قراءة أصولية في الفقه السياسي الإسلامي

حسن الترابي*

الفقه السياسي الإسلامي في التاريخ

كان المجتمع الإسلامي النموذجي الأول الذي أسسه الرسول ﷺ وصحبه على هدى القرآن يحتوي على إمكانات مذخورة لنشأة فقه إسلامي متكامل يشمل كل مجالات الحياة، ويهدي في شأن الإنسان خاصة وفي سياسة المجتمع عامة. ذلك أن سنة الواقع الإسلامي على عهد الرسول ﷺ كانت نموذجا متكاملا للحياة. فسيرته ﷺ لم تكن دعوة فقط ـ شأن بعض الرسالات ـ بل جاء يتلو بلاغا من الله يزكي به النفوس ويدير عليه شؤون المجتمع. ولم يبق ذلك المجتمع بكل وجوده مجرد جماعة محاصرة في كنف مجتمع جاهلي مناوئ أو نظام مباين، بل تهيأ للرسول صلى الله عليه وسلم ظرف قامت فيه دولة تامة، قيادتها الرسول عليه السلام، وغالب مواليها من المسلمين يتعاملون في ظل سلطانها ويتحاكمون، ويجادلون عنها ويقاتلون. ولم يقتصر القرآن ـ الذي تنزل ـ على إخبار بالغيب، أو على قصص للتاريخ، أو مواعظ للوجدان، أو على توجيهات للمجتمع، أو على قوانين للحكم، بل كان هديا شاملا، وخطاباً جامعاً، فيه تفصيلُ كل شيء.

وقد كان للمسلمين في شريعة الدين: قرآن وسنة دواعٍ وأصولٌ لنهضة دستورية رشيدة، تَثْرَى بالمواقف النفسية والمفهومات الفكرية والنظم العملية. ذلك أنهم إذ

---

* دكتوراه دولة في القانون الدستوري من جامعة السربون، سنة ١٩٦٣.

اعتصموا بعقيدة التوحيد عرفوا الله حكما عدلا فوق السلطان الأرضي، فاستقر عندهم إذاً معنى الشرعية العليا التي لا يُؤَسَّسُ الحكمُ الدستوري إلا عليها. وذلك خلافا لأهل العقيدة الوضعية الذين يقتصرون على عالم الدنيا والشهادة ويعكفون على واقع الزمان والمكان ويتخذون السلطان حكما مُطلقا بغير مرجع غيبي يتحاكمون إليه، أو يديرون الصراع بين القوى السياسية بغير ضابط أعلى يرضونه، ولا ميزان يردون إليه النزاع.

ولئن نشأ القانون الدستوري في العصر الحديث عندما اهتدى الوضع البشري ـ بعد طول الخبط في التجارب ـ إلى أعرافٍ وأحكام عليا مرعية يتواضع عليها المجتمع، لقطع النزاع السياسي في إطار من النظام والتسليم، وإلى قليل من بقية دين تحولت إلى قيم عدالة، وقانون طبيعي، أو أوهام عقد اجتماعي، لئن كان ذلك كذلك فقد بدأ تاريخ المسلمين الدستوري فعلا بالهجرة مع قيام الدولة السُّنِّية بالمدينة. ولقد تأسست تلك الدولة ـ أولَ عهدها ـ على ميثاق مكتوب، هو ما عرف في السيرة النبوية وفي أدبيات الفقه السياسي الإسلامي بصحيفة المدينة. وكانت تلك الوثيقة عهدا للمواطنة بين مختلف أهل المدينة: مسلمين ويهودٍ، وتعبيرا عمليا عن مقتضى التدين السياسي الراجع لله في الأمر كله على هدى مكتوب. وحدثت في المدينة من بعد ذلك تطوراتٌ وتجاربُ في الحكم الدستوري، فقد برزت ظواهر الاختلاف السياسي على تدبير القرار في الحرب والسلم والأمر العام، واتُّخِذت سننٌ لتجاوز الاختلاف، وانطرحت من ثمَّ إشكالاتُ الشورى ومعانيها الإيمانية، وأعرافها الخلقية، وصورها التطبيقية. ثم برزت من بعدُ مسائل المعادلة بين القيادة الكلية المركزية، المتمثلة في إمامة الأمة، والولايات الجزئية على بعض وظائف الحياة العامة، أو على بعض الأقاليم في أرض الإسلام. وطُوِّرَتْ بعض النظم والمفاهيم السياسية، واتُّخذت بعض التدابير الإدارية لتوزيع وظائف الدولة الإسلامية وترتيب علاقاتها، فنشأ نظام الولاية على الصدقات، وجُمِعت الزكاة من أموال المجتمع بمقادير مضبوطة وطرائق معلومة، ووُزِّعت على المستحقين، وانتشر المعلمون والعمال والأمراء وسائر الولاة المسئولين عن الوظائف العامة، وتأسَّس نظامٌ للقضاء ليسوي الخصومات تحكيما للشرع.

ثم قامت دولة الخلفاء الراشدين بعد وفاة الرسول ﷺ تستمد من هَدْي الدولة

السُّنّية، وتطوِّر تجاربها، وتضيف إلى فقه المعاني والقيم ذاتها. فتطورت النماذج الشورية السياسية في خلافة الولاية الكبرى على المسلمين، وفي اختيار سائر الولاة، وفي اتخاذ القرارات حول الحرب والسلم، وحول تدبير المال العام، والسياسة الحُكْمِيّة، وتطورت طرق الفقه أخذا عن القرآن واستنباطا للأحكام التفصيلية منه وفاءً بمصالح الأمة، وتطور القضاء تطورا واسعا، وتطورت نظم الإدارة السياسية والإدارة الاقتصادية والإدارة العامة.

وهكذا فقد كانت الإمكانات المذخورة لقيام فقه سياسي إسلامي واسعة جدا، وكان يمكن لتلك النهضة الفقهية الدستورية أن تَطَّرِدَ من بعدُ، استيعاباً للأقضية المتجددة مع تطور الأحوال، وتعميقاً فنياً لأصول الفقه السياسي وقواعده، وتكثيفا لفروعه وأحكامه. لكن الذي حدث في تاريخ المسلمين أن تلك السيرة الأولى من الحياة المتكاملة النامية لم تستمر بتلك الهيئة الشاملة لينشأ عنها تطور باتجاه الفقه المتكامل في جوانب الحياة كلها. فقد أصابت الفتنةُ المسلمين في سياستهم أول ما أصابتهم. وبدأت السياسة في واقع الممارسة تتطور بدافع الأهواء من حب السلطة والعصبية والمغالبة، وانحسرت نيات العبادة ومقاصد التدين في الحياة السياسية، وتضاءل الحرص على تحري فهم الدين في السلوك السياسي، والالتزام بحكمه في الأمر العام. ولما كان العلم والعمل متلازمين فلا ينمو العلم إلا بغذاء من انفعالات العمل وتجاربه، فقد انقطع الفقه السياسي عن القاعدة التي تثريه، ليؤول من بعدُ إلى ذبول في نهجه ومادته. وتعرض الفقه كله إلى شيء من الاعتلال، لَمَّا حُرِم من معالجة شؤون الحياة العامة، ومن تكييف أصوله ليستوعبها. ولكن عندما استبعد الفقه عن قضايا السياسة العامة فإنه ظل يعالج حياة المسلمين الخاصة ويمتد ويتسع في طرائقه وأحكامه، حتى إن المفارقة لَتبدو واضحة جدا حين نقارن الكسب الفقهي السياسي الضئيل الذي ورثناه بتراث الفقه الجليل فيما سوى ذلك من جوانب الحياة.

لقد بدأت علل الانحطاط السياسي مبكرة في التاريخ الإسلامي. ولئن تجاوز الراشدون ابتلاءات السياسة بنهج انتخابي مثالي لاختيار ثالث الخلفاء بين مرشحين، فلقد مثلت الفتنةُ الكبرى اختباراً لمقدرة الخلف من المسلمين على تجاوز الخلاف والاضطراب السياسي بالشورى والإجماع الضابط أو بتحكيم السواد الأعظم، والتزام

أحكام التوالي والتآخي والاتحاد بين المؤمنين، فلم يتمكنوا من تحقيق كثير من ذلك، واتسعت مساحة الصراع، وتردت طبيعته عندما تحول نزاعا بين الطالبية والأموية. وقد تلاشت في ذلك كثير من ضوابط الإسلام الإيمانية والفقهية التي تحاصر فتنة الصراع السياسي وتردها إلى ميزان عدل. وجاءت الممارسات السياسية للأمويين خروجاً ظاهراً على أهم أحكام السياسة الإسلامية ونهجها، فانحرف معنى البيعة عندما أصبحت تتم بحجة الوراثة بغير المشاورة العادلة، والإجماع المرضي، والاختيار الرشيد للأقوى والأتقى، وانحرف معنى الشورى عندما اقتصرت على النفر الذين يرضى عنهم السلطان دون سواد المجتمع المسلم.

واشتد الانحراف العملي تحريفا لدستور الولاية العامة في الشرع حينما توطدت الملكيات الوراثية. وبظهور السلاطين من بعدُ بلغ التحريفُ أصولَ العقيدة التوحيدية السياسية، إذ تطورت النظرية في بعض الأدبيات الفارسية الإسلامية إلى التمييز بين الخليفة سلطةً دينية والسلطان حاكما وضعيا. وَقد طفِقت من بعدُ في تاريخ الإسلام أحزابٌ وجماعات وعصبيات عرقية ومذهبية وسواد عظيم من الناس يضربون بأهوائهم وعصبياتهم في عالم السياسة، غافلين عن وجه الله، متلهّين بضرورات الصراع وفتنه عن توخي حكم الإسلام في الأمر، وزهد أكثر الأمراء في تحري الفقه الذي يهديهم إلى مواقف العقيدة ومذاهب السياسة إذ ازدهوا بالسلطان المطلق.

