

مقدمة عامة

بانخراطها المستمر في التراث الاجتماعي لماكس فيبر (Max Weber)، فإن معظم الأعمال التي تناولت الفكر السياسي للإسلام تنظر إليه باعتباره بنيةً جامدةً ينبغي لها حتمًا أن تعيد السياسي إلى الإلهي، ومن ثم فهي تنكر على البشر كلَّ مطمح في تنظيم الفضاء المدني أو أي إمكانية للتأثير في الواقع. ووفقًا لمخطط فيبر، فإنه يوجد تعارض يحكم نوعين من تصور السلطة السياسية: الأول: عقلاني نابع من الثقافة الغربية، وهو يتسم بتمايز الأنشطة القانونية والإدارية، وتخصُّص السياسيين واحترافهم مهنة السياسة. والثاني: هو الهيمنة على الطراز التقليدي، يمثله من بين من يمثله الإسلام؛ وهو متَّسم بانصهار المجالين الروحي والزمني، وبعدم تمايز المهام، وضعف استقلالية السياسة عن المجال الديني.

وقد تابعت عدَّة أطروحاتٍ معاصرة هذا المخطَّط، وقد أُجريت من خلال روح المقارنة بين الغرب والإسلام والمزج بين القضايا الكلاسيكية (الخلافة، والتنظيم الإداري في العصور الوسطى) والقضايا الحديثة (استبداد الأنظمة الحالية في العالم العربي، والأزمات السياسية، والأصولية الدينية)، واعتقدت أنها وجدت في الفكر السياسي لعصر الإسلام الكلاسيكي أجوبةً مُقنعة، تفسِّر كلاً من الماضي والحاضر. فهذه الأطروحات، مثل أطروحة آن لامبتون (Ann Lambton) أو أطروحة لويس غارديه (Louis Gardet)، تؤكِّد على الأصل الإلهي للسلطة في الإسلام، وتجعل منه السمة الكبرى المميزة لفكره السياسي. فبالنسبة إلى لامبتون، فإن «العلم السياسي للإسلام لا يُعدُّ نظامًا مستقلًا يطمح إلى درجة عالية من التأمل الفكري؛ بل هو جزء أو فرع

من الفقه»^(١). أما لويس غارديه، فيؤكّد من جانبه أننا لا نجد في الإسلام «كل سلطة نابعة من الله فحسب؛ بل لا سلطة فيه - بأنّ معنى الكلمة - غير سلطة الله [...]». فالله لا يعطي السلطة لكل قائد زمنيّ ولو كان معيّناً بالانتخاب فحسب؛ بل نعيد ونكرّر حرفياً أن لا وجود لأي سلطة زمنيّة حقيقة سوى سلطة الله»^(٢). أما عند غوستاف فون غرونباوم (Gustave E. von Grunebaum)، فإن الفلسفة السياسية للإسلام تستند إلى المبدأ التالي: «الله وحده هو الحاكم، حتى لو اختار أن يحكم من خلال زعيم من البشر. وسواء تمّ تعيين هذا الزعيم أو انتخابه، أو فرض نفسه بالقوة، فإن سلطته ناتجة عن تولى مباشرة من الله؛ ذلك أن سلطة الله هي السلطة الوحيدة بحق، حتى في الحكم الزمني»^(٣).

وتسعى هذه الدراسات إلى إظهار أن الخلط بين السياسة والدين في الإسلام مُعيّق لكل محاولة بناء سياسيّ حرّ يستند إلى سلطة بشرية فحسب، وذلك على خلاف الغرب؛ حيث استطاعت المسيحية - من خلال التمييز بين الروحي والزمني - أن تجعل من الممكن ولادة فضاء سياسيّ مستقلّ يتمّ فيه استدعاء الأفراد للتحرّك والعمل من أجل الصالح العام. ولعلنا نجد أفضل تعبير ينظم هذه الفكرة في كتاب الدولتان: السلطة والمجتمع في الغرب وفي بلاد الإسلام لبرتران بادى (Bertrand Badie). فقد هدفت هذه الدراسة التي أُجريت بروح مقارّنة، إلى إظهار التناقضات بين «ديناميتين ثقافيتين» ولدت رؤيتين متباينتين للسلطة حدّ التضاد. فالسياسة في الغرب - كما يرى بادى - موجودة في حدّ ذاتها، وتخضع لقوانين العقل والطبيعة البشرية، والقانون الذي ينظم الفضاء السياسي ليس أبدياً ولا هو نتاج وحي. أما في الإسلام، وعلى العكس من ذلك، فإن المدينة الحقيقية هي مدينة الله؛ وليس للعقل «أي وضع مستقل»، وهو لا يمثل «أداة تمكّن الإنسان من الوصول إلى الحقّ بطريقة مباشرة، ودون معرفة شريعة الله. والأهم من ذلك، أنه لا يمكنه إضفاء

