريعة الإسلاميّة والتّشريعات الوضعيّة بين الوصل والفصل

مما سبق، نجد أن «نظرية الخلافة» تتطوي على العديد من الآراء المختلفة أحيانا، والمتناقضة أو المتعارضة أحيانا أخرى. ويعود ذلك في المقام الأول إلى الصّراع المحتدم بين المسلمين على السّلطة السّياسيّة، ذلك الصّراع الذي بدأ مبكّرا جدا: بمجرد وفاة النّبّي (ص).

إن الخلاف بين المسلمين حول مسألة الإمامة لم يُسفر عن انقسام صفوف المسلمين إلى سُنّة وشيعة فقط، بل امتد الخلاف لاحقا، ليخترق صفوف أهل السّنة و صفوف الشّيعيّة مُسفرا عن انقسام كلّ منهما إلى فرق ومذاهب فرعية متناحرة.

لقد انقسم أهل السّنة في تبريرهم لإقامة الخلافة -كما سبق أن ألمحنا- بين ثلاث شريعات مختلفة: شرعيّة النصوص الدّينيّة، شرعيّة الإجماع، شرعيّة الأمر الواقع («العصبيّة» أو «الشّوكة»). لقد انتهت سجلات المتكلمين وتكييفات الفقهاء في الفكر السّياسيّ السّنيّ إلى الاعتراف بشرعيّة الأمر الواقع؛ وهذا ما عبّر عنه فقهاء المالكيّة بقولهم: «مَنْ اشتدت وطأته وجبت طاعته». ووصل الاعتراف بشرعيّة الأمر الواقع هذه إلى حدّ التّفريط في جميع الشّروط التي ينبغي توافرها في الخليفة، بما في ذلك «العدالة» و«العلم» و«الفضل»⁽²⁰⁾.

كذلك الحال بالنسبة إلى الشيعة، فرغم أنهم اتفقوا على أن الإمامة تثبت لعليّ بن أبي طالب بالنّص الجليّ لا الخفيّ (وبذلك تنحصر الإمامة في عليّ وذريته من بعده)، إلا أنهم -كما يذهب الشّهريستاني- قد «اختلفوا بعد عليّ عليه السلام؛ فمنهم مَنْ قال: إنما نصّ [عليّ] على ابنه محمّد بن الحنفية، وهؤلاء الكيسانيّة [...] وأما مَنْ لم يقل بالنّصّ على محمّد بن الحنفية قال بالنّصّ على الحسن والحسين، وقال: لا إمامة إلا في الأخوين الحسن والحسين، ثم هؤلاء اختلفوا، فمنهم مَنْ أجرى الإمامة في أولاد الحسن [...] ومنهم مَنْ أجرى الوصيّة في أولاد الحسين، وقال بعده بإمامة ابنه عليّ زين العابدين نصّا عليه، ثم اختلفوا بعده، فقالت الزيدية بإمامة ابنه زيد [...] وأما الإماميّة، فقالت بإمامة محمد بن عليّ الباقر [أخو زيد] نصّا عليه، ثم بإمامة [ابنه] جعفر بن محمد [الملقب بجعفر الصادق] وصيّة إليه، ثم اختلفوا بعده في أولاده»⁽²¹⁾.

وصل عمق الخلافات النّظرية في الفكر الإسلاميّ حول مسألة الإمامة إلى درجة غياب إجماع على تجربة واحدة من تجارب الحكم الإسلاميّ، باعتبارها النّمودج الذي يمثل بحق الخلافة الإسلاميّة.

20- انظر ولمزيد من المعلومات والأدلة محمّد عابد الجابري، العقل السّياسيّ العربيّ، ص ص 361-362

21- الشّهريستاني، الملل والنّحل، ص 18-20

على سبيل المثال، يرى ابن خلدون أنّ الخلافة الحقيقيّة، لا الظاهريّة، تنحصر في عهد النّبيّ؛ فتكون بذلك خلافة الراشدين ظاهريّة فقط؛ لأنها ترتكز في الحقيقة على العصبيّة⁽²²⁾. أما علماء أهل السنة، فقد انقسموا إلى فريقين: فريق يرى أنّ الخلافة الحقيقيّة كانت في صدر الإسلام إلى آخر عهد عليّ، وفريق آخر يرى أنها تمتد حتى أواسط حكم عثمان.

إذن، لقد تعدّدت وتجدّرت الخلافات النظريّة حول الإمامة بين مختلف الفرق والمذاهب الإسلاميّة، لدرجة أننا يمكن أن نقول إن «النّظريّة الإسلاميّة» في الحكم -إذا كان لابدّ من استعمال هذا التعبير- هي نظريّة هذا المسلم أو هذه الجماعة من المسلمين في هذا العصر أو ذاك، في هذا البلد أو ذاك، لدى هذه الفرقة أو تلك⁽²³⁾. لكن رغم كثرة هذه الخلافات وعمقها، نجد أنّ هذه الفرق والمذاهب تشترك جميعها في فكرة أنّ الخلافة هي النّظام السّياسيّ الذي يضطلع فيه الحاكم بتطبيق الشّريعة الإسلاميّة نيابة عن النّبيّ (ص).

فالخليفة في الفكر الإسلاميّ ليس مسؤولاً عن سياسة الدّنيا ورعاية مصالح النّاس فيها فحسب، بل مسؤول أيضاً عن حراسة الدّين وسياسة الدّنيا به. وهكذا، فالخليفة لا يشرّع، بل ينفذ شرع الله. «فمصدر التّشريع في الدّولة الإسلاميّة يجب أن يكون الشّريعة الإسلاميّة [...] والقوانين الوضعيّة لابدّ أن تتطابق مع الشّريعة الإسلاميّة، وإذا كان هناك تناقض تكون تلك القوانين باطلة [...] ويُعرّف هذا المبدأ بـ«الحاكميّة» على أساس أنّ الحكم كله لله»⁽²⁴⁾.

إذن مصطلح «تطبيق الشّريعة» يمثل جزءاً لا يتجزأ من مفهوم الدّولة الإسلاميّة، فهو أساسها الثابت وركنها الركين، وهو يعني، باختصار، الالتزام بالأحكام الإلهيّة في تنظيم شؤون العمران البشريّ (= الاجتماع الإنسانيّ) على اختلاف أنواعها (الشؤون السّياسيّة، والاقتصاديّة، والاجتماعيّة)، وكذلك في تنظيم شؤون النّاس وأحوالهم الخاصّة، سواء في مجال العبادات أو المعاملات. ولا يتم تطبيق الشّريعة بهذا المعنى، وبالتالي قيام المجتمع المسلم بحق، إلا عن طريق القوة والإمارة. لذا -كما يذهب الماورديّ- فرَضَ الله علينا طاعة أولي الأمر فينا، وهم الأئمّة المتأمّرون علينا. إنّ تنصيب الإمام وطاعته، إذن، واجب وجوب تطبيق الشّريعة؛ فما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

نظراً للأهميّة المركزيّة التي يحتلها مفهوم «تطبيق الشّريعة» في الفكر السّياسيّ الإسلاميّ، يتعيّن علينا التعرّف على طبيعة أحكام الشّريعة ذاتها، وهو ما يتطلّب التّطرّق إلى مصادرها (أو أدلتها)؛ وذلك لكي نميّز في هذه الأحكام بين ما يقع منها في دائرة الأحكام الإلهيّة، وما يقع في دائرة الأحكام البشريّة، وكذلك لكي نعرّف إلى أيّ مدى وعلى أيّ أساس يمكن أن تتلاقى الأحكام البشريّة الوضعيّة مع الأحكام الإلهيّة.