أما الفقهاء فقد انصرفوا بغالب همهم عن شؤون السياسة التي لا يذكرهم بها مستفتٍ أو سائل، ولا يرعى حدودَ توجهاتهم فيها متغلبٌ أو ثائر، وبذلك عكفوا على جوانب الحياة الخاصة، وصوبوا نحوها كل طاقاتهم الاجتهادية والعلمية. ومعلوم أن الفقه ليس صناعة للنظر التجريدي يختص بها الفقهاء بمعزل عن الجمهور، ولكنه ثمرة مجتمع منفعل بالإيمان مشتغل بمقتضياته العملية، إذ تثور في حياته المسائلُ، ويسأل الأقلُّ علماً الأكثَر علما، فيُستَفَزُّ الأعلمُ إلى الاجتهاد من أجل أن يجيب. ويتشاورُ العلماءُ ويتحاورون على ملأ من عامة المسلمين الذين يتخذون من الفتوى ما هو أرضى عندهم، ويجربون في تطبيقها ما هو أوفق، فيكون في ذلك كله ما يُثري الفقه ويغذيه، حتى تطرأ المشكلات وتتجدد الأقضية فيتولد مدد فقهي جديد. وهكذا تَطَّرِد نهضة الفقه بحركة المجتمع المؤمن الدائبة، وتبطئ حركةُ التفقُّه حتّى تجمد إذا فترت

حركة الحياة المؤمنة، أو غدا الدفع الاجتماعي في ضلال عن هدى الدين. وقد تخلف التديُّن عن السياسة، فتخلف الفقه حتى جمد، واقتصر الأمر على حفظ التراث القديم.

وإذا تحدّثنا عن حالة تدهور الفقه السياسي، فقد تلت مراحلُ تعطل فيها الاجتهاد، وأُغلق بابُه، وتوقف فيها الفقه الإسلامي السياسي تماما. ولئن استمرت جوانبُ الفقه الأخرى ضمن الممارسة اليومية للمسلمين، واستمر الوعيُ بها وتدريسُها للمتعلمين، فإنّ الفقه السياسي قد خرج من وعي الناس واختفى من المناهج الدراسية، وأضحت التصورات السياسية للمسلمين تتسم بالسذاجة حتى على صعيد القلة من الذين كتبوا في السياسة من الفقهاء. فأصبحت البيعةُ، كما عند الماوردي في **الأحكام السلطانية** مثلاً، عقداً يمكن أن يقوم بين اثنين شأن بقية العقود الخاصة، وإنما هي في الحقيقة بيعة المجتمع الإسلامي كله للسلطة التي تقوم عليه. واستمرت كتبُ أصول الفقه خاليةً من أي ذكر للسياسة والسلطان، وانحصر التدينُ السياسي في وجود حاكم مسلم أو خليفة يرتبط الناس به بشكل من أشكال التعلق الديني مهما كان مصدر سلطته ونهجه في الحكم، وأصبح المغزى الوحيد للدين في الإطار السياسي هو استشعار الذاتية السياسية الإسلامية في وجه العالَم غير المسلم، خاصة في ثغور الجهاد وفي أيام الهجمة التترية والصليبية الاستعمارية. فلئن صدق عندئذ شعورُ المسلمين بكيانهم الديني المحلي أو بانتمائهم للأمة الإسلامية، فقد خلا الكيان الإسلامي الداخلي ــ إلا قليلاً ــ من مواقف سياسية منطلقة من فقه ودين.

ويلاحِظُ المتأملُ في ملامح قصة الفقه السياسي الإسلامي عاملين أساسيين انتهيا بالمسلمين إلى هذه الانتكاسة:

أولهما ضعف التربية الإيمانية للمسلمين، وهي القاعدة التي يقوم عليها التديُّن السياسي. ولعل مرد ذلك إلى اطِّرادِ دخول قطاعات واسعة جديدة في الإسلام ممَّنْ لم يتزكَّوْا بمعاني الدين التزكية التي نالتها الأجيال السابقة الأولى. وقد جلبت هذه الكثرة الوافدة معها إلى الإسلام ميراثا ثقافيًّا مؤثراً وتقاليدَ ــ في السياسة الملكية الوراثية ــ عريقة غير شورية، فدعمت بحكم معهوداتها خطَّ الانحراف عن الشورى وظهور الملكيات الوراثية في التاريخ الإسلامي.

أما العامل الثاني فهو المشكلة العملية المترتبة عن اتساع الرقعة الجغرافية للكيان

الإسلامي، إذ لم يستطع المسلمون بأسباب الاتصال المحدودة عندئذ أن يستدركوا هذا الاتساع بإجراءات شورية متسعة تتجاوز تحدي التباعد الجغرافي والمشكلات العملية، ذلك فضلا عن ابتلاءات التطور الحضاري التي تتعقد وتعترض التدين، فتستدعي دائما المزيد من التزكية الإيمانية، والخطط الفقهية، والتدابير العملية؛ لكن كسب المسلمين الروحي والفقهي والعملي لم يكن حينئذ في ازدياد.

وقد جاءت اليوم الابتلاءات الحاضرة وألقت على المسلمين غِشاوةً من الفتنة بالنظم السياسية والدستورية اللادينية التي جُلبت من الغرب. وقد ظلّوا حينا من عهدهم في العصر الحديث غير عابئين بقضية الفقه السياسي الإسلامي، إذ كانوا تحت وطأة النظم الغربية أو في غمرة الاحتفال بها. وحينما تذكروا بعد الغفلة واستقلوا بعد الذلة وافتهم الصحوةُ والنهضة الإسلامية بطرحها لأول وهلة دعوةَ العودة إلى الإسلام بدولته الراشدة. وقد أخذت الدعوة تفضح باطلَ النظم الوضعية، وقد أسعفها في ذلك زيفُ التطبيق السياسي المقلّد للغرب وفشلُه، فاستيقظت فطرةُ المسلمين المؤمنة، وانتبه وعيُهم بتاريخهم، وتعبّأت طاقاتُهم السياسية، حتى غدا التوجُّهُ إلى أصول الإسلام وتراثه ضرورة لازمة في واقعهم الحديث.

لكن الواقع المادي والاجتماعي للكيان الإسلامي الذي وافته هذه الصحوة، يتمثل في حياة حضرية كثيفة ذات مفارقة واضحة لما عهده المسلمون في تاريخهم الاجتماعي، ففي عالم اليوم تعقّدت طبيعةُ الحياة العامة ونظمُ السياسة والإدارة والاقتصاد، واتسع سلطانُ الدولة ليحيط بوجوه الحياة كافة، بأدوات توجيه وضبط فعّالة ونافذة. بل أصبح واقعُ الحياة كلُّه معقدا أو متغيرا. كل ذلك يجعل الإشكال الذي يواجه الصحوةَ الإسلامية أكثر تعقيدا، ومدعاة لاجتهاد أصولي ينفذ إلى جوهر الشأن السياسي ويعيد تأسيسه. فلئن أفلحت حركات الصحوة في أن تجعل من بعث نظام الإسلام أمرا لا مناص منه، فإنها تسير على طريق يعز فيه الدليل، لضآلة الزاد الفقهي. لقد تفجرت بهذه الصحوة الإسلامية طاقةٌ سياسية إيمانية جليلة، تتجاوز المضامين والأطر الفقهية الضئيلة المتاحة للتعبير عنها. ذلك لما قدمنا من أن الموروث من الفقه السياسي زهيد جداً بالنسبة إلى الموروث من التراث الفقهي عامة، فضلا عن أنّ هذا الفقه قد انقطع مددُه وجمد منذ زمان بعيد، ومن جانب آخر تكثفت حاجات

المجتمع المسلم الحديث، وتوافرت النظريات الدستورية المقارنة، وتراكمت التجارب البشرية السياسية غير الإسلامية، وكل ذلك يطرح على الفقه السياسي الإسلامي إشكالات خاصة ومعقدة على مستوى النظر والعمل.

ولما لم يسعفِ الفقهُ الإسلامي الموروث هذه الصحوةَ بمدد كاف، أصبح كثير من المقولات التي بدأت حركةُ الإسلام المتجددة تعبِّر بها عن نفسها مأخوذاً من النظريات السياسية السائدة في العالم من حولها والتي تُستنبَط من أساس وتجربة لا علاقة لهما بالإسلام. فحين سادت نظريات الحكم الاستبدادي في أوربة، وغُرّ الناسُ بنجاحها الوهميّ، ظهرت في العالم الإسلامي مقولاتُ الدكتاتور الصالح، والمستبد العادل. وعندما انتصرت وتمكنت الديموقراطية بعد الحرب جاء حديث الديموقراطية في الإسلام، وظهرت المقارنات تنسبها إلى الشورى. وعندما أُعْلِنت وثيقةُ حقوق الإنسان وراج شعارُها، انعكس ذلك حديثاً عن حقوق الإنسان في الإسلام. وهكذا وجدت نظرياتُ الفكر السياسي التي سادت في عصرنا أصداءً لها في المحيط الإسلامي تحاول أن تُلْبسها بطرق مختلفة لَبُوسَ الإسلام.

ولم يسعف الصحوةَ الإسلامية الفقهُ السياسي الذي قدمته كتابات الدعاة الإسلاميين المحدثين، إذ إنه على الأغلب فقهٌ جدلي تجريدي لا علاقة له بواقع دولة حديثة، لأنه لم يكن من شأنه بيان الإسلام تفصيلاً لغرض التطبيق، بل هو بيان عام ليطمئن الإيمان بحق الدين، ولتندحض الشبهاتُ والريب، وهو تصوير للتاريخ الإسلامي بما يرد الثقة والافتخار بتراثه. وفقهُ الدعوة إنّما يدور التساؤل فيه حول الأصول الكبرى والقيم المثلى حتى تسلم وتتطور قضايا الفقه، لتصوب إلى تشعيب الفروع، وتعيين الممكن تطبيقه فعلا في سبل السعي نحو المثال.

