جذور الفكر السياسي لتيارات الانبثاقيين المعاصرين في الميزان

د. موسى محمد الباشا(*)

ملخص البحث

تناول هذا البحث بالدراسة والتحليل المضامين المعانية لمفردات تضمنتها بعض متون النصوص القرآنية، وكذلك مقاصد بعض الآي القرآني، ومقولات نسبت إلى الرسول الخاتم ﷺ ومأثورات بعض السلف الصحابي زعمت تيارات الانبثاقيين بأنها تمثل مرتكزات فكرية تؤكد على انبثاق السياسة عن الدين الإسلامي وذلك في محاولة تستهدف فحص مصداقية أو زيف هذه الفرضية.

جذور الفكر السياسي لتيارات الانبثاقيين المسلمين المعاصرة

نسبة للتحولات والتغيرات المتواترة التي تطال أحوال التنظيمات السياسية المعاصرة للانبثاقيين من حيث التشكل والتكييف والاندثار يتعذر إنْ لم يكن من الاستحالة حصر ماهيتها بدقة ومن ثم دراسة جذور فلسفاتها الفكرية السياسية لذلك سيعول الباحث في دراسة ظاهرة التيارات الانبثاقية السياسية المعاصرة على المنهج الانتقائي الغرضي الذي يقتضي اختيار إطار سياسي انبثاقي بعينه أنموذجا للدلالة على تأكيد أو دحض فرضية فكرية أو سياسية ذات صلة بموضوعة الدولة الدينية الإسلامية. وذلك لاعتبار التيارات السياسية الانبثاقية رغم تباين إستراتيجياتها وتكتيكاتها التطبيقية تتغايا تحقيق مقصد واحد يتمحور في إقامة دولة

(*) جامعة لاس أمريكاس ـ المكسيك.

دينية تؤسس مرتكزاتها الفلسفية والمنهجية العملية على مبادئ يُعتقد في تَصْدُرها عن الدين الإسلامي هذا من جهة، ولواقعة أنّ التيارات السياسية الانبثاقية في مجملها تمثل بعضا من ظاهرة مسمى الإسلام السياسي المعاصرة. سيحاول الباحث في هذا الفصل مناقشة المرجعيات اللغوية والفلسفية السياسية للتيارات الانبثاقية المعاصرة وذلك من خلال محاور ثلاثة أولها يتعلق بالبحث في معاني بعض مفردات اللغة العربية زعِمَ بأنّ لها دلالات سياسية، وثانيها يبحث في مصداقية القول بأنّ مضامين متون بعض آي القرآن الكريم والموروث الرسولي للنبي الخاتم ﷺ تحمل مُوجِّهاتٍ سياسية وثالثها يستقرأ وقائع سيرورات تاريخية لرفاق ومعاصري الرسول الخاتم ﷺ زعم بأنّها ذات مضامين سياسية تتعلق بممارسات الحكم والسلطان. هذا، سيكون التعاطي مع هذه الموضوعات وفق السياق الآتي.

المرجعيات اللغوية للفكر السياسي للتيارات الإنبثاقية

يقصد بالمرتكزات اللغوية للفكر السياسي لتيارات الإنبثاقيين المسلمين المعاصرة المبادئ والأفكار والمفاهيم والمصطلحات السياسية المتداولة في لغة العرب التي يُقال بتعلقها بأمور الحكم والسياسة (كمفردات، الخلافة، الإمامة الإمارة الخ) سأعمد في مطالب هذا المبحث إلى تبيان الدلالات والمضامين المعانية اللغوية لتلك المفردات وفق وُرودِهَا في السياقات البيانية المتباينة المُتضَمَّنةِ في متون موارد اللغة وقواميسها، إليك بيان ذلك وفقا للنسق التالي:

أولا: الدلالات المعانية لمفردة خليفة

قبل البحث في ماهية المضمون السياسي لعبارة خليفة، أود أنْ أقف أولًا على الدلالات المعانية اللغوية للمفردة. أقول أنّه إثر النظر في بعض قواميس اللغة العربية قد تَبَيَّن أنَّ مفردة خليفة تحمل عدة معان لغوية إليك بيانها كما يأتي:

فمن حيث الدلالة اللغوية فإنّ مفردة خليفة هي مصدر مشتق من الفعل الثلاثي خَلْفَ بمعني (بَعْدُ) كظرف زمان نقيض (قَبْلُ).[1] وجاءت مفردة خَلَفَ بمعنى (تغيرَّ) وكذلك بمعنى (أَصْلَحَ)

(1) أنظر محمد بن أبي بكر الرازي قاموس / مختار الصحاح / لبنان 1989م باب خلف صـــ 162. أنظر لسان العرب باب الفاء صـــ82 – 86 .

أيضا. قال صاحب قاموس (محيط المحيط) في مادة خَلَفَ (الخَلَفُ مَنْ جاء بَعدُ، فيقال :هو خلفُ سوءٍ عن أبيهِ، ويقال خلفُ صدقٍ عن أبيهِ إذا قام مقامه). ومن ثم جاء المصدر خليفة بمعنى العاقب الذي يتلو السابق عليه في الزمان. وجاءت مفردة خلف بمعنى تبّدل وتغيّر. فقد ذكر الرازى في قاموس مختار الصحاح تحت مادة خلف أنّه (يقال خلف اللّبن أو الطعام إذا تغير طعمه أو ريحه) وفي ذات السياق قال المعلم صاحب قاموس (محيط المحيط) (خلف فم الصائم خلوفًا أو خلوفة إذا تغيرت رائحته). ووردت أيضا مفردة خَلَفَ بمعنى أَصْلَحَ، فقد أفصح عن هذا المعنى صاحب قاموس (محيط المحيط) بقوله (خلف القميص خلفة) أي أصلحه ورَمَّمَهُ ترميما.[1]

أمَّا الدلالة الإصطلاحية لمفردة خليفة في سياقات النصوص القرآنية تتجلى معانيها وفق مواقعها حسب مقتضيات مُسْتوجِباَتِ التنزيل وإليك بيان ذلك على سبيل النمذجة. فقد وردت مفردة خليفة في سياق الحوار الربَّاني ـ الملائكي حول إستخلاف النبي آدم (عليه السلام) في الأرض، فقد جاء في محكم التنزيل ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[2]. ووردت مفردة خليفة عند إعلام الديَّان رسوله داؤود (عليه السلام) بإستخلافه إيَّاه على الأرض بقوله ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِي ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ﴾[3]. علاوة على ما تقدَّم من صيغة الآحاد فقد جاءت مفردة خليفة في صيغة الجمع (خلائف) في سياق تسائله تعالى عن مآل قوم رسوله يونس (عليه السلام) في قوله ﴿وَلَقَدْ أَهْلَكْنَا ٱلْقُرُونَ مِن قَبْلِكُمْ لَمَّا ظَلَمُواْ وَجَآءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَمَا كَانُواْ لِيُؤْمِنُواْ ۚ كَذَٰلِكَ نَجْزِي ٱلْقَوْمَ ٱلْمُجْرِمِينَ ﴿١٣﴾ ثُمَّ جَعَلْنَٰكُمْ خَلَٰٓئِفَ فِي ٱلْأَرْضِ مِنۢ بَعْدِهِمْ لِنَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾[4]. وكذلك وردت في قوله تعالى مبنيا هلاك الكافرين ونجاة المؤمنين من قوم نوح (عليه السلام)

(1) أنظر/ مختار الصحاح/ مصدر سابق صـ162 – 163، أنظر/ بطرس البستاني/ محيط المحيط/ مكتبة لبنان 1870م، باب خلف صـ580. أنظر / لسان العرب/ مصدر سابق صـ82 – 86.

(2) أنظر تفسير الآية (30) من سورة البقرة في/ الجامع لأحكام القرآن / مجلد 1/ ج/ 1/ صـ181–183 أنظر تفسير الآية (30) من سورة البقرة في/ تفسير وبيان مفردات القرآن / صـ06.

(3) أنظر تفسير الآية (26) من سورة ص في/ الجامع لأحكام القرآن/ مجلد 8/ ج/ 15/ صـ123–125.

(4) أنظر تفسير الآية (14) من سورة يونس في/ الجامع لأحكام القرآن / مجلد 4/ ج/ 8/ صـ203.

﴿ فَنَجَّيْنَٰهُ وَمَن مَّعَهُۥ فِى ٱلْفُلْكِ وَجَعَلْنَٰهُمْ خَلَٰٓئِفَ وَأَغْرَقْنَا ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا ۖ فَٱنظُرْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُنذَرِينَ ﴾[1]. كما جاءت مفردة خليفة على صيغة (خلفاء) في سياق دعوة النبي هود (عليه السلام) قومه إلى عبادة الديّان الذي أحلّهم مقام قوم نوح بعد إهلاكهم ﴿ وَٱذْكُرُوٓا۟ إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَآءَ مِنۢ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ ﴾[2]. وجاءت مفردة خليفة في صيغتي المستقبل والماضي أيضا في قوله تعالى ﴿ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ﴾[3]. هذا ما يتعلق بالدلالات المعانية اللغوية والاصطلاحية لمفردة خليفة. أما الدلالات المعانية اللغوية لمفردة إمام من حيث ورودها في متون معاجم اللغة العربية فإليك بيانها وفقا للسياق التالي على سبيل النمذجة.

ثانيا: الدلالات المفاهيمية لمفردة إمام

أُشْتُقَّ المصدر إمام من الفعل الثلاثي (أمَمَ) بمعنى قصد وٱلْتَمَسَ وتقدَّم واقتدى. فيقال (أمَّ القوم إذا تقدمهم في الصلاة، أي صار إماما عليهم)[4]. وجاءت مفردة إمام بمعنى القَيِّم والمُصْلِحُ فيقال إمام الشيء أي القَيِّم عليه والمصلح لأمره[5]. ووردت مفردة إمام أيضا بمعنى السبيل والطريق والصراط، لأنه يقود السالك فيه إلى مبتغاه ومستقصده[6]. جاءت مفردة إمام أيضا بمعنى القدوة والمثال. قال صاحب (محيط المحيط) (الإمام من يُؤتَمُّ به من رئيس أو غيره ذكرا كان أو أنثى، ولهذا قيل إنَّ الإمامة رياسة عامة[7]). هذا من حيث الدلالات المعانية اللغوية، أمَّا من حيث الدلالات الإصطلاحية لمفردة إمام وفق ورودها في سياقات بعض النصوص القرآنية فقد جاءت المفردة على صيغة الآحاد في معرض تذكيره تعالى عباده

(1) أنظر تفسير الآية (73) من سورة يونس في / الجامع لأحكام القران/ مصدر سابق صـــ.
(2) أنظر تفسير الآية (69)من سورة الأعراف في/ الجامع لأحكام القرآن/ مجلد 4/ ج/ 7/ صـــ150-151.
(3) أنظر تفسير الآية (55) من سورة النور في/ الجامع لأحكام القرآن/ مجلد 6/ ج/ 12/ صـــ195-198.
(4) أنظر قاموس (محيط المحيط) مصدر سابق باب أمم ص39.- أنظر قاموس (مختار الصحاح) مصدر سابق باب أمم ص22-23.
(5) أنظر قاموس (محيط الصحاح) مصدر سابق باب أمم صـــ39.
(6) أنظر المصدر السابق صـــ39.
(7) أنظر (محيط المحيط) مصدر سابق صـــ39.

أنَّ أعمالهم في حياتهم الدنيا مُدَوَّنَة في صحائف موثوقة ﴿ إِنَّا نَحْنُ نُحْيِ الْمَوْتَىٰ وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ ۚ وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ ﴾[1]. وقد وردت مفردة إمام كناية أو دلالة على سفر التوراة أي شريعة موسى (عليه السلام) في قوله تعالى ﴿ وَمِن قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَىٰ إِمَامًا وَرَحْمَةً ﴾[2]. هذا، وعلاوة عن صيغة الآحاد فقد وردت مفردة إمام في صيغة الجمع (أئمَّة) قال تعالى في معرض إخباره عن أنبيائه ورسله من ذرية إبراهيم (عليهم السلام) كرسل مبشرين ومنذرين ودعاة واعظين ﴿ وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً ۖ وَكُلًّا جَعَلْنَا صَالِحِينَ ﴿٧٢﴾ وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا ﴾[3]. ووردت مفردة إمام في صيغة الجمع بمعنى زعماء ورؤوس، قال تعالى ﴿ فَقَاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ ۙ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنتَهُونَ ﴾[4]. وجاءت مفردة إمام بمعنى الدليل أو الصحيفة أو السجل، قال تعالى ﴿ يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ ۖ فَمَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَأُولَٰئِكَ يَقْرَءُونَ كِتَابَهُمْ وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا ﴾[5]. هذه معاني مفردة إمام وفق ورودها في بعض سياقات النصوص القرآنية أوردتها على سبيل النمذجة والتعديد لا على سبيل الحصر والتحديد. أمّا الدلالات اللغوية لمفردة أمير سأحاول تبيانها في الفقرة الآتية.

ثالثا: الدلالات المعانية لمفردة أمير.

إنَّ الاسم المصدر أمير أُشتق من الفعل الثلاثي أَمَرَ الذي يفيد التكليف والطلب. قال صاحب (محيط المحيط) في باب أَمَرَ (أَمَرَهُ بمعنى طلب منه إنشاء شيء ... فهو آمِرٌ وذاك مأمور)[6]. وجاءت مفردة الأمر بمعنى الشأن والحال، فيقال أَمْرُ فلان مستقيم[7]. ووردت أيضا مفردة أَمَرَ بمعنى شاور، فيقال (أمَّره في أَمْرِهِ مؤامرة، أي شاوره مَشْوُرَةً، لذا يقال تآمروا بمعنى تشاوروا[8].

(1) أنظر تفسير الآية (12) من سورة يسن في / الجامع لأحكام القرآن / مجلد 8/ ج/ 15 صـ10.
(2) أنظر تفسير الآية (12) من سورة الأحقاف في / الجامع لأحكام القرآن/ مجلد 8/ ج/ 16/ صـ127.
(3) أنظر تفسير الآيتين 72-73 من سورة الأنبياء في/ الجامع القرآن/ مجلد6/ ج/ 11/ صـ201-202.
(4) أنظر تفسير الآية (12)من سورة التوبة في/ الجامع لأحكام القرآن/ مجلد 4/ ج/ 8/ صـ53-55.
(5) أنظر تفسير الآية (71) من سورة الإسراء في/ الجامع لأحكام القرآن/ مجلد 5/ ج/ 10/ صـ192-193.
(6) أنظر (محيط المحيط) مصدر سابق باب أمر صـ27. وأنظر (لسان العرب) مصدر سابق باب الراء صـ26-31.
(7) أنظر (مختار الصحاح) مصدر سابق صـ20. وأنظر (لسان العرب) مصدر سابق باب الراء صـ26-31.
(8) أنظر (مختار الصحاح) مصدر سابق صـ21. وأنظر (لسان العرب) مصدر سابق صـ29-31.

لهذا قيل الأمير من تولى أمر القوم لركونه إلى مشورتهم وطلب آراءهم في متعلقات شؤونهم. وجاء في معنى الرياسة والحاكمية فيقال (أمَّره أي ولاه الإمارة وحَكَّمَهُ[1]. هذا هو مجمل الدلالات اللغوية لمفردة أمير. وحري بالإشارة هنا أنَّ مفردة أمير لم ترد في أي نص قرآني.

فإذا تجاوزنا البحث في المعاني اللغوية لمفردتي خليفة وإمام الواردتان في متون مشمولات قواميس اللغة العربية إلى النظر في دلالاتها السياسية المُسْتَوْهَمَةِ وفق ورودها في متون نصوص بعض آي محكم التنزيل يمكن القول بأنَّ مفردة خليفة الواردة في متن الآية الثلاثين من سورة البقرة ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ تدل على معنى الاستخلاف بمفهومي الاستثمار والاستنفاع بمستبطنات ومخرجات الأرض، إذ أنه يستبين من السياق العام للحوار انتفاء وجود قرينة تدفع إلى الافتراض بأنَّ المراد بالخلافة هنا الزعامة والسيادة والسلطة السياسية، لأنَّ الصيرورة التاريخية للاجتماع البشري على الأرض تؤكد عدم كينونة نظام مجتمعي إنساني قبل إهباط أبي البشرية آدم عليه السلام إلى الأرض. وإذا قبلنا جدلا الدلالة السياسية لمفردة خليفة الواردة في متن هذه الآية فإنّ ذلك لا محالة سيؤدي إفتراضًا إلى إثارة التساؤل التالي: ما هُويَّة المُسْتخَلف عليهم حينئذ؟ هل المُسْتخَلف عليهم هم كائنات ناسوتية أم مخلوقات غير ناسوتيّة؟ إذْ ليس منظورا عقلا انتظام مجتمع مدني ناسوتي في غياب العنصر البشرى ذلك لعلَّة عدم وجود الجنس الآدمي على الأرض، ذلك لواقعة عدم تحقق التكاثر البشرى إلاّ بعد إهباط العائلة الآدمية إلى الأرض وليس قبل ذلك. علاوة على ما تقدم إنّه لم ترد أيّةُ إشارات أو تنويهات في النصوص القرآنية تشير إلى أو تؤكد صيرورة اجتماع سياسي ناسوتي يدعم الفرضية القائلة باستخلاف آدم عليه السلام سياسيا. فمن هذا السياق التاريخي يتبين لنا بجلاء أنَّ الحوار الربّاني ـ الملائكي كان أسبق في الصيرورة على حدث إهباط العائلة الآدمية من ملكوت السماوات العلوي إلى الملكوت الأرضي، هذا من حيث السياق التاريخي لسيرورة المجتمع الناسوتي. أما من حيث السياقين اللغوي والشرعي يمكن القول إنّ المفهوم التعاقبي لمصطلح الاستخلاف يفيد معنى حلول العاقب الخالف مقام المستخلف السالف لغيبته، إذ لا يجوز عقلا استخلاف الحاضر إلاّ إذا استقضت الضرورة ذلك استثناء. أمّا شرعا فإنّ الله

(1) أنظر (مختار الصحاح) مصدر سابق ص21.

