

## الأمة والدين والدولة وتحديات المصائر

■ رضوان السيد

### أولاً: الهجرة والأمة والدولة:

أذنت هجرة النبي صلواتُ الله وسلامُهُ عليه إلى يثرب عام 622م بالانتقال من مرحلةٍ إلى مرحلة؛ ففي عام 623م على الأرجح كتب كتابَ المدينة أو عَهْدَ المدينة بين الذين اتَّبَعوه من المهاجرين وقبائل المدينة (الذين سُمُّوا بعد ذلك بالأنصار)، والذين تحالفوا معه وإن لم يؤمنوا بدعوته من أهل المدينة عرباً ويهوداً. وفي الكتاب قبل تفصيل العلاقات الداخلية عد هذه المجموعات الثلاث أو الأربع: «أمةً واحدةً من دون الناس». وكان من مقتضيات عد تلك المجموعات أو الجماعات «أمةً واحدة» مَنَع التحالف بين فريقين أو أكثر من بين أولئك. كما كان من مقتضيات «الأمة الواحدة» الموقف الواحد تجاه الخارج المُعادي أو المُصادق والمُحالف. وجرى النصُّ من خلال القرآن وكلام النبي ﷺ في أمرين آخرين: أنّ العلاقة بين الأمة الجديدة، والمسلمين خارجها هي علاقةٌ دينيةٌ وليست علاقةً سياسية. فالاجتماع السياسي بدار الهجرة هو الأساس، الذي جرى التعبير

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



عنه فيما بعد باسم «دار الإسلام». فليس على مسلمي يثرب أو أمتها واجبٌ في الدفاع عن أولئك الذين بقوا خارج يثرب رغم إسلامهم، إلا إذا كانوا من المستضعفين الذين يتعرضون للاضطهاد والظلم بسبب دينهم، أو إذا كان الذين يتعرضون للاضطهاد بينهم وبين المسلمين تحالفٌ أو ميثاق بحسب القرآن. وقد كان في ذلك استحثاتٌ لهم للانضمام إلى دار الهجرة، ودار الإسلام، فتكتمل الولاية أو الولاء بينهم وبين إخوانهم في الدين والأمة. فللأمة دارٌ أو أنها تقوم على مساحةٍ من الأرض لها عليها السيادة، وبين الموجودين عليها تعاقُدٌ أو ولاءٌ أو موالاة. وهو ما جرى التعبير عنه في الأزمنة الحديثة تحت اسم: المواطنة.

ولا يمكن فهمُ الأمر الثاني الذي جرى الحسمُ فيه إلا إذا أخذنا برأي M. Watt الذي يرى أنّ «الكتاب» بنصّه المعروف منذ القرن الثاني الهجري كُتب على مراحل؛ أي بين 623 و 626م تقريباً. فالأمر الثاني هذا هو تسمية يثرب بالمدينة، وعدّ العلاقات القائمة بين المقيمين علائق تعاقدية وعلى مستويين: مستوى الصلات بين الجماعات والأفراد، ومستوى صلة تلك الجماعات بالرئيس أو القائد. فالمدينة يمكن إعادتها إلى جذرين: جذر مدن؛ أي أقام واستقر، وجذر دان، أي حكّم وسيطر. فالاستقرار هو الذي يُعطي الدارَ معناها السياسي بعد معناها الاجتماعي؛ أي المواطنة، وهي تعني الاجتماع على قدم المساواة في موطنٍ واحد. والتعاقد المتساوي أو المتناظر هو الذي يقيم الأمة. ثم إنّ اختيار الرئيس بالتعاقد بين الأمة وشخصٍ معينٍ من طريق البيعة هو الذي يقيم السلطة؛ بمعنى أنّ الجماعة هي التي تختار قيادتها السياسية.

ومع أنّ الأمر واضحٌ فقد استمرّ الاشتباه على مدى الأزمنة الكلاسيكية بشأن الطابع السائد أو الأصل للكيان الجديد. ويرجع الاشتباه إلى أنّ أول رئيسٍ للدولة هو النبي محمد ﷺ. وأقصد بأنّ هذا الاشتباه ما كان ينبغي أن يحصل بشأن طبيعة الكيان وهل هو ديني (أو كهنوتي) أو مدني، يأتي من أنّ الأمة ما كانت ذات دينٍ واحدٍ في أفرادها أو جماعاتها. ثم لأنّ الأمة ما

اختارت نبیها في حين كانت هي التي اختارت رئيسها أو تعاقدت معه. وهكذا فهناك فرقٌ شاسعٌ بين الأمر الديني والأمر السياسي. فالنبي مصطفىٌ من الله سبحانه، والرئيس اختيارُ المتعاقدين أو المقيمين أو المواطنين. وقد أوضح القرآن الكريم أنّ الطاعة في الشأن الديني لا حدودَ لها، أو أنّ القرآن والرسول هما اللذان يحددانها؛ بينما أوضح رسول الله ﷺ حدود الطاعة في الشأن السياسي بقوله: «إنما الطاعةُ في المعروف». والمعروفُ أو المُتعارَفُ عليه يحدِّدُه الناسُ أو الجماعة (كما في كتاب المدينة) أو يكونُ عُرفاً لا يجوز خرقُه أو الخروج عليه من الحاكم والمحكومين.

