دار المنظومة
DAR ALMANDUMAH
الرواد في قواعد المعلومات العربية

العنوان:	الديني والسياسي في الفكر الاسلامي : حدود الاتصال والانفصال
المصدر:	مجلة الأزمنة الحديثة
الناشر:	عبدالله البلغيتى العلوي
المؤلف الرئيسي:	إدراوي، العياشي
المجلد/العدد:	ع6,7
محكمة:	نعم
التاريخ الميلادي:	2013
الشهر:	خريف
الصفحات:	29 - 37
رقم MD:	898941
نوع المحتوى:	بحوث ومقالات
قواعد المعلومات:	HumanIndex
مواضيع:	الدين والسياسة، الدين والدولة، الفلسفة الإسلامية
رابط:	http://search.mandumah.com/Record/898941

© 2021 دار المنظومة. جميع الحقوق محفوظة.
هذه المادة متاحة بناء على الإتفاق الموقع مع أصحاب حقوق النشر، علما أن جميع حقوق النشر محفوظة. يمكنك تحميل أو طباعة هذه المادة للاستخدام الشخصي فقط، ويمنع النسخ أو التحويل أو النشر عبر أي وسيلة (مثل مواقع الانترنت أو البريد الالكتروني) دون تصريح خطي من أصحاب حقوق النشر أو دار المنظومة.

الديني والسياسي في الفكر الإسلامي : حدود الاتصال والانفصال

د. العياشي ادراوي*

تمهيد

لقد حاز موضوع علاقة الدين بالدولة في الآونة الأخيرة على اهتمام الباحثين في الفكر السياسي؛ حيث جرى بحثه من قِبَلِهم بحسب رؤية كلّ واحد منهم ونظرته الخاصّة لطبيعة العلاقة التي تجمع الطرفين؛ فذهب البعض إلى القول بالفصل بين الدين والدولة؛ انطلاقاً من مقولة أنّ لكلٍّ منهما وظائفه الخاصّة به، في حين ذهب آخرون إلى عدّ الدولة في صلب اهتمامات الدين، ولم يجعلوا إشكالية السلطة الدينية والسلطة السياسية محصورة ضمن أفقها التاريخي فحسب، ولا إشكالية موصولة بالفكر السياسي المعاصر فقط، وما يقتضيه كل ذلك من انتقاء وتجزيء وانغلاق، بل على العكس من ذلك أخذوا ينقّبون في التراث، ويبحثون في الفكر الإسلامي والسياسي الحديث، ويستثمرون المناهج المعاصرة لفتح السؤال (سؤال الدين والدولة) على آفاق جديدة للنظر، ومساحات مغايرة للتأمّل؛ بقصد تجاوز الأطروحات الراسخة في الموضوع، وتخطّي الإجابات الجاهزة، والمواقف الثابتة من المسألة. الأمر الذي مكّنهم من تقديم تفسير مغاير لجملة من القضايا في التاريخ الإسلامي، وتأسيس نظرة إسلامية جديدة للذات والآخر، فضلاً عن بسط تصوّر مختلف لظاهرة الصحوة الإسلامية التي تمثّلها العديد من الحركات الإسلامية في عالم اليوم. فما وجوه العلاقة بين الدين والسياسة في المنظور الفكري الإسلامي، وما هي إمكانات التلاقي بينهما، ثم ما دواعي الفصل بين الديني والسياسي، وكيف تجلى التدافع بينهما على مستوى تجارب الحكم في الإسلام؟ وهل من إمكانية لتأسيس علاقة جديدة بين السلطة الدينية والسلطة السياسية في الواقع المعاصر؟

1 - مبرّرات تجديد النظر في ماهية العلاقة بين الدين والدولة

يؤكّد بعض الباحثين على أنّ تناول علاقة الدين بالدولة يحتلّ حيّزاً واسعاً من جهود اهتمام المفكّرين العرب وخطاباتهم ووجوه تأمّلهم في التاريخ والحاضر، بيد أنّ ذلك لم يتبلور بشكل واضح - سواء عند العرب أو عند غيرهم من الشعوب، إلا في السنوات الثلاثين الأخيرة - لارتباط ذلك بظاهرة أشمل تمثّلها الصحوة الإسلامية من حيث هي تعكس انعطافاً واضحاً نحو الدين، وعودة غير مسبوقة إلى اللاهوت؛ نتيجة أنماط وعي تصنَّف ضمن منزعين اثنين: «منزع الخوف على الهوية الإسلامية وإمكانات ضياعها في الهجوم الجارف للغرب وللحداثة التي يمثّلها، ومنزع الإحساس بالذنب - إذا صحّ التعبير- لما اعتُبِر ابتعاداً عن الدين، وإهمالاً لمتطلّباته، وتأويل ما أصاب المسلمين في القرنين الأخيرين؛ باعتباره برهاناً لا يرد على ضرورات التغيير؛ باتّجاه استرداد الأصول والعودة إليها أو ملاقاتها»[1].

ومن منطلق أنّ التاريخ السياسي للأمّة العربية الإسلامية لم يُكتب حتى اليوم، يرى بعض أهل النظر أنّ الدعوة إلى إعادة التأمّل في ماهية العلاقة بين الدين والدولة - كما هي مجسّدة في الخطاب العربي المعاصر- هي مؤشّر على وجود أزمة. فـ«الملاحظ في الدعوات لإعادة النظر في علاقة الدين بالدولة في تاريخنا الفقهي والسياسي أنّها كانت تتمّ في أوقات الأزمات الخانقة، وفي أوقات الأزمات بالذات تبرز أولويات وسياقات تجعل ما يسمّى بالحلّ الديني والحالة الدينية أمرين شبه بديهيين»[2].