22- انظر عبدالله العروي، مفهوم الدّولة، الدّار البيضاء - المغرب: المركز الثقافيّ العربيّ، ط9، 2011، ص ص 128-129

23- محمّد عابد الجابري، العقل السّياسيّ العربيّ، ص 359

24- حوريّة توفيق مجاهد، الفكر السّياسيّ من أفلطون إلى محمّد عبده، مكتبة الأنجلو المصريّة، 1986، ص 163

يتحدّث عامة المسلمين وتيارات الإسلام السّياسي عن تطبيق الشّريعة، وكأنّ أحكام الشّريعة كلها قد جاءت تفصيلية واضحة (= قطعيّة الدّلالة)، وبالتالي تخلو من أية ظنّيّات؛ في حين أنّ هذا غير صحيح، حيث إنّ الشّريعة تفتح الباب واسعا أمام الاجتهاد العقليّ، ومن ثمّ أمام التنوّع والاختلاف في الآراء حول طرائق استنباط أحكامها وفهم المراد منها من ناحية، وتعيين محل كل حكم منها من ناحية أخرى. ومما يؤكد ذلك، أنّ أدلّة الأحكام الشّرعيّة عند جمهور الفقهاء لا تقتصر على القرآن والسّنة، بل تشتمل أيضا على القياس، والاستحسان، والمصالح المرسله، وسدّ الذّرائع وفتحها؛ وهذه الأدلة جميعها تتطلب إعمال العقل؛ أي الاجتهاد بالرأي.

يقول وائل حلاق في هذا الصّدد: «باستثناء بعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية المُحكّمة، التي تشتمل على أحكام واضحة ومحدّدة، فإنّ ما بقي من القانون [= الشّريعة] كان نتاجا للاجتهاد [الذي هو مجال للظنّيّات]»⁽²⁵⁾.

بحسب حلاق، إنّ الاجتهاد مجال «للتأويل الذي يعتمد على الظنّ. ويستطيع كل فقيه متمكّن ممارسة الاجتهاد، وقد يصل اثنان أو أكثر إلى نتائج مختلفة للمشكلة نفسها. ولا يعلم إلا الله مَنْ هو المجتهد الذي أصاب الحق. وقد أدّت هذه النّسبيّة الكبيرة إلى القاعدة المشهورة «كل مجتهد مصيب»، وهي قاعدة ثبتت قيمتها العمليّة واصطبغت بشيء من القداسة»⁽²⁶⁾.

فعلى الرغم من أنّ القرآن الكريم هو الأصل الذي يقوم عليه كل استنباط في الشّريعة الإسلاميّة، حيث إنّ جميع الأدلة الشّرعيّة الأخرى مشتقة منه أو معتمدة عليه في الأساس، إلا أنّ نصوص القرآن الكريم ليست جميعها قطعيّة الدّلالة. فكما يشتمل القرآن على أحكام قطعية الدّلالة، يشتمل أيضا على أحكام ظنيّة الدّلالة. ومن هنا، كان التّمييز في القرآن بين «المُحكّم» و«المُتشابه» كما دلّ على ذلك قوله تعالى: (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ)[آل عمران: 7].

والإحكام والتشابه يقع في السّنة المتواترة أيضا كما يقع في القرآن. «وقيل المُحكّم ما وضح معناه، والمتشابه نقيضه. وقيل المُحكّم ما لا يحتمل من التأويل إلا وجها واحدا، والمتشابه ما احتمل أوجها [...] وقيل المُحكّم ما استقل بنفسه، والمتشابه ما لا يستقل بنفسه إلا برده إلى غيره»⁽²⁷⁾.

25- وائل حلاق، الدّولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي، ترجمة: عمرو عثمان، مراجعة: ثائر ديب، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، 2014، ص 123

26- المرجع نفسه، ص 123

27- الحافظ أبو الفضل جلال الدّين عبد الرّحمن بن أبي بكر السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: مركز الدراسات القرآنية، المملكة العربيّة السعوديّة: وزارة الشؤون الإسلاميّة والأوقاف والدّعوة والإرشاد (مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشّريف)، ص 1336

إذن ألفاظ القرآن والسنة المتواترة ليست جميعها واضحة (أي بيّنة الدلالة)؛ إذ توجد أيضا ألفاظ أخرى كثيرة غير واضحة. ولا تتمثل الألفاظ غير الواضحة في «المُتَشَابِه» فقط، حيث تأخذ هذه الألفاظ صورا أخرى متعدّدة ميّز علماء أصول الفقه بينها، من أهمها: «الخفيّ»، «المُشْكِل»، «المُجْمَل». وسوف نوضّح فيما يلي، بإيجاز، الفرق بين هذه الأنواع الثلاثة من الألفاظ (غير الواضحة).

الخفيّ هو ما خفي معناه، وكذلك المُشْكِل هو ما خفي معناه؛ لكن الخفاء في الأول لا يعود إلى اللفظ ذاته، وإنما إلى عارض عَرَضَ له عند التطبيق. أما الخفاء في الثاني، فإنه يعود إلى اللفظ ذاته. ومن الأمثلة التي ساقها الفقهاء على الخفيّ: هل يدخل الطّرار (النّشال) والنّبّاش (مَنْ يَنْبِش القبور) ضمن مدلول «السّارق» في قوله تعالى: (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا) [المائدة: 38]؟ فالسّارق في هذه الآية هو مَنْ يأخذ خلسة، مالا مملوكا وفي جرز، في حين يأخذ الطّرار مالا، بخفّة، من جيوب الآخرين وهم أيقاظ؛ وكذلك النّبّاش، فإنه يَنْبِش ليأخذ أكفانا ليست مملوكة لأحياء، وليست في أحرار. ومن الأمثلة التي ساقها الفقهاء على المُشْكِل: «اللفظ المشترك»؛ فاللفظ المشترك يدل على أكثر من معنى، ولا يمكن معرفة المعنى المراد منه إلا بدليل من السّياق، أو من الخارج. دليل من السّياق، مثل قول القائل: «بَنَنْتُ العيون لأعرف موضع جيش العدو». فالمراد بـ«العين» هنا «الjasوس» كما يدل السّياق، وليس «العين المبصرة» أو «عين الماء» أو «الذات»؛ فكل هذه المعاني تشير إليها أيضا كلمة «عين». ودليل من الخارج مثل لفظ «القرء» في قوله تعالى: (وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ) [البقرة: 228]. فلفظ «القرء» في ذاته يصلح في سياق الآية بمعنى «الحيض»، وأيضا بمعنى «الطهر من الحيض». لذا، كان لابدّ من قرينة أو دليل خارجي لتحديد المعنى المراد من بين المعنيين؛ وهذا ما اضطلع به الحنفية عندما ذهبوا إلى أنّ المعنى المراد هو «الحيض» بقرينة قوله تعالى: (وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نُسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ) [الطلاق: 4]، حيث جُعِلَت «الأشهر» مكان «الحيض»، فكان «القرء» هو «الحيض»⁽²⁸⁾.

