

قراءات



الخلافة بين مقاصد الوحي  
وسُنن التاريخ  
مقاربة نقدية في مشروع  
عبد الرزاق السنهوري

ربيع الحمداوي

جامعة السلطان مولاي سليمان  
كلية الآداب والعلوم الإنسانية - المغرب



مركز نهوض  
للدراسات والبحوث  
NOHOUDH CENTER  
FOR STUDIES  
AND RESEARCHS



# الخلافة بين مقاصد الوحي وسُنن التاريخ مقاربة نقدية في مشروع عبد الرزاق السنهوري

ربيع الحمداوي

جامعة السلطان مولاي سليمان  
كلية الآداب والعلوم الإنسانية - المغرب

## الفهرس:

3.....	الفهرس 
4.....	مقدمة 
7.....	(1 طرق تولية الخليفة.....
8.....	(2 تسيير الخلافة.....
10.....	(3 انتهاء ولاية الخلافة.....
11.....	ثانياً نظام الخلافة في جانبه العملي 
12.....	(1 ماضي الخلافة.....
14.....	(2 حاضر الخلافة.....
15.....	(3 مستقبل الخلافة.....
16.....	ثالثاً نقد وتحليل لرؤية السنهوري في الخلافة 
	(1 استثمار الإجماع الأصولي في التنظير للخلافة في الفكر السياسي الإسلامي.....
17.....	(2 الأساس المرجعي في التنظير الفقهي للخلافة عند المؤلف.....
20.....	(3 معالم أصول نظام الخلافة وفروعه في الفقه الإسلامي.....
21.....	(4 القواعد الكلية والفروع الجزئية في تطبيق الخلافة للشريعة الإسلامية.....
22.....	(5 بناء الوحدة في الخلافة الإسلامية على مفهوم الأمة ومركزية القيم الأخلاقية.....
25.....	الأخلاقية.....
27.....	خاتمة 
31.....	لائحة المصادر والمراجع 

## بسم الله الرحمن الرحيم

### مقدمة:

من أهمّ البحوث التي أنجزت في موضوع الخلافة رسالة الدكتوراه التي أنجزها عبد الرزاق السنهوري (1895-1971م)، والتي عنوانها: «الخلافة وتطورها لتصبح عصباً أمم شرقية»، وهي في أصلها أطروحة باللغة الفرنسية من جامعة ليون سنة 1926م، وقد تُرجمت للعربية منذ أكثر من ثلاثين عاماً، حيث اقتصر الدكتور توفيق الشاوي على ترجمة الجزء القانوني منها دون الجزء التاريخي، وبرّر ذلك بقوله: «إن ما يهم الأجيال الصاعدة هي الأصول الشرعية والفقهية، التي تمكّننا من تصحيح ما وقع في الماضي من انحرافٍ عن هذه الأصول الفقهية التي نتخذها أساساً لنهضتنا ومسيرتنا في المستقبل»<sup>(1)</sup>.

لكن عمله هذا لم يكن سليماً؛ لعدّة اعتباراتٍ منها:

- أن عمل السنهوري في رسالة الدكتوراه قد شكّل رؤيةً معرفيةً مترابطةً الأجزاء، وهذا شأن كل البحوث العلمية الأكاديمية، فكيف يحقُّ تسمية ما قام به الدكتور توفيق الشاوي في هذا العمل ترجمة، وهي تستبعد كثيراً من الأجزاء فيها، وهذا مؤذّنٌ بخللٍ كبيرٍ في فهم مقصد المؤلف من عمله ككلّ.
- أن الشق التاريخي الذي أهمل سابقاً بالغ الأهمية في هذه الدراسة العلمية؛ لأنه يمثّل الأساس المرجعي للشق القانوني، ومن ثمّ فترجمته أوّلَى من إهماله.
- أن الأمانة العلمية تقتضي مراعاة رؤية المؤلف في ترتيب المعارف وفي ترجمتها دون تصرّفٍ فيها، وهذا ما لم تحترمه الترجمة السابقة.

لكل هذا؛ حرص «مركز نهوض للدراسات والنشر» على الترجمة الكاملة لهذه الرسالة العلمية النفيسة، للاستفادة منها، وقد قام على ترجمتها: د.كمال جاد الله - د.سامي مندور - د. أحمد لاشين، مع دراسة تحليلية للدكتور علي فهد الزميع، وهو عمل في حوالي 448 صفحة، صدرت طبعته الأولى سنة 2019 ببيروت.

إن هذا البحث يهدف إلى بيان معالم الفكر السياسي الإسلامي؛ بغية تجديده ورفض غبار ما علق به في سياق تداوله التاريخي، وهو ما وُلد لدى بعض التجارب السياسية الإسلامية المعاصرة فراغاً صعباً

(1) عبد الرزاق السنهوري، «فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصباً أمم شرقية»، تحقيق: توفيق محمد الشاوي، ونادية عبد الرزاق السنهوري، منشورات الحلبي الحقوقية ومؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 2008م، ص11.



معه مجارة الواقع، بتبني مناهج متطورة قادرة على استيعاب المستجدات، فلجأت للتقليد بدلاً من منهج الاجتهاد والتجديد.

لقد اخترتُ لبيان هذه الرؤية المعرفية نموذج عبد الرزاق السنهوري في كتابه "الخلافة وتطورها لتصبح عصباً أمم شرقية"، من خلال استكشاف معالم رؤيته الاجتهادية في نظام الخلافة. لكن هدف هذه الدراسة لن يقتصر على عنصر الوصف، بل سيتعداه للتحليل والنقد؛ لفتح زوايا نظرٍ قد تكون غائبةً نتيجةً تغير الواقع (سواء واقع المؤلف أو الناقد)، وهو ما سيفتح آفاق تعميق النظر في الرؤية المستقبلية الطموحة لفكرة البحث.

ومن أجل تحقيق ذلك، نظمتُ البحثَ وفق ثلاثة محاور متكاملة: أولها يدرس رؤية المؤلف في الشق القانوني التشريعي، الذي سمّاه تأسيس الخلافة في الفقه (عرض نظري). والثاني رؤيته في الشق التاريخي الذي سمّاه نظام الخلافة في جانبه العملي. والثالث خاصٌ بالنقد والتحليل، وعنوانه: نقد وتحليل لرؤية السنهوري في الخلافة.

## 📖 أولاً: تأسيس الخلافة في الفقه (عرض نظري)

لقد مهّد المؤلف للقسم الأول من دراسته بتوطئةٍ مفادها بيان موقع الخلافة من القانون العام الإسلامي، حيث أوضح أن هذا القانون لا يعتبر السلطة القضائية منفصلةً عن السلطة التنفيذية، بل إنه يلحق الأولى بالثانية، لكن ليس لهذا الإلحاق أهميةً عمليةً؛ نظراً لأنه يجب على كلٍّ من الخليفة والقاضي الخضوعُ للقانون، أي: للسلطة التشريعية. إذن، فالفصل التام هو بين السلطتين التنفيذية والقضائية من ناحية، والسلطة التشريعية من ناحية أخرى، وهو فصل أكثر تشدداً من ذلك الموجود في القانون المعاصر<sup>(2)</sup>.

لكن يبقى سؤال وجيه هنا: مَنْ له سلطة التشريع في التصور الإسلامي؟ من الناحية النظرية، فإن السلطة التشريعية بيد الله تعالى، ومرجعها القرآن الكريم وسنة النبي صلى الله عليه وسلم. وبما أن الأحكام الجزئية في القرآن والسنة محدودةٌ، وأقضية الناس في الواقع غير محصورة، فإن فلسفة التشريع في حاجةٍ لمصدرٍ آخر في استنباط الأحكام، وهو مصدر سنعث عليه في إجماع الأمة الإسلامية، الذي يُعدُّ المصدر الثالث للتشريع، وهو المصدر الذي يستمدُّ شرعيته من دليل القرآن والسنة، فهو غير منفصلٍ

(2) عبد الرزاق السنهوري، «الخلافة وتطورها إلى عصباً أمم شرقية»، ترجمة: كمال جاد الله - سامي مندور - أحمد لاشين، دراسة وتحليل: علي فهد الزميع، مركز نهوض للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2019م، ص72.

عنهما، فالإجماع - كونه دليلاً شرعياً - هو نوع من التعبير عن الإرادة الإلهية من خلال البشر طبقاً لحديث النبي صلى الله عليه وسلم: «لا تجتمع أمتي على ضلالة»<sup>(3)</sup>. ومن ثَمَّ فالأُمَّة وحدها هي التي تقوم بالتشريع وليس الخليفة، وتلك هي قاعدة النظام البرلماني المعاصر<sup>(4)</sup>.

لكن حسب المؤلّف، فإن دليل الإجماع لم يشهد مزيد تنظير عند العلماء لاستثماره وتوظيفه في الاجتهاد والتجديد، وبذلك كاد مَعين هذا الدليل أن يجفّ، في حين أنه مصدر تَكْمُن داخله قدرة الإسلام على الحركة والتطور كما قال جولدتسيهر<sup>(5)</sup>.

ولكي يواصل دليل الإجماع تطوُّر مساره إلى هدفه الطبيعي، يقترح المؤلّف لذلك خطوتين: أولاً تنظيم التوظيف العملي للاتفاق التداولي بين الفقهاء، وثانياً اتخاذ مبدأ الإجماع نفسه أساساً للنظام النيابي في الحكومة الإسلامية<sup>(6)</sup>.

وحسب المؤلّف، فقد حصل فراغ كبير في التنظير لقضية الخلافة في الفكر الإسلامي، بل إن حتى علماء الكلام ممَّن بحثوها كانت مناقشتهم لها بإيجازٍ شديدٍ أخلَّ بقدرها وأهميتها. أما الفقهاء فغيابهم عن بحث موضوعها يكاد يكون تاماً في مقابل بحث قضايا الفقه الفردي المتعلّق بالقانون الخاص. ولعلّ إعراض الفقهاء عن أحكام الخلافة وجميع فروع القانون العام مرده - حسب وجهة نظر المؤلّف - أنهم كانوا مُكبَّلين في بحوثهم بأغلال أنظمة استبدادية سادت العالم الإسلامي منذ الأمويين<sup>(7)</sup>، وهو الوضع الذي لم يُسعف الفقهاء في بحث قضاياها خوفاً ربما من المآلات غير المحمودة في تكوين الوعي السياسي لدى العامّة في المجتمع الإسلامي، مما أدى إلى منعها من طرف السلطة السياسية الحاكمة إمّا بالترغيب أو التهيب.

إن نظام الخلافة يستند على أدلة شرعية، وهو ما خلص إليه المؤلّف، فبعد استقراءه لآراء العلماء فيها وجد أن جميع المذاهب الإسلامية - سواء من أهل السنة أو المعتزلة وحتى الشيعة - مجمعون على وجوبها، إلا من بعض الاستثناء عند الخوارج الذين يرون جوازها. وعلى الرغم من أن ثمة خلافاً عند مَنْ يرون وجوبها؛ إذ يرى أهل السنة أن سند الخلافة هو الإجماع، بينما يرى آخرون - غالبية

(3) أخرجه ابن ماجه في سننه، باب «السواد الأعظم»، ج2، ص1330، حديث رقم: 3950.

