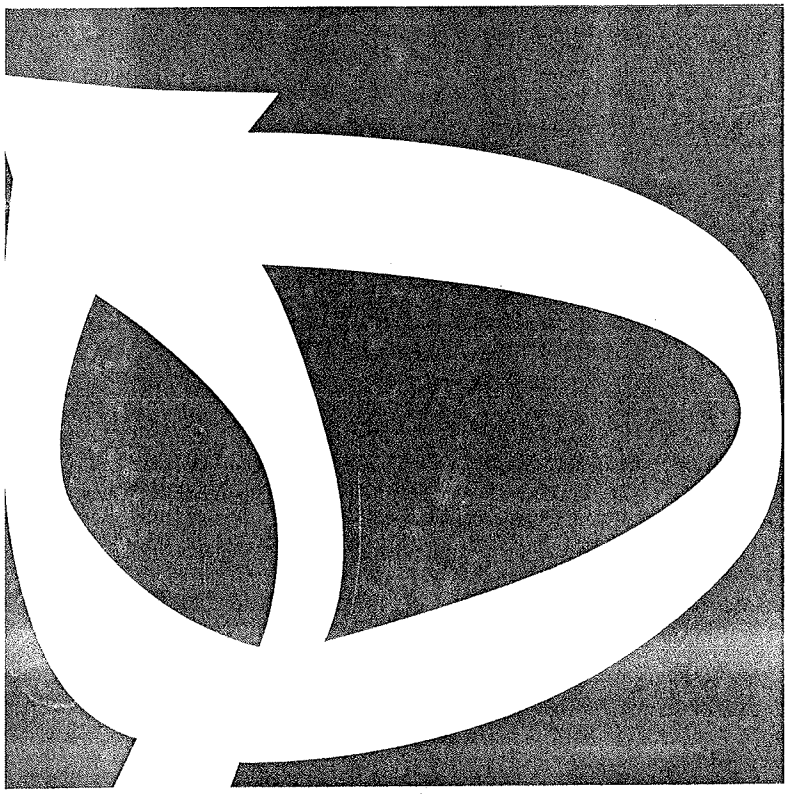
عياض بن عاشور

التصورات الدستورية في الإسلام السني



نشر الفنك

مناظرات

عياض بن عاشور

كتابخانه تخصصي فقه اصول
شماره ثبت ۱۶۵۷۴

التصورات الدستورية في الإسلام السني

نشر الفنك

© منشورات الفنك 1999

89ب، شارع أنفا، الدار البيضاء - المغرب
ردمك : 9-79-838-9981

© مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود
للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية -الدار البيضاء-

غلاف : عبد الله الحريري

من المقولات الشائعة عند المسلمين اليوم أن «القرآن دستورنا»، أو كما في الدساتير المكتوبة، أن «الإسلام دين الدولة» أو أنه مصدر القانون أو غير ذلك من القواعد المأثورة. ومن ثم يبدو تأصيل السياسة في الدين، كما تبدو صلة الدين بالسياسة. هل يعني ذلك أن للإسلام دستورا نموذجيا أو على الأقل بعض المبادئ الدستورية يتعين على الدول الإسلامية أن تنسج على منوالها ؟

إذا اعتبرنا المعنى الضيق للدستور، وهو معناه الاصطلاحي، فإن الكلمة تشير إلى القواعد التي تؤسس الحكم السياسي وتنظمه. ولكن ليس إلى هذا الإطار يردنا المسلمون عندما يقولون مثلا «القرآن دستورنا»، بل إلى إطار أوسع، يحتوي الأول ويتعداه، يشمل المبادئ الأخلاقية، والممارسات السياسية (كالعنف)، والقواعد التشريعية العائلية أو المدنية وحتى العبادات.

فما هو منبع فكرة «دستور إسلامي» ؟ : للإجابة عن هذا السؤال، سنعتمد في البداية محورين أساسيين : الأول يرجع إلى الزمن التأسيسي والثاني إلى النص المرجعي. ومن هناك سوف ننتقل إلى تحليل أصول الدستورية، ثم إلى التصورات الدستورية الكبرى المتعلقة بطبيعة النظام والجماعة، والتشريع والعضو الرئيس. والتصورات، كالقيم، لها من الدوام والاستقرار ما يمكنها من أن تتعالى عن الأحداث والأمكنة، فتكون قاسما مشتركا بين أمم كثيرة مختلفة اللغات والعادات والأجناس والثقافات، ولا تتغير أو تزول إلا عبر الأمد الطويل من التاريخ، من جراء ضغوطات عميقة اقتصادية أو سياسية أو حضارية نادرة الوقوع. وذلك هو وضع المبادئ التي سنتطرق إليها فيما يلي :

1. الزمن التأسيسي والنص المرجعي

كل حضارة إنسانية، كل عقيدة، بل كل مؤسسة، تسعى دائما إلى الكشف عن جذورها والتعبير عنها بشتى الأساليب، وذلك إما عن طريق الخيال الشعري، أو القصصي أو الأسطوري المتوارث، وإما عن طريق تأويل الوقائع والأحداث الماضية، وهذا الطريق هو الذي نسميه «تاريخ[1]».

فالزمن التأسيسي عند المسلمين يرتكز على استقراء الوقائع التي حدثت في عهد الرسالة والقيادة النبوية بالمدينة، ثم بعد ذلك إلى تلك التي جدّت

---

1. فيكون من السذاجة التامة أن نظن أن التاريخ هو فعلا ذكر الوقائع كما وقعت، وذلك لسبب بسيط وهو أن مجرد الحديث عن الوقائع بالكلمات المتداولة في اللغات، يغير الوقائع المعيشة في حينها التي وقعت فيه، وبالإحساسات الإنسانية التي أحاطت بها. هذه الوقائع لم تكن "موضوعا" في وقتها، بل واضعة، فعندما نتحدث عنها فيما بعد نجعلها "موضوعا" للإعلام والكلام، وهو في ذاته تحريف. "فالموضوعية" اعتراف بهذا التحريف، باعتبارها تتعلق باستعمال المنطق والمصطلحات وكيفية اختيار الأحداث، استعمالا أمينا مقبولا، ولا باعتبارها تتعلق بعين الأحداث التي يستحيل الرجوع إليها كأحداث.

في عهد الخلفاء، قبل تأسيس الدولة الوراثية الأموية وكل حسب قراءته وتأويله. فالسنيون يعتبرون أن كل ما أمر به الرسول والخلفاء الراشدون بعده أو نهوا عنه، يشكل منوالا يقتدى به، وحكما إلزاميا يتبع بدون حيد. وهذا المنوال يشمل مجالات كثيرة من الرؤى أو الأحكام، كالتصورات السياسية العامة، والنظم الدستورية، والإدارة، والقضاء، والجيش إلى غير ذلك. وفي هذا المضمار يمكن أن نضرب مثلين راجعين إلى التنظيم الدستوري. الأول يتمثل في «الصحيفة» التي كتبها الرسول لتنظيم العلاقات بين القبائل وبالخصوص بين القبائل المسلمة واليهودية. أما الثاني فهو المتمثل في الرسالة القضائية التي بعث بها عمر بن الخطاب إلى أبي موسى الأشعري، المتولي على قضاء الكوفة[2]. الملاحظ أن الوثيقتين اعتبرتا ومازالتا تعتبران اليوم بمثابة الحكم الدستوري المنوالي المرجعي.

تمتد هذه الفترة التأسيسية من الهجرة (622 ميلادي) إلى مقتل علي بن أبي طالب (661 ميلادي) وتشمل عهد القيادة النبوية (622-632 ميلادي) ثم عهد الخلافة الراشدة عند المسلمين، أي :

– خلافة أبي بكر من 632 م إلى 634 م. وقد تولى أبو بكر الخلافة، حسب أهل السنة، باتفاق المهاجرين والأنصار على اختياره بسقيفة بني ساعدة. ثم عهد أبو بكر قبل وفاته لعمر بن الخطاب. وهكذا صارت مدة أبي بكر منوالا لأسلوبين اثنين لتعيين الخليفة : الإختيار الإنتخابي من جهة، والعهد من جهة أخرى وهي وصية يوصي بها القائم بأمر الحكم لشخص معين يتولى الحكم بعده.

2. انظر شرح الرسالة في أعلام الموقعين عن رب العالمين، لابن قيم الجوزية، الجزء الأول، تحقيق وتعليق محمد محيي الدين عبد الحميد، الطبعة الأولى، مطبعة السعادة 1374 هـ – 1955 م، ص 85.

– خلافة عمر بن الخطاب من 634 إلى 644 م التي شهدت اتساع رقعة السلطنة الإسلامية إلى العراق وسوريا ومصر. وقد هلك عمر مقتولا، إلا أنه استطاع قبل موته أن يؤلف نفراً من ستة صحابة وهم : علي بن أبي طالب، وعثمان بن عفان، وطلحة بن عُبَيْدَ الله، والزبير بن العوام، وسعد بن أبي وقاس، وعبد الرحمان بن عوف وذلك لاختيار الخليفة بعده. وقد بادر بعضهم باقتراح استخلاف عبد الله بن عمر، فأبى عمر ونهى ابنه عن ذلك.

وهكذا، دائما حسب الرؤية السنية للتاريخ، عين عثمان بن عفان فصار هذا التعيين الجماعي المضيق منوالا ثالثا لاختيار القائد السياسي يجمع العهد والإنتخاب والتمثيل الجماعي المضيق.

– خلافة عثمان من 644 م إلى 656 م التي واصلت اتساع الإمبراطورية الإسلامية إلى شمال إفريقيا وآسيا والتي وقع خلالها تدوين القرآن. وقد ظهرت في خلافة عثمان فتن عديدة دامية أودت بحياة الخليفة، وآلت إلى تحويل معارك الأسر المالكة إلى صراعات عقائدية، ثم إلى نشأة أديان جديدة داخل الدين الواحد، وليس ذلك بغريب في التاريخ.

– خلافة علي بن أبي طالب من 656 م إلى 661 م وهي خلافة زاخرة بالفتن والاقتتال بين المسلمين، منها واقعة الجمل، سنة 656 م. ثم فرضت الأحداث على علي أن يجابه معاوية، والي الشام ومنافسه على الخلافة، في وقعة صفين ثم أن يقبل التحكيم المنعقد بأذرح بينه وبين معاوية، مما أدى إلى خروج المتطرفين من أنصاره عنه وإلى اغتياله دون أن تنقطع ثورة هؤلاء (الخوارج) وأنصار أسرة علي (الشيعة) ضد الدولة الأموية. وكان من الممكن أن يصير التحكيم منوالا رابعا لتعيين الحكام،

ولكنه لم يحض، لأسباب بديهية، بهذا الوضع، بل ادعى شيعة علي بن أبي طالب أن الرسول أوصى بالخلافة لعلي، بن عمه وصهره، ومن هنا ظهرت عدة نظريات مبنية في آن واحد على اعتبارات دستورية (نص الرسول لعلي) وإيمانية (خلافة علي ليست من اختيار العباد ولكن من أحكام الدين بالحديث وحتى بالقرآن) وعرقية (علي من أسرة الرسول دما ومصاهرة). شكّلت المنوال الدستوري الأمثل عند المسلمين المناصرين لأهل البيت النبوي أكثر من غيرهم.

ومع خلافة علي توقفت هذه الفترة المفضلة والمنوالية المتألفة من النبوة الحاكمة والخلافة الراشدة. ومنذ ذلك التاريخ أحجمت الأبصار عن النظر إلى الخلافة نظرة سلبية تميز ما ظهر فيها من فتن وتمرد واقتتال واغتيال، ولكن وضعتها في المقام الأعلى، مقام المدينة الفاضلة، في ظل الحكومة الفاضلة، وحكمة الرؤساء وانتشار راية الدولة، خادمة الإسلام والسلام. فنصبت الرؤية السنية أبا بكر كمثال للصدق والبساطة والعدالة والحكمة والذود عن حوض الإسلام الناشئ ضد المنافقين والمرتدين، وعمر كمثال للهيبة والقوة المحمودة والقدرة التنظيمية، وعثمان كمثال للأمانة والتقوى والحفاظ على ركن الإسلام الأساسي بنسخ وترتيب المصحف، وفي آن واحد كضحية بريئة للمكائد والتحيل والحمية السياسية، وعلي كمثال للمحارب العبقري في سبيل الوحدة، والخطيب الذي صارت بلاغته منهاجا لأصحاب الضاد وأولياء الحماسة. وفي شأن هذه الدولة الأولى يقول ابن الطقطقي «واعلم أنها دولة لم تكن من طرز دول الدنيا وهي بالأمور النبوية والأحوال الأخروية أشبه والحق في هذا أن زيها قد كان زي الأنبياء، وهديها هدي الأولياء وفتوحها فتوح الملوك الكبار[3]».

3. الفخري، في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، المطبعة الرحمانية، مصر، 1345 هـ-1927م، ص 52.

وإذا حصر المؤرخون والمفكرون الخلافة الراشدة في هذا العهد الذي ينتهي بخلافة علي، فليس فقط لمجرد فضيلة هذه الزعامة وتفوقها الخلقي أو السياسي، لأن هذه المسألة كما يعلمون، غير مؤمنة من النظر والتقييم السلبي، ولكن لسبب أن النظام الدستوري، الذي أسسه الرسول ومارسه الخلفاء الأربعة، انقلب رأسا على عقب. مع معاوية، الخليفة الأموي، فقدت الخلافة مبدأها الجمهوري وتحولت إلى ملك وراثي قهري وقيصري. وفي نفس الزمن تقريبا دفع الشيعة قاعدة الوراثة إلى أقصى معانيها فأخرجوها من ميدانها السياسي، وأدخلوها في مجال المقدسات والروحانيات حتى جعلوا منها عقيدة ودينا وأسسوها على نظرية النص. نتيجة كل ذلك تمثلت في تغيير المفهوم الإيماني الجماعي، والتمثيلي الجمهوري للدولة الإسلامية الأولى، وانقلاب الأمر إلى زعامة فردية إيمانية (عند الشيعة) أو شبه إيمانية (عند السنيين) ذات وراثة حتمية (عند الشيعة) أو غير حتمية تنعقد اختيارا (عند السنة).

ومنذ ذلك الوقت صارت الحياة الدستورية في الإسلام السني مهشمة ومقسمة بين تصورات مثالية تحكم الأذهان، مرجعها المنوال الدستوري المديني، ومفاهيم واقعية تحكم الأبدان، مصدرها التجربة التاريخية المستمرة إلى تبني القانون الدستوري الغربي في بلاد الإسلام. إلا أن تلقيح القانون الدستوري العصري ستكون له نفس النتيجة : تعاليم دستورية تحررية في القلوب والعقول والرفوف، وتجارب قصرية بوليسية عسكرية احتكارية في المعيش والملموس، ما عدا بعض الإستثناءات القليلة.

الإسلام، في اعتقاد المسلمين، مهما اختلفت فرقهم قائم على كلام عربي منزل من عند الله ومبلغ للرسول قولا وقراءة بواسطة الملك جبريل، كتب

وحفظ في صدور الصحابة كأبي موسى الأشعري وسالم وعبد الله بن مسعود، ثم المجاهدين القراء من الجيل الثاني وهو جيل التابعين، ثم دون القرآن في مصحف مبوب سورا وآيات في عهد الخليفة الثالث عثمان، وقد أثار العمل التساؤل والريبة، ولعله كان سببا رئيسيا للفتنة الكبرى.

على المستوى الذي يهمنا، وهو المستوى التشريعي، يحتوي القرآن على عدة أحكام ملزمة، منها الخلقي كقوله ﴿**وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا إما يبلغن عندك الكبر أحدهما أو كلاهما فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولا كريما**﴾ (الإسراء، الآية 23) إلى نهاية الآية الموالية، أو قوله ﴿**ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسورا**﴾ (الإسراء، الآية 29) أو قوله، دائما في سورة الإسراء الغزيرة بالمعاني الخلقية ﴿**ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولائك كان عنه مسؤولا**﴾ (الإسراء، الآية 36) ومنها القانوني الوارد في مجال الزواج والنسب والطلاق والميراث وفي مجال العقوبات وهي الحدود في المصطلح القرآني، وقليل منها في المجال الدستوري يحتوي على بعض المبادئ العامة المتعلقة بالصلح عند اقتتال فئتين من المسلمين، وبواجب العدل عند ممارسة الحكم، وبواجب الطاعة لأولي الأمر، وبواجب الردع إزاء المخلين بالنظام الإجتماعي.

ولكن لا يقف هذا النص المرجعي عند هذا الحد، بل يشمل كما هو معلوم الأحكام المستخرجة من أقوال أو أفعال الرسول طبقا لما أقره القرآن في قوله تعالى: ﴿**من يطع الرسول فقد أطاع الله**﴾ (النساء، الآية 80) أو في قوله: ﴿**وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا**﴾ (الحشر، الآية 7)، وعلى هذا الأساس، وفي مرحلة لا حقة (نهاية القرن الثاني الهجري)، اهتم

العلماء بإثبات السنة وتخريجها وتبويبها، فظهرت حركة تدوين السنة ثم تكوين علم الحديث. وهكذا صار الحديث المصدر الأساسي والأوفر من مصادر التشريع باختلاف أنواعه.

ولكن رغم وحدة القيادة الدينية والدنيوية التي قام بها الرسول، ورغم الإجماع الذي كاد يكون مطبقا حول النص القرآني، فإن الكثير من النزاع والتشاجر سيظهر في هذا الميدان لأسباب بديهية.

أولها وأخطرها يرجع إلى الخلاف السياسي المتعلق بمشروعية القيادة التي خلفت الرسول وآثاره المباشر على المستوى العقائدي والفلسفي والآرائي والنضالي، وتبعا لكل ذلك على المستوى التشريعي. وهذه الصراعات تتجاوز بكثير ما يعرفه الجميع عن الفرق المشهورة من شيعة وخوارج ومعتزلة ومرجئة وسنيين وغير ذلك، بل تعد «الإمارات» الفكرية بعدد الإمارات السياسية، وليس ذلك من باب الصدفة.

السبب الثاني راجع إلى الاختلاف في حقيقة الروايات وميز الصحيح منها عن الضعيف أو عن المخطئ أو عن الموضوع، فأثبت العلماء، كل حسب منهاجه، درجات صحة الحديث سندا ومتنا، وتبعا لذلك حجيته وقوته الملزمة. وهكذا افترق المسلمون في مجال جوهري من عقيدتهم وهو المتعلق بأصل أساسي من أصول الدين، وبالأصل الأساسي لأصول التشريع وفقهه، فصار لكل فرقة كتب مرجعية تعتمد عليها كالبخاري أو مسلم بالنسبة للسنيين، والكليني، والقمي والطوسي بالنسبة للشيعة.

أما السبب الثالث، فمرده إلى اختلاف طبيعي في تأويل واستقراء النص المرجعي بخصوص فقه اللغة، وفقه المعاني، والمنطق والأسباب والملابسات وغير ذلك من الأمور التي تتصل بالفهم.

