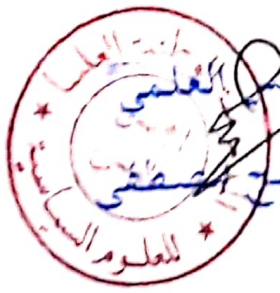
المدرسة الوطنية العليا للعلوم السياسية

محاضرات في الفكر السياسي الحديث والمعاصر

مطبوعة مقدمة لطلبة السنة الأولى تحضيري في مقياس الفكر السياسي الحديث

السداسي الثاني



رئيس المجلس العلمي

الدكتور: صايل مصطفى

2020/2019

Scanné avec CamScanner

الفكر السياسي المسيحي

1 –مقدمة

2 –طبيعة الدعوة المسيحية

3 –المسيحية بعد "المسيح" ومصادرها

4 –تأثير العقائد الوثنية والفلسفة اليونانية على المسيحية

5 –تحالف المسيحية والإمبراطورية الرومانية

6 –آراء المنظرين المسيحيين في طبيعة العلاقة بين السلطتين

–القديس امبرواز

–القديس اغسطين

–المدرسة الأغسطينية

الفكر السياسي المسيحي

1 -مقدمة عامة:

لا يختلف اثنان في أن ظهور المسيحية كان حدثا تاريخيا كبيرا، في هذه الحقبة من التاريخ، أي العصور الوسطى، الذي لم يكن عصرا سياسيا، أي اعتبار السياسة فرع معرفي مستقل، بقدر ما كان الاهتمام في هذه الفترة منصبا حول الموضوعات الدينية، فالمواضيع السياسية قد كانت تعالج في علاقتها بالسلطة الدينية وممثليها.

انتشرت المسيحية في بدايتها بين أبناء الطبقات المحرومة، باعتبار أنها قامت على المساواة بين جميع الأفراد أمام الخالق، ومع بداية ضعف الامبراطورية انتشرت بين مختلف طبقات المجتمع الروماني حتى أصبحت في القرن الرابع الميلادي الديانة الرسمية للامبراطورية مع قسطنطين لتتحول الديانة الوحيدة المسموح بها في ربوع الامبراطورية مع نهاية القرن الرابع الميلادي.

2- طبيعة الدعوة المسيحية:

تعددت وتضاربت في الكثير من الأحيان الروايات التي تتكلم عن بعثة السيد المسيح، خاصة إذا اعتمدنا على المصادر المقدسة التي يعتمد عليها المسيحيون في عرض سيرة "عيسى عليه السلام"، وسبب ذلك هو الاضطهاد التي تعرضت له المسيحية خلال وبعد المسيح وما ترتب عن ذلك من عدم التواتر في نقل الأخبار والروايات عن صاحب الرسالة وأتباعه من الحواريين.

ما يتفق عليه المؤرخون، أن دعوة السيد المسيح قامت على الزهد ودعت إلى الإيمان باليوم الآخر، وهذا في بيئة كانت فيها الديانة اليهودية تغلب عليها النزعة المادية، حيث لم تذكر "التوراة" المتداولة بينهم في تلك الفترة الحياة الآخروية والجزاء والعقاب فيها، وقد تعرض لهذا الفيلسوف الفرنسي أرنست رينان في كتابه "حياة المسيح"، حيث استعرض الأفكار السائدة عند أحبار اليهود الذين نشروا بين

الناس أن الجزاء يكون باقتراب الصالحين من الله في الحياة الدنيا وبقائهم في ذاكرة الله والناس إلى الأبد، أما الأشرار فيعيشون في الدنيا معيشة بائسة.

وقد لقيت دعوة المسيح التي بدأها، حسب الأناجيل، في سن الثلاثين، مناوئة من قبل الوثنيين وحتى اليهود الذي كان منهم، و"بعث فيهم ليعيدهم إلى الجادة" فلم يقبله اليهود لأنه نادى إلى المساواة الإنسانية في عبادة الله، وخالف بذلك إيديولوجية "شعب الله المختار" التي كان يرفع لواءها أحبار اليهود. أول تحد واجه السيد المسيح، كان توضيح علاقته بالسلطة الرومانية، وقد حاول الفريسيين pharisiens الإيقاع بين الدين الجديد والسلطة القائمة، فكان رد المسيح "أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله"، ويعني بها دفع الجزية لقيصر روما.

هذه المقولة أسست لثورة حقيقية في المفاهيم السياسية التي تحكم علاقة الحاكم بالمحكوم، حيث حلت الثانية المسيحية le dualisme chrétien محل الأحادية الوثنية le monisme paien، وشكلت هذه المقولة القاعدة التي بنى عليها المسيحيون تجزئة ولائهم، لمؤسستين مختلفتين ومستقلتين لكل واحدة حقوق على الفرد.

باءت محاولات المناوئين للدين الجديد بالفشل لأن دعوته كانت روحية أخلاقية لم تكن لتتعدى حدود إصلاح الإنسان و"توجيه علاقته مع ربه".

ودائما حسب الكتابات المسيحية، استمرت دعوة المسبح ثلاث سنوات، بشر فيها بالدين الجديد وكان مرفوقا بتلامذته الاثنى عشر، وهم الحواريون، يضاف إليهم سبعين من الأتباع كانوا رسله في قرى فلسطين والأقاليم المجاورة، ولما بدأ أتباعه يتزايد عددهم. وشوا به إلى حاكم فلسطين "بيلاتس"، الذي أمر بقتله صلبا.

3-المسيحية بعد المسيح ومصادرها:

رغم الاختلاف الذي نجده عند المؤرخين حول المسيحية في بدايتها، فإنه يوجد إجماع على أن أتباع المسيح لحقهم الكثير من الاضطهاد والتنكيل، في زمن المسيح مع الامبراطور "تيباروس"، وبعده مع نيرون 64 ميلادي، وتراجان 106 ميلادي، وديسيوس 249 ودقليديانوس، وهي الفترة التي دونت فيها الأناجيل التي فاقت الثمانين إنجيلل منها الأناجيل الأربعة المعتمدة (متى، مرقص لوقا ويوحنا) في مجمع نيقية، ورسائل أتباع المسيح، وتسمى هذه المصادر بكتب العهد الجديد، تضاف إليها التوراة وأسفارها الموسوية وتسمى كتب العهد القديم، وفيها يجد المسيحيون أخبار العالم والأنبياء في العصور الأولى والتنبؤات بقدوم المسيح، حتى وإن كانت بعض الأسفار مرفوضة عند المسيحيين.

لكن الأناجيل التي تعد ركيزة الديانة المسيحية، تختلف في عرضه لحياة المسيح ودعوته، لأنها كتبت في السر وهي غير متواترة ولا تعرف في الكثير من الأحيان الظروف التي كتبت في السر وهي غير متواترة ولا تعرف في الكثير من الأحيان الظروف التي كتبت فيها ولا بأي لغة وضعت.

جاء في دائرة المعارف الأمريكية: " أن هناك مشكلة هامة وصعبة ناتجة عن التناقض الذي يبدو في جوانب كثيرة بين الإنجيل الرابع والأناجيل الثلاثة المتشابهة على أنها صحيحة وموثوق بها، فإنه يترتب على ذلك عدم صحة الإنجيل الرابع أي إنجيل يوحنا".

من جهتها تقول المعارف البريطانية: "أما إنجيل يوحنا فإنه لا مرية ولا شك مزور أراد صاحبه مضادة اثنين من الحواريين أحدهما للآخر وهما القديسان: يوحنا بن زيدي الصياد ومتى".

4- تأثير العقائد الوثنية والفلسفة اليونانية على المسيحية:

أثرت المسيحية بالكثير من المعتقدات والفلسفات التي كانت سائدة في العصور الوسطى، ويمكننا حصرها فيما يلي:

العقائد الشرقية القديمة:

هناك من الكتاب المعاصرين من تعرض بالدراسة والنقد لنشأة المسيحية وتأثرها بالعقائد التي سبقتها، منهم شارل جنيبير، أستاذ الديانة المسيحية ورئيس قسم الأديان بجامعة باريس، الذي كتب "المسيحية نشأتها وتطورها"، حيث توصل فيه بعد تحليل للوثائق المسيحية والكتابات المقدسة إلى أن عيسى عليه السلام نشأ في بيئة يهودية لم تسلم من تأثير العناصر السريانية والكلدانية وبالإغريق سواء منهم من كان بالشام أو بمصر، وكذلك التيارات الدينية التي تفاعلت فيما بين النهرين سواء كانت هندية أو فارسية أو بابلية، وتوصل كذلك إلى أن مشكلة الترجمة من اللغة الآرامية والعبرانية، الذي كتبت به النسخة الأصلية للإنجيل، إلى اللغات الأخرى حرف الكثير من المفاهيم خاصة في *مسألة ألوهية عيسى عليه السلام.

كما جعل أحد أباطرة الروم من عد الرومان واليونان الذي يسمى عيد ميلاد الزمان عيدا للمسيح، وذلك عند رجوع الشمس في ديسمبر وأخذوا أيضا بصوم أيام كان يصومها الروم والصابئة تقربا إلى الكواكب لا يأكلون فيها اللحم.

كما أشار جنيبير في دراسته إلى أسطورة سورية قديمة تقول بفكرة السيد الإلهي الذي يموت ويبعث من جديد من أجل نجاة أتباعه يمكن، وهي الأسطورة التي يمكن أن تكون قد فرضت نفسها في تفسير موت السيد المسيح.

ويذكر دارسو الحضارات الشرقية أن تصور الخلاص بواسطة تقديم أحد الآلهة فداء للبشرية، أي عقيدة الصلب "الإله الابن" لخلاص المؤمنين وتنقيتهم من أدرانهم، تعتبر عقيدة هندية قديمة، حيث وجدت مصورات للإله "كرشنا" مصلوبا.

الفلسفة اليونانية والرومانية:

يذكر الكثير من الباحثين دور مدرسة الإسكندرية وفلاسفتها في طبع المسيحية، مدرسة الإسكندرية التي كانت تهتم كثيرا بالمسائل الدينية الباحثة في أصل الكون ونشأته، وهي استمرارية لفلسفة أفلاطون الإلهي، لذلك سميت بالأفلاطونية الحديثة.

فلسفيا أثرت هذه المدرسة في المسيحية خاصة مسألة التثليث، فنجد أحد أقطاب مدرسة الإسكندرية أفلوطين (203 – 270 ميلادي)، الذي كان يرى أن الكون يتكون من ثلاثة أمور: منشئ أزلي لا تدركه الأبصار ولا تحده الأفكار، أن جميع الأرواح شعب لروح واحد وتتصل بالمنشئ الأول بواسطة العقل، وأن العالم خاضع لهذه الثلاثة، فالله هو المنشئ وهو الكامل الذي يفيض على الكل بنعمة الوجود، وأول شيء صدر عنه هو العقل الذي له قوة الإنتاج ومن العقل تنبثق الروح التي هي وحدة الأرواح، وعن هذا الثالوث يصدر كل شيء ومنه يتولد كل شيء.

هذه الفلسفة كانت معاصرة لنشأة المسيحية، وهي أفكار يونانية قديمة تطرق لها أفلاطون عند محاولته الإجابة عن إشكالية "ما مبدأ كل شيء"، وهي نفسها الأفكار التي نجدها عند المسيحيين في الثالوث المقدس: المنشئ الأول هو الرب أو الأب، العقل الذي يتولد من المنشئ الأول هو الابن، والروح التي هي وحدة الأرواح ما هي إلا الروح القدس.

كما تأثرت المسيحية بالمدرسة الرواقية، ففي رسالة للقديس بولس للغلاطين Epitre aux Galates يقول: "فليس بعد يهودي ويوناني، ليس عبد ولا حر، ليس ذكر ولا أنثى، لأنكم جميعا واحدا في المسيح يسوع". وهنا نستشف الفكرة الرواقية بثوب ديني، فهي دعوة إلى المساواة في الطبيعة البشرية تحت دين واحد هو المسيحية.

ويظهر تأثر المسيحيين بأفكار سينكا من خلال أخذهم نظرية البراءة الأولى (الحالة الطبيعية)، حيث تكلموا عن "الفردوس المفقود" وعصره الذهبي الذي انعدمت فيه أساليب القمع والإكراه، ويقابل ماذا عند سينكا العصر الذهبي ما قبل السياسي.

لكن الفوضى والخطيئة* أوقعت البشر في فوضى عارمة استدعت وجود مؤسسات قمعية للحفاظ على النظام العام، ووجب طاعة هذه المؤسسات لأنها تمثل سلطة الله.

المساواة والوحدة الإنسانية شكلت أحد أهم مبادئ المسيحية وهي فكرة رواقية شكلت أساس إيديولوجية الإسكندر في معركته لتوحيد الشرق والغرب لكن الوحدة هذه المرة هي وحدة في "المسيح".

تقريبا جل الإشكاليات التي كانت مطروحة عند الرومان، أصبغ عليها منظرو المسيحية الأولى صبغة دينية، فالقانون الطبيعي ليس إلا انعكاسا لقانون الله والقانون الأبدي النابع عن العقل والإرادة الإلهية، أما القانون البشري فيمكن قبوله إذا كان متفقا مع القانون الطبيعي النابع بدوره من القانون الإلهي.

كما انتقل التعارض بين المدينة العالمية والمدينة الخاصة، إلى تعارض آخر يحمل مدلولا دينيا، وهو تعارض بين مدينة السماء ومدينة الأرض، وإذا كان الرواقيون مواطنون عالميون، فإن المسيحيين "مواطنون سماويون،، بالإضافة إلى كونهم يعيشون في موطنهم الأرضي، فمواطنيتهم مزدوجة.

5-تحالف المسيحية والامبراطورية الرومانية:

حتى وإن تعرض المسيحيون في بداية عهدهم إلى اضطهاد من قبل الساسة الرومان، إلا أنهم أحدثوا رجة قوية في الامبراطورية الرومانية التي كانت ديانتها وثنية، تأثير المسيحية ظهر في التطلع إلى الوحدة الوثنية وعبادة آلهة واحدة على شاكلة آلهة المسيحيين، وفي هذا المنحى كان الإصلاح الديني الذي بادر به الإمبراطور أورليان Aurélien بين عامي 270 و275 ميلادي، حيث قام بإصلاحات كبيرة على شتى الأصعدة ووحد الآلهة في عبادة الشمس التي لا تغلب والتي سميت بـ "ربة الإمبراطور".

هذا المذهب التوحيدي مهد الطريق لقسطنطين الذي اعتنق المسيحية واعترف بها سنة 313 ميلادي، وأصبحت دينا تمارس شعائره كباقي الديانات الأخرى، ولم ينته القرن الرابع الميلادي حتى أصبحت المسيحية في عهد الإمبراطور ثيودوس الديانة الوحيدة المعترف بها، حيث سن قانونا العام 392 ميلادي، يمنع فيه عبادة الأوثان.

وفي هذه الفترة غيرت المسيحية من تصوراتها ومفاهيمها التي سادت سنواتها الأولى، حيث كانت تنادي بحرية الاعتقاد وأنه لا إكراه في الدين، وتغير الأمر تماما عندما أصبحت المسيحية الديانة الأولى في الإمبراطورية وهنا منعت كل الديانات الأخرى واعتبرت المسيحية ديانة الخلاص وغيرها ديانات مارقة.

ومع اعتناق الامبراطورية الرومانية للمسيحية كديانة رسمية، أعيد طرح إشكالية تجزئة الولاء بين السلطة الزمنية، أي القيصر، والسلطة الدينية أي الكنيسة وأحبارها، فكيف يمكن التوفيق بين: "دائرة المجتمع السياسي، الدولة الأمبراطورية، وريثة الملكيات الهيلينية والمدينة القديمة، ودائرة المجتمع الديني ذي النزعة الكلية (باليونانية كاثوليك Catholicos)، المزود بتقاليده وقوانينه الخاصة، وتنظيمه الداخلي الخاص".

6- تجزئة الولاء:

كما أشرنا سابقا، فإن السيد المسيح لم يعر اهتماما كبيرا في دعوته للشؤون السياسية، ودعا اتباعه إلى العيش في مملكة الروح والانصراف إلى العبادة وفعل الخير، وترك الممالك الدنيوية إلى الملوك والحكام يديرونها كيفما شاءوا.

وكانت هذه التفرقة أساس النظرة السياسية التي حكمت المسيحيين فيما بعد، ابتداء تعاليم القديس بطرس، التي أكدت "الخضوع لكل المؤسسات البشرية بمقتضى مهمتها الأخلاقية". وبعد القديس بطرس وضح القديس بولس أكثر أصول الطاعة الواجبة للحكام، في رسالة إلى الرومانيين" L'epitre aux Romains ، حيث ربط بين طاعة الله وطاعة السلطة الزمنية القائمة على خدمة الله، من يقاوم سلطة

الحاكم كمن يقاوم سلطة الله، ويحق للحاكم أن يبطش بمن لا يحترم سلطته المستمدة بين سلطة الرب. وهنا يقول القديس بولس كما جاء في توراة القدس: "أنتم أيها الخدم، اخضعوا لسادتكم بكل مهابة، لا للصالحين منهم والمترفعين بل لأولي العنف أيضا".

وأمام غياب نظرية سياسية واضحة لدى المسيحيين، تبنى رجال الكنيسة فكرة القانون الطبيعي الرواقية، حيث أصبحت أحد أهم المبادئ التي تقوم عليها المسيحية في العصور الوسطى. وعليه نادى المسيحيون بالمساواة بين الأفراد فالطبيعة الإنسانية واحدة في جميع أرجاء العالم. لكن هذه المساواة بين البشر لم تمنع رجال الكنيسة من الاعتراف بنظام الرق، حيث اعتبروه استعبادا للجسد وليس للروح، "فالرق مؤسسة دنيوية اعترفت بها الكنيسة ولم يكن محرما".

وهنا تتأكد مقولة أن المسيحية "ترومت"، وكانت جل أفكارها مهادنة ومتأقلمة مع ما كان سائدا لدى الرومان.

واعتبرت الكنيسة الحكومات الدنيوية القائمة مؤسسات إلهية مقدسة وجبت طاعتها، والطاعة هنا واجب ديني أكثر منه سياسيي. والدولة في التصور المسيحي هدفها إقامة العدل بين البشر وحاكمها هو خادم الله في الأرض وطاعته واجبة، هذا الموقف يجب أن يفهم على ضوء الواقع الذي حكم الإمبراطورية الرومانية قبيل وبعد اعتناقه للمسيحية، حيث كانت تسودها الفوضى والقلاقل. فهدف المسيحيين في هذه الفترة كانت تسوية العلاقات بين الكنيسة والأمبراطورية ومواجهة الفوضى التي كان يغذيها من كان ولاؤه ما يزال للوثنية.

حتى وإن تأثرت النظرية السياسية المسيحية بالكثير من الأفكار الرومانية التي كانت سائدة لكنهم ناقشوا بعضها، حيث قالوا بقدسية مؤسسة الدولة لأن قوتها وشرعيتها مستمدة من الله وهي ضرورية للتقدم والاستقرار الإنساني، بينما كانت عند المفكرين الرومان شرعيتها مستمدة من الشعب.

لكن الأمر لم يكن بهذه البساطة، حيث كانت التحديات كبيرة أمام أساقفة المسيحيين، أول هذه التحديات هو كيفية المحافظة على حوضها دون تدخل الامبراطور في أمورها الداخلية، وثانيها في جعل الامبراطور خاضعا للكنيسة على الأقل من الناحية الأخلاقية والروحية، وثالث التحديات هو جعل الامبراطور يعمل على الحفاظ على المسيحية ونشرها في ربوع الامبراطورية، وآخرها هو الفصل في أسبقية سلطة الكنيسة على سلطة الامبراطور وهي الإشكالية التي غذت الصراع بين السلطتين فيما بعد.

7-آراء المنظرين المسيحيين في طبيعة العلاقة بين السلطتين:

-القديس أمبرواز Saint Ambroise

دعا أسقف ميلانو (297 – 340 ميلادي)، إلى ضرورة التمييز بين سلطة الإمبراطور وسلطة الكنيسة، وطالب بجرأة كبيرة بعدم تجاوز حدود الرسالة الروحية التي تقوم بها الكنيسة وحقها في إدانة الجميع من حكام ومحكومين إذا اقترفوا ذنوبا كبيرة، فالامبراطور حتى وإن كانت سلطته السياسية لا حدود لها، فإنه أحد أبناء الكنيسة ويخضع مثله مثل غيره لسلطة أحبار الكنيسة "ورثة يسوع والحواريين".

وقد رفض القديس أمبرواز الإشراف على قداس بحضور الإمبراطور تيودوس، بسبب ارتكابه لمذبحة في حق أبرياء من المسيحيين، وتعرف بمذبحة تسالونيك العام 390 ميلادي.

وقد كان لأسقف ميلانو وأستاذ القديس أغسطين رأي مميز في مسألة العبودية، حيث اعتبر المساواة الإنسانية حاضرة رغم خروج الإنسان من حالة الطبيعة، فالعبودية التي طرأت لا تمس إلا الأجساد دون الأرواح الحرة البريئة.

القديس أغسطين Saint Augustine:

هو أورليوس أوغسطين، أحد أعمدة المنظومة الدينية والفكرية للكنيسة الكاثوليكية، ولد بتغاست (سوق أهراس اليوم) سنة354 ميلادي، حيث تعلم فيها ثم مداوروش وقرطاجة. انتقل إلى روما وميلانو والتقى هناك بشخصيات دنية بارزة. درس خلال هذه الفترة أدبيات الأفلاطونية المحدثة، حيث وجد فيها

جوابا منطقيا وعقليا عن الكثير من الإشكاليات التي كانت تراوده. كما التقى في هذه الفترة بالقديس أمبرواز الذي فتح بصيرته على الدين المسيحي وتعاليمه، فاعتنق المسيحية وهو في الثانية والثلاثين سن عمره وذهب يدرس التراث المسيحي من عهد قديم وجديد. بعدها عين قسيسا في عنابة سنة 391 ثم مساعدا لأسقفها لبونة بعد ذلك.

كان القديس أغسطين من أكبر المنافحين عن الكنيسة الكاثوليكية الموالية للامبراطورية الرومانية، حيث كانت مناظراته وكتاباته تصب في هذا المنحى.

وقد أثار القديس أغسطين الكثير من القضايا الدينية التي شكلت ولمدة طويلة مادة للنقاش داخل البيت الكنسي، منها مسألة القضاء والقدر واللطف الإلهي ومسألة الحرية والمسؤولية، حيث تبنى أغسطين القضية الأولى.

كما عرف أغسطين برده على أصحاب الحركة الدوناتية التي رفضت الكنيسة الرسمية والحكم الروماني، فجادلهم أغسطين وكتب "الرد على غودانسيوس أسقف الدوناتية"، واستغل حظوته لدى الساسة في روما لمحاربتهم.

الكتب التي تتناول تاريخ الكنيسة الكاثوليكية تتحاشى الحديث عن الكنيسة الروناتية التي رفضت الهيمنة الرومانية واستعمالها للدين المسيحي للسيطرة على الشعوب الأخرى، وكما قلنا في مقدمتنا المنهجية، التاريخ يكتبه الأقوياء والتاريخ موجه ويقرأ على ضوء المصلحة. المهم أن أغسطين حاول، كما يقول بعض الدارسين، الحفاظ على وحدة الكنيسة، إلا أنه عارض مواطنيه من الدوناتيين الثارين على الاستغلال والسيطرة الرومانية الأجنبية، فكان من الأنصار الكنيسة الرسمية والسلطة الأجنبية.

ترك أغسطين موروثا معرفيا ضخما، يمكن أن نذكر منها: "الاعترافات"، "مدينة الله"، "في الحياة السعيدة"، وفي "التثليثّ، وكانت كتاباته ثورة كبيرة في الفكر المسيحي بحيث يعتبر أول من قدم نظرة

مسيحية متكاملة وشاملة لمختلف مناحي الحياة خاصة فيما يخص ايضاح العلاقة بين السلطة الزمنية والسلطة الدينية.

1) مدينة الله:

يضم هذا الكتاب مجمل أفكار أغسطين السياسية، كتبه للرد على المشككين في قوة المسيحية وحقيقتها السماوية، فبعد سقوط روما سنة 410 ميلادي على يد القوطيين، أرجع الوثيون سقوطها إلى اعتناق أهلها المسيحية، فكانت هذه الاتهامات الدافع وراء كتابة "مدينة الله"، التي رد فيها عليهم، مؤكدا أن الوثنية لم تكن يوما فأل خير على الرومانيين، ونادى إلى التمسك بالمسيحية التي بيدها خلاص روما والعالم بأسره، وقد خصص نصف المؤلف تقريبا للرد على الوثنيين واثبات عجزهم التاريخي على تحقيق السعادة لروما في المدينة الأرضية والمدينة الأخروية. وقال: "ليست روما خالدة لأن الله وحده خالد".

وقد حدد أغسطين طبيعة كل من المدينتين، "فحب الذات لحد احتقار الله، صنع المدينة الأرضية، وحب الله، لحد احتقار الذات صنع المدينة السماوية".

فالمدينة السماوية مؤسسها الرب ويجسدها في العالم الأرضي المؤمنون من المسيحيين الذين ينتظرون السعادة الأبدية في العالم الآخر. ولكن رغم انتمائهم للمدينة السماوية، فإنهم أيضا للمدينة الأرضية، فهم مواطنون فيها ويخضعون لقوانينها، ويجب عليهم أن يكونوا "أفضل المواطنين"، ليس بدافع الخضوع للسلطة الدنيوية فقط وإنما ذلك خضوع الله.

ويرى أغسطين أن الإنسان ذو طبيعة مزدوجة، تتنازعه قوتان: قوة دينية وقوة دنيوية ويعيش في عالمين متوازيين، عالم أرضي ناقص تسوده الشهوانية، وعالم سماوي تحفه العناية الإلهية، الأولى تمثلها الامبراطوريات الوثنية الظالمة، والثانية المدن المسيحية الأرضية التي يعيش فيها المسيحي بصفة مؤقتة في جو روحاني في انتظار الفرج الإلهي السرمدي في مدينة الله السماوية".

وقد تصور أغسطين التاريخ في جدليته المستمرة بين هاتين المدينتين، مدينة الله ومدينة الشيطان، صراع أزلي إلى أن يفصل فيه المسيح عليه السلام وينتصر للمدينة السماوية وللحق الإلهي. وفي انتظار ذلك يقول أغسطين بدور الكنيسة في توحيد صفوف المسيحيين ومساعدة السلطة الزمنية على إقامة العدل والسلام على الأرض.

2) الدولة عند أغسطين:

ينطلق أغسطين في تحديده لأصل نشأة الدولة من المبدأ المسيحي – الرواقي، القائل بأن الإنسان كان يعيش مع أخيه الإنسان دون وجود سلطة قاهرة تحكم العلاقة بينهما. لكن سقوط الإنسان في الخطية أنتج سلطة الإنسان على أمثاله من البشر، وعلى المسيحي الحق أن يتقبل هذا الوضع غير الدائم، ويتحلى بروح الاحترام التي يجب أن تحكم علاقة البعث بسيده، ف"عبوديته حرية"، وهي فدية للخطيئة وعلى المسيحي المخلص أن يمجد كل سلطة زمنية قائمة في هذا العالم حتى وإن كانت هناك مآخذ على هذه السلطة. فالتاريخ يؤكد أن أغسطين برر الأعمال التي قام بها الطاغية نيرون، وقال بأنها بإرادة السماء التي أعطت للشعب ما يستحقه من حكام، بمعنى آخر "كما تكونوا يولى عليكم".

يقول أغسطين في "مدينة الله": "إن على المؤمن، باختصار، واجب الانحناء أمام المخطط الإلهي، لأنه من غير المعقول أن يكون الله قد أراد ترك ممالك البشر وسيطرتهم وعبودياتهم خارج قوانين عنايته".

كما يظهر هذا التبرير و"التواطؤ" مع السلطة الرومانية موقفه من الكنيسة الدوناتية التي تمثل المقاومة الدينية الأمازيغية للهيمنة الرومانية واستعمالها الدين المسيحي غطاء لتبرير ذلك، وسنعود بنوع من التفصيل إلى الكنيسة الدوناتية لاحقا.

لكن أغسطين في نفس الوقت يذكر بالشطر الثاني من مقولة السيد المسيح "ما لله لله"، فعلى المسيحي ألا يخضع تماما للسلطة الزمنية على حساب انتمائه المسيحي، وحتى وإن كان هناك

تعارض بين ما يطلبه الامبراطور وما هو موجود من تعاليم مسيحية، فالرفض يجب أن يكون سلميا، فلا وجود لثورة على النظام القائم، مستدلا في الرعيل الأول من الحواريين وأتباع السيد المسيح الذين نكل بهم ولكنهم ثبتوا وصمدوا وماتوا في صمت، لكن هذا التوازن بين السلطتين والدائرتين الدينية والدنيوية والذي أراد أغسطين إرساءه بقي مجرد فلسفة فالواقع أثبت العكس.

لم يحدد أغسطين في فلسفته السياسية المسيحية طبيعية نظام الحكم وأحسنه، فبالنسبة إليه ما دامت المدينة الأرضية زائلة، فلا يهم إن كان النظام فيها ملكيا أو ديمقراطيا أو أرستقراطيا، المهم أن يكون النظام عادلا.

والعدالة عند أغسطين مرتطبة بالمسيحية، فلا يمكن أن يكون نظام عادل خارج الدائرة المسيحية، وهو يرد هنا على شيشرون الذي ربط العدالة بالشيء العام واتفاق الشعب على قوانين محددة تحفظ حقوقهم . كما رأينا سابقا، ويرى أغسطين أن ما آلت إليه روما ومن قبلها أثينا من تنحر وصراع داخلي يثبت أن القانون الوضعي التوافقي الذي كان يحكمها لا يمكن أن يؤدي إلى العدالة الكاملة، فالشعوب التي وضعت هذه القوانين "مهيأة للانحطاط نتيجة النقص الخطير الذي تعاني منه في الفضائل التي يوزعها الإله الحقيقي وحده.

ويرى أسقف بونة أنه إذا تعذر تحقيق العدالة الإلهية الكاملة، فإنه على الأقل تعمل على تحقيق حق أدنى منها، وهو أمر لا يمكن لدولة وثنية تحقيقه، لأنها أصلا لا تعطي حق الله، الله الذي هو جزء من الشيء العام أي حقوق الشعب.

3) علاقة السلطتين عند أغسطين:

لم يحد أغسطين عن رأي أمبواز، حيث قال بضرورة فصل السلطة الزمنية عن سلطة الكنيسة ودعوتهما للعمل جنبا إلى جنب، فدائرة سلطة الإمبراطور تشمل شؤون الدولة وتصريفها وضبط

النظام داخل الدولة، أما الكنيسة فدائرة نفوذها داخل بيعها وكنائسها وتهتم بالأمور الروحية. لكن مهما يكن فإن قوتها تشمل الجميع وهي أعلى سلطة لأنها متصلة بمدينة الله الأبدية.

وحث أغسطين على التعاون بين الكيانين، فكل واحد منهما يتقاطع مع الآخر، فالكنيسة تربى الأفراد على سجية الطاعة والولاء للدولة، وهذه الأخيرة تعمل على التبشير للدين المسيحي وتحارب المنشقين عن المسيحية الكاثوليكية ومركزها رومان ويعني هنا الدوناتيين، والأديان الوثنية الضالة التي بقيت رواسبها موجودة في المجتمع المسيحي، ويشرع لأغسطين للحاكم أن يستعمل القوة والعنف لإعادة المارقين إلى الجادة خاصة إذا استعمل هؤلاء القوة، ويتكلم هنا عن الكنيسة الدوناتية كذلك.

4) التيار الأغسطيني بعد أغسطين:

بعد سقوط الإمبراطورية الرومانية الغربية العام 476 ميلادي، قامت عدة دويلات، تعايشت مع سلطة الكنيسة، وعملت كل من السلطتين على مساعدة الأخرى لتحقيق الوحدة في العهد الجديد. وظهرت في هذه الفترة، تماشيا مع مقتضيات التطور، تصورات لعلاقة السلطتين لم تخرج في مجملها عن التصور الأغسطيني.

***البابا جيلاس الأول Gélase 1er:**

كرس البابا جيلاس المفهوم الأغسطيني القائم على الفصل بين السلطتين، حيث حدد سلطات وواجبات كل منهما، فلا يجوز للأمير أن يأخذ لنفسه لقب بابا لأن سلطته مقتصرة على الجانب الدنيوي، ولا البابا أن يطمع في كرسي العرش لأن سلطته روحية.

إن العالم بالنسبة لجيلاس تحكمه ثنائية الولاء، وسلطتان مختلفتان في المهام والمسؤوليات متكاملتان لتحقيق الإرادة الإلهية، "الأولى هي السلطة المقدسة للباباوات، والأخرى هي السلطة الملكية".

***القديس غريغوار الكبيرGregorie le Grand:**

عرف عن البابا غريغوار الكبير الذي اعتلى كرسي الكثلكة ما بين 590 . 604 ميلادي، بدعوته الملوك والأباطرة إلى العمل بقوة سلطتهم على التمكين لمملكة الرب في الأرض خدمة للمملكة الأبدية في السماء، وذلك بمحاربة بقايا الوثنيين وإقامة العدل المسيحي في الأرض.

وقد أعطى غريغوار للملوك حقوقا كبيرة، بحيث حث المسيحيين على الطاعة المطلقة لهم، وأنهم غير مسؤولين إلا أما الله، مصدر سطلتهم وشرعيتهم. وكانت أفكار غريغوار الكبير تبريرا للسلطة الإلهية المطلقة التي أدخلت أوربا منذ هذه الفترة تدريجيا، في غياهب عصور الظلام والاستبداد.

8) صراع السلطتين:

كان ضعف جسم الدولة الرومانية في هذه الفترة عاملا رئيسيا في توطيد سلطة الكنيسة السياسية، حيث استحوذت على الكثير من سلطات الأباطرة الدينية والدنيوية، واستعمل الدين المسيحي كإديولوجية لتوحيد أرجاء الإمبراطورية التي أصابها الوهن وتفككت أوصالها. ولعل الدور الذي لعبه رجال الكنيسة في الحفاظ على النظام العام والدعوة إلى الوحدة المقدسة تحت لواء "السيد المسيح"، أعطى للبيت البابوي وكبير الأساقفة في روما سلطات سياسية كبيرة تعدت سلطات الأمراء وقادة الجيوش آنذاك.

وقد استمد رجال الكنيسة شرعية سلطتهم من الاعتقاد السائد لدى المسيحيين بان القديس بطرس، وهو أحد أتباع المخلصين للسيد المسيح هو من أنشأ الكنيسة، ويعد الأساقفة ورثة العهد الأول. وخلافا للقرنين الأول والثاني لظهور المسيحية، حيث كانت بسيطة في تنظيمها تهتم بالأمور الروحية أكثر من شيء آخر، فقد تطور الأمر بعد ذلك بحيث أصبح لها تنظيم معقد وعقائد لم تعرف لدى الرعيل لأول من المسيحيين، وسبب ذلك دخول الكثير من الوثنيين في الدين الجديد ونقلهم للكثير من الطقوس الوثنية.

تأثرت الكنيسة بالتنظيم الذي كان يميز الامبراطورية الرومانية، حيث طبق داخل الكنيسة واعتلى كبير أساقفة روما كرسي البابوية وأصبح بذلك "إمبراطور المسيحيين"، وقد أخذت هذه التسمية معناها الحقيقي

بعد انهيار النظام السياسي الروماني، حيث انتقلت السلطات إلى يد البابا خاصة بعد انتقال الامبراطور من روما إلى القسطنطينية، وهنا أصبح البابا في روما أعلى سلطة دينية ودنيوية وهذا ابتداء من القرن السابع الميلادي.

ولعل الحدث الهام الذي عرفته العلاقة غير المستقرة بين السلطة الروحية والسلطة الزمنية هو اعتلاء شارلمان عرض الامبراطورية الغربية العام 800 ميلادين وعمله على توحيد الامبراطورية واضفاء قدسية دينية على مشروعه التوسعي خاصة بعد أن توجه البابا ليون الثالث Léon 3، في كنيسة القديس بطرس بروما. وكان هذا الحدث بالغ الأهمية في تاريخ الحضارة الغربية التي اختلط فيها السياسي بالديني وأصبحت كل من السلطتين غطاء لأختها في بعض الأحيان، وأحيانا أخرى عدوة للأخرى، ولنا أن نقرأ التاريخ لنعرف ما ترتب عن ذلك في القرون التي تلت.

الفكر السياسي عند المسلمين

1 –الواقع التاريخي الاجتماعي

أ –الواقع الاجتماعي الاقتصادي في الجزيرة العربية قبل الإسلام:

إن الدراسات التي عنيت بالتراث الفكري العربي الإسلامي لم تتحرر من منجزات هذا التراث، وتعاملت معه وكأنه في استقلالية مطلقة عن تاريخيته، لذلك بقي هذا الزخم التراثي تاريخا ذاتيا سكونيا، لا تبرز فيه العلاقة الواقعية الموضوعية بين القوانين الداخلية لعملية الانجاز الفكري وبين القوانين العامة لحركة الواقع الاجتماعي.

إن قراءة التاريخ دون عوامله الاجتماعية – الاقتصادية والحركات والثورات الشعبية المرتبطة بهذه العوامل أساسا، يعني النظر إلى التاريخ من جانب واحد، وهذا ما يسمى النظرة المثالية للتطور التاريخي.

سنحاول تسليط الضوء على أهم العوامل المحددة لطبيعة التواصل والحوار الداخلي في المجتمعات العربية القبلية قبل ظهور الإسلام، وذلك من خلال محددين رئيسين هما: المحدد الجغرافي الاجتماعي الاقتصادي والمحدد الانثربولوجي السياسي.

محددات جيو- اجتماعية

لقد ساهمت البيئة الطبيعية العربية وطريقة استجابة سكان شبه الجزيرة العربية، في نوعية شكل التنظيم وإدارة شؤون الناس في هذه المنطقة، فالطبيعة البدوية وعدم الاستقرار في مكان واحد وغياب التجمعات البشرية بأعداد كبيرة، مثلما كان معروفا في الحضارات الشرقية القديمة وفي بلاد الإغريق، جعل الاهتمام بطرق الحكم والسياسة آخر ما يفكر فيه البدو، مقارنة بما عرفه الإغريق والرومان والفرس وحتى الهنود والصينيون.

وقد تميز الموقع الجغرافي الذي ظهر في رحابه الإسلام، بتوسطه لعالمين منفصلين ومتصلين في الوقت ذاته، بين عرب الشمال وعرب الجنوب، تواصل أمدته التجارة بتمازج حضاري تعددت مشتركاته والأهم من ذلك بنية قومية لغوية متماثلة، حيث توحدت اللهجات العربية في لهجة واحدة مشتركة وهي لهجة قريش، وأصبحت لغة التعامل بين مختلف القبائل خلال المواسم الدينية والتجارية والشعرية، وكان الشعراء الوسيلة الاعلامية التي لعبت أكبر دور في وحدة الخطاب والتواصل.

ولعبت الثقافة الشفوية التي تميز بها العرب، الذين ولعوا بالشعر باعتباره "ديوان العرب"، دورا في عدم الخوض مباشرة في المسائل السياسية، عكس الاغريق مثلا الذين عرفوا بالفلسفة وعنوا بها، وهو الأمر الذي دفعهم إلى الخوض في موضوعات مثل أفضل أنظمة الحكم والمدن الفاضلة وأهم خصائص النظام الفاضل، وخاصة طبيعة العلاقة التي تربط الحاكم بالمحكوم.

إن حاجة البدو الرحل في شبه الجزيرة العربية لم تكن ملحة للحديث في السياسة وأنظمة الحكم، لعدم حاجتهم إلى هذا الأمر مقارنة بحاجتهم إلى تدبير أمورهم اليومية المتصلة أساسا بغريزة تحقيق البقاء المرتبطة بقساوة الحياة في الفيافي، وإلى ما تجود به الطبيعة من مراعي وغيث.

وفي المناطق التي عرفت نوعا من التنظيم السياسي، كانت القبيلة هي أساس الحياة السياسية والاجتماعية قبل الإسلام، فعلى الرغم من أن بعض العرب كانوا قد تخلوا عن حياة الترحال واستقروا في مدن صغيرة وممالك، إلا أنهم حافظوا على التنظيم القبيلي.

لم يكن هناك تنظيم سياسي في البلاد العربية يرقى إلى مستوى الدولة كمفهوم، فحتى وإن عرف العرب ممالك كبيرة مثل معين وسبأ وحمير، إلا أن الفترة التي سبقت البعثة المحمدية لم تعرف سوى تنظيمات سياسية صغيرة، تتمثل في حكومات مدن، والتي غالبا ما تشمل مدينة معينة وما حولها وتتعايش فيها أكثر من قبيلة، مثل مدن مكة وعكاظ وصنعاء وعمان وحضرموت.

كما عرف العرب في الشمال والشمال الشرقي في العراق وبلاد الشام الحكم الملكي مع الغساسنة والمناذرة، الأولى موالية للروم والثانية للفرس، وكان بينهما نزاع دائم غالبا ما كان لصالح الامبراطوريتين، كما تميز حكمهما بمحاولة كل منهما تطبيق نظام الحكم السائد في الدولتين المحوريتين.

وإذا كانت شهرة أثينا وتنظيمها السياسي واهتمام الدارسين بها، يعود إلى نوعية الفلاسفة الذين نشطوا في رحابها، فإن مكة بالتنظيم الذي عرفته وباعتبارها مهد الدعوة المحمدية، تعتبر الوعاء السياسي الأقرب والأشد تأثيرا في المرحل التي ستأتي، وهذا لفهم كثير من الأمور المتعلقة بالتنظيم والتحالفات السياسية التي عرفتها الفترة التي أعقبت وفاة صاحب الدعوة ومؤسس الدولة.

فعلى الرغم من قيام دول وممالك في مناطق متعددة من جغرافية العرب، كاليمن والعراق وسوريا، فإن الحجاز لم تعرف كيانا سياسيا موحدا، ولعل التنظيم السياسي الذي وجد بمكة كان أكثر التنظيمات وضوحا.

وقد ساهمت المكانة التي تبوأتها مكة بين العرب، في المحافظة على استقلالها عن الامبراطوريات الكبرى التي كانت تحاول فرض نفوذها في المنطقة، وهو ما أعطى لأهل الحجاز سمعة، من حيث عراقة أصلهم وشرف إبائهم وشهامتهم التي كانت مضرب الأمثال عند العرب وغير العرب.

لقد كانت لهذه الرمزية التي حظيت بها مكة، باعتبار أنها تضم في رحابها البيت العتيق الذي بناه إبراهيم الخليل، أن كان لها طريقة فريدة من نوعها في تسيير أمورها السياسية والاجتماعية والاقتصادية، فمنذ أن وحد قصي بن كلاب الجد الرابع للنبي محمد ﷺ قبائل قريش تحت لواء واحد، ليصبح الرئيس الديني للبيت الحرام العام 440 ميلادي، استأثر بأهم الوظائف السياسية في التنظيم المكي، وتمثلت هذه الوظائف في: رئاسة دار الندوة، حمل اللواء في المعارك، حجابة الكعبة وحمل مفاتيحها، سقاية الحجيج أثناء موسم حج العرب إلى البيت الحرام.

كما عرف التنظيم القرشي وظائف أخرى وزعت مهامها على شيوخ القبائل مثل السفارة أي العلاقات الخارجية، والإشناق أي تأدية الديات للمغدورين، وقيادة الحروب، والأعنة أي الخيول، وعمارة المسجد، و الأيسار أي تحديد الأشهر الحرم وتعديلها للمواءمة بين التقويمين الشمسي والقمري.

ما يشير له المؤرخون أن القفزة النوعية التي عرفتها قريش منذ استتباب الزعامة لقصي بن كلاب، وما تبع ذلك من تقسيم اجتماعي للعمل ونمو المبادلات التجارية والتفاوت في توزيع الثروة والتمايز في الحقوق بين أفراد القبيلة، كل هذه التغيرات غيرت من النظام القبلي البدائي الذي بدأ بالتفكك التدريجي، حيث أضحت سلطة سيد القبيلة أو العشيرة تستند على الوضع المالي والاقتصادي أولا، وعلى الأعراف القبلية كعامل ثان.

وقد مثلت هذه العشائر كبار أغنياء قريش، وكانت القرارات تؤخذ بموافقة الجميع كي تكون ملزمة للجميع، إلا أن ذلك لم ينف الانقسامات بين بطون قريش، وهي الانقسامات بقيت مضمرة تظهر بين الحين والآخر عندما تستثار النعرة العشائرية القبلية.

سيطرة طبقة جديدة من أصحاب الأموال وأرباب التجارة في قريش أنتج مؤسسة سياسية عرفت بـ "دار الندوة"، واعتبرت هذه "المؤسسة النواة الأولى للدولة في المجتمع المكي، فـ "ملأ" مكة بعد أن سيطروا على الاقتصاد تحكموا في أمور السياسة، والمجالان وجهان لحقيقة واحدة، وهي استئثار أغنياء مكة بالحكم.

وعليه، استطاع القرشيون تنظيم أمورهم وتحقيق توازنهم في دار الندوة، أهم مؤسسة سياسية في مكة، فالندوة كانت المكان الذي يجتمعون فيه ويتشاورون في أمور الحرب والتجارة والزواج والأحلاف، ويستقبلون فيها سفراء القبائل العربية الأخرى، فكانت لها وظائف سياسية ودينية وتجارية وحتى اجتماعية.

كما كان لكل قبيلة دارا يجتمعون فيها للبث في أمورهم واتخاذ القرارات لحل المشاكل التي تعترض أبناء العشيرة، وكانت هذه الاجتماعات يومية، وهو ما يعكس درجة عالية من التحاور والتشاور الذي ساد التنظيم السياسي في مكة، حتى وإن كان التشاور يقتصر على أعيان القبيلة ووجهائها.

محددات اقتصادية

لا يمكن إغفال العامل الاقتصادي عند الحديث عن التنظيم السياسي الذي عرفته مكة، فإذا كانت مكة أخذت مكانتها بين العرب بفضل بيت ابراهيم عليه السلام، فإن نشاطها التجاري ونمو طبقة من كبار الأثرياء فيها، ساهم إلى حد بعيد في تحديد طبيعة وتشكيل ما يمكن تسميته بـ "المجلس السلطوي الأرستقراطي الذي كان يجتمع في دار الندوة".

فبالإضافة إلى التنظيم السياسي الذي عرفت به مكة، عرفت كذلك بنشاطها الاقتصادي الذي أصبح مع مرور الوقت سر قوتها ومكانتها في شبه الجزيرة العربية. لقد كانت مكة بفضل العهود والاتفاقيات التي أبرمتها مع مراكز القوة الخارجية في الجزيرة العربية وما حولها من دول الفرس والروم لتأمين القوافل التجارية، الطريق الآمن في المنطقة ككل، ما ساهم في تنامي قوة الطبقة التجارية في مكة وتحولها من قباض العشور على التجارة العابرة، إلى السيطرة على تلك التجارة وتراكم الثروات وظهور طبقات اجتماعية وتفاوت طبقي، أدخل روابط جديدة في البنية الاجتماعية المكية، زاحمت حتى الروابط القبلية المعروفة عند العرب.

وقد أشار القرآن الكريم إلى نشاط أهل مكة في التجارة مع الشام واليمن : "لإيلاف قريش ايلافهم رحلة الشتاء والصيف"، (قريش، 1 و2)، وكانت رحلة الشتاء إلى اليمن والحبشة والعراق، ورحلة الصيف إلى بلاد الشام.

وقد حاول أصحاب التحليل الماركسي من المفكرين العرب في دراستهم للفكر الإسلامي، تفكيك البنية الاقتصادية للمجتمع المكي وأثر ذلك على التنظيم السياسي في المجتمع المكي، باستعمال مقاربة

مادية جدلية، حيث وعلى اختلاف تحليلاتهم، قالوا أن الطابع البرجوازي الذي كان مسيطرا على شكل الحياة في مكة، اقترن بالقبلية والاقطاعية والعبودية. فحلف الفضول الذي عقد بين قريش والقبائل المجاورة تظهر فيه بصمات الأحلاف القبلية، وحكومة "الملأ المكي" كانت تعبيرا عن مزيج بين القبلية والأرستقراطية التجارية، فإذا كانت الطبقة الحاكمة من كبار التجار، فقد كانت تمثل في الوقت ذاته زعامات بطون قريش. وبالتالي يمكن القول بأن الأساس الاقتصادي والاجتماعي للمجتمع المكي كان مزيجا بين أنماط متباينة من الأنظمة الاقتصادية التي عرفت عبر التاريخ من عبودية واقطاع و برجوازية.

