



الجمهورية العربية السورية

جامعة دمشق

كلية العلوم السياسيّة

قسم الدّراسات السياسيّة

إشكالية الدولة في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر

"دراسة تحليلية لنظريتي الحاكميّة وولاية الفقيه"

PARADOX OF THE STATE IN THE MODERN ISLAMIC
POLITICAL THOUGHT

"An Analytical Study Of Two Theories Of
AL hakymiah And Wilyat ALfaqih"

دراسة أعدت لنيل درجة الماجستير في الدّراسات السياسيّة

إعداد الباحث:

رامي حميد شاقول

المشرف العلمي: كريم أبو حلاوة

المشرف المشارك: سمير حسن

1435هـ-2014م

شهادة

نشهد بأنّ العمل المقدم في هذه الرسالة، هو نتيجة بحث علمي، قام به المرشّح رامي شاقول، بإشراف الدكتور كريم أبو حلاوة (المشرف العلمي) المدرّس في قسم الدراسات السياسيّة بكلية العلوم السياسيّة جامعة دمشق، والدكتور سمير حسن (المشرف المشارك) الأستاذ المساعد في قسم الدراسات السياسيّة، بكلية العلوم السياسيّة جامعة دمشق .

وأنّ أي مراجع ذكرت في هذا العمل موثّقة في نص هذه الرسالة.

المرشّح	المشرف المشارك	المشرف العلمي
رامي شاقول	الدكتور سمير حسن	الدكتور كريم أبو حلاوة

تصريح

أصّرُ بأنّ هذا البحث بعنوان إشكاليّة الدولة في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر "دراسة تحليلية لنظريتي الحاكميّة وولاية الفقيه"، لم يسبق أن قُبل للحصول على أية درجة علمية، ولا هو مقدّم حالياً للحصول على درجة علميّة أخرى.

المرشح

رامي شاقول

Declaration

I hereby certify that this research **PARADOX OF THE STATE IN THE MODERN ISLAMIC POLITICAL THOUGHT" An Analytical Study Of Two Theories Of AL hakymiah And Wilyat ALfaqih"** has not been accepted for any degree, nor submitted to any other degree

Candidate

Rami shakool

نوقشت هذه الرسالة وأُجيزت بتاريخ 2014/10/13 من قبل لجنة الحكم المؤلفة
من السادة:

- الدكتور وجيه الشيخ الأستاذ في قسم الدراسات السياسيّة في كلية العلوم السياسيّة
بجامعة دمشق اختصاص الدعاية السياسيّة عضواً.

- الدكتور كريم أبو حلاوة المدرّس في قسم الدراسات السياسيّة في كليّة العلوم
السياسيّة بجامعة دمشق اختصاص علم اجتماع عضواً مشرفاً.

- الدكتور نزار جزّان المدرّس في قسم الدراسات السياسيّة في كلية العلوم السياسيّة
بجامعة دمشق اختصاص علوم سياسيّة عضواً.

شكر وتقدير

أتقدم بخالص الشكر والتقدير للدكتور كريم أبو حلاوة لجهوده الكبيرة التي بذلها بالإشراف على هذه الرسالة، واتقدم بالشكر والامتنان للسادة أعضاء لجنة الحكم: الدكتور وجيه الشيخ الأستاذ في قسم الدراسات السياسيّة في كلية العلوم السياسيّة بجامعة دمشق اختصاص الدعاية السياسيّة ، و الدكتور نزار جرّان المدرّس في قسم الدراسات السياسيّة في كلية العلوم السياسيّة بجامعة دمشق اختصاص علوم سياسيّة، وذلك لتفضّلهم بقبول الحكم على هذه الرسالة، والشكر موصول إلى أسرة كلية العلوم السياسيّة جميعاً.

مع كل الاحترام والتقدير

رامي شاقول

مخطط البحث.

الفصل الأول: التجليات الفكرية لمفهوم الدولة في الفكر الإسلامي حتى منتصف 9 القرن العشرين.

9 المبحث الأول: الفكر السياسي الديني وعلاقته ببعض المفاهيم النظرية.

9 المطلب الأول: العلاقة بين الفكر الديني والأيدولوجيا.

11 المطلب الثاني: الصلة بين الفكر الديني والواقع (الإطار السوسيولوجي).

14 المبحث الثاني: الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر.

14 المطلب الأول: قضية الدولة في الفكر الإسلامي التقليدي.

16 المطلب الثاني: الدولة كما تجسدها الوعي السياسي الإسلامي في العصر الحديث.

19 المطلب الثالث: سياق فكرة الدولة في وعي الإصلاحية الإسلامية.

21 المبحث الثالث : التيار الإسلامي وأهم منظري فكرة الدولة منذ نهاية القرن

التاسع عشر وحتى منتصف القرن العشرين.

22 المطلب الأول: جمال الدين الأفغاني.

24 المطلب الثاني: محمد عبده.

28 المطلب الثالث: رشيد رضا.

35 المطلب الرابع: حسن البنا.

46 الفصل الثاني: : المرجعية الفكرية والأسس النظرية التي تستند إليها نظرية الحاكمية.

47 المبحث الأول: فقه الجاهلية والحاكمية والدولة عند المودودي.

48 المطلب الأول: مفاهيم المودودي.

51 المطلب الثاني الوحدانية والاستخلاف.

53 المبحث الثاني : المنهج الفكري والأسس النظرية لدى سيد قطب.

54 المطلب الأول: نظريتي الفطرة والتجربة عند سيد قطب.

56 المطلب الثاني: تصورات قطب لاستيحاء الإسلام عندما يبعث المجتمع الإسلامي

من جديد.

- 57 المبحث الثالث: نظرية الحاكمية في فكر سيد قطب.
- 59 المطلب الأول: مفهوم الأمة عند قطب.
- 61 المطلب الثاني: مفهوم الدولة.
- 67 المطلب الثالث: إشكالية نظرية الحاكمية ونتائجها في الدولة ونظام الحكم.
- 76 الفصل الثالث: نظرية ولاية الفقيه في الفكر الإسلامي الشيعي المعاصر.
- 76 المبحث الأول: المرتكز النظري للرؤية الشيعية في السلطة (الإمامة والغيبة التأسيس والتحويلات).
- 76 المطلب الأول: مفهوم الإمامة في الفقه الشيعي وإشكالية عصر الغيبة.
- 84 المطلب الثاني: الكركي ودوره في فتح المجال السياسي أمام الفقيه.
- 86 المبحث الثاني: الحركة الدستورية في إيران " النائيني والمشروطة انفتاح المجال السياسي أمام الأمة".
- 86 المطلب الأول: الأسباب السياسية لظهور الحركة الدستورية.
- 90 المطلب الثاني: جوهر رسالة النائيني ومضمونها.
- 101 المبحث الثالث: الإمام الخميني منهجه ومنظومته التأسيسية.
- 102 المطلب الأول: المنهجية الفكرية للإمام الخميني.
- 106 المطلب الثاني: ولاية الفقيه العامة، "نظرية المشروعية الدينية".
- 112 المطلب الثالث: وظائف السلطة عند الإمام الخميني.
- 123 الفصل الرابع: المأزق الفكري الذي وصل إليه مفهوم الدولة في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر.
- 123 المبحث الأول: الحاكمية وولاية الفقيه في الخطاب الإسلامي المعاصر (مقاربة مع مفردات الفكر السياسي المعاصر).
- 123 المطلب الأول: حقوق الفرد وحقوق الجماعة في نظرية الحاكمية.
- 124 المطلب الثاني: نظرية الحاكمية للدولة الإسلامية.
- 127 المطلب الثالث: الشرع ابتداءً والشرع ابتناءً (من الناحية العقدية والتأصيلية).

- 128 المطب الرابع: نظرية تطبيق الشريعة "الدولة الإسلامية" ونظرية تطبيق الحاكمية "الدولة الدينية" في الخطاب الإسلامي.
- 133 المبحث الثاني: ما بعد الحاكمية وولاية الفقيه نظرة نحو إعادة التأسيس.
- 133 المطب الأول: نقد نظرية الحاكمية وردود الأفعال من قبل المفكرين عليها.
- 138 المطب الثاني: ولاية الفقيه عند المفكرين الشيعة "محمد مهدي شمس الدين، محمد حسين فضل الله، محمد باقر الصدر".
- 145 المطب الثالث: التراجع الذي حصل في مفهوم الدولة الإسلامية في الفكر الإسلامي الإصلاحي.
- 152 الخاتمة.
- 156 قائمة المراجع.