لقد نُشِرت دراساتٌ حديثة في أصول الفقه لا تجد فيها ذكرا أو أثراً للدولة، وطرحت آراء وأحاديث عن الاجتهاد، دون تعرض لوظيفة الشورى في إثارة القضايا ثم في إقرار ما يخلص إليه الرأي. ونشطت دعوةٌ لوحدة المسلمين في جامعة سياسية، دون تناولٍ لإشكالات الواقع الراهن للعالم الإسلامي القائم على التعدد القطري، ودون تصورٍ لقيام حكم إسلامي في كيان إقليمي مقصور، وبلورة لعلاقة هذا الكيان ببقية الأمة الإسلامية. ويكثر الحديثُ عن الحرية في الإسلام، دون أن تُحرَّرَ تفاصيلُ

المعادلة بين مداها في جانب النظام العام، و إجراءات ممارستها، أو مشكلة تنظيمها من خلال المذاهب والأحزاب.

لقد كان خير ما قدم في إطار الفقه السياسي تحريرُ القضايا العقدية الإيمانية، مثل مفهوم الحاكمية التي أصَّل لها ودعا إليها الأستاذ أبو الأعلى المودودي والشهيد سيد قطب. وحُقَّ لذلك أن يستحوذ على اهتمام المسلمين في عهد الدعوة والانتقال إلى الإسلام. لكن ما يبلغ المسلمون مدى في التذكر بعد الغفلة، واليقين بعد الشك، وَتقَبُّلِ الدعوة والتقدُّم في طريق الانتقال إلى حق الإسلام، حتى تُجابِهَهم مشكلاتُ الانتقال إلى واقع الإسلام، وبناء الدولة المسلمة بما تقتضيه من مواقف إيمانية صوب كل شعبة من شعاب حياتها السياسية، وبما تتطلبه من مذاهبِ فقهٍ، وأعرافِ سلوك ومعاملةٍ، ونظم ومؤسّسات لتدبير وظائف الدولة وإدارة علاقاتها، كل ذلك في سياق حاجات ظرف الانتقال الراهن.

الفقه السياسي ومشكلات الانتقال

عرف المسلمون الخلافةَ الراشدة، وعرفوا ضروباً من الحكم الملكي والاستلابي، وعرفت البشريةُ حكمَ الفرد المستبد بالأمر، والمشارك للملأ من الرعية في بعض الأمر، ثم اهتدت أوربة الغربية إلى الديمقراطيات؛ وكلُّ هذه السنن الفانية والباقية وما ثار حولها من مذاهب الفكر تراثٌ ينبغي أن تَثْرَى به مادةُ كل فقه سياسي إسلامي في العصر الحديث. ولا بد من أن يَعْتَبِر مِثلُ ذلك الفقه بعلم النظم المادية الاجتماعية الحديثة التي تتنزل عليها أحكام الإسلام لتجسد نموذج الحياة السياسية الإسلامية اليوم. والفقه كما هو معلوم ـ ومهما كانت أصول الإسلام ثابتة أزلية صالحة لكلِّ زمان ومكان ـ إنما هو كسبُ المسلمين في فهم تلك الأصول الموحاة وتطبيقها على كل واقع معين. والفقهُ من ثم يحكمه القصورُ البشري لواضعيه والحد الظرفي لموضعه، فلا يخلد ولا يصلح بتفاصيله لكل مجتمع خالف من بعده. وها قد حالت الظروفُ والأطر فأصبحت المجتمعات حضرية كثيفة كما قدمنا، وأصبحت الإمكانات المادية والفنية التي يتيحها العلم الحديث أوسع من سالف الوسائل. وها قد تراكمت تجارب التاريخ البشري في الممارسة السياسية وبانت عبرة وعظة للمتدبرين. فلا بد، في تنظيم الشورى، وفي تقدير الحرية، وفي نظم اختيار الولاة، وفي سائر قضايا النظام السياسي الإسلامي، من تقرير أحكام فقهية جديدة تضبط المعادلةَ الحق بين المصالح المرجوة

والمفاسد المَخُوفة، كما تقدمها معاييرُ الدين ويبرزها الواقع المعين، وبين المثلِ الدينية وحدودِ الإمكان كما يتيحها الواقع ذاته.

إن البيئة التاريخية والطبيعية الراهنة تجرُّ على المسلمين مشكلاتِ انتقال خاصة، في شأن سياستهم، تُعقّد عليهم الفقه. ذلك أن الحكم الرشيد في الإسلام يستصحب شعباً ذاكرا واعيا بوظيفته ومهمته في دولة إسلامية، وشعوبنا في الواقع ضئيلة الكسب من الإسلام إيمانا وعلما. فأيّما نظام نقدره بفقهنا للإسلام الآن إنما يُطبَّق على مجتمع نعلم أنه محدود الزاد من الإيمان والفقه الإسلامي العملي في واقع الحياة، فلن يتيسر قيام المجتمع بموقف عملي صحيح إلا برصيد من الإيمان والعلم اللازمين لذلك القيام. ولذلك نضطر إلى فقه انتقالي غير سوي، إذ تلتوي به أحوال العلل والضرورات فيتعقد ويميل إلى عزائم زائدة أحياناً، وإلى رخص زائدة أحيانا أخرى، وتُتّخذ تدابيرُ احتياط موقوتة لسد الذرائع، وتُستَدْرَك الثغراتُ التي تنشأ عن عجز الشعب عن الوفاء بالموقف المشروع بمثل تلك التدابير.

ويطرح ظرفُ الانتقال أيضا في وجه نمو الفقه السياسي مشكلةَ الابتلاء بحكام كثيرين أقلَّ دينا من شعوبهم، ولا علاقة لهم بالأهداف التي تطرحها الصحوة الإسلامية. فهؤلاء الحكام قد ركنوا في الفهم والممارسة إلى الفلسفة العلمانية التي تفصل ما بين الدين والسياسة فصلا بائنا، ولا تقيم علاقة بينهما البتة. وكأنهم انفعلوا بالأنماط الثقافية الغربية أو استمرءوا قيامهم بحكم مطلق لا يخضع للدين ولا للشعب، فتراهم يكبتون اتجاهات التعبير السياسي الإسلامي التي كان يمكن أن تتطور وتترشد في مناخ الحرية والحوار فتخرج لنا فقها رشيدا، أو تراهم يراوغون تلك الاتجاهات بالشعارات التي لا تحتوي فقها ولا تُنمِّيه، وإنما تحتوي دعايات ساذجة وترضيات مخادعة. مثال ذلك ما يُورَد في مقدمات الدساتير من أن دين الدولة الرسمي هو الإسلام أو كون الشريعة الإسلامية مصدرا للتشريع. بل إن كياناتنا وقياداتنا السياسية جلها كيانات وقيادات غير مستقلة، فهي تابعة موالية لهذا المحور أو ذاك من القوى العظمى. فأنّى لنا أن نبلغ المدى في الأصالة الفكرية، أو أن نستقل بنظم سياسية مستمدة من الإسلام، ما دمنا نستمد من الغرب المذاهب في الفكر والأنماط في الحياة العامة، طوعا أو كرها.

ولئلا تتجاوز اندفاعاتُ الصحوة الإسلامية نصيبَها من العلم فيُصبحَ الأمر فوضى،

لابد من أن يتناصر الاجتهاد والجهاد لتأسيس فقه إسلامي سياسي، فقه يبين العقيدة السياسية أولا، فيعلمنا كيف يتديّن المرء في السياسة وكيف تدخل السياسة، مرة أخرى في الدين، بعد أن مرقت منه مروقا بعيدا، ويُرشِدُنا إلى المواقف الإيمانية للمرء في كل مواقفه السياسية، حاكما كان أو محكوما، ناخِبا كان أو منتخَبا وهكذا ... ولابد كذلك، من بعد النهضة العقدية السياسية، من نهضة شرعية قانونية سياسية تطور النظم والمواقف العملية وتبلور الأطر والأشكال التنظيمية.

ويستدعي ظرف الانتقال أيضا إجراء المقارنات اللازمة التي تقرِّب الأطروحة الإسلامية السياسية إلى الواقع الحاضر وإلى فهم الناس. فإن الإسلام اليوم قد اغترب بعض الشيء حتى في أهله، وأصبح المعهودُ في النظم السياسية ـ كلّها تقريبا أو جلّها ـ مأخوذا من تجارب الغرب. ولا يمكن أن يفهم الناس الإسلام إلا إذا قدمناه مقارَنا مع مصطلحاتٍ ومفهوماتٍ من تلك النظم الشائعة. فلا يمكن أن نتناول قضية الشورى ونتجاهل مقارنتها مع تجربة النظرية الديمقراطية التمثيلية الحديثة وإجراءاتها وأشكالها الحزبية والانتمائية. وإذا تحدثنا عن حاكمية الشريعة وعلويتها لابد من حديث عن المبادئ الدستورية الحديثة ورقابة القضاء على دستورية القوانين ومشروعية الإدارة. ولا يمكن أن نتعرض لقيام دولة إسلامية دون التعرض لعبرة الدولة الدينية التي عرفها العالم في الثيوقراطيات والتي تجلى فيها عدم التسامح والعصبية. ولا يمكن أن نتناول وضعَ المواطن الفرد أو الإنسان في الدولة الإسلامية، وكيف تنشأ حرياتُه وحرماته من نظام الواجبات العينية والكفائية، ومن مقتضيات مفهوم العبادة وعقيدة التوحيد، إلا إذا أدرنا الحديث عن نظرية الحرية الإباحية الواسعة التي عرفتها المجتمعات الغربية ومبادئ حقوق الإنسان الحديثة. ولا يمكن أن نتكلم عن قيادة المسلمين أو إمارتهم إلا مقارنة بنظم القيادة الحديثة في الأنظمة الرئاسية والبرلمانية، أو أن نتحدث عن القضاء إلا مقايسة إلى النظم العدلية الحديثة.

