

منطق النظريات السياسية الكلامية

د . أبو يعرب المرزوقي (*)

تقعيد :

تعد إشكالية الحكم وطبيعة الشرعية التي يستند إليها من أهم إشكاليات الفكر الإسلامي ، حتى إن كنا نرفض ما يذهب إليه البعض من إرجاع الفكر الكلامي إلى مجرد صراع مذهبي لقصور على الصراع السياسية عامة . وأصحاب هذا الرأي لم يتمكنوا ، رغم هذا الظن الذي كنا نتصوره كافياً لكي يحققوا ثمرته على الأقل ، من تحديد منطق المواقف السياسية ونسق النظريات التي تعللها إذا ما استثنينا شبه التحليل السطحي بالصراع الطبقي أو بما يرد إليه . لذلك فنحن سنحاول في هذا الفصل تحديد هذا المنطق مستدلين عليه بتناسق نظرياته فيما بينهما أولاً وبمطابقته لما حدث في تاريخ المسلمين الفعلي ثانياً وبتناسقه مع الفكر السياسي الإنساني أخيراً لكوننا لا نتصور المسلمين خارجين عن سنن التاريخ البشري ، وتلك هي العلامات الثلاث التي تحدد علمية القول .

فالمعلوم أن المسألة السياسية قد كانت منطلق الحرب الأهلية التي عاشتها الحضارة الإسلامية منذ مقتل الخليفة عثمان (رضي الله عنه) إلى الآن «بوجهيها الحار والبارد» والمعلوم كذلك أن هذا التاريخ لا يزال يعرض عرضاً عقدياً فيعتبر صراعاً بين حزب الملائكة وحزب الشياطين بلغة القدماء وحزب التنويريين وحزب الظلاميين بلغة المحدثين . ومن عجائب الأمور أن هذا العرض مشترك لعموم المفكرين من السنة والشيعة سابقاً ومن اليسار واليمين حالياً ومن يقصر دور الشياطين على المذهب المقابل ودور الملائكة على مذهبه يكون عادة من غلاة المذهبيين : بحيث أن هذه

(*) الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا .

التسميات تشق الفريقين عند الجمهور ولا تطابقهما إلا عند الغلاة منهما، وكان الإنصاف يقتضى أن يقرأ التاريخ بعين ناقدة وموضوعية تبين أن المواقف التى تتغاضى عن شروط بناء الحضارات الجديدة قد حالت دون هؤلاء المفكرين وفهم دور بناء الدولة الإسلامية الأولى والضرورات التى جعلتهم يكونون ما كانوا ويفعلون ما فعلوا.

فالخلاف الذى حصل حول خلافة الرسول عبر عن نفسه بصيغتين إحداهما كانت صريحة عاد بمقتضاها المسلمون (الذين كان جلهم من العرب فى بداية الدعوة) إلى الانقسام بحسب محور لم يتخلص بعد من العصبية الجاهلية ويرمز إليها عبارة منا أمير ومنكم أمير، والثانية كانت ضمنية وشرع المسلمون فى ولوجها وفيها سيصبح الانقسام بحسب محور بات قريباً من مذاهب الحكم التى ستحدد لاحقاً ويرمز إليها الإمام فى المبايع^(١)، أما الحل الذى حصل فى التاريخ فكان بالضرورة أشبه بعدم الحل منه بالحل مما آل بالأمر إلى الحرب الأهلية التى يحدد خصائصها المبدأ اللذان تضمنهما الصيغتان بعد أن وصلا إلى صورتها الكلية: فمبدأ العصبية الجاهلية اتسع ليصبح مبدأ العصبية القومية ومبدأ العصبية السياسية اتسع ليصبح مبدأ العصبية العقدية، وهما المبدأ اللذان حكما الحرب الأهلية التى تكونت فى ظلها

(١) هذان المذهب اللذان ظهرا يوم السقيفة يؤكدان أمراً مهماً بالنسبة إلى نظرية الوصية سواء قلنا بإثباتها أو بنفيها: فإثباتها أو نفيها أيهما حصل يقتضيان أن يكون الخلاف حول نظام الحكم وطبيعة الخلافة قائماً منذ حياة الرسول الذى لم يحسمه عملياً رغم كونه قد حدد المعايير التى تحكمه نظرياً، فأما الإثبات فيعنى أن الرسول قد رفض حلولاً أخرى بالتأكيد على حق على مع عدم النجاح فى فرض هذا الحل. وأما النفي فيقتضى أن يكون الرسول قد رفض هذا الحق الذى عبر عنه حزب على بتلكته عن البيعة يوم السقيفة، ويبدو لنا أن الوصية مستبعدة وأن الرسول نفسه هو الذى رشح الأمويين لتكوين الدولة الإسلامية الأولى المناسبة للعصر: فهو الذى اختار معاوية كاتباً للقرآن وهو الذى قال من دخل بيت أبى سفيان فهو آمن، ولما كان الاختيار الأول يعنى الأمانة والقول الثانى يعنى الأمن بات البيت الأموى هو المكلف بوظيفتى الدولة الأساسيتين: حفظ القرآن الكريم (بتحقيق أهم أسباب هذا الحفظ وشروطه لكون الحافظ الحقيقى هو الله كما وعد هو نفسه) وحفظ البيعة بالشروط السياسية التى كان الظرف يقتضيها ظرف الحرب الأهلية التى كان الرسول قد توقعها وتوقع حتى أطرافها فعين البيت المكلف بتكوين الدولة الإسلامية بتغليبها على تلك الأطراف جميعاً الدولة التى استكملت شرطى الطموح التاريخى: الرقعة الجغرافية التى توفر شرط الدور الدولى والوحدة الحضارية التى توفر الهوية المستقلة. ولعل ذلك من المكر الإلهى الذى لا يعلم سره سواه.

الحضارة الإسلامية وازدهرت رغم كونها قضت على وحدة الدولة الإسلامية^(٢) ، وهذه الحرب بدأت منذ توقفت محاولات الخلفتين الأولين تأجيلها بسعيهما الحثيث إلى تخلص الأمة من تطرف المبدئين .

فالمبدأ القبلى انضم إليه بعد الشعوية ليصبح صراعاً قومياً فبعث الوعى بالقومية الفارسية وكون الوعى بالقومية العربية (وهو أمر لو لم يحصل لما وجدت آداب الأمتين اليوم بين أيدينا) . والمبدأ السياسى انضم إليه بعد المذهب ليصبح صراعاً عقدياً فكون الوعى بالفهم السنى والوعى بالفهم الشيعى للرسالة المحمدية (وهو أمر لو لم يحصل لما وجد فكر الإسلام الفلسفى والكلامى فى أهم معضلات الوجود الإنسانى عامة والمسألة السياسية على وجه الخصوص) . وقد تراكبت المقابلتان تراكباً جعل الصراعين متوالين فى التاريخ الإسلامى بالتداول (بين العرب والفرس ثم بين الفرس والترك ثم بين العرب والترك) ومتصاحبين دائماً فى كل قوم من أقوام الأمة الإسلامية (بين السنة والشيعة من هذه الأقوام جميعاً) . وذلك هو سر حيوية الحضارة الإسلامية . ولا معنى لهجاء مثل هذه الظاهرات ومدح مقابلاتها ، فتوسع المبدأ القبلى إلى مبدأ العصبية القومية وتوسع المبدأ الحزبى إلى مبدأ العصبية العقدية لم يقضيا على وحدة الحضارة الإسلامية رغم قضائهما على وحدة الدولة لأن محاولات الخلفتين الأولين أجلت هذه الحرب فخلصت الأمة من تطرف المبدئين إلى أن صلب عودها^(٣) . فتمكنت من تحقيق دورها الكونى بتوحيد غايتها أعنى

(٢) وقد عمل هذان المبدآن بالتناوب والتصاحب على النحو التالى : فالصراع العقدى تغلب فى الأول (الحرب الأهلية كانت عقدية فى بدايتها) ثم انقلب إلى الصراع القومى (حيث تبنت الشعوب الفارسية الدعوة الشيعية الخالصة بعد أن فشلت محاولة الجمع بين الدعوتين العباسية والعلوية) ثم عاد الصراع العقدى (ثم أصبح الصراع بين الشيعة عامة بقيادة الفرس والسنة عامة بقيادة الترك) ثم عاد الصراع القومى (بين الأتراك والعرب) فكان القشة التى قصمت ظهر الخلافة . لكن هذا التناوب لم يستثن التصاحب لكون كل قومية كان الصراع فيها متضمنة للصراع بحسب العقيدة إذ أن كل قومية من قوميات الأمة كانت تتضمن المذهبين مع غلبة التشيع على الفرس لذلك آلت إليهم قيادته والتسنن على الترك لذلك آلت إليهم قيادته فحال هذا الأمر دون التمييز بين البعد العقدى والبعد الشعوبى فى الصراع بين الإسلاميين .

(٣) حاول الخلفيتان أبو بكر وعمر تأجيل الحرب الأهلية لكنهما لم يستطيعا منعها ولعل الحل الذى مال إليه الفاروق دليل قاطع على عمق الانقسام الذى كان عليه المسلمون (مجلس الستة) . ولعل أول الخلفاء الراشدين الذى فهم طبيعة النقلة السياسية وحاول التعامل معها بمنطق سياسى يناسب المرحلة هو عثمان رضى الله عنه بخلاف ما يذهب إليه قارئو التاريخ قراءة تهمل صعوبة تأسيس الدول : فهو قد فهم دلالة الفعلين النبويين =

طموح الأمة الروحية أو نشر الرسالة المحمدية (القضاء على الردة وتوحيد القرآن الكريم في المصحف العثماني) وتوحيد أدواتها أعنى طموح الأمة التاريخية أو تكوين دار الإسلام (توحيد المسلمين ضد العدو الخارجي ببداية الفتح خارج الجزيرة) والأمر الثانى كان مصدر التوسع الجغرافى والتأثير الحضارى أساساً لظواهرات الواقع التاريخى والأمر الأول كان مصدر الجدل الفكرى والصراع التأويلى أساساً لكل الفلسفات الإسلامية.

= اللذين أشرنا إليهما أعنى اختيار معاوية لكتابة القرآن واختيار بيت أبى سفيان للأمان، فلولاً معاوية وعبد الملك ابن مروان لما كان المسلمون اليوم أمة عظيمة لها شرط الإسهام فى الحضارة الكونية، : البعد الجغرافى والبعد التاريخى المحققين لشرطى الدور الكونى.

الفصل الأول: صياغة المشكل السياسي في الثورة المحمدية

لأمعنى حسب رأينا للموقف اليتوبى المتحصر على ما كان ينبغي أن يكون خاصة وأن ما كان ليس ما به يستهان : فما كان حصل وما وقع هو الذى علينا فهمه لتكوين من نتمنى تحقيقه بحسب مبدأ العمل على علم . وعلينا أن نبحث فى طبيعة الخلاف السياسى الذى لم يكن خلافاً طراً بعد وفاة الرسول كما يتصور البعض بل كان خلافاً موجوداً حتى فى حياته لكونه من جوهر الرسالة الإسلامية ذاتها . فالرسالة التى تختم الرسائل ينبغي أن تتضمن بطبعها أعوص مشكل عرفه العقل الإنسانى : كيف يكون الأمر فى إدارة الشأن الإنسانى الدينى والسياسى بعد توقف الوحى الذى يختم الوحى وحتى قبل هذا التوقف كما فى حالات تصرف الرسول تصرفاً غير مستند إلى الوحى؟ فأهم مفارقات الدين الإسلامى التى هى جوهره موجودة فيه منذ حياة الرسول حتى وإن لم تبرز بوضوح إلا بعد وفاته . إنها مميزه الأساسى الذى جعله يصلح تحريف الدينين المتقدمين عليه صراحة^(٤) ويصلح تحريف الفلسفتين المتقدمتين عليه ضمناً .

