السلطة الدينية

الكتاب: السلطة الدينية
الكاتب: د . برهان زريق
الطبعة الأولى: 2016
جميع الحقوق محفوظة لورثة المؤلف
الكتاب صدر بعد وفاة الكاتب يرحمه الله
لذا لم يحظ بالتدقيق من قبله
يرجى موافاتنا بملاحظاتكم واقتراحاتكم
على البريد الالكتروني:
Burhan_zraik@yahoo.com

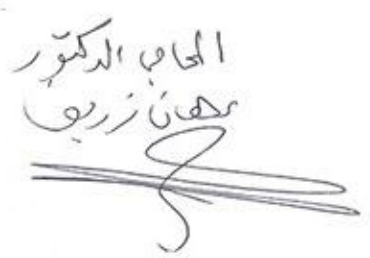
موافقة وزارة الاعلام السورية على الطباعة

رقم/113416/تاريخ 2017/3/20

د. برهان زريق

السلطة الدينية

أعيش... لأكتب



مقدمة

قضية السلطة الدينية قضية «قديمة -جديدة»... عرفتها أمم غابرة، وثار الجدل من حولها في حضارات قديمة... ودفع الإنسان، من حريته وكرامته ورخائه، بل ومن إنسانيته ثمناً فاحشاً غالباً فادحاً وعظيماً.

ففي مصر القديمة كانت الذريعة التي تبرر تسخير الفرعون للأمة كي تبني له مقابر خلوده والمراح الذي يضمن لروحه النعيم بعد الممات، وكان المبرر لانفراده بذلك تلك العلاقة المزعومة التي تربط بينه وبين سلطان السماء باعتباره ابن الإله، ومن ثم فسلطته الدينية وسلطانه السماوي تمنحه من الحقوق ما لاحق لاحد سواء فيه!...

وكانت العلاقة بين كسرى وبين الإله «أهورا –مزدا» المبرر لانفراده بالأمر والنهي من دون الناس، فكلمته قانون السماء وتشريعها، ولقد أتاح هذا الأمر لكسرى أن يضفي القداسة والدوم على أوضاع جائرة وفاسدة ما كانت لتنال القداسة أو الدوام لو لم تغلفها هذه السلطة الدينية بذلك الرداء السماوي المزعوم!..

وحكم القيصر بالحق الإلهي والسلطة الدينية، وساد ذلك في أوروبا قبل المسيحية وبعد أن اعتنقت روما ديانة المسيح.. فهو مقدس لأنه «في الوثنية» ابن السماء، ولأنه «في المسيحية» رئيس الكنيسة وحليف الكهانة التي زعمت لنفسها حق احتكار الفهم عن السماء والحديث باسمها .. ولقد كان الثمن الذي دفعته

الإنسانية في أوروبا بسبب سيادة هذه النظرية في حياتها السياسية فادحاً وفسيحاً.

وتسربت عناصر هذه النظرية إلى قطاع محدود من الفكر السياسي في حضارتنا حيث دعا إليها نفر قليل من مفكري الإسلام، كما تسربت هذه النظرية إلى عقول العديد من المستبدين والحكام والسلاطين، فأعاقت تطور الأمة، وأثقلت عقلها بالقيود، ودفعتها دفعاً إلى مرحلة الجمود والتخلف التي شملت عالم الإسلام وكبلته وأثخنته بالجراح لعدة قرون!.

ولقد كانت الدعوة إلى السلطة الدينية، وصبغ نظم الحكم وسلطات الحاكم بصبغة الدين، وتوحد السلطتين: الدينية والزمنية في سلطة واحدة... كانت الدعوة إلى ذلك، تنطلق أحياناً من منطلق التبرير لمظالم السلطة البشرية القائمة، ومحاولة تأييد الجور وتأييده عن طريق الزعم بأن سلطان هذه السلطة وسلطاتها إنما هي ذات طبيعة دينية، فالسلطة بينها وبين السماء، ووكالتها عن الله، فحسابها أمامه وإليه، وليس للأمة دخل أو مدخل في كل هذه الأمور.. كان ذلك هو منطلق هذه النظرية والدافع إليها في الكسروية الفارسية والقيصرية الرومانية والحكم الإلهي بأوروبا في العصور الوسطى، وأيضاً في فترات التاريخ السياسي الإسلامي الذي ساوت فيه هذه النظرية، ولدى ذلك النفر من الفقهاء الذين دعوا قديماً أو حديثاً إلى هذا اللون من الفكر، كما صنعت «مشيخة الإسلام العثمانية» في ظل حكم سلاطين آل عثمان.

وفي بعض الأحيان كان منطلق هذه الدعوى هو المعارضة للسلطة البشرية القائمة والظالمة كما حدث إبان نشأتها على يد الشيعة في تراثنا الفكري، فلقد كانت يؤمنذ رفضاً للسلطة البشرية الظالمة، وحلما مثالياً بسلطة دينية إلهية عادلة، يختار فيها الله سبحانه ذات الحاكم – الإمام- ويصنعه على عينه، ويعصمه من الخطأ، ويسلحه بعلم غير محدود، ويمنحه ما منح أنبياءه ورسله من تأييد ظهر

بعضه في صورة الخوارق والمعجزات، وذلك حتى يكون هذا الحاكم الديني، ذو السلطة الإلهية هو البديل لسلطة البشر الظالمة التي سادت في ذلك التاريخ، وحتى يتمكن من أن يملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً...!.

هذه هي الدوافع البعيدة لهذه النظرية، وإن كانت من الناحية الصلبة والتطبيقية تقود إلى علو كلمة الحاكم وانحسار وهبوط صوت الأمة وإرادتها واليوم... وعلى امتداد وطننا العربي وعالمنا الإسلامي، ترتفع أصوات كثيرة بدعوات مفادها وفؤادها: السلطة الدينية والدولة الدينية، والنظام الديني، وضع مؤسسات الدولة بصيغة الدين...

وعلى الرغم من انبعاث هذه الدعوات من صنوف المعارضة، ودعوة أصحابها، أو بعضهم، إلى عدد من الإصلاحات الاجتماعية، ومعارضتهم لجوانب من الظلم السائد في بعض أنحاء العالم الإسلامي، إلا أن الباحث الواعي بواقع مجتمعاتنا العربية والإسلامية، وبسبل صلاح هذه المجتمعات وإصلاحها، والواعي بتيارات الفكر السياسي في تراثنا وحضارتنا وثمرات التطبيق لهذه التيارات في تاريخنا.. إن مثل هذا الباحث لا يمكن أن يصنف هذه الدعوات وأصحابها في عداد المصلحين ودعاة التقدم على خريطتنا السياسية والفكرية الراهنة... ذلك أن مرد الكثير من نقاط الضعف والسلبيات والمظالم التي يعاني منها العرب والمسلمون اليوم هو سلب السلطة الحقيقية والسلطان الفعلي من جماهير المسلمين، سواء أكان ذلك لحساب استثمار قديم أم آخر جديد!، وسيان أكان المستبدون هذه الجماهير بالسلطة والسلطان غريباً عنها أم يتزيا بزيها ويتحدث لغتها ويؤدي مثلها شعائر دينها.

ومادامت هذه الدعوة تنادي بتجريد الجماهير المسلمة من حقها في التشريع لحياتها الدنيا والتقنين لواقعها، برغم أن ذلك أمر قد فرغت منه السماء، فلابد

أن يكون، رغم الشعارات والدعاوى، بمثابة القيد الجديد الذي يزيد الداء استفحالاً والجرح عمقاً، والبلوى عموماً...

وكما لم تضف المنطلقات الخاصة لهذه الدعوى، عند الشيعة قديماً، أي طابع تقدمي لها أو مفيد منها لجماهير المسلمين، فلن تفلح تجديدات دعاتها الجدد في تغيير طبيعتها المعادية لصالح الجماهير المسلمين، ومن ثم المعادية لشرع الله إذ حيثما تكون مصلحة هذه الجماهير فثم شرع الله، كما قرر علماء الأصول المسلمون[1]!....

ذلك أن الأمر جد خطير... وإذا كان حراماً تكبيل الإنسان المسلم بالمزيد من القيود، وتجريد الجماهير المسلمة، أكثر وأكثر من السلطة والسلطان... فحرام أشد وأعظم أن يقترف نفر من أبناء هذه الأمة تلك الفعلة باسم الدين وباسم دين الإسلام بالذات.

وفي الحقيقة هذا الدين الحنيف قدر أمتنا وسر عطائها وتراثها وعبقريتها، وبفضله انطلقت إلى عزها المرتقب المأمول، وكان لها إنجازات هي على مسار الحياة والتاريخ.

وهكذا أثمرت أمتنا رجالاً أفذاذاً أمثال "مالك وأبي حنيفة والشافعي والحنبلي وجعفر الصادق والعز بن عبد السلام وإمام الحرمين الجويني والشاطبي وابن تيمية وابن القيم" وغيرهم، كما كان لها أن تقيم وتبني صروح مؤسساتها أمثال مؤسسة الوقف والتعليم والجهاد وديوان المظالم والحسبة وغير ذلك، أن تقيم وتبني كل ذلك عندما تعمقت بالدين للدين ولإرضاء الله مجرداً ذلك عن أعراض

[1] – د. محمد عمارة: الإسلام والسلطة الدينية، ص10.

الدنيا وزخارفها تحكي الموارد التاريخية أن "ابن حنبل" دفع تلامذته إلى طاعة الحاكم رغم أنه كان سجيناً من الحاكم نفسه، لأن هكذا هو حكم الدين المحض الخالص.

وتحكي هذه الموارد "أن ابن تيمية" قاد الجماهير إلى استرداد دمشق من العدو، لكنه سرعان ما عادت هذه المدينة إلى حكم الحاكم الإسلامي الذي فرّ هارباً من مواجهة العدو.

وفي الحقيقة يطفح التاريخ العربي الإسلامي برجال أدركوا مواقع أقدامهم، فكان همهم إلا يبرحوا هذه المواقع وأن يتصرفوا في حدود هذه المواقع وبذلك كان عطاؤها جزيلاً وعظيماً.

هكذا كانت أهمية الموضوع وهكذا كان الدافع إلى الخوض فيه والكشف عن خفاياه وغموضه ومسائلته حثيثاً.

وهكذا كان عزمنا وعزيمتنا سديداً سعينا ورجاؤنا في ذلك رضاء الله وإرضائه، والله المستعان.

في طبيعة كل من السلطتين السياسية وسلطة رجل العلم

وسنتناول في دراستنا هذه كلاً من السلطة السياسية ثم نعقب على ذلك ونردفه بطبيعة سلطة رجل العلم وفقاً للآتي بيانه:

طبيعة السلطة السياسية

أصحيح أنه لما ولي عبد الملك بن مروان الخلافة تناول المصحف ووضعه في حجره، وقال: ((هذا فراق بيني وبينك))[1].

أجل أليس ذلك تكراراً «بطريق أخرى» لقوله ﷺ: ﴿ألا إنّ رَحَى الإسْلام دَائِرَةٌ، فَدُورُوا مَعَ الْكِتَاب حَيْثُ دَارَ، أَلا إنّ الْكِتَابَ وَالسُّلْطَانَ سَيَفْتَرِقَانِ، فَلا تُفَارِقُوا الْكِتَابَ﴾ [2]، ﴿وعَنْ الحَارِث، قَالَ: مَرَرْتُ فِي المَسْجِد فَإِذَا النَّاسُ يَخُوضُونَ فِي الأَحَادِيث فَدَخَلْتُ عَلَى عَلِيٍّ، فَقُلْتُ: يَا أَمِيرَ المُؤْمِنِينَ، أَلَا تَرَى أَنَّ النَّاسَ قَدْ خَاضُوا فِي الأَحَادِيث، قَالَ: وَقَدْ فَعَلُوهَا؟ قُلْتُ: نَعَمْ. قَالَ: أَمَا إِنِّي قَدْ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْه وَسَلَّمَ يَقُولُ: «أَلَا إِنَّهَا سَتَكُونُ فِتْنَةٌ»، فَقُلْتُ: مَا المَخْرَجُ مِنْهَا يَا رَسُولَ اللَّه؟ قَالَ: كِتَابُ اللَّه فِيه نَبَأُ مَا قَبْلَكُمْ وَخَبَرُ مَا بَعْدَكُمْ، وَحُكْمُ مَا بَيْنَكُمْ، وَهُوَ الفَصْلُ لَيْسَ بِالهَزْلِ، مَنْ تَرَكَهُ مِنْ جَبَّارٍ قَصَمَهُ اللَّهُ، وَمَنْ ابْتَغَى الهُدَى فِي غَيْرِه

---

[1] – أبو بكر محمد بن الوليد **الطرطوشي**: سراج الملوك في سلوك الملوك، ص45.

[2] –عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص153.

أَضَلَّهُ اللَّهُ، وَهُوَ حَبْلُ اللَّه المَتِينُ، وَهُوَ الذِّكْرُ الحَكِيمُ، وَهُوَ الصِّرَاطُ المُسْتَقِيمُ، هُوَ الَّذي لَا تَزيغُ به الأَهْوَاءُ، وَلَا تَلْتَبسُ به الأَلْسنَةُ، وَلَا يَشْبَعُ منْهُ العُلَمَاءُ، وَلَا يَخْلَقُ عَلَى كَثْرَة الرَّدِّ، وَلَا تَنْقَضي عَجَائبُهُ، هُوَ الَّذي لَمْ تَنْتَه الجنُّ إذْ سَمعَتْهُ حَتَّى قَالُوا: ﴿إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ﴾ [1].

بل كيف اللقاء بين طبيعتين مختلفتين في الماهية والجوهر والمتحد؟؟

كيف يمكن تحديد نشأة سلطة العلم أهدافاً ومقاصد وغايات دون أن تُلمس وتُعانق بتأثير السلطة السياسية ومؤسساتها في حركة العلم، لاسيما أن هذه السلطة تطبع ببصماتها وتستأثر بكل ما يتصل بها حتى ولو كان الماء والهواء.

لقد كشف عن هذه الطبيعة "أبو الريحان البيروني"/440هـ/فقال: ((أهل الدنيا ليسوا بفلاسفة كلهم، وإنما أكثرهم جهال ضلّال، لا يقومهم غير السيف والسوط، ومنذ تنصر قسطنطينوس كالمنوس المظفر لم يسترح كلاهما «السيف والسوط» من الحركة، فبغيرهما لا تتم السياسة))[2].

أليس هذا الرأي يلتقي في النهاية مع قول "ابن خلدون": ((أكثر الأحكام السلطانية جائزة في الغالب، إذ العدل المحض هو في الخلافة الشرعية، وهي قليلة اللبث))[3].

---

[1] -حديث رواه المحاسبي في العقل وفهم القرآن، دار الكندي، دار الفكر، بيروت، ط2، 1978، ص286، وتحقيق حسين القوتلي.

[2] -أبو الريحان **البيروني**: تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، صدر آباد دائرة المعارف العثمانية، 1985، ص474.

[3] - عبد الرحمن بن محمد **ابن خلدون**: المقدمة، ص655-656.

ولعل هذا هو السر وراء هيمنة النموذج الفارسي على الدواوين فقد ظل الثابت الذي يغزى النشاط التنظيري لأغلب كتّاب الدواوين، كما ظل تبعاً لذلك المصدر الذي نستلهم منه نصائح الملوك المناسبة لخلفاء وسلاطين الإسلام، وما يناظرها من أدب عبد الحميد الكاتب وابن المقفع لتنتهي في تكوينها بالإفاضة عن تدمير انوشروان واستقامة البلاد[1].

إذاً فليس عجيباً وغريباً أن ينقل إلى الحقل الأدبي الإسلامي منطق الخطاب السياسي الساساني والهلنستي[2]، وهذا ما نجده في أسلوب كثرة التزلف إلى السلطان والمداراة وإن حفظ هذا الباب أوجب على الإنسان حفظ عرضه وألزم له من قوام بدنه[3]، فالسلطان كالحبل، فيه الثمار الطيبة والجواهر النفيسة، وهو مع ذلك معدن السباع والنمور والذئاب، فالارتقاء إليه شديد والمقام أشد[4].

لقد همّ الخليفة المهدي بقتل الفقيه "شريك بن عبد اللّه" القاضي لمجرد رؤية رآها الخليفة في الحلم، وهي أن القاضي المذكور وطأ بساط الخليفة، وبعد أن أفاق الخليفة من نومه بادر بتفسير رؤيته فقيل أن الفقيه القاضي يتآمر على الخليفة، وبالفعل هم الخليفة بقتل الفقيه القاضي، فقال المذكور للخليفة: ((أفتضرب أعناق المسلمين بالأحلام الكاذبة، فاكتفى الخليفة بطرده[5]، وبهذا المعنى قال القائد

---

[1] -عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، بيروت دار المنتخب العربي، 1944، ط21، ص87 و88.

[2] -المرجع السابق، ص96.

[3] - أبو عمر أحمد بن محمد **ابن عبد ربه** الأندلسي: العقد الفريد، ج2، ص122.

[4] -عبد الله ابن المقفع: كليلة ودمنة، الأعمال الكاملة، ص100.

[5] - كتاب محمد بن أحمد بن تميم التميمي **أبو يعرب**، ص236.

زياد بن أبيه: إن للعداء من لا يعرفوننا ولا نعرفهم فالرجل إن عرفنا وعرفناه أتعبنا ليله ونهاره، وأذهبناً دينه ودنياه))[1].

لقد أمر السلطان أحد الوجهاء أن يطلق زوجته لصالح أحد المقربين، فلما أبى الزوج نصحه أحد العارفين قائلاً: ((خذ الأمر مقبلاً فالسلطان لا يخشى في الدنيا عاراً ولا في الآخرة ناراً))[2].

وإذا عرف الملك من الرجل أنه ساواه في المنزلة، وأطال، فليصرعه، فإن لم يفعل، فليعلم أنه هو المصروع[3].

لقد أفصح الوزير أن الفرص في تصوره «للأطه، والّلاطُ: الخبيث» الذين يستعين بهم السلطة، فقال: ((أريد رجلاً لا يؤمن بالله ولا باليوم الآخر يطيعني حق الطاعة، فأنفده في أمر لي))[4].

---

[1] – محمد بن علي الأندلسي، أبو عبد الله، شمس الدين الغرناطي **ابن الأزرق**: بدائع السلك في طبائع الملك، بغداد، وزارة الإسلام، 977، ج11 ص115.

[2] – أبو بكر محمد بن الوليد **الطرطوشي**: سراج الملوك في سلوك الملوك، مصر، 1289هـ، طبعة أنطوان غندور.

[3] –من النصائح المعروفة في كتاب مرايا الملوك لعلي بن رزين، وانظر عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص111.

[4] –آدم ميتز: الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1957، ج1، ص235 ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريده.

و**الخلاصة** «وكما سنجد مستقبلاً» فالسلطة السياسية تقوم في جوهرها على القهر والقلب والإكراه وإن أخذت تخفف من غلواء هذا الثقل مازجة ذلك بفكرة الواجب والأخلاق كما سنجده.

الإسلام والسلطة الدينية أو سلطة رجال العلم

ويلاحظ أننا وسمنا الكتاب بالعنوان الإسلام والسلطة الدينية أو سلطة رجال العلم، وفضلنا هذه التسمية على القول **السلطة الدينية في الإسلام**، لأن هذه التسمية الأخيرة تخفي ظلالها وتوحي بالإقرار والاعتراف لرجل العلم بالسلطة الدينية إذن فليحق طرح التساؤل: ما هو الموقع الذي يتبوؤه رجل الدين «العلم» في الإسلام؟؟.

فلنعانق «بادئ ذي بدء» النص القرآني المؤسس للموضوع، قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ **التوبة/122**.

وكما أوضحنا سابقاً، فالسلطة جوهرها التأثير على الغير، فإن كان هذا التأثير قانونياً، ففي حيال سلطة قانونية، وإن اقتصر هذا التأثير على الجانب المعنوي، فنحن حيال سلطة أدبية أو معنوية كما هو الحال فيما حددته الآية القرآنية السابقة، وهو ما أوضحه "ابن خلدون" وأطلق عليه السؤدد حيوية القاعدة vitality فعقوبة هذه الحيوية في العنصر الأول يؤدي إلى إقصاء قوة الشرعية validate، ذلك أن القاعدة القانونية أو السياسية تصلان إلى العيبية حتى في حال عدم وجود الركن المادي، ولكنهما تزدادان حيوية في حال خصوبة وحيوية الركن الأول[1].

[1] –مقدمة ابن خلدون، دار القلم، بيروت، ص849.

وبيان ذلك أن النص القرآني السالف الذكر اقتصر على منح رجل العلم «المنفعة في الدين» مكنة الإنذار والتحذير، ليس إلا وهي سلطة معنوية أدبية إلا تحول بين الإلزام والإكراه لاسيما أن هذه المكنة انحصرت في حال الرجوع إلى رجل الدين لالتماس تفقه العلم منه.

هذا هو رجل العلم أما السلطة الدينية فتعني أن يدعي إنسان ما لنفسه صفة الحديث باسم الله وحق الانفراد بمعرفة رأي السماء وتفسيره، وذلك فيما يتعلق بشؤون الدين أو بأمور الدنيا .. وسواء في ذلك أن يكون هذا الادعاء من قبل فرد، يتولى منصباً دينياً أو منصباً سياسياً، وسيان أصدرت هذه الدعوى من فرد أو من مؤسسة فكرية أو سياسية.

وفيما يتعلق بالفكر الإسلامي فجميع مذاهبه وتياراته الفكرية «باستثناء الشيعة» تنكر وجود السلطة الدينية، وتنفي أن يكون من حق أي فرد أو هيئة إضفاء القدسية الإلهية على ما تصدر من أحكام وآراء – وخلف هذا الموقف «المدني والمتقدم» في التفكير يقف تراث الإسلام الحقيقي إذا نحن ذهنياً نلتمسه من مصادره الجوهرية والنقية قبل أن تطرأ عليه وتضاف إليه تلك التأثيرات التي دخلته من القصص العبراني ومن حضارات الفرس والروم[1].

ذلك أن مقتضى التسليم بوجود «السلطة الدينية» لفرد أو هيئة يقتضي إضفاء القداسة و«العصمة» على ما تقدم من آراء، وهذه العصمة ينفيها الإسلام عن البشر جميعاً، ولا يعترف بها إلا للرسول ﷺ، وبالذات فيما يتعلق بالجانب الديني

[1] – د. محمد عمارة: الإسلام والسلطة الدينية، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، 1980، ص13.

من دعوته، لأنه في هذا الجانب الديني كان مبلغاً عن السماء ومؤدياً لما توصي به إليه، ولم يكن مجتهداً ولا مبدعاً أو مبتدعاً فيه...، فهو في هذا الجانب ما كان ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحي يوحى، وما على الرسول ﷺ في هذا الجانب الدنيوي الذي تعرض له الرسول ﷺ في سبيل تبليغ رسالته الأساسية ومهمته الدينية، فلقد كان فيه بشراً مجتهداً عند غياب النص القرآني الصريح، ومن ثم فلقد كانت اجتهاداته وآراؤه في هذا الجانب موضوعاً للشورى، أي البحث والأخذ والعطاء والقبول والرفض والإضافة والتعديل، لأن العصمة غير قائمة له.

ومصداقاً لهذا التمييز – ولا نقول الفصل بين ما هو «دين وما هو سياسة ودنيا»– قال ﷺ: ﴿مَا كَانَ مِنْ أَمَرَّ دِينُكُمْ فَإِلَيَّ، وَمَا كَانَ مِنْ أَمْرِ دُنْيَاكُمْ فَأَنْتُمْ أَعْلَمَ بِهِ، وَقَالَ: إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ إِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ مِنْ دِينِكُمْ فَخُذُوا بِهِ، وَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ مِنْ رَأْيٍ فَإِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ، وَقَالَ: أَنْتُمْ اعْلَمْ بِأَمْرِ دُنْيَاكُمْ﴾[1].

ولقد أدرك المسلمون الأوائل، وخاصة كبار الصحابة، أن موت الرسول ﷺ وانتقاله إلى الرفيق الأعلى يعني «ضمن ما يعني» ختام دور النبوة، وانتهاء مرحلة النقل المتجدد عن السماء، فليس لبشر بعد ذلك حق الحديث باسم الخالق أو القدسية التي تضفيها على النبي الرسول صلته بالسماء، فبموته انقطع سلطانه الديني، ولم يعد لبشر الحق في أن يدعي وراثته لهذا السلطان....

[1] –هذا الحديث، بألفاظه المتعددة ومعناه المتحد، مروي عن طلحة ابن عبيد الله وعن أنس بن مالك وعن رافع بن خديج وعن السيدة عائشة، وعن أبي قتادة، وقد ورد في صحيح مسلم، وسنن ابن ماجة ومسند الإمام أحمد بن حنبل.

وأحياناً في التأكيد على هذا الموقف الفكري الذي يطبع كل السلطات في المجتمع بالطابع «المدني» وينفي عن أي منها الطابع «الديني»، كانت كل المواقف السياسية والاقتصادية والتشريعية التي كون مجموعها تراث المسلمين والإسلام في السياسة والاقتصاد والاجتماع.

فالخلافة «وهي سلطة الدولة العليا» كانت بالشورى والاختيار والعقد والبيعة لا بالميراث، بل وكان ما يشبه تعمد إخراجها «في البداية على الأقل» بعيداً عن بيت النبوة حتى لا تكون شبهة ميراث في استحقاقها، وحتى لا يظن أحد في يوم من الأيام أن آل بيت النبوة قد ورثوا بتوليهم خلافته السياسية، سلطانه الديني، فتتطبع بذلك سلطات المجتمع والدولة بالطابع الديني، ومن هنا كان تعليل عمر بن الخطاب/40 ق.هـ -32هـ 584- 644م/، تقديم المسلمين لأبي بكر في الخلافة على عليّ بن أبي طالب/32 ق هـ -40 هـ 600- 661 م/عندما قال لابن عباس/53 ق هـ – 68 هـ 619- 687م/: ((إن قومكم كرهوا أن تجتمع لكم النبوة والخلافة، فتذهبوا في السماء شمخاً بذخاً!...))[1].

– والخليفة الأول، أبو بكر الصديق/51 ق هـ -13هـ 573- 634 م/يؤكد للمسلمين أنه لا يستطيع أن يسوس الناس بسياسة الرسول ﷺ، لاختلاف الطبيعة بين من كان له سلطان ديني ومن ليس له هذا السلطان فينبه الناس إلى أن الرسول ﷺ كان يوحي إليه، أما هو «أي أبو بكر» فإن له شيطاناً كغيره من عباد الله!... فإذا أخطأ فعليهم أن يقوموه... وذلك عندما يخطب الناس قائلاً: ((أما

[1] – محمد أبو الفضل إبراهيم **ابن أبي الحديد**: شرح نهج البلاغة، ج2 ص9، طبعة الحلبي، القاهرة، سنة1967م.

والله ما أنا بخيركم، ولقد كنت لمقامي «منصب الخلافة» هذا كارهاً، ولوددت أن فيكم من يكفيني، أفتظنون أني أعمل فيكم بسنة رسول الله؟! إذن لا أقوم بها، إن رسول الله كان يعصم بالوحي، وكان معه ملك، وأن لي شيطاناً يعتريني ألا فراعوني فإن استقمت فأعينوني وإن زغت فقوموني))![1].

وكل الصحابة، ومن بعدهم أعلام الفكر الإسلامي، سنوا سنة الاجتهاد، ولم يكن رأي أحد منهم قداسة صاحب السلطة الدينية.. وجاء «الخلف»، فكانوا يعبدون النظر في آراء «السلف» واشتهرت عندهم وعنهم العبادة التالية: ((لقد كان السابقون رجالاً، ونحن رجال!))[2].

وتبلور الموقف الإسلامي حيال هذه القضية الهامة في مبدأين:

- **أولهما**: إن ما هو دين جاء به الوحي، وانتقل إلينا في القرآن «الذي هو معجزة الرسول ﷺ » نتلقاه بروح الإيمان، من مصدره هذا، مستعينين بالسنة، التي ينفي عنها الوضع والتحريف موافقتها للقرآن، ومستأنسين ومسترشدين في نظرنا هذا بالعقل الذي هو «وكيل الله» في الإنسان جعل إليه زمام أموره وقيادة نشاطاته[3].. وإذا كان العقل – كدليل- هو من خلق الله، والقرآن – كدليل- هو من خلق الله، فيستحيل قيام التعارض الحقيقي أو التضاد بين دليلين خلقهما خالق واحد،

---

[1] – محمد بن الحسن أبو جعفر **الطوسي**: "تلخيص الشافي"، ج1 قسم2 "هامش" ص9، تحقيق السيد حسين بحر العلوم، طبعة النجف، سنة1383، سنة1384ه.

[2] –د. محمد عمارة: الإسلام والسلطة الدينية، ص107.

[3] – أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب البصري المشهور بالـ **الجاحظ**: "رسائل الجاحظ"، ج1 ص92، تحقيق عبد السلام هارون، طبعة القاهرة، 1964م.

وتعهد بواسطتهما معاً مهمة هداية الإنسان، فإذا حدث وبدا أن هناك تعارضاً بين ظاهر النص وبرهان العقل، ويجب تأويل النص «دون تعسف» بما يتفق مع برهان العقل، حتى تتوافق في هداية البشر الأدلة النابعة من مصدر واحد، هو الخالق سبحانه وتعالى، فلقد اجمع المسلمون "كما يقول ابن رشد": ((على أنه ليس يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها، وكل ما أدى إليه البرهان العقلي، وخالفه ظاهر الشرع، فذلك الظاهر، بالقطع، يقبل التأويل...[1])).

- **ثانيهما**: إن ما هو دنيا وأحكام وسياسة، لم يعرض لها القرآن بنص وتفصيل، فعلينا أن نجعل الإحكام فيها للاجتهاد والرأي، وأن يكون المعيار والهدف هو المصلحة المبتغاة لمجموع الأمة ودفع المضرة المتحملة عنها، على أن يكون ذلك كله في إطار الوصايا العامة والقواعد الكلية التي حددها القرآن عندما دعا إلى الخير والعدل والشورى، وحذر من الضرر والضرار، وغيرها من القواعد والمثل العليا التي على الإنسان أن يظل دائم السعي للاقتراب من المجتمع الذي يضعها موضع التطبيق.

ذلك هو جوهر الموقف الإسلامي من قضية السلطة الدينية، التي عرفتها أمم سبقت الإسلام وعاصرت ظهوره كما عرفتها مجتمعات أوربا فسادت فيها الحقبة التي أجمع المؤرخون على تسميتها «بالعصور المظلمة»[2].

---

[1] – أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد **ابن رشد**: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ص33، دراسة وتحقيق الدكتور محمد عمارة، طبعة دار المعارف، القاهرة، 1972م.

[2] – د. محمد عمارة: الإسلام والسلطة الدينية، ص19.

تقديم وتقدير وتقويم

نستطيع القول أن السلطة الدينية «وليست رجال العلم» خرجت في كثير من الأحايين والحالات التاريخية عن مهمتها ونص تأسيسها لتمتلك الأموال الطائلة والأرواح، وذلك من موقع تواطئها مع السلطان ضد جمهور العامة وفي هذا الصدد يقول المؤرخ "عبد العزيز الدوري" بأن تصور المجتمع الإسلامي أظهر فئة جديدة وأرادوا أثرها على الرأي العام، هم الفقهاء والمحدثون والمفسرون، هؤلاء مثلوا قوة جديدة كان دورها يتسع ويقوي وتتمثل قوتها ويتسع نشأتها في الأمصار، وقد وجدت الثورات والتذمر سنداً أدبياً من هذه الفئات في أكثر الأحيان، خاصة وأن رجال العلم البارزين كانوا في العادة بعيدين عن السلطة مع تأثيرهم الواسع في المجتمع[1].

هذا ونشير بالمناسبة إلى أن هذا الموقف الحاسم الواضح العميق من الشيخ الإمام "محمد عبده" من السلطة الدينية كان عندما أرادت القوى المتخلفة والرجعية متمثلة في «مشيخة الإسلام العثمانية» أن تعود بعقارب ساعة التطور إلى الوراء، بمحاولتها إجهاض سعي العرب والمسلمين نحو التحرر الوطني والتبلور القومي والتقدم الاجتماعي والاستنادة الدينية، وذلك عن طريق تكبيل العقل الإسلامي

[1] – د. عبد العزيز الدوري: مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي، ص82.

بقيود المصدر الوسطي تحت دعاوي «السلطة الدينية» والقداسة المزعومة لأعداء تقدم المسلمين واستنادتهم وتحضرهم وانضمامهم من أسر العصور المظلمة[1].

ومع أن موقف "الإمام محمد عبده" لم يكن وحيداً في الإسلام، بل هو تيار نقي عريق عميق تمتد جذوره إلى الإسلام الجذر الأول، «أشهر سابقة الخلافة الراشدة» حدود مع التاريخ حتى تحول إلى حركة حياة واسعة، مع كل هذا فإننا نناقش بعض المواقف التي قد تلبس إلى الأذهان إلا أنها في رأينا فتنتمي إلى حركة الحياة السالفة الذكر وهي منها وإليها ولا تتعارض معها من ذلك:

قول "أبي الأسود الدؤلي": ((الملوك حكام على الرعية، والفقهاء حكام على الملوك)).

فالمقصود من هذا القول أن الفقهاء يتعاملون ويعانقون الفقه الذي هو من حيث المرتبة فوق كل اعتبار حتى كلام الملوك واختصاصاتهم المعنية على كلام الله، وهذا هو مغزى قول الشافعي: ليس لأحد أن يقول في شيء حلاً ولا حرباً إلا من وجهة العلم[2].

وهذا هو المغزى عينه لقول إمام الحرمين: ((المرموق من يحيط بشرف هذا الكلام وتميزه من كلام نبي الزمان))[3].

---

[1] – د. محمد عمارة: الإسلام من السلطة الدينية، ص391.

[2] – فهرس الرسالة للشافعي: تحقيق أحمد محمد شاكر، مكتبة دار التراث، 1979، ص663.

[3] – عبد الملك بن عبد الله إمام الحرمين أبو المعالي **الجويني**: غياث الأمم في التياث الظلم، فقرة 776.

وهذا ما وسمه "الإمام ابن القيم الجوزية" لكتابه **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، فهذا التعبير لا يحمل إلا ظاهر المعنى، وهو أن الفقهاء رجال العلم والمعرفة هم الذين يصدرون رأيهم واختصاصاتهم ونشاطهم وحركة عملهم عن كلام رب العالمين وفي حدود هذا الكلام تفسيراً وتوضيحاً.

ولا أدل على ذلك أن ابن القيم حنبلي، أي يحمل فقهه على الظاهر، وهو تلميذ الإمام ابن حنبل الذي نصح تلامذته وهو في السجن بأن لا يخرجوا على طاعة السلطان.

والخلاصة فحركة الفقه الإسلامي تخلقت ونشأت وتبينت وترعرعت في أحضان الأمة وكنفها مستلهمة روحها مستشرقة مستشفة آمالها، ولا عجب أن نشأت ونضجت علوم الملة ونبتت وظائفها مثل: وظيفة الحسبة والمظالم « قبل أن ينشأ ويلحق ديوان المظالم بالسلطة» والتربية والتعليم ومؤسسة الأوقاف والجهاد.

وفي نظرنا أن النص المؤسس لسلطة رجال العلم هو الآية/122 من سورة التوبة/المتضمنة: ﴿فَلَوْلاَ نَفَرَ من كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُواْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ **التوبة/122**، وإن خطأ أهل الشريعة في تفسير هذه الآية اتخذ الضربين الآيتين:

وهما موضوع بحثنا في الآتي:

الخروج على القاعدة المؤسسة لسلطة

رجال العلم في الإسلام

إن سلطة رجل العلم لا تَعدُ وأن يكون سؤدداً معنوياً غير ملزم "ابن خلدون" حولها الله لأدناهم يرغم بها أنف أعلاهم "الإمام الشيخ محمد عبده".

ومع أن سلطة تفسير النص هو لإجماع الأمة بما قد يحمله هذا المبدأ من قوة طيران تحلق بالأمة إلى آفاق الحرية والديمقراطية المبدأ والتفتح والإنسانية، مع هذا فقد وجدنا من يعتصر ويلوي عنق النص، وذلك في واقع أمتنا قديماً وحديثاً.

صفحة مظلمة في تاريخ المسلمين

ولكن هذا الموقف الإسلامي الواضح من قضية «السلطة الدينية» لم يمنع من وجود أفراد «مفكرين وساسة» ومؤسسات زعموا لأنفسهم القداسة حتى ولو لم يعلنوا ذلك صراحة وبوضوح.

- فمعاوية بن أبي سفيان/20 ق هـ -60، هـ 603- 680 م/يرى في «مال الدولة ومال الناس: مال الله»، ويدعي لنفسه الحق والحرية في التصرف فيه، بالمنع والمنح، كيف يشاء، باعتباره «خليفة الله» فيقول: ((الأرض لله... وأنا خليفة الله، فما أخذت فلي، وما تركته للناس، فبالفضل مني))، فهو هنا يضفي على

اختصاصاته «سلطة دينية» يجعل بها تصرفات الحاكم قانون السماء وكلمة الخالق وإرادة الله، ومن هنا كانت معارضة "أبي ذر الغفاري" له، عندما قال له: ((كلا إن هذا المال هو مال الناس، فهو لهم، وإرادتهم هي المرجع عند التصرف فيه))[1].

- وانتقال السلطة السياسية من الأمويين إلى العباسيين، لم يغير من فلسفة الحكم، ولا من تعلق الخلفاء الجدد بحبال السلطة الدينية، "فأبو جعفر المنصور"/95 -158هـ، 714- 775م/يخطب الناس فيقول: ((أيها الناس لقد أصبحنا بكم قادة، وعنكم زادة بحكمكم بحق الله الذي أدلانا، وسلطانه الذي أعطانا ... وإنما أنا سلطان الله في أرضه، وحارسه على ماله.. جعلني عليه قفلاً، إن شاء أن يفتحني لإعطائكم، وإن شاء أن يقفلني))![2]، فيجعل من تصرفاته المالية إرادة الله وقانون السماء، حتى يبرر إطلاق يده وتفرده بالقرار ويبتعد بنفسه عن دائرة المسائلة والمحاسبة أمام الناس.. أنه يتعلق بالسلطة الدينية «الحكم بحق الله... أي الحق الإلهي»... ويريد أن يجعل من نفسه وكيلاً لله حتى يترك الناس حسابه لمن وكله، أي الله، يوم القيامة، وذلك هرباً من أن يحاسبه الناس، لأن الإقرار «بمدنية السلطة» يعني أن الحاكم وكيل عن الأمة، فحسابه حق أصيل من حقوقها الأصيلة[3]!....

---

[1] – د. محمد عمارة: "مسلمون ثوار"، ص44، 45، طبعة بيروت، الثانية، سنة 1974م.

[2] – علي عبد الرازق: الإسلام وأصول الحكم، هامش ص119 من الطبعة التي قدمنا لها، بيروت، سنة1972، وعبادة المنصور مذكورة في العقد الفريد، لابن عبد ربه، ج2، ص72.

[3] – د. عمادة: الإسلام والسلطة الدينية، ص21.

- وكما قرأنا وسمعنا في تاريخ العصور المظلمة بأوروبا عن تلك المؤسسات الكهنوتية التي استندت إلى السلطة الدينية في الحكم على عقائد نفر من المواطنين، خاصة العلماء والفلاسفة والمفكرين المستنيرين، وكيف ذهبت تلك المؤسسات إلى إحراق بعض الكتب وتحريم بعض النظريات ومحاربة عدد من الاختراعات والاكتشافات العلمية والفكرية كما حدث في أوروبا في العصور المظلمة، عندما سادت فيها كلمة الذين زعموا لأنفسهم «سلطة دينية»، فالمجتمعات الإسلامية «ولها هي الأخرى عصورها المظلمة» شهدت هي الأخرى شيئاً من ذلك.

وفي هذا الإطار تتداعى إلى الأذهان أمثلة عن بعض المحن التي امتحن بها فلاسفة ومفكرون مسلمون، بل ومدارس وتيارات فكرية إسلامية بأكملها ...

1. فهنالك ذلك المرسوم الذي أصدره الخليفة العباسي "القادر"/ 381 -423هـ، 991- 1031م/والذي سماه «الاعتقاد القادري»!، وحرم فيه فكر المعتزلة العقلاني، وعده فسقاً وكفراً وزندقة وإلحاداً، بل وأحل دماء المخالفين لفكر هذا المرسوم![1]، فجاء صورة من صور مراسيم المجامع الكنسية التي استندت إلى «السلطة الدينية» في تجريم أفكار الخصوم وتحريم آراء المعارضين!.. وفعل فعله في الانتكاس بحركة الخلق والإبداع الفكري في حضارتنا، الأمر الذي مهد لسيادة عصر الجمود والركاكة والتخلف تحت حكم المماليك والأتراك العثمانيين.

[1] – آدم ميتز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ج1، ص381-383، ترجمة د. محمد عبد الهادي أبو ريده، طبعة بيروت، 1967م.

2. ويأتي كذلك مثل الوالي الأموي "خالد بن عبد الله القسري"/66 -123هـ، 686- 743م/عندما نفذ مشيئة الخليفة الأموي "هشام بن عبد الملك" فذبح مفكراً إسلامياً كبيراً، كان يقف في طليعة المعارضة السياسية والفكرية لبني أمية هو "الجعد بن درهم"/118هـ - 736م/بزعم أنه يقول بخلق القرآن!، ذبحه بجوار المنبر يوم عيد الأضحى، بعد أن فرغ من خطبة العيد، واعتبره ضحية وقرباناً يتقرب بذبحه إلى الله، فقال في نهاية خطبة العيد: ((أيها الناس، انصرفوا، تقبل الله منكم، فإني أريد أن أضحي اليوم بالجعد بن درهم..!))، ثم نزل من على المنبر فذبح أضحيته: الجعد بن درهم[1]؟!.

3. وتتداعى كذلك أنباء ذلك الاضطهاد الجماعي الذي شنه هشام بن عبد الملك/71-125هـ 691- 743م/ضد المعتزلة، والذي بلغ حد نفيهم نفياً جماعياً إلى تلك الجزيرة النائية المجدبة الحارة، جزيرة "دهلك" في البحر الأحمر[2] «إحدى الجزر القريبة من ساحل أريتريا» واعتبر نفيه واضطهاده لفرسان التيار العقلاني في الفكر الإسلامي قربة إلى الله وحسنة يرجو أن يكفر الله بها خطاياه!...

---

[1] - أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد الشيباني الجزري **ابن الأثير**: اللباب في تهذيب الإنسان، ج1 ص283، طبعة بيروت.

[2] - يوليوس فلهوزن: تاريخ الدولة العربية ن ظهور الاسلام الى نهاية الدولة الاموية، ص342،341، ترجمة د. محمد عبد الهادي أبو ريده، طبعة 1968، وانظر د. عمادة: الإسلام والسلطة الدينية، ص23.

4. وتتداعى أيضاً ذكريات المحنة التي امتحن بها واحد من أعظم فلاسفة الإسلام ومفكريه هو "أبو الوليد ابن رشد"/520 -595هـ، 1126- 1198م/عندما حرمت فلسفته، وحرمت آراؤه، وأحرقت مؤلفاته، ونفي سنة1195م إلى "أليسانة" في الأندلس حيث كل المنفيين فيها وجميع سكانها من اليهود![1]، كل ذلك لأسباب سياسية وجدت مبررات اضطهادها له في «السلطة الدينية» التي قررها نفر من الفقهاء ذوي الأفق الضيق والفكر غير المستنير!.

حدث ذلك، وأشباهه كثير، في المجتمعات الإسلامية، عندما سادت فيها تلك الأفكار الغربية عن روح الإسلام، أفكار «السلطة الدينية» التي تنطبع بها مؤسسات الحكم والسياسة وتصرفات الحكام وذوي النفوذ، بينما ظل مفكرو الأمة، في مجموعهم، وتراث الإسلام النقي على الموقف الأصيل الرافض لتلك المواريث غير الإسلامية التي تسللت إلى واقع التاريخ الإسلامي.

فنحن نجد في مقابل تلك الفلسفة وتطبيقاتها، نجد المواقف الفكرية الشجاعة التي رفضت تلك الفلسفة الغربية عن روح الفكر الإسلامي النقي، وتصدت لأولئك الساسة الذين حاولوا تأييد استبدادهم السياسي وتأييده «بالسلطة الدينية»، ولأولئك المفكرين ولتلك التيارات التي اجتهدت لتبرير المظالم، وإضفاء الشرعية عليها، بواسطة إضفاء قداسة «السلطة الدينية» على مقترفيها «وعلى هذه المواقف الشجاعة وذلك الفكر الإسلامي النقي» قام بناء الحضارة الإسلامية بقسماته العقلانية والعلمية والتشريعية، وهو البناء الحضاري الذي بهر دارسيه

[1] – عبد الواحد المراكشي: المعجب في تلخيص أخبار المغرب، ص384-385، تحقيق محمد سعيد العريان، طبعة القاهرة، 1963م.

من مختلف الأمم، ولا تزال جوانبه تلك صالحة حتى اليوم للعطاء والتأثير النافع والدافع لعجلة التطور نحو الإمام[1].

[1] – د. محمد عمارة: الإسلام والسلطة الدينية، ص25.

بين الشيعة وسائر المذاهب الإسلامية

وسمنا هذا البحث بعنوان **بين الشيعة وسائر المذاهب الإسلامية** ولم ننعت الشيعة بالخروج على المبدأ المؤسس لسلطة رجال العلم، بل تركنا واحتملنا في ذلك إلى جوارح القارئ بحكم كيفما ينشأ إذا ذهبنا نبحث عن الملابسات التي صاحبت دخول الفكرة «السلطة الدينية» ونظرية «الحكم بالحق الإلهي» إلى تراث الإسلام الفكري، على يد الشيعة في النصف الثاني من القرن الهجري الأول، وجدنا تلك الملابسات متميزة بل ومختلفة عن نظيرتها في الحضارة الأوروبية المسيحية بالعصور الوسطى... تمايزت النوايا واختلفت المنطلقات والغايات، ولكن النتائج عادت فاتحدت واتفقت كل الاتحاد وتمام الاتفاق[1]!...

ففي أوروبا العصور الوسطى كان الوضع السياسي هكذا: ملوك وأباطرة يستبدون بالسلطة وشؤون الحكم من دون الناس... ولتبرير هذا الاستبداد وتأييده قامت نظرية «السلطة الدينية» –«الحق الإلهي»_ كي تضفي الطبيعة الدينية على السلطة الزمنية، وتمزج السلطتين معاً في تيجانهم وعروشهم، ولتنزع من أذهان الناس أي تفكير عن حقهم في الرقابة والمحاسبة، فضلاً عن العزل لهؤلاء الحكام أو الثورة عليهم، لأنهم ليسوا نواباً عن الأمة ولا وكلاء عن العامة، وإنما هم يحكمون بالحق الإلهي، ونيابة عن سلطة السماء، فسلطانهم سلطانها وقانونهم

[1] – يراجع في ذلك مفصلاً د. محمد عمارة الإسلام والسلطة الدينية، ص36 وما بعدها.

كلمتها المقدسة، فالنظرية هنا قد نشأت لتبرر للسلطة القائمة، ولتقنن الواقع، ولتخدم المظالم التي سادت يومئذ في تلك المجتمعات.

وكان لابد لبلوغ هذه الغاية من سلب الأمة حقها في التشريع، واختيار الحاكم، والرقابة عليه، وحقها كذلك في تغيير النظم الجائرة بما تراه فعالاً من الوسائل والأساليب، وهذا ما هو بالنسبة للنشأة الأوروبية لهذه النظرية.

أما في الحضارة العربية الإسلامية فلقد كانت ملابسات نشأتها، على يد الشيعة، في النصف الثاني من القرن الأول الهجري، متميزة ومختلفة، بل على النقيض، إذ كان الوضع هكذا: الدولة الأموية، ذات العصبة القبلية، تستند بالسلطة والسلطان من دون الناس، وعلى يديها تحولت الخلافة الشوروية إلى ملك عضود، الاضطهاد والقهر ضد حركات المعارضة والشيعة من هذه الحركات على وجه الخصوص وحيال افتضاح السلوك غير الشرعي والظالم للخلفاء والولاة، وأمام إفلاس السلطة الحاكمة في ستر فظائعها بستار ديني، وفقدان الثقة فيها عندما تكون مقاييس الشرع هي التي تحكم عوامل الثقة، أمام هذا الوضع ظهرت نظرية السلطة الدينية «الحق الإلهي» ظهرت كرفض لسلطة البشر الظالمة، وتعلق بالمطلب الراعي والداعي إلى استبدال هذه السلطة الظالمة بسلطة السماء العدالة!...

تلك السلطة التي قالوا بأن السماء هي صاحبة الأمر والنهي فيها، وإنها قد عينت لها أئمة عصمتهم، وحدهم، من الخطأ والضلال، وإنه لا سلطان للبشر على سلطان هؤلاء الأئمة، سواء في التشريع أو التنفيذ!..

فبينما كانت نظرية «الحق الإلهي» في أوروبا المسيحية التبرير للسلطة الظالمة، كانت عند الشيعة في الحضارة العربية الإسلامية، التعبير عن الشوق إلى قلب

السلطة الظالمة، واستبدالها بسلطة العدل الإلهي، كانت الرفض للظلم، والحلم بسلطان ذلك الإمام الذي اختاره الله، وصنعه على عينه، ووهبه العلم غير المحدود، وعصمة «كالرسل والأنبياء» من الخطأ والضلال.. والذي سيملأ الأرض بعد أن ملئت جوراً[1] ...!.

ولكن اختلاف النوايا وتمايز الغايات لم يمنع اتحاد النتائج عند أصحاب النظرية في كل من الحضارتين: كهنوت الكنيسة الكاثوليكية في أوروبا المسيحية، والشيعة في حضارتنا العربية الإسلامية.. لأن جعل النظام السياسي وقمة السلطة في المجتمع ركناً من أركان الدين وشأناً من شؤون السماء قد أدى إلى عزل البشر وإبعاد الأمة عن أن تكون هي المصدر الأصلي والأساسي للسلطة والسلطان... ولذلك وجدنا الفكر الشيعي يصل إلى نفس النتائج التي وصل إليها أصحاب هذه النظرية في أوروبا المسيحية بالعصور الوسطى.. وذلك عندما قرروا أن «الإمامة تقاس على النبوة»، ومن ثم فإن الإمام «مثله مثل النبي والرسول» معصوم من الخطأ والضلال، وينفرد بالعصمة وحده من دون سائر أفراد الأمة، وإن عصمته هذه ضرورية لضمان انتفاء الخطأ في أمور الدين والدنيا، لأن الأمة جميعها يجوز عليها الخطأ والاجتماع على الكفر والضلال، وليس هناك معصوم سوى ذات الإمام!..

ولقد لجأت الشيعة، في الميدان النظر، كي تبرر هذا الموقف إلى طريقين:

- **أولهما**: اعتمدت فيه على المنطق الشكلي «الصوري» فقالت إن الإنسان الفرد غير معصوم من الخطأ .. والأمة لا تخرج عن أن تكون مجموعة الأفراد المكونين

[1] – د. محمد عمارة: الإسلام والسلطة الدينية، ص28.

لمجموعها، ومن ثم فإن مجموع الأمة غير معصوم، فلابد من وجود الفرد المتميز والمعصوم «الإمام» ليكون ضماناً من الانحراف والضلال للأمة كلها[1].

- **ثانيهما**: رواية عدد من المأثورات، وتفسير عدد آخر منها لتأكيد المقولة القائلة: إن الإمامة والنظام السياسي في المجتمع، هو دين، وركن من أركان الدين... فذكروا الإمامة «الولاية» بدلاً من شهادة التوحيد في أركان الإسلام الخمسة، مع الصلاة، والزكاة، والصوم، والحج[2]... على عكس ما ذهبت إليه كل فرق الإسلام ومدارسة الفكرية ومذاهبه وتياراته!..

ولقد رفضت كل التيارات الإسلامية، هذه النظرية، وفندت منطلقاتها ووسائلها النظرية وما وصلت إليها من نتائج وما ترتب عليها من آثار.. ووجدنا لدى عديد من مفكري المعتزلة والخوارج وكل فرق أهل السنة صياغات نظرية تؤكد على أن السلطة مدنية، وليست دينية، وعلى أن العصمة والثقة هي لمجموع الأمة، وليست لفرد من الأفراد، فمجموع الأمة ليس «كماً عددياً» يجوز عليه الخطأ والضلال كما هو جائز على كل فرد بذاته حين يكون منفرداً بالرأي والقرار، لأن المجموع ليس حصيلة ضم «أصفار» إلى بعضها، وإنما هو «حالة كيفية» جديدة، تختلف عن حالات أفراد المجموع إذا نظر لهم كأفراد متفرقين، وضربوا على ذلك الكثير من الأمثال، المعنوية والمادية، فالإنسان لا يرتوي من القطرة، ولكنه يرتوي من مجموع القطرات... وهو لا يشبع من اللقمة، ولكنه يشبع

---

[1] – محمد بن الحسن أبو جعفر **الطوسي**: "تلخيص الشافي"، ج1 قسم1ص133- 149، 150.

[2] – محمد بن يعقوب بن إسحاق **الكليني**: الكافي من أصول الدين، ج1 ص29، طبعة طهران، 1388هـ، وانظر د. محمد عمارة: الإسلام والسلطة الدينية، ص30.

من مجموعها، والفرق ظاهر بين قوة الشعرة ومتانتها وبين القوة والمتانة في الحبل المكون من مجموع الشعرات، ورأي الفرد منفرداً، ليس كرأي مجموع الأفراد ... فللأمة مجتمعة مستوى من الصواب والحكمة والعبقرية لا يتوافر للفرد أو لجماعتها إذا تفرقت ولم يتوافر لها الاجتماع، ومن ثم العصمة قائمة ومتحققة للأمة، ومجال أن تجتمع الأمة على خطأ أو على ضلال[1]!..

هكذا كان محور الخلاف بين الفريقين، فأصحاب نظرية «السلطة الدينية» قد احتقروا جمهور الأمة، عندما سلبوها حقها في التشريع وسلطتها في الحكم، على حين قرر القائلون «بمدنية السلطة» أن الثقة كل الثقة لمجموع الأمة بل وجعلوها معصومة من الخطأ والضلال!..

إذن... فهذا الخلاف، سواء في القديم أو في الوقت الراهن، ليس خلافاً نظرياً، في قضايا «بيزنطية»، وإنما هو صراع بين الذين يريدون للأمة وجماهيرها أن تمتلك سلطانها وسلطاتها لتقرر ما يجلب لها المصلحة ويدفع عنها الضرر، وبين الذين يريدون تجريد الأمة من سلطانها كي ينفرد به فرد أو جماعة، وسيان بعد ذلك كان مبرر امتياز.

---

[1] -كثيرون من أعلام المعتزلة وأهل السنة قرروا تلك الحقيقة في آثارهم الفكرية، انظر على سبيل المثال: قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد: المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج17 ص159، طبعة القاهرة، والشهرستاني: نهاية الأقدام في علم الكلام، ص492، والإمام سعد الدين التفتازاني: شرح العقائد الشيعية، ص127، 128، وانظر د. محمد عمارة: الإسلام والسلطة الدينية، ص31.

نتائج وآفاق

سنعقب على النظرية السابقة ونتائجها حيث يتكشف لنا الضعف عندما نضبع النظرية موضع التطبيق في كيان دستوري من خلال قائدين للدولة في شخص القائد وشخص رئيس الجمهورية، كما أن ما نجد الضعف نفسه في نظرية ولاية الفقه وفقاً للآتي بيانه:

- أولاً-**القائد**:

المادة 107 من الدستور الإيراني:
تكون ولاية الأمر وإمامة الأمة بيد الفقيه العادل المتقي البصير بأمور العصر القادر على الإدارة والتدبير.

المادة/107/: وحتى ما شخصوا فرداً فيه باعتباره الأعلم بالأحكام والموضوعات الفقهية أو المسائل السياسية والاجتماعية، أو حيازته تأييد الرأي العام.

المادة/104/: الشروط اللازم توفرها في القائد وصفاته:

1. الكفاءة العلمية اللازمة للإفتاء في مختلف أبواب الفقه.

2. العدالة والتقوى اللازمتان لقيادة الأمة الإسلامية.

3. الرؤية السياسية الصحيحة والكفاءة الاجتماعية والإدارية والتدبير والشجاعة والقدرة الكافية للقيادة عند تعدد من تتوفر فيهم الشروط المذكورة بفضل من كان منهم حائزاً على رؤية فقهية وسياسية أقوى من غيره.

- ثانياً- **رئيس الجمهورية:**

الشروط المطلوبة فيه:

1. أن يكون إيراني الأصل ويحمل الجنسية الإيرانية.

2. أن يكون عضواً في مجالس الإدارة والتدبير.

3. ذا ماضي مجيد.

4. تتوفر فيه الأمانة والتقوى.

5. مؤمناً ومعتقداً بمبادئ جمهورية إيران الإسلامية والمذهب الرسمي للبلاد ويكفي للقارئ أن يتصفح شروط القائد ورئيس الجمهورية ليتبين له الفارق بينهما، فالقائد تغلب عليه الخصائص الروحية والمعنوية وسيادة الأمة دون أن يفتقر إلى القدرة على التدبير والكفاءة الاجتماعية والإدارية والسياسية وهو مهيأ لقيادة الأمة الإسلامية «فقرة2 من المادة109» في حين أن رئيس الجمهورية تغلب الإدارة والتدبير.

ويتضح مما سبق أن الكلمة الأولى للقائد الذي أعطي اختصاصات إشرافية على نظام الجمهورية، ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هو: أليس نحن حيال مستويين

لرئاسة الدولة، ذلك النظام المنتقد علمياً وتاريخياً وواقعياً والمخالف لحقائق التاريخ وهو ما نجده في بعض الخلافات التي نسمعها من رئيس الجمهورية والقائد في إيران.

لا شك فالعوامل الدينية المذهبية هي التي أملت هذا النظام، وإن كنا نسجل إيجابية للنظام الرئاسي في دستور الجمهورية الإسلامية في إيران هي أنه أولي أهمية للقيم الروحية كشروط هامة يجب توفرها في القائد ورئيس الجمهورية وهذا التدرج والازدواج في رئاسة الدولة بين القائد ورئيس الجمهورية ثمرة نظرية ولاية الفقيه التي تسوس حالياً المجتمع الإيراني، فما مآل هذه النظرية؟؟.

نشير إلى أن الفقه السياسي الشيعي يمثل انتصاراً للتقليد الفقهي الحوزي القائم على اجتهاد منفتح على الفكر الحديث وعلى النظرية السنية في الخلافة وموضوعاتها «الشورى –أهل الحل والعقد، الاجتماع» هذا الفقه ابتدأ منذ المبرز الشيرازي، ودعم الفقهاء لانتفاضة الشباب في نهاية القرن التاسع عشر، ثم انخراط الحوزة العلمية في مدينة قم في المعركة الدستورية في العقد الأول من القرن العشرين، وهو الاجتهاد الذي بلغ ذروته في رسالة العلامة محمد حسين النائيني **تنبيه الأمة وتنزيه الملة**.

ماهي الوجهة التي توليها الرسالة؟؟ هذه الرسالة تولى وجهتها شطر قيام الدولة الدستورية الحديثة بسبب استمالة ترك منصب الإمام شاغراً أثناء الغيبة طبعاً فالنائيني "محمد حسين بن عبد الرحيم" اعترف بولاية الفقيه جزئياً في حدودها العبادية والحسية «الشخصية»، لكنه لم ينطلق منها للتفكير في مسألة الدولة والسلطة، بل انطلق من فكرة ولاية الأمة على نفسها مؤسساً نظرية حديثة في الدولة قوامها أن الأمة تتولى أمرها، وأنها مصدر السلطة وأن مرجعية هذه

السلطة في الدستور وأن الشورى هي قوام النظام السياسي... ومن أظهر المؤيدين لنائيتي الإمام منتظري، ثم "مهدي شمس الدين" القائل بأن منطقة الفراغ التشريعي محكومة بالأصل له ومضمونة بعدم جواز ختم أحد لآخر وأن الخروج عن هذا المبدأ بالقدر المتيقن الذي يحتاجه المجتمع وقريب من ذلك رأي العلامة "محمد حسين فضل الله".

بيد أن "الخميني" أعاد إحياء نظرية ولاية الفقيه ونجح في تجنيد الحوزات العلمية من النجف وقمّ مخرجاً الوعي الشيعي من مقتضى الانتظار ذاهباً به إلى حيث استطاع أن يكسب ما كان في حساب المجتمع والمستحيل، ألا وهو إقامة دولة دينية أو دولة رجال الدين.

تفيد ولاية الفقيه «عند الخميني» بأن الإمام المعصوم الجامع للشرائط في عصر الفقيه الكبرى ينصب ولياً عاماً في ولاية التعرف على المسلمين[1]، ويضيف القول بأن الفقهاء العدول مكلفون ومأمورون بجميع الأمور التي كانت في عهد الأنبياء[2].

ونشير بالمناسبة إلى أن "الإمام محمد باقر الصدر" خالف الإمام الخميني لجهة ولاية الفقيه، وكان يتطلع إلى جمعية منتخبة لا حاجة بها لأن يتألف من رجال الدين، وهكذا بالفكرة الشيعية العراقية تتحدث عن دولة إسلامية تتعارض مع النظرية الخمينية[3].

---

[1] – د. عبد الإله بلقزيز: الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، ص227.

[2] –الامام الخميني: الاجتهاد والتقليد، طهران، مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، 1997، ص81.

[3] –العراق: الغزو والاحتلال، المقاومة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2003، ط1، ص166.

واستطراداً فخطاب الحاكمي لسيد قطب يرادف خطاب ولاية الفقيه، بل خطاب الإمامة الشيعي عموماً، حيث تعبيرهما المشترك عن تصور سياسي موحد لدولة دينية قائمة على فكرة الحق الإلهي[1].

وإذا كان لنا أن نعطي رأياً في هذا الموضوع، فإننا نذكر بمبدأ تنظيمي هو ارتباط الوطنية fone بالعضو organ، بحيث إن الوظيفة لا تنمو إلا بربطها بعضو معين وبالتالي فنمو الوظيفة يرتبط بعلاقتها جدلياً مع عضو معين يكون مختصاً بشؤونها وساهراً على نمائها وتطورها.

والسؤال المطروح هو: هل يستطيع شخص مهما أوتي من سمة أن يضطلع بجميع سلطات الدولة في هذا العصر الذي استجرت فيه الوظائف والعلوم وفنون الحكم والسياسة والاجتماع.

فولاية الفقيه جمعت في شخص واحد الوظيفة الدينية الروحية «الرسالة» إلى جانب النشاط الدنيوي.

ونعتقد أن الموضوع يكمن في تقديس السلطة أو ما يسمونه التعالي بالسياسة أو تسيير المتعالي، وما يتفرع على ذلك من نتائج أخصها اندماج السلطة الروحية بالسلطة المدنية، وهو أمر قد تلاشى تاريخياً، ولهذا وجدنا الأصوات السابقة ترنوا إلى إعطاء العصمة للأمة لا لولي الفقيه وبيان ذلك أن المادة الخامسة من الدستور في الجمهورية الإسلامية الإيرانية تتضمن ما يلي:

[1] –د. عبد الإله بلقزيز: الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، ص234.

في زمن غيبة الإمام المهدي تكون ولاية الأمر وإمامة الأمة في جمهورية إيران بيد الفقيه العادل.

إذن فنحن أمام فكرة ميتافيزيقية عقائدية دينية أنطولوجية قننت في نص دستوري، وهو أمر يثير إشكالات صعبة الحل.

هذا فضلاً عن أن الوشاح الأخلاقي الروحي للإمام الغائب هو الذي قاد إلى السلطات الدستورية الواسعة.

ونعتقد مع بعض المفكرين[1] أن العقل هو الذي يخلف النبوة، وأن هذا المبدأ الديني يترجم إلى قواعد دستورية تعلي أهمية الأمة والبيعة والديمقراطية والخصائص الإنسانية دون أن يكون المسلمون محكومون بفكرة ميتافيزيقية، وهذا هو مغزى أن السلطة من الفروع[2]، وليست من الأصول، ثم تزعزع الفكر الشيعي كما وجدناه عند الشيخ "مهدي شمس الدين" وغيره باتجاه عصمة الأمة، وهو في الآن نفسه نرى تنديد القرآن بالكهنوت.

ويمكن القول إن ولاية الفقيه هي التي يمكن أن تثير بعض الملاحظات حول دستور الجمهورية الإسلامية.

وإذا كان المجال لا يتسع لمثل هذه الملاحظات، فإننا نكتفي بالإحالة إلى الوقائع والمواقف السياسية التي ثارت في الوسط الإيراني حول ولاية الفقيه آنفة الذكر.

---

[1] – د. عبد الإله بلقزيز: نقد السياسة، د. برهان غليون: الدين والدولة، مجلة الاجتهاد، العددان15و16، سنة4، 1992، ص468.

[2] –هذا رأي السنة لا الفقه الشيعي الذي يعتبر الإمامة من الأصول.

والمعلوم أن الذي صاغ هذه النظرية «من الناحية السياسية والدستورية» هو الإمام الخميني الذي حرص على ربط مصير الجمهورية بالولاية المذكورة[1] وهكذا فقد صدر الدستور ليعطي للقائد الصلاحيات الواسعة، فهو المسؤول أمام الله، وهو المنظم للعلاقات بين سلطات الدولة الثلاث، وقد منحه الدستور دوراً مركزياً فوق جميع مراكز صنع القرار، فهو قائد القوات المسلحة، وصاحب قرار اختيار العلماء لعضوية مجلس الأوصياء الذي يقر أو ينقض القوانين الصادرة عن مجلس الشورى «البرلمان»، كما اعتبر الدستور ولي الفقيه يصون أجهزة الدولة المختلفة من الانحراف عن وظائفها[2].

لقد انطلقت الألسنة الكثيرة تنتقد الدستور، الأمر الذي اشترط في المرشح للانتخابات الأخيرة في إيران أن يوقع على تعهد يؤكد فيه موافقته على ولاية الفقيه[3]،

ومن جهة المنتقدين لولاية الفقيه[4]:

- "آية الله حسين علي منتظري" الذي رشح من قبل الخميني ليكون خليفة له.
- "آية الله شريعة مداري" رئيس حزب الشعب الجمهوري المسلم، فقد رفض تلك النظرية وطالب بتوزيع سلطات الفقيه على السلطات الثلاث.

---

[1] -المجد الأردنية: العدد الصادر في 1997/12/26، ج5، ص12.

[2] -المرجع السابق، ص12.

[3] -المرجع السابق، ص12.

[4] المرجع السابق، ص12.

- الأستاذ الجامعي "عبد الكريم مروش" الذي يطلق عليه الإيرانيون "مارتن لوثر الثورة"، فقد ألقى عدة محاضرات طلب فيها رجال الدين بترك السياسة إلى أهلها، كما نسب إليه بأنه طالب في تفويض الثورة، وقد تم دعمه من قبل "آية الله مهدوي كني" أمين عام رابطة علماء الدين المناضلين.

- "آية الله مهدي حائري يزدي" فقد ألف في قم كتاب الحكمة والحكومة، رفض فيه ولاية الفقيه واعتبر الرسالة هي الأصل والحكومة هي الفرع، وبالتالي فقيام الولي الفقيه بتولي مقاليد الحكم استناداً إلى الرسالة هو أمر غير شرعي.

- "الشيخ مهدي شمس الدين" رئيس المجلس الشيعي الأعلى في لبنان، فقد انتقد ولاية الفقيه، واعتبر الأمة هي الولية عن نفسها[1].

وقبل أن نختتم هذا الموضوع لابد من التنويه بأن نظرية الفقه الإسلامي أصلت تأصلاً سليماً شروط الأمير بربط هذه النظرية بنظرية المكاسب ونظرية الأمن والمصالح ووحدة الأمة ودفع الفتنة المهددة للإقرار[2].

وعلى ضوء آلية التكليف التي تسلحت بها النظرية الفقهية، فهذه النظرية لم تعد تبالي باجتماع كل الشروط النموذجية في المتقلد للسلطة، بقدر ما أصبح مطلبها الأساسي والوحيد التزام صاحب الشركة برعاية ما به تتم مكاسب الناس، حيث أخذ لسان حال الفقيه يقول: ((بأنا ذراعي الصفات والشروط في السلاطين تشوفاً إلى مزايا المصالح والمكاسب، ولو قضينا ببطلان الولايات لفقدان الشروط

[1] – المجد الأردنية: العدد الصادر في 1997/12/26، ص12.

[2] – عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص262 وما بعدها.

النموذجية في رجل السلطة لبطلت المصالح رأساً، فكيف يفوت رأس المال في طلب الربح))[1].