ومن تجلّيات ظهور هذه العلاقة الإشكالية الموصولة بمنعطفات الأزمة في التاريخين البعيد والقريب، على حدّ سواء، ما يأتي[3]:

أولا: في أواخر القرن الأوّل الهجري استندت دعاوي العباسيين والمعارضين للأمويين، بشكل شبه كلّي، على علاقة هؤلاء السيّئة بالإسلام؛ إسلام الرؤية وإسلام الشريعة. فممّا ذكر من «خروجات» الأمويين على الإسلام: كيفية اغتصابهم للسلطة ووصولهم للحكم دون شورى الأمّة وتوارثهم له دون وجه حقّ، وملاحقتهم وقتلهم لآل بيت النبي ﷺ واستباحتهم للمدينة، واستئثارهم بأموال الفيء والزكوات.

ثانيا: حينما اضمحلت الخلافة العباسية وتمكّن البويهيون ثمّ السلاجقة من السلطة بسط فقهاء الإسلام الإشكالية بصيغة جديدة هي: «علاقة الشريعة بالسياسة». فقال ابن عقيل وابن الجوزي: إنّ السياسة طغت على الشريعة. ما يدلّ على أنّ الحكّام لم يعودوا - في حكمهم- ملتزمين بأحكام الشريعة. بل توسّعوا في ذلك؛ بحجّة كون السياسة ذات أصل شرعي.

ثالثا: مع الدخول الاستعماري الغربي إلى بلاد المسلمين، وبالنظر إلى فهم الفقهاء للإسلام ودار الإسلام، ترسّخ في أذهانهم أنّه يستحيل أن يحكم المسلمين غير المسلم؛ إذ لا ولاية إلا لمسلم، وأنّ دار الإسلام لا تتحدّد تحديداً كمّيّاً فحسب (المسلمون أكثرية اجتماعية)، وإنّما بتطبيق أحكام الشريعة فيها. فمن غير المقبول أن يتولّى «حراسة الدين وسياسة الدنيا» داخل رقعة إسلامية من ليس مسلماً.

رابعا: في السنوات الأخيرة برزت المسألة(مسألة الدين والدولة)، في سياق التدافع والصراع؛ لمواجهة الدعوات المتنامية لعلمنة الدولة والمجتمع، كما طرحت أيضاً مرافقة «لنظرية الحاكمية» عند بعض المفكّرين «الثوريين»؛ كأبي الأعلى المودودي(1903 - 1979م)، مؤسّس الجماعة الإسلامية في الهند، وصاحب الرؤية القائلة: «إنّ للسلطة في الإسلام طبيعة ثيوقراطية»، وحسن البنا (1906 - 1949م) مؤسّس جماعة الإخوان المسلمين في مصر، وصاحب رؤية: «أنّ الإسلام دين ودنيا، مصحف وسيف»، بالإضافة إلى سيد قطب (1906-1966م) في مصر والإمام الخميني (1902 - 1989م) في إيران.

وعِلَل هذه الرؤية واستتبابها في النصف الثاني من القرن العشرين كثيرة، فهناك من جهة، الاستعمار الغربي الذي سيطر في سائر ديار العرب والمسلمين، وبدأ في أحد وجوهه تبشيرياً، وفي أحدها علمانياً معادياً للدين. وفي كلّها مهدّداً للهوية الإسلامية أو ملغياً له[4].

وغير خاف أنّ هذا التصوّر لطبيعة العلاقة بين الدولة والدين غير مفصول عن التيارين اللذين سبقت الإشارة إليهما: تيار صيانة الهوية وحمايتها من الاختراق الأجنبي، ثمّ تيار الإحساس بالتقصير والذنب تجاه الدين الإسلامي.

لذا فإقامة دولة إسلامية - في منظور العديد من الجماعات الإسلامية - ضرورة من الضرورات، فهي- أي الدولة - التي تكتسب الحقّ في هذه التسمية؛ لأنّها تطبّق الشريعة. وبذلك فهي الكفيلة بحفظ الهوية الإسلامية من الضياع، وتمكين المسلم من إقامة دينه على الوجه الأكمل؛ بقوّة السلطة السياسية وسطوتها[5].

بيد أنّ ما يسجّل في هذا السياق- كما يشهد على ذلك واقع الثلث الأخير من القرن العشرين وبداية القرن الواحد والعشرين- أنّ الدعوة إلى عدّ الإسلام دينا ودولة قد غيّرت موقعها، فانتقلت من مرحلة الدفاع إلى مرحلة الهجوم، وفق أنموذج بديل للسلطة والحاكم، ومفهوم مغاير للدولة في علاقتها بالإسلام/الرؤية، والإسلام/الشريعة[6]. تلك المرحلة التي ترافقت مع اتساع مد الحركات الإسلامية الراديكالية وظهورها على نطاق عالمي.

وبهدف خلخلة الموروث الإيديولوجي المترسّخ؛ بخصوص الدين والدولة، ومحاولة تخطّيه يسعى البعض من أهل الرأي إلى إثارة العديد من التساؤلات المشكّكة في طبيعة العلاقة بين السلطة السياسية والسلطة الدينية. كما هي متصوّرة عند الكثير من الإحيائيين الإسلاميين القائلين: إنّ الإسلام دين ودولة، والمعتقدين بأنّ وظيفة الدولة إنّما هي حماية الدين، كما يقول الماوردي(ت: 450 هـ.ق):«الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا[7]».

ففي حيّز اعتقاد بعض الباحثين أنّ كون الدين الإسلامي يتضمّن ديناً وسياسة مسلمة لا يمكن تخطّيها، بل إنّ هذا هو

شأن سائر الأديان؛ بما في ذلك المسيحية واليهودية. إلا أنّ السؤال المركزي – ضمن أفق هذا التصور – هل الدين والدنيا أو الدعوة والدولة تتضمّنها مؤسّسة واحدة أو مؤسّستان؟ وما مدى صحة الاعتقاد والصورة السائدة بين الباحثين العرب المعاصرين من أنّ عصر النبي ﷺ والخلفاء الراشدين شهد توحّد الدعوة والدولة في مؤسّسة واحدة؟ وهل من الصحيح أنّ الشريعة كانت محتاجة للدولة من أجل تطبيقها؟ وهل أنّ الدولة أو الإمامة حرست الشرع أو الدين؟[8]