فليس أساس الحكم ربوبياً (ثيوقراطياً) كما هو الشأن فى الدينين المحرفين (=السنة العبرانية) ، وإلا أصبح ختم الوحى غير قابل للفهم ، إذ من شرط هذا الحكم أن يكون الوحى محتاجاً لتوالى الأنبياء أو لمؤسسة للأوصياء التى تنوب عنهم (الكنيسة : الجماعة الروحية) ، وليس أساسه بشرياً (انثروبوقراطياً) كما هو الشأن فى الفلسفتين المحرفتين (= السنة اليونانية) وإلا أصبح وجود الوحى غير قابل للفهم ،

(٤) ابن خلدون المقدمة الباب الثالث الفصل ٣٣ فى شرح الباب والبطرك فى الملة النصرانية واسم الكوهن عند اليهود ، ص ٤٠٨ : «والملة الإسلامية لما كان الجهاد فيها مشروعاً لعموم الدعوة وحمل الكافة على دين الإسلام طوعاً أو كرهاً اتخذت فيها الخلافة والملك لتوجه الشوكة من القائمين بهم إليهما معاً . وأما سوى الملة الإسلامية فلم تكن دعوتهم عامة ولا الجهاد عندهم مشروعاً إلا فى المدافعة فقط فصار القائم بأمر الدين فيها لا يعنيه شئ من سياسة الملك وإنما وقع لمن وقع (له) منهم بالعرض والأمر غير دينى وهو ما اقتضته لهم العصبية لما فيها من الطلب للملك بالطبع لما قدمناه لأنهم غير مكلفين بالتغلب على الأمم كما فى الملة الإسلامية وإنما هم مطلوبون بإقامة دينهم فى خاصتهم» .

إذ من شرط الحكم الأثروبوكراتى أن يكون العقل مكتفياً بتوالى العقلاء أو بمؤسسة الحكماء التى تنوب عنهم (الجمهورية : الجماعة العقلية)^(٥) . إنما الأساس أمر فريد النوع : إنه من طبيعة مختلفة عن النوعين الربوبى والبشرى لكونها تحدد كيفية تنظيم العلاقة بين الدينى من دون كنيسة الأوصياء (لكون نقد الفكر الدينى كما ورد فى القرآن يعتبر ذلك من أهم أسباب توظيف الوحي وإفساده) والسياسى من دون جمهورية العقلاء (لكون نقد الفكر الفلسفى قياساً على نقد الفكر الدينى يعتبر ذلك من أهم أسباب توظيف العقل وإفساده) تنظيمياً يصل بين الدينى والسياسى ويكون فيه الدينى غير مستثن للسياسى والسياسى غير مستثن للدينى . وهذا يقتضى أن تكون الأمة كلها مشاركة فى السلطانين الروحى والعقلى تحديداً للغايات والأدوات وقياماً بالأمرين قياماً ذاتياً : والمشاركة فيهما بآليات ومؤسسات وإجراءات ترك تحديدها للاجتهاد البشرى فى فرض عين . وكل تحريف لطبيعة النظام السياسى حصل فى تاريخنا كان مصدره جعل هذه المشاركة فرض كفاية . . عجزاً عن تصور المؤسسات والآليات^(٦) التى تحقق فرض العين هذا، أعنى أساس البيعة العامة أو الديمقراطية الحقيقية .

(٥) وللمؤسستين نفس المعنى والدلالة عند أفلاطون والفارابى (مؤسسة كنسية قيادتها النخبة العقلية) وهو ما يفسر اتفاق الفلاسفة والمتصوفة مع الشيعة فى هذه المسألة وهم فى الحقيقة متفقون مع الغلاة منهم لكون جمهور الشيعة أقرب إلى رفض الحل الفلسفى منه إلى القبول به .

(٦) نذكر بنص الغزالى الشهير فى كتاب فضائح الباطنية معلقين مرة أخرى على أهم عناصره، يقول أبو حامد : «فإن قيل بم تنكرون على من يقول : لا مأخذ للإمامة إلا النص أو الاختيار . فإذا بطل الاختيار ثبت النص؟ قلنا نعم" لا مأخذ للإمامة إلا النص أو الاختيار . ونحن نقول : مهما بطل النص ثبت الاختيار . وقولهم إن الاختيار باطل لأنه لا يمكن : ١ - اعتبار كافة الخلق . ٢ - والاكتفاء بواحد . ٣ - والتحكم بتقدير عدد معين بين الواحد والكل .

«فهذا جهل بمذهبنا الذى نختاره ونقيم البرهان على صحته والذى نختاره أنه يكتفى بشخص واحد يعقد البيعة للإمام مهما كان ذلك الواحد مطاعاً ذا شوكة لا تطال ومهما كان مال إلى جانب مال بسببه الجماهير ولا يخالفه إلا من لا يكثر بمخالفته . فالشخص الواحد المتبوع المطاع الموصوف بهذه الصفة إذا بايع كفى إذ فى موافقته موافقة الجماهير . فإن لم يحصل هذا الغرض إلا لشخصين أو ثلاثة فلا بد من اتفاقهم . وليس المقصود أعيان المبايعين وإنما الغرض قيام شوكة الإمام بالاتباع والأشباع . وذلك يحصل بكل مستول مطاع . ونحن نقول : لما بايع عمر أبا بكر - رضى الله عنهما - انعقدت الإمامة له بمجرد بيعته ولكن لتتابع الأيدي إلى البيعة بسبب مبادرته . ولو لم يبايعه غير عمر وبقي كافة الخلق مخالفين أو انقسموا انقساماً متكافئاً لا يتميز فيه غالب عن مغلوب لما انعقدت الإمامة . فإن شرط ابتداء الانعقاد قيام الشوكة وانصراف القلوب إلى المشابعة ومطابقة البواطن والظواهر على المبايعه فإن المقصود الذى طلبنا له الإمام جمع شتات الآراء فى مصطدم تعارض الأهواء . =

تلك هي صيغة المفارقة التي كان على الفكر الإسلامى علاجها وهي صيغة طرحها الإسلام لتجاوز الحلين الذين يعتبرهما محرفين أحدهما صراحة والثاني ضمناً (الحل العبرانى المستند إلى الاستبداد الذى تبرره النخبة الروحية والحل اليونانى المستند إلى الاستبداد الذى تبرره النخبة العقلية)^(٧)، وهما حلان عرفتهما ومارستهما الرقعة الحضارية التى بعث الإسلام فى قلبها. لكن قلة من المسلمين ألغيت هذه المفارقة بسرعة عجيبة وبحل جمع خصائص الحل العبرانى وخصائص الحل اليونانى

= «ولا تتفق الإرادات المتناقضة والشهوات المتباينة المتنافرة على متابعة رأى واحد إلا إذا ظهرت شوكتة وعظمت نخبته وترسخت فى النفوس رهبته ومهابته . ومدار جميع ذلك على الشوكة ولا تقوم الشوكة إلا بموافقة الأكثرين من معتبرى كل زمان» فضائح الباطنية، عبدالرحمن بدوى، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، ص ١٧٥-١٧٧، فهذا الوصف الذى يعتمد على الجمع بين أمرين : معتبرى الزمان وقبول الجماعة المحدد سلباً بعدم ثورة الأغلبية أو إيجاباً بقبولها يعنى أن النظام السياسى الوحيد الذى يحصل فعلاً فى التاريخ هو النظام الأليغارشى وأنه هو الوحيد الممكن بمقتضى قانون الغرائز وحساب المصالح الذى يعتمد عليه الغزالي هنا وما نطلق عليه اسم الديمقراطية فى شكلها الغربى الحالى ليس هو إلا غطاء منافقاً لهذا النظام نفسه. ويمكن ألا يكون ذلك مجرد غطاء إذا صيرناها البعد الخلقى الذى يحول دون القانون الطبيعى والطغيان : فتكون الأليغارشية مثلة للبعد الطبيعى أو القوة ويكون الشكل الديموقراطى صادق مثلاً للبعد الخلقى أو العقل الذى يحدد للقوة الحدود التى تحول دونها والخروج عن دور الأداة

ومع ذلك وحتى فى غياب هذا الحل الذى نعتبره جوهر النظام الإسلامى الذى نحاول وصفه فى هذا البحث فإن هذا الغطاء المنافق (أو الديمقراطية الغربية) له دور مهم ينتج عن عدم حصوله ظهور النظام الأليغارشى الذى هو الوحيد الممكن بمقتضى القانون الطبيعى النافى للقانون الخلقى ظهوره فى شكله الأبدى : أعنى شكله الخالى حتى من هذه الملطفات الإيديولوجية والمؤسسية التى يضيفها الغطاء المنافق . فنظام الانتخاب ملطف للنظام الأليغارشى حتى وإن لم يكن هو فى الحقيقة إلا إضافة منطق القمار إلى منطق القوة : فالأغلبية العددية التى تعتبر معياراً للحق فى الحكم تحصل بحسب تأثير الكثير من المتغيرات الاتفاقية التى تتحكم فى تحديد الجماعة لخيارها دون تحديد واضح لما تختاره أو لمن تختاره. ومع ذلك فهذا العمل هو المزيث الوحيد الذى استقر عليه الحل الإنسانى الخالى فى غياب قدرتنا على تحديد الآليات العملية لتحقيق الشكل الإسلامى للبيعة العينية العامة أو للشورى المطلقة : فهو مزيث آليات النظام الأليغارشى تزيتنا يحولها إلى آليات خفية لا يظهر منها إلا ذلك الغطاء المنافق . ويمكن أن نفهم طبيعة الأمر الخفى فى هذا النظام بالتمييز بين عمله فى حالة السلم (الديموقراطية أو الأليغارشية الذكية) وعمله فى حالة الحرب (حيث تتحول الديمقراطية إلى جوهرها: أليغارشية ذكية تتخفى بحيلة حكم الشعب لذاته لتستعمله من أجل الحفاظ على مصالحها).

(٧) ولما كان استبداد هاتين النخبتين ممنوعاً من دون آله أعنى الدكتاتورية العسكرية باتت النخبتان خادمتين لما تتصورانه أداتهما أعنى استبداد المرتزقة من أصحاب القوة المادية وأصبحت النخبتان مجرد سلطة تبرير لهذا الاستبداد . لذلك نفى الإسلام سلطان هاتين النخبتين بجعل الاجتهاد والجهاد فرض عين لثلاث توجده النخبتان الروحية والعقلية لتبرير دكتاتورية المرتزقة التى نفاها قبل سواها بجعل واجب الدفاع هو بدوره فرض عين. لذلك اعتبر ابن خلدون من أسباب التدجين وفقدان معانى الإنسانية فى المجتمعات البشرية تكليف المرتزقة بالدفاع وتحول المواطنين إلى عالة على غيرهم فى الدفاع عن أنفسهم.

