

2018-05-21 | قسم الأبحاث

**فقه الاستبداد:  
العلاقة الجدلية بين السياسة والأخلاق في  
التاريخ الإسلامي**

**محمّد يسري أبو هدور  
كاتب وباحث مصري**

## مقدمة

كان الإسلام صاحب تأثير عميق وقوي في العديد من المجالات والنطاقات الفكرية السائدة في المجتمع العربي.

فلم يقتصر الإسلام على كونه ديناً روحياً، لا ينشغل ولا يهتم إلا بالعلاقة بين الإنسان وربّه فحسب، بل إنه، ومنذ اللحظة الأولى، عزّف نفسه كنسقي فكري روحي عملي مكتمل؛ إذ تضافرت مبادئه وأحكامه ومسلماؤه مع بعضها في نسجٍ واحدٍ؛ ليعمل على إحداث حالة من حالات الربط والاتصال مع الواقع الموجود من حوله.

وكان من الطبيعي أن تحدث حالة من حالات **(التداخل والتفاعل)** ما بين النسق الإسلامي المُتَّصِف بالصفة الإلهية من ناحية، والواقع البشري من ناحية أخرى. ونتج عن ذلك التفاعل التأسيس **لمنظومة دينية، إلهية المصدر، إنسانية التطبيق**، وجرى التعامل مع تلك المنظومة على كونها نتاجاً معيارياً مرجعياً، يصلح أن يكون مصدراً للتعرف إلى الحق المطلق.

ونستطيع أن نميز اثنين من الحقول المعرفية التي شهدت تفاعلاً قوياً مع النسق الإسلامي المبكر، ألا وهما **(السياسة والأخلاق)**، وقد نتج عن عملية التفاعل تلك، مفهومان مستحدثان وخاصان بالتجربة الإسلامية، وهما على الترتيب **(الخلافة والمنظومة الإسلامية الأخلاقية المعيارية)**.

## المنتج السياسي (الخلافة)

شهدت شبه الجزيرة العربية أوّل وحدة سياسية على أراضيها، متمثلة في الدولة التي أقامها الرسول r بالمدينة؛ فقد كان العرب في جاهليتهم يلتمسون إثبات هويتهم وتأصيلها في انتماءاتهم القبلية المحدودة، ولم ينظروا لأنفسهم على كونهم أمةً واحدةً. ولكن بعد نزول الإسلام، قام مفهوم التوحيد الخالص الذي يتشعب به الدين الإسلامي، دوراً مهماً في تحويل وعي العرب وإدراكهم، بحيث اقتربوا بشكل كبير من التوحد سياسياً حول الرسول r، فصارت الحروب التي يخوضها المسلمون ضد الآخر الفكري العقائدي (الكفار) إجراءً حتمياً لإرساء عملية الاستخلاف الإلهي، وهو الأمر الذي أكد الوحدة السياسية المستحدثة.

ومن هنا، نشأت العلاقة الجدلية بين الدين والسياسة في الإسلام.

يرى أكثر الباحثين؛ أنّ الدين والسياسة في الإسلام لا ينفصلان عن بعضهما البعض، بينما يقلل بعض الباحثين من حجم تلك العلاقة، ويرون أن الإسلام لم يفكر بالدولة أو بالتنظيمات السياسية بشكلٍ أساسي، وإن كانت الدولة هي - بلا شك - أحد منتجات الإسلام الجانبية الحتمية. أما الرأي الثالث، فيرى أصحابه أن السياسة بالنسبة للإسلام لم ترز على أن تكون مجرد مرحلة تاريخية وقتية، ليس لها أي نوع من القداسة أو التميز.

ونحن نذهب إلى ما ذهب إليه أصحاب الرأي الأول، وبؤيدنا في ذلك كثير من الشواهد والأدلة، منها: أنّ الرعيل الأوّل من المسلمين قد انشغلوا بأمر خلافة الرسول r قبل حتى إنّ يُدفن، وأنّ الخلاف الذي دار بينهم حول مسألة الخلافة في ذلك التوقيت لم يكن خلافاً حول **(مبدأ الخلافة)**، ولكنه كان خلافاً يدور ويتمحور في المقام الأول حول **(شخصية الخليفة)**، وهو الأمر الذي يؤكد البعد السياسي للدين الإسلامي.

النقطة الأخرى، تتمثل في كون الشريعة الإسلامية نفسها قد استلزمت وجود قوة لتنفيذ أحكامها وإقامة حدودها. ومن هنا، فإن الحاجة إلى نظام سياسي إسلامي كان من باب الحاجة إلى **(القوة التي تقيم الدين)**، وقد تجلت تلك الحاجة في نطاقين، الأول داخلي، وتُستخدم فيه القوة لتطبيق الحدود وفرض النظام والسمت الإسلامي، والثاني خارجي، وتُستخدم فيه القوة في أعمال الحرب وجهاد الكفار والمشركين.

### المنتج الأخلاقي (المنظومة الأخلاقية الإسلامية المعيارية)

كان العرب قبل الإسلام يسرون وفق عددٍ من القيم والمبادئ الأخلاقية البدوية الرعوية، وتمثلت تلك القيم في (العرف) أو (المواثيق) التي كان هناك حرصٌ كبيرٌ على أتباعها والالتزام بها.

ويطلق «الجابري» على تلك المنظومة العربية الأخلاقية السابقة للإسلام، مصطلح **(المروءة)**؛ إذ يرى أنّ المروءة كانت هي القيمة المركزية في تلك المنظومة.

فلما جاء الإسلام أقرّ بعض القيم والأخلاق المعتبرة في تلك المنظومة، كما أنّه أبطل البعض الآخر، وكان أهمّ تغيير أحدثه الإسلام في تلك المنظومة أنه قد طوعها لتكون أكثر قابلية للتحضر والتمدن، كما أنّه عدّلها، لتصبح أكثر اتساقاً مع فكرة الوحدةانية، بما فيها من أخلاق محورها الرئيس يتمثل في الخضوع المطلق للإله الواحد.

وقد أدى ذلك بطبيعة الحال لتراجع مركزية المروءة؛ لتحل محلها مركزية جديدة، وهي مركزية **السماحة**، وما يتبعها ويرتبط بها من أخلاق الإيثار والزهد والمساواة، وهو ما عبّر عنه الرسول r بـ **(مكارم الأخلاق)**.

وبرى سيد قطب أنّ المنظومة الأخلاقية الإسلامية، قد ظهرت بوضوحٍ في ثلاث قيمٍ ترتبط، بشكلٍ أو بآخر، بفكرة العدالة الاجتماعية، وتلك القيم هي:

1- التحرر الوجداني المطلق.

2- المساواة الإنسانية الكاملة.

3- التكافل الاجتماعي الوثيق.

ونستطيع أن نلاحظ اتفاقاً تاماً بين تلك القيم من جهة، والشريعة الإسلامية في صورتها الأولى من جهةٍ أخرى.

ومن واقع مركزية وحاكمية تلك القيم والأخلاق في الدين الإسلامي، تتأثّر الحاجة الملحة إلى إقامة الدولة الإسلامية التي تتمثل مهمتها الرئيسة في **(تحويل هذه المبادئ المثالية إلى قوى تعمل في المكان والزمان).**

إذا ما رجعنا إلى الطرق التي لجأ إليها المسلمون لاختيار خليفة لهم في العهد الراشدي، لوجدنا أن السّمت الذي يغلب على تلك الطرق هو كونها **كانت تحظى بنوعٍ من أنواع المشاركة المجتمعية.**

فقد عُيّن «أبو بكر» بعد شدّ وجذبٍ من قبَل المهاجرين والأنصار، و«عمر»، وإن كان قد تولى الخلافة بعهدٍ مباشرٍ من سلفه، إلا أنه قد حظي بقبولٍ من جانب عموم الصحابة، الذين وافقوا الخليفة الأول على اختياره. أما «عثمان»، فقد تقلّد السلطة بعد عملية الشورى، وكذلك أعلنت خلافة «علي بن أبي طالب» عقب مبايعة أهل المدينة، والكثير من وُجهاء الصحابة ومقدميهم.

**إذن، فعلى اختلاف الطرق وبتباين الأشكال، كان للمجتمع دورٌ مهمٌ في اختيار الخليفة،** ولكن ينبغي أن ننتبه إلى أن مسألة الشورى في العهد الراشدي لم تكن ذات آليات محددة سلفاً، ولم تكن مُنظمة أو مرتّبة، فلا يمكن أن نقارنها مثلاً بآليات الديمقراطية في العصر الحديث. قمارى القول إنّ شورى الخلفاء الراشدين كانت **المقياس والبوصلة اللذين يحددان توجهات المجتمع الإسلامي وإرادته في لحظةٍ تاريخية معينة، وعلى ضوء تلك التوجهات تقوم الدولة باتخاذ قراراتها المصيرية.**

ومن أهم الشواهد التي تؤكد حالة المزج بين ما هو مجتمعيّ من جهة، وما هو سياسيّ من جهةٍ أخرى، أن الخلفاء لم يتمايزوا عن أقرانهم في مأكلي أو ملبسي أو مسكن، فجميع الروايات التاريخية تؤكد زهد هؤلاء الخلفاء وتواضعهم، وأنهم كانوا يخالطون عامة الناس من دون حراسة، حتّى إنّ ثلاثة من الخلفاء الأربعة الأوائل قد اغتيلوا بسهولة.

اللحظات التاريخية المؤسّسة لنظرية الحاكم المتغلب

نستطيع أن نميز عدداً من اللحظات التاريخية المهمة، التي أدت إلى حدوث عدد من **التغيرات الكمية** في شكل البناء السياسي للدولة، ثم تحولت تلك التغيرات إلى **تغيرٍ كميٍّ** أدى لتغير شكل الدولة ككل، بعد تمكن الحاكم المتغلب من الوصول إلى السلطة.

**اللحظة الأولى**، كانت عند تسلم الخليفة الثالث السلطة؛ فعثمان رغم كونه من الراشدين، إلا أنّ الدولة في عهده قد شهدت صعوداً للتيار السياسي الأموي على حساب غيره من التيارات، كما أنّ كثيراً من المؤثرات الاقتصادية والاجتماعية والقبلية والفكرية قد احتشدت مع بعضها، في النصف الثاني من عهده؛ حيث أدى ذلك إلى أن يتحول الحكم، شيئاً فشيئاً، من الخلافة إلى الملك.