أزلي دائم قائم تستحيل في حقه الغيبة، ومن ثمّ فإنّ القول باستخلاف آدم عليه السلام للديّان لتدبير شؤون خلائقه في ملكوته الأرضي أمر لا يستسيغه العقل ولا يبيحه الشرع. أما من حيث السياق النظري فليس منظورا أنْ يستخلف النبي (آدم) المؤطر بمحددي الزمان والمكان المطلق (الديّان). إرتكازا لما تقدم يكون مُحالا عقلا وشرعا قبول القول بالدلالة السياسية لمفردة خليفة الواردة في متن الآية المُنَوَّهُ عنها أعلاه.

أمّا الإشارة إلى الدالة السياسية لمفردة خليفة الواردة في متن الآية ﴿ يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ ﴾. أرى من الموضوعية التعاطي مع هذه الآية في إطار سياقها التاريخي وذلك لاعتبار خصوصية وذاتية واقعة الخطاب لاعموميته لماذا؟ لأنَّ المخاطب ليس فردا نكرة من الجنس الآدمي وإنَّما فردا محدد الذات مُشَخَّص الهوية معلوم المسمى قد اجتباه وكرَّمَهُ الله وخصّه بالنبوة والحاكمية الزمنية. فالنبي داؤود (عليه السلام) باعتباره مرشدا روحيا وزعيما سياسيا أُعتبر اقتران سلطته الدينية بالسياسية حالة إستثنائية لا أصل ولا قاعدة يقاس عليها، إذ ليس كل ملك كان عادلا أو ظالما مجتبى ومصطفى لحمل رسالة سماوية، كما ليس كل رسول مكلف بإبلاغ رسالة سماوية ملك يسوس أمور قومه دينيها ودنيويها. وكما هو معلوم من رواسخ مأثورات تخريجات فقهاء المسلمين إنَّ شرائع الرسالات الحقبوية السابقة في الصيرورة على بعثة المعصوم ﷺ قد تمَّ احتواء وعضونة مبادئها الصالحة في متن شريعة الرسول الخاتم ﷺ، وتأسيسا علي رواسخ أدبيات هذا الموروث الفقهي يمكن القول بأن الإشارات الواردة في هذه الآية وما شاكلها من النصوص القرآنية لا تتعدى مقاصد عرضها كأمثال من سيرورات الأمم السالفة سوى الإيمان اليقيني والتسليم بصيروراتها التاريخية وأخذ العلم والاعتبار لا التقليد والإقتداء.

أمّا ما زعم عن وجود دلالات سياسية لمفردة خلائف التي وردت في الآيتين ﴿ وَلَقَدْ أَهْلَكْنَا ٱلْقُرُونَ مِن قَبْلِكُمْ لَمَّا ظَلَمُوا۟ وَجَآءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَمَا كَانُوا۟ لِيُؤْمِنُوا۟ كَذَٰلِكَ نَجْزِى ٱلْقَوْمَ ٱلْمُجْرِمِينَ ﴿١٣﴾ ثُمَّ جَعَلْنَٰكُمْ خَلَٰٓئِفَ فِى ٱلْأَرْضِ مِنۢ بَعْدِهِمْ ﴾ و﴿ فَنَجَّيْنَٰهُ وَمَن مَّعَهُۥ فِى ٱلْفُلْكِ وَجَعَلْنَٰهُمْ خَلَٰٓئِفَ وَأَغْرَقْنَا ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا ﴾ فالمتمعن المدقق في مشمولات متني النَصّيْنِ لا يقف على أيّة قرينة تؤكد على موضوعية مصداقية القول الزاعم بالاستخلاف السياسي الجمعي،

ذلك لأنَّ صيغة الإخبار في الآية الأولى تفيد إهلاك قوم سالفين وإحلال قوم لاحقين مكانهم، بينما يفيد الإنْبَاء في الآية الثانية إهلاك الكافرين من قوم نوح برسالته غرقا ونجاته والمؤمنين بها وإحلالهم مكان الهالكين. ففي صيغتي الإخْبار في كلتا الآيتين ينتفي قطعيًّا وبإطلاق وجود أيَّة دلالة سياسية لمفردة خلائف، إذْ أنَّ صيغتي الإنباء جاءتا خلوًا عن أيَّة إشارة لأمر يتعلق بالحكم والسياسة. ولمَّا أنَّ محور الإخبار يدور حول الإيمان والكفر لا الحكم والسياسة فلا مجال موضوعيا للزعم بأنَّ الاستخلاف الوارد في هاتين الآيتين ذو دلالة سياسية.

علاوة على ما تقدم تبدو أيضا فرضية الدلالة السياسية لمفردة إمام الواردة في النصوص القرآنية الأنفة الذكر تعوزها البراهين والحجج والأسانيد، فعبارة إمام الواردة في الآية الثانية عشرة من سورة يسين جاءت بمعنى اللَّوح المحفوظ أو صحائف الأعمال وذلك لقرينة ﴿وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَءَاثَارَهُمْ﴾ إذْ أنَّ إحصاء أعمال الخلق لا تكون إلاَّ في صحيفة وإنْ جاءت على سبيل المجاز لا الحقيقة[1]. وكذلك جاءت مفردة إمام في الآية السابعة عشرة من سورة هود بمعنى شِرْعة أو صحائف موسى وألْوَاحه ﴿وَمِن قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَىٰٓ إِمَامًا وَرَحْمَةً﴾[2]. أمّا عبارة أئمة التي وردت في متن الآية الثالثة والسبعين من سورة الأنبياء جاءت بمعنى أنبياء واعظين ودعاة مصلحين[3]. كما أنَّ كلمة أئمة التي جاءت في الآية الثانية عشرة من سورة التوبة ﴿فَقَٰتِلُوٓا أَئِمَّةَ ٱلْكُفْرِ ۙ إِنَّهُمْ لَآ أَيْمَٰنَ لَهُمْ﴾ تدل بجلاء وتشير إلى صناديد وغلاة المنكرين[4]. بينما مفردة إمامهم التي وردت في الآية الحادية والسبعين من سورة الإسراء ﴿يَوْمَ نَدْعُوا۟ كُلَّ أُنَاسٍۭ بِإِمَٰمِهِمْ﴾ تدل على سجل أعمالهم وصحف مُحَصِّلاَتِهم الدنيوية المُسطَّر فيها حسناتهم وسيئاتهم، وقيل كتاب شريعتهم وقيل رسولهم[5].

(1) أنظر تفسير الآية (12) من سورة يسن في / الجامع لأحكام القرآن/ مجلد 8/ ج/ 15/ صـ10.
أنظر: تفسير وبيان مفردات القرآن/ صـ440.
(2) أنظر تفسير الآية (12) من سورة الأحقاف في / تفسير وبيان مفردات القرآن/ مصدر سابق صـ503.
أنظر أيضا تفسير الآية (12) من سورة الأحقاف في / الجامع لأحكام القرآن/ مجلد 8/ ج/ 16/ ص
(3) أنظر تفسير الآية (73) من الأنبياء في / الجامع لأحكام القرآن/ مجلد 6/ ج/ 11/ صـ201-202.
أنظر تفسير الآية(73) من سورة الأنبياء في/ تفسير وبيان مفردات القرآن/ صـ328.
(4) أنظر تفسير الآية (12)من سورة التوبة في / تفسير وبيان مفردات القرآن/ صـ188.
(5) أنظر تفسير الآية (71) من سورة الإسراء في/ المصدر السابق صـ289.

وكذلك أنَّ مفردة أئمة الواردة في الآية الرابعة والعشرين من سورة السجدة ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾ وردت للإشارة والدلالة على أنبياء ومصلحي بني إسرائيل من بعد موسى (عليه السلام) الذين تحملوا أعباء دعوات الإصلاح[1]. بينما أنَّ مفردة إمام التي وردت في متن الآية الرابعة والعشرين ومائة من سورة البقرة ﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ جاءت بمعنى القدوة والنموذج والمثال[2]. فمِمَّا تقدم بيانه يمكن استنتاج ما يأتي :

إنّه من خلال إعمال النظر في المعاني المتباينة لمفردة إمام الواردة في سياقات متون النصوص القرآنية المشار إليها أعلاه لم تقم أية قرينة تؤكد بيقين قاطع على وجود دلالات سياسية مباشرة أو غير مباشرة لمفردة إمام.

المصادر النقلية الشرعية للفكر السياسي للتيارات الانبثاقية المعاصرة

يقصد بالمصادر النقلية الشرعية للفكر السياسي للتيارات الانبثاقية المعاصرة النصوص القرآنية، والمقولات، الأفعال والتقريرات الرسولية للنبي الخاتم ﷺ التي قيل بأنّها تتضمن موجهات سياسية تحضّ على إقامة سلطة سياسية تقوم بواجب تدبير شؤون المسلمين دينيها ودنيويها.

ووفقا لهذا السياق تجدر الإشارة هنا إلى أنَّ الانبثاقيين السلفيين قد زعموا بأنَّ هنالك نصوصا قرآنية ومقولات عدت بعضا من الموروث الرسولى للنبي الخاتم ﷺ زُعِمَ بأنّها تمثل

(1) أنظر تفسير الآية (24) من سورة السجدة في / المصدر السابق ص417.

(2) أنظر تفسير الآية (124) من سورة البقرة في/ المصدر السابق ص19.

يقول محمد عمارة في مدلول مفردات إمام الواردة في الآية ما نصه (أنها تدور في نطاق النبوة والإمامة الدينية وليس فيها من مدلولات نظام الدولة السياسي وسلطتها العليا شيء ...) لمزيد من التفصيل انظر موسوعة الحضارة العربية الإسلامية المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت ـ الطبعة الأولي ـ سنة1986م المجلد الثاني صـ301. ويقول أيضا القرطبي في تفسير معنى أمام الواردة في قَوْلُهُ تعالى ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ ما نصه (الإمام، القدرة، ومنه قيل لخيط البناء (إمام)وللطريق(إمام) لأنه يؤم فيه للمسالك، أي القصد. فالمعنى:- جعلناك للناس إماما يأتمون بك في هذه الخصال، ويقتدي بك الصالحون. فجعل الله تعالي إماما لأهل طاعته. فلذلك اجتمعت الأمم على الدعوى فيه...) أنظر / القرطبي/ الجامع لأحكام القرآن/ المجلد الأول- الكتاب الثاني صـ73.

أسانيد شرعية تدل على انبثاق السياسة عن الدين الإسلامي لِحَضِّها على إقامة الدولة الدينية ولِحَثِّها المكلفين شرعا من المسلمين على ضرورة الامتثال والإذعان لولاة الأمور ما استقاموا شرعا، بجانب آيات أخرى تحضُّ المسلمين على التفاكر والتشاور في تدبير أمورهم الدنيوية. وقد أطلقوا على تلك النصوص القرآنية صفة آيات السيف كناية عن منسأة وصولجان وسيف السلطة السياسية. وقبل الشروع في الخوض لسبر أغوار مصداقية هذه المزاعم أود أنْ أُنَوِّه هنا إلى حقيقة تاريخية مفادها أنَّ بعضا من السلف الصحابي لم يشير إلى هذه الآيات إبَّان صراعهم على سلطة الحاكمية السياسية في منتدى بنى ساعدة، وإنَّما ساقوا حججا عقلية وعوّلوا على أسانيد ومُدَعِّمات إجتماعية لتبرير أحقيتهم وفضلهم على غيرهم بالإستئثار بالسلطة السياسية إذ لم يكن الدين محورا للصراع الصحابي. فمهاجري قريش ساقوا حججا عمادها عصبية القبيلة واللُّحْمَةُ القريشية المتمثلة في قرابتهم من رسول الله ﷺ وسبقهم إلى الإيمان برسالته، بينما أتخذ زعماء الأنصار من أوس وخزرج من فضلهم في الإيواء والمناصرة سندا لتزكيتهم لتولي أمر الرِّيَادة والرياسة على المسلمين. فوفقا لموثوق مُدَوَّناتِ صحائف التاريخ التي وثّقت أحداث تلك الحقبة من سيرة المسلمين لم يستشهد أو يحتكم الفريقان في صراعهم إلى سند من الدين كان نصًا قرآنيًا أو أثرًا رسوليًا للتدليل على شرعية أحقيتهم تولي أمر الرِّيادة على المسلمين من بعده ﷺ . لم يكن تجنبهم لمقدسات الدين في يقيني بسبب جهلهم وجود تلك الآيات (المسماة بهتانا بآيات السيف) ولكن (ربَّما) لإعتقادهم أنَّ أمر الحكم والرياسة في جوهره أمرا دنيويا ليس من الدين في شيء، ذلك لدرايتهم بمقاصد القرآن، ولِعَارِفِيَتِهم أسباب تنزيل آي الذكر الحكيم، ولِعَالِمِيَتِهم بماهية الناسخ والمنسوخ من الآياي. فإذا كان للآيات التي أسْمَاهَا الإنبثاقيون بهتانا بآيات السيف دلالات سياسية لعلم أمرها السلف الصحابي ومن ثمّ ما تهيبوا وتجنبوا الاستشهاد بها لدعم مواقفهم ودحض حجج خصومهم وما اضطروا إلى التشبث بأواصر اجتماعية كعصبية القبيلة كأسانيد تُدَعِّم وتبيِّن أحقيتهم في تولي أمر المسلمين بعد رحيل الرسول الخاتم ﷺ.

سأحاول في المطلب التالي مناقشة المضامين السياسية للمصادر النقلية الشرعية للفكر السياسي للتيارات الإنبثاقية المعاصرة.وذلك وفقا للسياق التالي.

أولا: المرجعية القرآنية

بنى الإنبثاقيون المعاصرون آراءهم السياسية المتعلقة بإنبثاق السياسة عن الدين الإسلامي على قناعات قائمة على فرضيات تزعم بأنَّ بعض النصوص القرآنية تتضمن مُوجِهاتٍ ومبادئ عامة تُمَثِّلُ في مجملها نظرية دينية سياسية يُزعم أنّه يمكن على هديها أنْ تقام دولة دينية إسلامية، إذْ أنَّ هناك ثَمَّةَ مفردات يشتبه في تضمنها دلالات سياسية كمفردة خليفة، إمام وأمير مُعَضْوَنَة في متون ثلة من النصوص القرآنية يظن في أنّها تمثل قرائن تدليلية على إنبثاق السياسة عن الدين. إليك الأمثلة التالية على سبيل النمذجة.

الآية الثانية والأربعون من سورة المائدة ﴿فَإِن جَآءُوكَ فَٱحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ وَإِن تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَن يَضُرُّوكَ شَيْـًٔا وَإِنْ حَكَمْتَ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِٱلْقِسْطِ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾[1] تأتي في صدر الآيات التي زعم الإنبثاقيون أنّها تمثل موجهات ربّانية على إقامة الحكومة الدينية الإسلامية علاوة على كونها تمثل السند القرآني للطبيعة الدينية، السياسية للرسالة المحمدية. وقوله تعالى ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَـٰنَـٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ﴾[2]. وقوله تعالى ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَـٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾[3]، وقوله تعالى أيضا ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّوا۟ مِنْ حَوْلِكَ فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَوَكِّلِينَ﴾[4]، وقوله تعالى أيضا ﴿وَٱلَّذِينَ ٱسْتَجَابُوا۟ لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾[5]. ما أوردته هنا يمثل فقط نماذجا لمسميات آيات السيف

(1) انظر/ تفسير الآية (42)من سورة المائدة/ الجامع لأحكام القرآن / المجلد 3/ ج/ 6/ صـ119-122 أنظر تفسير ذات الآية في/ تفسير وبيان مفردات القرآن/ صـ115.

(2) انظر تفسير الآية (58) من سورة النساء / المصدر السابق صـ87.
انظر تفسير ذات الآية في إبن كثير/ مختصر تفسير القرآن/ المجلد الأول صـ406.

(3) انظر تفسير الآية (59) من سورة النساء في/ تفسير وبيان مفردات القرآن / صـ87.

(4) انظر تفسير الآية (159) من سورة آل عمران في / الجامع لأحكام القرآن/ مجلد 2/ ج/ 4/ صـ189-193. أنظر تفسير ذات الآية في / تفسير وبيان مفردات القرآن صـ71.

(5) انظر تفسير الآية (38) من سورة الشورى في / المصدر السابق صـ487.
انظر تفسير ذات الآية في/ الجامع لأحكام القرآن/ مجلد 8/ ج/ 16/ صـ25-26.

أردت من خلال مناقشتها تأكيد أونفي حقيقة الدلالات السياسية لهذه النصوص القرآنية التي زعم الإنبثاقيون أنّها تمثل السند النقلي القرآني لفرضية إنبثاق السياسية عن الدين الإسلامي. إنّ استنتاج حكم موضوعي يعزز أو يدحض مصداقية فرضية الإنبثاقيين بتضمن مسمى آيات السيف موجهات سياسية يقتضي البحث والنظر في أسباب وبواعث تنزيل هذه الآيات ومن ثمّ تفسير مضامينها وفق إطارات سياقاتها التاريخية، عليه سأعمد إلى الأخذ بهذا المنهاج في محاولة فحص المكنون السياسي لمسمي آيات السيف وذلك وفقا للسياق التالي.

أقول قد جاء في تبيان أسباب تنزيل ﴿فَإِن جَآءُوكَ فَٱحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ﴾ ما مفاده أنَّ بعض حاخامات اليهود وأحبارهم في يثرب جاؤا إلى الرسول محمد ﷺ وقالوا (يا محمد نحن أحبار اليهود لو إتبعناك لأتبعك اليهود كلهم، وإنَّ بيننا وبين أناس من قومنا خصومة، ونريد أنْ نتحاكم إليك، فإنْ قضيت لنا أعلنا صدقك). فلم يقبل النبي ﷺ مساومتهم فأنزل الله تعالى تلك الآيات يقره على قراره، والقرينة على ذلك نصحه بالإعراض عن القضاء والتحكيم بينهم بقوله ﴿وَإِن تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَن يَضُرُّوكَ شَيْـًٔا﴾ وكذلك نهيه وتحذيره عن قبول إغرائهم، لأن ذلك يبعده عن سبيل العدل والقسط بقوله تعالى ﴿وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ وَٱحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَنۢ بَعْضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ﴾. فمن سياق بواعث تنزيل هذه الآيات فإن كلمة (أَحْكُم) جاءت بمعنى القضاء والتحكيم والنظر في خصومة من أرتضاك حكما وليس بمعنى السلطة والحكم والملك السياسي[1].