متناسية نفى الإسلام الصريح لفرعى هذين الحلين . ويبدو هذا المهرب من المفارقة المحمدية معقولاً ومتناسقاً بل وبدهياً لكونه يعالج ما فى ختم الوحي من تناقض ظاهرى^(٨) . إنه حل يعوض اتصال الوحي الذى ينفيه الوحي المختوم بعلم الأئمة المعصومين الموصى لهم بحكم المسلمين^(٩) علمهم الذى يقوم مقام الوحي المتصل (وهذا الحل لم يتغير منذئذ ولا يمكن لهذا الحل - الذى لقب منذئذ بحل شيعة الإمام على كرم الله وجهه - أن يتطور حسب رأينا إلا بالتخلص منه . والخوف هو أن يحصل التخلص بالصورة التى تمخضت عن وحدة الحل العبرانى واليونانى الحديثة فى التوراتية المحدثّة الجرمانية أعنى صورة الفصل بين الدين والدولة مما يجعل الشيعة مرشحة لتحقيق العلمانية إذا لم تتحرر من مهربها السهل من المفارقة المحمدية) ، لذلك فلا عجب إذا رأينا فى التاريخ الإسلامى كيف أن هذا الإلغاء ازداد تدعيماً بفضل الحل الصوفى المستند إلى لدنية علم الأولياء ، رغم تناقض الحلين^(١٠) وبفضل الحل الفلسفى لكون التقارب بين الحل العبرانى والحل اليونانى تم بتوسط الكلام المسيحى اليهودى فى العهد الهلنستى . أما غالبية المسلمين فإنها لم تلغ المفارقة ولم تهرب إلى الحل السهل بل فرضت على نخبها تجريب الحلول الممكنة عقلاً لفهم هذه المفارقة التى لا نظير لها فى تاريخ الحل الروحى والحل العقلى المعلومين أعنى التقليد

(٨) التناقض الظاهرى فى ختم الوحي المحمدى : إذا كان العقل محتاجاً إلى الوحي فكيف يمكنه أن يستغنى عن تواصله بعد الرسالة الخاتمة ؟ وإذا كان المضمون الحاصل مستغنياً عن المختص بعلمه معلماً معصوماً فلم تكرر الوحي للتصحيح ؟ وإذا كان العقل قابلاً للاستغناء عن الوحي فلم لم يكن ذلك كذلك من البداية ؟ وقد عرج الرازى على ما يشبه هذا القول فى ردوده على دحض الغزالى لفكر التعليمية فى القسطاس المستقيم وذلك فى حوارات ما وراء النهر . ولعل جوهر الحل المحمدى متمثلاً فى نظرية ختم الوحي . وقد حاولنا تحليل هذا المفهوم فى مقدمة كتابنا شروط نهضة العرب والمسلمين ، دار الفكر المعاصر والفكر بيروت ، دمشق ، ربيع ٢٠٠١ .

(٩) وهو المبدأ الأساس الذى يمكن أن نعتبره متعالباً على كل تعدد شيعى : فبه تتحد كل تقايع القوس الشيعية : وبالقياص يمكن القول بأن كل الفرق التى صارت تلقب بالسنة يتعالى على تعددها المبدأ المقابل : أعنى حكم المسلمين مفوض لاختيارهم وهو يستند إلى علم اجتهدى يحتمل الصواب والخطأ .

(١٠) لكون عموم التجربة وقابليتها للاكتساب مبدئياً منافين لخصوص الإمامة وطابعها الوراثى رغم أن القطبية والولاية فيها ليست فى متناول الجميع . ولعل هذا هو السر فى عدم التصادم بين عصمة العلم عند الأئمة ولدنية العلم عند الأقطاب .

العبراني والتقليد اليوناني . فقد ظل المشكل عندهم معضلة المعضلات وصار فكرهم السياسي بحثاً دائماً عن حله بالتجريب العقلي والفعلی لكل الحلول السياسية الممكنة عقلاً . لذلك ففهم منطق هذا التجريب هو المبدأ الذي يساعد على فهم تاريخنا السياسي كما نحاول وصفه وصفاً نسقياً ومنطقياً يخرجنا من تحليل الفكر والتاريخ بالالتكاء على المهارب القديمة أو بالاستناد إلى الموقف النفساني التحكمي^(١١) .

(١١) اعتقد أن العلم والفلسفة نظرياً خاصة والخلق والدين عملياً خاصة لا يبدآن حقاً إلا بعد أن يتخلص الإنسان من الانحصار في البعد النفسي من المعرفة والعمل . ومن لم يفهم هذا الشرط يمتنع عليه أن يدرك الحاجة إلى الصياغة النسقية العقلية شرطاً انطلاقاً للمعرفة حتى إذا كان النسق الأول نسقاً بدائياً وغير دقيق . فالمعرفة تتقدم بنقد المحاولات التنسيقية المتوالية . لذلك فكل نظرية حالية ليست إلا النسق الذي لم تتغلب عليه الشواذ إلى حد يجعل العلماء في ذلك المجال يستبعدونه لتعويضه بنسق آخر . وهذا التدرج التنسيقی يصل إلى درجة من التعقيد يصبح فيها في شبه قطعية ما مع يدور في خلد الأفراد وما يجول في نفوسهم حول دوافعهم الذاتية ، وهذا العمل لسوء الحظ لم يقع عندنا إلى حد الآن بالنسبة إلى نظرية العلم والنظر ونظرية الفعل والعمل : لذلك فلا عجب إذا قلنا إن الفكر الفلسفي والفكر الديني لا يزالان عندنا عفويين لكونهما لم يبلغا أدنى درجات التعقيد المنطقي وليس تعقيدهما إلا من جنس تعقيد التراكم التاريخي بحيث هو من مجال الرواية بدلاً من أن يكون من مجال الدراية : كل شيء فيه من مجال الذاكرة النفسية والدعوى وليس من مجال الترابط المنطقي والتعقيد النظري .

الفصل الثانى : منطق الحلول الكلامية

ولكى نعرض هذا المنطق عرضاً فلسفياً يقبله العقل السليم ويخرجنا من التفرغ التحكمى الذى لا يعلل كونه هو ما هو وبالعدد الذى هو عليه، سنعمد القسمة الأفلاطونية منهج اكتشاف. فأساس الحكم يمكن عقلاً أن نعتبره بما هو فعل إنسانى مستنداً إلى أحد المبدأين التاليين أو إلى التأليفات الممكنة منهما عقلاً: فلما كان الحكم الإنسانى بحسب التصور العقلى إما مستنداً إلى القانون الطبيعى (فيكون قانون القوة والإلحاء أو القانون الطبيعى أساس الحكم الوحيد) «أو - و» إلى القانون الخلقى (فيكون قانون العقل والاختيار أو القانون الخلقى أساس الحكم الوحيد) فإنه يستند إليهما إما: ١ - متصلين أعنى إليهما مركبين بحسب تأليف معين بينهما، ٢ - أو هو يستند إليهما منفصلين أعنى إليهما بسيطين كلا على حدة. والتأليف يكون: ١ - إما بالتناغم المطلق بينهما، ٢ - أو بالتصادم. والتصادم يكون: ١ - إما بغلبة هذا، ٢ - أو بغلبة ذاك. ، ومثلما يمكن أن نعتبر التناغم المطلق بين المبدأين حالة حدية من الوحدة فى الذات البشرية يمكن اعتبار حالتى الفصل المطلق بين المبدأين حالة حدية من الفصام فيها: فيكون فيها التصادم بين المبدأين قد بلغ بمفعول التحريف حداً ينفى أحدهما نفيّاً مطلقاً ويثبت الآخر إثباتاً مطلقاً، لكون المبدأين لا يمكن أن يكونا بذاتهما قابلين للفصل فى الوجود الذى تقتضى فطرته أن يكونا متحدتين فيه.

فتكون الحلول الممكنة عقلاً خمسة حلول لا أكثر ولا أقل، رغم كون الحلين المركبين بتغليب أحد المبدأين يمكن أن يكونا لا متناهيى الدرجات: التناغم المطلق بين المبدأين، غلبة الأول، غلبة الثانى، التنافى المطلق بينهما وشرطها أو الحل الخامس المتمثل فى البراءة الأصلية أو النفى الأصلية بلغة أبى حامد أعنى الحل المستعد لأن يكون أياً من الحلول الأربع السابقة رغم كونه ليس أياً منها بعد. . وهذا الأصل واجب الفرض إذ من دون فرضه تكون الحلول الأخرى مترددة بين الوجوب والامتناع فلا تبقى ممكنة إمكان قابلية الحصول وعدمه. ولكى نعلم سبب حصر

حالات التأليف النسبي بين المبدئين فى حالتين يكفى أن نعلم علة اقتصارنا على منزلتين بين الحدين الطبيعى والخلقى المطلقين وحالة البراءة الأصلية : فالمقصود من التركيب ليس درجاته بل التوجه الذى يميزها. والمعلوم أنه لا يوجد إلا توجهان من الوسط إلى الحدين من حوله يمتد ويسرة وبهما تتفاضل المنازل، فضلاً عن كون اللامتناهى الذى نتجنبه بهذه الصورة غير معلوم بالطبع. ولما كان الأمر مؤلفاً من حدين ووسط وكان التوجه منه إليهما مزدوجاً باتت الحالات الممكنة خمساً : وتلك هى علة كون القيم التى يعتمد عليها حكم الفعل الإنسانى فى التشريع الإسلامى كما أسلفنا خمسة^(١٢). فالحكم السياسى بما هو فعل يكون حكمه الشرعى مخمس القيم على النحو التالى :

١ - إما واجباً (وهو النوع الأول الذى يحكمه مبدئياً التناغم المطلق بين القانونين وعلامته تفضيل القانون الخلقى على القانون الطبيعى ، وعندئذ يتحد الدينى والسياسى فى معناهما السوى).

٢ - أو محظوراً (وهو النوع الثانى الذى يحكمه مبدئياً الصراع المطلق بين القانونين وعلامته تفضيل القانون الطبيعى على القانون الخلقى وعندئذ تحصل الازدواجية الدينية والسياسية التى يرفضها الإسلام لكونها ليست فى الحقيقة إلا فصاماً نتج عن تقاسم الستين العبرانية واليونانية حياة الإنسان فاجتمعت عيوبهما فى النظام العلمانى - الكنيسة أو ما فيه الأليغارشية الروحية + الدولة أو ما فيه الأليغارشية المادية - الذى هو جوهر العولة الحالية حيث يكون الإنسان موزعاً بين حياتين روحية ذاتية وسياسية جماعية.

(١٢) . ويمكن أن نقول بأن تعليل الطابع الخمسى لأحكام الفعل فى الفقه الإسلامى تعليلاً عقلياً لم يحصل قط قبل الآن لكون ذلك يقتضى مقدماً عليه فهم جوهر الرسالة الإسلامية فى صلتها بمفهوم التحريف وختم الوحي والصلة المثينة بين الدينى والفلسفى والسياسى كما تتعين فى مؤسستى الاجتهاد والجهاد وخاصة فى البعد السالب منهما أعنى بما هو مؤسستان علة وجودهما تعذر ما كان يزعم موجوداً : العلم والعمل المعصومين ، ذلك أنه لو كان العلم معصوماً لاستغنيا عن الاجتهاد والتواصى بالحق ولو كان العمل معصوماً لاستغنيا عن الجهاد والتواصى بالصبر.

٣ - أو مكروهاً (وهو أول المزيجين غير المتساوين أعنى المنزل التي يميل صاحبها إلى قطب الصراع بين القانون الطبيعي والقانون الخلقى وعلامته عدم تفضيل القانون الخلقى). وهذا الموقف يطغى بالطبع على تاريخ الأفعال ويظهر خاصة في ممارسة الحكم: من هنا ذم فكر السنة السياسي لغلبة ممارسة الحكم عليها لكنها لما عارضت سلكت سلوك (الشيعية).

٤ - أو مندوباً إليه (وهو ثاني المزيجين غير المتساوين أعنى المنزل التي يميل صاحبها إلى قطب التناغم بين القانون الخلقى والقانون الطبيعي وعلامته عدم تفضيل القانون الطبيعي). وهذا الموقف يطغى بالطبع على تاريخ الأقوال ويظهر خاصة في ممارسة المعارضة: من هنا مدح فكر الشيعة لغلبة ممارسة المعارضة عليها لكنها لما حكمت سلكت سلوك (السنة).

٥ - أو مباحاً (وهو الحالة الوسطى حالة البراءة الأصلية أو حالة الحرية التي يتعادل فيها القانونان لكون المرء لم يختار بعد بين قطبي التناغم والتصادم بين المبدئين على الأقل في القصد فيصبح متضمناً لكل المواقف بما هي حلول اجتهدية ممكنة لا بما هي مواقف عقدية: ولا يوجد إلا إذا وفرت التربية شروط الفطرة السوية^(١٣)

(١٣) ابن خلدون، المقدمة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٦٧، ص ١٠٤٢ - ١٠٤٣، «ومن كان مرباه بالعسف سطا عليه القهر وضيق على النفس في انبساطها وذهب بنشاطها ودعاه إلى الكسل وحمله على الكذب والخبث وهو التظاهر بغير ما في ضميره خوفاً من انبساط الأيدي بالقهر عليه وعلمه المكر والخديعة لذلك وصارت له هذه عادة وخلقاً وفسدت معان الإنسانية التي له من حيث الاجتماع والتمدن وهي الحمية والمدافعة عن نفسه أو منزله وصار عيالا على غيره في ذلك بل وكسلت النفس عن اكتساب الفضائل والخلق الجميل فانقبضت عن غايتها ومدى إنسانيتها فارتكس وعاد أسفل سافلين. وهكذا وقع لكل أمة وقعت في قبضة القهر ونال منها العسف».