لكن ورغم التفاوت الطبقي وظهور طبقة كبيرة من الفقراء والمعدمين والعبيد، إلا ان دورهم السياسي كان ضعيفا، بسبب تقيدهم بالأعراف القبلية، وكون الكثير منهم من أعراق أخرى غير عربية كالفرس والروم والأحباش، والأهم عدم وجود "ايديولوجية" محررة من هذا النمط الانتاجي، وهو الأمر الذي جعل "التعايش السلمي" بين الأغنياء الفقراء السمة السائدة في المجتمع المكي قبل البعثة.

وبناء على ما سبق، فإن التنظيم السياسي والاقتصادي الذي عرفته قريش بمكة، كان نتيجة للتوافق بين مختلف أطياف "الأرستقراطية القرشية" عبر مشاركتهم في صنع القرار على المستوى المركزي بدار الندوة أو على مستوى القبيلة بالمجالس التي كانت تجمع شيوخ وأعيان كل عصبية من العصبيات، وكان الحوار والتواصل مقتصرا على طبقة الأعيان والأغنياء والأشراف دون غيرهم من العوام والعبيد.

محددات سياسية .. العصبية ودورها في تحديد طبيعة السلطة عند العرب

كانت القبيلة تمثل الإطار الرئيس لحياة الأفراد في المجتمع العربي الجاهلي، وقد ألزمت الظروف المناخية - البيئية وسط الجزيرة العربية قبل الإسلام، نمطا اجتماعيا عزز هذا الانتماء، فتوزعت الجماعات بين القبائل تحافظ على أنسابها، مع تطلع كل قبيلة إلى السيادة على القبائل الأخرى مدفوعة بهاجس التنافس على موارد الماء ومنابع الكلأ، حيث استطاعت عدد من القبائل توحيد عشائر مختلفة أو بسط سيطرتها، وهو ما يعرف بـ "القبيلة المهيمنة".

وقد انطلق ابن خلدون في دراسته للمجتمع العربي من مفهوم "العصبية" باعتبارها الدينامو الذي حرك الحياة الاجتماعية العربية قبل وبعد مجيء الإسلام، وقد حدد شرطان لوجودها وقوتها وهما القرابة والملازمة، فهي "رابطة اجتماعية–سيكولوجية شعورية ولاشعورية معا، تربط أفراد جماعة ما، قائمة على القرابة، ربطا مستمرا يبرز ويشتد عندما يكون هناك خطر يهدد أولئك الأفراد كأفراد أو كجماعة".

وأمام غياب الروابط الروحية والعقائدية المشتركة بين القبائل، استطاع الإطار القبلي أن يفرض منطقه ويتأصل في المجتمع العربي الجاهلي، فأصبحت العصبية نظام خاص ينقسم إلى "عصبية الدم" كأساس للقرابة والتماسك بين أفراد القبيلة الواحدة، و"عصبية الانتماء" القائمة على الانتماء إلى أب واحد أو جد مشترك، يجمع أبناء القبيلة أو بطون مختلفة تجتمع في قبيلة واحدة.

فإذا كانت العصبية تقوم أساسا على رابطة النسب، فإنها يمكن أن تكون أوسع، لذلك قسمها صاحب المقدمة إلى: عصبية خاصة وأخرى عامة، فالأولى أساسها الاستعداد الطبيعي الفطري الذي يدفع الفرد إلى نصرة والدفاع عن قريبه في الدم، أما الثانية وهي أضعف قوة وتكون من باب النسب العام أو البعيد أو الولاء والحلف، وهي عصبية تقوى مع طول المعاشرة والمصاهرة.

ما يهمنا في هذا التحليل أن "الوعي العصبي" على حد تعبير الجابري، شكل عائقا في تواصل الفرد في هذه المجتمعات القبلية مع غيره من أفراد القبائل الأخرى، "فتواصل الشخص مع غيره محدود بحدود عصبيته، وكل ما عداها، يعتبر غريبا يجب الحذر منه"، وهي سمة بقيت تسكن "اللاشعور الجمعي" للعرب حتى بعد مجيء الإسلام، الدين الذي نفَر من النعرات العصبية ودعا الجميع للانضواء تحت مفهوم "الأمة الواحدة".

وقد أسست "رابطة الدم" نظام قرابة تراتبي قائم على خطاب أبوي، باعتباره "خطابا مغلقا بانغلاق دورة روابطه الدموية، يقوم على التلقين والامتثال والطاعة والإذعان وتقديس الماضي وتقديس النص"، فهي بنية سوسيو– ثقافية تتحدد من خلال محورية مكانة الأب أو سيد القوم في بنية الأسرة أو القبيلة،

والتي تلتف حوله "بوصفه السيد المطاع الذي يملك حق السيادة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وبوصفه المالك الطبيعي للعائلة".

وشكلت العادات المتفق عليها داخل القبيلة قانونا وجب احترامه، وهي من يحدد علاقة الفرد بقبيلته، وعلاقة القبيلة بغيرها من القبائل، ويعتبر الفرد المنتمي للقبيلة أن الكيان الذي ينتمي إليه روحيا يفرض عليه واجبات يجب الالتزام بها، "وقد ترتب على ذلك أن فقد البدوي شخصيته، وأصبح فردا من قبيلة يثور معها عندما تثور دون أن يسأل لماذا يثور".

وكانت التحالفات بين القبائل السمة السياسية السائدة بين العرب، فحتى وإن ساهم ذلك في توحيد بعض القبائل في مواجهة أخرى، إلا أن ذلك حال دون أن يكون هناك تنظيم سياسي موحد، خاصة وأن الأحلاف التي انعقدت بين القبائل لم تكن لتذهب بعيدا، لارتباطها بمصالح آنية، وكذا بأحداث لم تكن إلا نتيجة "الحماسة المفرطة" التي اتسم بها المجتمع الجاهلي.

وبالتالي، كانت كل قبيلة أو عشيرة تؤلف جماعة مستقلة، مع التزامها بما توافق عليه القرار الجماعي، مع عدم وجود لإلزام لمن لا يوافق، فالقبيلة "جماعة من الناس ينتسب جميع أفرادها أو يعتقدون أنهم ينتسبون إلى جد واحد مشترك، ويعتقدون أن رابطة الدم الواحد تجمعهم، ويسكنون عادة في منطقة واحدة، وإذا ارتحلوا ارتحلوا سوية، وهم يحملون واجبات مشتركة في الدفاع عن القبيلة وفي دفع الدية".

وإذا كان التنظيم القبلي يوحي بوجود مشاركة في معالجة والبث في أمور الجماعة، وسيادة شورى حقيقية داخل مجلس القبيلة، تحت رئاسة سيد حكيم يتولى الأمور ويفصل في المنازعات، فإن ذلك لا يعبر حقيقة عن "الروح الجماعية" في إدارة الأمور.

وحتى وإن كان العرب في الجاهلية لا يسودون عليهم إلا من توفرت فيه ست خصال: الكرم والنجدة والحلم والصبر والتواضع والبيان، إلا أن اختيار رئيس القبيلة لم يكن يتم دائما بانتخاب حر بين الأفراد

الذكور أو حتى وراثيا، بل كان يخضع لمنطق القوة، وهو ما يفسر نشوب صراعات لعدم وجود ابناء للرئيس المتوفي أو لأن ابنه الأكبر ضعيف الكاريزما.

يتجلى من هذا، أن القبيلة والحكم التشاوري الذي كان يسودها في الظاهر، كان مبنيا على شخص الرئيس وكفاءته، أكثر مما هو "نتيجة لكيفية اختياره التي يقررها نوع من التلقائية التي تفرضها مكانته ونسبه"، فبداخل "الديمقراطية الصورية" التي كانت تعيشها القبيلة، كانت "تنمو وتقوى، بشكل طبيعي، الارستقراطية القبلية التي تساعد بدورها على خلق تكتلات بدوية عصبية، تزيد من حدة الصراع العصبي". هذا الأمر جعل أمر رئاسة القبيلة يخضع لقوة العصبية، حيث تخرج في الكثير من الأحيان الرئاسة من التوريث المباشر بعد أجيال من الأخلاف، عند ظهور زعماء آخرين أقوى شخصية وخصال، وهو ما ذهب إليه ابن خلدون عندما قعَد قاعدة "نهاية الحسب في الحقبة الواحدة أربعة آباء".

ولأن الخلاف حول شخص رئيس القبيلة، كان أهم أمر يمكن أن يحدث في هذا الكيان، اعتبر الرئيس كمركز للسلطة، مقدسا وطاعته من قبل الجميع لا جدال فيها، "فمعادلة القيادة هي من الضيق بحيث لا تتسع إلا لشخص واحد في القمة"، بمعنى أن الرئيس وبمجرد أن يتسلم السلطة ، يبدأ بالنظر إلى مكانته على أنها إنجاز شخصي، لذلك لا يكاد يخالفه أحد في مجلس القبيلة فيما يقرره من أوامر في أمور الحرب والقضاء بين الناس تقسيم الغنائم.

وعليه، فإن نظام القبيلة كان يقوم على الموازنة بين مراعاة حقوق أفراد القبيلة، ولكن في حدود ما يراه رئيس القبيلة والحاشية القوية المحيطة به، بما يحافظ على تماسك الولاء الداخلي بنوع من المشاركة في المسؤولية، وضبط التفاعلات الممكنة للتفاوت الطبقي بين أفراد القبيلة الواحدة.

إن النتيجة التي نصل إليها، أن العلاقات القيادية في الحياة القبلية لعرب الجاهلية، تميزت بالنظرة الشخصية لمركز القيادة ولأهمية القوة الشخصية لرئيس القبيلة، الذي كان لا يخضع للمجلس القبلي أو أي مؤسسة تشاورية أخرى، فقراراته كانت ملزمة، وفي أحيان أخرى "مقدسة" لا يجب مناقشتها أو رفضها،

وهي صفات بقيت حاضرة بعد مجيء الدعوة المحمدية، وإن كانت أقل ظهورا في مرحلة صاحب الشريعة، وبعده مع خليفتيه الصديق أبو بكر وعمر بن الخطاب، رضي الله عنهما.

إن العلاقة بين العصبية القبلية وبين الفكرة الدينية الجديدة، كانت في بدايتها علاقة تآزر وتكامل، فالدين الإسلامي زاد من قوة العصبية ووضع لها قيود، والعصبية منحت الدين الجديد منعَةً وقوة، استطاعت من خلالها الدعوة الجديدة الانتشار في ظرف قياسي، لكن العصبية "القُحَة" كما عَرِفَهَا العرب قبل الإسلام ما فتئت تعود بقوة مع مرور القرن الأول وتحول "الخلافة الراشدة" إلى "ملك عضوض"، في ظل انتقال رأس السلطة إلى الفرع الأقوى من فروع العصبية القرشية، وهو الفرع الأموي، الذي كان يتنافس مع الفرع الهاشمي على الرئاسة قبل الإسلام.

ولعل هذا الموروث الذي بقي حاضرا في "اللاشعور الجمعي" للمجتمع العربي الإسلامي، عاود الظهور من جديد بعد أن انقلب الحكم من شوري خلافي إلى توريثي سلطاني، وترجم "المخيال الاجتماعي" (Imaginaire Social) الذي حمل بين جنباته عددا كبيرا من رموز الماضي من الأبطال والحكام المستبدين برأيهم، ممارسة سياسية كانت تبتعد بمرور الوقت عن التصور الذي جاء به الإسلام كشريعة.

لقد كان المخيال الاجتماعي العربي بتصوراته ورموزه ودلالاته ومعاييره وقيمه، حاضرا ومؤثرا في الايديولوجية السياسية المتبناة من قبل الفاعلين في مختلف اللحظات التاريخية الحاسمة في تجربة الدولة في الإسلام، وهو ما سنجده ماثلا أمامنا عند تعرضنا للسجالات التي وقعت بين الفرق والأحزاب السياسية حول علاقة الدين بالسياسية ومختلف الاشكاليات التي تدور في فلكها.

ميلاد "الأمة" الجديدة.. من التجربة النبوية إلى الاختلاف

1. المحددات الروحية

اعتمد الإسلام في مرحلته الأولى على منظومة من التشريعات والمبادئ المتصلة بالواقع الموروث عن الجاهلية، أي لم يحدث قطيعة حدية مع الواقع التاريخي الاجتماعي، ولا حتى مع الديانات السماوية السابقة، فالإسلام جاء مكملا وخاتما للديانات الموحدة التي عرفتها البشرية، والداعية لوحدانية الله وعبادته والامتثال لأوامره، وذلك مصداقا لقوله تعالى: "شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصينا به ابراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه"، (الشورى، 13).

وقد نصت المعاهدة التي كتبها الرسول الأكرم عند دخوله يثرب على هذا الأمر، حيث حثت على تواصل العمل بالعادات والتقاليد المتعارف عليها قبل الإسلام في مجال أخذ الديات وإعطائها، مع التأكيد على التضامن والتكافل بين المؤمنين، وهي شيمٌ عرفت عند العرب لكن دون التفريق بين كبار القوم ومستضعفيهم.

وقد عبرت وثيقة المدينة عن هذه الرؤية بخطابها لكل قبيلة على حدى، فقريش تبقى قريشا وسيبقى لها تضامنها الداخلي، وبطون الأوس والخزرج ستبقى كذلك، واليهود كذلك يحافظون على هويتهم دون الذوبان فهم "أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم"، "فما كان يجري صنعه عام 622 هجري كان تخطيا لأسوار القبيلة دون تحجيمها، باتجاه صيغة اجتماعية أعلى تمكن من تحقيق كيان سياسي واحد تعيش في إطاره القبائل المختلفة دونما إحساس بالغبن أو الضغط".

إن الوحدة التي أسست لها "الوثيقة" هي "مزيج من وحدة قبلية ووحدة دينية وأخرى سياسية، تجمع كلها المسلمين واليهود ضد مشركي قريش ومن حالفهم"، لكنها في ذات الوقت وحدة تحمل ذاتية القبيلة ونعراتها ومصالحها وتقاليدها، ولم تكن السلطة في هذه الفترة مطمح أحد، لأن الرسول له شرعية الوحي، ولكن بعد غيابه انتفت تلك الشرعية، وبدأ التنافس والصراع حول من تكون له سلطة التحكم بزمام الأمور.

كما قدمت التجربة السياسية الإسلامية في طورها التأسيسي أحد أهم المفاصل التاريخية التي ظهر فيها التعدد، فقد كانت أنموذجا لاحترام الاختلاف داخل ما سمي "الأمة الواحدة"، وتجاوزت في مضمونها وتركيبتها "القبائل" و"الشعوب" لكن لم تلغها، ويظهر هذا جليا في مصدر التشريع الأول وهو القرآن، والذي حدد طبيعة الفهم الإسلامي لأسباب قيام المجتمعات البشرية وماهيتها وعناصر استمرارها.

يقول الله تعالى: "ولو لا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض، ولكن الله ذو فضل على العالمين"، (البقرة، 251)،و صريح الآية أن الناس مجموعات وفئات مختلفة لا تندمج وتحكمها الخصوصية، وهذه جِبِلَةٌ فيها، والعلاقة بين الفئات المختلفة يحكمها قانون "الدفع"، وهي دينامية التناسق والتضامن التي تجعل من البقاء المجتمع البشري ممكنا، وهو ما تؤكد الآية الكريمة: "يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر و أنثى وجعلناكم شعوبا و قبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله أتقاكم ، إن الله عليم خبير"، (الحجرات، 13). وهذه الآية، وباختلاف التفاسير تؤكد أن المجتمع البشري مكون من فئات مختلفة، في حجمها وتركيبتها ومنطق اجتماعها، وهي الطبيعة التي تحكم البشرية، ومن يريد أن يجعل من العالم كتلة واحدة لا تراعي هذه الاختلافات، فإن المصير مبين في سورة الحج، "ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا، و لينصرن الله من ينصره، وإن الله لقوي عزيز"، (الحج، 40).

وقد تجسدت هذه النظرة إلى البشرية، بتقديم التجربة الإسلامية التأسيسية مع الرسول الأكرم (ص)، لصيغة تتجاوز الشكلين الاجتماعيين للقبيلة والشعب ولكن دون إلغائهما، فهذا التجاوز هو محاولة للتطويع وتلافي الصراعات بين القبائل وبين الشعوب أي الحضر والقبائل أي البدو، وفق المفهوم الخلدوني.

كما كان الرسول (ص) في تعامله اليومي مع صحابته، يميز بين الوحي ورأيه الشخصي، فتحا منه لباب الاجتهاد والاستماع لآراء الصحابة في أمور تتعلق بتسيير شؤون الدعوة ومن بعدها الدولة، حيث

كان يقول لهم:"أنتم أعرف بأمور دنياكم". ويقابل الاجتهاد والعمل تحمل المسؤولية، وعدم الخروج عن الإطار المرسوم في النص القرآني، أو أحاديث النبي (ص)، يقول تعالى: "تلك حدود الله فلا تعتدوها"، (المجادلة، 229).

وتعبر الكثير من النصوص القرآنية والوقائع التي حدثت زمن النبي (ص)، على حرية الرأي والاختلاف في تأويل الأحداث بما يخدم مصالح المسلمين، وهي كلها تؤكد أن "الأمور الدنيوية" موكلة للاجتهاد والاستشارة، قال تعالى: "ما كان لبشر أن يؤتيه الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا عبادا لي من دون الله، ولكن كونوا ربانيين بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسون"، (آل عمران، 79).

فللإسلام يعترف بالاختلاف وتعدد وجهات النظر في المجتمع الإنساني، فهي "سنة ماضية من سنن الله عز وجل في عباده، ومن العبث تحويل الخلاف إلى وفاق مطلق، والقرآن الكريم لا توجد فيه آية تنهي عن الاختلاف، ولكن توجد آيات تنهى عن التفرقة والنزاع، أي النتائج السلبية للاختلاف غير المضبوط بقواعد الحوار والمجادلة بالحجة والبرهان.

كما كانت دعوة الرسول الكريم (ص) بالحسنى والإقناع، بعيدة عن القهر والإجبار "فالعقيدة إنما تستقر في القلب اختيارا، ولا تلصق بالسان قهرا واجبارا"، ولذلك جاءت الآية الكريمة: "لا إكراه في الدين"، (البقرة، 256)، أي لا يتحقق الدين عن طريق الإكراه، وهذا الأمر متعلق بغير المسلمين، فما بالك بالمسلمين الذين يخالفون اخوانهم في الدين الرأي والقراءة، فالإكراه هنا أكثر خطورة.

ما يلفت النظر في وثيقة المدينة، أنها جعلت من المؤمنين المعتنقين للدين الجديد، وغيرهم من مواطني دولة الإسلام الذين بقوا على عقيدتهم، طرفين في العقد المبرم مع الرسول ويشكلون أمة واحد ة، حيث تم التفريق بين المؤمنين والمسلمين، فالمؤمنون هم من كان إسلامهم عقائديا، أما المسلمون فهم من اعترفوا بالدين الجديد وبسلطة دولته، وفي هذا دلالة على طبيعة المجتمع المسلم الذي أراد الرسول إقامته، مجتمع يقبل بالآخر ويؤسس للتعايش بين مختلف الأطياف دون إقصاء أو تهميش.

لكن تاريخيا، لم يكن المؤمنون بالدين الجديدة في البداية إلا "مجموعة بشرية سوسيولوجية- ثقافية"، أي جماعة قليلة تكفلت بالدعوة والتبليغ عن أفكار جديدة، لكن سرعان ما تحولت بعد الهجرة، باعتباره قانونا طبيعيا حكم ميلاد الحضارات عبر التاريخ، إلى "مجتمع تاريخي مزود بدولة ومؤسسات ومسؤوليات، وله أهداف سياسية وعسكرية واقتصادية"، وأمام هاتين المرحلتين المختلفتين ظهر اتجاهان: الأول يؤكد على استمرارية المرحلة الأولى المتصلة أساسا بالإسلام الروحي والذي يطلق عليه أركون تسمية "الإسلام الميتافيزيقي"، والاتجاه الثاني يرى في تجسيد التصور على الواقع في صورة دولة قائمة، وقائع وأحداث لا تعبر بالضرورة عن الإسلام في صورته المطلقة التي جاءت في النصوص، فهي تجربة واقعية تأثرت ببنى القرابة والبني الاجتماعية والاقتصادية والنفسية للجغرافية العربية.

لقد رأينا سابقا أن العرب قبل الإسلام تميزوا بالفردية والاحتكام إلى العصبية في تسيير شؤونهم الاجتماعية والسياسية، فلم يكن هناك حوار حر بين كل مكونات المجتمع فالأمر كان مقتصرا على السادة والأشراف، ومع الإسلام حدثت الطفرة على يد الرسول الموحى إليه، وبقيت هذه الصورة راسخة في ذهن "مواطني الكيان السياسي الجديد"، أي القائد الملهم الذي استطاع بشخصيته الكاريزماتية أن يجمع العرب لأول مرة في تاريخهم ويجعلهم كيان واحد يقبل الرأي والرأي الآخر دون اعتبارات قبلية أو مادية، فما كان للشخص الذي سيخلفه على رأس الكيان الإسلامي إلا أن يكون بـ "الكاريزمة" نفسها، وإلا فالخضوع له سيكون صعبا، وهو ما حدث مع عثمان بن عفان والقلاقل التي عرفتها مرحلة حكمه.

2. المحددات الاجتماعية الاقتصادية

لقد كانت الرسالة المحمدية واضحة في محاربتها للتمييز بين المسلمين على أساس طبقي أو عشائري أو بين غني ومُعْدَم، فالإنتماء للدين الإسلامي يكفي المسلم لأن يكون "مواطنا" كامل الحقوق في المجتمع المسلم، فأكرمُ المسلمينَ تَقِيُهُم، فلا مكان في النظام الاجتماعي الجديد للعصبية "الجاهلية". وقد جاء في

خطبة ألقاها الرسول الأكرم (ص): "أيها الناس، إن الرب واحد، والأب واحد، وليست العربية بأحدكم من أب ولا أم، وإنما هي اللسان، فمن تكلم العربية فهو عربي".

وقد قرر الإسلام بذلك وحدة البشر في المنشأ والمصير، لا فضل بين الناس إلا بالعمل الصالح، حيث لا وجود للمراتبية الطبقية في تمييز البشر عن بعضهم، خاصة في مسألة توزيع الثروات والعطايا، فالمال في الأصل مال الله أودعه في الطبيعة ليكون في خدمة البشر، وبالتالي فهو حق مكتسب للجميع وليس حكرا على فئة أو طبقة، يقول الله تعالى: "والأرض وضعها للأنام"، (الرحمن، 10).

كما اهتمت الشريعة الإسلامية بالفقراء والمحتاجين واليتامى وأعلت من شأنهم، بالمقابل منعت الاحتكار والاستغناء الذي يجعل من المجتمع يتحول إلى طبقات مغلقة يأكل القوي منها الضعيف، يقول تعالى: " ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم..."، (الحشر، 7).

لقد أحدث الإسلام ثورة في حقيقية في مجال توزيع الثروات، وحذر من خطورة وقوع السلطة في يد الطبقة الغنية التي لا يهمها سوى تحصيل الأموال وجمعها، واعتبار ذلك هدفا في حد ذاته، غير آبهة بباقي أفراد الأمة ولا بتحقيق مجتمع العدل والتكافؤ الذي جاء به الإسلام، وهو ما حدث مع حكم الأمويين أول دولة ملكية في الإسلام.

وقد ربط الدين الإسلامي التفاوت بين المسلمين بالإيمان والتقوى والعمل والعلم، وأكد انعدام التمايز في المجتمع على الرغم من اختلاف الناس في درجاتهم، وما هذا التفاوت إلا تعبيرا عن التكامل داخل المجتمع الواحد، بعيدا عن الظلم واستعباد طبقة لأخرى باسم الدين أو العشيرة أو الثروة.

إن مفهوم الوحدة بين فئات الأمة، كان قائما على وحدة الفكرة التي آمن بها المسلمون وهي الرسالة، فالوحدة لم تكن دمجا لفئات الأمة وإذابتها، وهو ما تحقق زمن مؤسس الدولة وصاحب الشريعة،

ومن بعده زمن أبي بكر الصديق وعمر الفاروق، الذي (ونعني عمر بن الخطاب) وإن عرف بطريقته الصارمة في الحكم، لم يكن سوى موازنا بين عصبيات الأمة و فئاتها.

بعد وفاة الرسول الأكرم، دبت الخلافات فيما كان يعرف بـ "الأمة الواحدة"، نشطتها مختلف فئات الجماعة الإسلامية حول مسألة خلافة الرسول، وأي مرتكز يمكن الاستناد عليه لاختيار رأس الدولة الإسلامية.

وإذا كان الصراع حول السلطة قد وجد طريقه للحل مع أبي بكر، فإن الأمر ما فتئ يطرح بمجرد وفاة أو مقتل أي خليفة، لأن أسبابه "لم تحسم لا تاريخيا ولا دينيا"، فالدوافع السياسية والاجتماعية والتطور التاريخي، أجج الصراع حول أكبر مشكلة قابلت المسلمين بعد وفاة الرسول، حسب قول الشهرستاني.

وقد ظل الخلاف حول الإمامة أكبر وأطول خلاف بين المسلمين، فلم تظهر الفرق بخلافاتها العقائدية، إلا بعد أن احتك المسلمون مع غيرهم من الملل والنحل الأخرى، وهو ما يثبت أن أصل الخلاف لم يكن دينيا البتة، بل كان سياسيا بالدرجة الأولى.

وإذا كانت الشريعة الإسلامية قد رسخت مبدأ المساواة بين المسلمين، فإن الفترة الأموية أعادت للأذهان الممارسات القبلية التي كانت تعتمد تراتبية اجتماعية تفرق بين السادة والأشراف وبين بقية أفراد المجتمع القبلي، يضاف إلى ذلك تعصب للعرق العربي والتفريق بينهم وبين الأعراق الأخرى التي دخلت الإسلام.

ولعل العامل الاقتصادي هو من أثر أكثر وقلب موازين الأمور في الحقبة التأسيسية التي أعقبت وفاة الرسول والمرحلة الأولى من الخلافة الراشدة، خاصة بعد أن رفعت "برجوازية قريش"، شعارات "آل الله" و "أهل الله"، وكل من يتمرد عليهم أو يشكك في حكمهم مشاق لله و لرسوله، فالدولة حق طبيعي/إلهي من حقوق قريش جامعة النبوة والخلافة.

وقد أفضت هذه الوضعية إلى قيام العصبيات الأخرى من غير البطن الذي ينتمي إليه عثمان بن عفان في قريش، وغيرها من القبائل العربية الأخرى، إلى مقتل عثمان، وبعده المطالبة بدمه من قبل عشيرته، وما ترتب عن ذلك من انقسام داخل جسد الدولة الإسلامية.

سياسيا، يمكن قراءة فترة عثمان بن عفان وما ترتب بعدها، على أنها صراع بين رؤيتين للحكم، الأولى قدمها الأمويون على أنها دولة ذات عصبية عربية يتزعمها بطن من بطون قريش، وتتبعها القبائل والشعوب الأخرى المنضوية تحت لواء الدولة الإسلامية؛ أما التصور الثاني فكان الرأي القائل بالعودة إلى الوضع الذي أسس له صاحب الرسالة، على المستوى الاجتماعي والسياسي، في ظل سلطة توازن بين عصبيات الأمة ولا تلغيها.

وإذا كان علي بن طالب قد حاول العودة بالأوضاع إلى سالف عهدها، ووضح منهجه منذ البداية بتطبيقه المساواة بين المسلمين في توزيع الإمارة والعطايا بين المسلمين كافة، إلا أن ذلك لم يدم طويلا، بل وكان سببا في القلاقل والثورات التي قامت ضده، خاصة من بني أمية وحلفاءهم الذين رفضوا تلك المساواة بين القرشيين والموالي المسلمين.

حتى وإن كان لا أحد من المهتمين بالتاريخ الإسلامي قديما أو حديثا، يشكك في أن التصور القائم على المساواة بين جميع المسلمين كان الأمثل، فإن واقع التجربة السياسية بعد وفاة الرسول وغياب سلطته الروحية النافذة، كشف عن ظروف جديدة ميزها تحول كبير في نمط العيش والعلاقات الاقتصادية داخل الدولة الإسلامية، وما تبعها من صراع حول الكسب واقتسام الغنائم.

يقدم مكسيم رودنسون قراءة تاريخية للتحول الذي عرفته التجربة الإسلامية بعد وفاة الرسول الأكرم (ص)، حيث يرى أن الدين الإسلامي الذي أجاب عن حاجات روحية ومادية واجتماعية أخلاقية لجماعات اجتماعية متعددة في لحظة تاريخية مميزة من تاريخ شبه الجزيرة العربية، ما لبث أن تغير مع ظهور أوضاع اجتماعية وفكرية مختلفة احتاجت إلى تكيف جديد، واتسمت هذه المرحلة بنوع من المرونة

في التعامل مع الأنموذج التأسيسي الذي خَطَهُ الرسول الأكرم، ومن هنا جاءت مقولة "أن النصوص المقدسة حَمَالةَ أوجه"، أي أن رجال الدين والعلماء المشرعنين للعملية السياسية يقدمون أدلة من الكتاب والسنة، ربما تكون متناقضة حول مسألة تاريخية واحدة، وهذا سنراه لاحقا عند تحليلنا للتأويلات النصية.

3. المحددات السياسية بين التجربة النبوية وما بعدها

لم تشهد التجربة السياسية عند المسلمين منذ الخلافة الراشدة وإلى غاية سقوط الخلافة العام 1924، رؤية واضحة للحكم ولعلاقة محددة المعالم بين الحاكم والمحكوم إلا فيما نذر، ويرجع ذلك إلى "الغموض" الذي تعرفه النظرية السياسية عند المسلمين بتعدد مذاهبهم، خاصة في مفهوم محوري وهو السيادة، فهل هي للشعب أم لله، فالحاكم ليس مسؤولا أمام شعبه أو أمته بل هو مسؤول أمام الله، واختياره لا يتم عن طريق الأمة بل يتم الأمر عن طريق البيعة المفروضة بقوة السيف والعصبية لشخص نال هذا المنصب بالوراثة أو الانقلاب.

ولعل أول إشكالية تطرح عند ولوج المعترك السياسي والصراع على السلطة في تاريخ الدولة الإسلامية، مسألة التشريع القرآني للمسألة السياسية، حيث ينقسم الدارسون بين من يرى أن الرسالة التي حملها الرسول محمد عليه الصلاة والسلام، كانت دينا ودولة، وبين من يرى "غيابا مقصودا" لتشريع قرآني صريح للمسألة السياسية، وهو الفراغ النصي الذي تمت تغطيته خلال التجربة التاريخية الإسلامية، بعد دولة الدعوة.

تقدم لنا تجربة الرسول الأكرم (ص) خصوصية فريدة من نوعها، حيث كان صاحب الشريعة "يقوم بوظائف النبي والمشرع والقائد الديني، وكبير القضاة، وقائد الجيش، ورئيس الدولة المدني، في دور واحد"، فكان الرسول الحامل للرسالة السماوية والشخصية الكاريزمية موحد العرب والمقيم لأمة جديدة مبنية

على الاشتراك في المعتقدات والأفكار، المتعالية عن الرابطة القبلية والانتماء القائم على الرابطة الدموية، وهي فكرة جديدة عند العرب، حيث السلطة أصبحت للممثل الوحيد للشرعية "الإلهية"، بدل رؤساء القبائل.

وقد حملت الرسالة المحمدية مفاهيم جديدة عن العلاقات الشخصية والاجتماعية والسياسية، فالمجتمع الإسلامي مبني على الانتماء لعقيدة واحدة، مصدرها كتاب الله وسنة نبيه وسيرته، وأي تشريع أو تفسير يأتي عن طريق الاجتهاد أو الاجماع ويجب ألا يخرج عن روح المصدرين الرئيسيين ألا وهما القرآن والسنة.

وقد أعطى الإسلام للإجماع والجماعة دورا محوريا في تحديد صلاح الأمة، "فالأمة لا تجتمع على ضلالة"، لذلك وأمام حتمية المجتمع الواحد الموحد "تسير فكرة القائد الواحد لذلك المجتمع"، وطاعة هذا الحاكم واجبة، "يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم، فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول، إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر"، (النساء، 59).

ووضعت تعاليم الإسلام حدودا واضحة لطاعة أولي الأمر، فقيدتها بثلاثة شروط وهي بقاء الأوامر ضمن حدود الله والالتزام بالشورى والعدل بين الناس، قال تعالى: "والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون"، (الشورى، 38).

لم تطرح مسألة الطاعة بوجود قائد يوحى له في أمور الدين والدنيا، إذ كانت علاقته بالرعية في شقها السياسي بعيدة كل البعد عما كان يعرف حول علاقة الحاكم بالمحكوم، أي تلك العلاقة التعاقدية القائمة على الحقوق والواجبات، أو حتى علاقات الإذعان والخضوع لسلطة حاكم مستبد طاغ، فالعلاقة كانت في الأصل روحية بين نبي وأتباع، أكثر منها سياسية بين حاكم ورعية.

ولعل الأمر هنا يحتاج إلى تسليط للضوء على طبيعة شخصية الرسول الأكرم (ص) الموحى إليه وفي ذات الوقت الإنسان البشر، فصورته المثالية التي أظهرها القرآن في مواطن عديدة *، كانت صورة مثالية بشرية تخطئ وتصيب، خاصة فيما تعلق بالأمور المتعلقة بالاجتهادات الخارجة عن التبليغ

بالرسالة، وفي هذا دلالة كبيرة "فإذا كان الرسول الملهم يخضع لهذه المفاهيم البشرية من حوار واستشارة وخطأ وصواب، فكيف بآخرين تبوؤوا مراكز قيادة وليس لديهم أي وحي أو إلهام؟".

وحتى التراث الإسلامي الذي بدأت كتابته في القرن الثاني الهجري، رسخ هذا الالتحام بين "السيادة العليا الإلهية" والسلطة السياسية، وأخفى المبادرات السياسية للنبي (ص) وكذا البعد التاريخي – الاجتماعي والحوافز الواقعية للتجربة النبوية وما بعدها، مستندين على "عملية انتقائية للظروف التاريخية المتقطعة والملائمة".

هذه الصعوبة في التمييز بين وجهي الصورة مع الرسول الأكرم (ص)، لها كبير الأثر مع من كان خليفته على المسلمين ومكلف بقيادة أمور المسلمين، فبانقطاع الوحي توالى على أمور المسلمين خلفاء ومن بعدهم أمراء وسلاطين، وكانت نظرة المسلمين لمن يحكمهم مطبوعة بنظرتهم لنبيهم، رغم أن مكانة النبي كانت خاصة ومحدودة في الزمان، وإغفال هذه الحقيقة جر المسلمين لأن يروا في قاداتهم "صفات عالية كالصفات التي حاز عليها النبي محمد عليه الصلاة والسلام".

وإذا كان هذا الأمر في بدايته لم يكن بارزا، فإن الأمر تغير فيما بعد، خاصة بعد أن استحال الحكم إلى ملك وراثي، حيث أصبح المهم ليس تطبيق الشورى وفتح المجال للرأي والرأي الآخر، بل تحقيق وحدة الأمة وبالتالي وحدة السلطة السياسية الشرعية، تفاديا لشق صفوف المسلمين ودرءاً للفتن، والطاعة هنا واجبة حتى وإن كان الإمام جائرا أو غير مؤهل للحكم.

وقد ترسخت ثقافة الطاعة كقيمة اجتماعية وسياسية، لضمان وحدة الدولة والأمة وسلامة العقيدة الإسلامية من أي عدوان خارجي، فلم يكن لعموم الشعب الحق في محاسبة الحكام أو انتقادهم والتفكير في عزلهم، فالخليفة ظل الله في الأرض وسلطته مطلقة.

ويقدم لنا التاريخ الإسلامي الكثير من الأمثلة حول هذا الفهم لطبيعة الحكم والسياسة في الإسلام، ألا وهي ضرورة وجود خليفة حتى ولو كان مستبدا ويستفرد بالرأي ولا يستشير ويأخذ الرعية بعنف وقسوة،

فالخليفة الأموي عبد المالك بن مروان الذي له ما له من انجازات في تقوية أواصر الدولة الإسلامية في قرنها الأول، كان أول من تجرأ وتعامل مع بطانته ورعيته وكأنه في "إيوان كسرى"، حيث نهى عن الكلام في حضرته، وكان كذلك أول من نهى عن النهي عن المنكر، ويؤثر عنه مقولة شهيرة تؤكد نظرته لـ "قدسية" هذا المنصب، قدسية لم يعرفها حتى مؤسس الدولة ومتلقي الوحي، يقول عبد الملك بن مروان والمصحف في حجره: "هذا آخر العهد بك"، وهو القائل بعد تولي الخلافة: "والله لا يأمرني أحد بتقوى الله بعد مقامي هذا إلا ضربت عنقه".

نجد في التجربة العربية الإسلامية إذا توظيفا للنصوص القرآنية والمقولات التقليدية لتأكيد شرعية الحكم وترسيخ سيطرتها على الوضع القائم، ومثال ذلك الآية الكريمة: "يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله ورسوله وأولي الأمر منكم..."، (النساء، 59)، ومقولات من التراث أصبحت "مقدسة" وكأنها منزلة، مثل: "السلطة من الله ويجب أن تطاع"، و "الحاكم ظل الله في الأرض"، و"على الرعايا طاعة الحكام أدوا إليهم حقهم واسألوا الله حقكم".

وإذا كان الإسلام وضع أسسا جديدة للعلاقات داخل المجتمع الواحد، فإنه لم يحدد طريقة بعينها لتحديد مشكل القيادة ودور جموع المسلمين في ذلك، ولم يبقى للمسلمين بعد وفاة الرسول (ص) إلا "العادات القديمة المتميزة بالفردية والذاتية اللامؤسسية"، حيث ظهرت الحسابات القبلية والعشائرية والمصالح الاجتماعية والاقتصادية لتقول كلمتها في اختيار القائد الجديد.

لقد ظهرت النعرة القبلية بين الأنصار وقريش في "السقيفة"، وكان صراعا له خلفيته التاريخية منذ البدايات الأولى للدعوة"، وهو صراع أيضا بين عاصمتين للإسلام: الأولى عاصمة روحية وهي مكة والثانية عاصمة سياسية شهدت تأسيس الدولة الإسلامية على يد الرسول (ص). ولعل كل هذه الاختلافات قد عادت لتطفو من جديد بعد غياب صاحب الشريعة، فطلب سعد بن عبادة الخلافة وبررها الأنصار بأن فضلهم على الإسلام ليس لأحد من قبائل العرب.

رد المهاجرين من قريش استند أيضا على شرعية تاريخية – اجتماعية، حيث دافع أبو بكر الصديق عند دخوله "مؤتمر السقيفة" عن قريش، وقال أن الإمارة عندما تكون في قريش تتعزز وحدة العرب، باعتبار قريش "أوسط العرب أنسابا، وليست قبيلة من قبائل العرب إلا ولقريش فيها ولادة".

وبما أن الأمر لم يكن على صلة بالشريعة، واختيار من يخلف الرسول لا صلة له بالدين، اختلفت بطون قريش أيضا عن اسم الخليفة، حيث اجتمع أبناء العشائر كل مع أبناء عمومته، للبت في أمر الخلافة ومبايعة أبي بكر الصديق، واستقر الأمر على نتائج "السقيفة" ولم يبايع حينها إلا "البيت الهاشمي"، والذي كان يرى أحقية الأمر لعلي بن أبي طالب.

لم يكن الصراع بين القرشيين والأنصار، ولا حتى بين القرشيين أنفسهم بين البيوت القرشية والهاشميين، سوى اختلاف حول رؤيتين للحكم:

- الأولى: ترى في الخلافة أمر سياسي لا علاقة له بالدين، وبالتالي فإن القرابة من الرسول لا تعطي شرعية إضافية لتولي أمور المسلمين، وهو راي الأنصار والقرشيين من غير "البيت الهاشمي".
- الثانية: ترى في الخلافة استمرارية لخلافة الرسول الأكرم (ص) بالجمع بين الدين والحكم، أي حق آل البيت وممثلهم في ذلك علي بن أبي طالب، أحد السباقين في الإسلام وابن عم صاحب الشريعة وزوج ابنته وأبو أحفاده، وهي صفات أخص من "القرشية" التي استند عليها أبو بكر وعمر في السقيفة.

لقد تواجهت هاتين الرؤيتين منذ ذلك التاريخ، وكانت الكفة في أغلب فترات التجربة السياسية للمسلمين لصالح دعاة الفصل بين السلطتين، وكان عمر بن الخطاب أول من أعلن عن هذا الفصل بقوله في السقيفة وهو يرافع لأبي بكر الصديق ويقول: "لقد ارتضاه لنا رسول الله في أمورنا الدينية فكيف لا نرتضيه نحن لأمورنا الدنيوية".

انتقلت الخلافة بعد الرسول (ص) من بيت إلى بيت في قريش، متفادية بيت النبوة حتى "لا تكون شبهة توحد السلطتين وتربط بينهما ربطا دينيا أبديا"، وهو ما حدث حتى مقتل عثمان بن عفان ثالث الخلفاء الراشدين.

نخلص من هذا إلى وجود عاملين أثرا أكثر من العمل الروحي المتصل بالتجربة النبوية المتصلة بالتشريع الإسلامي، في تحديد طبيعة التجربة السياسية العربية الإسلامية بعد وفاة الرسول الأكرم (ص)، وهما العامل القبلي والعامل الاجتماعي الاقتصادي.

العامل القبلي:

كانت القبيلة اللبنة الأساس في الجماعة السياسية، ورسخت "الصحيفة" هذه الحقيقة الاجتماعية التاريخية التي كانت الإطار الذي تنتظم فيه العلاقات بين المسلمين في الدولة الجديدة، حيث كانت سلطة القبيلة بكل ما تحمله من إرث تاريخي، أقوى من رابطة "الامة الواحدة" التي جاء بها الإسلام، وأراد الرسول غرسها في المسلمين خلال السنوات العشر التي قضاها في المدينة، لذلك "لعبت العلاقات والمشاعر القبلية، وما خلفها من مصالح، دورا هاما في الصراع على السلطة، وبخاصة ما دار منه بين على بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان".

العامل الاقتصادي والاجتماعي:

لعبت المحددات الاقصادية والمكانة الاجتماعية كما رأينا سابقا، دورا في الصراع الذي دار على السلطة في صدر الإسلام، فالسياسة الاقتصادية التي اعتمدها كل من أبي بكر الصديق ومن بعده عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب، قامت على التقشف في إدارة الشؤون المالية للمسلمين، والمساواة بين مواطني الدولة لا فرق فيهم بين القرشيين وغيرهم من العرب، ولا بين العرب وسائر المسلمين من الأعراق الأخرى. وإذا كان هذا حال هؤلاء الخلفاء، فإن الأمر كان مختلفا مع عثمان بن عفان وولاته الأمويين، حيث تعاملوا مع بيت مال المسلمين بمقاربة "شبيهة بما عرفته نظرية الحق الإلهي".

ولعل العوامل المتعلقة بالمنافع الاقتصادية والمكانة الاجتماعية، كانت أهم الدوافع وراء الثورة على علي بن أبي طالب، فـ "قميص عثمان" والمطالبة بدمه، لم يكن السبب الوحيد وراء الخروج عن طاعة الخليفة الرابع، فبعد أن أصدر علي بن أبي طالب قراراته بإرجاع ما أخذ من أموال وعقارات المسلمين في فترة عثمان بن عفان، والعمل بمبدأ المساواة بين العرب والعجم والأشراف والموالي في توزيع العطايا، بدأت ملامح الثورة على حكمه تتجلى.

ويجمع الدارسون لتاريخ "الفتنة الكبرى" بين علي ومعاوية إلى أن العامل الاقتصادي كان له الدور المحوري في ترجيح كفة معاوية في حربه مع الخليفة، فبينما كان علي بن أبي طالب يرفض ربط الولاء له بالعطايا، كان معاوية أمير الشام يغدق على أتباعه بالعطايا، ويستعمل القدرات الاقتصادية التي كانت تحت سلطته في الشام، وهي أغنى الولايات في الدولة الإسلامية آنذاك، في استمالة كل الساخطين عن حكم الخليفة في المدينة.

لقد كان تأسيس الدولة الأموية (40–132 هجري الموافق لـ 660–750ميلادي)، شكلا من أشكال التحول الكيفي السياسي لتراكم الأحداث في تلك الفترة التاريخية، والتي عرفت نمطا جديدا من العلاقات الاقتصادية والاجتماعية، وظهور ثلاثة تيارات فكرية كلٌ منها يحمل مشروعا سياسيا ورؤية للإسلام وعلاقته بالحكم، وهي:

- التيار الأموي الحاكم
- التيار المساند لآل البيت
- التيار الخارجي الثوري

التيار الأموي: عاد مع معاوية الإرث العربي الأرستقراطي لبني الأمية، وما كان تحول الخلافة إلى ملك يورث إلا تعبيرا على حضور الماضي في الحاضر، وبقاء رواسب القبلية في الدولة الفتية التي لم

يكد يصل عمرها أربعة عقود. تنكر الأمويون لمبدأ الشورى وألزموا الناس بالطاعة لولي الأمر، ونشروا الفكر الجبري مؤكدين أن حكمهم قضاء وقدر.

التيار الخارجي : عبر الخوارج منذ حادثة التحكيم في معركة صفين عن آراء سياسية ثورية، مستندين على تأويلات نصية تدعو إلى الاحتجاج على الحكام والولاة الظالمين، فالخليفة بالنسبة لهم لا تشترط فيه القرشية، بل الأهم أن يكون تقيا ورعا وتعود سياسته بالخير والنفع على الأمة الإسلامية، وإلا فيمكن للجماعة أن تعزله أو تقتله.

وإذا كان الخوارج عرفوا بتطرفهم ومغالاتهم في التعامل مع المسلمين الذين لا يذهبون مذهبهم، إلا أنهم شكلوا حركة ثورية تؤكد مبدأ سيادة الأمة والعمل بأوامر الذين كجزء من الإيمان، أي الربط بين النظرية والتطبيق، وكانوا أول من بايع خليفة غير قرشي.

التيار الشيعي : ظهر التشيع مع نشوء مسألة الخلافة، ثم تحول بفعل الأحداث والصراعات التي طبعت التجربة السياسية في فترة الخلافة الراشدة وما بعدها، لتصبح فرق ومذاهب تجمع في مبادئها على أن عليا بن أبي طالب كان الأحق بالخلافة بعد وفاة الرسول الأكرم (ص)، وأن الإمامة حق إلهي وليست اختيارية بين المسلمين، فهي قضية أصولية وليست فرعية من الدين.

ولم تظهر الشيعة كفرقة دينية في بدايتها، بل كانت سياسية تدافع عن حق آل البيت في ميراث "النبي"، ولم يألوا المتشيعون لعلي بن أبي طالب ومن بعده لأبنائه وأحفاده جهدا في الدفاع عن هذا الحق، وكان أغلبهم من الأنصار وموالي العراق.

إن الصراع على السلطة والحكم حركته إذا محددات لا علاقة لها بالدين، بل ألبست لباسا دينيا لكي يضفى على الصراع السياسي صبغة "مقدسة"، وهو ما حدث في "الفتنة الكبرى" التي انتهت بمقتل علي بن أبي طالب في السنة الأربعين من الهجرة، وتنازل الحسن بن علي عن الخلافة، وانقلاب الخلافة الشورية إلى "ملك عضود" مع بني أمية.

التجربة السلطانية وتمجيد الطاعة:

في هذا الجزء سنخوض غمار الممارسة السياسية والخبرة التاريخية المرتبطة بممارسة السلطة، مع تأكيد الارتباط الوثيق بين النص والممارسة السياسية في الخبرة الإسلامية، حيث "قدس" النص وطُوِعَ لتوظيفه سلطويا.