هذا بالنسبة إلى الخفيّ والمُشْكِل، أما بالنسبة إلى المُجْمَل فهو -بحسب تعريف الشيخ محمد أبو زهرة- «الذي ينطوي معناه على عدة أحوال وأحكام قد جُمعت فيه، ولا يمكن معرفتها إلا بمبيّن. ولقد قال في تعريفه البزدوي في أصوله: المُجْمَل ما ازْدَحَمَتْ فيه المعاني واشتَبَه المراد اشتباها لا يُدرَك بنفس العبارة، بل بالرجوع إلى الاستفسار ثم الطلب والتأمل»⁽²⁹⁾.

في الواقع، إنّ «الشريعة [كما يذهب الشاطبي] لم تنصّ على حكم كل جزئية علي حدثها، وإنما أنت بأمور كليةّ وعبارات مطلقة تتناول أعدادا لا تنحصر، ومع ذلك فكلّ معيّن خصوصيّة ليست في غيره. ولو في نفس التّعيين»⁽³⁰⁾.

28- انظر ولمزيد من المعلومات محمد أبو زهرة، أصول الفقه، دار الفكر العربي، بدون تاريخ، ص 118-131

29- المرجع نفسه، ص 131

30- أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: عبدالله دراز، بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية، ط1، 2004، ص 776

إن العموميات والمطلقات التي أنت بها الشريعة «منزلات على أفعال مطلقات كذلك، والأفعال لا تقع في الوجود مطلقة، وإنما تقع معيّنة مشخّصة. فلا يكون الحكم واقعا عليها إلا بعد المعرفة بأن هذا المعين يشمل ذلك المطلق أو ذلك العام؛ وقد يكون ذلك سهلا وقد لا يكون. وكله اجتهاد»⁽³¹⁾.

لابدّ إذن، بحسب الشاطبي، من «الاجتهاد في كل زمان؛ إذ لا يمكن حصول التّكليف إلا به. فلو فرض التّكليف مع إمكان ارتفاع هذا الاجتهاد لكان تكليفاً بالمحال، وهو غير ممكن شرعا، كما أنّه غير ممكن عقلا»⁽³²⁾.

من هذا المنطلق، يؤكد الشاطبي على ضرورة موافقة الأدلة الشرعية لقضايا العقول. بحسب الشاطبي، لو نافت الأدلة الشرعية قضايا العقول لم تكن أدلة للعباد على حكم شرعيّ أو غيره. إنما نُصبت الأدلة في الشريعة لتتلقاها عقول المكلفين، حتى يعملوا بمقتضاها. من ناحية أخرى، منافاة الأدلة الشرعية لقضايا العقول يُعدّ تكليفاً بما لا يُطاق؛ أي بما لا يُصدّقه العقل ولا يتصوره. من ناحية ثالثة، إنّ مورد التّكليف هو العقل؛ فلو جاءت الأدلة الشرعية على خلاف ما يقتضيه العقل، لكان لزوم التّكليف على العاقل أشدّ من لزومه على المعتوه والصبي والنائم؛ إذ لا عقل لهؤلاء يُصدّق أو لا يُصدّق، ولما كان التّكليف ساقطاً عن هؤلاء لزم أن يكون ساقطاً عن العقلاء أيضاً، وذلك منافٍ لوضع الشريعة.⁽³³⁾

مما سبق، يمكن أن نقول: لا وجود لنسق تشريعيّ إلهيّ يمكن تطبيقه في الواقع بعيداً عن أي تدخل بشري؛ فالشريعة تفتح الباب على مصراعيه أمام أي جهد تشريعيّ بشريّ يُراعى فيه وجه المصلحة. فاعتبارات المصلحة العامة هي الأساس الذي تقوم عليه الشريعة الإسلامية. وعليه، فأحكام الشريعة الإسلامية ليست سوى سُبُل أو وسائل لغايات أو مقاصد معيّنة تمثل لبّ الشريعة وجوهرها؛ وجماع هذه المقاصد هو إصلاح الواقع الاجتماعي وتغييره إلى الأفضل.

والشريعة الإسلامية من حيث كونها خطاباً إلهياً موجّهاً إلى أجيال بشرية متعاقبة، لكل جيل منها مصالحه المرحونة بشروط تاريخية محدّدة؛ أي من حيث كونها وسيلة لغايات اجتماعية تاريخية؛ فإنه من الممكن وصف الشريعة الإسلامية بأنها «تاريخية» - رغم مصدرها الإلهي. والشرائع السماوية جميعها يمكن وصفها بأنها «تاريخية» بهذا المعنى. فكل شريعة من هذه الشرائع جاءت استجابة لحاجات وقيّة وضرورات تاريخية معيّنة؛ فاختلّفت وتوّعت بحسب الزمان وطبيعة الأمة المنزلة عليها.

يقول علال الفاسي في هذا الصدد: «الشرائع الإلهية تتفق في أصولها العامة، التي هي ضرورة لإقامة الدين والعدل، والرغبة في الوحدة؛ ولكنها تختلف بحسب ظروفها وطبيعة الأمة المنزلة عليها، والجو

31- المصدر نفسه، ص 777

32- المصدر نفسه، ص 777

33- انظر المصدر نفسه، ص ص 482-483

الذي عاشت فيه [هذه الأمة] بسبب عاداتها وتقلبات معاشها؛ وذلك ما يدل على روح المرونة والتطور في التشريعات الإلهية؛ لأن الخطاب موجّه قصداً إلى مجموعات بشرية لا يمكن أن يعدل عن مخاطبتها بغير ما يسهل عليها قبوله، وتستطيع العمل به دون أن تحس بابتعاد عن وجودها أو انسلاخ من شخصيتها». (34)

ومما يؤكد تاريخية أحكام الشريعة الإسلامية؛ بمعنى استجابتها للحاجات الوقتية، أنها «لم تنزل على النبي مرة واحدة، بل نزلت بالتدرج والتدرج. فالتدرج لمسايرة تطور الجماعة الإسلامية ومراعاة تغير الأحوال العامة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية... إلخ. والتدرج لمسايرة تغلغل العقيدة في النفوس ومدى تشبع الناس بها وإدراكهم لمقاصدها ووجه المصلحة فيها. ومن هنا [كان] النسخ والمنسوخ: فكثير من الأحكام قررها القرآن في آيات نسخت بأحكام أخرى في آيات لاحقة. ليس هذا وحسب، بل إن مجمل الأحكام الشرعية الواردة في القرآن إنما نزلت بمناسبة حوادث (أو نوازل) حدثت لأفراد، أو جواباً عن أسئلة طرحوها. ومن هنا [كان] ارتباط جميع الأحكام تقريباً بما يعبر عنه بـ«أسباب النزول»؛ أي المناسبات التي ارتبط بها نزول الحكم أول مرة». (35)