لعلّ ما يرمي إليه الطرح أعلاه من وراء توليد هذه الإشكالات هو فكّ الترابط – تصوّرياً– بين الدين من جهة، والدولة من جهة أخرى، وجعل المجال الديني متمايزاً عن المجال السياسي، فعلى مسار تاريخي طويل كان لكلّ منهما مؤسّسته الخاصّة، غير أنّ الأهمّ من ذلك كون الدولة الإسلامية لم تكن – بأيّ حال من الأحوال– حارسة للدين، كما قدّمها الماوردي، وكما ينظر لها الإحيائيون الإسلاميون الذين يطمحون إلى الاستيلاء على الدولة؛ لتطبيق الشريعة. كلّ هذا يجعل – في نظر الباحث– مقولة الماوردي عن «الإمامة» كحارسة للدين وسائسة للدنيا، مستعارة من التراث الساساني –وليست مأصولة في التراث العربي الإسلامي؛ ذلك أنّ الزرادشتية – من حيث كونها ديانة– تدين بوجودها للدولة الساسانية، وما أن انهارت الساسانية حتى انهارت الديانة الزرادشتية، أمّا حال الإسلام فمختلف عن ذلك تماماً. فعبر مسلسل تاريخي طويل بقيت الدولة الإسلامية تدين للدين الإسلامي بوجودها، وأنّ السلطة السياسية في الإسلام لم تحرس الدين، وإنّما الدين هو الذي حرسها، وضاعت الدولة ولم يضع الدين[9].

وللاستدلال على هذا التصوّر قدمت جملة من الشواهد التاريخية يجمعها ما يمكن أن يسمّى بالتوظيف السياسي للدين؛ لتحقيق أهداف سياسية دنيوية، أبرزها: إضفاء الشرعية على الحكم القائم، وتبرير السيطرة على السلطة.

فالحقّ، أنّ السلطة الإسلامية لم تكن تحرس الإسلام، بل كانت بحاجة ماسّة إليه دائماً. بينما كان الإسلام/الدين في غنى عنها. فحتى الجهاد ضدّ البيزنطيين كان دفاعاً عن حدود الدولة العربية الإسلامية. فهو إجراء سلطاني عسكري، وإن استخدمت فيه دار الحرب ودار الإسلام. أمّا في الداخل، فكانت السلطة – عبر العصور– تحاول دائماً استخدام الدين؛ لتسويغ التصرّفات السلطانية تجاه المجتمع، قال الأمويون: إنّهم من قدر الله، أو من أمر الله. وقال العباسيون: إنهم من أقرباء الرسول ﷺ، وسيحفظون بالتالي دين الرسول ﷺ أكثر إن وصلوا إلى السلطة. وقال السلاجقة: إنّهم ما حاولوا الوصول إلى السلطة إلا من أجل نصرة مذهب أهل الحقّ. وقال المماليك: إنّهم ما جاؤوا للسلطة إلا ليردّوا عباد الصليب والمغول عن بيت المقدس والحرمين. وكان كلّ منهم يستعطف الفقهاء والخلفاء؛ من أجل الحصول على قسم من الشرعية التي يملكونها[10].

يبدو واضحاً إذن، أنّ الرجل لا يقرّ بانفصال الدين عن الدولة، وإنّما بتجاوزهما؛ باعتبارهما مجالين متمايزين؛ ذلك أنّ ولاة أمر كلّ منهما سلّم للآخر بمجاله. فعبر التاريخ الإسلامي الممتدّ ظلّ هناك تداخل في بعض القضايا، فكانت السلطة السياسية عندما تقوى تأخذ المسائل المشتبهة إليها. بينما كان الفقهاء يعودون لانتزاع هذا الأمر أو ذاك عندما تضعف السلطة السياسية. «أمّا الثنائية – في نظره – فثابتة وباقية وحافظة للانسجام، وعمادها الوعي الكامل من الجميع أنّه ليس في الإسلام سلطة دينية معصومة أو شبه معصومة. وإنّما هناك شؤون تعبّدية وشبه تعبّدية يتولاها الفقهاء، وهناك مصالح عامّة يحقّقها السياسيون ويديرونها؛ سواء أكانوا خلفاء، أم أمراء، أم سلاطين»[11].

وعلى الرغم من التجاور بين المجالين الديني والسياسي عبر التاريخ الإسلامي الطويل ما برز صراع – حسب نظر الباحث – بين المؤسّستين السياسية والدينية، وإن لم يخلُ الأمر من تنازع وتجاذب بين أفراد من ولاة الأمور وأفراد من الفقهاء. أمّا بين المؤسّستين فبالقطع ما كان هناك نزاع، أو تنابذ، أو إقصاء متبادل يشبه ما حدث، ولو من بعيد، في مسيحية العصور الوسطى ومشارف الأزمنة الحديثة[12].

وهكذا، فإنّ «تاريخ السلطة الإسلامية مع الشريعة وممثليها – وليس مع الدين– هو تاريخ صراعي أو نزاعي أفضى إلى انفصال السياسة عن الفقه، وأحياناً عن الشريعة، وقيام مجالين: أحدهما: سياسي، والآخر: شرعي. وقد سلّم كلّ من الطرفين للآخر بمجاله، واستمرّ التجاذب على أطراف المجالين، حسب توازن القوى والظروف.

وعليه، فالصورة التاريخية السائدة عن أنّ الانفصال حديث العهد مع الدخول الغربي إلى العالم الإسلامي، وظهور القوانين المدنية والدول القومية؛ صورة تحتاج إلى تعديل كبير»[13].

2 - أنطولوجيـــة العلاقة بين السلطتيـن السياسيـــة والدينيـــة في الفكـر الإسلامي

ما ينبغي التوقّف عنده في هذا السياق أنّ التفاعل بين السياسي والديني وحضورهما جنباً إلى جنب في الدولة الدينية/ الدولة الإسلامية لم يكن بالصورة نفسها، ولا على القدر نفسه من القوّة على مدى تاريخ تطوّر هذه الدولة، وإنّما اتّخذ صوراً متعدّدة؛ وفقاً لطبيعة هذه الدولة أو تلك، ووفقاً للسياق التاريخي الذي أطّرها، فضلاً عن المناخ السياسي الذي تكونت فيه.

