التراث العربي في السياسة
والتنظيرات الدينيّة المعاصرة في مسألة الحكم

بقلم محمد الحدّاد (*)

يحتاج الفكر العربي إلى الوعي بذاته وإلى نقد تجاربه وقراءة نفسه باستمرار حتى يتّجه دائما نحو التجدّد ويتفادى الاجترار وإعادة إنتاج نفس الخطاب نتيجة الاستمرار في طرق التفكير ذاتها.

ويحتاج الفكر العربي إلى إعادة طرح إشكالاته بطريقة أكثر موضوعية، وتجنب الشحنات الإيديولوجية القوية التي تتضمّنها مصطلحاته والتي تدفع في الغالب إلى المعالجات العاطفية للقضايا وإلى التشنج المبالغ فيه وإلى تقليص المعرفي لحساب السياسي.

كان يمكن اليوم أن يكون الفكر العلمي قد ترسخ عند العرب وأن يكونوا قد أسّسوا علومًا اجتماعية عربية، ليس بمعنى الاختصاص فيها، إذ العلوم لا جنسية لها، ولكن بمعنى أنّها تركز موضوعاتها واهتماماتها على ما يمسّ الوضع العربي، كما حدث عند الأمم الأخرى، وآخرها ما نراه اليوم في أمريكا اللاتينيّة.

---

* باحث وأستاذ بالجامعة التونسيّة.

كان يمكن مثلاً أن يقوم علم سياسة عربي يدرس التجارب العربية الماضية في الحكم، ويدرس تجارب اليوم، ويحلّل آفاق الغد، أي علم سياسة يتميّز بالاستشراف الموضوعي للمستقبل عوض الحلم، ويتميّز بنقد الماضي عوض حجبه وتغطيته. إنّ التفكير العلمي هو رهان التقدّم الحقيقي، لكنّنا اليوم ما زلنا نحلّل الخطاب السياسي بالخطاب السياسي، ونقيم الحلم بديلاً عما يجب أن نفعله، ونخلط بين ما نريده وما نعيشه.

وما يزيد الأمور تعقيدا، أنّنا لم نتوصل إلى حدّ الآن إلى وضع الإشكالات بدقّة، وكمثال على ذلك – وهو المثال الذي تتعلّق به هذه الدراسة – أنّنا منذ ما يقارب العشرين سنة نرى ركامًا كبيرًا من المؤلفات التي تدعونا إلى استكشاف «علم سياسة» في الماضي عوض تحقيقه في الحاضر، وإلى نقل «نظام حكم» عن الماضي عوض تصوّره للمستقبل. هذه المحاولات التي تزعم أنّها تنطلق من التراث أو الإسلام أو الأصالة لا تزيد إلاّ في تهميش القضايا الأساسيّة كما كان يجب أن تطرح، وهي تنطلق من خطأ مزدوج : خطأ في قراءة التراث، وخطأ في كيفيّة توظيفه.

ويعتبر هذا البحث محاولة سريعة لتشريح ما يتعلّق من هذا التراث بموضوع الحكم، حتى لا يكون مثل قنديل علاء الدين السحري نطلب منه كلّ شيء. ثمّ نستعرض في الجزء الثاني استعراضا نقديًا التنظيرات الدينيّة المعاصرة في قضية الحكم.

التراث العربي في السياسة : محاولة في التنميط (Typologie)

يمكن أن تقسم مباحث التراث العربي في السياسة إلى أربعة أنماط أساسيّة، وذلك حسب نوعية المعالجة واختصاص أصحابها، وذلك كما يلي(1):

الفقه (الفقهاء) ⟵ الفقه السياسي (الماوردي نموذجا).

---

1) نُعرض صفحا عن نمط خامس هو الأكثر شهرة، أي الفلسفة السياسيّة التي حظيت بدراسات كثيرة وتأويلات مختلفة وصدرت حولها تقييمات متناقضة ليس هنا مجال مناقشتها والترجيح بينها، خاصة أنّ التنظيرات الدينيّة المعاصرة في مسألة الحكم لم تلتجئ إليها لتستمدّ منها مصطلحاتها واستدلالاتها.

الأدب (الأدباء) ← أدب مناصحة الملوك
أو السياسة الملوكية (ابن أبي الربيع نموذجا)
الوعظ (الوعاظ) ← السياسة الشرعية (ابن تيمية نموذجا)
التاريخ (المؤرخون) ← الاجتماع السياسي (ابن خلدون نموذجا)

فنستعرض خصائص كلّ نمط من هذه الأنماط مع محاولة تأطيره تاريخيا واجتماعيا وبيان حدود وظائفه.

أ- الفقه السياسي

الفقه السني الذي يمثّله أصحاب المذاهب الأربعة، لم يعتن كثيرًا بالتفكير السياسي، واتّجهت اهتماماته أساسًا إلى بيان أحكام العبادات والأحوال الشخصية ومعاملات السّوق. والسبب في ذلك أنّ السلطة انفردت بالقرار السياسي، والفقهاء اختاروا الحياد، إلاّ أنّ انفصالهم عن السياسة لا يعني انفصالهم عن الواقع، لذلك تركت الصراعات السياسية أثرًا في إنتاجهم سنستقرئه مثلاً في تضخّم أبواب الأيْمان والعتق والطلاق، إذ كانت السلطة تُكره المواطنين على البيعة بالأيْمان المحلّلة للدماء والأموال والحرمات، وكذلك في تضخّم أبواب العبادات، إذ كانت السلطة تسعى بها إلى إلهاء الجماهير عن العمل السياسي.

ويمثّل كتاب «الأحكام السلطانية» للماوردي (1) النموذج الأكثر تمثيلاً للفقه السياسي، سعى فيه صاحبه إلى تطوير المباحث السياسيّة في الفقه وجعلها مبحثًا مستقلاً. ويضمّ الكتاب عشرين بابًا، وهو مكتوب بأسلوب واضح متين، ويتضمّن نقولاً عن الفقهاء، وخاصّة الشافعي وأبي حنيفة، وتتخلّله استطرادات فقهية تاريخيّة وأدبيّة. ويرى الماوردي أنّ الإمامة هي «عقد» مثل عقود البيع والزواج مثلا، فهي عقد مراضاة بين طرفين : الحاكم والمحكوم. وهي فرض كفاية يقع على عاتق فريقين من الناس : أهل الاختيار حتى يختاروا الإمام، وأهل الإمامة حتى ينتصب أحدهم لها. وفي أهل الفريقين

1 الماوردي، أبو الحسن : الأحكام السلطانية والولايات الدينية (مطبعة الوطن، القاهرة: 1298هـ).

شروط لا بدّ أن تتوفّر. فالطريقة العادية لاختيار الحاكم أو «الإمام» هو أن يقدّم من تتوفّر فيهم شروط الإمامة ترشحاتهم، ويتقدّم من تتوفّر فيهم شروط الاختيار لتعيين أحدهم. لكن الماوردي يقبل أيضًا طريقة ثانية هي أن يعهد الحاكم بالإمامة إلى شخص يخلفه بعد موته، بدليل أنّ أبا بكر عهد بالإمامة إلى عمر بن الخطاب. ولمّا كانت الإمامة عقدًا بين الحاكم والمحكومين فقد تعلّقت بالطرفين المتعاقدين جملة من الحقوق والواجبات. ولعقد الإمامة مفسدات تتمثّل في تغيّر حال الإمام إمّا بجرح عدالته أو بنقص في بدنه.

ثم ان الإمامة تتفرّع عنها «ولايات» عديدة هي أيضا عقود، لكن لا تتمّ بين المكلّفين بها والمحكومين وإنّما بين المكلّفين والإمام نفسه الذي أصبح مفوضًا عن الأمة، والمقصود بالولايات الوزارة وإمارة الأقاليم والقضاء إلخ.

فمن خلال «الأحكام السلطانية» تبرز بوضوح معالم المعالجة الفقهية، فالفكرة الرئيسيّة التي تتمحور حولها مباحث الكتاب هي اعتبار «الإمامة» وما تحتها من «الولايات» مجموعة من العقود بين الإمام والأمّة أو الإمام والولاة (1). ومصدر هذه الفكرة هو الفقه الذي اعتبر كلّ المعاملات الاجتماعية عقودًا (الزواج، البيوعات إلخ).

