

المشروعية والشرعية والحقوق في التجربة التاريخية للأمم

■ رضوان السيد

I

كان التفكير بالدولة أمراً شائعاً لدى سائر الأمم منذ أقدم العصور، ومن الطبيعي أن هذا «التفكير السياسي» إنما ظهر بعد قيام الدول بالفعل، وعندما كان المفكرون يكتبون في الأمر أو يتحدثون عنه؛ فإنهم كانوا يسلكون أحد مسالك ثلاثة: استحسان ما تمّ في أممهم، أو استهجان ذلك واقترح بدائل وإصلاحات معينة، أو الاكتفاء بالتوصيف بحسب مثال معين أو واقع معين. وفي كلّ ذلك كانت تطلُّ من بحوثهم مصطلحات مفتاحية مثل: الشرعية والعدالة أو الوضع الطبيعي والأوضاع الطارئة أو غير الطبيعية. وما جاءت التفرقة بين المشروعية أو الشرعية التأسيسية Legitimacy من جهة، وشرعية العمل والمصالح Legality من جهة ثانية إلا بعد مُضيّ قرونٍ وعهودٍ على قيام الدول والأنظمة السياسية المختلفة فيها. أما المقصود بالمشروعية أو الشرعية التأسيسية فهما أمران اثنان: غايات الكيان الكبرى أو أسطوره أو فكرته الحاكمة والسائدة، والأمر الآخر أو الثاني: المقومات الضرورية مثل الأمة أو الشعب،

■ أستاذ الدراسات الإسلامية في الجامعة اللبنانية، ومستشار تحرير مجلة التفاهم.

والأرض أو الدار، والسلطة الواحدة القائمة أو التي ينبغي أن تقوم. أما الشرعية - شرعية العمل أو المصالح - فتتعلق بالنظام السياسي القائم على إدارة الشأن العام، ويشمل هذا الفهم «الضيق» لمسألة الشرعية عدة أمور: قدرة القائمين على الإدارة على الإقناع بالأمانة لمشروعية التأسيس، وطرائق وصولهم لتولّي الإدارة، والسلوك العملي المتعلّق بالكفاءة والعدالة والحقوق. وهناك مفكّران ألمانيان في العقود الأولى من القرن العشرين أثرا تأثيراً باقياً في طرائق التفكير بالمشروعية والشرعية وهما: ماكس فيبر، وكارل شميت. أما ماكس فيبر فتحدث توصيفاً عن ثلاثة أنواع من الشرعية: الشرعية التقليدية، وهي عملياً شرعية التقاليد والأعراف التي قامت عليها الأنظمة الملكية الأوروبية. والشرعية القانونية أو الدستورية الناجمة عن الدساتير الجديدة والانتخابات وممارسات القوانين. والشرعية الكارزمية، التي يحصل عليها قائدٌ من الجمهور مباشرةً دون تقاليد ولا دساتير! ومن الواضح أن فيبر إنما كان يدعم النمط الثاني من أنماط الشرعية، مع غيرته من النظام البريطاني الذي دمج بين النمطين الأول والثاني. وأمّا كارل سميث، فقد تصوّر حضور النمطين الأول والثاني وحدوث توترٍ بينهما في الأزمات الكبرى. وقد قضى شميث ظاهراً للنمط الأول حرصاً على الدولة والاستقرار؛ لكنه كان في الواقع يقضي لصالح النمط الثالث؛ أي: الكارزمات الهتلري؛ لأنّ النمط الأول (القيصرية الألمانية) كان قد زال عام 1918 باستقالة القيصر ومغادرته ألمانيا بعد الهزيمة في الحرب العالمية الأولى.

II

المشروعية في النمط الإسلامي: سمّى أصحاب النبي صلوات الله وسلامه عليه رئيسهم الأول أبا بكر الصديق بعد وفاة رسول الله: خليفة رسول الله، وتقول المرويات الإسلامية الأولى: إنهم اتّبَعُوا في ذلك المفرد القرآني، وذلك بقصد تجنّب النمط القيصري والكِسروي في الأمبراطوريات القائمة بجوارهم. إنما هناك مشكلةٌ في هذا التصور أو التعليل؛ فصحيحٌ أنّ العرب كانوا يعدّون القياصرة والأكاسرة أهل ظلمٍ وطغيان ولا يريدون التشبُّه بهم؛

لكن من ناحية ثانية فإنَّ الخليفة في القرآن هو مفردٌ أُطلق على كلِّ من آدم وداود، وهما نبيان؛ بينما كان زعيم المسلمين الأول غير نبي، كما أنه لا يخلُفُ بأيِّ معنىٍ رسولَ الله في نبوته. ولذا يصبح مفهوماً بل وموَكِّداً أنَّ المقصودَ بالاسم هو غائياتُ الكيان والدولة الجديدة، فهي إن لم تكن دولة نبوة؛ فإنها خلافةُ نبوةٍ؛ بمعنى: التزام الدولة الجديدة بأهداف النبي الذي أقام الأمة التي تأسس عليها البناءُ الخلفي. ومن ضمن ذلك: استخلاف (الأمة) في الأرض، والتمكين لها، والخروج من الاستضعاف إلى الإظهار، ونصرة الحرية والخير للناس جميعاً. فقد قال زهرة بن حوية لرستم قبل وقعة القادسية: «جئنا لنخرج العباد من عبادة العباد إلى عبادة ربِّ العباد، ومن ضيق الدنيا إلى سعتها، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام». فهذا هو المثال، وهذه هي