ثم لابد من أن يكون الفقه في مثل ظروفنا الانتقالية برنامجا عمليا للحركة نحو الدولة الإسلامية، كما أن الدولة الإسلامية ينبغي ألا تُتَصَوَّر حالةَ كمالٍ عند المثال الأعلى للحكم في الإسلام، فذلك كمال لن يقاربه نظام سياسي لأول المسير ولن يبلغه أبدا، لأنه هدف مطلق يُتَّخَذُ نصب الأعين طوال طريق الحياة السياسية للمجتمع. وإنما

على حركة الإسلام أن تشرع في السياسة من حيث تيسَّر ذلك، وعلى الفقه السياسي الإسلامي أن يرسم الطريق من أوله متجها نحو ذلك المثال؛ فنحن مهما قفزنا بالخيال إلى الكمال إنما نبدأ بالفعل من واقع معين: من مجتمعات سياسية للمسلمين حظها من المواقف الإيمانية يسير، وزادها من المواقف الفقهية العملية قليل. ولو أن ثواراً مسلمين تمكنوا تماما من كسر سلطة النظام السائد، وبلغوا كل مبلغ في العلم والفقه، لما تسنى لهم أن يقيموا دولة للإسلام عن انقلاب تام. فهي لن تنشأ تامة لأول عهدها، بل ستبدأ من بعض الطريق ثم تتقدم نحو مثل الإسلام. فلا بد إذن من أن ينتسب كل حديث فقهي عن النظام السياسي الإسلامي إلى الواقع القائم حتى يكون هاديا لحركة الحياة الإسلامية من حيث يقوم المسلمون اليوم نهوضاً من واقعهم الحاضر المنحط عن الإسلام، وحتى يسلك بهم الطريق بإذن الله صعدا إلى كمالات الإسلام.

إن الذي أعجز الحركة الإسلامية عن التحول إلى قوة سياسية فعالة هو ــ من بين عوامل وأسباب أخرى ــ أنها تعلقت بمُثُلٍ تشْخَصُ نحوها بالأماني، و لم تقدم أي برنامج عملي تأخذ به مجتمعاتها من واقعها إلى ذلك المثال. بل لم تطور بعضُ الحركات نظم الشورى والقيادة حتى داخل كيانها الملتزم، فظلت ممارسة الشورى وأنماطها عندها تتسم بالضعف الذي واكب معنى الشورى ومسيرتها في التاريخ الإسلامي، وجمدت على قيادة واحدة، كما هو الحال في القيادات القاعدة الجامدة لمجتمعات المسلمين التقليدية.

وعندما أخفقت الحركة الإسلامية المعاصرة في تحقيق ذلك المثال الذي نصبته اعتزلت المجتمع وتجافت عنه لتثبت ولاءها وتعلقها بالمثال، وكأنما تنتظر حدوث معجزة تحقق أمانيها. إلا أن رسالة الدين هي في أخذ الناس بالفعل من الظلمات إلى النور، من واقعهم الذي هم فيه، وليس هي من قبيل الأمنيات والتمني. بل لقد ابتلينا في ذات الحركة الإسلامية، التي نرجو أن تقود شعوبنا بالتوعية والتعبئة، باتجاهات رافضة متنطعة وفوضوية وببعض الاتجاهات التقليدية الجامدة. ومهما تشاكس الاتجاهان في الواقع السياسي أحيانا، فإنهما يصدان جميعاً عن تنظيم السياسة الإسلامية بما يحقق مقاصد الدين بتعبير فقهي حديث دقيق، استغناءً بالشعارات العقدية المبهمة عند أولئك وبالمقولات القديمة الساذجة عند هؤلاء.

الطبيعة الدينية للسياسة في الإسلام

من بدائه الاعتقاد في الإسلام أن يدين الإنسان لله دينَ توحيدٍ، فيجعل الحياة كلها: محياها ومماتها، وزينتها ومتاعها ومعاشها، وجدالها وقتالها، وسرها وعلانيتها، عبادة لله رب العالمين، فتكون سيرة حياته وفاقاً للشريعة العملية التي جاءت في أصل الإسلام، الكتاب المُوحَى كما تبينه السنة المهدية. فليس للمؤمن إلا الله يوجه إليه وجهه، ويتخذ لقاءه غاية، مهتديا بكتابه ومقتديا برسوله.

وتنسلك سائر مقاصد حياة المؤمن من دون ذلك ـ في السياسة أو الاقتصاد أو الاجتماع ـ في سياق التوجه إلى الله. فبالتوحيد يستقل المؤمن من أن ترهنه أغراض الدنيا العارضة أو تستعبده بعض الذوات البشرية أو تأسره العلائق الاجتماعية فيوقف نفسه عليها. وبعقيدة التوحيد ذاتها يسري التوافق والانسجام في حياة الفرد والجماعة المؤمنة، فلا تتفرق المقاصد أو تختلف المسالك وإنما تتوحد حياة المجتمع قاطبة، من أخص المعاملات إلى أعم الصلات، فلا تخرج الممارسةُ السياسية لدى الفرد المؤمن أو الجماعة عن أن تكون عبادة لله، تتوخى إخلاص القصد، خشية ورجاء، وتلتزم استقامة العمل على هدى من نص الشريعة وروحها.

تلك هي العقيدة التوحيدية، وذلك هو مثال تجليها في الكسب السياسي وفي سائر الحياة لدى المؤمنين. ولكن الله ـ جل شأنه ـ يبتلي الناس في إيمانهم ويمتحن إخلاص توحيدهم، فيشركون قليل الإشراك أو كثيره، وما أمراضُ التدين وعللهُ في النهاية إلا أعراضٌ لشيء من الإشراك.

أما الآفاتُ الزمنية التي تصيب أهلَ التدين فتتصل بأشكال التدين التي تتخذ وسائل إلى الله وتوشك أن تؤول إلى حُجُبٍ تحجب الإنسان عن الله، إذ يتطاولُ العكوف عليها فتغدو من فرط التعلق بها كالغاية لذاتها، أو يتقادم عهدُها وتحول ظروف الابتلاء التي نصبتها وسائل، فلا يبقى لها شيءٌ من الجدوى الدينية إلا التمادي في العادة المستقرة. فالشكلية والجمود ينطويان على معنى الإشراك، والتجديد الديني الذي يحمي نيات التوجه إلى الله من وراء الأشكال الرتيبة ويصرِّف الأشكال ـ حسبما يقتضي الابتلاء والشرع ـ هو مناط التوحيد ومعناه.

وقد بدأت المللُ الدينية السماوية كلها معتصمةً بقدر عال من التوحيد، توحد الله

في الضمائر مقصودا، وتوحده في الظواهر معبودا بالإسلام له في كل وجوه الحياة. ولكن الله، كما قدمنا، لا يترك الناس ﴿**أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون**﴾ (العنكبوت:٢)، بل يُمضي عليهم أقدار الابتلاء ليمحص إخلاص الموحدين، وليكشف عن المفتونين غواشي الإشراك الخفي والجلي. وتبدو سنن الفتنة جلية في حياة المجتمع حين تفقد تلك الحياة وحدتها وتخرج بعضُ مجالاتها من التدين الخالص، وتنقطع عن عرى السماء ومناطات الشرع، لتتشبث ببعض التعلقات الدنيوية الهابطة.

ويكون الإشراك اقتصاديا حين ينقطع إسناد المال إلى الله، ويُنْسَى في أيلولته معنى الاستخلاف، فيحسب الإنسان أنّه إنما اكتسبه بعلمه وعمله ليتصرف فيه كما يملي هوى الأنفس وشحها، وتلك هي المادية في أنماطها الغابرة والحاضرة. ويكون الإشراك علميا حين يُصوَّبُ العلمُ إلى ظاهر الحياة في أقدار طبيعتها ومجتمعها، ولا يتصل ليرى آيات الله في الوجود المشهود وبينات الآخرة في الدنيا. ويكون الإشراك في الفن حين تسود عقيدة تعبر عنها المقولة المشهورة في مدارس الفن الغربي "**الفن للفن**"، فيتجرد الفن عن أن يكون عبادة مفضية إلى الله.

أما داء الإشراك السياسي فيكاد يسري في كل مجتمع بشري حاضر. ولما كانت سننُ التديُّن التوحيدي وأمراضه متماثلة عبر التاريخ، فقد قص القرآن قصص أهل الكتاب، وما أصابهم من علل التدين عبرة لأولي الألباب. فقديما طغى فرعون في وجه موسى إذ دعاه إلى العقيدة السياسية التوحيدية، فادعى أنه الرب الأعلى الذي لا تعلو فوقه حاكمية، ولا يفلت من سلطانه أحد، فجعله الله مثلاً وعبرةً باقية للطاغوت السياسي، تعالياً على الناس واستخفافا واستكباراً في الأرض، واستنكافاً عن كل شريك في أمره وضابط لسلطانه، وإيراداً من ثم لقومه موارد الهلاك في الدنيا والآخرة.

