بحث محكم | قسم الدراسات الدينية | 08 نوفمبر 2016

الفقيه العضوي والثورة

مراجعات لمبادئ الفقه السياسي

رضا حمدي
باحث تونسي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2016
All rights reserved © 2016

الملخص:

لقد ارتبط نشاط حركة تجديد العلوم في الفضاء الإسلامي دائمًا، بالتحوّلات الاجتماعيّة والسياسيّة الكبرى التي شهدتها المنطقة، منذ ما يزيد عن قرنين من الزمان. ولم تخرج العلوم الشرعيّة عن دائرة التجديد، على الرغم من كثافة طبقات التقليد التي تغطّي معظم نواحيها. وقد شكّلت الثورات العربيّة الأخيرة إحراجًا شديدًا لآخر قلاع التقليد في الفكر الديني لدى بعض التّيارات الفكريّة. ولئن شكّل موضوع الفقه السياسي منطقة محرّمة غالبًا لدى بعضهم، فإنّ الحناجر المنادية بإسقاط الحكم الاستبدادي في هذه الحركات الاحتجاجيّة قد فتح الباب على مراجعة جملة من المسلّمات الموروثة. وتظهر مقاربة الداعية السعودي سلمان العودة لهذا الموضوع في كتابه "أسئلة الثورة" مدى دقّة هذه القضية، بسبب ما ينشأ عن إثارتها من إشكالات عميقة، مدارها على كيفيّة الخروج من أفق الفقه "الأحكام السلطانيّة" المدجّج بقوّة النصوص، إلى رحابة الفكر السياسي الحديث المؤسّس على مدنيّة الدولة، والتّداول السلمي على السلطة.

وفي كتاب "أسئلة الثّورة" خرج سلمان العودة من عباءة الداعية بمعناه التقليدي، ليوظّف علمه الشرعي في اتّجاه ما يمكن أن يكون "فقه الواقع" الراهن. وفي هذه المقاربة اتّجه الفقيه إلى بحث ثلاث مسائل كبرى: أوّلاً، حدث الثورة، بما هي نازلة كبرى تستوجب تفسيرًا وتعليلاً يهيّئ لفهمها، ومن ثم لإصدار الحكم المناسب بشأنها. وثانيًا، موضوع السلطة السياسيّة، وسائر ما يتعلّق بها من أسئلة حارقة، على غرار ثنائيّة الدولة والفوضى، مصدر الشرعيّة، آلية انتقال السلطة.. وثالثًا، طبيعة نظام الحكم المنشود، وفق المعايير الحديثة، والتي لا تصادم ثوابت الإسلام. وفي تفكيك "أسئلة الثّورة" على هذا النّحو، يحاول العودة أن يضطلع بدور "الفقيه العضوي"، الذي ينحاز دون تحفّظ، إلى قضايا الحقّ والعدل.

ولا شكّ أنّ القيمة المضافة الحاصلة من مثل هذه المقاربة، إنّما تكمن في محاولة تطويع مبادئ التّفكير الديني القديم ليكون معاصرًا للرّاهن الإسلامي، وتحدّياته المعرفيّة والحضاريّة. والذي يكسب الرّهان على هذه المقاربة طعمًا خاصًا، صدورها عن مرجعيّة فقهيّة ذات طابع محافظ، تجعل من شعار "السلفيّة" عنوانًا ثابتًا لها. ومن ثمّ فكلّ خطوة تقطع من هذا الموقع المحافظ في اتّجاه التجديد- تعادل خطوات عند آخرين. وإذا ما أخذنا في الاعتبار اتّساع صدى هذه المرجعيّة السلفيّة في الفضاء الإسلامي اليوم، أدركنا أهمّية انخراط أعلامها في مشروع تحيين المعارف ومواكبة المتغيّرات.

مقدّمة

من الآراء الشّائعة حول الثّقافة الإسلاميّة، أنّ آثار السّلف قلّ فيها الاحتفاء بالفكر السّياسي قياسًا إلى ما جاء فيها من عناية بمسائل دينيّة وفلسفيّة وفنّية متنوّعة. وشاع هذا الرّأي في العصر الحديث، بعد أن أعلن علي عبد الرّازق في كتابه "الإسلام وأصول الحكم"، أنّه لا يُعرف للقدامى إسهام ذو بال في تناول قضايا أنظمة الحكم. وزكّى هذا الاتّجاه ما تداوله عدد من المستشرقين عن ضآلة إسهام الفكر السّياسي عند المسلمين في بلورة رؤية شاملة وواضحة في هذا الباب قياسًا بما عرفه جيرانهم من الإغريق والرّومان[1]. وقد يجد أصحاب هذا الرّأي تفسيرًا لمذهبهم في خصوصيّة الثّقافة الإسلاميّة التي نشأت غالبًا في بلاطات الحكّام. ولا يتصوّر، بداهة أن يسمح هذا الإطار السّلطاني بنشوء فكر يخوض – ولو بالكلام – فيما اختصّ به أولئك الحكّام من ولاية مطلقة على الأفراد والجماعات. ولكن يبدو أنّ هذا الرّأي في حاجة إلى تعديل في ضوء ما يطالعنا في كثير من مصنّفات القدامى عن منـزلة مسألة الإمامة ومتعلّقاتها في كتابات المتكلّمين والفقهاء على وجه التّحديد. وإذا كانت أكثر كتب المتكلّمين قد خصّصت آخر قسم فيها لبحث مسألة الإمامة[2]، فإنّ بعضها الآخر قد تمحّض بصفة كليّة لتناول هذه المسألة[3]. ولكنّ الاهتمام بهذه المسائل السّياسيّة لم يبق محصورًا في دوائر المتكلّمين. والفضل يعود إلى أبي الحسن الماوردي الذي نقل إلى الحقل الفقهي مبحثًا جديدًا مداره على الإمامة وسائر ما يتعلّق بها من نظم الحكم السّياسي. وهكذا خرج التّفكير السّياسي من مستوى التّفكير النّظري الخالص عند المتكلّمين (الباقلاني، الشّهرستاني، الجويني) والفلاسفة (الفارابي) ليصبح أكثر ارتباطًا بالواقع الإنساني، عبر صياغته في قواعد ونظم قانونيّة قابلة للتّنفيذ[4]. ومنذ هذا التّاريخ استقرّ مبحث الإمامة وما يتّصل بها من قضايا الحكم السّياسي ضمن مشاغل طائفة واسعة من الفقهاء[5]. وصار يوسم بمسمّيات مختلفة هي: «الأحكام السّلطانيّة» أو «السّياسة الشّرعيّة» أو «الفقه السّياسي». وقد شكّلت مجموع الآراء والمبادئ التي تضمّنتها هذه المؤلفات مرجعًا أساسيًّا لأجيال متلاحقة من العلماء والفقهاء المسلمين إلى وقتنا الرّاهن. ولكنّ التّحوّلات الكبرى التي انخرط فيها المجتمع العربي الإسلامي منذ ما يناهز القرنين من الزّمان قد أعادت صياغة الكثير من آراء المسلمين، ومن ضمنها قضايا الفكر

---

1 J. Schacht, « Notes sur la sociologie du droit musulman », in *Revue Africaine*, Tome XCVI, 3eme et 4eme trimestre 1952.

وقد ذكر شاخت أنّ فقه" الأحكام السّلطانيّة "عند المسلمين تناول أحكام السّلطان لا أحكام السّلطة ،المرجع السّابق ،ص .314 وفي مؤلفه الشّهير عن الفقه الإسلامي لا يولي شاخت أهمّية للجانب السّياسي في هذا الفقه ،وهو ما يدلّ على إنكاره لقيمته .انظر:

J.Schacht, Introduction au droit musulman, Maisonneuve et larose, 1983.

2 راجع رأي ابن خلدون في هذه المسألة، إذ اعتبر الكلام في الإمامة ليس من جوهر مسائل العقيدة، بل ألحق بها للردّ على آراء الشّيعة الإماميّة في هذا الباب. المقدّمة، المطبعة الأزهريّة، 1348 ه / 1930 م. ص 390

3 نشير مثلا إلى: الجويني، غياث الأمم في التياث الظّلم.

4 انظر: سعيد بنسعيد، الفقيه والسّياسة: دراسة في التّفكير السّياسي عند الماوردي، دار الحداثة للطّباعة والنّشر، ط 1، 1982. ص 7

5 نشير إلى أشهر ما كتب الفقهاء: أبو يعلى الفرّاء، الأحكام السّلطانية، ابن تيميّة، السّياسة الشّرعيّة، ابن قيّم الجوزيّة. الطّرق الحكميّة في السّياسة الشّرعيّة.

السّياسي. ويبدو أنّ نسق تلك المراجعات كان يجري وفق إيقاع التّحوّلات الاجتماعيّة، يبطئ لبطئها ويوغل في المساءلة والنقد كلّما زادت شدّتها إلحاحًا. وقد كان حدث الثّورات العربيّة في الآونة الأخيرة لحظة فارقة صدمت الكثيرين فجعلتهم يفزعون إلى موروثهم بخصوص المسائل السّياسيّة قصد المساءلة وطلب الفهم. وفي هذا السّياق لفت انتباهنا ما جاء في الكتاب للجديد للدّاعية السّعودي سلمان العودة، والموسوم ب «أسئلة الثّورة»[6]، بخصوص هذه المسألة. وقد عبّر - بصيغة ما - عن حجم الحيرة والاضطراب التي يواجهها المثقّف العربي اليوم في مواجهة حدّة التغيّرات الجديدة والمتسارعة. ونقدّر أنّ أهمّية هذا الكتاب تكمن في كونه يضع وجهًا لوجه مبادئ الفقه السّياسي الإسلامي من جهة، وإكراهات الواقع السّياسي المعاصر من جهة أخرى. والذي يرشّح بروز هذه الإشكاليّة في هذا الكتاب، على نحو مخصوص، أنّ مؤلفه الشّيخ سلمان العودة - بمرجعيّته الفقهيّة الدعويّة - قد وجد نفسه ملزمًا بالخوض في مسألة لم يكن لها حيّز معلوم في نسقه الفكري، ونعني بذلك نازلة «الثورة»، بما هي خروج جماعي واسع على السّلطة القائمة، من ناحية، وباعتبارها مدخلاً إلى تأسيس شرعيّة جديدة، وفق مرجعيّات لا تقليديّة من ناحية أخرى. وفي تفكيك هذه الإشكاليّة/المعضلة يمكن التوقّف عند جملة من الأسئلة الأساسيّة التالية:

- كيف يمكن تنزيل حادثة الثورة في منظور تراث الفقه الإسلامي؟

- ما هي شروط تأمين الخروج من الأفق السياسي التقليدي، من أجل الانخراط في صيرورة السياسيّة المدنيّة، بوجهها الحديثة؟

- إلى أيّ حدّ يمكن لخطاب الترميق، المتوتّر أن ينجح في التّأسيس للفكر الجديد؟

1 - من الدعوة إلى السّياسة

سطع نجم الشّيخ سلمان العودة[7]، في تسعينات القرن الماضي عندما أقدمت السلطات السّعوديّة على إيداعه السّجن على خلفيّة مواقفه المعارضة لتوجّهات الدولة في موقفها من الحرب الأولى على العراق، وخاصّة عند استقدامها للقوّات الأمريكيّة لأرض الجزيرة العربيّة. ولكنّ نجوميّة هذا الرّجل تعود إلى فترة سابقة حسب بعضهم، فهو من أبرز دعاة «تيّار الصّحوة» في المملكة العربيّة السّعوديّة. ومن أهمّ الخصال المنسوبة إليه أنّه «أخرج صورة رجل الدّين من نمطيّتها فجمع بين الدّور التّربوي والواعظ والدّاعية والمفتي

6 سلمان العودة، أسئلة الثورة، مركز نماء للبحوث والدراسات، ط 1، بيروت 2012

7 سلمان بن فهد بن عبد الله العودة، من مواليد 15 ديسمبر 1956 بقرية البصر قرب مدينة بريدة بمنطقة القصيم بالمملكة العربيّة السّعوديّة. تخرّج من كليّة الشّريعة وأصول الدّين، اشتغل بالتدريس مدّة من الزّمن بالكليّة ذاتها، ثمّ بجامعة الإمام محمد بن سعود. له عدد كبير من المؤلفات تزيد عن خمسين مؤلفًا، إلى جانب مساهمات كثيرة في مجال البرامج التلفزية. وهو المشرف العامّ على مجموعة مؤسّسات (الإسلام اليوم *Islam Today* *Group East*).

والمثقّف والمحلّل السّياسي»[8]. وقد ذاع صيته في أوساط الشّباب السّعودي بخطبه ذات الطّابع الحماسي المتشدّد عبر الأشرطة المسموعة (الكاسيت)، وخاصّة في ردوده على الشّيخ محمّد الغزالي الذي كان يمثّل – آنذاك - التيّار العقلاني ضمن الجماعات الإسلاميّة الدّائرة في فلك الإخوان المسلمين في أواسط النصف الثّاني من القرن الماضي.

ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ تيّار الصّحوة - الذي ينتمي إليه سلمان العودة - أخذ في الظّهور منذ بداية السّبعينات بالمملكة العربيّة السّعوديّة. وكانت العلامة المميّزة له في نشأته أنّه نهض على قاعدة فكريّة ذات مرجعيّتين مختلفتين: الفكر الإخواني الوافد إلى جزيرة العرب من مصر وسوريا من جهة، ومبادئ العقيدة الوهابيّة الرّاسخة في هذه البيئة منذ عقود طويلة من جهة أخرى[9]. وقد تيسّر للقيادات الإخوانيّة من أمثال محمد قطب، ومحمّد الغزالي (من مصر)، ومحمّد زين العابدين سرور (من سوريا) أن يبثّوا جانبًا من ثقافتهم السّياسيّة في الأوساط الدّينيّة السّعوديّة، وأن يلائموا بين هذه الأفكار، وبين المبادئ الوهّابيّة. وقد تمّ ذلك بتأييد خفي وظاهر من السّلطات الرّسميّة في المملكة بغاية الاستعانة بهؤلاء النّاشطين السّياسيّين في مواجهة الحرب الإعلاميّة المستعرة بينها وبين الأنظمة العربيّة ذات التّوجّهات الثّوريّة آنذاك، بقيادة مصر النّاصريّة[10].

وقد نجحت هذه الصّيغة الفكريّة القائمة على وهبنة الفكر الإخواني، في اجتذاب جمهور غفير من الشّباب السّعودي. واستولت على الفضاء العامّ موجة «أسلمة المجتمع»، والتي تمثّلت في جملة مظاهر منها (إعفاء اللّحية، وتقصير الثّوب..). وعلى الرغم من اتّساع تأثير تيّار الصّحوة، فإنّ السّلطات لم تبد اعتراضًا على ذلك. ويعود هذا الموقف المتساهل إلى إدراك السّلطة أنّ نشاط تيّار الصّحوة يتحرّك ضمن إطار الالتزام بالعقد المبرم بين رجال الدّين الوهابيّين، والحكّام من أحفاد محمد بن سعود، والذي يقضي بتقاسم النّفوذ بين الفريقين، بحيث ينفرد علماء الدين بتصريف الشّأن الدّيني دون أدنى تدخّل في الشّأن السّياسي. ويختصّ آل سعود بالمجال السّياسي دون مزاحمة أو انتقاد من علماء الدّين[11].

---

8 انظر: عبد العزيز الخضر، السّعودية سيرة دولة ومجتمع: قراءة في تجربة ثلث قرن من التّحوّلات الفكريّة والسّياسيّة والتّنمويّة، شركة الشّبكة العربيّة للأبحاث والنّشر، ط 1، بيروت 2010. ص 174

9 راجع: ستيفان لاكروا، (Stéphane Lacroix) زمن الصّحوة: الحركات الإسلاميّة المعاصرة في السّعوديّة، ترجمة بإشراف: عبد الحقّ الزمّوري، الشركة العربيّة للأبحاث والنشر، ط 1، بيروت 2012

10 انظر: عبد العزيز الخضر، السّعوديّة سيرة دولة ومجتمع، قراءة في تجربة ثلث قرن من التّحوّلات الفكريّة والسّياسيّة والتّنمويّة، ص 57. وانظر أيضًا الدّراسة المفصّلة التي قدّمها الباحث الفرنسي ستيفان لاكروا عن تيّار الصّحوة من بداية تشكّله في أواخر الستينات إلى حدود نهاية القرن الماضي.

Stéphane Lacroix, Les islamistes saoudiens, une insurrection manquée, Presse universitaires de France, 2010.

11 وصفت بعض المراجع هذا التّحالف الذي عقد عام 1745 بأنّه «أحد أشهر التّحالفات وأدومها في التاريخ الإسلامي»، محمد نبيل ملين، علماء الإسلام تاريخ وبنية المؤسّسة الدّينيّة في السعوديّة بين القرنين الثامن عشر والحادي والعشرين، ترجمة محمّد الحاج سالم وعادل بن عبد الله، الشّبكة العربيّة للأبحاث والنّشر، ط 1، بيروت، 2011، ص 100

وعلى الرغم من التّباين في عدد من المسائل بين دعاة الصّحوة وعلماء المؤسّسة الرّسميّة في السّعوديّة، فقد ظلّت العلاقة بينهما محكومة بنوع من التّوافق، وذلك لحاجة كلّ طرف إلى الآخر: يستفيد العلماء من مكانة دعاة الصّحوة بتلميع صورتهم عند الجمهور العريض. وينتفع الدّعاة من منزلة العلماء عند السّلطة السّياسيّة، بما يمكّنهم من مرونة أكبر في الحركة الدّعويّة لكسب المزيد من المريدين. ولكن مع بداية التّحوّلات في المشهد الإقليمي، وتحديدًا بعد الغزو العراقي للكويت وما تبعه من انتصاب الجيوش الغربيّة على أرض جزيرة العرب، وجد دعاة الصّحوة أنفسهم ملزمين بإظهار مخالفتهم لسياسة السّلطة القائمة. وكان سلمان العودة على رأس هذه المعارضة السّياسيّة الحادّة. وقد عدّت خطبته «رسالة من وراء القضبان» - التي ألقاها قبيل إيداعه السجن - خروجًا واضحًا عن العقد المبرم بين عالم الدّين والحاكم في المملكة. وقد انتهت هذه المواجهة باعتقال هذا الدّاعية وسجنه – مع ثلّة من شيوخ تيّار الصّحوة - لمدّة تقارب أربعة أعوام[12]. وعند خروجه من السّجن كتب العودة تعهّدًا للسّلطات يلتزم فيه بالسّير في طريق الاعتدال. ويمكن أن نلتمس أثر الالتزام بهذا التعهّد في موقفه من أحداث سبتمبر 2001، فقد خلع سلمان العودة عن نفسه عباءة الفقيه ليتكلّم بلسان السّياسي الذي يأخذ في الاعتبار محدّدات المصلحة أوّلاً. والظّاهر أنّ سلمان العودة قد انخرط في مسار مراجعة فعليّة لأفكاره الصّحويّة السّابقة، وهذا ما تسبّب في حصول نوع من الجفاء في علاقته مع منتسبي هذا التيّار من أصدقاء الأمس[13]. ونقدّر أنّ انخراط هذا الدّاعية في الكلام على موضوع الثورة يحمل دلالة هامّة على المدى الذي قد يكون بلغه هذا الرجل في مراجعاته الفكريّة.

2 - الثّورة أم الإصلاح: نوازل الزّمن الجديد

«أسئلة الثورة» التي خاض فيها سلمان العودة في كتابه الموسوم بهذا العنوان، تمحّضت للبحث في مسائل متعدّدة ردّها صاحبها إلى ثلاث قضايا أساسيّة: تشخيص الواقع العربي المعاصر وإرهاصات الثّورة أوّلاً، ومناقشة أقوال السّلف في الخروج على الحاكم من خلال تراث الفقه السّياسي ثانيًا، وتوجيه الخلف نحو آفاق بديلة لبناء مرحلة ما بعد الثّورة ثالثًا. والذي يلفت الانتباه في توزيع هذه المحاور في الكتاب، أنّ صاحبه قد صرف أوفر عنايته للبحث في المسألة الأخيرة، أي سؤال ما العمل بعد نجاح الثّورة؟ وقد انعكس هذا الحيف في صرف الاهتمام خاصّة على معالجة الكاتب للمسألة الأولى الخاصّة بقضايا ما قبل الثّورة. والملاحظ بخصوص هذا المحور الأول أنّ سلمان العودة، كان حريصًا على الإحاطة بما يصحّ البدء به - على سبيل التّمهيد - للتعرّف على مفهوم الثّورة وأسبابها. وقد انقاد بهذا الدّافع إلى محاولة الإجابة عن سؤالين اثنين: ما المقصود بالثّورة من جهة، وما هي العوامل المساعدة على تحقّقها من جهة أخرى.

12 عبد العزيز الخضر، السّعودية سيرة دولة ومجتمع، ص 190

13 راجع مثلاً مقالاً لعبد العزيز آل عبد اللطيف ينقد فيه سلمان العودة بعنوان: «أبعدت النجعة يا أبا معاذ»

http://www.alabdulltif.net/index.php?option=content&task=view&id=4947

في ضبط حدّ الثّورة، استند سلمان العودة إلى مرجعيّتين اثنتين تتألّف كلّ منهما من زوجين متقابلين، المرجعيّة الأولى تاريخيّة: الماضي والحاضر، وأمّا الثّانية فحضاريّة: نحن والآخر. وقد استقام حدّ الثّورة بالمرجعيّة التّاريخيّة عند هذا الدّاعية على استدعاء نماذج مختلفة تقرّب الصّورة إلى الأذهان. وفي محاولة لتأصيل حدث «الثّورة» في السّياق التّاريخي الإسلامي، اتّجه الرّجل إلى تعداد جملة من الثّورات التي حدثت في التّاريخ الإسلامي على غرار حادثة الخروج على عثمان بن عفّان وثورة أهل المدينة (موقعة الحرّة) وثورة الفقهاء (دير الجماجم) وثورات الخوارج والعباسيّين وثورة النّفس الزّكيّة وثورة الزّيديّة في الرقّة وثورة علماء الأزهر[14]. ولم يكتف بأمثلة الماضي القديم، بل عرّج على التّاريخ الحديث في ذكره للثّورة الفرنسيّة والمراحل التي مرّت بها. ومن الواضح أنّ التعريف كان يستأنس –في تشكّله- بالقياس على تجارب محدّدة تمّ انتقاؤها بصرف النّظر عن سياقها الزمني والحضاري. ويبدو ألاّ غاية للاستدلال بالتّاريخ على هذا الوجه سوى تهيئة القارئ لتقبّل القياس على هذه التّجارب فيما سيأتي من هذا البيان. وأمّا الوجه الثّاني لهذا التّعريف فقد نهض على استحضار ما عدّه المؤلّف، الدّلالة اللّغويّة لمفردة "ثورة" في اللّسان اللاتيني والتي تحيل على معنى الحركة الدّائريّة[15]. وقرن سلمان العودة هذا المعنى بما أخبر به القرآن الكريم من أنّ الأمور دول بين النّاس[16]. والجدير بالتّنبيه عليه أنّ معنى التّداول الذي اتّخذه الكاتب جوهر معنى الثّورة، إنّما يستبعد واحدًا من أهمّ مقوّماتها، وهو انقلاب الأوضاع القائمة بحيث يضادّ ما يكون ما كان قائمًا، خلافًا لمعنى التّداول الذي لا يفيد غير انتقال الأمر من يد إلى أخرى دون تعيين المآل.

واللاّفت أنّ سلمان العودة قد حاول في استدلاله الجمع بين المرجعيّتين الإسلاميّة والغربيّة للإيحاء بشموليّة مقاربته وخروجها عن المنطق التقليدي القائم على الولاء الدّيني والحضاري، لفائدة خيار المعالجة الموضوعيّة. ويبدو أنّ هذا الاتّجاه قد حمل صاحبه على عدم الاهتمام بتأصيل معنى الثّورة في الموروث الثّقافي العربي. ولو نظر في معجم "لسان العرب" مثلاً لاكتشف بيسر أنّ المعنى الأوّل للثّورة هو الهياج والغضب[17]. وللدّلالة اللغويّة للفظ «ثورة» في آيات القرآن أهمّية خاصّة، حيث استخدمت صيغة (أثار) في مناسبات متعدّدة، وكانت دالّة على معنى الانقلاب والهياج، مثلما جاء في وصف الأمم السّابقة: (كَانُوا أَشَدَّ قُوَّةً وَأَثَارُوا الأَرْضَ وَعَمَرُوهَا) الروم/9[18]. وفي الآثار ما يشير إلى هذا المعنى أيضًا، على غرار هذا القول المنسوب إلى ابن مسعود: «من أراد العلم فليثوّر القرآن». وقد حفلت نصوص القدامى في تراثنا الإسلامي بجملة من المترادفات التي تقترب من دلالة لفظ الثّورة، على غرار: «الفتنة» و«الملحمة». واشتهر لفظ

14 سلمان العودة، أسئلة الثورة، مركز نماء للبحوث والدراسات، ط 1، بيروت 2012، ص 29

15 نسب هذا الرأي إلى ريموند وليام (Raymond Williams).

16 يشير هنا إلى الآية: (وَتِلْكَ الأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاس) آل عمران/140. انظر: المرجع السابق، ص 34

17 جاء في لسان العرب ما يلي في تفسير مادّة (ثور): ثار الشّيء ثورًا وثؤورًا وتثوّر: هاج... والثائر: الغضبان... ويقال: انتظر حتى تسكن هذه الثورة، وهي الهيج.

18 ومثل ذلك ما ورد في وصف الله تعالى بأنّه هو (الذِي يُرْسِلُ الرِّيَاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا) الروم/ 48

«الخروج» في الأدب السّياسي، كما استخدم مصطلح «النّهوض» أيضًا بمعنى البروز والوثوب والصّراع[19]. وكان الأولى أن يرى سلمان العودة في شيوع هذه المصطلحات قرينة دالّة على مدى حضور معنى الثّورة في المكوّن الدّيني الإسلامي، وإن تعدّدت دلالاته.