وهذا التشديد على وجوب استجماع شرائط الإمامة ليس من شأنه حرمان المجتمع من سلطة ضامنة لأمنه واستقراره، بل هو موقف ينعكس سلباً على الحياة الاقتصادية والاجتماعية، فيمنع المكاسب ويفسد العقود، ويعطل الأحكام الشرعية بالجملة[2].

ولا يتم إيقاف هذا التدهور المتسلسل بغير الإجماع حول سلطة ترمز في حد ذاتها «ومهما كان شكلها ناقصاً» إلى وحدة الأمة وضمان مكاسبها وانتظام أحوالها الداخلية[3].

هكذا ندعو الماوردي إلى تدجين قوة السلطان المتغلب حتى تصير خادمة للوحدة، بل الفرقة، وحتى يخرج المتغلب من الفساد إلى الصحة، ومن النظر إلى الإباحة[4].

وعلى الخليفة استنفاد كافة الوسائل في سبيل ذلك التدجين للتغلب سواء اكتملت في هذا الأخير شروط اختيار للسلطة أم انعدمت فيه بالمرة، لأن القصد العام والمطلب الشرعي المستعجل والضروري ينحصر في استدعاء طاعته للإمام وحسم

---

[1] – محمد بن محمد **أبو حامد الغزالي** الطوسي: إحياء علوم الدين، ص14 وكتابه المستظهرين، ص169.

[2] –المرجع السابق، ص169.

[3] –عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص267.

[4] – أبو الحسن علي بن محمد البصري البغدادي، الشهير **بالماوردي**: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص302.

مخالفته ومعاندته، ومادامت ليست هناك حيله في مواجهته، وجاز مثل هذا وإن شذ عن الأصول لأمرين:

- **أحدهما**: أن الضرورة تسقط ما أعوز من شروط المكنة.

- **الثاني**: إن ما خيف انتشاره في المصالح العامة تحقق شروطه في شروط المصالح الخاصة[1].

واستناداً إلى ما تقدم فالماوردي يميز «وهو تمييز علمي ملحوظ حالياً في القانون الدستوري» بين تقليد السلطة وممارستها، وعلى ضوء ما تقدم وعلى الرغم من كون المتغلب لدى "الماوردي" مستبد مستولٍ وخارج في أصله عن طاعة الخليفة، فهو مطالب أن يلتزم بحفظ منصب الإمامة ويظهر الطاعة لها، وهو الذي خرج عليها ابتداءاً، وبذلك فعليه العمل على جمع الكلمة والتناصر والألفة ومراعاة نفاذ أحكام القضاة واستيفاء الأموال على وجهها الشرعي، وأن يكون حافظاً للدين ويأمر بحقوق الله ويدعو إلى طاعته[2].

[1] -المرجع السابق، ص303.

[2] -عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص267.

بين مشيخة الإسلام العثمانية وحركة التجديد الإسلامي

وعندما أخذت المجتمعات الإسلامية تخطو إلى أعتاب عصر يقظتها ونهضتها في القرن التاسع عشر، وتجاهد لإزاحة ظلمات العصور المملوكية والعثمانية عن فكرها وممارستها السياسية والاجتماعية، جوبهت «مشيخة الإسلام" العثمانية في الأستانة، تلك المشيخة التي تختص كل المواريث المتخلفة والرجعية التي شابت نقاء فكر الإسلام السياسي وتراث المسلمين المتقدم، واجتهدت كي تلعب دور أولئك النفر من الفقهاء الذين أضفوا طابع «السلطة الدينية» على المستبدين القدامى، فجاءت هي الأخرى لتجعل من سلاطين آل عثمان خلفاء للّه وظلالاً له على الأرض وسيوفاً زعموا أنه قد جردها وسلطها على رقاب عبادة المؤمنين[1].

فهذه المشيخة كانت تعمل جاهدة لإعاقة حركات التحرر الوطني العربية عن طريق:

- إشاعة الفكر الديني المؤسس على الخرافة والشعوذة والمثبط لهمم الشعوب.
- وعن طريق إضفاء القداسة الدينية على سلطان آل عثمان ونظام حكمه الذي لا وجه للشبه بينه وبين ما يبتغي الإسلام لأهله من السياسة والسياسيين.

---

[1] – د. محمد عمارة: الإسلام والسلطة الدينية، ص33.

- وأخيراً مناهضة حركات التجديد والإصلاح الديني، وخاصة ما يعتمد منها على العقل والعقلانية، برغم أنها غريبة عن البيئة الإسلامية، وافدة من أوروبا، وإننا: ما سمعنا بمثلها في آبائنا الأولين؟!.

كانت المعركة الحقيقية، لهذه المشيخة، في سبيل تكريس التخلف والاستبداد والاستقلال، عن طريق تقديس النظام السياسي الاجتماعي الذي تحميه، بواسطة إضفاء «الصبغة الدينية» على هذا النظام حتى يصبح نقده، فضلاً عن الثورة عليه، جرماً دينياً وخطيئة إسلامية تجلب على أصحابها تهم:

- الكفر.
- الزندقة.
- الإلحاد.
- المروق.

لأنها تهم أفعل وأشد في إبعاد الناس عن هذا الميدان من تهم:

- المعارضة.
- اختلاف الرأي.
- تنوع الاجتهادات.

ولحسن حظ الإسلام والمسلمين فهذه «المشيخة» العثمانية لم تنفرد وحدها بالميدان، فلقد تصدت لها حركة التجديد الديني التي بذر بذورها ورفع أعلامها الفيلسوف الثائر "جمال الدين الأفغاني"/1838-1897م/، ووجه لها أشد السهام وأقوى الطعنات أمام المجتهدين والمجددين المسلمين في العصر الحديث وأعظم

عقل إسلامي وقف أمام كتاب الله منذ نهضتنا الحديثة الأستاذ الإمام الشيخ "محمد عبده"/1849-1905م/.

ولقد يكون مفيداً، أن نستشهد هنا بفقرات من الصفحات التي كتبها الأستاذ الإمام عن موقف الإسلام من «السلطة الدينية»، فهو خير من نرى في رأيه التعبير الأدق عن رأي الإسلام في هذا الأمر الهام والقضية «القديمة- الجديدة»!، وهذه الفقرات التي نختارها من كتابات الأستاذ الإمام يمكن تصنيفها وتقديمها في هذه النقاط:

- **أولاً:**

يوافق الأستاذ الإمام الكتاب الأوربيين الذين يرون أن نهضة أوربا لم تحدث إلا بعد أن فصلت السلطة الدينية عن السلطة المدنية، ثم يقرر أن الإسلام ينكر «جمع السلطتين في شخص واحد»، ذلك أن الحاكم الأعلى في الدولة هو صاحب الأمر في سياسة الأمة، بل هو الذي يولي ويعزل أصحاب الوظائف الدينية، وليس في الإسلام تلك السلطة الدينية التي كانت للبابا عند الأمم المسيحية، عندما كان يعزل الملوك، ويحرم الأمراء، ويقرر الضرائب على الممالك، ويضع لها القوانين الإلهية[1]...)).

- **وثانياً:**

يحدد الأستاذ الإمام أن الموقف المبدئي والثابت للإسلام من «السلطة الدينية» هو رفضها والعداء لها، بل ويرى أن إحدى المهام التي جاء لها الإسلام هي هدم هذه

---

[1] -الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج3 ص233.

دراسة وتحقيق الدكتور محمد عمارة، طبعة بيروت، سنة1972م، وانظر الدكتور محمد عمارة: الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، ص35.

السلطة فيقول مثلاً: ((إنه ليس في الإسلام سلطة دينية))، سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير والتنفير من الشر، وهي سلطة خولها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم، كما خولها لأعلاهم يتناول بها من أدناهم، أصل من أصول الإسلام «وما أجله من أصل» قلب السلطة الدينية والإتيان عليها من أساسها، هدم الإسلام بناء تلك السلطة، ومحو أثرها، حتى لم يبق لها عند الجمهور من أهله اسم ولا رسم، ولم يدع الإسلام لأحد، بعد الله ورسوله ﷺ، سلطاناً على عقيدة أحد ولا سيطرة على إيمانه، على أن الرسول، ﷺ، كان مبّلغاً ومذكراً، لا مهيمناً ولا مسيطراً... وليس لمسلم مهما علا كعبه في الإسلام على آخر، مهما انحطت منزلته فيه إلا حق النصيحة والإرشاد... فالمسلمون يتناصحون... وهم يقيمون أمة «أن ينتخبون هيئة» تدعو إلى الخير، وهم المراقبون عليها، يردونها إلى السبيل السوي إذا انحرفت عنه. وتلك الأمة «الهيئة» ليس لها عليهم إلا الدعوة والتذكر والإنذار، ولا يجوز لها، ولا لأحد من الناس، أن تتبع عورة أحد، ولا يسوغ لقوي ولا لضعيف أن يتحسس على عقيدة أحد، إلا عن كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، لكل مسلم أن يفهم عن الله من كتاب الله، وعن رسوله من كلام رسوله ﷺ، بدون توسيط احد من سلف أو خلف، وإنما يجب عليه قبل ذلك أن يحصل من وسائله ما يؤهله للفهم.. فليس في الإسلام ما يسمى عند قوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه[1].

- **وثالثاً:**

وبعد أن ينفي الأستاذ الإمام السلطة الدينية عن أية هيئة تزعم لنفسها ذلك في مجتمع المسلمين، يستطرد فينفيها كذلك عن صاحب السلطة السياسية العليا في المجتمع، لأن الإسلام يحدد أن الأمة هي مصدر سلطة هذا الحاكم، وذلك أن الأمة أو نائب الأمة هو الذي ينصبه، والأمة هي صاحبة الحق في السيطرة عليه، وهي

[1] – د. محمد عمارة: السلطة الدينية، ج3، ص285– 288.

تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها، فهو حاكم مدني من جميع الوجوه، ولا يجوز لصحيح النظر أن يخلط الخليفة عند المسلمين بها يسميه الإفرنج «ثيوقراطيك» أي سلطان إلهي[1] ...

- **رابعاً:**

ويمضي الأستاذ الإمام فيتعقب المصادر والمظان التي تصيب الحياة أهلها بشهوة ادعاء السلطة الدينية، فينفي اعتراف الإسلام لأي منها بشيء من تلك السلطة، وذلك مثل أولئك الذين يتولون مناصب: «القاضي والمفتي وشيخ الإسلام» فيقول: ((إن بعض الناس يقولون: إن لم يكن للخليفة ذلك السلطان الديني، أفلا يكون للقاضي؟ أو للمفتي؟ أو لشيخ الإسلام؟؟... وأقول: إن الإسلام لم يجعل لهؤلاء أدنى سلطة على العقائد وتحرير الأحكام، وكل سلطة تناولها واحد من هؤلاء فهي سلطة مدنية، قدرها الشرع الإسلامي ولا يسوغ لواحد منهم أن يدعي حق السيطرة على إيمان أحد، أو عبادته لربه، أو ينازعه في طريقة نظره...)).

- **وأخيراً:**

فالأستاذ الإمام يرى في الاعتراف من المسلم لأي أحد، كائناً من كان هذا الأحد، بسلطة دينية، أمراً يتنافى مع الإيمان بالله واليوم الأخر!، وذلك عندما يقول: ((إن الإيمان بالله يرفع الخضوع والاستعباد للرؤساء الذين استذلوا البشر بالسلطة الدينية، وهي دعوى القداسة والوساطة عند الله، أو السلطة الدنيوية وهي سلطة الملك والاستبداد ... فالمؤمن لا يرضى لنفسه أن يكون عبداً لبشر مثله للقب ديني أو دنيوي، وقد أعزه الله بالإيمان، وإنما أئمة الدين مبلغون لما شرعه الله، وأئمة

[1] د. محمد عمارة: الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، ج3، ص287- 288.

الدنيا منفذون لأحكام الله وإنما الخضوع الديني لله ولشرعه، ولا لشخوصهم وألقابهم))[1].

هكذا تناول الأستاذ الإمام محمد عبده تلك القضية، قضية «السلطة الدينية»، عندما أرادت القوى المتخلفة والرجعية، ممثلة في «مشيخة الإسلام العثمانية» أن تعود بعقارب ساعة التطور إلى الوراء، بمحاولتها إجهاض سعي العرب والمسلمين نحو التحرر الوطني والتبلور القومي والتقدم الاجتماعي والاستنارة الدينية، وذلك عن طريق تكبيل العقل الإسلامي بقيود العصور الوسطى تحت دعاوى السلطة الدينية والقداسة المزعومة لدعاء تقدم المسلمين واستنارتهم وتحضرهم وانعتاقهم من أسر العصور المظلمة.

ولقد كان الإمام محمد عبده، بموقفه هذا، الممثل الأول لحركة التجديد الإسلامي الحديث والمعبر الصادق عن الموقف الإسلامي المتقدم الذي امتاز به وتميز فكرنا الإسلامي إذا نحن التمسناه في أصوله الجوهرية والأولى والنقية، قبل أن تشوبه الشوائب التي تسربت إلى تراثنا من فكر الأمم الأخرى التي قدست نفراً من أبنائها عندما أضفت عليهم وعلى سلطاتهم صبغة الدين وطبيعة سلطان السماء[2].

[1] – د. محمد عمارة: الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، ج4، ص430.

[2] – المرجع السابق، ص39.

الإسلام ومسألة أساس السلطة

أهي لله أم للناس "الحاكمية"

مسألة الحاكمية كانت مثار جدال طويل في الفقه الإسلامي لاسيما بين صفوف الفقهاء والمحدثين.

ونحن هنا في هذه الصفحات القليلة سنتكلم على مفهوم الحاكمية، كما ورد في القرآن الكريم، ثم تردت بعد ذلك بالكلام على هذا المفهوم لدى صنوف الاتجاهات الحديثة بين صفوف الفقهاء المحدثين.

1-مفهوم ومعنى الحاكمية في القرآن الكريم:

تعود هذه القضية «القديمة- الجديدة»، إلى الظهور مجدداً في الساحة العربية والإسلامية، بالمضامين، والأهداف والغايات ذاتها تحت شعار: الحاكمية لله وحده[1]، فيزعم أصحابها أن السلطان السياسي في المجتمع الإسلامي ليس حقاً

---

[1] -كتاب كثيرون كتبوا عن الموضوع انظر:

-هشام أحمد عوض جعفر: الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية-رؤية معرفية-، جامعة القاهرة، 1992.

-حسن معلوم: الإسلام والسياسة –الحاكمية لله والإمارة للإنسان والجماعة، الحياة 2000/3/31، العدد13523.

-د. محمد عمارة: نظرية الحاكمية الإلهية في فكر أبو علي المودودي، ندوة إشكاليات الفكر الإسلامي المعاصر، مركز دراسات العالم الإسلامي، 28- 3نيسان1991.

من حقوق الأمة، بل هو حق الحاكم، أي الأمة ليست هي مصدر السلطات، كما تعارفت على ذلك الدساتير والأنظمة والنظريات التي تسود أغلب أنحاء الدنيا في العصر الذي نعيش فيه.

وأحد مظاهر ونماذج هذا الخلط ما نقرأ ونسمع عنه من نتائج يتوصل إليها هؤلاء النفر من العاملين والمشتغلين بالدراسات الإسلامية السياسية، عندما يقررون أن نظرية الإسلام السياسية تختلف جوهرياً، مع الديمقراطية السياسية لأن الديمقراطية هي حكم الشعب والأمة، والسلطة فيها للشعب، على حين أن السلطة في الإسلام هي لله سبحانه، وحده، إذ هو الحاكم، والحاكمية له، ولا حاكم إلا الله..[1].

وهذا النفر من المشتغلين بالدراسات الإسلامية يصنفون نظام الحكم الإسلامي مع نظم الحكم «الحتمية غير الإدارية» لأن النظم الإدارية تجعل الإدارة الإنسانية الفصل في تأسيسها وتطويرها، على حين يسلب الإسلام «في رأيهم» هذا الحق من الأمة، ويجعله خالصاً لله سبحانه وتعالى...

وبالطبع إذا قلنا إن السلطة لله، كانت ديناً روحياً، ومن ثم كانت سلطة دينية، وكان متوليها حاكماً «بالحق الإلهي» ونائباً عن الله، وظيفة له، أما إذا قلنا «كما هو الحال في الفكر الديمقراطي» بان صاحب السلطة الأصلي هو الشعب، كان متوليها نائباً عن الأمة ووكيلاً، وكان مسؤولاً أما الأمة التي لها الحق في محاسبته ومراقبته وعزله.

وبيان ذلك أن النظم السياسية التي عرفتها وتعرفها البشرية تقسم إلى:

أ-نظم حتمية: لا مكان فيها لإدارة الإنسان.

[1] – د. محمد عمارة: الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، ص47.

ب-نظم إدارية، تقوم على الإرادة الإنسانية، وتتأسس على مبدأ: أن الأمة هي مصدر السلطات، والقول بأن الإسلام هو من النوع الأول، لأن الحاكم فيه هو الله وليس الإنسان، هذا التقسيم غير صحيح.

فالسلطة في أي مجتمع من المجتمعات، وفي ظل أي نظام، وتحت أي فلسفة، هي في النهاية، في يد بشر يمارسون التشريع والقضاء، والتنفيذ، وحتى لو تصورنا المجتمع الإسلامي الذي يتحدث عنه هذا النفر من الباحثين، والذي يعلن حكامه: أن الحكم لله، لا للأمة، فسنجد أنفسنا أمام بشر يمارسون سن القوانين، بالاجتهاد، والحكم بموجبها، والقيام على تنفيذها مع ادعائهم أنهم وكلاء عن الله، مصدر السلطة والحكم، وليسوا وكلاء عن الأمة، فهم بشر يحكمون، رغم القول بأن الله هو الحاكم، ولا حاكم سواه، وكل الجديد في هذا الأمر، أننا سنكون عندئذ قد عدنا بعقارب الساعة إلى فلسفة «الحكم بالحق الإلهي»... ولن يقلل من سوء مثل هذا النظام وخطر مثل تلك الفلسفة السياسية القول بأن الحاكم ملتزم بالشريعة، لأن عن مبدأ: «الأمة مصدر السلطات»، سيحرر الحاكم، بدرجات متفاوتة، من قيد تستخدمه الأمة للحيلولة دونه ودون الشطط والاستبداد، كما سيفتح له الطريق كي يضفي على نفسه قداسة دينية وسلطة ربانية تتنافى تماماً مع روح الإسلام، وهذه قضية قد حسمها التطور السياسي للمجتمعات البشرية، بصرف النظر عن العقائد والنظم والفلسفات، ودفعت البشرية ثمناً باهظاً من التضحيات كي تتخلص من مثل الفلسفات، والتاريخ العربي والإسلامي شاهد على الثمن الذي دفعه المسلمون عندما سادت مثل هذه الفلسفات[1].

فالإيمان بأن الأمة هي مصدر السلطات يستتبع أن الحاكم فيها نائب عن الأمة توليه وتراقبه وتعزله إذا أخل بشروط الولاية، على حين أن الزعم بأن الحاكم في

[1] – د. محمد عمارة: الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، ص44.

السياسة والاقتصاد هو الله سبحانه وتعالى، يتأتى عنه تحديد أن السلطة تحكم باسم الله ونيابة عنه، لاعن الناس..

وحسب هذا الرأي الأخير أن محور نظرية الإسلام السياسية يتمثل في نزع جميع سلطات الأمر والتشريع من أيدي البشر، لأن ذلك أمر يختص به الله وحده.. ولما كانت الديمقراطية السلطة فيها للشعب جميعاً إطلاق كلمة الديمقراطية على نظام الديمقراطية على نظام الدولة الإسلامية، بل أصدق منها تعبيراً كلمة الحكومة الإلهية أو الثيقراطية «الثيوقراطية تعني حكم الكهنة أو الحكومة الدينية أو الحكم الديني theocracy[1] ».

وحقيقة الأمر أن الذين تكلموا على حاكمية الله اشتقوا هذا المفهوم من مصطلح «الحكم»، ظانين أن القرآن، ومن ثم فكر الإسلام السياسي، يستخدم مصطلح «الحكم» للدلالة على النظام السياسي والسلطة السياسية العليا في المجتمع، على حين أن أغلب الاستخدامات القرآنية لهذا المصطلح واردة بمعنى «القضاء» والفصل في المنازعات، وبمعنى «الحكمة» أي الفقه والعلم والنظر العقلي، ولا علاقة لها بالخلافة أو الإمامة أو ما نسميه نظام الحكم في أدبنا السياسي الحديث... فعيسى عليه السلام لم يبن دولة ولم يكن حاكماً سياسياً ولا صاحب نظام الحكم، ومع ذلك فلقد أتاه الله «الحكم»، بمعنى الحكمة، إذ يقول: ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُؤْتِيَهُ اللّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُواْ عِبَاداً لِّي مِن دُونِ اللّهِ وَلَكِن كُونُواْ رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ﴾ **آل عمران/79**.

لم يكن نبي الله يحيى حاكماً سياسياً ولا مؤسس دولة ونظام حكم، ومن باب أولى لا يتصور منه شيء من ذلك وهو صبي، ومع ذلك فلقد أتاه الله «الحكم»، وهو

---

[1] –أبو علي المودودي: المصطلحات الأربعة في القرآن، ص125 والنقل عن مجلة المسلم المعاصر ص157، 158، عدد4، سنة1975.

صبي، أي «الحكمة» فيقول: ﴿يَا يَحْيَى خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ وَآتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيّاً﴾ **مريم/12**.

ولوط لم يكن حاكماً، حسب فهمنا لمصطلح «الحاكم» ووفق دلالته الاصطلاحية المعاصرة، ومع ذلك فلقد آتاه الله ﴿آتَيْنَاهُ حُكْماً وَعِلْماً﴾ **الأنبياء/72**... أي حكمة وعلماً.. وموسى عندما ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَى آتَيْنَاهُ حُكْماً وَعِلْماً﴾ **القصص/14**..أي آتيناه «نبوة» وعلماً[1]... فما كان يومئذ ولا بعدئذ حاكماً، بمفهوم الحاكم في أدبنا السياسي الحديث، وهو عندما قتل المصري ثم فر من شرطة فرعون مصر، لم يؤسس دولة يحكمها، ومع ذلك فهو يتحدث عن أن الله وهب له «الحكم» ﴿فَفَرَرْتُ مِنكُمْ لَمَّا خِفْتُكُمْ فَوَهَبَ لِي رَبِّي حُكْماً وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾ **الشعراء/21**، أي وهب لي حكمة ونبوة، وبنو إسرائيل آتاهم الله ﴿الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ﴾ **الجاثية/16**، والحكم هنا هو «الحكمة النظرية والعلمية أو فصل الحكومات[2]».. وإبراهيم يدعو ربه، فيقول ﴿رَبِّ هَبْ لِي حُكْماً وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ﴾ **الشعراء/83**، أي: هب لي «كمالاً في العلم والعمل[3]»، أي حكمة، وأنبياء الله: إبراهيم وإسحق ويعقوب ونوح وداود وسليمان وأيوب ويوسف وموسى وهارون وزكريا ويحيى وعيسى وإلياس وإسماعيل واليسع ويونس ولوط – جميعهم أعطاهم ربهم الحكم، بمعنى الحكمة، لا بمعنى السلطة السياسية والسلطان السياسي، وبمعنى الحجة في تبيان الحق من الباطل، لا بمعنى قيادة

---

[1] – ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر الشيرازي **البيضاوي**: أنوار التنزيل وأسرار التأويل المشهور بـ تفسير البيضاوي، ص541.

[2] –المرجع السابق، ص690.

[3] – المرجع السابق، ص519.

الدولة والهيمنة السياسية على حكومتها ... ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِه نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَّن نَّشَاء إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴿83﴾ وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كُلاًّ هَدَيْنَا وَنُوحاً هَدَيْنَا مِن قَبْلُ وَمِن ذُرِّيَّتِه دَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَى وَهَارُونَ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ﴿84﴾ وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَى وَعِيسَى وَإِلْيَاسَ كُلٌّ مِّنَ الصَّالِحِينَ﴿85﴾ وَإِسْمَاعِيلَ وَالْيَسَعَ وَيُونُسَ وَلُوطاً وَكُلاًّ فَضَّلْنَا عَلَى الْعَالَمِينَ﴿86﴾ وَمِنْ آبَائِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ وَإِخْوَانِهِمْ وَاجْتَبَيْنَاهُمْ وَهَدَيْنَاهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴿87﴾ ذَلِكَ هُدَى اللّهِ يَهْدِي بِهِ مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَلَوْ أَشْرَكُواْ لَحَبِطَ عَنْهُم مَّا كَانُواْ يَعْمَلُونَ﴿88﴾ أُوْلَئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ فَإِن يَكْفُرْ بِهَا هَـؤُلاء فَقَدْ وَكَّلْنَا بِهَا قَوْماً لَّيْسُواْ بِهَا بِكَافِرِينَ﴾ **الأنعام/83-89**، فهم جميعاً قد آتاهم الله «الحكم»، والأغلبية الساحقة فهم لم يكونوا حكاماً، بمفهومنا المعاصر عن الحكم، في يوم من الأيام[1].

وكلما زاد بحثنا وراء استخدام القرآن الكريم لهذا المصطلح «مصطلح الحكم ومشتقاته» ازداد وضوح هذه الحقيقة التي تقدمها..

فالله، سبحانه وتعالى، يصف نفسه بأنه الحاكم الذي حكم بين العباد، بمعنى صاحب السلطة التي فصلت وتفصل فيما تنازعوا فيه، وقضت وتقضي فيما بينهم، وخاصة وغالباً في يوم القيامة عندما يحشرون إليه سبحانه، وليس بمعنى أنه الحاكم السياسي في المجتمع البشري الذي يلغي سلطان الناس وسلطاتهم.. فهو يوم القيامة «قد حكم بين العباد»، وبمعنى أنه «أدخل أهل الجنة الجنة وأهل

[1] – د. محمد عمارة: الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، ص50.

النار، ولا معقب لحكمه»، هذا الذي فصل فيه وقضى به في تنازع «الضعفاء» مع «الذين استكبروا».. قال سبحانه: ﴿فَوَقَاهُ اللَّهُ سَيِّئَاتِ مَا مَكَرُوا وَحَاقَ بِآلِ فِرْعَوْنَ سُوءُ الْعَذَابِ﴿45﴾ النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوّاً وَعَشِيّاً وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴿46﴾ وَإِذْ يَتَحَاجُّونَ فِي النَّارِ فَيَقُولُ الضُّعَفَاء لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا كُنَّا لَكُمْ تَبَعاً فَهَلْ أَنتُم مُّغْنُونَ عَنَّا نَصِيباً مِّنَ النَّارِ﴿47﴾ قَالَ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا كُلٌّ فِيهَا إِنَّ اللَّهَ قَدْ حَكَمَ بَيْنَ الْعِبَادِ﴾ **غافر/45-48**، فهو قضاء من الله، يوم القيامة، لا علاقة له بالفقه والتشريع ونظم الحكم السياسية في المجتمعات!.

ومثل ذلك حكمه سبحانه، أي قضاؤه، الذي أشار إليه في الآية الكريمة: ﴿ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأَحْكُمُ بَيْنَكُمْ فِيمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ **آل عمران/55**، فهو قضاء فيما اختلفوا فيه «من أمر الدين[1]»، لا من أمور الدنيا والسياسة، وموطنه الدار الآخرة عند المرجع إليه سبحانه، وليس في سياسة مجتمعات الحياة الدنيا!..

ومثل ذلك أيضاً حكمه، أي قضاؤه، الذي يشير إليه سبحانه في قوله: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَى عَلَىَ شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَى لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَى شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لاَ يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ فَاللّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُواْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ **البقرة/113**وكذلك ما يشير إليه سبحانه، بقوله: ﴿فَاللّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَن يَجْعَلَ اللّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً﴾ **النساء/141**.

---

[1] -تفسير البيضاوي، ص100.

هكذا، وعلى هذا النحو، يستخدم القرآن الكريم مصطلح «الحكم» بمعنى «القضاء»، لا بمعنى السلطة السياسية، ويلتزم هذا الاستخدام حتى عندما يكون الحديث عن الدنيا..[1]، فهو الذي حكم، أي قضى، بما يحل وما يحرم من الصيد للذين احرموا بالحج، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ الأَنْعَامِ إِلاَّ مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنتُمْ حُرُمٌ إِنَّ اللّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ المائدة/**1**، أي يقضي بما يريد «من تحليل أو تحريم"، وهو الذي سيحكم أي سيقضي بين الطائفة المؤمنة وتلك التي لم تؤمن: ﴿وَإِن كَانَ طَآئِفَةٌ مِّنكُمْ آمَنُواْ بِالَّذِي أُرْسِلْتُ بِهِ وَطَآئِفَةٌ لَّمْ يُؤْمِنُواْ﴾ الأعراف/**87**.. ﴿وَاتَّبِعْ مَا يُوحَى إِلَيْكَ وَاصْبِرْ حَتَّىَ يَحْكُمَ اللّهُ وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ﴾ يونس/**109**،﴿يَحْكُمُ لاَ مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِ﴾ الرعد/**41**، أي يقضي لا راد لقضائه.. وهو يفصل، بالثواب والعقاب، وبالجنة والنار، يوم القيامة، فيما اختلف الناس فيه من أمر الدين: ﴿الْمُلْكُ يَوْمَئِذٍ لِّلَّهِ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ﴿56﴾ وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَأُوْلَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ﴾ الحج/**56-57**، ﴿لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنسَكاً هُمْ نَاسِكُوهُ فَلَا يُنَازِعُنَّكَ فِي الْأَمْرِ وَادْعُ إِلَى رَبِّكَ إِنَّكَ لَعَلَى هُدًى مُسْتَقِيمٍ﴿67﴾ وَإِن جَادَلُوكَ فَقُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَعْمَلُونَ﴿68﴾ اللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ **الحج/67-69**.

[1] – تفسير البيضاوي، ص167.

هذا هو معنى مصطلح «الحكم»، منسوباً إلى الله سبحانه وتعالى، في القرآن الكريم: قضاء وفصل في التحاكم وليس نظام حكم وسياسة مجتمع، كما يعنيه هذا المصطلح في الأدب السياسي المعاصر والحديث[1].

ويستمر القرآن في التزامه هذا المعنى لهذا المصطلح في غير تلك المناسبات، وعندما يضاف أو ينسب إلى غير الله...

فمن يحكم في قتل الصيد زمن الإحرام وفي مكانه هو حاكم بمعنى «قاض": ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَقْتُلُواْ الصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ وَمَن قَتَلَهُ مِنكُم مُّتَعَمِّداً فَجَزَاء مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ المائدة/95.

وقضاء كل من داود وسليمان يسميه القرآن «حكماً» عندما يقول: ﴿وَدَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ﴿78﴾ فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلّاً آتَيْنَا حُكْماً وَعِلْماً وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُودَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ وَكُنَّا فَاعِلِينَ﴾ الأنبياء/78-79، كما يطلق على فقههم وبصرهم بأمر القضاء في هذه القضية، أيضاً، مصطلح «الحكم» فيقول: ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلّاً آتَيْنَا حُكْماً وَعِلْماً﴾، فالحكم هنا: قضاء، أو: فقه وبصر بأمور القضاء.

ومثل ذلك حكم داود، أي قضاؤه، بين الخصوم الذين تحاكموا إليه: ﴿وَهَلْ أَتَاكَ نَبَأُ الْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ﴿21﴾إِذْ دَخَلُوا عَلَى دَاوُودَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ قَالُوا لَا تَخَفْ

[1] – د. محمد عمارة: الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، ص53.

خَصْمَانِ بَغَى بَعْضُنَا عَلَى بَعْضٍ فَاحْكُم بَيْنَنَا بِالْحَقِّ وَلَا تُشْطِطْ وَاهْدِنَا إِلَى سَوَاء الصِّرَاطِ﴾ ص/21-22.

وعندما يخاطب الله سبحانه، ورسوله محمداً عليه الصلاة والسلام، بقوله: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا﴾ النساء/105، فإن مراده هنا بالحكم، أيضاً هو القضاء، وليس نظام الحكم وسياسة المجتمع، ويشهد لذلك سبب نزول الآية، الذي يحدد معنى مصطلح الحكم فيها، فهي قد نزلت في رجل من بني ظفر، هو "طعمة بن أبيرق" سرق درعاً من جار له هو "قتادة بن النعمان"، ثم خبأه أثناء سيره في جراب دقيق، فتناثر الدقيق تاركاً علامات حددت خط سيره، وخبأ "طعمة" الدرع عند يهودي يدعى "زيد بن السمين"، وعند التحاكم حلف "طعمة" أنه ما أخذ الدرع وماله بها علم فتركوه، ثم قادهم أثر الدقيق إلى منزل اليهودي فوجدوها عنده، وقال لهم إن "طعمة" هو الذي أحضرها واستأمنه عليها، وأيد قوله بشهادة نفر من اليهود فسعت بنو ظفر إلى الرسول ﷺ، تطلب منه تأييد طعمة، وهو عربي، ضد اليهودي، وقالوا له: ((إن لم تفعل هلك طعمة وافتضح، وبرئ اليهودي!، فهم الرسول أن يفعل!))، ولكن الله أوحى إليه بحقيقة الأمر، وطلب إليه أن يحكم، أي يقضي، بما رآه، وأن لا يكون للخائنين «أي لأجل الخائنين من بني ظفر» خصيماً –خصماً– لليهودي.. وطلب منه القرآن الاستغفار مما هم بفعله[1] ﴿وَاسْتَغْفِرِ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُوراً رَّحِيماً﴾ النساء/106، فالحكم هنا هو القضاء أيضاً..

[1] –تفسير البيضاوي، ص153، وانظر كذلك، أبو عبد الله محمد بن أحمد شمس الدين **القرطبي**: الجامع لأحكام القرآن، ج5 ص375،376، طبعة دار الكتب المصرية.

بل إن القرآن ليحدد باللفظ الصريح أن معنى «الحكم» هو القضاء، وذلك عندما تتحدث آياته الكريمة فتقول: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللّهِ وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذ ظَّلَمُواْ أَنفُسَهُمْ جَآؤُوكَ فَاسْتَغْفَرُواْ اللّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُواْ اللّهَ تَوَّاباً رَّحِيماً﴿64﴾ فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّىَ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لاَ يَجِدُواْ فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجاً مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيماً﴾ **النساء/64-65**.

الاستخدام نفسه يلتزمه القرآن عندما يكون الحديث عن حكم الناس، فهو أيضاً قضاء هؤلاء الناس[1]، بمعنى الفصل بين الخصومات والمنازعات التي يتحاكمون فيها إلى الحكام، أي إلى القضاة.. ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِالْعَدْلِ﴾ **النساء/58**، أي «وأن تحكموا بالإنصاف والسوية إذا قضيتم[2]» وهي قد نزلت في قضاء الرسول ﷺ، برد مفاتيح الكعبة، يوم فتح مكة، إلى سادنها عثمان بن طلحة بن عبد الدار، وهو الحكم الذي رفض به الاستحالة لطلب عمه العباس بن عبد المطلب أن يدفع إليه المفاتيح حتى تكون له سدانة الكعبة مع سقاية الحجيج![3] ويتكرر هذا الاستخدام في القرآن: ﴿وَجَعَلُواْ لِلّهِ مِمَّا ذَرَأَ مِنَ الْحَرْثِ وَالأَنْعَامِ نَصِيباً فَقَالُواْ هَذَا لِلّهِ بِزَعْمِهِمْ وَهَذَا لِشُرَكَآئِنَا فَمَا كَانَ لِشُرَكَآئِهِمْ فَلاَ يَصِلُ إِلَى اللّهِ وَمَا كَانَ لِلّهِ فَهُوَ يَصِلُ إِلَى شُرَكَآئِهِمْ سَاء مَا يَحْكُمُونَ﴾ **الأنعام/136**، ﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالأُنثَى ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدّاً وَهُوَ كَظِيمٌ﴿58﴾ يَتَوَارَى مِنَ الْقَوْمِ مِن سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَى هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلاَ سَاء مَا يَحْكُمُونَ﴾ **النحل/58-59**، ﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ

---

[1] – د. محمد عمارة: الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، ص56.

[2] –تفسير البيضاوي، ص142.

[3] – المرجع السابق، ص142.

اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاء مَّحْيَاهُم وَمَمَاتُهُمْ سَاء مَا يَحْكُمُونَ﴾ الجاثية/21.

هكذا يستخدم القرآن مصطلح «الحكم» في هذه المواطن وأمثالها كثير، فهو يعني «القضاء»، قضاء الله، أو قضاء القاضي «الحاكم الذي يتحاكم إليه الناس» رسولاً كان هذا القاضي أو غير رسول..، ففي «القضاء وفصل الخصومات قضائياً» وفي «الحكمة والعلم» يكاد ينحصر الاستخدام القرآني لمصطلح الحكم وما اشتق منه من مشتقات[1]، ومن ثم فإنه لا يعني، في أي موطن من المواطن: رأس الدولة، أو حاكمها السياسي، على النحو الذي يعنيه الآن في أدبنا السياسي المعاصر والحديث[2]، وعلى الرغم من كل ما سقناه من قبله آيات قرآنية يرددها القائلون بنظرية «الحاكمية لله»، وهي آيات سورة المائدة التي تتحدث عن حكم الله، وعن أن: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ فَأُوْلَـئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ المائدة/44، ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ فَأُوْلَـئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ المائدة/45، ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ فَأُوْلَـئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ المائدة/47، فمن هذه الآيات، قبل غيرها يصدر أصحاب هذه النظرية، وبها، قبل سواها يستدلون على ما يزعمون.

يقول الله سبحانه، في هذه الآيات، مخاطباً الرسول عليه الصلاة والسلام: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لاَ يَحْزُنكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَالُواْ آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِن قُلُوبُهُمْ وَمِنَ الَّذِينَ هَادُواْ سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ سَمَّاعُونَ لِقَوْمٍ آخَرِينَ لَمْ

[1] –انظر مواد هذا المصطلح في معجم ألفاظ القرآن الكريم، وضع مجمع اللغة العربية، طبعة القاهرة، 1970.

[2] – د. محمد عمارة: الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، ص57.

يَأْتُوكَ يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ من بَعْدِ مَوَاضعه يَقُولُونَ إِنْ أُوتِيتُمْ هَـذَا فَخُذُوهُ وَإِن لَّمْ تُؤْتَوْهُ فَاحْذَرُواْ وَمَن يُرِدِ اللّهُ فِتْنَتَهُ فَلَن تَمْلِكَ لَهُ مِنَ اللّهِ شَيْئاً أُوْلَـئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللّهُ أَن يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴿41﴾ سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ أَكَّالُونَ لِلسُّحْتِ فَإِن جَآؤُوكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ وَإِن تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَن يَضُرُّوكَ شَيْئاً وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ إِنَّ اللّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴿42﴾ وَكَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِندَهُمُ التَّوْرَاةُ فِيهَا حُكْمُ اللّهِ ثُمَّ يَتَوَلَّوْنَ مِن بَعْدِ ذَلِكَ وَمَا أُوْلَـئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ﴿43﴾ إِنَّا أَنزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُواْ لِلَّذِينَ هَادُواْ وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُواْ مِن كِتَابِ اللّهِ وَكَانُواْ عَلَيْهِ شُهَدَاء فَلاَ تَخْشَوُاْ النَّاسَ وَاخْشَوْنِ وَلاَ تَشْتَرُواْ بِآيَاتِي ثَمَناً قَلِيلاً وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ فَأُوْلَـئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴿44﴾ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالأَنفَ بِالأَنفِ وَالأُذُنَ بِالأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ فَأُوْلَـئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴿45﴾ وَقَفَّيْنَا عَلَى آثَارِهِم بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقاً لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَاةِ وَآتَيْنَاهُ الإِنجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقاً لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَاةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ﴿46﴾ وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ الإِنجِيلِ بِمَا أَنزَلَ اللّهُ فِيهِ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ فَأُوْلَـئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴿47﴾ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِناً عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ وَلاَ تَتَّبِعْ أَهْوَاءهُمْ عَمَّا جَاءكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً وَلَوْ شَاء اللّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَـكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُم فَاسْتَبِقُوا الخَيْرَاتِ إِلَى اللّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴿48﴾ وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ وَلاَ تَتَّبِعْ أَهْوَاءهُمْ وَاحْذَرْهُمْ

أَن يَفْتِنُوكَ عَن بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللّهُ إِلَيْكَ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ اللّهُ أَن يُصِيبَهُم بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيراً مِّنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ﴿49﴾ أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللّهِ حُكْماً لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴿50﴾ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَتَّخِذُواْ الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاء بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللّهَ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴾ المائدة/**41-51**.

تلك هي الآيات التي يحسبها دعاة «الحاكمية لله» حصناً منيعاً يتحصنون به، على حين نراها نحن غير شاهدة لهم، بل وشاهدة عليهم شهادة تنقض النظرية التي يدعون!.

أما رؤيتنا في هذه الآيات، وما تتحدث عنه من حكم الله «وهي الرؤية التي نتابع فيها جمهرة أئمة المسلمين ومفسري القرآن الكريم» فإننا نعرضها، موجزة، في عدة نقاط[1].

أولاً: لا يدع سياق الآيات مجالاً للشك في أن لنزولها سبباً محدداً، ومن ثم فلابد لفهمها وفهم معنى «حكم الله" الذي يتردد فيها، من معرفة سبب النزول ولابد من معرفة: هل ما فيها من حكم هو عام في البشر، بمن فيهم نحن المسلمين، أم هو خاص بمن نزلت فيهم هذه الآيات؟..

ذلك أن آيات القرآن الكريم منها ما هو تشريع للمسلمين عامة، ومنها ما هو حديث عن واقع وحكاية حال، ومنها ما هو قصص يستهدف استخراج العبرة من تاريخ الأولين...الخ، ولا سبيل إلى التمييز بين الأغراض والمقاصد إلا بمعرفة أسباب النزول.. وكما يقول "الواحدي"/468هـ 1076م/فلا يمكن معرفة تفسير الآية دون الوقوف على قصتها وبيان نزولها وبعبارة "ابن دقيق العيد"/641-

[1] -د. محمد عمارة: الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، ص60.

685هـ، 1243-1286م/فبيان سبب النزول طريق قوي في فهم معاني القرآن، أما "ابن تيمية"/661-728هـ، 1263-1328م/فيقول: ((إن معرفة سبب النزول يعين على فهم الآية، فإن العلم بالسبب يورث العلم بالمسبب..))[1] .

وعلى سبيل المثال.. فعندما يقول الله سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونوا أَنصَارَ اللَّهِ﴾ **الصف/14**، نفهم أننا بإزاء أمر عام لعموم المؤمنين أن يكونوا نصراء وأولياء لله سبحانه، أي نصراء لدينه وهديه وشريعته، أما عندما يقول سبحانه، مخاطباً بني اسرائيل: ﴿يَا قَوْمِ ادْخُلُوا الأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللّهُ لَكُمْ وَلاَ تَرْتَدُّوا عَلَى أَدْبَارِكُمْ فَتَنقَلِبُوا خَاسِرِينَ﴾ **المائدة/21**، فإننا نفهم بإزاء حكاية لمقولة تضمنها تراث بني اسرائيل، جاءت في سياق الحديث عن تاريخهم القديم، فهذه الآية ليست تشريعاً، ولا هي أمر من الله لبني اسرائيل، على عهد النبوة، أن يدخلوا أرض كنعان "فلسطين" لأن القضية لم تكن واردة ولا مطروحة على عهد النبوة المحمدية، وليست هذه المقولة التراثية العبرانية بالنسبة لنا، ديناً أو تشريعاً، وإلا كنا مع فلاسفة الحركة الصهيونية الذين يتحدثون عن «وعد الله لبني اسرائيل في أرض المعاد!» ، فالسياق وسبب النزول فيصل فاصل في تحديد الخصوص أو العموم وبيان التشريع من غير التشريع.

ومثال آخر.. فعندما قرأ مروان بن الحكم قول الله سبحانه: ﴿لاَ تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا أَتَواْ وَّيُحِبُّونَ أَن يُحْمَدُواْ بِمَا لَمْ يَفْعَلُواْ فَلاَ تَحْسَبَنَّهُمْ بِمَفَازَةٍ مِّنَ الْعَذَابِ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ **آل عمران/188**، فقد أشكل عليه الأمر، بل وجزع قائلاً: ((لئن كان

[1] - جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر **السيوطي**: كتاب الإتقان في علوم القرآن، ج1 ص28، طبعة القاهرة، سنة1935م.

كل امرئ فرح بما أوتي وأحب أن يحمد بما لم يفعل معذباً لنعذبنّ أجمعون؟!))، ولكن "ابن عباس" تداركه، وأوضح له: ((أن هذه الآية خاصة وليست عامة، وأن خصوصها محدد بسبب نزولها، فهي قد نزلت في أهل الكتاب حين سألهم النبي ﷺ عن شيء فكتموه إياه وأخبروه بغيره، وأروه أنهم أخبروه بما سألهم عنه واستحمدوا بذلك إليه))[1]، وإلى هذا الحد، يلعب سبب النزول دوراً حاسماً في فهم معنى الآية، لأنه يضع يدنا على ملابسات نزولها، ومن ثم يحدد العموم أو الخصوص لما فيها من أحكام.

وفيما يتعلق بالآيات التي نحن بصدد الحديث عنها، فإن إجماع أئمة المسلمين وعلماء تفسير القرآن الكريم قد أطبق على أنها قد نزلت في أهل الكتاب، وفي اليهود على وجه التحديد، يدل على ذلك سياقها الصريح، وألفاظها المباشرة وأيضاً ما رواه المفسرون من وقائع كانت سبباً في نزولها على الرسول عليه الصلاة والسلام...

فلقد ذهب نفر من اليهود يحكمون إلى الرسول ﷺ، في نزاع من نزاعاتهم «على خلاف في هذا النزاع، هل هو حادثة زنا أم جريمة قتل» فنزلت هذه الآيات لتعالج لهم هذا الأمر الذي ذهبوا من أجله إلى الرسول يتحاكمون..[2].

---

[1] – السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، ج1 ص28، 29.

[2] –انظر علي بن احمد **الواحدي**: أسباب النزول، ص131، 132، طبعة القاهرة، 1968م، والسيوطي: أسباب النزول، ص72، 73، طبعة القاهرة، سنة1382هـ، و عبد الله بن أحمد بن محمود **النسفي**: مدارك التنزيل وحقائق التأويل، ج1 ص220-223، طبعة القاهرة، 1344هـ، السيوطي وجلال الدين **المحلي**: وتفسير الجلالين، ص111-113، طبعة القاهرة، 1970م، وتفسير البيضاوي، ص177-179م، القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج1 190، ابن صمادح **التجيبي**: مختصر تفسير الإمام الطبري، ج1، ص146، ((طبعة القاهرة)) سنة1970،

ثانياً: اختلف أئمة المسلمين وعلماء التفسير في الأحكام الواردة في هذه الآيات: هل هي عامة، تشمل غير من نزلت فيهم: أي غير أهل الكتاب، لعموم ألفاظها؟ أم هي خاصة بأهل الكتاب، لخصوص سبب النزول؟؟.. غير أن معظم الأئمة والمفسرين رأوا أنها أحكام خاصة بأهل الكتاب، لخصوص أسباب النزول، وللسياق، ولقرائن أخرى تضمنتها وأشارت إليها هذه الآيات، وفصلتها أحاديث رويت في تفسيرها عن الرسول ﷺ.

فـ "الطبري"، ومن بعده "التجيني" يذكران أنه ((قد روى عن الرسول في قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ فَأُوْلَـئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ **المائدة/44**، ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ فَأُوْلَـئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ **المائدة/45**، ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ فَأُوْلَـئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ **المائدة/47**، أنها في الكافرين كلها .. وقيل: ليس في أهل الإسلام منها شيء، إنما هي في الكفار))[1].

و"الزمخشري" يذكر رواية ابن عباس أن مراد الله سبحانه بالكافرين والظالمين والفاسقين، هنا أهل الكتاب[2].

والزمخشري: الكشاف، ج1 ص616، 617، طبعة دار الفكر، بيروت، وانظر د. محمد عمارة: الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، ص63.

[1] –تفسير الطبري، ج1 ص346، طبعة دار المعارف القاهرة، ومختصر تفسير الإمام الطبري، ج1 ص146.

[2] – محمود بن عمر الخوارزمي **الزمخشري**: تفسير الكشاف، ج1 ص616.

ويذكر القرطبي ذلك أيضاً، ويقول: ((إنها في الكفار كلها .. نزلت كلها في الكفار ثبت ذلك في صحيح مسلم من حديث البراء.. وعلى هذا المعظم، أي وعلى هذا الرأي، في خصوص الآيات بأهل الكتاب، معظم الأئمة والمفسرين))[1] ..

ثالثاً: إن «الكتاب» الذي تتحدث عنه الآيات، طالبة الحكم بما فيه، كشرط لعدم الكفر وعدم الظلم وعدم الفسق، ليس هو القرآن، كما يتوهم دعاة نظرية «الحاكمية لله»، وإنما هو التوراة أو الإنجيل – فالذين استحفظوا على التوراة واستؤمنوا على عقائدها ثم لم يحكموا بها هم الكافرون، والذين أمروا بتنفيذ ما فيها من عقوبات وقصاص ثم لم يحكموا بها في قضائهم هم الظالمون، والذين لم يحكموا فيما في الإنجيل من مواعظ هم الفاسقون.. فالحكم الذي تتحدث عنه الآيات موجود في التوراة، لا في القرآن[2].. كما يتوهم الواهمون؟!..

رابعاً: فإن المراد «بالحكم» في هذه الآيات هو «القضاء»، لأن سبب نزول الآيات يقطع بأنها جاءت تتحدث عن واقعة «قضائية» احتكم فيها نفر من اليهود إلى الرسول ﷺ، طالبين قضاءه فيها، فحكم وقضى فيها، بما أنزل الله في كتابهم التوراة، فالقضية هنا لا تنقض ذلك الاطراد الذي تحدثنا عنه في استخدام القرآن لمصطلح الحكم بمعنى القضاء بل تدعم هذا الاطراد!..

فنحن لسنا بإزاء حديث عن النظم السياسية، أو تشريعات المجتمع السياسية، حتى يصبح استخراج نظرية في «الحاكمية السياسية الإلهية» من هذه الآيات،

---

[1] – **القرطبي**: الجامع لأحكام القرآن، ج1، ص178- 190، وانظر د. محمد عمارة: الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، ص640.

[2] –تفسير البيضاوي، ص177، **القرطبي**: الجامع لأحكام القرآن، ج6، ص179- 180.

وإنما نحن بإزاء قضية عرضها نفر من أهل الكتاب على الرسول ﷺ «ليقضي ويحكم» لهم فيها، فقضى لهم وفق كتابهم، ثم اتفق معظم الأئمة والمفسرين «كما يقول القرطبي» على خصوص أحكام هذه الآيات بأهل الكتاب هؤلاء- وحتى من قال بعموم هذه الأحكام فإنه يحدد العموم بحيث لا يتعدى نطاق من هم «مثل الذين نزلت فيهم وبسببهم الآيات».. فالعموم في مثل هذه القضية تحدد عبارة ابن تيمية التي تقول: «أنها تختص بنوع ذلك الشخص الذي نزلت الآية فيه فتعم ما يشبهه، ولا يكون العموم فيها بحسب اللفظ[1]».. على الإطلاق.. فهي إن لم تختص بهؤلاء النفر من اليهود الذين تحاكموا إلى الرسول ﷺ، فهي في اليهود عامة، أو في أهل الكتاب على وجه العموم.. ثم هي «أولاً وأخيراً، كما قلنا» في «الحكم» بمعنى «القضاء» وليست في الحكم بالمعنى الذي قد تحدد في أدبنا السياسي، حتى يكون هناك مجال الاستخراج منها يزعم أصحابها أن «الحاكمية السياسية» في المجتمعات البشرية هي لله وحده، وإنه لا سلطة ولا سلطان للناس في هذه!.. فالحكم، كمصطلح قرآني، لا يعني الحكم بالمعنى الذي نستخدمه اليوم في الدراسات السياسية، ومن ثم فاشتقاق «حاكمية الله» بمعنى الحاكمية في النظم السياسية من هذا المصطلح إنما هو تأسيس على غير أساس[2]!...

وإذا كانت السنة النبوية الشريفة هي المفصلة لمجمل القرآن الكريم والمحددة لما فيه من عموم، فهي المصدر الأول الذي نستأنس به في تحديد مدلولات المصطلحات، طلباً للدقة في الفهم واليقظة والوعي في استخدام هذه المصطلحات وتحاشياً للخلط الذي يوقع في الجهل والتخطيط.

---

[1] – السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، جـ1 ص3.

[2] –د. محمد عمارة: الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، ص67.

ولحسن حظنا، وحظ الحقيقة، وأيضاً لسوء حظ أصحاب نظرية «الحاكمية السياسية للّه»، فالسنة النبوية تقطع به القرآن، من أن مصطلح «الحكم» إنما تعني في هذه المصادر الأولى لديننا: «القضاء» وليس: السياسة أو نظم الحكم!..

- فالحكم هو القاضي، لأنه حكم بين المتحاكمين إليه.. والرسول ﷺ، يقول: ﴿إِنَّ الخَصْمَيْنِ يَقْعُدَانِ بَيْنَ يَدَيْ الحَاكِمِ﴾[1].

- والحكم هو القضاء.. والرسولﷺ، يقول: ﴿ لَا يَحْكُمُ أَحَدٌ بَيْنَ اثْنَيْنِ وَهُوَ غَضْبَانُ[2]، ويقول: إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ ثُمّ أَصَابَ، فَلَهُ أَجْرَانِ، وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمّ أَخْطَأَ، فَلَهُ أَجْرٌ[3].. ويقول: إِنّ الْمُقْسِطِينَ عِنْدَ اللّه عَلَى مَنَابِرَ مِنْ نُورٍ، عَنْ يَمِينِ الرّحْمَنِ عَزّ وَجَلّ، وَكِلْتَا يَدَيْهِ يَمِينٌ، الّذِينَ يَعْدِلُونَ فِي حُكْمِهِمْ وَأَهْلِيهِمْ وَمَا وَلُوا﴾[4].

فهذه الأحاديث تقطع بأن الحكم هو القضاء، والحاكم هو القاضي.. ورواة هذه الأحاديث قد وضعوها في أبواب القضاء والقضاء عندما صنفوا الصحاح والسنن والمسانيد، بل فالحديث الأخير يشهد شهادة صريحة ومباشرة لما نقول، فهو يتحدث عن العدل في أمور ثلاثة.. في الحكم، هو القضاء.. في الأهل والأسرة، وفي الولاية التي هي الحكم بمفهومنا المعاصر ومدلوله الحديث، وفي المعنى القديم

---

[1] -الحَكَم، والحديث رواه أحمد بن حنبي في مسنده، ج4، ص4.

[2] -رواه مسلم والترمذي والنسائي وابن ماجة وابن حنبل.

[3] -رواه البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجة وابن حنبل.

[4] -رواه مسلم والنسائي وابن حنبل.

لمصطلح الحكم، ثم ميدان العدل في الأهل والأسرة، ثم ميدان العدل في السياسة والولاية والإمارة، وهو الحاكم بالمعنى الحديث[1]...

وهناك حديث آخر يقطع اختلاف الرواة في لفظة بهذا الذي نقول.. فلقد رووا عن الرسول ﷺ قوله: ﴿أَوَّلُ مَا يُقْضَى بَيْنَ النَّاسِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، فِي الدِّمَاءِ﴾ [2]، رواه فريق من الرواة، بينما وضع فريق آخر لفظ «يقضي» بدلاً من: «يحكم» عندما روى هذا الحديث، فقدموا لنا، بهذا الاختلاف في رواية اللفظ، دليلاً على أن معنى يحكم هو يقضي، من القضاء والفصل في المنازعات بين المتحاكمين المتقاضين.

بل فالسنة النبوية الشريفة تقدم لنا حديثاً يبلغ الذروة في الحسم والوضوح عندما يميز بين السياسة والنظام السياسي، وهو ما نسميه اليوم: الحكم ونظام الحكم، ذلك الحديث هو الذي يرويه عتبة بن عبد عن النبي ﷺ والقائل: ﴿الْخِلافَةُ فِي قُرَيْشٍ، وَالْحُكْمُ فِي الأَنْصَارِ، وَالدَّعْوَةُ فِي الْحَبَشَةِ، وَالْجِهَادُ، وَالْهِجْرَةُ فِي الْمُسْلِمِينَ، وَالْمُهَاجِرِينَ بَعْدُ﴾[3].

---

[1] – د. محمد عمارة: الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، ص69.

[2] –رواه مسلم والترمذي والنسائي وابن حنبل.

[3] –رواه ابن حنبل ج4، ص185، وإذا جاز للبعض –ونحن منهم– التشكك في صحة هذا الحديث من حيث المضمون الذي يقرره – أي من حيث الدراية– لأنه يقسم سلطات الدولة بين قريش والأنصار والأحباش، الأمر الذي لم تطابقه الوقائع والتطبيقات، ولأن مجال الوضع كبير في المأثورات التي عالجت شؤون الأحزاب والصراعات السياسية في التاريخ الإسلامي.. إذا جاز الشك في صحة الحديث –دراية أو رواية– فإن استشهادنا به يظل قائماً كما ثورة عربية من عصر التابعين تقوم شاهداً على تمييز العربية منذ ذلك التاريخ ما بين السياسة والقضاء، وعلى اختصاص القضاء، دون السياسة، يومئذ بمصطلح "الحكم".

فالنظام السياسي في المجتمع يأتي هنا تحت مصطلح الخلافة والقضاء يأتي تحت مصطلح الحكم، الأمر الذي يقطع بأن مصطلح الحكم في تراثنا الديني، قرآناً وسنة، لا يعني بأي حال من الأحوال بما يعنيه هذا المصطلح في أدبنا السياسي الحديث، ومن ثم فلا مجال ولا أساس لدعوى أصحاب نظرية «الحاكمية السياسية لله»[1]!.

ويزيد هذا الأمر تأكيداً تلك الحقيقة التي سيطالعها أي باحث إذا هو ذهب ليبحث عن المصطلح الذي استخدمه القرآن، والأدب السياسي في صدر الإسلام، للتعبير عن السياسة ونظام الحكم والسلطة العليا في المجتمع الإسلامي لأن هذا البحث سيكشف لنا أن مصطلح «الأمر»، وليس مصطلح «الحكم»، وهو الذي استخدمه القرآن للدلالة على هذا المبحث..

فالأمر مصطلح ذو صلة «بالائتمار» أي التشاور والشورى، التي هي فلسفة الحكم في الإسلام، ومنه سمي الحاكم بـ «الأمير».. والقادة بـ «أولي الأمر».. ومن هنا جاء قوله سبحانه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ **النساء/59**، وقال: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ **الشورى/38**، كما قال لنبيه ﷺ: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ **آل عمران/159**.

وعند وفاة الرسول ﷺ، تحدث أبو بكر الصديق عن السلطة العليا في المجتمع فقال: ((أن محمداً قد مضى لسبيله، ولابد لهذا الأمر من قائم يقوم به[2].. عندما

---

[1] – د. محمد عمارة: الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، ص70.

[2] – محمد بن عبد الكريم أبو الفتح **الشهرستاني**: نهاية الأقدام في علم الكلام، ص479، تحقيق "الفرد جيوم".

اقترب به الأجل قال، من بين ما قال: وددت أني يوم سقيفة بني ساعدة قذفت هذا الأمر في عنق أحد الرجلين «أي عمر وأبي عبيدة» فكان أميراً وكنت وزيراً.. وددت أني كنت سألت رسول الله في الأمر، فلا ينازع الأمر أهله.. ووددت أني سألته: هل الأنصار في هذا الأمر نصيب فنعطيهم إياه..))[1] ، وفي موضع آخر ولما أراد العهد بالخلافة إلى عمر بن الخطاب قال الصحابة: ((تشاوروا في هذا الأمر، ثم وصف عمر بصفاته، وعهد إليه، واستقر الأمر عليه))[2].

وفي أول خطبة لعمر بعد خلافته قال: ((ليعلم من ولي هذا الأمر من بعدي أن سيريده منه القريب والبعيد[3] وفي موطن آخر يقول: إن هذا الأمر لا يصلح إلا بالشدة التي لا جبرية فيها، وباللين الذي لا وهن فيه[4]..))، ويتحدث عليّ بن أبي طالب عن أن موت الرسول ﷺ قد أعقبه ((أن تنازع المسلمون الأمر من بعده))[5]..

---

[1] – أبو حسن بن علي **المسعودي**: مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج1 ص518، طبعة القاهرة، 1968م.

[2] – الشهرستاني: نهاية الأقدام في علم الكلام، ص479.

[3] – محمد بن سعد بن منيع المشهور **بابن سعد**: الطبقات الكبير، ج3 ق1 ص197، طبعة دار التحرير–القاهرة.

[4] – المرجع السابق، ج3 ق1 ص250.

[5] – أبي الحديد: نهج البلاغة، ص352، طبعة دار الشعب، القاهرة.

وبعد عليّ يخطب ابنه الحسن في أهل العراق فيقول: ((أما والله لو وجدت أعواناً لقمت بهذا الأمر أي قيام[1] ..، ويكتب معاوية إلى الحسن فيقول:... فادخل في طاعتي، ولك الأمر من بعدي..))[2]، أي لك الخلافة من بعدي على المسلمين.

فمصطلح «الأمر» لا «الحكم»، هو المصطلح الذي استخدمه القرآن، واستخدمته السنة، وجرى استعماله في الأدب السياسي على عصر صدر الإسلام، تعبيراً عنا نسميه اليوم نظام الحكم في المجتمع، ومن ثم فلا أساس لاشتقاق الحاكمية الإلهية، من مصطلح الحكم والقول بأنها تبني السلطة السياسية العليا والوحيدة في مجتمع الإسلام.

ويزيد قولنا هذا تأكيداً، وأيضاً يزيد منطق هذا النفر من الباحثين الإسلاميين تهافتا، أن استشهادهم على موقفهم من كتب التراث الإسلامي، لا يشهد هو الآخر لموقفهم هذا[3].

فهم ينقلون قول الإمام الغزالي في كتابه **المستصفى في علم الأصول**: ((... الحاكم هو الشارع.. ولا حكم إلا الله وأنه لا حكم للرسول ولا للسيد على العبد ولا لمخلوق على مخلوق، بل كل ذلك حكم الله ووضعه، لا حكم غيره، وأما استحقاق نفوذ الحكم فليس إلا لمن له الخلق والأمر، فإنما النافذ حكم المالك على مملوكه، ولا مالك إلا الخالق، فلا حكم ولا أمر إلا له، أما النبي ﷺ والسلطان والسيد والأب

[1] – د. أحمد صبحي: نظرية الإمامة لدى الشيعة الاثني عشرية، ص326، طبعة القاهرة، 1969م.

[2] –المرجع السابق، ص320.

[3] –د. محمد عمارة: الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، ص73.

والـزوج فـإذا أمـروا أوجبـوا لم يجـب شـيء بإيجـابهم، بـل بإيجـاب الله تعـالى وطاعتهم.. فالواجب طاعة الله تعالى وطاعة من أوجب الله تعالى طاعته[1]..)).

والخطأ في الاستشهاد بكلمات الإمام الغزالي مرده إلى الاستشهاد بها على غير ما كتبت له!.. فحديث الغزالي في **المستصفى في علم الأصول** الفقه، وليست الإمامة ولا نظام الحكم من هذه الأصول، فلا مجال للاستشهاد عليها بهذه الكلمات إذ الموضوع هنا هو الأحكام الشرعية الثابتة لأفعال المكلفين.. كالواجب والحظر والإباحة والندب والكراهة[2]...الخ، أي التكاليف، وهذه الحاكم فيها هو الله، والحاكمية فيها لله وحده.. أما نظام الحكم فمكانه كتب الفروع، وهو ليس من الاصول حتى نستشهد عليه بالنصوص الواردة في موضوع علم الاصول.

فسلطة «الحاكمية الإلهية» في علم الأصول، ليست هي السلطة التشريعية في السياسة ونظم الحكم وقوانين المجتمع، كما فهم الذين خلطوا الأصول بالفروع، فانتقلوا بالسياسة ونظام الحكم إلى إطار أصول الدين[3].

أما إذا حاول أصحاب هذه النظرية «نظرية هذه الحاكمية لله» تأسيس نظريتهم هذه على أن القرآن الكريم قد رسم للمسلمين نظام حكمهم، فالحكم والسياسة في الإسلام إلهية من عند الله، فهي حكمه، وهو الحاكم فيها، والحاكمية فيها له سبحانه، وذلك استناداً إلى آية القرآن الكريم التي تقول: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي الأَرْضِ

---

[1] – أبو حامد **الغزالي**: المستصفى في علم الأصول، ج1 ص8، 83، طبعة القاهرة، 1322هـ.

[2] –المرجع السابق، جـ1 ص554.

[3] – هاني أحمد الدرديري: التشريع بين الفكرين الإسلامي والدستوري، ص16– 18، طبعة القاهرة، 1976م.

وَلاَ طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلاَّ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم مَّا فَرَّطْنَا فِي الكِتَابِ مِن شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾ **الأنعام/38**.

إذا حاولوا ذلك، وهم قد حاولوا، حتى لنجد هذه الآية على السنة العوام من اتباعهم، يستدلون بها على أن أمر السياسة ونظم الحكم قد فرغت منه السماء، وأنه لامجال للعقل البشري في ميدان التشريع، إذ ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي الكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾، إذا حاولوا ذلك دعوناهم، مرة أخرى، إلى التماس المعنى الدقيق لمصطلح «الكتاب» في هذه الآية الكريمة، فالكتاب هنا ليس مراداً به القرآن، بل المراد به، «اللوح المحفوظ» الذي أحصى الله فيه ما يجري في العالم من الجليل والدقيق، لم يجعل فيه أمر حيوان ولا جماد.. فهو السجل الذي أثبت فيه ما يقع من الحوادث، ذكر هذه الحقيقة أئمة تفسير القرآن، من مختلف المدارس والتيارات الإسلامية، وعلى اختلاف العصور.. "البيضاوي[1] والسيوطي، والمحلي[2] والطبري، والتجيبي[3] والنسفي [4]، والزمخشري[5]، والقرطبي"[6]...الخ.

وحتى الذين قالوا أن المراد «بالكتاب» هنا هو القرآن حددوا أن ما اشتمل عليه، ولم يفرط في شيء منه، هو أمور الدين، لا أمور السياسة والدنيا وتنظيم

---

[1] -تفسير البيضاوي، مرجع سابق، ص201.

[2] -تفسير الجلالين، مرجع سابق، ص127.

[3] -مختصر تفسير الإمام الطبري، مرجع سابق، جـ1، ص167.

[4] -تفسير النسفي، مرجع سابق، جـ2، ص9.

[5] - محمود بن عمر الخوارزمي **الزمخشري**: تفسير الكشاف، جـ2، ص17.

[6] - **القرطبي**: الجامع لأحكام القرآن، جـ6، ص42.

المجتمعات[1] وتاريخ الفكر الإسلامي يدلنا على أن أول من قال بفكرة «الحاكمية لله» في السياسة ونظم الحكم، كانوا هم «الخوارج» عندما اعترضوا على التحكيم بين علي ومعاوية في "صفين"، فقد كانوا يرون «قبل علي بن أبي طالب» أن معاوية بن أبي سفيان وصحبه هم «الفئة الباغية» التي نص القرآن على قتالها حتى تفيء إلى أمر الله، ومن ثم رفضوا «تحكيم البشر وحكمهم" في أمر ورد فيه نص القرآن الكريم، فصاحوا صيحتهم الشهيرة: «لا حكم إلا الله»، حتى لقد سموا «بالحكمة" ..

ولقد كان تعليق الإمام علي بن أبي طالب على قولهم هذا: ((إنها كلمة حق يراد بها باطل[2])، لأنهم أرادوا فرض «حاكمية الله» في السياسة، وهي أمر لابد لممارسته من بشر، حتى ولو وردت في بعض القضايا نصوص!.

[1] –انظر تفسير البيضاوي، ص201، و **القرطبي**: الجامع لأحكام القرآن، جـ6، ص420.

[2] – أبي الحديد: نهج البلاغة، ص65، وانظر كذلك صحيح مسلم، حديث 157 من كتاب الزكاة.

هل السياسة من الفروع أم الأصول[1]

أصول الإيمان بالدين ثلاثة: الألوهية، والنبوة، واليوم الآخر، وليس منها مبحث «الإمامة- الخلافة» الذي يندرج تحته الفكر السياسي في تراث الإسلام.. والإمام الغزالي يقول في ذلك: إن النظريات قسمان:

- قسم يتعلق بأصول القواعد.
- وقسم يتعلق بالفروع.