يقول الله تعالى ﴿فَحَشَرَ فَنَادَى فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الأَعْلَى، فَأَخَذَهُ اللهُ نَكَالَ الآخِرَةِ وَالأُولَى. إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِمَنْ يَخْشَى﴾ (النازعات:٢٣ ـ ٢٦)، ﴿وَقَالَ فِرعَونُ يَا أَيُّهَا المَلأُ مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَهٍ غَيْرِي، فَأَوْقِدْ لِي يَا هَامَانُ عَلَى الطِّينِ فَاجْعَل لِي صَرْحاً لَّعَلِّي أَطَّلِعُ إِلى إِلَهِ مُوسَى وَإِنِّي لأَظُنُّهُ مِنَ الكَاذِبِينَ. وَاسْتَكْبَرَ هُوَ وَجُنُودُهُ فِي الأَرضِ بِغَيْرِ الحَقِّ وَظَنُّوا أَنَّهُم إِلَيْنَا لا يُرجَعُونَ﴾ (القصص:٣٨ ـ ٣٩).

﴿وَنَادَى فِرْعَوْنُ فِي قَوْمِهِ قَالَ يَا قَوْمِ أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ وَهَذِهِ الأَنْهَارُ تَجْرِي مِن

تَحْتِي أفلا تُبصرُون﴾ (الزخرف:٥١).

﴿ ... قَالَ فِرْعَوْنُ مَا أُرِيكُمْ إِلاَّ مَا أَرَى وَمَا أَهْدِيكُمْ إِلاَّ سَبِيلَ الرَّشَادِ﴾ (غافر:٢٩)، ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلاَ فِي الأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعاً يَسْتَضْعِفُ طَائِفَةً مِّنْهُم، يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ، إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِين﴾ (القصص:٤)، ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ آمَنتُم بِهِ قَبْلَ أَنْ آذَنَ لَكُم، إِنَّ هَذَا لَمَكْرٌ مَّكَرْتُمُوهُ فِي الْمَدِينَةِ لِتُخْرِجُوا مِنْهَا أَهْلَهَا فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ. لأُقَطِّعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وأَرْجُلَكُمْ مِّنْ خِلافٍ ثُمَّ لأُصَلِّبَنَّكُمْ أَجْمَعِين﴾ (الأعراف:١٢٣- ١٢٤)، ﴿وَأَوْرَثْنَا الْقَوْمَ الَّذِينَ كَانُوا يُسْتَضْعَفُونَ مَشَارِقَ الأَرْضِ وَمَغَارِبَهَا الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ الْحُسْنَى عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ بِمَا صَبَرُوا وَدَمَّرْنَا مَا كَانَ يَصْنَعُ فِرْعَوْنُ وَقَوْمُهُ وَمَا كَانُوا يَعْرِشُون﴾ (الأعراف:١٣٧)، ﴿فَوَقَاهُ اللهُ سَيِّئَاتِ مَا مَكَرُوا وَحَاقَ بِآلِ فِرْعَوْنَ سُوءُ الْعَذَابِ. النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَاب﴾ (غافر:٤٥-٤٦).

هكذا يصور القرآن الإشراك السياسي وما يترتب عنه من علوٍّ في الأرض وفساد يودي في آخرته بالعمران البشري.

قصة اللادينية السياسية في الحياة الأوربية النصرانية

ذلك مبلغ المثل والعبرة. أمّا همنا الحاضر ونحن نقدِّم هذا التقديم لمعاني التوحيد وعلل الإشراك، فهو تأمل قصة "اللادينية السياسية" التي أصابت مجتمعات النصارى. فإن لنا عبرةً جليلةً في مقايسة أمرنا إلى تجاربهم وتاريخهم السياسي، فهم أصحاب أكبر تجربة في التاريخ في التحول من الحكم الديني إلى الحكم الوضعي، كما أن تجربتهم هي أوسع التجارب انتشارا، وأبلغها أثرا في العالم أجمع. بل إن العلمانية ــ وهو المصطلح الذي سميت به هذه اللادينية ـ مذهب تورط فيه جل العالم الإسلامي، بأثر غالب من عدوى أو عدوان مجتمعات النصارى الأوربية. فلقد كان للمسلين نِذارةٌ من سالف قول الرسول ﷺ أن "**ستتبعن سنن الذين من قبلكم، فلوا دخلوا جُحْرَ ضب لدخلتموه**"، حيث عيَّن عليه السلام اليهود والنصارى محذرا أن الأدواء ذاتها التي أصابتهم ستصيبنا نحن المسلمين.

ولكن داء الإشراك السياسي لم يبلغ من المسلمين ما بلغ من النصارى. فقد استشرت أعراضُ اللادينية وأمراضها في المجتمعات السياسية لهؤلاء بوجه سافر، ومدى

واسع وأثر دائم. وهي إنما تفاقمت للأسباب التالية:

السبب الأول: تبدل أصولهم الدينية والكتابية، وغلبة البدع الوضعية في سنن تدينهم. فمهما كانت النصرانية الأولى فما تجاوزت كونها تصديقا لحكم التوراة، إذ لم يأت عيسى عليه السلام ولا الإنجيل ناسخا، بل جاء باعثا للروح والمقاصد الدينية، وداعيا للرحمة وراء أشكال القانون الظاهرية الصارمة، إلاّ أن المسيح عليه السلام لم يعش تجربة الحكم والدولة، الأمر الذي أتاح مجالا للتعاليم التي زعمت أنه نسَخَ القانون، واقتصر على مجال روحي خارج مجال قيصر وسلطانه. ومهما كان من تبني الإمبراطورية الرومانية للنصرانية بعد طول فتنة وحصار، ومن انبساط سلطان الكنيسة على الحياة حتى غدت المسيحيةُ نهجا شاملا ينتظم الحياة الخاصة والعامة، ويظلّل العلمَ والفنَّ والاقتصاد والسياسة؛ مهما كان من ذلك، فإن الواقع التاريخي لسيرة المسيح عليه السلام قد اقتصر على تجربة في الدعوة دون الدولة، وجاءت المنقولاتُ المأثورة عنه تؤكد ما أوحت به السيرة. وإذ لم تبق من بعدُ شريعةٌ تمثّل حكمَ الله، غدا كلُّ تحكُّمٍ على الناس ولو كان من قبل رجال الدين حكما بشريا بغير ضابط من الله، يدخل في سياق أنماط الحكم البشري الوضعي، وتجري عليه سنن التعرض لميول الهوى، ولجمود التجارب، ولدورات التقادم والتجديد. وذلك ما حكى لنا القرآن قصته حيث قال تعالى :

﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُم أَرْبَاباً مِّنْ دُونِ اللهِ والمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ، وَمَا أُمِرُوا إِلاَّ لِيَعبُدُوا إِلهاً وَاحِداً لاَّ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ (التوبة: ٣١).

وقع الصراع السياسي في تاريخ النصارى لآخر قرونهم الوسطى بين سلطان الدين الذي مثلته الكنيسة، وسلطان الهوى الوضعي متمثلا في الملوك والثوار. ولم يكن ذلك في حقيقته تعارضا بين مقتضى العقيدة، وحاجات الحياة العامة، بل كان صراعا بين مؤسَّستين تاريخيتين، بأشخاصهما وأهوائهما ومصالحهما. فقد كان الملوكُ والثوارُ ينشُدون سلطة مطلقة على الأرض، يُعَرْبِدُون فيها بغير ضابط ولا رقيب، وكان رجال الكنيسة أيضا يحرصون على بسط سلطان مطلق على الناس بغير حدود. وكما تجنح شهوة المال إلى الاستكثار والخلود، تجنح شهوةُ السلطة السياسية إلى الإطلاق، وتتمرد من ثم على كل شريك منافس أو حد ضابط.

وتشير تجاربُ الإنسان كلُّها إلى ميل القائمين بأمر السلطة السياسية إلى الطغيان، فتراهم لا يقبلون التنازل عن جزء منها طواعية، إلا من أسلم نفسه لله، وجعل هواه تبعا لأمره وطمعا في دار الخلود لدى ربه. فمع هذا الخلل البشري الغالب حدثت المُجانبةُ في تاريخ الحياة النصرانية بين سيف الملك الأرضي وسيف الله كما يقولون. بل إن طرف الصراع الذي يمثله ملوك الأرض كان يتقوَّى بالحجة الدينية ذاتها، فيدَّعُون لأنفسهم حقا إلهياً مطلقا في المُلْكِ يُوهِمون أن الله قد فوَّض إليهم من بين سائر العباد ولايةَ السلطة المطلقة على الأمور، فهم ظل الله في الأرض، حتى إذا غلبوا أهلَ الدين استغنَوا عنِ الحجة الدينية في دعايتهم، وأسْندوا مصدر سلطانهم إلى الطبيعة. وتبعهم على ذلك الثوارُ الشعبيون إذ تمسَّحُوا بمسوح الدين لمباركة ثوراتهم، ثم عوَّلُوا على حقهم الطبيعي حتى انتهوا إلى طلاقة الإرادة الوجودية للإنسان.

أما الكنيسةُ ـ الطرف الآخر للصراع ـ فكانت تدعي سلطانا روحيا مطلقا، وتحتكر في الدين العلمَ المعصومَ، والشفاعةَ والغفرانَ، والرحمة والغضب، ثم تحاول تكريسَ ذلك السلطان المحيط بولايةٍ على مال المؤمنين بفرض الصدقات والعشور والإتاوات، وبولايةٍ قضائية على أحوالهم وعلاقاتهم تمارسها محاكمُ الكنيسة بمقتضى القانون الكنسي. وكانت الكنيسة ذات أثرٍ بارز في تعبئة الشعب للمُهِمَّات السياسية الخطيرة، وألبست الحرب التي دعت إليها لبوسا دينيا فأسمتها الحروب المقدسة والحروب الصليبية. كان كل ذلك جهودا من الكنيسة لاحتواء الحياة السياسية والاقتصادية والقضائية بل للإحاطة بالحياة كلها، ومن ثم حيازة السلطة المطلقة.