سنحاول معالجة الخبرة السلطانية بالاعتماد على ثلاثة محددات في التحليل، الأول تاريخي مرتبط بالأوضاع غير المستقرة التي أعقبت وفاة الرسول (ص) وإشكالية انتقال السلطة زمن الخلفاء الذين قتل ثلاثة منهم وما أعقب ذلك من قلاقل واضطرابات، والثاني معرفي ويتعلق الأمر بالمصادر الفكرية التي اعتمدتها الخبرة السلطانية في تبرير وجودها وإدخال مفاهيم وممارسات سلطوية جديدة لم تكن معروفة من قبل، والثالث مرتبط بالخبرة السلطانية والانتقادات التي وجهت لها.

وانطلاقا من هذا المعطى، فإننا سنرى كيف أن الادبيات السلطانية التي عكست لحظات تاريخية بعينها، وجاءت لإيجاد حلول عملية لأنظمة سياسية لها خصوصيتها، شكلت المخزون التراثي الذي واصل حضوره في الأزمنة الحاضرة، في سياق من التواصل والاستمرارية التي ميزت الفكر السياسي العربي الإسلامي.

1 -الخبرة السياسية العربية الإسلامية من الخلافة إلى الملك

يعد تداول السلطة في الفكر السياسي عند المسلمين، أصل من أصول الخلافة التي تتم بواسطة البيعة، حيث يعبر من خلالها أهل الحل والعقد أو عامة الرعية عن اختياراتهم السياسية المستندة على القبول والاختيار، تطبيقا لمبدأ الشورى الذي يعد أهم أصول الفقه السياسي عند المسلمين.

لكن تبقى هذه الحقائق حبيسة الفترة الأولى من التجربة السياسية عند المسلمين، أي فترة التأسيس مع الرسول الأكرم (ص)، وفترة الخلافة الراشدة، فبعدها ظهرت آليات جديدة لتداول السلطة، أساسها آلية

التوريث التي أرساها معاوية بن أبي سفيان، عندما أورث ابنه يزيد الخلافة دون الرجوع إلى المسلمين، بل لم يأل جهدا في قمع الممتنعين عن المبايعة بمختلف وسائل القهر والتسلط.

وبعد ان اتسعت رقعة الدولة الإسلامية في العهدين الأموي والعباسي، استحكمت الفوضى في بعض مناطق البلاد الإسلامية، وبدأ الخروج عن سلطة "الخليفة/السلطان"، مع الإبقاء في بعض الأحيان على الولاء الرمزي لمركز الخلافة ببغداد.

لقد أثبتت التجربة السياسية للأمويين والعباسيين، أن الجزء الأكبر من جهود الأمة حُول إلى قلب الخلافة من طبيعتها الأصلية إلى ملك، وكل ما حام حول ذلك من صراع العصبيات المكونة للأمة والذي حال دون تحقق ذلك.

وقد تداول على تبرير الوضع القائم النقليون والعقلنيون، طيلة القرون الهجرية الأولى، فبينما عجز المعتزلة العقلانيون عن اقتراح بديل أو تقديم اسهام نظري لإصلاح الوضع وبقاء أفكارها نخبوية، و التحاقها بعد ذلك بالسلطة محاولة منها عقلنة ما يمكن من داخل النظام، انصرف أهل النقل من المحدثين إلى تقديم قراءة للتطور الذي عرفته الدولة في الإسلام بعد مرحلة التأسيس مع صاحب الرسالة، وبعدها الفترة الراشدة، ثم انقلاب الخلافة إلى ملك.

لقد ظل العقل الإسلامي منذ مطلع القرن الثاني الهجري، مع تيار المعتزلة يؤمن بضرورة وجود سلطة وسلطان لإقامة العدل بين الناس، أما المحدثين والفقهاء فكانوا يرون بضرورة السلطة انطلاقا من ضرورة تحقق بعض الو ظائف في المجتمع الإسلامي التي لا يمكن أن تتحقق في غيابها، كالصلاة والصيام والزكاة، وكانت أسوتهم بالنبي وخلفائه الأربعة لأنهم كانوا يمثلون السلطة، وكذلك قال علي بن أبي طالب للخوارج عندما قالوا له أن الحاكمية لله في مواجهة حاكمية الحكام : "أنه لا بد للناس من أمير بر أو فاجر، يعمل في إمرته المؤمن، ويستمتع بها الكافر يبلغ الله فيها الأجل، و يجمع فيها الفيء، ويقاتل به العدو وتأمن به السبل، و يؤخذ فيه من القوي للضعيف...".

فقهيا، كان تبرير هذا الإنحراف بالحفاظ على الأمن ودرء الفتن وحقن دماء المسلمين، باعتبارها من مقاصد الشريعة التي يمكن في سبيل حفظها إسقاط شرط الرضا والاختيار استثناء، مع وضع شروط محددة لها. لكن مع مرور الوقت، الاستثناء استحال قاعدة، خاصة بعد دخول الاجتهادات والنوازل لتبرير وتنظيم هذا الاستثناء وتقعيد القواعد له، مع الإشارة إلى أن الاجتهاد الفقهي، تراوح بين قبول التغلب كأمر واقع يمكن التسليم به تحت وطأة الظروف واتقاء الفتنة وتحقيق المصلحة، وبين معارض له باعتباره خرقا لحق الاختيار المكفول شرعا للمسلمين، وأن الحاكم المتغلب "ظالم طالب للدنيا، وفاسق لا يجوز ائتمانه على أمور المسلمين".

وإذا كان انقلاب الخلافة من شورية إلى وراثية، مبررا في "الكتابات السلطانية"، بالمصلحة والضرورة، فالسؤال الذي يطرح هو مفهوم هذين المحددين وحدودهما، وهو أمر بالأهمية بما كان، فإذا كانت المصلحة هي قطب رحى الشريعة والفقه، ففي أي الأحوال يمكن إسقاط شرط الرضا تحقيقا لمصالح الرعية، فيصبح التغلب مشروعا بها وشرعيا؟ وما محل الرضا والقبول من الإعراب، باعتباره الوسيلة التي يمكن من خلالها للرعية اختيار من يحكمها؟

الخبرة السياسية زمن الرسول وخلفائه

تعرضت نصوص القرآن الكريم لمسألة الحكم وممارسة السلطة، وحتى وإن لم تكن هذه القواعد السياسية مفصلة، فإنها أرست المبادئ العامة لطبيعة العلاقة التي تحكم جماعة المسلمين أي "الأمة" بمن يقوم مقام رأس الدولة، فالجميع يقفون على قدم المساواة ومسؤولون مسؤولية أخلاقية أمام الله فيما يقومون به في الحياة الدنيا.

وتستمد السلطة شرعيتها ليس من الله مباشرة كسلطة ثيوقراطية، بل تقيم شرعيتها بالإيمان بما أنزل الله، والفرق بين الشرعيتين شاسع، فالأولى قائمة على ادعاء "شرعية إلهية" لا يمكن بأي حال من الأحوال

مناقشتها أو انتقادها، أما الثانية فإنها تستند في حكمها على القيم الأخلاقية التي أقرها الإسلام، مع الأخذ بعين الاعتبار أن تطبيقها يبقى نسبيا نسبية الفهم البشري للنص الإلهي.

ولا يمكن القياس على الفترة النبوية ومحاولة نسخها كليا على الفترات التي تلت غياب الرسول الأكرم (ص)، فخلافة النبوة كما جاء في تعريف الإمامة عند أغلب الفقهاء والمتكلمين لم يكن أمرا ممكن التطبيق، فلا يمكن لأحد أن يخلف النبي متلقي الوحي في دوره المتعدد، فشرعيته كانت شرعية الوحي الإلهي، وهو الأمر الذي لم يتأتى لأحد من بعده.

ولهذا السبب، عمل الرسول الأكرم (ص) على إرساء قواعد عملية لتسيير أمور الجماعة الإسلامية، أساسها الاجتهاد "في مسائل تفصيلية لم يتطرق إليها النص القرآني تجنبا لتحديد غير الدائم، أو مشاورة أصحابه حولها لإدارة مجتمع المسلمين"، وهو تأكيد على مسؤولية البشر عن أعمالهم والحرية التي يتمتعون بها في تقدير الأمور، عملا بما أنزل الله في كتابه وتكريسا لمبدأ المبادرة والعمل من أجل التغيير مصداقا لقوله تعالى: "إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم"، (الرعد، 11).

وعليه، لا يوجد في المنظور الإسلامي الذي أسس له صاحب الشريعة تقديس للسلطة وشرعية تستبد بإسم الله، فالشرعية يأخذها الحاكم من عمله الذي يتماشى والقيم التي أرساها الإسلام، والرعايا يتعدى دورهم الانصياع والطاعة العمياء للحكام والسلاطين، فمنوط بهم المشاركة في العملية السياسية بالمناقشة والانتقاد وقول كلمة الحق.

لقد جاء في الأثر أن النبي (ص) كان يدعو أصحابه المقربين إلى التفريق بين طبيعة السلطة التي أقرها الإسلام وما كان شائعا آنذاك من ممارسات الأنظمة الملكية المستبدة، منها قوله لعمر بن الخطاب (رضي الله عنه) عندما طلب منه أن يتخذ فراشا لينا يليق بمقامه، فكان جواب الرسول (ص): "ماذا ياعمر أتظنها كسروية؟ إنها نبوة لا ملك".

لا يخرج هذا التصور النابذ للملك كنظام، عن التصور الذي كان سائدا عند العرب حتى قبل مجيء الإسلام، فقد كان القرشيون والمضريون بشكل عام يفخرون بأنهم كانوا في الجاهلية أحرارا لم يخضعوا لملك أو امبراطور، وحتى لما حاول البيزنطيون السيطرة على مكة باستعمال مسيحي عربي، قتله القرشيون، و حتى شكل الدولة التي أسسها الرسول كانت بعيدة كل البعد عن الملك الذي كان معروفا في تجربتي الفرس و الروم، في تلك الفترة، والتجربة التي قدمها مؤسس الدولة و خلفاؤه تأسست على الشورى باعتبارها منظومة مختلفة طبيعة وهدفا.

لكن ما فتئت الأمور أن تغيرت مع الفتوحات، حيث بدأت الدولة المركزية تتدخل أكثر فأكثر في شؤون القبائل، وهو أمر كان مرفوضا ومنافيا للتجربة الأولى التي أسسها صاحب الشريعة، الذي عمل على الموازنة بين العصبيات، وكانت الأمة هي قطب رحى الأنموذج الإسلامي الذي أسسه.

لم توجد في الإسلام سلطة دينية مقدسة، إلا في زمن الرسول وكانت نسبية، فحتى الرسول (ص) كان يمتثل لقانون الوحي "واقفا عند حكمه"، وجانبه المرتبط بالوحي والذي "لا ينطق عن الهوى" فقد انتهى بموته ولم تنتقل سلطة النبي الدينية لأحد من بعده، وهذا هو معنى ختم النبوة، فما انتقل من بعد موته (ص) كان الجانب الدنيوي.

بل إن الرسول كان حريصا على تذكير أصحابه بأنه لا يجوز لهم التصرف كممثلين لله أو لرسوله أو أنهم يحكمون بحكم الله، فالحاكم أو الخليفة عند المسلمين ليس معصوما و"لا هو مهبط الوحي ولا من حقه الاستئثار بتفسير الكتاب والسنة، فالأمة أو النائب عن الأمة هو الذي ينصبه والأمة هي صاحبة الحق في السيطرة عليه وهي التي تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها".

وعليه، فلا وجود لسلطة كهنوتية أو حقا إلهيا أو تقديسا للحاكم في المنظور الإسلامي، وهو ما يعبر عنه محمد رشيد رضا بقوله: "فليس للقاضي أو المفتي أو شيخ الإسلام أدنى سلطة على العقائد وتقرير الأحكام، وكل سلطة تناولها واحد من هؤلاء فهي سلطة مدنية قررها الشرع الإسلامي لهم".

وقد ذهب المفكر راشد الغنوشي في المنحى ذاته، عندما أقر مدنية الحكم في المنظور الإسلامي، فلا قداسة لأحد ولا سلطان إلهي لأن الحكم يكون منوطا بالبشر جميعا على ضوء الشريعة، فـ"الحكم كالمال تتصرف فيهما الأمة نيابة عن الله ويتصرف الحاكم فيهما نيابة عن الأمة حسب الدستور الإلهي".

عمل الرسول (ص) على تحصين الممارسة السياسية عند المسلمين بمبدأين رئيسين يضمنان عدم تسلط الحكام وتمكين جماعة المسلمين من ممارسة حقوقها السياسية بمناقشة ما يهم الصالح العام وقول كلمة الحقة وفق قاعدة "كل يؤخذ ويرد عليه"، والمبدأن هما الشورى والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

1. مبدأ الشورى

لأن أمر الأمة لا يمكن لأحد الاستئثار به والفصل فيه، ركزت الشريعة الإسلامية والتجربة النبوية على سجية التشاور، فالشورى جدل وحوار وجهد عقلي يؤدي إلى اتخاذ القرار، وعلة الترجيح بين الآراء ليس مجرد الأغلبية العددية بل هي قوة الدليل وإعمال الفكر وتحكيم الشرع والعقل.

وقد جاءت النصوص القرآنية والخبرة النبوية مؤكدة أهمية الشورى، ليس كآلية للحكم فقط وإنما كقيمة اجتماعية في حياة المسلم، وهي تعبير عن حقيقة الاختلاف وضرورته الحياتية، فلا يمكن تصور الوجود بدون اختلاف وحوار وتشاور، فالتعددية في جوهرها الإسلامي تعني التسليم بتعدد وجهات النظر و"التسليم بها حقا للمختلفين ولا يسع أحد أو سلطة حرمانهم منه".

ويمثل مبدأ الشورى قطب رحى الممارسة الاجتماعية والسياسية في الخبرة النبوية، وقد جاءت الآيات القرآنية مؤكدة لضرورة الشورى بل بوجوبها، قال تعالى: "والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون"، (الشورى، 37). هذه الآية المكية التي نزلت ولم يكن للمسلمين كيان سياسي يحكمهم، جاءت بصيغة الوجوب والتكليف والتحذير من التفرد في اتخاذ القرار، وكما يقول القرطبي فإن "الشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام ومن لم يستشر أهل العلم والدين فعزله واجب".

أما الآية الثانية فقد نزلت في الطور الثاني من الفترة النبوية، وجاء فيها: "فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لا نفظوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشارورهم في الأمر، فإذا عزمت فتوكل على اللهإن الله يحب المتوكلين"، (آل عمران، 159)، وقد نزلت هذه الآية بعد غزوة أحد التي انهزم فيها المسلمون، وجاء قرار خوض المعركة بعد مشاورة الرسول (ص) لأصحابه، فجاء التشكيك في قيمة الشورى، فجاءت الآية مؤكدة لهذه القيمة وبأن المشاورة تأتي قبل العزم والتبين، أي أنها القرار المقدمات التي تفضي إلى القرار وتحدد طبيعته.

وجاءت الأحاديث النبوية لتكرس أهمية الشورى ووجوبها، منها قوله (ص): "ما ندم من استشار"، وقول المصطفى: "ما تشاور قوم قط إلا هدوا إلى أرشد أمرهم"، وأحاديث أخرى تلزم الجميع بمن فيهم الرسول (ص) بالتشاور والحوار، فلم يتفرد وهو "المعصوم" في أداء الرسالة، برأي أو قرار تفاديا لاستبداد فرد أو جماعة بالرأي.

كما حملت الكثير من الروايات في كتب السير والتاريخ مناقشة الصحابة للنبي (ص) في بعض القرارات التي اتخذها، والملاحظ أنها كانت مسائل دنيوية لا علاقة لها بالوحي، وهنا تصبح القرارات غير معصومة و يمكن للرسول أن يغير رأيه على ضوء قوله "أنتم أعلم بأمور دنياكم".

فرغم الطبيعة الإلهية للرسالة النبوية، "فإن المطلق لله تعالى وحده وليس لسواه من البشر، حتى ولو كان نبيا يوحى"، ولذلك كان الرسول (ص) يشرك صحابته في اتخاذ القرارات السياسية، فكانت هيئة "المهاجرين السباقين للإسلام" المكونة من عشرة صحابة، الإطار الذي يناقش مختلف القضايا، يضاف إليها مجلس موسع يضم صحابة آخرين وسادة الأنصار، ويتم توسيع دائرة النقاش والمشاورة في المسائل الكبيرة المتصلة بالحرب والصلح.

فلم تقتصر شورى الرسول (ص) على طبقة اجتماعية واحدة أو أصل عرقي وقبلي واحد، بل شملت أيضا ما يطلق عليهم "أصحاب الحقوق" الذين تعنيهم القرارات السلطوية مباشرة، فالرسول (ص) أصر

على الأخذ برأي الأنصار في الخروج لمعركة بدر حيث لم يكتف بتأييد المهاجرين لهذا القرار باعتبار أن أهل المدينة يمثلون القاعدة العريضة التي ستتحمل تبعات هذا القرار.

ويكون الرسول (ص) بذلك "قد أرسى مبدأ عدم جواز ارتكان الحاكم لما قد توحي به النخبة له من اجماع على قراراته، وضرورة أن يلتمس الاتجاهات الحقيقية للرأي العام من خلال توسيع دائرة مشورته ودقة تمثيله"، وحتى الرجوع عن بعض قراراته إذا تبين له بعد التشاور والحوار أن اجتهاده جانب الصواب، مثلما حدث في قضية الاتفاق مع قبيلة غطفان إبان غزوة الأحزاب.

وقد اختلف الفقهاء المفسرون حول حكم الشورى بتبنيهما قولين، فأكثر الفقهاء القدامى قالوا بالندب (أي عدم الوجوب) وأن الرسول (ص) أمر بمشورة أصحابه "تطييبا لقلوبهم"، وآخرون رأوا الشورى واجبة وركن ركين من السياسة الشرعية وأساس العلاقة بين الراعي والرعية، فمن قام بهذا الواجب الشرعي فهو من أئمة العدل المقسطين.

ولعل هذا الاختلاف بين العلماء تتحكم فيه اعتبارات سياسية فرضتها طبيعة النظام السلطاني الذي لم يكن يعتمد هذه الآلية في تسيير أمور الدولة، ولذلك لم يتم التعرض وتطوير مفهوم الشورى كموضوع مهم في الفقه السياسي عند المسلمين، بل تم تناوله في إطار تفسير آيتي آل عمران والشورى، وفي بعض الكتابات السلطانية كمواعظ ووصايا للملوك.

ولكن إذا تصفحنا تفاسير العلماء حول هاتين الآيتين، وإذا أخذنا بمبدأ أن الآية القرآنية لا يمكن قراءتها إلا على ضوء قاعدة أن القرآن بنية نصية واحدة لا يفهم بعضها إلا على ضوء النص الكامل، فإننا نجد أن السياق الذي جاءت فيه آية الشورى الموجهة للمؤمنين تدل على أن الشارع جعل من التشاور صفة من الصفات المحددة لمعايير الإيمان، حيث يسبقها إقامة الصلاة ويليها إيتاء الصدقات، "فإذا كانت الصلاة فريضة عبادية واجبة والزكاة فريضة مالية واجبة، فإن الشورى فريضة سياسية واجبة".

ويستفاد من آية الشورى الخاصة بالمسلمين أنها جاءت مختلفة عن آية آل عمران الخاصة بالرسول (ص)، فالتشاور في الآية الأولى جاء شاملا للأمور الخاصة بالحياة اليومية للمسلمين، ناهيك عن كونها تشمل جميع المؤمنين دون تفريق بين فئة وأخرى أو تفضيل للمتقين أو أولياء الأمر.

لقد جعل القرآن الشورى والتحاور حول القضايا التي تهم المسلمين ملزمة لهم أو لمن ولي أمرهم "فقضى بوجوب الشورى سلوكا ولزوم نتائجها"، وقد قد جعلها الرسول (ص) شرطا للحكم الرشيد البعيد عن الضلال، حيث قال عند نزول آية آل عمران: "وشاورهم في الأمر"، بقوله: " أما إن الله ورسوله لغنيان عنها ولكن جعلها الله رحمة لأمتي، فمن استشار منهم لم يعدم رشدا ومن تركها لم يعدم غيا".

وقد كانت الفترة التي تلت وفاة الرسول (ص) شورية بامتياز، فكانت القاعدة أنه لا يبث في أمر من قبل الخلفاء حتى يجتمع الصحابة ويدلوا بآرائهم سواء تعلق الأمر باستنباط الأحكام الشرعية ذات الجدة، أو المسائل المتعلقة بمصالح المسلمين الدنيوية، فلم يكن يحد سقف الشورى إلا أحكام الشريعة الثابتة المتفق عليها، وما عدا ذلك فالرأي رأي الجماعة لا رأي من بيده السلطة.

وكما قلنا سابقا فإن الفقه السياسي عند المسلمين لم يهتم بالشورى كأصل من أصول الحكم، وبالتالي لم يعنى بتحديد مواصفات أهل الشورى كغيرهم من الفاعلين في العملية السياسية مثل الخلفاء والأمراء والحجاب والوزراء والقضاة، فلم يتعدى ذكرهم عبارة "أهل الحل والعقد"، وهي فضفاضة وغير محددة المعالم.

لقد بقيت الشورى عبر الخبرة السياسة الإسلامية "بنية مؤسسية غير مستديمة Intermittent وفق تعبير ألموندوباول، أو ظرفية Occasionel حسب تعبير ماكس فيبر، أي أنها تظهر لتختفي، تظهر عندما يحتاج إليها النظام القائم لإضفاء شرعية على وجوده، وتختفي بين البيعتين إلا فيما ندر، ويكون الأمر هنا متصل بمدى ولاء جماعة أهل الحل والعقد للمؤسسة السلطانية وقدرتهم التأثيرية على العامة كما سنرى لاحقا.

وقد ذهب أغلب المفكرين المسلمين المعاصرين الذين تأثروا بالأفكار والقيم السياسية المعاصرة القائمة على سيادة نظرية الديمقراطية الغربية ومفاهيمها، إلى أن الشورى "فريضة شرعية ومحورا أساسيا من محاور التصور الإسلامي الشامل"، فهي منطلق النظرية السياسية في الإسلام، والمدخل لسائر أبعادها مثل العدل والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والحقوق والحريات.

وينتج عن الخبرة النبوية في ممارسة الشورى مبادئ هامة يستند إليها الحكم في الإسلام:

1. التشاور والحوار القيمة الأخلاقية الرئيسة التي يقوم عليها المجتمع المسلم قبل وجود الدولة أو النظام السياسي، وهو ما يعرف في الفلسفة الغربية بالعقد الاجتماعي؛

2. التشاور والحوار الأساس المعتمد من قبل الأمة في اختيار من يحكمها؛

3. الشورى تلزم الحكام باحترام قرارات الأمة، التي لها حق الرقابة والمحاسبة وحتى إنهاء المهام إذا اقتضت المصلحة ذلك.

4. أن الخطاب القرآني قد أوجب الشورى على الرسول والجماعة من بعده، مع التمييز بين النموذجين على أساس "الندب" بالنسبة للرسول وتأكيد حكم الإلزام بالشورى سلوكا ولزوم نتائجها بالنسبة للجماعة؛

5. إن الشورى بعد الرسول لا يحدها إلا سقف ما هو متفق عليه من الشريعة، حيث يرتفع سقف الشورى ليشمل كل المواضيع الدينية محل الخلاف ناهيك عن المصالح الدنيوية المطروحة؛

6. أن الشورى تشمل مختلف الفئات داخل المجتمع الإسلامي، فهي لا تخص النخبة وأهل الحل والعقد فقط، بل تضم أيضا "أهل الحقوق" الذين لا يمكن إلا الأخذ برأيهم فردا فردا مثل حقوق الملكية التي لا يجوز التصرف فيها بالنيابة والتمثيل السياسي لكونها من المصالح الفردية.

2. مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

يعد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر آلية من آليات الرقابة السياسية على السلطة في المنظور السياسي عند المسلمين، حيث أكدت الآيات الكريمة والأحاديث النبوية والتجربة النبوية حقوق عامة المسلمين ومسؤوليتهم الفردية والجماعية في مواجهة الظلم والنهي عنه، مهما كان مصدره أو قوته.

فالنظام السياسي في الإسلام مقرون بمفهوم الأمانة كما يقول ابن تيمية، فالنبي (ص) أمر أمته بتولية ولاة أمور على هذا الأساس، فالحكام أمروا أن يؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكموا بين الناس أن يحكموا بالعدل، بمقابل طاعة ولي الأمر إذا لم يخرج عن طاعة الله.

وكما ذكرنا سابقا، فإن الآية التي يُستدل بها لدعوة العامة إلى طاعة ولي الأمر، هي الآية ذاتها التي تدعو إلى مقاومة الفساد والتعبير عن الرأي بحرية، فقراءة الآية مبتورة أو فهمها فهما يبرر الانصياع الكامل لرأي الحاكم وربط ذلك بالامتثال لأوامر الله والرسول، يجانب المعنى المتضمن في سياق الآية، حيث تدل على إمكانية وجود نزاع بين الطرفين والمرجعية تكون للشريعة والتجربة التي أسس لها الرسول الأكرم (ص).

وقد قدم المفسرون "أولوا الأمر" بأنهم ذوي القدرة وأهل العلم والدين، وهو ما كان يتصف به الخلفاء الراشدين من علم وعدل وسياسة وسلطان، ولكن بعد الخلفاء تفاوتت مكانة ولاة الأمور، وعلى هذا فحكم الإمام وإرادته ليست مطلقة وليس هو مشرعا يشرع للناس كما يشاء ولكن الحكم الفصل بينه وبين الرعية الكتاب والسنة، وليس أن يستبد برأيه.

كما يذكر القرآن الكريم تجارب الأمم السابقة التي أذعنت لحكامها المستبدين فكان مآلها الهلاك، حيث يقول عز وجل: "فلولا كان من القرون من قبلكم أولو بقية ينهون عن الفساد في الأرض إلا قليلا ممن أنجينا منهم واتبع الذين ظلموا ما أترفوا فيه وكانوا مجرمين، وما كان ربك ليهلك القرى بظلم وأهلها مصلحون"، (هود، 116-117).

والدارس لتاريخ الدعوة المحمدية يجد في العقد المنشئ للأمة الإسلامية ألا وهو بيعة العقبة الثانية، حقوقا سياسية قائمة على حرية التعبير والنقد والمشاركة في القضايا التي تهم الجماعة دون خوف أو تقييد، حيث جاء في نص البيعة: "بايعنا رسول الله (ص) على السمع والطاعة ... وعلى أن نقول بالحق أينما كنا لا نخاف في الله لومة لائم".

إن بيعة العقبة باعتبارها "العقد" المنشئ للأمة الإسلامية، قام على فلسفة توازن الحقوق والالتزامات، وكان في شقها السياسي مقرة لحقوق الفرد والجماعة في مناقشة الحكام وإبداء النصح لهم وأمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر، وكل هذا في منظومة حكم يسودها التضامن المتبادل بين الحكام والمحكومين.

وتعني المبايعة بالمصطلح التجاري المكي عقد صفقة بيع وشراء، "والبيعة فعل بالبيد وقول باللسان وقبول بالعقل وإيمان بالقلب"، وهو ما تجسد في السنة الفعلية والممارسة السياسية للرسول مع أصحابه، حيث كانت القرارات المصيرية تتخذ بحضور جماعة المؤمنين على أن يبدي الجميع آراءهم.

كما تأتي الأحاديث النبوية لتؤكد هذا الحق السياسي في المعارضة وإبداء الرأي في الأمور التي تخص الجماعة، مثل قوله (ص): "أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر"، وقوله: "لا ينبغي لامرئ شهد مقاما فيه حق إلا تكلم، فإنه لن يقدم أجله ولن يحرمه رزقا هو له"، وقوله أيضا: "ما من قوم عملوا المعاصي وفيهم من يقدر على أن ينكر عليهم فلم يفعل إلا يوشك أن يعمهم الله بعذاب من عنده".

وقد أسس الرسول (ص) لأخلاق الرأي والرأي الآخر، حيث كان يقبل بالمراجعة السياسية وإن كان رسولا، حيث راجعه الأعراب في الكثير من المواقف وبطريقة لم يراع فيها مكانته كرسول، وتأسى صحابته بطريقة حكمه، فكان الخليفة الفاروق عمر بن الخطاب يعترف بأخطائه ويرجع عن قراراته، رغم الشدة التي كان يعرف بها.

ولكن مضمون هذه الآلية تم تكييفه وتحجيم دوره في ممارسة الرقابة خاصة في الفقه السياسي السني، حيث نجد استثناءات تخص السلاطين والحكام، فهؤلاء لا يخضعون للآلية ذاتها بل الواجب النصح لهم وعدم اعتماد أساليب تمس بهيبتهم.

وقد استدل "علماء السلطان" بأحاديث منسوبة للنبي تنهى عن التجريح في الحكام، وتدعو إلى النصح والدعاء لهم، خاصة وأن الأمر بالمعروف يستوجب القدرة على فعل ذلك، وهو أمر غير متوفر أمام الحكام، وبالتالي فالإنكار بالقلب يصبح الصيغة الوحيدة الممكنة في مواجهة الاستبداد والتعسف.

وذهب أغلب فقهاء السياسية السنة في هذا الاتجاه السلبي، متأثرين بأحمد بن حنبل والحنابلة من بعده على غرار ابن تيمية الذي لم يخرج عن التقسيم الثنائي لمن يمكنه الأمر بالمعروف في الأمور السياسية، فأولو الأمر الذين وظيفتهم الحكم يتوقف عليهم القيام بهذه الوظيفة، أما الفئة الثانية وهي الرعية فما عليها إلا الطاعة والتعبير عن رأيها "بالقلب" وهو أضعف الإيمان؟

لقد كانت أطروحات الغزالي وابن تيمية على سبيل القياس لا الحصر، سلبية في تعاطيها مع قضية الرقابة السياسية وحق الأمة في محاسبة الحكام، فبينما ربط ابن تيمية الإصلاح بصلاح السلطان من خلال الربط بينه وبين الأمر بالمعروف وليس المقابلة بينهما كنقيضين، فإن الغزالي دعا الأمة إلى اعتزال إئمة الجور وليس الثورة عليهم وذلك درءا للفتنة وتفاديا لتشرذمها.

ولكن إذا كان التعبير عن الرأي بـ "القلب" يمكن أن يفهم في الأمور العقائدية المرتبطة بنية المسلم،* فإن الأمر يختلف في العمل السياسي المرتبط بمصالح دنيوية وهو يدخل في باب المعاملات، حيث الأفعال هي المؤشر الرئيس على قصد الفرد وتوجهاته.

لقد استعاض فقهاء السياسة السنة بالطاعة والصبر مكان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، محاولين بذلك غلق باب المعارضة أمام الفرق الدينية والسياسية الأخرى مثل الخوارج والشيعة الروافض

والمعتزلة والباطنية، ولكنهم في الوقت ذاته وأدوا أصلا من أصول الممارسة السياسية والرقابة التي من الواجب على الأمة ممارستها تجاه السلطة القائمة.

وعليه، لا يمكن فهم العلاقة التي حكمت المؤسسة الخلافية بالرعية على عمومها في التجربة الإسلامية، فيجب الأخذ بعين الاهتمام تاريخية كل تجربة وما كان يحيط بها من تجاذبات سياسية وسجالات دينية عقائدية، وهي عوامل أثرت كثيرا على مضمون النظريات السياسية التي نجدها في مصنفات كبار العلماء وفقهاء السياسة، الذين وضعوا شروطا و ضروابط قاسية قائمة على مفهومي القدرة وترجيح المصلحة على المفسدة.

لقد أفرزت هذه المفارقة بين النظرية السياسية السنية في مسألة المعارضة السياسية وحرية إبداء الرأي مع ما تضمنته النصوص والتجربة المؤسسة للجماعة الدعوية زمن صاحب الشريعة، إشكالية تحديد الخط الفاصل بين حق المراجعة السياسية والمعارضة والفتنة، ولعل الهامش بينهما كان المنفذ الرئيس للفقهاء الموالين للمؤسسة السلطانية لتبرير الاستبداد بالرأي والتسليم به بل وشرعنته.

فإذا كانت الفتنة في تعريفها الشرعي هي "المجاهرة بمخالفة أوامر الشرع ونواهيه والخروج العلني على قيمه وقواعده الأصلية"، فإن ذلك لا يمكن إسقاطه على معارضة سياسية لقرارات حاكم غير منزه عن الخطأ وتبقى اجتهاداته بشرية غير معصومة.

ولأن النصوص المقدسة كما رأينا سابقا حمالة أوجه، فإن القراءة الرسمية لدلالات الآيات والأحاديث الداعية إلى الصبر شحنت بمعان ودلالات لم تترك للنصوص الأخرى الداعية إلى التقويم وإصلاح أوضاع الحكم، أية مكانة في الفقه السياسي المتفق عليه والمفروض من قبل المؤسسات السلطوية القائمة.

كما توجد إشكالية أخرى متعلقة بالهيئة أو الجماعة المنوط بها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فخلال التجربة السياسية للدولة في الإسلام، ألحقت هذه الوظيفة بمؤسسات السلطة في شكل ديوان الحسبة الذي أصبح أداة من أدوات الرقابة المعكوسة أي رقابة السلطة للمجتمع، وهو ما يعبر عن عدم

فصل بين السلطات واختلال في التوازن بين المؤسسة السياسية التنفيذية والمؤسسات الرقابية التي تعبر عن مصالح الجماعة.

لقد دلت الآية الكريمة من آل عمران على ضرورة وجود جماعة محددة تقوم بواجب الرقابة نيابة عن الجماعة، وتكون هيئة مستقلة تتمتع بالحرية الكاملة في التعبير والإصلاح بما يتوافق والشريعة الإسلامية ومصالح الجماعة.

التغلب السياسي بعد الفترة الراشدة

عرفت الأربعين سنة التي أعقبت وفاة الرسول (ص) تجسيدا لروح الإسلام القائم على مبدأ الشورى وانتقال السلطة بالبيعة، لكن الأمر تحول بعد ذلك بدخول آليات جديدة لانتقال السلطة، حيث ظهر التوريث كآلية لانتقال الحكم وتداوله، وارتبطت البيعة بالقهر والتسلط.

وقد تزامن اتساع رقعة جغرافية الدولة الإسلامية مع اضطرابات صعبت من قدرة سيطرة السلطة المركزية في دمشق ثم بغداد على كامل أجزاء الدولة، حيث ظهرت دعوات منادية للانفصال أو حتى الاستقلال عن سلطة الخليفة مع الإبقاء على الولاء الرمزي لـ "خليفة المسلمين".

لقد عززت هذه الأزمات السياسية من التوجه القائل بشرعية النظام القائم، حتى ولو كان قائما على القهر والتسلط ولا يتماشى مع روح التجربة التي أُسِسَ لها زمن الرسول الأكرم (ص) وخلفائه الراشدين.

كما لم تكن الفترة المحمدية وحكم الراشدين طويلة لتتمكن هذه التجربة الفتية من إرساء تصور للدولة وطبيعتها، لذلك يمكن القول "أن ظهور الدولة في التجربة الإسلامية بدأ أول ما بدأ مع معاوية بن أبي سفيان أول ملك/خليفة عربي إسلامي، والحقيقة أن الجمع هنا بين الملك والخلافة يختزل إشكالية هذه الدولة الوليدة ويبرز أهم مكوناتها".

ظهرت فكرة التوريث بعد أن استتب الأمر لمعاوية بن أبي سفيان في الحكم، حيث بدأ يفكر في مرحلة ما بعد حكمه وإلى من ستؤول. ولأن الأمويين أصحاب تجارة ومال وتقاليد في الحكم والتسيد، عمل معاوية على نشر فكرة أن يتولى الأمر من بعده يزيد، مستعملا في البداية وسيلة الإغراء بالمال والمناصب على وجهاء الصحابة وكبارهم، ثم التهديد والوعيد على كل من يخالف مخططه السياسي.

يروي المؤرخون أن المغيرة بن شعبة والي الكوفة كان أول من اقترح فكرة توريث يزيد بن معاوية وحصر الخلافة في آل أمية، وحجته في ذلك ضمان الاستقرار السياسي وتفادي الفتن التي تحدث عقب وفاة أو مقتل رأس الدولة، كما حدث مع الخلفاء الثلاثة (عمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم).

ويروي ابن الأثير أن معاوية ألقى خطبة على الصحابة بالمدينة يدعوهم فيها إلى مبايعة ابنه يزيد باعتباره أحق من غيره في الخلافة، ومتوعدا كل مخالف وممتنع عن المبايعة بالقتل، ولكن المعارضين له تمسكوا برأيهم مستندين في ذلك على الخبرة التاريخية الأولى القائمة على البيعة الحرة بعيدا عن رابطة الدم والعصبية الجاهلية.

لقد حصل إجماع من قبل كبار الصحابة في المدينة ومكة على رفض مبدأ التوريث وجعل الخلافة في بيت واحد، لكن سياسة الأمر الواقع التي انتهجها معاوية بإعلانه مبايعة المسلمين ليزيد، وعدم إنكار المعارضين له ذلك أمام الملأ خوفا من الفتنة وسفك الدماء، جعلت من توريث يزيد الحكم أمرا محسوما تعامل معه المسلمون بنوع من السلبية.

لقد كانت هذه السابقة في التجربة السياسية عند المسلمين، بداية تأريخ جديد ابتعدت فيها الأمة عن مبدأ الشورى والبيعة الحرة لتحل محلها آليات أخرى قائمة على القهر والنفوذ والإكراه، حيث تحولت دولة الخلافة إلى "دولة العشيرة" يتوارثها أصحابها بمنطق القوة العصبية والرابطة الدموية لا بمنطق السياسة الشرعية. وعليه، أصبحت الأمة التي انبثقت عن عقد الصحيفة بعد هجرة الرسول إلى المدينة، دولة

امبراطورية تتحكم فيها أرستقراطية طبقية يسيطر عليها تحالف اجتماعي جمع بين الطبقة التجارية الجديدة والأرستقراطية الحديثة والقديمة.

لكن يفرق الدارسون بين فترة معاوية وفترتي يزيد ومعاوية الثاني والتي دامت إلى العام 64 هجرية، وبين فترة مروان التي انتهت بسقوط الدولة الأموية سنة 132 هجرية، ففي الفترة الأولى ورغم سياسة التغلب التي اعتمدها معاوية وابنه يزيد، إلا أنها بقيت في ظل الأحلاف القبلية وما تعرف به من شورى وتداول في المناصب، فكانت سياسة معاوية بعيدة عن القمع والعنف ما دام بالإمكان حل القضايا بالوسائل الأخرى مثل التحالف والمصاهرة وإغداق الأموال.

وقد ظلت الشورى معمولا بها على مستوى التحالف الحاكم، حيث كان ممثلو العائلات الأرستقراطية القبلية والتجارية مع أمراء العائلة الحاكمة يقيمون في العاصمة أو في مكة والمدينة، ويدعون للمشاورة في القضايا الهامة، مع تمتع مؤسسات القضاء والفقه والتعليم باستقلالية نسبية، مع تأكيد نفوذها وتأثيرها على الناس.

لكن مع بداية الفترة المروانية عرفت الدولة في الإسلام تحولا نوعيا، حيث أصبح الخليفة أرفع من جميع حلفائه، وفرض على من يكون في حضرته السكوت وعدم الكلام إلا بإذنه، ويؤثر عليه قوله: " لا يأمرني أحد بتقوى الله بعد مقامي هذا إلا ضربت عنقه".

فمع الأمويين أصبح الديني في خدمة الدنيوي، وأصبح الفكر الديني يشيع ثقافة الإرجاء والجبر وإيديولوجية سلطة الامبراطورية، في مقابل معارضة فكرية دينيا سياسيا وكلاميا، حيث جعلت مختلف الفرق المسألة السلطوية في صلب آرائها، خاصة منها فرق الخوارج والشيعة والمعتزلة. فالخوارج اعتبرت الخلافة مسألة دنيوية تضطلع بها الجماعة عن طريق الشورى والتعاقد بين المسلمين على اختيار إمام دون النظر إلى نسبه أو عصبيته، وقالوا بضرورة جهاد أئمة الاستبداد والخروج عليهم؛ بينما ذهب الشيعة إلى الاعتقاد بأن مسألة الإمام أصل من أصول الدين ومفصول فيها في الكتاب والسنة وهي محصورة في

آل بيت الرسول وذرية فاطمة الزهراء. أما المعتزلة فاعتمدوا العقل والمصالح المشتركة بين المسلمين وعقد بين الإمام والجماعة، ومن حق الجماعة عزل الإمام إذا أخل بعقده وأصبح عاجزا عن تنفيذه.

وقد قوبلت هذه المعارضة الدينية ذات الأهداف السياسية بالقمع والقتل خاصة منها التي اتخذت الخروج المسلح نهجا لها على غرار ما حدث مع فرقتي الخوارج والشيعة، بينما تركت الفرق الكلامية الأخرى (المعتزلة والقدرية) تعمل طالما أنها لا تشكل تهديدا للمؤسسة السلطانية القائمة.

تبين واقعة التوريث الفراغ السياسي الذي كانت تعاني منه التجربة السياسية في الإسلام، فلم يكن هناك نظام واضح المعالم ولا مؤسسات يمكن أن تسند إليها مهام اختيار رأس الدولة، فما كان موجودا لم يكن يتعدى مبادئ عامة تدور حول التشاور بين فقهاء الصحابة والقراء ووجهاء القبائل وأشرافها. لقد عبر مسار التطور الذي عرفته الدولة في الإسلام عن عدم قدرة هذه القيم الأخلاقية وحدها على ضبط العملية السياسية، خاصة مع وفاة الكثير من الصحابة ودخول العنصر غير العربي في معادلة القوة، ناهيك عن انتقال مركز القرار من المدينة إلى دمشق، حيث بدأت تدخل في العملية السياسية محددات أخرى غير تلك المرتبطة برمزية الخبرة السياسية التي وضع معالمها الرسول الأكرم (ص) وخلفاؤه.

وتطرح هنا إشكالية أهل الحل والعقد، وهي "المؤسسة" السياسية الوحيدة التي أفرزتها الفترة الراشدة كتنظيم يمكنه إضفاء الشرعية على من يحكم، باختيار حر ومبايعة تلزم عموم المسلمين، فحتى وإن كان شكلها أو طريقة عملها أو تكوينها غير محددة المعالم، فإن تعطيلها وإفراغها من محتواها من قبل معاوية، جعل الاختيار الحر والتشاور حول الخليفة أمرا غير ملزم، وفتح الباب واسعا للتسلط والتغلب وفرض سياسة الأمر الواقع بقوة السيف.

وحتى علماء السلطان فقد كرسوا الإذعان للقوة واستعمال الدين لأغراض سلطوية، بإفراغهم مفهوم "الحل والعقد" من معناه الأصلي، حيث نجد الماوردي مثلا يحدد شروطا لاختيار من يتبوأ هذه المكانة

وهي العلم و"العدالة الجامعة لشروطها"، دون ذكر الشرط الرئيس والأهم وهو حرية الإختيار وعدم وجود إكراه.

وعليه، أصبح التغلب السمة البارزة لمؤسسة الحكم في تجربة المسلمين، فقد فُرضت الطاعة والإذعان على الجميع ولم يكن من الممكن معارضة السلطة القائمة، حتى وإن كان من استخلف لا تتوفر فيه شروط الحكم، كأن يكون طفلا أو مريضا مقعدا.

وحتى وإن كان الحاكم يحمل اسم الخليفة وأمير المؤمنين ويدعي الاستمرارية في نهج الأولين من النبي (ص) والراشدين، إلا أنه كان ملكا وامبراطورا ورث الحكم وتمت مبايعته صوريا من أهل الحل والعقد في بيعة خاصة، ومن جموع المسلمين في المسجد في بيعة عامة لم يكن يحضرها إلا من كانوا من البطانة والمقربين.

لقد عبر هذا التصور الجديد لطبيعة الملك عن بداية مرحلة جديدة اختلفت في شكلها ومضامينها عن الإسلام المعياري المعبر عنه في القرآن والحديث وخبرة الزمن الأول، فالمرحلة الجديدة ارتبطت بالقوة والغلبة والتوازنات القبلية وكذا بمركزة السلطة في يد الخليفة/السلطان الذي يملك الدين والدنيا موازنا بينهما ومقدما أحدهما على الآخر كلما استدعت ضرورة السلطة ذلك.

الكتابات السلطانية

تبيئة الكتابات والتجربة السياسية السلطانية

يظهر الفكر السياسي عند المسلمين بأنواع مختلفة باختلاف مرجعياتها وآليات عملها، وكذا السياقات التاريخية التي رافقت هذا الظهور، والتراكمات المعرفية والفكرية التي شكلت البنيات والفكرية المؤسسة لهذه الخطابات.

وعلى كثرة الدراسات التي اهتمت بمصادر التراث السياسي عند المسلمين، إلا أنها ولفترة سبقت الربع الأخير من القرن الماضي، لم تكن سوى تاريخا للأحداث وتذكيرا بالمتون السياسية وعرضا لها، دون إعادة قراءة واستحضار هذا الموروث السياسي على ضوء أسئلة الواقع التي جعلت من إشكالية التراث والتراث السياسي بصفة خاصة دائم الحضور في الخطاب العربي المعاصر.

ونعني بمصادر التراث السياسي الإسلامي، المؤلفات والآثار السياسية التي تركها الفلاسفة والفقهاء والمؤرخون، والتي تحدثوا فيها بالوصف والتحليل والاجتهاد عن الآداب السلطانية والسياسة الشرعية وأصول نظرية الخلافة وتطبيقاتها المجسدة لظاهرة السلطة وعلاقاتها، إدراكا وممارسة. ويميز حامد ربيع بين ثلاثة روافد في التأمل العلمي للسلطة في الإسلام وعلاقاتها: الأولى الكتابات الفلسفية مثل مصنفات الفارابي وابن سينا وابن طفيل وابن رشد، وكتابات الفقهاء كالغزالي وابن تيمية، وفلاسفة الحكم كالماوردي وابن أبي الربيع.

وعندما يتعلق الأمر بتصنيف الفكر السياسي عند المسلمين، فإن التصنيف الثلاثي الذي قدمه ابن خلدون يطفو إلى السطح، حيث قسم الكتابات السياسية إلى:

1) كتابات السياسة الشرعية، وهي ما قدمه الماوردي وابن تيمية وأبي حامد الغزالي؛

2) كتابات الفلسفة السياسية، وهي متون فلاسفة الإسلام الذين كتبوا في السياسية، على غرار ابن سينا و الفارابي وابن باجة وابن طفيل وابن رشد، وكانت في مجملها مظهرا من مظاهر التأثر بالفلسفة الإغريقية الهيللينية؛

3) الكتابات السلطانية، أو ما يعرف بأدب المرايا أو النصائح، وظهرت هذه الكتابات في القرن الثاني الهجري مع ابن المقفع وكانت مظهرا من مظاهر التأثر بالفلسفة الفارسية على وجه الخصوص.

وتختلف الكتابات السلطانية عن النوعين الأولين، باعتبارها خطابا يركز على الجوانب العملية في العملية السياسية، دون الجوانب التنظيرية التعميمية، على عكس السياسة الشرعية والفلسفة السياسية فهدفهما نظري محض.

وعليه، يستدعي البحث في تاريخ الممارسة السياسية لفترة ما بعد الخلافة الراشدة، التركيز على لحظات تراثية عرفت تشكل الهوية السياسية لـ "الدولة السلطانية المتغلبة"، حيث وبعد أن تكرس التغلب على مستوى التأويل النصي (كما رأينا ذلك في مستوى التحليل النصي)، وجدت الممارسات السلطانية طريقها إلى الدولة الإسلامية وأصبحت واقعا تاريخيا.

