

تحولات وتحويلات التراث السياسي العربي أنموذج نصّ «الخلافة»*

■ رضوان السيد

الخلافة في الأصل تجربةٌ سياسيةٌ تاريخيةٌ للأمة العربية في زمنها الإسلامي الأول. ولأنها تاريخٌ مُعاشٌ لإمبراطوريةٍ شاسعة الأرجاء، قامت على الفتح والامتداد، فقد تأخرت صياغة نصّها السياسي التراثي، أو لنقل: إنّ مؤسسات تلك الدولة قامت بالتدريج عبر قرنين، ثم جرت صياغة نصّها الدستوري الجامع غير المانع. وقد سهّل الوصول إلى ذلك النصّ الإجماع - منذ القرن الأول الهجري - على الوحدات الثلاث: وحدة الأمة، ووحدة الدار، ووحدة السلطة. وهذا ظاهرٌ في رسالة الإمام الشافعي (-204هـ) المكتوبة في النصف الثاني من تسعينات القرن الثاني الهجري. ورغم تبلور النصّ في كتاب أبي الحسن الماوردي (-450هـ/1055م) الشهير: «الأحكام السلطانية والولايات الدينية»، والذي حدث عليه شبه إجماع؛ فإنه ظلّ إشكاليّاً من عدة نواح: من ناحية أصل التسمية ومضامينها، ومن ناحية علائق النصّ بالمؤسسات القائمة والمستجدّة، ومن ناحية أصل السلطة والمشروعية، ومن ناحية علائق الدين بالدولة ووظائفها.

* محاضرة أُلقيت بمعهد المخطوطات بالجامعة العربية بالقاهرة بتاريخ 2014/12/3م.

■ أستاذ الدراسات الإسلامية، ومستشار تحرير مجلة التفاهم.

I

إنّ التفكير السياسي (والخلافة سلطةً سياسية) هو تفكيرٌ في الدولة، وليس صحيحاً أنّ المسلمين القدامى مقصّرون في التفكير السياسي أو التفكير بالدولة وإدارة الشأن العام. وقد استظهرتُ في دراساتي عبر ثلاثين عاماً أنّ هناك خمس مقاربات أو اتجاهات أو مدارس في التفكير السياسي أو التفكير بالدولة أو تعقُّل مسارها الكلاسيكي: مدرسة مرايا الأمراء أو نصائح الملوك أو الآداب السلطانية، ومدرسة العقائديين أو المتكلمين، ومدرسة الفلاسفة، ومدرسة الفقهاء، ومدرسة الكُتّاب الإداريين. وعندما نقول: إنّ تحديدات الماوردي للخلافة وقع شبه إجماعٍ عليها؛ فإنّ معنى ذلك أنّ المدرسة الفقهية هي التي انتصرت رؤيتها في متابعة التجربة السياسية العربية الإسلامية. وتفكير الفقهاء هو تفكير قانوني وتقني، ومعنيّ بالتفاصيل التي يسمونها فروعاً، كما هو شأن القانونيين. وهو يرتقي إلى المستوى الذي يمكن تسميته دستورياً - بالمصطلح المعاصر - عند التفكير في الشأن العام أو عند وضع تحديدٍ لمجاله. ولنلاحظ أنّ طريقة التعقُّل هذه للشأن العام - أو المنافع العمومية بلغة الطهطاوي (-1873م) أو المصالح الضرورية بلغة الشاطبي (-790هـ) عندما نقول: إنها سادت (فالماوردي فقيه شافعي كبير)، فهذا يعني أنّ الفقهاء عدّوا السلطة السياسية شأناً إنسانياً، بما في ذلك صيغة الخلافة. وهذا يعني أيضاً تجاوز نظريات وتحديدات المدارس الأربع الأخرى، وللتذكير هي: مدرسة الفلاسفة، ومدرسة المتكلمين، ومدرسة كُتّاب الآداب السلطانية، ومدرسة الإداريين. وهذا دون أن يعني ذلك أنه ليس هناك تأثيرٌ وتأثرٌ مستمران بين هذه المدارس جميعاً. ولأنّ المواطن هنا ليس موطناً لدراسة تبادل الأسلحة بين التيارات الفكرية، أُشير إلى تأثير رئيس لمدرسة الآداب السلطانية في نظرية (وليس في مؤسسات) الفقهاء للسلطة. فالماوردي يقول: إنّ الإمامة (وهو المصطلح الإسلامي القديم للسلطة) موضوعةٌ لحراسة الدين وسياسة الدنيا. وقد استظهرتُ في كتابي «الجماعة والمجتمع والدولة» (1997م)، وفي فصله التاسع بعنوان «الدين والدولة: إشكالية الوعي التاريخي» أنّ اعتبار حراسة الدين إحدى وظيفتي