وقد طبق الماوردي نفس الفكرة في ميدان الحكم، على أن يكون المحكومون بمثابة الفتاة القاصر التي لا تعقد زواجها بنفسها وإنّما عن طريق وليّها، وكذلك «الأمّة» إنّما يمثّلها في العقد «أهل الاختيار» من علماء وأعيان إلخ. والمنهجيّة التي يتدرج بها الماوردي في معالجة كلّ موضوع هي نفس المنهجية التي يعتمدها الفقهاء في المواضيع الفقهية العادية، إذ يبدأون عادة بالتعريف ثمّ بيان الحكم ثم بيان الشروط ثم بيان الواجبات أو الحقوق ثم بيان المفسدات إلخ... وأخيرًا فان الماوردي يستمدّ من الواقع الموجود أكثر ممّا يبتكر وينظّر، فما لم

---

1 يقول ابن حزم أيضًا : «الإمام إنّما جعل ليقيم للناس الصلاة وأخذ صدقاتهم ويقيم حدودهم ويمضي أحكامهم ويجاهد عدوّهم، وهذه كلّها عقود...».
والملاحظ أنّ الماوردي وابن حزم متعاصران زمنيًا متباعدان في الوطن.
انظر : ابن حزم الاندلسي، المحلّى، تحقيق احمد محمد شاكر (إدارة الطباعة المنيرية، مصر : 1347 هـ)، ج 1، باب التوحيد، المسألة 87.

يجده معارضا لنصّ شرعيّ أقرّه. والاستدلال يكون إمّا بنصّ صريح من القرآن والحديث وعمل الصحابة أو قياسًا على ذلك. فالعملية كلّها هي قياسُ واقعٍ حاضرٍ على واقعٍ نموذجٍ ماضٍ. ونجد في هذه المعالجة كلّ سلبيات المنهج الفقهي، من ذلك مثلا أنّه منهج فضفاض يمكن به تبرير الواقع بسهولة، لأنّه يعتمد أساسًا قياس الشكل دون المضمون، لذلك جوّز الفقهاء مثلا ولاية العهد تبريرا لما ساد الدولتين الأموية والعباسية من احتكار للحكم بالتوارث، قياسًا على استخلاف أبي بكرٍ عُمَرَ.

وبالرغم من أنّ الإمامة اعتبرت عقدًا أحد طرفيه الأمّةُ، فإنّ هذه «الأمّة» سلبت كلّ حقّ عملي في تعيين الحاكم، لأنّها تفوّض نفوذها أوّلا إلى «أهل الحلّ والعقد»، وهؤلاء يُلغى اختيارهم أيضًا باتفاق مجموعة منهم على مبايعة شخص، ثمّ إنّ الحاكم المبايَع يحتكر أخيرًا تمثيل الأمّة بدون أن يكون لها – ولا لأهل الحلّ والعقد – شرعية التراجع عن القرار مهما طالت المدّة الزمنية، بل يتواصل الاحتكار لما بعد الموت بما أنّه من حقّ الإمام استخلاف من بعده، فالأمّة تفقد حقوقها الفعلية انطلاقًا من عملية انتخاب مرتجلة ومنقوصة اعتبرت نظريا عقدا بين الحاكم والمحكوم.

ثمّ تسود الهرمية المؤسسة السياسية باعتبار الإمامة هي الأصل، وبقية الوظائف فروع عنها، فالإمام يمثل السلطة السياسية والدينية العليا وليس هناك ما يحدّ نفوذه بما أنّ بقيّة المناصب تصدر عنه.

ب- السياسة الملوكية

وجد في الحضارات القديمة نوع من التأليف السياسي أقدم عليه «الحكماء» والفلاسفة يتمثل في تحرير كتابات للحكام تقدم لهم النصح والمشورة وتجمع لهم الآراء والتدابير المعينة لهم في سياستهم وتحثهم على العدل وحسن المعاملة. وهذا النوع من التأليف في «السياسة الملوكية» (1) يمكن أن يعتبر

1 ـ أو ما يسميه عبد الرحمن بدوي: مرايا الأمراء. انظر: بدوي، عبد الرحمن : الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام، (مكتبة النهضة العربية، مصر: 1954)، ص 5-6.

نوعًا من العمل الإصلاحي يقدم عليه هؤلاء المفكّرون، فالفلسفة اتّجهت قديمًا إلى معالجة الأخلاق الفردية والاجتماعيّة بطريقة نظريّة تجريديّة، لكنّ البعض أراد أن يقوم بخطوات عملية وذلك بالتقدّم إلى الحكام بالنصح والمشورة ومحاولة إقناعهم بالحجّة.

وقد بدأ الحكم في الحضارة العربية الإسلاميّة شوروياً ثم سرعان ما تحوّل إلى الاستبداد، وأصبح الحاكم المسلم لا يختلف عن مثيله في الحضارات الأخرى، وأدّى دخول العنصر الفارسي في الدولة العربية الإسلامية إلى ظهور مثل هذه المحاولات التي يقوم بها المثقف لتوجيه الحياة السياسية، ويمكن أن نجد نماذج مبكّرة لذلك في بعض رسائل عبد الحميد الكاتب، مثل الرسالة المعروفة بـ«نصيحة وليّ العهد»، وكذلك في آثار عبد الله بن المقفّع خاصّة «كليلة ودمنة» و«سير ملوك العجم» و«الأدب الكبير» و«الأدب الصغير». ففي كتاب «كليلة ودمنة» يصوّر ابن المقفّع هذه الرغبة التي تدفع المثقف إلى القيام بدوره في توجيه الحياة السياسية وذلك في شخص الفيلسوف «بيدبا» الذي غاظه ما عليه الملك «دبشليم» من طغيان فقرّر مناصحته بهذا الكتاب.

وبالتوازي مع هذا التأثير الفارسي، فإنّ حركة الترجمة التي بدأت في العهد العباسي اتّجهت إلى التراث اليوناني فوجدت فيه أيضا تآليف سياسية شبيهة بالآثار الفارسية سالفة الذّكر، فعمد بعضهم إلى ترجمتها وتقديمها إلى الحكام لنفس الغاية، هذا ما فعله مثلا أحمد بن يوسف المشهور بابن الداية في «العهود اليونانية» أو يوحنا بن البطريق في «السياسة في تدبير الرياسة» (1).

ثم قد يكون الاستبداد دفع بمؤلفين آخرين إلى نشر كتاباتهم السياسية على أنّها إنتاج يوناني أو فارسي، بينما اتّجه البعض الآخر إلى هذا التأليف صراحة، والنموذج الأحسن في ذلك هو كتاب «سلوك المالك في تدبير الممالك» لشهاب الدين أحمد بن محمد بن أبي الربيع الذي قدّم كتابه إلى الخليفة العباسي الثامن المعتصم بالله (2).

---

1 حققها بدوي في الأصول اليونانية...

2 ابن ابي الربيع، شهاب الدين : سلوك المالك في تدبير الممالك. جمعه محمد السملوطي ومحمد عارف (مصر: 1286 هـ).

ويضمّ الكتاب أربعة أقسام، يتضمّن الأوّل بيانا للعقائد الإسلامية، والثاني أحكام الأخلاق، والثالث أصناف السيرة العقلية، والرابع أحكام السياسة.

وكلّ ما ورد في الكتاب معروض في الغالب ضمن جداول بيانيّة. ويتحدّث القسم السياسي عن أركان الممالك وشروط الملك وأنواع سياساته وأقسام التدبير إلخ. ويتناول أيضًا المدن وما ينبغي توفّره فيها، وحاشية الملك وما يشترط أن تكون عليه إلخ...

وفي هذا النوع من التآليف تسيطر النظرة الأبوية التي تجعل الرعية بمثابة صبية صغار يتعهدهم حاكم عظيم جبار. كما يختلط شخص الحاكم بجهاز الدولة، وتكون خدمة الدولة تدعيمًا لسلطة الحاكم، ويطغى في هذا النوع من التآليف الجانب النظري والتفريعات البسيطة.

ويبقى الجانب البارز متمثلا في محاولة هؤلاء الكتاب إقناع الحاكم بمعادلة شكلها كالتالي :

عدل وحسن سيرة = محافظة على الملك

فالكاتب لا يسعى إلى إقناع الحاكم بالعدل وحسن السيرة كأخلاقيات وإنّما باعتبارهما ضمانًا لاستقرار حكمه والمحافظة على مصالحه، وهو ما يجعلهما أكثر تأهلا للتقبل.