وحقق المجتمع المؤسسات التي تمكن من الاجتهاد للروية في النظر والعمل ومن
الجهاد للحسم في النظر والعمل^(١٤) فيتحقق شرطاً عدم التأثيم^(١٥).

لذلك فهذا الوسط هو الذي ينبغي أن ينطلق منه الضمير الإسلامي . ومن ثم
فلا بد أن يصبح المنطلق الغالب على كل أفعالنا إذا حققنا شرطه أعنى إذا حققنا
المؤسسات التي تكون شروط الاختيار الحر . وأهم هذه الشروط التناغم بين القانونين
في حياة الجماعة المسلمة وفي حياة الفرد المسلم كما يقتضى ذلك مفهوم الفطرة .
فالإسلام يعتبر إطلاق الفصل بين المبدئين عين التحريف الذي يتنافى مع سنن
الله^(١٦) . وتحقيق هذه المؤسسات هو جوهر الثورة التي سعت إليها الرسالة
المحمدية^(١٧) من خلال تحديدها شروط المؤسساتين الضروريتين لذلك : مؤسسة
الاجتهاد التي مبدؤها التواصل بالحق لمعرفة معرفة هي فرض عين على الجميع

(١٤) مبدأ الفصل بين الوازع الذاتي والوازع الخارجي أنظر ابن خلدون المقدمة الباب الثالث ٣ الفصل ٦ ص
٢٢١-٢٢٢ : « ولا تستنكر ذلك (دور التأديب) بما وقع في الصحابة من أخذهم بأحكام الدين والشرعية ولم
ينقص ذلك بأسهم بل كانوا أشد الناس بأساً لأن الشارع صلوات الله عليه لما أخذ المسلمون عنه دينهم كان
وازعهم فيه من أنفسهم لما تلا عليهم من الترغيب والترهيب . ولم يكن بتعليم صناعى ولا تأديب تعليمى وإنما
هى أحكام الدين وآدابه المتلقاة نقلاً يأخذون بأنفسهم بها بما رسخ فيها من عقائد الإيمان والتصديق فلم تزل
سورة بأسهم مستحكمة كما كانت ولم تخدشها أظفار التأديب والحكم . قال عمر رضى الله عنه : من لم
يؤدبه الشرع لا أدبه الله حرصاً على أن يكون الوازع لكل أحد من نفسه ويقينا بأن الشارع أعلم بمصالح
العباد . فقد تبين أن الأحكام السلطانية والتعليمية مفسدة للباس لأن الوازع فيها أجنبى أما الشرعية فغير مفسدة
لأن الوازع فيها ذاتى » .

(١٥) ابن خلدون المقدمة الباب الثالث الفصل ٣٠ ولاية العهد ص ٣٧٧ - ٣٧٨ « والأمر الثالث شأن الحروب
الواقعة في الإسلام بين الصحابة والتابعين . فاعلم أن اختلافهم إنما يقع في الأمور الدينية وينشأ عن الاجتهاد
في الأدلة الصحيحة والمدارك المعتبرة . والمجتهدون إذا اختلفوا فإن قلنا إن الحق في المسائل الاجتهادية واحد
من الطرفين ومن لم يصادفه فهو مخطئ فإن جهته لا تعين بإجماع فيبقى الكل على احتمال الإصابة ولا
يتعين المخطئ منهما . والتأثيم مدفوع عن الكل إجماعاً . وإن قلنا إن الكل على حق وإن كل مجتهد مصيب
فأحرى أن ينفي الخطأ والتأثيم ، وغاية الخلاف الذى بين الصحابة والتابعين إنه خلاف اجتهادى في مسائل
دينية ظنية . وهذا حكمه » .

(١٦) ومن ثم فهو ممنوع الوجود الفعلى : أى إن الإنسان لا يستطيع أن يكون في وجوده الفعلى يهودياً ولا مسيحياً
ولا شيعياً مهما فعل لكون ذلك منافياً للفطرة ومن ثم لسنن الله إلا إذا كان الله عاجزاً : لذلك فهذه المذاهب
مجرد تقاليد لا يتسبب إليها المرء في قرارة نفسه إلا تقليداً وبمجرد أن يتخلص من ظلمات التقليد يتجه بطبعه
للحل الذى جاء به النبي محمد ﷺ : الاجتهاد والتواصى بالحق والجهاد والتواصى بالصبر .

(١٧) خصصنا مفهوم الوسط والوسطية شرطين للرسالة الشاهدة والخاتمة تصديقاً لما بين يديها وهيمنة عليه الفصل
الأخير من كتاب الوحدة بين الفكرين الدينى والفلسفى دار الفكر المعاصر والفكر بيروت دمشق ٢٠٠١ .

ومؤسسة الجهاد التي مبدؤها التواصى بالصبر للعمل به عملاً هو فرض عين على الجميع^(١٨)، وليس للقصص القرآني من غاية إلا بيان طبيعة تحريف الدين (وقياساً) عليها يمكن أن نعرف تحريف الفلسفة) ما هي. فقد كان التحريف ولا يزال نفى هذه الحقيقة : تحريف الاجتهاد والجهاد استعاضة عن علم الحق والعمل به فرض عين على الجميع يجهل الحق والعمل بالباطل اللذين تفرضهما النخبان الروحية والعقلية بسبب تبريرهما المختار أو المضطر لطغيان المرتزقة.

ويمثل جدل الفكر السياسي بين السنة والشيعة خاصة وبين كل الفرق عامة في الفكر الديني ثم بين هذا الفكر ببعديه (الكلامي والصوفي) والفكر الفلسفي ببعديه (المشائي والإشراقي)^(١٩) محاولة لفهم الدلالة السياسية لهاتين المؤسستين^(٢٠) ولتجريب الحلول الممكنة عقلاً. لكن هذا التجريب غلب عليه الفشل بحكم تأثير تعاضد التحريفين اللذين أرادت الثورة المحمدية إصلاحهما أعنى التحريف الروحي العبراني والتحريف العقلي اليوناني والمرتزقة من الجند والمجرمين الذين استولوا على السلطة السياسية : المؤسستين الشارطتين لتحقيق هذا الوسط الذي يجعل الفعل على الإباحة في الاجتهاد والجهاد ويغني عن مؤسسة الأوصياء المعصومين (الكنيسة)

(١٨) لذلك فجوهر الثورة الإسلامية الخالصة تلخصها صورة العصر كما سنرى في الفصل الأخير من هذه المحاولة.

(١٩) وكلا الفكرين مؤلف من تيارين متنافرين فيما بينهما لكون كل منهما له نظير في الفكر الآخر: الكلامي مع المشائي والصوفي مع الإشراقي وذلك ما حصل في التاريخ بعد انفجار الفكرين الناتج عن الصراع بين فلسفة ابن سينا وكلام الغزالي. وينبغي أن نميز بين مفهوم العقل في الكلام ومفهوم العقل في الفلسفة الإسلامية : فهو في الكلام اجتهاد وهو في الفلسفة تحريف الاجتهاد لكون أصحابه يعتبرونه علماً محيطاً يتحد فيه المعلوم والموجود.

(٢٠) مما يعني أن الحل السريع الذي مال إليه الفكر الشيوعي لم يحل مع ذلك دون التنبيه إلى مفارقات الثورة المحمدية رغم كونه قد حسمها بسرعة حسمها كاد يلغيها لو لم يمكنه الجدل مع الفرق الأخرى من تجنب الذهاب بهذا الحل إلى غايته : تعويض ختم الوحي بعصمة الولاية . فتأويل ظاهر الشرع تأويلاً باطنياً له غاية لا تظهر بوضوح إلا عند الغلاة : إلغاء التشريع الخاتم عند المتطرفين لتعويضه بتحكم المتكلمين باسم الإمام الغائب.

والحكماء المطلقين (الجمهورية أو المدينة الفاضلة)^(٢١) أعنى المؤسستين المحرقتين اللتين أفسدتا شرط الثورة المحمدى النظرى (الاجتهاد النظرى بما هو فرض عين أو التواصى بالحق) وشرطها العملى (الجهاد العملى بما هو فرض عين أو التواصى بالصبر).

(٢١) لكن اختيار الحل الذى نسميه الثورة المحمدية له علل ذاتية فى هذه البنية المنطقية فى وصفنا. فالخدان يكونان عند الإطلاق خارج استطاع الإنسان بالذات لتنافيهما مع فطرته التى لا يمكن أن تكون شيطانية بإطلاق وغير ربوبية بإطلاق : لذلك فالقول بهما هو عين التحريف خاصة إذا تجاوز التجريد التحليلى بمبادئ عامة ليس لها من وجود حقيقى خارج العملية التحليلية . . ذلك أن الإنسان ليس مؤلفاً من مبدئين منفصلين هما القانون الطبيعى والقانون الخلقى بل فطرته تقتضى بينهما وحدة فريدة من نوعها لا يتميز فيها المبدآن أحدهما عن الآخر إلا منطقياً. وليس الأمر الغالب على تاريخ الأفعال مكروهاً والأمر الغالب على تاريخ الأقوال مجرد مندوب إليه إلا بسبب كون التحريف هو عينه نظرية التنافى بين الطبائع والشرائع فى الوجود الإنسانى كما بينا فى كتابنا حول وحدة الفكرين الدينى والفلسفى (دار الفكر المعاصر والفكر بيروت ودمشق ٢٠٠١). لذلك فالواجب هو الوسط والمحذور بين التنافى بفرعيه سواء شيطان الإنسان أو الله والمندوب إليه هو التوجه الذهاب من الوسط إلى الوصل بين المبدئين مع عدم تغليب المبدأ الخلقى والمكروه هو التوجه من الوسط إلى الفصل بين المبدئين مع عدم تغليب المبدأ الطبيعى . أما المباح فهو كل ذلك بوصفه ما يقع بعد الاجتهاد والإجماع فى التمييز بين الحلول الأربعة السابقة . وعلة كون المندوب إليه لا يعاقب على تركه والمكروه لا يعاقب على فعله بين من علامتهما السلبية.

الفصل الثالث

نسق الحلول السياسية الكلامية فى الحضارة الإسلامية

فكيف حصل هذا التعاضد الذى أفسد المؤسستين ؟ وقبل ذلك شرطاً فيه كيف تفرعت الفرق التى حددت هذه الحلول تحديداً جعلها تؤول إلى ما علينا فهمه لاستنباط الدرس من التعين التاريخى للحلول الممكنة عقلاً؟ كان مطلب أساس الحكم بهذا المعنى (= اعتبار الدين جوهر الحياة الروحية المتعينة تاريخياً ومن ثم ذات التعين السياسى بما هو اجتهاد جماعى يسعى إلى علم الحق بمنطق التواصى بالحق وجهاد جماعى يسعى إلى العمل به فى التاريخ الفعلى بمنطق التواصى بالصبر : وذلك هو مدلول صيغة المشاركة فى التواصيين بما هما جوهر الإيمان والعمل الصالح كما حددتهما سورة العصر) إذن منطلق الفكر السياسى فى حضارتنا وكان الخلاف حوله بداية الحرب الأهلية التى لم تنته إلى الآن . إنه السؤال عن أساس الحكم كما صاغه ناقد الحلول السهلة ومحلل تجريب الحلول الممكنة عقلاً أعنى ابن خلدون^(٢٢) : هل الحكم ربوبى (ثيوقراطى) ينتسب إلى العقيدة بحسب العلم المطلق (المتناقض مع ختم الوحى) بالحقىقة الدينية (نظام الوصية والتعيين فى الإمامة الشيعية) أم هو بشرى (انثروبوقراطى) ينتسب إلى إدارة الشأن العام بحسب العلم النسبى (الوحيد الممكن بمقتضى ختم الوحى) بالمصالح العامة (نظام الاختيار والمبايعة فى الخلافة السنية)؟ . والمعلوم أن هذا السؤال قد أفرز كل الأجوبة الممكنة عقلاً ليس نظرياً فى ساحة الجدل فحسب بل وعملياً فى ساحة القتال كذلك . فكان مصاحباً للحرب الأهلية

(٢٢) ابن خلدون ، المقدمة الباب السادس فصل الكلام ص ٨٣٨ : «(ف) قصارى أمر الإمامة أنها قضية مصلحة إجماعية ولا تلحق بالعقائد » . وكذلك نفسه المقدمة الباب الثالث فصل البيعة ص ٣٧٦ : « وشبهة الإمامية فى ذلك (فى القول بالوصية) إنما هو كون الإمامة من أركان الدين كما يزعمون . وليس كذلك وإنما هى من المصالح العامة المفوضة لنظر الخلق » .