(4) السنهوري، «الخلافة»، ص73.

(5) نفسه، ص78.

(6) نفسه، ص78.

(7) نفسه، ص81.



المعتزلة - أن الخلافة تقوم على العقل، ويرى فريق آخر - بعض المعتزلة - أن الخلافة تتأسس على سندٍ فقهيٍّ وعقليٍّ<sup>(8)</sup>؛ فإن هذه الخلافات لم تؤثر في الاعتراف بمبدأ وجوب الخلافة، وبذلك حاول المؤلف عرض القواعد التي تُنظّم هذه المؤسسة في الفقه الإسلامي السُّني، فضمنها في ثلاثة أبوابٍ كالآتي:

## 1) طرق تولية الخليفة:

تحدّث المؤلف عن طريقتين في ذلك:

### أ. الانتخاب بواسطة الأمة الإسلامية

وقد بدأ المؤلف بيان الشروط الواجب توفُّرها في الناخبين والمرشَّحين للخلافة، وذلك باستحضار ما قاله الماوردي<sup>(9)</sup> في ذلك، حيث جعل شرط العدالة والعلم والحكمة أهمَّ الشروط الواجب توفُّرها، وإن ذكر المؤلف شروطًا أخرى في ذلك، ومردُّ الحديث عنها بيان الشروط الواجب توفُّرها في الهيئة الناخبة للخليفة والمتمثلة في «أهل الحل والعقد»، وهي نخبة فكرية يجب أن تتوافر فيها شروط خاصّة عن العامّة.

أما بالنسبة إلى شروط المرشَّح للخلافة فقد استعرضها المؤلف، فمنها الواضح مثل الذكورة والحرية والبلوغ والعقل والإسلام، ومنها ما هو متَّفَق عليه من سلامة الحالة البدنية والمعنوية للخليفة، أما الشروط المختلف فيها فهي العلم الضروري لممارسة الاجتهادي أولاً، والحكمة الضرورية لممارسة الاجتهاد ثانياً، ثم الكفاءة العسكرية ثالثاً، ثم النَّسَب القرشي أخيراً<sup>(10)</sup>.

أما فيما يخص الإجراءات العملية في انتخاب الخليفة، فقد أكَّد المؤلف على الفراغ الكبير في التنظير لهيئة الحل والعقد في التراث الإسلامي، سواء في طريقة اختيارهم أو في المهام الموكولة إليهم في اختيار الخليفة وفي مراقبة سير الخلافة. ولم يتوقَّف المؤلف عند هذا، بل انتقد التراث الإسلامي كذلك في عدم حسمه في الأغلبية اللازمة لانتخاب الخليفة، حيث حدَّدها بعض الفقهاء في خمسة، واكتفى بعضهم بثلاثة، ولم يجد آخرون حرجاً في الاكتفاء بناخبٍ واحد. لكن حسب المؤلف، فمن

(8) نفسه، ص83.

(9) الماوردي، «الأحكام السلطانية والولايات الدينية»، تحقيق: أحمد مبارك البغدادي، الناشر: مكتبة ابن قتيبة، الكويت، ط1، 1989/هـ1409م، ص3-4.

(10) ينظر: السنهوري، «الخلافة»، ص103-108.

الواضح أن هؤلاء الفقهاء لا يتحدثون عن انتخابٍ حقيقيٍّ، فأراؤهم تتعارض تمامًا مع انشغالهم بضبط الخلافة غير المنضبطة التي بدأت مع نهاية عهد الخلفاء الراشدين، وذلك بمنحها غطاءً انتخابيًا صوريًا يتمُّ ولو بعددٍ قليلٍ من الناخبين<sup>(11)</sup>.

ومن أجل تحقيق نظامٍ انتخابيٍّ حقيقيٍّ يستمدُّ شرعيته من إجماع الأمة، يشترط المؤلّف ثلاث مراحل لذلك: أولها الترشُّح بناءً على تزكية من فرد أو أكثر، وثانيها انتخاب الخليفة بالأغلبية، وفي مرحلةٍ ثالثةٍ بيعة الخليفة المنتخب من طرف ممثّلين عن الناخبين<sup>(12)</sup>.

ثم خُصّ المؤلّف في آخر هذا الفصل لفكرة مفادها: «بما أن الخليفة المنتخب تولى السلطة بواسطة الانتخاب الذي هو عقد حقيقيٌّ بينه وبين الأمة، فإن سلطته تكون مستمدّةً من الأمة»<sup>(13)</sup>.

#### ب. الاستخلاف:

وأساسه الإجماع، حيث استحضر المؤلّف ما جاء به الإمام الماوردي من تحقُّقه في سابقتين في التاريخ الإسلامي: الأولى في اختيار الخليفة أبي بكر الصديق رضي الله عنه لعمر خليفةً له، والثانية في ترشيح عمر بن الخطاب رضي الله عنه لسته مرشحين، تمَّ اختيار عثمان بن عفان رضي الله عنه خليفةً منهم، ويبدو أن هاتين السابقتين تؤسسان لسلطة تولية الخليفة بعهد الخليفة السابق (الاستخلاف) بعد موافقة الرأي العام بصورةٍ ضمنيّةٍ أولاً، ثم بصورةٍ علنيّةٍ في شكل بيعة عامّة<sup>(14)</sup>. وهو ما يتعارض مع النماذج السائدة في التجربة التاريخية الإسلامية بعد عصر الخلافة، التي ظهرت فيها الخلافة بالتعيين والوراثة، وهي ممارسة - حسب المؤلّف - استُحدثت في الخلافة المنقوصة بعد عهد الخلفاء الراشدين، ليخلص المؤلّف إلى أن اختيار الخليفة يكون مؤطراً بإجماع الأمة سواء في حال الانتخاب أو التعيين.

## (2) تسيير الخلافة:

وهو باب تحدّث فيه المؤلّف عن مسألتين: أولاهما تتعلّق بنطاق الولاية من حيث المكان والأشخاص، حيث استقرأ آراء الفقهاء فوجدها تقول إن الخلافة التامة يجب أن تكون - من حيثُ

(11) نفسه، ص120.

(12) نفسه، ص121.

(13) نفسه، ص127.

(14) نفسه، ص130.





المكان - واحدةً وحصريةً ومستقلةً، أما نطاق ولاية الخليفة على الأشخاص فيشمل المسلمين وغير المسلمين من المقيمين في البلاد الإسلامية<sup>(15)</sup>.

وثانيتها تتعلق بممارسة الولاية، فقد انتقد المؤلّف تعريف الولاية عند الفقهاء، حيث قالوا بأنها سلطةٌ على الغير تلزم هذا الأخير بتنفيذ القرارات الصادرة عن صاحب الولاية دونما حاجة إلى موافقته، واعتبر المؤلّف هذا التعريف قاصرًا؛ لأن الولاية هنا سلطة مطلقة في حين أن جميع الفقهاء متفقون على أن سلطتها العامّة أو الخاصّة هي من أجل تحقيق مصالح الأشخاص الخاضعين لها، ومن ثمّ يقترح المؤلّف تعريفًا آخر للولاية، وهو: أنها سلطة تمارس لصالح المولّى عليهم<sup>(16)</sup>. فما هو مضمون الولاية وحدودها حسب هذا التعريف عند المؤلّف؟

مما ذكره المؤلّف من صلاحيات ولاية الخليفة: الصلاحيات الدينية، وهي المرتبطة بالواجبات الدينية التي يغلب عليها الطابع الاجتماعي لا الفردي، فيما يتعلّق بعلاقة الإنسان برّبّه، ثم ذكر الصلاحيات السياسية؛ لأن الخليفة هو رئيس السلطتين التنفيذية والقضائية، وبذلك فهو مكلف بحفظ العدل والأمن، وحماية الثغور، والشؤون المالية، وشؤون الأفراد... إلخ.

#### أما حدود ولاية الخليفة، فهي محكومةٌ بمبادئ رئيسين:

- عدم انتهاك القانون بالتعسف في استعماله؛ ولذلك هناك مبادئ تحدّد من سلطته عند تجاوز القانون.
- خدمة مصالح المسلمين، وكل عمل لا يراعي ذلك يُعدّ إساءةً في استعمال السلطة.

#### ومن أجل تحقيق ذلك، تتوفّر الأمة على ضمانتين:

- الأولى: حقّ ممارسة الشورى من طرف الهيئة الممثلة للأمة، والمتمثلة في أهل العقد والحل؛ لأن هؤلاء هم من لهم حقّ تقديم النصح له.
- الثانية: حقّ ممارسة الرقابة من طرف أهل العقد والحل، لكن وسائل تحقيق ذلك في التراث الإسلامي بوجود هيئة تشريعية أو قضائية تقوم بهذا الدور غير موجودة في السوابق التاريخية للتجربة الإسلامية، وهذا ما تنبّه له المؤلّف<sup>(17)</sup>.

(15) نفسه، ص 151.

(16) نفسه، ص 155.

(17) نفسه، ص 184.

### (3) انتهاء ولاية الخلافة:

تنتهي ولاية الخليفة - حسب المؤلّف - لسببَيْن: أحدهما مرتبطٌ بشخص الخليفة، والآخر بنظام الخلافة نفسه. أما بالنسبة إلى السبب المرتبط بشخص الخليفة، فإن الخلافة التامة تستمر ويتغيّر الخليفة. لكن ما هي الأسباب المؤدية لعزل الخليفة؟

بالنسبة إلى الأسباب غير المؤدية للعزل، فقد ذكر المؤلّف منها: الموت والمرض والتنازل عنها، لكنه طرح تساؤلاً وجيهًا: هل منصب الخليفة يستمر فيه الشخص طيلة حياته؟ ألا يمكن أن تكون هناك مدّة محدّدة بحكم القانون؟ ثم أجاب بأنه ليس هناك في أحكام الشريعة الإسلامية ما يمنع ذلك، رغم أنه لم يُتطرق أبدًا إلى مثل هذه القضية في الفقه أو في الممارسة السياسية الإسلامية<sup>(18)</sup>.

أما بالنسبة إلى الأسباب المؤدية إلى عزل الخليفة، فعُدّها الفقهاء في:

- العزل لأسبابٍ معنوية، كالفسق، نتيجة اختلال المفهوم التعاقدية لمؤسسة الخلافة، وهي التي تربط الخليفة بالأمّة.
- العزل لنقص في الحواس أو الأعضاء أو الحرية يعيقه عن القيام بمهامه<sup>(19)</sup>.