وأصول الإيمان ثلاثة:

- الإيمان بالله.
- وبرسله.
- وباليوم الآخر.

وما عداها فروع.. ويستطرد فينبه على أن الخلاف في الفروع «ومنها الإمامة والسياسة» هو في إطار الخطأ والصواب، وليس كمثل الخلاف في الأصول، الذي هو في إطار الكفر والإيمان، فيقول: ((واعلم أن الخطأ في أصل الإمامة وتعينها وشروطها وما يتعلق بها لا يوجب شيء منه التكفير[2]..)).

---

[1] -د. محمد عمارة: الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، ص77.

[2] - أبو حامد **الغزالي**: فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، ص15، طبعة القاهرة 1907م.

ولقد أصبح هذا الرأي نقطة التقاء وموضع اتفاق كل التيارات الفكرية الإسلامية باستثناء الشيعة، فالشيعة الإمامية وحدهم الذين قالوا إن نظم الحكم «أي الولاية والإمامة» هي من أصول الدين وأركانه.. فكل أهل السنة الأشعرية والماتريدية والظاهرية وأصحاب الحديث، ويروون حديث الرسول ﷺ: ﴿بَنِي الإِسْلَامِ عَلَى خَمْسٍ: شَهَادَةٌ أَنَّ لَا إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ، وَإِنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللهِ، وَإِقَامَةُ الصَّلَاةِ، وإيتاء الزَّكَاةُ، وَصَوْمُ رَمَضَانَ، وَحَجَّ البَيْتَ لِمَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهُ سَبِيلًا﴾.

أما الشيعة فيؤمنون بما نسبوه إلى أبي جعفر بن علي زين العابدين من قوله: ((بني الإسلام على سبع دعائم: الولاية «أي الإمامة.. وهي عندهم أفضل الدعائم» والطهارة، والصلاة، والزكاة، والصوم، والحج، والجهاد))[1] .

كما يؤمنون بما نسبوه أيضاً لذات الإمام «محمد بن علي زين العابدين» من قوله: ((إن الله فرض على العباد خمساً، فأخذوا أربعاً وتركوا واحداً: الصلاة.. ثم نزلت الزكاة.. ثم نزل الصوم.. ثم نزل الحج.. ثم نزلت الولاية «الإمامة[2]»)).

أما «الشبهة" التي عرضت لهذا النفر من الباحثين الإسلاميين، بسبب مجيء مبحث الإمامة في كتب علم الكلام دون كتب فروع الفقه، فلقد عرض مفكرو الإسلام لتفسيرها، ومن ثم رفعوا مبررات الاشتباه، فالشيعة كانوا طليعة المؤلفين في مباحث الإمامة، وهم، اتساقاً مع فكرهم، وضعوا مباحثها في كتب الأصول.. فلما جاء المعتزلة، وكل فرق أهل السنة، ليردوا على الشيعة، بمباحثهم في الإمامة جرت عاداتهم على مجاراة الشيعة موضع مبحثها في كتب الأصول، برغم أنهم يعدونها من مباحث الفروع، وينكرون أن تكون أصلاً أو ركناً من أصول الدين وأركانه.. ولقد نبهوا على ذلك تنبيهات كثيرة لا تخفى على باحث في هذا الميدان!.

---

[1] – أبو حنيفة النعمان بن ثابت **أبو حنيفة**: دعائم الإسلام، جـ1، ص2، طبعة القاهرة، 1969م.

[2] –**الكليني**: الكافي من أصول الدين، جـ1، ص290، طبعة طهران، 1388هـ.

وعلى سبيل المثال، فهذا هو موقف المعتزلة، كما عبر عنه قاضي القضاة "عبد الجبار بن أحمد الهمداني"[1].. وهو موقف الخوارج، كما عبر عنه "أبو حفص عمر بن جميع" عندما قال: ((إن الإمامة مستخرجة من «الرأي»، وليست من الكتاب أو السنة))[2] ، وهو رأي جميع أهل السنة كذلك.. فـ"الشهرستاني" يقول: ((إن الإمامة ليست من أصول الاعتقاد))[3] ، و"عضد الدين الإيجي وعبد القاهر الجرجاني" يقولان: ((إن الإمامة ليست من أصول الديانات والعقائد، بل من الفروع المتعلقة بأفعال المكلفين.. وإنما ذكرناهم في علم الكلام تأسياً بمن قبلنا، إذ قد جرت عادة المتكلمين بذكرها في أواخر كتبهم))[4] ، ويكرر "الغزالي" هذا المعنى فيقول: ((إن نظرية الإمامة ليست من المهمات، وليست من فن المعقولات فيها، بل من الفقهيات.. ولكن إذا جرى الرسم باختتام المعتقدات به أردنا أن نسلك المنهج المعتاد، فإن القلوب عن المخالف للمألوف شديدة النفار!))[5] .

و"الجويني"، إمام الحرمين، يقول: ((إن الكلام في الإمامة ليس من أصول الاعتقاد[6]))، أما "ابن تيمية" فإنه ينفي أن تكون الإمامة من أركان الإسلام

---

[1] – عبد الجبار بن أحمد الهمذاني **الأسد آبادي**: المغنى في أبواب التوحيد والعدل، جـ20 ق1، ص111، طبعة القاهرة.

[2] – المرجع السابق، ص506، طبعة القاهرة، 1353هـ.

[3] – الشهرستاني: نهاية الأقدام في علم الكلام، ص478.

[4] –عبد القاهر الجرجاني: حاشية على شرح المواقف، جـ3 ص261، طبعة القاهرة، 1311هـ.

[5] –أبو حامد **الغزالي**: الاقتصاد في الاعتقاد، ص134، ((طبعة القاهرة)).

[6] – إمام الحرمين أبو المعالي **الجويني**: الارشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص410، طبعة القاهرة، 1950م.

الخمسة، أو من أركان الإيمان الستة «وهي الإيمان: بالله، وملائكة، والكتب، والرسل، واليوم الآخر: والقدر»، أو من أركان الإحسان التي هي: أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك[1].. ثم يأتي ابن خلدون فيقرر أن القول بأن الإمامة من أركان الدين وأصوله هو الذي أوقع الشيعة في الخطأ الذي وقعوا فيه، لأنها سلطة بشرية، يقيمها الناس رعاية لمصالحهم العامة، وهي من اختصاصهم، أي، بتعبيرنا المعاصر، أن الأمة هنا هي مصدر السلطات.. يقول "ابن خلدون": ((وشبهة «الشيعة» الإمامية في ذلك إنما هي كون الإمامة من أركان الدين.. وليس كذلك، إنما عي من المصالح العامة المفوضة إلى نظر الخلق))[2].

هكذا حسمت القضية في تراثنا وفكرنا الإسلامي. فالإمامة والسياسة من الفروع، وليست من الأصول والذين ذكروها في كتب الأصول قد نبهوا على أنها عادة جاروا بها الشيعة.، ومن ثم فلا عذر لمن يريد الزعم بوجود سلطة دينية في الإسلام، تأسيساً على أن مبحث الإمامة والسياسة الشرعية قد جاء بين دفتي كتب علم الكلام والأصول[3].

---

[1] – تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم النميري الحراني المشهور باسم **ابن تيمية**: منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية، جـ1 ص70 –72، طبعة القاهرة، 1322هـ.

[2] – ابن خلدون: المقدمة، ص168، القاهرة، سنة1322هـ.

[3] – د. محمد عمارة: الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، ص82.

طبيعة السلطة في النظم السياسية

وهذا النفر من الباحثين الإسلاميين يخشى أن يؤدي القول بأن للإدارة الإنسانية دوراً في صنع النظم السياسية والاقتصادية، أي يؤدي القول بذلك إلى جعل النظام الإسلامي في السياسة، نظاماً وضعياً!..

ونحن نقول لهؤلاء الباحثين: إن الإسلام، كدين، وبأركانه الخمسة التي بني عليها وبكتابه المعجز، وبسنته التشريعية التي بلغ بها الرسول ﷺ تفصيلات ما أجمله الوحي.. إن ذلك كله «وضع إلهي»، وليس لمؤمن أن يدعي أن شيئاً من ذلك هو من «وضع الإنسان»..، لكن الإسلام، كدين، لم يحدد للمسلمين نظاماً محدداً للحكم، لأن منطق صلاحية الدين الإسلامي لكل زمان ومكان يقتضي ترك النظم المتجددة قطعاً بحكم التطور للعقل الإنساني الرشيد، يصوفها وفق مصلحة المجموع، وفي إطار الوصايا العامة والقواعد الكلية التي قررها هذا الدين.. فهو، مثلاً، قد دعا إلى الشورى، والعدل، ومنع الضرر والضرار، وعلى المسلمين أن يصوغوا لمجتمعاتهم نظم الحكم التي تقربهم من تحقيق هذه المثل العليا .. ولذلك كان الدين واحداً في كل مراحل التطور البشري، ولدى كل الرسل، بينما تعددت الشرائع تبعاً لتطور المجتمعات واختلاف البيئات وتعدد الرسالات، فالدين عند الله الإسلام.. والقرآن قد جاء مصدقاً لما بين يديه... ولا يحق لنا أن نقول الدين الموسوي، أو الدين العيسوي، أو الدين المحمدي، بينما يحق لنا أن نقول الشريعة الموسوية، والشريعة المحمدية.. فالدين الذي بعث الله به محمداً، ﷺ، هو دين

الأنبياء الذين سبقوه، أما شريعته فهي «بالنسبة للمسلمين» ناسخة للشرائع التي سادت في مجتمعات سبقت مجتمع الإسلام.

أما زعم هذا النفر من الباحثين الإسلاميين وجود نصوص قرآنية ونبوية حددت أحكام السياسة ونظمها، فهو زعم لا يوجد في القرآن والسنة ما يشهد له كما أنه زعم غريب إذا نحن عرضناه على تراث الأئمة والمفكرين المسلمين في هذا المجال[1].

فشيخ الإسلام "ابن تيمية"/ 661 -728هـ، 1263- 1338م/يقرر أن السياسة الشرعية مرجعها في القرآن آية طلبت من الرعية لأولي الأمر إذا هم أدوا الأمانات وحكموهم بالعدل[2]، أما تفاصيل نظم الحكم وعلوم السياسة ونظرياتها في الإسلام فهي تراث، وثمرات اجتهاد بشري محكوم بقواعد الدين العامة ومثله العليا.. ومحكوم بظروف المجتمعات التي تم فيها هذا الاجتهاد.

وصمت القرآن الكريم عن تفصيل نظم الحكم والسياسة للمسلمين هو موقف إلهي مقصود، لأنه هو الموقف الذي التزمه الدين الحنيف حيال كل ما عهد به إلى عقل الإنسان، وارتبط بالأمور المتطورة المتغيرة التي تستعصي نظرياتها على الثبات، وإلا فهل يعقل عاقل أن يضن القرآن على نظم الحكم بآيات تساوي ما جاء به عن بقرة بني إسرائيل؟!.. إنها حكمة الحليم العليم[3].

---

[1] – د. محمد عمارة: الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، ص83.

[2] – ابن تيمية: السياسة الشرعية، ص15-16، طبعة القاهرة، 1971م.

[3] – د. محمد عمارة: الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، ص84.

وإذا كان لابد من المزيد من النصوص والاستشهادات على هذه القضية الهامة، فإننا نذكر، مثلاً، قول "الدكتور عبد الرزاق السنهوري"، الذي يحدد فيه علاقة الفقه الإسلامي بالكتاب والسنة، أي بالدين، ونصيب «الوضع البشري» الذي جاء ثمرة لفقه الفقهاء في هذا القانون الإسلامي.. يقول الدكتور عبد الرزاق السنهوري: ((إن الكتاب والسنة هما المصادر العليا للفقه الإسلامي، وقد قصدت بالمصادر العليا أن أقول: إنها مصادر تنطوي، في كثير من الأحيان، على عامة ترسم للفقه اتجاهاته، ولكنها ليست هي الفقه بذاته، فالفقه الإسلامي هو من عمل الفقهاء، صنعوه كما صنع فقهاء الرومان وقضاتهم القانون المدني))[1].

فهذا التحديد العميق لمكان القانون من الدين، ولمكان الفقه الإسلامي من الشريعة الإسلامية، هو الذي عبر عنه، كما سبق وأشرنا، المفكرون المسلمون بحثوا مكان السياسة والإمامة ونظام الحكم من الدين، فقالوا: إنها مستخرجة من «الرأي» وليس من الكتاب والسنة[2]..

وقبل "الدكتور السنهوري" قال إمام مجتهدي الإسلام في العصر الحديث، الشيخ "محمد عبده": ((أن تفصيل طرق المعيشة والحذق في وجوه الكسب.. مما لا دخل للرسالات السماوية فيه، إلا من جهة العظة العامة، والإرشاد إلى الاعتدال فيه، وتقرير أن شرط ذلك كله أن لا يحدث ريباً في الاعتقاد بأن للكون إلها .. وأن لا ينال أحد من الناس بشر.. إن الدين لم يعلم المسلمين التجارة ولا الصناعة ولا تفصيل سياسة الملك ولا طرق المعيشة في البيت، ولكنه أوجب عليهم السعي إلى ما

---

[1] – مجلة المسلم المعاصر، ص78 عدد أبريل سنة 1975م، وهي تنقل عن كتابه مصادر الحق منشورات معهد البحوث والدراسات العربية.

[2] – د. محمد عمارة: الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، ص85.

يقيمون به حياتهم الشخصية والاجتماعية، وأوجب عليهم أن يحسنوا فيه، وأباح لهم الملك، وفرض عليهم أن يحسنوا المملكة.. وكل ما يمكن للإنسان أن يصل إليه بنفسه لا يطالب الأنبياء ببيانه، ومطالبتهم به جهل بوظيفتهم، وإهمال للمواهب والقوى التي وهبه الله إياها ليصل بها إلى ذلك.. وقد أرشدنا نبينا، ﷺ، إلى وجوب استقلالنا دونه في مسائل دنيانا .. إذ قال ما كان من أمر دينكم فإلي، وما كان من أمر دنياكم فأنتم أعلم به))[1].

وقبل الإمام محمد عبده طرق هذا المبحث وقرر هذه الحقيقة أئمة كثيرون أجمعت الأمة أو كادت على إمامتهم، ومن هؤلاء الأئمة الإمام "ابن قيم الجوزية"/691 -751هـ، 1291- 1350م/الذي يحدد لنا معنى الشريعة، ودور الجهد البشري في صنع السياسة، التي هي جزء من الشريعة إذا كانت محققة لمصالح الناس ومقررة للعدل بينهم، يقول: ((إن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم «بكسر الحاء وفتح الكاف، أي الحكمة والعلة والسبب» ومصالح العباد[2].. والسياسة: ما كان من الأفعال بحيث يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وأن لم يشرعه الرسول ولا نزل به وحي.. إن الله أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط، فإذا ظهرت إمارات الحق وقامت أدلة العقل وأسفر صبحه بأي طريق فثم أشرع الله ودينه ورضاه وأمره.. والله تعالى لم يحصر طرق العدل وأدلته وإماراته في نوع واحد وأبطل غيره من الطرق التي هي أقوى منه وأدل

---

[1] -الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده،جـ3، ص420-426.

[2] - شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب الدمشقي الشهير **بابن قيّم الجوزية**: إعلام الموقعين عن رب العالمين، جـ3، ص3، طبعة بيروت، 1973م.

وأظهر، بل بين بما شرعه من الطرق أن مقصودة إقامة الحق والعدل وقيام الناس بالقسط، فأي طريق استخرج بها الحق ومعرفة العدل وجب الحكم بموجبها ومقتضاها، والطرق أسباب ووسائل لا تراد لذواتها، وإنما المراد غايتها التي هي المقاصد، ولكن فيه بما شرعه من الطرق على أسبابها وأمثالها، ولن تجد طريقاً من الطرق المثبتة للحق إلا وهي شرعة وسبيل للدلالة عليها .. ولا نقول أن السياسة العادلة مخالفة للشريعة الكاملة بل هي جزء من أجزائها وباب من أبوابها، وتسميتها سياسة أمر اصطلاحي، فإذا كانت عدلاً فهي من الشرع))[1] .

فهو يقرر، في عبارات شديدة الوضوح والحسم، إن السياسة العادلة، وهي من وضع البشر، جزء من الشريعة الكاملة وباب من أبوابها .

وقبل ابن القيم قال الإمام الغزالي/1059-1111م/بهذا الرأي عندما ذكر ((أن الشرعيات أمور وضعية اصطلاحية، تختلف بأوضاع الأنبياء والاعصار والأمم، كما نرى الشرائع مختلفة))[2] .

تلك هي نصوص أئمة الفكر الإسلامي وإعلام شريعته وفقهه، كافية وواضحة وحاسمة، وفيها التعبير الواضح عن رأينا المحدد في علاقة السياسة بالشريعة، ودور الإدارة الإنسانية والعبقرية البشرية في هندسة هذا البناء التشريعي الذي يحكم حياة المجتمع ويتطور بتطور المصالح والاحتياجات.

---

[1] -ابن قيم الجوزية: إعلام الموقعين عن رب العالمين، جـ4 ص372-373.

[2] - أبو حامد **الغزالي**: فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية، ص96، طبعة القاهرة، 1964م، وانظر د. محمد عمارة: الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، ص87.

الأمة مصدر السلطات

ولقد تكون عبارة: «الأمة مصدر السلطات» من الصياغات التي تميز بها أدبنا السياسي والدستوري الحديث. دون القديم، ولكن القواعد التي تجعل الخلافة بالبيعة والعقد والاختيار من ممثلي الأمة، والتي تجعل الأمة الحق في مراقبة الحاكم ومحاسبته، بل توجب ذلك عليها، والتي توجب عليها أيضاً عزله، وإن بالقوة، إن هو أقل بشروط عقد التعويض..

إن هذه القواعد، التي قررها الفكر السياسي الإسلامي، تعني ما تعنيه عبارة: «الأمة مصدر السلطات»..

ثم.. ألا ترى معنى هذه العبارة واضحاً جلياً في كلمات الإمام محمد عبده التي تقول: ((والحكمة والعدل في أن تكون الأمة، في مجموعها، حرة مستقلة في شؤونها، كالأفراد في خاصة أنفسهم، فلا يتصرف في شؤونها العامة إلا من تثق بهم من أهل الحل والعقد، المعبر عنهم في كتاب الله بأولي الأمر، لأن تصرفهم، وقد وثقت بهم، هو عين تصرفها، وذلك منتهى ما يمكن أن تكون به سلطتها من نفسها))[1].

ألا تعني هذه العبارة «سلطة الأمة من نفسها» أن السلطة: من الشعب وبالشعب، والشعب؟!.. وأيضاً..

فماذا تعني عبارة جمال الدين الأفغاني/1838-1897م/التي يحدد فيها أن على الأمة أن تبايع حاكمها بعد أن تشترط عليه وبعد أن يقسم على الأمانة والخضوع لقانونها الأساسي –الدستور– وتتوجه على هذا القسم، وتعلنه له، يبقى التاج على

[1] –الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، جـ2 ص258.

رأسه ما بقي محافظاً أميناً على صون الدستور، وإنه إذا حنث بقسمه وخان دستور الأمة: ((أما يبقى رأسه بلا تاج، أو تاجه بلا رأس))[1].

إن ذلك يعني انتقاء أي تعارض بين تراث الإسلام السياسي وبين المبدأ السياسي والدستوري الحديث الذي توجزه عبارة: ((الأمة مصدر السلطات))..

فهي خرافات، إذن، تلك المزاعم التي تصنف الفكر السياسي الإسلامي ضمن النظم التي تتنكر لدور الإدارة الإنسانية في هذا المجال، وهي أشبه بمحاولة تزكية الفكر والنظم الفاشية والاستبدادية بعد تغليفها بغلاف ديني إسلامي، كي يستر ما كشفه العالم من عوراتها وسيئاتها!.

المقصود في الحاكمية في الفقه الحديث

بعد أن تعرضنا لمصطلح الحاكمية كما ورد في القرآن الكريم، فسنجابه ونعانق هذا المفهوم في الفقه الحديث أن نقفي هذه البلورات بالتحديد الذي جاء على يد المفكر الإسلامي "محمد أبو القاسم حاج حمد" وفقاً لما يلي:

المقصود من الحاكمية الإلهية:

هو صياغة هذا المصطلح إلى المفكر الإسلامي الداعية الهندي "أبو الأعلى المودودي" الذي وإن كان متميزاً باطلاعه العميق على الثقافة الإسلامية إلا أنه في صياغة هذا المصطلح لم يلتزم بمصطلحات الأصول الإسلامية والعربية التي لم تتضمن أي منها هذه الصياغة الاشتقاقية غير المعتمدة أو المألوفة، لا بالمعنى

[1] -الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني، ص478-479، دراسة وتحقيق دكتور محمد عمارة، طبعة القاهرة، 1968م.

اللغوي العام، ولا بالمصطلح الشرعي الخاص[1]، وهذا ما أكده "الشيخ حسن الهضيبي" المرشد الأسبق لجماعة الإخوان المسلمين في رده على "المودودي" في كتابه **دعاة لا قضاة** يقول الهضيبي: ((إن لفظة الحاكمية لم ترد بأية آية من الذكر الحكيم ولا في أحاديث الرسول والغالبية العظمى من مرددها تنطق بالمصطلح وهي لا تكاد تفقه من حقيقة مراد واضعيه إلا عبارات مبهمة سمعتها عفواً هنا وهناك))[2].

وهذا ما أكده "د. عمارة" بقوله: ((إن الحاكمية هي مفتاح فهم المودودي ونحن لن نستطع فهم الجديد الذي انفرد عن سابقيه من إعلام الصحوة الإسلامية الحديثة إذ لم نفهم مفهومية الحاكمية فمبحث الحاكمية في فكر المودودي هو لب الباحث وهو مصدر إعجاب المعجبين، ومبعث غلو المغالين ومنبع سخط الساخطين أو إشفاق المشفقين من الذين يدركون حجم التأثير للرجل في صفوف الصحوة الإسلامية المعاصرة، ومن هنا كان هذا المبحث من أهم المباحث وأخطرها))[3].

ولقد انطلق المودودي في صف هذا المصطلح لمواجهة مصطلح sovereignty الذي رفعه اليهود في وجه المسلمين قاصدين إعطاء السيادة للدولة، وهكذا جاء رد المودودي بأن هذه السيادة المطلقة لم يعطها الله إلا لذاته، ولم يلحقها بأية سلطة

---

[1] – د. محمد جابر الأنصاري: التأزم السياسي عند العرب وموقف الإسلام، المؤسسة العربية للدراسات والنشر1991، ط1، ص163.

[2] – حسن الهضيبي: دعاة لا قضاة، الاتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية، 1977 ص93.

[3] – د. محمد عمارة: أبو علي المودودي والصحوة الإسلامية، دار الوحدة، بيروت، 1986، ص193.

دينية أياً كانت كما هو الحال في المفهوم الأوروبي الغربي[1]، والمودودي بهذا المفهوم للحاكمية يكون قد جرد الإنسان من كل حق في الأمر والتشريع والتقنين، بل والتنفيذ فرداً كان هذا الإنسان أم جماعة، بل وحتى الأمة، وعندما اعترف بعلاقته عن الله نفى أن تكون الخلافة هي الحاكمية فاستمرت عبارته هذه تجرد الإنسان من كل ظل للحاكمية، وأفرد لله وحده كل ألوان الحاكمية الدنيوية، كما في الدينية والطبيعية، وفي شؤون الإنسان الاختيارية، كما في الجبرية، لأن لفظ إله واصطلاح الحاكمية هما اسمان لحقيقة واحدة[2].

ويستعرض "الدكتور الأنصاري" مختلف الآيات القرآنية التي وردت فيها لفظة الحكم موضحاً أن هذه اللفظة تعني القضاء وليس ممارسة السلطة السياسية.

وإذا كان ليس هناك أي خلاف حول الحاكمية الله بأنها تعني التشريع، بل إن الخلاف حول الحاكمية البشرية في التفسير والتقدير والتقرير الاجتهادي، وهو الأمر الذي أكده الخليفة عليّ ابن أبي طالب بأن القرآن خط منظور لا ينطق وإنما ينطق به الرجال[3].

---

[1] – د. محمد جابر الأنصاري: التأزم السياسي عند العرب وسوسيولوجيا الإسلام، مكونات الحالة المزمنة، ص164.

[2] – د. محمد عمارة، أبو علي المودودي والصحوة الإسلامية، ص200.

[3] – د. محمد جابر الأنصاري: المرجع السابق ص169.

وهذا هو مغزى رد لجنة الفتوى في الأزهر على رأي "سيد قطب" حول الحاكمية: ((هل يسير الذين على قدمين بين الناس ليمتنعوا عن ولاية الحكام[1]، لقد رفع الخوارج شعار لا حكم إلا لله، لكن الخليفة عليّ بن أبي طالب رد عليهم بقوله: كلمة حق أريد بها باطل)).

نعم لا حكم إلا لله، لكن هؤلاء يقولون لا إمرة إلا الله وأنه لابد للناس من أمير بَرِ أو فاجر[2].

إذن يجب أن نميز بين الإمارة التي هي للإنسان والحكم الذي هو لله.

...ولقد أطلق "الدكتور الزحيلي" على هذا الاختصاص التشريعي الموكول للناس بأنه الحاكمية الحملية، كما أن "الدكتور محمد علي جريشة" أطلق عليه مصطلح التشريع الابتدائي مقارنة مع التشريع الأصلي أو الابتدائي الذي هو خالص لله[3].

لكن ما هو الأساس النصي الذي يمنح المسلمين هذه الولاية القانونية.

الأساس التشريعي للحاكمية العملية أو للتشريع الابتدائي:

هنا يتصدى "الدكتور خلف الله" لتحليل ذلك تحليلاً دقيقاً في بحثه المرسوم بعنوان: **وشاورهم في الأمر**.

---

[1] – د. محمد جابر الأنصاري: التأزم السياسي عند العرب وسوسيولوجيا الإسلام، مكونات الحالة المزمنة، ص166.

[2] – د. محمد عمارة: أبو علي المودودي والصحوة الاسلامية، ص201.

[3] – د. محمد علي جريشة: المشروعية الإسلامية العليا، رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة، مكتبة وهبي، ص20.

يشير هنا "الدكتور خلف الله" إلى مسألة ذهنية دقيقة، خلاصتها أن الآية المكية وصفت المسلمين بأمرهم شورى بينهم.

فنحن هنا أما جملة خبرية وضعية في حين أن آية وشاورهم في الأمر نزلت في المدينة لكن لماذا هذا الاختلاف في جملة الخطاب هنا وهناك..؟؟.

أجل لقد كان المسلمون ملة في مكة، لذلك لا يمكن أن يكون التكليف بأمرهم بإنشاء المؤسسات، لكن الأمر اختلف في المدينة، لذلك جاء الخطاب ليلزم النبي ﷺ بإقامة المؤسسات تبعاً لظروف المدينة[1]، وبالتالي فنحن في آية وشاورهم في الأمر أمام بيان عملي يحول الفكرة من كونها قيمة عقلية إلى واقع اجتماعي.

[1] -محمد أحمد خلف لله: القرآن والدولة، ص53.

ثانيا: اختصاص الحاكمية العملية أو التشريع البشري

والنص المؤسس لهذه الولاية، قوله تعالى: ﴿وَإِذَا جَاءهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُواْ بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُوْلِي الأَمْرِ مِنْهُمْ﴾ النساء/**83**، فالآية الأولى: وشاورهم في الأمر، تلزم الرسول ﷺ بإنشاء هذه المؤسسة، وهذه الآية تحدد ميادين عمل تلك المؤسسة، وتحدد في الوقت نفسه الصيغة التي يجري العمل فيها[1]، وآلية ذلك أن يرد المسلمون الأمور إلى الرسول ﷺ وأولي الأمر ليعملوا عقولهم فيها بما يحقق الصالح العام[2]، وهذا يعني أنه في حياة الرسول ﷺ «والقرآن كان ما يزال ينزل» كان هنالك سلطات للتشريع والخلاصة فالقرآن ألزم النبي أن يشاور أصحابه وأن يتخذ وإياهم القرار الذي يحقق الصالح العام.

1- أن يقوم بتنفيذ هذا القرار من غير انتظار للوحي، وذلك هو قوله تعالى: ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾ آل عمران/**159**.

2- أن يقوم بتنفيذ هذا القرار من غير انتظار لرأي إلهي.

---

[1] – محمد أحمد خلف لله: القرآن والدولة، ص51.

[2] –المرجع السابق، ص51.

3- قيام السلطة التشريعية هو الكفيل بتحقيق الأهداف التشريعية استناداً إلى الآية القرآنية: وشاورهم في الأمر، وإن قيام هذه السلطة هو الذي ييسر سبل الإجابة عن هذه الأسئلة العديدة التي يطرحها الناس للتعرف على القاعدة أو المبدأ الذي يجب أن تمارس على أساس منه حياتنا الدنيوية[1].

أفكار ملتبسة "الابتداء والانتهاء في التشريع الإسلامي"

يرى "الدكتور أحمد كمال أبو المجد" أن مسألة التشريع المبتدأ لله هي مسألة بديهية[2] مع ذلك فهذه المسألة من أهم الإشكاليات العريقة في تاريخنا الفكري والتي لما تزل تنتظر حلاً لها.

وفي نظرنا أن هذا الخلاف يمكن في المفهوم الضيق للشرعية الإسلامية، حيث يحصر أنصار هذا الاتجاه تلك الشرعية في النص، وهم في ذلك يقتربون من علماء الشرح على المتونexegete[3]، فهؤلاء يعتقدون أن النص جمع فأوعى كل شيء، وأعطى رأيه النهائي في الحياة، وما على الفقه سوى التعامل مع النص وترسم حدوده.

لقد عرضنا لرأي "الدكتور جريشة" في المشروعية الإسلامية بصفتها مشروعية عليا، حاكمة شاملة، لا تقبل التجزئة، لا شريعة معها، ولا شريعة فوقها وحقيقة

---

[1] – محمد أحمد خلف لله: القرآن والدولة، ص54.

[2] –نقل هذا الكلام عن الدكتور أبو المجد، الدكتور جريشة، المرجع السابق، ص12.

[3] – د. حامد سلطان: القانون الدولي في وقت السلم، القاهرة، دار النهضة العربية، 1969، ط2، ص257.

الأمر أننا نجد بعض مظاهر هذه الإشكالية في الحوار الذي جرى بين أصحاب المفهوم الموسع والضيق.

هكذا انبرى "ابن عقيل" «وهو من أصحاب المفهوم الموسع للشريعة الإسلامية» بالتعريف بالسياسة الشرعية بأنها (ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح[1]، وأبعد عن الفساد وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به وحي).

ويرد "ابن عقيل" على الإمام الشافعي: ((إن السياسة ما وافق الشرع))، رداً يفسر به مضمون هذه العبارة، ويجعله على معنى يخرج السياسة عن مجرد معنى تنهض به الحرفية أو النصية في كل جزء تتخذه الدولة إلى المعنى العام الذي تتحقق به مقاصد التشريع وروحه من الحق والعدل والمصلحة العامة بقوله مخاطباً الشافعي: ((فإن أردت بقولك إلا ما وافق الشرع، أي لم تخالف ما نطق به الشرع فصحيح، وإن أردت لا سياسة إلا ما نطق به الشرع فغلط وتغليط، فقد جرى في الخلفاء الراشدين مالم يجده عالم السنن))[2].

ويؤكد الإمام "ابن القيم" أن التشريع السياسي الإسلامي يضع بين يدي ولي الأمر سلطة تقديرية لتصريف الدولة حسبما يقتضيه العدل والمصلحة، شريطة ألا يخالف روح التشريع العامة ومقاصده الأساسية لم يرد بهذه النظم والإجراءات نص خاص بكل منها، ولا انعقد عليه إجماع، ولا شهد له قياس، واستطرد: ((فإن

[1] –أريد بالصلاح جلب مصلحة أو ردء مفسده، والتفسير للدكتور الدريني، ص182.

[2] – ابن القيم الجوزية: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، المؤسسة العربية للطباعة والنشر.

أظهرت إمارة العدل وأسفر وجه بأي طريق كان فثم شرع الله ودينه[1] سلطة المولى سبحانه وتعالى، وسلطة النبي وأولي الأمر)).

- فالأولى ميدانها الأفكار التي تصور الذات الإلهية وتوضح المعتقدات ويصدر عنها التحليل والتحريم الديني.

- والثانية البشرية التي ميدانها المسائل الدنيوية، وخاصة ما تعلق بالأمن والخوف وبالمسائل السياسية والاقتصادية والإدارية[2].

وهذا ما شرحه وفصّله الإمام محمد عبده بقوله: ((وشاورهم في الأمر العام الذي هو سياسة الأمة في الحرب والسلم والخوف والأمن وغير ذلك من المصالح الدنيوية، والمراد بالأمر أمر الأمة الدنيوية لا أمر الدين المحض الذي مداره الوحي دون الرأي، إذ لو كانت المسائل الدينية كالعقائد والعبادات والحلال والحرام مما يقرر بالمشاورة لكان الدين من وضع البشر، وإنما هو وضع إلهي ليس لأحد فيه رأي، ولقد أمر بطاعة أولي الأمر وهم أهل الحل والعقد ورجال الشورى بالتبع لطاعة الله ورسوله وأرشد إلى رد أمور الأمن والخوف المتعلقة بالسياسة والحرب والإدارة إلى الرسول وأولي الأمر هذه الأمة ميزان مع القرآن، والميزان ما يقوم به العدل والمساواة في الأحكام، في الدلائل والبينات التي يستخرجها أهل العلم والبصيرة باجتهادهم في تطبيق الأقضية على النص والعدل والمصلحة[3]، هذا الذي ينتهي إليه بالقول بتفويض الله للمسلمين أمور دنياهم يتخذون فيها من

---

[1] – ابن القيم الجوزية: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ص16.

[2] – محمد أحمد خلف لله: القرآن والدولة، ص54.

[3] – المرجع السابق، ص55.

القرارات ما يرونه محققاً للصالح العام هو الذي يساعد على فهم الآية القرآنية الكريمة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَسْأَلُواْ عَنْ أَشْيَاء إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ وَإِن تَسْأَلُواْ عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ تُبْدَ لَكُمْ عَفَا اللّهُ عَنْهَا وَاللّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾ المائدة/**101**)).

هكذا يضع الإمام الشيخ محمد عبده هذه النقاط التي تساعد على تفسير الآية[1]:

1- وجود احتمال أن تكون الإجابة عن أسئلتهم مسيئة إليهم.

2- إنهم حين يسألون في الوقت الذي ينزل فيه القرآن فإنه لابد من الإجابة.

3- إن الكثرة من الأسئلة وانتظار الوحي الذي يجيب عن هذه الأسئلة كان دأب الذين من قبلهم.

4- إن المسائل التي تتغير بتغير الأمكنة والأزمنة يجب أن تترك للناس يتخذون فيها من القرارات ماهي مصلحة لهم.

إلا أن هذه السياسة القائمة على الاجتهاد بالرأي من أهله في استنباط الحلول والنظم الملائمة لمقتضيات كل عصر بمشاركة أهل الخير في شؤون الحكم جزء من الدين، بل هي العدل بعينه، حيث يقول: فلا يقال أن السياسة العادلة مخالفة لما ينطق به الشرع، بل هي موافقة لما جاء به وجزء من أجزائه، فهي عدل الله ورسوله ظهر عنده الإمارات والعلاقات ولو لم ينطق به الشرع، ومادامت تقضي

[1] – محمد أحمد خلف لله: القرآن والدولة ص56.

إلى مقصودة من إقامة الحق وتحقيق العدل والقسط الذي ما أرسل الله تعالى الرسل وأنزل الكتب السماوية إلا لذلك[1].

ويحدد أحد الفقهاء المحدثين المقصود من السياسة الشرعية بقوله:

((أما السياسة الشرعية، فهي الأحكام التي تنظم بها مرافق الدولة وشؤون الأمة مع مراعاة أن تكون متفقه مع روح الشريعة وأصولها الكلية محققة أغراضها الاجتماعية، ولو لم يدل عليها شيء من النصوص التفصيلية[2]، الجزئية الواردة في الكتاب والسنة، ويقول: عدم دلالة شيء من النصوص الواردة في الكتاب والسنة على أحكام السياسة الشرعية تفصيلاً لا يمنع من أن تسميها شرعية[3] وفي هذا الصدد يقول د. مصطفى الشبلي: وعلى ضوء المصالح يستطيع أولياء الأمور الذين وقفوا بأنفسهم على أسرار التشريع أو يجمعونه العلماء إصدار التشريعات في كل جديد لا نص فيه مما سكت الشارع عنه، ولم يجدوا فيه قياساً ولا إجماع))[4].

وبالجملة فالسياسة الشرعية إنما تعني تعهد الأمر بما يصلحه[5].

ولابن خلدون رأي ثاقب في التعريف بالسياسة الشرعية وتحديد ماهيتها، فهو يرى أن الاجتماع البشري ضروري، وهو معنى العمران الذي نتكلم عليه، وإنه لابد

---

[1] – ابن القيم الجوزية: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ص17.

[2] – الشيخ عبد الرحمن تاج: السياسة الشرعية،.

[3] –المرجع السابق.

[4] – د. محمد مصطفى الشبلي: أصول الفقه الإسلامي.

[5] – د. فتحي الدريني: خصائص التشريع الإسلامي، ص193.

لهم في الإجماع من وازع حاكم يرجعون إليه وحكمه فيه تارة يكون مستنداً إلى شرع منزل من عند الله وتارة إلى سياسة عقلية توجب انقيادهم إليها ما يتوقعونه من ثواب ذلك الحاكم[1].

إذن هنالك باب واسع يتحرك فيه العقل الإنساني «وهو عقل مسدد بالتوجيه الإلهي» هو باب السياسة الشرعية، والقواعد التي تنشأ في هذا الباب تنسب إلى الإنسان، وبذلك فنحن لا نوافق "الدكتور جريشة" على اعتبار قواعد السياسة الشرعية تدخل في باب التنظيم في حين تدخل قواعد تفسير الخصوص في باب التنفيذ[2]، ذلك أن النصوص القرآنية كثيراً ما تأتي بأفكارهم ومفاهيم كبرى ومن ثم فعندما يقوم الفقيه أو قاضي بابتناء القواعد من خلال هذه المفاهيم، فإنه ينشئ القواعد التي تنسب إليه.

على سبيل المثال، نجد القرآن الكريم يتعامل مع الظاهرة السياسية من خلال أصول عامة، كالمساواة العدل والشورى والتضامن[3].

وعلى هذا الأساس، فإذا ما أقامت دعامة إسلامية معينة صفة سياسية في حدود الأصول الانفة الذكر، فإنما تكون قد أعادت إنتاج النص القرآني: وهذا ما يسمونه في القانون الوضعي التفسير الإنساني.

---

[1] – ابن خلدون: المقدمة، ص241.

[2] – د. محمد علي جريشة: المشروعية الإسلامية العليا، ص38 وما بعدها.

[3] – د. ثروت بدوي: أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى، القاهرة، دار النهضة العربية، 1967، ص125.

وفي نظرنا إن أصحاب نظرية التشريع الابتنائي في الإسلام، إنما هي ادخل إلى مدرسة الشرع على المتون التي تقف مترسمة حدود النص، واجدة فيه كل مبتغى، وهذا ما يتعارض مع رحمة هذا الدين الذي جاءنا بنصوص متناهية من أجل مواجهة النوازل غير المتناهية.

ونوضح ذلك أن النص القرآني لا يعدو أن يرسم لنا الأطر الواسعة، ويهيئ المناخ العام، ويبذر البذور، ثم يدعونا إلى الخلق والإبداع في إطار هذه الدوائر الكبرى، وهذا هو مغزى الفلسفة الإسلامية القائمة على العقل المدد، نقول عقل مدد لأنه يملك كافة مقومات العقل دون أن نقع في العينية العدمية والفوضى.

وحقيقة الأمر فالكلمة الخلاقة هي سر عظمة هذا الدين، وقد بقى هذا الدين يانعاً مزدهراً، مادامت الكلمة خلاقة في النفوس، لكن نضبت روحه عندما تحول إلى لازمة يكررها الناس[1].

على هذا الأساس وصف هيجل القرآن بأنه كتاب الحركة.

وعلى هذا الأساس أيضاً أطلق على الفقه الإسلامي تسمية علم الخلافيات، كل ذلك انطلاقاً من قوله تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ **المؤمنون/14**، تدليلاً من هذه الآية من أن الإنسان يتصف بصفة الله التي هي الخلق[2].

ويوجز القول أننا لا نتفق مع نظرية التشريع الابتنائي، بل نؤكد هذا الدور الكبير للخلق البشري في النص القرآني، وهذا ما يتضح من هذا المظهر الإبداعي الجليل

[1] – د. حسن صعب: تحديث العقل العربي، بيروت، دار العلم للملايين.

[2] – المرجع السابق، ص43.

لوضع أول دستور إسلامي في المدنية المنورة «الصحيفة»، فقد اعتبرت هذه الصحيفة مظهراً اجتهادياً عربياً واضحاً لدى ثقات الفكر الإسلامي[1]، والأمر نفسه إذا ما قامت آية جماعية إسلامية بوضع دستور حياتها، فهل نقول: إن هذا الدستور تشريعياً ابتنائياً، وهل ننفي هذا الاستنباط الإنشائي الكبير الذي اجترحه.

إن القول بنظرية التشريع الابتنائي تعني تقليصه العالم الإسلامي إلى نقطة، والشعوب الإسلامية إلى سيرة يتشابه بها الجميع ومن خلال عملية انزلاقية يقوم بتحديدها شخص واحد تبعاً لتداعيه:

- إله واحد.
- مجتمع إسلامي واحد.
- حزب إسلامي واحد.
- شريعة إسلامية واحدة.
- رئيس إسلامي واحد[2].

وفي نظرنا إن هذا الموقف الانزلاقي يعانق نظرية الحق الإلهي، ويجعل لفئة معينة من المسلمين أن نتكلم باسم الشريعة، وهذا ما يقودنا لدولة ثيوقراطية كهنوتية لا يرضاها الإسلام.

---

[1] -الرأي للمفكر الإسلامي د. محمد سليم العوا، وانظر كتابنا الصحيفة: ميثاق الرسول أول دستور لحقوق الإنسان ص275.

[2] -هذه المقولة لسيد قطب بسطّها بتوسع في كتابه معالم في الطريق.

وفضلاً عن ذلك فهذا الفكر سرابي عدمي لا يقيم حساباً للأسباب والظروف، حيث يقذف فجأة إلى نتائجه المقررة دون علل الأشياء، ولنستمع إلى رأي أحد دعاة هذا الاتجاه في قوله: شريعته كاملة واضحة التطبيق مع عقيدته وأخلاقه وشعائره، وإلا كانت فتنه، ﴿وَاحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَن بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللّهُ إِلَيْكَ﴾ المائدة/**41**، وهي لتوجب الجهاد والقتال: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لاَ تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾ البقرة/**193**، هذا وقبل أن أقفل هذا الملف الذي كثر فيه الجدال والقيل والقال لابد أن نلخص أقوال محمد أبو القاسم حاج محمد في كتابه الحاكمية[1].

نظراً لحداثة الكتاب ولما يتضمنه من أفكار غنية مستحدثة في الموضوع.

مفهوم الحاكمية حسب بلورة المفكر محمد أبو القاسم حاج حمد

يشير المفكر "حاج حمد" إلى مفهوم الحاكمية الإلهية God sovereignty وإلى أن هذا المفهوم يقع التصنيف الفلسفي ضمن المدارس الجبرية اللاهوتية التي تجرد الإنسان من حرية الإرادة والفعل والقرار وتجعله مستلباً للذات الإلهية.

وهذه المدارس اللاهوتية الجبرية تمثل في الفكر الوضعي مدارس الحتمية المادية الطبيعية أو التاريخية:materialistic determinism.

ونشير أيضاً إلى أن الذين طرحوا الحاكمية الإلهية بالمنطق الجبري اللاهوتي، طرحوها كنقيض مكافئ لحاكمية البشر العلمانية:secularism، ومن هؤلاء

[1] – محمد أبو القاسم حاج حمد: الحاكمية، دار الساقي، بيروت، ومؤسسة الدراسات الفكرية المعاصرة، ط1، 2010.

المفكر الإسلامي الهندي "أبو علي المودودي" والمفكر المصري سيد قطب[1]، ويلتف المؤلف المذكور إلى موقف الإمام عليّ بن أبي طالب لوجه الخوارج حين التحكيم في معركة صفين، وذلك حين نادوا أن «لا حكم إلا لله»، فرد عليهم بأنها: «كلمة حق يراد بها باطل..» ، نعم لا حكم إلا لله، ولكن هؤلاء يقولون: ((لا إمرة إلا له وانه لابد من للناس من أمير بَّر أو فاجر))[2].

وقد تخير الأستاذ "الدكتور محمد عمارة" «الكلام للمفكر محمد أبي القاسم حاج حمد» بعض من كتابات الأستاذ أبو الأعلى المودودي لتقديم نموذج عما سماه «نظرية الحاكمية الإلهية» فطرحها في إطار تحليلي نقدي ضمن دراسته المقدمة إلى ندوة **إشكاليات الفكر الإسلامي المعاصر** التي دعا إليها "مركز دراسات العالم الإسلامي" في طرابلس الغرب/28-30نيسان-أبريل 1991/وقد ميز الدكتور محمد عمارة في فكر المودودي ما بين «الحاكمية الإلهية» بمعنى أن الله سبحانه وتعالى هو المصدر التشريعي و«الاستخلاف البشري» المقيد إلى الحاكمية الإلهية[3]، قال:

((ففي صفحات من كتب المودودي ورسائله تواجهنا صياغات لنظرية الحاكمية عنده تقيم التناقض بين حاكمية الله وحاكمية الإنسان، وتجعل من إفراد الله

---

[1] – محمد أبو القاسم حاج حمد: الحاكمية، ص28.

[2] –محمد أبو القاسم حاج حمد: المرجع السابق، ص29، وانظر د. محمد جابر الأنصاري: التأزم السياسي عند العرب وموقف الإسلام، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1995، ص167.

[3] –محمد أبو القاسم حاج حمد: الحاكمية، ص42.

بالحاكمية حكماً بتجريد الإنسان والأمة من كل حق في أن تكون مصدراً للسلطة والسلطان في أي شأن من شؤون الحياة..، الأمر الذي يجعل البعض «سواء من أنصاره أو خصومه» يتصور حكومة الإسلام «ثيوقراطية وحتمية – إلهية» لا مكان فيها لإرادة الإنسان..))، وهذه الصياغات نجدها في مثل قول المودودي: ((إن الحاكمية في الإسلام خالصة لله وحده، فالقرآن يشرح عقيدة التوحيد شرحاً يبين أن الله وحده لا شريك له، ليس بالمعنى الديني فحسب، بل المعنى السياسي والقانوني كذلك..))، إن وجهة نظر العقيدة الإسلامية تقول: ((إن الحق تعالى وحده هو الحاكم بذاته وأصله، وإن حكم سواه موهوب وممنوح، وإن الإنسان لا حظ له من الحاكمية إطلاقاً، وخلافة الإنسان عن الله في الأرض لا تعطي الحق للخليفة في العمل فيما يشير فيه هواه وما تقضي به مشيئة شخصه، لأن عمله ومهمته تنفيذ مشيئة المالك ورغبته، فليس لأي فرد قيد ذرة من سلطان الحكم..، وأي شخص أو جماعة يدعي لنفسه أو لغيره حاكمية كلية أو جزئية في ظل هذا النظام الكوني المركزي، الذي تدبر كل سلطات فيه ذات واحدة، هو ولاريب سادر في الإفك والبهتان.. فالله ليس مجرد خالق فقط، وإنما هو كذلك وآمر، وهو قد خلق الخلق ولم يهب أحداً حق تنفيذ حكمه فيهم))، «كتاب الحاكمية ص65،74،73..70» وحاكميته تشمل الجزء الاختياري من حياة الإنسان كما تشمل الجزء غير الاختياري وعالم الكون بأجمعه.. وإن الأساس الذي ارتكزت عليه دعامة النظرية السياسية في الإسلام: أن تنزع جميع السلطات الأمر والتشريع من أيدي البشر، منفردين ومجتمعين، ولا يؤذن لأحد فهم أي ينفذ أمره في بشر مثله فيطيعوه، أو ليسنّ قانوناً لهم فينقادوا له ويتبعوه، فإن ذلك أمر مختص بالله وحده، لا يشاركه فيه أحد غيره.. فالخصائص الأولوية للدولة الإسلامية ثلاث:

1- ليس لفرد أو أسرة أو حزب أو لسائر القاطنين في الدولة نصيب من الحاكمية، فإن الحاكم الحقيقي هو الله، والسلطة الحقيقية مختصة بذاته تعالى وحده، والدين من دونه في هذه المعمورة إنما هم رعايا في سلطانه العظيم.

2- ليس لأحد من دون الله شيء من أمر التشريع، والمسلمون جميعاً، ولو كان بعضهم ظهيراً لبعض، لا يستطيعون أن يشرعوا قانوناً.

3- إن الدولة الإسلامية لا يؤسس بنيانها إلا على ذلك القانون الذي جاء به النبي ﷺ من عند ربه، مهما تغيرت الظروف والأحوال[1].

إن الإسلام يستعمل دائماً لفظ الخليفة vicegerent «في الحديث عن الذين يقومون بتنفيذ القانون الإلهي» بدلاً من لفظ الحاكمية sovereignty.

﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ **النور/55**.

ولفظ «إله واصطلاح الحاكمية» هما اسمان لحقيقة واحدة.
تلك نماذج من عبارات "المودودي" العامة والموهمة للبس والغموض، في قضية الحاكمية، ونظريته عنها، لقد جرد فيها الإنسان من كل حق في الأمر والتشريع والتقنين، بل والتنفيذ، فرداً كان أو جماعة، بل وحتى الأمة، وعندما اعترف

[1] -محمد أبو القاسم حاج حمد: الحاكمية، ص43.

بخلافته عن الله نفى أن تكون «الخلافة هي الحاكمية»، فاستمرت عباراته هذه تجرد الإنسان من كل ظل لـ«الحاكمية»، وأفرد الله وحده بكل ألوان الحاكمية الدنيوية «كما في الدينية والطبيعية» وفي شؤون الإنسان الاختيارية «كما في الجبرية» لأن لفظ «إله واصطلاح الحاكمية» هما اسمان لحقيقة واحدة كما قال.

وتلك هي العبارات التي اجتزأها، ووقف عندها، وأشاعها أولئك الذين تصوروا وصوروا حكومة الإسلام ودولته: «ثيوقراطية»، الأمة فيها تماماً من جميع السلطات والسلطان!.

بعد إثبات هذا المنظور المودودي للحاكمية الإلهية، يوضح لنا الدكتور عمارة حدود التصرف البشري بالخلافة عن الله في فكر المودودي، حيث يكون للإرادة البشرية الحاكمية البشرية مدخل وسلطان في «ظواهر الأحكام» و«ألفاظ الأحكام»، بما لديها من قدرة على «تأويل الأحكام والقياس والاجتهاد والاستحسان[1]».

ويمضي الأستاذ محمد أبو القاسم حاج حمد محللاً الحاكمية البشرية فيقول: ((فصلنا فيما سبق من صفحات خصائص الحاكمية الإلهية ثم طرحنا الإطار العام للحاكمية البشرية التي أسسها خاتم النبيين، فكما إن جوهرها هو التعلق الغيبي بالله دون معجزات خارقة ودون تسخير للإنس والجن والرياح هذا التعلق الغيبي بالله سبحانه وتعالى هو أخطر مرحلة في تطور علاقة البشرية بالله، حيث يمارس الإنسان مسؤوليته الوجودية بأقصى ما لديه من قدرات الوعي، سمعاً وبصراً وفؤاداً)).

[1] -محمد أبو القاسم حاج حمد : الحاكمية، ص44.

هنا عليه أن يكتشف «فعل الله» في الوجود والحركة «غيباً» – خلافاً لما كان عليه الأمر في إطار الحاكمية الإلهية وحاكمية الاستخلاف- وأن يتفاعل مع فعل الله الغيبي، وأن يدرك أبعاده وأن ينفذ إلى «ما ورائياته»، فلا تكون العلاقة بـ«التشريع» – مثلاً- علاقة بنصوص، بل علاقة «باكتشاف ما وراء النصوص»، ولا تكون العلاقة بـ«قصص» الأنبياء علاقة مع مجرد «سير ذاتية»، بل علاقة بما تتضمنه هذه القصص وترمز إليه، ولا تكون العلاقة مع القرآن مجرد ترتيل لفظي، ولكن علاقة استيعاب لهذا الكتاب بوصفه منهجاً للوعي المعادل موضوعياً للوجود الكوني وحركته، فيه ومن خلاله يلج الإنسان أفاق المعرفة الكونية التي تهيئه لممارسة حاكميته في الأرض.

ولأن العلاقة بالله قد تحولت إلى علاقة «غيبية»، أصبحت مدركات الإنسان الموضوعية وقوى وعيه الذاتية هي دلالة حاكمية البشرية، فبقدر ما حجبت المعجزات والتسخير الخارق تعاظمت مسؤولية الإنسان الوجودية وفي كل الأبعاد، وتأكدت حريته في الاختيار ضمن المنهج القرآني الكوني الذي يتفتح ويتكشف عن متاحات معرفية ترقى إلى ما وصل إليه من القياس وما شابهه[1]، إن حاكمية الإنسان تؤدي إلى بناء الحضارة الكونية بأبعادها الغيبية والإنسانية والطبيعية، حيث لا يتحول الغيب إلى «لاهوت» يستلب الإنسان والطبيعة، ولا يتحول الإنسان إلى «وجودية عبثية إباحية فردية»، ولا تتحول الطبيعية إلى «جبرية مادية» فكل يتدامج في جدلية الإنسان والطبيعة هنا نرى آيات الله في أنفسنا وفي الآفاق، مؤكدين وجود الله «الغيبي» في الفعل الإنساني والحركة، دون حلولية في المكان،

[1] – محمد أبو القاسم حاج حمد : الحاكمية، ص85.

فقد تنزه الله عن ذلك، ودون خارق معجزات فقد أغلقت مرجلة الحاكمية الإلهية، ودون تسخير خارق فقد أغلقت مرحلة حاكمية الاستخلاف[1].

هذا المنحى «الغيبي» في علاقة الإنسان بالله هو الذي حكم تجربة الأميين العرب منذ بدايتها، كان معركة "بدر الكبرى" التي خاضتها القلة المؤمنة الواثقة «غيبياً» بنصر الله.

إن من خصائص مرحلتنا التي بدئت بالنبوة المحمدية التي اختتمت مرحلة كاملة قبلها، هي مرحلة الوضعية وانزواء التفكير الغيبي وتطور ملكات الإنسان الذاتية، وتضخم إحساسه بقدراته المستقلة عن الفعل الإلهي هذه العقلية التي افتتح محمد عهد الجدال معها لا يمكن أن يكون مدخلها المدخل نفسه الذي طرق أنبياء من قبل مع شعوبهم أي التسليم بالخوارق الغيبية، وإنما مدخلها هو الانتقال من مدركات النظر والسمع إلى مرحلة الحكمة التي تنفذ عبر الفهم الدقيق للعلاقات بين الأشياء، إلى رؤية فعل الله في حركة الطبيعة والتاريخ فعلاً غير مباشر، ولكنه كامل التأثير.

لهذا السبب بالذات حجبت عن محمد ﷺ آيات الخوارق وأعطي بدلاً عنها لا النبوة فقط، ولكن الحكمة أيضاً بأسمى معانيها، ليسمع البشر أجمعين من خلال الحكمة: ﴿وَإِن كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنِ اسْتَطَعْتَ أَن تَبْتَغِيَ نَفَقاً فِي الأَرْضِ أَوْ سُلَّماً فِي السَّمَاءِ فَتَأْتِيَهُم بِآيَةٍ وَلَوْ شَاءَ اللّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى فَلاَ تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾35﴿ إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ وَالْمَوْتَى يَبْعَثُهُمُ اللّهُ ثُمَّ إِلَيْهِ

[1] – محمد أبو القاسم حاج حمد: الحاكمية، ص86.

يُرْجَعُونَ﴿36﴾ وَقَالُواْ لَوْلاَ نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِّن رَّبِّهِ قُلْ إِنَّ اللّهَ قَادِرٌ عَلَى أَن يُنَزِّلٍ آيَةً وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ﴾**الأنعام/35-37**.

قد ختم محمد ﷺ النبوة:

﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَّدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾ **الأحزاب/40**.
ولكنه فوق ذلك فاتح عهد العالمية التي ترث عنه الحكمة بشموليتها في المنهج الكوني عبر استمرارية التاريخ البشري:

﴿وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقاً لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ إِنَّ اللَّهَ بِعِبَادِهِ لَخَبِيرٌ بَصِيرٌ﴿31﴾ ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُم مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بِإِذْنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ﴾ **فاطر/31-32**.

لقد جاء محمد ﷺ في أول المفترق بين مرحلتين تاريخيتين في عمر البشرية:

- بدأت الأولى بآدم وانتهت لديه.
- وبدأت الثانية به وتنتهي بنهاية العالم.

فالمرحلة الإيمانية الأولى كانت لا ترى فعل الله إلا فيما هو ماثل باتخاذه شكلاً مباشراً في سنن الطبيعة، أما التجربة المحمدية الإسلامية فقد جاءت لتنطلق بالمستوى الثاني من الإيمان باتجاه الإسلام وعبر الجمع بين القراءتين، أي القراءة بالله بوصفه خالقاً، والقراءة بالقلم الموضوعي:

﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴿1﴾ خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ﴿2﴾ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ﴿3﴾ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ﴿4﴾ عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴿5﴾ كَلَّا إِنَّ الْإِنسَانَ لَيَطْغَى﴿6﴾ أَن رَّآهُ اسْتَغْنَى﴿7﴾ إِنَّ إِلَى رَبِّكَ الرُّجْعَى﴿8﴾ أَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهَى﴿9﴾ عَبْداً إِذَا صَلَّى﴿10﴾ أَرَأَيْتَ إِن كَانَ عَلَى الْهُدَى﴿11﴾ أَوْ أَمَرَ بِالتَّقْوَى﴿12﴾ أَرَأَيْتَ إِن كَذَّبَ وَتَوَلَّى﴿13﴾ أَلَمْ يَعْلَمْ بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى﴿14﴾ كَلَّا لَئِن لَّمْ يَنتَهِ لَنَسْفَعاً بِالنَّاصِيَةِ﴿15﴾ نَاصِيَةٍ كَاذِبَةٍ خَاطِئَةٍ﴿16﴾ فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ﴿17﴾ سَنَدْعُ الزَّبَانِيَةَ﴿18﴾ كَلَّا لَا تُطِعْهُ وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ﴾ **سورة العلق**، فهنا يتحقق التفاعل بين الغيب ((اقرأ باسم ربك الذي خلق)) والوجود الكوني الحاكمية.

وحركة المعرّف بقوانين العلم والقلم فيتم الجمع ما بين المطلق الغيبي والسببية الظاهرة.

الإسلام المحمدي هو مقدمة البشرية، لتعرف طريقها إلى الله عبر التعامل مع السنن الوضعية، وتكتشف الله في المادة وفي الحركة دون حلولية ودونما ورائية ودون ارتداد إليه بمبدأ المادة الناقصة إنها من أعظم المراحل وأغناها في التاريخ الإيماني للبشرية، وقد جاء افتتاحها بعبارة «اقرأ» وانتهت إلى الجمع بين القراءتين، وهذا هو جوهر الحقيقة المحمدية الكونية، وهي حقيقة تورث والإرث عن الأصل المتلقي أي عن محمد، والذي يملك حق التوريث هو الله لمن يصطفي من عباده، ولها مواصفات شتى على أنواع ثلاثة:

- أولها ظالم لنفسه.
- وأخرها سابق بالخيرات.

- والثاني وسط بين الاثنين وارث الحقيقة يخرج معجوناً في لحمة العصر.

فعلاقة من يلي محمداً بالكتاب ولا تكون علاقة نبوة ولا علاقة رسالة ثانية ولا ثالثة، وإنما علاقة توريث يتفاعل فيها وحي الكتاب مع شخصية العصر حافظاً لاستمرارية الحكمة والمنهج الإلهي.

إن من يفهم حكمة انقضاء مرحلة النبوات يفهم تماماً أن الله قد جعل إرادته في إعادة اكتشاف القرآن وفهمه ضمن كل مرحلة من مراحل التطور البشري بما ينسجم والخصائص الفكرية لشخصية المرحلة الحضارية. وقد ضمن القرآن وحي كل مرحلة كنور تتضح به حكمة المنهج الإلهي وتطبيقاته الكونية[1].

قلنا أن محمداً ﷺ قد جاء في أول المفترق بين المرحلتين التاريخيتين في عمر البشرية:

- مرحلة النبوات التي ارتبطت بالعلاقة مباشرة مع الغيب والتعامل المباشر معه.
- ومرحلة تطور الإنسان نحو الأساس الوضعي لحركة الأشياء وعلاقاتها.

بما جعل الإرادة الإلهية تتخذ شكلاً غير مباشر لا يصله الإنسان بقنوات الحس، وإنما يرقى إليه بالحكمة والتجرد واستخدام كل ملكات الوعي، كان للمرحلة الأولى صراعاتها لتثبيت المعاني المطلقة لإرادة الله ضمن عقلية الإحياء الوثني والتعدد، وكذلك كان للمرحلة الثانية صراعاتها لتثبيت المعاني نفسها، ليس بوجه

[1] -محمد أبو القاسم حاج حمد: الحاكمية، ص88.

عقلية الإحياء الوثني والتعدد ولكن بوجه عقلية السببية المفرطة، ﴿كَلَّا إِنَّ الْإِنسَانَ لَيَطْغَى﴿6﴾ أَن رَّآهُ اسْتَغْنَى﴿7﴾ إِنَّ إِلَى رَبِّكَ الرُّجْعَى﴾ العلق/6-8.

قد جاء محمد ﷺ لينقل قومه من العقلية الإحيائية التعددية إلى عقلية الإسلام الخاص، ولكن دون أن يجعل علاقتهم مع الله تأخذ شكل الآيات والخوارق المباشرة، كانت نقلة صعبة للغاية، ولم يمتد عمر التجربة فيها لأكثر من 23 عاماً[1].

كانت القبائل العربية كجماعات بني اسرائيل تعيش تكويناً عقلياً خاصاً بتلك المراحل الأولية، لم يكن الإله يتمثل في ذهنيتها كقدرة محتجبة، وإلا لكان أضعف من باقي الموجودات التي تعطي حرارتها كالشمس، أو تزمجر كالرعد، أو تثور كالرياح، أو تلمع من بعيد كالنجم، وإذا احتجب الإله بقدسيته كما هو الرجل العالي المقام الذي لا يظهر كثيراً للبشر، فإن تلك العقلية لا تقبل منه أن يكون احتجاباً كلياً، بل كان عليه أن يؤكد وجوده بالفعل المباشر في الحركة الطبيعية، لذلك طلبت الأقوام من الأنبياء المعجزات والآيات الخارقة، بل إن بني إسرائيل قد طلبوا رؤية الله نفسه.

﴿يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ ثُمَّ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ فَعَفَوْنَا عَنْ ذَلِكَ وَآتَيْنَا مُوسَى سُلْطَانًا مُبِينًا﴾ النساء/153.

[1] -محمد أبو القاسم حاج حمد: الحاكمية، ص79.

لـو ظـل اللّه غائبـاً بوجـوده عـن الفعـل المباشـر في الطبيعـة فسـرعان مـا ينصرف العقل الإحيائي إلى توزيع وجوده على الطبيعة كما فعل قدماء اليونـان، أو على عدد من الأصنام كما فعلت كثير من الشعوب فيتخذونها معبراً لمخاطبته، وقد جـاء ذلـك التجسـيد الإحيـائي الغـيبي ثمـرة مباشـرة لانعـدام الفهـم الطبيعـي للخصـائص الموجودة ولانعدام الـوعي المفهـومي لنظامهـا العـام، كـان علـى الإلـه أن يجلب الرزق وأن يغيث بالمطر وأن ينتصر بالمعارك وإلا استبدل فوراً بتجسيد أخر، تلك كانت حالة عقلية لها مفهومها الخـاص للألوهيـة وأثرهـا في الوجـود، وفي ظـل تلك الحالة ظهـرت الحاكميـة الإلهيـة وحاكميـة الاسـتغلال تعامـل اللّه مـن قبـل مـع الأنبياء وأقوالهم عبر هذا المفهوم وضمن تلك الحالة العقلية، فنفـى اللّه عـن نفسـه التعدد في شكل ما ظنه به البشر مـن تجسـيدات مختلفـة في آلهـة متباينـة، وأوضـح أنه خارج زمان الأشياء ومكانها، ولكنه ممسك بها وبزمانها ومكانها، وكـان لابـد في حال تلك العقلية من إثبـات الأمـر بشـكل يقهـر الزمـان والمكـان عيانـاً وبيانـاً، فجـاء التجاوز الإلهي الإرادي لسنة الطبيعة والقهر المباشر وكذلك جاء العذاب من جنس الفهم عذاباً حسياً يتجاوز بقهره سنن الطبيعة نفسها وارتفعت قشرة الأرض بأهل سدوم ثم هوت بهم.

كـان الإيمـان بتـأثير القـوى الغيبيـة عميقـاً وشـاملاً ومسـيطراً في تلـك المراحـل التاريخيـة الأوليـة، ولكنـه كـان إيمانـاً مصـروفاً إلى غـير حقيقتـه، فتعامـل اللّه مـع طبيعة ذلك الإيمان صارفاً له نحو حقيقته وراجعاً به إلى ذاته.

اقتضى ذلك التحول زماناً طويلاً، وهو في حال بني إسرائيل الفترة من بعث موسى إلى المعركة ضـد جـالوت، وحتـى حينـها لم ينضـح التحـول بعـد، أمـا علـى مسـتوى التجربـة المحمديـة الإسـلامية العربيـة، فقـد أعلـن اللّه نفسـه منـذ اليـوم الأول إلهـاً

محتجباً يمارس تأثيره الوجودي الكلي داخل كل فعاليات الوجود ودون لجوء لما يخرق من الفعل،

وكان على العرب أن يستجيبوا لهذه التجربة بعنوانها في الدمج بين القراءتين، أن تبصر الله في الزمان والمكان، وأن ترى نفسك قائماً به دون أن تسأله رؤية جهرية ودون أن تسأله المعجزات.

بذلك أعطى الله محمداً ﷺ تجربة ما نالها قبله أحد، وأعطى العرب تجربة ما نالها قبلهم أحد، تأتي التجربة المحمدية الإسلامية العربية بذلك كأوثق تجربة بشرية لله وكأقرب تجربة إليه، نبيها خاتم الأنبياء وأمتها خير الأمم. ولا منازعة ولا تفضيل ذاتي فالأمر كله من الله[1].

[1] -محمد أبو القاسم حاج حمد: الحاكمية، ص90.

التمييز بين الدين والدولة

ماذا عن الدين من السياسة والمجتمع في الفكر الإسلامي

هل نحن مع الدعوة إلى «العلمانية»، وفصل الدين عن الدولة، وبإخراج السلطة الدينية والتأثير الديني كلية من شؤون حياتنا الدنيا ومشكلاتها في السياسة والاقتصاد والاجتماع، كما هو الحال في المجتمعات الأوروبية الحديثة؟؟، أم أن لنا رأياً خاصاً وموقفاً متميزاً في الموضوع؟؟.

لابد من الإشارة أن منا جماعة تناولت هذه القضايا النمط نفسه الذي تناولها عليه الباحثون الأوربيون، ومن المنطلقات نفسها التي انطلقوا منها، ومن ثم استعملنا ذات المصطلحات، دون وعي باختلاف مواريثنا في هذه القضايا عن مواريثهم، وتمايز ملابساتنا عن ملابساتهم، ومن ثم ضرورة الانطلاق من واقعنا ومن مواريثنا الخاصة عند دراسة هذه القضايا...

لقد خلطنا في كثير من الأحيان بين المنهج، ذي المعايير والقوانين العامة، وبين ذاتية الموضوع الذي نتناوله بها المنهج العام..

لقد شهدت أوروبا معركة بين العلم والدين.. ووقف فريق مع العلم ضد الدين، بينما وقف آخرون مع الدين ضد العلم، وفي مرحلة من مراحل نهضتنا الحديثة حاول فريق من مفكرينا وباحثينا نقل هذه المعركة إلى واقعنا، ويومها أغلوا الفروق التي تميز تراثنا عن تراث أوروبا وواقعها في هذا الميدان، فالكهنوت الكنسي جعل الدين عدو للعلم، بمختلف فروعه وميادينه، وقرر أن للدين رأياً ووجهة نظر في كل ميادين العلم، ورتب على ذلك حكمه بالكفر على بعض النظريات والنتائج والآراء

التي وصل إليها العقل الإنساني في ميادين الفلسفة والعلوم، وقرر أن هناك علوماً مؤمنة علماؤها مؤمنون، وأخرى كافرة أثمرتها عقول علماء كافرين!.

