دار المنظومة
DAR ALMANDUMAH
الرواد في قواعد المعلومات العربية

العنوان:	بنية الفكر السياسي الإسلامي
المصدر:	مجلة الفكر العربي المعاصر
الناشر:	مركز الإنماء القومي
المؤلف الرئيسي:	ابن عاشور، إياد
المجلد/العدد:	ع 33
محكمة:	نعم
التاريخ الميلادي:	1985
الشهر:	يناير
الصفحات:	23 - 28
رقم MD:	433270
نوع المحتوى:	بحوث ومقالات
قواعد المعلومات:	HumanIndex
مواضيع:	الطاعة ، الفكر السياسي ، النظام السياسي في الإسلام ، السياسية الشرعية ، نظام الحكم في الإسلام ، السلطة السياسية ، الملوك والحكام ، العدل
رابط:	http://search.mandumah.com/Record/433270

© 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.

اياد بن عاشور

بنية الفكر السياسي الاسلامي

ما من أحد يُنكر اليوم أنّ الإسلام يبدو في نظر العالم أجمع ، صبيحة شروق قرنه الخامس عشر ، بمثابة إحدى آخر الديانات التي تُلهم التوجُهات السياسية ، وتُحرِّكها وحتى تفرضها .

والإسلام ، قلَّما سلَّم بالانسحاب من الحياة السياسيَّة حتى في البلدان الإسلاميَّة الأكثر علمنةً ، بل إنَّه لم يُسلِّم بذلك قط تقريباً . ويُمكن تحديد تأثيره على مستوى التفاوض لعقد محالفات بين الدول والعلاقات الدوليَّة ، أو على مستوى تحديد السياسات الداخلية للدول . ويبدو هذا الأمر جليّاً في الخطب السياسيَّة ، والدساتير ، والقانون الوضعي ، وخصوصاً القانون الخاص .

فحيث تُعلِن السلطات اليوم رسميّاً الطابع الإسلامي لسياساتها ، يكون تأثير الإسلام مباشراً ويُطمح إلى ممارسة سياسة مستقاة من الكتابات المقدَّسة . وحيث تعلن السلطات أنّها علمانيَّة جزئياً ، أو كليّاً ، وهو أمر نادر تماماً ، نرى الإسلام بالرغم من ذلك محافظاً على حضوره بواسطة طرق تسرُّب عدَّة . فكم من القوانين التي أصدرتها السلطات المعلمِنة ، لحقت بها ، يوم حاول القضاة تطبيقها ، التواءات كان من شأنها إعادة تلوينها باللون الإسلامي الذي حاولت السلطات تلك بالضبط نزعه عنها .

من جهة أُخرى ، يبرز حضور الإسلام تحت عدَّة وجوه . فأحياناً ، يلعب الاسلام دور إيديولوجيا مشرِّعة ومحقِّقة للتوازن ، وأحياناً أُخرى دور يوطوبيا ثوريّة ، وأحياناً يُفهم محتوى رسالته على أنَّه جماعيٌ ومساواتي ، وأحياناً أُخرى أرستقراطي وتراتبي . وأحياناً نعتبره ديمقراطياً ، وأحياناً أُخرى نستعمله لإسباغ صفة الشرعيَّة على مُلكيَّات مشاركتيَّة .

ولقد حمل راية الإسلام عالياً رجال متباعدون كالحسن الثاني ، ومعمر القذافي ، والإمام الخميني . كما التمس أحمد سوكارنو وعلي بوتو وبورقيبة سننه . وباسمه ، يتجابه الأعداء السياسيُّون الأكثر عناداً .

وسنحاول في دراستنا هذه أن نعرض على القارىء المحاورَ الأساسيَّة التي يتمحور حولها الفكر السياسي الإسلامي الكلاسيكي ، ذاك الذي يتوقف عند منتصف القرن التاسع عشر .

وسوف يُلاحظ القارىء اليَقِظ أنَّ النُسخ الحديثة للإسلام السياسي لا تتَّفق في كثير من النقاط مع فكر القُدامى . فبينها وبينه قطيعة عميقة . لكنّه سوف يرى أيضاً أنَّ بينهما استمراريَّة لا جدال فيها .

وسوف لن نتناول الفكر السياسي هذا ، بشكل حصري ، من خلال عقيدة الفقهاء . فهؤلاء ، عدا بعض الاستثناءات ، لم يولوا الشأن السياسي سوى اهتمام جزئي . بل إنَّنا سنتناوله من خلال عيِّنة من المؤلفات ذات طابع سياسي أو حتى أدبي أو تاريخي أو فلسفي شرط أن يكون لها تأثيرات سياسيَّة من شأنها مدُّنا بايضاحات حول التصوُّر الذي يملكه المفكِّرون عن السياسة .