«الأسطورة» بتسميات مؤرّخي الدولة من الأوروبيين، وهو الأمر نفسه الذي نجده عند أفلاطون في «النواميس»، وعند أرسطو في البابين الأولين من «السياسيات». وهذا شأن المشروعات الكبرى التي عرفتها الأمم الكبرى بما فيها إمبراطوريات المصريين وبلاد ما بين النهرين، واليونان والرومان، وحتى الإمبراطورية الرومانية

المقدّسة في أوروبا المسيحية. والفرقُ في نوعيات المشروعات هو فرقٌ في نوعيات الثقافة؛ فاليونان والرومان تصوروا لدولهم غائيات الحرية والقانون، والمصريون والإيرانيون والبابليون غائيات القوة الفارضة للسلام في العالم، وكذلك الصينيون، والمسلمون غائيات الخير والحق والعدل لأنفسهم وللناس أجمعين. ولتلك الغائيات أهميةٌ فائقةٌ في التصورات المثالية للنُخب وللجمهور، وتترتب عليها آثارٌ إيجابيةٌ وأخرى سلبية؛ فمن الأمثلة السلبية ما عمد إليه أمراء الدولتين الأموية والعباسية من تسميةٍ لأنفسهم باسم: خلفاء الله أو خليفة الله على نقودهم وفي رسائلهم الديوانية؛ فكأنما الله سبحانه هو الذي استخلفهم، وإنما المستخلف هو الأمة، أما الأشخاص المحددون فليسوا كذلك؛ لأنَّ المهمة ليست مرتبطةً بهم؛ بل هي منوطةٌ بالأمة ذاتها. فالمشروع بإدارة

الفرقُ في نوعيات المشروعية هو فرقٌ في نوعيات الثقافة

الأمة، أما الدولة والرؤساء فمَنوَّطٌ بهم إدارة الشأن العام الداخلي، وما يتصل بالدفاع عن الدار. ومن الآثار الإيجابية لهذا الفهم ما قاله عمر بن عبد العزيز: إِنَّ اللَّهَ بَعَثَ مُحَمَّدًا هَادِيًا وَلَمْ يَبْعَثْهُ جَائِبِيًّا. بمعنى أَنَّ السُّلْطَةَ فِي دَارِ الْإِسْلَامِ لَيْسَتْ مَكْلَفَةً بِمَهْمَةٍ دِينِيَّةٍ تَتَعَلَّقُ بِنَشْرِ الدِّينِ وَإِظْهَارِهِ؛ لِأَنَّ اسْتِمْرَارَ الدِّينِ وَإِظْهَارَهُ قَائِمٌ عَلَى الدَّعْوَةِ، وَلَا تَسْتَطِيعُ السُّلْطَةُ الْقِيَامَ بِذَلِكَ؛ لِأَنَّ عَمَلَهَا قَائِمٌ عَلَى الْقُوَّةِ وَالْإِرْغَامِ وَالْفَتْحِ: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾.

أما الجزء الثاني من جزأي المشروعية فهو متعلِّقٌ بمقومات الدولة أو ضرورياتها، وهي تتمثل في الأمة والجماعة، والأرض أو الدار، والسلطة الجامعة والمُدبَّرة. وقد نشأ ذلك في تجربتنا التاريخية في ضوء التاريخ، كما يقال، فنحن نعلم أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَتَبَ بَعْدَ هِجْرَتِهِ إِلَى يَثْرِبَ عَامَ 622م عَهْدًا أَوْ كِتَابًا «بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُسْلِمِينَ مِنْ قُرَيْشٍ وَأَهْلِ يَثْرِبَ، وَمَنْ تَبِعَهُمْ فَلَحِقَ بِهِمْ وَجَاهَدَ مَعَهُمْ.. أَنَّهُمْ أُمَّةٌ وَاحِدَةٌ مِنْ دُونِ النَّاسِ..». وقد ارتبط ذلك بثلاثة أمور: تغيير اسم يثرب إلى المدينة. والمدينة: مفردٌ ساميٌّ قديمٌ؛ يعني: التحضُّر والاستقرار، كما يعني: السلطة والحكم. والأمر الثاني بين الأمور الثلاثة: إقبال النبي ﷺ على طلب «المؤاخاة» بين المهاجرين والأنصار من أهل المدينة؛ وذلك لإقامة الجماعة أو النخبة في قلب الأمة. والأمر الثالث: الطلب من المسلمين بمكة وغيرها الهجرة إلى المدينة أو دار الإسلام. ومعنى هذا أَنَّ الأمور الثلاثة الضرورية لأي كيانٍ سياسيٍّ كانت في طريقها إلى الاكتمال: الدار والأرض والعاصمة، والأمة والجماعة، والسلطة التي ظهرت من ضمن التعاقد «بين المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب..». وأقول: إِنَّ الْكِيَانَ كَانَ فِي طَرِيقِهِ لِلْاِكْتِمَالِ؛ لِأَنَّهُ مَا اكْتَمَلَ إِلَّا بَعْدَ أَنْ أُغْيِثَ فَرَضِيَّةُ الْهَجْرَةِ عَلَى أَثَرِ فَتْحِ مَكَّةِ؛ إِذْ إِنَّهُ مَا عَادَ قَائِمًا عَلَى السِّيْطَرَةِ عَلَى مَوْقِعٍ مَعْيَّنٍ أَوْ أَرْضٍ أَوْ دَارٍ فَحَسْبُ؛ بَلْ وَصَارَ قَائِمًا عَلَى الْأَمْرِ الْآخِرِ الْأَسَاسِيِّ لِلْمَشْرُوعِيَّةِ: الْأُمَّةُ؛ حَتَّى بِحَسَبِ الْمَوَاصِفَاتِ لِذَلِكَ فِي الدَّوْلَةِ الْقَوْمِيَّةِ الْأُورُوبِيَّةِ مِنْذُ الْقَرْنِ الثَّامِنِ عَشَرَ الْمِيلَادِيِّ. وَمِنَ الْمُلَاحَظَةِ أَنَّ بَحُوثَ الْأُمَّةِ مَا تَطَوَّرَتْ كَثِيرًا بَعْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَيْهِ، لِلَاِمْتِزَاجِ أَوْ الصَّلَاتِ الْوَثِيقَةِ بَيْنَ الْبُعْدَيْنِ الدِّينِيِّ وَالسِّيَاسِيِّ