وأما السبب الرابع، فمرجعه إلى الهوة الشاسعة التي ظهرت منذ البدء بين المنوال والمنال. وهذا الفارق العظيم بين المثال والواقع له أهمية كبرى في ميدان النظام الدستوري. ففي هذا الميدان نلاحظ أن هنالك بونا واسعا بين الجمهورية التمثيلية الخلافية الشورية الإيمانية، التي تمثل المثال من جهة، ومن جهة أخرى المُلك العضوض الإستبدادي القيصري الذي ساد، ومازال دائما يسود، النظام السياسي الواقعي. فلا علاقة بين المنوال والمنال، لا من ناحية مبدأ النظام ولا من ناحية طرق ممارسة الحكم ولا من أساليب الاستخلاف والتمثيل. وذلك يفسر النمط التبويبي الذي قدمه ابن خلدون عندما ميز بين الملك السياسي الذي يجري على مقتضى العقل والملك الطبيعي الذي يجري على مقتضى الرغبة والشهوة، والخلافة التي تسير على مقتضى الشرع[4]. وقد تأثر شهيرنا، في تقسيمه، بالأدب السياسي اليوناني القديم الذي كان يميز بين «الجمهورية» (Politea) الخاضعة للقوانين العقلية واعتبار الصالح العام، وبين أنواع النظم الطبيعية (كالإستبداد الفردي أو الفئوي Oligarchie) المبنية على المصالح الفردية أو الفئوية، وقد زاد ابن خلدون على التقسيم الوارد في سياسة أرسطوطاليس المنوال الإسلامي المتمثل في الخلافة، لأسباب واضحة راجعة إلى بيئته الحضارية. ولاحظ ابن خلدون أن الخلافة، أي المنوال الدستوري، لم يدم إلا قليلا ثم عوضه الملك وبقي الضمير الدستوري الإسلامي مهشما ومجزأ إلى شطرين : المثالي وهو المنوال الخلافي، والواقعي وهو المنال التاريخي.

ومن جراء هذا الانقسام بين المثال الممنوع والمنال المفروض، صارت الحياة الدستورية للشعوب الإسلامية تتطور دوما في ظل نوع من المرض

4. ابن خلدون، المقدمة، دار الكتاب اللبناني، 1967، ص 338.

الروحي المزمن يسوده الانفصام، والتنازع الداخلي الحاد، والانحصار النفسي، والتخلي عن الفضاء العام وهو فضاء المواطنة، ويتجلى ظاهرا إما في شكل الإحتقار والتأليم الذاتي، وإما في شكل التصور القهري والتعذيبي للسلطة، وإما في الإنفجار العنفي والتمردي المتمثل في الإرهاب، وكلها أشكال لظاهرة واحدة وهي فقدان النواميس، مع العلم بأن الناموس، أي القانون، هو في العادة التآلف والإنصهار بين المثال والمنال.

ومهما يكن من أمر فإن الوضع المضطرب الذي عشناه ماضيا ونعيشه حاضرا يثير نوعا من الشعور العدواني المفرط إزاء ذاتنا (وهي عقدة المستعمر) أو إزاء غيرنا (وهي عقدة الإرهابي). والغير هنا قد يكون الدولة القومية الجديدة ودعائمها الثقافية والأخلاقية، وقد يكون الغرب أو المستغربون، وجميعهم منشب سهل لمخالب العقلية العدوانية. القطيعة بين الزمن التأسيسي والنص المرجعي من جهة، وبين التاريخ من جهة أخرى : ذلك هو الإشكال الأكبر في الحياة الدستورية للعالم الإسلامي. وإذا اتفقنا على أن الناموس هو التآلف بين المثال والمنال كما أسلفنا، فحالنا أننا منقطعون عن الإثنين: عن منال لا يرضينا، وعن مثال لا يغنينا، ولا يغني حتى الذين يقولون أو يكتبون أن أزمة الإسلام، إنما هي ناتجة عن ابتعاد المسلمين عن شريعتهم وعن منوالهم السياسي الذي كان عليهم أن يقتدوا دائما بأحكامه، وكأن المنوال طراز محفوظ نكتسيه وننزعه حسب الحاجة والإرادة، بقطع النظر عن تقلبات التاريخ، وحتمياته، والتيارات الجارفة الفكرية، والنفسانية والمادية التي يحملها. وهذه النظرة للتاريخ، نظرة طوباوية وأخلاقية في آن واحد يعوزها التحليل والتمحيص. فهي طوباوية لأنهم ينظرون للمنوال كأنه وقع فعلا، بينما هو تصور للواقع وحديث

عنه. وهي أخلاقية ولا علمية، لأنها تعني تقريبا : أصبتم عندما اعتصمتم بالمنوال فازدهرتم وفتحتم وغلبتم، وأخطأتم عندما تركتموه فانحططتم وضعفتم، عار عليكم فارجعوا! وهذه النزعة، التي تزعمها رواد الإصلاح أمثال جمال الدين الأفغاني، والشيخ محمد عبده، والشيخ رشيد رضا، تهدف في الحقيقة إلى نتيجة واحدة وهي تبرئة الإسلام من أي دور في الأزمة، وتحميل الدعوى على المسلمين على أساس أنهم هم المخلون بواجبهم نحو منوالهم الدستوري.

ولكن ما أبعدنا عن الحقيقة الناظرة إلينا، ساخرة، مستهزئة، وهي تقول : المنوال في الأذهان، لكنها لا يمكنها أن تقود، كما تشاء، الأبدان.

2. أصول الدستورية

تكونت التصورات والقيم الدستورية السنية في القرن الثاني من الهجرة بالتزامن مع الظروف التاريخية التي ظهر فيها المذهب السني نفسه، وهو الذي يمثل غالب المسلمين عددا. والسنيون في التاريخ هم الذين رفضوا الإنضواء تحت راية الحركات الدينية السياسية المتمردة على حكم علي ابن أبي طالب وبعده على السلطة الأموية، فوقفوا وقفة حياد إزاء هذه الحركات التي كانت إما مناصرة لعلي وأهله باعتبارهم يمثلون العترة الزكية والمبدأ الوراثي في هيكلة النسب القبلي، وإما معادية لعلي لاعتباره مخالفا لهذا المبدأ المقدس بقبوله تحكيم أذرح بعد وقعة صفين، وإما منتفضة على دولة الأمويين ذات البطش العظيم. وكل هذه الحركات السياسية اصطبغت بالطابع الإيماني، فأرقى الشيعة حق علي وأبنائه في المُلك إلى مستوى الإلاهيات وغلوا في ذلك حتى صار دينا في الدين وظلت الإمامة من

مسائل العقيدة والإيمان عندهم ؛ وأدرج الخوارج خطيئة التحكيم في الكبائر، قائلين بأن مرتكب الكبيرة كافر خالد في جهنم ومشيدين بذلك نظرية دستورية كاملة في المشروعية، وطبقوها على الرؤساء والحكام الجائرين، فأصبح الجور عندهم مدعاة للثورة والتمرد ؛ وقال أنصار الأمويين، إنه أمر الله يأتيه من يشاء، وأنه أمر محتوم بعلم الله ومشيئته[5]، وقال الزبيريون إن النظام الأموي يخالف النظام الذي أراده الرسول للمسلمين، وأما أهل السنة فهم الذين لم يقولوا شيئا لفائدة زيد أو عمرو، فابتعدوا عن الأحزاب وأحجموا عن التحارب والاقتتال ولزموا الجماعة، وذلك موقف مؤيد ضمنيا للنظام السياسي القائم، ناهيك عن أن سنة تأسيس الدولة الأموية سميت «عام الجماعة[6]». فلا غرو بعد ذلك في أن يصبح المذهب السني هو المذهب الرسمي للدولة في غالب البلاد الإسلامية. وقد تأسس المذهب السني على نصوص كثيرة من القرآن والسنة، منها الآية التي سميت، وليس ذلك من باب الصدف، آية الأمراء وهي : ﴿**يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم**﴾ ومنها الأحاديث التي أخرجها مسلم في كتاب الإمارة مثل «من يطع الأمير فقد أطاعني ومن يعص الأمير فقد عصاني» أو «من رأى من أميره شيئا يكرهه فليصبر، فإنه من فارق الجماعة شبرا فمات فميتته جاهلية».

تعلمنا التجربة التاريخية أن التصور الديني السائد عند الأمم يتكون بفضل التحالف بين ثلاثة عناصر : أصحاب السلطة وأصحاب الرأي

---

5. محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 1990، ص 231 وما بعدها.

6. محمد الجويلي، **الزعيم السياسي في المخيال الإسلامي**، بين المقدس والمدنس، سراس للنشر، 1992، ص 53 وص 146. انظر **رسالة الجاحظ** في بني أمية في رسائل الجاحظ، جمع ونشر حسن السندوبي، الطبعة الأولى، المطبعة الرحمانية، القاهرة، 1352 هـ–1933 م، ص 292.

العلم والأغلبية العددية من الناس. ولم يخرج الإسلام طبعا عن هذا المبدأ، بل نجد في مقولاته السياسية ما يعبر عنه. فالإمام والخليفة والراعي كلمات تعبر عن العنصر الأول، وكلمة أهل الحل والعقد عن الثاني والأمة والجماعة عن الثالث. الأرتودكسية هي في المقام الأول ظاهرة سلطة ورأي.

إن أغلب المعطيات عن النظرية الدستورية السائدة عند المسلمين، وعن تكوين الإسلام السني، وعن الفرق والنحل توجد في كتب الحديث وعلم الكلام وكتب الفرق والملل والنحل وكتب التاريخ وكتب الفقه السياسي. فإذا نحن تصفحناها نتبين الركائز الأساسية للتصور الدستوري السني، وهذا هو شأن كتاب الإمارة من صحيح مسلم، أو كتاب الأحكام من صحيح البخاري، ومؤلفات أبي الحسن الأشعري وخاصة منها مقالات الإسلاميين، والتمهيد للباقلاني، والملل والنحل للشهرستاني، والفرق بين الفرق للبغدادي، وكتاب الإعتصام لأبي إسحاق الشاطبي، وكتاب المقاصد للتفتزاني، والأحكام السلطانية للماوردي والسياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية لابن تيمية والإمامة والسياسة المنسوب لابن قتيبة الدينوري، وغيرها كثير. كل هذه المصنفات تسعى إلى تدعيم المواقف السياسية السنية وإكسائها المشروعية، والتنظير لها من حيث فقه السياسة الذي نسميه في عصرنا الحالي القانون الدستوري. وهذا الخطاب مستقطب حول المحاور الأساسية الآتية :

ا – إن جميع الأحزاب المعروفة تمثل آراء زائغة عن الصواب، وهي أداة بدعة وفرقة معادية لعصمة الأمة ؛

ب – والفئة الوحيدة المتمسكة بالحقيقة والصواب، والمتمسكة بحبل الله، هي التي سميت الفرقة الناجية وقد جاء في الحديث النبوي أن

إسرائيل والنصارى تفرقوا إلى واحد وسبعين فرقة، وأن الأمة الإسلامية ستفترق إلى اثنين وسبعين فرقة كلها في النار إلى واحدة وهي الفرقة الناجية[7]، وهي الثانية والسبعون حسب عبد القاهر البغدادي ؛

ج – والفرقة الناجية هي فرقة الجماعة والسواد الأعظم، أي الأكثر عددا والتئاما وانتشارا، بينما تشكل الأخرى أقليات شتى وقد جاء في سنن ابن ماجة في كتاب الفتن أن الرسول قال : «لا تجتمع أمتي على ضلالة، يد الله مع الجماعة. من شذَّ شذَّ في النار» ويذكر الشاطبي في كتاب الإعتصام نفس الحديث المروي عن ابن عباس، ثم يقول إن الناس اختلفوا في معنى الجماعة، فقال بعضهم مثل ابن مسعود هم السواد الأعظم وأهل السنة، وبعضهم مثل الطبري جماعة المسلمين إذا اجتمعوا على أمير، وبعضهم مثل ابن حزم جماعة الصحابة، أما الشاطبي فقد انتمى للرأي السائد وهو القائل بأنهم علماء الأمة المجتهدين[8]. ويذهب التأويل الأكثر رواجا أن الجماعة هي الأغلبية العددية من المؤمنين، اقتداء بقول ابن مسعود، بينما يؤكد الطبري أنها الجماعة المناصرة للأمير والطائعة له، أما الشافعي وابن قيم الجوزية وابن تيمية فإنهم يذهبون إلى أنه جمهور أهل العلم والإجتهاد، أي أولائك الذين يقدرون على أن يفقهوا قول الله والرسول. ومن مفهوم الجماعة سنتحول إلى الإجماع الذي سيعتبر أصلا من أصول الفقه عند أغلب علماء السنة.

---

7. اثنتان وسبعون فرقة، عند ابن ماجة في كتاب الفتن.

8. كتاب الإعتصام، الجزء الثاني، تعريف رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت، ص 260.

د – وهذه الجماعة ناجية ومصطفاة لأنها تمسكت بالسنة النبوية واقتدت بسيرة الصحابة والدين العتيق[9] مبتعدة عن الأهواء، ولذلك سميت بأهل السنة والجماعة، وقد جمعت في آن واحد خصال الجماعة المؤمنة وفازت بتزكية الله، وخصال الأغلبية وهو معيار شائع ومحبذ عند كافة الأمم، ففازت بالفضيلة السياسية، وخصال الإئتلاف حول القيادة واستنكار الإنشقاق وتلك فضيلة أخرى. فالجماعة حينئذ نالت السعادتين : سعادة الأولى والآخرة، وأصابت إصابتين : الدينية والدنيوية.

والأحاديث المروية في شأن الجماعة كثيرة، وهي في آن واحد تثني على الجماعة وتندد بالفرقة، كالحديث الذي أخرجه البخاري في كتاب الفتن 2 وفي كتاب الأحكام 4 : «فإنه من فارق الجماعة شبرا فمات مات ميتة جاهلية»، أو الذي أخرجه النسائي في التحريم 6 «فإن الشيطان مع من فارق الجماعة يركض»، أو الذي أخرجه ابن حنبل في حديث النعمان بن بشير «الجماعة رحمة والفرقة عذاب[10]» وغيرها من الروايات.

وانطلاقا من هذه المفاهيم الثنائية حول العصمة/الفرقة والصواب/الضلال، والأمة/الفرق، والسنة/البدعة، شيد الإسلام السني كبريات صروحه المعرفية، كعلم الكلام، وعلم الحديث، وعلم الأصول والأدلة، وعلم التاريخ، وفقه السياسة والفقه، وذلك يؤكد ما أشرنا إليه سابقا من أن الإسلام السني كغيره قام بعملية التنظير وخاصة تنظيره الدستوري انطلاقا من ظروف تكوينه التاريخي.

---

9. Encyclopédie de l'Islam, Article *Djamaà*, Ed. E.J. Brill, T. 2, 1977, p. 422.

10. موسوعة السنة، دار سحنون و Yayinlari، 1992، المجلد 22، 4، ص 278.

ابتداء من صحيفة المدينة، التي وضعت قبل القطيعة مع قبائل اليهود، ظهرت بعض المبادئ الدستورية المنوالية، وبالخصوص فيما يتعلق بوضعية الأقليات غير الإسلامية في المدينة الإسلامية واسترسلت التجربة مع مواصلة التنظير واكتماله بين القرن الثاني والخامس من الهجرة، وقد برز في عملية التنظير المؤسسون من مدوني الحديث كالبخاري ومسلم، ومن واضعي الأصول كالشافعي وشخصيات أخرى موسوعية مثل التفتزاني والغزالي وابن تيمية وابن قيم الجوزية وفقهاء السياسة الشرعية والأحكام السلطانية مثل الماوردي وابن تيمية وأبو يعلى الفراء وابن الأزرق وأصوليون مثل ابن حزم ومفسرون مثل الطبري ومؤرخون مثل ابن خلدون.

ويمكن تلخيص النظرية الدستورية السنية في ستة مبادئ : مبدأ النظام الإيماني والمجموعة الإخوانية، مبدأ التمثيل والتعاقد، مبدأ الإصطفائية، مبدأ الجمهورية، ومبدأ العضو الرئيس.

3. النظام الإيماني والمجموعة الإخوانية

أولا : النظام الإيماني

المبدأ الأول والأهم المشرف على الدستورية الإسلامية عامة والسنية خاصة هو مبدأ النظام السياسي الإيماني الذي عبر عنه الأدب السياسي بأمثال عديدة من الحكمة وتجارب الأمم وغيرها كالقائل : «الدين أس والملك حارس» أو «الدين والسلطان توأمان[11]». وهذا النظام مبني على فكرة أن

11. الطرطوشي، سراج الملوك، الطبعة الأولى، بولاق 1289، ص 61.

الحياة السياسية لا قيمة لها ولا معنى لها إذا قطعنا صلتها بغايتها العليا وهي تهيئة الجماعة إلى الآخرة، ﴿وللآخرة خير لك من الأولى﴾. فالآخرة والإيمان بها هدف الحياة الدنيا، والحياة الدنيا قبل كل شيء هي الحياة السياسية الجماعية. وبهذا الإعتبار لا يمكن للحياة السياسية أن تستقل بذاتها أو تكون المواطنة السليمة الآمنة والمساهمة في اتخاذ القرار السياسي، هي الفوز الأكبر كما اعتبرته الفلسفة السياسية اليونانية والقانون الروماني بعدها. وفي خطاب كتاب الخراج الذي كتبه أبو يوسف للرشيد يقول المؤلف : «وإذا نظرت إلى أمرين، أحدهما للآخرة والآخر للدنيا، فاختر أمر الآخرة على أمر الدنيا، فإن الآخرة تبقى والدنيا تفنى[12]». فالمجموعة هنا ليست مجموعة مواطنين مؤتلفين حول الدولة وآلهتها القومية، بل مجموعة مؤمنين مؤتلفين حول الدين ومتمسكين بحبل الله الذي هو إلاه للبشرية قاطبة، فوق القوميات والظروف المحلية، وفوق الدول والإمارات والمدن السياسية، إلا تلك الدولة المثالية التبشيرية الساهرة على حفظ الشريعة وانتشارها إلى أبعد حدود ممكنة على وجه الأرض، دولة الدين والإيمان، دولة الأمة، لا أمة المواطنين بل أمة المؤمنين. وهذا الإيمان الحاكم في الأمة المؤمنة ظاهر في القرآن في آيات عديدة منها : ﴿إن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون﴾ (الأنبياء، الآية 92) أو ﴿. . . وأنا ربكم فاتقون﴾ (المؤمنون، الآية 52).

ومن هنا ننتقل إلى فكرة أخرى، وهي عصمة الأمة التي يشار إليها عادة بأحاديث نبوية مثل «لا تتفق أمتي على ضلالة» أو «ما رآه المؤمنون

---

12. مذكور في فقه الملوك ومفتاح الرتاج المرصد على خزانة كتاب الخراج، لمحمد الرحبي، تحقيق احمد عبيد الكبيسي، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1973، ص 46.

حسنا فهو عند الله حسن[13]».

فهنالك ارتباط متين بين إيمان الأمة، ووحدتها، وعصمتها. فالأمة لا تتفق على ضلالة، لا لأنها أمة، بل لأنها مؤمنة، ويد الله مع الجماعة، لا باعتبارها جماعة بل مؤمنة بالله واليوم الآخر والرسل والملائكة وخاضعة لشريعته التي ختم بها الشرائع.

إن فكرة الميثاق أو العهد بين الله والمؤمنين الموجودة في القرآن ترجع إلى العهد القديم والحلف المقدس والمجدد بين الله وإبراهيم وموسى ومن تبعهما من الرسل، إلا أن العنصر العرقي (بنو إسرائيل) والمحلي القومي (البلد الموعود) لم يكن لهما أي أثر في الإسلام، بل الرسالة للعالمين والأرض هي العالم كله، والأمة مجموعة سياسية إيمانية، طموحها الأعلى وسعيها الدائم أن تكون الإنسانية كلها مسلمة وبهذا الإعتبار أصبحت هي الشاهدة على الناس ﴿**وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا**﴾ (البقرة، الآية 143) وخيرهم ﴿**كنتم خير أمة أخرجت للناس...**﴾ (آل عمران، الآية 110» والداعية إياهم إلى الخير ﴿**ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف**﴾ (آل عمران، الآية 104) وليست هذه الأمة أمة قومية، أو عرقية، أو ترابية، لأن كل هذه العناصر تخالف وحدة الإيمان، ووحدة الأمة وعصمتها. وفي هذه المعاني تغوص الآيات 102 إلى 105 من سورة آل عمران، ﴿**ياأيها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن إلا وأنتم مسلمون. واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخوانا وكنتم على شفا حفرة من النار فأنقذكم منها كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تهتدون. ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف**

13. مسند أحمد بن حنبل، 1/279.