أمَّا عن أسباب تنزيل الآيات ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَـٰنَـٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ﴾ قال محمد بن إسحاق (لما نزل الرسول محمد ﷺ بمكة وأطمأن الناس خرج النبي ﷺ حتى جاء البيت فطاف به سبعا على راحلته ... فلماً قضى طوافه دعا عثمان بن طلحة فأخذ منه مفتاح الكعبة ففتحت له فدخلها، فوجد فيها حمامة من عيدان فكسَّرها بيده وطرحها، ثم وقف على باب الكعبة وقد إستكن الناس فخطب .. ثم جلس في المسجد، فقام

(1) أنظر تفسير الآية (49) من سورة المائدة في / الجامع لأحكام القرآن / مجلد / 3/ ج/ 6/ صـ138 139. أنظر تفسير ذات الآية في / مختصر تفسير ابن كثير / .
أنظر: تفسير الآية (49) من سورة المائدة في / تفسير وبيان مفردات القرآن/ صـ116.

إليه علي بن أبي طالب ومفتاح الكعبة في يده (أي يد الرسول ﷺ فقال: يا رسول الله أجمع لنا الحجابة مع السقاية صلى الله عليك. فقال رسول الله ﷺ أين عثمان بن طلحة؟ فَدُعي له فقال له هاك مفتاحك يا عثمان اليوم وفاء وبر)[1]. ففي تفسير هذا التصرف الرسولي قال ابن عباس ومحمد بن الحنفية إنَّ الله يأمركم أيُّها المؤمنون أنْ توصلوا جميع ما أُتْمِنتم عليه من الله والناس إلى أهله بالعدل فلا تجوروا في الحكم (أي القضاء) هذه موعظة من رَبِّكُمْ فاحرصوا عليها[2]. فمن سياق بواعث التنزيل يتبن وبجلاء أنَّ معنى مفردتي (حكمتم وتحكموا) له دلالة القضاء والفصل في المنازعات وليس بمعنى السلطان والملك السياسي. أمَّا عن أسباب تنزيل الآيات ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ﴾ روى البخاري عن ابن عباس إنَّها نزلت في عبد الله بن حذافة بن قيس (من الأنصار) بعثه الرسول ﷺ على رأس سرية، فلما خرجوا وَجَدَ عليهم في شيء، فقال لهم (أليس قد أمركم رسول الله ﷺ أنْ تطيعوني؟ قالوا بلى، قال أجمعوا لي حطبا، ثم دعا بنار فأضرموها فيه، ثم قال (أي عبد الله بن حذافة) عزمت عليكم لتدخلنَّها، قال (أي الراوي) فقال لهم شاب منهم إنَّما فررتم إلى رسول الله ﷺ من النَّار، فلا تعجلوا حتى تلقوا رسول الله ﷺ فأخبروه، فقال لهم رسول الله ﷺ لو دخلتموها ما خرجتم منها أبدًا، إنَّما الطاعة في المعروف)[3]. إنَّ سبب تنزيل هذه الآيات المنوَّه عنها آنفًا لا تفيد حاكمية سياسية لعبد الله بن حذافة وإنْ أفادت آمريته الوظيفية كناظر في شئون الجند (السرية). وحري بالتنويه هنا أنَّ ابن عباس قال في معنى (أولي الأمر) إنَّه يُقصد بهم أهل الفقه والدين. وقال كل من مجاهد وعطَّاء عُني (بأولي الأمر) العلماء[4]. يرى الباحث أنّه من

(1) انظر تفسير الآية (58) من سورة النساء في مختصر تفسير أبن كثير / المجلد الأول ص 406/ أنظر تفسير ذات الآية في تفسير وبيان مفردات القرآن/ صـــ87.

(2) انظر تفسير الآية في مختصر تفسير ابن كثير / المجلد الأول صـــ406.

(3) انظر تفسير الآية (59) من سورة النساء المصدر السابق ابن كثير / المجلد الأول صـــ407.

(4) انظر تفسير الآية (59) من صورة النساء المصدر السابق صـــ407-408.

يقول الشيخ الطباطبائي في تفسير عبارة أولي الأمر ما نصه (أما القول بأنَّ أولي الأمر منهم هم أمراء السرايا، فإن هؤلاء لم يكن لهم شأن إلا الأمارة على السرية في واقعة خاصة لا تتجاوزها خبرتهم ودائرة عملهم ....، أما القول بأن أولي الأمر هم العلماء فعدم مناسبته للآية أظهر، إذْ العلماء هم يومئذٍ المحدثون والفقهاء والقراء والمتكلمون في أصول الدين ـ فهؤلاء ـ خبرتهم في الفقه والحديث ونحو ذلك...) ويستطرد في تفسيره قوله تعالى (وإذا جاءهم أمر من=

سياق التنزيل يبدو أنَّ معنى أولي الأمر قد ورد بكيفية عامة في غير تحديد أو تخصيص ومن ثمَّ فالزعم بأنَّ معنى ﴿وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ﴾ يقصد به الزعماء السياسيين وأهل السلطة من الحكام يكون قولا فيه تخصيص لعام دون مسوغ شرعي أو سند عقلي موضوعي ففي ذلك تضييق وشطط غير مبرَّرين.

أمَّا عن آيتي الشورى ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾ و﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ اللتان زعم الإنبثاقيون بأنَّهما مُوَجِهَيْنِ قرآنيين سياسيين لا تتجلى لنا مصداقية هذا الزعم أو نقيضه إلا بإستطلاع آراء السلف الصحابي من معاصري الرسول الخاتم ﷺ المدركين والملمين بملابسات الوقائع التاريخية التي أرتبطت بأسباب تنزيل هاتين الآيتين. ولكن قبل استطلاع أراء نفر من السلف الصحابي الجليل أوردتها هنا على سبيل النمذجة أود في البداية أنْ أشير إلى حقائق هامة وهي أنّه من حيث السياق اللغوي يبدو أنّ محل الشورى هو أمر خاص معلوم الماهية وليس شئيا عاما نكرة، وذلك لتعريفه بأل في متن الآية ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾ من جهة وبالإضافة من جهة أخرى كما جاء في متن الآية ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾. علاوة إلى ذلك يبدو من صيغة الخطاب القرآني أنّ المخاطب بممارسة فعل الشوري فرد معلوم الذات وهو الرسول الخاتم ﷺ وفق سياق الخطاب القرآني في آية ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾. من جهة أخرى يبدو أيضا أنّ ماهية الأمر المنوّه عنه وهوية القوم الممارسين لذلك الأمر معلومة وفقا لسياق متن الآية (أمرهم شورى بينهم) وذلك لغايوية الإخبار القرآني المستهدف الإفادة عن ومن ثمّ الإشارة إلى والتعريف بسلوك محدد بذاته تمارسه فئة بعينها أستقصد الديّان الإفصاح عنه (أي الأمر) وعنهم (أي الفاعلين) في محكم التنزيل، ولا ريب في أنّ الرسول الخاتم ﷺ يعلم ماهية الأمر المخبر عنه وهوية القوم المشار إليهم في متن الآية. ولمّا أنّ المعطى محل الشورى معرّف بذاته وإنْ لم تُفصَّلْ

=الأمن أو الخوف...) هي الأخبار التي لها أعراق سياسية ترتبط بأطراف شتى ربما أفضى قبولها أو ردها أو الإهمال فيها من المفاسد الحيوية والمضار الإجتماعية إلى ما يمكن أن لا يستصلح بأي مصلح آخر. أو يبطل مساعي أمة في طريق سعادتها ...) ويستطرد الطباطباني في حديثه عن أولي الأمر (...وأي خبرة للعلماء من حيث أنهم محدثون أو فقهاء أو قراء أو نحوهم في هذه القضايا حتى يأمر الله سبحانه بإرجاعها أو ردِّها إليهم؟ وأي رجاء في حلٍ مثل هذه المشكلات بأيديهم؟). أنظر محمد حسين الطباطبائي / الميزان في تفسير القرآن / دار الكتب الإسلامية ـ طهران ـ الطبعة الثانية 1393 هـ-ق(هجرية ـ قمرية) الجزء الخامس صـ20.

صفاته يمكن القول أنّه أمر مخصوص معلوم الماهية للديّان وللرسول الخاتم ﷺ وليس نكرة عامة، عليه عملا بموجهات مبادئ علم البيان وقواعد علم البلاغة وأصول علم المنطق اللغوي لا يجوز بأية حال تعميم ما هو خاص ولا تنكير ما هو معلوم. فإذا كان الأمر محل الشورى متعلق بالحكم والسلطان والسياسة لبيّنه الرسول الخاتم ﷺ للمسلمين إذ أنّ فعل ذلك يعد من مقتضيات تبليغ تكاليف ومقاصد الرسالة المحمدية. لذلك يخلص الباحث إلى النتيجة التالية، إذْ أنّه في غياب نصّ قرآني صريح أو إشارة جلية بيّنة في الموروث الرسولي للنبي الخاتم ﷺ تؤكد بأنّ عبارة (الأمر) المتضمّنة في متني آيتي الشورى المنوّه عنهما أعلاه تفيد قطعا الحكم والسلطان السياسي، فإنّ أي قول يزعم بأنّ عبارة (الأمر) الواردة في متني آيتي الشورى المشار إليهما آنفا تفيد الحكم والسلطان السياسي لا يعدو أنْ يكون رجما بالغيب وجنوحا إلى إعمال الْظنِّ والتخمين لا القطع والجزم واليقين.

هذا ما أردت التنويه إليه هنا وإليك فيما يأتي مقتطفات من أقوال نخبة من السلف الصحابي الجليل حول مقاصد آيتي الشورى المشار إليهما أعلاه.

يرى الحسن البصري إنّ الغاية من الحث الربّاني على الأخذ بمبدأ الشورى كسلوك اجتماعي لا يتعدى المقتضيات التربوية (ما أمر الله تعالى نبيه بمشاورة صحابته لحاجة منه لرأيهم وإنما أراد أنْ يعلمهم ما في المشاورة من فضل، ولتقتدي به أمته)[1]. إنَّ المضمون الدلالي للشورى وفقا لرؤية الحسن البصري لا يتعدى أن يكون دالة سلوكية أخلاقية ليست من الدين في شيء حتى لا يقال تعاطيها يعد واجبا شرعيا، لأنَّ الشورى لا تكون في المقررات الدينية، إذْ لم يشاور الرسول ﷺ صحابته في التكاليف الدينية لأنَّها مقررات ربَّانية مفروضة ممارستها. إنَّ إستشارة الرسول ﷺ لصحبه يوم بدر وقبوله مقترح الخروج من يثرب لملاقاة وثنيي مكة في أحد كواقعتين تاريخيتين شوريتين تؤكدان وفق السياق العام لسيرورات الأحداث وقتئذ أنَّ الأمر محل الشورى كان أمر حرب وقتال وليس ائتمارا من أجل تدبير شئون إدارة حكم وسلطان، الشيء الذي لا يضفي على واقعة إعمال الشورى أية دلالة سياسية، ومن ثم ينفى ذلك كينونة آية الشورى المُنَوَّهُ عنها أعلاه سندا شرعيًا لفرضية انبثاق السياسة عن الدين الإسلامي.

(1) أنظر (الجامع لأحكام القرآن) مصدر سابق المجلد الثاني / الجزء الرابع صـ161.

أمَّا عن أسباب تنزيل قوله تعالى ﴿ وَٱلَّذِينَ ٱسْتَجَابُوا۟ لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ ﴾ فقد ورد في ذلك ثلاث آراء إليك بيانها كما يأتي:

أ – قيل أنَّ المعنيين بقوله تعالى ﴿ وَٱلَّذِينَ ٱسْتَجَابُوا۟ لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ ﴾ هم الأنصار إذْ أنَّهم في جاهليتهم ما أرادوا تقرير أمر إلاَّ تشاوروا فيه وما اتفقوا على أمر إلاَّ فعلوه جماعة فمدحهم الله تعالى بذلك، هذا من تخريجات ٱلنَّقَّاش.[1]

ب – أمَّا عبد الرحمن بن زيد قد زعم أنّ باعث تنزيل الآية المذكورة أعلاه هو أنَّ الأنصار قد استجابوا إلى دعوة الرسول ﷺ حين دعاهم إلى الإيمان فآمنوا، وتشاوروا لاختيار إثني عشر نقيبا من بينهم قبل الهجرة ليفقههم الرسول في أمور الدين ليكونوا دعاة للإسلام بين قومهم.

ج – أمَّا الضحَّاك فقد رأى أنَّ سبب تنزيل الآية ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ ﴾ هو مدح الحق تعالى خصلة أتصف بها الأنصار ذلك لتشاورهم حين سمعوا بظهور النبي ﷺ فتآمروا في دار أبي يعقوب على الإيمان به والنصر له[2].

فمن التخريجات المُنَوَّهُ عنها آنفا لم تقمْ أيَّة قرينة ولو ضمنية تفيد التشاور السياسي، فوفقا للسياق التاريخي لم يكن موضوع تفاكر الأنصار هو التقرير بشأن تنصيب سلطان أو خلع حاكم ولا اختيار نوّاب عنهم إلى بلاط ملك أو سدّة برلمان وإنَّما كان تداول الآراء وتبادل وجهات النظر في أمر عقيدي ديني. فجلية الأمر أنَّ الشورى لا تعدو أنْ تكون نهج سلوك اجتماعي تميّز به الأنصار، فإنَّ الإشادة الربَّانية به ربَّما للإحثاث والحضِّ والترغيب في التحلي به باعتباره فضيلة اجتماعية وسمة حضارية يُحث على التمسك بها ويُوعظ بتمَثُّلِها والتخَلُّقِ بها.

أمَّا الأسانيد المستقاة من موروث الرسول الخاتم ﷺ الذي زعم الإنبثاقيون أنَّها تمثِّلُ سندًا نقليًا لفرضية استصدار السياسة عن الرسالة المحمدية ستكون محورا للبحث والنظر في المطلب الآتي:

(1) أنظر لجامع لأحكام القرآن ـ مصدر سابق المجلد الثامن ـ ج16 صـــ25.
(2) أنظر المصدر السابق صـــ25.

ثانيا: أسانيد الإنبثاقيين من الموروث النبوي للرسول الخاتم ﷺ

زعم الإنبثاقيون أنَّ بعضا من المقولات الرسولية للنبي الخاتم ﷺ تمثِّلُ مُوَجِّهَاتٍ دينية ـ سياسية، وقد استشهدوا بعدد من المقولات التي أسندوها إلى الرسول الخاتم فإليك هاتين المقولتين على سبيل النمذجة :

الأولى: قيل أنَّ رسول الله ﷺ قال: «سيليكم ولاة من بعدى، فيلكم البر ببره، والفاجر بفجوره، فأسمعوا لهم وأطيعوا في كل ما وافق الحق، وصلوا وراءهم، فإن أحسنوا فلكم ولهم، وإنْ أساؤا فلكم وعليهم»[1].

الثانية: زُعِمَ أنَّ الرسول ﷺ قال: «من رأى من أميره شيئا فكره فليصبر فإنَّهُ ليس لأحد أنْ يفارق الجماعة شبرا فيموت إلاَّ مات ميتة جاهلية»[2].

على الرغم من الدلالات السياسية لهاتين المقولتين اللتين نسبهما الإنبثاقيون إلى الرسول ﷺ باعتبارهما سندين يُنبئان بقيام حكم يتولى تحت مظلة سلطانه خلفاء يطَّلعون بتدبير أمور المسلمين، إلاَّ أنَّ هاتين المقولتين مشكوك في موثوقية مصداقيتهما وذلك لأسباب عدة منها على سبيل النمذجة ما يأتي :

أولا: إنَّ المقولة الأولى تُقر ولاية الفاجر، والفجور كما هو معلوم من الخصال المذمومة شرعا. فصفة الفجور تحتم القدح في الدين، فمن ثبت فجوره تأكد فسوقه، فلا إمامة ولا شهادة لفاسق ومن ثم لا تجوز ولاية ولا قوامة الفاجر بحكم الشرع. كما أن القول بإطاعة السلطان الفاجر فيه اجتراء وتعدى على أمر الله الناهي عن الإذعان لمن لم يرع حق الله وحقوق عباده لقوله تعالى ﴿وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا﴾[3].

ثانيا: إنَّ مقولة (من رأى من أميره شيئا فكره فليصبر ...) تناقض عدد من الأحاديث

(1) أنظر صحيح البخاري كتاب الأمارة صـ24.

(2) أنظر المصدر السابق صـ21.

(3) أنظر تفسير الآية (28) من سورة الكهف في الجامع لأحكام القرآن ـ المجلد 5 ـ ج10 ـ صـ254-255. أنظر تفسير وبيان مفردات القرآن ـ مصدر سابق صـ297.

منسوبة إلى الرسول ﷺ منها على سبيل النمذجة مقولة (من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فإنْ لم يستطع فبلسانه، فإنْ لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان)[1]. ومقولة (أفضل جهاد كلمة عدل ـ أو حق ـ عند سلطان جائر)[2]، ومقولة (إنَّ الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أنْ يعمهم الله بعقاب منه)[3]. كما أنَّ مقولة (من رأى من أميره شيئا فكره فليصبر...) تتعارض مع أمر الله تعالى المسلمين بواجب القيام بالقسط بينهم والتناهي عن الآثام قال تعالى ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ﴾[4]. وقوله تعالى ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَوِ ٱلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ﴾[5].