في مفرد الأمة أو مصطلحها. وقد كان هناك من قال: إنَّ التمييز بين الأمة والدولة أو الشعب القائم في الدولة أو الذي تقوم عليه الدولة؛ إنما يستند إلى الترادف بين الشعب والجماعة، فشعب الدولة الإسلامية القائمة هو الجماعة التي تشارك في اختيار أمير المؤمنين ومبايعته؛ بينما أراد آخرون جعل مشروع الدولة مفتوحاً مثل مشروع الأمة. فالأمة أمتان: أمة الإجابة (وهي التي تقوم في ديارها الدولة الحاضرة)، وأمة الدعوة، وهي العالم كله والذي ينبغي أن تسعى الدولة لضمه تبعاً لانتشار الإسلام فيه، وهذا أمرٌ غير ممكن. وبذلك يُداخلُ القصور المفهومين أو المشروعين: مشروع الأمة، التي لا يُتصوَّرُ أن تستوعب العالم كله ما دام أنه ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾، ومشروع الدولة التي لا يُتصوَّرُ أن تستطيع الاستيلاء على العالم كله.

إنَّ بحوث الأمة ما تطورت كثيراً بعد النبي ﷺ، للامتزاج أو الصلات الوثيقة بين البُعدين الديني والسياسي في مفهوم الأمة

ولذا فقد جاء التطور والتحديد من العنصرين الآخرين أو العاملين الآخرين: عامل الدار أو الأرض، وعامل السلطة. فهناك من الدلائل على أنَّ بحوث الدار، وأطروحة دار الإسلام ودار الحرب؛ إنما ظهرت معالمها في مطالع القرن الثاني الهجري. فقد رأى المتكلمون والفقهاء في القرن الثاني أنَّ دار الإسلام هي المواطن التي يسيطر

فيها المسلمون وتقوم عليها دولتهم؛ ولذا فإنَّ سيادتها وأحكامها قاصرة على تلك الأرض، ولا تتناول أحكامها ولا سلطاتها ما وراء ذلك من أراضٍ وأقاليم وإن يكن فيها مسلمون. وما خلا الأمر من اختلاف؛ فالشافعي مثلاً ظلَّ يتحدث عن دار الإسلام ودار الكفر؛ لكنَّ الكثرة الساحقة من الفقهاء والمتكلمين أصرَّت على اعتبار أنَّ دار الإسلام - بل دار الدولة الإسلامية - هي المواطنُ التي تسودُ فيها أحكامها ونظامها القضائي، وهي لا تتناول ما وراء ذلك بغض النظر عمَّا إذا كان فيها مسلمون أم لا. وقد احتجوا على ذلك بما جاء في القرآن عن مسلمي مكة قبل فتحها؛ إذ ورد في القرآن عنهم قولُهُ تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُم مِّنْ وَلِيَّتِهِم مِّن شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا﴾. ومما له دلالته أيضاً أو له ارتباط بنظرية السيادة الدور المتكاثرة التي تحدثت عنها كُتُب

السَّيْر والجِهَاد؛ فقد كانت هناك إلى جانب دار الحرب، دورٌ أخرى مثل المُهادنة، والمعاهدة، والمُوادعة. وهذه التسميات تحدّد أشكال أو حالات العلاقات بين الدولة الإسلامية والكيانات الأخرى خارج حدودها.

ويبقى الركن الثالث من أركان المشروعية أو شروطها وضرورتها؛ أي: السلطة الواحدة في الدار الواحدة؛ فهناك سلطةٌ واحدةٌ في أرض الدولة أو عليها، وقد ظهر ذلك في مكافحة أبي بكرٍ للمرتدين، الذين - بحسب شعيرٍ للحطيئة - رفضوا الخضوع لسلطة أبي بكر، رغم أنهم كانوا من سكان الدار التي تبسط الدولة سلطتها وسيادتها عليها. والذين نقدوا تصرف أبي بكرٍ - في إصراره على قتال الذين سُئِموا بالمرتدين - ذكروا أنه ليست هناك دلائل على ارتدادهم عن الإسلام، وهذا الأمر قد يكون صحيحاً؛ لكنّ المعروف أنه في ذلك الزمان فإنه حتى الزكاة (وهي فريضةٌ دينيةٌ) كانت تُدفعُ للسلطة الشرعية، وهي التي تتولى توزيعها مباشرةً في مصارفها، أو تكلف ممثليها وعمالها خارج العاصمة القيام بذلك، وقد رفض هؤلاء دفع الزكاة، تدليلاً على قولهم بعدم شرعية السلطة القائمة بعد النبي ﷺ، وقد تكرر ذلك مراراً في زمن الخلفاء الراشدين، حيث كانت فتاتٌ مُعارضةٌ تتظلمُ بأنها قوتلت رغم أنها مسلمةٌ، وكان يقالُ لها: إنها إنما خرجت عن الطاعة؛ أي: حاولت إقامة سلطةٍ بديلةٍ في المناطق التي ثارت فيها أو استولت عليها.