وكان ملوك أوربة لذلك العهد يخوضون من جانب آخر صراعا في سبيل استجماع السلطة ضد السادة الإقطاعيين الذين كانوا يحوزون أقاليم من أرض الدولة، يمتلكونها بما فيها من الثروات، وبمن عليها من الناس. وكان همُّ الملوك أن يحيطوا بهذه الكيانات الجزئية، وأن يتأسس لهم سلطانٌ مركزي واحد، حتى لا تتبعثر السلطة بين ذوي السلطان المحلي و البابوية التي كانت تدعي سلطانا دوليا من خلال الكنيسة الرومانية، فكان الملوك والثوار دعاةً لتأسيس حكم قومي وطني، مستقل عن الكيان العالمي الأكبر. و لم يكن تقدير المصالح الموضوعية في ذلك الاستقلال بمنأى عن هوى الشهوة في حكم مطلق من كل قيد خارجي.

وهكذا لم يكن ذلك النزاع السياسي في جوهره حول أصول الدين كلها، بل نشأ خاصة عن نزوع الأهواء السياسية إلى التمرد على ضوابط العبادة لله، في شؤون الحياة العامة. وهذه آفة في التدين تصيب الإنسان بالإشراك السياسي، وتغريه بالتعبد لهواه في الأمر السياسي، وبالجنوح للعلو والاستكبار، وتحْرِم من هذا الجانب وحدةَ حياته العابدة وتوحيده لله المعبود. ثم إن ذلك النزاع في خصوص البيئة النصرانية انتهى بسبب غياب الشريعة الموحاة إلى تنازع بين كنيسة تبغي الملك تنسُبُه إلى الدين وتضفي على سلطانها الوضعي حججَ الدين، وسلطة ملكية أو شعبية تريد أن تقوم بسلطانها هي في وجه الكنيسة، ولا تحتاج لأن تنكر أصل الدين بل قد تلجأ إلى حجة الدين ذاتها لتقوية موقفها. فالثوار الذين خاضوا غمار الثورة الفرنسية ضد رجال الدين كانوا أيضا على شيء من التدين، بل حاولوا أن يؤسسوا لهم دينا ثوريا جمهوريا جديدا برموزه وشعائره وأعياده. ومن جانب آخر، قامت الكنيسة ببناء نظامها على غرار الدولة المعروفة برموزها وأشكالها، فالبابا يمثل الإمبراطور صاحب السيادة الشاملة العليا والكلمة النافذة المطلقة، ورجال الكنيسة قاموا كأنّما هم سادة الإقطاعيات.

ومهما كان من أمر، فقد انتهى تاريخُ الصراع السياسي إلى انتصار الملوك والثوار على رجال الدين والكنيسة. ومن بعد التحرر من قيد النظم والسلطات الكنسية، تخلصت السياسةُ من اعتبار الأخلاق الدينية ومن الاحتجاج بحجة الدين، إلا ما بقي من نفوذ لرجال الدين في المجتمع يمكنهم من التأثير على الجمهور المؤمن ومن ثم على حركة السياسة، لاسيما بعد أن أصبحت السياسة (ديموقراطية) تتفاعل فيها الجماهير، وغدت القرارات السياسية لا تتم فقط باستقلال عن الدين، بل ترتد على التقاليد الاجتماعية بالتشريعات والسياسات المناقضة لهدى التراث الديني. وتبدو الكنيسةُ في المجتمعات الكاثوليكية إلى يومنا هذا جهةَ ضغطٍ سياسي خفي أو سافر، وتضطر أحياناً إلى خوض معاركَ سياسيةٍ مباشرة في وجه تشريعات الطلاق والإجهاض ونحو ذلك.

ولئن تدارك الغربيون شيئا من شر ذلك الطاغوت السياسي الذي غدا مطلقا بالتحرر من الدين، بنظريات مثل العقد الاجتماعي، والحقوق الطبيعة للإنسان، وحكم الدستور والقانون، فإن تلك النظريات قد استمدت بعض روح التقدير للإنسان

وللشرعية من أثر القيم الدينية والتراث الذي يمثلها. أما فيما وراء هذا الأثر ــ غير المباشر للدين ـ في الإيحاء الثقافي ببعض القيم الإنسانية في الحكم، وفي الضغط السياسي للمحافظة على بعض سنن التراث، فقد مرقت السياسةُ من الدين، وما تنفك مُمْعِنةً في هذا الاتجاه إلى يومنا الحاضر، إذ نسمع كل يوم بتلاشي ما بقي من المظاهر المعزولة للتاريخ المنصرم، نقضا لوفاق قديم بين الدولة والكنيسة في التعليم الديني، أو في دعم الكنيسة، أو في استبقاء رموز سياسية دينية أو نحو ذلك.

والسبب الثاني: من بعد ذلك الصراع ــ لاستشراء العلمانية في التجربة الغربية المسيحية، هو حدة العصبية والشقاق الديني التي أوقعت في النفس الأوربية قناعة بمغبة الخوض في شؤون السياسة التقديرية الخلافية بروح من تلك العصبية الدينية. فمن أمراض المؤمنين ـ إلى جانب الغفلة والتسيب وإتباع الشهوات ـ أن يتنطعوا في الخلاف وتأخذهم حمية التعصب للمذهب إذ يصور لهم الحق في كل شأن مطلقا وواحدا، هو ما عندهم من دون سائر الناس. واحتد هذا المرض بالنصارى إذ عطلوا الشرع الذي تتوافر به معايير منضبطة، يمكن أن يرد إليها الخلاف، فينحسم على وجه قطعي لا يتأتى من مجرد الاتفاق على القيم والمبادئ الكلية، أو الوفاق بروح الأخوة في الملة.

﴿وَمِنَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى أَخَذْنَا مِيْثَاقَهُمْ فَنَسُوا حَظًّا مِّمَّا ذُكِّرُوا بِهِ، فَأَغْرَيْنَا بَيْنَهُمُ العَدَاوَةَ وَالبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ القِيَامَةِ، وَسَوْفَ يُنَبِّئُهُمُ اللهُ بِمَا كَانُوا يَصنَعُون﴾ (المائدة: ١٤).

وهكذا اشتدت غلواء الصراع والبغضاء بين الفرق والطوائف المسيحية حتى خربوا الحياة السياسية بالصراعات والفتن والحروب، فقد كانت أدنى مناظرة في قضية فرعية مهما دقت حرية بأن تثير نزاعا واحترابا بين الكاثوليك والبروتستانت أو بين هؤلاء واليهود. ومعلوم من التاريخ السياسي الأوربي ما وقع من الحروب الدينية بين الطوائف، وما جرَّت إليه من الفتن والاضطهاد والهجرة وما وقع على اليهود من التضييق والحرمان، وما ضُرب عليهم من الذلة والمسكنة والاتهام والإخراج.

﴿وَقَالَتِ اليَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَى عَلَى شَيْءٍ، وَقَالَتِ النَّصَارَى لَيْسَتِ اليَهُودُ عَلَى شَيْءٍ، وَهُمْ يَتْلُونَ الكِتَابَ، كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لاَ يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ، فَاللهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ القِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُون. وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن مَّنَعَ مَسَاجِدَ اللهِ أَنْ يُذْكَرَ

فِيهَا اسمهُ وَسَعَى فِي خَرَابِهَا أُولَئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَنْ يَدْخُلُوهَا إِلاَّ خَائِفِين، لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيم﴾ (البقرة:١١٣-١١٤).

وكان عاقبة ذلك كله أن كره الناسُ كل موْرِد للدين في الحياة العامة، خشية أن يضطرب أمنُها وتفسد وحدةُ نظامها. ولذلك يئسوا من إظهار الدين في الحياة العامة، وحرصوا أن يخلصوها من ورطة الصراعات بعزل الدين الذي يغري بدواعي التعصب، وآثروا أن تُؤَسَّس الموالاةُ السياسية على المواطنة الطبيعية، ثم تدور المناظرات في شؤون الوطن العامة، وتتفاعل الآراءُ عفْواً في العلاقات السياسية، ويصبح الخلافُ في الشأن العام خلافا متقبَّلاً، يتحاور فيه الناس إيمانا بالديمقراطية معيارا للحق الغالب، ويتسامحون إيمانا بنسبية الحق التي أشاعتها مذاهبُ الفكر الحر. ولئلا يبلغ التوتر الديني بين الملة الغالبة والملة الأقل مدىً يهدد سلام الوطن ووحدته، كان السبيلُ إلى تجاوز التوتر في الحياة الوطنية بتجاوز الدين كله في ذلك المجال، والتعويل في الولاء للوطن على المواطنة، بصرف النظر عن الملة، وفي تصريف شؤون الوطن بغلبة الآراء لا بحق مصادرها الدينية المختَلَف عليها، فكان أن خرج الدينُ من الحياة العامة بدافع من الحرص على احتواء الخلافات السياسية.

والعلةُ الثالثة: التي مكنت للمذهب السياسي اللاديني في أوربة النصرانية هو جمود فقه التدين. وهذه ظاهرة اشتدت بوجه خاص في آخر القرون الوسطى الأوربية. ومن سنن التَّديُّن في كل ملة دينية أن يتفقّهَ الناسُ في الدين ليشرحوا معانيه، ويسنوا الأشكال التي تمكن من التعبير عن هذه المعاني، ومن تنزيلها على ظروفهم المعينة. ولكن الشروح الفقهية والأشكال التطبيقية التي تمثل فهمَ جيل معين للدين تكتسب ـ من طول تلبسها بذلك الدين ـ وقارَ الدين ذاته، ويُضفَى عليها ثباتُ الدين وإطلاقه.