• المقدمة

كثيرةً هي المشاكل والأفكار السياسيّة والاجتماعية التي ظهرت في التاريخ العربي الحديث، وكثيراً هم من حاول البحث في أسبابها وظروفها وتجلياتها، ولكن ليس من شك أن عصر النهضة كجزء هام من ذلك التاريخ، له خصوصيته المميزة عن غيره من حقب التاريخ العربي، بسبب كثرة الإشكاليات الفكرية والحضارية التي برزت فيه إضافة لما رافقها من أحداث داخلية وخارجية، وراح العقل العربي يبحث ويحلل وغاياته الوصول إلى فهم الأفكار الجديدة التي طرأت عليه ومنها مفاهيم ومصطلحات: الوطنية، والقومية، العلمانية، الحداثة،.....إلخ.

إنّ الأفكار والمصطلحات الجديدة على المجتمع العربي خصوصاً في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، انتقلت إليه بطرق عديدة، إما عن طريق أبنائه الدارسين في أوروبا أو عبر أبناء أوروبا المبشرين في الوطن العربي، بالإضافة إلى التعرف على الحضارة الغربية عن طريق التدخل الأوروبي في شؤون الوطن العربي والإسلامي بشكل مباشر عن طريق التدخل العسكري، وغير مباشر عن طريق نقل واستيراد التقنيات الحديثة ومظاهر الحداثة المتنوعة والباهرة في نفس الوقت. ذلك ما يشير إلى أنّ أوروبا قد أثرت بعمق في البنية الاجتماعية والثقافية العربية وساهمت بشكل أو بآخر بقوة في إعادة خلقها من جديد ولكن المجتمع العربي بكافة اتجاهاته كانت استجاباته مختلفة لذلك الفعل الحضاري وفي هذا الإطار تكونت ونمت الاتجاهات الفكرية والسياسية المختلفة وظهرت تيارات حديثة أفرزتها التدخلات السياسية الحديثة والقديمة، وكل منها حاول إثبات أنه الأصح والأجدر بالبقاء والاستمرارية، ونتيجة لذلك برزت في الفكر العربي إشكاليات كبيرة أهمها: الأصالة والمعاصرة، الحداثة، الدولة، وهذه الإشكاليات كانت لها إفرازاتها الاجتماعية التي تظاهرات كانتماءات وتيارات سياسية مختلفة كالانتماء السياسي الديني الإسلامي، الانتماء السياسي القومي العربي، الانتماء السياسي الاقليمي المحلي، الانتماء السياسي الماركسي، وأصبح لكل انتماء أحزاب ومفكروه ودعائه الذين عملوا على نقله من الإطار النظري إلى الواقع العملي وتجسيده في كيان سياسي محدد المعالم.

ولقد شكّل مفهوم الدولة موضوعاً انقسامياً في الاجتماع السياسي الإسلامي التاريخي، ولا يزال كذلك في الزمن المعاصر، حيث أضيفت إلى إشكالياته التاريخية إشكاليات أخرى، جعلت من علاقة الدين بالسلطة، علاقة أكثر تركيباً، وتداخل فيها إرث التاريخ بتعقيدات المعاصرة. ويشكّل التاريخ والفقهاء المنهل الذي يمدّ الاتجاهات الإسلامية المعاصرة على اختلافها وسعة مساحات التباين فيما بينها، بالحجج والقرائن التي تُسوِّغ للبناءات السياسية شرعيّتها. كما يبدو اختلاف مفهوم الدولة في المجال السياسي الإسلامي، وثيق الصلة بتعيين الجماعة السياسية لخياراتها، وربّما لثقافتها السياسيّة، وذلك تبعاً لاختلاف المقاربات والأجوبة التي تقدّمها، فإنّ إعادة النقاط تطوّر المسار التاريخي لإشكالية الدين والسلطة، يأخذ منحى تأسيسياً لفهم الاتجاهات المعاصرة، ولا شك، أنّ هذا الموضوع يقع موقعاً جوهرياً في اهتمامات الاجتماع السياسي الإسلامي المعاصر. بل إنّ السؤال النهضوي، بأبعاده السياسيّة والاجتماعيّة والثقافيّة، لا ينفك عن كونه سؤالاً في الدولة بالدرجة الأولى، وكلّ محاولة للبحث في المأزق الحضاري للمسلمين لن يتسنّى لها تجاوز هذا السؤال أو إغفاله.

ضمن هذه الأفاق كان هذا البحث عن نظرية الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر انطلاقة من الفكرة والتصور النظري لفكرة الدولة منذ نهاية القرن التاسع عشر أي حتى الزمن الذي تجسدت فيه أغلب تلك التصورات والأفكار عن الدولة جزئياً على أرضية الواقع الاجتماعي والجغرافي الإسلامي.

• مشكلة البحث

تكمن مشكلة الدراسة في أنّ نظريتي الحاكمية وولاية الفقيه ليستا اجتهاداً، ولا هما ضرب من ضروب الافتراض الديني يحتمل الصواب أو الخطأ، إنهما تعتبران بالنسبة لمن نظر لهما إعادة لحكم الله على الأرض وإقامة سلطته عليها، وفي أنه ما من سلطة إلا مصدرها الله، ويفضي ذلك إلى وجود طبقة دينية تمسك بهذه السلطة تستمد مشروعيتها باعتبارها تريد تطبيق أحكام الله على الأرض وبالتالي هي تمثل الحق المطلق فلا يجوز محاسبتها أو مراقبتها من قبل الأمة، بالإضافة إلى أنّ الدولة هنا هي أداة من أجل تحقيق غايات عليا وفوقية، وليست غاية بحد ذاتها من حيث هي وعاء جمعي لجميع المواطنين، هدفها تحقيق رغباتهم وصيانة حرياتهم وأمنهم مقابل مجموعة من الواجبات التي على الأفراد القيام بها.

وإشكالية العلاقة بين سلطة الله وسلطة البشر تعكس إشكالية أكبر هي الصلة بين سلطة النص والواقع المتغير. فالنص الديني بوصفه سلطة يحتاج دائماً إلى البشر ليصبح حقيقة واقعة، وهنا تبدو الالتباسات قائمة، فيختلط اليقين بالظن، فأين هي الضمانة أن يكون تطبيق النص مطابقاً لنية الله وقصده؟.

وإنّ المسألة الملتبسة في نظرية ولاية الفقيه هي كيف تنتقل وظيفة وصلاحيات الإمام المعصوم إلى الفقيه؟، وإذا كان نصب الإمام المعصوم يستمد مشروعيته من نص ثابت، مشهور، يؤول عن القرآن أو منسوب إلى النبي، وهذه مرجعيته الشرعية في الاستدلال على نصبه؟ فهل يوجد مرجعية نصية يستدل بها الفقيه أمام الأمة على مشروعيته في السلطة ونيابته عن المعصوم؟.

• تساؤلات البحث

تحاول الدراسة الإجابة على عدد من التساؤلات هي:

- 1- ماهي طبيعة فكر الحركة الإصلاحية التي شهدتها المنطقة العربية في مطلع القرن العشرين، وهل استطاعوا بلورة نظرية متكاملة حول الدولة؟
- 2- هل نظريتي الحاكمية وولاية الفقيه هي نتاج لقيم عقديّة دينية، أم هي تعبير عن صراع بين النخب على إعادة توزيع السلطة وتبديل القوى الحاكمة المسيطرة؟ وهل تعابير الحاكمية، والولاية هي تعابير قرآنية، وكيف تطوّرت هذه المصطلحات؟ ولماذا التبتت؟.
- 3- هل حصلت تلك الثورة الفكرية في مفهوم ولاية الفقيه من داخل العقل الفقهي والسياسي الشيعي، أم من خارجه بمعنى هل كان لها مقدمات في التراث الفقهي والسياسي الشيعي، أم أنها تبلورت من خارج منظومته النظرية؟
- 4- هل تعتبر نظرية الحاكمية انقلاب نظري وإشكالي يعيد صياغة المسألة السياسية في ذلك الفكر على نحو مختلف تماماً عما استقرت عليه في القرن التاسع عشر؟ وما الأسباب والعوامل التي كانت في إنتاج هذه المقالة الخارجة عن الخطاب السياسي الديني على الأقل؟

5- ما هو دور الأمة في بناء السلطة وتأسيس المشروعية؟، وما هو مصدر مشروعية هذه السلطة؟

6- هل تعتبر نظريتي الحاكمية وولاية الفقيه امتداداً منطقياً لمفهومي الخلافة والإمامة؟

• أهمية البحث

تتبع أهمية البحث من حيوية وجدية الموضوع المطروح، حيث تتنامى بشكل متزايد فعالية حركات الإسلام السياسي وقدرتها على التجنيد الشعبي في المجتمع العربي والإسلامي، وقدرتها على اكتساب الشرعية وتعزيزها من خلال تجنيدها للتراث الإسلامي في خدمة أهدافها وتزايد نفوذها واستغلالها لأزمة السلطة وتآكل شرعيتها من قبل المجتمع من جهة، ومن جهة أخرى انطلاقها من المقدس كأساس تبني عليه شرعيتها. وهذه الدراسة لا تدعي تقديم حلول للمشاكل المطروحة، بل تطمح إلى إعادة طرحها -بصورة منتظمة غير مشوشة- صورة عقلانية وإن ذلك برأي الباحث لهو الخطوة الأولى على طريق تجاوزها، ويساعد في بلورة رؤية فكرية صحيحة حول هذه المفاهيم.