ج- السياسة الشرعية

تتّجه «السياسة الشرعية» في نفس اتّجاه «السياسة الملوكية» من حيث تقدّمها للحاكم بالنصح وإمساكها عن الموضوعات الحسّاسة التي تثير معارضته، فهي لا تأخذ على عاتقها نقد السلطة وبيان شرعيتها بقدر ما تعتني بتوجيه السلطة القائمة وترشيدها.

وغالبًا ما يكتب في «السياسة الشرعية» رجال دين غير متصلين اتصالاً وثيقًا بالحكّام، ممّا يجعل كتاباتهم أكثر شجاعة، واهتمامهم بواقع الشعب أكثر بروزًا، ويتقلص عندهم بعض الشيء ذلك التداخل الذي ساد مؤلفات «السياسة

الملوكية» بين جهاز الدولة وشخص الملك. وقد عمل رجال الدين أساسًا على استبدال الآراء اليونانية والفارسية بنصوص شرعية من الكتاب والسنة، إذ رأوا أنّ الإسلام يحتوي على كلّ ما يلزم لتسيير الدولة وأنّه لا داعي لأن يُستمدّ أيّ شيء من فكر آخر، كما رأوا أنّ النصوص الشرعية أكثر تأثيرا في الحاكم من أقوال الحكماء والفلاسفة، لأنّ الوازع الديني قويّ في المجتمع سواء لدى الحكام أو المحكومين.

مثل هذه المؤلفات كثيرة في التراث العربي، لعلّ أشهرها كتاب ابن تيمية «السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية» (1). وهي رسالة مكتوبة بأسلوب واضح تتخلّله استطرادات في مواضيع دينيّة مختلفة ونصائح أخلاقية وتوجيهيّة، ويطغى عليها الجانب النقلي (القرآن، السنة، أقوال الصحابة، أقوال العلماء إلخ...). وقد انطلق فيها المؤلّف من الآية «إنّ الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل»، فقسم رسالته إلى قسمين : قسم يتعلّق بأداء الأمانات «أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها»، وقسم يتعلّق بالحدود والحقوق «وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل». والقسم الأوّل يتعلّق بالولايات والأموال، والثاني بحدود الله وحدود الآدميين. ويرى ابن تيمية أنّ القاعدة الأساسيّة التي يجب مراعاتها في الولايات هي استعمال الأصلح. وأنّ الصلاح يتمّ بتوفّر شرطين هما القوّة والأمانة، أمّا بالنسبة إلى الأموال فإنّ القاعدة هي أن يأخذ كلّ ذي حقّ حقّه ويؤدي حقوق الغير التي عليه.

إنّ هذا النوع من التأليف السياسي يتّسم عمومًا بالمعالجة السطحية الأخلاقية بما أنّه يرتكز أساسًا على قواعد ونصوص عامّة، ولا يتّجه إلى بيان الطرق العملية الكفيلة بإحلال هذه القواعد والنصوص في الواقع بقدر ما يدعو إليها بطريقة وعظية. كما يتّجه رجال الدين بصفة عامّة إلى الدّفاع عن الدين أكثر من الدّفاع عن مصالح الشعب، صحيح أنّ القيم الدينيّة قد تتّفق مع الصالح العام لكن النصوصية تترك آثارًا سلبية في كثير من المواقع، وكمثال

1 ابن تيمية، تقي الدين: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية (دار الكتب العربية، بيروت: 1966).

على ذلك نجد ابن تيمية يصرّح أنّ الشورى تتمّ بين الأمير وأولي الأمر، وهم الأمراء والعلماء، فإذا تذكرنا أنّ ابن تيمية عاش في القرن الثامن للهجرة، فاننا نتساءل : ألم يصل الشعب إلى مستوى يؤهله لأن يأخذ أمره بيده ويستغني عن «أولياء» يوكلون عليه ؟ وهل أنّ علماء الدين هم وحدهم الممثّلون للشعب العارفون بمصالحه حتى يحتكروا تمثيله أمام الأمراء ؟

د- الاجتماع السياسي

تمثّل «مقدّمة ابن خلدون إنتاجًا متميّزًا في التراث العربي، ولا بدّ أن يكون صاحبها قد اطّلع قبل كتابتها على كلّ ما وصل إليه الفكر العربي الإسلامي من تطوّر، إذ جاءت كتابة «المقدّمة» في آخر مراحل العطاء الحضاري العربي وأوّل مراحل الجدب الذي ساد الوطن العربي ابتداء من القرن التاسع الهجري.

وعلى الرّغم من أهميتها فان «المقدّمة» لم تترك أثرا كبيرا في الفكر العربي القديم، وكادت تُهمَل، ولم يهتمّ بها إلاّ عدد قليل من الكتاب مثل ابن الأزرق الأندلسي (1). ولهذا فان أفكار ابن خلدون لم تشهد أيّ تطوير وبقيت على حالها الأولى كما دوّنها صاحبها في القرن الثامن الهجري.

واحتوت المقدّمة على معالجة سياسية متميّزة بطابعها الاجتماعي والتاريخي، لذلك أمكن عدّها نوعًا متميّزًا في المقاربات التراثيّة لموضوع الحكم، إذ ارتبط هذا الموضوع عند ابن خلدون بنظرته للاجتماع باعتباره ضرورة بشريّة وضعية، تدفع إليه الحاجيات الأولية للإنسان، وتحرّكه العصبية، وتحكمه جدلية الانتقال من البداوة إلى الحضارة، فليست الدولة مهما اختلفت أشكالها إلاّ تجسيمًا للمرحلة الثانية مرحلة الحضارة وضرورتها لا تفرضها عوامل خارقة للوعي الإنساني، بل هي نتيجة ديناميكيّة الاجتماع نفسه، وكذلك الأمر بالنسبة إلى سيرورتها التي حلّلها ابن خلدون بكثير من الجبرية الآلية.

---

1 ابن الأزرق الأندلسي : بدائع الملك في طبائع الملك. تحقيق علي سامي النشار (وزارة الاعلام العراقية، بغداد: 1977).

وتحدّث عن «الخلافة» فاعتبرها شكلاً للدولة التي قامت على أساسين : عصبي وديني، لذلك فسّر الانقلاب الأموي بأنّه ضرورة اقتضاها استمرار الدولة إذ كان لا بدّ أن يحلّ وازع آخر محلّ الوازع الديني الذي ضعف، فكان الوازع العصبي الأموي.

لن نعرض هنا تحاليل ابن خلدون في الاجتماع السياسي، فهي مشهورة وتناولتها بالدرس مؤلفات كثيرة (1). ولكنّ المهمّ أن ندرك ما يتميّز به التحليل الخلدوني من واقعيّة وتتبّع للحدث على المستوى التاريخي والاجتماعي، وهو ما يفتقد في أنواع المقاربات الفكريّة الأخرى المتّصلة بمسألة الحكم.

2) الجدل المعاصر حول الإسلام والسياسة

أ- معركة «الإسلام وأصول الحكم» :

صدر كتاب «الإسلام وأصول الحكم» سنة 1925، لكن بدأت كتابته والتفكير فيه حوالي سنة 1915 كما يتّضح من المقدّمة وبعض الإشارات التي تتخلّله، أي في فترة الاحتضار الأخير للخلافة، ومن المعلوم أنّ آخر خليفة فعلي هو السلطان عبد الحميد الذي سقط إثر انقلاب 1908 على يد أعضاء جمعيّة «الاتحاد والترقي»، لكن هيكل الخلافة لم يسقط، وعمد أعضاء الجمعية إلى تنصيب خلفاء صوريين وإن كانوا يحلمون بدولة قوميّة طورانية، وبعد انهزامهم في الحرب العالميّة الأولى أصبح الخلفاء المسلمون تحت أوامر انجلترا إلى أن نهضت المقاومة الوطنية التركية بزعامة كمال أتاتورك فأقامت الجمهورية سنة 1923 وألغت الخلافة سنة 1924، فتأثّر علماء المسلمين بذلك أكثر من تأثّرهم فيما سبق بالاستبداد الحميدي خاصّة في الشام العربي، وبالمحاولات المعلنة والخفية للقوميين الطورانيين للإساءة للعرب وخنق النهضة العربيّة، وبالمساومات الخسيسة التي أقدمت عليها الخلافة الإسلامية ضدّ مصالح القضيّة العربيّة

---

1 - راجع مثلاً : الجابري، محمد عابد: العصبية والدولة، ط 2 (دار النشر المغربية، الدار البيضاء:1978).