وننطلق في دراستنا للأدبيات السلطانية من أن هذه التصنيفات جزء لا يتجزأ من المتن السياسي في الإسلام، وهي بالتالي "حلقة من حلقات الفكر السياسي الإنساني"، خاصة وأن هذا النوع من الكتابة السياسية التي ظهرت في القرن الثاني الهجري، كان استمرارية منطقية لكتابات سياسية وضع حجر أساسها فلاسفة من بلاد فارس، وآخرون من شبه جزيرة البلوبونيز، فهو إرث فارسي يوناني، أضيفت إليه تجربة عربية إسلامية لها خصوصيتها التنظيرية.

كما أننا نرى أن قراءة الآداب السلطانية يجب أن يكون ضمن تاريخيتها، أي ربط النص بالظروف الزمكنية والتفاعلات السياسية والاجتماعية التي ميزت اللحظة التاريخية التي ظهر فيها هذا المتن، لأن المتن السياسي في الإسلام، مثله مثل المتون السياسية في المجالات الحضارية الأخرى، مرتبط ببعضه،

لذلك فقراءة أي إنتاج سلطاني يكون في علاقته بالزمن الذي أنتج فيه، وبالكتابات الأخرى التي سبقته وعاصرته وفق آلية التناص التي تكلمنا عنها سابقا.

إن ما يهمنا في هذا السياق، ليس قراءة المتون السلطانية قراءة سطحية، والاستدلال ببعض فقراتها وتعابيرها، بل محاولة فهم البنية الأساسية التي تقوم عليها هذه الكتابة ومبادئها التي جعلت منها خطابا مُشَرْعناً للاستبداد السياسي، ولغته حاضرة ومؤسسة لدولة الاستبداد السلطاني في الوقت الحاضر.

مفهوم الآداب السلطانية

تعتبر الآداب السلطانية إحدى أنواع الفكر السياسي الذي أنتجته الحضارة العربية الإسلامية، ابتداء من القرن الثاني الهجري مع ابن المقفع (145 هجري) واضع حجر الأساس لهذا النوع من الكتابات السياسية التي رافقت مختلف مراحل الدولة الإسلامية وكانت قاعدتها الفكرية وأداتها في فرض شرعية وجودها.

تعرف الآداب السلطانية بأنها "الكتابات التي تزامن ظهورها الجنيني مع ما يدعوه الجميع بحدث انقلاب الخلافة إلى ملك، وكانت في جزء كبير منها نقلا واقتباسا من التراث السياسي الفارسي، و استعانة به في تدبير أمور الدولة الإسلامية الوليدة"، كما اعتمدت في مرجعيتها الفكرية على الموروث اليوناني الهلليليني وكذا التجربة السياسية العربية الإسلامية، مع محاولة لمزج هذه المرجعيات الثلاث في صياغة تصور براغماتي عملي للمجال السياسي.

كما يعرفها رضوان السيد بأنها كتابات تقوم على النصيحة والتعليم، حيث تقدم للحاكم الخطوات الواجب اتباعها في التدبير السياسي، وهي عشرات الكتابات المندرجة في باب الأدب السياسي السلطاني التي عرفتها الجغرافية العربية الإسلامية من ابن المقفع (145 هجري) الأب الروحي لهذه الآداب إلى الفقيه الشوكاني في المشرق العربي (1250 هجري)، ومن المرادي (489 هجري) في المغرب الإسلامي إلى غاية الأدبيات المخزنية في المغرب الأقصى في القرن التاسع عشر.

وكانت فيما تهدف إليه الكتابات السلطانية، تقوية الخلافة ودوام ملكها عن طريق تقديم النصائح العملية القائمة على قواعد سلوكية أخلاقية لـ"أولي الأمر" في تسيير أمور دولتهم، وهذا ما جعل منها فكرا سياسيا أذاتيا instrumental يأخذ بعين الاعتبار اللحظة التاريخية التي تعيشها الدولة، ومحاولة إيجاد أحسن الوسائل والطرق لإطالة عمر السلطة القائمة في مواجهة القلاقل والاضطرابات التي تتسبب فيها معارضة ما.

تباينت المواقف والآراء حول الأدبيات السلطانية ودورها في التاريخ السياسي العربي الإسلامي، بين من يعتبرها ارثا سياسيا مرتبطا بالأنظمة الاستبدادية، وبعدها بالتالي عن الروح الإسلامية والسياسة الشرعية التي أقرها الإسلام، وبين فئة أخرى درست المصنفات السلطانية من حيث نشأتها وتكوينها ومرجعيتها الفكرية وتلازم ولادتها مع ولادة الدولة السلطانية الوراثية، ومواضيعها ومناهجها والقضايا التي تطرحها.

وقد حاول الكثير من المفكرين المعاصرين مناقشة الفكر السياسي الإسلامي وعلاقته بالخبرة السياسية، باعتبار أن أغلب المصنفات السياسية كانت "جوابا" عن وضعية سياسية تاريخية محددة احتاجت حلولا عملية تستوعب الواقع وتحد من تناقضاته، على غرار ما فعل الماوردي عند تقسيمه للإمارة بين استكفاء واستلاء والوزارة بين التفويض والتنفيذ.

ويرى عبد الله العروي أن الكتابات السلطانية جسدت البعد الواقعي للمارسة السياسية في الخبرة الإسلامية، فالسلطة ضرورة لقيام العمران وتفادي الفتنة، والقيم المثالية ومكارم الأخلاق والإنسان الكامل المتجرد من المصلحة لا وجود لها إلا في كتابات الفلاسفة، ولذلك كانت الأدبيات السلطانية كتابات واقعية صهرت في بوثقة واحدة "بين شرع النبي وعدل أنوشروان وعقل سقراط".

وعليه اضطلعت الآداب السلطانية بوظيفة ايديولوجية هدفها إيجاد الصيغة التي تجعل من المنظور الإسلامي للسلطة يتماشى مع المنظور الزمني للملك الموروث عن الفرس والروم، خاصة ما تعلق منها بمبدأ التراتبية المجتمعية التي تجعل الملوك أعلى شأنا وقيمة في المجتمع المسلم وطاعتهم أمر مقدس.

وتطرح هنا إشكالية الطابع الديني للدولة في التجربة الإسلامية، وتماثلها مع نظرية الحق الإلهي للأنظمة كما عرفها التاريخ المسيحي، فإذا كان الدين حاضرا في الممارسة السياسية في كلا الخبرتين وكان له الغاية نفسها، فإن الفرق يكمن في أن الملوك المسلمين لم يعتمدوا على مؤسسة دينية لبسط نفوذهم، بل كان حكما دنيويا يستند على نصوص دينية تبرر الواقع السياسي.

الفتنة وتبرير الواقع السياسي

لم تكن الفترة المحمدية وحكم الراشدين طويلة لتتمكن هذه التجربة الفتية من إرساء تصور للدولة وطبيعتها، لذلك يمكن القول "أن ظهور الدولة في التجربة الإسلامية بدأ أول ما بدأ مع معاوية بن أبي سفيان أول ملك/خليفة عربي إسلامي، والحقيقة أن الجمع هنا بين الملك والخلافة يختزل إشكالية هذه الدولة الوليدة ويبرز أهم مكوناتها".

كان أمام العرب المسلمين الذين تحول نظامهم إلى ملك، تنظيمات سياسية وإدارية جاهزة وجدوها عند الفرس الذين أصبحوا بتاريخهم وثقافتهم يشكلون جزء من الخلافة الإسلامية، والعامل الذي سهل عملية الاستعاب المسألة الدينية وايديولوجية السلطة القائمة على العلاقة الوطيدة بين السياسي والديني الموجودة عند الفرس والمسلمين، ففي عهد أردشير نجد أن الملك والدين أخوان توأمان لا قوام لأحدهما إلا بصاحبه.

لقد حاول الفكر السياسي عند المسلمين بعد الاضطرابات التي عرفتها التجربة الخلافية منذ وفاة الرسول (ص)، إعادة إنتاج مفاهيم الدولة والسلطان والاجتماع بالاعتماد على خبرته الخاصة ومستلهما في الوقت ذاته من الإرث الفكري للأمم السابقة وبخاصة الفكر اليوناني والحكمة العملية والإدارية

الفارسية، تضاف إليها القيم والأعراف المنقولة من ثقافات الحضارات الشرقية القديمة على غرار البابليين والآشوريين والآراميين والمصريين. ورغم كل هذا الزخم المعرفي والتاريخي، إلا أن النخبة المثقفة لم تستطع إنتاج نظرية سياسية متجانسة في الدولة تكون مرجعا متفقا عليه في الفكر والممارسة.

ويقدم خطاب الآداب السلطانية الذي امتد إنتاجه عشرة قرون (من القرن الثاني إلى الثالث عشر الهجريين) قراءة خاصة للتاريخ الإسلامي تبرر التسلط والاستبداد، حيث يقدم تحقيبا ثلاثيا للخبرة السياسية منذ التأسيس وإلى غاية دولة السلطان، وهي مراحل تخدم الرؤية السلطوية التي ميزت الخبرة السياسية للمؤسسة السلطانية في علاقتها مع المجتمع، والمراحل هي كالآتي:

1. مرحلة التأسيس وهي تعبر عن فترة الرسول حيث يختلط فيها المقدس بالتاريخي، ويضاف إليها مرحلة الخليفتين الأول والثاني؛

2. مرحلة الفتنة ويؤرخ لها من زمن الخليفة الثالث عثمان بن عفان، والاختلاف والخلاف حول فترة الأخيرة من حكمه ثم مقتله والمطالبة بدمه، وتشبه هذه المرحلة "بالعودة إلى حالة اللاسلطة حالة ما قبل السلطة"، وهي لحظة الحيوانية والتقاتل التي استطاع الأمويون الانتصار عليها؛

3. مرحلة الدولة السلطانية وهي تعبر عن مرحلة ضرورية ومفصلية لتحقيق الاستمرارية التاريخية للإسلام، فالسلطان القاهر* جاء لحراسة الدين من الضياع، وهو تعبير عن القطيعة مع الفتنة والفوضى التي سادت من العام 35 إلى 41 هجري، والتي كادت أن تقضي على المشروع الإسلامي نهائيا.

لقد كانت هذه القراءاة الخاصة للتاريخ الإسلامي المطية التي اعتمدتها المؤسسة السلطانية بالاعتماد على أدواتها الايديولوجية، لتبرير أحقيتها بالسلطة وتمكين الجماعة الإسلامية من مواصلة بنائها لتاريخها الهادف إلى تحقيق الرسالة النبوية، وكان ذلك إيذانا ببداية الملامح الأولى للتفويض الإلهي الذي أصبح جزء مهما في الفكر السياسي عند المسلمين.

يقول أبو حامد الغزالي في هذا السياق: "على الفقيه أن يعترف بالسلطة القائمة لأن البديل هو الفوضى وبطلان المصالح الاجتماعية لعدم وجود سلطة شرعية صحيحة، ليست هذه مسامحة عن الاختيار، ولكن الضرورات تبيح المحضورات... والولاية الآن لا تتبع إلا للشوكة فمن بايعه صاحب الشوكة فهو الخليفة"، فالإمام هو الذي يغلب ويقهر حسب رأي ابن تيمية ووجود الدولة خير من الفوضى لأن ذلك يضر بكينونة الأمة الإسلامية.

ولكن يجب التأكيد على ضرورة عدم إخراج آراء ابن تيمية من تاريخيتها ومن واقع الخلافة الإسلامية في زمنه وما كان يحدق بها من مخاطر التقسيم بفعل هجمات التتار، حيث ربط القوة والإمارة بإقامة الشريعة والعدل والحدود، "فستون سنة قهر أمام سلطان جائر أصلح من ليلة بلا سلطان".

وبالتالي، فإن الهاجس الأساس الذي كان يؤرق فقهاء السياسة المسلمين كان الفوضى والفتنة، خاصة بعد القرن الثالث الهجري العاشر الميلادي، حيث بدأ ينفرط عقد دولة الخلافة وتمكنت بعض الفرق السياسية الدينية من إقامة دول تدين بإيديولوجيتها، فاستجابوا لهذا الواقع بإيديولوجية اسباغ الشرعية على حكم الأمر الواقع.

وقد تفطنت المؤسسة السلطوية لهذا الدور ومكانة الدين وتأثيره في الحياة الاجتماعية وفي إضفاء الشرعية والمشروعية الضرورية بالنسبة لها، فأنشأت لذلك مؤسسات تعليمية تمولها وترعاها، مهمتها تكوين رجال دين أو بالمفهوم الغرامشي "مثقفين عضويين" ينشرون ايديولوجية النظام القائم، وخير مثال على ذلك ما قام به نظام الملك السلجوقي عندما أسس المدرسة "النظامية" في بغداد وكان من أهم أقطابها أبو حامد الغزالي، مقابل ما فعله الفاطميون في مصر عندما أسسوا "الأزهر" لنشر المذهب الشيعي الاسماعيلي.

ولم يهتم أدب النصيحة بفلسفة السلطة والخلافة وماهية الدولة في الإسلام وفي طبيعة العقد الذي يربط الحاكم بالمحكومين، ولا بالشورى وكيفية ممارستها، بل انصب اهتمامه بالمرجعية الدينية كنقطة

انطلاق ثابتة تعطي للإمام سلطات مقدسة قداسة الدين والنبي والتجربة الراشدة التي جردت من كل النقائص والعيوب وأضفيت عليها "هالات" من القداسة وأخرجت من دائرة التاريخ، والهدف من ذلك لم يكن سوى منع المراجعة والانتقاد ليس لهذه الفترة بل المقصود ما جاء بعدها.

وعليه، فإن السلطة التي كرستها الكتابات السلطانية لا تستمد شرعيتها من عقد بين الحاكم والمحكومين، فالمؤسسة السلطانية ضرورية لحراسة الدين وسياسة الدنيا، ولا يشترط العدل فهو مرتبط بنظام المراتب وهو مقرون بالطاعة الواجبة على الرعية.

إن الحديث عن العدل في هذه الكتابات لم يعكس القيمة التي يحتلها العدل في المنظومة الفكرية الإسلامية، فلم يخصص للعدل إلا بعض الفصول أو الأبواب وكان حديثا عن العدل الإلهي والتجربة النبوية والراشدية، وليس عن العدل السياسي والفعلي الواجب لمسه في الواقع.

لقد ركز الفقهاء إذا على الفتنة لتبرير سلطان المتغلب، وشرعية الوسائل والطرق التي توصل إلى السلطة المغتصبة، وأعيد لهذا الغرض كتابة التاريخ ووضعت أحاديث نسبت للرسول (ص) تبرر وتشرعن سياسات السلطة الفعلية، وتدعو إلى الابتعاد عن الحياة السياسية والانقطاع إلى العبادة والزهد في الدنيا، في حين أبعدت من "المفكر فيه" أقوال وأفعال الرسول وصحابته الداعية إلى محاربة الاستبداد والفساد في الأرض.

ولعل الأطروحات السلطانية قد سبقت كتاب "التنين" لتوماس هوبز، في تعبيرها عن الشر المستوطن في نفوس البشر العدوانيين، والأمر يحتاج إلى حزم الملوك وقوتهم، فكما يقول الثعالبي: "فلولا الملوك لأكل الناس بعضهم بعضا، كما أنه لولا الراعي لأتت السباع على الماشية".

الموروث الفارسي واليوناني والعربي الإسلامي في الخبرة السلطانية

على مدى ثمانية قرون، أي من القرن الثاني الهجري وإلى غاية القرن التاسع قرن الانحطاط والانغلاق على الذات، طغت الثقافتين الفارسية واليونانية على التجربة السياسية للمسلمين، فأصبحت

القيمة المركزية القائمة على الطاعة غير المشروطة للحاكم، "أهم ثابت بنيوي اخترق مفعوله جميع النظم القيم الأخرى"، حتى الموروث الإسلامي منها الذي لم يعرف هذا النوع من الطاعة لا زمن الرسول الأكرم (ص) ولا في الفترة الراشدية وما تبعها من اختلافات سياسية

وقد عرف المجال التداولي العربي الإسلامي أواخر القرن الثالث الهجري سجالات بين مختلف العرقيات والأجناس المشكلة للنسيج الإجتماعي الجديد في دولة الخلافة، وجاءت على شكل نقاشات بين المثمنين للموروث الفارسي من جهة، والمنافحين عن الإرث الإغريقي من جهة ثانية.

الموروث الفارسي وأخلاق الطاعة

إن الفراغ السياسي الذي عرفته الخلافة الإسلامية بعد وفاة الرسول (ص) وحاجتها إلى نموذج في الملك تجسده على أرض الواقع، سهل من دخول القيم السياسية الفارسية إلى المجال التداولي العربي الإسلامي، خاصة وأن اتساع الرقعة الجغرافية للدولة في الإسلام جعل من المجال الجغرافي الحضاري الفارسي جزء من النسيج السياسي الإسلامي، والعلاقة هنا كانت عكس ما قال ابن خلدون، أي تأثر الغالب بالمغلوب.

ومن مبررات النقل من التراث الفارسي أن "أوضاع المجتمع العربي في العصر العباسي الأول كانت تتطور في الاتجاه نفسه الذي تطورت فيه أوضاع المجتمع الفارسي من قبل، وذلك عبر عملية انتقاله من دولة الدعوة والخلافة إلى دولة السياسة والسلطان".

ويؤرخ لانتقال الموروث الفارسي المتعلق بالملوك والآداب السلطانية والسياسة والأخلاق إلى الثقافة العربية بأواخر العصر الأموي أي القرن الثاني الهجري، زمن الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك، وهي الفترة التي عرفت بسيطرة العصبية العربية، ولكن أيضا بتعاظم التواجد الفكري للعناصر غير العربية وسيطرة كاملة للعناصر الفارسية على دواوين الخلافة وإدارتها، فالطبقة المثقفة الفارسية التي كانت تتقن

اللغة العربية أيضا، عملت على نقل الفلسفة الفارسية وأخلاقها إلى المجتمع الإسلامي، وكانت من بين أهم العوامل التي رجحت فيما بعد كفة العباسيين في ثورتهم على الخلافة الأموية.

لقد كانت جهود المثقفين الفرس في عملية التدوين في السياسة تعبر عن "مظهر من مظاهر استراتيجية عامة، تهدف إلى تأسيس الثقافة في المجتمع الجديد الفارسي العربي على موروث فارسي، غير الموروث العربي الإسلامي".

تشكلت طبقة من "الكتاب" أو المثقفين وظفوا أقلامهم لخدمة الدولة الأموية، وعملوا على إشاعة ثقافة جديدة تقوم على "طاعة السلطان" والتسليم للنظام القائم تحت طائلة الجبر أو القوة والسلاح، وفي فترات الضعف تبرر الطاعة بالدين تفاديا للفتنة والتشرذم.

ولأن طبيعة الدولة الأموية التوريثية كانت في شكلها مختلفة عن الأنموذج "الراشدي" القائم على الشورى، فإن السلطة الأموية استعانت في تبرير سلطانها ليس بالأدلة الشرعية، ولكن بالرسائل والخطابات التي كانت تقرأ على العامة في المساجد والساحات، وهو ما يعرف بأدب "الترسل" وهو "نص بلاغي ترصف فيه الجمل والعبارات رصفا، وتتزاحم فيه الاستشهادات بالقرآن والحديث وغيرهما من الموروث العربي الإسلامي في قوالب لغوية يراد لها أن تقوم مقام التبرير الديني والبرهان العقلاني".

كانت وظيفة "الكُتاب" وممتهني "الترسل" تكريس قيم سلطانية قائمة على الجبر ولزوم الطاعة للحاكم، في مواجهة "مقالات" الفرق الكلامية والسياسية المعارضة لسياسة التسليم بالأمر الواقع والجبر المعتمدة من قبل السلطة القائمة.

قدم الجابري دراسة لبنية هذه النصوص، التي رفعت من منزلة الحاكم إلى مصف الذات الإلهية والرسل والأنبياء والملوك العظام والآباء والأجداد، وذلك باستعمال قيم دينية وأخلاقية تحولت بفضل التكرار "إلى قيم نمطية تفرض نفسها على المجتمع كعادات أخلاقية في منأى عن كل نقد، وهكذا

أصبحت الطاعة مثلا قيمة لا تقبل النقاش عندما يتكرر ربط طاعة الأمير بطاعة الله، والخلافة بخلافة الله".

يعني أن أخلاق الطاعة بالشكل الذي رسخه الأمويون كانت وافدا جديدا على التجربة العربية الإسلامية، خاصة وأن الأمويين كانوا أول من بنى دولة في الإسلام ليس باسم الدين أو الأخلاق، لأن الدين لا يُشَرْعِنُ حكمهم، بل كانوا يطلبون من "الرعية" الطاعة والخضوع راضين أو مكرهين.

وهنا يجدر بنا التأكيد على هذه المسألة، فالأمويون الذين كانوا يعلمون أن الشرعية الدينية ليست في صفهم، اعتبروا أول من فصل بين السياسة والدين، فصراعهم مع علي بن أبي طالب والهاشميين عامة كان على أساس قوة العصبية والسياسة، فكان حكم معاوية بن أبي سفيان قائما على "عقد منفعي لا مجال فيه لتوظيف الدين ولا لتوظيف الأخلاق"، ولا حتى الاقتداء بسيرة الراشدين.

لقد علم الأمويون أن سياسة أمر الواقع التي فرضوها على عامة المسلمين لا أساس لها من الناحية الدينية، فالطاعة التي حاولوا فرضها كانت طاعة كاملة لا تتماشى والعلاقة التي جاء بها القرآن وحتى الحديث النبوي، فطاعة الله ورسوله واجبة أما طاعة ولي الأمر فهي مقرونة بضرورة تماشيها مع الشرع، وإلا "لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق".

وكثيرا ما يستدل بظاهر آية سورة النساء التي تقرن طاعة ولي الأمر بطاعة الله والرسول، ولكن دون الرجوع إلى الفهم الحقيقي للآية ولا إلى حيثيات نزولها، فـ"أولوا الأمر" لم يكن معناها الحكام أو الخلفاء، فهم كما قال "الشافعي" أمراء سرايا رسول الله (ص)، الذين أمر الرسول أن يطاعوا من قبل القبائل العربية التي كانت ترفض أن تسلم أمرها لغير شخص الرسول. والطاعة هنا كانت طاعة محددة وليست مطلقة بدليل أن الآية تقول: "فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول".

إن الطاعة في القرآن الكريم لم ترد دائما في صفة الوجوب، بل في الكثير من المواطن تم النهي عن الطاعة التي يتم التنازل فيها عن الإرادة لصالح طرف يدعو إلى غير ما يستوجب طاعة الله، فلا

يوجد ربط بين طاعة الله وطاعة البشر، فالأمران مختلفان، قال تعالى: "وقالوا ربنا إنا أطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا"، (الأحزاب، 67)، وقوله عز وجل: "ولا تطيع كل حلاف مهين"، (القلم، 10).

ولم يختلف الأمر كثيرا مع العباسيين، بل زاد تأثير "الأخلاق الكسروية" القائمة على ايديولوجية الطاعة والجبر، وبلغ الأمر أوجه مع أبي جعفر المنصور العباسي الذي اعتبر نفسه "نائبا عن الله" في الأرض، وبذلك تم الانتقال من مرحلة فرض الطاعة بالعصا والعصبية القبلية، إلى فرضها بمضامين دينية وشرعية الآيات القرآنية والأحاديث النبوية.

لقد مزج العباسيون الملك بالدين متأثرين بالموروث الفارسي، الذي بدأ يظهر بقوة على المستويين السياسي والأخلاقي زمن الخليفة هشام بن عبد الملك، الذي تأثر كغيره من الخلفاء العباسيين بالتراجم الفارسية، وعلى رأسها "عهد أردشير"، الذي أصبح زمن المأمون "في مرتبة واحدة مع القرآن"، باعتباره نصا مرجعيا لفهم نظام القيم في الثقافة السياسية العربية الإسلامية.

لقد ركزت الثقافة السياسية الفارسية على العلاقة الوطيدة بين الدين والسياسة، فالدين أساس الملك، والملك هو حارس الدين، حيث تظهر أهمية استعمال الشرعية الدينية عند تأسيس الدول، لما للشعور الدين من قبول لدى العامة، الذين يمكن استنفارهم ضد النظام القائم إذا استعمل الوازع الديني لتأليب "المؤمنين" على الحكام.

وعليه، يمكن القول أن الكتابة السلطانية في التجربة الإسلامية اتجهت إلى التفكير في السلطة السياسية "بمنطق يتجاوز مجرد الاجتهاد في تأويل النصوص، إلى مستوى إنشاء نصوص"، لم يعد يفرق فيها بين الأصيل والدخيل من القيم والأفكار، المهم خدمة الدولة السلطانية وتبرير سلطتها حتى ولو كانت دولة مستبدة طاغية.

كما تقوم الأخلاق السياسية الكسروية على ثنائية أخرى وهي الملك والعدل، فالملك يعطيه الله والعدل من مهام الملك، لكن مضمون العدل كقيمة أخلاقية ليست في مضمونه بقدر ما هي ضرورة لحفاظ النظام القائم على ديمومته.

ولعل ما جعل الأخلاق السياسية الفارسية سهلة الاستعمال في التجربة السياسية عند المسلمين، توظيفها لهذه العبارات "الرنانة" المسجوعة القريبة من الثقافة العربية، والتي يختلف ظاهرها عن دلالاتها الحقيقية، على غرار "الملك أس والعدل حارس"، أو "لا سلطان إلا بالرجال، و لا رجال إلا بالمال، ولا مال إلا بالعمارة، ولا عمارة إلا بعدل وإحسان"، أو "سعادة الرعية في طاعة الملوك، و سعادة الملوك في طاعة المالك (الله)".

يتضح من خلال هذه العبارات التي انتشر استعمالها في الثقافة العربية من قبل الأدباء ومثقفي السلطة، أنه كان من السهل توظيفها وزرعها في المخيال الجماعي للرعية، خاصة إذا أسندت بتأويلات من آيات قرآنية وأحاديث نبوية تدعو إلى الطاعة و"تقديس" الملك/الخليفة والأمثلة على ذلك كثيرة. يقول الماوردي بتفضيل الله عز وجل للملوك على جميع البشر، وهذا التفضيل يعطي لهم الحق في التصرف في ممالكهم كما يتصرف الله في ملكوته.

كما يتضمن "عهد أردشير" طبيعة تنظيم المجتمع الذي يجب أن يكون طبقيا، وذلك للحفاظ على استقرار الدولة واستمرارها، فالحفاظ على تماسك كل طبقة في المجتمع كفيل بأن يحول دون طمع أياً كان بالملك. وتندرج هذه التراتبية الاجتماعية ضمن المنظور الذي تقوم عليه طبيعة سلم القيم في أخلاق الطاعة، فالقيمة العليا هي السلطان وبعدها تتدرج كل طبقة مع طاعتها لمن فوقها.

لقد كانت الثقافة السياسية الفارسية التي تبنتها "الدولة السلطانية" الناشئة، لا تعترف بالفرد كـ"قيمة في حد ذاته"، بل كان الأصل قيمة الطاعة والتراتبية الاجتماعية القائمة على هرمية

السلطان/الخاصة/العامة لكل أخلاقه، فعلى رأس الهرم أخلاق التفرد والقداسة والخاصة أخلاقهم الخدمة، أما العامة فالطاعة والصبر.

ولم تكن المؤسسة الخلافية القائمة الوحيدة التي استنجدت بقيم الطاعة الفارسية لتدعيم وشرعنة وجودها، بل الأمر امتد إلى المعارضة التي تبنت الخطاب ذاته، حيث وظفت عناصر من الموروث الفارسي في تقديس الأئمة ورفعهم إلى المستوى الإلهي على غرار ما فعلته بعض فرق الشيعة والمتصوفة، من خلال مذهبهم القائل بأن الله في كل مكان، ناطق بكل لسان، ظاهر في كل شخص من أشخاص البشر أو ما يعرف عند علماء التصوف والكشف بالحلول.

من خلال ما ذكرناه سابقا، يظهر جليا تأثير القيم السياسية الفارسية في المنظومة الفكرية العربية الإسلامية، ويمكن إيجاز ذلك في ثلاثة تمظهرات رئيسة وهي كالتالي:

- قيام الملك على أساس ديني، باعتبار الخليفة/الملك خليفة الله في الأرض والوسيط بين السماء والأرض، فلا يمكن انتقاده أو محاولة الثورة عليه، فهي ثورة ضد "العناية الإلهية"؛
- شرعنة الحكم بواسطة رجال الدين من العلماء الذين يسفهون كل من يتعدى على "الذات الملكية" بالنقد أو التجريح، فلا حرية للرعية ولا حق لها في التعبير عن رأيها أو إظهار مواقفها؛
- انتشار قيم أخلاقية وتغلغلها في الثقافة العربية الإسلامية، وتحولها بفعل التكرار وإلباسها الثوب الديني، إلى حقائق لا تناقش ومعان متوارثة من السلف.

الإرث اليوناني وتأثيره في القيم السياسية الإسلامية

أثر الإرث السياسي لشبه جزيرة البلوبونيز في التجربة السياسية السلطانية الإسلامية، مثله مثل القيم الفارسية ولكن بدرجة أقل، فإذا كانت القيم الفارسية ركزت على قيمة "طاعة السلطان"، فإن الموروث الاغريقي قد ركز على سعادة الفرد.

إن أفكار أساطين الفلسفة الإغريقية من أفلاطون وأرسطو لم تكن لتزاحم القيم الكسروية، التي وجدت فيها "المؤسسة السلطانية" سندا ايديولوجيا يكرس قيم الطاعة الكاملة لولي الأمر، في الوقت الذي كانت فيه مصنفات فلاسفة اليونان تعج بأفكار العدالة والمواطنة والقانون وسعادة الفرد.

لقد ركز أرسطو، الذي يعتبر ذروة الفكر السياسي الإغريقي، على قيمة القانون في حياة الدول والمفاضلة بينها، فالقانون ليس سوى عقل منزه عن الخطأ وهو أسمى من أي شخص سواء كان فيلسوفا أو حكيما، والعلاقة التي تربط الشعب بالحاكم هي علاقة سلطة تختلف في مدلولها عن علاقات الخضوع التي نجدها في بين السادة والعبيد، فهي علاقة شراكة "تتألف من أعضاء متساوين تجمعهم رغبتهم المشتركة في أن يعيشوا أصلح حياة ممكنة".

يرتكز الخطاب السياسي الإغريقي إذا على أبجديات معرفية تمجد الفرد وليس التنظيم السياسي، وحتى الكيان الذي كان يجمع المواطنين Citoyens فلم يكن سوى المدينة Cité، لتكون ثنائية مواطن/مدينة التعبير الواضح عن الانتماء والقيمة التي يحتلها الفرد داخل دولته، عكس ما نجده في الامبراطوريات والإمارات حيث ينسب الكيان السياسي لرأس الدولة.

وإذا كنا قد وضحنا سابقا أن انتقال هذا الخطاب السياسي إلى المنظومة الفكرية العربية الإسلامية لم يكن بالأمر السهل، فإن عملية المثاقفة التي حدثت بين الفكر السياسي عند المسلمين والمرجعية اليونانية الهيللينية تطرح عدة إشكاليات متعلقة أساسا باختلاط مرجعيتها الأصيلة وتداخلها مع المرجعية الفارسية خاصة.

لكن ما يجمع عليه المهتمون بتاريخ المثقافة بين المنظومتين الفكريتين، هو التأثير الكبير للتراث السياسي اليوناني في الفكر السياسي الإسلامي، خاصة ما تعلق منه بالاجتهادات الفلسفية التي استعان بها فلاسفة الإسلام في الدفاع على عالمية الرسالة الإسلامية.

وكان أول وأشهر ما انتقل إلى التراث السياسي الإسلامي كتاب "العهود اليونانية" لإبن الداية المنسوب إلى أفلاطون وهو جزء يقال أنه مقتطع من "الجمهورية"، أما الثاني فهو كتاب "السياسة والفراسة في تدبير الرئاسة" وينسب هو الآخر لأرسطو.

وتظهر هذه الكتابات تشابها كبيرا في طريقة عرضها ومضامينها مع الموروث الفارسي، ففي كتاب "العهود اليونانية" توجد نصائح وحكم تحترم فيها التراتبية السياسية والاجتماعية، الأولى عهد الملك لولده، والثانية عهد الوزير لابنه، والثالثة عهد العامي إلى إبنه أيضا. تتمحور الأفكار المتضمنة في "العهود اليونانية" حول مكانة الملك وقداسة منزلته عند حاشيته والعامة، وتبقى قيمة الطاعة والخضوع أهم فكرة يمكن أن يخرج بها قارئ هذه النصوص.

ما من شك في أن القيم السياسية التي جاءت بها "العهود اليونانية" لا تمت بصلة لما هو موجود في المصنفات المشهورة لكل من أفلاطون وأرسطو، والداعية في مجملها إلى سياسة مدنية تمجد فيها سجية العدالة وتحترم فيها الحرية الفردية في منحى فلسفي إنساني عرفته اليونان في القرن الرابع قبل الميلاد وكان ديدنه البحث عن السعادة والخير لجميع المواطنين.

فالإطلاع على الإرث السياسي اليوناني وما أثر عن سقراط وأفلاطون وأرسطو يظهر تعارضا بين التصورين اليوناني والسلطاني، خاصة ما تعلق بضرورة وجود قوانين وأنظمة حكم يكون للمواطنين فيها حقوق لا نجدها في الدولة السلطانية والخبرة الإسلامية.

ويفسر الباحثون هذه المفارقة من وجهين، الأول أن المسلمين لم يقتبسوا من هذا التراث السياسي الذي عكفوا على تعريبه، إلا ما تعلق منه بالاتجاه الذي يكرس ويبرر الاستبداد، وهو الفكر الخاص بالقائد

الملهم المتصل بالعقل الفعال المحتكر للمعرفة والقادر وحده على إسعاد الشعب. وتجدر الإشارة هنا إلى عامل جد مهم متعلق بحركة الترجمة التي تمت على يد المؤسسة الرسمية الحاكمة وبإشرافها، وكانت هذه المؤسسة ذات نمط في الحكم فردي استبدادي، لا يوافق على نقل التراث الأرسطي والروماني الممجد للقانون وفكرة الدستور الضامن الوحيد للعدالة والمساواة والمواطنة الحرة المشتركة، ويلغي حاكمية الفرد لصالح حاكمية القانون، وما ورد أيضا في الفكر الروماني عن نظرية العقد الحكومي وسيادة القانون وحقوق الدولة والفرد وواجباتهما، فإن المترجمين أهملهوه، فلا يوجد أثر له في فكرهم وتراثهم.

أما الإتجاه الثاني فيرى أن اهتمام هذه الكتابات بالملك وسلطانه، وإهمالها للأسئلة المتعلقة بالشرعية السياسية وتبريرها للوضع القائم، أمر طبيعي إذا ما استطلعنا تاريخ وظروف تشكل المفاهيم السياسية الهللينية والرومانية، فما نسب إلى فلاسفة الإغريق لم يكن سوى نصوصا موضوعة في القرنين الثالث والرابع الهجريين بما يعكس واقع التجربة السلطانية الباحثة عن مشروعية، والتي وجدت في الكتابات المتأخرة للفكر السياسي اليوناني ما يمجد الطاعة ويعطي للحكام مكانة لا يخضع فيها لأي سلطة أخرى. وهو ما ذهب إليه عبد الرحمن بدوي حين قال بأن "ملامح الفكر اليوناني المتأخر قريبة في كثير من جوانبها من المنظور السياسي الفارسي، وهي تنطوي على كثير من مظاهر السلطان وأبهة الملك".

مهما يكن من أسباب، فإن الأكيد أن ما وفد على المنظومة الفكرية السياسية الإسلامية من الإغريق لم يكن يختلف كثيرا عما جاء من عند الفرس، حيث وجدت المرجعية الفكرية والسياسية التي نُقلت إلى اللغة العربية، ظروفا بيئية مناسبة للتوظيف الإيديولوجي والتبرير السلطوي.

وبالتالي، فإن ما نشر وترجم من أدبيات سياسية يونانية كرست المفاهيم السلطوية نفسها التي أخذت عن التراث الفارسي، فالأمر لا يتعلق بمنظومتين مختلفتين بل هي منظومة سلطوية واحدة تأخذ عن الرسول (ص) والصحابة وأردشير وأفلاطون والاسكندر الأعظم، المهم تبرير الواقع السلطاني.

الإرث الديني والتبرير السلطاني

تعود العلاقة بين الدين والسلطة إلى التجارب الإنسانية الأولى، رغم التضاد الذي ميز العلاقة بينهما في بعض الأحيان، حيث ظلت أطروحات التقديس حاضرة دوما في تاريخ الاستبداد حتى وإن اختلفت درجتها بين الحين والآخر.

وقد أخذت العلاقة بين الديني والسياسي بعدا آخر مع الدينات السماوية، والتي تعرضت بدورها للاستغلال السياسي من قبل الحكام، حيث لم تخلوا كتابات رجال الدين من ربط الملوك بالذات الإلهية في قداستها ووجوب طاعتها وكان ذلك مسوغا "شرعيا" لأنظمة سياسية تتسلط باسم "الله".

وإذا كان الغرب، الذي ورث تجزئة الولاء التي مكنت المسيحيين في القرون الوسطى من تقسيم ولائهم بين السلطتين الروحية والزمنية، استطاع إحداث القطيعة مع الممارسات السلطوية التي تستعمل الدين لأغراض سياسية، فإن التجربة الإسلامية التي لم تفرق بين الديني والسياسي ما تزال لم تفصل في هذه الإشكالية.

وتطرح هنا إشكالية الطابع الديني للدولة في التجربة الإسلامية، وتماثلها مع نظرية الحق الإلهي للأنظمة كما عرفها التاريخ المسيحي، فإذا كان الدين حاضرا في الممارسة السياسية في كلا الخبرتين وكان له الغاية نفسها، فإن الفرق يكمن في أن الملوك المسلمين لم يعتمدوا على مؤسسة دينية لبسط نفوذهم، بل كان حكما دنيويا يستند على نصوص دينية تبرر الواقع السياسي.

فبعد انقطاع الوحي وتجربة قصيرة للخلفاء الأربعة، تحولت العملية السياسية في المجتمع الإسلامي إلى "خطاب لاهوتي يقتنص في الحاكم السلطة ويمارسها بالغلبة واستخدام القوة وبصفات من من القدسية والتعالي في تدرج وصل إلى الذروة ومنتهى الفساد وإلى حد بلغ فيه التبجيل درجة من يصف الخلفاء بالألوهية، كما فعل "ابن هاني" في مدحه الخليفة العباسي "المعتز" بقوله:

ما شئت لا ما شاءت الأقدار فالحكم فأنت الواحد القهار

وكأنما أنت النبي محمد وكأنما أنصارك الأنصار

كما مدح جرير عبد الملك بن مروان بقوله:

الله طوقك الخلافة والهدى والله ليس لما قضى تبديلا

وقال:

أنت الأمين أمين الله لا سرف فيما وليت ولا هيابة ورع

وقال في الوليد بن عبد الملك:

يكفي الخليفة أن الله سربلـه سربال ملك به تزجى الخواتيم

يا آل مروان إن الله فضلكم فضلا قديما وفي المسعاة تقديم

لقد فرض السلاطين تصورهم وجمعوا بين الإمامة السياسية والإمامة الدينية، وكان أغلب الفقهاء الذين تبنتهم مؤسسة الخلافة السياج الشرعي الذي برر الواقع بمتون تضمنت مفاهيم وفتاوى حول شرعية السلطة التي ليس لها قيود، بل قالوا بإن الملوك إمامتهم إلهية غير مسؤولة أمام أي شخص سوى الله، وأن الملكية أمانة والملك أمين الله، أو أن "الملك كالنبي وإتباع أوامره واجب مقدس".

لقد كانت المرجعية الإسلامية "المرجعية الجامعة" التي مكنت المورثين الفارسي واليوناني من التلاؤم مع الواقع السياسي للمسلمين، حيث كانت الدولة السلطانية تطوع الأفكار الوافدة لتتماشى مع روح الإسلام، ويفعل الأمر ذاته إذا ما كان الموروث الإسلامي يتعارض مع المرجعيتين الفارسية واليونانية باستعمال آلية التأويل. فلم تكتف الدولة السلطانية بالقيم الفارسية واليونانية فحسب، بل استمدت شرعية سلطتها من الموروث العربي الإسلامي كمكون ثالث، أضفى لمسة فكرية أصيلة على هذه الكتابات.

لقد حاول كتاب السلاطين والملوك إسقاط القيم الفارسية/اليونانية على التاريخ العربي الإسلامي، في محاولة منهم لإيجاد شرعية تاريخية ودينية لأفكارهم، وتسهيل دخول هذه القيم لمجتمع إسلامي حديث النشأة ومرتبط ارتباطا وثيقا بعقيدته الدينية. فالكثير من الأفكار التي روج لها كتاب "أدب النصيحة" كانت

تحمل رواسب العقائد الدينية التي ظهرت فيها، ف ابن المقفع مثلا اعتمد كثيرا على قواعد أخلاقية ذات مصدر مجوسي، وحاول الفارابي في "الجمع بين رأيي الحكيمين" إبعاد تهمة الإلحاد عن أرسطو في مناقشته للمبدأ الفلسفي القائل بـ "قدم العالم".

وعليه، تضمنت بعض الكتابات السلطانية الرافد الفكري الأصيل كمركب لدمج القيم الفارسية واليونانية في الثقافة الإسلامية، حيث "قامت بربط معطياتهما بمعطيات التاريخ الإسلامي، عقيدة وحكما وتاريخا، مما أنتج جملة من النصوص، تتخطى كلتا المرجعيتين المهيمنتين والسائدتين".

وقد عبر عن هذا المزيج الفكري المعبر عن مثقافة موجهة بأهداف ورهانات سلطوية، المفكر عبد الله العروي عندما قال: "إن مؤلفي الآداب السلطانية لا يميزون بين شرع النبي وعدل أنوشروان وعقل سقراط... فعندما نتكلم عن الدولة الإسلامية نعني مركبا من العناصر الثلاثة العربي والإسلامي والآسيوي...".

كما لا نجد في المصنفات السلطانية ما يعالج إشكالية الشرعية السياسية للسلطة القائمة، رغم أنها تقر بوجود سلطتين: سلطة دينية تعبر عنها رسالة الإسلام، وسلطة زمنية ظهرت مع الخلافة الراشدة وتأسيس الدولة ثم ما أعقب ذلك من انقلاب مؤسسة الخلافة إلى ملك ينتقل من عائلة إلى أخرى.

يرى الماوردي أن العلاقة بين الدين والسياسية ضرورية، فالسلطة منوط بها حفظ الدين، والدين يقدم للملك القواعد الملزمة للطاعة والاستمرارية، ويمكن تلخيص أهم مظاهر هذه العلاقة عند صاحب "الأحكام السلطانية" في النقاط التالية:

1. إن السياسة جزء من الدين؛

2. إن ديمومة الملك وشرعيته يتوقف على بناءها على الدين، فالسلطة التي لا تقوم على الدين غير شرعية؛

3. إن الملك هو من يحافظ على الإسلام ويسعى لتحقيق استمراريته؛

4. إن الواقع السلطوي الذي فرضته تجربة التحول من الخلافة الشورية إلى الملك الوراثي مقبول شرعا ما دام يحقق الاستقرار ويبعد المجتمع الإسلامي عن الفتنة.

وكانت إحدى تمظهرات الجدلية التاريخية العميقة التي رسمت إشكالية الدين والملك في التاريخ الإسلامي، مسألة التوفيق بين تغيير المنكر ولزوم طاعة السلطان، خاصة بعد تنامي سلطة أصحاب الحديث في الفترة العباسية الأولى والدور الكبير الذي لعبوه كقوة منافسة للسلطة القائمة، وهو ما دفع بالمؤسسة السلطانية في الكثير من الأحيان إلى ردع الفقهاء ورجال الدين ودفعهم إلى الدخول في الطاعة باستعمال خطاب ديني موال. وقد كان رد فعل الفقهاء على ثلاثة أوجه وهي:

1. هناك من اختار الطاعة والانصياع للمؤسسة السلطانية وعمل على تبرير سياستها؛

2. هناك من اعتزل العمل السياسي والشأن العام تفاديا للتعامل مع "سلطة جائرة"، مجسدا أخلاق الزهد والانعزال والإذعان للسلطة القائمة بالطاعة والصبر؛

3. هناك من أعلن معارضته وتغييره للمنكر وكان ذلك بدرجات متفاوتة.

والنتيجة التي يمكن أن نستخلصها هو أن التجربة السياسية السلطانية المكرسة لحكم الفرد الواحد، اعتمدت على ثلاثة مرجعيات رئيسة، وهي المرجعية السياسية النظرية والواقعية التي خلفتها التجربتين البيزنطية والفارسية، إضافة إلى مرجعية النص المقدس العاكس لمشروع متكامل منزه ومطلق، وأخيرا تجربة فترة النبوة وما أحاط بها من إشكالات تداخل فيها السياسي والديني.

وقد أنتج هذا الزخم التاريخي دولة الحاكم الفرد المطلق القائم على القهر والطاعة المبررة بالرسالة الدينية، حيث أصبح الملك شأنا مقدسا والطاعة أمرا دينيا ، "وهو ما حول العقيدة في الثقافة السياسية السلطانية إلى سقف في التبرير السياسي".

كما أن التجربة السياسية السلطانية حايثت في التصور الذي أرادت تقديمه بين صورة الذات الإلهية والألوهية وبين الملك الذي يستلهم قدسيته من هذه المرتبة، ولم ينجو من هذا التصور لا الشيعة الذين

تبنوا نظرية الإمام المعصوم ولا حتى فقهاء السنة الذين تمادوا في تبرير السلطان المطلق للخليفة، في محاولة لـ "تسييس المقدس والتعالي به".

لقد كتبت نصوص الآداب السلطانية بأمر من السلطة للدفاع عنها وتبرير وجودها، وكان السياسي له الأولوية عن الديني عندما يتعلق الأمر بالاستفادة من تجارب الآخرين المختلفين في العقيدة، لكن الديني كان مهما للسياسي نظرا للمعطيات التاريخية والعقائدية التي أفرزتها الفترة النبوية، وأهمية تأكيد صلات الوصل المتينة بين الملك والدين، وهو ما يقوي الصورة الشرعية للسلطة القائمة.

معادلة الطاعة والاستبداد بين الملك والرعية

التراتبية الاجتماعية وتقديس السلطان

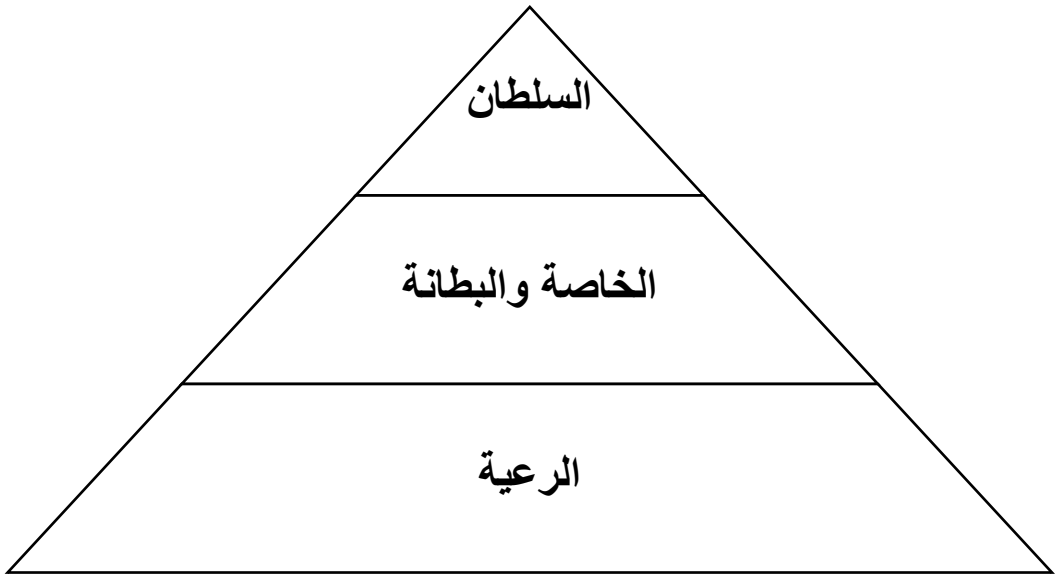
ما من شك في أن هذه المرحلة المفصلية في تاريخ التجربة السياسية عند المسلمين، تميزت بدخول قيم أخلاقية وسياسية تختلف عن القيم التي عرفها العرب في الجاهلية وزمن مؤسس الدولة وأصحابه، ونعني بها أخلاق المساواة والتواضع التي طبعت المجتمع القبلي في الجاهلية وأقرها الإسلام، والتي استحالت إلى تقسيم للمجتمع الإسلامي بين عامة وخاصة لكل مكانته وقيمته، وهو ما كان معروفا في بلاد فارس والتجربة الاغريقية.