وعندما وصل المؤلّف إلى أسباب انتهاء ولاية الخليفة المرتبط بنظام الخلافة نفسه، تحدّث عن انتهائها بالخلع، وهو المدخل الأساسي للحديث عن الخلافة المنقوصة أو غير المنضبطة. لكن قبل ذلك يجب التمييز بين الخلافة التامة والمنقوصة، وقد حدّد الفرق بينهما في:

- أن الخلافة التامة قائمة على مفهومٍ تعاقديةٍ.
- التوفّر على الشروط الأهلية الضرورية لتسييرها.
- أنها تجمع صلاحيات دينية وسياسية وفق أحكام الشريعة الإسلامية، وهي شاملة لا تتجزأ.

وبعد هذا التمييز الضروري، وصل إلى مفهوم الخلافة الناقصة (غير المنضبطة)، حيث جعلها تقوم مقام التامة للضرورة، وتتلخّص هذه الحالات في فكرة القوة، حيث يفرض هذا النظام نفسه بالقوة، وإمّا لأن نظام الخلافة الراشدة لم يعد قادرًا على العمل لسببٍ من الأسباب، فتسبح الفرصة

(18) نفسه، ص188.

(19) نفسه، ص195-190.



ليحل مؤقتًا محلّه نظام ناقص<sup>(20)</sup>. وانطلاقًا من هذه الفكرة، تصبح هذه الخلافة خلافةً شرعيةً رغم كونها ناقصةً؛ ولذلك يقول المؤلف: «لكي تصبح الخلافة الناقصة خلافةً شرعيةً، يجب على الخليفة أن يستعمل القوة من أجل تثبيت النظام والأمن»<sup>(21)</sup>. لكنها لا تتحقّق فعليًا إلا بتوفّر شرطين: أحدهما فعليٌّ ببسط الخليفة سلطته على الأراضي التي يعلن نفسه حاكمًا عليها، والثاني قانونيٌّ مرتبطٌ باعتراف المسلمين الرسمي بها عن طريق البيعة.

أما الخلافة القائمة على الاضطرار، فهي تنشأ نتيجة فشل النظام الصحيح في إدارة أمور الخلافة، فيقوم نظام غير صحيحٍ بها للضرورة، وهي من أسباب الاضطرار؛ ولذلك قد يتمّ التوافق على تعيين الخليفة أو بقاءه في الحكم رغم فقده، أو عدم توفّره على الشروط الواجب وجودها فيه اضطرارًا مراعاةً للمصلحة العامة؛ ولذلك خلص المؤلف إلى فكرة جامعة هنا: «إذا كان نظام الخلافة الاضطرارية يحقّق بعض خصائص الخلافة التامة في الطمأنينة والأمن، فإن الاحتفاظ به أوّل من وجود نظام حكمٍ لا يمتُّ بصلّة إلى الإسلام»<sup>(22)</sup>.

لكن يجب على الخلافة غير المنضبطة أن تُشغّل في حدود الممكن طبقًا للقواعد المُطبّقة على الخلافة التامة، سواء من جهة مهام الخليفة أو من جهة واجبات الأمة نحوها. لكن إذا كانت الخلافة التامة لا تقبل التعدّد، فإن الخلافة الناقصة قد شهدت في تاريخ الإسلام وجود أكثر من خليفة في وقتٍ واحد، لكن فقهاء الشريعة تجاهلوا وجودَ نظريةٍ للخلافة غير المنضبطة، فتجنّبوا تحديد القواعد التي ينبغي أن تنظّم العلاقات بين أنظمة الخلافة المستقلة، ولعل مبرر الفقهاء في ذلك هو قياسهم نظام الخلافة الناقصة على نظام الخلافة التامة، وهو أمر غير سليم؛ لأن هذا الفهم جعلهم يُجمعون عن التنظير للخلافة الناقصة؛ لأن هذا التصور لا يقبل إمكانية وجود قانونٍ دوليٍّ ينظّم العلاقات بين الدول الإسلامية<sup>(23)</sup>.

## 📖 ثانيًا: نظام الخلافة في جانبه العملي

هذا القسم التاريخي هو الثاني من هذه الدراسة بعد الدراسة القانونية النظرية في القسم الأول؛ لأن أي دراسة للخلافة - حسب المؤلف - ستكون بالضرورة ناقصةً إذا أهملت الجانب العملي للمسألة،

(20) نفسه، ص 200.

(21) نفسه، ص 202.

(22) نفسه، ص 210.

(23) نفسه، ص 215.

فالعرض النظري للخلافة مما جرى عليه الفقهاء لن يجدي نفعًا دون فهم الواقع الذي نشأت فيه تلك النظريات في سياقها التاريخي، فوجهة النظر التاريخية إذن لها أهميتها؛ ولذلك ينبغي دراستها بالقدر نفسه من العناية التي يُدرس بها الجانب النظري؛ وذلك من أجل إدراك أهمية مشكلة الخلافة كما تطرح اليوم؛ ولذلك يجب دراسة ماضي الخلافة ثم حاضرها ومستقبلها.

## (1) ماضي الخلافة:

لقد بدأ الإسلام باعتباره نظامًا دينيًا بحثًا في مكة، ثم تحوّل في المدينة إلى نظامٍ دينيٍّ بالأساس وسياسيٍّ بشكلٍ ثانويٍّ، ثم أضحى في عهد الخلافة التامة للخلفاء الأربعة نظامًا ذا طبيعةٍ سياسيةٍ ودينيةٍ متكافئةٍ، وأصبح في عهد الخلافة غير المنضبطة نظامًا سياسيًا بالأساس ودينيًا بشكلٍ ثانويٍّ، وهذا التحوّل الأخير كان نتيجة عدم التكيّف مع ظروف الواقع المتغيّر، وابتعاد التنظير الفقهي - في جزئه الأكبر - عن الممارسة العملية.

إن ما يميز الخلافة التامة في العصر النبوي والخلافة الراشدة هو السّيرُ وفق النظام الذي وضعه النبي صلى الله عليه وسلم، حيث امتازت الفترة النبوية بنموذجين:

- نظام دينيٍّ محض في مكة.
- سلطة دينية بالأساس وسلطة سياسية بشكل ثانويٍّ في المرحلة المدنية.
- لقد اجتمع في حكم النبي صلى الله عليه وسلم ثلاث خصائص رئيسية:
- الجمع بين الديني والسياسي؛ لأن للنبي صلى الله عليه وسلم سلطةً روحيةً باعتباره مبلغًا لوحي، وسلطةً سياسيةً باعتباره حاكمًا للدولة. وبينما الأولى - باعتباره مبلغًا - كانت مستمدةً مباشرةً من توجيهات الوحي، فهي قطعية وثابتة لا دخل للعقل فيها، نجد الثانية - باعتباره حاكمًا - يُعمل النبي صلى الله عليه وسلم فيها مبدأ الشورى، كونها متعلّقةً بأمر الدنيا، حيث تتّسم بالمرونة وعدم القطعية، وبذلك اجتمعت في النبي صلى الله عليه وسلم سلطتان دون أن تمتزجا في بعضهما، وهو ما يسمح بنوعٍ من التمايز بين الاختصاصات الدينية والسياسية في الحكومة الإسلامية<sup>(24)</sup>.
- تطبيق أحكام الشريعة مع التمييز بين الديني الثابت منها، والديني المتغيّر الذي يراعي المصلحة.

(24) نفسه، ص 240.



- وحدة الإسلام؛ لأن الإسلام دينٌ عالميٌّ، ومن ثمَّ فمفهوم الخلافة ارتبط بحكومةٍ موحدةٍ حسب هذا التصوُّر.

أما فترة الخلفاء الأربعة الأوَّل، فهي المرحلة التي تحوَّل فيها الإسلام إلى نظامٍ دينيٍّ سياسيٍّ متكافئٍ، وبدأ مفهوم الخلافة بإشارةٍ من النبي صلى الله عليه وسلم في أثناء مرضه بشأن الشخص الذي يجب تنصيبه لتولي مقاليد الأمور بعده، فعندما أمر أبا بكر رضي الله عنه بإمامة الناس في الصلاة، فقد أعطى إشارةً ظاهرةً على تفضيله في منصب الخلافة بعده، ثم وافق الصحابة بالإجماع على وجوب وجود هذه السلطة، وتمثُّل هذه الموافقة إجماعًا حول وجوب الخلافة<sup>(25)</sup>. لكن ما هو شكل حكومة الخلفاء الأربعة الأوَّل؟ وما هي خصائصها؟

لقد مثَّل اختيار الخلفاء الراشدين محطةً مهمةً، حيث اتخذت - حسب المؤلِّف - شكلًا جمهوريًّا ديمقراطيًّا<sup>(26)</sup>، حيث انتُخب الخليفة طيلة حياته. ورغم أن هذا الانتخاب لم يكن منظمًا، فإنه - مع ذلك - كان في أحيانٍ عن طريق الانتخاب المباشر، وفي أحيانٍ أخرى عن طريق الاستخلاف الذي يزيه الناخبون بموافقتهم العامَّة، وتميَّز شكل هذه الخلافة بعدم امتلاك الخليفة لسلطة مطلقة، بل كانت له سلطاتٌ محدودةٌ جدًّا، كما تميَّز شكل الخلافة كذلك بوجود ثوابتٍ تمثُّل روح الخلافة، ومتغيِّراتٍ تضمن حسنَ تنزيل النموذج في الواقع عبر المؤسسات المختلفة.

أما بالنسبة إلى خصائص حكومة الخلفاء الأربعة الأوَّل، فهي:

- حصول توازنٍ بين الجانب الديني والسياسي في مؤسسة الخلافة ووظائفها في هذه المرحلة.
- ظهور الإجماع، حيث حُسمت بفضل هذا المصدر الجديد مسائلٌ دينوية كثيرة، مثل مسألة الخلافة نفسها.
- حصول الوحدة للبلاد الإسلامية في ظل الطمأنينة والأمن.
- وبعد مرحلة الخلافة الراشدة وصل المؤلِّف للخلافة غير المنضبطة، التي أصبحت بفضلها نظامًا سياسيًا بالأساس ودينيًا بشكلٍ ثانويٍّ، عبر النظام الوراثي الذي استمرت الخلافة الناقصة فيه ثلاثة عشر قرنًا من الزمان، شهدت مراحل ازدهارٍ وانحطاطٍ تمثَّلت في:

(25) نفسه، ص 246-247.

(26) هناك ملاحظة على هذا الوصف في محور النقد والتحليل.

**عصر الازدهار:** وهو ازدهار تمثّل في اتساع حدود الخلافة الإسلامية في العالم، وهو ازدهار حضاريّ شمل عصر الأمويين (132-40هـ/661-749م)، وعصر العباسيين حتى المأمون (218-132هـ/749-833م).

**عصر الانحطاط:** والقصد منه انحطاط مؤسسة الخلافة نفسها، أو عدم الرغبة في إعادة إحياء تقاليدھا كما هو شأن الخلافة العثمانية، وتمثّلت هذه المرحلة في عصر العباسيين حتى سقوط بغداد (656-218هـ/1258-833م)، وعصر العباسيين في القاهرة (926-659هـ/1520-1261م)، وعصر الخلافة العثمانية (1342-926هـ/1924-1520م).