فالشريعة الإسلامية، بحسب الجابري، ينتظمها مبدأ واحد، هو «المصلحة العامة». ويدل الجابري على ذلك بالدور الذي قام به الصحابة في التشريع زمن النبوة نفسها: فكثيرة هي النوازل والحوادث التي كانت تُعرض على النبي (ص) من دون أن يكون قد جاءه الوحي الذي يجيب عنها، فيستشير الصحابة، فيفتون بناء على خبرتهم بالأمر وعلى معرفتهم بوجه المصلحة، ويستحسن النبي ما أفتوا به، ويصبح ذلك تشريعاً. وقد يأتي الوحي فيما بعد، أو في الحين، لتقرير ما أفتى به الصحابة». (36)

لقد مارس الصحابة عملية تطبيق الشريعة ممارسة اجتهادية تتخذ المصلحة مبدأ ومنطلقاً لها؛ فإذا تعارضت المصلحة مع النص في حالة من الحالات وجدناهم يعتبرون المصلحة ويحكمون بما تقتضيه، ويؤجلون العمل بمنطوق النص فيها. على سبيل المثال، غلب عمر بن الخطاب وجه المصلحة على منطوق النص حين قرّر عدم توزيع سواد العراق (= أراضي الخببة) على المقاتلين، حيث قرّر بدلاً من ذلك إبقاء الأرض بأيدي أصحابها الأصليين مع فرض الخراج عليها، رغم النص القرآني الصريح على أن الغنائم (سواء المنقولة أو غير المنقولة) يجب أن تُقسم على الجند الفاتحين. كذلك قرّر عمر إلغاء سهم المؤلفة قلوبهم، رغم أن القرآن نصّ عليه صراحة، حيث رأى عمر أن المصلحة التي كانت في إعطاء المؤلفة قلوبهم لم تعد قائمة. ليس هذا فحسب، حيث يروى عن النبي (ص) أنه قال: «لا تُقطع الأيدي في السفر» وقيل «في الغزو». وعن زيد بن ثابت أنه (ص) قال: «لا تُقام الحدود في دار الحرب مخافة أن يهرب الذين تجب فيهم إلى العدو». كما يروى عن حذيفة أنه (ص) قد نهى عن إقامة حدّ شرب الخمر على أمير من

34- علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، دار الغرب الإسلامي، ط 5، 1993، ص ص 24-25

35- محمد عابد الجابري، الدين والثورة وتطبيق الشريعة، ص ص 38-39

36- المرجع نفسه، ص 39

أمراء الجيش مخافة أن يستغل العدو ذلك لمصلحته. هذه مجرد أمثلة قليلة من أمثلة أخرى كثيرة جدًا على حضور المصلحة (مصلحة المحدود) دوماً في عمليّة تطبيق الشريعة، وعلى ضرورة أن يكون لها الاعتبار الأوّل⁽³⁷⁾.

في الواقع، إذا قلنا إن أحكام الشريعة الإسلامية قد اكتملت وتحدّدت تحديداً تفصيلياً لا مجال فيه لأيّة اجتهادات بشريّة، فإن قولنا هذا ينطبق فقط على الأصول لا الفروع، على أمور الدّنيا لا أمور الدّين.

يقول الشاطبي في هذا الصّدّد: «الاختلاف عند العلماء لا ينشأ إلا من تعارض الأدلة [مثل قول صحابي يعارضه قول صحابي آخر]؛ فقد ثبتّ إذن في الشريعة تعارض الأدلة، إلا أنّ ما تقدّم من الأدلة على منع الاختلاف يُحمّل على الاختلاف في أصل الدّين لا في فروعه، بدليل وقوعه في الفروع من لدن زمان الصّحابة إلى زماننا»⁽³⁸⁾.

من هذا المنطلق، يرى عبد الرحمن الكواكبي أنّ المقصود من قوله تعالى: (مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ) [الأنعام: 38] هو عدم التّفريط في شيء من أمور الدّين لا الدّنيا؛ وذلك لأن أمور الدّنيا -ومن ثم أحكامها- متجدّدة. كذلك يذهب محمّد عبده إلى أنّ مآثورات الدّين هي المرجع في تجديد الدّين. أما تجديد الحياة الدّنيا، فإنه يتطلب الاستعانة بكل التجارب والأفكار والعلوم والنظريّات التي أبدعها الإنسان، سواء في عصر ما قبل الإسلام أو ما بعده، وسواء أكان المبدع لهذه العلوم مسلماً أم غير مسلم.⁽³⁹⁾

إن «سكوت القرآن والسّنة عن أشياء وأحكام وأوضاع في أكثر فروع القانون كان بذاته -على ما يبدو- مقصوداً من نحو، وتوطئة صريحة للتطوّر في الصّياغة القانونيّة من نحو آخر، تنسيقاً بين أوضاع الإنسان في كل زمان ومكان، وبين روح الشريعة الخالدة بمبادئها الأساسيّة التي لا تصادم مصلحة الإنسان».⁽⁴⁰⁾

مما سبق، نخلص إلى أنّ الاعتقاد في وجود نسق تشريعيّ إلهيّ يشمل الأحكام التفصيلية لجميع الحوادث والنوازل، وما يُستجدّ منها في المستقبل (ما يعني عدم الحاجة إلى أيّة اجتهادات بشريّة في مجال التّشريع)، هو اعتقاد -بحسب الأدلة الشرعيّة نفسها- عارٍ تماماً من الصّحّة.

37- انظر ولمزيد من التفاصيل والمعلومات المرجع نفسه، ص 41 وما بعدها.

38- الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، ص 796

39- انظر محمّد عمار، تيارات الفكر الإسلامي، القاهرة: دار الشروق، ط2، 1997، ص 287

40- عبدالرحمن خليفة، في علم السّياسة الإسلامي، دار المعرفة الجامعيّة، 1999، ص ص 214-215

ثالثا: الأسس المدنیة للدولة النبویة

یتکرّر مفهوما «الدولة الإسلامية» و«الخلافة الإسلامية» بکثرة في أدبیات الإسلام السیاسی، وفي الغالب الأعم یتّم استخدامهما بمعنی واحد. لكن رغم تکرارهما، ورغم أهمیتهما المרכזیة في هذه الأدبیات، فإننا یمکن أن نقول إنه لا وجود لهذين المفهومين سوى في المخیال السیاسی الإسلامي؛ فليس في القرآن أو السّنة المتواترة أيّ نصوص تقرض على المسلمين، أو المجتمع الإسلامي، شكلا معینا للدولة. ومما یؤكد ذلك تعدّد نماذج الحکم في المجال الإسلامي. لقد مرّ المسلمون، منذ الدولة النبویة في المدينة المنورة وحتى سقوط الدولة العثمانیة في إسطنبول، بتجارب حکم متعدّدة ومختلفة؛ فالدولة النبویة تختلف عن دولة الخلافة الرّاشدة، وكلاهما يختلف عن الدولة الأمویة وما تلاها من دول، سواء من حیث البنية أو الشّكل.

حتى دولة الخلافة الرّاشدة، فبالرغم من أن الذين تعاقبوا على حکمها كانوا من كبار الصّحابة وأفضلهم، إلا أنهم جميعا تسلّموا مقالید الحکم عن طریق الشّورى، وليس تعیننا بنصّ، علما أن هذه الشّورى لم تفض إلى إجماع على أي (خليفة) من (الخلفاء) الرّاشدين، بما في ذلك أبو بكر نفسه، حیث كان الاختیار دائما بالأغلبية وليس بالإجماع. فأبو بكر -كما أوضحنا من قبل- كان له معارضون من داخل صفوف الصّحابة أنفسهم، وكذلك الحال بالنسبة إلى عمر وعثمان وعلي؛ فمذ اللحظة الأولى بعد وفاة النّبي (ص) بدأ الخلاف بین الصّحابة حول السّلطة، ذلك الخلاف الذي تطوّر تدريجيا إلى فتنة دمویة انتهت إلى نشوب حرب أهلیة.