السلطة مأخوذٌ من العهد المنسوب لأردشير بن بابك مؤسس الدولة الساسانية (228 - 241م) والذي جاء فيه: «الدين والمُلْك توأمان لا قِوامَ لأحدهما إلا بصاحبه؛ لأنَّ الدين أُسُّ والمُلْكُ حارس. ولا بد للمُلْك من أُسِّه، ولا بد للأُسِّ من حارسه؛ لأنَّ ما لا حارس له ضائع، وما لا أُسَّ له مهدوم». وكان الماورديُّ قد قال أيضاً: إنَّ الإمامة وجبت بالعقل وبالشرع. وبذلك فهو - دون أن يُحسَّ - أخذ التحديد المنسوب لأردشير بكامله. لكنه حاول قبل ذلك وبعده، وفي الأحكام السلطانية، وفي كتابه الآخر (أدب الدنيا والدين) أن يخفّف من أثر ذلك على وظائف السلطة في الإسلام، بوصف الخلافة بأنها موضوعة؛ أي

إنَّ التفكير السياسي (والخلافة سلطةً سياسية) هو تفكيرٌ في الدولة، وليس صحيحاً أنَّ المسلمين القدامى مقصرون في التفكير السياسي أو التفكير بالدولة وإدارة الشأن العام.

مصطلحٌ عليها من جماعة المسلمين وإجماعهم، كما أنَّ كلَّ العقلاء يرون ضرورة وجود سلطة في المجتمع. وهكذا اجتمعت لديه ثلاثة أصول للسلطة في الإسلام: العقل والشرع والإجماع. ولذلك ردَّ عليه مُعاصره إمام الحرمين الجويني (-478هـ) بالقول: إنه لا أصل للسلطة في الإسلام أو للخلافة غير الإجماع! وهكذا مرةً أخرى، ولأنَّ أساس الرؤية الفقهية للسلطة أنها تعملُ عند الأمة، والجماعة وشوراها هما أساس

مشروعيتها؛ فإنَّ الفقهاء - وبعد إيراد تعريف الماوردي - صاروا يرون أنَّ من ضمن وظائف الخلافة عن الأمة حماية دينها أو حراسته على أعرافه وتقاليده المستقرة مثل حماية النفس والثروة (أو المال) والدار. بمعنى أنَّ حراسة الدين هي جزءٌ من سياسة الدنيا. وقد بلغ من وضوح هذا الأمر - أي أنَّ الدولة وظيفتها صونُ المصالح العامة للأمة، ومن ضمنها حمايتها من الأعداء - أنَّ الجويني وتلميذه الغزالي - وبعد أن يذكرا أنَّ الإمامة أو الخلافة أو السلطة في الإسلام مصلحةٌ وتديريَّةٌ وليست من أصول الدين - يذهبان - وبخاصة الجويني الأكثر وضوحاً - إلى أنه بالنظر إلى أنَّ السلطنة السلجوقية صارت هي الحامية للمصالح العامة دون الخليفة القابع ببغداد، فقد يكونُ من الأفضل أن تزولَ الخلافةُ وتبقى السلطنة، بنقل المشروعية إليها!



وعلى أي حال - ولكي لا يزداد الأمرُ طولاً واتساعاً، وهو ما لا تحتمله هذه المحاضرة - يكونُ علينا - قبل الانتقال من النصِّ التراثي أو التقليد الفقهي في رؤية السلطة إلى التاريخ - أن نقرّر أنه كان هناك بالفعل تداخلٌ بين الدين والسلطة أو الخلافة في الحقب الكلاسيكية؛ إنما وبالقدر ذاته من الوضوح، ما كان هناك توخُّدٌ بين الشائنين الديني والسياسي. إذ لم تكن للخليفة عصمةً دينيةً لدى الإباضية والمعتزلة وأهل السُّنّة، وما كان يشارك بحكم شخصه أو منصبه في تحديد العقيدة، ولا في التشريع. وهذان الأمران أو هذه الأمور الثلاثة (شخص الإمام، وقيامه على العقيدة، وعلى التشريع) كانت متوافرةً في نظرية الإمامة عند الشيعة الإسماعيلية منذ القرن الثالث، وعند الشيعة الإمامية الإثني عشرية منذ القرن الخامس الهجري.

II

فلنمضِ من النصِّ إلى التاريخ. منذ زمن السلاجقة في القرن الخامس الهجري / الثاني عشر الميلادي، ما عاد للخليفة أثرٌ في حراسة الدين فضلاً عن سياسة الدنيا. وقد قام السلاطين السلاجقة والأيوبيون والمماليك والعثمانيون في المنطقة العربية من دار الإسلام بالمهمتين: السياسة والحراسة. وقد قدمت السياسة على الحراسة؛ لأنّ المماليك بالذات، اعترفوا بالمذاهب الفقهية السنية الأربعة، وتركوا للفقهاء القضاء والتشريع والتعليم وإدارة الأوقاف والمدارس، ومسائل الخير العام، ووضع السلاطين الخليفة في بغداد ثم في القاهرة في قصرٍ اقتصرت مهمته فيه على إعطاء كلّ سلطانٍ عند توليه كلّ الصلاحيات الدينية والدنيوية فيما وراء بابه. فالخليفةُ منذ القرن الثاني عشر الميلادي، وإلى القرن الثامن عشر الميلادي ما كان له أثرٌ في وعي الناس، لا في الدين ولا في الدنيا. بل إنه في زمن العثمانيين وبعد فتح مصر عام 1517م ألغي المنصب والاسم، وما عاد للظهور إلا في معاهدة كوجك كينارجي عام 1774م مع الروس. إذ بعد استيلاء الروس على شبه جزيرة القرم أعطوا للخليفة وأمير المؤمنين حق الاستمرار في تعيين أرباب المناصب الدينية بشبه الجزيرة؛ وهو في تلك الحالة كان السلطان