## (2) حاضر الخلافة:

الحاضر الذي يتحدّث عنه المؤلّف هو حاضر ما بعد سقوط الخلافة العثمانية، حيث تُعدّ هذه المرحلة محطةً فاصلةً بين ماضي الخلافة وحاضرها، فقد تم تقسيم تركة الرجل المريض كما وصفته القوى الاستعمارية الغربية، فتشكّلت بذلك مناطقٌ جغرافية متعدّدة كان البُعد الثقافي والعرقي واللغوي حاضرًا فيها، فأصبح واقع الخلافة الإسلامية حُلماً بعد أن كان حقيقةً كما مرّ في التجربة التاريخية الإسلامية.

لقد قسّم المؤلّف هذا الفصل بحديثه عن البلدان الناطقة بالعربية (مصر - الشام - العراق - شبه الجزيرة العربية...)، والبلدان غير الناطقة بالعربية (البلدان الطورانية - البلدان الإيرانية...)، مع بيان الحالة السياسية والاجتماعية لكلّ منها، وقد كان هذا التقسيم نتيجة دراساتٍ استشرافية ركّزت نظرها على فهم القواسم المشتركة التي تجمع كل قطرٍ من هذه الأقطار (في تجاهلٍ مقصودٍ للهوية الإسلامية التي توحدّها)، مع تركيزها على البُعد العرقي، أو اللغوي، أو الثقافي، أو المذهبي... إلخ، وبذلك سهّل جعلها كياناتٍ مستقلة بعد أن كانت مجتمعةً، بل وحتى بعد نمو الوعي بضرورة التحرُّر من سلطة الغرب الاستعماري، فقد تشكّلت داخل البلاد الإسلامية حركاتٌ تحرُّر سياسية ذات توجهاتٍ وطنية، أو عرقية، أو عالمية إسلامية أو شرقية، لكن أغلبها عجز عن تقديم النموذج المنشود للوحدة، بل حتى حركة الوحدة الإسلامية (التي من روادها جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده... وغيرهما)، والتي كانت أمل البعض في قراءةٍ متجدّدةٍ لفقهِ الخلافة، عجزت عن تحقيق ذلك لأسبابٍ داخلية وخارجية منعتّها، أما وحدة الشرق فكانت في بدايتها وما زالت إلى اليوم مشروعًا قابلاً للتفعيل حسب المؤلّف.



### 3) مستقبل الخلافة:

حاول المؤلف في هذا الجزء استعراض النماذج التي يتصور من خلالها المفكرون المسلمون مستقبل الخلافة؛ ولذلك حاول تجميعها في أحزابٍ وتياراتٍ مختلفة أو متعارضة أحياناً، فمنها الأحزاب المتطرفة وهي طوائف كذلك، فمنها الرجعية المحافظة التي تعتبر الماضي التاريخي للخلافة هو النموذج الوحيد لها، وهناك الأحزاب الثورية المقلدة للغرب، التي ثارت على كل التقاليد بدعوى اللحاق بالحدثة الغربية.

أما الأحزاب المعتدلة (الإصلاحية) فهي طوائف كذلك، منها من تمسك بالهوية الإسلامية بوصفها أساساً في الإصلاح مع ضرورة الانفتاح على التجربة الغربية، حيث انطلق هؤلاء من ضرورة إصلاح الفكر الإسلامي، كل من وجهة نظره، فاتخذ أصحاب هذا التوجُّه مداخل متعددة، منها التربوي، والفكري، والسياسي... وغيره.

وهناك توجُّه آخر قام على أساس علمانيٍّ محض، لم يستلهم نظرتهم في الإصلاح من الاعتبارات الدينية، بل كانت وجهته متطابقة مع النظريات الغربية الحديثة، ومن بين هؤلاء ممثلون اقتربوا من المدرسة الإصلاحية السابقة، حيث اتخذوا القانون الإسلامي قاطرةً لأفكارهم التي يستلهمونها من نظرياتٍ غربية، ومنهم كذلك من يركز على أرضية علمانية بحتة<sup>(27)</sup>.

وما دام تصور إقامة الخلافة التامة يستحيل تحقُّقه في عصرنا حسب المؤلف، فإن نظام الخلافة غير المنضبطة تفرضه وتبرِّره حالة الضرورة التي يوجد عليها العالم الإسلامي في الوقت الراهن، لكن يجب اعتبار هذا النظام مؤقتاً إلى أن يحلَّ مكانه النظام الأسمى بعودة الخلافة التامة، التي يجب أن تكون نظاماً مرناً يركز على الثوابت ويراعي الواقع في تغييره وتبدُّله، مع أخذ العبرة من دروس التاريخ.

يقترح المؤلف لإعادة الاعتبار لنظام الخلافة وحصول الوحدة الإسلامية فكرةً مؤداها: «أن الحل الذي نعتبره أكثر قابليةً للتطبيق هو تنمية القوميات التي تمثِّل حجر الأساس في بناء المستقبل، وتخليص الحركات العرقية من صبغتها العدوانية؛ لكي تتوافق مع تطوير مجتمعٍ دوليٍّ، وتأسيس هذا المجتمع على قاعدة هيئة أمم شرقية»<sup>(28)</sup>.

(27) السنهوري، «الخلافة»، ص 410.

(28) نفسه، ص 420.

فما دامت الخلافة التامة - حسب ما ذكره المؤلف سابقاً - تقوم على الجمع بين الاختصاصات الدينية والسياسية، وعلى تطبيق الشريعة الإسلامية، وعلى حصول وحدة العالم الإسلامي، فإنه يقترح في تفعيلها بناءً على هذه الأسس ما يلي:

- بالنسبة إلى الجمع بين الاختصاصات الدينية والسياسية: فهو يقترح تشكيل هيئة دينية رئيسها الخليفة نفسه، ولها أجهزة متعددة تمارس اختصاصات متنوعة، "وسيضمن هذا الحل التعاون بين أقطار العالم الإسلامي، وسيجعل من الخلافة مؤسسة فاعلة، وهكذا ستجتمع الجماعات المسلمة - المتفرقة في مختلف البلدان - في جماعة دينية ستتجسد أنشطتها في قرارات رسمية"<sup>(29)</sup>.
- بالنسبة إلى تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية: فهو يقترح عملاً قبلياً يقرب الشريعة من مقتضيات الحضارة الحديثة، وذلك عن طريق البدء بمرحلة علمية تبتغي تمييز الثابت من قواعد الشريعة عن المتغير فيها، والثاني مرحلة تشريعية من أجل التنزيل المتدرج لهذه القوانين.
- بالنسبة إلى تحقق وحدة العالم الإسلامي: فهو يقترح إنشاء هيئة أمم شرقية، تعمل على توجيه الحركات القومية والعرقية وتهذيبها، لضمان نوع من الوحدة بين الشعوب الإسلامية، ومن أجل تفعيل هذه الهيئة يقترح المؤلف مرحلتين: مرحلة أولى هدفها التنظير العلمي، ومرحلة ثانية هدفها تشكيل أحزاب سياسية حاملة لهذا المشروع داخل كل دولة شرقية، حتى إذا وصلت للسلطة تكثلت ضمن هذه الهيئة، ومن ثم يمكن إحياء مؤسسة الخلافة بعد طول غياب في التجربة التاريخية الإسلامية.

### ثالثاً: نقد وتحليل لرؤية السنهوري في الخلافة

سأبدأ في عملية النقد والتحليل مما انتهى إليه المؤلف؛ لأن ما وصل إليه هو الخلاصة الجامعة لإحياء مؤسسة الخلافة حسب رأيه بعد طول غياب في التجربة التاريخية الإسلامية. ولذلك نطرح عدّة أسئلة مما خلص إليه المؤلف، منها: كيف يمكن للمؤلف الحديث عن إحياء مؤسسة الخلافة في ظل غياب التنظير العلمي الكافي لها في التراث الإسلامي؟ بل إن حتى المحاولات الجادة في ذلك لا تتعدى مجرد وصف لها في التاريخ، وهو أمر بعيد عن حقيقتها؟ ثم ما هو حظ الإجماع الأصولي في





التنظير للخلافة في الفكر السياسي الإسلامي؟ ألسنا بحاجة ماسة لمزيد بحثٍ في هذا الأصل في الفكر الإسلامي؟ ثم ما هو الأساس المرجعي في التفكير والكتابة عند المؤلّف، هل هو مرجعية الذات أم مرجعية الآخر؟ هل عمله انطلق من التراث في التأسيس لفكر الخلافة، أم من الواقع الذي عاصره في نقد واقع الخلافة واقتراح البديل؟ ما هي معالم أصول نظام الخلافة وفروعه في الفقه الإسلامي؟ ثم إذا كانت الخلافة تقوم على تطبيق الشريعة الإسلامية، فما هو حظ القواعد الكليّة والفروع الجزئيّة من هذا التطبيق؟ ثم ما هي معالم الوحدة في الخلافة الإسلامية؟ وما هو دور مفهوم الأمة فيها؟ وما هي وظيفة القيم الأخلاقية في تنزيلها؟ هذه كلها تساؤلات تحتاج إلى الكشف والبيان.

وانطلاقاً من هذه التساؤلات، سأبدأ التحليل والنقد من خلال خمسة مداخل:

## 1) استثمار الإجماع الأصولي في التنظير للخلافة في الفكر السياسي الإسلامي

إن تطّلع المؤلّف لنظام الخلافة بوصفها مؤسسةً تتشكّل من هيئاتٍ دينية وسياسية يتطلّب جهداً علمياً في استثمار مفهوم الإجماع في التنظير السياسي، وهذا ما لم يحصل في التراث الإسلامي، ولم يوضّحه المؤلّف، خصوصاً في العلم الذي نظّر لهذا المفهوم في التراث، وهو علم أصول الفقه.

يعدّ الإجماع من أكثر المفاهيم التي تطلّبت بذلّ جهدٍ كبيرٍ من الأصوليين في ضبط معناه وتحديد مجاله؛ لكونه من أكثر المفاهيم ارتباطاً بالسياسة، حتى إن رجل السياسة حاول الاستئثار به خدمةً لمصالحه. لقد بذل علماء أصول الفقه جهدهم في تأصيل الإجماع حمايةً لهذا الدليل من سوء التوظيف السياسي له؛ ولذلك يقول الشافعي: "إن الإجماع هو ما عليه جماعة المسلمين من التحليل والتحرّيم والطاعة فيهما"<sup>(30)</sup>. وبما أن مصدر الشريعة داخل الجماعة الإسلامية مُحصّر في الكتاب والسنة، فإجماعها حول ثوابتهما والمعروف المقطوع به منهما يكون أيضاً مصدراً للشريعة، ما دام الإجماع في هذه الحالة يكون بمثابة دعوة مستمرة للالتزام طاعتهم، ومن ثمّ كانت سلطة الإجماع من سلطة الكتاب والسنة، وكان هذا المفهوم ضماناً لحضور القانون أو الشرع ولاستمراره، وضماناً لعدم جواز الخروج عليه من طرف فرد أو جماعة معيّنة<sup>(31)</sup>.