وينهون عن المنكر وأولائك هم المفلحون. ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات وأولائك لهم عذاب عظيم﴾.

إن الآيات السابقة الذكر تعبر بقوة ووضوح عن المبادئ الكبرى للبنية الدستورية الإسلامية وهي كما قلنا :

- النظام الإيماني (الإعتصام بحبل الله) ؛
- وحدة الأمة وألفتها واستنكار الفرقة والإختلاف ؛
- صبغتها الإخوانية ؛
- واجبها التبشيري (الأمر بالمعروف والدعوة إلى الخير).

وإذا كانت الأمة المؤمنة هي العنصر الأساسي ونواة المجتمع السياسي، فإنها لا تشمله تماما، لأن المجتمع السياسي في المفهوم الإسلامي، يحتوي على الأمة المسلمة وغيرها من المجموعات غير المسلمة، فالمجتمع السياسي نظام اتحادي مختلط تحت قيادة إسلامية وفي ظل أغلبية مسلمة.

وصحيفة المدينة التي تحدثنا عنها سابقا تعبر عن هذا المفهوم، الذي هو في آن واحد مفهوم إيماني واتحادي للمجموعة السياسية. فقد أفرزت الصحيفة أمة واحدة من دون الناس متآلفة بالإيمان ومؤتلفة حول القيادة النبوية ومتعاهدة على احترام بعض الإلتزامات في افتداء الأسرى، وفي المعاقلة، ورد الإثم والمظالم بينهم، وأكدت أن اليهود «أمة مع المؤمنين لليهود دينهم وللمسلمين دينهم» و«أن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة وإن بينهم النصح والنصيحة والبر دون الإثم...[14]». فالتعاهد هنا له وجهان : وجه داخلي بين مؤمني الأمة، ووجه خارجي يشمل المجتمع السياسي ويربط بين أمة الأساس والفئات الاجتماعية الأخرى.

---

14. ابن هشام، السيرة النبوية، دار إحياء التراث العربي، المجلد 2، 1993، ص 501 وما بعدها.

وسيكون لهذه الفكرة أثر عميق على وظائف ومهمات الحكم السياسي في النظرية الدستورية، باعتبار أن القيادة تتحمل عبء الحفاظ على الدين والذود عن حياضه، وهي وظيفة دينية مقدسة، وتتحمل من جهة أخرى وظيفة سياسية عادية في نطاق المصالح العامة للمجتمع السياسي، ومن بينها السهر على مصالح الأقليات الدينية. نقول ذلك لنؤكد التمييز بين المجموعة السياسية الإيمانية والمجتمع السياسي المصلحي، أو بين المشروعية السياسية الروحانية والقيادة السياسية الدنيوية.

وتبعا لمقتضيات النظام الإيماني، يصبح الحكم غير مشرع، ليست له سيادة تشريعية، باعتبار التشريع منحدرا من الإيمان ومفروضا بالكتاب أو بالسنة، فتتوقف مهام الحكم عند حد الوظائف الإدارية، والأمنية والدبلوماسية والدفاعية. إن التشريع المنزل، أو المدرج في السنة أو حتى في أقوال أو أفعال الصحابة، لهو حاجز إزاء التشريع الوضعي من حيث المبدأ، وإذا فرضت الضرورة سن بعض التشريعات الوضعية، فلا بد أن يجعل لها الفقيه موضعا ضمن أصول الفقه وأن يدخلها يسرا أو عسرا في كليات الشريعة ومصادرها المعروفة ومناهجها المعترف بها. أما من حيث الواقع، فالجميع يعرف أن الدول الإسلامية تصرفت في الأمور التشريعية بكثير من الاستقلالية، ناهيك أن الخلافة العثمانية في عهد محمد الثاني، أو سليمان كانت مثلا للابتكار القانوني في مجالات التجارة والجباية والعقوبات والنظام الاقتصادي والنظام العدلي والقواعد السياسية الإستخلافية وتلقيب سليمان بالقانوني دليل في حد ذاته. وتستدعي هذه الظاهرة الملاحظات الآتية :

إن الشريعة تشمل لا محالة أحكاما عديدة من التشريع المدني ولكنها جزئية. ولذلك فإنها تدع مجالات واسعة لتدخل الحكم السياسي في الميدان

التشريعي، وقد تم فعلا هذا التدخل في البلدان الإسلامية بأشكال وتسميات عديدة مثل القانون أو الظهير أو الأمر. . .

ثم إن الشريعة تعترف بأهلية تشريعية معينة للسلطة حتى في الميادين الخاضعة لها وهو حال التشريع الزجري الذي يتدخل فيه الحاكم عن طريق التعزير، وحال المصالح العامة للمجتمع السياسي. كل ذلك لنؤكد أن فقدان الأهلية التشريعية ليس بمطلق.

ثانيا : المجموعة الإخوانية

المبدأ النظري الثاني، الناتج مباشرة عن الأول، يتمثل في مفهوم المجموعة الإخوانية. وخلافا للمجتمع السياسي، المؤسس على الرابطة الإختيارية بين المواطنين وبين هؤلاء والدولة، وهي رابطة اصطناعية مبنية على المصلحة الدنيوية المشتركة، كما بينه كبار منظري الدولة الحديثة أمثال هوبز وسبينوزا وروسو، وكما بينه قبلهم أرسطوطاليس في تفرقته بين القيادة الأسرية والقيادة السياسية، فإن المجموعة الإخوانية مؤسسة على رابطة غير اختيارية متأصلة في الذاتية الإيمانية والولاء العاطفي بين الأفراد. المجموعة الإيمانية مبنية على المحبة والعشق بين الأفراد الناتجة عن محبتهم وعشقهم نحو عامل فوقي ثالث يخضعون له ويضعون كل أمر يتعلق بهم بين يديه، وهذا العشق هو الإيمان، بينما يقوم المجتمع السياسي على احتساب وتحسب الفوائد طبقا للعقل المصلحي. وشتان بين العقل المصلحي والعقل الإيماني.

والمجموعة الإخوانية لها مراجع نصية كثيرة منها : ﴿إنما المؤمنون إخوة فاصلحوا بين أخويكم﴾ (الحجرات، الآية 10) ومنها : «المسلم أخو المسلم» الذي أخرجه البخاري في كتاب المظالم ومسلم في كتاب البر. الأخوة الإيمانية تتناقض مع المواطنة، حتى لو علمنا أن هنالك أخوة وطنية، كما

جاء في شعار الجمهورية الفرنسية : «حرية-مساواة-أخوة». ولكن كم الفارق جسيم بين الأخوة في الإيمان والأخوة في المواطنة. الأولى تعلو الدولة غير الإيمانية وترفضها، بينما تطلبها الثانية.

إن مفهوم المجموعة الإخوانية ستكون له تأثيرات مباشرة على البنية الدستورية. الأول يتمثل في تطبيق القانون تطبيقا فئويا، حسب دين كل فئة في المجتمع السياسي، وسوف نعود إلى هذه النقطة فيما بعد. أما الثاني فيتمثل في عدم إمكان التخلي عن الإنتماء الإيماني المفروض، وهو انتماء غير اختياري كما قلنا سابقا. ووضع المرتد، كما صوره العلماء، دليل على ذلك. والمرتد هو الخارج عن الإسلام بقول أو فعل صريح، أو الخارق لقواعد الإيمان، أو الساخر من مقدساته بشكل يفيد الكفر بها. وحكم المرتد المصر هو القتل عند جل الفقهاء أخذا بالسنة واعتمادا على حديث «من بدل دينه فاقتلوه» والحديث المتعلق بأم مروان[15]، مع ما يترتب عن ذلك من آثار دينية ومالية وشخصية، فلا يدفن في مقابر المسلمين وتنتهي عصمة ماله أو تزول بأثر رجعي، ويفرق بينه وزوجه أو ينفسخ زواجه[16]، والمعروف أن هذه القواعد وقع انتعاشها في الكثير من البلدان الإسلامية اليوم، فحرية الضمير والمعتقد المعترف بها اليوم في القانون الدستوري الحديث، حرية للآخرين.

الأثر الثالث يتعلق بدين الرؤساء، من الضروري أن يكون الإسلام، وبواجباتهم الدستورية نحو الدين. فيتعين عليهم أن يحافظو على حوزة الإسلام الترابية والبشرية وأن يوسعوها، ويتعين عليهم أيضا أن ينفذوا

---

15. فوزي البدوي، ملاحظات حول الردة وحكمها في الإسلام، مجلة المعهد العربي لحقوق الإنسان.

16. المرجع السابق، ص 27.

الأحكام الشرعية في المجتمع، لأن المصلحة العليا هنا هي الدينية.

أما الأثر الرابع فهو المتعلق بالنظام القانوني المتسم بالفئوية خصوصا في الأحكام العائلية والمواريث، وذلك من حيث التشريع ومن حيث التطبيق القضائي. وقد أعاد الرسول بالمدينة تنفيذ أحكام التوراة على اليهود، بعد تركها، في القصاص ورجم الزنا وذلك بعد استشارة بيت المِدراس بالمدينة. وبهذه المناسبة أنزلت الآيات 44 وما بعدها من سورة المائدة : ﴿إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا والربانيون والأحبار بما استُحفظوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء فلا تخشوا الناس واخشونِ ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولائك هم الكافرون﴾. وتكررت الفكرة نفسها بالنسبة للإنجيل في الآية 47 : ﴿وليحكم أهل الإنجيل بما أنزل الله فيه ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون﴾. ثم انتهى الأمر بخطاب موجه للرسول : ﴿وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق. لكل جعلنا شرعة ومنهاجا ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوَكم فيما آتاكم فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعا فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون﴾، ومن هنا يتجلى الربط بين التنزيل والتشريع من جهة، ومن ثم استقلالية وفئوية النظام التشريعي، كل فئة حسب دينها وهو النظام المعروف في الفقه الإسلامي بأحكام أهل الذمة الذي خصص له ابن قيم الجوزية مصنفا بديعا[17]. فإذا أردنا أن نصف النظام التشريعي الإسلامي، يمكننا أن نصفه بأنه قائم على اللامركزية الفئوية التشريعية والقضائية وعلى سلطة رجال الدين والمجتهدين كل حسب شرعته ومنهاجه. وهذا المفهوم ينافي تماما المنوال

17. تحقيق وتعليق صبحي صالح، دار العلم للملايين، بيروت، 1328 هـ – 1961 م.

الدستوري للدولة القومية الحديثة المؤسس على نظرية السيادة واحتكار الوظيفة التشريعية والقضائية من قبل الدولة دون سواها.

والعامل الذي ذكرناه يفسر كيف قبلت الدولة الإسلامية النظام الإحتمائي المطلوب ثم المفروض من قبل الدول الغربية على دولة آل عثمان ثم على غيرها من الدول الإسلامية. لم يكن ذلك في الحقيقة ناتجا فقط عن التغلب، بل عن شيء من التسامح والتفهم نحو نظام لم ينتهك بصفة جوهرية وخطيرة المفاهيم الدستورية الأساسية الإسلامية.

والعامل نفسه يفسر ظاهرة أخرى تتمثل في الموقف المبهم الذي يتخذه الإسلام اليوم تجاه مسألة اللائكية، أي فصل السلطة السياسية عن السلطة الدينية واحتكار النظام التشريعي من قبل الدولة ثم فصله عن العقائد والإيمان. إنه من الخطإ أن نظن أن الإسلام له موقف متصلب وجامد نحو هذه المسألة، بل الحقيقة أن مواقفه تتغير حسب الظروف. فإذا كانت اللائكية تشكل خطرا إزاء النظام الإيماني والمجموعة الإخوانية، نرى المسلمين يواجهونها بصرامة وشدة. أما إذا كانت اللائكية تتماشى مع هذه المقولات الدستورية، فنراهم يؤيدونها بدون إشكال، وهو موقف جل المسلمين اليوم في البلدان الأوروبية ذات الأغلبية المسيحية كفرنسا وإيطاليا وإسبانيا وغيرها، كما يتضح من المواثيق المقدمة من قبل المنظمات والجمعيات الإسلامية وبعض الشخصيات المسلمة هناك[18].

وليس هذا الموقف بغريب، ذلك أن اللائكية في البلاد ذات الأغلبية غير الإسلامية تؤول إلى لامركزية مقبولة، تأخذ بعين الإعتبار في آن واحد الخصوصيات الثقافية والدينية والحضارية وبعض المبادئ القانونية للأقلية

---

18. *Praxis juridique et religion*, 11.2.94.

الإسلامية من ناحية، ووحدة الجمهورية وأحكام نظامها العام من ناحية أخرى. فاللائكية هنا تعمل لصالح النظام الإيماني والمفهوم الفئوي الذي تحدثنا عنهما سابقا، لأنها تسمح لهما بأن ينموا ويحافظا على خاصيتهما، خاصيتهما الحضارية اليوم، وربما التشريعية غدا، فهؤلاء أهل ذمة من صنف جديد.

أما اللائكية في دار الإسلام، فلا سبيل لتبنيها طوعا، لأنها تنتهي إلى فصل السياسي عن الديني، والتشريعي عن الشرعي. وهي تنافي النظام الإيماني.

ونتيجة كل ذلك أن هنالك مفارقة غريبة في الظاهر، ولكنها طبيعية ومنطقية، وهي أنه بإمكان الإسلام أن يتعايش مع لائكية المسيحيين بسهولة، ولكنه يعز عليه أن يقبل لائكية المسلمين، أمضاهم (كمال أتاترك)، وأرخاهم (الحبيب بورقيبة)، إلا ما شاء القدر فرضه عليهم بقوة الأحداث ولعبة التاريخ المتقلب.

أما الأثر الخامس والأخير، فهو المتمثل في استنكار الفرق والأحزاب، وقد بذل أهل السنة جهدا كبيرا في بيان أخطائها من حيث العقل، والتأويل، والتاريخ، وبيان صواب أهل السنة والجماعة. إلا أن أهل السنة لا يميلون إلى التكفير المتسرع كغيرهم من المذاهب كالخوارج أو بعض غلاة الشيعة ولكنهم يسعون دائما إلى الهُدى والإرشاد والنصح والصلح، قدر المستطاع، اجتنابا لتفريق أهل القبلة، إلا البغي، أخذاً بالآية التاسعة من صورة الحجرات ﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما...﴾.

فالسنة نصبت نفسها في مقام المجموعة التي يقتدى بمثالها والإرادة الصائبة المعبرة عن الإرادة الشاملة للأمة الإسلامية. ومن هذا المقام المتميز

تكلفت عبْء الموعظة الحسنة، والتأليف بين القلوب، فنبذت الأحزاب التي مآلها الفتنة. والفرق التي مآلها التشيع، فكذبتهم وقاومتهم بالحجة الحاسمة ولكنها قبلت الإختلاف بل رأت فيه رأفة ورحمة، وأجادت إلى الغاية في هذا العمل البرهاني وقد تفوق فيه عباقرة كثيرون مثل الغزالي حجة الإسلام السني، وابن تيمية حجة الأصوليين الذين يريدون إسلاما قائما على أصوله، وابن حزم الظاهري الذي دعم العقيدة بحمية العشاق المفرطين، وزعزع الفقه بعلمه الواسع وذكائه الرقيق ومنطقه الجبار.

4. التشريع البشري بين الجماعة والإجماع

المبدأ الثالث الذي يشرف على التصورات الدستورية السنية، بعد النظام الإيماني والمجموعة الإخوانية وما يترتب عليه من فئوية التشريع وتوحيده مع العقيدة، يتمثل في الصبغة التمثيلية والتعاقدية للحكم. وهذه الصبغة أقرتها الصحيفة وهي بمثابة عقد تآخ ومؤازرة بين المهاجرين والأنصار من جهة، وبين المؤمنين المسلمين وغيرهم من جهة أخرى.

وبعد ذلك صار المنوال موضوع التأملات والتنظيرات الكبرى من قبل علماء الكلام والفقهاء والمؤرخين وأصحاب كتب الفرق. وكانت غاية هؤلاء ترمي إلى تثبيت المفهوم التمثيلي والتعاقدي للحكم دحضا لآراء وعقائد الشيعة التي كانت تبطل كون الإمامة من عمل البشر، وتقر بأنها من أمور العقيدة ليس للبشر فيها أمر وذلك بدليل القرآن والسنة والعقل. ومن الأدلة العقلية، ذكر ابن المطهر الحلي في كتاب منهاج الكرامة في معرفة الإمامة ما يلي تلخيصه :

— الإنسان مدني بالطبع والإجتماع ضروري لنظام النوع،

— إن القوة الشهوية تدعو إلى القهر والهرج وإثارة الفتن،

- فلابد من إمام معصوم منصوب من الله تعالى، «لا يجوز عليه الخطأ ولا السهو ولا المعصية وإلا افتقر إلى إمام آخر لأن العلة المحوجة إلى نصب الإمام هو جواز الخطأ عن الأمة، فلو جاز الخطأ عليه لاحتاج إلى إمام آخر. فإن كان معصوما كان هو الإمام وإلا لزم التسلسل[19]». فالرعية هي المحتاجة إلى الإمام ولا الإمام إلى الرعية حتى نجوز الإختيار،
- فبطل الإختيار «لأنه ليس بعض المختارين لبعض الأمة أولى من بعض المختارين للآخر ولآدائه إلى التنازع والتشاجر فيؤدي نصب الإمام إلى أعظم أنواع الفساد. . .[20]»،
- وتبعا لذلك بطل الإجماع إلا في حدود ضيقة.

فالشيعة عندئذ ترد الإمامة إلى ثلاثة أصول : إرادة الله المبينة في بعض الآيات القرآنية، إرادة الرسول، وأدلتها كثيرة عندهم، ومقتضيات العقل كما بينا، لا شأن فيها لأي اختيار أو انتخاب، وليست من أصلها، حق بشري بل حق إلاهي وركن من أركان الإيمان.

تتلخص الإجابة عما اعتبره أهل السنة جمعا من الحماقات، في المحاور الرئيسية الآتية :

- إن نظرية النص ادعاء لا يستقيم ولا أصل له من جانب النقل ولا من جانب العقل ؛
- وإذا كانت الخلافة واجبة لحفاظ الدين ومصالح الدنيا ؛
- فإنها ليست من مسائل العقيدة ولكنها من أعمال البشر، واختيار

19. نصه في "منهاج السنة النبوية" لابن تيمية، تحقيق محمد رشاد سالم، مكتبة العروبة، الجزء الأول، ص 146.
20. نفس المرجع.

الأمة، والأمة تمثلها الجماعة ؛

- فتنعقد انعقادا إراديا طبقا للإجراءات التي بيناها في حديثنا عن الزمن التأسيسي (العهد، المشورة، المبايعة الجماعية) وتنحل بموت الخليفة أو فقدانه شروط الخلافة، أو عزله لأسباب خطيرة ؛
- ويقوم بعقد الخلافة ممثلون عن الجماعة سموا بأهل الحل والعقد في الفقه السياسي السني، وهم أفاضلها أو وجوهها من العلماء والأمراء وغيرهم من ذوي المكانة، وهم أولوا الأمر المتكلم عنهم في القرآن ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم. . .﴾ مع العلم بأن طاعة الأمراء تبع لطاعة العلماء كما قال ابن قيم الجوزية في أعلام الموقعين[21]. يقول البغدادي في التمهيد : «إنما يصير الإمام إماما بعقد من يعقد له الإمامة من أفاضل المسلمين الذين هم من أهل الحل والعقد والمؤتمنين على هذا الشأن[22]» ؛
- فإذا انعقدت وجبت الطاعة على كافة الرعية.

إن هذه المحاور واضحة في كتب علم الكلام مثل مقاصد التفتزاني[23] وتمهيد الباقلاني ومنهاج السنة لابن تيمية[24]، وكتب الفقه السياسي مثل السياسة الشرعية لابن تيمية[25] والأحكام السلطانية للماوردي[26]. ورغم

---

21. المرجع السابق ذكره، الجزء الأول، ص 10.

22. التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، دار الفكر العربي، القاهرة، 1366 هـ - 1947 م، ص 178.

23. الطبعة الأولى، استانبول، 1305 هـ.

24. منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، مكتبة دار العروبة، جزئين، القاهرة 1382 هـ - 1962 م. تحقيق د. محمد رشاد سالم. وفي الجزء الأول، كتاب منهاج الكرامة في معرفة الإمامة، لابن المطهر الحلي.

25. الطبعة الرابعة، دار الكتاب العربي، 1969.

26. الأحكام السلطانية والولايات الدينية، الطبعة الثالثة، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1393 هـ - 1973 م.

الفوارق التفصيلية التي تميز هذا المؤلف عن الآخر، مثلا في مفهوم الجماعة بالتدقيق، أو في إحصاء أهل الحل والعقد، أو في تخصيص الإنعقاد، أو في إجراء البيعة وهل هما إجراء واحد أم إجراءان منفصلان، رغم هذه الفوارق فإن الجميع متفق على أن المبدأ الأصلي هو المبدأ التمثيلي والتعاقدي.

والمبدأ التمثيلي نعرفه ونعرف ما يترتب عليه عادة من تحول المشروعية من القاعدة الجماعية إلى القمة التمثيلية، وفي النظرية السنية من الأمة إلى الجماعة، ومن الجماعة إلى أهل الحل والعقد ومن هؤلاء إلى الراعي، وبهذا التدرج نتحول شيئا فشيئا من الجماعية (الأمة - الجماعة) إلى الإصطفائية (أهل الحل والعقد، الأفاضل، الوجوه) ثم إلى الوحدانية (الإمام - الخليفة). ويتأكد هذا الإنزلاق في الواقع التاريخي حيث نشاهد باستمرار في حياة الدول الإسلامية تغلب الوحدانية والفردية على المبادئ الأخرى، حتى صارت هذه الدول منوالا لما سمي الإستبداد الشرقي، وليس ذلك فحسب من باب التحامل والمبالغة. وهذا الإنزلاق يفخم الفرق بين المنال والمنوال.

والفارق بين النظرية التمثيلية في القانون الدستوري الحديث وفي المذهب السني تتمثل في كون القاعدة الجماعية الأولى تبرر نفسها بنفسها، وهي المرجع الوحيد البدائي المستقل ذو الإرادة السيدة والمعصومة كما بينه الثوريون الفرنسيون، بينما ليس للقاعدة الجماعية في الثانية سيادة أو استقلال بل سيادتها باعتصامها بحبل الله، وخضوعها للشريعة وهذا هو معنى «يد الله مع الجماعة[27]» أو : «لا تتفق أمتي على ضلالة». فعصمة الأمة متأتية لا من حيث أنها آمرة، ولكن من حيث أنها مأمورة، وهذا معنى ﴿إن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون﴾.

27. أخرجه الترمذي في كتاب الفتن 7، والنسائي في التحريم 6.

إلا أن خضوع المجموعة الإيمانية لأمر الله لا يمنع من أن تكون مشرعة، في حدود معلومة وعلى شرط أن تتقيد دائما بكليات الشرع ومقاصده. فهنالك حالات لم يأت الشرع فيها بحكم، وهنالك حالات أخرى يتعين فيها تخصيص الحكم أو مسايرته الظروف الزمانية والمكانية للضرورة الداعية لذلك، وهنالك حالات يكون فيها الحكم مبهما إلى غير ذلك من الأوضاع التي تدفع لزوما إلى الإستنباط والإجتهاد. وهذه القدرة البشرية لاستنباط الأحكام سوف يؤسسها علماء السنة على نفس القاعدة الجماعية، ومن هنا جاء الإجماع كأصل من أصول التشريع الإنساني وهو الفقه.

فالبنسبة للسنيين، ما عدا ابن حزم، الإجماع هو اتفاق العلماء والمجتهدين على حكم معين في أي وقت من الأوقات، وهو قول صدر الشريعة الذي يعرف الإجماع بأنه «اتفاق المجتهدين من أمة محمد صلى الله عليه وسلم في عصر على حكم شرعي». فالمرجع هنا هو نفس المرجع الذي تحدثنا عنه سابقا وهو المبدأ الدستوري الجماعي التعاقدي والتمثيلي. الجماعي والتمثيلي باعتبار أن أهل الحل والعقد المجمعون على حكم يمثلون الأمة، وينطقون باسمها؛ التعاقدي، باعتبار أن الحكم ينعقد باتفاقهم وكل ذلك راجع إلى تسلسل غير منقطع من الله إلى الرسول، ومن الرسول إلى الأمة، ومن هذه إلى الجماعة ومن الجماعة إلى أهل الحل والعقد ومن هؤلاء إلى تعيين القيادة السياسية بالمبايعة وإلى ضبط التشريع بالإجماع.

نضيف أن المبدأ الجماعي مقترن دائما بقاعدة الأغلبية العددية، وهي فكرة سائدة في البنية الدستورية السنية، نجدها في كل المستويات. فإرادة الأمة الإسلامية، بأغلبيتها، وهي الجماعة الأولى، أي أغلبية المسلمين وهم السنة (والجماعة)، وإرادة الجماعة، بأغلبية ممثليها، وهي الجماعة الثانية

المتمثلة إما في أولي الأمر عند تعيين القيادة، وإما في «جمهور» علمائها ومجتهديها فيما يتعلق بضبط التشريع، كما أقره كبار الأصوليين مثل الشافعي والجويني والغزالي والقرافي وصدر الشريعة والسبكي وغيرهم. فإذا كانت القيادة أمرا مشتركا بين جميع أولي الأمر من أهل السيف والقلم والإدارة وغيرهم، فإن التشريع بين أيدي العلماء والمجتهدين وحدهم، ولكن سواء كنا في هذا الإفتراض أو ذاك، فإن الأغلبية هي الحاكمة، أغلبية الحل والعقد عامة، أو مجرد العلماء منهم. هكذا نرى أن كل جهد السنيين كان يرمي إلى إنزال التصور السياسي الشيعي من سماواته الماورائية، إلى أرض البشر. وإزاء المصدر الإلاهي والنبوي للأحكام، بل رغم هذا المصدر الذي لا مناص منه في الإسلام، فقد تميز أهل السنة بإرساء حق البشر في تعيين الحكام والأحكام.

فأسس منظرو أهل السنة بنية دستورية أساسية تنطلق من مفهوم الأمة، وهي المجموعة الإيمانية والإخوانية، واستنبطوا لها كبريات معاييرها من التاريخ والتأويل، فأقروا أن الجماعة، معيار النظام، والإجماع، معيار القانون، والشورى معيار القرار، والفضيلة معيار القيادة المتمثلة في العضو الرئيس.

5. العضو الرئيس

لو أردنا أن نستخدم مقولات العلم السياسي الإغريقي-الروماني لتصنيف النظام السياسي في الإسلام السني لكان بإمكاننا أن نعتبره ملكية انتخابية، أو ملكية جمهورية، أو جمهورية رئاسية إلى غير ذلك، لأن هذا النظام يمزج بين عناصر مختلطة، ترجع إلى نظم مختلفة. وإجراء تعيين العضو الرئيس كما

أسماه الفارابي في المدينة الفاضلة، وهي في حقيقتها إسلامية-يونانية، يتم بالبساطة : تولية ثم بيعة. أما التولية فإنها تقع بطرق عديدة : الشورى الواسعة، طبقا لسابقة أبي بكر، أو العهد، طبقا لسابقة عمر، أو الشورى الضيقة مع اختيار أهل الشورى، طبقا لسابقة عثمان، أو حتى بالغلبة، كما أقره التفتزاني[28]. وأما البيعة، فهي الإعتراف الجماعي الراجع إلى ممثلي الأمة وهم أهل الحل والعقد كما رأينا. وهذا التمييز الظاهر في الفقه السياسي، لم يتجل في بعض الأمهات، حيث كان يقع المزج بين عملية التولية وعملية المبايعة. فكان التفتزاني مثلا يميز بين ثلاثة طرق : بيعة أهل الحل والعقد مهما اختلف عددهم حتى الواحد، والعهد أو الوصية، والقهر. وقد سايره الغزالي في ذلك عندما تحدث عن شوكة السلاطين والأمراء. فإذا وقعت مبايعة في هذا الوضع الموصوف بالغلبة والإستيلاء، لم يبق لها إلا أن تحول القوة إلى شرع.

والمنوال هذا جعل علماء السنة يقفون وقفة احتراز نحو الملك الوراثي[29]، ولم يقبل هذا الأخير تماما وعلى أصله، لامن حيث العمل ولا من حيث النظر، إلا نادرا، فصارت المسألة تتأرجح في تاريخ الدول الإسلامية بين شرعية لا واقع لها وهي الخلافة الصحيحة، وواقع لا شرعية له وهو واقع الملكية الوراثية، والإثنان يتلاعبان ويتحايلان على بعضهما، دون توفيق ولا تآلف حقيقين بالإعتراف الرسمي والمعلن عنه.

وقد ذكر القرآن الملك مرارا وبمعان عديدة مثل المتاع، والقدرة، والحكم، وغيرها من المعاني، إلا أن كلمة الملوك قد اقترنت في مواضع من

---

28. المرجع السابق ذكره، المجلد الثاني، ص 272.

29. في مسألة استحقاق الخلافة بالوراثة، انظر كتاب أصول الدين، لعبد القاهر البغدادي، الطبعة الأولى، مطبعة الدولة، استانبول، 1928.

القرآن بالظلم والفساد والطغيان، كقول ملكة سبأ : ﴿قالت إن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها وجعلوا أعزة أهلها أذلة وكذلك يفعلون﴾ (النمل، الآية 34)[30].

وقد احتل فرعون موقعا خاصا كمثال ورمز للطغيان والظلم. ورغم أن لفظ «الملوك» لم يشر في حقيقة الأمر إلى نظام سياسي معين في المصطلح القرآني، فإن المناخ العام للدعوة النبوية وما تلاها في عهد الخلافة الراشدة لا يتماشى مع فكرة الملك الوراثي وذلك لأسباب. أولها أنه لا وارث للرسل لا في أمور الدين ولا في أمور الدنيا. وقد ورد في كتاب «الإمامة والسياسة» المنسوب لابن قتيبة الخلاف الحاد الذي نشب بين أبي بكر وأهل البيت، وعدم اعتراف فاطمة بتولية أبي بكر ومطالبتها بحق أهلها في الخلافة على أساس الوراثة. فما كان لأبي بكر إلا أن يحتج بحديث «لا نورث ما تركنا، فهو صدقة» كدليل على أن الخلافة ليست وراثة[31]. كما أن الراوندية طالبوا بالخلافة للعباس عم الرسول دائما على أساس الوراثة، وقد كان لهذه النزعة أثر كبير في بعث الدولة العباسية.

أما السبب الثاني فمرده إلى أن الخلفاء أنفسهم لم يؤسسوا الوراثة اقتداء بالمنوال النبوي. فإن السؤال قد طرح عند هلاك عمر وقد فكر البعض في استخلاف ابنه عبد الله فأبى عمر. فالفكرة التي احتلت مكانة المبدأ التأسيسي في البنية الدستورية السنية هي أن الخلافة ليس لها معنى الوراثة. وأما السبب الثالث فمرجعه إلى أن أهل السنة ركزوا كل جهدهم على مقاومة نظرية النص الشيعية التي تشابه الوراثة. وهكذا أصبحت الخلافة

---

30. انظر كذلك الكهف 79.

31. ابن قتيبة الدينوري، الإمامة والسياسة، الطبعة الأولى، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1356 هـ – 1937 م، ص 14.

بمثابة المفهوم المعاكس لمفهوم الملك، لا من جهة أنها تمزج الشرع والسياسة وتخضع القانون للشريعة فحسب، بل من حيث إنها خلافة لا وراثة، وقد تعرضنا سابقا للمقابلات الخلدونية بين الملك السياسي والطبيعي من ناحية، والخلافة من ناحية أخرى، وهذا الفارق بين الخلافة والملك، قد أبرزه أيضا جلال الدين السيوطي في حسن المحاضرة، مستندا إلى قول عمر ابن الخطاب : «أملك أنا أم خليفة ؟» وإجابة سلمان على سؤاله قائلا : «إن أنت جبيت من أرض المسلمين درهما أو أقل أو أكثر ثم وضعته في غير حقه، فأنت ملك غير خليفة»، فاستبشر عمر[32]، وهذه الإشارة تعني أن الخلافة، حكم بالحق في الحق وللحق، خلافا للملك.

وهذا الجانب الراجع للتصورات والقيم يفسر لنا كيف ولماذا لم تبلغ الوراثة الدينستية في جل البلدان الإسلامية، وإن كانت هي القاعدة المتبعة، مبلغ المبدأ الدستوري المعلن عليه والمعترف به رسميا، بل بقيت دائما مختبئة ومحتشمة تحت جناح الإجراءات العتيقة كالعهد، حيث صارت الوراثة ولاية عهد والوارث ولي عهد، والبيعة، التي ما زالت تتوج في بعض البلاد الإسلامية، تبوأ الحكم.

ومهما يكن من أمر، فإن الشخص الحاكم هو العضو الرئيس، بل العضو الرئيسي في هذا النظام السياسي، وهو كما يقول الطرطوشي في سراج الملوك «بمنزلة الروح من الجسد[33]»، مهما تغيرت أصناف الكتب (كلام، فقه، أدب، تاريخ)، ومهما تنوعت تسميات الرؤساء : إمام، خليفة،

---

32. مذكور في فقه الملوك ومفتاح الرتاج المرصد على خزانة كتاب الخراج، لمحمد الرحبي، تحقيق أحمد عبيد الكبيسي، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1973، ص 29.

33. الطبعة الأولى، بولاق، 1289، ص 49.

أمير، والي، ملك، سلطان، كما ذكره محمد ابن الطقطقي في الفخري[34]. يقول الإمام أبو يوسف في كتاب الخراج «إن الله [. . .] جعل ولاة الأمر خلفاءه في أرضه، وجعل لهم نورا يضيء للرعية ما أظلم عليهم من الأمور فيما بينهم وما اشتبه من الحقوق عليهم. . .[35]». وقد قال ابن خلدون في شأنه إنه «الأصل الجامع[36]»، منه تنحدر كل وظائف الدولة، كالإدارة، والجيش، والقضاء، وعنه تتفرع. فهو مشرع، ومراقب، ومسؤول، وكل ما عداه من سلطة فهو بتفويض منه أو تقليد. وقد أطنب الماوردي في التفويض وجعل منه الأسلوب الإجرائي المتميز الذي بفضله تنتقل السلطة داخل الدولة، سواء كانت سلطة الأمراء، أو سلطة الوزراء، أو القضاة. وبليغ في هذا الأمر موقف الفارابي، وهو الذي حول حكومة الفلاسفة الجماعية الأفلاطونية إلى قيادة فرد واحد متعال من حيث القدرة الروحية، وهو العضو الرئيس، ولم يبق الفارابي للحكومة الجماعية سوى مكانة العوض ومرتبة الحل الثانوي في غياب الرئيس المثالي[37].

وبطبيعة الأشياء، فإن من أوكد الواجبات على الرعية أن تطيع الراعي طاعة كادت تكون مطلقة، إلا في معصية الله. وقد دعم الفقهاء هذا الموقف بالإعتماد على آية الأمراء من سورة النساء وأحاديث نبوية كثيرة، منها : «أيها الناس اتقوا واسمعوا وأطيعوا، وإن أمر عليكم عبد حبشي

---

34. الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، المطبعة الرحمانية، 1345 هـ – 1927 م، ص 11.

35. الخراج، في كتاب الرتاج السالف ذكره، ص 59.

36. ابن خلدون، المرجع السابق ذكره، ص 387.

37. الفارابي، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، الطبعة الثانية، دار المشرق، بيروت، تقديم وتعليق د. البير نصري نادر، ص 130.

أجدع[38]» ومنها «ومن أطاع أميري فقد أطاعني...»، الذي أخرجه البخاري في الأحكام. وغيرها كثير في فقه السياسة.

ولتعديل هذه النزعة الإحتكارية التي قد تؤول بطبيعة الأشياء إلى الإستبداد، شيد علماء الفقه السياسي والسياسة الشرعية ومرايا الأمراء والأحكام السلطانية وغيرها من مصنفات الأدب السياسي، نظريتين، الأولى في العدل حتى فضل بعضهم السلطان العادل الكافر على المسلم الجائر[39] والثانية في المشورة والنصيحة[40]، مستندين إلى القرآن[41] والسنة[42] والأمثال وتاريخ الأمم[43]. ثم أضافوا إليها قطعا وافرة من أدبهم حول خصال القائد، من عقل وورع وعفة وشجاعة وحسن تدبير وعلم وذكاء إلى غير ذلك. وهكذا أصبح مصير النظام السياسي، وخير الرعية، أمرا متعلقا، لا بنواميس الدولة التنظيمية التي تحكم الهياكل والإجراءات، وتقيد الإرادات البشرية، وتوازن بين الأنظمة، بل بخصال العضو الرئيس ومواهبه الشخصية : إن حسنت حسن الكل، وإن اختلت انهار النظام، وصلاح الرعية بصلاح الإمام والناس على دين ملوكهم[44].

---

38. انظر كتاب الإمارة في صحيح مسلم ؛ والأحكام في صحيح البخاري، والخراج لأبي يوسف، في كتاب الرتاج السالف ذكره، ص 88.

39. الفخري...، المرجع السابق ذكره، ص 11.

40. في هذا المعنى، كتاب الأموال للقاسم بن سلام، الباب المتعلق "بحق الإمام على الرعية وحق الرعية على الإمام"، تحقيق محمد حامد الفقي ؛ القاهرة، 1353، وعيون الأخبار لابن قتيبة، الباب المتعلق بالمشاورة والرأي، من الجزء الأول المخصص للسلطان، مطبعة دار الكتب المصرية، 1343 هـ — 1925 م، ص 27.

41. سورة آل عمران، الآية 109 ؛ وسورة الشورى، الآية 38 ؛ والنساء، 58 ؛ والنحل، 90.

42. وبالخاصة عمل الرسول بنصيحة الصحابي في غزوة بدر.

43. شهاب الدين النويري، نهاية الأرب في فنون الأدب، السفر السادس، الطبعة الأولى، دار الكتب المصرية، 1345 هـ — 1926 م، ص 69.

44. الفخري، المرجع السابق ذكره، ص 17. انظر كذلك كتاب الإشارة إلى ادب الإمارة، لأبي بكر المرادي القيرواني، تقديم وتحقيق رضوان السيد، دار الطليعة، بيروت، 1981 ؛ وقوانين الوزارة وسياسة الملك، للماوردي، تحقيق ودراسة رضوان السيد، دار الطليعة، بيروت، 1979.

وهكذا يبدو أن الرؤية الدستورية في الإسلام هي رؤية خلقية، منوطة مباشرة بكمالات البشر أو نقائصهم الذاتية وتبعا لذلك فهي تولي النصيحة والدعاء والهداية والإرشاد اهتماما كبيرا. ولدينا في ذلك نماذج معتمدة منتشرة في الأدب السياسي، كرسالة أرسطو إلى الإسكندر المسماة بسر الأسرار والمبنية على علاقة متينة بين العالم والدولة والسلطان والرعية والعدل، ورسالة الحسن البصري إلى عمر بن عبد العزيز، نقلها بن عبد ربه في العقد الفريد[45] وهي تصف الإمام العادل بأنه الراعي الشفيق على إبله، والأب الحاني على ولده[46]، والقلب بين الجوانح، والقائم بين الله وبين عباده، علاوة على حكم كسرى أنو شروان وغيره من رؤساء الأعاجم.