من إعمالنا النظر العقلي واللجوء للمنهج المقارن تأكد لنا أنَّ هاتين المقولتين منحولتان ومن ثم لا تمثلان سندا موثوق المصداقية يدعم الزعم القائل باعتبار الموروث الرسولي للنبي الخاتم ﷺ يمثل سندا داعما لفرضية انبثاق السياسة عن الديانة الإسلامية.

نخلص مما تقدم نقاشه إلى نتيجة مفادها أنَّ فرضية الإنبثاقيين السلفيين الزاعمة بأنَّ بعض النصوص القرآنية والمقولات الرسولية للنبي محمدﷺ التي قيل أنَّها تُمثِّلُ أسانيد شرعية تؤكد إنبثاق السياسة عن الرسالة الخاتمة في حقيقتها دعوى باطلة لا تسندها نصوص القرآن ولا تدعمها أحاديث الرسول محمد ﷺ الموثوقة مثلما دَحَضَت مصداقيتها أحكام النظر العقلي.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنَّ الإنبثاقيين قد اعتمدوا أيضا إلى جانب النصوص القرآنية والموروث الرسولي للنبي محمد ﷺ على ما يسمى بالمأثورات القولية والفعلية للسلف الصحابي والتابعي (أي السوابق السلوكية لأهل الفكر والسلطان من السلف الصحابي والتي مثلت توافق إراداتهم والتي عرفت في المدونات الفقهية والمرجعيات التاريخية التراثية للمسلمين

(1) أنظر صحيح البخاري ـ كتاب الأمارة صـ17.
(2) أنظر المصدر السابق صـ18.
(3) أنظر صحيح البخاري صـ
(4) أنظر تفسير الآية (02) من سورة المائدة في «الجامع لأحكام القرآن» المجلد3 ـ ج6 ـ صـ26 – 33، أنظر أيضًا تفسير وبيان مفردات القرآن ـ مصدر سابق صـ106.
(5) أنظر تفسير الآية (08) من سورة المائدة في «الجامع لأحكام القرآن» المجلد3 ـ ج6 ـ صـ73–74.
أنظر تفسير ذات الآية في / تفسير وبيان مفردات القرآن – مصدر سابق صـ100.

بمسمى ـ الإجماع الصحابي ـ) كمدعيات تاريخية لزعمهم بوجوب نصب إمام (حاكم) يمارس سلطان الحاكمية في مسمى الدولة الدينية الإسلامية. سأحاول في فقرات المطلب الآتي فحص مصداقية صيرورة مسمى الإجماع الصحابي في التاريخ والنظر في حُجِّية إلزاميته شرعا وذلك كما يأتي بيانه وفق السياق الآتي:

ثالثا: سند الإنبثاقيين من المأثور الصحابي

أطلق الإنبثاقيون صفة الإجماع الصحابي على واقعة تعاضد بعض رموز مخاتير مهاجرة قريش ومن مالئهم من زعماء الأنصار على إيثار مخاتير مهاجرة قريش بممارسة سلطان الحاكمية على المسلمين عقب رحيل الرسول الخاتم ﷺ إلى دار القرار في (10/ 11هـ – 632/ 633 م) باعتبارها السابقة العمدة التي أسسوا عليها فرضية إعتبارالإجماع الصحابي حجةً وسندًا شرعيًا ملزمًا للمسلمين في كل أمرٍ لا يتوفر بشأنه حكم شرعي قطعي من القرآن أو من موروث الرسول الخاتم ﷺ كاستخلاف الصحابة (رضوان الله عليهم) للرسول الخاتم ﷺ على تدبير أمور العباد وكذلك من بعدهم التابعين وتابعي التابعين وتابعي تابعي التابعين إلى يوم الدين بمافيهم الإنبثاقيين المعاصرين ومن تبعهم بإحسان. سأحاول في فقرات مطالب هذا المبحث فحص مصداقية الزعم بصيرورة ما أسماه الإنبثاقيون بإجماع السلف الصحابي (رضوان الله عليهم) في مثابة بني ساعدة وذلك وفق سياقين أولهما تاريخي وثانيهما عقلي، ثم أتبع ذلك بالنظر في مدى حجية إلزامية رأى الصحابي من وجهة النظر الشرعية والعقلية وإليك بيان ذلك فيما يأتي.

إنَّ واقعة اتفاق نفر من أصحاب الرسول الخاتم ﷺ على ضرورة نصب حاكم (إمام) (وإنْ اختلفوا حول شخص من يُستخلف) قد اعتبرها الإنبثاقيون السلفيون الذين وثَّقوا سيرورات الأحداث في حقبة صدر الإسلام سندا شرعيا يؤكد وجوب إقامة دولة دينية إسلامية وذلك لإعتقادهم في حجية إلزامية رأي الصحابي. فقد أكَّد الشهرستانى هذا الزعم بقوله (... إنَّ الصحابة كانوا عن بكرة أبيهم متفقين على أنَّه لابد من إمام ...)[1]. كما أكَّد أيضا عبد الرحمن بن

(1) أنظر محمد بن عبد الكريم الشهرستاني ـ نهاية الأقدام في علم الكلام ـ تحقيق الفرد جيوم ـ مكتبة المثنى ـ بغداد بدون تاريخ نشر بدون رقم طبعة صـ480.

خلدون في مقدمته على القول بإجماع الصحابة على إقامة الإمامة بقوله (... إنَّ نصب الإمام واجب وقد عرف وجوبه في الشرع بإجماع الصحابة ... لأن أصحاب الرسول ﷺ (رضوان الله عليهم) عند وفاته بادروا إلى بيعة أبي بكر وتسليم النظر إليه في أمورهم ...)[1]. وقبل فحص مصداقية حقيقة صيرورة ما يسمى بإجماع الصحابة أودُّ إثار تساؤلين حول ماهية ذلك الإجماع .أولا هل كان مسمى الإجماع الصحابي إتفاقا لإرادات السلف الصحابي جميعهم وفي كليتهم مهاجرين وأنصارا؟ أمْ كان اتفاق إرَادَاتِ ذلك النفر من الصحابة الذين كانوا متواجدين في المدينة حين وفاة الرسول ﷺ دون أولئك الذين كانوا خارجها وقتئذ؟ ولكن قبل الإجابة عن هذين التساؤلين أودُّ فحص مصداقية مقولة صيرورة ما يسمى بإجماع الصحابة في تاريخ المسلمين.

فقد أفادت بعض مصادر التاريخ التي دَوَّنَتْ وقائع أحداث حقبة صدر الإسلام عن وقوع اللاَّ إجماع في مثابة (سقيفة) بني ساعدة وأكَّدت اختلاف الآراء وتنافر وجهات نظر المتخاصمين بل إشتجارهم الذي أحدث أزمة هوجاء كادت أنْ تعصف بحميمية الأخوة العقيدية بين السلف الصحابي من مهاجرين وأنصار. فقد ذُكِرَ أنَّ الأنصار بزعامة سعد بن عبادة رأوا أنفسهم أحق من غيرهم من المسلمين بتولي أمر الزعامة على المسلمين من بعد رحيل الرسول الخاتم ﷺ. وقد أعرب عن ذلك الإحساس سعد بن عبادة بقوله (يا معشر الأنصار إنَّ لكم سابقة في الدين وفضيلة في الإسلام ليست لقبيلة من العرب، إنَّ رسول الله ﷺ لبث في قومه بضع عشر سنة يدعوهم إلى عبادة الرحمن وخلع الأوثان فما آمن به من قومه إلا قليل. والله ما كانوا يقدرون أنْ يمنعوا رسول الله ﷺ ولا كانوا يدفعون عن أنفسهم حتَّى أراد الله تعالى لكم الفضيلة وساق إليكم الكرامة... ودانت بأسيافكم له العرب، وتوفاه الله تعالى وهو راض عنكم قرير العين، فشدُّوا أيديكم بهذا الأمر فإنكم أحق الناس وأولاهم ...)[2]. ولمَّا تناهى نبأ هذا الاجتماع الخزرجي في منتدى بني ساعدة إلى مسامع الأوس (منافسوا

(1) عبد الرحمن بن خلدون ـ المقدمة 6 ـ الكتاب الأول ـ فصل 26 صـ 134 ـ 135. الناشر دار إبن خلدون الإسكندرية بدون تاريخ نشر.

(2) محمد بن جرير الطبري ـ تاريخ الرسل والملوك ـ ج3/ / 3/ صـ 218.

أنظر احمد بن محمد بن علي ـ الفتوح ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ الطبعة الأولى 1986م المجلد الأول صـ 4-5.

الخزرج تاريخيا) حتى تنادوا بدورهم وعقدوا رأيهم على ألاَّ يكون أمر ريادة المسلمين وتولي رعاية أمورهم بعد النبي ﷺ في الخزرج. وقد عبَّر عن رأيهم هذا عَرَّابَهُمْ أسيد بن حضير بقوله (... لئن وليتموها سعدا ـ يعني سعد بن عبادة زعيم الخزرج ـ عليكم مرة واحدة لازالت لهم بذلك عليكم الفضيلة ولا جعلوا لكم نصيبا فيها أبدا...)[1]. هذا هو الموقف في ناصية الأنصار يَسِمَهُ الشقاق والانقسام واللاَّ وفاق. أمَّا على صعيد المهاجرين فقد حَدَّثَتْ مُدَوِّنات سيرورات المسلمين أنَّه لَمَّا علم مهاجرة قريش بخبر اجتماع الأنصار هرع مخاتيرهم يتقدمهم أبو بكر بن أبي قحافة، عمر بن الخطاب وأبو عبيدة بن الجراح وأبدوا معارضتهم لما عزمت عليه الخزرج فخاطب أبوبكر الخزارجة فى منتداهم قائلا (... نحن عشيرة رسول الله ﷺ ونحن مع ذلك أوسط العرب أنسابا ... وأنتم إخواننا في كتاب الله ... فأَنْتُم أحَبُّ الناس إلينا وأكرمهم علينا ... وأنْتُم أحقُّ الناس ألاَّ يكون هذا الأمر واختلافه على أيديكم، وأبعد أن تحسدوا إخوانكم على خير ساقه الله تعالى إليهم، وإنَّما أدعوكم إلى أبي عبيدة أو عمر وكلاهما قد رضيت لكم لهذا الأمر، وكلاهما له أهل ...)[2]. وكما أخبرت مُدوِّنات أحداث يوم السقيفة تدخل الخباب بن المنذر معارضا رافضا مقولة أبي بكر داعيا إلى أنْ يكون الأمر قسمة سوى بين الأنصار والمهاجرين بقوله (منا أمير ومنكم أمير)[3]. فناكفه عمر بن الخطاب وخالفه فيما رمى إليه من شِرْكِهِ الأمر بقوله (هيهات .. لا يجتمع اثنان في قرن .. من ذا ينازعنا سلطان محمد وإمارته، ونحن أولياؤه وعشيرته ...)[4]. ردَّ عليه الخباب مستصرخا الأنصار بالتمسك بموقفهم بقوله (يا معشر الأنصار أملكوا أيديكم ولا تسمعوا مقالة هذا وأصحابه فيذهبوا بنصيبكم من الأمر... فأنتم والله أحق بهذا الأمر منهم، فإنَّه بأسيافكم دان لهذا الدين من دان ممن لم يكن يدين ... أمَّا والله إن شئتم لنعيدها جذعة ..)[5]. ووفقا لإخبار الرواة

(1) أنظر محمد بن جرير الطبري ـ تاريخ الرسل والملوك ـ الجزء 3 صـــ220 – 221.

(2) أنظر المصدر السابق ج3 صـــ221. أنظر أيضا أحمد بن على القلقشندي ـ صبح الأعشى في صناعة الإنشاء ـ شرح وتعليق محمد حسين شمس الدين ـ دار الكتب العلمية ـبيروت الطبعة الأولى 1987م الجزء الرابع صـــ284.

(3) أنظر أحمد بن محمد بن على الملقب بأعثم الكوفي ـ الفتوح ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ الطبعة الأولى سنة 1986م المجلد الأول صـــ07. أنظر الطبري ـ تاريخ الرسل والملوك ـ ج3 صـــ220.

(4) أنظر المصدر السابق ج3 صـــ220 221. أنظر أحمد بن محمد أعثم الكوفي ـ الفتوح ـ مصدر سابق صـــ08.

(5) أنظر الطبري ـ تاريخ الرسل والملوك ـ ج3 صـــ220.

قد كثر اللغط والهرج. فرَدَّ عمر على توعد الخباب بقوله (يقتلك الله ...) وَرَدَّ عليه الخباب (إياك يقتل). وقد وصف الطبري ما كان من أمر الهيجة بين عمر والخباب بقوله (... وكاد أنْ يشتبكا فى قتال ...)[1].

إنَّ الخلاف والصراع لم يكن فقط بين الأنصار والمهاجرين كفريقين متنازعين على أمر الاستئثار بتولي أمر الرياسة على المسلمين بعد رحيل الرسول الخاتم ﷺ عن دار البوار إلى دار القرار دون غيرهم من المسلمين مثلما لم يكن تنافسا بين الخزرج والأوس وإنَّما كان أيضا خلافا وتناحرا بين مخاتير مهاجرة عشائر قبيلة قريش. فقد ذكر الطبري في مسنده التاريخي أنه عندما بايع المهاجرون أبا بكر بن أبي قحافة لولاية أمر المسلمين رفض على بن أبى طالب مبايعته فصاح في وجهه عمر بن الخطاب مهددا متوعدا (إنَّك لست متروكا حتَّى تبايع)[2]. وفى رواية أخرى قيل أنَّ عمر هدد عليا بضرب عنقه وحرق داره، فرد عليه علي بقوله (أحلب حلبا لك شطره، وأشدد له اليوم أمره يردده عليك غدا ... والله يا عمر لا أقبل قولك ولا أبايعه)[3]. وعلاوة على أمر الخلاف بين رموز مهاجري قريش فقد أكَّدَتْ سجلات التاريخ التي وثقت وقائع أحداث صدر الإسلام أنَّ الصحابي الأنصاري سعد بن عبادة ومن آزره من قومه الخزرج وكذلك الصحابي الجليل علي بن أبي طالب ومن عاضده من بني هاشم لم يبايعو

(1) أنظر المصدر السابق ج3 صـــ221.

ذكر أحمد بن محمد أعثم الكوفي (...فقال عمر :-إذ يقتلك الله يا حمار. فقال الخباب :بل إياك يقتل يا عمر! ... وضج المهاجرون وضجت الأنصار حتى هم بعضهم ببعض) أنظر الفتوح ـ مصدر سابق المجلد الأول صـــ98 .

(2) أنظر الطبري ـ تاريخ الرسل والملوك ـ ج3 صـــ

أنظر أحمد بن محمد على أعثم الكوفي ـ الفتوح ـ المجلد الأول صـــ12-13.

(3) ذكر في هذا السياق أعثم الكوفي ما نصه (قال ثم أرسل أبو بكر إلى علي فدعاه، فأقبل والناس حضور مسلم وجلس، ثم أقبل على الناس فقال لهم: دعوتموني؟ فقال له عمر: دعوناك للبيعة التي قد أجمع عليها المسلمون. فقال علي :-يا هؤلاء إنَّما إتخذتم هذا الأمر من الأنصار بالحجة عليهم والقرابة لأبي بكر، لأنكم زعمتم أنَّ محمدًا ﷺ منكم فأعطوه المقادة، وسلموا إليكم الأمر. وأنا أحتج عليكم بالذي أحتججتم به على الأنصار، نحن أولى بمحمد ﷺ حيًا وميتًا لأنَّا أهل بيته، وأقرب الخلق إليه، فإن كنتم تخافون الله فأنصفونا وأعرفوا لنا في هذا الأمر ما عرفته لكم الأنصار قال، فقال له عمر: إنك أيها الرجل لست بمتروك أو تبايع كما بايع الناس غيرك. فقال علي (ر) إذًا لا أقبل منك ولا أبايع من أنا أحق بالبيعة منه) أنظر أحمد بن محمد بن علي (الملقب بأعثم الكوفي) ـ الفتوح ـ مصدر سابق المجلد الأول صـــ12-13.

أبا بكر إلا بعد مضي زهاء نصف العام على البيعة الخاصة التى وقعت في منتدى بني ساعدة، وأنَّ سعد بن عبادة لم يبايع أبا بكر قط إلى أنْ وافته المنية[1].

استنادا إلى إخبار موثوق مُدَوَّنَات أحداث السيرورات التاريخية في صدر الإسلام التي وثقت يومئذٍ وقائع منتدى بني ساعدة يمكن أنْ يثار التساؤل المحوري التالي هل كان هناك حقيقة إجماع صحابي في يوم السقيفة؟ أقول وبتحرز، إنّ الإجابة عن هذا التساؤل هي بالنفي وليس بالإيجاب لماذا؟ لأنّه:

أولا: لم يكن هناك إجماع صادر عن كافة أصحاب الرسول الخاتم ﷺ يومئذٍ في رواق منتدى بني ساعدة وإنّما كان اتفاق مَنْ حضر مِنْ أصحاب المعصوم ﷺ أي اتفاق بعضٍ من كلٍ حول ضرورة شغل منصب الرّيادة على المسلمين الذي شغر إثر رحيل الرسول الخاتم ﷺعن دار البوار إلى دار القرار. ذلك إتفاق من حضر من الصحابة حول ضرورة تنصيب مَنْ يقوم على أمر إنفاذ الأحكام الشرعية على من ينتهك حرمة حدود الله ويستعدى على حقوق العباد، والقيام بإبلاغ رسالة الإسلام إلى العالمين والنظر والقيام شرعا وعرفا على تدبير أمور الدين والمؤمنين.

ثانيا: لم يكن هناك إجماع بين مَنْ حضر من أصحاب الرسول الخاتم ﷺ حول هوية ذات مَنْ يُنَاطُ به أمر الاضطلاع بمهمة خادمية الدين وتدبير أمور المسلمين ومن ثم يُعْقدُ له لواء الولاية على العباد، لم يكن هناك إجماع بين مَنْ حضر مِنْ أصحاب المعصوم ﷺ حول ماهية طبيعة الأمر الذي يُسْتخلفُ فيه الرسول الخاتم ﷺ أهو أمر الدين فقط؟ أم أمور الدين والدنيا على حدٍ سواء؟ .