كانت تلك مواريثهم، وكان ذلك واقعهم..، أما نحن فإن تمايزنا، بل واختلافنا عنهم في هذا الميدان واضح كل الوضوح[1].

فالإسلام، كدين، يمتاز ويتميز بما هو أبعد وأهم من تسامحه التقليدي مع العلماء والبحث والعلم، ومن تشجيعه العقل الإنساني ومنه على النظر والتدبر والبحث والاستقراء والتقنين والتعميم، وتلك ميزة أجمع عليها دارسوه، من مختلف الملل والمذاهب والحضارات، فالإسلام يتميز بما هو أبعد وأهم من ذلك التسامح، فهو يفرق بين «العلوم الشرعية» وخاصة ما يتعلق منها «بأصول الدين»، وبين ما سواها من العلوم.. فالعلوم التي تتعلق بالنبوة، وباليوم الآخر، وبالعبادات، وبأركان الدين، هي علوم شرعية، المرجع الأول فيها إلى النصوص الموحى بها، وهذه هي علوم الدين، أما ما سواها من العلوم، رغم تسميتها بالإسلامية، فهي علوم عقلية، دنيوية، جاءت ثمرة لنشاط العقل الإنساني المحكوم فقط هنا بالحقائق المقررة والمكتشفة في ميادين هذه العلوم، فنحن لدينا في تراثنا علوم وفنون مثل العمارة الإسلامية والزخرفة الإسلامية والفن الإسلامي والطب والصيدلة والفلك...الخ، علوم وفنون تبلورت صروحها في المجتمع الإسلامي، فسميت إسلامية، ولكن بالمعنى الحضاري، وليس بالمعنى الديني، فهي علوم الحضارة الإسلامية، وليست علوم الديانة الإسلامية وهي علوم العقل الإسلامي وليست علوم الوحي الإسلامي، وهي محكومة بحقائق العلم كما يقررها عقل العالم المسلم، وليس المرجع في صحتها وعدم صحتها تفسيراً أو تخريجاً يقتحم به ميادين هذه العلوم،

[1] – د. محمد عمارة: الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، ص98.

فليست هناك كيمياء مسلمة وأخرى كافرة، وليس هناك جبر مؤمن وآخر كافر، لأن وصف كل هذه العلوم بالإسلامية، إنما هو بالمعنى الحضاري وليس بالمعنى الديني، لأن الإسلام، كحضارة قد شمل ميادين أكثر عدداً وأوسع مدى من تلك التي امتد إليها نطاق الإسلام كدين.

فالكل يسلم بأن «التصوف» واحد من العلوم الإسلامية، والكل تقريباً، يرى فيه علماً خارجاً عن نطاق علوم الشريعة، فهم قد ميزوا بينه وبين علوم الشريعة، عندما قسموا العلوم إلى:

- علم الشريعة.
- وعلم الحقيقة.

فجعلوا منطلق علم التصوف ومعاييره ما سموه بالحقيقة، بينما ظلت الشريعة هي منطلق علومها ومنطقها هو أداة البحث في هذه العلوم، بل لقد سموا أهل هذا العلم – المتصوفة- أهل الحقيقة، وعلماء تلك العلوم الشرعية أهل الشريعة[1].

فهنا تمييز بين ميدانين من ميادين العلوم الإسلامية، جميعها إسلامية، لأنها من علوم الحضارة والفكر الإسلامي..، ولكن منها ما هو شرعي ومنها ما منطلقه ومعيار البحث فيه متميز عن الشرع ومعاييره إلى حد كبير..

تلك ميزة امتاز بها تراثنا الديني في جوهره وأصالته ونقائه- عن تراث الكهانة الكنسية في أوروبا، ومن ثم فلابد وأن تختلف منطلقاتنا، إذا نظرنا في علاقة الدين – بالعلم، عن منطلقات الأوروبيين، فليست هناك معركة بين الدين الإسلامي وبين العلوم، حتى يكون هناك عداء، لأنه لا مدخل للدين في مجالات

[1] –د. محمد عمارة: الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، ص99.

بحث هذه العلوم، اللهم إلا دعوته الإنسان كي يعمل عقله دائماً وأبداً كي يغني حياته، ويتخذ من تراث العلم ومكتشفاته عبراً وعظات تعمق إيمانه بأصول الدين..

وإذا كان الأمر كذلك في علاقة العلم بالدين، فهو مثله في علاقة الدين بالساسة وشؤون المجتمع الدنيوية وقضايا الحياة غير الدينية..

فشعار «العلمانية» ارتفع في أوروبا، بمعنى عزل السلطة الدينية عن شؤون المجتمع السياسية، لأن تراث أوروبا وواقعها كان يشهد سلطة دينية تحكم قبضتها على مقدرات المجتمع كلها، أما في واقعنا نحن وتراثنا ومنطلقاتنا فالأمر مختلف، بل وعلى النقيض، فالإسلام لا يقر السلطة الدينية، بل هو «كما يقول الإمام محمد عبده» ينكرها ويدعو إلى رفضها، بل ويهدمها من الأساس.. فإذا كانت العلمانية في أوروبا: هي موقف ضد دينهم، كما فسرته الكنيسة، فهي عندنا: الحقيقة المعبرة عن نقاء الموقف الإسلامي في هذا الموضوع، فمسيحية أوروبا حاربت العلمانية لأنها ضدها، أما إسلامنا فإنه علماني، لأنه ينكر السلطة الدينية التي تجعل لنفر من البشر سلطاناً اختص به المولى سبحانه ورسله عليهم الصلاة والسلام، ومن هنا فالدعوة إلى فصل الدين عن الدولة والسياسة جاءت في مناخ وواقع وتراث كانت فيه وحدة واتحاد بين الدين والسياسة، ولم يكن هذا هو مناخنا الصحي ولا واقعنا المشرق ولا تراثنا النقي في يوم من الأيام، ومن ثم فإن مصطلح العلمانية لا يمثل عدواناً على ديننا، ولا انتقاصاً من إسلامنا، بل، على العكس، يمثل العودة بديننا الحنيف إلى موقفه الأصيل وموقعه المتميز في هذا الميدان، كما أن «فصل» الدين عن الدولة لا يمكن أن يكون شعار الذين يفهمون الإسلام حق الفهم.. فهو شعار مرفوض، بالقدر نفسه الذي يرفض به شعار «الوحدة» السلطتين: الدينية والزمنية في المجتمع والحياة، فكلاهما ثمرة معركة

أوربية، لها منطلقاتها وملابساتها ومواريثها المختلفة تماماً عن مثيلاتها في واقعنا العربي الإسلامي[1]...

فالإسلام يقرر «مدنية» السلطة السياسية في المجتمع، ويؤكد على «بشريتها» وذلك عندما يقرر أن الطريق إلى تولي هذه السلطة هو شورى البشر، والاختيار والعقد والبيعة، وعندما يؤكد على نيابة الحاكم عن الأمة، ومسؤوليته اتجاهها وأمامها، وهو في ذات الوقت لا يرى فصل بين الدين والدنيا، لأنه «باعتراف الجميع» قد تناول عدداً من الأحكام وأشار إلى كثير من أمور الدنيا فاتخذ لنفسه فيها موقفاً، وقرر للحياة الاجتماعية عدداً من القواعد الكلية، ثم طلب من الناس أن يعيشوا ويتحركوا وأن يطوروا حياتهم ومجتمعاتهم في إطار هذه القواعد الكلية والوصايا الإلهية العامة، التي هي أشبه ما تكون بالمثل العليا التي حددها الله للناس كي لا يضلوا عنها ولا يتنكبوا الطريق الموصل إلى تحقيقها أو الاقتراب على أقل تقدير..

ثم إن الفصل بين الدين والدولة، هو في حد ذاته أمر غير متصور ولا قابل للتحقيق، لأن الدين وضع إلهي، يتحقق في فكر الإنسان وسلوكه، مثله في ذلك «مع فروق في التشبيه» مثل معتقدات أخرى، ومذاهب متعددة يذهب بها الإنسان في الفن، والأدب، والسياسة والفلسفة، وغيرها من الأبنية الفكرية التي يكون مجموعها معتقد الإنسان وفكره وبها يتجدد سلوكه وينطبع، وكما تتعايش الأنماط الفكرية والاعتقادية وتتجاوز وتتماس في الإنسان الواحد، وأن كانت متميزة كل منها عن الأخرى، كذلك الحال في المجتمع والدولة، إذ هما حصيلة وضع الأفراد، ففي المجتمع والدولة تلتقي وتتعايش وتتماس أنماط فكرية واعتقادية كثيرة،

[1] – د. محمد عمارة: الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، ص111.

الدين، والفلسفة، والأدب، والفن، وما هو ديني الطابع وما هو دنيوي المنشأ والصبغة، كل ذلك يلتقي، ولكنه يتمايز أيضاً...

ومن هنا فإن الصياغة التي يفضل استخدامها، والتي نراها التعبير الأدنى عن موقف الإسلام من هذه القضية، هي أن نقول: إن الإسلام ينكر أن تكون طبيعة السلطة السياسية الحاكمة دينية، أي ينكر وحدة السلطتين الدينية والزمنية، لكن لا يفصل بينهما، وإنما هو يميز بينهما، فالتمييز لا الفصل بين الدين والدولة هو موقف الإسلام.

فاستبعاد الدين ونفيه من نطاق العوامل المؤثرة في المجتمع خطأ فكري، لا يتصور وضعه موضع التطبيق.. وفي الوقت نفسه، فمحاولة صبغ السياسة والحكم بالصيغة الدينية هي محاولة غريبة عن روح الإسلام، لأنها دعوة إلى أن يقتفي المسلمون آثار الأمم الأخرى التي وجدت السلطتين:

- الدينية.
- والسياسية.

فعاشت أظلم عصور تاريخها، تستوي في ذلك كسروية الفرس وقيصرية الروم في القديم، وأوروبا في العصور الوسطى[1].

وإذا كانت هذه القضية لاتزال بحاجة إلى المزيد من الأدلة والبراهين كي تبلغ الحسم والوضوح الحد الذي تنفي فيه النقيض وتهدمه، وإذا كان بعضهم يفضل دعم المنطق العقلي الذي قدمناه بأمثلة من الوقائع والنصوص التي تشهد

[1] – د. محمد عمارة: الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، ص103.

لهذا التشخيص الذي نقدمه عن علاقة الدين بالدولة، فلدينا ولدى تراثنا الكثير في هذا الميدان:

1- الإسلام، فيما يتعلق بعلاقة الدين بالسلطة السياسية العليا في المجتمع، وبالدولة، قد مثل تطوراً جديداً وطوراً متقدماً عن الأديان التي سبقته إلى الظهور، فهو ختام الرسالات، ورسوله خاتم الرسل، لأن البشرية قد بلغت عنده وبه مرحلة النضج وسن الرشد، ومن ثم فلقد أصبحت أمور دنياها موكولة إلى عقلها، ولم تعد أمراً سماوياً يأتيها به نبي جديد كلما انحرفت عن الطريق المستقيم.. ففي طفولة الإنسانية وتصورها كانت شؤونها السياسية موكولة إلى الأنبياء، فكانوا أنبياء وحكاماً، وكان الحكم السياسي والنبوة مزيجاً متحداً، أي كانت السلطة السياسية سلطة دينية في الوقت ذاته، ويتضح ذلك في تاريخ أنبياء بني إسرائيل، أما في الإسلام، وبعد اختتام الرسالات، وإعلاء شأن العقل وسيادة سلطانه، فالتمييز بين السلطتين أصبح واحداً من انجازات الإسلام الكبرى على درب تطور الإنسان، كمال أصبح واحداً من علامات النضج والرشد لهذه الإنسانية.. والرسول، ﷺ، يضع يدنا على هذه الحقيقة عندما يعلمنا اختلاف طبيعة السلطة السياسية في المجتمع الإسلامي «من حيث مدنيتها» عن طبيعتها قبل الإسلام، في تاريخ بني إسرائيل، عندما كانت ذات طبيعة دينية، يعلمنا ذلك عندما يقول في الحديث المروي عن أبي هريرة: ﴿ كَانَت بَنُو إسرَائِيلَ تَسُوسُهُمُ الأَنْبياءُ، كُلّما هَلَكَ نَبِيٌّ خَلَفَهُ نَبيٌّ، وَإنّهُ لا نَبِيّ بَعدي﴾[1].

[1] –الحديث رواه البخاري في صحيحه، وابن ماجة في سننه، وابن حنبل في مسنده.

فهو هنا ينبه على اختلاف طبيعة السلطة في نظام الخلافة، عندما يكون الخليفة مختاراً من الناس، وحاكماً بالعقد والبيعة منهم له، ووكيلاً عنهم، ومسؤولاً أمامهم.. وبين طبيعة السلطة في نظام كان الحاكم السياسي فيه هو ذات النبي، وكلما مات نبي خلفه نبي آخر، كما كان الحال في تاريخ بني إسرائيل[1]..

بل لقد وجدنا من مفكري الإسلام السياسيين من نقّب في تاريخ بني إسرائيل، مسترشداً بآيات القرآن الكريم، فوجد إن اجتماع السلطتين لم يكن أمراً دائماً في تاريخهم، حدث ذلك في تاريخهم على عهد داود وطالوت، وخلص هؤلاء المفكرون إلى التنبيه على صحة وجهة النظر القائلة بأن التمييز بين السلطتين هو أمر ممكن وجائز حتى قبل الإسلام، ومن قبل أن تبلغ الإنسانية ذلك الرشد الذي بلغته والذي يحتم ذلك التمييز، فقالوا: إنه ((لا يمنع أن يكون النبي منفرداً بأداء الشرع وتعليمه وبيانه فقط، والذي يقوم بالحدود والأحكام السياسية الراجعة إلى مصالح الدنيا غيره، كما روي في أخبار داوود وطالوت))[2] .

فالتمييز بين السلطتين ممكن.. ولقد حدث أحياناً حتى قبل ظهور الإسلام.. ثم أصبح قانوناً مقرراً بنهج الرسول ﷺ، ونظام الخلافة، بعد وفاته عليه الصلاة والسلام..

2- يميز تراث الإسلام «تمييزاً وليس فصلاً» بين «أمة الدين وأمة السياسة»، فأمة الدين هم المؤمنون بدين الإسلام، أي الجماعة المصدقة بأصول الإسلام ونبوة محمد عليه الصلاة والسلام، وهذه الأمة في عقيدة الإسلام كدين أخص من

---

[1] – د. محمد عمارة: الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، ص105.

[2] – عبد الجبار بن أحمد: المغني في أبواب التوحيد والعدل، جـ20، قسم1، ص166، 308.

أمة السياسة فهي جماعة المواطنين الذين تربطهم علاقة «المواطنة» في الدولة الإسلامية وإن تفرقت بهم عقائد الديانات التي بها مؤمنون، وهذه الجماعة والأمة أهم من جماعة المؤمنين بالإسلام وأمتهم..

ولا ينصح أن يتبادر إلى ذهن أن هذا التمييز قد تولد وحدث بعد بناء الدولة الحديثة، في القرن التاسع عشر، والأخذ بالقوانين الوضعية، وسيادة فكرة «الوطنية وعلاقة المواطنة»، لأننا لو ذهبنا نتعرف على تراث الإسلام في هذا الميدان على عهد الرسول عليه الصلاة والسلام، ومنذ تأسيس دولة المسلمين في يثرب «المدينة» فسنلتقي بهذا التمييز..

فجماعة المؤمنين بدين الإسلام كانت تحكمهم، دينياً، وتنظم أمورهم الدينية آيات القرآن الكريم، إذ كان هو أساس دستورهم في الدين، أما في السياسة والدولة وشؤونهما، فالجماعة المؤمنة بالإسلام كانت تكون مع المواطنين اليثربيين غير المسلمين أمة السياسة في الدولة الجديدة، تربطهم جميعاً علاقة «المواطنة لا علاقة الإيمان» بالإسلام، وهؤلاء المواطنون غير المسلمين الذين ارتبطوا مع المسلمين بعلاقة المواطنة في دولة المدنية كانوا هم القبائل اليهودية التي تحالفت مع المسلمين، وكونت معهم دولة جديدة معادية لكفار قريش، ومن والاهم من المشركين..

وعلى حين كان القرآن هو «الدستور الديني» للجماعة المؤمنة بالإسلام، كان لجماعة المواطنين، أي للأمة، بالمعنى السياسي، في هذه الدولة دستور سياسي سماه الرسول ﷺ وسماه الناس يومئذ، كذلك المؤرخون، تارة: «بالصحيفة وتارة بالكتاب[1]»..

---

[1] – د. برهان زريق: الصحيفة ميثاق الرسول، دار النمير ودار معد، ط1، 1996، ط 2، دار معد، 2007، ط3، المكتبة القانونية – هيثم النوري، معدلة ومزيدة 2015.

وعلى حين كان القرآن هو الدستور السياسي، الذي أصدره الرسول ﷺ، باعتباره قائد الدولة وحاكمها، المواد التي تنظم علاقة المواطنين في الدولة بعضهم مع بعض، وما لكل لبنة من لبنات الجماعة السياسية «وكانت القبيلة هي اللبنة» من حقوق وما عليها من واجبات، وفيه نلحظ بوضوح التمييز ما بين جماعة المؤمنين بالإسلام، الذين تربطهم علاقة الدين فضلاً عن علاقة «المواطنة السياسية» في الدولة الجديدة، وما بين الجماعة والأمة القائمة على أساس سياسي، والتي تضم كلاً من المسلمين واليهود.

وبعبارات هذا الدستور وذات ألفاظه نستشهد على هذا التمييز، فهو يتحدث عن الجماعة المؤمنة، فيقول: ((إن المؤمنين والمسلمين من قريش «المهاجرين»- ويثرب – «الأنصار»، ومن تبعهم ولحق بهم وجاهد معهم، إنهم أمة واحدة من دون الناس)).

ثم يتحدث عن تكوين هذه الأمة المؤمنة مع اليهود لأمة أكبر بالمعنى السياسي وعلى أساس علاقة المواطنة، لا الدين، فيقول: ((..وإن يهود بني عوف «ومعهم بقية قبائل اليهود» أمة من المؤمنين..، ثم يتحدث عن أن اختلاف الدين لا يتعارض ولا ينفي وحدة الأمة بالمعنى السياسي عندما يحدد نقاط الافتراق ونقاط الاتفاق بين الفريقين فيقول:.. لليهود دينهم.. وللمسلمين دينهم.. وأن على اليهود نفقتهم، وعلى المسلمين نفقتهم، وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وأن بينهم النصح والنصيحة والبر دون الإثم))[1].

[1] – أحمد بن عبد الوهاب شهاب الدين **النويري**: نهاية الأرب في فنون الأدب، جـ16، ص348-251، طبعة القاهرة.

هكذا ميز تراث الإسلام السياسي، منذ عهد الرسول ﷺ بين ما هو دين وما هو سياسة، عندما ميز بين الجماعة والأمة القائمة على أساس الاعتقاد الديني، وبين الجماعة السياسية الأوسع، المكونة للشعب والأمة بالمعنى المدني، فجعل للدين الأولى دستوراً دينياً هو القرآن الكريم، ثم صاغ للدولة دستوراً سياسياً، هو «الكتاب الصحيفة»، كي ينظم شؤون الحرب والسلم، والمال في حياتها، وهو الدستور الذي تحدثت مواده عن تنظيم العلاقات بين الأمم «الجماعات» الدينية التي غدت مكونة لأمة واحدة بالمعنى السياسي.

3- وحتى بعد أن نقض اليهود عهدهم وخانوا أمانتهم وخرجوا من إطار الجماعة السياسية التي ارتضت رباط المواطنة في الدولة المدنية كما حدده دستورها ..، حتى بعد هذا التاريخ ظلت الجماعة والأمة السياسية في هذه الدولة أوسع نطاقاً من الأمة المؤمنة بالدين الجديد ..

فمن مواطني هذه الدولة في عهد الرسول ﷺ «المؤلفة قلوبهم»، وهم أولئك المواطنون الذين نصروا الدولة الجديدة نصراً مؤزراً، وحاربوا معاركها كجند يتقاضى مقابلاً مادياً لعطائه السياسي والحربي، وليس بدافع الإيمان بالدين الجديد، فهم جزء من الجماعة السياسية، لا الدينية، يثبت وجودهم، وتدل علاقاتهم وإسهاماتهم وحقوقهم ما نقول به من وجود تمييز، في تراث الإسلام السياسي، بين ما هو سياسة وما هو دين.. وحتى في عهد عمر بن الخطاب عندما ألغى سهم المؤلفة قلوبهم الذي تحدد لهم بنص القرآن، حتى في ذلك العهد، بعد هذا الإلغاء لم ينتف هذا التمييز، بل لعل هذا الموقف والتشريع الجديد من عمر بن الخطاب أن يكون دليلاً لنا على مانقول.. فلقد حدث تطور سياسي، أثمر قوة متعاظمة لجماعة المؤمنين تعد معها بحاجة إلى عون «المؤلفة قلوبهم»، كما

حدث تطور فكري تحول بمعظم المؤلفة قلوبهم إلى نطاق الجماعة، فطرح ذلك التطور الجديد وضعاً جديداً أثمر تشريع عمر بن الخطاب الجديد، ولو كان التشريع القرآن للمؤلفة قلوبهم «ديناً» لما كان لعمر ولا لغيره أن يتعرض له بالتطوير، فضلاً عن الإلغاء، ولكنه كان السياسة وديناً، تصيبه تطورات الدنيا وسياستها الحتمية الدائمة بالتغيير والتطوير.

فقضية المؤلفة قلوبهم عندما كان لهم تمييز وامتياز وخصوصية، عندما ألغي هذا التميز ونالت تلك الخصوصية، أي في كلتا الحالتين وعلى كل من النحويين هي دليل على تمييز تراث الإسلام السياسي، فكراً وتطبيقاً، بين ما هو السياسة وما هو دين[1].

4- ومثال المؤلفة قلوبهم في هذا الأمر مثل الأعراب الذين أسلموا، بمعنى الانخراط في حركة الدولة الإسلامية الجديدة، فنصروها بسيوفهم، وحاربوا معاركها، واكتسبوا شرف المواطنة في جماعتها وأمتها السياسية، دون أن تؤمن قلوبهم بالدين الجديد، أي دون أن يكتسبوا شرف عضوية جماعة المؤمنين.. وعن هذا التمايز يتحدث القرآن الكريم، محدداً ذلك الفرق، في تشخيص حالة الأعراب ..فمن هؤلاء «الأعراب من هم مسلمون ومؤمنون» في ذات الوقت، أي أعضاء في الجماعة السياسية للدولة عن طريق اندماجهم في الجماعة والأمة المؤمنة ﴿وَمِنَ الأَعْرَابِ مَن يُؤْمِنُ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَيَتَّخِذُ مَا يُنفِقُ قُرُبَاتٍ عِندَ اللّهِ وَصَلَوَاتِ الرَّسُولِ أَلا إِنَّهَا قُرْبَةٌ لَّهُمْ سَيُدْخِلُهُمُ اللّهُ فِي رَحْمَتِهِ إِنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ **التوبة/99**، على حين نجد منهم الذين «أسلموا ولم يؤمنوا »إيمان الجماعة المؤمنة

[1] – د. محمد عمارة: الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، ص111.

بالدين الجديد: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِن تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُم مِّنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئاً إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ **الحجرات/14**.

هكذا يقطع تراث الإسلام السياسي، فكراً وتطبيقاً، منذ عهد البعثة النبوية، بالتمييز بين ما هو السياسة وبين ما هو دين، وبالتمييز بين الجماعة السياسية وبين جماعة المؤمنين.. فالسياسة هنا أعم وأشمل من الدين.

5- وسنة الرسول ﷺ، أي قوله، وفعله، وإقراره، لا تأتي في باب بحثنا هذا شيئاً واحداً من ذا طبيعة واحدة، بل إن بينها تمايز، فمنها ما هو دين، ومنها ما هو السياسة ودنيا..، فما اندرج منها تحت باب التبليغ عن السماء والأداء لأمانة الوحي أو التفسير له التفصيل لمجمله ألغيتا في أصول الدين عقائده، كان دينا يتلقاه المؤمن بالتسليم المحقق لمعنى الإسلام، كدين، والذي هو: إسلام الوجه الى الله..

أما ما اندرج من السنة النبوية تحت أمور السياسة جميعها وشؤون الدنيا كلها فهو ليس دينا..، ومن ثم فإنه كان، وحتى على العهد النبوي، موضوعاً للشورى والرأي والاجتهاد والأخذ والعطاء والقبول والرفض والإضافة والتعديل..

لقد ميز الإسلام وميز المسلمون دائماً بين ما هو الدين ووحي، وبين ما هو دنيا وسياسة ورأي.. والذين يطالعون سيرة الرسول ﷺ، وتاريخ معاركه وقيادته لشؤون أمته تقرع أسماعهم كثيراً العبارة الاستفهامية التي كثيراً ما خاطب بها الصحابة رسول الله ﷺ في كثير من المواطن عندما كان يدلي بدلوه في مواطن البحث وفي

وقبيل صنع القرار.. كانوا يسألونه من طبيعة القول الذي قال، أي عن طبيعة هذه «السنة».. هل هي من الدين فتجب لها الطاعة الواجبة لكل ما هو دين، أم هي من السياسة والدنيا فيعملون فيها الرأي ويجتهدون دونما حرج ما للدين من قداسة وتقديس، كانوا يسألون الرسول عن قوله، في كثير من المواطن، ذلك السؤال الشهير، يا رسول الله، أهو الوحي؟ أم الرأي؟، فهم بهذا السؤال يميزون بين نمطين من أنماط الفكر.. فإذا جاء جواب الرسول ﷺ بأن ما قال هو الوحي، كان موقفهم: الطاعة والتنفيذ وإسلام الوجه لله، لأنه دين.

أما إذا قال لهم أن ما قال ليس وحياً، بل هو الرأي الذي ارتآه، فهم عندئذٍ، يدلون بما لديهم من آراء واجتهادات، دون أن يكون «لرأي" الرسول ﷺ، تلك القدسية الدينية التي تسبب الحرج لأصحاب الرأي والاجتهاد، ولقد سجل تاريخ الإسلام وتراثه وازدانت السنة النبوية بالعديد من المواقف التي رجع فيها الرسول ﷺ عن رأيه، إلى رأي أصحابه، وبالمواقف التي تأكدت فيها الطبيعة المدنية للجانب السياسي والدنيوي من سنة الرسول ﷺ عندما نزل القرآن مؤيداً رأي بعض الصحابة ونقداً لرأي الرسول، بل ومعاقباً للرسول ﷺ على إمضائه لرأيه دون الآخذ بالأصوب الذي ارتآه نفر من الصحابة عليهم رضوان الله.

مثل هذه المواقف تلك الآراء وهذه الجوانب من السنة النبوية لا يمكن أن تكون ديناً، وإلا كان الدين وضعاً بشرياً، وهو لا يمكن إلا أن يكون وضعاً إلهياً، فهي دنيا وسياسة، ليست فيها عصمة للرسول الإنسان، لأن عصمته قائمة في الجانب الديني الذي يبلغ فيه عن الله، لأنه جواز الخطأ أو السهو في الجانب الديني يؤدي إلى الشك فيما بلغه عن ربه.. وحاشا للشك أن يطرق هذا الجانب الديني من

السنة أو يتطرق إليه، لأنه فيه ما كان ينطق عن الهوى، أن هو إلا مبلغ لما كان وحياً يوحى، كما علمنا القرآن الكريم[1].

وإذا كانت المواقف والمواطن التي تميزت فيها «السنة السياسية عن السنة الدينية» في تراثنا الإسلامي من الكثرة بحيث لا تتحمل هذه الصفحات استقصاءها وتعدادها، فإننا في الأمثلة الواضحة والحاسمة الغنّاء:

- ففي غزوة بدر.. اقترب الرسول ﷺ بجيشه من مكان المعركة، وكان هناك عدة آبار للمياه، فنزل الرسول ﷺ عند أقرب بئر من هذه الآبار إلى المدينة، وكان بين المسلمين من له رأي آخر في المكان الذي يجب أن يعسكر فيه جيش المسلمين... فتوجه الصحابي الحباب المنذر بن عمرو بن الجموح، باسم هؤلاء الصحابة إلى الرسول ﷺ سائلاً عن طبيعة قراره هذا؟ هل هو «دين»، فله الطاعة والتسليم.. أم هو «سياسة ورأي» فيخضع للشورى والبحث والتعديل؟؟.. سأل الحباب رسول الله ﷺ، وقال: ﴿يَا رَسُولَ اللهِ، أَرَأَيْتَ هَذَا المَنْزِلَ - المَكَانُ - أمنزل أنزلكه اللهُ، فَلَيْسَ لنَا أَنْ نَتَقَدَّمَهُ أَوْ نَتَأَخَّرُ عَنْهُ؟ أَمْ هُوَ الرَّأْيُ وَالحَرْبُ المَكِيدَةُ؟ فَقَالَ ﷺ: بَلْ هُوَ الرَّأْيُ وَالحَرْبُ المَكِيدَةُ.. فَقَالَ الحباب: يَا رَسُولَ اللهِ، إِنَّ هَذَا لَيْسَ لَكَ بِمَنْزِلٍ! فَأَنْهَضُ بِنَا حَتَّى نَأْتِيَ أَدْنَى مَاءٍ مِنْ القَوْمِ - قُرَيْش - فَنَنْزِلُهُ ونغوّر مَا وَرَاءَهُ مِنْ القَلْبِ - الآبَارُ - ثُمَّ نَبْنِي عَلَيْهِ حَوْضًا، فنملؤه

[1] - د. محمد عمارة: الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، ص114.

مَـاءٌ فَنَشْـرَبُ وَلَـا يَشْـرَبُونَ، فَاسْتَحْسَـنَ رَسُـولُ اللّهِ ﷺ رَأْيَ الحبـاب، وَفِعْلَهُ»[1].

فالرسول ﷺ كان قد نزل بالمسلمين عندي أقرب آبار المياه من المدينة، ولكن الصحابة، بعد أن علموا أن فعل الرسول هذا - سنَّته- هو سياسة لا دين، إذ هو من الرأي وشؤون الحرب وسياسة الكيد للأعداء، أشاروا عليه بالنزول عند أقرب الآبار إلى ناحية جيش العدو، ثم معه تعطيل الآبار الأخرى، وبناء الحوض على الماء لاحتجازه للمسلمين ومنعه عن الأعداء.. فعدل الرسول ﷺ عن رأيه إلى رأي أصحابه، لأن المقام مقام سياسي وليس مقام «وحي ودين».

وبعد أن انجلت غزوة بدر هذه عن انتصار المسلمين على مشركي قريش، بقتل العديد من قادة المشركين وأسر عدد منهم، تشاور الرسول ﷺ مع أصحابه في الموقف من الأسرى، فكان رأي عمر بن الخطاب مع قتلهم، وكان رأي أبي بكر مع الفداء وإطلاق سراحهم، وحبذ الرسول رأي أبي بكر، وأمضاه.. فنزل القرآن ناقداً هذا الرأي، بعد إمضائه، ومحبذاً لرأي عمر بن الخطاب، قال سبحانه: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللّهُ يُرِيدُ الآخِرَةَ وَاللّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ **الأنفال/67**.

واتفق مفكرو الإسلام على أن ما حدث مع أسرى بدر هو «خطأ»، بل واستدلوا وبهذه الآية، كما يقول البيضاوي في تفسيره للقرآن، (على أن الأنبياء

---

[1] - يوسف بن عبد الله بن محمد **ابن عبد البر**: الدرر في اختصار المغازي والسير، ص113، تحقيق الدكتور شوقي ضيف، طبعة القاهرة،1966.

يجتهدون، وإنه قد يكون خطأ، ولكن لا يقرون عليه)[1]، ولكن أحد من هؤلاء المفكرين لم يقل إن هذا الخطأ هو الخطأ في الدين، يستوجب أثماً دينياً لمن وقع منه..، لأن عصمة الرسول عليه الصلاة والسلام في أمور الدين أمر اتفق عليه مفكرو الإسلام، من مختلف الفرق والمذاهب والتيارات.. ومن هنا كانت السياسة، ومنها شؤون الحرب، هي نطاق هذا الخطأ وميدانه.. وليس في هذا الميدان عصمة، بل فيه الرأي والاجتهاد، لأن التمايز والتمييز قائم وواضح ومقرر بين ما هو الدين ما هو دنيا وسياسة في سنة الرسول ﷺ.

وفي غزوة الخندق/سنة 5هـ/عندما اشتد على المسلمين البلاء بعد أكثر من عشرين ليلة من حصار المشركين للمدينة، وراودت الرسول ﷺ، فكرة عقد معاهدة «حربية – اقتصادية» مع حلفاء قريش من "غطفان" وأهل "نجد" كي ينصرفوا عن حصارهم للمدينة وحلفهم مع قريش، وذلك في مقابل «ثلث ثمار المدينة»، فتفاوض في هذا الأمر قائدي غطفان: عيية بن حصن الغزاري، والحارث بن عوف بن أبي حارثة المري، وتحدث معهما في الأمر، واتفق وإياهما عليه، وكتب لهما مسودة معاهدة بذلك، ثم يستشير أصحابه، وخاصة الأنصار، أصحاب الثمار، قبل أن يشهد عليّ المعاهدة ويبرمها.. فعرض الأمر على سعد بن معاذ وسعد ابن عبادة واستشارهما، فقالا: ((يا رسول الله، هذا أمر تحبه فنصنعه لك؟ أو شيء أمرك الله به فنسمع له ونطيع؟ أو أمر تصنعه لنا؟ قال: بل أصنعه لكم، والله ما أصنعه إلا لأنني قد رأيت العرب قد رمتكم عن قوس واحدة!..فقال له سعد بن معاذ: يا رسول الله، والله لقد كنا نحن وهؤلاء على الشرك بالله وعبادة الأوثان لانعبد الله ولا نعرفه، وما طمعوا قط أن ينالوا منا ثمرة إلا بشراء أو قرى[2] –أي ضيافة–

[1] –تفسير البيضاوي، مرجع سابق، ص272.

[2] –بكسر القاف وفتح الراء، وقرى الضيف: إكرامه.

فحين أكرمنا الله بالإسلام وهدانا له وأعزنا بك نعطيهم أموالنا، والله لا نعطيهم إلا السيف حتى يحكم الله بيننا وبينهم!))، فنزل الرسول مسروراً، على رأي أصحابه، وعدل عن الرأي الذي سبق له أن ارتآه.. وقال لعينية والحارث -قائدي غطفان- انصرفا، فليس لكم عندنا إلا السيف وتناول الصحيفة -مشروع المعاهدة- وليس فيها شهادة، فمحاها[1].

فهنا يميز الصحابة، من قادة الأنصار، عند مداولاتهم مع رسول الله ﷺ، بين الدين وبين السياسية، فلما لم يجدوا ما رآه الرسول ﷺ وحياً وشيئاً أمره به الله، ويستوجب السمع والطاعة، قدموا مشورتهم واجتهادهم فالقضية سياسة وحرب واقتصاد، وليست وحياً وديناً، وإلى رأيهم مال الرسول ﷺ، فنزل مسروراً، على الرأي الذي رأوه، وعدل عن مشروع المعاهدة مع قادة غطفان، فكان ذلك دليلاً على تمييز الرسول والصحابة بين ما هو سياسة وما هو دين.

بل إننا نلحظ في ألفاظ الحوار بين الصحابة ورسول الله ﷺ، استخدام لفظ «شيء» للدلالة على ما هو أمر من الله ووحي، يجب له السمع وتلزم به الطاعة، واستعمال لفظ «أمر» للدلالة على الرأي الذي يحبه الرسول ﷺ لنفسه ويحبه للمسلمين.. والأمر هو المصطلح العربي الإسلامي المعبر عن السياسة وشؤون المجتمع الدنيوية، إذ فيها وفيه تكون الشورى، أي الائتمار والمشاورة، ومنه كان اشتقاق: الأمير، والإمارة، وأمارة المؤمنين، وفيه كانت دعوة القرآن إلى الشورى ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ **آل عمران/159**، ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ **الشورى/38**،، على حين ظل ما هو دين ووحي بعيداً عن أن يكون موضوعاً للشورى والرأي، لأن

[1] - ابن عبد البر: الدرر في اختصار المغازي والسير، ص184.

المؤمنين يتلقونه بالسمع والطاعة، ويسلمون فيه الوجه لله سبحانه، مميزين بذلك بين ما هو دنيا وسياسة وبين ما هو دين أوحى به الله[1].

- وقصة الرسول ﷺ مع نخل المدينة وثمره، شاهدة هي الأخرى وشاهد على هذا التمييز في السنة النبوية، بين ما هو دنيا وما هو دين..

فبعد هجرة الرسول ﷺ إلى المدنية، وجد أهلها يلقحون نخلها، فأشار عليهم بترك التلقيح، فكانت النتيجة أن صار ثمر النخيل «شيصاً»، فلما راجعوه، كان حديثه الشريف الذي حسم هذه القضية عندما ميز بين ما هو دين، عليهم أن يلتمسوه عنده ويسمعوا له ويطيعوا، لأنه به أعلم، وبين ما هو دنيا، عليهم أن يلتمسوه من خبراتهم وعقولهم، لأنهم به أعلم، وراوي هذا الحديث هو طلحة بن عبيد الله، يقول: ((مَرَرْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فِي نَخَلَ، فَرَأَى قَوْمًا يُلَقِّحُونَ النخل، فَقَالَ: مَا يَصْنَعُ هَؤُلَاءِ؟ قَالُوا: يَأْخُذُونَ مِنْ الذَّكَرِ فَيَجْعَلُونَهُ فِي الْأُنْثَى، قَالَ: مَا أَظُنُّ ذَلِكَ يَغْنِي شَيْئًا، فَبَلَغَهُمْ، فَتَرَكُوهُ، فَنَزَلُوا عَنْهَا - وَفِي رِوَايَةٍ عَائِشَةُ لِهَذَا الحَدِيثِ: فَصَارَ شيصًا، فَبَلَغَ النَّبِيُّ ﷺ، فَقَالَ: إِنَّمَا هُوَ الظَّنُّ، إِنْ كَانَ يَغْنِي شَيْئًا فَاصْنَعُوهُ فَإِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ، وَإِنَّ الظَّنَّ يُخْطِئُ وَيُصِيبُ، وَلَكِنَّ مَا قُلْتُ لَكُمْ: قَالَ اللَّهُ! فَلَنْ أَكْذِبَ عَلَى اللَّهِ، وَفِي رِوَايَةٍ عَائِشَةُ: فَقَالَ إِنْ كَانَ شَيْئًا مِنْ أَمَرِّ دُنْيَاكُمْ، فَشَأْنُكُمْ بِهِ، وَإِنْ كَانَ مِنْ أُمُورِ دِينِكُمْ فَمَالِيَّ!، وَفِي رِوَايَةٍ أَنْتُمْ اعْلَمْ بِأَمْرِ دُنْيَاكُمْ))[2].

---

[1] – د. محمد عمارة: الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، ص119.

[2] –هذا الحديث رواه مسلم في صحيحه، وابن ماجة في سننه، وابن حنبل في مسنده، ومن رواته – غير طلحة بن عبيد الله والسيدة عائشة، أنس بن مالك، ورافع بن خديج، وأبو قتادة.

فهنا، بالنص لا بمجرد الاستنتاج، تمييز حاسم وواضح وقاطع بين ما هو دنيا وبين ما هو دين[1].

- وقصة الرسول ﷺ مع أكل لحم الضب داخلة هي الأخرى في هذا الباب، فهو قد امتنع عن أكله عندما قدم إليه، فلما سأله خالد بن الوليد: ﴿أَحَرَامٌ الضَّبُّ يَا رَسُولَ اللَّهِ ؟ قَالَ: لا، وَلَكِنْ لَمْ يَكُنْ بِأَرْضِ قَوْمِي، فَأَجِدُنِي أَعَافُهُ، فأكل خالد الضب، والرسول ﷺ ينظر إليه!﴾.

- ويدخل في هذا الباب كذلك السنة النبوية المتمثلة في قضاء الرسول ﷺ وحكمه وفصله في المنازعات بين الفرقاء في القضايا غير الدينية، فهو عندما يقضي فيها يبني حكمه على ضوء البينة المستخلصة من حجج الفرقاء المختصين على ضوء الإيمان، ووارد في هذا الباب أن يأتي قضاؤه مجاوزاً لواقع الحق في القضية، بسبب خفاء البينة، لقصور في أدلة صاحب الحق، أو لقوة في حجة من لاحق له في النزاع، أو ليمين كاذبة من أحد الفرقاء المتنازعين، فالقضاء النبوي والحكم هنا ليس وحياً، حتى يصادف الصواب مهما خفي، ومن ثم فهو ليس من الدين، بل هو من أمور الدنيا المتميزة عن شؤون الدين..

ومصداق ذلك حديث الرسول ﷺ، الذي يقول فيه: ﴿إِنَّكُمْ تَخْتَصِمُونَ إِلَى، وَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَلْحَنُ بِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ، وَإِنَّمَا أَقْضِي لَهُ بِمَا يَقُولُ، - وَفِي رِوَايَةٍ أُخْرَى، وَإِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ، أَقْضِي لَهُ عَلَى نَحْوِ مَا أَسْمَعُ - فَمَنْ قَضَيْتُ لَهُ بِشَيْءٍ مِنْ

[1] - د. محمد عمارة: الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، ص120.

حَقِّ أَخِيهِ بِقَوْلِهِ - وَفِي رِوَايَةٍ: فَأَظُنُّهُ صَادِقًا - فَإِنَّمَا أَقْطَعُ لَهُ قِطْعَةً مِنْ النَّارِ فَلَا يَأْخُذُهَا﴾[1].

- بل أننا لنجد لرسول الله ﷺ، موقفاً صريحاً يدعو فيه صحابته وقادة جيوشه إلى التمييز ما بين حكم الله سبحانه، الذي هو قضاء ديني قد اختص به وأودع الوحي بعضاً منه، وبين ما هو سياسة وحرب وشؤون تتعلق بالمجتمع والحياة الدنيا، فتقديرنا للأمور، وقرارنا فيها هو حكمنا نحن، وليس لإنسان، حتى لو كان صحابياً جليلاً أو سيفاً من سيوف الله، أن يدعي أنه يحكم بحكم الله، وأن قراره هو كلمة الله.. ينهى الرسول ﷺ عن انتحال هذه السلطة الدينية الإلهية، ويطلب من قادة الجيوش الإسلامية وأمراء السرايا أن تكون معاهداتهم مع من يحاربون معاهدات واتفاقات موضوعية في الإطار الإنساني والبشري والسياسي دون أن يزعم لها نسبة تضفي عليها أنها حكم الله.

فلقد روى عنه ﷺ أنه كان إذا أمَّر «تشديد الميم المفتوحة» أميراً على جيش أو سرية أوصاه: ﴿وَإِذَا حَاصَرْتَ أَهْلَ حِصْنٍ فَأَرَادُوكَ أَنْ تُنْزِلَهُمْ عَلَى حُكْمِ اللَّهِ فَلَا تُنْزِلْهُمْ عَلَى حُكْمِ اللَّهِ وَلَكِنْ أَنْزِلْهُمْ عَلَى حُكْمِكَ فَإِنَّكَ لَا تَدْرِي أَتُصِيبُ حُكْمَ اللَّهِ فِيهِمْ أَمْ لَا﴾[2].

[1] - هذا الحديث رواه أحمد بن حنبل بمسنده، في عدة مواضع، وهو مروي عن أم سلمة زوج الرسول ﷺ.

[2] -هذا الحديث رواه مسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجة والدارمي وابن حنبل.

فهو هنا يدعو إلى التمييز بين حكم الله وقضائه، وبين حكم الناس وقضائهم، وينهي من أن يضفي البشر على أحكامهم صبغة إلهية تمنحها قداسة أحكام الله!.

وانطلاقاً من هذه القاعدة، المؤسسة على هذه الأمثلة «وغيرها مما ماثلها كثير في السنة النبوية» كان تمييز علماء الأصول المسلمين بين ما هو دين وتشريع في السنة النبوية، وبين ما هو دنيا وسياسة وقضاء، وكان كذلك حكمهم بأن التأسي بالرسول ﷺ، وإنتاج هديه، الذي أوجبه الله سبحانه، إنما هو فيما كان دنيا في سنته، لا فيما يتعلق منها وأبرمه وقرره الرسول ﷺ في أمور الدين، عقائد وعبادات، لا يجوز نقضه أو تغييره حتى بعد وفاته، لأن سلطانه الديني، كرسول، لازال قائماً فيه وسيظل كذلك خالداً بخلود رسالته عليه الصلاة والسلام، على حين أن ما أبرمه من أمور الحرب والسياسة يجوز للمسلمين التغيير فيه بعد وفاته، لأن سلطانه هنا قد انقضى بانتقاله إلى الرفيق الأعلى، وخلفه سلطان الخليفة، الذي هو سلطان مدني لا أثر للسلطة الدينية فيه..

ونحن نعلم أن صحابة رسول الله ﷺ قد أخروا إنفاذ جيش أسامة بن زيد، الذي جهزه الرسول ﷺ للغزو، عندما اشتد عليه المرض، رغم الحاجة في إنفاذ هذا الجيش، لأنهم استشعروا دنو أجل الرسول ﷺ، وضرورة حضور كبار الصحابة بالعاصمة عند وفاته للنظر في أمر من يخلفه، وكان أغلب كبار الصحابة جنداً في جيش أسامة، فلهذا أخروا إنفاذه، وكان لهم رأي غير رأي الرسول عليه الصلاة والسلام في توقيت إنفاذ هذا الجيش للقتال.

ونحن نعلم أن الولاة والعمال الذين ولاهم الرسول ﷺ وظائف الدولة، كعمال على الأقاليم، وجباة للأموال والصدقات، وكسفراء وكتاب وخريجين...الخ، قد أصابهم وأصاب مناصبهم التغيير والتعديل والتبديل على عهد الخلفاء الراشدين، والأمثلة على ذلك أكثر من أن تحصى في هذا المقام، وأشهر من أن تحتاج إلى تقديم النماذج وضرب الأمثال..

حدث ذلك فيما هو سياسة ودنيا .. ولم يحدث ما يماثله فيما هو وحي ودين.. فكان شاهداً من شهود التمييز بين ما هو سياسة ودنيا وما هو وحي ودين، وكان أيضاً عاملاً حدد نطاق التأسي والإتباع في السنة النبوية، فالتأسي والإتباع إنما هو في جانبها الديني، أما ما كان دنيا وسياسة فإنه خاضع للتجديد والتطوير في التشريعات والأحكام، لأنه متعلق بما هو متطور ومتجدد من أمور الحياة الدنيا ومصالح الناس.. وبعبارة أسلافنا من علماء الكلام والأصول: فإن التأسي بالرسول ﷺ ليس بواجب إلا في الشرعيات المخصوصة التي قد أمنا منه وقوع الخطأ فيها، دون غيرها[1].

وإذا كان هناك، حتى الآن، قارئ يحتاج إلى المزيد من الحجج المطمئنة للقلب والعقل حول هذه القضية، قضية تمييز الإسلام بين ما هو دين وما هو دنيا، ومن ثم رفضه وحدة السلطتين: الدينية والزمنية وإنكاره لما يعرف في السياسة بالسلطة الدينية.

[1] – القاضي عبد الجبار بن أحمد: المغني في أبواب التوحيد والعدل، جـ15 ص286، وانظر د. محمد عمارة: الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، ص125.

وإذا كان هذا القارئ لايزال يطلب المزيد من آراء السلف وتقريرات القدماء فنحن نقدم هنا، بعد الذي قدمنا، ما كتبه حول هذا الموضوع علمان من أبرز مفكري علم أصول الدين في فكرنا الإسلامي:

- أولهما: الإمام القرافي، أبو العباس أحمد بن إدريس[1]/184هـ، 128م/في كتابه **الإحكام في تمييز الفتاوي عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام.**

- ثانيهما: ولي الله الدهلوي[2]/1110 -1176هـ، 1699- 1762م/في كتابه **حجة الله البالغة.**

فالإمام القرافي يقسم السنة النبوية إلى أقسام أربعة:

---

[1] – من أشهر فقهاء المذهب المالكي وعلماء الأصول مصري من أصل مغربي، ولد ونشأ وتوفى بمصر، وتتلمذ على يد العز بن عبد السلام، وكانت له، مثله، مواقف شجاعة في التصدي للولاة الظلمة والسلاطين الجائرين، بلغت مكانته العلمية إلى الحد الذي جعل بعض فقهاء المذهب الحنفي يقتبسون بعض كتبه، فتمذهب بها الأحناف، وإلى جانب الفقه والأصول كانت له إسهامات في اللغة، ومن آثاره الفكرية: الفروق واسمه الكامل: **أنوار البروق في أنوار الفروق**، وفي أربعة أجزاء، والأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام والذخيرة، في ستة أجزاء واليواقيت في أحكام المواقيت وشرح تنقيح الفصول ومختصر تنقيح الفصول والخصائص والأجوبة الفاخرة على الأسئلة الفاجرة، وكانت له جهود في الصناعة والفن والاختراع!.

[2] –أحمد عبد الرحيم الفاروقي: فقيه حنفي، ومحدث، من أبرز علماء الهند، على يديه وبمؤلفاته نهضت علوم الحديث والسنة من كبوتها، له آثار فكرية عديدة، منها **الفوز الكبير في أصول التفسير وحجة الله البالغة**، في مجلدين، وإزالة الخفاء عن خلافة الخلفاء والإرشاد إلى مهمات الاسناد والإنصاف في أسباب الخلاف وعقد الجيد في الاجتهاد والتقليد، وله ترجمة فارسية للقرآن جعلها على نمط النظم العربي للقرآن وسماها فتح الرحمن في ترجمة القرآن.

-**أولها**: تصرفات الرسول بالرسالة، أي بحكم كونه رسولاً يبلغ رسالة ربه ويبشر وينذر بوحي السماء.

-**وثانيهما**: تصرفات بالفتيا، أي تتعلق بالفتاوى التي يفسر بها غامض الوحي ويفصل بواسطتها مجملة.

-**ثالثهما**: تصرفات بالحكم، أي القضاء، تتعلق بقضائه بين الناس في المنازعات.

-**ورابعها**: تصرفات بالإمامة، أي السياسة، تشتمل على كل أقواله وأفعاله وإقراراته الخاصة بالدولة والسياسة في مختلف الميادين والمجالات..

وبعد هذا التقسيم يحدد القرافي أن القسمين الأول والثاني من السنة «أي تصرفات بالرسالة، وبالفتيا» هما تبليغ وشرع، يدخلان في باب الدين، أما القسم الثالث «أي تصرفات الرسول بالحكم، أي القضاء»، فليست من الدين، إذ هي مغايرة لتصرفاته بالرسالة، وبالفتيا، ومن ثم يجب الوقوف بها عند محل ورودها، لأن أحكامه فيها مترتبة على ما ظهر للرسول، عليه الصلاة والسلام، من البينات التي حكم وقضى بناء عليها وكذلك الحال مع تصرفاته وسنته، ﷺ، في الإمامة، التي هي إدارته لشؤون السياسة العامة للدولة وفق المصلحة فيما هو مفوض إليه، وفي هذا القسم تدخل الآثار والسنن والمأثورات التي تتحدث عن:

- قسمة الغنائم.
- وتجييش الجيوش وتجهيزها.

والتصرفات المالية المتعلقة بالأرض والتجارة والخوف والإقطاعات، وكذلك عقد المعاهدات، والأمور الإدارية المتعلقة بتعيين القادة والأمراء والولاة والقضاة والعمال...الخ.

ففي هذين القسمين من أقسام السنة النبوية «القضاء والسياسة» لسنا ملزمين بالأتباع والتطبيق والتأسي، وإنما نحن مطالبون فقط باتباع المبدأ الذي اتبعه الرسول ﷺ، في قضائه وسياسته لشؤون الدولة، فالقاضي المسلم مطالب بأن يقضي بناء على البينات والأسباب كما كان الرسول ﷺ يقضي بناء على البينات والأسباب، ورجل السياسة المسلم مطالب بأن يسوس الأمة وفق ما يحقق مصالحها ومنافعها ويدفع عنها الضرر والضرار، كما كان يفعل الرسول عليه الصلاة والسلام في تصرفاته بالإمامة والسياسة، وإذا نحن التزمنا هذه المبادئ العامة والمعايير الكلية كنا متبعين للسنة، لأن ذلك هو المحقق لمعنى قوله الله سبحانه وتعالى: ﴿وَأَنَّ هَـذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيماً فَاتَّبِعُوهُ وَلاَ تَتَّبِعُواْ السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ **الأنعام/153**.

فليس الحكم والقضاء، وليست السياسة وشؤون المجتمع السياسة دنيا وشرعاً وبلاغاً يجب فيهما التأسي والاحتذاء بما في السنة من وقائع وأوامر ونواه وتطبيقات، لأنها أمور تقررت بناء على بينات قد نرى غيرها، وعالجت مصالح هي بالضرورة متطورة ومتغيرة، وذلك على عكس ما هو دين وشرع وبلاغ من هذه

السنة النبوية الشريفة، قبل ما جاء منها متعلقاً بالرسالة والفتيا، فإن الإتباع فيه واجب بأحكامه شرط لصحة إيمان المؤمن بدين الإسلام[1].

هكذا حسم الإمام القرافي القضية، وفصل أقسام السنة النبوية، وأرسى القواعد للتمييز بين ما هو دين وما هو دنيا «قضاء وسياسة» من سنة الرسول[2] ﷺ.

ولقد أتى "ولي اللّٰه الدهلوي" فسلك ذات السبيل، واتبع نفس المنهج، وإن كان قد أجمل ما عرض له القرافي بالتفصيل، فالسنة النبوية عنده قسمان:

أولهما: ما سبيله تبليغ الرسالة، وفيه قوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ **الحشر/7**، ويدخل في هذا القسم، علوم الآخرة، وعجائب الملكوت، وشرائع وضبط العبادات، وبعض هذه العلوم وهي وبعضها اجتهاد جاء بناء على ما علمه اللّٰه من مقاصد الشرع فهو بمنزلة الوحي.

و**ثانيهما**: ما ليس من باب تبليغ الرسالة، وفيه قوله ﷺ: ﴿مَا كَانَ مِنْ أَمَرَّ دِينُكُمْ فَالِيَّ، وَمَا كَانَ مِنْ أَمْرِ دُنْيَاكُمْ فَأَنْتُمْ أَعْلَمَ بِهِ، وَقَالَ: إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ إِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ مِنْ دِينِكُمْ فَخُذُوا بِهِ، وَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ مِنْ رَأْيٍ فَإِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ، وَقَالَ: أَنْتُمْ اعْلَمَ بِأَمْرِ دُنْيَاكُمْ﴾.

---

[1] – أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس المالكي الشهير بـ **القرافي**: الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، ص86-109، تحقيق الشيخ عبد الفتاح أبو غدة، طبعة حلب، 1967م.

[2] – د. محمد عمارة: الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، ص130.

وفي هذا القسم تدخل علوم الدنيا: الطب، والزراعة، والصنائع والحرف، وكل ما كان ومصدر التجربة، والأمور المتعلقة بالسياسة من كل ما يأمر به الخليفة في الحرب والغنائم...الخ، وكذلك أمور القضاء، لأنها مبنية على البينات والأيمان[1].

فكل ما خرج عن القسم الخاص بتبليغ الرسالة الدينية، من السنة النبوية، فليس بدين، وإنما هو دنيا وسياسة، على العقل المسلم أن يتناول موضوعاتها ابتداء بالنظر والاجتهاد، دونما تقيد بما روي فيها من النصوص والمأثورات فقط عليه أن يلتزم المبادئ الحاكمة للنظر في هذه الأمور، فإن كان الأمر قضاء كان المعيار هو: البينة واليمين: وإن كان الأمر سياسة كان المعيار هو تحقيق المصلحة للأمة ودفع الضرر والضرار عن جماهير المسلمين.

هكذا كان عرض القضية في تراثنا الإسلامي، وهكذا كان وضوحها.. وعلى هذا النحو كان حسمها في كتابات أعلام أئمة الأصوليين المسلمين، وهو حسم ووضوح نعتقد أنهما لا يحتاجان إلى مزيد[2].

والآن.. وبعد أن بلغت صفحات هذا البحث بالقارئ إلى هذا المدى، الذي وضحت عنده كل الوضوح قضية السلطة الدينية في فكر الإسلام الأصيل وتراثه النقي، وبعد أن ظهر بجلاء ليس بعده جلاء رفض الإسلام لنظرية صبغ الدولة والسياسة بالطبيعة الدينية، وعداؤه لفكرة وحدة السلطتين:

---

[1] – شاه ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، جـ1 ص128، 129، طبعة القاهرة، 1352هـ.

[2] – د. محمد عمارة: الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، ص131.

- الدينية.
- والزمنية.

بل وسعيه، كما يقول الإمام محمد عبده، إلى هدم هذه السلطة الدينية والإتيان على قواعدها من الأساس، حتى لقد جعل تلك المهمة أصلاً من أصوله الجليلة، الآن...يحق للمرء أن يسأل: من أين إذن أتت هذه الفكرة، الغريبة عن روح الإسلام، فتسللت إلى قطاع من تراثه، حتى دعا إليها نفر من أسلافنا «هم الشيعة» ولا زال لها أنصار في عصرنا الراهن، بعضهم أفراد، وبعضهم قد انتظمتم جماعات وجمعيات[1]؟؟..

وفي تقديرنا أن مصدر هذه النظرية قديم قدم طموحات السلطة المستبدة بمقدرات البشر، منذ أن حاول أصحابها تعليق استبدادهم وانفرادهم بالسلطان بغلاف ديني، يصد الناس بسلاح الإيمان والدين عن السعي لممارسة حقهم، بل واجبهم، في محاسبة الحكام.. لقد بدأت وظلت، ولاتزال محاولة يريد بها البعض الإفلات من نطاق محاسبة الجماهير، عن طريق تجريد الأمة من حقها في التشريع، وحقها في أن تكون مصدر السلطات والسلطان.. زاعمة هذه المحاولة أن الحاكم نائب عن الله لاعن الأمة.. وهم بذلك يغفلون أو يتغافلون عن حق الله هو حق المجتمع، أي حق الأمة والناس..

وإذا نحن ذهبنا نلتمس بدايات هذه الدعوى في تراث الإنسانية السياسي، وجدناها لدى فراعنة مصر الأقدمين الذين ادعوا بنوتهم للإله.. وجدناها في الكسروية الفارسية التي سبقت ظهور الإسلام، عندما كان كسرى يحكم «بالحق الإلهي»، جاعلاً من قراراته وأحكامه وحي الإله «أهورا – مزدا»، ووجدناها في

[1] – د. محمد عمارة: الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، ص136.

القيصرية الرومانية، قبل اعتناقها المسيحية، عندما كانت ذات الإمبراطور «مقدسة إلهية»، وحتى بعد اعتناقها للمسيحية فلقد طوعت أوروبا المسيحية لتراثها في نظرية الحكم بالحق الإلهي، ولم تطوع المسيحية أوروبا لتعاليمها التي عرفت بالشرق خالية من هذا المفهوم، وبعبارة قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد الهمداني/415هـ/فالنصرانية –المسيحية- عندما دخلت روما، لم تنتصر روما، ولكن المسيحية هي التي ترومت!.. فلقد أصبح الإمبراطور رئيساً للكنسية، وحكم بالحق الإلهي في ظل المسيحية، كما كان الحال وهم يعبدون الأوثان!.. فمن تراث أوروبا الوثني القديم تسربت هذه النظرية إلى أوروبا المسيحية، حتى أصبحت المسؤول الأول عن العصور المظلمة التي شهدتها أوروبا لعدة قرون..

ومن تراث الكسروية الفارسية تسربت هذه النظرية إلى فكر الشيعة السياسي، حتى لقد انفردت به هذه الفرقة من دون سائر فرق الإسلام..[1]، فهي إذن نظرية غريبة عن فكر الإسلام الجوهري وتراثه النقي، وهي إذن ميراث من مواريث الأمم الأخرى، سواء في العصور القديمة أم في العصور الوسطى..

فهل يريد الدعاة الجدد للسلطة الدينية بين المسلمين المعاصرين أن نرث اليوم مواريث تلك الأمم القديمة؟! وأن نرثها ونحييها وحدنا بعد أن اتضحت سيئاتها وانكشفت عوراتها حتى ولقد رفضتها البشرية المستنيرة جمعاء؟!..

وألا تراهم.. بذلك يريدون لأمتنا التخلف بدلاً من التقدم؟! والأغلال بدلاً من الانطلاق والانعتاق؟ وكأنما الإنسان المسلم في حاجة إلى المزيد من القيود والأغلال!.

[1] – د. محمد عمارة: الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، ص133.

وألا يعلمون أنهم بدعوتهم أمتهم إلى السير في هذا الطريق، الذي سلكته تلك الأمم القديمة في عصور بؤسها وتخلفها، إنما يسعون لإحلال اللعنة والآفة التي حذرنا منها رسولنا صلوات الله وسلامه عليه عندما خاطب أمته، محذراً، فقال: ((لتتبعن سنن من قبلكم شبراً بشبر وذراعاً بذراع، حتى لو دخلوا جحر ضبّ خرب لدخلتموه))[1]؟!..

إن المسلم الذي يعي جلال الفكر الإسلامي وتقدمه، ورضاءه تراث المسلمين النقي في السياسة وتنظيم المجتمعات، والذي يحلم لأمته بمستقبل أكثر عدلاً، وأشد استنارة، وأخف قيوداً، لم ولن يسعى إلى قيادة أمته على الدرب الذي أورث الأمم الأخرى التخلف والاستبداد وعصور الظلام، بل هو، بالتأكيد، ذلك الذي يتخذ من تراث أمته المستنير والعقلاني، ومن تجارب الأمم المتحضرة والمتقدمة الوسائل للعودة بهذه الأمة، مرة أخرى، إلى مكانها القائد ودورها الرائد، كواحدة من الأمم ذات العطاء الحضاري الذي ترك بصماته على تراث الإنسانية جمعاء.

هذا والأمانة العلمية تدعونا لتسجيل رأي آخر لمسناه للدكتور محمد عمارة حول رأي المودودي في الحاكمية يقول المذكور: ((الدولة الإسلامية ليست بالدولة الدينية، وليست دولة مدنية علمانية بالمعنى الغربي، وإنما هي دولة: إسلامية- مدنية، الأمة فيها هي مصدر السلطات، في إطار الشريعة التي هي نهج وإطار، أي أن الأمة تجدد وتجتهد وتبدع شريطة ألا تحل حراماً ولا تحرم حلالاً، وبتعبير آخر والشريعة هي الروح الحضارية ذات الأصول الإلهية، والوضع الإلهي، أي تحفظ للأمة تميزها وتواصلها الحضاري، بينما يتم التجديد والتطوير للقانون أي لفقه

[1] – د. محمد عمارة: الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، ص134.

المعاملات[1]، ويتابع الدكتور عمارة القول: ليس بين الإسلاميين «حتى من يصنفون في خانة الغلاة» من يرى في الدولة الإسلامية دولة الكهانة التي تنفي عن الأمة أن تكون مصدر السلطات وحتى المودودي الذي رفع شعار الحاكمية في عصرنا الحديث، يقول إن الحاكمية الإلهية هي حاكمية أي سيادة «الفعال لما يريد، الذي لا يسأل عن الفعل»، هذا هو الله سبحانه، وليس لبشر هذه السيادة الإلهية، أما سلطة الأمة فهي حاكمية بشرية «في حدود الشريعة» في المساحة الأكبر من القانون الإسلامي- المتطور دائماً لأن النصوص متناهية بينما المشكلات غير متناهية فلا أحد من الإسلاميين ينفي أن الأمة في الدولة الإسلامية هي مصدر السلطات))[2].

وهذا ما أكده "الدكتور عبد الله عبد الدائم" بأن الدولة الإسلامية ليست دولة ثيوقراطية وإن مبادئ الشريعة الإسلامية تحمل بذور توكيد مجتمع عصري وأصيل[3]، وهذا ما أكده أيضاً "فهمي هويدي" بأن النظام الإسلامي لا يعني حكومة إلهية.

ونختم حديثنا بتلك البلورة الدقيقة والسديدة لمفهوم الدولة في الإسلام عند ابن باديس، وأن هذه الدولة هي معنى فكرة، مشروع يتجرد عن كل تشخيص ذاتي محدد حتى ولو كان التشخيص من الرسول الكريم محمد ﷺ، قال تعالى: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلاَّ رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ انقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ

---

[1] – مداخلته في الحوار القومي الديني، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1989 ص201.

[2] – المرجع السابق ص201، وانظر مداخلة الدكتور أحمد كمال أبو المجد، ص210 فقد أشار إلى أن المودودي أدرك في المرحلة الأخيرة من حياته أن القوانين في الدولة هي عن للدولة في إطار مبادئ الشريعة.

[3] –مداخلته في الحوار القومي – الديني، ص192.

وَمَـن يَنقَلِـبْ عَلَـىَ عَقِبَيْـهِ فَلَـن يَضُـرَّ اللّـهَ شَـيْئاً وَسَـيَجْزِي اللّـهُ الشَّـاكِرِينَ﴾ **آل عمران/144**.

والدول في الإسلام تشخيص للأمة، وما الحاكم سوى وكيل للأمة: تقينه معركة، ثقافية.

هذه العقلية للدولة تجدها عند الفقيه الفرنسي "بوردو" القائل: ((إني احترم الزعيم وانحني احتراماً إليه لأنني أجد عنده مشروعاً يهمه كما يهمني، ولكن يتجاوزه كما يتجاوزني)).

لقد عكس لنا "ابن باديس" كل هذه المعاني في رسم صورة للنظام الإسلامي في إحدى المقالات التي نشرتها الشهاب عام1929، رد فيها أصول الولاية في الإسلام إلى ثلاثة عشر أصلاً اشتقها من خطبة أبي بكر الصديق المشهورة حين بويع بالخلافة، وهذه الأصول هي:

1-لاحق لأحد في ولاية أمر من أمور الأمة إلا بتولية الأمة، فالأمة هي صاحبة الحق والسلطة في الولاية والعزل، فلا يتولى أحد أمرها إلا برضاها.

2-الذي يتولى أمر من أمور الأمة هو أكفأها لا خيرها في سلوكه.

3-لا يكون أحد بمجرد ولايته أمراً من أمور الأمة خيراً من الأمة وإنما تنال الخيرية بالسلوك والأعمال.

4-حق الأمة في مراقبة أولي الأمر، لأنها مصدر سلطتهم وصاحبة النظر في ولايتهم وعزلهم.

5- حق الوالي على الأمة فيما تبذله من عون إذا رأت استقامته، فيجب عليها أن تتضامن معه وتؤيده، إذ هي شريكة، معه في المسؤولية.

6- حق الوالي على الأمة في نصحه وإرشاده ودلالته على الحق إذا ضل عنه.

7- حق الأمة في مناقشة أولي الأمر ومحاسبتهم على أعمالهم وحملهم على ما نراه هي لا ما يرونه هم، ما للكلمة الأخيرة لها لا لهم.

8- على من تولى أمراً من أمور الأمة أن يبين لها الخطة التي يسير عليها ليكونوا على بصيرة ويكون سائراً في تلك الخطة عن رضا الأمة، إذ ليس له أن يسير على ما يرضيه، وإنما عليه أن يسير بهم فيما يرضيهم.

9- لا تحكم الأمة إلا بالقانون الذي رضيته لنفسها وعرفت فيه فائدتها وما الولاية إلا منفذة لإرادتها، فهي تطيع القانون لأنه قانونها لا لأن سلطة لفرد أو لجماعة فرضته عليها كائنا من كان ذلك الفرد وكائن من كانت تلك الجماعة، فتشعر بأنها حرة في تصرفاتها، وأنها تسير نفسها بنفسها وأنها ليست ملكاً لغيرها من الناس إلا الأفراد ولا الجماعة ولا الأمم، ويشعر هذا الشعور كل فرد من أفرادها، إذ هذه الحرية والسيادة حق طبيعي وشرعي لها ولكل فرد من أفرادها.

10- الناس كلهم أمام القانون سواء لا فرق بين قويهم وضعيفهم، فيطبق على القوى دون رهينة لقوته، وعلى الضعيف دون رقه لضعفه.

11- صون الحقوق، حقوق الأفراد وحقوق الجماعات فلا يضيع حق ضعيف لضعفه، ولا يذهب قوي بحق أحد لقوته عليه.