وهكذا فإنه ومنذ صدر الإسلام ظهرت مقولةٌ أو «رسالةُ الأمة المهدية» التي تملك أهدافاً كبرى لإنفاذها في العالم، وظهرت ضرورات الدولة أو مقوماتها والمتمثلة بالوحدات الثلاث: الأمة الواحدة، والدار الواحدة، والسلطة الواحدة. وكما كان مثالُ «آخر الأمم» مبعثاً لمشكلات كثيرة؛ لأنّ السلطات أرادت الإفادة منه باعتبار أنها أخذت على عاتقها إنفاذ مقتضيات المثال الديني المهدوي والنشوري؛ فكذا حدثت مشكلاتٌ في جانبي الدار الواحدة، والسلطة الواحدة. فمنذ القرن الخامس الهجري بدأت أُممٌ وسلطاتٌ أخرى تسيطر على بعض أجزاء دار الإسلام. ودار جدالٍ فقهيٍّ وسياسيٍّ: ما الذي يكونُ في الحقيقة هوية الدار وانتماءها: هل هو خضوعها لسلطة الحاكم المسلم، أم وجود كثرةٍ مسلمةٍ على تلك الأرض؟ وقد ظهرت

اختلافاتٌ شديدةٌ تناولت أصول المشروعية، بحيث رأى فقهاء كثيرون ضرورة الهجرة من الدار التي احتلتها سلطاتٌ غير مسلمة؛ بينما ذهب قلةٌ من الفقهاء إلى جواز البقاء في تلك الدار، مع وجوب الجهاد عندما يكون ذلك ممكناً. وما انقضى الأمر في النزاع على الانتماء، هل هو للجماعة أو للسلطة حتى انهارت منظومة دار الإسلام بإلغاء الخلافة عام 1924 بعد أن كانت فعاليتها على الأرض (وليس في مشاعر الناس) قد انتهت منذ أمدٍ طويلٍ.

**سادت في التفكير السياسي
مقولة الوحدات الثلاث:
وحدة الأمة، ووحدة
الدين، ووحدة السلطة**

وكانت الوحدة الثالثة أيضاً: وحدة السلطة مبعث نزاعٍ شديد، وقبل القرن الخامس الهجري؛ فقد قامت في بعض أجزاء دار الإسلام سلطاتٌ أبت الخضوع لسلطات الخلافة، ومضى الفاطميون بالمغرب ومصر، والأمويون بالأندلس فُدماً في إقامة خلافةٍ بديلة. في حين ظلَّ الوضع بالشرق وأواسط

آسيا والهند وإيران قلقاً، إلى أن اخترع الفقهاء تسويغاً للأمر الواقع، فصار الخليفة رئيساً أعلى، والسلطان أو أمراء العسكر تابعين إسمياً له. وفي الأزمنة المتأخرة - وبسبب قوة السلطنة العثمانية - عادت في الواقع السلطة الواحدة، إنما وقتها أُضيف إلى الانقسام السياسي انقسامٌ عقدي، فصار العثمانيون أبرز قوى وسلطات الإسلام السني، بينما انفصل الإيلخانيون والصفويون والقاجاريون بإيران باعتبارها بيئةً لسلطاتٍ مستقلةٍ تعتنق المذهب الشيعي.

III

قضايا الشرعية: لقد أنفقنا قدرًا كبيراً من التأمل في مثال المشروعية، باعتباره الأمر الذي بقي في العمق محتضناً للوعي العميق للأمة في رؤيتها لذاتها ودورها أمام الله، وفي العالم؛ يَبْدُ أنَّ قضايا الشرعية الثلاث الرئيسية لعبت الدور الأكبر في وعي الناس وعملهم عبر التجربة التاريخية الوسيطة كُلِّها، والقضايا الثلاث هي: العلائق بالمشال، وطرائق الوصول للسلطة، والسلوك المؤسسي خلال القيام بإدارة الشأن العام. وتتناول العلائق بالمشال عدة أمورٍ مهمة، من مثل نموذج النبوة أولاً، ثم نموذج

الراشدين. بمعنى أنّ شرعية أي حاكمٍ كانت تتأثر كثيراً منذ اللحظة الأولى في إعلانه عن الولاء لنموذجي النبوة (في حراسة الدين) والخلافة الراشدة (في مسائل الشورى والعدالة والحماية لدار الإسلام). وما تأثر نموذج النبوة حتّى عندما انقسم المسلمون فِرَقاً؛ فالذين يقولون بالإمامة المعصومة يذهبون إلى أنّ ذلك هو الأضمن لاستمرار نهج النبوة. وإنما تأثرت بالإمامة المعصومة نموذجية الشيخين باعتبارهما المثال الأعلى لتحقيق «حقّ الأمة»، ورعاية المصالح في الوقت نفسه. وبالتالي فإنّ ثانياً قضايا شرعية العمل أو المصالح كانت حقّ الأمة أو طبيعة السلطة.