إذن النّصوص الدینیة، سواء في القرآن أو السّنة المتواترة، ليس بها ما يدعم فكرة وجود خليفة ینوب عن النّبي في حفظ الدّین أو حراسته. ولا نعني بذلك، طبعاً، أن النّصوص الدینیة تمنع وجود حاکم أو قیام دولة في المجال الإسلامي، وإنما نعني أنه لا توجد نصوص دینیة تعطي للحاکم أيّة سلطات روحیة أو تُلزمه بأیّة مهام دینیة، مثل حفظ الدّین أو فرض الطّوقس والشّعائر الدینیة على النّاس، ومحاسبتهم إذا قصّروا أو فرطوا فيها. إنّ مهمّة حفظ الدّین ومحاسبة النّاس على معتقداتهم الدینیة وممارساتهم التّعبدیة هي مهمّة الله سبحانه وتعالى وحده، التي لا ینبغي أن ینازعه فيها أحد من خلقه مهما كانت سلطته السیاسیة أو مبلغه من العلوم الشرعیة؛ وهذا ما ینصّ علیه القرآن الکریم ذاته؛ إذ یقول جلّ شأنه في مُحکم آیاته: (إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ) [الحجر: 9]، كما یقول سبحانه وتعالى أيضاً: (إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ) (٢٥) ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ [الغاشیة: 25، 26]. أما بالنسبة إلى تبلیغ الرّسالة ونشر الدعوة، فإنّ الله سبحانه وتعالى قد اختصّ سیدنا محمّد دون سائر خلقه بهذه المهمّة. ولقد أتمّ سیدنا محمّد هذه المهمّة، وأكملها على أفضل وجه قبل وفاته؛ وهذا بنصّ القرآن ذاته؛ إذ یقول سبحانه وتعالى: (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا) [المائدة: 3]. وبالتالي، فليس للحاکم في الإسلام أيّة مكانة دینیة أو سلطة روحیة أو مهام دعویة ینوب عن النّبي فيها أو یقوم مقامه في الاضطلاع بها. فمهام الحاکم في الإسلام مهام سیاسیة لا تتجاوز تدبیر مصالح الحياة الدنیویة وعمارّة الأرض، بعيداً عن أيّة مهام دینیة تتعلّق بمصالح النّاس الأخرویة؛ فالإسلام

قد ترك للنّاس الحرّيّة الكاملة في الاعتقاد والالتزام بالعبادات؛ فجوهر الطّاعة الصّادقة والإيمان الحقيقيّ في الإسلام هو القناعة الذاتيّة، التي تقود الإنسان طوعاً، لا كَرْهاً، إلى الدخول في الإسلام والالتزام بطوقه وشعائره. فالإقبال على الله ينبغي أن يكون نابعا من الرّضا أو الالتزام الدّاخليّ، بعيدا عن أيّ تهديد أو خوف من أيّ مصدر خارجيّ؛ وهذا هو النّهج الذي اتبعه النّبّي (ص) في الدّعوة إلى الإسلام كما بيّن لنا القرآن؛ إذ يقول سبحانه وتعالى: (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ) [البقرة: 256]، (ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ) [النحل: 125]، (فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ) (21) لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ) [الغاشية: 21، 22]، (وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تَكْذِبُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ) [يونس: 99].

خلال هذه الدراسة، نصل إلى نتيجة مهمة، مفادها أنّه لا وجود لنظام سياسيّ بشريّ يمكن أن يدّعي أحد أنّه نظام إلهيّ يتمتّع القائلون عليه بأية سلطات روحية أو رقابية على أفكار النّاس ومعتقداتهم الدّينية أو ممارساتهم التّعبدية. فمثل هذا النظام السّياسيّ الإلهيّ لا وجود له، في حقيقة الأمر، إلا في الميخيل السّياسيّ الإسلاميّ. وهذا النظام يُطلق عليه عادةً في أدبيّات الإسلام السّياسيّ اسم «الدّولة الإسلاميّة» أو «الخلافه الإسلاميّة»، وهو نظام يتعارض على طول الخط مع ما يُسمّى في المصطلح السّياسيّ الحديث بـ «الدّولة الوطنيّة المدنيّة». وخلال السطور القليلة التّالية، سوف نتعرّف على أهم الاختلافات بين كلا النظامين أو الدّولتين: الدّولة الإسلاميّة (المتخيّلة) والدّولة الوطنيّة الحديثة. لكن قبل الشّروع في ذلك، يتعيّن علينا الإشارة إلى شيء في غاية الأهميّة.

في حقيقة الأمر، الدّولة الوطنيّة الحديثة في المجال العربيّ-الإسلاميّ هي أيضا من صنّع الميخيل الاجتماعيّ أو السّياسيّ، حيث فشلت تجربة الحكم في العالم العربيّ-الإسلاميّ، منذ عهد الاستعمار وبعده، في إرساء قواعد حكم مدنيّ ديمقراطيّ حديث. إنّ التنظيم السّياسيّ الذي صارت على نهجه النّخب الحاكمة بعد الاستعمار في العالم العربيّ-الإسلاميّ كان -ولا يزال- سلطويّاً قمعيّاً. لقد حافظت هذه النّخب على هياكل القوّة التي ورثتها من التّجربة الاستعماريّة. فإذا كانت الدّولة الوطنيّة قد بدأت تتبلور في الغرب منذ القرن السادس عشر بفعل تطوُّرات اجتماعيّة واقتصاديّة محدّدة، فإنّ الدّولة (الوطنيّة الحديثة) في البلدان العربيّة-الإسلاميّة لم تولّد ولادة طبيعيّة، ما أدى إلى وصمها بسمات التّشوّه في الطّبيعة والخلفه، ذلك التّشوّه الذي انعكس جليّاً في تعرّضها لسائر أنواع الإخفاق والفشل. وليس هناك ما هو أبلغ في الدّلالة على هذه الفشل من أن تولّد هذه الدّولة إلى حكم العسكر ورؤساء العشائر والقبائل والطوائف؛ الأمر الذي أدى إلى تكريس حياة سياسيّة بائسة في ظلّ حكومات لا تعبّر عن أغلبيّة حقيقية، بل أغلبيّة مطبوخة في مطابخ تزوير الإرادة الشعبيّة.⁽⁴¹⁾

41- انظر ولمزيد من المعلومات: عبد الإله بلقزيز، الإسلام والسّياسة: دور الحركة الإسلاميّة في صوغ المجال السّياسيّ، ص 129 وما بعدها؛ وائل حلاق، الدّولة المستحيلة: الإسلام والسّياسة ومازق الحداثة الأخلاقيّة، ص 30 وما بعدها؛ عليّ أومليل، الإصلاحية العربيّة والدّولة الوطنيّة، الدّار البيضاء - المغرب: المركز الثقافيّ العربيّ، ط 2، 2005، ص 90 وما بعدها.