ثالثا: لم يكن هناك إجماع حول ماهية محل الاستخلاف وذلك لعدم تمييزهم بين مقامات الولاية على الخلق من حيث الولاية المطلقة للديّان لقوله تعالى ﴿ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ يُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ﴾ [البقرة: 257] والولاية الخاصة التي مارسها الرسول الخاتم ﷺ بمقتضى

(1) في خبر عدم مبايعة علي بن أبي طالب (ومن آزره من بني هاشم) أبا بكر أبي قحافة إلا بعد مضي زهاء ستة أشهر. أنظر الطبري ـ تاريخ الرسل والملوك) ـ ج3 صـ200.
وذكر الطبري أيضاً أن سعد بن عبادة لم يبايع أبا بكر قط حتى توفته المنية، لمزيد من التفصيل أنظر الطبري ـ تاريخ الرسل والملوك ـ المصدر السابق ـ ج3 صـ223.

مَزِيَّة النبوّة التي خصّه بها الديّان وذلك عملا بنصّ الآية ﴿ ٱلنَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِٱلْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ ﴾ [الأحزاب: 6] والولاية العامة التي يُمارسها آحاد الناس على ذراريهم ومَنْ ملكت أيمانهم شرعا وتلك التي يُمارسها كل من الزوجين على الآخر وفق مقتضى الأحوال ذلك لقوله تعالى ﴿ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنۢ بَعْدُ وَهَاجَرُوا۟ وَجَٰهَدُوا۟ مَعَكُمْ فَأُو۟لَٰٓئِكَ مِنكُمْ ۚ وَأُو۟لُوا۟ ٱلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ ﴾ [الأنفال: 75] وتلك التي يمارسها أهل الولاية العامة عموما كالحكام والمعلمين وغيرهم من أهل الآمرية وفق منطوق نصّ متن الآية ﴿ وَإِذَا جَآءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ ٱلْأَمْنِ أَوِ ٱلْخَوْفِ أَذَاعُوا۟ بِهِۦ ۖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ ﴾ [النساء: 83]. فنتيجة لعدم الإجماع على ماهية محل الاستخلاف فقد نُعِتْ أبوبكر (كرّم الله) وجهه بخليفة الله عندما عُقِدَ له لواء الولاية على المسلمين فأنكر ذلك، فنعت بعدئذٍ بخليفة رسول الله فأستحسنه حين كان ينبغي عليه أنْ يُعرض وألاّ يقبل وينهي عن ذلك لأنه حقيقة لا يستوفي من شروط النبوّة شيئا. تجنبا لهذا الخطل كان أحرى بِمَنْ أمّ مؤتمر منتدى بني ساعدة من أصحاب الرسول ﷺ نعت أبا بكر (كرّم الله وجهه) بولي المؤمنين عملا بمنطوق نصّ متن الآية ﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ﴾ [التوبة: 71] إستنادًا إلى الحجج المتقدم بيانها أجزم بيقين بعدم صيرورة إجماع بين مَنْ حضر من أصحاب الرسول الخاتم ﷺ حول ماهية الأمر الذي أرادوا استخلاف الرسول ﷺ فيه.

رابعا: لم يكن هناك إجماع يوم السقيفة بين أصحاب الرسول الخاتم ﷺ عن بكرة أبيهم بل اتفاق بين مَنْ حضر منهم يومئذٍ وقائع منتدى بني ساعدة وذلك للأسباب التالي بيانها:

أولا: انطلاقا من الدالة المعانية اللغوية لعبارة (جميع)، يُفهم أنَّ الإجماع الصحابي لا تتحقق صيرورة مضمونه الجمعي (الكُلِّي) إذا غاب فرد أو نفر عن جمع الصحابة رضوان الله عليهم، فقد أكدت وقائع السيرورات التاريخية في صدر الإسلام إنّ زهط من أصحاب الرسول الخاتم ﷺ كانوا متفرقين في الأمصار كقضاة، دعاة ومعلمين ومبلغين تعاليم الرسالة المحمدية يوم حادثة انعقاد منتدى بني ساعدة لذلك تنتفي موضوعيا مصداقية الزعم القائل بصيرورة الإجماع الصحابي إذْ لا أحد يعلم شيئا عن مواقف الغائبين من أمر الاستخلاف.

هذا، فإذا تجاوزنا الدالة المعانية اللغوية الكمية لمفردة جميع إلى حكم النظر العقلي في

حقيقة حدوث الإجماع المزعوم، يمكن القول إنّ واقعة انتشار السلف الصحابى فى الأمصار الإسلامية وغيرها كدعاة ومجاهدين وقضاة ومعلمين يجعل من الإستحالة عمليا (من حيث الاعتبار الزماني والمكاني) أنْ يتحقق لقاءهم وتفاهمهم وتفاكرهم فى أمر وليد الساعة والحين وإجماعهم عليه وهم في حال تفرقهم المكاني الجهوي في ظل سبل تواصل عمادها الدواب.

ثانيا: يمكن القول جدلًا أنَّ الإجماع الصحابي مشكوك في حدوثه نسبة للتفاوت والتمايز النسبي في المِكَنات العقلية لجمهور السلف الصحابي منظور إليهم من حيث قدراتهم الفكرية كأفراد. فقد قيل أنَّ الناس من حيث مكناتهم العقلية ثلاث مراتب هي:

مرتبة العوام: وتأتى في قاعدة أدنى سلم المِكَنات الإدراكية العقلية، فشريحة العوام نسبة لمحدودية مِكْناتِهم العقلية غير مكلفين إلاَّ بالتصديق بالرسل والإيمان بما جاؤا به، والعمل به بقدر ما في وسعهم. يقول إخوان الصفا في وصف العوام (...لِمَا هم من الضعف في الهمة وقلة العلم... فهم لا يفقهون المعاني الدقيقة لكلام الأنبياء ... فهم لا يؤمنون إلا بظاهر الأمور...)[1]. وفقا لحال العوام المشار إليه هنا إنَّه ليس منظورا أنْ تكون شريحة عوام الصحابة من بين أهل الحل والعقد من زعماء الأنصار والمهاجرين أهل النُّهَى والحكمة والفطنة ومن ثم يستحيل تحقق الإجماع لواقعة استبعاد عوام الصحابة عن مجموع صفوتهم.

مرتبة المتوسطة: وهم من خرجوا عن شريحة العوام ولم يرقوا إلى مرتبة الخواص، فمن وجهة نظر إخوان الصفا إنَّ هذه الشريحة من العباد (يعملون بظواهر الشريعة ويقرون بعلم باطنها دون تكذيب أو إنكار) وأنَّ هذه الفئة من الناس يتميزون عن العوام بأنَّهم (قد رزقوا من الفهم والتمييز قدرا قد خرجوا به من جملة العامة وإنْ لم يحصلوا في جملة الخاصة، فهم لا يعرفون الله حق معرفته)[2].

فوفقا للتصنيف العقلي لإخوان الصفا للعباد، فإنَّ من ينتمي إلى شريحة المتوسطة من الصحابة فهو بمقتضى الحال يكون مستثنى من أهل الاجتهاد الذين هم من شريحة الخواص من الصحابة المعنيين بالإجماع.

(1) محمد فريد حجّاب ـ الفلسفة السياسية عند إخوان الصفا ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة 1982 م صـــ122.
(2) المصدر السابق صـــ123

مرتبة الخواص: وهم الذين وصفهم إخوان الصفا بقولهم (ويختص أهل هذه المرتبة ... بمعرفة العلوم التي يمتنع على العوام معرفتها، فالخواص هم (.. عقلاء متدينون أخيار فضلاء ..) لأنَّهم (يفهمون المعاني الدقيقة واللطيفة من كلام الأنبياء ... وهم العارفون بأسرار الدين وبواطن الأمور الخفية وأسرارها المكنونة .. والبحث عن مرامي أصحاب النواميس في رموزهم وإشاراتهم اللطيفة ...)[1]. وشريحة الخواص هي طبقات، منها شريحة العقلاء، المؤمنين، العلماء الفقهاء، التائبين العابدين وطبقة الزاهدين وهي أسمى الشرائح المذكورة لأنَّهم أُولُو الألباب والأبصار والنهى). فنتيجة لهذا التمايز في القدرات العقلية لشرائح الصحابة علاوة على تفرقهم في الأمصار فليس منظورا عقلا حدوث إجماعهم حول مسائل بطبيعتها خلافية، لأنَّ الإجماع لا يعتمد على دليل من الكتاب والسنة، فإنَّ الإجماع عقلا يتعذر حدوثه لتعذر اتفاق المجتهدين على أمر مُخْتَلَف فيه أصلا لانعدام القاعدة الشرعية التي تَدْحَضُ الشك وتبدد الظن المتعلق بحقيقة جوهره، وإلاَّ كان الإجماع قائم على دليل مظنون وفي هذه الحالة يكون الإجماع قائم على الظن والرجم بالغيب لا على اليقين والجزم لعلة غياب الدليل أو القرينة الشرعية. ومهما يكن من أمر فإنَّ ما يسمى بإجماع الصحابة ما هو إلاَّ إعمال للنظر العقلي في أمر لم يرد بشأنه حكم شرعي قطعي الدلالة (الإمارة) ومن ثم لا يعدو أنْ يكون إجماع الصحابة إلاَّ اتفاق ناتج عن اجتهاد بشر غير معصومين عن الخطل والذلل، ويستحيل أنْ يوصفوا مهما بلغوا من المعرفة بالإحاطة ومطلق العالِمِيَةِ بأمور الدين والدنيا. أمّا شرعا فيمكن القول لَمَّا أنَّ ما يسمى بإجماع الصحابة ليس حكما شرعيا من الكتاب والسنة فهو ليس من الدين في شيء ومن ثم فهو ليس حجة شرعية ملزمة للعباد بما فيهم القائلين به أنفسهم.(*)

(1) المصدر السابق صـ 120و 121.

(*) يرى الشيخ محمد عبده عدم حجية وعدم إلْزامية رأى الصحابي بقوله (من أصول الإسلام قلب السلطة الدينية والإتيان عليها من أساسها ...لم يدع الإسلام لأحد بعد الله ورسوله ﷺ سلطان على عقيدة أحد، ولا سيطرة على إيمانه ...إن الرسول ﷺ كان مبلغًا ومذكرًا لا مهيمنًا ولا مسيطرًا ...وليس لمسلم مهما علا كعبه في الإسلام على آخر مهما انحطت منزلته فيه إلا حقَّ النصيحة والإرشاد ...لكل مسلم أن يفهم عن الله وعن رسوله ﷺ من كلام الله بدون توسط أحد من سلف ولا خلف ...) أنظر محمد عمارة/ الإمام محمد عبده ـ مجدد الإسلام ـالمؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت لسنة 1989 الجزء الثالث صـ 285، 286.
وفي ذات السياق الرافض لحجية الإجماع والقائل بعدم إلزامية رأي الصحابي ذُكر أن أبا حنيفة النعمان قال (إذا لم أجد=

هذا، كتعقيب على ما تقدم بيانه يود الباحث أنْ يشير إلى أنّ مسمى الإجماع الصحابي المزعوم

=في كتاب الله ولا سنة رسوله أخذت بقول أصحابه من شئت وأدع قول من شئت) نقلت النص كما أورده عبد العال سالم مكرم «الفكر الإسلامي بين العقل والوحي» دار الشروق بيروت ـ الطبعة الأولى سنة 1982 صـ64. ويذهب المقدسي إلى القول صيرورة ما يسمى بالإجماع الصحابي في صدر الإسلام (...فلما قبض النبي ﷺ اختلفوا في الإمامة فتنازعها المهاجرون والأنصار، ثم رجعوا إلى القول أبي بكر (ر) أن الأئمة من قريش إلا سعد بن عبادة، فإنه قال : والله لا أبايع قريشا، وبقي ذلك الاختلاف إلى يومنا هذا، فمنهم من يجيز الإمامة من أفناء الناس، ومنهم من يقصرها على قريش. ثم الخلاف الثاني وقع في شأن الردَّة، فرأى أبو بكر (ر) جهادهم بالسيف ورأى المسلمون خلافَ ذلك، ثم رجع أكثرهم إلى قول أبي بكر، وبقي الخلاَف، فإن من الناس مَنْ يقول كان قتالهم خطأ، ثم الخلاف الثالث زمن عثمان (ر) أعانه قوم وقعد عن نصرته قوم رأوا قتله حقا فهذا خلاف باق... والرابع وقع في خروج طلحه والزبير وعائشة وأم حبيبة وزيد بن ثابت والنعمان بن بشير، وكعب بن عجره، وأبو سعيد الخدري، ومحمد بن مسلمة والوليد بن عقبة، وعمرو بن العاص في بيعة علي(ر) وقولهم (لا نراك أهلا لهذا الأمر) فلما أنقصني أمر الجمل (عساكر) وقتل طلحه والزبير بن العوام بايعوه كلهم إلا معاوية وعمرو وكان من أمرهم ما كان....). للمزيد من التفضيل في خبر انتفاء صيرورة الاجتماع في صدر الإسلام أنظر المطهر أبن طاهر المقدسي «البدء والتاريخ» مكتبة الثقافة الدينية ـ بدون تاريخ نشر ـ بدون رقم طبعة ـ المجلد الخامس صـ123–124. ويؤكد الشهر ستانى عدم ضرورة الاجتماع الصحابي المزعوم بل يثبت الخلاف الصحابي حول الإمامة يقول (وأعظم خلاف بين الأمة (هو) خلاف الإمامة، إذ ما سل سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ماسل على الأمامة في كل زمان...) أنظر محمد بن عبد الكريم الشهر ستانى/ الملل والنحل على هامش الفصل في الملل والنحل لأبن حزم/ مكتبة السلام العالمية/ الجزء الأول صـ25.

وفي سياق نفي حدوث الإجماع يوم السقيفة ذكر أعثم الكوفي ما وقع بين المهاجرين والأنصار أصحاب الرسول ﷺ نخبة السابقين إلى الإسلام ما نصه (أجتمع الناس من جميع جنبات المدينة يستمعون ما يكون من كلام المهاجرين والأنصار، وكان أول من تكلم من الأنصار يومئذ خزينه بن ثابت وقال : يا معشر الأنصار...إليكم كانت الهجرة وفيكم قبر النبي ﷺ فأجمعوا أمركم على رجل تهابه قريش وتأمنه الأنصار. قال، فقالت الأنصار ... قد رضينا بصاحبنا سعد بن عباده. قال فقلب المهاجرين ونظر بعضهم إلى بعض... فقال المهاجرون:- لقد علمتم يا معشر الأنصار إن أول من عبد الله على وجه الأرض وآمن برسول الله ﷺ أولياؤه وعشيرته، وهم أحق الناس من بعده بهذا الأمر...) ويستطرد أعثم الكوفي في روايته (قال:- فوثب الخباب بن المنذر وصاح في بني عمه... يا معشر الأنصار أنظروا، ولا تنخدعوا عن حقكم، فوالله ما عبد الله علانية إلا في بلادكم، ولا اجتمعت الصلاة إلا في مساجدكم ولا دانت العرب للغيمان إلا بأسيافكم ...أنتم أحق الناس بهذا الأمر، فإن أبى هؤلاء القوم ما تقولوا فمنا أمير ومنكم أمير..) وذكر اعثم الكوغي أن عمر بن الخطاب عنَّف الخباب بقوله (نعم يا خباب لقد قلت عظيما ... في الذي قلت يا خباب فساد في الدين والدنيا جميعا) ورد عليه الخباب مخاطبا الأنصار (يا معشر الأنصار إن ابى عليكم هؤلاء فأخرجوهم من المدينة وتولوا عليهم هذه الأمور فقد علمت العرب عزكم ومنعتكم في الجاهلية والإسلام والله لا يرد أحد علي بعد هذا إلا حطمت أنفه بالسيف ...ـ ويستطرد أعثم الكوفي في روايته فقال عمر:- إذن يقتلك الله يا حمار فقال الخباب :- بل إياك يقتل يا عمر... وضج المهاجرون وضجت الأنصار حتى هم بعضهم ببعض... فضرب الخباب بن المنذر يده إلى سيفه فإستله من عنده وهم أن يفعل شيئًا، فبادرت غليه الأنصار فأخذوا بيده وسكّنوه...) للمزيد من التفصيل انظر أحمد محمد بن علي/ الملقب ب'ثم الكوفي / مصدر سابق صـ4ـ11 من المجلد الأول هذا=

إذا افترضنا جدلا صيرورته، فهو لا يعدو أنْ يكون فعل ناتج عن إعمال الإرادة الناسوتية لذلك يُعتبر بمثابة الدليل العقلي على وجوب تنصيب والي لتدبير أمور المسلمين بعد رحيل الرسول الخاتم ﷺ وهذا أمر يقود بالضرورة إلى المحصلتين التاليتن:

أولا: يبدو أنّ الإنبثاقيين ليسوا على قناعة مطلقة بحجية ما انتقوا من الآيات القرآنية وما اختاروا من مقولات الموروث الرسولي للنبي الخاتم ﷺ التي ساقوها كأسانيد شرعية للاستدلال على وجوب تنصيب والي لتدبير شؤون المسلمين بعد رحيل الرسول الخاتم ﷺ عن الدنيا، وإلاّ فما الباعث إلى القول ومن ثمّ ركونهم إلى الإجماع الصحابي كواقعة تاريخية واتخاذها سندًا لدعم قولهم بوجوب تنصيب إمام على المسلمين.

ثانيا: إنّ القول بإجماع الصحابة فيه جنوح إلى تأكيد قوة الجدل العقلي الزاعم بأنّ ضرورة أو وجوب تنصيب والي على جمهور المسلمين لتدبير شؤونهم الدنيوية أمرًا استوجبته الحاجة إلى إعمال إرادة الإنسان لا الديّان لاختيار من يقوم برعاية شؤون الناس من حيث جلب المسار ودفع المضار سيما وقد جاء التنزيل الربّاني وكذلك الموروث الرسولي للنبي الخاتم ﷺ خلو عن أية نظرية أو مباديء سياسية محكمة يقوم على هديها نظام حكم ديني إسلامي، ففي القول بإجماع الصحابة إقرار بيّن بأنّ أمر تنصيب والي على المسلمين في جوهرة شأن ناسوتي لا لاهوتي.

