جامعة السودان للعلوم والتكنولوجيا

كلية الدراسات العليا

معهد العلوم والبحوث الإسلامية

مفهوم السلطان في الفكر الإسلامي (دراسة مقارنة مع نموذج الدولة الحديثة)

The concept of Sultan in Islamic Thought (A Comparison study of the Modern State Model)

بحث مقدم لاستيفاء درجة الماجستير في الدراسات الإسلامية، تخصص (الفكر الإسلامي)

إعداد الطالب:

مازن حامد شيبون حامد

إشراف الدكتور:

الطاهر أحمد الطاهر النذير

(١٤٣٩ هـ – ٢٠١٧م)

آيـــــــــــة

(اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (٣٥)) سورة النور

إهـــــــــــــــداء

إلى أمي ثم إلى أمي ثم إلى أمي حفظها الله

إلى أبي العزيز

إلى زوجتي الغالية

إلى بنتي وابني الكريمين

إلى إخواني وأختي الكرام

إلى أصدقاء وأحباء صاغوا الوجدان وأثروا الدواخل وعمروا القلب بحب الله وحب خلقه

إليكم جميعاً أهدي هذا العمل المتواضع.

المستخلص:

يُعنى البحث بأحد أشكل المسائل في الفكر الإسلامي، وهي إشكال التعارض والتوافق بين مفهوم السلطان في الإسلام كما وجد في نصوص الكتاب والسنة والعلماء من جهة ونموذج الدولة الحديثة من جهة أخرى. ويهدف البحث إلى إيضاح مفهوم السلطان في الإسلام بتحديد غاياته وأهميته في الإسلام وتحديد الخصائص التي يقتضيها، ويهدف كذلك إلى إيضاح خصائص نموذج الدولة الحديثة من خلال استعراض أصولها وتحليل مسار تكوُّنها التاريخي، ثم يهدف إلى دراسة مدى التعارض والتوافق بين المفهوم ومقتضياته وبين خصائص نموذج الدولة الحديثة. وقد تنوعت المنهجيات المستخدمة في البحث بين المنهج الاستقرائي لنصوص الكتاب والسنة وأقوال علماء الإسلام بغرض استجلاء مفهوم السلطان في الإسلام، ثم المنهج التاريخي لاسترداد الماضي وتحليل حاضر الدولة الحديثة بناء على أصولها الفلسفية وظروف نشأتها التاريخية التي تشكِّل الآن ثوابتها الكلية وميراثها الحضاري، ثم المنهج التحليلي للحصول على نتائج البحث النهائية في التوافق والتعارض. وقد خلص البحث إلى عدم وجود التعارض النظري المانع من تنزيل المفهوم على النموذج، وأن الدولة الحديثة برغم ثبات بعض خصائصها إلا أنها تتغير بحسب البيئة التي تتنزل فيها كنموذج للحكم وأن النطاق المركزي لنموذج الحكم الإسلامي هو الهُويَّة الإسلامية.

Abstract:

The thesis is studying one of the most complicated topics in Islamic Thought, which is the conflict between the model of the modern state and the concept of the Sultan in Islam as found in the texts of Quraan and Sunnah in addition to Islamic Scholars blogs. The aim of the research is to clarify the concept of the Sultan in Islam by defining its objectives and its importance in Islam and identifying the characteristics that it requires. It also aims at clarifying the characteristics of the modern state model by reviewing its origins and analyzing its historic development course. It aims also to identify the extent of the contradiction or compatibility between the concept of Sultan in Islam and the Modern State model. The methodologies used in the research varied between the inductive method of the Quraan and Sunna texts in addition to Islamic Scholars blogs in order to clarify the concept of the Sultan in Islam, then the Historical Analysis approach to analyze the present Modern State based on its philosophical origins and historical circumstances which currently constitute its total values and cultural heritage and then finally the analytical method to study the compatibility and conflict between the identified characteristics. The research concluded that there is no theoretical contradiction preventing the concept of Sultan in Islam from being applicable on the Modern State model and that the modern state changes some of its characteristics according to its environment. It is also concluded that the central domain of the model of Islamic governance is Islamic Identity.

الفهرس

المقدمة ١

الفصل الأول: مفهوم السلطان في الإسلام ٦

التمهيد الأول: تفكيك الإشكال المصطلحي ٦

الأمة: ٦

الخلافة: ٨

الدولة: ١٥

دار الإسلام ودار الكفر: ١٦

التمهيد الثاني: التصور الإسلامي للخالق والإنسان والحياة: ٢٠

الإنسان في الإسلام: ٢٣

الحياة في الإسلام: ٢٧

المبحث الأول: المحددات الرئيسية لمفهوم السلطان في الإسلام ٣١

مقدمة حول كيف ولماذا وجد السلطان في الإسلام ٣١

غايات السلطان في الإسلام ٣٣

مصدر مشروعية السلطان في الإسلام ٣٨

أهمية السلطان في الإسلام وحكمه ٤١

المبحث الثاني: الخصائص العامة للسلطان في الإسلام: ٤٥

تعظيم الدور الأسري والمجتمعي ٤٦

التعاقدية ٥٢

الواقعية ٥٤
الشورى ٥٨
العالمية الرسالية ٦١
الفصل الثاني: مفهوم الدولة الحديثة ٦٥
تمهيد: إشكالية التعريف: ٦٥
المبحث الأول: أصل نشأة ومشروعية الدولة ٦٦
نظرية الحق الإلهي: ٦٧
نظريات العقد الاجتماعي: ٦٨
نظرية القوة ٧٥
نظرية تطور الأسرة ٧٧
نظرية التطور التاريخي ٧٨
النظرية المثالية عند هيجل ٧٩
المبحث الثاني: الدولة في أوربا من الإقطاع إلى الدولة الحديثة ٨١
النظام الإقطاعي ٨٣
الملكية المطلقة: ٨٥
الثورة الفرنسية: ٩٩
المبحث الثالث: خصائص الدولة الحديثة ١٠٢
احتكار العنف الشرعي: ١٠٣
القطرية ١٠٥
السيادة ١٠٦
الدستورية ١٠٩
المؤسسية ١١١

البيروقراطية ١١٢
الشرعية ١١٢
المواطنة ١١٣
الجباية (Taxation) ١١٥
الفصل الثالث: الدولة الإسلامية بين الإمكان والاستحالة ١١٨
المبحث الأول: تقريب أطروحة الدولة المستحيلة ١١٩
المبحث الثاني: نقد الاستحالة من منظور السلطان في الإسلام ١٣٨
الأخلاقية الواقعية ١٣٨
الشريعة كنطاق مركزي ١٤٢
السلطات الثلاثة ١٤٧
ما هي الهوية الإسلامية؟ ١٥٥
بين سيادة الله وسيادة الأمة وسيادة الدولة ١٦٥
النفس والذات والتضحية ١٧١
المبحث الثالث: نقد الاستحالة من منظور الدولة الحديثة ١٧٧
الدولة في بيئة غير أوربية ١٧٨
البيروقراطية غير الهرمية ١٨٢
الزحف العولمي والتسلط الدولي ١٨٥
السلطان الإسلامي في الدولة الحديثة ١٨٨
الخاتمة ١٩١
فهرس الآيات ١٩٤
فهرس الأحاديث ٢٠٨
المصادر والمراجع ٢١٤

المقدمة

إن طبيعة الدين الإسلامي وما تحتويه نصوصه من تشريعات قاطعة في شتى مناحي الحياة العامة من الاقتصاد والقضاء والسياسة والحياة الاجتماعية جعلت منه ديناً لا يقبل الانزواء عن الحياة العامة للمسلمين ولا يقنع بأداء الشعائر التعبدية دليلاً على التزام المسلم به بل إن النصوص من القرآن والسنة والممارسة العملية للرسول صلى الله عليه وسلم ومن بعده خلفاؤه وأصحابه تجزم بكون الإسلام ديناً لشتى مناحي الحياة. يتطلب ذلك من المسلمين الجهد المستمر في العمل لمواكبة التغيرات في العالم بالاجتهاد على ضوء تلك النصوص لإيجاد الأحكام في ما يجدُّ من أحداث واختراعات ونوازل. ولما كان التغير الطارئ على طبيعة الدولة تغيراً يكاد يكون كلياً بالإضافة إلى كون السياسة الشرعية هي الفرع الأقل ثراءاً من فروع علوم الشريعة الإسلامية فإن كل ذلك يدعو إلى مزيد عناية بهذا الفرع، يقول د. يوسف القرضاوي متحدثاً عن فقه الدولة في الإسلام "وهو فقه قصر فيه المسلمون كثيراً ولم يعطوه حقه من البحث والاجتهاد كما أعطوا مجالات الفقه الأخرى"[١]، ولما كانت دراسة مفهوم الدولة في الإسلام في الفكر الإسلامي لا تكتمل فائدتها المرجوة إلا إذا قورنت بالنموذج المعاش على أرض الواقع فإن البحث يهتم بدراسة الدولة الحديثة بكل تفاصيلها، ويتعمق في المحاولات العملية التي بذلت لخلق الاتساق أو الانفصال بين مفهوم الدولة في الإسلام والدولة القطرية وبعدها يدلف البحث إلى إمكانية تنزيل المفهوم على الواقع.

مشكلة البحث:

تتمحور مشكلة البحث في تحرير مدى التقارب والتباعد بين التصورات التي يتضمنها ويقتضيها مفهوم السلطان في الفكر السياسي الإسلامي التراثي والتصورات التي يتضمنها ويقتضيها مفهوم الدولة الحديثة وإمكانية تجاوز تلك التباعدات لصالح نموذج متسق مع مفاهيم الإسلام الأساسية وروح العصر السياسية.

أهمية البحث:

تكمن أهمية البحث في:

---

[١] القرضاوي، يوسف ٢٠٠١، من فقه الدولة في الإسلام،(ط٣)،دار الشروق،القاهرة مصر ص ٧

– عمق التغير في مفهوم الدولة وما يلحقها من مفاهيم سياسية سيما بعد سقوط الخلافة في الربع الأول من القرن الماضي فأضحى أغلب التراث المعرفي المتعلق بالدولة وطرق إدارتها بعيداً عن النموذج المعاصر للدولة القائم على مفهوم الحدود القطرية.

– سقوط بعض التيارات الإسلامية التي صعدت إلى سدة الحكم بدعم شعبي معتبر مما يحمل على بحث مدى الإمكانية وسبل التنزيل لمفاهيم الدولة عند تلك التيارات على نموذج الدولة الحديثة.

– تجلية الكثير من سوء تنزيل النصوص المتعلق بالحكم والدولة مما يحمل الكثير من العاملين في حقل العمل الإسلامي على اتخاذ أحكام صائبة إذ الحكم على الشيء فرع عن تصوره.

أهداف البحث:

- تجلية مفهوم السلطان في الإسلام من خلال استعراض نصوص الكتاب والسنة وتفسيراتها واجتهادات أئمة الإسلام أملاً في الوصول إلى الصورة العامة التي تكونها تلك النصوص والاجتهادات.
- دراسة الدولة القطرية من حيث فلسفتها والظروف التاريخية التي صاحبت نشوءها في سياقها الأوربي والخصائص التي تكونت بناء على تلك الصيرورة.
- تجلية نقاط التوافق والاختلاف بين مفهوم السلطان في الإسلام والخصائص التي يقتضيها مع نموذج الدولة الحديثة.

فروض البحث:

ينطلق الباحث من فرضية رئيسية مبنية على الدراسات السابقة وهي عدم وجود تضاد كلي بين مفهوم السلطان في الإسلام ونموذج الدولة القطرية الحديثة.

منهجية البحث:

يستخدم الباحث المنهج الاستقرائي في ما يتعلق بتجلية مفهوم السلطان في الإسلام فالمفهوم المعني يراد أخذه من نصوص الكتاب والسنة والاجتهادات المتفرقة لأئمة الإسلام بما يشكل بمجموعه بعد استقرائه المفهوم الشامل للسلطان في الإسلام. كما يستخدم منهج التحليل التاريخي لتحليل مسار

تكون الدولة الحديثة لفهم خصائصها الحالية وثوابتها الكلية. ثم في الفصل الأخير من البحث يكون الغالب هو المنهج التحليلي للحصول على نتائج البحث النهائية.

الدراسات السابقة:

الإسلام والدولة الحديثة، د. عبد الوهاب الأفندي

السياسة والحكم، د. حسن الترابي

فلسفة الحكم في الإسلام، د. محمد عمارة

من فقه الدولة في الإسلام، د. يوسف القرضاوي

النظام السياسي في الإسلامي حوارات لقرن جديد، د. محمد سليم العوا

الإسلاميون وحكم الدولة الحديثة، د. إسماعيل الشطي

هيكلة البحث:

يأتي البحث في مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة، يتناول الفصل الأول مفهوم السلطان في الإسلام، ويأتي في تمهيدين وثلاثة مباحث. يهتم التمهيد الأول بتفكيك الإشكال المصطلحي لمصطلحات مهمة على مدار البحث كالأمة والخلافة والدولة ودار الإسلام ودار الكفر ثم يتلوه التمهيد الثاني الذي يحرر التصور الإسلامي للخالق سبحانه وتعالى والإنسان والحياة تميزاً للتصور الإسلامي عن السياق الأوربي. يتناول المبحث الأول المحددات الرئيسية للسلطان في الإسلام وهي كيف ولماذا وجد السلطان في الإسلام وغايات السلطان في الإسلام ثم مصدر مشورعية السلطان في الإسلام وأهميته وحكمه. والمبحث الثاني يأتي مبنياً على المبحث الأول لاستخلاص الخصائص العامة للسلطان في الإسلام.

والفصل الثاني بعنوان الدولة الحديثة ويأتي في تمهيد وثلاثة مباحث، يركز التمهيد على إشكالية التعريف المربكة للدولة الحديثة ويتناول المبحث الأول أصل نشأة ومشروعية الدولة بحيث تستعرض أبرز النظريات حول أصل نشأة ومشروعية الدولة كنظرية الحق الإلهي ونظرية العقد الاجتماعي ونظرية القوة ونظرية تطور الأسرة ونظرية التطور التاريخي والنظرية المثالية. ويكون المبحث الثاني بعنوان الدولة في أوربا: من الإقطاع إلى الدولة الحديثة، وتُستعرَض من خلاله مسيرة

مختصرة لتطور دولتي إنجلترا وفرنسا من الإقطاع إلى الثورة الفرنسية في إضاءة على كل خصائص الدولة الحديثة وكيفية وأسباب تطورها عبر التاريخ ليكون كمقدمة للمبحث الثالث الذي يستعرض تفصيلاً الخصائص الأساسية لنموذج الدولة الحديثة.

وفي الفصل الثالث تستخدم المفاهيم والخصائص التي حررت في الفصلين السابقين لمناقشة أحد أهم الأطروحات حول الدولة في الإسلام وهي أطروحة الدولة المستحيلة للدكتور وائل حلاق، الأكاديمي والمتخصص في الدراسات الإسلامية. استاذ كرسي الدراسات الإسلامية في جامعة مكجيل في كندا، والذي اختير كواحد من أكثر مائة شخصية مؤثرة في العالم العربي بحسب مؤسسة غوتليب دويتلر السويسرية للأبحاث للعام ٢٠١٦ وأيضا كواحد من أكثر ٥٠٠ شخصية مؤثرة في العالم الإسلامي بحسب المركز الإسلامي للبحوث والدراسات الإسلامية. ويفرد المبحث الأول من الفصل الثالث بطوله لشرح أطروحة الدولة المستحيلة ثم تناقش الأطروحة من منظورين في المبحث الثاني والثالث. ففي المبحث الثاني تناقش الأطروحة من منظور السلطان في الإسلام وفي المبحث الثالث تناقش الأطروحة من منظور الدولة الحديثة ثم يختتم البحث بخلاصة لإجمال ما تم نقاشه خلال الفصل بأكمله.

والباحث يرجو أن يكون في هذا البحث إضافة إلى المكتبة الإسلامية الثرية وأن يكون قد تصور حقيقة الإشكال كما هي وأن تكون تصوراته للمخرج من الإشكال تحمل شيئاً من فائدة لكل حادب على أمر هذا الدين والله ولي التوفيق.

الفصل الأول: مفهوم السلطان في الإسلام

- **التمهيد الأول: تفكيك الإشكال المصطلحي**
- **التمهيد الثاني: التصور الإسلامي للخالق سبحانه وتعالى والإنسان والحياة**
- **المبحث الأول: المحددات الرئيسية للسلطان في الإسلام**
- **المبحث الثاني: الخصائص العامة للسلطان في الإسلام**

الفصل الأول: مفهوم السلطان في الإسلام

التمهيد الأول: تفكيك الإشكال المصطلحي

إن أول ما يجدر دراسته عند البحث في مفهوم السلطان في الإسلام هو إشكال المصطلحات بما لها من أصول في اللغة ودلالات مختلفة في السياقات التاريخية المختلفة، وإن جرداً سريعاً للمصطلحات المتعلقة بمفهوم الدولة في الإسلام يشير إلى جملة من المصطلحات التي ينبغي تفكيكها ويكون ذلك التفكيك مدخلاً لدراسة مفهوم السلطان في الإسلام. وبما أن الحديث عن الإسلام فلابد أن تحرر المصطلحات ودلالاتها من القرآن الكريم والسنة النبوية باعتبارها المصادر الأساسية للإسلام، فبلورة المعنى من اصطلاحات الكتاب والسنة يجعل من السهل الرجوع إليه فيهما ويجعل المعاني تتقارب مع بعضها في وعاء عام من الفهم الشامل للحياة والإنسان.

إن عدم الضبط المنهجي في معالجة المفاهيم وإسقاط الدلالات المعاصرة – للمفاهيم السياسية الناتجة من سياقات تاريخية ومعرفية مختلفة تماماً على السياق التاريخي والمعرفي الإسلامي – على مفاهيم التراث الإسلامي بداعٍ من التشابه اللفظي الناتج من سطحية في الترجمة أو خلل في الفهم للبيئة المعرفية والتاريخية للمصطلح الإسلامي ينتج بالضرورة خلطاً وخطلاً في تقييم تلك المفاهيم وأساس حل ذلك هو تأصيل اللفظ في اللغة والكتاب والسنة واصطلاح علماء الإسلام بما يضمن وضوحه في الذهن ومفارقته المعنوية للفظ المعاصر[٢]. والبحث سيقف على المصطلحات التي تشكل العناصر الأساسية والأولية للفكر السياسي الإسلامي مما هو وثيق الصلة بقادم الفصول.

الأمة:

إن أول تلك المصطلحات هو مصطلح الأمة، فالمصطلح يعد مصطلحاً ذا أهمية قصوى ومركزية في السياسة الشرعية وقد تعددت معاني كلمة أمة في القرآن الكريم على عدة معاني تكاد تشمل معانيها في العربية ونقف معها بصورة جامعة في أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن للشيخ محمد الأمين الشنقيطي "استعمل لفظ الأمة في القرآن أربعة استعمالات:

---

[٢] عارف، نصر محمد (١٩٩٤)، في مصادر التراث السياسي الإسلامي (ط١)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينا، الولايات المتحدة الأمريكية، ص ٨٥

الأول : استعمال " الأمَّة " في : البرهة من الزمن – كما : في قوله تعالى في سورة هود (وَلَئِنْ أَخَّرْنَا عَنْهُمُ الْعَذَابَ إِلَى أُمَّةٍ مَعْدُودَةٍ لَيَقُولُنَّ مَا يَحْبِسُهُ أَلَا يَوْمَ يَأْتِيهِمْ لَيْسَ مَصْرُوفًا عَنْهُمْ وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ (٨))، ونظيره قوله تعالى في سورة يوسف (وَقَالَ الَّذِي نَجَا مِنْهُمَا وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ أَنَا أُنَبِّئُكُمْ بِتَأْوِيلِهِ فَأَرْسِلُونِ (٤٥)). الثاني : استعمالها في : الجماعة من النَّاس، وهو الاستعمال الغالب، كقوله تعالى في سورة القصص (وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِنَ النَّاسِ يَسْقُونَ وَوَجَدَ مِنْ دُونِهِمُ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ قَالَ مَا خَطْبُكُمَا قَالَتَا لَا نَسْقِي حَتَّى يُصْدِرَ الرِّعَاءُ وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ(٢٣)). الثالث : استعمال " الأمَّة " في : الرجل المُقْتدى به، كقوله تعالى في سورة النحل (إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ(١٢٠)). الرابع : استعمال " الأمَّة " في : الشريعة والطريقة، كقوله تعالى في سورة الزخرف (بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُهْتَدُونَ (٢٢))، وقوله تعالى في سورة الأنبياء (إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ (٥٢))".٣

كما أن كلمة الأمة قد تكررت في السنة بمعنى مركب من المعاني الثلاث الأخيرة فهي جماعة الناس المرتبطة بالرسول صلى الله عليه وسلم وعلى شريعته صلى الله عليه وسلم. وقد تكرر هذا المعنى في الآلاف من الأحاديث وهي أسم جامع لكل مؤمن بالرسول صلى الله عليه وسلم ودينه وشريعته ولا ترمز للجماعة السياسية والدليل على ذلك قوله صلى الله عليه وسلم (إِنَّ ابْنِي هَذَا سَيِّدٌ وَلَعَلَّ اللَّهَ أَنْ يُصْلِحَ بِهِ بَيْنَ فِئَتَيْنِ عَظِيمَتَيْنِ مِنَ الْمُسْلِمِينَ)٤ وقوله صلى الله عليه وسلم (سَأَلْتُ رَبِّي ثَلَاثًا، فَأَعْطَانِي ثِنْتَيْنِ وَمَنَعَنِي وَاحِدَةً، سَأَلْتُ رَبِّي: أَنْ لَا يُهْلِكَ أُمَّتِي بِالسَّنَةِ فَأَعْطَانِيهَا، وَسَأَلْتُهُ أَنْ لَا يُهْلِكَ أُمَّتِي بِالْغَرَقِ فَأَعْطَانِيهَا، وَسَأَلْتُهُ أَنْ لَا يَجْعَلَ بَأْسَهُمْ بَيْنَهُمْ فَمَنَعَنِيهَا)٥ وحروبات المسلمين فيما بينهم أكثر من أن تحصى في التاريخ الإسلامي ولا يخرجهم ذلك بمجموعهم عن الأمة المحمدية. وهذا المعنى – اختلاف الجماعة السياسية مع الدخول ضمن الأمة المحمدية – موجود في القرآن الكريم ومن ذلك قوله تعالى في سورة الحجرات (وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ

---

٣ الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني (١٤١٥هـ)، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن،(ط١)، (ج٢)، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت لبنان،ص ١٧٣

٤ البخاري، محمد بن إسماعيل (١٤٢٢هـ)،الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه (ط١)،(ج٣)،(دار طوق النجاة)،بيروت لبنان ص ١٨٦

٥ مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري (١٤٢٠هـ)، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم (صحيح مسلم)،(ط١)،(ج٤)، (دار إحياء التراث العربي)،بيروت لبنان ص ٢٢١٦

بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ(٩)) وكذلك قوله تعالى في سورة الأنفال (إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا وَإِنِ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلَّا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ(٧٢)).٦

الخلافة:

لابد أيضاً من تحرير معنى الخلافة وإدراك كنهها على الحقيقة لما للخلافة من الثقل في كل مؤلفات السياسة الشرعية. وفي اللغة الخاء واللام والفاء أصول لثلاثة معانٍ: أولها أن يجئ شيء بعد شيء يقوم مقامه، والثاني خلاف القدام والثالث التغيير٧ والمعنى اللغوي الأول هو الأقرب للمعنى الاصطلاحي المراد هنا. ولم يرد لفظ الخلافة في القرآن الكريم وإنما وردت مشتقات أخرى من الجذر اللغوي خلف، والصيغ التي تفيد المعنى اللغوي الأول أو تقاربه في القرآن هي خمسة صيغ:

(أ) جاءت في صيغة استخلف في أربع مواضع:

قال تعالى في سورة الأنعام (وَرَبُّكَ الْغَنِيُّ ذُو الرَّحْمَةِ إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَسْتَخْلِفْ مِنْ بَعْدِكُمْ مَا يَشَاءُ كَمَا أَنْشَأَكُمْ مِنْ ذُرِّيَّةِ قَوْمٍ آخَرِينَ(٣٣)) وقال تعالى في سورة الأعراف (قَالُوا أُوذِينَا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَأْتِيَنَا وَمِنْ بَعْدِ مَا جِئْتَنَا قَالَ عَسَى رَبُّكُمْ أَنْ يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ(٢٩)) وقال تعالى في سورة هود (فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ مَا أُرْسِلْتُ بِهِ إِلَيْكُمْ وَيَسْتَخْلِفُ رَبِّي قَوْمًا غَيْرَكُمْ وَلَا تَضُرُّونَهُ شَيْئًا إِنَّ رَبِّي عَلَى كُلِّ شَيْءٍ حَفِيظٌ(٥٧)) وقال تعالى في سورة النور (وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ(٥٥)).٨

(ب) استخدم القرآن الكريم كلمة خليفة في موضعين:

قال تعالى في سورة البقرة (وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ(٣٠)) وقال

---

٦ الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، ج ٢ ص ١٧٣

٧ ابن فارس، أحمد بن فارس الرازي (١٩٧٩)، معجم مقاييس اللغة،(ط١)،(ج٢)،دار الفكر، بيروت لبنان ص ٢١٠

٨ الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، ج ٢ ص ٢٥٠

تعالى في سورة ص (يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ(٢٦)).

(ج) جاءت بصيغة الجمع في أربعة مواضع بلفظ خلائف وثلاثة مواضع بلفظ خلفاء:

قال تعالى في سورة الأنعام (وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ(١٦٥)) وقال تعالى في سورة يونس (ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ(١٤)) قال تعالى في سورة يونس (فَكَذَّبُوهُ فَنَجَّيْنَاهُ وَمَنْ مَعَهُ فِي الْفُلْكِ وَجَعَلْنَاهُمْ خَلَائِفَ وَأَغْرَقْنَا الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُنْذَرِينَ(٧٣)) وقال تعالى في سورة فاطر (هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ فَمَنْ كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُ وَلَا يَزِيدُ الْكَافِرِينَ كُفْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ إِلَّا مَقْتًا وَلَا يَزِيدُ الْكَافِرِينَ كُفْرُهُمْ إِلَّا خَسَارًا(٣٩)) وقال تعالى في سورة الأعراف (أَوَعَجِبْتُمْ أَنْ جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَلَى رَجُلٍ مِنْكُمْ لِيُنْذِرَكُمْ وَاذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ وَزَادَكُمْ فِي الْخَلْقِ بَسْطَةً فَاذْكُرُوا آلَاءَ اللَّهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ(٦٩)) وقال تعالى في نفس السورة (وَاذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ عَادٍ وَبَوَّأَكُمْ فِي الْأَرْضِ تَتَّخِذُونَ مِنْ سُهُولِهَا قُصُورًا وَتَنْحِتُونَ الْجِبَالَ بُيُوتًا فَاذْكُرُوا آلَاءَ اللَّهِ وَلَا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ(٧٤)) قال تعالى في سورة النمل (أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ أَإِلَهٌ مَعَ اللَّهِ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ(٦٢)).

(د) جاءت بلفظ خلف في موضعين

قال تعالى في سورة الأعراف (فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا الْكِتَابَ يَأْخُذُونَ عَرَضَ هَذَا الْأَدْنَى وَيَقُولُونَ سَيُغْفَرُ لَنَا وَإِنْ يَأْتِهِمْ عَرَضٌ مِثْلُهُ يَأْخُذُوهُ أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ وَدَرَسُوا مَا فِيهِ وَالدَّارُ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ(١٦٩)) وقال تعالى في سورة مريم (فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا (٥٩) إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ شَيْئًا(٦٠)) ومن اليسير ملاحظة تعلق الكلمة في القرآن بحلول قوم مكان آخرين غبروا وأن الاستخلاف ليس مرتبطا بالصلاح والإصلاح في الأرض ودليل ذلك إقرار صفة الاستخلاف لعاد وثمود وغيرهم وقول الملائكة عن الخليفة ووصفه بالفساد وسفك الدماء. وأقوال المفسرين في عن من تكون الخلافة المذكورة راجعة إليه أن الخليفة أما صفة للجنس أي جنسا يخلف بعضهم بعضا وإما خليفة عن خلق قبل الإنسان وإما الخلافة عن الله سبحانه أو أن الخليفة هو آدم أو داود عينهما.

وبطلان قصر الاستخلاف على الأنبياء والصالحين ظاهر بصريح نص القرآن ونسبته الاستخلاف من الله لعاد وثمود وغيرهم ووصف الملائكة للخليفة بالفساد وسفك الدماء مبطل لكونها لعين آدم عليه السلام ويشير بوضوح إلى اشتمال الكلمة لسلالته وأما أن الخلافة عن الله فقد رد ذلك غير واحد من الجهابذه بإن الخلافة تكون عن الغائب وقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية ردا مفصلا في ذلك فقال رحمه الله (وقد ظن بعض القائلين الغالطين – كابن عربي – أن " الخليفة " هو الخليفة عن الله، مثل نائب الله؛ وزعموا أن هذا بمعنى أن يكون الإنسان مستخلفا، وربما فسروا " تعليم آدم الأسماء كلها " التي جمع معانيها الإنسان. والله لا يجوز له خليفة؛ ولهذا لما قالوا لأبي بكر: يا خليفة الله، قال: لست بخليفة الله ولكني خليفة رسول الله – صلى الله عليه وسلم – حسبي ذلك٩. بل هو سبحانه يكون خليفة لغيره قال النبي – صلى الله عليه وسلم –: «اللهم أنت الصاحب في السفر، والخليفة في الأهل، اللهم اصحبنا في سفرنا، واخلفنا في أهلنا» وذلك لأن الله حي، شهيد، مهيمن، قيوم، رقيب، حفيظ، غني عن العالمين، ليس له شريك، ولا ظهير، ولا يشفع أحد عنده إلا بإذنه. والخليفة إنما يكون عند عدم المستخلف بموت أو غيبة، ويكون لحاجة المستخلف، إلى الاستخلاف، وسمي " خليفة " لأنه خلف عن الغزو، وهو قائم خلفه وكل هذه المعاني منتفية في حق الله تعالى، وهو منزه عنها؛ فإنه حي قيوم شهيد، لا يموت ولا يغيب، وهو غني يرزق ولا يرزق، يرزق عباده، وينصرهم، ويهديهم، ويعافيهم: بما خلقه من الأسباب التي هي من خلقه، والتي هي مفتقرة إليه كافتقار المسببات إلى أسبابها.فالله هو الغني الحميد، له ما في السموات وما في الأرض وما بينهما (يسأله من في السماوات والأرض كل يوم هو في شأن) [الرحمن: ٢٩] (وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله) [الزخرف: ٨٤] ولا يجوز أن يكون أحد خلفا منه، ولا يقوم مقامه؛ لأنه لا سمي له، ولا كفء له).١٠ فإذا أضيف إلى ما تقدم الكثير من الآيات السابقة التي تشير إلى جعل الناس خلائف في الأرض اتضح أن المقصود بالخليفة هو تعاقب جنس الإنسان على عمارة الأرض وليس الخلافة عن الله في الحكم فيها أو خلافة آدم أو داود عليهما السلام بعينهما على الناس في زمانهما.١١

---

٩ الحديث في مسند أحمد وعند البيهقي ونصه (حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ دَاوُدَ، حَدَّثَنَا نَافِعٌ يَعْنِي ابْنَ عُمَرَ، عَنْ ابْنِ أَبِي مُلَيْكَةَ، قَالَ: قِيلَ لِأَبِي بَكْرٍ: يَا خَلِيفَةَ اللَّهِ فَقَالَ: «أَنَا خَلِيفَةُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَأَنَا رَاضٍ بِهِ»)

١٠ ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم (١٤١٩هـ)، الفتاوى الكبرى، (ط١)، (ج٥)، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان ص١٢١

١١ ابن كثير، ابو الفداء (١٤١٩هـ)، تفسير القرآن العظيم، (ط١)، (ج١)، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان ص ١٢٤

وأما في السنة فقد ذكرت الخلافة في الغالب بمعنى خلافة الرسول صلى الله عليه وسلم في تدبير شئون الأمة الدينية والدنيوية وقد رفض أبو بكر الصديق تسميته خليفة لله وأكد أنه خليفة لرسوله صلى الله عليه وسلم وذلك كما في الحديث المتقدم وقد ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم الخلفاء ووصف الخلفاء الراشدين منهم وذكى أفعالهم وجعلها داخلة في السنة كما في الحديث من حديث الْعِرْبَاضَ بْنَ سَارِيَةَ رضي الله عنه، يَقُولُ: قَامَ فِينَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَاتَ يَوْمٍ، فَوَعَظَنَا مَوْعِظَةً بَلِيغَةً، وَجِلَتْ مِنْهَا الْقُلُوبُ، وَذَرَفَتْ مِنْهَا الْعُيُونُ، فَقِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ: وَعَظْتَنَا مَوْعِظَةَ مُوَدِّعٍ، فَاعْهَدْ إِلَيْنَا بِعَهْدٍ، فَقَالَ: «عَلَيْكُمْ بِتَقْوَى اللَّهِ، وَالسَّمْعِ وَالطَّاعَةِ، وَإِنْ عَبْدًا حَبَشِيًّا، وَسَتَرَوْنَ مِنْ بَعْدِي اخْتِلَافًا شَدِيدًا، فَعَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي، وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمَهْدِيِّينَ، عَضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ، وَإِيَّاكُمْ وَالْأُمُورَ الْمُحْدَثَاتِ، فَإِنَّ كُلَّ بِدْعَةٍ ضَلَالَةٌ».١٢

ولعل من المتفق عليه بين جميع المسلمين أنه ليس هناك نص على إجراء محدد لاختيار الخليفة وإن كانت النصوص تدل بمجموعها على اشتراط العدالة الدينية وهو ما نص عليه عمر بن الخطاب رضي الله عنه فعن عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قَالَ: قِيلَ لِعُمَرَ أَلاَ تَسْتَخْلِفُ؟ قَالَ: «إِنْ استخْلِفْ فَقَدِ اسْتَخْلَفَ مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي أَبُو بَكْرٍ، وَإِنْ أَتْرُكْ فَقَدْ تَرَكَ مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي، رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ» فَأَثْنَوْا عَلَيْهِ فَقَالَ: «رَاغِبٌ رَاهِبٌ، وَدِدْتُ أَنِّي نَجَوْتُ مِنْهَا كَفَافًا، لاَ لِي وَلاَ عَلَيَّ، لاَ أَتَحَمَّلُهَا حَيًّا وَلاَ مَيِّتًا».١٣وإن كان الفاروق رضي الله عنه قد ابتدأ إرساء قاعدة الشورى الإجرائية بجعل أمر الخلافة شورى بين المسلمين في ستة من سادات الصحابة رضي الله عنهم بمعيار واضح من التقوى والسبق في الإسلام مع القدرة على إدارة أمور السلطان وما تولاه عبد الرحمن بن عوف من أمر مشاورة المهاجرين والأنصار لاختيار الخليفة وهو ما رواه البخاري في صحيحه باب قصة البيعة والاتفاق على عثمان بن عفان وباب كيف يبايع الناس للإمام.١٤

---

١٢ الحديث في سنن ابن ماجة ومسند البزار والمعجم الأوسط والمعجم الكبير للطبراني وفي المستدرك على الصحيحين للحاكم وصححه شعيب الأرنؤوط في تحقيق سنن ابن ماجة والألباني في سلسة الأحاديث الصحيحة راجع: الالباني، محمد ناصر الدين (١٤١٦)، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، (ط١)، (ج٦)، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض المملكة العربية السعودية ص ٥٢٦

١٣ البخاري، صحيح البخاري،ج ٩ ص ٨١

١٤ البخاري، صحيح البخاري،ج ٥ ص ٢٥

وقد تسمى من بعد الخلفاء الراشدين بالخلفاء أيضا في بعض الأحاديث وفي بعضها الآخر سميت الفترة ما بعد الخلافة الراشدة بالملك العاض والملك الجبري ففي حديث جَابِرِ بْنِ سَمُرَةَ رضي الله عنه قَالَ: دَخَلْتُ مَعَ أَبِي عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَسَمِعْتُهُ يَقُولُ: «إِنَّ هَذَا الْأَمْرَ لَا يَنْقَضِي حَتَّى يَمْضِيَ فِيهِمِ اثْنَا عَشَرَ خَلِيفَةً»، قَالَ: ثُمَّ تَكَلَّمَ بِكَلَامٍ خَفِيَ عَلَيَّ، قَالَ: فَقُلْتُ لِأَبِي: مَا قَالَ؟ قَالَ: «كُلُّهُمْ مِنْ قُرَيْشٍ»١٥ وهو حديث صحيح صريح في تسمية الملوك ما بعد الخلفاء الراشدين بالخلفاء وعند مسلم أيضا من حديث جابر بن عبدالله أنه يكون في آخر أمته صلى الله عليه وسلم خليفة يحثو المال حثيا.١٦

في المقابل فإن هناك حديثين يشيران إلى محدودية الخلافة في الخلافة الراشدة أو في ثلاثين عاما والحديث الأول حديث النعمان بن بشير عن حذيفة بن اليمان رضي الله عنهما إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «تَكُونُ النُّبُوَّةُ فِيكُمْ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ تَكُونَ، ثُمَّ يَرْفَعُهَا تَبَارَكَ وَتَعَالَى إِذَا شَاءَ، ثُمَّ تَكُونُ الْخِلَافَةُ عَلَى مِنْهَاجِ النُّبُوَّةِ فَتَكُونُ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ تَكُونَ، ثُمَّ يَرْفَعُهَا [ص:٢٢٤] إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهَا، ثُمَّ يَكُونُ مُلْكًا عَاضًّا فَتَكُونُ مُلْكًا مَا شَاءَ اللَّهُ، ثُمَّ يَرْفَعُهُ إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهُ مُلْكًا جَبْرِيَّةً، ثُمَّ تَكُونُ خِلَافَةٌ عَلَى مِنْهَاجِ النُّبُوَّةِ، ثُمَّ سَكَتَ»١٧ ولاشك أن الخلافة الأموية والعباسية لا يعتبران من فترة الخلافة التي هي على منهاج النبوة فدل على دخولهما في مرحلة الملك وحديث آخر هو حديث سفينة مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: قال رسولُ الله –صلى الله عليه وسلم: «خلافةُ النُّبوَّة ثلاثونَ سنةَ، ثم يؤتي الله المُلكَ –أو ملكه– من يشاء»١٨ والثلاثين عاما تنطبق تماما مع فترة الخلافة الراشدة إلى آخر أيام الحسن بن علي رضي الله عنهما.

---

[١٥] مسلم، صحيح مسلم،ج ٣ ص ١٤٥٢

[١٦] مسلم، صحيح مسلم،ج ٤ ص ٢٢٣٤

[١٧] الحديث في مسند أحمد ومسند البزار والمعجم الكبير للطبراني وقد نقله وصححه الحافظ بن حجر العسقلاني في فتح الباري ونقله الألباني وصححه في سلسلة الأحاديث الصحيحة.

[١٨]خرجه وصححه الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة، ج ١ ص ٨٢١: "أخرجه أبو داود (٤٦٤٦، ٤٦٤٧) والترمذي (٢ / ٣٥) والطحاوي في " مشكل الآثار " (٤ / ٣١٣) وابن حبان في " صحيحه " (١٥٣٤، ١٥٣٥ – موارد) وابن أبي عاصم في " السنة " (ق ١١٤ / ٢) والحاكم (٣ / ٧١، ١٤٥) وأحمد في " المسند " (٥ / ٢٢٠، ٢٢١) والروياني في " مسنده " (٢٥ / ١٣٦ / ١) وأبو يعلى الموصلي في " المفاريد " (٣ / ١٥ / ٢) وأبو حفص الصيرفي في " حديثه " (ق ٢٦١ / ١) وخيثمة بن سليمان في " فضائل الصحابة " (٣ / ١٠٨ – ١٠٩) والطبراني في " المعجم الكبير " (١ / ٨ / ١) وأبو نعيم في " فضائل الصحابة " (٢ / ٢٦١ / ٢) والبيهقي في " دلائل النبوة

و قد جمع بين هذه الأحاديث ابن حجر العسقلاني في فتح الباري من عدة وجوه نقلا عن القاضي عياض فذكر أن الخلافة المذكورة في حديث جابر بن سمرة رضي الله عنه ليست خلافة نبوة وعلى فرض أنها خلافة نبوة فهناك إمكانية أن يأتي اثنى عشر خليفة لكن ليس على التوالي فيكون منهم أربعة منهم قد أتوا على التوالي ويتفرق الثمانية على عمر الأمة ومخرج آخر ذكره ابن حجر العسقلاني في فتح الباري نقلا عن القاضي عياض أن المعنى يمكن أن يحمل على اجتماع الخلفاء الإثنى عشر في وقت واحد.١٩

وتجدر الإشارة إلى أن لفظ الإمامة يعد مرادفا – عند أغلب علماء الإسلام – للفظ الخلافة من الناحية الاصطلاحية ولكن من الملاحظ أن لفظ (الإمامة) يغلب استعماله عادة في المباحث العقدية والفقهية، بينما الغالب استعمالهم لفظ (الخلافة) في كتاباتهم التاريخية، ولعل السبب في ذلك يعود إلى أن هذه المباحث – خاصة العقدية – قد كتبت للرد على الشيعة والخوارج. فالشيعة يستخدمون لفظ الإمامة دون الخلافة، ويعتبرونها إحدى أركان الإيمان عندهم، ويفرقون بين الإمامة والخلافة، فهم يعتبرون الإمامة رئاسة دين، والخلافة رئاسة دولة، ويريدون من ذلك إثبات أن عليًا رضي الله تعالى عنه كان إمامًا زمن خلافة الثلاثة الذين سبقوه والبحث مقتصر على تصورات أهل السنة والجماعة.

وتعريفات الخلافة أو الإمامة عند العلماء تدور حول معنى واحد وهو حراسة الدين وإدارة الشئون الدنيوية ومنها تعريف أبو الحسن الماوردي في الأحكام السلطانية "الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا"٢٠ وكذلك تعريف أبو المعالي الجويني في غياث الأمم في

" (ج ٢) من طرق عن سعيد بن جمهان عن سفينة أبي عبد الرحمن مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: فذكره مرفوعا. ولفظ أبي داود: " خلافة النبوة ثلاثون سنة، ثم يؤتي الله الملك أو ملكه من يشاء ". وزاد هو والترمذي وابن أبي عاصم وأحمد وغيرهم: " قال سفينة: أمسك خلافة أبي بكر رضي الله عنه سنتين، وخلافة عمر رضي الله عنه عشر سنين، وخلافة عثمان رضي الله عنه اثني عشر سنة، وخلافة على رضي الله عنه ست سنين ".

[١٩]العسقلاني،احمد بن علي بن حجر (١٣٧٩هـ)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، (ط١)،(ج١٣)،دار المعرفة بيروت لبنان ص ٢١٢

[٢٠] الماوردي،ابو الحسن، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، (ط١)،دار الحديث القاهرة،مصر ص ١٥

التياث الظلم "الإمامة رياسة تامة وزعامة عامة تتعلق بالخاصة والعامة في مهمات الدين والدنيا مهمتها حفظ الحوزة ورعاية الرعية وإقامة الدعوة بالحجة والسيف وكف الخيف والحيف والانتصاف للمظلومين من الظالمين واستيفاء الحقوق من الممتنعين وإيفاؤها على المستحقين"[٢١] أما العلامة ابن خلدون فيعرفها بقوله "هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به"[٢٢]

والشاهد التسليم بأن الخلافة لفظ قد يأتي في السنة فيشير إلى اسم الحكم عموما ويأتي ويشير إلى اسم الحكم على منهاج النبوة وأن خلفاء بني أمية وبني العباس وكل من بعدهم لا يدخلون في اسم الخلافة على الحقيقة إلا بسيرهم في الرعية بمنهاج النبوة. بقيت الإشارة إلى أن مصطلح الخلافة منذ نشأته الأولى بمعنى السلطان في السنة النبوية كان يفيد عموم السلطة على عموم المسلمين وكأنه درجة من درجات السلطة على عموم المسلمين ويكون بموجبها الخليفة واجب الطاعة على كل المسلمين ورمزا للوحدة السياسية للأمة الإسلامية حتى بعد ذهاب السلطة الفعلية للخليفة على أغلب الأقطار الإسلامية.

و لعل تسمية أصحاب السلطة في الدولة الأموية والعباسية والعثمانية بالملوك أوضح في الدلالة من تسميتهم بالخلفاء وهو المنصوص عليه في حديثي النعمان بن بشير وسفينه مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم رضي الله عنهما وينبغي عدم الالتفات لبعض المظاهر الشكلية والتسميات التي لا معنى حقيقي لها مثل أخذ البيعة الإجبارية للملوك لأبنائهم أو أخوانهم كخلفاء وسيأتي تفصيل ذلك في ما يتبع من مباحث هذا الفصل.

---

[٢١] امام الحرمين،أبو المعالي عبد الملك الجوين (١٤٠١هـ)،غياث الأمم في التياث الظلم، (ط٢)،مكتبة امام الحرمين،القاهرة مصر ص ٢٢

[٢٢] ابن خلدون،عبد الرحمن، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر(مقدمة ابن خلدون) (١٩٨٨)،(ط١)،(ج١)،دار الفكر،بيروت لبنان ص ٢٣٩

الدولة:

كلمة الدولة في اللغة العربية ترجع مادتها لتبدل الحال وتغيره، وهي بضم الدال تشير إلى التعاقب في أمور المال والجاه وغيرها من الأوضاع المادية وبفتح الدال تشير إلى التبدل في حال الحرب[٢٣]. وقيل الدولة بالضم اسم للشيء الذي يتداول به بعينه والدولة بالفتح أسم للفعل[٢٤]. وكلمة الدولة تقابل في اللغة الإنجليزية (State) وفي اللغة الفرنسية (etete) وهي كلمات تشير إلى الثبات والاستقرار بعكس الكلمة في اللغة العربية التي تشير إلى التبدل وهذا التباعد اللغوي بين الكلمتين قد ينسحب أحيانا على التوظيفات الاصطلاحية للمعنيين.

و بهذا المعنى جاءت كلمة دولة في القرآن الكريم في قوله تعالى في سورة الحشر (مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ(٧)) وكذلك قوله تعالى في سورة آل عمران (إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِثْلُهُ وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ(١٤٠)). وقد عبر القرآن الكريم عن الكيانات البشرية بكلمة القرية والمدينة والبلد مما هو أصيل في لغة العرب.

و الدولة في اصطلاح الفقهاء واصطلاح التاريخ الإسلامي قريبة من معناها اللغوي فهي تعني أيام سيادة الجماعة المعينة وسطوتها وعزها ومنها يقال الدولة العباسية والدولة الأموية والدولة الخوارزمية والدولة الأيوبية ولا تعني أي من هذه المصطلحات رقعة جغرافية محددة أو شعبا معينا ولا حتى شكلا محددا من أشكال السلطة والجامع فيها جميعها هو تمحور الدولة – بهذا الاصطلاح – حول شخوص السلالة الحاكمة وعليه فإن التسمية منافية لأبسط أشكال الدولة كما هو مصطلحها المعاصر كما سيأتي تعريفه في الفصل الثاني.

إن هذا الإشكال المصطلحي من الخطورة بمكان فهو سبب من أسباب الإسقاطات الخاطئة لمفاهيم الدولة القطرية المعاصرة على ما أصطلح عليه دول في التاريخ الإسلامي أو إسقاط مفاهيم تلك الدول على الدولة القطرية الحديثة وكل ذلك قياس فاسد ومحض ترادف لغوي ولعل ما أدى إلى ذلك هو فساد الترجمة المعاصرة لكلمات من قبيل State فترجمت إلى دولة مع اختلاف شاسع في جذر

---

[٣٢٣] الرازي،زين الدين (١٩٩٩)، مختار الصحاح،(ط٥)،(ج١)، المكتبة العصرية،بيروت لبنان،ص ١٠٩

[٤٢٤] ابن منظور،جمال الدين (١٩٩٣)،لسان العرب،(ط٣)،(ج١١)، دار صادر،بيروت لبنان،ص ٢٥٢

الكلمة اللغوي في اللغتين واختلاف في خلفيات الكلمة التاريخية. وقد عرض البحث في الفصل الأول للتعريف الاصطلاحي للدولة القطرية الحديثة والحديث هنا مقتصر على معنى الكلمة في سياقات المصادر الإسلامية الأصلية والتراث الإسلامي ككل.

دار الإسلام ودار الكفر:

يعد تركيب دار الإسلام ودار الكفر من التركيبات التي ظهرت في كتب الفقهاء في القرن الثاني الهجري ولكن تلك التركيبات تمت بسبب قوي لأصل التسمية القرآنية فلفظة الدار لغةً اسم جامع للعرصة والبناء ومعناها الاصطلاحي لا يختلف عن معناها اللغوي.[٢٥] وهي بالإضافة إلى أصالتها في اللغة العربية عموماً هي لفظة أصيلة في التركيبات والتوصيفات القرآنية ونسوق بعضاً من الآيات القرآنية بين يدي تفكيك هذا المصطلح.

جاءت كلمة الدار بالإفراد والجمع في العديد من المواضع في القرآن الكريم وقد ركبت مع المعاني مثل دار القرار ودار السلام ودار البوار ودار المقامة ودار الخلد وركبت مع الموصوفين بالمعاني مثل دار المتقين ودار الفاسقين وجاءت تركيبا مع الآخرة في الكثير من المواضع بلفظ الدار الآخرة ودار الآخرة ورمزت للدنيا في لفظ عاقبة الدار وعقبى الدار وذكرى الدار. كما ورد الإخراج من الديار في سياق الابتلاءات العظيمة وسببا من أسباب القتال مع الأعداء مثل قوله تعالى في سورة البقرة (أَلَمْ تَرَ إِلَى الْمَلَإِ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى إِذْ قَالُوا لِنَبِيٍّ لَهُمُ ابْعَثْ لَنَا مَلِكًا نُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ أَلَّا تُقَاتِلُوا قَالُوا وَمَا لَنَا أَلَّا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَدْ أُخْرِجْنَا مِنْ دِيَارِنَا وَأَبْنَائِنَا فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ تَوَلَّوْا إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ) وقوله تعالى في سورة الحج (أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ * الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ).

و لعل أبرز أسباب سك هذا التركيب على هذا المعنى – من ناحية الأصالة في القرآن – هو آيات سورة الحشر (لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنْصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ (٨) وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ

[٢٥] الموسوعة الفقهية الكويتية ١٤٢٧هـ،(ط٢)،(ج٢٠)،دار السلاسل،الكويت ص١٩٨

هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ).

و لم يأتي التركيب دار الإسلام في السنة كثيرا ولعله غير موجود من لفظ رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا في حديث واحد "عقر دار الإسلام في الشام" وفي لفظ آخر "عقر دار المؤمنين في الشام"[٢٦] ولكن تجد في الكثير من تبويبات كتب السنة استخدام كلمة دار الإسلام كما عند البخاري باب إذا وكل المسلم في حربيا في دار الحرب، أو في دار الإسلام جاز وكذلك باب الحربي إذا دار الإسلام بغير أمان.

و قد قسم الفقهاء المتقدمين الدنيا إلى دارين هما دار الإسلام ودار الكفر ومناط هذا التقسيم وتعريف هذه الدور يدور على غلبة أحكام الإسلام على تلك الدار فكل دار غلبت عليها أحكام الإسلام فهي دار إسلام بغير اعتبار لعدد المسلمين فيها وقد نص على هذا الكثير من علماء الإسلام المتقدمين فعند الأحناف نقل السرخسي عن أبي يوسف ومحمد بن الحسن الشيباني (و عن أبي يوسف ومحمد رحمها الله تعالى إذا أظهروا أحكام الشرك فيها فقد صارت دارهم دار حرب؛ لأن البعقة إنما تنسب إلينا أو أليهم باعتبار القوة والغلبة، فكل موضع ظهر فيه حكم الشرك فالقوة في ذلك الموضع للمشركين فكانت دار حرب، وكل موضع كان الظاهر فيه حكم الإسلام فالقوة فيه

---

[٢٦] تجد أدناه تخريج الألباني للحديث في السلسة الصحيحة ج ٤ ص ٥٧١ حديث رقم ١٩٣٥:
أخرجه النسائي (٢ / ٢١٧ – ٢١٨) وابن حبان (١٦١٧) وأحمد (٤ / ١٠٤) وابن سعد في " الطبقات " (٧ / ٤٢٧ – ٤٢٨) والبغوي في " مختصر المعجم " (٩ / ١٣٠/ ١) والحربي في " غريب الحديث " (٥ / ١٧٤ / ١) والطبراني في " الكبير " (٦٣٥٧ و٦٣٥٨ و٦٣٥٩) من طريق عن الوليد بن عبد الرحمن الجرشي عن جبير بن نفير عن سلمة بن نفيل الكندي قال: " كنت جالسا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال رجل: يا رسول الله أذال الناس الخيل ووضعوا السلاح وقالوا : لا جهاد، قد وضعت الحرب أوزارها، فأقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم بوجهه وقال: كذبوا، الآن الآن جاء القتال، ولا يزال من أمتي أمة يقاتلون على الحق، ويزيغ الله لهم قلوب أقوام ويرزقهم منهم حتى تقوم الساعة وحتى يأتي وعد الله، والخيل معقود في نواصيها الخير إلى يوم القيامة، وهو يوحي إلي: أني مقبوض غير ملبث، وأنتم تتبعوني أفنادا، يضرب بعضكم رقاب بعض وعقر ... " الحديث. قلت: وهذا إسناد صحيح على شرط مسلم. ورواه البزار في " مسنده " (١٦٨٩) دون قوله: " يضرب بعضكم ... " إلخ. وزاد بعد قوله: " ... يوم القيامة ". " وأهلها معانون عليها ". وقال: " لا نعلم رواه بهذا اللفظ إلا سلمة بن نفيل وهذا أحسن إسناد يروى في ذلك، ورجاله شاميون مشهورون إلا إبراهيم بن سليمان الأفطس ". قلت: وهو ثبت كما قال دحيم. ورواه عنه الطبراني أيضا (٦٣٥٨). (أذال) أي أهان. وقيل: أراد أنهم وضعوا أداة الحرب عنها وأرسلوها. كما في " النهاية ".

للمسلمين)٢٧ وعند المالكية في المدونة (وكانت الدار يومئذ دار الحرب لأن أحكام الجاهلية كانت ظاهرة يومئذ).٢٨ وعند الحنابلة للعلامة منصور بن إدريس البهوتي (و تجب الهجرة على من يعجز عن إظهار دينه بدار الحرب، وهي ما يغلب فيها حكم الكفر)٢٩ وكذلك في المعتمد في أصول الدين للقاضي أبي يعلى بن الفراء الحنبلي (و كل دار كانت الغلبة فيها لأحكام الإسلام دون أحكام الكفر فهي دار إسلام)٣٠ وعلى مثل هذا الشافعية.٣١

و قد خالف جمع من المعاصرين في تقسيم الدنيا إلى دار إسلام ودار كفر وجعلوا الدنيا دارا واحدة والخلاف متفرع عن قضية أساسية وهي أصل العلاقة بين المسلمين والكفار وهل الأصل فيها السلم والجهاد مشروع لرد العدوان أم أن الأصل الحرب والجهاد مشروع لنشر الدعوة وسنبسط القول في المبحث الثالث من هذا الفصل مستعرضين أدلة أبرز العلماء المعاصرين أمثال الدكتور عبد الوهاب خلاف في مؤلفه ذائع الصيت السياسة الشرعية وكذلك أدلة الدكتور وهبة الزحيلي في كتابه أثر الحرب في الإسلام.

ودار الكفر أعم من دار الحرب فدار الكفر تنقسم إلى دار الحرب ودار العهد بناءا على علاقة المسلمين معهمو وأما دار العهد فهي كل بلد صالح الإمام أهلها على أن تكون تلك الأرض لهم، وللمسلمين الخراج عنها ودار الحرب هي كل ما غير ذلك من ديار الكفر، وقد قسم العلماء – في أكثر التقسيمات تفريعا – دار الإسلام إلى دار العدل ودار البغي٣٢ فدار العدل ما كان تحت الحاكم العدل من ديار الإسلام وإذا أطلقت دار الإسلام فيراد بها دار العدل ودار البغي فهي ناحية من دار الإسلام تحيز إليها مجموعة من المسلمين لهم شوكة خرجت على طاعة الإمام بتأويل.٣٣ والبغي

---

[٢٧] السرخسي،محمد بن أحمد بن أبي سهل ١٩٩٣م،(ط١)،(ج١٠)،دار المعرفة،بيروت لبنان ص١١٤

[٢٨] سحنون، عبد السلام بن سعيد التنوخي ١٩٩٤م،المدونة،(ج١)،دار الكتب العلمية،بيروت لبنان ص٥١١

[٢٩]البهوتي، منصور بن إدريس ١٩٩٧م، كشاف القناع على متن الإقتناع، (ط١)،(ج٣)،دار الكتب العلمية،بيروت لبنان ص ٤٣

[٣٠] الحنبلي،القاضي أبو يعلى بن الفراء ١٩٨٦م، المعتمد في أصول الدين،دار المشرق،بيروت لبنان،ص٢٧٦

[٣١] الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ٢٠ ص ٢٠١

[٣٢] الماوردي، ص ٤٨

[٣٣] الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ٢٠ ص ٢٠١

في لفظ القدماء مرادف للخروج المسلح على الحاكم المسلم الذي انعقدت له البيعة أو الغلبة على ديار المسلمين ولا يقصد به معناه اللغوي الذي هو الظلم والحيف.

وقد سحب الشيخ محمد رشيد رضا من المعاصرين المعنى اللغوي لدار البغي للتمييز بين دور الإسلام المتعددة فجعل دار العدل حيث تطبق أحكام الشريعة بالعدل ودار البغي هي حيث غلبة العصبية ولم تطبق أحكام الإمامة الشرعية وشروطها وهو تقسيم فيه روح الواقع المعاصر، يقول محمد رشيد رضا في مؤلفه الخلافة (دار العدل وهي دار الإسلام التي نصب فيها الإمام الحق، الذي يقيم ميزان العدل، تسمى بذلك إذا قوبلت بدار البغي والجور، وهي ما كان الحكم فيها بتغلب أهل العصبية من المسلمين وعدم مراعاة أحكام الإمامة الشرعية وشروطها ...، وهاتان الداران قد توجدان معاً في وقت واحد وقد توجد إحداهما دون الأخرى ... ولكل منهما أحكام).٣٤ فإذا قسمنا دار الإسلام إلى دار عدل ودار بغي بناءا على تطبيق أحكام الشريعة والإمامة بالعدل فلا تسلم دار من دور الإسلام من نقص يعتري العدل في تطبيق تلك الأحكام وعليه فإن كل دور الإسلام تسمى دار عدل بقدر تحريها للعدل في تطبيق أحكام الإسلام.

يجدر بالذكر أن دار الإسلام ودار الكفر يتطرق إليهما كثيراً في المباحث الفقهية المتعلقة بوجوب أو عدم وجوب تطبيق الأحكام الشرعية على مستحقيها في ديار الحرب وديار البغي، وهناك خلاف آخر بين الفقهاء وهو في الشروط التي يجب توفرها لتحول الدار من دار كفر إلى دار إسلام أو العكس. وأيضا مماً يتعلق بالمسائل بدار الإسلام ودار الكفر هي مسألة وجوب الهجرة من دار الكفر إلى دار الإسلام.

وبعد فإن ما استعرض أعلاه من الاصطلاحات يقوم مثالاً وليس استقراءاً على جملة المصطلحات التي ينبغي الالتفات إلى خطورة عدم تحرير معانيها في سياقاتها القرآنية أو الحديثية أو في اصطلاحات العلماء. وقد لعبت الترجمة من الغرب إلى العالم الإسلامي بالنسبة للمعاصرين وكذلك الترجمة من التراث للمستشرقين دوراً هاماً في تكريس سوء فهم تلك الاصطلاحات لغربة بعض

---

٣٤ محمد رشيد رضا ١٩٩٩م، الخلافة،(ط١)،الزهراء للاعلام العربي،القاهرة مصر ص٥٠

المفاهيم في السياقات التاريخية والصراعات السياسية للطرف الآخر. وسيعبر الباحث عن الملك والخلافة والدولة بلفظ السلطان – كمصدر وليس اسم– وهي كلمة أصيلة في اللغة العربية تشير إلى معنيين مهمين فالمعنى الأول القهر والمعنى الثاني الحجة والبرهان ففي مختار الصحاح باب (س ل ط: السلاطة القهر والسلطان هو الوالي وهو فعلان يذكر ويؤنث والجمع (السلاطين) . و(السلطان) أيضا الحجة والبرهان ولا يجمع لأن مجراه مجرى المصدر) ٣٥ وفي لسان العرب (قال الفراء: ..... والسلطان: الوالي، وهو فعلان، يذكر ويؤنث، والجمع السلاطين. والسلطان: قدرة الملك)٣٦ومتى كان السلطان قهراً بناءاً على الحجة والبرهان – وأول الحجة كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم– صار خلافة على منهاج النبوة ومتى فارق القهر الحجة استحال ملكاً، ولسنا نستعمل لفظ السلطان لهذه اللطيفة اللغوية وإنما تفادياً للإشكال الاصطلاحي الذي يصيب الباحث عند استعمال كلمة الدولة في السياقات الإسلامية لما تقدم من الإشكال اللغوي وكلمة سلطان – بالمعنى المصدري – تستخدم في هذا الفصل للسياقات الإسلامية بدلاً عن لفظة الملك لأنه كما سبق فإن الملك حالة انحراف عن الخلافة وقد أوردنا الأحاديث الدالة على ذلك والقصد دراسة المفهوم على وجه العموم وليس هذا الاستخدام ببدع من الاستخدامات فإننا نجد كتباً كثيرة مما بوب تحت باب السياسة الشرعية سميت بالأحكام السلطانية والآداب السلطانية مع مراعاة أننا هنا لا نستخدم كلمة السلطان إلا بالمعنى المصدري للكلمة.

التمهيد الثاني: التصور الإسلامي للخالق والإنسان والحياة:

سبق أن قدمنا بأن الدولة إذا أُريد تعريفها على ما ينبغي أن تكون عليه فذلك يرتبط لا محالة بفلسفة عامة حول الإنسان وأساس الاجتماع الإنساني وغايات الوجود الإنساني. وفي هذا التمهيد سنحاول استعراض المفهوم الإسلامي للخالق والإنسان والحياة في محاولة لاصطحاب تلك المفاهيم الأصيلة التي لا نتخرصها بل نستقيها واضحة من كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم بغير تكلف.

---

[٣٥] الرازي، زين الدين محمد بن أبي بكر الحنفي ١٩٩٩م،مختار الصحاح، (ط٥)،(ج١)، المكتبة العصرية،بيروت لبنان ص١٥٢

[٣٦] ابن منظور ،جمال الدين ١٤١٤هـ،لسان العرب، (ط٣)،(ج٧)،دار صادر ،بيروت لبنان ص٣٢١ وفي النقل تفصيل يعود كله لما ذكره الفراء.

وقد نلجأ إلى شيء من هذا التقديم لوجود دعوى من دعاوى المستشرقين وأتباعهم مفادها أن العهد المدني كان إنقلاباً معيارا في سياق الحضارة الإسلامية وكانت نقلة من محمد صلى الله عليه وسلم بحسب الظرف التاريخي وأن العهد المكي هو عهد يخلو من أصول سياسية، وهل وجدوا أهم في النظرية السياسية من تكوين فلسفة نسقية تفسر الدين والحياة والإنسان وتوجد نظرة عامة للكون. وهل يمكن تصور نظرية سياسية متماسكة دون أن ترتبط بتفسير معين لهذه الأسئلة الوجودية. لقد أسس القرآن المكي كما سيأتي تلك الفلسفة النسقية وغرسها في نفس الجيل الأول من المؤمنين. ولما كان الإسلام يمتلك تعريفه الخاص لمجالات الحياة وكان السلطان أحد أهم تلك المجالات بل إنه النطاق الفكري والعملي الذي تتقاطع فيها الكثير من تلك المجالات فهو إذن أحد أهم النطاقات التي تتجلى فيها الفلسفة العامة للإسلام.٣٧

إن أول ما نبدأ به في الاستجلاء هو أول ما بدأ به كتاب الله في التنزيل في سورة العلق وهو التعريف بالله سبحانه وتعالى (اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ (١)) وإذا بدأنا بفاتحة الكتاب (الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (٢) الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (٣) مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ (٤)) فالخالق سبحانه وتعالى يعرف نفسه للمسلمين من خلال كتابه مباشرة فأول ما يمكن ملاحظته هو غياب الوساطة التعريفيه بين الخالق سبحانه وتعالى والمخلوقين ويعرف نفسه بصفاته في عدد كبير جدا من آيات القرآن الكريم منها قوله تعالى في سورة الحشر (هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ (٢٢) هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ (٢٣) هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (٢٤)) ومنها أعظم آيات كتاب الله آية الكرسي في سورة البقرة (اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ (٢٥٥)) فالقرآن الكريم يصف لنا الله سبحانه وتعالى بالحكمة المطلقة والعلم المطلق والعظمة اللانهائية والقدرة اللامحدودة. لا تحد حدود الزمان والمكان قدرته سبحانه فهي تعمل وتقف عن العمل بأمره سبحانه كما في سورة البقرة (..... فَأَمَاتَهُ

---

٣٧ التجاني عبد القادر ١٩٩٥م،أصول الفكر السياسي في القرآن المكي،(ط١)،المعهد العالمي للفكر الاسلامي،فيرجينيا الولايات المتحدة الامريكية ص ٢١

اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانْظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانْظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنْشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (٢٥٩))

إن الله سبحانه وتعالى كما يخبر عن نفسه في القرآن الكريم فرد صمد واحد أحد لا يُنازع في ملكه ولا يشفع عنده أحد إلا بإذنه، إليه يرجع الأمر كله علانيته وسره وقد عبر القرآن الكريم في سورة الأنبياء (أَمِ اتَّخَذُوا آلِهَةً مِنَ الْأَرْضِ هُمْ يُنْشِرُونَ (٢١) لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ (٢٢) لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ (٢٣)) فالله سبحانه وتعالى لا يوضع في خانة المسآلاة كما تحاول كثير من الأفكار الحادثة، فحصول الإيمان به سبحانه كما في كتابه يقتضي التسليم المطلق بتمام حكمته وعلمه وعظمته وقدرته. ووالله لو أفنى الإنسان نفسه في الحديث عنه سبحانه وتعالى لم يكن ليصف حق الوصف تمام حكمته وعلمه وعظمته وقدرته وهل الكون كله والإنسان نفسه إلا شاهدان من الشواهد على ما تقدم من صفاته يقول تعالى في سورة فصلت (سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ (٥٣)).

إن ما تقدم من أسطر هي محاولة عجلى لوضع الأمور في نصابها من حيث المركزيات في الإسلام، فالإسلام لا يعترف بأصالة مطلقه إلا له سبحانه وتعالى يقول تعالى في سورة الحديد (هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (٣)) وهكذا فإن القرآن يرينا الكون كله كشيء حادث بما فيه الإنسان يقول تعالى في سورة فصلت (قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَنْدَادًا ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ (٩) وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِنْ فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِلسَّائِلِينَ (١٠) ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ (١١) فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَحِفْظًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ (١٢)) وكيف للإنسان أن يدعي الأصالة وقد كانت ملايين السنين ولم يكن شيئا مذكورا (هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكُورًا (١)). والقرآن يعضد بعضه بعضا في المعنى المتقدم والشواهد من الآيات أكثر من أن تحصر ويكفي من القلادة ما أحاط بالعنق كما تقول العرب.

الإنسان في الإسلام:

اعتنى القرآن بتوضيح الإنسان لنفسه فكان أول ذلك أن أجاب على أول الأسئلة التي قد ترد على ذهن الإنسان وهي ما هو أصل الإنسان ومن أين جاء وما كان أول أمره وقد شرح الإسلام ذلك بوضوح لا تعتريه اللجلجة ولا يختبئ بغموض العبارة عن تجلية المعنى. لقد جزم القرآن بما لا يدع مجالاً للشك أن البشر هم كلهم من نسل آدم وأن آدم عليه السلام خلق من تراب ثم جعل تناسل البشرية من نفسها من الماء المهين وقد جاء ذلك في ما يطول حصره من الآيات الكريمات فعلى سبيل المثال يقول تعالى في سورة الحج (يا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّى وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَى أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ (٥)) ويقول تعالى في سورة المؤمنون (ولَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ (١٢) ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ (١٣) ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ (١٤)).

وإن من أروع القصص القرآني في شرح طبيعة الإنسان في التصور الإسلامي هي قصة أبي البشر آدم عليه السلام أول البشرية في أول الخلق وتبدأ القصة من سؤال الملائكة في سورة البقرة (وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ (٣٠)) والخليفة كما تقدم في شرح مصطلح الخلافة مقصود به تعاقب جنس الإنسان على عمارة الأرض وليس الخلافة عن الله في الحكم فيها وقد رد الرب سبحانه وتعالى استفهام الملائكة عن فساد الخليفة بأنه يعلم ما لا يعلمون. ثم انتقل السياق إلى أنه سبحانه وتعالى علم آدم الأسماء كلها تجريداً بغير أعيان المسميات ثم عرض المسميات عن الملائكة فاعترفوا بقصور علمهم على ما علمهم الله ثم أمر آدم بإنبائهم بالمسميات

فلما استطاع وضع الأسم على المسمى كانت ذلك دليلاً على خاصية التعلم التجريدي عنده.[٣٨]و كان رد الملائكة إنك أنت العليم الحكيم إشارة لعلمه سبحانه بمقدرات هذا الإنسان وحكمته في إيكال هذه المهمة المناسبة لتكوينه.

وقد تلى ذلك سجود الملائكة لآدم وما كان من عتو إبليس ووعده بالتسلط على آدم وذريته وقد كان الرد الإلهي واضحاً كما في سورة الحجر (قَالَ هَذَا صِرَاطٌ عَلَيَّ مُسْتَقِيمٌ (٤١) إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ (٤٢)) فالإنسان حر الإرادة لا معنى لعمله متى كان مُكرهاً، وهو مخير بين أن يتبع الهدى الإلهي أو الغواية الشيطانية، ثم كان ما كان من زلة آدم

---

[٣٨] وهذا التأويل خلاف للمشهور من التفاسير في أنه سبحانه وتعالى علمه الأسماء والمسميات كلها وقد التفت إلى هذا المعنى النفيس والملهم المفسر العلامة الطاهر بن عاشور في التحرير والتنوير (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤) ج ١ ص٤١١ "أو يكون التعليم بإلقاء علم ضروري في نفس آدم بحيث يخطر في ذهنه اسم شيء عند ما يعرض عليه فيضع له اسما بأن ألهمه وضع الأسماء للأشياء ليمكنه أن يفيدها غيره وذلك بأن خلق قوة النطق فيه وجعله قادرا على وضع اللغة كما قال تعالى: خلق الإنسان علمه البيان [الرحمن: ٢، ٣] وجميع ذلك تعليم إذ التعليم مصدر علمه إذا جعله ذا علم مثل أدبه فلا ينحصر في التلقين وإن تبادر فيه عرفا. وأيا ما كانت كيفية التعليم فقد كان سببا لتفضيل الإنسان على بقية أنواع جنسه بقوة النطق وإحداث الموضوعات اللغوية للتعبير عما في الضمير. وكان ذلك أيضا سببا لتفاضل أفراد الإنسان بعضهم على بعض بما ينشأ عن النطق من استفادة المجهول من المعلوم وهو مبدأ العلوم، فالإنسان لما خلق ناطقا معبرا عما في ضميره فقد خلق مدركا أي عالما وقد خلق معلما، وهذا أصل نشأة العلوم والقوانين وتفاريعها لأنك إذا نظرت إلى المعارف كلها وجدتها وضع أسماء لمسميات وتعريف معاني تلك الأسماء وتحديدها لتسهيل إيصال ما يحصل في الذهن إلى ذهن الغير. وكلا الأمرين قد حرمه بقية أنواع الحيوان، فلذلك لم تتفاضل أفراده إلا تفاضلا ضعيفا بحسن الصورة أو قوة المنفعة أو قلة العجمة بله بقية الأجناس كالنبات والمعدن.

وبهذا تعلم أن العبرة في تعليم الله تعالى آدم الأسماء حاصلة سواء كان الذي علمه إياه أسماء الموجودات يومئذ أو أسماء كل ما سيوجد، وسواء كان ذلك بلغة واحدة هي التي ابتدأ بها نطق البشر منذ ذلك التعليم أم كان بجميع اللغات التي ستنطق بها ذرياته من الأمم، وسواء كانت الأسماء أسماء الذوات فقط أو أسماء المعاني والصفات، وسواء كان المراد من الأسماء الألفاظ الدالة على المعاني أو كل دال على شيء لفظا كان أو غيره من خصائص الأشياء وصفاتها وأفعالها كما تقدم إذ محاولة تحقيق ذلك لا طائل تحته في تفسير القرآن. ولعل كثيرا من المفسرين قد هان عندهم أن يكون تفضيل آدم بتعليم الله متعلقا بمعرفة عدد من الألفاظ الدالة على المعاني الموجودة فراموا تعظيم هذا التعليم بتوسيعه وغفلوا عن موقع العبرة وملاك الفضيلة وهو إيجاد هذه القوة العظيمة التي كان أولها تعليم تلك الأسماء، ولذلك كان إظهار عجز الملائكة عن لحاق هذا الشأو بعدم تعليمهم لشيء من الأسماء، ولو كانت المزية والتفاضل في تعليم آدم جميع ما سيكون من الأسماء في اللغات لكفى في إظهار عجز الملائكة عدم تعليمهم لجمهرة الأسماء وإنما علم آدم أسماء الموجودات يومئذ كلها ليكون إنباؤه الملائكة بها أبهر لهم في فضيلته."

عليه السلام وأكله من الشجرة فكانت المعصية الأولى التي فعَّل بها آدم إرادته الحرة خلافاً للأمر الرباني فحصل ما حصل من ندمه وتوبته وتحقق مناط تكليفه وابتلائه على الأرض التي أُريد له وبنيه أن يكونوا خلفاء فيها فنزل إليها ليكابدها وبنيه إلى يوم القيامة. وقد فضل الله سبحانه وتعالى بني آدم على كثير ممن خلق تفضيلاً وأول ذلك الملكات العقلية والبيانية وسجود الملائكة لأبيهم ثم خلقهم على أحسن تقويم ثم تسخير الكون لهم وقد أمتن الله على بني آدم بذلك في كثير من المواضع في كتابه العزيز.