**اللحظة الثانية**، كانت عندما قام الحسن بن علي بتسليم الخلافة إلى معاوية بن أبي سفيان، عام 41هـ.

أهمية تلك اللحظة تكمن في أنّها أعلنت انهيار تيار المقاومة، ذلك التيار الذي كان يحاول أن يرجع بالدولة الإسلامية إلى سيرتها الأولى في العهد النبوي-الراشدي؛ فقد كان في تسليم الحسن رضوخاً لضغوطٍ مادية متزايدة لم يستطع أن يتصدى لها.

وبتسليم الحسن لمعاوية، دُشن لحقبةٍ جديدة في تاريخ الإسلام؛ إذ حدث **(انفصام أولي)** ما بين المجتمع من ناحية، والدولة من ناحيةٍ أخرى، فأضحى لكلٍ منهما قواعدٌ وأسسٌ ونظمٌ تختلف عنها في الأخرى.

**اللحظة الثالثة**، كانت هي اللحظة التي أعلن فيها معاوية رغبته في استخلاف ابنه «يزيد»، تكمن أهمية تلك اللحظة في كونها اعتبرت تأكيداً وترسيخاً على اللحظة السابقة لها، بشكل أدى لحدوث صدمة على النطاق المجتمعي، عندما أحست القوى المجتمعية بأنها تسير في اتجاه التدجين التام، والتحييد المطلق فيما يخص السلطة وشؤون الدولة.

فالروايات التاريخية تكاد تجمع على أنّ الاتفاق ما بين الحسن ومعاوية، كان ينصّ صراحةً على أن يرجع الأمر (الخلافة) إلى المسلمين بعد وفاة معاوية، وأن يختار المسلمون خليفتهم الجديد من دون إملاءٍ أو تقييدٍ من أية قوةٍ خارجية، وكانت رغبة معاوية في استخلاف ابنه تعارض ذلك الاتفاق بشكلٍ واضح؛ مما أدى لحدوث غضبة مجتمعية عاتية في مراكز وحواضر الدولة الإسلامية الكبرى (مكة - المدينة - الكوفة)، كما أنّ كثيراً من رموز المجتمع قد أعلنوا رفضهم للأمر بشكلٍ قاطع.

ولعل نظرةً واحدة في أسماء هؤلاء تبين حيثياتهم المجتمعية المجردة من الصفة السياسية في ذلك الوقت، فقد قاد المعارضة كلٌّ من «**الحسين بن علي**» حفيد الرسول <sup>ص</sup>، و«**عبد الله بن الزبير**» حفيد الخليفة الأول، و«**عبد الله بن عمر**» ابن الخليفة الثاني.

تحرّك هؤلاء، بصفتهم المجتمعية، أدى إلى ردّ فعل سلطوي، تجلّى في تهديد معاوية لهم بالقتل، في حالة أن أبدوا اعتراضهم على قرار تعيين يزيد بشكلٍ ظاهر.

ولكن بعد وفاة معاوية وتسلم يزيد للخلافة، وفي ظل ما انتشر عن سلوكياته المنحرفة، حدثت نهضة مجتمعية تقوم على المبادئ الإسلامية من ناحية، وعلى استدعاء الإرث القبلي من ناحيةٍ أخرى.

ظهرت تجليات تلك النهضة في ثلاث حركات متعاقبة ضدّ سلطة يزيد: الأولى تمثلت في مسير الحسين للكوفة، والثانية: كانت هي ثورة أهل المدينة وطلوعهم لطاعة يزيد، أما الثالثة: فكانت ثورة عبد الله بن الزبير في مكة.

وقد استطاع ابن الزبير أن يتجنب الأسباب التي أدت لفشل حركتي الكوفة والمدينة، وساعدته الظروف في ذلك بوفاة يزيد في عام 63هـ.

وفي محاولة منه لردّ الأمر إلى صورته الأولى وسيرته المثلى، أعلن ابن الزبير عن حق الأمة (المجتمع) في اختيار الخليفة (السلطة) الذي يحكمها، فوقع عليه الاختيار ليكون خليفة بعد مشاوره ومشاركة من أهل الحجاز، فكان ابن الزبير (آخر الخلفاء الذين اختارهم الأمة عن شوري ورضا).

**اللحظة الرابعة:** هي اللحظة التي استطاع فيها «عبد الملك بن مروان» أن يهزم ابن الزبير، ذلك عندما قام «الحجاج بن يوسف الثقفي» قائد الجيش الأموي بدخول مكة، وصلب جثة ابن الزبير بعد قتله.

في تلك اللحظة التاريخية بدأ عصرٌ جديد، فكان عبد الملك هو (أول خليفة ينتزع الخلافة بقوة السيف والقتال).

**اللحظة الخامسة،** كانت في عام 83هـ. عندما استطاع الأمويون إلحاق الهزيمة بجيش «عبد الرحمن بن الأشعث» وقتل تبعه من العلماء والفقهاء المعترضين على ولاية المتغلب في موقعة (دير الجماجم).

باننتصار الأمويين في تلك المعركة، أُقرّ حكم المتغلب وأُسست نظريته فعلياً، فانصهرت جميع اللحظات التاريخية السابقة في بوتقةٍ واحدة، ودُسّن لعصرٍ جديد، شهد فصلاً تاماً ما بين الشأن السياسي من جهةٍ والشأن المجتمعي من جهةٍ أخرى.

إذا كنا قد توصلنا إلى أنّ نظرية ولاية الحاكم المتغلب في التاريخ الإسلامي أُسست (فعلياً) بعد الانتصار الأموي في موقعة (دير الجماجم)، فإنّ تلك النظرية قد تعرضت عبر التاريخ الإسلامي الطويل لكثيرٍ من التعديلات التأسيسية والتنظيرية؛ مما أدى في النهاية لترسيخ وتأكيد أثرها داخل العقل السياسي الإسلامي.

وقد تمت عملية التطوير في شكل خطين متوازيين: الخط الأول، وهو خط واقعي عملي سلطوي، وكان مناط الأمر فيه للخلفاء والسلاطين الذين حرصوا على إعادة إنتاج النظرية والاحتكام إلى الشرعية المتفرعة عنها.

بدأ ذلك الخط عمليته التطويرية في عهد (عبد الملك بن مروان) نفسه عندما هدد منْ يأمره بتقوى الله بالقتل؛ ليحدث بذلك فصلاً ما بين دوائر السلطة والخلافة والمُلك من جهةٍ، ودوائر الدين والمنظومة الأخلاقية المنبثقة منه من جهةٍ أخرى.

ولعلّ ذلك الفصل قد ظهر بشكلٍ واضحٍ عندما عرف (عبد الملك) بوفاة أبيه واستخلافه هو، فأغلق المصحف الذي كان يقرأ فيه قائلاً: **(هذا آخر عهدنا بك)**.

وقد تتابع كثير من الخلفاء والسلاطين على تأكيد المعاني التي أعلنها (عبد الملك)؛ فأبو جعفر المنصور يعلن أنه ظلّ الله في أرضه، ويؤكد عددٌ من الخلفاء العباسيين على كونهم خلفاء لله ذاته، لا مجرد خلفاء للرسول، كما كان معروفاً من قبل.

وبالتوازي مع هذا الخط السلطوي، كان هناك خطٌ آخر لتطور النظرية، واتصف ذلك الخط بكونه فقهياً علمياً دينياً، وكان الفاعلون فيه هم العلماء والفقهاء المسلمون الذين قاموا بالتأصيل لنظرية حكم المتغلب، وأوجدوا مبررات شرعية لها؛ حتّى يدخلوها تحت مظلة الدين نفسه.

ففي الوقت الذي كان فيه (عبد الملك) يقيم حكماً بواسطة الشُّوكة والقهر، كان عبد الله بن عمر، وهو واحد من كبار الصحابة، يدشن فقهياً ونظرياً لحكم المتغلب وانفصال السلطة عن المجتمع بقوله المعروف: **“لا أقاتل في الفتنة، وأصلي وراء منْ غلب”**.

كما أن انتصار الأمويين في دير الجماجم قد أدى لحدوث هزة نفسية وانتكاسة عنيفة في أفكار ومبادئ عدد من كبار التابعين ممّن عرفوا بعلمهم وتقواهم؛ فـ (الحسن البصري) الذي كان معروفاً باعتقاده في ضرورة حمل السلاح ورفعته في وجه البغاة ومغتصبى المُلك والخلافة، نجده يغير من موقفه فيقول: **“إنّ الله إنما يغير بالتوبة، ولا يغير بالسيف”**.

أما الأئمة الكبار الذين عاصروا بدايات الحكم العباسي، فتراوحت مواقفهم ما بين الاعتراض على النظرية في بعض الأحيان، والقبول بها والتسامح معها في أحيانٍ أخرى؛ فـ (الإمام مالك) إمام المدينة يدي معارضته لأبي جعفر المنصور، ويرحب بالثورة عليه، ويؤيد حركة "محمد النفس الزكية"، ويفتي بأنه **(لا بيعة لمكره)**؛ لحث وتشجيع الناس على المشاركة في تلك الثورة، ولكنه - وبعد القضاء على تلك الحركة - يعود ليقيم علاقةً ودية وقوية مع المنصور، وقد وصلت تلك العلاقة إلى الحد الذي يجعل الخليفة يطلب من مالك أن يجمع الناس على فقهه وكتابه الأشهر (الموطأ).

أما الإمام الشافعي، فيظهر أنه قد أبدى موافقةً صريحة على حكم المتغلب، فقد روى البيهقي عنه أنه قال: **"كُلٌّ قَنٌ غَلَبَ عَلَى الْخِلاَفَةِ بِالسَّيْفِ حَتَّى يُسَمَّى خَلِيفَةً وَيَجْمَعُ النَّاسَ عَلَيْهِ، فَهُوَ خَلِيفَةٌ"**.

ورغم حدة الصدام الذي وقع بين "أحمد بن حنبل" من جهةٍ، وعدد من الخلفاء العباسيين (المأمون -المعتصم -الواثق) من جهةٍ أخرى، فإن ذلك لم يمنع أن يتابع ابن حنبل أساتذته ومعاصريه من علماء أهل السنة والجماعة في تأييدهم لحكم المتغلب بالقوة وإقرار سلطتهم والتأكيد على طاعتهم.

ويظهر ذلك بوضوح في اعتقاده بحتمية الجهاد مع كلِّ خليفة، سواء كان برًّا أم فاجرًا، و**(الصبر تحت لواء السلطان على ما كان عليه من عدلٍ أو جور، وألا نخرج على الأمراء بالسيف، وإن جاروا)**

تلك الاجتهادات الفقهية المؤسَّسة والداعمة لنظرية ولاية الحاكم المتغلب، والمشرعنة للسلطة المستمدة منها، أدت إلى ترسيخ مبادئ تلك النظرية في العقل الشئبي الجمعي، حتى نجد أنه لم يأت الربع الأول من القرن الرابع الهجري حتى أُفِرَّت تلك النظرية بشكليٍّ ضمنيٍّ من خلال واحدة من أهم المدونات الإسلامية، وهي متن العقيدة الطحاوية؛ إذ جاء فيها **"ونرى الصلاة خلف كلِّ برٍّ وفاجرٍ من أهل القبلة"**.