**إنّ المعروف أو المُتعارَف عليه يحدِّدُه الناسُ أو الجماعة كما في كتاب المدينة أو يكونُ عُرفاً لا يجوز خرقُه أو الخروج عليه من الحاكم والمحكومين.**

بيدَ أنّ الاشتباه استمرَّ على الرغم من ذلك كلّهُ. فصحيحٌ أنّ المسلمين اختاروا رئيسهم بمحض إرادتهم، وفي تفاوضٍ سياسيٍّ مشهود في السقيفة بعد وفاة النبي ﷺ؛ لكنهم سمّوا أميرهم أو رئيسهم «خليفة»، وخليفة رسول الله. واللقب أو الوصف قرآني، والقرآن أطلقه على النبي داود ﷺ. وبذلك عاد الاشتباه مرةً أخرى، فداود كان نبياً وزعيماً سياسياً لبني إسرائيل. وفي أثرٍ

انتشر في القرن الأول فيما يبدو، حاول أتباع «مدنية السلطة» إيضاح الأمر، بالقول إنّ بني إسرائيل كان يسوسهم الأنبياء؛ أي أنّ ملوكهم كانوا أنبياء وملوكاً، بخلاف ما صار عليه الأمر في الإسلام؛ فإنّ محمداً ﷺ هو خاتم الأنبياء. وفي الآثار المنسوبة للصحابة (وليس للنبي كالأثر الأول)، حاول هؤلاء إيضاح أسباب ذهابهم لاختيار هذا اللقب لأمرهم؛ بأنه محاولةٌ لتجنُّب أنماط السلطة التي كانت سائدةً لدى فارس والروم، أي المُلك الكسروي أو القيصري. إنها سلطةٌ رحمةٍ ورعايةٍ وإدارةٍ عادلة، والأمير أولٌ بين متساوين.

والواقع أنه حدثت ثلاثة أمور في القرنين الأول والثاني أسهمت في استمرار الاشتباه بين حدود الديني وحدود السياسي في السلطة والدولة. فالفتوحات أحدثت طفرةً هائلةً في الأعداد والجماعات والإدارة المالية



والبيروقراطية وهرميات؛ بحيث صارت الدولة الصغيرة إمبراطورية. وما عاد المفهوم العربي للأول بين متساوين صالحاً لصنع الانتظام السياسي. وصار ضرورياً التأكيد على الأبعاد الدينية للطاعة من أجل تسوية فرضها. والدليل على الاختلاف بين زمن ما قبل الفتوح وزمن ما بعدها أن ثلاثة من الخلفاء الراشدين ماتوا قتلاً: عمر بن الخطاب، وعثمان بن عفان، وعلي بن أبي طالب. وجاء استشهاد عمر أولاً أثراً من آثار الفتوح لبلاد فارس والروم. فالمتآمرون لارتكاب الجريمة ما كانوا عرباً. أما استشهاد عثمان وعلي فكان بسبب الصراع على السلطة، أو على حدود الحق في الطاعة، أو حدود الحق في الاعتراض. والأمر الثاني يتصل بتلك العجائبية التي أحاطت بالفتوحات، والتي تمت في وقتٍ قصيرٍ جداً (635 - 660م)، بحيث استقرّ في الأخلاق أن الأمر أمرٌ إلهي، وهناك استخلافٌ للعرب والمسلمين في الأرض بإرادة إلهية. وهناك آياتٌ في القرآن تُساعد على هذا الاعتقاد، وإذا اختلفت التأويلات؛ فإنّ الوقائع ما تركت مجالاً للتردد. والأمر الثالث المُساعد للاشتباه بين الديني والمدني السلطوي أنّ الأمويين قادوا واجب الطاعة لهم إلى نهاياته، ووصلوه بالإرادة الإلهية، والقدر الذي لا يمكن الخروج عليه. وهذا «الجبر» السياسي بحسب تعبير القاضي عبد الجبار - قاد إلى جبرية في الاعتقاد أو العكس. أما العباسيون - الذين تولّوا السلطة بعد الأمويين؛ فقد رأوا - بوصفهم أبناء عمّ النبي - الخلافة أو السلطة حقاً دينياً لهم. ورغم أنّ الأمويين أنشأوا سلطة غلبة وعصبية بالأندلس لاحقاً وتسمّوا بإمارة المؤمنين؛ فإنّ الصراع الحقيقي على السلطة والشرعية ظلّ ناشباً بين طرفين، يعتقد كلٌّ منهما أنّ الخلافة حقٌّ دينيٌّ ثابتٌ له: بنو علي، وبنو العباس. ولذلك قامت الخلافة الفاطمية في المغرب فالقاهرة، وقامت الخلافة الزيدية باليمن. وهذا قبل أن تقوم «خلافت» أخرى في شتّى الأنحاء.

لقد غيّرت ظروف القرنين الأولين علاقة الأمة بسلطاتها؛ فتبار الشورى والتعاقد ظلّ في المعارضة على طول الخط تقريباً. وبعد أن كان يمسك لفترة في القرن الأول بمفاصل مفاهيم «الشرعية»: الشورى والعدالة؛

تضائل تأثيره حتى قارب الزوال في القرن الثالث الهجري. وجرى التعزّي أو تمثلت المخارج بظهور الفقهاء الذين فصلوا الشان الديني عن الشان السياسي، وتولّوا هم الشان القضائي والإرشادي والتعليمي والإفتائي؛ في حين صارت السلطة السياسية «حارسة الدين وسائسة الدنيا». ولنا أن نفهم ذلك كما نشاء؛ لأنّ التردد والتنازع على التقاسم ظلّ سائداً على أطراف المجالين. وكان المخرج الآخر ظهور مؤسسات غير سلطوية، أبدعت فيها الأمة وتصرفت بحسب المصالح لفتاتها المختلفة في المواطن المختلفة.