ما تقدم عرضه يُمَثِّلُ موجزا لمضامين المرجعيات النقلية اللغوية والشرعية التي زعم الإنبثاقيون أنّها تدعم فرضيتهم القائلة بانبثاق السياسة عن الدين الإسلامي.

هذا، وحري بالتنوية هنا إنّ الموروث الفلسفي السياسي السالف الذكر قد بلوره بعض المفكرين المسلمين خلال الحقبة الممتدة من بداية القرن الثاني والخامس الهجري أخصّ من

=وقد أكد الطبري واقعة الخلاف والشقاق بين نخبة الأنصار والمهاجرين رفقاء وحواري الرسول ﷺ يوم السقيفة بسبب الزعامة والريادة وإليك نص روايته المسندة إلى الضحاك بن خليفة إنه قال (لما قام الخباب بن المنذر إنتضى سيفه، وقال أنا جديلها المحكك وعذيقها المرجَّب، أنا ان أبو شبل في عريشة الأسد يعزي إلى الأسد، فحامله عمر فضرب يده، فنذر السيف، فأخذه ثم وثب على سعد ووثبوا على سعد... وقال قائل حين أوطي قتلتم سعدًا، فقال عمر قتله الله إنه منافق ...) أنظر الطبري تاريخ الرسل والملوك / مصدر سابق ج/ 3/ صـ 223.

بينهم بالذكر أبا الحسن الماوردي صاحب «الأحكام السلطانية والولايات الدينية» والذي يعد من أهم المرجعيات الفكرية السياسية التراثية التي انتهل من معينها منظرو التيارات السياسية الإنبثاقية المعاصرة. سأعمد في مطالب المبحث التالي إلى عرض أهم محاور أطروحة الماوردي كنموذج للفكر السياسي التراثي كما أيضا سأستعرض بكيفية موجزة أهم أطروحات منظري «الجامعة الإسلامية» وأخص من بينهم بالذكر جمال الدين الأفغاني كنموذج للفكر السياسي في العصر الحديث (1884ميلادي) وذلك وفقا للنسق التالي.

المرجعيات الفكرية التراثية للتيارات السياسية الإنبثاقية المعاصرة

يقصد بالمرجعيات الفكرية التراثية للتيارات السياسية الإنبثاقية المعاصرة مجمل الآراء والأفكار السياسية لمنظرين مسلمين مثلت في مجملها المنابع الفكرية السياسية التي عَبّتْ من معينها التيارات السياسية الإنبثاقية المعاصرة. سيقوم الباحث في مطالب هذا المبحث بعرض موجز لمضامين المرجعيات الفكرية السياسية التراثية السلفية والحديثة والمعاصرة التي شكلت مضمون الفلسفة السياسية للتيارات الإنبثاقية المعاصرة وذلك وفقا النسق التالي.

المرجعيات الفلسفية التراثية لفكر التيارات الإنبثاقي المعاصرة:

إنّ الأطروحات الفكرية السياسية التراثية التي أستنهل منها الإنبثاقيون عديدة إلا أنّ الباحث سيتناول بالعرض الموجز أطروحة «الأحكام السلطانية والولايات الدينية» للماوردي والتي تمثل موضوعة الإمامة محورها الرئيس وذلك على سبيل النمذجة وإليك موجز بذلك وفقا للسياق التالي:

أولا: ماهية الخلافة وموضوعها.

فمن حيث كون الإمامة نظام وكيل خالف لأصيل سالف يعرفها الماوردى بقوله (الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا)[1]. فإتساقا مع هذا التعريف تكون

(1) أنظر أبو الحسن علي بن محمد الماوردي «الأحكام السلطانية والولايات الدينية مطبعة البابي الحلبي»الطبعة الثالثة 1973م صـ5

الإمامة ليست نظاما مرغوب فيه في ذاته وإنّما قضت الضرورة بإستحداثه لخلافة نظام النبوة (كيان الرعوية الدينية الذي أوجده الرسول الخاتم ﷺ) الذي دال بوفاة المعصوم ﷺ عليه، فإنَّ القائم على نظام الإمامة (الخلافة) فى حقيقة أمره وفق السياق التاريخي هو خليفة للرسول الخاتم ﷺ لا بغية ابتداع رسالة مُسْتحدثة ولا لتجديد ولا لتفسير ولا لتعديل (بالحذف، الإضافة أو الإثنين معا) في أصول أو فروع الديانة المحمدية وإنّما لخادميتها فقط. وحري بالإشارة إنَّ تعريف الماوردى لماهية الخلافة يتعارض وجوهر موضوعها المتمثل في إستعمار الأرض الذي هو غاية مقصد استخلاف الديّان لأبي البشر آدم عليه السلام. أمّا من وجهة النظر الشرعية فإنّ الزعم بأنّ وظيفة الخلافة تتمثل في مهمة حراسة الدين يتعارض أيضا والإقرار الربَّاني الذي يتجسد في تعهد الديَّان بحراسة الدين وصون ناموسه المقدس ذلك قوله تعالى ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾ [الحجر: 9] فالنص القرآني يكل مهمة حراسة الدين للديّان لا للإنسان .

ثانيا: مرجعية وجوب إقامة نظام الخلافة.

أمَّا من حيث موجب إقامة نظام الخلافة يقول الماوردى (قالت طائفة وجب بالعقل لِمَا في طباع العقلاء من التسليم لزعيم يمنعهم من التظالم ويفصل بينهم فى التنازع والتخاصم)[1]. ويستطرد الماوردى (... وقالت طائفة أخرى: وجبت بالشرع دون العقل لأنَّ الإمام يقوم بأمور شرعية)[2]. وتجدر الإشارة هنا إلى أنَّ الماوردى يالأ الطائفة الأولى ذلك لقوله (الإمامة عقد لا يتم إلاَّ بعاقد)[3]. علاوة على ذلك لكون منزلة العقل من الأدلة عنده بمنزلة الذروة من السفح ولا غرابة في ذلك إذا علمنا أنّ الماوردى معتزلي المذهب[4].

(1) المصدر السابق صـ 5-6.

(2) المصدر السابق صـ5.

(3) المصدر السابق صـ8

(4) بمناسبة كون الماوردي معتزليا ـ إن المعتزلة اسرفوا في الاستدلال العقلي، فالجاحظ يقول على سبيل النمذجة (ما الحكم القاطع إلا للعقل، والاستنباط هو الذي يفضي إلى اليقين) لمزيد من التفاصيل حول موقف المعتزلة العقلاني أ، ظر عبد المنعم حفني موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية ـ دار االرشاد القاهرة 1993م صـ360.

ثالثا: مرجعية شرعية الحاكمية في نظام الخلافة.

إنَّ مرجعية شرعية الحاكمية فى نظام الإمامة (الخلافة) مرجعية ناسوتية متكأها مشيئة إرادتي طرفي العقد (أهل الحل والعقد ـ ومن أُخْتير لمنصب الإمام) باعتبارهما الأرادتان المبرمتان لعروة موثق الإمامة، يقول الماوردى فى بيان ذلك (فإذا أجتمع أهل الحل والعقد للاختيار تَصَفَّحُوا أهل الإمامة الموجودة فيهم شروطها فقدموا للبيعة منهم الأكثر فضلا وأكملهم شروطا... فإنْ أجاب إليها بايعوه عليها وانعقدت بيعتهم له بالإمامة...)[1] وفي هذا لا جدال تأكيد للمبدأ الفقهي الراسخ «العقد شريعة المتعاقدين».

رابعا: يؤكد الماوردى مبدأ الأمة مصدر السلطات، إذ أنَّ أهل الحل والعقد مفوضون من قبلها في إبرام عقد الإمامة، يقول الماوردي في ذلك (... وعلى كافة الأمة في الأمصار كلها أنْ تُفَوِّضَ عقدها إليهم)[2]. كما يؤكد أيضا أنَّ الإمام لا يمارس ماله من صلاحيات إلاَّ لكونه نائبا عن الأمة مفوض إليه أمورها (فعلى كافة الأمة تفويض الأمور العامة إليه من غير إفتئات عليه ولا معارضة له ليقوم بما وُكِل إليه من وجوه المصالح وتدبير الأعمال)[3]. ويؤكد الماوردى مضاء سلطة الإمام وحقه فى ممارسة الآمرية على الأمة ما دام مُوفِيًا بالتزاماته عند إبرامه عقد الولاية ومن ثم لا تملك الأمة خلعه من منصبه إلاَّ نزولا على رغبته فى التنحي عن منصبه. يقول الماوردى (للإمام أنْ يستعفي الأمة من الإمامة)[4] .علاوة على ما تقدَّم يقول الماوردى يحق للإمام كنائب عن الأمة أنْ يفوض بعضا من صلاحياته إلى وزرائه متى قضت مصالح

(1) أنظر الماوردي ـ الأحكام السلطانية والولايات الدنية مصدر سابق صـ7

(2) المصدر السابق صـ9.

(3) المصدر السابق صـ15.

(4) المصدر السابق صـ 25.

تجدر الإشارة هنا إلى أن الباقلاني قد أشار إلى حقيقة كون الأمة (أي جمهور المسلمين) هي مصدر السلطات، فمثلما تملك بالأصل حق التعاقد تملك أيضا صلاحية فسخ عقد الإمامة وخلع الإمام إذا اقتضت المصلحة العامة ذلك (ذلك هو ـ أي الإمام ـ في جميع ما يتولاه وكيل للأمة ونائب عنها، وهي ـ أي الأمة ـ من ورائه في تسديده وتقويمه وإذ كاره وتنبيه وأخذ الحق منه إذا وجب عليه، وخلعه والاستبدال به متى أقترف ما يوجب خلعه) للمزيد من التفصيل أنظر ابو بكر محمد بن الطيب البقلاني ـ التمهيد ـ دار الفكر العربي ـ القاهرة بدون رقم طبعة 1947م صـ184.

الأمة ذلك (يستوزر الإمام من يفوض إليه تدبير الأمور برأيه وإمضاءها على اجتهاده... لأنَّ ما وكل إلى الإمام من تدبير (شؤون) الأمة لا يقدر على مباشرته جميعه إلاَّ بإستنابة ونيابة الوزير المشارك له في التدبير أصح في تنفيذ الأمور من تَفَرُّده بها ...)[1].

خامسا: تعتبر الإمامة (الخلافة) نظام حكم موقوفا على الذكور من المسلمين دون الإناث منهم، وقد أكد الماوردى ذلك صراحة بقوله (ولا يجوز أن تقوم بذلك امرأة وإنْ كان خبرها مقبولا لما تضمنه معنى الولايات المصروفة عن النساء، لقول النبي ﷺ (ـ ما أفلح قوم أسندوا (ولوا) أمرهم إلى امرأة ـ لأنَّ فيها (أي الإمامة) طلب الرأي وثبات العزم ما تضعف عنه النساء، ومن الظهور في مباشرة الأمور ما هو عليهن محظور)[2].

سادسا: نظام الإمامة يجريه العقل الجمعي بعد النظر في مقتضى الشارع، ولكي يمضي الإمام تدبير مصالح الأمة على أوفق مجرى وجب عليه أنْ يستطلع آراء أهل الخبرة والبصيرة يقول الماوردى في ذلك على الإمام (... أنْ يشاور ذوى الرأي فيما أعضل، ويرجع إلى أهل العزم فيما أشكل ليأمن الخطأ ويسلم الزلل فيكون من الظفر أقرب ..)[3]. وقد إسترشد الماوردى فى مقولته هذه بترغيبه تعالى الرسول ﷺ في إلتماس الإ ئتمار بقوله ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ ۖ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ﴾ [الشورى: 159]. وبقول الرسول ﷺ (ما تشاور قوم قط إلاَّ هدوا لأرشد أمورهم)[4]. ورغم ذلك يرى الماوردى أنَّ حق التقرير فى الأمور الخلافية حق مخصوص للإمام (... أن يفوضوا الأمر إلى رأيه ويكلوه إلى تدبيره حتىَّ لا تختلف آراؤهم فتتلف كلمتهم ويفترق جمعهم ...)[5]. إلاَّ أنَّ ذلك لا يمنعهم من تذكيره وتنبيهه وهديه إلى سبيل الرشاد فذلك حقه عليهم شرعا وواجبهم نحوه، يقول في بيان ذلك الماوردى (فإنْ ظهر لهم صواب خفي عليه بَيَّنُوهُ له وأشاروا به عليه ولذلك ندب إلى المشاورة ليرجع إلى الصواب)[6].

(1) أنظر / الماوردي الأحكام السلطانية والولايات الدينية مصدر سابق صـ22.
(2) المصدر السابق صـ27.
(3) المصدر السابق صـ43.
(4) أنظر صحيح البخاري صـ18.
(5) الماوردي « الأحكام السلطانية والولايات الدينية» مصدر سابق صـ43.
(6) المصدر السابق صـ 48 .

هذا مجمل آراء الماوردى السياسية التي ضَمَّنَهَا أطروحته (الأحكام السلطانية والولايات الدينية) التي تدور حول الإمامة كنظام حكم.

هذا، فإذا أعملنا النظر العقلي في المدلولات المفاهيمية السياسية التي تعسكها مضامين أطروحة الماوردى لتيقنا أنّها مخرجات بيئة غير بيئة صدر الإسلام التي شَكَّلَتْ بُنَاها الفوقية الموجهات التحليلية والتحريمية التى صدح بها النصّ القرآني ووقائع السلوكيات والمقولات الرسولية للنبي الخاتم ﷺ بإعتبارها ضوابط منهج حياة لا حيدة عنه دينيًا، ولهالنا أيضا مدى عظم قدر التحول الكيفي العظيم الذي أكتنف حياة المجتمع العربي ـ الإسلامي الذي أقلَّ ما يقال عنه وقتئذ إنَّه شهد انتقالا حضاريا تَمَثَّلَ في بعض جوانبه في الإنفكاك من هيمنة عصبية القبيلة والنزوع إلى مفهوم وحدة الأمة (... وعلى كافة الأمة تفويض الأمور العامة إليه..) ومهما يكن من أمر، فإنَّ جملة من الملاحظات قد أُخذت على هذه الأطروحة تَمَثَّل بعض منها في ما يأتي بيانه:

أولا: إنّ أطروحة الماوردي فيها تأكيد واضح وجلي على أنّ أمر تنصيب حاكم على المسلمين أمرا دنيويا تقرر فيه الإرادة الناسوتية لا اللاّهوتية بداية وإنتهاءا. ومن ثم يمكن التقرير بأنّ ممارسة سلطة الحاكمية في جوهرها مسألة دنيوية ليست من الدين في شيء.

ثانيا: أُخذ عليها تعميمها، إذْ أنَّها لم تُبَيِّنْ تحديدا الصفة الاعتبارية لأعضاء الجهة التي تملك دون غيرها صلاحية اختيار أهل الحل والعقد؟ هل تلك الجهة متجسدة في العقل الفردي أم الجمعي؟ هل امتيازه تلك الجهة مستمد من واقع أسبقيتها (كذات فردية) أم أسبقيتهم (كنخبة) إلى اعتناق دين الإسلام؟ أمْ لصحبتهم النبي الخاتم ﷺ وملازمتهم له؟ أمْ لقرابتهم من النبي ﷺ المنبثقة عن وشيجة الدم أو المصاهرة؟ ما سند شرعية سلطة هذه الجهة؟ هل مرجعية شرعيتها النص القرآني الحاكم؟ أم موروث منسوب إلى الرسول الخاتم ﷺ؟ أَمْ مصدر حجيته سلطان العقل الناسوتي؟ لم يقدم الماوردى إجابات عن هذه التساؤلات لأنَّه لَمْ يتطرق إليها أصلا.

ثالثا: لم يحدد الماوردى معايير أو شروط العالِمِية التي يجب توفرها في أهل الاختيار وأهل

الإمامة، إذْ ليس هناك معايير شرعية أَوْ تقاليدية متعارف عليها بمقتضاها تطلق صفة العالمية على فرد بعينه والجاهلية على آخر.

رابعًا: أخذ على أطروحة الماوردى أيضا عدم تحديد المدى أو الفضاء الزمني (للتفويض) الذي يمارس خلاله مَنْ يختار لمنصب الإمامة صلاحيات الحاكمية.

هذا، ويلزم التنويه هنا إلى حقيقة أنّه ليس من مقاصد هذا المبحث أصلا تثمين أطروحة الماوردى في ذاتها وإنّما فقط الإشارة عرضا إلى أهم محاور مشمولاتها النظرية، عليه أقول بأنّ ما تقدم يمثل موجزًا لمضمون أطروحة «الأحكام السلطانية والولايات الدينية» باعتبارها أنموذجا يجسد الموروث الفكري السياسي التراثي للمنظرين المسلمين الذين تمثل آراؤهم المنهل الفكري الذي عَبّتْ من معينه تيارات الإنبثاقيين المسلمين المعاصرة.

أمّا فيما يتعلق بالأطروحات الفكرية السياسية للمحدثين سأكتفي بتقديم عرض موجز عنها متمثلا في آراء منظري «الجامعة الإسلامية» وذلك على سبيل النمذجة وفق السياق التالي.

الآراء الفكرية السياسية لمنظري (مدرسة الجامعة الإسلامية)

إنَّ المصادر الحديثة للأطروحات الفكرية السياسية للمفكري المسلمين المحدثين عديدة ومتنوعة تمثلت تاريخيا في بعض اتجاهاتها في تيار الحركة المهدية بالسودان وتيار الحركة الوهابية في الحجاز وتيار حركة الجامعة الإسلامية في مصر والشام وأفغانستان وأمصار أخرى من بلدان المسلمين التي تفاعلت صفوتها مع فكر الجامعة الإسلامية. سيتخذ الباحث من الأطروحات الفكرية السياسية للجامعة الإسلامية أنموذجا لدراسة الفكر السياسي للتيارات الإسلامية المحدثة وذلك وفقا للنسق التراتيبي التالي.