العثماني! فلأول مرة منذ أربعة قرون صار السلطان العثماني مثل البابا عند الكاثوليك معنياً بالدرجة الأولى بالشأن الديني وحراسة الدين بخاصة في التجمعات الإسلامية الواقعة خارج دار الإسلام! ولأول مرة منذ عام 1774م صار لقب الخليفة أكثر من أمير المؤمنين ضمن لائحة ألقاب السلطان، يُذكر بعد أو قبل لقب الغازي وحامي الحرمين؛ لكنه ما كان يحضر دائماً إلى أن جعله السلطان عبد الحميد الثاني (1876 - 1909م) سياسةً مقررةً للدولة. ومن خلاله تعامل مع المسلمين الواقعيين خارج سلطته، ومن ضمنهم أولئك الذين احتلّ البريطانيون ديارهم في الهند ومصر. وهناك تفاصيل كثيرة عن طرائق

بعد استيلاء الروس على شبه جزيرة القرم أعطوا للخليفة وأمير المؤمنين حق الاستمرار في تعيين أرباب المناصب الدينية؛ شبه الجزيرة؛ وهو في تلك الحالة كان السلطان العثماني.

التعامل مع الخلافة الجديدة في نواحي آسيا الوسطى والقوقاز والجزائر وتونس. ولا داعي لذكر الأفهام المختلفة للمسألة من جانب الفقهاء والرعايا خارج ديار السلطنة. لكن نذكر أنموذج مصر. كان همُّ النُخب المصرية الدينية والسياسة التصدي للاستعمار البريطاني؛ لكن الفقهاء أكثر من السياسيين (وبينهم الخديويان توفيق وعبّاس الثاني) بدأوا باستعمال اللقب باعتبار أنّ الخليفة العثماني هو صاحبُ المشروعية الدينية العليا؛ ثم

إنّ الخديوي المصري صار يستمد منه شرعيته المعنوية أو الرمزية؛ لأنّ دياره محتلة. أمّا السياسيون فظلوا يتحدثون عن السلطان أكثر باعتباره المعنيّ بسياسة الدنيا. ويعلم المؤرخون المصريون المحدثون أنّ العلاقات الدينية والسياسية بين إسطنبول والقاهرة ظلت قائمةً أيام محمد علي حتى بعد الاعتراف لأسرته بتوارث السلطة في مصر. لكنها بعد الاحتلال صارت شكليةً وقائمةً على الابتزاز من جانب رجالات السلطنة لرجالات الأسرة العلوية. وعلى أيّ حال، ورغم تدخّل البريطانيين في تفاصيل تلك العلاقة؛ فإنّ الوطنيين المصريين (وعلى رأسهم مصطفى كامل كما هو معروف) استخدموا هذا الإشكال (أي العلاقة مع السلطنة بإسطنبول) في صراعهم مع الإنجليز. إنما الذي استقرّ في وعي المؤسسات الدينية ورجالات الطرق الصوفية والعامّة



(والسلطان عبد الحميد كان شاذلياً!) أنّ السلطان بإسطنبول هو صاحب الشرعية الدينية؛ لأنه الخليفة وأمير المؤمنين. ولنلاحظ أنه عندما قامت الحرب العالمية الأولى ووقف الجنرالات من حول السلطان مع ألمانيا في الحرب؛ فإنّ البريطانيين عمدوا لعزل عباس الثاني، وعينوا حسين كامل، وسَمّوه سلطاناً إشعاراً للمصريين بالاستقلال عن إسطنبول في الشأن السياسي على الأقلّ. وما ارتاح الإنجليز لهذا الحلّ والمنزع؛ لأنّ المسلمين في الهند قبل المصريين عمدوا لإنشاء «حركة الخلافة» إظهاراً لدعمهم للباب العالي الذي لم يخضعوا لسلطته من قبل في تاريخهم! وقد انزعج المصريون وأهل الشام انزعاجاً شديداً عندما أعلن الشريف حسين عام 1916م ومن مكة الثورة على تركيا العثمانية، ودعا لإقامة الدولة العربية؛ لكنه ماجرؤ على الدعوة لنفسه باعتباره خليفةً إلاّ عام 1922م عندما فصل المجلس الوطني الكبير بأنقرة الخلافة عن السلطنة. ونشبت معركة الخلافة بمصر عام 1922م؛ لكنها ما صارت حرباً عامةً وواسعة، إلاّ بعد إلغاء مصطفى كمال للخلافة عام 1924م. والمعركة التي دارت بمصر بشأن الخلافة بين عامي 1922 و1926م هي التي حدّدت مصائرهما من حسن البنا وإلى أبي بكر البغدادي!