فالسلطة السياسية هي - بحسب كتاب المدينة، وبحسب اجتماع سقيفة بني ساعدة على أثر وفاة النبي ﷺ - سلطةٌ تعاقديّةٌ بين الحاكم أو الرئيس والناس الذين يبايعونه؛ فقد اجتمع صحابةُ النبي في سقيفة بني ساعدة، وتشاؤروا أو تنافسوا أو تنازعوا فيمن يلي الأمر السياسي بعد النبي ﷺ، وقد اختارت الأكثرية أبا بكر، وكان هناك من يريد سعد بن عبادة، ومن يُريدُ عليّ بن أبي طالب. بل وكان هناك مَنْ ذهب إلى إمكان وجود أميرين: واحد قرشي، والأخر أنصاري؛ بيّد أنّ أحداً ما نازع في حقّ الناس في اختيار حاكمهم؛ بمعنى أنه ما كان هناك بين الصحابة مَنْ نازع في أنّ السلطة تعاقديّةٌ وليست تنصيباً إلهياً. فهناك عهدٌ بين الله والأمة على اتّباع الدين وتبليغه، ثم هناك عقدٌ محدّدٌ بين الناس ومَنْ يتولى أمرهم السياسي؛ بيّد أنّ عدة أمورٍ بقيت غامضةً ومجالاً للنقاش والتنازع حوالي القرن من الزمان. فقد رأى الفقهاء والمؤرّخون طريقة التولية هي الشورى التي تحدثت عنه القرآن. إنّما مَنْ هم أهلُ الشورى؟ الواقع أنّ الصحابة الأوائل فهموا الشورى (أي: التناقش في اختيار الحاكم قبل عرضه على الجمهور للمبايعة) أنها من حقّ أهل السابقة، أو المسلمين الأوائل من كبار المهاجرين. ومع أنّ الأنصار أو معظمهم وافق وبايع في النهاية؛ لكنّ المفهوم أنّ كثيرين منهم ومن غيرهم كانوا يرون أنّ الشورى حقّهم أيضاً. بل كان هناك من رأى أنّ الشورى هي حقّ جميع المسلمين، كما يتبيّن من اعتراض بعض جند عبد الله بن الزبير (وبينهم موالى) عندما دعاهم لمبايعته على أثر موت يزيد بن معاوية عام 64هـ دون تشاورٍ أو استئذان. ثم إنّ أهل الشورى هؤلاء ضاق عددهم

وقلّ بحيث صاروا ستّة بتوصيةٍ من عُمر، وأربعةٍ منهم هم الذين اختاروا عُثمان. أمّا عُمرُ نفسه فقد استخلفه أبو بكرٍ وحده وبايعه الآخرون؛ بينما بويع أبو بكر بعد نقاشٍ في سقيفة بني ساعدة، وبويع عليّ الخليفة الرابع دون نقاشٍ في مسجد النبي ﷺ بعد مقتل عثمان. فالشورى إذن أشكالٌ متعددة وليس لها شكلٌ واحدٌ أو أشكالٌ متقاربة حتى في حال ضيق الاختيار لفردٍ مثلما فعل أبو بكر، أو لجماعةٍ مثلما فعل عمر. وقد حاول المؤولون المُحدَثون أن يجعلوا ذلك ترشيحاً؛ يبيدُ أنّ أحداً من الصحابة أو الجمهور ما رفض ذلك الترشيح، ولا رشحَ نفسه. وهذا الأمر استغلّه الأمويون والعباسيون وصاروا يعينون أبناءهم في حياتهم من طريق طلب مُبايعتهم. فقد اعترض الفقيه سعيد بن المسيّب (94هـ) على عبد الملك بن مروان في ذلك، باعتبار أنّ السلطة واحدة والبيعة التي تهبُ السلطة تكون لواحد، فإنّما عبد الملك أو ولده وليس هما معاً؛ يبيدُ أنّ أحداً لم يُضغِ إليه، ورأوا جميعاً أنّ البيعة لولدٍ أو ولدين مؤجّلةٌ أو ولايةٌ للعهد!

إنّ قضايا الشرعية الثلاث
الرئيسية لعبت الدور الأكبر
في وعي الناس، والقضايا
الثلاث هي: العلائق بالمثال،
وطرائق الوصول للسلطة،
والسلوك المؤسسي خلال
القيام بإدارة الشأن العام

ومما يدعّم وجهة النظر القائلة إنّ
الخليفة القائم أيام الراشدين كان صاحب سلطةٍ
في الاستخلاف القولة المنسوبة لعمر بن الخطاب
والتي ترى أنّ بيعة أبي بكر «كانت فلتةً وقى الله
شرّها»؛ فبحسب ظاهر هذا القول أنه كان لا بد
أن يكون هناك أحدٌ صاحب حقٍ يرشّح أبا بكر؛
بينما توفي رسول الله ﷺ ولم يستخلف أحداً.
وإذا قبلنا ظاهر العبارة فهي غريبة؛ لأنّ أهل