### ثانياً: النظرية والتاريخ والعلاقات الدولية:

في تحديد معنى «دار الإسلام»، وما آلت إليه السلطة أو مرتكزات الشرعية وآلياتها فيها، برزت مسألة الوحدات الثلاث: وحدة الدار، ووحدة الأمة، ووحدة السلطة.

عندما ظهرت الصيغة التي حدّدت مهامّ الإمامة بأنها «حارسة الدين وسائسة الدنيا»؛ فإنّ ذلك كان ناجماً عن أمرين اثنين آخرين: تحديد معنى «دار الإسلام»، وما آلت إليه السلطة أو مرتكزات الشرعية وآلياتها في دار الإسلام. في تحديد دار الإسلام، برزت مسألة «الوحدات الثلاث» إذا صحّ التعبير: وحدة الدار، ووحدة الأمة، ووحدة السلطة. فلا تكون الدار حقاً دار إسلام إلا إذا كانت السلطة

واحدةً ومسيطرّةً وحدها على الأرض، والدين الإسلامي مرجعيّتها العليا، ومنّ في الدار من مسلمين وذميين ومستأمنين «أمنين بالأمان الأول». وقد تحقّق ذلك كلّهُ في القرنين. فحتى الأمراء الأمويون الذين هربوا إلى الأندلس وأقاموا إمارةً هناك، ما جرّأوا حتى القرن الرابع على إعطاء أنفسهم لقب أمير المؤمنين، فضلاً عن خليفة الله أو خليفة ربّ العالمين! ثم بدأ المتغلبون أو الأمراء الأقوياء، المستندون إلى عصبياتٍ محليةٍ بالظهور، وفي بلاد ما وراء النهر، ومنطقة خراسان، ومنطقة الجزيرة الفراتية. وكانت السلطة المركزية تلجأ لإرسال الجيوش إلى المدينة الثائرة أو الإقليم للإخضاع؛ بيد أنّ المشكلة سرعان ما ظهرت



في المركز، ولم تعد قاصرةً على هذا الطرف النَّائِي أو ذاك. فقد ظهر لدى السلطة المركزية جيشٌ محترفٌ، شأنُ كلِّ الإمبراطوريات في الأزمنة القديمة والوسيطه. وكان الجيش المحترف الأول من التُّرك الأرقاء المحرِّرين الذين عهدت إليهم الدولة بمهامِّ الجنديه وقصرتها عليهم. وبذلك فقد صار الجيشُ جيشَ الدولة، وما عاد جيش الأمة المتطوِّع كما في الزمن الراشدي والأموي وبعض الزمن العباسي. وسرعان ما بدأ التنافسُ بين الجنرالات في المركز وعليه. كان المُشكِـل يظهر بسيطرة أحد الضباط على الوزير أو على الإدارة، أو تعيين بعض الجنرالات أحد أتباعه لتولِّي الإدارة في هذه الولاية أو تلك. وعندما كان هذا الضابط أو ذاك لا يتمكن بهذه الطريقة من السيطرة؛ فإنه كان يعمدُ للتواصل مع أحد المتغلبين في هذه الناحية أو تلك فيعلن ذلك ولاءً له، ويتكفَّل هو باسترضاء الوزير أو الخليفة لصالحه. بيِّد أنَّ الفسادَ ما اقتصر على ذلك؛ فالإدارة المركزية ما عادت تستطيع الإنفاق على المسؤوليات المتزايدة في المركز والأقاليم؛ إذ كان دخل الدولة الأكبر يأتي من مصدرين بعد تضاؤل الغنائم والفتوحات: من خراج الأرض، أو من عشور التجارة ورسومها. وهكذا بدأت عمليةٌ أخرى تمثلت في الإقطاع؛ فبدلاً من دفع المرتبات للجنرالات للإنفاق على فرقهم العسكرية، صارت الإدارة تُقطع هذه الناحية أو تلك لهذا الضابط أو ذاك، وهو يستوفي الخراج وينفقه على جنده، وبهذه الطريقة بدأ «الإقطاع الإسلامي» بالظهور.

ولأنَّ الجنديَّة صارت حكرًا على التُّرك فالديلم، فالتُّرك (مع ظهور السلاجقة)؛ فقد ظهرت مقولةٌ تقاسم «السلطة» بين أرباب السيوف، وأرباب الأقلام (الإداريين الكبار). وظلَّت للفقهاء وأرباب الشأن الديني استقلاليةٌ من نوعٍ ما؛ لأنهم كانوا يعتمدون في مواردهم على الأوقاف التي يخسُّ التجار والصفوة بها المدارس التي ظهرت في القرنين الرابع والخامس للهجرة، والمرافق الدينية والخيرية الأخرى.

وسُرعان ما فقد المركز القدرة على السيطرة حتّى من خلال الإقطاعات؛ لأنّ العصبية الكبرى وأمراءها المتغلبين بدأت تفرض قراراتها على المركز بالتهديد باحتلال بغداد إن لم تُلبّ مطالبها بالاعتراف أو بالتولية أو بالإقطاع في الناحية التي تسيطر فيها وعليها. وقد كان ظهور السلاجقة الآتين من بلاد ما وراء النهر حاسماً لهذه الجهة. فقد اكتسحوا مشرق العالم الإسلامي، ضاربين العصبية الديلمية التي أقامها البويهيون هناك. وما احتاج السلاجقة إلى اشتراع عادة الاستيلاء على بغداد؛ لأنّ البويهيين كانوا قد فعلوا ذلك من قبل. وقد اعترف الخلفاء الضعفاء وإداريوهم بسلطة الديلم

الذين لم يجروا على اتخاذ لقب السلطان الذي لم يتعودوا عليه؛ في حين كان شائعاً في أوساط سلاجقة التُّرك. وهنا تفاقم الاختلال في نظرية دار الإسلام ووحداتها الثلاث.