III

عندما اختفى لقب الخلافة التي ما عادت منصباً منذ قرونٍ وقرونٍ من تركيا مع اختفاء العثمانيين، كانت كل الأقطار ذات الكثرة الإسلامية في آسيا وإفريقيا تحت احتلال الاستعمار الأوروبي، وفي معظم تلك الأقطار قامت حركات مقاومةٍ وطنية دينية الطابع أو مدنية؛ لكنّ وفي كل تلك النواحي الشاسعة، ما كانت هناك بدائل قائمة أو متبلورة لسلطاتٍ وطنية باستثناء بعض نواحي الجزيرة العربية، وباستثناء مصر. في الجزيرة العربية كانت هناك الإمامة الزيدية باليمن، والسلطنة والإمامة بعمان، وفي وسط الجزيرة والحجاز كانت هناك السلطة الطالعة للأمير عبد العزيز بن عبد الرحمن آل سعود. وكلُّ تلك السلطات المستقرة أو الطالعة، كانت - إذا صحَّ التعبير -

ذات صيغٍ تقليدية تَقَلُّ أو تكثر. أمَّا مصر فكانت تمتلك صيغةً جديدةً لدولةٍ قوميةٍ على الطراز الأوروبي مع بعض الرتوش التقليدية لمسألة السلطة والسلطان. وليس هذا فقط؛ فقد تأسست الصيغة الجديدة على ثورة عام 1919م التي امتلكت شعبيةً هائلةً بين العامة والمتقنين. بمعنى أن الصيغة الجديدة كانت لها نُخبها وبيروقراطيتها وخطابها وجمهورها في الاستقلال والدستور والدولة الحديثة. وكان الموضوع الباقي للنضال ذا شعبيتين: التخلُّص من البريطانيين، ووضع صلاحيات الملك تحت سقف دستور عام 1923م وتحديده. ولذلك فإنَّ الثوران الحاصل في الكتابات والذي يبدأ

عندما اختفى لقب الخلافة التي ما عادت منصباً منذ قرون وقرون من تركيا مع اختفاء العثمانيين، كانت كل الأقطار ذات الكثرة الإسلامية في آسيا وإفريقيا تحت احتلال الاستعمار الأوروبي.

بالنواح على الخلافة، وينتهي بالبحث عن بدائل إسلامية لها، من صناعة نُخبٍ دينية غير مصرية. فحتى الأزهريين الذين دعموا ثورة عام 1919م، كانوا قد دخلوا بحدودٍ مختلفةٍ في النمط الوطني الجديد. وعندما اندفع بعضهم - مثل أحمد شوقي وأحمد محرم ومحمد بخيت المطيعي - في معركة الخلافة فإنهم كانوا ينعون تاريخاً يعدونه مجيداً، دون أن يعني ذلك التحمُّس غير المشروط لوراثة خلافة آل عثمان. وحتى الملك فؤاد الأول - الذي

يقال: إنه طمع بوراثة اللقب الذي تخلى عنه الأتاتوركيون - إنما كان يريد التقلُّت من بعض القيود التي فرضها عليه الدستور لا أكثر. ولننظر في الأمر عن كثب. أثار المعركة بغيارها الكثيف عام 1922 محمد رشيد رضا في مجلة المنار بمقالاته المؤرَّخة للخلافة تاريخاً تقرّيبياً؛ لكنَّ رشيد رضا هو نفسه الذي نشر لعبد الغني سني بك ترجمته لنص «الخلافة وسلطة الأمة» من صناعة المجلس الوطني التركي الكبير أو الجمعية التأسيسية التي أنشأها مصطفى كمال. والنصُّ يقول: (إنَّ السلطة في الإسلام للأمة، التي مثلها السلاطين من قبل، ويمثلها الآن نواب الأمة المنتخبون. أما الخلافة فليست أكثر من رمزٍ لوحدة الأمة ووحدة دينها وتقاليدها). وما كانت لرشيد رضا - الإصلاح الدستوري من قبل - غير حجةٍ واحدةٍ لصالح الخلافة، وهي أن