12- حفظ التوازن بين طبقات الأمة عند صون الحقوق، فيؤخذ الحق من القوي دون أن يقسى عليه لقوته، فيتعد عليه حتى يضعف وينكسر ويعطي الضعيف حقه دون أن يدلل لضعف فيعطي عليه وينقلب معتدياً على غيره.

13- شعور الراعي والرعية بالمسؤولية المشتركة بينهما في صلاح المجتمع، وشعورها دائماً بالتقصير في القيام ليستمرا على العمل بجد واجتهاد فيتوجهان بطلب المغفرة من الله الرقيب عليها[1].

[1] - عبد الحميد بن باديس: آثار ابن باديس ج1، م2، ص401-405، الشهاب، ج11 م13 ص468، 471، غرة ذي العقدة 1347 هـ الموافق لـ أبريل 1929م.

جدلية السياسي والديني في التجربة العربية الإسلامية

يمكن القول إن المحنة الكبرى في التجربة التاريخية للدولة الإسلامية، هي أحد وجوه جدلية السياسي والديني، وبالمقابل فإن كل ما يحدث من حراك اجتماعي محكوم في نهاية المطاف بآلية هذه الجدلية[1]، وإذا تابعنا الحفر في طبقات هذه الجدلية، ليس فقط في أركيولوجيا «علم الآثار والفنون القديمة» تاريخنا، بل في التجربة البشرية، إذا قمنا بذلك أمكننا القول إن هذه الجدلية هي الأهم في مغامرة الروح الإنسانية في احترامها أوجه التقدم والازدهار والبحث عن الحقيقة.

وتبدو الأهمية الخاصة لهذه الجدلية على أرض أمتنا لاسيما أن الإسلام هو حضارة المنطقة وقدرها وهو النابض التاريخي الذي يضبط إيقاع المجتمع وحركته ودوراته الحضارية[2].

ومن جهة أخرى فقد لعب دوره في الحيلولة بين الإسلام، وبين أن يلعب دوره الناظم والموجه، وهذا ما أدى إلى انفكاك حركة التاريخ عن حركة المجتمع فانقسم على نفسه، وبذلك فليس غريباً أن يحدث الانقلاب الدستوري تبعاً لحدوث

---

[1] – د. فهمي جدعان: مقاله الموسوم بعنوان: بحث في جدلية السياسي والديني في الإسلام، مجلة الاجتهاد، العدد13، السنة4، ص246.

[2] – د. وليد نويهض: مقال بعنوان إشكالية الدولة العربية المعاصرة، مجلة الاجتهاد، العدد14، السنة 4، ص 214.

الانقلاب الحقيقي والتاريخي على اعتبار أن الدولة تلعب دورها اللا تاريخي والحضاري بانقلابها على المجتمع[1].

وفي هذا الصدد، نذكر بقول "دوبولان": ((الدولة حضارة بأسرها، وقد استجمعت قواها، وأفصحت عن نفسها في مؤسسة أو مؤسسات)).
واستناداً إلى هذا الرأي الأخير فلا يجوز أن يجعل السياسي العربي إلا على الحضاري العربي الإسلامي، والقول بغير ذلك يعني الفوت والموت ويعني أننا حيال بناء سياسي يقوم على شفا جرف هار سرعان ما ينهدم تجاه أية صدمة بسيطة.

إن السياسة هي تقنية للاجتماع بقدر ما أن علم الفيزياء وهو علم الظواهر الطبيعية، وبقدر ما أن السياسة هي الإبرة المغناطيسية التي تتحرك بالساحة المغناطيسية التي هي ظواهر المجتمع، وهي حقيقة أكدها العروى بأن الدستور الضمني للحياة هو أساس الدستور الرسمي.

وإذا كان التماس السياسة في الإيديولوجيا، والتماس الإيديولوجيا في الدين، والتماس الدين في الفيزياء الاجتماعية على حد رأي "موريس دوبريه"، إذا كان الأمر كذلك فعلى السياسة العربية أن تلتمس بذورها وجذورها في مشتل حركة المجتمع الذي تتصدر فيه القيم الإسلامية، ومن جهة أخرى فهذه القيم تشكل النواة النووية في عالم الرأسمال الرمزي لأمتنا.

وانطلاقاً من هذا الرأسمال الرمزي «الحي والمتجدد»، فالإسلام ليس أساس نهضتنا فحسب، بل فتنظيم عناصر سيمفونيته ومنظومته القيمية، يعتبر الإيقاع الذي يقود حركة المجتمع إلى الانطلاق، وفي مطلع هذه الترتيب والتنظيم جدلية

[1] – د. وليد نويهض: مقال بعنوان إشكالية الدولة العربية المعاصرة، ص 214.

الديني والسياسي التي تعني تجديد موقع ونطاق كل من النظامين السياسي والديني.

ويمكن التأكيد بأن الإشكالية لا تكمن في قيام الدين في المجتمع، بقدر ما تكمن في تسييس المتعالي أو التعالي بالسياسة، وفي ذلك يؤكد الدكتور برهان غليون: ((أن ارتباط الدين في السياسة لا يمثل خطراً على الدين أو السياسة، لكن الخطر يكون في تحويل السياسة إلى ممارسة مقدسة))[1].

وحقيقة الأمر أن التناقض بين الديني والسياسي لم يكن مرده بالضرورة التأمل الفلسفي أو التعليل المنطقي بقدر ما هو رؤية مشدودة إلى تداعيات الاجتماع السياسي، بمعنى أن هذا النزاع يفهم ويفسر في دائرة الواقع الاجتماعي، باعتبار أن المسألة الدينية جزء من المسألة السياسية، وبالتالي فالوعي بالمزيد من هذا الصراع لا نجده في النصوص، بل في التجربة التاريخية الاجتماعية باعتبارها مستودع مفاتيح هذا الوعي[2].

وهو الأمر الذي نجده واضحاً بالنسبة لأمتنا إذ أن موقع المؤسسة الدينية الإسلامية من السلطة السياسية كان دائماً على عكس الرؤية الدينية من الرؤية

---

[1] –مقاله الموسوم بعنوان: الدين والدولة، مجلة الاجتهاد، عدد15 و16 لعام1992، ص463.

[2] – د. غليون: الدين والدولة، ص464.

السياسية[1] ذلك أن المؤسسة الدينية الإسلامية تكونت بمعزل عن الدولة وفي تضاد معها، وفي الوقت نفسه ضد التطور الإسلامي[2].

وحقيقة الأمر أن هذه المؤسسة تخلقت وتبينت بصورة عامة في كنف الأمة، وبقيت تحتفظ بكثير من الوظائف وتؤسس الأهداف الأمة، ومن هذه الوظائف وظيفة الحسبة وديوان المظالم «قبل أن تنتزعهما السلطة السياسية» ثم وظيفة التشريع والتربية والجهاد ومؤسسة الأوقاف وجباية الزكاة وغير ذلك، وهذا ما حدا بـ "شاخت" للتأكيد بأن مؤلفات الفقهاء حظيت بقوة القانون في المجتمع الإسلامي، وإن كافة مظاهر هذا المجتمع تكتسي بثوب من الشريعة الإسلامية[3]، ولم تكن السلطة الدينية وحدها الحريصة على أن تتخلق في قلب الأمة، بل إن ذلك هو هاجس السلطة السياسية، على اختلاف المواقع والمواقف –لاسيما فيما يتعلق بامتلاك النص الأساسي المؤسس للمجتمع والدولة «القرآن والسنة النبوية»، هذا النص الذي يضبط كل سلطة معرفية أو سياسية[4].

ذلك أن الدين في الإسلام هو «أس» حسب قول الغزالي، وفضلاً عن ذلك فالسياسة هي حراسة الدين وسياسة الدنيا بالدين «لاحظ كلمة بالدين التي تعني تأسيس الدنيا بالدين».

---

[1] –الفضل شلق: مقال موسوم بعنوان حول الوعي التاريخي، مجلة الاجتهاد، عدد22، سنة6، 1994، ص9.

[2] – المرجع السابق، ص9.

[3] –عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص195.

[4] – المرجع السابق.

زد على ذلك فكل عمل يعمله المسلم «بما في ذلك السياسة» يعتبر عباده وفعالية مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، هذه الآلية تحول بالضرورة الاجتماعي إلى سياسي لاسيما أن كل ما هو فردي حين يصبح جماعياً يتحول إلى سياسي[1].

ويمكن القول بأن مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو مبدأ الإبداع والحركة في الإسلام إذ يسمح لكل فرد التصدي للدفاع عن حقوق الله «الحسبة العامة» القائمة على فرض الكفاية إذا لم تتوفر الحسبة الخاصة القائمة على فرض العين، مع التنويه بأن حقوق الله تتلبس كافة الحقوق في الإسلام حسب البلورات التي حققها الشاطبي في رائعته **الموافقات**، ذلك أنه – كما يقال- كل طرق المعرفة في الإسلام تؤدي إلى السياسة[2]، ومن هنا نشأ في أدبياتنا الثقافية التراثية تعبير «علوم الملة» أي تلك العلوم التي تعتبر جزءاً لا يتجزأ من هوية الأمة، وهي قد بلورت من قبل السلطة العلمية، وأصبحت جزءاً من وجدان الأمة وضميرها الجمعي، وفي الوقت نفسه فالسلطة المعرفية انبرت للقول بأن لها سيادتها على تلك العلوم باعتبار الموضوع عمل معرفي علمي وجدير بأن يؤسس تلك السيادة.

وحقيقة الأمر فالسياسة هي التأثير بالغير سواء عن طريق العلم أو غيره، وبذلك فسواء تعلق الأمر برجل السلطة الفعلية أم بصاحب المعرفة العلمية، فكل منهما يملك سلطة وقدرة ونفوذ في التأثير، وهذا هو مغزى قول "الفخر الرازي": ((السياسة رياسة، وعلم السياسة هو علم الرياسة، ومن ذا الذي ينزع عن الفيلسوف أو العالم رياسته للوظيفة الفكرية وقيامه على مصالح الجماعة))[3].

---

[1] -مقال الأستاذ عبدالله يحيى السريحي، ص246.

[2] -عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص9.

[3] -المرجع السابق، ص9.

وقريب من ذلك يميز ابن خلدون بين الملك القائم على الغلب وبين الرياسة القائمة على السؤدد والجلال والحسب والشرف[1].

وعلى هذا الأساس ظهر في الأدبيات السياسية تعبير النفوذ: الذي هو الوجه الثاني للقوة السياسية، ويعني قدرة الشخص أو الجماعة على فرض آرائها على الآخرين من خلال التفاعل واستخدام مختلف أساليب الإقناع أو الإغراء[2].

على هذا الأساس لا يمكن غض النظر أو التفاعل عن أبعاد هذا التداخل بين المعرفي والسياسي في الإسلام، مادام هذا الأخير يقوم على كتاب يعتبر الدليل الأول والأصل المطلق الذي تتأسس عليه كافة الأحكام، والمرجع المعياري الأول لما ينبغي أن يضبط به مجتمع الناس، الأمر الذي يجعل من المواقف والخلافات السياسية مواقف وخلافات تحيل إلى مشاكل اجتماعية وسياسية، بالقدر نفسه الذي تحيل إلى قضايا ومفاهيم معرفية شديدة الاتصال بالقيم وبالثقافة التي أسسها ذلك الكتاب، ورسختها السنة قولاً وتجربة.

وهذا النفوذ والتأثير الديني ليس مستمداً من الواقع فحسب، بل هنالك أكثر من نص يؤسس هذه السيادة والمشروعية، والنفوذ لرجل الدين، من ذلك ما رواه عليّ بن أبي طالب أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: ﴿أَلَا إِنَّهَا سَتَكُونُ فِتْنَةٌ فَقُلْتُ: مَا

---

[1] – ابن خلدون: المقدمة، دار القلم، بيروت، 1986، ص134 وما بعدها.

[2] – د. ناجي صادق شراب: السياسة "دراسة سوسيولوجية"، ط1، 1984، مكتبة الإمارات، ص98، وانظر د. محمود اسماعيل: دراسات في العلوم السياسية، مكتبة الإمارات، العين، ط2، 1984، ص19، (السيسيولوجيا هو العلم الذي يدرس المجتمعات و القوانين التي تحكم تطوره وتغيره).

الْمَخْرَجُ مِنْهَا يَا رَسُولَ اللَّه؟ قَالَ: كِتَابُ اللَّه فيه نَبَأُ مَا كَانَ قَبْلَكُمْ وَخَبَرُ مَا بَعْدَكُمْ وَحُكْمُ مَا بَيْنَكُمْ، وَهُوَ الْفَصْلُ لَيْسَ بِالْهَزْلِ، مَنْ تَرَكَهُ مِنْ جَبَّارٍ قَصَمَهُ اللَّهُ، وَمَنْ ابْتَغَى الْهُدَى فِي غَيْرِهِ أَضَلَّهُ اللَّهُ، وَهُوَ حَبْلُ اللَّه الْمَتِينُ، وَهُوَ الذِّكْرُ الْحَكِيمُ، وَهُوَ الصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ، هُوَ الَّذِي لَا تَزِيغُ بِهِ الْأَهْوَاءُ، وَلَا تَلْتَبِسُ بِهِ الْأَلْسِنَةُ، وَلَا يَشْبَعُ مِنْهُ الْعُلَمَاءُ، وَلَا يَخْلَقُ عَلَى كَثْرَةِ الرَّدِّ، وَلَا تَنْقَضِي عَجَائِبُهُ، هُوَ الَّذِي لَمْ تَنْتَهِ الْجِنُّ إِذْ سَمِعَتْهُ حَتَّى قَالُوا: إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ فَآمَنَّا بِهِ، مَنْ قَالَ بِهِ صَدَقَ، وَمَنْ عَمِلَ بِهِ أُجِرَ، وَمَنْ حَكَمَ بِهِ عَدَلَ، وَمَنْ دَعَا إِلَيْهِ هَدَى إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴾[1].

ولـيلاحظ القـارئ أن هـذا الحـديث يتضـمن تقـابلاً بـين مفهـومي الحكـم والفصل الحق بين الناس من جهة وبين مفهوم الجبروت، ومن ثم لا تصبح مفاهيم الهدى والصراط والأهواء ليست مجرد معان دينية، بالمعنى الضيق للكلمة، بل هـي مفـاهيم مجملـة بـدلالات سياسـية واضـحة تـدفع «رجـل العلـم» إلى الـربط بـين الكتـاب أو العلـم وبـين السياسـة، وبالتـالي تفسـح المجـال لأن يعطـي لنفسـه حـق الاشتغال بالسياسة، أو على الأقل حق التدبير فيها ونقد اختبارات رجل السلطة ومالك السيف[2].

ذلـك أن نـص هـذا الحـديث ورد في مناسـبة يطغـى عليهـا البعـد السياسـي، لأنهـا الحديث عـن الفتنـة، هـذا المصـطلح الإسـلامي الأصـيل الـذي يشـير غالبـاً بأصـابع الاتهام إلى رجل السيف وتجاوزاته السياسية، فيـأتي نـص الحـديث ليرسـم المخـرج

[1] –روى الحديث، الحارث بن أسد الله **المحاسبي**: العقل وفهم القرآن، دار الكندي، دار الفكر بيروت، ط2، 1987، ص286.

[2] –عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص11.

والوقاية من تلك الفتنة، محدداً وسيلتها الوحيدة، ألا وهي الكتاب المؤسس للأمة، هذا الكتاب الذي يفخر رجل العلم بأنه الأقرب إليه من رجل السيف[1].

هذا التناقض بين ما هو سياسي وما هو ديني يحدد في حديث آخر للرسول ﷺ يقول فيه: ﴿ألا إنّ رَحَى الإسْلامِ دَائِرَةٌ، فَدُورُوا مَعَ الْكِتَابِ حَيْثُ دَارَ، ألا إنّ الْكِتَابَ وَالسُّلْطَانَ سَيَفْتَرِقَانِ، فَلا تُفَارِقُوا الْكِتَابَ﴾[2]، ذلك أن هنالك اختلاف في الطبيعة والجوهر بين الوظيفة الدينية والوظيفة السياسية، فالأولى تستشرف لتكتشف ما يجب أن يكون، في حين أن الثانية في النفس للحفاظ على ما هو كائن، وبذلك فآلية الأولى الإيمان بالاختلاف ضماناً لحق إبداء الرأي وبذل الوسع في الاجتهاد مراعاة لتغيير الأحكام بتغيير الأزمنة والأمكنة والأحوال والفوائد حسب تعبير ابن قيم الجوزي، وهو ما يعني إحجام العالم عن فرض رأيه واجتهاده على من يعتقد أنه وإياهم سواء، وهذا هو مغزى رفض الإمام مالك طلب الخليفة المنصور ويوحي من نصيحة قديمة لابن المقفع أن يفرض كتابه الموطأ على رقاب الناس جميعاً[3].

وفضلاً عن ذلك فرجل الفقه أو الدين تجدوه دوافع روحية، وهذا ما عبر عنه الشافعي بقوله: ((إما أن اتبع علم رسول الله أو كتاب الدواوين))[4]، والأمر على خلافه بالنسبة للسلطة التي كثيراً ما يحدوها الامتلاك لكل شيء حتى للماء

---

[1] – عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص9.

[2] – المرجع السابق، ص153.

[3] –المرجع السابق، ص150، 151.

[4] –محمد أبو زهرة: الشافعي حياته وعصره آراؤه الفقهية، دار الفكر العربي، ط2، ص21.

والهواء على حد تعبير ابن المقفع فلا توزعها إلا معيار الطاعة وتحقيق البيعة وامتلاك الأجساد إلى جانب العقول))[1].

ولعلنا نجد هذا التناقض على أرض الفعل والواقع فيما أثر عن عبد الملك بن مروان أنه لما ولي الخلافة أخذ المصحف ووضعه في حجره وقال: ((هذا فراق بيني وبينك))[2].

وحقيقة الأمر أن الفقيه كان يدرك الأهمية التي يتبؤها في ضمير المجتمع، وبطبيعة الحال فأهمية هذا الموقع تنبثق من أهمية المعرفة والقيم التي يتعامل معها ويعانقها في قلب ألا وهي الشريعة.

وفي ذلك بقول "الجويني": ((المرموق من يحيط بشرف هذا الكلام وتميزه من كلام بنى الزمان))[3].

وللسبب نفسه يقول "أبو الأسود الدؤلي": ((الملوك حكام على الرغبة، والفقهاء حكام على الملوك))، ومن هذا المنظور يقول "شاخت": ((إن الشريعة الإسلامية هي أبرز مظاهر تميز أسلوب الحياة الإسلامية، وهي لب الإسلام ولبابه))[4].

هذه الأهمية للشريعة في شغاف قلب المجتمع الإسلامي أبرزت الدور الهام للفقيه، الأمر الذي مكنه في حال صحوة الأمة وحيويتها من منافسة السلطان على قضاء

---

[1] -عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص79.

[2] - أبو بكر محمد بن الوليد المعروف بأبي بكر **الطرطوشي**: سراج الملوك في سلوك الملوك ص80.

[3] -المرجع السابق، ص80.

[4] - الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم، فقرة776.

سلطته، الفضاء الذي يحتله الجمهور والعامة، وقد وصل الأمر بالفقيه أحياناً إلى تهديد السلطان بجمهوره الذي يحكمه[1].

هكذا نفهم تهديد "ابن عقيل الحنبلي" للوزير السلطاني عميد الدولة "ابن جهير" وقوله له: ((لا تلمنا على ملازمة البيوت والاختفاء عن العوام لأنهم أن سألونا لم نقل إلا ما يقتضي إلا عظام لهذه القبائح والإنكار لها والنياحة على الشريعة))[2].

وهذا هو مغزى قول السلطان "الظاهر بيبرس"، حين شاهد كثرة الخلق في جنازة سلطان العلماء العز بن عبد السلام: ((اليوم استقر أمري في الملك لأن هذا الشيخ لو كان يقول للناس أخرجوا عليه لأنتزع الملك مني))[3]، زد على ذلك فإن موت "الجويني" لم يكن أقل دلالة من موت "ابن عبد السلام"، فقد اشترك العامة كلها بنيسابور في الحزن عليه، ولم تفتح الأبواب في هذا البلد، ووضعت المناديل على الرؤوس عاماً كاملاً بحيث ما اجترأ أحد على ستر رأسه.

وتحكي الموارد التاريخية أن الشافعي توسط لدى والي المدنية من أجل أن يقدمه إلى الإمام مالك، فأجاب الوالي: ((أن أمش إلى جوف مكة حافياً أهون علي من المشي إلى باب مالك، فلست أرى الذل حتى أقف على بابه))[4]، فحتمية الصراع إذاً

---

[1] -جوزيف شاخت: أصول التشريع الاسلامي، عالم المعرفة، الكويت، 1978، القسم الثالث ترجمة حسين مؤنث وإحسان العمر، ص9.

[2] – القاضي القاضي محمد بن الحسين **أبو يعلى الفراء**: الأحكام السلطانية، ص293.

[3] – تاج الدين عبد الوهاب بن علي **السبكي**: طبقات الشافعية الكبرى،، ج5، ص80.

[4] -عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص221.

قائمة لاسيما إن الفقيه ما فتى يلح على ملء الساحة والتحدث باسم الأمة، وبأنه الأكثر وفاء لممارسة خط النبوة، هذا الخط الذي يتعارض مع خط السلطان، وبالتالي فإذا كان هنالك من توجل من الفقهاء والحديث باسم السلطان فهنالك من تكلم باسم رب العالمين، وهذا هو مفاد كتاب ابن القيم الموسوم بعنوان: إعلام الموقعين عن رب العالمين.

على هذا الأساس كانت تداعيات طبائع الأشياء أن يحدث الصراع بين الموقعين عن رب العالمين، وبين السلطة على أخص شيء من مستلزمات السلطان، ألا وهو الطاعة التي هي جوهر السلطة السياسية، تلك الطاعة التي تحتاج إلى بيان العالم لها وضبطه لأحكامها حتى يتم على ضوء ذلك توضيح المسؤولية وحدودها في الحياة الفردية والجماعية، بعد صياغة ذلك كله في مبادئ وقواعد عامة لا يستثنى منها أحداً من هيمنة سلطة نص المشرع حتى لو كان هذا الفرد الرسول نفسه[1].

وبالتالي فإن من يضطلع بمهمة التبيين والتوضيح والتشريع، هو الفقيه العالم يستوجب في الدين موضع الإمامة[2].

هكذا انبرى الشافعي للقول: ((ليس لأحد أبداً أن يقول في شيء حلاً ولا جرماً إلا من وجهة العلم))[3].

وهذه السلطة التي تبؤها الفقيه لم تقتصر على ضبط وتحديد مفهوم الطاعة بل تعدتها إلى أجهزة مفاهيمية أخرى مثل البيان والعلم والحكمة، الحق والصحة،

---

[1] -آدم متيز: تاريخ الحضارة العربية في القرن الرابع، ج1، ص916.

[2] - محمد بن ادريس **الامام الشافعي**: الرسالة، الفقرة961.

[3] -وقد نقل ذلك طبقات الشافعية الكبرى.

الحجـة، الإجمـاع، والاخـتلاف، النـهي والأمـر الواجـب والفـرض، الاستحسـان والتشريع، الإمام والأمير وأولي الأمر، الولاة والحكام، العصاة[1].

وهـذا الـدور السياسـي لم يقتصـر علـى الفقيـه بـل تعـداه إلى عـالم الكـلام الفقيه الأكبر الذي نشـأ في الأساس نشـأة سياسـية للدفاع عن العقائد الإيمانيـة بالدولة العقلية[2].

وحقيقـة الأمـر إذا تقصـينا الإطـار المجتمعـي لنشـأة هـذا العلـم وجـدناه في مكـة والمدنية والكوفة والبصرة، وهي المطاف التي ضمت المعارضة ضد بني أمية، حيث نشـأت مدرسـة المدنيـة علـى يد محمـد بـن عليّ بـن أبـي طالـب «ليس الحنفيـة» ونشأت مدرسة البصرة برئاسة الحسن البصري[3]، وذلك كتعويض وبديل سياسـي على المستوى النظري والمعرفي[4].

وإن نظـرة بسـيطة علـى المفـاهيم والمصـطلحات المتداولـة مـن قبـل رواد المدرسـتين الآنفـتي الـذكر تؤيـد الحمولـة السياسـية لهـذه المفـاهيم، والـتي رسـخها البنـاء الاعتزالي، ومن هذه المفاهيم:

---

[1] – فهـرس الرسـالة للشـافعي، تحقيـق أحمـد محمـد شـاكر، القـاهرة، مكتبـة دار الـتراث، ط2، 1979، ص663، حيـث يبـدو نـص الرسـالة وكأنـه قـاموس في المصـطلحات السياسـية وفي المفاهيم الأكثر رواجاً عند رجل السلطة.

[2] –مقدمـة ابـن خلـدون، الفصـل العاشـر، ص821 وانظـر عبـد المجيـد الصـغير: الفكـر الأصـولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص45 وما بعدها.

[3] –علـي سـامي النشـار: نشـأة الفكـر الفلسـفي في الإسـلام، القـاهرة، دار المعـارف، ط7، 1977 ج1، ص15.

[4] –عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص49.

- الخروج.
- الخلافة.
- أئمة الجور.
- سفك الدماء.
- أخذ الأموال.
- الملوك.
- الاختيار.
- الجبر.
- الكفر.
- الفسق.

وهي مفاهيم ترد على فكر السلطة وخصوصاً الفكر الجبري وغيره[1].

وإذا تابعنا التحري والحفر في الفكر المعتزلي مقارنة ذلك مع الفكر الأشعري أدركنا هذا البعد السياسي لعلم الكلام المعتزلي لاسيما فيما يتعلق بالتكليف العقلي القائم على المقاصد والمصالح والغايات، كل ذلك لترسيخ مبدأ الاختيار وخلافاً للأشعرية التي أقامت التكليف على المشيئة الإلهية ليس إلا[2]، والخلاصة إن الموقف الكلامي لم يكن كلاماً في اللاهوت بقدر ما كان كلاماً في السياسة.

[1] -عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص50.

[2] -المرجع السابق، ص54 وما بعدها.

وإذا كان هذا هو شأن الفقيه أو عالم الكلام، فالأمر لا يختلف بالنسبة للتصوف الذي يذل وسعه لتأسيس قاعدة شرعية في احتواء الفقيه نفسه، بل سائر علوم الملة لتكون للتصوف تابعه ولأولويته[1].

هكذا ومن جماع ما تقدم يتضح إن كافة الطرق كانت ممهدة للصدام، ثم الاحتواء، احتواء رجل السلطة لرجل العلم، والأمر على خلافة بالنسبة للفقيه الذي كان حريصاً على طاعة السلطان في حدود الشرعية، وهذا ما تؤكده نصيحة ابن حنبل لتلامذته «وهو في السجن» بأن لا يخرجوا على الطاعة السياسية، بل إن خلافة مع السلطان احتدم حول الأسس العقيدية التي لها السلطان والتي هي خارجة عن ولايته.

ولقد تعددت وسائل وأساليب اضطهاد السياسي الديني:

1- **التصفية الجسدية:**

والفظائع التي ارتكبت من قبل رجل السلطة بحق رجل العلم تثير الاستغراب ويكفينا أن نرجع إلى الكتاب الذي صنعه بهذا الشأن الفقيه "أبو العرب التميمي"/33هـ/.

ولعل ما أوقعه الخليفة يزيد بن معاوية في مجتمع المدنية يوم الحرة كافٍ وحده للدلالة على تصميم هذا المجتمع على الرفض والمقاومة، بمثل ما يدل على مدى العطش الذي استخدمه والي المدينة مسلم بن عقبة الذي أوغر صدره ضده بهتك أعراض نساء المدينة وبقطع رؤوس الصحابة مقابل جوائز مالية، كما أن فعل والي

[1] -انظر هذه الرؤية للخطاب الصوفي في بداية كتاب ابن خلدون، شفاء السائل.

الأمويين الحجاج بن يوسف يوم معركة الجماجم بأنصار "عبد الرحمن بن الأشعث" وهم من القراء وكبار التابعين قد سارت بذكره الركبان[1].

ولعل قتل معاوية بن أبي سفيان الزاهد المحدث "حجر بن عدي" أكبر مثال على ذلك رغم أن المذكور كان مشهوراً باعتزاله الفتن، لكن معاوية أدرك عدم حياد العلم، وقوله لعائشة أم المؤمنين: قتل واحد خير من قتل مائة ألف[2].

2- السلطة السياسية وسلطة القضاء:

على الرغم من اعتراض الماوردي على تبعية القاضي للإمام بسبب تولية الثاني للأول وإمكان عزله، فالقاضي «في نظر الماوردي» يملك من الاستقلال ما يجعله حاكماً على الإمام نفسه، لأن القاضي مستناباً في حقوق المسلمين لا في حقوق الإمام.

وبالطبع فقد سقنا هذا القول للماوردي للتدليل على أهمية رجل العلم في الإسلام وتشبثه وتمترسه بالنموذج المثالي – دولة الخلافة الراشدة هكذا فقد دارت رحى صراع حاد بين السلطة السياسية والسلطة العلمية على ساحة القضاء وتطالعنا الموارد التاريخية عن أكثر من مرة رفض بها رجل العلم هذه الوظيفة هرباً من وجه السلطان.

ونحن لن نتعقب أحداث هذه الظاهرة، ويكفينا أن تحيل إلى كتاب "أبو عبد الله الخشني القيرواني"/361هـ/فقد ضمن كتابه **قضاة قرطبة** بابا وسمه بعنوان **باب**

---

[1] –عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص48.

[2] – محمد بن أحمد بن تميم التميمي **أبو يعرب**: المحن، ص116.

من عرض عليه القضاة فأبى[1]، حيث نجد من الفقهاء من تمادى في الرفض والنفور، بينما اضطر أخر للهروب بنفسه، في حين هدد ثالث بتطليق زوجته ثلاثاً، كل هذا على الرغم من أسلوب الإغراء والتهديد الذي سلكه رجل السلطة مع هؤلاء.

ويرى صاحب كتاب **المحن** أن الخليفة أبا جعفر المنصور سقى بيده الإمام أبا حنيفة السم فمات من ذلك[2].

ولقد فرّ أحدهم يوماً من وجه الحجاج بعد أن عرض عليه القضاء، وألقى بنفسه في نهر الفرات فأسرع أعوان الحجاج إلى انتشاله من النهر وصلبوه جزاء امتناعه[3].

لهذا لم نعدم وجود أدبيات قيمية في تاريخنا نقول: إن العلماء يحشرون في زمرة الأنبياء، والقضاة يحشرون في زمرة السلاطين[4]، لقد ألح الخليفة القائم بأمر الله علي أبي يعلي العزاء/458هـ/بأن يتولى منصب القضاء فاشترط المذكور لذلك ألا يحضر أيام المواكب الشريفة ولا يخرج في استقبالات الخليفة أو لأحد سلاطينه،

---

[1] – **أبو عبد الله** محمد بن حارث الخشني: قضاة قرطبة وعلماء إفريقية، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والنشر، 1966، باب1، ص2.

[2] – أبو يعرب: المحن، ص254.

[3] –المرجع السابق، ص206.

[4] –عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص224.

ولا يقصد دار السلطان، وأن تكون إجازته الشهرية يومين يعينهما بنفسه، وأن يستخلف بنفسه من ينوب عنه[1].

أجل لقد بلغ نفوذ القاضي في الدولة العباسية أنه بعد أن كان الولاة يستدعون القضاة ويحضرونهم إلى مجالسهم، صار الولاة منذ القرن الثالث للهجرة مرغمين على حضور مجالس القاضي كل صباح حتى أيام "القاضي ابن حرورية"/329هـ/في مصر، فكأن آخر من ركب إليه الأمراء، كان لا يقوم للأمير إذا أتاه، ولا يؤمر أحد من ولاة مصر، بل كان يدعوهم بأسمائهم[2].

ولقد بلغ من نفوذ "أبي حامد الاسفرابيني" قاضي بغداد/406هـ/أن صار يهدد الخليفة بالجمهور قائلاً له: ((اعلم أنك لست بقادر على عزلي من ولايتي التي وألانيها الله تعالى، وأنا قادر أن اكتب إلى أهل خراسان بكلمتين أو ثلاث اعزلك عن خلافتك))[3].

الاضطهاد والإيذاء:

عرفت السياسة في الأدبيات الإسلامية بأنها القيام على الشيء بما يصلحه، وهذا التعريف يفصل بين مفهوم السياسة والقوة والعنف باعتبار السياسة تدبيراً يقتضي إتقان الشيء بهدف ترشيده وإصلاحه، وإذا أضفنا إلى ذلك أن رجل العلم في الإسلام يملك معرفة تتمتع بالإجماع حول أولويتها وضروريتها، أدركنا أنه يملك سلطة فعالة ومؤثرة تعطيه الحق بأن يكون المقرر لأحكام السياسة حتى لا يخرج

---

[1] –القاضي أبو يعلى: وكتابه الأحكام السلطانية، ص67.

[2] –عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص225.

[3] – آدم ميتز: الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري، ص382.

رجل السياسة عن مقاصد الشريعة حسب تعبير العز بن عبد السلام، أو حسب تعبير القاضي ابن العربي بأن: ((الأمر كله يرجع إلى العلماء لأن الأمر أفضى إلى الجهاد))[1].

هكذا كان لابد أن يبتدئ رجل السياسة مع رجل العلم بالحيلة يعقب ذلك الاستدراج، وهو ما عبر عنه السبكي بقوله: كم رأينا فقيها تردد على أبواب الملوك، فذهب فقهه ونسى ما كان يعلمه، وكان فساداً عظيماً وفيه هلاك العالم[2].

هكذا لم يدخر رجل السلطة وسيلة إلا واستخدمها لسلب رجل العلم قوته، ولعل أبرز تلك الوسائل السيف والمال، السيف للتأديب والسحق والمال للفتنة والإغراء، وبالطبع فلا يمكن لهاتين القوتين أن تتحركا إلا بعد تعيين وتحديد كل الوجوه سياسياً، وخاصة تلك التي لا يتبين بوضوح وجهها الانتمائي الحقيقي، وتستعصي على التصنيف السياسي.

لذلك وجدنا رجل السلطة في سبيل تعرية كل الوجوه ورغبة منه في بسط نفوذه عليها إلى أقصى الحدود يلجأ أحياناً إلى أساليب وإجراءات أنسب ما تكون بالمجال الحيواني، مجال الدواب والبهائم، فعمد إلى دفع «جسد المحكومين» الذين لم يؤيدوه، لكنهم رغم تفتيتهم واعتزالهم يحملون علماً، اشتم منه رجل السلطة بيقظته المرهفة رائحة الاختلاف وإمكان النقد والاعتراض.

---

[1] -عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص15.

[2] -المرجع السابق، ص15.

إن عملية الدفع هذه تعتبر عند رجل السلطة أقل عقاب يوقعه على جسد العالم، كما فعل الحجاج مع الصاحبي المشهور "رجاء بن عبد الله" الذي ما إن رفض أن يمد يده للسلام على الحجاج حتى رأى هذا الأخير في ذلك مبرراً سياسياً.

وفضلاً عن ذلك فقد بعث الحجاج إلى الصحابي سهل فقال: ((مالك لا تنصر أمير المؤمنين.. فقال: قد فعلت.. قال: قد كذبت))، فعمل في عنقه كما ختم على يد الحسن البصري[1]، وعمر بن سيرين وأنس بن مالك.

ولم يكن امتلاك الأجساد الوسيلة الوحيدة، فقد تعدى ذلك إلى امتلاك الأفكار، وهكذا فقد جمع رجل السلطة حوله فرسانه من الفقهاء ورجال الأدب والفلاسفة، وغير ذلك من أصحاب العلم.

وهكذا فقد ظهرت علوم معينة لتكريس السلطان مثل الآداب السلطانية، وأدب الديوان ومرايا الملوك مقابل الخط الآخر الذي يمثل المشروعية والمتمثل في أدب القاضي[2].

وبطبيعة الحال فالجامع لكل ذلك محاولة الوصف والتبرير لمرايا الملوك وترسيخ الآداب السلطانية سواء تمثلت هذه المصادر في أعمال أدبية معروفة كـ **العقد الفريد** لابن عبد ربه، **وأخلاق الوزيرين والإمتاع والمؤانسة** لأبي حيان التوحيدي و**مسائل حجة الإسلام** للغزالي، أو برزت في أعمال مستقلة **سراج الملوك** للطرطوشي و**الفخري في الآداب السلطانية** لابن الطقطقي، علاوة على

---

[1] -أبو يعرب: المحن، ص428.

[2] -عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص38.

مساهمات الماوردي في **الأحكام السياسية السلطانية** وكتاب **الوزراء والكتاب** للجهشياري، وكتاب **رسالة الصحابة** لابن المقفع[1].

لهذا لم يكن غريباً أن تبرز مفاهيم سياسية غربية على الحياة العربية، وها هو ابن المقفع يقول: ((إن بإمكان الخليفة أن يملك الماء والهواء وأنه لو أمر أن تستدير الصلاة فعل ذلك، وأن تسير الجبال سارت))[2].

ولقد تفنن فقهاء السلاطين وكتاب الدواوين والأدباء في إطلاق الصفات والمدائح على السلطان مستعينين في ذلك بالتراثين الفارسي واليوناني[3].

[1] -عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص39.

[2] - عبد الله **ابن المقفع**: رسالة الصحابة، بيروت، دار التوفيق، 1978 ص195.

[3] -عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص94.

مشكلة "المسافة" بين رجل العلم ورجل السياسة

تلك صورة لمحاولة الفقيه تأكيد منزلته ونفوذه المعرفي، خاصة بعد أن انتبه إلى العواقب السلبية لاستقلال رحل السياسة، وخصوصاً، لمفاهيمه وأدوات عمله، فحاول من جانبه القيام بضغط هذه المفاهيم وتفويت كل توظيف سلبي لها .. غير أن ذلك التأكيد للسلطة المعرفية يتخذ لدى رجل العلم في الإسلام صورة أخرى، ليست هذه المرة على مستوى الممارسة اليومية والمواقف الفعلية المجتمعية.

وكما تسجل ذلك بعض كتب السير والتراجم الفقهية، وما تزخر به أدبيات طبقات الصوفية، نلاحظ حرص الفقيه، في الغالب، على الاحتفاظ بـ«مسافة» بينه وبين الأمير أو السلطان، تعكس حذر رجل القلم عن رجل السيف، وهو حذر قد يصل به إلى حد الفرار منه ومقاطعته ورفض التعامل معه، وذلك بعد أن انتبه الفقيه إلى إمكانية استغلال رجل السياسة، ليس فحسب لمفاهيمه وأدواته النظرية، بل تجاوز طموح رجل السياسة إلى استغلال لتلك المنزلة الممتازة التي أصبح الفقيه يتمتع بها بين العامة، وطعمه في توظيف ذات الفقيه نفسه وتهجينه ودمجه ضمن النسق السياسي الذي يعمل رجل السلطة من أجله، الشيء الذي حمل الفقيه على تنبيه زملائه إلى ضرورة الاحتفاظ بتلك المسافة بين رجل العلم ورجل السياسة، وعمق لديه الشعور بالاختلاف بينهما .

وبقدر ما ينم هذا الحرص من قبل الفقيه على الإبقاء على تلك المسافة الفاصلة بينه وبين رجل السلطة على الوعي بالاختلاف، يدل ذلك أيضاً على وعيه بمدى منزلته المعرفية ومبلغ نفوذها بين الجمهور، الذي هو القضاء الطبيعي لسياسة السلطان.

وإذا كان هذا البعد المجتمعي قد زاد من تصميم رجل السياسة على وجوب استغلال منزلة الفقيه المجتمعية وتحويلها لصالح سياسته وإمكانية إدراجها ضمن قواعد لعبته واستراتيجيته السياسية، إلا أن العديد من رجال العلم في الإسلام لم يكونوا في غفلة عن أبعاد هذه الإمكانية.

إن العديد من رجال العلم في الإسلام لم يكونوا في غفلة عن أبعاد هذه الإمكانية الدائمة، فأعدوا لها العدة واتخذوا منها مواقف لم تكن خالية من دلالات رمزيتها السياسية وأبعادها المجتمعية الواضحة خاصة وقد اصطبغت بعض تلك المواقف بصيغة المحن والمواجهة الفعلية.

أ- وإنه لموقف ذو دلالة سياسية واضحة ينم عن وعي رجل العلم بأبعاد ذلك الاستغلال الممكن، ذلك الذي تمثل منذ عهد مبكر في رفض "سعيد بن المسيب"[1]/92هـ/مصاهرة الخليفة عبد الملك بن مروان الذي رغب في أن يزوج ولي عهده من ابنة سعيد بن المسيب، مستغلاً بذلك مكانة هذا الأخير ونفوذه

[1] – من أشهر التابعين وأحد أشهر فقهاء المدينة وأكثرهم اهتماماً بتراث عمر بن الخطاب الاجتهادي، وهو أمر له دلالته.

العلمي بين الناس وخاصة في مجتمع المدينة. فأبى ابن المسيب هذا الجاه بل وأسرع من يومه بتزويج ابنته لأحد تلامذته الفقراء، فحنق عليه الخليفة[1].

ب- وقد بلغ الأمر بالفقيه أن صار يستعيذ بالله من مثل هذا الاستغلال، مفاضلاً بين سلطته المعرفية وبين صولة صاحب السلطة الفعلية والسياسية، منبهاً أيضاً إلى أن العبرة في كل تقويم ليست بالكثرة والدولة والمال المبذول، إذ لا عبرة بذلك ولا بالمذهب الذي يغلفه! إنما المذهب ما نصره دليله.. والدين الحق من خلص الدلالة من الدولة! والصحة من النصرة بالرجال[2].

لهذا لم تكن حيل رجل السياسة في التقرب إلى رجل العلم لتنطلي في الغالب على هذا الأخير، وقد كانت أكثر تلك الحيل إغراء: بذل المال والتقريب في المجالس الخاصة، ورغم ذلك فإن العديد من رجال العلم في الإسلام لم يروا في ذلك غير نوع من أنواع الارتشاء والاستدراج، وتزيين مجالس السلطان، بتعبير ابن خلدون.

غير أن ما يجدر التنبيه عليه بصدد هذه المواقف الفقهية الريبية الحذرة «وهي كثيرة» تجاه مثل تلك التدابير السياسية لرجل السلطة، أنها لم تكن في الغالب، وخاصة في العهود الأولى للإسلام، مجرد مواقف فردية، قد ترجع إلى مبررات واعتبارات مثالية درج عليها، فيما يقال، الفقيه في الإسلام، بل لقد كان الفقيه في مواقفه هذه التي أصر فيها على الاحتفاظ بتلك المسافة بينه وبين رجل السلطة معبراً في الغالب عن رأي فئات عريضة من الناس الذين اكتووا بنار السلطة والذين

---

[1] – الشيخ الامام محمد الغزالي: الإسلام والاستبداد السياسي، ص213، وانظر تفصيل محن ابن المسيب مع نفس الخليفة في كتاب المحن للتميمي، ص292 فما بعد.

[2] –علي **ابن عقيل** الحنبلي: كتاب الفنون، بيروت دار المشرق، جـ1 ص237، تحقيق جورج مقدسي.

كان أهل التقى منهم في القرن الرابع مثلاً يعتبرون عمّال السلطان والفساق فريقاً واحداً!.

حتى بلغ الأمر ببعض الناس أن صاروا يذكرون العمال بضرورة التوبة من العمل مع السلطان، وقد تاب رجل مرة من عمل السلطان، ثم طلب لتقليده عملاً جليلاً فكسر التوبة، فسماه الناس المرتد[1]! ونرى "المقدسي"، من جهته، حينما يستعيذ بالله من كثرة ونقل ضرائب فارس، يعترف بأن أمير هذا الإقليم قد أمر له بمال محترم، لم تطب نفسه لأخذه حتى استفتى فيه من أجابه بالقول: ((هذا مال، عامته ضرائب ودخل ضياع.. قد تغلب عليه، قلت «يعني المقدسي»: لا جرم أنني لا أقبضه أبداً))[2]، وبصدد هذا الجانب الاقتصادي، وخلافاً لما تعكسه كتب «الخراج» ولما كان سائداً على العهد النبوي والخلافة الراشدة، فإن إفتاء العديد من الفقهاء بإناطة توزيع أموال الزكاة بالأفراد، المستحقة عليهم، أنفسهم دون حاجة أن يسلموها للدولة ولأعوانها الجباة، ليقوموا بتوزيعها.. قد يكون ذلك انعكاساً لموقف الفقيه من السلطة السياسية ولشكّه في عدالتها الاقتصادية[3].

ت- هذا، ومن وجهة أخرى فإن ما تعكسه أدبيات رفض القضاء لدى العديد من الفقهاء وقرارهم من وجه السلطان خوفاً من تقلده، منذ وقت مبكر من تاريخ الإسلام وعبر فترات طويلة، ليقوم دليلاً صارخاً على إصرار رجل العلم في الإسلام على الاحتفاظ بتلك المسافة بينه وبين رجل السياسة، مفضلاً الاحتفاظ بنفوذه

---

[1] -آدم ميتز: الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري، جـ1، ص144-145، وهو ينقل النص عن الجزءIV من تجارب الأمم لابن مسكوية.

[2] - محمد بن أحمد **المقدسي**: أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ص458.

[3] -انظر تسجيل الماوردي لهذا الموقف الفقهي، الأحكام السلطانية، ص121.

المعرفي بعيداً عن متابعة السلطان، مستقلاً عن قيوده وشروطه وعن وصاية «والي المظالم» وهيمنته، وليس بدعاً أن يستهل أبو عبد الله الخشني القيرواني/ 361هـ/كتابه **قضاء قرطبة** بـ «باب من عرض عليه القضاء.. فأبى»! حيث نجد من الفقهاء من تمادى في الرفض والنفور، بينما اضطر آخر للهروب بنفسه، وهدد ثالث بتطليق زوجته ثلاثاً!.

كل هذا بالرغم من أسلوب الإغراء ثم التهديد والامتحان الذي سلكه رجل السلطة معهم[1]، ويرى صاحب كتاب المحن، وهو من أهم المصادر العربية في هذا النوع من الأدبيات الفقهية، أن الخليفة أبا جعفر المنصور قد سقى بيده الإمام أبا حنيفة النعمان السم فمات من تلك الليلة[2]، ولا يخفى على الباحث تلك العلاقة الرابطة بين "واصل بن عطاء وزيد بن علي"، الذي تتلمذ لواصل، وأبي حنيفة النعمان الذي تتلمذ لزيد بن علي، بل أيد ثورته الكبرى بالمال والدعوة وعقب فشل تلك الثورة حال والي هشام بن عبد الملك اختياره ولائه السياسي بدعوته تولى القضاء أو بيت المال، وحين رفض ذلك ضربه! بل إن أبا حنيفة لم يتأخر عن تأييد ثورة "محمد بن عبد الله –النفس الزكية" على عهد الخليفة المنصور العباسي، ولذلك يحكي تلميذ أبي حنيفة زفر بن الهذيل رواية تلتقي مع ما في كتاب المحن، مضمنها إن المنصور استقدم إليه أبا حنيفة فعاش خمسة عشر يوماً، ثم سقاه السم فمات.

---

[1] – أبو عبد الله **الخشني**: قضاء قرطبة، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والنشر، 1966، الباب الأول ص2-4-8.

[2] –أبو يعرب **التميمي**: المحن، 254، 255.

والجدير بالإشارة أن الخليفة المنصور أصر بنفسه أن يتقدم جموع المشيعين لجنازة الفقيه الكبير ويصلي بهم صلاة الجنازة[1] على قتيله!!.

ولم يكن أمام الفقيه للإفلات من مثل هذا المصير المأساوي سوى التواري عن الأعين وكثرة التنقل في البلاد، كما وقع لسفيان الثوري، أو التعلل بأوهى الأسباب المانعة عن تقلد هذا المنصب، وقد احتج الليث بن سعد، الفقيه المصري المعاصر للإمام مالك، بقوله للخليفة المنصور[2]: ((إني أضعف عن ذلك، إني رجل من الموالي))!، وحسب كتاب **المحن**، فإن لجوء بعض الفقهاء إلى التظاهر بالبله والغباوة حتى يفلت من تقلد منصب القضاء لم يكن لينطلي على رجل السلطة، وقد فر أحدهم يوماً في وجه الحجاج بن يوسف، بعد أن عرض عليه هذا الأخير القضاء، وألقى بنفسه في نهر الفرات، فأسرع أعوان الحجاج إلى انتشاله من النهر وصلبوه جزاء امتناعه[3]، الذي لم يكن يفسر آنذاك إلا باعتباره موقفاً سياسياً يظهر عدم رضى رجل العلم على السلطة القائمة.

وليست قليلة تلك الأخبار الدالة على مقاطعة الفقهاء من تقلد من يفهم القضاء للسلاطين والأمراء، وقد برز أهل الحديث والأثر عدم اعتمادهم مرويات "أبي يوسف القاضي"، صاحب أبي حنيفة بغلبة الرأي عليه مع صحبة السلطان وتقلده القضاء، كما جرى على السنة صوفية القرن الرابع «أن العلماء يحشرون في زمرة

---

[1] -انظر كذلك، مصطفى الشكعة: الأئمة الأربعة، القاهرة، دار الكتاب المصري، ط9، 1403-1523، ص123-124.

[2] - أحمد أمين: ضحى الإسلام، جII، ص43-44، 89.

[3] - أبو يعرب التميمي: المحن، ص205.

الأنبياء، والقضاة يحشرون في زمرة السلاطين»![1]، بل بلغ الأمر بأحمد بن حنبل أن امتنع عن التوضؤ بماء دافئ، بعد أن علم أن الماء قد أدخل فيه كانون ابنه صالح الذي كان قد ولى القضاء))![2].

أما إذا اضطر الفقيه «بحكم قدرته المعهودة على التكيف ومراعاته الظروف الاستثنائية وتقديمه لأحكام الحاجة والضرورة» إلى تولي هذا المنصب الخطير، وعلم لجوء السلطان أو الخليفة إليه للإبقاء على أحكام الشريعة ظاهرة نافذة، فإن الفقيه قد يجد في ذلك الاضطرار فرصة لتأكيد منزلته العلمية مرة أخرى والاحتفاظ باستقلاله قدر الإمكان عن رجل السلطة والإبقاء على تلك المسافة بينهما، وذلك ما نضرب له مثلاً في موقف القاضي أبي يعلى الغراء/458هـ/حينما ألح عليه الخليفة القائم بأمر الله في تولي القضاء، فاشترط أبو يعلى لذلك الشروط الآتية:

- ألا يحضر أيام المواكب الشريفة.
- ألا يخرج في الاستقبالات للخليفة أو لأحد سلاطينه.
- ألا يقصد دار السلطان.
- أن تكون إجازته الشهرية يومين يعينهما بنفسه.
- أن يستخلف بنفسه من ينوب عنه[3].

---

[1] – آدم ميتز: الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري، ص384-385.

[2] – أبو يعرب التميمي: المحن، ص444.

[3] –القاضي أبو يعلى: الأحكام السلطانية، ص67.

والجدير بالتنبيه عليه أنه رغم علم "القاضي أبي يعلى" بشدة حاجة نظام الخلافة العباسية، إبان هذا العهد، إلى تأييد الفقهاء لتأسيس جبهة «سنة» مشتركة ضد السيطرة الشيعية البويهية التي تم القضاء عليها، أو الفاطمية التي أصبحت تهدد دولة الخلافة، فإن هذا الهدف «الإيديولوجي» المشترك لم يكن، رغم أهميته، مبرراً للقاضي أبي يعلى لإلغاء تلك المسافة بينه وبين رجل السياسة، وهي المسافة التي تبرزها بوضوح تلك الشروط، التي بقدر ما تدل على كونها مملاة من موقع قوة، فإنها تضمر «رغم ذلك القبول» نقداً سياسياً ورفضاً للاختيارات السلطانية لدولة الخلافة، حتى لو تسربلت بلباس السنّة!.

ج- هذا، وبالرغم من وعي الفقيه بأن السلطة السياسية «تقتضي الاستيلاء والاستعلاء والاحتواء[1]»، إلا أنه وجد في ذلك النوع من السلطة المحمولة له بحكم تصدره للفتوى، وللقضاء بين الناس خاصة، فرصة ومناسبة سانحة لإبراز نفوذ سلطته المعرفية وسريان مفعولها بين الجمهور الذي يخضع بحكم العادة ومنطق الواقع إلى رجل السيف والسلطان، وقد بلغ من نفوذ سلطة القاضي في الدولة العباسية أنه بعد أن كان الولاة يستدعون القضاة ويحضرونهم إلى مجالسهم، صار الولاة منذ القرن الثالث للهجرة مرغمين على حضور مجالس القاضي كل صباح حتى أيام القاضي "ابن حرورية"/329هـ/بمصر فكان آخر من ركب إليها الأمراء،

---

[1] – **الجويني**: غياث الأمم في التياث الظلم،، فقرة247، وفي تعريف **المحاسبي**/243هـ/لمفهوم الرئاسة قال: هي "حب التعظيم والتسخير للعباد والحقر لهم، وإلا يرد شيء من قوله، ولا يساوي في العلم بغيره! ولا يقدم عليه غيره، وإن وعظ عَنِفَ! وإن وعظ عنّف فلم يقبل، وعَنِف وإن علم أنه قد أخطأ، فلو علمه الناس أو وعظوه لم يظهر الرجوع لئلا تنكسر رئاسته"! الحارث بن اسد الله المحاسبي: الرعاية لحقوق الله،/بيروت، دار الكتب العلمية/، ط4، 1405-1985، ص223، تحقيق عبد القادر أحمد عطا.

لأنه كان لا يقوم للأمير إذا أتاه... ولا يؤمر أحداً من ولاة مصر، بل كان يدعوهم بأسمائهم[1].

ورغم أن هذا الأمر هنا قد يحسب من قبل مراعاة الشكليات والرسوم الظاهرة، إلا أن ذلك يخفى في حد ذاته موقفاً سياسياً يتحين الفرصة للظهور، كما دفع للقاضي أبي حامد الاسفراييني قاضي بغداد/406هـ/الذي يحكمه هذا الأخير، مواجهاً له بالقول: ((اعلم أنك لست بقادر على عزلي عن ولايتي التي وألانيها الله تعالى[2]. وأنا قادر أن أكتب إلى أهل خراسان بكلمتين أو ثلاث أعزلك عن خلافتك))[3].

وإذا كان هذا الموقف يمثل نشوء العالم بنفوذه المعرفي، فإن تأثير هذا النفوذ وخروجه من القوة إلى الفعل أمر لم يكن ليغفل عنه رجل السياسة، وقد بلغ من نفوذ الإمام الأوزاعي، قبل هذا العصر، أن نصح أحد الولاة زميلاً له بعدم التعرض للأوزاعي، أمام الشام، قائلاً: ((دعك عنه، والله لو أمر أهل الشام أن يقتلوك لقتلوك))، واعترف وال آخر قائلاً عن الأوزاعي: ((وكنت أخاف منه أكثر مما أخاف الذي ولاني))[4]!.

---

[1] -آدم ميتز: الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري، جـ1، ص380-381.

[2] -نظرياً، تعتبر ولاية القاضي ولاية عامة، من حيث كون القاضي نائباً عن الأمة وممثلاً لحقها العام، وإن كان التقليد صادراً في البداية عن الخليفة، وإلى هذا يشير كلام الاسفراييني رغم ما فيه من مبالغة.

[3] - آدم ميتز: الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري، ص382.

[4] - إسماعيل بن عمر الدمشقي المشهور بـ **ابن كثير**: البداية والنهاية، ص120.

ويجدر التذكير بهذا الصدد أن متقلد القضاء في صدر الإسلام لم يكن، كما كان كانت الديوان، مجرد موظف منفذ تابع للخلافة أو للسلطان أو الوزير، وإنما كان القاضي يعتبر بحكم مهمته مشدوداً إلى طرفين متقابلين، العلم والسياسة، من حيث أن متقلد القضاء يمثل، من جهة، نموذجاً للمعرفة وفقه الحوادث والقدرة على الاجتهاد، كما يمثل، من الجهة المقابلة، الفرصة أو المناسبة التي تتحول فيها المعرفة العلمية إلى واقع عملي وممارسة مجتمعية قد تكون لها انعكاسات سياسية فعلية، من ثم يظهر أن ممارسة القضاء مثلت بالنسبة للعديد من الفقهاء متنفساً وإطلاقاً للمكنون «المكبوت» من رغبات تأكيد حضور سلطتهم المعرفية في المجتمع الإسلامي، والملاحظ بهذا الصدد أنه بالرغم من ميل الماوردي إلى جعل سلطة القاضي دون سلطة الخليفة أو حتى صاحب المظالم، إلا أن حديثه عن شروط تولي القضاء جعل من الفقيه –القاضي يتقمص نفس الصفات والخصال المعتبرة في تقلد منصب الخلافة أو الإمامة العظمى، وهو أمر له دلالته من حيث إن الفقيه القاضي يصبح متمتعاً بنفس مميزات رجل السياسة! بل إذا كانت الضرورة قد أرغمت الماوردي على التخفيف من شروط الاضطلاع بالسلطة السياسية والاعتراف بواقع شرعية سلطة المتغلب، رغم تجرده عن شروط معتبرة في الممارسة السياسة الشرعية، فإنه، بالمقابل، لم يقبل التخفيف من شروط القضاء التي هي ذاتها شروط الإمامة، معتبراً تكامل تلك الخصال شرطاً في صحة ولاية القاضي وإن انخزم منها وصف منع من الشهادة والولاية، فلم يسمع له قول ولم ينفذ له حكم![1]، ومعلوم أن الماوردي لا يفرض هذا الموقف في حق الإمام الحائر أو في حق السلطان والأمير المتغلب المستبد.

[1] – الماوردي: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص65.

بل حتى لو وقع التقاضي، بحكم الاضطرار، عن شرط الاجتهاد في منصب الإمامة، وهو شرط ضروري فيه، فإن هذه الضرورة غير مجيزة مطلقاً أن يتخلى القاضي عن صفة الاجتهاد، وإلا ردت أحكامه حتى وإن وافقت الصواب![1].

إن تشديد الماوردي على تكامل هذه الخصال واجتماع تلك الشروط في الممارسة القضائية يأتي تعبيراً عن رغبة الفقيه المكبوتة والمضمرة في إمكانية الاستقلال عن السلطة السياسية، بحكم وظيفته، واجتهاده[2]، رغم أنها إمكانية تظل عند الماوردي معلقة ومحض تقدير نظري بحكم العوائق المذهبية وبحكم منطق السياسة خاصة، وقد منع بعض الفقهاء من اعتزى إلى مذهب أن يحكم بغير «إذا ما أداه اجتهاده إليه» وهذا، وإن كانت السياسة تقتضيه فأحكام الشرع لا توجيه، لأن التقليد فيها محظور والاجتهاد فيها مستحق، فلو شرط الوالي «وهو حنفي أو شافعي» من ولاه القضاء ألا يحكم إلا بمذهب الشافعي أو أبي حنيفة.. فهذا شرط باطل.. ويجوز أن يحكم بما أداه إليه اجتهاده، وافق شرطه أو خالفه[3].

بمثل هذا يكون القاضي مطالباً دوماً بممارسة ما قد يتجاوز عنه في حق الإمام ورجل السياسة!، وفي ذلك اقتراب لرجل العلم من مجال الممارسة السياسية بل وفيه ما قد يجعله أحياناً ممارساً للسلوك السياسي، وإن كان ذلك يتم غالباً على

---

[1] – الماوردي: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص65-66، قارن الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم، فقرة 426-432.

[2] –وذلك بالرغم من صعوبة تأكيد ذلك الاستقلال بالنسبة للماوردي سواء في حياته العلمية أو في كتابيه الأحكام السلطانية، وأدب القاضي، حيث يبدو واضحاً ضيق مجال القاضي بمقابل اتساع سلطة وإلى المظالم.

[3] – الماوردي: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص68.

مستوى التأمل والتدبير والكتابة! دون مستوى السياسية الفعلية التي تبغي من صاحبها الاستعلاء والاستيلاء، بتعبير الجويني، أو التفرد على حد قول ابن المقفع وفي هذا ما جعل العديد من القضاة القدامى، أثناء ممارستهم سلطتهم المعرفية، حريصين على الإبقاء على تلك المسافة الفاصلة بينهم وبين صاحب الشوكة والعصبية ومالك زمام السياسية الفعلية.

د- والجدير بالذكر أن ما شجع على تعميق مثل هذه المسافة بين رجل العلم ورجل السياسة في الإسلام، ذلك الاستقلال النسبي الذي حققته على المستوى الاقتصادي المدارس والمراكز العلمية والمجالس الفقهية عن السلطة السياسية الرسمية حيث كان مستند رجل العلم في بث معرفته على الجماعات الشعبية التي كانت ترعاه وتشجعه، والتي كانت، بكل فئاتها، تجد مكاناً لها في حلقات الدرس والتحصيل[1]، وفي هذا ما شجع العديد من الفقهاء على الاستقلال عن السلطة السياسية، بفضل ذلك «الاستفتاء» الذي حققه الفقيه تجاه الجهاز الإداري لرجل السلطة، بالرغم من كون مهنة التدريس لم تكن تدر عليه شيئاً كثيراً[2].

بل ربما اعتبر الفقيه أخذ المال من غيره شبهة يجب الاحتزاز منها[3]، فإن أغلب علماء الإسلام وأشهرهم كان يعاني من الفقر، مما سهل ابتعادهم عن السلطة وحرك أناملهم لكتابة سارت في اتجاه مخالف الأدب الكتاب الذين دخلوا في رغد عيش الأمراء والسلاطين والخلفاء.

---

[1] – د. عبد العزيز الدوري: مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي، ص81.

[2] – قارن بـ آدم ميتز: الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري، جا، ص315.

[3] – أحمد أمين: ظهر الإسلام، جا، ص115-121.

وقد ذكر "أبو حيان التوحيدي"[1] عن شيخه "أبي سليمان المنطقي"، في ظل السلطنة البويهية، أن: ((حاجته ماسة إلى رغيف، وحوله وقوته قد عجز عن أجرة مسكن وعن وجبة غذائه وعشائه))!.

ورغم علو كعب "جار اللّه الزمخشري" في العلم واشتهاره بذلك بين الناس، إلا أنه لا يملك إلا أن يسجل مفارقته بالقول[2]:

غني من الآداب، لكني إذا ... نظرت فما في الكف غير الأنامل

وما حق مثلي أن يكون مضيقاً ... وقد عظمت عن الوزير وسائلي

ولعل في هذه المعاناة الاقتصادية البيئة للفقهاء وما يستتبعها من شعور بالاستقلال ومن رغبة مكبوتة في الإفلات من هيمنة سلطة رجل السياسة.

ما جعل ابن خلدون يميل إلى تعميمه كظاهرة بارزة في تاريخ الإسلام، تعبر عن أزمة الفقيه الذي ينزع نحو الاستقلال عن صاحب العصبية، رغم افتقاره للوسائل الكفيلة بتحقيق ذلك على المستوى الواقعي! حيث يدرج ابن خلدون العلماء والفقهاء ضمن الأصناف الذين لا يخضعون لصاحب الجاه، ولا يتملقون لمن هو أعلى منهم «اقتصادياً وسياسياً»... فيستنكف أحدهم عن الخضوع ولو كان للملك...!"[3]، ومنحت هذا الرفض للخضوع، حسب تحليل ابن خلدون، شعور رجال

---

[1] – علي بن محمد بن العباس **أبو حيان التوحيدي**: الإمتاع والمؤانسة، بيروت، دار مكتبة الحياة، جـ1، ص31.

[2] – وسوف يعود ابن دقيق العيد ليسجل هذه المفارقة بين رجل العلم وبين "أهل المناصب" بالقول: لهم مزيجان: من جَهل وفرط غنى وعندنا المتعبان: العلم والعدم! وانظر بقية نقده للوضع السياسي، عبد المتعال الصعيدي: المجددون في الإسلام، ص268-271.

[3] – ابن خلدون: المقدمة، ص698.

العلم بقيمة معرفتهم لديهم ولدى الجمهور «المجال المناسب لاختيار كل سلطة» ولأجل هذا، أي بشرف بضائعهم، فهم أعزة على الخلق وعلى نفوسهم، فلا يخضعون لأهل الجاه... بل ولا تفرغ أوقاتهم لذلك، لما هم فيه من الشغف بهذه الصنائع الشريفة المشتملة على أعمال الفكر والتدبير، بل ولا يسعهم ابتذال أنفسهم لأهل الدنيا[1] لشرف صنائعهم، فهم بمعزل عن ذلك فلذلك لا تعظم ثروتهم في الغالب![2] وتلك، على ما يبدو، صورة من صورة أزمة المفكر عبر تاريخ دول الإسلام، وهذه هي ضريبة صناعته!.

وإذا كان ابن خلدون يسجل كل هذا ويحتج له بدولة المأمون العباسي وبالوضعية الاقتصادية لقضاتها وفقهائها، ورغم كون أدبيات القضاء بالمشرق، وعلى رأسها كتاب أدب القاضي للماوردي، تميل في الغالب، وبخلاف أدبيات القضاء بالغرب الإسلامي، إلى إدراك سلطة القاضي تحت إمرة وهيمنة والي المظالم ورجل السيف، إلا أن تلك الأدبيات المشرقية احتفظت، مع ذلك، ببعض المواقف الرافضة لذلك الاحتواء، ومما له مغزاه، وهو ما يؤكد حكم ابن خلدون سالف الذكر رواية "الجهشياري"[3] عن وزير المأمون "الفضل بن سهل"، فقد كان هذا الوزير حاقداً على "عبد الله بن مالك" وحاول تأليب وجوه القوم على خصمه وأراد «بمعية الخليفة نفسه وبتدبيره» إذلال الرجل وإيقاع العقاب عليه، فقام المأمون بنفسه باستدعاء القاضي للحكم بين الخصمين، وادعى "الفضل" أمام

---

[1] – وهم أهل الجاه وأصحاب النفوذ الاقتصادي والسياسي.

[2] – ابن خلدون: المقدمة، ص699، 701-702.

[3] – أبو عبدالله محمد بن عبدوس **الجهشياري**: كتاب الوزراء والكتاب، ص314 -316.

القاضي أن "ابن مالك" قد شتم أمه! فما كان من القاضي إلا أن أمره بإحضار أمه لتطالب بحقها أو توكله عنها بشهادة شاهدين!.

غير أن رجل السلطة "ابن سهل"، لم تكن لتعوزه الرجال، فما لبث أن عاد برجلين شهدا له بذلك.

وحين أنكر المتهم الدعوة طالب القاضي الوزير بالبينة، ومرة أخرى التقط الفضل رجلين آخرين يشهدان له بما ادعاه على خصمه، وعندئذ طالب بأخذ القصاص من غريمه، فما كان من القاضي، وهو في حرم الخليفة، إلا أن أجابه، مستنكراً لسطوته ولطريقة اصطناعه الرجال واستغلال نفوذه في ذلك، بقوله له: ((ليس بمثل هذين الشاهدين تباح ظهور المسلمين))!.

لكن الأغرب أن الخليفة المأمون، الذي كان يسمع وقائع ذلك من وراء حجاب، صاح في القاضي: ((احكم بشهادتهما! فأتاه اعتراض القاضي أما أنا، فما أبيح ظهر مسلم بشهادة هذين، ولا أحكم بقوليهما. وأنت الإمام، إن رأيت أن تحكم فافعل))! وهو موقف أذهب صواب الخليفة فأمر بسحب القاضي المسكين، الفاقد لسلاح السيف، وإخراجه من القصر، ثم أمر بضرب المتهم كما كان قد عزم، أما القاضي، فقد ظل متمسكاً بموقفه، بل لم يعاود القضاء وامتنع، فولى المأمون غيره!.

ه- لذلك ليس بالمستبعد أن تكون محاولة السلطة العباسية، منذ وقت مبكر، لتنظيم خطة القضاء تندرج ضمن الرغبة في تفادي مثل هذا التحدي الممكن من قبل رجل العلم في الإسلام تجاه السلطة السياسية.

ولعل سعي العباسيين لتبنى «مذهب رسمي» عقائدي للدولة، وإحداثهم منصب «قاضي القضاة» كان علاوة على بعده الإداري التنظيمي – يستهدف إحكام

الخناق وضرب الحصار على السلطة العلمية[1]، التي يبدو أنها، في صورتها التي بين أيدينا الآن «وهي ممارسة القضاء والفصل بين الخصوم» قد عرفت مضايقة ومنافسة من طرف رجل السلطة الذي أناب عنه «والي المظالم» لينافس به سلطة القاضي ويضيق من اختصاصاته، خاصة ما تعلق عنها بالجانب السياسي والجنائي.