إذن مفهوما «الدّولة الإسلاميّة» و«الدّولة الوطنيّة (العربيّة) الحديثة» كلاهما على حدّ سواء من صنع الخيال الاجتماعي-السّياسيّ؛ وهذا يعني أنّ المقارنة التّالية بينهما هي، في الأساس، مقارنة على المستوى النّظريّ. لكن بالرغم من ذلك، فإنّ هذه المقارنة تمثّل أهميّة بالغة على المستوى العمليّ؛ لأنّها تكشف عن بنية فكر جماعات الإسلام السّياسيّ؛ الأمر الذي يفيد في صياغة تصوّر عام عن الاستراتيجيّات والخطط الحاليّة والمستقبلية لهذه الجماعات، وبالتّالي القدرة على توقّع، ثم إحباط، تحرّكاتّها على الأرض، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى، تكشف هذه المقارنة عن الفشل والإخفاق الذّريع للدّولة المدنيّة الحديثة في عالمنا العربيّ-الإسلاميّ، وبالتّالي عن الحاجة الماسّة إلى الكفاح الفكريّ والنّضال السّياسيّ من أجل إرساء قواعد حكم مدنيّ ديمقراطيّ حديث بالمعنى الحقيقيّ: حكم يخلق مجالا عاما حقيقيا فيه حكومات تعبّر فعلا عن إرادة الأغلبية واحترام السّيادة الشّعبيّة.

والآن ننتقل إلى هذه المقارنة. بحسب وائل حلاق: «يقوم الحكم الإسلاميّ [...] على أسس أخلاقيّة وقانونيّة وسياسيّة واجتماعيّة وميتافيزيقية مختلفة جذريا عن الأسس التي تدعم الدّولة الحديثة. ففي الإسلام تحل الجماعة (الأمة) محلّ شعب الدّولة القوميّة الحديثة [...] إنّ كل إقليم تطبّق فيه الشّريعة كقانون نموذجيّ يُعدّ مجالا إسلاميا، أو دار إسلام. وكل مكان لا تعمل فيه الشّريعة، أو تُبعد فيه إلى مكانة ثانويّة أو متدنيّة، يُعدّ دارا للحرب؛ أي إقليما يُحتَمَل خضوعه لعملية هداية أو تحوّل إلى الإسلام، سلما أو حربا. والهدف الأسمى لهذا التحوّل، هو دفع غير المسلمين إلى قبول الشّريعة الإسلاميّة، وهي، أساسا، مجموعة مبادئ أخلاقيّة مدعومة بمفاهيم قانونيّة. وهكذا، فإنّ حدود الأمة ومفهومها المحدّد هما «الشّريعة». والإسلام يقوم أو يسقط على أساس الشّريعة، إلا إذا انتزعت أحشائه وفرّغ من مضمونه».⁽⁴²⁾

فالشّريعة، بحسب الإسلاميين، هي الدّستور الإلهيّ للمسلمين أينما وُجدوا، وبذلك لا تعرف الدّولة الإسلاميّة، عندهم، حدودا جغرافيّة أو سياسيّة. إنّ أيّة قوانين وضعيّة تربط المسلم بوطن معيّن هي، من وجهة نظر الإسلاميين، عامل تفتيت لوحدة المسلمين، وتعبير عن عدم الاعتقاد في كمال التّشريع الإلهيّ وتماهيته.

يقول عليّ أومليل في هذا الصّدّد: «قانون المسلمين الأساسيّ هو الشّريعة، وهذه أوسع من أن تُحدّد بـ«وطن» من أوطان المسلمين، في حين أنّ الدّستور في المصطلح السّياسيّ الحديث مرتبط بوطن، سواء قويت أو تراخت مركزية نظامه. هذا الوطن محدّد بـ«تراب وطني» تقوم «دولة وطنيّة» بتدبيره. فكيف إذن يستسيغ مسلم هذا التّحديد، فيقوم عنده وعي واضح بالتطابق بين «القانون» و«الأمة» و«الوطن»».⁽⁴³⁾

42- وائل حلاق، الدّولة المستحيلة، ص ص 105-106

43- عليّ أومليل، الإسلام والدّولة الوطنيّة، الفكر العربيّ، لبنان: معهد الإنماء العربيّ، مج 5، ع 33، 34، أغسطس - 1983، ص 446

إنَّ الشَّريعة نفسها [في الدَّولة الإسلاميَّة] هي «السُّلطة التَّشريعيَّة» بامتياز. وخلافاً للدَّولة الحديثة، ليس ثمة في الحُكم الإسلاميِّ ما يضاهي الشَّريعة في هذا المجال، وما من سلطة غيرَها تستطيع التَّشريع حقاً. ولا توجد مراجعة قضائيَّة في الإسلام، ولذلك لا يستطيع القضاء المشاركة في التَّشريع بصورة مباشرة [...] وقد خولت الشَّريعة السُّلطة التَّنفيذية بالتَّشريع في مجالات محدَّدة ومقيَّدة، غير أنَّ هذا الحق كان اشتقاقاً وثانويّاً وهامشيّاً بالمقارنة مع الدَّولة الحديثة.⁽⁴⁴⁾

وبالنسبة إلى الحاكم وصلاحيَّاته في الدَّولة الإسلاميَّة، فلحاكم وضعيَّة شبه إلهيَّة. إنه خليفة الله في أرضه وظله الممدود على عباده. وهذا ما يؤكده أبو الأعلى المودودي قائلاً: «الحاكم الحقيقي في الإسلام إنما هو الله وحده [...] فإذا نظرت إلى هذه النُّظريَّة الأساسيّة وبحثت عن موقف الذين يقومون بتنفيذ القانون الإلهي في الأرض؛ تبين لك أنه لا يكون موقفهم إلا كموقف النُّواب عن الحاكم الحقيقي، فهذا هو موقف أولي الأمر في الإسلام بعينه»⁽⁴⁵⁾.

بوجه عام، «نظرية الخلافة السُّننيَّة لا تطرح الدَّولة كمؤسسة، بل تهتم فقط بالشخص الذي سيُبايع على أن يحكم في النَّاس بكتاب الله وسنَّة رسوله، لأمد غير محدود، ومن دون أيَّة شروط تخص المؤسسات والقنوات والأجهزة التي سيمارس بها السُّلطة التي فوضت له؛ ذلك أنَّ الجماعة الإسلاميَّة تفوض الأمر تفويضاً كاملاً تاماً للخليفة فيما يخصُّ أدوات التَّنفيذ وبناء أجهزة الدَّولة واختيار الوزراء والأعوان والولاة... إلخ، كما أنها لا تحتفظ لنفسها بحق الرِّقابة على الحاكم؛ لأنه بمجرد ما تتم له البيعة يصبح مسؤولاً أمام الله، وليس أمام منْ يابعهوه. وبالتالي، فليس على هؤلاء إلا الطَّاعة»⁽⁴⁶⁾.

فضلاً عن ذلك، لا يكون الخليفة في نظرية الخلافة السُّننيَّة «إلا واحداً في جميع بلاد الإسلام [...] وعندما قامت الخلافة الأمويَّة في الأندلس، والخلافة الفاطميَّة في القاهرة، إلى جانب الخلافة العباسيَّة في بغداد، كانت كل واحدة من هذه تعتبر نفسها، ويعتبرها أتباعها، هي الخلافة الشرعيَّة الحقَّة. هذا طبعاً من النَّاحية النُّظريَّة الفقهيَّة. أما في الواقع، فلقد شهدت بلاد الإسلام دولا متعدّدة متزامنة متنافسة»⁽⁴⁷⁾.