وكما ذكرنا سابقا، اضطلعت الآداب السلطانية بوظيفة ايديولوجية هدفها إيجاد الصيغة التي تجعل من المنظور الإسلامي للسلطة والتنظيم الاجتماعي يتماشى والمنظور الزمني للملك الموروث عن الفرس والروم، خاصة ما تعلق منها بمبدأ التراتبية المجتمعية التي تجعل الملوك أعلى شأنا وقيمة في المجتمع المسلم وطاعتهم أمر مقدس.

إن المراتب الاجتماعية في المجتمع السلطاني واضحة فيوجد على رأس الهرم منزلة الخليفة/السلطان، ثم منزلة الخاصة في الوسط وهي منزلة بين المنزلتين وأخيرا منزلة العامة في قاعدة

الهرم، وهي تراتبية جديدة انتقل فيها المجتمع العربي من التنظيم القبلي إلى الامبراطوري، والتحول من الدعوة حيث أفراد المجتمع سواسية كأسنان المشط إلى الدولة حيث التنظيم الاجتماعي طبقي والطاعة أهم قيمة أخلاقية مطلوبة.

وهناك من ذهب أبعد من هذا حين اعتبر التراتبية التي يقوم عليها المجتمع السلطاني لا يوجد الملك ضمنها، فالملك هو "الفرد المفرد الواحد" حسب تعبير أبو حمو الزياني، وبالتالي لا يخضع للترتيب بل هو صانع الترتيب، فالملك "امتياز إلهي".



ولهذا قام الاستبداد السلطاني على المماثلة بين الله والسلطان، والتي تعتبر من الثوابت البنيوية المتحكمة في الايديولوجية السلطانية، فالعقل السياسي العربي مسكون ببنية المماثلة بين الإله والأمير ، حيث وظفت المؤسسة السلطانية الإرث الديني والثقافي الإسلامي لترسيخ التطابق بين المرتبة الإلهية بكل قداستها والوضع الملكي والنظر إليها كواقع يُشَرْعن سياسة الملك، فأورد الماوردي جل الآيات التي ورد

فيها لفظ "الملك" بمختلف اشتقاقاته، وساقها للتدليل على أهمية هذه المرتبة التي تعلو على مرتبة البشر وتبرر عظمة الملك بالنص القرآني.

لقد حاول كتاب السلطان الاستدلال من القرآن والسنة النبوية لتأكيد هذا التصور فأنزل الماوردي الملك منزلة النبي وحاشيته في منزلة الصحابة الأوائل، ويحكم لهؤلاء بحكم أولئك، "وهو يعلم أنه لا شيء يجمع بن النبي وصحابته والملك وأنصاره غير المشابهة في العلاقة، وهي لا توجب حكما".

كما أورد صاحب نصيحة الملوك مجموعة من الأحاديث المنسوبة للرسول (ص) وجاءت بصيغة "قيل عن الرسول"، وكلها أحاديث تمجد الملك باعتباره خليفة الله في الأرض وحارس الدين والمؤتمن على الرسالة الإسلامية، فطاعته واجبة وهي من صلب الدين والتراث العربي الإسلامي.

كما يذهب الماوردي في تقديسه للخليفة/الملك بأن يقول بأن اختياره يكون من قبل الله، لفضل الملوك عن سائر البشر المطالبين بخدمتهم وطاعتهم لأنهم في الأصل خلقوا مسخرين لذلك، وبالمقابل يكون "الملك الكامل" رحيما برعيته تشبها برحمة الله على عباده، وعادلا بكيفية يحافظ بها على منازل الناس ومراتبهم.

وبذلك، يرسخ الماوردي الذي يعد عند الكثيرين أحد أهم مراجع الفقه السياسي السني، القيم السياسية الكسروية في نظرته لطبيعة تنظيم المجتمع المسلم، والقائم على تراتبية طبقية نسفت المفهوم الأصيل للإسلام الذي لا يعترف بالتفضيل بين البشر على أساس الأنساب والأموال، بل الخيرة تكون بالأعمال الصالحة وتقوى الله.

ولم يخرج عن هذه القاعدة أي من كتاب الآداب ومثقفي السلطان، على غرار الثعالبي والطرطوشي والفارابي وابن رضوان والجاحظ والغزالي وغيرهم ممن رفعوا الملوك والسلاطين فوق صف البشر ووضعوهم غير بعيد عن مقام العزة الإلهية، وهو ما يؤكد أن هذه الفترة من التجربة السلطوية في تاريخ

الإسلام تميزت بصفة التفويض الإلهي، فالله صانع النظام وسيد الكون والملك المدبر في الأرض ويحتل مرتبة تعلو عن البشر جميعا، فلا يناقش أو يراجع فهو "المستبد العادل"، يطاع طاعة تضاهي طاعة الله.

لقد نعت الخلفاء المسلمون زمن العباسيين بنعوت معنوية "خارقة للعادة"، وصفات فوق مستوى البشر تضاهي صفات الذات الإلهية، وانبرى ابن المقفع وابن عبد ربه وكتاب "الآداب السلطانية" من خلال مصنفاتهم يدافعون عن الملوك حتى غير العادلين منهم، حتى أصبحت بعض المرويات حقائق راسخة لا تناقش على غرار المقولة المشهورة "إمام عادل خير من مطر وابل، وإمام غشوم خير من فتنة تدوم، وأن الله يزَع بالسلطان أكثر مما يزع بالقرآن".

بل ذهب كتاب الآداب السلطانية في تقدسيهم للملك/الخليفة إلى جعل طاعة السلطان من طاعة الله، ولا حق للرعية إلا واجب طاعة السلطان والسكوت عن ظلمه وطغيانه، بل يذهب ابن عبد ربه أبعد من ذلك عندما يقول أنه لا يتم إيمان ولا يثبت إسلام إلا بطاعة الإمام.

لقد كانت المماثلة التي كرسها النص السلطاني بين الإله والملك تعبيرا آخر عن البعد الوظيفي للدين في تقوية سلطة الملك الدنيوية، رغم الهوة التي كانت تتسع مع مرور الوقت والتحولات السياسية المتسارعة بين الصورة الثابتة في المخيال الجمعي حول حقبة التأسيس وإطلاق الدعوة، وبين ما عرفته الخبرة السياسية من تحولات مست الكثير من المبادئ والأسس التي بني عليها الأنموذج الأول.

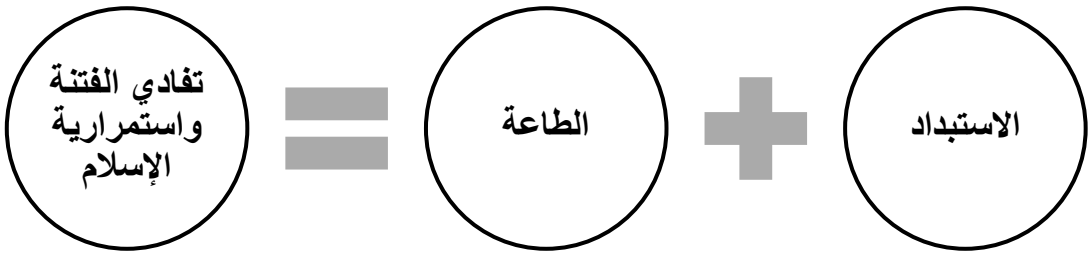
لقد عملت الايديولوجيات المساندة للسلطة في التجربة الإسلامية على فرض تصور معين للسلطة والملك، حيث رفعت مكانة السلطة "من الفعل السياسي الدنيوي فعلا موصولا بالسماء ومماثلا لصورة الإله الواحد الأحد في تجلياته المفترضة والمتخيلة... لقد اعتنت نصوص الآداب وبدون استثناء، بمماثلة الملك بالله والله بالملك" ، مكرسة صورة الملك الإله أو السيد المطلق على نمط ما كان معروفا في الأنظمة الاستبدادية الشرقية الآسيوية، فكانت سلطته مطلقة فهو ممثل الآلهة في الأرض وكل ما له علاقة بالملك يتصف بالقداسة ولهذا سمى البابليون عرش الملك بعرش الألوهية.

لم يكن هذا التصور حول السلطان المتفرد بالقوة والقهر إلا امتدادا للايديولوجية الشرقية القديمة الممتدة من الشرق القديم إلى العصر الوسيط بشقيه الغربي المسيحي والعربي الإسلامي مرورا باليونان، والقائمة على ثنائية الراعي المستبد والرعية الطائعة لتفادي الفتن وضمان الاستقرار والاستمرارية.

معادلة الاستبداد والطاعة

يقوم المجتمع السلطاني على قاعدة أن "فضيلة" الطاعة تعتبر المقابل الموضوعي للسلطة المستبدة، وذلك لتفادي العودة إلى حالة اللا أمن أو اللا سلطة، وبالتالي أصبحت الطاعة المبدأ السياسي الملازم للسلطة في تاريخ الإسلام خاصة عند "أهل السنة والجماعة" الذين يعتبرونها أصلا من أصول عقيدتهم السياسية.

وقد ذهب الماوردي بعيدا عندما دعا إلى "ترويض الخاصة على الطاعة"، مستعملا مقارنة "غريبة" بين علاقة الملائكة بالذات الإلهية حيث لا يعصون أمره بلا سأم أو فتور، وكذلك علاقة الملك برعيته فيجب عليه ترويض الخاصة على طاعته اقتداء بالله.



وقد استند فقهاء السياسة إلى أحاديث منسوبة للرسول وبعض آثار الصحابة، وكلها تجتهد في ترسيخ الامتثال والطاعة وجعلهما من القيم السياسية والمجتمعية الواجب الإلتزام بهما دينيا ودنيويا، فـ"الملك لا يقال له لا إلا عندما يقول هو نفسه لا، وإلا فإن طلبه دائما مستجاب بنعم".

وتتضح بنية الاستبداد التي رسختها الكتابات السلطانية في العلاقة الأحادية الإتجاه بين الملك ورعيته الذين يعدون امتدادا له، فلا يجوز مناقشة أو رفض أي قرار يصدر عن الحاكم، فلا وجود لقانون أو مؤسسات لها سلطة معينة، السلطة الوحيدة الموجود هي سلطة الحاكم الذي يمثل الدولة المجسدة في شخصه.

وأمام هذا التشخيص للدولة في ذات الملك، نجد أن مفهوم الرعية غائب باعتبار أن النصوص السياسية موجهة للراعي وفي مواضيع مختلفة من ضمنها رعيته، فالخطاب السياسي العربي الإسلامي لا يتعامل مع الرعية ككيان قائم بذاته، "ولا يتصورها ذاتا مستقلة تستحق خطابا مستقلا بقدر ما هي على الدوام موضوعا لـ "ذات" السلطان".

يقول محمد أركون : "إن الدراسة السوسيولوجية للمجتمعات الإسلامية تبدو شبه مستحيلة أو بعيدة المنال، والسبب أن كل المصادر التي وصلتنا عن تلك الفترة وأحداثها تحتقر ما يدعى بالعامة أو الدهماء أو الغوغاء أو الأوباش أو الرعاع أو قطاع الطرق أو الفساق أو الزعار أو المفسدين، وكل هؤلاء يشكلون قطاعات واسعة مما ندعوه اليوم بالجماهير الشعبية أو بالشعب".

ويمكن تفسير هذا الغياب بتأثر الكتابات التاريخية بواقع التجارب السياسية التي ظهرت فيها، ولجوء بعض المؤرخين إلى "التقية" وتفسيرات أسطورية وأخرى دينية، تحت تأثير أو بتوجيه من مؤسسة الخلافة، فقد كان فهمهم للتاريخ "فهما قاصرا مؤداه التبرير للسلاطين"، ووصل بـ "مؤرخي السلطة" الأمر "إلى حد تطويع الدين لخدمة السلطان".

أما تاريخ المعارضة وثوراتهم، أو ما يسمى في الأدبيات التاريخية بـ "تاريخ الفتن"، فتم تجاهل حركاتهم أحيانا و"شيطنتها" أحيانا أخرى، مقابل "تقديس الأبطال المؤيدين بالعناية الإلهية"، فحتى وإن ظهر من صلب المعارضين للسلطة القائمة من أرخ لهذه الثورات وأفكارها، فإن كتاباتها التي لم تحرق أو

تصادر، كانت سجالية غير برهانية، واقتصرت على التبرير لأفكار الفرق العقائدية أو السياسية التي كانوا ينتمون إليها، وجاءت في طابع أخلاقي أو رثائي عاطفي.

لذلك يلاحظ الدارس للتجربة السياسية العربية الإسلامية غيابا للبحوث التاريخية الاجتماعية العلمية، فالتاريخ المدون في مصنفات المؤرخين والفلاسفة يضم في أغلب صفحاته تاريخ السلطة السياسية القائمة والفارضة تصورها ورؤيتها للتاريخ، فحضور الرعية في التصور السلطاني لا يعدو يكون صورة دونية لأغلبية مهمشة لا يذكر دورها إلا في العملية السلطوية، "فالتصور السياسي السلطاني بستانا سياجه الدولة، والدولة سلطانا تحيا به السنة، والسنة سياسة يسوسها الملك، والملك راعيا يعضده الجند، والجند أعوانا يكفلهم المال، والمال رزق تجمعه الرعية".

وليس أدل على هذه الدونية من اعتبار الرعية "إبلا" أو "غنما" تحتاج من يقودها، أو حتى "يتيما" أو "ولدا" أو "مريضا" يحتاج إلى أبيه أو من يرعاه، وهنا يكون السلطان المؤتمن على رقاب الناس هو الوحيد القادر على الاضطلاع بهذه المهمة.

يمكن تصور دور للرعية في الحياة السياسية إذا كانت الكتابات السلطانية تمنع عنها الخوض في ثلاثة مواضيع وهي السياسة التي لا يخوض فيها إلا صاحب السلطة ومن يسمح له بذلك، والشريعة التي لا يؤولها إلا أولوا العلم ممن تحددهم المؤسسة السلطوية وشخص السلطان المترفع عن كل انتقاد أو طعن.

وتقوم دولة السلطان على انتفاء وجود الدولة كمؤسسات أو حقوق مدنية للمواطنين، مقابل وجود حاكم تتشخصن فيه السلطة والكل امتداد له، فلا سبيل للبحث عن المقومات التي قامت عليها الأدبيات السياسية للدولة الحديثة، فالحرية تتعارض في الفكر السلطاني مع قيام الدولة، ويأتي الدين لتقديس سلطة الحاكم مما يحول دون اعتبار الدولة كائنا مستقلا وقيمة مستقلة لا تحتاج إلى قيم أخرى لتبرير كينونتها.

في نقد الخبرة السلطانية

الأنموذج السياسي السلطاني هو الشكل الوحيد الذي عرفته الخبرة العربية الإسلامية، وذلك بغض النظر عن الأحكام التي أطلقت على هذا النظام السياسي بسبب عدم التمييز بين الإسلام المعياري المرتبط بالتجربة النبوية والراشدية، وبين الإسلام الواقعي الذي ظهرت ملامحه الأولى مع الدولة الأموية وانقلاب الخلافة إلى ملك.

وتظهر محدودية الكتابات السلطانية في تعارضها مع النظام المعرفي الإسلامي المحدد لمرجعية النظر في الثقافة الإسلامية، أو ما يطلق عليه محمد أركون "الإبيستمي الديني" بالمفهوم الفوكوي، أي وضع هذه النصوص في سياقها التاريخي المبرر للدولة السلطانية.

لقد ظهرت هذه النصوص للتعبير عن رؤية تاريخية محددة عكست معطيات لا تزال حاضرة بصورة أو بأخرى في قاموس الكتابة السياسية العربية المعاصرة، بل وما زالت تؤدي الوظيفة نفسها باحثة عن استمرارية تاريخية في الفكر السياسي المعاصر الذي تعبر الكثير من نصوصه عن حضور لغة "الدولة السلطانية المستبدة" الرافضة للاختلاف والرأي والرأي الآخر، في زمن عرف انفتاحا وتطورا لمفهوم الأنظمة السياسية القائمة على التعددية.

إن محدودية الكتابات السلطانية والتجربة السياسية التي عملت على شرعنتها وتبريرها، يطرح قضية هامة ومحورية أفرزه السياق التاريخي الإسلامي، ويتعلق الأمر بالعلاقة بين المجالين السياسي والديني، وهي الإشكالية التي لا تزال حاضرة في السجالات الفكرية العربية المعاصرة، فالديني كان وما يزال حاضرا في بناء التصورات والمواقف، سواء كان الأمر بحضوره أو إبعاده من المسألة السياسية.

وإذا كانت الآداب السلطانية كما رأينا سابقا، قد اتخذت من التجربة الفارسية الساسانية أنوذجا في تحديد العلاقة بين السياسي والديني، فإن ذلك يعبر عن قصور في فهم النصوص المرجعية في الإسلام وواقع التجربة النبوية التي لم تجعل الدين مطية لتحقيق الطاعة المطلقة للسلطة، فالصيغة "التحالفية" بين

الدين والملك والقائمة على "الإحتواءوالاستعاب" بالمفهوم الأردشيري أصبحت المفهوم الرسمي المفروض للعلاقة بين الديني والسياسي، واعتبر الدين "نوعا من الحزبية المرتبطة بالدولة... حيث ساند حزب السنة الدولة السلطانية، وتحولت الشيعة العلوية إلى حزب معارض".

لقد كان تأويل النصوص الدينية وقراءة التجربة النبوية بما يخدم الدولة السلطانية المستبدة، الوسيلة المعتمدة من قبل النقليين والعقليين لتجسير الهوة بين المرجعيتين الفكريتين الفارسية واليونانية في موضوع علاقة الحاكمين بالمحكومين، وهو تعبير عن لحظة تاريخية مفصلية أُحدثت فيها قطيعة مع أنموذج دولة المدينة، ليبدأ عهد جديد لمشروع سياسي يقرن السلطة بالقهر والطاعة وتكون "النصوص الدينية" مصدر الشرعية، والملك حارسا للدين وضامنا لاستمراره.

ولعل أول من دشن دراسة الأدبيات والتجربة السلطانية عبد الرحمن بن خلدون الذي عايش عن قرب التجارب السلطانية واتمست فترته بغزارة في الإنتاج الفكري لأدب النصيحة، وبنقاشات حادة وقراءات لأعمال سياسية كان لها وقعها في التاريخ الفكري السياسي العربي الإسلامي، منها كتاب "السياسة" لأرسطو و "سراج الملوك " للطرطوشي.

ينتقد ابن خلدون الذي يربط السلطة بمقتضيات العصبية وأطوارها، لا يرى في نصائح فقهاء السلطان مدخلا لفهم عالم السلطة، فالتصور الذي تقدمه هذه الكتابات لا يعدو يكون سطحيا، فهو لا يبحث في العلل والبراهين التي تقف وراء نشوء وأفول الدول، فإذا كانت الكتابات السلطانية تربط ذلك بأخلاق الحاكم ضمن جدلية الفضيلة والرذيلة، فإن ابن خلدون يرى في ذلك نتيجة وليس سببا، فأخلاقيات السلطان ليست سبب قوة الدولة ولا عامل انهيارها، بقدر ما هي تعبير عن الطور الذي تعيشه الدولة السلطانية التي تحكمها قوانينها أي طابع العمران".

وعليه، يبني ابن خلدون انتقاداته للكتابات السلطانية على غياب السببية المعللة للظواهر والاعتماد على نماذج الخبرة التاريخية، وتفسير الظواهر بدل الاقرار بها والتسليم بوجودها المطلق، وكأن الواقع

السياسي الاجتماعي لا تتحكم في تحديده زمكانية أو تاريخية ولا يصنعه بشر تتجاذبهم مصالح، بل هو "مفروض" ومطابق لإرادة التاريخ وصيرورة المجتمع.

كما ينتقد ابن خلدون هذا النوع من الكتابات التي لا تعتمد في رأيه على الأدلة والتحقق في عرضها للمسائل السياسية، بل تعتمد على تأريخ الأحداث ووصفها والاستدلال بآراء حكماء وفلاسفة معروفين من الفرس والإغريق، بدون الاتيان ببرهان ويقين، وهو ما يتنافى مع طبيعة علم "العمران البشري" الذي أرسى قواعده المنهجية على التثبت والبرهان.

وتظهر معارضة ابن خلدون للآداب السلطانية في تجريحه للتصور الذي يبني عليه النوع من الكتابات، أي في تصورهم لكيفية قيام الحكم ودوامه، بالالتزام بالنصائح المقدمة من قبل "مثقفي السلطان"، بينما يخضع صاحب المقدمة ذلك لقانون العصبية والغلبة.

يعتبر ابن خلدون أن طبيعة الحكم تخضع لمنطق العمران البشري القائم على الغلبة، فمن لا شوكة له فلا يمكنه الاعتماد على الشورى أو حل وعقد الأمور في الدولة، ليس كما تعتمد عليه الكتابات السلطانية التي تركز على طبيعة الشورى وكيفية اختيار أهل الحل والعقد بدون ذكرها لموازين القوة داخل مفاصل السلطة وهياكلها، فهذا كما يقول ابن خلدون ليس من السياسة في شيء.

فالعصبية الخلدونية تتعامل مع الدولة كشخص يمر بمراحل وأطوار، وهي خمسة بثلاثة أجيال، كل مرحلة فيها تقاس بعصبية الجماعة ونوعها وتأثير ذلك على أخلاق الحكام وحاشيتهم، فما يعتبره أدب النصيحة بأنها فضائل يجب أن يتحلى بها "السلطان" لشد عضد دولته وبسط نفوذه، وبتخليه عن هذه السجايا والتزامه الرذيلة فإن دولته آيلة إلى السقوط، فما هو بالنسبة لابن خلدون إلا انعكاسا في البداية لأخلاق البداوة، وهي الطور الاول من حياة الدولة.

لكن يبقى أن صاحب المقدمة، الذي يعد ذروة العقل التاريخي الإسلامي، لم يتمكن رغم كل انتقاداته من تجاوز هيمنة الثقافة السلطانية وايديولجيتها، ولعل ذلك راجع حسب عبد الله العروي إلى البنية

المعرفية الدينية التي كان ابن خلدون جزء منها، فانتقاده للآداب السلطانية كان جزئيا حيث هاجم مصنفات ابن المقفع والطرطوشي ولكن في الوقت ذاته اعتمد على الماوردي في تطوير نظريته السياسية مكرسا بذلك التعريف الذي وضعه أهم كتاب السلطان حول الخلافة باعتبارها "خلافة النبوة في حراسة للدين وسياسة للدنيا".

كما تظهر محدودية الكتابات السلطانية في تعارضها مع النظام المعرفي الإسلامي المحدد لمرجعية النظر في الثقافة الإسلامية، أو ما يطلق عليه محمد أركون "الإبيستمي الديني" بالمفهوم الفوكوي، أي وضع هذه النصوص في سياقها التاريخي المبرر للدولة السلطانية. وفي هذا المنحى، انتقد محمد أركون الكتابات السلطانية من حيث منطلقاتها الفكرية ومرجعيتها التي أثرت في طبيعة تكوين العقل السياسي الإسلامي، وحددها فيما يلي:

1. العقل الإسلامي أخلط بين الأسطوري (يعني به المقدس) والتاريخي؛
2. العقل الإسلامي اعتمد على القراءات القطعية للنصوص الدينية من القرآن والسنة؛
3. العقل الإسلامي حصر وظيفته في مجال الاجتهاد الفقهي وتفسير الوحي؛
4. العقل الإسلامي قدس اللغة وطابق بين اللفظ والمعنى الإلهي.

فإذا كانت الآداب السلطانية قد اتخذت من التجربة الفارسية الساسانية أنوذجا في تحديد العلاقة بين السياسي والديني، فإن ذلك يعبر عن قصور في فهم النصوص المرجعية في الإسلام وواقع التجربة النبوية التي لم تجعل الدين مطية لتحقيق الطاعة المطلقة للسلطة، فالصيغة "التحالفية" بين الدين والملك والقائمة على "الإحتواءوالاستعاب" بالمفهوم الأردشيري أصبحت المفهوم الرسمي المفروض للعلاقة بين الديني والسياسي، واعتبر الدين "نوعا من الحزبية المرتبطة بالدولة... حيث ساند حزب السنة الدولة السلطانية، وتحولت الشيعة العلوية إلى حزب معارض".

لقد كان تأويل النصوص الدينية وقراءة التجربة النبوية بما يخدم الدولة السلطانية المستبدة، الوسيلة المعتمدة من قبل النقليين والعقليين لتجسير الهوة بين المرجعيتين الفكريتين الفارسية والساسانية في موضوع علاقة الحاكمين بالمحكومين، وهو تعبير عن لحظة تاريخية مفصلية أُحدثت فيها قطيعة مع أنموذج دولة المدينة، ليبدأ عهد جديد لمشروع سياسي يقرن السلطة بالقهر والطاعة وتكون "النصوص الدينية" مصدر الشرعية، والملك حارسا للدين وضامنا لاستمراره.

إن محدودية الكتابات السلطانية والتجربة السياسية التي عملت على شرعنتها وتبريرها، يطرح قضية هامة ومحورية أفرزه السياق التاريخي الإسلامي، ويتعلق الأمر بالعلاقة بين المجالين السياسي والديني، وهي الإشكالية التي لا تزال حاضرة في السجالات الفكرية العربية المعاصرة، فالديني كان وما يزال حاضرا في بناء التصورات والمواقف، سواء كان الأمر بحضوره أو إبعاده من المسألة السياسية.

لكن ما هو مؤكد أن الثقافة السياسية السلطانية التي طبعت الخبرة التاريخية للدولة في الإسلام، لم تكن غريبة عما أنتجته الكثير من الحضارات والثقافات الإنسانية بداية من الحضارات الشرقية القديمة وإلى غاية العصور الوسطى المسيحية مرورا بالتجربتين الساسانية والبيزنطية، فهناك استمرارية تاريخية وتثاقف في مجال تقاليد الثقافات السياسية الملكية.

وقد أثبتت التجارب التاريخية أن الملكيات المطلقة كانت في معظمها تعتمد على آلة إيديولوجية قوية وظيفتها التبرير وإضفاء الشرعية على الحكم المستبد القائم، وهي أكثر وضوحا في الدول الدينية حيث يصبح الملك ضرورة لحراسة الدين، ويستعمل الدين في التبرير والدفاع بحكم رمزيته المستمدة من نسبه الإلهي وتأثير ذلك في الأغلبية المحكومة.

وعليه يمكن حصر أسس الأنظمة الملكية المعتمدة على التفويض الإلهي في النقاط التالية:

1. اعتبار السلطة مقدسة وهي ليست من شأن البشر؛

2. قيام السلطة على مفهوم الوصاية الأبوية لأن البشر قاصرين على عقل الأمور المتعلقة بالتدبير السياسي؛

3. اعتبار السلطة مطلقة ولا يحق لأحد نقدها أو مخالفتها .

كما تظهر قوة هذه الكتابات التي فرضت تصورها لطبيعة التجربة السياسية في الإسلام، في تأثيرها على أنواع الكتابات السياسية الأخرى، من آداب السياسة المدنية أو الأدب الفقهي أو السياسة الفقهية وحتى الكتابة التاريخية، حيث كان تبرير وشرعية السلطة القائمة محور هذه النصوص التي ربطت بين الاستقرار والطاعة والصبر.

ولعل الحضور الثاوي للتقاليد السلطانية وثقافة الصبر والطاعة في الممارسة السياسية العربية الإسلامية، وصعوبة تجاوز هذا الإرث المتحكم في الشعور واللاشعور الجمعي لشعوب الجغرافيا الإسلامية، يعد أهم إشكالية تناولتها مشاريع النهضة الفكرية منذ قرنين من الزمن، خاصة وأن تلك المشاريع المتضاربة في مرجعياتها وأهدافها وجدت أمامها منظومة فكرية غربية ذات بعد كوني، وهو ما ولد حالة من إنفصامية فكرية تتجاذبها قوتان: الأولى تراثية بمضامينها الدينية والمقدسة والثانية حداثية استمدت قوتها من نجاح أنموذج الدولة الليبرالية في أوربا.

لقد ظهرت هذه النصوص للتعبير عن رؤية تاريخية محددة عكست معطيات لا تزال حاضرة بصورة أو بأخرى في قاموس الكتابة السياسية العربية المعاصرة، بل وما زالت تؤدي الوظيفة نفسها باحثة عن استمرارية تاريخية في الفكر السياسي المعاصر الذي تعبر الكثير من نصوصه عن حضور لغة "الدولة السلطانية المستبدة" الرافضة للاختلاف والرأي والرأي الآخر، في زمن عرف انفتاحا وتطورا لمفهوم الأنظمة السياسية القائمة على التعددية.

الإصلاح الديني وعصو ر التنوير في أوربا

المجالان السياسي والديني في أوربا

ارتبط تطور العلمانية كمفهوم بالتحديث الأوربي الذي ولدته الثورة الصناعية، فاتخذت مضامين ومفاهيم مختلفة ومعقدة، وخضعت وما تزال تخضع لكثير من الاجتهادات والتأويلات الفكرية والسياسية.

يقابل مصطلح Secularisme الذي عرب بكلمة العَلمانية (بفتح العين)، ومعناه: "الدنيوية أو المذهب الدنيوي، أي عدم المبالاة بالدين والاعتبارات الدينية". ولها مصطلحات أخرى باللغات الأجنبية الأخرى، ففي الفرنسية نجد Laicisme وتعرف في المعاجم العربية باللائكية.

وأصل كلمة Secularism مشتقة من الكلمة اللاتينية Seculum وتعني العصر أو الجيل أو القرن، أما في لاتينية العصور الوسطى، فإن الكلمة تعني العَالم أو الدنيا في مقابل الكنيسة.

أما أصل الكلمة الفرنسية Laique، فروماني Laicusوهي بدورها مشتقة من اللفظ اليوناني Laos ومعناه الشعب، أي الذي ينتمي للشعب وهو ابن الشعب غير المتعلم، غير أن استعماله اللاتيني اختص بقسم من الشعب وليس على كامل الشعب، في مقابل الكاهن Clerc أو رجل الدين المنتظم في سلك الكهنوت الكنسي، وفي ذلك تمييز له عن رجال الدين أو الكاهن الذي يعتبر المتعلم الوحيد في امبراطورية القرون الوسطى، وقد استعمل هذا اللفظ إبان الثورة الفرنسية للتمييز بين التعليم الديني والتعليم غير الديني.

وقد ظهر هذه الاستعمال في القرن الأول الميلادي، ثم شاع استعماله في القرون الوسطى للدلالة على المسيحيين المؤمنين بالمسيح، حتى وإن كانوا لا ينتمون للتنظيم الكهنوتي، وبالتالي فاللائكية في أصلها ليست "اللادينية" وإنما تعني عدم الانتماء للسلك الكهنوتي. وعليه فإن الأمر في البداية لم يكن صراعا بين اللائكيين الذين كان منهم رجال دين ومؤمنين بالمسيحية ، وبين الكنيسة الكاثوليكية، ولكن الأمر تحول مع ظهور صراعات الكنيسة مع الأمراء والاقطاعيين، والكنيسة والدولة ممثلة في الامبراطورية الرومانية، ثم بين الكنيسة ورجال الإصلاح الديني، وهو ما أدى إلى "ظهور نوع من الفصل الحاد بين ما هو روحي (ديني) وما بين ما هو زمني (دنيوي)، وكان الهدف من ذلك سحب السلطة الزمنية من الكنيسة".

وقد عرفت دائرة المعارف البريطانية Secularism على أنها "حركة اجتماعية تهدف إلى دفع الناس للاهتمام بالحياة الدنيا، وذلك بعد انصرافهم كليا للتأمل بالآخرة خلال القرون الوسطى، وجاءت هذه النزعة نتيجة لأسباب عدة، لتتسع فيما بعد وتصبح اتجاها مضادا للدين".

من جهتها عرفت دائرة المعارف الأمريكية مصطلح Secularism، على أنه مفهوم مستقل عن الديانات، وأن الدنيوية نظرية أو نظام أخلاقي أسس على مبادئ الأخلاق الطبيعية أوالمادية ومستقل عن الدين أو الميتافيزيقا، وقد وجدت كنظام فلسفي عند جون لوك ومبدؤها الأساسي هو حرية الفكر، وأن كل شخص له الحق في أن يفكر لذاته باعتبار أن الدنيا هي الفائدة الحقيقية ، وأن البحث فيها هو الفائدة الأكبر".

وعليه، فالعلمانية هي رؤية لضرورة أن تقوم الأخلاق والتربية والتعليم على أساس غير ديني، أي أن تكون لصالح البشر واستبعاد كل الاعتبارات الأخرى المستمدة من الإيمان بالإله، أو الحياة الأخروية. أما Secularisation فتعني تحويل المؤسسات الكنسية والدينية إلى ملكية علمانية وإلى خدمة الأمور الزمنية، وتعني كذلك صبغ الفنون والداسات بصبغة علمانية غير مقدسة ووضع الأخلاق على أسس مادية علمية، وحصر التعليم في موضوعات علمانية.

وقد أخذ هذا المعنى بعدا آخر في الفكر العربي الحديث والمعاصر، فنجد الموسوعة الفلسفية العربية تقابل العلمانية بـ Laicism، وهي "ليست مذهبا فلسفيا بل مذهب قانوني سياسي بالدرجة الأولى، ولكن غير منقطعة الصلة بالفلسفة، لأنها من جانبها النظري نتاج للنظر العقلي، ولأنها من جانبها العملي تنبثق عن جملة من الممارسات والاشكاليات التي تتصل بالعلاقات بين الدين والدولة، بين السلطة الروحية والسلطة الزمنية، ومنهجيا بين الثيولوجيا والانثروبولوجية، أي بين الإلهيات والإنسانيات.

وبالتالي، العلمانية بالعربية لفظة مستحدثة تقابل Laicisme–Laicité بالفرنسية، وخلافا للاعتقاد السائد أن كلمة العلم هي مصدر اشتقاق العلمانية، فالأصل هو العالم أو العالمين أي الناس، في مقابل الرباني المنسوب إلى الرب، وبذلك يكون الاشتقاق العربي المستحدث مطابق للاشتقاق اليونانياللاتيني لكلمة Laic.

أما موسوعة السياسية، فقد ربطت العلمانية باستخدماتها في إطار المجتمع المدني ومؤسساته، باعتبار أن هذه الظاهرة السياسية–الاجتماعية، كانت ثمرة التنوير والنهضة الأوربية، حيث تمت معارضة الكنيسة وسيطرتها على المجتمع وطبيعة العلاقات بين الأفراد، لكي تستبدل هذه النظرة بتنظيم قائم على

أسس انسانية تعتبر الفرد مواطنا له حقوق وواجبات، وبالتالي إخضاع المؤسسات والحياة السياسية لآراء البشر وممارساتهم لحقوقهم وفق ما يرون وما يحقق مصالحهم، وسعادتهم الإنسانية.

تتقاطع التعريفات في نفيها الماورائيات في محاولة الإحاطة بأهداف النزعة العلمانية، من حيث أنها تسعى لتأسيس كل ما هو اجتماعي أوسياسي أو قانوني وأخلاقي، على أسس من فلسفة وضعية مرتبطة بالمصلحة الدنيوية الحالية، وذلك شأن الحياة الأخروية للأديان، وعلى ضوء تصور الإنسان الذاتي للإله وعلاقته الفردية به، دون تدخل لأحد في شؤونه أوتدخله في شؤون غيره.

ولا نكاد نجد في الدراسات الغربية منذ عصر التنوير والنهضة الأوربية فرقا بين العَلمانية Secularism وعِلمانية Scientific، نظرا لتلازم المفهومين وتبلورهما الطبيعي، خلال الصيرورة التاريخية التي عرفتها المجتمعات الأوربية منذ الثورة العلمية في القرن الـ16.

لكن الأمر يختلف في الفكر السياسي العربي الحديث والمعاصر، حيث ورد المصطلحان للتعبير عن الظاهرة نفسها تارة، أو كظاهرتين مختلفتين من حيث المدلول والتصور تارة أخرى. هذا الخلط يرجعه الدارسون لحداثة المصطلحين في المعاجم العربية، والسياق التاريخي– الاجتماعي العربي المختلف نسبيا عن السياق الذي ظهرت فيه الظاهرة في أوربا.

وعليه، تجاوز التباين في استعمال أحد المصطلحين، المستوى اللفظي اللغوي ليصل للدلالة والغائية، رغم أن الثابت كما رأينا سابقا، أن أصل الكلمة هو العَالم Secular وليس العِلم Science، وإذا حاولنا ترجمة المصطلحين بمصطلح واحد هو العلمانية فإن الحدود ستضيع بين نزعتين معروفتين في تاريخ أوربا وهما Secularism et Scientism.

إن التمييز بين المصطلحين يفرض نفسه، باعتبار العلمانية (بكسر العين)، هي الاحتكام لمنطق العلم الوضعي دون سواه في فهم وتفسير الإنسان بأبعاده المختلفة وما يحيط به من ظواهر، أما العلمانية (بفتح العين)، فهي نزعة شمولية وليدة لحظة تاريخية عرفتها أوربا، أساسها الفصل بين الديني والدنيوي، "وأن يكون الناس جميعا لائيكيين أو عَلمانيين أي ليسوا أخرويين، والأخروي هو الذي يعمل في الدنيا للآخرة وليس للدنيا، بينما العلماني يعمل للدنيا وغايته هذه الدنيا وليس الآخرة".

لكن التقاطع واضح بين النزعتين من حيث الهدف، و"الانتصار" للإنسان وقدراته العقلية وتحديد موقعه ومكانته، وكذا "الانتصار" للعلم ومقولات العقل وجعلها السبيل للوصل لليقين الدنيوي، مقابل الاحتكام للماورائيات والغيبيات.

الاشكال ذاته نجده في استعمال العلمانية واللائكية، بحيث نجد المطلحين مترادفين في الكتابات العربية الحديثة والمعاصرة، رغم أن الدراسات الغربية تميز بينهما على مستوى الشمول والتضمن، وكذا من حيث خصوصيات كلا من المصطلحين، فتوصف اللائكية على أنها "تصور حول حقوق الدولة والرعايا إزاء الكنيسة"، واللائكية في تعريف ثان ما هي إلا "نزوع نحو الاستقلال الكلي أو التحرر الفعلي من التفكير الكاثوليكي، وبهذا التصور تتخذ اللائكية شكل العلمانية".

ظهرت اللائكية في مطلع القرن التاسع عشر في أوربا، فكانت تيارا فكريا استقطب عددا كبيرا من مفكري الغرب المدافعين عن مبادئ العَلمانية/الدنيوية ضد الكنيسة، وكان الهدف الرئيس لهذا التيار فرض احترام حرية الفكر والترسيخ العملي لمبادئ حقوق الإنسان في المجتمع، والابتعاد عن الطائفية الدينية.

على ضوء هذا التعريف، تمثل اللائكية الجانب العملي والسياسي للعلمانية، فهي من حددت الإطار العام وهيئت المناخ المناسب لانتشار الأفكار العلمانية في أوربا، من خلال فرض احترام حرية الاعتقاد والفكر، والترسيخ العملي لمبادئ حقوق الإنسان والإبتعاد عن الطائفية الدينية، وقد دعم هذا الطرح الاتجاه التحرري الاصلاحي في الكنيسة.

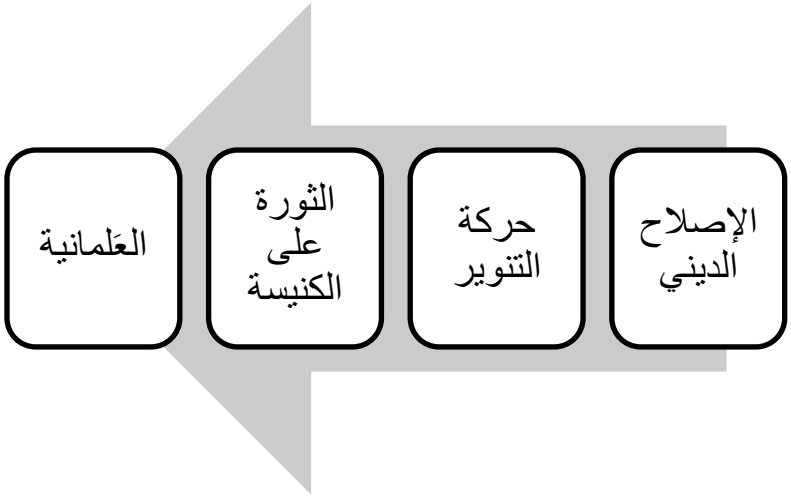
وقد ساهمت عدة عوامل في انتشار العَلمانية/الدنيوية في القارة العجوز، يمكن ايجازها في النقاط الأربعة التالية:

1 -الإصلاح الديني: قامت خلال القرن السادس عشر ثورة الإصلاح الديني بقيادة مارتن لوثر بألمانيا، وتابع عملية الإصلاح جون كالفن بسويسرا، وكانت في أصلها مواجهة فكرية داخل البيت الكنسي حول تفسير الإنجيل المقدس، ومعارضة إضفاء القدسية الانجلية على المذهب الكاثوليكي، حيث ينظر إلى المسيحية عامة من خلال الكثلكة. قاد الإصلاح الديني إلى ظهور البروتستانتية، و انتشار الفكر المناوئ للنظرة الكنسية الكاثوليكية وتطور ليصبح ثورة ضد تكبيل العقل بقيود الوحي، فقامت حركة التنوير الأوربي التي هي امتداد لثورة الإصلاح الديني، وتعني في جوهرها الإيمان وقدرة العقل على معرفة الحقيقة.

2 -سيطرة الفلسفة المادية: العلمانية ولدت عن تحول حركة التنوير إلى ثورة سياسية ضد آباء الكنيسة وأحلافها، فنادى أصحابها إلى تحرير الإنسان من الغيبيات والخصوصيات الإثنية، تمهيدا لطرح فكرة الإنسان الطبيعي الإنسان المندمج بالطبيعة أو الإنسان المادي المتحد مع الطبيعة. وقد ا تسع نطاق الفلسفة المادية، والنزوع نحو الاهتمام بالعلوم الوضعية، والابتعاد عن الماورائيات.

3 -انتشار الإلحاد الديني: نظر العلمانيون للإنسان كظاهرة تاريخية ورفضوا الوقوف عند التقاليد والأعراف الموروثة حتى ولو كانت أخلاقية أو دينية، ويؤثرون إخضاع الإنسان للقانون الطبيعي الواحد دون الرجوع إلى أية قيمة معرفية أو أخلاقية.

4 -التعلق بالليبرالية السياسية: استندت العلمانية على العقلانية كوسيلة للتنظيم الاجتماعي بما فيه التنظيم السياسي لتجنب الاستبداد الديني ، حيث عارضت الدولة الثيوقراطية التي انطوت على سيطرة الكنيسة على الشؤون العامة، وطالبت بفصل الدين عن الدولة وتنظيم العلاقات الاجتماعية على أسس إنسانية من خلال حقوق وواجبات الأفراد وحرياتهم الأساسية.



بناء على تطور هذا المفهوم يمكن أن نشير إلى توجهين في قراءة اللائكية والعلمانية، الأول أن اللائكية والعلمانية متلازمتان إلى درجة التداخل، "ذلك أن علمنة الدولة تقتضي لائكية الأمة"، فاللائكية ليست مجرد دعوة لفصل الدين عن السياسة، بل هي قطيعة تامة بين الفضاءين، بهدف جعل الإنسان المسؤول الأول والأخير عن مصيره في الدنيا، وأن التدين أمر لا يهم إلا صاحبه، وثمة قانون يخضع له الجميع، فلا فرق بين متدين وغير متدين مثلما نادت بذلك الثورة الفرنسية، فاللائكية كما يقول برتراند راسل هي "القانون الذي يريد أن يكون كل إنسان سيد نفسه".

والثاني أن مفهوم اللائكية أو مفاهيم أخرة مثل السيكولاريةSecularisation، كانت مفاهيم سياسية أكثر منها موقف من الدين في حد ذاته، فالهدف كان تحرير ممتلكات الكنيسة وجعلها جزءا من الشأن الدنيوي، ومنها ظهرت مفاهيم أخرى مثل "المدينة الدنيوية La Cité séculière" في مقابل "المدينة الروحية، و"المجتمع المدني La Société civile" مقابل "المجتمع الديني La société religieuse"، ووصل الأمر إلى المناداة بالدين المدني Religion civile، أي اعتبار الدين المسيحي شأنا فرديا دون توسط للكنيسة بين الفرد والله.

إن تبيئة الفصل بين الدين وأمور الدنيا بما فيها السياسة على وجه الخصوص في المجال الحضاري الغربي، يجعلنا نلاحظ تأثير التجربة الفرنسية في تحديد مفهوم "اللائكية"، الذي ارتبط أساسا بإبعاد الكنيسة عن الممارسة السياسية وتنظيم التعليم وتحريره من التبعية لأي منظومة دينية، أما الفصل بالمفهوم السيكولاري الأنغلوساكسوني فإنه يقوم على تراجع مكانة الدين لدى معتنقي دين معين بسبب عدم التوافق بينه وبين روح حضارة مبنية على التكنولوجيا، مما أدى إلى قيام صراع بين الكنيسة والعلمانيين (بكسر العين)، مما أدى إلى ظهور تيار قوي يدعو إلى "تحرير المجتمع السيكولاري التكنولوجي من الوصاية الدينية في جميع وظائفه".

وإذا أردنا نقل مفهوم اللائكية أو العلمانية من تجربة حضارية لها خصوصيتها الدينية المرتبطة بنظام تراتبي ديني Clergé متحكم في الحياة العامة، إلى تجربة حضارية من أكبر خصوصياتها أنها دينية ولكن بدون وجود لمؤسسة متحكمة في الحياة السياسية، فإن الأمر يحتاج إلى الإحاطة بالمفهوم ومضامينه كما نشأ وتطور في البيئة المنتجة، ثم محاولة تبيئة ذلك المفهوم في المجال الحضاري الذي يراد نقله إليه

يقول الجابري أن العلمانية كما طرحت عند العرب "تعبر عن حاجات معينة بمضامين غير متطابقة مع تلك الحاجات"، لذلك يجب إستبعاد مصطلح العلمانية من الكتابات الفكرية العربية وتعويضه بشعاري الديمقراطية والعقلانية، فهما اللذان يعبران حقيقة عن حاجات المجتمع العربي من حفظ للحقوق وممارسات سياسية ودينية منطقية قائمة على العقل.

لكن رفض الجابري لمصطلح العلمانية وقبوله بمصطلحي العقلانية والديمقراطية فيه نوع من الانتقائية غير المبررة علميا، فالمصطلحات الثلاثة من أعمدة التحديث والتنوير الأوربيين لايمكن الفصل بينهم ولا يطبق أحدهم إلا بتواجد الآخر، إضافة إلى أن الديمقراطية مثلا هي عند بعض المعارضين للعلمانية مرفوضة أيضا، فـ "حكم الشعب" يختلف عن "حاكمية الله" إذا أخذنا هذا المفهوم على علاته، وهو ما سنراه في الجزء الأخير من هذا المقال.

المجالان الديني والسياسي في الفكر السياسي الغربي

كان الصراع بين الباباوات في روما والأباطرة والملوك الأوربيين على أشده، انتصرت السلطة الدينية في الأول، ثم مالت الكفة للسلطة الزمنية منذ الثورة الفرنسية التي كان شعارها "اشنقوا آخر ملك بأمعاء آخر قسيس". وبعدها أصبح الفصل بين السلطتين الدينية والسياسية واقعا تاريخيا، بالعودة حسب بعض

المفكرين الغربيين، إلى روح المسيحية الأولى التي قامت على تجزئة الولاء "أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله".