ينتظم الفكر السياسي الكلاسيكي حول المحاور التالية :

الأوّل ذو طابع منهجي . فالواقع أنَّ الطريقة التي اعتمدها القدامى لاستخلاص السنن ، والقواعد أو الآراء السياسيَّة إنَّما كانت انطلاقاً من النصوص المقدَّسة . وتُحدَّد السياسة في المصطلح القضائي بتعبير « سياسة شرعيَّة » . لكنَّنا سوف نرى بالرغم من ذلك وجود أدب سياسي دنيوي .

وسوف نُلاحظ فيما بعد انَّ السلطة السياسيَّة لا تؤول إلاَّ للنخبة ، بالرغم من أساس السلطة المشترك . أما ممارسة

السلطة فمحصورة بين يدي الزعيم ، الذي تتمحور حقوقه وواجباته حيال رعاياه حول الطاعة والعدالة .

سياسة مستخلصة من الكتب المقدَّسة

« السياسة الشرعيَّة »

إنَّ عرض الأفكار المتعلِّقة بوضع الحكَّام وطريقة حكمهم ينبثق من منهجيَّة كتابيَّة وتفسيريَّة . ويُطبِّق هذا النهج ، بشكل خاص ، المؤلِّفون ذوو الثقافة الشرعيَّة ، كالماوردي[١] أو ابن تيميَّة[٢] أو الفرَّا[٣] أو آخرين غيرهم . ووفق هذا النهج . فإنَّ المؤسَّسات العامة ، ونشاط الدولة ، والمعاهدات ، والحرب والسلام مع الأمم ، ووضع المواطن ، ووضع الأقليَّات غير المسلمة ، وجباية الضرائب ، الخ ، أمور تجد مصدرها في نص صريح من القرآن أو السنَّة ، كما يشير الماوردي .

والواقع أنَّ الماوردي في كتابه « أحكام سلطانيَّة » قد نصَّب نفسه مشرِّعاً للخلافة ، التي كانت يومها مستضعَفة ، تُسيء معاملتها دولٌ إسلاميَّة متنازعة وقادرة أو يُساعدها حماة مُربكون . وقد كان عمل الماوردي بالضبط استيعاب المعطيات الجديدة لتمزُّق الامبراطوريَّة العبَّاسيَّة وإعادة استيعابها في النظرية الكلاسيكية للخلافة المستخلصة مباشرةً من النصوص .

أمَّا ابن تيميَّة ، فإنَّه يبني كامل مؤلَّفه المتعلِّق بالقانون الإسلامي العام على الآيتين ٥٨ و ٥٩ من سورة النساء[٤] . ومن هاتين الآيتين يُخرج تصوُّره للوظائف العامة ، والماليَّة والضرائب ، والقانون الجزائي ، والحرب وحسن السياسة .

إلاَّ أنَّ السياسة المستخلصة مباشرة من الكتابات المقدَّسة لم تكن بالتأكيد لتفي بالحاجات الدائمة التغيُّر للحياة الاجتماعيَّة . وهذا ما تنبَّه له المفكِّرون والمشرِّعون المسلمون .

وقد حدَّد ابن عقيل البغدادي[٥] السياسة في كتابه « الفنون » بما معناه : إنَّها كل عمل يؤدِّي إلى توجيه الناس نحو الخير وإبعادهم عن الشر ، حتى وإن لم يأمر بذلك النبي أو لم يُنزَل شيء له علاقة بالأمر . وأضاف ابن عقيل إنَّه وإن كان صحيحاً القول بأن على كل سياسة أن تكون موافقة للشرع ، فإنه من الخطأ الاعتقاد بأنَّ لا وجود لسياسة خارج الشرع .

وإذ استخلص نتائجه من هذه الملاحظة ، رأى ابن الجوزيَّة[٦] بدوره أن هذه السياسة تقع الى جانب النصوص ، إن لم يكن على مستوى مناهجها فأقلُّه على مستوى قواعدها .

وأضاف قائلاً إنَّ فنَّ الحكم الصالح إنَّما أساسه الفراسة ، والحدس ، وذكاء الأمير ، وبالتالي لا يُمكنه الخضوع لقوانين صارمة . وقد أثبت المؤلِّف مستنداً إلى مواقف النبي نفسه ومواقف خلفائه وبشكل خاص علي بن أبي طالب ، أنَّ هؤلاء كلهم قد حكموا نوعاً ما « خارج القانون »[٧] . وفيما بعد ، ميَّز المقريزي[٨] ما بين أحكام الشرع وأحكام السياسة ، وهذا التمييز سوف يكون مرتكز كل أدب سياسي دنيوي ذي طابع أدبي أو تاريخي .