ولم يقتصر تعريف سلمان العودة للثّورة على الإحالة على التّجربة التّاريخيّة أو الدّلالة اللّغويّة فحسب، بل حاول صياغة حدّ يأخذ في الاعتبار ما سمّاه المفهوم الخاصّ للثّورة بوصفها « ظاهرة اجتماعيّة ذات علاقة بتغيير الأنظمة السّياسيّة عبر الفعل الاجتماعي العامّ». ويزداد هذا التّوصيف قربًا من طبيعة هذا التّغيير كما يراه هذه الفقيه بقوله إنّ «الثّورة قفزة وليست تدرّجًا أو هي محصلة تراكم طويل من النقمة.. تدفع إلى إلغاء تجربة ماضية بأكملها»[20]. وعلى هذا فالثّورة ليست مقترنة دائمًا بالقتال ونزيف الدّماء. وضرب لذلك مثلاً ما سمّاه «الثّورات الملوّنة»، وهي حركات عصيان مدني تتوسّل بالمقاومة السّلميّة لتحقيق أهدافها. «وقد تستخدم وشاحًا ذا لون محدد... ومن هنا سمّيت ثورة تونس بـ"ثورة الياسمين»[21]. وفي هذا التّعريف يغلب الاهتمام بالوسائل التي تتمّ بها الثّورة. وأمّا ماهية الثّورة وجوهرها فلا يزيد عند سلمان العودة على كونه ذا «علاقة بتغيير الأنظمة السّياسيّة». وهذا التّعريف يحكمه الانفعال بوقائع الثّورات العربيّة التي أسقطت الأنظمة السّياسيّة القائمة. ولكنّ الاقتصار على هذا الجانب "الدرامي" لمسار الثّورات فيه الكثير من الاختزال، على اعتبار أنّه يغفل جوهر الفعل الثّوري بما هو انقلاب شامل وجذري، يستهدف استبدال أسس المنظومة السّياسيّة والاجتماعيّة والفكريّة القائمة بأخرى بديلة عنها ومناقضة لها[22].

ولما كان من طبيعة الثّورة عند سلمان العودة أنّها لا تدخل إلى حيّز الوجود التّاريخي إلا بعد ظهور علامات متعدّدة تكتمل ملامحها بالتّدريج، فإنّه اعتبر الكلام على أسباب قيام الثّورة يدخل أيضًا ضمن باب قضايا «ما قبل الثّورة». وفي هذا المعنى انقاد الكاتب إلى ما يشبه التّشخيص لعلل المجتمعات العربيّة المعاصرة، وذلك من خلال استعراض العوامل التي عدّها مؤشّرات على قرب قيام الثّورة. وهذه الأسباب المتعدّدة يمكن ردّها إلى ثلاثة عناصر أساسيّة: أوّلها أسباب فوق تاريخيّة، فقد ذهب سلمان العودة إلى أنّ من سنن الله «طروء العوارض والتّغيّرات والنّقص». واستدل بالحديث « حقّ على الله ألاّ يرتفع شيء من الدّنيا إلاّ وضعه». وهذا المعنى مقرّر أيضًا حسب الكاتب بوضوح بسنّة التّغيير المبيّنة في هذه الآية (فَإِذَا جَاء أَجَلُهُم لا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلا يَسْتَقْدِمُونَ) الأعراف/43[23]. والثّورة بهذا المعنى فعل مفارق للتّاريخ بما

19 محمد عمارة، الإسلام والثورة، دار الشروق، ط 3، 1408، 1988، ص ص 12، 15

20 سلمان العودة، أسئلة الثورة، ص ص 35، 36

21 نفسه، ص 37

22 « إنّ مفهوم الثورة، في وضعه الاعتباري النظري، يعني التّغيير الجذري للنّظام الاجتماعي – الاقتصادي، وليس للنّظام السّياسي فحسب»، عبد الإله بلقزيز، ثورات وخيبات: في التّغيير الذي لم يكتمل، منتدى المعارف، ط 1، بيروت، 2012، ص 20

23 سلمان العودة، أسئلة الثورة، ص 41

أنّه مرتبط بإحدى كليّات الحقائق الوجوديّة والمتمثّلة في قانون التبدّل والتّغيير وفق الإرادة الإلهيّة. أمّا السّبب الثّاني فذو طبيعة اجتماعيّة وسياسيّة، وجوهره اجتماع جملة من الآفات كالفقر والبؤس والظّلم واستبداد الحكّام. ويعود السّبب الثّالث إلى معطيات حضاريّة منها محاولة تدمير مقوّمات هوية الجماعة الإسلاميّة – وضرب الكاتب بتونس ما قبل الثّورة مثلاً - ومنها أيضًا حضور الأنموذج البديل، والذي هو غالبًا، ذلك الأنموذج الدّيمقراطي القائم اليوم في أكثر البلدان الغربيّة[24]. وإلى جانب هذه الأسباب الثّلاثة الرّئيسيّة يشير الكاتب إلى عامل آخر يتّصل – فيما يرى – بميزان القوى بين الحاكم والمحكوم، فحظوظ اندلاع الثّورة تزداد كلّما ضعفت السّلطة القائمة واستعر الخلاف بين أجنحتها المتنافسة وتراجع الخوف وزاد الاستعداد للتّضحية من جانب المواطنين[25]. وهذه العلامة الأخيرة تصدق كثيرًا على واقع الثّورات العربيّة حسب الكاتب.

ومن الواضح أنّ هذه المقاربة لأسباب قيام الثّورة كما عرضها العودة، لا يمكن تقييمها بالنّظر إلى طابعها المجرّد والموغل في التّعميم. وغاية ما يمكن قوله إنّ صاحب هذه المقاربة يتجاوز – عمليًا – التوقّف عند الشّروط التّاريخيّة التي صنعت الثّورات العربيّة التي يتكلّم عليها في كتابه «أسئلة الثّورة»، ويكتفي بالإشارة إلى جملة من العوامل العامّة التي يصحّ نسبتها إلى أيّ ثورة في التّاريخ المعاصر. ومن مثل هذا الجنوح إلى التّعميم كلامه على ما يسمّيه «اللّحظة الحرجة»، ويعني بها المرحلة الحاسمة في مسار التّدرّج نحو الثّورة، و«التي تشكّل طلاقًا مع الواقع وانتقالاً إلى أسلوب آخر في التّعامل معه»[26]. ويقرّ الكاتب بأنّ هذه اللّحظة لا يمكن التنبّؤ بها على الرّغم من توافر الأدلّة على قرب حلولها. ولذا «فالثّورة لا يرتّب لها أحد، ولا يخطّط لها الناس، ولكنّها تنفجر على حين غرّة حين تسدّ طرق الإصلاح»[27].

والحقيقة أنّ هذا القول يجافي إلى حدّ ما بعض الحقائق الأساسيّة المرتبطة بسوسيولوجيا الثّورات، وخاصّة الحديثة منها، وذلك أنّ الثّورة ثمرة فعل طويل تتراكم فعاليّته بالتّدريج، وينهض بأعباء هذا الجهد التّراكمي فاعلون توفّر لديهم العزم والتّصميم على تغيير الوضع القائم بواسطة الوسائل التي يرونها أنسب من سواها. وإذا صحّ أنّه يتعذّر التنبّؤ بساعة حدوث الثورة، فإنّ وقوعها يكاد يدخل في باب الحتميّات وإن طال العهد، طالما ظلّ السّعي في طلبها قائمًا. ونقدّر أنّ الدور الحاسم في تسريع تحقيق الثّورة يرتبط غالبًا بمدى قوّة الإرادة لدى القوى الثّوريّة. وأمّا موقف سلمان العودة من كون الثّورة فعلًا يأتي فجأة ودون تخطيط، فقد يعود إلى ضعف اقتناعه بكونها من مظاهر الحيويّة الطبيعيّة في كلّ مجتمع ينشد استعادة توازنه، إذا ما اختلّ اختلالاً شديدًا. ولا يخفي العودة انحيازه إلى طريق الإصلاح بديلاً عن الثّورة، بل

24 نفسه ص ص 43، 45

25 نفسه، ص 45

26 نفسه، ص 47

27 سلمان العودة، أسئلة الثورة، ص 11

هو ينادي بدفع الثّورة ومعارضتها بالإصلاح حتى لا تحدث[28]. ومن هذا المنطلق يؤكّد سلمان العودة أنّ الخيار الأفضل للمجتمع أن يمارس عمليّة التّغيير، وأن يواكب الاحتياجات المتجدّدة باستمرار كي لا تندفع الأوضاع إلى أقصاها. ويستدلّ بما حدث في أوروبا خلال القرن الماضي إذ «تفادت - أوروبا - ما توقّعه ماركس من ثورات بما منحته للعمال من امتيازات، فحصلت الثّورة في روسيا والصين حيث الفقر». وقد حمله هذا التشخيص على توجيه الدعوة إلى الأنظمة العربيّة كي تستخلص الدّرس عبر « تقديم تنازلات جريئة على صعيد حقوق المواطنة والعدالة وسيادة القانون»[29]، وذلك من أجل تفادي حدوث ثورات ضدّها. ومن الواضح أنّ هذا الموقف الهادف إلى منع الثّورة لا يطابق تمامًا ما كان ذكره صاحبه من كون حدوث الثّورات داخل في سنن الكون. وهو ما يعني أنّه أمر حتمي.

وما يلفت الانتباه في هذا الموقف المناهض للثّورة سبيلاً للإصلاح أنّ صاحبه كان حريصًا على أن يلتمس له المبرّرات في المرجعيّة الإسلاميّة، وفي مبادئ الفقه تحديدًا. وقد اعتبر سلمان العودة أنّ النّظر المقاصدي وفقه المآلات يرجّحان مبدأ الإصلاح لكونه «أقرب إلى نفس الشّريعة وروحها ومبادئها العامة»[30]. ومثل هذا القول يفتح الباب على أسئلة كثيرة ذات علاقة بموقف الفقه السّياسي الإسلامي من مسألة التّغيير الاجتماعي، وما يستتبعه من تأسيس لمنظومة الحكم طبقًا لما تقتضيه مبادئ الإسلام. وقد خاض سلمان العودة في هذه المسائل وتوسّع فيها في سياق بحثه في أقوال الأسلاف في الخروج على الحاكم بالثّورة.

3 - سلطة السّلف: الثّورة .. فتنة

كان كلام سلمان العودة على الثّورة يستحضر، في الغالب نماذج متحقّقة أو هي في طور التّحقّق، فمجال نظره لم يخرج عن إطار الثورات العربيّة. ولذا جاء كلامه عليها متردّدًا بين وصف ما كان من جهة، وتوقّع ما سيكون، أو ما يجب أن يكون من جهة أخرى. ويبدو أنّه قد تنبّه من تأمّله في ما يجري حوله إلى أهمّية دور الفقيه المجتهد في هذه المرحلة، فدعا إلى تفعيل هذا الدّور. وقد أعلن هذا المطلب منذ فاتحة بحثه بقوله إنّنا «في حاجة ماسّة في ظلّ المتغيّرات العربيّة إلى ظهور فقهاء ذوي نظر سديد وثقافة حديثة، إضافة إلى العدالة والانضباط الأخلاقي»[31]. والحاجة إلى الفقيه الملتزم أو «الفقيه العضوي» تفرضها - في هذه المرحلة من التّاريخ العربي- النّوازل الحادثة في ديار المسلمين والتي جاءت بها الثّورات العربيّة تحديدًا. ومن أهمّ ما يتعيّن على الفقيه مباشرته، في هذا الوضع الرّاهن، هو مراجعة الموقف من الثّورة باعتبارها طريقًا

28 « إنّ الإصلاح الجادّ يستحقّ التّضحية، وليس الخسارة.. لأنّه أفضل طريق تكافح به الثّورة»، نفسه، ص 11

29 نفسه، ص 25

30 سلمان العودة، أسئلة الثورة، ص 28

31 نفسه، ص 18

إلى التغيير الاجتماعي. وأولى قضايا هذا المبحث تتعلّق بالكلام على الثّورة، وما إذا كان قد تعلّق بها حكم شرعي، إمّا بالإباحة أو بالمنع عند الفقهاء القدامى.

وفي مواجهة نازلة الثّورة الحادثة في المجتمع العربي، سارع سلمان العودة إلى فتح مدوّنات الفقه السّياسي الإسلامي، بحثًا عن أجوبة شافية تمكّن من اختيار موقف مناسب من الثّورة. ولكنّه لم يغفل في أثناء ذلك الاستفادة من بعض الأفكار الحديثة الشّائعة اليوم بخصوص الثّورة. وأوّل ما اعتنى ببيانه هو ضرورة تخليص «فكرة الثّورة» من دلالات عبارة «الفتنة» التي تلبّست بها في الوعي الإسلامي نتيجة قرون متلاحقة من الاستبداد والقهر[32]. ويبدو أنّ رسوخ هذا الربط يعود، بالأساس إلى ما كان يترتّب على الثّورات الفاشلة من تقويض لمظاهر العمران ومن استهداف للأنفس والأرزاق. ولا يخفي سلمان العودة خوفه من الثّورة بسبب هذا المآل المحتمل من التحوّل إلى سياق الفتن المدمّرة، إذ ما فائدة الانتقال من الاستبداد إلى الفوضى. ولكنّه يحاول دفع موقف الارتياب من الثّورة بحجّة اتّقاء الفتنة. وقد حرص - من ثمّ - على التّنبيه إلى أنّ الباعث الأصلي على الفوضى، أي انتشار الفتن هو النّظم الاستبداديّة، خاصّة إذا طال بالنّاس أمد العسف والقهر. ومن ثمّ فقد تكون تكاليف الثّورة - بما فيها من فتن دامية - أدنى من ثمن الاستبداد والفساد السّياسي. ولا يكتفي بهذه المبرّرات السوسولوجيّة لإبطال الحكم المانع للثّورة بذريعة الخوف من الفتن، بل يعضده بحجج أخرى استمدّها من ثقافته السّياسيّة. وهذا ما يتّضح في تعويله على ضمانة النّظام الدّولي الجديد الذي صار يراقب كلّ بقاع الأرض، ويتدخّل لضبط مظاهر الانفلات والفوضى إذا تجاوزت حدًّا معيّنًا. وهذا ما نقرأه في قوله: «الزمن يتغيّر والاستقرار العالمي القائم لا يسمح غالبًا بالفوضى الدّائمة، وثقافة الحقوق والشّراكة السّياسيّة أصبحت تفرض نفسها»[33]. وبصرف النّظر عن وجاهة هذا الموقف الذي يعوّل على صدق نيّة الإرادة الدّوليّة في منع الفتن، وهي التي روّجت بعض أطرافها لمقولة «الفوضى الخلاّقة»[34] في بلاد المسلمين، فإنّ ما يعنينا هو خروج هذا الفقيه الحنبلي عن بعض ثوابت مذهبه الذي لا يجيز الخروج على السّلطان، مثلما لا يقبل الاستعانة بغير المسلم، وخاصّة في الشّؤون الخاصّة بالمسلمين، عملاً بقاعدة «الولاء والبراء»[35].