التي عمت كل مستويات الحياة الإسلامية والاجتماعية والروحية . وكان هذا الإفراز يحصل دائماً بمناسبة رفض الإخلال بشرط من الشروط المجمع عليها ضمناً في فهم المؤمنين الخدسى لمؤسسى الاجتهاد والجهاد بما هما فرضا عين . وكانت عمليات الرفض المتوالية المحدد الرئيسى لصياغة معضلات الفكر السياسى صياغة فلسفية وللحلول التى توصلت إليها الفلسفة السياسية الإسلامية . لذلك فلا يمكن القول بحكم المؤلف على الفكر السياسى الإسلامى بكونه قد مات لحصره إياه فى فلسفة الفارابى ، ويمكن أن نقدم السيناريو التاريخى التالى لحصر منطق تفرع الحلول .

سينقسم الحل الشيعى (حل الوصية والتعيين الذى كان الأول من حيث الصياغة المذهبية ، ولم يكن هذا التقدم ناتجاً عن كون العلم محصوراً فى الشيعة كما قد يفهم القارئ من الكتاب الذى يؤكد على جهل أهل الظاهر (=عملياً السنة) وسطحيتهن ، بل لأن علماء السنة لم يكن مطلبهم من جنس مطلب علماء الشيعة : فمطلب أولئك كان تأسيس العلوم المساعدة فى الحكم وهى علوم لا يمكن أن تكتفى بالتيويات ومطلب هؤلاء كان تأسيس الأقاويل المساعدة فى المعارضة وهى أقاويل لا ترضيها المعرفة العلمية) بحسب ما يقتضيه مفهوم الاصطفاء والوصية اللذين هما أساسه من معان . فالأساس الربوبى (حاكمية الله : الشيوقراطى) للحكم هو عينه حق المصطفى والموصى له فى الحكم باسم الله ، وهو من ثم لا يمكن أن يكون إلا : ١ - اصطفاء خاصاً لمن يتفرد بالعلم الدينى ، ووصية خاصة له . ٢ - أو اصطفاء عاماً لكل من تتعين فيه صفات الصلاح الدينى ووصية عامة له . لذلك فقد تفرع الأساس الشيوقراطى بمقتضى منطقته الذاتى إلى : ١ - حل شيعى يقول بالاصطفاء والوصية الخاصين (آل البيت) . ٢ - وحل خارجى^(٢٣) يقول بالاصطفاء والوصية العاميين (كل مسلم بحق)^(٢٤) .

(٢٣) ليس الحل الخارجى بالبساطة ولا بالغباء الذى يتصوره الكاتب عليه بل هو من نفس طبيعة الحل الشيعى وأكثر تناسقاً منه لكونه كلياً : إذا كان أساس الحكم ربوبياً ووظيفة دينية فينبغى أن يكون أساسه علامة الوصية العامة أعنى الصلاح الإيمانى وليس علامة الوصية الخاصة أعنى الإرث البايولوجى .

(٢٤) من عدم المقبول مواصلة الظن بأن الخوارج من القائلين بالمبدأ الديموقراطى . فهذا قول لا يصح على أى فرقة إسلامية ومن باب أولى على الخوارج الذين هم أكثر الفرق تشدداً فى الحاكمية الربوبية والذين لا يمكن أن يتنازلوا عن شرط صحة الإيمان : فهو الصلاح أو شرط إرث الأرض الذى هو الوصية العامة أو شهادة المسلمين على غيرهم من الأمم . وإذا صح أن يوصف فريق بالقرب من الفكر الديموقراطى فينبغى أن يكون السنة لكونهم يتساهلون فى هذه الشروط ويكتفون بشروط الحاكمية البشرية الناجحة بحسب اختيار المعتبرين =

وقد حصل انشقاق الخوارج على الشيعة بمناسبة الخلاف حول أثر «الحكم الشرعى» للإخلال بشرط الاصطفاء والوصية فى بعدهما الخاص. فلم يختلف الشيعى والخارجى حول الحكم الشرعى للحكم السياسى بل الخلاف بينهما كان متعلقاً بأثر ذلك الحكم الشرعى وبأثر الإخلال بشرطيه. لذلك فإن الخروج قد حصل عندما قبل الإمام على (كرم الله وجهه) بالتحكيم الذى نقل الحكم من كونه لله إلى كونه لحكام بشر فوض لهم حسم الخلاف بدلاً من حسمه بالجهاد. وإذن فالخلاف يتعلق بالمستوى العملى وليس بالمستوى النظرى من «حكم» إلى الحكم السياسى: ومن ثم فليس من المصادفة أن يحدث الخلاف ويحسم فى ساحة القتال.

أما الحل السنى (حل البيعة والاختيار الذى كان الثانى من حيث الصياغة) فسينقسم بحسب ما يقتضيه مفهوم الاختيار والأهلية اللذين هما أساسه من معان: فالأساس البشرى (حاكمية الإنسان: الأثروبوقراطى) للحكم هو عينة القدرة البشرية على رعاية المصلحة العامة المفوضة للخلق وهو من ثم لا يمكن أن يكون إلا بحسب بعدى الأهلية أو القدرة المشروطة فى فعل السلطة السياسية: القوة أو شرط تأثير مبدأ القانون الطبيعى والعقل أو شرط تأثير مبدأ القانون الخلقى. فالحكم السياسى لا يخلو من الاستناد إليهما إما بتأليف عادل بينهما أو بغلبة أحدهما: القانون الطبيعى (موازن القوة فى واقعات الحكم) أو القانون الخلقى (معايير العقل فى واجبات الحكم). لذلك فهو لا يمكن أن يكون إلا: ١ - أهلية خاصة أو ٢ - أهلية عامة: فيتفرع هذا الأساس الأثروبوقراطى إذن بمقتضى منطقته الذاتى إلى: ١ - سنى يقول بالأهلية الخاصة. (كل قادر من قريش مع التركيز على الغالب من مفهوم القدرة فى فعل السياسة أعنى القوة خاصة) ٢ - ومعتزلى^(٢٥) يقول بالأهلية

= فى كل زمان، أعنى النظام الأليغارشى الذى هو فى الحقيقة النظام الوحيد الحقيقى بمقتضى المحددات الطبيعية إذا اعتبرت فى ذاتها ومن دون تدخل الشرائع وخاصة فى الديمقراطيات الحديثة التى فصلت بين الدين والسياسة: فهى أليغارشيات فى السر وديموقراطيات فى العلنى، ومن ثم فطبيعتها الحقيقية هى ما تخفى لا ما تعلن.

(٢٥) الحل المعتزلى ليس معادياً للحل السنى إلا فى الظاهر: فهو فى نسبه إليها من جنس الحل الخارجى فى نسبه إلى الحل الشيعى: إنه من نفس طبيعة الحل السنى لكنه أكثر كلية منه: إذا كان أساس الحكم بشرياً وليس ربوبياً فينبغى أن يكون أساسه مميز الإنسان: العقل.

العامّة (كل قادر من المسلمين مع التركيز على عموم القدرة ومن ثم على العقل خاصة).

وقد حصل هذا الانشقاق الاعتزالي على السنة بمناسبة الخلاف هو «الحكم الشرعي» للإخلال بشرط الأهلية «التي ينبغي أن تكون ما لأجله يقع الاختيار أعنى شروط القدرة على رعاية المصلحة العامة : العقل والقوة بتقديم وتأخير وبتأليفات مختلفة تسليماً مفروغاً منه بأن المنتخب والمتخب من المؤمنين). وبين أن الخلاف السني المعتزلي لم يصل إلى مسألة أثر الحكم الشرعي للإخلال بشرط الأهلية لكونه تعلق بالحكم الشرعي نفسه قبل التطرق إلى أثره. لذلك فقد تم الاعتزال حول حكم مرتكب الكبائر وأهمها فسق الحاكم. فالاعتزال حصل عندما لم يرض رد حسن البصري وأصل بن عطاء في حكم مرتكب الكبائر عامة ومرتكبها من الحكام خاصة. وإذن فالخلاف يتعلق بالمستوى النظري من «حكم» الحكم السياسي : ومن ثم فليس من المصادفة أن يحدث الخلاف ويحسم في ساحة الجدل.

وإذن فنسبة المعتزلة إلى السنة في مستوى النظر تحديداً للحكم الشرعي الخاص بالإخلال بشرط الأهلية في الحكم السياسي الذي يعتبر ذا أساس بشري ومن مجال رعاية المصالح العامة هي عينها نسبة الخوارج إلى الشيعة في مستوى العمل تحديداً لأثر الحكم الشرعي الخاص بالإخلال بشرط الوصية في الحكم السياسي الذي يعتبر ذا أساس ربوبي ومن مجال العقائد الدينية. ومن لم يفهم هذه النسبة لن يستطع فكّ ألباز الفكر السياسي الإسلامي العقلية والتاريخية. فهذه النسبة هي التي ستساعدنا على فهم الكثير من مقومات الفكر السياسي في كل المراحل الموالية إلى يومنا ، وهي خاصة التي ستحررنا من العلاج الأيديولوجي الذي يحول دون تحليل الفكر السياسي الإسلامي تحليلاً علمياً يساعد على التأثير في الواقع بالعمل على علم. ولما كان جوهر الخلاف هو بين الأساسين الربوبي (الثيوقراطي) والبشري (الأثروبوقراطي) - لكون الخلاف ضمن الأساسين بين فرعي الأول (الشيعة والخوارج) وفرعي الثاني (السنة والمعتزلة) يتعلق بشروط الأساس وعلاماته وليس بطبيعته - بات من

الضرورى أن يعود الفرعان المنشقان الخارجى والمعتزلى إلى الأصلين الشيعى والسنى (٢٦).

لذلك فإننا نلاحظ فى تاريخ الفكر والممارسة السياسية الإسلامية تردد فكر هذين الفرعين المنشقين بين الشيعة والسنة إلى أن حصل انقسامهما بحسبهما فأصبح ذا توجهين أحدهما متسنن والثانى متشيع . لذلك فقد كاد الخروج والاعتزال أن يزولا من التاريخ ولم يبقا فرقتين قائمتى الذات إلا بصورة هامشية . فالموقف الخارجى (٢٧) من حيث هو موقف يقول بضرورة الجهاد بحسب أحكام النقل فى المسائل الدينية عامة وفى المسألة السياسية خاصة (= لحسم الخلاف الذى رأينا أنه من طبيعة عملية) انقسم فى بداية القرن الثالث إلى خروج متسنن هو الحنبلية (٢٨) وخروج متشيع هو الإسماعيلية (٢٩) . والموقف الاعتزالى من حيث هو موقف يقول

(٢٦) ويقتضى العقل أن يوجد حل يتحدد بكونه لا واحد من هذه الحلول الأربعة لكونه يمثل المركز المحايد الذى منه تتكون كل هذه المواقف أعنى موقف الإرجاء . فهو موقف يعلق الحكم ويفوض الأمر لله . وهو الأصل لكون المراء لا يقف أحد المواقف الأربعة الأخرى إلا عندما يفرغ صبره من الإرجاء . وموقف الإرجاء هو الغالب على عامة الشعب وعلى كبار الأتقياء والعلماء الذين يناون بأنفسهم عن الصراعات الدنيوية . لكن هذا الموقف الذى هو ليس سلبياً فى موقف عامة الشعب إلا عندما يصبح موقفاً أبدياً فيمكن للطغيان لكنه ضرورى لمحكومية الشعب السلمية وإلا أصبح الشعب كله فى صراع عقدى وحرب أهلية دائمين . والإرجاء هو عين العقل فى موقف العلماء والأتقياء لكونه يمكن للعرفان الذى يتعذر من دون الحياد والابتعاد عن هوى التحزب العقدى . ولا فائدة من البحث فى هذه المسألة لكون أهمية الإرجاء لا تكون ذات معنى إلا عند من يفهم العلاقات الجدلية التى حصلت تاريخياً بين المواقف الأربعة التى وصفنا .