وفي هذا الصدد ، كتب ابن قتيبة[٩] مقدِّماً للجزء الأوَّل من موسوعته الأدبيَّة « عيون الأخبار » ، المخصَّص لـ « سلطان »: انَّ الطريق الى الله ليست واحدة ، والخير لا ينحصر فقط بليالي الصلوات الطويلة ، ولا بمتابعة الصيام حتى بعد انقضائه ، ولا بعلم المحظور والمشروع ، فدروب الله لا تحصى وأبواب الله رحبة . . . أمَّا حسن سيرة الحكام فيتوقف على حسن المشورة التي تُسدى اليهم وعلى التفسيرات الجيِّدة التي تعطى لهم »[١٠] .

وهكذا ، نمت إلى جانب السياسة الشرعيَّة سياسة دنيويَّة حول فن الحكم الصالح . وسوف تتمتَّع الكتابات السياسيَّة كلها المنتمية الى هذه الفئة بخصائص نوع من علم التربية السياسي ، وخصائص كتاب تعليمي وضعه محترفون بتصرُّف الحكَّام .

وقد ترك كثير من الكتَّاب مؤلَّفات في الميدان هذا تتميَّز برهافة اسلوبها أو رسالتها . ومن هؤلاء ابن عبد ربِّه[١١] ، صاحب « العقد الفريد » الذي تتعلَّق مؤلَّفات عدَّة له ، بشكل مباشر نوعاً ما ، بعلم السياسة ، وعلى الأخص مؤلَّفه الأوَّل « كتاب الحكم » . كذلك الأمر بالنسبة إلى كتاب الطرطوشي[١٢] « سراج الملوك » أو كتاب السمهودي « اللؤلؤ المنثور في نصيحة ولاة الأمور »[١٣] ؛ وهذا الأخير إذ وعى استقلاليَّة علمه عن العلوم الدينيَّة ، أسَّسه على المنطق وكتب أوَّل كتبه في ذلك الأمر .

إنَّ أمر الأدب السياسي الدنيوي لم يُضبط بعد كما أنَّ الاستفادة منه منهجياً لم يقم بها أحد بعد . وينبغي بالطبع قبل انهاء هذا العرض الإشارة إلى وجوه مدرسة فلسفيَّة ، أشهر من يُمثِّلها في الميدان السياسي الفارابي[١٤] وابن أبي ربيع[١٥] .

فالفارابي ترك قراءة إسلاميَّة لأفلاطون وأرسطو ضمَّنها

كتباً له مشهورة ، أمَّا ابن ابي ربيع فقد أكبَّ على تحليل مجرَّد وهندسي لفن الحكم بعد أن وضع أفكاره الفلسفيَّة والأخلاقيَّة في كتابه « سلوك المِلك في تدبير الممالِك » . وبالرغم من وجود ذلك الأدب السياسي الدنيوي فإنَّ المعركة من أجل العلمنة . التي عرفها الغربيُّون ، لم تلامس حتى الوعي السياسي في الإسلام . فهي لم تكن موجودةً . وكان الدين دائماً المرجع وحدَه ، إن بشكل واضح أو بشكل ضمني . وهذا الواقع لم تتعرَّض له السياسة ذات الوحي الخارج عن الدين . ولم تظهر المشكلة هذه في العالم الإسلامي سوى في القرن العشرين ، عقب الحرب العالميَّة الأولى وإلغاء الخلافة العثمانيَّة .

وتحتفظ المنهجيَّة التي أتينا على وصفِها بمفعولها في الوقت الحاضر . أمَّا ما تغيَّر منها فالنتيجة التي تخلص إليها ، إذ يعود المعاصرون بدورهم إلى الكتابات المقدَّسة يسبغون عليها محتوى أكثر لصوقاً بعادات عصرنا ومتطلَّباته .

أساس الحكم

وهكذا حاول المفكِّرون أو رجال السياسة المسلمون بغالبيَّتهم الساحقة أن يعثروا في التعليم الإسلامي على الأساس المباشر للحكم الديمقراطي . وهؤلاء كثيرو العدد بحيث يتعذَّر علينا ذكرهم ، وإن بشكل جزئي ، إذ أنَّ مجرَّد ذكرهم يتخطَّى حدود هذه المقالة . وهم ينتمون الى مختلف الجهات : تقليديُّون أزهريُّون ، مثقفون درسوا في الجامعات الاوروبيَّة ، ليبراليون ، اخوان مسلمون ، وأخيراً فإننا نرى عبر العالم الاسلامي الآسيوي ، والإفريقي أو العربي ، حكومات تقوم ممارسةً ديمقراطية اسلاميَّة مختلفة النُسخ .