**اعترف الخلفاء الضعفاء وإداريوهم بسلطة البويهيين، الذين لم يجروا على اتخاذ لقب السلطان؛ في حين كان اللقب شائعاً في أوساط سلاجقة التُّرك؛ وقد طالبوا الخليفة بالاعتراف لهم به.**

إنشغل الفقيه الشافعي الكبير أبو الحسن المارودي (-450هـ) على مدى ثلاثين عاماً في التوسُّط بين أمراء الأسرة البويهية المتنازعين بعد وفاة كبيرهم الملقَّب بعُضد الدولة، وكان يقومُ بذلك انطلاقاً من المركز، وحفظاً للهبة

حتى لا يتكرر احتلال بغداد عند كلِّ هَيْعة. وكان الشأن أن يعترف الخليفة بأقوى المستولين، وهو بدوره يوزّع النواحي والإقطاعات على إخوته وأولاد عمومته. وفي ذلك الوقت (الرُّبع الأول من القرن الخامس الهجري) كانت الدولة البيزنطيةُ تمرُّ بإحدى فترات السطوة والقوة. وقد اكتسحت شمال بلاد الشام، وما استطاع البويهيون الضعفاء إرسال الجيوش ولا اهتموا بذلك. فقد كانت عاصمتهم ليس في بغداد أو على مقربةٍ منها، بل في الري (على مقربةٍ من طهران اليوم). وكانت الأخبار المُريعة تأتي إلى المركز عن هجمات السلاجقة من الشرق، وهجمات البيزنطيين من الشمال. واتخذ زعيم السلاجقة قراراً كان له ما بعده؛ فبدلاً من اكتساح البويهيين واحتلال عاصمتهم ثم التوجُّه صوبَ بغداد كما فعل البويهيون من قبل؛ حوّل مساره

إلى آسيا الصغرى وضرب الإمبراطور البيزنطيّ في موقعة ملازكرد الحاسمة (1071م). وهكذا فقد أنقذ بلاد الشام وأطراف العراق، وصار على الخلافة التصرف بسرعةٍ أو تسقط في خضم الصراع بين البويهيين الذين ما تزال الخلافةُ تعترفُ بهم، والسلاجقة الذين أنقذوا دار الإسلام. ووقتهاً فيما يبدو أكمل الماورديُّ كتابه في «الأحكام السلطانية والولايات الدينية». اعترف الفقيه المسيّس بالمتغيرات؛ لكنه ما رأى أنّ ذلك يغيّر شيئاً من آليات اكتساب الشرعية؛ فالدولةُ في الظروف الجديدة ترى أنها محتاجةٌ فيمن يولّيهِ الخليفة «إدارة دار الإسلام» إلى: الكفاية والشوكة: الكفاية في الإدارة الداخلية، والشوكة في مواجهة الخارج. وفي الواقع هناك قويٌّ متفرد، وهناك متغلبون أقلّ شأنًا. وعلى المركز الاعتراف بالمتغلبين ما داموا يعترفون به ويسعون للحصول على منشورٍ من الخليفة بذلك على السُنّة السابقة للمائة عام (القرنين الرابع وبعض الثالث). أما القوي المتفرد فهو بمثابة وزير التفويض؛ في حين يصبح الإداريون الكبار الذين بقوا في المركز وزراء تنفيذ يتبعون الخليفة مباشرةً. ولا ندري هل أبة السلجوقي طُغُرل لهذه القسمة أم لا؛ لأنه ما استحَبَّ لقب وزير التنفيذ، ولا لقب أمير الأمراء، وطالب بلقب السلطان الذي حصل عليه، والذي صار سُنّةً بعده في كلّ سُلالات العصابات التركية والأيوبية والمملوكية والعثمانية. في الدولة إذاً خليفةٌ واحدٌ، لا يتولى السلطة الفعلية؛ بل يتولاها سلطانٌ واحد، ويأتي في ظلّه الملوك والأمراء الذين يحملون ألقاباً فخمةً؛ لكنها دون اللقب الأوحد. والخليفةُ هو الذي يُعطي الجميع المناشير المشرّعة إنما بموافقة السلطان. لكنّ ما قبله الماوردي (-450هـ)، وأبو يعلى الحنبلي (-458هـ) لم يقبله إمام الحرمين الجويني (-478هـ) صاحب «غياث الأمم في التياث الظلم»؛ فقد رأى الفقيه الشافعي الكبير أيضاً أنه لا انقسام في الشرعية ولا ضرورة لذلك؛ فقد كان الرجل مفتوناً بسلطان السلاجقة، وانتصاراته على البيزنطيين، وعلى البويهيين الشيعة. والخلافةُ ليست منصباً دينياً لا يمكن الاستغناء عنه، وإنما العبرةُ بالوظائف والمهام وهي الكفاية والشوكة. وهما مجتمعتان في السلطان التركي. أين الميراث الطويل للشرعية