(٢٧) ينبغى أن نلاحظ أن الانقسام الخارجى لم يتعلق بالخوارج أنفسهم بل بموقفهم الذى صار موقفاً يقفه السنى والشيعى ضمن فرقته . لذلك نلاحظ الفرق بين هذا الانقسام والانقسام الذى حدث فى الاعتزال . فالانقسام هنا مضاعف : انقسام فى الموقف وانقسام فى الفرقة نفسها . لذلك زال الاعتزال كفرقة مستقلة بعيد هذا الانقسام وبقي الخروج كفرقة مستقلة .

(٢٨) إذ لأول مرة أصبح لدى السنة مذهب يعتبر عصيان الدولة أمراً شرعياً محتكماً إلى التساند بين الشرعية الروحية والقوة الشعبية قبالة القوة السياسية . وذلك هو مغزى العصيان الحنبلى : فمثلما أن الخروج على دولة الشيعة التى بدأت تسنن كان منطلقه التناقض بين الحاكمية الربوبية والتحكيم الذى يفيد التخلّى عن المبدأ كان منطلق الخروج الحنبلى على دولة السنة التى بدأت تشيع التناقض بين الحاكمية والبشرية وإطلاق المذهب إلى حد فرضها بالقوة على قادة الفكر .

(٢٩) إذ لأول مرة صارت الشيعة لها مذهب يدعو إلى تحقيق الدولة الشيعية فى التاريخ الفعلى ولا تكتفى بانتظار المهدى . ولعل هذا التحول هو المضمون الإيجابى الوحيد لرسائل إخوان الصفا لكون مضمونها العلمى ليس إلا تلفيقاً ساذجاً وخالياً من كل تدليل عقلى حتى إنه شبه نفى حقيقى لشروط العقل رغم كونه إيديولوجياً دعوة للعقل . ولعل أشبه أمر به الآن ما نجده عند دعاة العقلانية بين مفكرينا الحاليين : فهم يدعون إلى عقلانية متعصبة لم تسمح بالنقد والنسبية فى أحكام العقل الفلسفى والعلمى .

بالاجتهاد بحسب أحكام العقل فى المسائل الدينية عامة والمسألة السياسية خاصة (=لحسم الخلاف الذى رأينا أنه من طبيعة نظرية^(٣٠)). انقسم فى بداية القرن الرابع إلى اعتزال متسنن هو الأشعرية^(٣١) ، واعتزال متشيع هو البهشية^(٣٢): كادت الفرقتان الهامشتيتان أن تزولا لكن فكرهما صار المميز الحقيقى للفرقتين الأصليتين اللتين انقسمتا هما بدورهما بحسب فكر الفرقتين الهامشتيتين.

(٣٠) الخلاف نظرى لماذا وبأى معنى ؟ لماذا نعتبر الخلاف حول مسألة فقهية من هذا النوع مسألة نظرية؟ أليس فى ذلك مفارقة؟ الجواب بسيط عند من يدقق التمييز بين المعانى . فإذا كان الأمر يتعلق بطبيعة الشيء أى شيء كان الأمر نظرياً حتى إذا كان الشيء عملياً: إذ الأمر يتعلق بما يمكن تسميته فى فلسفة الحقوق بالتكليف القانونى وبما يمكن أن يسمى منطقياً بالحد . والمعلوم أن الخلاف بين البصرى وواصل لم يكن دائراً إلا حول الحكم الفقهى لفعل الإخلال بشرط الحكم . فصاغه واصل صياغة تبحث عن العلاقة بين حدين أو تعريفين : الفسق خاصة وارتكاب الكبائر عامة بما هو إخلال بشرط الإسلام عامة ومن باب أولى بشرط حكم المسلمين كيف يمكن تنزيله بين الكفر والإيمان ؟ فإذا كان الإيمان لا يقبل الزيادة والنقصان كان معنى بسيطاً لا يمكن أن يتدرج ومن ثم فبينه وبين الكفر لا يوجد وسط . أما إذا كان الإيمان يتبعض فينبغى أن يكون بينهما وسط بل وأوساط . واصل قال بالمنزلة بين المنزلتين ومن ثم فقد قال يتبعض الإيمان فأدخل شيئاً من المرونة والتسامح الدينى لكيلا يسهل الإتهام بالكفر مما يجعل المسألة ذات صلة بالتطرف الخارجى : فاعتبر الفاسق ليس كافراً وليس مؤمناً ومن ثم فهو وسط بين بين مما يشكك فى وجوب مقاتلته . وهو إذن قد وجد حلاً نظرياً مطبقاً على المسألة العملية يجعلها تنتقل من منطق القيمتين إلى منطق القيم الثلاث . أما الخلاف بين الخوارج والشيعة فعلمى لكونه ليس بحثاً فى التكليف الفقهى لطبيعة الإخلال بشرط الحكم : فكلاهما متفق على هذا التكليف . إنه كفر . لكن الخوارج استنتجوا من هذا التكليف ضرورة الحسم بالجهاد لوجوب مقاتلة الكفار فى حين أن الإمام على كرم الله وجهه كانه استبق الحل المعتزلى فقال بالمنزلة بين المنزلتين : قبل بالتحكيم فى خلاف مع قوم يعتقد من حيث التكليف الفقهى لفعلتهم أنهم كفار . وما كان ليفعل لو لم يكن فى قرارة نفسه قد بدأ يقول بما توصل إليه واصل بن عطاء لاحقاً أعنى بالمنزلة بين المنزلتين . لذلك فلا عجب إذا كان الفكر المعتزلى غير المغالى قريباً من الشيعة غير المغالبة قرب فكر الخوارج غير المغالين من فكر السنة غير المغالية : والأمر له نفس المنطق فكل معارض فى حزبه يقترب من الحزب المعارض لحزبه .

(٣١) المعلوم أن مناط القطعية بين أبى الحسن الأشعرى والجباى الأب كان مسألة التحسين والتقيح العقلين : فلما عجز الجباى الأب عن حل المعضلة التى عرضها عليه التلميذ قال الربى قوله الشهيرة : وقف حمار الشيخ فى العقبة وأعلن عن قطيعته . أنظر لمزيد الدقة والإحالة الفصلين الخاصين بالكلام من الباب الأول من رسالتنا منزلة الكلى فى الفلسفة العربية نشر الجامعة التونسية تونس ١٩٩٤ .

(٣٢) المعلوم أن مناط القطعية بين أبى هاشم الجباى وأبيه أبى على الجباى كان مسألة الحال التى قربت الحل الاعتزلى من الحل السنى بخصوص مسألة الذات والصفات . أنظر للمزيد نفس الإحالة الواردة فى الهامش المتعلق بمنطق قطعية أبى الحسن الأشعرى مع الجباى الأب . والملاحظ أن هذه القطعية تتعلق بمسألة نظرية بل بجوهر المسائل النظرية كلها فى ميتافيزيقا الكلام (مسألة الذات والصفات دينياً ومسألة منزلة الكلى النظرى فلسفياً) وأن تلك القطعية تتعلق بالمسألة العملية بل بجوهر المسائل العملية فى ميتافيزيقا الكلام (مسألة التحسين والتقيح خلقياً وهى نفسها فى الكلام والفلسفة معاً).

ومنذئذ أصبح الخلاف ذا درجتين مؤثرتين فى تحديد نظريات الفكر الدينى عامة والفكر السياسى خاصة : الخلاف بين الفرقتين الأصليتين أعنى بين السنة والشيعة (حول طبيعة الأساس) ثم الخلاف ضمن الفرقتين أعنى بين البهشية والإسماعيلية (حول النظر والعمل بمقتضى الأساس) فى الفرقة الشيعية وبين الأشعرية والحنبلية (حول النظر والعمل بمقتضى الأساس) فى الفرقة السنية . ويمكن أن نفهم علة غلبة الفكر الإسماعيلى على الفكر الشيعى الذى كاد يلغى فكر الاعتزال البهشمى ليعوضه بالفكر الفلسفى الإشراقى ، إذ أن مفهوم النظر البهشمى لا يمكن أن يناسب نظرية الوصية والحق الإلهى فى الحكم مما يقتضى مفهوماً للنظر يكون إشراقياً فيناسب القول بالعلم اللدنى المعصوم^(٣٣) وعلة غلب الفكر الأشعرى على الفكر السنى الذى كان يلغى فكر الخروج الحنبلى ليعوضه بالفكر الفلسفى المشائى ، إذ إن مفهوم العمل الحنبلى لا يمكن أن يناسب نظرية الأهلية والحق البشرى فى الحكم مما يقتضى مفهوماً للعمل يكون مشائياً فيناسب القول بالعمل الاجتهادى غير المعصوم^(٣٤) .

(٣٣) كيف عوضت الفلسفة الإشراقية الفكر البهشمى عند جمهور الشيعة وما دلالة هذا التعويض؟ يعلم الجميع أن الفكر الشيعى كان قد استقر على تبنى فكر أبى هاشم الجبائى . ولعل أفضل ممثل لهذا الاستقرار فكر القاضى عبد الجبار الذى هو أكبر متكلمى الدولة البويهية ذات الميول الشيعية المغالية . ولكن بعد ذلك بقليل وربما بفضل ما بينا من تطابق بين التصوف والفكر الشيعى المغالى أصبح هذا الفكر فكر جمهور الشيعة وبات الفكر الهاشمى شبه لا شىء . فمات الفكر الشيعى غير الإشراقى .