(مصر مثلاً) أو عجزها الفظيع عن الدّفاع عن «ممالكها» منذ بداية الاستعمار. نسي العلماء المسلمون كلّ هذا وجعلوا همّهم الوحيد إعادة إحياء الخلافة وعقدوا سنة 1925 مؤتمرًا لهذا الغرض كان مآله الفشل الذريع، والملاحظ أنّ حركة إحياء الخلافة هذه أقصى ما كان يمكنها الوصول إليه هو تنصيب أحد حكّام ذلك العهد خليفة للمسلمين، فإذا عرفنا أنّ كلّ هؤلاء كانوا طغاة عملاء، عجبنا لهذه القيمة الصورية التي أعطيت للخلافة.

في هذا الظرف بالذات نشر علي عبد الرازق كتابه «الإسلام وأصول الحكم» فعاكس التيار وأغاظ هؤلاء العلماء بتعمّده التنصيص في مقدّمة كتابه على أنّه من العلماء وأنّه قاضي المنصورة... إلخ (أي أنّه ضمنيًا قد خَرَق «الإجماع» المعاصر لتنصيب خليفة للمسلمين).

وإلى جانب هذا لا بدّ من الإشارة إلى الظروف المصريّة آنئذ التي كانت صاخبة أيضًا (انتفاضة 1919 ثمّ الوزارة الوطنية برئاسة سعد زغلول سنة 1924 ثمّ الإطاحة بهذه الوزارة...)، ولا داعي للدخول في تفاصيل المعارك الحزبيّة المصرية آنذاك وانعكاساتها على المواقف من كتاب «الإسلام وأصول الحكم» (1) فقد اختلط السياسي بالفكري وتداخلت المواقف بشكل يؤكّد الشحنات الإيديولوجية القوية للكتاب ويؤكّد أيضًا شدّة تداخل السياسي بالثقافي في الخطاب العربي.

كان من الطبيعي أن يثير كتاب علي عبد الرازق ضجّة كبرى، ذلك أنّ جرأته في تناول بعض القضايا كانت أكبر من أن يتسامح معها علماء الدين، خاصّة أصحاب المناصب الرسميّة منهم، وهذه الضجّة قد حجبت إلى حدّ كبير الأفكار الرئيسيّة التي أراد الكاتب تبليغها، ووسعت النقاش إلى كثير من الأمور الجانبية والمسائل العرضية، لكن لا بدّ أن نلاحظ أيضا أنّ أسلوب الكاتب ساهم

---

1 انظر طرحين متناقضين في هذا الموضوع :

* الدراسة التي قدم بها محمد عمارة كتاب «الإسلام وأصول الحكم» في : علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم (المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر،، بيروت : 1972).

* الريس، محمد ضياء الدين : الإسلام والخلافة في العصر الحديث (دار التراث، مصر : 1976).

أيضًا في سوء التفاهم وتهميش القضايا الأساسيّة التي دافع عنها الكتاب، من ذلك مثلاً أنّ الأفكار لم تعرض بطريقة واضحة، بل هي تعالج بعبارات تحتمل أكثر من وجه، وربّما تجد لفكرة واحدة عبارة تشبه الإثبات وعبارة تشبه النفي، فالمؤلّف ينفي مثلا أن يكون للنبيّ محمّد أيّ نوع من الحكم ويؤكّد أنّ دوره ديني فقط لكنّه من جهة أخرى يقول إنّ السلطان الديني أقوى من كلّ أنواع الحكم، فهل هذا إثبات لحاكمية النبي أم نفي لها ؟

ثمّ إنّ المؤلّف يستعمل كلمات مثيرة لكنّها غير دقيقة مثل وصفه حكم أبي بكر بأنّه «لا ديني» وهو يقصد أن يقول «مدنيا»، وهو لا يجعل لأكثر المصطلحات التي يتضمّنها كتابه مفاهيم قارّة مثل : الملك، التبليغ، السلطان، الحكم، الوحدة السياسيّة، الوحدة الدينيّة... هذا إضافة إلى عدم نضج بعض آرائه، بل تناقضها أحيانًا، وعذره في كلّ هذا هو جدّة هذه الطريقة في تناول مسألة الحكم في الإسلام.

والأفكار الأساسيّة في الكتاب يمكن أن نلخصها في ثلاث قضايا :

أوّلا : إنّ الخلافة ليست من الدين ولم ترد مشروعيتها لا في الكتاب ولا في السنة ولا في الإجماع ولا في الاستنباط العقلي، فهي إذن من اجتهادات أصحابها. ومن الملاحظ هنا أنّ الخلافة عنده إنّما هي النمط المعين الذي وضعه الفقهاء وليس مطلق الحكومة، فهو يفرّق بين الحكومة والخلافة فيقول: «إن يكن الفقهاء أرادوا بالإمامة والخلافة ذلك الذي يريده علماء السياسة بالحكومة كان صحيحًا ما يقولون من أنّ إقامة الشعائر الدينيّة وصلاح الرعية يتوقفان على الخلافة بمعنى الحكومة في أيّ صورة كانت الحكومة ومن أيّ نوع مطلقة أو مقيدة فردية أو جمهورية استبدادية أو دستورية أو شورية ديمقراطية أو اشتراكية أو بلشفية لا ينتج لهم الدليل أبعد من ذلك، أمّا إذا أرادوا بالخلافة ذلك النوع الخاص من الحكم الذي يعرفون فدليلهم أقصر من دعواهم وحجّتهم غير ناهضة» (1).

---

1 عبد الرازق، علي : الإسلام وأصول الحكم، مع دراسة ووثائق لمحمد عمارة، ط 1 (المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت:1972).

ثانيا : إنّه لم يوجد نظام حكم في عهد النبي محمد لأنّه لم يكن حاكمًا ولم تكن له وظائف سياسية ولأنّ الدين لا يتناول هذه الجوانب لخروجها عن مشمولاته فكلّ ما كان موجودًا هو «زعامة دينية» خاصّة بالنبي بحكم نبوته ووحدة دينية مرهونة بوجوده، يقول «من المؤكّد أنّنا لا نجد فيما وصل إلينا من ذلك عن زمن الرسالة شيئا واضحًا يمكننا ونحن مقتنعون ومطمئنون أن نقول إنّه كان نظام الحكومة النبوية» (1).

ثالثًا : وجوب فصل الدين عن السياسة ومعالجة السياسة بالعلم فقط، يقول «لا شيء في الدين يمنع المسلمين أن يسابقوا الأمم الأخرى في علوم الاجتماع والسياسة كلّها وأن يهدموا ذلك النظام العتيق الذي ذلّوا له واستكانوا إليه وأن يبنوا قواعد ملكهم ونظام حكومتهم على أحدث ما أنتجته العقول البشريّة وأمتن ما دلّت تجارب الأمم على أنّه خير أصول الحكم» (2).

وهذه باختصار الطريق التي سلكها المؤلّف ليصل إلى هذه القضايا الثلاث، فالقضية الأولى وصل إليها عبر المراحل التالية : انطلق من تعريفات الفقهاء للخلافة واستدلالاتهم عليها لينقض أدلّتهم، إذ يرى أنّ الأدلّة التي قدّموها تشير إلى ضرورة وجود حكومة وليس بالضرورة شكل الخلافة.

النظام الأساسي ← الخلافة

الأدلّة الشرعية ← الحكم

القضية الثانية وصل إليها عبر المراحل التالية : لم يجد في عهد النبي نظامًا قضائيًا ولا نظاما سياسيا فاستنتج أنّه لم يكن حاكمًا وأنّ الإسلام شرع تبليغي لا تنفيذي وأنّ الدين يعالج المسائل الأخلاقيّة والأخروية لا المسائل السياسية فلم يكن للنبي إلاّ زعامة دينية انتهت بوفاته.

---

1 ـ المرجع السابق، ص 143.
2 ـ المرجع السابق، ص 186.