وقد كان خطاب الله سبحانه وتعالى لآدم مؤذنا ببدء الاختبار الأرضي لآدم وأبنائه يقول تعالى في سورة البقرة (قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (٣٨) وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (٣٩)) وقد تعهد الرب سبحانه وتعالى بتعاهد بني آدم بالهداية والإرشاد لهم بما فيه رد أسئلتهم الوجودية الكبرى وتعريفهم به سبحانه وتعالى بالرسل والكتب يقول تعالى في سورة فاطر (إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ (٢٤)) وقد قال سبحانه وتعالى في سورة الإسراء (مَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا (١٥)). وقد كان من أول أمر تلك الهداية العهد الإلهي الذي غرس في النفس البشرية يقول تعالى في سورة الأعراف (وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ (١٧٢)) فهذه الشهادة من بني آدم على أنفسهم هي بمثابة الفطرة التي فطر عليها البشر وتحتاج إلى موقظ أو مبصر هم الرسل عليهم السلام وهو ما نجده من قول رسول الله صلى الله عليه وسلم (ما من مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه، أو يمجسانه، كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء، هل تحسون فيها من جدعاء).[٣٩]

إن القرآن يؤكد على أن الإنسان مُلهم لسبل التقوى وسبل الفجور كما في سورة الشمس (وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا (٧) فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا (٨) قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا (٩) وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا (١٠)) وهو بعد

[٣٩] البخاري،صحيح البخاري،(ج٢)، ص ٩٤

متفتح الحواس على هذا الكون وعلى نفسه مما يقوم شاهدا كله على الخالق المدبر والآيات في ذلك كثيرة جدا، فما هو قائم في فطرته من التوحيد وفي ذهنه من الإدراك وفي تركيبه من الحواس مع ما يحيط به من الآيات العظيمات لا يحتاج إلا إلى التذكرة يقول ربنا سبحانه وتعالى في سورة الغاشية (أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ (١٧) وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ (١٨) وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ (١٩) وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ (٢٠) فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ (٢١)) وهو إما مختار لتزكية نفسه وتنميتها في طريق الإيمان بالله والخير أو متنكب للطريق ضال عن هدف وجوده في الحياة كافر بما هو قائم في فطرته وذهنه وتركيبه وما حوله.

ورغم ذلك التكريم والتفضيل للإنسان في القرآن فإن القرآن يحذره أن يجعل لنفسه مركزية في الكون فالأصالة له سبحانه وتعالى كما تقدم. ويوضح القرآن الإنسان لنفسه فيقطع بوجود نزعةٍ ماديةٍ شرهةٍ جاحدةٍ منوعةٍ يئوسةٍ جازعةٍ عجولة، وذلك كله يجعله ظلوماً جهولاً والإنسان مع كل تلك النوازع ضعيف في بنيته وعزيمته وهو أكثر الأشياء جدلاً ولا يخرجه من ذلك الدرك إلا أن يرتبط بالخالق سبحانه وتعالى ارتباطاً متيناً ولذلك جاء الاستثناء في سورة المؤمنون (إلا المُصلين(٢٢)) وهو نفس المعنى الذي جُمع في سورة العصر في كلمة الخسر تلخيصاً لكل معاني تلك الصفات الرذيلة في الإنسان في سورة العصر (وَالْعَصْرِ (١) إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ (٢) إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ (٣)) فمتى أنصرف الإنسان عن تزكية نفسه ورفعها عن ركونها إلى هذه الحياة التي يسميها القرآن الدنيا إلى الحياة الحقيقة في الآخرة وذهل عن حقيقة وجوده ومآله استحق بذلك العقاب.

و بعد، فإن الإنسان في الرؤية الإسلامية كما تقدم كائنٌ متعلمٌ حر الإرادة مجبول على التوحيد والفطرة السليمة ومخاطب بخطاب العبودية لله وهو بعد كائن لا تنتهي حياته بهذه الحياة القصيرة فله مآل أخروي لابد له من أن يكابد من أجله في هذه الحياة ليستحق الجنة أو النار بناءاً على ما تكسب يداه وهو كائن تتنازعه أخلاقيته المركوزة في فطرته والتي تغذيها وترفدها الهداية الربانية في مقابل نزعته المادية وضغوطه الحياتيه، وهنا الابتلاء الذي أريد له أن يخوض غماره ليحقق العبودية الاختيارية أو العبودية الحرة.

الحياة في الإسلام:

إن الإسلام لا يرى الحياة هي هذه الحياة الدنيا التي نعيشها والتي نكتب ونقرأ هذه السطور في محدوديتها، إن الإسلام يؤكد على أن حياة أخرى تراد للإنسان وأن هذه الحياة إنما هي ممر واختبار وهناك صيب نافع من الآيات والأحاديث يؤكد على هذا المعنى وحسبنا من ذلك قوله تعالى في سورة يونس (إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَنْ لَمْ تَغْنَ بِالْأَمْسِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ (٢٤) وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (٢٥)).

وقد وصم القرآن الكريم هذه الحياة بأنها الحياة الدنيا في ستين موضعاً وبالمقابل عظم من شأن الدار الآخرة وجعلها دار الحياة الكاملة أو الحياة الحقيقية كما في سورة العنكبوت (وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ (٦٤)) وقد رتب الفلاح والسعادة في الدار الآخرة وفي الدنيا على إتباع الهدى الإلهي كما في سورة طه (قَالَ اهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى (١٢٣) وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى (١٢٤)) فالدنيا في التصور الإسلامي هي ممر وليست مقر أو كما في الحديث (كن في الدنيا كأنك غريب أو عابر سبيل).[٤٠]

إذن نحن بصدد تصور غير مادي لهذه الحياة بل لا يؤمن بأصالتها ولا بخلودها وهو تصور للحياة على أنها مرحلة ومكان للاختبار والصراع ومدار الاختبار هو التحيز للحقائق الوجودية الكبرى وهي الإيمان بالله سبحانه ورسله وكتبه واليوم الآخر برغم الضعوطات المادية والعصبية ومدافعة تلك الضغوط لتحقيق الشرط الأخلاقي في المعاملات واستحضار الحقائق الوجودية بصورة كثيفة وواعية في قرآءة متجددة لتجلياتها على مناحي الحياة المتعددة. أما على سبيل الجماعة فهي مدافعة المؤمنين في الدنيا لغيرهم بأدوات الدنيا نفسها مع إيمان كامل بالقدرة الإلهية في تعطيل تلك الأدوات أو

[٤٠] البخاري،صحيح البخاري،(ج٨)،ص ٨٩

مضاعفة مفعولها. ولذلك فالمؤمن مأمور بإعداد القوة واستفراغ الوسع وبذل الجهد ثم يكون النصر من الله بقدر الإنضباط بشروط الجندية، يقول تعالى في سورة الصافات (وإن جندنا لهم الغالبون).[٤١]

إن المادة في الإسلام لا تكتسب قيمتها إلا من حيث ارتباطها بالقيمة ومن ذلك قول الله تعالى في سورة القصص (إِنَّ قَارُونَ كَانَ مِنْ قَوْمِ مُوسَى فَبَغَى عَلَيْهِمْ وَآتَيْنَاهُ مِنَ الْكُنُوزِ مَا إِنَّ مَفَاتِحَهُ لَتَنُوءُ بِالْعُصْبَةِ أُولِي الْقُوَّةِ إِذْ قَالَ لَهُ قَوْمُهُ لَا تَفْرَحْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ (٧٦) وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ (٧٧)) والقرآن يقارن في أغلب المواضع زينة الحياة الدنيا بالشأن الأخروي وتذكر الآخرة والعمل لها، فمتى صرفت الأنفس عن الآخرة تلقاء تلك الزينة كانت وبالاً على أصحابها سواء كانوا أفراداً أو أمماً وإن تمتعوا في الدنيا فالحياة في المفهوم الإسلامي مد واحد وما الدنيا إلا مرحلة من مراحل تلك النفس تعبر بناءاً على عملها فيه تلقاء مصيرها في الحياة الحقيقية كما في سورة الكهف (إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا (٧) وَإِنَّا لَجَاعِلُونَ مَا عَلَيْهَا صَعِيدًا جُرُزًا (٨)) ويقول جل من قائل في نفس السورة (الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا (٤٦))،

و المادة في الإسلام مكتسبة إما لحراسة القيم وتلك محمودة حقيقة بالسعي لإمتلاكها وإمتلاك أسبابها أو هي مما به قوام حياة الناس واستقرار شأن دينهم وتلك أيضا مما يجد المسلم نفسه مفطوراً عليه لما أودعه الله في جسده ونفسه من ألام جسدية ونفسية لا تخمد إلا بتحقيق حد إدنى من الإشباع لمتطلبات الحياة وكذلك هو مأمور بذلك شرعاً وهذا الفرع من الماديات مقدم على كل ما سواه من أمر الدين إلا توحيد الباطن وعبادات القلب[٤٢] وفرع أخير من الماديات وهو ما كان زينة وترفاً وزيادة عن الحاجة الضرورية والمسلم مأمور بالتقلل منه ورده في الفقراء على وجه الاستحباب من الشارع وفيه حق للفقراء بحسب المفهوم الإسلامي وهي الزكاة فمتى لم يؤدى ذلك الحق أصبح كله وبالاً على صاحبه في الحياة الآخرة.

---

[٤١] فائدة من تفسير الشيخ محمد متولي الشعراوي المسجل على التلفاز

[٤٢] ولا نقول صلاة الباطن أو صوم الباطن وغير ذلك، إذ تلك الشعائر لا تقوم إلا بقيام مبناها

إن السعي الجاهد في العلوم التجريبية والمسائل الاقتصادية والثروات الطبيعية والتصنيعية لا يخرج بإجماله وفي آخر مؤداه عن أحدى الخصال الثلاثة في الفقرة السابقة ومالم يرتبط ذلك السعي بالأولى أو الثانية فإنه يظل سعياً وراء سراب الدنيا ومن هنا نعرف غربة صناعات الترفيه وأوهام الاستهلاك ومنتجات الرفاهية عن الفلسفة الإسلامية الأصيلة للإنسان والحياة والمادة. إن ربط تلك العلوم والاقتصاديات والثروات بالفلسفة العامة للإسلام يخلق إتساقاً في المجتمع الإسلامي بين النفس والعالم ويجعل العالم مجالاً رحباً للاختبار الأخلاقي في مجالات مختلفة جداً ويرفع الأزمة النفسية والهزيمة المعنوية التي يجاري بها المسلمون النهضة المادية الغربية.

بقي أن نشير إلى أن تلك الإشكالات لا تحل في المفهوم الإسلامي خارج الصيرورة التاريخية إذ التاريخ والمادة أو الزمان والمكان هما مجال الصراع بين المؤمنين وغيرهم وطبيعة الصراع هي التدافع في تداول مستمر لأسباب القوة وأيام النصر بين المؤمنين إمعاناً في الاختبار الوجودي والأخلاقي للفئة المؤمنة واستخراجاً لجواهر الإيمان في النفس المؤمنة وتنقية لذلك المجتمع من شوائب النفاق وفضح النفاق أمام نفسه بما يرفع كل خداع نفسي مارسه لتبرير روغانه ومحقاً للكافرين بما يصيبهم من إقامة الحجة عليهم وما يصيبهم من القرح يقول تعالى في سورة آل عمران (وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (١٣٩) إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِثْلُهُ وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ (١٤٠) وَلِيُمَحِّصَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَمْحَقَ الْكَافِرِينَ (١٤١) أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ (١٤٢)). ويقول ربنا سبحانه وتعالى في نفس السورة (ومَا أَصَابَكُمْ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ فَبِإِذْنِ اللَّهِ وَلِيَعْلَمَ الْمُؤْمِنِينَ (١٦٦) وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ نَافَقُوا وَقِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوِ ادْفَعُوا قَالُوا لَوْ نَعْلَمُ قِتَالًا لَاتَّبَعْنَاكُمْ هُمْ لِلْكُفْرِ يَوْمَئِذٍ أَقْرَبُ مِنْهُمْ لِلْإِيمَانِ يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يَكْتُمُونَ (١٦٧)).

إن شرط التمكين في الأرض مربوط بإقامة شروط الجندية لله باستفراغ الوسع في إعداد القوة بكل ما ينطوي تحت هذه الكلمة من الوسائل المتوافقة مع المفاهيم وأيضا شرط التمكين في صلاح المجتمع وهو صلاح قيمه العليا واستقرار مفهوم الفضيلة بما ينبع من الإسلام وصلاح في أنظمة إدارته لشأن دينه في السلطان والاقتصاد بما يتوافق مع التعليمات الربانية. إن الأصل في المفاهيم أن تنبع من

الوحي وفي الأنظمة أن تتوافق مع الوحي فإذا كان ذلك فإن الله لا يخلف الميعاد وإن ذلك لا يكون حتى يجوز المجتمع نهر المغريات بغير شرب منه إلا من أغترف غرفة بيده لا تربك المسيرة ولا تصرف عن أمر الصراع ولا تشوه المفاهيم.

إن الإسلام في تحليله الفلسفي لطبيعة الإنسان يعرف ارتباط شبهه العقدية والفكرية برغائبه ورهائبه النفسية فيسلك في كل قضية المسلكين فمسلك الحجاج العقلي والإحالة للحس والمشاهدة والتفكر ومسلك نفسي يقوم على الترغيب والترهيب فيحس القارئ بالقرآن ممسكاً بمجامع نفسه متملكاً له يجمع له عقله ووجدانه في جمع متسق قلما يستقيم للإنسان الذي تعود صراع عقله ووجدانه في أمور دنياه. إن المادية – أو الركون إلى الدنيا – كما هي في المصطلح الإسلامي هي عدو الإنسان الأول في اختباره الأرضي وهي مولدة لمرافعات عقلية من الراكن إليها وشياطينه بغرض إكاسبها الأصالة الوجودية (و هي عين الإلحاد) أو الشرعية الدينية (و هو التحريف المشاهد اليوم في معاني الكتاب). إن هذا العرض لمسلكي القرآن بالحجة والوعظ لخطاب العقل والنفس يكشف بجلاء خطورة الخطاب الذي يرمي إلى تحريف القرآن عن عربيته الأصيلة ليقرأه قراءة باطنية خيالية تكلفية، ويكشف كذلك الهزيمة الكبرى التي مني بها العالم الإسلامي يوم أن استورد لغته الفكرية والفلسفية بالمصطلحات المترجمة ففقد مرجعيته المباشرة وأصبح فضاءه الفكري مشكلاً من مجموعة من المصطلحات ذات الدلالات الغريبة عن البنية الفكرية الإسلامية وليست الغربة عن القرآن فقط هي الأثر لذلك بل كذلك تشكيل مجموعة من المسلمات الضمنية في السياق الفكري كتصور الإنسان لنفسه مركزاً للكون والعلم التجريبي سبيلاً وحيداً للحقيقة وغيرها من التصورات ويستتبع ذلك بلا شك غياب المسلمات الأصيلة حتى إن المسلم ليكتب مئات الصفحات باللغة الفكرية المعاصرة ليثبت للمسلم ما هو مبثوث في القرآن من بعض ما أوضحناه في الصفحات السابقة.

المبحث الأول: المحددات الرئيسية لمفهوم السلطان في الإسلام

مقدمة حول كيف ولماذا وجد السلطان في الإسلام

بدأ الإسلام بالوحي يغشى الرسول صلى الله عليه وسلم ثم انطلق رسول الله صلى الله عليه وسلم يبشر بالهدى ودين الحق، لقد كانت دعوة الإسلام إلى توحيد الله وطاعته وطاعة رسوله ونبذ عبادة الأصنام والمساواة بين الناس ومكارم الأخلاق. وتلك المفاهيم كانت تدميراً شاملاً للمنظومة السياسية والاجتماعية والاقتصادية في مكة ومن هنا كان العداء لدعوة الإسلام فقد استلزم ذلك أن يهجر القوم آلهة أبائهم ونعتها بالباطل مما يهدم أساس فخرهم المتوهم وقد كانوا شديدي العناية بالمفاخرة بالآباء حتى أن القرآن طلب منهم ذكر الله كما يذكرون قال تعالى في سورة البقرة (فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا فَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ (٢٠٠)) وبمثل هذا رد المشركين على إبي طالب حين طلب منه صلى الله عليه وسلم نطق الشهادة على فراش الموت ففي صحيح البخاري وغيره "أَنَّ أَبَا طَالِبٍ لَمَّا حَضَرَتْهُ الوَفَاةُ، دَخَلَ عَلَيْهِ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعِنْدَهُ أَبُو جَهْلٍ، فَقَالَ: «أَيْ عَمِّ، قُلْ لاَ إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، كَلِمَةً أُحَاجُّ لَكَ بِهَا عِنْدَ اللَّهِ» فَقَالَ أَبُو جَهْلٍ وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي أُمَيَّةَ: يَا أَبَا طَالِبٍ، تَرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ عَبْدِ المُطَّلِبِ، فَلَمْ يَزَالاَ يُكَلِّمَانِهِ، حَتَّى قَالَ آخِرَ شَيْءٍ كَلَّمَهُمْ بِهِ: عَلَى مِلَّةِ عَبْدِ المُطَّلِبِ".[٤٣] ثم إن التسليم للنبي صلى الله عليه وسلم مؤذن بزوال الرئاسات الموجودة وبفضل ظاهر لبني هاشم على غيرهم من بطون قريش وهو تغيير واضح ظاهر في البنية السياسية للمنظومة المكية. ثم هو بعد ذلك تغيير في البنية الاجتماعية بإيجاد المساواة بين الناس شريفهم وضعيفهم. فما كان من كفار قريش إلا أن استماتوا في الدفاع عن أسباب نفوذهم ومحاربة هذا الدين وهذا يفسر ذلك الخطاب الوعظي المكثف في القرآن لهم، ذلك أن تكذيبهم لم يكن إلا عن مكابرة وحب لأسباب النفوذ ولم يكن عن تكذيب حقيقي في دواخلهم أو عدم إقتناع بالدين من حيث هو.

لم يكن بد من أن تبحث تلك الدعوة الوليدة التي حاربها أصحاب المراكز المهددة عن النصر المادي الذي تقوم من خلاله بمواصلة سيرها في الدعوة إلى توحيد الله ونبذ الشرك وإقرار مكارم الأخلاق ثم إعمال التعاليم الربانية في كل مناحي الحياة، فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعرض نفسه في مواسم الحج على القبائل يبتغي النصرة غير المشروطة وأن يلتزموا أمره ونهيه في المنشط والمكره

---

[٤٣] البخاري،صحيح البخاري،(ج٥)،ص٥٢

فوجود الاشتراطات من جانب أنصار الدعوة ينافي أصل وحدانية الحاكمية لله[٤٤] فكانت الاستجابة من أنصاره من الأوس والخزرج عليهم الرضوان. بايع الأنصار – في بيعة العقبة الأولى ثم الثانية – نبيهم عليه الصلاة والسلام على السمع والطاعة وأن يحموه مما يحمون منهم أنفسهم وحرمهم وهي بداية السلطان الإسلامي وفي ذلك يقول الدكتور محمد ضياء الدين الريس صاحب كتاب النظريات السياسية الإسلامية "والواقع أن هاتين البيعتين – ولا يماري أحد في حدوثهما – كانتا نقطة التحول في حياة الإسلام. ولم تكن الهجرة إلا إحدى النتائج التي ترتبت عليهما. والنظرة الصحيحة إليهما أن ينظر إليهما على أنها حجر الزاوية في بناء الدولة الإسلامية ومن ثم تتضح أهميتهما. وما أشبهها بالعقود الاجتماعية التي بدا لبعض الفلاسفة في العصور الحديثة أن يفترضوا حدوثه ولكن العقد الذي تحدث عنه روسو وأمثاله كان مجرد وهم وخيال أما العقد الذي حدث هنا مرتين عند العقبة وقامت على أساسه الدولة الإسلامية فهو عقد تاريخي تم الاتفاق فيه بين إرادات إنسانية حرة وأفكار واعية ناضجة من أجل تحقيق رسالة سامية"[٤٥]

و من ثم فالسلطان الإسلامي من حيث كيفية النشأة هو سلطان تعاقدي على أساس ديني يؤدي فيه المؤمنون ما عليهم من واجبات النصرة لدين الله ويجزيهم الله جنانه في الآخرة وقد نص القرآن على ذلك في كثير من المواضع ومنها قوله تعالى في سورة التوبة (إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ (١١١)).

ومما تقدم يتضح أن السلطان في الإسلام يأتي من أصلين اثنين يجيبان على سؤالين مختلفين. الأصل الأول: يجيب على سؤال لماذا وجد السلطان في الإسلام يوم وجد وإجابته بحسب سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم هي أنه وجد لحماية دعوة التوحيد وإقامة شرائع الإسلام وإظهارها فهو إذن سلطان ديني ذا هدف رسالي متجاوز للواقع الإنساني وهو توحيد الله في أرضه بالمعنى الشامل للتوحيد ودعوة الناس إلى ذلك. أما الأصل الثاني: فيجب على سؤال كيف وجد السلطان في الإسلام، وإجاتبه بحسب سيرته صلى الله عليه وسلم بإنها وجدت بالتعاقدية بينه صلى الله عليه وسلم وبين

---

[٤٤] ابن كثير،ابي الفداء ١٩٨٦،أنظر بعض القبائل التي أشترطت أن يكون الأمر لها من بعده صلى الله عليه وسلم في البداية والنهاية،(ط١)،(ج٣)،دار الفكر،بيروت لبنان ص١٣٩

[٤٥] الريس، محمد ضياء الدين ١٩٧٠م، النظريات السياسية الإسلامية، (ط٧)، دار التراث،القاهرة مصر ص ٣١

الأنصار تعاقداً غير مشروط من جانب الأنصار يكون فيه الجزاء في الدار الآخرة وقد أعلى الإسلام من قيمة العهد إيما إعلاء وأعطاه عناية خاصة حتى أنه أعلى قيمة الميثاق على قيمة حماية المسلمين غير المنطوين تحت الميثاق وذلك في قوله تعالى في سورة الأنفال (إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا وَإِنِ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلَّا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ (٧٢)).

غايات السلطان في الإسلام

نروم في بحثنا عن غايات السلطان في الإسلام الإبحار أكثر في ما أجملناه تحت سؤال لماذا وجد السلطان في الإسلام فذكرنا أن السلطان في الإسلام وجد لحماية دعوة التوحيد وإقامة شرائع الإسلام، وننطلق في تبيين دعوة التوحيد وشرائع الإسلام مما قرره أصوليو هذه الأمة في ما يعرف بمقاصد الشريعة، وينبغي التشديد هنا على أننا نعالج السلطان في الإسلام في هذا المبحث على ضوء ما ينبغي أن يكون عليه من كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم وليس في واقعه التاريخي الذي نناقشه في الفصل الثالث من هذا البحث، وبهذا المعنى فالسلطان غير منفك عن مقاصد الشريعة بل هو الذراع التنفيذي للأمة والشريعة في إنفاذ الترتيبات المنوط بها تحقيق تلك المقاصد. ونعني بمقاصد الشريعة "الغايات التي تهدف إليها النصوص من الأوامر والنواهي والإباحات، وتسعى الأحكام الجزئية إلى تحقيقها في حياة الملكفين، أفراداً وأسراً وجماعات وأمة. ويمكن أن نطلق على هذه المقاصد: اسم الحِكم التي تُطلب من وراء تشريع الأحكام، سواء كانت مقتضية أم مخيرة، إذ وراء كل حكم شرعه الله لعباده حكمة، علمها من علمها وجهلها من جهلها. إن الله تعالى يتنزه أن يشرع شيئاً اعتباطاً أو عبثاً أو يشرعه مضاداً للحكمة، وليس المراد بالمقاصد: العلل التي ذكرها الأصوليون في مبحث القياس وعرفوها بأنها الوصف الظاهر المنضبط المناسب للحكم فهذه العلة سبب الحكم وليست مقصده"[٤٦] وتدور حول هذه المعاني التي أجملها د. يوسف القرضاوي العديد من التعريفات للعديد من الأصوليين وتنتهي إلى نفس المعنى مع اختلاف المبنى.

[٤٦] القرضاوي،د. يوسف القرضاوي ٢٠٠٨، دراسة في فقه مقاصد الشريعة، (ط٣)،دار الشروق،القاهرة مصر ص ٢١-٢٢

وتنقسم مقاصد الشريعة الإسلامية بحسب تقسيمات الأصوليين إلى تقسيمات عدة:

١- تقسيم المقاصد باعتبار المصالح:

وتنقسم مقاصد الشريعة باعتبار المصالح إلى الضروريات والحاجيات والتحسينيات ونحسب أن الإمام الشاطبي صاحب الموافقات هو خير شارح لها، فنسوق شرحه النفيس بطوله مع اختصار بعض الأمثلة والاستطرادات، يقول رحمه الله (تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام فأحدها أن تكون ضرورية، والثاني أن تكون حاجية، والثالث أن تكون تحسينية. فأما الضرورية، فمعناها أنها لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين والحفظ لها يكون بأمرين أحدهما: ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود، والثاني ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب العدم.

فأصول العبادات راجعة إلى حفظ الدين من جانب الوجود، كالإيمان والنطق بالشهادتين، والصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، وما أشبه ذلك. والعادات راجعة إلى حفظ النفس والعقل من جانب الوجود أيضاً، كتناول المأكولات والمشروبات، والملبوسات، والمسكونات، وما أشبه ذلك. والمعاملات راجعة إلى حفظ النسل والمال من جانب الوجود، وإلى حفظ النفس والعقل أيضاً، لكن بواسطة العادات والجنايات- ويجمعها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر- ترجع إلى حفظ الجميع من جانب العدم. والعبادات والعادات قد مثلت، والمعاملات ما كان راجعاً إلى مصلحة الإنسان مع غيره، كانتقال الأملاك بعوض أو بغير عوض، بالعقد على الرقاب أو المنافع أو الأبضاع، والجنايات ما كان عائداً على ما تقدم بالإبطال، فشرع فيها ما يدرأ ذلك الإبطال، ويتلافى تلك المصالح، القصاص، والديات -للنفس، والحد- للعقل، وتضمين قيم الأموال- للنسل والقطع والتضمين- للمال، وما أشبه ذلك. ومجموع الضروريات خمسة، وهي: حفظ الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل، وقد قالوا: إنها مراعاة في كل ملة. وأما الحاجيات، فمعناها أنها مفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تراع دخل على المكلفين- على الجملة- الحرج والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة. وهي جارية في العبادات، والعادات، والمعاملات، والجنايات: ففي العبادات: كالرخص المخففة بالنسبة إلى لحوق

المشقة بالمرض والسفر، وفي العادات كإباحة الصيد والتمتع بالطيبات مما هو حلال، مأكلاً ومشرباً وملبساً ومسكناً ومركباً، وما أشبه ذلك. وفي المعاملات، كالقراض، والمساقاة، والسلم، وإلقاء التوابع في العقد على المتبوعات، كثمرة الشجر، ومال العبد. وفي الجنايات، كالحكم باللوث، والتدمية، والقسامة، وضرب الدية على العاقلة، وتضمين الصناع، وما أشبه ذلك. وأما التحسينات، فمعناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات، ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق. وهي جارية فيما جرت فيه الأوليان: ففي العبادات، كإزالة النجاسة –وبالجملة الطهارات كلها– وستر العورة، وأخذ الزينة، والتقرب بنوافل الخيرات من الصدقات والقربات، وأشباه ذلك. وفي العادات، كآداب الأكل والشرب، ومجانبة المآكل النجسات والمشارب المستخبثات، والإسراف والإقتار في المتناولات. وفي المعاملات، كالمنع من بيع النجاسات، وفضل الماء والكلأ، وسلب العبد منصب الشهادة والإمامة، وسلب المرأة منصب الإمامة، وإنكاح نفسها، وطلب العتق وتوابعه من الكتابة والتدبير، وما أشبهها. وفي الجنايات، كمنع قتل الحر بالعبد، أو قتل النساء والصبيان والرهبان في الجهاد. وقليل الأمثلة يدل على ما سواها مما هو في معناها، فهذه الأمور راجعة إلى محاسن زائدة على أصل المصالح الضرورية والحاجية، إذ ليس فقدانها بمخل بأمر ضروري ولا حاجي، وإنما جرت مجرى التحسين والتزيين)[٤٧]

٢– تقسييم المقاصد باعتبار طبيعتها

وقد ذهب إلى هذا التقسييم الطاهر بن عاشور في كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية، يقول رحمه الله (المقاصد الشرعية نوعان: معانٍ حقيقية، ومعان عرفية عامة. ويشترط في جميعها أن يكون ثابتاً ظاهراً منضبطاً مطّرداً. فأما المعاني الحقيقيّة فهي التي لها تحقّق في نفسها بحيث تدرك العقولُ السليمةُ ملاءَمَتَها للمصلحة أو منافرَتَها لها، أي تكون جالبة نفعاً عاماً أو ضُراً عاماً، إدراكاً مستقلاً عن التوقّف على معرفة عادة أو قانون ..... وأما المعاني العرفية فهي المُجَرَّبات التي ألفتها نفوس الجماهير، واستحسنتها استحساناً ناشئاً عن تجربة ملاءمتها لصلاح الجمهور)[٤٨]

---

[٤٧] الشاطبي،إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي ١٩٩٧م، الموافقات، (ط١)،(ج٢)،دار بن عفان،القاهرة مصر ص ١٧

[٤٨] ابن عاشور،محمد الطاهر ٢٠٠٤م،مقاصد الشريعة الإسلامية،(ج٣)، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية،قطر ص ١٦٥–١٦٦

٣- تقسيم المقاصد من حيث ثبوتها:

فمن حيث الثبوت يمكن تقسيم المقاصد الشرعية إلى مقاصد قطعية ومقاصد ظنية ومقاصد وهمية. يقول الطاهر بن عاشور رحمه الله (المقاصد الظنية فتحصيلها سهل من استقراءٍ غيرِ كبير لتصرّفات الشريعة، لأن ذلك الاستقراء يكسبنا علماً باصطلاح الشارع وما يراعيه في التشريع. قال عز الدين بن عبد السلام في قواعده الفقهية – في مبحث ما خالف القياس من المعاوضات – بعد ذكر المثال الحادي والعشرين: "إن من عاشر إنساناً من الفضلاء الحكماء العقلاء، وفهم ما يُؤثره ويكرهه في كل وِرد وصَدْر، ثم سنحت له مصلحة أو مفسدة لم يعرف قولَه فيها، فإنه يعرف بمجموع ما عَهِده من طريقته وأَلِفه من عادته أنه يؤثر تلك المصلحة ويكره تلك المفسدة .... المقاصد الشرعية القطعيّة: ما يؤخذ من متكرّر أدلة القرآن تكرراً ينفي احتمال قصد المجاز والمبالغة، نحو كون مقصد الشارع التيسير .... واعلم أن مراتب الظنون في فهم مقاصد الشريعة متفاوتةٌ بحسب تفاوت الاستقراء المستند إلى مقدار ما بين يدي الناظر من الأدلة، وبحسب خفاء الدلالة وقوتها)[٤٩]

وبعد هذا البيان الضافي من التمثيلات الموضحة من الشاطبي وابن عاشور رحمها الله، فينبغي التأكيد على أن معاني الضروري والحاجي والتحسيني ليست كلها مما يناط بالسلطان وإن كان للسلطان نصيب في كل، فمقاصد الشريعة منوطة بالأمة كلها وعلى كل فرد منها مسئولية في إنفاذ تلك المقاصد في خاصة نفسه وأهله وبلده والأمة أجمع بحسب موقعه فلا يتحمل السلطان إنفاذ كل تلك المقاصد وقد يكون عمله في المقصد المحدد تحسينياً بينما يكون عمل الأسرة ضرورياً وهو الغالب وهو كما سيأتي في المبحث الثاني ملمح مهم من ملامح السلطان في الإسلام بتفويضه سلطات واسعة وإناطته مهام جسيمة بالمجتمع والأسرة.

وقد عمدنا إلى مقاصد الشريعة فجعلناها مقاصداً للسلطان في الإسلام على اعتبار ما ينبغي أن يكون عليه السلطان، يداً تنفيذيةً للشريعة، وكتب الأحكام السلطانية ترتب للسلطان غايات أكثر تفصيلاً مما تجمله مقاصد الشريعة وتلحق به ما هو خارج عن غايات السلطان إلى غايات الأمة عموماً بأفرادها وأسرها ومجتمعاتها. وقد نص الماوردي على جملة من مهمات السلطان ومسئولياته[٥٠]، يقول رحمه الله (والذي يلزمه من الأمور العامة عشرة أشياء: أحدها: حفظ الدين على أصوله المستقرة،

---

[٤٩] المصدر نفسه،(ج٣)،ص ١٤٣ – ١٤٨

[٥٠] وقد فصلنا في التمهيد الأول في الإلتباس بين لفظي الإمامة والخلافة والسلطان.

.... الثاني: تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين، وقطع الخصام بين المتنازعين حتى تعم النصفة..... الثالث: حماية البيضة والذب عن الحريم..... والرابع: إقامة الحدود.... والخامس: تحصين الثغور .... والسادس: جهاد من عاند الإسلام بعد الدعوة حتى يسلم أو يدخل في الذمة.... والسابع: جباية الفيء والصدقات .... والثامن: تقدير العطايا وما يستحق في بيت المال .... التاسع: استكفاء الأمناء وتقليد النصحاء .... العاشر: أن يباشر بنفسه مشارفة الأمور، وتصفح الأحوال)[٥١].

ومجمل ما ذكره الفقهاء المتقدمون راجع إلى ما صاغه الماوردي في الواجبات العشرة، ونحن في عصرنا هذا نرى اختلافاً كثيراً في المتطلبات مقارنة بمتطلبات العصور المتقدمة وبالتالي فإن واجبات السلطان تختلف اختلافاً كثيراً في عصرنا هذا عنها في العصور المتقدمة ولذلك ففهم واجبات الإمام من باب مقاصد الشريعة وتقعيداتها أسلم من فهمها من خلال النقاط المحددة التي وإن كانت عامة فإنها تجمد عند متطلبات عصرها بينما تتجاور مقاصد الشريعة بنظرها المتفحص العقبة الزمانية لتنفذ لمقصد الشارع فتقيمه بوسائل العصر وفي حدود الممكن العصري. كما أن النظرة المقاصدية في هذه المسائل تقي سوء التنزيل لمباني النصوص وتنظر لمقصود الشارع منها ومدى تحققه لو أنفذت. يقول الشاطبي (.... وضابطه أنك تعرض مسألتك على الشريعة، فإن صحت في ميزانها، فانظر في مآلها بالنسبة إلى حال الزمان وأهله، فإن لم يؤد ذكرها إلى مفسدة، فاعرضها في ذهنك على العقول، فإن قبلتها، فلك أن تتكلم فيها إما على العموم إن كانت مما رحمه تقبلها العقول على العموم، وإما على الخصوص إن كانت غير لائقة بالعموم، وإن لم يكن لمسألتك هذا المساغ، فالسكوت عنها هو الجاري على وفق المصلحة الشرعية والعقلية)[٥٢] وهذا النقل وإن كان في حق المجتهد فهو كذلك في حق الحاكم المسلم وهل الحاكم المسلم المتقيد بالشريعة إلا مجتهد وقد نص على وجوب وصوله إلى درجة الاجتهاد أكابر ممن كتب في هذا الشأن من العلماء رحمهم الله.[٥٣]

---

[٥١] أبو الحسن الماوردي، الأحكام السلطانية، (القاهرة: دار الحديث)، ص ٤٠

[٥٢] الشاطبي، الموافقات، ج ٤ ص ١٧٢

[٥٣] عبد الرزاق السنهوري ٢٠٠٨، فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية. راجع حول الاختلاف الفقهي حول اشتراط الإجتهاد،(ط١)،مؤسسة الرسالة ناشرون،بيروت لبنان ص١١١

مصدر مشروعية السلطان في الإسلام

تقدم القول عن كيفية قيام السلطان في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأن البيعة كانت ركنها الركين وأنه صلى الله عليه وسلم حفظها حتى وفاته وحتى بعد فتح مكة واستباب الأمر له، وبوفاته صلى الله عليه وسلم دخلت الأمة عصراً جديداً ينقطع فيه الوحي من السماء، وكان أول ذلك الأمر الاختلاف بين المهاجرين والأنصار في سقيفة بني ساعدة والذي حسمه النص الشرعي ثم ولى أبو بكر عمر من بعده بعد استشارة جماهير الصحابة وثقاتهم ثم ترك عمر الأمر شورى في ستة من وجوه أصحاب رسول الله صلى عليه وسلم وحسم بالمشاورة بينهم ثم فتح باب الفتنة بمقتل أمير المؤمنين عثمان بن عفان مظلوماً شهيداً ليبدأ بموته عهد نكد من التخاصم على السلطة ثم يبايع أهل المدينة علي بن أبي طالب ثم تبدأ أحداث الفتنة الكبرى.

والذي يهمنا من هذه الصيرورة التاريخية المؤلمة التي قتل فيها ثلاثة خلفاء هو الكيفية التي اعتمدها الخلفاء في انتقال السلطة والذي يتضح بجلاء أن الخلفاء الأربعة عليهم من الله الرضوان لم يتفقوا على طريقة محددة في انتقال السلطة بينهم ولكن اتفقوا على أمر مهم جدا وهو موافقة الأمة والاحتكام إلى الشورى ثم البيعة كإجراء تنفيذي يضع التداول الشوري محل التنفيذ والالتزام. والبيعة هي عهد على الطاعة وفي ذلك يقول ابن خلدون (اعلم أنّ البيعة هي العهد على الطّاعة كأنّ المبايع يعاهد أميره على أنّه يسلّم له النّظر في أمر نفسه وأمور المسلمين لا ينازعه في شيء من ذلك ويطيعه فيما يكلّفه به من الأمر على المنشّط والمكره وكانوا إذا بايعوا الأمير وعقدوا عهده جعلوا أيديهم في يده تأكيداً للعهد فأشبه ذلك فعل البائع والمشتري فسمّي بيعة مصدر باع وصارت البيعة مصافحة بالأيدي هذا مدلولها في عرف اللّغة ومعهود الشّرع وهو المراد في الحديث في بيعة النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم ليلة العقبة وعند الشّجرة وحيثما ورد هذا اللّفظ ومنه بيعة الخلفاء ومنه أيمان البيعة كان الخلفاء يستحلفون على العهد ويستوعبون الأيمان كلّها لذلك فسمّي هذا الاستيعاب أيمان البيعة).[٥٤]

[٥٤] ابن خلدون، المقدمة، ج ١ ص ٢٦١

والبيعة مفردة أصيلة من مفردات النظام السياسي الإسلامي وقد وردت في كتاب الله مثل قوله تعالى في سورة التوبة (إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ (١١١)) وقوله تعالى في سورة الفتح (لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا (١٨)) وقوله تعالى في نفس السورة (إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهُ اللَّهَ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا (١٠)) وفي سورة الممتحنة (يَاأَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعْهُنَّ وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (١٢)).

وقد وردت في مواضع كثيرة جداً من السنة النبوية منها ما سبق ذكره من بيعتي العقبة الأولى والثانية ومنها أحاديث عامة مهمة جدا لاستيعاب أهمية هذا المفهوم الذي لا نبالغ إن عددناه الركن الركين في النظام السياسي الإسلامي، ومن أهم تلك الأحاديث ما رواه مسلم في صحيحه عن نافع، قال: جاء عبد الله بن عمر إلى عبد الله بن مطيع حين كان من أمر الحرة ما كان، زمن يزيد بن معاوية، فقال: اطرحوا لأبي عبد الرحمن وسادة، فقال: إني لم آتك لأجلس، أتيتك لأحدثك حديثا سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقوله: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: (من خلع يدا من طاعة، لقي الله يوم القيامة لا حجة له، ومن مات وليس في عنقه بيعة، مات ميتة جاهلية)"[٥٥]

وقد اختلف العلماء من جهة النظر إلى المبايع، فهل المبايع هم أهل الحل والعقد من المسلمين، على اعتبارهم نواباً عن الأمة في عقد البيعة لمن يرونه صالحا قد توفرت فيه شروط الخليفة أو أن المبايعين هم الأفراد الذين يعطون عهدهم للإمام أو الخليفة أو غيره ممن يتولى قيادة الأمة الإسلامية. فبعض العلماء عرف البيعة باعتبار صدورها من أهل الحل والعقد، كالقلقشندي في مآثر الإنافة ومن المتأخرين الشيخ محمد أبو زهرة في تاريخ المذاهب الإسلامية، ومنهم من عرفها باعتبارها صادرة من

[٥٥] صحيح مسلم، ج ٣ ص ١٤٧٨

أفراد الأمة إلى الخليفة أو الإمام أو الناس وغيرهم من ولاة الأمر وممن اتجه هذا الاتجاه الخازن في تفسيره وابن خلدون في المقدمة.٥٦

وسواء كانت البيعة بين أهل الحل والعقد وبين الإمام أو كانت بين المسلمين عموما والإمام فإنها تكون على كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ورعاية شئون المسلمين ويكون على الناس السمع والطاعة وهو مفهوم قول أبي بكر الصديق للناس يوم تولى بعد مبايعته "أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم" ٥٧وما روي أن عمر قال يوما، في مجلس، وحوله المهاجرون والأنصار: "أرأيتم لو ترخصت في بعض الأمر، ما كنتم فاعلين؟ فسكتوا، فعاد مرتين، أو ثلاثا، قال بشير بن سعد: لو فعلت، قومناك تقويم القدح، قال عمر: أنتم إذا أنتم"٥٨ وهو كذلك النص الصريح في مبايعة عثمان رضي الله عنه لما تولى أنه بايع عبد الرحمن بن عوف الذي تولى الفصل بين أهل الشورى وبايع المسلمين من بعده على كتاب الله وسنه رسوله وعلى فعل الشيخين أبي بكر وعمر، ففي الخبر أنه عبد الرحمن بن عوف ناداه فقال " قم إلي يا عثمان، فأخذ بيده فقال: هل أنت مبايعي على كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم وفعل أبي بكر وعمر؟ قال: اللهم نعم! قال: فرفع رأسه إلى سقف المسجد ويده في يد عثمان فقال اللهم اسمع واشهد، اللهم اسمع واشهد، اللهم اسمع واشهد، اللهم إني قد خلعت ما في رقبتي من ذلك في رقبة عثمان"٥٩

وقد استحال مفهوم البيعة بعد الخلافة الراشدة إلى مفهوم صوري يؤخذ غصباً من الرعية ووجوه الناس لوريث العرش ففقد المعنى المراد به من اختيار الأصلح وروح التعاقدية بين الراعي والرعية. وفي الفصل الثالث لمحة عن أسباب هذا التدهور في مفهوم السلطان في الإسلام.

---

٥٦ آل محمود،أحمد محمود ٢٠١١م، البيعة في الإسلام تاريخها وأقسامها بين النظرية والتطبيق،دار الرازي،عمان الاردن ص ٢٠

٥٧ ابن هشام،عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري ١٩٥٥م، السيرة النبوية لابن هشام، (ط٢)،(ج٢)، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده،القاهرة مصر ص ٦٦١

٥٨ محمد بن إسماعيل البخاري، التاريخ الكبير، (حيدر أباد: دائرة المعارف العثمانية)، ج ٢ ص ٩٨

٥٩ أبو الفداء إسماعيل بن كثير، البداية والنهاية، ج ٧ ص ١٦٥

أهمية السلطان في الإسلام وحكمه

إن طبيعة الدين الإسلامي وما تحتويه نصوصه من تشريعات قاطعة في شتى مناحي الحياة العامة من الاقتصاد والقضاء والسياسة والحياة الاجتماعية جعلت منه ديناً لا يقبل الانزواء عن الحياة العامة للمسلمين ولا يقنع بأداء الشعائر التعبدية دليلاً على التزام المسلم به بل إن النصوص من القرآن والسنة والممارسة العملية للرسول صلى الله عليه وسلم ومن بعده خلفاؤه وأصحابه تجزم بكون الإسلام دينا لشتى مناحي الحياة، فإن كان ذلك كذلك فدور السلطان مركزي في إقامة أمر الدين لما يكون في يده من القدرة على إنفاذ الأوامر الشرعية وقد أمر الله سبحانه وتعالى بإطاعة أولي الأمر في كتابه العزيز قال تعالى في سورة النساء (يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا (٥٩)) وأمر برد المعضلات من المسائل إليهم يقول تعالى (أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا (٨٢) وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا (٨٣)).

وقد علم الصحابة منذ وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم عظم هذا الأمر وعظم ما يترتب عليه من العواقب فأبتدروه قبل كل شيء حتى وفقوا وهم أهل التوفيق إلى بيعة أبي بكر الصديق وفي هذا دليلٌ صريحٌ على أولوية هذه المسألة وفي ذلك يقول إمام الحرمين الجويني " أما أصحاب رسول الله – صلى الله عليه وسلم – رأوا البدار إلى نصب الإمام حقا ؛ فتركوا لسبب التشاغل به تجهيز رسول الله ودفنه، مخافة أن تتغشاهم هاجمة محنة. ولا يرتاب من معه مسكة من عقل أن الذب عن الحوزة، والنضال دون حفظ البيضة محتوم شرعا، ولو ترك الناس فوضى لا يجمعهم على الحق جامع، ولا يزعهم وازع، ولا يردعهم عن اتباع خطوات الشيطان رادع، مع تفنن الآراء، وتفرق الأهواء لانتثر النظام، وهلك العظام، وتوثبت الطغام والعوام، وتحزبت الآراء المتناقضة، وتفرقت الإرادات المتعارضة، وملك الأرذلون سراة الناس، وفضت المجامع، واتسع الخرق على الراقع، وفشت الخصومات، واستحوذ على أهل الدين ذوو العرامات، وتبددت الجماعات، ولا حاجة إلى الإطناب بعد حصول البيان، وما يزع الله بالسلطان أكثر مما يزع بالقرآن".[٦٠]

[٦٠] إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، ص ٢٤

وروي عن كعب الأحبار أنه قال " قال كعب: " مثل الإسلام والسلطان والناس مثل الفسطاط والعمود والأطناب والأوتاد، فالفسطاط الإسلام، والعمود السلطان، والأطناب والأوتاد الناس، لا يصلح بعضه إلا ببعض"٦١ ويقول الغزالي أنه قال " فإن الدنيا مزرعة الآخرة ولا يتم الدين إلا بالدنيا والملك والدين توأمان فالدين أصل والسلطان حارس وما لا أصل له فمهدوم وما لا حارس له فضائع ولا يتم الملك والضبط إلا بالسلطان"٦٢ويقول ابن عبد ربه صاحب العقد الفريد " السلطان زمام الأمور، ونظام الحقوق، وقوام الحدود والقطب الذي عليه مدار الدين والدنيا. وهو حمى الله في بلاده وظلّه الممدود على عباده، به يمتنع حريمهم، وينتصر مظلومهم، وينقمع ظالمهم، ويأمن خائفهم .... قالت الحكماء: إمام عادل، خير من مطر وابل وإمام غشوم، خير من فتنة تدوم"٦٣

والنصوص في معنى أهمية السلطان من العلماء المتقدمين كثيرةٌ جداً، وليس تأثير الحاكم والنظام السلطاني منحصراً في الضبط السياسي للأمور ولكنه متعد لذلك وفي ذلك يقول ابن المقفع وهو من تولى ديوان أبي جعفر المنصور "ليعلم الوالي أن الناس على رأيه إلا من لا بال له، فيكن للدين والبر والمروءة عنده نفاق، فيكسد بذلك الفجور والدناءة في آفاق الأرض"٦٤ وقد ظل كلام ابن المقفع متناقلاً في الكتب المعنية بشأن السلطان في قرون متطاولة، حتى إن نفس معنى الحكمة موجود في كتابات في القرن الثامن مما يدل على عظيم أثر السلطان في التصورات وقد كان ذلك معلوماً عند المشتغلين بعلوم الشريعة والدعوة فقد روي عن الفضيل بن عياض " لو أن لي دعوة مستجابة ما صيرتها إلا في الإمام قيل له: وكيف ذلك يا أبا علي؟ قال: متى ما صيرتها في نفسي لم تجزني ومتى صيرتها في الإمام فصلاح الإمام صلاح العباد والبلاد ...." فقبل ابن المبارك جبهته ، وقال: يا معلم الخير من يحسن هذا غيرك"٦٥ ورُوي نفس الأثر عن الإمام أحمد ونقله مستحسناً

---

٦١ ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري ١٤١٨هـ، عيون الأخبار،(ج١)،دار الكتب العلمية،بيروت لبنان ص ٥٤

٦٢ الغزالي،أبو حامد محمد بن محمد، إحياء علوم الدين،(ج١)،دار المعرفة،بيروت لبنان ص ١٨

٦٣ ابن عبد ربه، شهاب الدين أحمد بن محمد الأندلسي ١٤٠٤هـ، العقد الفريد،(ج١)،دار الكتب العلمية،بيروت لبنان ص ٩

٦٤ عبد الله بن المقفع، الأدب الكبير،دار صادر،بيروت لبنان ص ٧٩

٦٥ الاصفهاني،أبو نعيم ١٩٧٤م، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء،(ج٨)،السعادة،مصر ص ٩١

ابن تيمية في الفتاوى٦٦ والآثار في أثر السلطان على تصورات الناس وديانتهم كثيرة جداً تعج بها كتب الآداب السلطانية والسياسة الشرعية حتى يقول ابن كثير في البداية والنهاية "وكانت همة الوليد في البناء، وكان الناس كذلك يلقى الرجل الرجل فيقول: ماذا بنيت؟ ماذا عمرت؟ وكانت همة أخيه سليمان في النساء، وكان الناس كذلك، يلقى الرجل الرجل فيقول: كم تزوجت؟ ماذا عندك من السراري؟ وكانت همة عمر بن عبد العزيز في قراءة القرآن، وفي الصلاة والعبادة، وكان الناس كذلك، يلقى الرجل الرجل فيقول: كم وردك؟ كم تقرأ كل يوم؟ ماذا صليت البارحة؟ والناس يقولون: الناس على دين مليكهم"٦٧ ومع التحفظ على المبالغة في المثال الأخير إلا أن القصد تبيان خطأ التصور الذي يجعل من السلطان أداة تنفيذية محضة لا تؤثر على تصورات الناس. فهذه الكلمات ممن عاصروا نموذج الحكم الإسلامي وعالجوا أمر الدعوة والاشتغال بالشريعة فيه – ممن لا يتصور كونهم لا يفهمون واقع الشريعة في عصرهم– تدل على عظم قدر السلطان في التأثير على المجتمع.

وبعد التطواف السريع على أهمية السلطان في نموذج الحكم الإسلامي من خلال نصوص علماء الإسلام، ندلف إلى حكم نصب الإمام أو السلطان كما اصطلحنا على تسميته. فقد اتفق العلماء المتقدمين أن الإمامة واجبة شرعاً بالإجماع، يقول إمام الحرمين الجويني " والقواطع ثلاثة: نص في كتاب الله تعالى لا يتطرق إليه التأويل، وخبر متواتر عن الرسول (صلى الله عليم وسلم) لا يعارض إمكان الزلل روايته ونقله، ولا تقابل الاحتمالات متنه وأصله، وإجماع منعقد .... ولا مطمع في وجدان نص من كتاب الله تعالى في تفاصيل الإمامة، والخبر المتواتر [يعني من السنة] معوز أيضاً، فآل مآل الطلب في تصحيح المذهب إلى الإجماع"٦٨ ولمثل هذا الرأي ذهب الماوردي في الأحكام السلطانية "وعقدها لمن يقوم بها في الأمة واجب بالإجماع".٦٩وإنما ذهب هؤلاء الجهابذة ذلك المذهب لما علموا من عدم صراحة الآيات والأحاديث في هذه المسألة فأغلبها عن وجوب الطاعة وليست عن وجوب نصب الإمام ولذلك سيقت كدليل على الأهمية ولم تسق كدليل شرعي على المسألة.

---

٦٦ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ٢٨ ص ٣٩١

٦٧ ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٩ ص ١٨٦

٦٨ إمام الحرمين الجويني، غياث الأمم، ص ٦٠

٦٩ الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ١٥

وينبغي هاهنا أن نقف مع الالتفاتة الأصولية المهمة في سكوت الشارع عن هذه المسألة برغم أهميتها الظاهرة في شأن حياة المسلمين، وننقل هاهنا كلاما نفيسا للدكتور فريد الأنصاري " إن سكوت الشارع عن ذلك (نصا) إنما هو تشريع . يستفاد منه حكمان شرعيان: أحدهما إحالة هذا الأمر كله على الاجتهاد، نظرا لارتباطه بالعادات والاجتماع البشري العمراني أساساً .... والثاني: قاعدة أصولية جليلة القدر .... نص عليها أبو إسحاق الشاطبي رحمه الله، وهي قوله: (ما كان شاهد الطبع خادما له ومعينا على مقتضاه بحيث يكون الطبع الإنساني باعثا على مقتضى الطلب (...) فقد يكتفي الشارع في طلبه بمقتضى الجبلة الطبيعية، والعادات الجارية؛ فلا يتأكد الطلب تأكد غيره (...) ألا ترى أنه لم يوضع في هذه الأشياء على المخالفة حدود معلومة؟)[٧٠]. وطلب الرياسة أمر مجبول عليه الإنسان بدليل الاستقراء التاريخي والمشاهدة. ومن هنا أحيل تنصيب الخليفة على الاجتهاد.

. ثالثا: في أن من أهم معاني (السكوت الشرعي) عن الأمر: عدم اعتباره من الأصول الدينية العقدية، ولا التعبدية. وهذا معتقد جمهور أهل السنة والجماعة وغيرهم من الفرق. وإنما شذ عن هذا الشيعة وحدهم .... إن سكوت الشرع عن الأمر يفيد أحد أمرين: إما تركه على مقتضى الإباحة، والبراءة الأصلية. وإما إحالته على الاجتهاد الشرعي. وهذا منه؛ لأنه ثبت بالإجماع، وبميل الطبع الاجتماعي؛ أن الشأن السياسي لا يمكن أن يغيب عن المجتمع البشري المنظم. وهو ضرورة من ضرورات الاجتماع البشري والعمراني ..... ودواعي ذلك كانت حاضرة في العالم آنئذ بقوة إلا أن الشارع (سكت) عن المسألة! والسكوت بهذا الاعتبار تشريع: مفاده أن قصد الشارع ألا يكون فيها تشريع منصوص. وأن تحال على الاجتهاد البشري المحض. ولذلك لا تكون بالنسبة لجوهر الدين من حيث هو (دين) إلا وسيلة، لا ركنا ولا غاية. ووجوبها إنما هو من الوجوب الوسلي. أي كما يقول العلماء في قاعدتهم: من باب (ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب)".[٧١]

---

[٧٠] الشاطبي، الموافقات، (ج٣)، ص ٣٨٦

[٧١] أ.د. فريد االأنصاري ٢٠٠٩م، البيان الدعوي وظاهرة التضخم السياسي،(ط١)،دار السلام،القاهرة مصر ص ٩٨

المبحث الثاني: الخصائص العامة للسلطان في الإسلام:

درجت البحوث التي تتناول خصائص السلطان في الإسلام على تناول جملة من خصائص الدولة الحديثة ثم تقصيها في نصوص الكتاب والسنة أو في السيرة النبوية أو حتى في التاريخ الإسلامي، وهو منزع تلفيقي يكشف عن بعض وجوه نموذج الحكم الإسلامي ويتجاهل ما ينبغي علينا ملاحظته من اختلافات، وهو قبل ذلك كله وبعده يحاكم العصور السابقة بمقتضيات العصور اللاحقة. ولعل الأوفق أن يدرس النموذج دراسة وافية وتستقصى خصائصه من داخله، سواء من نصوصه التأسيسية أو من تفاعلات تلك النصوص التأسيسية مع الواقع (التاريخ بعبارة أخرى).

والباحث يحاول جهده في هذا المبحث أن يستقصي خصائص السلطان في الإسلام من نصوص الإسلام نفسه، في محاولة جادة للوقوف على كليات أساسية ملهمة لما ينبغي عليه أن يكون واقع المسلمين وأيضا في محاولة للابتعاد عن النواحي الإجرائية والآلية والنواحي التطبيقية والتركيز على الأبعاد المفاهيمية لتلك الخصائص.

ومما لاشك فيه أن خصائص السلطان في الإسلام عرفت تشابهاً عريضاً مع غيرها من المنظومات السلطانية في عصرها، وسيكون الاختلاف بين النموذج السلطاني الإسلامي والنماذج السلطانية الأخرى في تلك العصور هو مفتاحنا لمعرفة ما هو خصيص بالنموذج السلطاني الإسلامي مما هو عامل تاريخي عام، فلا ينبغي أن يحمل على مر العصور إلى عصرنا الحاضر. إن ضغط الواقع الذي يشكل ذهنية الباحث يحمل على تساؤلات غير أصيلة في الرؤى المدروسة كما أن النستولجيا (الماضوية) قد تحمل الباحث على استدعاء مسائل تاريخية أو ثقافية لحظية فيكسبها صفة مركزية تزاحم أو تزحم القدر الأصيل في النموذج.

فالباحث هنا يفر من معطيات عصره لئلا يحمل عصراً سابقاً تبعات عصر لاحق وألا يحاكمه لمعطيات لم تكن موجودة فيه أو أن يطرح عليه أسئلة ومعايير حداثية لا تشكل معايير ولا أسئلة مركزية فيه وبالتالي يتكون نموذج تلفيقي مركب من إجابات على أسئلة ولكنها ليست أسئلته بل أسئلة الغرب وتسبطن مركزيات ليست مركزياته بل مركزيات الغرب، ويفر في المقابل من اعتبار الخصائص التاريخية التي لا تشكل صميم نموذج السلطان في الإسلام، بل هي خصائص اعترت كل النماذج السلطانية ما قبل الحديثة، فيكون القدر المتبقي هي الخصائص المتعلقة بنموذج السلطان في الإسلام على الحقيقة والنابعة من أصل تركيبته.

وينبغي التأكيد قبل بدأ هذا المبحث أن الدراسة تستهدف خصائص نموذج السلطان في الإسلام كما ينبغي أن يكون، وعليه فالدراسة مقتصرة في مجالها على النصوص التأسيسية[٧٢] من الكتاب والسنة مع نموذج الخلافة الراشدة لا تجاوزهما إلى تاريخ الدولة الأموية والعباسية والعثمانية وغيرها من الممالك والسلطنات الإسلامية العظيمة. إذ الغرض من الفصل بكليته دراسة مفهوم السلطان في الإسلام وليس الغرض دراسة واقعه كما كان. وقد أدى البحث في النصوص التأسيسية إلى اعتبار عدة معاني هي التعاقدية وتعظيم الدور المجتمعي والشورى والواقعية والعالمية والمؤسسية.

تعظيم الدور الأسري والمجتمعي

إن السؤال الذي يتبادر إلى الذهن حين مناقشة هذه الخصيصة هو علاقاتها بالسلطان والدولة وغيرها من الإشكالات، ولكن التأمل الفاحص في النصوص التي تناولت المباحث السياسية مع التأمل في نصوص الكتاب والسنة ليحمل على التعجب من حيث ندرة النصوص السياسية وكثرة النصوص المعتنية بشأن الأسرة والمجتمع والعلاقات وترابطها وما إلى ذلك من المعاني. إن ذلك لا يعكس زهد الإسلام في المسائل السياسية كما يتوهمه العلمانيون ولكنه يعكس – فيما نحسب – الحكمة الإلهية في جعل الأسرة والمجتمع نواة أساسية وصلبة تحمل الفكرة الدينية بكل حمولتها التاريخية والثقافية في داخلها وتورثها للأجيال كالجين في عالم الأحياء، فهي أبعد في الحقيقة من المقصد المتبادر للذهن والذي كثيراً ما يتردد عند الحديث عن الأسرة في الإسلام وهو مقصد حفظ النسل، تقول د. هبة رؤوف عزت "وقد ذهبت أكثر الكتابات الفقهية إلى أن المقصد الشرعي من النكاح هو "حفظ النسل"، بوصفه أحد المقاصد الشرعية الأساسية. وأضاف آخرون مقاصد طلب السكن والمدة، والانتفاع بمال المرأة وقيامها على شؤون الزوج، وتعاون الزوجين على المصالح الدنيوية والأخروية في المصالح الدنيوية والأخروية. إلا أن هذه الكتابات لم تلتفت إلى أهمية الأسرة في "حفظ الدين" باعتباره مقصداً من مقاصد الشريعة يأتي في الترتيب قبل حفظ النسل ويفوقه أهمية"[٧٣]فالعناية

---

[٧٢] يجدر التنبيه أن الباحث يعتبر سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم وسنته نصاً أو فعلاً تأسيسياً بالضوابط الأصولية التي تفرق بين التصرفات بالإمامة، والتصرفات بالرسالة، والتصرفات بالفتيا، والتصرفات بالقضاء. راجع (أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي المالكي ١٩٩٥،الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع،بيروت لبنان ص ٩٩-١٢٠)

[٧٣] هبة رؤوف عزت، مجلة إسلامية المعرفة – دراسة بعنوان الأسرة والتغيير السياسي: رؤية إسلامية، العدد الثاني، من موقع المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص ٢٨

بالأسرة عناية بالتوحيد والصلاة والصوم والزكاة والحج والجهاد وكل شعائر الإسلام، ففي الأسرة يتشرب الفرد المسلم كل قيم الإسلام فيراها تطبق أمامه ويؤمر بها ويجاهد نفسه عليها ويتشرب حب الله ورسوله صلى الله عليه وسلم وحب الدين.

إن الارتباط الشديد في بناء الأسرة في الإسلام يتجسد في معالم أساسية رعاها الإسلام حق رعايتها، أولها بر الوالدين الذي جعله الله سبحانه وتعالى في القرآن قرين الإيمان به وشكره يقول ربنا سبحانه وتعالى في سورة الإسراء (وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا (٢٣) وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا (٢٤)) ويقول سبحانه في سورة لقمان (وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَابُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ (١٣) وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَى وَهْنٍ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ (١٤)) إلى غيرها من الآيات التي تحفظ حق الوالدين. ثم يأتي مفهوم مواصلة الأرحام يقول تعالى في سورة محمد (فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتُقَطِّعُوا أَرْحَامَكُمْ (٢٢) أُولَئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فَأَصَمَّهُمْ وَأَعْمَى أَبْصَارَهُمْ (٢٣)) وقوله تعالى في سورة الأنفال (وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْ بَعْدُ وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا مَعَكُمْ فَأُولَئِكَ مِنْكُمْ وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (٧٥)) ورعاية حق الفقراء الأقارب ومثاله قوله تعالى في سورة البلد (فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ (١١) وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ (١٢) فَكُّ رَقَبَةٍ (١٣) أَوْ إِطْعَامٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ (١٤) يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ (١٥) أَوْ مِسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ (١٦)) وغيرها من الآيات والأحاديث الكثيرة التي تهدد قاطع الرحم كقوله صلى الله عليه وسلم (لا يدخل الجنة قاطع)[٧٤] وتحفز على رعاية الأقارب والإحسان إليهم.

إن آيات الميراث والاعتناء القرآني بتفصيلها وتوزيعها مع الآيات الدالة على حقوق الوالدين والأقارب من ذوي الأرحام يعكس بجلاء الفكرة الإسلامية في الحفاظ على مفهوم الأسرة الممتدة المتراحمة والتي يعتني فيها القريب بقريبه ويواصله بما يصلحه. والأسرة الممتدة ليست فقط مجالاً للتواصل بين الأقارب فقط، بل هي منظومة – ولا نقول مؤسسة – اقتصادية تعنى بشأن أفرادها وتوظف رأس الموزع على أفرادها بصورة تكفل تلبية الحاجات العامة الأساسية لمجمل أفرادها. كما أنها تحمل وتعزز قيم الدين من خلال إكسابها المعنى العرفي وإدخالها في منظومة المحرمات

[٧٤] صحيح مسلم،(ج٤)، ص ١٩٨١ وصحيح البخاري(ج٨)، ص ٥

الاجتماعية[٧٥]. وبوجود الأسرة الممتدة في قلب المنظومة الاجتماعية والاقتصادية الجزئية وبدورها كمصدر رئيس للقيم والتصورات عند أفرادها تلعب الأسرة الممتدة دوراً سياسياً غير مباشر في تشكيل وعي أفرادها بالقيم والمصالح، فهي على الحقيقة وبالعبارة المعاصرة – منظمة مجتمع مدني مصغرة جداً – أكثر مرونة وإتساقاً مع قيم واحتياجات أفرادها وذلك لكونها تنبع عن ترابطهم بصورة فطرية. ولكن الطبيعة الاقتصادية المتمدنة للعصر الحاضر أنشئت قيماً تنافس تلك القيم التراحمية ووسائل تستعيض عنها بطريقة مؤسسية أكثر فعالية ولكنها أقل تراحمية. إن بطاقات التأمين الصحي ومشاريع الإسكان ومعونات البطالة التي تقدمها الدولة والشركات الآن هي في الحقيقة وعلى نحو مختلف تحمل نفس المضمون الذي كانت تقدمه الأسرة الممتدة بطريقة أكثر عفوية وأقل كفاءة ولكنها تنتج بصورة فطرية عن العلاقة الاجتماعية وتُستحق بناءاً على معايير اجتماعية ودينية أكثر تصالحاً مع النفس الإنسانية، في حين تعتمد البدائل المؤسسية على التنافسية الشرسة على الوظائف والركض اللاهث على استرضاء الشركات ومؤسسات الدولة التي تنظر في الأوراق ولا تستطيع التدقيق في الدواعي الاجتماعية والدينية.

لقد كان النظام السلطاني في الإسلام حتى عصور ما قبل الحداثة والثورات الصناعية مرتبطا بتلك المنظومات الاجتماعية التي تشكل منظومة اجتماعية واقتصادية، ولكن التصنيع وأنماط الإنتاج المغتربة عن الثقافة المجتمعية تعاملت مع الأفراد بكونهم أفراد فقط بمعزل عن التركيبة الاجتماعية للمجتمعات ونشأت المدن التي على الحقيقة تشكل سكن العمال والجزء الإداري لكل تلك العمليات الصناعية والتجارية الناشئة عنها والتي لا تسمح – بحسب طبيعتها التنافسية المفتوحة لمختلف التركيبات السكانية – بالتكتل السكاني الأسري الممتد الذي ينشئ ويحافظ على الحميمية في العلاقات الأسرية. وبالتالي، فقد انتهت كل الترابطات الاقتصادية القائمة على الأسر الممتدة بفعل الاقتصاد الصناعي والتجاري المغترب عن التركيبة الاجتماعية وانتهت التواصلات الحميمة بفعل طبيعة المدنية الناتجة عن ذلك الاقتصاد. ولكن، هل معنى ذلك أن الاقتصاد الصناعي هو المسئول عن هذا التفكك التراحمي الأسري، والحقيقة أن المسئولية الكبيرة تقع على عاتق الدولة التي تسمح بهذا التغول من الشركات على الحياة فيتحول الشعب بسرعة مخيفة إلى مجموعة من الموظفين المستأجرين وتتفكك

[٧٥] والتي وإن كانت قد تختلف في ترتيب الأهمية عن الترتيب في الإسلام ولكنها في النهاية ترعى معاني مهمة جدا وتحجز أفرادها عن محرمات مستقبحة.

جراء ذلك كل التركيبة الاجتماعية التي يناط بها تحقيق التراحمية وحفظ الموروثات الدينية والثقافية. وبتفكك تلك المنظومات تنتج الأسرة النووية التي تعنى بشأنها الخاص ومن ثم تعم الفردانية المجتمع لتنتج نوعا من النرجسية الفردانية المغتربة عن كل قيم خارجية تقع فريسة سهلة لثقافة الاستهلاك والإنتاج المضاعف للاستهلاك المضاعفة. ولعل الحل يكمن في الحد من قدرة الشركات على التوسع ضد الفرد والانتقال لدعم الاقتصاد الأسري الممتد من خلال دعم الصناعة الأكثر اتساقا مع روح المجتمع والناتجة كامتداد طبيعي للمنتجات الزراعية والثروة الحيوانية للمجتمع والمملوكة للمجتمع نفسه من خلال رؤوسه المجتمعين المنتخبين طبيعيا بحسب التركيبة الاجتماعية وتتولى المنظومة السلطانية الصناعات الضخمة التي تحتاجها للحفاظ على الاستقرار والأمن.

والمحاولة على الحفاظ على الأسرة الممتدة هو في الحقيقة الحفاظ على الهوية الدينية والثقافية للمجتمع لأن الأسرة النووية أضيق في سعتها الثقافية من أن تحوي المتناقض الإنساني فتأطره في الإطار الثقافي ولكن الأسرة الممتدة والقبيلة من بعدها أوسع من حيث احتوائها على الذاكرة الجماعية والرؤوس الاجتماعية المتعددة المشارب والآراء بحيث يجد الفرد الناشئ في تلك المنظومة مندوحة من التركيبات الإنسانية لتمثيله وتمثيل شغفه داخل نفس الإطار. إن زوال تلك الكيانات مؤذن بزوال الهوية الجماعية للإسلام لصالح الهوية العولمية الجديدة اللاهثة وراء الموضات والرفاهيات والاستهلاك وحلمها في الفردوس الأرضي[٧٦].

لقد كان النظام السلطاني في الإسلام ممعنا في الاعتماد على المنظومة المجتمعية في إدارة المسألة الثقافية والاقتصادية والتعليمية بل وحتى الصحية، ولعل أحد أبرز الأمثلة على هذا الاعتماد هو فكرة الوقف فقد ضمنت فكرة الوقف على مدار قرون عديدة القيام بالعديد من الوظائف. والوقف كما يعرفه العلماء هو "تحبيس الأصل وتسبيل المنفعة"[٧٧] والأصل فيه من حديث رسول الله صلى عليه وسلم عند البخاري ومسلم وغيرهما "عن ابن عمر رضي الله عنهما: أن عمر بن الخطاب أصاب أرضا

---

[٧٦] المسيري، عبد الوهاب المسيري ١٩٧٩م، تجد بسطا لمفاهيم الفردوس الأرضي والحلم الأمريكي الفردوس الأرضي،(ط١)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر،بيروت لبنان

[٧٧] ابن قدامة، شمس الدين عبد الرحمن بن قدامة المقدسي ١٩٩٥م، الشرح الكبير على المقنع، (ط١)،(ج١٦)، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان،القاهرة مصر ص ٣٦ وهناك تعاريف كثيرة في كتب الفقهاء تدور كلها حول هذا المعنى الجامع على خلاف داخل المذهب الحنفي في جواز الرجوع في الوقف أو عدم الجواز والجمهور على عدم الجواز.

بخيبر، فأتى النبي صلى الله عليه وسلم يستأمره فيها، فقال: يا رسول الله، إني أصبت أرضا بخيبر لم أصب مالا قط أنفس عندي منه، فما تأمر به؟ قال: «إن شئت حبست أصلها، وتصدقت بها» قال: فتصدق بها عمر، أنه لا يباع ولا يوهب ولا يورث، وتصدق بها في الفقراء، وفي القربى وفي الرقاب، وفي سبيل الله، وابن السبيل، والضيف لا جناح على من وليها أن يأكل منها بالمعروف، ويطعم غير متمول"٧٨وحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أبي هريرة، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: " إذا مات الإنسان انقطع عنه عمله إلا من ثلاثة: إلا من صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له"٧٩

وقد اعتنت المنظومة الوقفية بمجالات شتى أولها الأوقاف على المساجد والمصاحف والزوايا دور العلم والمدارس والمكتبات والأوقاف على الجهاد وعلى مسائل الزواج والنفقات على المساكين وعلى العلماء مما أكسبهم استقلالية عن السلطان وكذلك أهتمت الأوقاف بالشئون الصحية وتفننت الأوقاف في المجالات المختلفة من رعاية الحيوان وتوفير الحليب للأطفال إلى غير ذلك من حاجات المجتمع.٨٠وقد كانت تلك الأوقاف تلعب دورا مهما في العملية الاقتصادية والاجتماعية وتعد سمة أصيلة للحضارة الإسلامية عن غيرها من الحضارات تؤكد أصالة وكثافة الدور المجتمعي مع انحسار دور المنظومة السلطانية في إدارة الشأن الاجتماعي.

ومثال آخر على كثافة الدور المجتمعي وانحسار الدور السلطاني ولعله المثال الأبرز هو التشريع، فقد عرف النموذج الإسلامي استقلالا تشريعيا كبيرا عن النموذج السلطاني بل انفرد العلماء والفقهاء بالناحية التشريعية في أمور العبادات والمعاملات الاجتماعية والمالية وظلوا هم الركيزة الأساسية والمرجع الرئيس للشأن الديني. وقد عرف نموذج الإسلام سماحية كبيرة بدأت منذ عهد الخلفاء الراشدين فقد يكون في المسألة الواحدة عدة أراء فقهية ترجع إلى عدد من الصحابة رضوان الله عليهم ولا يضير ذلك في شيء وقد تبلورت تلك الاختلافات لاحقا في شكل مذاهب فقهية متعددة شكلت

---

٧٨ صحيح مسلم،(ج٣)، ص ١٢٥٥ وصحيح البخاري(ج٣)، ص ١٩٨

٧٩ صحيح مسلم،(ج٣)، ص ١٢٥٥

٨٠ حول الأوقاف ومجالاتها وأهميتها راجع: الطاهرزياني، الوقف في الإسلام تاريخ وحضارة، منشورات شبكة الألوكة على الرابط http://www.alukah.net/library/0/70164/ وراجع أيضا د. أحمد الريسوني ٢٠١٤م، الوقف الإسلامي مجالاته وأبعاده،(ط١)،دار الكلمة للنشر والتوزيع،القاهرة مصر

الوعي الفقهي للمجتمع. ففي تخترق الدولة الحديثة حاليا جميع المجتمع من خلال بيروقراطيتها المنتشرة واحتكارها شأن التشريع واحتوائها للمنظومة الدينية في داخلها وتحكمها المباشر وغير المباشر بالعلماء من خلال الضغط الأمني أو التحكم الإعلامي بسحب الأضواء وتسليطها بحسب الحاجة، فإن النموذج الإسلامي يضع براحا واسعا للعلماء ورثة الأنبياء في تشكيل الوجدان المسلم من خلال الدعوة والموعظة والأحكام الفقهية المرتبطة بالأرضية الإيمانية التي يقف عليها المجتمع، لتدير المنظومة السلطانية الشأن العسكري وتتدخل في المنظومة العلمية الموازية لها بقدر ما تحتاجه المسائل السياسية وفي حالات التصادم المتفرقة على مدار التاريخ ولكنها كانت دائما تقف كمنظومة موازية للمنظومة السلطانية تستعين بالدعم الشعبي والمكانة الدينية على الصلف السلطاني الذي فارق الرشد من بعد الخلافة الراشدة ليقع في براثن الاستبداد والسرف في الدماء والأموال بغير حق. ولكن هذا لا يعني كما سيأتي في الفصل الثالث أن السلطان لم يكن ذا أثر على عقائد الناس ومدى تدينهم، ولكنه أثر محدود بحسب أوضاع العلماء في تلك المنظومات ومدى صلاحهم واستقلالهم المالي وبحسب توتر الأوضاع السياسية وحدة الاستقطاب.

ولعل من الأمثلة المهمة على تعظيم الدور المجتمعي وتفويض صلاحيات واسعة له مما هو مناط في واقع اليوم إلى الدولة، هو شعيرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. إن هذه الشعيرة تمثل تمظهرا أساسيا لروح الإيمان في المجتمع بل إن هي السبب الرئيس لخيرية الأمة بحسب النص القرآني في سورة آل عمران (كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ (١١٠)) وقد نعى القرآن على بني إسرائيل عدم تناهيهم عن المنكر وجعل ذلك سبب لعن أنبيائهم لهم في قوله تعالى في سورة المائدة (لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُودَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ (٧٨) كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ (٧٩)) وقوله تعالى (وَإِذْ قَالَتْ أُمَّةٌ مِنْهُمْ لِمَ تَعِظُونَ قَوْمًا اللَّهُ مُهْلِكُهُمْ أَوْ مُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا قَالُوا مَعْذِرَةً إِلَى رَبِّكُمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ (١٦٤) فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ أَنْجَيْنَا الَّذِينَ يَنْهَوْنَ عَنِ السُّوءِ وَأَخَذْنَا الَّذِينَ ظَلَمُوا بِعَذَابٍ بَئِيسٍ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ (١٦٥)) وفيه أن النهي عن السوء أنجى أهله من الغضب الإلهي. والآيات والأحاديث في هذا المعنى كثيرة جدا وحسبنا من القلادة ما أحاط بالعنق.

والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يراد له أن يكون شأنا اجتماعيا، تنشط فيه الأخوة الإيمانية والغيرة على محارم الله أن تنتهك، بصورة عفوية فيكون رادعا عن فعل المعصية قبل رادع السلطان وأكثر تخللا للمجتمع منه. ولكن كما أسلفنا فإن التركيبة المجتمعية مهمة جدا في تفعيل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وغيره من الشعائر المجتمعية التي نحس بغربتها اليوم عن المجتمع المعاصر وذلك نتاج التصنع المفرط لهذه الحضارة واستحالة الأفراد إلى مجموعة من الكادحين المستأجرين في دولاب الإنتاج والاستهلاك العبثي الذي لا يعكس احتياج الإنسان إلا كما تصوره آليات الغواية الإعلامية.

وبناء على ما تقدم، فالأسرة الممتدة المتراحمة التي تشكل لبنة اجتماعية اقتصادية تشكل مع مثيلاتها المجتمع الذي يستقي مفاهيمه الدينية من علماء الشريعة المستقلين عن المنظومة السلطانية بفعل الأوقاف وغيرها من الأموال والموارد التي ترصد لوجوه البر في روح من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لهو مجتمع جدير بأن يدير شأنه الاقتصادي والاجتماعي بغير تدخل أو بأقل قدر من التدخل من المنظومة السلطانية.

التعاقدية

تعد رعاية العهود أحد شعارات الإسلام الأبرز في المسائل السياسية والاجتماعية على حد سواء وقد تقدم أن نشأة السلطان في الإسلام من أصلها كانت بناء على العهد الذي يسمى البيعة في سياق تنصيب الإمام. وقد جاءت طائفة من الآيات والأحاديث تبين أهمية ذلك على رأسها قوله تعالى في أول سورة المائدة (يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ (١)) وقوله تعالى في سورة الإسراء (وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا (٣٤)) ومن السنة قوله صلى الله عليه وسلم عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: " أربع من كن فيه كان منافقا – أو كانت فيه خصلة من أربعة كانت فيه خصلة من النفاق – حتى يدعها: إذا حدث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا عاهد غدر، وإذا خاصم فجر"[٨١]

[٨١] صحيح البخاري،(ج٤)،ص ١٠٢

والتعاقدية كما تقدم هي أساس المشروعية في النظام السلطاني في الإسلام، فلا تنعقد الطاعة للسلطان إلا بتعاقده مع الأمة على كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم وتلك هي الصورة المثالية في عهد الخلفاء الراشدين وقد كانت من أول الأمور انخراما في مسيرة الإسلام فعن أبي أمامةَ رضي الله عنه قال: قال رسول الله – صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: وعن أبي أمامة رضي الله عنه قال: قال رسول الله – صلى الله عليه وسلم : "لتنقضن عرى الإسلام عروة عروة، فكلما انتقضت عروة تشبث الناس بالتي تليها، فأولهن نقضا الحكم، وآخرهن الصلاة".٨٢وليس انتقاض عروة الحكم فيما نحسب في زوال الحكم بما أنزل الله إلى ما قبل القرن العشرين والأحكام جارية فيها على أحكام الشريعة ولكن نقض الحكم توليته لغير أهله والتغلب عليه ممن ليس له بأهل واستحالته سببه من الشورى إلى العصبية والتغلب.

والتعاقدية تعد المنهج الذي التزمه الرسول صلى الله عليه وسلم في حل المشكلات السياسية التي واجهت الكيان السلطاني الوليد، ولعل أشهرها وثيقة المدينة٨٣وصلح الحديبية ووثيقة أهل نجران وفي عهد الخلفاء الراشدين العهدة العمرية لأهل القدس واتفاقية البقط مع النوبة في السودان وغيرها الكثير من الاتفاقيات التي يحذر القرآن المسلمين من الإخلال بها ويحضهم على الوفاء.٨٤وبالعهود والمواثيق حل رسول الله صلى الله عليه وسلم الإشكالات التي تواجه الكيان السلطاني الوليد وإن تطلب ذلك النزول عن قدر من المطلوبات الدينية لأجل تحقيق الغايات الأوسع وإن تطلب ذلك النزول عن بعض الحقوق ولكن في المقابل فإن كل ما من شأنه أن يشوه عقيدة الإسلام ويربك الهوية في نفوس المسلمين من التقاربات مع المشركين كان مرفوضا تماما وإنما كانت المناورة على تنزيل الاختلافات العقائدية مع المشركين إلى درجتها التمظهرية على خارطة المصالح ومن ثم المناورة حول ما هو موجود على تلك الخارطة ولكن التشويش على العقيدة لم يكن مقبولا بحال من الأحوال.

---

٨٢ الالباني ٢٠٠٠م،صححه الألباني في صحيح الترغيب والترهيب، (ط١)،(ج١)، مكتَبة المَعارف لِلنَشْرِ والتوزيْع،الرياض المملكة العربية السعودية ص ٣٦٩

٨٣ على اختلاف في ثبوتها

٨٤ إنظر العمل القيم لمحمد حميد الله ١٩٨٧،مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة،(ط٦)،دار النفائس،بيروت لبنان

وقد كان من حكمة رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلفائه من بعده معرفتهم بأصول الدين وركائزه الأساسية فلا يقبلون في تعاقدهم ما يخل بتلك الأصول ولذلك رفض رسول الله صلى الله عليه وسلم – حتى وهو في حال الضعف في مكة – عروض المنعة التي اشترطت أن يكون لها الأمر من بعده، ففي السيرة عند ابن هشام عن ابن إسحاق أن بني عامر بن صعصعة قالوا لرسول الله صلى الله عليه وسلم بعد أن عرض نفسه عليهم "أرأيت إن نحن بايعناك على أمرك، ثم أظهرك الله على من خالفك، أيكون لنا الأمر من بعدك؟ قال: الأمر إلى الله يضعه حيث يشاء، قال: فقال له: أفنهدف نحورنا للعرب دونك، فإذا أظهرك الله كان الأمر لغيرنا! لا حاجة لنا بأمرك".[٨٥]فتلك الطريقة التي أرادها بنو عامر كانت لتذهب الدين بالكلية بجعل أمر الدين إليهم من بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم مما سيورث تحريفه بما يقتضي مصالحهم. وفي المقابل في صلح الحديبية، تصور جموع المسلمين النزول على شروط قريش والرجوع عن البيت الحرام هزيمة نكراء ولكن القرآن صورها بالفتح المبين لما فيها من مدة ينشر فيها الدين وترسى فيها قواعد الدولة ويفرغ فيها المؤمنون للجبهة الداخلية في المدينة من اليهود والمنافقين.[٨٦]

الواقعية

تعتبر الواقعية سمة أصيلة من سمات النظام السلطاني في الإسلامي، فلا يعرف النظام السلطاني في الإسلام الطيش المعتمد على النصر الإلهي في كل حال، بل إن فلسفة الإسلام في هذه المسألة مستقاة من الوحي وتتلخص في كون الصراع مع المشركين هو صراع في حيز الزمان والمكان الدنيوي وينبغي لذلك الصراع أن ينجز بالأسباب المادية التي يكون واجبا على المسلمين أن يجاهدوا في إمتلاكها ثم يكون النصر من الله بعد استفراغ الوسع وبذل الجهد. وتكون الحركة في مساحة الواقع في حدود منطق الواقع، ونحسب أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يراسل ملوك الفرس والروم إلا وقد هادن قريشا وكون الأحلاف ورأى بنظرته الاستراتيجية ما سيؤول إليه الأمر من

---

[٨٥] المعافري،عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري ١٩٥٥م، السيرة النبوية لابن هشام،(ط٢)،(ج٢)، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده،القاهرة مصر ص ٤٢٤

[٨٦] الواقدي،محمد بن عمر ١٩٨٩، المغازي،(ط٣)،(ج٢)،دار الاعلمي،بيروت لبنان ص٥٧١-٦٣٣

قريش والعرب من ورائهم. إن الترتيبات العسكرية التي يقوم بها المسلمون في صراعاتهم تدل على وعي عميق بضرورة الأخذ بالأسباب وأن التقصير في الأخذ بها يعد تقصيرا عن الواجب الشرعي.

لقد كان عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم هو الأغنى في الدلالات في هذه السمة تحديدا لما كان فيه من تقلب في قوة الجماعة المؤمنة من الاستضعاف وحتى الفتح والتمكين مرورا بمراحل السجال في الحرب بينه صلى الله عليه وسلم وبين قريش وغيرها من العرب. وقد كانت حياته صلى الله عليه وسلم كقائد سياسي حياة عامرة بالمواقف التي تستحق مزيدا من الدراسة والتأمل، فكما قدمنا في سمة التعاقدية لم تكن التنازلات ولا الحسابات الواقعية تأخذه بعيدا عن لب قضية التوحيد فكانت الهدنات والمعاهدات السياسية محصورة في التنازلات المادية.

ومن الأمثلة التي تعكس التنازلات المادية التي قدمها الكيان السلطاني في الإسلام أو كاد، ما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم عزم على تقديمه لغطفان في غزوة الأحزاب ليردهم عن المدينة وحصارها مع قريش، فعند ابن كثير في السيرة النبوية "قال ابن إسحاق: فأقام رسول الله صلى الله عليه وسلم مرابطا، وأقام المشركون يحاصرونه بضعا وعشرين ليلة قريبا من شهر، ولم يكن بينهم حرب إلا الرميا بالنبل. فلما اشتد على الناس البلاء بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم، كما حدثني عاصم بن عمر بن قتادة، ومن لا أتهم، عن الزهري، إلى عيينة بن حصن والحارث بن عوف المري، وهما قائدا غطفان وأعطاهما ثلث ثمار المدينة، على أن يرجعا بمن معهما عنه وعن أصحابه، فجرى بينه وبينهم الصلح، حتى كتبوا الكتاب ولم تقع الشهادة ولا عزيمة الصلح، إلا المراوضة. فلما أراد رسول الله صلى الله عليه وسلم إن يفعل ذلك بعث إلى السعدين فذكر لهما ذلك، واستشارهما فيه. فقالا: يا رسول الله أمرا تحبه فنصنعه، أم شيئا أمرك الله به لابد لنا من العمل به، أم شيئا تصنعه لنا؟ فقال: بل شيء أصنعه لكم، والله ما أصنع ذلك إلا لانى رأيت العرب رمتكم عن قوس واحدة وكالبوكم من كل جانب، فأردت أن أكسر عنكم من شوكتهم إلى أمر ما. فقال له سعد بن معاذ: يارسول الله قد كنا وهؤلاء على الشرك بالله وعبادة الأوثان، لا نعبد الله ولا نعرفه، وهم لا يطمعون أن يأكلوا منها ثمرة واحدة إلا قرى أو بيعا، أفحين أكرمنا الله بالإسلام وهدانا له وأعزنا بك وبه، نعطيهم أموالنا؟ مالنا بهذا من حاجة، والله لا نعطيهم إلا السيف، حتى يحكم الله بيننا وبينهم! فقال النبي صلى الله عليه وسلم: أنت وذاك. فتناول سعد بن معاذ الصحيفة فمحا ما فيها من الكتاب، ثم قال:

ليجهدوا علينا"[٨٧]وهذا الخبر مع خبر الحديبية كفيلان بأن الطبيعة الكسبية لمسائل السلطان في الإسلام وأنها منوطة بالمصلحة العامة للدين وللمسلمين وليست تقف عند أحكام محددة بقدر ما تقف عند مصالح عامة يخلص إليها بما يتأتى وفي حدود الممكن والمتاح.

والقصد أن جملة واسعة من المسائل السلطانية منوطة باجتهاد السلطان ولا أدل على ذلك من اختلاف الصحابة حول قتال المرتدين وما كان من مراجعة عمر بن الخطاب لأبي بكر الصديق في ذلك إلا أن فتح الله قلبه لمثل رأي أبي بكر[٨٨] ثم اختلافهم حول تقسيم أرض السواد، يقول ابن قدامة مجملا الخلاف "تواترت الآثار في افتتاح الأرضين عنوة بهذين الحكمين؛ حكم رسول الله – صلى الله عليه وسلم – في خيبر حين قسمها، وبه أشار بلال وأصحابه على عمر في أرض الشام، وأشار به الزبير في أرض مصر، وحكم عمر في أرض السواد وغيره حين وقفه، وبه أشار علي، ومعاذ، على عمر في أرض الشام وليس فعل النبي – صلى الله عليه وسلم – رادا لفعل عمر؛ لأن كل واحد منهما اتبع آية محكمة، قال الله تعالى: (واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه) [الأنفال: ٤١] . وقال: (ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى) [الحشر: ٧] . الآية .فكان كل واحد من الأمرين جائزا، والنظر في ذلك إلى الإمام، فما رأى من ذلك فعله. وهذا قول الثوري، وأبي عبيد. إذا ثبت هذا فإن الاختيار المفوض إلى الإمام اختيار مصلحة، لا اختيار تشه فيلزمه فعل ما يرى المصلحة فيه، ولا يجوز له العدول عنه، كالخيرة بين القتل والاسترقاق، والفداء والمن في الأسرى"[٨٩]

وينبغي الالتفات إلى أن طبيعة الإسلام وتصوره للحياة هي طبيعة عملية تبحث عن مساحات الممكن لتتحرك فيه، فالإسلام والعمل له ليس رؤية فلسفية لتحرير ما ينبغي أن يكون على المستوى النظري بل هو مجاهدات عملية تنحو نحو المثال وتجاهد نفسها باستمرار لتحقق ما ينبغي أن يكون في سياق الواقع بأقصى ما تسمح به الطاقة المؤمنة، فإن استفرغ الوسع في تحقيق القيمة فقد كان ما ينبغي أن يكون ولا عبرة بعدم التحقق لما ينبغي أن يكون على المستوى النظري. إن الحياة نفسها هي مساحة اختبارية للإنسان وعمله في مساحة الممكن له. والإنسان مسئول في الإسلام بحسب استطاعته

---

[٨٧] ابن كثير، السيرة النبوية (من البداية والنهاية لابن كثير)،(ج٣)،ص ٢٠١

[٨٨] انظر صحيح البخاري، ج ٩ ص ١١٢

[٨٩] ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد ١٩٦٨م، المغني،(ج٣)،مكتبة القاهرة،القاهرة مصر ص ٢٤

وقدرته يقول ربنا سبحانه في سورة التغابن (فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَاسْمَعُوا وَأَطِيعُوا وَأَنْفِقُوا خَيْرًا لِأَنْفُسِكُمْ وَمَنْ يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (١٦)) وفي سورة البقرة (لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ (٢٨٦)) وفي سورة الطلاق (لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا (٧)).

وينبغي التنبيه أن الاستطاعة ليست مطلق القدرة على إيقاع العمل في الواقع بل الاستطاعة منطوية على إمكان تحمل العواقب وصلاحها للإسلام والمسلمين وهو مبحث معروف من مباحث الأصوليين يقول الشاطبي رحمه الله في كتاب الاجتهاد (النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعا كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل، مشروعا لمصلحة فيه تستجلب، أو لمفسدة تدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك، فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية، فربما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى المفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعا من إطلاق القول بالمشروعية وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم مشروعية ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية وهو مجال للمجتهد صعب المورد، إلا أنه عذب المذاق محمود الغب٢، جار على مقاصد الشريعة)٩٠، وكما تقدم فإن الشأن السلطاني شأن في أغلب مسائله اجتهادي محكوم بمقاصد الشريعة ونظر السلطان المجتهد فيما يوصل إليها.٩١

---

٩٠ الشاطبي، الموافقات، (ج٥)،ص ١٧٨

٩١ وأمثلته كثيرة جدا في السيرة، كعدم قتل عبد الله بن أبي رأس النفاق حتى لا يتحدث الناس أن الرسول صلى الله عليه وسلم يقتل أصحابه وكتركه صلى الله عليه وسلم للكعبة على ما كانت عليه في الجاهلية لأن الناس حديثو عهد بجاهلية وكعدم سب آلهة المشركين لكي لا يسبوا الله عدوا بغير علم وغيرها كثير جدا يطول الكلام بذكره.

الشورى

كانت الشورى سمة أساسية من سمات النظام السلطاني في الإسلام ونمط حياة للمجتمع المؤمن ولم تكن الشورى محض ما وصلته التجربة العربية في القيادة ولكنها كانت أمرا ربانيا يقول الله تعالى في سورة آل عمران (فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ (١٥٩)) ويقول سبحانه في سورة الشورى في سياق صفات المؤمنين (وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ (٣٨)) هذا والخطاب متوجه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فكيف بمن دونه. يقول الإمام ابن جرير الطبري رحمه الله): أمَر الله النبي صلى الله عليه وسلم بمشاورة أصحابه فيما أمره بمشاورتهم فيه، مع إغنائه بتقويمه إياه، وتدبيره أسبابه عن آرائهم؛ ليتبعه المؤمنون من بعده، فيما حزَبهم من أمر دِينهم، ويستنُّوا بسنته في ذلك، ويحتذوا المثالَ الذي رأوه يفعله في حياته من مشاورتِه في أموره – مع المنزلةِ التي هو بها من الله – أصحابَه وتُبَّاعه في الأمر، ينزل بهم من أمر دينهم ودنياهم، فيتشاوروا بينهم، ثم يصدروا عما اجتمع عليه ملَؤُهم؛ لأن المؤمنين إذا تشاوروا في أمور دينهم متبعين الحق في ذلك، لم يُخْلِهم الله عز وجل من لطفه، وتوفيقه للصواب من الرأي والقول فيه) ٩٢

وفي السنة وابل صيب من استشارة رسول الله صلى الله عليه وسلم لأصحابه وعمله بمشورتهم، ولعل أشهرها قصة الخروج لبدر فعن أنس بن مالكٍ: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم شاور حين بلغه إقبال أبي سفيان، قال: فتكلم أبو بكرٍ، فأعرض عنه، ثم تكلم عمر، فأعرض عنه، فقام سعد بن عبادة، فقال: إيانا تريد يا رسول الله؟ والذي نفسي بيده، لو أمرتَنا أن نُخيضَها) يعني الخيلَ) البحرَ لأخضناها، ولو أمرتنا أن نضرب أكبادها إلى برك الغماد لفعلنا، قال: فندب رسول الله صلى الله عليه وسلم الناسَ، فانطلقوا حتى نزلوا بدرًا" ٩٣ وفي نفس الغزوة أن الحباب بن المنذر بن الجموح قال: يا رسول الله، أرأيت هذا المنزل، أمنزلًا أنزلكه الله ليس لنا أن نتقدمَه، ولا نتأخر عنه، أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟ قال: بل هو الرأيُ والحرب والمكيدة؟ فقال: يا رسول الله، فإن هذا ليس

---

[٩٢]الطبري،محمد بن جرير ٢٠٠٨م،جامع البيان في تأويل القرآن، (ط١)،(ج٧)،مؤسسة الرسالة ناشرون،بيروت لبنان ص ٣٤٥

[٩٣] صحيح مسلم،(ج٣)، ص ١٤٠٣

بمنزل؛ فانهض بالناس حتى نأتي أدنى ماءٍ من القوم، فننزله، ثم نُغَوِّر ما وراءه من القُلُب (أي الآبار)، ثم نبني عليه حوضًا فنملؤه ماءً، ثم نقاتل القوم، فنشرب ولا يشربون، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لقد أشرتَ بالرأي، فنهض رسول الله صلى الله عليه وسلم ومَن معه من الناس، فسار حتى إذا أتى أدنى ماءٍ من القوم نزل عليه"٩٤وفي نفس الغزوة أيضا عن ابن عمر رضي الله عنهما، قال: استشار رسول الله صلى الله عليه وسلم في الأسارى في غزوة بدر أبا بكرٍ، فقال: قومُك وعشيرتك فخَلِّ سبيلهم، فاستشار عمرَ فقال: اقتُلْهم، قال: ففداهم رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ فأنزل الله عز وجل في سورة الأنفال (مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ) إلى قوله: (فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا)، قال: فلقِي النبيُّ صلى الله عليه وسلم عمرَ، قال: كاد أن يصيبنا في خلافك بلاءٌ)٩٥

وقد روي الكثير من الأخبار عن أمر شورى رسول الله صلى الله عليه وسلم لأصحابه في الغزوات في أحد والخندق والحديبية وغيرها من المواقع مما كثير معروف مشهور وتقدم نقاش أبي بكر وعمر حول قتال المرتدين وخلاف الصحابة حول أرض السواد وهي كلها غيض من فيض وأمثلة على نمط حياة كامل يذم الاستبداد بالرأي. يقول سيد قطب رحمه الله "وهنا في هذه الآيات يصور خصائص هذه الجماعة التي تطبعها وتميزها. ومع أن هذه الآيات مكية، نزلت قبل قيام الدولة المسلمة في المدينة، فإننا نجد فيها أن من صفة هذه الجماعة المسلمة: «وَأَمْرُهُمْ شُورى بَيْنَهُمْ».. مما يوحي بأن وضع الشورى أعمق في حياة المسلمين من مجرد أن تكون نظاما سياسيا للدولة، فهو طابع أساسي للجماعة كلها، يقوم عليه أمرها كجماعة، ثم يتسرب من الجماعة إلى الدولة، بوصفها إفرازا طبيعيا للجماعة"٩٦

لقد تطورت الشورى في خلال منظومة الخلافة الراشدة بنهاية خلافة عمر بن الخطاب رضي الله عنه باختيار ستة من خيرة أصحاب رسول الله ليكون أمر الخلافة فيهم٩٧، وهو ما يرى كأنه بداية لمأسسة

---

٩٤ سيرة ابن هشام،(ج١) ص ٦٢٠

٩٥ النيسابوري،أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله ١٩٩٠م،المستدرك على الصحيحين،(ط١)،(ج٢)،دار الكتب العلمية،بيروت لبنان ص٣٥٩

٩٦ سيد قطب ١٤١٢هـ،في ظلال القرآن،(ط١٧)،(ج٥)،دار الشروق، بيروت لبنان ص ٣١٦١

٩٧ البخاري، صحيح البخاري،(ج٥)،ص ٢٥

أمر الشورى في انتقال السلطة ولكن انحلال عصبية التكوينات الدينية (المهاجرين والأنصار) ودخول الأمصار في الإسلام وما تبع ذلك من وجود مراكز قوى اجتماعية واقتصادية وعسكرية خارج مهد الخلافة الراشدة في المدينة أحدث تغيرا في التركيبة المجتمعية غير بالضرورة تركيبة المجتمع السياسي ليعتمد على العصبية القبلية والقدرات العسكرية التي لم تكن ناشئة أصالة عن القيم الدينية كما في حال المهاجرين والأنصار. فلم تكتمل تلك المسيرة الراشدة في مأسسة أمر الشورى وكان نهاية ذلك مقتل الخليفة الشهيد عثمان بن عفان رضي الله عنه لتدخل الأمة صراحة في الصراع حول تولي الخلافة ولا يستقر الأمر إلا بأن يؤول إلى الصيغة الملكية.

والنقاش المحتدم حول إلزامية الشورى أو عدم إلزاميتها في التشريع الإسلامي ينتهي إلى الفراغ المحض، ذلك أن مسائل النظام السياسي كما تقدم من كلام د. فريد الأنصاري تأتي في رتبة تشريعية اجتهادية في غالبها وبالتالي فإن المنظومة السياسية للمجتمع المسلم – إن كانت نابعة من الهوية الإسلامية – تنظر في الأصلح لشأن زمانها وتركيبتها الاجتماعية فتأسس الشورى فيها بما يناسبها. فالمجتمعات البسيطة المترابطة عضويا برباط العرق والمتجانسة تماما يصلح أن تكون الشورى فيها موجودة في قياداتها الذين ينتجون طبيعيا بحسب قواعد التسيُّد في تلك المجتمعات، وعلى العكس فالمجتمعات التي تربطها رباطات أقل عضوية ولا تعرف قدرا جيدا من التجانس فإنها تحتاج إلى روابط أكثر تنظيمية وإجرائية. ثم تعتمد تلك المسائل على القدرة على ممارسة الضغط على المنظومة السلطانية أو بعبارة أخرى الوزن السياسي، فبدون وزن سياسي معتبر لأهل الشورى لا يصبح هناك وجود حقيقي لمعنى الشورى فالعالم السياسي لا يحترم الرأي المجرد إلا بقدر ما يستطيع صاحبه التأثير على العملية السياسية وهذا المنحى الوضعي في فهم العملية السياسية هو ما صاغه ابن خلدون عندما تحدث عن دخول الفقهاء في أمر الشورى يقول رحمه الله "فطبيعة العمران في هؤلاء لا تقضي لهم (يعني الفقهاء) شيئا من ذلك لأنّ الشّورى والحلّ والعقد لا تكون إلّا لصاحب عصبيّة يقتدر بها على حلّ أو عقد أو فعل أو ترك، وأمّا من لا عصبيّة له ولا يملك من أمر نفسه شيئا ولا من حمايتها وإنّما هو عيال على غيره فأيّ مدخل له في الشّورى أو أيّ معنى يدعو إلى اعتباره فيها؟ اللّهمّ إلّا شوراه فيما يعلمه من الأحكام الشّرعيّة فموجودة في الاستفتاء خاصّة"[٩٨] ولا عبرة بالقول بأن النقاش على المستوى التنظيري في الفلسفة السياسية للأنظمة لا

[٩٨] ابن خلدون، مقدمة بن خلدون،(ج١)،ص ٢٧٩

ينبغي أن يعتبر تلك الاعتبارات الوضعية فالحقيقية أن هذا التقسيم موجود في الدرس فقط وإلا فالأمور في الخارج كلها توجد على شكل تراتيب وضعية وبما أن السياسة هي فن الممكن وإدارة الصراع فهي عملية وضعية بطبيعتها وبالتالي فإن الفلسفة التنظيرية إذا لم ترتكز على المنحى الوضعي في التنزيل فإن مكانها الكتب مع النظريات الأفلاطونية.

العالمية الرسالية

بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى الناس كافة وكان النبي قبله يبعث إلى قومه خاصة يقول ربنا سبحانه في سورة سبأ (وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (٢٨)) ويقول رسول الله صلى الله عليه وسلم " أعطيت خمسا لم يعطهن أحد من الأنبياء قبلي: نصرت بالرعب مسيرة شهر، وجعلت لي الأرض مسجدا وطهورا، وأيما رجل من أمتي أدركته الصلاة فليصل، وأحلت لي الغنائم، وكان النبي يبعث إلى قومه خاصة، وبعثت إلى الناس كافة، وأعطيت الشفاعة "٩٩ ودعى صلى الله عليه وسلم العالم أجمع إلى الاستجابة لرسالته وبلغ رسالة ربه كأحسن ما يستطيعه البشر وجعل أمانة هذا العنق في عنق المسلمين يبلغون عنه صلى الله عليه وسلم في مشارق الأرض ومغاربها، وقد كان الإسلام بلا شك نقلة معيارية للعالم كله ليخرج العباد من ضيق الانتماء العرقي والقطري المناطقي إلى رحابة الانتماء الإلهي فمن عربي جلف متقوقع حول عروبته إلى مسلم يرى كل مؤمن بالله أخا له ويرى كل إنسان مجالا للهداية والدعوة١٠٠ يقول ربنا سبحانه في سورة الحجرات (يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ (١٣)) ويقول رسول الله صلى الله عليه وسلم " يا أيها الناس، ألا إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، ألا لا فضل لعربي على عجمي، ولا لعجمي على عربي،

---

٩٩ صحيح البخاري،(ج١)،ص٩٥ وصحيح مسلم(ج١)،ص٣٧٠

١٠٠ ينبغي أن نفهم أن تلك النظرة الرومانسية للعالم لابد ستصطدم بالحسابات الواقعية والمصالح المتضاربة للكيانات الحادبة على أديانها وكينونتها الثقافية والدينية، فليست هناك أمبراطورية أو دولة ستسمح لدعاة الإسلام بالدخول والدعوة إلى الإسلام وبناء المساجد وإقامة الشعائر الإسلامية والأحكام الإسلامية هكذا بدون اعتراضات، فلابد إذن من الحرب لإرغام تلك القوة على فسح المجال للإسلام ليدخل إلى تلك الديار أو دفع الجزية التي يتقوى بها الإسلام على مجالات أخرى من الجهاد وينتشر في تلك الأمة بالاستعلاء الثقافي الذي يكون مع الإنتصار العسكري فتسري قيم الإسلام فيهم كما تسري قيم الحداثة فينا اليوم مع الشهيق والزفير. فالفيصل ليس في كيفية الإنتشار بل في جوهر القيمة نفسها وإلا فطرق الإنتشار لكل الأفكار متشابهة لتشابه الطبيعة الإنسانية نفسها.

ولا أحمر على أسود، ولا أسود على أحمر، إلا بالتقوى أبلغت"، قالوا: بلغ رسول الله".١٠١وقد نعى القرآن على كل متحيز إلى انتماء قومي أو قطري حين يكون الانتماء للإسلام مطلوبا يقول تعالى في سورة التوبة (قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ (٢٤)) ولا يعني ذلك ضرورة التوحد في كيان سياسي كما هو مستقر في المخيال السياسي الإسلامي على خلاف التاريخ الإسلامي نفسه الذي لم يعرف ذلك الشكل من الوحدة على نحو حقيقي واقعي إلا في فترات محدودة منه، يقول تعالى في سورة الحجرات (وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ (٩) إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ (١٠)) فالتصور الإسلامي يتسع لتصور الكيانات السلطانية المتعددة بل ويتجاوز ذلك لمعالجة ما قد يكون بينها من الصراعات ولكنه لا يقبل منها التحيز لانتماءاتها الجزئية حيث يدعو الداعي للانتماء الإسلامي الكبير إلا تحت الضغط العسكري المحكوم بمبدأ الاستطاعة أو الالتزامات التعاقدية يقول تعالى في خواتيم الأنفال (إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا وَإِنِ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلَّا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ (٧٢)). فالتعدد في الكيانات السلطانية مستوعب ضمن التصور الإسلامي طالما كانت تلك التعددات في إطار الهوية الإسلامية الجامعة التي سيأتي التفصيل حولها في الفصل الثالث.

وفي العصر الحديث شكل تقسيم العالم على شكل كيانات قطرية تحديا كبيرا لعالمية الإسلام وتناقضا حادا بين القوميات التي تتصنعها تلك الكيانات القطرية في العالم الإسلامي وبين الهوية الإسلامية النازعة للعالمية، ولا شك أن ذلك التحدي انتقل من طابع التحدي الواقعي إلى طابع التحدي التنظيري فظهرت للقوميات الوطنية والعربية تنظيرات فكرية من داخل المسلمين تهمش من قيمة العالمية

---

١٠١ احمد بن حنبل، أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني ٢٠٠١م،مسند الإمام أحمد بن حنبل،(ط١)،(ج٣٨)، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت لبنان ص ٤٧٤صححه شعيب الأرناؤوط في نفس الطبعة وانظر تصحيح الالباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها،(ج٦)، ص ٤٤٩

الإسلامية لتحصرها في نطاق المشترك الثقافي العام جدا فالهوية الإسلامية بهذا المعنى ضرب من ضروب الفلكلور الإسلامي يحتفى فيه بالخط والمعمار الإسلامي ويعمل بما هو متعلق بالشئون الشخصية ويضرب الذكر صفحا عن التبعات السياسية والقضائية لذلك الانتماء وعن نبئه العظيم.

وذلك التشويش على الهوية الإسلامية لصالح الانتماءات القطرية مدفوع بأحد عاملين، الأول اختلال في المركزيات الفكرية بوضع الإنسان بؤرة للتركيز ورفاهه واستقراره هدفا أساسيا من الحياة والعملية السياسية نفسها مما سبق الكلام عنه في التمهيد الثاني من هذا الفصل وبيان الخطأ فيه بناء على النظرة الإسلامية الأصيلة. ولاشك أن ارتهان البعد التنظيري لهذه الوضعية السياسية هو دلالة على غياب البعد الأخروي من حيز التفكير والعامل الثاني نتاج عدم القدرة على إنفاذ الروح الرسالية العالمية للإسلام من الكيان السلطاني للصعوبات الواقعية وهو أمر معلوم بالضرورة من واقع الحياة وطبيعتها التدافعية وسواء كان ذلك للأوضاع العسكرية أو القيود القانونية التعاقدية فلا ينبغي أن ينعكس على المفاهيم فيعود عليها بالتحريف للإتساق مع الضغوطات العسكرية والسياسية الآنية[١٠٢] ولكن ينبغي للأمة أن تعزو ذلك إلى أصله من ضيق ذات اليد وتسعى جهدها لتحصيل ما يرفع عنها تلك الضغوط.

[١٠٢] وعندما تذكر الآنية في مثل هذه السياقات فإنها تعني آنية بقياس أعمار الأمم فقد تكون أزمة لمائة عام آزمة عابرة في تاريخ أمة يمتد لألف وأربعمائة عام

الفصل الثاني: مفهوم الدولة الحديثة

- **تمهيد: إشكالية التعريف**
- **المبحث الأول: أصل نشأة ومشروعية الدولة**
- **المبحث الثاني: الدولة في أوربا من الإقطاع إلى الدولة الحديثة**
- **المبحث الثالث: خصائص الدولة الحديثة**

الفصل الثاني: مفهوم الدولة الحديثة

تمهيد: إشكالية التعريف:

يكتنف الغموض تعريف الدولة الحديثة فمن تعريفات بسيطة تحد الدولة في أنها "مجموع كبير من الأفراد، يقطنون بصفة دائمة إقليما معينا، ويتمتع بالشخصية المعنوية، بنظام حكومي واستقلال سياسي"[١٠٣]. وهذا التعريف للدولة – الذي يعتبر الأشهر – هو تعريف للدولة من حيث مكوناتها يُشكل عليه أنه من الممكن تميز مستويات أخرى لكلمة الدولة فهي في مقابل المواطنين تعني شكلاً سلطوياً يمارس السلطة والحكم داخل المجتمع المدني وبهذا المعنى نتحدث عن قهر الدولة ومساعدة الدولة للمشاريع وغيرها من المعاني ولعل المستوى الأعمق والذي يشمل المستويين السابقين ضمنه هو المستوى الرمزي ويعني المستوى الرمزي وجود الدولة ككائن وهمي ممثل للجماعة ذي تمثلات سياسية تمارس باسمه السلطة ولكن من الثابث كما تقدم أن كلمة الدولة كلمة مشكلة جدا وقد أريد لها أن تغطي وقائع مختلقة لدرجة كبيرة وتسعى تعسفيا للتقريب بينها كما يعبر فليب برو لدرجة أن وجودها نفسه يعتبر عقبة في وجه التحليل العلمي[١٠٤].

و هاهنا يجد الباحث نفسه بين أحد خيارين حول تعريف الدولة فإما أن تعرف الدولة كما ينبغي لها أن تكون وما يجب عليها أن تفعله وهو مبحث من أهم مباحث الفلسفة السياسية والذي لابد له أن يرتبط بفلسفة عامة حول الإنسان وأساس الاجتماع الإنساني وإما أن ينظر إلى الدولة كما هي ويعرفها بناء على خصائصها وهو أحد أهم مباحث علم الاجتماع السياسي وبما أن البحث إنما ينظر إلى الدولة الحديثة كما هي عليه ويناقش الدولة كما ينبغي أن تكون منطلقا من الرؤية الإسلامية الشاملة في الفصلين الثاني والثالث فسيكون التركيز في الصفحات القادمة منصرفا إلى خصائص الدولة الحديثة أملا في تكوين صورة واضحة عن ما هي الدولة الحديثة كما هي عليه. ولعل أبرز التعريفات للدولة بناءا على خصائصها هو تعريف ماكس فيبر (١٨٦٤ – ١٩٢٠)[١٠٥] وينص التعريف على

---

[١٠٣] مجمع اللغة العربية بالقاهرة،(٢٠٠٤م)، المعجم الوسيط، (ط٤)،مكتبة الشروق الدولية،القاهرة مصر ص ٣٠٤

[١٠٤] برو، فيليب ١٩٩٨م، علم الاجتماع السياسي، ترجمة د. محمد عرب صاصيلا،(ط١)،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع،بيروت لبنان ص ٧٦

[١٠٥] ماكسيميليان كارل إميل فيبر (١٨٦٤ – ١٩٢٠) كان عالمًا ألمانيًا في الاقتصاد والسياسة، وأحد مؤسسي علم الاجتماع الحديث ودراسة الإدارة العامة في مؤسسات الدولة، وهو من أتى بتعريف البيروقراطية، وعمله الأكثر شهرة

أن الدولة هي "منظومة سياسية إجبارية ذات أعمال مستمرة، تسمى دولة بمقدار قدرة جهازها الإداري على الحفاظ على احتكارها للعنف الشرعي الذي يتطلبه إمضاء قرارتها وتمتلك تراتبية إدارية وقانونية قابلة للتغيير من خلال التشريع وجهازها الإداري محتكم ذلك إلى القوانين. هذا النظام من التراتبية يمارس السلطة ليس فقط على أعضائها ولكن حتى على كل فعل يحدث داخل حدودها فهي إذن منظومة إجبارية قطرية"[١٠٦] وسيفرد المبحث الثالث من هذا الفصل لدراسة التعريف الفيبري واستقصاء العناصر فيه.

المبحث الأول: أصل نشأة ومشروعية الدولة

لا يقل الاختلاف حول أصل نشأة الدولة عن الاختلاف حول تعريف الدولة نفسها. وتعتبر دراسة أصل نشأة الدولة وأصل مشروعيتها من النقاط الأساسية في البحوث عن الدولة وقد ربط أصل المشروعية بأصل النشأة في كثير من النظريات المشهورة ولكن هذا الربط – كما سيأتي– كان في كثير في الأحيان مضللا. وتأتي أهمية سبر نقطة أصل النشأة والمشروعية في القدرة التفسيرية العالية التي تتمتع بها النقطتان في سياقات المقارنة.

و من الجدير بالذكر كون البحث معني بصورة أساسية بالسياق الأوربي المنتج للدولة الحديثة وينبني على ذلك عدم التطرق للنقاط غير ذات الصلة بالسياق الأوربي للدولة الحديثة ولعله من المناسب الانطلاق من توضيح أهم النظريات لأصل نشأة ومشروعية للدولة وهي ترجع في أصلها إلى خمسة نظريات أساسية[١٠٧]:

أ- نظرية الحق الإلهي

ب- نظرية العقد الاجتماعي

ت- نظرية القوة

هو كتاب الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية حيث أن هذا أهم أعماله المؤسسة في علم الاجتماع الديني وأشار فيه إلى أن الدين هو عامل غير حصري في تطور الثقافة في المجتمعات الغربية والشرقية.

[١٠٦] مترجم من كتاب الدولة والمجتمع لماكس فيبر

Max Weber, Economy & Society, Second edition, (California: University of California press, 1978), P 54

[١٠٧] ليلة، محمد كامل ١٩٦٩م، النظم السياسية،(ط١)، دار النهضة العربية للطباعة والنشر،بيروت لبنان ص ٧٩

ث- نظرية تطور الأسرة

ج- نظرية التطور التاريخي

و قد أضاف العديد من الباحثين النظرية المثالية للنظريات حول نشأة ومشروعية الدولة.

نظرية الحق الإلهي:

يندرج تحت هذه النظرية إدعاء الحاكم للألوهية كما في الحضارة الفرعونية وإدعاء الحاكم لحمل التفويض من الله بالحكم وهو ما عرفته ملكيات القرون الوسطى في أوربا وكذلك إدعاء العناية الإلهية في اختيار الحاكم. وتعتبر نظرية الحق الإلهي بكافة أشكالها واحدة من السبل التي إتبعها الحكام في اكتساب الشرعية وحصر الحكم في سلالات محددة بدواعي دينية ولكنها ذات قدرة محددة جدا في التفسير عند الحديث عن أصل نشأة الدولة في السياق الأوربي فلم يعرف السياق الأوربي دولة كان أصل نشوءها هو إدعاء أميرها الألوهية أو التفويض من الإله وإنما كانت أغلب السياقات تدل على تغلب قهري يتبعه إدعاءات ألهوية لاكتساب وترسيخ الشرعية ويمكن تصنيفها بالتالي كنظرية تبريرية للأوضاع القائمة تهدف إلى إكسابها المشروعية أكثر من كونها نظرية حول أصل نشأة الدولة.

إن السيطرة الكنسية في العصور الوسطى والمباركات والحرمانات البابوية للملوك تعتبر ملهما أساسيا لفكرة الحق الإلهي وإن كانت الفكرة قد عرفت في سياقات غير السياقات الأوربية. ويوقفنا التاريخ أمام كلمات مشهورة لكثير من الملوك الذين تزرعوا بهذه النظرية مما يجسد فظاظة هذه النظرية ومن ذلك قول لويس الرابع عشر: (إن سلطة الملوك إنما تستمد من تفويض الخالق، فالله هو مصدر هذه السلطة وبين يديه وحده يؤدى الملوك حسباً عن استعمالها) كما قال لويس الخامس عشر في مرسوم صدر منه في عام ١٧٧٠ م (إننا لم نتلق التاج إلا من الله فسلطة عمل القوانين هي من اختصاصنا وحدنا دون تبعية ولا توزيع) وقد قيل بها حتى بداية القرن العشرين، فقد قال غليوم الثانى امبراطور الألمان في عام ١٩١٦ (إن الملك يستمد سلطته من الله، ولا يقدم حسابه إلا إليه، وإننى على هذا المبدأ أضع سياستى وأعمالي(. ولكن بهزيمة ألمانيا في الحرب العالمية الأولى ونفي الإمبراطور غليوم الثاني نفيت هذه النظرية من أوربا بأسرها.[١٠٨]

[١٠٨] د. محمد كامل ليلة، النظم السياسية، ص ٧٩

نظريات العقد الاجتماعي:

تعد نظريات العقد الاجتماعي من أشهر النظريات حول نشأة الدولة ويفترض القائلين بنظرية العقد الاجتماعي أن الدولة قامت نتيجة لاتفاق اختياري واعي بين المواطنين ليخرجوا بهذا الاتفاق من حالة الطبيعة ولكن رواد النظرية لم يتفقوا حول حالة الطبيعة فهي عند بعضهم حالة من العنف اللامنضبط وعند البعض الآخر حالة من العدالة والمساواة كما يختلفون حول أطراف هذا العقد الاجتماعي وما يترتب عليه وقد امتدت النظرية وتطورت على مدار القرنين السابع عشر والثامن عشر ولعل أبرز من تبناها من الفلاسفة السياسين على التوالي التاريخي هم الإنجليزيان توماس هوبز وجون لوك والفرنسي جان جاك روسو.

العقد الاجتماعي عند توماس هوبز[١٠٩]

تقوم فلسفة الفيلسوف الإنجليزي توماس هوبز (١٥٨٨ – ١٦٧٩) في العلوم السياسية بصورة أساسية على أن السلوك البشري يرتكز على قواعد عامة كتلك التي تفسر العلوم الطبيعية وقد أطنب في شرح رؤيته عن الإنسان والدين والدولة في مؤلفه ذائع الصيت "اللفثيان" وهي كلمة ذات أصول دينية تعني التنين أو الوحش أو ما شابه وقد أسس هوبز بقواعد أولية عن الإنسان قبل أن يدخل في الحديث عن الدولة وتصوره عن الصورة المثالية للحكم.

تبدأ نظرية هوبز من تأصيل هوبز لكون حركة الإنسان في أصلها إنما هي إما رغبة وإما كراهية وقد أفرد لهذا المعنى فصلا في بحثه وحاول تبين أن التعابير المختلفة كالخير والشر وغيرها ما هي تعبيرات إلا عن هذه المعاني[١١٠].

يجد هوبز في الطبيعة الإنسانية ثلاثة أسباب أساسية للصدام هي المنافسة وعدم الثقة والمجد. فالمنافسة تجعل الناس يغزون من أجل الكسب وعدم الثقة يجعلهم يدافعون من أجل الأمان والمجد

---

[١٠٩] توماس هوبز هو فيلسوف إنجليزي أيد الحكم الملكي المطلق وقال بأن الناس أنانيون بطبعهم وأنهم، تلافيا للفوضى، دخلوا في عقد اجتماعي تعهدوا بموجبه بطاعة السلطان. من آثاره ثلاثيته الشهيرة: في المواطن وفي الجسد وفي الإنسان. انظر منير البعلبكي ١٩٩٢م، معجم أعلام المورد، (ط ١)، دار العلم للملايين، بيروت لبنان، ص ٤٨٠

[١١٠] هوبز،توماس ٢٠١١م، اللفياثان، ترجمة ديانا حبيب وبشرى صعب،(ط١)، بيروت: دار الفارابي، ٢٠١١) (أبوظبي: هيئة أبوظبي للثقافة والتراث، ٢٠١١)،ص ٦٢

يجعلهم يقاتلون من أجل الأشياء التافهة. إن هذه الطبيعة غير المقيدة بسلطة قاهرة للبشر تجعل الكل في حالة حرب مع الكل وهو تلخيص هوبز لحالة الطبيعة الإنسانية.

تقدم هوبز في بناءه لفكرة اللفثيان بتأصليله لقانوني الطبيعة – كما زعم – ومفاد القانون الأول أن المرء يسعى للعيش بسلام متفاديا ما يمكن أن يعرضه للضرر والقانون الثاني أن على الإنسان أن يكون مستعدا، حين يكون الآخرين أيضا مستعدين، للتنازل عن أي شي من حقه بالقدر الذي يراه ضروريا للسلام والدفاع عن نفسه. وعليه فعلى الناس التنازل من حقوقهم أو تفويضها لبعضهم البعض بقدر ما يوقف حالة حرب الكل ضد الكل. وبما أن التفويض المتبادل للحقوق هو العقد والعقود لابد لها من ضمانة فيتوجب وجود سلطة قسرية تلزم الناس على إنجاز عهودهم وهو ما لا يوجد قبل الدولة[١١١].

و عن تصور هوبز للدولة أو السلطة المشتركة يقول "أما الوسيلة الوحيدة لإنشاء هذه السلطة المشتركة وحمايتهم حتى يتمكنوا من الاكتفاء والشعور بالرضا بواسطة صناعتهم الخاصة وثمار الأرض فتكمن في جمع كل قوتهم وقدرتهم باتجاه شخص أو مجموعة أشخاص تستطيع بغالبية الأصوات حصر كافة إراداتهم في إرادة واحدة مما يعني تعيين شخص أو مجموعة أشخاص بغية حمل شخصهم فيعتمد كل منهم الأفعال المنفذة أو المسببة من الشخص الذي يحمل شخصهم والمتعلقة بأمور السلام المشترك والأمن من هنا يقوم جميعهم كما يقوم كل منهم بإخضاع إرادتهم لإرادته وأحكامهم لأحكامه ويشكل ذلك أكثر من الموافقة إنه نوع من وحدة الجميع الفعلية في شخص واحد ... كما لوكان كل فرد يقول للآخر: إنني أخول هذا الرجل أو هذه المجموعة من الرجال وأتخلى له أو لها عن حقي في أن يحكمني أو تحكمني شرط أن تتخلى له أو لها أنت عن حقك وتجيز أفعاله أو أفعالها بالطريقة عينها"[١١٢]

أعطى هوبز في الفصل الثامن عشر من كتابه صلاحيات واسعة للحاكم المطلق لا يخرج عنها إلا حقه في القتل واعتبره مصدر السلطات واعتبر التمرد على هذه السلطة المطلقة لا يجوز إلا في حالة فشل هذه السلطة في بسط الأمن والاستقرار التي هي أساس العقد.

---

[١١١] هوبز،اللفياثان، ص ١٥٢

[١١٢] هوبز،اللفياثان، ص ١٨٠

تأثرت نظرة هوبز بواقع الحروب الأهلية في إنجلترا في القرن السابع عشر في تأييدها لسلطة مطلقة تحسم كل هذه الفوضى وتتدرج في كونها نظرة فردية إنسانية نبعت في أساسها من الحفاظ على حق الفرد في الحياة الآمنة وحماية الإنسان من الإنسان وسنأتي لاحقا لاستعراض النظرة المثالية لنقد النظرة الفردية.

العقد الاجتماعي عند جون لوك[١١٣]

يبدأ الاختلاف بين فلسفة توماس هوبز وجون لوك (١٦٣٢ – ١٧٠٤م) من المقدمة الأولى والتي هي عند كل منهما حالة الطبيعة ففي حين يراها هوبز حالة من حرب الكل ضد الكل يراها لوك حالة من الحرية الكاملة والمساواة التي تحتكم لقانون الطبيعة. "و هو وضع من الحرية التامة في القيام بأعمالهم والتصرف بأملاكهم وبذواتهم كما يرتأون ضمن إطار سنة الطبيعة وحدها ودون أن يحتاجوا إلى إذن أحد أو يتقيدوا بمشئة أي إنسان وهو وضع من المساواة أيضا حيث تتكافأ السلطة والسيادة كل التكافؤ"[١١٤] وقد اعتبر لوك أن للطور الطبيعي سنة طبيعية يخضع لها الجميع وهي العقل وقد امتنع بموجب العقل أن يكون الإنسان مسخرا لغيره تسخيرا يخوله أن يقضي عليه وبنى ذلك على أن الخالق سبحانه خلق الخليقة لكي يقوموا بشئونه لا بشئونهم ويعيشوا ما شاء لهم هو لا ما شاء لهم أقرانهم.[١١٥]

و قد وكلت لكل إنسان مهمة تنفيذ السنة الطبيعية فكل إنسان له الحق بمعاقبة الخارجين عن تلك السنة الطبيعة وقد اعتبر لوك هذا الشي من أخطر آفات الطور الطبيعي وقد جعل تعذر تطبيق أحكام السنة الطبيعية هو أحد موجبات تكوين المجتمع السياسي والذي يقتضي تكونه تنازل أعضاء المجتمع عن قدر من حرياتهم في تطبيق الأحكام لصالح المجتمع أو الهيئة التشريعة فيه وهما شيء واحد بحسب تعبير لوك.

---

[١١٣] جون لوك فيلسوف إنجليزي اشتهر بدعوته إلى التسامح الديني وبدفاعه عن حقوق الإنسان الطبيعية. عارض نظرية الحق الإلهي وقال بأن الاختبار أساس المعرفة. يعتبر مؤسس التجريبانية أو المدرسة الحسية الحديثة. تأثر بآرائه التحررية كثير من رجال الثورتين الأمريكية والفرنسية. انظر منير البعلبكي ١٩٩٢م، معجم أعلام المورد، (ط ١)، دار العلم للملايين، بيروت لبنان، ص ٣٩٢

[١١٤] لوك،جون ١٩٥٠، مقالتان في الحكم المدني، ترجمة ماجد فخري،(ط١)، اللجنة الدولية لترجمة الروائع،بيروت لبنان ص ١٣٩

[١١٥] جون لوك،مقالتان في الحكم المدني، ص ١٤٠

وقد إنقض لوك على نظرية الملك المطلق وصنفها شكلا من أشكال الطور الطبيعي فالمجتمع المدني ما قام – عند لوك – إلا لتلافي أن يكون الشخص هو الحكم في القضايا التي تخصه وهو ما نشاهده جليا في صورة الملك المطلق. ثم أجلب لوك بخيله ورجله على دعوى هوبز حق الملك المطلق في كل شيء وفي ذلك يقول لوك "فكأن الناس حين طلقوا الطور الطبيعي والتحقوا بالمجتمع إنما تواطأوا على الخضوع لسلطة القانون باستثناء واحد منهم احتفظ بحريته كاملة وقد إقترنت بها السلطة المدنية فأصبحت مطلقة لا تطالها عقوبة ومعنى ذلك أن البشر من البلاهة بحيث يتفادون أذى الذئاب والثعالب ويختارون أفتراس الأسود لهم معتبرين أن في ذلك سلامتهم"[١١٦]

لقد أولى لوك أهمية خاصة للملكية وأطلق على الحياة والحريات والأملاك أسم الملكية واعتبر المحافظة عليها هو الدافع الأساس للخروج من حالة الطبيعة إلى المجتمع المدني فالإنسان ما ضحى بقدر من حريته في إعمال السنة الطبيعية بنفسه إلا لكون المحافظة على ملكياته لم يكن مضمونا في الطور الطبيعي بسبب تعرضه باستمرار لسطوة الآخرين.

و ينبني على ذلك عند جون لوك أن الحكومة بأي شكل من أشكالها لا يحق لها أن تنتهك الملكيات للشعب وعليه فمن حق الشعب أن يثور عليها إن هي تناولت بأحكامها الجائرة عامة الشعب فلا شي يستطيع أن يحول بينهم وبين الثورة عليها ولكن لوك استبق ذلك بالتأكيد أن القوة لا تستخدم إلا ضد القوة الغاشمة وأكد أن الثورة لا تحقق إلا بتناول الظلم لعامة الناس وليس لأفراد قلائل وأنه لا يصار إلى الحل الثوري إلا في حال استحالة اللجوء للقانون.

لقد أعظم لوك كثيرا من قيمة الملكية – بمفهومه العام– ومن قيمة القانون كفيصل في شكل العلاقات بين الناس والملك والحكومة. ولقد كان لأسلوبه المباشر الأثر الأكبر في انتشار أفكاره حتى إنها تجاوزت حدود إنجلترا لتروج في فرنسا وتقتبس ضمنا وصراحة من قبل الآباء المؤسسين لأمريكا كما هو واضح في وثيقة إعلان الاستقلال والدستور الأمريكي.[١١٧]لقد تأثر لوك بالظرف السياسي لموطنه إنجلترا إبان عهد الثورة الإنجليزية المجيدة – كما تسمى عند الإنجليز – ولكنه وعلى الرغم من الاختلاف الكبير بينه وبين هوبز في تصور الحالة الطبيعية وتصور شروط العقد الاجتماعي

---

[١١٦] لوك،مقالتان في الحكم المدني،ص ١٩٢

[١١٧] د. محمد وقيع الله ٢٠١٠، مدخل إلى الفلسفة السياسية: رؤية إسلامية،(ط١)،دار الفكر،دمشق سوريا ص ١٧٥

فكلاهما ينظلق من نظرة فردية للإنسان وملكيته وأمانه واستقراره ولكن لوك ذهب أبعد مما ذهب إليه هوبز فلم يساوم على حرية الإنسان مقابل حياته بل جعل حريته وحياته وأملاكه شيئا واحدا مقدسا.

العقد الاجتماعي عن جان جاك روسو[١١٨]

صدر جان جاك روسو (١٧١٢ – ١٧٧٨م) كتابه ذائع الصيت العقد الاجتماعي بمقولته الشهيرة "ولد الإنسان حرا وفي كل مكان هو الآن يرسف في الأغلال.... كيف حصل هذا التغيير؟ ذاك ما أجهله وأي شيء يمكنه أن يجعل منه شأناً مشروعا؟ هذه مسألة أظنني قادرا على حلها"[١١٩] فروسو إذ يرى الإنسان في ظل المجتمع المدني المعاصر له يرسف في قيوده فهو يقارنه بالإنسان في الحالة الطبيعية السابقة على المجتمع.

لقد آمن روسو بقدرات الإنسان الفطرية وتقدير مواهبه الأساسية وقد اعتبرها كثير من الباحثين ردة على الغلو في العقلانية التي شهدها القرن الثامن عشر وآمن روسو بخيرية طبيعة الإنسان ومنها تصور روسو حالة الطبيعة ما قبل المجتمع على أنها حالة من المساواة والوئام التام وقد كانت دوافع الإنسان فيها عاطفتين أساستين هما : الرغبة في أن يحافظ على نفسه وتعاطف مع معاناة الآخرين من نوعه وبالتالي لا يكون الإنسان عدائيا مع أبناء جنسه عندما لا يتعلق الأمر ببقائه الخاص وهو تصور يختلف عن تصور هوبز ويقارب تصور لوك ولكنه أكثر تعمقا في البدائية إذ أن لوك يعترف لهذا الإنسان في الحالة الطبيعية بقدر من الفضائل والرغبات الاجتماعية في حين يرى روسو أن الإنسان ليست لديه فضائل لأنه لا يحتاج إليها غير أنه يمتلك خيرا معينا فهو لا يؤذي ولا يضر.[١٢٠] واعتبر روسو أن جذور الفساد الذي طرأ على المجتمعات الإنسانية يرجع إلى التعمقات العلمية والتطورات المدنية الحضارية.

---

[١١٨] جان جاك روسو كاتب وفيلسوف فرنسي. اعتبره بعض النقاد الوجه الأبعد نفوذا في الأدب الفرنسي الحديث والفلسفة الفرنسية الحديثة. وليس من ريب في أن مقالاته ورواياته قد مهدت السبيل لاندلاع الثورة الفرنسية وانبثاق الحركة الرومانتيكية في آن معا. عُرف بتمجيده للطبيعة عامة وللطبيعة البشرية خاصة. أشهر آثاره: في العقد الاجتماعي وأميل. انظر منير البعلبكي ١٩٩٢م، معجم أعلام المورد، (ط ١)، دار العلم للملايين، بيروت لبنان، ص ٢١١

[١١٩]روسو،جان جاك ٢٠١١، في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي، ترجمة عبد العزيز لبيب،(ط١)،ا المنطمة العربية للترجمة،بيروت لبنان ص ٧٨

[١٢٠] ليو شتراو س وجوزيف كروبسي ٢٠٠٥، تاريخ الفلسفة السياسية، ترجمة محمود سيد أحمد،(ط١)،المجلس الاعلى للثقافة،القاهرة مصر ص ١٣٩

و لكي يصل روسو إلى أن القانون الطبيعي ليس هو المقيد لحرية الإنسان انطلق من الأسرة باعتبارها أكثر المجتمعات ضربا في القدم وقرر أن الأولاد يرتبطون بأبيهم طيلة احتياجهم له لحفظ بقائهم، وما أن تنفك هذه الحاجة حتى تنحل الرابطة فالأسرة إذن لا تستمر إلى على وجه الاتفاق.١٢١ وأنكر روسو كذلك ترتب أي حق على القوة واعتبر أن إضافة كلمة "حق الأقوى" لا تعني شيئا غير طاعة إجبارية تزول بزوال سببها فهي قوة جسمانية لا تتولد عنها أي أخلاقيات.١٢٢

إن روسو يبحث عن إجابة لسؤاله المتقدم "أي شيء يجعل قيود الإنسان مشروعة" وبضحضه كون القيود موجودة في أصل المجتمعات القديمة بمثال الأسرة ثم بضحضه لحق الأقوى فإنه لا يجد بدا من قيام اتفاق وقد قدم روسو بين يدي عرضه لتصوره للعقد الاجتماعي بأفتراض أن البشر قد وصلوا إلى النقطة التي تغلبت فيها عوائق الاستمرار في الحالة الطبيعة على قوة الأفراد فكان لابد من اجتماعهم.

وقد قرر المطلوب في الوضع الجديد بعد حالة الطبيعة بما يلي"المطلوب هو الاهتداء إلى شكل من الاجتماع من شأنه أن يدافع عن شخص كل شريك فيه وعن أملاكه وأن يحميها بكل ما يتوفر من قوة مشتركة، وإذ يتحد بمقتضاه كل واحد مع الجميع فإنه مع ذلك لا يطيع إلا نفسه، ويظل حراً كما كان قبلئذ"١٢٣ وينتقض هذا العقد بانتقاض أي بند من بنوده وقد حدد روسو صيغة العقد الاجتماعي "يضع كل واحد منا شخصه وكل قدرته موضع اشتراك تحت الإمرة العليا التي للإرادة العامة ونحن نتقبل كجسم واحد كل عضو كجزء لا يتجزأ من الكل"١٢٤ ويتضمن هذا العقد التزاما مفاده أن كائنا من كان الشخص الذي يمتنع عن طاعة الإرادة العامة سوف يرغمه الجسم السياسي كله على الطاعة وهذا عند روسو إرغام من الإرادة العامة للشخص ليكون حرا من نزعات الفردية التي تستعبده.

و الإرادة العامة – لكونها عامة – تميل تلقائيا إلى الحق والعدل والنفع العام وتستفرغ وسعها في الوصول إلى مصالح الأمة وتعتبر هي مصدر القوانين لكونها لا تحابي أحدا وإنما هي إرادة الكل وبالتالي تتطلع بمصلحة الكل في وضعها للقوانين والتي أولاها روسو اهتماما عظيما وأطلق أسم

---

[١٢١] روسو،في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي ص ٧٩

[١٢٢] روسو، في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي ص ٨٤

[١٢٣] روس، في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي، ص ٩٣

[١٢٤] روسو، في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي ص ٩٤

الجمهورية على الدولة التي تحكمها القوانين فقط. لقد أنكر روسو النيابية وآمن بضرورة انعقاد اجتماعات صاحب السيادة – اجتماع كل الشعب – التي تتجسد بها الإرادة العامة وهو ما شدد على وجوبه ودافع عن إمكانيته وجعله ضمانة استمرار السلطة السياسية.١٢٥

إن العقد الاجتماعي عند روسو يختلف عنه عند هوبز ولوك في نقطة أساسية وهي أطراف التعاقد. إن التعاقد عند روسو يكون بين الأفراد وبعضهم البعض على النزول عن حقوقهم الطبيعية لمجموعهم ولا علاقة للحكومة بهذا التعاقد وينتج من فعل التعاقد نوع آخر من اللفيثان الذي يسميه روسو صاحب السيادة ألا وهو مجموع الشعب والذي يحق له إقرار أي شيء لا ينافي أصل وجوده ومما ينافي أصل وجود صاحب السيادة أن يتنازل هو عن السيادة وقد عقد روسو فصولا دافع فيها عن كون السيادة لا تتجزأ ولا تتقادم ولا يمكن التنازل عنها ولا تعتبر الحكومة في نظر روسو أكثر من أداة في يد الإرادة العامة مكلفة بتنفيذ القوانين وبالمحافظة على الحرية المدنية والسياسية ولصاحب السيادة أن يقيمها أو يلغيها متى ما شاء وقد فصل في أنواع الحكومات وقسمها إلى ديمقراطية وأرستقراطية وملكية. ألهمت كلمات روسو البليغة في كتابه آنف الذكر قريحة الكثير من الفرنسين وكانت أحد مصادر الإلهام للثورة الفرنسية في ١٧٧٩ م والتي لم يدركها روسو وقد بدا أثره الفكري واضحا حتى عند الآباء المؤسسين للولايات المتحدة الأمريكية١٢٦.

وقفة مع نظريات العقد الاجتماعي:

إن أبرز الانتقادات لنظريات العقد الاجتماعي كلها تأتي من إفتقارها للدعم التاريخي حيث لم يقف أحد تاريخيا على هذا العقد المزعوم كما أنه من العسير تصور التراضي التام بين كل أفراد الجماعة على هذا العقد. وتجدر الإشارة أيضا إلى أن تصور الإنسان منعزلا يخرج ليجلب طعامه ويعود من غير أي تفاعل مع بني جنسه هو أمر يستعصي على التصديق لطبيعة الإنسان نفسه. كما أن أحد الانتقادات الجوهرية لنظرية العقد الاجتماعي هو إغراقها في الفردية فالفرد إنما يريد الدولة ليحمي مصالحه فقط ومن ثم كيف لهذه الدولة أن تطلب من فرد كهذا أن يضحي من أجلها. إن هذا

---

١٢٥ روسو، في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي ص ١٨٧

١٢٦ د. محمد وقيع الله، مدخل إلى الفلسفة السياسية: رؤية إسلامية ص ١٩٨

الاعتراض ليضع هذه النظريات وجها لوجه أمام سطحيتها تجاه طبيعة الإنسان ومراداته من الحياة١٢٧.

و لعل مما تجدر الإشارة إليه بخصوص نظريات العقد الاجتماعي أنها استخدمت في دعم مختلف أشكال الحكم فنظرية العقد الاجتماعي عند هوبز كانت دعما للحكم المطلق وهي عند لوك تدعم الحكم المقيد وتبدو أكثر اختلافا عند روسو عندما تضع السيادة في يد الشعب وتنادي بالجمهورية. ولعل أبرز الملامح التي تبقت من نظريات العقد الاجتماعي هي دولة القانون عند لوك وروسو وسيادة الشعب عند روسو.

و قد بدا واضحا عند كل فيلسوف من فلاسفة النظرية التأثر بالواقع المحيط بل وأحيانا لم تكن النظرية تعدو أن تكون تبريرا للواقع المعاش وهو مما يحمل على التفكر في قدرة الصيرورة التاريخية وصراعات القوة والمجد والمال في تشكيل الصراع الفكري ولو على صعيد فرض الأسئلة ففارض الأسئلة يضع للمجيب صندوق التفكير الذي لا يفكر خارجه إلا من تمرد على الأسئلة ذاتها.

نظرية القوة

ينقل صاحب قصة الحضارة ول ديرونث في مطلع حديثه عن الدولة عن نيتشة الفيلسوف الألماني المشهور قوله " يقول نيتشه: "أن جماعة من الوحوش الكواسر شقراء البشرة، جماعة من الغزاة السادة، بكل ما لها من أنظمة حربية وقوة منظمة، تنقض بمخالبها المخيفة على طائفة كبيرة من الناس، ربما فاقتها من حيث العدد إلى حد بعيد، لكنها لم تخذ بعد نظاما يحدد أوضاعها ... ذلك هو أصل الدولة"١٢٨ وهاهنا كلمات أخرى لفرانز أوبنهايمر عالم الاقتصاد والاجتماع الألماني (١٨٦٤-١٩٤٣) "إن اللحظة التي قرر فيها الغازي أن يصون حياة ضحاياه ليستغلهم في عمل إنتاجي هي لحظة تاريخية فريدة، لأنها هي اللحظة التي ولدت فيها الأمة والدولة، وولد فيها الحق والاقتصاديات العليا، ونشأ منها كل ما أنبثق وتفرع فيما بعد عن هذه الولادة الأولى من ظواهر

---

١٢٧ د. محمد عبدالمعز نصر ١٩٨١، في النظريات والنظم السياسية،(ط١)،دار النهضة العربية،بيروت لبنان ص ٦٨

١٢٨ ديورانت وِل ١٩٨٨، قصة الحضارة، ترجمةد. زكي نجيب محمُود وآخرين،(ط١)،(ج١)،دار الجيل،بيروت لبنان ص

النماء"١٢٩. إن هذه العبارة تكاد تلخص مذهب القائلين بأن القوة هي التي صنعت الدولة ولا عجب فإن السرد لتاريخ كثير من الأمم ليحمل على اعتناق هذا الرأي.

يميل فريق من القائلين بنظرية القوة في تكوين الدولة بقدرة قلة قليلة من الناس بسبب الظروف المؤاتية أو المواهب الشخصية على السيطرة على غيرهم وإخضاع خصومهم ويميل فريق آخر إلى أن القدرة على السيطرة تكون من فئة أو طبقة أكثر من كونها نتاج فرد. وفي كلا الحالين فإن القوة هي التي تفرض إخضاع الآخرين ومن ثم تكون بداية الدولة بل إن من الفلاسفة من يبالغ ويجعل القوة مولدة للحق وهو ما رده روسو بشدة معتبرا الحق قيمة أخلاقية لا يمكن أن تتولد عن القوة لكونها عارضة تزول والحق قيمة لا تزول. كما أن البعض يتوسع في معنى القوة حتى يشمل عندهم القوة التابعة للفكر والدين والعقيدة وهو منحى في التفكير مهم فالجماعة المرتبطة في أصولها الفكرية بعوامل مقدسة عند أهلها غير قابلة للضحض أجدر بالاستمرارية من الجماعة المرتبطة حول شخصيات بعينها.

إن تاريخ قيام أعظم الدول يقوم شاهدا على دور القوة المحوري في قيام الدول فقد كان الغزو في أغلب الحالات هو البداية الأولى لأغلب الدول الحديثة ودون كل من أنكر تاريخ بريطانيا العظمى وتاريخ أمريكا وفرنسا وغيرها من الدول ولابد من التأكيد على أن القوة المادية تظل أحد أعمدة الدولة الحديثة على الدوام ولكن هاهنا تساؤلات مهمة أحدها هو أن القوة والغزو كانت منذ قديم الأزل مظهرا مشاهدا من مظاهر الحياة الإنسانية بين الجماعات فما هو الشيء الذي جعل من القوة والغزو في العصور المتأخرة منتجا لشكل الدولة الحديثة وليس لأي شكل من أشكال الإمبراطوريات التاريخية العظيمة كالإمبراطورية الرومانية مثلا. لقد صانت الإمبراطورية الرومانية حياة الشعوب التي غزتها وسخرتها لها ولكنها لم تنتج شكلا مشابها للدولة الحديثة إن هذا السؤال يدفع بقوة نحو القناعة بأن الدولة الحديثة في أصل نشأتها كانت نتاج القوة ولكنها كانت مصطحبة بعوامل أخرى جعلت من هذه القوة تأخذ شكلها الحالي.

لقد دافع روسو عن أن القوة لا تجلب المشروعية وهذا صحيح من وجهة النظر المنطقية ولكن من الناحية العملية فإن القوة المسيطرة المستتبة تكتسب نوعا من الشرعية في نفوس الشعوب المُسيطر

---

[١٢٩] ماكيفر ،روبرت ١٩٨٤، تكوين الدولة، ترجمة د. حسن صعب،(ط٣)،دار العلم للملايين،بيروت لبنان ص ٣١

عليها مع تتابع الأجيال وهذا مشاهد ومتى ما اكتسبت القوة المادية المشروعية استطاعت أن تكتسب الولاء ولكن يظل ذلك الولاء لشخص الحاكم أو لشخوص الأسرة الحاكمة ولكن إذا ارتفع ذلك الولاء عن الشخوص وحل في الأرض والمؤسسات فثمَّ الدولة.

إذا فمربط الفرس يكمن في العوامل التي نزعت الولاء من الشخوص والسلالات الحاكمة وغرزته في الأرض والمؤسسات وقولنا أن القوة هي أصل الدولة لا يصح إلا في سياق السرد التاريخي المجرد المعني بتتالي الأحداث فقط ولكن في المقابل فإن حلول الولاء في الأرض والمؤسسات لم يكن بعيدا من القوة ولكنه لم يكن فعل القوة الأحادية المباشرة كما هو الغزو ولكنه كان نتيجة صراعات القوة المختلفة داخل الجماعة على المدى الطويل كما سيأتي تفصيله.

بقي التأكيد على أن استعمال القوة من القوة الغازية يكون مدفوعا في أغلب أحواله بأحد شيئين أو بكليهما وهما العوامل الاقتصادية والأمجاد الشخصية – كما أكده هوبز وغيره – ومما يحمل على تعزيز دور العوامل الاقتصادية ما كان عليه الوضع الأوربي قبيل الثورة الصناعية والتجارية من الاعتماد على موارد الأرض الطبيعية فالسيطرة على مساحات واسعة كان يعني بالضرورة السيطرة على موارد واسعة وتوسيع دائرة الجباية.

نظرية تطور الأسرة

ترتكز النظرية بصورة أساسية على أن الدولة إنما تكونت بسلسلة من الارتقاءات كانت لبنتتها الأولى الأسرة، فالأسرة من الدولة هي كالخلية من الجسم. ويعد القائلين بهذه النظرية – وأبرزهم أرسطو طاليس الفيلسوف اليوناني المشهور– أن هناك تشابها بين الأسرة والدولة ففي كليهما توجد سلطة الأب في الأسرة وسلطة الحاكم في الدولة وهناك رابطة انتماء بين أفراد الدولة الواحدة تشابه الرابطة بين أفراد الأسرة الواحدة. إن تلك السلسلة من الارتقاءات عند أرسطو تبدأ من الأسرة الواحدة ثم مجموعة الأسر ثم القرية ثم المدينة السياسية ثم الدولة فأساس الدولة هو الأسرة وأساس سلطة الحاكم هو سلطة الأب.[١٣٠]

إن هذه النظرية على ما فيها من بريق التشابه الخلاب إلا أنها لا تسلم من اعتراضين جوهريين يهدمان أصلها هما:

---

[١٣٠] د. محمد كامل ليلة، النظم السياسية ص ٩٦

١- النظرية تعتمد في تسلسلها المنطقي على المجتمع الذي يتكاثر منعزلا عن باقي المجتمعات فهو مجتمع لم يعرف الاختلاط مع باقي المجتمعات ولم يعرف الحرب والغزو والاجتياح ومجتمع بهذه الشاكلة أقرب إلى الإفتراضية منه إلى الواقعية فأغلب الدول التي تمثل أمامنا لم تكن إلى نتاج صراعات سياسية واقتصادية بين المجتمعات المختلفة. وهاهنا فرق مهم وذلة تحليلة لابد من التعالي عليها متعلقة بنقطة البحث. إن المبحث بصدد البحث عن أصل الدولة وليس عن أصل السلطة فالسلطة أعم وأشمل من الدولة والمقصود أن التطور الأسري يشبه أن يكون أصلا للسلطة في الاجتماع الإنساني وليس أصلا أوحدا للدولة وكونه أصلا من أصول الدولة إنما هو فرع عن كونه أصلا من أصول السلطة.

٢- الاعتراض الثاني شبيه بالاعتراض على نظرية القوة وهو أن التطور الأسري مستمر منذ مئات الآلاف من السنين بل هو سنة من سنن الحياة فما الذي جعل هذا التطور ينتج شكل الدولة الحديثة. إن تلك العوامل التي أضيفت إلى السنة الحياتية بالتكاثر الأسري وحدت بالمجتمع أن يأخذ شكل الدولة الحديثة هي العوامل المفصلية التي تجدر دراستها بصورة أساسية عند الحديث عن أصل الدولة وذلك لا يعني أن غيرها لم يكن أصلا من أصول الدولة ولكنه ليس بالأصل المتميز فهو شكل ينتج الدولة وينتج غيرها من أشكال الاجتماع الإنساني ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم وإن كان يلزم من عدمه العدم.

نظرية التطور التاريخي

تعتبر نظرية التطور التاريخي محاولة للجمع بين النظريات السابقة فهي لا ترد أصل الدولة لعامل واحد ولا ترده لعقد أو تاريخ محدد وإنما ترده إلى التطور الاجتماعي والصيرورات التاريخية التي بموجبها تشكلت الدولة.

إن النظريات السابقة التفت إلى ناحية من نواحي الدولة وحاولت رد الدولة إلى أصلها من خلال هذا العامل فالعقد الاجتماعي أعمل النظر في العلاقة بين الحاكم والمحكوم وعلاقة المحكومين ببعضهم وحرصهم على أملاكهم بالمعني العريض للأملاك عند جون لوك في حين التفت نظرية الحق الإلهي إلى المعني الذي يكسب الدولة المشروعية دون التفات لعلاقة الحاكم والمحكوم وعلاقات المحكومين ببعضهم وهما كما سبق محاولة لاحقة على الدولة وليست سابقة لها وتقوم مقام التبرير والشرعنة للأوضاع القائمة ولا ترقى أن تعبر عن أصل الدولة في السياق الأوربي وألتفت نظرية التطور الأسري

إلى التركيب العضوي للدولة في حين التفت نظرية القوة لأحد أهم عوامل قيام الدولة مع إغفال غيره من العوامل. وما نظرية التطور التاريخي إلا مجموع هذه العوامل مجتمعة.

إن هذه المقاربة لحل إشكال أصل الدولة تحاول القول بأن العوامل المؤثرة في قيام الدولة وجدت بشكل محدد مع التقدم التاريخي أنتجت شكل الدولة الحديثة في السياق الأوربي وهو ما يحمل على البحث عن الشكل المحدد لكل عامل من العوامل ويكون بذلك البحث تجاوز نقطة أصل الدولة إلى نقطة أخرى هي الشروط التي توفرت في أصول الدولة لتحملها مجتمعة على تكوين الدولة وهو محور المبحث الثاني من هذا الفصل.

النظرية المثالية عند هيجل

نحى الفيلسوف الألماني فريدريك هيجل[١٣١] (١٧٧٠-١٨٣١ م) في فهمه للدولة منحى مختلفا تماما عن النظريات التعاقدية وأنتقدها بشدة وقد جاءت نظرته حول الدولة مثالية إلى الحد البعيد وما ذلك إلا فرع من تصوره الفلسفي العام. وقد كانت لهيجل نظرات حول الدولة في القرن التاسع عشر برهن عليها القرن العشرين في كثير من نواحيها.