**(ولا نرى الخروج على أئمتنا وولاة أمورنا، وإن جاروا، ولا ندعو عليهم، ولا ننزع يداً من طاعتهم، ونرى طاعتهم من طاعة الله عزَّ وجلَّ فريضة، ما لم يأمرُوا بمعصيةٍ، وندعو لهم بالصلاح والعافية).**

وينقل "الباقلاني"؛ أن إجماع جمهور العلماء على طاعة الحاكم المتغلب، وإن كان معروفاً بفسقه وظلمه، ويؤكد "الجويني" هذا الإجماع، ويتفق معه في ذلك تلميذه "الغزالي"، ويعلل ذلك الاتفاق بعبارة: **(إمام غشوم خير من فتنة تدوم)**؛ لأن هناك من المبررات، مثل الأمن والاستقرار ووحدة الجماعة، ما يجعل المسلمين يتقبلون فسق الحاكم أو ظلمه.

ومن بين فقهاء وعلماء القرن الخامس الهجري؛ يبرز "الماوردي" كواحد من أهم المنظرين السياسيين الذين نظروا بحرفيةٍ لنظرية الحاكم المتغلب والشرعنة لها.

فعن طريق تأليف مجموعة ضخمة من كتب السياسة الشرعية والأحكام السلطانية، استطاع المواردى أن يعطي بُعداً عقلياً لمسألة (السلطان القاهر)؛ بحيث يصبح أحد الشروط والقواعد الأساسية التي تنصلح بها الدنيا.

وفي القرن السابع الهجري؛ صَحَّح "عز الدين بن عبد السلام" ولاية الإمام الفاسد والحاكم الفاسق؛ لِمَا فِي إِبْطَالِ ولايتهما من تفويت المصالح العامة.

أما في القرن الثامن الهجري، فقد أُقرت ولاية المتغلب الفاسق بشكلٍ أشدَّ وأكثر جرأةً وتصريحاً من ذي قبل.

فيقول "بدر الدين بن جماعة" عن حكم المتغلب: **"ولا يقدر في ذلك كونه جاهلاً أو فاسقاً في الأصح"**.

ونختتم هذا المبحث برأي شيخ الإسلام "ابن تيمية"؛ الذي دعا إلى (قبول الوضع الراهن، كما فعل ذلك العلماء قبله مهما كان الحاكم مستبداً وجائراً)، وكانت مبرراته في قبول ذلك الوضع منحصرة في إقامة الشريعة الإسلامية وصلاح حال الدولة.

تأثير نظرية الحاكم المتغلب على المنظومة الأخلاقية الإسلامية

لما كان كلُّ من الفقه والعقيدة مبنين في أساسهما على القيم المستمدة من المنظومة الأخلاقية الإسلامية، فقد كان من الطبيعي أن تحدث كثيراً من التغيرات في الأحكام الفقهية والضوابط الاعتقادية، بعد أن تغير شكل المنظومة الأخلاقية بفعل التدخل السياسي العنيف والطارئ عقب تدشين نظرية الحاكم المتغلب وتطويرها المستمر على مدى السنين.

يمكن القول: إنَّ المسلمين كانوا يسرون ووفق إطار منهجي معين في عصر النبوة والخلافة الراشدة، هذا الإطار كانت فيه **(الأخلاق الدينية)** هي المسبب والفاعل الرئيس في خلق وتشكيل الشريعة، والتي نقصد بها كلَّ الأحكام الفقهية والعقائدية الخاصة بالدين الإسلامي، وكانت الشريعة بدورها هي المصدر الأساسي لتشكيل السياسة، والتي كانت مجرد وسيلة لحفظ الشريعة، وبالتبعية حراسة الأخلاق.

أما وبعد انسياق المسلمين لمسألة حكم المتغلب، فإنَّ الإطار المنهجي السابق قد بُدلت أولوياته وغيّر شكله بالكامل، فأضحت السياسة والسلطة المستمدة من الأمر الواقع هي التي تغير وتبدل في المنظومة الأخلاقية، وهو ما نتج عنه بالتبعية أن أضحت الشريعة نتاجاً للتفاعل المستمر بين ما هو سياسي **(واقعي)**، وما هو أخلاقي **(مثالي)**.

أهم الآثار التي ترتبت على هذا التغيير: أنّ الأطلاق فقدت مركزيتها وحجبتها وأوليتها وحاكميتها في الناتج الفكري الإسلامي الديني المتمثل في الشريعة؛ إذ تراجع دور القيم الأخلاقية في بعض الأحيان، ووثرت وأولت في أحيانٍ أخرى.

وبرز على الساحة عددٌ من القيم الأخلاقية الجديدة التي توافقت مع الواقع السياسي، وهو ما أدى في النهاية إلى تأسيس منظومة أخلاقية جديدة، تختلف بشكلٍ كاملٍ عن تلك التي كانت سائدة في العصر النبوي-الراشدي.

وسوف نتعرض في الصفحات التالية لعددٍ من المفاهيم التي تحمل أبعاد سياسية/أخلاقية، وسنحاول أن نبين التحريف الذي أصاب تلك المفاهيم من جرّاء فرض نظرية الحاكم المتغلب، وذلك عن طريق تناول ثلاثة محاور رئيسة في أية منظومة أخلاقية، وهي محاور: (السلطة والأخلاق الجماعية، والأخلاق الفردية).

### أخلاق السلطة (الطاعة)

يمكن القول: إنّ مفهوم الطاعة هو أحد المفاهيم المركزية في المنظومة الأخلاقية المحرّفة بفعل نظرية الحاكم المتغلب.

كانت الطاعة أحد المرتكزات التي يقوم عليها المجتمع البدوي-القبلي فيما قبل الإسلام، فكان أفراد القبيلة الواحدة يدينون بالطاعة لشيخهم أو لرؤساء عشائرتهم، وكان أفراد القبيلة يتوقعون من زعمائهم الحماية والأمان مقابل إقرارهم بالطاعة، ولم تكن هناك قوانين مكتوبة أو محددة سلفاً لتنظيم العلاقة ما بين الحماية والأمن والعدل من جهة، والطاعة والانقياد من جهةٍ أخرى، بل كانت **المنظومة العرفية** هي التي تحير تلك العلاقة بشكلٍ فطريٍّ بدائيٍّ.

مع بداية الإسلام؛ حدث تغييرٌ مهمٌ في مفهوم الطاعة، رغم ثبات واستمرارية آلياته، وما تغير هو أن المصدر الموجب للطاعة لم يعد هو العرف أو مجرد الحاجة الإنسانية للحماية والأمن والمساواة بين أفراد القبيلة وبعضهم البعض، بل إنّ مصدر الطاعة قد أضى إلهياً غيبياً، كما أن الشخص الذي تجدر طاعته لم يعد مجرد شيخ للقبيلة من الممكن أن يخطئ أو يسهو، بل إنه أصبح رسولاً مُبتعثاً من الله تعالى، فلا ينطق عن هوى، ولا يحكم إلا بالحق والصواب.

هنا، نستطيع القول: إنّ الطاعة في عصر الرسول r لم تعد مجرد علاقة تقوم على المنفعة والمصلحة المتبادلة ما بين الحاكم والمحكوم، بل إنها في حقيقة الأمر قد **أصبحت وسيلةً وأداةً يستخدمها كلٌ من الحاكم والمحكوم معاً؛ لتحقيق أهداف وغايات إلهية كبرى.**

الرسول r وضح ذلك في كثير من الأحاديث النبوية والمواقف، وأشار إلى أنه لا يجوز طاعة الأمير أو الحاكم في معصية الله، وفي فترة الخلافة الراشدة ظل التأكيد على كون الطاعة أداة ليس إلا، وأن الهدف الأساسي من ورائها هو إقامة الدين.

فأبو بكر يصرح في خطبة بيعته: **(أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإذا عصيت الله ورسوله، فلا طاعة لي عليكم).**

وهو هنا يربط بين طاعة المسلمين له من جهة، وطاعته هو لله ورسوله من جهة أخرى، وقد جرى تأكيد ذلك الأمر كثيراً في العديد من المواقف، كما في قول الخليفة الأول لعمر بن الخطاب أثناء مناقشتها في مسألة قتال مانعي الزكاة **(والله لو منعوني عقلاً كانوا يؤدونه إلى رسول الله لقاتلتهم عليه)**، ما يشير إلى أن الطاعة التي كان أبو بكر يرومها من مانعي الزكاة هي طاعة تتمثل أهدافها وغاياتها بشكل رئيس في إقامة أحكام الدين.

**كانت الطاعة، إذًا، في العهد النبوي-الراشدي ذات مصدر إلهي، وغايتها هي إخضاع الواقع البشري الإنساني للحكم الإلهي المطلق، وكان الحاكم أو الخليفة ليس سوى أداة يتم عن طريقها تنظيم الجهد البشري وتوظيفه واستثماره في اتجاه إقامة الدين.**

فإذا ما حاولنا أن نتطرق لمفهوم الطاعة في مرحلة تأسيس نظرية حكم المتغلب، وأثناء تطورها في الفترة اللاحقة، وجدنا أنّ لذلك المفهوم شكلاً يختلف تماماً عنه في الفترة النبوية والراشدة.

فقد أضحت الطاعة مبدأ مهم، و**(فضيلة كبرى في كل الخطابات السياسية ذات الطابع التسلطي)**، بدءاً من لحظة وصول «معاوية بن أبي سفيان» إلى السلطة.

ومن المهم هنا أن نشير إلى نقطتين رئيسيتين متعلقتين بمفهوم الطاعة في تلك المرحلة:

#### - النقطة الأولى:

إنّ الطاعة قد جُردت من المغزى الإلهي والغرض الغيبي، اللذين كانا ينبعان وينبثقان من المنظومة الأخلاقية الإسلامية الأصيلة.