الخليفية؟ ما تعرض الجويني لذلك، ولا قال شيئاً عن ذلك القابع ببغداد، رغم وروده عليها مراراً من خراسان. إنَّ الطريف أنَّ الجوينيَّ قال بوزارة التفويض، لكنه ما عرضها على السلطان بالطبع؛ بل على وزيره نظام المُلْك (-485هـ) الذي قرَّب الفقهاء، وأغدق عليهم الأعطيات، وحثَّهم على الاعتراف بعضهم ببعض، ووزَّع عليهم التدريس بالمدارس. وربما اعتبر الجويني نفسه وزملاءه في منزلة الخليفة الذي احتفى بالدين - والفقهاء زُعاته - بعد أن فقد القدرة على سياسة الدنيا. لكنَّ حراسة الدين تحتاج إلى القوة أيضاً. ولذلك كان الجويني على حق في الطموح إلى جمع الأمرين

**كان الزمانُ زمانَ السلطة  
القاهرة، وضرورتها لوحدة  
دار الإسلام، ووحدة  
السلطة. أمَّا الاعتبارات  
الأخرى ذات الظلال  
الدينية، فيكفي الفقهاء  
في سدِّ الحاجة إليها.**

بيد السلطان «الذي يباشر الأمور بنفسه». لكنَّ ما طمح إليه ما تحقق بالكامل، لاكتساب الخلافة رمزيةً دينيةً فضلاً عن الرمزية الأخرى، رمزية العرب. الزمانُ زمانُ السلطة القاهرة إذًا، وضرورتها لوحدة دار الإسلام، ووحدة السلطة، أمَّا الاعتباراتُ الأخرى ذات الظلال الدينية فيكفي في القيام عليها فقهاءُ المدارس العشرة (= النظاميات) التي أنشأها نظامُ المُلْك، وأوقف عليها الأوقاف الضخمة.

بقيت الأوضاعُ من الناحية النظرية على ما تركها عليه الماوردي، أي ثنائية الخليفة والسلطان. أمَّا الواقع (ولأكثر من ثلاثمائة عام) فقد اتخذ توجُّه الجويني دليلاً. ولذلك سهَّل على العثمانيين تجاهُّل الخلافة في ألقابهم، وما أبهوا لتنصيب خليفةٍ عربي من أصلٍ عباسي كما فعل المماليك، وما رأوا ذلك ضرورياً! لقد أنقذ العثمانيون مقولة «الوحدات الثلاث»: وحدة الأمة، ووحدة الدار، ووحدة السلطة. وظلَّ الأمر على ذلك حتى القرن الثامن عشر الميلادي. وعندما رأوا حاجةً لاستعادة ذكرى الخلافة أو لقبها؛ فقد كان ذلك عندما استولى الروس على ممتلكات الإمبراطورية في شبه جزيرة القرم وما حولها. إذ ذكر العثمانيون في معاهدة «كوجك كينارجي» (1774م) حقَّهم في الاحتفاظ بتعيين القضاة وأرباب الشعائر الدينية

باعتبارهم خلفاء المسلمين؛ فصار الخليفةُ أو عاد «حارسَ الدين» كما أراد له الماوردي أن يبقى منذ القرن الحادي عشر الميلادي! وإلى تلك الفترة يعود إحياءُ الأصل الديني للخلافة أو الخليفة، لكنه غير متلازمٍ مع الركن الآخر: «سياسة الدنيا» على أساس أن السلطة الدنيوية أو السياسية هي من شأن السلطان الذي لم يُعدَّ سلطاناً في شبه جزيرة القرم بالذات، واستطراداً في كل بلاد «ما وراء النهر» وشرق أوروبا والبلقان فيما بعد!

### ثالثاً: الدين والدولة في الأزمنة الحديثة والمعاصرة:

مع ضعف الخلافة، وقيام السلطنة بمهامها عبر قرونٍ طويلة، بدأ كأنما تغيّر نظام الحكم، واستقرّ على نحوٍ جديد ومختلف. فكان مصير الإمبراطورية الإسلامية، مثل مصير سائر الإمبراطوريات القديمة والوسيطه. يمضي الزمن الأول، فتسقط الإمبراطورية تحت وطأة فاتحٍ جديد؛ بيد أن المصير الأكثر وروداً هو ضعف السلطة المركزية، وانقسام الإمبراطورية إلى دويلات. وبقدر ما يرتبط الوعي لدى الجمهور بالزمن الذهبي الأول، يكون هناك حرصٌ مستشرس تتبناه وتفيد منه النخب العسكرية والإدارية للاحتفاظ بالسلطة، والاستعانة بالعصبيات الطرفية أو البازغة لحفظها بعد أن تكون العصبية أو العصبيات المركزية قد استنفدت قواها\*. وهكذا، وفي حدود القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي، بدأ كأنما لا بد من حصول التحول، إذا كان يُراد للدولة الإمبراطورية أن تستمر. إنما لكي لا تفقد السلطة معناها في نظر الجمهور وتتحول إلى «دولة قوة» مجردة كما ذكر الماوردي في «نصيحة الملوك»؛ فقد ارتأى المنظرّون بعد الماوردي أن تجتمع في السلطات الجديدة أربع «صفات» لكي تظلّ «الشرعية» متحققة: تبادل الاعتراف بين السلطان والخليفة (لتحقيق الاستمرارية الدينية والعربية) - والكفاية (القدرة على القيام بالمهام السياسية والإدارية الداخلية)، والشوكة (القدرة على مواجهة العدو الخارجي)، والعدالة، والتي

\* ذكر الماوردي ثلاثة أنماط: دولة القوة، ودولة الثروة، ودولة الدين. أما ابن خلدون فذكر المُلْك الطبيعي، والمُلْك السياسي، والخلافة.