المسلمين اعتادوا عليها وعدوها جزءاً من تقليدهم؛ لأنها قامت في زمن الراشدين. وهي - بالإضافة إلى رمزيها التاريخية - صارت لها وظائف دينية تتصل بوحدة الأمة، ووحدة الدار؛ أي أنها تتعلق أو صارت تتعلق بالمشروعية التأسيسية. وهنا بدأت التحويلات المفهومية. إذ من الذي يُسبغ المشروعية ما دامت السلطة للأمة؟ أو كيف تنفصل أو تتميز المشروعية أو الشرعية عن الأمة ما دامت الأمة هي التي تحتضن الدين وتتولى السلطة؟ رشيد رضا يعرف النصوص الفقهية جيداً، وقد بدأ بالتألب بها إذا صحَّ التعبير، وقد وجد في نصوص المتكلمين والفقهاء وفي الأحاديث النبوية - التي كان يعرفها أكثر مما يعرف نصوص الفقهاء؛ لأنه كان سلفياً - مقتبساتٍ مُنتقاة تشير إلى الخليفة، كما تشير إلى الازدواجية بين الأمة والشرعية في ممارسة السلطة. وقد تطوّر هذا الفهم تطوراً خطيراً في أطروحة عبد الرزاق السنهوري عام 1926م بباريس عن الخلافة. فالشرعية نصّ له جوانبه التشريعية والدينية والقانونية البارزة، وعلى المسلمين تطبيقه. أمّا الخلافة التاريخية فيمكن أن تتحول إلى عصبه أُممٍ إسلامية، مثل عصبه الأمم الناشئة عام 1920م في أعقاب الحرب الأولى. السنهوري مثل رشيد رضا بل أوضح منه في اعتباره أنّ الشريعة تمثّل نظاماً دستورياً وقانونياً يمكن على أساس منه إقامة دولةٍ حديثة. وقد ثبتت صلاحية ذلك النظام في التجربة التاريخية. ويمكن بالاجتهاد والتجديد أن يستمر هذا النظام ويتطور، ويظلّ الحكم مدنياً، ما دام قد أبعاد شبح المنصب التاريخي بتحويله إلى منظمةٍ للأمة تصون وحدتها، وتعين على إدخال المسلمين في العصر باعتبارهم مُضيفين ومشاركين بتجربتهم في التقدم العصري لنظام العالم. وفي حين تقلّب رشيد رضا وانقلب بالدخول في تجربة الملك عبد العزيز لإقامة دولة الكتاب والسنة؛ فإنّ السنهوري رأى أنه يطبّق أفكاره الأولى حين أدخل هو ومدرسته الكثير من منتجات الفقه الإسلامي التاريخي في القانون المدني بمصر وعدة دولٍ عربية.

لقد كان علي عبد الرزاق هو الذي غير مجرى النقاش بكتابه: «الإسلام وأصول الحكم» (1925م)، حين نقله إلى نزاعٍ في أصل السلطة في الإسلام، وهل هي دينية أو مدنية أو سياسية. وهو ما تأثر في ذلك كثيراً بتوماس

أرنولد ومرغليوث، بل بوثيقة المجلس الوطني التركي، ويجون لوك كما ذكر في كتابه. وأضاف لهذه الفكرة في سلطة الأمة مباحته لمحمد رشيد رضا في مقالاته بالمنار، وذهابه إلى أنّ دعوة النبي ﷺ هي دعوة دينية بحتة. وقد قصد من وراء ذلك نفي ممارسة النبي للسلطة السياسية حتى لا يقال: إنّ الراشدين إنما ساروا على نهج النبي في إقامة الخلافة، فتصبح معصومةً مثل عصمة النبي في دعوته وتصرفاته. فقد بلغ من انتقائية رشيد رضا (كما لاحظ عبد الرازق) أنه ذهب مذهب ابن حزم في زعمه أنّ النبي ﷺ استخلف أبا بكر. وبذلك قامت الإمامة عند السنة على عصمة أبي بكر، قبل تأسيسها عند الشيعة على عصمة عليٍّ وأعقابه!

كان علي عبد الرازق هو الذي غيّر مجرى النقاش بكتابه: «الإسلام وأصول الحكم» (1925م)، حين نقله إلى نزاع في أصل السلطة في الإسلام، وهل هي دينية أو مدنية أو سياسية.

لقد قلتُ: إنّ الذين أثاروا مسألة الخلافة ما كانوا جزءاً من التجربة المصرية الجديدة. كما قلتُ: إنّ عبد الرازق غيّر مجرى النقاش بكتابه؛ إذ بعد كتاب عبد الرازق جاء الفقيهان التونسيان محمد الطاهر بن عاشور، ومحمد الخضر حسين، وخصّصا جدالاتهما للرد على كتاب عبد الرازق. فهما لم ينصرفا لمناقشة طبيعة السلطة في الإسلام، بل إنهما وبالدرجة

الأولى زعما الدفاع عن تجربة النبي ﷺ السياسية. وعدّا دولة الراشدين استمراراً لدولة النبي القائد واقتداءً به. وما ناقشا سلطة الأمة أو موقعها في الدولة، بل انصرفا - بعد إثبات قيام الدولة أيام النبي - إلى الإشادة بمؤسسة الخلافة التي شهد لها الخصوم والأعداء قبل الأصدقاء! وأياً تكن مشكلات الخلافة في التاريخ؛ فإنّ الرجلين يذهبان إلى أنها قامت مع قيام الدعوة، ولذا فإنّ ملك مصر لو اكتسب لقبها الذي هو حقٌّ لكانة الله في أرضه، لزاده ذلك وزاد مصر حامية الإسلام مجدداً على مجد! لقد ظلّ الرجلان فقيهين تقليديين. وكذلك الأمر مع الفقيه المصري محمد بخيت المطيعي شيخ الأحناف، الذي انهمك مثلهما في تبيان حقيقة كتاب (الإسلام وأصول الحكم).