فأضحت الطاعة عملية دنيوية بحتة وذات ممارسات براجماتية واقعية، وإن اكتست في الوقت ذاته ببعض المسوح المتعلقة بالدين، وبذلك رجع مفهوم الطاعة إلى الشكل العربي البدوي السائد في مرحلة ما قبل الإسلام، فكانت الطاعة للخليفة الأموي في دمشق تسير حسب قيم البداوة لا قيم الإسلام. ولعل أحد الشواهد القوية التي تؤكد صحة ذلك الطرح أن أول معارضة أموية ضد السلطة الإسلامية المركزية الراشدة، قد تمثلت في رفض معاوية لمبايعة علي بن أبي طالب، متخذاً من مسألة القصاص لعثمان، بكل ما فيها من زخمٍ قيمى بدوي قبلي، حجة له ولأهل الشام.

#### - النقطة الثانية:

إنّ الطاعة بعد أن كانت وسيلة وأداة، أضحت هدفاً وغاية، وبعد أن كانت مشروطة بشروط وحدود وضوابط، أصبحت مطلقة وغير محدودة وغير مقيدة بأي معيارٍ أخلاقي أو ديني، وكانت محصلة هذا كله؛ أن أضحت الطاعة قيمةً أخلاقيةً في حدّ ذاتها.

ومما يؤكد مسألة (دنيوية الطاعة) من جهةٍ، واستقلاليتها وعدم تبعيتها من جهةٍ أخرى، ما ورد من أن معاوية بن أبي سفيان قد خطب يوماً في الناس، فقال: **«ما قاتلتكم لتصوموا، ولا لتصلوا، ولا لتحجوا، ولا لتزكوا، وقد أعرف أنكم تفعلون، إنما قاتلتكم لتأقرّ عليكم، وقد أعطاني الله ذلك وأنتم كارهون»**.

ولما كانت الطاعة قد فقدت غايتها، وأضحت غايةً في حدّ نفسها، فقد كان من الطبيعي أن نجد أول الحكام المتغلبين بالسيف «عبد الملك بن مروان» يهدد ويتوعد قائلاً: **«والله لا يأمرني أحد بتقوى الله مقامي هذا، إلا ضربت عنقه»**.

وقد جاء أيضاً، في خطبة «خالد بن عبد الله القسري»، والي الوليد بن عبد الملك بمكة: **«عليكم بالطاعة ولزوم الجماعة، وأني والله ما أوتي بأحدٍ طعن على إمامه، إلا صلبته في الحرم، إن الله قد جعل الخلافة منه بالموضع الذي جعلها، فسلموا، وأطيعوا، ولا تقولوا كيت وكيت، والله لو أعلم أن الوحش التي تأمن في الحرم لو نطقت لم تقر بالطاعة، لأخرجتها من الحرم»**.

ولم يكتفِ الحاكم المتغلب بتحريف معاني الطاعة وتجريدها من المعايير الأخلاقية الإسلامية، بل إنه سرعان ما أضاف لها عدداً من الوسائل والآليات التي تساعد في نشرها وفق التصور الجديد لها، فربطت الطاعة بالثواب والعقاب في صورةٍ ماديةٍ قد تتمثل في إجزال العطاء وإغداق الأموال، أو الحبس والتعذيب والقتل.

يظهر ذلك بشكل واضح في الجملة التي قالها أحد الخطباء في حضور «معاوية» وابنه يزيد، عندما قال: «**أمير المؤمنين هذا، وأشار إلى معاوية، فإن هلك، فهذا - وأشار إلى يزيد -، ففن أبي، فهذا - وأشار إلى السيف -، فقال له معاوية: اجلس، فإنك سيد الخطباء.**».

وقد أدت كل تلك التغيرات، التي طالت مفهوم الطاعة، إلى أن أصبحت طاعة الحاكم المتغلب واحدة من أهم القيم المركزية في المنظومة الأخلاقية المعدلة، وتشابهت في ذلك مع الطاعة في المفهوم الكسروي الفارسي.

وقد حرص أصحاب السلطة على تثبيت سلطتهم عن طريق اختلاق بعض الأحاديث المؤيدة لهم، ونسبتها للرسول r من جهة، وأن يقوموا بتأويل وتحريف بعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الصحيحة، وإخراجها عن سياقها الموضوعي من جهة أخرى.

كل ذلك أدى لإحداث حالة من الغلو في طاعة السلطان، الذي كان في معظم الأحيان متغلباً غاصباً للسلطة، وقد ظهر ذلك الغلو في الشام في عهد بني أمية، حتى قيل: «**طاعة الخلفاء جائزة في معصية الله.**».

### الأخلاق الجماعية (الجماعة)

يعدّ مصطلح الجماعة واحداً من أهم المصطلحات التي تربط بين الدوائر الإسلامية الفكرية الثلاث (الأخلاقية - التشريعية - السياسية)، كما أنّه، وفي الوقت ذاته، قد ارتبط بشكل كبير بنظرية الحاكم المتغلب.

لا جدال في أنّ العرب قبل الإسلام كانوا قد عرفوا القيمة الأخلاقية التي تحضّ وتشجع على التعاون والاجتماع، وهو أمر غير مستغرب عن المفاهيم السائدة في الشعوب القديمة كلّها.

ومن اللافت للنظر؛ أنّ العرب، كبداً، نظروا إلى مفهوم الجماعة، بعيداً عن النطاق والمركزية الجغرافية، على عكس الشعوب الحضارية التي كانت تنظر إلى القيم الجماعية على كونها علاقة بين الأفراد والأرض، فقد كان العرب ينظرون إلى الجماعة على كونها الوطن.

ولمّا كانت القبائل العربية تشهد فيما بينها وبين بعضها كثيراً من الاختلافات في مستويات تشكيل الهوية الأساسية (اللغة/ اللكنة - الدين/ المعبودات - التاريخ وما ينبثق عنه من آمالي وطموحات)، فقد كان من الطبيعي، إذاً، أن تقتصر (**وطنية/ اجتماع**) العربي على قبيلته فحسب، من دون أن تتوسع تلك الوطنية لتشمل جميع سكان شبه الجزيرة العربية في منظومة واحدة.

فلما جاء الإسلام حرص على استبقاء القيمة الأخلاقية لمفهوم الجماعة، ولكنه وضعه في مكانة الوسيلة والأداة، وابتعد به عن مرتبة الغاية والهدف، ولذلك نجد أنّ العديد من الروايات التاريخية التي تعود لفترة بداية ظهور الإسلام في مكة، تذكر أنّ كبار كفار قريش قد نقموا على الإسلام وعلى رسوله، لأنّه **(فرّق جماعتهم، وشئت شملهم)**، وهو الأمر الذي أدى لحدوث حالة من التنافر والعداء بين أفراد المجتمع القرشي وبعضهم البعض.

ونلاحظ أنّه: في تلك المرحلة، التي كان من المستحيل فيها التوفيق بين الأسس الأخلاقية الدينية التي جاء بها الإسلام من جهة، والثوابت العقائدية الطقوسية الشركية في المجتمع المكي من جهةٍ أخرى، قد توارت قيمة الجماعة في الخطاب القرآني، بينما أُعليت قيمة الاعتزال، والتغرب عن المجتمع الفاسد.

واستمرّ ذلك الخطاب في بدايات الفترة المدنية، حتى استطاع الإسلام أن ينتشر في شتى أنحاء المدينة، وهنا بدأت قيمة الجماعة تحلّ محل قيمة الاعتزال شيئاً فشيئاً، وقد ظهر ذلك بشكلٍ واضحٍ في **(وثيقة المدينة)**، التي جمعت مختلف الفصائل التي كانت تسكن يثرب في إطارٍ سياسي واحد، كما ظهرت تلك القيمة بشكلٍ أكثر قوةً على الناحية الدينية-المجتمعية في **(حادثة المؤاخاة)** بين المهاجرين والأنصار.

ومع مرور الوقت، وتعرّض المجتمع الإسلامي لأخطار داخلية (المنافقين - اليهود)، وأخطار خارجية (قريش وحلفائها)، أصبحت المكانة التي تحظى بها فكرة الجماعة من أهم آليات الإسلام المستخدمة في النطاقين (الدعوي/الجهادي)، و(التشريعي/التعدي)، فالحرب والجهاد ضدّ الكفار من جهة، وإقامة الصلاة، التي هي من أهم طقوس العبادة في الإسلام، من جهةٍ أخرى، لا يتّقان إلا في حضور الجماعة ووجودها.

وقد استمر مفهوم الجماعة على حاله في عصر الراشدين، وجرى استعماله في كثيرٍ من الأحيان على كونه مفهوماً اجتماعياً في المقام الأول، وكان ذلك شيئاً طبيعياً ومنطقياً؛ لأنّه، في ذلك الوقت، لم يكن هناك اختلافٌ وتمايزٌ واضحٌ قد جرى بين ما هو سياسي وما هو مجتمعي.

على أن أوّل استخدامٍ لمصطلح الجماعة بشكلٍ يغلب عليه الطابع السياسي، نستطيع أن نجده بشكلٍ واضحٍ في تسمية عام 41هـ. بعام الجماعة؛ وذلك بسبب انتهاء الحرب الأهلية بين المعسكرين العلوي والأموي، وقيام الحسن بن علي بتسليم الخلافة إلى معاوية.

الحقيقة؛ أنّ استخدام ذلك المصطلح بتلك الطريقة، قد تواكب مع بدء صعود التيار الأموي السلطوي، الذي تمخض فيما بعد عن إنتاج لنظرية الحاكم المتغلب في صورتها النهائية، فكان التحول الدلالي والمفهومي للمصطلح يسير في ركاب التطورات السياسية التي تشهدها الدولة، وهو الأمر الذي وصل بمصطلح الجماعة في صورته النهائية إلى ما يعني **(الاجتماع على طاعة الخليفة)**.

ونستطيع أن نلمس هذا التغيير المفاهيمي في العديد من الكتابات التاريخية السياسية منها أو الدينية، فعلى الجانب السياسي يظهر الشكل النهائي لمصطلح الجماعة في رسائل «عبد الحميد ابن يحيى الكاتب»، تلك الرسائل التي كتبها باسم مروان بن محمد، منذ كان أميراً على الجزيرة وأذربيجان وأرمينية، وحتى صار آخر خلفاء الدولة الأموية.

كما أنه، على المستوى الديني، أُلصقت كلمة الجماعة وأُضيفت إلى (أهل السنة)؛ لينتج من محصول جمعهما مصطلح جديد هجين، ليس دينياً شرعياً بقدر ما هو سياسي سلطوي.

وأصبح ذلك المصطلح يعبر عن التيار السياسي **(المدجن)** الراضخ لسلطة الحاكم المتغلب، والذي يرى في تلك السلطة القائمة، سلطة شرعية تستوجب الطاعة والانقياد لأحكامها، وشيئاً فشيئاً؛ بدأ ذلك المصطلح المهجن يأخذ مكانه بين سطور كتابات العلماء والفقهاء الموالين للسلطة.