• أهداف البحث

انطلاقاً من أهمية البحث، حدد الباحث أهداف بحثه بالآتي

- 1- تحديد طبيعة فكر الحركة الإصلاحية التي شهدتها المنطقة العربية مطلع القرن الماضي، وتبين فيما إذا كان منظورها قد استطاعوا بلورة نظرية متكاملة حول الدولة.
- 2- تبيين التحولات التي شهدتها المنطقة العربية في مطلع القرن الماضي وأثرها على مستوى الوعي السياسي.
- 3- متابعة التطور الفكري لمفاهيم الدراسة والكيفية التي تجسدت في وعي المفكرين الإسلاميين خلال فترة الدراسة
- 4- تحليل منظومة الأفكار والتصورات التي يقوم عليها مفهوم الحاكمية وولاية الفقيه
- 5- وضع مفاهيم هذه الحركات على طاولة البحث مثل مفهوم الدولة وبنية السلطة ومصدرها وطبيعة تنظيمها والنظام السياسي لها، وتحليلها تحليلاً نقدياً، الهدف الأول والأخير من ذلك هو تصحيح وضعها، من أجل طرحها كمشاكل وليس كإشكاليات.

• فرضيات البحث

- 1- لم يكن فكر الحركة الإصلاحية التي شهدتها المنطقة العربية مطلع القرن الماضي سوى محاولة توفيقية بين الإقرار بضرورة نقل النتاجات المادية للحضارة الغربية من جهة واستبعاد القيم التي ارتكز عليها التطور المادي لتلك الحضارة من جهة أخرى، وهذا ما حال دون توصل منظري الحركة الإصلاحية إلى نظرية متكاملة حول الدولة.
- 2- لم تكن نظرية الحاكمية وولاية الفقيه في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر تجسيداً لفكرة الإصلاح كما كانت نظرية الدولة في عصر النهضة، وإنما قدمت نفسها كمنظومة أيديولوجية شمولية على غرار المنظومات الفكرية الغربية.
- 3- إن سقوط البلاد العربية والإسلامية في قبضة الاحتلال الاستعماري، وإخضاعه نظمها السياسية والإدارية إلى القوانين الوضعية المستقاة من مرجعية سياسية غربية علمانية الطابع، ومجافاتها لمنطق الشريعة الإسلامية وإعادة إنتاجها من قبل النخب العربية والإسلامية التي استلمت السلطة

كان له أبلغ الأثر في تضخيم هاجس الدفاع عن الشريعة ووجوب تطبيقها لدى النخب الفكرية المعاصرة .

4- إن مفاهيم الحاكمية وولاية الفقيه، لا يمكن النظر إليها خارج إطار تصور إحياء الإسلام من جديد، وإحياء الأمة المسلمة، بالمعنى السياسي ، وليس بالمعنى العقيدي، أي جعل الإسلام هو النظام الشامل والوحيد لمختلف جوانب الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

• الإطار الزمني للبحث

حاول الباحث تغطية الفترة الزمنية التي تمتد منذ نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، والتحول الفكري الإسلامي الذي حدث في مفهوم الدولة، مع انتهاء إصلاحية محمد عبده وجمال الدين الأفغاني، وإعادة طرح مفهوم الخلافة، على يد رشيد رضا، وصولاً إلى نظرية الحاكمية في منتصف الخمسينات . ولكن فيما يتعلق بنظرية ولاية الفقيه قام الباحث بوضع مراحل فكرية متتابعة ترصد الكيفية التي تعامل فيها الفكر الشيعي مع مفهوم الإمامة قبل وبعد عصر "الغيبة"، وركز البحث على الفترة الزمنية منذ قيام الحركة الدستورية في إيران عام 1905 إلى وقت قيام الثورة الإسلامية في إيران، من حيث النتائج الفكرية التي جسّدتها وموقف الفقهاء الشيعة من هذه النظرية.

• منهج البحث

تبنت الدراسة لتحقيق هذه الافتراضات والإجابة على هذه التساؤلات عدة مناهج بحثية أساسية تتكامل فيما بينها لتحقيق أهداف الدراسة، وإثبات افتراضاتها الأساسية، وهذا التكامل المنهجي يعود بالأساس إلى طبيعة الدراسة موضوع البحث وتعدد جوانبها.

أ- المنهج التاريخي: تمّ توظيف هذا المنهج لتتبع الكيفية التي تطورت بها مفاهيم الدراسة، والقضايا التي ارتبطت بها، والجماعات والحركات التي تبنته وماذا كانت تقصد من ورائه، وأيضاً الكيفية التي تمثلها الوعي السياسي الإسلامي عبر التاريخ، إلا أن الاستفادة الأكبر من المنهج التاريخي كانت من خلال الكشف عن الصيغ الفكرية التي من خلالها تم تحقيق الوظائف المختلفة لمفهوم الحاكمية وولاية الفقيه في ظل الخبرة الحضارية العربية والإسلامية، وبعبارة أخرى، فقد كان لمفهوم الحاكمية وولاية الفقيه تجليات ومظاهر مختلفة على مدار التاريخ الإسلامي، وكان لابد للباحث أن يدرس هذه التجليات وتلك المظاهر بغية تحقيق التواصل بين الماضي والحاضر.

ب- المنهج المقارن: يقوم هذا المنهج على المقارنة بين مفهومي الحاكمية وولاية الفقيه كمفهومين يشتركان بالمرجعية الفكرية نفسها، ويختلفان بالمقدمات والأسس والمفاهيم والنتائج والاستدلالات، وبالتالي يختلفان في المنظومة المعرفية. وأيضاً تمت المقارنة بين الإمكانيات والوظائف السياسية التي يمكن أن يقدمها ويقوم بها مفهوم الحاكمية في النظرية السياسية السنية، وبين تلك التي انتهى إليها تطور مفهوم ولاية الفقيه في الفكر الإسلامي الشيعي.

ت- المنهج التحليلي: الغرض من الاستعانة بهذا المنهج هو الربط بين هذه المفاهيم والواقع، وتحليل الواقع بهدف الكشف عن بنيته واستخراج ثوابته ومتغيراته ، ومن ثم تحليل صورة الواقع كما تنعكس في وعي الفكر الإسلامي . ولقد استخدمه أيضاً لإخضاع هذه المفاهيم للمناقشة والتحليل بنش جذورها الأصلية وإظهار العناصر الداخلية المدمجة فيها ، واستكشاف أبعاد الخطاب الفكري لهذه المفاهيم الحقيقية، وخلفياتها وأهدافها الآنية والمستقبلية وتحليل منظومة الأفكار والتصورات التي تستند إليها .

• الدراسات السابقة

من الدراسات السابقة كتاب الدكتور عبد الإله بلقزيز، بعنوان "الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر"، صدرت الدراسة في بيروت عام 2002م، عن مركز دراسات الوحدة العربية، المحاور الأساسية التي يتناولها الكتاب، تطور مفهوم الدولة من الدولة الوطنية في عصر النهضة مع عبد الرحمن الكواكبي، وجمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده إلى الدولة الدينية مع سيد قطب والخميني، مروراً بفكرة الدولة الإسلامية في فكر الإخوان المسلمين.

عمد الباحث من خلال البحث التعمق في تحليل النظريتين والوقوف على جميع الجوانب الدينية والتاريخية التي أدت إلى إنتاج هاتين النظريتين، وإجراء مقارنة بينهما، وهذا ما لم يتعرض له الدكتور عبد الإله في كتابه.