والحقيقة أنّ تأصيل الفكر الثّوري في التّراث قد كان موضوع تسابق بين عدد من المفكّرين المسلمين المنحازين إلى خيار التّغيير الاجتماعي للأوضاع العربيّة الرّاهنة بواسطة الأسلوب الثّوري. ومن ذلك ما نصادفه في كلام محمّد عمارة على «الإسلام والثّورة» في قوله: «إنّ الفكر الإسلامي قد اجتمع وأجمع

32 «أوّل ما يطرق السّمع عقب كلمة (ثورة) هي كلمة (فتنة) »، سلمان العودة، أسئلة الثورة، ص 88

33 نفسه، ص 88

34 راجع موقف الإدارة الأمريكية إبّان الحرب الإسرائيلية على لبنان صيف 2006

35 وهي الحجّة ذاتها التي تذرّع بها الكتاب وثلّة من علماء تيّار الصّحوة بالسّعوديّة للاحتجاج على السّلطات لما استنصرت بالأجنبي في نزاع بين المسلمين.

أعلامه، في عصوره المبكّرة، على الانحياز للثّورة كسبيل من سبل التّغيير»[36]. أمّا خطاب الطّاعة والولاء فهو عنده طارئ وغريب عن سياق هذا الفكر. وقد نشأ نتيجة عصور الاستبداد الطويلة التي شهدها التّاريخ الإسلامي. وفي هذا النّهج ذاته سار بعض أصحاب المشاريع الفكريّة الكبرى الذين اتخذوا من الثّورة غايةً ومن الموروث الدّيني والثّقافي منطلقًا. وقد حملت هذه المشاريع عناوين مختلفة على غرار: «من العقيدة إلى الثّورة»[37] و«من التّراث إلى الثّورة»[38]. وفي المقابل ظلّت بعض المدارس الفكريّة ذات المرجعيّة الدّينيّة بمنأى عن الانخراط في مثل هذا التيّار المنحاز إلى الثّورة، بل إنّ منهم من كان أميل إلى مساندة الحكم القائم وتبرير سياسته وتوفير الغطاء «الشّرعي» له في كثير من الأحيان. وكانت حجّتهم في هذا التّأييد - مرّة أخرى - التزام النّهج «الشّرعي» الذي سار عليه السّلف. ويبدو أنّ هذا الموقف المزدوج من الثّورة يعود إلى أزمنة قديمة، فغالبًا ما يصدر موقف معاداة الثّورة من الماسكين بزمام الحكم، ومن سار في ركابهم. أمّا الذي يكون في موقع المعارضة للسّلطة القائمة، فهو أميل إلى مناصرة الثّورة، والدّعوة إليها وتبرير قيامها بشتّى الحجج.

أ ـ فكر الطاعة في الفقه السّياسي

يبدو أنّ جانبًا هامًّا من تراث الفقه السّياسي عند المسلمين ينكر الثّورة ويعتبرها خروجًا على إجماع الأمّة. وقد تميّز الفكر الشّيعي خاصّة، بدعوته إلى الولاء المطلق للإمام باعتباره معيّنًا بالنصّ من الله. وهو ما يستتبع التّسليم له بالولاية المطلقة، فكانت له الكلمة الفصل في مسائل المعاش والمعاد[39]. وضمن الدّائرة السنّية، يعدّ أهل الحديث، والحنابلة منهم على وجه التّحديد أشدّ إنكارًا لمنطق الخروج على الحاكم. وقد شهد عليهم الأشعري أنّهم كانوا يقولون «السّيف باطل ولو قتلت الرجال وسبيت الذريّة، وأنّ الإمام قد يكون عادلاً وقد يكون غير عادل، وليس لنا إزالته وإن كان فاسقًا، وأنكروا الخروج على السّلطان ولم يروه»[40]. وقد استند أصحاب هذا الرّأي إلى مدوّنة غزيرة من النّصوص التي تزكّي مذهبهم كبعض الأحاديث المنسوبة إلى الرّسول، ومنها ما يلي: «من رأى من أميره شيئًا فليصبر، فإنّه من فارق الجماعة شبرًا فمات فميتته جاهليّة» أو الحديث «من خلع يدًا من طاعة لقي الله يوم القيامة لا حجّة له، ومن مات ليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهليّة». ومنه أيضًا هذا الحديث «وإن ضرب ظهرك وأخذ مالك فاسمع وأطع». والاعتقاد في صحّة هذه الأحاديث دفع ابن حنبل إلى صياغة موقف صريح وحاسم في الامتناع عن الخروج على السّلطان

36 محمد عمارة، الإسلام والثورة، ص 276

37 نعني بذلك كتاب حسن حنفي الموسوم بـ "من العقيدة إلى الثورة".

38 نشير هنا إلى كتاب طيّب تيزيني، "من التراث إلى الثورة".

39 «وأجمعت الروافض على إبطال الخروج وإنكار السيف، ولو قتلت حتى يظهر لها الإمام ويأمرها بذلك»، الأشعري مقالات الإسلاميين، صحّحه هلموت ريتر، دار النشر فرانز شتاينر بقيسبادن، ط 3، 1400هـ/ 1980م، ص 58

40 نفسه، ص ص 451، 452

مهما كانت سيرته في الحكم، حتى وإن بلغ ذلك حدّ الأمر بالمعاصي. وهذا ما يتّضح في قوله: « والانقياد لمن ولاّه الله عزّ وجلّ أمركم، لا تنزع يدًا من طاعته، ولا تخرج عليه بسيفك، يجعل الله لك فرجًا ومخرجًا، ولا تخرج على السّلطان بل تسمع وتطيع، فإن أمرك السّلطان بأمر هو لله عزّ وجلّ معصية، فليس لك أن تطيعه، وليس لك أن تخرج عليه ولا تمنعه حقّه»[41]. ومن هذا المنطلق دافع الحنابلة بكلّ قوّة عن الخلافة، وهو ما يتّضح أثره في ما كتبه أبو يعلى الفرّاء عن مسائل «الأحكام السّلطانيّة»[42]. وعلى هذا النّهج ذاته سار ابن تيميّة نفسه، بالرّغم ممّا عرف به من مزاج حادّ وروح متمرّدة، فـ « قد أدان ابن تيمية كلّ خروج على السّلطة القائمة للإطاحة بها، مهما كان أساسها الشّرعي تحسّبًا من الفتنة وتعطيل المعاملات الشّرعيّة «[43].

ومن أهمّ الحجج غير النّصيّة التي ارتكز عليها أنصار الرأي المعارض للخروج على الحاكم، التّحذير من شرور الفتن التي تصاحب حالة الثّورة على الحكم القائم. وقد صاغوا هذا الموقف في شعار كانوا يردّدونه «ستّون سنة من إمام جائر أصلح من ليلة واحدة بلا سلطان». ومن الأقوال المأثورة في هذا المعنى أيضًا: «سلطان غشوم خير من فتنة تدوم». وبالجملة فإنّ الفقه السّلطاني كان له الصّوت الأعلى في التّراث الإسلامي، إذ لم تقتصر موالاة الحاكم على مذهب بذاته. وفي ما كتب الغزالي عن «فضائح الباطنيّة وفضائل المستظهريّة» حجّة كافية على مدى ولاء المؤسّسة الفقهيّة عامّة للسّلطة القائمة. وهكذا عدّ كلّ خروج على الحاكم خروجًا من الملّة على اعتبار أنّ الحاكم يمثّل ظلّ الله في الأرض. وهذا المعنى تؤيّده شواهد كثيرة نذكر منها ذاك الحرج الشّديد الذي عبّر عنه أبو الحسن الماوردي في حديثه عن الشّروط الموجبة لعزل الإمام والتي لا تصحّ عنده إلاّ بأحد أمرين: الجرح في العدالة أو النّقص في البدن[44]. وقد كان حرصه شديدًا على أن يضيّق في أسباب تحقّق موجبات عزل الإمام، مقابل السّعي إلى التّوسّع في التماس الأعذار له. وللإمام النّووي رأي صريح في هذا المعنى أيضًا عارض فيه مبدأ الخروج على الحاكم ولو كان فاسقًا[45].

واللاّفت أنّ موقف موالاة الفقيه للسّلطان قد تكرّس في العهد الحديث أيضًا بالصّيغة التّوافقيّة التي عقدت بين الدّاعية محمّد بن عبد الوهاب، وأمير واحة الدرعيّة بمنطقة نجد محمّد بن سعود في أواسط القرن الثّامن عشر[46]. وقد ترتّب على هذا الاتفاق ارتباط وثيق بين السّياسة، والمؤسّسة الدّينيّة لا يزال قائمًا إلى اليوم. وفي

41 انظر: ابن تيمية، شذرات البلاتين من طيّبات كلام سلفنا الصالحين، ص 46

http://www.anti-rafeda.com/sunna/book/aqida_sunnah/pg_108_0007.htm

42 راجع مثلاً قول أبي يلعى الفراء: «الخلافة بيضة والحنبليّون أحضانها ولئن انفشقت البيضة لتنفشقن عن محّ فاسد. الخلافة خيمة والحنبليون أطنابها ولئن سقطت الطنب لتهوين الخيمة» طبقات الحنابلة، ج 3، ص 350. ذكره محمد نبيل ملين، علماء الإسلام، ص 58

43 محمد نبيل ملين، علماء الإسلام، ص 71

44 الماوردي، الأحكام السّلطانيّة، دار الكتب العلميّة، بيروت – لبنان، د ت. ص 19 وما بعدها.

45 انظر قوله: "استقرّ الإجماع على عدم جواز الخروج على الحاكم الفاسق الظالم"، الإمام النووي، صحيح مسلم بشرح النووي، (كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية).

46 محمد نبيل ملين، علماء الإسلام، ص 28

ظلّ هذا الارتباط تتمتّع السّلطة السياسيّة بحصانة « شرعيّة» مطلقة، مقابل منح المؤسّسة الدّينيّة سلطات واسعة في مجال اختصاصها. وغالبًا ما تضطلع هذه الأخيرة بتبرير الاختيارات السّياسيّة التي لا قد تتوافق بالضّرورة مع مطالب عامّة الناس، ولا مع احتياجاتهم[47].

ولم يخرج تيّار الصّحوة في السّعوديّة الذي ينتمي إليه العودة عن هذه الرّؤية لعلاقة الفقيه بالحاكم بحكم التزامه بضوابط المرجعيّة الحنبليّة بكلّ تلويناتها. ولئن شهدت بعض مواقفه تمايزًا عن المؤسّسة الدّينيّة الرّسميّة، فإنّه لم يعترض يومًا على فتاوى ابن باز وابن عثيمين وغيرهما من العلماء[48]. ولكن يبدو أنّ المواجهة التي حصلت بين دعاة الصّحوة، والمؤسّسة الرّسميّة الدّينيّة والسّياسيّة في مطلع التّسعينات على خلفيّة الحضور العسكري الأجنبي على أرض الجزيرة العربيّة، قد حملت سلمان العودة – مثلما أسلفنا - على الابتعاد عن بعض ثوابت المذهب الحنبلي في صيغته الوهابّية. ولاشكّ أنّ كلام هذا الفقيه على الثّورة يعدّ دليلًا قويًا على مدى البعد عن المرجعيّة الأصليّة.