ف نجد على سبيل المثال: أنّ أبا جعفر الطحاوي، صاحب العقيدة الطحاوية، وهي من أشهر المدونات العقائدية في المذهب السني، يُعرّف عقيدته في بداية كتابه بأنها عقيدة **(أهل السنة والجماعة)**، كما أنه يشير بشكل واضح في متن عقيدته أنه **(لا نخالف جماعة المسلمين)**.

وبجدد بنا هنا أن نشير إلى أنّ محطة التطور المفاهيمي، السياسي لمصطلح الجماعة، قد أدت لإحداث ثلاثة تغيرات عميقة في الفكر الإسلامي، وامتدت تلك التغيرات لتحديث كثيرًا من التأثيرات عبر التاريخ الإسلامي، تلك التغيرات الثلاثة، هي:

## التغيير الأخلاقي:

فلما كان مفهوم الجماعة قد تحول إلى غايةٍ وهدفٍ، فإن ذلك قد أدى بالتبعية إلى شرعنة استخدام الكثير من الوسائل الأخلاقية أو اللاأخلاقية؛ للوصول إلى تحقيق تلك الغاية المركزية، بما في ذلك من تحايلٍ أو تحييد أو تعريفٍ لعددٍ من القيم الأخرى في المنظومة الإسلامية.

## التغيير الديني:

إنّ سرعان ما نُظر لأية فرقةٍ أو اتجاهٍ أو مذهبٍ مخالفٍ لمذهب السلطان، على كونه نوعاً من الهرطقة أو التجديف، فحُول الصراع السياسي الدائر ما بين التيار الرئيس (السنّي) والتيارات الفرعية (الشيعة - الخوارج - المعتزلة - الجهمية... إلخ) إلى صراعٍ ديني - مذهبي في المقام الأول.

ذلك أنّ كثيراً من العلماء والمفكرين المسلمين الذين اصطدموا بالأمر الواقع المبني على حكم المتغلب، وما نتج عن ذلك من تغييرٍ لمفهوم الجماعة، قد حاولوا التوفيق بين الأمر الواقع من جهةٍ، والأفكار والنظريات المجتمعية من جهةٍ أخرى.

فعلى سبيل المثال؛ حاول «الماوردي» - وهو من أعظم المفكرين السياسيين والاجتماعيين في التاريخ الإسلامي - أن يثبت أن الإنسان كائنٌ اجتماعي بطبعه، وأنه مفضوٌّ على الانضمام للجماعة وموافقتها ومسيرتها والتعايش معها بشئى السبل.

ونلاحظ أن ثبات تلك الآراء والأفكار واستقرارها في العقلية الجمعية الإسلامية، قد أدى إلى دعم السلطة الاستبدادية من ناحيةٍ، وإضعاف الأفكار والرؤى الثورية والتحررية من ناحيةٍ أخرى.

### الأخلاق الفردية (مكارم الأخلاق)

سبق أن أكدنا؛ أنّ المنظومة الأخلاقية العربية فيما قبل الإسلام، كانت تشتمل على العديد من القيم الأخلاقية، التي اصطلاحنا على تسميتها بقيم **(المروءة)**، وأن تلك المنظومة قد عُدت بعد نزول الإسلام؛ لتتحول إلى قيم السماحة، والقراءة المتأنية لأحداث التاريخ الإسلامي في فترة العصر النبوي والراشدي، تؤكد مركزية **(مكارم الأخلاق)**، والتي تشتمل على قيم (السمو الأخلاقي - الشجاعة - الصبر - التسامح - الحرية - الإيثار، وغيرها من القيم).

بيد أننا نجد أن تلك الأخلاق الفردية السامية سرعان ما أصابها التحريف والتغيير، بدءًا من زمن وصول الحاكم المتغلب لكرسي الخلافة.

السبب في ذلك أن المتغلب، وإن كان قويًّا في فترة ما؛ حيث تمكن من الوصول لكرسي السيادة، فإنه كان يعرف أنه لن يستطيع المحافظة على تلك القوة للأبد **(اللهم أن يحول قوته إلى حقٍّ، والطاعة إلى واجبٍ)**.

ولذلك، ظهرت الحاجة الملحة إلى استحداث منظومة أخلاق فردية جديدة، تدعم الحكم الاستبدادي، وتحافظ على قواعده وأسس.

فقيمة **(الحرية)** مثلًا، سرعان ما بدأت في طريق التراجع والانهيار عقب تمكن الملوك من الاستيلاء على الخلافة بطريق القوة والتغلب، فرغم أن الحرية كانت من **(أصول الديانة وجوهر التوحيد)**، إلا أنها كانت تمثل خطرًا داهمًا على السلطان؛ لبقا فيها من نزعةٍ تلقائيةٍ إلى المساواة في الحقوق والواجبات، وعدم تقبل الظلم والجور، واللجوء إلى الاعتراض والرفض والثورة ضد الحاكم المستبد.

ولذلك كله، فقدت (الحرية) أي معنى سياسي لها، واقتصر معناها على الناحيتين الشرعية والقانونية فحسب.

لذا، حرص السلطان على طمس تلك القيمة الأخلاقية المبنية على أخلاق (الحرية والمساواة)، وفي سبيله إلى ذلك وجد نفسه مطالباً بالتعدي على قيم **(التسامح)** إزاء الاختلاف مع الآخر، رغم كونها قيماً ثابتةً وأكيدةً في عهد الإسلام الأول.

فصفة (التسامح) التي عُرفت والتصقت بالراشدين بشكلٍ كبيرٍ، حتى في أثناء صداماتهم الدامية بأعدائهم، نجدها قد انقلبت إلى عنفٍ وبطشٍ ودموية في العصور الأموية والعباسية، حتى قام أحد المستشرقين بوصف الممارسات السياسية للحكم الأموي بأنها كانت تتم **(دون رعاية لما هو مقدس في الإسلام)**.

وقد أدت تلك الممارسات العنيفة من قِبَل الدولة (السلطة) ضد المجتمع (المعارضة) إلى حدوث تغيرات جسيمة أصابت كثيراً من القيم الأخلاقية الفردية المهمة.

فـ **(الشجاعة والجرأة)** قد تحولتا في كثيرٍ من الأحيان إلى حماقةٍ وجنون، كما أن المجتمع المهزوم المكبوم، قد استعاض عنهما بأخلاقٍ معاكسةٍ ومضادةٍ لهما في كثيرٍ من الأحيان.

وبالنسبة إلى الفصيل الشيعي؛ الذي أنهك في العديد من الحروب والصدامات، فقد لجأ من تلقاء نفسه إلى حلٍ **(التقية)**؛ حفاظاً على وجوده، ومداراة له عن أعين السلطة.

فلم تمر كثيراً من الأعوام بعد فاجعة كربلاء، حتى أضحت التقية واحدةً من أهم أركان المذهب الشيعي الإمامي، إلى الحد الذي جعل الإمام "جعفر الصادق" يعلن أن التقية تمثل تسعة أعشار الدين، **(وأن مَنْ لا تقية له، لا دين له)**.

أما الفصيل السنّي؛ فقد لجأ المعارضون فيه لوسيلةٍ أخرى مشابهة، وهي **(التعريض)**، وسرعان ما أوجدوا لها مبررات دينية وأخلاقية مستمدة من القرآن الكريم والحديث الشريف.

والحقيقة؛ أنّ الطرفين قد وعوا الدرس الذي تمثل لهم عقب هزيمة (ابن الأشعث) في دير الجماجم، وذلك عندما أرغم الحجاج كثيراً من الأسرى على **(أن يشهدوا على أنفسهم بالكفر، ففعل الكثيرون؛ خوفاً وتقيةً)**.

كان المجتمع المهزوم، إذًا، يطور من مفاهيمه الأخلاقية بناءً على التطورات السياسية والمستجدات العملية، واستُحدثت قيم مجتمعية جديدة، من الممكن أن نطلق عليها **(قيم الإكراه)**.

ونستطيع أن نقول إن تلك الحالة المجتمعية قد انبثقت ونتجت في أول الأمر، من جزاء الضغط الواقع من قِبَل السلطة، فكانت تلك الآليات التي اتخذها المجتمع، ما هي إلا أدوات وآليات دفاعية وتكتيكية وقتية، الهدف منها الحفاظ على الوجود؛ لمتابعة المقاومة والثورة فيما بعد.

وهو الأمر الذي يمكن أن نطلق عليه **(تعليق قيمة)**؛ بسبب كونه مبنياً في الأساس على استهداف تحقيق مبدأ أخلاقي أعلى، ولكن مع مرور الوقت، وفي ظل استفحال قوة الدولة في مواجهة المجتمع من جهة، وزيادة بطشها بالمعارضين من جهةٍ أخرى، نجد أن تلك الآليات قد تحولت إلى قيم وأخلاق في حد ذاتها، ولم تعد مربوطة بهدفٍ معينٍ؛ لأنها قد صارت هدفاً في حد ذاتها، للدرجة التي جعلت معظم الآراء الفقهية ترى أن أمر صاحب السلطان يعتبر في ذاته إكراهاً **(دون حاجته إلى اقتترانه بالوعيد أو التهديد)**.

وربما كان قول الماوردي **(الأخلاق غرائز كامنة، تظهر بالاختيار، وتقهر بالاضطرار)** من أهم التعبيرات والتوصيفات التي استطاعت أن تُظهر وتبين ما نعيه نحن بمصطلح (قيم الإكراه).

وإكمالاً للمنظومة الأخلاقية، المبنية على مركزية قيم الإكراه، فإننا نجد أنّ كثيراً من القيم قد جُورت؛ لتتخذ صيغاً وأشكالاً أخرى في المنظومة الجديدة.

**فالصبر** على الظالم أصبح فضيلة محببة، كما ظهرت عدو من الصور الأخلاقية المستمدة من فكرة التضحية والانهازم، وما يرتبط بهما من أثرٍ واضح لترسيخ فكرة المظلومية في الوجدان المجتمعي.

كما أنّ هناك عدداً من القيم الأخلاقية المستمدة من القوة والاستبداد قد استطاعت أن توجد لنفسها مكاناً بارزاً في الواقع الاجتماعي؛ فتمكنت النزعة الذكورية في المجتمع، كنتاجٍ طبيعي ومنتسق مع هيمنة المتغلب على الدولة، وكان أثر ذلك ومحصلة هو سيطرة الصفة الأبوية وشرعنة التفاوت ما بين الذكر والأنثى من جهة، وتوسيع الفوارق ما بين الأحرار والموالي من جهةٍ أخرى.