والواقع أنَّ هذه التفسيرات تنبع كلها من قراءة جديدة للسنن الإسلاميَّة . ومن غير أن نُناقش صوابيَّة تلك التفسيرات ، نقول ببساطة إن تلك القراءة لا تتوافق بتاتاً مع محتوى الفكر السياسي العربي ـ الإسلامي الكلاسيكي .

فالفكر هذا كان على الدوام فكراً نخبوياً للغاية ، ليس على مستوى أساس الحكم بل على مستوى السلطة السياسيَّة ، وأساس الحكم والسلطة مسألة شقت صفوف المفكِّرين ، وعلماء الدين والفقهاء المسلمين . وقد ظهر رأي السنيِّين حول المسألة كردَّة فعل على نظريَّة النص الشيعيَّة التي تعتبر أن النبي قد عيَّن بوضوح ، وفي نص له نقول ، علي بن أبي طالب خليفة له على رأس الطائفة الإسلاميَّة . ففي نظر الشيعة ، ينبغي أن تنحصر السلطة إلزاماً بعلي وذريَّته . ربما أنَّ أساس الحكم كتابيٌّ فقد ارتفعت المسألة الى مستوى جوهر العقيدة الشيعيَّة نفسها . وتخطَّت مجرَّد وجهة النظر السياسيَّة ـ القانونيَّة .

وليس من النادر ولا من العجيب ، في الإسلام ، أن تتحوَّل قضيَّة خلافة إلى دين . فالخلاف السياسي يُمهِّد للانفصال الديني .

ولدحض هذه النظريَّة وإثبات خلافة أبي بكر ، وعمر ، وعثمان ، لجأ علماء السنَّة إلى مفهومي « الأُمَّة » و « الاختيار » . وهذا الدحض ، مع الأفكار التي ترافقه ، صدر عن المدرسة الأزهريَّة التي تدافع عن « السنيَّة » ضد الشيعية ، وكذلك ضد الخوارج والمعتزلة . وهكذا فقد بدأت المدرسة الأزهرية بتركيز حججها ضد نظرية النص ؛ وكما يؤكِّد الباقلاني[١٦] فإنَّ القضاء على هذه النظريَّة لا يترك أساساً ممكناً للحكم سوى الاختيار الذي تقوم به « الأُمَّة » . وبالتالي ، فإن السنَّة يقرُّون بفكرة أساس مشترك للحكم .

إلاَّ أنَّ « الأُمَّة » ليست في ذهن المفكِّرين السنيِّين وحدةً ملموسة وبشريَّة . وهي لا تمتزج بالمفهوم الكمِّي للشعب . إنَّها تصوُّر مجرَّد لا يعني جماعة بشرية وإقليمية فحسب بل جماعة تعتنق إيماناً يتخطَّى حدود الزمان والمكان . من هنا فإن « الأُمَّة » لا تستطيع « الإرادة » ، وليس بإمكانها التعبير مباشرة بل بالواسطة .

السلطة السياسيَّة

أمَّا السلطة الحاضرة والمعبِّرة التي تتكلَّم باسم « الأُمَّة » فهي اريستقراطيَّة العلم والسلطة . وفي هذا الصدد ، يؤكد الباقلاني نفسه في « التمهيد » أنَّ الإمام يُعيَّن بعد اتفاق بين المسلمين الأكثر اعتباراً ، والأفاضل الذين هم « أهل الحل والعقد »[١٧] . وبعده بعدَّة قرون ، تحدَّث التفتزاني[١٨] عن « وجوه الناس » .

وقد ظهر مفهوم الأُمَّة أيضاً تحت شكل تمييز ما بين « العامة » و « الخاصة » . فصفات القدرة السياسيَّة ليست من شأن العامة الذين لا يُطلب منهم سوى الطاعة . أما « الأفاضل » أو « وجوه الناس » فقد حصرهم بعض الكتّاب أمثال ابن تيميَّة بالعلماء والأُمراء في حين أضاف اليهم بعضُهم الوجهاء بشكل عام ، وقد نقول « النافذين » (زعماء القبائل ، الموظَّفون ، الضباط الخ) .

إنَّهم الذين يشكِّلون فئة « أهل الحل والعقد » .

وهكذا ظهر مفهوم النخبويَّة على مستوى السلطة السياسيَّة ، وسوف تمارس النخبة سلطتها السياسيَّة تحت أشكال عدَّة : على عاتقها يُلقى الحمل الثقيل القاضي بتعيين الخليفة يوم يطبَّق على التعيين هذا قانون « الاختيار »[١٩] . وبفضل بيعتها تلك يكتسب الخليفة شرعيَّته ويُتاح لسلطته أن تفرض نفسها على الطائفة بكاملها .