يعتقد هيجل بتطور العقل المطلق بصورة مستمرة عبر التاريخ فيما يعرف بالديالكتيك أو الجدل والذي يؤكد على أن الأفكار تحمل في طياتها نقيضها وتتدرج لتصبح خليطا بين الفكرة ونقيضها وقد جعل هيجل من الدولة الحديثة هي تجسد العقل المطلق في أسمى صوره (الدولة هي الفكرة الأخلاقية الموضوعية إذ تحقق)[١٣٢].

و على عكس النظريات التعاقدية لا يرى هيجل أن الإرادة العامة المتمثلة في الدولة هي مجموع الإرادات العامة بل ويرى ذلك سببا في الفوضى التي اجتاحت فرنسا بعد الثورة الفرنسية. فقد تم النظر إلي هذه الإرادة العامة على أنها إرادة المجموع، أي جماع إرادات الأفراد في المجتمع. وفي التطبيق

---

[١٣١] جورج ولهلم فريدريتش هيجل فيلسوف ألماني. صاحب الديالكتيكية أو الجدلية وخلاصتها أن كل فكرة أو أطروحة تولد فكرة مناقضة ومن تفاعل الفكرتين تنشأ فكرة جديدة تؤلف بينهما (وهو ما دعاه هيجل الجميعة). قال بالمثالية المطلقة مؤكدا أن العالم المحدود لا يعدو أن يكون انعكاسا للعقل الذي هو وحده حقيقي بكل ما في الكلمة من معنى في هذا العالم. انظر منير البعلبكي ١٩٩٢م، معجم أعلام المورد، (ط ١)، دار العلم للملايين، بيروت لبنان، ص ٤٨٩

[١٣٢] هيجل، جورج ١٩٩٦، أصول فلسفة الحق، ترجمة أ.د. إمام عبد الفتاح، (ط١)، مكتبة مدبولي، القاهرة مصر ص ٤٩٧

العملي تنقلب إرادة المجموع بسهولة إلى أن تكون مرادفة لرأي الجمهور من الغوغاء والدهماء، ولذلك تحولت الثورة إلى الفوضى وانتهت بالإرهاب نتيجة لأنها أعطت مضمونا سياسيا لأهواء الجمهور المتقلبة.

و قد دافع هيجل عن كون مصلحة الفرد الجزئية لابد وأن تتبع للمصلحة العامة وأنه ينبغي أن يرتقي الأفراد ليروا مصالحهم في ما يتماهى مع المصلحة الكلية وأن الدولة لم توجد لحماية المصالح الفردية الضيقة بل هي أكبر من ذلك إذ هي نتاج تطور العقل مع الحركة الديالكتية للتاريخ محملة بكل القيمة الأخلاقية للشعب وقد عجب من هيجل من دولة أصلها الحفاظ على ممتلكات أفرادها كيف لها أن تطلب منهم الموت من أجلها " وإذا جعلنا الغاية الخاصة من الدولة الأمن وحماية الملكية الخاصة والحرية الشخصية لكانت مصلحة الأفراد بما هم كذلك الغاية النهائية التي اجتمعوا من أجلها .... غير أن علاقة الدولة بالفرد شيء مختلف عن ذلك أتم الاختلاف فما دامت الدولة هي الروح وقد تموضعت فإن الفرد لن تكون موضوعية ولا فردية أصيلة ولاحياة أخلاقية إلى بوصفه عضوا من أعضائها"[١٣٣].

و قد اعتبر عبد الله العروي في كتابه مفهوم الدولة النظرية الهيجلية نظرية أسطورية وذلك أنها تنفي الفرد الذي هو الحقيقة وتضع المركزية والأصالة في الكيان المسمى بالدولة[١٣٤] والعروي في ذلك يستقي من كتابات البروفيسور أرنست كاسرير في كتابه الدولة والأسطورة.

و قد حمل الكثيرون على هيجل في نظريته المثالية على الدولة فقد اعتبروا أنه أهمل الواقع وأنطلق من المثال ليستنتج الواقع – على حد تعبير كارل ماركس – والذي نحى منحى مختلفا ولكن في إطار المثالية. انطلق كارل ماركس (٥ مايو ١٨١٨م – ١٤ مارس ١٨٨٣م) من أصالة الإنسان واعتبر الدولة في أصلها تعبيرا فوقيا عن البنية الاقتصادية التحتية وهو بذلك يضيف أصلا جديدا إلى مجموع أصول الدولة التي سردت سابقا ولكنه ذا علاقة غير بعيدة بنظرية القوة بالمعنى الأشمل للقوة.

---

[١٣٣] جورج هيجل، أصول فلسفة الحق، ترجمة أ.د. إمام عبد الفتاح ص ٤٩٨

[١٣٤] العروي،عبد الله ٢٠١١، مفهوم الدولة،(ط٧)،المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء تونس ص ٣٦ الطبعة التاسعة،

الجدير بالذكر أن المثالية الهيجلية قد أخذت منحى مختلف عند كارل ماركس١٣٥ فقد آمن ماركس بضرورة زوال الدولة بالثورة الاشتراكية لكون الدولة عنده تعبير فوقي في حين اعتبر هيجل الحل في تعالي الدولة الحقة على المصالح الفردية وتمثل الفكرة الأخلاقية١٣٦.

المبحث الثاني: الدولة في أوربا من الإقطاع إلى الدولة الحديثة

لقد شهدت الفترة من القرن الثاني عشر وما بعده نمو الدولة الأوربية فكريا وعمليا وقد حدى هذا بكثير من الباحثين للبحث عن التطور الذي صاحب تلك الفترة والتغيرات التي أحدثت هذه النقلة المفاهيمية والعملية على الدولة حتى استحالت من بديهيات العصر الحديث أو أدلوجة كما يعبر عنها د. عبدالله العروي١٣٧.

و بصورة عامة يجنح أكثر العلماء إلى تقسيم تمرحل الدولة إلى ثلاثة مراحل على اختلاف في المصطلحات فالمرحلة الأولى هي الإقطاع والذي تلى بدوره إنهيار الأمبراطورية الشارلمانية١٣٨ ثم يلي الإقطاع نشوء الملكيات المطلقة والتي صارعت الإقطاع لردح من الدهر وانتهى الصراع لصالح الملوك والذين هزموا أمام الشعوب في ثورتين عظيمتين شكلتا مجرى التاريخ ومن هنا بدأت الدولة الحديثة.

و لعل من المناسب الوقوف على الشروط التي تطلبها ظهور الدولة الحديثة الحديث عن مسيرة التطور نحو الدولة الحديثة وننحو في ذلك منحى البروفيسور جوزيف شترايز صاحب كتاب الأصول الوسيطة للدولة الحديثة الذي يحصرها بصورة أولية في عدة شروط وهي:

---

١٣٥ كارل ماركس عالم اقتصاد وفيلسوف اجتماعي ألماني. نشر مع صديقه فريدريك أنجلز البيان الشيوعي عام ١٨٤٨، أبعد عن ألمانيا وفرنسا فشخص إلى لندن عام ١٨٤٩، حيث انكب على الدرس في المتحف البريطاني. أشهر آثاره رأس المال في ثلاثة مجلدات.

١٣٦ د.أشرف منصور ٢٠٠٢،قراءة جديدة لفلسفة هيجل في الدولة،مجلة اوراق فلسفية،القاهرة مصر ص ١٢

١٣٧ عبدالله العروي، مفهوم الدولة، ص ١١

١٣٨ نسبة إلى شارلمان ملك المملكة الفرنجة وأمبراطور إمبراطورية الرومانية المقدسة للفترة (٧٦٨ – ٨١٤) عمت دولته أغلب أراضي أوربا الغربية باستثناء الجزر البرطانية وأسبانيا (الأندلس في تلك الفترة) بوفاته خلفه أبنه لويس الورع والذي تقسمت بعده الأمبراطورية إلى ثلاثة أقسام بين أبنائه وبدأت سيطرة أمراء الحرب على ما تحت أيديهم من الموارد .

أ- استمرارية في الزمان والمكان للجماعة البشرية وهو ما يتولد بالعيش والعمل معا في مكان معين وطوال أجيال عديدة. لقد شهدت الفترة اللاحقة لتدمير روما ثم تفتت أمبراطورية شارلمان الشاسعة حركات ديمغرافية كبيرة لم تكن تسمح بالاستقرار المطلوب لنشأة الدول العظيمة المستقرة ولكن بعد القرن الحادي عشر أصبحت التغيرات الديمغرافية نادرة الحدوث وقد بقيت الممالك الكبيرة المُشكلة في تلك الأيام كإنجلترا وفرنسا إلى أيامنا هذه واستقر الأمراء في أماكن محددة.

و لعل من المناسب أن يضاف قيد على الاستمرارية في الزمان والمكان ليكون عامل بناء للدولة الحديثة هو الإحساس بالارتباط العضوي أو الارتباط في المصير المشترك وإضافة هذا القيد تأتي لتفسر الحالات من قبيل الحالة الأسكتلندية والويلزية فقد تشاركوا الجزيرة مع الإنجليز على الدوام ولكنهم ظلوا عصيين على الإندماج الكامل مع الإنجليز في دولة واحدة.

ب- قيام مؤسسات سياسية غير شخصية وذات ديمومة نسبية. ومن شأن هذه المؤسسات التي تستمر رغم تغير رؤساءها أن تعزز الشعور بالهوية السياسية للجماعة والتي ببلوغها تكون الدولة قد بلغت نقطة أساسية في تكوينها.

إن هذه المؤسسات عادة ما تنشأ من بنية المجتمع قبل الدولة وغالبا ما تكون لخدمة أغراض الملك أو الطبقة المتنفذة في المجتمع وهو ما يتغير مع التغيرات السياسية في المجتمع فتستبقي التغيرات السياسية المؤسسات ذات القدرة وتتغير طبيعة عملها أو تتغير الجهة ذات السلطة عليها بحيث تواكب التغير ونادرا ما تجازف المجتمعات باستئصال المؤسسات القديمة والمهيكلة بصورة جيدة.

و لعل أحد الأمثلة على قدرة المؤسسات على تشكيل الدولة برغم تغير المنظومة الكلية هو الدول المُستعمرة. لقد حافظت أغلب تلك الدول على المؤسسات المنشئة بواسطة المستعمر برغم إتساع الهوة المفاهيمية بين المستعمر وأهدافه من إدارة الدولة والدولة الوطنية وأهدافها. وسيعرض البحث في المبحث القادم بشيء من تفصيل للمؤسسية وكونها أحد أهم ملامح الدولة الحديثة.

ت- اعتراف مجموع السكان بأنه ينبغي أن توجد سلطة عليا قادرة على القيادة وتولد الشعور بالولاء نحو الدولة ولعل هذا العامل هو الأعقد من حيث التركيب فلا يمكن ضبط ظهوره تاريخيا ويزيد التعقيد بملاحظة الفرق بين الولاء للدولة والولاء للقومية إذ أن الولاء للقومية قد يتعارض مع الولاء للدولة وحتى في تلك الدول التي وافق تكوينها القومي تكوينها الدولتي – إن صحت العبارة – فلطالما كان الولاء للقومية أقوى وأكثر حرارة. ١٣٩

تجدر الإشارة هنا إلى أن انتشار المسيحية في أوربا الغربية قد أسهم بصورة فعالة في خلق عامل ربط جديد وقد كان له أثر في إلهام روح المركزية – التي تمتعت بها الكنيسة – لدى الملوك الزمنيين أو العلمانيين بعبارة أخرى. فعلى سبيل المثال كان الأسقف تيدور في القرن التاسع – الذي كان أول من نظم العمل الكنسي في أنجلترا – والأساقفة من كل الممالك الإنجليزية– المتحاربة غالبا – يلتقون في شكل أخوي لمناقشة الشئون الكنسية، فإنجلترا كأحد أهم نماذج الدولة الحديثة قد حققت وحدتها الدينية قبل حوالي أربعة قرون من وحدتها السياسية ١٤٠ . وكون انتشار المسيحية كان عاملا مساعدا في تكون الدولة الحديثة لم يمنع أن يكون الصراع بين الملوك والبابوات لاحقا هو أحد أهم الصراعات التي شكلت الدولة والمسيحية إلى يوم الناس هذا.

و بما أن الدولتين اللتين شكلتا شكل القارة الأوربية والعالم عموما هما بصورة أساسية إنجلترا وفرنسا فستعرض الصفحات التالية بشيء من إيجاز للتمرحل من النظام الإقطاعي وحتى الدولة الحديثة في تلك الدول للوقوف على الشروط آنفة الذكر متمثلة في الأحداث والوقوف على محركات الصراع في السياق الأوربي متوسلين بذلك إلى فهم أفضل لفكرة الدولة في ذلك السياق.

النظام الإقطاعي

ظهر النظام الإقطاعي في أوربا منذ بداية القرن التاسع الميلادي وتطور حتى بلغ أوج انتشاره في القرن الثاني عشر ويمكن تلخيص سبب نشأة النظام الإقطاعي في صعوبة السيطرة المركزية على الإمبراطوريات شاسعة المساحات مما يحمل الإمبراطور أو الملك على الاعتماد على القوة

---

[١٣٩] شترايرجوزيف ١٩٨٢، الأصول الوسيطة للدولة الحديثة،ترجمة محمد عتيباني،(ط١)،دار التنوير،بيروت لبنان ص ١٤

[140] Charles Oman, A History of England, 11th edition (London: Edward Arnold. 1904), P 5

الموجودة في المقاطعات من أمراء الحرب وجنودهم كحكام لها ويكتفي بإظهار الولاء له من قبل هؤلاء الأمراء ويكون لحكام المقاطعات سلطات مطلقة على الأراضي والبشر في مقاطعاتهم ومع استمرار النظام الإقطاعي لفترة طويلة أصبحت الممتلكات الإقطاعية تورث. ويعتمد السمع والطاعة للملك أو الإمبراطور – والتي تكون على شكل جزية تؤدى أو مساعدات عسكرية – على مقدرة السلطة المركزية العسكرية على البطش بالتمردات وفي كثير من الأحيان تكتفي السلطة المركزية بالولاء الأسمي من أمراء الإقطاع لعدم القدرة الفعلية على إخضاعهم لأي ظرف مالي أو عسكري.

و على الصعيد الداخلي في المقاطعة نفسها فقد كان السيد الإقطاعي هو المتصرف الكامل في شئون البشر والأراضي في مقاطعته وساكنو المقاطعة ملزمون بتأدية واجبات مالية تجاهه وإعطائه نصيبا مقدرا من محاصيلهم وزراعة الأراضي التي تتبع لملكيته المباشرة بلا أجر وأخذ موافقته في كل ما قد يؤثر على الأرض وملكيتها والدفاع عن المقاطعة معه ويقوم السيد الإقطاعي بدوره بحماية رعيته والفصل في منازعاتهم عن طريق محاكم تقوم تحت أمرته١٤١.

لقد كانت تربط رقيق الأرض بالسيد الإقطاعي علاقة مهينة فبالإضافة إلى المكوس المتعددة وأعمال السخرة والحرب والأذن في الزواج كان يصل الأمر إلى أمور تمتهن بالكلية كرامة الإنسان وقد نقل صاحب قصة الحضارة شيئا من تلك الفظاعات التي يضيق المجال عن ذكرها فيقول " وكانت الواجبات الإقطاعية التي يؤديها رقيق الأرض لمالكها متعددة مختلفة الأنواع، وما من شك في أن تذكرها وحده كان يحتاج إلى بعض الذكاء .... ونستمع في حالات فردية عن "حق الليلة الأولى" أي حق السيد في أن يقضي مع عروس رقيق الأرض الليلة الأولى من زواجها، ولكن الرقيق كان يسمح له أحياناً أن "يفتدي" عروسه بأجر يؤديه للسيد .... وليس في وسعنا أن نقدر مجموع الفروض الواجب على رقيق الأرض أداؤها بالنظر إلى هذه الرسوم والضرائب المتنوعة "١٤٢.

لقد عرف النظام الإقطاعي الملكية كما سبق لكن الملك لم يكن سوى أقوى الأمراء الإقطاعيين وبالتالي لم تكن هناك أي جهود لإنشاء مركزية للحكم وكان يكفي الملك أن تؤدى إليه بعض المبالغ المالية أو المساعدة العسكرية ولكن تلك التركيبة السياسية والتركيبة الثقافية لأمراء الإقطاع والتي تتطلب الحروب المستمرة والتي بدورها تتطلب الموارد المالية كانت كفيلة بإنهيار النظام نفسه وتوجه

---

١٤١ د. محمد كامل ليلة، النظم السياسية ص ٤٢١

١٤٢ ديورَانت، قصة الحضارة، ترجمةد. زكي نجيب محمُود وآخرين ج ١٤، ص ٤١٣

الملوك والأمراء الأقوياء للسيطرة على المزيد من الأراضي معتمدين على قدرات الطبقات التجارية التي نشأت في أكناف الملكية في المدن ومن ثم تطورت بعض الآليات لاستخراج الأموال وساعد في ذلك إزدياد تداول النقد وبحلول القرن الثالث عشر كانت أغلب الإقطاعيات قد دخلت في تبعية مسيطرة لأحدى الممالك القائمة بصورة لا يتمتع فيها الأمير على المنطقة أو الأعيان المحليين بالسلطات السابقة وذلك للعديد من الأسباب التي يمكن تلخيصها في الآتي١٤٣:

- الصراعات المستمرة بين الملوك وأمراء الإقطاع
- ثورات الفلاحين المرهقين بالضرائب الباهظة
- انتشار التجارة ونمو المدن
- بداية عصر النهضة والذي أعاد بعث المفاهيم اليونانية في الحكم والقانون الروماني
- التطور التقني وخاصة في المجال العسكري، فبهذا التطور دخل السلاح الناري إلى الخدمة ونسبة إلى تكلفته العالية مقارنة بالقدرات الإقطاعية فقد استحوذ عليه الملوك ذوي مصادر الدخل الأوسع وهو مما وسع الفارق العسكري بينهم وبين أمراء الإقطاع
- قوة وإتحاد الملكيات

الملكية المطلقة:

إن النظر الممعن يحمل على القول بأن النظام الإقطاعي حمل في طياته بذور الدولة الملكية المطلقة وذلك أن إنهيار النظام الإقطاعي للأسباب المتقدمة لم يعد بمسيرة تكون الدولة إلى المربع الأول بل إن تلك المسيرة قد تقدمت تقدما معتبرا من خلال الإقطاع نفسه وذلك أن الأقطاع مهما تكن مساؤه فإنه أرقى تنظيما من النظام القبلي على المستوى الإداري ثم إن الإقطاعية أو المقاطعة شكلت وحدة سياسية اجتماعية واقتصادية تدير أمورها بشكل جماعي تحت قيادة السيد الإقطاعي وكذلك عرف النظام الإقطاعي المحاكم الإقطاعية والتي كانت برغم سيرها على العادات

143 Dr. Christopher Pierson, The Modern State, Second edition, (New York: Taylor & Francis e-Library, 2004), P 35

واحتكامها لقوانين اعتباطية إلا أنها مما غرس روح التحاكم إلى السلطات في النفوس وقد خلقت في أحيان كثيرة مساحة للحريات مهدت لاحقا لزوال نظام رقيق الأرض١٤٤.

إن ثمة تشابكا زمنيا بين الإقطاع والملكيات المطلقة وذلك لأن النظام الإقطاعي عرف الملوك الإقطاعين الذين كما تقدم كانوا يعتبرون أقوى السادة الإقطاعين لا أكثر. والمعني بالملكيات المطلقة هي الملكية التي أخضعت السادة الإقطاعين لسلطتها وبدأت مركزية السلطة والجباية والقضاء بما يشمل حق توزيع الأراضي.

و نستطيع القول بأن مركزية الدولة في إنجلترا بدأت مع الفتح النورماندي على يد وليام الفاتح في عام ١٠٦٦ م والذي هزم ملوك الأنجلوسكسون واجتاح إنجلترا وقد كان لمصادرة الأراضي وإعادة توزيعها من قبل الملك الفاتح أثرا كبيرا في إقرار السلطة المركزية له كما أنه في إقطاعه لأمراء الحرب الذين عاونوه في الفتح لم يعطهم من الموارد ما يكفي ليسمح لأحدهم بالاكتفاء الذاتي ومن ثم لم تكن لهم قدرة على التمرد على سلطة الملك.

عمل وليام الفاتح على إخماد الثورات وتجهيز الجيش وقد احتاج في ذلك إلى الموارد المالية وهو الذي حمله على فرض الضرائب بصورة مستمرة ومنظمة ومن أجل سيطرة ضريبية على الأراضي الإنجليزية قام وليام الفاتح بعمل هو الأول من نوعه في إنجلترا وأحد أهم ملامح ولادة الدولة الحديثة فيها وهو حصر الأراضي والماشية في كل الأراضي الإنجليزية وقد جمعت في كتاب سمي بكتاب يوم الحساب. إضافة إلى ذلك فقد حافظ على تقليد مجلس "Witenagemot" الأنجلوسكسوني مع تغير في الاسم إذ سماه المجلس العظيم وهو مجلس يضم كبار مالكي الأراضي من البارونات والأساقفة كما استفاد وليام الفاتح من نظام المحاكم المعمول به في نورماندي واستورده للأراضي الإنجليزية وأكمل توطيد الدولة من بعده وليام الثاني ابنه بإخماد الثورات وبسط هيبة الدولة على جميع أرجاء الجزيرة.١٤٥

---

١٤٤ ديوارنث، قصة الحضارة، ترجمةد. زكي نجيب محمُود وآخرين ج ١٤ ص ٤٢٢

145Gardiner, Samuel Gardiner 1915, The Student History of England, Longman, London Page 10

وبحلول نهاية القرن الثالث عشر كانت قد بسطت هيبة الملك بحيث أصبح فرض الضريبة من قبل البارونات في مناطقهم وحيازة الملكية العقارية تحتاج للأذن أو المرسوم الملكي واستقرت في إنجلترا مركزية بيروقراطية قوية تدار بواسطة موظفين مفرغين لإدارة المالية ونظام محاكم تراتبي استمر في تطوير نفسه وتفصيل صلاحية المحاكم ودرجاتها كما وجدت الأرشفة لنظامي المالية والقضاء والتي ساعدت على حفظ السوابق وضمنت إتساقا في العمل الحكومي بحيث أصبح يمكن إدارة دفة الدولة بغير احتياج كبير لتدخل الملك وقد كان عهد ريتشارد الأول المعروف بريتشارد قلب الأسد (١١٨٩ – ١١٩٩م) خير دليل حيث لم يقضي في العرش إلا أشهر قليلة خلال سنوات حكمه العشرة.١٤٦

إن هذا التطور في مركزية إدارة الدولة وبسط سلطات الملك لم يكن ليمر بغير مقاومة من البارونات وقد كان اتفاق الماجنا كارتا ١٢١٥ م الذي جاء بعد حرب البارونات ضد الملك بسبب الضرائب التعسفية أحد أهم هذه الأحداث في مطلع القرن الثاني عشر تجاه الملك بما فيه من شروط مذلة للملك جون (١١٩٩ – ١٢١٦م) وقع عليها راغما أنفه ولكن بانتصار الملكية في نهاية الحرب وتحالف البابوية معها واصلت الملكية سيطرتها واستيلاءها على زمام الأمور تجاه السادة الإقطاعين.

على خلاف الحالة الإنجليزية لم تشهد فرنسا غزوا كاملا كذلك الذي قام به وليام الفاتح ولكن الملوك الفرنيسين الأقوياء عززوا بصورة تدريجية القوة المركزية للملكية الفرنسية وقد كان للملك فيليب أوغست المؤسس الحقيقي للملكية الفرنسية دورا بازرا في تعزيز السيطرة الفرنسية على المقاطعات المجاورة لها وفرض السيطرة على الأمراء الإقطاعين لقد نقل فليب أوغست مملكته من إيل دي فرانس وما جاورها لتشمل تقريبا كل الحدود المعروفة الآن لفرنسا وهو أول ملك يتسمى بملك فرنسا خلافا لأسلافه الذين تسموا بملوك الفرنك.

نسبة لكبر المساحة الفرنسية بالمقارنة مع النموذج الإنجليزي فإن الدولة الفرنسية شكلت بيروقراطية تراتبية من باريس إلى الأطراف للسيطرة على مدخلات الأقاليم والشئون القضائية فيها. وقد استطاع فيليب أوغست أن يثبت حق الفصل النهائي في المنازعات للمحكمة الملكية في باريس.

وبنهاية القرن الثالث عشر وبعد صراعات عسكرية كللت الملكية في آخرها بالنجاح، كان الملك من باريس يتمكن من إصدار المراسيم العامة التي تحترم إلى حد كبير من أمراء الإقطاع وله حق جباية

---

١٤٦ شترايرر، الأصول الوسيطة للدولة الحديثة ص ٤٤

الضرائب والفصل في المنازعات من خلال عمال ينتشرون في أرجاء المملكة ويرجعون إلى إدارة مركزية مالية وقضائية في باريس.

لقد كان لاستمرار الكيانات السياسية لفرنسا وإنجلترا على نفس الحدود الجغرافية ونفس السلالة الحاكمة لمدة ثلاثة قرون من الحادي عشر وحتى الثالث عشر مع وجود المؤسسات المالية والقضائية أثرا في استقرار معنى تلك الدول في نفوس شعوبها وقد صاحب تلك الفترة في كل من إنجلترا وفرنسا ازدياد في عدد المتعلمين ممن درسوا القوانين الرومانية كما بدأ بصورة رسمية تكون مجلس ثابت لمستشارين الملك أو الإدارة العامة تشكل رأسا لكل السلطات الملكية في البلاد وقد يضطلع بالمسئولية فيها مستشار للملك أو مجموعة مستشارين يمكن تسميتهم بالوزراء ولكن لم تعرف تلك الحقبة من الملكية إناطة المسئوليات المحددة بصورة مستقرة لشخص محدد وإنما كانت تعتمد على نظرة الملك.

و مما يلاحظ على الدول الناشئة أنها عرفت خلطا بين النظام القضائي العدلي والنظام المالي الضريبي فقد استخدمت المؤسسات القضائية الناشئة لأغراض الجباية وذلك من مواريث النظام الإقطاعي حيث يعتمد السيد الإقطاعي على الغرامات المالية المترتبة على المحاكمات كمصدر دخل رئيسي وقد اتصل ذلك في عهد الملكيات الأولى فمدراء الأملاك الملكيين (الشريف كما يسمى في التاريخ الإنجليزي) والذين كانوا هم الموظفين الأوائل اضطلعوا بمهام قضائية بناء على شكل الثقافة الإقطاعية وقد اضطرهم ذلك إلا مسك نوع من المحاسبة وقد ظلت الحكومات الأوربية تتعامل مع النظام القضائي كمصدر مالي إلى ما بعد القرن الخامس عشر. ولكن ذلك لا يمنع كون النظام القضائي شهد تطورا وتفصيلا في المواد والسوابق القضائية ودرجات المحاكم وقد احتفظت بعض المناطق بخصوصية قضائية كما هو الحال في جنوب فرنسا ولكن تظل المحكمة الملكية هي المرجع النهائي في حال الرجوع إليها.

كما يلاحظ في الدرس التفصيلي لشكل الحكومات في الدول الملكية النائشة اختلاف بين النظام البيروقراطي بين الهيكلة الإنجليزية والهيكلة الفرنسية. لقد اعتمد النظام الإنجليزي على الإعيان المحليين في الجباية وبعض السلطات القضائية في حين اعتمد النظام الفرنسي بيروقراطية تراتبية في شكل شبكة تربط جميع أرجاء البلاد وذلك في الأغلب يرجع إلى الطبيعة الجغرافية لكلا البلدين فالمساحة الفرنسية الشاسعة مع التباين الثقافي الكبير للسكان يلزم إشرافا لصيقا من السلطة المركزية

في حين تمتعت إنجلترا بتجانس أكبر نسبيا وإمكانية للاعتماد على الأعيان الذي كانوا يتقاضون المنح والألقاب جزاء تلك الخدمات للملك.

لقد كانت الجهود المبذولة في القرون الأولى من تكون الملكيات المطلقة في أوربا تدور بصورة أساسية نحو استخراج أكبر موارد مالية لتعزيز السلطة المركزية وحروباتها من أجل الاستقرار أو التوسع ولا شك أن ملوكا حكماء مارسوا ذلك بشي من رزانة وآخرون خرق مارسوه بكثير من الحمق كان في النهاية وبالا عليهم وعهد الملك جون في إنجلترا واضطراره لتوقيع وثيقة الماجنا كارتا المشار إليها سابقا يقوم دليلا على وبال سياسة الجباية الرعناء.

وقد كانت للصراعات مع الكنيسة والتحالف معها أثرا كبيرا في مجرى الأحداث في الدول الملكيات الأوربية الحديثة فقد كانت سلطة البابا الدينية أمرا رهيبا وتهديداته بالحرمانات البابوية مما يثير الرعب في نفوس الملوك لما يتبع ذلك من النقمة الشعبية واستثمار ذلك من الأعداء في الحشد ضد الملك المحروم كنسيا كما أن الكنسية ذات الثروات الهائلة كانت تستطيع تقديم الدعم المادي لأعداء الملك بالإضافة للدعم الديني. وكانت مصادر الصدام الكبيرة بين الملكيات والكنيسة في الغالب ترجع إلى ثلاث أمور أساسية:

- حق الملوك في فرض الضرائب على المصالح والأشخاص التابعين للكنيسة
- حق الملوك في مقاضاة وتعيين الأساقفة في المناطق الخاضعة لسلطة الملوك
- شرعنة بعض مسائل الأحوال الشخصية لبعض الملوك الذين كانت لهم نزوات لا تتفق مع قوانين الكنيسة

وبصورة عامة نستطيع القول أن الكنيسة ظلت تتمتع بسلطات قوية على الملوك لحين نهاية القرن الثالث عشر وبداية عهد فيليب الرابع في فرنسا المعروف بفيليب الجميل. حيث اشتعلت صراعات بين فيليب الرابع حول حق الملك في فرض الضرائب على الممتلكات الكنسية وهو ما استطاعت الملكية إقراره في نهاية الصراع.

ثم نشأ صراع آخر مع البابا حول محاكمة فيليب الرابع لممثل البابا بتهم التحريض على العصيان واستتبع ذلك صراعا بين فرنسا والباب بونيفاس الثامن، ونقول فرنسا هنا وليس فيليب الرابع وحده لأن

فيليب الرابع دعى لاجتماع عام يسمى مجلس الطبقات الفرنسي يضم الأشراف ورجال الدين الفرنسيين وحصل على تأييدهم ضد الكنيسة ولم يكن ذلك بالأمر الصعب إذ أن فساد الكنيسة وثروتها الطائلة مع عدم اشتراكها في الدفاع عن المملكة كان مما يحمل على الحنق عليها بالإضافة إلى قوة فيليب الرابع والمصلحة في استرضائه – وانتهى الصراع بمحاولة اعتقال البابا من قبل عصابة تابعة للملك الفرنسي والتي وإن كانت لم تنجح إلا أن البابا توفى بعدها بقليل كمدا على الإهانة القاسية التي تلقاها وظل البابوات بعد بونيفاس الثامن لعبة في يد فيليب الرابع وانتقلت البابوية إلى أفيون من روما فيما يعرف بفترة الأسر البابوي وحمل كل ذلك أعداء فرنسا على التمرد على البابوية بحجة الانحياز لفرنسا.

إن نزعة المركزية وبسط السيطرة السياسية والمالية كانت هي دائما دافع ملوك الملكيات المطلقة الأول وكان يتطلب ذلك الكثير من الموارد المالية لتجهيز الجيوش وتوظيف عمال القضاء والجباية وبالتالي كان لابد من الصدام مع أغنى مكونات المجتمع في ذلك الحين وأكثرها أنفة من الخضوع للمركزية وهي الكنيسة الكاثوليكية.

وقد شهد القرن الرابع عشر بداية حرب المائة عام بين فرنسا وإنجلترا والتي امتدت بين ١٣٣٧ إلى ١٤٥٣ م وهي وإن حصرت في تلك الفترة اصطلاحيا إلى أن الحرب بين الإنجليز والفرنسين كانت قد بدأت قبل تلك الفترة ولكن المعارك في تلك الفترة كانت متواصلة وقد شهدت مدا وجزرا بين القوتين وانتهت لصالح الفرنسين بتخلي الإنجليز عن كل الممتلكات في الأراضي الفرنسية باستثناء ميناء كاليه في أقصى الشمال الغربي لفرنسا الحالية. وكان من أهم نتائجها نماء الحس القومي الشديد وبداية استقرار مفهوم الحدود والأرض في كلا الشعبين.

لقد شهدت الحرب تطور السلاح الناري واعتباره أهم الأسلحة بدلا عن سلاح الفرسان وبالتالي إهمال طبقة نبلاء السيف من المشهد العسكري والسياسي وبداية تكون الجيوش النظامية الثابتة وانتهاء الاعتماد على المرتزقة والنهاية الفعلية لعهد الإقطاع في كلا من إنجلترا وفرنسا.

لقد كان لحرب المائة وما زامنها من إنتشار للطاعون الأسود في أوربا أسوأ الأثر على الاقتصاد وعلى تطور المؤسسات في كلا البلدين وقد استخدمت الأسلحة الاقتصادية كحظر تصدير الصوف الإنجليزي مما يؤشر على سيطرة حكومية مركزية على النشاط التجاري وقد عاصرت الحرب ظهور

ثقافة الجماعات التمثيلية للصناع والتجار في مؤشر حقيقي على ولادة مجتمع مدني قائم على التجارة والحرفية نشأ في المدن وفي كنف الملكيات الصاعدة وهو بطبيعته مختلف تماما مع الثقافة الإقطاعية.

بنهاية القرن الخامس عشر كانت الحروب الأهلية في كل من إنجلترا وفرنسا قد إنتهت في أغلبها فحمست حرب الوردتين لصالح آل تيودر في إنجلترا وانتهت فرنسا من تمرد شارل دي بورغوني ودخلت إلى الساحة أسبانيا بعد اعتلاء فيردناند وإيزابيلا عرش أسبانيا وخسارة المسلمين للأندلس بالكامل.

لقد اتسمت الملكية في إنجلترا وفرنسا في القرن الخامس عشر بوجود المجلس الاستشاري للملك بصورة أكبر من كونه مركز محاسبة مركزية أو هيئة قضاء عليا كما كان في السابق بل ظهر احتراف السياسة من قبل أعضاء المجلس الملكي والتفرغ التام لأعمال الدولة التي كانت قد زادت أعباءها وتكاثرت سكانها بعد الاستقرار من الحروب.

الجدير بالذكر أن النظام الملكي في أوربا عموما كان له قواعد نسب معقدة وغير منضبطة في تولية الملوك كانت أحيانا تأتي بإمبراطور الإمبراطورية الرومانية ليكون ملكا لأسبانيا كما في حالة كارلوس الخامس هابسبورغ (١٥٠٠ – ١٥٥٨) وتأتي بملك للأراضي المنخفضة ليكون ملكا في إنجلترا وأسكتلندا وإيرلندا كما هي حالة ويليام الثالث (١٦٥٠ م – ١٧٠٢) هذا يعكس بجلاء عدم استقرار الوطنية في الهرم الأعلى للسلطة بالصورة الكافية ويلمح إلى العقلية السائدة في تلك الفترة في الحق الإلهي للسلالات الملكية في الملكية.

إن هذا الإيمان الساذج بالحق الإلهي للسلالات الملكية الذي دعمته في كثير من الأحيان الكنيسة الفاسدة عقديا وماليا لم يكن يرقى لأن يكون أصلا للدولة كما فهم البعض. فهو لا يعدو أن يكون تبريرا ووسيلة تثبيت للملك وإلا فإن الصراعات السياسية والمطامح الشخصية والاحتياجات الاقتصادية هي دائما التي كانت تحرك دفة الدولة في تلك الفترات من التاريخ وقد استغل رجال قادرون أنسابهم في تلك السلالات لتحقيق مطامحهم.

و قد شهد القرن السادس عشر أوج عظمة الملكية في كلا المملكتين فقد اعتلى عرش فرنسا فرنسوا الأول (١٥١٥ – ١٥٤٧ م) واعتلى عرش إنجلترا هنري السابع (١٤٨٥ – ١٥٠٩ م) وبعده هنري الثامن (١٥٠٩ – ١٥٤٧ م) وقد ظهرت في تلك الفترة مظاهر العظمة والمراسم الملكية وقد انعكس

ذلك الاستقرار السياسي في إنجلترا وفرنسا إيجابيا على تطور الدولة في الهيكلة السياسية فكان أن ظهر دور أمناء السر وهم موظفون متخصوصون مفرغون ويكونون ملزمين في كثير من الأحيان بتنزيل الخطط على أرض الواقع وهم المقربين من الملك بصورة أكثر من أعضاء المجلس الآخرين وقد اجتمع حولهم الموهبين والطامحين من الحالمين بالعمل في أعمال الدولة وكانوا هم نواة تكون الدوائر الجديدة التي فقدتها الملكيات سابقا.١٤٧ ولابد من الإشارة هنا أن الملوك الإنجليز والفرنسين الأقوياء ظلوا يحتفظون لأنفسهم بالسلطات العسكرية كاملة واعتبروا في الغالب أعمال المراسلات بين الملوك من أعمال النبلاء ولا ينبغي أن يمثلهم فيها الموظفين العاديين.

إن فرنسا المستقرة نسبيا والتي خرجت من حرب المائة عام متوحدة وذات جيش ثابت قوي يدين بالولاء للملك قررت في أواخر القرن الخامس عشر أخذ نصيب من الإمارات الإيطالية المتفرقة غير الموحدة والغنية فبدأت بذلك سلسلة من الحروبات عرفت في التاريخ الأوربي بالحروب الإيطالية (١٤٩٤ – ١٥٥٩ م) استعرت بين الإمبراطورية الرومانية١٤٨ وأسبانيا وفرنسا والأمارات الإيطالية والبابا وكذلك دخلتها إنجلترا.

ظهرت في الحروب الإيطالية فكرة التوازن الدولي والتحالفات البراغماتية بين الدول القادرة في تلك الفترة فكانت إنجلترا تتحالف ضد فرنسا ثم تحالفها إذا أوشكت فرنسا على الهزيمة النهائية خوفا من استئساد إسبانيا أو الإمبراطورية وهذا مؤشر قوي على نضج الدول الأوربية ومرت الحروبات الإيطالية بفترات مختلفة وكانت نهايتها في ١٥٥٩ م بصلح كاتو–كامبريسيس. وقد أكدت الحروبات الإيطالية على زوال النظام الإقطاعي وسيطرة الملوك الكاملة على أراضيهم كما أنها أظهرت أهمية الدبلوماسية من خلال التحالفات الكثيرة التي عقدت في أثناء تلك الفترة كما أنها قد أثرت في مكانة

---

١٤٧ شترايرر، الأصول الوسيطة للدولة الحديثة ص ٩٧

١٤٨ الإمبراطورية الرومانية المقدسة كانت على الأراضي النمساوية والمجرية والإمارات الألمانية وإمتدت على الأراضي الفرنسية في أيام مجدها وهي كما قال فولتير ليست إمبراطورية ولا رومانية ولا مقدسة فقد كانت عبارة عن إمارات متفرقة والأمبراطور يكون أحد دوقات أو أمراء هذه الإمارات يختار إنتخابا عن طريق مجلس يسمى مجلس الديت وكان لا يعدو أن يكون أقوى الأمراء وصاحب الحق الأدبي عليهم وسميت رومانية برغم كونها لا تمت للإمبراطورية الرومانية الأساسية بصلة بناء على مباركات من بابوات الفاتيكان واستمرت من القرن الثامن وحتى القرن بداية القرن التاسع عشر حين أسقطها نابليون الأول وسمى الإمبراطور ملكاً للنمسا.

البابوات في أوربا ذلك أن تدخلهم السافر في صراعات الثروة والسلطة بتلك الصورة الفاضحة قد حط من قدرهم المنحط أصلا ومن ثم فقد كانت مقدمة لزوال التأثير السياسي لذلك الكيان المنخور.

كان من أثار الحروب الإيطالية عدم تفرغ البابوات وأباطرة الإمبراطورية الرومانية في مطلع القرن السادس عشر لمحاربة أحد أكبر الأخطار عليهم وهو الإصلاح الديني ففي بداية القرن السادس عشر ١٥١٧ بدأ مارتن لوثر في وتنبرج – في ألمانيا حاليا – الاحتجاج على صكوك الغفران وصدر ضده قرار الحرمان البابوي في ١٥٢٠ والذي حدا بلوثر إلى نشر رسائله الثلاث العظمى كما يسميها أتباعه وبداية دعوته الجدية في الدعوة لمذهب منفصل. أثرت الأوضاع السياسية وساهمت في إتاحة الفرصة لمارتن لوثر لنشر أفكاره فقد كان داعما للأمراء الألمان الذين أنهكتهم الكنيسة بسلبها لخيرات مقاطعاتهم كما إن إمبراطور الأمبراطورية الرومانية كان منهكا بالمناوشات مع فرنسوا الأول ملك فرنسا من جهة والعثمانيين من الجهة الشرقية فتغاضى في أكثر من مناسبة عن دعوات لوثر.

خاضت فرنسا صراعات أهلية ومذابح دموية من الكاثوليك تجاه الهيوجنت (البروتستانت الفرنسين) في النصف الثاني من القرن السادس عشر بعد وفاة فرنسوا الأول وانتقلت السلطة بين عدة ملوك إلا أن وصلت إلى الملك هنري الرابع (١٥٩٨ – ١٦١٠ م) وكان بروتستانتيا حالف الملك هنري الثالث الكاثوليكي على الكاثوليك المتشددين الذين خلعوه ثم انتقل إلى الكاثوليكية ليستتب له الأمر وينصب ملكا في باريس وقد استطاع بعد ذلك حل النزاع الديني الداخلي وفرغ لبناء فرنسا التي دمرها نصف قرن من الصراع الديني المحموم.

في وسط القارة الأوربية استمر الصراع طوال النصف الثاني من القرن السادس عشر بين الإمارات التي اعتنقت البروتستانتية من جهة والإمبراطورية والبابا والإمارات الكاثوليكية من جهة أخرى وكان الصراع طوال نصف القرن السادس عشر نزاعا يأخذ طابع الأهلية بين الإمارات الألمانية ولكنه ما لبث أن أخذ الطابع القاري مع بداية القرن السابع عشر بسبب الاضطهاد الكاثوليكي المفرط للبروتستانت وأطماع الجيران السياسية فدخلت إلى الصراع الملكيات الإسكندنافية وهي مملكتي السويد والدنمارك واللتان اعتنقتا البروتستانتية نقمة على البابا والجباية الكنسية وتعزيزا لسلطاتهما المحلية كما هو في أغلب الممالك والإمارات ودخلت إلى الصراع فرنسا الكاثوليكية إلى الجانب البورتستانتي بسبب عداوتها القديمة للإمبراطورية بعد أن استفاقت من صراعاتها الدينية.

اجتاحت الحروب الأراضي الألمانية على مدار ثلاثين عاما من ١٦١٨ إلى ١٦٤٨هلك فيها الحرث والنسل والضرع عرفت تاريخيا بحرب الثلاثين عاماً. وتقصى تفاصيلها وتفاصيل معاركها يخرج بالبحث عن موضوعه ولكن بصورة عامة فإن الدوافع لُخصت بحصافة في كتاب التاريخ الأوربي الحديث "لقد كانت الحرب في البداية تتخذ العامل الديني سببا في الصراع إلا أنه سرعان ما أتضحت الأهداف السياسية لكل دولة .... فالدنمارك كان ملكها كرستيان الرابع يبغي الحصول على بعض الممتلكات في الشمال الألماني وكان ملك السويد جوستاف أودلف يرى البلطيق بحيرة سويدية أما فرنسا .... فإنها دخلت الحرب لضرب الهابسبرج١٤٩".١٥٠

تعد حرب الثلاثين عاما مفرقا هاما في مسار تكون الدولة وذلك لطبيعة الصلح الذي آذن بنهايتها وهو صلح وستفاليا الشهير ١٦٤٨. وكانت أبرز نتائجه١٥١:

أ- أصبحت أوربا مقسمة بصورة واضحة على أساس دول ذات سيادة - باستثناء الإمارات الألمانية التي كان عليها أن تنتظر إلى القرن التاسع عشر لتحقق وحدتها- وهو ما عزز سلطة الدولة على كل مكوناتها.

ب- أقرت الحريات الدينية وأصبح الإضهاد الديني أمراً نادراً.

ت- كانت النهاية للتدخل البابوي الفعال بالأمور السياسية حيث أن البابا اعتبر الاتفاقية ملعونة في الأرض والسماء وما إلى ذلك من الترهات التي لم تكترس لها أوربا لتتركه ومنظومته الفاسدة وراء التاريخ مكتفيا بالدور الروحي الكاذب.

ث- أصبحت الدول أكثر تحديدا وأكثر حساسية تجاه حدودها القطرية.

---

١٤٩ الهابسبرج هم السلالة الحاكمة للإمبراطورية الرومانية المقدسة وقد كانت هناك عداوة مستعرة بينهم وبين آل كابيت ملوك فرنسا،

١٥٠ د. عبدالعزيز نوار ود. محمود جمال الدين، التاريخ الأوربي الحديث، الطبعة الأولى، (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٩٩)، ص ١٤٥

151 David Held, The development of the modern state Chapter, Formations of Modernity (Cambridge: Polity. 1992), P 86

ج- العامل المشترك الوحيد هو الرغبة بين كل أعضاء الصلح في تقليل عوائق حرية الدولة وهو ما قد كان فعلا فقد تعززت سلطات تلك الملكيات على أراضيها.

على صعيد إنجلترا، لاقت الدعوات اللوثرية قبولا من الإنجليز ليس بدافع من الفكرة نفسها بقدر ما هو بدافع القومية ومحاربة السيطرة البابوية على الكنيسة الإنجليزية التي طمت مفاسدها وعمت وقد كان الشعب مهيأ لتقبل فكرة البروتستانتية كما أن هنري الثامن أراد بهذا التحول فرض السيطرة المالية على الموارد الضخمة للكنيسة في مملكته واستصدار قرارات تشرعن له بعض المغامرات العاطفية والتي كانت السبب الرئيس في خلافه مع البابا.١٥٢ وقد أصطبغت الكاثلويكية عند جماهير الشعب الإنجليزي والبارونات بصبغة العمالة للخارج ولعبت الحملة الإعلامية من الملك هنري الثامن دورا مهما في ذلك.

دعم الشعب الإنجليزي مساعي هنري الثامن وسمي البرلمان ببرلمان الإصلاح وبدأ طمس المعالم الكاثوليكية ومصادرة الأديرة وفي فترة وجيزة من عمر الشعوب استحال المذهب المسيطر شعبيا من الكاثلوكية إلى المذهب البروتستانتي ثم ما لبث أن اصطبغت الكنيسة الإنجليزية بصبغتها الخاصة وسميت بالكنيسة الإنجليكانية ولكن التقلب الديني على عرش الملك الإنجليزي بالإضافة إلى الصراع مع البرلمان حول فرض الضرائب كانا أهم أسباب الثورات الإنجليزية في القرن السابع عشر.

كانت الثورة الإنجليزية الأولى عام ١٦٤٢ م إثر تفاقم الأزمة بين الملك شارل الأول (١٦٢٥ – ١٦٤٥ م) – صاحب الميول الكاثلويكية – حول فرض الضرائب بدون موافقة البرلمان وهو مجلس البارونات وكبار الملاك المشار إليه سابقا وكان شارل الأول قد حل البرلمان مرتين وأضطر إلى عقده لجلب الموافقة على الضرائب ليحصل على المال اللازم لحروباته ضد الأسكتلنديين فقد كان أعضاء البرلمان من الأعيان المحليين ذوي القدرة على استخلاص الأموال من مناطقهم فما كان من البرلمان إلا أن عمل ضد سياسات شارل الأول أثناء فترة حل البرلمان وتفاقم الأمر لمحاولة شارل القبض على بعض أعضائه من البرلمان نفسه فهربوا وكونوا جيشا حاربوا به جيش الملك وبعد الكر والفر هزم الملك وأعدم في عام ١٦٤٦. أعلنت على أثرها إنجلترا أنها جمهورية بغير ملك وقاد تلك

---

١٥٢ د. عبدالعزيز نوار ود. محمود جمال الدين، التاريخ الأوربي الحديث، ص ١٩٠

الجمهورية ومن قبلها الحروبات ضد الملك القائد الإنجليزي كروميل والذي حكم الجمهورية بمساعدة المجلس وأحيانا بدونه ولكن اعتماد الدولة على شخص كروميل قد بدا واضحا بوفاته.

اجتاحت الفوضى إنجلترا بوفاة كروميل وهو مما أضطر الإنجليز لإعادة الملكية لضبط النظام وبالفعل أعيد شارل الثاني (١٦٦٠ – ١٦٨٥ م) ابن شارل الأول إلى الحكم من ملجأه وتولى مقاليد السلطة ولكن ميوله الكاثوليكية كانت غير مرضية للبرلمان وتفاقم الأمر بتولي أخوه جيمس الثاني (١٦٨٥ – ١٦٨٨) الذي كان كاثوليكا ودعى لرفع العقوبات عن الكاثوليك الأمر الذي حمل البرلمان على خلعه وتولية إبنته ماري التي كانت بروتستانتية ودعوتها مع زوجها وليام أورانج إلى الحكم من هولندا وبالطبع زحف وليام أورانج على قوات جيمس التي تخلت عنه ففر إلى فرنسا في عام ١٦٨٨ م.

عرفت هذه الثورة تاريخيا باسم الثورة الإنجليزية المجيدة وقد كان لها آثار عظيمة على تطور هيكلة الدولة من أهمها:

أ- استقرار نموذج المجالس النيابية وهزيمة الملكية المطلقة أمامها بالكلية وقد أصبح فرض الضرائب وتقرير سياسة الدولة يرجع إلى مجلس العموم وقد اعتمدت إنجلترا نظام المجلسين – مجلس العموم ومجلس اللوردات – واعتمدت نظام التمثيل النيابي بناء على الدوائر الجغرافية وهو ما سارت عليه أغلب الدول.

ب- كان النزاع بين مؤيدي الملكية ومعارضيها خلال فترة الثورات هو أصل إنقسام المجلس إلى حزبين كانا يسميان الهويج والتروي ثم لاحقا الأحرار والمحافظين.

ت- تطور الهيئة الاستشارية للملك والتي بدأت من أمناء السر إلى وزارات وفيما بعد الثورة الإنجليزية أصبح الملك يختار الوزراء من الحزب صاحب الأغلبية في مجلس العموم وتعتمد الحكومة على ثقة أغلبية المجلس.

ث- تطور في التفكير السياسي والإيمان بحرية الشعوب وقدرتها ونسف نظريات الحق الإلهي وهو ما يمكن لمسه جليا في النقلة الكبيرة على مستوى قيمة الفرد بين كتابات توماس هوبز خلال أيام فوضى الجمهورية وكتابات جون لوك بعد استباب الأمر للثورة الإنجليزية ١٦٨٨م والتي استلهمها من بعده ثوار الثورة الفرنسية والثورة الأمريكية. [١٥٣]

[١٥٣] د. عبدالعزيز نوار ود. محمود جمال الدين، التاريخ الأوربي الحديث ص ٢٢٠

في فرنسا شهد القرن السابع عشر حضور الوزير ريشيلو في الساحة السياسية والذي إنفرد بتدبير شئون الدولة فترة طفولة الملك لويس الثالث عشر في إشارة حقيقية نحو تكون الطبقة السياسية المفرغة للسياسة وعمل جاهدا على محاربة الهابسبرج ودخل حرب الثلاثين عاما ضدهم. حارب ريشيلو أيضا الهيجونوت[١٥٤] في غرب وجنوب فرنسا وتصالح معهم على ترك حرية العبادة لهم مع سحب إمتيازاتهم العسكرية والسياسية.

عمق ريشيلو من مركزية الدولة في فرنسا وفرض الضرائب العقارية وبنى الأسطول البحري لتجهيز فرنسا لدخول السباق الاستعماري وقد نجح في ذلك بنسبة مقدرة. كما أن ريشيلو قام بمحاربة سلطات النبلاء الذين كانوا قد استبدوا بجمع الضرائب من أقاليمهم بدون الموافقة الملكية في عودة إلى النظام الأقطاعي فقام باستحداث ما أسماه Intendonts de Rois وتعني عمال الملك والهدف منهم السيطرة على الأعمال الإدارية في الأقاليم للحد من السلطات والإمتيازات الممنوحة للنبلاء ولكن ريشيلو لم يستأصل قوة النبلاء ومقدراتهم بالكامل كما فعل مع الهيجونوت. وبالجملة فقد استطاع ريشيلو أن يعيد فرنسا إلى مصاف الدول الأقوى في أوربا وأن يعيد إلى الملكية اعتبارها في مقابل النبلاء والهيجونوت كما أنه أرسى قواعد عسكرية بحرية للانطلاقة الفرنسية الاستعمارية.

خلف الملك لويس الرابع عشر (١٦٦١ – ١٧١٥ م) سلفه لويس الثالث عشر وعهد لويس الرابع عشر يعد أهم العهود الملكية في فرنسا ولكن في بداية عهده تولى الأمور الوزير مازران والذي شهد عهده بعض الثورات التي تجاوزها وبوفاته عام ١٦٦١ م ورث لويس الرابع عشر عنه دولة متماسكة قوية وجيش نظامي مدرب وبيروقراطية مسيطرة على مفاصل الأعمال الإدارية والقضائية والمالية في أرجاء الدولة. كل تلك العوامل كانت مما حدى بلويس الرابع عشر ليكون أهم القائلين بالحق الإلهي في الحكم وأحد أهم أمثلة الحكم الملكي المطلق إذ كان دور البرلمان في عهده هامشيا ولم يكن يعبأ كثيرا بالمعارضات لقراراته.

[١٥٤] البروتستانت الفرنسيون

اعتمد عهد لويس الرابع عشر على عدد من الوزراء في الشئون المالية والعسكرية قاموا بتطوير الصناعة وتنظيم الضرائب ومحاربة الترهل الإداري كما قاموا ببناء الأسطول البحري الفرنسي وبدأوا المؤسسية العسكرية ونظام التراتبية العسكرية المبني على الكفاءة دون النظر للعائلات، كما استوعبوا دور التجارة الخارجية فأعلنت المستوطنات الفرنسية في أمريكا الشمالية مقاطعات ملكية يلتزم الملك بالدفاع عنها وأرسلت لها التعزيزات العسكرية اللازمة لتقويتها وتوسعها وأنشئت شركة الهند الشرقية الفرنسية.

سعى لويس الرابع عشر سعيا حثيثا لأن يوصل فرنسا للحدود الطبيعة بأن يوصلها إلى جبال الألب وجبال البرانس ونهر الراين وفي سبيل ذلك خاض العديد من الحروب منها حرب الوراثة الهولندية والحرب الهولندية وحرب حلف أوزجبرج وحرب الوراثة الإسبانية. كانت كل تلك الحروب منهكة للاقتصاد الفرنسي إلى أقصى مدى وفي آخر المطاف لم تصل فرنسا إلى تلك الحدود الطبيعية بعد كل تلك الحروبات.

على المسار الإنجليزي الذي أحتفظ بتدخلات محدودة في الحروب الأوربية ما بعد الثورة الإنجليزية، كان الاقتصاد الإنجليزي يشهد تعافيا ملحوظا وكانت النظم السياسية القائمة بعد الثورة كبديل للنظام الملكي المطلق تشهد انتظاما سريعا ومنظما ولكنها كانت دائما مشوبة لحد كبير جدا بالألقاب والرتب العائلية. أنشأ بنك إنجلترا في عام ١٦٩٤ وفي عام ١٧٠٧ اتحدت إنجلترا مع أسكتلندا وكونا مملكة بريطانيا العظمى بموافقة البرلمان في الدولتين وفي عام ١٧٤٢ عرف الإنجليز أول رئيس رسمي للوزراء هو روبرت والبول.

بفضل ذلك الاستقرار الاقتصادي والنزعة المؤسساتية والتنظيمية التي انتظمت الأراضي البريطانية كانت بريطانيا العظمى قادرة على تمويل ضخم لسياسيتها التوسعية ما وراء البحار في حين كانت فرنسا تنوء بأحمال الهزائم والحروب في عهد لويس الرابع عشر والذي تبعه خلفه لويس الخامس عشر (١٧١٥ – ١٧٧٤ م) والذي لم يكن أكثر توفيقا من سلفه في الحروب الأوربية.

نشبت حرب السبعة أعوام في أوربا في العام ١٧٥٦ – ١٧٦٣ وكانت بصورة أساسية بسبب الصعود السريع لبروسيا في وسط أوربا ومحاولتها تثبيت أركانها على حساب فرنسا أحيانا وعلى حساب الإمبراطورية الرومانية أحيانا أخرى، كما أن النزاع بين إنجلترا وفرنسا على المستعمرات ما وراء البحار قد أكسب الصراع في حرب السنوات السبع بعدا عالمياً. وبعد سلسلة من التحالفات البراغماتية والتي كان شعارها الحفاظ على توازن القوى أنتهت الحرب بهزيمة الفرنسيين هزيمة مذلة وخروجهم من كل ممتلكاتهم في الهند وأمريكا الشمالية وأصبحت فرنسا بذلك في أحط درجاتها المالية والمعنوية مما حدا بالنبلاء لمزيد من الاستبداد وبالحكومة لمزيد من الجباية وهو ما كان عاملا مهما في قيام الثورة الفرنسية.

خلال القرون من الخامس عشر وحتى الثامن عشر كانت قد حدثت نقلات عظيمة في مسار الاكتشافات العلمية في كل النواحي العلمية تقريبا وساعد في ذلك غياب السيطرة الكنسية وآراءها التي هي بالفعل مثال للغباء المصمت العنيد. آمن العلماء بالعقل والتجربة ومضت المعرفة تستكشف الطبيعة وكانت ظهور الطباعة فتحا عظيما في المسار العملي والديني البروتستانتي. لقد تراكمت المعرفة على مدار تلك القرون لتخرج في نهايات القرن الثامن عشر بالثورة الصناعية في بريطانيا العظمى والتي انتشرت في أرجاء أوربا كلها في القرن التاسع عشر ولكن إنجلترا باعتبارها مصدر الثورة وباعتبار استقرارها السياسي – نسبة إلى غيرها من الدول على الأقل – كانت قد أخذت من خيرات تلك الثورة بالقدح المعلى الذي انعكس جليا في إتساعاها اللامسبوق خلال القرن التاسع عشر وحتى بداية القرن العشرين.

الثورة الفرنسية:

شهد القرن الثامن عشر في فرنسا إزدهارا معرفيا وأدبيا كبيرا كان نتيجة للروح الفرنسية العالية التي إتسم بها القرن السابع عشر في عهد لويس الرابع عشر وكان لأدباء من أمثال فولتير وفلاسفة من أمثال جان جاك روسو وقانونين من أمثال مونتيسكو أن يخلقوا جوا معرفيا مختلفا ومناقضا لفرنسا الملكية في تصوراته بل وبصريح عبارته كما هو في كتابات فولتير.

بالإضافة إلى الجو الفكري والمعرفي الذي ساد القرن الثامن عشر فقد كانت الأزمة المالية تحاصر فرنسا بعد حرب السبع الأعوام ودعمها الكبير للمستعمرات في حرب التحرير الأمريكية والتي وإن

استطاعت أن تنتصر فيها على غريمتها التقليدية بريطانيا وتفقدها مستعمراتها ما وراء البحار إلا أن فرنسا دفعت ثمن ذلك غاليا من استقرارها المالي ودخلت في أزمة مالية طاحنة.

كان مبدأ الثورة هو الدعوة لانعقاد مجلس الأعيان والذي لم يخرج بشيء ثم عقد مجلس الطبقات في عام ١٧٨٩م لنقاش الأزمة المالية الحادة التي تعصف بفرنسا ثم ارتفع سقف الطموحات عند البرجوازية الكادحة وسكان المدن والفلاحين الفقراء المنهكين بالضرائب في مقابل رجال الدين والنبلاء ورجال البلاط المعفيين من الضرائب والمتمتعين بكل الإمتيازات ووجدوا أنهم عمليا لن يخرجوا بشيء من مجلس أسس على مبدأ الطبقية وبالتالي سعوا في تأسيس كيان خاص بهم.

تصاعدت الخلافات وسمى ممثلي العامة أنفسهم بالجمعية الوطنية وأعلنوا أنهم ماضين في وضع دستور للبلاد وقد ألهم ذلك الشعب الباريسي الذي تسلح وكون ما عرف لاحقا بالحرس الوطني والذي أنضمت له مجموعات من الجيش الفرنسي وسقط سجن الباستيل – بما له من رمزية – في يد جنود الثورة وحوصر الملك الذي سيعدم لاحقا بعد محاولة الفرار وأعلنت الجمعية الوطنية إعلان حقوق الإنسان والمواطن وهو الإعلان الذي أصدرته الجمعية التأسيسية الوطنية في ٢٦ أغسطس ١٧٨٩ وحوي الإعلان نواة إعادة ترتيب المجتمع بشكل راديكالي بالتحول من الملكية المطلقة إلى الملكية الدستورية وكان بعد ٦ أسابيع من سقوط الباستيل، نادى الإعلان بمبدأ سلطة الشعب وتساوي الفرص وكان من أشهر مبادئه أن الأمة هي مصدر كل سلطة. وكل سلطة للأفراد والجمهور من الناس لا تكون صادرة عنها تكون سلطة فاسدة وأنه يجب أن يكون الجميع متساوي أمام القانون وأن لكل شخص الحق في الوظائف والرتب بحسب استعداده ومقدرته ولا يجوز أن يُفضل أحد على آخر إلا بفضيلته ومعارفه وبصورة عامة فقد كان الإعلان مشددا على حقوق الأفراد في الملكية والعدالة والمساواة وهو كذلك في تشابهه مع إعلان الثورة الأمريكية يوضح تأثر الثورة الفرنسية بالثورة الأمريكية التي دعمتها الملكية الفرنسية نكاية في عدوتها اللدودة بريطانيا.

تواترت الأحداث في الثورة الفرنسية وبدأ عهد الإرهاب من شخصيات دموية اعتلت سدة الجمعية الوطنية مثل دانتون وروبسبير ثم تلى ذلك حكومة الإدارة التي شهدت صعود نجم القائد العسكري اللامع نابيلون بونابرت الذي سيصبح لاحقا الأمبراطور ثم يهزم لتعود الملكية ثم تعود الجمهورية مرة أخرى وبالجملة فقد استغرقت الثورة زهاء المائة عام لتثبت نفسها في فرنسا.

لقد كان للثورة الفرنسية ومبادئها آثار عظيمة على أوربا وعلى العالم ككل فقد شكلت ملهما بمبادئها الرنانة لكل شعوب أوربا وشعوب المستعمرات في أمريكا الجنوبية للتحرر كما غذت روح القومية المؤمنة بقدسية الوطن وبالرغم من تحول الثورة إلى شكل الإمبراطورية على العهد النابليوني إلا أن عهد الإمبراطورية النابليونية كان من العوامل المساعدة في نشر أفكار الثورة الفرنسية كما أن نابليون قد استطاع هزيمة الإمبراطورية الرومانية وحولها إلى المسمى الأقرب إلى شكلها وهو مملكة النمسا. إن المرور السريع على التاريخ السياسي لبريطانيا وفرنسا منذ فترة نشوء الملكية إلى الثورة الفرنسية يعكس صورة الدولة وهي تولد من رحم الصراع بين الملوك المدفوعين بالبحث عن المجد والقوة وبين أمراء الإقطاع المهتمين بالمحافظة على إمتيازاتهم وبين الكنيسة التي تهتم بسطلتها على الملوك وسلطتها في جمع الثروات. لقد كان صراعا على القوة وصراعات القوة بالضرورة تقتضي الصراعات الاقتصادية والطابع الديني الذي اكتسبه في بعض أطوراه هو إما تمظهر للدوافع الاقتصادية أو هو تغطية لها.

لقد استطاعت الملكية في كل من فرنسا وبريطانيا أن تهزم الإقطاع وتوحد الأرض ثم تهزم السلطة الكنسية وتحجم دورها السياسي وإن حافظت على إمتيازات مالية لها ولرجالها وعلى الحقيقة فإن النصر الملكي وتوحد القوة في يد الملك هو الذي بنى الدولة وكون لها مؤسساتها المالية والقضائية والعسكرية فوحد الولاء تجاه الملك الذي تنازعه سابقا مع الإقطاع وأحل عليه القداسة التي تزاعها سابقا مع الكنيسة وقد أحتاجت تلك الملكية التي فتتت كل المكونات القديمة أن تخوض صراعات مع المجتمعات الجديدة على الضرائب التي تغذي بها مشاريعها التمركزية وحروباتها الخارجية فكان أن ثارت تلك الشعوب لما لامست الملكية عصب حياتها وانتزعت منها الولاء ووضعته في الدولة كمؤسسات وأرض وكرمز والثابت أنه لا بد للناس من مقدس.

كان على أوربا أن تنتظر لما بعد الحرب العالمية الثانية لتحظى بالاستقرار في التكوينات الجغرافية المسماة بالدول الأوربية والتي صاغتها الحروب ونزاعات السلطة وكان عليها أن تمر بالإيدلوجيات الحادة الناتجة من القومية المريضة كالفاشستية والنازية كما كان عليها أن تمر بأفكار الردة على الثورة الصناعية وتكريس رأس المال للإنسان وهو ما ولد الشيوعية التي حكمت روسيا بعد الثورة البلشفية ولكن بصورة عامة فقد استقرت فكرة المواطنة والقومية في نفس الإنسان في العالم كله ولم

يكن ثمة من معارض إلا المسلمين الذين ظلت تتنازعهم أشواقهم حتى بعد سقوط الخلافة العثمانية إلى الكيان السياسي الجغرافي المسلم الذي يعرف نفسه كدولة للمسلمين.

المبحث الثالث: خصائص الدولة الحديثة

ميز البروفيسر كريستوفر بايرسون في كتابه الدولة الحديثة ثماني خصائص أساسية في التعريف الفيبري المذكور في المقدمة وأضاف عليها خاصية الجباية "Taxation"[١٥٥] والخصائص المشار إليها في تعريف ماكس فيبر هي:

١- احتكار العنف الشرعي

٢- القطرية

٣- السيادة

٤- الدستورية

٥- اللاشخصية

٦- الجهاز البيروقراطي

٧- الشرعية

٨- المواطنية

٩- و يضيف عليها بروفيسور بايرسون الضريبة أو الاستخراج

[١٥٥] Dr. Christopher Pierson, The Modern State, Second edition, (New York: Taylor & Francis e-Library, 004), P 35

احتكار العنف الشرعي:

تعتبر هذه الخاصية من أميز خاصيات الدولة الحديثة فهي لا تعترف بأي جهة داخلها ولا خارجها من حقها أن تستخدم العنف بصورة شرعية وعليه فإن كل ممارسة للعنف من خارج مؤسسات الدولة لا تعتبر مشروعة، وقد سماها فيبر دولة بقدر قدرتها على تحقيق هذا الاحتكار. وهذه الخاصية من خصائص الدولة الحديثة تشير إلى وترتبط بنظرية توماس هوبز المشار إليها في المبحث الأول والتي ترى أن القوة لابد لها من أن تتركز في يد واحدة وأن الأفراد لابد لهم أن يفوضوا قوتهم إلى جهة واحدة، ولكن اختلافا عريضا بين ما يشير إليه هوبز المؤيد للملكية المطلقة وبين ما يريده ماكس فيبر ولعل عرض بقية خصائص الدولة المستقاة من تعريف الأخير توضح حجم الهوة بين احتكار العنف الشرعي عند هوبز وفيبر.

إن ضبط احتكار العنف بكلمة "الشرعي" هو ضبط مهم فالدولة الحديثة وإن كانت تشهد مظاهرا من مظاهر العنف غير المضبوطة تعرف بالجريمة إلا أنها لا تكتسب صفة الشرعية لعدم قدرة ممارسها على الاستمرار فيها والاستعلان بها ولذلك فإن المنتقص الرئيس لهذه الخاصية وبالتالي المنتقص الرئيس للدولة من حيث هي دولة هو حركات التمرد المسلحة التي تفرض شرعيتها الخاصة في الإطار الجغرافي للدولة أو تتهدد قدرة الدولة على ممارسة احتكارها.

إن من أهم العوامل المساعدة على تطور هذه الخاصية في الدولة الحديثة دوناً عن غيرها من الكيانات القديمة هو التمايز الشديد في القدرة التسليحية بين الدولة وبين أفرادها خلافا للكيانات السابقة للدولة الحديثة. إن الإمبراطوريات القديمة وغيرها من الكيانات لم تكن تمتلك من وسائل السيطرة والرصد على أفرادها ومكوناتها كالوسائل التي تمتلكها الدولة الحديثة والهوة الشاسعة بين الدولة ومداها في التسلح وقدرات الرصد لا يمكن أن يجابه من من الأفراد إلا بوسائل الدولة نفسها أو بوسائل دولة أخرى.

إن تمحور وجود الدولة حول قدرتها على احتكار العنف الشرعي – بحسب فيبر – يثير الانتباه إلى أن الدولة تلغي كل وجود لكيانات داخلها تمارس العنف المشروع وبالتالي فإن الكيانات داخل الدولة لا تعدو أن تكون كيانات تمثيلية أو تنظيمية أو احتجاجية في أقوى أحوالها ولا تقبل الدولة أن تكون تلك الكيانات ذات قدرة مسلحة في الدفاع عن حقوقها ويشير هذا بدوره أن السيطرة من الدولة على مكوناتها سيطرة جبرية وليست سيطرة روحية قابعة في دواخل أفرادها وتلك السيطرة

الروحية هي ما ظلت الدولة تسعى إليه من خلال تجذير فكرة الدولة وترابها المقدس وعلمها وتمثيل نفسها على أنها المعرف الحقيقي لهوية أفرادها أمام نفسهم وأمام العالم وهو المعنى المشار إليه من فلسفة هيجل المثالية حول الدولة في المبحث الأول.

و ينبغي هنا التنبه إلا أن الانتقاص الحادث في سلطان الدولة بإفتقادها القدرة على احتكار العنف الشرعي على مداها الجغرافي لا يلغي وجودها بالكامل فمثلا في حالات الثورات العارمة تفقد الدولة القدرة على احتكار العنف الشرعي وأحيانا تفقد القدرة على ممارسته بالكامل ولكنها تظل موجودة ككيان جغرافي طالما ظلت الكيانات نظيراتها – الدول الأخرى– تعترف بها ويعترف بها مجموع أفرادها. ويدل هذا أن الحد الأدنى من وجود الدولة لا يكمن في قدرتها على احتكار العنف الشرعي بقدر كمونه في وجود اعتراف الكيانات المماثلة واعتراف مجموع الأفراد بأن الحيز الجغرافي المحدد يمثل شخصية اعتبارية ينتمي إليها مجموع أفرادها وهو ما يكون عليه الحال في الثورات الشعبية التي تجتاح البلاد. إن تعريف ماكس فيبر إذن هو تعريف للدولة الحديثة كما هي عليه ولكن في أقوى صورها وليس تعريفا لها كما ينبغي لها أن تكون فهذا كما تقدم مجال بحث الفلاسفة أصحاب الأنساق الفلسفية الشاملة.

إن العنف المشروع الممارس من قبل الدولة لإنفاذ أوامرها تقل الحاجة إليه كلما زاد احتكار الدولة له واتسعت الهوة بين قوتها وقوة مكوناتها وهو ما يحمل على التفكر في مصلحة هذه المنظومة في القضاء على قدرة أفرادها على تشكيل تهديد حقيقي لها وذلك شأن الديكتاتوريات وعلى النقيض عند إنهيار الديكتاتوريات ينفسح المجال لتكوين مؤسسات الدولة من خلال الانتخابات أو غيرها ومن ثم يخلق شكل من الموازنة بين المنظومة وبين أفرادها وشكل من الصراع قد ينتهي بأن تكون الدولة على الحقيقة شيئا معقدا من الموازنات بين ظاهر المؤسسات والعلاقات المتشابكة بين عملياتها وبين الأقطاب الحقيقية المشغلة لتلك المؤسسات من خلال قدرتها على التأثير على المسألة الانتخابية. لقد استحالت الدولة إذن – في حال احتكمت للانتخاب – في تشكيل مؤسساتها إلى كونها توازنات بين الأقطاب المتنفذه في المجتمع بحسب بنيته الاقتصادية والثقافية والدينية. وستناقش هذه النقطة بما تستحق في الفصل الثالث.

الأمر الآخر الذي قد يقلل من استعمال الدولة للعنف المشروع هو قدرتها التبريرية لقرارتها وهو ما تحاوله مؤسسات الدولة من خلال وسائلها الإعلامية ومناهجها التعليمية وكل وسيلة من

وسائل التواصل مع أفرادها وهو ما يقلل إحساس الغبن لدى الأفراد وبالتالي يقلل الحاجة لإنفاذ الأوامر بالإكراه، والقدرة التبريرية للدولة تشمل مصداقية الدولة في الإيفاء بالتزاماتها تجاه أفرادها ومدى معقولية تلك القرارات.

القطرية

خلافا لماكس فيبر يعتقد الباحث أن القطرية – التي هي ببساطة الإنضباط بحدود جغرافية محددة – هي المميز الرئيس للدولة الحديثة عن كل أشكال السلطة في المنظومات السابقة لها، إذ إن الإمبراطوريات والدويلات التي سبقت الدولة الحديثة لم تكن تحتكم إلى جغرافية محددة كمعرف حقيقي لحدود سلطتها وذلك أن التوسع الجغرافي في كل أشكال الحكم السابقة للدولة الحديثة كان مصدرا أساسيا من مصادر الدخل الاقتصادي متمثلة في الجبايات المفروضة على سكان المناطق المغزوة والمحاصيل الزراعية والمواد الخام كما أنها كانت من مصادر الدعم العسكري من خلال التجنيد للسكان.

لقد شهد القرن العشرين نهاية أغلب الإمبراطوريات الاستعمارية لعدة أسباب منها تزايد الروح القومية لدى الشعوب المستعمرة والكلفة العالية لإدارة تلك المستعمرات في ظل الغليان الشعبي فيها مع تردي الوضع الاقتصادي للدول الاستعمارية الخارجة من الحرب العالمية الثانية والإنهيار الذي شهدته أسعار المواد الخام المنتجة من قبل المستعمرات هذا بالإضافة إلى صعود الدور الأمريكي والسوفيتي اللذان تطلعا إلى السيادة في العالم مما حد من أحلام الإمبراطوريات القديمة بما فيها دولة الخلافة الإسلامية. كانت تلك النهاية هي التي أنتجت شكل الدول القطرية المقتسمة لكل المساحة المعمورة في الكوكب.

إن إقتسام الدول للمساحة على وجه الأرض هو أكثر العوامل الذي يحملنا على التعامل مع الدولة كمعطى بديهي وأولي عند التعاطي مع أي مسألة اقتصادية أو سياسية ولكن تلك الأصالة التي تدعيها الدولة بحدودها القطرية المعروفة لا ينبغي لها أن تحمل الباحث على التعاطي معها ككيان سرمدي يلازم التركيبة السياسية أو المنتج النهائي في عملية التطور السياسي للجنس البشري كما أدعى بعض الفلاسفة. إن مظاهر كإنهيار الإتحاد السوفيتي وإتحاد ألمانيا الشرقية والغربية وتوحد اليمن في ١٩٩٠ م وإنفصال السودان في عام ٢٠١١ م هي من العوامل التي تؤكد على لا سرمدية

الدولة بحدودها القطرية ومن أخطر ذلك ما شهده العام ٢٠١٥ م من ضم روسيا لجزيرة القرم من الأراضي الأوكرانية.