وقد ظهر ذلك بشكلٍ واضحٍ في الأحكام والتشريعات الفقهية، رغم ما فيها من تعارضٍ وتضاد مع كثيرٍ من الوقائع والأحداث الثابتة والأكيدة في العصر النبوي والراشدي.

أدت كل تلك التحريفات القيمية، إلى أن التشويه قد طال مفهوم (مكارم الأخلاق) نفسه، وما يتصل به ويتبعه من مفاهيم أخرى تتعلق بالكمال الإنساني والسمو الأخلاقي.

وأدى ذلك بطبيعة الحال إلى محاولة الربط ما بين النموذج الواقعي العملي الذي يمثل السلطة والقوة المطلقة من جهة، والذي يتمثل في **(الحاكم المتغلب)**، والنموذج المثالي الذي يمثل ذروة الكمال الأخلاقي الإنساني من جهة أخرى، والذي يتمثل في **(الأنبياء والرسل)**.

والحقيقة؛ أنّ تلك المقاربة قد أدت لإحداث إشكالية في غاية الأهمية في العقل الأخلاقي الإسلامي؛ إذ أعلن الشيعة عن رفضهم للواقع الأخلاقي ونموذجه الواقعي (الخليفة)، وبنوا في عقولهم نماذج أخرى تتمشى مع الحالة المثالية المتصفة بالسمو الأخلاقي، فكان الأئمة في العقليّة الأخلاقية الشيعية هم **المعادل الموضوعي** للأنبياء والرسل.

وبما أنّ هؤلاء الأئمة لم يحكموا، ولم تتخّ لهم فرصة السيطرة أو التغلب، عدا فترة قصيرة لا تتعدى الأربعة أعوام، تلك التي حكم فيها علي بن أبي طالب وابنه الحسن، فإنّهم قد صاروا في معزلٍ عن التخطئة أو النقد، ومن ثمّ فقد كان من السهل أن يقوم العقل الشيعي الأخلاقي برفع مرتبة (الإمامة) لتتماهى مع مراتب (النبوة والرسالة)، وأن تُغلف الأولى بصفات العصمة والتنزيه والقداسة التي تتصف بها الثانية.

أما العقل الأخلاقي السني؛ فقد اصطدم بحقيقة الواقع، وبما امتلأت به كتبُ الفقه والعقائد السنية من شرعة له ووجوب لطاعته، فأدى ذلك لتراجع المُثل أمام الواقع، فتمّ التقليل من مرتبة النبوة لتتمشى مع الخلافة.

من هنا، صار مفهوم عصمة الأنبياء في الفكر السني لا يحظى بالمقام نفسه الذي يحظى به في الفكر الشيعي.

ف نجد أنّ كثيراً من العلماء السنة قد جوّزوا السهو والنسيان والخطأ على الأنبياء، كما أوردوا في كتاباتهم بعض التفسيرات والقصص التي لا تستقيم مع مقام النبوة ومرتبته.

والحقيقة؛ أنّ ذلك كلّهُ قد تم بدافع الظروف الصعبة والواقع القهري الذي عاشه هؤلاء العلماء في بلاط وقصور الخلفاء والسلاطين المتغلبين بالسُّوكة والقهر.

النتائج المترتبة على تحريف المنظومة الأخلاقية الإسلامية المعيارية

الحقيقة؛ أنّ الخلل الذي أصاب المنظومة الأخلاقية الإسلامية المعيارية الأولى، لم يكتف بإحداث هزة وانتكاسة كبرى فيما يخص المجال الأخلاقي في المجتمعات والدول الإسلامية، بل إنه سرعان ما تسبب في إنتاج واستحداث العديد من الظواهر فيما يخص شتى مناحي الحياة.

وسوف نتعرض، بإيجاز، لثلاثة اتجاهات، ظهر فيها تأثير البُعد الأخلاقي لنظرية ولاية الحاكم المتغلب بشكلٍ واضح:

### الاتجاه الأول: العقائدي

كانت التغييرات السياسية وما تبعها من تغييرات في المنظومة الأخلاقية الإسلامية سبباً رئيساً في ظهور عدد من المسائل العقائدية المستحدثة، ومن أهم تلك العقائد القول بـ **(الجبر والإرجاء)**.

وقد قيل: **إِنَّ أَوَّلَ مَنْ قَالَ بِالْجَبْرِ وَأَظْهَرَهُ مَعَاوِيَةَ**، كما أنه من المعروف أن المذهب الجبري كان فاشياً ومنتشراً بين ملوك بني أمية.

وحاول الأمويون أن ينشروا ذلك المذهب بين الناس بقدر طاقتهم، كما عملوا على التعرض لمخالفهم في ذلك الاعتقاد؛ ومما يؤكد ذلك أن «عبد الملك بن مروان» عندما عرف بأن «الحسن البصري» يقول ويعتقد بحرية الإنسان وينفي عنه الجبرية، فإنه أرسل إليه مستفهماً معاتباً، ودار بينهما عدو من المراسلات في ذلك الأمر.

وقد تابع العباسيون أسلافهم من الأمويين في إقرار ذلك المذهب، والشرعة له، واضطهاد مخالفينه، وتمتلىء الكتب التاريخية بالعديد من الروايات التي تؤكد ذلك.

وقد كان الإرجاء هو الجانب العقائدي المكمل والمتمم للجبر، فإذا كان الثاني يؤكد أن الإنسان ليس له أي دور في اختيار مصيره ومصير ما يدور من حوله، فإن الأول يزيد في جبرية المسألة بإحالة التفكير في نتائجها، والحكم عليها إلى الحياة الأخروية، بحيث يُعلق ويُؤخر الحكم على الأشخاص.

وكان الهدف من ذلك التوجه العقائدي هو أن يفقد المجتمع واحدة من أهم صلاحياته، وأقصد بها صلاحية الانتقاد وإظهار عيوب الحاكم، وقد فطن المأمون إلى ذلك فقال: **«الإرجاء دين الملوك»**.

والحقيقة: أن تلك الجملة صادقة وصحيحة إلى حد بعيد؛ فعقيدة الإرجاء كانت تمنع الناس من سؤال الحاكم ومحاسبته، وربما كانت أول رواية تحمل بُعداً إرجائياً واضحاً في التاريخ السياسي في الإسلام، هي الرواية التي يعتذر فيها معاوية لعائشة عندما عاتبته في أمر قتل «جبر بن عدي»، وقوله لها: **«دعيني وجرراً حتى نلتقي عند الله»**.

وقد استطاعت عقائد الجبر والإرجاء أن تدخل في البناء العقائدي الأساسي عند أهل السنة والجماعة، ويظهر ذلك بشكلٍ واضحٍ في كثيرٍ من المواضع في مدوناتهم العقائدية المهمة.

ومن المرجح؛ أنّ إدخال تلك المبادئ العقائدية في مذهب تيار الأغلبية الإسلامية، ذلك التيار الذي كان تابعاً لسلطة الحاكم المتغلب بشكلٍ مطلق، قد تم عن طريق عملية تبادلية تفاعلية، استغرقت وقتاً ليس بالقصير، بحيث حدث في أثناء تلك الفترة نوعٌ من **التماهي والتداخل بين ما هو سياسي من جهةٍ، وما هو ديني عقائدي من جهةٍ أخرى.**

وأهم الشواهد التي تؤكد ذلك؛ أنّ الآخر السياسي كان عادةً ما يُنظر إليه على كونه آخرَ عقائدياً وفكرياً في الوقت ذاته، ومن أوضح الأمثلة على ذلك كلُّ من «غيلان الدمشقي» و«الجهم بن صفوان» اللذين اجتمع في كلٍّ منهما مخالفته السياسية/العقائدية للدولة. ونستطيع عبر ذلك الطرح أن نفسر سبب الظهور المتأخر لمذهب أهل السنة والجماعة، وظهور عدد من المذاهب الأخرى بشكلٍ أسبق منه.

### الاتجاه الثاني: الفقهي

لما كان الفقه هو الأداة التشريعية الوسيطة بين (الدين/الأخلاق/الفضل) من جهةٍ، والواقع العملي من جهةٍ أخرى، فقد كان من الطبيعي أن يطور الفقهاء، الذين كان معظمهم يسير في ركاب الحاكم المتغلب، من أدواتهم ووسائلهم؛ حتى يستطيعوا أن يوفقوا ما بين المنظومة الأخلاقية من ناحيةٍ، والأهداف والغايات والمقاصد الكبرى للشريعة الإسلامية التي أضحت في الحقيقة أهداف الحاكم المتغلب من ناحيةٍ أخرى.

ويتضح ذلك في عددٍ من النقاط، أولى تلك النقاط كان **القول بحرية الخيارات الفقهية وحرية الاجتهاد**؛ إذ سمح ذلك الأساس الفقهي بإعطاء حرية كبيرة للحاكم، وذلك لوجود كثيرٍ من الأحكام والتشريعات المتباينة في المسألة الواحدة، وهو ما أدى، من ثمّ، لإتاحة الفرصة أمام الحاكم لانتقاء واختيار آراء معينة تتوافق مع أهدافه وغاياته من دون أن تطوله الانتقادات.

وربما من المهم أن نلتفت إلى أن أغلبية الخلفاء على مر التاريخ الإسلامي، والمؤسّسة شرعيتهم على أساس التغلب والشوكة، لم يكونوا يتبعون مذهباً فقهياً بعينه، بل كانوا يمارسون عملية اختيارية انتقائية من بين العديد من المذاهب الفقهية عند الحاجة لاستصدار حكم فقهي في مسألة معينة. ونلاحظ أن ذلك الأمر قد أتاح الفرصة للسلطان للخروج من دائرة النفوذ الديني الذي كان العلماء والفقهاء يحاولون فرضها عليه في بعض الأحيان.

النقطة الثانية؛ أنه كثيراً ما حدث تعارض ما بين **(الاختيارات الفقهية للدولة)** من جهة، و**(المبادئ العقائدية للدولة)** نفسها من جهة أخرى، وكانت الأولوية في تلك المواقف للاختيارات التي تصب في مصلحة الدولة، بغض النظر عن أية قيمة أخلاقية أخرى، وهو ما يؤكد **براغماتية الدولة وتوجهاتها الذرائعية الميكانيكية الواضحة.**

فالأُمويون الذين تبنوا عقائد الإرجاء والجبر كما بينا، لم يسمحوا أبداً بالنتائج الفقهية المترتبة على تلك العقائد، ويظهر ذلك بشكلٍ جليٍّ في رفض الدولة الأموية قبول إسلام الموالي في بلاد فارس، واستمرارهم في فرض الجزية عليهم؛ متذرعين في موقفهم بأن هؤلاء الموالي لم يخلصوا في إسلامهم، وأنهم يبطنون الكفر والنفاق.