Ann Lambton, *State and Government in Medieval Islam*, Oxford, Oxford University Press, (١) 1981, p. 1.

Louis Gardet, *La cité musulmane*, Paris, Vrin, 1976, p. 35. (٢)

Gustave Edmund von Grunebaum, *L'identité culturelle de l'islam*, Paris, Gallimard, (٣) 1973, p. 56.

الشرعية على نموذج بشريٍّ للهيمنة وأن يكون أساس بناء فضاء سياسيٍّ مستقلٍّ^(٤). وعلى عكس النموذج الثقافي الثنائي الذي سمح بظهور فضاء سياسيٍّ مستقلٍّ وأعطى الفرد فرصة التعبير عن إرادته، فإن السياسي في ثقافة الإسلام الأحادية يذوب في الديني. وهكذا يوظف بادي آراء فقهاء مثل الماوردي (٩٧٥ - ١٠٥٨م) أو الغزالي (١٠٥٨ - ١١١١م)، وآراء بعض الفلاسفة مثل الفارابي (٨٧٠ - ٩٥٠م) أو ابن رشد (١١٢٦ - ١١٩٨م)؛ للقول باستحالة تحقُّق استقلالية الشأن السياسي عن كل تحكُّم دينيٍّ.

وفي دراسة حديثة بعنوان الفكر السياسي الإسلامي في العصور الوسطى، استعادت باتريشيا كراونه (Patricia Crone) تحليل ماكس فيبر للإسلام باعتباره كنيسةً غير مرئية، لتؤكد في خاتمة عملها الموثَّق جيدًا أن «المجتمع المسلم كان [في العصور الوسطى] نوعًا من الكنيسة، وجماعةً تَقْوِيَّة من المؤمنين محمية من قِبَل دولة، بعد أن فشلت في أن تكون جماعةً تَقْوِيَّة حقيقية»^(٥). ووفقًا لهذا الحكم، فإن السياسة إذا كانت موجودة في الإسلام، فهي من أجل حماية الدين، وليس لأن لها وجودًا مستقلًا خاصًا. وتواصل كراونه توضيح هذه الفكرة بقولها: «باختصار، إن المجتمع المسلم ظلَّ مَجْمَعًا مكرسًا للصلاة؛ وذلك على عكس الدولة التي كانت دومًا منظَّمة على أسس دينية»^(٦). فخاتمة هذا الكتاب، الذي يتناول التقاليد الفقهية، وتقاليد الأدب السلطانية، وتقاليد الفلاسفة؛ تحصر عمل السياسة، لا في كنيسة يمكنها ترك فرصة للدولة لأن تُولد وتتطوَّر كما في حالة المسيحية؛ بل في كنيسة سيئة تُجيش الدولة في سبيل قضية العقيدة وتُخضعها إلى سلطة اللاهوتي.

وتقدِّم هذه المقاربات المختلفة العلمنة بوصفها منتَجًا خاصًا بالغرب، وترتبط مصير الحداثة بظاهرة فكِّ السَّحر عن العالم التي لم يكن حدوثها في الإسلام ممكنًا. فالإسلام، ولأنه ظلَّ أسير خطاطاتٍ دينية، لم يستطع - وهو

B. Badie, *Les deux États. Pouvoir et société en Occident et en terre d'Islam*, Paris, Fayard, (٤) 1986, p. 47.

P. Crone, *Medieval Islamic Political Thought*, Edinburgh, Edinburgh University Press, (٥) 2005, p. 396.

(٦) المصدر السابق نفسه، ص ٣٩٧.