(٣٤) كيف عوضت الفلسفة المشائية الفكر الحنبلى عند جمهور السنة وما دلالة هذا التعويض؟ ما حصل فى الفكر الشيعى الذى استحوز عليه الفكر الإشراقى حصل مثله فى الفكر السنى الذى استحوز عليه الفكر المشائى . والعلة تكاد تكون واحدة : فبمجرد أن أدركت الدولة السنية (السلجوقية ذات القيادة الفكرية التى تضاهى قيادة الدولة البويهية والتى ورثت عنها مظلة الخلافة السنية) أى سر قوة الخلافة الشيعية (الفاطمية) التى صارت تنافسها وتنافس الخلافة السنية (لكون الإمامة عند الشيعة لم تنقسم بعد مثل الخلافة عند السنة إلى سلطنة لها السلطان السياسى وإمامة لها السلطان الدينى) على جل العالم الإسلامى يتمثل فى قوة الدعوة وليس فى قوة الدولة فكرت فى إنشاء ما يشبه مؤسسة داعية لبناء الدعوة السنية : مؤسسة المدارس النظامية . ولما كان سر قوة الدعوة فى ما انبنت عليه من فلسفة حصل فى الكلام السنى نفس ما حصل فى الكلام الشيعى : تفلسف الكلام . لكن التفلسف الأول كان مضمونياً أعنى أن الكلام الشيعى جعل مضمون الفلسفة مضمون الدين الباطن . أما الكلام السنى فكان أقل إدراكاً للفرق : فجعل شكل الفلسفة شكل الدين لكونه لم يكن ممن يقابل بين الظاهر والباطن . ولما كان الفصل بين الشكل والمضمون الفيلسوفين مجرد خدعة بات الكلام السنى هو بدوره مشائياً حتى النخاع مثلما كان الكلام الشيعى قد أصبح إشراقياً حتى النخاع . وطبعاً فمثل هذه التحليلات المستندة إلى منطق العلاقات بين المدارس الفكرية يعسر القبول بها عند من لم يمارس هذه الضروب من الفكر ممارسة فلسفية حقيقية تفهمه لبها وتخلصه من القشور

لكن المحدد الرئيسى يبقى مع ذلك هذا الأمر الذى يبدو قد أُلغى فى كلتا الفرقتين الرئيسيتين . فإلغاء النظر البهسمى لتعويضه بالنظر الإشرافى حال دون المشاركة الجماعية فى الاجتهاد ودون علاج العقبات التى تجعل البحث العلمى فى الفكر السياسى الشيعى أمراً مستحيلاً: نظرية العلم اللدنى والعصمة المؤسستين لولاية الفقيه . وإلغاء العمل الحنبلى لتعويضه بالعمل المشائى حال دون المشاركة الجماعية فى الجهاد ودون علاج العقبات التى تجعل الفعل العلمى فى الفكر السياسى السننى مستحيلاً: نظرية العمل المتروى والحكمة المؤسسين لتبعية الفقيه الرئى والانتهازى . وبذلك يتضح أن تغلب الفكر الفلسفى فى شكله المنحط الموروث عن العهد الهلنستى قد حال ببعدى تحريفه الإشرافى (عند الشيعة) والمشائى (عند السنة) دون تطور الفكر الدينى عامة والفكر السياسى خاصة لكونه حال دون تكون مؤسستى الاجتهاد والجهاد بما هما فرض عين فهما حقيقياً لما يبدو مفارقة غير مفهومة فى الثورة المحمدية : فهو العائق الأساسى دون فهم نقد الفكرين الدينى (السنة العبرانية) والفلسفى (السنة اليونانية) اللذين انبنت عليهما الثورة المحمدية .

فبمقتضى العائق الإشرافى صارت الشيعة عاجزة عن الثورة العلمية لتحقيق الإصلاح السياسى رغم استعدادها العلمى لهذه الثورة لما آل إليه الأمر من قضاء على قيام مؤسسة الاجتهاد بدورها^(٣٥) . وبمقتضى العائق المشائى صارت السنة عاجزة عن تحقيق الثورة العملية لتحقيق الإصلاح السياسى رغم استعدادها النظرى لهذه الثورة لما آل إليه الأمر من قضاء على شروط قيام مؤسسة الجهاد بدورها^(٣٦) . لذلك فلا

(٣٥) مارس الفكر الشيعى الصمود الفعلى أمام الطغيان بالقوة لكنه لم يضع النظرية العملية لدور القوة فى السياسة وذلك لتهميش الموقف الإسماعيلى بعد طغيان الفكر الإشرافى عليه الفكر البهسمى الذى يرجع الاجتهاد للعقل . لكن هذه السلطة تكون عديمة المعنى فى جماعة حيل دونها وشرطى القيام بالدور كما نحلل ذلك فى الهامش الموالى الخاص بحالة الفكر السننى التى هى عندنا أوضح .

(٣٦) وضع الفكر السننى النظرية العلمية لدور القوة فى السياسة لكنه ليس له الاستعداد الحقيقى للصمود أمام الطغيان وذلك لتهميش الفكر الأشعرى بعد طغيان الفكر المشائى عليه الفكر الحنبلى الذى يرجع السلطة للأمة . لكن هذه السلطة تكون عديمة المعنى فى جماعة حيل دونها وشرطى القيام بهذا الدور : الاجتهاد والجهاد بما هما فرض عين لتحقيق التواصى بالحق فى علم الطبيعة والشرعة . وذلك هو جوهر الإيمان والتواصى بالصبر فى العمل بذلك العلم وذلك هو جوهر العمل الصالح الذى من ثمراته التمكن من إرث الدنيا لجعلها مطية للأخرى .

عجب إذا قلنا أن الاستعداد العملى الشيعى يمثل - إذا تحرر مما علق به من إشراق - غاية التطور العملى السنى وأن الاستعداد النظرى السنى يمثل - إذا تحرر مما علق به من مشائية - غاية التطور النظرى الشيعى : لابد أن تلخص السنة من السلبية العملية فتعمل بالجهاد مثل الشيعة وأن تتخلص الشيعة من السلبية النظرية فتعلم بالاجتهاد مثل السنة :

١ - وشرط التخلص من السلبية العملية عند السنة هو العمل الإيمانى بالعلم العقلى أو الجهاد المتمم للاجتهاد : فلا يكفى أن يبين ابن خلدون دور القوة فى العمل السياسى إذا وضعها بصورة تحول دون عملها فى وجودها التاريخى . بل كان ينبغى أن يضع شروط استعمال القوة نفسها لتحقيق الإصلاح السياسى وذلك هو مفهوم الثورة السياسية المستندة إلى المعرفة العلمية . وهذا لا يكون من دون التخلص من نظرية العمل المشائية .

٢ - وشروط التخلص من السلبية النظرية عند الشيعة هو العلم العقلى بالعمل الإيمانى أو الاجتهاد المعد للجهاد : فلا يكفى أن يبين الفارابى دور القيم فى العمل السياسى إذا وضعها بصورة تحول دون علمها فى وجودها التاريخى ، بل كان ينبغى أن يضع شروط تحقيق القيم لتحقيق الإصلاح السياسى وذلك هو مفهوم المعرفة العلمية الهادية للثورة السياسية . وهذا لا يكون إلا بالتخلص من نظرية العلم الإشرافية .

والسلبيتان هما علة الاستبداد الذى سيطر على تاريخ حضارتنا بفرعيها السنى والشيعى طيلة القرون الماضية . بل هما العلة الحقيقية لتمائل الفرقتين فى نهاية المطاف رغم التناظر العسكى بين السلبيتين : فعل إيمانى بلا عقل اجتهدى (الشيعة) وعقل اجتهدى بلا فعل إيمانى (السنة) . ومن ثم فهى علة تساوى نتائج الفاعلية التاريخية عندهما ، لكون ما تجاوزت به إحداهما أخراهما ليس كافياً إذ أن ما ينقص عندهما أثره على النتيجة النهائية للفعل السياسى ككل ألغى مفعول ما يفضل بمقتضى الفصل الذى حصل عندهما بين الفكر النظرى والفكر العملى . فأنجبر عنه فى الحالتين فصل

بين الفكر والواقع فصلاً ينافى طبيعة علاقتهما السوية التى تجعلهما متضايفين دائماً رغم الوهم الذى يصف فكر «الباطن» الشيعى بـ «العميق» وفكر «الظاهر» السنى بـ «السطحي» :

١ - ففى العالم السنى حالت السلبية العملية دون التصدى العملى للفصل بين مبدأى الحكم الطبيعيين : مبدأ تأثير القانون الطبيعى أو القوة ومبدأ تأثير القانون الخلقى أو العقل ، فصار مبدأ الشوكة بيد المرتزقة يحكم الواقع المادى بالقوة العمياء منفصلاً عن مبدأ العقل الذى يمثله العلم الاجتهادى وصار مبدأ العقل منفصلاً بيد العلماء يحكم الواقع الرمضى بالفكرة العزلاء منفصلاً عن مبدأ القوة .

٢ - وفى العالم الشيعى حالت السلبية النظرية دون التصدى النظرى للفصل بين مبدأى الحكم الطبيعيين : فأدت إلى نفس النتيجة وإن بدرجة أخف لكون القانون الخلقى يمثله العقل بما هو علم الأئمة المعصوم . والمعلوم أن المرتزقة يستطيعون استبدال عالم بعالم لطابع العلم الاجتهادى المكتسب لكنهم لا يستطيعون استبدال الأئمة لعدم الاكتساب فى العلم المعصوم (٣٧) .

لذلك فليس من المصادفة أن يكون الفكر السياسى الشيعى قد بدأ يحاكى الفكر السنى لينظر اجتهادياً فى شروط تحقيق قيم الدين جمعاً لوجهى الإيمان الحقيقى

(٣٧) قابلية الاكتساب والاستبدال فى العلم الاجتهادى وعدم قابلية الاكتساب والاستبدال فى العلم اللدى ودورها فى الفرق بين العالمين السنى والشيعى فى موقفهما من التوازن بين القيادة الروحية والقيادة السياسية . لكن هذه المفاضلة ليست إلا ظاهراً من الأمر . فتصدى أصحاب القانون الخلقى لأصحاب القانون الطبيعى ليس حاصلأ دائماً . وقد يتواطأ السلطانان وهو الغالب فى التاريخ الفعلى ، فضلاً عن كون طغيان أصحاب السلطان الخلقى ليس أقل وطأة من طغيان أصحاب السلطان الطبيعى . فإذا كان وضع المؤمن الشيعى أفضل من وضع السنى فى العلاقة بالسلطان الطبيعى فإن وضع المؤمن السنى أفضل من وضع الشيعى فى العلاقة بالسلطان الخلقى . ومن ثم فالجميع فى الهوى سواء . وكان وضع السنى يكون فى العموم أفضل لو لم يحصل عنده ما يشبه الوضع الشيعى إذ إن المتصوفة صاروا سلطاناً خلقياً بديلاً من الفقهاء فتحقق التحالف بين السلطانين لتأييد الطغيان خاصة وقد حصل تحالف متعاكس بين السلطانين فى العالم السنى حيث كان السلطان الطبيعى بحاجة إلى سلطان خلقى يدعى العصمة (المتصوفة) يستعمله ضد السلطان الخلقى الذى ينفيها (الفقهاء) . ولم يكن السلطان الطبيعى فى العالم الشيعى ليحجراً على التحالف مع سلطان خلقى ينفي العصمة ليستعمله ضد السلطان الذى يدعيها لكون ذلك ضرره عليه أكبر من ضرره على خصمه ، إذ من طبع السلطان الطبيعى أن يريد الإطلاق والتفويض إلى الله بدلاً من الحساب فى ضوء الصالح العام .

(بإضافة النظر الاجتهادى بدلاً من العلم المعصوم إلى العمل بالقيم الدينية) وقد فهمت هذه المحاكاة بكونها ما يمكن أن يسمى بهشمية جديدة^(٣٨). وخاصة في أكثر وجوهاً تطرفاً نظرياً أغنى ما يذكر بممارسة غلاة الفكر المعتزلى الوسيط للاعتماد على الفكر النخبوى.

كما أنه ليس من المصادفة أن يكون الفكر السياسى السنى قد بدأ يحاكى الفكر الشيعى ليعمل إيمانياً بشروط تحقيق قيم الدين جمعاً لوجهى الإيمان نفسيهما (بإضافة العمل الجهادى بالقيم الدينية إلى النظر الاجتهادى بدلاً من الاستسلام إلى القدر) وقد فهمت هذه المحاكاة خطأ بكونها حنبلية جديدة^(٣٩) وخاصة في أكثر وجوهاً تطرفاً عملياً أغنى ما يذكر بممارسة غلاة الفكر الشيعى الوسيط للاعتماد على العنف النخبوى.