ب - مراجعة مقالات السّلف

والنّاظر في كتاب «أسئلة الثّورة» يقف على عدد من الإشارات النّقديّة للاتّجاه العامّ لتراث الفقه السّياسي الإسلامي. وممّا جاء في تقويمه لهذا التّراث قول صاحبه: «إنّ فقه السّياسة الشّرعيّة أو (الأحكام السّلطانيّة) كان أقرب إلى توصيف الواقع وحكايته وتسويغه من النّاحية الفقهيّة»[49]. وهذا الحكم في غاية الأهمّية لكونه يفكّ الارتباط بين الرّأي الفقهي ومبادئ الرّسالة الإسلاميّة. وظهر هذا الموقف النقدي في امتعاضه الصريح من سكوت الفقهاء عمّا كان ينبغي مواجهته بالاعتراض. وانتقد تحديدًا، أبا الحسن الماوردي، بصفته أبرز ناطق باسم «الأحكام السّلطانيّة»، معتبرًا أنّه قد غلب عليه فكر الطّاعة بسبب ثقافته الفارسيّة. وفي سياق هذه المعارضة لما جاء به الماوردي بخصوص طرق انتقال السّلطة خاصّة، أكّد سلمان العودة أنّ مرحلة الخلافة الرّاشدة، «كانت مرحلة معياريّة وأنموذجًا ساميًا، وحمل النّاس عليه في كلّ عصر غير ممكن»[50]. وهذا يعني أنّ حصر الماوردي لأوجه تولّي السّلطة في سبيلين اثنين هما الاختيار أو العهد - مثلما جرى عليه الأمر في عهد الخلافة الرّاشدة - ليس ملزمًا للمسلمين اليوم. وهكذا يمتزج الاعتراض بالتّبرير في هذا التّوصيف لمذهب الماوردي «إنّه حكم واقعي متّصل بظروف العصر وثقافته وطبيعته، وليس حكمًا شرعيًا

47 نذكر بمواقف علماء المملكة العربية السّعوديّة المنادي بضرورة السّمع والطّاعة لولي الأمر.

48 نجد عند القرضاوي دفاعًا مستميتًا عن مبدإ عدم الخروج على الحاكم، انظر: يوسف القرضاوي، "الخلل في فقه الخروج على الحكام".
http://www.qaradawi.net/articles/86-2009-12-12-10-35-10/4329.html

49 سلمان العودة، أسئلة الثورة، ص 66

50 نفسه، ص 63

مطلقًا»[51]. ولا يخفي سلمان العودة ما في التزام هذا المبدإ من حرج بالنّسبة إلى الفقيه، ذلك أنّه يؤول غالبًا إلى الأخذ بقاعدة «من اشتدّت وطأته وجبت طاعته»، بما يعني تعليق الشّرعيّة على أسنّة الرّماح. ويؤدّى هذا القول إلى أن يكون الفقيه جاهزًا باستمرار لإصباغ الشّرعيّة تبعًا لما تسفر عنه نتائج الصّراع على الحكم بين الأطراف المتنافسة. ومن شأن هذا أن يؤول بنا إلى الطّعن في شرعيّة كلّ ثورة جديدة لحين التأكّد من قدرتها على فرض نفسها. ومؤدّى هذا أنّ سلمان العودة يرفع غطاء الشّرعيّة عن السّلطة السّياسيّة التي حكمت المسلمين على امتداد تاريخهم منذ عهد عبد الملك بن مروان، أوّل خليفة انتزع الخلافة بقوّة السّيف ودون الحاجة إلى أدنى تأويل، وألزم الناس بمبايعته قهرًا[52].

وإلى ذلك انخرط سلمان العودة في مراجعة أدلّة الفقهاء المناهضين للثّورة، قصد تقويم هذا الموقف الذي ظلّ يتحكّم في رؤية الخلف إلى هذه الأيّام. وأوّل ما قصد إليه هو التثبّت من صحّة الأحاديث المنسوبة إلى الرّسول في هذا الباب. ومن ذلك تضعيفه للحديث « وإن ضرب ظهرك وأخذ مالك فاسمع وأطع»[53]. وأمّا حديث «إنّما السّلطان ظلّ الله ورمحه في الأرض» فهو عنده موضوع على الرغم ممّا جاء في تأويل ابن تيمية له[54]. وكذا بالنّسبة إلى حديث «كما تكونون يولّى عليكم» الذي ضعّفه غير واحد من أهل العلم[55]. وبخصوص ما نسب إلى سفيان الثّوري من قوله «يوم من إمام جائر خير من سبعين سنة بلا إمام» فهو - عند سلمان العودة - من الحقّ الذي يراد به الباطل. ومن هذه الأباطيل التي فنّدها فقيهنا أيضًا ما نقل عن إجازة مالك لقتل الثّلث لإصلاح الثّلثين. وكلّ هذا مخالف لمذاهب أئمّة السّلف الذين كانوا يمتنعون عن مساندة الحكّام في ظلمهم، كما هو ثابت في الأخبار عن جلد مالك[56] وتشريد سفيان الثّوري[57]. ولهذا الموقف المخالف أدلّة نصيّة يعارض بها سلمان العودة أنصار فقه الأحكام السّلطانيّة ومنها: الحديث النّبوي «من قتل دون ماله فهو شهيد»، وكذا الحديث « ألا إنّ أفضل الجهاد: كلمة حقّ عند سلطان جائر».

والحقيقة أنّ هذا الموقف تؤيّده عدّة قرائن، فقد لاحت في أفق الفكر الإسلامي علامات رؤية ثوريّة حقيقيّة لم يكتب لها النّجاح ولا الاستمرار. وعمدة هذه الرّؤية أنّ الحاكم مجرّد أجير لدى الأمّة تفوّضه للقيام بشؤونها. وممّا يثبت تاريخيّة هذا الموقف، ما يؤثر عن أبي مسلم الخولاني في قوله لمعاوية بن أبي سفيان لما دخل عليه: « السّلام عليك أيّها الأجير»، فردّ الحاضرون: قل أيّها الأمير، فقال معاوية: دعوا أبا مسلم،

51 نفسه، ص 72

52 سلمان العودة، أسئلة الثورة، ص 70

53 نفسه، ص ص 143، 144

54 نفسه، ص 149

55 نفسه، ص 153

56 إشارة إلى ما أقدم عليه والي المدينة على عهد الخليفة المنصور بسبب روايته لحديث «ليس على مستكره يمين».

57 تعرض سفيان الثوري إلى محنة في عهد الخليفة المهدي اضطرّ معها إلى التخفّي عن الأنظار.

فإنّه أعلم بما يقول[58]. وفي الفكر الشّيعي المعاصر ثار الخميني على سلبيّة أتباع المذهب الإمامي، وعلى تعلّلهم بمبدإ الصّبر على الأذى والظّلم بحجّة انتظار ظهور المهدي المنتظر. وردّ الخميني على المتمسّكين بهذا المذهب بقوله: «لا تقولوا ندع ذلك - أي الحكومة الإسلاميّة - حتى ظهور الحجّة، فهلاّ تركتم الصّلاة بانتظار الحجّة»[59]. وبذلك ظهرت بوادر الخلاص من فكر القعود والاستسلام أمام جبروت الظّلم السّياسي.

ولكن هل يسمح لنا ما تقدّم، بالجزم بأنّ سلمان العودة قد أنكر جانب الولاء والطّاعة في الفقه الإسلامي ليعيد الاعتبار إلى الوجه الآخر، أي الوجه الثّوري المنحاز إلى نبذ الاستبداد والظّلم؟

اللاّفت أنّ هذا الداعية لم يمض في رأيه هذا إلى النّهاية، فالمتابع لمسار تفكيره يقف له على مواقف تخالف ما تقدّم. ولعلّ العلامة البارزة في هذا الباب هو تبريره قبول السّلف القول بجواز ولاية المتغلّب التي عدّت عندهم سبيلاً سائغًا لانتقال السّلطة. ورأى أنّ الأخذ بمثل هذا الحكم يدخل في باب "فقه الضّرورة". وانسجامًا مع هذا الرّأي الذي عاد فيه سلمان العودة عمّا كان قرّره، نسجّل رجوعه كذلك عن لوم الفقهاء الذين يقفون مع الثّورة، إن نجحت، ويصبحون ضدّها، إن فشلت. وهذا النّكوص يظهر كذلك في تسويغه لسلوك الفقهاء بحجّة أخرى مؤدّاها أنّ الثّورة لا تجب إلا عند القدرة عليها، فلا عذر لمن أخفق في الظّفر بالسّلطة بعد أن خرج يطلبها. وما يقيم الدّليل على تردّد سلمان العودة في موقفه من مشروعيّة الثّورة، أنّه جعل الموقف من الثّورة داخلاً تحت قاعدة النّهي عن المنكر الذي لا يستوجب الاعتراض بالثّورة دائمًا. ولعلّه يقدّر أنّه يكفي - في الولاء للثّورة - الاعتقاد فيها بمجرّد النيّة، وهو «التّغيير بالقلب»[60]. والأدهى من كلّ ذلك أنّه جعل لموقف الفقهاء هذا المناهض للثّورة مزية في حفظ السّلم الأهلي متناسيًا ما كان أعلنه من أنّ ثمن الثّورة أدنى من ثمن الاستبداد. وقد استرسل العودة في اتّجاه سحب المشروعيّة عن الثّورة بالإعلاء من شأن نقيضها، ونعني به الرّضى بالواقع القائم، بحجّة واجب السّمع والطّاعة بما هو فرض شرعي تضافرت على إثباته نصوص متعدّدة، إن كان الحكم قد انعقد برضى النّاس.

ولكن هل يعني هذا أنّ سلمان العودة قد أنهى رحلته خارج دائرته المرجعيّة ليعود مجدّدًا إلى مقولات الحنبليّة/ الوهابيّة في نبذ الخروج على الحاكم؟ يبدو أنّ أقرب الأجوبة إلى الإنصاف هو القول بالتردّد الصّريح الذي يجعل الرّجل يكاد لا يثبت على رأي واحد في هذه المسألة. ولئن بدا أقرب إلى تأييد الثّورة

58 انظر: كامل علي إبراهيم رباع، نظريّة الخروج في الفقه السّياسي الإسلامي، دار الكتب العلميّة، بيروت – لبنان، ط 1، 2004/ 1425، ص 146؛ ومثل هذا القول نجد له مثيلاً عند أبي العلاء المعري في قوله في ديوان اللزوميّات:

ملّ المقام فكــم أعاشــر أمــة أمرت بغير صلاحها أمراؤها

ظلموا الرعيّة واستجازوا كيدها وعدوا مصالحها وهم أجراؤها.

59 الخميني، الحكومة الإسلامية، دار الطليعة للنشر والتوزيع، بيروت، ط 2، 1979، ص 56. ذكره: كامل علي إبراهيم رباع، نظريّة الخروج في الفقه السّياسي الإسلامي، ص 164

60 سلمان العودة، أسئلة الثورة، ص 75

- من خلال وفرة الحجج التي حشدها في هذا المعنى - فإنّ التّحفّظ كان ملازمًا لجرأته في معظم الأحيان. ونقدّر أنّ هذا "الوعي الشّقي" عند هذا الفقيه "العضوي" يعود إلى ذلك البون الشّاسع الفاصل بين المرجعيّة الأصليّة التي صيغ ضمنها تفكير هذا الدّاعية، والأفكار الجديدة التي لم يملك نفسه عن التّعلّق بها، فكان أن بقي متردّدًا بين الأمرين يتقدّم خطوة ويتراجع أخرى. ومثل هذا التّردّد نقف له على مظاهر أخرى في رؤيته لقضية الحكم عامّة.

4 - نظام الحكم في مجتمع ما بعد الثّورة

أ ـ السّياسة والقداسة

جاء في تقويم سلمان العودة للفقه السّياسي الإسلامي نقد عميق لإحدى الأسس التي استقام عليها هذا الفقه، ونعني بذلك استناده إلى رصيد القداسة الدّينيّة في صياغة مجمل أحكامه. ولا شكّ أنّه من اللاّفت صدور مثل هذا الموقف عن أحد الدعاة المناصرين لتوجّهات الحركات الدّينيّة المعاصرة. ويبدو أنّ وراء التّصريح بهذا الموقف رغبة واضحة في مراجعة بعض المسلّمات الرّائجة في أوساط التيّارات الدّينيّة، والتي لا تكترث لحقائق التّاريخ الإسلامي، في سبيل ما تتوهّم أنّه نصرة للدّين. والحقيقة الثّابتة أنّ اصطباغ القاعدة السّياسيّة بالمقوّم الدّيني غالبًا ما شكّل مانعًا من التّفكير في نقدها، أو الاعتراض عليها. وقد شهد التّاريخ الإسلامي على تواتر استخدام تهمة الزّندقة ضدّ الخصوم السّياسيّين من جانب الحكّام وبتزكية من فقهاء السّلطة القائمة غالبًا. وهذا ما نبّه عليه سلمان العودة في إشارته إلى منـزلة الحاكم عند علماء المسلمين. وفي هذا المعنى انتقد قول الماوردي الذي اعتبر فيه الحاكم منتدبًا من الله لخلافة النّبوّة، وأنّه قد فوّض إليه أمر السّياسة ليقضي في شؤون المسلمين بما يراه مناسبًا للدّين[61]. ولقد شاع هذا التّصوّر الذي وضعه الماوردي بين الأجيال اللاّحقة. وهكذا نجد ابن خلدون ينـزّل الإمام منـزلة الـ «نائب عن صاحب الشّرع». وقد نبّه العودة إلى أنّ العيب في مثل هذا التصوّر أنّه يفضي إلى كثير من اللّبس لكونه يضع السّياسة ضمن المقدّس[62]. وهذا الوضع الخاطئ ناتج عن إغفال حقيقة شرعيّة مهمّة تتمثّل في أنّ السّياسة هي حكم النّاس وفق تقدير بشري، وليست بأيّ حال من أحكام الله. ولتأكيد هذا المبدإ استدلّ سلمان العودة بأحاديث نبويّة، على غرار حديث «أنتم أعلم بأمور دنياكم»، أو حديث «إذا حاصرت أهل حصن فأرادوك أن تنـزلهم على حكم الله، فلا تنـزلهم على حكم الله، ولكن أنزلهم على حكمك، فإنّك لا تدري أتصيب حكم الله فيهم أم لا». وأكّد العودة أنّ مثل هذه الأحاديث تضع حدودًا واضحة لمناطق السّياسة التي لا يصحّ نسبتها إلى الله، ولا

61 انظر قول الماوردي: «أمّا بعد، فإنّ الله جلّت قدرته ندب للأمّة زعيمًا خلف به النبوّة، وحاط به الملّة، وفوّض إليه السياسة، ليصدر التدبير عن دين مشروع، وتجتمع الكلمة على رأي متبوع »، الأحكام السّلطانيّة، ص 3

62 سلمان العودة، أسئلة الثورة، ص 53

الحديث فيها باسم الدّين والإسلام، لأنّ الخطأ في شأنها محتمل. وفي صورة حصوله، فإنّه يشوّه مبادئ الدّين[63]. ويؤشّر هذا الموقف إلى خروج هذا الدّاعية، مرّة أخرى، عن سياج الرّؤية التقليديّة التي طالما كرّست شرعيّة السلطة الثيوقراطيّة.