ومن الدراسات أيضاً دراسة للدكتور علي فياض بعنوان "نظريات السلطنة في الفكر السياسي الشيعي المعاصر" صدرت الدراسة في بيروت عام 2008م، عن مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، يستعرض فيها الكاتب معالجة المستوى النظري من إشكالية علاقة الدين بالسلطة في الفكر السياسي الشيعي المعاصر، من خلال عرض نظريات السلطنة عند كل من الخميني، ومحمد باقر الصدر، ومحمد مهدي شمس الدين، دون الإتيان على نظريات السلطنة في الفكر السياسي السنّي، وهذا ما حاول الباحث إظهاره، حيث عمّل على رصد التحولات الفكرية لمفهوم الدولة في الخطاب الإسلامي المعاصر، وهذا ما أغفله الكاتب في دراسته.

ومن الدراسات السابقة أيضاً دراسة بعنوان "الأبعاد السياسيّة لمفهوم الحاكميّة رؤية معرفية" وهي عبارة عن رسالة ماجستير للباحث هشام أحمد عوض جعفر، صادرة عام 1995م، عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي في فرجينيا، تعرض الباحث في بحثه إلى التأصيل الفقهي للمفهوم والتطور التاريخي لهذا المفهوم في التاريخ الإسلام، والأبعاد السياسيّة لهذا المفهوم. إن ما أغفله الباحث في كتابه، هو عدم تعمّقه في الجانب السياسي والفكري وإنما اعتمد بشكل أكبر على التعمّق الفقهي والشرعي، متجاهلاً التطورات السياسيّة والفكرية التي حدثت في العصر الحديث، وهذا ما حاول الباحث تبيانه في بحثه.

ومن الدراسات السابقة أيضاً أطروحة دكتوراه للباحث المختار بنعبدلاوي "دراسة في بعض الاتجاهات الإسلاميّة في الفكر العربي المعاصر" صدرت عن جامعة دمشق عام 1991م، تناول بنعبدلاوي في أطروحته أهم الاتجاهات الإسلامية في الفكر العربي مسلطاً الضوء على الأسس الفكرية التي تقوم عليها الاتجاهات التأصيليّة، أنّ ما لم يتعمق به الباحث هو مفهوم الدولة كما أنّه لم يبحث في نظريّة ولاية الفقيه، وهذا ما حاول الباحث الخوض فيه أثناء بحثه.

• تقسيم البحث

يقع هذا البحث في مقدّمة وأربعة فصول وخاتمة

يتناول الفصل الأول: التجليات الفكرية لمفهوم الدولة في الفكر الإسلامي حتى منتصف القرن العشرين، من خلال ثلاث مباحث: حيث تناول الباحث في المبحث الأول: الفكر السياسي الديني وعلاقته ببعض المفاهيم النظرية، وفي المبحث الثاني: حاول الباحث دراسة مفهوم الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، كما تناول المبحث الثالث: التيار الإسلامي وأهم منطري فكرة الدولة منذ نهاية القرن التاسع عشر حتى منتصف القرن العشرين، والأرضية الفكرية والمعرفية

لمفهوم الدولة كما استقرّ في الوعي الإسلامي، وحاول أن يبرهن في هذا الفصل، أنّ التطور في مفهوم الدولة من خلال شكل الدولة وبنيتها ومصدر مشروعيتها كان يتراجع تدريجياً ابتداءً من رشيد رضا الذي أحدث الإنعطاف الفكرية في المشروع النهضوي من خلال دعوته لاستعادة فكرة الخلافة مروراً بحسن البنا الذي أسس لمقولة الإسلام دينٌ ودولة، وطرح مفهوم الدولة الإسلامية.

أمّا الفصل الثاني: فكان بعنوان المرجعية الفكرية والأسس النظرية التي تستند إليها نظرية الحاكمية، يتألف من ثلاث مباحث أيضاً، يبيّن المبحث الأول: فقه الجاهلية، والحاكمية والدولة عند المودودي، أمّا المبحث الثاني: فتناول المنهج الفكري والأسس النظرية لدى سيد قطب، فيما المبحث الثالث: خصّص للحديث عن نظرية الحاكمية في فكر سيد قطب الذي حاول نسف كل الخطاب الإصلاحية في عصر النهضة، حيث أنه استعان ببيئة فكرية لا تنتمي إلى البيئة العربية الإسلامية، فأخذ مفاتيح منظومته من المفكر الباكستاني أبو الأعلى المودودي، وأهمها مفهومي الحاكمية والجاهلية، فقام بامتصاص هذه المفاهيم وأعاد إنتاجها بصورة أيديولوجية حادة جداً، فنظّر لمفهوم الدولة الدينية وكفّر الدولة والأمة بكاملها، وكان خطابه بمثابة إعلان تأسيسي لجلّ الحركات الإسلامية الجهادية التي تتوسل العنف لتحقيق أهدافها.

وتضمن الفصل الثالث: نظرية ولاية الفقيه في الفقه الإسلامي الشيعي المعاصر من خلال ثلاث مباحث، خصّص المبحث الأول: لدراسة المركز النظري للرؤية الشيعية في السلطة، من خلال تحليل المنظومة الفقهية التي تستند إليها وفي مقدمتها مفهومي "الإمامة، والغيبة"، وكيف تعامل الفقه الشيعي مع هذه المفردات ، وحاول حل الإشكالية الناجمة عن غيبة الإمام الثاني عشر عند الشيعة، فيما ناقش المبحث الثاني: الحركة الدستورية في إيران في مطلع القرن العشرين التي قادها مراجع دينية كبار في مقدّماتهم العلامة النائيني، لتأسيس لفكرة المشروطة ، في مواجهة الاستبداد السياسي والديني، والذي حاول من خلال نظريته في "المشروطة" التقييد إلى حد كبير من ولاية الفقيه العامة، والتأسيس لولاية أخرى تكون الأمة هي صاحبها، وتقوم على فكرة الشورى، أمّا المبحث الثالث: فتناول المنهج الفكري والمنظومة التأسيسية في نظرية ولاية الفقيه عند الإمام الخميني التي من خلالها أعطى للولي الفقيه جميع الصلاحيات التي كانت للإمام المعصوم، مستنداً إلى أنه هو نائب للإمام في زمن الغيبة، وله جميع ما يتمتع به هذا الإمام من سلطات وصلاحيات.

وفي الفصل الرابع: فهو بعنوان المأزق الفكري الذي وصل إليه مفهوم الدولة في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، ويتألف من مبحثين، خصّص المبحث الأول لدراسة المأزق الفكري الذي أصاب مفهوم الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر من خلال مقارنة أفكار نظرية الحاكمية وولاية الفقيه مع مفردات الفكر السياسي الحديث، وإجراء مجموعة من المقارنات بين الدولة الإسلامية والدولة الدينية، والديمقراطية والشورى، ، أمّا المبحث الثاني فقد طرح مجموعة من الانتقادات التي وجهتها مجموعة من المفكرين الإسلاميين ، لنظرية الحاكمية، وعرض وجهات نظر مختلفة لنظرية ولاية الفقيه عند مجموعة من المفكرين الشيعة، وتناول دراسة أسباب تراجع الفكر الإسلامي الإصلاحية من خلال دراسة قدمها الدكتور رضوان السيد، والدكتور عبدالإله بلقزيز، وصولاً إلى محاولة الباحث إيجاد وسيلة لتجاوز هذه الإشكالية والتي قدمها الباحث بوصفها تقوم على فكرة الإصلاح الديني.

• صعوبة البحث

تكمن صعوبة البحث بتعدد المجالات المعرفية، والحقول الدراسية التي يمكن أن تتناول هذه النظريات فهناك مجال الأصول المنزلة ، والفِرَق، وعلم الكلام، وعلم أصول الفقه بالإضافة إلى مجالي الفكر السياسي والنظم السياسيّة، من جهة تأثر الحركات الإسلاميّة بهذه المفاهيم في حركتها السياسيّة، وأثر ذلك على النظم السياسيّة العربيّة والإسلاميّة.

ويرتبط بهذه الصعوبة صعوبة أخرى تتعلق بتعدد المواقف والتحيزات تجاه هذه المفاهيم بين مؤيد ومعارض لها أو متحفظ عليها، مع تحوّل الخوض في هذه المفاهيم إلى نوع من الممارسة الثقافية العامة التي يقوم بها كثير من الكتاب والصحف والمجلات غير المتخصصة الذين تأثروا في طرحهم لهذه المفاهيم بجو الصراع المحتدم بين بعض الحركات، والجماعات الإسلاميّة وبعض النظم السياسيّة مما غاب معه التناول المنهجي والعلمي المنضبط.

الفصل الأول: التجليات الفكرية لمفهوم الدولة في الفكر الإسلامي حتى منتصف القرن العشرين.

المبحث الأول: الفكر السياسي الديني وعلاقته ببعض المفاهيم النظرية.