هكذا ينتسب الشكلُ التطبيقي المخصوص للدين إلى الإطار التاريخي المعيّن الذي نشأ فيه. فإذا حالتِ الظروفُ وتطورت الحياةُ بأوسعَ مما تستوعبه أطر التراث الديني المعروف، نشأ فراغٌ ديني في تلك الجوانب المتطورة المستجدة. فإذا لم يتهيأ لفقه الدين أن يتطور ويتسع أيضا، التمس الناسُ بالضرورة أفكارا وضعية وأنماطا من الحياة لا تديُّن فيها؛ ويتشكل بذلك كسب تاريخي جديد، خارج أطر الدين، ويتعاظم ذلك الكسبُ مع تطور التجربة، حتى يمثل تحدياً للتراث الديني المتقادم.

ذلك ما جرى في أوربة إذ لم يواكب الفقهُ الكنسي، أو التطبيقُ الديني تطوراتِ الحياة، ليعبر عن مقتضى الدين المتجدد، وفاء بكل حاجات الحياة الحادثة، بل انحسر عنها وبدا نزعةً راجعة إلى الماضي تُعِيق نهضةَ الحياة وتقدُّمها. ويتشعب الجمود الذي أصاب فقهَ التديّن في تجربة النصارى إلى جمود أصاب فقه التكاليف والأحكام الدينية، وجمود أصاب الفقه الديني للطبيعة. أما ما يتعلق بفقه الأحكام، فإن تطورَ الحياة الأوربية أخرج جلَّها من نطاق الدين الموروث. فلقد تطور الاقتصاد من اقتصاد زراعي إقطاعي جامد العلاقات إلى اقتصاد تجاري صناعي، متحرر محلياً، استعماري دولياً. و لم يكن هدى التعاليم الدينية المناسبة للاقتصاد الإقطاعي ليتكيّف بما يناسب الوضعَ الجديد، سواء من حيث أشكالُ المعاملات ونظمُها، أو من حيث النياتُ والمقاصد المتوخاة فيها. وتطورت الحياة الاجتماعية، وتطورت معها علوم الاجتماع وحاجات نظام الأسرة والجماعة، و لم يستطع فقه التدين أن يستوعب شيئا من ذلك في إطاره.

وأسوأ من ذلك كلّه جمودُ الفقه بمعناه الديني الواسع، أو فقه الوجود الشامل، إذ جمدت الكنيسةُ على نظريات علمية وضعية تقليدية، تلبَّست بالتراث والنصوص الدينية، وجازت بحسبانها جزءا من العقيدة، حتى جاء العلماء الطبيعيون فأثبتوا بالدليل العلمي والبرهان التجريبي بطلانها وخطأها. فكان الصراعُ على نظريات خلق الإنسان وعمر الأرض وكرويتها، وأُنْكِر على علماء الطبيعة، بوصفهم خوارجَ على الدين وقائلين بالكفر، كما حدث مع جاليلو وغيره. لكن الحق العلمي الأبلج ظهر على ترهات الاعتقاد الزائف، سوى أن الأوربيين اعتبروا بتلك التجربة، وأيقنوا أن أفضل طريقة يتقدم بها فقهُ الأحكام الاجتماعية والطبيعية هو أن يُعزَل الدينُ باعتقادياته الصلبة المتنطعة، بعيدا عن مسرح الفكر، حتى ينمو العلم موضوعيا حرا ينطلق حقه بغير تحفظ ويُعبَر باطلُه بغير تصلب.

والعلةُ الأخيرة: من علل التدين الأوربي، في آخر القرون الوسطى، هي انحياز الدين في فئة خاصة من دون جمهور المؤمنين. فقد قام رجال الدين ــ أي أصحاب الكنيسة ـ يستأثرون بالقداسة ويتسترون بالعلم المنقول، بينما قعد بقيةُ الناس جهالاً يُلقِي إليهم أحبارُهم ورهبانُهم بالعلم الديني في كل مسألة. وأصبح لرجال الكهنوت

ولايةٌ خاصة في ممارسة الشعائر، وفي التوسط والشفاعة بين العبد والرب، حتى غدا الدينُ احتكارا للكنيسة ورجالها. وانقسمت أمة المؤمنين إلى طبقة رجال الدين وطبقة التبع العوام الذين ليس لهم في التدين أصالةٌ ولا بالله صلة توحيدية. وتكاثر مع الزمن سواد العوام بالطبع، وقلت فئةُ المحترفين للدين، وانعزلت بذلك الكثرةُ الغالبة عن الدين ومؤسساته فلم تعد تتحمس له، أو تنصره إذا استنصرها في صراعه مع المؤسسات الأخرى. وأخيرا وجد العامةُ أنفسَهم أقربَ إلى صف السلطان السياسي من صف رجال الكنيسة التي كانت تمثل حزب الدين، وذهب الاتجاه اللاديني بالسواد الأعظم، وانتهى الصراع بهزيمة الكنيسة، وخروج الحياة العامة من الدين، وسادت اللادينية الحديثة.

هذه جملة من الأمراض الدينية الأساسية التي انتهت بأوربة النصرانية إلى تيارات الفكر "الليبرالي" الحر، ليتم تحريرُ الفكر من جمود الدين وتعصب الكنيسة ابتداء، وليتحرر العلمُ من بعدِ ذلك من جهالة النظريات الخاطئة، ولتتحرر السلطة السياسية من الهيمنة الدولية والمحلية لرجال الكنيسة، ويتجاوز المجتمع الشقاق والاحتراب الذي أحدثه الخلاف الديني والتباين المذهبي، وتتأكد المساواةُ الكاملة بين المواطنين، حتى لا يكون هنالك امتياز لملة أو لطبقة على الأخرى.

اللادينية السياسية في تجربة المسلمين

إن المسلمين قد جَرَتْ عليهم أقدارُ الله الاجتماعية بنحوٍ من الظواهر المتقدمة في تاريخ النصرانية، فلم يسلَمُوا من تلك الأمراض في تدينهم. لكن الله لطف بهم فيما نزل منها إذ عصمهم بأصول دينية محفوظةِ النص كثيفةِ الأحكام، تضبطهم ألا يغلوا في الانحراف. فعقيدة التوحيد البيِّنة في القرآن، وشمول التعاليم الإسلامية لكل شؤون الحياة، ووضوح النموذج التاريخي للحياة التي سنها الرسول صلى الله عليه وسلم داعيا ومجاهدا وحاكما، كل ذلك ما كان ليُتيح مجالا كبيرا لاستشراء علل اللادينية السياسية على النحو الذي حدث في تاريخ أوروبة. ولكن عوامل الابتلاء عرَّضت المسلمين لشيءٍ من هذه العلل. ففي واقعهم التاريخي والحاضر شواهدُ بيِّنة على ظواهر اللادينية السياسية، فتجافي السياسة عن الدين يعود إلى سوابق موغلة في تاريخ المسلمين بعد عهد الرسالة. فقد استصحب المسلمون ميراثا سياسيا من الجاهلية العربية

يعد السلطة السياسية حظًّا من حظوظ الدنيا، ويُغْرِي في سبيلها بالخروج على القيم والأخلاق الدينية. وفي حرب الردة، والفتنة الكبرى، وظهور الولاية الوراثية، والأحزاب العرقية، والنزعات الشخصية، والصراعات السياسية، صورٌ من الممارسة السياسية المبكرة التي تُعبِّر عن ضعف التديُّن في السياسة إذا قيس بمدى قوته في سائر وجوه الحياة. وعندما دخل الفرسُ الإسلام جلبوا معهم تراثهم الملكي وتصورَهم للسلطة والدولة، فكانت أرضُ فارس هي المهدَ الذي حدث فيه أكبرُ تطوير نظري قديم لفكرة فصل السلطة السياسية عن الدين. وكتبت مؤلفاتٌ تؤسِّس لهذه النظرة المجافية لعقيدة التوحيد، والأصلِ النموذجي الأول لتجربة الإسلام. فنشأت أوضاعٌ في العهد العباسي الثاني يقوم فيها الخليفة رمزاً للسلطة الدينية، بينما يقوم الوالي المتغلبُ إلى جانبه ممثّلاً للسلطة السياسية الفاعلة.

هكذا شهد تاريخُ المسلمين مرضاً أصاب التصورَ الديني السياسي التوحيدي، وقام بذلك وجهُ شبهٍ بين تجربة النصارى وتجربة المسلمين. ولكن المسيحية كانت بأصولها النصية والتاريخية مهيَّأة لقبول مفهوم اللادينية السياسية، إذِ احتوت أصولُها النصيةُ المنقولة على عيْبٍ في صميم عقيدة التوحيد، واحتوى تاريخُها على ما يؤيِّد الوهم الاعتقادي بثنائية السلطة مما يلي الله وما يلي قيصر. فلم يكن نبيُّ المسيحية عليه السلام ذا رسالة في الحياة السياسية، ولم تمتدَّ سيرتُه ليكون قائدا سياسيا، لأنه جاء متمما لليهودية. سوى أن النصارى قصروا الدين على ما جاء به "يسوع" وما مضت به سيرتُه، وبدا اتساعُ سلطانِ الكنيسة الفعلي من بعدُ تطوراً طارئا على الدين. ذلك كله خلافا للأصلِ القرآني المحفوظ بنصوصه التوحيدية القاطعة، ولتاريخ السنة المحمدية التي جاءت موافقةً للقرآن في واقعها الشامل، مما جعل كل مجانبة بين التديُّن والسياسة في تاريخ الإسلام اللاحق تطوراً بِدْعياً حائداً عن الدين.