ففي نهاية القرون الوسطى دخلت أوربا، عهد جديدا نتيجة عوامل داخلية وأخرى خارجية، خارجيا وصلت جيوش العثمانيين إلى أبواب فيينا وجعلت من القسطنطينية "اسطنبول" حاليا عاصمة لها، واضطر بعض ملوك أوربا دفع الجزية للباب العالي، ناهيك عن الاكتشافات الجغرافيا وتطور التجارة وتحولها إلى المحيط الأطلسي والهادي بعد اكتشاف العالم الجديد، وما نتج عن ذلك من نشوء طبقة مركنتيلية نشطت التجارة الداخلية بين الاقطاعيات.

كما كان للاكتشافات العلمية الهامة والتي كانت في الكثير من الأحيان لا تتماشى مع ما كانت تلقنه الكنيسة، أثر كبير في التحول الذي عرفته القارة العجوز في تلك الفترة، لاسيما في مجالي الفلك والفيزياء، وقبلهما الاهتمام المتزايد بالموروث الإسلامي وبالثقافة الإسلامية الشارحة والمجددة في قرءاتها للفلسفة الإنسانية.

هذه العوامل وغيرها، أسهمت خلال القرنين الـ15 والـ16 في إحداث ثورة حقيقية هزت أركان النظام الكنسي، الذي لم تستطع ايديولوجيته مسايرة المتغيرات الجديدة، فبدأ الصراع بين الفلاسفة ورجال الدين، وظهور النزعة الإنسانية التي تطورت لتنتج "الدين الطبيعي"، الذي استتغنى معتنقوه عن الماورائيات والإلهيات.

وبدأ الفلاسفة وحتى بعض رجال الدين، في اخضاع المعتقدات الدينية الكنسية للعقل، فنشأ توجه فلسفي جديد خارج علم اللاهوت الأغسطيني انتقد مسلمات عصمة البابا وصكوك الغفران وحتى ألوهية السيد المسيح وحياته. ولعل الضربة القاصمة للكنيسة جاءت من الداخل، حيث قدم مارتن لوثر، رؤية نقدية اصلاحية، أعاد فيها قراءة النصوص المقدسة بإعمال العقل ودون الرجوع إلى البابا والكنيسة.

وبالتالي ظهر توجه جديد بعد الإصلاح الديني في أوربا، عمم ما كا يعرف بـ "الكهنوتية"، حيث أصبح كل إنسان على اتصال مباشر مع الله، فلا وسطاء في الحياة الدينية.

انتشرت البروتستانيتة في الكثير من البلدان الأوربية، مع قيام الدولة القومية في أوربا بعد معاهدة وستفاليا العام 1648، والتي وضعت حدا للصراع بين الكاثوليكية والبروتستانتية، على غرار ألمانية وانجلترا وفرنسا، التي أعلنت انشقاقها عن العاصمة الروحية للكثلكة في العالم، وبدأت حالة من التململ والاحتقان تمس كل فئات المجتمع بمن فيهم الأمراء والحكام الذين اغتنموا الفرصة وانقلبوا على البابوية،

مساندين بذلك حركات الاصلاح، فلإصلاح الديني استحال إلى إصلاح سياسي حقيقي لأن شعاره كان التخلص من قيود البابا بروما.

لم تمر مرحلة التشرذم التي نتجت عن حركة الإصلاح الديني في أوربا بدون حروب دينية بين المتمسكين بالموروث، والمصلحين الرافضين للرؤية البابوية للمسيحية، وقد أفضت هذه الأحداث عن ابتعاد أكبر عن الدين و اهتمام بالأمور الدنيوية و المادية، خاصة بعد تغير "علاقة الإنتاج"، داخل المجتمع الأوربي وتتراجع لصالح الطبقة "البرجوازية"، التي اصبحت تقود المجتمع، معتمدة في ذلك على الفن والعلم لتمجيد ذاتها، وإبعاد الناس عن الكنيسة وقساوستها.

سياسيا، ظهرت الدولة القومية محل الدولة المركزية الموالية للباب في روما، وأصبح كل أمر لا يخدم مصالح الأمة القومية والطبقة البرجوازية ولا يضمن شرعية الحكم الملكي ووحدة الدولة القومية، مرفوض بالقوة وبنظريات الحكم المطلق التي أسست لمرحلة جديدة في الفلسفة السياسية، وظهرت تحت هذا الغطاء نظريات وضعت الأساس الفكري للمرحلة الجديدة، التي كان أبعد ما تكون عن التفسير الديني والشرعية الكنسية.

وعرفت أوربا في هذه الفترة طرح إشكالية العقل و النقل والعلاقة بينهما، خاصة بعد التقدم في مجالات الفيزياء وعلوم الطبيعة و الفلك و الطب، و الأدب و الفن والشعر، و انتشار الأفكار الإصلاحية والعلمية بفضل اكتشاف الطباعة الحديثة، كل هذا أحدث ثورة في أوربا قوضت دعائم السلطة الكنسية، وبدأت فكرة تسييد العقل مقابل التفسير الديني البالي تسيطر على عقول الأوربيين، وأضحى النظام الأخلاقي المسيحي لا يروق وعاجز على تنظيم المجتمع المدني وسيادته وحاجته إلى التسامح الديني والحرية الفكرية.

و"لأن الطبيعة تخاف من الفراغ" على حد قول "أرسطو"، فإن تراجع الشرعية الدينية، ملء بشرعية أخرى، حيث عاد الغرب من جديد إلى الفلسفة والفلسفة السياسي خاصة، لتقعيد القواعد ووضع النظريات حول الطبيعة الإنسانية والمجتمع وعلاقة الحاكم بالمحكوم، وطبيعة وشكل نظام الحكم، وغيرها من القضايا التي كان للكنيسة رأي فيها.

بدأت في هذه الفترة، أي القرنين الـ 17والـ18، تتشكل معالم المجتمع الغربي الحديث، بعيدا عن الكنيسة وآباء الكنيسة، والفهم الأغسطيني للعلاقة التي تحكم السلطتين الزمنية والدينية، بعيدا عن هذا التصور ،أعتمدت هذه المرة الأسس العقلية والمادية لتصور المجتمع الجديد. وعلى اختلافها وتباينها، من حيث المنهج والتصور وحتى مصادر المعرفة والحقيقة، إلا أن التيارات الفكرية والفلسفية التي ظهرت في

هذه الفترة، اجتمعت على ضرورة بناء الدولة بعيدا عن الكنيسة، شرعية وتشريعا، وتأكد أن الفصل بينهما أمر لا مفر منه.

واختلفت التصورات الخاصة بمستوى العلاقة بين السلطتين الزمنية والدينية، بين المغالين الرافضين للكنيسة والدين عامة، وبين آخرين رأوا في الكنيسة الدور الاجتماعي الذي يحقق التوازن للفرد. ويعتبر توماس هوبز من أوائل الفلاسفة الذين قدموا بديلا فلسفيا عن التصور الديني، يحدد طبيعة نظام الحكم وأساسه ومصدره، من خلال نظرية العقد الاجتماعي، التي دعا فيها إلى سلطة استبدادية مطلقة لا تنازعها في المجتمع أي سلطة أخرى، خاصة الكنيسة التي أكد ضرورة أن تكون تحت إمرة الدولة، ومن خلالها للملك "واضع جميع القوانين المدنية والمفسر الأوحد لكل عرف، وكل قانون طبيعي أو إلهي".

حتى وإن كانت السمة التي تجمع بين حكم الكنيسة، والملك عن هوبز، هي الاستبداد والرأي الواحد، إلا أن الأمور ما فتئت تتغير نحو تقييد أكبر على سلطة الحكام، وفق قواعد تنظم العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وتفصل حتى بين السلطات داخل النظام الواحد، كما دعا إلى ذلك جون لوك بفصل السلطتين التنفيذية عن التشريعية، مؤسسا بذلك لملكية مقيدة، تنبذ الاستبداد وتقوض أركانه.

وقد عاد لوك، في تفسيره للعلاقة بين السلطتين الدينية و الزمنية، إلى التفسيرات الأولى التي قدمها المنظرون الأوائل للمسيحية، حيث أكد أن الفصل الذي يدعو إليه مرده الاختلاف بين أهدافهما، فالدولة تعمل من أجل الحياة الدنيوية، أي "مملكة الأرض" بالتعبير الأغسطيني، أما الكنيسة فتعمل للحياة الأخروية، أي لـ "مدينة السماء". وعلى هذا الأساس، فإن المصالح الدنيوية هي من تتحكم في طبيعة تنظيم الأمور السياسية، ولا يمكن للدولة أن تراعي هنا العقيدة الدينية في التشريع، ولا محل للقول بدولة دينية، ويجب على الدولة أن تجيز جميع أنواع العبادات، وتدع الكنيسة، تحكم نفسها بنفسها، فيما يتعلق بالعبادة والعقيدة وفقا للقوانين العامة.

من جهته، قام الفيلسوف اليهودي باروخ سبينوزا (1632-1677)، بقراءة جديدة للموروث المقدس قائم على الفصل بين الدين والدولة، رافضا للدولة الدينية، حيث دعا أفراد المجتمع إلى الالتزام بالقانون الذي ينفعهم والثورة ضد القوانين التي لا تتماشى ومصالحهم، حتى وإن ألبست ثوبا دينيا مقدسا. ومجد سبينوزا سلطة الدولة القومية، واعتبر الولاء لها أعلى مظاهر التقوى، وذهب إلى المنحى نفسه، الفيلسوف الانجليزي دافيد هيوم (1712-1778) الذي قال بأن الدين أمر داخلي يعيشه الإنسان مع نفسه ، وتقدر قيمة المعتقدات وشكل العبادات تبعا للمصلحة الفردية الخاصة ووفق ما تحققه للفرد من طمأنينة داخلية، مع ابقائها بعيدة عن شؤون الدولة وتنظيمها.

وعلى هذا المنوال، وبهذا المنطق سيطرت النفعية على تفكير الفلاسفة الغربيين، من فولتير (1694-1778) وجون جاك روسو (1712-1778) اللذين نظرا للثورة الفرنسية و"للدين المدني" الذي يأخذ من العقائد ما يتماشى ومصلحة المجتمع ضمن عقد اجتماعي، ليس للمقدس فيه إلا ما اتفق عليه من عقائد القانون الطبيعي، "كالاعتقاد بوجود الله، والثواب والعقاب الأخروي، وقداسة العقد الاجتماعي والقوانين، بعيدا عن فهم الكنيسة وتدخلها.

لكن الأمور اتضحت أكثر في القرون التي ستلي، خاصة مع نهاية القرن الـ18 وبداية القرن الـ19، حيث تجاوزت المدارس الفلسفية الغربية ثنائية العقل والنقل، ليحسم الأمر لصالح العقل والعلم، خاصة بعد التقدم الكبير في مجال البحث العلمي واعتماد العقل في البحوث الإنسانية التي تأثرت هي الأخرى بالمناهج المحصلة في الحقول التجريبية. ولعل المذهب المادي الذي وضع لبنته الأولى سان سيمون (1760-1825)، وعالم الاجتماع الفرنسي أوغيست كونت (1798-1857) ونظريته حول المراحل الثلاث في تاريخ المعرفة البشرية، كانت "القطيعة" الحقيقية مع التفسير الديني، ومع الدين نفسه، وهذا ما سيكتششفه الغرب، مع فيلسوف المادية الجدلية فيورباخ (1804-1872) ومن بعده فريديريك نيتشه.

ومع الثورة الفرنسة 1789، ظهر التطرف العلماني، الذي رفض الوجود الديني حتى كاعتقاد داخلي، وليس غريب أن يكون شعار الثورة، "اشنقوا آخر ملك بأمعاء آخر قسيس"، فالفكرة التي كانت سائدة آنذاك أن كل المشاكل التي كان يعاني منها الفرنسيون، من فقر وظلم و حروب ومجازر، وراءها الكنيسة وباباوتها المتحالفين مع الملوك والنبلاء الاقطاعيين.

ومع ماركس (1817-1883) أخذت العلاقة بين الدين والواقع منحى آخر، حيث دعا إلى تجاوز هذه الاشكالية للكلام عن افرازات الثورة الصناعية من نمط وعلاقات انتاج، وما نتج عنهما من استغلال. انتقد ماركس المغالين الذين جعلوا من نقد الدين ديدنهم، واعتبر ذلك تبديدا للطاقات الفكرية، لأن "خصومنا هنا على الأرض، ويجب أن نواجههم على الأرض ،و لا يليق بنا أن نهرب من هذه المواجهة لنصطنع لأنفسنا خصوما في السماء".

لقد شاع لدى الكثير من الدارسين أن ماركس كان مضادا للاعتقاد الديني، لكن هذا الحكم القيمي نسبيا خاطئ، باعتبار أن ماركس عندما دعا إلى "هدم المسيحية كمقدمة ضرورية لبناء عالم يكون الإنسان فيه سيد نفسه، ورفض كل دين باعتبار الدين يسلب الإنسان وعيه ومأساته وشقائه في الوقت الذي يمنيه بعالم أفضل "، كل هذا لأن الدين والرؤيا التي كانت مطبقة، والتأويل المفروض للنصوص الدينية المقدسة عند أرباب الكنيسة، كان دينا يجيز السيطرة والاستبداد والاستغلال، وهو ما كان يرفضه

ماركس ويعتبره، أي الدين، "أفيون الشعوب"، لأن رجال الدين كانوا يبررون "سيطرة طبقة على طبقة"، فالدين كان رهانا سلطويا، أكثر منه شيئا آخر.

اتخذت العلاقة بين الديني والسياسي عبر التاريخ خمسة أشكال رئيسة في التعامل، وهي: الإندماج، الإنكار، التحالف، والاحتواء، الاستبعاد والاستقلال، ومن هذه الأشكال تفرعت نماذج لا حصر لها من أشكال العلاقات الممكنة، عبر تفريع وتركيب بين الأشكال الرئيسة.

وقد عرف التاريخ البشري تمايزا بين المجال السياسي والمجال الديني، تمايز في المقدمات وفي الخطاب وفي المرامي والأهداف، ولكن في الوقت ذاته تفاعل بينهما في إطار جامع هو المجال الدنيوي والفضاء التاريخي الذي يحكمه الصراع والهيمنة، حيث ينشأن ويتنافسان معا.

لقد كرست ثنائية السلطة هاته، تراجع الدولة وضعفها من حيث هي سلطة ذات سيادة مطلقة ومؤسسة اجتماعية شاملة، حيث نشأ مفهوم الجماعة كإطار علائقي بين الأفراد المنتمين إلى عقيدة واحدة وتجمعهم لحمة وعصبية اجتماعية. كان ذلك تعبير عن الارهاصات الأولى لإشكالية العلمانية، والصراع الطويل بين السلطتين الدينية والزمنية في الديانات الموحدة الثلاثة.

ويثير بعض المفكرين مسألة مرونة الأديان وامتلاكها لاستعدادات بنيوية لتقبل الجديد، وهو ما يلاحظ في تطور البوذية والكونفوشيوسية والمسيحية، ففي الأديان الآسيوية تقوم الفكرة الدينية على التربية الذاتية ولا تهتم بتقديم مشروع لبناء المجتمع أو تنظيم مؤسساته، فهي تترك الأمر للسلطة الزمنية والتطور التاريخي.

أما المسيحية فقد أنتجت تفسيرين متناقضين، الأول تفسير يقوم على تقسيم الولاء بين السلطتين الزمنية والدينية وأن المسيح لم يدع إلى إقامة أي مؤسسة مدنية وهو التفسير الذي بنيت عليه الإصلاحية المسيحية في القرن السادس عشر، بينما الثاني جاء مع التطور التاريخي للكنيسة التي أرادت سيطرت على السلطة. وإذا كان هذا هو حال المسيحية، فإن الإسلام في أغلب فتراته بقي "خاضعا للتفسير المحافظ والسلطوي الذي يخلط بين الدين والدنيا"، حيث تزامنت الفتوحات ونشر الإسلام مع تعزيز السلطة السياسية، فتبلور اندماج السلطة والدين وتأويل جديد للإسلام جعله ايديولوجية دنيوية إلى جانب كونه عقيدة دينية.

وينتقد الماركسيون التحليل القائم على العامل الايديولوجي ودوره في سيرورة الأحداث التاريخية لعلاقة الدين بالسياسة، فأغلب الدارسين للتاريخ الحضاري الإسلامي مثلا، ينسبون الإنجازات الحضارية الإسلامية إلى فهم المسلمين لدين الإسلام كما جاء، وأن الانحطاط ناتج عن سوء فهم العلاقة بين الدين

والسياسة دون إيلاء أهمية للعوامل الأخرى. وكذلك الأمر بالنسبة للحضارة الغربية المسيحية، فالعلاقة الخاطئة بين الدولة والكنيسة كان بسبب "ظلمات القرون الوسطى" وصكوك الغفران، والازدهار بدأ بترتيب هذه العلاقة وإرساء الديمقراطية الليبرالية.

يلاحظ في هذا التحليل حسب سمير أمين تركيز على العوامل الايديولوجية دون التعرض لعوامل متعلقة بالعامل المادي وعلاقات الانتاج كبنية فوقية، فهل الديمقراطية كانت سببا في ظهور الرأسمالية في أوربا أم أن الرأسمالية هي التي أنتجت الديمقراطية؟ وهل التحول الذي عرفته أوربا كان سبه مآل الصراع بين الكنيسة والدولة في أوربا القروسطية؟

يرى سمير أمين أن سبب سيطرة الكنيسة على زمام أوربا في القرون الوسطى لم يكن سببه فهم خاطئ للعلاقة بين الدين والسياسة، بل كان طبيعة نمط الإنتاج الإقطاعي الذي يعتبر شكل متخلف من النمط الخراجي، والناتج عن اصطدام الحضارة الرومانية القديمة مع المجتمعات البربرية التي لم تصل إلى مرحلة الدولة المركزية، حيث أصبحت السلطة السياسية في عصر الإقطاع مشتتة بين الإقطاعيين، وهي الحالة التي دفعت الكنيسة الكاثوليكية لأن تملأ فراغ الدولة المركزية.

ويستعمل أمين أدوات التحليل الماركسية في تناوله للعلمانية الغربية وتمظهراتها في العالم الإسلامي، حيث يعزو فشل تطبيق العلمانية كنتاج لرأسمالية المرك ز، إلى الطابع المبتور لرأسمالية الأطراف (المحيط)، الناتج بدوره عن عن آليات التوسع الرأسمالي على صعيد عالمي، والأمر هنا لا يخص العالم البلدان الإسلامية بل جميع مجتمعات رأسمالية الأطراف مهما كانت جذورها التاريخية ومهما اختلفت في عقائدها الدينية.

ورغم التباين الموجود في العوامل المتحكمة في العلاقة بين الدين والسياسة تاريخيا، إلا أنه يوجد شبه إجماع على أن ملامح العلمانية كمفهوم، أتضحت ضمن مفاهيم فلسفة الأنوار في الحقبة الممتدة من 1670 إلى 1800، حيث شاركت أوربا مجتمعة في هذه الحركة التاريخية الكبرى، من منجزات فكرية وعلمية وتقنية وسياسية، حددت ما يسمى اليوم بالغرب، والذي يقوم على مجموعة من المسلمات وهي:

- الفلسفة العقلانية والنسبية المتجاوزة لقطعية الخطاب الديني؛
- الفلسلفة السياسية القائمة على مفاهيم العقد الاجتماعي والحكم المدني والمساواة وحقوق الإنسان؛
- فلسفة أخلاقية مستقلة عن التعاليم الدينية.

ويشير أركون إلى هذه المسلمات ليؤكد الحدود الفلسفية والسياسية والأخلاقية والتاريخية التي ساهمت في بلورة هذا المفهوم وبالتالي نسبيته وتاريخيته، وهو ما يدفع إلى قراءته على ضوء الحيثيات

التي أنتجته، والتفكير في حدوده وآفاقه بالصورة التي تجعله مفهوما قادرا على التلاؤم مع متغيرات وظروف تاريخية أخرى.

وبدأ أركون قراءته النقدية، من إعادة النظر في المفاهيم التي ترتبط بهذا المفهوم، والأسئلة التي لم يفكر فيها وفق المفهوم الفوكوي، مثل علاقة ايديولوجيا التنوير بديانات التوحيد، وهل العلمانية هي استبعاد كلي للدين بمعنى القطيعة، أم أنها إعادة النظر في مفهوم الطبيعة والتاريخ، وبالتالي الاستمرارية وفق ظوابط ومحددات أخرى.

التيارات الفكرية السياسية العربية في عصر النهضة العربية

إن ظهور "المجال السياسي" في أوربا القروسطية كسياق مستقل عن "المجال الديني" التي تحتكره الكنيسة، فرض تقسيما لمفهوم السلطة ومصدرها، فإذا كانت سلطة الكنيسة مصدرها الله فإن مجالها الذي تتحرك فيه لا ينبغي أن يتعدى "مدينة الله" بالمصطلح الأوغسطيني، أما "الأمير" فسلطته وضعية تستند على "عقد اجتماعي" يفرض على الحاكم تحقيق الصالح العام، وإلا أمْكَن عزله والثورة عليه.

لقد كان المشروع السياسي التاريخي الأوربي مشروعا متكاملا قام على إعادة النظر في الكثير من المسلمات والثوابت، فالدولة الوطنية في الغرب جاءت بعد صراع طويل ومعقد، صراع بين السياسة كحقل مستقل من جهة والدين والأخلاق والمثل من جهة ثانية، فمشروع الدولة الحديثة انطلق من المشروع الماكيافيللي الذي اعتبر الفضاء السياسي فضاء للصراع والمصلحة بعيدا عن قيود النصوص الدينية.

لقد دشن ماكيافيللي الدراسات المنتقدة لربط السياسي بالأخلاقي والديني، باعتبار ذلك منطلق الملكيات التي تقوم على اعتبار السياسي ظاهرة مقدسة وفوق طبيعية تعلو على كل ما هو بشري، ولأن الأمر كذلك، قرنت السلطة السياسية بمفهوم "الأبوية الملكية" التي أوكلت لها العناية السماوية تسيير أمور الرعية "القاصرين" وغير القادرين على مباشرة أمورهم بأنفسهم.

ويذهب آخرون إلى الدور الذي لعبه الإصلاح الديني في أوربا بداية من القرن السادس العشر، وكيف كان له دور في تغيير الذهنيات وغرس ثقافة جديدة بعيدة عن التواكل والسلبية والتسليم للكنيسة، وكان ذلك بمثابة "ثورة" حقيقية مهدت لظهور النظام الرأسمالي الذي "يقدس العقل".

وقد لخص المفكر عبد الله العروي أهم الأسس التي قامت عليها الدولة الحديثة في النقاط التالية:

- مدنية الدولة وتحررها من المؤسسة الدينية؛
- دولة المواطنين لا دولة الرعايا؛
- دولة القانون لا دولة السلطة الأبوية؛
- دولة العقل والعلم والمساواة بين البشر؛

- دولة المواطنة الممثلة لإرادات المواطنين وتطلعاتهم واختلافاتهم.

إن الطفرة التي حققتها أوربا بتجريد الملوك والأمراء من "رداء القدسية"، لم تستطع تحقيقها المجتمعات العربية الإسلامية، حيث بقى الحاكم والدولة وجهان لعملة واحدة، وهذا راجع لمجموعة من الأسباب، يعزوها برتراند بادي في دراسته المقارنة لأوربا والعالم العربي ، إلى فكرة عدم وجود ما يقابل الكنيسة الكاثوليكية ومؤسسة البابوية في التاريخ الإسلامي، فالتجربة الإسلامية لم تعرف مؤسسة دينية تمثل لوحدها "المجال الديني" الإسلامي، بل كان هناك رجال دين يمثلون مذاهب ومدارس فقهية وكلامية، وكانوا على ثلاثة اتجاهات إما مُشَرْعِنينَ للنظام القائم بفتاويهم الدينية، أو ملتزمين الصمت تفاديا للفتنة والانقسام، أو معبرين عن امتعاضهم وعدم رضاهم على الوضع القائم، وكان مصيرهم إما السجن أو التسفيه أو حتى القتل.

وإذا كان هذا الرأي فيه جانبا من الصحة، باعتبار أن المجتمع الإسلامي لم يعرف "بابوية إسلامية" لعدم تماشي ذلك مع روح الإسلام، حيث لا وسيط بين الخالق والمخلوق، فإن هذا لا يعني أن رجال الدين المسلمين لم يقوموا بالدور الذي قام به رجالات الكنيسة في أوربا، فيكفي أن جل علماء الأمة وقفوا "صامتين" لما انقلب الحكم من شوري/خلافي إلى ملكي/توريثي، إضافة إلى تحول البعض منهم إلى "مثقفين عضويين" بالمفهوم الغرامشي، أي أنهم أصبحوا من المدافعين على أنظمة حكم لا تعترف بالشورى وبعيدة كل البعد عن التجربة التي أسس لها الرسول الأكرم وخلفائه الراشدين، وقاموا بوضع نظريات وتقعيد القواعد لإضفاء شرعية دينية على "الأمر الواقع". فعلماء الدين "كانوا في مختلف عصور التاريخ الإسلامي خاضعين سياسيا واقتصاديا لحكم السياسيين، وكان اعتمادهم على المؤسسة السياسية المسيطرة هو الذي يحدد تفسيرهم للشريعة"، وهو ما تعرضنا سابقا مع الأدبيات السلطانية.

لكن ليست الظروف الداخلية هي السبب الوحيد وراء فشل التجربة السياسية عند المسلمين في إرساء أنظمة سياسية لا يقدس فيها الحاكم ويكون الأهم فيها تحقيق المصلحة العامة، فهناك عوامل خارجية حالت دون تحقيق ذلك، وهي مرتبطة بـ "الآخر" الغازي أو الاستعماري، "انطلاقا من هولاكو إلى الحروب الصليبية إلى التوسع الاستعماري الحديث".

وإذا أردنا تقديم مقارنة بين تجربة الإصلاح في أوربا وأخرى عرفتها الخلافة الإسلامية قرونا بعد ذلك، سنقف عند تداخل العوامل الداخلية والخارجية في مسار التحديث الذي عرفته كل تجربة. فقد تعارضت مثلا دعوة السلطان عبد الحميد للإبقاء على الرابطة الإسلامية مع تلك الدعوات المنطلقة من البلاد العربية، التي دعت إلى التخلص من الدولة العثمانية، ومن كل اشكال الوصاية، شرقية كانت أو

غربية، وكان ينظر لهذه الحركة أنها شبيهة بما فعله البروتستانت في رفعهم للواء الإصلاح والإنشقاق عن الفاتيكان والبابوية.

وحتى وإن كان من الصعب المقارنة بين الحركتين التجديديتين، باعتبار أن الأولى كانت في القرن الـ16 والثانية في القرن الـ 19، إلا أنهما فتحتا الباب أمام الإنشقاق عن الدولة الدينية المركزية.

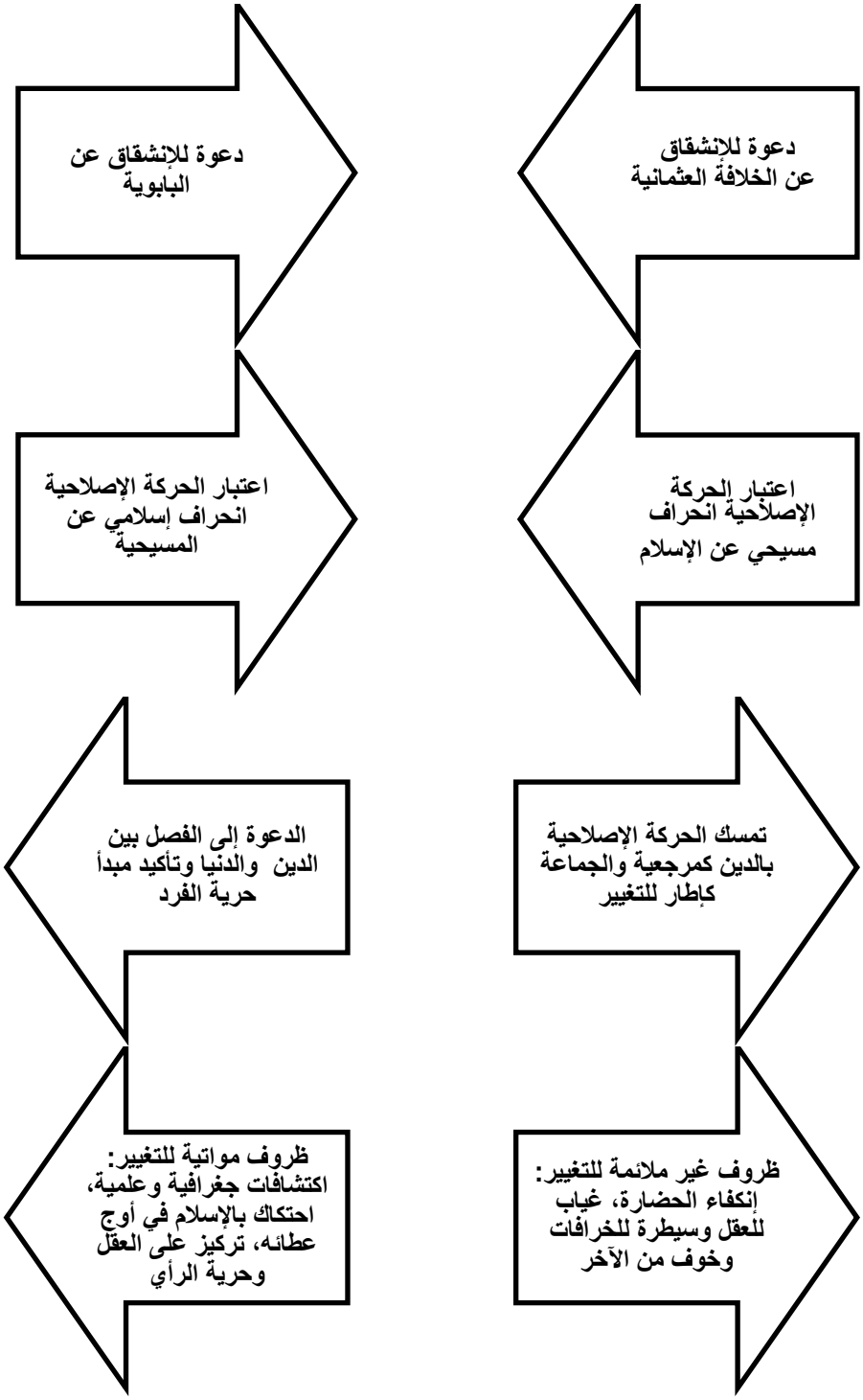
تلتقي الحركتان في أن كليهما كان "نتيجة نزعة خلاصية تطورت عبر عذابات طويلة تلقاها الرعايا لحقب طويلة باسم هيمنة الدولة والدين، أي "الدولة الدينية"، والتاريخ يقدم شواهد ثابتة عن المجازر التي حدثت في أوربا، بإسم المؤسسة الدينية ومن أجلها، كما يعطي التاريخ الإسلامي أيضا أمثلة عن الاضطهاد التي تعرضت له الفرق الإسلامية ومفكرين وعلماء، كانت لهم نظرة منتقدة أو لا تتوافق مع "الايديولوجية السلطانية" المسيطرة.

لكن يوجد فرق واضح بين الحركتين الإصلاحيتين، ففي الوقت الذي نادت البروتستانتية بحرية الفرد وفصل الدين عن الدولة، رفعت "البروتستانية الإسلامية" لواء إعادة ترتيب البيت، وضبط العلاقة بين الديني و الدنيوي، فجل المصلحين أكدوا أنه لا يمكن تصور الحضارة بدون دين، فدون هذا العامل الرئيس لا يمكن للشرق إحراز تقدم أو إنجاز شيء يذكر.

تأتي هذه الخصوصية لتضاف إلى نقاط الاختلاف بين الحركتين الاصلاحيتين، فـ "الحركة النقدية" الاصلاحية التي قادها الغالبية العظمى للمفكرين المسلمين منذ عصر النهضة وإلى غاية اليوم، تقف قراءتها النقدية عند حدود "الدين"، فهي لم تلج هذا "المجال المقدس" واعتبرته شرطا ضروريا يجب توفره في أي عملية إصلاحية. والدين هنا ليس كـ "نص مقدس"، بل كخطاب تراثي "لابد من مشورته في كل خطوة، والبحث عن مشروعية أية فكرة جديدة من خلال درجة استجابة التراث لمشروعيتها.

كما تجدر الإشارة هنا إلى ملاحظة أخرى لا تقل أهمية، وهي الظروف التي رافقت كلا الحركتين الإصلاحيتين، فالأولى ظهرت في عصر تطورت فيها الطباعة والاكتشافات العلمية والجغرافية الكبرى، مثل اكتشاف أمريكا والثورة الكوبرنيكية، وتأكيد مكانة العلم والعقل وحرية الرأي، والاحتكاك مع العالم الإسلامي في عصر العطاء؛ أما الحركة الإصلاحية في بلاد الإسلام فقد وجدت ظروفا مغايرة تماما وغير محفزة، تخلف للعقل مقابل انتشار الخرافات وسيطرة الغيبيات غير المؤسسة، وخوف من "الآخر" الغربي الذي أصبح يهدد "عالمية الإسلام" وحضارته، وانكفاء الدولة الإسلامية وكثرة القلاقل والثورات وحدية التضارب بين المذاهب والفرق وسيطرة ايديولوجية "الفرقة الناجية".

ولعل المفارقة التي تحكم الحركتين، وتؤكد طبيعة الأنظمة السياسية الرافضة للتغيير، والمستعملة للدين لشرعنة حكمها والحكم على الآخرين، هي اتهام "الباب العالي" للحركة التجديدية التي انتشرت في العالم العربي خلال القرن الـ 19 بأنها انحراف مسيحي عن الإسلام، واغتراب سببه تغلغل أفكار وافدة من الغرب، "غريبة عن العالم الإسلام بموروثه الحضاري"، والحكم نفسه تعرضت له الحركة البروتستانتية والتي نعتت بأنها إنحراف إسلامي عن المسيحية، خاصة بعد انتشار ما عرف يعرف في تاريخ الدراسات اللاهوتية في أوربا بـ"الرشدية اللاتينية"، وهم طائفة من الإصلاحيين تأثروا بكتابات ابن رشد الحفيد وعملوا على قراءة المورث الديني المسيحي باستعمال أدوات تحليل ومنهجية رشدية تتقاطع مع المنطق الأرسطي الذي دافع عنه ابن رشد.



- الإصلاح بين المسيحية والإسلام -

الفكر السياسي العربي الحديث

لقد شكلت "صدمة الحداثة" منعرجا كبيرا في مضامين الفكر العربي، حيث بدأ مفكرو النهضة في تبني أفكار سياسية جديدة مثل الدستور والمواطنة والعلمانية والتمثيل النيابي والتحزب، محاولين إعادة بناء الفكر السياسي الإسلامي، عبر مماهاة الأسس التي قامت عليها دولة القانون في الغرب، مع بعض المفاهيم الإسلامية مثل الشورى.

لقد أعاد المسلمون اكتشاف الإسلام حسب تعبير رضوان السيد، بعد أن اكتشفوا أوربا جديدة ومتطورة على شتى الأصعدة تختلف عن تلك التي عرفوها إبان الحروب الصليبية وفي الأندلس، وهو ما دفعهم إلى التساؤل حول قيمة المنظومة المعرفية التقليدية والتشكيك في الكثير من المسلمات وكان على رأسها علاقة الدين بالسياسة.

وإذا كانت المرجعية الأوربية تؤكد أن الإصلاح الديني الذي تم على يد لوثر وأتباعه والداعي للرجوع إلى "المسيحية الأصلية"، كان أساس التنوير الأوربي والحداثة، فإن الأمر نفسه تم تبنيه من قبل بعض المفكرين العرب والمسلمين، عبر نقل مفهوم "لاهوت التحرير" إلى المنظومة الفكرية العربية الإسلامية، واعتباره السبيل الوحيد لتحقيق "التنوير" العربي والمضي نحو "النهضة" المنشودة.
يصنف رواد النهضة العربية الحديثة، عند الحديث عن تبني العلمانية، إلى مفكرين عرب مسيحيين ويمثلهم شبلي شميل وفرح أنطون وسلامة موسى، ومفكرين مسلمين وعلى رأسهم الكواكبي وعلي عبد الرازق.

1) العلمانية عند المفكرين العرب المسيحيين:

طرحت العلمانية في المشرق العربي منتصف القرن التاسع عشر، من قبل مفكرين مسيحيين للتعبير عن هدف سياسي متمثل في استقلال الأقاليم العربية في المشرق عن سلطة الخلافة العثمانية ذات النزعة التركية، فالتيار المنادي بالعلمانية والذي تقاطعت أهدافه مع الفكر القومي العربي الحامل لشعار الوحدة العربية، لم تكن أفكاره في بدايتها موجهة للدين الإسلامي وضرورة استبعاده من الحياة العامة، بل اتخذ هذا المنحى لتحييد "الخلافة العثمانية"، التي رفعت عبر مجموعة من المفكرين شعار "الجامعة الإسلامية" لمواجهة المد القومي العربي.

ولكن ربط الدعوة للعلمانية بالمفكرين المسيحيين فيه نوع من التعميم غير الصحيح، فالمنادون بالعلمانية كانوا أيضا من المسلمين على غرار الكواكبي وقاسم أمين وأحمد لطفي السيد وعلي عبد الرازق

وطه حسين واسماعيل مظهر وغيرهم من المعاصرين، وشعار العلمانية رفع في الشام من قبل القوميين والوطنيين على اختلاف ديانتهم، للرد على الاحتلال الذي أراد الاستثمار في المسألة الطائفية والدينية لتبرير تواجده.

وقد حملت "العلمانية العربية" مضامين جديدة مع استقلال الدول العربية، حيث نادت الأقليات المسيحية على لسان مثقفيها إلى إقامة أنظمة سياسية على أسس غير دينية، للحيلولة دون العودة إلى الوضعية التي كانت عليها الدولة العثمانية، فالفصل بين الدين والدولة كان في الأصل بحث عن ضمان حقوق الأقليات في الدولة الجديدة.

جاءت أفكار المثقفين العرب المسيحين منطقية، إذا ما قرئت على ضوء تاريخيتها، حيث كانوا على هامش المجتمع الإسلامي، ويشعرون اتجاهه بانتماء نسبي، نتيجة الحالة التي وصلت إليها الخلافة الإسلامية في الأستانة، فكانت أوربا والحركية الفكرية التي عرفتها في القرن الـ 19 ملاذا لهؤلاء، خاصة و أنهم كانوا مهيئين نتيجة العمل الكبير الذي كانت تقوم به البعثات التبشيرية، من تلقين للغات الأجنبية، و إعمال للعقل في مناهج وأساليب التدريس. لقد ساعدت هذه الظروف في أن يكون اتصال المثقفين المسيحيين بالفكر الأوربي بصفة مباشرة، عن طريق قراءة أمهات الكتب والمراجع الفلسفية والأدبية التي شكلت مادة التغيير والثورة المعرفية في أوربا.

وبدأت تظهر أفكار المثقفين المسيحيين في أعمدة الصحافة وفي بعض الأعمال المترجمة من الانجليزية والفرنسية إلى العربية، وفي بعض القواميس والمعاجم والموسوعات العلمية والفلسفية التي تضمنت الكثير من المعاني الحداثية، وانطوت على اتجاه عقلاني وعلماني مستوحى من التطور الذي أفرزته مرحلة التنوير والنهضة بأوربا.

ولأن التنوير في أوربا جاء بالنهضة، فكان النداء إلى ضرورة تبني نظرة تنويرية للمجتمع العربي، تقوم على القيم الإنسانية الجامعة، وليس على الديانات المشرذمة، كما فعلت أوربا باكتسابها العلوم الوضعية والتقنية كشرط ضروري لدخول مرحلة الثورة الصناعية، لكن كل هذا لن يتأتى إلا بإصلاح سياسي يعتمد العلمانية والديمقراطية والفصل التام بين السلطتين الروحية والزمنية، لأن لكل سلطة منهما منطقها وحاجاتها، كما حدث في أوربا وخاصة في فرنسا بعد 1789.

أ-علمانية شبلي شميل (**1860-1917**)

يظهر التأثر بالتنوير الأوربي والنظريات العلمية التي انتشرت في أوربا، في الأفكار التي دعا إليها شبيلي شميل، حيث أسقط التطورية الداروينية على الواقع العربي، متنبئا بحدوث تغيرات اجتماعية

وسياسية، في إطار قانون البقاء للأجدر، أي أن كل الأنظمة السياسية والإجتماعية التي أثبتت فشلها ستضمحل مع الوقت، وتترك مكانها للقوانين الطبيعية التي يحكمها منطق الصراع من أجل البقاء ، و أن البقاء للأصلح.

لقد جاءت أفكار شميل توفيقية بين الداروينية، والاشتراكية التي سأل فيها العدالة الاجتماعية والمساواة والمواطنة التي لا تعترف بالانتماءات والولاءات الدينية، إضافة إلى الثورة الفرنسية وما حملته من جرأة ثورية، جسدت عمليا أفكاره المثالية.

حتى وإن يعاب على أفكار شبيلي شميل، سطحيتها، واعتبارها مجرد رجع لصدى ما كان يدور في القارة العجوز، من سجالات فكرية وفلسفية، فإن له قصب السبق في الدعوة جرءة الأفكار و الرؤى، بالدعوة إلى فصل الدين عن الدولة، كشرط لأي شكل من أشكال التقدم، والثورة على طريقة "الثورة الفرنسية" هي السبيل للوصول إلى ذلك.

ويستعرض شميل ملامح المجتمع المثالي بعد الثورة، فهو مجتمع لا يعترف بالتمايز الديني أو العرقي القومي، ويكون فيه الإنسان هو أساس هذا النظام، الذي تعمل كل عناصره لمصلحة الكل، بلا تعصب للانتماءات الضيقة.

لكن ما يعاب على أفكار شميل أيضا أنها كانت متطرفة، تطرف العلمانيين الغربيين الأوائل، فماديته جعلته يقول أن الدين هو نتيجة لعقائد تكونت من عجز الإنسان عن فهم الظواهر، فالدين يتنافى مع العلم لأنه راكد وجامد، وباسم الدين ارتكبت الجرائم والمجازر عبر التاريخ.

ب-علمانية فرح أنطون (1874-1922):

يعد من زمرة مثقفي المهجر، جاءت أفكاره أكثر علمية من سابقه، حيث عمل على قراءة جديدة للموروث للاستفادة منه في فهم الواقع العربي، خاصة فيما تعلق منه بعلاقة المقدس بالدولة، فكان رشدية التفكير، إذ كانت كتابات ابن رشد وفلسفته مادة علمية استند عليها في وضع مشروعه التنويري التجديدي القائم على الفصل بين السلطتين الزمنية والدينية.

وتظهر معالم الرشدية في كتابات فرح أنطون عندما دعا إلى حل " النزاع بين العلم والدين وذلك بتحديد الحقل الخاص بكل منهما، فهناك قوتان إنسانيتان مستقلتان العقل والقلب، ولكل منهما قواعد عمله ونطاق نشاطه وطرق إثبات حقائقه...".

ويظهر اعتدال الطرح عند فرح أنطون مقارنة بشبيلي شميل، في عدم رفضه للدين جملة وتفصيلا، بل في دعوته إلى احترام كل الأديان، لأنها في الأصل دينا واحدا، إذا ما نظرنا إلى ما تحتويه من مبادئ

عامة ومشتركة تنطلق أساسا من وحدة الطبيعة البشرية في جميع الأديان، وهو أساس العلمانية القائمة التسامح الديني والعرقي.

اعتبر فرح أنطون عصر النهضة، عصرا للعلم والفلسفة، لذلك وجب تحرير الفكر الإنساني من كل سلطة تحول دون إعماله للعقل، وخاصة السلطة الدينية التي تحكمها منهجية أخرى قائمة على التصديق واحتكار الحقيقة المطلقة، وبالتالي إذا ما تحكمت هذه السلطة في السياسية فإنها ستجبر الجميع على اتباعها، ومن يخالفها فقد خالف العقيدة، فيكون جزاؤه الاضطهاد.

إن منطق الدولة يختلف عن منطق الدين، فالوعي المدني حقيقته نسبية، ومتحولة حسب متطلبات الواقع وتغيرات ظروفه الزمكانية، وهي تشريع للحياة الدنيا في ضوء الظروف الموضوعية لهذا العالم الزمني، ومن غير المني أن تتدخل السلطة الدينية لكي لا يحصل الخلط و التسويف الغيبي.

لقد أصاب فرح أنطون في الكثير مما قاله، خاصة عندما قال بأن الدين هو أكبر المتضررين من الخلط بين العالمين، والتاريخ يقدم من الشواهد الكثيرة عن الاستعمال السلطوي للدين وتحريف غاياته والزج به عنوة في السجلات السياسية التي تنشد المصالح الدنيوية بغطاء ديني.

وعليه، ففرح أنطون حاول بمشروعه أن تحل الدولة المدنية محل الدولة الدينية، أي دولة الخلافة، دولة حديثة تقوم على "الحرية والمساواة وتتوخى بقوانينها السعادة في هذه الدنيا والقوة الوطنية والسلم بين الأمم ، و لا يمكنها ان تحق ذلك إلا إذا كانت السلطة العلمانية مستقلة عن أي سلطة أخرى".

لقد دافع فرح أنطون عن عصر الأنوار الأوربي ودعا إلى محاكاته باعتبار مبادئه تشمل الإنسانية قاطبة، بغض النظر عن الانتماءات العقائدية أو الاثنية، ويقول في هذا: "إن الدين علاقة خصوصية بين الخالق والمخلوق، والإنسان من حيث هو إنسان فقط، أي بقطع النظر عن دينه ومذهبه صاحب الحق في كل خيرات الأمة ومصالحها، ووظائفها الكبرى والصغرى، وحتى رئاسة الأمة نفسها".

كما دافع فرح أنطون على مبدأ الحرية في مجال الفكر والعقيدة، وطالب بالمساواة بين المسلمين والمسيحيين بعيدا عن الانتماءات الدينية تحت سقف التسامح والمواطنة، حيث أبرز مبررات الفصل بين السلطتين الدينية والدنيوية في جملة من النقاط، أهمها:

- المساواة بين أبناء الأمة الواحدة مساواة مطلقة بغض النظر عن مذاهبهم ومعتقداتهم؛
- واحدية الفكر الإنساني وضرورة تخليصه من كل قيد خدمة لمستقبل الإنسانية؛
- السلطة الدينية وجدت لتدبير شؤون الآخرة وليس للتدخل في شؤون الدنية؛
- إن التأخر الذي تعرفه الأمة العربية مرده الجمع بين السلطتين الدينية والدنيوية؛

- إذا كانت الوحدة الدينية مستحيلة، فالحل هو تجاوز العامل الديني وبناء أمة عربية ومجتمع إنساني على أساس المواطنة.

جـ- علمانية سلامة موسى (1887-1958)

ويذهب سلامة موسى إلى اعتبار فلسفة الأنوار التي أرسى مبادئها فولتير وديدرو وروسو السبيل الوحيد لتحرير الفكر العربي من قيود التبعية للتراث والتقليد بدون إعمال العقل، ولا نجد في أطروحته مثله مثل مفكري النهضة الناقلين للأفكار الغربية، أي نقد نظري أو تحليل للأبعاد التاريخية الخاصة التي أنتجت هذه الأفكار، فلم تكن أفكارهم سوى استبدال ايديولوجية "منغلقة على نفسها" بايديولوجية أخرى تتسم "بالثبات والكمال".

لقد كان الانتماء الطائفي لسلامة موسى "واحدا من لعناصر التي تقف خلف نشاطه الثقافي، وذلك لأن التشبث بالفكر العلماني والدعوة لإلى الاشتراكية يشكلان في نظر موسى وسائل تساعد على تحقيق مجمتع يكفل إزاحة كل الفوارق والعوائق الاجتماعية الناشئة بسبب التناقضات الاجتماعية والسياسية والدينية".

دعا سلامة موسى إلى مجتمع موحد لا يعطى فيه اعتبار للعامل الديني، حيث تكون المصالح المدنية للبشر هي الأساس، ولن يتأتى ذلك إلا بمحاربة الغيبيات ونشر نظرية التطور، وتأخذ بينة العلم مكان عقيدة الإيمان التي لا تؤدي إلا للشقاق.