ومن الحجج التي قارع بها سلمان العودة نظراءه من علماء الوهابيّة، استدلاله بآراء من يعتدّ بهم من علماء الحنابلة. وهكذا احتجّ بمذهب ابن تيمية في اعتبار أنّ مناط السّياسة ليست التّقوى بل المنفعة، فـ«السّياسة الشّرعيّة تقوم على مبدإ الأنفع والأصلح للعمل والإدارة والسّياسة، وليس الأتقى والأكثر تديّنًا»[64]. وفي هذا السّجال بين أتباع المذهب الواحد، احتجّ العودة أيضًا بحوار نقله ابن القيّم، كان قد دار بين ابن عقيل الحنبلي وفقيه شافعي (لم يذكر اسمه). وقد نسب إلى الفقيه الشّافعي تشدّده في حصر السّياسة فيما أباحه الشّرع، فقال «لا سياسة إلاّ ما وافق الشّرع». وكان جواب ابن عقيل متّسمًا بكثير من الحكمة والتّبصّر في تمييز السّياسية عن الشّرع، إذ عدّل من رأي محاوره حتى لا تضيّع السّياسة الممكنات الأخرى التي سكت عنها الشّرع. ولذا قرّر أنّ الصّواب هو القول بوجوب ألاّ تخالف السّياسة الشّرع، لا أن تنحصر فيما نطق به الشّرع فقط. وحسب ابن عقيل فالسّياسة تعرف بخصلتين: امتثال ما ورد من الأوامر الشّرعيّة، والتزام القيم الأساسيّة كالعدل والحرّية[65]. ومؤدّى هذا القول أنّ السّياسة الشّرعيّة ينبغي أن تقوم على اعتماد النّصّ ما توفّر. وعند غياب النّصّ يكون الاجتهاد بحسب ما تقتضيه المصلحة، علمًا وأنّ المصلحة تتأثّر وجوبًا بظروف العصر وتستنير بالتّجربة التّاريخيّة. ولكنّ هذا الإقرار يجعلنا في مواجهة مسألة حارقة في الوعي الإسلامي المعاصر، ونعني بذلك مسألة تطبيق الشّريعة. والظّاهر ممّا تقدّم أنّ ما قرّره هذا الدّاعية لا ينسجم تمامًا مع مبدأ الاحتكام إلى الشّريعة الذي ترفعه أكثر الحركات الدّينيّة، ومن ضمنها تيّار الصّحوة الذي كان من أبرز أعلامه.

ب ـ سؤال الشّريعة

يمثّل موضوع العمل بالشّريعة الإسلاميّة قطب الرّحى في تفكير التيّارات والجماعات ذات المرجعيّة الدّينيّة، بصرف النّظر عمّا بينها من خلافات واسعة في تحديد المقصود بأحكام الشّريعة. وعلى الرغم من أنّ المذهب الوهابي كان قليل العناية بالفقه، مقابل ولعه بقضايا العقيدة، فإنّ الأثر الإخواني جعل هذا التيّار يميل إلى التّركيز على الفقه وأحكامه في شتّى المجالات. وفي هذا السّياق تزايد في مؤلّفات أعلام الصحوة، الإلحاح على مطلب الشّريعة بصفتها مصدر التّشريع الأوّل والرّكن الأساس في بناء المجتمع الإسلامي[66].

63 سلمان العودة، أسئلة الثورة، ص 57

64 نفسه، ص 58

65 نفسه ص 54

66 راجع عددًا من المقالات في هذا المعنى لدعاة هذا التيّار، نذكر منهم: عبد الرحمان المحمود وناصر العمر وعبد العزيز آل عبد اللطيف.

ولم يخالف سلمان العودة هذا الإجماع، غير أنّ أقواله في هذا الموضوع لم تكن مطابقة تمامًا لما درج عليه أصحابه. ويتجلّى هذا التّميّز أوّلاً، في موقفه من طبيعة الدّولة المنشودة، أي دولة ما بعد الثّورة. وما افترق به رأيه عن غيره في هذا الباب هو رفضه للدّولة الدّينيّة التي يحكمها رجال الدّين على غرار الحكم الكنسي. ومبنى هذا الموقف على تقديره القاضي بأنّ السّلطة في الإسلام بشريّة وليست كهنوتيّة. واعتبر أنّ هذه الخاصيّة ترفع من شأن الرّؤية الإسلاميّة، «لأنّ شرّ الاستبداد ما مورس باسم الدّين». وتفوّق الإسلام - عنده - ليس مقصورًا على مبادئه المعارضة للدّولة الدّينيّة، فالتّاريخ الإسلامي لم يشهد، بدوره ظهور دولة ثيوقراطية[67]. وذهب إلى أبعد من ذلك حين أعاد تأويل آراء بعض المفكّرين المعاصرين، حتى تفهم في اتّجاه يناقض مبدأ الدّولة الدّينيّة. وفي هذا الباب أكّد العودة أنّ أبا الأعلى المودودي - صاحب فكرة الحاكميّة - لم يكن يرى وجوب قيام دولة دينيّة، يحكمها علماء الدّين.

وممّا يؤكّد انحياز سلمان العودة إلى خيار الدّولة المدنيّة، ما نصادفه عنده من دعوة إلى الفصل بين السّلطات. ولعلّ الأكثر إثارةً في هذا المقام، يتجلّى في محاولته تأصيل هذا المبدإ التّشريعي الحديث في التّراث الفقهي والسّياسي الإسلامي. وقد قاده بحثه التّأصيلي إلى إعلان «أنّ فصل السّلطات فقه عمري تجلّى في موقفه من معاوية وهو أمير الشّام، حين أخبره أنّه لا سلطان له على عبادة بن الصّامت وهو قاضي فلسطين». وهذا يعني أنّ قرار القاضي مستقلّ عن رغبة صاحب السّلطة التّنفيذيّة (الوالي) ولا يخضع لإرادته. وذهب سلمان العودة إلى أبعد من هذا، إذ قرّر أنّ مبدأ الفصل بين السّلطات أرسخ قدمًا في الإسلام ممّا تدلّ عليه هذه الحادثة العابرة بين عمر بن الخطاب ومعاوية، فهو عنده من المبادئ التي أقرّها القرآن الكريم نفسه. وقد أكّد أنّ تمييز السّلطات الثّلاث، وتخصيص كلّ واحدة منها بمجال ثابت بالنصّ: فالسّلطة التّشريعيّة هي (الكتاب) والسّلطة القضائيّة هي (الميزان) والسّلطة التّنفيذيّة هي (الحديد)[68]. وفي تحرير هذا الموقف من "مدنيّة الدولة" في الإسلام، إنّما كان يتأوّل الآية (لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمْ الكِتَابَ وَالمِيزَانَ لِيَقُومَ النَاسُ بِالقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَاسِ) الحديد/25. ولا بدّ من الإشارة إلى أنّه استلهم هنا جانبًا من تأويل ابن تيمية لهذه الآية، وتحديدًا في اعتبار الحديد هو السّيف لزجر من أبى الحقّ وعانده.

وينبغي التّنويه -في هذا المقام - بمدى جرأة هذا الفقيه على تخطّي المحظورات العقديّة الموروثة، فسلطان السّلف جاثم بقوّة هائلة في فضائه المرجعي، وفي هذه المسألة بالذّات. والحقيقة أنّ بعض الباحثين المعاصرين –من خارج الدّائرة الموسومة عادة بالمحافظة - كانوا ينكرون جدوى الأخذ بمبدإ الفصل بين السّلطات بحجّة قصوره عن منع الظّلم، فضلاً عن كونه «يسبّب خلافًا بين السّلطات الثّلاث وما ينتج عنه من

67 سلمان العودة، أسئلة الثورة، ص 128

68 سلمان العودة، أسئلة الثورة، ص 129

فوضى وفساد، فقد تتجاوز سلطة على أخرى وتدّعي أنّها على الحقّ»[69]. وإزاء مثل هذا الموقف المحافظ، تبدو آراء سلمان العودة الاجتهاديّة على قدر كبير من التّحرّر من سلطان الموروث الفقه السلطاني.

وفي مثل هذا المقام، لا بدّ من إماطة اللّثام عن بعض المغالطات في مسألتين أساسيّتين: أوّلاً إنّ ما جاء في تقويم سلمان العودة للتّاريخ السّياسي الإسلامي وتبرئته من تهمة الثّيوقراطيّة، لا تؤيّده كثير من المعطيات الثّابتة تاريخيًا، بل إنّ هذا الدّاعية كان قد أقرّ بعضها بنفسه. ومن ذلك ما ذكره عن تقديس فقهاء الأحكام السّلطانيّة للمجال السّياسي، ولشخص الإمام بصفته رأس السّلطة المفوّض من الله. وهذا ما جعله يعترض على فحوى حديث «إنّما السّلطان ظلّ الله، ورمحه في الأرض» ولم يقبل فيه تأويل ابن تيمية نفسه[70]. ومن الأدلّة على تهافت هذه الأطروحة أنّ صاحبها نفسه –العودة- لم يثبت على رأيه الأوّل، فقد عاد ليعدّل موقفه هذا حين قرّر أنّ التّاريخ السّياسي الإسلامي لا يحسن اتخاذه مرجعيّة مقدسة، بل هو « معمل لتجربة إنسانيّة تستفاد في خطئها وصوابها»[71].

وممّا موّه به صاحب "أسئلة الثّورة" أيضًا في هذا المقام، اعتباره أنّ فكرة الحاكميّة التي نادى بها المودودي لا تعني قيام دولة دينيّة، وهذا أمر لا ينسجم مع مفهوم الحاكميّة الذي يقتضي وجوبًا انتزاع الحكم من أيدي البشر وردّه إلى الله وحده[72]. ومعلوم أنّه لا يمكن تخيّل نظام سياسي يزعم استبعاد التدخّل البشري في صوغ الأحكام العمليّة وضبط التصوّرات المختلفة في الشأن السّياسي بحجّة الاحتكام إلى الشّرع الإلهي، دون أن تكون الدّولة الدينيّة هي الإطار الطّبيعي له.

و بصرف النّظر عن وجاهة ما تمّ الاحتجاج به من آراء سلمان العودة، فالظّاهر من كلامه معارضته لمبدإ الدّولة الدّينيّة. ولا أدلّ على ذلك من قلّة حماسته لفكرة إعادة بناء نظام الخلافة. وهو في هذا السّياق يجري مجرى ابن تيميّة في اعتبار أنّ الخلافة لا تمثّل الشّكل الوحيد للدّولة الإسلاميّة[73]. ومعلوم أنّ ابن تيميّة كانت غايته إضفاء الشّرعيّة على وجود حكم بعض الملوك في أعقاب تفكّك الخلافة وما صاحبه من تهديدات خارجيّة متعدّدة. ولذا فإنّ القول بجواز التخلّي عن نظام الخلافة لا يفيد بالضّرورة التنكّر لمشروعيّة الدّولة الدينيّة، فقد تكون لها هذه الصّفة دون أن تحمل اسم الخلافة. ولكنّ العلامة الفارقة في تفكير سلمان

69 راجع: كامل علي إبراهيم رباع، نظرية الخروج في الفقه السّياسي الإسلامي، ص 67

70 سلمان العودة، أسئلة الثورة، ص 149

71 نفسه، ص 65

72 استعار سيّد قطب مفهوم الحاكميّة من المودودي. وممّا جاء في تعريفه لهذا المفهوم قوله: «الحاكميّة من خصائص الألوهيّة، من ادّعى الحقّ فيها فقد نازع الله سبحانه أولى خصائص الألوهيّة»، سيّد قطب، في ظلال القرآن، دار المعرفة للطّباعة والنشر، بيروت – لبنان، ط 6، 1391ه/ 1971 م، ج 12، ص 725

73 سلمان العودة، أسئلة الثورة، ص 63

العودة بخصوص طبيعة الدّولة فيما بعد الثّورة، إنّما نقف عليه في موقفه من مسألة إلزاميّة العمل بالشّريعة واعتبارها من الاستحقاقات العاجلة اليوم.