لقد سعت الدولة عبر مؤسساتها وكل وسائلها إلى صبغ حدودها القطرية بطابع القداسة عند أفرادها وذلك أن الرقعة الجغرافية واعتراف الأفراد والدول الأخرى بالدولة كشخصية اعتبارية معبرة عن تلك المساحة الجغرافية هو الحد الأدنى من وجود الدولة كما تقدم وبالتالي فإن كل انتقاص من تلك الحدود هو تهديد لذلك الوجود وقد حاولت الدولة ومازالت صبغ الأفراد على المساحة الجغرافية بالمواطنية وإذكاء روح الوطنية في محاولة لصنع الجماعة المتخيلة كما عبر بعض الباحثين.١٥٦

السيادة

السيادة هي الترجمة العربية للفظ الإنجليزي (Sovereignty) أو اللفظ الفرنسي (Souveraineté) وقد عني فقهاء القانون الدستوري بالتفصيل في معناها وننقل هنا تعريفها عند د. حسن الترابي ".... أوردت الترجمة من (Sovereignty) تعبيرا في مجال السلطان الداخلي للبلد عن معنى القوة العليا التي تصدر عنها التكاليف بالأحكام والشرائع العامة، أما في مجال العلاقات العالمية فهي تعبير عن العزة والاستقلال بالأمر الذاتي دون ذوي الاستعمار والسيادة في أرض أخرى".١٥٧

و السيادة وإن كانت تعبيرا عند فقهاء القانون الدستوري أو مرادفا للسلطة العامة إلا أن بعض فقهاء القانون الدستوري يعتبرونها صفة من صفات السلطة العامة والخلاف لفظي إلى حد كبير وقد أفاض في ذلك د. فتحي عبد الكريم في مؤلفه الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي ونقل الخلاف من أصوله في مدارس القانون الدستوري الفرنسية. وقد شهدت الدولة في السياق الأوربي في صيرورة تكونها نقلا للسيادة من الملكية المطلقة إلى الشعب وقد كان ذلك في الثورة الإنجليزية ثم بصورة أوضح وأكثر ألهاما في الثورة الفرنسية.١٥٨

---

١٥٦ John Breuilly, Nationalism and the State, 2nd Edition, (Chicago: The University of Chicago Press, 1993), P 1-16

١٥٧ الترابي، د. حسن ٢٠٠٣، السياسة والحكم: النظم السلطانية بين الأصول وسنن الواقع،(ط١)،(دار الساقي للطباعة والنشر ،بيروت لبنان ص ٤٨٢

١٥٨ عبد الكريم،د. فتحي، الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي،(ط٢)،مكتبة وهبة،القاهرة مصر ص ٦١-٧٣

إن تطورا حدث في مفهوم السيادة بعد تحولها الأول من الملكية المطلقة إلى الشعب وهو أن السيادة لتعبر عن نفسها بشكل يضمن عدم سوء استخدام مفهومها من قبل ممثليها إنقسمت بشكل مقيد لممثليها وهو التقاسم للسلطات إلى سلطة تشريعية وسلطة تنفيذية وسلطة قضائية كما هو سائد الآن في أغلب أنظمة العالم. ويرى د. بايرسون أن تطورا ثالثا حدث في مفهوم السيادة باستقرار التجربة الديمقراطية في الدولة الحديثة وقد اعتبرها ردة على السيادة في حد ذاتها لعدة اعتبارات منها أنها تمارس ضغطا على ممثلي السيادة الحقيقين في الجهاز الحكومي وهو رد ليس له وجاهة إذ الشعب مصدر السلطات عندما يعيق الجهاز الحكومي فهو إنما يؤكد سيادته ولكن الاعتراض الأهم الذي طرحه د. بايرسون هو أن الديمقراطية باعتمادها الأغلبية فهي تنزع السيادة من جزء من الشعب صاحب السيادة١٥٩. وهذه النقطة ستفرد بالنقاش في الفصل الثالث في مبحث أوسع في سياق المقارنة بين السيادة في المفهوم الإسلامي والسيادة في الدولة الحديثة.

ويمكن استعراض ثلاثة نظريات من النظريات المهمة حول طبيعة السلطة السياسية في الدولة١٦٠، النظرية الأولى هي نظرية الفيلسوف الفرنسي مونتسيكو (١٦٨٩-١٧٥٥م) ويذهب مونتسيكو إلى أن السلطة في الدولة يجب أن تقتسم بين ثلاث سلطات منفصلة:

- السلطة التشريعية: ووظيفتها سن القوانين
- السلطة التفيذية: ووظيفتها إنفاذ القوانين
- السلطة القضائية: ومهمتها الفض في النزاعات بين الناس وبين الجماعات.

و يؤكد منتسيكو أن اختلاط تلك السلطات يؤدي بالضرورة إلى انعدام الحرية ويقود إلى الاستبداد وأن السلطة لا بد أن توقف السلطة وبغير ذلك يضيع كل شيء "و كل شيء يضيع إذا مارس الرجل نفسه أو هيئة الأعيان أو الأشراف أو الشعب نفسها هذه السلطات الثلاث: سلطة وضع القوانين وسلطة تنفيذ الأوامر العامة وسلطة القضاء في الجرائم أو في خصومات الأفراد"١٦١ وتعتبر نظريته

---

159 Dr. Pierson, P 12

١٦٠ استفدت هذا التقسيم من مجزءة الدولة في مقرر الفلسفة للسنة الثانية باكلوريا من المقرر المغربي.

١٦١ مونتسيكو١٩٥٣، روح الشرائع، ترجمة عادل زعيتر،(ط١)، للجنة الدولية لترجمة الروائع،بيروت لبنان ص ٢٢٨

هي القاعدة الأساسية والمرجع الأولي في الحديث عن السلطات في الدولة إلى يوم الناس هذا مما يؤكد على أصالتها.

النظرية الثانية حول تركيبة السلطة في الدولة هي نظرية الفيلسوف الفرنسي المعاصر لوي ألتوسير (١٩١٨ – ١٩٩٠م) والذي يرى أن الدولة تمارس السلطة عبر جهازين أساسين هما الجهاز القمعي المملوك بصورة كاملة للدولة ويشمل الجيش والشرطة والسجون والأمن والاستخبارات وغيرها والجهاز الثاني هو الجهاز الأيدلوجي الذي لا تملكه الدولة بصورة مباشرة ولكنه يخدم أهدافها وهو كالنقابة والكنيسة والأسرة وغيرها من المؤسسات غير الخاضعة مباشرة لسلطة الدولة.١٦٢

النظرية الثالثة وهي نظرية الفيسلوف الفرنسي المعاصر ميشيل فوكو (١٩٢٦ – ١٩٨٤م) والذي يعتقد بأنه الأشكال سالفة الذكر ما هي إلا الأشكال التي تنتهي إليها السلطة وأن السلطة على الحقيقة هي علاقات القوى المتعددة التي تكون موجودة في نفس المجال التي تعمل فيه تلك القوى فهي بعبارة أخرى الحركة الناتجة من صراعات تلك القوى وفي ذلك يقول فوكو "إن وجهة النظر هذه لا ينبغي البحث عنها عند نقطة مركزية تكون هي الأصل وبؤرة وحيدة للسيادة تكون مصدر إشعاع لباقي الأشكال الثانوية التي تتولد عنها وإنما ينبغي وصدها عند القاعدة المتحركة لعلاقات القوى التي تتولد دونما إنقطاع وبفعل عدم التكافؤ بينها حالات للسلطة ولكنها دوما محلية وغير قارة السلطة حاضرة في كل مكان ولكن ليس لأنها تتمتع بقدرة بجبارة على قسم كل شيء تحت وحدتها التي لا تقهر وإنما لأنها تتولد كل لحظة عند كل نقطة أو بالأولى في علاقة نقطة بأخرى.١٦٣

لقد عبر فوكو بإدراكنا للسلطة من الإدراك الأكاديمي الهيكلي للسلطة إلى لب السلطة ذاتها بما هي حركة صراعات القوى داخل السلطة. إن هذا النموذج في الإدراك الذي بينه فوكو يخترق كل أشكال السلطة وكل البنيات الهيكلية لها فكيفما قسمت السلطة فهي في النهاية مرتهنة لصراعات القوى داخل تلك التقسيمات.

---

[162] Louis Althusser, " Ideology and Ideological State Apparatuses", Lenin and Philosophy and Other Essays, Monthly Review, Press 1971.
https://www.marxists.org/reference/archive/althusser/1970/ideology.htm

١٦٣فوكو،ميشيل فوكو ١٩٨٥، نظام الخطاب، ترجمة عبد السلام بنعبد العالي،(ط٣٣)،الفكر العربي المعاصر

ينبغي ملاحظة أنه بالرغم من جدوى وأهمية وواقعية نمط توزع السلطة الذي أشار إليه فوكو فإن ذلك لا يعني عدم أهمية وأصالة دور التقسيم البنائي للسلطة في شكلها المشار إليه عند منتسيكو فهي باعتبارها ميدان اللعبة وقانونها التي تنتظم داخلها صراعات القوى التي تقوم مقام اللاعبين، والدولة – بما هي الشخوص الذين على رأس المؤسسات – تكون هي بذاتها لاعبا أساسيا في سبيل احتكار السلطة من المجتمع. فإذا ركب هذا النمط مع إدراك للطبيعة الاقتصادية والثقافية في الدولة باعتبار أن وكلاءها هم القوى التي تتصارع أصبح من الممكن إدراك توزع السلطة المنفردة على النسيج الاجتماعي بتعبير ميشيل فوكو.

كما تجدر الإشارة أن التقسيم الأولتسيري للسلطة في الدولة هو التقسيم المناسب للدولة الشمولية المسيطرة على مفاصل الاقتصاد وبالرغم من ذلك فإن تلك الدولة الشمولية ينتظم شموليتها شكل من أشكال توزيع السلطة بين أقطاب النظام نفسه ومصالح حلفاء كل قطب فيها فنعود بذلك إلى نموذج فوكو في انتشار السلطة وتوزيعها بين القوى.

الدستورية

يعرف الدستور بأنه "مجموعة القواعد الأساسية التي تبين شكل الدولة ونظام الحكم فيها ومدى سلطانها إزاء الأفراد"[١٦٤] فالدستور يعنى ببيان قواعد ممارسة السلطة وحدودها ويشكل القانون المجمل الذي تصدر عنه وتحاكم إليه كل القوانين التفصيلية وقد يصور الدستور بأنه الحامي لوجود الدولة أو الضمانة لها.

و الدستور إما أن يكون أن يكون مكتوبا أو يكون دستورا عرفيا، فالدستور المكتوب يكون منصوصا ومرتبطا بتاريخ محدد وفقرات محددة أما الدستور العرفي فتكون مجموعة من القواعد المتفق عليها ولا تكون محصورة في نص محدد. وتشير أغلب الدراسات إلى أن دستور فرنسا ودستور الولايات المتحدة الأمريكية هما أقدم الدساتير المكتوبة في تاريخ الدولة الحديثة.

وقد أكد الكثير من الباحثين أن الدساتير غير المدونة قد صدرت عن الكثير من الوثائق التي كونت بمجملها تلك القيم التي تعتبر الدستور غير المدون "والحقيقة أن تقسيم الدساتير إلى مدونة وغير مدونة، هو تقسيم نسبي فلا يوجد دستور في العالم إلا ويشمل أحكاما صدرت عن طريق التشريع،

[١٦٤] البياتي،د. منير ٢٠١٣، النظام السياسي الإسلامي،(ط٤)،دار النفائس،عمان الاردن ص ٤١

وأخرى صدرت عن المصادر الأخرى المتمثلة في العرف والقضاء، ومثال ذلك دستور إنجلترا حيث يعتبر المثال التقليدي للدستور غير المدون، وبالرغم من ذلك فهو يشمل وثائق رسمية لها أهميتها كالعهد الأعظم MAGNA CHARTA سنة ١٢١٥ م، وملتمس الحقوق سنة ١٦٢٨م POTITION OF RIGHT وقانون الحقوق BILL OF RIGHTS وقانون توارث العرش ACT OF SETTLEMENT ACT سنة ١٧٠١ م وقانون البرلمان – PARLIA MENT ACT سنة ١٩١١م."[١٦٥]

إن الدستورية في الدولة الحديثة تعني أكثر من كونها مجموعة القواعد الأساسية التي تبين شكل الدولة ونظام الحكم فيها ومدى سلطانها إزاء الأفراد فقد عرفت الكثير من النظم السابقة للدولة الحديثة شيئا من هذا القبيل ولكن رمزية الدستور في الدولة الحديثة تعني تحديد السلطات للأفراد والقائمين بأمر الدولة لصالح الدولة نفسها بشخصيتها الاعتبارية على أرضها ومجموع أفرادها ومجموع مؤسساتها. وهو بهذا الاعتبار ذا صلة وثيقة بخاصية أخرى من خصائص الدولة الحديثة هي المؤسسية وهو أيضا بهذا الاعتبار مؤشر أساسي على النقلة التي حدثت في القداسة عند الشعب من الملك إلى الدولة ومن الكنيسة إلى البرلمان ومن الصليب إلى العلم وذلك بدوره مؤشر على احتياج أصيل في الإنسان للمقدس ليعرف نفسه من خلاله وهو ما حاوله هيجل مع الدولة.

إن الدستور كان نتاج صيرورة نزع القداسة من الملك ورجال الدين ورجال البلاط ووضعها في يد الشعب نفسه. وبناء على ذلك فليس غريبا أن يبدأ دستور الولايات المتحدة ب "نحن الشعب". وذلك يفسر خواء الدستور حين لا يكون نتاجا لصيرورة داعمة له وتوزع في القوى بل وثقافة شعبية تشكل ضمانة تكفل استمراره ولا أدل على ذلك من دساتير الدول حديثة التكون التي استقت من الدستور الفرنسي والأمريكي والإنجليزي ولكنها أبعد ما تكون في الممارسة السياسية عن تلك الدول.

و بناء على ما تقدم فإن المدرسة الواقعية والماركسية الرافضة لفكرة الدولة في أصل نظريتها تعتبر الدستور شيئا بروتكوليا ليس إلا، ذلك أن الممارسة السياسية في الدولة وصراعات القوى لا تتأثر بأي

---

[١٦٥] السديرس،د.توفيق ٢٠٠٥، الإسلام والدستور،(ط١)، وكالة المطبوعات والبحث العلمي بوزارة الشئون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد الطبعة الأولى،الرياض المملكة العربية السعودية ص ٣٦

درجة مؤثرة بالدستور كما أن ديكتاتوريات استباحت كل القيم الإنسانية المتفق عليها قد كانت تعمل في ظل أرقى الدساتير.١٦٦

المؤسسية

غير بعيد عن الدستورية وانطلاقا من نفس الروح التي تنزع المركزية من شخص الملك وتضعها في الدولة تأتي فكرة المؤسسية في الدولة الحديثة وقد جعلها بعض علماء الاجتماع أحد ثلاث ميزات أساسية للدولة الحديثة عن كل أشكال السلطة السابقة لها. والمؤسسية وإن كانت بالأصالة تعني أنها ضد الفردية إلا أنها أيضا ضد المبادئ غير المنطقية كالوراثية والطبقية. ١٦٧ إن المؤسسية وإن كانت قد قطعا شوطا مقدرا في فترة حكم الملكيات المطلقة من ناحية الهيكلة الإدارية بحيث تكونت نواة المؤسسات الأساسية إلا أنها طوال فترة ما قبل الثورتين – الإنجليزية والفرنسية– ظلتا رهن إشارة الملك وخادمة لطموحاته ففي حالة ضعف الملوك فإن الوزراء الأقوياء لم يكونوا سوى ملوك غير متوجين أو مجرد منفذين أكفاء في حالة قوة الملوك والحاصل أن أمر الدولة وتوجهاتها العظمى كانت بيد أفراد محددين.

إن الطابع المؤسساتي للدولة الحديثة ينافي بشدة كل الامتيازات الوراثية والطبقية والدينية التي كانت تميز الفترة ما قبل الدولة الحديثة كما أنها إلى حد كبير لا تتسق مع الاعتماد على الكارزمية في الصعود إلى هرم السلطة مالم تكن تلك المميزات الكارزمية لشخص من أبناء المؤسسية نفسها. والمؤسسية بالإضافة إلى كونها نقيضا للفردية والوراثية والطبقية فهي كذلك تعني التعريف العملي للحقوق والواجبات بين مؤسسات الدولة والمواطن بحيث لا تكون العلاقة محتكمة إلى عوامل شخصية. وإن من الفروق الجوهرية التي توضح المؤسسية في الدولة الحديثة عن ما قبلها هو الانفصال في الذمة المالية بين الحاكم والدولة خلافا للممالك التي تقسم بين وراث الملك.١٦٨

إن المؤسسية وإن كانت سمة بارزة من سمات الدولة الحديثة إلا أن الطرق التي بموجبها تتكون تلك المؤسسات تشكل شبكة من العلاقات والصراعات تكون في أغلب الأحيان هي الحاكم الحقيقي

---

166 Dr. Pierson, P 15

١٦٧ برو، علم الاجتماع السياسي ص ٨١

١٦٨ برو، علم الاجتماع السياسي ص ٨٣

للمؤسسة وبالتالي فإن المؤسسات برغم كونها هي المجسد لسلطة الدولة إلا أنها تعود فتحتكم للتركيبة المجتمعية والاقتصادية والسياسية للمجتمع المحدد.

البيروقراطية

تعني البيروقراطية بالترجمة الحرفية حكم المكاتب واصطلح على استعمال الكلمة كترجمة حرفية من المصطلح اللاتيني الإنجليزي Bureaucracyو يعني بها بالنظام الإداري العام التراتبي المنوط به إدارة شئون الدولة. ويعتبر ماكس فيبر نفسه من أشهر من تحدث عن البيروقراطية وقد عد فيبر البيروقراطية من أهم مميزات عصر العقلنة وعصر الرأسمالية وبالتالي من أهم مميزات الدولة الحديثة. لقد رأى فيبر في البيروقراطية نظاما إجرائيا منضبطا بمسئوليات محددة وبتسلسل هرمي متدرج يكون الدخول إليه بموجب اختبارات محددة وتسري قوانينه على الجميع على قدم المساواة بغير اعتبار للعوامل الشخصية.

و قد ارتبط مصطلح البيروقراطية في الآونة الأخيرة بعدم الكفاءة الإدارية والتأخر في إنجاز المعاملات حتى استحالت سبة للمنظومات وقد تخوف كثيرين من تحول المواطن إلى حزمة من الأوراق عند الجهاز البيروقراطي مع عدم ارتباط بالظرف الإنساني للأفراد، ولكن إقامة نظام إداري عادل وغير محابي قادر على إدارة شئون الملايين بصورة يومية هو التبرير الذي تواجه به البيروقراطية تلك الإشكالات الجانبية المحدودة. وبحسب كثير من الباحثين فإن البيروقراطية جاءت كمتلازمة طبيعة لمركزية السيادة.١٦٩

و لا يمكن اعتبار البيروقراطية خاصية حصرية على الدولة الحديثة فقد عرفت الإمبراطوريات القديمة البيروقراطية ولكنها لم تكن بيروقراطية مؤسسية بالمعنى المتقدم للمؤسسية الذي لا تراعى فيه الأنساب والطبقات وبالتالي لا يمكن اعتبارها خاصية محورية من خصائص الدولة الحديثة.

الشرعية

شرعية السلطة في الاصطلاح يمكن تعريفها على مستويين أولهما تعريفها على المستوى الفلسفي وهو – كما في تعريف الدولة نفسها – تعريف على ضوء نظرية فلسفية نسقية أشمل حول

[169] Burns, Tom. "Sovereignty, Interests and Bureaucracy in the Modern State." The British Journal of Sociolog y, www.jstor.org/stable/589786. P451

الحياة والإنسان وتعرف أيضا على مستوى واقعي عملي ينظر إلى السلطة الشرعية ويعرفها على ما هي عليه في الواقع أو باعتبار أثرها وهي تعني على هذا المستوى – بحسب ماكس فيبر – السلطة التي تقبل أوامرها لاعتبارها – ولو من قبل غالبية الأفراد المحكومين – سلطة ملزمة ونموذجية.[١٧٠]

كانت الشرعية وما تزال أحد أهم مطالب الكيانات السلطوية وقد توسلت إليها بشتى السبل منها إدعاء الحق الإلهي لشخص الحاكم أو للسلالة الملكية وقد يكون مبدأ الشرعية مرتكزا على شخصية الحاكم وكارزمته الخاصة في أشكال السلطة السابقة للدولة الحديثة ولكن تلك الإدعاءات الجالبة للشرعية فقدت صلاحيتها بتغير المجتمع الأوربي ولعل إنبثاق نظريات العقد الاجتماعي ما كان إلا تعبيرا عن عدم جدوى تلك التبريرات لشرعية الكيانات السلطوية.

إن الدولة الحديثة التي تعتبر احتكارها للعنف الشرعي أحد أهم خصائصها تعلم أنها لا تستطيع الاستمرار بفعل القوة وأن أي كيان سلطوي لابد أن يستند إلى شيء من الشرعية تضمن استمرار إنفاذ الأوامر بدون الحاجة لاستعمال القوة. وقد عرض البحث في المبحث الأول من هذا الفصل على أصل مشروعية الدولة سواء كانت مشروعية دينية أو مشروعية تعاقدية أو مشروعية مستندة لمثالية الدولة.

المواطنة

لفظة المواطنة ترجمة للفظة Citizenship والتي تعني بالترجمة الحرفية الانتماء للمدينة والمواطن Citizen تعني المنتمي للمدينة وهي لفظة قديمة تعود إلى عهد المدن اليونانية والمواطنة كما تعرفها دائرة المعارف البريطانية هي علاقة بين فرد ودولة بموجبها يدين الفرد بالولاء للدولة وعليه يكون تحت حمايتها. وتتضمن المواطنة وضعا من الحرية مصحوب بالمسئولية. المواطن له حقوق وواجبات محددة ومسئوليات وفي الجملة الحقوق تشمل الحق في التصويت وشغل المناصب العامة والواجبات بصورة عامة على المواطن تشمل الولاء ودفع الضرائب وأداء الخدمة العسكرية.[١٧١]

و قد أشار د. ديريك هيتر إلى أن الملمح الأساس للمواطنة عن مفاهيم الانتماء التي سبقتها أنها تحدد علاقة الفرد ليس بفرد آخر كما في الملكية ولا بمجموعة كما في القومية ولكن تحدد علاقة

---

[170] Weber, P 31

[١٧١] دائرة المعارف البريطانية، (https://global.britannica.com/topic/citizenship، ٢٠٠٩)

الفرد بالدولة بشكل رئيس وبالتالي فالمواطنة مرتبطة بوجود الدولة بحسب هيتر كما يميزها أيضا بشكلها الحديث هو فكرتي الاستقلالية والمساواة في المكانة والمشاركة المدنية في شئون الدولة[١٧٢] ويكمن القول بأنها استعيدت بمعناها اليوناني خلال الثورة الفرنسية كفكرة مركزية في الدولة وبالذات مع كتابات جان جاك روسو فقد كانت فكرة المواطنة نتاج فكرة قيمة الفرد وإلغاء الطبقية.

إن مفهوم المواطنة مرتبط أشد الارتباط بمفهوم الهوية، والدولة في مسار تطورها صنعت هوية مواطنيها بما يناسب رقعة الدولة الجغرافية ولعل كثير من مظاهر الدولة الرمزية– كالنشيد القومي والعلم – هي محاولات في سياق صناعة الهوية الخاصة بالدولة وبالتالي تعزيز المواطنة. وبالرغم من الفكرة السائدة أن القومية كانت مرحلة من مراحل الانتماء سابقة لمرحلة الانتماء[١٧٣] فإن مبحثا جريئا دافع عنه جون برولي في كتابه القومية والدولة يحاجج فيه عن أن الدولة هي التي صنعت القومية وقد سند تلك النظرة بالأمثلة التاريخية ولعل قولا وسطا يمكن إبرازه هنا وهو أن القومية سبقت الدولة في الدول التي صدرت مفهوم الدولة للأخرى أما الدول المستوردة لمفهوم الدولة فقد سطرت حدودها بناء على صراعات القوى الكبرى وبالتالي فإن القومية صنعت صناعة لهذا الحيز الجغرافي.[١٧٤]

ينبغي هنا ملاحظة أن حجر الزاوية في الحفاظ على المواطنة هو سيادة القانون والمؤسسية ونستيطع تمييز ثلاثة مستويات لتفعيل المواطنة هي:

- النص الدستوري والتنظيم القانوني
- السياسات الاقتصادية والتنموية العادلة لكل مناطق الدولة
- التربية على المواطنة من خلال مؤسسات الدولة وسياستها ومناهجها

---

[١٧٢] هيتر،ديريك ٢٠٠٧، تاريخ موجز للمواطنية، ترجمة آصف ناصر ومكرم خليل،(ط١)،دار الساقي،بيروت لبنان١٤

[١٧٣] هيتر، ص ١٥

[174] John Breuilly, Nationalism and the State, second edition, (Chicago: The University of Chicago Press, 1994), P 2

الجباية (Taxation)

و هذه الخاصية أضافها كما سبق أضافها بروفيسر بارسيون على التعريف الفيبري وذلك أن الدولة الحديثة هي دولة الضرائب بإمتياز حتى عادت الضريبة مميزا أساسيا من مميزاتها وسمة من سمات الحياة في كنف الدولة. والجباية (Taxation) بحسب تعبير بارسيون هي مبالغ تأخذ من القطاع الخاص إجباريا لصرفها على المصالح العامة.١٧٥

لقد عرض المبحث الثاني من هذا الفصل للدور الذي لعبته الضريبة في سياق تكون الدولة وكيف أنها كانت دائما وقودا للصراع بين القوى الموجودة على الساحة السياسية. لقد شهدت العصور الوسطى خلطا بين القضاء والمالية على اعتبار أن الجزاءات والعقوبات كانت موردا من موارد الملك والإقطاعي ولكن الضريبة والجباية في الدولة الحديثة تكتسب نوعا من العقلانية – التي عدها فيبر – المبدأ الأصيل الذي ينتظم العصر الحديث كله بما فيه الدولة الحديثة.

إن الدولة الحديثة المنظمة المتغولة على شتى مناحي الحياة تحتاج إلى جهاز إداري ضخم وهذه البيروقراطية التي – كما سبق – تعتبر أحدى مميزات الدولة الحديثة بالإضافة لمشاريع البنى التحتية والنفقات على التعليم والصحة وتطوير القدرات العسكرية والأبحاث وغيرها من المناحي تزيد من نفقات الدولة مما يتطلب تسلطا من الدولة على المواطن والقطاع الخاص لاستخراج القدر اللازم من الأموال لتسيير الدولة. وفي المقابل فإن الوسائل الحديثة والحوسبة التي تنتظم كل أشكال الحياة تجعل الدولة قادرة على التحري واستقصاء مداخيل الأفراد والشركات مما يجعلها قادرة على استخراج الأموال.

إن الخدمات التي تعود على المواطن مقابل الضرائب المستخرجة هو الجواب الذي تبرر به الدولة هذه الضرائب وبالتالي فإن قدرة الحكومة ممثلة للدولة في إبراز خدماتها ومحاربة أو إخفاء الفساد المالي في أجهزة الدولة يمثل عاملا مهما في القدرة على استخراج المزيد من الأموال وتفادي الاحتجاجات.

إن اعتماد الدولة على الضريبة في دخلها كعامل رئيس يوزع السلطة – بالمعنى الذي أشار إليها ميشيل فوكو – بين الدولة وبين دافعي الضرائب ويعزز من قدرة الاحتجاج لدى دافعي الضرائب ومن شرعية مطالبتهم بالتمثيل في الجهاز الحكومي والنموذج الديمقراطي يعد أوضح الأمثلة على حساسية

---

[175] Dr. Pierson, P 23

مسألة الضرائب على مصائر الحكومات وإن كانت حتى النظم الديكتاتورية قد تهتز وأحيانا تسقط بسبب الضرائب الباهظة.

لابد من الإشارة إلى أن النموذج الديمقراطي لا يعتبر نموذجا أوحدا للدولة الحديثة وإن كان يعتبر أجلى الأمثلة حيث تأخذ كل الخصائص المذكورة سابقا حظها من التجلي والتطبيق ولكن ذلك لا يمنع وجود نماذج أخرى للدولة الحديثة حيث تبرز جزء من تلك الخصائص. وكما أن للنماذج الديكتاتورية عيوبها فللديمقراطية عيوبها القاتلة التي يعد أبرزها إرتهانها لرؤوس الأموال والإعلام مما يحمل الحكومات والدول أن تكون معبرا فقط عن شبكة المصالح الاقتصادية.

وقد عرض البحث في فصله الأول إلى أبرز النظريات حول أصل نشأة ومشروعية الدولة في السياق الأوربي – الذي يعتبر الرحم التاريخي للدولة الحديثة – وقد مر ذكر الأصل الإلهي للدولة في السياق الأوربي وذكرنا أنه لا يعدو أن يكون تبريرا يهدف إلى إكساب الشرعية للحاكم الموجود ولا يستقل ليكون أصلا للدولة في ذلك السياق إذ أن الدولة تكونت – كما جرى توضيحه في المبحث الثاني من الفصل السابق– من خلال صراعات الموارد والأمجاد الشخصية على مدار أكثر من سبعة قرون وقد جرى توظيف الدين في السياق الأوربي لخدمة وتغطية تلك الصراعات وقد برهن التاريخ على ذلك ولا أدل على ذلك من النهاية المزرية التي انتهى إليها الدين في السياق الأوربي.

ثم قدمنا نظرية تطور الأسرة ونظرية القوة ووضحنا المآخذ على كليهما وكذلك عرضنا للنظرية الماركسية والتي بصورة ما من الصور هي نتاج قرآءة تاريخية متجردة للسياق الأوربي وفضح للادينية في ذلك التاريخ بصورة جلية كما أنها تعتبر نظرية من نظريات القوة في أصل نشأة الدولة بمفهوم شامل للقوة وليس القوة المادية فقط. ثم عرضنا بعد ذلك للمثالية الهيجيلية التي ترى الدولة تجسدا للروح المطلقة – وهي أقرب ما تكون إلى إله بحسب الفلسفة الإلحادية الهيجلية – وبالتالي فهي أقصى التركيبات رقيا في مسار الاجتماع الإنساني.

وفي ختام الفصل الثاني رجحنا أثر الحروب والصيرورة التاريخية وعوامل الرأسمالية والحداثة في تكوين الدولة الحديثة وتنشئة مؤسساتها وبصورة إجمالية فقد حاولنا النفاذ إلى أصل الصراع في الصيرورة الغربية والتي نزعم أنه أصل مادي وهو ما يوجد صريحا في نظريات العقد الاجتماعي وكذلك في الرؤية الماركسية

الفصل الثالث: الدولة الإسلامية بين الإمكان والاستحالة

- **المبحث الأول: تقريب أطروحة الدولة المستحيلة**
- **المبحث الثاني: نقد الاستحالة من منظور السلطان في الإسلام**
- **المبحث الثالث: نقد الاستحالة من منظور الدولة الحديثة**

الفصل الثالث: الدولة الإسلامية بين الإمكان والاستحالة

تقدم في الفصلين الأول والثاني توضيح الأصول والخصائص للدولة الحديثة وللسلطان في الإسلام، وبدا واضحا الفرق في نشأة الدولة الحديثة في سياقها الأوربي من رحم الحروبات وصراعات النفوذ والمصالح وبين السلطان في الإسلام ينشأ تابعا للدعوة إلى الله بهدف متعال عن كل أشكال الصراع الواقعي لا يدخل فيها إلا بحسابات نشر التوحيد. والفصل الثالث يهدف إلى تجلية التعارضات بين النموذجين من حيث إمكان تنزل مفهوم الدولة الحديثة على نموذج الدولة القطرية الحديثة، فهو بعبارة أخرى زبدة هذا البحث وخلاصته والفصلين الأول والثاني بمثابة المقدمة الضافية لهذا الفصل.

وفي سبيل استجلاء نقاط الإشكال سيناقش الفصل أشهر الأطروحات على الساحة الفكرية في هذا الموضوع وهي أطروحة الدولة المستحيلة الدكتور وائل حلاق الأكاديمي والمتخصص في الدراسات الإسلامية من مواليد مدينة حيفا في فلسطين العام ١٩٥٥، يحمل درجة الدكتوراه من جامعة واشنطن العام ١٩٨٣، والماجستير من الجامعة نفسها في العام ١٩٧٩. استاذ كرسي الدراسات الإسلامية في جامعة مكجيل في كندا، درس في جامعات واشنطن تورنتو وسنغافورة وأندونسيا. أبرز مؤلفاته نشأة الفقه الإسلامي وتطوره وتاريخ النظريات الفقهية في الإسلام والسلطة المذهبية والإبداع الأدبي والتحولات الاجتماعية في الأدب العربي المعاصر والفقه والنظريات الفقهية في الإسلام الكلاسيكي والوسيط وله أيضا ابن تيمية في مواجهة المناطقة الإغريق وله عشرات الدراسات والبحوث والمقالات والمراجعات المتخصصة حول موضوعات نشوء تطور النظريات والمذاهب الفقهية وتاريخ التشريع الإسلامي وتشكل النظام القضائي في الإسلام. كما شارك في إعداد وتحرير موسوعات عن الإسلام وأشرف على عدد كبير من الأطروحات الجامعية في جامعات عدة[١٧٦]. وقد أختير كواحد من أكثر مائة شخصية مؤثرة في العالم العربي بحسب مؤسسة غوتليب دويتلر السويسرية للأبحاث للعام ١٧٧٢٠١٦ وأيضا كواحد من أكثر ٥٠٠ شخصية مؤثرة في العالم الإسلامي بحسب المركز

[١٧٦] راجع التعريف بالمؤلف في طبعات مؤلفاته نشأة الفقه الإسلامي وتطوره وتاريخ النظريات الفقهية في الإسلام والسلطة المذهبية ٢٠٠٧،(ط١)، للمؤلفات الثلاثة

[١٧٧] راجع موقع الدراسة على الإنترنت http://www.thoughtleaders.world/en/arabic-2016/

الإسلامي للبحوث والدراسات الإسلامية١٧٨. وقد أثارت أطروحة الدولة المستحيلة جدلا واسعا في أوساط الأكاديمين والمهتمين بالإسلام السياسي، فقد نحا د. حلاق منحى جديدا تماما بتأكيده على استحالة تماهي نموذج الدولة الحديثة مع مفهوم السلطان في الإسلام ولكن المنحى الجديد هنا يأتي من نقده اللاذع للحداثة الغربية واللا أخلاقية التي يعيشها العالم اليوم وليس من إشكال في جوهر الإسلام ولا من دعوى خلو الإسلام من المضمون السياسي كما درجت الأطروحات العلمانية. وسيكون المبحث الأول بالكامل تلخيصا أمينا ودقيقا لأطروحة الدولة المستحيلة ثم تناقش الأطروحة من جانب تصورها للدولة الحديثة وتصورها لمفهوم السلطان في الإسلام ثم تلخص رؤية الباحث للإشكالات الحقيقة وإمكانية التماهي في المبحث الرابع من هذا الفصل.

المبحث الأول: تقريب أطروحة الدولة المستحيلة

يستهل البروفسير وائل حلاق كتابه بوضع الأطروحة بوضوح وهي استحالة تحقق مفهوم الدولة الإسلامية ووجود تناقض داخلي فيها بحسب أي تعريف للدولة الحديثة وأن ذلك التناقض الذاتي في مفهوم الدولة الإسلامية الحديثة يقوم في الأساس على مأزق الحداثة الأخلاقي.١٧٩ ويوضح حلاق في مستهل حجاجه أن المسلمين يقعون في مأزق حينما يكونون مضطرين للتوفيق بين قبولهم للدولة الحديثة – على مستوى المفكرين والجماهير – كمعطى أولي (أدلوجة بتعبير عبدالله العروي)١٨٠ وبين الشريعة كمصدر للسلطة الدينية والأخلاقية لغالبية المسلمين اليوم. ويعتبر حلاق أن حل هذا التناقض يفضي ولابد إلى حل تناقضات قضايا السياسة والاقتصاد باعتبار أن الأزمة في كليهما نابعة من هذا المأزق الأخلاقي. ١٨١

إن حلاق يتصور الشريعة بناء متماسكا يقوم على منظومة اجتماعية أخلاقية يخرج منها العلماء القائمين على أمر الشريعة مستمدين سلطتهم من منظومة القيم الأخلاقية الحاكمة للمجتمع ومستمدين معارفهم من النصوص الشرعية والتراث الفقهي المتراكم على مدى قرون والذي يتيح لهم حرية الحركة الفكرية بما يناسب المجتمع وهم بعد ذلك كله يتمتعون بالاستقلال المالي من خلال الدعم المالي من

---

١٧٨ راجع موقع المركز http://rissc.jo/ ورابط الدراسة مباشرة على
http://themuslim500.com/downloads/TheMuslim500-2017-lowres.pdf

١٧٩وائل حلاق، الدولة المستحيلة، ترجمة عمرو عثمان،ص ٢٤

١٨٠ العروي،عبدالله ٢٠١١،مفهوم الدولة،(ط٩)،المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء تونس ص ٦

١٨١ حلاق، الدولة المستحيلة ص ٢٢

مؤسسة الأوقاف المجتمعية أو حتى الأوقاف السلطانية التي كانت تكسب السلاطين الشرعية لما تأصل في المجتمع من شرعية العلماء بموجب قيامهم على أمر الشريعة. وقد كانت السلطة التنفيذية مع كونها التي تولي وتعزل القضاة إلا أنها لم تستطع – بحسب حلاق – التغول على المادة الشرعية التي يستمد ويحكم بها القضاة – الذين يكونون غالبا من نفس التركيبة الاجتماعية – بين أفراد المجتمع في نزاعاتهم بروح من التسوية والتأليف للنسيج الاجتماعي الذي كانت الشريعة ومفرادتها جزءا من تركيبها اللغوي والحياتي.

وقد أطنب حلاق في ذكر الأثر السئ للاحتلال الكولينالي وقبله الإصلاحات العثمانية قبيل إنهيارها – والتي ارتكزت على محاكاة النموذج الأوربي بدفع ومساهمة مباشرة من القوى الأوربية– على إفراغ الشريعة من مضمونها وقطعها من مخزونها المعرفي واللغوي في الفقه الإسلامي المستقل وقاعدتها الأخلاقية على مستوى الفرد والمجتمع بجعلها قوانين جامدة ونصوصة مجتزءة وصاحب ذلك وسبقه القضاء على الاستقلال المالي للمنظومة العلمية القائمة على الشريعة بالتغول على منظومة الوقف وإدخال العلماء ومدارسهم في دولاب البيروقراطية الحكومية وجعلها مسخا قانونيا مشوها من القوانين الأوربية والتي كانت تنظر للشريعة في بداية عهدها الكولينالي على كونها اعتباطية وتفتقر إلى الفاعلية ومؤسسة على التساهل ومقت إراقة الدماء وهو التصور الذي استحال إلى النقيض في أواخر القرن العشرين.١٨٢ وقد تتبع حلاق في المراجع المذكورة على الهامش السياق التاريخي في أكثر من منطقة في العالم الإسلامي لتوضيح الأثر الكولينالي للتفكيك الحداثي لمنظومة الشريعة وأكد أن الدولة في العالم الإسلامي مابعد الكولينالية حافظت على هياكل القوة التي ورثتها من السادة الكولينالين من خلال النخب القومية.

ويبدو بدهيا أن المؤلف لابد سيعرض لما يمكن تسميته حكما إسلاميا نموذجيا – وهي العبارة التي يستخدمها المؤلف للتعبير عن الكيانات السلطانية في النسق الفكري والتاريخي الإسلامي ماقبل

---

١٨٢ أوضح حلاق العلاقة بين الحداثة النازعة للتفكيك والهيكلة القانونية والشريعة النازعة إلى التوليف المجتمعي في الفصول السابع والثامن والتاسع من كتابه مدخل إلى الشريعة الإسلامية المترجم للعربية (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ٢٠١٧) وفي الفصول الرابع عشر والخامس عشر والسادس عشر والثامن عشر من كتابه الأكبر غير المترجم إلى العربية لحين كتابة صدور هذه الورقة ((Sharl'a: Theory, Practice, Transformations Cambridge University Press, 2009))

الحداثة أو ما قبل القرن التاسع عشر[١٨٣]– كما سيعرض للدولة الحديثة النموذجية. ولكن ينبغي أن نلاحظ أن الكاتب عندما يعرض للدولة الحديثة يتبع منهجا توصيفا لما هو كائن من أمرها ناقدا لها وشارحا لسياق تكونها الحداثي ولكنه يعرض للحكم الإسلامي النموجي– كما يسميه – بروح مختلفة مشبعة بما ينبغي أن يكون عليه هذا الحكم الإسلامي معتمدا في ذلك على مقاربة سيسولجية تاريخية ولذلك فإنه يضرب الذكر صفحا بالكلية هم الدول الحديثة في العالم الإسلامي – حتى التي إدعت الإسلامية منها – بغير تدليل كافي في كتابه هذا وإن كان قد ناقش التجربة الإيرانية والخلل الذي يعتري تطبيقاتها في كتابيه المحال إليهما في هامش الصفحة السابقة وأوضح إنبتاتها من منظومتها الثقافية والتسيس المفرط الذي حاق بها كما أشار إلى السبك التدريجي لمفهوم المواطن في السياق الأوربي – وهو المفهوم الذي لا غنى للدولة عنه – في مقابل التكوينات الاجتماعية غير المهيأة لاستيعاب التركيبة الجديدة والدولة غير البصيرة بكيفية سد الفراغ الذي أحدثه إنسحاب الكيانات الاجتماعية في المشهد العام في العالم الإسلامي.

و لمزيد من إيضاح، فإن معني حلاق بالدور المحوري الذي كانت تلعبه – بمصطلح بعض الباحثين – الجماعات الوسيطة، كانت تلك الجماعات الاقتصادية والتعليمية هي المدبر الحقيقي لشئون المجتمع الحياتية وهي كيانات تتسم بالبساطة في التركيب وتنبع في أصلها وترتكز في هيكلتها البسيطة على الأعراف والموروايث المجتمعية وتتطلع بأدوار دينية ومجتمعية على مدار التاريخ الإسلامي رافدة نفسها اقتصاديا بالمنظومة الوقفية والتمويل الذاتي ثبل قيام منظومة التحديث والهيكلة البيروقراطية في العالم الإسلامي. وقد أوضح حلاق ذلك في معرض حديثه عن توضيح الشريعة الإسلامية وبيئتها وتلك أحدى الجماعات الوسيطة التي عرفها العالم الإسلامي مع غيرها من

---

[١٨٣] يعتبر مصطلح الحكم في الإسلام وفي الفقه الإسلامي مرتبطا بالمعنى القضائي والفقهي أكثر من المعاني المرتبطة ذهنيا بكلمة الدولة في الفكر المعاصر كما أن للمصطلح إرتباطا معاصرا بكلمة حكومة (Goverment) بما في ذلك فكرة تسيير أمور الدولة وهو غير المقصود هنا وقد آثر بعض المفكرين المعاصرين استخدام كلمة السلطان – بالتصريف المصدري للكلمة – عوضا عن كلمة الدولة والحكم وغيرها وهو مستقر من قديم في كتب الفقه السياسي التي عبرت عن الأحكام المرتبطة بالكيان السياسي ورئاسته وتصريف أموره بالأحكام السلطانية. راجع في ذلك د. حسن الترابي في كتابه المصطلحات السياسية في الإسلام، السياسة والحكم: النظم السلطانية بين الأصول وسنن الواقع،(ط١)

المنظومات الحربية والخدمية والعلمية (بالمعنى التجريبي للعلم) مما يتداخل ليشكل مجتمعا مدنيا حقيقيا وفعالا ومبادر وقليل الاعتماد على الجهات السلطانية.

وقد لاحظ حلاق أن أطروحته تجابه بسؤالين أساسين يتكون ثانيهما من شقين:

السؤال الأول: كيف حكم المسلمون أنفسهم على مدار اثني عشر قرنا من تاريخهم ما قبل الكولنالية؟

السؤال الثاني: في ضوء استحالة وجود دولة مسلمة حديثة، ما نمط الحكم الذي يتبعه المسلمون في الحاضر والذي يحتمل أن يحتمل أن يتبعوه في المستقبل؟ وقد أكد أن الجزء الثاني من السؤال الثاني ليس في صلب أطروحته.

يرجئ حلاق السؤال الثاني ليجيبه في ثنايا إبحاره مع ملاحظة أن قدرا كبيرا منه قد أجيب عليه في كتابيه الآخرين خاصة في ما يتعلق بالنقد لتقنين الشريعة، وبين يدي الإجابة على السؤال الأول يؤكد حلاق أن الحكم الإسلامي لا يعتبر مقدمة للوصول إلى الدولة الحديثة بل يعتبرها نموذجا مختلفا تماما عن أشكال الدولة ما قبل الحديثة وعليه فلا يمكن دراسة الحكم الإسلامي ما قبل التحديث بآليات وأدوات الدولة الحديثة، لقد كان شيئا مختلفا يفهم في سياقه ما قبل الحداثي. وبما أن الدولة الحديثة منتج أوربي حصري – وهو ما سيبسطه شرحا في الفصل الثاني– فلا يمكن لها أن تكون إسلامية فالتاريخ المكون للدولة هو تاريخ أوربي هو تاريخ يبدأ من عصر الأنوار مع أصطحابات أدبية لبعض الثانويات من اليونان وبعض المواثيق القروسطية.١٨٤ إن الحداثة الغربية تضغط العالم ليحذو حذو الغرب مضحيا في سبيل ذلك بالخصوصية الحضارية والتركيبات الاجتماعية ثم يجلب حلاق بخيله ورجله على الحداثة محملها تبعة التوحش الإنساني ففي حين أضحى الإنسان أكثر قدرة على التغلب على مصاعب الحياة الأولية بالتقدم التقني المادي فهو الآن يفعل في سبيل الاستحواذ على المادة بوسائله ولوسائله التكنولجية الحديثة ما لم تكن تفعله الطبيعة ذاتها في الإنسان ثم إن التفكك جراء الرأسمالية الحديثة يجعل منه فردا نرجسيا وهي بذلك تدمر البنى الاجتماعية الأساسية للإنسان بما فيها الأسرة وثالثة الأسافي هو الآثار الكارثية لمشروع الحداثة على العالم الطبيعي.١٨٥

---

[١٨٤] حلاق، الدولة المستحيلة،ص ٣٣

[١٨٥] حلاق، الدولة المستحيلة ص ٣٤

ويعزو حلاق تلك الآثار الكارثية على الإنسان وعلى الكوكب للفقر الأخلاقي في المشروع الحداثي. ثم يصرح بأن الدولة هي واحدة من أهم الفاعلين في هذا المشروع.

وبوقوفه على الفقر الأخلاقي لمشروع الحداثة وبالضرورة الدولة كأحد منتجاته، يدعو حلاق للبحث عن مصادر أخلاقية معترفا بسبق غيره (كماكنتاير وتايلور ولارمور) في مجال هذا البحث ولكنه ينتقد ذهابهم إلى التراث اليوناني القديم الذي دُرس في العالم الإسلامي أو التراث الأوربي ما قبل الحداثي الذي تتلمذ أساطينه على يد أقدر الفلاسفة الإسلامين، ثم إن التجربة الإسلامية ليست عوالم نظرية بل هي وقائع شكلت التاريخ وما تزال ذات أثر ملموس على المسلمين في الواقع. أما وقد عرض للجدوى الأخلاقية لدراسة النموذج الإسلامي لكونها مشروعا مؤهلا لسد جوعة الحداثة وعوزها الأخلاقي فيعود لسياق المقارنة محاولا معارضة الحكم الإسلامي بالدولة الحديثة ليبرهن على استحالة التطابق مع قمة الحوجة فيما يشكل بمجمله نقدا للحداثة أكثر منه نقدا للحكم الإسلامي.

ولكي يعقد المقارنة التي اعتزمها، أراد حلاق أن ينظر إلى الظاهرتين كنماذج لمقدرة النموذج على توضيح السمات القابلة للمقارنة وكذلك القوى الفاعلة أو المحركة بين الأنظمة والعلاقات والمفاهيم معتمدا على مفهوم شميت الذي يسميه النطاق المركزي وهو ما تحل في إطاره كل مشكلات النطاقات الأخرى في النموذج ويعد النقل الذي نقله عن شميث نفسه مفهما لفكرة النطاق المركزي (ففي عصر اقتصادي، لا يحتاج المرء إلا إلى حل مشكلة الإنتاج وتوزيع البضائع بصورة كافية حتى تصير المسائل الأخلاقية والاجتماعية كافة، غير ذات أهيمة) وبعبارة أخرى تحل المشاكل الأخرى بما يتوافق مع الجدوى الاقتصادية للمشروع المعين. لكن حلاق وإن استعار فكرة النطاق المركزي من شميث إلى أنه يعتمد على جون غراي في تحرير النطاق المركزي للحداثة وعصر الأنوار والذي حدها بكونها الوصول إلى أخلاق عقلانية نقدية تقوم معيارا لكل الشئون الإنسانية.[١٨٦] يطور حلاق مفهوم شميث حول النموذج باعتباره مجالا لصراعات القوة التي تولد بعملياتها في اتجاه القوة الأخرى مجموعة من القيم تظل محترمة ومحددة من قبيل القوى المتصارعة تشكل نطاقا مركزيا من القيم ولا يمنع ذلك من وجود ما ينافي قيم النطاق المركزي في النطاقات الهامشية مادامت قيم النطاق المركزي هي الحاكمة

[١٨٦] حلاق، الدولة المستحيلة، ص ٤٠

للنموذج وصراعات القوى فيه. وفي إطار النطاقات الهامشية تفسر كل الحركات في النموذج والتي لا تتسق مع النطاق المركزي.

وقبل تحريره لنموذج الدولة الحديثة في الفصل الثاني، يحدد حلاق الشريعة كنطاق مركزي في نموذج الحكم الإسلامي وتكمن أهميتها في المصدرية الأخلاقية لها وتطويعها القانوني أداة لها ثم عرض حلاق مجموعة العلوم التي خلقها نطاق الشريعة المركزي كالعلوم اللغوية والفلسفية – في السياق الإسلامي – وحتى العلوم التجريبية بإعتبارها المرحلة التعليمية الأولى لكل علماء العالم الإسلامي القديم وكذلك ارتهن إليها المجال الاقتصادي بل إنها – بحسب حلاق – كبحت جماح الحكم السياسي. والنشاذ من الخطابات بين أشكال القوى العاملة في المجتمع غير المتوافقة مع الشريعة وقيمها تفهم في إطار النطاقات الهامشية الاستثنائية غير المزعزعة لمركزية الشريعة في نموذج الحكم الإسلامي.

إن هذا الاستدعاء من حلاق للشريعة كمصدر أخلاقي يدفعه أن يجابه قضيتين هما عناصر الشريعة البائدة مؤسسيا التي تجعل من غير الممكن استردادها كمصدر أخلاقي وتهمة الماضوية، وقد برهن حلاق بقراءة في واقع المسلمين ما بعد الكولينالية وعودة الإسلام السياسي الذي يعبر في جوهره عن بعد أخلاقي هو الأساس من الشريعة وعن الرغبة العامة عند المسلمين في عودة الشريعة أن الشريعة موجودة ككوامن نفسية وروحية وهو ما يفسر بقاءها حية في الذاكرة الجمعية للمسلمين. كما أن أركان الإسلام بما فيها من أبعاد أخلاقية عبر تقنيات الذات المبثوثة بغزارة في شعائر أركان الإسلام مما يشكل بمجمله في ذوات كل المسلمين مشروعا يهدف إلى إيجاد فضاء أخلاقي للذات المسلمة. ثم رد حلاق دعوى الماضوية باعتبارها ليست محاولة لاستعادة الماضي بذاته وإنما محاولة لاستعادة القيم العليا والشاملة التي حددت الإسلام وطرائق حياته لما لها من إجابات للمشكلات الحداثية ثم إن إيدلوجيا التقدم الحديث – والتي يبرر التاريخ وجودها – ترقض أن يبرر التاريخ وجود خلافها والتي تعيش لحظتها بغير حاجة إلى تعلم مما مخالف لمنهجها فما هو موجود صحيح لحين ثبوت عكسه وهي في سعيها اللاهث لا تسأل الأسئلة الكبيرة والوجودية لأنها لا تمتلك لها الإجابة فتصفها بالماضوية.ومن هاهنا يحمل حلاق النموذج الإسلامي بنطاقه المركزي (الشريعة) ليستوضحه على طول الكتاب.

الفصل الثاني: الدولة الحديثة

يبدأ حلاق الفصل الثاني بالتعبير بالاختلاف الكبير في ما تعنيه الدولة بالنسبة للناس والمفكرين منهم على وجه الخصوص فمن تصورها نموذجا للهيمنة كما عند غرامشي أو وسيلة للخروج من حالة الطبيعة كما عند شميت وهوبز أو نتاجا للسيطرة الطبقية كما عند ماركس أو ظاهرة قانونية كما عند كلسن أو اختراقا ثقافيا كما عند فوكو ويخلص حلاق أن عدد الأفكار حول ماهية الدولة يعادل عدد المفكرين الذين كتبوا عنها تكتمل صورتها بالتوليف في سردية متماسكة بين أكبر قدر ممكن من التصورات. والقصد من تناول الدولة هو استخراج الخصائص المتأصلة فيها بغض النظر عن المضمون الذي يمكن أن يتغير من مضمون ليبرالي أو اشتراكي او ماركسي ولكن تبقى الخصائص المتأصلة في الدولة واحدة برغم هذا التغير وأطلق حلاق على تلك الخصائص خصائص الشكل[١٨٧] والتي لا يمكن تصور الدولة بدونها. ويعتبر حلاق خصائص الشكل الخمسة قابلة للتغيير وأن المستقبل يسمح بمجموعة كبيرة من الاحتمالات ولكن دراسة دولة إسلامية فالحقائق الموجودة على مدى قرن أن يزيد هي التي يجب أن تؤخذ في الاعتبار، والخصائص التي اعتبرها حلاق خصائص الشكل الخمسة التي لم تستطع دولة حديثة ولا تستطيع ولن تستطيع أن توجد بدونها هي:

١- الدولة كنتاج تاريخي محدد

يكشف نشوء الدولة عن ترتيب سياسي وسياسي-ثقافي ذي أصل أوربي شكل المعمل الوحيد لتكون الدولة بمعناها الحديث ولكن البعد السرمدي الذي اكتسبته الدولة أو التجريدية لها ككيان متسامي على الزوال من ارتباطا في الذهنية المعاصرة ومنذ عصر التنوير بنظرية التقدم الإنساني نحو الكمالات وجعلت الدولة عند بعض المفكرين أسطورة وقد جعل هيجل من الدولة الحديثة هي تجسد العقل المطلق في أسمى صوره (الدولة هي الفكرة الأخلاقية الموضوعية إذ تحقق)[١٨٨] وبصرف النظر عن النظرة الهيجلية المغالية في التمجيد والتي ستلقي بظلالها على الخاصية الثانية فقد تدثرت الدولة بدثار العلم التجريبي وكأنها تخضع لمبادئ علمية كونية.

٢- سيادة الدولة وميتافيزقيتها:

---

[١٨٧] والأقرب أن تترجم إلى خصائص الكيان أو ما شابه

[١٨٨] هيجل، أصول فلسفة الحق، ترجمة أ.د. إمام عبد الفتاح، ص ٤٩٧

تتبني السيادة سياسيا وأيدلوجيا حول مفهوم إرادة التمثيل بمعنى أن الأمة هي صاحبة السيادة وأنها صاحبة الإرادة ولابد لتلك الإرادة من قطيعة مع شيء ما حتى تكون قابلة للتخيل وهو ما تلعب دوره الثورات.

و السيادة خارجيا تعني اعتراف الدول بسلطة كل واحدة وهي وإن كانت تستطيع تثبيت نفسها بغير اعتبار لشعبها إذا إمتكلت القوة ولكنها كذلك تحتاج للقانون لتخرج من دائرة العنف الاعتباطي فتسمى سيادة. وداخليا تعد الدولة بناء على السيادة مرجعية لنفسها توفر الدعم الأخلاقي والقانوني ولا تحتاجه.

ينبني وجود السيادة على وجود الأمة وتعتبر السيادة أقرب إلى فكرة التوحيد من ناحية كلية قدرتها وشغلها للزمان والمكان ومعرفتنا بها من خلال نتائجها وعدم معرفتنا بكنهها وتعريفنا لأنفسنا كجزء منها فهي مفهم بديل عن مفهوم الإرادة في المسيحية (إن كل المفاهيم المهمة في النظرية الحديثة عن الدولة هي مفاهيم لاهوتية معلمنة ليس يسبب تطورها التاريخي فحسب –حيث تحولت من اللاهوت إلى نظرية الدولة التي أصبح بها الله القادر على كل شيء على سبيل المثال، هو المشرع القادر على كل شيء – بل أيضا بسبب بنيتها النظامية).

التضحية بالمواطن هي أحد إفرازات الألوهية السيادية وقد دافع هيجل عن كون مصلحة الفرد الجزئية لابد وأن تتبع للمصلحة العامة وأنه ينبغي أن يرتقي الأفراد ليروا مصالحهم في ما يتماهى مع المصلحة الكلية وأن الدولة لم توجد لحماية المصالح الفردية الضيقة بل هي أكبر من ذلك إذ هي نتاج تطور العقل مع الحركة الديالكتية للتاريخ محملة بكل القيمة الأخلاقية للشعب وقد عجب من هيجل من دولة أصلها الحفاظ على ممتلكات أفرادها كيف لها أن تطلب منهم الموت من أجلها " وإذا جعلنا الغاية الخاصة من الدولة الأمن وحماية الملكية الخاصة والحرية الشخصية لكانت مصلحة الأفراد بما هم كذلك الغاية النهائية التي اجتمعوا من أجلها .... غير أن علاقة الدولة بالفرد شيء مختلف عن ذلك أتم الاختلاف فما دامت الدولة هي الروح وقد تموضعت فإن الفرد لن تكون موضوعية ولا فردية أصيلة ولاحياة أخلاقية إلى بوصفه عضوا من أعضائها"[١٨٩].

٣– احتكار الدولة للتشريع وما يتعلق بذلك مما يسمى العنف المشروع

[١٨٩] جورج هيجل، أصول فلسفة الحق،ص ٤٩٨

تقدم الحديث عن السيادة وعن بعض تمظهراتها، ولعل أهم تمظهرات السيادة هو القانون والدستور فالدولة لا يمكن أن تصبح مكتملة السيادة إذا كانت تأخذ قوانينها من كيان آخر خارجها فهي تمتلك قانونها. وفي حين نرى الإرادة السيادية هي القوة المنشئة للقانون، يرى كلسن أن الدولة هي الكيان القانوني نفسه وليس هناك قوة أخرى تقف وراءه مما يوحي بوجود كيانين منفصلين. ولإن إنفاذ القانون يحتاج إلى القسر لكي يتحول إلى سلطة فالدولة هي التي تحتكر ذلك العنف القانوني وتحدد معاييره[١٩٠]. إن هذه التمحور من الدولة حول نفسها وجعلها نفسها هي النظام القانوني نفسه يجعل الخارج عليها بالضرورة خارج عن القانون والقانون هنا هو القانون الذي سنته الدولة وليس القانون النابع من أخلاقية التصرفات أو عدم أخلاقيتها بحسب الشخص محل الاختبار.

٤- جهاز الدولة البيروقراطي:

يعتبر ماكس فيبر – ليس بحسب وائل حلاق وحده – ولكن بحسب كل المهتمين بدراسة تمظهرات الدولة أبرز من أوضح فكرة البيروقراطية وقد جعل فيبر لها مبدئين أساسين:

الأول: الطاعة فهي تنظيم إداري يأتمر بالإرادة السيادية للدولة ويعتبر الإئتمار بالإرادة السيادية للدولة هو عين العقلانية ولا يفترض أن يمتلك أي إرادة مستقلة في مقابل الإرادة السيادية للدولة

الثاني: التنظيم والهرمية ويشمل ذلك القواعد واللوائح التي تكون هي المرجعية الأساسية للكيان البيروقراطي.

تخترق البيروقراطيات الحديثة الحياة المعاصرة من تسجيل الولادة إلى حين الوفاة مرورا بالمراحل التعليمية والعملية والزواج والطلاق وغيرها من مظاهر الحياة التي يعتمد مواطن الدولة في تواصله مع الدولة على البيروقراطيات المختلفة والمتشعبة ويتشرب من خلال التعامل معها روح الطاعة المطلقة للإرادة السيادية للدولة بصورة ما من الصور.

٥- الهيمنة الثقافية أو التسييس الثقافيّ:

[١٩٠] حلاق، الدولة المستحيلة، ص ٧٤

على الرغم من تركيز فوكو على المكونات للدولة فلا اختلاف بينه وبين مقاربة كلسن الذي يرى الملك وقانونه في مركز الكيان وكلاهما لا يعتبر الدولة معزولة عن المجتمع ولكن فوكو يركز على الجدل بين المجتمع والدولة وكيف ينتج ويعيد إنتاج كل منهما الآخر.

إن الهيمنة الثقافية – أو ما يسميه فليب برو العنف الرمزي – هو ما يجعل الدول في العالم الثالث مجرد خيالات قانونية لأن المجتمع مازال مرتهنا لتجزؤات قائمة على وحدات قبلية أو محلية أخرى هي محل الولاء السياسي وهو ما يستدعي تدميرها وإعادة تشكيل الوحدات الاجتماعية الثقافية على نمط الدولة.

الفصل الثالث: الفصل بين السلطات: حكم القانون أم حكم الدولة؟

بعد أن قدم حلاق شرحه لخصائص الدولة الحديثة في الفصل الثاني، يدخل إلى هذا المفهوم المشهور محاولا ضحده فهو يحاجج ببساطة أن الدولة ونظامها القانوني تجسيد للإرادة السياسدية ولفرض القانون لابد من قوة وهو ما يتم من خلال القوة والإكراه ويتم أيضا من خلال الهيمنة الثقافية. فالدولة لا تدير المجتمع فقط بل تعيد إنتاجه بصورة مستمرة من أدوات هيمنتها الثقافية لتصنع المواطن. فالأمور في إدارة الدولة أكثر تعقيدا وتشابكا من أن تكون في شكل سلطات منفصلة. وفي المقابل فإن نموذج الحكم الإسلامي كان نموذجا مكونا من عناصر حكم غير متداخلة وتعرف قدرا كبيرا من الإنفصال عن بعضها البعض.

وينقسم هذا الفصل إلى جزئين أساسين: الأول الفصل بين السلطات في الدولة الحديثة

ويبدأ د. حلاق نقاشه لهذه النقطة من تأكيده على ضرورة وجود عمالة وهيكلة منفصلة لكل سلطة مساوية دستوريا لعمالة وهيكلة بقية السلطات وتعرف استقلالا تاما عن بعضها البعض وساق الأمثلة على وجود تلك العمالة المنفصلة وعلى إدارة الدولة بشأن هيكلي من الأعلى إلى الأسفل وبالتالي تداخل الصلاحيات التشريعية والتنفيذية في كثير من أطراف الهيكلة الرئيسية[١٩١] وأن الاتجاهات

[١٩١] كما نقل حلاق في أول هذا الفصل مقطعاً للقانوني غراي لاوسن Gray Lawson حين قال: " وربما كان تدمير مبدأ الفصل بين السلطات هو جوهرة التاج في الثورة الإداريّة الحديثة. فالهيئات الإدارية تدمج بصورة اعتياديّة بين الوظائف الحكوميّة الثلاث في المؤسسة نفسها، بل حتى في الأشخاص أنفسهم داخل تلك المؤسسة." حلاق، الدولة المستحيلة، ص ٨٦

التي تقول بأن الفصل بين السلطات متحقق فهي في النهاية تتحدث عن قدر أدنى وليس القدر المرجو والمأمول نظريا. وقد نحى د. حلاق في المقارنة نحو السلطة التشريعية لفائدتها لاحقا في الجزء الثاني من الفصل، وبعد ذكر الكثير من الشواهد من الدول الحديثة كبريطانيا والولايات المتحدة وفرنسا، يستجلي حلاق أمرين أساسين: الأول أن السلطة التنفيذية في الدولة الحديثة تفتئت على السلطة التشريعية في وضع القواعد والسياسات العامة والثاني أن الإدارات القضائية والتنفيذية تمارس التشريع بصورة مستمرة بدون أن تسمى مجالس تشريعية. يقول د. حلاق " لا توجد في الواقع أي دولة قوميّة تكون فيها السلطة التشريعيّة هي الجهة الوحيدة التى تضع قواعد قانونيّة عامة. وبالعكس، فلا توجد أي دولة تُمنع فيها السلطات التنفيذيّة والقضائيّة من وضع مثل تلك القواعد بصورة صريحة، حيث تقوم هاتان السلطتان بوضع تلك القواعد لا على أساس اللوائح والأنظمة الأساسيّة فحسب، بل بصورة مباشرة أيضاً على أساس الدستور. وفي أغلب الدول القوميّة، وبصرف النظر عن الأسئلة العميقة التى تثيرها الدولة الإداريّة، فإن رأس السلطة التنفيذيّة مخولٌ بحكم منصبه بالتشريع في عدد من الأمور المتعلقة بالحرب والقوانين العرفيّة والضرورة الاقتصاديّة وأشياء أخرى كثيرة، كل ذلك من دون تفويض صريح أو ضمني من السلطة التشريعيّة.

وما تضعه السلطات القضائيّة والتنفيذيّة يسمَّي في العادة (قواعد تنظيميّة) و(لوائح) لكن تلك القواعد واللوائح لا تمتلك في الواقع طبيعة القواعد العامة ذاتها التى تضعها السلطة التشريعيّة. ويمكن تبرير هذا التوزيع للسلطة إذا كانت قدرة السلطات القضائيّة والتنفيذيّة على وضع القواعد العامة قد فوضتها بها السلطة التشريعيّة، غير أنه لا يبدو واضحاً على الدوام أن الحال كذلك. ولا يبدو واضحاً، حتى في حالة التفويض المُفترض، أين تقع بالضبط حدود الفصل بين اختصاصات كل طرف". [١٩٢]

الجزء الثاني من الفصل يتحدث عن نموذج الحكم الإسلامي، ويحاجج حلاق كما تقدم بأن الترابط الشديد بين مكونات نموذج الدولة الحديثة بفعل خصائصها الأساسية غير موجود في نموذج الحكم الإسلامي ومن هنا فهي يسمي نموذج السلطان في الإسلام بنموذج الحكم الإسلامي تفاديا لتسميته بالدولة الإسلامية لأن تلك الخصائص التي سردها في الفصل الثاني تعتبر صفات تكوين وشكل للدولة لا تكون الدولة بدونها. وفي تبينه لصفات نموذج الحكم الإسلامي يعتبر حلاق أن الأمة تحل محل الشعب في نموذج الدولة الحديثة والأمة هي شيء مجرد ومادي في نفس الوقت، ولكن الأمة

[١٩٢] حلاق، الدولة المستحيلة، ص ٩٨

تحدد من خلال الشريعة التي تشكل النطاق المركزي للنموذج وتعرف الشريعة المسلم وغير المسلم بل وحتى حدود الأرض التي تسمى دارا للإسلام بحسب سريان أحكام الشريعة عليها. فبعبارة أخرى، تعرف الشريعة الشعب (الأمة) والأرض (دار الإسلام) وقد تقدم تعريف الشريعة كما يتصورها د. حلاق. وبما أن الشريعة هي قانون إلهي فإن الأمة لا تمتلك سيادة فالسيادة المطلقة في نموذج الحكم الإسلامي لله سبحانه وتعالى وكل الأرض هي ملك لله وملكية البشر هي ملكية مؤقتة مجازية راجعة لتمليك الله لهم عليها لأجل مسمى.

وبالرجوع إلى موضوع الفصل الأساسي – السلطات الثلاث – فإن نموذج الحكم الإسلامي يعرف الشريعة كسلطة تشريعية قوية والأمة تمتلك عليها سلطة تأولية عليها وتأتي الشريعة والأمة قبل السلطة التنفيذية تاريخيا ومنطقيا. ويقارن حلاق بين الشريعة كسلطة تشريعية مستقلة وسابقة على السلطة التنفيذية وبين نموذج الدولة الحديثة التي تحتوي المؤسسات الدينية وتنظمها مخضعة إياها لنظامها القانوني الناتج من إرادتها السيادية. وحلاق ينبه أن نموذج الحكم الإسلامي يبنى من أسفل إلى أعلى فالشريعة التي هي نطاقه المركزي والتي تُعرف كل المكونات الأخرى على ضوئها تحرس وتطور من خلال أفراد ينتجهم المجتمع بصورة عضوية وهم الفقهاء. والفقهاء في نموذج الحكم الإسلامي يتميزون بمميزات أساسية أولها أنهم يرجعون إلى طبقات اجتماعية متوسطة أو متدنية وهم في الغالب متأثرون بالمشاكل الحياتية اليومية للناس يعالجونها معهم وهو ما يقود للميزة الثالثة وهي كونهم لا يشعرون بحواجز بينهم وبين المجتمع بل كثيرا ما يتلون وظائف اجتماعية وإصلاحية كالحسبة والإشراف على المساجد والطرقات والجسور وولاية أمر اليتامى وغيرها من الأعمال المجتمعية. ويقسم حلاق وظيفة الفقهاء بين القاضي والمفتي. والمفتي يوفر الإجابات الشرعية على المسائل المتعلقة بشؤون الناس مجانا وبصورة قريبة من أذهان الناس، أضف إلى ذلك أن الناس كانت لهم ثقافة شرعية عالية لكون الشريعة ومبادئها كانت بداية أي سلم تعليمي.

وبالنسبة للقاضي، فلم يكن القضاء يعرف المراسم والبروتوكولات المعاصرة بل كان عرضا مباشرا من المتخاصمين وبدون الحاجة للمحاماة لقرب القاضي من واقع الحياة ولعلو الثقافة الشرعية بين المتقاضيين فالمحكمة في النهاية هي مؤسسة اجتماعية يلعب القاضي فيها دور المصلح أحيانا ولذلك يقول الفقهاء (الصلح سيد الأحكام). والشاهد أن السلطة التشريعية (الشريعة) كانت تمد السلطة القضائية بالمادة القانونية نفسها (الأدلة الشرعية والسوابق القضائية (أقوال الفقهاء المتقدمين)) وتمدهم

كذلك بالموارد البشرية المدربة من خلال السلم التعليمي الشرعي المؤسس بعيدا عن رعاية السلطة التنفيذية. كما إتسمت الشريعة بالتعددية في الأقوال والسماحية للقاضي بالتحرك في مساحة واسعة من النظر في أحوال الناس وما يصلحهم في ظل قواعد أساسية مأخوذة نصا أو مستنبطة من الوحي فيما يعرف بأصول الفقه وسمح لك بالمرونة العالية والقدرة على التكيف في أقاليم وأنماط ثقافية مختلفة على عكس القضاء المتحرك في مساحة محدودة من المواد القانونية.

ويؤكد د. حلاق أن السلطة التنفيذية كانت تملك حق التعيين والعزل للقضاة بدون التدخل في صميم عملهم وبناء على أن الحاكم وسيط بين الأمة وبين السلطة القضائية فيكون التعيين والعزل مجرد نتيجة لهذا التمثيل ولذلك لا تسقط ولاية القاضي بسقوط ولاية الحاكم الذي عينه بالخلع أو الوفاة. ولم تكن عملية العزل تسبب الرعب الذي تسببه في الأفق المعاصر لأن القضاة في العادة يكتسبون أرزاقهم من أعمال وحرف غير متعلقة بالراتب الذي يتقاضونه،هذا بالإضافة إلى الأخلاقية التي يكتسبها المنصب وتحتم على من يتولاها أن يحافظ على استقلال القضاء.

وبالنسبة للسلطة التنفيذية، فإنها – بحسب حلاق – مكونة من طبقة مستأخرة ملتزمة بتأدية مهام محددة ولا تستطيع الخروج عن الشريعة. فهي طبقة تنفذ أحكام الشريعة وتقوم بالمهام الأمنية والعسكرية والمالية ولا تستطيع أن تفرض أي هيمنة ثقافية على المجتمع ولا أن تخترقه بالصورة التي تمارسها الدولة الحديثة من خلال البيروقراطية. وقد كانت السلطة التنفيذية في المحصلة تلتزم بالشريعة في مقابل الضرائب والطاعة التي تتلقاها من المجتمع ومن ممثليه من الفقهاء ولا تمتلك تلك السلطة أي حصانة من قوانين الشريعة. ويشير حلاق إلى أن لفظ الدولة في اللغة يشير إلى معنى التعاقب الذي بدوره يشير إلى زوال تلك السلط التنفيذية وبقاء الأمة ثابتة وهي ما ظل كذلك لحين الاستعمار الذي قضى على البنى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي تقوم عليها الشريعة. وينعى د. حلاق على المسلمين اليوم تمسكهم بالمعنى المعاصر الأجوف للفصل بين السلطات بينما تمتعت الأمة على مدار القرون الأثني عشر الأولى من تاريخها بمعنى متقدم جدا من سيادة السلطة التشريعية –النابعة من روح المجتمع والمكونة من أفراد ينتمون إليه مباشرة – على السلطة التنفيذية والقضائية متقدما على الشكل المعاصر للديمقراطية وبمعنى أكثر إنسانية وأخلاقية.

الفصل الرابع: القانوني والسياسي والأخلاقي

يدور الفصل الرابع حول على معنى مركزي وهو الفصل بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون أو بعبارة أخرى وضع الأصالة والحقيقة في الأمر الواقع واعتبارها مرجعية نهائية. ويبدأ بالجزء الأول الذي يتعلق بالأخلاق ونشأة القانوني ويستهلها د. حلاق بتشخيص الحالة الحداثية المعاصرة فيما يعتبر نقدا للحداثة، فيرجع كونها جعلت الإنسان صاحب السيادة على الطبيعة وكونها مهوسة بالسيطرة على الطبيعة في اتجاه معاكس للفكر والفلسفة الشرقية المهتمة بالمعرفة الروحية الإنسانية. وينقل حلاق عن عالم الاجتماع الألماني ماكس شيلر قوله "فالتاريخ الغربي الحديث وملحقاته الثقافيّة المتطورة، يظهر ميلاً منتظماً وأحادياً باطِّراد وحصرياً تقريباً إلى تنمية المعرفة التي تسعى إلى تغيير العالم عملياً. أما المعرفة الثقافيّة والدينيّة فقد دُفعت إلى الوراء كثيراً.... ونكصت كثيراً الحياة الباطنية وتقنيات الذات، أي السعي إلى زيادة قوة الإرادة وسيطرتها... على العمليات العضوية المادية– النفسيّة... وليست الوضعية والبراغماتيّة إلا التعبيريين الفلسفيين الصادقين وشديدي الأحاديّة عن حالة الثقافة الغربيّة الحديثة""[١٩٣]. وعليه وعلى مدار تاريخ الحضارة الغربية منذ عصر التنوير الذي زعم فلاسفته أن الطبيعة تعمل بطريقتها الخاصة بعد أن أنسحب الخالق عن المشهد ثم الفلاسفة الميكانيكين الذي جعلوا المادة حقيقة متوحشة وبليدة وبالتالي فمدار الحياة على السيطرة عليها وتوظيفها لصالح الإنسان بدون أي قيمة متجازوة لا في الطبيعة ولا في الإنسان.