لا يستطيع - تجاوز عتبة الحادثة السياسية لأسباب متأصلة فيه، وهي أسباب يمكن كذلك استنتاجها سواء من دراسة أساسه اللاهوتي أو من دراسة الممارسات التاريخية الفعلية المنتجة طوال قرون. أضف إلى ذلك، أننا إذا قبلنا بتفسير ماكس فيبر للعلمنة على أنها عملية متماهية مع ميلاد المسيحية، فإنه يمكننا حينها تجنّب طرح المسألة بالقول إن الإسلام لن يتمكّن مطلقاً من الوصول إلى الحادثة السياسية التي ترتبط بها عملية العلمنة ارتباطاً وثيقاً، هو الوقت نفسه تاريخي وفكري. لكن ما هي وظيفة هذه الأطروحات بالضبط؟ هل يتمثّل دورها في تحديد نسبة [جنيالوجيا] حصريّة لثقافة (الغرب) مهّدت السبيل إلى استقلال السياسة، وإلى الأمحاء التدريجي للخطاطات الدينية في تحديد اشتغال الدولة؟ هل تهدف إلى حصر الإسلام في وظيفة ما قبل حدثية لإظهار أنه يجب عليه بالضرورة، وفقاً لمخطط لا يخلو من غائيّة معيّنة، أن يتبع المسار نفسه الذي اختطّه الغرب لتاريخه؟ أم هي عكس ذلك تستهدف التعتيم على التجارب السياسية الإيجابية للإسلام من أجل الدفاع عن الفكرة القائلة بأن السياسة ستُحقّق فيه دوماً، إن لم يلتهمها اللاهوت؟ وأخيراً، ألا يتعلّق الأمر أيضاً - بالنسبة إلى بعض هذه الدراسات - بإظهار أن الإسلام هو إخفاق ديني وتاريخي وسياسي؛ لأنه اكتفى بإعادة إنتاج النموذج القيصري البابوي حين قام باختراع الخلافة، ولأنه لم يتأثر بالثقافة الهيلينية بقوة وظلّ عاجزاً عن إنتاج أشكالٍ من العقلانيات السياسية والحكومية؟

ومن خلال ارتباطها بالأحداث الجارية والسعي إلى سرّ رهاناتها، تُبدي هذه المقاربات بعض الاهتمام لفهم الاتجاهات الاجتماعية الرئيسة للحاضر. ألسنا نرى بالفعل أن الأصولية الدينية تستحوذ على العديد من المجتمعات في العالم العربي الإسلامي، وتترك بصمتها على صياغة المطالب السياسية والاحتجاجات على السلطات القائمة، وهو ما يعطي الانطباع بأن طريق السياسة يتماهى إجمالاً مع طريق الدين؟ ومن ناحية أخرى، ألا يوجد بعض التردّد من جانب الدول والمجتمعات في الدخول مباشرة في الحادثة السياسية والتحرّر من القدامة؟ إن جميع هذه الأسئلة يمكن أن تجد أجوبة - وإن كانت نسبيّة - في الأطروحات التي قدّمناها للتوّ. لكن المشكلة التي تطرحها تتمثّل أساساً في إسقاط شبكات تحليل جاهزة على ثقافة الإسلام، ثم السعي بعد ذلك إلى التحقق منها وإثباتها. ذلك أن قراءة السياسة في الإسلام من خلال

تمثل القديس أوغسطين لمدينة الله، رغم عدم حضوره في مصادر الفكر السياسي بما في ذلك المصادر المنشغلة بمسألة الخلاص، تُظهر بوضوح إرادة فرض شبكات قراءة غريبة عن النصوص. وفضلاً عن ذلك، فإن اختزال مجتمع الإسلام الكلاسيكي في مجرد أداء كنسي هو ببساطة تشويه متعمد للحقائق التاريخية والمؤسسية، ولا يؤدي في النهاية إلا إلى خلق مرآة تنعكس فيها جميع التصورات السياسية التي أراد الغرب نفسه قمعها أو رفضها. وعلاوة على ذلك، فإنه لم يكن من الغريب أن تظهر هذه الفكرة عن الإسلام بوصفه حُكمًا ثيوقراطيًا في القرن التاسع عشر تحديدًا؛ أي: لحظة تشكّل مفهوم «العلمنة» وخطاب الحداثة السياسية الغربية، بينما كان الإسلام قبل ذلك بقرنٍ يجسّد الاستبداد والتعسف والأهواء المنفلتة. وفي ظرف قرنٍ من الزمان، تحوّلت السياسة في الإسلام من تجسيد الفوضى المتولّدة عن الأهواء البشرية، إلى تجسيد الخضوع للنظام الذي أراده الله للعالم.