* عدم وجود نظام قضائي
* عدم وجود نظام سياسي

* النبي لم يكن حاكمًا (تأويل ما يشبه أن يكون ذا بعد سياسي مثل الجهاد وتنصيب العمّال)

* الإسلام شرع تبليغي لا تنفيذي
لا يعالج ما يتعلق بالحياة السياسية

زعامة النبي دينية خاصة به

الفكرة الثالثة وصل إليها عبر المراحل التالية : بما أنّ زعامة النبي هي التي وحدت العرب وأن هذه الزعامة دينية خاصّة به فان وفاته تنهي هذه الزعامة وتنهي الوحدة الدينية، وإذا اتّحد العرب بعده فان اتحادهم سيكون سياسيا لا دينيًا، وإذن سيكون الحكم (= الدولة) مدنيًا.

لكن الذي وقع هو اختلاط الاعتبارات السياسية بالاعتبارات الدينية عن غير قصد أثناء «الخلافة الراشدة» ثم عن مكر بعد ذلك، وهذا ما فرض على المسلمين شكلا معيّنا للحكم اتّسم بالطابع الديني وشلّ التفكير السياسي، فالنتيجة أنّه يجب اليوم إصلاح هذا الخطأ الذي استمرّ قرونًا بالفصل بين الدين والسياسة في مجال الحكم.

* النبي له زعامة دينية خاصة وحدت العرب على أساس الدين.
↓
* انتهاء هذه الزعامة بوفاته.
↓
* أبو بكر ينشئ وحدة أخرى سياسية (مدنية).
↓
* وقوع الخلط بين زعامة النبي وزعامة أبي بكر
↓

← اتّخاذ لقب «الخليفة» ينمّي هذا الخلط.
← قتال المرتدين ينمّي هذا الخلط.
← مكانة أبي بكر الدينية تنمّي هذا الخلط.

يتعمّق هذا الخلط في التاريخ حتى تصبح الزعامة السياسية مرادفة للزعامة الدينية والخروج على الزعيم السياسي خروجًا على الدين.

هذه إذن بصفة عامّة عناصر كتاب «الإسلام وأصول الحكم» وقضاياه الرئيسية، وبهذا أجاب علي عبد الرازق عن سؤالين أساسيين :

أ- كيف أسّس المسلمون نظام الحكم سابقًا ؟

ب- كيف يؤسّس المسلمون نظام الحكم اليوم ؟

وقد اعتمد في الإجابة عن السؤال الأوّل المتابعة التاريخية، وعن السؤال الثاني الدعوة إلى العلوم الحديثة والأفكار العصرية. وأخرج القضية برمّتها من ميدان الفقه أو ميدان مناصحة أولي الأمر، لتصبح قضايا من اختصاص العلوم الاجتماعية والإنسانية. لكن ميزة كتاب «الإسلام وأصول الحكم» أنّه اعتمد المنهج الفقهي للنقد السلبي، أي أن يبيّن تناقضات الخطاب التقليدي في مسألة الحكم من الداخل، ومن الملاحظ أنّ هذا يعني على المستوى العملي إبعاد علماء الدين عن المجال السياسي ونفي أن يكونوا «أهل الحل والعقد» وهم الذين كادوا يحتكرون هذه الأهلية وأعطوا لأنفسهم شرعية تمثيل «الأمّة» أمام الحكّام والنيابة عن الله في تقرير الأحكام.

لكن علي عبد الرازق خرّيج الحلقات الدينية وقع في مساوئ المنهج الفقهي الذي انتقده ورفضه وذلك عندما ركز أبحاثه على مسلمة ضمنية أو فرضية أولى يمكن أن نصوغها بالشكل التالي : إمّا أن يكون في الإسلام نظام حكم فتكون السياسة متّصلة بالدين، وإمّا أن لا يكون في الإسلام نظام حكم كامل فتكون السياسة منفصلة عن الدين. ومثل هذه الفرضيّة تختزل القضية وتدفع إلى الخطأ، لأنّها تخلط بين الإسلام كدين والإسلام كتاريخ، وتهمل إمكانية أخرى هي الأصحّ تاريخيًا وهو أن يكون وجد فعلاً في إطار الإسلام – التاريخ نظام حكم أخذ الشرعية الدينية لكنّه لم يكن إلا نتاجًا لظروف اجتماعية واجتهادات بشرية. بل إنّ الفرضية المختزلة التي انطلق منها علي عبد الرازق مكّنت خصومه من نقد كتابه هو أيضًا وتفكيكه من الداخل بتعمد مواصلة الخلط بين الإسلام / الدين والإسلام / التاريخ، لذلك عمد المفتي محمد بخيت مثلاً إلى نقل ما يتعلّق بالتنظيمات السياسيّة والماليّة في عهد النبي واستنتج «أنّ

هذا وحده كاف لأن يؤسّس عليه دولة سياسية كاملة الدعائم والأركان وأنّ الذي كان منها في عصره، كان على قدر الحاجة على رغم أنف المكابر العنيد ويزاد بناء عليها كلّ ما تدعو إليه الحاجة في المستقبل» (1). ثمّ يفتي بكفر علي عبد الرازق فيقول : «لكنّ المؤلف قصد أن يعيب الرسول، وينتقصه بما هو براء منه فتقوّل عليه وعلى شرعه وحكمه وافترى هذه الأقاويل التي ما أنزل الله بها من سلطان فكان بذلك كافرًا وأكثر الحنفيّة على عدم قبول توبته في حقّ إقامة الحدّ عليه إن تاب» (2). وبقطع النظر عن هذه العنتريات المشائخية فلا بدّ أن نلاحظ أنّ ردود محمد بخيت، وكذلك محمد الخضر حسين (3)، قد أحسنت استغلال الثغرات المنهجية التي تركها علي عبد الرازق في كتابه. ولئن أخطأ هو في طرح الاشكالات فان كتابه يستمدّ قيمته من كونه صرخة احتجاج على ما ارتكبه الحكام من مظالم تحت ستار الدين، وما تحمّله المُضْطَهَدون تسليمًا بما اعتبروه من أحكام الدين.

ب- الفكر السياسي «الإسلامي» المعاصر : في البحث عن الثابت المتغيّر

على نقيض دعوة علي عبد الرازق، كانت هناك إذن رؤية محافظة تعتبر أنّ هناك نظرية إسلامية ثابتة في الحكم، وأنّ هذه النظرية قابلة للتطبيق في كلّ زمان ومكان. وإذا طبقت أفرزت نظامًا إسلاميا، وبما أنّها واحدة وثابتة فإنّ النظام الإسلامي واحد وثابت، فهي نظرية طبقت في فترات تاريخية فأعطت نظامًا إسلاميا، وأهملت في فترات أخرى فلم يتحقق النظام الإسلامي. وإذا أردنا أن نقيم النظرية الإسلامية في الحكم فاننا نقيم تبعًا لها نفس النظام الذي وجد في الفترات التاريخية التي طبقت فيها. واختلاف العصر لا يؤدي إلى تغييرات جذرية لا على مستوى النظرية ولا على مستوى النظام، إنّما يحتاج فقط إلى بعض الإضافات. فمثلاً إذا أردنا أن نقيم اليوم حكما إسلاميًا فإنّنا نجد

---

1 ـ المرجع السابق، ص 1269 بخيت، محمد : حقيقة الإسلام وأصول الحكم (المطبعة السّلفية، القاهرة: 1344 هـ)، ص 276.

2 ـ المرجع السابق، ص 269.

3 ـ حسين، محمد الخضر : نقض الإسلام وأصول الحكم (القاهرة: 1344 هـ).

نظرية جاهزة، ونظامًا جاهزًا، هو الذي طبق في فترات تاريخية مثل فترة النبوة والخلافة الراشدة، وغاية ما نحتاج إليه هو أن نقوم ببعض الإضافات.

إنّ هذه الرؤية يمكن أن تلخصها الجملة التالية التي كتبها محمد بخيت، فبعد أن عرض ما اعتبره نظام الدولة الإسلامية في عهد النبي قال «... والمنصف يرى أنّ هذا وحده كاف لأن يؤسس عليه دولة سياسيّة كاملة الدعائم والأركان، وأنّ الذي كان منها في عصره كان على قدر الحاجة.. ويزاد بناء عليها كلّ ما تدعو إليه الحاجة في المستقبل» (1).