وبذلك يتبين التكامل بين فرق الفكر الإسلامى كلها بدءاً بالفرقتين الرئيسيتين وبقوى كل فرقة منهما على حدة بحيث يصبح مشروع توحيد المسلمين أمراً ممكناً بل هو شبه ضرورة يقتضيها المنطق الذاتى للفكرين فى مستوييهما النظرى والعملى كما وصفنا. لكن التكامل لن يتم حقاً إلا بمراجعة المبدئين فى ضوء قراءة متأنية لمفارقات الحل المحمدى : فكيف يمكن تصور حكم لا ينطبق عليه مبدأ الحاكمية الربوبية ولا مبدأ الحاكمية البشرية لجمعه بينهما جمعاً فريداً النوع وكيف تتغلب على ما نتج عن هذا الحل الفريد من العقبتين اللتين جعلتاه شبه ممتنع لكون الحل المستقبلى لمشاكل الأمة يشترط فهم هذه المفارقة الجوهرية للثورة المحمدية؟

(٣٨) لكون البهشمية الجديدة ينبغى أن تكون أمراً أعمق بكثير من الفكر النخبوى المعتزلى : ينبغى أن تكون سلطة الشعب المستعد للنظر الفعلى لكونه ربه تربية دينية وسياسية ومدنية ليسهم فى فهم الحياة العامة فلا تحركه النخب التى تتحالف من وراء ظهره باسم العصمة مع المافيات الحاكمة.

(٣٩) لكون الحنبلية الجديدة ينبغى أن تكون أمراً أعمق بكثير من العنف النخبوى الإسماعيلى : ينبغى أن تكون سلطة الشعب المستعد للعمل الفعلى لكونه ربه تربية دينية وسياسية ومدنية ليسهم إسهاماً شخصياً فى تغيير الحياة العامة فلا تحركه النخب التى قد تتحالف من وراء ظهره بسام الاجتهاد الذى جعلوه فرض كفاية (ظناً أن الاجتهاد معناه الوحيد هو اجتهاد القضاء والفقهاء) مع المافيات الحاكمة.

١ - العقبة النظرية التى طغى ظهورها على الفكر الشيعى : قصور فى الحل النظرى. إذ كيف يمكن الوصول إلى تحكيم العقل أعنى العلم الاجتهادى إذا صح أن الحاكمية ربوبية وأنه يوجد علم معصوم؟

٢ - العقبة العملية التى طغى ظهورها على الفكر السنى : قصور فى الحل العملى، إذ كيف يمكن الوصول إلى تحكيم الدين أعنى العمل الإيمانى إذا صح أن الحاكمية بشرية وأن العلم اجتهادى؟

الخاتمة

اعتمدنا فى المحاولة التى نقترحها لتفسير الوضع السياسى الراهن المتميز بفشل الصحوة فى المجال السياسى رغم قوتها فى المجال الروحى والحضارى على فرضية فلسفية ذات فرعين صالحين لفهم مستوى الإسلام السياسى الداخلى والخارجى أعنى مستوى تعامله مع القوى الفاعلة فى مصير السياسة العربية الإسلامية وعلاقاتها بالقوى السياسية الداخلية وبالقوى السياسية الخارجية خاصة فى ظرف صار فيه العامل الخارجى بالغ التأثير بمقتضى أمرين مهمين هما الطبيعة الكونية للرهان الحضارى الذى تمثله المعرفة بين غايات الصحوة الإسلامية ومآزق الفكر الغربى المسيطر على النخب الفاعلة فى العالم (وخاصة بتوسط إسرائيل وأمريكا) واندرج نخبنا الفاعلة من غير الإسلاميين فى هذا المنطق وتمكنها من الإمساك بالأمور ثمرة لقبولها بمنطق سادة العصر:

١ - فرع نظرى ويتعلق بالعلة التى أدت إلى سوء فهم الوظيفة التى يؤديها المثال الأعلى عامة والمثال الأعلى الدينى خاصة وكيفية الربط بين الحصول الفعلى والإمكان المثالى فى تحقيق القيم بأصنافها الخمسة المناسبة لمقاصد الشريعة (وصلتها بأصناف القيم) والمعتبرة لمنطق العصر المتحكم فى الفعل المؤثر فى الساحتين الداخلية والخارجية .

٣ - وفرع عملى ويتعلق بالعلة التى أدت إلى سوء فهم العلاقة بين الصراع العقدى المذهبى والصراع السياسى الحزبى ظنا أن الأول هو عين الثانى (هكذا يحاول البعض تأويل الفكر المنسوب إلى مدارس علم الكلام معتبراً إياها أحزاباً سياسية بقراءة ماركسية سخيفة تبناها لسوء الحظ من يعد من كبار الفقهاء) سوء الفهم الذى انتهى إلى قتل الفكر النظرى لحصره فى الغايات المباشرة أعنى فى ما يؤدى إليه سوء الفهم المشار إليه فى النقطة السالفة .

وقد نتج عن سوء الفهم الأول وهم قاتل للفعل السياسى الموجب وما يتصف به من مرونة وتدرج أعنى وهم تطبيق بعض تعينات الشريعة وبالقوة وبصرف النظر عن التعامل الفعال مع منطق العصر الذى يتحكم فى الرايين العامين الداخلى والخارجى من خلال توظيف الدولة توظيفاً يفرض ممارسة فهم معين للعقيدة والشريعة . وطبعاً فإن هذا الفهم ما كان ليحصل لولا الظن بأن ممارسة الشعائر الظاهرة كافية بديلاً من القناعة الذاتية ، أعنى لولا نفى جوهر الإيمان مواصلة لسلوك فقهاء عصور الانحطاط ، والغريب أن أصحاب هذا السلوك يرددون القول بأن المجتمعات العربية والإسلامية تعيش وضعاً أشبه بالوضع الجاهلى ويتناسون أن التربية النبوية اقتضت عشرين سنة لهداية الجاهلية الأولى وكان مجمل تنبيه القرآن للرسول تحنبيا إياه للعجلة الممكنة : دعوته لمجرد التذكير والإقناع ومنبها إياه بأنه لو كان فظاً غليظ القلب لانفضوا من حوله .

كما نتج عن سوء الفهم الثانى وهم قاتل للفكر السياسى الموجب وما يتصف به من نسبية وتناسب مع الطرف أعنى وهم رفع الفقهاء إلى مقام السلطة التشريعية ظناً بأن الكفاءة التقنية وحفظ المدونات الفقهية وبعض الشواهد الشعرية والأحاديث كافية بديلاً مقبولاً من الشرعية التمثيلية للإرادة الجماعية (وهو المدلول الحقيقى من مفهوم الإجماع بما هو مصدر تشريعى مستند إلى عصمة الأمة لا الإجماع الذى حصره الفقهاء فى إجماعهم) التى تطابق مفهوم الانتساب إلى السلطة التشريعية بالمعنى الحديث أعنى شرعية البيعة العامة أو الشرعية الديمقراطية التى لا يثبتها إلا الانتخاب الحر والنزىة . ومعنى ذلك أن الفرع النظرى من فرضيتنا يفسر فساد شروط الممارسة السياسية عند الأحزاب الإسلامية ببيان علله النظرية وأن الفرع العملى منها يفسر فساد شروط النظرية السياسية عندها ببيان علله العملية .

لذلك فإنه يكفى بخصوص صورة العمران وصفا لعلل فساد بعديها أن نذكر بنص ابن خلدون حول الخلافة العملية التى يمكن أن نعتبر أدواء الحضارة العربية راجعة إلى انعدام شروطها لكل مواطنى الأمة الإسلامية : «والسبب فى ذلك (إسراع الفناء إلى الأمم المغلوبة) والله أعلم ما يحصل فى النفوس من التكاسل إذا ملك

أمرها عليها وصارت بالاستبعاد آلة لسواها وعالة عليهم. فيقصر الأمل ويضعف التناسل. والاعتماد إنما هو عن جدة الأمل وما يحدث عنه في القوى الحيوانية. فإذا ذهب الأمل بالتكاسل ذهب ما يدعو إليه من الأحوال وكانت العصبية ذاهبة بالغلب الحاصل عليهم تناقص عمرانهم وتلاشت مكاسبهم ومساعدتهم وعجزوا عن المدافعة عن أنفسهم بما خضد الغلب من شوكتهم فأصبحوا مغلبين لكل متغلب وطعمة لكل آكل. وسواء كانوا حصلوا على غايتهم من الملك أو لم يحصلوا. وفيه والله أعلم سر آخر: وهو أن الإنسان رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذى خلق له. والرئيس إذا غلب على رئاسته وكبح عن غاية عزه تكاسل حتى عن شبع بطنه ورى كبده. وهذا موجود فى أخلاق الأناسى. ولقد يقال مثله فى الحيوانات المفترسة وأنها لا تسافد إذا كانت فى ملكة الآدميين» (٤٠).

والعلامة الأولى لهذا التردى الوجودى هى فساد تنظيم المجتمع للقيم المادية فى سوقها المحددة لها بالعقل فى حدود ما لا يتعدى قدراته (أعنى فى شئون الدنيا كلها) للتصرف فى الذمم والأمانات المتعلقة بالمال (=تحكيم أحد مقاصد الشريعة فى أحد مقاصد الشريعة كلاهما قابل للقيس) والتى يعتمد عليها مفهوم الثقة والقرض المادى (سلطة مادية للتصرف فى مال مملوك للمتصرف على وجه الإمكان) كما يتعين فى رمز كلية القيم المادية وما توفره من حرية فى التصرف الحينى (الفرق بين التبادل بالعملة والتبادل بالمقايضة) وتنظيم التصرف فى الأمل وتوقع الربحية المادية (الفرق بين التبادل الفعلى فى السوق والتبادل التوقعى فى بورصة القيم المادية) : مؤسسة مراقبة تسيير الإدخار وتمويل الإنشاء فى مجال القيم المادية (وهى تراقب مؤسسات البنوك أعنى الإدخار والقرض) ومؤسسة مراقبة تسيير الملكية وتجديد طاقاتها من خلال حماية الحقوق والالتزامات (وهى تراقب مؤسسات البورصة أعنى انتقال الملكية وتنميتها) وذلك لتخليص الأولى من الربا والثانية من المضاربات.

(٤٠) ابن خلدون المقدمة الباب الثانى الفصل الرابع والعشرون ص ٢٦٠ دار الكتاب اللبنانى بيروت ١٩٦٧ (٣ط).

أما العلاقة الثانية فتعود فى مستوى آليات عمل مادة العمران الكلية (التي لا تتغير من حضارة إلى أخرى) إلى تنظيم المجتمع للقيم المعنوية فى سوقها بالعقل فى حدود مستطاعة . وأهم هذه القيم فى مجتمعنا ما تزال ذات منحى لا يميز بين البعد القيمى العام (الذى يكاد يكون مقصوراً على القيم الدينية) والبعد الوجودى الذى يصاحبه البعد القيمى حكماً يكيفه دون أن يغير من مقوماته . وتتعلق هذه الأحكام بطبيعة التصرف الإيجابى أو السلبي فى الذمم والأمانات المتعلقة بالعرض (=تحكيم أحد مقاصد الشريعة فى أحد مقاصد الشريعة ولا أحد منهما بقابل للقيس) .

ويعتمد على طبيعة هذا التصرف مفهوم الثقة والقرض المعنوى (سلطة معنوية للتصرف فى حال مملوكة للمتصرف على وجه الإمكان : نظرية الفعل الرمزي للسلطان المعنوى : ومعنى العلماء ورثة الأنبياء فى الإسلام) (كما يتعين فى رمز كلية القيم المعنوية وما توفره من التصرف الحينى (الفرق بين التأثير بالسمعة والتأثير بالملكة) وتنظيم التصرف فى الأمل وتوقع الربحية المعنوية (الفرق بين تبادل الخبرات الفعلية والتبادل فى بورصة القيم المعنوية الذى هو تبادل توهمى بين التوقعات وهو من ثم ضرب من الميسر المعنوى الذى تنبنى عليه السمعة الكاذبة كما هو الشأن فى أوساط المثقفين المزيفين والشعراء والنجوم والصحافيين الخادمين للأحزاب) : مؤسسة سلطة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر أو مؤسسة التربية التى يتمثل دورها الأساسى فى هداية الرأى العام وتشجيع الإنشاء فى مجال القيم الروحية (وعليها أن تحرص على استقلال مؤسسات الإعلام وأخلاقياتها) وحماية الملكية الفكرية والمساعدة على تجديد طاقاتها (وهى تراقب مؤسسات انتقال الملكية وتنميتها : التعليم والإعلام) .