في حقيقة الأمر، الدَّولة الإسلاميَّة (المتخيَّلة) لا تختلف عن الدَّولة المدنيَّة الحديثة فحسب، بل تختلف أيضاً عن الدَّولة النّبويَّة ذاتها. فالدَّولة الإسلاميَّة، كما تتمثّل في المخیال السیاسی الإسلاميِّ، تتحدّ فيها السُّلطة السیاسيَّة بالسُّلطة الدّينيَّة، ذلك الاتحاد الذي يبرّره محمّد عمارة قائلاً: «اتحاد السُّلطة السیاسيَّة بالسُّلطة الدّينيَّة على عهد الرّسول، أمر يكاد يصل في البحث والبحوث إلى درجة البديهيات، وذلك لأسباب كثيرة

44- وائل حلاق، الدَّولة المستحيلة، ص 111-112

45- أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام السیاسيَّة، دار الفكر، 1967، ص 45

46- محمّد عابد الجابري، الدّين والدَّولة وتطبيق الشَّريعة، ص 68

47- المرجع نفسه، ص 68-69

في مقدمتها اتحاد ذات الإنسان الذي قاد هذه الوحدة [وحدة العرب] وتلك التّجربة [تجربة الحكم في المدينة المنورة] بذات الإنسان الذي كان يتلقّى الوحي عن السّماء»⁽⁴⁸⁾.

على خلاف محمّد عماره، وغيره ممن يرون أنّ الدّولة النّبويّة دولة دينيّة، نرى -من خلال المدوّنات الإسلاميّة القديمة نفسها- أنّ الدّولة النّبويّة كانت ترتكز في الأساس على أسس مدنيّة... لا دينيّة، على شرعيّة سياسيّة مستمدّة من الأرض، لا شرعيّة إلهيّة مُستمدّة من السّماء. فشرعيّة رئاسة النّبّي (ص) للدّولة الوليدة في المدينة المنورة كانت مُستمدّة في الأساس من رضا المحكومين، الذين رأوا في النّبّي السّمات الشّخصيّة، والخصال الأخلاقيّة، والقدرات السّياسيّة والعسكريّة التي تؤهله، دون غيره، لهذا المنصب.

[إنّ] الدّولة التي جرت إقامتها على عهد النّبّي (ص)، والخلفاء [فيما بعد]، لم تقم على أسس دينيّة بأيّ من المعاني التي تُفهم من عبارة «الدّولة الدّينيّة»⁽⁴⁹⁾. ومما يشهد على مدنيّة الدولة النّبويّة أنّ الشّورى كانت هي الآلية التي اعتمدها النّبّي في إدارة دولته الوليدة، وهي آلية سياسيّة بامتياز؛ هذا على الرّغم من أنّ الوحي كان لا يزال ينزل على النّبّي آنذاك.

عن مدنيّة الدّولة النّبويّة يقول محمّد شحرور: «الشّعب هو التّجمّع الإنسانيّ الأكثر رقيّاً؛ إذ يأتي في مرتبة فوق الأمّة وفوق القوميّة، والفرد فيه هو المواطن. أمّا أوّل مرّة تشكّل فيها شعب في شبه جزيرة العرب، فكان بعد الهجرة النّبويّة. عندما وصل النّبّي (ص) إلى يثرب، كتب الصّحيفة مع اليهود، وكتب فيها أولاً، أنّ المؤمنين أمّة واليهود أمّة، وأنهم متساوون في الحقوق والواجبات، وأنّ السّلطة فيها للنّبّي وللمؤمنين. نلاحظ هنا أمراً في غاية الأهميّة يتجلّى في أنّه أطلق على أتباعه (ص) اسم «أمّة» واليهود اسم «أمّة»، والجميع يعيشون في منطقة واحدة هي يثرب، وسأوى بينهم في الحقوق والواجبات. وهكذا، نستنتج أنّ أوّل شعب بالمفهوم الديمقراطيّ تشكّل في بقعة يثرب. لذا، فإنّ مفهوم الشّعب ينبني أساساً على «الولاء الوطني» أو ما يُسمّى «المواطنة»، وهو ولاء لا يتناقض لا مع الولاء الأممي ولا القومي ولا الدّينيّ خاصّة»⁽⁵⁰⁾.

إنّ تحليلاً لنظام الدّولة التي أسّسها النّبّي (ص) في المدينة يقطع بأنّها كيان سياسيّ قام، منذ البدء، على رابطة مدنيّة وليس على رابطة دينيّة، أو قل قام على «عصبيّة سياسيّة» وليس على «عصبيّة الدّين». لقد كانت دولة المدينة، بهذا المعنى، دولة «مواطنين» يجمعهم الانتساب إلى كيان اجتماعيّ-سياسيّ مشترك، ولم تكن دولة المؤمنين حصراً. والشّاهد على ذلك ما ورد في «دستور» هذه الدّولة («صحيفتها»)، حيث جرى التّعاقّد المكتوب بين محمّد (ص) -والذين معه- وبين سائر الجماعات والملل المكوّنة للاجتماع

48- محمّد عماره، معركة الإسلام وأصول الحكم، القاهرة: دار الشّروق، ط2، 1997، ص 154

49- عبدالإله بلقزيز، الإسلام والسّياسة، ص 35

50- محمد شحرور، الدّين والسّلطة: قراءة معاصرة للحاكميّة، بيروت - لبنان: دار السّاقي، ط1، 2014، ص ص 411-412

السّياسيّ في المدينة، ولم يجر التّمييز في هذا التّعاقد بين مؤمن وغير مؤمن برسالة الإسلام: فالولاء هنا ولاء سياسيّ مدنيّ، ولاء للدولة لا الدّين⁽⁵¹⁾.

إذن، حتى الدولة النّبويّة أبعد ما تكون عن الدولة الإسلاميّة التي أنتجها الميخيل السّياسيّ الإسلاميّ. فالدولة النّبويّة ليست دولة دينيّة تتحد فيها السّلطة الرّوحيّة بالسّلطة الزّمنيّة في شخص الحاكم كما هو الحال في الدولة الإسلاميّة (المتخيّلة). «إذ منذ الهجرة إلى المدينة، وبداية تكوّن سلطة نبويّة، تحقّقت أولى أشكال استقلال المجال السّياسيّ عن المجال الدّينيّ في شكل فعل نبويّ سياسيّ اعتمد الكفاءة الشّخصية -في المقام الأوّل- أمام غياب كامل لنصّ شرعيّ، واعتمد أسلوب الاستشارة بوصفه شكلاً من العمل بأراء واجتهادات رجال/ بشر لا قداسة لهم إلا ما كان من امتياز صحبتهم للنبيّ (ص). وقد زاد الطّابع المدنيّ للدولة، ومعه استقلال المجال السّياسيّ عن المجال الدّينيّ، بعد انقطاع الوحي، ووفاة النبيّ (ص)، وباتت السّياسة شأنًا مفتوحاً على الاجتهاد البشريّ»⁽⁵²⁾.