وبناءً عليه، يمكن للمرء أن يتساءل إن كانت هذه المقاربات لا تمثل في نهاية المطاف - حسب عبارة هانس بلومنبيرغ (Hans Blumenberg) - «نوعاً من الظلم التاريخي»^(٧)، وإن كان لا يوجد - للمفارقة - ارتباطٌ متين بين الهذيان النظري للإسلاموية المتغذّي من الجهل بتاريخ الإسلام، والخطابات التي تحاول حصر هويته السياسية في نمطٍ تجاوزه الغرب؛ أي: نمط ما قبل العلمنة. وعلاوة على ذلك، فإن الرؤية الجوهرانية للعلاقة بين السياسة والدين التي تهيمن على هذه المقاربات، تمنع النظر أيضًا إلى السياسة بوصفها مبدأً اشتغاليّ كونيّ والاعتراف بأن المسألة اللاهوتية السياسية لطالما صاغت الفكر السياسي الغربي بقدر صياغتها الفكر السياسي للإسلام أو للثقافات الأخرى. وأخيرًا، ومن خلال رغبة هذه الدراسات في نزع الشرعية عن المقاربات السياسية المنتجة في الإسلام وتجريدها من كل أهمية، تختزل الفكر السياسي الغربي نفسه أشدّ الاختزال حين تُلخصه في اكتشاف كتاب سياسات أرسطو في القرن الثالث عشر الذي ألهم توما الأكويني (Thomas d'Aquin) ومن بعده مُنظري عقل الدولة، وصولاً إلى بعض المفكرين

Hans Blumenberg, *La légitimité des Temps modernes*, cité dans J.-C. Monod, *La querelle* (٧) de la sécularisation de Hegel à Blumenberg, Paris, Vrin, 2002, p. 22.

المعاصرين الذين أعلنوا «بُشرى» نهاية اللاهوتي، واعتمدوا الأداء السياسي العقلاني والوضعي بدلاً منه. وبهذا، فإن هذه الأعمال تستند إلى نوع من التناسي، ونقصد بذلك تناسي التقاليد العريقة في اللاهوت السياسي التي حدّدت صياغة العديد من المناقشات الفلسفية إلى حدود قلب القرن العشرين، ناهيك عن إغفال نظرية الحق الإلهي أو قطاعات كاملة من الثقافة السياسية الغربية ذاتها^(٨). وقد يكون من المناسب هنا، التذكير بأن أكثر من نصف كتاب الليفيثان لطوماس هوبز (Thomas Hobbes)، وهو عمل مؤسّس للفلسفة السياسية الحديثة، مخصّصٌ لمسائل لاهوتية؛ أي: بنسبة تفوق بكثير ما نجده في المصنّفات السياسية لفلاسفة مثل أبي نصر الفارابي، وحتى الفقهاء مثل أبي الحسن الماوردي، أو واضعي كتب الآداب السلطانية مثل أبي عبد الله الحسن العباسي.

وعلى عكس هذه الأطروحات، حاولت العديد من الأعمال المعاصرة أن تفكّر بطريقة مختلفة حول الروابط بين السياسة والدين في الإسلام، أو النظر في شروط ظهور العلمانية في المجتمعات العربية الإسلامية المعاصرة^(٩). فهذه الدراسات، وهي في أغلب الأحيان في مجالي التاريخ وعلم الاجتماع وبعيدة عن كل رؤية جوهرانية، تؤكّد أنه لا يوجد مفهوم سياسيٍّ مخصوص بالإسلام، وأن الغرب المسيحي قد أنتج هو أيضاً نماذج انصهارٍ بين السياسة والدين بقدر ما أنتج نماذج فصلٍ بينهما. وتسير مقاربتنا - بانخراطها في مجال الفلسفة السياسية - في هذا الاتجاه نفسه. غير أنها لن تقوم بمقارناتٍ بين النصوص المقدّسة للمسيحية والإسلام، ولا بدراساتٍ تاريخية لمؤسستي الخلافة والبابوية من حيث البنية وطرق الاشتغال. فسيقوم عملنا هذا - بدلاً من ذلك - بمساءلة المفاهيم، وسبّر الاستخدامات اللغوية، وتتبع ظهور الأفكار وتشكّل التقاليد، ونشوء النماذج الرئيسة للفكر السياسي. وهو يطمح إلى إظهار أن تاريخ السياسة والدين في الإسلام لم يكن تاريخاً