أما المظهر الثاني للقدرة السياسيَّة لأهل الحل والعقد فتتمثّل بطابعهم التمثيلي . فميزة النخبة أنّها تنطق باسم الطائفة كلها وبالتالي فمن واجب الخليفة أو الحاكم استشارتها . ويُعلِّل الكتَّاب الكلاسيكيّون هذا الواجب الاستشاري بلجوء مباشر الى القرآن[٢٠] .

أخيراً ، فإن المظهر الأهم لتلك السلطة السياسية يكمن في حق النخبة بتفسير النصوص المقدّسة وبالتالي التشريع . ولقد كان تأسيس كبريات المدارس الإسلامية الشرعية وظهور مجموعات القوانين التي هي في الوقت نفسه مجموعات تتعلَّق بالعقيدة وكذلك عمليَّات تدوين تشريعي ، كان ذلك من صنع العلماء لا من صنع الملوك المباشر . فلقد وُضع القانون خارج الحكم ، فهو عمل تشريعي ذو طابع علمي . وتُفسِّر هذه الملاحظة ظهور تراتبيَّة داخل النخبة ، كالتي نجدها في الحضارة الهندوسيَّة ، ما بين رجال العلم والمعرفة و « أهل السيف » . وهكذا كان للعلماء وضع خاص يقضي بتوجيه التصرُّفات السياسيَّة والإيحاء بها . والفكرة هذه واضحة تماماً في المؤلف القانوني لابن الجوزيَّة « أعلام الموقّعين » .

فلقد كتب هذا إنَّ الله أمر في قرآنه المؤمنين بإطاعة « أولي الأمر » وأنَّ ذلك أقدس واجباتهم لكنَّه أضاف : الحقيقة ، أنه ينبغي إطاعة الحكام طالما كانت أوامرهم مطابقة للعِلم الديني . وتلي طاعتُهم الطاعة الموجبة للعلماء . فالطاعة لا تجوز إلاّ في حدود المعقول وما يأمر به العِلم « الديني » . .[٢١] وامتياز العلماء هذا أمر ثابت في الفكر السياسي ـ الشرعي الإسلامي الكلاسيكي . .

ممارسة الحكم

إنَّ الممارسة الفعليَّة للحكم ليست قضيَّة جمهور ولا حتى قضية نخبة بل هي قضيَّة فرد . وهذه الفكرة تُشكل أيضاً جزءاً من الثوابت في الفكر الإسلامي السياسي .

فانطلاقاً من سلطة فرد إذاً تتأسَّس الدولة وتتكوّن .

ولكن بما أنَّ الحصر المطلق للسلطات هو تصوُّر عقلي ، فقد لجأ المفكِّرون إلى تفسيرات مختلفة لفهم انتشار السلطة في الدولة . والتصوُّر الذي يُذكر عادة ، في هذا الصدد ، هو تصوُّر « التفويض » . فالفكر السياسي الإسلامي لا يعترف بأي شكل من الأشكال بـ « فصل السلطات » في الدولة ؛ والفكرة هذه غريبة عنه تماماً بالرغم من ادِّعاء العكس ، خصوصاً من قبل الأستاذ السنهوري في كتابه « الخلافة »[٢٢] .

وانطلاقاً من المفهوم القانوني للتفويض ، ركَّز الماوردي الكثير من كتاباته حول توزيع الوظائف السياسية والإداريَّة . ولم يُنكر ابن خلدون [٢٣] ذلك التصوُّر الموحِّد للدولة وكتب أنَّ كل الوظائف الدينيَّة ، والسياسيَّة ، والإداريَّة تندمج في الوظيفة الأسمى وأن هذه تُشكِّل « الأصل الجامع ».

وتُركِّز غالبيَّة المؤلفات ذات الطابع السياسي دراساتها على الفرد ـ الحاكم : حقوقه ، واجباته ، مزاياه الأخلاقيَّة ، مزاياه السياسيَّة . وقد احتكر الفرد ـ الملك انتباه المحلِّلين وغيرهم ، عدا القلقشندي [٢٤] الذي يُدنِّي أمثال ابن خلدون والجهشياري [٢٥] إلى مصاف الأشخاص الثانويين .

ويبدو ذلك جليّاً عبر مؤلفات مختلفة ككتاب « التاج » المنسوب إلى جهيد [٢٦] أو آثار السمهودي أو الطرطوشي أو ابن أبي ربيع الذي مرَّ ذكرهم معنا . والأمر المعبِّر أنَّ السوفوقراطيَّة الجماعيَّة عند أفلاطون تتحوَّل عند الفارابي الى سوفوقراطيَّة موحِّدة وفرديَّة [٢٧] .