أما التحويلات المفهومية الأساسية فقد أدخلها في النقاش وجعل لها جمهوراً بين المتدينين كلٌّ من رشيد رضا والسنهوري. وقد قلتُ: إنَّ رضا تقلب وانقلب عندما ترك الإصلاحية والحكم المدني بحسب أستاذه محمد عبده ليقول بالتلازم وليس بالتطابق بين الخلافة والشريعة. لكنه كان منطقيّاً مع نفسه في تحوله هذا حين انصرف بعد أواسط العشرينات لدعم دولة الكتاب والسُّنة التي أنشأها الملك عبد العزيز بنجدٍ والحجاز. وكذلك الأمر مع الشامي الآخر محب الدين الخطيب الذي نشر في داره كتابات التونسيين أو تشارك مع رشيد رضا في نشرها. أما السنهوري فقد كان همه إثبات أنّ الشريعة تعرضُ نظاماً يصلح أن يكون أساساً لدولةٍ حديثةٍ، بدليل نجاحه في التجربة التاريخية، وفي الشواهد الكثيرة جداً من كتب الفقهاء المسلمين. إنَّ الشريعة أو المشروعية العليا قائمةٌ في الشريعة ونظامها، أما الأمة صاحبة السلطة التدييرية؛ فإن حقوقها مؤمّنةٌ في الشريعة التي تهبُّ النظام كلّ شرعيته. وعلى ذلك فإنَّ الحكم يبقى مدنياً؛ لأنَّ الناس هم الذين يختارون رئيسهم!

IV

ما أفاد حسن البنا من السنهوري أولاً، بل من رشيد رضا. وبخاصةٍ من فكرته عن التلازم بين الشرعية والشريعة. وهو عندما سمّى تنظيمه جماعةً - وليس جمعية - شأن أكثر منشئي جمعيات الهوية آنذاك، فإنما كان يضربُ على وتر المفهوم الكلاسيكي لعصمة الجماعة بحسب مذاهب أهل السُّنة. وللعلم فإنَّ أحد تفسيرات الجماعة بحسب الشاطبي في الاعتصام هي الاجتماعُ على إمام. لكن بينما كانت الجماعة في الفكر السني التقليدي قائمةً على أمرين متلازمين: احتضان الشريعة، والإجماع أو سلطة الإجماع؛ تبلورت في سنوات الصراع على الخلافة خصيصاً جديدةً ما عرفها التقليد، وهي انفصالُ الشريعة عن الجماعة باعتبارها نظاماً كاملاً قائماً بذاته، وقد أنزل على الجماعة ليهبها الشرعيتين: الوجود والعصمة. ولذلك برز أمرٌ جديدٌ تماماً يتعلق بمسألة الشرعية؛ فما عادت تلك الشرعية تتحقق بإجماع الناس، بل تتحدد بمدى أمانة الناس أنفسهم للشريعة، ما دامتا منفصلتين، والمرجعية العليا للشريعة ليس في مواجهة نظام الحكم فقط؛ بل وفي مواجهة الجماعة! وتجلّى ذلك التعلُّق والتلازمُ في الوقت

نفسه في إقامة التنظيم الذي يعلنُ ولاءه للشريعة، ولذلك يستمد شرعيته منها. بل إنه في مرحلة لاحقة فيما بين الثلاثينات والأربعينات من القرن الماضي، ومع ظهور التنظيمات الوطنية أو الدينية المتشددة؛ فإنَّ الشرعية انحسرت عن المجتمع وانحصرت في جماعة التنظيم.

هناك إذن متلازماتٌ ثلاثٌ حصلت خلال عقدٍ ونصف (1925 - 1940م): الشريعة أولاً باعتبارها نظاماً كاملاً ومصمتاً ومنفصلاً عن المجتمع من حوله. وهناك ثانياً ضرورة إعادة تأسيس جماعةٍ تنزل عليها أو فيها الشريعة، ومن ثم الشرعية. وهناك ثالثاً ضرورة النضال بالدعوة والهجرة لنشر تعاليم الجماعة

**قال السنهوري: إنَّ الشرعية
أو المشروعية العليا قائمةٌ
في الشريعة ونظامها، أما
الأمة صاحبة السلطة
التدبيرية؛ فإن حقوقها
مؤمَّنة في الشريعة التي
تهبُّ النظام كلَّه شرعيته.**

أو فهمها المؤصَّل لطرائق استعادة الشرعية حيث يكونُ الفصلُ والانفصالُ التطهريان (البراء والولاء) مقدمةً لثورة أو خروج باتجاه إعادة الوصل والاتصال أو الشرعية. وهذا معنى قول حسن البنا في رسالة المؤتمر الخامس بالمراحل: من الاستعداد والتهيؤ، فإقامة الجماعة ونشر دعوتها، فالذهاب من الهجرة إلى الأمة بإعادة التربية، فإقامة الدولة، فالخلافة، فأستاذية العالم. إنَّ هذه التحويلات المفهومية الكبيرة في هذه الفترة القصيرة تظلُّ غير مفهومة

إن لم نلاحظ أمرين آخرين هما: انهيار أو تزعُج التقليد السني الديني والدولتي، وقيام الدولة السعودية. فمنذ الرُّبع الأخير من القرن التاسع عشر، اشتدت حملاتُ السلفيين والإصلاحيين على التقليد الفقهي؛ تقليد المذاهب. وقد التقى الإصلاحيون والسلفيون على ضرورة كسر التقليد وفتح باب الاجتهاد. وينبغي ألا ننسى أنَّ التقاليد السياسية الموروثة للمُلك - شروطاً وآلياتٍ - كانت تنهاراً أيضاً، فتقوم حكومةٌ دستوريةٌ حتى في إسطنبول. ولنلاحظ أنَّ محمد رشيد رضا جمع مقالاته في نقد الأزهر في مجلِّدٍ ضخيمٍ بعنوان: المنار والأزهر. ودار العلوم التي تخرَّج فيها حسن البنا كانت تُناظرُ الأزهر وتقاوحه في إصغائها الأكبر لدعوات التجديد والخروج على التقليد الجامد. وفي حين كان همُّ الإصلاحيين الدرعميين وفي مدرسة القضاء الشرعي اعتبار ذاك الضرب للتقليد