وتبعاً لهذا، يمكن الحديث - على سبيل التقريب - عن أربعة وجوه من التفاعل والحضور المشار إليهما ضمن الدولة الدينية:

أولا: دولة النبوّة[14] أو دولة الرسول ﷺ في المدينة: وهي الدولة - مع تحفّظ على هذه التسمية؛ لأنّها لم تكن حائزة أغلب مواصفات الدولة الحديثة بالمعنى الكامل- قبل الأولى؛ من حيث هي في ذاتها جزء من النصّ، تداخلت فيها صلاحيّات «النبي الأكرم ﷺ» مع «سلطة الحاكم»، إذ الطاعة واجبة وجوباً إلهياً، وهناك تعاليم تتنزّل منجّمة بالوحي: {وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن تكون لهم الخيرة من أمرهم}[15]، فلا مجال للمعارضة، وبهذا تجتمع في شخص الرسول ﷺ السلطتان الدينية والدنيوية. فتتحقّق وحدة التأويل بالنسبة للنصّ مع القبول الجمعي بأحكامه على خلاف الحال في دولة دينية بلا نبي[16].

إلا أنّه يجب ألا يغيب عن ذهننا ها هنا حقيقة ثابتة لا تحتاج إلى مزيد إثبات؛ وهي: أنّ الرسول ﷺ قد ميّز بوضوح بين شؤون دينية داخلة بشكل كلّي في مجال اختصاصه وصلاحيّاته، وشؤون دنيوية متروكة لعامّة الناس، من حيث كونهم «أعلم بأمور دينهم». يقول(ع)، تبعاً لرواية أحمد بن حنبل: «إِذَا كَانَ شَيْءٌ مِنْ أَمْرِ دُنْيَاكُمْ فَأَنْتُمْ أَعْلَمُ بِهِ فَإِذَا كَانَ مِنْ أَمْرِ دِينِكُمْ فَإِلَيَّ»[17]. ويقو ل ﷺ أيضاً وفقاً لرواية مسلم: «إذا أمرتكم بشيء من أمور دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأي فإنّما أنا بشر»[18]. ما يدلّ على أنّ الدين يتعلّق من جهة الإلزام بأمور بعينها، وما دونها أمور دنيوية متروكة للنقاش والتشاور.

وإذا تبيّن هذا، اتّضح معه إمكان الحديث عن كون الصلاحيات المتعلّقة بالنبي ﷺ إنّما هي متعلّقة بالأمور الدينية، أمّا في ما دونها فهي صلاحيات نسبية، كما تبيّن - أيضاً - انفصال هذه الصلاحيات عن سلطته السياسية. ولعلّ ما يؤكّد هذا في المأثور الإيديولوجي الإسلامي؛ الحديث الذي أخرجه البخاري في صحيحه، حيث يقول الرسول ﷺ: «كانت بنو إسرائيل تسوسهم أنبياؤهم، كلّما هلك نبي خلفه نبي، وإنّي لا نبي بعدي، وإنّه سيكون خلفاء فيكثرون»[19].

ومفاد هذا أنّه لا توجد بعد النبي ﷺ زعامة دينية وسياسية في الآن نفسه[20]، بل إنّه لا توجد بعد النبي ﷺ زعامة دينية، ومعنى كونها دينية أنّها جاءت عن طريق الرسالة لا غير؛ أي الزعامة التي تستند إلى الرسالة والوحي.

لذا فإنّ ما يمكن أن يُتصوَّر وجوده بعد ذلك إنّما هو نوع من الزعامة مختلف ليس موصولاً بالرسالة، ولا قائماً على الدين. وإذا كانت الزعامة لا دينية فهي ليست شيئا أقلّ ولا أكثر من الزعامة المدنية أو السياسية؛ زعامة الحكومة والسلطان، لا زعامة الدين[21].

وبتحقّق هذا يتحقّق معه أيضاً أنّ وضع اتّصال «الدين بالسياسة» أو «السلطة الدينية بالسلطة السياسية» في دولة النبوّة إنّما هو وضع خاصّ لا يصحّ القياس عليه ولا تقليده؛ بحكم كون هذه الدولة - تاريخياً- كانت ما تزال في طور النشأة والتكوين من جانب، وبحكم تفرّد شخصية الرسول ﷺ؛ تقوى وحكمة ودراية من جانب آخر، لدرجة يستحيل معها تصوّر حاكم باستطاعته التوفيق بين السلطتين كما يجب، على نحو ما حصل في عهد النبي ﷺ.

ثانياً: الدولة الراشدية (دولة الخلفاء الراشدين): وهي الدولة الإسلامية الأولى. فبعد وفاة النبي ﷺ بدأ التكوّن الفعلي لها، إلا أنّ قِصَر فترة حكم الخلفاء الراشدين لم يمكن

من تثبيت أركان دولة ذات معالم واضحة وحاملة لـ«مشروع سياسي» محدّد.

وبذلك ظلّ وعي الدولة بالسلطة بسيطاً، «فقد وعت ذاتها كوارثة شرعية للصلاحيات السياسية للرسول ﷺ صاحب الدولة، ولم تفهم وظيفتها؛ بصفتها حارسة للدين بالمعنى المركّب الذي ستسبغه عليها النظرية في العصر العباسي. أمّا أحداث الردّة، فكانت حرباً سياسية شبه خارجية تمثّل حلقة في سلسلة تكوين الدولة. ولم يكن علماء الكلام أو الفقه -آنذاك- يقومان بالدور الذي سيؤدّيانه لاحقاً في إنشاء منظومة القوانين المنسوبة للشريعة، فترتّب على ذلك ضعف التسلّط الطبيعي للدولة؛ لعدم اكتمال جهاز الدولة، كما أنّ التسلّط الديني كان ضعيفاً أيضاً؛ لعدم اكتمال المنظومة الفقهية - الكلامية. لذا ما ظهر الاستبداد القمعي، رغم حضور الدين وارتباطه بالسلطة على نحو ما»[22].