أما إذا نظرنا في العوامل التاريخية الأخرى التي انتهت بأوربة النصرانية إلى اللادينية السياسية الحاسمة، كالفتنة بين الطوائف الدينية، والمناوأة بين جمود التنطع الديني ونهضة الوعي العقلي والعلم التجريبي، والصراع المحتدم بين السلطتين الشعائرية والسلطانية، ثم إذا نظرنا بعد ذلك فيما حدث في سيرة الواقع الإسلامي، فإن التاريخ الإسلامي لم يشهد إلا نِسَباً ضئيلةً أو محدودة من تلك الظواهر. ومرد ذلك أيضا إلى ما قدمناه من

الوضوح الشديد لأصول الإسلام، وبقاء الأصل القرآني في حالةٍ من الحفظ الكامل والحضور القوي في ثقافة المسلمين، دون زيادة أو نقصان أو إهمال أو نسيان.

وقد نُلاحظ من موقف العلماء في التاريخ الإسلامي أن قد حاولوا ــ على صعيد الحجة الفقهية ـ أن يستقلوا بسلطان لهم في وجه سلطان الولاة. ولكن الأمر لم يتمايز و لم يترسخ تقليدا واقعيا في تاريخ المجتمعات المسلمة، اللهم إلا لمدى محدود في أوساط المذهب الشيعي. ومن جانب آخر لم يتمايز العلمُ الشرعي عن العلم الطبيعي، بل كانت العلوم كلها دينية مستوعبة في إطار عقيدة التوحيد، نقليِّها وعقليِّها، ما نشأ عن الوحي وما نتج عن النظر و التجريب. لكن القرآن تنزه عن مثل النظريات العلمية الخاطئة في المنقولات النصية المقدسة في أوربة حيث جاء العلماءُ بإثبات ما يناقضها. ثمَّ إن العلومَ الطبيعية عند المسلمين إنَّما تطورت في العهد الزاهر لتاريخ العلم الإسلامي، في بيئة دينية، ومن تلقاء علماءَ متديِّنين لم يستشعروا أبدا تبايُناً بين علومهم النقلية ومعارفهم العقلية التجريبية، بل عدوا كسْبَ العلم الطبيعي من الواجب الكفائي الديني، والعملَ به شرطاً لإعمار الحياة الملتزمة بشرع الله.

ولئن كانت غلبةُ النهج النقلي بعد مرحلة الازدهار الحضاري قد أدت إلى الإضرار بحيوية العلوم الشرعية وإلى تضاؤل الكسب من العلوم النظرية والتجريبية، فإنّ الجمودَ الذي أصاب فقهَ الأحكام لم يكن صلباً مثلما هو الشأنُ بالنسبة للكنيسة المسيحية، بل انفتح لمحاولات التجديد. كما أنَّ خرافاتِ التصور التي شاعت بما يناقضُ حقائقَ العلم الطبيعي لم تكن مؤسَّسةً على نصوص الكتاب أو السنة، بل كانت أوهاماً وضْعيةً في الوسط الإسلامي بدت دينيةَ الأصل، حتى جاءت مباحثُ الإعجاز العلمي للقرآن والسنة بنشر منهاج جديد في وحدة العلوم البشرية.

ولقد يتساءل المرء من بعد: ما الذي انتهى بالمسلمين اليوم إلى اللادينية في السياسة؟

وبعضُ الجواب فيما قدمنا من أن التديُّن كان أضعف في المجال السياسي منه في سائر حياة المسلمين، ذلك بسبب استصحاب بعضِ تقاليدَ سياسيةٍ جاهلية أو انبعاثها، ونشوء تحديات ابتلاء سياسي عظيم لم تُوافِها مواقفُ اعتصامٍ بدواعي الإيمان وضوابط الشرع، مهدت لغلبة الأهواء السياسية في الصراع على السلطة، واستمراء شهوات

القوة والجاه والمتاع، فانفلتت السياسةُ من العقيدة الدينية مما جر شيئا من التباعد بين الولاة و الفقهاء، وانحسار الفقه السياسي كله.

ولقد حاول الفقهاءُ التعويضَ عن تلك الثغرة في البنية الكلية للنظام الشرعي للمجتمع المسلم بإدارة كثير من نظام الأحكام على ما يحفظ المصالح العامة، من تلقاء التديُّن الاجتماعي الخاص دون ما هو من شأن الولاية والسلطان. وتأثرت بذلك الوظيفةُ المرسومة للسياسة الشرعية في بناء المجتمع الديني، وتعطلت الوظيفة الإيجابية الواجبةُ للدولة الوالية على المسلمين، وهي في نظام الإسلام الأمثل وظيفة جليلة.

ولعل هذه التجارب في انحراف السياسة، ثم في تقليص شأنها النظري، قد أرست من التقاليد ما هيأ المسلمين من بعدُ للوقوع فريسة للهجمة اللادينية التي دخلت عليهم من أثر الثقافة الغربية. ويظهر ذلك من أن البلدان الإسلامية التي اشتد فيها الانفعال والامتثال لغارة اللادينية السياسية الأوربية كانت هي التي عانت من قبلُ من ظواهر عللٍ في تديُّنها السياسي، أقربُ للظاهرات التي حدثت في أوربة. فقد شهدت تركية مثلاً أبلغَ التجارب في تفاقم علل النظام السياسي الديني التقليدي، وشدة تعرضه للتفاعل مع التحديات الغربية، إذ تطورت مؤسسةٌ دينية تشكلت من شبَكةِ الطُّرق الصوفية وقياداتها التي أحاطت بالمجتمع، ومن مراتب العلماء الرسميين الذين تمايزوا بهيئتهم وجمدوا وجمد معهم فقهُ الأحكام والنظم، في وجه الحاجات المُلحة المتطورة التي كانت تدفع أهلَ السياسة إلى الوفاء بضروراتها وفق نهج بعيدٍ عن نهج الدين الموروث، حتى تمايز نظامان للحياة العامة هما الديني الساكن المتخلف، والوضعي المتحرك المتطور. ومن أبلغ الأمثلة لذلك وأبسطها في الوقت نفسه وقوفُ أهل الدين في وجه المطبعة وسيلةً للنشر، لأنها بدت بدعةً طريفة غير معهودة فيما سلف، مما قضى على الثقافة الدينية بالانحسار وأتاح للثقافة المقابلة الانتشار.

ولما تمايزت الحياةُ السياسية عن سائر الحياة الدينية، تأثرت رابطةُ الولاء السياسي، فخرجت من معنى الولاء للأمة والولاية لها إلى معنى العصبية وتنافس الأهواء العرقية. ووقع الصراع في الأمة بين العرب والترك على نحو مثال صراع القوميات في أوربة بين الوطنية والإمبراطورية، ونشطت حركُة التتريك في تركية، وتحفز العربُ إلى تبني تيار الفكر القومي الرافض لوحدة الخلافة الإسلامية المركزية رفضَ القوميات الأوربية

للإمبراطورية الرومانية.

ومهما كان تهيؤ المسلمين للإصابة بمرض اللادينية السياسية، فإن الغزو الحضاري الأوربي الشامل قد مكّن فيهم ذلك المرض بوجه بالغ. ولقد أطبق عليهم الغزوُ فأصابهم في مجالات الفكر والاقتصاد والحياة الاجتماعية والسياسية، تمدُّه قُوة أوربة النافذة، فحدثت المجانبةُ الواعية العامدة بين الدين والسياسة أول مرة في تاريخ المسلمين، ورسَخت العقيدةُ الأوربية الإشراكية القائمة على فصل شعاب الحياة عن الدين، وردِّ وحدتها إلى شتات أهواء ومقاصد تتمثل في نظم ومؤسسات متباينة. فشهدت بعضُ البلاد الإسلامية، التي وردت عليها الردةُ السياسية على النمط التركي، تطوراً بدأ من الثنائية إلى البينونة بين الدين والحياة. فحدث الفصلُ ثم الحسم بين المؤسسة العسكرية فيما حضر ومعاني الجهاد والدين فيما مضى، وبين الخدمة الإدارية والسياسة العامة الحديثة والمعنى القديم للولاية على شأن المسلمين العام، وبين القضاء والقانون المدني والوضعي والأحكام الشرعية التي لم تُمْضَ إلا في دائرة الأحوال الشخصية أو زاوية دراسات التاريخ الفقهي، وبين التعليم الديني المتقلص في كيفه وكمه والتعليم النظامي الحديث، وبين رجال الزعامة السياسية ورجال الدين والفقه.

وقد وقعت اللادينيةُ السياسية في بعض أنحاء العالم الإسلامي بفعل التدخل الاستعماري المباشر وإجراءاته المفروضة، إذ قام بخلع السلطان الديني القديم بنظامه وأحكامه ـ مستعملا القوة العسكرية ـ وأسَّس حكماً لادينياً يتمثل في القوانين والنظم المرسومة على نمط الغرب والتي يقوم عليها ولاة أجانب أو وطنيون.

لكن المذهبية اللادينية قد أَعْدَت عقولَ كثير من المثقفين المسلمين، مهما كانت مداخلها فقد فرضت عليهم أول الأمر فرضاً. فقد أوهمهم الغزوُ الثقافي الأوربي بأن النموذج التاريخي الغربي للتجربة الدينية يمثل عبرة التاريخ الإنساني كلّه، كأنْ ليس ثمة تجربةٌ أخرى في علاقة الدين بالحياة العامة سوى التجربة المؤسفة للحضارة الغربية، حيث اجتهد فلاسفتُها للتاريخ في تصوير الإنسان كله كأنه يتحرك بقدر تطوري لازم من الدين إلى اللادين، واجتهد فلاسفتُها للاجتماع في تصوير التقدم الإنساني كأنه سنةُ انتقال من تأويل النصوص الدينية والتزامها إلى ارتياد حرية العقل والتجريب في علوم القانون والنفس والاجتماع والطبيعة، تجاوزاً لنصوص الدين وتحرراً من أحكامه وتوجيهاته.