ويحق لنا من خلال العلاقة الهشة والغامضة المشوبة بالريبة والحذر بين القاضي ووالي المظالم، أن نرى في إحداث هذا المنصب الأخير وفي السلطة الواسعة التي خولت له، ما يسجل ويكرس ذلك الفصل المرغوب فيه «والذي درجت عليه الدول السلطانية» ما بين النموذجي والواقعي، بين السياسة الشرعية وبين مصلحة النظام السياسي، ولعل ما يفسر ذلك حصر مؤرخي النظم في المشرق مهمة والي المظالم في كونه ينظر في كل ما يعجز عنه القاضي فينظر فيه من هو أقوى منه يداً[2].

ومادام الحديث عن رجل العلم ورجل السياسة لم يخرج، هكذا، عن مفهومي القوة والعجز، فهو حديث يخفي صراعاً حول مقصود وغاية كل قوة، وهي السلطة ذاتها، وخلافاً للمواقف العملية التي سبق الإشارة إلى بعضها، فيما يخص مشكل القضاء، فقد عرفت العلاقة بين القاضي، المعين من طرف الخليفة أو قاضي القضاة وبين والي المظالم، المعين من قبل الوزير «المالك الفعلي للسلطة السياسية»

---

[1] – د. عبد العزيز الدوري: الديمقراطية في فلسفة الحكم العربي، ص64.

[2] – أحمد بن علي أبو العباس تقي الدين **المقريزي**: المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، جـII، انظر أصل هذه الرؤية لسلطة القاضي عند الماوردي ثم القرافي، وهي الرؤية التي سينقضها ابن فرحون المالكي في كتابه قيصرة الأحكام.

عرفت تلك العلاقة تطوراً انتهى بالقاضي إلى استسلامه وخضوعه لوالي المظالم، حيث أصبحت الحدود وهي أقرب المواضيع المجتمعية للمجال السياسي، موكولة إلى تقدير والي المظالم دون اعتبار للضوابط الشرعية[1]، أو رجوع إلى القاضي المقنن لحدودها، بحيث كانت ترفع الظلمات من حكم القضاة إلى أصحاب المظالم، ولا سيما الوزير الذي يجلس للمظالم، وهذا يخالف النظرية الفقهية[2].

ولعل في هذا الخلاف حول نظر القاضي ونظر والي المظالم ما يعكس ذلك الصراع المشار إليه مراراً بين رجل العلم ورجل السيف في الإسلام.

رفض «التغلب" وفحوى الخطاب:

بفضل طبيعة المنطق الأصولي، وبحكم مختلف مستويات علاقة الفقيه بالواقع، ونظراً لاضطراره إلى أسلوب الإضمار بدل الإفصاح «وهو ما سنبرر إشكاليته لاحقاً» فإن الموقف الفقهي من السلطة الشرعية «سلطة الخليفة» قد يتخذ أحياناً أسلوباً نقدياً غير مباشر، يعتمد التورية والإشارة والإضمار، غير تحديد الفقيه لموقفه من السلطة غير الشرعية الممثلة في سلاطين «التغلب»! فيأتي نقد الفقيه للسلطان المتغلب كنقد غير مباشر لمعاناة الفقيه من استبداد الخليفة نفسه! مدرجاً ذلك ضمن فحوى الخطاب أو قياس الأولى الذي يجعل المسكوت عنه «الخليفة» أولى بالحكم من المنطوق به «السلطان المتغلب».

ولعل في هذا ما دفع بالفقيه إلى تفضيل أسلوب الإضمار والتورية والنقد غير المباشر للسلطة السياسية عامة، على ذلك الأسلوب الآخر الذي قد يجعله في

---

[1] -كما سنلمس ذلك، يكاد مفهوم "السياسة" عند الشاطبي ينحصر فيما يمارسه والي المظالم من تجاوزات لا ضابط لها غير مصلحة السلطان.

[2] - آدم ميتز: الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري، جII، ص409-410.

مواجهة سافرة مع المالك للسيف، وهي المواجهة التي طالما حاول الفقيه تفاديها والتحذير من الفتنة المحتملة عنها!.

أ- **لأجل هذا**، حينما واجه الخليفة أبو جعفر المنصور الإمام مالكاً بذلك السؤال المباشر والمحرج: (أي الرجل أنا؟ أمن أئمة العدل أم من أئمة الجور؟)! لم يأته من الفقيه الأصولي جواب مباشر، غير أن طريقة تملصه من الجواب جاءت محملة بدلالة سياسية مضمرة، لا نظن أنها غابت عن صاحب السؤال.

فكان جواب الإمام مالك: ((يا أمير المؤمنين! أتوسل إليك بالله تعالى، وأتشفع إليك بمحمد ﷺ، وبقرابتك منه، إلا أعفيتني من الكلام في هذا))[1]، وهو استعفاء يضمر بذاته موقفاً لا يخفى بعده السياسي، لم يحل دون الإعراب عنه بهذه الطريقة أن يكون موضوع التقويم من عترة الرسول ﷺ وأميراً للمؤمنين! مع اعتراف الإمام مالك أنه لم يكن يتوقع، فيما لو واجه رجل السلطة بالنقد المباشر، سوى العنف والدم، ذلك أن نفس الخليفة قد أرسل إليه يطلبه ويطلب بمعيته الفقيه "ابن طاووس"، فدخلا عليه، وصار ابن طاووس يؤاخذ الخليفة ويغلظ له في القول، فيروى الإمام مالك قائلاً عن نفسه وعن صاحبه: ((فضممت ثيابي من ثيابه، مخافة أن يملأ ثيابي من دمه))[2]، كناية عما كان يتوقعه من تصرف الخليفة معهما، خاصة في مثل ذلك الموقف ومن جهة أخرى، إذا كان الإمام مالك قد فضل ألا يجيب الخليفة منصور عن سؤاله المباغت والمحرج، سابق الذكر، فإن قراءاته

---

[1] – ندوة الامام مالك، إمام دار الهجرة، دورة القاضي عياض، مراكش، من 20-22 آذار/مارس 1981، ج1، ص35.

[2] – ابن عبد ربه: العقد الفريد، ج1، ص55.

للسوابق السياسية في تاريخ الأمة كانت مناسبة له، كما هو الأمر بالنسبة للعديد من المتكلمين والفقهاء، للخروج عن صمته والبوح بما يخفيه من موقف تجاه السلطة السياسية القائمة. وقد أورد "السيوطي" خطبة أبي بكر الصديق المشهورة حيت توليته الخلافة وتحديد الخليفة الأول فيها لشروط وحدود الطاعة، معقباً عليها بقولة الإمام مالك: ((لا يكون أحد إماماً أبداً إلا على هذا الشرط!))[1].

ومضمون هذا، أنه مهما يكن من حرص إمام المدينة على عدم مواجهة السلطة السياسية بكيفية مباشرة، ورغم أسلوب الحذر الذي سلكه في علاقته معها، شأنه في ذلك شأن الحسن البصري قبله، فإن إمام دار الهجرة ظل مع ذلك مخلصاً لروح ما سميناه في مقدمة هذه الدراسة بمدرسة المدينة، خاصة بعد الذي عانته المدينة من جانب السلطة السياسية بدمشق ثم بغداد.

وفي ضوء هذا نفهم موقف الإمام مالك من البيعة لبني العباس حيث يبرز ذلك الموقف إثر نكث العباسيين لبيعتهم القديمة التي رضوا بها للإمام "محمد بن عبد الله -النفس الذكية"، هذا الذي سبق لأبي جعفر المنصور أن قال فيه حين مبايعته له: ((ما في آل محمد صلوات الله عليه أعلم بدين الله ولا أحق بولاية الأمر منه))[2]، وحين تفرد العباسيون بنتائج الثورات ضد الأمويين ابتدعوا صبغة جديدة لأخذ بيعة الناس لهم، نصها: ((أبايعكم على كتاب الله وسنة رسوله محمد صلوات الله عليه وآله، عليكم بذلك عهد الله وميثاقه والطلاق والعتاق والمشي إلى بيت الله الحرام، وعلى ألا تسألوا رزقاً ولا طعاماً حتى يبتدئكم به ولاتكم)).

---

[1] - محمد فتحي عثمان: التاريخ الإسلامي والمذهب المادي في التفسير، ص134.

[2] - د. محمد عمارة: المعتزلة والثورة، ص88 -89، علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، جII، ص139-140.

ولقد كان هذا النكث من قبل العباسيين لأبناء عمومتهم من العلويين، الوقع في نفوس العديد من الفقهاء، منهم أبو حنيفة وابن هرمز – أستاذ مالك- ومالك نفسه، والشافعي[1]، حيث رفض بعضهم مشايعة بني العباس، في حين احتج البعض الآخر بأن في أعناقهم البيعة الجديدة التي أعطوها لأبي جعفر المنصور وما ارتبط بها من العهود والمواثيق والإيمان المغلظة.

من هنا تأتي فحوى فتوى الإمام مالك بن أنس، حين أعلن وللعموم أن كل من سبق له أنه بايع أبا جعفر المنصور وأعطاه العهود والمواثيق وحلف بالطلاق، يجوز له أن ينتقل إلى تأييد الخليفة الحق، ولا يحاسبه الله على بيعته الأولى لأنها كانت مكرهة، وكما أن الطلاق المكره لا يلزم، كذلك بيعة المكره لا تلزم[2].

ومهما يكن من موقف الإمام مالك من مشكلة الخروج[3]، فإن إصراره على التحديث بحديث «ليس على المستكره طلاق» رغم علمه بـ «توظيف" الخارجين على السلطة العباسية لهذا الحديث ضد شرعية هذه الأخيرة، يعتبر من طرفه تأييداً غير مباشر لهؤلاء، ومعلوم أنه في نفس الظروف التي امتحن فيها الإمام مالك، استدعى الخليفة المنصور الإمام أبا حنيفة وسقاه سماً، كما مر بنا من رواية صاحب كتاب **المحن**، وذلك نظراً لرفض أبي حنيفة القضاء ولتأييده "لإبراهيم بن عبد الله" الذي قام بالعراق بعد مقتل أخيه محمد النفس الزكية.

---

[1] – ندوة الامام مالك، إمام دار الهجرة، دورة القاضي عياض، جـII، ص58-60، علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، جـII، ص140 د. عمارة: المعتزلة والثورة، ص90.

[2] –نفس المعطيات الأخيرة.

[3] – علال الفاسي: نضالية الإمام مالك ومذهبه، الرباط، مطبعة الرسالة، 1988، ص7-12.

والملاحظ أخيراً بخصوص الإمام مالك، وبغض النظر عن الجانب الأصولي المحض لتمسكه بأصل عمل أهل المدينة، وموقف كل من الليث بن سعد والشافعي منه[1]، فإن ما له دلالة خاصة أن يعلن الإمام مالك اتخاذه، كمرجعية فكرية وكأصل من أصول الاستنباط في مذهبه، إجماع أهل المدينة رغم كون مجتمع المدينة هذا كان يشكل طيلة عهد الأمويين وشطراً من عهد العباسيين بؤرة لمعارضة السلطة السياسية الرسمية التي ظلت تنظر بعين الريبة وتسعى، جاهدة، لاجتثاث تقاليده العلمية والسياسية أيضاً...

فأن يعلن الإمام مالك تمسكه بما أجمع عليه أهل المدينة خاصة، فذلك تأكيد منه لإخلاصه لتراث المدينة، الذي كانت مدارسه العلمية أبرز ممثل له، وقد سبق أن وقفنا في المقدمة على أهمية «مدرسة المدينة» وعلى عمق الأبعاد والمقاصد السياسية لنشاطها الفكري والعملي، أو ليس أهل المدينة، جميعاً ضحايا «واقعة الحرة»، وقد سمع مالك من شيوخه المباشرين مدى الذل والهوان الذي أصاب أبناء الأنصار والمهاجرين في تلك الوقعة، مثلما أصاب مكة أصاب الكعبة، بأمرٍ من يزيد بن معاوية! أو لم يدخل الإمام مالك على الخليفة المنصور الذي واجهة بالحكم على أهل الحرمين «مكة والمدينة» بكونهم أسرع الناس إلى الفتن؟[2] فلو أراد إمام دار الهجرة التقرب إلى السلطة السياسية لوجد الطريق سهلاً إلى ذلك بإسقاط هذا الأصل الذي انفرد به دون غيره، والذي يكفي لندرك بعده أن نرى فيه محاولة لإضفاء الشرعية على إجماع أولئك الذين قاموا طويلاً سلطتي دمشق

---

[1] -انظر BRUNSCHVIG، مرجع سابق.

[2] - محمد أبو زهرة: مالك حياته وعصره آراؤه الفقهية، ص64، علال الفاسي: نضالية الإمام مالك ومذهبه، ص13.

وبغداد غير أن الإمام مالكاً، وهو وارث تراث المدينة العلمي والسياسي، قد اعتبر إجماع أهلها، من جهة أخرى، صورة من صور السنة كما وجد فيه بالخصوص وسيلة جديدة لضبط قراءة النص الشرعي، تفويتاً للفرصة على كل من يحاول، باسم القياس أو محض العقل، استغلال النص لصالحه، مثلما سبق وأن استغل سياسياً مفهوم الإجماع ذاته كمفهوم شرعي، منذ قيام السفاح والمنصور بدعوة الناس إلى تحويل البيعة إليهم، وكما استغل أيضاً مفهوم الطاعة الشرعية في كل حملات الحجاج على المدينة أو على غيرها ...

ب- **هذا** وإذا كان الماوردي، بحكم ظروفه السياسية الدقيقة المعروفة، سيضطر إلى تقليص تلك المسافة بين رجل العلم ورجل السياسة يحاول، إنقاذاً للخلافة «السنّة» إضفاء الشرعية على إمارات المتغلب، دافعاً للفتنة وطالباً للوحدة وضماناً للطاعة، فإن ابن حزم، من جهته، بعد قراءته لتاريخ خلافة المشرق ودولها السلطانية، لم يكن على ما يبدو مستعداً لقبول هذا التطويع للشرعية لصالح المتغلب، فحيثما وجد إمام شرعي فلا يمكن بعد ذلك لـ «قوة» المتغلب أن تخلق شرعية معترفاً بها، كما سيبرر ذلك الماوردي الذي جعل من مجرد إظهار المتغلب للطاعة، أماناً له وضماناً لمنحه الشرعية، رغم ما يتضمنه هذا الجمع بين مفاهيم التغلب والطاعة الشرعية من تناقض على مستوى التصور ومن انعكاس سلبي على المستوى الواقعي التاريخي[1]، لهذا، فإن المتغلب، بحكم التسمية، لا يمكن أن يكون في رأي ابن حزم، حارساً للملة ذاباً عن حوزتها، بل هو بحكم التعريف والتسمية «ظالم، طالب دنيا» بتعبير ابن حزم، وحيث ذلك، إذا لم يراجع «المتغلب» الطاعة

[1] –من الواضح أن مفهوم التغلب، في ذاته ينفي قابلية الطاعة، لأنه في صورة انبثاقه خروج عن الشرعية وعن الطاعة، وقد ظل كذلك طيلة تاريخ "سلاطين" دولة الخلافة.

إلا بأمان وعهود وعقود على ألا يتعرض في شيء في حاله ولا عما بيده[1]، فإنه أمان فاسد وعقد باطل.. ولا يسقط عنه شيء... ولا حد ... ولا حق مسلم... وإلا فالإمام «الذي يضفي عليه الشرعية» عاصٍ لله تعالى إن أغفل ذلك[2].

وحيث ذلك، وإذا كان هذا واجباً في حق المتغلب لأنه ظالم، فهو من باب أولى ينطبق على الإمام الشرعي ذاته فيما لو سلك بالناس مسلك المتغلب! إذ الإمام الشرعي هو الإمام الواجب طاعته ما قادنا بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ... فإن زاغ عن شيء منهما منع من ذلك وأقيم عليه الحد والحق، فإن لم يؤمن آذاه بخلعه فخلع وولى غيره![3].

وبالرغم من الاختلافات المذهبية، على المستوى الكلامي، ما بين الجويني الأشعري والقاضي عبد الجبار المعتزلي، فإنهما يلجأن إلى نفس التعليل الفقهي وإلى ذات القواعد الأصولية، للدلالة على وجوب رفض العقد للمتغلب الفاسق، إذ كيف يجوز، سياسياً، العقد لفاسق وائتمانه على أمور المسلمين كافة، في حين أنه، شرعياً، لا يوثق شهادته على فلس ولا يعتمد حتى في مال والده![4]، وإذا كان الفسق يمنع من كونه «=الفاسق» شاهداً وحاكماً «=قاضياً» فبأن يمتنع من كونه إماماً

---

[1] –وهذا ما يعتبره الماوردي شرطاً كافياً لإضفاء المشروعية على السلطان المتغلب.

[2] – **ابن حزم الأندلسي**: الإحكام في أصول الأحَكام، جـ5، ص56، المحلي، جـII، ص308–309.

[3] – أبو محمد علي بن أحمد **ابن حزم الأندلسي** القرطبي: الفصل في الملل والأهواء والنحل، جـ4، ص104.

[4] –الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم، فقرة117.

أولى[1]، ولم يجوز الشرع الصلاة خلف الفاسق إلا لكونها لا تتعلق بحقوق الغير، مثلما جوز في نفس الحالة الإصداع بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر... وإذا كان من أبرز مهام الإمام إقامة الحدود فما الذي يمنع إذا وقع منه ما يوجب الحدد أن تقيم «الأمة» إماماً سواه فيقيم عليه الحد؟... فلا يحل لمسلم أن يتبع أئمة الضلالة، ولاة الجور، إذا وجد أعواناً وغلب في ظنه أنه يتمكن من منعهم من الجور[2].

ويبدو أن القاضي عبد الجبار، بحكم تراثه الكلامي السياسي المعتزلي، يسير في اتجاه يخالف لذلك السبيل الذي سلكه فقهاء السنة ويكرسه الماوردي في كتاباته، ألا وهو محاولة ترويض المتغلب ودمجه في الشرعية، حيث نراه، عكس ذلك، يقترب من موقف ابن حزم ملاحظاً، في استغراب، أن الذين يجوزون الإبقاء على المتغلب، رغم خروجه وقهره وفسقه[3]، يقعون في تناقض من حيث إنهم يمنعون بيعة من كانت هذه حالة ابتداء، وقبل البيعة، ثم يجوزون الإبقاء عليه فيما لو أظهر شيئاً من ذلك بعد البيعة، لكن (إذا كان في الابتداء لا يجوز، فيمن هذا حاله، أن يختار للإمامة، فيجب ألا يكون من هنا إماماً إذ أظهره وقهر غيره عليه... فلا يجوز إذا زاد فسقه أن يصير إماماً)![4]، وذلك لأن الوظيفة لا تخلق الشرعية أبداً، بل العكس

---

[1] -القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، جـ20، القسم الأول، ص201.

[2] -قارن، د. محمد عمارة: المعتزلة والثورة، ص32-38.

[3] -الفسق في أغلب الكتابات الفقهية إلى حدود القرن الخامس مفهوم يجمع بين النقائض الأخلاقية الذاتية والجور السياسي والظلم الاجتماعي، وسيقتصر هذا المفهوم على النوع الأول فقط من النقائض في عصور الانحطاط! كما سنشير إلى ذلك.

[4] - القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، جـ20، القسم1، ص204-205.

هو الصحيح، فلا يجب إذاً الاحتجاج بقيام المتغلب بالحفاظ على مراسيم الإسلام ورعاية بيضته، بل لابد من إقامة سلطته على الشرعية الثابتة بالبيعة والاختيار، حتى يضطلع بمهام السلطة السياسية التشريعية بعد ذلك، شأنه في هذا شأن العقود الشرعية، التي يراعى أساسها الأول في الصحة والبطلان[1].

إن هذا الموقف النظري للقاضي عبد الجبار من مشكلة المتغلب المستبد يعتبر مثالاً للكتابات السياسية الكلامية التي لا تريد التراجع عن نموذجها حول دولة الخلافة الراشدة، رغم ترسيخ تقاليد الدولة السلطانية، رافضة التكيف مع مستجدات وإفرازات هذه الدولة الأخيرة، وحيث أن أمل إيقاف هذه الإفرازات أصبح في حكم المستحيل، فإن مثل هذا الموقف من جانب القاضي عبد الجبار يبدو، تحت ظل السلطنة البويهية، وكأنه إصرار على رفض الواقع المعيش والحلم بما ينبغي أن يكون، مع العمل أن صاحبنا الذي يسجّل هذا الموقف من وضعه السياسي كان، في نفس الآن، يحتل أعلى المناصب التشريعية في السلطة البويهية، وهي دولة «متغلبة» بالأساس! وكان مفكرنا المعتزلي ينظر بالليل لدولة الخلافة النموذجية، دولة ما ينبغي أن يكون، محافظاً هناك على ((المسافة)) بين الفقيه والمتغلب، ثم ينزل صباحاً إلى مستوى الواقع المعيش ليساهم في تثبيت دعائم دولة التغلب تشريعاً وقضاءاً! وتلك صورة لأزمة عامة لدى الفقيه، معتزلياً كان أو سنياً، سنشير إليها قريباً.

غير أنه برغم الإحساس الشديد الذي أبداه الفقيه، غالباً، تجاه شكل الفتنة، فإن مراجعته لبعض أسس تجربة الدولة السلطانية، من قبل نظام الإرث وولاية العهد، لم تخف لديه، رغم ذلك الإحساس، رفضه لواقع التغلب المترسخ في

[1] – مرجع سابق، ص273-274.

تلك الدولة بواسطة مثل تلك التنظيمات، وعلى سبيل المثال، إذا كان الجويني لا يطعن في تقليد التولية للعهد على الشكل الذي جرت عليه رسوم الخلافة بعد العهد الراشدي، معتبراً إياه إجراءاً تنظيمياً «ظني الدلالة»، لا قطعياً في ذاته، يحتمل من ثمّ الأخذ والرد، إلا أنه، بعد هذا، لم يملك نفسه أن يلاحظ قائلاً بصدد تجربة ولاية العهد في دولة الخلافة الأموية والعباسية وإفرازاتها السلطانية: ((ولم أر التمسك بما جرى من العهود من الخلفاء إلى بنيهم، لأن الخلافة بعد منقرض الأربعة الراشدين شانها شوائب الاستيلاء والاستعلاء، وأضحى الحق المحض في الإمامة مرفوضاً وصارت الإمامة ملكاً عضوضاً[1]))!.

ج- هذا في ضوء ما سبق، وبصدد الفقيه والمتكلم من مشكلة المتغلب السياسي عامة، نود أن نعيد النظر فيما نسميه الشهرستاني والأشعري إلى كل من "عبد الرحمن بن كيسان الأصم"/حوالي 250هـ/و"هشام الغوطي"/218هـ/المعتزلين من موقف، اعتبر شاذاً، تجاه مشكلة السلطة عامة، بل وتجاه مشكلة التغلب السياسي كما نرى خاصة.

فحسب "نصر الشهرستاني"، فقد قالت النجدات بن الخوارج وجماعة من القدريين، مثل الأصّم وهشام هشام الغوطي، إن الإمامة غير واجبة في الشرع وجوباً لو امتنعت الأمة عن ذلك استحقوا اللّوم والعقاب، بل هي مبنية على معاملات الناس، فإن تعادلوا وتعاونوا وتناصروا على البر والتقوى، واشتغل كل واحد من المكلّفين بواجبه وتكليفه استغنوا عن الإمام ومتابعته، فإن كل واحد من

[1] – الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم، فقرة206.

المجتهدين مثل صاحبه في الدين والإسلام والعلم والاجتهاد، والناس كأسنان المشط... فمن أين يلزم وجوب الطاعة لمن هو مثله؟![1].

كما نسب الأشعري للأصمّ قوله: ((لو تكاف الناس عن التظالم لاستغنوا عن الإمام))[2]، بغض النظر عن مدى صدق هاتين الروايتين، وتفوقهما في الإعراب عن وجهة النظر هذه، فمن الممكن القول إن هذا المعبّر عنه يبدو وكأنه جاء كرد فعل وكمحاولة نقدية مباشرة لواقع السلطة وممارستها السلطانية النسبية، وللنظرية والسياسية الشيعية على السواء.

ذلك أننا نظن، خلافاً لبعض التأويلات الإسقاطية المعاصرة، أن موقف الأصّم وهشام الغوطي إنما يصدر عن اقتناع بأن مصدر الأمر والوجوب لا يمكن أن يكون غير الشرع، دون أية جهة أخرى، وهو ما أكده في نفس الفترة الإمام الشافعي وبالتالي فإن المقصد الأساسي في ذلك الموقف يرمي إلى نزع القداسة التي ضربتها السلطة السياسية حول نفسها، أو تلك التي أضفتها أغلب فرق الشيعة على منصب الإمامة في نسقها الفكري، هذه القداسة التي وصلت بأصحابها وبالداعين إليها إلى اعتبارها من الواجبات الدينية المدركة عقلاً والتي لا يجوز أن تتخلف، وإلا تحملت الأمة بكاملها مغبة تقاعسها عن تنصيب الإمام. وكأن الإمامة تصبح في هذا النسق الفكري غاية في ذاتها، ويصبح الإمام مطلوباً لذاته لأنه حجة العالم، كما قال بعض خلفاء بني أمية وبني العباس، أو لأنه قطبه ومحوره الذي عليه يدور، كما تقول الشيعة...!.

---

[1] -الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام، ص481-484.

[2] - أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، جII، ص149.

لذلك كان المقصد الأساس للأصمّ وهشام الغوطي يرمي، في الأخير، إلى تفادي تركيز السلطة في يد الإمام وسحب الشرعية غير المشروطة التي أراد الخلفاء إضفاءها على مناصبهم والتي كانت سلاحاً يلوحون به ضد كل متابعة لاختباراتهم السياسية. ويبدو من ثم، أن المفكرين المشار إليهما ينظران إلى السلطة في المجتمع نظرة وظيفية محضة، ممّا جعلهما يطرحان ذلك الافتراض القائم على إمكان تصور مجتمع مثالي يستطيع أفراده أن يتعادلوا ويتناصفوا فيما بينهم، دون حاجة إلى سلطة متميزة يحتكمون إليها، وحينئذ «لو وجد هذا المجتمع» فلن يكون هناك مبرر لقيام سلطة مستقلة، لأن وظيفة هذه الأخيرة محصورة دوماً في دفع التعادي بين الناس والفصل بينهم في المشاكل التي قد تنشب بينهم، فإذا ما ارتفعت أسباب هذه المشاكل ارتفع بالتالي مبرر وجود تلك السلطة! نعم! لقد نعت هذا الموقف بالشذوذ من طرف مؤرخي الكلام حينما اعتبروه خروجاً عن إجماع المسلمين حول وجب السلطة، إلا أننا نظن أن ليس في موقف الأصم وزميله المعتزلي ما يتضمن دعوة فعلية لإلغاء السلطة، بقدر ما يتضمن موقفهما تقييداً لحدود سلطة الجهاز الحاكم، وضبطاً لمفهوم الطاعة الواجبة التي يبدو أن تطور النظريات السياسية لكتاب الدواوين، خاصة، جعلت منها حقاً غير مشروط للسلطة القابضة على جهاز الحكم، مواجهة لهذا، رأى المفكران المعتزليان أن يصلا إلى تحديد مفهوم الطاعة ليس عن طريق تحليل صور «البيان»، كما سلك ذلك الإمام الشافعي، ولكنهما فضّلا الوصول إلى نفس التحديد انطلاقاً من مجرد افتراض من شأنه أن يوضح وظيفة السلطة السياسية، ويضبط بالتالي طبيعة العلاقة بين الأمة أو الجماعة والسلطة الحاكمة، وهو الافتراض الذي أدى أولاً، وعلى المستوى النظري، إلى الفصل بين الشريعة والشرعية المطلقة لرجل السلطة، وقد كان الجمع بينهما يشكل السلاح الفعال الذي تلوّح به كل سلطة تجاه الخارجين عليهما أو المنتقدين لاختياراتها.

كما أن منطق ذلك الافتراض، يؤدي، من جهة ثانية، إلى إناطة مصدر السلطة بالجماعة بدل رجل السلطة، إذ يمكن للأمة أو الجماعة أن تستغني عن الإمام، وتظل مع ذلك مالكة لسلطتها ومتميزة بخصائصها كأمة قائمة الذات، في حين أن الإمام لا وجود له منفرداً ولا يملك بذاته سلطة! ومن ثم لا يعدو أن يكون هذا الفرد مجرد جزء من الكل، الذي هو الأمة، لا يملك، بالتالي، الحق «بعد تنصيبه من قبلها وكيلاً عنها» أن يحمل الناس على التزام طاعته إلا بالقدر الذي خوّلته الشريعة في ذلك.

ذلك هو قصد المفكرين المعتزلين، ولم يكونا يعنيان نفياً فعلياً للسلطة في المجتمع، بل قصدهما تحديد مفهوم السلطة وحصر وظيفتها الشرعية، وبالتالي التأكيد على شروط الطاعة التي هي الإطار التنظيمي للعلاقة بين الجماعة ورجل السلطة.. ودليلنا على هذا أيضاً محاولة الشهرستاني شرح الموقف السياسي للأصم وهشام الغوطي بقوله: ((إن الناس لو احتاجوا إلى رئيس يحمي بيضة الإسلام ويجمع شمل الأنام، وأدى اجتهادهم إلى نصبه مقدّماً عليهم، جاز ذلك بشرط أن يبقى في معاملاته على النصفة والعدل، حتى إذا جاز في قضية على واحد [من الناس] وجب عليهم خلعه ومنابذته...))[1]، ولا يعدو أن يكون هذا الموقف هو ما عبر عنه ابن حزم وغيره كثير من الفقهاء ومن المستغرب بعد هذا أن نجد إمام الحرمين الجويني مصرّاً على أن يفهم موقف الأصّم على ظاهره كموقف فوضوي، رافض للسلطة بالمرة، معتبراً إياه ميالاً إلى القول بجواز ترك الناس مختلفين لا يجمعهم ضابط ولا يربط شتات رأيهم رابط، مما جعله يصف الأصم بكونه هجوماً على شقّ العصا، خارجاً عن ربقة الإجماع[2]، لأن موقفه يؤدي، حسب

---

[1] – الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام، ص481.

[2] –سوف يكتفي الغزالي بتكرار نفس النقد وبعبارات شبيهة بهذه، قارن بالمستظهري في فضائح الباطنية، ص171.

ظاهره، إلى أن يصير الناس، المختلفين دوماً، فوضى لا يجمعون على حق ولا يردعهم رادع، ولبطل النظام وفشت الخصومات وتبددت الجماعات.[1]

وإذا كنا لا نساير الجويني في هذا الفهم لابن كيسان، ورغم شدة لهجته ضد هذا الافتراض بإمكانية الاستغناء عن رجل السلطة وعدم وجوب نصبه وجوباً شرعياً، فإننا نلاحظ أن الجويني، بعد هذه المعارضة الحادة، لا يلبث أن يدلي برأي مبدئي لدى الأشاعرة، يلتقي في العمق مع موقف الأصّم! حيث نرى إمام الحرمين، بعد دفاعه عن وجوب نصب الإمام، يستنتج قائلاً: ((فإذا تقرر وجوب نصب الإمام، فالذي صار إليه جماهير الأئمة أن وجوب النصب مستفاد من الشرع المنقول، غير ملتقى من قضايا العقول))[2]، لكن أليس يستفاد من موقف الأصّم أن العقل لا يوجب نصب الإمام، مادامت وظائف الإمامة يمكن تنفيذ ورعايتها جماعة؟ وهو إذا أنكر الوجوب الشرعي لنصب الإمام، فإنه لا ينكر مطلقاً وجوب تنفيذ ما يُعلق، في العادة، على الإمامة في حفظ مصالح الدنيا والدين. من ثم، فالإنكار ليس مسلطاً على المقاصد أو الوظيفة بل هو موجه ضد المستبد بالأمر دون الناس[3] خاصة إذا علمنا أن القول المتداول: ((ما يزع الله بالسلطان أكثر مما يزع بالقرآن)) وفي ذلك يكمن خطر استغلال رجل السلطة هذه المنزلة وجعله القرآن وسيلة وليست غاية.

---

[1] -الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم، فقرات 15-19-22-24.

[2] -المرجع السابق، فقرة20 أيضاً آخر فقرة62.

[3] -الغريب أن الجويني -كما سنبين في القسم الآتي- سوف يدافع بحرارة عن إمكانية الاستغناء عن "رجل السياسة" وإناطة مهمة التدبير السياسي نفسه بالجماهير من الأمة!.

د- وعلى كلّ، يظل هذا الإجماع المفترض حول وجوب المبادرة إلى نصب الإمام يكرّس شعوراً بأهمية السياسي في وعي الفقهاء...

وفي ضوء تلك المحاولات لتحديد مهمة رجل السلطة، يلاحظ أن الفقيه «وهو في هذا تابع لما أصّله قبله المتكلمون» لم يؤكد على شيء قدر تأكيده على المهمة التنفيذية التي تكاد تكون المهمة الوحيدة المنوطة بالإمام أو الخليفة وكل المناقشات التي دارت بخصوص ضرورة الدولة أو السلطة كانت تنصب حول تأكيد الحاجة إلى هذا الدور التنفيذي الخالص للسلطة السياسية، مع التأكيد في نفس الآن على سلب السلطة التشريعية والقضائية من الإمام، وجعلها من اختصاص العلماء والفقهاء الذين تفوّض الأمة لهم وحدهم حق التشريع والقضاء والفتوى، وفي ضوء هذا ليست إثارة الأصم وهشام الغوطي لضرورة السلطة في المجتمع سوى محاولة افتراضية لتصور إمكانية الاستغناء عن الإمام من خلال الاستغناء عن مهامه التنفيذية وإرجاعها إلى مجموع أفراد الأمة ولهذا نرى القاضي عبد الجبار يحدد مهام السلطة السياسية في المجتمع بقوله[1]: ((اعلم أن الإمام إنما يحتاج إليه لتنفيذ الأحكام الشرعية، نحو إقامة الحدود، وحفظ البلد، وسدِّ الثغور، وتجييش الجيوش والغزو، وتعديل الشهور وما يجري هذا المجرى))، ولا شك أن موقف القاضي بقدر ما يلتقي مع موقف الأصّم وهشام الغوطي المعتزلين، يلتقي في نهاية التحليل أيضاً مع الموقف السّني الذي يجعل من الإجماع فقط، وليس العقل، مصدراً وحيداً لشرعية السلطة السياسية ووجودها[2].

[1] – القاضي عبد الجبار بن أحمد: شرح الأصول الخمسة، ص750.

[2] – القاضي عبد الجبار بن أحمد: المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج20 و1 ص47.

فإذا كان الإجماع دائماً حول قاعدة ((ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، فإن وجوب نصب الإمام إنما هو بالتبعية وليس بالأصل، إذ الأصل وجوب إقامة الحدود ورعاية المصلحة العامة فإذا صحّ إيجاب اللّه تعالى إقامة الحدود وغيرها، وكان لا طريق إليه إلا بإقامة الإمام، وجب لذلك إقامته))[1]، ولا يجوز أن ننقل هنا عن أبعاد هذا النفي للضرورة العقلية في نصب الإمام وإقامة السلطة مع التأكيد في آن واحد أن الإمامة من الأمور «المصلحية» وأنها، بالتالي، قضية سمعية شرعية لا عقلية. وعليه، فالخلاف حول هذه المسألة ليس في نظرنا مجرد خلاف نظري، ولا هو محض محاولة لتفسير مشكلة السلطة في المجتمع، وإنما المشكلة تعكس موقفاً تجاه الذين يريدون إصباغ القداسة على مالك السلطة السياسية والرابطين، وبالتالي، بين إقامة السلطة وبين الضرورة العقلية من الشيعة أو كتاب الدواوين السياسية، ولقد أبان القاضي عبد الجبار أن محاولة الشيعة إبطال حجية الإجماع في باب الإمامة تهدف بالأساس إلى مقصد «إيديولوجي» يرمي إلى استبدال سلطة الأمة وإجماع سلطة الفرد المعصوم[2].

لهذا كان الموقف الرافض لتلك الضرورة العقلية إنما يصدر عن قصد تقنيني لممارسة السلطة، من حيث إن إدراج الإمامة ضمن الأمور المصلحية المحضة والقول بأن الإمام يراد لأمور سمعية كإقامة الحدود وتنفيذ الأحكام وما شاكلها[3] يهدف تقليص نفوذ رجل السلطة إلا في حدود ما يخوله له النص أو الإجماع، في حين أن

---

[1] – المرجع السابق، ص41-47.

[2] –المرجع السابق، جـ20، 1، ص37-78-79-293.

[3] – القاضي عبد الجبار بن أحمد: المغني في أبواب التوحيد والعدل، قارن بنفس الوقت عند أبو حامد الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، الباب3.

التأكيد على الوجوب العقلي في نصب الإمام من شأنه أن يضفي على هذا الأخير مزيداً من الضرورة العقلية، وليس بين هذه الضرورة وبين القداسة والتسليم والخضوع المطلق كبير مسافة[1].

ولا شك أن بعد هذا البيان لنفي الضرورة العقلية في التصدي للإمامة والسلطة السياسية، واستبدال مفهوم الضرورة بمفهوم الإجماع، ندرك مدى اقتراب موقف كل من أهل السنة والقاضي عبد الجبار من جوهر الموقف السابق المقسوم الأصم، مادامت تلك المواقف جميعها، يهيمن عليها مقصد سياسي واحد، وافق القاضي عبد الجبار شيخه "أبو علي الجبائي" فقد لاحظ بحق، أن موقف الأصّم لا يخرج عن الرغبة في إقامة السلطة على أساس الإجماع وأنه غير مخالف في ذلك، وإنه إنما قال: ((لو أنصف الناس بعضهم بعضاً وزال التظالم وما يوجب إقامة الحد، لاستغنى الناس عن الإمام، والمعلوم من الناس «يضيف القاضي عبد الجبار» خلاف ذلك، فإذاً يفهم من قوله أن إقامة الإمام واجب على ذلك الأساس))[2].

ولا مجال هنا، بعد الذي أوضحناه، لذلك التأويل الإسقاطي المعاصر الذي زعم أن مقصد الأصّم وهشام الغوطي إخراج قضية الإمامة (من إطار الشرع والدين إلى إطار المصلحة الدينية للمجتمع.. فليس هناك إذاً نصّ ولا إجماع استند إلى نص، ولا إجماع قد حدث أصلاً... فليس الشرع هو طريق الوجوب)[3].

---

[1] -لا ندري بعد هذا كيف يجوّز البعض أن يصنف القاضي عبد الجبار ضمن القائلين بالوجوب العقلي في نصب الإمامة، رغم صريح عبارة المغني أن: ((الرجوع في الإمامة إلى طريق القياس لا تصح))، جـ20، 1، ص48-49.

[2] - القاضي عبد الجبار بن أحمد: المغني في أبواب التوحيد والعدل، جـ20 و1، ص45.

[3] - د. عمارة محمد: المعتزلة وأصول الحكم، ص349، انظر أيضاً مجلة الفكر العربي عدد22، السنة3 سبتمبر-أكتوبر، 1981، ص349.

ولا ريب أن هذا الإخراج المزعوم لمسألة الإمامة عن الشرع لا معنى له في الحقل المصطلحي الإسلامي، بل إن المصلحة التي اعتبرت هنا بديلاً عن الشرع والإجماع لا تخرج، هي ذاتها، عن ضوابط الشرع... ونعتقد أن مقصود الأصّم وهشام أن الإمامة ليست فرضاً كباقي الفروض الدينية المحضة التي إذا لم تُقَمْ، وعلى هيئتها المخصوصة، يقع الإثم واللوم على تاركيها[1].

وكأنها غاية في ذاتها، بل إمامة كان به، وإلا «وهذا هو الواقع الغالب» وجب إقامتها، جلباً ورعاية لمصلحة عامة دينية، ودنيوية، والإجماع دافع على ذلك «فقيه السلطان» عالم مزيّف.

هذا الرفض النظري من طرف رجل العلم لمفهوم ولواقع التغلب السياسي، وذلك الحرص على الاحتفاظ بـ «مسافة» تميِّزه عن رجل السيف وتعطيه فرصة للنقد والتقويم، وتحميه في آن واحد من فتنة السلطة وإغرائها. وبحكم خصوصية علمه داخل المجتمع الإسلامي وحاجة الجميع إليه «لعموم البلوى»... كل ذلك جعل الفقيه شديد الحرص على التنبيه إلى خطورة الفتنة التي يشكلها رجل السلطة بالنسبة إلى الجميع، وعلى وجه الخصوص بالنسبة للفقيه الذي ما أن يقع في شباك رجل السياسة حتى يصير فقيهاً مزيفاً[2] وفقيه سلطان، بعد أن كان عالماً محتفظاً بتلك المسافة التي تضمن له الاستقلال وتنجيه من الفتنة لهذا، وبعد أدبيات رفض القضاء، شكل نقد رجل العلم في الإسلام لفقهاء السلاطين مناسبة

---

[1] -إن موقف "الأصّم وهشام" قائم على مراعاة مفاهيم الواجب والثواب والإثم والعقاب.... وهي مفاهيم لا تدرك إلا في ضوء المجال الاصطلاحي الفقهي – الأصولي- ومن هنا الفرق بين إثم إسقاط الصلاة وبين القول بإمكانية الاستغناء عن الإمامة.

[2] -نستلهم هنا تمييز أفلاطون بين الفيلسوف الأصل والفيلسوف المزيّف «السفسطائي»، هذا الأخير الذي يعرض بضاعته المعرفية لكل من يدفع أكثر...!.

أخرى لإبراز سلطته المعرفية وفرصة لتعميق انتقاده لرجل السيف ولمختلف صور التغلب، كما مثل ذلك مناسبة له لإبراز مخاطر طموح رجل السياسة في الاستحواذ على السلطة المعرفية ذاتها واستنجاده بالقلم، بعد استئثاره بالسيف وتفرده بالتدبير السياسي.

أ- ومنذ القدم أعرب عبد الله بن المبارك[1]/181هـ/عن خطورة هذا التلاقي غير المتكافئ بين السلطان أو الملك المتغلب «وهو السياسي الزائف» بالفقيه الذي يصير، هو الآخر، زائفاً حينما يجعل من علمه وفتاواه أداة طيعة، سهلة التوظيف لصالح ذلك السياسي. وقد أثر عن "ابن المبارك" قوله:

وهل أفسد الدين إلا الملوك وأحبار سوء ورهبانها!

الأمر الذي يجعله ينصح غيره بالقول:

((فاستغن بالله عن الملوك كما استغنى الملوك بدنياهم عن الدين))[2].

وقد أبرز الجاحظ من جهته[3] العواقب المباشرة والسريعة الناجمة عن إلغاء العالم لتلك المسافة التي تفصله عن رجل السلطة، ملاحظاً، في استغراب، الحالة الاقتصادية شبه الثابتة التي يظل فيها العالم طالب علم ومعرفة، لكن ما أن يغيِّر، جهته المعرفية، ويقبل على دراسة «علم الفتوى» وما ابتلى به الناس، وما يعيره

[1] –من أشهر الأخذين عن الإمام مالك وأحد شيوخ الإمام الشافعي.

[2] – علال الفاسي: نضالية الإمام مالك ومذهبية، ص21–22، ولا معنى لقصود ابن المبارك بالملوك سوى "الخلفاء" أنفسهم، فسلاطين التغلب لم يكونوا قد ظهروا على عهده!.

[3] – آدم ميتز: الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري، جـ1، ص302.

رجل السلطة كل اهتمامه، وينتظم في سلك الفقهاء «الموظفين والقضاة الرسميين» ويحفظ كل الشروط في مقدار سنة أو سنتين، حتى تمر ببابه فتظن أنه من بعض العمال، وبالحري ألا يمر عليه من الأيام إلا اليسير حتى يصير حاكماً على مصر من الأمصار أو بلد من البلدان! وبذلك ينتقل العالم بفعل هذا التحول السريع من رجل علم إلى «فقيه سلطان»، فيصير مفتوناً بالنفوذ السياسي وبالعطاء السلطاني ويتصدر المجالس الملوكية وتزيينها! ولذا حق للغزالي أن يتغير وجهه يوم ناداه شيخه الجويني: ((يا فقيه، كأنه استقل هذه اللفظة على نفسه))[1].

وبغض النظر عن الأسلوب الحاد الذي تميّز به نقد ابن حزم، ومدى انطباق أحكامه على النماذج التي ذكرها، فإن متابعته لـ «فقهاء السلاطين» وتفسيره لانتشار بعض المذاهب على حساب البعض الآخر، يبرزان مخاطر هذا التقرب الذي يحرص عليه الفقيه نحو السلطان. وليس استئثار الأحناف بالمشرق، والمالكية بالمغرب، بمناصب القضاء والفتيا، إلا دليلاً، في رأيه، على عناية جور الأمراء وظلمة الوزراء بهؤلاء الفقهاء الذين إنما ولاهم الطغاة العتاة من ملوك بني العباس وبني مروان بالعنايات والتزلف لهم عند .... عودة الإسلام ملكاً عضوضاً... «وعليه» فأولئك القضاة هم مثل من ولّاهم (لقد كانت أولى نتائج هذا التقارب بين رجل السياسة ورجل العلم، والذي بدأ تزلفاً من هذا الأخير نحو الأول، أن صار الفقيه مشاركاً لرجل السياسة في ممارسة استبداده، ولكنه هذه المرة استبداد على المستوى الفكري والعلمي! إذ ما إن تغلّب الفقيه أبو يوسف على هارون الرشيد بالمشرق وتغلّب الفقيه "يحيى بن يحيى" على "عبد الرحمن بن الحكم" بالأندلس! حتى صار لا يقلّد القضاء، شرقاً وغرباً، إلا من أشار به هذان

[1] – المرجع السابق، جـ1، ص302.

الرجلان واعتنوا به، وحيث إن الناس حراص على الدنيا فقد اضطر إلى التتلمذ على الفقيهين المذكورين الجمهور، لا تديّناً ولكن طالباً للدنيا ... واكتساب المال بالتسمي بالفقه.... فاضطرت العامة إليهم... وصار من خالفهم «من العلماء» مقصوداً بالأذى، مطلوباً في دمه، مهجوراً... «أماهم» فتوارثوا القضاء كما توارثوا الضياع، فرجعوا إلى رأي «ومذهب» مالك طمعاً في الرياسة عند العامة فقط)[1]، لأجل هذا كان اهتمام رجل العلم شديداً بتبين مختلف صور «تلبيس إبليس» على الفقهاء وإبراز خطورة حيله في إخراجهم من حالتهم الأولى، كطلاب علم ومعرفة، وقائمين بين الناس بالحق والعدل، إلى مجرد فقهاء السلاطين.

والغريب أن الفقيه ما أن يقع في شراك رجل السلطة ويقر بخضوعه وتبعيته له وتردده عليه، حتى تراه ينشط في إنتاج تبريرات لا تعني شيئاً غير صعوبة استعادة العلم لحرية حركته الأولى، واستحالة استعادة المسافة الواقية بينه وبين رجل السياسة[2].

ب- غير أن الخطر الأكبر المتولد غالباً عن مخالطة الفقيه للسلطان وتلبسه برجل السياسة، عامة، يكمن في أن هذا التلبس وتلك المخالطة يجعلانه يتجرد عن مهمته الأساسية، كرجل علم مالك لقدرة النقد والتقويم والمراقبة، حيث تتراجع لديه هذه القدرة لتترك المجال لنشاط التبرير والتماس المعاذير والأسباب، وإن (النية «في التقويم والنقد» قد تحسن في أول الدخول «على السلاطين» ثم تتغير

---

[1] -ابن حزم: الإحكام في أصول الأحَكام، جـ4، ص229-231.

[2] -انظر، أبو الفرج عبد الرحمن بن أبي الحسن علي **ابن الجوزي**: تلبيس إبليس، ص121-122، حجة الإسلام الغزالي: فضائل الأنام من رسائل حجة الإسلام، ص138-139.

بإكرامهم وإنعامهم أو بالطبع فيهم، ولا يتماسك «العالم بذلك»عن مداهنتهم وترك الإنكار عليهم....[1])!.

لأجل هذا لم يبالغ رجل العلم في شيء قدر ما بالغ في التحذير من عطاء السلطان ومن فتنة إكرامه وإنعامه، وقد سأل يوماً ابن عقيل الحنبلي فقيهاً عليه حرير وخواتم: ((ما هذا؟! فقال: خلع السلطان وكمد الأعداء، فقلت له «يضيف ابن عقيل»: بل هو شماتة الأعداء بك وإن كنت مسلماً... خلع عليك السلطان فانخلعت به من الإيمان...[2]))!، هذا علاوة على أن تطويع الفقيه لعلمه بما يناسب اختيارات وأغراض رجل السلطة، ما قد يجعل هذا الأخير يتوهم في سكوت العالم دليلاً على صواب أفعاله، وإلا لأنكر عليه ولما أكل من ماله! كما أن من شأن ذلك التطويع أن يجعل جمهور الناس «وهم يتخذون من العالم نموذجهم وقدوتهم» يحسبون اقتراب عالمهم في السلطان دليلاً عملياً على عدالة هذا الأخير ومبرراً كافياً لطاعته والإخلاص له، وفي هذا من الفساد الكبير ما لا يخفى، كما يرى ابن الجوزي[3].

جـ- من جهة أخرى، ورغم التأييد الذي أبداه الغزالي للوزير نظام الملك، رغبة منه في الإبقاء على مظاهر الخلافة السنيّة ورعاية لمقاصدها، شأنه في هذا شأن شيخه الجويني، ورغم تفضيله لعدم خروج عن الإمام الجائر، خوفاً من الفتن التي

---

[1] - ابن الجوزي: تلبيس إبليس، ص122، قارن أيضاً، تاج الدين عبد الوهاب بن علي **السبكي**: معيد النعم ومبيد النقم، بيروت: دار الحداثة، ط1 1983، ص68.

[2] - ابن الجوزي: تلبيس إبليس، ص123.

[3] - ابن الجوزي: تلبيس إبليس، ص122.

تحصد الأخضر واليابس[1]، فإن تجربته الطويلة مع غيره من الوزراء والسلاطين والخلفاء جعلته يستخلص نتائجها من إحيائه وفي وسائله العديدة، وهي نتائج تقرن، في آخر المطاف، بين مفهوم السلطان ومفهوم الظلم والاستبداد، وتنصح بالابتعاد عن رجل السياسة والحذر من شباكه، في الوقت الذي تبرز فيه خطورة الدور الذي يلعبه فقهاء السلاطين في تثبيت سياسة هؤلاء.

لهذا اعتبر الغزالي كل تقليص أو إلغاء لتلك المسافة الفاصلة بين رجل العلم ورجل السياسة سيعود حتماً بالسلب على الأول دون الثاني! غير أن هذه المسافة المراد إبقاء عليها لم تعد عند الغزالي مسافة معنوية فحسب، تمنع العالم من مشاركة رجل السلطة اختياراته المعروفة، بل قد أصبحت تلك المسافة أيضاً مسافة مادية مكانية. إذ الواجب، عند الغزالي، ليس فقط نقد استبداد السلاطين ورفض اختياراتهم، بل لابد أيضاً من الفرار منهم، مكانياً، وهذا هو الاختيار الأسلم، أي أن تعتزل عنهم فلا تراهم ولا يرونك[2] وكأن السلطان، بإغرائه الذي لا يقاوم وباستدراجه الكبير، يمثل طاعوناً لا نجاة منه إلا بالفرار في وجهه.

إن مفهوم السلطان عند الغزالي يكاد يقع في الجهة المقابلة والمناقضة لمفهوم العدل والدين، حيث نراه يزكي حكمه هذا باستناده على جملة أحاديث وأقوال الصحابة والسلف المأثورة. وقد نسب إلى عبد الله بن مسعود قوله: ((إن الرجل

---

[1] – الغزالي: إحياء علوم الدين، جII، ص140-141-145.

[2] – الغزالي: إحياء علوم الدين، جII، ص142. وانظر أيضاً للغزالي: فضائل الأنام من رسائل حجة الإسلام، الدار التونسية للنشر، 1972، 44، ترجمها عن الفارسية نور الدين آل علي: ((بل لا تسلم على أي سلطان، ولا تخالطهم، فإن فتنة مجالسة السلاطين كبيرة!)).

ليدخل على السلطان ومعه دينه، فيخرج ولا دين له[1]))!، وحتى يقطع الغزالي كل محاولة من جانب فقيه السلطان لتبرير اقترابه من السلطان وغشيان مجالسه، يوضح أن الفقيه لا ينفك في جميع أحواله من السلاطين عن الوقوع في المعصية بل حتى لو التزم الفقيه السكوت بمحضر السلطان، فإنه بذلك يكون واقعاً في الخطأ الذي يجعله يتخلى عن مهمته الفكرية. وذلك من حيث أن مجرد الدخول أو المرور أو الجلوس بمحضر السلطان لا يكون في الغالب إلا في الأملاك المغصوبة!، كما أن الدخول عليه يكون مرفوقاً دوماً بالسجود وركوع أو تقبيل اليد، وفي ذلك تكريم وتعظيم للظالم[2]، بل حتى في التزام الفقيه بالسكوت بمحضر السلاطين ما يجعله يسكت عما يراه في مجالسهم من أحوال وتصرفات لا ينبغي إقرارهم عليها، فيكون شريكاً لهم في كل ذلك! مع أن «الساكت عن الحق شيطانٌ أخرس»! علاوة على كونه قد يضطر، رغم ذلك، إلى أن يدعو للسلطان الظالم والتزكية له، وثناء إعانة على المعصية، والإعانة على المعصية معصية ولو بشطر كلمة[3]!.

لأجل كل ذلك، لم يبقى أمام رجل العلم، وهو الفقيه الأصيل، كي ينجو من هذا الطاعون ويسلم من فتنة السلطان التي هي عين الهلاك، إلا أن يوطن نفسه

---

[1] –انظر بعض الأحاديث المكرسة لهذه الرؤية في: الترغيب والترهيب من الحديث الشريف، عبد العظيم بن عبد القوي أبو محمد، زكي الدين **المنذري**،/656هـ/، بيروت، دار الفكر، 1979، رقم3245، وكذا أحاديث ص241-242.

[2] – الغزالي: الإحياء، جـII، ص143.

[3] – الغزالي: إحياء علوم الدين، ص144، أيضاً ص87 كذلك إحياء، جـI، فضائل الأنام، ص166، 144 حيث يؤكد أنه لا ينجو من مشاركة السلاطين جورهم حتى من مد لهم دواة أو برى لهم قلماً!.

دوماً على بغض السلاطين، لظلمهم وقهرهم[1] ويلتزم، تبعاً لذلك، بعدم الثناء عليهم، مع مقاطعة أتباعهم ومصطنعيهم، بل عليه، لو استطاع، أن يضرب صفحاً عن أخبارهم وإن غفل عنهم بالمرة فهو الأحسن[2]!.

ومن ثم لم يعد تعامل فقهاء السلاطين مع ذلك النوع من رجال السلطة يعني شيئاً عند الغزالي غير كون أولئك الفقهاء قد رضوا أن يعرضوا أنفسهم على هؤلاء الولاة كما تعرض البضائع والسلع، وطلبوا منهم الولايات والصلات، فتعرضوا للاستغلال فضلاً عن المهانة والابتذال، فأصبح الفقهاء بعد أن كانوا مطلوبين طالبين، وبعد أن كانوا أعزة «بالإعراض عن السلاطين» أذلة بالإقبال عليهم[3]!.

وهو ما يعني أن عطاءات رجل السلطة وصلاته التي تقطع تلك المسافة بينه وبين رجل العلم، لا تعدو أن تكون من جانب السلطان مجرد استدراج، من حيث أنه عطاء محفوف بشروط تؤدي، بطريقة أو بأخرى، إلى تثبيت استبداد رجل السيف وتزكية اختياراته وتمديد أجله، فسواء تمثل هذا الاستغلال في الخدمة أو التوظيف السياسي المباشر أو في الدعاية الكلامية أو في الدعاء له والإطراء، وستر العيوب والمظالم، أو بمجرد تزيين المجالس السلطانية... ففي كل ذلك من المساندة المباشرة وغير المباشرة للسياسة السلطانية بقدر ما فيه من إذلال الفقيه لنفسه ولعلمه، ولولا ذلك كله لما أنعم عليه السلطان بدرهم واحد ولو كان في فضل الشافعي[4]!!.

---

[1] -انظر تتبع الغزالي لإشكال هذا الظلم الاقتصادي والسياسي في: فضائل الأنام، ص101.

[2] - الغزالي: إحياء علوم الدين، ص146.

[3] - المرجع السابق، جا، ص42.

[4] -تكاد جل الآثار المروية بخصوص هذا الشكل تحمّل العالم قبل السلطان، الوزير الأكبر في التدهور الأخلاقي والسياسي، انظر: الامام محمد الغزالي: الإسلام والاستبداد السياسي،

غير أنه بالرغم من هذا الحذر، فقد كانت تجربة الفقيه الاجتماعية والسياسية الطويلة في الإسلام كافية كي ينعكس أثرها على معرفته الفقهية ويتسرب منطقها إلى قواعد علمه الأصولية..

القواعد الأصولية وإشكالية التكيّف

تلك كانت بعض الملامح الرئيسية لمشكلة العلاقة بين الفقيه ورجل السلطة في الإسلام، سوف لن تزداد إلا عمقاً بالنظر إلى فشل السلطة السياسية في إقامة مؤسسات عامة[1] تعبر عن تلك المفاهيم التي كان رجل العلم يبثها بين جماهير الأمة، وبالنظر أيضاً إلى ازدياد حضور «رجل السيف» وفرض اختياراته على توجهات «دولة الخلافة»، وإذا كان على الفقيه، بحكم مهمته، أن يكون أدرى بالناس بحوادث الوقت، وأكثرهم إدراكاً لطبيعتها، فإنه بالفعل قد انتبه إلى فشل كل محاولة لمواجهة مباشرة، غير متكافئة، مع المستأثرين بالسلطة، متخذاً من تاريخ المواجهات القديمة بين رجل السيف في الإسلام وبين رجل القلم وجمهور الناس عبرة تفرض ضرورة التكيف مع الأوضاع المستجدة، وتقضي بتأجيل النماذج أو "الطوبي" السياسية في ظل الضرورات الواقعية التي أفرزها التطور التاريخي والتحول الاجتماعي، وفرضتها التدابير السلطانية من قبل الخليفة أو من قبل المتغلب على السواء.

مرجع سابق، ص67، والغزالي: إحياء علوم الدين، جـII، ص150: ((... وفساد الملوك بفساد العلماء))؛ وانظر شدة رفض الغزالي للعروض المغرية للخليفة، فضائل الأنام، ص84-85.

[1] – د. عبد العزيز الدوري: الديمقراطية في فلسفة الحكم العربي، مجلة المستقبل العربي، عدد9، 1979، 65-66، 76.

لقد ساعد الفقيه في تأسيس القول بضرورة هذا التكيف كل من تجربته الطويلة في ميدان الافتاء والمتمثلة في مراعاته اليومية لحوادث الوقت وأعراف الناس وما عمّت به البلوى، مع عزوفه عن الكلام إلا فيما تحته عمل، علاوة على قواعد علمه الأصولية ومفاهيمها الكلية التي لم تبق «كما سنلاحظ» بمعزل عن التأثير بالأوضاع والظروف السياسية، وكان هذا العزم على التكيّف ما ضمن للفقيه، من جهة، استمرارية الحضور وتتابع العطاء العلمي وإنشاء القول في «السياسة الشرعية» وما جعله، من جهة أخرى وتحت مظلة هذه السياسة الشرعية ذاتها، بخوض تجربة طويلة لا نجد ما ننعتها به غير كونها تجربة أزمة، تجلت في ذلك الولاء المزدوج لنموذجين سياسيين متناقضين، نموذج دولة الخلافة الراشدة والعادلة، ونموذج الدولة السلطانية التي أصبحت، رغم علّاتها، المدافعة عن الملة والحافظة لبيضتها ...!.

وإذا كان من الواجب رصد بعض مظاهر هذه الأزمة المشار إليها وإبراز معالمها «وهو ما سنفعله في الفقرة الموالية في هذا الفصل» فمن الممكن قبل ذلك إيجاز القول حول أهم تلك القواعد التي ستكون، أكثر من غيرها، مرتكز الفقيه لتبرير ذلك التكييف، والتي سيحرص على إبراز قيمتها ضمن الخطاب الأصولي، مثلما سيلجأ إلى توظيفها ضمن تصوره للسياسة الشرعية.

ذلك لأن التكيف أصبح ضرورة تفرض نفسها على رجل العلم في الإسلام، خاصة بعد التطور الذي عرفته دولة الخلافة، وبعد أن رسمت الحدود، إلى غير رجعة، بين أصحاب السيف وأصحاب الكتاب والقلم، كما لاحظ ذلك قبل القاضي ابن العربي... من ثم وجد الفقيه المفاهيم والمصطلحات الأصولية الكلية ما يساعد على ذلك التكيف المفروض، خاصة وأن علم الأصول نفسه قد نما وترعرع

كمعالجة واستجابة لمشاكل واقعية ولأوضاع استثنائية أيضاً، شبيهة بتلك الأوضاع المستجدة على الساحة السياسية! وإذا كانت «المقاصد الشرعية» قد شكلت دوماً مفهوماً أساسياً في الخطاب الأصولي[1]، إلا أن الفقيه وجد في تراتبية المقاصد ما يعطي الفرصة للتكيف مع الأوضاع دون التفريط في تلك المقاصد الكلية التي تنحصر في حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، كما أنه إذا كان لهذه المقاصد الضرورية الخمسة ارتباط بمقاصد أخرى، حاجية كانت أو تحسينية أو تكميلية، فإن القاعدة في رعاية كل تلك المقاصد تقوم على أساس أن «الأصل مقدم على ما هو مكمل له»، فما يعني أن رعاية المقاصد الضرورية مقدم على رعاية ما عداها من المقاصد، وبالتالي فإن المقاصد الحاجية والتحسينية يمكن تخلفها والتفريط فيها، إذا كان في الوفاء بها مسّاً بالمقاصد الضرورية، (فالضرورات، إذن، تبيح المحظورات).

وسيراً مع نفس المنطق، تجب مراعاة ذلك النظام الترتيبي حتى داخل تلك المقاصد الخمسة الضرورية الكلية ذاتها، إذ لا يجوز المحافظة على الأصل الموالي إذا كان في ذلك ما يمس بالأصل السابق عليه، في حين يجوز التضحية بالأصل الموالي إذا كان في ذلك السبيل الوحيد للإبقاء على الأصل الأول في الترتيب، ومن ثم وجب اعتبار نفس الترتيب بين تلك المقاصد الكلية ترتيباً ضرورياً أيضاً، يجب أن يراعى في كل الظروف المستجدة والأحوال الاستثنائية[2].

---

[1] -نعني بهذا أن المقاصد الشرعية كانت متداولة بين علماء الأصول كمفهوم موجه لجلب المصالح والمفاسد، وإن كانت معالجتهم لذلك المفهوم لم ترق إلى مستوى التنظير الذي سيضطلع به الشاطبي.

[2] -انظر، الشيخ علي حسب الله: أصول التشريع الإسلامي، ص299-300.

وسوف نرى الآن مدى انعكاس هذا الترتيب، سواء على رجل العلم وتبريره لضرورة التكيف، أو على رجل السياسة أيضاً في محاولته تطويع المفاهيم الشرعية واستغلال علم الأصول ذاته لصالح اختياراته السياسية!.

أ-وهكذا، فإن سائر القواعد الشرعية التي هي جملة ووسائل ناجعة لتحقيق المقاصد الضرورية والمصالح الحقيقة ودرء المفاسد الغالبة، تعكس لنا وعي الفقيه بكون الواقع المراد ضبطه وتقنينه واقع «مزيج» بطبيعته، تتداخل فيه المصالح والمفاسد، ويستحيل الوقوع فيه على المصالح الخالصة أو المفاسد العارية عن المصالح[1]، الشيء الذي يعني بتعبير ابن القيم، أن الواقع المعيش ليس فيه إلا راجح النفع أو راجح الضرر، مما يفرض وجوب الموازنة الدائمة بين المصالح والمفاسد وتقديم المصالح الراجحة على المفاسد المرجوحة.

إن في هذا الاعتراف بذلك الواقع المزيج ما سيعلى لدى الفقيه من وظيفة الترجيح ومن معنى الظن بدل القطع واليقين، مما سيجعله يضع يديه على جملة قواعد ناجعة تمكنه من التكيّف المستمر في مواقفه الفكرية والعملية، رغم كل العوائق التي سيصطدم بها، سواء على المستوى السياسي أو المجتمعي، ودون أن يضطره ذلك إلى التفريط في هويته كرجل علم يطمح دوماً في تقريب الواقعي إلى النموذجي[2]،

[1] -إشكالية هذا التداخل بين المصالح والمفاسد، سنتناولها لاحقاً مع ابن عبد السلام والجويني والشاطبي.

[2] -بالرغم من موقفه مما يسميه "مطوبي الفقيه" فإن عبد الله العروي لا يجد بداً من الاعتراف بأنه: ((من السهل اليوم أن ترميهم «=الفقهاء» بالوصولية والذرائعية دون أن ننتبه إلى ما في موقفهم من شجاعة، بل من بطولة، إذ يحاولون محاربة اليأس المتسرب إلى النفوس والمؤدي إلى

ونظرة سريعة إلى جملة من تلك الوسائل أو القواعد الناجعة، من شأنها أن تبرز لنا وعيه بأهمية الترجيح الممكن، بدل اللهث وراء القطع واليقين المستحيل.

هكذا نجد من بين تلك القواعد أو الوسائل الناجعة لتحقيق المقاصد الضرورية، أن الحرج مرفوع، وأن المشقة تجلب التيسير، وضرورة اعتبار عموم البلوى، وأن الضرر يزال، والضرورات تبيح المحظورات، بل والحاجة تنزل منزلة الضرورة، وعليه يرتكب أخف الضررين... وتطبيقاً لهذه القاعدة الأخيرة، يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام، كما أن درء المفسدة مقدم على جلب المصلحة، إضافة إلى أن العادة محكمة وأن سد الذرائع واجب[1]... وقد عبر الفقيه المالكي "أحمد القرافي"/684هـ/في مستهل كتابه القواعد عن أهمية مثل هذه القواعد ونجاعتها بقوله: إنها قواعد كلية فقهية كثيرة العدد مشتملة على أسرار الشرع وحكمه... وهي قواعد عظيمة النفع... وبقدر الإحاطة بها يعظم قدر الفقيه ويشرف!.

ب- إن مشروعية التكيف وإمكانية الترجيح ومراعاة مثل تلك القواعد الناجعة، قد فتح بابه على مصراعيه أمام الفقيه منذ اعتراف الشافعي أن منزلة القياس، وفي حكمه الإجماع، رغم كونها لا ترقي إلى درجة اليقين والمستفاد من النص والخبر

انهيار الدولة وربما اندثار الإسلام!!))، مفهوم الدولة، الدار البيضاء المركز الثقافي العربي، ط1، 1981، ص101.

[1] – الشيخ علي حسب الله: أصول التشريع الإسلامي، ص299-328، لنتنبه إلى حضور معاني: الحرج، المشقة، الضرر، المضرور، المفسدة، البلوى، العادة، الذريعة... في الخطاب الأصولي جملة، وفيه دليل على أن الأصولي يعترف بالواقع ممتلئاً، وأنه لا ينظر لواقع مثالي ولا يطمع في تبديل طبيعته بقدر ما يرمي إلى تغلب كفة المصالح الراجحة على المفاسد المرجوحة، ولا يتجاوز طموح الفقيه هذا المستوى من الإصلاح الممكن.

المجتمع عليه، فإنها مع ذلك «منزلة ضرورة[1]» لا مفر منها، وهذا ما حاول الغزالي بيانه بالتأكيد على ضرورة الاكتفاء بالظن في القياس، اعتباراً لطرق المعرفة الشرعية التي غالباً ما تثبت ظناً مع وجوب العمل بأحكامها للضرورة، علاوة على كون الوقائع المراد تقنين أحكامها غير متناهية، مقابل النصوص المحصورة المتناهية، وهو ما يجعل (الفقهيات لابد فيها من اتباع الظن، فهو ضروري، كما في التجارات والسياسات وفصل الخصومات للمصالح، فإن كل الأمور المصلحية تبني على الظن)[2]، ورغم المنحى العقلي لأبي الحسين البصري المعتزلي، فإنه لم يفتأ يؤكد، هو الآخر، على أن القياس الفقهي التزام بالنظر الصحيح في العلل والإمارات[3]، الشرعية المعقولة المعنى، والتي هي علل مظنونة والنظر الصحيح فيها يؤدي كذلك إلى الظن[4]، وبالجملة فما يطلب فيه القطع فلا يجوز إثباته بالقياس، لأن القياس لا يفيد القطع[5] مما يعطي المشروعية الكاملة للخلاف في استنباطات القياس وتحديد المصالح وتغير الاجتهاد وضبط صور التكيف.