ولعلّ ما يؤكّد هذا كون الذين اجتمعوا عند السقيفة أبدوا فهماً عميقاً لطبيعة «الدولة» المرام تثبيت دعائمها، فتحدّثوا صراحة عن خلافة السلطة السياسية للرسول ﷺ أو «سلطان محمد ﷺ»، على حدّ قولهم[23]. فبقي الدين في موقعه؛ بصفته مظلّة أخلاقية تظلّل الأهداف، وبقي ثقله ضاغطاً على تصوّرهم لماهية الدولة الآخذة أجهزتها في التشكّل والاكتمال. ولهذا بقيت الدولة الراشدة- وفق المنظور المعاصر للدولة الدينية- «أقلّ دينية» من دولة الملك التي جاءت بعدها.

لقد كان معروفاً للمسلمين يومئذ أنّهم إنّما يعملون على إقامة حكومة مدنية دنيوية، لذلك استحلّوا الخروج عليها ومخالفتها. وهم يدركون أنّهم يختلفون في أمر من أمور الدنيا لا من أمور الدين، وأنّهم إنّما يتنازعون في شأن سياسي، لا يمسّ دينهم ولا يزعزع إيمانهم أو يقوّض عقيدتهم.[24] ودليل هذا ما قاله حينها أبو بكر مخاطباً جمهور المسلمين: «أيها الناس إنّما أنا مثلكم، وإنّي لا أدري لعلّكم ستكلفونني ما كان رسول الله ﷺ يطيق. إنّ الله اصطفى محمداً على العالمين، وعصمه من الآفات، وإنّما أنا متّبع ولست مبتدعاً»[25].

فهو يعترف بشكل صريح، أنّ تولّي إمارة المسلمين شأن سياسي وأمر دنيوي في مقام أوّل، وليس حيازة لمقام ديني أو زعامة دينية، كما كان الأمر مع الرسول ﷺ.

ثالثاً: دولة الملك الأموي: التي مثّلت الأنموذج الكامل «للدولة السياسية» بالمعنى الفنّي، بحيث نضج فيها جهاز السلطة، وثبتت آليات الحكم والضبط والرقابة، «وتحوّل موقع الدين بالنسبة للسلطة؛ من غاية سامية إجمالية تحدّد وظيفة السلطة وتهيمن عليها، إلى واقع تركبه السلطة الملكية وتوظّفه لحسابها. وهنا امتزج الدين بالشقّ التسلّطي من الدولة، فظهرت دينية الدولة بشكل أوضح، رغم التحوّل السلبي في مضمون الدين؛ إذ كانت الدولة بغريزة السلطة تمارس جنوحها المعتاد؛ لفرض قانونها الخاصّ على الأهداف المقرّرة لها من خارجها. لقد كان الدين حاضراً بقوّة على مستوى المجتمع، ولكنّ السلطة كانت حاضرة بقوّة أكبر على مستوى الدولة»[26].

من هنا، برز هذا «الأنموذج السياسي» أكثر دينية من الدولة الراشدة، على مستوى الشكل، وليس على مستوى المضمون. فمن جهة كان الدين ركناً أساساً من أركان بناء الدولة وإكسابها ما يكفي من الشرعية المطلوبة، وما استتبع ذلك من إضفاء لصفة «ولي أمر المسلمين» على الحاكم؛ بما يقتضيه من وجوب الطاعة والانصياع. ومن جهة أخرى تمّ الابتعاد - ابتعادا كبيراً- عن روح الدين الإسلامي وتعاليم الشريعة الإسلامية؛ بمعنى أنّ التعاطي الأموي مع الدين كان تعاطٍ تجزيئياً؛ وفق ما تقتضيه مصلحة الدولة، وليس تعاملاً صادراً عن اقتناع بضرورة تطبيق الشريعة الإسلامية ضمن «دولة إسلامية» هدفها الأسمى حفظ حدود الدين.

وبهذا أضحى «الدين حارسا للدولة» وليس العكس؛ كما نظر الماوردي وأقرانه.

إنّه إذن انقلاب داخل معادلة «دين-دولة»، انقلاب ساهم في تأميم الدين وتوظيفه لخدمة الدولة/ المملكة، على نحو ما حصل في الفكر السياسي الفارسي، وتحديداً مع المملكة الساسانية. يقول أردشير بن بابك (مؤسّس الدولة الساسانية): «الدين والملك توأمان لا قوام لأحدهما إلا بصاحبه؛ لأنّ الدين أسّ والملك حارس، ولا بدّ للملك من

أسّه، ولا بدّ للأسّ من حارسه؛ لأنّ ما لا حارس له ضائع، وما لا أسّ له مهدوم»[27].

ولا يبعد عن هذا ما قرّره ابن خلدون؛ من أنّ الدول عظيمة الملك أصلها الدين: إمّا من نبوة، أو دعوة حقّ. وهو تأكيد واضح على أنّ الدين سبب قيام الدولة عند العرب(خاصّة)؛ لأنّ «الملك إنّما يحصل بالتغلّب، والتغلّب إنّما يكون بالعصبيّة واتّفاق الأهواء على المطالبة... وسرّه أنّ القلوب إذا تداعت إلى أهواء الباطل والميل إلى الدنيا حصل التنافس وفشا الخلاف، وإذا انصرفت إلى الحقّ ورفضت الدنيا والباطل وأقبلت على الله اتّحدت وجهتها؛ فذهب التنافس، وقلّ الخلاف، وحسن التعاون والتعاضد، واتّسع نطاق الكلمة لذلك، فعظمت الدولة»[28].

هكذا إذن، يبدو مدى عناية الدولة الأموية بتثبيت الصلة بين الدين والسياسة، وحرصها على الربط بينهما كأساس للحكم والتمكين وضمان الاستمرارية، ليس بمعنى كون الدولة دولة دينية يخضع الملك فيها لسلطة روحية أعلى، وإنّما من جهة وعي الدولة بأهمّيّة الدين من حيث هو وسيلة من وسائل سياسة العامّة. ومن ثمّة تُدرك ضرورة تأميمه كمؤسّسة، وتوظيفه كآلية؛ من أجل ترسيخ الملك، وتدعيم سلطة الملك.