السقيفة وهم مئاتٌ شهدوا نقاشاتٍ ربما استمرت لساعاتٍ، وكانت شديدة
الانفتاح والرحابة حتى بعد بدء البيعة لأبي بكر؛ إذ إنه ما كان واثقاً من
الحصول على مبايعة «الأكثرية» لولا مُسارعة المهاجرين من غير قريش، ومن
داخل المدينة وخارجها لمبايعة أبي بكر. ففي رواية أبي مخنف عن عمر بتاريخ
الطبري (1:1843) أنّ قبيلة أسلم «أقبلت بجماعتها حتى تضايقت بهم السكك
فبايعوا، فكنتُ أقول (أي عمر): ما هو إلّا أن رأيتُ أسلم فأيقنتُ بالنصر». وهذا يعني أنّ عمر بن الخطاب نفسه كان يبحث عن تأييد الأكثرية لأبي بكر

باعتبارها هي التي تُعطي السلطة شرعيتها، وليس أن ينهض صاحبُ سلطةٍ قائمةٍ أو نفوذٍ بمبايعة المترشِّح (وأبو بكر كان مرشحاً أو أنّ عمر رشَّحه وهو قَبْلُ)؛ لأنّ الواضح أنّ عمر ما كان صاحبَ نفوذٍ بين الأنصار على الأقل؛ بينما كان مهاجرو قريش «رهطاً»؛ أي: قِلَّةً في العدد مقارنةً بمؤيدي سعد بن عبادة من قبيلة الخزرج الأنصارية. ثم إنّ هؤلاء المهاجرين كانوا منقسمين، أو أنّ عدداً من كبارهم ما كانوا متحمسين لأبي بكرٍ رضي الله عنه. ومع ذلك فقد يكونُ معنى قَوْلِ عمر إنه كان يخشى الفوضى بالدرجة الأولى بسبب تعدد المرشَّحين، وبعض الحساسيات التي استيقظت بين المهاجرين والأنصار. وهذا الاحتمال يرجِّحه أن عمر ختم قَوْلته تلك بالعبارة التالية: «.. فمن بايع رجلاً عن غير مشورةٍ من المسلمين فإنه لا يُبايَعُ هو ولا الذي بايعه تَغَرَّةً أن يُفْتَلًا...». ويعني هذا في أحد وجوهه - إن صحَّ ذلك كلُّه عن عمر - أنه ينبغي أن تكونَ الشورى عامةً وعلنيةً مُدعاةً للاجتماع على إمام، بدلاً من أن يقوم صاحب نفوذٍ قَبْلِي أو مالي بالمبايعة لنفسه أو لغيره، ويدعو الآخرين بحكم نفوذه لذلك.

وهكذا فلدينا أمران اثنان ثابتان: أن السلطة تعاقدية، وأنّ التعاقد (أي: البيعة) يتمُّ بعد تشاورٍ يوصلُ إلى الاتفاق على مرشِّح. فالسلطة المتأسَّسة على التعاقد الحُرِّ والاختياري في الأساس تشبه بالفعل الانتخاب، وإنما الغموضُ في مقدمتها؛ أي: في الشورى التي جرى الاختلافُ على أهلها (وقد سمَّاهم المارودي بالفعل أهل الأختيار)؛ لكنْ رغم ذلك فإنَّ التحديد بقي غامضاً؛ فإذا كان الصحابة أيام الراشدين هم أهل السابقة، فماذا عمَّا بعد زمن الراشدين، وكيف تتحدد هيئةُ الترشيح وما هي مواصفاتها؟

إنّ الذي أراه أنّ التجربة كانت جديدةً، ولذلك تعددت أشكالها بسبب تعرضها لضغوطٍ كثيرةٍ، وأهمُّ تلك الضغوط الثورة على عثمان. ومع أنّ المؤرخين يذكرون أنه كان بين الصحابة بالمدينة مَنْ هم ضدَّ عثمان، ويسعون للوصول إلى السلطة بعد تحييته؛ فإنَّ الثائرين كما نعلم كانوا جميعاً من غير قريش والأنصار، وجاءوا إلى المدينة بأسلحتهم من مصر والبصرة والكوفة. ولذا فالواضح أنهم كانوا يرون أنفسهم أصحاب حقٍ مثل المدنيين أو سكَّان

المدينة من المهاجرين والأنصار؛ يَبْدُ أَنْ مَقْتَلِ عُثْمَانَ أَنَّهُى هَذِهِ التَّجْرِبَةُ الواعدة نهايةً مأساوية؛ بل إِنَّ شَاعِرَ الأُمُويِّينَ فِيمَا بَعْدَ قَالٍ: إِنَّ قَتْلَ عُثْمَانَ أَنَّهُى حَقٌّ «أهل المدينة» في الشورى لاختيار الإمام! وكانت هذه الواقعة ذات تأثيرٍ سلبيٍّ جداً على فكرة الشورى ذاتها؛ إذ - وكما سبق القول - ببيع عليٍّ من جانب الثائرين، وتبعهم أهل المدينة خوف الفراغ في السلطة، وما عاد أحدٌ للمطالبة بالشورى إلا إذا كان معارضاً؛ بمعنى أَنَّ الشورى صارت سلاحاً بأيدي المعارضين للسلطة القائمة. وإذا كان هذا هو حال تجربة الشورى في زمن الراشدين، فلماذا صار زمنُ الراشدين (الذين قُتِلَ ثلاثةٌ منهم) زمناً

مثالياً إذن في أخلاق سائر المسلمين على مدى الأزمنة والعصور؟ قد يكون ذلك بسبب الشورى المُجَهَّضة التي حملتها تلك التجربة الواعدة، ويُضَافُ لذلك السُّمعةُ العاليةُ لهؤلاء الصحابة الأجلِّاء، والتي اكتسبها من عملهم مع رسول الله صلواتُ الله وسلامُهُ عليه، وَأَنَّ النَّاسَ (أو غالبيتهم) كانت ترى فيهم إحساساً فائقاً بالواجب والأعباء والمسؤوليات. ثم إِنَّ الشريعة التأسيسية

(المثال، والوحدات الثلاث: الجماعة والدار والسلطة) كانت متحققة في أذهان الأجيال اللاحقة على الأقلِّ، وبالمقارنة في كلِّ النواحي مع ما حصل زمان الأمويين وخلال أزمنة العباسيين.