Voir, sur ce point, le travail de J-C. Monod, *La querelle de la sécularisation de Hegel* à (٨) Blumenberg, Paris, Vrin, 2002.

Tel est le cas, par exemple, de l'essai d'Olivier Carré, *L'islam laïque ou le retour à la* (٩) *Grande Tradition*, Paris, Armand Colin, 1993, ou bien Abdu Filali-Ansary, *L'islam est-il hostile à la laïcité?*, Paris, Sindbad, 1997, Joceline Dakhlia, *Le divan des rois: le politique et le religieux dans l'Islam*, Paris, Aubier, 1998.

انصهارٍ كما تمّ تقديمه، وأن خَطِيئَتُهُ الظاهرة التي تُصورها عادةً فكرةٌ خضوع السياسة إلى الشريعة يمكن أن تفسح المجال للعديد من التعاريج، وأنه توجد ثقافة سياسية وضعيّة في الإسلام يجب التأكيد على أهميتها وجدواها.

وبدلاً من القيام ببسط الآراء والمذاهب السياسية المنتجة في الإسلام، أو تركيز العمل على دراسة طبيعة مؤسساته، وهو ما تمّ بالفعل في العديد من الأعمال المعتمدة^(١٠)؛ فإن هذا الكتاب يدرس الطريقة التي تمّ التفكير بها في السياسة في الإسلام من ثلاث زوايا: تاريخية (الآداب السلطانية)، وقانونية (تقليد السياسة الشرعية) وعلمية (الفلاسفة). وبالطبع، فإن التداخلات بين هذه التقاليد عديدة؛ إذ يمكننا أن نجد - على سبيل المثال - مؤلفين انتقائيين أو توفيقيين ينطلقون من اهتماماتٍ فقهية لاهوتية ولا يتوانون في توظيف المعارف التي تدور في كتب الآداب السلطانية أو بين الفلاسفة. على أن هذا التقسيم الثلاثي إنما يهدف إلى التوصل إلى المعيار الذي يحرك كل مقارنة، وإلى المسائل السياسية الأساسية التي سعى المؤلفون إلى طرحها، والتي تتأرجح بين البحث عن الفعالية أو عن الأفضل، وبين مشاغل الواقعية ومشاغل المثالية، وبين ما تمليه الضرورة وما تستطيعه الإرادة.

وهكذا، فإن عملنا على الآداب السلطانية سيظهر أن هذا التقليد يقوم على حشد التاريخ بوصفه أداةً لمعرفة أعمال البشر ولتجاربيهم السياسية، ولصورة الحكمة الكونية التي يجب على كل حاكم استبطانها. فمع كونه متأثراً بمثال حكم يقوم على استيعاب تجارب الملوك العظام في العصور القديمة (الإسكندر الأكبر، وملوك الفرس)، فإن تقليد الآداب السلطانية شديد الانتباه للسياقات والوضعيات في السياسة ويقدرها تقديرًا واضحًا، وهو ما يدلُّ على أن القواعد التي تسعى هذه النصوص إلى نشرها لا تكتسب أهميتها إلا من خلال إدراجها في تقلّبات الواقع ومن خلال تبني ملامح فنٍّ سياسيٍّ يظلُّ يخضع بشكل أساسيٍّ للمحاينة.