وفي القرن التاسع عشر ، عندما هيمنت الحركة الإصلاحية على الأفكار السياسيَّة وأكبَّت على إعادة تسجيلها ، لم تتَّهم السلطة الفرديَّة بل أعادت التوازن اليها . ووجدت في الملكيَّة الدستورية (ملكيَّة يحدُّها القانون حسب مصطلح احمد ابن أبي ضياف ، المصلح التونسي) صيغة ممتازة للحكم . وحتى اليوم ، لا يزال المحلّل المسلم المعاصر للقانون العام يُسجِّل تلك الفكرة . فهي تظهر عبر الخطب السياسيَّة لرجالات الدولة المسلمين ، حتى الخطبة التي ألقاها الحبيب بورقيبة ، مثلاً ، يوم عيد المولد النبوي ، في جامعة القيروان عام ١٩٧٥ ، بحضور العقيد القذافي ، وفيها قارن سلطات رئيس الجمهورية بسلطات الخليفة الإسلامي [٢٨] .

وهي تظهر كذلك عبر دساتير الدول الإسلاميَّة ومَثَلُ المغرب في ذلك معبِّر تماماً .

كذلك فإنَّها تظهر عبر القانون الإداري والاجتهادات

المعاصرة . وأخيراً فإنَّها تفرض نفسها على الشاهد المجرَّد للممارسات السياسيَّة الإسلاميَّة المعاصرة ؛ ويشكِّل الإمام الخميني نسخة شيعيَّة عنها لا تنفكُّ تبرز وتنشط .

قانون واحد : الطاعة

فضيلة سياسيَّة : العدالة

ـ إنَّ العنصر الرئيسي للفكر السياسي الإسلامي ، هو الطاعة التي تُشكِّل قانوناً مطلقاً . ويُفسِّرها المفكِّرون دون استثناء برجوعهم إلى آية « الامراء » التي أتينا على ذكرها كما يجدون لها ذكراً في الحديث . ومن بين اولئك المفكِّرين ، يذكر مسلم والبخاري عدَّة أحاديث للنبي توصي بالطاعة وأحاديث أخرى توصي بضرورة الإمرة وأخرى تقول بحق المؤمنين الديني في تعيين سلطة عليهم . كما يُشدِّد أحياناً على الطابع المطلق لتلك الطاعة التي لا تعرف حدوداً ولا استثناءات . فحيال حاكم ظالم ومستبد تكون الثورة علامة كفر . والحل الوحيد يقضي بإرشاد الأمير أو بالصلاة من أجله . وفي هذا المجال ترك الغزالي أبحاثاً مستفيضة ومعبِّرة ضمنها كتابه « الاقتصاد في الاعتقاد »[٢٩] . فالغزالي الذي كان من أتباع « هوبس » قبل ظهور « هوبس » ، قد شدَّد على قوَّة الحكم وسلطته المُلزمة اللتين أطلق عليهما في مصطلحه اسم « شوكة » . وقد نشر الغزالي أن الطاعة هي واجب ينبغي التقيُّد به حتى حيال أمير « جاهل وغير عادل » .

وتبرير تلك الظاهرة واضح جداً : من الأفضل أن يحكم أمير غير عادل مجتمعاً منظماً ، من أن تسود الفوضى والحرب الاهليَّة . والغزالي واضح أيضاً حول تلك النقطة . كذلك فإنَّنا نعثر على نظريَّة الحكم ـ القادر والحكم ـ الملزِم عند ابن خلدون ، وحديثه عن « الوازع » .

لكنَّ القضيَّة أكثر تعقيداً لدى ابن خلدون ذاك أنه يتناول بالتحليل عدداً كبيراً من ظروف الحكم . فالحكم الشامل غير موجود بالنسبة إليه ، بل هناك سلطات ، سلطات محدَّدة ، موضوعة في أُطر تاريخية وطبيعيّة واضحة . والاستثناءات الوحيدة على الإجماع العقيدي قضيَّة الطاعة : بعض نِحَل الخوارج وبعض جماعات المعتزلة (المعتزلة ، فلاسفة ورجال دين عقلانيُّون) . أمَّا الشيعة ، فسوف يولون تلك المسألة بريقاً خاصاً . إنَّها بالنسبة اليهم ، أكثر بكثير من قضية سياسيَّة أو مجرَّد واجب ديني ، بل هي قضيَّة ايمان ، ومسألة ذات طابع ما وراثي .