لا يملك المتابع لنصّ سلمان العودة إلاّ أن يسجّل جرأته في مقاربة قضيّة تطبيق الشّريعة، إذ تجاوز الآراء المألوفة لدى نظرائه من الدّعاة والفقهاء. ومعلوم أنّ هذه المسألة عندهم من الأصول الثّابتة التي لا يقبل الجدال في شأن طابعها الإلزامي. ولعلّ ما يميّز مقالة هذا الدّاعية في هذا الباب أنّه رفض تسطيح القضايا المركّبة، فالشّريعة في نظره، ليست نصًّا جاهزًا يقع تنـزيله على أرض الواقع، مثلما يحلو للكثيرين أن يتوهّموا. إنّ هذا المطلب دونه جهد كبير يبذله جمهور الفقهاء من ذوي الكفاءة، على أن تلتزم في ذلك القواعد الشّرعيّة ويؤخذ بالمقاصد الضّروريّة والحاجيّة والتّحسينيّة، دون أن تنكر الوقائع القائمة[74]. ومن قواعد الاجتهاد في مسألة تطبيق الشّريعة أيضًا ألاّ يتمّ إهدار المبادئ الكليّة في سبيل إظهار مسائل جزئيّة[75]، مثلما يتعيّن مراعاة قاعدة التّدرّج في تطبيق بنود الأحكام المختلفة بحسب ما يناسب الحال جريًا على سنّة السّلف في مراعاة أوضاعهم[76]. ويبدو وعي العودة حادًّا بدقّة هذه المهمّة، على اعتبار أنّ الاشتغال في هذا الموضوع يجري في "منطقة اجتهاد" ويتحرّك فيها بشر "تعتريهم صفات البشريّة، حتى مع تمام الإخلاص والتجرّد"[77]. ومن صفات البشر أنّهم غير معصومين من الخطإ. وقد أقرّت النّصوص الشرعيّة بحقيقة النّقص البشري، كما يجلوه مثل هذا الحديث النّبوي «والذي نفسي بيده لو لم تذنبوا لذهب الله بكم، ولجاء بقوم يذنبون فيستغفرون فيغفر لهم»[78].

وجدير بالتّنبيه هنا إلى أنّ سلمان العودة لا يعترض على مبدإ حاكميّة الشّريعة، وما يستوجبه ذلك من ضرورة نصبها والعمل بأحكامها. ويتّضح هذا في معارضته لأطروحة علي عبد الرّازق القاضية بنفي ضرورة الخلافة، معتبرًا أنّ القرآن قضى بالحكم بما أنزل الله وقرّر القواعد العامّة، كالسّمع والطّاعة والعدل والشّورى. ولكنّه اعترف بأنّ الخطاب القرآني في هذا الباب لم يأت بالتّفاصيل، بل كان اتجاهه مقاصديًّا يراعي متغيّرات الزّمان[79]. وعلى هذا الأساس رأى أنّ مادّة قواعد الشّريعة ينبغي أن تكون باستمرار، محلّ مفاوضة يجريها الفقيه القادر على النّظر في الأصول النّصيّة ومقاصدها الكبرى من جهة، وطبيعة الوقائع القائمة التي يراد التعامل معها من جهة أخرى. وفي أيّامنا هذه ينبغي أن تأخذ مثل هذه المفاوضة بعين

74 نفسه، 111

75 عدل عمر عن فعل الرّسول وأبي بكر في شأن المؤلفة قلوبهم بعد أن اشتد عود الإسلام، وكذا كان حكمه في السّرقة عام المجاعة، سلمان العودة، أسئلة الثّورة، ص 123

76 يستدلّ هنا بتدرّج القرآن في تحريم الخمر، وكذا بعمل عمر بن عبد العزيز لمّا حاول بعض النّاس دفعه إلى حمل النّاس على أحكام الشّريعة، سلمان العودة، أسئلة الثّورة، ص، ص 112، 113

77 نفسه، ص 118

78 نفسه، ص 117

79 نفسه، ص 56

الاعتبار تحدّيات المرحلة التاريخيّة التي يواجهها المجتمع العربي المعاصر. ومن ثمّ جاء الاهتمام بمسائل لا سابق لها في الفقه السّياسي الإسلامي، على غرار البحث في سيادة الأمة والدّيمقراطية والمواطنة والعلاقة بالآخر.

ج ـ سيادة الأمّة، الدّيمقراطيّة، العلاقة بالآخر

لا يتردّد سلمان العودة في تأكيد أنّ مصدر السّيادة في دولة ما بعد الثّورة هي الأمّة، جريًا على ما تقرّره مدوّنات الدّساتير المعاصرة. وبهذا الموقف يقطع إلى حدّ كبير مع فقه الأحكام السّلطانيّة الذي يرتهن «الإرادة العامّة» بعبارة روسّو (**Rousseau**) بأيدي فئة قليلة تحمل اسم «أهل العقد والحلّ». وقد أكّد العودة أنّ مصطلح «أهل العقد والحلّ» لا وجود له في النّصوص الأصول، أي في الكتاب والسنّة. وهو يقدّر أنّ ظهوره يعود إلى فترة متأخّرة، بدليل أنّه لم يصحّ نقله عن الصّحابة أيضًا[80]. ومن ثمّ فالواجب أن يبرم عقد الإمامة مباشرة بين الأمّة من جهة، والإمام الذي تنتدبه بصفة وكيل أو نائب عنها من جهة ثانية. وإذ يسقط العودة وساطة أهل العقد والحلّ، فإنّه لا يعترف أيضًا للإمام بالتّفويض الإلهي. ولذا فقد جعل للأمّة الحقّ في ضبط عقد الوكالة الذي أبرمته مع الإمام بمدّة محدّدة، فلا تكون الولاية مطلقة في الزّمان[81]. والحقيقة أنّ هذا التصوّر يتقاطع، في كثير من ملامحه مع بعض أهمّ مميّزات النّظام الدّيمقراطي المعاصر، بما فيه من آليّات صارمة لتقييد سلطات الحاكم.

ولم يكن بإمكان هذا الفقيه أن يغفل الكلام على الدّيمقراطيّة، وهو يتحدّث عن الثّورات العربيّة التي كانت من بين مطالبها الأكيدة إقامة الدّيمقراطيّة وتحكيمها في الحياة السّياسيّة الرّاهنة. والملاحظ أنّ كلامه عليها قد امتزج ببعض التحفّظ، حيث اعتبر أنّ الدّيمقراطيّة في الغرب تستند إلى الفكر المادي، ولذا فهي تخالف روح الإسلام من هذه الناحيّة[82]. ولكنّه رأى في المقابل أنّ هذا النّظام يقوم على جملة من الممارسات السياسيّة المستمدّة من التّجربة الإنسانيّة، وهو بهذا المعنى عبارة عن ترتيبات وإجراءات عمليّة لا مانع من الاستفادة منها، وفق قاعدة التّفاعل الحضاري التي لا شبهة عليها من النّاحية الشرعيّة. وما دام الحكم بجواز اقتباس هذا النّظام قائمًا، فقد رأى سلمان العودة أنّ «أسلمة» الديمقراطيّة وتوطينها في السّياق الثّقافي والدّيني الإسلامي بات أمرًا ضروريًا لوضع أسس النّظام السّياسي المنشود. ولا يغفل فقيهنا عن دفع اعتراض محتمل يستند على أنّ ذمّ القرآن للأغلبيّة يمثّل إنكارًا للديمقراطيّة، بما هي خضوع لحكم الأغلبيّة. وفي ردّه على هذا الاعتراض ذهب العودة إلى أنّ القرآن لم يذمّ الكثرة مطلقًا، ولم يقرّر أنّ النّخبة دائمًا على حقّ.

80 سلمان العودة، أسئلة الثورة، ص 83

81 نفسه، ص 86

82 نفسه، ص 132

واستدلّ ببعض النّصوص الموافقة لاعتراضه، منها دعوة القرآن إلى المشاورة (وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ) آل عمران/159، ومنها أيضًا ما جاء في بعض الأحاديث المنسوبة إلى الرّسول: «أنتم شهداء الله في الأرض» (البخاري 1367)، و«ما رآه المسلمون حسنًا فهو حسن» (أحمد 3600)[83]. وفي المأثور في سيرة الرّسول نزوله على رأي الأغلبيّة في معركة أحد والعمل بالإجماع، وكلّ ذلك يدلّ على اعتبار أهمّية الأغلبيّة في الإسلام وتقدير رأيها. ومن هذا الباب يكتسب الكلام على الدّيمقراطيّة، عند سلمان العودة مشروعيّته في بنية الخطاب الإسلامي المعاصر.

وقد سمحت "تبيئة" الدّيمقراطية في المنظومة الإسلاميّة على هذا الوجه بتمجيد فضائلها، على اعتبار أنّها تحقّق العدل والتّداول على السّلطة. واللاّفت للانتباه تحوّل موقف سلمان العودة من التحفّظ إلى التّمجيد والثّناء، إذ ذهب إلى القول بموافقة النّظام الدّيمقراطي للشّريعة، من جهة ما يمنحه من سعة في الاختيار بين الآراء والبرامج[84]. ولا ينسى العودة أن يسعى إلى تأصيل هذا المبدإ، فيشير إلى أنّ آليّة انتقال السّلطة في العهد الإسلامي الأوّل توافق تمامًا مبادئ الدّيمقراطيّة. ومن ذلك أنّ البيعة للإمام كانت تخضع إلى اختيار الأمّة، ولا تصحّ بدونها. ويبدو أنّ الإلحاح على إبراز هذا التّوافق بين الإسلام والدّيمقراطيّة كانت غايته لفت عناية قادة الأحزاب الإسلاميّة التي آل إليها الحكم بعد تحقيق الثّورات العربيّة إلى خطورة التّمسّك بمقولاتها التّقليديّة المعادية للدّيمقراطيّة، والتي لا ترى فيها سوى نظام غربي لا يتناسب مع روح الإسلام ومبادئه[85]. ونميل إلى القول بأنّ بيت القصيد في كلّ ما كتب هذا الدّاعية عن الثّورة في هذا الكتاب، لا يخرج عن محاولة إرشاد زعماء الأحزاب ذات المرجعيّة الدينيّة التي آل إليها أمر الحكم في ما بعد الثّورات العربيّة. ولم يخف سلمان العودة أنّ الإسلاميّين يشكّلون اليوم ما سمّاه "المعادلة الصّعبة" في ما يعرف بـ"الرّبيع العربي". ولما كانت الغاية إنجاح تجربة «الإسلاميّين» في إدارة الحكم، فقد توسّعت عند سلمان العودة آفاق المراجعة الفكريّة الجريئة لتشمل جوانب أخرى كالبحث في أصول العلاقة بسائر الأطراف الأخرى في الدّاخل والخارج، وكذا في شروط التّعايش الدّولي.

د ـ العلاقات الدوليّة.. وأنموذج دولة "المدينة"

اتجّه كلام سلمان العودة في الفصول الأخيرة من كتاب "أسئلة الثورة" نحو البحث في السّلوك المفترض للدّولة الجديدة التي يحكمها "الإسلاميّون" في عدد من البلدان العربيّة، في مرحلة ما بعد الثّورة. ويبدو أنّ رغبته في طمأنة الجمهور المتعاطف مع الحكّام الجدد هو الذي حمله على أن يعلن أنّ العبرة، في النّظام

83 إحالات الأحاديث منقولة عن كتاب سلمان العودة.

84 سلمان العودة، أسئلة الثورة، 137

85 راجع في هذا المعنى مواقف الجماعات الدّينيّة (السّلفية وحزب التّحرير) من النّظام الدّيمقراطي.

السّياسي ليست بالعناوين المعلنة، بقدر ما تكون بالمضامين المحدّدة لأنماط السّلوك السّياسي، لذا «قد تصبح الدّولة إسلاميّة دون أن تعلن عن نفسها أنّها كذلك بتحقيق المقاصد العليا للشّريعة»[86]. ويبدو أنّ الدّعوة إلى خفض سقف التوقّعات بإقامة دولة دينيّة عند الحالمين بذلك يعود إلى تقدير العودة لخفايا الواقع العربي القائم، وتعقيداته داخليًا وخارجيًا. وتدلّ بعض الإشارات إلى أنّ هذا الدّاعية على وعي بأنّ مشروع «الإسلام السّياسي» ليس محلّ توافق عريض بين المواطنين، بل إنّه مصدر قلق حقيقي لأطياف واسعة تخشى من انتصاب نظام ثيوقراطي تسلّطي. ولذا فإنّه يقدّر أنّ التّمسّك بتنفيذ البرنامج الأصلي للتيّار الدّيني سيقود إلى فتنة تقسّم المجتمع. «ولا شيء أسهل من أن تتحوّل الدّعوة الدّينيّة إلى دعوة مفرّقة بدل أن تكون عنصر جمع وتوحيد»[87]. ومن الأحلام الكبرى التي قد تربك الماسكين بزمام الأمور، الدّعوة إلى إقامة دولة المسلمين الموحّدة. ولما كان تحقيق هذه الغاية متعذّرًا اليوم بالنّظر إلى ظروف كثيرة معقّدة، فالأولى عند هذا الدّاعية العدول عن هذا الحلم و«ليكن همّنا تكريس القيم الكبرى المتّفق عليها: العدل والحرية والكرامة الإنسانية»[88]. ولتكن الدّولة الجديدة، بصرف النّظر عن إطارها الإقليمي «دولة المواطنين كلّهم بلا استثناء، البرّ والفاجر والمؤمن وغير المؤمن»[89]. ومن الواضح أنّ سلمان العودة يرسم بهذه التّوجيهات ضوابط السّلوك السّياسي الدّاخلي الذي يراه يكفل للوضع الجديد حظوظًا أوفر للاستقرار الدّاخلي. والملاحظ في هذه التّوجيهات أنّها تميل إلى تبنّي شروط بناء الدّولة المدنيّة التي يتساوى فيها الأفراد على قاعدة رابطة المواطنة وحدها، دون اعتداد بالرّابطة الدينيّة. وإلى جانب ذلك لا تتصادم رؤية سلمان العودة هذه، مع واقع الدّولة القطريّة الموروثة عن الحقبة الاستعماريّة وما تلاها من نظم حكم استبدادي. ويبدو أنّ هذه المقاربة بقدر ما كانت تقترب من الواقعيّة، فإنّها تنأى عن شروط التّغيير الثّوري الجذري لدى بعض الفئات المعروفة بغلوّها الدّيني. وممّا حرص العودة على تأكيده في بيانه الموجّه ضمنًا إلى قادة مرحلة ما بعد الثّورة، الحرص على المصالحة الوطنيّة مشيدًا بفضل الصّفح في طيّ صفحة الماضي. وقد اعتبر هذا الدّاعية أنّ « الثّورة تجبّ ما قبلها»، وعليه فلا ينبغي أن يظلم أحد في ظلّ الوضع الجديد.