---

[1] – الامام محمد بن ادريس **الشافعي**: الرسالة، فقرة59.

[2] – أبو حامد الغزالي: المستظهري في فضائح الباطنية، ص96، كذلك ص87-88.

[3] –قارن، ما يرتبه ابن القيم على هذه الإمارات من استنتاجات على المستوى المنهجي في بداية كتابه: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية.

[4] – محمد بن علي الطيب **أبو الحسين البصري**: المعتمد في أصول الفقه، جـII، ص690، 770.

[5] – أبو عبد الله محمد بن أحمد الحسني **التلمساني**: مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، ص187، قارن، أبو يعلى الفراء: المعتمد في أصول الدين، ص274، أبو بكر **ابن العربي** المالكي: أحكام القرآن، جـI، ص291-292.

ج- وعلاوة على هذا الدور الذي يناط بظنية القياس أو بمفهوم الإجماع وحدود سلطته، فقد وجد العديد من الفقهاء، خاصة من بين المالكية والحنابلة، في مفهوم المصلحة ما يزكي مشروعية ذلك التكيف الذي يطمح إليه الفقيه باستمرار، وذلك من حيث إنه إذا كان «التعليل بالمناسبة» منطلقاً شرعياً ثابتاً، إلا أن الملاحظ كذلك لجزء الشارع أحياناً كثيرة، في هذه الحال وفي أحوال أخرى، إلى التعليل «بالحكمة» التي تنصب على ما يتولد عن الفعل من مصالح أو مفاسد، وذلك هو «قياس المصلحة» الملائم لتصرفات الشرع ومقاصد الكلية، والذي يقوم على ضرورة الالتفات إلى المعاني المعقولة في المعاملات والعادات، خلافاً للعبادات التي لا تخضع لهذا الاعتبار[1].

وواضح أن تلك القواعد الأصولية التي سبق التنويه بها لم تكن ناجعة إلا لكونها تنطوي على مصالح تجعل منها وسائل كافية مؤدية إلى تلك المقاصد الضرورية، إضافة إلى أن ما يفرض الالتفات إلى المصالح ذلك التداخل المشار إليه آنفاً من المصالح والمفاسد، خصوصاً ومن عادة الشرع أن يقصد إلى الأرجح بين المصلحتين عند التعارض، وأنه، بذلك لا يستثني الظروف الاستثنائية طلباً للتكيف وتحقيقاً للمصلحة الأرجح والأكثر موافقة لمقاصده الضرورية.

لعل في هذا ما يفرض حضوراً قوياً ودائماً لمفهوم المصلحة في وعي الفقيه، كمفهوم مساعد على التكيف المستمر، وهو التكيف الذي قد يصل بالفقيه إلى القول بإمكانية تعليق نص شرعي أو مقصد معتبر شرعاً، مراعاة للظروف المستجدة وطلباً «للمصلحة المرسلة»، ولعل دفاع الفقهاء، والمتكلمين خاصة، عن «حسن نسخ الشرائع» يندرج ضمن هذا الحضور القوي للمصلحة كمفهوم

[1] -هذا ما سيتبين لنا مع كل من الجويني والشاطبي.

مساعد أمام متطلبات التلاؤم مع الحوادث[1]. ومن الظريف هنا أن الفقيه المالكي ابن أبي زيد القيرواني/286هـ/كان قد اتخذ كلباً بداره «زمن الخوف وفتنة العبيديين بالقيروان» فقيل له إن "مالك" كره اتخاذ الكلاب في الحضر، فقال: ((لو أدرك مالك قبل هذا الزمن لاتخذ أسداً على باب داره))[2]!.

لهذا، واعتباراً لمركزية المصلحة، ورغم تحفظات بعض الشافعية حول ضرورة اعتبارها بجانب الاستحسان، ورغم قول القاضي ابن العربي أن الشافعية ((لا يلتفتون إلى المصالح ولا يعتبرون المقاصد))[3]؟!، فإننا نسجل مع ذلك مبلغ الاهتمام الذي أبداه العديد من الشافعية، وعلى رأسهم الجويني والغزالي، لكل من ظنية القياس ولمفهوم المصلحة تبعاً لذلك، وقد اعتبر الجويني رعاية المصلحة: ((سبيل التصرف في الوقائع المستجدة التي لا توجد فيها أجوبة الفقهاء معدّة))[4].

كما أن الغزالي يحاول، من جهته، ضبط مفهوم المصلحة بربطه بمفهوم المقاصد الضرورية، معتبراً كل ما يتضمن حفظ المقاصد الخمسة الضرورية المعلومة مصلحة، ((وكل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي، علم كونه

---

[1] – **أبو الحسين البصري**: المعتمد في أصول الفقه، جـا، ص401.

[2] – محمد الطاهر ابن عاشور: مقاصد الشرعية الإسلامية، ص90، قارن أيضاً: العقد الفريد، جـاا، ص371.

[3] – أبو بكر **ابن العربي** المالكي: أحكام القرآن، جـا، ص623، نفس الملاحظة عند القاضي عياض بخصوص أبي حنيفة، انظر الجزء الأول من المدارك وكذا مقال برانشفيك سابق الذكر في ARABICA.

[4] –الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم، فقرة378.

مقصوداً بالكتاب والسنة والإجماع، فليس خارجاً عن هذه الأصول، لكنه لا يسمى قياساً بل مصلحة مرسلة، فلا وجه للخلاف في اتباعها، بل يجب القطع بكونها حجة. وحيث ذكرنا خلافاً بين المجتهدين عند تعارض مصلحتين ومقصودين، وعند ذلك يجب ترجيح الأقوى))[1] .

وبذلك يكون إقرار الفقيه بمشروعية اعتبار المصلحة وبضرورة الترجيح بين المتعارض منها اعترافاً منه بالواقع المرير، وليس يخفى أيضاً أن ذلك الاعتراف ضمن هذا النوع من الواقع يستتبعه الاعتراف بأن يكون العادة محكمة... وإن العرف بالعادة أصل من أصول الشرعية، لهذا لم يجد الإمام الشافعي حرجاً في أن ينشئ له مذهباً جديداً حين انتقاله إلى مصر، بعد المذهب القديم الذي كان عليه أثناء إقامته بالعراق، قد بلغ من رعاية العرف أن "القرافي" المالكي منع المفتي أن يفتي للغريب عن البلد، حتى يستفسره عن عادات بلده وعن دلالة مصطلحات وألفاظ موضوع استفتائه حتى يفتيه بما يناسب عرفه وعاداته، هذا ما جعله يلاحظ أن: ((إجراء الأحكام التي يدركها العوائد مع تغير تلك العوائد، خلاف الإجماع وجهالة في الدين، بل كل ما في الشريعة يتبع لعوائد، يتغير الحكم فيه عند تغير العادة إلى ما تقتضيه العادة المتجددة ولا يجوز أن تجمد على المسطور في الكتب طول عمرك))[2]!.

---

[1] – ابو حامد الغزالي: المستصفى في أصول الفقه، جا، ص310-311، 287.

[2] –**القرافي** شهاب الدين أبو العباس أحمد بن أبي العلاء: الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، السؤال39.

1- نلاحظ، إذن سواء في تعامل الفقيه مع مفهوم المقاصد وترتيبه إياها في نظام من الأسبقيات أو في ضبطه للقواعد الناجمة لتحقيق المصالح وتمييزها من المفاسد أو محاولته إنزال كل ذلك على الواقع العيني والعرف المعيش، مما شكل اعترافاً منه بطبيعة الواقع «المزيج» وفرض عليه منهج الترجيح والظن، ومكنه بالتالي من حسن التكيف ومواكبة تعقيدات الزمن وإفرازات التطور.. أقول نلاحظ أن كل ذلك قد شكل رصيداً نظرياً وتطبيقاً، طالما لجأ إليه الفقيه واستنجد به لصياغة مواقفه العملية ولطرح بديله عن «السياسة الشرعية» الممكنة أو لتفسير وربما لتبرير، المواقف السياسية السلطانية الواقعية!.

أ- وإذا كان معنى الضرورة من بين أهم ما تداوله الفقهاء من مفاهيم متولاة عن ذلك الاعتراف بالواقع المزيج، وعن تلك القواعد الناجعة في التكيف المستمر، فإن الملفت للانتباه ذلك الحضور للبعد السياسي في تحديد الفقيه لمفهوم الضرورة ذاته، من حيث الارتباط المباشر لذلك المفهوم، في وعيه، بمعنى الإكراه السياسي خاصة، بل يكاد معنى «الضرورة الشرعية" عند القاضي ابن العربي يكون محصوراً بين الاضطرار الطبيعي والإكراه السياسي، (فالاضطرار يكون إما بإكراه من ظالم سياسي أو بجوع في مخمصة طبيعية أو بفقر لا يجد فيه غيره[1]، وهو ما يعني أن بين مفهوم الضرورة تجعل صاحبها مكرهاً من طرف قوة لا يستطيع لها دفعاً، ولا قبل له بسلطتها النافذة، فتكرهه على فعل ما هو محرم شرعاً، وذلك

[1] – القرطبي: أحكام القرآن، جـI، ص55. ويجعل المفسر "القرطبي" أيضاً "إكراه المظالم" أولى صورتي الاضطرار والضرورة، انظر القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، جـII، ص225، وقارن بالتفسير الكبير للفخر الرازي، جـII، ص207.

هـو الإكـراه الملجـئ الـذي: لا يبقـى للشـخص معـه قـدرة ولا اختيـار... وحكمـه: أن يُعَدم الرضا ويفسد الاختيار...)[1]!.

وحيث إن التكيف الشـرعي قـائم علـى شـرط العقـل والاسـتطاعة، فقـد رأى الفقيه في معنى الضـرورة الشـرعية، خاصـة في بعدها السياسـي هـذا، مـا يسـقط هذين الشـرطين ومـا قـد يرفـع المسـؤولية أيضـاً، يسـاعده في ذلـك تمرسـه بمفهـوم الظن، واعتباره من ثم إن (الضرورة هي الخوف على النفس من الهلاك، علماً أن حتى ظناً، أو حتى خوف الموت، ولا يشترط أن يصير حتى يشرف على الموت، وإنما يكفي حصول الخوف من الهلاك ولو ظناً)[2]، الأمـر الـذي أصـبحت معـه قاعـدتا ««الضرورات تبيح المحظورات وارتكاب أخف الضررين[3]»، تعنيان جواز الإقدام علـى بعـض المكروهـات أو حتـى المحرمـات الشـرعية، اتقـاءً لمـا هـو أكثـر كراهـة أو تحريمـاً! وهـو مـا يصـير معـه تقـويم سـلوك المسـلم في ظـل ظـروف الاسـتبداد السلطاني يتطلب مراجعة تكاد تكون جذرية، سواء على مستوى التصنيف القيمـي أو علـى مسـتوى المسـؤولية الأخلاقيـة والمجتمعيـة[4] وكـذا علـى مسـتوى المواقـف السياسية.

---

[1] – د. وهبة الزحيلي: نظرية الضرورة الشرعية مقارنة مع القانون الوضعي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط1، 1985، ص66-87.

[2] – ابن جزي الكلبي: القوانين الفقهية، شركة الطباعة الفنية المتحدة، 1975، ص173.

[3] – د. وهبـة الزحيلـي: نظريـة الضـرورة الشـرعية مقارنـة مـع القـانون الوضـعي، ص186، الشاطبي: الموافقات، جII، ص352.

[4] –"وقد تجب طاعته «=الظالم» لا لكونه أمراً بل لدفع مفسدة ما يهدده به من قتل أو قطع أو جناية على بضع..."، أبو محمد عز الدين عبد العزيز **العز ابن عبد السلام**: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، جII، ص134.

ب- وهكذا كان على الفقيه أن يبادر للدفاع عن مشروعية «المكاسب الضرورية» حتى في غياب شرعية النظام السياسي، باعتبار ذلك ضرورة لا مفر من اقتحامها، وقبل الغزالي، نجد الحارث المحاسبي/243هـ/يدافع، بهذا الصدد، عن شرعية المكاسب في ظل سلطة متقلبة جائرة لأن تحريم المكاسب وما يقتضيه من تحريم كل المعاملات والعقود والأنكحة، بحجة ظلم رجل السلطة وتقلبه، هو في ذاته خروج عن قاعدة «رفع الحرج» المعروفة بداهة من مقاصد الشرع، (وأكثر العلماء والأغلب في جميع الأمصار يرون الغزو والحج والشراء والبيع والمعاملات والوكالات والبضائع «وهي كلها أمور ضرورية» ماضية أبداً منذ كان أول الإسلام.... لا يضير المتقي الحافظ لدينه جور جائر ولا ظلم ظالم[1])!، ولعل هذا ما كان يروم إثبات شرعيته صديق المحاسبي الإمام أحمد بن حنبل عندما شدد على وجوب الاعتراف بالمتصدي للسلطة، عادلاً كان أو فاجراً، مادام قد صار خليفة وسمي أميراً للمؤمنين، وصارت باسمه، تتم وتمضي شرعية المكاسب الضرورية، وذلك هو المطلوب[2]!.

وقد حاول الغزالي من جهته[3] معالجة مشكل المكاسب، حيث يبدو من كلامه أن الموضوع كان مطروحاً بشكل جاد، خاصة مع ازدياد فقدان الثقة بالوضع السياسي السائد .. كما أن الطابع الإشكالي الذي يقدم به الغزالي موضوع المكاسب

---

[1] -الحارث المحاسبي: المسائل في أعمال القلوب والجوارح والمكاسب والعقل، القاهرة، 1971، ص211-212، تحقيق عبد القادر عطا.

[2] - أبو يعلى الفراء: المعتمد في أصول الدين، ص238.

[3] -وذلك في شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، لابن قيم الجوزية، ثم في الإحياء والمستظهري.

ينطوي على توظيف واضح لمفهوم المصلحة ولجملة قواعد شرعية ناجعة، وهو إشكال يتمثل في ضرورة مراعاة المتسبب للشرعية وللمكسب الطيب الحلال، مع افتراض شيوع الحرام في آن واحد! وهو وضع يؤدي حتماً إلى عسر التفرقة بين الحلال والحرام، مما يقتضي المصلحة معه، خاصة مع دوام هذا الحال، عدم اقتصار على تناول الضروري وتجاوزه إلى قدر الحاجة من نفس ذلك الحرام! وذلك تطبيقاُ لجملة واعد شرعية، من قبيل مراعاة عموم البلوى، ودفع الحرج، وطلب التيسير، وإنزال الحاجة منزلة الضرورة، وخاصة قاعدة ارتكاب أخف الضررين، وذلك مادام تعطيل المكاسب المتولد عن الاهتزاز من التعامل في مثل تلك الظروف من شأنه أن يعرض المجتمع كله إلى الهلاك، وهو الضرر الأكبر.

وليس هذا الإجراء بأمر غريب عن مسالك الشرع الذي أباح للشخص أكل الخبائث عند الضرورة (والحاجة العامة في حق كافة الخلق تنزل منزلة الضرورة الخاصة في حق الشخص الواحد)[1] ، وكما لو اقتصر الفرد على الضرورة وسد الرمق لأدى ذلك به إلى الهلاك، فإن الجماعة لو لم تتعد الضرورة إلى إشباع الحاجة لكان (ذلك يؤدي إلى أن يثبت المرض... وتتوالى الآلام، ويتداعى ذلك إلى الهلاك، فهذه مصلحة ظاهرة بعمومها وملاءمتها لنظر الشرع)[2]، وينبه الغزالي، من جهة أخرى، إلى واقع عصره المتميز بكونه يختلط فيه الحرام بالحلال، ويشبته الأمر ولا يتميز، إلا أن هذا الاختلاط مثلما أنه يؤدي إلى رفع اليقين عن مواطن

[1] – ابن قيم الجوزية: شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، ص246.

[2] – ابن قيم الجوزية: شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل،

الحلال، يؤدي أيضاً إلى رفعه عن مواطن الحرام! نتيجة ذلك الاختلاط لـ«حرام لا يُحصر بحلال لا يُحصر» أيضاً[1].

والملاحظ أن الغزالي يسلك في هذا المشكل مسلك التعميم لتمحيص قيمة الموقف المحرم للمكاسب في ظل ظروف التغلب هذه، حيث يرى أنه لو عممنا تحريم المكاسب «لنسد باب جميع التصرفات وخرب العالم». وهو ما حدا به إلى أن يَصِمَ أولئك اللاهثين وراء المثالية المطلقة والمحرِّمين، بسبب ذلك، للمكاسب الضرورية بالوسوسة واختلال العقل! مادام موقفهم هذا ينتهي إلى حد التنطع المنهي عنه الدين، والسقوط في الحرج المرفوع شرعاً، والتأدي إلى ما يتناقض مقاصد الشرع الضرورية ويلغيها بالمرة[2].

لابد إذاً من حفظ هذه المقاصد الضرورية، وبوحي منها ومن قواعدها ووسائلها الناجعة، وحتى لو فرض ارتفاع الحلال بالمرة، ولم يميز «كما هو مطلوب عادة» بين الكثير والأكثر في الحلال والحرام، فإن واجب استمرار الحياة وتيسير سبيلها، وشرط جلب المصالح الضرورية يقضي بأن نستأنف تمهيد الشروط ونعفو عما سلف[3]، اعتباراً لكون (كل ما جاوز حده، انقلب إلى ضده فمهما حرم الكل حلّ الكل)[4]، وهنا يحرص الغزالي، مرة أخرى، على أن يدفع كل اعتراض، قائم على

---

[1] – أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، جII، ص104.

[2] – المرجع السابق، جII، ص113-119.

[3] – أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، جII، ص105-108.

[4] –يجب التنبيه والاعتراف بأن معالجة لمشكل المكاسب ليست سوى استنساخاً لموقف شيخه الجويني في كتابه غياث الأمم في التياث الظلم، حتى العبارات تكاد تكون واحدة! غير أن فضل

نظرة شافعية خاصة، قد يزعم أن التعامل مع موضوع المكاسب مجرد ركون إلى مطلق المصلحة، وليس للمصالح المرسلة شاهد معين تقاس عليه والاعتراض، من منظور الغزالي، مجرد هوس حول مفهوم مظنون، في حين أن الموضوع هنا مقطوع به، اعتباراً لكون مصلحة الدين والدنيا مراد الشرع، وهو معلوم بالضرورة وليس بمظنون، والاقتصار على مجرد الضرورة، بل وحتى على الحاجة فقط مخرب للدنيا أولاً، وللدين بواسطة الدنيا ثانياً.. فما لا يشك فيه لا يحتاج إلى أصل يشهد له[1]!.

2- لقد كان في هذه المواقف التبريرية لمشروعية المكاسب ورعاية المصالح والمقاصد ما أوضح ذلك الأساس الذي كيف نظرة الفقهاء إلى السلطة اعتبارها جهازاً تنفيذياً بالأساس، تتمثل ضرورته في مجرد الحفاظ على وحدة الجماعة ورعاية الأمن بينها ودفع الفتنة المهددة لاستقرارها، واعتباراً لتوقف المكاسب على شرطي دفع الفتنة وحفظ الأمن، فإن الفقيه قد مر عليه عهود لم يعد يبالي فيها باجتماع كل الشروط النموذجية في المتقلد للسلطة، بقدر ما أصبح مطلبه الأساسي والوحيد الالتزام «صاحب الشوكة» برعاية ما به تتم مكاسب الناس. حيث يعترف الفقيه به أن نراعي الصفات والشروط في السلاطين تشوفاً فحسب إلى مزايا المصالح والمكاسب ولو قضينا ببطلان الولايات الآن «لفقدان الشروط النموذجية في رجل السلطة» لا

الجويني بادٍ في نزعته التنظيرية التي ارتفعت بهذه المشاكل إلى مستوى قريب من نظرية في مقاصد الشريعة، كما سنلمس ذلك بوضوح بعده.

[1] – أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، جـ1، ص109.

بطلت المصالح رأساً، فكيف يفوت رأس المال في طلب الربح[1]؟!، وإن هذا التشديد على وجوب استجماع شرائط الإمامة ليس من شأنه فحسب حرمان المجتمع من سلطة ضامنة لأمنه واستقراره، بل هو موقف ينعكس سلبياً أيضاً على الحياة الاقتصادية والاجتماعية، فيمنع المكاسب ويفسد القعود ويعطل الأحكام الشرعية بالجملة...[2]، وليس يتم إيقاف هذا التدهور المتسلسل وتلك الفتنة الشاملة لغير الإجماع حول سلطة ترمز في حد ذاتها، مهما كان شكلها ناقصاً، إلى وحدة الأمة وضمان مكاسبها وانتظام أحوالها الداخلية والخارجية.

وبهذا لم يكن ممكناً أن تسلم المواقف السياسية للفقيه، هي الأخرى من ذلك التأثير الذي مارسته المفاهيم الأصولية وقواعدها الناجعة على المجالات الأخرى الاجتماعية والاقتصادية. فقد جاءت العديد من مواقفه وتبريراته السياسية مطبوعة بتلك الرغبة في التكيف والتي فرضتها ضرورة التطور على مختلف المستويات:

أ- وإذا كان الفقيه، كما عهدناه، قد احتفظ غالباً بمسافة فاصلة بين الخليفة المالك لسلطة السيف، فإن ظروف التكيف أملت عليهما معاً، في بعض الفترات الدقيقة، ضرورة التعاون لمواجهة خصمهما المشترك، السلطان المتغلب، الذي أفقدهما الكثير من نفوذهما بين الجمهور من الناس وحاول الاستئثار بسلطة كل منهما! وفي هذا التحالف بين رجل العلم ورجل السياسة ما يفسر تجند الفقهاء ومتكلمي القرنين الرابع والخامس لأجل تجديد رسوم الخلافة... ويكفي لتبرير التقارب الحذر بين الفقهاء والخلافة العباسية أن ننظر إلى كثرة التقلبات

---

[1] - أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، جـII، ص140-141، أبو حامد الغزالي: فضائح الباطنية، ص192-193.

[2] - أبو حامد الغزالي: فضائح الباطنية، ص169-170.

والصراعات التي كانت أبطالها في الغالب السلاطين البويهيين ذوي الميول الشيعية الإمامية، والذين تفننوا في اختلاق الفتن واستغلالها لتثبيت نفوذهم وتوسيع سلطتهم التي شملت الجمهور وخليفته أيضاً...

لهذا فإن ما سمي ببيان «الاعتقاد القادري» الصادر سنة/409هـ/[1]، لم يكن في حقيقته سوى رد فعل مساوٍ لضغوط سابقة للفكر الشيعي ألإمامي الذي ازداد نفوذه منذ سقوط بغداد في قبضة السلاطين البويهيين سنة 334هـ.

وقريباً من هذا العهد كان الشيعة الإسماعيلية قد اقتطعوا إفريقيا من الخلافة العباسية وصاروا يهددون هذه الأخيرة عسكرياً وإيديولوجياً، لمجرد حلولهم بأرض مصر، فوقعت الخلافة بين فكين الرحى، وكأن المذهبين الشيعيين قد توعد على سحق ما بقي من رسومها! في ضوء هذا نعتقد أنه لا يجب الاكتفاء بالنظر إلى «الاعتقاد القادري» المذكور كمحض بيان يعكس موقفاً نظرياً «سنياً»، إيديولوجياً متشنجاً، من الكلام المعتزلي ومن نظرية الاختيار المعتزلية خاصة[2] بل، بقدر ما يكرس هذا البيان البعد الإيديولوجي المتمثل في محاولة ضرب الإيديولوجية الشيعية عامة، والتي تتغذى «في جانبها النظري» من الكلام المعتزلي المتضمن لنظرية الاختيار، بقدر ما يقصد من خلال ذلك إلى تحقيق هدف سياسي حيوي ومستعجل، يتمثل في إيقاف الزحف الفاطمي وضرب النفوذ السلطاني البويهي في آن واحد، فالبعد السياسي الداخلي والخارجي، واضح إذاً فيما سمي بالاعتقاد القادري، من حيث إنه شكل في نظر الخليفة القادر بالله والفقهاء، معاً، القاعدة الإيديولوجية التي من شأن الدعاية لها إعادة توحيد الأمة، عقائدياً وسياسياً ضد العدو المتربص خارجياً، وتبعاً لذلك لم يكن البيان المذكور ليتعرض بالنقد لبعض

[1] -انظر نص هذا البيان في: تلبيس إبليس لابن جوزي، من أحداث سنة 433هـ.

[2] -كما نجد ذلك مثلاً في جل دراسات د. محمد أركون: تاريخ الفكر الإسلامي.

الأطروحات المعتزلية كونها أصبحت فعلاً تشكل القاعدة النظرية للشيعة، فنقد الكلام المعتزلي أصبح، لذلك، وأكثر من أي وقت مضى، ضرورة إيديولوجية منذ صار يوظف من طرف الخصم السياسي والفكري لدولة الخلافة[1].

لهذا، وبالنظر إلى الحيثيات نفهم مبادرة الخلافة العباسية بتجنيد الأقلام الفقهية لتكريس ذلك الهدف الإيديولوجي السياسي، حيث قام كبار فقهاء العصر من أمثال البغدادي وماوردي وأبي يعلى الفراء والباقلاني والجويني والغزالي بمساهمة في إخراج أدبيات سياسية[2] تصب في نفس الهدف الإيديولوجي السياسي والقائم على دعامتين أساسيتين: نقد الإيديولوجية الشيعية، كلامية كانت أو سياسية، ثم التبشير وبعث الأمل بإقامة دولة خلافة تستلهم نموذج الخلافة الراشدة، كان الفقهاء واعين بأن الخلافة العباسية المراد إحياء رسومها أبعد ما تكون عنها! ولكنهم مع ذلك كانوا وكعادتهم، يحاولون التقريب بين ذلك النموذج المرغوب فيه وبين واقع الخلافة العباسية المراد تجاوزه! محاولين من خلال ذلك، إثبات كون الخلافة الإسماعيلية الفاطمية والسلطة البويهية الإمامية المتغلبة أبعد ما تكونان عن ذلك النموذج بالمقارنة مع الخلافة العباسية![3]، وإذا كان الخليفة المغلوب على أمره لا يسلم هو الآخر من ممارسة العنف والتغلب، إلا أنه

---

[1] -شبيهاً بهذا نقد القاضي ابن العربي لأسس الفكر الصوفي الإشراقي، حيث رأي فيه سلاحاً إيديولوجياً لجأت إليه الدولة الفاطمية ومذهبها الاسماعيلي لضرب الفكر السني ونسف دولة الخلافة.. انظر: البعد السياسي في نقد القاضي ابن العربي لتصوف الغزالي، ندوة الإمام الغزالي، كلية الآداب بالرباط، 1988.

[2] -انظر مقدمة د. رضوان السيد: لكتاب ابو الحسن الماوردي، قوانين الوزارة سياسة الملك، ص68-69.

[3] -انظر نموذجاً لهذه المحاولة الفصل الأخير من كتاب الغزالي: فضائح الباطنية.

اعتبار لانحسار نفوذه، فإن القاعدة الأصولية والحكمة تقضي بتحمل الضرر الأصغر لدفع الضرر الأكبر! نستطيع القول إذاً إن التفاف العديد من رجال العلم والفقهاء حول بعض الخلفاء، ابتداء من القادر حتى المستظهر باللّه، يمثل أسلوباً من التكيف أقبل عليه الفقيه في ضوء بعض المفاهيم والقواعد الشرعية.

وتلك المبادرة يتم تبريرها عندهم على مستويين: فمن جهة استطاع خلفاء هذه الفترة من تاريخ بني العباس الوقوف في وجه السلاطين البويهيين والحد من نفوذهم وفتكهم بالجماهير، كما استطاعوا إعادة بعض الهيبة والتقدير لنظام الخلافة مما رجح لدى رجل العلم إمكانية التعاون مع الخليفة لأجل تنحية عدوهما المشترك والحد من بطش ذلك الخطر الأكبر الذي هو السلطان، وهذا يعني، على مستوى ثانٍ، أن موافقة العالم وتأييده لارتباط دولة الخلافة بسلطنة عسكرية جديدة «السلطنة السلجوقية هذه المرة» يصبح تأييداً مفهوماً، لأنه ارتباط تم، أولاً، لأجل القضاء على البويهيين الذين أذاقوا الأهالي والخلفاء والعلماء جميعاً أصنافاً شتى من الظلم والهوان، علاوة على كون السلاطين الجدد الذين استنجدت بهم الخلافة المنهوكة، كانوا قد أعلنوا، خلافاً للبويهيين، تأييدهم لمبدأين طالما دعا العالم إلى التمسك بهما، ألا وهما الولاء لنظام الخلافة كنموذج للوحدة السياسية والتزام بالفكر السني المتناقض للأطروحات الإيديولوجية الشيعية. وذلك ما صادف استجابة لدى العلماء لقبول احتضان السلاطين الجدد لدولة الخلافة. وقد كانت القواعد الشرعية ومفهوم الضرورة والمصلحة وراء ذلك الموقف، في انتظار ما عساه يسفر عن هذه المعادلة الجديدة المتمثلة في الحلف بين العالم والخليفة والسلطان الجديد!.

ولقد مثلت أعمال الماوردي نموذجاً متميزاً لذلك التكيف الذي اقتضته ظروف الاعتقاد القادري، حيث يبدو حصره على مواجهة الإيديولوجية الشيعية كخصم فكري وسياسي فيما حدده الماوردي من مهام الخليفة، خاصة تلك المهمة الأولى القائمة على ضرورة حفظ الدين على أصوله المستقرة وما أجمع عليه سلف الأمة.. ليكون الدين محروساً من خلل، والأمة ممنوعة من زلل[1].

ولعل في هذه الأهداف الضرورية المستعجلة الرامية إلى إنقاذ نظام الخلافة ما يبرر محاولة الماوردي «تحرير الخليفة» من الالتزام بالشورى، قاصداً بذلك توسيع نفوذ الخليفة وبعث الحياة في جهاز سلطته حتى يقف في وجه النفوذ العسكري لسلاطين وتطاولهم على هيبته، وهو ما جعله يؤكد، ولو على المستوى النظري المحض، النفوذ الواسع للخليفة وسلطته الشاملة! علماً منه أنه إذا كان في هذا ما يعارض النظرية الفقهية المتداولة، فإن ذلك من باب «ارتكاب أخف الضررين»، والضرورات التي أصبحت محكمة تبيح –شرعاً– المحظورات!.

وبهذا وجد الماوردي في ثقافته الفقهية الواسعة وفي المفاهيم الأساسية لعلم الأصول وقواعده الناجعة ما ساعده على تبرير مشروعية هذا التكيف مع ذلك الواقع السياسي والعسكري المعقد ومع الدولة السلطانية القائمة على التغلب، حيث جاء تبريره لمشروعية هذه الأخيرة يضمر رغبة في الحد من سيطرة ظاهرة التغلب، مما يخدم غرضه في توسيع نفوذ الخليفة.

وذلك لا يتم إلا بانتهاج أفضل السبل «لتدجين» قوة السلطان المتغلب، حتى تصير خادمة للوحدة، بدل الفرقة، وحتى يخرج المتغلب من الفساد إلى الصحة،

[1] –الماوردي: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص15.

ومن الحظر إلى الإباحة[1]، وتبعاً لنفس القواعد الأصولية ومقاصدها الكلية فعلى الخليفة استنفاذ كل الوسائل في سبيل ذلك التدجين لمتغلب، سواء اكتملت في هذا الأخير شروط الاختيار لسلطنة أو انعدمت فيه بالمرة! لأن القصد العام والمطلب الشرعي المستعجل والضروري ينحصر في استدعاء طاعته للإمام وحسم مخالفته ومعاندته، مادامت ليست هناك حيلة في مواجهته، وجاز مثل هذا، وإن شذ عن الأصول، لأمرين:

- **أحدهما** أن الضرورة تسقط ما أعوز من شروط المكنة.
- **الثاني** أن ما خيف انتشاره من المصالح العامة، تخفف شروطه عن شروط المصالح الخاصة[2].

ولعل في حصر الفقيه على إصباغ الشرعية على هذه الأوضاع الشاذة غير المشروعة ما جعل تبريراته لا تسلم أحياناً كثيرة من التناقض ولا تبرأ من عدم الانسجام.

ويكفي أن نلاحظ ذلك في تحديد الماوردي لشروط إضفاء الشرعية على المستولى المتغلب، فرغم كون هذا الأخير هو، بالتعريف، مستبد ومستولٍ وخارج، في أصله، عن طاعة الخليفة «بسبب ذلك» فهو مطالب مع هذا، وحتى ينعم عليه الخليفة بالشرعية، أن يلتزم بحفظ منصب الإمامة ويظهر الطاعة لها، وهو الذي قد خرج عليها ابتداءاً بل ورغم كونه مستبداً ومستولياً وخارجاً، فهو ملتزم بالعمل على جمع الكلمة والتناصر والألفة ومراعاة نفاذ أحكام القضاة واستيفاء الأموال على وجهها الشرعي، وعليه أن يكون حافظاً لدين ويأمر بحقوق الله ويدعو إلى

---

[1] – الماوردي: الأحكام السلطانية والولايات الدينية،ص33.

[2] – المرجع السابق.

طاعته!، وكل هذه الخصال المشروطة في المتغلب تتناقض، كما هو معلوم، وخصلة الاستيلاء والتغلب الذي هو في حد ذاته محذور ومفسد! ومهما يكن فتأكيد الفقيه هنا على شروط تولية المتغلب والاعتراف بشرعيته يعكس إشكالية العالم أو الفقيه في تعامله مع الواقع المرفوض واضطراره لتكيف معه، مع تمسكه بالنموذج ومغالبته للواقع الذي هو مضطر لمسايرته بحكم الضرورة المبيحة للمحظور...!.

ب- ليس ككل هذا من معنى سوى أن الفقيه، انطلاقاً من جدلية المفاهيم الأصولية ومن تعقيدات الواقع المتراكمة، لم يكن أمامه من اختيار سوى أن يسلك في كتاباته السياسية سبيلاً يميز فيه بين الواجب والممكن وبين الواجب النموذجي الذي لم يعد ممكناً الحلم به أو التفكير فيه دون افتراض الحرج واقتحام الضرر الأكبر وتوقع المفسدة العامة، بحكم تغيير الظروف وتبدل الأحوال والأعراف.. وليس خوض علماء الكلام والفقهاء في مشكلة تأخير الفاضل وتقديم المفضول إلا من قبيل هذا الاقتناع بضرورة الاكتفاء بالممكن إذا كانت إقامة الواجب متعذرة أو تستدعي فساداً قطعياً أو ظنياً محتملاً. وعندئذ يفضل الفقيه الرجوع إلى «حكم الوقت» في تقدير المصلحة الراجحة التي هي وحدها المرجع في تعيين الجهة التي تسلم لها السلطة.

ويحاول الجويني، قبل الغزالي، تصنيف صفات وشروط رجل السلطة المراد بيعته تصنيفاً تنازلياً، مناظراً بينها وبين تصنيفه للمقاصد الشرعية إلى ضرورية وحاجية وتحسينية، حيث يناظر ويوازي هذه المقاصد من شروط الإمام: الكفاية والورع والاجتهاد، وعليه فالاجتهاد مجرد مقصد «تحسيني» يمكن تدارك افتقاده

في الإمام برجوع هذا الأخير إلى رأي العلماء المجتهدين[1]!، ولم يجد الجويني غضاضة في أن يعرب عن استعداد رجل العلم للتخلي، مؤقتاً، عن كثير من نماذجه السياسية ووضعها بين قوسين! مولياً وجهه شطر التطور المعقد بدولة الخلافة، مراعياً فقط ضرورة تحقيق المقاصد الشرعية في زمن «التياث الظلم» وتفشي التقليد والجهل.. وقد أكثر الغزالي هو الآخر، من اللجوء إلى القواعد الأصولية المساعدة على التكيف كما برر التسامح الممكن في بعض شروط الإمامة، كالعلم والاجتهاد، بأن العلم مجرد مزية وتتمة للمصالح و هذه ليست مسامحة عن الاختيار، ولكن «الضرورات تبيح المحظورات»، فنحن نعلم أن تناول الميتة محظور، ولكن الموت أشد منه![2]، والفتنة وبطلان المكاسب بمثابة ذلك الموت بعينه كما سبق بيانه.

ج- ولا يكف الفقيه، من جهة أخرى عن استحضار مثل هذه المفاهيم الأصولية وبعض قواعدها وأساليبها الناجعة عند محاولته تبرير بعض السوابق السياسية ذات الطابع الإشكالي، كنظام ولاية العهد الذي كان بالنسبة للعديد من الفقهاء مناسبة لتوظيف بعض تلك المفاهيم والقواعد، كمفهوم المصلحة وقاعدة درء المفسدة ومراعاة الضرورة.. ويكمن المشكل هنا في اعتراف الفقيه بسريان نظام ولاية العهد، وما تولد عنه. من توريث الحكم والسلطة على التجربة السياسية في الإسلام، بل لا يعزب عن بال الفقيه طبيعة المصدر غير الإسلامي لهذا التدبير

---

[1] -انظر، الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم، فقرة440. وقارن بنظريه في فضائح الباطنية، ص192-194، ويعتبر كتاب غياث الأمم في التياث الظلم للجويني نموذجاً لرعاية تلك المفاهيم الأصولية في تطبيقاتها السياسية كما ستوضح ذلك، انظر خاصة فقرات: 69-70-245-251.

[2] - أبو حامد الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص200-202.

السياسي الجديد الذي وقف منه العديد من الصحابة وأوائل السلف موقف الرفض والاتهام بالهرقلية أو الكسروية المتناقضة مع البيعة والاختيار وإيجاب الشورى المأمور بها شرعاً، وقد اعترف "عبد القاهر البغدادي" أن كل من اتخذ الخلافة نموذجاً (وقال بإمامة أبي بكر، قال إن الإمامة لا تكون موروثة)!، غير أن تطور الأحداث السياسية قد سار، كما هو معروف لصالح تثبيت نظام ولاية العهد داخل دائرة الأبناء خاصة، مما دفع بالفقيه إلى التماس جملة تبريرات تراعي هذا التطور وتأخذ بالاعتبار مدى قوة ونفوذ السلطة القائمة على ذلك النظام، كما تأخذ بالاعتبار خصوصية الظرف السياسي والاجتماعي.

وهكذا، وفي ظل الأخطار الشيعية البويهية والفاطمية، لم يتردد القاضي أبو يعلى الفراء، رغم حرصه على إبقاء تلك المسافة بينه وبين رجل السلطة، في استحضار جملة أحاديث بادية الوضع[1] كي يستأنس بها للإعلاء من شأن معاوية، رغم كونه هو الذي مهد الطريق لأن تصير الخلافة ملكاً عضوضاً، وهذا من طرف أبي يعلى ضروري لمواجهة الموقف المعتزلي، وخاصة لمواجهة الأدبيات الشيعية التي تتخذ من معاوية مطية تركبها للطعن في الفكر السني جملة وفي تجاربه السياسية، أموية وعباسية، وبذلك، وأمام الرغبة الملحة في إحياء رسوم دولة الخلافة السنية في القرن الخامس خاصة، فقد شكلت قصدية الدفاع عن صورة معاوية في الفكر السني مقدمة للدفاع عن إمامته، ومن ثم إلى تبرير نظام ولاية العهد الذي دشن معاوية العمل به في الإسلام.

[1] -أبو يعلى: المعتمد في أصول الدين، ص235-236 وقارن أيضاً بالعواصم من القاصم لابن عربي، جII، ص458.

وإذا كان ابن عقيل الحنبلي لا يسلك هذا المسلك في الدفاع المباشر عن نظام معاوية، إلا أنه يحصر على أن يبقي مع ذلك على صورة معاوية سالمة من «شوائب الاعتقاد»، وهو الشرط الأساسي في الولاية الشرعية في الإسلام.

محاولاً تبرير فلتات بني أمية بغلبات الطباع التي لا تمنع من صحة الاعتقاد!، وإذا كان قد أخذ على معاوية، بعد استبداده بالسلطة، أنه مثلاً أنزل وحشياً «قاتل حمزة» داراً وأجرى عليه رزقاً من بيت مال المسلمين، بعد أن كان قد أبعده كل من أبي بكر وعمر... فمرجع ذلك عند ابن عقيل إلى غلبة الطباع التي لم يسلم منها حتى الأنبياء!، إذ الرسول ﷺ نفسه كان يكره هند بنت عتبة «وقد علم بإيمانها» في الوقت الذي كان يرق فيه لعمه أبي طالب «مع علمه بكفره» فهذا رق عليه مع الكفر، وهذه يقسو عليها مع الإيمان[1]!، وتلك من غلبات الطباع التي لا تدل على نفي إيمان ولا إثبات النفاق.. فهذا قدر تأويلي وجهدي، والله أعلم، وهو الطريق الأسلم!.

ومن جهته، فإن الفقيه الأندلسي، ابن حزم، رغم ما أبداه من شدة التمسك بالأصول وتحبيذه سيرة السلف على الخلف وطعنه في المبدعات، بل وبالرغم من طعنه في كل الاختيارات المتعلقة بمشكل انتقال السلطة، خاصة ما تعلق بدولة بني مروان التي استحلت دماء أهل الإسلام[2]، فإن منطقة الأصولي حمله رغم ذلك، على تبرير شرعية السلطة بوجوه، أصحها وأفضلها عنده «ولاية العهد» الصادرة من الإمام لمستحقه لها، مصرحاً أنه يكره غير هذا الوجه، لأنه وحده الوجه الذي

---

[1] -ابن عقيل الحنبلي: كتاب الفنون، جـ1، ص69-70.

[2] -ابن حزم: الإحكام في أصول الأحَكام، ص4، ص167.

يضمن اتصال الإمامة وانتظام أمر الإسلام وأهله، ودفع ما يتخوف من الاختلاف والشغب، مع ما يوقع في غيره من بقاء الأمة فوضى ومن انثار الأمر[1].

وإذا كان ابن عقيل قد اكتفى بنفي شوائب الاعتقاد، دفعاً عن شرعية السلطة الأموية، فإن معاصرة القاضي ابن العربي، ورغم بعده عن دار الخلافة لم يدخر جهداً في تجنيد كل المفاهيم الفقهية والأصولية الممكنة دفعاً عن تلك الشرعية[2]، خاصة بعد أن علم، بحكم تاريخ منطقته وأوضاع عصره، مدى حرص الحركات الباطنية على إبطال تلك الشرعية، لهذا يبادر إلى التشكيك في جل الأخبار الواردة في مثالب معاوية وابنه يزيد، مؤكداً أن «معاوية خليفة وليس بملك»، مشككاً في سبيل ذلك، في صحة حديث: ﴿الخَلَافَةُ بَعْدَي ثَلَاثُونَ سَنَةٍ ثُمَّ تَكُونُ مُلْكًا عُضُوضاً﴾.

ولا يتردد ابن العربي في الاستيحاء بجملة مفاهيم أصولية تبريراً لشرعية بني أمية ودفعاً لأطروحات الفاطميين، وعنده أن تلك الشرعية تستند إلى عدة اعتبارات، وأهمها: أن معاوية وعشيرته كانوا موضع ثقة من النبي ﷺ وخلفائه، خاصة قد أظهر معاوية خصال ومواقف تدبيرية، سوف تصير شرطاً عند منظري الآداب السلطانية، وهي (قيامه بحماية البيضة، وسد الثغور، وإصلاح الجند، والظهور على العدو، وسياسية الخلق)، علاوة على كون تولية معاوية جاءت عقب رضي الحسن بن عليّ الذي (تخلى عن الأمر لمعاوية صيانة لحقن دماء الأمة) في عام الجماعة!، وأمام هذا المقصد الضروري الثاني حفظ النفس اضطر ابن العربي أن يدفع بأسلوب جماعي، أهم ما أخذ على معاوية من تدابير سياسية – بالمعنى

[1] – ابن حزم: الإحكام في أصول الأحَكام.

[2] –القاضي ابن العربي: العواصم من القواصم، جII، ص436-477.

القديم للكلمة- لا شرعية. وهي تدابير، أما أنها لم تثبت صحتها التاريخية، خاصة في حالة فتنة وعصية تعتقد في خصمها الحقيقة[1]! أو بكونها لا تخلو، مع ذلك من مراعاة لمقاصد شرعية ضرورية، فليس قتله مثلاً للصحابي حجر بن عدي إلا لكون خروج هذا الأخير، آمراً بالمعروف وناهياً عن المنكر، ضد زياد بن أبي سفيان قد تسبب في فتنة، اعتبره معاوية بسببها ممن سعى في الأرض فساداً، وذلك كاف وحده ليعرض الأمة من جديد إلى الفتنة التي خرجت منها وشيكاً! وحسب نفس التبرير فقد كان قتل الحسين بن علي، على يد جنود يزيد بن معاوية، قتلاً مشروعاً أيضاً، ورغم اعتراف القاضي الأندلسي بأفضلية الحسن بن علي على اليزيد، فإنه بعد استتباب الأمر لبني أمية وتمكن عصيتهم من ذلك، أصبح التعلق بأمر استعادة الخلافة الراشدة ضرباً من المحال، بل نوعاً من الانتحار، ولذلك صار طلب الأفضل –عندئذ- من استباحة ما لا يباح وتشتيت الكلمة وتفريق أمر الأمة[2]، وفي كل ذلك تفويت لمصلحة حاضرة متبقية، طلباً لمزيد كمال موهوم غير متيقن! ولا يتأخر ابن العربي عن الاستشهاد بمواقف بعض الصحابة الذين رغم علمهم بفضل الحسين وفسق اليزيد، فقد أعطوه البيعة، مراعاة لحكم الوقت وحقناً لدماء المسلمين وحرصاً على جمع كلمتهم.. وهذا هو موقف الحسم بتعبير ابن العربي، مادام موقفاً يستند على تلك الاعتبارات الواجبة والضرورية، وإلا فإن «مأساة الحسين» دليل واضح على تنكب تلك الاعتبارات، لأنا أردنا أن نطّهر

[1] - القاضي ابن العربي: العواصم من القواصم، جـII، ص440.

[2] - المرجع السابق، ص452.

الأرض من خمر يزيد، فأرقنا دم الحسين! فجأتنا مصيبة لا يجبرها مرور الدهر[1].

لهذا لم يبقى للماوردي، هو أيضاً، وهو يّقد «للأحكام السلطانية» ويؤصل لنظام ولاية العهد، إلا أن يستنتج بناء على نفس تلك الاعتبارات، بأن للإمام أن يعهد لمن شاء بمحض اختياره الخاص، دون أن ينتظر مبايعة ورضا «أهل الاختيار»، لأن رضا هؤلاء غير معتبر[2]! وما الضرورة التي ترغمه على استشارتهم إذا كان نظام ولاية العهد قد صار، بذاته، الضرورة التي تناط بها سلامة الجماعة، وتضمن بها شرعية المكاسب، وتبتعد بها الأمة عن الفتن؟! ولا حاجة تلجأ مع هذه المصالح إلا اشتراط الرضى أو إيجاب المشورة. وعليه فولاية العهد، بمختلف صوره، نظام يبرر نفسه بنفسه، اعتباراً لهذه الضرورات ولا عبرة بشكليات الموافقة والمبايعة[3]!.

د- علاوة على نظام ولاية العهد الذي أبدى الفقيه تجاهه ذلك النوع من التقبل ووظف لتبريره مفاهيم أصولية مختلفة، فإن نفس الموقف يتكرر بخصوص ما اعتبره الغزالي، «القطب الأعظم في الدين»، الذي لولاه استشرى الفساد واتسع الحرق وضربت البلاد وهلك العباد! إنه الاضطلاع بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والذي يكفي للوعي بمبلغ تشديد الشرع على وجوبه، شمول التحذير

---

[1] - القاضي ابن العربي: العواصم من القواصم، ص454.

[2] - الماوردي: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص10.

[3] -يحاول حديثاً محب الدين الخطيب أن يبرر نفس النظام بضربه على نفس الوتر الحساس للمقاصد الضرورية. ففي رأيه أن معاوية لو فتح باب الشورى لوقعت مجزرة تأتي على الجميع!، انظر تحقيقه لكتاب العواصم، هامش ص116.

والوعيد المرتكبين للمنكر والمتهاونين في النهي عنه على السواء[1]، إن الاضطلاع بهذا الواجب يجعل صاحبه يلمس مباشرة حدود المجال السياسي، إن لم نقل إنه يلقي به أحياناً في عمق الجسم السياسي ومشكلة السلطة، خاصة إذا علمنا أن التحذير من التهاون في القيام بذلك الواجب موجه لكل منتمٍ لجماعة المسلمين، لا يستثني منهم حتى الفاسق المتلبس للمنكر ذاته مادامت العصمة غير متحققة لأحد[2]!، ومادام موضوع المعروف والمنكر، هكذا بصيغة اسم المفعول، يجعل الفرد المضطلع به مستنداً إلى قيم مجتمعية مشتركة غير مفروضة من جهة معينة أو فئة سياسية خاصة، فقد نبه العديد من الفقهاء على فساد من يشترط إذن رجل السلطة في القيام بذلك الواجب! حيث إن كل شخص مؤاخذ بسكوته عن المنكر، ولذلك «فالتخصيص بشرط التعويض من الإمام، تحكم لا أصل له»، وإذا كان من شأن هذا أن يسخط رجل السلطة فسخطه له منكر يجب الإنكار عليه.. فكيف يحتاج إلى إذنه في الإنكار[3]؟!.

غير أنه برغم هذه الأهمية الحركية التي يحتلها واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في المجتمع الإسلامي، وربما بسبب اتساع دائرته وارتباطه من ثم بشتى المشاكل المجتمعية، وخاصة لاحتمال اصطدامه مع المشكل السياسي، فإن رجل العلم بحكم منطقه الأصولي ومراعاته الدائمة لواقع الناس وأعرافهم،

---

[1] -الغزالي: إحياء العلوم الدين، جـII، ص206 قارن أيضاً: ابن العربي: أحكام القرآن، ص846-847.

[2] - الغزالي: إحياء العلوم الدين، جـII، ص312، أبو يعلى، المعتمد في أصول الدين، ص194-196، ابن العربي: أحكام القرآن، جـI، ص292-293.

[3] - الغزالي: إحياء العلوم الدين، جـII، ص312-316.

وإدراكه للوجوب بالتيسير وضرورة التمييز بين الممكن والواجب على الواقع، وعليه فهذا الواجب يمكن أن يسقط في حق الفرد، خاصة في ظل حكم السلطان المتغلب.

وتقوم المقاصد المتوخاة والنتائج المحتملة ومراعاة القواعد الشرعية والوسائل الناجعة، دليلاً مرشداً للتيسير على القائم بذلك الواجب، حيث تعتبر بعض الحالات موجبة لتخلفه، وهي حالات تتسم كلها بالاضطرار أو الضرورة المبيحة للمحظور: فالعجز ومجرد ظن أو توقع فوات الضروري أو الحاجي في الحياة «وهما مفهومان نسبيان كما يرى الجويني» موجب أو مسوغ لتخلف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والعلم بعدم جدواهما في ظرف معين، أو العلم بأن ذلك قد يجلب مضرة أعظم من المنكر المراد إزالته، أو أنه سيخلق ضرراً بالنسبة لغير الآمر، من الأجانب والأصحاب! كل ذلك يعتبر مبرراً شرعياً للتخلي عن ذلك الواجب وتعطيله مؤقتاً، ريثما يتحول ذلك الظن بعدم جدواه إلى اليقين أو غلبة الظن بفائدة الاضطلاع به[1].

غير أن الغزالي يلاحظ، مع ذلك، أنه إذا كان قد ورد النهي عن الخروج على السلطان، لما في ذلك من الفتنة، فإنه قد ورد نهي مماثل عن السكوت عن المنكر، مما يستوجب القول أن الأمر... موكول إلى اجتهاد، منشؤه النظر في تفاحش

[1] - الغزالي: إحياء العلوم الدين، جـII، ص319-320-322، القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص141-143.

المنكر.. ومراعاة الوقت وتقدير الظروف، وهو ما يجعل غلبة الظن، في آخر الأمر، المناط الذي يناط به غالباً ذلك الأمر، إما الإقدام عليه أو بالإحجام عنه[1].

ل- وكما كان على الفقيه أن يراعي جلب المصالح الضرورية ودفع المضار والمفاسد اليقينية أو المظنونة، وهو يواجه واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإنه قد التزم بمراعاة نفس الأهداف والمقاصد بصدد موضوع لعله كان أكثر من الموضوع السابق اتصالاً بالمشكل السياسي وأدعى من غيره للتأمل وتمييز المصالح من المفاسد وتقديم المصالح الراجحة على المصالح المرجوحة، إنه مشكل الخروج عن الإمام الجائر! وهو مشكل يضع الفقيه، من جديد، في موقف دقيق وحرج يجد نفسه فيه موزعاً بين طرفين متقابلين، بين الولاء لنموذجة الواجب، وبين مراعاة الواقع واعتبار المصالح الضرورية القريبة والممكنة دون أن ينسى في معالجته للمشكل تجربة تاريخية طويلة خاضتها الأمة مع الخلفاء والسلاطين والأمراء المتغلبين، شكلت بالنسبة للفقيه والمتكلم والمؤرخ على السواء تجربة صالحة للاستئناس وذاكرة مقيدة في التفسير ولاستشهاد والاعتبار!.

ولم تكن محن مكة والمدينة مع الحجاج بن يوسف ومع غيره من ولاة السلطان، ولا كانت فاجعة «كربلاء أو موقعة الحرة» لتغيب عن وعي الإمام مالك بن أنس، وهو يدعو إلى عدم الخروج عن الإمام الجائر ويرفض مشاركة الخارجين فعلهم، اعتباراً منه بماضي التجربة التاريخية الذي لم يتبين منه إلا أن الخارج لم يأت إلا بما هو أكثر فساداً وأبلغ فتنة وأهنك للحرمات، ولم يكن العباسيون أحسن حالاً من الأمويين! علاوة على أن الخروج على صاحب الشوكة والقوة يجعل الكفة بينه وبين الخارجين

[1] -قارن نفس الموقف، الزمخشري: الكشّاف، جII، ص451، أبو يعلى الفراء: المعتمد في أصول الدين، ص197.

عليه غير متكافئة، فيعرضهم ذلك بالتالي إلى فساد أكبر ومضرة أعم وإلى الاستباحة، كما استبيحت المدينة أيام يزيد، وانتشرت الفتنة بين أرجائها[1].

وإذا كان العالم يلتزم الدفاع عن كل سلطة سياسية تحقق أو تقترب من نموذجه السياسي، معلناً عن نفسه كجزء من شوكتها، فإنه عند غياب مثل هذه السلطة وقيام سلطة أخرى مغايرة، يفضل موقف الاعتزال معترفاً بأنه لا قبل له ولا لعامة الناس بمواجهتها، آملاً مع هذا الموقف أن تحصد الفتن أولئك المتصارعين على السلطة وتطهر منهم البلاد! ولقد سئل الإمام مالك عن الوالي إذا قام عليه قائم يطلب إزالته وأخذ ما بيده، هل يجب علينا أن ندفع عنه؟ قال: ((أما مثل عمر بن عبد العزيز فنعم! وأما غيره فلا! ودعه وما يريد منه، فينقم الله من ظالم بظالم حتى ينتقم من كليهما[2]))!.

إن هذا الامتناع عن الخروج عن الإمام الجائر لا يتضمن تأييداً له بأية حال من الأحوال، بل هو مجرد تقدير منه للمصلحة والمفسدة المتوقعة عن هذا الموقف السياسي، اعتباراً منه للتجربة التاريخية ولوضعية الجمهور وموقعه من رجل السلطة، وهو بهذا لا يريد أن يتحول أبداً إلى «فقيه سلطان» بل إنه ليعلن وجوب

---

[1] – محمد أبو زهرة: مالك حياته وعصره آراؤه الفقهية، ص49–51، أبو يعرب التميمي، كتاب المحن، ص 232 –233.

[2] – محمد عبد الكريم المغيلي: رسالة في الخلافة، مخطوط الخزانة العامة بالرباط، رقم325ك، ص11، القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر **ابن العربي**: أحكام القرآن، جـII، ص 172–173، أبو يعلى: الأحكام السلطانية، ص189.

الدفاع عن الإمام العادل إذا قام عليه غيره، فأما هؤلاء على صعيد الواقع فلا بيعة لهم، إذا كان قد بويع لهم على الخوف[1].

نحن هنا أما صورة من صور أزمة الولاة في التجربة السياسية لرجل العلم في الإسلام، لم يجد ما يخفف عنه وطأته ويبرر به موقفه منها غير الركون والاستنجاد بمفاهيمه الأصولية المعروفة، لهذا، حينما هم قديماً أبو سعيد الخدري بمؤاخذة الخليفة مروان بن الحكم، أسرع هذا الأخير لإسكاته قائلاً: ((ذهب ما كنت تعلم! أما أبو سعيد فقد أحسَّ أنه لم يقدر على مخالفة الملك، ولا استطاع منازعة الإمارة وسكت... ولم يستطيع الخروج من المسجد، «وهو أبسط مظاهر الرفض والإنكار»، فإن الموضع كان محاطاً به من الحرس، مشحوناً بحاشية مروان، يحفظون أعمال الناس ويلحظون حركاتهم، فلو خرج أبو سعيد لخاف أن يلقى هواناً[2]...))!، ولا يعدم ابن حزم من جهته التبرير الشرعي لمثل هذا الولاء المزدوج.

ويبدو أن شعوره بافتقاد رجل السلطة العادل جعله يبدي ولاء مؤقتاً لرجل السلطة القائم، تضمن استمراره أو تضمن عرشه جملة اعتبارات ومقاصد شرعية عامة. فالإمام العادل يستحق الذود عنه حتى لو ظهر من هو أفضل منه، إذ لا غاية ولا نهاية للفضل، ولا نخوض فتنة استبدال الخليفة طمعاً في مزيد زيادة درجة في الفضل! في حين لو قام على الإمام الجائر جائر مثله أو دونه، وجب الدفاع عن

---

[1] – ابن العربي: أحكام القرآن، جـII، ص179، قارن بموقف مماثل للحسن البصري، في كتاب مالك حياته وعصره آراؤه الفقهية، لمحمد أبو زهرة، ص53، علال الفاسي: نضالية الإمام مالك، ص7-9.

[2] – ابن العربي: أحكام القرآن، جـI، ص710-711.

الجائر القائم، لأن في ذلك القيام من جانب الجائر الجديد «منكر زائداً ظهر»، بينما يسقط هذا الدفاع ويجب التخلي عن الولاء للإمام الجائر إذا ما خرج عليه من هو أعدل منه! بل يجب مساعدة هذا الأخير «لأنه تغيير منكر». ومن ثم كان المتغلبون عند ابن حزم كلهم أهل منكر يجب قتالهم، إلا أن يكون أحدهم أقل جوراً، فيقاتل معه من هو أجور منه![1]، فكيف يمكن لرجل السلطة، بعد هذا، أن يثق برجل العلم أو يركن إلى هذا النوع من التأييد والمساندة؟! وهو ما يضع أكثر من سؤال حول مشكلة ولاء العالم للسلطة القائمة.

إن أوضح تعبير عن أزمة الولاء هذه ما نجده لدى المفكر الأشعري "الحسين بن الحسن الحليمي"/403هـ/الذي نراه يعترف بمشروعية الخروج[2] عن الإمام الجائر إذا وقع إجماع الجمهور على ذلك، مما يعني أن ذلك الخروج، إن أمكن بغير نقض للجماعة، يصبح واجباً شرعياً، في حين أن افتقاد ذلك الإجماع وقيام نفر قليل بذلك من شأنه أن يعرض الجماعة للاختلاف، فإما أن تقع الفرقة، وإما أن تصيبهم من الإمام المعرة استظهاراً منه بالجمهور فيكون قد تعرضوا من البلاء ما لا يطيقونه، وذلك ما قد نهوا عنه، وتفادياً لهذا المحذور الشرعي الملحق الضرر بالجماعة أو أولئك النفر المخالفين، وجب على الأخيرين ألا يبوحوا بما في نفوسهم، لأن الجمهور يخالفونهم...! كما وجب على الجميع التزام طاعة ذلك الإمام الذي حتى لو اعتدى في جمع المال وأصر على أن يتجاوز في ذلك النصاب الشرعي أو أن يضعه في غير موضعه، وجب أن يمكن من ذلك، وتحتم عندئذ، مراعاة للضرورة ودفعاً للفتنة، تعطيل صريح النص الشرعي الداعي إلى رفض

---

[1] –ابن حزم: كتاب المحلى، جـ9، "أحكام الإمامة"، ص362.

[2] – الحسين بن الحسن الحليمي: المنهاج في شعب الإيمان، بيروت: دار الفكر، 1978.

ومقاومة مثل ذلك التصرف من جانب الإمام الجائر، ولا بأس من تأويل مثل هذا النص الصريح، تأويلاً مهماً بدا متعسفاً مفتعلاً فإن الخوف من الفتنة يقوم مبرراً قوياً لمشروعيته وجوازه! غير أن مشكلة الولاء قد بلغت أوجها عند الحليمي حينما صارت هذه الضرورة المبيحة للطاعة في غير المعروف تبيح أيضاً إمكانية الخلف وتبرر مشروعية النفاق، وبذلك تصبح علاقة الفرد بالسلطة القائمة علاقة مشوبة بالحذر، مطبوعة بكثير من الترقب والتربص، فإذا كان الفقيه لا يعلن عن مطلق ولائه للسلطة إلا في حالة وحيدة، وهي حالة الجهاد وتهديد الجماعة من قبل عدو خارجي غير مسلم، فإنه فيما عدا هذه الحالة الاستثنائية، فإن الموقف في تقدير الحليمي لا يجب أن يخرج من الاعتبارات الآتية:

1- وجوب مساندة الإمام أو السلطان القائم إذا كان الخارج عليه يساويه في جوره وظلمه، ولكن ذلك يتم بشرط أن يعمل المساندون له «وكلهم قد ذاق من فتنه» على دفع خصمه وغريمه في نفس الوقت الذي يستغلون فيه هذه المناسبة لتوهين وإضعاف شوكة الإمام القائم، المدافعين عنه في الظاهر، ويحرصون على ألا تؤدي تلك المساندة الظاهرة إلى تقوية جانب إمامهم حتى لا يزداد ظلمه وفسقه بذلك!.

2- أما إن خرج عن المتغلب جنوده وشوكته الخاصة قصدوه ليزيلوه عن مكانه ويجلسون فيه من هو أهدى سبيلاً فالموقف هذه المرة يتطلب عن صاحبنا مزيد تحليل لهذه القوة الخارجة بالحق:

أ- فإن كانت غلبة الظن تميل إلى رجحان شوكة هذه القوة الخارجة، وجب على العلماء وعلى جمهور المسلمين أن يخلفوا وينقضوا طاعتهم للإمام القائم، مساندين القوة الجديدة ويسأل الله أن يكفيهم جميعاً أمره!.

ب- في حين إذا كان جانب القائمين على الإمام الظالم يشكو من ضعف ووهن، واحتار العلماء والجمهور بين واجب الطاعة للإمام القائم وواجب الثبات لإحقاق الحق والصبر مع القائمين واحتمال الابتلاء والفتنة معهم، فإن الفقيه لا يرى مخرجاً من هذه الحيرة ومن هذا الحرج، المرفوع شرعاً، سوى المداراة والتزام أسلوب من التقية التي تصير مشروعة في مثل هذه الضرورات المبيحة لارتكاب المحظور، ولهذا، وفي مواجهة الموقف الدقيق، لم يعد أمام الفرد، عالماً كان أو عامياً، إلا أن يحتال في عدم الخروج مع إمامه لملاقاة المعارضين له والخارجين عليه، معتذراً بما شاء من أجل القعود!.

أما من لم يقبل عذره، واضطر إلى الخروج مع إمامه، فإن موقفه هذا يزداد حرجاً، وقد يجد نفسه فيه مدفوعاً أكثر إلى اصطناع خصال «التقية»، كما يجد صعوبة في التوفيق بين التظاهر بالطاعة والامتثال والإخلاص، وبين الوفاء بمبدئه ونموذجه السياسي، مع محاولته مراعاة منطق قواعده الفقهية في سبيل التوفيق بين تلك الحدود المتناقضة المتنافرة، لأجل هذا فإن عليه، في مثل ذلك الموقف الدقيق المتسم بعدم تبيين الوضع والخشية من الفتنة، وحتى وهو شاهر السلاح متظاهراً بأنه من شوكة إمامه! فإن عليه أن يجنح ما أمكن لصالح موقفه الذي يضمره ويخفيه: فيوطن نفسه «أثناء المواجهة بين المعسكرين» ألا يستعمل سلاحه وينكث للرمي والضرب والطعن ما أطاق! وأن من بسهمه رمى رمياً ضعيفاً لا يبلغهم بمثل سهمه! ويكتفي بالتهديد برمحه دون الطعن وبسيفه دون الضرب! بل، وهو في وسط المعمعة، لو قدر على تحذير الناس من مساندة إمامه الذي خرج معه من حيث لا يوقف على أمره فعل!، فإن هموا بالانصراف كان أول منصرف، وبالله التوفيق!!.

هكذا يتبين لنا مبلغ أزمة هذا الولاء الذي عانى منه الفقيه مبكراً اتجاه سلطة متغلبة، فقدت في نظره أغلب أسس شرعيتها، وشعر بأنها لم تعد تمثله أو تراعي مصلحة الجماعة، فصار تنظير الفقيه لمثل هذا الوضع السياسي يمهد تدريجياً لمجتمع مفكك الأواصر السياسية، هش البنية الداخلية، يميل إلى الانقسام وتنعدم فيه الثقة بين الحاكم والمحكوم، كما تفقد فيه المصطلحات القيم المتداولة بينهما دلالاتها المناسبة. وهو ما سيزداد بروزاً واستفحالاً مع توالي عوامل ومظاهر الانحطاط.

أما إذا ما وقع الاعتراض على الفقيه هنا، بأن موقفه المتخاذل اتجاه إمامه لا يمكنه أن يعتبر طاعة، فإن الحليمي لا يجد بداً من البوح والإفصاح عما يكتفي أغلب الفقهاء بالإشارة إليه. ذلك أنه إن قيل: ((ليس شيء من هذا لطاعة، قلنا: ولا قلنا إن طاعته واجبة بالإطلاق، وإنما قلنا إنها تجب تقية له)).

وجوب التقية في الظاهر لا تمنع من الاحتياط الذي في الباطن، والله أعلم! خاصة وأنا قد ((قلنا: إن أمكن عزله بلا فتنة وجب، فإذا أمكن توهين أمره سراً بلا شر يحدث، فكيف لا يجب أو لا يجوز؟ والله أعلم[1]))!.

تلك كانت صور من إشكالية التكيف، حاول الفقيه خلالها تنزيل قواعده الأصولية ووسائلها الناجعة على مجاري العادات والتوفيق بينها وبين ضرورات الواقع

[1] -شبيهاً بهذا الموقف، فإن الجويني لا يكف عن جهته عن توظيف مفاهيمه الأصولية، داعياً إلى تقدير "خير الشرين"، شر الصبر على الظلم وشر الخروج على الظالم، إلا أنه لا يتردد في تأييد من قام "محتسباً" ويملك أنصاراً أكفاء "فليمضي في ذلك قدماً والله نصيره على الشرط المقدم في رعاية المصالح"، غياث الأمم في التياث الظلم، الفقرات 147-148-150-155-160-163.

السياسي وأحداثه المستجدة، دون أن يفرط قدر المستطاع في تأكيد سلطته العلمية حنى وهو يدعو إلى ضرورة تحمل تلك الأحداث وتقليل ما أمكن من حدة محظوراتها والاحتفاظ بأقل شرورها! وما تجدر ملاحظته خلال مختلف صور هذا التنزيل أو التكيف، أن رجل العلم في الإسلام قد حاول الاحتفاظ، ما أمكنه ذلك، بتلك المسافة الحذرة التي تفصل بينه وبين رجل السياسية، مما جعل ولائه لهذا الأخير يظل في العموم، ولاء مشروطاً يمكن صاحبه من النقد ومن طلب التغيير عند مواتاة الفرصة وغلبة الظن بجلب المصلحة الراجحة. وإن كان كل هذا لم يخفى لدى الفقيه أزمة الولاء التي يمكن أن نقف الآن عند تحليل طبيعتها وانعكاستها في الفقرة الموالية.