وتبعًا لهذا فإنّ هذه الرؤية تعتبر أنّ النظام الإسلامي الناشىء عن النظرية الإسلامية في الحكم هو «الخلافة»، فإقامة الإسلام على المستوى السياسي هو إقامة الخلافة. يقول أحمد شلبي مثلاً : «هل الحكومة الإسلامية هي الخلافة ؟ وبعبارة أخرى، هل الخلافة التي حدثت فعلاً في التاريخ كانت تطبيقًا صحيحا لنظرية الحكم في الإسلام؟ الجواب على ذلك واضح، وهو يتفق مع ما حدث وما يحدث على مرّ الزمن من العلاقة بين النظريات والواقع، ولو تدارسنا دساتير العالم وتطبيق هذه الدساتير لاتّضح لنا أنّ التطبيق كثيرًا ما كان غير متّفق مع النظرية.. والحياة الإسلامية صورة من ذلك، فهناك خلافة كانت ترجمة حقيقية للفكرة الإسلامية عن الحكم، وهناك خلافة بعدت عن الفكرة بعدًا واسعًا أو بعدًا محدودًا» (2).

فالثابت إذن في الحكم الإسلامي هو النظرية والنظام معًا، والمبادىء والتطبيق معًا، والنصوص ومذاهب الفقهاء معًا. ولا شيء يتغيّر، إنّما يُحتاج فقط إلى إضافات تختلف بحسب اختلاف العصور، ولا بدّ أن تكون هذه الإضافات ضئيلة جدّا لأنّك إذا قرأت كتابًا مثل كتاب أحمد شلبي فإنّك تجد نفسك أمام عرض تاريخي لا أمام بيان لرؤية سياسيّة، لولا ما ذكره الكاتب في المقدّمة من أنّه كتب كتابه بقصد المساهمة في وضع دستور إسلامي لدولة أندونيسيا.

---

1 ـ بخيت، محمد : حقيقة الإسلام وأصول الحكم، ص 276.

2 ـ شلبي، أحمد: السياسة والاقتصاد في التفكير الإسلامي، ط 2 (مكتبة النهضة المصرية، مصر: 1967) ص 36.

وإذا كانت هذه الرؤية قد دافع عنها في البداية أصحاب المناصب الدينية الرسميّة فانها تتواصل اليوم بتأثير من رواد الحركات الدينية المتطرّفة، فتقيّ الدين النبهاني مثلاً مؤسّس «حزب التحرير الإسلامي» يرى، أنّ الإنسان وهو سائر في الحياة لا بدّ له من نظام ينظم غرائزه وحاجاته العضوية ولا يتأتّى هذا النظام من الإنسان لعجزه وعدم إحاطته ولأنّ فهمه لهذا التنظيم عرضة للتفاوت والاختلاف والتناقض ممّا ينتج النظام المتناقض المؤدي إلى شقاء الإنسان، ولذلك كان حتمًا أن يكون النظام من الله تعالى» (1). ولذلك أيضًا رأى النبهاني في نفسه الأهلية في أن ينوب عن الله في الأرض ويسنّ لأتباعه وللمسلمين دستورًا عرضه في كتابه، ومثل هذه الأفكار المتشدّدة نجدها أيضًا عند المودودي الذي يعلن صراحة أنّ نظام الحكم في الإسلام يكون ثيوقراطيًا وأنّ الديمقراطية ممنوعة في الإسلام، يقول: «لا يصحّ إطلاق كلمة الديمقراطية على نظام الدولة الإسلاميّة، بل أصدق منها تعبيرًا كلمة الثيوقراطية أو الحكومة الإلهية، ولكن الثيوقراطية الأوروبية في القرون الوسطى تختلف تمامًا عن الثيوقراطية الإسلامية... أمّا الثيوقراطية التي جاء بها الإسلام فلا تستبدّ بأمرها طبقة من السدنة أو المشايخ...» (2).

ومن الملاحظ في هذا الإطار أنّ بعض الحركات الدينيّة لم تكن تصل إلى مثل هذا التطرف قبل أن يحتك روادها بفكر المودودي بالذات، إذ نجد بعض منظّري حركة «الإخوان المسلمين» مثلا، ينفون عن النظام الإسلامي صفة الثيوقراطية (3). وهذا ما يبيّن خطورة الأفكار التي أدخلها المودودي على جزء من الخطاب السلفي، والتي لقيت رواجًا باسم الإسلام وهي الغريبة عن التراث العربي.

وبين اللائيكية والرؤية المحافظة التي دافع عنها أصحاب المناصب الرسمية من رجال الدين وكذلك منشطو الحركات الدينية المتطرفة، نجد كمًّا هائلا من الكتابات «الإسلامية» في السياسة تتميّز بالتوفيق، وهذا التوفيق يقع في اتجاهين:

---

1 ـ النبهاني، تقي الدين: نظام الإسلام. ط 2 (منشورات حزب التحرير، القدس: 1372 هـ 1953 م) ص 59.

2 ـ المودودي، أبو الأعلى: نظرية الإسلام السياسية (مطبعة قانزي، تونس: 1977) ص 15 – 16.

3 ـ راجع مثلاً: عودة، عبد القادر: الإسلام وأوضاعنا السياسية (دار الكتاب العربي، القاهرة: 1963). موسى، محمد يوسف، نظام الحكم في الإسلام، ط 2 (دار الكتاب العربي، القاهرة: 1963).

– هناك توفيق نتج عن الاحتكاك بالفكر الغربي والعلوم الحديثة وتطوّر التفكير السياسي في هذا العصر، وحاول أصحابه أن يجمعوا بين ما يرونه من مقتضيات الإسلام وما اقتنعوا به من فعالية الأفكار السياسيّة الحديثة.

– وهناك توفيق نتج عن ارتطام بالواقع المعيش الذي لم يعد يترك مجالاً للرجوع إلى أنظمة اجتماعية ماضية، فحافظ أصحابه على صورة مثالية لكنّهم نظّروا لنوع من التنازل استجابة لمقتضيات العصر.

فالصنف الأوّل يقرّ بوجود نظرية ونظام إسلاميّين في الحكم، لكنّه يقلّص من مجال توسّعهما لتسدّ الأفكار الحديثة مناطق الفراغ، فمثلاً : وجود خليفة هو مبدأ إسلامي ثابت، وفصل السلطات هو مبدأ حديث يجوز الأخذ به أيضًا : وعملية التوفيق تتمثّل في وضع الخليفة كأعلى سلطة ووضع السلطات الثلاث الأخرى تحته (التنفيذية، التشريعية، القضائيّة) (1).

ومن الواضح أنّ هذا التوفيق لا يؤدّي إلى شيء في النهاية، فمن هذا المثال يتبيّن أنّ وجود خليفة مع سلطات ثلاث منفصلة إمّا أن يؤدي إلى استحواذ الخليفة على كلّ السلطات أو يؤدي إلى إلغاء أيّ تدخّل للخليفة في السلطة، فإذا استحوذ الخليفة على السلطات الثلاث لم يعد هناك نفع من فصلها لأن المقصود بالفصل هو التصارع والاستقلالية ضمانًا لعدم استبداد إحداها على الأخرى، فإذا قام هذا التصارع وتحقّقت الاستقلالية لم يعد لوجود الخليفة أيّ مبرّر.

والصنف الثاني يعتبر أنّ هناك نظرية إسلامية تامّة في الحكم، وأنّها تفرز نظامًا ناقصًا إذا طبقت تطبيقًا جزئيًا، والنظام النموذجي تجسّم تاريخيًا في فترة الخلافة الراشدة. وإذا أردنا أن نقيم اليوم حكمًا إسلاميًا فيجب أن نضع هذه الفترة كنموذج أمامنا، ونضع خطة تتدرج بنا من الواقع الحالي «المنحرف» إلى ذلك النموذج «الإسلامي». وهذه الرؤية تقرّ بأنّ الانتقال من الواقع الحالي إلى «الحكم الإسلامي» ليس بسيطًا، لذلك فهي لا تسقط الواقع، وتصرّح بعدم

---

1 ـ يمثّل هذه الرؤية مثلا : خلاف، عبد الوهاب، السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية (المطبعة السلفية، مصر : 1350هـ)،

ملاءمته لبعض الجوانب من نموذج «الحكم الإسلامي»، وتعتبر أنّه يمكن تجاوز ذلك على المدى البعيد.

هكذا فقد وضع محمد رشيد رضا بعد سقوط الخلافة برنامجًا لإعادة الحكم الإسلامي يتضمّن المراحل التالية :

* حصر العلماء الذين يمثّلون أهل الحل والعقد والذين يحقّ لهم تقرير الصالح في هذه المسألة.