مدخلاً للحدث؛ فإنَّ الضرب السلفيَّ في التقليد اتخذ من سلاح العودة للكتاب والسُّنة مَعولاً لهدم التقليد القائم على المذاهب الفقهية وعلى العقيدة الأشعرية، وعلى الطرق الصوفية. ولذا فإنَّ التأسيسيات هذه إنما قامت على أنقاض التقليد الفقهي والديني والسياسي، وليس عودةً إليه، كما ظنَّ اليساريون العرب طوال القرن العشرين. فجمعياتُ الهوية - التي بدأ ظهورها عشية الحرب الأولى في كل مكانٍ في العالم الإسلامي - مختلفةٌ تماماً في نزوعها الثوري عن التقليد المتهوي والمداعي. وبالطبع فإنَّ هذا التلاؤم الذي قام بين تلامذة الشيخ محمد عبده مع الأنظمة السياسية الجديدة سرعان ما فكَّ تحالفه أو تلاقيه مع السلفيات والأصوليات المعتبرة إصلاحية. لكنَّ جماعات الهوية ذات النزوع الديني سرعان ما وعت ذلك الافتراق، وضمت إلى هجماتها على التقليد الهجمة على التغريب أو التقليد للغرب. إنَّ تزعُّع التقليد حتى بداخل مؤسسة الأزهر، ومؤسسة القرويين بالمغرب، والزيتونة بتونس اتخذ بذلك أو قامت على تداعياته وجهتان: وجهة الإصلاح والتحديث أو التلاؤم مع العصر، والوجهة الأخرى وجهةُ الهوية الخاصة والخصوصية والتأصيلية التي أفادت منها الجمعية الشرعية، وأنصار السُّنة، والإخوان المسلمون والجمعيات والتنظيمات المشابهة.

أمَّا الأمر الآخر الذي سرَّع فكرة الشرعية والدولة الإسلامية أو البديل الإسلامي لدى حسن البنا والجيل اللاحق، فهو قيام دولة الكتاب والسُّنة على يد عبد العزيز آل سعود. وقد كان حسن البنا - مثل محمد رشيد رضا ومحب الدين الخطيب ومحمد حامد الفقي وأحمد شاکر ومحمد بهجة البيطار - شديد الإعجاب بتلك التجربة؛ تجربة فرض الشريعة (= الكتاب والسُّنة) في المجتمع وعليه، أي نقل الشرعية من الجماعة والمجتمع إلى النظام الإسلامي النبوي والراشدي من خلال السلطة السياسية المباشرة التي تطبق الشريعة. لقد ظهرت للنظام السياسي أو الدولة وظيفةٌ جديدةٌ - إن لم تكن الوظيفة الوحيدة - وهي تطبيق الشريعة في المجتمع، بعد أن صارت تلك هي الطريقة الوحيدة في نظر جماعات الهوية لاستعادة الشرعية. وظلَّت هناك مشكلتان: أنَّ هذا الانقلاب ما كان ممكناً في مصر، وأنَّ السلفية السعودية ما كانت في وارد استعادة الخلافة. أما الإشكالية الأولى فقد حلَّها حسن البنا بإقامة التنظيم أو الجماعة

الأولى أو جماعة دار الأرقم بن أبي الأرقم والتي تنحصر فيها الشريعة، ثم تنشرها بالدعوة والهجرة أو بالهجرة والدعوة، وصولاً للدولة عندما يصبح المجتمع مستعداً ومهيئاً للتمكين. ولذلك فإنّ الأمر يحتاج إلى تحويلات مفهومية كبرى، تطلّب إنجازها عدة عقود. ونحن نعلم أنه مع ازدياد الانفصال عن الدولة الوطنية في الوعي والواقع؛ فإنّ سيد قطب صار إلى النهج الثوري المعروف، والذي بمقتضاه يقوم الفتية الذين آمنوا بربهم، وأنجزوا هجرتهم بالهجوم على الدولة (الجاهلية) والمجتمع معاً من أجل تحقيق حاكمية الله في الأرض.