وفي المقابل، نرى هذه الرؤية تقل وتبخل في مجال النواميس الموضوعية والتدابير الإجرائية والإحكام في المؤسسات، فإن أحكمت كما فعلته في الحسبة والقضاء والمظالم، نراها تصل كل شيء بالمبادئ الخلقية الكبرى مثل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أو مبدأ العدل والإنصاف، وهما ذوا شأن نظرا لورودهما في القرآن والسنة.

وهذه الرؤية الخلقية لا تقف عند حد القمة، بل تشمل كافة الولايات، حيث يتعين على ولي الأمر أن يستعمل الأصلح وأن يختار الأمثل فالأمثل، وقد اعتبر ابن تيمية أن ذلك من أداء الأمانات المذكور في الآية 58 من سورة النساء[47].

---

45. العقد الفريد، الطبعة الأولى، الجزء الأول، كتاب اللؤلؤة في السلطان، ص 14.

46. نقلها ابن أبي ضياف في إتحاف أهل الزمان...، الجزء الأول، تونس 1963، ص 73.

47. ابن تيمية، السياسة الشرعية، المرجع السابق ذكره، ص 7.

وهذا الجانب فارق كبير بين الفكر السياسي الإسلامي، والفكر اليوناني والروماني. وحتى لو اعتبرنا أن الفضيلة الخلقية، وبخاصة فضيلة الرؤساء، ركن من أركان التحليل السياسي الافلاطوني أو الأرسطي، فإنه واضح أن نزعتهم إلى التنظير المجرد وموضوعية القوانين والإجراءات والهياكل غالبة في تحاليلهم، كما يتجلى ذلك في نواميس أفلاطون، وسياسة أرسطو، وجمهورية شيشرون. وذلك بقطع النظر عن وجود القانون العام الدستوري، خصوصا عند الرومان، والمتمثل في قواعد الهياكل التمثيلية، والإنتخابية، والتشريعية والإستشارية والقيادية من حيث الوظائق، والمهام، والنظام الهيكلي، والإجراءات الداخلية وبين مختلف المؤسسات. وبقي هذا الإنصراف إلى الجوانب الموضوعية التي تتجاوز المركبات والأمزجة الشخصية، سائدا في الفكر الغربي، ولعله يسر ظهور القانون الدستوري الحديث هناك. أما النظرية الدستورية في الإسلام عامة، فإنها مازالت تتسلط عليها الرؤى الخلقية والنظرة الإرادية. صعب علينا أن نقتحم ميدان القانون الدستوري والحريات الحديثة دون تبديل هذه الرؤى، أي دون خروج من الذاتية والإرادية المطلقة والشخصنة للدخول في الموضوعية، موضوعية دولة القانون والمؤسسات، كما يقولون بأفواههم.

المناقشة

الزمن التأسيسي والنص المرجعي

متدخل : هناك تصور غالب لما يجب أن يكون عليه الواقع انطلاقا من كتابات مثالية حول تفسير النص وتفسير الأحاديث، والإشكال، هو أن النص موجود ويعطي تصورا معينا، وإن بحثنا في التاريخ يبقى النص.

السؤال الثاني : حول التصور الدستوري السني ومساهمة السنة في التطور التاريخي العربي الإسلامي، ذلك أن أهل السنة التزموا موقفا حياديا حول الأحزاب واتجاه السلطة، ولكنهم في نفس الوقت متشبتون بالمثال، فإلى حد ما يمكن أن نجد تطرفا شيعيا كما يمكن أن نجد تطرفا سنيا، وهذا آت من أن أهل السنة عملوا على أن يقبل المسلم بالواقع ويدونه ويجعله مقبولا للحفاظ على الدولة والوحدة.

متدخل : لي تساؤل ربما يسير في نفس النسق وهو آت من مصطلح ومفهوم استعملتموه للزمن التأسيسي ويطرح إشكالات كبيرة بالنسبة للإنسان حين يفكر فيه من الناحية السياسية، هل يمكن أن نعتبر الفترة التي ذكرتم وهي من مطلع الرسالة المحمدية حتى انتهاء آخر الخلفاء الراشدين علي، فترة تأسيسية على المستوى السياسي، وبأي معنى يمكن اعتبارها كذلك، هل من ناحية الوحدة والإنسجام الذي عرفته الجماعة والتلاحم القائم بين المثال والمنال ، فكل ما وضحتموه هو أنه بعد وفاة الرسول صارت الأمور كلها

إلى تمزق وصراعات ومفارقة ما بين المثال والواقع ولم تكن هناك وحدة بل كان عدد الإمارات مثل عدد الإيديولوجيات وعدد التصورات والعقائد السياسية، فبأي معنى يمكننا أن نعتبر هذه الفترة – وإن حذفنا الفترة الراشدية واعتبرنا فقط الفترة النبوية إقامة الرسول في المدينة – مثالا سياسيا بينما يستحيل في الواقع اعتبارها كذلك بالنسبة للسياسي بحكم أنها فترة نبوة، بمعنى أن الرسول في كل حركاته وسكناته يوجه بالتنزيل فكل ما يقع من أحداث إلا وكانت تنزيلا يقوم مقام المرشد للعمل، فكيف يمكن للبشر بعد نهاية النبوة أن يعتبروا ذلك نموذجا، الواقع أن الفقهاء (كما قال الأستاذ عبد الوهاب المعلمي)، – وربما يسير ذلك في إطار التفسير العلمي النفسي بقضية المثال – أعطوا لهذا النموذج قيمة كبيرة قد تكون قيمة تعجيزية بالنسبة للأنظمة السياسية، أي أنه في كل فترة كان يخرج مثال لمناهضة الأنظمة القانونية، فالسنيون لعبوا دائما هذا اللعب المزدوج وربما كان من بعض أسباب الكوارث السياسية، ذلك أن الفقيه كان يحارب الفتنة ويدافع عن الوحدة والتوازن في الجماعة وطاعة أولي الأمر، وفي نفس الوقت كان يخرج ورقة المثال ليحارب الشرع بنظام القانون، فبأي معنى يمكن أن نتحدث عن نموذج وعن زمن تأسيسي من هذا المنطلق ؟

متدخل : هناك إضافة أخرى، أولا على مستوى تحديد مفهوم التصورات، ذكرتم في بداية هذه المداخلة على أن التصورات هي تجاوز للتاريخ والجغرافيا، وأنها تتسم بطابع الإستمرارية والرسوخ في حين أن هناك أنظمة تعد أبعد في الدلالة من التصورات، نأخذ مثلا القيم، لأن القيم هي ترسيخ لمجموعة من التصورات، بل إنها تتجاوزها في حد ذاتها، هذا على مستوى الإشكالية المطروحة أو إشكالية الإنفصال أو القطيعة بين المنوال والمنال. أما قضية التأويل فأشرتم إليها إشارة عابرة وهي إشكال مطروح

في الإسلام، بدءا من نزول الوحي، وهو إشكال عاشه العالم الإسلامي قديما ويعيشه اليوم، ذلك أن النص -كما قلتم- هو فضاء، ولكن من الذي يعطي هذا النص قيمته التاريخية والفكرية والإيديولوجية غير المتلقي، لذا كان من الأجدر إعطاء قضية التأويل أهمية كبرى في التحليل ؟

متدخل : هناك وثيقة وضعها الرسول ﷺ حول العلاقة بين القبائل، فأود أن أستفسر هل تلك الوثيقة هي التي سميت بدستور المدينة، وكذلك كيف تم تجاوز تلك الوثيقة إن كانت كما اعتبرتم فعلا كدستور للمدينة، فكيف تم تجاوزها في حياة الرسول : وكيف تم التعامل معها أو تناسيها من طرف الجماعة بعد وفاة الرسول : والتساؤل الذي لدينا هو أيضا يتناول فكرة وجود تصورات تعلو على التاريخ أو تتجاوز التاريخ وهذا يطرح عدة تساؤلات أساسية، ففكرة القطيعة بين المثال والواقع أليست ظاهرة من ظواهر المجتمعات الوسيطية، ألا يمكن أن نعتبر أننا اليوم ننظر إلى هذه المسألة من نظرة حديثة ؟ فنظرتنا إلى المشكل وكوننا نبالغ في الفرق بين الواقع والمثال، ونرى انفصاما في الذات وفي التصورات، أليس ذلك تعبيرا عن حدث وقع تاريخيا، وهو بروز الحداثة، وبروز أنظمة سياسية مكنته من وضع نواميس، وتركيبات عملية تتجاوز تلك القطيعة : أو بتعبير آخر هل يمكن القول : إن المجتمعات الوسيطية أيا كانت، مسلمة أو غير مسلمة، لها تصورات مثالية تسمح لها برفض الواقع وفي نفس الوقت بقبول التعامل معه، فالتعامل مع الواقع لم يكن مقبولا تماما بذلك النوع، واليوم انتقلنا إلى نظرة أخرى، إلى تلك القطيعة وجعلنا منها ابتعادا أو انفصاما عن الناموس الذي يمكن المجتمع من الوصول إلى نوع من التوازن ؟

المحاضر : قبل كل شيء، وبكل تواضع أريد أن ألاحظ بأن هذه التدخلات

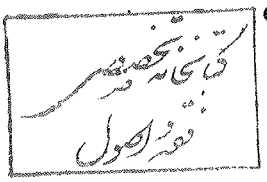
ليست أسئلة موجهة لي، بل هي تدخلات جوهرية في محتوى حديثنا، هنالك بعض الأسئلة تتعلق بما أسميته المنوال فقد قال أحدكم توجد هنالك نصوص ؛ القرآن والأحاديث النبوية، والنصوص تحدث فعلا تصورا على ما يجب أن يكون، فالإشكال كيف نتعامل مع هذه النصوص، لأن النصوص موجودة كما قلتم : فالنصوص موجودة، بالنسبة لكل الأديان، لأن لكل دين شيئين يرتكز عليهما : الشيء الأول هو تجربة واقعية حياتية مثلا سيرة موسى النبي وسيرة المسيح بالنسبة للمسيحيين وسيرة النبي بالنسبة للمسلمين، هنالك سيرة وجمع من الوقائع والأحداث وبجانب ذلك هنالك كلام، خطاب مقدس، التوراة بالنسبة لليهود، الإنجيل بالنسبة للمسيحيين، القرآن والأحاديث النبوية بالنسبة للمسلمين، فالنصوص موجودة، لكن الإشكال لا ينتهي بوجود النص، لأن النص هو كلام معلق في فضاء المجرد، ولا يكتسي معناه إلا بالتأويل والقراءة والتفقه، فانطلاقا من النص يمكن أن نفهم أن النص يبيح تعدد الزوجات، أخذا بالآية ﴿**وإن خفتم أن لاتقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع**﴾ (سورة النساء، الآية 3). ولكن إذا أخذنا نفس النص، نفس الخطاب بكلماته بدون تحريف أو تغيير لا شكلي ولا جوهري يمكن أن نصل إلى نتيجة تخالف تماما النتيجة الأولى وأن نصل إلى نتيجة أن الإسلام يحرم تعدد الزوجات، فأنت تفهم النص على منوالك، وأنا أفهم النص على منوالي، ولا يمكن أن يقطع بيننا لأن النص يمكن أن يُفهم على طريقتك ويمكن أن يُفهم على طريقتي، فإذا أردت أن أصل إلى منع تعدد الزوجات، يمكن أن أقول إن تعدد الزوجات هو في الحقيقة منحصر في وضعية تاريخية معينة عاشها الإسلام في فترته البدائية، الحروب بين القبائل وهلاك العشرات والمئات من الرجال، ووجود يتامى من البنات، فإسعافا ومساعدة لهاته البنات جاء القرآن بإباحة تعدد الزوجات، فالمسألة تهم

اليتامى ولا تتجاوز هذا النطاق، وهي ليست قاعدة عامة، هذا مثال من بين العشرات بل المئات من الأمثلة، ولا أذكر الآيات القرآنية المتشابهة ولا الآيات القرآنية التي أتت بمفعول رمزي لا بمفعول حقيقي، والتي فيها نزعة إلى الأسلوب الشعري مثلا أو الأسلوب القصصي، فيتبين أن النص، كما قلت لا معنى له في حد ذاته، وإنما يكتسي معناه النهائي عندما يتحرك الفكر البشري لتأويله. فمن هذه النقطة يكتسي النص معناه، فليس المهم أن نقول إن النصوص موجودة، إذ لابد أن نقطع المسافة ونصل إلى النتيجة، والنتيجة هي التمزيق لأنه إذا كان هذا التأويل ممكنا والتأويل المعاكس كذلك فسيصبح التشتت والاختلاف والانشقاق والفرقة في جوهر التيار الديني، والإسلام لا ينفرد عن غيره من الأديان حيث نعرف أن البوذية والهندوسية واليهودية والمسيحية كلها عرفت نفس التجربة. أمابالنسبة لإشكال بأي معنى يمكن لنا أن نعتبر هذا الزمن التأسيسي منوالا، أقول لا يمكن أن نعتبره في المطلق زمنا تأسيسا، بل الأحداث هي التي جعلت هذه العملية ممكنة لأن المنوال غير موجود في الواقع، بل في الأذهان، فالسني يؤوّل التاريخ كما أراد هو، والشيعي يؤوّل التاريخ كما أراد هو، والخارجي يؤوّل التاريخ كما أراد. فالتاريخ موجود طبعا، والوقائع موجودة، والنبي موجود، وحياته موجودة وعمر بن الخطاب موجود، أبو بكر الصديق موجود، لهم حياة، عاشوا بعض الوقائع ماتوا إلى غير ذلك، ولكن حياتهم أيضا بجانب الحياة الواقعية البيولوجية والمادية الموجودة ركبت تركيبا واستنبطها المؤرخون، واستنبطها القائلون، فقولوا التاريخ وأولوه، فنحن نرجع دائما إلى نفس الإشكال، فالمنوال لا وجود له في الواقع كما وقع، ولا وجود له في الأحداث كما حدثت، وإنما وجوده في الذهن، فالتاريخ ليس سرد الأحداث كما وقعت فعلا بل هو كلام حول الحديث، ففي فرنسا مثلا يتحدثون عن الحرب العالمية الثانية والمجزرة التي

قام بها هيتلر نحو اليهود، فهنالك من يقول بأن المجزرة موجودة وهنالك من يقول لا وجود لها وهنالك من يقول ستة ملايين، وهنالك من يقول مليون فقط، فكل إنسان يقول التاريخ حسب رغباته وحسب نزعاته وحتى حسب سوء قصده.

أشاطر حضرة الزميل الذي تقدم بتوضيح حول التصورات وحول القيم، فقد قلت إن التصورات تفوق شيئا ما التاريخ والفضاءات الجغرافية والأمكنة إلى غير ذلك، فهي من هذه الناحية كالقيم، إلا أن القيم تتعلق بالأخلاق بينما التصورات تتعلق بالأمور المنظرة كالأمور الدستورية أو الأمور السياسية أو الأمور التاريخية، هذا هو الفرق الوحيد. بالنسبة للصحيفة التي كتبها الرسول ﷺ هي ما يسمى «بدستور المدينة» هي التي ذكرها حميد الله في كتابه (*Le prophète de l'islam*) وقال بأن دستور المدينة هو في الحقيقة التآخي والتعاقد (le contrat) الذي عقده الرسول بين المؤمنين، والمؤمنون أمة من دون الناس كما قيل صراحة في الصحيفة، فهو عقد داخلي بين المؤمنين من جهة، ومن جهة أخرى بين المؤمنين واليهود، وهو عقد تآخ ومناصرة ونصح ومساعدة بين المسلمين وبين اليهود، أما الذي وقع حسب ما يذكر أهل السنة فهو أن اليهود بعد غزوة الخندق، احتالوا شيئا ما ونفوا الشروط التي كانت مكتوبة في الصحيفة وانتهى الأمر ووقعت مطاردة وإقصاء اليهود من الواحات التي كانوا موجودين فيها، ولكن رغم ذلك بقيت الصحيفة كمنوال، فأصبحت هي الأساس للعلاقة بين المسلمين ولغير المسلمين داخل الأمة المسلمة.

متدخل : فكرة وجود تصورات تعلو على التاريخ، أليست فكرة حديثة أتينا بها بعد ظهور إمكانية وجود ناموس كما قلتم ؟



المحاضر : فكرة تصورات تعلو التاريخ وتتجاوز الأمكنة، حسب رأيك هي فكرة حديثة ؟

المتدخل : أظن أن هناك نوعا من التعامل مع الأمور في المجتمعات الوسيطية أيا كانت، حيث كانت العلاقة بين المثال والواقع، علاقة ليس فيها الإنفصام الذي نراه اليوم.

المحاضر : عندما نحلل ببعدنا التاريخي ما وقع آنذاك، نجد الإختلاف بين ما هو قائم وما يكتب، فالماوردي مثلا كان يكتب الأحكام السلطانية في القرن الخامس، و إذا قرأنا هذه الأحكام يبدو لنا وكأن الخلافة العباسية ما زالت قائمة بنفوذها وسلطتها وقدسيتها، بينما يعرف الجميع أن الخلافة العباسية قد انتهى أمرها آنذاك، والماوردي مع ذلك يواصل الحديث على ضوء المنوال الذي يعرفه قائلا : السلطة تبدأ من الخليفة وتنتهي إلى الخليفة وتوزيع، السلطة داخل الدولة يتم بتفويض يقوم به الخليفة منه إلى الوزير وإلى وزير التفويض ووزير التنفيذ ومنه إلى القضاة، ومنه إلى أمير الجهاد، إلى غير ذلك، بينما الأمر تغير كثيرا والخليفة أصبح في قفص منحصر في مدينة بغداد ونفوذه لا يتجاوز هذه المدينة، فهنا يبدو الإنفصام واضحا بين ما يفكره الماوردي متشبثا بمنواله الدستوري بالمثالية الدستورية وما هو واقع في التاريخ، فنحن نعرفه لا من خلال ما كتبه الماوردي، بل من خلال ماكتبه المؤرخون، وأدباء مرايا الأمراء، إلى غير ذلك، والقطيعة واضحة ليس نتيجة حداثة المنهاج ودخول الحداثة في منهجيتنا وفي تحليلنا للأحداث بل هو أمر موضوعي ظاهر ومثال الماوردي الذي ضربته دليل على ذلك.

أريد أن أضيف ملاحظة تتعلق بدور أهل السنة. رغم أنهم أنتجوا آدابا في السياسة الشرعية، يمكن أن نعتبرها مثلا دليلا على الإنفصام بين المنوال

والمنال. فأهل السنة قاموا في التاريخ بدورين : دور المؤيد المزكي للحكم القائم ودور المنتقد بل حتى دور المتمرد على الحكم، وكثيرا ما كانوا يقدمون المثال كوسيلة للإنتقاد وكمعارضة ضد الحاكم، فكان دورهم مزدوجا.