المطلب الأول: العلاقة بين الفكر الديني والأيدولوجيا.

المطلب الثاني: الصلة بين الفكر الديني والواقع (الإطار السوسيولوجي).

المبحث الثاني: الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر.

المطلب الأول: قضية الدولة في الفكر الإسلامي التقليدي.

المطلب الثاني: الدولة كما تجسدها الوعي السياسي الإسلامي في العصر الحديث.

المطلب الثالث: سياق فكرة الدولة في وعي الإصلاحية الإسلامية.

المبحث الثالث : التيارات الإسلامية وأهم منظري فكرة الدولة منذ نهاية القرن التاسع عشر وحتى منتصف القرن العشرين.

المطلب الأول: جمال الدين الأفغاني.

المطلب الثاني: محمد عبده.

المطلب الثالث: رشيد رضا.

المطلب الرابع: حسن البنا.

الفصل الأول: التجليات الفكرية لمفهوم الدولة في الفكر الإسلامي حتى منتصف القرن العشرين.

شهد نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين تحولات سياسية ، كان لها بالغ الأثر في التأسيس لمجمل التطورات الفكرية التي حدثت فيما بعد، فبدأت التيارات الفكرية والسياسية الموجودة على الساحة الإسلامية و التي تنهل من مرجعيات فكرية مختلفة تحاول الإجابة على عدد من الأسئلة التي جاء بها الغرب نتيجة احتكاكه المباشر وغير المباشر بها، وكان من بين هذه الأسئلة سؤال ماهي الدولة؟ وسيحاول الباحث في الفصل الأول دراسة التجليات الفكرية لمفهوم الدولة في الفكر الإسلامي حتى منتصف القرن العشرين وكيف تجسدها التيار الديني، بعد وضع الإطار المنهجي للمفاهيم النظرية في دراسة الفكر السياسي الديني.

المبحث الأول: الفكر السياسي الديني وعلاقته ببعض المفاهيم النظرية

قبل الخوض في تفاصيل البحث يرى الباحث ضرورة وضع تعريف لمفهوم الإشكالية كما وردت في عنوان البحث "إشكالية الدولة في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر" يستند الباحث في ذلك إلى تعريف د. محمد عابد الجابري " بأنها منظومة من العلاقات التي تنسجها داخل فكر معين، مشاكل عديدة مترابطة لا تتوفر إمكانية حلها منفردة، ولا تقبل الحل - من الناحية النظرية- إلا في إطار حل يشملها جميعاً، وبعبارة أخرى إنّ الإشكالية هي النظرية التي لم تتوفر إمكانية صياغتها، فهي توتر ونزوع نحو النظرية، أي نحو الاستقرار الفكري"¹.

وهذا الاستقرار النسبي لا يحصل إلا بتجاوز الإشكالية، ليس بقيام نظرية تحل المشاكل المكونة للإشكالية، فمثل هذه النظرية لا توجد، وإلا لم تكن هناك إشكالية، إنما يتم التجاوز بنقد الإشكالية القائمة وتفكيكها بصورة تمكن من كسر بنيتها وتدشين قطيعة معها، وتفسح المجال بالتالي لميلاد إشكالية، أو إشكاليات جديدة أكثر غنى وأكثر استجابة لخط التطور والتقدم².

والمراد من وضع تعريف للإشكالية أنّ الباحث ليس مبتغاه الوصول إلى حل لإشكالية الدولة في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، وإنما تجاوز هذه الإشكالية عن طريق نقد الإشكالية القائمة من خلال تفكيكها وإبراز العناصر المكونة لها، وبالتالي إفساح المجال لميلاد إشكاليات جديدة.

المطلب الأول: العلاقة بين الفكر الديني والأيدولوجيا.

في معالجتنا لموضوع الدراسة، سنحيل استخدام معنى للأيدولوجيا عند محمد سبيلا على أنّها "ظاهرة كلية تطال مستويات الوجود الاجتماعي كافة: المستوى الاجتماعي والمستوى السياسي والمستوى السيكولوجي"³. وبهذا المعنى، فإن الفكر الإسلامي الذي سنخضعه للدراسة، هو فكر أيدولوجي، وإذ سنتوجه بالضبط لدراسة إشكالية الدولة، فإن المستوى السياسي يأخذ موقعاً محورياً، إلا أنّ إسلامية الخطاب تفرض لصفته الكلية معنى مكثفاً، ذلك أن المستوى السياسي في الفكر الإسلامي ليس مستقلاً بذاته، بل يقوم على الاندماج مع المستويات الأخرى، بما فيها الديني - العبادي.

¹ - محمد عابد الجابري، نحن والتراث: قراءة في تراثنا الفلسفي، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1985)، ص 27.

² - محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 1990)، ص 15.

³ - محمد سبيلا، الأيدولوجيا نحو نظرة متكاملة، (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1992، ط1)، ص 141.

لقد نوقشت علاقة الدين بالأيديولوجيا من قبل عدد من المفكرين، وبقي الموضوع خلافياً، باعتبار أن الدين قوامه المقدس ومصدره التعالي، وهو يشكل وعياً كونياً ورؤية للعالم يتخطى فيها الاعتقاد حدود المعرفة. بينما سمى البعض الأيديولوجيات بأنها ديانات المحايثة، وهي محدودة بحدود العقل، والتعبير لـ "موريس دوفرليه" في كتابه العلوم السياسية. في حين ميز فيبر وأتباعه بين أشكال الوعي الديني، من حيث هي أشكال للوعي الاجتماعي¹.

إلا أن البعض "نصر حامد أبو زيد مثلاً"، حاول أن يحدد الآليات الذهنية الكبرى التي تؤدي إلى تحويل الخطاب الديني إلى خطاب أيديولوجي، والتي يمكن اختصار أبرزها على النحو التالي²

- 1- التركيز على المعاملات إلى جانب العبادات.
- 2- التوحيد بين الفكر والدين.
- 3- التفسير الاختزالي للظواهر بردها كلها إلى مبدأ واحد.
- 4- الاعتماد على سلطة السلف والتراث وتقليص المسافة بين النصوص الأساسية والنصوص الثانوية.
- 5- اليقين الذهني والحسم الفكري (القطعي).
- 6- إغفال البعد التاريخي وتحويل الحقائق النسبية والتاريخية إلى حقائق أبدية.

يرى الباحث الأمريكي من أصل بولوني "ميلتون روكيتش" الذي قضى رداً طويلاً من الزمن يدرس آليات عمل الأيديولوجيا كاعتقاد، أن كل منظومة أيديولوجية تقتضي حداً أدنى من الانغلاق على الذات تجاه الواقع المتحرك وتجاه المنظومات الأخرى، فالميل الطبيعي لكل منظومة هو ميل إلى الانغلاق والاحتراز وتوليد الأرثوذكسية تلقائياً، كما أنها عندما تتحول إلى أداة سلطة وتحكم، فإنها تولد بيروقراطية صلبة تتولى مهام حراسة المنظومة من أشكال الانفتاح والتسامح، لأن الانفتاح على دينامية الواقع يؤدي إلى دخول وقائع جديدة يكون لها وقع تفجيري على بنية النظرية، مثلما أن الانفتاح على منظومات أخرى يكون بمثابة إقحام أو إدخال عناصر جديدة (مقولات، مفاهيم، رؤى)، يكون لها دورها وقع تفجيري على النظرية. وغالباً ما تمارس البيروقراطية الأيديولوجية التي يوكل إليها أمر حراسة المنظومة من اعتداءات الواقع المتطور، أو ضد تسلط الأجهزة المفاهيمية المستفاعة من منظومات عقيدية أخرى. غالباً ما تمارس سلطتها باسم الحفاظ على نقاوة وطهارة وأصولية المعتقد³.

بادئ ذي بدء لابد من تعريف الفكر الإسلامي - موضوع دراستنا- فهو فكر ديني مكثف في بنيته، وتنمهي فيه المستويات، وإذ سنعالجه كفكر سياسي، أي في تنظيره لمفهوم خاص للسلطة، ونازعاً بدأب لتحقيقها، فإننا سنجد أن السياسة متماهية مع المستويات الأخرى: الثقافية والعقائدية والعبادية وغيرها. وهذا الفكر يستند إلى جذر مرجعي هو النص الديني قرانياً ونبويًا وإمامياً، وفي الآن ذاته هو فكر واقعي، أي غارق في التنظير لاشتباكه مع الواقع، وهو لهذا

¹ - محمد سبيلا، الأيديولوجيا نحو نظرة متكاملة، مرجع سابق، ص193.