خاتمة

لقد شهد التاريخ الإسلاميّ تجارب حكم متعدّدة، وليس تجربة واحدة، وأهم ما يميّز جميع هذه التّجارب، أنها كانت ترتكز على أسس مدنيّة لا دينيّة. حتى التّجربة النّبويّة ذاتها، فإنّها كانت تجربة مدنيّة في الأساس، حيث اعتمد النبيّ (ص) «الشّورى» و«التّعاقد» بين جميع مكونات الاجتماع السّياسيّ في يثرب -على اختلاف انتماءاتهم القبليّة والدينيّة- سبيلاً لضمان العيش الآمن والمشارك بين جميع هذه المكوّنات. وكذلك الحال بالنسبة إلى تجربة الخلافة الرّاشدة، فإنّها لم تكن، في الأساس، سوى نظام مدنيّ بشريّ؛ فخلافة أبي بكر وعمر وعثمان وعلي لم تكن خلافة عن النبيّ (ص) في شؤون النّاس الدّينيّة ورعاية مصالحهم الأخرويّة، بل في تدبير شؤونهم الاجتماعيّة-السّياسيّة ورعاية مصالحهم الدّنيويّة المشتركة. والدّليل على ذلك، أن النبيّ (ص) لم يترك نصاً يقطع باستخلاف أحد من الصّحابة على ولاية الأمّة من بعده. فلو كانت خلافة أبي بكر عن النبيّ خلافة دينيّة، لا سياسيّة، ما ترك الأمر شورى بين المسلمين دون نص صريح يحسم هذه المسألة التي تتعلّق بأمر الدّين ومصير الدّعوة.

إنّ تحليل مقولة «الخلافة الإسلاميّة» أو «الدولة الإسلاميّة»، سواء في خطاب الفقهاء أو الإسلاميين، يكشف لنا عن دور الخيال في إعادة تركيب صورة الواقع. إنّ تجارب الحكم الإسلاميّ في أطواره التاريخيّة لم تكن سوى تجارب بشريّة؛ ولا يعني ذلك أن العامل الدّينيّ كان غائباً عن هذه التّجارب. على خلاف ذلك تماماً، فالعامل الدّينيّ كان حاضراً، وبقوة، لكن هذا الحضور كان له شكلان أو استخدامان: إما لدعم الأسس المدنيّة التّعاقدية للاجتماع السّياسيّ وترسيخها، وإما لممارسة الاستبداد السّياسيّ باسم الدّين.

51- عبد الإله بلقزيز، الإسلام والسّياسة، ص ص 43-44

52- المرجع نفسه، ص ص 44-45

في الواقع، لا يمكن التَّنكُّر لاتصال الدِّينِيّ بالسياسيّ في جميع تجارب الحكم الإسلاميّ، لكن هذا الاتصال لم يكن اتصالاً بنيويّاً يجعل من أية دولة من الدُّول التي شهدها التَّاريخ الإسلاميّ دولة دينيّة بالمعنى الذي عرفته أوروبا في عصرها الوسيط. فاتصال الدِّينِيّ بالسياسيّ في المجال الإسلاميّ كان اتصالاً وظيفيّاً، شكليّاً، مصطنعاً هدفه إسباغ الشرعيّة الدِّينيّة على ممارسات الحكّام، أحياناً بحقّ وأحياناً بغير حقّ: بحقّ عندما كانت ممارسات الحكّام تتسق مع المقاصد العليا للشريعة وقواعدها الكلّيّة، وبغير حقّ عندما يتوسّل الحكّام بالدين -عن طريق تجنيد الفقهاء- لتسويغ ممارساتهم الجائرة، رغم تعارضها مع المقاصد العليا للشريعة.

قائمة المراجع والمصادر:

- ابن خلدون، عبدالرحمن، المقدّمة، المطبعة البهية المصريّة، بدون تاريخ.
- أبو زهرة، محمّد، أصول الفقه، دار الفكر العربي، بدون تاريخ.
- الأندلسي، ابن حزم الظاهري، الفصل في الملل والأهواء والنحل، القاهرة: مكتبة السلام العالمية، بدون تاريخ، وبهامشه الملل والنحل للشهرستاني.
- أومليل، عليّ، الإصلاحية العربيّة والدّولة الوطنيّة، الدّار البيضاء - المغرب: المركز الثقافيّ العربيّ، ط 2، 2005
-، الإسلام والدّولة الوطنيّة، مجلة الفكر العربيّ، لبنان: معهد الإنماء العربيّ، مج 5، ع 3334 أغسطس - 1983
- بلقريز، عبد الإله، الإسلام والسياسة: دور الحركة الإسلاميّة في صوغ المجال السّياسيّ، الدار البيضاء - المغرب: المركز الثقافيّ العربيّ، ط 1، 2001
- الجابري، محمّد عابد، العقل السّياسيّ العربيّ... محدّداته وتجليّاته، بيروت - لبنان: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط 4، 2000
-، الدّين والدّولة وتطبيق الشّريعة، بيروت - لبنان: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط 1، 1996
- حلاق، وائل، الدّولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي، ترجمة: عمرو عثمان، مراجعة: ثائر ديب، المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السّياسات، ط 1، 2014
- خليفة، عبد الرحمن، في علم السّياسة الإسلاميّ، دار المعرفة الجامعيّة، 1999
- السيوطي، الحافظ أبو الفضل جلال الدّين عبد الرّحمن بن أبي بكر، الإقتان في علوم القرآن، تحقيق: مركز الدراسات القرآنية، المملكة العربيّة السعوديّة: وزارة الشؤون الإسلاميّة والأوقاف والدّعوة والإرشاد (مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشّريف)، بدون تاريخ.
- الشاطبي، أبو إسحاق، الموافقات في أصول الشّريعة، تحقيق: عبد الله دراز، بيروت - لبنان: دار الكتب العلميّة، ط 1، 2004
- شحرور، محمد، الدّين والسّلطة: قراءة معاصرة للحاكميّة، بيروت - لبنان: دار السّاقى، ط 1، 2014
- الشهرستاني، أبو الفتح محمّد بن عبد الكريم، الملل والنحل، صحّحه وعلّق عليه: أحمد فهمي محمّد، بيروت - لبنان: دار الكتب العلميّة، ط 2، 1992
- العروي، عبد الله، مفهوم الدّولة، الدّار البيضاء - المغرب: المركز الثقافيّ العربيّ، ط 9، 2011
- عمارة، محمّد، تيارات الفكر الإسلاميّ، القاهرة: دار الشروق، ط 2، 1997
-، معركة الإسلام وأصول الحكم، القاهرة: دار الشروق، ط 2، 1997

- الفاسي، علال، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، دار الغرب الإسلامي، ط5، 1993
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري، الأحكام السلطانية، تحقيق: أحمد جاد، القاهرة: دار الحديث، 2006
- مجاهد، حورية توفيق، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، مكتبة الأنجلو المصرية، 1986
- مروة، حسين، النزعات المادية في الفلسفة العربية - الإسلامية، بيروت - لبنان: دار الفارابي، ط2، 2008
- المودودي، أبو الأعلى، نظرية الإسلام السياسية، دار الفكر، 1967

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



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

info@mominoun.com
www.mominoun.com