ويتعارض رفض الأمويين لإسلام الموالي بشكلٍ صريحٍ مع اعتقادهم بالإرجاء وقبول الظاهر، وترك الباطن والنيات للحساب الأخرى.

النقطة الثالثة: هي ظهور علم **(أصول الفقه)**؛ إذ حاول مؤسسو ذلك العلم أن يقربوا بين **(ما هو كائن)**، و**(ما ينبغي أن يكون)**، وكانوا في حقيقة الأمر يحاولون أن يقربوا بين المنظومة الأخلاقية المحرّفة التي ابتدعتها نظرية حكم المتغلب والمنظومة الأخلاقية الإسلامية المعيارية، وهو أمر كان صعباً إلى حد الاستحالة؛ لقوة الواقع، وللضغط الذي مارسه السلطة على الفقهاء والعلماء.

وربما نستطيع أن نلاحظ أثر أخلاقيات السلطة في علم أصول الفقه، إذا التفتنا إلى ترتيب الضرورات الخمس التي يقوم هذا العلم وينبني عليها.

فإذا كان **(الدين)** هو أول وأسبق الضرورات الخمس ترتيباً وأولويةً، فإن الضرورات الأربع اللاحقة **(النفوس - النسل - العقل - المال)** صارت في الحقيقة تمثل عبئاً وعائقاً يحول بين تحقيق واجبات وتكاليف تلك الضرورة.

وقد أدى ذلك إلى أن أضحت ضرورة الدين مقيدةً ومربوطةً بالضرورات الأربع اللاحقة بها من جهة، وأن يجري التعامل معها بشكلٍ نظريٍ محضٍ لا يُلتفت فيه للجانب العملي الواقعي.

وفي الوقت نفسه؛ فإن تلك الضرورات التي انبنى عليها علم أصول الفقه لم تشتمل على أي أبعادٍ أو توجهاتٍ معنوية، فلم يُنظر للمبادئ والقيم الأخلاقية مثل (الكرامة - الإنسانية - الحرية - المساواة - العدل - حقوق الإنسان)، على كونها ضرورات تستحق أن تُلحق بالقائمة، وذلك رغم القيمة الكبرى التي تحتلها تلك الأخلاقيات في المنظومة الإسلامية الأخلاقية الأصيلة.

## الاتجاه الثالث: الاجتماعي

من أهم الآثار التي نتجت عن تحريف المنظومة الأخلاقية الإسلامية المعيارية، هو حدوث فصل بين الدولة والمجتمع.

فالمجتمع الذي خسر حقَّ تحديد خياراته السياسية أمام السلطة، سار في اتجاهٍ منفصل عنها، فبينما كانت الدولة تعمل بكل طاقتها وقواها على الحفاظ على العلة النهائية لوجودها، تلك التي تنحصر في **(مسألة الوجود الدائم)**، كان المجتمع بما فيه من قيم تكافلية وتضامنية، يعمل على تطوير نفسه واستكمال نواقصه.

حيث استطاع المجتمع الإسلامي أن يستخدم بعض الموارد المالية المجتمعية، مثل **(الأوقاف)** عند أهل السنة والجماعة، و**(الخُمس)** عند الشيعة؛ لتحقيق نوعًا من الاستقلالية الاقتصادية، والخروج من رِبقة تبعية السلطة الحاكمة، وهو الأمر الذي تطور مع تطور المؤسسات الاجتماعية-الدينية، مثل (التكايا - الزوايا الصوفية - المدارس والمعاهد الشيعية)؛ لتصبح هناك قوى اجتماعية ذات شأن تستطيع أن تصير بؤرًا ومراكزًا لجمع حركات المعارضة الاجتماعية.

ونستطيع أن نجد في كثيرٍ من الأحيان عبر التاريخ الإسلامي الطويل، أن عددًا من الشخصيات ذات الثقل الاجتماعي، مثل الأئمة الشيعة أو العلماء السنة البعيدون عن دوائر السلطة والحكم، قد استطاعوا أن يجعلوا من أنفسهم مراكزًا لجمع المعارضة، مستغلين شعبيتهم الجارفة وحضورهم المجتمعي الطاغي، ليتحدوا الخليفة أو السلطان نفسه.

وقد أدى ذلك إلى حدوث صدام مباشر مع السلطة في بعض الأحيان، أو قيام تلك الشخصيات المجتمعية بالانزواء مع أتباعهم بعيدًا عن الأضواء والنشاط السياسي الظاهر في أحيانٍ أخرى.

وفي كلتا الحالتين (الصدام والانكسار، أو الابتعاد والانزواء) كان المجتمع يجد نفسه مهزومًا أمام السلطة، وهو الأمر الذي أدى إلى بلورة فكرة المجتمع المدني، وظهور عدد من **الجماعات الوسيطة**، التي حاولت أن تشغل الفراغ ما بين شؤون المجتمع من جهةٍ، وشؤون السياسة والدولة من جهةٍ أخرى. وقد استطاعت تلك الجماعات؛ بما عُرف عنها من مرونة وقابلية للتعامل مع دوائر السلطة والعوام، أن تفرض نفسها كأمرٍ واقع، بحيث لا يمكن الاستغناء عنه من قِبَل أيٍّ من الطرفين، وقد ترأس تلك الجماعات أشخاص من مختلف الاتجاهات الموجودة في المجتمع، مثل (القضاة العرفيين- التجار- العلماء- الصوفيين).

وينبغي أن نلاحظ؛ أنّ ظهور الجماعات الوسيطة واعتمادها على عددٍ من القواعد الأخلاقية التي بنيت عليها، مثل (التكافل - التعاون - التلاحم)، قد أدى إلى إهمال المجتمع لكثيرٍ من الشؤون السياسية المصيرية والمهمة

التي تدور في الدولة، وقيامه بإضفاء الشرعية عليها من دون أن يكون له أي رأي أو دور حقيقي في تنصيبها وتعيينها.

ومن أهم الأدلة والشواهد على ذلك؛ أنّ الحوليات التاريخية الإسلامية لم تحفل إطلاقاً بالتأريخ للعوام، ولم تتعرض لهم إلا إلماقاً عند التأريخ للكوارث الطبيعية، كالمجاعات والأوبئة التي كانت تحصلهم حصداً، كما أن تلك الكتابات لطالما ذكرت العوام بألفاظ متدنية، مثل: السوقة، والرعا، والأراذل، وأهل البدع.

كل ذلك أدى في نهاية الأمر إلى خروج العوام، وهم الطبقة العريضة في المجتمع، من تفاعلية الممارسة السياسية؛ إذ جرى تدجينهم وإخضاعهم للسلطة بشكل تام.

وكمعادل موضوعي مضاد لذلك الواقع المؤلم، قام المجتمع بإظهار استجابته السلبية عن طريق ظهور عدد من الأفكار التي نتجت عن إحساس المظلومية والقهر. ولعل من أهم تلك الأفكار فكرة المهدي المنتظر التي استقرت في الوجدان المجتمعي الجمعي، كفكرة مثالية طوباوية تبشر المجتمع بحريته وكسره للقيود التي وضعتها الدولة فيها منذ بدايات العقد الخامس في القرن الهجري الأول.

### تأثير مسألة ولاية المتغلب في عرقلة وإجهاض ثورات الربيع العربي

إذا ما نظرنا إلى تاريخ المسلمين السياسي على مدار ما يزيد عن أربعة عشر قرناً من الزمان، لوجدنا أن صفات الغلبة والقهر والاستبداد كانت هي الصفات الأكثر وضوحاً وتمييزاً له.

فإذا كان الأمويون هم أول من استحدثوا نظام الملك البعيد عن المعايير الأخلاقية، فقد تبعهم في ذلك العباسيون، ثم الدول الحاكمة المتعاقبة على الديار الإسلامية، مثل الفاطميين والأيوبيين والمماليك والعثمانيون.

وبعد تعرض الدول الإسلامية للاحتلال الغربي في أثناء الحقبة الاستعمارية الإمبريالية، فإن ساكني تلك الدول قد تعاطوا مع السلطات المحتلة لهم، فقبلت المجتمعات الإسلامية بحكم المستعمر، بعد أن سمح لها بهامش من الحرية الدينية والفكرية، وقام الفقهاء ورجال الدين بمتابعة أسلافهم في محاولة إيجاد واختلاق **(مفاهيم تبريرية)** تقوم عبر تأويل النصوص الدينية، ولي عنقها بإضفاء صفة الشرعية على الواقع الصعب التي ترزح تحته بلاد الإسلام.

وبعد انقضاء الحقبة الاستعمارية؛ فإننا لا نكاد نلمس تغييراً جسيماً في الفكر السياسي القائم في بلاد المسلمين، ويفسر «وائل حلاق» ذلك بكون النخب القومية التي تشكلت في مرحلة ما بعد الاستعمار قد **(حافظت على هياكل القوة التي ورثتها من التجربة الاستعمارية)**.

غير أنه من المهم أن نذكر أنه في تلك المرحلة؛ حلت الروح التراثية السياسية الاستبدادية المتمثلة في نظرية ولاية المتغلب في هياكل القوة التي صنعها وأقامها الغرب في المجتمعات الإسلامية، وقد أدى ذلك إلى أن الأنظمة السياسية في تلك البلاد قد أضحت في الحقيقة ذات نزعة استبدادية-سلطوية، مغلفة بطابع ديمقراطي حدائي غربي.

ومع مطلع عام 2011؛ هبّت رياح التغيير في كثيرٍ من الدول العربية؛ محاولةً أن تحقق إصلاحاً سياسياً في الأنظمة الحاكمة، أو أن تقوم بتغيير وتبديل تلك الأنظمة بشكلٍ كامل، وهو الأمر الذي واجهته كثيرٌ من العوائق، ولعل أحد أهم تلك العوائق كانت نظرية ولاية الحاكم المتغلب، وما يرتبط بها من أفكار ذات طابع سلبي.

وسوف أتناول، في عجالة، أهم تجليات تلك النظرية، التي أثرت كثيراً في عرقلة تطور ثورات الربيع العربي، وإفشالها في أكثر الأحيان.

### ظهور الجماعات الدينية المعارضة لفكرة الثورة

فكما أوضحنا في المباحث السابقة؛ أنه، وعلى امتداد التاريخ الإسلامي، كانت السلطة الحاكمة حريصةً أشدّ الحرص على أن يكون لها ظهيرٌ علميٌّ شرعيٌّ، وهو ما تمثل في رجال الدين والعلماء والفقهاء الذين اقتربوا من السلطان، وأبدوه، إما خوفاً من غضبه وعقابه، وإما رغبةً في عطائه وإحسانه.