رابعاً: الدولة الدينية: إنّ مصطلح الدولة الدينية لم يكن متداولاً في ساحة الفكر الإسلامي الكلاسيكي، وإنّما هو وليد الفكر السياسي المعاصر، إذ ارتبط ظهوره بظهور التيارات (الجماعات الإسلامية) التي استقرّ في وعي منظّريها أنّ الإسلام يقتضي إقامة الدولة الدينية، كما حدث في التاريخ البعيد.

ويستند دعاة الدولة الدينية إلى أمرين اثنين: الأوّل: النصوص القرآنية والأحاديث النبوية، والأمر الثاني: التجربة التاريخية للدولة الإسلامية الوسيطة، والتي لم ينفصل فيها الدين عن الدولة.

والواقع، «أنّ المنظّرين الإسلاميين، بعد أن صاروا أحزاباً سياسية ومارسوا المشاركة - حيث أمكن ذلك - سيطر في أوساطهم أحد منزعين: إمّا تصوير الدولة الإسلامية الموعودة بصورة تقرب بها من الدولة المدنية، أو العكس؛ أي تصوير الدولة المدنية باعتبارها اختراعاً من اختراعات المسلمين في العصور الوسطى، قلّدهم فيها الغربيون المحدثون»[29].

وكلا المنزعين شدّدا على أمرين أساسيين: أولاً؛ مكافحة التغريب وكلّ ما يتعلّق بتوجّهاته العلمانية الكبرى، وأحياناً رؤاه السياسية والثقافية. وثانياً؛ الدعوة إلى إقامة الدولة الإسلامية التي تطبّق الشريعة، والتي هي جزء من النظام الإسلامي الشامل والكامل. وبذلك انتهت المصالحة التاريخية بين الدين والدولة، أو الدولة والمؤسّسة الدينية.

ونتيجة كلّ هذا، برزت مشكلات بين التوجّهات الإسلامية وبين دعاة الدولة الحديثة، وأصبح من الضروري العودة لمراجعة الأساسيات؛ لجهة معنى الدولة الحديثة وشروطها، ولجهة القيم الإسلامية الكبرى والتأسيسية وقابليّتها لدعم مشروع الدولة الحديثة أو معارضته[30].

على هذا الأساس، انطلق الفكر السياسي الإسلامي المعاصر في تنظيره للدولة الدينية من واقع مختلف تماماً لذاك الذي تبلور فيه الفكر الإسلامي السلفي الذي كان قريباً من أنموذج فعلي «للدولة الدينية» ظلّ قائماً لفترة تاريخية طويلة - كما مرّ بنا- امتزج فيها الدين بالسياسة على نحو طبيعي بلا معارضة من أيّ اتّجاه. أمّا الواقع الجديد فيتميّز - من بين ما يتميّز به- بغياب الأنموذج الديني الذي انقطع حضوره منذ قرون طويلة، وبحضور مفاهيم وتصوّرات مضادّة وغير ودّية تجاه هذا الأنموذج معنيّة أساساً بفكرة الحرّيّة[31].

وحاصل هذا وذاك: أنّ تصوّر «الدولة الدينية» عند المنظرين الإسلاميين المعاصرين ظلّ مستنداً في جزء كبير منه إلى الأنموذج الموروث، على رغم ما يشوبه من آفات ونقائص؛ في مقدّمتها: توظيف الدين لإضفاء الشرعية على «النظام السياسي»، وما تولّد عن ذلك من استبداد باسم الدين وقمع بحجّة حماية الملة، وخاصّة في ظلّ الدولة الأموية، وإلى حدّ ما الدولة العباسية.

ولعلّ مبرّر الدعوة إلى محاكاة الأنموذج المذكور من قبل الإسلاميين المعاصرين (أصحاب التوجّه السلفي تحديداً) إنّما هو قرب هذا الأنموذج من عصر النبوّة وزمن النصّ (القرآني والحديثي)؛ كأصلين ثابتين من أصول استمداد الحقيقة، وفق الذهنية السلفية.

نحن إذن، أمام «نمط من التفكير يشدّنا إلى الوراء بدلاً من أن يتوجّه بنا إلى الحاضر والراهن أو المستقبل، ولذا فالتركيز يتمّ على المسبق والمنجز والمتحقّق، لا على ما يمكن خلقه وإنجازه أو فتحه واستكشافه»[32].

والواقع، أنّ هذا الرجوع إلى أصل ثابت(للدولة الدينية) وأنموذج سابق هو فعل يولد من التيه أكثر ممّا يحقّق من الاهتداء والاقتداء؛ ذلك أنّ ثمّة نماذج متعدّدة من «الدولة الإسلامية» - بينها من التباين والاختلاف أكبر ممّا بينها من التماثل والتشابه- وليس أنموذجاً واحداً مكتملاً، على نحو ما تبيّن في الصفحات السابقة. فهل الدولة الدينية (الإسلامية) - كما يدعو إليها الإسلاميون المعاصرون - تشكّل وفق أنموذج «دولة النبوة»، أم على شاكلة «الدولة الراشدة»، أم وفق مواصفات «الدولة الأموية»...؟

إنّ السؤال البديهي الذي يفرض نفسه في هذا السياق هو: ألا يمكن تأسيس دولة دينية بمواصفاتها الخاصّة ومنطقها الخصوصي، الذي لا يميّزها إلا هي، ولا تعرف إلا به؟ دولة مؤسّسة على الدين، لكنّها في الآن نفسه مفصولة عن النماذج السابقة التي عرفتها التجربة التاريخية للمسلمين؛ وذلك مراعاة لمقتضى التطوّر التاريخي والحضاري للمجتمعات الإنسانية أولاً، ومراعاة لمقتضى تجدّد المعرفة السياسية والاجتماعية والفلسفية ثانياً. الأمر الذي يضمن -من باب أولى- الابتعاد عن الاجترار والتقليد والنسخ، كما يضمن أيضاً - وهذا هو المطلوب- حفظ ماهية كلّ من الدين والسياسة على حدّ سواء، فلا يوظّف الدين توظيفاً سياسياً، مثلما لا تسخّر السياسة لخدمة الدين.