ود. حلاق يرى الدولة الحديثة جزءا أصيلا من مشروع الحداثة في فصل القيم من الحقائق وهي منذ هوبز الذي جعل وضع معايير الأخلاق يقع على عاتق الإنسان وليس على شيء متجاوز يضعها الإنسان بما يضمن أمنه ورفاهه ثم تبعه وتجاوزه الكثير من القانونين الذي رأوا القانون هو القانون الساري ولا يحتكم هذا إلى أي عامل أخلاقي وبالتالي فلا صلة بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون فما هو كائن هو الصحيح بغض النظر عن مفارقته لما ينبغي أن يكون. وبناء على هذا الفصل بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون عرفت مفاهيم الكرامة والحرية والعقل فما نريده هو ما ينبغي أن يكون وليس ما ينبغي أن يكون باعتبار مجرد عن رغباتنا وبناء على ذلك فإن كل ما ينبغي أن يكون في الفكر الغربي المعاصر – بمعنى من المعاني – هو ما هو كائن من رغباتنا لأنه يكتسب صحته وضرورته الوجودية من الرغبة وليس من الأخلاق. وبناء على ما تقدم فإن حلاق يرى هذا التمييز بين الأخلاقي والقانوني غير ممكن بالنظر إلى أدنى تعريف أخلافي للإسلام والشريعة. فالحقيقة

[١٩٣] حلاق، الدولة المستحيلة، ص ١٥٢

والقيمة في التصور الإسلامي واحد وكل ما هو قانوني فهو أخلاقي بالضرورة والعكس صحيح. والنموذج الإسلامي ينظر إلى المادة كجزء من كيان أخلاقي عظيم ويربط ربطا مباشرا بين الطبيعة وأحداثها وبين الأفعال الأخلاقية. ويجادل د. حلاق بأن قبول المسلمين بنظام الدولة الحديثة معناه أن المسلمين يقبلون بقانون نابع من إرادة سياسية تتغير فيه المعايير الأخلاقة بحسب المتطلبات المادية والتحرك في هذه الحياة بمركزية الإنسان التي ترى المادة مجالا لصراعات السيطرة وهو ما يعد خروجا عن معاني الشريعة الأساسية.

وفي الجزء االثاني من الفصل الذي يعنونه بالتضحية ونشأة السياسي يواصل حلاق متابعة تجلي الوضعية (الفصل بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون) ولكن في تحليله لمفهوم السياسي الذي أنتجه كارل شميت والذي يتلخص في كون السلطة السياسية الدنيوية هي الإله الجديد والوحيد في الحداثة الغربية. والسياسي مرتكز في تحركه على التمييز بين العدو والصديق.١٩٤ ويرى حلاق أن من آثار طغيان النطاق السياسي هو عدم وجود فرصة لوجود الإنسان بلا انتماء لكيان سياسي فكل إنسان موجود على وجه البسيطة اليوم مواطن وكل مواطن ينتمي إلى الدولة انتماء تحاول الدولة أن تجعله عضويا من مقتضيات الحياة نفسها. إن الدولة ليست مجرد كيان تنظيمي بل أفق حياة يستحق أن يضحى بالمواطن نفسه من أجلها.

في المقابل فإن نموذج الحكم الإسلامي – كما يجادل د. حلاق – لا يستطيع تبرير التضحية من أجل دولة لم تستطع ولا تستطيع أن تلتزم بالأخلاقي. فالإسلام لم يعرف مفهوم التجنيد الإجباري ولا يأمر بالتضحية من أجل المعنى السياسي وقد دافع د. حلاق بأن السلطة التنفيذية في الإسلام قد استخدمت المماليك للحروبات ممن كانوا غير أصيلين في المجتمع الإسلامي والجهاد التطوعي هو السبيل الذي اتاحته الشريعة للاشتراك في الحروبات. ويستند لذلك بحكم الجهاد كفرض كفاية عند جماهيير الفقهاء ولا يتحتم إلا بدخول العدو البلد المسلم ويجب قبل الجهاد الكفائي استئذان الدائن

---

١٩٤ لتجلية هذا المفهوم نقول: السياسي الذي يقصده شميت يتحرك في أفق يختلف عن أفق الأخلاقي، فالأخلاقي يكون أفقه مكونا من النقائض الخير والشر، بينما السياسي يدور بين البقاء والفناء وما يكون بين تلك النقائض من المراحل كالإزدهار والإنهيار. وذلك لأن السياسي يرى القيمة الأساسية هي بقاءه هو نفسه وليس في قيمة خارجة عن وجوده. وتعبير العدو والصديق تعبير رمزي عن هذه المعاني لا يفيد عن الترجمة لحمولته الأخلاقية في اللغة العربية. والأقرب للترجمة المقصودة الحليف وإن كان أيضا يحمل حمولة أخلاقية ولكنها أقل.

والوالدين مما يوحي – كما عند د. حلاق – بكون التضحية بالفرد لم تكن مطلوبة ولا محبذة في نموذج الحكم الإسلامي. ويدلل بالعقوبات الصارمة التي ترتبها الدولة على المتهرب من التجنيد الإجباري في مقابل الوعيد الأخروي المجرد في نموذج الحكم الإسلامي حال التهرب من القتال العيني بل إن العقاب يكون أحيانا بالحرمان من الجهاد مما يشير إلى طوعية الجهاد ورغبة المجتمع فيه بدافع أخلاقي.

الفصل الخامس: الذات السياسية والتقنيات الأخلاقية لدى الذات

ينتقل د. حلاق في الفصل الخامس إلى مستوى الفرد ليقارن بين الفرد في ظل الدولة الحديثة والفرد في ظل نموذج الحكم الإسلامي. ويشرح في مقدمة الفصل مفهوما أساسيا في الفصل هو مفهوم تقنيات الذات وهو باختصار الممارسات التي تنتهجها المجتمعات لخلق ذوات متسقة مع البنى الفكرية والمجتمعية لها وما تحمله تلك الممارسات من أشكال الضبط والسيطرة. وهذه التقنيات تكون عادة ناتجا من المجتمع نفسه معبرة عن نسقه الفكري تطورت تدريجيا مختلطة بعوامل اقتصادية وسياسية ومجتمعية تسمح لها بالاستمرارية وفرض نفسها في أشكال متجددة بحسب الحاجة. وحجاج د. حلاق في هذا الفصل أن الدولة الحديثة لديها تقنياتها التي تنتج ذواتا متطبعة بمنطق الدولة الحديثة الحداثي النهم للسيطرة والإنتاج وبالتالي تصبح قيم الإنسان هي الكفاءة والإنتاج والجودة والقدرة وغيرها بينما ينتج الحكم الإسلامي ذواتا أخلاقية صاغتها الممارسات التعبدية التي تجعل تحقيق الحضور الأخلاقي في التعاملات الحياتية حاضرا بقوة.

يبدأ الجزء الأول من هذا الفصل بتأكيد د. حلاق على أن التجربة التاريخية للدولة الحديثة في أوربا – والتي تعدد خصيصة للدولة كما في الجزء الثاني من كتابه – قد هيكلت الدولة بصورة معتمدة على الجهاز العسكري الشرطي والذي دعم لاحقا بنظام سجون ضخم. ثم لاحقا انتبهت الدولة إلى ضرورة إيجاد كيان للهيمنة على الأفراد ثقافيا قبل الهيمنة عليهم عسكريا وتطبيعهم بالطباع التي تكسبهم الولاء للدولة فكان تأميم التعليم لصالح الدولة ثم لاحقا جعله إلزاميا. ولإتمام عملية السيطرة كان لابد من احتواء بقية مرافق الشأن العام لاكتمال التحكم ولضمان توفير الأساسيات التي تضمن بدورها السلام الاجتماعي. كل هذه المؤسسات ضخمت الآلة البيروقراطية للدولة لتدخل في شئون الحياة كلها وتغرس قيم الدولة وتعاليها في المواطن ولتدرس كذلك أمهر التقنيات في السيطرة على

الناس وإعادة تشكيلهم بما يناسب أغراض الدولة. ويقارن حلاق بين التقنيات لإعادة التشكيل التي تمارسها المؤسسات والأدوات الإعلامية للدولة بالتقنيات التي تطبقها الذات على نفسها في مسالك الزهد والرياضات النفسية. وقد أشار حلاق إلى دور الأسرة وكيف أن الدولة أصبحت تفتئت عليها حقها في الأبناء بتدخلها كمشرع وطبيب نفسي وعامل اجتماعي وغيرها. فهي تنظر إلى الأسرة كوحدة لإنتاج المواطن أكثر منها وحدة اجتماعية عضوية مكونة للمجتمع.

لقد كان من لوازم سيطرة الدولة وصعود تلك المؤسسات تأجيج المعاني القومية وإعادة تعريف ال"أنا" وال"نحن" لتعبر عن المواطن والأمة القومية التي تحتكر الدولة حق التعبير عنها والتي تنتهي بنهاية حدود الدولة. والنتيجة الأخرى لصعود تلك المؤسسات هو التدريب على الكفاءة، فخلال تعامل الفرد مع تلك المؤسسات يتشرب قيم يشكل محورها الاكتساب المادي والإنتاج وتأخذ الطابع العقلاني مما يؤدي إلى إنتاج شخصية لا يمكن أن توصف بالروحانية. وقد كانت القومية هي الحل الذي يكسب الفرد الكادح المتعالي الميتافيزيقي الذي يحتاجه. فالقومية تطورت من كونها مكون ضروري لظهور الدولة إلى مكون مهم لمعالجة آثار الدولة المدمرة للروحانية التي كان يجدها الفرد في منظومته الاجتماعية الطبيعية.

ينتقل بعدها د. حلاق ليناقش التقنيات الأخلاقية لدى النفس كما هي في النموذج الإسلامي، فيرى أن النموذج الإسلامي لم يعرف كثيرا تلك الأدوات الرقابية الجبارة التي أنتجتها الدولة الحديثة كأنظمة الشرطة المتعددة وأنظمة السجون الضخمة، كما أنها لم تتدخل كثيرا في مجال التعليم الذي كان مبذولا لعموم الناس ويدير أمره في انعزال تام عن النظام السلطاني، مما يدل على السلطة التنفيذية والدولة لم يكن لها قدرة على إنتاج الذوات بالمعنى التي تمارسه الدولة الحديثة. ثم إن الشريعة نحت في التعامل مع الذات منحى الاهتمام بها لإصلاحها وجعلها أكثر أخلاقية بينما نحت الدولة الحديثة والحداثة عموما منحى معرفة الذات وتطوير قدراتها لأغراض إنتاجية.

يرى حلاق في الشعائر التعبدية ممارسة لعمليات الاهتمام بالذات والعناية بها لجعلها أكثر أخلاقية ويركز على أركان الإسلام الخمسة وما فيها من مضامين تجعل الإنسان أكثر أخلاقية وأن التقسيم الدارج على جعل مجال الشريعة القانوني يحتوي قسمين منفصلين ومتمايزين هما العبادات والمعاملات هو تقسيم يجهل قوة القانون الأخلاقي وكون كل قوانين المعاملات في الحقيقة مرتكزة بصورة أصيلة على المحتوى الأخلاقي الذي تكسبه الشريعة للفرد المسلم. وهذا هو السر في الوزن الكبير للأركان

الخمسة في الإسلام وبغير ذلك الدافع الشرعي الذي تصنعه الشعائر يصبح الالتزام بقوانين الشرعية شيئا عبثيا وغير قابل للتنزيل.

الفصل السادس: عولمة تضرب حصارها واقتصاد أخلاقي

يفترض د. حلاق في هذا الفصل تنزلا أن نموذج الحكم الإسلامي بنطاقه المركزي (الشريعة) قد قام بصورة ما من الصور، فهل سيكتب له بالبقاء في ظل النظام العالمي الحالي؟ وفي الجزء الأول من الفصل أن نموذج الحكم الإسلامي المفترض سيكون عليه أن يتعاطى مع النظام العالمي الذي يحتكم إلى ما يعرف بالعولمة وهذا العالم المعلوم له ثلاث خصائص رئيسية أولها التغول الشديد من العالمي على المحلي في العالم المعلوم وهو تغول اقتصادي وسياسي وثقافي فلا مكان فيه للنقاء المحلي والخصيصة الثانية أن الاقتصاد الذي يتحكم في العولمي هو اقتصاد رأسمالي متوحش ومتغول والخصيصة الثالثة هي العسكرة الهائلة التي يعرفها هذا العالم المعلوم الرأسمالي المتغول. فهل سيصمد هذا الكيان المفترض في هذه الظروف القاسية.

ثم يطوف د. حلاق على الاقتصاد الإسلامي ليبين الفروق الجوهرية بينه وبين الاقتصاد الليبرالي القائم على مبادئ تعظيم الربح وفتح الأسواق والذي يتغذى على ثقافة الاستهلاك في حين يرتكز الاقتصاد الإسلامي على مبادئ أخلاقية شهدت نجاحا باهرا طوال فترة ما قبل الاستعمار. وتشكل القوانين المتعلقة بالبيع والعقود والتجارة ما لا يقل عن ١٥% من المدونة الفقهية فإذا أضيف إليها القوانين المالية المتعلقة بالمواريث والوصية والأوقاف والضرائب والزكاة تصبح النسبة إلى حوالي ٢٥% وكل تلك المعاملات مشبعة بالصبغة والمضمون الأخلاقي التي تحض على السماحة والسخاء والحركة في إطار العفو والتراضي. وبالتالي فإن هذا النظام الأخلاقي الغريب على المنظومة العسكرية الاقتصادية الثقافية المعولمة سيكون مهددا بالفناء وسيواجه على المستوى الثقافي الواقع الثقافي الذي انفصلت فيه الحقيقة عن القيمة فيكون عليه التقويم بدلا من التأسيس لأنماطه الثقافية الأخلاقية. وسيكون عليه اقتصاديا أن يواجه المؤسسات الدولية كصندوق النقد والبنك الدولي والشركات العابرة للقارات في سعيها الجشع نحو الربح فمهما كان قدر التنازلات التي سيقدمها نموذج الحكم الإسلامي فسيكون بعيدا تماما عن التوافق مع الرأسمالية الحديثة.

الفصل السابع: النطاق المركزي الأخلاقي

يعتبر الفصل السابع من أطروحة الدولة المستحيلة تلخيصا لما تم سرده خلال الفصول الستة السابقة، وفيه يؤكد د. حلاق على أن آثار الشريعة موجودة وإن إندثرت مؤسساتها ومنظوماتها بفعل الاستعمار. وبحسب د. حلاق فإنه ينبغي الانطلاق النظام الأخلاقي الموجود في الشريعة في وجهتين، الأولى هي الإفصاح عن أشكال حكم جديدة وبنائها بحيث يمكن أن تكون قابلة للتطوير، وهو ما يحتاج مخيال سياسي جديد ينطلقمن المصادر الأخلاقية التاريخية ليقدم نماذج اقتصادية وتعليمية جديدة في ظل مقاومة مستمرة لنزعة العالمية والاعتناء بالخصوصية الثقافية لكل مجتمع. والوجهة الثانية هي التفاعل مع الغربيين بخصوص مركزية النطاق الأخلاقي وهو ما يتطلب خطابا يفهمه المنظرين الغربيين الذي يتبنون النقد الأخلاقي للحداثة.

المبحث الثاني: نقد الاستحالة من منظور السلطان في الإسلام

الأخلاقية الواقعية

اعتبر حلاق عمله عملاً في الأساس في نقد الحداثة وفقرها الأخلاقي وحاول حلاق على مدار الكتاب أن يثبت أن الشريعة وهي القانون الأخلاقي للإسلام كانت نطاقا مركزيا لكل نماذج الحكم الإسلامي وقد أفاض د. حلاق في كتابيه الشريعة ومدخل إلى الشريعة في أن الشريعة تعتبر بناء متماسكا يقوم على منظومة اجتماعية أخلاقية يخرج منها العلماء القائمين على أمر الشريعة مستمدين سلطتهم من منظومة القيم الأخلاقية الحاكمة للمجتمع ومستمدين معارفهم من النصوص الشرعية والتراث الفقهي المتراكم على مدى قرون والذي يتيح لهم حرية الحركة الفكرية بما يناسب المجتمع وهم بعد ذلك كله يتمتعون بالاستقلال المالي من خلال الدعم المالي من مؤسسة الأوقاف المجتمعية أو حتى الأوقاف السلطانية التي كانت تكسب السلاطين الشرعية لما تأصل في المجتمع من شرعية العلماء بموجب قيامهم على أمر الشريعة. وقد كانت السلطة التنفيذية مع كونها التي تولي وتعزل القضاة إلا أنها لم تستطع – بحسب حلاق – التغول على المادة الشرعية التي يستمد ويحكم بها القضاة – الذين يكونون غالبا من نفس التركيبة الاجتماعية – بين أفراد المجتمع في نزاعاتهم بروح من التسوية والتأليف للنسيج الاجتماعي الذي كانت الشريعة ومفرادتها جزءا من تركيبها اللغوي والحياتي[١٩٥].

وبناء على ما تقدم يستدعي حلاق نموذج الشريعة كنموذج أخلاقي ومشروع مؤهل لسد جوعة الحداثة وعوزها الأخلاقي ويعيب ذهاب من سبقه في رحلة البحث عن المصادر الأخلاقية إلى التراث اليوناني القديم الذي دُرس في العالم الإسلامي أو ذهابهم إلى التراث الأوربي ما قبل الحداثي الذي تتلمذ أساطينه على يد أقدر الفلاسفة الإسلامين، ثم إن التجربة الإسلامية ليست عوالم نظرية بل هي وقائع

[١٩٥] ٢٠١٧،مدخل إلى الشريعة الإسلامية المترجم للعربية،مركز نماء للبحوث والدراسات،بيروت لبنان (Sharl'a: Theory, Practice, Transformations)) (Cambridge University Press, 2009

شكلت التاريخ وما تزال ذات أثر ملموس على المسلمين في الواقع. ونحن ندخل في عوالم حلاق من حيث دخل هو –أي من باب الأخلاقية– ونحاجج ببساطة أن الفكرة الأخلاقية في نموذج الحكم الإسلامي قائمة بكلياتها على الحقائق الإيمانية والرؤية الوجودية في الإسلام، فالإيمان "التوحيد بعبارة الفاروقي" هو مبدأ الأخلاق[١٩٦] وهم ما أكده الفيلسوف المغربي طه عبدالرحمن – الذي أثنى حلاق على مجهوداته[١٩٧]– حيث جعل للنظرية الأخلاقية الإسلامية مسلمتين هما الصفة الأخلاقية للإنسان والصفة الدينية للأخلاق. ينص طه عبدالرحمن على أنه لا أخلاق بغير دين في شرح مسلمته الثانية ومنها يذهب بعيدا ليؤكد أنه لا أنسان بغير دين.[١٩٨]

إن توحيد الله والإيمان بالغيب وبالرسالة المحمدية والقرآن هي لب الأخلاقية في الإسلام بل هي في التصور الإسلامي انحياز أخلاقي نحو الحقيقة الوجودية وما أن تحدث تلك الاستجابة الأخلاقية حتى تصبح التصورات الإسلامية متمحورة حول حقيقة وجود الخالق سبحانه وتعالى. وبالتالي فإن الإشكال الأخلاقي يتحول من ثنائية الخير والشر إلى ثنائية الطاعة والمعصية التي تحتوي الخير والشر في داخلها وتتجاوزهما وجوديا لكونها تعبر إلى الحياة الآخرة[١٩٩]. إن الإنسان المسلم بإسلامه ينزع المركزية من الإنسان ليتصور الله سبحانه وتعالى مركزا لكل فكرة ومصدرا لكل أخلاقية فكل شيء يعرف نفسه بالنسبة إلى الله وبالتالي فإن الحديث عن النظر نحو الحضارة الإسلامية وشريعتها كملهم أخلاقي للحداثة الغربية هو حديث عن إيمان الغرب بالله سبحانه وتعالى كما يعرفه الإسلام أو بمطلق ما تعرف نفسها من خلاله وكما قرر طه عبد الرحمن فإن كل هوية إنسانية هي على الحقيقة هوية دينية بصورة مباشرة أو غير مباشرة[٢٠٠] فإذا كان المطلق مفصحا عن نفسه وتعاليمه بلغة مفهومة لعموم الإنسان ونص محفوظ عن التدخل الإنساني فلن يكون للإنسان حق احتكار التعريف به أو

---

[١٩٦] الفاروقي،إسماعيل راجي، التوحيد؛ ٢٠١٤،مضامينه على الفكر والحياة، ترجمة د. السيد عمر، مدارت للبحث والنشر،القاهرة مصر ص ١٢٩

[١٩٧] حلاق، الدولة المستحيلة ص ٢٩٣

[١٩٨] د. طه عبد الرحمن ٢٠٠٠،سؤال الأخلاق (مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية)،(ط١)،المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء تونس ص ١٤٨

[١٩٩] نعتقد أن معنى الأخلاق في اللغة والاصطلاح في القرآن والسنة وكلام العرب لا يدخل في ثنائية الخير والشر أو ثنائية الطاعة والمعصية، بقدر ما يدخل في ثنائية الحسن والقبيح وهو بالتالي معنى جمالي أكثر منه أخلاقي بالاصطلاح الفلسفي للأخلاق.

[٢٠٠] المصدر نفسه، ص ١٤٩

الخلافة عنه وتكون الحضارة المعنية بصدد تصور أخلاقي دائم ديمومة الإنسان نفسه ويكون هذا المطلق مصدرا ومعيارا للأخلاقية.

ولعل من المفاهيم التي تعتبر من صميم مفاهيم الشريعة ومن صميم مفاهييم الوحي ولكن حلاق لم يلقي لها بالا، مفهوم الاستطاعة وتعريف أخلاقية التصرفات السياسية والقانونية في حدود مساحة الممكن، إن الإسلام وحياً وشريعةً لا ينظر إلى الحياة نظرة أكاديمية ولا فلسفية كمجال لإعمال الذهن أو استكناه الحقائق، بل ينظر إليها كممر للآخرة القصد منه الابتلاء للمكلفين بالتكاليف الشرعية المتعددة بما فيها إقامة الدين ونشره في الناس والقاعدة في ذلك واضحة من حيث استطاعة المكلف أو عدم استطاعته للتكليف، ففي سورة التغابن (فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَاسْمَعُوا وَأَطِيعُوا وَأَنْفِقُوا خَيْرًا لِأَنْفُسِكُمْ وَمَنْ يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (١٦)) وفي سورة البقرة (لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ (٢٨٦)) وفي سورة الطلاق (لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا (٧)).

وفي السنة ونصوص الفقهاء شي من هذا كثير ولكننا نكتفي بهذه النصوص التأسيسية من كتاب الله سبحانه، وكما أن الاستطاعة رخصة لغير المستطيع فهي كذلك حجة على المستطيع لشيء من أمر الإصلاح لنفسه وأسرته والحياة العامة التي غالب شأن أمورها التسديد والمقاربة[٢٠١]. إن كل ما نرى من تمدد لفكر الإسلام السياسي في العالم الإسلامي هو في الحقيقة نتاج حركة واقعية آمنت بأخلاقية الحركة في مساحات الممكن ونزعت الأخلاقية من التجريد التهويمي ووضعتها حيث ينبغي أن تكون محايثة الواقع فأعادت تعريف الأخلاقي على ضوء مساحة الممكن، إن أقصى الخير الممكن هو عين الخير في السياق وأقصى الطاعة الممكنة هي أفضل الطاعات بل إن إيقاع الشر من الذات نفسها إن كان يقي وقوع شر أكبر هو الخير بعينه. وما أسطرنا هذه ولا أسطر حلاق إلا نتاج عمل دؤوب في مساحة الممكن من أقوام نهضوا بحمل الهوية الإسلامية في بدايات القرن العشرين وعلى

[٢٠١] إشارة إلى حديث " قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «سددوا وقاربوا، وأبشروا، فإنه لن يدخل الجنة أحدا عمله» قالوا: ولا أنت؟ يا رسول الله قال: «ولا أنا، إلا أن يتغمدني الله منه برحمة، واعلموا أن أحب العمل إلى الله أدومه وإن قل"، والحديث في مسلم، صحيح مسلم،ص ٢١٧١ وبخاري،صحيح البخاري،ص ٩٨

طوله مقاومةً للتغول الاقتصادي والثقافي والاستعمار العسكري والتدمير الكبير في الهوية الإسلامية في نفوس المسلمين، فملأوا الحياة العامة زخما بالمعاني الإسلامية وإن كان خلفهم الآن لا يتفق مع كثير منها ومدى تفصيلها أو إدراكها للواقع إلا أن لهم الفضل في المحافظة على تلك المعاني في حيز الوجود الفكري والوجداني للمسلمين. ولو أنهم تلقوا الخطب المثالية عن الأخلاقية الإسلامية وعن عدم إمكان تحققها في وقتهم ذاك لكان العالم الإسلامي اليوم مدجنا بالكامل للزحف العولمي والاجتياح الثقافي.

إن إشكال العالم الإسلامي اليوم لا يحل بالعكوف على كتب تايلور وماكنتير كما يرشدنا حلاق في آخر كتابه، بل بالعمل الجاد لاستعادة الهوية الإسلامية التي يتنازعها التشيؤ العولمي والقومية الوطنية المناهضة للهوية الإسلامية في نضال دائم متحتم هو طبيعة أصيلة في الحياة والإسلام والمسلم مؤمن بتدبير الله للأمور المتحكم في الصيرورة ابتلاء للمسلمين ولغيرهم في هذه الزائلة.

إن حلاق وإن أعظم أمر الشريعة كقانون أخلاقي وركز على ما للإيمان بالله من أثر على النفس وعلى المجتمع مفجرة لطاقاته على جميع أصعدته ولكنه أغفل البعدين الأساسين في نموذج الحكم الإسلامي وتحديدا في التركيبة الاجتماعية فيه وهما المدد الإلهي للمؤمنين به والعاملين بكتابه وهدي نبيه صلى الله عليه وسلم[٢٠٢]، والآخر هو تجاهل ما في النص الشرعي من الكتاب والسنة من إعجاز ذاتي في مقدرتها على إصلاح جنس الإنسان كله مما بمجمله يعتبر سبب نمو الشريعة من النص الشرعي المحدود إلى ما هي عليه من الإتساع.

إن تناول ما للإيمانات والعبادات من اهتمام بالذات تنقية لها وتصفية من كل الشوائب الأخلاقية هو بعد مهم في العبادات ولكن البعد الأهم هو التثبيت الإلهي الذي يحصل بطريقة لا نفهمها. فالجوهر الحقيقي للعبادة هو الإتصال بالله طلبا لمرضاته التي إن حصلت حصل الفوز في الدنيا بقذف الطمأنينة في القلب وسكون النفس وهي الحياة الطيبة التي وعد الله بها المؤمنين في قوله تعالى في

---

[٢٠٢] ينبغي أن نستحضر دائما أن مفردات قرآنية ك" يدبر الأمر" و"تلك الأيام نداولها بين الناس" هي بالعبارة المعاصرة القاصرة تصيير الصيرورة نفسها وتحريكها، فالعالم لا يحركه مكر العقل كما يتخرص هيجل ولا يحركه الصراع الطبقي كما عند ماركس ولا هو حقيقة بليدة متوحشة كما يسقط نيتشة، بل هو في المخيال الإسلامي تحركه الإرادة الإلهية تدبيرا للأمر وتصريفا للأرزاق ومداولة للأيام. وليس هذا بأي حال من الأحوال يعني أن المسلمين لابد وأن ينتصروا على الدوام لكونهم هم وحدهم المؤمنين بهذا التصور، بل يجري عليهم ما يجري على غيرهم من التدبير الإلهي فيبتلون بالسراء والضراء تحقيقا لمعاني الإيمان في النفوس وتمييزا للخبيث من الطيب.

سورة النحل (مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (٩٧))، فالأمر ليس في رياضة نفسية مع رؤية وجودية ثم يكون الصلاح، بل الأمر هبة من الله على العبد وليست رياضة العبد نفسه. إن تصور العبادات كأدوات للتهذيب تصور يغفل المعنى الأكبر كما في قوله تعالى في سورة العنكبوت (اتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ (٤٥)).

لقد تحدث حلاق عن البعد الإيماني ولكنه حدث عنه كفكرة تاريخية وليس كإتصال حقيقي مع الله سبحانه وتعالى وبالتالي فالتجربة الإسلامية تجربة تاريخية يُلتمس لتفسيرها المفاهيم الأنثروبوليجية والاجتماعية والسياسية فتجد في كتابات حلاق الأخرى شيئا من وصم النبي صلى الله عليه وسلم بالاختلاق وتأليف الشريعة على نسق غيرها من الديانات السماوية، ومع تلك القناعة بزور المصادر الإسلامية[٢٠٣] فاهتمام حلاق منصب بالتركيبة الاجتماعية والسياسية الأخلاقية التي أنتجتها تلك الشريعة –بصرف النظر عن محتوى نصوصها الأساسية– وبذلك يتسق لحلاق أن يدعو الغرب في مأزقه الحداثي إلى هذه التجربة التاريخية. ولكن يظل هناك سؤال مفتوح أمام حلاق وهو كيف يمكن للكذب والتلفيق أن ينتج نموذج أخلاقياً؟ وهل ينتج الأخلاقي من رحم اللاأخلاقي؟

الشريعة كنطاق مركزي

يعتبر كون الشريعة هي النطاق المركزي لنموذج الحكم الإسلامي الفكرة المركزية عند حلاق في فهم ذلك النموذج وهي نظرة عميقة حاولت أن تجد في النموذج سمة عامة ولكن أول ما تصطدم به تلك النظرية هي التاريخ الإسلامي نفسه من حيث مناقضته للفكرة كما سيأتي، وأحتياط حلاق في أطروحته بمفهوم النطاقات الهامشية وجعل نموذجه نموذجا يسمح بالاستثناءات والانتهاكات الاستثنائية والعابرة[٢٠٤] لن يسعفه كثيرا لأننا لا نناقشه بالأمثلة التفصيلية بقدر ما نناقشه بالسمات العامة نفسه.

لقد بنى حلاق أطروحته على أن الشريعة كقانون أخلاقي كانت مسيطرة بلا منازع ورغم ما اعترى النموذج من فشل في تحقيق المقصد الأخلاقي أحيانا فإنه كان في محاولة دائمة لتحقيق تلك الأخلاقية وهو ما يجعل حلاق يعتبره نموذجيا ويلفت حلاق إلى أن المصادر كانت تسجل الانتهاكات باعتبارها

[٢٠٣] حلاق، تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام، ص ٢٠–٦٠

[٢٠٤] حلاق، الدولة المستحيلة،ص ٤٣

نشازا على القاعدة العامة.٢٠٥إن نموذج الحكم الإسلامي وارتهانه للشريعة بالصورة التي يصورها حلاق لابد أن تدفعنا للبحث عن القيم المعيارية التي حددها الإسلام للحكم.

إن نصوص السنة الصحيحة تشير إلى نزول الحكم من خلافة راشدة إلى ملك عضوض وملك جبري فنأخذ طرفا من قوي وصريح أحاديث الباب ومنها حديث النعمان بن بشير عن حذيفة بن اليمان رضي الله عنهما إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «تَكُونُ النُّبُوَّةُ فِيكُمْ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ تَكُونَ، ثُمَّ يَرْفَعُهَا تَبَارَكَ وَتَعَالَى إِذَا شَاءَ، ثُمَّ تَكُونُ الْخِلَافَةُ عَلَى مِنْهَاجِ النُّبُوَّةِ فَتَكُونُ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ تَكُونَ، ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهَا، ثُمَّ يَكُونُ مُلْكًا عَاضًّا فَتَكُونُ مُلْكًا مَا شَاءَ اللَّهُ، ثُمَّ يَرْفَعُهُ إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهُ مُلْكًا جَبْرِيَّةً، ثُمَّ تَكُونُ خِلَافَةٌ عَلَى مِنْهَاجِ النّبُوَّةِ، ثُمَّ سَكَتَ»٢٠٦ ولاشك أن الخلافة الأموية والعباسية لا يعتبران من فترة الخلافة التي هي على منهاج النبوة فدل على دخولهما في مرحلة الملك وحديث آخر هو حديث سفينة مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: قال رسولُ الله –صلى الله عليه وسلم: «خلافةُ النُّبوَّة ثلاثونَ سنةَ، ثم يؤتي الله المُلكَ –أو ملكه– من يشاء».٢٠٧ وفي حديث آخر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال ذات يوم: (من رأى منكم رؤيا؟) فقال رجل: أنا، رأيت كأن ميزانا نزل من السماء فوزنت أنت وأبو بكر فرجحت أنت بأبي بكر، ووزن عمر وأبو بكر، فرجح أبو بكر، ووزن عمر وعثمان، فرجح عمر ثم رفع الميزان، فرأينا الكراهية في وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي الحديث الذي بعده لم يذكر الكراهية، قال: فاستاء لها رسول الله صلى الله عليه وسلم، يعني فساءه ذلك، فقال: (خلافة نبوة، ثم يؤتي الله الملك من يشاء)) والدلالة واضحة أن استياءه صلى الله عليه وسلم من ذلك النزول عن الخلافة إلى الملك.٢٠٨

إن النظر في الأحاديث السابقة مع المفارقة الحلاقية التي تعتبر القانون الأخلاقي كان مسيطرا على النموذج في الغالب تحملنا على البحث عن ما أفقده الملك العضوض والجبري لنموذج الخلافة

---

٢٠٥ حلاق، الدولة المستحيلة، ص ٤٥ –٤٦

٢٠٦ الحديث في مسند أحمد ومسند البزار والمعجم الكبير للطبراني وقد نقله وصححه الحافظ بن حجر العسقلاني في فتح الباري ونقله الألباني وصححه في سلسلة الأحاديث الصحيحة.

٢٠٧الحديث في سنن أبي داود وسنن الترمذي وصحيح ابن حبان وخرجه وصححه الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة،(ج ١)،ص ٨٢١

٢٠٨السجستاني أبي داود سليمان، سنن أبي داود،المكتبة العصرية،(ج٤)،بيروت لبنان ص ٢٠٨، والحديث صححه الألباني.

الإسلامية من قسمات معيارية نزلت به من درجة الخلافة الراشدة. لقد انتهت بنهاية الخلافة الراشدة بعض المميزات الأساسية التي عرفها نموذج الخلافة الراشدة وكانت مميزا حقيقيا للحكم الإسلامي عن كل أشكال الملكيات والأمبراطوريات المعروفة في ذلك الحين ويمكن تلخيصها في ما يلي:

- إنفصال الذمة المالية بين أموال الحاكم وأموال السلطان وعدم الخوض فيها بمراسم الملك والترف.
- الاحتياط في أمر الدماء وعدم الخوض فيها بدون أحكام قضائية أو حروب تأويل.
- اعتماد الشورى ونبذ التوريث كوسيلة لتعيين الحاكم.
- التداخل بين السلطة التشريعية والقضائية والتنفيذية في شخص الحاكم لمكانته الدينية.
- بناء تركيبة مراكز القوى في الاجتماع السياسي على المكانة الدينية لا على العصبية القبلية أو الولاء المشترى
- اعتماد الحاكم على مكانته الدينية وشرعيته ببيعة الأمة بدلا عن وسائل القهر والسيطرة

يمكننا أن نعتبر – إلى حد ما – أن النقاط الثلاثة الأخيرة يعتريها شيء من التداخل، فالتغير في مراكز القوى بإضمحلال عصبية الأنصار وذوبان عصبية المهاجرين في أصلها القرشي بدخول قريش في الإسلام واستقرار ذلك فيها ودخول الأمصار في الإسلام وما تبع ذلك من وجود مراكز قوى اجتماعية واقتصادية وعسكرية خارج مهد الخلافة الراشدة في المدينة غير بالضرورة تركيبة المجتمع السياسي ومع تعقد تركيب الاجتماع السياسي وتعدد الفاعلين فيه بصورة كبيرة وعدم وجود مرجعية نهائية ذات هيبة دينية من بعد مقتل عثمان بن عفان رضي الله عنه وأرضاه كان لابد من أن يشاب ذلك النموذج بأدوات القهر والسيطرة[٢٠٩] وتحصيل ذلك – مع عدم انضباط الإجراء لتحديد السلطان وإتساع الرقعة الجغرافية وضعف وسائل التواصل في ذلك العصر– كان لابد أن يتم بوسائل الحرب

[٢٠٩] إن كثيرا من المراجع تدافع عن النظم ما قبل الدولة الحديثة لكونها لم تكن ذات تسلط على أفرادها بقدر الدولة الحديثة ولكنها تغفل أو تتغافل عن عدم وجود الإمكان التقني لتحصيل تلك ال سيطرة وإلا فإن غالبنا لا يشك أن الحجاج بن يوسف مثلا كان ليراقب أحاديث الناس وعقولهم ويعد أنفاسهم لينقب عن بوادر الثورة فيهم لو أمكنه ذلك تقنيا وكنا سنجد في العراق على عهد بني أمية من كميرات المراقبة وأجهزة التنصت وأفراد الأمن شيئا مهولا مع حصر دقيق وشامل للدخول والخروج وتعداد سكاني شامل لا يغفل شيئا.

المادية التي تجري على سنن الله فيها من نصر للأقدر عسكريا وسياسيا، فكان أن تجلد المفضول وعجِز الفاضل.

والذي يهمنا بصورة أساسية من النقاط أعلاه، أن النقاط الثلاثة الأولى تشكل انتهاكات ثابتة لنماذج الحكم السلالي الإسلامي ما بعد الخلافة الراشدة وخرقا دائما ليس استثنائيا ولا عابرا للقواعد الشرعية الأساسية المستقاة مباشرة من نصوص الكتاب والسنة. فقد كان لخلفاء بني أمية وبني العباس ومن بعدهم سلاطينهم ثم سلاطين وخلفاء الدولة العثمانية ومن تبعهم من خواصهم مخصصات ضخمة من أموال المسلمين لهم ولأقاربهم قصورهم وهو معروف في تاريخ تلك الدول[٢١٠] وقد كانت لهم سلطة نهائية خارجة عن كل إطار قضائي في إعمال السيف ومنح أو سلب العطايا بالرضا والسخط. وقد حزوا حزو ملوك زمانهم من إظهار هيبة الملك بالمراسم الملكية والأبهة وقد بدأ ذلك في الشام في عهد معاوية بن أبي سفيان بدواعِ إظهار الهيبة أمام العدو ثم استحالت طبعا أصيلا في الملك وهو ما تلمحه عمر بن الخطاب عندما لقي معاوية رضي الله عنهما في الشّام في أبّهة الملك وزيّه من العديد والعدّة فاستنكر ذلك وقال: «أكسرويّة يا معاوية؟» فقال: «يا أمير المؤمنين إنا في ثغر تجاه العدوّ وبنا إلى مباهاتهم بزينة الحرب والجهاد حاجة» فسكت ولم يخطّئه لما احتجّ عليه بمقصد من مقاصد الحقّ والدّين[٢١١].

إن هذا النزول عن قدر أساسي وأصيل من أصول الشريعة الإسلامية[٢١٢] بصورة دائمة على مدار التاريخ الإسلامي والانتهاك المستمر لمقصدين أصيلين من مقاصد الشريعة يعبر بجلاء عن أن الشريعة لمن تكن نطاقا مركزيا في نموذج الحكم الإسلامي في بناءه السلطاني وهو ما يفسر الثورات ذات النزعة الدينية الكثيرة جدا التي شهدها التاريخ الإسلامي ابتداء من خروج الحسين عليه السلام، إذ أن الملامح الثلاثة التي أشرنا إليها تعتبر ملامح أساسية في كل نظام ملتزم بالشريعة. إننا نذهب مذهب د. رضوان السيد في أن السلطة والشريعة قد تباينا إلى "مجالين أحدهما سياسي والآخر شرعي،

---

[٢١٠] وذلك ممبثوث في كتب التاريخ وقد سمى عمر بن عبد العزيز أموال بني أمية المظالم وردها إلى بيت المال لعلمه بعدم مشروعيتها، انظر البداية والنهاية لابن كثير،البداية والنهاية،ص ٢٢٥ وغيره من كتب التاريخ وتراجم عمر بن عبد العزيز

[٢١١] بن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر (مقدمة ابن خلدون)،ص ٢٥٤

[٢١٢] نحد مكانة تلك النقاط المشار إليها أظهر من أن نسوق أدلتها من الكتاب والسنة.

وقد سلّم كل من الطرفين للآخر بمجاله واستمر التجاذب على أطراف المجالين حسب توازن القوى والظروف"[٢١٣] وقد احتج حلاق بأن المصادر التاريخية لم توثق حركة الحياة اليومية المنضبطة بالأخلاقية وإنما وثقت الانتهاكات[٢١٤] ولكننا هنا لا نستند إلى انتهاكات ظرفية من قاض أو سلطان في هذا المصر أو ذاك وإنما نتحدث عن نمط عام من أنماط الحكم السياسي كان سلاليا واعتمد ما يشبه الملكية المطلقة في التصرف في الأنفس والأموال على مدار التاريخ الإسلامي. ولابد هنا من التأكيد على نقطة أساسية هي أن الشريعة وإن لم تكن نطاقا مركزيا في أمر السلطة فهذا لا يعني كونها أمرا منزويا غير مأبوه به، بل كانت الشريعة دينا وثقافة شعبية ومنهج حياة للمجتمع ولكنها لم تكن نطاقا مركزيا في أمور السلطة وقد كان استباب الأمر واستقرار الدولة هي المفاهيم التي شكلت نطاقا مركزيا في تصرفات السلطة.

وقد اعتد حلاق بما ذكر في كتب السياسة الشرعية من أن دار الإسلام تعتبر كذلك باعتبار غلبة أحكام الإسلام وعد ذلك إشارة إلى مركزية الشريعة في نموذج الحكم الإسلامي وكان ينبغي أن يلتفت إلى أن اعتبار أحكام الإسلام وظهورها الذي قصده الفقهاء هو علامة كون الدار دار إسلام على المستوى المجتمعي والقضائي ولا يتحدثون هنا على المستوى السياسي فظهور الشريعة إذا كان يعنى به ظهورها حتى على مستوى السلطان فليس هناك دار إسلام أصلا منذ نهاية الخلافة الراشدة إلا بالقدر الذي لا تصادم به المفاهيم الشرعية استقرار السلطان وعصبيته وهذا القدر قدر لا يعبر عن شيء فقد يتسامح فيه كل حاكم مع كل محكوم وهو ما عرفته بعض التجارب الكولينالية في العالم الإسلامي. ولا جدال في أن الشريعة كانت شعارا لحياة المجتمع المسلم بل وجزءا من تركيبة الملوك المسلمين[٢١٥] ولكنها لا يمكن أن تعتبر نطاقا مركزيا ينطلق منه الملوك في تصرفاتهم السياسية وخاصة إذا إدلهمت الصراعات السياسية ولو استدعى ذلك رمي الكعبة بالمنجنيق واستباحت المدينة ودك جسد الحسين الطاهر وسفك الدم ونهب المال وقتل وسجن الفقهاء العلماء بل والصحابة.

---

[٢١٣] رضوان السيد ١٩٩٧، الجماعة والمجتمع والدولة، دار الكتاب العربي، ص ٤١٢

[٢١٤] حلاق، الدولة المستحيلة، ص ٤٧

[٢١٥] ويفرق ابن خلدون في ذلك بين العرب وغيرهم (وذلك أنّ العرب كانوا يرون أنّ الشّريعة دينهم وأنّ النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم منهم وأحكامه وشرائعه نحلتهم بين الأمم وطريقهم). ابن خلدون،(ج ١)،ص ٢٧٨

السلطات الثلاثة

يبدأ حلاق تشريحه لنظام الحكم في الإسلام من نموذج السلطات الثلاثة وهو النموذج المتبادر إلى الذهن في تقسيم السلطات ولكنه وإن أبدى قدرة كبيرة على التحليل في السياقات الغربية[٢١٦] فإنه سيصطدم بالكثير من التعقيدات في السياق الإسلامي. لم يعرف العالم الإسلامي في بدياته – على عكس العالم الأوربي – تشاكسا بين الديني التشريعي والتنفيذي والقضائي بل كان الخليفة مرجعية تشريعية وقضائية وتنفيذية بالمعنى المعاصر في أمور العامة ومسلما عاديا في أموره الخاصة وكان هذا ممكنا عندما كان الخليفة يمثل القيمة الدينية في ذاته وما أن تدهور بناء مراكز القوى في المجتمع المسلم من السابقة في الإسلام والمكانة الدينية إلى العصبية والولاء حتى بدأ تفكك تلك السلطات بين الأمة بتولى المجتمع شأن الشريعة وتطويرها لملائمة التطورات المجتمعية وتولى السلطان أمر إظهار الشرائع والشعائر والجهاد وحفظ الأمن وما يتبعهما وإصلاح أمر البنى التحتية وتولية القضاة وقد قيل "أربعة من الإسلام إلى السلطان الحكم والفيء والجمعة والجهاد"[٢١٧]وقد أُقتسمت السلطة القضائية بين السلطان والمجتمع فالمادة التشريعية من تحقيق النصوص الشرعية والاجتهادات الفقهية وما يتبعها والقاضي نفسه كانت في الغالب من المجتمع ومبنية على الشريعة من خلال نخبه وأما التولية والعزل والإنفاذ لأمر القاضي فكانت من وظيفة السلطان.

ورث السلطان عن الخلافة الراشدة قدرا كبيرا من التبجيل الذي كان يولى لأمير المؤمنين فالمجتمع المسلم لم يكن ينظر إلى نفسه إلا كأمة شاهدة على الناس ذات دور رسالي عالمي وأميرها بالتالي يجسد تلك المفاهيم العظيمة ويمثل تلك الأمة الشاهدة بل يعتبر نفسه خليفة لرسول الله صلى الله عليه وسلم فلا يمكن تصور النموذج بصورة سليمة مع تجاهل ذلك الثقل الرمزي الذي كان للسلطان مع ملاحظة أن الثقافة الكارزمية في المخيال السياسي الإسلامي –التي تتصور الخليفة العادل الصالح أقصى درجات الكمال السياسي– كانت تكرس ذلك الثقل الرمزي[٢١٨]، وقد ألحق ملوك الإسلام إلى

---

[٢١٦] وإن كنا لا نميل إليه حتى في السياق الغربي إلا في فهم هيكل السلطة ولكن الحقيقة إن تفاعلات السلطة ترتكز بصورة أساسية على مقدرة الفاعل في التأثير على القرار العام سواء كان جزءا من المنظومة السياسية أو لم يكن. وبتعبير ميشيل فوكو فإن السلطة محايثة للمجتمع موزعة فيه.

[٢١٧] الدينوري، عيون الأخبار، (ج١)،ص ٥٤

[٢١٨] ولعلنا نخطأ خطأ جسيما حينما نتصور الثقل الرمزي والكارزمية خطيئة تاريخية إذ أن للسلطان – أو من يجسد سلطته – أثرا كبيرا في الحياة السياسية والاجتماعية في البنية قبل الحديثة ولكنها خطئية معاصرة في تصور بعض المعاصرين لسبيل عودة الأمة باستدعاء الكارزمية والثقل الرمزي للسلطان في ظل البنية المؤسساتية

تلك المكانة الدينية المظاهر الملكية مما أخذوه عن قياصرة الروم وأكاسرة الفرس والدعوى أن السلطان كان محصورا في الأمور التنفيذية لا يؤثر على ديانة الناس وطرائق حياتهم دعوى تكذبها نصوص الأولين ممن عاصر النموذج محل الدراسة وفي ذلك يقول ابن المقفع وهو من تولى ديوان أبي جعفر المنصور "ليعلم الوالي أن الناس على رأيه إلا من لا بال له، فيكن للدين والبر والمروءة عنده نفاق، فيكسد بذلك الفجور والدناءة في آفاق الأرض"[٢١٩] وقد ظل كلام ابن المقفع متناقلا في الكتب المعنية بشأن السلطان في قرون متطاولة حتى أن نفس معنى الحكمة موجود في كتابات في القرن الثامن مما يدل على عظيم أثر السلطان في التصورات[٢٢٠] وقد كان ذلك معلوما عند المشتغلين بعلوم الشريعة والدعوة فقد روي عن الفضيل بن عياض " لو أن لي دعوة مستجابة ما صيرتها إلا في الإمام قيل له: وكيف ذلك يا أبا علي؟ قال: متى ما صيرتها في نفسي لم تجزني ومتى صيرتها في الإمام فصلاح الإمام صلاح العباد والبلاد ...." فقبل ابن المبارك جبهته ، وقال: يا معلم الخير من يحسن هذا غيرك"[٢٢١] ورُوي نفس الأثر عن الإمام أحمد ونقله مستحسنا ابن تيمية في الفتاوى[٢٢٢] والآثار في أثر السلطان على تصورات الناس وديانتهم كثيرة جدا تعج بها كتب الآداب السلطانية والسياسة الشرعية حتى يقول ابن كثير في البداية والنهاية "وكانت همة الوليد في البناء، وكان الناس كذلك يلقى الرجل الرجل فيقول: ماذا بنيت؟ ماذا عمرت؟ وكانت همة أخيه سليمان في النساء، وكان الناس كذلك، يلقى الرجل الرجل فيقول: كم تزوجت؟ ماذا عندك من السراري؟ وكانت همة عمر بن عبد العزيز في قراءة القرآن، وفي الصلاة والعبادة، وكان الناس كذلك، يلقى الرجل الرجل فيقول: كم وردك؟ كم تقرأ كل يوم؟ ماذا صليت البارحة؟ والناس يقولون: الناس على دين مليكهم"[٢٢٣] ومع التحفظ على المبالغة في المثال الأخير إلا أن القصد تبيان خطأ التصور الذي يجعل من السلطان أداة تنفيذية محضة لا تؤثر على تصورات الناس. فهذه الكلمات ممن عاصروا نموذج الحكم الإسلامي

---

[٢١٩] عبد الله بن المقفع، الأدب الكبير، ص ٧٩

[٢٢٠] تجد كلام ابن المقفع نفسه مصاغا بعبارة "السلطان سوق فما نفق فيه جلب إليه" ولاشك أن ماله نفاق عند السلطان فإن له مكانة عند الناس لحسن مآل صاحبه. ومن آخر ما وجدت هذه الحكمة فيه كتاب مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان اليافعي،لأبي محمد عفيف الدين عبد الله بن أسعد بن علي بن سليمان ١٩٩٧،(ج٢)،دار الكتب العلمية،بيروت لبنان ص ٢٧١

[٢٢١] الأصفهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء،(ج٨)،ص ٩١

[٢٢٢] ابن تيمية، مجموع الفتاوى،(ج٢٨)، ص ٣٩١

[٢٢٣] ابن كثير، البداية والنهاية،(ج٩)،ص ١٨٦

وعالجوا أمر الدعوة والاشتغال بالشريعة فيه – ممن لا يتصور كونهم لا يفهمون واقع الشريعة في عصرهم– تدل على عظم قدر السلطان في التأثير على المجتمع.

وقد تصور حلاق العلاقة بين السلطان والقضاء علاقة مثالية لا يتدخل فيها السلطان في الشأن القضائي لما له من مرجعية منفصلة ولكون القاضي معينا من الناس بواسطة السلطان فالسلطان وسيط كما أن التولية والعزل لا تشكل تهديدا للقضاة لما لهم من مصادر رزق أخرى وتلك الدعاوى فيها قدر من الاستخفاف بدور السلطان في النموذج الإسلامي تطرقت إليها الفقرة السابقة ومن المعلوم أن كل البيعات من بعد الخلافة الراشدة كانت تقوم على السيف وتبرر بخوف الفتنة فلا تفويض حقيقي من الناس بل تغلب وولاية عهد وتلك خطيئة تاريخية ممهورة بدم الحسين عليه السلام فلا داعي لمزيد من القراءة الرومانسية للتاريخ. ثم إن الإقتراب من السلطان كان مخيفا في حد ذاته بالنسبة لحريص على دينه فمداهنته تطعن في الدين ومعارضته تفسد الدين ولذلك تجنبه من تجنبه من الفقهاء مع اعتبارات أخرى كالورع وخطر القضاء وإتهام النفس.

إن تصور حلاق للقضاء في الإسلام وإن كان جله صحيحا فلا ينفي وجود نشاذ عليه وقضاة اشتروا بأموالهم منصب القضاء ولكنه يظل نشاذا لا عبرة به كما عبر حلاق ولكن ما به العبرة هو تأثير السلطان على القضاء ليس من باب تحيز القضاة أو ارتشائهم –فكما تقدم نعد ذلك نادرا – ولكن بموجب تعدد الجهات التشريعية بين المفتيين والقضاة وتمكن السلطان من تتبع أقرب الأقوال لغرضه وعزل القضاة وتولية غيرهم[٢٢٤] أو تحركه بغير أمر القضاء بالكلية إن تعلق الأمر باستقرار الدولة. هذا بالإضافة لخلو نموذج الحكم في الإسلام من أي تعلق بالفصل في نزاعات السلطة التي ظلت رهينة السياسة وصراعات القوى.

إن الصورة المثالية التي حاول حلاق تصويرها عن العلاقة بين السلطان والشريعة وكون السلطان ذراع تنفيذية للشريعة صورة تصطدم كما سبق مع تلك التغولات من السلطان على العلماء بالقتل والحبس والجلد والمنع من التدريس مما يطول نقله[٢٢٥] وهي على كثرتها وتنوع أسبابها تدور كلها

---

[224]Dr. Leonor Fernandes, Between Qadis and Muftis: To Whom Does the Mamluk Sultan Listen?, Middle East Documentation Center. The University of Chicago, P 14

[٢٢٥] أنظر كتاب المحن التميمي،لأبي العرب محمد المغربي الإفريقي ١٩٨٤،المحن،دار العلوم،الرياض المملكة العربية السعودية

حول تهديد استقرار الملك وروي عن المأمون بن هارون الرشيد أنه قال " الملوك تحتمل لأصحابها كل شيء خلا ثلاث خصال. قلت: وما هن يا أمير المؤمنين؟ قَالَ: القدح في الملك، وإفشاء السر، والتعرض للحرمة"٢٢٦ فإذا كانوا لا يطيقون القدح في الملك فكيف بمنازعته والعرب تقول الملك عقيم أي أنه لا يعرف قرابة عند الاختصام فيه. والأصل أن الحركة في المجال العام للفقهاء والعلماء كانت مسموحة بها مالم تؤثر في استقرار الملك ولا عبرة هنا بالنشاز النادر من الغشمة الذين تغولوا على الفقهاء بغير خطر على السلطة وروي عن معاوية في هذا المعنى "إني لا أحول بين الناس وبين ألسنتهم ما لم يحولوا بيننا وبين سلطاننا"٢٢٧

ومن الجدير بالذكر أننا حينما نتحدث عن أن التشريع كان من اختصاص النخبة الفقهية في المجتمع فالحديث هنا عن التشريع في الأمر المجتمعي والمالي ولكن الشئون المتعلقة بتشريع مؤسسات الحكم وشرعيته وانتقال السلطة والشئون العسكرية من إعلان الحرب واتفاقات السلام وتقسيم الولايات وكذلك بعض الشئون المالية كإقرار الجبايات ومخصصات السلطان والولاة وبقية موظفي الدولة كلها كانت بيد الحاكم ورجال دولته وهو دليل على عزلة شبه تامة للرقابة المجتمعية أو الشرعية على تلك المسائل مما يقع تحت طائلة الرقابة التشريعية في النماذج الحديثة بل كانت مفوضة لنظر السلطان أو المتصرف في شأن دولته يُرِي الناس فيها ما يرى زاعما هدايتهم لسبيل الرشاد ثم صارت، وعلى تعريف شيخ الإسلام للشريعة فهي مسائل من صميم الشريعة لعظيم خطرها وبالغ أثرها في استقرار المنظومة ككل. وهنا نجد الأزمة التي يخلقها مشرط السلطات الثلاث في جسد التاريخ الإسلامي، فالشريعة لا يمكن اعتبارها سلطة بالمعنى المعروف للسلطة ولا يمكن كذلك تجاوزها كمفهوم أساسي من مفاهيم نموذج الحكم الإسلامي، إننا نعدها في صراع القوى قناعة شعبية تحتاج ذات مخيال سياسي مكتسب من الخلافة الراشدة ولا تنتصب سلطة إلا بالثقل السلطوي للقائمين بأمرها سواء كان من أمراء أو عصبيات أو علماء ذوي رأس مال اجتماعي ضخم. وإذا لم يتحقق ذلك تظل الشريعة في إطارها المجتمعي غير فاعلة في النظاق السياسي.

---

٢٢٦ الجوزي،أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد ١٩٩٢، المنتظم في تاريخ الأمم والملوك،(ج١٠)،دار الكتب العلمية،بيروت لبنان ص ٥٩

٢٢٧ ابن قتيبة، عيون الأخبار،(ج١)،ص ٣٩٧

ومن الجدير بالذكر أن طبيعة التغير في مراكز القوى في نموذج الحكم في الإسلام بتلاشي عصبية الكيانات الأساسية الأولى (المهاجرين والأنصار) واستبدال المكانة الدينية بالقوة العسكرية أحدث تغيرا ونزولا من درجة الخلافة إلى الملك، فقد تغيرت النظرة لأهل الحل والعقد من كونهم السابقين في الإسلام من المهاجرين والأنصار بغض النظر عن أنسابهم ثم وجوه العرب إلى كونهم أصحاب المنعة القبلية وأصحاب الحنكة السياسية ثم وجوه الفقهاء لتزيين المجالس وتثبيت شعار الدولة. يقول ابن خلدون "فطبيعة العمران في هؤلاء لا تقضي لهم (يعني الفقهاء) شيئا من ذلك لأنّ الشّورى والحلّ والعقد لا تكون إلّا لصاحب عصبيّة يقتدر بها على حلّ أو عقد أو فعل أو ترك، وأمّا من لا عصبيّة له ولا يملك من أمر نفسه شيئا ولا من حمايتها وإنّما هو عيال على غيره فأيّ مدخل له في الشّورى أو أيّ معنى يدعو إلى اعتباره فيها؟ اللّهمّ إلّا شوراه فيما يعلمه من الأحكام الشّرعيّة فموجودة في الاستفتاء خاصّة"٢٢٨ إن هذا يقودنا إلى فهم الشريعة كمرجعية للمجتمع في شئونه الاجتماعية والمالية وليس كمرجعية للسلطان في شئونه السياسية لما تقدم من بعد الفقهاء عن القدرة على التأثير في صراعات القوى، والمؤلفات التي صدرت في الأحكام السلطانية تعتبر في إطار النصح والتقعيد والتفصيل القانوني أكثر منها في إطار الإلزام. وقد اتضح هذا الإنفصال في تفسير ولي الأمر بالأمراء والعلماء٢٢٩ دلالة على إنفصال حيزين تشريعين ضمنيين بين الأحكام السلطانية والولايات الدينية كما عبر الماوردي.٢٣٠ولكن وإن كان هذا الطرح يشابه الطرح العلماني إلا أن ما يفصله عنه بصورة جذرية هو نفسه ما يربط هذا النموذج بعضه على بعض ويربط المجالين برباط وثيق وهو نفسه ما نعده نطاقا مركزيا للنموذج وما نعده مدخلا رئيسيا لدراسة الإشكالية الثانية في طرح وائل حلاق.

إننا إذن معنيون بصورة أساسية بمعرفة ذلك النطاق المركزي أو العقد الناظم لذلك النموذج الذي يشد المجالين السياسي السلطاني والمجتمعي الشرعي بعضهما إلى بعض متأملين أن يفتح ذلك لنا طريقا لإدراك مأزقنا الراهن. ولندخل إلى هذه النقطة في نقاشنا لحلاق نعود إلى أول النقاط وهي الشريعة، ذلك النطاق المركزي الذي زعمه حلاق لنموذج الحكم في الإسلام لنجد أن الشريعة بالمعنى المشار إليه في كتب حلاق تكاد تكون الإسلام نفسه وتتسع نظرا واسعا في كل مناحي الحياة بما يشبه تعريف شيخ الإسلام لها "فالشريعة جامعة لكل ولاية وعمل فيه صلاح الدين والدنيا والشريعة إنما هي كتاب

---

٢٢٨ ابن خلدون،(ج١)،ص ٢٧٩

٢٢٩ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم،(ط٣)،(ج٢)،ص ٣٤٥

٢٣٠ الماوردي، الأحكام السلطانية،ص ٢

الله وسنة رسوله. وما كان عليه سلف الأمة في العقائد والأحوال والعبادات والأعمال والسياسات والأحكام والولايات والعطيات".٢٣١ وتركيز حلاق في توصيف الشريعة ونصبها نطاقا مركزيا راجع في أغلبه إلى البعد الفقهي للشريعة وقدرتها التشريعية، ومن المعلوم أن علم الشريعة مركب من النص الشرعي الثابت والاجتهاد على ضوء النص الشرعي وقد إضيفت إلى علم الشريعة علوم ضرورية لتملك القدرة على الاجتهاد وعلوم لضبط الاجتهاد.

تطورت تلك العلوم بما فيها العلوم الهادفة إلى المحافظة على النصوص الشرعية من التحريف مع تطور التحديات وإتساع الرقعة الجغرافية للإسلام وتطورت الموسوعة الفقهية مع تطور نمط الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. وبهذا نحن حينما نتحدث عن الشريعة فنحن لا نتحدث عن شيء واعي بذاته أو كيان محدد الملامح بل نحن نتحدث عن صيرورة تفاعل النص الشرعي مع الواقع المتغير.لقد أدرك ذلك المجتهدون الأوائل من أمة الإسلام فكانوا لا يقررون لأرائهم ولا لأراء غيرهم عصمة ولا يدعون أن أرائهم في آحادها تشكل نسقيا فكريا يستقل عن النصوص الشرعية من الكتاب والسنة بل هي قراءات للواقع المعاش وتفاعل معه يكون أهم ما فيها الأصول التي قرروها واعتبروها مقاصد الشارع الحكيم والتقعيدات الأصولية التي أفردت بعدهم بمؤلفات مخصوصة. ولكن السؤال الذي يسبق كيف نظمت الشريعة المجتمع هو كيف ولماذا كون المجتمع الشريعة بالمعنى المركب لها. وبعبارة أخرى، لماذا اجتهد المجتمع في محاولة استشفاف الأحكام من روح النصوص الشرعية بل لماذا حرص على النص الشرعي والالتزام به.

لقد أكد حلاق أن الشريعة تفترض وجود فرد ومجتمع أخلاقي وبدون ذلك الفرد والجماعة الأخلاقيين تفقد الشريعة كل معنى لها وتصبح عبارة عن أحكام هزلية٢٣٢ وقد حاول تلمس التقنيات التي تنتج الذات الأخلاقية تلك في الشعائر والعبادات واختار نموذج الغزالي لشرح معنى اكتشاف الذات وتدريبها وهي معاني معروفة في كل كتب السلوك، ولكن علوم السلوك ذات الطابع النخبوي وحتى روحانيات الصلاة والروحانيات في سائر الشعائر لا تتسع لأن تكون نمط حياة يومي لكل المسلمين وإن كان غالب المسلمين لا يعدم نفحاتها، إن الحامل على تكوين الشريعة والعناية بها وإمتثال أوامرها لم يكن أمرا نخبويا ولا متقطعا بل كان أمرا مستقرا يلتزمه أضعف المسلمين روحانية. وأركان الإسلام ليست

---

٢٣١ شيخ الإسلام ابن تيمية، مجموع الفتاوى،(ج١٩)،ص ٣٠٨

٢٣٢ حلاق، الدولة المستحيلة، ص ٢١٧

تقنيات لإنتاج الذات الأخلاقية – بالمعنى الذي قدمنا للأخلاقية – بالصورة الأساسية بل كانت بصورتها الأساسية عبادة لله وربطا للمسلم بالله سبحانه وتعالى وربطا للمجتمع المسلم على القواعد الإسلامية[٢٣٣].

إنها تعزيز للهوية من داخله كعبد لله ومن حوله في جماعية أركان الإسلام وتعزيز الهوية بمعنى العبودية لله أكبر من معنى الطاعة والمعصية ليدخل في معنى الإيمان ذاته (اتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ (٤٥))[٢٣٤] وليس اعتباطا أن نصوص الشريعة تربط ذهاب الشرعية بالكلية عن الحاكم وضرورة الخروج المسلح عليه بتعطيل الشعائر الجماعية التي تشكل ربط المسلم بربه وبهويته الإسلامية فعن عوف بن مالك الأشجعي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "خيار أئمتكم الذين يحبونهم ويحبونكم وتصلون عليهم ويصلون عليكم وشرار أئمتكم الذي تبغضونهم ويبغضونكم وتلعنوهم ويلعنوكم" قال: قلنا: يا رسول الله أفلا ننابذهم عند ذلك؟ قال: "لا ما أقاموا فيكم الصلاة لا ما أقاموا فيكم الصلاة ألا من ولي عليه وال فرآه يأتي شيئا من معصية الله فليكره ما يأتي من معصية الله ولا ينزعن يدا من طاعة"[٢٣٥]، فبذهاب العروة الأخيرة من عرى الإسلام والشريعة وهي الصلاة بحسب الحديث يذوب المكون النهائي في نفس المؤمن والمجتمع فعن أبي أمامةَ رضي الله عنه قال: قال رسول الله – صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: وعن أبي أمامة رضي الله عنه قال: قال رسول الله – صلى الله عليه وسلم : "لتنقضن عرى الإسلام عروة عروة، فكلما انتقضت عروة تشبث الناس بالتي تليها، فأولهن نقضا الحكم، وآخرهن الصلاة" [٢٣٦]

---

[٢٣٣] قد يتبادر للذهن أن إرتباط المسلم بالله هو نفسه إنتاج الذات الأخلاقية ولكن بين الأمرين فرق واضح في المقصود بالأصالة من العمل التعبدي وهو عبادة الله وتعظيمه وانعكاس ذلك إيجابا على نفس المسلم أمر تبعي. إن فخ الأنسنة يطاردنا حتى ونحن نتحدث عن أكثر الأشياء ألوهية ومحاولة تفادي هذا الفخ أصبح مرهقا لتسلطه الدائم علينا بحكم واقعنا ونأشأتنا. إن الإيمان بالله وعبادته ودعائه أمر مقصود لذاته وهو فاعل في الصيرورة مغير لمجرى الأحداث ثم هو بعد ذلك نافع للإنسان في نفسه بصقل إرادته وليس نزعة ماورائية تهدف لضبط السلوك الإنساني كما تستبطن الرؤى الاستشراقية.

[٢٣٤] سورة العنكبوت الآية ٤٥

[٢٣٥] مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم،(ج٣)،ص ١٤٨١

[٢٣٦] صححه الألباني، صحيح الترغيب والترهيب،(ط١)،(ج١)،ص ٣٦٩

وعليه فإن الشريعة بكونها علما مركبا – من النصوص الشرعية (الكتاب والسنة) والاجتهادات في استنباط الأحكام لما لا نص فيه وفي ضبط قواعد لهذا الاجتهاد – تعتبر بمجملها إنفعال بحقيقة الإيمان بالله سبحانه ونبيه صلى الله عليه وسلم وكتابه كمعرف حقيقي ونهائي للذات المسلمة وكهوية أساسية للفرد والجماعة ومحاولة لحمل الواقع على النص الشرعي التفصيلي أو على الكليات التي تستقى بدورها من النصوص الشرعية العامة المؤسسة، وعندما نقول أن المجتمع المؤمن كون الشريعة فبالتأكيد لا نعني أنه أنتج النص الشرعي ولكن نعني أن الإيمان حمل ذلك المجتمع على الإنفعال مع واقعه في حدود كليات وتفاصيل النصوص الشرعية منتجا مجموعة كبيرة من الاجتهادات والعلوم اللازمة للتعاطي من النصوص الشرعية والقواعد لضبط الاجتهادات بل إن إيمان ذلك المجتمع هو ما حمله على حفظ النص الشرعي نفسه مبدعا نماذج في الرواية وتحري النصوص لم يسبق إليها.

إننا ندافع هنا عن كون الشريعة بكل تفاصيلها العلمية وتغلغلها الاجتماعي ومؤسساتها العلمية والمالية على مدار القرون السابقة كانت تمظهرا لمكنون أصيل وهو الهوية الإسلامية لتلك المجتمعات. لقد نظرت تلك المجتمعات لنفسها على أنها مجتمعات للمؤمنين ونظر سلاطينها لأنفسهم على أنهم خلفاء وملوك وسلاطين المسلمين أعز أمم الأرض وأقواها وبناء على ذلك تفاعلت مع النصوص الشرعية التي تفترض وجود مجتمع المؤمنين وتعريفهم لأنفسهم على أنهم مؤمنين بالدرجة الأولى فتخاطبهم ب"يا أيها الذين آمنوا" وتأمرهم بالأمر لا يتحقق إلا عبر السلطة على أنهم المؤمنين.

إن تعريف حلاق لنطاق ما بأنه مركزي يقتضي أن "مشكلات النطاقات الأخرى تحل في إطار النطاق المركزي، وتعد هذه المشكلات ثانوية، إذ يأتي حلها بصورة تلقائية ما إن تحل مشكلات النطاق المركزي"، ينطبق هذا التعريف على الهوية الإسلامية في نموذج الحكم الإسلامي بشقه الأول تماما فلطالما حلت كل صراعات القوى في الحكم الإسلامي في إطار الهوية الإسلامية فيصدح بالتكبير القاتل والمقتول وقد كانت للإسلام سماحية في التصور تستوعب وجود كيانات متنازعة وصراعات اجتماعية وسياسية وحتى عسكرية داخل النموذج نفسه[٢٣٧] فلا يخرجها ذلك عن الإسلام نفسه مالم تخرج عن نطاقه المركزي الذي نعتبره هنا الهوية الإسلامية.

[٢٣٧] الإشارة هنا إلى آيات كقوله تعالى (وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا....) سورة الحجرات الآية ٩ وقوله تعالى (... وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ....) سورة الأنفال الآية ٧٢

ما هي الهوية الإسلامية؟

إن أول ما يتبدر به البحث عن الهوية في العادة هو البحث عن تعريف الهوية، وبإجمال فإن الهوية لغة هي تصغير هوة وهي "موضع يهوي من عليه، أي: يسقط"[٢٣٨] وفي لسان العرب " هوية تصغير هوة، وقيل: الهوية بئر بعيدة المهواة"[٢٣٩] وفي الاصطلاح تعريفات أخرى في شرح الهوية في كتب الفلسفة وعلم الكلام.[٢٤٠]ويعرف د. محمد عمارة الهوية اصطلاحيا بأنها "القدر الثابت والجوهري والمشترك من السمات العامة التي تميز حضارة هذه الأمة عن غيرها من الأمم والحضارات"[٢٤١] والحقيقة أنها مفهوم مشكل وفيه اضطراب بين نموذج وآخر لكون السمات العامة متغيرة من حيث هي ومتغيرة من حيث تجذرها في نفوس أفرادها. فنستطيع بهذا المعنى أن نجد تعريفا للهوية في كل نموذج، فهي عند السبر لفظ تجريدي لمعنى الاشتراك الخالق للارتباط الأممي ويتحقق معنى الاشتراك على نحو مختلف في كل نموذج.

والإشكال الأكثر تعقيدا هو تغير الهوية بناء على الحركة السياسية والاقتصادية والدينية والثقافية وتفاعل الإنسان والمجتمع معها. إننا نجد كثيرا من الناس كانوا أصحاب هويات محددة تغيرت هوياتهم إلى هويات أخرى بفعل عوامل فكرية أو سياسية أو اقتصادية أو كل ذلك معا، ويتعزز ذلك عند الحديث عن أجيال تتعاقب يضعف ارتباطها بعناصر محددة ويقوى ارتباطها بعناصر أخرى فتجد جيلا لا يمت للجيل السابق إلا بفلوكلور خاو من أي درجة من درجات التمظهر الواقعي. ولعل مستوى آخر من التعقيد هو ما نسميه بصمة الهوية، فلا يكفي أن يتمتع مجتمع محدد بنفس السمات لكي نجزم بوجود هوية متطابقة بين أفراده، بل إن تلك السمات أو المكونات تتركب في داخل النفس البشرية بدرجات إمتزاج مختلفة توجد درجات مختلفة من درجات التحقق بالمكونات في هوية الأفراد.

---

[٢٣٨] أحمد بن فارس بن زكريا،معجم مقاييس اللغة،(ط١)،(ج٤)،ص ٢٦٦

[٢٣٩] جمال الدين ابن منظور،لسان العرب،ص ٣٧٤

[٢٤٠] انظر التعريفات، الجرجاني،علي بن محمد بن علي الزين الشريف ١٩٨٣،(ط١)،دار الكتب العلمية،بيروت لبنان،ص ٢٥٧

[٢٤١] د. محمد عمارة، الهوية الحضارية، مجلة المحاور، النمسا، ص ٣٣، نقلا عن د. خليل نوري مسيهر العاني، الهوية الإسلامية في زمن العولمة الثقافية، (بغداد: مركز البحوث والدراسات الإسلامية – ديوان الوقف السني، ١٩٩٩)، ص ٤٥

وعندما نقول بصمة فلا نعني بالطبع المعنى الحرفي للاختلاف اللانهائي بين الأفراد بقدر ما نقصد تقريب مفهوم واحدية الطبيعة وحتمية الاختلاف في درجات الإمتزاج.