أما المدار الثاني للتفكير وصياغة الإشكاليات في المسألة السياسية، فهو يقوم على دراسة فقه السياسة الشرعية. فإذا كانت هذه الأدبيات تُحشد على نطاقٍ واسعٍ في الأعمال المتعلقة بالفكر السياسي للإسلام، فإن مقاربتنا

Voir M. Watt, *La pensée politique de l'islam*, Paris, PUF, 1995. (١٠)

ستحاول الابتعاد عن دراسة المذاهب والآراء الفقهية السياسية، والتركيز على التوترات التي تحرّك هذا التقليد؛ أي: الصراع بين القاعدة والاستثناء، بين الصواب والضروري. فما هي وظيفة السلطان حسب الفقهاء: هل هي منع المجتمع من التردّي إلى حالة الطبيعة، أو ضمان نجاة الأفراد في الآخرة؟ هذه هي الأسئلة التي ستوجّهنا في هذا الجزء الثاني.

وعلى عكس هاتين المقاربتين، حاول تقليد الفلسفة السياسية، الذي سنتناوله في الجزء الثالث، التفكير في الإنسان في إطار الحق الطبيعي القديم؛ أي: الإنسان كما ينبغي أن يكون وليس كما هو عليه. فقد دفع مطلب تعريف الكمال السياسي للإنسان بالفارابي وابن رشد إلى اعتبار نجاة البشر الغاية القصوى للحكم السياسي. ولكن إشكالية النجاة فرضت نفسها عليهما بعيداً عن الاعتبار الدينية ومن منطلق دراسة علم الروح ومكانة الإنسان في عالم أكبر يميّز بالانغلاق والكمال. ولهذا السبب، تركّز تفكير الفلاسفة أولاً على المدينة بوصفها جسمًا مُغلَقًا يتمتّع بسلطة ذاتية نسبية. وقد تمّ توجيه العديد من الانتقادات إلى هذا التقليد بسبب بعده عن هواجس التاريخ والممارسات السياسية الفعلية، وهذا ما دفعنا إلى محاولة تخفيف هذا الحكم القاسي، وإظهار أن مقصد التأسيس العلمي للسياسة - اعتماداً على نماذج الطب (فيما يتعلّق بمهام الحكم) أو الميتافيزيقا (فيما يتعلّق بتمثيل أجزاء المدينة) - هو أساس التفكير السياسي عند الفلاسفة.

وفي جميع هذه الأجزاء، فإن العناصر التاريخية المتعلقة ببداية الإسلام، وطبيعة حكومة النبي وخلفائه الأوائل، والألقاب المستخدمة لتعيين وظيفة السلطان؛ كل هذه النقاط لم تحظَ باهتمامنا بالدرجة الأولى. ويعود هذا الاختيار إلى كثرة الدراسات المكرّسة لأصول الإسلام وتفكّك وحدته الدينية بعد عقود قليلة من ولادته. ثم إن المسألة المركزية بشأن الشرعية والمتمثلة في دراسة شروط طاعة الأمير، وما إذا كان ينبغي تحديدها فيما يتعلّق بصفاته السياسية أو الأخلاقية أو القبلية، سبق أن تمّ تناولها على نطاق واسع، وهذا هو السبب في أننا حاولنا مقاربتها بطريقة مختلفة من خلال إدراجها ضمن رؤية شاملة لمسألة القاعدة والاستثناء في الفقه. وإذا اخترنا هذا النهج؛ فذلك لأن مختلف المذاهب التي عرفها الإسلام تبنت النماذج نفسها فيما يخص السلطان والحكم، حيث لم تمنع الاختلافات العقائدية بين

السُّنَّة والشَّيعة والخوارج فيما يتعلَّق بمفهوم شرعية السلطة وتمثُّل الشخصية المثالية للأمير، أن تؤسَّس هذه الجماعات كُلُّها سلطاتٍ تعمل وَفْقَ النماذج نفسها، وأن تتبنَّى أنماط الحكم نفسها. وأخيراً، فقد قادنا التوجُّه المنهجي نفسه إلى التخلِّي عن تناول طبيعة الدولة في الإسلام، وهي المسألة التي عانت من بعض التضخيم وغدت بمثابة حجاب يمنع معالجة القضايا السياسية الأساسية، والتركيز بدلاً من ذلك على الشكل المعطى للمُلْك. ولهذا السبب، لم نتناول هذه النقطة إلا في الجزء الأخير انطلاقاً من ابن خلدون الذي يمثِّل في الآن ذاته جماع الفكر السياسي الكلاسيكي للإسلام والمفكِّر الحقيقي في الدولة داخل هذه الثقافة.