ولا يظنّ هنا أنّها دعوة لإبعاد الدين عن ساحة السياسة -كما يفعل أغلب العلمانيين- وإنّما هي دعوة إلى الخروج من شرك الصراع بين الديني والسياسي، وإدراك وتوظيف كل منهما في مجاله المناسب، على سبيل التجاور والتكامل، وليس على سبيل التنابذ والإقصاء.

فممّا لا يخفى على كلّ باحث في تاريخ المسلمين السياسي أنّه تاريخ صراعي نزاعي بامتياز؛ سببه الأساس التشابك غير العادي بين السلطة السياسية والسلطة الدينية، واستئثار الأولى بالثانية، مع بعض الاستثناءات المضيئة.

والحال أنّ الدين الإسلامي، على حد قول أحد الباحثين، يمثّل دائماً رؤية للعالم ونهجاً وفلسفة للعيش. وكما في كلّ دين هناك جوانب عملية تعبّدية تدخل في أدقّ التفاصيل، أمّا في الشأن السياسي فالأمر متعلّق بالمصالح، وخيارات الناس الدينية تؤثّر في خياراتهم السياسية، ولكن لا تصنعها؛ لأنّ هذا المستوى ليس ذلك المستوى، ولا يستوعب أحدهما الآخر. ورغم الوعي السائد فليس من صالح الإسلام في شيء أن يسيطر أحد أو جماعة باسمه على السلطة. كما أنّه ليس من صالح السلطة في المدى الاستراتيجي أن تستأثر بالدين[33].

لذلك، فإنّ الذي يقرّر استغلال الدين سياسياً إنّما يقوم بعملية من عمليات التحايل التي من شأنها أن تجعل المنافسة غير شريفة. فعقلانية النظام السياسي تتطلّب أن يكون التنافس على السلطة قائماً على أساس الإمكانات الفردية والقدرة على العطاء والاستعداد للإنجاز،[34] وليس على استغلال العواطف الدينية؛ بما لها من تأثير كبير في تغيير القناعات، وكسب التأييد، وحيازة ما يكفي من الإجماع.

وعلى هذا، فإنّ دعاة الدولة الدينية المعاصرين ليسوا أقلّ خطراً، ولا أقلّ عصبية من أولئك الذين مارسوا - ويمارسون - الاستبداد السياسي؛ سواء من منطلق ديني، أو عرقي، أو قومي، أو اشتراكي، أو علماني، أو غير ذلك.

إنّه توجّه يعيد - بطريقة مباشرة أو غير مباشرة - إنتاج ثقافة سياسية «سلطانية» كلاسيكية هاجسها الأساس الإمساك بزمام السلطة والحكم؛ بدعوى تطبيق الشريعة الإسلامية، وحماية حدود الدين. ولربما، أنّ هذا الاستخدام البراجماتي للدين والتوظيف الإيديولوجي له هو ما شكّل عائقاً أمام نجاح المشاريع السياسية للحركات الإسلامية المعاصرة على امتداد الوطن العربي، وفشل مشروع الدولة الدينية -بشكل عامّ-، الذي عمل لأجله الكثيرون.

خاتمة

الواجب ذكره في نهاية هذه المقالة - التي عنيت بتبيان بعض تجلّيات إشكاليّة علاقة الدين بالسياسة في الفكر الإسلامي- أنّ النموذج الأكثر تميزا، تنظيراً وممارسة، في نظر الكثيرين ممّن هم متابعون للفكر السياسي، مواكبون لتقويم

تجارب الحكم، هو ذاك الذي يستطيع خلق قدر من التوازن في الممارسة السياسية؛ بحيث تكون ممارسة تعكس انسجاماً نوعياً بين الدين والدولة، أو السلطة الدينية والسلطة المدنية. انسجام يتجلّى أساساً في التوازن الحاصل بين «تدبير الشأن السياسي»؛ استناداً إلى منطلقات وثوابت دينية معروفة معلومة، ثمّ «تسيير الشأن الديني» على نحو لا يصطدم أو يتناقض مع الأطروحة السياسية المتبنّاة. الأمر الذي يجعل من هذه التجربة مرجعيّة تمتلك المعنى التدبيري العامّ والأفق التاريخي الممتدّ الذي يؤسّس لسياسة حديثة وحداثية في الآن نفسه؛ سياسة المعنى وسياسة المسافة الزمانية الواسعة التي تعطي للسياسة وللزمان السياسي ما يتحمّلانه من فعالية وأبعاد ومقاصد. بما يفتح المجتمع والدولة على التحوّلات الكونية في شتّى المناحي والمجالات.

ولا شكّ أنّ الدولة التي تقوم على هذا المعنى الجديد للسياسة، وتتأسّس على هذا الفهم الاجتهادي «لقضايا التعبّد والتدبير» لن تكون إلا دولة الإمكانات التي تعطي المثال الملموس على أنّ التاريخ ليس له اتّجاه واحد- على غرار التاريخ الهيغيلي، مثلاً (نسبة إلى الفيلسوف هيجل)، في الفلسفة الغربية - لأنّ «الطاقة التعبّدية» للدولة تفتح الآفاق وتتجاوز الانغلاق والانسداد.

وهكذا فالحقيقة التعبّدية للسياسة وللدولة وفق هذا الأنموذج - في حيز فهم البعض- تحرّر المواطن من ضغط التاريخ الخطي وهيمنته، وما يقتضيه من نمطية وحتمية(مادّية). فحضور «الروحانيّة» في السياسة والدولة يؤسّس لفكر سياسي جديد، ويفتح المجال لزمان مغاير، بحيث يتّجهان نحو الانتشار والتجدّد، لا نحو الانكماش والجمود والاندثار.