متدخل : إن تدخلي حول الأسس المؤسساتية والإجتماعية للمرور من حكم يعتمد على الجماعة إلى حكم فردي، فحين نتكلم عن التصورات فهل يمكن فهمها بردها إلى كل ضغوط الظروف السياسية والإجتماعية، وحين نتكلم عن الزعامة الجماعية في تاريخ المؤسسات السياسية، فإنها تكون قريبة من جماعات صغيرة ديمغرافيا وتعتمد على جماعات يمكن أن تكون قبلية، فضمن هذه الشروط من الناحية الديمغرافية، فالعلاقات بين الأشخاص ليست علاقات بين الأفراد ولكنها علاقات بين القبائل. فالمرور من هذا النوع من المجتمعات التي يناسبها هذا النوع من السلطة الجماعية إلى دمشق كمدينة كبيرة وإلى مدن أخرى لم يعد ممكنا في كل الأحيان، وقد رأينا أن معاوية في فتوحاته اعتمد على جيش إلى حد ما مهني، بشكل بيروقراطي، لا بالمعنى الحالي، ولكن بمعنى أن هناك أجهزة وأن هناك أشخاصا يقومون بوظائف لا يمكن أن نجدها مع الخلافاء الراشدين، وهناك دواوين، ألا تظنون أن معاوية كان أقرب من الواقع، ومن الناموس، لأنه هو الذي فهم أكثر، لذا فالحكم القبلي القديم غير ملائم لا للدولة الأموية، ولا العباسية ولا لكل الدول المتعاقبة ؟

المحاضر : قولك يفترض أن التركيب الإجتماعي القبلي قد انتهى أمره من الناحية التاريخية، لا أعرف إن كان الأمر كذلك، لأن المنوال القبلي امتد إلى ما بعد الدولة الأموية العباسية وما زال موجودا حتى القرن العشرين،

صحيح أن ظهور المدن أدى إلى ذوبان العنصر القبلي في المدن الكبرى كالفسطاط مثلا وبغداد ودمشق، غير أن ذلك لا ينفي أن القبائل ما زالت موجودة وأحيل هنا إلى كتاب تكوين العقل السياسي العربي لمحمد عابد الجابري، فهو يبين مظاهر السياسة اليوم في القرن العشرين، وتوزيع الثورة في بلدان كالعربية السعودية، فالعديد من البلدان ما زالت قائمة على المنوال القبلي. فأنا أحترز شيئا ما من هذه الفكرة التي تقول بانتهاء التركيب الإجتماعي القبلي بمجرد ظهور المدن الكبرى، فالتركيب القبلي ليس من التصورات لأنه واقع يعلو التاريخ ، ففي تونس مثلا انتقل التركيب القبلي من الريف إلى المدينة وضواحيها، فمازالت القبائل موجودة في المدن رغم المظاهر الحضرية.

متدخل : قلتم بأن معاوية استطاع أن يبني دولة بالمعنى الصحيح للكلمة، وغلب السياسة على العقيدة، وحافظ على الجماعة ثم واصل الفتوحات، لماذا ركزتم بالأساس على التصورات الدستورية السنية وليس على التصورات السائدة في العالم الإسلامي التي تدخلت فيها تصورات سنية وشيعية إلى غير ذلك ؟

المحاضر : لا يمكن لنا أن نتحدث عن التصورات السنية بدون عرض التصورات الشيعية، لأن التصورات السنية ظهرت وتكونت كرد فعل للتصورات الشيعية.

متدخل : هل من الفائدة أن نميز ما هو شيعي وما هو سني ما دام أن الحركة الإسلامية تمازجت فيها هذه التصورات ؟

المحاضر : إن التمييز بين الشيعة والسنة تجاوزته أحداث اليوم في القرن

العشرين، ولكن تحليلي تحليل تاريخي، ربما أصبح نسبيا ولكني أردت أن أبقى في رقعة الإسلام السني لأننا نعرفها معرفة أدق وأحسن من معرفة الشيعة، فالشيعة فيها كثير من التيارات ورقعة الإسلام الشيعي لا أعرفها كما أعرف رقعة الإسلام السني، ومن ناحية أخرى، فتحليلي هو تحليل تاريخي بالذات، ولو اهتممت بالحاضر أي بالقرن العشرين لخففت شيئا من تركيز التحليل على التفرقة بين السنة والشيعة.

متدخلة : قلتم بانقلاب الحكم من جمهوري وجماعي إلى حكم فردي وقيصري، ومن الحتمية إلى غير الحتمية عند السنيين، فماذا تعنون بغير الحتمية عند السنيين خاصة وأننا نعرف أن السنيين تشبثوا بالنظام التأسيسي المثالي وبالقرآن والسنة ؟

المحاضر : في النظرية السنية، أخذت الخلافة الراشدة مكانة مثالية، فهي ليست كما صورها السنيون فيما بعد، ذلك أنهم يبسطون الأشياء ويمحون كثيرا من العوامل التاريخية فلم يذكروا مثلا التكالب على الحكم. فالصحابة رغم الورع الذي يتميزون به ما هم إلا عباد كعباد الله، ونستطيع أن نتصور ما قد جرى بعد وفاة الرسول عندما تفاقمت الأمور بين الناس من الناحية السياسية. فالعملية التي قام بها السنيون هي محو هذه الجوانب السلبية وإبراز العوامل الإيجابية، فعلي بن أبي طالب هو قدوة من البلاغة والأمانة والشجاعة وكذا بالنسبة لأبي بكر الصديق وعمر. أما بالنسبة لعثمان، فنجد السنيين في المنزلة بين المنزلتين، فربما قد قام ببعض التجاوزات ولكنه من ناحية أخرى هو بريء، ضحية التحايل والمكائد، وهذا تصور طوباوي للتاريخ، فهو يعني التقاء بعض الحوادث الإيجابية لتكون الخلافة الراشدة فعلا خلافة راشدة بقطع النظر عن سلبياتها، والحوادث التاريخية ناطقة

بذلك في كون الخلافة الراشدة كانت زاخرة بالتطاحن والإنقسام. فالعالم السني أو المؤرخ السني أو الفقيه السني استنبط منوالا يوجد في ذهن المستنبط أكثر من وجوده في الواقع.

متدخل : أعتقد أن الذي يمكن أن نطرحه بصفة عامة في هذا الجانب هو التصورات الدستورية للإسلام، لأن الصراع السني والشيعي أمام صراع بين قوانين وضعية إسلامية وبين توجهات دستورية تفسر المبدأ الذي تحدثتم عنه في كون أزمة الإسلام اليوم هي أزمة ابتعاد الإسلامي عن الشريعة الإسلامية حسب الأصوليين، فإذا حاولنا قراءة هذا الموقف تاريخيا، وبمنظور دعاة الإصلاح مثل جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وغير ذلك، نجد أن المفهوم كان في تلك المرحلة مفهوما من أجل مواجهة التحدي الخارجي وتجاوز ما علق في تلك المرحلة التاريخية من شوائب، وعادات وتقاليد، ولذا فإن هذه المرحلة التاريخية كانت مرحلة من أجل التحرر، وحتى في المغرب العربي، نلاحظ أن السلفية في المغرب هي سلفية وطنية لعبت دورا في تحرير المغرب من التحدي الأجنبي ، فهناك تصور يذهب إلى التوجه السني بما فيه إحداث توازن في دولة الإسلام يجمع بين القوانين الوضعية وبين الشريعة الإسلامية أمام توجه أصولي يدعو إلى نبذ كل ما يتعلق بالقوانين الوضعية وإقامة مؤسسة تشريعية إسلامية، كما يقع الآن في أفغانستان. فهل يمكننا أن نواجه هذه الأزمة من خلال خلق توازن بين الإسلام السني والإرتباط بالكتاب والسنة، واعتبار هذه المرجعية هي المرجعية الحقيقية للإسلام ؟

المحاضر : أضيف إلى كلامك أن الأصولية هي في الحقيقة رفض للحداثة والإبتعاد عن الأصل الشرعي عن طريق الدولة، لأن أول ممثل للحداثة

هي الدولة، وهذا ما نلاحظه في تونس مثلا، لأن الدولة قامت في تونس – ربما أكثر من البلدان الإسلامية الأخرى – بإصلاحات جذرية مخالفة للمنوال، لا بإحداث مجلة الأحوال الشخصية فقط، بل أيضا في مواقف (الرئيس بورقيبة) فيما يتعلق بالعبادات كالصوم مثلا. فالأصولي كان يقول في سنة 1987 أن الدولة هي أصل الفساد، لأنها هي التي أدخلت عن طريق مجلة الأحوال الشخصية، وعن طريق التحرر من بعض الطقوس الدينية والتوجهات اللائكية للرئيس بورقيبة إلى غير ذلك، فالدولة هي التي أحدثت البدعة وليس الفكر، والواجب الأول للأصولي آنذاك كان مقاومة الدولة، فالصراع في الحقيقة هو صراع سياسي، أما الأفكار فتأتي في مرحلة ثانية.

متدخل : أركز على ما ذكرتم سابقا بأن معاوية تحول من النظام الدستوري الذي أنشأه الرسول إلى النظام الجمهوري إلى النظام الملكي، فهل يمكن اعتبار حكم معاوية بمثابة مرحلة تأسيس جديدة للمسار الدستوري الإسلامي : وإذا كان جوابكم بالنفي، فماهي المقاييس أو على الأقل ما هي الشروط ؟

المحاضر : السنيون هم الذين ابتكروا هذه الفكرة فوضعية الخلافة انقلبت بتأسيس الدولة الأموية وخلافة معاوية بن أبي سفيان، ذلك لأن الدولة أصبحت وراثية، فالمبدأ الإنتخابي الذي جرت عليه الخلافة من قبل انتهى مع معاوية بن أبي سفيان، وصار الحكم ملكيا وراثيا، بالبيعة وولاية العهد وهي كلها مفاهيم ترجع للمنوال. فالقطيعة لا يمكن أن تكون قطيعة مطلقة بين المنوال والمنال، فالمنال التاريخي يدخل دائما في ثوب المفاهيم القديمة مثلا (Le dauphin) ليس موجودا في العالم الإسلامي، ففي

الملكية في البلدان الإسلامية لا يوجد إنسان يسمى (Le dauphin) بل هناك إنسان يسمى ولي العهد استنادا على العهد الذي أوصى به أبو بكر الصديق لعمر بن الخطاب، فولاية العهد مفهوم قديم جدا، وكذلك عهد عمر بن الخطاب للمجموعة المتكونة من ستة صحابيين، إذ عَهَدَ لهم لهدف معين وهو تعيين الخليفة، فاللعبة بين المنال والمنوال لا تجري على خطة بسيطة، تم هناك أخذ ورد تم رفض وإيتاء فهي ليست من العلاقات البسيطة، وإنما من العلاقات المركبة.

*
* *

النظام الإيماني والمجموعة الإخوانية

متدخلة : إن مفهوم اللائكية الذي عرضه ابن عاشور قد فاجأني، وخلق نوعا من الضبابية في تصوري، فأنا أعرف أن اللائكية هي حيادية الدولة بالنسبة للمسائل الدينية، أي أن الدولة تترك للدين خصوصيته. وحين نسائل دستور المجتمعات الإسلامية، ولنبدأ بتونس نجد أن الإسلام هو دين الدولة وكذا بالنسبة للمغرب في دستوره، فهو يعترف بأن الإسلام دين الدولة. فالمغرب بلد إسلامي يضمر مرجعيته للإسلام، فما أريد معرفته هي القيمة القانونية لهذه المرجعية ومدى تأثيرها على المستوى التشريعي : فأنا أعرف إشكال القيمة التشريعية، فحينما تعرض إشكالية تخص المدونة مثلا، نجد المرجعية التي تعترضنا دوما هي دينية الدولة أو إسلامية الدولة التي تعترض على كل انفتاح شخصي، وحتى الإشكالات التي تخص

حقوق الإنسان والمساواة بين الجنسين، وهذا مخالف للإسلام. . . فهناط طرح من طرف المحاضر يكمن في عدم الخوض في مجالات تخص الحياة التشريعية مثلا كالربا الذي حرم بنص قطعي : ﴿**وأحل الله البيع وحرم الربا**﴾. ولكننا نجد الأبناك تقوم بالعديد من أنواع الربا. فكيف بالمسلمين الذين يدافعون على مبادئ الإسلام أن يقبلوا بالربا ويعترضون على تحريم تعدد الزوجات. فأنا أيضا لدي تأويلي الخاص لهذا الإشكال، فحين يعلن المغرب في دستوره أن الإسلام دين الدولة، فهذا لا يعني أن مرجعيات أخرى تفرض علينا بأن قواعدنا التشريعية ينبغي أن تحترم مبادئ الإسلام ؟

المحاضر : إن اللائكية حسب ما أرى لا يمكن أن تكون حيادية الدولة اتجاه الدين، فهذا لا يمكن أن يكون في أي بلد في العالم. فالدولار الأمريكي مثلا مكتوب في أسفله عبارة (*Nous croyons en Dieu*). وفرنسا ناقشت في السنة الماضية إشكالية الحجاب، وهنا يكمن الخطأ المنهجي الذي تعتقدينه، لأن الدين والسياسة هما إخوة أعداء ولكنهما متجاوران على الأقل، فلا أحد يستطيع أن يقول للآخر : (*Fontaine je ne boirai pas de ton eau*). فحين يخرج مؤمن إلى الشارع وينادي مؤمنين آخرين باعتقاد نفس الشيء، ويقول أن «الإله واحد» فهو يؤدي فعلا سياسيا، وأتحدى كل من يستطيع أن يميز بوضوح المظهر الديني والسياسي للظاهرة. فحين يجتمع أناس لأداء الصلاة فهم يجسدون فعلا يقينا شخصيا، ولكنهم بتجسيد ذلك فهم يؤدون فعلا سياسيا. ويمكن أن أعلل قولي بأن كل فعل للدولة له خاصية سياسية. فحين نتوجه إلى المجموعة وإلى نظامها، نجد أن لها أيضا خاصية دينية، لذا فأنا أفضل أن نزيح هذه الفكرة بأن اللائكية تعني الحياد بالنسبة للإشكال الديني. فهناك أناس يقولون إن هذا لا يمكن أن يكون موضوع نقاش عام، وهناك

آخرون يقولون لك لنناقش. فمن يقول بالمناقشة بين الرجال والنساء هم لائكيون، أما الذين يقولون العكس فليسوا لائكيين، فهكذا أحدد اللائكية، فأنا لا أعتقد أن اللائكية هي عملية حيادية أو إهمال الدولة للإشكال الديني.

متدخل : سأعود إلى هذه النقطة بالذات حول اللائكية، فالعالم العربي عادة كجزء من الدول المتخلفة التي تبحث عن مشروع للتنمية والخروج من المأزق الحالي ينطلق من مسلمات وفرضيات، ومن هذه الفرضيات أظن أن هنالك فرضية يمكن الرجوع إليها لمسائلتها وهي : هل العلمانية بالذات لها مفهوم محدد، علما بأن النقاش حول هذه الفرضية غالبا ما يحدد وضوح هذا المفهوم : فالملاحظ أن موقف النقاش في وسط العالم العربي يأخذ بمبدأ أن العلمانية لها مفهوم محدد، أو كما قيل حياد الدولة تجاه الدين أو تجاه الأديان، فهذا المفهوم لا نجده شائعا حتى في الدول العلمانية من خلال المعطيات. وهناك معطيات أخرى، فنحن نرى الأنساق العلمانية تختلف من دولة غربية إلى أخرى، فالنسق العلماني الفرنسي مختلف جدا عن النسق العلماني الإنجليزي، هذا من جهة، أو الإيطالي إلى آخره، فهنالك تجارب علمانية في العالم الثالث نجد أنها لصيقة جدا بالثقافات الدينية الموروثة، نأخذ كمثال دولة الهند، فهي دولة تتجه نحو العلمانية ولكنها لصيقة بثقافتها الدينية، فهناك صراع ديني سياسي بين الهندوس وطائفة أخرى تعارضها، إذ أن هناك دولا تحكمها أحزاب سياسية ظاهرها علماني لكن أصلها وجذرها ديني، فالأحزاب الديمقراطية المسيحية التي نجدها في ألمانيا وفي إيطاليا كانت في الأصل أحزابا دينية مسيحية، ولكن مع التطور والتكيف أصبحت أحزابا شبه سياسية أو أحزابا سياسية حديثة، ونأخذ كمثال أعمال المفكر الفرنسي ريجيس دوبري (Régis Debray). في كتابه

نقد العقل السياسي فهذا الكتاب يحاول أن يثبث بأن العقل السياسي في فرنسا له جذور دينية وخصوصا مسيحية، وقد حاول الكاتب أن يبين أنه لا يمكن أن يوجد نسق سياسي مفصول عن الثقافة الدينية أو عن الديانات وأعطى براهينا من خلال الممارسة الفردية، و يمكن أن نضيف إلى هذه البراهين براهين حول الثقافات الإجتماعية والتنشئة الإجتماعية، فكل مجتمع في عمق ذاكرته ترسبات دينية، لهذا أظن أن النقاش يمكن أن يثار من جديد حول العلمانية، وهذا ما يفسر لماذا نجد الدول الإسلامية والدول العربية علمانية بدرجات متفاوتة، ذلك لأن العلمانية غير واضحة والمشروع للإسلاميين غير واضح.

المحاضر : هذا التدخل تدخل في المضمون، وأنا أتفق معك في أن مفهوم اللائكية غير واضح، فاللائكية في الحقيقة تتغير حسب أوضاع كل منطقة وكل بلاد وكل تجربة، ومهما كان تعريفنا حول اللائكية، فأنا أقول، بصفة قطعية وجازمة إنه لايمكن لأي دولة ما دامت الإنسانية على وجه هذه الأرض أن تتخلى عن المسألة الدينية، وأن تقف موقف الحياد إزاء الدين. فنسبة 80٪ من نشاط وزاراة الداخلية في أنحاء العالم، في الولايات المتحدة، وروسيا وفرنسا، كلهم مركزين على مراقبة التظاهرات والخطب والمنابر الدينية والحلقات والندوات إلى غير ذلك، أما فيما يتعلق بملاحظتك حول الفئوية القانونية، فأنا أتفق معك على أن استعمال هذه العبارة قد يقدم للقارىء معنى غير مقصود من قبل الكاتب، وسأحاول أن أبدلها بعبارة أخرى مثلا أنظمة قانونية مختلفة.

متدخلة : أثير الإنتباه بالنسبة الفئوية القانونية، فمعروف في العالم الإسلامي عادة أنها شخصية القوانين، خاصة إذا كانت هناك تشريعات

مطبقة لأشخاص محددين، ولدينا في المغرب التعددية التشريعية التي تخص القانون الشخصي.

متدخل : إن موضوع اللائكية موضوع شائك بلا شك، لكنني غير متفق مع المحاضر بالقول في أن اللائكية هي أننا حين نكون أمام الدولة، فنحن أمام وضع لائكي وليس دينيا، فأنا لا أعرف ماذا تقصدون بالدولة : هل الدولة الإسلامية لائكية : هل دولة الخلفاء الراشدين لائكية : وماذا تقصدون بالدولة المعاصرة الحديثة : فهناك إشكال يعيشه المسلمون الآن لأنهم تبنوا الدولة العصرية الحديثة، فحين تقولون بأن الإسلاميين يرفضون الدول التي لا يرونها إسلامية، وينادون بالدولة الإسلامية، أي الدولة التي تأخذ بالدين وبتعاليمه وبالشريعة إلى غير ذلك، فمعنى ذلك أنهم يريدون أن يأخذوا الدولة الحديثة بكل تقنياتها، ولكنهم يطلبون منها أن تأخذ بالتشريع الإسلامي وبالمصطلحات الإسلامية وبالدستور الإسلامي عوض أن تأخذ بالتشريعات ومشكل الشرعية كما هو موجود في العالم الغربي. فقضية وجود اللائكية فيها إشكال هو قضية الحياد، فلا يجب أن نخلط بين الدين كظاهرة اجتماعية موجودة في كل المجتمعات وموقف الدولة الصريح أمام الدين، فهل تتبنى الدولة دينا معينا لها أو لا تتبنى أي دين، أي بمعنى أنها تضم ديانات متعددة وترعاها وتسهر على أن يمارس كل واحد ديانته في حرية دون تدخل أي سلطة عليا، وإن كان هناك تدخل فسيكون عن طريق التنظيم، هذا المعنى الأخير هو ما يُقصد بالدولة اللائكية في العالم الغربي، ففي العالم الغربي هناك حالات متعددة، نأخذ مثلا فرنسا، ففرنسا اتخذت موقفا لصالح رجال الدين، وفصلت الكنيسة عن الدين، فهذا موقف صريح، إذ أنها ترعى كل الديانات ولكنها ليست دولة دين، فحتى تشريعاتها لا تتبنى الدين بل العقل والسياسة العقلية، وإذا وضعنا ذلك في

المقارنة، نجد أن الملكة هي رئيسة الكنيسة الأمريكية والدولة ترعى الكنيسة الأمريكية ولكنها تسلك نفس السلوك الذي تسلكه فرنسا تجاه الديانات وتجاه المتدينين والعقائد الدينية، فهي ترعى الجميع وتسهر على حريتهم، ولكنها لا تتبنى الدين وتعاليمه كمصدر للشرعية السياسية وللتشريع، أما في الولايات المتحدة الأمريكية فليس هناك موقف صريح، ولكن السياسة والتشريع ليس مصدرها هو الدين أو تعاليمه، وهنا يجب أن نضيف شيئا مهما، هو أن الدين له تأثير كعنصر من العناصر الثقافية والحضرية في بلد ما، فهذا موجود في كل البلدان حتى في فرنسا إلى حد الآن، ففي القانون المدني هناك حضور تأثيرات دينية، فالقانون قد يأخذ تأثيراته من التقاليد والدين، أما الآن فالدين في العالم العربي الإسلامي يلعب دورا في حياة الشعوب، وبالتالي فأغلب الدول تأخذ الإسلام كدين دولة، ومعناه أنها تقوم برعاية هذا الدين، وهنا تلتقي فيه مع الدول الغربية إذ أنها تعتبر الدين وهذا بدرجة متفاوتة كمصدر للشرعية، فبعض الدول مثلا كأمريكا الغربية تعتبر الدين كمصدر من مصادر الشرعية لا السياسية، وأيضا كمصدر للتشريع، وهنا أيضا تفاوت، وهذه هي مأساة الدول العربية الإسلامية في كونها تعيش لائكية بدرجة متفاوتة، ولكنها لا تعترف ولا تلقي لها خطابا، بل إنها تعتبر أن التعاليم الإسلامية ليست في الخطاب، فهناك بعض التشريعات المتأثرة كثيرا بالدين بخلاف التشريعات الأخرى، وهنا أتفق معك أن الدول الإسلامية تعيش هذه اللائكية بشكل يومي وهذا ما دفع الإسلاميين إلى المعارضة وإلى تبني المذهب الإسلامي أو تبني (النموذجية) الإسلامية لإعادة الإسلام إلى الدولة الإسلامية.