إذن فالهوية تجريد لمعنى المشترك بين أفراد نموذج محدد تختلف في درجات تحقيق مكوناتها في أفرادها وهي بعد مفتوحة على الصيرورات السياسية والاقتصادية والثقافية والدينية، وكنا قد نبهنا إلى محاولات إعادة الإنتاج التي تتعرض لها من قبل السلطة، فإذا كان ذلك كذلك فحري بنا أن نحرر ما نعني بالهوية الإسلامية على ضوء كل تلك العوامل. وندخل من حيث دخل د. خليل العاني حيث عرفها تعريفا يتعبر تخصيصه هو لتعريف الهوية العام كما نقله عن د. محمد عمارة إذ يقول أنها "الإيمان بعقيدة هذه الأمة، والاعتزاز بالانتماء إليها، واحترام قيمها الحضارية والثقافية، وإبراز الشعائر الإسلامية والاعتزارز والتمسك بها، والشعور بالتميز والاستقلالية الفردية والجماعية، والقيما بحق الرسالة وواجب البلاغ والشهادة على الناس وهي أيضا محصلة ونتاج التجربة التاريخية لأمة من الأمم وهي تحاول إثبات نجاحها في هذه الحياة"[٢٤٢]

ثم يمضي فيجعل من سمات الهوية الإسلامية أنها مميزة لأفرادها ومجتمعاتها عن غيرهم من الأمم وتستوعب حياة المسلم كلها وأنها تجمع وتوحد كل المنتسبين إليها وأن لها مقومات فأولها العقيدة ثم العروبة واللغة العربية والتاريخ المشترك والتراث المشترك والثقافة المتشركة والتكوين النفسي المشترك والاعتزاز بها[٢٤٣]. ويبدو واضحا التضخم في مفهوم الهوية بحيث تشمل التاريخ والثقافة واللغة والتراث والتكوين النفسي حتى لكأنها هي السياق التاريخي ذاته يتجسد حاملا معطياته مكبلا للحاضر ومفتئتا على المستقبل وخياراته. وليس د. العاني وأغلب الدراسات الإسلامية في الهوية بمختلفين عن دراسات غربية أخرى رأت عوامل تاريخية وثقافية – مع اختلاف في مضمونها والتعبير عنها – مُشَكِلة للهوية. فأليكس ميكشيللي يرى أن هوية مجتمع أو جماعة أو فرد يقتضي العودة إلى جملة

[٢٤٢] د. العاني، ص ٤٥

[٢٤٣] د. العاني، ص ٤٥ – ٥٣

من العناصر التي يمكن تصنيفها في مجموعة عناصر مادية فيزيائية وتاريخية وثقافية نفسية ونفسية اجتماعية.٢٤٤

إن الهوية بهذا المعنى هي الهوية العضوية التي يتشابه في أفرادها في كثير جدا من مكوناتهم، ولكننا نبحث عن الهوية الإسلامية التي استطاعت أن تستوعب المتعدد الثقافي والاجتماعي واللغوي من أطراف الصين وحتى المغرب مرروا بالسلاجقة والأتراك والبربر والفرس والأكراد والهند وأجزاء من أفريقيا، لا نستطيع بالتأكيد أن نزعم أن مشتركا ثقافيا أو لغويا أو ثقافيا أو تكوينا نفسيا أو اجتماعيا قد جمع تلك المكونات مع أننا نستطيع الزعم أنهم شكلوا أمة واحدة ذات هوية واحدة كان يسير فيها الراكب من أسبانيا فيستقر في الإسكندرية ثم يحج إلى مكة ويمر بدمشق والعراق فيحس بأنه ينتقل في أرض تتبع لأمة واحدة. إنها كما يسميها عبدالوهاب المسيري "الوحدة الفضفاضة" أو "الهوية اللاعضوية" فيقول رحمه الله "الإسلام قبل التنوع داخل إطار شامل من الوحدة، وحدة ليست عضوية، وإنما فضفاضة، وهو تنوع قد سمح للجماعات الدينية والإثنية المختلفة بأن تبدع من خلاله مثل إبداع الأكراد وإبداع العرب المسيحيين واليهود. وهذا النموذج للهوية مرفوض من الغرب حتى عهد قريب، لأن التعريف الغربي للهوية تعريف عضوي، أي يرى الهوية كيانا متماسكا تماما وكأنها النبات أو الحيوان أو كيان عضوي".٢٤٥ إن حضور الهوية بحسب المسيري "أمر محمود، ولا يعني حضورها انغلاقا، ولكن يعني وعيا وقدرة على نقد الآخرين دون استلاب أو انبهار بهم أو انغلاق عليهم، فهذه أصولية أخرى توازي التعصب المغلق على الهوية ... ولا تكون أمرا مذموما إلا عندما حينما تصبح مرجعية ذاتها، ولا تقبل بأي معايير خارج ذاتها فيرى عرق معين أنه فوق الآخرين أو أن القوة هي الحق".٢٤٦

وبحسب كل كل تعاريف الهوية فالتمايز والخصوصية هو مضمونها الأساس، والهوية الإسلامية وإن كانت تشتمل على وحدة فضفاضة أو لا عضوية كما يسميها المسيري، فإنها ولابد مشتملة على قدر من التمايز عن الآخر. إن الآخر نتيجة حتمية تتبع وجود الهوية وسؤالنا عن الهوية الإسلامية

---

٢٤٤ أليكس ميكشيللي، الهوية، الطبعة الأولى، (دمشق: دار النشر الفرنسية، ١٩٩٣)، ص ١٨ – ٢٤

٢٤٥ عبد الوهاب المسيري، حورات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري (الهوية والحركية الإسلامية)، تحرير سوزان حرفي، الطبعة الثانية، (دمشق: دار الفكر، ٢٠١٠)، ص ١٤٥

٢٤٦ المسيري، ص ١٤٨

يصطدم لا محالة بالآخر. ومع كوننا لا نرى بما أن الهوية الإسلامية تنبثق كرد فعل على الآخر كما يرى الجابري الهوية عموما حين يقول " وهل الهوية شيء آخر غير رد الفعل ضد الآخر ونزوع حالم لتأكيد الأنا بصورة أقوى وأرحب"[٢٤٧] فتلك رؤية تستبطن أصالة الصراع في تكوين الذات والوعي بالذات في مقابل الرؤية التي تستبطن أصالة الوحي الذي يأتي من خارج السياق كله فلا يكون ردة فعل، بل هو فعل أصيل منشأه مفارق للصراعات الإنسانية، ولكن ذلك لا يعني أن الآخر غير مفيد في توضيح جوانب تلك الرؤية الأصيلة لمعتنقها وتحديدها وعلى هذا نفهم قول أمير المؤمنين عمر بن الخطاب الذي ينقله شيخ الإسلام ابن تيمية " إنما تنقض عرى الإسلام عروة عروة إذا نشأ في الإسلام من لم يعرف الجاهلية"[٢٤٨]والعرب تقول بضدها تتميز الأشياء، فنحن هنا نحاول تمييز النسق الإسلامي وصناعته للهوية من خلال النسق الآخر. ونحاول هنا تجريد هوية الإسلام من المسلمين ونناقشها كمفهوم بذاته ينبع ويتغذي من الوحي، أي أننا نحاول أن نفهم الوحدة الفضفاضة بتعريف المسيري كيف احتفظت بواحديتها في ظل كل تلك المتغيرات الثقافية والإثنية واللغوية والتاريخية. [٢٤٩]

نجد للآخر في الإسلام كتركيبة مفاهيمية مقابلة للإسلام أكثر من تسمية، كالكفر والجاهلية والنفاق. ولكن الجاهلية كتركيبة من المفاهيم تعتبر شاملة للكفر ومختلفة عن النفاق الذي يشبه أن يكون تمظهرا لتلك المفاهيم الجاهلية في النفس مستترا عن عيون المجتمع ولكنه ليس بتركيبة مفاهيمية. وبتتبع القرآن نجد الجاهلية ذكرت في أربع مواضع، أولها في سورة آل عمران قوله تعالى ﴿ثُمَّ أَنْزَلَ

---

[٢٤٧] محمد عابد الجابري، مسألة الهوية: العروبة والإسلام ... والغرب، الطبعة الرابعة، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٢)، ص ١٧

[٢٤٨] منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، شيخ الإسلام ابن تيمية، الطبعة الأولى، (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود، ١٩٨٦)، ج ٢ ص ٣٩٨ ونقله شيخ الإسلام في درء التعارض وكذلك هو مثبت في مجموع الفتاوى.

[٢٤٩] اللفظ المعروف للأثر " خطبَنا عمر بن الخطاب فقال: قد علمتُ وربِّ الكعبة متى تهلك العرب.: فقام إليه رجلٌ من المسلمين فقال: متى يهلكون يا أمير المؤمنين؟ قال: حين يسوس أمرَهم من لم يعالج أمرَ الجاهلية، ولم يصحب الرسولَ صلى الله عليه وسلم." وهو عند الحاكم الحاكم في المستدرك (٤/ ٤٧٥) والبيهقي في الشعب (٢٨/١٠ "٧١١٩") وابن الجعد في مسنده (٢٣٦٨) وابن أبي شيبة في المصنف (٤١٠/٦) وابن سعد في الطبقات (٦/ ١٢٩) وأبو نعيم في الحلية (٧/ ٢٤٣). إنظر تعليقات الشيخ الحمادي على اللفظ الذي ينقله شيخ الإسلام في http://majles.alukah.net/t90/

عَلَيْكُمْ مِنْ بَعْدِ الْغَمِّ أَمَنَةً نُعَاسًا يَغْشَى طَائِفَةً مِنْكُمْ وَطَائِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنْفُسُهُمْ يَظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ يَقُولُونَ هَلْ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ مِنْ شَيْءٍ قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ يُخْفُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ مَا لَا يُبْدُونَ لَكَ يَقُولُونَ لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ مَا قُتِلْنَا هَاهُنَا قُلْ لَوْ كُنْتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ الَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ إِلَى مَضَاجِعِهِمْ وَلِيَبْتَلِيَ اللَّهُ مَا فِي صُدُورِكُمْ وَلِيُمَحِّصَ مَا فِي قُلُوبِكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ (١٥٤)) وفي معنى الظن الجاهلي في مقابل الحق جاء قوله تعالى (وَإِنْ تُطِعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ (١١٦)) وقوله تعالى (سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّى ذَاقُوا بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ (١٤٨)) وفي سورة يونس (قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ قُلِ اللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لَا يَهِدِّي إِلَّا أَنْ يُهْدَى فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ (٣٥) وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ (٣٦)) وقوله تعالى (أَلَا إِنَّ لِلَّهِ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَتَّبِعُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ شُرَكَاءَ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ (٦٦)) وفي النجم (إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدَى (٢٣)) وقوله تعالى (وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا (٢٨)) وفي سورة ص قوله تعالى (وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ (٢٧)).

والآيات متضافرة في معنى جعل الظن مقابلا للحق والحقيقة الوجودية يقول ابن عاشور "وحقيقة الظن: علم لم يتحقق إما لأن المعلوم به لم يقع بعد ولم يخرج إلى عالم الحس، وإما لأن علم صاحبه مخلوط بشك. وبهذا يكون إطلاق الظن على المعلوم المتقين إطلاقا حقيقيا. وعلى هذا جرى الأزهري في التهذيب وأبو عمرو واقتصر على هذا المعنى ابن عطية"[٢٥٠] ويقول في موضوع آخر "والظن كثر إطلاقه في القرآن والسنة على العلم المخطئ أو الجهل المركب والتخيلات الباطلة".[٢٥١]وقد ورد الظن في مواضع كثيرة جدا من القرآن بمعنى اليقين والشك والريبة ولكن الذي يهمنا هنا هو المعنى الذي يقابل الحق في المسألة الوجودية.والمَعلم الأول الذي نريد إرسائه كمعلم من معالم الهوية الإسلامية هو معلم الرؤية الوجودية بما فيها العلم بالله سبحانه وصفاته وملائكته وبداية الخلق ونهايته

---

[٢٥٠] الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤) ج ٢٩ ص ١٣١

[٢٥١] الطاهر بن عاشور، ج ١١ص ١٦٦

والآخرة والمعاد وأسئلة الشر والتي تخرصت فيها الجاهلية تخرصات شتى وأوضعت في الضلالة بظنون عن ذات الله وعن صفاته وعن شركاء له، سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا.

ثم يأتي معلم آخر من معالم الجاهلية هو مجال الأحكام، فقد نص القرآن على كون الأحكام المنافية لأحكام الله في القرآن أحكام جاهلية فجاء قوله تعالى في سورة المائدة (وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ (٤٨) وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ (٤٩) أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ (٥٠)) وهو صريح في أن الأحكام المخالفة للأحكام المنصوص عليها في القرآن هي أحكام جاهلية.

وقد جعل عدم الاستسلام لأحكام الله علما أساسيا من أعلام النفاق يقول ربنا سبحانه في سورة النساء (أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا (٦٠) وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنْكَ صُدُودًا (٦١)) إلى قوله تعالى (فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا (٦٥)) وفي سورة الأحزاب (وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا (٣٦)) وفي سورة النور (وَيَقُولُونَ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالرَّسُولِ وَأَطَعْنَا ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِنْهُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَمَا أُولَئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ (٤٧) وَإِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ مُعْرِضُونَ (٤٨) وَإِنْ يَكُنْ لَهُمُ الْحَقُّ يَأْتُوا إِلَيْهِ مُذْعِنِينَ (٤٩) أَفِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ أَمِ ارْتَابُوا أَمْ يَخَافُونَ أَنْ يَحِيفَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَرَسُولُهُ بَلْ أُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ (٥٠) إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (٥١)) وآيات أخرى في نفس المعنى. ويدلنا توارد الآيات على هذا المعنى على كونه ركيزة أساسية في معالم الهوية المسلمة يهدد انتقاضها بخروج الخارج عنها من الإسلام إلى النفاق ومن هويته

الإسلامية إلى هوية الجاهلية حيث الأهواء تتحكم في الأحكام ولا مرجعية إلا الصراع نفسه، ينتج الصراع أحكامه التي تأخذ صورة المقدس من خلال المجتمع نفسه وطبقاته المسيطرة على تكوين المقدسات، وبالنظر المتعمق تجد الجاهلية هي تطويع الأخلاقي للمادي في عملية متخفية تعيد إنتاج المفارق باستمرار.

ثم أخيرا أحد أبرز ملامح الجاهلية وأشهرها في السنة وهي حمية الجاهلية التي هي الغضب للذات وتصور الشرف فيها لغير سبب خارجي عنها، وهو ملمح مهم جدا في مسألة الهوية الإسلامية من ناحيتين. أما الناحية الأولى فالإسلام يتصور التلاحم الأكبر بين المسلمين على أساس إسلامهم وأطرهم لانتماءاتهم بإطار أكبر وأوسع من الانتماء للإسلام يقول تعالى في سورة التوبة (قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ (٢٤)) ولا يعني ذلك ضرورة التوحد في كيان سياسي كما هو مستقر في المخيال السياسي الإسلامي على خلاف التاريخ الإسلامي نفسه الذي لم يعرف ذلك الشكل من الوحدة على نحو حقيقي واقعي إلا في فترات محدودة منه، يقول تعالى في سورة الحجرات (وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ (٩) إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ (١٠)) ويقول تعالى في خواتيم الأنفال (إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا وَإِنِ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلَّا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ (٧٢)) معليا صراحة من قيمة عهد الكيان السلطاني المسلم على قيمة الترابط الإيماني وذلك أن هزيمة المؤمنين المستضعفين لا تطعن في إيمانهم ونقض المؤمنين المقتدرين لعهدهم يطعن في إيمانهم فالإيمان في جوهره شهادة تصديقية بالحقيقة الوجودية وإتساق معها ولا يتسق أبدا أن يكون تكذيب الحقيقة تجليا من تجلياته[٢٥٢].

[٢٥٢] لا ينبغي أن تطغى الثنائية السياسية والاقتصادية (الإزدهار والإندثار) في النموذج الإسلامي على الثنائية الدينية (الطاعة والمعصية) إذ بطغيان هذه على تلك يتسحيل النموذج إلى نموذج حكم سلطاني لا يحمل أي معنى داخلي غير بقاءه وإندثاره، ولا نقصد هنا النزول الإضطراري إلى درك المعصية فهي في تلك الحالة ليست معصية أصلا

ولكن في المقابل فإن الانحياز عن صف الجماعة المسلمة إلى صف العدو سواء كان مولاة سياسية أو عسكرية يعتبر خروجا عن هذا المعلم الأصيل من معالم الهوية الإسلامية والوعيد في المسألة شديد والوصم فيها بالنفاق جاء في النص القرآني يقول تعالى في سورة الحشر (أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ نَافَقُوا يَقُولُونَ لِإِخْوَانِهِمُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَئِنْ أُخْرِجْتُمْ لَنَخْرُجَنَّ مَعَكُمْ وَلَا نُطِيعُ فِيكُمْ أَحَدًا أَبَدًا وَإِنْ قُوتِلْتُمْ لَنَنْصُرَنَّكُمْ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ (١١)) وفي سورة النساء (يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أَتُرِيدُونَ أَنْ تَجْعَلُوا لِلَّهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا مُبِينًا (١٤٤) إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرْكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ وَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ نَصِيرًا (١٤٥)). فإذا حاولنا ضم المعنيين إلى بعضهما البعض، فإثبات الإيمان للفئات المتقاتلة من المسلمين ونفيه عن المهادن منهم للعدو غير المسلم يدلك على معنى استيعاب الاختلاف داخل الحيز الإسلامي وعدم الخروج به عن هوية الإسلام نفسها، ويدلك على واقعية أصيلة في الخطاب القرآني ومعرفة بالطبع الإنساني مع ما في ذلك من التشديد في عقوبة قتل المسلم لكن الحروب والصراعات دائما ما تختبئ وراء التأويلات بحيث يصبح تنزيل النصوص كما هي مستعصيا.

وأما الناحية الثانية فهي كون الإسلام لا يتصور الشرف في الذات إلا بعملها ويضع تلك الأوهام القبلية والجينية تحت قدمه، فالإسلام عمل كسبي لا يكون إلا بإيمان الذات به وليس شيئا تكتسبه الذات بمجرد وجودها كما في بعض التصورات العرقية المريضة، وهو أيضا مرجعية تشريعية قائمة بذاتها متجاوزة لأهواء العرقية ومتحررة من ضغوطات السياق الاقتصادي والسياسي والتي تشكل مع النزعة العرقية التعصبية المرجعية التشريعية للمجتمعات الجاهلية. إن أهم ما يفرق بين الهوية الإسلامية وغيرها من الهويات القومية هو تمحور الهوية نفسها حول حقيقة وجودية وقيم تشريعية على رأسها العدل، تلك الرؤية الوجودية والقيمة التشريعية بوضوحها لا تسمح لمنتهكها بتبرير أفعاله من داخل المنظومة بعكس القوميات التي آمنت بعرقها السامي ومن ثم فكل فعل يخدم ذلك العرق يجد مبررا أخلاقيا بصورة من الصور.

وإنما نشير إن النزوع الاختياري نحوها بأغراض السياسة وفي هذا المبحث من التشابك على أرض الواقع ما يشيب له الولدان..

ولسنا هنا نقول بأن لفظ الجاهلية هو الدليل على معالم الهوية الإسلامية فهي معروفة مبذولة في القرآن كله كما سردنا ولكنه كان بالنسبة لنا كشافا إلى الآيات الغزيرة والمعاني المحورية التي تفيد الخروج من الأفق الإسلامي إلى الأفق الما قبل إسلامي أو الجاهلي، وبالتالي مرشدا إلى الالتفات إلى الآيات الغزيرة المبذولة حوله ومرشدا إلى مكونات الأفق الإسلامي في صيرورة التدافع البشري الحضاري وإلى مكونات الهوية الإسلامية في النفس والمجتمع. وللمعنى الأخير في قوله تعالى في سورة الأحزاب (وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا (٣٣)) دليل على خطورة مسألة الجنس والتعري وضررها في الإلهاء عن المقصد الإلهي من الحياة في للنموذج الإسلامي فالعفة والستر هي بمثابة العلامة المجتمعية الظاهرة على التمسك بالغايات الكبرى في الحياة، وفي المسألة كلام طويل يبدأ من الجهد الإبليسي في نزع لباس آدم وحواء إلى ما نراه متفشيا اليوم من العري الفاحش المنتشر المبتذل لكل قيمة للمرأة والمناسب مع الإنسان الأول المتحضر، إنسان الاستهلاك والإنتاج، إنسان اللاقيمة واللامقدس إلا الإنسان نفسه ورغباته.

وبناء على ما تقدم فإننا نعيد تعريف الهوية الإسلامية تعريفا واسعا شاملا لطيف التاريخ الإسلامي في غالبه الأعم، فنقول إن الهوية الإسلامية هي انغلاق على رؤية وجودية ومرجعية تشريعية ثم هي انفتاح على كل ما هو غير ذلك من الأجناس والأعراق والعلوم. إننا نعتبر هذه البساطة الصلبة هي سمة الوحي العظمى فهو بسيط يفهمه كل أحد وصلب واضح غير قابل للالتواء عليه، وهي سمته التي يخترق بها السياقات كلها، فيستعصي على الاحتكار المؤسسي كما في نموذج الكنيسة لوضوحه اللغوي في محكماته الأساسية ويستعصي على التحريف المعنوي لتواتر آياته على معاني محددة، فإذا أضفنا إلى ذلك سهولة حفظه ونسخه لاختصاره على عدد محدود من الصفحات وأضفنا إلى ذلك واقعيته في توصيفه للوجود الإنساني وكون الصراع طبيعة بشرية، كان كل ذلك مفهما لنا لوجوه من وجوه الإعجاز الإلهي في حفظ الكتاب العزيز.

إن فهم الإسلام السياسي والصحوة الإسلامية والرغبة في تطبيق الشريعة ومقاومة التحديث التي يبديها العالم الإسلامي منوط بفهم تلك الهوية التي يولدها القرآن وتعتمل في صدور المسلمين تناقضا

حادا بين الأوضاع السياسية والاقتصادية وبين القيمة الأخلاقية[٢٥٣]التي تحفل بها نصوص القرآن والسنة. والقلق في هذه المنطقة مستمر وسيستمر لحين حصول التصالح بين هوية المسلمين وهوية كيانهم السلطاني أو بحملة شرسة على القرآن نفسه تنحية له من المجتمع والتعليم وتسليط دعاة إعادة القراءة وغيرهم من المخرفين تشكيكا في محتواه وإشاعة للكفر المقنع به.

وقد يشكل على الباحث أمر الانتماء الأقوى والأشمل للإسلام مع طرائق الحكم السلالية وما عرفه التاريخ الإسلامي من العصبيات التي كانت قوام الدولة قد حاول ابن خلدون تجلية أمر العصبية وأنها ليست من المذموم في دين الله بالكلية ولكن قدرا منها مذموم كما هو الشأن في كل مذموم شرعا من الطبائع[٢٥٤]، ولعل الأهم من ذلك أن العصبية كانت تعرف نفسها كحامية للإسلام وقائمة بشأنه وكانت تكتسب شرعيتها من إرساء قواعده ونشره في العالمين ثم إنها لم تكن عصبية طامسة لهوية من تحتها ولا تدعي أنها تعرف ذوات المجتمع على ضوئها – كما هي القومية المعاصرة – بقدر ماهي عصبية ترى في نفسها الاستحقاق والأهلية – بناء على حسابات واقعها العصبي – لإقامة أمر الدين، وإن كانت لا تسلم من قدر من التحريفات لأغراض السياسة كانت تحاول أن تشرعن نفسها من داخل بنية الإسلام نفسها كالنصب عند بني أمية والمهدوية عند بني العباس ولكنها بالجملة تظل رهن تلك الأساسيات الكلية وتشكل مراكز قوى لها غاياتها الفرعية مع عدة مراكز قوى أخرى تصفى صراعتها كلها في إطار من احترام النطاق المركزي آنف الذكر.[٢٥٥]

ونحن عندما نحدد الهوية الإسلامية نطاقا مركزيا بدلا عن الشريعة فإننا لا نفرض فرضية جديدة مقابل فرضية حلاق بقدر ما نقلص فرضية حلاق لتشمل محتوى محدد من الشريعة متعلق بالإسلام كمعرف للإنسان حاكما ومحكوما وكمكون للتصورات الاجتماعية والسياسية مستبعدين القدر الذي بني عليه من الأحكام التفصيلية والاجتهادات الفقهية وعلوم الآلة وعلوم الأصول مما يدخل بمجمله

---

[٢٥٣] قدمنا بأن القيم الإسلامية هي القيم الأخلاقية عند المسلمين ولا إنفكاك بين ماهو أخلاقي وما هو إسلامي

[٢٥٤] انظر مقدمة ابن خلدون، ج ١ ص ٢٥٣ – ٢٦٠

[٢٥٥] لابد من الإشارة إلى معنى مهم في التفريق بين اعتراف السلطان بأحكام الله كمرجعية تشريعية وبين الاعتراف بالشريعة كحاكم على السلطان، والفرق نظري وعملي فالشريعة على المعنى الحقيقي تحمل أقوال العلماء والمذاهب والأصول وغيرها من المسائل العلمية التي لا نعتقد من القراءة التاريخية أن السلاطين كانوا يلقون لها بالا عندما يتعلق الأمر بشئون السياسة، ولكنهم كانوا يعترفون بالآيات القرآنية مرجعية وإن خالفوها.

في علوم الشريعة. ونحن إذ نقلص من حيث المحتوى فإننا نوسعها من حيث الأثر لتتسع من كونها سلطة تشريعة وثقافة مجتمعية – في التصور الحلاقي – لتكون معرفا حقيقيا للإنسان والسلطان يكسب الإنسان ذاتيته ويكسب السلطان شرعيته فتجد كل خلافات النموذج تحل في حدود تلك الهوية وإن كنا لا نرى أن صراعات مراكز القوى تحل بصورة تلقائية ولكنها تحل بصورة تدافعية في إطار النطاق المركزي ولا يكسبها التدافع شرعية ما في النموذج إلا بقدر إتساقها مع النطاق المركزي.

بين سيادة الله وسيادة الأمة وسيادة الدولة

يشرح حلاق السيادة كفكرة ناهضة على فكرة أن الأمة التي تجسد الدولة هي وحدها صاحبة إرادتها ومصيرها وبالتالي فهي تحتاج بناء متخيلا هو الأمة،[٢٥٦]وإمكانية نسج الكيان المتخيل "الأمة" في السياق الغربي احتاج قرون طويلة من السبك التدريجي تحت حرارة الحروب وأخطار المصير المشترك وتكون الحيز الثقافي المتجانس الذي تبلوره السلطة في شكل نسيج رمزي تخترق به كل الفئات بعد أن تجرد المشتركات كأيقونات معبرة عن الأمة المنشودة. وبناء على ما تقدم وعلى قراءاتنا في التاريخ والفكر السياسي الإسلاميين فلا وجود لهذه الفكرة "لم يكن الفقه الإسلامي إذن ليعرف نظرية السيادة، ..... فقد استنبطها رجال الفقه الفرنسي القدامى أثناء فترة كفاح الملوك – في العصور الوسطى – من أجل استقلالهم الخارجي إزاء الإمبراطور والبابا، ومن أجل اقرار سلطتهم داخل المملكة ازاء الحكام الإقطاعيين".[٢٥٧][٢٥٨]

لقد استدعى حلاق مفهوم السيادة الإلهية في مقابل سيادة الدولة الحديثة "وفي حين أن الدولة القومية هي غاية الغايات ولا تعرف إلى ذاتها، ما يجعلها ميتافيزيقيا الأساس الأسمى للإرادة السيادية، فإن الأمة وأعضاءها الفرادى وسيلة لغاية أعظم. ويتضمن هذا أن الأمة نفسها لا تمتلك السيادة ولا تمتلك إرادة سياسية أو قانونية مستقلة، بالمعنى الذي يميز الدولة الحديثة، فصاحب السيادة هو الله"[٢٥٩]

---

[٢٥٦] حلاق، الدولة المستحيلة، ص ٦٩

[٢٥٧] د. فتحي عبد الكريم، الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة، الطبعة الثانية، (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٨٤)، ص ١٤٧

[٢٥٨] لمزيد من التفصيل حول التمرحل راجع: David Held, The development of the modern state Chapter, Formations of Modernity (Cambridge: Polity. 1992), P74 - 87
Dr. Christopher Pierson, The Modern State, chapter (placing the state in the modernity), Second edition, (New York: Taylor & Francis e-Library, 2004), P27- 50

[٢٥٩] حلاق، الدولة المستحيلة، ص ١٠٦

واستدرك حلاق على قائل يرد بأن للأمة سيادة بتقريره أنها "سلطة تأويلية، محكومة بقواعد أخلاقية عامة تتعالى على سيطرة الأمة"[٢٦٠] وهو القول الذي تؤول إليه أغلب أقوال الإسلاميين في مسألة سيادة الأمة وسيادة الشريعة.

ونحن ببساطة نحاول توضيح أن فكرة استحالة وجود دولة إسلامية بسبب طبيعة السيادة في الدولة الحديثة هي فكرة خاطئة وأن ما ساقه حلاق عن محدودية سيادة الأمة لأن السيادة لله، يعتريه غبش اعترى كثيرا من الكتابات التي تطرقت للمسألة، وليكن مدخلنا إلى ذلك تقرير أن السيادة للأمة وأن السيادة لله وأنه لا تعارض ألبتة حال التزام الأمة بهويتها الإسلامية التي سبق توضيحها. ولنبدأ بتقرير أن السيادة ناشئة عن إرادة الكل وما يجعل الكل كلا محددا هو حزمة من المشترك الثقافي أو الديني أو العرقي ونحن عندما نناقش تكون مشتركات الكل فإننا نناقش نقطة تقع ما قبل السيادة إذ هو حديث عن تكون صاحب السيادة نفسه، فمتى ما تكون صاحب السيادة ككل واحد ذي ثوابت محددة أصبح نقاش ثوابته نقاشا أنثروبولجيا أو تاريخيا أكثر منه نقاشا سياسيا أو قانونيا. [٢٦١]

وبناء على ما تقدم فإن مناقشة العلاقة بين السيادة الإلهية والأمة هي نقاش لما قبل تكون الأمة نفسها فالأمة الإسلامية لا تكون أمة إسلامية إلا حين تسلم لسيادة الله إذ "لا تثبت قدم الإسلام إلا على ظهر التسليم والاستسلام"[٢٦٢] فإذ صح منها الاستسلام لسيادة الله كان ذلك من أصل تركيبتها ولا يعتبر بوجه مما يحد سيادتها بل هو لها المعرف الحقيقي وتفقد الأمة الإسلامية شرطها الوجودي وتنهار ذاتيا إلى مكوناتها الأولية بخروجها عنه. ولما تقدم فإن السيادة الإلهية وسيادة الأمة لا يمكن مقارنتهما لكونها حيزين مختلفين فالسيادة الإلهية سيادة وجودية سمحت بحرية الاستجابة لها أو عصيانها في الدنيا ابتلاء للناس ويكون تفعيلها بالاستجابة البشرية الحرة ومتى فعلت كانت الأمة متصفة بصفة الإسلامية.

---

[٢٦٠] حلاق، الدولة المستحيلة، ص ١٠٦

[٢٦١] راجع مقالا جامعا مع نقولات وافرة حول مقالات الإسلاميين في مسألة سيادة الأمة وسيادة الشريعة بعنوان سؤال السيادة في الفكر الإسلامي للدكتور فهد العجلان مجلة البيان العدد ٣٠٣ ذو القعدة ١٤٣٣هـ،سبتمبر ٢٠١٢م. موجودة في موقع المجلة على الرابط: http://www.albayan.co.uk/MGZarticle2.aspx?ID=2247

[٢٦٢] ابن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، الطبعة الأولى، (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر التوزيع والترجمة، ٢٠٠٥)،ص ٢٠١

وكما كانت مبادئ كالحرية والإرادة العامة وغيرها مبادئ لا تقبل مساومات الأكثرية والأقلية في السياق الغربية لأنها تشكل جوهر فكرة السيادة فلا يتصور أن تصوت الأكثرية مثلا على إلغاء مبدأ الإرادة العامة أو إلغاء حقوق الشعب لأن هذا يعتبر فخا عدميا يسقط السيادة عن صاحبها فتنتهي الأمة من حيث هي أمة –بحسب هذا التصور٢٦٣– فكذلك لا يمكن أن يتصور أن الأمة الإسلامية تصوت بالخروج على القرآن أو تكذيب الرسول صلى الله عليه وسلم لأن ذلك يخرج بها عن كونها أمة إسلامية ولذلك لا تطرح الثوابت المكونة لذاتية الأمة للتدوال إلا حينما تطرح هوية الأمة نفسها للتداول وهو ما نراه جليا اليوم فغياب هوية الأمة أدى إلى طرح ثوابتها للنقاش.٢٦٤

وقد يكون من المفيد تذكير أنفسنا بأن هناك فرقا شاسعا في معنى السيادة كتأطير قانوني ومعناها على أرض الواقع، فالسيادة باعتبارها مرادفا أو تعبيرا عن السلطة العامة٢٦٥ والسلطة العامة عند التحليل ليست على الحقيقة مركزة في هيئة أو مؤسسة تعمل من أعلى إلى أسفل بل هي علاقات القوى المتعددة التي تكون موجودة في نفس المجال التي تعمل فيه تلك القوى فهي بعبارة أخرى الحركة

---

٢٦٣ دافع روسو عن شيء من هذا القبيل، انظر جان جاك روسو، في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي، ترجمة عبد العزيز لبيب، الطبعة الأولى، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١١)، ص ١٠٥ –١٠٦

٢٦٤ سؤال مهم ينبني على السطور أعلاه، إذا كانت الأمة لا تكون أمة أسلامية عندما تتمرد على السيادة الإلهية وتفقد شرط وجودها كأمة إسلامية، إذن فمن هؤلاء؟ والإجابة أنه في الحقيقة لا وجود لأمة إسلامية كتجليات سياسية والأمة التي نعرف لا نستطيع أن نعد منها كمسلمين إلا من استقامت له الهوية الإسلامية بالمعنى المتقدم، وإن كنا لا نكفر من يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله ولا يعلم البواطن إلا الله. ولكن الحقيقة المرة التي نختبئ دائما من مواجهتها أن النفاق بالمعنى القرآني للنفاق هو في أشد صوره استشراءا اليوم بل إنه هو المسيطر تماما على مقاليد الأمور وأن المؤمنين الحقيقين المتمسكين بالهوية الإسلامية هم المستضعفون في الأرض على شتى مدارسهم المتعددة كقيادات ومستضعفون كمسلمين بسطاء تحت ضغط الإعلام والعنف الرمزي للدولة ولمنتجات الحداثة لإنتاج المسلم مجتزأ الهوية في ركنها الأول فقط وهو المسلم المعاق المشوه، مسلمو الغثائية الذين لا تغني كثرتهم عنهم شيئا فهو لاهث وراء الاستهلاك. إنها قراءة صريحة في واقع الأمة الإسلامية وقد عاش النفاق في زمن رسول الله صلى عليه وسلم ولم يقتلهم ولم يقاتلهم وقبل من الناس ظاهرهم ودبر لأمر الدين على حذر منهم ومن كيدهم.

٢٦٥ والسيادة وإن كانت تعبيرا عن السلطة العامة عند فقهاء القانون الدستوري أو مرادفا لها إلا أن بعض فقهاء القانون الدستوري يعتبرونها صفة من صفات السلطة العامة والخلاف لفظي إلى حد كبير وقد أفاض في ذلك د. فتحي عبد الكريم في الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي ونقل الخلاف من أصوله في مدارس القانون الدستوري الفرنسية، راجع د. فتحي عبد الكريم، الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي، الطبعة الثانية، (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٨٤)، ص ٦١ – ٧٣

الناتجة من صراعات تلك القوى ولعل تحليل مشيل فوكو يعد تحليلا ثاقبا في هذه النقطة إذ يقول عن البحث عن شروط إمكانية السلطة "لا ينبغي البحث عنها عند نقطة مركزية تكون هي الأصل وبؤرة وحيدة للسيادة تكون مصدر إشعاع لباقي الأشكال الثانوية التي تتولد عنها وإنما ينبغي رصدها عند القاعدة المتحركة لعلاقات القوى التي تتولد دونما إنقطاع وبفعل عدم التكافؤ بينها حالات للسلطة ولكنها دوما محلية وغير قارة السلطة حاضرة في كل مكان ولكن ليس لأنها تتمتع بقدرة بجبارة على قسم كل شيء تحت وحدتها التي لا تقهر وإنما لأنها تتولد كل لحظة عند كل نقطة أو بالأولى في علاقة نقطة بأخرى .... لا تقوم السلطة خارج أنواع أخرى من العلائق (الاقتصادية والمعرفية والجنسية) وإنما محايثة لها، إنها النتائج المباشرة التي تتمخض عن التقسيمات واللاتكافؤات والاختلالات التي تتم في تلك العلائق"[٢٦٦]

وتتواطئ الرسالة مع بيير بورديو:"إن السلطة ليست شيئا متموضعا في مكان ما إنما هي عبارة عن نظام من العلاقات المتشابكة،ونجد أن كل بنية العامل االاجتماعي ينبغي أن تؤخذ بعين الاعتبار من أجل فهم آليات الهيمنة والسيطرة"[٢٦٧] وانطلاقا من هذا الفهم التحليلي التفكيكي لمفهوم السلطة والسيادة فإن السيادة ليست في الواقع ذات مصدر محدد يمكن الإشارة إليه بقدر ماهي علاقات الفاعلين في الفضاء العام تخرج في شكل أوامر وتشريعات كمنتج نهائي لا يصلح أن يسمى المخرج له صاحب السلطة – إلا تجاوزا – فعلى الحقيقة صاحب السلطة هو مزيج الصراعات التي حدت بالمخرِج لإخراج تلك القرارت أو التشريعات. إن التأطيرات القانونية في دراسة السيادة والسلطة تأخذنا بعيدا عن واقع النظم السياسية المتغيرة وصراعات القوى المتجددة والتي تحتفظ بالتأطيرات القانونية على شكل دمى في بعض الأحيان إذا اغتربت عن واقع اللعبة.

وإذا انتقلنا من السيادة إلى الدولة، نجد أن بعض الرؤى الثاقبة نفذت من الدولة ككائن جماعي مجرد إلى الحقيقة التفكيكية لها "إن استعمال مصطلح الدولة – الذي يروج – يغطي وقائع مختلفة لأقصى حد ويسعى تعسفيا للتقريب، بل لتحقيق التناغم، فيما بينها .... إن استعمال التعبير يوحي، ريما، بشكل خاص، بوجود كائن جماعي مجرد مختلف تماما، ومتميز عن المجتمع المدني الذي يحكمه.

---

[٢٦٦] ميشيل فوكو، جنيالوجيا المعرفة، ترجمة أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي، الطبعة الثانية، (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ٢٠٠٨)، ص ١٠٦

[٢٦٧] الطاهر لقوس علي، ورقة بعنوان السلطة الرمزية عند بيير بورديو، الأكايمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، قسم الآداب والفلسفة، العدد ١٦ – جوان ٢٠١٦، ص ٤١

إلا أنه لا وجود في الوقائع إلا لأفراد: حكام، وكلاء إداريين، يقيمون فيما بينهم، ومع الفاعلين الاجتماعيين الآخرين، علاقات ثابتة، متعددة، لا شكلية أو منظمة قانونيا .... والدولة/ القوة العامة، المزعوم أنها مزودة لإرادة واحدة ومتامسكة، ليست إلا منظمة علاقات قانونية معقدة تستعلي على التعارض بين الدولة والمجتمع المدني".[٢٦٨]ونهدف من هذه الرؤى السيسولوجية لمفهوم الدولة أن لا نأسطر الدولة ثم نتعامل مع الأسطورة ككائن متعالي له وجود موضوعي بعيدا عن الإنسان نفسه.[٢٦٩]

وقبل أن نعود إلى نموذج الحكم الإسلامي وإشكالاتنا مع حلاق حاملين رؤانا السيسولجية حول الدولة، نريد أن نؤكد على فرق أصيل بين نموذجي الحكم الإسلامي والدولة الحديثة وهو فرق سباق ولحاق بين الهوية والسلطة في كلا النموذجين ففي حين كانت الهوية حاضرة في نموذج الحكم الإسلامي ونبع السلطان في كنفها ذراعا تنفيذية وتجليا موضوعيا للمضامين السياسية في تلك الهوية، ففي المقابل نجد الدولة الحديثة خارج نموذجها الأصلي[٢٧٠] تقوم كيانا سلطانيا بالأصل منتجةً "القومية" في صيورة تكونها[٢٧١] لتجعلها بوتقة تصهر فيها العناصر الواقعة تحت سيطرتها. وفي كلا النموذجين، وبناء على رؤية ترى السلطة مشتتة في اللاعبين السياسين أكثر منها محصورة في تركيبها القانوني، فإننا نجد دورا حقيقيا للمتشرك المكون للأمة من حيث هي أمة سواء كان مصطنعا لاحقا كما في الدولة الحديثة أو كما في نظام الحكم الإسلامي.

---

[٢٦٨] فيليب برو، علم الاجتماع السياسي، ترجمة د. محمد عرب صاصيلا، الطبعة الأولى، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٨)، ص ٧٦

[٢٦٩] ربما يكون نقاش د. عبدالله العروي لهيجل ونظريات العقد الاجتماعي ذا علاقة بهذه النقطة لكونه نقاشا بين دولة الدولة ودولة العقد الاجتماعي. راجع عبدالله العروي، مفهوم الدولة، الطبعة التاسعة، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠١١)، ص ١١ – ٧٧

[٢٧٠] للنموذج الأصلي للدولة الحديثة في برطانيا وفرنسا خصوصية من حيث تبلور قومياتها على مدار القرون الوسيطة، جوزيف شترايرر، الأصول الوسيطة للدولة الحديثة، ترجمة محمد عيتاني، الطبعة الأولى، (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٢)

[٢٧١] John Breuilly, Nationalism and the State, 2nd Edition, (Chicago: The University of Chicago Press, 1993), P 1-16

إن هذا المشترك هو الذي يشكل الأرضية الحقيقية لصراعات السلطة وتمظهراتها ويشكل في نموذج الحكم الإسلامي النطاق المركزي والمنطلق العملي والمرجعية التبريرية[٢٧٢] الأوسع لجميع اللاعبين، ولا ينفي ذلك أن النظام السلطاني لا يحاول إعادة إنتاجه باستمرار من أجل إيجاده بصورة أكثر تماشيا مع مصلحة المؤسسات المكونة للنظام السلطاني أو الأشخاص الذين يعتلون سدتها مع الأخذ في الاعتبار أن النظام السلطاني نفسه يكون مسكونا بهوية الأمة التي يعبر عنها بدرجة من الدرجات وليس كل ما ينتج عنه يفسر في ضوء الاستغلال وإعادة الإنتاج بل إن منه ما انفعال طبيعي بمكنونات الهوية فيه، ومن البديهي هنا أن المشترك اللاحق على الكيان السلطاني أو المتبلور معه في صيرورة الحروبات – كما هو حال الدولة الحديثة – أكثر سيولة وأيسر في إعادة إنتاجه من نموذج الحكم الإسلامي الذي ينبثق تعبيرا سياسيا عن رؤية وجودية ونسق فكري ونظام ترميزي خاص للإنسان والمادة ويحمل مخيالا سياسيا محددا. إن هذه السيولة في تعريفات القومية والوطنية وغيرها من الملامح التي تشكل ميتافيزيقا للدولة الحديثة تختلف جذريا مع الإسلام الذي يرجع لثوابته في نصوص القرآن والسنة وتاريخ خلفاءه الأوائل المنضبط بتلك النصوص والتي تشكل بمجملها عقبة كأداء في وجه إعادة إنتاج الإسلام المتناسب مع الحداثة[٢٧٣]. إن هذا يشكل تفسيرا يضاف إلى ما ساقه وائل حلاق لمحدودية دور السلطان في إعادة إنتاج الأمة ولكنه كما تقدم لا يرقى لأن يلغي دور السلطان أو يحجمه كسلطة تنفيذية فقط، بل يحتفظ له بدور كبير في النسيج الاجتماعي في حدود تلك المشتركات والثوابت المشكلة للأمة نفسها.

إننا نقف مرة أخرى مباشرة أمام إشكالية الهوية، مرة كنطاق مركزي لنموذج الحكم الإسلامي كما تقدم ومرة كأرضية تشكل اللاعبين في المجال السياسي والاقتصادي والجماهيري والذين بدورهم يشكلون صراعات السلطة عند تحليل السلطة خارج أطرها القانونية الخادعة، ولابد من إشارة إلى أن كلا

---

[٢٧٢] نعتقد أن المعاني القادرة على التبرير بصورة مقنعة لجماهير الأمة، هي المعاني المشكلة في الحقيقة للأمة. إن هذا يفك طلسم التوظيف الديني بمزيد من التأكيد على مركزية الدين في الإنسان مع توضيح لدور الوعي بالتشابكات الاقتصادية والسياسية في سوء استغلال تلك المركزية في إضطهاد الإنسان نفسه بما هو في حقيقته ليس بمقصد للدين.

[٢٧٣] من المفيد في هذا السياق الرجوع إلى كتاب مآلات الخطاب المدني لإبراهيم السكران، مألات الخطاب المدني، الطبعة الأولى، (القاهرة: مركز تفكر للبحوث والدراسات، ٢٠١٤)، وكذلك لنفس الكاتب، التأويل الحداثي للتراث (التقنيات والاستمدادات)، الطبعة الأولى، (الرياض: دار الحضارة للنشر والتوزيع، ٢٠١٤)

الوقفتين نتاج معنى واحد وطريقة تفكير واحدة تجعل من القيمة المتشركة في الجماعة هي الأرضية للنموذج إلا أنها في حال سبقها التاريخي وإتساعها المعنوي على النظام السلطاني تكون أقوى من مجرد أرضية وترقى إلى من كونها عامل ربط إلى منشأ للأفعال وتكون ذات قدرة تبريرية أكبر.

النفس والذات والتضحية

لا نملك إلا أن نتفق مع حلاق في التفاته البارعة نحو الذات التي تنتجها الشريعة والذات التي تنتجها الدولة الحديثة وهو ملمح مهم في فهم التدني المخيف في ما يشبه الإضمحلال للهوية الإسلامية بفعل الدولة القومية في عهدها الاستعماري ثم عهد النخب ما بعد الاستعمار على مدار القرن العشرين.

انطلق حلاق من التفريق الذي أنشأته الحداثة بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون على مستوى القانون ليصبح القانون القائم هو القانون بغض النظر عن مدى أخلاقيته، ثم صاحب ذلك نشأة السياسي وهو المفهوم الذي يجعل السياسي غاية في حد ذاتها وحيث تصبح القوة هي الحكم النهائي في ما يتعلق بكل ما هو سياسي.[٢٧٤]وسنترك جدال حلاق والمتعصبين في نقد الحداثة حول وجود السياسي بوجهه القبيح منذ صراعات فجر البشرية بل هو أصيل في النفس الإنسانية إلا أن الحداثة عرته من كل أقنعته ليستحن وجهه القبيح لأول مرة ممحضا عن كل الدعاوى الأخلاقية والقيمية. وننتقل مباشرة إلى السياسي وهو يشكل هوية الدولة ويجعلها غاية في ذاتها ثم يطالب المواطنين بالتضحية بأنفسهم من أجلها. إن تلك التضحية التي يطلبها السياسي لابد لها من فكرة ميتافيزقة لأن الموت في حد ذاته فكرة ميتافيزيقية لا يبرر من داخل النسق بكل حال من الأحوال، إن الدولة تفعل ذلك من خلال القومية وروح الأمة وتطالب من أبنائها أن يقدموا أنفسهم رخيصة من أجل الحفاظ على قوميتهم وشرف أجدادهم وتراثهم التليد ومستقبل أطفالهم. إن الفكرة ليست غريبة عن التاريخ وإن تبنتها مؤسسة غريبة عن التاريخ، فالدولة كما تقدم كائن غير عضوي يحاول باستمرار أن يكون عضويا من خلال العنف الرمزي ومؤسسات الهيمنة الناعمة كالتعليم والإعلام والمؤسسات الخدمية وغيرها من التمظهرات غير العسكرية أو الأمنية للدولة.

[٢٧٤] حلاق، الدولة المستحيلة، ص ١٧٥

دافع حلاق عن الشريعة ونموذج الحكم الإسلامي بأنه لم يطالب بحياة أعضائه وكان أخلاقيا لأبعد الحدود، فلا يمكن له أن يزج بهم في صراعات غير أخلاقية تتبني في معظمها على ما هو كائن بغض النظر عن القيمة، وأمعن في التأكيد على أن الجهاد في أغلبه كان فرضا كفائيا وأن العالم الإسلامي لم يعرف معنى التجنيد الإجباري وأن العالم الإسلامي عرف المماليك المنعزلين عن المجتمع والمخصصين للقتال وهم يشترون أو يختطفون من أسرهم ويدربون بحسب قدراتهم فيقضون حياتهم في خدمة السلطان موظفين بأجر.[٢٧٥] إن في هذه الأسطر من الغربة عن التاريخ الإسلامي شيئا كثيرا جدا، حتى لكأنها تتحدث عن نموذج آخر، فبادئ ذي بدء فإن فكرة المماليك – أو الصنائع كما يعبر ابن خلدون – ظهرت بالمعنى المؤثر في خلافة المعتصم العباسي – إذ استعان بالأتراك وجلبهم من أقاليم ما وراء النهر وأسس لهم سامراء لتكون عاصمة له ومقرا لجيوشة التركية من المماليك والأحرار.[٢٧٦]ولا يخفى أن عز الدولة العباسية وعز الدولة الأموية من قبلها كان مؤسسا على العصبية العربية وأن طور الصنائع – بالمصطلح الخلدوني– من الأتراك وغيرهم هو طور نهاية القوة والوحدة بالمعنى الحقيقي وبداية عهد الخليفة الصوري بمقتل المتوكل سنة ٢٤٧ هـ على يد الجنود الأتراك بعد عشرين سنة من وفاة المعتصم ٢٢٧ هـ. فكيف نفسر العظمة الأموية والعباسية المادية وحتى الأخلاقية إذا ما قورنوا بالعصور اللاحقة.

إن المماليك لم يكونوا في بداياتهم جندا لتجنيب المجتمع الحروب بل كان إيجادهم بصورة أساسية لمدافعة الطغيان من الأطراف الأخرى وبعبارة أخرى هو تدبير سياسي محض لغرض استتباب النفوذ في صراعات القوى الموجودة داخل النموذج. وقد تأسست الدولة الأموية والعباسية والعثمانية بصورة أساسية على العصبية الأولى ثم تلاها مرحلة الصنائع سواء كانوا الأتراك للمعتصم أو المماليك – بالمعنى الاصطلاحي – للأيوبين أو الإنكشارية للعثمانين، وكل هؤلاء كانوا على المدى البعيد سبب نكسة تلك الدول وإن كانوا سبب عزها أول أمرهم، والأولى دراسة تلك الدول – بالمعنى اللغوي لكلمة دولة– حال قوتها وبأسها وتوسعها في مشارق الأرض ومغاربها وليس في بداية تفككها وانهيارها والمقصد هنا تبيين أن وجود هؤلاء الصنائع لم يكن تدبيرا لحماية المدنيين أو حتى لعدم وجود معنى

---

[٢٧٥] حلاق، الدولة المستحيلة، ص ١٨١

[٢٧٦] د. أحمد مختار العبادي، قيام دولة المماليك الأولى في مصر والشام، الطبعة الأولى، (بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، ١٩٨٦)، ص ١٢

التضحية في النموذج الإسلامي، بل كان لاغتراب تلك الصراعات عن هوية المجتمع الإسلامي الحقيقية. وهو معنى مؤكد لما ذهبنا إليه آنفا من غياب الرقابة التشريعية على المسائل السلطانية في النموذج الإسلامي وإلا فكيف تكون هذه الحروب والدسائس والمؤامرات على رأس السلطة ويغتال الخلفاء ويعزلون من قبل جنودهم وتستمر تلك الدسائس على مدار القرون المتطاولة.

ينقل حلاق مستحسنا أن الدولة هي أقوى مطالب بالحياة عرفه التاريخ وعلى العكس نرى أن الإسلام هو أقوى مطالب بالحياة عرفه التاريخ ولكن منظورا مختلفا للحياة بين الدولة والإسلام يقف وراء كلا المطالبتين، فالإسلام يرى الإنسان كائنا خالدا في مرحلة ابتلائية ينتهي منها إلى الحياة الحقيقية وبذله لنفسه في الدنيا هو طريقه إلى الخلود في الجنة وعليه فهو لا يضحي به بقدر ما يضحي الإنسان بحياته الزائلة لأجل حياته الباقية. والقرآن يحفز ويحرض – بالعبارة القرآنية – على الجهاد ومقاتلة الأعداء وبذل النفس والمال في ذلك والآيات في ذلك أكثر من أن تحصى ولكن آية محورية في طبيعة التعاقدية بين الله سبحانه وتعالى والمؤمنين تجمل ما عداها من الآيات وهي قوله تعالى في سورة التوبة (إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ (١١١)).

وحلاق حينما ينقل الآراء الفقهية حول حكم الجهاد كفرض كفاية يغفل تلك الآراء الفقهية التي تعارض حجاجه، فينقل من مصدرين فقط حكم الجهاد كفرض كفاية بدون التفصيل الفقهي، وهناك قول معروف بأن تعيين الإمام للقادر على حمل السلاح يحيل الجهاد إلى فرض عين في حق المكلف، يقول النووي في المجموع "والجهاد فرض عين على كل مسلم إذا انتهكت حرمة المسلمين في أي بلد فيه لَا إلَهَ إلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ، وكان على الحاكم أن يدعو للجهاد وأن يستنفر المسلمين جميعا، وكانت الطاعة له واجبة بل فريضة كالفرائض الخمس" ٢٧٧ وعند الموفق ابن قدامة من الحنابلة "وأمر الجهاد موكول إلى الإمام واجتهاده، ويلزم الرعية طاعته فيما يراه من ذلك"٢٧٨ وعند المالكية

---

٢٧٧ أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، المجموع شرح المهذب، (بيروت: دار الفكر، ٢٠٠٠)، ج ١٩ ص ٢٦٩

٢٧٨ موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة، المغني، (القاهرة: مكتبة القاهرة، ١٩٦٨)، ج ٩ ص ٢٠٢

في حاشية الدسوقي "(قوله: وبتعيين الإمام) أي أن كل من عينه الإمام للجهاد فإنه يتعين عليه، ولو كان صبيا مطيقا للقتال أو امرأة أو عبدا أو ولدا أو مدينا، ويخرجون ولو منعهم الولي والزوج والسيد ورب الدين"٢٧٩ وعند الظاهرية يقول ابن حزم "ومن أمره الأمير بالجهاد إلى دار الحرب ففرض عليه أن يطيعه في ذلك إلا من له عذر قاطع".٢٨٠ وعند شيخ الإسلام ابن تيمية في الفتاوى الكبرى "كما أنه يتعين الجهاد بالشروع وعند استنفار الإمام لكن لو أذن الإمام لبعضهم لنوع مصلحة فلا بأس".٢٨١وهذه الأقوال الفقهية تناقض قول حلاق في هذه المسألة ونظرته إلى الحاكم في النموذج الإسلامي بشكل عام.

وبعد هذا التطواف المختصر في أمهات كتب الفقه يتبين لنا خطأ ما ذهب إليه حلاق من كون الجهاد كان معزولا في فئة محددة من المماليك المعزولين عن المجتمع وأن النظام السطاني ليس له الحق في حمل الناس على الجهاد، والعمدة في الباب – كما يعبر الفقهاء – قوله صلى الله عليه وسلم "لا هجرة بعد الفتح، ولكن جهاد ونية، وإذا استنفرتم فانفروا"٢٨٢، لكن ينبغي التنبه أن المفاهيم الشرعية شيء وتنزيلها على أرض الواقع شيء آخر يعتمد على الظرف والأشخاص، فالاعتماد على معاني الاستنفار في التاريخ الإسلامي غالبا ما تكون في المعاني الصارخة للجهاد بينما يقتضي استباب الملك النفقة على الجند الأكثر انتظاما في سلك الجندية وإصلاح أحوالهم وليس فقط جمع النقول من العلماء كما تأسرنا المفاهيم النظرية مما يقربنا من كلام حلاق شئيا ما ولكنه كذلك لا يأسرنا في تصوراته الوردية حول المماليك الذين يقاتلون منعزلين عن المجتمع والحاكم الذي لا يملك حمل الناس على الجهاد (شرعا أو قهرا).

---

٢٧٩ محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، (بيروت: دار الفكر)، ج ٢ ص ١٧٥

٢٨٠ أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، المحلى بالآثار، (بيروت: دار الفكر)، ج ٥ ص ٣٤١

٢٨١ شيخ الإسلام ابن تيمية، الفتاوى الكبرى لابن تيمية، الطبعة الأولى، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧)، ج ٥ ص ٥٣٩

٢٨٢ محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه (صحيح البخاري)، الطبعة الأولى، (بيروت: دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ)، ج ٤ ص ١٥ ص ٢٣ ص ٧٥، وفي صحيح مسلم ج ٢ ص ٩٨٦ وج ٣ ص ١٤٨٧ وص ١٤٨٨

فإذا كان نموذج الحكم الإسلامي يضحي بأفراده ليستقر نظامه السلطاني فما الفرق إذن بينه وبين الدولة الحديثة؟ إن الفرق في الأساس في الميتافيزيقا التي يتبناها كل نموذج. الدولة الحديثة تقوم على فكرة الأمة وقوميتها وتمثيل ذلك في مؤسساتها وقوانينها فيصبح عندها الأخلاقي هو السياسي نفسه، أي أن قيم البقاء والدعم والتعزيز تكون مرادفه لقيم الخير لتمحور النموذج حول القومية المحددة. في المقابل فإن نموذج الحكم الإسلامي يدمج الأخلاقي مع الديني فيصبح الخير هو الطاعة والشر هو المعصية فيعرف الإشكالات الأخلاقية بالنسبة لله سبحانه، فهو لا يتمحور في معضلته الأخلاقية حول بقائه في تعريف الخير والشر بل يعرفه من خارج النسق بالكامل وبالتالي قد يرى مغادرة الجماعة كلها للحياة العاجلة أو جلها أمرا مطلوبا فيتحفي القرآن مثلا بقصة أصحاب الأخدود وفي السنة أحاديث كثيرة في هذا المعنى منها قصة ماشطة فرعون وقصة أنبياء بني إسرائيل الذين قتلوا بغير الحق. فالنموذج الإسلامي بهذا المعنى أكثر مطالبة بحياة أفراده في الحياة الدنيا ولكنه يعدهم الدار الآخرة يقول الله تعالى في سورة العنكبوت (وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ (٦٤)).

لكن كما تقدم فقد غادر النظام السلطاني تلك المثل الأخلاقية لنموذج الحكم الإسلامي مبكرا منذ ما بعد الخلافة الراشدة ليضع القيمة في وجوده هو نفسه بغض النظر عن القيمة الدينية أو الأخلاقية ولكنه مع ذلك ظل داخل النموذج الإسلامي لما لم يرد أن يزيل الهوية الإسلامية بمعالمها الثلاثة عن قلب النموذج كمفاهيم ربط مركزية للنموذج كله. وعليه، فالنموذج الإسلامي وقيمه المركزية فيها من القدرة على التغلل المجتمعي والمرونة التمظهرية ما يستطيع أن يحتوي الأنظمة السلطانية غير المتسقة مع روح النظام.

إن حلاق عندما يسأل يتساءل حلاق مستنكرا موجها سؤاله للمسلمين المعاصرين "كيف يمكن للمسلمين الساعين بناء دولة إسلامية تبرير التضحية من أجل دولة لم تستطع ولا تستطيع أن تلتزم بالأخلاقي، دولة لم تستطع ولا تستطيع على أفضل تقدير الالتزام إلا بطريقة وجود منفصلة عن الأخلاق وبالوضعية والوقائع وما هو قائم؟"[٢٨٣] فهو في الحقيقة يوجه سؤاله للمسلمين على مر

[٢٨٣] حلاق، الدولة المستحيلة، ص ١٨١

العصور، فالأنظمة السلطانية في أغلب العصور الإسلامية كانت أنظمة وضعية[٢٨٤] منفصلة في أصل وجودها عن الأساس الأخلاقي لوجود الأنظمة السلطانية في النموذج الإسلامي والذي نعني به الشورى. والتاريخ يجيبنا بالتخلل اللامحدود للمعاني الدينية لكل أنظمة المجتمع بما فيها النظام السلطاني، لقد كان تطابق الهوية بين النظام السلطاني والمجتمع – نعني الهوية الفضفاضة بالمعنى الذي قدمنا– في ما هو خارج النموذج مع محدودية دور الدولة في إدارة الشأن الداخلي هو السر إتساق الأنظمة الاجتماعية المؤسسة أخلاقيا مع النظام السلطاني غير المؤسس أخلاقييا.وسيأتي في نهاية هذا البحث أننا نلتمس مخرج الدولة الحديثة في العالم الإسلامي في هذا الإتساق في الهوية.

[٢٨٤] بمعنى أنها كانت مهتمة مكتفية في تساؤلاتها بالأوضاع القائمة منحصرة في ما هو كائن غير طامحة لما ينبغي أن يكون.

المبحث الثالث: نقد الاستحالة من منظور الدولة الحديثة

لقد تصور د. حلاق الدولة الحديثة مكونة من مجموعة من خصائص الشكل التي لا تتغير، وبنى كل أطروحته على تلك الخصائص وتناقضها الأخلاقي مع تصوره لنموذج الحكم الإسلامي، وقد تناول المبحث الثاني من هذا الفصل التناقضات التي تصورها بموجب فهمه لنموذج الحكم الإسلامي وفي هذا المبحث نتناول تصوره للدولة الحديثة بالنقد لنكون بذلك ناقشنا الأطروحة من جانبيها.

تعتبر خصائص الشكل في الدولة الحديثة التي لا تكون الدولة الحديثة بدونها في تعريف د. حلاق هي[٢٨٥]:

١- الدولة كتجربة محددة ومحلية (أوربية)

٢- السيادة

٣- احتكار التشريع والعنف والقانون

٤- البيروقراطية

٥- الهيمنة الثقافية

وقد رجح حلاق أن الدولة الحديثة في الحاضر والمدى المنظور لا تملك إلا تتمظهر في حدود خصائص شكلها الأساسية وإن كانت قد ترى مستقبلا من غير تلك الخصائص ولكن سياق المقارنة مع نموذج الحكم الإسلامي لابد وأن يعتبر الحقيقة كما هي قائمة على الأرض، وقد ناقش المبحث الثاني في سياق نقاش نموذج الحكم الإسلامي صفة السيادة مقارنة بالسيادة الإلهية، وسيقصر النقاش في هذا الفصل على الصفات الأربع الأخرى من حيث أصالتها في نموذج الدولة الحديثة وتصور وجود الدولة الحديثة بدونها. ولكن النقاش حولها سينصب حول نقطتين أساستين هما التبيئة والتي نعني بها تأثر خصائص الشكل في الدولة بالبيئة التي تستورد إليها الدولة الحديثة والنقطة الأخرى خصائص المضمون التي تؤثر على خصائص الشكل.

[٢٨٥] حلاق، الدولة المستحيلة، ص ٦٢

الدولة في بيئة غير أوربية

قد عرضنا في المبحث الثاني من الفصل الأول من هذا البحث إلى الصيرورة التاريخية المنتجة للدولة الحديثة بإيجاز، وقد كان القصد هو شهود الصفات الخاصة بالدولة الحديثة وهي تتكون في التاريخ الأوربي كنتاج طبيعي للصراعات بين الملوك وأمراء الإقطاع والكنيسة. وقد تمظهرت تلك الخصائص التي اكتسبها الدولة على مدار تاريخ نشوءها في شكل عدد من المؤسسات والتراكيب السياسية حملتها الدولة من موطنها الأوربي الأصلي إلى خارجها عبر انتشارها الاستعماري.

ونحاجج هنا بأن الدولة برغم أصلها الأوربي الذي لا شك فيه، قد تعرضت لقدر كبير من التغير في البيئات التي تنزلت فيها بفعل الاختلاف في طبيعة التحديات التي تعرضت لها، وسنأخذ الدولة في أفريقيا كمثال على هذا التغير في طبيعة الدولة بتغير التحديات التي واجهتها. ففي حين تشكلت الدولة في أوربا عبر الحروب كما سردنا من قبل وكما يقرر المؤرخ وعالم الاجتماع الأمريكيّ تشارلز تيللي Charles Tilly إذ يقول " الحروب هي من صنعت الدولة، والدولة استمرت في صنع الحروب"، ٢٨٦فإن تلك الحروب كان لها أسبابها المختلفة في أوربا عنها في أي مكان آخر.

وفي هذا السياق يفسر بروفيسور جيفري هيربست في كتابه "الدولة والسلطة في أفريقيا: دروس مقارنة في النفوذ والسيطرة" بأن هنالك عاملين هيكليين هما سبب هذه الحروب في أوربا: الكثافة السكانيّة العاليّة، وقلة الأراضي المتاحة للمعيش. فابتداءً من القرن الخامس عشر في أوربا، اضطر إزدياد الكثافة السكانيّة الملوك إلى التنافس على الأراضي. وقد كانت تلك الحروب تستحق بحسب الحسابات الواقعية لما لها من أهمية في التوزيع الديمغرافي ولما تشكله من مصدر دخل بالنسبة للغزاة٢٨٧. في المقابل فإن السياق الأفريقي لم يعرف تلك الإشكالية وبالتالي فإن تكلفة التوسع الإقليمي والمحافظة على الأراضي من خلال الحاميات المنظمة لم تكن تستحق التكلفة الباهظة التي تستدعيها.

ومن الناحية التاريخية فإن وجود الإمبراطورية الرومانية القديمة والإمبراطورية الشالرلمانية في التاريخ الأوربي وما للكنيسة من نفوذ ومركزية في أرجاء أوربا وما كانت تمارسه من جباية، كل ذلك ألهم

٢٨٦Charles Tilly, Coercion, Capital, and European States, A.D. 990–1992 (Cambridge, MA: Blackwell, 1990), pp. 54, cited in Jeffrey Herbst, pp. 13

٢٨٧Jeffrey Herbst, States and Power in Africa: Comparative Lessons in Authority and Control (Princeton University Press, 2000), pp. 13

الأمراء والملوك الأوربين للنحو في اتجاه المركزية وتوحيد الأراضي. ولعل عدم توفر تلك العوامل التاريخية في القارة الأفريقية كان من أهم الأسباب في وجود نموذج الدولة كنموذج أفريقي صميم. فإذا أضيف إلى ذلك أن التطور التاريخي الأوربي قد أجهز على المكونات القبلية وقد لعبت الكنيسة دورا هاما في بداية عهدها دورا هاما في توحيد الدين بين الأوربيين مما ساعد في التوحد السياسي والإنصهار المجتمعي، وفي المقابل فإن القبائلية والوثنية كانت منتشرة جدا في أفريقيا مما لم يسمح بتصور كيانات مرتكزة على المعنى القطري أو التوسعي.

وبالتالي فإن الصراعات الأفريقية مختلفة في طبيعتها عن الصراعات الأوربية وتركيبة المجتمع الأوربي مختلفة عن المجتمع الأفريقي، وقد انعكس ذلك على الدولة ومؤسساتها ومدى فاعليتها، ففي حين احتفظت الدولة في أغلب الدول الأفريقية بالمؤسسات المقتبسة من التجربة الأوربية، لم تلك المؤسسات لم تكن بالفاعلية المطلوبة في كتاب هربست، ففي الفصل السادس ناقش بروفيسور جيفري هيربست العلاقة بين سلطة الدولة الأفريقيّة وبين القادة المجتمع القبلي وشيوخه الذين تمتعوا بسلطات توفق في كثير من الأحيان سلطة الدولة. وقد خلص لأن كثير من الزعماء المحليين احتفظوا بسلطة تمليك الأراضي للمواطنين كما كان لبعض سلطة نافذة في إدارة حقوق الملكيّة، وأن الدولة لم تستطع أن تفعل شيئاً حيال ذلك، بل إنها في بعض الحالات أقرت بالقانون هذا الحق للزعيم أو الشيخ المحليّ.[٢٨٨]

والقصد الذي نريد تبيانه هو التعدد في التركيبة الفعلية للدولة بحسب التحديات ولا يكفي مجرد التشابه في هيكلة الدولة إلى تشابه حقيقي في طريقة عملها، وباعترافنا بطرائق عمل متعددة للتركيبة المجتمعية خلف المؤسسات المتشابهة نعترف تلقائيا بقدر من التبيئة – إن صحت العبارة – للدولة في الأطر الاجتماعية تفرض عليها الحركة في مساحات مختلفة تفصلها إلى حد كبير من أصول التجربة الأوربية، مع التسليم بقدر كبير من التغيير التي تحدثه مؤسسات الدولة في التركيبة المجتمعية في عملية جدلية بين المجتمع العضوي ومنتج الدولة الأوربي لحين صناعة مؤسسات دولة أكثر تصالحا مع التركيبة المجتمعية.

[٢٨٨] Herbst, P 173- 198

وانطلاقا من نفس المعنى الذي أثارته النقطة الأخيرة، وهو قدرة الدولة في السيطرة على البنى المجتمعية واستدعاء لنفس المفهوم الفوكوي الذي ناقشناه مسبقا حول السلطة والسيادة، فإن احتكار الدولة للتشريع والعنف والقانون يعتمد بصورة أساسية على قدرة الدولة على حيازة أكبر قدر من المكونات الاقتصادية والاجتماعية داخل بناءها السلطوي وبعبارة أخرى حيازة السلطة الفعلية داخل البناء القانوني للسلطة ويعتمد بمعنى آخر على تلاحم بناء الدولة وولاء جهازها القمعي لباقي منظومة المؤسسات.

ولابد من تمييز بعدين مهمين في البناء السلطوي الفوقي في ما يتعلق بالتشريع والعنف والقانون، فالبناء السلطوي قد يكون بناءاً عضوياً ينتج بصورة ما من الصور من البيئة المجتمعية كما هو في البناء السلطوي البسيط في القبيلة وقد يكون يتشرك مع البنية المجتمعية في المنازع الأساسية والهوية كما في المبحث الثاني من هذا الفصل وقد يكون مغتربا بالكلية عن البنية المجتمعية مما يجعل عملية التشريع والقانون مثار تجاذب بين الدولة والمجتمع. وطبيعة العلاقة بين الدولة والمجتمع في الدولة الأوربية لا شك تتسم بقدر من الاتساق بسبب الصيرورة التي سردناها في المبحث الثاني من الفصل الأول، فقد كفلت تلك الصيرورة زوال البنى العضوية والدينية في المجتمع وسمحت بصورة مطردة بخلق إنسان المادية العقلانية وهو نفسه الظرف التاريخي المنتج للدولة الحديثة. في حين نزلت بنى الدولة الحديثة في العالم خارج أوربا على بنى مجتمعية عضوية وتركيبات دينية متعددة لها ميكانيزماتها في إدارة الشأن المجتمعي والسياسي، وهنا نكون أمام ثلاثة احتمالات أولها إزالة بنى الدولة الحديثة للتركيبة المجتمعية والثاني إزالة البنى التقليدية للدولة والثالث تكون نظام هجين بين التركيبة التقليدية وبنية الدولة الحديثة. والواقع شاهد في العالم الإسلامي مثلاً على بنية دولة هجين بين أنظمة الدولة ومؤسساتها وبين التراكيب المجتمعية والدينية وهو نفس ما أشار إليه حلاق حين تحدث عن التشويه للشريعة وتدمير البنية المجتمعية التي تقوم عليها. ولكن ينبغي أن يفهم ذلك التشويه كصراع بين نزوع من المجتمعات نحو التصالح مع قيمها من جهة وبين مؤسسات الدولة المستوردة من جهة أخرى مما يخلق نوعا من الكيانات غير المتسقة مع كلا الطبيعتين للدولة والمجتمع[٢٨٩]، فكما نرى التشوه في المجتمع وثقافته نتيجة تغول مؤسسات الدولة فعلينا أيضا أن نلاحظ التشوه التي تحدثه التركيبات المجتمعية والدينية في مؤسسات الدولة مقارنة بنظيرتها

[٢٨٩] راجع برتران بادي، الدولة المستوردة، ترجمة شوقي الدويهي، الطبعة الأولى، (بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٦)

الأوربية٢٩٠. وعلينا ملاحظة أن الدولة ليست كياناً واعياً بذاته، بل هي على الحقيقة مجموعة من المؤسسات المرتبطة في ما بينها بشبكات علاقات يديرها في الغالب قيادات لا تنفصل عن النسيج الاجتماعي وقيوده إلا بقدر محدود.

وعليه فإن مؤسسات الدولة والبنى المجتمعية تكون في صراع دائم مباشر وغير مباشر من أجل وضع ثوابتها في حيز السلطة الفعلية وإعادة إنتاج القوانين لتعبر عن حقيقتها، فالحقيقة أن القوانين كما يقول منتسيكو في روح الشرائع هي "العلاقة الضرورية النابعة من طبيعة الأشياء"٢٩١ولتكون القوانين بهذا المعنى لابد من تصالح كامل مع المجتمع ومؤسسات الدولة حتى يعاد تشكيل المؤسسة بالكامل لصالح قيم المجتمع أو تستطيع الدولة من خلال جهازيها الأيدولجي والقمعي – على التقسيم الأولتسيري – أن تنجز مهمة القضاء على البنى المجتمعية كلها لتنتج المواطنين الفردانين المهيمن عليهم كما يصفهم حلاق "أفراد نرجسيين مفككين"٢٩٢.

وبهذا المعنى التركيبي للدولة لا نستطيع تصور الدولة كياناً واحداً – محدد الملامح ولو على مستوى خصائص الشكل – وهي خارج محيطها الخارجي نتاج الصراع بين بنية المؤسسات المستوردة من الخارج الأوربي بما في ذلك منظومة الأفكار التي تقف خلفها وبين البنيات المجتمعية، وسيكون على كليهما أن يمر بتشوهات مختلفة لتنتج البنية السلطوية المستقرة، ولكي يصطلح المخيال السياسي المجتمعي مع الخطاب الأيدلوجي لمؤسسات الدولة.

وقد نتصور أن من الممكن أن تنتشر الثقافة المجتمعية في الدولة من خلال الانتخاب سواء للبرلمانات أو الرئاسات ولكن الشيء الواجب تذكره أن الدولة عموما تعمل بمنطق المؤسسات والمؤسسة بلا شك تكون لها أهدافها التي تحقق بها ذاتها والتي تصطدم مع كل تغيير جوهري يحد من صلاحياتها أو مكتسباتها ولاشك أن تلك المؤسسة المعينة بعراقتها في منظومة الدولة تمسك كثيرا من خيوط اللعبة داخل بنائها البيروقراطي وبالتالي يصطدم الناخب والمنتخب بالصلف المؤسسي الرافض للنزول على الحكم الانتخابي سواء بصورة مباشرة أو غير مباشرة وتجربة رئاسة د. محمد مرسي في مصر دليل

---

٢٩٠ ومثال ذلك الترضيات القبلية والمذهبية والمفاهيم الدينية المقدمة مجتمعياً على كل قداسة للدولة

٢٩١ مونتسيكو، ص ١١

٢٩٢ حلاق، الدولة المستحيلة، ص ٢٠٠

على جريان توزيع السلطة على خلاف نصوص الدستور نفسه. وهو ما اصطلح عليه إعلاميا بالدولة العميقة.

البيروقراطية غير الهرمية

وقد احتج حلاق على فساد بنية الدولة الحديثة بضياع مفهوم الفصل بين السلطات فيها بسبب البيروقراطية التي تعمل من أعلى لأسفل كما سبق في عرض أطروحة الدولة المستحيلة. لكن هل تعريف البيروقراطية كتراتبية هرمية تتجه من أعلى إلى أسفل صحيح فيي الأحوال وهل تستطيع البيئات المختلفة التأثير على هذا المبدأ في فهم وتطبيق البيرقراطية.

فعلى سبيل المثال في التجارب العالمية حول البيروقراطية اللاغربية، فإن عالم الاجتماع أنطوني غيدنز يؤكد بأن اليابان في نموذجها التنموي قامت بتغيرات جوهرية في الترتيبات الإدارية لبيروقراطيّتها، وقد أسس ذلك على أسس الثقافة المحلية النازعة للجماعية والمتسقة مع الموروث الثقافي الياباني. ومن أهم سمات وخصائص البيروقراطيّة اليابانيّة التي تختلف عن النموذج البيروقراطيّ الشائع في المؤسسات الغربيّة والذي تصوّره ماكس فيبر:

١/ اتخاذ القرارات من أسفل إلى أعلي: فالشركات اليابانيّة الكبرى لا تنتهج النموذج الفايبريّ (نسبة إلي ماكس فايبر) فيما يتعلق بتوزيع السلطة والقوة، والذي تكون فيه كل مرتبة وظيفية مسؤولة مباشرة عن تلك التي تعلوها. وبدلاً من ذلك يجري التشاور مع العاملين في المستويات المتوسطة والدنيا في المؤسسة حول السياسيّات التي تقوم الإدارة بتطبيقها أو ترغب في إحداثها. وكثيراً ما تتكرر اللقاءات بين كبار المديرين والتنفيذين والعاملين على مختلف المستويات.

٢/ تخصص أقل: فالعاملون في المنظمات التجارية اليابانيّة يكونون أقل تخصصاً من نظرائهم في الغرب. ويقضى العاملون الشباب فور انضمامهم إلى الشركة نحو سنة من التدريب على الشؤون العامة في الإدارة يتعرفون خلالها على أغلب الأقسام والإدارات والوحدات في الشركة.

٣/ الانتاج الجماعيّ التوجه: فعلى جميع مستويات المسؤولية والنشاط في المؤسسة، ينخرط العاملون في فرق عمل متعاونة متآزرة. ويُصار إلى تقييم كفاءة أداء الفرق لا الأفراد. وخلافاً لما هو متبع في المؤسسات والشركات الغربيّة، فإن مخططات الهياكل التنظيميّة، أي خارطة توزيع السلطات تحدِّد مهمات الفرق والجماعات، لا وظائف الأفراد ومناصبهم.

٤/ الدمج بين العمل والحياة الخاصة: إن تصوّر فايبر للبيروقراطية يُحدد نوعاً من الانفصال والفصل بين عمل الناس داخل المؤسسات من جهة وأنشطتهم الخاصة خارجها. ويصدق هذا التصور على المؤسسات الغربيّة التي ترتكز فيها العلاقة بين العامل والمؤسسة على أسس اقتصادية. أما الشركات اليابانيّة، فتقوم بتوفير الكثير من احتياجات الموظف على أمل أن يُظهر هو بدوره مزيداً من الولاء للشركة. ويتلقى العمال على هذا الأساس العديد من المنافع المادية إضافة إلى الأجور.