ويأتي واجب العدالة المكلَّف به الأمير ، ليُوازن نوعاً ما سلطته الوازعة . وهنا أيضاً نجد أنفسنا أمام رأي إجماعي : لم نقرأ أبداً تقريباً ، مؤلفاً يتحدَّث من قريب أو من بعيد عن القضايا السياسيَّة ، أكان أدبياً ، قانونياً ، تاريخياً ، أو فلسفيّاً إلاَّ وتناول بإسهاب هذا الواجب المقدَّس للأمير . فالأمير العادل هو أحد المواضيع المفضَّلة لدى مفكِّرينا . وفي سبيله تتضافر الطرائق والأساليب كلها ، وتُلتَمس المراجع جميعاً : قرآن ، سُنَّة ، أقوال الصحابة ، حكمة الأُمم الأجنبيَّة ، على الأخص اليونان وفارس ، وجوه السياسيين المسلمين (شأن عمر بن عبد العزيز) ، حجج منطقيَّة ، حجج نفعية ، الخ . ومن أجله ، يتنافس ابن خلدون ، والغزالي ، وابن تيميَّة ، وابن الجوزيَّة ، والطرطوشي ، والسمهودي ، وابن ابي ربيع ، والفارابي ، الخ ، كلٌ في اسلوبه الخاص به ، ليُثبتوا أنَّ العدالة هي الفضيلة السياسيَّة المطلقة .

ونعثر على رسالةِ أرسطو إلى الاسكندرية حول الحكم العادل في أكثريَّةِ الكتب . فابَن خلدون لا يتردَّد في تأكيد أنَّ اللاعدالة تقود حتماً الى خراب المدن والممالك . ويُعطي ابن تيميَّة المسألة مظهراً أكثر دِغماتية بربطها بالقرآن .

والغزالي ، الواضح ، والأليم ، والقاسي في تحليله للسلطة ، لا يتورَّع عن إبراز ذلك الأمير الطيِّب ، والتقي ، واللطيف ، والمتسامح ، والزاهد ، والمُشبَع بالحكمة ، والمعرفة ، وحتى بالقداسة . كذلك فإنَّنا غالباً ما نجد في تلك المؤلَّفات رسالة كتبها حسن البصري . وباستعادتها تلك المؤلفات الهائلة حول الأمير المثالي ، والحكم العادل ، أدخلت الحركة الإصلاحيَّة في القرن التاسع عشر فكرة الحدّ من السلطة ، وهي فكرة جديدة تماماً ، لكنها ما انفكَّت تتأكَّد في العالم الإسلامي . وبواسطتها ، تمَّ زرع فكرة غربيَّة ، تقول بالحدّ من السلطات دستورياً ، في جسم الممثِّلين السياسيِّين التقليديِّين .

د . اياد بن عاشور

الهوامش والمراجع

١ ـ الماوردي ، مؤلِّف شافعي من القرن الرابع والخامس هجري (٣٧٤ ـ ٤٥٠) (٩٧٤ ـ ١٠٥٨ ب . م) يُشكِّل كتابه « أحكام سلطانية » مرجعاً أساسيّاً ، ترجمه الى الفرنسيَّة « فانيان » عام ١٩١٥ ، و « أوستروروغ » ، عام ١٩٠١ . راجع « لاووست » ، « الفكر والعمل السياسي عند الماوردي » ١٩٦٨ . الجزء الأوَّل صفحة ١١ .

(٢) ـ ابن تيميَّة ، مؤلِّف حنبلي من القرن السابع والثامن هجري (٦٦١ ـ ٧٢٨) (١٢٦٣ ـ ١٣٢٨) . صاحب كُتيِّب حول « السياسة الشرعيَّة » . راجع « لاووست » ، « بحث في العقائد الاجتماعية والسياسيَّة لابن تيميَّة » ، القاهرة ، ١٩٣٩ .

(٣) الفرَّا ، مؤلف حنبلي معاصر للماوردي (٣٨٨ ـ ٤٥٨) . ألَّف كتاباً يحمل عنوان كتاب الماوردي ويحتوي على الأشياء نفسها تقريباً .

(٤) الآية ٥٨ . « يا أيها الذين آمنوا ، أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنزعتم في شيء فردُّوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا » .

الآية ٥٩ . « الم تر الى الذين يزعمون أنَّهم آمنوا بما أُنزل اليك وما أُنزل من قبلك يُريدون ان يتحاكموا الى الطغوت وقد أمروا أن يكفروا به ويُريد الشيطن أن يُضلَّهم ضلالاً بعيدا » .

(٥) عالم حنبلي شهير (٤٣٢ ـ ٥١٥ هـ) (١٠٤٠ ـ ١١٢١ ب . م) .