**لام الدُّعَاةُ السُّعُودِيُون
الآتُونُ إِلَى مِصْرَ فِي
العَشْرِينَاتِ مِنَ الْقَرْنِ
الْمَاضِي وَمَا بَعْدَهَا رَشِيدُ
رِضَا وَمَحَبُّ الدِّينِ
الْخَطِيبِ عَلَى غَرَامِهِمَا
- مِثْلَ كَثِيرِينَ - بِخِلَافَةِ
بَنِي عُثْمَانَ.**

ولننظر في المسألة الأخرى: غياب مسألة أو أولوية الخلافة في السلفية السعودية. منذ الدولة السعودية الأولى في القرن الثامن عشر، قاتلت الوهابية النجدية أو اشتبكت مع العثمانيين. وفي كتابات مؤرخي الدولة السعودية في القرن التاسع عشر نقدٌ هائلٌ للعثمانيين وخلافتهم باعتبارها تقليداً منحرفاً عن النهج الراشدي، ومُلكاً عضوضاً. وقد لام الدُّعَاةُ السُّعُودِيُون الآتُونُ إِلَى مِصْرَ فِي العَشْرِينَاتِ مِنَ الْقَرْنِ الْمَاضِي وَمَا بَعْدَهَا رَشِيدُ

رضا ومحَبُّ الدِّينِ الْخَطِيبِ عَلَى غَرَامِهِمَا - مِثْلَ كَثِيرِينَ - بِخِلَافَةِ بَنِي عُثْمَانَ. فالذي يتحقق بالجزيرة إنما هو مشروعٌ نبويٌّ خالصٌ بعيدٌ عن التقليد الطاغوتي. ولذلك صارت وظيفة المتسلفين في الحقيقة مَنعَ أيِّ كان من تولي الخلافة إبعاداً للكأس المرة عن الملك! ولذا ففي حين أصرَّ حزب التحرير منذ الخمسينات من القرن الماضي على استعادة الخلافة كما تركها السلطان عبد الحميد، ظلَّ تصرّيح حسن البنا عن الخلافة والأستاذية يتيماً، وجرى التركيز على الدولة الإسلامية القائمة على تطبيق الشريعة. ثم انفجرت السلفية كما هو معروفٌ خارج المملكة ثم بداخلها، وظهرت من تحت أنقاض الانفجار السلفية الجهادية التي عادت الخلافة أولويةً على رايات جهادها. وعاد الإخوان لتذكّر عبارات حسن البنا، وقالوا: إنّ الدولة الإسلامية في زمن التمكين هي دولةُ الخلافة بقدر ما هي دولةُ تطبيق الشريعة. وفي أواخر الثمانينات من

القرن العشرين، قال الشيخ عبد الله عزّام - داعية الجهاد الأفغاني المعروف - إنه - وللمرة الأولى منذ عقود - يشعر أنه سلفيٌّ بقدر ما هو إخواني! لقد التقى الإخوان مع السلفيات الجديدة من جديد، من خلال السروريين ووسائط أُخرى، وفي مراتع الفئات الاجتماعية الوسطى، كما في ساحات القتال في أفغانستان.

عندما صرخت المحكمة في مسجد الكوفة في وجه عليّ: لا حكم إلاّ لله! قال علي: كلمة حقٍ أريد بها باطل؛ إنكم تقولون: لا إمارة. ولا بد للناس من أميرٍ يجمعُ الفيء، ويجاهد العدو، وتأمُنُ به السُّبُل، ويأخذ للضعيف من القوي حتى يستريح بَرٌّ ويُستراح من فاجر! وهكذا فإنّ الإمام عليّاً ما أعطى السلطة السياسية أيّ مهمةٍ دينية. لكنّ الماوردي استناداً للدثائر الكلاسيكية، وللتجربة التاريخية أعطاهم صلاحية حراسة الدين دون التدخل في أوالياته بل بصونه على أعرافه المستقرة. وأنفق متكلمو أهل السنة مئاتٍ من السنين وهم يجادلون الشيعة في إنكار أن تكون الإمامة ركناً من أركان الدين، وقرروا أنها ليست من التعدييات بل هي مصلحةٌ وتديرية. يبيدُ أنه نتيجة التحويلات المفهومية الكبيرة في زمن الاستعمار، وزمن الدولة الوطنية المعاصر، أمكن للإحيائيات الإسلامية عند السنة وعند الشيعة أن تصطنع تأويلاتٍ خارج التجربة التاريخية، جعلت من الإمامة والخلافة ركناً حاضراً من أركان الدين. وهذا انشقاقٌ في الدين حوّل الإسلام إلى مشكلةٍ عالمية. ويكونُ علينا - صوناً للدين في أزمنة التغيير هذه - أن نعمل على الإصلاح الديني؛ لإخراج الدين من بطن الدولة، صوناً للدين والدولة معاً.

لقد تحول النصُّ الماورديُّ للخلافة، كما تحولت تجربتها التاريخية - من خلال التأويل، كما من خلال المعارك المشتعلة - إلى معنىٍ مُعاكس لما كانت عليه. وبتحول الصورة التاريخية، وتحويلات النصوص، بدا الواقع الجديد باعتباره «التقليد» الأكثر صحةً وأصالة؛ لأنه الأكثر توافقاً مع النصوص الإلهية والوقائع النبوية والراشدية والتاريخية. ولذلك وعندما أعلن الملائمة عمر أواخر التسعينات نفسه خليفةً لربِّ العالمين، ثم تبعه المسمّى أبو بكر البغدادي عام 2014م؛ فإنّ التساؤل ما كان بشأن ضرورة صيغة الخلافة؛ بل بمدى انطباق الشروط الماوردية على كلّ منهما! فلا حول ولا قوة إلاّ بالله.