(30) الشافعي، «الرسالة»، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ط.)، ص475.

(31) عبد المجيد الصغير، «الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة»، دار المنتخب العربي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1415هـ/1994م، ص214.

وللمكانة الكبيرة الواسعة التي صارت لمفهوم الإجماع، وخشيةً من سوء استغلاله حسب تغير الواقع ومتطلباته، فقد قُيد بشرطين أساسيين:

- الأول: الإجماع على المعروف من الدين بالضرورة، مما لا يسع أحدًا جهله<sup>(32)</sup>، كجملة الفرائض مما مستنده القطع من النصوص الشرعية.
- الثاني: الإجماع الذي يقول به الجميع ولا وجود لمخالفٍ فيه، بحيث يكون من جهة كل العلماء دون بعضهم، وهذا الشرط هو الذي خلق عدّة آراء حول إمكان تحقّقه بسبب تفرّق البلدان، أو عدم التقاء الفقهاء المجتهدين؛ ولذلك يقول الشافعي فيه: "معاذ الله أن يكون هذا إجماعًا، بل فيما ادعيت أنه إجماعٌ اختلافٌ من كل وجهٍ في بلدٍ أو أكثر ممن يُحكي لنا عنه من أهل البلدان"<sup>(33)</sup>.

إن هذا التقييد كانت له مبرراتٌ من خوف العلماء من سوء توظيف هذا الدليل في السياسة، لكنه في الوقت نفسه كان هذا هو الإجماع الأصولي المعتمد به، وهذا هو مجاله الضيق الذي حُصر فيه، فتمّ بذلك تحجيم دوره منذ أول تعييد له، وهذا الأمر تنبّه له بعض المعاصرين عندما تحدّثوا عن الإجماع، فأدركوا فداحة عدم استثماره في الفكر السياسي، يقول علال الفاسي عن أسباب تعطلّ الإجماع: "إن العصر الأول كان يمتاز بالتشاور في كل ما لا نصّ فيه، فكان أهل الحل والعقد يشتركون في وضع أسس تاريخية واجتماعية لمصدر الإجماع الشرعي، فلمّا انحرف المسلمون عن نظام الخلافة الشوري (...) أصاب ذلك فيما أصاب فكرة الإجماع الحقيقية كما فهمها المسلمون الأوّلون، وأحدث حولها خلافًا بَعْدَ بها عن محيطها الأصلي"<sup>(34)</sup>، وهذا "هو الذي حوّل التطور في تنظيم الشورى والإجماع إلى مجادلاتٍ فارغةٍ في حجّية الإجماع، وامكان وقوعه وعدم ذلك"<sup>(35)</sup>، في حين أن الإجماع من أهم الأفكار التشريعية في الإسلام، لكنه أصبح مفهومًا نظريًا مجردًا "لا يمثّل في الحقيقة مصدرًا عمليًا يُعتمد به، ولا أسلوبًا حقيقيًا للعطاء الإسلامي الاجتماعي والسياسي، ولا يتعلّق في أي شيء ذي بالٍ بقضايا السياسة والحكم والتشريع في المجتمع الإسلامي المعاصر"<sup>(36)</sup>.

(32) الشافعي، «الرسالة»، ص534.

(33) الشافعي، «جماع العلم»، دار الكتب العلمية، بيروت، طبعة 1405هـ ص54.

(34) علال الفاسي، «مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها»، دار الغرب الإسلامي، ط5، 1993م، ص120.

(35) نفسه، ص121.

(36) عبد الحميد أبو سليمان، «أزمة العقل المسلم»، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة إسلامية المعرفة (9)، ط1،

1414هـ/1991م، ص78.



ولعل مرد ذلك - كما يقول محمد إقبال - إلى المصالح السياسية الضيقة التي انعكست على مفهوم الإجماع، فكبحت جموحه في تطوير الواقع السياسي لبلاد الإسلام، حيث يقول: "ولعل تحوُّل الإجماع إلى نظامٍ تشريعيٍّ ثابتٍ كان يتعارض مع المصالح السياسية للحكم المطلق الذي نشأ في الإسلام بعد عهد الخليفة الرابع مباشرةً، وأحسب أن خلفاء بني أمية وبني العباس رأوا أن مصالحهم تتحقَّق بتفويض الاجتهاد إلى أفراد من المجتهدين، أكثر مما تتحقَّق بتشجيع تأليف جماعةٍ دائمةٍ من المجتهدين، ربما تصبح صعبة المراس عليهم"<sup>(37)</sup>.

إذن، فدليل الإجماع الذي أصَّله العلماء كان أعظم قاعدة فكرية يمكن استثمارها في تطوير نظام الخلافة، لكن "العامل السياسي المتمثَّل في حرص الحكَّام والأمراء على مصالحهم الخاصَّة، وتخوفاتهم من إحداث الهيئات الشورية الحقيقية والملزمة، كانا فعلاً من أهم وأبرز العوامل السلبية التي ساهمت في تعطيل هذا الأصل في حياة الأمة (...). إذ غالباً ما كان المجتهدون الملتزمون يتوافرون، لكن لا تُتاح لهم فرصة للاجتماع أو الإجماع، بل يُضايقون في آرائهم وأرزاقهم، ومحن كثيرين منهم معروفة في التاريخ"<sup>(38)</sup>.

إن انحسار التنظير لدليل الإجماع في الفقه الفردي الخاص، وابتعاده عن القضايا الاجتماعية والسياسية، هو الذي آل بهذا الدليل للتقليد وابتعد به عن الاجتهاد والتجديد؛ وبذلك أصبح هذا الدليل بالذات - دون غيره من الأدلَّة عند الأصوليين - محطَّ جمودٍ لا تُفهم أسبابه إلَّا برجوعنا لانفصال القاعدة الفكرية عن السلطة السياسية في نظام الخلافة الإسلامية، فأصبح التنظير العلمي - في بعض الأحيان - مبرِّراً للواقع بدل أن يكون موجِّهاً لتطوير هذا الواقع وتنميته، يقول رضوان السيد: "فقد أصرَّ الفقهاء ظاهراً على الطبيعة التعاقدية للإمامة، لكنهم بدأوا يفهمون تلك التعاقدية التاريخية في ضوء ما آلت إليه الأمور في القرن الثالث، فقد فهموا مثلاً أن أبا بكر أوصى لعمر بالخلافة، أي إنه عقد له، فقالوا بأن عقد الإمامة يمكن أن يجريه أهل الحل والعقد الذين يمكن أن يكونوا ستة كما حدث مع عثمان، أو ثلاثة كما حدث مع أبي بكر، أو واحداً كما حدث مع عمر، وأكدوا على أن أمة محمَّد صلى الله عليه وسلم لا تجتمع على ضلالة، أي إن لإجماعها سلطةً كاملةً، لكنهم

(37) محمد إقبال، «تجديد الفكر الديني في الإسلام»، ترجمة: عباس محمود، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 1421هـ/2000م، ص205.

(38) سعيد شبار، «الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر: دراسة في الأسس المرجعية والمنهجية»، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 2007م، ص107.

فصلوا الإجماع عن أصله في الجماعة، فابتعد عن معناه الأصلي، وقصروه على المسائل الفقهية، أي قضايا الجَل والحُرمة، فأمكن عندها القول: إن العلماء المجتهدين هم الذين يُعتبرون دون أن يثير ذلك اعتراضاً من السلطات السياسية، وما أمكن تحقيق اتفاق فيما بينهم حول قَصْر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على السلطان، لكنهم جعلوه فردياً وربطوه بالنصيحة والاستشارة التي هدفها إراحة الضمير والخروج عن الفريضة أو التكليف. وأما الشورى التي اعتبرها القرآن خصيصةً مميزةً للمجتمع الإسلامي، فقد تُجْوهل معناها السياسي الغلاب وصارت مجالاً لجدلٍ عقيم...»<sup>(39)</sup>.

## (2) الأساس المرجعي في التنظير الفقهي للخلافة عند المؤلّف

يجب تأكيد مسألة بالغة الأهمية، وهي بيان الأساس المرجعي في التحليل عند المؤلّف، فرغم أن هناك استناداً منه على آراء الفقهاء في استمداد قوانين للخلافة في التجربة التاريخية الإسلامية، فإن المرجعية المعرفية في التحليل لدى المؤلّف تثبت لنا أن هناك قياساً على تجارب أخرى مع غياب القواسم المشتركة بينها، وهذا واضح في استثمار بعض المصطلحات أو في إثارة بعض القضايا والإشكالات، فالمؤلّف مثلاً يوظّف مصطلح السيادة، وهو مصطلح وافد على التراث أسسه المرجعية ليست هي نفسها الأسس الإسلامية؛ لأن المصطلح الأكثر تعبيراً عن السيادة في التصور الإسلامي هو مصطلح الحاكمية، حيث يدلُّ هذا المصطلح على الرجوع للوحي وتحكيمه في كل ما جدَّ ويجد في الحياة، «وعملية الرد والإرجاع إلى الوحي هي تقويم وتصويب من خارج الإمكان البشري في قصوره ونسبته، واحتكام إلى كليٍّ مطلقٍ مستوعبٍ للإنسان والزمان والمكان، وهذا ما تفتقر إليه كثير من النُظم والمرجعيات الفكرية الفلسفية أو العقائدية الدينية، حينما ينعدم فيها مقوم ومعيّار من خارجها، فتحتكم إلى نسبيتها لتعيد إنتاج نفس مظاهر أزمتهَا»<sup>(40)</sup>. ولذلك عبّر الإمام الشافعي عن خاصية الحاكمية بقوله جامعاً: «فليست تنزل في أحدٍ من أهل دين الله نازلةً إلّا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها»<sup>(41)</sup>. ولم يقتصر أمر المصطلحات الوافدة على الحاكمية، بل إنه وصف تجربة الخلفاء الأربعة الأوّل بأنها اتخذت شكلاً جمهورياً ديمقراطياً، وتحدّث كذلك عن طموحه لاتخاذ مبدأ الإجماع أساساً للنظام النيابي في الحكومة الإسلامية...إلخ.

(39) رضوان السيد، «مسألة الشورى والنزوع الإمبراطوري في ضوء التجربة التاريخية للأمة»، مجلة الاجتهاد، العدد 25، ص 42-43.

(40) سعيد شبار، «المصطلحات والمفاهيم في الثقافة الإسلامية بين البناء الشرعي والتداول التاريخي»، مركز دراسة المعرفة والحضارة، سلسلة الدراسات والأبحاث الفكرية (3)، مطبعة أنفو، فاس، ط3، 1438هـ/2017م، ص 51.

(41) الشافعي، «الرسالة»، ص 20.