(٦) ابن الجوزيَّة ، قانوني حنبلي شهير من القرن السابع هجري (٦٩١ ـ ٧٥١) ، جعل من مفهوم « الفراسة » المفهوم الأساسي في كتابه « الطرق الحكميَّة في السياسة الشرعية » .

(٧) يحتل حكم سليمان مكانةً مميِّزة في المآثر التي ذكرها المؤلِّف في كتابه .

(٨) مؤرِّخ وقانوني من الثامن والتاسع للهجرة (٧٦٦ ـ ٨٤٥) .

(٩) مؤرِّخ وكاتب من الثالث للهجرة (٢١٣ ـ ٢٧٦) .

(١٠) « عيون الأخبار » ، القاهرة ، ١٩٢٥ ، المدخل ، ص ٢ .

(١١) كاتب أندلسي (٢٤٥ ـ ٣٢٧ هـ) .

(١٢) كاتب أندلسي من القرن الخامس والسادس للهجرة (٤٥١ ـ ٥٢٠) .

(١٣) كاتب شافعي من القرن التاسع والعاشر للهجرة (٨٤٤ ـ ٩١١) .

(١٤) فيلسوف من القرن الثالث والرابع للهجرة .

(١٥) فيلسوف عربي . يختلف المؤرخون حول تاريخ كتابه « سلوك الممالك » . بعضهم يربطه بحكم الخليفة العباسي المعتصم والبعض الآخر بخلافة المستعصم .

(١٦) عالم دين من القرن الرابع للهجرة . قيل إن كتابه « التمهيد » كان موجهاً لابن عهد الدولة . أوَّل من أدخل المذهب الذرِّي في علم الكلام .

(١٧) « التمهيد » ، نشره وعلَّق عليه أبو رضا الخضري ، القاهرة ، ١٩٤٨ ص . ١٧٨ .

(١٨) التفتزاني عالم دين من القرن الثامن للهجرة .

(١٩) هذه الطريقة ليست حصريَّة . فهناك بالفعل طريقة « العهد » أو الوصاية التي تعني تعيين الخليفة الوريث من قبل الخليفة الممارس للسلطة .

(٢٠) بعض الآيات توصي النبي باستشارة الطائفة ، وبعضها الآخر يؤكِّد أنَّ الله يُحب الذين يتداولون امورهم قبل اتخاذ القرار . الآية ١٥٩ من سورة آل عمران والآية ٣٨ من سورة النساء .

(٢١) « عالم المواقعين عن رب العالمين » ، القاهرة ١٩٥٥ ، المجلدّ الأول ص ١٠ .

(٢٢) السنهوري ، « الخلافة ، وتطوُّرها نحو مجتمع أمم شرقية » غوتنر .

(٢٣) نستبعد ابن خلدون من قائمة الكتاب الكلاسيكيين بسبب النوعيَّة المميَّزة لآثاره . ولكنَّه يستعيد أحياناً أفكارهم ، مما يُبرِّر ذكره في هذا النص .

(٢٤) صاحب موسوعة « صبح الأعشى في صناعة الإنشا » (القرن الثالث للهجرة) .

(٢٥) صاحب تاريخ بعض الوزراء العبَّاسيِّين « كتاب الوزراء والكتاب » عاش في القرن الثالث والرابع للهجرة .

(٢٦) كاتب معتزلي من مدرسة البصرة (١٦٣ ـ ٢٥٥ هـ) .

(٢٧) كرَّس الفارابي الفصلين ٢٧ و ٢٨ من كتابه « آراء المدينة الفاضلة » لوصف رئيس المدينة الفاضلة ومزاياه .

(٢٨) قال الرئيس بصورة خاصة : « إذا كان النظام الرئاسي أحد الأنظمة الديمقراطية المعتمدة في البلاد الغربيَّة ، فإنَّه يعود بأُصوله إلى الإسلام . فالتشريع الإسلامي لا يعترف بنظام آخر . . . ذاك انَّ الرئيس ليس سوى الإمام الذي تكليفه نتيجة انتخاب الجماعة القوميَّة . فالإمام ، في الإسلام ، يحتلُّ مكانة معتبرة ، والطاعة الواجبة له تتلازم في القرآن مع الطاعة الواجبة لله والرسول » ، لابريس ، ٢٥ مارس ، ص ٤ .

(٢٩) مؤتمر دمشق حول المثويَّة التاسعة للغزالي (٢٧ ـ ٣١ مارس ١٩٦١) . القاهرة، ١٩٦٢؛ دراسة الدكتور محمد عبد المعز نصر ، « الفلسفة السياسية عند الغزالي » ، ص ٤٤٩ ، وكذلك لاووست ، « سياسة الغزالي » دار غوتنر ١٩٧٠ .