* بيان نظام الحكم الإسلامي وإقناع رجال الحكم بنفعه وفضله.

* انتخاب خليفة إسلامي جديد بطريقة شورويّة وباتّحاد العلماء ورجال الحكم (أهل الحلّ والعقد) (1).

بينما يقترح عبد الرزاق السنهوري في أطروحته الجامعية التي كتبها وهو لا شكّ متأثّر بالحملة الكبيرة التي أعلنها رجال الدين تباكيًا على سقوط الخلافة، تكوين جمعية دينية تضمّ مجلسًا أعلى للخلافة وجمعية عمومية إلخ، ويؤكّد على الطابع المؤقّت لهذه الإجراءات فيقول : «بما أنّه يستحيل اليوم أن نتصوّر إعادة تنصيب الخليفة الشرعي فإنّ نظامًا استثنائيًا للخلافة يصبح لا مناص منه ويبرّره الوضع الحالي للعالم الإسلامي. إنّ النّظام الاستثنائي يجب أن يعتبر باستمرار نظامًا مؤقّتًا، ومثلنا الأعلى يجب أن يتّجه نحو العودة المستقبلية إلى الخلافة الشرعيّة» (2). ويقترح ضياء الدين الريّس إنشاء هيئة «لها صفة السيادة، تمثل الأمّة الإسلامية كلّها، ويصبح لها وضع دولي، تكون قيادتها جماعية وتصدر قراراتها بالشورى، تشترك فيها الدّول والشعوب الإسلامية ويكون لقراراتها حقّ الطاعة على هذه الدّول والشعوب» (3).

هذه بعض النماذج من المقترحات التوفيقية التي حكم عليها التاريخ بالإهمال، لأنّها تعلّقت بنظام الخلافة الذي لم يعد هناك أي إمكان لوجوده في العصر الحديث، بل إنّه لم يقم قطّ في التاريخ بنفس الصورة التي يقدّمه بها

---

1 ـ رضا، محمد رشيد : الخلافة أو الإمامة العظمى (مطبعة المنار، مصر: 1343 هـ).

2 ـ Sanhoury, Abdelrassak, le Califat. Preface de E. Lambert (lib. Orientaliste, Paris : 1926) p. 139.

3 ـ الريس، محمد ضياء الدين : الإسلام والخلافة في العصر الحديث. ص 358.

هؤلاء الكتّاب الذين كان بعضهم أوّل من تخلّى عن آرائه (السنهوري مثلاً)، وهو ما يبيّن إلى أيّ حدّ يمكن للمسلمات الثقافية في فترة معيّنة أن تضع مناطق محرّمة أمام التفكير وتفرض أشياء على أنّها حقيقة مطلقة، ثمّ سرعان ما يتغيّر الوضع بمرور الزمان.

ثمّ مع المدّ السلفي في السبعينات برزت خطابات أخرى في التوفيق اتّخذت شكلاً معاكسًا، بمعنى أنّها انطلقت في الغالب من مثقفين وأكاديميين لا ارتباط لهم بالمؤسسات الدينية، وإنّما اندفعوا إلى الإدلاء بدلائهم في الموضوع بصفاتهم العلميّة أساسًا، ومشاركة في نقاشات فرضت نفسها بحدّة حول الإسلام والسياسة ونظام الحكم في الإسلام، وفي هذا الإطار يمكن أن نذكر د.عبد الحميد متولي(1) الذي ينفي وجود نظام إسلامي في الحكم أو نظرية كاملة في ذلك ويعتبر أنّ الإسلام احتوى على جزء فقط من النظرية السياسية يتمثّل في «المبادىء» وأنّ باقي النظرية يقام على أساس الاجتهاد. أمّا النظام فهو يختلف بحسب الزمان والمكان وما يختاره الناس لتنظيم مجتمعاتهم. يقول «إنّه وإن كان قد عرف في التاريخ الإسلامي نظام حكم إسلامي إلاّ أنّ الإسلام باعتباره شريعة من الشرائع السماوية لم يأت بنظام معيّن من أنظمة الحكم التي تفرض على المسلمين في كلّ زمان ومكان وإنّما هو أتى فحسب فيما نعتقد وفيما سنبيّن بمبادىء عامّة تصلح لكلّ زمان ومكان في هذا الميدان : ميدان نظام الحكم أو الميدان الدستوري. فالتاريخ لم يعرف نظامًا من أنظمة الحكم يصلح لجميع الأزمنة والأمكنة، وليست الناحية التاريخية هي التي تهمّنا في هذا البحث، إنّما الذي يهمّنا هنا هو أن نبيّن تلك المبادىء الدّستورية الإسلامية العامّة التي يمكن أن يقوم على أساسها بناء نظام حكم إسلامي في العصر الحديث» (2).

ويرى الكاتب أنّ القرآن هو الذي يحتوي على هذه المبادىء، أمّا السّنّة فإنّها تحتوي على تشريعات عامّة (مبادىء) وتشريعات زمنية (تفاصيل)، والقسم

---

1 ـ متولي، عبد الحميد : أزمة الفكر السياسي الإسلامي في العصر الحديث، ط 2 (منشأة المعارف، الاسكندرية : 1975).
ـ مبادئ نظام الحكم في الإسلام (منشأة المعارف، الاسكندرية : 1978).
2 ـ متولي، عبد الحميد : مبادئ نظام الحكم في الإسلام، ص 29.

الأوّل فقط هو الذي يجب الأخذ به، كما ينفي الكاتب حجّية الإجماع لأنّ إجماع عصر سالف لا يعدّ ملزما لعصر لاحق، وينفي كذلك حجيّة القياس والاستحسان.. إلخ.

والمبادىء الدستورية الإسلامية كما يراها هي : الشورى – العدالة – الحرية – المساواة – المسؤولية. ويرى أنّ مفاهيم هذه المبادئ تتغيّر حسب العصور.

وتتمثّل أهميّة كتابيه في النّقد العلمي الذي يوجّهه للطريقة التقليدية التي يعالج بها الفكر الديني مشكل الحكم، وبيان التطوّرات الحديثة في القانون الدستوري التي أطاحت بكثير من الآراء والمفاهيم التي سادت العصر الوسيط ومن ضمنه المجال الثقافي الإسلامي، إلاّ أنّ النتيجة التي يتوصّل إليها متولي تطرح أيضًا إشكالا وهو أنّ ثبوت خمسة مبادئ مع اعتبار مفاهيمها متغيّرة حسب العصور لا يترك أيّ مبرّر لاستعمال لفظ «إسلامي» أمام عبارة «نظام الحكم» إذ لن تعدو أن تكون مبادئ صورية قد اتّفقت عليها أنظمة فكريّة متعدّدة في حضارات مختلفة، والواقع أنّ هذا هو المآل الطبيعي للمجهود الذي قام به المنظرون الإسلاميون بمختلف اتجاهاتهم وأصنافهم. والحقيقة أنّ أدبياتهم التي ينقد بعضها البعض لا يمكن أن تصل إلاّ إلى هذه النتيجة، أي التخلي عن المسلّمة التي تقول بوجود نظام متعال عن الزمان والمكان قد اختصّ به الإسلام.

يتّضح من خلال هذا العرض أنّ التنظيرات «الإسلاميّة» المعاصرة حول مسألة الحكم في الإسلام اتّجهت كلّها نحو البحث عن «الثابت» و «المتغيّر» واختلفت في درجات تحديد كلّ قطب اختلافًا لا يسمح أن نستخرج أيّ حدّ من الاتّفاق، فحتى ذلك الشعار العامّ الذي رفعته كلّ تلك الكتابات من أنّ في الإسلام نظاما للحكم صالحًا لكلّ زمان ومكان، حتى هذا الشعار يغدو خاويًا من كلّ محتوى بما أنّ التصوّر لهذا النظام يتراوح بين الدعوة إلى إعادة ما كان موجودًا في التاريخ إعادة كاملة والدعوة إلى الأشكال الحديثة في الحكم وخاصّة الديمقراطية الليبرالية، وأمام كلّ هذه المسافة الشاسعة التي تصل بالبعض إلى عدم تحديد أيّ شكل مطلقًا لهذا النظام المدعوّ إليه، فإنّ مفهوم

«نظام الحكم في الإسلام» نفسه يتطلّب نقدًا ومراجعة، وإنّ البحث عن الثابت والمتغيّر في شيء لم يتحدّد بعدُ يحتاج إلى نظر، بل إنّ التطوّر التاريخي لتلك الكتابات يبرز علاقة بين نسبة المحافظة الفكرية وبين :

- المركز الديني للكاتب.
- الفترة التي كتب فيها الكتاب.
- احتكاكه بالفكر المعاصر.