² - نصر حامد أبو زيد، "الخطاب الديني المعاصر ومنطلقاته الفكرية"، (القاهرة: مجلة قضايا فكرية، تشرين الأول، 1989)، ص22.

³ - هذا ملخص مكثف لأفكار روكيتش التي وردت عند محمد سبيلا، نقلاً عن

-Deonchy jean-pierre, Milton Rokeach et la notion de dogmatism (in Archives. De la sociologie des religions, 1970).

خطاب اجتماعي، أي لديه وعيه الاجتماعي الخاص، الذي يؤدي بالضبط إلى تجسيد العلاقة بين مرجعية النص الديني وبين دينامية الواقع وتجدد حوادثه، إن معادلة النص والواقع هي القاعدة المعرفية والسياسية التي يقوم عليها الفكر الإسلامي. من هنا إن الفكر الإسلامي عندما يتمظهر على صورة وعي اجتماعي فإنه ليس نتاجاً مطابقاً له، وليس شكلاً من أشكاله بالضرورة وإن ثبات المرجعية المعرفية للنص ورسوخها يجعلها في موقع الغلبة والاستيعاب لسمة التغيير التي تشكل جوهر الوقائع الاجتماعية لذلك تبلور الوعي الاجتماعي الذي يعكسه الفكر الإسلامي، كنتيجة وليس كسبب، كتعبير وليس كمحدد، كتفاعل لمعادلة النص والواقع، ولكنه ليس المعادلة نفسها. باختصار إنه سطح هذه المعادلة وليس قاعها.

إن دراستنا للفكر السياسي الإسلامي، بوصفه تعبيراً عن بنية دينية في مواجهة وقائع متغيرة، كتاريخ حيٍّ ومنظومات معتقدية أخرى، في موقع التقابل أو التناقض معها، في ظل توازنات مختلفة واغتراب مجتمعي وحضاري راسخ، لن نستقيم من غير إدراك لخصوصيات هذا الفكر وستكون المحاولة عاجزة عن تقديم إجابات وافية عن الأسئلة الإشكالية، مالم تستند إلى المحددات السوسولوجية الخاصة بهذا الخطاب.

المطلب الثاني: الصلة بين الفكر الديني والواقع (الإطار السوسولوجي).

تأخذ علاقة الفكر بالواقع قيمة قصوى، في تحديد طبيعة المنهج السوسولوجي، وتبدو هذه العلاقة ذات أثر حاسم على مستوى السوسولوجيا.

لقد تأرجحت وجهة العلاقة في الفلسفة الحديثة ما بين الفكر والواقع إلى طغيان أحد طرفي العلاقة على الآخر، فمن المعروف أنّ "هيغل" اعتبر أنّ المعنى الحقيقي الباطني الكامن في أساس التراكم الوهمي للأحداث هو، في الأساس، عبارة عن تاريخ الأيديولوجيا، أي أن التناقضات التي تحرك التاريخ توجد في البدء في مجال الوعي البشري، أي على مستوى الأفكار¹، وذلك يعني أن الوعي هو سبب وليس نتيجة.

أما "ماركس" فقد قلب "الهيغلية" على رأسها، جاعلاً من الأفكار بناءً فوقياً مُنتجاً تبعاً لبناء تحتي هو وسائل الإنتاج. لقد باتت الأفكار مع ماركس انعكاساً للواقع وتبعاً له، ولا تمتلك نصيبها من الاستقلالية أو التطور المستقل عن الواقع، وفي اتجاه آخر اعتبر "جورج لوكاتش" أنّ مؤسسات الدولة والمجتمع المدني في المجتمعات الرأسمالية لا تشكل بنية فوقية متميزة عن القاعدة الاقتصادية للمجتمع، بل هذه المؤسسات جميعها جزء من بنية كلية أعم يتداخل فيها الاقتصادي والاجتماعي والديني والأيديولوجي، وإن الانقسام الفعلي في هذه المجتمعات ليس انقساماً طبقياً، ولا الوعي هو وعي طبقي. كما أن الأيديولوجيات في هذه المجتمعات لا تعكس دائماً الواقع الراهن، وأن استقلالها النسبي واسع جداً وعلاقتها في فترة زمنية بالعلاقات الاقتصادية والاجتماعية القائمة، باهتة بل تكاد تكون منعومة².

¹ - هيغل، محاضرات في فلسفة التاريخ العقل في التاريخ، ترجمة وتقديم وتعليق د. عبد الفتاح إمام، (بيروت: دار التنوير، ط2، 1981)، ص38-42.

² - محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1990)، ص20-30.

أما الأنتروبولوجي "موريس غودوليه" ذو الأصول الماركسية، فقد وجه بدوره انتقاداً شديداً للرؤية الماركسية التقليدية في تحديدها لعلاقة البناء الفوقي بالبناء التحتي، داعياً إلى إعادة النظر في مفهوم البنية الفوقية، والبنية التحتية، ومفهوم البنية المهيمنة، ومفهوم البنية المؤثرة، ومفهوم الحتمية التاريخية، وهو إذ ركز معالجته على علاقة التواتر في المجتمعات ما قبل الرأسمالية، فقد وجد أنها بنية تحتية وفوقية في آن، وهي تجمع وتوحد بين وظائف متعددة، ما يجعلها تقوم بدور البنية المهيمنة في الحياة الاجتماعية، ويستنتج أن تلك الحضارات (القبلية) لا تشهد اقتصاداً أو تنظيمياً سياسياً، أو طقوساً دينية، أو أيديولوجية على شكل نظم متميزة، إذ ليس من السهل التمييز بين العلاقات التي ترجع إلى ذلك الجانب وتلك التي ترجع إلى جانب آخر، أنها تنتظم جميعها في إطار نظام وحيد من العلاقات الاجتماعية¹.

إن هذه النصوص تُلقي إضاءات هامة حول علاقة الأفكار بالواقع، تكمن أهميتها بالدرجة الأولى في زحزحة مقولة العلاقة المرآوية بين الفكر والواقع، ويمكن أن نتبين بسهولة سيادة هذا المنحى في الإسهامات السوسولوجية العربية المعاصرة²، التي باتت تسلم بالاستقلال النسبي للأفكار، إلا أنها لاتزال تستند إلى أن الفهم الديني يكمن في الاجتماعي، أي أن مفتاح الظاهرة لا يكمن في الدين ذاته، بل في الواقع الاجتماعي الذي يحيط به الظاهرة.

وينعكس ذلك من الناحية المنهجية على المناهج التطبيقية في دراسة الاجتماع الإسلامي التاريخي والمعاصر، من حيث إيلاء النصّ منزلة مستقلة، أو دراسته فقط في إطار الصيرورات التاريخية، فنجد مثلاً أن "رضوان السيد مثلاً" يرصد في المرحلة المعاصرة نزعتين نقديتين جذريتين. فهناك نزعة "الصورة التاريخية" التي ترى في الصراع الفكري السياسي والإسلامي عبر التاريخ، صراعاً بين الصور التاريخية للفرق والمدارس الإسلامية المختلفة، مثل دراسة "عبد الله العروي" حول مفهوم الدولة، بيد أن النصوص عند أتباع هذه النزعة ليس غير صورة أو صورة مثالية يوتوبيا علاقتها بالواقع ضئيلة. إن وظيفة الصورة تسويغ الواقع أو الفرقة الموجودة فعلاً، والتي تحاول إيجاد مشروعية للبقاء والاستمرار والصراع من أجل السلطة، استناداً لهذه الصورة، أو تلك "اليوتوبيا" وهكذا، فإن النص هنا يجري تقديسه وإبعاده عن مجال التأثير الظاهر، بحيث يرتفع نهائياً.

أما النزعة النقدية الجذرية الثانية، فتتخذ من النهجين البنيوي والشكلاني في تأمل النص، أداة للتحليل، أنها تتميز باحترام استقلالية النص وتعالیه ووحده، ثم تعمد لتفكيكه بعيداً عن التاريخانية الملغية للنص، وهكذا، فإن العالم المصطلحي للنص يبدو تماماً لكن بشكل مجرد. مثل دراسات "محمد أركون" في مجال الفكر السياسي الإسلامي. ويعمد فريق من دارسي هذه النزعة إلى تحطيم النصّ بحجة تحليله وتفكيكه. ويسهل هذا عندما يجري مبدئياً فصل النص عن التاريخ³.

¹ - محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مرجع سابق، ص 30-40.

² - على سبيل المثال نجد هذا المنحى لدى (محمد سبيلا) في كتابه الأيديولوجيا نحو نظرة تكاملية ونجده بوضوح في كتابات الجابري كافة.

³ - رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة، "دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي"، (بيروت: دار إقرأ، ط1، 1984)، ص 14-15.

ولئن بدت هذه الملاحظات مشغولة أكثر بالتاريخ، بيد أن صلتها المنهجية بالإشكالية موضوع البحث، شديدة الوثوق، وإلى أي مدى تصحّ دراسة الأفكار بمعزل عن سياقاتها التاريخية أو أطرها الاجتماعيّة- السياسيّة من ناحية، وإلى أيّ مدى يصحّ دمجها في هذه السياقات أو تلك الأطر واعتبارها نتاجاً لها أو أسيرة لمنطقها.

وتتضح العلاقة بين الفكر والواقع بشكل أكبر مع "العلامة الصدر"، حيث يقول إنّ الأفكار مع الإرادة هي قاعدة التغيّر الاجتماعي، أنّها المحتوى الداخلي للإنسان بالمعنى الجدلي التنازعي، فهي بنية تحنّية، بينما الواقع، بما هو علاقات وأنظمة ووقائع، هو بناء فوقيّ. إنّ الجدل الداخلي هو الأصيل، وهو جوهر التناقضات الاجتماعيّة الخارجيّة، وفي الآن نفسه منشأ حلها وتسويتها.

إنّ هذا الجدل الداخلي للإنسان ينعكس خارجياً على صورة صراع قوة أو صراع سلطة...صراع استكبار واستعباد، فيما التناقض الاجتماعي يحيل السّلطة إلى تسلّط مالم يُسوّ الجدل الداخلي للإنسان لصالح غاية فكر الخير وإرادة الحق. إن الأفكار والإرادات - أي المحتوى الداخلي للإنسان- هي التي ترسم التاريخ وتعطيه معناه، وتملؤه بمضمونه التناقضي أو مضمونه التوافقي¹.

إلى ذلك، يمكن أن نستنتج أنّ العوامل الاقتصاديّة والسياسيّة والاجتماعية هي في حقيقتها وسائط، لكنّها ليست محدّدات، هي قابلة لأن تلعب دوراً بنويماً مؤثراً تبعاً لاختلاف المحتوى الداخلي للإنسان

يرفض علي فياض اعتبار مضمون هذا الفكر انعكاساً لواقع اقتصادي واجتماعي محدّد، وبالتالي فهو ليس وليد وعي طبقي أو فئوي إنّ جذور هذا الفكر تضرب في بنية النصّ الدّيني نفسه، وعلى نحو أدق في بنية دينيّة هي مزيج من نص وفكر وتاريخ، وهذه البنية هي المحدد الرئيسي لوجهة هذا الخطاب وهي التي تعطيه مضمونه وخاصيّته، ومنها يستقي مصطلحاته ومفاهيمه، إلا أنّ هذا الفكر، بما هو فكر اجتهادي، عليه أن يواجه تغيّر الحوادث والوقائع، أي ما يولده تقادم الزمن من تحديات، وما ينتجها الواقع من حركيّة نشطة ومتغيّرة، لذا يمسّي هذا الفكر إنشائياً تغيّرياً في مواجهة اغتراب الواقع، وثمة مسافة نائية بين ما ينشده هذا الفكر، وبين ما يواجهه في الواقع الحي. من هنا، يواجه الخطاب الإسلامي بحمولته الفكرية والسياسيّة ضرورات التجديد أو التكيّف، أو عليه أن يتوارى في جمود سلفي تاريخي، هكذا يحضر الواقع كطرف آخر في معادلة بناء الفكر الإسلامي، الواقع كبنية مؤثرة لكنّها ليست محدّدة².

فعلاقة الفكر بالواقع هي علاقة انتاج، بينما علاقة الواقع بالفكر هي علاقة تأثير، وبمزيد من الحفر في هذه العلاقة، نقع على ثلاثة معطيات: البنية الدّينية "نص، فكر، تاريخ"، والواقع (بما هو إطار مؤثر في الفكر، أو مجال اجتماعي يحيط به ويستهدفه هذا الأخير في الآن ذاته)، والذات المنتجة للخطاب "بما هي تشكّل معرفي، وآليات ذهنيّة، وبنية سيكولوجية تعبر عن نفسها بإرادة ما"³.

¹ - محمد باقر الصدر، المؤلفات الكاملة، (بيروت: المدرسة الإسلاميّة، دار التعارف، ج31، 1990) ص105-106.

² - علي فياض، نظريات السّلطة في الفكر السياسي الشيعي المعاصر، (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط1، 2008)، ص52.

³ - المرجع السابق، ص53.

ماذا نستفيد من المعالجات المنهجية السالفة؟ وكيف نقارب الفكر الإسلامي المعاصر في معالجته لإشكاليات العلاقة بين الدين والدولة؟.

يمكن القول أنّ الفكر الديني الذي يقوم الباحث بدراسته هو فكرٌ أيديولوجي حيث تتماهى كلّ المستويات مع بعضها البعض المستوى المقدّس مع التاريخي مع الفكري، وهذا الفكر يستند إلى النصّ الديني ، وفي الآن ذاته هو فكر واقعي، وهو لهذا خطاب اجتماعي، أي لديه وعيه الاجتماعي الخاص، إن معادلة النص والواقع هي القاعدة المعرفية والسياسية التي يقوم عليها الفكر الإسلامي. فعلى الرغم من أنّ هذا الفكر لا يستقى كل مفرداته من الواقع أو هو وليد وعي تطبيقي معين، ولكنه يتأثر بالواقع بشكل كبير.

المبحث الثاني: الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر. المطلب الأول: قضية الدولة في الفكر الإسلامي التقليدي.

قبل البحث والتحري في موضوع الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر يرى الباحث أنّه من المفيد التعرّض لقضية الدولة في الفكر الإسلامي التقليدي لنرى مدى التغير الحاصل في المفهوم نتيجة التطور التاريخي والزمني الذي طرأ على المجتمع الإسلامي .

المطلب الأول: قضية الدولة في الفكر الإسلامي التقليدي.

لمّا كان مفهوم الدولة الحديثة هو تعبير عن ظاهرة أوربية تطورت منذ القرن السادس عشر حتى القرن العشرين، وهذا يعني أنّ المجتمعات العربية – الإسلامية لم تكن جزءاً من ذلك التطور التاريخي، فقد أتت الدولة الحديثة من خارجها، أي فرضت أو اقتبست من نماذج تشكّلت نتيجة صراعات وتفاعلات ذاتية خاصة بأوضاع تلك المجتمعات¹. فمن الطبيعي أن يكون هذا المفهوم غير موجود أو غير وارد في الفكر الإسلامي السابق للعصر الحديث على الأقل بمعناها القانوني ومعناها الهيكلي².

ليس في الفكر السياسي الإسلامي التراثي مفهوم محدد للدولة، وذلك على خلاف الاعتقاد الشائع في أوساط كثيرة إسلامية وغير إسلامية، فهناك من يرى أن في عهد الرسول محمد(ص) كان هناك دولة دينية كان يرأسها نبي مرسل يقوم بتنفيذ أوامر إلهية ثمّ تحولت هذه الدولة إلى ملكٍ عضوض، وهناك من حاول أن يضيف الطابع المدني على طبيعة هذه الدولة بعد وفاة الرسول وأنه كان هناك نوع من الفصل بين الجانب الروحي أو الديني والجانب المدني، كنوع من إيجاد مشروعية لمفهوم علمانية الدولة في المرجعية التراثية الإسلامية.

يؤكد حامد ربيع أن الكيان السياسي الذي يتبلور حوله الفكر الإسلامي ليس دولة إذ ليس للإقليم موضع في التصور الإسلامي للجماعة السياسية بل هو الأمة أي الجماعة الدينية السياسية المنظمة، ويأتي هذا التنظيم عن طريق "السلطة" أو الخلافة. ومن هنا فإذا كانت وظيفة الأمة هي نشر الدعوة، فإن السلطة هي (أداة تحقيق تلك الوظيفة الحضارية)، فالدولة الإسلامية برأي

¹ - حيدر علي، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 1999)، ص97.
² - نزيه نصيف الأيوبي، العرب ومشكلة الدولة، (بيروت: دار الساقى، ط1، 1992)، ص58.

حامد ربيع هي دولة عقائدية أي لها وظيفة اتصالية بالتعبير المعاصر، تقوم على أساس الدمج بين المثاليات الأخلاقية والمثاليات السياسية¹.