وقد وجدت بعض الدراسات أن كثيراً من الشركات الكبرى في اليابان، مثل هيتاشي، تقدم المراكز السكنية للموظفين العازبين وإلى أكثر من نصف المتزوجين فيها. كما أن شركات أخرى تقدم القروض الميسرة الطويلة الأمد للمنتسبين إليها لتعليم أولادهم أو للإسهام في المناسبات العائلية والاجتماعيّة أفراحاً وأتراحاً.

٥/ الأمن الوظيفيّ: تلتزم الشركات اليابانيّة الكبرى باستخدام عمّالها مدى العمر، أي أن الموظف يظل آمناً على عمل مستقر ومستمر. ويعتمد أجر العامل ومستوى مسؤوليته على عنصر الأقدمية، أي عدد السنوات التي يمضيها في خدمة الشركة، لا على الأسس التنافسيّة لنيل الترقية[٢٩٣].

وهذه السمات المختلفة تشكلت لأن الفلسفة والتجربة اليابانيّة وتصورها عن الإنسان والكون والحياة تختلف عن تلك التي تأسست عليها التجربة الغربيّة.[٢٩٤]. يقول الدكتور عبد الوهاب المسيريّ رحمه الله في سياق حديثه عن هيمنة فكرة التعاقديّة في المؤسسات الرأسماليّة الغربيّة على حساب الكيف والتراحم، وكيف أن المصانع والشركات الغربيّة من أخصب البيئات لتكوين "الإنسان اليتيم المُقتَلَع" الذي فقد صلاته بقريته وبالبناء الأسريّ والعائليّ الذي كان ينتمي إليه ثم ألقي به في مصنع لا يعرف فيه أحداً وهو على علاقة صراع دائمة مع رأس المال في هذا المصنع الأمر الذي يجعله لا يؤمن إلا بالقوة والتعاقد." في المقابل، أسس اليابانيّون منظومة صناعيّة تعاقديّة لكن المكون التراحميّ فيها قوي كذلك. وبالتالي، فقد أصبح العامل الياباني ينظر إلي المصنع كأسرةٍ له لدرجة أن في بعض هذه المؤسسات الصناعيّة إذا مات أبو العامل فإن من يتلقى العزاء ليس هو العامل وأسرته وإنما هو

---

[٢٩٣] أنتوني غِيدِنْز، علم الاجتماع، ترجمة الدكتور فايز الصُيّاغ (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٥)، ص ٤٢٥-٤٢٧

[٢٩٤] نزيه الأيوبي، تضخيم الدولة العربية: السياسة والمجتمع في الشرق الأوسط، ترجمة أمجد حسين (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١٠)، ص ٧١

مدير الشركة أو المصنع باعتباره مسؤول عن الأسرة! كما يصبح المصنع مسؤول عن زوجة العامل. بل إن من أسباب ارتفاع نسب الطلاق في الغرب هو أن المصانع والشركات لا تسمح بعمل الرجل وزوجته في نفس الشركة، باعتبار أن هذا يخلق تضارب في المصالح Conflict of Interests مما يضطر بعض الرجال لترك بيته للعمل في شركة بعيدة عن مدينته الأمر الذي ساهم في زيادة نسب الطلاق في البيوت الغربيّة. المؤسسات اليابانيّة في المقابل فلسفتها مختلفة عن التجربة الغربيّة، فكانت تتكفل بتكاليف دراسة أو معيشة زوجة العامل."[٢٩٥]

وبالتالي فإن وصف الجهاز البيروقراطيّ بأنه بنية هرمية تتجه من أعلى إلى الأسفل وتتميز بالمركزية الإداريّة هو وصف مضمونيّ يمكن أن يتغير بحسب السياق والثقافة المصاحبة وليس شكلاً أو صفة جوهريّة ملازمة للبيروقراطيّة. ويمكن بوضوح ملاحظة أن أمثلة د. حلاق حول استحالة الفصل بين السلطات في الدولة الحديثة كانت لدول أوربيّة، ولا يوجد ذكر لأي دولة آسيويّة مثل اليابان أو تايوان أو غيرها.

وإذا كانت الدولة في بيئات غير أوربية تفقد احتكارها لجزء من خصائص الشكل أو تختلف تلك الخصائص في طبيعة تركيبها في تلك البيئات كما لاحظنا في البيروقراطية والتشريع والسيادة وذلك ناتج عن التركيبة المجتمعية والتاريخية المختلفة للبيئات غير الأوربية، فالدولة كذلك لا تفقدها بالكلية بل تظل بينها وبين التركيبات المجتمعية صراعات على الهيمنة الثقافية والتشريعية والمجتمع. وأهم شيء في التصور هو إدراك أن الدولة الحديثة ليست نموذجا مصمتا من الأفكار والمسلمات النظرية والخصائص بقدر ماهي منظومة من المؤسسات وأن أفكارها ومقدماتها النظرية ينبغي أن تكتسب من بنيتها المجتمعية والاقتصادية وبقدر تماهي مؤسساتها مع تلك البنى الأصيلة كلما عبرت الدولة عن أشواق مواطنيها وكانت أقدر على التمظهر ككيان عضوي ناتج عن المجتمع بعكس حالتها حين الغربة عن المجتمع حيث تصبح سجنا من سجون المستعمر ووسيلة للقهر والتنميط القسري لأفرادها.

والمقصد من هذا التوضيح هو إزالة الإشكال في مفهوم الدولة الإسلامية الناتج عن تعارض نموذج الحكم الإسلامي والشريعة من جهة مع مفاهيم الدولة الحديثة من جهة أخرى، فقد أوضح المبحث

---

[٢٩٥] عبد الوهاب المسيريّ، دورة منهجية التعامل مع الفكر الغربي، الجزء الثاني (من الدقيقة السادسة بعد الساعة الثانيّة)، من تسجيلات المعهد العالميّ للفكر الإسلامي، ١٩٩٤.
رابط المحاضرة علي موقع اليوتيوب: https://www.youtube.com/watch?v=2RnUhPBhm_I

الثاني بالإضافة إلى الفصل الثاني بطوله نموذج الحكم الإسلامي والمرونة التي يتمتع بها في المسائل التطبيقية ثم عرجنا في هذا المبحث على خصائص الشكل في الدولة الحديثة لنخلص إلى أنها تتشكل بناء على ثقافة المجتمع وأن الخلفيات التاريخية والاقتصادية والدينية والمجتمعية كلها تنعكس على تلك المؤسسات وأحيانا تتحدى سلطتها. وما تبقى في أطروحة المستحيلة غير أن نناقش إشكالية الواقع التي افترضها في الفصل السادس.

الزحف العولمي والتسلط الدولي

يفترض د. حلاق في هذا الفصل تنزلا أن نموذج الحكم الإسلامي بنطاقه المركزي (الشريعة) قد قام بصورة ما من الصور، فهل سيكتب له بالبقاء في ظل النظام العالمي الحالي؟ وفي الجزء الأول من الفصل أن نموذج الحكم الإسلامي المفترض سيكون عليه أن يتعاطى مع النظام العالمي الذي يحتكم إلى ما يعرف بالعولمة وهذا العالم المعلوم له ثلاث خصائص رئيسية أولها التغول الشديد من العالمي على المحلي في العالم المعلوم وهو تغول اقتصادي وسياسي وثقافي فلا مكان فيه للنقاء المحلي والخصيصة الثانية أن الاقتصاد الذي يتحكم في العولمي هو اقتصاد رأسمالي متوحش ومتغول والخصيصة الثالثة هي العسكرة الهائلة التي يعرفها هذا العالم المعلوم الرأسمالي المتغول. فهل سيصمد هذا الكيان المفترض في هذه الظروف القاسية.

ونحن هنا نقف مباشرة أما التحدي الواقعي، فالعولمة – بما هي تنميط للأذواق والأسواق– في اجتياحها للعالم الآن لا تركن فقط إلى الإعلام الاستهلاكي وترويج الفردوس الأرضي من خلال التحكم في خيالات الإنسان المعاصر وتصوراته عن الحياة، بل هي تتحرك في زحفها تحت غطاء كثيف من التفوق العسكري والاقتصادي للغرب. وهي بالضرورة بهذا المعنى المركب لها تصيغ كل المؤسسات الدولية كصندوق النقد والأمم المتحدة والبنك الدولي على تلك المعايير العولمية الخادمة في النهاية لمصالح الاقتصادات الكبرى. وعليه، فإن نموذج الحكم الإسلامي لو تحقق بصورة من الصور لابد أن يتعاطى مع هذه المنظومة الشرسة المتغولة ثقافيا واقتصاديا وعسكريا وسيكون عليه أن يقبل بمنظومة عالمية ربوية وبتفوق اقتصادي كبير للغرب وتغول ثقافي عالمي على الثقافة المحلية.

وهذه النقطة مرتبطة ارتباطا كليا بالمفاهيم التي تمت صياغتها في المبحث الثاني من هذا الفصل، ولكن لنبدأ من مفهوم النطاق المركزي الذي نقله حلاق (ففي عصر اقتصادي، لا يحتاج المرء إلا

إلى حل مشكلة الإنتاج وتوزيع البضائع بصورة كافية حتى تصير المسائل الأخلاقية والاجتماعية كافة، غير ذات أهيمة)٢٩٦وما دامت المعاملات الاقتصادية هي الأساس لهذا العصر فإن الرضوخ الاقتصادي يمكن أن يكون هو الحل لكل النماذج الإسلامية التي من الممكن أن ترى النور. وهو نفس ما عناه حلاق عن النطاقات الهامشية، فكل اختلاف مع الغرب في ظل إرضاء النطاق المركزي للعلاقة مع الغرب سيوجد له من التأويلات والحلول الدبلوماسية مخرجا. وينبغي أن نلتفت إلى أن العالم المعولم وإن كان في أفق واحد، فإنه في الحقيقة عبارة عن مجموعة من المتنافسين الاقتصادين٢٩٧ وإن وجود أي كيانات غريبة على الثقافة العالمية يمكن أن يجد مكاناً في إطار الصراعات بين المتنافسين الأكبر.

إن العالم المعاصر برغم ما فيه من تواطؤ على مجموعة من القيم والتصورات المحددة عن تلك القيم، فإنه ما يزال يسمح بوجود كيانات كالمملكة العربية السعودية التي تشكل نشازا على كل القيم العالمية لحقوق الإنسان والمرأة وكل تلك التفاصيل التي تتخذ ذريعة للتدخل في الشئون الداخلية لدول أخرى. إن ذلك يفسر بصورة واضحة في الرضوخ الاقتصادي الذي تقدمة تلك الدولة للقطب الأقوى في المعادلة العالمية بالإضافة إلى قيمتها الاقتصادية كأكبر احتياطي للنفط في العالم. وبالتالي فإن العالم التنافسي الحالي يمكن أن يسمح بأي شكل من أشكال النشاذ على ثقافته العامة إذا ما أديرت لعبة التحالفات بصورة صحيحة.

ولأن النطاق المركزي في النموذج الإسلامي هو الهوية الإسلامية كما في المبحث السابق، فإن الحفاظ على تلك الهوية يعد هدفا أساسيا من أهداف الدولة الإسلامية المرتقبة وتكون حركة التحالفات السياسية محكومة بما يحافظ على تلك الهوية ويعززها، وفي السيرة النبوية مثالين على بارزين على التنازلات السياسية والاقتصادية التي بموجبها تتعزز الهوية الإسلامية وتنتشر الدعوة لها، أولهما هو صلح الحديبية حيث تصور جموع المسلمين النزول على شروط قريش والرجوع عن البيت الحرام هزيمة نكراء لما فيه من شروط مجحفة بالمسلمين ولكن القرآن صورها بالفتح المبين لما فيها من مدة ينشر فيها الدين وترسى فيها قواعد الدولة ويفرغ فيها المؤمنون للجبهة الداخلية في المدينة من اليهود

---

٢٩٦ وائل حلاق، الدولة المستحيلة، ص ٤٠ ناقلا عن كارل شميث

٢٩٧ إن العالم يقاد في الحقيقة بالدول التي بدورها تقاد بدورها بالعملية الاقتصادية وتوزع السلطات التي هي في النهاية عملية اقتصادية بصورة ما من الصور، ولكن الحقيقة التي تختفي خلف هذه الغطاء الاقتصادي هي حقيقة العقائدية والعنصرية التي تسكن كل فرد من أفراد العالم.

والمنافقين.[٢٩٨]وثانيهما ما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم عزم على تقديمه لغطفان في غزوة الأحزاب ليردهم عن المدينة وحصارها مع قريش، فعند ابن كثير في السيرة النبوية "قال ابن إسحاق: فأقام رسول الله صلى الله عليه وسلم مرابطا، وأقام المشركون يحاصرونه بضعا وعشرين ليلة قريبا من شهر، ولم يكن بينهم حرب إلا الرميا بالنبل. فلما اشتد على الناس البلاء بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم، كما حدثني عاصم بن عمر بن قتادة، ومن لا أتهم، عن الزهري، إلى عيينة بن حصن والحارث بن عوف المري، وهما قائدا غطفان وأعطاهما ثلث ثمار المدينة، على أن يرجعا بمن معهما عنه وعن أصحابه، فجرى بينه وبينهم الصلح، حتى كتبوا الكتاب ولم تقع الشهادة ولا عزيمة الصلح، إلا المراوضة. فلما أراد رسول الله صلى الله عليه وسلم إن يفعل ذلك بعث إلى السعدين فذكر لهما ذلك، واستشارهما فيه. فقالا: يا رسول الله أمرا تحبه فنصنعه، أم شيئا أمرك الله به لابد لنا من العمل به، أم شيئا تصنعه لنا؟ فقال: بل شيء أصنعه لكم، والله ما أصنع ذلك إلا لانى رأيت العرب رمتكم عن قوس واحدة وكالبوكم من كل جانب، فأردت أن أكسر عنكم من شوكتهم إلى أمر ما. فقال له سعد بن معاذ: يارسول الله قد كنا وهؤلاء على الشرك بالله وعبادة الأوثان، لا نعبد الله ولا نعرفه، وهم لا يطمعون أن يأكلوا منها ثمرة واحدة إلا قرى أو بيعا، أفحين أكرمنا الله بالإسلام وهدانا له وأعزنا بك وبه، نعطيهم أموالنا؟ مالنا بهذا من حاجة، والله لا نعطيهم إلا السيف، حتى يحكم الله بيننا وبينهم! فقال النبي صلى الله عليه وسلم: أنت وذاك. فتناول سعد بن معاذ الصحيفة فمحا ما فيها من الكتاب، ثم قال: ليجهدوا علينا".[٢٩٩] وهذه الأمثلة وغيرها تدل على واقعية عالية في النموذج السياسي الإسلامي وأن حراسة القيمة الأساسية في المجتمع تقتضي التنازل الطوعي بالاتفاقيات أو القسري بالحروب عن بعض خيرات ذلك المجتمع لاستبقاء القيمة فيه. ولابد من تذكر أن المسلمين يرون في المدد الإلهي تنصرهم متى ما نصروه بإمتثال الجندية له بما في الجندية من معاني الانضباط للأوامر واستفراغ الوسع في تحقيق المطلوب وتمثل تلك حقيقة عملية وليست مجرد قناعات ساذجة. والأصل أن المسلمين تجري عليهم سنن الكون التي سنها الله ولكن المدد الإلهي ذا الطبيعة الإسعافية يكون بهدف الإعانة المؤقتة وشد الأزر والتقوية الروحية يقول الله تعالى في سورة محمد (....ذَلِكَ وَلَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَانْتَصَرَ مِنْهُمْ وَلَكِنْ لِيَبْلُوَ بَعْضَكُمْ بِبَعْضٍ وَالَّذِينَ قُتِلُوا

---

[٢٩٨] محمد بن عمر الواقدي، المغازي، الطبعة الثالثة، (بيروت: دار الأعلمي، ١٩٨٩)، ج ٢ ص ٥٧١ – ٦٣٣

[٢٩٩] أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، السيرة النبوية (من البداية والنهاية لابن كثير)، (بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٧٦)، ج ٣ ص ٢٠١

فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ (٤)). وليست طبيعة النصر الإلهي للمؤمنين هي الطبيعة العسكرية المتبادرة للذهن فقط، بل تهيئة الظرف السياسي والاقتصادي لإقامة التحالفات المناسبة للحفاظ على قيم الدين ومن ذلك نزول الرسول صلى الله عليه وسلم في جوار المطعم بن عدي حين الرجوع من الطائف.[٣٠٠]

السلطان الإسلامي في الدولة الحديثة

بناء على ما تقدم من كون الهوية الإسلامية هي النطاق المركزي في نموذج الحكم الإسلامي وكون الدولة الحديثة تتشكل في خصائصها بناء على البيئة المجتمعية التي تتزل بها فلابد من تفعيل تلك الهوية الإسلامية حتى تنتظم المجتمع وتنعكس على تصوراته وتحركاته في الحياة العامة، وإن تقرر أن هذا هو المطلوب فإن الحادب على إنزاله إلى أرض الواقع لابد سيصطدم بالغربة عن الهوية الإسلامية التي تعيشها المجتمعات المسلمة. إن العالم الإسلامي يذوب بين مذيبي العولمة والقومية ليفقد هويته ويسقط في الغثائية التي تخرجه عن مضمونه الحقيقي كمؤمن وأخ لكل مؤمن يرتكز على قوانين الشريعة، لتجعله عبدا لأوهام السعادة في الرفاهية وهو عين الوهن الداخلي المقصود في الحديث " يوشك الأمم أن تداعى عليكم كما تدعى الأكلة إلى قصعتها، فقال قائل: ومن قلة نحن يومئذ؟ قال: بل أنتم يومئذ كثير ولكنكم غثاء كغثاء السيل ولينزعن الله من صدور عدوكم المهابة منكم وليقذفن الله في قلوبكم الوهن، فقال قائل: يا رسول الله وما الوهن؟ قال حب الدنيا وكراهية الموت "[٣٠١]

إن الطريق إلى إيجاد السلطان المسلم لا يكون بالانتقال من الوضع الحالي إلى الخلافة الراشدة، وكما يسطر د. حسن الترابي رحمه الله (الدولة الإسلامية ينبغي ألا تتصور حالة كمالية عند المثال الأعلى للحكم في الإسلام فذلك كمال لن يقاربه نظام سياسي لأول المسيرولن يبلغه أبدا، لأنه هدف مطلق يتخذ نصب الأعين طوال طريق الحياة السياسية للمجتمع. وإنما على حركة الإسلام أن تشرع في السياسية من حيث تيسر، وعلى الفقه الإسلامي أن يرسم الطريق من أوله متجها نحو المثال، فنحن مهما قفزنا بالخيال إلى الكمال إنما نبدأ من واقع معين، من مجتمعات سياسية للمسلمين حظها

---

[٣٠٠] منير محمد الغضبان، فقه السيرة النبوية، الطبعة الثانية، (مكة المكرمة: جامعة أم القرى، ١٩٩٢)، ص ٢١٧

[٣٠١] سنن أبي داود، ج ٦ ص ٣٥٥

قليل ممن المواقف الإيمانية والمواقف العملية الفقهية، ولو أن ثواراً مسلمين تمكنوا من كسر النظام السائد وبلغوا كل مبلغ في العلم والفقه لما تسنى لهم أن يقيموا دولة عن انقلاب تام فهي لن تنشأ تامة لأول عهدها، بل سنبدأ من بعض الطرق ثم تتقدم نحو مُثُل الإسلام).٣٠٢

ولكن يبقى على العالم الإسلامي أن يستوعب طبيعة الصراع، فالصراع اليوم صراع هوية بين الغرب والمسلمين وفي الداخل الإسلامي نفسه ومتى تحقق المجتمع المسلم بهويته الإسلامية بالمعنى القرآني لها والمبسوط في المبحث الثاني من الفصل الثالث سيكون بالإمكان حينها أن تُفعل الممكنات في الإنسان المسلم وسيتحتم حينها على الكيانات السلطانية المسلمة الحالية أن تجعل الهوية الإسلامية نطاقاً مركزياً في تركيبتها. إن التاريخ لا ينقلب على نفسه إلا بالتدريج فكما في سورة يوسف (... إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِمَا يَشَاءُ إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ (١٠٠))، ولكي يستعيد المسلمون إحساسهم بالأمة الواحدة (ينبغي أن نبدأ من آخر ما ضيعناه: دار الإسلام، بحيث تتكسر الحدود الحادة ويخلى ما بين الشعوب الإسلامية لتوطيد قاعدة وحدتها بالاتصال والالتحام والتبادل والتكافل في بحبوحة من حرية الحركة المعلومات والأشخاص والسلع)٣٠٣ ثم تتكل تلك الكيانات السلطانية المسلمة بفعل العوامل الخارجية الضاغطة والصراعات الداخلية فتنتج كيانات سلطانية مسلمة أكبر رقعة وأنبل غاية وأعظم هيبة.

إن الاختلاف الذي ننادي به من خلال كل تلك المباحث هو رؤية مدركة لطبيعة الدولة والقومية وخطورة ذلك على روح الإسلام ثم عمل في الواقع مدرك لطبيعة التحدي، إن عمل الإسلام السياسي وإن كان ذا غاية نبيلة فإنه ما يلبث أن يسلك إلى الدولة سبيلها، معارضةً مسلحةً أو سياسيةً أو مشاركةً مهادنة فيفرغ تلقائيا من المحتوى الإيماني لصالح المحتوى التنظيمي والعزلة الإجرائية والصنمية المؤسسية التي تقتضيها طبيعة الحزبية والعمل السياسي٣٠٤، يقول د. فريد الأنصاري (إن (الإيمان) الذي تحتاجه الأمة اليوم ليس إيمان (الاعتقاد المجرد) ... ولكن الإيمان الذي هي في أمس الحاجة إليه؛ إنما هو إيمان الشعور بـ(الإسلامية)، أي الوعي بخصوصية (الهوية) الدينية السلوكية للمجتمع المسلم، على المستوى الفردي والمؤسسي. إننا في حاجة جديدة إلى إعادة وضع السؤال، الذي وضعه الاستاذ فتحي يكن، عنوانا لكتابه المشهور في الأدبيات

---

٣٠٢ د. حسن الترابي، في الفقه السياسي مقاربات في تأصيل الفكر السياسي الإسلامي، الطبعة الأولى، (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، ٢٠١٠)، ص ١٧٩

٣٠٣ المصدر السابق، ص ٥٥

٣٠٤ أ.د. فريد الأنصاري، ص ١٣٣

الدعوية: (ماذا يعني انتمائي للإسلام؟). إن (ماذا يعني انتمائي للإسلام؟) يجب أن يطرح اليوم بمفهوم أوسع، ومضمون أعمق. يقوم أساسا على بعث شعور ديني شامل؛ وإحساس بالرغبة الاجتماعية التلقائية في التدين، من غير تقييد بالضرورة بإطار تنظيمي ضيق!).[٣٠٥]

إن الحركات الإسلامية التي سعت إلى الدولة جهدها بل وتسنمت أجهزتها التنفيذية بغير ذلك التدين المجتمعي عادت فندمت على تلك العزلة التي أحاطت بها نفسها، وفي ذلك يقول د. حسن الترابي في معتقله بعد المفاصلة في رسالته عبرة المسير في اثنتي عشر السنين في سياق الحديث عن سقوط تجربته في السلطة (ولربما راودنا الغرور بحركتنا إذ آثرنا الاستغناء عن المجتمع بالعكوف عنه تفرغاً لتطهير ساحة حياته العامة وتأسيس أركانها وتأمين مشروع التوجّه الإسلامي، والانصراف عن هدايته وتزكيته لأجل مسمى .... هكذا فرطنا سنين في الإقبال على المجتمع بالهداية والتزكية الصبورة وغفلنا عن أن الشريحة الفوقية مهما كانت زكية قوية لن تقوم إلا على قواعد متينة عريضة من صفوف الشعب).[٣٠٦]

---

[٣٠٥] المصدر السابق، ص ١٣٤

[٣٠٦] د. حسن الترابي، في الفقه السياسي، ورقة بعنوان عبرة المسير لاثنتي عشرة من السنين، ص ٣٣٨

الخاتمة

عرض البحث في فصله الأول إلى تعريف الدولة الحديثة ثم دراستها من حيث أصل نشأتها وأصل المشروعية فيها مستعرضا أهم النظريات، ثم سرد الصيرورة التاريخية لتكونها وكيف تكونت خصائص الدولة ثم أخيرا نقاش تلك الخصائص وتمظهراتها الواقعية. وبالمثل فقد خصص الفصل الثاني لتبيين مفهوم السلطان في الإسلام ابتداء من تفكيك الإشكالات المصطلحية وتوضيحا لطبيعة مفاهيم أساسية في الإسلام عن الخالق سبحانه وتعالى والإنسان والحياة بصورة عامة ثم غايات السلطان في الإسلام وأهميته وخصائصه. وفي الفصل الثالث يناقش الباحث أطروحة الدولة المستحيلة كأطروحة قالت باستحالة تنزيل مفهوم السلطان في الإسلام على نموذج الدولة الحديثة، ويفرد المبحث الأول لشرح الأطروحة وأدلتها ثم في يكون نقاشها من حيث مفهوم السلطان في الإسلام ثم من حيث نموذج الدولة الحديثة.

وقد خلص البحث بأنه لا تعارض بين مفاهيم السلطان في الإسلام ونموذج الدولة القطرية الحديثة من حيث الجانب النظري ولا من حيث الجانب العملي بناء على ما تقدم من نقد أطروحة الدولة المستحيلة، وقد نوقشت مفاهيم الدولة الحديثة التي توهم التعارض لنرى من لب الإسلام أنه لا تعارض بالفهم الشامل للدين وطبيعة إقامته في الحياة. وأن الهوية الإسلامية هي النطاق المركزي لنموذج الحكم الإسلامي وأنه باستعادة تلك الهوية الإسلامية في المجتمع ستنسحب تلك النتيجة على نموذج الدولة الحديثة تغييرا وتبديلا لملامحه بحيث يتوافق مع تلك الهوية.

ارتكزت أطروحة د. وائل حلاق بصورة مبدئية على الفقر الأخلاقي في نموذج الحداثة الغربية وأن الدولة الحديثة هي منتج حداثي ولها خصائص شكل لا يمكن أن تتغير – في المستقبل القريب على الأقل – وقد تم نقاش نقطة الأخلاقية وكيف يتصورها د. وائل حلاق في بعدها الفلسفي التجريدي وكيف يتصورها الإسلام في بعدها الواقعي التطبيقي بحيث يعاد تعريفها بحسب الممكنات الواقعية والاستطاعة. وبعد توضيح مفاهيم السلطات الثلاثة في نموذج الحكم الإسلامي والدور السلطاني في تكوين المفاهيم والتأثير على المجتمع، انتقل البحث عن الشريعة كنطاق مركزي لنموذج الحكم الإسلامي ليخلص البحث إلى كون الهوية الإسلامية هي النطاق المركزي لذلك النموذج وجرى بحث

الهوية الإسلامية ومكوناتها ليخلص البحث في نصوص الوحي إلى أنها مفهوم مركب من الإيمان بما في ذلك الأخوة الإيمانية والمرجعية التشريعية. وتلى ذلك مقارنة الذوات التي تنتجها الدولة الحديثة والتي تنتجها الهوية الإسلامية وأثر تصور الحياة في الإسلام على كلا التصورين.

وبالعودة إلى خصائص الدولة الحديثة، فقد خلص البحث إلى أن البيئة الحاضنة للدولة تشكل خصائص الدولة الحديثة بصورة تختلف عن الدولة الحديثة في أوربا، وتطرق البحث إلى الصيرورة التاريخية للدولة في أفريقيا ومدى اختلافها عن الصراعات الأوربية وبالتالي اختلاف مجموعة من الخصائص فيها. وقد نوقشت خصيصة السيادة بين مفهوم الدولة الحديثة في أوربا وبين فهم السيادة الإلهية لفك التعارض بين المفهومين وأن السيادة الإلهية تفعل في الواقع من خلال المؤمنين وبالتالي فإنها من صميم المجتمع وأنه لا معنى للتفريق بين سيادة المجتمع المؤمن والسيادة الإلهية، فلا يمكن أن يكون إيمان المجتمع قيدا على المجتمع لكون الإيمان أصلا مسألة اختيارية. فإذا كان المجتمع قد اختار الإيمان بالله فسيادته هي تفعيل للسيادة الإلهية، فالله سبحانه قد ترك الاختيار للإنسان في العمل بأوامره سبحانه أو الكفر بها ورتب على ذلك الجزاء في الآخرة.

وقد نوقشت خصيصة البيروقراطية من خصائص الدولة الحديثة، في مقارنة بين البيروقراطية الغربية وبين البيروقراطية اليابانية بغرض تبيين الاختلافات التي تحدثها البيئات والقيم المجتمعية في البنية البيروقراطية نفسها. ومن ثم فإن المجتمع الإسلامي متى ما تحقق بمفاهيم الهوية الإسلامية فسيحدث في البنية البيروقراطية قدرا من التغيير لتناسب الثقافة الإسلامية. وخلاصة نقاش خصائص الدولة الحديثة هو كون مؤسسات الدولة وخصائصها تعاد في تشكلها وقيمها بناء على المفاهيم السائدة مجتمعياً في نقد للأطروحة التي تقول بصلابتها ووجودها حيث كانت بنفس الصورة.

عرض البحث بعد نقاش نموذج الدولة الحديثة لأمثل الطرق المرجوة في التغيير وتمكين الهوية الإسلامية في المجتمع بناء على ما تقدم من نتائج في نقاش د. وائل حلاق مرجحاً أهمية التركيز على الجانب المجتمعي إحياءً لجذوة الهوية الإسلامية فيه، والتي بدورها تكفل تدفق المفاهيم الإسلامية إلى كل الحياة العامة بما فيها الجانب السياسي بما يكفل العودة للهوية الإسلامية للكيانات السلطانية المسلمة الحالية سواء بدافع شرعي أو بدافع برغماتية.

وبعد، فالباحث يحسب أن أغلب النقاط الرئيسية في مبحث الدولة والسلطان قد أثيرت على مدار فصول البحث الثلاثة، ولكن بلا شك فإن كل تلك النقاط تحتاج إلى دراسة مستقلة لتوضيح أكثر لآراء المدارس المختلفة فيها وإثرائها بالمزيد من الأمثلة وهو ما يجعله الباحث هنا بمثابة التوصية في ختام هذا البحث، والله ولي التوفيق.

فهرس الآيات

الآية	رقم الصفحة
سورة هود (ولئن أخَّرنا عنهم العذابَ إلى أمَّةٍ معدودةٍ.... الآية(٨))	٥
سورة يوسف (وقال الذي نجا منهما وادَّكر بعد أمَّة ... الآية(٤٥))	٥
سورة القصص (ووجد عليه أمَّة من الناس يسقون... الآية(٢٣))	٥
سورة النحل (إن إبراهيم كان أمَّة ... الآية (١٢٠))	٥
سورة الزخرف (إنا وجدنا آباءنا على أمَّة... الآية (٢٢))	٦
سورة الأنبياء (إن هذه أمَّتكم أمَّة واحدة... الآية (٥٢))	٦
سورة الحجرات (وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ(٩))	٦
سورة الأنفال (إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا وَإِنِ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلَّا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ(٧٢))	٦
سورة الأنعام (وَرَبُّكَ الْغَنِيُّ ذُو الرَّحْمَةِ إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَسْتَخْلِفْ مِنْ بَعْدِكُمْ مَا يَشَاءُ كَمَا أَنْشَأَكُمْ مِنْ ذُرِّيَّةِ قَوْمٍ آخَرِينَ(٣٣))	٧
سورة الأعراف (قَالُوا أُوذِينَا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَأْتِيَنَا وَمِنْ بَعْدِ مَا جِئْتَنَا قَالَ عَسَى رَبُّكُمْ أَنْ يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ(٢٩))	٧
سورة هود (فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ مَا أُرْسِلْتُ بِهِ إِلَيْكُمْ وَيَسْتَخْلِفُ رَبِّي قَوْمًا غَيْرَكُمْ وَلَا تَضُرُّونَهُ شَيْئًا إِنَّ رَبِّي عَلَى كُلِّ شَيْءٍ حَفِيظٌ(٥٧))	٧
سورة النور (وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ(٥٥))	٧

الآية	رقم الصفحة
سورة البقرة (وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ(٣٠))	٧
سورة ص (يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ(٢٦))	٧
سورة الأنعام (وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ(١٦٥))	٧
سورة يونس (ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ(١٤))	٧
سورة يونس (فَكَذَّبُوهُ فَنَجَّيْنَاهُ وَمَنْ مَعَهُ فِي الْفُلْكِ وَجَعَلْنَاهُمْ خَلَائِفَ وَأَغْرَقْنَا الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُنْذَرِينَ(٧٣))	٧
سورة فاطر (هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ فَمَنْ كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُ وَلَا يَزِيدُ الْكَافِرِينَ كُفْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ إِلَّا مَقْتًا وَلَا يَزِيدُ الْكَافِرِينَ كُفْرُهُمْ إِلَّا خَسَارًا(٣٩))	٧
سورة الأعراف (أَوَعَجِبْتُمْ أَنْ جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَلَى رَجُلٍ مِنْكُمْ لِيُنْذِرَكُمْ وَاذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ وَزَادَكُمْ فِي الْخَلْقِ بَسْطَةً فَاذْكُرُوا آلَاءَ اللَّهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ(٦٩))	٧
سورة الأعراف (وَاذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ عَادٍ وَبَوَّأَكُمْ فِي الْأَرْضِ تَتَّخِذُونَ مِنْ سُهُولِهَا قُصُورًا وَتَنْحِتُونَ الْجِبَالَ بُيُوتًا فَاذْكُرُوا آلَاءَ اللَّهِ وَلَا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ(٧٤))	٧
سورة النمل (أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ أَإِلَهٌ مَعَ اللَّهِ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ(٦٢))	٧
سورة الأعراف (فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا الْكِتَابَ يَأْخُذُونَ عَرَضَ هَذَا الْأَدْنَى وَيَقُولُونَ سَيُغْفَرُ لَنَا وَإِنْ يَأْتِهِمْ عَرَضٌ مِثْلُهُ يَأْخُذُوهُ أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ وَدَرَسُوا مَا فِيهِ وَالدَّارُ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ(١٦٩))	٧

الآية	رقم الصفحة
سورة مريم (فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا (٥٩) إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ شَيْئًا(٦٠))	٧
(يسأله من في السماوات والأرض كل يوم هو في شأن) [الرحمن: ٢٩]	٨
(وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله) [الزخرف: ٨٤]	٨
سورة الحشر (مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ(٧))	١٢
سورة آل عمران (إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِثْلُهُ وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ(١٤٠))	١٢
قوله تعالى (أَلَمْ تَرَ إِلَى الْمَلَإِ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى إِذْ قَالُوا لِنَبِيٍّ لَهُمُ ابْعَثْ لَنَا مَلِكًا نُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ أَلَّا تُقَاتِلُوا قَالُوا وَمَا لَنَا أَلَّا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَدْ أُخْرِجْنَا مِنْ دِيَارِنَا وَأَبْنَائِنَا فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ تَوَلَّوْا إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ)	١٣
وقوله تعالى (أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ * الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ)	١٣
سورة الحشر (لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنْصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ (٨) وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ)	١٣
سورة العلق (أقرأ باسم ربك الذي خلق)	١٦
(الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (٢) الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (٣) مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ (٤))	١٦

الآية	رقم الصفحة
سورة الحشر (هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ (٢٢) هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ (٢٣) هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (٢٤))	١٦
سورة البقرة (اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ (٢٥٥))	١٦
سورة البقرة (..... فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانْظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانْظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنْشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (٢٥٩))	١٧
سورة الأنبياء (أَمِ اتَّخَذُوا آلِهَةً مِنَ الْأَرْضِ هُمْ يُنْشِرُونَ (٢١) لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ (٢٢) لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ (٢٣))	١٧
سورة فصلت (سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ (٥٣))	١٧
سورة الحديد (هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (٣))	١٧
سورة فصلت (قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَنْدَادًا ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ (٩) وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِنْ فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِلسَّائِلِينَ (١٠) ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ (١١) فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَحِفْظًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ (١٢))	١٧
(هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكُورًا (١))	١٧

الآية	رقم الصفحة
سورة الحج (يا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّى وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَى أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ (٥))	١٨
سورة المؤمنون (ولَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ (١٢) ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ (١٣) ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ (١٤))	١٨
سورة البقرة (وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ (٣٠))	١٨
سورة الحجر (قَالَ هَذَا صِرَاطٌ عَلَيَّ مُسْتَقِيمٌ (٤١) إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ (٤٢))	١٩
في سورة البقرة (قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (٣٨) وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (٣٩))	١٩
سورة فاطر (إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ (٢٤))	١٩
سورة الإسراء (مَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا (١٥))	١٩
سورة الأعراف (وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ (١٧٢))	١٩
سورة الغاشية (أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ (١٧) وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ (١٨) وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ (١٩) وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ (٢٠) فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ (٢١))	٢٠

الآية	رقم الصفحة
سورة العصر (وَالْعَصْرِ (١) إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ (٢) إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ (٣))	٢٠
سورة يونس (إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَنْ لَمْ تَغْنَ بِالْأَمْسِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ (٢٤) وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (٢٥))	٢٠
(وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ (٦٤))	٢١
سورة طه (قَالَ اهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى (١٢٣) وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى (١٢٤))	٢١
سورة الصافات (و إن جندنا لهم الغالبون)	٢١
سورة القصص (إِنَّ قَارُونَ كَانَ مِنْ قَوْمِ مُوسَى فَبَغَى عَلَيْهِمْ وَآتَيْنَاهُ مِنَ الْكُنُوزِ مَا إِنَّ مَفَاتِحَهُ لَتَنُوءُ بِالْعُصْبَةِ أُولِي الْقُوَّةِ إِذْ قَالَ لَهُ قَوْمُهُ لَا تَفْرَحْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ (٧٦) وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ (٧٧))	٢١
سورة الكهف (إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا (٧) وَإِنَّا لَجَاعِلُونَ مَا عَلَيْهَا صَعِيدًا جُرُزًا (٨))	٢١
سورة الكهف (الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا (٤٦))	٢١

سورة آل عمران (وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (١٣٩) إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِثْلُهُ وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ (١٤٠) وَلِيُمَحِّصَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَمْحَقَ الْكَافِرِينَ (١٤١) أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ (١٤٢))	٢٢
الآية	**رقم الصفحة**
نفس السورة (ومَا أَصَابَكُمْ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ فَبِإِذْنِ اللَّهِ وَلِيَعْلَمَ الْمُؤْمِنِينَ (١٦٦) وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ نَافَقُوا وَقِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوِ ادْفَعُوا قَالُوا لَوْ نَعْلَمُ قِتَالًا لَاتَّبَعْنَاكُمْ هُمْ لِلْكُفْرِ يَوْمَئِذٍ أَقْرَبُ مِنْهُمْ لِلْإِيمَانِ يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يَكْتُمُونَ (١٦٧))	٢٢
سورة البقرة (فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا فَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ (٢٠٠))	٢٤
سورة التوبة (إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ (١١١))	٢٥
سورة الأنفال (إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا وَإِنِ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلَّا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُ نَ بَصِيرٌ (٧٢))	٢٥
سورة التوبة (إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ (١١١))	٣٠

سورة الفتح (لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا (١٨))	٣٠
نفس السورة (إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهُ اللَّهَ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا (١٠))	٣٠

الآية	رقم الصفحة
سورة الممتحنة (يَاأَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعْهُنَّ وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (١٢))	٣٠
سورة النساء (يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا (٥٩))	٣١
يقول تعالى (أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا (٨٢) وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا (٨٣))	٣١
سورة الإسراء (وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا (٢٣) وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا (٢٤))	٣٦
سورة لقمان (وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَابُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ (١٣) وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَى وَهْنٍ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ (١٤))	٣٦
سورة محمد (فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتُقَطِّعُوا أَرْحَامَكُمْ (٢٢) أُولَئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فَأَصَمَّهُمْ وَأَعْمَى أَبْصَارَهُمْ (٢٣))	٣٦

سورة الأنفال (وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْ بَعْدُ وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا مَعَكُمْ فَأُولَئِكَ مِنْكُمْ وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (٧٥))	٣٧
سورة البلد (فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ (١١) وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ (١٢) فَكُّ رَقَبَةٍ (١٣) أَوْ إِطْعَامٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ (١٤) يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ (١٥) أَوْ مِسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ (١٦))	٣٧
سورة آل عمران (كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ (١١٠))	٤٠
الآية	**رقم الصفحة**
سورة المائدة (لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُودَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ (٧٨) كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ (٧٩))	٤٠
قوله تعالى (وَإِذْ قَالَتْ أُمَّةٌ مِنْهُمْ لِمَ تَعِظُونَ قَوْمًا اللَّهُ مُهْلِكُهُمْ أَوْ مُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا قَالُوا مَعْذِرَةً إِلَى رَبِّكُمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ (١٦٤) فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ أَنْجَيْنَا الَّذِينَ يَنْهَوْنَ عَنِ السُّوءِ وَأَخَذْنَا الَّذِينَ ظَلَمُوا بِعَذَابٍ بَئِيسٍ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ (١٦٥))	٤٠
سورة المائدة (يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ (١))	٤٠
سورة الإسراء (وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا (٣٤))	٤٠
سورة الأنفال (واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه....(٤١))	٤٣
سورة الحشر (ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى(٧))	٤٣
سورة التغابن (فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَاسْمَعُوا وَأَطِيعُوا وَأَنْفِقُوا خَيْرًا لِأَنْفُسِكُمْ وَمَنْ يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (١٦))	٤٤
سورة البقرة (لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ (٢٨٦))	٤٤

سورة الطلاق (لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا (٧))	٤٤
سورة آل عمران (فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ (١٥٩))	٤٤
سورة الشورى (وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ (٣٨))	٤٥

الآية	رقم الصفحة
سورة الأنفال (مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ) إلى قوله: (فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا)	٤٥
سورة سبأ (وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (٢٨))	٤٧
سورة الحجرات (يَاأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ (١٣))	٤٧
سورة التوبة (قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ (٢٤))	٤٧
سورة الحجرات (وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ المقسطين)	٤٨

سورة الأنفال (إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا وَإِنِ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلَّا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ (٧٢))	٤٨
سورة التغابن (فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَاسْمَعُوا وَأَطِيعُوا وَأَنْفِقُوا خَيْرًا لِأَنْفُسِكُمْ وَمَنْ يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (١٦))	١٠٧
سورة البقرة (لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ (٢٨٦))	١٠٧

الآية	رقم الصفحة
سورة الطلاق (لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا (٧))	١٠٧
سورة النحل (مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (٩٧))	١٠٩
سورة العنكبوت (اتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ (٤٥))	١٠٩
(اتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ (٤٥))	١١٧
سورة آل عمران قوله تعالى (ثُمَّ أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ بَعْدِ الْغَمِّ أَمَنَةً نُعَاسًا يَغْشَى طَائِفَةً مِنْكُمْ وَطَائِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنْفُسُهُمْ يَظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ يَقُولُونَ هَلْ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ مِنْ شَيْءٍ قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ يُخْفُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ مَا لَا يُبْدُونَ لَكَ يَقُولُونَ لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ مَا قُتِلْنَا هَاهُنَا قُلْ لَوْ كُنْتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ الَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ إِلَى مَضَاجِعِهِمْ وَلِيَبْتَلِيَ اللَّهُ مَا فِي صُدُورِكُمْ وَلِيُمَحِّصَ مَا فِي قُلُوبِكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ (١٥٤))	١٢١

(وَإِنْ تُطِعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ (١١٦))	١٢١
وقوله تعالى (سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّى ذَاقُوا بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ (١٤٨))	١٢١
سورة يونس (قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ قُلِ اللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لَا يَهِدِّي إِلَّا أَنْ يُهْدَى فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ (٣٥) وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ (٣٦))	١٢١
وقوله تعالى (أَلَا إِنَّ لِلَّهِ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَتَّبِعُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ شُرَكَاءَ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ (٦٦))	١٢٢

الآية	رقم الصفحة
النجم (إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدَى (٢٣))	١٢٢
وقوله تعالى (وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا (٢٨))	١٢٢
سورة ص قوله تعالى (وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ (٢٧))	١٢٢
سورة المائدة (وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ (٤٨) وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ (٤٩) أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ (٥٠))	١٢٢

سورة النساء (أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا (٦٠) وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنْكَ صُدُودًا (٦١)) إلى قوله تعالى (فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا (٦٥))	١٢٢
سورة الأحزاب (وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا (٣٦))	١٢٣
سورة النور (وَيَقُولُونَ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالرَّسُولِ وَأَطَعْنَا ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِنْهُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَمَا أُولَئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ (٤٧) وَإِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ مُعْرِضُونَ (٤٨) وَإِنْ يَكُنْ لَهُمُ الْحَقُّ يَأْتُوا إِلَيْهِ مُذْعِنِينَ (٤٩) أَفِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ أَمِ ارْتَابُوا أَمْ يَخَافُونَ أَنْ يَحِيفَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَرَسُولُهُ بَلْ أُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ (٥٠) إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (٥١))	١٢٣
سورة التوبة (قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ (٢٤))	١٢٣

الآية	رقم الصفحة
سورة الحجرات (وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ (٩) إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ (١٠))	١٢٣
سورة الأنفال (إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا وَإِنِ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلَّا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ (٧٢))	١٢٣
سورة الحشر (أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ نَافَقُوا يَقُولُونَ لِإِخْوَانِهِمُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَئِنْ أُخْرِجْتُمْ لَنَخْرُجَنَّ مَعَكُمْ وَلَا نُطِيعُ فِيكُمْ أَحَدًا أَبَدًا وَإِنْ قُوتِلْتُمْ لَنَنْصُرَنَّكُمْ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ (١١))	١٢٤

سورة النساء (يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أَتُرِيدُونَ أَنْ تَجْعَلُوا لِلَّهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا مُبِينًا (١٤٤) إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرْكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ وَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ نَصِيرًا (١٤٥))	١٢٤
سورة الأحزاب (وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا (٣٣))	١٢٤
سورة التوبة (إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ (١١١))	١٣٢
سورة العنكبوت (وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ (٦٤))	١٣٤
سورة محمد (....ذَلِكَ وَلَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَانْتَصَرَ مِنْهُمْ وَلَكِنْ لِيَبْلُوَ بَعْضَكُمْ بِبَعْضٍ وَالَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ (٤))	١٤٣

فهرس الأحاديث

الحديث	رقم الصفحة
(إِنَّ ابْنِي هَذَا سَيِّدٌ وَلَعَلَّ اللَّهَ أَنْ يُصْلِحَ بِهِ بَيْنَ فِئَتَيْنِ عَظِيمَتَيْنِ مِنَ المُسْلِمِينَ)	٦
(سَأَلْتُ رَبِّي ثَلَاثًا، فَأَعْطَانِي ثِنْتَيْنِ وَمَنَعَنِي وَاحِدَةً، سَأَلْتُ رَبِّي: أَنْ لَا يُهْلِكَ أُمَّتِي بِالسَّنَةِ فَأَعْطَانِيهَا، وَسَأَلْتُهُ أَنْ لَا يُهْلِكَ أُمَّتِي بِالْغَرَقِ فَأَعْطَانِيهَا، وَسَأَلْتُهُ أَنْ لَا يَجْعَلَ بَأْسَهُمْ بَيْنَهُمْ فَمَنَعَنِيهَا)	٦
(اللهم أنت الصاحب في السفر، والخليفة في الأهل، اللهم اصحبنا في سفرنا، واخلفنا في أهلنا)	٨
حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ دَاوُدَ، حَدَّثَنَا نَافِعٌ يَعْنِي ابْنَ عُمَرَ، عَنْ ابْنِ أَبِي مُلَيْكَةَ، قَالَ: قِيلَ لِأَبِي بَكْرٍ: يَا خَلِيفَةَ اللَّهِ فَقَالَ: «أَنَا خَلِيفَةُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَأَنَا رَاضٍ بِهِ»)	٨
قَامَ فِينَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَاتَ يَوْمٍ، فَوَعَظَنَا مَوْعِظَةً بَلِيغَةً، وَجِلَتْ مِنْهَا الْقُلُوبُ، وَذَرَفَتْ مِنْهَا الْعُيُونُ، فَقِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ: وَعَظْتَنَا مَوْعِظَةَ مُوَدِّعٍ، فَاعْهَدْ إِلَيْنَا بِعَهْدٍ، فَقَالَ: «عَلَيْكُمْ بِتَقْوَى اللَّهِ، وَالسَّمْعِ وَالطَّاعَةِ، وَإِنْ عَبْدًا حَبَشِيًّا، وَسَتَرَوْنَ مِنْ بَعْدِي اخْتِلَافًا شَدِيدًا، فَعَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي، وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمَهْدِيِّينَ، عَضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ، وَإِيَّاكُمْ وَالْأُمُورَ الْمُحْدَثَاتِ، فَإِنَّ كُلَّ بِدْعَةٍ ضَلَالَةٌ».	٩
قِيلَ لِعُمَرَ أَلاَ تَسْتَخْلِفُ؟ قَالَ: «إِنْ استخْلِفْ فَقَدِ اسْتَخْلَفَ مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي أَبُو بَكْرٍ، وَإِنْ أَتْرُكْ فَقَدْ تَرَكَ مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي، رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ» فَأَثْنَوْا عَلَيْهِ فَقَالَ: «رَاغِبٌ رَاهِبٌ، وَدِدْتُ أَنِّي نَجَوْتُ مِنْهَا كَفَافًا، لاَ لِي وَلاَ عَلَيَّ، لاَ أَتَحَمَّلُهَا حَيًّا وَلاَ مَيِّتًا»	٩
دَخَلْتُ مَعَ أَبِي عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَسَمِعْتُهُ يَقُولُ: «إِنَّ هَذَا الْأَمْرَ لَا يَنْقَضِي حَتَّى يَمْضِيَ فِيهِمِ اثْنَا عَشَرَ خَلِيفَةً»، قَالَ: ثُمَّ تَكَلَّمَ بِكَلَامٍ خَفِيَ عَلَيَّ، قَالَ: فَقُلْتُ لِأَبِي: مَا قَالَ؟ قَالَ: «كُلُّهُمْ مِنْ قُرَيْشٍ»	٩

«إِنَّ هَذَا الْأَمْرَ لَا يَنْقَضِي حَتَّى يَمْضِيَ فِيهِمِ اثْنَا عَشَرَ خَلِيفَةً»، قَالَ: ثُمَّ تَكَلَّمَ بِكَلَامٍ خَفِيَ عَلَيَّ، قَالَ: فَقُلْتُ لِأَبِي: مَا قَالَ؟ قَالَ: «كُلُّهُمْ مِنْ قُرَيْشٍ»	٩
«تَكُونُ النُّبُوَّةُ فِيكُمْ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ تَكُونَ، ثُمَّ يَرْفَعُهَا تَبَارَكَ وَتَعَالَى إِذَا شَاءَ، ثُمَّ تَكُونُ الْخِلَافَةُ عَلَى مِنْهَاجِ النُّبُوَّةِ فَتَكُونُ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ تَكُونَ، ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهَا، ثُمَّ يَكُونُ مُلْكًا عَاضًّا فَتَكُونُ مُلْكًا مَا شَاءَ اللَّهُ، ثُمَّ يَرْفَعُهُ إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهُ	٩

الحديث	رقم الصفحة
«خلافةُ النُّبوَّة ثلاثونَ سنةَ، ثم يؤتي الله المُلكَ –أو ملكه– من يشاء»	١٠
"عقر دار الإسلام في الشام"	١٣
(ما من مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه، أو يمجسانه، كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء، هل تحسون فيها من جدعاء)	١٩
(كن في الدنيا كأنك غريب أو عابر سبيل)	٢١
"أَنَّ أَبَا طَالِبٍ لَمَّا حَضَرَتْهُ الوَفَاةُ، دَخَلَ عَلَيْهِ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعِنْدَهُ أَبُو جَهْلٍ، فَقَالَ: «أَيْ عَمِّ، قُلْ لاَ إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، كَلِمَةً أُحَاجُّ لَكَ بِهَا عِنْدَ اللَّهِ» فَقَالَ أَبُو جَهْلٍ وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي أُمَيَّةَ: يَا أَبَا طَالِبٍ، تَرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ عَبْدِ المُطَّلِبِ، فَلَمْ يَزَالاَ يُكَلِّمَانِهِ، حَتَّى قَالَ آخِرَ شَيْءٍ كَلَّمَهُمْ بِهِ: عَلَى مِلَّةِ عَبْدِ المُطَّلِبِ"	٢٤
(اطرحوا لأبي عبد الرحمن وسادة، فقال: إني لم آتك لأجلس، أتيتك لأحدثك حديثا سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقوله: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: (من خلع يدا من طاعة، لقي الله	٣٠

يوم القيامة لا حجة له، ومن مات وليس في عنقه بيعة، مات ميتة جاهلية)	
"أرأيتم لو ترخصت في بعض الأمر، ما كنتم فاعلين؟ فسكتوا، فعاد مرتين، أو ثلاثا، قال بشير بن سعد: لو فعلت، قومناك تقويم القدح، قال عمر: أنتم إذا أنتم"	٣٠
" قم إلي يا عثمان، فأخذ بيده فقال: هل أنت مبايعي على كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم وفعل أبي بكر وعمر؟ قال: اللهم نعم! قال: فرفع رأسه إلى سقف المسجد ويده في يد عثمان فقال اللهم اسمع واشهد، اللهم اسمع واشهد، اللهم اسمع واشهد، اللهم إني قد خلعت ما في رقبتي من ذلك في رقبة عثمان"	٣١
(لا يدخل الجنة قاطع)	٣٧
يا رسول الله، إني أصبت أرضا بخيبر لم أصب مالا قط أنفس عندي منه، فما تأمر به؟ قال: «إن شئت حبست أصلها، وتصدقت بها» قال: فتصدق بها عمر، أنه لا يباع ولا يوهب ولا يورث، وتصدق بها في الفقراء، وفي القربى وفي الرقاب، وفي سبيل الله، وابن السبيل، والضيف لا جناح على من وليها أن يأكل منها بالمعروف، ويطعم غير متمول"	٣٨

الحديث	رقم الصفحة
" إذا مات الإنسان انقطع عنه عمله إلا من ثلاثة: إلا من صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له"	٣٩
" أربع من كن فيه كان منافقا – أو كانت فيه خصلة من أربعة كانت فيه خصلة من النفاق – حتى يدعها: إذا حدث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا عاهد غدر، وإذا خاصم فجر"	٤٠

"لتنقضن عرى الإسلام عروة عروة، فكلما انتقضت عروة تشبث الناس بالتي تليها، فأولهن نقضا الحكم، وآخرهن الصلاة"	٤١
"أرأيت إن نحن بايعناك على أمرك، ثم أظهرك الله على من خالفك، أيكون لنا الأمر من بعدك؟ قال: الأمر إلى الله يضعه حيث يشاء، قال: فقال له: أفنهدف نحورنا للعرب دونك، فإذا أظهرك الله كان الأمر لغيرنا! لا حاجة لنا بأمرك"	٤١
(إيانا تريد يا رسول الله؟ والذي نفسي بيده، لو أمرتَنا أن نُخيضَها (يعني الخيلَ) البحرَ لأخضناها، ولو أمرتنا أن نضرب أكبادها إلى برك الغماد لفعلنا، قال: فندب رسول الله صلى الله عليه وسلم الناسَ، فانطلقوا حتى نزلوا بدرًا"	٤٥
عن ابن عمر رضي الله عنهما، قال: استشار رسول الله صلى الله عليه وسلم في الأسارى في غزوة بدر أبا بكرٍ، فقال: قومُك وعشيرتك فخَلِّ سبيلهم، فاستشار عمرَ فقال: اقتُلْهم، قال: ففداهم رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ فأنزل الله عز وجل في سورة الأنفال (مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ) إلى قوله: (فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا)، قال: فلقِي النبيُّ صلى الله عليه وسلم عمرَ، قال: كاد أن يصيبنا في خلافك بلاءٌ)	٤٥
أن الحباب بن المنذر بن الجموح قال: يا رسول الله، أرأيت هذا المنزل، أمنزلًا أنزلكه الله ليس لنا أن نتقدمَه، ولا نتأخر عنه، أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟ قال: بل هو الرأيُ والحرب والمكيدة؟ فقال: يا رسول الله، فإن هذا ليس بمنزل؛ فانهض بالناس حتى نأتي أدنى ماءٍ من القوم، فننزله، ثم نُغَوِّر ما وراءه من القُلُب (أي الآبار)، ثم نبني عليه حوضًا فنملؤه ماءً، ثم نقاتل القوم، فنشرب ولا يشربون، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لقد أشرتَ بالرأي، فنهض رسول الله صلى الله عليه وسلم ومَن معه من الناس، فسار حتى إذا أتى أدنى ماءٍ من القوم نزل عليه"	٤٥

الحديث	رقم الصفحة
ويقول رسول الله صلى الله عليه وسلم " أعطيت خمسا لم يعطهن أحد من الأنبياء قبلي: نصرت بالرعب مسيرة شهر، وجعلت لي الأرض مسجدا وطهورا، وأيما رجل من أمتي أدركته الصلاة فليصل، وأحلت لي الغنائم، وكان النبي يبعث إلى قومه خاصة، وبعثت إلى الناس كافة، وأعطيت الشفاعة "	٤٧
ويقول رسول الله صلى الله عليه وسلم " يا أيها الناس، ألا إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، ألا لا فضل لعربي على عجمي، ولا لعجمي على عربي، ولا أحمر على أسود، ولا أسود على أحمر، إلا بالتقوى أبلغت"، قالوا: بلغ رسول الله"	٤٧
عن حذيفة بن اليمان رضي الله عنهما إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «تَكُونُ النُّبُوَّةُ فِيكُمْ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ تَكُونَ، ثُمَّ يَرْفَعُهَا تَبَارَكَ وَتَعَالَى إِذَا شَاءَ، ثُمَّ تَكُونُ الْخِلَافَةُ عَلَى مِنْهَاجِ النُّبُوَّةِ فَتَكُونُ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ تَكُونَ، ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهَا، ثُمَّ يَكُونُ مُلْكًا عَاضًّا فَتَكُونُ مُلْكًا مَا شَاءَ اللَّهُ، ثُمَّ يَرْفَعُهُ إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهُ مُلْكًا جَبْرِيَّةً، ثُمَّ تَكُونُ خِلَافَةٌ عَلَى مِنْهَاجِ النّبُوَّةِ، ثُمَّ سَكَتَ»	١٠٩
سفينة مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: قال رسولُ الله –صلى الله عليه وسلم: «خلافةُ النُّبوَّة ثلاثونَ سنةَ، ثم يؤتي الله المُلكَ –أو ملكه– من يشاء»	١١٠
النبي صلى الله عليه وسلم قال ذات يوم: (من رأى منكم رؤيا؟) فقال رجل: أنا، رأيت كأن ميزانا نزل من السماء فوزنت أنت وأبو بكر فرجحت أنت بأبي بكر، ووزن عمر وأبو بكر، فرجح أبو بكر، ووزن عمر وعثمان، فرجح عمر ثم رفع الميزان، فرأينا الكراهية في وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي الحديث الذي بعده لم يذكر الكراهية، قال: فاستاء لها	١١٠

رسول الله صلى الله عليه وسلم، يعني فساءه ذلك، فقال: (خلافة نبوة، ثم يؤتي الله الملك من يشاء))	
فعن عوف بن مالك الأشجعي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "خيار أئمتكم الذين يحبونهم ويحبونكم وتصلون عليهم ويصلون عليكم وشرار أئمتكم الذي تبغضونهم ويبغضونكم وتلعنوهم ويلعنوكم" قال: قلنا: يا رسول الله أفلا ننابذهم عند ذلك؟ قال: "لا ما أقاموا فيكم الصلاة لا ما أقاموا فيكم الصلاة ألا من ولي عليه وال فرآه يأتي شيئا من معصية الله فليكره ما يأتي من معصية الله ولا ينزعن يدا من طاعة"	١١٧

الحديث	رقم الصفحة
فعن أبي أمامةَ رضي الله عنه قال: قال رسول الله – صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: وعن أبي أمامة رضي الله عنه قال: قال رسول الله – صلى الله عليه وسلم : "لتنقضن عرى الإسلام عروة عروة، فكلما انتقضت عروة تشبث الناس بالتي تليها، فأولهن نقضا الحكم، وآخرهن الصلاة"	١١٧
قوله صلى الله عليه وسلم "لا هجرة بعد الفتح، ولكن جهاد ونية، وإذا استنفرتم فانفروا"	١٣٣
" يوشك الأمم أن تداعى عليكم كما تدعى الأكلة إلى قصعتها، فقال قائل: ومن قلة نحن يومئذ؟ قال: بل أنتم يومئذ كثير ولكنكم غثاء كغثاء السيل ولينزعن الله من صدور عدوكم المهابة منكم وليقذفن الله في قلوبكم الوهن، فقال قائل: يا رسول الله وما الوهن؟ قال حب الدنيا وكراهية الموت "	١٤٣

المصادر والمراجع

ابن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، الطبعة الأولى، (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر التوزيع والترجمة، ٢٠٠٥)

الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤)

التجاني عبد القادر، أصول الفكر السياسي في القرآن المكي، الطبعة الأولى،(فيرجينا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٥)

الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ٢٠٠٤)

الطاهر لقوس علي، السلطة الرمزية عند بيير بورديو، الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، قسم الآداب والفلسفة، العدد ١٦ – جوان ٢٠١٦

القاضي أبو يعلى بن الفراء الحنبلي، المعتمد في أصول الدين، (بيروت: دار المشرق، ١٩٨٦م)

الموسوعة الفقهية الكويتية، الطبعة الثانية، (الكويت: دار السلاسل، ١٤٢٧هـ)

إبراهيم السكران، التأويل الحداثي للتراث (التقنيات والاستمدادات)، الطبعة الأولى، (الرياض: دار الحضارة للنشر والتوزيع، ٢٠١٤)

إبراهيم السكران، مآلات الخطاب المدني، الطبعة الأولى، (القاهرة: مركز تفكر للبحوث والدراسات، ٢٠١٤)

إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي، الموافقات، الطبعة الأولى، (القاهرة: دار ابن عفان، ١٩٩٧)

إسماعيل راجي الفاروقي، التوحيد؛ مضامينه على الفكر والحياة، ترجمة د. السيد عمر، (القاهرة: مدارت للبحث والنشر، ٢٠١٤)

أبو الحسن الماوردي، الأحكام السلطانية، الطبعة الأولى، (القاهرة: دار الحديث، ١٤١٥)

أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي المالكي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، (بيروت: دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٥)

أبو العرب محمد التميمي المغربي الإفريقي، كتاب المحن، (الرياض: دار العلوم، ١٩٨٤)

أبو الفداء ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، الطبعة الثانية، (الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، ١٩٩٩)

أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، السيرة النبوية (من البداية والنهاية لابن كثير)، (بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٧٦)

أبو الفداء بن كثير، البداية والنهاية، الطبعة الأولى، (بيروت: دار الفكر، ١٩٨٦)
أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٢)
أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، إحياء علوم الدين، (بيروت: دار المعرفة)
أبو داود سليمان السجستاني، سنن أبي داود، (بيروت: المكتبة العصرية)
أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، المجموع شرح المهذب، (بيروت: دار الفكر، ٢٠٠٠)
أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، الطبعة الأولى، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠)
أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، عيون الأخبار، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨)
أبو محمد عفيف الدين عبد الله بن أسعد بن علي بن سليمان اليافعي، مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧)
أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، المحلى بالآثار، (بيروت: دار الفكر)
أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، (مصر: السعادة، ١٩٧٤م)
أبو الفداء ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، الطبعة الأولى، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٩)
أبو المعالي عبد الملك الجويني الشهير بإمام الحرمين، غياث الأمم في التياث الظلم، الطبعة الثانية، (القاهرة: مكتبة إمام الحرمين، ١٤٠١)
أحمد الريسوني، الوقف الإسلامي مجالاته وأبعاده، الطبعة الأولى، (القاهرة: دار الكلمة للنشر والتوزيع، ٢٠١٤)
أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، الطبعة الأولى، (بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩هـ)،
أحمد بن فارس الرازي، معجم مقاييس اللغة، الطبعة الأولى، (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٩)
أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، مسند الإمام أحمد بن حنبل، الطبعة الأولى،(بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، ٢٠٠١)،
أحمد محمود آل محمود، البيعة في الإسلام تاريخها وأقسامها بين النظرية والتطبيق، (عمان: دار الرازي، ٢٠١١)
أحمد مختار العبادي، قيام دولة المماليك الأولى في مصر والشام، الطبعة الأولى، (بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، ١٩٨٦)
أشرف منصور، قراءة جديدة لفلسفة هيجل في الدولة، (القاهرة: مجلة أوراق فلسفية، ٢٠٠٢)

أنتوني غِيدِنْز، علم الاجتماع، ترجمة الدكتور فايز الصُيّاغ (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٥)
أليكس ميكشيللي، الهوية، الطبعة الأولى، (دمشق: دار النشر الفرنسية، ١٩٩٣)
برتران بادي، الدولة المستوردة، ترجمة شوقي الدويهي، الطبعة الأولى، (بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٦)
تقي الدين ابن تيمية، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، الطبعة الأولى، (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود، ١٩٨٦)
تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، الطبعة الأولى، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧)
توفيق السديري، الإسلام والدستور، الطبعة الأولى، (الرياض: وكالة المطبوعات والبحث العلمي بوزارة الشئون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، ٢٠٠٥)
توماس هوبز، اللفياثان، ترجمة ديانا حبيب وبشرى صعب، الطبعة الأولي، (بيروت: دار الفارابي، ٢٠١١) (أبوظبي: هيئة أبوظبي للثقافة والتراث، ٢٠١١)
جان جاك روسو، في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي، ترجمة عبد العزيز لبيب، الطبعة الأولى، (بيروت: المنطمة العربية للترجمة، ٢٠١١)
جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، الطبعة الثالثة، (بيروت: دار صادر، ١٩٩٣)
جورج هيجل، أصول فلسفة الحق، ترجمة أ.د. إمام عبد الفتاح، الطبعة الأولى، (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٦)
جوزيف شترايز، الأصول الوسيطة للدولة الحديثة، ترجمة محمد عيتاني، الطبعة الأولى، (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٢)، ص ١٤
جون لوك، مقالتان في الحكم المدني، ترجمة ماجد فخري، الطبعة الأولي، (بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع، ١٩٥٩)
حسن الترابي، السياسة والحكم: النظم السلطانية بين الأصول وسنن الواقع، الطبعة الأولى، (بيروت: دار الساقي للطباعة والنشر، ٢٠٠٣)
حسن الترابي، في الفقه السياسي (مقاربات في تأصيل الفكر السياسي الإسلامي)، الطبعة الأولى، (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، ٢٠١٠)
خليل نوري مسيهر العاني، الهوية الإسلامية في زمن العولمة الثقافية، (بغداد: مركز البحوث والدراسات الإسلامية – ديوان الوقف السني، ١٩٩٩)
دائرة المعارف البريطانية، (https://global.britannica.com/topic/citizenship، 2009)

ديريك هيتر، تاريخ موجز للمواطنية، ترجمة آصف ناصر ومكرم خليل، الطبعة الأولى، (بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٧)

رضوان السيد، الجماعة والمجتمع والدولة، (بيروت: دار الكتاب العربي،١٩٩٧)

روبرت ماكيفر، تكوين الدولة، ترجمة د. حسن صعب، الطبعة الثانية، (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٤)

زين الدين الرازي، مختار الصحاح، الطبعة الخامسة، (بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٩٩)

سنن ابن ماجه، تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرون، الطبعة الأولى (بيروت: دار الرسالة العالمية، ٢٠٠٩)

سيد قطب، في ظلال القرآن، الطبعة السابعة عشر، (بيروت: دار الشروق، ١٤١٢)

شمس الدين عبد الرحمن بن قدامة المقدسي، الشرح الكبير على المقنع، الطبعة الأولى، (القاهرة: هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ١٩٩٥)

شهاب الدين أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي، العقد الفريد، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٤)

طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق (مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية)، الطبعة الأولى، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠)

عبد الرحمن بن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر (مقدمة ابن خلدون)، الطبعة الثانية، (بيروت: دار الفكر، ١٩٨٨)

عبد الرزاق السنهوري، فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، الطبعة الأولى،(بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، ٢٠٠٨)

عبد السلام بن سعيد التنوخي الملقب بسحنون، المدونة، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤م)

عبد الله بن المقفع، الأدب الكبير، (بيروت: دار صادر)،

عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري، السيرة النبوية لابن هشام، الطبعة الثانية، (القاهرة: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٩٥٥)

عبد الوهاب المسيري، الفردوس الأرضي، الطبعة الأولى، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩)

عبد الوهاب المسيري، حورات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري (الهوية والحركية الإسلامية)، تحرير سوزان حرفي، الطبعة الثانية، (دمشق: دار الفكر، ٢٠١٠)

عبدالعزيز نوار ومحمود جمال الدين، التاريخ الأوربي الحديث، الطبعة الأولى، (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٩٩)

عبدالله العروي، مفهوم الدولة، الطبعة التاسعة، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠١١)

علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني، التعريفات،، الطبعة الأولى، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣)

فتحي عبد الكريم، الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي، الطبعة الثانية، (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٨٤)

فريد االأنصاري، البيان الدعوي وظاهرة التضخم السياسي، الطبعة الأولى، (القاهرة: دار السلام، ٢٠٠٩)، ص ٩٨

فهد العجلان، سؤال السيادة في الفكر الإسلامي، مجلة البيان العدد ٣٠٣ ذو القعدة ١٤٣٣هـ،سبتمبر ٢٠١٢م

فيليب برو، علم الاجتماع السياسي، ترجمة د. محمد عرب صاصيلا، الطبعة الأولى، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٨)

ليو شتراو س وجوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية، ترجمة محمود سيد أحمد، الطبعة الأولي، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٥)

مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط، الطبعة الرابعة، (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٤)

محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، الطبعة الأولى، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، ١٤١٥هـ)

محمد بن عمر الواقدي، المغازي، الطبعة الثالثة، (بيروت: دار الأعلمي، ١٩٨٩)

محمد بن إسماعيل البخاري، التاريخ الكبير، (حيدر أباد: دائرة المعارف العثمانية)

محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه (صحيح البخاري)، الطبعة الأولى، (بيروت: دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ)

محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، المبسوط، الطبعة الأولى، (بيروت: دار المعرفة، ١٩٩٣م)

محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، (بيروت: دار الفكر)

محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، الطبعة الأولى،،(بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، ٢٠٠٨)

محمد حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، الطبعة السادسة، (بيروت: دار النفائس، ١٩٨٧)

محمد رشيد رضا، الخلافة، الطبعة الأولى، (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٩٩٤م)

محمد ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية، الطبعة السابعة (القاهرة: دار التراث، ١٩٧٠)

محمد عابد الجابري، مسألة الهوية: العروبة والإسلام ... والغرب، الطبعة الرابعة، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٢)

محمد عبدالمعز نصر، في النظريات والنظم السياسية، الطبعة الأولى، (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨١)

محمد كامل ليلة، النظم السياسية، الطبعة الأولي، (بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، ١٩٦٩)

محمد ناصر الدين الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، الطبعة الأولى، (الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ١٤١٦ هـ)

محمد ناصر الدين الألباني، صحيح الترغيب والترهيب، الطبعة الأولى، (الرياض: مكتَبة المَعارف لِلنَشْرِ والتوزيْع،٢٠٠٠)

محمد وقيع الله، مدخل إلى الفلسفة السياسية: رؤية إسلامية، الطبعة الأولى، (دمشق: دار الفكر، ٢٠١٠)

مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم (صحيح مسلم)، الطبعة الأولى، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٠هـ)

منصور بن إدريس البهوتي، كشاف القناع على متن الإقتناع، الطبعة الأولى، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م)

منير البياتي، النظام السياسي الإسلامي، الطبعة الرابعة، (عمان: دار النفائس، ٢٠١٣)

منير محمد الغضبان، فقه السيرة النبوية، الطبعة الثانية، (مكة المكرمة: جامعة أم القرى، ١٩٩٢)

موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة، المغني، (القاهرة: مكتبة القاهرة، ١٩٦٨)

مونتسيكو، روح الشرائع، ترجمة عادل زعيتر، الطبعة الأولي، (بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع، ١٩٥٣)

ميشيل فوكو، جنيالوجيا المعرفة، ترجمة أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي، الطبعة الثانية، (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ٢٠٠٨)

ميشيل فوكو، نظام الخطاب، ترجمة عبد السلام بنعبد العالي، الفكر العربي المعاصر، العدد ٣٣، ١٩٨٥

نزيه الأيوبي، تضخيم الدولة العربية: السياسة والمجتمع في الشرق الأوسط، ترجمة أمجد حسين (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١٠)

نصر محمد عارف، في مصارد التراث السياسي الإسلامي، الطبعة الأولى، (فيرجينا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٤م)

هبة رؤوف عزت، مجلة إسلامية المعرفة – دراسة بعنوان الأسرة والتغيير السياسي: رؤية إسلامية، العدد الثاني، من موقع المعهد العالمي للفكر الإسلامي

وِل ديورَانت، قصة الحضارة، ترجمةد. زكي نجيب محمُود وآخرين، الطبعة الأولى، (بيروت: دار الجيل، ١٩٨٨)

وائل حلاق، الدولة المستحيلة (الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي)، ترجمة عمرو عثمان، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٤)،

وائل حلاق، السلطة المذهبية، ترجمة عباس عباس، الطبعة الأولى، (بيروت: دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٧)

وائل حلاق، تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام، ترجمة أحمد موصللي، الطبعة الأولى، (بيروت: دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٧)

وائل حلاق، مدخل إلى الشريعة الإسلامية، ترجمة الطاهر بوسياحة، (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ٢٠١٧)

وائل حلاق، نشأة الفقه الإسلامي وتطوره، ترجمة رياض ميلادي، الطبعة الأولى، (بيروت: دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٧)

يوسف القرضاوي، دراسة في فقه مقاصد الشريعة، الطبعة الثالثة، (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٨)

يوسف القرضاوي، من فقه الدولة، الطبعة الثالثة، (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠١)

المراجع الإنجليزية:

Burns, Tom. “Sovereignty, Interests and Bureaucracy in the Modern State.” The British Journal of Sociolog y, www.jstor.org/stable/589786

Charles Oman, A History of England, 11th edition (London: Edward Arnold. 1904)

Christopher Pierson, The Modern State, Second edition, (New York: Taylor & Francis e-Library, 2004)

David Held, The development of the modern state Chapter, Formations of Modernity (Cambridge: Polity. 1992)

Jeffrey Herbst, States and Power in Africa: Comparative Lessons in Authority and Control (Princeton University Press, 2000)

John Breuilly, Nationalism and the State, 2nd Edition, (Chicago: The University of Chicago Press, 1993)

Leonor Fernandes, Between Qadis and Muftis: To Whom Does the Mamluk Sultan Listen?, Middle East Documentation Center. The University of Chicago

Max Weber, Economy & Society, Second edition,(California: University of California press, 1978)

Samuel Gardiner, The Student History of England (London: Longman, 1915)