وهنا نقول: إن هناك فرقاً بين تحليلٍ ينطلق من مرجعية الذات في البناء، وتحليلٍ ينطلق من مرجعية القياس على تجارب الآخرين، خصوصاً في ظل غياب العلة الجامعة بين التجربتين: «إن مرجعية الذات هي وحدها الكفيلة باستيعاب كل الجهد والإنجاز البشري، وبضمان توازنه واعتداله واستقراره، خاصةً وأنها تجعله بين عالم الشهادة الذي هو مدعوٌ إلى تعميره وبنائه، وبين عالم الغيب الذي هو مدعوٌ إلى الاعتقاد والتخلُّق والعمل بمقتضياته، فلا يجنح إلى غلوٍّ وتطرفٍ ماديٍّ، ولا إلى غلوٍّ وتطرفٍ روحيٍّ. ولا شكَّ في أن كثيراً من مظاهر الانحراف والتطرف والشذوذ والتمركز حول (ذوات) معينة (...) هو بسبب غياب الأصل الضابط الموجِّه والهادي، المرجع الأعلى الذي هو الوحي»<sup>(42)</sup>.

إن خطورة جعل نموذج الآخر نبراساً يُقتدى به، ومحاولة مراجعة التراث من أجل تبرير ذلك، لن يزيد إلّا من تكريس تخلفنا وتبعيتنا؛ لأنه إذا كانت هذه المناهج صالحةً للإنسان الغربي بما يتوافق مع وضعه الاجتماعي والنفسي، فإنها ليست كذلك في واقعنا الإسلامي، الذي أصابته هذه المناهج المستوردة إمّا بفقد هويته وإمّا بعجزه؛ نتيجة انغلاقه لعدم وجود بديلٍ يعبر عن حقيقة تطلُّعاته، وبذلك يمكن القول: إن الحضارة التي تبعد مناهجها بما يتوافق مع خصوصياتها، هي الحضارة التي تستطيع النهوض من جديد، وإن الأمة التي تستورد مناهجها تصيب مجتمعاتها بالتيه الفكري، وأتى للقاءمين بالتنظير للفكر السياسي في عالمنا الإسلامي إدراك هذه الحقيقة.

### 3) معالم أصول نظام الخلافة وفروعه في الفقه الإسلامي

تحدّث المؤلّف عن تحوُّل نظام الخلافة من الأصول والكليّات إلى الفروع والجزئيّات، فقد انطلق نظام الحكم في الإسلام دينياً بحثاً في مكة، وتحوُّل في المدينة إلى نظامٍ دينيٍّ بالأساس وسياسيٍّ بشكلٍ ثانويٍّ، ثم أضحى في عهد الخلافة التامة للخلفاء الأربعة نظاماً ذا طبيعة سياسية ودينية متكافئة، وأصبح في عهد الخلافة غير المنضبطة نظاماً سياسياً بالأساس ودينياً بشكلٍ ثانويٍّ، وهذا التحوُّل الأخير كانت له أسبابه التي منها انفصال السلطة السياسية عن السلطة العلمية، حيث مثّلت الفتنة واقعاً سياسياً فاصلاً في هذا النظام، له ما بعده في طبيعة الخلافة ووظيفتها.

إن التمعُّن في التحوُّل من الفترة المكيّة إلى الفترة المدنيّة في العصر النبوي، مما جاء به المؤلّف، يُعيننا في بيان معالم الأصول والفروع في نظام الخلافة، لكن قبل ذلك نستعرض قولاً للإمام الشاطبي:

(42) سعيد شبار، «الاجتهاد والتجديد»، ص354.

«اعلم أن القواعد الكلية هي الموضوعة أولاً، وهي التي نزل بها القرآن على النبي صلى الله عليه وسلم بمكة، ثم تبعها أشياء بالمدينة، كملت بها تلك القواعد التي وضع أصلها بمكة، وكان أولها الإيمان بالله ورسوله واليوم الآخر، ثم تبعه ما هو من الأصول العامة، كالصلاة وإنفاق المال وغير ذلك (...) وإنما كانت الجزئيات المشروعة بمكة قليلة، والأصول الكلية كانت في النزول والتشريع أكثر، ثم لما خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى المدينة، واتسعت خطة الإسلام، كملت هنالك الأصول الكلية على تدرج (...) وإنما ذلك كله تكميل للأصول الكلية»<sup>(43)</sup>.

انطلاقاً مما جاء به الإمام الشاطبي في التمييز بين الفترة المكية في وضع القواعد والأصول الشرعية، وبين الفترة المدنية في التكميل والتميم بالفروع الجزئية، يمكن القول: إن فروع الأحكام السياسية في الفترة المدنية هي خادمة للأصول الدينية في الفترة المكية غير منفصلة عنها، وهي فروع مرنة في التدبير السياسي تراعي الواقع في تطوره وتغيره، بل يمكن القول: إن لكل عصر اختياراته مما يناسبه منها، حمايةً لأصول الدين وقواعده.

لكن إذا أصبحت هذه الفروع في التدبير السياسي أصولاً في ذاتها، فهذا مؤذن بخلل كبير في ترتيب الأصول والفروع في نظام الخلافة، وهذا ما وقع في التجربة التاريخية الإسلامية للأسف عندما أصبح نموذج التدبير السياسي أصلاً في ذاته دون أي اعتبار لأصوله الدينية. وإذا كان هذا واقع التجربة في التاريخ الإسلامي، إلا أن المؤلف لم يقدم حلاً لها، بل جعل الوحدة في عصبة أمم شرقية هي الحل في إحياء مؤسسة الخلافة، في حين أنه إذا غاب منهج الوعي الفردي التربوي كما فعله النبي صلى الله عليه وسلم في الفترة المكية، فإنه مؤذن بخلل كبير نتيجة عدم مراعاة الأصول والفروع في نظام الخلافة.

#### 4) القواعد الكلية والفروع الجزئية في تطبيق الخلافة للشريعة الإسلامية

إذا كانت الخلافة تقوم على تحكيم الشريعة كما قال المؤلف، إلا أنه جعل هذا التطبيق يكاد يكون صعباً عندما قال: «تعدُّ مسألة تطبيق الشريعة المعضلة الأكثر صعوبة، وربما تكون المشكلة الكؤود أمام إعادة الخلافة التامة»<sup>(44)</sup>، وقال كذلك: «يجب الاحتفاظ بالأنظمة الحالية طالما لم

(43) الشاطبي، «الموافقات في أصول الشريعة»، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط1، 1417هـ/1997م، ج3، ص336-335.

(44) السنهوري، «الخلافة»، ص425-424.



تُرَوَّد الشريعة الإسلامية بأدوات تطبيقها بطريقة عملية فورية، وقبل استبدال الشريعة الإسلامية بالقوانين الحالية...»<sup>(45)</sup>.

هنا نتساءل: هل تطبيق الشريعة الإسلامية يُعنى به تطبيق الحدود الشرعية من أحكام الفروع الجزئية؟ ثم ما هو حظُّ الواقع من هذا التطبيق؟ هل نحن بحاجة لاستبدال القوانين الحالية كما قال المؤلف، أم مراعاة مآلاتها بمعيار الشريعة الإسلامية ومقاصدها؟ هذه كلها تساؤلاتٌ تحنُّنا على فهم الأحكام الجزئية في ضوء قواعد الكليَّة حال تنزيلها.

إن عدم الحسم في الكليِّ والجزئيِّ من أحكام الشريعة هو الذي يعزِّز الرأي الذي يجعل تطبيق الشريعة مقتصرًا على أحكام الفروع الجزئية الصريحة في دلالتها على الحكم، فيتبادر للذهن في كل دعوى لتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية أن المقصد منها هو الأحكام الجزئية الصريحة، وهذا الفهم ذكَّاه اختزال الآيات والأحاديث الدالة على الأحكام في نزرٍ يسيرٍ من النصوص الشرعية في التراث الإسلامي.

إن الاهتمام بالأحكام الجزئية والإعراض عن القواعد الكليَّة أمرٌ نبه العلماء قديمًا إلى خطورته، فهذا ابن تيمية يقول: «إن الله بعث محمدًا صلى الله عليه وسلم بجوامع الكلم، فيتكلم بالكلمة الجامعة العامَّة التي هي قضية كليَّة وقاعدة عامَّة، تتناول أنواعًا كثيرة، وتلك الأنواع تتناول أعيانًا لا تُحصى، فبهذا الوجه تكون النصوص محيطَةً بأحكام أفعال العباد»<sup>(46)</sup>، وهذا الشاطبي يقول: «إن الشريعة لم تنص على حكم كل جزئية على حدتها، وإنما أتت بأمور كليَّة وعباراتٍ مطلقة تتناول أعدادًا لا تنحصر»<sup>(47)</sup>.

وحديثًا تكلم الريسوني عن الكليات وأهميتها، قائلاً: «إن ما أعنيه بالكليات الأساسية، هو المعاني والمبادئ والقواعد العامَّة المجردة، التي تشكّل أساسًا ومنبعًا لما ينبثق عنها وينبني عليها من تشريعاتٍ تفصيلية، وتكاليف عملية، ومن أحكامٍ وضوابط تطبيقية»<sup>(48)</sup>.

فهي بذلك «كليات تعطي بمجموعها - أو بمجموعةٍ منها - كلياتٍ أكبر وأعلم، هي المبادئ العليا والمقاصد الكبرى للتشريع الإسلامي، بل هي معالم الدين وركائزه وأساسه وأركانه، فهي بذلك

(45) نفسه، ص 425.

(46) ابن تيمية، «مجموع الفتاوى»، تحقيق: أنور الباز - عامر الجزار، دار الوفاء، ط 3، 1426هـ/2005م، ج 19، ص 280.

(47) الشاطبي، «الموافقات»، ج 5، ص 14.

(48) أحمد الريسوني، «الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية»، دار الكلمة، مصر، ط 1، 1434هـ/2013م، ص 41-40.



تكون كليات حاكمة وكليات ناظمة، فوظيفتها لا تقتصر على مرجعيتها وحجيتها فيما لا نصّ فيه، بل هي الأصول والأمهات لكل ما يندرج تحتها من الفروع والجزئيات، سواء كان منصوصاً أو غير منصوص، ومن هنا يكون تحكيمها أيضاً في التفسير والتأويل، والتقييد والتخصيص لما هو منصوص من الأحكام التفصيلية الجزئية»<sup>(49)</sup>.

وهذا نفسه ما عمل به عمر بن الخطاب رضي الله بإرجاع الفروع لأصولها حال تنزيلها<sup>(50)</sup>، فقام بالاجتهاد في تنزيل بعض الأحكام؛ لأن الأحكام الشرعية كما أن لها منطوقاً للحكم، لها كذلك معانٍ ومقاصد تُبتَغى حال التنزيل، فمراعاة الواقع مسلکُ اجتهاديّ تقاس به الأحكام حال تنزيلها بالنظر في مآلاتها، فيُنظر هل تُحقّق مقصدها الشرعي منها أم لا، ومن ثمّ فالأحكام لا تُنزل في الواقع تنزيلاً عشوائياً دون مراعاة للواقع، بل مراعاة فقه الواقع من شروط التنزيل الصحيح للأحكام؛ ولذلك فالعدول عن بعض الأحكام وترجيح بعضها ليس انتصاراً للواقع على الشريعة، وإنما هو نتيجة عدم تحقّق شروط التنزيل في الواقع؛ لأنه من المسالك الاجتهادية المعتمدة.