3) خاتمة واستنتاجات

إنّ التراث العربي في السياسة محدود نسبيًا ويدور تقريبًا على نمطين من التأليف : الفقه السياسي أو كتب مناصحة الملوك. والسبب في هذه المحدودية جمود النمط الاجتماعي وشكل الدولة رغم كلّ التحوّلات السياسية الفوقية التي شهدها التاريخ العربي، ولا شكّ أنّ هذا الجمود منع المفكّرين قديمًا من تصوّر أشكال أخرى للدولة باستثناء الأشكال التجريدية النّابعة عن تأمّلات فلسفية بحتة (الفارابي مثلاً)، ومنع عنهم أيضًا أن ينظروا برؤية نقدية تاريخية اجتماعية لنظام الحكم نفسه، باستثناء المحاولة اليتيمة التي قام بها ابن خلدون في آخر عهد العطاء العربي، وبقدر ما تقلّص دور الفقهاء والوعاظ، سياسيًا، فقد اتّجهوا – نظريا – إلى إعطاء مزيد من الصلاحيات لأنفسهم، باعتبارهم «أهل الحلّ والعقد»، لينوبوا عن الشعب أمام الحكّام، ويزكوا الحكّام أمام الشعب، ممّا جعل المؤلفات السياسية الإسلامية تبدو وكأنّها تعرض لنظام حكم ديني يسيطر فيه رجال الدين على الحكم، والواقع أنّها لم تكن إلاّ سيطرة نظرية يمكن أن ينظر إليها كعملية تعويض ناتجة عن إقصاء هؤلاء عن المساهمة الفعلية في السياسة وقصر أدوارهم على تزكية الأنظمة الحاكمة أمام الشعب، وتمسّكهم بيوطوبيا الدولة الدينية، الدولة الأصل التي يكون لرجال الدين فيها الاعتبار الأعلى، وبقدر ما تقلصت أدوارهم الفعلية في الحكم وازدادت الأنظمة القائمة فسادًا، كانت تلك اليوطوبيا تنمو وتتكرس، ويتحوّل الفقه السياسي من تبرير ما يحدث إلى الحلم بما كان يمكن أن يحدث، فيختلط التاريخ باليوطوبيا، وتغيب المحاولات التاريخية

لتتبّع نشأة الدولة العربيّة الإسلامية، لأنّ فترة النشأة هي اللحظة المثاليّة التي يجب أن تنزّه وتجرّد وتنقّى من كلّ شائبة لتمثل الأصل المتخيَّل الذي ينظر إليه كتاريخ، وتغيب المحاولات النقدية لدراسة الأوضاع الفعلية للدولة العربيّة الإسلاميّة، لأنّ الفقهاء هم موظفوها، والمطلوب منهم تزكيتها، لأنّه ينظر إليها أيضًا كاستثناء يمكن أن يبرز في إطار العقليّة اليوطوبيّة التي تعتبر التاريخ متقدّما نحو الوراء وسائرا باستمرار إلى ما هو أسوأ.

ومع بداية النهضة العربية الحديثة كان لا بدّ لمسألة الحكم أن تطرح، ولعلاقة الإسلام بنظام الحكم أن تناقش من جديد، ذلك أنّ إلغاء الخلافة لم يؤدّ فقط إلى وضع الجميع أمام الأمر الواقع، بل أدّى أيضًا لأوّل مرّة إلى زلزلة ذلك الخلط التقليدي بين الإسلام / التاريخ، والإسلام / الدين. لقد كان يُنظر إلى الخلافة باعتبارها تجسيمًا للاثنين معًا، ومع سقوطها لم يبق أمام الفقهاء إلاّ الإسلام / الدين ليتّجهوا إليه في تنظيرات جديدة للحكم الإسلامي، تكون مستقبلية هذه المرّة، خاصّة بعد قيام دول لم تعد بحاجة إلى الفقهاء لتزكيتها، لكن التنظيرات الجديدة أعادت الخلط مرّة أخرى بين الإسلام / التاريخ والإسلام / الدين للأسباب التالية :

أوّلا : لأنّها اتّجهت إلى كتب الفقهاء تستقرئ رأيهم دون أن تدرك أنّهم لم يعرضوا أكثر من صور تاريخيّة مجرّدة عن تاريخها، أي أنّهم عرضوا يوطوبيا هي تجريد ذهني لفترة تاريخيّة، ويريد المنظرون السلفيون اليوم أن يعيدوا قيام دولة لم تقم في السابق إلاّ في أذهان الفقهاء.

ثانيا : أنّها انطلقت من مصادرات عديدة خاطئة تمامًا، مثل الاعتقاد بامكان وجود نظام واحد للحكم صالح لكلّ زمان ومكان، وما يتبع ذلك من إسقاط كلّ العوامل التاريخيّة والإجتماعية والديمغرافية، وإسقاط التحوّلات الجذرية العظيمة التي شهدها العصر الحديث، تماما كما أسقط الفقهاء قديمًا أهمية تحوّل الدولة العربيّة الإسلامية من دويلة صغيرة إلى امبراطورية.

ثالثًا : أنّ المنظرين السلفيين اليوم هم امتداد لفقهاء الأمس لا فقط في آرائهم،

بل كذلك في مناهج تفكيرهم، فهم متمسّكون بيوطوبيا يزعمون أنّهم يستمدون منها ثوابت «نظام الحكم الإسلامي»، فيعيدون بذلك إنتاج نفس الخطاب التقليدي العاجز، بالإضافة إلى أنّهم لا يتّفقون في شيء ممّا يقدّمونه على أنّه من الثوابت.

رابعًا : أنّهم يواصلون طريقة القياس الفقهية ويقابلون بين تجارب تاريخيّة ماضية وتجارب معاصرة، فيغيب عندهم نقد الماضي والمعاصر معًا. فالخليفة يصبح رئيس دولة، وتوزع السلطات الصادرة عنه يصبح فصلا بينها، والشورى تصبح ديمقراطية، والانتماء الديني مواطنة، ورجال الدين وأعيان الدولة نواب برلمان، وعملية البيعة الصورية انتخابا حرًا مباشرًا، إلخ. إنّ هذه المقابلات المجانية تغطي حقيقة الماضي وتنصّع صورته عوض أن تنقده لتفصل محاسنه عن مساوئه، وهي أيضًا تحجب الإشكالات الحقيقية المعاصرة، وإلاّ فمن قال إنّ الديمقراطية المعاصرة هي أقصى ما يمكن أن يصل إليه العقل الإنساني ؟ ومن قال إنّ الانتخاب الحرّ المباشر هو النظام الأعدل للتمثيل؟ ومن قال إنّ فصل السلطات لا ينتج مشاكل؟ وفي حين تطرح كلّ هذه الإشكالات في العلوم المعاصرة، يبرّر السلفيون ما وصل إليه العقل اليوم بما قيل بالأمس، ويبرّرون وضع الغد بما قيل اليوم، ويظلّون متأخّرين دائمًا مرحلة عن التطوّر البشري، مع أنّ المفروض أن ننقد تجارب الأمس من أجل غد أفضل، عوض أن نجرّد من الأمس صورة مثاليّة نريد فرضها على الغد، فيكون مصير الأجيال في المستقبل مصير أجدادها في الماضي، ونعيد التجارب دون اتّعاظ.

وهكذا فإن «الفكر السياسي الإسلامي» لن يصبح فكرًا سياسيًا إلاّ إذا قبل التخلّص من المصادرات المجانية التي ينطلق منها، واليوطوبيا التي توجّه رؤاه، لينخرط بوعي في إشكالات الفكر السياسي الحديث، وينطلق من التطلعات العربية، وينقد الماضي بكلّ موضوعية، وإلاّ فسنضيع وقتًا طويلاً ونحن نبحث عن أشياء لا وجود لها، ونطرح إشكالات خاطئة ثم ننشغل بالبحث فيها، ونستعمل مناهج قديمة تعيد إنتاج نفس الخطاب السائد، كلّ هذا والتجارب في ماضينا وحاضرنا ومن حولنا تتطوّر، والوضع المعيش يبقى دون تطلعاتنا وآمالنا.