المضامين الفكرية السياسية للجامعة الإسلامية

يقصد بالجامعة الإسلامية الدعوة الفكرية السياسية(التي عبَّر عنها كل من مؤسسيها جمال الدين الحسيني الأفغاني ومحمد عبده في العصر الحديث 1884م) الداعية إلى ضرورة وحدة المسلمين على أساس رابطة العقيدة الدينية الإسلامية باعتبارها أقوى من رابطة العرق واللسان

أو المصالح الدنيوية العارضة. وقد أنشأ رائدا دعوة الجامعة الإسلامية جمعية العروة الوثقى كإطار سياسي يُهدف من خلال أدبياته إلى بلورة فكرة الجامعة الإسلامية نظريا وتهيئة العمل المنظم من أجل تحقيق أهدافها المتمثلة في إقامة دولة دينية إسلامية يحكمها ناموس الشريعة المحمدية. سأحاول في الفقرات التالية بيان أهم المحاور الفكرية للجامعة الإسلامية وذلك في النقاط الآتية:

أولا: ماهية الجامعة الإسلامية

تتجلى الهوية الدينية للجامعة الإسلامية في كونها كيان دينيي ـ سياسيي يجمع في إطاره المكاني والسلطوي جمهور المسلمين قاطبة على اختلاف أعراقهم باعتبارهم أمة إسلامية واحدة. هذا، وقد ارتكز دعاة الجامعة الإسلامية في دعوتهم إلي وحدة الأمة الإسلامية على قوله تعالى ﴿ إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُونِ ﴾[1]. كما استمدت مبررات دعوة جمهور المسلمين إلى التوحد في إطار الجامعة الإسلامية من قوله تعالى ﴿ وَٱعْتَصِمُوا۟ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا۟ ﴾[2]. فقد ترجم الأفغاني توجيه الله للمسلمين إلى التوحد ونبذ الفرقة بقوله (... اعتصموا بحبال الرابطة الدينية التي هي أحكم رابطة، أجتمع فيها التركي بالعربي، والفارسي بالهندي، والمصري بالمغربي وقامت لهم مقام الرابطة النسبية)[3]. مما تقدَّم من نصوص يتجلى لنا مضمون الوحدة في الجامعة الإسلامية بأنَّها قائمة على أساس ديني وليس على مقوم آخر من المقومات الطبيعية كرابطة اللسان أوْ العرق أوْ رابطة المنفعة التي تجمع بين سكان إقليم بآخر. يقول الأفغاني في بيان ذلك (أنْ لا جنسية للمسلمين إلاَّ في دينهم)[4]. ويستطرد في قوله (... هذا ما أرشدتنا إليه سِيَرُ المسلمين من يوم نشأة دينهم إلى الآن، لا يعتدون برابطة الشعوب وعصبيات الأجناس، وإنَّما ينظرون إلى جامعة الدين...)[5].

(1) أنظر تفسير الآية (92) من سورة الأنبياء في الجامع لأحكام القرآن مجلد6 ـ ج11 صـ224.

(2) أنظر تفسير الآية (103) من سورة آل عمران المصدر السابق مجلد2 ـ ج4 صـ102-106.

(3) أنظر محمد عمارة «الأعمال الكاملة لجما الدين الأفغاني» دار الكتاب العربي للطباعة والنشر القاهرة 1968م ـ بدون رقم طبعة صـ29-43.

(4) المصدر السابق صـ342.

(5) المصدر السابق صـ43.

هذا، ويشير الأفغاني صراحة إلى البواعث التي حفزته إلى الدعوة لإنشاء الجامعة الإسلامية بقوله أنّها (أي البواعث) تَتَمَثَّلُ في النزوع إلى تحرير إرادة الأمة الإسلامية من هيمنة المتحكمين في مصائرها من الأجانب (أنرضى ونحن المؤمنون ... أنْ تضرب علينا الذلة والمسكنة، وأنْ يستبد في ديارنا وأموالنا من لا يذهب مذهبنا ولا يرد مشربنا ولا يحترم شريعتنا ...)[1]. ويبيِّنُ الأفغاني السبيل إلى تحرير إرادة المسلمين بقوله (...إذا لم تؤسس نهضتنا وتمدننا على قواعد ديننا وقرآننا فلا خير ... ولا يمكن التخلص من وصمة انحطاطنا وتأخرنا ...)[2]. ويشير الأفغاني إلى أسباب تخلف المسلمين بقوله (إنَّما يكون منشأه قصور الوازعين وحيدانهم ... عن الأصول القويمة التي بنيت عليها الدِّيانة الإسلامية، وانحرافهم عن مناهج أسلافهم الأقدمين ...)[3].

ثانيا: طبيعة الحا كمية في فكر الجامعة الإسلامية

نسبة لاتسام هوية كيان الجامعة الإسلامية بالطبيعة الدينية[4]، فلا غرابة إذًا نادى عرَّابُها (أي الجامعة) إلى حاكمية الله على ملكوته الأرضي متمثلة في خضوع العباد (المسلمين) لأحكام ناموس الشريعة الإسلامية المنبثقة عن نصوص القرآن. يقول الأفغاني في ذلك (كتاب الله لم يُنسخْ فأرجعوا إليه وحَكِّمُوهُ في أحوالكم وطباعكم ...) وقوله أيضا (... الحكم لله العلي الكبير)[5]. إذًا لا مثار للاستغراب حيال رفض الأفغاني نموذج الدولة المُسْتَنْمِذِجَةُ المثال النصّراني، ولا غرابة أيضا إذا نبذ دستورها الوضعي (... الديانة الإسلاميةُ وُضِعَ أساسها على طلب الغلبة والشوكة ... ورفض كل قانون يخالف شريعتها ونبذ كل سلطة لا يكون القائم بها صاحب الولاية على تنفيذ أحكامها)[6].

فالأفغاني (مثل غيره من دعاة الجامعة الإسلامية) يؤمن بأنَّ الحاكمية في الجامعة الإسلامية

(1) المصدر السابق صـ 24-35.

(2) أنظر محمد رشيد رضى «تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده» مطبعة المنار ـ القاهرة الطبعة الأولى 1931م الجزء الأول صـ 327، 328.

(3) أنظر محمد عمارة «الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني» مصدر سابق صـ 351.

(4) محمد عمارة الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني المصدر السابق صـ346-105 المصدر السابق صـ44.

(5) المصدر السابق صـ284.

(6) المصدر السابق ص 283.

لله تمارس نيابة عنه من قبل وكيل مذعن للسلطان الربَّاني ملتزم ومنفذ لناموس شريعته الإلهية. ويبيِّنُ الأفغاني خصال القائم بأمر الحاكمية الربَّانية وكالة عن الذات العلية بقوله (... لا يكون القابض على زمامها (أي الحاكمية) إلاَّ من أشد الناس خضوعا لها، ولن ينالها بوراثة ولا امتياز في جنس (عرق)، أو قبلية أو قوة بدنية أو ثروة مالية وإنَّما ينالها بالوقوف عند أحكام الشريعة والقدرة على تنفيذها ورضا الأمة ...)[1].

ثالثا: الماهية البنيوية للنظام السياسي للجامعة الإسلامية

إنَّ الطبيعة اللاَّمركزية للدولة في منظور الجامعة الإسلامية تتجلى في مضمون مقولة الأفغاني (لا ألتمس بقولي هذا أنْ يكون مالك الأمر في الجميع شخصا واحدا، فإنَّ هذا ربَّما كان عسيرا، ولكن أرجو أنْ يكون سلطان جميعهم (أي الحكام) القرآن، ووجهة وحدتهم الدين، وكل ذي ملك على ملكه...)[2]. يبدو من مقولة الأفغاني هذه أنّه ينادى إلى التعاضد ذلك لإدراكه صعوبة (إنْ لم تكن استحالة) إقامة دولة إسلامية واحدة (مركزية) تجمع المسلمين قاطبة داخل إطار إقليمها وتظللهم سقيفة سلطانها.

هذا، ففي إطار تثمين موجزا للأطروحات السياسية لحركة الجامعة الإسلامية يمكن القول بأنّ الطبيعة الجدلية الفلسفية لأطروحات الجامعة الإسلامية جعلت منها حركة صفووية معزولة محدودة الأثر، إذْ لم يتعد مجال نشاطها محيط دائرة قطاع النخب المتعلمة بصفتها شريحة أقليةٍ اجتماعية مستنيرة تتميز بطبيعتها الإنطوائية الإنعزالية المنغلقة على ذاتها والمنفصلة عن محيط سواد عامة الجمهور في بلدان المسلمين. إذ لم تنتشر الأطروحات الفكرية السياسية للجامعة الإسلامية بكيفية واسعة بين جمهور العوام الواسعة الانتشار في أمصار بلدان المسلمين. علاوة إلى ذلك يمكن القول بأنّ ثمة عوامل أخرى قد تفاعلت سلبا ومن ثم حدّت من انتشار الأفكار السياسية للجامعة الإسلامية أورد هنا بعضا منها على سبيل النمذجة عامل انتشار الأمية الأبجدية والسياسية بين جمهور عوام المسلمين، محدودية آليات التواصل وضعف

(1) المصدر السابق صـ349.

(2) المصدر السابق صـ47.

وسائط الإعلام، تباين لغات التخاطب بين جماهير الشعوب المسلمة، واقع استعداء القوى الأجنبية الاستعمارية المهيمنة على بلدان المسلمين المناوئة للفكر التحرري للجامعة الداعي إلى تحرير ووحدة الشعوب المسلمة وغير ذلك من العوامل مثلت معوقات حالت دون انتشار فكر الجامعة الإسلامية. هذا، على الرغم من كل ذلك يمكن القول بأنّ الأطروحات الفكرية لحركة الجامعة الإسلامية لاشك قد أسهمت بقدر معتبر في تقعيد وبلورة مبادئ سياسية مثلت مرتكزا فكريا استندت عليه تيارات الإنبثاقيين المعاصرة في تأسيس أطروحات عقيدتها السياسية.

هذا وأود أنْ أطرح في فقرات المطلب الآتي التساؤلات التالية: ما ماهية طبيعة الجهة المناط بها مهمة إقامة الدولة الدينية؟ ما هوية مَنْ يمارس سلطة الحاكمية فيها؟ وما ماهية مرجعية شرعية ممارسة سلطان الحاكمية في مسمى الدولة الدينية الإسلامية؟ هذه الموضوعة في يقيني لا تتكامل دراسة أطروحات الفكر السياسي الإنبثاقي إلا بسبر أغوارها، عليه، إليك في مطالب المبحث التالي شيئا من إجابات التيارات الإنبثاقية عن هذه التساؤلات وذلك وفق النسق التالي:

رؤى الانبثاقيين حول هُوية المكلف بإقامة الدولة الدينية.

رغم إجماع تيارات الانبثاقيين حول فرضية انبثاق السياسة عن الدين الإسلامي، ورغم اتفاقهم على ضرورة إقامة مسمى الدولة الدينية الإسلامية (الإمامة الخلافة أو أي مسمى آخر) إلاَّ أنَّهم اختلفوا حول هوية المكلف بإقامتها أصلا. إذْ قال فريق منهم بتكليف الأمة الإسلامية. ففي نظر هذا الفريق إنَّ الأمة الإسلامية واجب عليها وجوبا كفائيا إقامة الدولة الدينية الإسلامية، فإذا لم تنهض بهذا التكليف جماعة منها آثمت الأمة في كليتها. بينما يرى فريق آخر أنَّ مهمة إقامة الدولة الدينية واجب شرعا على الذات العلية والنبي الخاتم ﷺ ذلك لاعتبار الإمامة أصلا من أصول الدين وركنه المكين فلا يجوز أن يوكل أمر إقامتها لعوام وعلماء أمة المسلمين. سأحاول تفصيل آراء ورؤى هذين التيارين الانبثاقيين السلفيين في المطالب التالية.

آراء التيار الانبثاقي القائل بتكليف الأمة

يرى هذا التيار الانبثاقي السلفي أنَّه واجب على الأمة المسلمة إقامة الدولة الدينية الإسلامية

كسلطة تمثل العناية الإلهية فوق ملكوته الأرضي تُعنى بتدبير أمور المسلمين على هدى أحكام الناموس الربّاني بتطبيق أحكام شريعته وخادمية دينه الذي أرتضاه لعباده، وصونه من تخرصات الهراطقة، وتحريفات الزنادقة وضلالات أهل الهوى والغرض مثلما عليها أيضا (أي الدولة الدينية) السعي لجلب المسار ودفع المضار عن المسلمين. وقد استمد هذا التيار أسانيده وبراهينه الشرعية المدعمة لوجهة نظره من المرجعية القرآنية المتمثلة في النصوص الآتي بيانها:

استند هذا التيار الإنبثاقي في دعم فرضيته القائلة بتكليف فئة من الأمة المسلمة بواجب إقامة الدولة الدينية الإسلامية على تفسيره قوله تعالى ﴿وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا۟ كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾[1]. فأسسوا وجوب إقامة الدولة الدينية قياسا على حكم التكليف بالقيام بالجهاد وطلب التفقه والتنطع في علوم الدين كفرضين كفائيين. وكما استند هذا التيار أيضا إلى قوله تعالى ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[2]. وعلى قوله تعالى ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾[3].

أمَّا التيار الإنبثاقي الآخر القائل بوقوع عبء إقامة الدولة الدينية على الديَّان والرسول الخاتم ﷺ فإليك بيان وجهة نظره وأسانيده وحججه في فقرات المطلب التالي:

آراء التيار الإنبثاقي القائل بتكليف الديّان والرسول الخاتم ﷺ

قال هذا التيار بأنَّ عبء تكليف إقامة الدولة الدينية الإسلامية واقع على الذات العلية لطفا ورحمة منه على عباده لقوله تعالى ﴿وَٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلْوِلْدَٰنِ ٱلَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَآ أَخْرِجْنَا مِنْ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلظَّالِمِ أَهْلُهَا وَٱجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا وَٱجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيرًا﴾[4]. يرى

(1) أنظر تفسير الآية (122) من سورة التوبة في تفسير وبيان مفردات القرآن مصدر سابق صـــ206.
(2) أنظر تفسير الآية (251) من سورة البقرة في تفسير وبيان مفردات القرآن مصدر سابق صـــ41.
(3) أنظر تفسير الآية (104) من سورة آل عمران المصدر السابق صـــ63.
(4) أنظر تفسير الآية (75) من سورة النساء المصدر السابق صـــ90.

هذا التيار أنّ لطف الله ورحمته على عباده تتمثّل في اختياره لهم وليا يرعاهم ويدبر شئونهم. فالله لطيف رؤوف بخلقه وقد وصف ذاته العلية بالرحمة في قوله ﴿ وَإِذَا جَآءَكَ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِـَٔايَـٰتِنَا فَقُلْ سَلَـٰمٌ عَلَيْكُمْ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ ﴾[1]. وحري بالإشارة هنا أنَّ هذا التيار الإنبثاقي قد عَرَّفَ اللُّطْفَ (أي الكياسة) بأنّه الحال الذي يكون به المكلف أقرب إلى الطاعة وأبعد عن المعصية. وقد قال هذا التيار فى سياق تبرير وجهة نظره إنَّ إنفاذ شرع الله على العباد وحمل الناس على التناصف بينهم لا يكون إلاَّ تحت ظل دولة، وإنَّ الدولة الدينية القائمة على العدل لا بد لها من إمام معصوم يقوم على أمرها، ولَمَّا أنَّ العصمة من الباطنيات لا سبيل للبشر لإدراكها كان لابد أنْ يكون اختيار الإمام لطفا من قبل علاَّمُ الغيوب. وقد قاس الإنبثاقيون أنصار هذا التيار عصمة الأئمة على عصمة الأنبياء، فقد ذكر الشهرستانى في نهاية الإقدام (أنّهم ـ أي اللطفيون ـ يعتبرون الإمام حُجَّة الله على عباده بعد الرسل)[2]. ويهدف هذا التيار الإنبثاقى من وراء هذا القول إلى أنَّ الإمام هو الدليل الناطق بأمر الله والقائم على إنفاذ حكم شرعه. فلولا وجود إمام قائم على أمر الأعذار والإنذار لَمَا نال الناس استحقاقا على فعل فعلوه. ويرى هذا التيار الإنبثاقى أيضا إنَّ تنصيب الأئمة مشابه من حيث الغاية منه لحكمه بعث الرسل، لاعتقادهم أنَّ وجود الأئمة فى غياب الأنبياء أمر لا يتم الإيمان إلاَّ به. فالإيمان عندهم هو الاعتقاد اليقيني بوجود الله وبحقيقة رسله وكتبه وبولاة الأمر (الذين هم الأئمة). لذلك إنَّ الإمامة عند أنصار هذا التيار الإنبثاقى (الشيعة الإمامية الإثنى عشرية) ليست فرعا من الفروع وإنَّما أصل من أصول الدين بل هي ركنه المكين، لذلك قالوا أنَّ الإمامة ليست من المصالح العامة التي تفوض إلى نظر الأمة ... بل هى ركن الدين وقاعدة الإسلام ولا يجوز إغفالها ولا تفويض أمرها إلى الأمة بل واجب عليه سبحانه وتعالى أنْ يُعيِّنَ إماما للأمّة[3].

(1) أنظر تفسير الآيتين (12 ـ54) من سورة الأنعام المصدر السابق صـ129، 134.

(2) أنظر محمد عبد الكريم الشهرستاني «نهاية الإقدام في علم الكلام» تحقيق ألفريد جيوم مكتبة المثنى بغداد بدون تاريخ نشر صـ 484، 485. (عند الشيعة الإمامية أن الإمامة واجبة في الدين عقلا وشرعا كما هو حال النبوة) أنظر المصدر السابق صـ484، 485.