ما تجدر الإشارة إليه، أن الدعوة العلمانية في البلدان العربية كان وراءها، منذ التنظير لها الأول، نخب مسيحية وأيادي استعمارية، وذلك لتحسين وضعية الأقليات التي لا تدين بالإسلام، وترسيخ مفهوم التسامح الديني، والتمكين لهؤلاء من المشاركة في الحياة السياسية، وإخراجهم من دائرة "أهل الذمة"، وبالتالي فإن ما أريد تطبيقه ليست العلمانية، كما رأها وطبقها الغرب، وإنما دولة متعددة الأديان والاعتقاد.

2) العلمانية عند المفكرين المسلمين

حتى وإن كان المجال الحضاري واحد، وجغرافية المكان جمعتهم، فإن هناك الكثير من الخصوصيات جعلت العلمانية التي نادى إليها المفكرون العرب المسيحيون، تختلف عن علمانية العرب المسلمين الذين كان أغلبهم شيوخا في المؤسسات الدينية، وتربطهم علائق بالخلافة العثمانية، على الأقل روحيا، بالإضافة إلى علاقة كل طرف بالأفكار الوافدة.

فإذا كان المسيحيون العرب أقرب إلى كتابات النهضة وفلسفة التنوير بفضل التحكم في اللغة، أو حتى الانتماء الديني، فإن المفكرين "المشايخ" في العالم العربي الإسلامي كانوا متحفظين من هذه الأفكار

التي كانت تحمل في طياتها عدوانية غير مفهومة للدين وكل ما هو مقدس، ناهيك عن الأطماع التوسعية الغربية والتي ظهرت أماراتها الأولى في حملة نابليون على الشرق العام 1798.

ورغم هذا المناخ الفكري المتسم بالاحتقان، إلا أنه ظهرت محاولات، و على قلتها، تدعو إلى علمانية إسلامية، تنشد الحرية وتتوق إلى العلم، علمانية لمواجهة "الاستبداد" الذي فرضته الخلافة العثمانية على المنطقة العربي، كمرحلة أولى، ولمواجهة الغرب الذي دخل المنطقة العربية هذه المرة بسلاح جديد يختلف عن ذاك الذي حمله إبان حروب "الافرنجة"، السلاح هذه المرة كان تقدمه في مجالات العلم والصناعة والتقنية.

1. علمانية عبد الرحمن الكواكبي (1849-1902):

كان ديدن الكواكبي الاستبداد ومحاربته، فتشخيصه للأزمة و التخلف الذي كان يعاني منه العرب المسلمون لا يخرج عن كونه نتيجة حتمية لمزج بي الدين و الدنيا، ولا يجب البحث بعيدا عن الحل، الذي يتمثل في أن مصلحة الدين والدولة تكمن في فصل أحدهما عن الآخر، لرفع الغطاء "القدسي" عن الذين يستعملون الدين لأغراض سياسية وهم لا يعرفون الإسلام الحقيقي، فالمستبد السياسي يقوم على البناء النفسي للدين ويتمثل الله بحيث لا يعود فرق بين الله والسلطان.

يحاول الكواكبي من خلال كتاباته، دحض الفكرة القائلة بوجوب الدولة الدينية، أو "ضرورة قيام الدولة بالدين والدين بالدولة"، ويتساءل هل يسقط الدين بسقوط الدولة، أم أن التاريخ أثبت للجميع كيف أن الدين الحقيقي لا يرتبط قيامه بالدولة وسلطتها، على عكس دين الدولة الذي ينهار ويهجر ويحارب عندما تسقط السلطة التي يستند عليها، ومثال ذلك الديانات الرومانية القديمة.

ويقدم الكواكبي أدلة تاريخية منطقية على الفصل الموجود بين الدين و الدولة، بل ذهب أبعدمن ذلك عندما قال بأن العلمانية ضرورية للابقاء على نقاوة الدين بمنع أرباب السياسة من استغلال سلطة الدين وتعاليمه السمحة لأمور دنيوية تشوه الدين. والمنطق ذاته يطبق على رجال الدين، فيجب إبعادهم عن السياسة لكي لا يفتون بحسب الهوى، فيضلون ويضللون الناس، فيتراجع الدين الحقيقي لصالح الدين السياسي، القائم على التعصب والحدية في الرأي.

انتقد الكواكبي رجال الدين والحكام، مقدما شواهد تاريخية عن استعمال الدين في كل من اليهوديو والنصرانية والإسلام، وسيلة لتشريه الاستبداد السياسي باسم الدين، وإضفاء صفات الألوهية على السلاطين والحكام.

وتظهر جرأة الكواكبي، في دعوته أن يكون منصب الخلافة شرفيا، يقول في كتابه "أم القرى" مايلي:

"يجب أن لا يتدخل في شيء من الشؤون السياسية والإدارية والسلطنات أو الإمارات قطعا،... ولا يكون بأمره قوة عسكرية مطلقا، ولا يذكر اسمه في المسكوكات، أما هيئة الشورى العامة فإن وظائفها منحصرة في شؤون السياسية العامة الدينية فقط، ويقتضي ألا تخرج عن تمحيص أمهات المسائل الدينية التي لها تعلق مهم في سياسة الأمة، و تأثير قوي في أخلاقها ونشاطها...".

تظهر أراء الكواكبي، سابقة لزمانها، وجريئة في طرحها لفكرة الفصل بين السلطتين الزمنية والروحية، فصل يفرضه مجال كل طرف، ووصل في هدف كل منهما، ألا وهو الوصول بالإنسانية إلى حضارة تليق بسماحة الدين بعيدا عن الاستبداد والتعصب المقيت والمغالاة والخرافة.

2. علمانية علي عبد الرازق (1888-1966):

جاءت أفكار هذا الأزهري، تعلما وتعليما، أكثر حدة من سابقتها، ولعل السياق التاريخي الذي أصدر فيه علي عبد الرازق كتابه في أصول الحكم في الإسلام، كان محفزا على تلك الجرأة، خاصة بعد سقوط الخلافة العام 1924.

جاءت أطروحة علي عبد الرازق قوية في مضمونها النقدي لوصل الدين بالسياسة، حيث أعاد قراءة التاريخ السياسي الإسلامي مؤكدا أنه دنيوي وتاريخي ولا علاقة له بالرسالة السماوية في أبعادها العقدية والأخلاقية، حتى بالنسبة للخلفاء الراشدين الذين كانت شرعيتهم نسبية بدليل أن حكمهم لم يكن محل إجماع من قبل الأمة.

يعود على عبد الرازق في أطروحته إلى التكوين السياسي الأول للدولة في الإسلام، حيث يؤكد أن الرسول الأكرم جمع السلطتين من باب تبليغ الرسالة ونشرها، فكان الجمع خاصا بالرسول صاحب الرسالة والتبليغ، وحتى النص القرآني عندما شرع القضايا المدنية والدينية لم يؤكد ضرورة الجمع بين السطتين المدينة والدينية، ولعل ما قاله عمر بن الخطاب عند تولي الصديق أمور المسلمين، دليل على التفرقة: " كيف لا نرضى بمن ارتضاه لنا الرسول في أمور ديننا (أي الصلاة بالجماعة)، فكيف لا نرضاه في أمور دنيانا".

فاجأ عبد الرازق المفكرين بقوله أن الخلافة لا أساس لها إذا ما أردنا تبريرها بقرآن الكريم والسنة النبوية، وهي بالتالي غير واجبة، فالدلائل الموجودة في القرآن والتي تشير إلى الأمة و الجماعة وأولي الأمر وطاعتهم، تبقى غامضة وغير قطعية ويمكن تأويلها، وأن إقامة الدين لا تحتاج إلى خلافة أو شكل

من أشكال السلطة أو نظام الحكم، وهذا التنظيم مقبول إذا كان يخدم مصالح المسلمين، أما إذا كانت بالصفة التي عرفها التاريخ الإسلامي، بعد فترة الخلفاء الأربع، فهي نكبة على الإسلام، وينبوع شر وفساد.

يقول علي عبد الرازق في هذا المنحى: "إن الخلافة ليست من الخطط الدينية، كلا والقضاء، ولا غيرهما من وظائف الحكم ومراكز الدولة، وإنما تلك كلها خطط سياسية لا شأن للدين بها، فهو لم يعرفها، ولم ينكرها ولا نهى عنها، وإنما تركها لنا لنرجع فيها إلى أحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد السياسة".

لا يمكن فهم أطروحة علي عبد الرازق دون إلقاء نظرة على الملابسات التاريخية التي رافقت وألهمت نص "الإسلام وأصول الحكم"، خاصة تجربة مصطفى كمال أتاتورك وإقدامه على إلغاء السلطنة العثمانية سنة 1922 وإعلان الجمهورية وإلغاء الخلافة ومنصب شيخ الإسلام سنة 1924، وما تبعها من قرارات هامة أحدثت قطيعة مع المظاهر الدينية للخلافة العثمانية.

لقد اثارت أطروحة عبد الرازق جدلا واسعا، ولفتت الانتباه إلى قضية دنيوية أمور السياسة والتسيير والحكم في الإسلام، باعتبار أن الهدف الأساس لأي نظام حكم هو تحقيق سعادة المواطنين، وأي طريقة في الحكم تحقق هذه السعادة وترضى بها الأغلبية فهي نظام مقبول، وهي من صلب تجربة المرحلة الراشدة ومستوحاة منها، باعتبار أن الخلفاء كان منصبهم سياسيا، وعملوا لتنظيم أمور رعاياهم على تشريعات زمنية تتماشى مع متطلبات العصر، وفق ما يقتضيه قانون التجديد والاجتهاد الذي هو من روح الإسلام.

الدين والسياسة عند محمد عبده (1849-1905)

رفع محمد عبده لواء التجديد في الفكر الديني، داعيا إلى فهمه على نهج سلف الأمة قبل ظهور الخلاف، "واعتباره ضمن موازين العقل البشري التي وضعها الله لترد من شططه... لتتم حكمة الله في حفظ نظام العالم الإنساني".

وأكد محد عبده أن الإسلام لا يعرف سلطة دينية، أو استغلال للدين كإكراه للمسلمين أو غير المسلمين، مثلما عرفته العصور الوسطى في أوربا، فالإسلام يقر السلطة الدنيوية وليس الدينية، والأمة هي مصدر سلطة الحاكم، والسلطة مدنية بوظيفة دينية، وليست دينية بطابع مدني.

كما دافع محمد عبده عن الخصوصية التاريخية والدينية للإسلام، مقدما قراءة لتاريخ أوربا المسيحية بمقاربة عقلانية، ليثبت أن الدعوات المدافعة عن فصل الدين عن السياسة غير مبررة في الواقع العربي الإسلامي، وذلك للأسباب التالية:

- إذا كان دين الملك هو الإسلام فلا يمكنه أن يتجرد من دينه عند ممارسته الحكم حتى ولو أراد ذلك؛
- لا يمكن تصور فصل بين البعدين الدنيوي والسياسي، فالمواطن هو نفسه المتدين فكيف يمكن الفصل بينهما؛
- إن المقولة المسيحية "اعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله"، لا تعبر عن الفصل بين السلطتين.

ولكن يجب الإشارة إلى أن أطروحة محمد عبده التيجاءت في شكل مناظرة مع فرح أنطون حول العلمانية والتنوير، فالسجال الفكري الذي جمع عبده وأنطون والمعروف بسجال "الجامعة والمنار"، كان إيجابيا، من منطلق أنه فتح باب الحوار الفكري حول إمكانية إيجاد نقاط تقاطع بين معطيات التنوير الغربي ومبادئ الإسلام، حيث لا تناقض بين العلم والدين وبين السياسة والدين، فالإسلام حسب تعبير محمد عبده "دين المدنية"، وأن الانحطاط ينسب للمسلمين وليس للإسلام كدين، وهو بالنسبة لأنطون إيمان قلبي واعتقاد وإطلاق، أما العلم فهو برهان تجريبي ونسبي ويحتمل التغير.

ولكن هذه الايجابية في التعاطي مع الأفكار الوافدة، ما لبث أن تراجع ليفسح المجال لتيار أكثر تشددا رافض للغرب ولقيم التنوير ومسترجع للموروث الديني في صيغته التقليدية والقائم على مفهوم "الحاكمية الإسلامية" وكونية الإسلام، ومثل هذا التيار مفكري تيار الإسلام السياسي وعلى رأسهم أبو الأعلى المودودي وسيد قطب.

الحاكمية البشرية عند حاج حمد

يعد محمد أبو القاسم حاج حمد من بين أهم المفكرين المسلمين الذين قدموا قراءة جريئة للموروث الإسلامي، مطبقا مفهوم التفكيك على الدراسات التراثية، وكان يريد بذلك الفصل بين النص الإلهي المقدس والنصوص البشرية التي تناولته، قراءة وتحليلا وتأويلا.

وقد لخص حاج حمد أهدافه المعرفية، في مشروعه الكبير "العالمية الإسلامية الثانية"، والقائم على تفكيك التراث ورده إلى ناظمه المعرفي، وإعادة قراءة النص القرآني المطلق باكتشاف ناظمه المعرفي ومنهجيته.

درس أبو القاسم حاج حمد القرآن الكريم بمداخل معرفية تاريخية وانثربولوجية ولسانية، فدراسة أي نص بالنسبة إليه تهدف إلى الإمساك بالفكرة التي يتحدث عنها وذلك بمحاولة الكشف عن الدلالات التي

تشير إليها الألفاظ، فنحن إذا أمام عملية تأويل الخطاب القرآني، ومناقشة مضامينه المباشرة وغير المباشرة، وطرح السؤال التالي: هل هناك دلالة واحدة أم دلالات متغيرة؟

يقترح الحاج حمد إعادة ترتيب القرآن الكريم وفق الوحي الإلهي، فإعادة الترتيب ستجعل من القرآن مفارقا لشروط إنزاله، وتجعل من السياق الكلي للقرآن أهمية في تحديد مدلول المفردة القرآنية، فلا يجب دلالات الكلمة بالشروط الفكرية والثقافية لزمن التنزيل، فدلالات الألفاظ ترتبط ارتباطا مباشرا بالحالة الذهنية والمعرفية للقارئ مثلما تدل عليه علوم الدلالة والسيميائيات.

وبناء على هذه الحقيقة الألسنية، يرى حاج حمد أن افتراض دلالة اللفظ في فترة تاريخية معينة أنها هي الدلالة الصحيحة، فهذا يعني أن المفسرين والعلماء السابقين قد استوعبوا اطلاقية القرآن، وهذا التسليم يتفق عليه السلفيون والملحدون باعتبار النص القرآني كتابا أغلق فهمه على مرحلة القرن السابع الميلادي، أي أن باب الاجتهاد أغلق بالنسبة للسلفيين، وأن القرآن قد مضى عليه الزمن بالنسبة للملاحدة.

تفاعل مع القرآن بأسلوب معرفي عميق، حيث اعتبر العلم والمعرفة مدخلا للنظر في القرآن وبينات الوجود والسير والبحث في كتب الذين ساروا في الأرض من علماء الطبيعة والآثار والتاريخ والفلسفة هي أدوات منهجية لفهم القرآن، ووفق هذا التصور حيث توجه إلى كتاب الله وتدبره وحاوره، مستعينا بأعمال العديد من المفكرين الذين تجاهلتهم المقروئية العربية من أمثال محمد أركون.

تفسير القرآن عند حاج حمد هو تفسير للإنسان والوجود، ولا يمكن لأداة معرفية واحدة أن تفسر الإنسان أو الكون، فيجب استيعاب مختلف العلوم وتجاوزها والربط بينها، وهو ما يعرف بـ"البينمنهجية" وتعددية المناهج والعبر مناهجية، وهي رؤية ابيستمولوجية جديدة تبين العمق العلمي الذي وصلت إليه البشرية، والقرآن الكريم كتاب معقد ومركب بتركيب متماثل مع تركيب الكون، فقراءة ظواهره بمعزل عن بعضها تعطي رؤية مغلوطة تؤدي في نهايتها إلى تفكيك الانسان معرفيا ونفسيا وأخلاقيا، وفي الأخير تفكيك المجتمعات باعتبار أن الإنسان مخلوق من رحم هذا الكون.

وكذلك بالنسبة للقراءة المجزأة للقرآن مثلما تفعل أغلب تيارات الإسلام السياسي، فهي تؤدي في نهايتها إلى انفلات ظوابط الفهم القرآني وشيوع الفهوم المختلفة التي تستطيع أن تشرع لأي منهج أو حزب وبالتالي تشرع للفتنة. ويعطي حاج حمد مثالا بالسجال الليبرالي والإسلامي حول قضايا السياسة والدين، وكيف أن الأمر يتعلق بمنهجين مختلفين، الأول وضعي انتقائي، والثاني سكوني مثالي، مقترحا منهجية معرفية جديدة متجاوزة للفهم الغربي العاجز عن التركيب، والفهم لإسلامي المستند إلى شمولية سكونية.

وانطلاقا من هذه النظرة، يتعرض حاج حمد لجدلية الدين والسياسة في الراهن العربي بين الإسلاميين والعلمانيين، وهي تعبر بالنسبة إليه عن تناقض بين شموليتين، إحداهما دينية والثانية وضعية، الأولى تسعى لتحقيق "الحاكمية الإلهية"، وتربط مشروعها ومشروعيتها بالغاية الإلهية، أما الثانية فتجد مشروعيتها في الوسائل المرتبطة بقوانين التغيير والتطور الاجتماعي التاريخي وفق فهمه المادي.

ويظهر الطرح البشري للمجال السياسي عند حاج حمد، من خلال استعراضه منهج التعامل الالهي مع البشر، حيث أعطى مثالا بقصة العبد الصالح مع موسى عليه السلام ومعركة طالوت ومعركة بدر، حيث جاء التدرج من التعامل الحسي المباشر إلى التعامل الغيبي غير المباشر، فالله حسب القرآن والكتب السماوية الأخرى فضل بني اسرائيل على العالمين بأن تدخل تدخلا مباشرا ومحسوسا لنصرتهم والدفاع عنهم، فهو تدخل مباشر لا بنحو غيبي كما نفهمه اليوم، لكن بالماقبل طالبهم بشريعة قاسية وعقاب شديد في حالة عدم الالتزام، قال تعالى: "فمن يكفر بعد منكم فإني أعذبه عذابا لا أعذبه أحدا من العالمين" (المائدة، 115).

بعدها ربط الحاج حمد المرحلة الموسوية واليسوعية بختم النبوة وبمفهوم حاكمية الإنسان وشرعة التخفيف والرحمة، فالرسالة المحمدية خالية من ظواهر المعجزات، بل وأصر التنزيل الحكيم أمام مطالب العرب بمعجزة بالرفض، فالرسالة الخاتمة كانت ايذانا بحاكمية الإنسان تماما وبلوغه مرحلة الرشد في التعامل مع المحيط وهنا تكمن الخاتمية.

وانطلاقا من فهم جديد للقرآن الكريم، قدم حاج حمد تحقيبا لتاريخ الحاكمية يتشكل من ثلاث مراحل، لكل منها منهجها في تفاعل عناصر الغيب مع الإنسان والطبيعة.

- **مرحلة الحاكمية الإلهية** : كان تدخل الله فيها مباشرا ومحسوسا أو عن طريق خليفة، فالإنسان كان في مرحلته البدائية، فلم يكن من السهل تقبل فكرة الإله المحتجب، فكان فعل الله استجابة بالحكمة لطبيعة العقل ومرحلته التطورية، وكضرورة مرحلية للانتقال بالإنسان إلى عقلية أكثر تطورا بعد تثبيت فكرة الله الواحد المهمين على الحركة التاريخية من خلال توجيهها نحو غائية الاستخلاف وعمارة الكون التي وجد الإنسان من أجلها.
- **مرحلة حاكمية الاستخلاف:** يظل التدخل الإلهي قائما، وغالبا ما يكون في هناك اجتماع للملك مع النبوة، غير أن هذا التدخل لا يأخذ طابع المخاطبة والأوامر والتوجيهات، وإنما يأخذ طابعا غير مباشر عن طريق الإيحاء والتفهيم. وفي هذه المرحلة تحول منطق الهيمنة الإلهية بالمعجزات الخارقة إلى منطق التسخير، الذي يعكس تفويضا إلهيا للإنسان في السيطرة على الطبيعة والكائنات.

- **مرحلة الحاكمية البشرية (العالمية)** : انتهى عندها التدخل الإلهي المباشر، وافتتحت فيها الحاكمية البشرية من خلال الكتاب المنزل على محمد، فحاكمية الله هي ما يحكمه الله هي في عدم وجود الصدفة في تدبير الأمور الكونية والإنسانية، وهي بذلك ليست حاكمية قانونية وتشريعية لها شروطها وظروفها التاريخية.

انتقل الإنسان إلى مرحلة العالمية بعد نضوجه واكتمال أهليته في التعامل مع الطبيعة، عبر قوانين المشيئة، وعبر الدفع بالنزعة العلمية. لكن القراءة المغلوطة للقرآن جعلت القدرة الإلهية في مقابل الفعل الإنساني.

يقول حاج حمد: "لقد أسس خاتم النبيين بدايات الحاكمية البشرية، فلم يتدخل في شؤون حاكميتنا البشرية، فلم يضع ضوابط لفهم القرآن ولم يفسره"، ولم يتدخل في صياغة مؤسسات الحكم والدولة، فهو ليس مؤسسا لدولة لأن ذلك من خصائص الحاكمية البشرية بل مؤسس لمجتمع الدعوة.

ويعزو المفكر السوداني في خاتمة أطروحته حول الحاكمية، فشل قادة الحركات الدينية في التعايش الذي يقره الإسلام، مع تعددية المجتمع الدينية وتنوع حالاته الثقافية وتياراته، إلى ادعائه منطق "الحاكمية الإلهية" والاستخلاف في الأرض، وهو في الأصل تشويه للدين ومفاهيمه، وسببا في حالات التعصب والمغالاة والعنف والفرقة التي تعيشها المجتمعات الإسلامية.

تاريخية الإسلام عند محمد أركون

يتميز الطرح الأركوني في مفهومه للعلمانية، بدعوته إلى إعادة إنتاج هذا المفهوم عن طريق التفكير في تجاوز علمانية أوربا في عصر الأنوار، والأخذ بعين الاهتمام الدراسات الفلسفية لما بعد الحداثة في مفاهيم السلطة والمقدس والعقل والأسطورة، فأركون ينتقد علمانية الأنوار من منطلق نسبية القيم وتاريخيتها.

لقد دعا أركون إلى إعادة تأسيس مفهوم العلمانية، والتفكير في "اللامفكر فيه، أي القضايا التي سكت عنها التصور الأنواري وبصورة واعية، بتطبيق مكاسب البحث الانثربولوجي في موضوع المقدس وسويولوجيا الدين، والبحث في اللامفكر فيه في العلمانية، "أي القضايا التي سكت عنها التصور الأنواري في موضوع العلمانية وبصورة لاواعية"، بغية إعادة بناء المفهوم بما يتماشى المعطيات المعرفية السياسية والتاريخية الراهنة.

يرى أركون أنه لا يمكن فصل التنوير الأوربي خلال القرون الثلاثة 16و17و18، والتي عرفت تشكيل الليبرالية الغربية، عن سياقها التاريخي المؤثر، فمكيافلي واضع حجر الزاوية في هذا المشروع، كان مشغولا بهاجس تأسيس حقل مستقل للسياسة بعيدا عن السلطة الدينية التي يمثلها البابا في روما، البابا الذي عجز عن توحيد إيطاليا، الأمنية الكبيرة لصاحب "الأمير".

وكذلك الأمر بالنسبة لهوبز في انجلترا، فقد كان عقده الافتراضي، مصوغا سياسيا لنزع الشرعية عن الملوك المعتمدين في فرض وجودهم على نظرية الحق الإلهي في الحكم، وهو حال مفكري النهضة الأوربية متتابعين من سبينوزا إلى لوك وروسو، كلهم كانوا مدفوعين بتحولات اجتماعية وسياسية واقتصادية ساهمت في بلورة أفكارهم ونظرياتهم الفلسفية والسياسية.

وعليه، يؤكد أركون أن العلمانية الغربية يؤطرها التطور التاريخي والسياسي والفلسفي الغربي، والذي قام على مجموعة من المسلمات، وهي:

- الفلسفة العقلانية المتجاوزة لقطيعة الخطاب الديني؛
- الفلسفة السياسية المحددة لمفاهيم الحكم المدني والمساواة والعقد الاجتماعي وحقوق الإنسان
- الأخلاق المستقلة عن القوانين الدينية.

إضافة إلى ذلك، فإن أركون يرى أن الحداثة الغربية تحتاج بدورها إلى تحديث، وبعد ذلك يمكن تأصيلها إسلاميا، فحداثة "موت الله" كما عبر عنها نيتشه، أو حداثة "موت الإنسان" كما قال فوكو، قامتا في نظر أركون على مثالية جديدة، لأنهما أعلنتا فكرة الموت المطلق، وهو كلام لا معنى له والمسلمون والعرب ليسوا بحاجة إليهما، "فهناك أنماط من التقديس تختفي وتموت مع أنماط الإنسان التي جعلتها تهيمن وتعيش، أما الله كمرجعية مستمرة وكدلالة على المطلق فهو حي لا يموت".

كما حذر ناقد "العقل الإسلامي" من معالجة إشكالية العلمانية في إطار الثنائيات التقليدية التي تميز بين الشرق والغرب والإسلام والنصرانية والمقدس والدنيوي والصواب والخطأ، كما فعل ذلك رواد النهضة الأوائل من أمثال فرح أنطون ومحمد عبده، فالأصح هو الإنطلاق من مراجعة لأصول النظر السياسي الإسلامي وأصول الفلسفة السياسية الحديثة، فهاتين المرجعيتين بثقلهما النظري لا يجب التعامل معهما على أنهما منظومات ثابتة وجاهزة لا يمكن مناقشتهما، بل كل الأمور تناقش وفق قاعدة الاختلاف الذي عجزت على تحقيقه الحداثة.

لذلك فالتفكير في العلمانية عند أركون، يكون ضمن "دائرة أوسع وهي دائرة التفكير في قارة السياسي، في التراث الإسلامي، وفي حاضر الممارسة السياسية النظرية والعملية السائدة في البلدان

الإسلامية"، والابتعاد عن النظرة العلمانية "الصلبة" التي تنفي الدين، ولا تعترف بالبعد الروحي الذي يحتاجه الإنسان.

ويدعو أركون في معالجته لجدلية الدين والسياسة، إلى البناء على الطرح الحداثي الإسلامي الأصيل من خلال أنموذج مسكويه والتوحيدي، رائدي الحداثة العربية الإسلامية منذ القرن الرابع لهجري، فمسكويه هو أول من خلص الأخلاق من أسرها الديني والميتافيزيقي ليلحقها بالإنسان، أما التوحيدي فإنه عبر عن حقيقة المثقف الرافض لكل إكراه يمارس على العقل، وهو ما حدث له مع المؤسسة السلطوية في وقته.

فبعد لحظة التوحيدي الحداثية، حدث تراجع عن إعمال العقل، وبدأ "تأسيس المدرسيًة (السكولاستيكية) والإعلان الرسمي للمذاهب السنية التي فرضت بالتدرج ممارسة "أرثذوكسية" للفكر الديني بعيدا عن العلوم الدنيوية"، وهو الموروث الذي اعتمدت عليه الحركات الإسلامية المعاصرة، في تأسيس نظام أخلاقي/سياسي، والوقوف بالمرصاد للنظام العلماني باعتباره خروج عن الدين الرسمي.

ويشير أركون إلى أخلاق الطاعة التي تكرست في المخيال الجمعي الإسلامي، فالعقل الإسلامي المعاصر يبني تصورا عموديا للكون عماده مفهوم السلطة وممارستها الصاعدة نحو الله مرورا برب العائلة والحاكم، والخضوع للمقدس هنا تحول مع الوقت إلى "حركة قلبية طوعية يتمثلها الجسد، فتصبح جزءا من الكيان".

ويرى أركون أن الطفرة التي حققتها أوربا من خلال تحرير الدولة من أسر الدائرة الدينية، فشل في تحقيقه العقل الإسلامي الذي بقي ضمن بنيته المقدسة وعدم انفتاحه على المعرفة التاريخية النقدية، والسبيل الوحيد لتحقيق الحداثة الإسلامية الأصيلة هو إعادة قراءة القرآن باعتباره خطابا موجها للبشر، بصفة تجعل من الوحي يتمحور حول الإنسان ولا يرتكز على الغيب.

ويعزو أركون الأزمة السياسية التي يعيشها العالم العربي الإسلامي إلى تسييس الدين، "فحين يحدث التلاعب بالدين، يتحول إلى قوة سياسية مخيفة"، لذلك يعتبر مشروع إعادة بناء العلمانية في الخطاب السياسي العربي، من أهم المشاريع الفكرية المتجاوزة لخصوصيات المفهوم لحظة تشكله، والمستوعبة للمتغيرات المحلية.

الفكر السياسي العربي بين نقل الأفكار الوافدة ورفضها

نتعرض في هذه النقطة للسجالات الفكرية التي تدرج عادة في باب الفكر السياسي لعصر النهضة، أي الإنتاج الفكري الذي تبلورت في طياته معالم النهضة العربية في صورة مشاريع وبرامج فكرية متكاملة، أرادات تجاوز مطبات الماضي، والتعاطي مع الحاضر بما يكفل رسم المعالم الكبرى للمستقبل العربي.

لقد اغترف مفكرو عصر النهضة من مجالين فكريين كبيرين، أثرا على تحديد المعالم الكبرى للعقلانيات العربية وبرامج التنوير في المشاريع النهضوية، ونقصد بها عقلانيات الموروث الإسلامي وعقلانيات الفكر الغربي الحديث و المعاصر.

فبالإضافة إلى القوة العسكرية التي استعملها الغرب الإستعماري في دخول جغرافيا العالم العربي الإسلامي، فإنه استعان كذلك بسلاح المعرفة والأفكار، حيث استغل الانتاج المعرفي للمستشرقين الذين كانوا بحق "منظار الآلة الاستعمارية" في رسم الخطط الحربية وإعطاء التوجيهات العملية في ضوء معرفة دقيقة لنفسية البلاد المستعمرة، "لأن البداية من عالم الأفكار ستترك آثارها حتما على حركة المجتمع وتوجيهاته".

وقد ساهمت الرجة التي تعرضت لها جغرافيا العالم الإسلامي، ابتداء من القرن الـ 19، في توجيه أنظار المفكرين والمصلحين صوب الوافد الجديد وما يحمله من عقلانية جديدة، فبدأت عملية "الاستعاب" بالترجمة والشرح والتأويل، وطفت إلى سطح السجالات الفكرية أسئلة جديدة تمحورت حول كيفيات توطين المرجعيات العقلانية في الفكر العربي المعاصر.

ما تجدر الإشارة إليه، أن الاحتكاك الذي حدث بين المنظومتين الفكريتين العربية و الغربية، حدثت في لحظة تاريخية حاسمة، تميزت بانتقال الغرب من عصر التنوير إلى الامبريالية والانتشار الرأسمالي، بمختلف تمظهراته التوسعية الاستعمارية، بالمقابل كانت جغرافية العالم العربي الإسلامي تشكو التأخر والتخلف. لكن وإن كان للاستعمار مزايا، على الأقل إذا سلمنا بالمنظور الأنثروبولوجي، فإنه يظهر في تعرف الفكر العربي على العقلانية وآليات تطبيقها في السياسة والعلم، وكانت ايذانا ببداية محاورة العقل التراثي، بما يحمله من هالات تقديس ومطلقات النصوص والعقائد.

ويقدم حامد ربيع ثلاثة مستويات تمظهرت فيها علاقة مفكري النهضة بالموروث وهي: مستوى التقديس والتعامل مع التراث باعتباره "عبادة أصنام"، ومستوى التهميش وهو رفض التراث واعتباره عقبة على الحداثة، والمستوى الأخير هو التشغيل، أي التعامل مع التراث بمحاسنه وتجاوز مطباته.

لقد قدم المفكر كمال عبد اللطيف، تحقيبا زمنيا لمسار المشاريع النهضوية في الفكر العربي الحديث والمعاصر، تجاوز من خلاله التقسيمات التي اعتمدت على تيارات الفكر وخلفياتها الايديولوجية، حيث يقدم ثلاث لحظات تاريخية كبرى للعقلانية العربية، وهي:

- لحظة عقلانية وعي الفارق؛
- لحظة عقلانية المقايسة والتماثل؛
- لحظة عقلانية وعي التأصيل.

لحظة وعي الفارق

انطلق مشروع إعادة تأسيس المجال السياسي في الفكر العربي المعاصر منذ بدايات القرن الثامن عشر، بفعل نجاح الأنموذج الليبرالي الذي قدم تصورا للدولة اعتبر كونيا ويمكن تطبيقه في جغرافيا أخرى غير التي شهدت ميلاده. وقد اتجه الفكر الاصلاحي إلى تقبل فكرة التغيير بحكم الحالة التي كان يعيشها العالم العربي من انحطاط وتأخر، حيث عملت الدول العربية على تبني القيم السياسية الحديثة وتجاوز الممارسات التراثية التقليدية، لكن هذا الحوار مع مشروع الحداثة السياسية الغربية أدخل الدولة العربية في ازدواجية تصورين متناقضين: ظاهر الدولة التي أدخلت عليها تحسينات صورية (وجود مؤسسات ودساتير وانتخابات)، وحضور ثاوي للخطاب والممارسات السلطانية الرافضة لطبيعة هذا التغيير.

ولعل السبب في هذه الازدواجية التي رهنت الإصلاح السياسي العربي راجع إلى عاملين رئيسين: أولهما أن الأنموذج الغربي كان ثمرة تطور تاريخي وصيرورة ذاتية ارتبطت فيه المنافع المادية بالأفكار الفلسفية الجديدة والتحولات الاجتماعية والكشوفات العلمية التي عرفتها أوربا منذ ثورة الإصلاح الديني، وما تبع ذلك من تبلور خطاب سياسي ليبرالي يقدس الفرد ويدعو إلى تحرر المجال السياسي من سلطة رجال الدين. أما في العالم العربي الإسلامي فإن الأمر جاء مفروضا ومتزامنا مع الظاهرة الاستعمارية التي حملت معها الكثير من التحديات والإملاءات.

أما السبب الثاني فهو غموض مفهوم الإصلاح لدى كل من السلطة الحاكمة والنخب الداعية إلى التغيير، فالمؤسسة السلطوية استغلت الدعوات المنادية للاصلاح من أجل تدعيم وجودها وتحكمها في الوضع، أما النخب فقد كانت أراؤها مشتتة ومتناقضة من حيث المنطلق والهدف.

في بداية القرن الـ 19، انفتحت النخب السياسية في العالم العربي الإسلامي على عالم يحمل مشروعا حضاريا، فكانت المدنية الغربية لحظة وعي الفارق بين العالمين، عالم يرفع شعار التسامح وقبول الرأي الآخر وحرية المعتقد وإعلاء شأن العقل والعلم، وعالم يعاني الاستبداد السياسي والتخلف الاقتصادي

والفكري والاجتماعي، وانعكس ذلك في أدبيات الجيل الأول من المصلحين، وهي كتابات الطهطاوي وخير الدين التونسي، ومن بعدهما الأفغاني ومحمد عبده.

ولا يمكن إنكار التأثر الكبير لجمهرة من المفكرين العرب، بالحضارة الغربية وانتاجاتها الفكرية والفلسفية، بل وتجاوز ذلك إلى تبعية ثقافية وفكرية لمفاهيم وتصورات الغرب، دفعت الكثير إلى مستوى الاختيار بين العقلانية الغربية وبين الموروث العربي الإسلامي، باعتبارهما ضدان لا يلتقيان، وكانت الأقليات العربية المسيحية في بلاد الشام المستهدف الرئيس من هذه الاستراتيجية.

ظهرت كتابات رفاعة الطهطاوي (1801-1873) متأثرة بأفكار الوافد الجديد، فحاول تقديم مشروع لبناء دولة مصرية حديثة تدعيما لاصلاحات محمد علي باشا وأبنائه، من خلال كتابه "مناهج الآداب العصرية في مباهج الألباب المصرية"، حيث دعا إلى إعمال العقل والتحرر من كل الأحكام المسبقة لتحقيق النهضة التي حققها الغرب.

ومثله فعل خير الدين التونسي (1810-1890) في "أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك"، والتي حاول فيه التأكيد على ضرورة تبني أنماط التنظيم العصرية، لتحقيق النجاعة في برامج الإصلاح الإداري والمالي، والاستفادة من النظم الأوربية الحديثة واقتباس من تجارب الغرب التي لا تتعارض في جوهرها مع روح العقيدة الإسلامية.

صحيح أن كلا من " **مناهج الآداب** " و"**أقوم المسالك** "، اعتمدا في مجملهما على نمط في الكتابة نجدها في كتب السياسة الشرعية، إلا أنه يظهر من خلال هذين الأنموذجين، المعالم الأولى للعقلانية في الفكر العربي الإسلامي، من خلال استعمالها أيضا لبعض المفاهيم الفلسفية الغربية، وإلى سياقها التاريخي الأوربي الحديث.

بعدهما، جاء الأفغاني وعبده في سياق تاريخي مختلف، بحكم الهيمنة الاستعمارية، ورغبتهما في الوقوف في وجه المحتل، مع الاحتفاظ بمنحى الطهطاوي وخير الدين التونسي، في المواءمة التي تؤكد الذات وقدرتها على النهوض.

اقترح جمال الدين الأفغاني رجوع الأمة إلى دينها عبر تجديد وإصلاح داخل الإسلام وتحت رايته وفق ما تقتضيه متطلبات العصر وتحدياته الحضارية، فالأفغاني دعا إلى توظيف الدين سياسيا لتوحيد الشرق ومناهضة الغرب الذي اعتبره خصما للإسلام. لقد رفض الأفغاني ما جاءت به الديمقراطيات الغربية من مجالس نيابية وانتخابات، معتبرا الشعوب الإسلامية متخلفة وليست مهيأة لمثل هذه النظم.

أما محمد عبده فقد اقتنع بأن طريق النهضة يجب أن يبدأ بإصلاح تدريجي عام يشمل التعليم واللغة والعقيدة والسياسة،وذلك بالاستفادة من مكاسب الحضارة الحديثة، فلا تناقض بين الدين والعلم، ولا بين الإسلام والعمل السياسي التاريخي، ردا في ذلك على فرح أنطون، بتأكيده "أن الإسلام دين به الإصلاح، لأنه حصيلة التجربتين اليهودية والمسيحية، وبه التنوير فلا يحتاج إلى تنوير خارجي".

كما تناول الكواكبي (1849-1902) في كتابه **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد** أسباب تخلف المجتمع الإسلامي، حيث ربط ذلك بالاستبداد السياسي وأثره في تخلف المسلمين في شتى المناحي السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، داعيا إلى إرساء قواعد الحرية والعدالة في المجتمع الإسلامي عن طريق حكومة عادلة تعمل على إصلاح الدين وحرية التدين وجعله خالصا لله.

ولعل من أهم مميزات هذه اللحظة التاريخية، وهي لحظة وعي الفارق، إدراك وجود ثنائية الذات والآخر، فتالأخر التاريخي تم تشخيصه ووعيه من خلال الآخر، وتقدم الآخر والآخرين لا يمكن فصله عن واقع الذات سلبا أو إيجابا.

الميزة الثانية لحملة هَم المشاريع النهضوية في هذه الفترة، كان تجاوز المرجعية النظرية الموروثة، ولكن جلها كانت تحاول قدر المستطاع تفادي السقوط الكلي في شراك المرجعية النظرية الوافدة، فجاءت المشاريع في شكل تركيب فيه الكثير من الخلط النظري، فنتج عن ذلك، خطابات سطحية فقيرة نظريا، لاعتمادها الانتقائية "التلفيقية" وقفزها على المبادئ والأصول واكتفائها بالخلاصات والنتائج المعزولة عن نظام المعرفة الذي نشأت في أحضانه.

أما الميزة الثالثة فهي أن الكتابات المتأثرة بالأفكار الوافدة ابتعدت عن المشاكل الرئيسة التي كان يطرحها الواقع العربي الإسلامي في هذه المرحلة، حيث انصبت الجهود الفكرية التي كانت فلسفة التنوير ومذاهبها المختلفة مرجعيتها الأساس، على محاولة فهم واستعاب الموروث كعقيدة وثقافة وحضارة، متجاهلين مشكلات الراهن، وخصوصية هذه التجربة مقارنة بحقيقة الغرب وخصوصية تجربته، وهو ما "سلب هذه الخطابات قدرة النقد، وقلة الإطلاع أوصلتها إلى الرفض والعداء أحيانا تجاه الدين".

لحظة عقلانية المقايسة والتماثل

تمتد هذه اللحظة التاريخية من نهاية القرن الـ19 وتستمر إلى غاية منتصف القرن الماضي، وهي حقبة تم فيها التداول الواسع لمفاهيم العقلانية وتطبيقها، وذلك من خلال الاستمرارية التي عرفتها الكتابات النهضوية التي استلهمت من كتابات الرواد، حول النهضة العربية ودور العقل في تحقيق ذلك.

ما ميز هذه الفترة، التواجد الاستعماري، وما ترتب عن ذلك من مخاضات عسيرة أفضت إلى رج الكثير من الأفكار التي كانت تعد من الثوابت في المجتمعات العربية، لارتباطها بالتقاليد والموروث "المقدس". ولعل هذه الحقيقة كانت نتيجة طبيعية للتواجد الاستعماري الأوربي، الذي أراد فرض نمط اقتصادي وتعميم مكاسب معارفها ونماذجها النظرية على كل البلدان التي استعمرتها.

ظهر في هذه المرحلة مجموعة من المفكرين، رأو في التماثل مع الغرب السبيل الوحيد للخروج من التخلف، وذلك بالانخراط في التاريخ العالمي الجديد، الذي يؤمه الغرب الأوربي بحضارته و عقلنيته، ومن بين هؤلاء فرح أنطون ولطفي السيد وعلي عبد الرازق، الأمير شكيب أرسلان، سلامة موسى و طه حسين وغيرهم.

على اختلاف مرجعياتهم، إلا أن هؤلاء المفكرين انطلقوا من مبادئ مشتركة، وهي مبدأ "واحدية التاريخ البشري"، ومبدأ المماثلة رغم الاعتراف بالتنوع والاختلاف في مسائل الفروع والجزئيات، وكذا مبدأ المصير المشترك. هذه المبادئ جعلتهم يؤكدون أن الطريق نحو التقدم يجب أن يمر عبر المنحى نفسه الذي نحاه الغرب في معاركه التي خاضها لمقاومة التيارات الفكرية والعقائدية المعادية للعقلانية.

وعليه، يمكن أن نقسم مفكري هذه اللحظة التاريخية إلى ثلاثة تيارات رئيسة، وهي:

1. التيار التغريبي:يمثله فرح أنطون وطه حسين ولطفي السيد، حيث دعوا إلى فصل المجال السياسي عن الدين، تماما مثلما حدث في أوربا بعد التنوير، باعتبار أن كل ما يتعلق بتنظيم الحياة السياسية ومواجهة صور الاستبداد والتنظيم الاجتماعي، هي في مجملها تشكل مجالا مشتركا بين الانسانية، أما الاختلافات الجزئية لا يمكنها بأي حال من الأحوال أن "تدحض مطلب الوحدة ومطلب التنوع في الوحدة"، فالإنسانية تواجه معركة واحدة، وأدوات المواجهة في هذه المعركة و احدة لأن المستقبل واحد للإنسانية.

لقد أقنعت آلة الدعاية الاستعمارية ثلة من المفكرين العرب المسيحيين، بأنهم جزء لا يتجزأ من جغرافيا المنظومة الفكرية الغربية، تحت لواء "المسيحية ما يجمعهم"، كما تجمعهم كذلك الفلسفة الإغريقية والتنوير في أوربا، وما القطيعة التي حدثت بين رافدي الحضارة الغربية، إلا نتيجة للسيطرة الإسلامية في العصر الوسيط، والتي حالت دون تعبير المسيحيين الشرقيين عن هويتهم الحقيقية.

لكن ما فتئت رقعة المولوعين بالحضارة الغربية ومدارسها الفكرية تتسع، حيث عمل مجموعة من المثقفين العرب من المسيحيين وحتى المسلمين، على ترجمة التراث الغربي، والكتابة حول المناهج الغربية في العلوم الاجتماعية والطبيعية، فكانت البذور الأولى للأفكار الوافدة في المنظومة الفكرية العربية الإسلامية.

ويقدم لنا تاريخ النهضة العربية معارك فكرية بين الفريقين، فثنائية الوافد والموروث انعكست على كتابات مفكري النهضة على شاكلة "التهافت" و"تهافت التهافت"، حيث رد الأفغاني على أحمد خان، ومحمد عبده على فرح أنطون وشكيب أرسلان على لطفي السيد وسلامة موسى وطه حسين، إلى غيرها من السجالات التي طبعت الحركة الفكرية العربية منذ عصر النهضة، حول قضايا جوهرية مثل علاقة الدين بالدولة والعلمنية، ودور العلم والتقنية وعلاقتهما بالنظرة الدينية للأمور.

ولا يمكن إغفال الدور الذي لعبته الجامعات العصرية التي أخرجت التعليم عن إطاره التقليدي، وحدت من "هيمنة النموذج المعرفي الوسيطي المستند إلى منطق نصي مغلق"، وكانت هذه المراكز العلمية الجديدة فضاءات رحبة للتيارات العقلانية، بشتى مذاهبها القومية والاشتراكية، والتي عملت على تنويع وتعميق الطروحات العقلانية، في مناظرات مفكريها وسجالاتهم الايديولوجية.

لكن ما يثير الانتباه، أن جل الاسهامات التي عرفتها هذه الفترة، لم تعدو تكون عملية هاجسها تقديم برامج اصلاحية، كانت في الكثير من الأحيان رد فعل أو استجابة لمتطلبات خارجية، فما كان غائبا هو الجانب التنظيري الذي يتأسس عليه إعادة البناء وإعادة التأسيس. كما يتمكن خطاب النهضة العربية من طرح أسئلة التنظير السياسي، بل ركزت كتاباته على شعارات ذات صبغ ايديولوجية وبرامج اصلاح قائمة إما على لغة سياسية تراثية بحمولتها القديمة، أو تبعية للأفكار الوافدة.

كما طبعت هذه المشاريع بانسلاخها عن محيطها الاجتماعي، فكانت بحق، تيارات فكرية نخبوية، لا تصل أفكارها إلى فئات المجتمع الرازحة تحت سيطرة العقل التراثي. وقد زاد من عمق الهوة بين الطرفين، ترجمة الكثير من المفاهيم الوافدة بمفردات وجدت ممانعة لدى الأنظمة المعرفية التقليدية القائمة.

وقد أدى ظهور هذا التيار المتأثر بالغرب وبعالمية الحضارة الإنسانية، إلى خروج تيار آخر منتقد للأول وهجومه على الموروث العربي الإسلامي واعتباره سببا للتخلف، حيث حذرت الجماعة المتمسكة بالثقافة العربية من الأفكار الوافدة، معتبرة غاية الحضارة الغربية مصادرة تاريخ الشعوب ومحو ثقافتها.

ما يعاب على الخطاب التغريبي فشله في التعامل مع الأفكار الوافدة موضوعيا، حيث لم يستطع أقطاب هذا التيار تقديم خطاب نقدي للغرب وتجربته الحضارية، بما يجعل هذه التجربة تتلاءم والمرحلة التاريخية التي كانت يمر بها العالم العربي الإسلامي، وكان دفاعها عن الغرب ونفيها للذات، سببا في رفضها من قبل "الأمة" وبقائها تيارا "نخبويا" فاقدا في طرحه للتوازن الموضوعي.

لقد وقع التيار التغريبي باسم "الموضوعية" التي أخذوها عن المدارس الفكرية الوافدة، في "مركزية فكرية" حاولت تقويض الموروث وهدمه وتكريس عجزه عن القيام بنهضة، من أجل بناء نظام غربي

خالص في البيئة العربية الإسلامية، رغم اصطدام هذه المحاولة بمشكلات اجتماعية وفكرية وحضارية تختلف جذريا عن السياق الغربي.