المحاضر : تدخلي سيكون ملاحظة هامشية، ولنتفق على فكرة محورية هي أن وضعية الدول الإسلامية هي وضعية انتقالية، وضعية لم تنته فيها آثار

القديم ولم تترسخ فيها آثار الجديد، وهذا هو إشكال العالم الإسلامي والدول الإسلامية. فاللائكية هي في الحقيقة لائكيات، فهي لا تتعلق فقط بالتشريع والدستور، بل هنالك لائكية في الذوق والفنون الجميلة واللباس والعادات والحياة المنزلية، فلا ننسى أن جانبا وافرا منها يتعلق بالمسائل الدستورية والتشريعية، وأنها سواء كانت في الذوق أو الفن أو العمران أو العلم أيضا، فاللائكي يقول لك النظرية التطويرية من مكتسبات العلم، ولابد وإن بقيت أنا مؤمنا أن أعتقد هذا الإعتقاد العلمي، بينما الغير لائكي يقول لك : لا وسأمانع تعليم النظرية التطويرية في المدارس مثلا، فأنا أقول إن اللائكية لها جوانب عديدة في العلم والفلسفة والذوق والحياة المنزلية إلى غير ذلك.

متدخل : هل يمكن اعتبار عدم النقاش في الإسلام أننا دولة غير لائكية ؟

المحاضر : ماذا يعني عدم النقاش في الإسلام : لنتفق أولا حول هذا المعنى، هل معنى ذلك أن الجدال في المسائل الماورائية يخالف الإسلام مثلا : هنالك من يقول نعم، فالفلسفة مخالفة للدين، إذا سنمانع الفلسفة من التعليم، وهنالك من يقول لا، فاللائكية لها ميادين مختلفة والفن والتشريع والدستور وحتى العقيدة، واللائكي الحقيقي هو الذي يذهب معك إلى نهاية المطاف، ويقول لك أنا مؤمن نعم، ولك الحرية في أن تعتقد ما شئت بما في ذلك نفي الله، هذا هو اللائكي، يذهب معك إلى منتهى المطاف ويقول لك أنا مؤمن، ولكن لدي قناعة شخصية لا أفرضها عليك، ولك من الناحية الفلسفية أن ترى ما تشاء، هذا هو اللائكي الحقيقي، فهناك درجات في اللائكية، وهناك لائكي يقطع معك المراحل ولكنه يقف في المرحلة الأخيرة ولا يتجاوزها إذا تعلقت المسألة بوجود الله

مثلا. ففي الحضارة الإسلامية، وهذا موقف نادر ولكنه موجود، كان هنالك من الفلاسفة من اعتقد اعتقادات فلسفية تنافي الإسلام في جوهره وفي عقيدته، منهم أبو بكر الرازي الطبيب، إذ كان ينفي النبوة وينفي إعجاز القرآن، ولديه مواقف رهيبة ولكنه لم يقتل، ولم تحرق كتبه وعندنا كذلك ابن الرواندي، فهؤلاء كانوا دائما مطاردين ومنبوذين في المجتمع.

متدخل : قلتم أن موقف المسلمين من اللائكية هو موقف إيجابي عندما يكون في وضعية أقلية خارج المجتمع الإسلامي وهو موقف دائما سلبي عندما يكون في موقع الأغلبية باستثناءيْن هما : مصطفى كمال أتاترك و الحبيب بورقيبة، ملاحظتي هو أنه يوجد في العالم الإسلامي منذ بداية هذا القرن منذ محمد عبده وعلي عبد الرازق، تيار مهم من الفكر يحاول إعادة قراءة المعتقدات الإسلامية ويحاول إعادة قراءة التراث بشكل يميز مابين المعتقدات الإسلامية وما بين التاريخ الإسلامي، وهذا تيار يظهر لي أنه مهم وواسع وربما ليس له إلى الآن الأثر الكافي في المجتمع، ولكن هناك سلسلة كبيرة من المفكرين، منها كما ذكرت مثل علي عبد الرازق ومحمد عبده، محمود طه، خلف الله، وهناك أيضا أحد المفكرين قد تعرفونه وهو الأستاذ عياض بنعاشور. فهل تعتقدون بأن هذا التيار ليس له أي مكان في المجتمع أو أي مستقبل أو أي ثقل ؟

المحاضر : صحيح أن هنالك تيارات فكرية معاصرة في العالم الإسلامي تهدف إلى ترسيخ العقلية العلمانية، ولكن من داخل المنطق الديني عند محمد عبده، فهنالك فارق كبير بين محمد عبده وعلي عبد الرازق وطاهر الحداد، ومهما يكون من الأمر، فالتيار موجود وهدفه في الحقيقة هو أن نجعل في الإسلام ما كان ممكنا في تاريخ المسيحية وهو تكوين مؤمن داخلي، وأعبر

بالفرنسية عن هذا المعنى لأنه أدق : «*c'est constituer un islam du for intérieur, un musulman du for intérieur*» فهذه الثورة كانت ممكنة في تاريخ المسيحية والمعركة الكبرى ، معركة القرن العشرين، ولعلها معركة القرن الواحد والعشرين في الإسلام هي تكون مسلم «*du for intérieur*» أي بمعنى أن يحصر إيمانه واعتقاده في ضميره الشخصي دون أن يتجاوز الضمير الشخصي إلى الفضاء العمومي، إذن فأنا أومن بالله وأومن بالصانع وأومن بالرسل وأومن بالأخلاق الحميدة إلى غير ذلك، وما عدا ذلك فهو موكول للفضاء العمومي أي فضاء الدولة، فلنتحاور معا في كل ما يتعلق بوضعية المرأة وتشريع الإرث طبقا لما يقتضيه الصالح العام لا لما يقتضيه التنزيل، لماذا قلت أن هذا المؤمن كان ممكنا في تاريخ المسيحية ولن يكون إلى حد الآن ممكنا رغم أن الصراع موجود الآن، فالنقاش مفتوح، ولكني لا أستطيع أن أتنبأ بما سيقدم لنا التاريخ من نتائج، كما تفضل زميلي الأستاذ الفيلالي، بقوله إن الأمر كان ممكنا في تاريخ المسيحية، ربما لسبب بسيط، وهي أن المسيحية عكس اليهودية وعكس الإسلام ولا يمكن أن نعتبرها دينا وضعيا يعني «une religion positive» لأن المحتوى التشريعي والقانوني في المسيحية ضعيف جدا ولعله لم يوجد، فكلنا نعرف أن المسيح قال في الأناجيل الأربعة :

«*je ne suis pas venu abolir les lois et les prophètes*» ولكنه في الحقيقة قد ألغاها شيئا ما، وبعد ذلك أُلغِيت كثير من القوانين الوضعية التوراتية بمقتضى الرسالة المسيحية. فالإسلام، – وهكذا أؤول تاريخ الأديان السماوية – هو رجوع إلى روح التوراة ضد القطيعة التي أحدثها المسيحيون في تاريخ الأديان السماوية، إنه رجوع إلى القانون وأن يرجع الرسول تطبيق حد الزنا على اليهود قبل أن يطبقه على المسلمين لهو دليل

على ذلك، فهو عودة إلى الدين الوضعي.

متدخل : قلتم أن جوهر موقف المسلم المعاصر هو أن يقول بالنسبة للائكية إذا كانت اللائكية لا تناقض النظام الإيماني، نظام الأخوة الإسلامية وفئوية القانون، فالمسلم لائكي. فالواقع أن المجتمعات الإسلامية ليست بالنظام الأخوي الذي طرحناه بما في ذلك من تعددية ومن صراعات لا تنتهي، كل هذا يجعلنا، إذا انطلقنا من الموقف الأول، نقول إن الإسلام في جوهره يرفض اللائكية في جوهرها، لأن اللائكية هي المواطنة هي وحدة القانون «l'universalité de la loi» فربما أن التحليل يتطلب أن نحدد شيئا ما هذه الفكرة ؟

المحاضر : أقول لكم أن موقفي من هذه المسألة يتغير حسب الأيام، فالمسألة صعبة جدا، وسأطرح عليكم السؤال لتفكروا معي حول هذا الموضوع : هل هناك جوهر إسلامي أو هل للإسلام جوهر ؟ هل هنالك جوهر للإسلام يمنع المسلم من أن يخرج من دائرة مغلقة وأن يتطور : أم هل الإسلام متعدد الوجوه له ألوان، يتأقلم مع فضاء معين ومع أجيال معينة ومع تاريخ معين ومع مجتمعات معينة، أقول لكم بكل وضوح وبكل صدق أنني تفطنت عندما تأملت مواقفي أنني متناقض مع نفسي، لأنني عندما أنظر مثلا إلى ابن رشد أجد أننا أخذنا المهراس وهرسنا ابن رشد وانتهى أمره عندنا حيث أنه لم يبق لنا إلا شخص ابن رشد، أما المدرسة الرشدية فقد وجدت في مكان بعيد عن الحضارة العربية في أوروبا ؛ إنها الرشدية اللاتينية، فأنا أتساءل : ألم يكن عندنا مرض مزمن يتجاوز التاريخ والأوضاع و الظروف ويجعل من المسلم أسيرا مؤبدا في قفص مؤبد وأزلي إلى نهاية التاريخ، يمنعه من الخروج من هذا التورط : والذي قلته فيما

يتعلق بابن رشد يمكن لي أن أقوله فيما يتعلق بابن خلدون. كذلك أقول بالنسبة للشيخ علي عبد الرازق، ألم يكن هنالك عندنا شيء يفوق التاريخ، يفوق الظروف، يفوق الفضاءات، شيء جوهري يمنعنا من أن نتطور، لأنه كل ما أتى عندنا عبقري لزعزعة الإطار الثقافي والإطار الحضاري إلا ويتحالف المجتمع والسلطة ورجال العلم ضده ليقتلوه ويميتوه فكريا لا جسديا، لأن الجسد موجود، فابن خلدون موجود وابن رشد موجود، ولكن الأفكار والآثار غير موجودة فلماذا نحن اليوم مسلمو نهاية القرن العشرين نطالب بالرجوع إلى الرشدية وإلى العقلنة الرشدية لتبرير بعض المواقف التحررية وبعض المواقف التنويرية، نطالب بالرجوع إلى ابن رشد وإلى ابن طفيل وابن باجة وغيرهم، هذا موقفي حين أستفيق من نومي متشائما، ولكني لاحظت عندما أستفيق من نومي متفائلا، فأرى أن هنالك تطورا وأن الإسلام تمركز في آسيا وفي إفريقيا، وفي شمال إفريقيا وتأقلم مع لغات متعددة فيها صوفية متأثرة بالمسيحية وفيها شيعة وخوارج وعقلنة وفلاسفة وأطباء وحضارة عظمى مُنوَرة ومُنوِرة، فعندئذ أتفاءل وأقول ربما سيخرج شيء هكذا وسيقتحم المؤمن أبواب الحداثة.

متدخل : من بين المعطيات أو الفرضيات التي يمكنها أن تغري هذا النقاش، هو أن هناك مكانة مميزة وربما علوية للكتاب والنص بالنسبة للمسلمين في التفكير، وبالنسبة للفقهاء عموما وطريقة التعامل مع الكتاب والنصوص والسنة، فأظن أنه حتى في هذا الميدان من خلال هذه الدائرة كان المسلمون في الغالب يتعاملون مع السياسيين بتحفظ وخصوصا مع المفكرين والمجتمعون كانوا يتعاملون معه انطلاقا من هذه الدائرة، فإذا كنا نتعامل بطريقة ذهنية منغلقة تحاول ما أمكن الإلتصاق بالكتاب والنصوص التصاقا ظاهريا، فهذا يؤدي إلى نتائج تؤثر على المواقف من المجتمع

والمفكرين والمثقفين، وإذا كنا نتعامل بذهنية تحاول أن تتعامل مع النصوص عن طريق الإجتهاد وصياغة مبادئ تحرر العقل في التعامل مع النصوص، فهذا ينعكس على الموقف من المثقفين والمرأة والمجتمع والسياسيين. وأشير نه في ميدان الإجتهاد والأحكام الفقهية، هناك تيارات كذلك لاقت نفس المصير، وهو تيار الإجتهاد، ليس فقط التعامل الآلي مع النصوص، وإنما تأصيل الإجتهاد من خلال صياغة ما يسمى بمقاصد الشريعة الإسلامية، وهذه المسائل تؤدي إلى أن المسلم في تعامله مع النصوص عليه أن يهتم بمبادئ كلية فوق هذه النصوص، وهذه المبادئ الكلية لا تستنبط من تأمل عقلي أو اجتهاد فردي، وإنما هي مستوحاة من روح هذه النصوص، فمثلا حفظ العقل وحفظ النسل وحفظ الدين، ألخ. فهذه المبادئ ساقها بعض المجتهدين كمحاولة لصياغة مبادئ كلية تحكم التشريع، وهناك من أضاف حفظ الحرية كمبدأ. . . ، ولذا فنحن نقول إن من بين المعوقات التي تنتج عن هذا الإنغلاق هو طريقة التعامل مع النصوص ومع الكتاب والسنة، فكلما اتجهنا نحو الإجتهاد نحو الإنفتاح واتجهنا إلى التداخل مع العلمانية أو مع أسس العلمانية، وكلما اتجهنا نحو الإلتصاق بظاهر النصوص، اتجهنا نحو الظاهرية المنغلقة المتزمتة إلى الطالبان، إلخ. ، وشكرا.

المتدخل : ذكرتم ابن رشد وابن خلدون في محاولتهما المزج بين العقل والدين في فضاء إسلامي، فمأساة المسلمين ليست هي الجمع بين العقل والدين، بل كيف يمكن الجمع بين الإسلام والحداثة، فما قلتم حول العلمانية أو اللائكية أي تطور نحو دولة يصبح فيها الدين مسألة شخصية داخلية بعيدة عن المجال العمومي، هو ما يرفضه التيار الإسلامي لأنه يبتعد عن الدين الإسلامي، وهذا هو الإشكال الحقيقي ؟

المحاضر : صحيح أن الإسلامي المتطرف يرفض الحداثة، ولكن الإشكال الحقيقي هو أن الحداثة تاريخيا هي خارجة عن أنماطنا الحضارية، وبالتالي فنحن لم نتمكن من إحداث حداثة انطلاقا من البنية الدينية. ففي أوروبا نجد أن رجال الدين هم الذين اخترعوا الحداثة أمثال القديس طوماس الإقويني، ومارسيل دو بادو، وكيوم دو كام، ديكارت وسبينوزا، اخترعتها مدرسة القانون الطبيعي . . . فالإشكال الذي يظل لدينا بما أن الإسلامي المتطرف يرفض الحداثة لأنها خارجة عن منواله الحضاري والفكري، لماذا لم ننتج حداثة من الداخل كما وقع ذلك في الغرب، وسأطرح بدوري إشكالا بسيطا :

هل بإمكان المسلم أن يبقى مسلما وأن يعترف لنفسه بأنه مسلم مع التخلي عن الأحكام الشرعية، أي بمعنى هل بإمكانه أن يأخذ المقص وأن يقص في القرآن ما ينافي الحداثة ؟

*
* *

التشريع البشري بين الجماعة والإجماع

متدخل : لدي بعض التوضيحات وبعض الأسئلة فيما يخص أولا الوراثة التي تكلمتم عنها في الإسلام، فهناك مؤسسة أظن أنها كانت موجودة ولها وزن عند أهل السنة وهي ولاية العهد، فهذه المؤسسة نجدها في بعض الأنظمة السياسية الدستورية في بعض الدول الإسلامية وكذا في المغرب، ألا تعني ولاية العهد خلافة أو ملكا وراثيا ؟ هناك أيضا أهل الحل

والعقد، ممثلين في العلماء، ففي المغرب كان العلماء إلى عهد الحماية لهم دائما دور يمكن أن يكون تشريعيا، فجميع السلاطين الذين تعاقبوا على العرش المغربي كلهم كانوا يستشيرون العلماء، و أُخِذ برأيهم في 1906 عندما تقدمت الحماية بإصلاحات، فما هي وضعية فتاوى العلماء وأثرها على النظام الرئاسي والتنظيمات الإسلامية ؟ أما فيما يخص الإجماع، فقد قلنا إن الإجماع ينبعث من الأغلبية، هل يمكننا أن نجد شيئا آخر عند أهل السنة ما يسمى بالتراضي، وهل يمكنه أن يكوّن قاعدة في هذا الموضوع ؟

متدخل : السؤال الأول يتعلق بالخلافة، فقد قلتم بأن الخلافة عند السنيين ليست بالمسائل العقائدية، بل من المسائل السياسية، ونحن نعرف أن هناك خلافا بين السنيين حول وجود أو عدم وجود خلافة بالنص وبالعقل، أما فيما يتعلق بالإجماع، فقد جاء في عرضكم أن الإجماع يشكل مصدرا أساسيا عند السنيين يتعلق بالتشريع، وهو يأتي في الدرجة الثالثة أو الرابعة في مصادر الأحكام، ومن ناحية أخرى أعود إلى مقولة «أن الخليفة هو خليفة الله في أرضه» وقد طرحت منذ عهد الخلفاء الراشدين، ولأسباب سياسية تم اعتبار الخليفة كخليفة لا للرسول فقط ولكن كخليفة الله في الأرض، فهنا انحراف وإضفاء صبغة دينية على الخليفة، فلم تعد الخلافة مؤسسة دينية محضة لها طابع ديني ؟

متدخل : أنطلق من هذه الأطروحة التي تفترض أن نلحق بركب الحداثة، وأن نقوم بقطيعة مع المنوال الخلافي، وذلك لتجاوز الأزمة السياسية الحالية. فهناك نظرة حداثية وهناك نظرة أصولية، وبين هاتين النظرتين يمكن أن يكثر النقاش في اتجاه مزيد من التفاهم وخدمة المسار التنموي، ولهذا أظن بأن أطروحة إلغاء المنوال الخلافي بهذا التعميم لا تخلو من