لدينا إذن من شروط أو أركان شرعية العمل والمصالح مسألة الشورى، وهي على رغم الغموض في الكثير من أصولها وجوانبها عُدَّتْ متحققةً في زمن الراشدين، وهو أمرٌ أعطاه قوتها المنقطعة النظر، فصارت مثلاً على مدى تاريخ الأمة، تشرَّبُ إليه الأعناق؛ وذلك لأنها بالمعنى العميق تعني حقَّ الأمة في اختيار الحاكم، وعندما ضُفِّ ظهورها أو انقطع في التجربة التاريخية ظلَّتْ مثلاً يحملُهُ المعارضون، ثم قيمةً أخلاقيةً تتجاوزُ السياسات لتظلَّ من خصائص أمة المؤمنين كما ذكر القرآن: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾.

السلطة المتأسسة على
التعاقد الحر والبيعة في
الأساس تشبه
بالفعل الانتخاب المركب

وعندما نصل إلى الركن الثالث من أركان الشرعية (بعد التواصل مع المثال النبوي، والشورى الراشدة) فإننا نؤثر تسمية ذاك الركن بشرعية المصالح. والمصالح في سائر الأمم والدول هي حقوق أيضاً؛ لكنها تتصل بوظائف السلطة أكثر من الاتصال بأصولها المثالية والحقوقية؛ ففي التفكير السياسي الإسلامي القديم حديثٌ طويلٌ جداً عن العدل والكفاية والشوكة، ويحتلُّ العدل منزلةً رفيعةً في التفكير والتجربة التاريخية وبثلاثة معانٍ: المعنى العام، والمعنى الإداري، والمعنى القضائي. ففي المعنى العام: العدل قيمةٌ كبرى (ميزان الله في الأرض)، ومن قسمة الفيء (أي: الإشراف على إنتاج الثروة وتوزيعها)، وإلى الولايات المتعددة في المناصب والمهام، فالى التعامل مع الفئات والأفراد. وبالفعل فإنَّ الشرعيات الوظيفية هذه لعبت دوراً أساساً في إضفاء الشرعية على هذا المسؤول أو ذاك أو سلبها منه؛ فعمر بن عبد العزيز أهمُّ سماته في نظر المؤرِّخين والفقهاء أنه كان عادلاً بالمعاني الثلاثة، وربما كان أبو جعفر المنصور سياسياً يتَّسم بالكفاية في الإدارة وفي إقامة المؤسسات بما في ذلك مؤسسات الفيء أو دخل الدولة؛ يبيدُ أنَّ أحداً ما كان يصفه بالعدل، ليس لأنه كان يتعمد هضمَّ الحقوق للأفراد والجماعات؛ لكنه اشتهر بالقسوة مع المعارضين، وما كانت لديه تلك الشخصية القريبة من الناس، ليس بالمقارنة مع عمر بن عبد العزيز؛ بل وبالمقارنة مع حفيده هارون الرشيد. وهكذا فقد تلبَّسَتْهُ سِمَتان: الكفاية والشوكة، وبالداخل وتجاه الخارج. وقد نسي كثيرون كفايته هذه لصالح الشوكة؛ فقد ثار عليه كثيرون واشتهر بالكفاية أو القسوة في فرض النظام. وهكذا فإذا احتكَّنا إلى سِمات المؤرِّخين والفقهاء لشرعية المصالح أو شرعية العمل هذه؛ نجد أنَّ جانباً مهماً من جوانب الحكم الناجح قد فاته؛ لأنَّ الأمر - كما قال عمر بن عبد العزيز والرشيد والمأمون من بعد - ليس في القدرة على إخمد التمردات والثورات؛ بل في الحيلولة بالعدل والإنصاف دون حصولها.

يبيدُ أنَّ هناك جانباً مهماً حقَّق في المدى الطويل نوعاً من الشرعية المصلحية إذا صحَّ التعبير وهو جانب المؤسسة القضائية. والقضاء يستند إلى التشريع أو القانون. ويفرد النظام الفقهي أو القانوني الإسلامي في الأزمنة

الوسيلة والحديثة في أنّ الدولة أو النظام السياسي ليس هو الذي اشترعه؛ بل اشترعه علماء المذاهب الفقهية في استقلالٍ كبيرٍ عن المؤسسة السياسية. وقد حاول عمر بن عبد العزيز والمنصور وهارون الرشيد وآخرون الدخول على خطّ التشريع والقضاء من أجل التوحيد أو الاتّساق فما أمكن ذلك؛ وذلك لأنّ التشريع استند دائماً إلى المصادر التي حدّدها الشافعي (-204هـ) في زمنٍ مبكر وهي الكتاب والسُنّة والإجماع والقياس. وهناك المصادر الفرعية مثل العُرف والمصالح المُرسّلة. ومنذ القرن الثاني الهجري تسلّم الفقهاء (ومنهم:

**تسلّم الفقهاء التشريع،
وظن ذلك في السلطة
القضائية التي انفردوا
بها، دون أن يعني ذلك
خصوصاً من التشابك بين
الشرعية والسياسة**

القُضاة) زمام الاستنباط والاجتهاد والتشريع، في نطاق هذه المصادر وبتوسُّط القواعد التي سادت في كلّ مذهب. ولذلك اقتنعت الدولة وفي زمنٍ مبكّر نسبياً أيضاً بالبقاء خارج العملية التشريعية، والاكتفاء بالتنظيم من خلال منصب قاضي القُضاة. وما انتهت المشكلات بالطبع باعتزال السلطة للتشريع، فقد ظلّت هناك عنعناتٌ لدى الفقهاء والعامّة في العلائق بين الشرعية والسياسة؛ إذ

كانت مشكلة السلطة دائماً أنّ أيّ تدخّل في القضاء بحجة ضرورات السياسة؛ كان يعني اتهامها بمخالفة شرع الله وشريعته؛ لكنّ خلاصة التجربة التاريخية للعدالة القضائية كانت لصالح السلطان، بقدر ما كانت لصالح الناس. فالسلطة كانت في الأغلب تتجنب المساس بالقضاء، بل وتظاهر أو تعمل بالفعل على حمايته، إبقاءً على هدوء الناس، وإظهاراً لإطاعتها لشرع الله. وبهذا المعنى فإنّ الشرعية لهذه الناحية ظلت متحققةً بهذا القدر أو ذاك، حتى في الأزمنة التي اختلّت فيها وجوه وأبعاد الشرعية الأخرى.

وقد أتى على الناس والدولة زمانٌ بل أزمنة، تضاءلت خلالها (في نظر المجتمع) اعتباراتُ الشرعية كلّها، باستثناء الكفاية والشوكة أو الكفاية من طريق الشوكة. وما أقصدهُ بتلك الأزمنة جهود الاضطراب الداخلي، والاجتياحات الخارجية، وقد اقترنت هاتان الظاهرتان بعد القرن الخامس الهجري عندما دخلت الشعوب التركية الحديثة الإسلام إلى قلب الدولة بجحافلها من جهة،



وبدأت الغزوات الصليبية والمغولية والتترية من جهة ثانية، وهذه الملحمة المأساوية هي التي استشرّف معالمها إمام الحرمين الجويني (-478هـ) في كتابه: غياث الأمم في التياث الظلم، عندما تصوّر نزول جائحةٍ بالأمّة تفتقر فيها إلى السلطة الكافية، والعلماء المجتهدين، وقد عنى ذلك تغليب اعتبارات فرض الأمن بالداخل، وحماية الدار والأمّة من الغزوات الخارجية. وقد صبّت تلك الضرورات لصالح تسلّم السلطنات العسكرية زمام الأمر السياسي (من طريق أرباب السيوف)، والأمر الاقتصادي (من طريق الإقطاع العسكري)؛ فما عاد هناك تساؤلٌ حثيثٌ عن مقتضيات شرعية العمل والمصالح؛ بل صار الضروري والمطلوب حماية المشروعية التأسيسية المتمثلة في الدين والأمّة والدار. ومما له دلالةٌ أن يكون اللقبُ المفضّل لدى السلاطين العثمانيين هو لقب الغازي؛ أي: المُغيّر الدائم على الأعداء، وينفرد السلطان سليمان (1522-1566م) - إلى جانب تعظيماته وألقابه الأخرى - بلقب: القانوني؛ لأنه أعاد الاعتبار لقضايا التنظيم بالداخل، ومن ضمن ذلك العدالة بمعنيها الإداري والقضائي.

منذ نصف قرنٍ وأكثر يتحدث كُتّابٌ كثيرون مسلمون ومستشرقون، وعلمانيون وامتديون عن نظام الحكم في الإسلام. والإسلام دينٌ وثقافةٌ وحضارةٌ كبرى وتجربةٌ تاريخيةٌ هائلةٌ وزاخرة. وبهذه المعاني جميعاً - وليس بمعنى أنّ الدين الإسلامي اقتضى نظاماً سياسياً معيناً - يمكن الحديث عن نظامٍ أو أنظمةٍ للحكم؛ فقد تميزت التجربة التاريخية في عالم المسلمين بالفعل بإقامة نظام الخلافة، ثم ظهرت السلطنات. والتجربةُ هذه في أصولها والتحول من دولة الخلافة إلى إمبراطوريات تأسست على ركنين: المثال الكبير للأمّة والدين والخير العام، وسواد روح شوري وتضامني وتعاوني (راشد) في البدايات وفي الوعي الباقي. وقد تضاعل الأمران أو تحولا كثيراً في عمليات الصيرورة إلى إمبراطوريات وسلطناتٍ كبرى. وفي حين تراجعت مثالات الشرعية غير ذات الطبع الوظيفي، بقيت للمشروعية التأسيسية آثارٌ كبرى وغائرة وعميقة في الوعي؛ فهل كانت التجربة السياسية التاريخية لأمتنا تجربة حقوقٍ للأفراد والمجتمعات؟ هذا ما لا يمكنُ الجزمُ به، وإن تُكُن الحقوق قد ظلّت مثلاً معتبراً في الوعي الديني والأخلاقي. وهذا سرُّ فعاليتها البارزة في هذا الزمان، وكلّ زمان.