والملاحظ في هذه التّوجيهات المساعدة على تثبيت سلطة ما بعد الثّورة، أنّها تهتدي غالبًا بقواعد السّياسة الحديثة (المواطنة، السّلم الأهلي، التّداول على الحكم..)، غير أنّ سلمان العودة كثيرًا ما كان يفزع إلى التّراث ليستمدّ منه حججًا تؤيّد مذهبه في أنّ « الثّورة تجبّ ما قبلها». واستدلّ في هذا السّياق بالسّيرة النبويّة وما جاء فيها من صفح عن أعداء الدّعوة الإسلاميّة، وهو ما يلخّصه قول النّبي لخصومه «اذهبوا فأنتم الطّلقاء». وطيلة المرحلة المدنيّة حرص النّبي على استيعاب المعارضين من «حزب المنافقين»، «

86 سلمان العودة، أسئلة الثورة، ص 125

87 سلمان العودة، أسئلة الثورة، ص 160

88 نفسه، ص 162

89 نفسه، ص 163

حتى لم يبق منهم مع الزّمن سوى أربعة... وكانوا في البدء حزبًا كبيرًا»[90]. ومثل هذا التّسامح ضروري عند سلمان العودة لفتح الباب أمام بناء دولة للجميع في مرحلة ما بعد الثّورة، تمامًا كما كانت دولة المسلمين في العهد النّبوي، منفتحة على كلّ الفئات ولم تقتصر على المهاجرين والأنصار فحسب كما يتوهّم بعضهم.

ولا يخفي سلمان العودة خشيته من السّقوط في مستنقع الفتنة بين أبناء البلد الواحد سواء على خلفية سياسيّة أو مذهبيّة أو طائفيّة. ولذا ما ينفكّ يردّد أنّ «انتهاء نظام دكتاتوري لا يخلق المدينة الفاضلة»[91]. والمسؤوليّة في تأمين هذا المسار تعود عنده إلى أصحاب السّلطة الذين يخضعون إلى امتحان عسير شبيه بذاك الذي أخبرت عنه سورة يوسف، حيث « الابتلاء والصّبر والتّمكين وظهور المظلوم على ظالمه وفيها درس التّخطيط ومعالجة الأزمات السّياسيّة والاقتصاديّة وحتى العائليّة»[92]. إنّ القياس على تجربة النّبي يوسف، بعد الإحالات المتكرّرة على شواهد من سيرة النّبي محمّد، لا تترك مجالاً للشكّ في أنّ الجهاز الحجاجي في خطاب هذا الدّاعية لا ينفكّ عن الاتكاء على ثنائيّة الماضي والحاضر في تأليف برهانه.

إنّ استلهام ملامح دولة الرّسول في المدينة يوجب - عند العودة - استيعاب المكوّنات العقديّة المختلفة في توليفة سياسيّة واحدة كما عبّر عنها « دستور الصّحيفة». ويفرض هذا الاستلهام أيضًا التّنبّه إلى أسس العلاقات التي كانت تشدّ هذا الكيان السّياسي النّاشئ مع محيطه القريب والبعيد (القبائل المجاورة، الدّول الكبرى كروما وفارس). وفي ضوء هذا الموجّه الدّيني، تمثّل سلمان العودة وضع دولة ما بعد الثّورة بقيادة « الإسلاميّين» فلاحظ أنّ الوضع الدّولي لم يكن في صالح هؤلاء، بسبب انتشار ما يعرف «بالإسلامفوبيا» في الغرب خاصّة، وتحديدًا بعد حوادث سبتمبر 2001 بأمريكا. ولكنّ هذا الانطباع آخذ في الزّوال، فيما يرى، بدليل وقائع متعدّدة منها: نجاح تجربة حزب أردوغان في تركيا، وكذا المساهمة الغربيّة في الحرب اللّيبيّة. وهذا الوضع يمكن الاستفادة منه لمدّ جسور التّعاون الوثيق مع المحيط الدّولي، ومع الغرب بالتّحديد. وقد اعترف العودة بأنّ ثمن هذا التّقارب سيكون مراعاة مصالح القوى الغربيّة وتأمينها، بما في ذلك طلب الطّاقة ومحاربة الإرهاب ومنع الهجرة وحرية التّجارة وأمن إسرائيل[93]. ولا شكّ أنّ أبرز ما يلفت الاهتمام في هذا القول أنّ سلمان العودة قد تجاوز - بهذه الدّعوة - اثنين من المحرّمات في الضمير الجمعي: أمن إسرائيل الذي يعني في الوعي الشّعبي العربي التّنازل عن أرض فلسطين. ومبدإ الولاء والبراء بالنّسبة إلى أتباع المذهب الوهّابي الذي يحرّم التّعامل مع أعداء الدّين. ونحسب أنّ هذه الجرأة على تجاوز هذه المحرّمات لا يبرّرها سوى ذلك الحرص الشّديد من جانب هذا الفقيه على تأمين نجاح تجربة الإسلاميّين في السّلطة.

---

90 يروى عن الرّسول الأكرم قوله: (لا يتحدّث النّاس أنّ محمّدًا يقتل أصحابه).

91 سلمان العودة، أسئلة الثّورة، ص 203

92 نفسه، ص 195

93 سلمان العودة، أسئلة الثّورة، 166

خاتمة

والملاحظ في هذا الخطاب الجديد الصّادر عن واحدة من أشدّ المرجعيّات تحفّظًا إزاء كلّ جديد، أنّ صاحبه قد تجاوز النّظرة الأحاديّة، وانخرط بالتّالي في محاولة التّوفيق بين المثال والواقع. ومن ثمّ فقد جاء خطابه متردّدًا بين قطبين: قطب الوفاء للمحدّدات الفقهيّة الموروثة (وخاصّة في صيغتها الحنبليّة/الوهابيّة: ابن تيمية وابن القيم وابن عبد الوهّاب)، وقطب الاستجابة لإكراهات الحداثة في جانبها السّياسي (نظام الحكم الدّيمقراطي، العولمة..). وكان التّعامل مع هذين القطبين انتقائيًا سواء في حالات التبنّي، أو في مواطن الرّفض. وهذا ما يوحي بأنّنا لم نغادر العيب الرّئيسي الملازم للخطاب الإسلامي المعاصر، ونعني به الحرص على الإمساك بأفضل ما في الأنموذجين التّراثي والحداثي، دون محاولة تأليف وحدة عضويّة منهما، بما يبقي على الازدواجيّة قائمة باستمرار.

ولا يخفى أنّ كلام سلمان العودة على الثّورة كانت توجّهه رغبة جامحة في مسايرة إيقاع الأحداث المتسارعة فكريًا واجتماعيًا. ومن الواضح أنّ خطابه في الثّورة فرضته الأحداث الجليلة التي عصفت بما استقرّ في السّياسة العربيّة لعقود طويلة. وهذا يعني أنّه لم ينشأ بصفة طبيعيّة ضمن السّياق العامّ للنّسق الفكري للدّاعية. ومن نتائج ذلك أن طغى التّفكير الانفعالي والانتقائي في عدّة مواضع. ومع ذلك، فإنّ الإنصاف يقتضي التّنويه بجرأة هذا الخطاب واندفاعه خارج سياجه المرجعي، وقد فتح لنفسه باب الاجتهاد والمراجعة. وهذا فيما نقدّر عائد إلى رغبة سلمان العودة في استثمار أحد مآلات الثّورة سياسيّا، ونعني نجاح الإسلام السّياسي في ارتقاء سدّة الحكم في بلدان الرّبيع العربي. وفي سبيل هذه الغاية العزيزة على نفوس أنصار الإسلام السّياسي عامّة، لم ير الرّجل بأسًا في تقديم تنازلات معتبرة في باب أحكام الفقه السّياسي، تلك الأحكام التي طالما اتّخذتها التيّارات ذات المرجعيّة الدّينيّة علامة مسجّلة تحتكر بها الكلام باسم الإسلام. وبصرف النّظر عن الدّوافع، فإنّ الإقدام على المراجعة يستحقّ التّثمين مبدئيًا، ويبقى الحكم النّهائي له أو عليه رهينًا بما سيسفر عنه تطوّر هذه المقالات الفكريّة في السّنوات القادمة.

المصادر والمراجع

1- المصادر

ـ العودة، سلمان، أسئلة الثّورة، مركز نماء للبحوث والدّراسات، ط 1، بيروت 2012.

2- المراجع

ـ الأشعري، أبو الحسن، مقالات الإسلاميين، صحّحه هلموت ريتر، دار النشر فرانز شتاينر بقيسبادن، ط 3، 1400هـ/ 1980م.

ـ آل عبد اللطيف، عبد العزيز ينقد فيه سلمان العودة بعنوان: "أبعدت النجعة يا أبا معاذ"

http://www.alabdulltif.net/index.php?option=content&task=view&id=4947

ـ بلقزيز، عبد الإله، ثورات وخيبات: في التّغيير الذي لم يكتمل، منتدى المعارف، ط 1، بيروت، 2012.

ـ بنسعيد، سعيد، الفقيه والسّياسة: دراسة في التّفكير السّياسي عند الماوردي، دار الحداثة للطّباعة والنّشر، ط 1، 1982.

ـ ابن تيمية، شذرات البلاتين من طيّبات كلام سلفنا الصالحين. موقع:

http://www.anti-rafeda.com/sunna/book/aqida_sunnah/pg_108_0007.htm

ـ الخضر، عبد العزيز، السّعودية سيرة دولة ومجتمع: قراءة في تجربة ثلث قرن من التّحوّلات الفكريّة والسّياسيّة والتّنمويّة، شركة الشّبكة العربيّة للأبحاث والنّشر، ط 1، بيروت 2010.

ـ ابن خلدون، عبد الرحمان، المقدّمة، المطبعة الأزهريّة، 1348 ه / 1930 م. ص 390.

ـ رباع، كامل علي إبراهيم، نظريّة الخروج في الفقه السّياسي الإسلامي، دار الكتب العلميّة، بيروت – لبنان، ط 1، 2004/ 1425

ـ عمارة، محمد، الإسلام والثّورة، دار الشروق، ط 3، 1408، 1988.

ـ القرضاوي، يوسف، «الخلل في فقه الخروج على الحكام».

http://www.qaradawi.net/articles/86-2009-12-12-10-35-10/4329.htm

ـ قطب، سيّد، في ظلال القرآن، دار المعرفة للطّباعة والنشر، بيروت – لبنان، ط 6، 1391ه/ 1971 م.

ـ لاكروا، ستيفان، زمن الصّحوة: الحركات الإسلاميّة المعاصرة في السّعوديّة، ترجمة بإشراف: عبد الحقّ الزمّوري، الشركة العربيّة للأبحاث والنشر، ط 1، بيروت 2012.

ـ ملين، محمد نبيل، علماء الإسلام تاريخ وبنية المؤسّسة الدّينيّة في السعوديّة بين القرنين الثامن عشر والحادي والعشرين، ترجمة محمّد الحاج سالم وعادل بن عبد الله، الشّبكة العربيّة للأبحاث والنّشر، ط 1، بيروت، 2011، ص 100.

ـ الماوردي، علي بن محمّد، الأحكام السّلطانيّة والولايات الدينيّة، دار الكتب العلميّة، بيروت – لبنان، د ت.

ـ ابن منظور، لسان العرب.

المرجع باللسان الأعجمي

- Lacroix , Stéphane, Les islamistes saoudiens, une insurrection manquée, Presse universitaires de France, 2010.

- Schacht, Josef, « Notes sur la sociologie du droit musulman », in *Revue Africaine*, Tome XCVI, 3eme et 4eme trimestre 1952.

- Id, Introduction au droit musulman, Maisonneuve et larose, 1983.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2016

All rights reserved © 2016