كما أن هذا العدول عن تطبيق بعض الأحكام مراعاةً للمآلات أصلُ اجتهاديّ مُعتبر؛ لأن مجتهدِي الصحابة كانوا مدركين أكثر من غيرهم أن للأحكام الشرعية مقاصد تُبتَغى وغايات تُرتجى، كيف لا وهم قد عايشوا النبي صلى الله عليه وسلم في الفترة المكيّة التي دامت ثلاث عشرة سنة، ولم تُطبق فيها كثير من الأحكام الشرعية الجزئية، وارتكز عمل الدعوة الإسلامية في هذه الفترة على بناء الإنسان استعداداً لتقبُّل الأحكام، فبناء واقع الإنسان قبل تشريع الأحكام هو منهج نبويّ في تربية الصحابة وتعليمهم مبادئ الإسلام، مما يدلُّ على أن الواقع هو الأوّل بالتغيير ليتوافق مع الأحكام الشرعية وليس العكس.

هذا يجعلنا نقول: إن تطبيق الشريعة في نظام الخلافة الإسلامية ليس أمراً متعسراً كما وصفه المؤلّف، بل هو أمر ممكن إذا تمّ «اعتبار الكلي بالجزئي واعتبار الجزئي بالكلي، تفهماً وتطبيقاً لسبب أغوار النص في كل مسألة تطرأ في كافة العصور والبيئات»<sup>(51)</sup>. فالشريعة الإسلامية منظومة متكاملة صادرة عن مصدر واحد لا يعتريها اضطراب ولا اختلاف، «وهي شرعة الله للمكلّفين لتكون لهم مناراً يُهتدى به في مسيرة الحياة الإنسانية، منها قواعد كليّة وأصول عامّة ضابطة، إمّا صريحة في نصوص

(49) نفسه، ص44.

(50) منها اجتهادات عمر ابن الخطاب رضي الله عنه في وقف حد السرقة أيام المجاعة ووقف سهم المؤلّفه قلوبهم.

(51) فتحى الدينى، «بحوث مقارنة في الفقه الإسلامى وأصوله»، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط2، 1429هـ/2008م،

ص39-40.





خاصةً تمثل مقاصد عامّة، أو من اسقراء الجزئيات من مواطن مختلفة وأبواب متعدّدة ينتظم منها قواعد كليّة، أو معنى مقاصدي غائي مشتمل على حكمة تترتب عليها مصلحة للمكلّفين»<sup>(52)</sup>.

والاجتهاد في استنباط الأحكام من النصوص ينبغي أن يكون متكئاً على مراعاة النصوص الجزئية والقواعد الكلية واعتبارهما معاً؛ «لأن هذا هو ما يقتضيه وحدة المنطق التشريعي الإسلامي كله، وارتفاعه في مفاهيمه عن التناقض، وهو آية بيّنة على سماوية هذا التشريع»<sup>(53)</sup>.

## 5) بناء الوحدة في الخلافة الإسلامية على مفهوم الأمة ومركزية القيم الأخلاقية

تحدّث المؤلّف عن معالم وحدة العالم الإسلامي باعتبارها من محددات حصول الخلافة، لكن فكرته في طبيعة هذه الوحدة المرجوة يشوبها كثير من الغموض، خصوصاً عندما يصف هذه الوحدة بأنها «مجتمع عابر للأوطان تشكّلت أسسه عبر قرون من الثقافة العلمية والاجتماعية المشتركة، والذي يمثّل أكثر من مجرد رابطة فكرية دينية، وهو ما نطلق عليه (الهيئة الشرقية)»<sup>(54)</sup>، وهي «هيئة مفتوحة لجميع الملل (الشرقية) شريطة احترام القوانين الدستورية، وسيكون التعاون مثمرًا بشكل أكبر بينها؛ لأنه يتمّ بين أمم ذات تقاليد مشتركة وحضارات متجانسة»<sup>(55)</sup>. أما بالنسبة إلى أهداف الهيئة، فيقول المؤلّف عنها: «تهدف هيئة الأمم الشرقية - تمامًا مثل عصابة أمم جنيف - إلى تحقيق السّلم والتعاون بين الدول الأعضاء بها، وستكون لها الآليات ذاتها المتمثلة في التحكيم والمساعدة التكافلية والضمانات المتبادلة... إلخ»<sup>(56)</sup>.

إن ما جاء به المؤلّف يجعلنا نقول: إن الخلافة قبل أن تكون مجرد تجمّع سياسي أو اقتصادي أو اجتماعي أو ثقافي... إلخ، هي تعبير عن هوية حضارية متفرّدة، وعدم إدراك ذلك سيجعلنا نسقط في أخطاء وقعت فيها تجمّعات اقتصادية أو سياسية مماثلة في العالم.

(52) عبد الرقيب الشامي، «الحكم الشرعي بين النظرية والتطبيق: دراسة أصولية على ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية»، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، لبنان، ط1، 2016م، ص246.

(53) الدريني، «بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله»، ص41.

(54) السنهوري، «الخلافة»، ص429.

(55) ينظر: نفسه، ص429-428، 436.

(56) نفسه، ص435.

إن لكل أمةٍ ثوابتها التي تُعدُّ هي القاعدة الأساسية في بنائها، وفي طليعة هذه الثوابت تأتي الهوية باعتبارها المحور الذي تتمركز حوله بقية الثوابت، والذي يستقطب حوله أفراد الأمة، ولا تستحقُّ أمة من الأمم وصفَ الأمة حتى تكون لها هويتها المستقلة والمتميزة عن غيرها من الأمم، فالأمة قبل أن تكون تجمُّعاً بشرياً تربط بينهم روابطُ الجنس أو اللغة أو التاريخ، هي بنيان يجتمع فيه الأفراد حول هوية ثابتة، تكون هي الصبغة التي تصطبغ بها الأمة، وتحدّد سلوك أفرادها، وتكيّف ردود أفعالهم تجاه الأحداث.

وقد تشكّل نظام الحكم في نموذج الأول في الإسلام من محورية مفهوم الأمة، الذي قام على ركن الأخوة (وهو من القيم الأخلاقية المحورية) عند الإخاء بين المهاجرين والأنصار، فنجد أن معيار هذه العلاقة الأخوية لم يكن الانتماء العرقي أو القومي أو الجنسي، وإنما كان علاقة مرتبطة بالمعيار القيمي الأخلاقي.

إن استحضار المؤلف لبعض النماذج الناجحة - حسب رأيه - في الوحدة والتكتُّل السياسي أو الاقتصادي في العالم قصدَ القياسي عليها في بناء نظامٍ جديدٍ للخلافة الإسلامية، هو أمر غير سليم؛ لأن النظام العلمي والتقني لهذه النماذج بنى سَعِيَهُ إلى السيادة بعيداً عن الأخلاق، وبذلك كشف عن سلبياته بعد أن كان أنصاره يعتقدون أن التقدُّم العلمي والتقني قادر أن يرفع عن الإنسان أسبابَ الشقاء، وأن يمدهُ بأسباب السعادة، فإذا به يُلقى بالإنسان في دوامة من الشكِّ والقلق على مصيره، لِمَا ورثه من آفاتٍ لا حصر لها.

لكن تجربة الخلافة الإسلامية تختلف عن هذه التجارب في ربطها بين نموذج الوحدة، الذي يُوّطره مفهوم الأمة، وتحقُّق هذا المفهوم عن طريق القيم الأخلاقية، وبذلك فالخلافة في التجربة التاريخية الإسلامية أحدثت توازناً بين عُنصرَي الروح والمادة، وأخلاقية الحياة والعلوم؛ لأن "كل تقدُّمٍ ماديٍّ يتطلب تقدُّماً روحياً يفوقه أو على الأقل يساويه حتى يحصل الانتفاع به"<sup>(57)</sup>. وهذا ما لم يوضّحه المؤلف في الاختلاف بين التجربة التاريخية الإسلامية والتجربة الغربية المعاصرة.

إن أية أمة تفقد هويتها تستسلم إلى التبعية للأمم الأخرى والبقاء تحت سياط الاستعباد والقهر، وهذا يؤدي إلى الشعور بهرْجَبِ النقص تجاه الآخر المنتصر أو الغالب، حيث يعتقد فيه الكمال كما يذهب

(57) طه عبد الرحمن، «روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية»، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2006م، ص233.



إلى ذلك العَلامة ابن خلدون<sup>(58)</sup>، وهو ما يقود الأمة إلى ما سماه مالك بن نبي «القابلية للاستعمار»<sup>(59)</sup>، والذي هو الخطوة الأكبر والأعظم في طريق السقوط الحضاري للأمة.

ومن ثمّ، فإحياء الهوية الإسلامية هو الخطوة الأولى في الطريق الصحيح لإحياء الخلافة؛ لأنها أساس أي إحياء حضاريّ، فهي تشكّل محور الاستقطاب القوي الذي يجمع أفرادها حول مرتكزات عقائدية جامعة تذوب فيها كلّ الخصوصيات العرقية أو الجنسية أو اللغوية، هذه المرتكزات العقائدية الجامعة هي التي تتيح للأفراد تكوين أمة متماسكة، وإذا تماسكت الأمة مُلئ الفراغ الاجتماعي فيها، واختفت منها ظواهر الاغتراب وفقدان الانتماء، فتكون الوثبة القوية، والانطلاقة الحضارية.

## خاتمة:

في ختام هذه الدراسة، أخلص لعدّة نتائج منها ما يبرز حسنات رؤية السنهوري في نظام الخلافة، التي يرجع لها الفضل في تجديد الوعي السياسي الإسلامي، ومنها ما هو نقد لبعض الرؤى المعرفية والمنهجية في أطروحته. وأبدأ أولاً بالخلاصات الجامعة التي تبرز محاسن هذا العمل:

نقل فكرة الخلافة من نمطها التقليدي، الذي كاد يكون هو النموذج الوحيد لها في فكر العامّة، بل وحتى في فكر كثيرٍ من المثقفين، وذلك بتحريرها من الفهم الجامد لها بوصفها كياناً مركزياً، والقبول بواقع تعددية الدول الإسلامية في إطار عصبه أُمم شرقية، كما هو الشأن في عصبه الأمم بجنيف.

الانتقال في مفهوم الخلافة من سلطة الفرد المطلق إلى سلطة المؤسسات متعدّدة الهيئات والاختصاصات، ومن ثمّ ينتقل الفكر السياسي الإسلامي من الجمود على الشكل، إلى مراعاة مقاصد التدبير السياسي في الواقع.

محاولة نقد العقل السياسي الإسلامي لارتباطه بالأشكال السياسية التي وجدت في تاريخه، وعدم إدراكه أن الأهمّ هو القيم والمبادئ الشرعية وليس الصور والأشكال؛ لأن هذه مجرد صور تاريخية يمكن تعديلها أو استبدالها.