(3) أنظر عبد الرحمن بن خلدون ـ المقدمة ـ الفصل 27 صـ138 يقول إبن خلدون (....إن الإمامة ليست من المصالح العامة التي تفوض إلى نظر الأمة، ويتعين القائم بها بتعيينهم بل ركن الدين وقاعدة الإسلام ولا يجوز لنبي إغفاله ولا تفويضه إلى الأمة بل يجب عليه تعيين الإمام لهم ويكون معصوما من الكبائر والصغائر...) أنظر المقدمة السادسة ـ=

وفى هذا السياق جاء فى الكافي لأبي يَعْلَى أنَّ الحسن بن العباس قال: سمعت الرضي يقول (إنَّ الحجة لا تقوم لله عز وجل على خلقه إلاَّ بإمام ..)[1]. وكذلك أنَّ أبي عبد الله (جعفر الصادق) قال (إنَّ الله أَجَلُّ وأعظم من أنْ يترك الأرض بغير إمام عادل)[2]. وقال أيضا الكليني (أنَّ الأئمة شهداء الله على خلقه)[3]. وخلاصة القول إنَّ مجمل آراء هذا التيار الإنبثاقى في جوهرها تتمثَّلُ في أنَّ إقامة الدولة الدينية فريضة دينية أوجبها الشارع لإنقاذ أحكام الناموس الإلهي على العباد تحقيقا للعدل والقسط ولا قيام لهذه الدولة إلاَّ بسلطان إمام معصوم، ولا سبيل لاختيار الإمام المعصوم إلاَّ بفعل لطف الله فى غياب رسله وأنبيائه. فواجب إقامة دولة الشريعة الربَّانية القائم عليها إمام معصوم يقع عبئه على الديَّان رحمة منه بعباده في غياب رسله.

هذا، وفى سياق دحض آراء تياري الإنبثاقيين السالفي الذكر وتفنيد حججهم نسوق اعتراضات بعض المفكرين المسلمين اللاَّ إنبثاقيين على تلك الدعاوى. يقول اللاَّ إنبثاقيون إنَّ الإمامة كسلطة سياسية مدنية تعنى بتدبير شؤون المجتمع الدنيوية وترعى عقائده الدينية تُقرر وجودها أو عدمها (أي الإمة كسلطة زمنية) حاجة وإرادة المجتمع إليها وليس إرادة قوة خفية ما وراء طبيعية. لماذا؟ لأنّ طبيعة السلطة السياسية تقوم على فرضيات احتمالية وليس على حقائق قطعية ومُسَلَّمات. ولأن طبيعة القيم السياسية عرضة للمناورة والمساومة لا قدسية لها وفى كل ذلك أنَّها تناقض قيم الدين ومبادئه لكونها ثوابت غير متغيرة ومقدسة في ذاتها وليست دنسة، وإنَّها مُسلَّمات قارة لا تقبل المساومة. وهذا كفيل بجعل السياسة شيئا ليس من الدين، لهذا قيل (أعلم أنَّ الإمامة ليست من أصول الاعتقاد بحيث يفضي النظر فيها إلى

=الكتاب الأول ـ الفصل 27 صـ138. وفق مفهوم الشيعة الإمامية أن الإمامة هي أصل من أصول الدين، بل هي ركنه المتين الذي لا يجوز إغفاله أو إهماله بتفويض أمره إلى جمهور العامة لمزيد من التفصيل في هذه الموضوعة أنظر ـ محمد بن عبد لكريم الشهرستاني- الملل والنحل على هامش الفصل في الملل والأهواء والنحل ـ مكتبة السلام العالمية القاهرة 1967م – الجزء الثاني صـ 68-69. وفي ذات السياق فإن الإمامة لأهميتها يرى الإنبثاقيون السالفون أنها تأتي في صدر التكاليف العقلية بإعتبارها خلافة للنبوة... أي بمعنى أنها استمرار للنبوة في التاريخ) لمزيد من التفاصيل أنظر/ محمد بن عبد الكريم الشهرستاني نهاية الإقدام في علم الكلام مصدر سابق صـ 478.

(1) أنظر محمد ضياء الدين الريس «النظريات السياسية الإسلامية» دار المعارف مصر الطبعة الرابعة 1967م صـ 164.

(2) المصدر السابق صـ 164.

(3) المصدر السابق صـ 165.

القطع واليقين... فالتعسف الصادر عن الأهواء المضلة مانع من الأنصاف فيها...)[1]. وقيل كذلك في ذات السياق (إنَّ الكلام في الإمامة ليس من أصول الديانات ولا من أمور الأبديات بحيث لا يسع المكلف الإعراض عنها، لعمري أنَّ المعرض عنها لأرجى حالا من الواغل فيها، فإنَّها لا تنفك عن التعصب والأهواء وإثارة الفتن والشحناء والرجم بالغيب... هذا مع كون الخائض فيها سالكا سبيل التحقيق فكيف إذا كان خارجا عن سواء الطريق)[2].

واتساقا مع وجهة النظر العقلي في شأن أمور الحكم والسلطان عموما يرى الباحث أنَّ الزعم بعدم وجوب إقامة الإمامة كنظام سياسي سلطوي لا يُكَفِّرُ المعتقد فيه لأنه ليس من جنس الإنكار لوجوب الصلاة مثلا، لهذا قيل إنَّ الإمامة تعد من مشمولات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر(*). فوفقا لهذا المنحنى العقلي يمكن القول أنَّ إقامة الإمامة كنظام حكم زمني أمر جائز عقلا وليس فرضا دينيا أوجبه الناموس الرّباني ومن ثم إنَّ إقامة الإمامة ليست واجبة لا على الله ولا على رسوله ﷺ كما زعم الإنبثاقيون القائلين بهذا الرأي لأنَّها ليست من الدين في شيء وإنَّما هي من مقررات حاجات المجتمع التي يكون الفيصل فيها حكم العقل وهديه(**).

(1) أنظر محمد بن عبد الكريم الشهرستاني «نهاية الإقدام في علم الكلام» مصدر سابق صـ478.

(2) قيل إذا كانت الخلافة (الإمامة أصلا من أصول الدين كان قد نُصَّ عليها نصا صريحا لكونها موضوعة عظيمة وهامة، ومثلها يجب إشهاره وجوبا بحيث يعرفها كل مكلف موافق أو مخالف... ولو ورد نص على إمام بعينه لعرفته الأمة وتواتر مثل باقي الأمور الشرعية ـ لمزيد من إجلاء هذا الرأي أنظر محمد بن عبد الكريم الشهرستاني «نهاية الإقدام في علم الكلام» مصدر سابق صـ 480ـ481.

ويعرض محمد عمارة رؤية المعتزلة للإمامة حيث كونها مسألة دنيوية ليست من الدين في شيء لقوله (إنها ليست دينيا نطلبه من كتاب الله أو سنة الرسول ﷺ، فوجوبها على الناس عقلي، لأن المراد منها هو تحقيق المصالح الدنيوية.... أنظر موسوعة الحضارة العربية الإسلامية مصدر سابق صـ 324.

(*) كتب الشيخ احمد محجوب حاج نور أحد منظري الجبهة الإسلامية القومية يقول في مطلب إقامة دولة إسلامية كخيار بديل عن الدولة اللادينية الكائنة (...لقد ورثنا دولة قائمة بكل أجهزتها ونظمها ومؤسساتها على منهج غربي علماني، ونريد أن نجعل منها دولة إسلامية معاصرة...). لمزيد من التفصيل أنظر أحمد محجوب حاج نور (مقدمة في فقه الدولة) المركز القومي للإنتاج الإعلامي ـ الخرطوم 1995م صـ31.

(**) على سبيل النمذجة يستخدم هاشم صالح مصطلح (إسلاموية) و(إسلاموي) للدلالة على تيارات الناشطين السياسيين من المسلمين الذين يوظفون مبادئ إسلامية كشعارات سياسية فهاشم يقول في هذا السياق (... وهكذا أصبحنا نستخدم مثلا إسلاموي مقابل لإسلامي، علموي كمقابل لعلمي ...وكذلك نستخدم إسلاموية وعلموية...) لمزيد من التفصيل أنظر محمد أركون (أين هو الفكر الإسلامي المعاصر) ترجمة وتعليق هاشم صالح ـ دار الساقي الطبعة الثانية 1995م صـ11-12.

لأنَّه في نظر الباحث إنَّ تنصيب إمام يعني إقامة السلطة القاهرة، والسلطة تعنى الامتثال لحكم القانون، والقانون يعنى القيد، والقيد يعنى العبودية، والعبودية وضعية استثنائية إذْ أنّ الحرية هي أُصل الحالة الطبيعية التي ينبغي أن تسود سلوكيات المجتمع الناسوتي الراشد. ففي سياق الإقرار بعدم وجوب إقامة الإمامة فى المجتمع الناسوتي الراشد يقول أبو بكر الأصم (... إنَّ الناس لو كفوا عن التظالم لاستغنوا عن الإمام..)[1] وذكر ابن حزم أنَّ النجدات قالوا في ذات المعنى (... لا يلزم الناس فرض إمام، وإنَّما عليهم أنْ يتعاطوا الحق بينهم)[2] وقال النجدات أيضا في ذات السياق (... لا حاجة لإمام يعلوا كتاب الله ..)[3].

ووفقا للرؤى العقلية لفريق اللاَّإنبثاقيين المُنوّه عنها أعلاه يمكن التقرير بأنَّ السلطان السياسي (الإمامة بمعنى الحكومة) يعتبر مقررات إرادة المجتمع الناسوتي الراشد وليس نتاجًا لإعمال إرادة خارجة عنه، ومن ثم يتحقق بذلك دحض مصداقية مزاعم تياري الإنبثاقيين القائلين بإنبثاقية

(1) أنظر محمد بن عبد الكريم الشهرستاني «نهاية الإقدام في علم الكلام» مصدر سابق صـــ481، 490.
أنظر عضد الدين الإيجي «المواقف» طبعة محمد ساسي المغربي 1907م الجزء الثامن صـــ 395ـ 398.

(2) أنظر علي بن أحمد بن حزم الفصل في «الملل والنحل» القاهرة 1964م الجزء الرابع صـــ87.

(3) أنظر ابو الحسن الأشعري «مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين»تحقيق هـ.رايتر ـ مطبعة الدولة إستانبول 19929م الجزء الأول 189-190.
أنظر عبد الرحمن بن خلدون «المقدمة» يقول فيها (وقد ذهب بعض الناس إلى أن مدرك وجوبه (أي تنصيب الإمام) العقل، وان الإجماع الذي وقع إنما هو قضاء بحكم العقل فيه. قالوا وعندما وجب بالعقل لضرورة الاجتماع للبشر واستحالة حياتهم ووجودهم منفردين، ومن ضرورة الاجتماع التنازع لازدحام الأراضي، فما لم يكن الحاكم الوازع أفضى ذلك إلى الهرج المؤذن بهلاك البشر وانقطاعهم مع أن حفظ النوع من مقاصد الشرع الضرورية، وهذا المعنى بعينه هو الذي لحظه الحكماء في وجوب النبواة في البشر ... وأن إحدى مقدماته أن الوازع إنما يكون بشرع من الله تُسَلَّم له الكافة تسليم إيمان واعتقاد) عبد الرحمن بن خلدون «لمقدمة»المقدمة السادسة ـ الكتاب الأول ـ الفصل 26 صـــ134، 135. وقد إنتقد إبن خلدون المعتزلة والخوارج القائلين بعدم وجوب نصب الإمام بقوله (شذَّ بعض الناس فقال بعدم وجوب هذا النصب رأسا لا بالعقل ولا بالشر، منهم الأصم من المعتزلة وبعض الخوارج وغيرهم. والواجب عند هؤلاء إنما هو إمضاء أحكام الشرع، فإذا تواطأت الأمة على العدل وتنفيذ أحكام الله تعالى لم يحتج إلى إمام ولا يجب نصبه وهؤلاء محجوجون بالإجماع، والذي حملهم على هذا المذهب إنما هو الفرار عن الملك ومذاهبه من الاستطالة والتغلب والاستمتاع بالدنيا لما رأوا الشريعة ممتلئة بذم ذلك والنعي على أهله ومرغبة في رفضه. اعلم أن الشرع لم يذم الملك لذاته ولا حضر القيام به، وإنما ذم المفاسد الناشئة عنه من القهر والظلم والتمتع باللذات ولا شك أن في هذه مفاسد محظورة وهي من توابعه، كما أثنى على العدل والنصفة وإقامة مراسيم الدين واوجب بأدائها الثواب وهي كلها من توابع الملك فإذا إنما وقع الذم للملك على صفة وحال دون حال أخرى...) «لمقدمة» السادسة ـ الفصل 26صـــ153.

السياسية عن الدين من جهة ودحض مصداقية دعواهم القائلة بوقوع عبء إقامة الدولة الدينية الإسلامية متمثلة في تنصيب الإمام العادل المعصوم على الديّان ورسوله الخاتم ﷺ

هذا، فيما يتعلق بهوية من يمارس سلطة الحاكمية في مسمى الدولة الدينية الإسلامية فقد أتفق الإنبثاقيون على الطبيعة الناسوتية للقائم على ممارسة سلطة الحاكمية فيها وذلك لقولهم باستحالة ممارستها من قبل الديّان لإعتباره ذات مطلقة لا يستوعبها فضاء عالم الشهادة النسبي، لذلك أتفقوا على ناسوتية الممارس لسلطة الحاكمية.

وتجدر الإشارة هنا إلى حقيقة اختلاف الإنبثاقيين حول صفة ممارس سلطة الحاكمية في مسمى الدولة الدينية الإسلامية، إذْ قال فريق منهم بضرورة كينونته رسول معصوم مشيرين في ذلك صراحة إلى حكم أنبياء بني إسرائيل أقوامهم مستندين في ذلك إلى صريح النصّ القرآني منوهين إلى الإشارة الربّانية إلى إقتران التكليف الديني والدنيوي لأنبياء بني إسرائيل في متن نصوص الآيات (89 من سورة الأنعام، الآية 16 من سورة الجاثية، الآية 12 من سورة مريم والآية 20 من سورة ص).

بينما لم يشترط فريق آخر صفة النبوّة في من يتولى الولاية بل بإشترط استيفائه لشروط العَالِمِيَّةِ والاجتباء الربّاني، يقول الطوسي في ذلك «السلطان ـ الحاكم ـ بشر أصطفاه الله وكلفه بالنظر في مصالح وخير عباده،... اجتباه لوصد أبواب الفساد... فواجب على الحاكم المجتبى مراعاة مرضاة الله بإقامة القسط... ونشر العدل بين عباده ...».)[1] هذا، ففي نظر السُهْرَوَرْدِي إنّ العلماء الحكماء هم خلائف الله تعالى على ملكوته الأرضي منوط بهم إقامة العدل وتحقيق النّصفة بين العباد لذلك فهم مكلفون شرعا وعقلا بسوس العباد إذْ يقول في ذلك»... وقتما يكون الحكم في حوزة العلماء الحكماء الفلاسفة يكون العصر نوراني وضاء... أمّا العصور التي تخلوا من خلفاء الله تغمر الأرض دوامس دياجير الظلمات ...»[2] فالسُهْرَوَرْدِي يدعو صراحة إلى ولاية أهل العَالِمِيَّةِ «الحكم ينبغي أنْ يكون في حوزة الأنبياء ... أو حوزة الحكماء الفلاسفة

(1) محسن جاسم الطائي « مظاهر سياسية في الفلسفة الإسلامية» مطبعة بغداد 1963، بغداد ص113.
(2) المصدر السابق ص210.

... خزنة المعرفة ...»[1] هذا، ويجدر التنويه هنا إلى أنّ اللا انبثاقيين يؤمنون بالعلاقة الجدلية المباشرة بين الحاكم والمحكوم من حيث كونها علاقة تقرن المُسَبّبْ بالسبب، في ذلك يقول الشِيرَازِي «علاقة الرعية بالملك أشبه ما تكون بعلاقة الجذر بالجذع ... فلا ملك بلا رعية مثلما لا جذع بلا جذر ...»[2] إذن أنّ إرادة الرعية تمثل المرجعية والسلطة (الجهة) المقررة تنصيب مَنْ يُعهد إليه ممارسة سلطة الحاكمية وليس إرادة جهة خارج عن محيط المجتمع .يقول الماوردي في هذا السياق «فإذا اجتمع أهل الحل والعقد للاختيار وتصفحوا أهل الإمامة الموجودة فيهم شروطها فقدّموا للبيعة منهم الأكثر فضلا وأكملهم شروطا ... فإنْ أجاب إليها بايعوه عليها وانعقدت بيعتهم له بالإمامة ...».

ما تقدم يمثل على سبيل النمذجة عرضا لبعض مناهل الفكر السياسي الذي عَبَّتْ من معينه التيارات السياسية الإنبثاقية المعاصرة ويمثل ركيزة فلسفتها السياسية.

ما تقدم من حوار قد يمثل مدخلا ضروريًّا لجدل موضوعي حول مصداقية فرضيات التيارات السياسية الإنبثاقية حول سلامة الأسس النظرية العقلية والمرتكزات الشرعية

التي تمثل الأرضية التي يقوم عليها مسمى الدولة الدينية الإسلامية المعاصرة. إنّ من بين أهم تلك الفرضيات الادعاء الزاعم بأنّ الرسول الخاتم ﷺ قد أقام دولة دينية إسلامية في يثرب والتي تعد الأنموذج الأمثل الذي يتطلع بل يتغايا إليه الانبثاقيّون. لكنّ التساؤلات المحورية المطروحة من قبل المفكرين اللاّ إنبثاقيين تتمثل في هل حقيقةً أقام الرسول الخاتم ﷺ دولة في يثرب؟

ما أساس مرجعية شرعية الحاكية فيها؟ هل مرجعيتها تتمثل في أحكام نصوص الشريعة الإلهية المُضَمَّنَة في متن محكم التنزيل؟ أم الموروث الرسولي؟ أم إرادة المسلمين؟ هل ما أقامه الرسول الخاتم ﷺ ليس إلا كيان رعوية دينية مماثل في جوهرة وغاياته كيانات الرعوية الرسولية التي أقامها أنبياء ورسل سابقون على الرسول الخاتم في التاريخ؟

(1) المصدر السابق ص 195.
(2) المصدر السابق 72.