وعليه، فعلاقة هذه الدولة «بالواقع وبالأحداث ليست علاقة ظرفية ولا جزئية، بل هي علاقة إشكالية تؤسّس للوعي التاريخي الضروري لكلّ سياسة تسعى للتغيّرات الكبرى. وهذا الوعي التاريخي ليس تجسيداً للعقل الكوني في التاريخ، بل هو أداة لممارسة القيم والمفاهيم الدينية ذات الجوانب الروحيّة والسياسيّة والاجتماعيّة، ويجسّدها في الواقع؛ لتوجيه حركة التاريخ نحو الأهداف العقديّة»السامية[35].

وعلى هذا الأساس، فإنّ تجربة كهاته؛ من حيث هي نظام سياسي؛ تتكامل داخله أمور الدين والإيمان، وأمور السياسة والشأن العامّ، ويسند ضمنه بعضها بعضاً؛ إنّما هي أنموذج في الحكم يمكن أن يرتقي بالأداء السياسي إلى درجة «الأداء الأمثل» الذي يتجلّى في ثلاثة مستويات، وهي:

«الامتداد في الزمان»؛ أي الاستمرار والتطوّر.

«الامتداد في المكان»؛ أي الانتشار والاتّساع.

«الامتداد في الشكل»؛ أي التقلّب والتحوّل.

●●●

هوامش:

* كلية الاداب والعلوم الانسانية - تطوان - المغرب.

1 - السيد، رضوان: الدين والدنيا والدين والدولة في الإسلام المعاصر، مجلة التسامح، العدد19، صيف 2007، ص:11.

2 - السيد، رضوان: جوانب من الدراسات الإسلامية الحديثة، الدار البيضاء، نشر الفنك، 2000م، ص:27.

3 - تحرّينا في هذا المقام عرض هذه التجلّيات كما هي معروضة عند رضوان السيد على أن نعود لمناقشتها في الصفحات القادمة.

4 - السيد، رضوان: الدين والدنيا والدين والدولة في الإسلام المعاصر، م.س، ص:17.

5 - م.ن، ص:12.

6 - السيد، رضوان: جوانب من الدراسات الإسلامية الحديثة، م.س، ص:27.

7 - الماوردي، علي بن محمد: الأحكام السلطانية، مصر، نشر مكتبة الحلبي، 1966م، ص:5.

8 - السيد، رضوان: جوانب من الدراسات الإسلامية الحديثة، م.س، ص:48-50.

9 - السيد، رضوان: أسئلة الدين والدولة، جريدة الغد، الأردن، عدد ،5، مارس2011م.

10 - السيد، رضوان: جوانب من الدراسات الإسلامية الحديثة، م.س، ص:55.

11 - السيد، رضوان: الدين والدنيا والدين والدولة في الإسلام المعاصر، مجلة التسامح، م.س، ص:16.

12 - م.ن، ص:17. وأنظر أيضاً، المؤلّف نفسه: مفاهيم الجماعات في الإسلام، بيروت، دار المنتخب العربي، 1993م، ص:44.

13 - السيد، رضوان: جوانب من الدراسات الإسلامية الحديثة، م.س، ص:90.

14 - استفدنا في صياغة هذا المفهوم من تصوّر خليل أحمد خليل المبسوط في كتابه: العقل في الإسلام: بحث فلسفي في حدود الشراكة بين العقل العلمي والعقل الديني، دار الطليعة، 1993م، الفصل الرابع.

15 - الأحزاب: 36.

16 - ياسين، عبد الجواد: السلطة في الإسلام - نقد النظرية السياسية -، المركز الثقافي العربي، 2009م، ص:97.

17 - ابن حنبل، أحمد: مسند أحمد، ح12307.

18 - ابن الحجاج، مسلم: المسند الصحيح (صحيح مسلم)، ج4، كتاب الفضائل، باب38، ح1836.

19 - ياسين، عبد الجواد: السلطة في الإسلام - نقد النظرية السياسية -، م.س، ص:92 - 93.

20 - تجدر الإشارة في هذا المقام إلى تميّز الفكر الشيعي عن الفكر السنّي في فهم الزعامة السياسية والدينية، من جهة إيمان الأوّل بالإمامة من حيث هي منصب في الدين يتجاوز منصب النبوّة ويتمّمه.

21 - عبد الرازق، علي: الإسلام وأصول الحكم، بيروت، دار التكوين، 2005م، ص:135-136.

22 - ياسين عبد الجواد: السلطة في الإسلام، م.س، ص:108.

23 - الجابري، محمد عابد: العقل السياسي العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1980م، ص:138.

24 - عبد الرازق، علي: الإسلام وأصول الحكم. م.س، ص:110-111.

25 - الطبري، ابن جرير: تاريخ الطبري، تحقيق أبي الفضل محمد إبراهيم، ط3، مصر، دار المعارف، لات، ج3. ص:197.

26 - ياسين عبد الجواد: السلطة في الإسلام، م.س، ص:100.

27 - السيد، رضوان: جوانب من الدراسات الإسلامية المعاصرة، م.س، ص:58.

28 - ابن خلدون، عبد الرحمن: المقدّمة، بيروت، دار الفكر، 2004م، ص:171-172.

29 - السيد، رضوان، الدين والدولة والدين والدنيا في الإسلام المعاصر، مجلة التسامح، م.س، ص:19.

30 - السيد، رضوان: الإسلام ومشكلات الدولة الحديثة، مجلة التسامح، العدد29، شتاء 2010، ص:225.

31 - ياسين، عبد الجواد، السلطة في الإسلام، م.س، ص:103.

32 - حرب، علي: الأختام الأصولية والشعائر التقدّمية، المركز الثقافي العربي، 2001م، ص:60.

33 - السيد، عبد الجواد: الدين والدنيا والدين والدولة في الإسلام المعاصر، مجلة التسامح، م.س، ص:19.

34 - التير، مصطفى عمر؛ فيغرسهاوس، رولف: دور الدين في المجتمع، دمشق، دار الفكر، 2011م، ص:131.

35 - عبد اللاوي، محمد: ولاية الفقيه: الدولة الممهدة ومعنى التاريخ، دراسة منشورة على شبكة الإنترنت، موقع «دار الولاية للثقافة والإعلام».