(58) ابن خلدون، «المقدمة»، تحقيق: درويش الجويدي، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت، طبعة 1423هـ/2002م، ص147.

(59) مالك بن نبي، «وجهة العالم الإسلامي»، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ط1، 1402هـ/1982م، ص105.

الانتقال بمفهوم الخلافة من شكلها المركزي الذي يجعل الدولة تؤمّ الجميع، إلى طرح بديلٍ آخر دون الخروج عن المقصد الشرعي للخلافة يقول بشرعية تعدّد الدول الإسلامية دون التفريط في الوحدة الحضارية للمسلمين، انطلاقاً من أن وحدة الأمة لا تعني وحدة الدولة، ومن ثمّ يمكن تحقيق وحدة الأمة تحت سقف أي منظمة أو هيئة، ودون انتظار انضواء جميع الشعوب المسلمة في دولة خلافة واحدة.

توجيه النقد لنماذج التوجّه السياسي لدى بعض الحركات الإسلامية، حيث تعلّقت بمبدأ شكليّ لمفهوم الخلافة - وهو غير معبرٍ عن حقيقتها في التصور الإسلامي - فتمسّكت بتجلياتها في سياقها التاريخي بدل فهم أسسها ومقاصدها في الواقع الاجتماعي، وهو ما خلق لديها فعلاً صدامياً يسعى للهدم بدل استكمال أسس البناء، وما تعيشه كثير من دول العالم الإسلامي من دعوات إحياء الخلافة بمفهومها الشكلي في وجدان كثيرٍ من العامّة اليوم لخير دليل على الخلل الكبير في فهم قضية الخلافة في الفكر السياسي الإسلامي قديماً وحديثاً، ومن ثمّ راهنية الموضوع وضرورة الحاجة إليه في واقعنا المعاصر.

**إثارة السنهوري لمفهوم السيادة في النظام السياسي الإسلامي، حيث يقترح حلاً بديلاً للخلافة الفردية، وهو مشروع يقرّ بالسيادة للأمة، ويرتكز على مدخلين في تحقيقها:**

توسيع مجال مفهوم الإجماع، بنقله من المجال الفقهي إلى مجالٍ دستوريٍّ أوسع، وبذلك أنجز السنهوري نقلةً نوعيةً في دلالاته ومجال تطبيقه، حيث وسّع من مجاله الفقهي القديم، حتى تتحقّق الفائدة منه بوصفه أساساً للنظام النيابي في الحكومة الإسلامية.

تغيير الصورة النمطية التاريخية للخلافة المجسدة في شخص الخليفة، إلى الخلافة المؤسسية المجسدة في سلطاتٍ وهيئاتٍ متعدّدة ومستقلة ومنفصلة، كل حسب اختصاصاتها، ومن ثمّ يصبح شخص الخليفة نفسه فاعلاً داخل هذه المؤسسة لا مُستأثراً باختصاصاتها كلها.

**أما بالنسبة إلى نقد بعض رؤى المؤلّف فيما ذهب إليه، فيمكن إجمالها في الآتي:**

رغم تقديم المؤلّف لرؤية جديدة لنظام الخلافة بنقلها من نمطها التقليدي إلى نظامٍ يقبل بواقع تعدّدية الدول الإسلامية في إطار عصبه أممٍ شرقية، فإن جهده في التحرُّر من فهم الماضي مما هو متداول في التجربة التاريخية الإسلامية جعله يسقط في القياس على تجارب الآخرين، فانتقل بذلك من نقده لتقليد الماضي إلى السقوط في تقليد الآخر مع اختلاف الأسس المرجعية.



عدم وضوح رؤية المؤلّف المستقبلية في نظام الوحدة في الخلافة الإسلامية حسب وجهة نظره؛ لأن الوحدة في هذا النظام ليست وحدةً سياسية أو اقتصادية فقط (كما هو شأن الوحدة في كثير من النماذج المعاصرة) تتحقّق بفضلها الريادة الحضارية؛ لأن هذه الريادة هي نتيجةً لوحدة أكبر وأعظم إذا تحقّقت حصلت بفضلها اللّحمة الداخلية والريادة الخارجية، وهي التي تراعي المبادئ الأخلاقية والقواعد العقدية والكلّيّات التشريعية، وهذا هو ما ميّز نظام الوحدة في النموذج الإسلامي. أما إذا انفصل التنظير للوحدة الإسلامية عن هذه الأسس المرجعية، فإنه مؤذّن بتكرار تجربة الآخر وإسقاطها بتسمية لا تعبّر عنها، في حين أن نظام الخلافة أكبر من حصره في نموذج بعينه، والقول بأنه هو النموذج الوحيد المعبّر عنه، بل يمكن اختيار نماذج في التدبير السياسي تحقّق المقاصد الشرعية ولا تناقض أسس الخلافة الإسلامية.

النزعة المادية في التحليل، والتي تظهر في وصف المؤلّف لعصر الخلافة غير المنضبطة بالازدهار (عصر الأمويين وعصر العباسيين حتى المأمون 218هـ)، وهنا نتساءل عن معيار هذا الازدهار؟ وسنجد الجواب باعتبار المكانة الحضارية التي وصلت إليها الخلافة الإسلامية (وهو معيار خارجي)، لكن هذا سيجعلنا نتساءل: هل هو نفس معيار ازدهار الخلافة التامّة مع الخلفاء الراشدين الأربعة الأوّل؟ بالطبع سنجد هناك معايير أخرى أكثر أهمية (وهي معايير داخلية أخلاقية)، والتي من بينها العدل والمساواة وتحقيق الأمن والطمأنينة ورغد العيش... إلخ، وهي كلها مقاصد يجب مراعاتها في مقاصد نظام الخلافة، لكن المؤلّف في رؤيته المستقبلية لهذا النظام استلهم نموذج الازدهار التاريخي لها باستحضار معيار القوة الحضارية بدل حصول الوعي الداخلي في البناء بما يحقّق المقاصد الشرعية؛ لأن هذا المعيار الأخير إذا تحقّق فإن القوة الحضارية في معترك الأمم الأخرى تصبح أمرًا مسلّمًا به، ومن ثَمّ فالازدهار في أي تجربة تاريخية يبقى نسبيًا إذا لم ينعكس أثره على صلاح الفرد والمجتمع.

عدم بيان أثر انفصال السلطة العلمية عن السلطة السياسية باعتبارها محطةً فاصلةً بين الخلافة التامّة والخلافة غير المنضبطة، وهو انفصال لم يقتصر أثره على التدبير السياسي لنظام الخلافة، بل امتدّ للتنظير العلمي، خصوصًا في دليل الإجماع في الفكر الأصولي، والذي يُعدّ خلفيّة معرفيّة كان يمكن استثمارها في تجديد نظام الخلافة في الفكر السياسي الإسلامي، ويكون للحضارة الإسلامية بذلك فضلُ سبق لقوانين تسبق بها كل النظم السياسية الغربية المعاصرة، وستكون أكثر عدلًا وإنسانيّةً مما هي عليه القوانين الوضعيّة اليوم.

إن أطروحة البحث عند المؤلّف مرتبطةً بسؤال النهضة ووحدة الأمة، وهو سؤال تتعدّد مداخل حصوله، والتي من بينها تطوّر الخلافة إلى عصبه أُمم شرقية حسب المؤلّف، لكن لا يجب اختزال حلّ إشكالات الأمة في واقعها المعاصر في هذا النموذج من الوحدة، خصوصًا إذا انفصل عن توعية الأجيال بقيم الأخلاقية الإسلامية، التي تُعدُّ أصدق تعبيرٍ عن معالم الوحدة الإسلامية. فلا الوحدة الاقتصادية، ولا الروابط الاجتماعية، ولا المشتركات اللغوية أو العرقية، يمكنها أن تصمد أمام تحديات الأمة المستقبلية. وهذا يجعلنا نقول: إن نظام الخلافة المأمول يجب أن يستند على أسس أخلاقية ثابتة، وليس على مرتكزاتٍ موهومة.



## لائحة المصادر والمراجع

- ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم الحراني. «مجموع الفتاوى»، تحقيق: أنور الباز - عامر الجزائر، دار الوفاء، ط3، 1426هـ/2005م.
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. «مقدمة ابن خلدون»، تحقيق: درويش الجويدي، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت، طبعة 1423هـ/2002م.
- أبو سليمان، عبد الحميد. «أزمة العقل المسلم»، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة إسلامية المعرفة (9)، ط1، 1412هـ/1991م.
- إقبال، محمد. «تجديد الفكر الديني في الإسلام»، ترجمة: عباس محمود، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 1421هـ/2000م.
- الدريني، فتحي. «بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله»، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط2، 1429هـ/2008م.
- السيد، رضوان. «مسألة الشورى والنزوع الإمبراطوري في ضوء التجربة التاريخية للأمم»، مجلة الاجتهاد، العدد 25، ص43-42.
- الريسوني، أحمد. «الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية»، دار الكلمة، مصر، ط1، 1434هـ/2013م.
- السنهوري، عبد الرزاق. «الخلافة وتطورها إلى عصبة أمم شرقية»، ترجمة: كمال جاد الله - سامي مندور - أحمد لاشين، دراسة وتحليل: علي فهد الزميع، مركز نهوض للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2019م.
- «فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية»، تحقيق: توفيق محمد الشاوي، ونادية عبد الرزاق السنهوري، منشورات الحلبي الحقوقية ومؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 2008م.
- الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي. «الموافقات في أصول الشريعة»، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط1، 1417هـ/1997م.
- الشافعي، محمد بن إدريس. «جماع العلم»، دار الكتب العلمية، بيروت، طبعة 1405هـ.
- «الرسالة»، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ط.).
- الشامي، عبد الرقيب صالح محسن. «الحكم الشرعي بين النظرية والتطبيق: دراسة أصولية على ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية»، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، لبنان، ط1، 2016م.

- شبار، سعيد. «المصطلحات والمفاهيم في الثقافة الإسلامية بين البناء الشرعي والتداول التاريخي»، مركز دراسة المعرفة والحضارة، سلسلة الدراسات والأبحاث الفكرية (3)، مطبعة آنفو، فاس، ط3، 1438هـ/2017م.
- «الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر: دراسة في الأسس المرجعية والمنهجية»، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 2007م.
- الصغير، عبد المجيد. «الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة»، دار المنتخب العربي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1415هـ/1994م.
- عبد الرحمن، طه. «روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية»، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2006م.
- الفاسي، علال. «مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها»، دار الغرب الإسلامي، ط5، 1993م.
- بن نبي، مالك. «وجهة العالم الإسلامي»، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ط1، 1402هـ/1982م.
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب. «الأحكام السلطانية والولايات الدينية»، تحقيق: أحمد مبارك البغدادي، الناشر: مكتبة ابن قتيبة، الكويت، ط1، 1409هـ/1989م.





مركز نهوض  
للداسات والبموش  
NOHOUDH CENTER  
FOR STUDIES  
AND RESEARCHS

## قراءات