وتدريجياً؛ ظهرت جماعات دينية تقوم أفكارها الرئيسية على (مفهوم طاعة الحاكم المتغلب)، بغض النظر عن كيفية إدارته للسلطة ومدى شرعيته وأهليته من جهةٍ، وعن المكاسب التي سوف تعود عليهم من مولاته والوقوف في صفه من جهةٍ أخرى.

وفي العصر الحديث، وجدت كثيرٌ من تلك الجماعات المتناثرة في الدول الإسلامية، واستطاعت عبر خطاب تأييدي دائم ومستمر للحكام المستبدين من أن تؤصل لشرعيتهم، وتضعف من فكرة الثورة في نفوس وأذهان أتباعها.

وتُطلق على تلك الفرق أسماء **(الجامية أو المدخلية)**، وجملة تلك الفرق والجماعات من التيارات السلفية التي تعيش وتنتشر وتزدهر في كنف الحاكم المستبد.

ومن أهم الأمثلة التي تبين وتظهر أثر تلك الجماعات في عرقلة ثورات الربيع العربي؛ هو ما حدث في مصر عندما سارعت الأحزاب والجماعات التابعة لذلك الفكر بإعلان تأييدها لانقلاب 3 تموز (يوليو) 2013، واعترافها بسلطة الجيش (الشُّوكة)، ودعوتهم لجموع الرافضين للانقلاب بضرورة قبول عزل الرئيس المنتخب وقبول الأمر الواقع.

### عدم وجود طرح سياسي إسلامي قوي

كان المسلمون فصيلاً من أهم الفصائل التي شاركت في ثورات الربيع العربي، وبعد النجاح، الأولي، لعددٍ من تلك الثورات، اصطدم المسلمون بحقيقة أنهم لا يملكون طرحاً سياسياً إسلامياً مؤدجاً، يصلح كبديلٍ قوي للأنظمة الاستبدادية التي أسقطت من جهةٍ، أو للأطروحات السياسية الأيديولوجية القومية والليبرالية الحديثة التي طُرحت وعُرضت من قِبَل باقي الفصائل الثورية من جهةٍ أخرى.

المشكلة الحقيقية؛ أنّ الفصل التام الذي حدث على مدار التاريخ الإسلامي، ما بين المنظومة الأخلاقية الإسلامية المعيارية من جهةٍ، والواقع السياسي الاستبدادي من جهةٍ أخرى، قد أدى إلى غياب أئمة أسسٍ أو مرتكزات تراثية قوية، قد تصلح لإقامة أي طرحٍ لرؤيتهم السياسية تستطيع أن تتلاءم مع متطلبات الواقع والعصر من ناحيةٍ، وأن تصطبغ بالصبغة الإسلامية الواضحة من ناحيةٍ أخرى.

فكما يقول أحد الباحثين المعاصرين: إنّ التجويف السياسي، ومن ثمّ الأخلاقي، للدولة الإسلامية عبر تاريخها، أدّى إلى **(ترك مسألة تداول السلطة تقريباً دون حلٍّ، والاستسلام ببساطةٍ لفكرة الاستيلاء وغياب الشرعية).**

وقد أدى ذلك بطبيعة الحال إلى أن الأنظمة المصبوغة بالصبغة الإسلامية، والتي استطاعت أن تصل إلى سُدة الحكم في عددٍ من دول الربيع العربي، أنه سرعان ما فقدت أريبتها المجتمعية، وأثُهمت بالازدواجية والنفاق؛ مما سهل من عملية الانقلاب عليها، والإطاحة بها فيما بعد.

### عدوانية الدولة

كان أحد أهم أسباب تقهقر الثورة وضياعها وفشلها في دول الربيع العربي؛ أنّ الثوار اعتقدوا بفكرة حيادية الدولة، وبعدها عن التدخل في الصراع السياسي الدائر ما بين السلطة القائمة والثورة.

والحقيقة؛ أنّ فكرة حيادية الدولة هي نوع من العبث أو المثالية السخيفة في واقع الدول الإسلامية، ذلك أنه عبر التاريخ الإسلامي الطويل، كانت الدولة بجميع مؤسساتها وهيئاتها وتجلياتها، تخضع بشكلٍ تام ومطلق لسلطة الحاكم المتغلب، وهو ما أدى إلى أن تلك المؤسسات لم تكن حياديةً أو موضوعية في أية لحظةٍ من

لحظات الصراع على السلطة، وكانت دائماً ما تساند الحاكم، ذلك الذي كان بدوره ممثلاً لطبقة من المتحكمين المنتفعين المسيطرين على شتى مفاصل وأجهزة الدولة.

إذاً: فمؤسسات الدولة في الحالة التاريخية الإسلامية (لم تنشأ من التفاعل والاختلاف بين القوى الاجتماعية، ومن التطور التدريجي للإجراءات والوسائل التنظيمية لحل هذه الخلافات)، حتى نتوقع أن تكون محايدة عند حدوث الصراع.

فالشكل الذي تطورت به الدولة ومؤسساتها في التاريخ الإسلامي في ظل حكومة المتغلب، يعتمد على حدوث حالة من الارتباط بين العناصر الثلاثة (الاقتصاد - التراث الديني - السلطة)، وهي العناصر التي يري ماكس فيبر أن أي تغيير قد يطول أحدها سوف ينتج عنه بالتأكيد تغيير في العنصرين الباقين. ومن ثم، فمن الطبيعي أن نجد جميع المؤسسات التابعة للدولة تتخذ حالة دفاعية إزاء الحالة الثورية، وتنتهز كل فرصة ممكنة للوثوب على الثورة والإطاحة بها، وهو الأمر الذي تحقق بالفعل في ثورات مصر وتونس.

## خاتمة

نستطيع أن نصل لعددٍ من النتائج المهمة من خلال الورقة البحثية، ومنها:

هناك نوع من العلمنة، إن صحَّ التعبير، قد فُرِضت في الدولة الإسلامية، بدءاً من وصول الأمويين إلى الحكم؛ إذ أصبحت قيم الحكم تختلف كثيراً، بل وتتعارض، مع القيم الإسلامية الأصيلة، ورغم ذلك فإننا نلاحظ أنّ الحكام المتغلبين قد حاولوا دوماً أن يصبغوا حكمهم بصبغة الشرعية الدينية، فتلقبوا بألقاب الخلافة، وتسمُّوا بأسماء يظهر فيها البُعد الديني بشكلٍ واضحٍ، مثل: (ناصر الدين- المعتضد بالله- المؤيد بالله)، وغيرها من الأسماء والألقاب، كما أنهم حرصوا على إظهار أتباعهم للشرعية وأحكام الدين؛ ذلك لأنهم عرفوا أن في ذلك ضماناً كافية لاحتفاظهم واستئثارهم بالسلطة الموجودة في أيديهم، ولإبعاد المجتمع عن الشأن السياسي، ولسدِّ ذرائع سخطه وغضبه وثورته.

الخلاف الذي وُجد بين العديد من الفرق والمذاهب الإسلامية على مر التاريخ الإسلامي، هو في حقيقة الأمر ليس خلافاً دينياً بقدر ما هو خلافاً سياسي، أخلاقي مركب؛ إذ كانت نقطة الفصل وحجر الارتكاز الذي انبثقت عنه كثيرٌ من الفرق والمذاهب في الإسلام، هو مسألة حكم المتغلب والتغيرات الأخلاقية التي نتجت عنها.

فقد كانت تلك المسألة سبباً في ظهور فرق: الشيعة، السنة، الخوارج، المعتزلة، وغيرهم.

وأعتقد أنّ مسألة البحث في ظهور وتطور تلك الفرق تحتاج إلى إعادة قراءة النصوص التاريخية المرتبطة بظهور مثل تلك الفرق، مع ربط تلك النصوص بالواقع المجتمعي والسياسي والأخلاقي المعاصر لها.

إنّ إحدى أهم المشكلات التي تواجه الأحزاب والتيارات الإسلامية في عصرنا الحاضر؛ هي مسألة الموقف من حكم المتغلب، وما نتج عنها من تغييرات أخلاقية؛ ذلك أنّ، كما أشرنا من خلال الورقة البحثية، مسألة الشرعنة لحكم المتغلب، قد أدت في واقع الأمر لتفريغ الخطاب الأيديولوجي الإسلامي من أهم مضامينه القيمة المتميزة، تلك المضامين التي برزت بشكل واضح في العهد النبوي والراشدي، وقد أدى ذلك بالتبعية إلى تجريد الإسلام من أهم أسلحته وأدواته وآلياته الدعائية الدعوية، والتي أقصد بها المنظومة الأخلاقية المعيارية، التي أطلق عليها الرسول r مصطلح (مكارم الأخلاق)، والتي تميزت بوجود مبادئ الشورى والتسامح والحق والفضيلة، وقد أدى ذلك إلى أنّ الخطاب الأيديولوجي الإسلامي المعاصر قد أضى عاجزاً عن تقديم وطرح نموذج سياسي يستطيع من خلاله أن يظهر بمظهر البديل للأيديولوجيات المادية المهيمنة.

لذلك؛ فإنّ أهمّ النصائح التي من الممكن أن توجهها الورقة للقائمين على العمل الإسلامي، على الناحيتين الفكرية والسياسية، أن يُستحدث خطاب إسلامي دعائي جديد، يقوم في أولوياته ومبادئه ومرتكزاته على النموذج السياسي-الأخلاقي المعياري في التاريخ الإسلامي، والتي أوضحت الورقة تحققه في العهد النبوي-الراشدي، وأن يُتخلص من الأعباء التاريخية-التراثية الثقيلة الملقاة على كاهل الخطاب الإسلامي المعاصر؛ بسبب تمسكه بالدفاع عن شرعية الأنظمة السلطوية المستبدة التي درجت على أن تصبغ نفسها بالصبغة الإسلامية.

ومن المؤكّد؛ أنّ استحداث مثل ذلك الخطاب، سوف يحتاج ويتطلب جهوداً بحثية فُضنية من قِبَل الباحثين من ذوي التوجه الإسلامي.

ولعلنا في هذه الورقة، قد مررنا بشكلٍ سريعٍ على كثيرٍ من النقاط التي تستلزم عملية دراستها لكثيرٍ من الجهود البحثية الجادة، سواء كانت تلك الجهود على المستوى البحثي التاريخي من جهة، أو على المستويات البحثية الأمبريقية التحليلية التي تتناول عصرنا الحاضر من جهة أخرى.