سلبية، ذلك أن أطروحة لها خصوصيات ولا يتبناها كل المفكرين وكل الفقهاء في العالم الإسلامي. فمن خلال ما قرأت وما استنتجت من أعمال بعض الفقهاء الدستوريين، أرى أن هذه الأطروحة لها سلبيات : السلبية الأولى وهي أننا حين ننادي بإلغاء مكون رغم أنه يصاغ بطريقة فضفاضة وغامضة، فإننا ننادي بإلغاء ومجابهة ثقافة متجذرة في المجتمع، ثم أن المنوال الخلافي أو الأطروحات التي تحاول جذب الممارسة السياسية والإجتماعية إلى جذور إسلامية لها جذور في الثقافة. فهنالك تيارات تجرفنا إلى هذا الإتجاه، وخير دليل على ذلك هو ما يسمى في العالم الإسلامي بالصحوة الإسلامية، فأنا أعتقد أن إلغاء المنوال الخلافي في الوصول إلى الحداثة يمس هذا البعد الثقافي المجتمعي بعمق، وأفضل أن يستحدث أسلوب آخر أكثر اعتدالا ليتعامل مع مفهوم الحداثة بشكل موضوعي ومعمق، لا في اتجاه الإلغاء ولا في اتجاه التقديس. أما عن الأساس المنهجي للأطروحة، فقد لاحظت أن المحاضر يستعمل كثيرا المنهج الإستنباطي من خلال مقولات علماء، ونادرا ما يلجأ إلى الإستدلال بوقائع تاريخية أو حالية، فنحن إذا زاوجنا بين استقراء التجربة التاريخية إلى جانب المنهج الإستنباطي سنخرج بنتائج مختلفة، وهذه نقطة يمكن أن نضيفها إلى هذه الأطروحة، فالمحاضر عندما لجأ إلى استنباط أعمال الكتاب العالميين أو الثقافة العالمة في الكتب، أغفل جانبا مهما تكلم عنه الكثير من الفقهاء الدستوريين وهو ضحالة النتاج الفكري الإسلامي وخصوصا في العصور الوسطى والحديثة، فيما يخص الدستورانية والسياسة الشرعية، بخلاف ما نجد في القانون الخاص والأحكام الفردية من سيل هائل من الكتب والمؤلفات والإجتهادات، وأظن بأن المسألة تظهر من خلال استقراء بسيط، فإذا دخلنا إلى أي مكتبة تجمع كتبا إسلامية، وبحثنا عن المراجع التي تتكلم عن الأحكام الفردية سنجد سيلا هائلا، بينما نجد كمية قليلة

جدا إذا بحثنا عن المراجع التي تتكلم عن موضوع السلطة في الإسلام، ومن الناحية النوعية، نجد كثيرا من الإحتراز عندما كان المؤلفون يغامرون في هذا الميدان، وهنا أتساءل كيف غامر المحاضر بأن يصوغ منوالا خلافيا متكاملا متناسقا، ويضعه أمامه ليسقط عليه النقد اللاذع وليعمل على الإلغاء نحو الحداثة انطلاقا من هذا التراث الضئيل، هذا من جهة، ومن جهة أخرى أشار المحاضر إلى أن الفكر الأفلاطوني الذي صاغ ديمقراطية وفكرا سياسيا موضوعيا متناسقا، في حين فالتجربة الغربية في صياغة الحداثة السياسية لم تكن امتدادا للفكر الأفلاطوني، فهناك قطيعة بين الفترة اليونانية والفترة الحديثة والتجربة الغربية مرت بعصور ظلامية طويلة قبل أن تكتشف الحداثة السياسية، غير أنني أظن أن الفكر الغربي لم يكتشف الحداثة السياسية بسرعة، هذا من جهة ومن جهة أخرى، فمسألة أن المنوال الخلافي يقوم على أساس أخلاقي، مسألة ينبغي أن يعاد فيها النظر أولا لصعوبة استنباط مثل هذه الفكرة انطلاقا من نتاج الفكر الضئيل الموجود في حوزتنا هذا من جهة، ومن جهة أخرى مسألة أن الفقهاء قد صاغوا نظرية الأخلاق ونظرية الشورى، فأنا أرى أن نظرية الشورى ليست مصوغة بعد، وإنما هي من الأسس التي تم التنصيص عليها منذ البداية حسب النصوص الأولية، وهناك مسألة يجب الإشارة إليها، فنظرا لضحالة الفكر السياسي الإسلامي، نجد أن مبدأ الشورى بقي مبدأً فضفاضا وغامضا، في حين كان يمكن أن يصبح مبدأً كادحا لسلطة الرئيس، ولأي سلطة أخرى إذا ما تضافرت الجهود لتعميق الإجتهاد في هذا المبدأ.

متدخل : سأركز في تساؤلي حول مسألتين أساسيتين : المسألة الأولى تتعلق بالعودة إلى الماضي وتستهدف القرن الحاضر، وانطلاقا من هذه المقولة،

ذكرتم بأن أهل السنة بذلوا جهدا كبيرا في توضيح زيغ الفرق والأحزاب بناء على مرجعية تاريخية، فهل يمكن القول بأن هذا التصور ما زال حاضرا داخل النسق الدستوري السياسي الإسلامي ؟ أما فيما يخص الأطروحتان المتناقضتان : أطروحة ما هو قديم وأطروحة الحداثة، ألا يمكن تحقيق نوع من التوافق السياسي بين الأطروحتين بدلا من المضي بشكل كبير نحو الحداثة أو نكران كل ما هو موروث وتقليدي ؟

متدخل : أنطلق من فرضيات أساسية للمحاضر، والتي يمكن استنتاجها كالتالي، هو أنه لبناء الدولة الإسلامية الحديثة لابد أن نتجاوز موضوع الفقه السياسي الإسلامي، فلو رجع المحاضر إلى الكتابات الدستورية الإسلامية المحدثة، لكانت تغنيه عن هذا الإستنتاج، وذلك لاعتبارين أساسين : الإعتبار الأول، فيما يتعلق بالفقه السياسي على مستوى التشريع الإسلامي، وهو مجال مَرن وسمح، ودليلي في ذلك أن أسلوب تداول السلطة في التشريع الإسلامي هو أسلوب غير محكوم بضوابط نصية، وهناك منطقة فراغ تنصب على حيز حيوي وجوهري في مجال تداول السلطة، وهذا أمر فيه دلالة على مجال المرونة وعلى مجال إمكانية الإجتهاد، ويسوقني هذا إلى الدليل الثاني هو أن الكتابات الإسلامية في مجال الفقه السياسي تغني عن هذا البحث التاريخي، إذ يمكن الرجوع إلى التجربة الإيرانية، ذلك أن هذه التجربة خرجت بابتكارات دستورية وسياسية في محاولة التوفيق ما بين التشريع ذي الأبعاد النصية، وما بين معطيات الواقع.

متدخل : عندي سؤال يخص المصادر التي اعتمد عليها المحاضر، والتي زاوج فيها بين ثلاثة مصادر ذات مستويات مختلفة : الفلسفة الإسلامية،

الأدب الفقهي والأدب السلطاني، فكيف استطاع المحاضر أن يمزج بين ثلاثة مصادر مختلفة لا من حيث بنية نصوصها ولا من حيث خطاباتها ولا من حيث مضامينها، فالأدب السلطاني ليس الأدب الفقهي : وهناك مجموعة الماوردي وابن تيمية، إلخ . ، وفي الفلسفة هناك الفارابي ؟

متدخل : لدي أربع نقط أساسية :

النقطة الأولى هي مسألة البعد الأخلاقي، فقد ركز الأستاذ كثيرا في نقده للتصور الدستوري السني على صفة أخلاقية، هل معنى ذلك استبعاد أي دور أو حضور للبعد الأخلاقي في التصور الدستوري والسياسي ؟

النقطة الثانية : إن علاقة الدول الحديثة بالتصورات الدستورية وبالنصوص الدستورية في الدول العربية والإسلامية كتجربة لها رصيد ضئيل، فكيف يفسر المحاضر أن تجربة الدولة الحديثة التي هي تجربة مشوهة تعاملت بشيء من السلبية مع هذا الموضوع، وغالبا ما يتم تجاوز هذه النصوص أصلا ؟

النقطة الثالثة : هل التصور الدستوري الحداثي في رأي المحاضر تصور كوني، ألا يمكن أن نبحث عن تصورات دستورية حديثة فعلا ولكن بوضعية المجتمعات العربية والإسلامية ؟

النقطة الرابعة : وهي وجود المحاذير الأساسية التي أدعو لها، ضرورة الحذر في الأحكام على نوعية وطبيعة التصورات الدستورية لدى بعض الفرقاء في هذه المرحلة، إذ يثار الإلتباس حول التوجهات الدستورية أو بعض الحركات الدستورية في هذه المرحلة، في حين هناك تمازج بين التصور الدستوري كما هو في النظرية الدستورية كما بين المحاضر وبين التصور الحداثي وهي مسألة جديدة مستجدة ؟

المحاضر : سبق أن قلتم إنه إذا أردنا أن نقتحم الحداثة، لابد أن نقطع مع هذا المنوال الخلافي، أريد أن أقول قبل كل شيء إنني لم أقم بإلغاء المنوال، بل ألغته الأحداث وتجاوزته حتى في إيران اليوم، فلا علاقة بين واقع الدول الحديثة في كل البلدان الإسلامية وبين المنوال، فالمنوال في حالة اضمحلال، وتهلهل وإلغاء وأنا لم أعمل على إلغائه، وإنما بتجاوزه. فهناك فارق كبير بين إلغاء الشيء وتجاوزه، لأننا لو حللناه تحليلا قانونيا وتشريعيا، فسنرى أنه لا يعرف معنى الجنسية ومعنى الحالة المدنية، ولا يعرف تدخل الدولة في الزواج وفي الطلاق وفي الحياة الأسرية. فهناك مفاهيم تحملها الدولة وهي مفاهيم قطعت بمجرد وجودها في المنوال، فالمنوال تجاوزته الأحداث وهو في حالة متزايدة من الإضمحلال، ولعله سيكون مجرد ذكرى بعد سنين أو بعد جيل أو جيلين.

متدخل : إن سؤالي ليس فقط أن نلغي المنوال أم لا ؟ وإنما هل هذا المنوال الخلافي موجود فعلا ؟ وما هي المصادر التي انتقينا منها لنصوغ هذا المنوال الخلافي ؟

المحاضر : المنوال موجود في الأذهان، ولا وجود له في الواقع التاريخي، بل هو تركيب نظري نجده في كل الكتب لا نجده في الممارسة السياسية، أما فيما يتعلق بفكرة أن الأدب السياسي والفقه السياسي في القانون العام له قسط ضعيف في جملة الآداب والفقه عامة، فأنا لا أشاطر هذا الرأي، فلم تُفرض كتب خاصة بالمسألة السياسية إلا نادرا ما نجد مثلا في كتاب الماوردي وابن الأزرق وفي كتب السياسة الشرعية وغير ذلك، ورغم أننا لا نجدها في كتب مخصصة، إلا أننا نجدها كموضوعات داخل كتب علم الكلام مثلا، إذ تتضمن هذه الكتب بشكل وافر كل التصورات السياسية

الموجودة في الإسلام السني.

أما بالنسبة للسؤال المطروح حول الوراثة، أعود هنا إلى ولي العهد في التراث الإسلامي، فوجود ولاية العهد في الحقيقة يبين لنا التحالف والصلة الجدلية بين المنوال وبين الوقائع، لأن ولاية العهد تعني أن هنالك ملكا وراثيا يريد أن يستوحي المشروعية من المنوال، فبدل أن يقال سيخلف الملك القائم بالحكم اليوم إبنه فلان وستكون هذه القاعدة هي المتبعة على الدوام، يقال رجوعا إلى المنوال. فولاية العهد هي مؤسسة متبعة في النظم الملكية الإسلامية، وهي في الحقيقة ملكية وراثية ولكن بالرجوع إلى المشروعية المنوالية وهي مشروعية الخلافة. أما فيما يتعلق بفهوم أهل الحل والعقد، فما أريد قوله عن دور الفقهاء والعلماء في استنباط الأحكام والفتاوى هو أن مفهوم أهل الحل والعقد يختلف فيه فيما يتعلق بكميته وفيما يتعلق بطبيعة وظيفته. فالفقهاء مختلفون كثيرا في هذه المسألة، فهنالك من يحصر أهل الحل والعقد في العلماء، وهنالك من يشمل مع العلماء الأمراء وهناك من يقول إن أهل الحل والعقد هم أهل القلم وأهل السيف، بحيث أن المسألة ليست واضحة في فقه السياسة.

هناك سؤال فيما يتعلق بالخلافة ثم الإجماع، وهذا السؤال الأول يخص وجوب الخلافة بالنص أو بالعقل، فهنالك من يرى أن وجوب الخلافة بالنص، وهنالك من يرى أن وجوب الخلافة بالعقل، هذا إشارة إلى الإختلاف بين المذاهب الفقهية السنية والمعتزلة من هذه الناحية. فالمعتزلة يقولون بأن الواجب الشرعي هو التزام بالعقل أولا ثم بالنص، والفلاسفة يقولون إن وقع هنالك خلاف بين النص الشرعي ومقتضى العقل، فعلينا أن نؤول القاعدة النصية على ضوء ما تمليه علينا القاعدة العقلية، فالخلاف

خلاف معتاد في الأدب الفقهي بين المعتزلة وأهل السنة. أما فيما يتعلق بالإجماع، فالإجماع يأتي عند أهل السنة بعد القرآن والحديث، إذ يقدمونه على القياس، إذ هنالك من يأخذ بالقياس ويزكيه، وهنالك من الفقهاء وأكبرهم تهجما على القياس هو ابن حزم الظاهري، لم يروا القياس ويرفضونه رفضا مطلقا. أما بالنسبة للإجماع، فهنالك من يقول إجماع الصحابة، وإجماع الصحابة على نص وهو موقف ابن حزم الظاهري، وهنالك من العلماء من يقولون، كما قال الجويني إن الإجماع هو إجماع علماء أمة الرسول في أي عصر من العصور، بحيث يتسع هنا مجال الإجماع أو يصبح أصلا تشريعيا مستقلا، فالإجماع معناه إذا اتفق علماء في رقعة أو مكان أو في بلاد من بلاد الإسلام، فذلك يعني أن هذا الإتفاق يشكل القاعدة التشريعية، وبإمكان جيل من الأجيال فيما بعد أن يلغي هذا الإتفاق، وهكذا يصبح البشر مشرعا لنفسه، وهذا هو السبب الذي جعل الشيعة يحترسون كثيرا إزاء الإجماع لأنهم يعرفون أنه يفتح استقلالية التشريع البشري ويجعل من الإنسان مشرعا لنفسه.

أما عن أطروحة القضاء والقدر، فقد ظهرت في البداية عندما تولى معاوية بن أبي سفيان الحكم واستولى عليه في الحقيقة بالسيف، فكيف وقع تقديم هذا الإستلاء على الحكم، وكيف وقع تبريره، قيل آنذاك إنه بقضاء وقدر من الله بمشيئته، وعلم الله المسبق، ومن هنا جاءت الجبرية، فالجبرية هي مذهب كلامي فلسفي في الإسلام ظهر عندما استولى معاوية بن أبي سفيان على الخلافة، وعندما أوصى لابنه بعده، وحينذاك تساءل المسلمون فقيل إنها مشيئة الله وإرادته وعلم الله المسبق، ولا يمكن أن نبدل في سنة الله شيئا، ومن هنا جاءت الجبرية. أعود من جديد إلى المنهج الإستنباطي

وأتساءل هل لدينا طريقة أخرى ؟ فالتراث في الحقيقة يتكون من ممارسة وتنظير، والتنظير ليس منقطعا لأن له وظائف، فهو يبرر ويعرف، ويعبر عن تجربة معينة وتصور معين، وهو يعبر عن حياة كاملة في الكتب وفي الخطب وفي الآداب، ولذا فعندما نستقرئ هذا الجانب من التراث وهو التراث الوضعي بالطريقة الإستنباطية فسنكتشف بذلك أعماق المجتمع.

أما عن إشكال أن أهل السنة بذلوا جهدا كبيرا في مقاومة الأحزاب، فأقول إن تلك التجربة لم تعد لها نفس الوظيفة، فأهل السنة يكررون ويعيدون نفس البراهين ولكن لأغراض أخرى وهي أغراض مرتبطة بواقعنا اليوم في نهاية هذا القرن 20، فالأفكار هي الأفكار، ولكن المعارك والأغراض تغيرت. فأهل السنة يستعملون نفس المفاهيم والتصورات والقيم، إما لمقاومة التيارات الغربية والمستغربة أو لمقاومة الأصوليين، لأن هنالك قطيعة بين الإسلام السني الرسمي والأصوليين، فالتوظيف تغير ولكن محتوى الأفكار والتصورات بقي كما هو في الماضي.

أما عن التوافق بين الأطروحتين، فهذا سؤال كبير ولعله يتطلب مزيدا من التأمل وسأحاول أن أجيب بصفة عفوية لأنه هام جدا ومصيري، فهل يمكن التوفيق بين الأطروحتين ؟ الأطروحة التحديثية والأطروحة الأصولية، لأن هذه العملية تتطلب من المؤمن تحديث إيمانه، فهناك حداثة مؤمنة، وهناك حداثة غير مؤمنة، فما نفعل بالحداثة غير المؤمنة ؟ وهل يمكن التوفيق بين الحديث المؤمن وغير والمؤمن ؟ فالمؤمن له نقطة انطلاق لا تناقش وهي وجود الخالق، والصانع ووجود الكون، فإذا كان الحديث ممكنا بين المؤمن والمؤمن، فهو غير ممكن بين الحديث المؤمن وغير المؤمن.

أما عن إشكالية المزج بين المصادر، فكيف أتمكن من معرفة حضارة معينة إن لم أسأل جميع تياراتها وجميع مصادرها، فإذا أردنا أن نسأل حضارة ما، وأن نطلع عليها، فعلينا أن نسأل كل التراكيب الحضرية بما فيها الفن والتشريع والدستور والعوائد والمألوف إلى غير ذلك.

المحتويات

الزمن التأسيسي والنص المرجعي 6

أصول الدستورية 15

النظام الإيماني والمجموعة الإخوانية 20

التشريع البشري بين الجماعة والإجماع 30

العضو الرئيس 35

المناقشات 43

سلسلة محاضرات ألقيت بمقر مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود
للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية يومي31 أكتوبر و1 نوفمبر 1996
– الدار البيضاء –

تم طبع هذا الكتاب بمطبعة النجاح الجديدة في أكتوبر 1999
الإيداع القانوني : 378/98

من المقولات الشائعة عند المسلمين اليوم أن "القرآن دستورنا" أو كما في الدساتير المكتوبة، أن "الإسلام دين الدولة" أو أنه مصدر القانون أو غير ذلك من القواعد المأثورة. ومن ثمّ يبدو تأصيل السياسة في الدّين، كما تبدو صلة الدّين بالسياسة. هل يعني ذلك أن للإسلام دستورا نموذجيا أو على الأقل بعض المبادئ الدستورية يتعين على الدول الإسلامية أن تنسج على منوالها ؟ الكتاب محاولة في دراسة أصول وتطور التصورات الدستورية في الإسلام السني.

عياض بن عاشور حاصل على دكتوراه في القانون. اشتغل بالتدريس، ويعمل حاليا عميدا لكلية العلوم القانونية والسياسية والاجتماعية، تونس II . من أحدث مؤلفاته :

* السياسة، الدّين والقانون في العالم العربي، تونس 1992.
* القواعد، الإيمان والقانون، تونس 1993.

كتبخانه تخصصي فقه واصول

9 789981 838796