يجتمع في اعتبارها أمران: تمكين هذه الدولة السلطانية أو تلك من الاستمرار بالحظوة برضا الرعية (المُلك السياسي، كما تحدث عنه ابن خلدون)، وإظهار الارتباط مرةً أخرى بنموذج الخلافة الراشدة. أما قوة ذكرى الراشدين في وعي الجمهور والنخب، فتعود إلى ثلاثة أمور أساسية: اتصال الراشدين بالنبوة وزمنها، وطرائق اختيار الخلفاء الأربعة التي تمت بأشكالٍ مختلفةٍ لكنها جميعاً شوروية، وتوافر نموذج العدالة المطلقة أو المثالية. وهذه الأمور الحميمة تربط الخلافة ربطاً ظرفياً بالدين؛ لكنه رغم ظرفيته دالٌّ لثباته في الوعي، واستناد الشرعية التأسيسية لسلطة

إليه. وهكذا فقد كان هذا الأصل التاريخي للشرعية امتيازاً للخلافة، وعبئاً في الوقت نفسه. كان امتيازاً من حيث إنه أدى إلى ارتباط وعي الجمهور به، واعتبار الدولة دولتهم. لكنه كان عبئاً أيضاً من حيث قلة المرونة، وتمكّن الأمويين والعباسيين من استخدام الظلال الدينية لصالحهم. وبالفعل فإنّ هذه الظلال الدينية كانت تعود للبروز في الأزمات التي عانت منها الخلافة بالداخل ومع الخارج. لقد كان واضحاً بل وظلّ واضحاً لدى الفقهاء أنّ

**تعود قوة ذكرى الراشدين في وعي الجمهور والنخب إلى ثلاثة أسباب: اتصال الراشدين بزمن النبوة، وطرائق الوصول للسلطة من طريق الشورى، وتوافر نموذج للعدالة المطلقة، والإدارة العادلة أيام عمر بن الخطاب بالذات.**

هذا النظام السياسيّ نظامٌ دنيويّ ليس له أساسٌ ديني، وليس ضرورياً له. وقد قال الفقهاء جميعاً تقريباً إنّ الإمامة مصلحةٌ وتدييريةٌ، ولا شأنٌ لها بالاعتقاد، بخلاف ما كان عليه الأمر عند الشيعة. والفقهاء أنفسهم هم الذين كانوا يتولّون إدارة الشأن الديني التعبدي والقضائي والتشريعي والوقفي والتعليمي. ومع ذلك؛ فعندما كانت تحدث أزمة - مثل تعذر أو صعوبة إيجاد خلفٍ للخليفة المتوفى، أو الصراع بين الإخوة على المنصب، أو تعرّض الجنرالات والعصبيات للخليفة - فإنّ الفقهاء كانوا يهْبُون هبّة رجلٍ واحدٍ، كأنما الإسلامُ ذاته في خطر. ولذلك اضطرّ البويهيون الكارهون للخلافة إلى الإبقاء عليها، وأعاد المماليك صنعها بالقاهرة بعد أن أزالها

هولاكو من بغداد عام 1258م (656هـ). فهل كان الفقهاء (باستثناء الجويني) مقتنعين بضرورة الخلافة للدين أم للدولة أم للأمرين؟ الراجح أنهم كانوا مقتنعين بضرورتها للدولة والإسلام، في وعي الجمهور، ولذلك دافعوا عنها باعتبارهم ممثلي «الجماعة» وحرّاسها. يبيّن أنّ أبرز الدلائل على عدم ضرورتها للدين استغناء العثمانيين عنها لحوالي الثلاثة قرون عندما كانت السلطنة في عزّها، وما رأى فقهاؤهم حرجاً في ذلك. وكان شيخ الإسلام العثماني يعدّ نفسه ممثلاً للإسلام كلّه والمسؤول وحده عنه في ظلّ السلطان. يبيّن أنّ الأزمات - كما سبق القول - توقّظ الظلال الدينية للخلافة، وبخاصّة إذا كانت الأخطار المُحدِقة خارجيةً وليسست داخليةً. فعندما بدأت الهزائم أمام الروس، وتواترت ثورات شعوب البلقان، وما استطاع الجيش العثماني رغم التحديث إعادة التوازن. لقد عادت فكرة الخلافة إلى الحياة، وما عاد شيخ الإسلام كافياً للإحساس بالأمن على الإسلام، وكان الحلّ الذي ارتأته الإدارة العثمانية ترقيعياً إذا صحّ التعبير بمعنى أنّ السلطان صار منذ أواخر القرن الثامن عشر - وإنّ على تقطّع - يذكر الخلافة بين ألقابه. وتأخر الأمر إلى عهد السلطان عبد الحميد الثاني (1876-1909م) حتى صارت الخلافة سياسةً عثمانيةً داخليةً، بعد أن كان حضورها منذ القرن الثامن عشر ذا أثر خارجي. والمعنى بالأثر الخارجي دخولها من جديد في وعي الشعوب الإسلامية الواقعة تحت سيطرة الاستعمار البريطاني والروسي والفرنسي. وبالطبع فإنّ السلطان عبد الحميد تقصّد إحداث التأثير على المسلمين خارج الديار العثمانية؛ لكنّ دوافعه الأعمق لذلك كانت داخلية، وفي مواجهة الدسترة وتحديد الصلاحيات، وعدّ السلطان حاكماً دستورياً. فقد أبطل السلطان عبد الحميد الدستور العثماني عام 1878م وألغى مجلس المبعوثان (البرلمان الاتحادي). وباعتباره أمير المؤمنين، وخليفة ربّ العالمين استعاد الصلاحيات والسلطات المطلقة التي كانت لأسلافه العظام، وتُجاه رعاياه كما تُجاه الشعوب الإسلامية خارج نطاق السلطنة أيضاً.