الخطاب الأصولي وأزمة الولاء المزدوج

إذا كنا في الفصل الأول الذي خصصنا لتحليل الخطاب السلطاني كما تمثل في دولة الواقع التاريخي، قد وقفنا على مبلغ وعي رجل السلطة بالاختلاف بين دعوة القرآن ودعوة السلطان، وأدركنا مبلغ إصراره رغم ذلك على الاستئثار بالنهي والأمر دون هذا القرآن الذي خاطبه عبد الملك بن مروان يوم ولي الخلافة بقوله: ((هذا فراق بيني وبينك))!.. فإن هذا الرجل المشتغل بالسياسة والمحب للتفرد بكل سلطة، لم يكن ليغيب عن إدراكه أي شكل من أشكال النفوذ المجتمعي والفكري، خاصة إذا كان هذا النفوذ قابلاً للتحول في مجتمع إسلامي إلى سلطة فعلية مؤثرة. بل قد سبقت الإشارة إلى أن رجل السياسية قد أدرك فعلاً مدى خطورة ودور سلاح القلم الذي يملكه رجل العلم في الإسلام، فحاول منذ بداية التجربة التاريخية للدولة السلطانية، وطيلة عصور عديدة، محاصرة تحركات العالم وإقفال فمه وتكبيل يديه وإيقاف تدفق مداد قلمه بشتى الوسائل. وكان من

بين هذه الوسائل لسحب بساط المعرفة من تحت أقدام أصحابها، اقتحام رجل السياسة أيضاً لمغامرة التأويل في محاولة منه للاستئثار بسلطتي السيف والقلم، وبذات المفاهيم الأصولية التي تدفق من قلم العالم نفسه! وذلك بقصد توظيفها لصالح مواقفه واختياراته. والواقع أن رجل السلطة في الإسلام لم يكن لتغيب عنه تلك المقاصد الشرعية ووسائلها الناجعة التي طالما أكد عليها العالم ولجأ إليها، تحقيقاً للتكيف وتذليلاً لصعاب التي ربما كان رجل السلطة أكثر من غيره معاناة لها، وأحوج إلى من يساعده على تجاوزها وتبرير مشروعية التخفيف من وقعها وارتكاب محظورها! ليست إذن محاولة رجل السلطة للاستحواذ على أدوات العالم وتوظيف القيم الفكرية والمجتمعية السائدة لتبرير اختياراته بالمحاولة الجديدة، بل ربما كانت تلك من مستلزمات الممارسات السياسية، غير أنها محاولة تزداد وضوحاً على يد الرجل المستبد خاصة، وقد سبق أن رأينا كيف وقف النص القرآني أكثر من مرة لإبراز وفضح محاولة هذا الاستغلال والتوظيف المغرض والتأويل البعيد، من طرف نموذج استبدادي معروف في الثقافة الإسلامية، نموذج فرعون الحاكم السياسي المستبد الذي يسلك شتى السبل لترسيخ استبداده عن طريق تبني نفسه القيم المجتمعية مع تحوير كامل لدلالاتها الأصلية وخروج بها عن مقاصدها الحقيقة[1]...!.

1- وإذا كنا قد أشرنا إلى مبلغ حصر الفقيه الأصولي، خاصة منذ الإمام الشافعي على ضبط مفاهيمه وقواعد علمه، خوفاً من كل استغلال أو فهم لها دون ضوابطها الشرعية... إلا أن شيوع تلك المفاهيم المكرسة للسلطة العلمية في الإسلام وانتشارها بين الجمهور، جعل رجل السياسة يميل إلى التفكير في

[1] -انظر سابقاً المقدمة العامة.

استخدام واستغلال تلك المفاهيم ذاتها كـ«عملة صعبة» يلجأ إليها خاصة في مثل هذه المواقف الدقيقة والحرجة وعند الاختيارات الصعبة، وإذا كانت مثل هذه المواقف والاختيارات الصعبة قد توالت وتزاحمت، فقد أدى ذلك إلى أن صارت المفاهيم الشرعية المحملة بمستويات مختلفة من السلطة، كمفهوم الإجماع، الأمة، الدين، السنة، البدعة، الفتنة، المصلحة، الضرورة.. وغيرها من المفاهيم والقواعد الأصولية ووسائلها الناجعة، مصطلحات جارية ومتداولة أيضاً حتى على ألسنة الخلفاء والسلاطين والوزراء والأمراء، مثلما هي جارية ومتداولة على السنة العلماء ومبسوطة في مصنفاتهم!.

غير أن المشكلة هنا قد أصبحت تكمن في كون دلالة تلك المفاهيم العلمية قد صارت عند رجل السياسة لا تخضع لنفس ضوابطها الأصولية التي طالما ألحَّ عليها رجل العلم وبالتالي فقد أصبحت مفاهيم لا تستهدف نفس المقاصد التي كان رجل العلم يعلقها عليها!، ولا تخفى بهذا الصدد الأبعاد السياسية لإنكار متأخري الشافعية أن يكون إمامهم قد اعتبر المصلحة، بأي شكل من الأشكال، ضمن قواعده الأصولية، مؤكدين أن إمامهم «شأنه شأن أبي حنيفة» لم يأخذ بها، بل لقد أثر دواعي هذا الإنكار حتى على بعض متأخري المالكية، فدعوا أن إمام دار الهجرة كان أكثر من غيره تمسكاً بالتقليد وعدم مراعاة المصلحة أو الاستحسان! ومن ثم يرى الفقيه الشافعي، الآمدي، أنه قد اتفق الفقهاء من الشافعية والحنفية وغيرهم على امتناع مع إنكار أصحابه لذلك عنه! ولعل النقل «إن صح عنه» فالأشبه أنه لم يقل بذلك في كل مصلحة، بل فيما كان من المصالح

الضرورية الكلية الحاصلة قطعاً[1]، ومهما يكن فنحن هنا أمام تأويل لتاريخ علم الأصول يضمر خوفاً من استغلال ممكن لمفهوم أصبح متداولاً، فقهياً، وأصولياً، كمفهوم المصلحة.

ولعل من النماذج البعيدة الدالة على إمكانية ذلك الاستغلال السياسي لمفاهيم الشرعية والأصولية المتداولة، ما تمثل في عزم الخليفة المستهتر الوليد بن يزيد/88-126هـ/، على إلزام الناس بالبيعة لابنيه اللذين لم يبلغا الحلم، بعد أن عرف إجماع فقهاء عصره على إبطال مثل تلك البيعة، فلم يجد لتبرير تدبيره السياسي هذا سوى اللجوء إلى ذات المفاهيم التي طالما أكد عليها أولئك الفقهاء، فأرسل بذلك رسالة إلى الأمصار تتحاشى كل رد على حجج الفقهاء في عدم البيعة لقاصرٍ، ولكنها في آن واحد تؤكد شديد التأكيد على معنى طاعة الله التي هي رأس الحكمة! بعد أن تجرد ذلك المفهوم من كل قيد أو ضابط من ضوابطه الأصولية. لهذا سرعان ما تتحول الطاعة إلى مفهوم فضفاض يتسع ليشمل طاعة أولى الأمر، ثم لا يلبث المفهوم أن يضيق بسرعة لينحصر في طاعة الخليفة في تدبيره الجديد بالتحديد! هذا التدبير الذي من ترك الطاعة فيه أضاع نصيبه، وعصى ربه، وخسر دنياه وآخرته!! لهذا لم يبق أمام الخليفة من وسائل الترغيب

[1] – أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد الثعلبي **الآمدي**: الإحكام في أصول الأحَكام، القاهرة: دار المعارف، جIV، ص216.

والترهيب والإقناع سوى التذكير بأن الطاعة رأس المال، بل هي قاعدة كل أمر بعد كلمة الإخلاص[1].

2- غير أن ما هو جدير بالإشارة إليه بهذا الصدد، أنه إذا لم يكن رجل السياسية لتعوذه الحيل لحشر ألقابه وإغراء فقهائه بتسخير أقلامهم وتوظيف فتاواتهم وتأويلاتهم، تبريراً لاختياراته، فإن فريقاً آخر من الفقهاء ورجال العلم، رغم رفضهم الارتباط بالسلطة السياسية، وبسبب مراعاتهم لضرورة التكيف واستئناسهم بالقواعد الأصولية وتمرسها بوسائلها الناجعة، واكتفائهم دوماً بطلب الضروريات دون ما فوقها من الحاجيات فضلاً عن التحسينات قد ساروا دون وعي منهم في نفس ذلك المنهج من التأويل والتبرير والتوظيف السياسي الواضح ولذلك جاءت كتاباتهم تكريساً لما بشر به كتاب الدواوين وفقهاء السلاطين! بل سوف تصير تلك الكتابات الديوانية عند فقهاء ومفكري عصور الانحطاط في مرتبة المصادر التي يهرع إليها ويحتج بها لتبرير الواقع العسكري الذي أصبح سمت العصر ودينه.

أ- وإذا كان ممكناً فهم وحدة الولاء عند الكتاب السلطاني، فإن ازدواجية الولاء لدى بعض الفقهاء وتأرجحهم بين الإخلاص لمفاهيمهم العلمية وبين مراعاتهم لأوضاعهم السياسية والمجتمعية، لم يكن يفهم في أخر التحليل إلا كترجيح لكفة هذه الأوضاع التي يعتبر السلطان، أو رجل السياسة بوجه عام، المستفيد الأول من استمرارها. ويبدو لنا من خلال نموذجين مشهورين، أولهما الماوردي الذي نجده،

[1] - الطبري: تاريخ الطبري، جـ8، ص295-297، أبو الفرج الأصفهاني: الأغاني، جـ7، ص2510-2511.

في غير أحكامه السلطانية من أدبياته السياسية الأخرى، قد سار بعيداً في تبني منطق السياسة السائدة والمتمثل في «نصائح ومرايا الملوك»، وذلك على حساب المفاهيم الأصولية وضوابطها الشرعية التي سبق له أن أبرزها نسبياً في الأحكام السلطانية، ونظرة سريعة إلى كتابه قوانين الوزارة وسياسة الملك توقفنا على مدى طغيان النموذج الفارسي في التدابير السياسية والاجتماعية المقترحة من طرف الفقيه الشافعي، بل إننا نجد هذا الأخير يتبنى، دون تحفظ يذكر، نفس التقسيم الطبقي الفارسي، مورداً إياه في معرض المدح والتنويه[1].

ولعل ما يؤكد هذا الابتعاد عن المفاهيم الأصولية وعن المواقف السياسية الفقهية المعروفة، ويسجل الانزلاق إلى تبني منطق «الدولة السلطانية» وقيامها المتجلية في أدب كتاب الدواوين، ما فصله الماوردي في الباب الثاني من كتابه المنوه به، والذي حدد فيه مهام وزير التفويض. وهي مهام رتبها الماوردي ترتيباً تنازلياً:

- تتصدرها المهمة الأولى ذات القيمة المطلقة وهي الدفاع عن شخص الملك من الأولياء.
- تتلوها مهمة الدفاع عن المملكة من الأعداء.
- فالمهمة الثالثة التي تنحصر في دفاع الوزير عن نفسه من الأكفاء.
- ثم المهمة الرابعة وهي الدفاع عن الرعية من خوف واحتلال[2].

وعليه، يكون المقصد الأول للمتلبس بالسياسة السلطانية منحصراً في الدفاع عن شخص الملك كمقصد ضروري يحجب كل المقاصد الأخرى إن اقتضى الأمر ذلك!

---

[1] – علي بن محمد بن حبيب **أبو الحسن البصري** الماوردي: قوانين الوزارة وسياسة الملك، بيروت، دار الطليعة، ط1، 1979، ص142-143، تحقيق د. رضوان السيد.

[2] – المرجع السابق، ص145.

ولا تأتي مهمة الدفاع عن الرعية «موضوع الحكم ومجال كل سلطة وغاية كل تشريع» إلا في آخر المرتبة من المهام الموكولة إلى الوزير! ولاريب أن في هذا ما يتعارض والرؤية الفقهية للمسألة السياسية كما سبق لنا بسطها، خاصة حول وظيفة السلطة في المجتمع.

ولا يلبث الماوردي أن يفصح عن موقفه هذا بكيفية أوضح حينما يعرض للمهمة الرابعة والأخيرة المنوطة بالوزير، وهي الدفاع عن الرعية، حيث نراه يجعل المقصد البعيد لذلك الدفاع، لا يكمن في تحقيق مصالح الرعية، بقدر ما يكون في تحقيق مصالح السلطان ومصالح الوزير بالتبعية، فمصلحة الرعية مجرد وسيلة لتوفير مصالح السلطان وتعمير خزائنه![1].

والملاحظ من جهة أخرى أن الماوردي، وهو الفقيه المنظّر للخلافة الإسلامية والمدافع عن وحدتها وقوتها، لا يستنكف تبني بعض مفاهيم "كليلة ودمنة" رغم تعارضها مع أهداف ذلك التنظير، فرغم مشروعه لإحياء رسوم الخلافة وتوسيع سلطة الخليفة «وفي حكمه السلطان والملك» مستنداً إلى ما ورد في **كليلة ودمنة** من وجوب الحذر منه، إذ لا أمان مع السلطان، كما لا أمان مع البحر والزمان..[2] ولهذا فإن هذا الحذر يقتضي من الوزير الاستجابة بكل مطالب سلطانه في كل حين، ولا تتوقف عن إجابته «يقول الماوردي ناصحاً» فإنه اتخذك لنفسه ثم لملكه. وقد يقدم نفسه على مصلحة ملكه، لغلب الهوى[3]...!.

---

[1] -لأجل ذلك يهمس الماوردي في أذن الوزير قائلاً: ((وعليك لهم ثلاثة حقوق أحدها أن تعينهم على صلاح معيشتهم ووفور مكاسبهم، لتوفر بهم موادك وتعمر بهم بلادك...!))، ص173.

[2] - ابن حبيب البصري الماوردي: قوانين الوزارة وسياسة الملك، ص168.

[3] - المرجع السابق، ص171.

نعم! تجب موافقة الوزير للملك في كل مطالبه مالم يقدح ذلك في دين ولا عرض ولم يؤد إلى انتشار فساد، غير أن الماوردي يضبط هذا الاستثناء أو المخالفة بعدم الخوف وبالقدرة، أما إذا خاف الوزير على نفسه من رفضه لرغبات سلاطينه تلطف في الخلاص منها إن قدر! ولا يجهر بالمخالفة، إذ المخالف لهم ليس له حظ منهم وإنما كان على خطر معهم[1]!.

وتلك صورة واضحة عن أزمة الولاء عند الفقيه، أسقطها الماوردي على موقف الوزير دون أن تغيب عنه بعض التبريرات الأصولية، وواضح أننا في مثل هذه النصائح نكون قد ابتعدنا كثيراً عن الموقف السياسي المضمر في الخطاب الأصولي سالف الذكر، كما نكون قد ابتعدنا أيضاً عن الأطروحات الكلامية المعروفة بصدد المشكل السياسي، بل ربما كان في مثل هذا التبني، من قبل الماوردي، لنصائح كليلة ودمنة ولمفاهيمها السياسية والأخلاقية، ما يتناقض وجوهر مشروع الماوردي في الأحكام السلطانية، وإذا كان الماوردي قد قصد بهذا الكتاب الأخير إنقاذ سلطة الخليفة من استبدادية عسكرية مطلقة، محاولاً في آن واحد ضبط تلك سلطة بجملة مفاهيم فقهية وأصولية، فإنه لم يفعل في بعض كتاباته التالية، وبتأثير من الأدبيات الفارسية، سوى أن حرر الخليفة، وفي حكمه السلطان، من كل ضابط آخر، مستبدلاً بذلك استبدادية العسكرية البويهية باستبدادية رجل السلطة المتفرد بالأمر والنهي والذي أصبح غاية في ذاته وقيمة مطلقة...

ب- ويتمثل ثاني النماذج الفقهية المبرزة لازدواجية الولاء والمكرسة لمفاهيم الدولة السلطانية عند الفقيه المالكي أبي بكر الطرطوشي في كتابه **سراج الملوك**، الذي

[1] – ابن حبيب البصري الماوردي: قوانين الوزارة وسياسة الملك، ص213.

سيلجأ إليه بعض فقراء عصر الانحطاط لتبرير أوضاعهم العسكرية والسياسية المتردية، ومن جملة مواقف الكاتب الموظفة في هذا العصر الأخير، حديث الطرطوشي عن مشكلة الطاعة. فعلى الرغم من حديثه عن واجبات الخليفة والتزاماته، فإن هذا لم يمنعه أن يكرس في حديثه عن رجل السلطة وعلاقته بالرعية نفس المفاهيم السلطانية ذات الأصول الفارسية، وإذا كانت الطاعة أولى وأهم واجبات الرعية نحو حاكمها، فإن هذه الطاعة في **سراج الملوك** ترتفع إلى مستوى من القداسة الدينية تجعل منها «ملاك الدين.. وقيام السنة»، وحبل الله المتين وجنته الواقية، وحيث إن الفقيه قد أناط بمفهوم الطاعة كل هذا، فلن تكون هذه الطاعة السياسية إلا مطلقة، لا استثناء فيها ولا شروط، إذ من إجلال الله، إجلال السلطان، عادلاً كان أو جائراً! ومادام الفقيه قد وصل به الحال إلى هذا الإقرار اللا مشروط بوجوب الطاعة على الرعية، فإن هذه الأخيرة ليس لها بعد هذا مطلقاً، أن تعترض على الأئمة في تدبيرها وإن سولت لها أنفسها، بل عليها الانقياد وعلى الاجتهاد![1]، وإلا فإن نقد تلك الطاعة لا يعني غير هدم أركان الأمة وفتح باب الفتنة وذريعة للكفر (وجور ستين سنة خير من هرج ساعة)![2].

غير أن الفقيه المالكي لا يجد ما يقنع به الرعية بوجوب تلك الطاعة المطلقة ويبرر نجاعتها ووجوب الصبر على أذى السلطان، غير استناده إلى المفاهيم السلطانية الفارسية الأصل، والتي ينشطر فيها مفهوم الطاعة إلى ثلاثة حدود متداخلة، هي مفهوم السلطان والطبيعة والصبر: فسلطة رجل السياسة في مثل اتساع سلطة الطبيعة القاهرة، وحيث وجب الصبر على أذى هذه الطبيعة،

---

[1] - **الطرطوشي**: سراج الملوك في سلوك الملوك، ص100-101.

[2] - المرجع السابق، ص82.

استجلاباً لمصالح أهم وأعم، وجب بالمثل طاعة السلطان والصبر على أذاه اعتباراً لما ينطوي عليه السلطان دائماً من تداخل المضرة والمنفعة، وعليه فالسلطان مثل الغيث الذي يغرق ويسقي!، ومثل الرياح التي تنفع وتضر ومثل الليل الذي يسكن فيه الناس ويتحرك فيه أهل الدعارة والفساد واللصوص!، وهكذا كل جسيم من أمور الدنيا، يكون ضرره خاصاً ونفعه عاماً، فهو نعمة عامة... ولو كانت نعم الدنيا صفواً من غير كدرٍ، وميسورها من غير عسيرٍ كانت الدنيا هي الجنة![1].

أما من يدعى حق الرعية في الخروج على سلطانها الجائر، محتجاً بأن الملوك اليوم ليسوا مثل الملوك الذين مضوا، فعليه أن يعلم أن الرعية أيضاً «في رأي الطرطوشي» ليسوا كمن مضى من الرعية، ولست بأن تذم أميرك «إذا نظرت أثار من مضي منهم» بأولى من أن يذمك أميرك، إذا نظر أثار من مضى من الرعية[2]، وبناء على هذه الرؤية التقهقرية الحتمية لمفهوم الزمن لا يبقى أمام الفقيه سوى الدعوة إلى الاستسلام، بالصبر على أذى رجل السلطة: ((فإذا جار عليك السلطان، فعليك الصبر وعليه الوزر...! بل إن هذا الصبر لا يقتضي فقط كف اليد عن السلطان الجائر، وإنما ذلك يتطلب – وجوباً- محبته وكف اللسان، والجنان أيضاً، عن نقضه وفضحه أو الدعوة عليه بقلة التوفيق، لأن من قلة توفيقه ظلمه لك، فإن استجيب دعائك فيه زاد ظلمه لك[3]))!!.

---

[1] - **الطرطوشي**: سراج الملوك في سلوك الملوك، ص83-84.

[2] -المرجع السابق، ص194، وسوف يعبر التفتازاني عن نفس الموقف بقوله: ((ولا ينعزل الإمام بالفسق.. والجور.. لأنه قد ظهر الفسق وانتشر الجور من الأئمة والأمراء بعد الخلفاء الراشدين))!، شرح العقائد النسفية، ص488.

[3] - **الطرطوشي**: سراج الملوك في سلوك الملوك، ص195.

وبذلك لا يبقى من موقف تبديه الرعية من رجل السلطة، عادلاً كان أو جائراً، سوى الطاعة والصبر كقطبين تتحرك بينهما، يدلان على مبلغ علمها بالسياسة ويشيران إلى حدود نشاطها السياسي! وتلك نتيجة ذلك التردد الذي بات يشكو منه ولاء الفقيه في الإسلام.

ج- من جهة أخرى، إذا كنا قد أدركنا مبلغ حصر الفقيه قديماً على التماس أرضية صلبة لسلطته داخل الجماعة أو الجمهور، بعد أن كان رجل السياسة يعتقد أنه مجاله الذي تفرد فيه بسلطانه... بل لم يتردد أبو الأسود الدؤلي في قلب المعادلة معلناً أن العلماء حكام على الملوك وليس ثمة أعز من العلم... أقول إذا كنا قد أدركنا حضور هذه الرغبة في إثبات سلطة معرفية لدى الفقيه، فإن كثرة مراعاة هذا الأخير لموجبات التكيف وضروراته الشرعية قد جعلته ينزلق أحياناً إلى تبرير هيمنة رجل السلطة وتفرده بالنفوذ السياسي الفعلي، مقلصاً بذلك من نفوذ معرفته بين الجمهور ممهداً بالتالي لتبعيته الشخصية للسلطة.

ونظرة سريعة إلى تعريف مفهوم السياسة ذاته، الوارد عند كل من أبي يعلى الحنبلي والغزالي الشافعي، تجعلنا نستنتج أن منطق ذلك التعريف ينتهي، دون قصد من صاحبيه إلى تهميش وتقليص دور رجل العلم، وبالتالي إلى إبعاد مفاهيمه عن المسرح السياسي وعن التاريخ الفعلي!.

وذلك في مقابل توسيع نفوذ رجل السلطة وتمكينه من استعادة نفوذه على جمهوره. ففي عرف الغزالي، فإن أشرف الصناعات هي السياسات المحصورة في أنواع أربعة[1]:

[1] -أبو حامد الغزالي: ميزان العمل، مصر: دار المعارف، ط1، 1965، ص329-330.

1- سياسة الأنبياء، وحكمهم على الخاصة والعامة في ظاهرهم وباطنهم.

2- والثاني، الخلفاء والولاة والسلاطين، وحكمهم على العامة والخاصة جميعاً. لكن على ظاهرهم، لا على باطنهم.

3- والثالث، العلماء والحكماء، وحكمهم على باطن الخواص فقط.

4- والرابع، الوعاظ والفقهاء، وحكمهم على باطن العامة فقط.

وعلى الرغم من هذا التقليص الذي بدا واضحاً في سياسة العلماء، فإن الغزالي يعتبرها، بعد السياسية النبوية، أفضل أنواع السياسات، لشرف موضوعها، وهو تهذيب النفوس الموصل النجاة في الآخرة! ونعتقد أن **شرح التهانوي**، فيما بعد، لهذا التقسيم لأصناف السياسات في الإسلام، من شأنه أن يجعل القائمين على تلك السياسة الشرعية يعيشون وضعاً مزرياً حقاً داخل دول الإسلام، بعد ترسخ قيم السياسة السلطانية فيها.

فإذا كان التهانوي[1]، في ضوء تقسيم الغزالي سالف الذكر لأنواع السياسات، يعتبر سياسة الأنبياء ذات نفوذ مطلق شامل لكل مرافق الحياة، الخاصة والعامة، مقابل سياسة الحكام والسلاطين التي هي سياسة مدنية شاملة أيضاً للعامة في جميع تصرفاتهم وأعمالهم الظاهرة الشاملة للمواقف السياسية والاجتماعية وسائر الحياة العملية... فإنه بالمقابل، ومن منظور خلدوني، يعتبر سياسة وسلطة العلماء بالرغم من كونهم ورثة الأنبياء «الذين هم أصحاب السياسية العامة والمطلقة» إن هي إلا مجرد سياسة أو سلطة نفسية تقتصر على الوعظ والإرشاد الأخلاقيين

[1] – محمد بن علي الفاروقي **التهاوني**: كشاف إصلاحات الفنون والعلوم، مطبعة مقدام بدار الخلافة العلية، سنة1313هـ، نشرة أحمد جودت.

وللسلاطين فحسب! ولاشك أن في هذا الوصف لسياسة العلماء والتي حسب تعليل التهانوي لا تكون على العامة لأن صلاحهم «=العامة» مبني على الشوكة الظاهرة والسلطنة القاهرة، إنما هو حكم يتضمن سلباً للعلماء ولسياستهم الشرعية أهم مجال للعمل، وهو المجال السياسي نفسه، المتجلي فيما عمت به البلوى من حياة العامة، وحرماناً لهم من أية مشروعية للنقض والمتابعة لرجل السياسة، وإفقاراً للسياسة الشرعية من أهم مرتكزاتها، ألا وهو «تنزيل العلم على مجاري العادات» –على حد قول الشاطبي– ورعاية المصلحة العامة التي هي مقصد أساس من مقاصد الشريعة، كل ذلك يحرمون من حق ضبط صوره بل حتى من الكلام باسمه.

لكن الأغرب بعد كل هذا أن هذه النتائج التي أبرزها التهاوني، لا تعدو أن تكون استنباطاً من أقوال نفس الفقهاء الذين طالما أكدوا، كما سلف أن رأينا، على أهمية «السلطة المعرفية» وحقها في ضبط الممارسة السياسية وتحقيق قواعدها وتبيين حدودها ... وتلك صور أخرى من صور أزمة الولاء لدى الفقيه، كان رجل السلطة أيضاً المستفيد الأكبر منها!.

د- غير أن رجل السياسة في الإسلام لم يكتف بتوظيف واستغلال المفاهيم والقواعد الأصولية ووسائلها الناجعة، ولا بإبعاد رجل العلم عن ممارسة سلطته داخل الجمهور، بل إنه صار يمارس نفس الاستغلال، ولكنه هذه المرة استغلال لذات العالم، محاولاً توظيف سمعته وصيته العلمي، ومبدياً حرصاً على تزيين مجالسة بالعلماء، عاملاً بذلك على إبعادهم عن مجال سلطتهم بين الجمهور... لهذا لا يجب أن نستغرب لما قد يبديه رجل السلطة أحياناً كثيرة في تاريخ الإسلام من اهتمام بالعلم والعلماء، ومن حرص على تقريبهم والعناية بهم، فحينما صارت

السلطة العباسية، مثلاً، واعية بالدور الخطير الذي أنيط بـ«المدرسة النظامية»، فإنها لم تخف تلهفها على استقدام الغزالي إليها، واستنهاضه ليعيد إليها سيرتها الأولى، آمرة إياه بالإسراع بالقدوم، محرّمة عليه التغافل أو التعلل بالأعذار المانعة، موصية أعوانها من رجال السلطة أن يزيحوا عنه كل الغلات، بل وإن يبعثوه مع صاحب مأمون في أسرع ما يمكن، إذ ينتظر قدومه ساعة فساعة...!.

وكل هذا التلهف من قبل الخليفة ووزيره لم يكن لمجرد الرغبة في تدارك الخلل في تلك المدرسة، ولكنه كان أيضاً ليزّين الغزالي هذا المكان الشريف ويغتنم هذا التوفيق ورضاء أمير المؤمنين، دون أن ينسى رجل السلطة إمكانية إغرائه للعالم الذي يقبل هذا العرض ويدخل في هذه الخدمة بأنه (ستقام في حقه العناية الواجبة، وتبذل في سبيله جميع أسباب الإحسان والضيافة، ويكون منزلته في التقرب من الخليفة، قدم المنازل[1]...)!.

ل- لكن هذا التقريب لم يكن إلا ليزيد عمقاً شعور العالم بأزمة العلماء، بعد أن أدرك أنه مراد فحسب لتزين المجالس، وأنه رغم ذلك الحصار المضروب حوله، فإن رجل السلطة لا يتأخر في الاستنجاد به واللجوء إليه كـ«منظر» للسلطة والسياسة ذاتها ومدَبِّر لقواعدها ومؤسس لشرعيتها، مع كونه ممنوعاً من ممارستها! وبالرغم من النصيحة القديمة لابن المقفع بضرورة استثناء الخليفة بالسلطة وبالقرار دون الفقهاء والعلماء، فإنه كان مع ذلك يرى أنه إذا كان أحق الناس بالسلطان أهل الرأفة «حتى يخففوا من بطشته!» فإن أحقهم بالتدبير

[1] - ابو حامد الغزالي: فضائل الأنام في رسائل حجة الإسلام، ص77-80.

العلماء[1] الذين يشكلون عند ابن المقفع الصورة المقابلة التي يهرع إليها لإصلاح ما أفسده رجل السياسة، فإذا ابتليت بالسلطان فتعوذ بالعلماء![2] الذين يورونك مواقع الزلل.

ويحذرونك عواقب الركون إلى السلطان، ويعرفونك حيل النجاة، ويفهمونك الطرق المنجية في العمل معه! بل إن هؤلاء العلماء، بالرغم من ذلك الإبعاد، يشكلون في الأدبيات السياسية السنية وحتى عند بعض كتّاب الدواوين[3]، السلطة المرجعية لفض النزاعات السياسية أو لإقرار الصور الشرعية للبيعة وللتقليد السياسيين.. ومع كل هذا فهم، في رأي رجل السلطة، مطلوبون فقط، وبوجه أخص لتزيين المجالس!.

---

[1] – عبد الله **ابن المقفع**: الأدب الصغير والدب الكبير، ضمن المجموعة الكاملة، ص80.

[2] – المرجع السابق، ص104.

[3] – أبو منصور عبد الملك بن محمد بن اسماعي **الثعالبي**: تحفة الوزراء، ص75. قارن أيضاً: الأحكام السلطانية، ص807.

تقويم ونقد

هكذا يكون وعي الفقهاء والعلماء بمختلف صور أزمة الولاء المشار قد فرض علينا، نحن الناظرين في أدبياتهم السياسية «وكما فعلنا لحد الآن» أن نقرأ ما هو كامن من رواء هذا الخطاب الفقهي الأصولي المتعامل مع المقاصد الشرعية، وتبرز مالم يصرحوا به تصريحاً، ولكنه متضمن ومضمر في ثنايا أحكامهم وتقويماتهم! خاصة إذا عرفنا أن التعامل مع المقاصد الشرعية يساعد على هذا النوع من الإضمار وإخفاء الأهم وراء المهم أو الأقل أهمية، مراعاة الظروف محكمة، واعتباراً للتدرج في إلقاء الأحكام، وهو شيء تشترطه وتتضمنه المقاصد الشرعية ذاتها، مما يجعل من أسلوب الإضمار المشار إليه وكأنه يشكل سلوكاً فكرياً ثابتاً، دائراً بين منطقتي «الشعور واللا شعور» وممارساً لعمليتي الإظهار والإخفاء، وذلك حسب منطق المقاصد الذي يقضي بضرورة إتقان فن إبراز مقاصد وإخفاء أخرى!.

أ- يقوم دليلاً على ذلك أنه من بين الفقهاء والمتكلمين، فإن أصوليي المعتزلة كانوا، على المستوى النظري، أكثر نفوراً من هذا السلوك الفكري الدائر بين منطقتين مختلفتين والمؤدي إلى ازدواجية الولاء.. إلا أنهم، على المستوى العملي والواقعي، لم ينجو غالباً من هذه الازدواجية القائمة في العمق على العيش في منطقتين فكريتين متباعدتين متنافرتين، فإذا كان القاضي عبد الجبار، مثلاً، قد أشبع مسألة الخلافة دراسة وتفصيلاً، ووقف مؤيداً وجهة النظر الفقهية

والكلامية الأصلية القائمة على رفض كل سلطة متغلبة، وإمكانية الخروج من الإمام الجائر، وبطلان الحكم الوراثي.. فإنه مع ذلك، كان يفصّل ويبسط كل جوانب هذه الصورة النموذجية المرغوب فيها في ظل ورعاية الإمارة البويهية القائمة على الاستبداد بالحكم والتغلب والنظام الوراثي وعلى رفض الخروج في كل الأحوال! بل إنه، في نفس الوقت، يتقلد في هذه الإمارة وباسمها منصب قاضي القضاة! وفي الوقت الكلامي –الفقهي ما يدل على قدم ذلك النشاط الفكري القائم على إمكانية العيش، في آن واحد، في منطقتين متباعدتين وبين حقلين سيكولوجيين زمنين منفصلين، مع فقد الأمل في إمكانية الوصل بينهما أو الاعتراف «في أحسن الأحوال» بصعوبة ذلك الوصل.

ب- وإذا كانت إشكالية هذا النشاط الفكري المتسم بهذا النوع من التناقض واضحة في المواقف الاعتزالية، فإن وضوحه يزداد لدى أهل السنة، حيث نجد، على سبيل المثال، قاضي القضاة أبا يعلى الفرّاء، وهو يستند على مصادره الحنبلية، يعدد الأسباب لخلع الإمام، وذلك إذا طرأ على هذا الأخير ما يمنعه من النظر في المصالح وما نصب له، كالجنون وفقدان التمييز والعمى والخرس والصمم، لأن كل واحد من هذه العاهات يمنعه من إقامة الحدود واستيفاء الحقوق وحماية المسلمين، في حين أنه إذا أظهر ظلماً وفسقاً في الحدود ... ونحو ذلك لا ينخلع بذلك ولا يجب الخروج عليه[1]!.

[1] – أبو يعلى الفراء: المعتمد في أصول الدين، ص242-244، في حين أن معاصره الماوردي يعتبر كل ذلك موجوباً لمنع انعقاد الإمامة وحتى من استدامها، انظر، الماوردي: الأحكام السلطانية، ص16.

ويبدو لنا أن كثرة مراعاة الفقيه للظروف المحكمة وهلعه من الفتنة قد جعلاه، دون وعي منه، يخرج عن منطقه الأصولي ذاته، فهو بحكم منطق «التعليل بالمناسب» الذي درج عليه في علم الأصول، يربط ربطاً ضرورياً بين طريان العاهات وجوب العزل والخلع، إذ معها تفتقد وترفع المقاصد المنوطة بالإمام. ولا سبيل للجمع بين تلك العاهات وبين إقامة الحدود واستيفاء الحقوق وحماية المسلمين! غير أننا نلاحظ، خلافاً لهذا المنطق، أنه إذا كان الخوف من ضياع هذه المقاصد هو السبب الكافي في الخلع والعزل، فكيف يتم القطع بوجوب الإبقاء على الفاسق وهو «باعتراف الفقيه» مضيع لنفس تلك المقاصد التي استوجبت خلع الإمام الطارئة عليه تلك العاهات؟! ولم يترك أبو يعلى بن الفراء مقصداً ضرورياً من مقاصد الإمامة إلى جعل الإمام الفاسق مضيعاً له، فهو يسرق الأموال، ويضرب الناس ظلماً، ويقتل النفوس، ويضيع الحقوق، ويعطل الحدود، ويرتكب الفاحشة! ولا يتصور أن يؤدي الجنون، الموجوب للعزل حسب رأي الفقيه الحنبلي، إلى أكثر من هذا. فكيف، إذن، اتحدت الأسباب هنا وهناك واختلف الحكم وتباين الموقف؟! وكيف يمكن الزعم بأن هذا الفسق الذي عدد أبو يعلى صوراً منه لا يخرج صاحبه من النظر في المصالح وما نصب له من رعاية مقاصد الإمامة؟.

وعليه فلا تفسير لهذا التناقض سوى ازدياد مراعاة الفقيه لشوكة وخشيته من غول الفتنة، لهذا لم يبق له تجاه رجل السياسة سوى الاكتفاء بالدعوة إلى وجوب وعظه وتخويفه!، وترك طاعته في شيء مما يدعو إليه من معاصي الله تعالى، دون أن يتساءل الفقيه مع نفسه هل هذا العصيان المقترح ممكن الوقوع في ظل المتغلب الذي يسلب الأموال ويقتل النفوس، دون أن يؤدي ذلك بالأولى إلى فتنة

محققة[1]، بل ها هو المفهوم الفقهي لمصطلح الفتنة ينطلق بذلك، إذ أصل الفتنة الاختبار «كما يختبر الذهب بالنار»، ثم استعملت فيما أخرجته المحنة والاختبار إلى المكروه أو آيل إليه، كالكفر والإثم والتحريق والفضيحة والفجور، وغير ذلك[2].

ولا ريب أن مواقف واختيارات الإمام الفاسق، كما سبق لأبي يعلى أن عددها، آيلة إلى هذا المكاره والفتن، وعليه فكيف لا يجوز الدعوة للصبر على هذه المكاره والفتن المحققة المتيقنة، اتقاء لنفس المكاره والفتن المتوقعة المظنونة؟! وكيف يتم هذا دون الخروج الواضح عن المنطق الفقهي الأصولي القائم على التعليل بالمناسب ومراعاة المصالح...؟.

ج- لأجل هذا يبدو لنا إن انعدام هذا الاهتمام لدى رجل العلم في الإسلام بإقامة جسور قوية بين النموذج والواقع المعيش، هو الذي يفسر تسامح القائمين على الدولة السلطانية تجاه مثل هذا الأدب السياسي، حتى ما كان منه مطبوعاً بنزعة «راديكالية» كما عند المعتزلة... وذلك اعتباراً لكون المضمون السياسي لذلك الأدب يكاد يكون سياسة للحلم، والتخفيف من وطأة الواقع! أكثر مما هو مضمون سياسي للتغيير الفعلي لذلك الواقع. هذا فضلاً عن كون رجال العلم ورجل السياسة، على السواء قد وجودوا في القواعد العامة للخطاب الأصولي وفي وسائلها الناجعة المطية التي ركوبها جميعاً لتبرير كون «المصلحة الراجحة» تكمن في استمرار الوضع القائم، أو لتوضيح «المفسدة المرجوحة» في كل دعوة لتغييره!

---

[1] -ولعل هذا ما جعل ابن حجر العسقلاني يقيد هذا العصيان الفردي بشرط الاستطاعة فهو عصياناً واجباً إذن إلا على "من كان قادراً على الامتناع"!، كتابه: فتح الباري في شرح صحيح البخاري، جـ13، حديث رقم7144، ص121.

[2] - ابن حجر العسقلاني: فتح الباري في شرح صحيح البخاري، جـ13، كتاب الفتن، ص3.

ولولا هذا الضمان الذي كانت دولة الواقع تجده في ذلك الأدب السياسي، بجانب القواعد الأصولية والمقاصد الشرعية، لما سمحت للعلماء بترويج بضاعتهم ونشر نماذجهم السياسية! وقد سبق أن اعترف الطرطوشي بأن الدولة السلطانية لن تقف مكتوفة الأيدي إذا شعرت بأي خطر يتهددها من جانب تلك النماذج، أو حتى من تأويل رجل العلم للمقاصد الشرعية، وأن كل من يريد إلزام الخلفاء والسلاطين والأمراء في الدولة السلطانية إنما يحاول مستحيلاً...!.

د- هكذا نلاحظ أن إشكالية رجل العلم في الإسلام تكمن في كونه تفكيره في المشكل السياسي ينطوي على مشروع نموذجي للدولة، يبشر به ويراد له التطبيق في ظل دولة غير نموذجية! رغب في تقريب الواقعي المرفوض إلى النموذجي المرغوب فيه، وفي هذا يمكن عمق مشكلة القائمين على هذه السياسة الشرعية: حيث يعيشون شبه انفصام أو ازدواج في الولاء غير المتوازن لنموذجين تاريخيين مختلفين من دولة، وحيث يتعمق لديهم هذا الوعي بالانفصام أيضاً حينما يجدون دولة الواقع، أو دولة السلطان، ترغب دوماً في احتواء تلك السياسة الشرعية ذاتها، وجرها إلى خدمة دولة القوة والسلطنة لا دولة الخلافة، أي جعلها في خدمة السلطان أكثر مما هي في خدمة الرعية، الشيء الذي يعني أن مقاصد الشريعة، كمفهوم، لا تغيب ضرورة في ظل الدولة السلطانية، حيث سيؤكد ابن خلدون أن العصبية في هذه الدولة الأخيرة كفيلة بتطبيق ورعاية تلك المقاصد.

غير أن مالم ينتبه إليه ابن خلدون، أو لم يرد التصريح به، أن مقاصد الشريعة لا تصبح في ظل الدولة السلطانية غاية في ذاتها، كما يود الفقهاء أن تكون، وبالتالي لا تصبح مصالح الرعية مقصودة بالذات، بقدر ما تصبح هذه الدولة هي الغاية القصوى، والمقدس الأسمى، والمقصد المهيمن على كل المقاصد الأخرى! وتزداد

الإشكالية تعقيداً حينما نعلم أن الشخصية المعنوية للدولة السلطانية لا تتميز عن ذات السلطان وشخصه! فكأن المقاصد الشرعية تتجه عندئذٍ وتتحول في الأخير إلى خدمة مصلحة شخص واحد، بدل خدمة المصالح العامة للأمة في هذا قلب واضح للسياسة الشرعية ولمقاصد الشريعة وقواعدها الناجعة!.

وبذلك تتبين سهولة جر المقاصد العامة في السياسة الشرعية لتنقلب إلى عكس مقصودها الأساس، أي جر العلماء المنظرين بتلك المقاصد إلى تبرير السياسة القائمة، بدل نقدها، ومن ثم، وتحت ضغوط الممارسات السلطانية، يقام أكثر من جسر واصل بين السياسة الشرعية وبين سياسات عقلية مختلفة بل ومتناقضة. وكأن المقاصد الشرعية ووسائلها الناجعة قد تحولت إلى مجرد قوالب فارغة غير مضبوطة الهوية، يمكن ملؤها بأي محتوى كان، وتوظيفها لتبرير كل المواقف والاختيارات! يصدق هذا على مفهوم الإجماع أو المصالح المرسلة أو الاستحسان، مثلما يصدق على مختلف الوسائل الناجعة الأخرى، كرفع الحرج ومراعاة الضرورات المبيحة للمحظورات، وارتكاب أخف الضررين، ومالم يتم الواجب إلا به فهو واجب، وعموم البلوى، والمشقة تجلب التيسير، والأمور بمقاصدها ... الخ، بل حتى حينما نقرأ أن مقاصد الشريعة بنيت على مراعاة المصلحة في الحفاظ على أشياء خمسة، تذكر دائما على الترتيب الآتي:

- الدين.
- النفس.
- العقل.
- النسل.
- المال.

ندرك كم هو سهل التضحية بالمصالح الأربعة الأخيرة، رغم ضرورتها، بمجرد زعم رجل السلطة بأن مصلحة الدين، هو المقصد الأول والأعم، في خطر، وسوف يتكرر مثل هذا الزعم بتكرار أسبابه إبان عصور الانحطاط عند ازدياد ضغوط الفرنجة على الدولة السلطانية ومضمن رؤيتنا النقدية هذا يتلخص في أن التبشير بالدولة –النموذج، في ظل ذلك الولاء المزدوج، يرجع غالباً بالفائدة على دولة الواقع «=الدولة السلطانية»، بدل دولة النموذج، فيساهم العالم، واعياً كان بذلك أو غير واعٍ، في إفشال نموذجه السياسي، المرغوب فيه، وفي إنجاح الواقع المرفوض ضمنياً لديه! ثم هو لا يفتأ مع ذلك يبرر موقفه هذا وولاءه المزدوج باللجوء أيضاً إلى مقاصد الشريعة ووسائلها الناجعة، وهي جوهر نموذجه السياسي، ومن المستغرب أن يجد العالم في دولته النموذجية ما يبرر به دولته المرفوضة!!.

ل- وإذا، فيما كانت معاناة رجل العلم في الإسلام وتعبه الفكري الطويل وبحثه النظري المضني في السياسة الشرعية ومعالم دولة الخلافة؟! وفيما كان دفاعه المستميت عن ضوابط القواعد الشرعية ومقاصدها الضرورية، وإذا كان المآل هو مجرد تبرير دولة الواقع، مهما كانت درجة تناقض سياستها مع ذلك النموذج المبشر به؟! وإذا كان "إيمانويل كانت"/1804م/لم يرد في مشروعه الأخلاقي المعروف، أن يقعد لحالات الضرورة التي تخرق عندها القواعد الصارمة للواجب الأخلاقي، معتبراً إياه مجرد حالات استثنائية وشاذة لا ينبغي أن تكون موضوع تفكير من طرف فليسوف «الإرادة الطيبة» الذي يحصر اهتمامه فيما ينبغي أن يكون...[1]، فإن الفقهاء بمواقفهم سالفة الذكر، ربما كانوا أكثر مراعاة للواقع

[1] –انظر، إيمانويل كانط: المبادئ الأساسية لميتافيزياء الأخلاق، حلب، دار الشرق، ترجمة حكمة حمصي.

المعقد، واقع المزيج، حينما توجهوا بتفكيرهم إلى مختلف حالات الضرورة الواقعة أو المتوقعة، رغبة منهم في التقعيد والضبط حتى لتلك المواقف الاستثنائية، إلا أنه يبدو لنا أن أولئك الفقهاء، في العصور الأخيرة خاصة، قد صاروا يركنون إلى العيش في ظل تلك الظروف الاستثنائية، حتى صارت هذه الأخيرة وكأنها تشكل عندهم القاعدة الثابتة التي يجب تبريرها بل وحصر الحياة في نطاقها مادام مفهوم الزمن قد صار عندهم مرادفاً لمفهوم الانحدار والانحطاط الذي لا سبيل لإيقاف انحداره، كما لا سبيل لغرس النماذج في طريقه، اللهم إلا ما كان من قبيل الأحلام أو على سبيل الوعظ والإرشاد!.

ومن المفيد هنا الوقوف على نماذج تدل كيف انحصرت «السلطة العلمية» في الإسلام داخل هذين النشاطين الأخيرين والذين صارا أحياناً كثيرة السلاح المتبقي لرجل العلم لتجاوز الواقع المرفوض أو الانتقام من السلطان المتفرد وحده بالنفوس وبالسلطة الفعلية:

1- لكن، كيف ينتقم العالم ويأخذ بثأر الأمة من ظلم السلطان واستبداده، ويرفض دولة الواقع، وهو بطبيعته فاقد الشوكة، مجرد من الحول والقوة؟! لهذا لم يحسن رجل العلم، في ظل هذا الوضع وتحت طائلة ذلك اللا شعور المشار إليه، سوى الاحتماء بسلاح الأقدار، سلاح الموت، كأمضى سلاح تتكسر عليه حيل وأسلحة السلاطين وشوكتهم!.

فإذا كان المقدسي قد وقف على قصر السلطان البويهي عضد الدولة بشيراز، والذي أشبع أهل فارس ظلماً، مستغرباً من كون صاحب القصر بناه على ما سمع من أخبار الجنة! فإنه لم يجد غير التشفي من السلطان المذكور، بعد أن علم بنهايته المأساوية، ملاحظاً أنه لم تبق له الدار «=القصر»، وسكن الأجداث بعد

الملك والآلات! وقد مات بأشر موتة، وأراه الله نفسه حسرة، وصار لنا موعظة وعبرة[1]، أما إذا كان الانتساب إلى عصبية السلطان وشوكته يعتبر، عند المتلبسين بالسياسة مصدراً للفخر والاعتزاز والعجب، فإن تقويم هذا العجب بنسب السلاطين الظلمة وأعوانهم، دون نسب الدين والعلم، «لا يتم في رأي الغزالي» على الحقيقة إلا بالنظر إلى المآل الآخروي الذي يجعل كل مطلع عليه هناك يتبرأ، عندئذٍ من الانتساب إلى أولئك السلاطين. مما يجعله يقتنع أن انتسابه إلى الكلب، والخنزير أحب إليه من الانتساب إليهم![2].

وفي رسالة وعظية من الغزالي إلى «سعادة خازن القائم على أموال السلطان سنجر السلجوقي، ملك المشرق» يحرص فيها على أن يقارن بين خزائن الله ملك الملوك وخزائن ملك الدنيا التي هي مفاتيح جهنم! محذراً إياه من شر المصير، حيث ينادي يوم القيامة: ((افتح جريدة خزانة مفتاح جهنم، وأحضروهم على صعيد السياسة. فإذا رفع في صدر هذه الجريدة اسم سعادة خازن وا أسفاه على العاجز سعادة الذي لا يغيثه ملك المشرق[3].

ولا بأس من التنبيه هنا إلى وجود هذا الضرب من «التقويم السياسي» في غير الوسط الفقهي، حيث نلاحظ عند صاحب مختار الحكم،[4]، مثلاً، أن الموت أيضاً

---

[1] –المقدسي: أحسن التقاسيم، ص449.

[2] – أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، جIII، ص376.

[3] – أبو حامد الغزالي: فضائل الأنام من رسائل حجة الإسلام، ص108.

[4] – أبو الوفاء المبشر **ابن فاتك**: مختار الحكم ومحاسن الكلم، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر ط2، 1980، تحقيق عبد الرحمن بدوي.

يمثل أعدل منتقم من الملوك، وأنه السلاح الوحيد الكفيل يجعل الصفات المضادة للملوك واردة حتماً على أصحابه! وذلك أنه بالرغم من الصورة الأسطورية والمثالية التي نشرها بعض الكتاب المسلمين غير "الاسكندر"، ومحاولتهم المتعسفة التقريب بينها وبين صورة "ذي القرنين"، كما وردت في القرآن، فإن هؤلاء الكتّاب – وربما بوحي من الصورة الهيلينستية عن الاسكندر قد وجدوا في مناسبة الاحتفاء بتشييع جنازة الاسكندر «الملك العظيم» فرصة لإبراز المفاهيم والصفات المتناقضة التي يداخلها حادث الموت على مفهوم الملك والسلطة الجبروت!، حيث يختفي اللا شعور الذي أسقط على حياة الاسكندر صفات نموذجية من العدل وحسن التدبير والتواضع وكل ما ينبغي أن يكون، ليفسح المجال للوعي الحقيقي بمشاكل المعاناة الواقعية لرجل العلم وضروب موجهته اليومية مع مالكي السلطة الفعلية، وذلك في لغة بطبعها روح من هذا الميت المسجى الذي عجز الكل عن قهره أثناء حياته!.

فقد قام أحد تلامذة أرسطو «وهو رمز وإشارة إلى رجل العلم» فضرب بيده التابوت «الذي سجى فيه الاسكندر» وقال: ((أيها المنطيق ما أخرسك! أيها المعزز ما أذلك))! وكلما تتابعت وفود أصدقاء الاسكندر المعزين فيه استنتجوا جميعاً أنهم لا فائدة من الاغترار بالسلطة والملك، وأنه مهما بلغت سلطة الملوك فلن تصل إلى ما بلغه الاسكندر، بما أوتيه من قوة وتفرد بالسلطة، فلا يغترن إذاً أحد بما حوله من حاشية وأتباع وشوكة وما جمع كل ذلك والتفرد به، إنما هو التمتع بخصال الملك والقوة والعزة، وكل هذا لا محالة زائل عنه، وحتماً وقريباً وارد عليه أضداده: فإن كان الاسكندر نفسه قد قهر غيره، فقد صار الآن مقهوراً، أو قوي فقد أصبح ضعيفاً، أو عزة فهو قد ذل، أو أسر الأعداء فقد أصبح اليوم لدينا مأسوراً، أو طوى الأرض فقد طوي في الأرض، أو قدر فقد عجز، وإنه إذا

كان نجمه ارتفع بسرعة فقد صرع وسقط في رمشة عين! وإذا كان الاسكندر دبر الأمم، فقد أصبح عاجزاً عن تدبير نفسه التي بين يديه! بل، وبعد أن كان خصومه وأعداؤه يكرهون قربه فقد صار أصدقاؤه لقربه أكره! كما صار الكل لا يرهبون قربه، بعد أن كان يرعبهم خبره...

كل هذا جعل أم الاسكندر لهذا التقلب والتضاد الذي حصرته في صفتين لا تستقيم سلطة بدونهما وبفقدهما يفقد كل شيء فضلاً عن الملك والسلطان. فالإسكندر الذي دالت له الملوك ودوخ الأمم بفضل يقظته وكلامه الذي يدبر به شؤون الحرب، ويعزز به سلطته، ويضمنه أوامره كيف هو اليوم نائم لا يستيقظ وساكت لا يتكلم! أفلا فليعلم كل الملوك، بعد الإسكندر، هذا المصير الذي هم إليه صائرون، وليعتبروا كما اعتبرت واتعظت أم الاسكندر التي أدركت، بعد وفاة وليدها، أن الدوام لبارئ الكل، الحي الذي لا يموت... وكل مرضعة فللموت تربى، وللفناء تغدو[1].

2- وبهذا نلاحظ أن رجل العلم الذي يروج لمثل هذه الأدبيات والذي عانى من مشكلة ازدواجية الولاء المشار إليها أنفاً، قد وجد في موت السلطان مناسبة «وإن لم تكن مؤقتة» للتخفيف من وطأة ذلك الولاء، وإطلاق اللا شعور ليفصح عن رغبته المكبوتة في رفض الواقع ونقده وفي الانتقام من هذا الذي تسلط على الأجسام والعقول والضمائر! وذلك تماماً كما وجد هذا اللا شعور، عند أبي حامد الغزالي، في الألقاب السياسية المتداولة بين رجال السلطة مناسبة لتأويل مضاد، يحاول من خلاله تحويل مدلول تلك الألقاب وتجريدها من بعدها السلطوي، إن

[1] – ابن فاتك: مختار الحكم ومحاسن الكلم، ص240-242.

الغزالي لا يعبر فحسب عن زهده في ألقاب رجل السلطة والتي لا تخلو عنده من لمز وغمز، بل إنه يعتبر تلك الألقاب والنعوت قدحاً في حق رجل العلم إذا ما أطلقت عليه، وليست أبداً تشريفاً له![1] فضلاً عن كونها «بالنظر إلى ممارسات واختيارات أصحابها» فارغة المحتوى من حيث درجة التزامهم بها، فقد كان جديراً بالسلطان السلجوقي «مجير للدولة»، مثلاً، أن يغيث المظلومين، من حيث يكون بذلك «مجير الحضرة» لا مجير للدولة![2]، إذ تلك هي السلطنة الحقيقية والسلطنة الواقعية، لا سلطة الزائفة![3]، ولا شك أننا هنا أمام محاولة من طرف رجل العلم لا يخلى مقصدها في تمييع لغة رجل السياسة، وهي رمز سلطته ومظهر جودته وليس لهذا من معنى سوى أنه لم يبق للعالم، بعد أن وجد نفسه فاقداً لسلاح الشوكة، وبعد أن أبعد عن جمهوره، ومنع من الحديث المباشر معه، سوى سلاح القلب للمفاهيم والألقاب السياسية، والارتقاء بعباراتها إلى إشارات، تتحول بذلك إلى أسلحة يطمح الفقيه أن يزحزح بها رجل السلطة عن عرش مملكته ولو بطريقة سحرية[4]، قائمة على الوعظ والإرشاد، فألقاب رجل السياسة، رغم دلالاتها السلطوية، لا تعدوا أن تكون في عرف الغزالي «من جملة الرسوم والتكلف» المنهي عنه[5]!.

---

[1] – أبو حامد الغزالي: فضائل الأنام من رسائل حجة الإسلام، ص67.

[2] –انظر وصف الغزالي لأنواع الظلم المسلط على بلده "طوس" في عصر هذا الوزير، نفس المصدر، ص97.

[3] – أبو حامد الغزالي: فضائل الأنام من رسائل حجة الإسلام، ص97.

[4] –تماماً كما يتوهم المغشى عليه أن الإغماء "يخلصه" من خطر الوحش المحيط به! أو تتوهم النعامة نجاتها من مطاردها بمحض إدخال رأسها بالرمال!.

[5] – أبو حامد الغزالي: فضائل الأنام من رسائل حجة الإسلام، ص61.

ما قيمة الأمير السياسي إذا كانت أوامره نافذة وجنوده المطيعين له، بينما هو أسير وعبد لجنوده الباطنية من الشهوة والغضب والدهاء السياسي؟!، وهي جنود تناظر بالتتابع صور الخنزير والكلب والشيطان! فكيف يجوز للأمير، إذن، أن يفخر بإخضاع الآدميين ويرضى بالخضوع إلى هذه الأصناف الحقيرة من الخلق؟!.

ومن ثم وجوب عند الفقيه قلب هذه المفاهيم السياسية وإعادة تصحيحها وتقويمها دون اعتبار للواقع الفعلي الخاضع عادة لنفوذ السلطان! فكل من الشهوات وإخضاعها كان أميراً وسلطاناً حقاً، ومن إنقاد إليها كان حرياً به أن يسمى أسيراً، إذ الأسراء والأمراء في هذا العالم السياسي الواقعي، هم الذين سموا الأمير والسلطان الحقيقي بالفقير والمسكين والعاجز، ولقبوا الأسير الضال أميراً وسلطاناً!، ولا يعدو أن يكون هذا من باب تسمية الأشياء بضدها ونقيضها! ولا عجب في ذلك، لأن هذا العالم الذي يتحكم فيه رجل السياسة والسلطان الزائف إنما هو على حد قول الغزالي «عالم الالتباس والانعكاس»[1]!!.

3- هكذا نتبين من خلال هذا النشاط التأويلي المضاد من قبل الفقيه أن الهم السياسي في الخطاب الأصولي، والذي كان أمراً وارداً في ظل المجتمع الإسلامي، قد أدى برجل العلم وبفعل التحولات التاريخية وتيقظ السلاطين أصحاب الشوكة ومالكي قوة السيف، إلى تراجع واضح في الحضور السياسي الذي كانت تتمتع به

---

[1] -نفس المعطى السابق، وشبيهاً لذلك القلب لمفاهيم رجل السلطة، قول الصوفي الأندلسي الكبير أبو مدين الغوث/594هـ/ .

ما لذة العيش إلا صحبة الفقرا هم السلاطين والسادات والأمرا

الشريف العسكري: كنز الأسرار، مخطوط، 2841ك، ق.م، الرباط.

المعرفة العلمية في ذلك المجتمع، مما استوجب مما يلي هذه المعرفة تعويض ذلك التراجع وذلك الافتقار إلى الأسلحة السياسية الطبيعية بتأكيدهم، في البداية، على سلاح الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، غير أن البعد السياسي لهذا الواجب الملقى على عاتق ورثة الأنبياء ما لبث هو الآخر أن تقلص مجرد وعظ وإرشاد ولا معنى لهذا التحول سوى أن النقد السياسي المباشر وإمكانية الدعوة إلى إصلاح الوضع وتغييره قد كفت أن تكون من بين اجتماعات العالم، وبذلك قطع هذا الأخير ما بين معرفته العلمية وبين الواقع المجتمعي، حتى حق لابن خلدون – بعد ذلك- أن يعتبر العلماء من بين البشر، أبعد الناس عن السياسة ومذاهبها! خاصة بعد أن صاروا متعودين في سائر أنظارهم الأمور الذهنية والأنظار الفكرية لا يعرفون سواها[1]!.

ومنذ أن تحول واجب البيان الذي دشن القول فيه الإمام الشافعي، وهو الواجب الذي اتخذ صورته السياسية في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، منذ أن تحول إلى مجرد وعظ وإرشاد أفرغ بكيفية واضحة من مضمونه السياسي النقدي المباشر، حتى صارت الكتابة العلمية للفقهاء المتأخرين، خاصة، لا تعكس الواقع ولا تعرف طريقها إلى النقد في أفضل الأحوال إلا بطريق التورية والإشارة... وكان قدر الفقيه «الذي هو قدر رجل الفكر في كل زمان» أن يكتفي بالحلم بالغد الأفضل والتفكير فيما ينبغي أن يكون! ولعل هذا ما يفسر شيوع أدبيات «مزايا الملوك» والقصص السياسي الفارسي والهلنستي حتى بين الأوساط الفقهية السنية، المتأخرة خاصة، بعد أن كان مجال انتشارها لا يتعدى كتاب الدواوين والحاشية السلطانية. ولم تكن المصادر الوثنية لتلك الأدبيات لتحول دون ذلك الانتشار بين الفقهاء، لتلاقي الأهداف وتشابه وسائل التعبير عن المكبوت

[1] – ابن خلدون: المقدمة، ص1045.

السياسي، ولحضور النشاط الأثير لدى رجل الفكر وهو الحلم بالمدينة الفاضلة وبالحاكم العادل وبما ينبغي أن يكون!.

وهو ما يعني الحلم بما ليس واقعاً في الدولة السلطانية، وهو موقف سياسي على كل حال! ولا بأس أن نشير بهذا إلى أن القصص الدائر حول شخصية الاسكندر المقدوني قد صار بعد شيوع أخبار الاسكندر في الإسلام وإسقاط النماذج الأخلاقية والسياسية الإسلامية المعروفة عليه يحمل نفس «الحلم السياسي» المنطوي في نفس الوقت على شعور يشبه استحالة لتحقيق ذلك الحلم على أرض الواقع السلطاني المتدهور، فـ" ذو القرنين" مثلاً، خلافاً لممارسات السياسية المعهودة في الدولة السلطانية كان يتفقد أمر ملكه وعمّاله بنفسه، لذلك فإن مجالس قضاته لم تكن تعرف المترددين عليها من الخصوم، بل وتشاء الصدف أن يحضر الاسكندر، منكراً لدى أحد قضاته، فلا يملك إلا أن يتعجب من دعوة رفعها مدعٍ على شخص آخر، لمجرد كون هذا الأخير أبى وامتنع أن يقبض منه كنزاً وجده المدعى في داره الجديدة بعد أن اشتراها من المدعى عليه! وحين أصر كل منهما على عدم أخذ الكنز، بحجة عدم استحقاقها له، واقتراحاً على القاضي أن يأخذه بدلاً عنهما ويضعه حيث شاء، لم يملك القاضي إلا أن يفرض هو الآخر الاقتراح قائلاً: ((تفرّان من الإثم وتدخلاني فيه! ما أنصفتماني...))! وحينئذ اقترح القاضي على الخصمين أن يزوج أحدهما بنته لابن الآخر ويدفع المال إلى الزوجين، وبذلك يسلم الجميع من دقائق الإثم والاغتصاب والمسؤولية، فعجب ذو القرنين مما رأى وسمع وقال: ((بمثل هذا قامت السماوات والأرض[1]))!.

[1] – ابن فاتك: مختار الحكم ومحاسن الكلم، ص238.

وفي نفس السياق الرمزي والحلم بما ينبغي أن يكون، نلاحظ أن الاسكندر قد تملكه العجب الأكبر حينما استفسر سكان قرية مرّ بها عن سر جعل بيوتهم مستوية لا يفضل بعضها على بعض وجَعْلهم قبورهم بأفنيتهم عند أبوابهم وأنهم ليس عندهم قاضٍ! فجاء تبريرهم لكل ذلك بكون البناء بغي، وليس ينبغي بعضنا على بعض، والتطاول في البنيان إحدى مظاهر الطغيان، إما علة انعدام هذا البغي، الذي يلجئهم إلى التناقض والتقاضي، فيرجع إلى كونهم يذكرون أنفسهم بما يغفل عنه هؤلاء الملوك المتجبرون والولاة المتغلبون، إنهم يذكرون أنفسهم بالموت، هادم اللذات والمسوِّي بين الناس. فقبورنا «حسب قولهم» إنما هي بيوتنا، تذكراً دائماً، وإليها نصير عن قريب، وكل ذلك يفسر سر استفتائهم عن القضاة، إذ تعاطينا الحق فيما بيننا، فلم نرد قاضياً![1] وقوم هذه حالهم، لا يمكن أن يرغبوا عن وطنهم حولاً، لذا حين اقترح عليهم الاسكندر مثل هذا، اعترضوا قائلين: ((هل تستطيع أن ترد الموت عنا؟! إشارة منهم إلى أن الناس المحكوم عليهم بالموت والفناء لا ينبغي أن يتجبر بعضهم على بعض ويظلم قويهم ضعيفهم ما داوموا جميعا! – ملوكاً وسوقة- سيلقون مصيراً واحدا))[2]!، هذا كل ما بقي لرجل العلم من نشاط فكري يمارسه، ومن تعاليم بينها بين قرائه ومستمعيه، وتلك نتيجة تجربته السياسية التي قادته إلى فقدان سلطته المعرفية، بعد أن سحب بساطها من تحت قدميه رجل السيف، هذا الذي وجد في منطق تلك السلطة المعرفية ذاتها المبرر

[1] –إسقاط المفاهيم الإسلامية والمكبوت السياسي الإسلامي واضح على هذه الحكاية، ونلاحظ بخصوص الاستغناء عن القضاة. ومن في حكمهم، أن ما كان مجرد فرضية وإمكانية معلقة عند "الأصم" و"هشام الغوطي" قد صار شيئاً "واقعياً" يشهد عليه الماضي، ماضي الاسكندر، المستبد العادل!.

[2] – ابن فاتك: مختار الحكم ومحاسن الكلم، ص238-239.

الشرعي للاستثناء بالنفوذ السياسي، والتفرد بالأمر والنهي، واستحقاق الطاعة المطلقة، خاصة في ظروف أصبح السيف الوسيلة الناجعة لدفع الهجمات المتوالية للعدو الكافر المهدد بذاته للمقاصد الشرعية الضرورية إنها ظروف عصر التخلف والانحطاط الذي سيزداد رسوخاً وتعقيداً بفعل أحداثه العسكرية المتوالية التي ستجعل من السيف البضاعة الرائجة، ومن السلطان المستبد النموذج المرغوب فيه القادر وحده، دون رجل العلم، على الاضطلاع خاصة بمسؤولية الحفاظ على دين الملة وعلى حياتها، وهما المقصدان الضروريان اللذان يؤخران، في ظل انحطاط شامل وتهديد خارجي مستمر، كل حديث الفقهاء عن حفظ ورعاية المقاصد الضرورية الأخرى، ويلغيان بالأولى وباقي المقاصد التكميلية والتحسينية ومن ضمنها، الضوابط الفقهية للممارسة السياسية!.

وإذا كان يبدو على رجل السلطة نوع من الرضى باستمرار ظروف الانحطاط هذه، مادام هو المستفيد الأكبر منها، فإن الفقيه كعادته، رغم محاولته التنظير لمثل هذه الظروف المحكمة وتجنيده مختلف الفتاوى للتكييف معها، سينتبه بدرجات متفاوتة إلى إمكانية توظيف مقاصد الشريعة ذاتها واللجوء إليها للتخفيف من وقع الانحطاط، إن لم يكن للانعتاق منه والتحرر من قيوده... وهذا ما يتطلب إبرازه في القسم الموالي من هذه الدراسة.

السيرة الذاتية

الدكتور برهان خليل زريق

ولد في محافظة اللاذقية – قضاء الحفة– قرية الجنكيل (القادسية حالياً)، 1933.

المؤهلات العلمية:

- الثانوية العامة الفرع العلمي – ثانوية البنين(جول جمال) اللاذقية عام 1951.
- إجازة في الآداب – قسم اللغة العربية وعلومها – جامعة دمشق عام 1958.
- إجازة في الحقوق – جامعة حلب عام 1965.
- ماجستير في القانون الإداري من كلية الحقوق جامعة القاهرة عام 1970.
- دكتوراه في الحقوق – جامعة المنصورة عام 1984.

العمل المهني:

- التدريس في ثانويات محافظة اللاذقية عامي 1952–1953.
- العمل في المديرية العامة للتبغ والتنباك حتى عام 1975.
- العمل في مهنة المحاماة من بداية عام 1976 حتى آذار 2007.

النشاط المجتمعي:

- عضو في الاتحاد الاشتراكي فرع سوريا حتى عام 1975.
- عضو نقابة المحامين حتى عام 2007.
- عضو المؤتمر القومي العربي حتى وفاته 2015.
- شارك في العديد من الندوات والمؤتمرات أبرزها ندوة الوقف التي أقامها مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت عام 2002.

✓ تم الاستعانة بخدمات محرك البحث Google لتدقيق وتصويب أسماء المراجع والمؤلفين، وبعض محتويات هذا المؤَلف بسبب رحيل الكاتب قبل النشر، فالشكر كل الشكر للقائمين على هذا المحرك للخدمات الجليلة التي تقدم للإنسانية.

محتوى الكتاب

مقدمة 5

في طبيعة كل من السلطتين السياسية وسلطة رجل العلم 11

الإسلام والسلطة الدينية أو سلطة رجال العلم 17

تقديم وتقدير وتقويم 23

الخروج على القاعدة المؤسسة لسلطة رجال العلم في الإسلام 27

بين الشيعة وسائر المذاهب الإسلامية 33

نتائج وآفاق 39

بين مشيخة الإسلام العثمانية... وحركة التجديد الإسلامي 49

الإسلام ومسألة أساس السلطة أهي لله أم للناس "الحاكمية" 55

السياسة من الفروع 83

طبيعة السلطة في النظم السياسية 87

دائرة اختصاص الحاكمية العملية أو التشريع البشري 99

التمييز بين الدين والدولة 121

جدلية السياسي والديني في التجربة العربية الإسلامية 157

مشكلة "المسافة" بين رجل العلم ورجل السياسة 177

تقويم ونقد 273