وعليه، لم يتمكن خطاب النهضة العربية من طرح أسئلة التنظير السياسي، بل ركزت كتاباته على شعارات ذات صبغ ايديولوجية وبرامج اصلاح قائمة إما على لغة سياسية تراثية بحمولتها القديمة، أو تبعية للأفكار الوافدة.

هذا الاختلاف بين السياقين الحضاريين، جعل الكثير من المفكرين النهضويين يتراجعون عن "لحظة الانبهار الكلي" بالغرب، إلى "لحظة التمييز والانتقاء" بين العلوم والتقنية التي تقدمها التجربة الوافدة، وبين العقائد والاجتماع الغربي المحكوم بتاريخية معينة، فالنهضة بالنسبة لهؤلاء يجب أن يكون لها دافع ذاتي وليس بنقل التجربة الغربية برمتها دون مراعاة الخصوصية الذاتية، "فالذات المسلحة بعناصر من مكونات تاريخها الخاص تكون مؤهلة أكثر من غيرها للاستفادة من مكاسب الفكر المعاصر".

2. التيار الانكفائي: وقد مثل هذا التيار مجموعة من المفكرين السلفيين، الذين تراجعوا حتى على وسطية محمد عبده، واعتبروا ما انتجته الحضارة الغربية، "جاهلية ثانية"، يجب القطيعة معها، والعودة إلى الذات بموروثها، وإلى العقيدة الصحيحة التي أسست للنهضة الأولى أيام الدولة المحمدية والقرون الأولى التي تلت البعثة. وانبرى أنصار هذا التيار منافحين عن الدين الإسلام، باعتباره "مستقبل البشرية"، وأن الحضارة الغربية لم تنتج سوى الدمار والانحلال ومآلها الأفول.

وذهب فريق من هؤلاء المفكرين في نقدهم للحضارة الغربية إلى التفريق بين الإنتاج المعرفي الذي تركه "الأصوليون" والمتسم بالأصالة والقوة، وموروث الفلاسفة المسلمين "الهجين" و"الضعيف"، والذي لا يمثل الفكر الإسلامي، فـ"فلاسفة الإسلام على طريقة اليونان إنما هو إمتداد لفلسفة الآخرين، فما قام به الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم، أقرب إلى شرح وتعليق فلسفة اليونان وكلامهم بعيد عن العالم الإسلامي وغريب عنه في الوقت ذاته".

3. التيار الوسطي: استند أنصار هذا التيار إلى مبدأي التواصل والمواءمة، في مواجهة المماثلة والذوبان في الآخر التي دعا إليها التغريبيون، أو التخندق في التاريخ، كما فعل المنكفئون، ويمثل هذا التيار علال الفاسي الذي وجه نقدا للمجتمع الإسلامي وللمفكرين الذين لا يفرقون بين العلم والدين، فالإسلام دين عقل، وعليه "لا يمكنه إلا أن يكون مؤيدا لاستقلال منطقة العلم" وتجنب التوفيق بينهما.

لكن هذا التيار الذي نعت بـ "التوفيقي"، بين منبهر بالغرب ورافض له، والذي حاول التوفيق بين ما هو إسلامي وغربي، تراوح بين الدمج والتكييف والمواءمة، لم يستطع هو الآخر تقديم قراءة نقدية للواقع بما يساهم في الاستفادة من الوافد والمحافظة في الوقت ذاته على خصوصية الذات، فالقراءة التي قدمت للواقع بخلفية فكرية غربية فشلت لغياب الوعي باستحالة انفصال عناصر ومقومات التجربة الحضارية في الغرب بعضها عن بعض، "فكل منظومة حضارية تملك في داخل نمطها الخاص تماسكا لا يمكن تفكيكه بحيث نأخذ ما نشاء، ونترك ما نشاء في إطار يتماشى ويتكيف مع حالة المجتمع الناقل لهذه الأفكار، فإن ذلك استحالة حضارية وتاريخية ومعرفية في آن واحد".

ما تجدر الإشارة إليه، أن "اللحظة التوفيقية" في مسار الفكر النهضوي العربي، كانت جزء لا يتجزأ من مخاض تعيشه أي أمة تنفتح بقصد أو بغير قصد، على المؤثرات الفكرية الخارجية، حيث تجد تناقضا زمنيا بين زخمها التراثي وتأثيره، وبين تراث محْدث لأمم أخرى، أصبح بحكم شموليته وهيمنته وارتباطه بالعلوم الحديثة شموليا وعالميا، وهذه المفارقة بين الكينونة التاريخية والراهن، كانت المحرك الرئيس للعقل العربي نحو التأسيس لـ "لحظة النقد والتأسيس"، والتي تلت "لحظة التوفيق".

وفي ظل هذا التطاحن الفكري الذي طبع الساحة الفكرية العربية لأكثر من ثمانية عقود، كانت هناك عملية نقل وترجمة وشرح لأمهات المصنفات التي أحدثت الطفرة في أوربا، من أعمال ديكارت إلى اسهامات كانط، وسبينوزا وروسو وبودان وغيرها من المراجع التي تأسست عليها العقلانية الغربية، حيث كان لها كبير الأثر على النخبة التي ستقود اللحظة الثالثة في مسار الفكر النهضوي العربي.

لحظة عقلانية وعي التأصيل:

يؤرخ لهذه اللحظة بهزيمة العرب أمام إسرائيل العام 1967، والتي كشفت أن المشاريع النهضوية التي عرفتهما المرحلتين السابقتين، لم تكن بالعمق والقوة الكافيتين لإحداث الطفرة المرجوة واللحاق بركب الحضارة الإنسانية، فالتشخيص أفضى إلى وجود الأمة بين مطرقة الغرب بمطامعه التوسعية ونظرته المركزية، وسندان موروث مكبل مليء بالمقدسات والقطعيات.

ورغم هذين التحديين، إلا أن تسارع الأحداث في الثلث الأخير من القرن الـ 20، من تحولات في المجال الاقتصادي والتنمية التي ساهم فيها الريع النفطي، وبعدها انهيار المعسكر الشيوعي واتجاه العالم نحو قطبية واحدة، وعولمة اقتصادية وثورات إعلامية، و ما تمخض عنها من طرح أسئلة حول الكون في أبعاده الفلسفية والتقنية، ووصل الأمر بالفلسفات الحديثة إلى حد ظهور تيارات فكرية شككت حتى في

"عقلانية عصر التنوير"، والأسس التي قامت عليها، خاصة ما تعلق بـ "التسرع" في تعديد مزايا العلم والعقل العلمي وتسخيره لتحقيق "انجازات غير عقلانية؟

في خضم هذه الحركية الفكرية، التي كانت تسعى إلى إعادة تركيب العقلانية في ظل تحولات الفكر والعلم والتقنية، ظهر ثلة من المفكرين العرب، تجاوزوا لحظتي وعي الفارق والتماثل، تجاوزوا "سطحية" مفاهيم الجيل الأول، والكتابات الحماسية والمندفعة عند الجيل الثاني، ليقدموا أطروحات ومشاريع فكرية أكثر عمقا ضمت تأصيلا ونقدا وإعادة بناء.

ولعل أبرز من ساهم في هذا العمل "الضخم"، قسطنطين زريق، وعبد الله العروي، إلياس مرقص، محمد أركون، محمد عابد الجابري، الطيب تيزيني، محمد عزيز الحبابي، حسن حنفي، أنور عبد المالك وغيرهم ممن حاولوا تحقيق التصالح مع الذات ومع العالم، وجعل الخصوصية التاريخية لتجربتنا الحضارية "فعل مخصب لكونية لا تحصل إلا بفعل تضافر روافد التاريخ المتنوعة بتنوع الشعوب".

وتعتبر كتابات من باتوا يعرفون بنقاد العقل التراثي، أهم وأشد هذه الإسهامات تأثيرا على الساحة المعرفية والفكرية العربية، وهي إعادة قراءة التراث العربي الإسلامي باستخدام أدوات منهجية غربية حديثة، ويمثل هذا التوجه التيار الماركسي ومن بعده تيار مدارس ما بعد الحداثة.

1. التيارالماركسي:

من بين أبرز هذه الأبحاث في شقها الماركسي، التي طبقت منهج المادية التاريخية على مختلف قضايا العلوم الإنسانية، دراستان هامتان هما: "من التراث إلى الثورة" للطيب التيزيني، و"النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية"، لحسين مروة.

أ-الجدلية التاريخية التراثية عند الطيب تيزيني

يقدم الطيب تيزيني قراءة منهجية للتاريخ الإسلامي، ينطلق من جدلية تاريخية تراثية، تسلم بالارتباط الوثيق بين الفكر والواقع، فظهور الإسلام لا يمكن فهمه خارج المادية التاريخية، فالإسلام لم يكن إلا انعكاسا "للحاجات والمصالح المتنامية للحركة التجارية الواسعة التي كان يكبح من نموها الاقتتال العنيف بين المجموعات القبلية المختلفة".

وتستمر الجدلية التاريخية، في إطار من الصراع الطبقي والقومي، فسقوط الدولة الأموية كان سببه الإقطاع الفارسي والتركي، والصراع بين البويهيين والأتراك على الخلافة الإسلامية مثلا، ما هو إلا صراع بين الإقطاع العربي والإقطاع غير العربي، وه الأمر الذي أدى إلى انقسام الدولة وحلول الإقطاع الوافد محلها.

ويقدم التيزيني الحل لمواجه التخلف العربي بقيام ثورة اشتراكية تعمل على ثلاث جبهات: الأولى اجتماعية انتاجية تصنيعية، والثانية قومية توحيدية، والثالثة ثقافية إيديولوجية، وهذه المناحي الثلاث كفيلة بتحقيق الطفرة الحضارية وتجاوز التخلف الحضاري والتجزئة القومية.

ب-النزعات المادية عند حسين مروة

من جهته، بدأ حسين مروة أطروحته بانتقاد القراءات التي قدمت للتراث، والتي لا تعدو تكون قراءات مثالية وميتافيزيقية لاتاريخية، أي أنها قطعت الصلة بين التراث وأصوله الاجتماعية، ونظرت إلى النصوص وما كتب عن النصوص، بنوع من القداسة.

وينطلق مروة في أطروحته من مجموعة من الفرضيات، ترتبط بالترابط بين المد الثوري المعاصر والمضمون الثوري في التراث، وكذا تحكم النزعات المادية في تشكيل الموقف من الدين والأخلاق والسياسة وغيرها، و أن التاريخ محكوم بحركات مادية ونزعات ثورية تغير وجهه في كل العصور، حيث يربط بين الحركات الثورية التحررية التي عرفتها الساحة العربية منتصف القرن الماضي، و بين الطابع التحرري للمعتزلة، و بين مادية الفارابي ومادية ماركس وإنجلز.

ويذهب مروة في كتابه "النزعات المادية" إلى اعتبار الربط بين التراث والدين والتوفيق بينهما، موقف إيديولوجي بورجوازي، فظهور الإسلام بالنسبة له كان نتيجة للتطور التاريخي الذي وصل إليه المجتمع الجاهلي، بسبب التناقضات التي أفرزها انهيار الاقتصاد الطبيعي، وشيوع التعامل التجاري والنقدي الربوي وبروز ظواهر التمايز والتفاوت الاجتماعي بين الأغنياء والفقراء.

وإذا كان منتقدو حسين مروة يركزون على إيغاله في دور النزعة المادية، باعتبارها النزعة الوحيدة المستحكمة في كل التصرفات والمواقف في التاريخ الإسلامي، فإن له فضل العودة بالدارسين إلى تاريخية الموروث الإسلامي، الذي اقتلع من سياقه وقدس.

لا شك أن المنهج الجدلي قد كشف في تناوله للتراث عن جوانب هامة، كعلاقات الإنتاج والعوامل الاقتصادية والاجتماعية ومواقف الرعية من قضايا سياسية، "إلا أنه بدلا من أن يكون المنهج أداة للبحث ، أصبح البحث أداة للمنهج، وهو ما يعبر عنه بالمنهاجوية Methodologisme، وبدلا من أن يتوجه الباحث إلى اختبار فرضياته فإنه يطمح إلى توكيدها وجعلها مسلمات وبديهيات، إلى أصبح البحث الجدلي بمثابة دروس في الماركسية والمادية الجدلية، تبحث عن أمثلتها في التراث والتاريخ الفكري والاجتماعي.

ومن مفارقات هذا التصور هو إخضاع التجربة التاريخية السياسية والاجتماعية العربية الإسلامية، لما حدث في القرن الـ 19 في أوربا، أي الحراك الطبقي الذي نشطته البرجوازية والإقطاعية قبل دخول البروليتارية مسرح الصراع، فثورة القرامطة في أواخر القرن الهجري الثاني، كانت رد فعل على الاضطهاد الطبقي الإقطاعي، "فكانت اشتراكية طوباوية ممتزجة بأشكال متعددة من التطورات الغيبية المتعددة".

هذا الطرح لا يخضع لأحد شروط الجدل، أي علاقة الارتباط الوثيق بين الفكر والواقع، والبنية الفوقية والبنية التحتية، فما حدث مع مروة وتيزيني والكثير من المفكرين الماركسيين العرب، لجوءهم إلى تأويل الأحداث وفهمها بصفة تخدم التصور الماركسي، وبالمقابل إخفاء حقائق و السكوت عن أخرى ومناقضة سياقات النص والأحداث التاريخية، عندما يكون ذلك لا يخدم التحليل الماركسي.

أرى أن الخطأ لا يكمن في التحليل الماركسي، بقدر ما هو إقحام لهذا المنهج بالقوة، فالأجدر أن يبني الباحثون المقتنعون بنجاعة المادية التاريخية، أن يبنوا التاريخ القديم في ضوء ملابسات وشروط الصراع التاريخ القديم، وليس انطلاقا من معطيات التاريخ المعاصر المتعلقة بنمط الإنتاج الرأسمالي.

وحتى الطيب تيزيني اشار إلى هذا الإشكال في مقدمة مشروعه، عندما دعا إلى دراسة التراث العربي الفكري في ضوء منهجية تراثية ناجعة علمية، "تأخذ بعين الاعتبار العميق تلك الحركة الذاتية الداخلية لذلك التراث في سياقها التراثي الحقيقي، بعيدا عن مواقف القسر والاعتماد والإقحام".

والنتيجة التي نصل إليها هي أن ضرورة أن يتلاءم المنهج مع الموضوع، دون أن ينفي ذلك إمكانية استعمال مفاهيم من ثقافات أخرى، مثل مفاهيم الجدلية التاريخية و المادية، والتي ساهمت في إعطاء رؤية أخرى للتاريخ العربي الإسلاي، تتجاوز في ديناميكيتها الرؤى الجامدة التي سيطرت لفترة كبيرة.

2. مدارس ما بعد الحداثة وقراءة التراث العربي الإسلامي:

أ-من التفكيك إلى الحفر:

لم يكن التراث العربي الإسلامي بعيدا عن التطورات التي عرفتها الساحة الفكرية الغربية، بمناهجها ومفاهيمها البحثية، ولعل مرحلة ما بعد البنيوية كانت المرحلة الأكثر تأثيرا، حيث أحدثت رجة حقيقية في التصور المقدم حول الموروث، تصور و قراءات شككت في الكثير من المسلمات، وحتى المقدسات التي اتفق عليها الباحثون وكانت زوايا بحثية "مسكوت عنها".

تقوم فلسفة ما بعد البنيوية على التشكيك في البديهيات المترسبة في ذاكرة مختلف المعارف والعلوم، والغرض هو إبراز أن هذه المسلمات ليست بريئة، بل تختزن مجموعة من العمليات التي حورت الحقائق وحجبت وزيفت أخرى.

يعد كل من جاك دريدا صاحب أطروحة التفكيك، وميشال فوكو صاحب أطروحة الحفر، قطبي هذه المرحلة، فقد حاول هذين الفيلسوفين، قراءة التراث قراءة علمية، مع تجاوز النظرة الرسمية لهذا التاريخ، وتسليط الضوء على ما همش منه، قصدا أوعن غير قصد.

1) تفكيكية دريدا:

يقوم مشروع دريدا على مساءلة الفكر الغربي ونقد مركزيته، وإعادة النظر في الأسس التي يقوم عليها، خاصة ما أضفي عليها صفة القداسة، و البداية تكون بحركة تفكيكية Deconstruction من داخل بنية المنظومة الغربية ومرجعيتها اليونانية.

يعود دريدا إلى أفلاطون والنصوص الأفلاطونية، باعتبارها بداية مؤثرة في التاريخ الغربي، وقراءة أفلاطون تكون بطرح أسئلة أنطولوجية عن اللغة والنص والسياق والمؤلف والقارئ والتاريخ، أي ضمن ما سماه "استراتيجية النص"، بالرجوع به إلى أصوله الأولى والوقوف على هندسته من أول لبنة إلى أوسطها ثم إلى آخرها.

وتقوم تفكيكية دريدا على ثنائية الصدفة والضرورة ضمن عملية شبهها بلعبة النرد، فالصدفة لأنه لا أحد يعرف قبل اللعب أي الأوجه الستة سيظهر على السطح، أما الضرورة لأن تفكيك البنية القائمة لا بد أن يمر بضربة النرد، والبداية تكـون من أجــزاء النص الأولى التي هي عبـارة عن شذرات Germes، تكون في اجتماعها نصا.

ومن هنا يقول دريدا باستمرارية المفاهيم وتلاقحها وتكوينها لجسد كبير من النظريات والأفكار، ولفهم هذا الجسد يجب تفكيكه من جديد لمعرفة طريقة تكونه، وإعادة تركيبه من جديد في نسق متماسك.

وقد ركز فيلسوف التفكيك على النصوص الموروثة، وأخضعها لقانون الإضافة والاختلاف، فالنصوص التي بين أيدينا اليوم، ليست نصوصا "نقية"، فهي تشكل في حد ذاتها نصوصا متقاطعة، فكل قراءة جديدة لنص ما، هي إضافة لهذا النص، فهي نص على نص، والأهم عند دريدا ليس محتوى هذه النصوص، ولكن "الطبقات" التي تتشكل منها هذه النصوص، فكل من قدم قراءة لهذا النصن فهو يشكل طبقة من هذا النص، بما يحمل آليات المستعملة والمحيط الذي ينتمي إليه القارئ، وعلاقته بالنصوص الأخرى التي تنتمي لمجموعته.

وما يحكم النصوص مع بعضها عند دريدا، التلاقح أو التلقيم La greffe، فالنص الواحد يحيل إلى عدد لا حصرة له من النصوص، لذلك لا يمكن التعاطي مع نص معين بطريقة المجابهة Frontalement، بل يجب قراءته داخل مجموعة اتصالية Continuum، يحكمها التجانس ومن السهل الانتقال فيها من فكرة لأخرى ومفهوم لآخر، والقراءة هنا تكون بطريقة مائلة عوض القراءة المجابهة، نصل بها بعد عملية تفكيكية إلى الشذرات الأولى التي كونت النص الأصلي الأول، بكل ما تحمله هذه المكونات من صراعات داخلية، وتنافر وتناقض وجدل.

ويعطي دريدا للبيئة دورا محوريا لفهم النص، فالنصوص ترتبط ببيئتها، والأحكام التي نجدها في النصوص ما هي إلا افرازات هذه البيئة، وبالتالي فالأحكام هنا غير محايدة. فإذا كان النص لغة والتعبير عن الوجود يتم من خلال اللغة وباللغة، فدريدا يطالب بالعودة إلى الأصول الأولى للوجود وبناء وجود جديد عبر اللغة التي تحتضن ثنائية الحضور والغياب، ويتم ذلك عن طريق تفكيك مسلمات الفكر ومعاييره وآلياته، وزعزعة اليقينيات وتقويض الأجهزة المفهومية وصولا إلى تفكيك المعنى نفسه.

وللقيام بعملية التفكيك يجب توفر جو من الحرية الفكرية، وحرية الاختلاف وإعطاء الذات المكانة التي تجعلها مؤهلة للتشكيك في معارف الأولين، ورؤيتهم للعلوم وقواعدها. ولعل قطب الرحى في فلسفة التفكيك هي خضوع النص لآلية التأويل والتفسير، فالعملية مستمرة ما دام النص موجودا.

لقد تعرضت مدرسة التفكيك لانتقادات كبيرة من قبل فلاسفة اعتبروا التفكيك مجرد مصطلح جديد ولا يرقى ليكون منهجا مبتدعا، بدليل أن دريدا لم يقدم بديلا يتوج جهود التفكيك. يقول حسن حنفي في هذا السياق: "المنهج التفكيكي الذي يريد إنهاء العقل والانتهاء من كل شيء ... ينخر في كل شيء حتى لا يبقى ما يفككه فيفكك نفسه".

لكن مهما قيل عن التفكيكية و"تماديها" في التشكيك في كل شيء، إلا أنها استطاعت أن تفتح الباب واسعا أمام الباحثين للحديث عن "زوايا غامضة" في الموروث العربي الإسلامي، كان لمدة طويلة يندرج تحت تسمية المقدس "المسكوت عنه".

2) حفريات فوكو:

يمثل ميشال فوكو ذروة الإبداع داخل المنظومة البنيوية، حيث قدم قراءة حفرية نقدية عرى من خلالها الأرضية التي انبنى عليها الفكر الغربي ووصل إلى بنيته اللاشعورية، فعمله "نقد ذاتي داخلي يغوص في عمق الإشكاليات المطروحة دون مجاملة أومهادنة، واستخدم معارفه المتعددة حول هذه البنية لتشريحها والبحث عن المعقولية الكامنة وراء تحولاتها المستمرة".

ينطلق فوكو من اعتبار المعرفة طبقات رسوبية ينبغي إقامة ورشة عمل للحفير فيها وحولها، لاكتشاف قواعدها ووصف خطاباتها وتحديد مواقعها، وتركيز أعمال "الحفر" يكون في الخطابات Discours، لأن هذه النصوص تنضوي على "تلاعبات"، بإبعاد عناصر والتركيز على أخرى، ومهمة الحفريات هي الكشف عن ذلك.

وعليه، لا تعد حفريات فوكو مجرد سرد لتاريخ الأفكار التي تقوم على "حقيقة الاستمرارية والتوافق الفكري، و إنما في الحفريات يوجد رفض منهجي لتاريخ الأفكار، مع محاولة إقامة بنية أخرى أكثر اقترابا من حقيقة الأشياء.

والأركيولوجية الفكوية لا تقول بامتلاك الحقيقة، و لا تسعى إلى اقامة حقيقة مطلقة ضد الحقيقة المعطاة الآن، لكنها تسعى إلى إرساء القواعد التي تتحكم في لعبة الحقيقة بعيدا عن كل موقف صوري أو تفسيري، "فالأركيولوجية ليست جيولوجيا و لا سيكولوجية ولا سوسيبولوجية ولا انثربولوجيا ، إنها تتمركز في المسافة الفاصلة بين بعضها بعضا، على أساس أن كلا منها يقدم أنموذجا معرفيا متميزا".

كما أن التاريخ الذي تتعقبه الأركيولوجية لا يؤمن بالكرونولوجية الزمنية، فهو"زمن لا يسكن إلا المسطحات الخطابية"، ويعبر عن قطيعة مع التراكمات المكرسة عبر حقب التاريخ الأوربي، لكن القطيعة ليست بمدلولها السلبي، بل هي أداة اجرائية تقوم بتوليد الاختلافات في مواضيع أغلقت فيها الميتافيزيق التقليدية "باب الاجتهاد".

ولعل الاختلاف الموجود بين حفريات فوكو وتفكيكية دريدا، أن فوكو يؤكد أن أركيولوجية المعرفة لا تسعى إلى "تقصي الأصول واستذكار الحقائق"، ولا استكشاف مظاهر الاستمرار الذي يربط الخطابات بما يسبقها وبما يلحقها، ولا حتى لحظة تكون الخطاب كما في التفكيكية، بل يرتكز اهتمامها في إبراز القواعد التي تخضع لها تلك الخطابات وتحليل الفوارق والاختلافات الموجودة بين صيغ الخطاب ووجوده.

لقد حاول فوكو من خلال مشروعه الحفري النقدي، الوصول إلى البنية اللاشعورية التي تحكم الفكر الغربي، من خلال ثلاثة أبعاد:

- البعد الاجتماعي/الواقعي: من خلال الاهتمام بدارسة مظاهر الإكراه والقهر والإقصاء في المجتمع الغربي، وتتمثل هذه المظاهر عند فوكو في "الجنون" و"المرض" في المرحلة الأولى، و"السجن" أو "العقاب" في المرحلة المتأخرة، وهو ما يعبر عند فوكو عن الحقيقة الخفية القابعة في أعماق النسق المعرفي الغربي بتجلياته المتعددة، وهو نسق مهيمن مؤسساتي، يظهر عقلانية وإنسانية وتنويرا، ويخفي

في زواياه المظلمة فقرا وقهرا واضطهادا وجنونا ومرضا وسجنا، فمهمة الحفر هي اكتشاف هذه الزوايا و"السفر في الممنوع"، على حد قوله ؛

- البعد النظري / العقلي: تركز حفريات فوكو على تحليل التشكيلات الخطابية والوضعيات المعرفية من حيث علاقتها بالعلوم، فهي تحليل للأنظمة المعرفية وللابيستميات، حتى تصير تمييزا للأركيولوجية عن باقي المعارف العلمية. والابيستمي تعني عند فوكو مجموع العلاقات التي يمكنها أن تجمع في مرحلة معينة بين الممارسات الخطابية بالعلوم الأخرى، فهي المقولات الموضوعية التي تحدد الانفتاح على المعارف المختلفة في العصر الواحد.
- وقد حدد فوكو ثلاث ابيستميات ميزت العقل الغربي Ratio في تطوره، وهي تشمل انقطاعين ابيستمولجيين عند الغرب، وهي انقطاع منتصف القرن السابع عشر وأفضى إلى العصر الكلاسيكي بعد عصر النهضة، و انقطاع العصر الحديث ببداية القرن التاسع عشر.
- البعد السياسي/ الأخلاقي: يناقش فوكو مسألة السلطة وعلاقتها بالمعرفة، حيث عمل على تخليص مفهوم السلطة من الخطاب التقليدي الذي يربطها بالقهر والإكراه والقوة، "فالسلطة ليست قائمة على الإكراه والعنف بقدر ما هي قائمة على تكنولوجية المراقبة من أجل إنتاج و إعادة إنتاج المعرفة والحقيقة، كذلك فإن الذات ليست لها من قيمة سوى التأكيد على استحالة التغيير إلى درجة العجز، فكل التحولات الواقعة في تاريخ البشر قامت بها السلطة وافتكتها السلطة، حتى الثورة وبريقها أصبحت ملك الدولة".
- فالسلطة عند فوكو موجودة في أنواع العلاقات الموجودة داخل المجتمع، مثل العلاقات الاقتصادية والمعرفية والجنسية، فهي النتائج المباشرة التي تتمخض عن التقسيمات واللاتكافؤات والاختلالات التي تتم في تلك العلاقات. وحتى مقاومة السلطة، فإن فوكو يرى أنها لا يمكن أن تكون خارج السلطة، باعتبار أن المقاومة تتواجد في مستويات متباينة من شبكة السلطة، وهي أنواع: ممكنة ضرورية وغير محتملة وتلقائية ومتوحشة ومنعزلة ومدبرة وعنيفة...الخ.

بعد أن عرضنا باختصار منهجية فوكو الحفرية، فإننا سنستعين برؤيته في تحليل الخطاب، عن طريق كشف تناقضاته وإبراز الكيفية التي يعبر بها، فالاهتمام لا يكون بالخطاب على أنه متسق ومنسجم، وإنما في تناقضاته الخارجية والذاتية، والذي يعمل على انبثاق منظومات فرعية داخل الخطاب ذاته، وهو ما يعد من صميم التحليل الحفري.

وعند التعامل مع النصوص، فإن الحديث يجرنا للحديث عن الشرح والتأويل والحفر والتفكيك، وفي المرحلة الأخيرة عن التركيب، فالشرح هو التعرف على الشيء كما هو، والحفر والتفكيك هو التعرف عليه كما كان، والتأويل هو تصوره كما يمكن أن يكون، والتركيب هو التصور الذي يقدمه كل قارئ، وفق تصوراته المنهجية.

وإذا حاولنا إسقاط هذا التصور على الأدبيات السياسية الإسلامية المتعلقة بالخلافة والسلطة، فإننا سنجد أنفسنا أمام نصوص وخطابات تشكلت حول "النص/المرجع"، فأصبحت بتكرارها وفرضها مألوفة، بل والمفروضة في تفسير نظرية الخلافة ومختلف التصورات المستندة عليها.

ب-نقد العقل العربي الإسلامي

لقد حاول خطاب نقد العقل العربي الإسلامي في الفكر العربي المعاصر، تقديم قراءة نقدية للتراث، بنصوصه وتجاربه التاريخية، ف "نقد العقل"، بآلياته ومفاهيمه وتصوراته اعتبرت مرحلة ثالثة، بعد مرحلتي النهضة والثورة، حيث لم يستطع رواد هاتين المرحلتين طيلة قرنين من الزمن تقريبا، تقديم مشروع متكامل، يشخص أسباب التعثر وعوامل الإخفاق، ولعل ذلك يرجع حسب "منتقدي العقل العربي" إلى عدم تسليط النظر على موقع الداء، ألا وهو العقل، فلا يمكن "بناء نهضة بعقل غير ناهض".

عمل نقاد العقل العربي على التأسيس لخطاب منهجي، قطب الرحى فيه نقد الأدوات المنهجية المنتجة للمعرفة، بدل تسليط الضوء على ما أنتجته هذه الآلية المعرفية طيلة 14 قرنا، من مركزية فكرية تنفي الآخر وتنكر الغيرية، بل و"تكفرها".

ينطلق الجابري من اعتبار اللغة العربية هي بوثقة العقل العربي، فلا فكر عربي خارج هذه اللغة، فصاحب "نقد العقل العربي" يرجع إلى القومية في حدودها العرقية واللغوية، مهتما بنقد الأدوات المنتجة للمعرفة في اللغة العربية، بالإضافة إلى إدخاله كل التنوع الإيديولوجي الذي يعرفه الفكر العربي المعاصر، ذو أصول سلفية بما في ذلك من يصنفون في خانة الإيديولوجية اليسارية.

تبرز هنا بصمات "الرؤية الحفرية" لفوكو الذي تكلم عن تواصل الفضاء الأصولي المعرفي القديم Epistémique منذ عصر التدوين، والذي يتحكم في العقل العربي ومنتجاته الفكرية.

وقد ظهر تأثر الجابري منهجيا بفوكو ومفهومه "الابيستمي"، وغاستون باشلار و"قطيعته المعرفية"، عندما يجعل من العقل العربي المعاصر مجال معرفي ممتد من عصر التدوين في القرن الثاني الهجري إلى الحاضر، وأن فشل المحاولات النهضوية، ليس إلا عجزا عن تحقيق قطيعة ابيستمولوجية والانتقال إلى فضاء ابيستمي جديد.

ونجد الجابري في كتابه "نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي"، الممهد لمشروع "نقد العقل العربي"، يطبق القطيعة الباشلارية على التراث الإسلامي، ويقدم قراءة معاصرة في التراث الفلسفي العربي الإسلامي، حيث يؤكد على وجود قطيعة ابستمولوجية بين مدرستين فلسفيتين، إحداهما مغاربية يتزعمها ابن رشد وكانت في بيئة موحدية والثانية مشرقية يتزعمها ابن سينا إبان الدولة العباسية.

فحسب الجابري، فإن لكل مدرسة من هاتين المدرستين روح تختلف عن الأخرى، فالمدرسة المشرقية التي يمثلها الفارابي وابن سيناكانت شديدة التأثر بالفلسفة الاشراقية لبعض المدارس السريانية القديمة خاصة مدرسة حران والمتأثرة إلى حد بعيد بالأفلاطونية المحدثة؛ بينما نجد المدرسة المغاربية الرشدية تستلهم تحررها من الدعوة المهدية الموحدية التي قامت على نبذ التقليد والعودة إلى الأصول، وهو ما مكن فقيه قرطبة من إعادة قراءة الفلسفة الأرسطية، مؤكدا على الخطاب البرهاني العقلي.

وتظهر جليا القطيعة الابيستمولوجية بين المدرستين والنظرتين في تعاطيهما مع إشكالية العقل والنقل، فالمشروع الفلسفي لدى ابن سينا قام على دمج الفلسفة اليونانية في الدين الإسلامي مستعينا بفلسفة حران المشرقية، بينما قام المشروع الرشدي على الفصل بين الفلسفة والدين، باعتبار أن لكل منظومة منهما هويتها الخاصة.

ويذهب الجابري إلى ما ذهب إليه ابن رشد في انتقاده للأساس المنهجي الذي قامت عليها العلوم العربية الإسلامية وهو القياس، أي الاستدلال بالشاهد على الغائب، حيث يؤخذ على هذا النوع من الاستدلال أنه لا يصح إلا إذا استوى الطرفان، وهو أمر مستحيل باعتبار عالم الغيب مطلق، بينما الحاضر مقيد.

ويمكن أن نخلص إلى النتيجة التالية: أن الجابري حاول من خلال عمله النقدي، فحص الخطاب الفلسفي التراثي في نسقه الداخلي ككل، أي التعامل "مع النص التراثي بوصفه شبكة من العلاقات" ، وهو بالتالي عمل على إعادة بناء النصوص والمضامين المعرفية بكيفية تمكن الذات القارئة من استخلاص وحدتها وقصديتها، أي الوصول إلى الاشكاليات ومعالجتها مع الحفاظ على استقلال نسبي لبنية الفكر عن زمنه وتاريخيته، مما يجعله كيانا مستقلا عن واقعه الذي أنتجه، والذي في الكثير من الأحيان تم فيه تجاهل المسكوت عنه و "البقايا" المنبوذة، على حد قول أركون.

تظهر بصمات المدرسة البنيوية جلية في مشروع الجابري، عندما يجعل العقل العربي مكون من ثلاث بنيات متعايشة مع بعضها، وهي البيان والعرفان والبرهان، ولكنها في صراع دائم من أجل الهيمنة، صراع لا يحسم نهائيا ولصالح نظام على حساب نظام آخر، فقد تأتي فترة ينتصر فيها البرهان، لكن

تعقبها فترة تعود فيها الغلبة للعرفان، والعامل المحدد لغلبة بنية على أخرى، هو الرهان السلطوي والتقلبات السياسية في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية.

ينطلق الجابري في أطروحته في نقد العقل العربي من التراث العربي الإسلامي، ومن أسماء ابن رشد والشاطبي وابن خلدون، التي تعبر عن العقلانية في الزخم التراثي في المنظمة العربية الإسلامية، لاقتناعه بأن "الذات المسلحة بعناصر من مكونات تاريخها الخاص تكون مؤهلة أكثر من غيرها للاستفادة من مكاسب الفكر المعاصر".

ويعتبر الجابري أن التأخر الذي عرفته الحضارة العربية الإسلامية، مرده إلى انتهاجها طريقا ابتعد مع مرور الوقت عن اللحظة البرهانية التي شكل معالمها الفكر الرشدي، معتبرا أن معركة التأخر الثقافي في المجتمع العربي مرده أن المشاريع النهضوية في القرنين التاسع عشر والعشرين، لم تدرك أهمية نقد آليات اشتغال الفكر والعقل العربي، هذا العقل الذي بقي أسيرا ومحاصرا بآليات ارتبطت بأزمنة أخرى لها محدداتها وبيئتها.

وفي هذا السياق، انتقد الجابري الزخم التراثي الذي غابت فيه الموضوعية، الأمر الذي أدى إلى انحلال الذات في الموضوع "التراث"، وإلى غياب التاريخية حيث ألغي الزمن والتطور من جهة وتقيدت الذات في زمن ثابت وهو ما منعها أن تكون حرة وخلاقة وبقائها حبيسة الماضي ومتخندقة في تراثه.

وإذا كان الجابري يطبق القطيعة الابستمولوجية على التراث العربي الإسلامي كما قلنا سابق، فإنه بالمقابل يقول بأنه "لا فصل بدون وصل"، أي لا يمكن الانفصال عن هذا التراث بدون العودة إلى هذا التراث وإعادة قراءته باستعمال أدوات التحليل والمناهج الحديثة في نقد الخطاب.

نجد الجابري في تكوين العقل العربي يتحدث عن "تأسيس مناطق نفوذ العقل الإسلامي" في عصر التدوين، وهو العصر الذي أرسيت فيه آليات العقل العربي والتي تقابل كل واحدة منها بنية من بنى العقل العربي، وهي آلية القياس التي تعد روح البنية البيانية، والكشف الصوفي روح البنية العرفانية، واليقين والعقل روح البنية البرهانية.

- البيان وروحه القياس، أي قياس الغائب على الشاهد في علم الكلام والفرع على الأصل في المجال الفقهي والمجاز على الحقيقة في المجال البلاغي، فحسب الجابري فإن كل تجليات الخطاب العربي المعاصر تحكمها حركة عقيلة قياسية مدمرة، بالرغم من أن القياس قائم على أساس علمي منطقي يتحدد في ثلاثة أطراف هي المقيس والمقيس عليه ثم العلة باغتبارها القاسم المشترك بينهما، لكن "ثبات الزمن المعرفي وعدم تجديد الفضاء الأصولي المعرفي منذ عصر التدوين قد حول القياس إلى حركة

عقلية لا واعية تسقط أحيانا العنصر الثالث وهو العلة، فالعقل العربي الذي يقوم على القياسات لا ينظر في العلاقة النوعية التامة بين المقيس والمقيس عليه.

- العرفان وروحه الكشف، وهي بنية عقلية تؤكد الامتداد الفارسي الغنوصي الذي قابل البرها الإغريقي، فالتصوف الهرمسي والاشراق قدم مجالا آخرا للحقيقة تجاوزت العقل البرهاني والبيان اللغوي، فالحقيقة عند هذا التيار لا يمكن الوصول إليها إلا عن طريق الفكر الباطني عند الصوفية وبعض فرق الشيعة.
- البرهان وروحه المنطق العقلي، وهي بنية أسهم في تحديد مفاصلها الإرث الإغريقي، عن طريق ثلة من الفلاسفة المسلمين وعلى رأسهم الفارابي في المشرق وفقيه قرطبة ابن رشد الحفيد في المغرب، مع تأكيد الفرق الموجود بين المشرق والمغرب في معالجة علاقة العقل بالنقل، باعتبار أن كلا المجالين الجغرافيين تحكمه وضعية فكرية وايديولوجية وسياسية خاصة، فالبرهان المشرقي "وصلي" فكان التوفيق بين الشريعة الدينية والشريعة الفلسفية ودمج العلم والدين، أما المغربي فهو برهان "انفصالي"، بفصل الحكمة عن الشريعة.

يقدم الجابري في "نقد العقل السياسي العربي" قراءة جديدة للتاريخ السياسي الإسلامي، مستندا إلى ثلاثة محددات لهذا العقل وهي: القبيلة والغنيمة والعقيدة، وتأثيرها في مرحلتين مهمتين في تاريخ الدولة الإسلامية في قرونها الأولى، المرحلة الأولى من الدعوة إلى الدولة، والثانية من الدولة إلى الفتنة. وفي هذا التحليل يركز الجابري على دور القرابة والدين في بناء المجتمع الإسلامي الأول.

ويعود الجابري في الجزء الرابع من مشروعه إلى العقل الأخلاقي العربي، وإلى هيمنة قيم والصبر والطاعة لولي الأمر وفق ايديولوجية الجبر الأموية ومن بعدها الايديولوجية السلطانية التي طبعت الفكر السياسي عند المسلمين لردح من الزمن. ويرى الجابري أن نقد العقل العربي لن يكون له معنى إذا لم نتمكن من التخلص من المرجعية الفارسية التي تمثلها أخلاق الطاعة في السياسة والعمل، فـ "أردشير" المسيطرة، هي لغة استبداد تمظهرت بها السلطة في التاريخ الإسلامين خطاب الآداب السلطانية والثقافة السياسية الملوكية، التي غيبت الفرد وأضفت على السلطان صفة التفرد الإلهي، وترفع الملوك والحكام إلى مرتبة الآلهة، في مقابل الدهماء والعامة الذين ليس لهم إلا الطاعة العمياء.

قائمة المراجع

1. فتح الله الخطيب، **مبادئ العلوم السياسية**. مصر: دار المعارف 1982.

2. محمد أبو زهرة: **محاضرات في النصرانية**، الجزائر: دار الشهاب، 1989.
3. شارل جنيبير، **المسيحية نشأتها وتطورها** . (ترجمة عبد الحليم محمود)، بيروت: منشورات المكتبة العصرية (د. ت.ن) .
4. محمد بن طاهر التنير البيروتي، **العقائد الوثنية في الديانة المسيحية** ،. بيروت: دار عمران، 1993، ص ص 35،34.
5. بوعمان الشيخ، (محرر) وآخرون، **معجم مشاهير المغاربة** ، الجزائر: المطبوعات الجامعية، 1995.
6. حسين مروة، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية** . بيروت: دار الفارابي، 1975.
7. برهان الدين دلو، **مساهمة في إعادة كتابة التاريخ العربي الإسلامي** . الجزائر: المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والاشهار، 2001.
8. فاضل الأنصاري، **قصة الاستبداد: أنظمة الغلبة في تاريخ المنطقة العربية**. دمشق: منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، 2004.
9. جواد علي ، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام** . ج1 ، بيروت: دار العلم للملايين، 1973.
10. حسن ابراهيم حسن، **تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي** ، ج1، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1967.
11. أبو الحسن علي بن محمد بن الأثير، **الكامل في التاريخ** . ج1، بيروت: دار الفكر، 1978.
12. زينب رضوان، النظرية **الاجتماعية في الفكر الإسلامي** . القاهرة:دار المعارف، 1982.
13. محمد جلال أبو الفتوح وعلي عبد المعطي، **الفكر السياسي في الإسلام: شخصيات ومذاهب**. الاسكندرية: دار المعرفة الجديدة، 1990.
14. بشير محمد الخضرا، **النمط النبوي-الخليفي في القيادة السياسية العربية ..والديمقراطية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005.
15. سيد محمود القمني، **الحزب الهاشمي وتأسيس الدولة الإسلامية** . القاهرة: سينا للنشر، 1990.
16. محمود اسماعيل، **سوسيولوجية الفكر الإسلامي. طور التكوين** . ج1، بيروت:سينا للنشر والانتشار العربي، 2000.
17. محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته** ، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2004 .
18. الطيب التيزيني ، **مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط** . دمشق: دار دمشق، 1976.
19. محمد عابد الجابري، **فكر ابن خلدون العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي**.ط 8، بيروت: مركز الدراسات العربية، 2007.
20. فريديريك انجلز، **أصل الأسرة والملكية الخاصة للدولة** ، (ترجمة: أديب يوسف). بيروت: منشورات دار الفارابي، 1985
21. هشام شرابي ، **النظام الأبوي واشكالية تخلف المجتمع العربي** ، (ترجمة: محمود شريح). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1992.
(1) عبد الرزاق عيد، **هدم الهدم: إدارة الظهر للأب السياسي والثقافي والتراثي** . بيروت: دار الطليعة، 2008.
22. جواد مغنية، **تاريخ العرب قبل الإسلام**. بغداد: مطبعة النفيس، 1950.
23. رضوان السيد، **جدليات العقل والنقل**. بيروت: دار الكتاب العربي، 1987.

24. محمد عمارة، **الإسلام وفلسفة الحكم**. القاهرة: دار الشروق، 2005.
25. محمد عبد القادر أبو فارس، **حكم الشورى في الإسلام** . عمان: دار الفرقان، 1988.
26. حسن ابراهيم حسن، **تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي** . ج2، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1959.
27. الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج 2. مصر: دار المعارف، 1960.
28. محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، **الملل والنحل** . ج1، القاهرة: مطبعة الحلبي، 1961.
29. مكسيم رودنسون، **الماركسية والعالم الإسلامي** ، (ترجمة: كميل داغر)، بيروت: دار الحقيقة، 1974.
30. ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة 1798-1939**. (ترجمة: كريم عزقول)، بيروت: دار النهار، 1986.
31. كمال عبد اللطيف، **في تشريح أصول الاستبداد قراءة في نظام الآداب السلطانية**. بيروت: دار الطليعة، 1999.
32. برهان غليون، **نقد السياسة: الدولة والدين** . بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1991.
33. فاضل الأنصاري، **قصة الاستيداد: أنظمة الغلبة في تاريخ المنطقة العربية** . دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 2004.
34. توفيق الشاوي، **فقه الشورى والاستشارة**. مصر: دار الوفاء، 1992.
35. محمد رشيد رضا، **الخلافة**. القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، 1988.
36. محمد سليم العوا، **التعددية السياسية من منظور إسلامي** . القاهرة: المنظمة المصرية لحقوق الإنسان، 1990.
37. محمد عمارة، **الإسلام وحقوق الإنسان**.القاهرة: دار الشروق، 2003.
38. محمد شحرور، **الدولة والمجتمع**. دمشق: دار الأهالي، 1994.
39. تقي الدين أحمد بن تيمية، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية** . الجزائر: دار الشهاب، 1991.
40. مهدي فضل الله، **الشورى: طبيعة الحاكمية في الإسلام** . بيروت: دار الأندلس، 1984.
41. محمد المبارك ، **آراء ابن تيمية في الدولة ودى تداخلها في المجال الإقتصادي** . دمشق: دار الفكرللطباعة والنشر والتوزيع، 1970.
42. محمد سعد طالب، **الدولة العربية الإسلامية الدولة والدين: بحث في التاريخ والمفاهيم**. دمشق: الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، 1997.
43. عز الدين العلام، **الآداب السلطانية** ، المغرب: المركز الثقافي العربي، 2004.
44. سعيد مراد، **الفرق والجماعات الدينية في الوطن العربي قديما وحديثا.** القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 2007.
45. رضوان السيد، **مقدمة تحليلية لكتاب المرادي، في: "الإشارة في أدب الإمارة"**، بيروت: دار الطليعة، 1991.
46. عز الدين العلام، **السلطة السياسية في الآداب السلطانية** ، الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، 1992.
47. عبد الله العروي، **مفهوم الدولة** . الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1981.

48. هشام جعيط، **الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر.** بيروت: دار الطليعة، 1992.
49. مختار الفجاري، **نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون** . بيروت: دار الطليعة، 2005.
50. محمد عابد الجابري، **العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية.** بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2006.
51. عبد الرحمن بدوي، **الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام** ، ج1، القاهرة: دار الكتب المصرية، (د.ت.ن).
52. أحمد أمين، **ضحى الإسلام**. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1964.
53. إحسان عباس، **عهد أردشير**، بيروت: دار صادر، 1976.
54. **السياسة لأرسطو** ، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت: المكتبة الشرقية، 1980.
55. أحمد أمين، **ضحى الإسلام.** القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1964.
56. عبد الرحمن بدوي، **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية** . القاهرة: دار النهضة، 1965.
57. جابر الأنصاري، **قصة الاستبداد: أنظمة الغلبة في تاريخ المنطقة العربية** . دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 2004.
58. هشام جعيط، **الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر.** بيروت: دار الطليعة، 1992.
59. سعيد بن سعيد، **دولة الخلافة: دراسة في التفكير السياسي عند الماوردي** . الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، (د.ت.ن).
60. برهان غليون ، **نقد السياسة: الدولة والدين** .بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1991.
61. أبو حمو الزياني، **واسطة السلوك في سياسة الملوك** . (تحقيق: عبد الحميد حاجيات). الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1982.
62. محمد أركون، **الإسلام الأخلاق والسياسة** . (ترجمة: هاشم صالح), المغرب: دار الإنماء القومي، 1999.
63. محمود اسماعيل، **اشكالية المنهج في دراسة التراث** . القاهرة: رؤيا للنشر والتوزيع، 2004.
64. روزنتال، **علم التاريخ عند المسلمين.** (ترجمة: صالح العلي)، بغداد: مطبعة المعارف، 1964.
65. Arkoun, Pour une critique de la raison islamique.
66. Maurice Robin, Histoire comparative des ideés politiques, Tome 1.
67. Marie Claude Bartholy & Jean Pierre Despin, **Le Pouvoir : science et philosophie politique**. Paris : Ed Magnard, 1977.