إنّ السطوة الخليفة الجديدة (وليس المتجددة) بدت أول ما بدت في الموضوع الذي أثير بين المسلمين بالهند في الرُّبع الأول من القرن التاسع

عشر؛ وهو: هل ما تزال الهند دار إسلام؟ وهو موضوعٌ أُثير دائماً في الأقطار الإسلامية التي كانت السيطرةُ عليها تتداعى لصالح الفاتحين (المسيحيين) من صقلية إلى الأندلس، فإلى آسيا الوسطى والقوقاز والبلقان. وكما سبق ذكره فإنَّ «دار الإسلام» كانت أولى الوحدات (إلى جانب وحدة الأمة، ووحدة السلطنة) والتي تأسست عليها وارتبطت بها في الوعي العام خلافةُ الأمويين والعباسيين. فطالما ظلَّت تلك الوحدات قويةً وحاضرةً؛ فإنَّ المشكلات الأخرى تُعدُّ تفصيليةً وبخاصةً إذا كانت داخلية. ومع انطراح السؤال الكبير بالهند مع الاستعمار البريطاني، انطرح عند كلِّ استعمارٍ مُماثل، وترتبت عليه الآثارُ ذاتُها: الجهاد أو الهجرة أو الأمرين

**في زمن الاستعمار ظهر  
للشرعية الدينية شرطٌ  
جديدٌ هو وجودُ  
الخليفة، حتى لو لم  
يسيطر على بقعةٍ  
من الأرض يقيم  
عليها سلطته.**

معاً. فحتى محمد بن أحمد المهدي الناصر السوداني على البريطانيين هناك، عدَّ نفسه أميراً للمؤمنين. وبذلك ظهر للشرعية الدينية قبل السياسية شرطٌ جديدٌ هو وجودُ الخليفة، حتى لو لم يسيطر على بقعةٍ من الأرض يقيم عليها سلطته. وبالطبع فإنَّ هذا البزوغ الجديد الإحيائي للفكرة افاد منه أولَ ما أفاد العثمانيون الذين كانوا ما يزالون مسيطرين على بقاعٍ شاسعةٍ من ديار الإسلام، وديار الفتوح القديمة!

قرأتُ قبل أيامٍ النشرة التي أصدرتها مكتبة الإسكندرية لكتاب المسلم الهندي الكبير الشيخ أبو الكلام آزاد، بعنوان: «مسألة الخلافة وجزيرة العرب». وقد أصدر أبو الكلام هذا الكتاب عندما كان يناضلُ في صفوف حزب المؤتمر الهندي! وكما هو معروف، ورغم اعتباره آنذاك (في مطالع عشرينات القرن العشرين) أن الخلافة ركنٌ من أركان الدين؛ فإنه اختار في النهاية البقاء في الدولة العلمانية الهندية، ورفض تأييد مشروع الانفصال الباكستاني! أما الكثرةُ الكاثرةُ من المسلمين الهنود؛ فإنَّ إيديولوجيات الجهاد والهجرة والخلافة؛ قادتهم كما هو معروف للانخراط في مشروع انفصاليٍّ هو مشروع باكستان (1947م). وفي النهاية - وكما هو معروف أيضاً

- فإنَّ الكفاح باسم الإسلام (والخلافة) ضدَّ الاستعمار - كما قاد إلى مشروعاتٍ انفصالية - ما لبث أن عدَّ خصمه الرئيس مشروع الدولة الوطنية والقومية. وهو بذلك قد نقل الخصومةَ المصيرية مع الغرب (المستعمر، وصاحب نموذج الدولة القومية) إلى الداخل العربي والإسلامي رغم زوال الاستعمار، وقيام الدول الوطنية المستقلة والناجمة عن كفاحٍ طويل!

كانت ساعةُ الصدمة - تتمثل في إلغاء مصطفى كمال (أتاتورك) للخلافة عام 1924م. والطريفُ أن تحدتَّ الصدمةُ بالفعل؛ لأنَّ المصدومين كانوا في الأساس من خارج تركيا، ثم لأنَّ إحياء الخلافة أو فكرتها ما كان قد مضى عليه أكثر من خمسين عاماً نتيجة سياسات السلطان عبد الحميد التي سبق الحديثُ عنها. والطريفُ أيضاً أنَّ أبا الكلام آزاد في كتابه السالف الذكر - والمُعاصر لإلغاء الخلافة - كان ما يزال يرى أنَّ الأتراك أولى بها، ولا حاجة ليكونَ الخليفةُ عربياً ومن جزيرة العرب، كما حاولتْ نَحْبُ عربيةٌ أن تفعل! عند مصطفى كمال انتصر النموذج القومي، وكذلك في الدول الوطنية العربية والإسلامية. وبدا لأول وهلةٍ - وبسبب استعلاء وانتصار المشروع القومي - أنَّ «الإحياء الديني» الذي حمل فكرة الخلافة (ولو كهدفٍ بعيدٍ أو استراتيجي) لن يكون له مستقبلٌ، ليس بسبب انتصار المشروع الوطني والقومي فقط؛ بل ولأنَّ عدَّ الخلافة نظاماً دينياً أو نظاماً سياسياً متأسساً على الدين، ليس له ماضي في تجربة المسلمين السُنَّة على وجه الخصوص. وهذا وإن لم يَحُلْ عصرٌ من اعتبارها كذلك من جانب علماء أفراد. لكنَّ مصائر الفكرة الإحيائية هذه، والتي لا تعود للتاريخ القديم إلا بشكلٍ رمزي أثبتت قدرةً هائلةً على المقاومة في أوساط الجماعات المتدينة. ولا ينبغي التركيز على الشكل. فالحركات الإحيائية الانقسامية عند السُنَّة والشيعية اعتنقت جميعاً فكرة الدولة الدينية بغض النظر عن أشكال التجليات. رأى حسن البنا مثلاً تحقيق الخلافة نهايةً في مسارٍ طويلٍ يعتمد على «تطبيق الشريعة» لإحقاق الشرعية. أما الثورة الإسلامية في إيران فقد اعتنقت أيضاً فكرةً جديدةً تماماً هي «ولاية الفقيه». وهذا تجلٌّ آخرٌ للدولة الدينية. ثم إنَّ تركيا التي حكمتها أحزابٌ

علمانية متشددة على مدى سبعين عاماً، يحكمها اليوم حزبٌ إسلاميٌّ، لا يقول بالخلافة علناً؛ لكنه يمجد العثمانيين الذين يرمزون إلى عظمة تركيا وأمجادها الإسلامية. ثم إنه لا يخلو بلدٌ مسلمٌ اليومَ من حركةٍ أو أكثر تدعو وتريد إحقاق الشرعية من خلال إقامة نظام حكمٍ إسلامي. والصيغُ الواقعيةُ لهذه «الفكرة الإلهية» غامضةٌ أو غير موجودة؛ لكنها لدى أنصارها شديدة التوهج وتستحقُّ التضحية والنضال. ولذا فإنَّ الذي يمكن قوله أنَّ الوعي الدينيَّ الجديد يقول بعلاقةٍ وثيقةٍ بين الدين والدولة من أجل إحقاق الشرعية الناقصة أو الغائبة في الدولة والمجتمع! وقد ذكرتُ في عددٍ من بحوثي أنَّ توهجُ فكرة الدولة الدينية علتهُ فشلُ تجربة الدولة

**لا بدَّ من منع إدخال الدين في بطن الدولة المشرذم والمقسَّم والسبيل إلى ذلك النهوض للقيام بعملية نقدٍ للمفاهيم السائدة بشأن التلازم المفترض بين الدين والدولة والشرعية.**

الوطنية في حقبتها الثانية (حقبة العسكريين والأمنيين)، وما أزالُ أرى ذلك اليوم؛ لكنني ما عدتُ أعتبره سبباً كافياً. ففشل العسكريين وإباداتهم كان ينبغي أن يؤدي بالتبع للنضال من أجل إقامة أنظمة ديمقراطية مثلاً، وليس دولةً دينيةً ما عادت مطروحةً في عالم اليوم. كما أنها ما كانت موجودةً في التجربة الوسيطة، حيث كان يقوم فصلٌ واضحٌ بين «حراسة الدين»، و«سياسة الدنيا».

هل يكونُ هذا «الوعي الجديد» هو الذي أنتج الحركات الجهادية؟ الحركات الجهاديةُ فيما أرى ناجمة عن مخاضات الحداثة، وعن السياسات الدولية، وقد بدت لأول وهلةٍ حركاتٍ انتحارية، مثل فِرَق اليسار المتطرف في أوروبا واليابان في السبعينات والثمانينات من القرن الماضي. الجهاديات تريد إسقاط «النظام العالمي» الذي ترى أنه طغى على الإسلام. ولأنها حركاتٌ انشقاقيةٌ في قلب الدين، لذلك سرعان ما ارتدت لتضرب في قلب ديار المسلمين، غير مفرقةٍ بين نظامٍ ونظام، ومجتمعٍ ومجتمع؛ لكنَّ هؤلاء الانقساميين المتطرفين، عمدوا أخيراً لإقامة خلافةٍ على بقعةٍ من الأرض، فأشبهوا بذلك حركات إحياء الخلافة، أو تطبيق الشريعة، أو ولاية الفقيه.



ولذلك فقد تجلّوا عن مشروعٍ مُشابهٍ لمشروع أهل تطبيق الشريعة أو استحضر الإمامة. كل تلك المشروعات تقع في المكان، لكنها خارج الزمان، زمان الأمة والعالم. ولذلك فإنها تبدو مرتبطةً بأحوالٍ هائلة.

إلى متى نبقى مع هذه الظواهر؟! لا بُدَّ من منع إدخال الدين في بطن الدولة المشرذم والمقسّم والسبيل إلى ذلك النهوض للقيام بعملية نقدٍ للمفاهيم، في ضوء العقل والتجربة. فالدين لا يملك نظاماً سياسياً سواء أكان اسمه تطبيق الشريعة، أو إقامة الخلافة أو إحقاق الإمامة.

لقد كانت هذه السطور قصةً تطاولت في مخاضات علائق الدين بالدولة، وهي مخاضاتٌ أضرتَّ بهما معاً في القديم والحديث. والضرر مستمرٌّ على الدين، وقد تهدد فكرة الدولة. إنَّ عمليات تغيير الوعي صعبةٌ ومعقّدة؛ لكنها ممكنةٌ، ولذلك لا ينبغي التردد في شنِّ الحملة الفكرية والدينية والثقافية لإخراج الدين من هذه المعمة وصونه في أزمنة التغيير.