من جهة أخرى يحاول الجابري تجنب الخوض في إشكالية العلاقة بين الدين والدولة التي برأيه هي جدلية مزيفة، لم تكن موجودة أصلاً في التراث السياسي الإسلامي وإنما تمّ الزجُّ بها في إطار الصراع الفكري الذي كان قائماً في عصر النهضة بين مختلف التيارات الفكرية، يقول الجابري: "إنّ موضوع العلاقة بين الدين والدولة في الإسلام يعاني من عدم وجود نصوص من الكتاب والسنة تبين وجوب أو عدم وجوب نصب الإمام وإقامة الدولة، وتحدد كيفية اختياره ومدى صلاحياته... إلخ"².

ففي حال الوجوب فإن هناك حقيقة لا يمكن أن تكون موضوع جدال، وهي أنّ الإسلام عقيدة وشريعة، فإذا كانت العقيدة تخص الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، مما يمكن حصره في علاقة الإنسان بربه، فإن الشريعة تتضمن فضلاً عن العبادات التي تدخل هي الأخرى في إطار العلاقة نفسها، أحكاماً ذات طبيعة اجتماعية تنظم علاقات الناس ببعضهم البعض، مما لا بدّ فيه من سلطة تنفذ تلك الأحكام كالحدود والعقوبات. هذا فضلاً عن واجب الدفاع عن حوزة الإسلام وثغوره مما يدخل في إطار الجهاد الذي هو فرض ديني، على اختلاف الفقهاء في نوعية هذا الغرض، هل هو فرض كفاية أم فرض عين. يؤكد الجابري على أنه سواء قلنا بوجوب نصب الإمام وإقامة الدولة أو بعدم وجوب ذلك من الناحية الدينية، فإن هناك أحكاماً شرعية يحتاج تنفيذها إلى سلطة³.

هل الإسلام دين أم دولة؟.

لعلّ مقولة الإسلام دين ودولة التي تستند إليها الحركات الإسلامية ماضياً وحاضراً، تعتبر المسوّغ الشرعي والعملي لتحوّل هذه الجماعات من الدعوة الدينية ذات الطابع التبشيري إلى الدعوة السياسية الرامية إلى القبض على السلطة، وإحياء دولة الإسلام الأول، بدءاً من دولة المدينة أيام النبي محمد إلى دولة الخلافة في عهد الخلفاء الراشدين.

هذا السؤال يضع الفكر أمام قسمة عقلية ثنائية محصورة، كما يفرض أحد الأمرين، إما إسلام دين ودولة، وإما إسلام دين لا دولة، يعتبر الجابري هذه الأسئلة أنها أسئلة مزيفة، وهي في الغالب أسئلة لا تستمد إشكاليتهما من الواقع، بل هي تعبر عن إشكالية فكر حالم، أو فكر مجرد، ميتافيزيقي، أو تطرح في مجال معين مشكلة تستقي مضمونها وتحدياتها من مجال آخر. والثنائية التي نحن بصددتها ثنائية الدين والدولة، في الفكر العربي الحديث، هي من هذا النوع الأخير من المشاكل.

ذلك أن السؤال ((هل الإسلام دين أم دولة)) لم يسبق أن طرح في الفكر الإسلامي منذ ظهور الإسلام حتى أوائل القرن الماضي، وإنما طرح ابتداءً من منتصف القرن الثامن عشر بمضمون لا ينتمي إلى التراث الإسلامي، وإنما بمضمون نهضوي يجد أصوله ومضمونه في النموذج

¹ - نزيه نصيف الأيوبي، العرب ومشكلة الدولة، مرجع السابق، ص 85.

² - محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط3، 2009)، ص 57.

³ - المرجع السابق، ص 58.

الحضاري الأوروبي الذي كان العرب وما يزالون يطمحون إلى تحقيقه في أوطانهم، وبالخصوص ما يتعلق فيه بالتقدم والنهضة. بمعنى آخر إن ولادة هذه الإشكالية لم تكن تعبر عن هموم وتطلعات الواقع العربي والفكري والحضاري، وإنما جاءت نتيجة الاصطدام بالنموذج الأوروبي¹.

تتحدد العلاقة بين الدين والدولة في المرجعية التراثية في إطار الحقيقة التاريخية التالية: أولاً أنّ الإسلام ظهر في مجتمع لم تكن فيه دولة. وأن الدولة العربية الإسلامية نشأت بصورة تدريجية ولكن بوتائر سريعة، ومن خلال انتشار الدعوة الإسلامية وانتصار النبي في غزواته خاصة فتح مكة، - ثانياً من خلال انتشار الفتوحات ونجاح العرب في الظهور كقوة عالمية، هذه حقيقة تاريخية من جهة أخرى ليس من الممكن إطلاقاً الجزم بشيء حول ما إذا كان النبي محمد قد وضع من جملة أهدافه في بداية الدعوة إنشاء دولة، ليس في القرآن ما يفيد بصورة واضحة أن الدعوة الإسلامية دعوة إلى إنشاء دولة أو ملك أو إمبراطورية، ومن جهة أخرى هناك بالمقابل حقيقتان لا يمكن الجدال فيهما.

أولاً: هي أن القرآن يتضمن أحكاماً بأمر المسلمين بالعمل بها، وأن من بين هذه الأحكام ما يتطلب وجوب سلطة تتوب عن الجماعة في تنفيذها

ثانياً: إن تنفيذ هذه الأحكام التي من بينها القيام بالجهاد والفتح...إلخ، قد أدى في نهاية المطاف إلى تطور الدعوة الإسلامية إلى دولة منظمة ذات مؤسسات تطورت واتسعت مع تطور واتساع عالم الإسلام الجغرافي والحضاري الفكري².

بقي السؤال الإشكالي "هل الإسلام دين ودولة" من الأسئلة التي أخذت ردحا كبيراً من النقاش والجدل الفكري ومازال الاختلاف عليها من قبل جميع التيارات الفكرية. فالبعض يرى أن الإسلام وظيفته الأساسية السعي لإقامة الدولة الإسلامية، والبعض الآخر يرى الإسلام رسالة حضارية وظيفته نشر القيم والأخلاق السامية بين البشر وأن موضوع السلطة متروك للاجتهاد البشري وخصوصية المجتمعات مع مراعاة عاملي الزمان والمكان.

المطلب الثاني: الدولة كما تجسدها الوعي السياسي الإسلامي في العصر الحديث

نشأت فكرة الدولة - في الفكر السياسي الإسلامي الحديث- في رحم فكرة الإصلاح وكانت من ثمراتها النظرية، لم تنطرح- في وعي الإصلاحيين- بوصفها مسألة فكرية مستقلة، بل حمل على التفكير فيها التفكير في مجمل الأسباب التي قادت المجتمعات العربية والإسلامية إلى حالة من التأخر المزدوج: تأخر عن العصر، وتأخر عن الماضي المرجعي، مثلما حمل على التفكير فيها التفكير في جملة ما يمكن التوسل به لاكتساب أسباب الترقى والنهوض، والانخراط الإيجابي في المدنية الحديثة. في كل حال ، كانت الإصلاحية الإسلامية أول من صاغ مقالة في الدولة، وفي المسألة السياسية، منذ أفلتت موضوعات "السياسة الشرعية" - في العهد الإسلامي

¹- محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مرجع سابق، ص58.

²- المرجع السابق، ص66.

الوسيط - باب الحديث فيها، مكرّسة نفسها معرفة وحيدة بالموضوع لدى أجيال متعاقبة من الفقهاء¹.

في هذا السياق يرى د. عبد الإله بلقزيز: إن موضوع الدولة كان من بين المواضيع التي يجب العمل على صياغتها في إطار نهضة هذه الأمة التي برأيه لم تكن فقط متأخرة عن الغرب، ولكن أيضاً متأخرة عن مرجعياتها الأولية التي زودتها بما تحتاج إليه من أسس فكرية لتكون حضارة عريقة تنافس جميع الأمم في عصر من العصور.

ويجب التأكيد على أن الحامل الأساسي والرئيسي للتفكير في مسألة الدولة، لم يكن شيئاً آخر أكثر من الواقع والحاجة: واقع عصر جديد يفرض حقائقه القهرية على سائر المجتمعات والثقافات، والحاجة إلى التأقلم معه دفعا للمضرة، وجلباً للمصلحة والمنفعة.

ميلاد فكرة الدولة الوطنية

أصبح من موقع البديهية ما قيل عن أنّ ميلاد فكرة الدولة الوطنية في الوعي الإصلاحي الإسلامي جاء على أثر حملة بونابرت على مصر في خاتمة القرن الثامن عشر. فمعظم الباحثين والمؤرخين في الفكر والسياسة يعزّون إلى هذه الحملة الانقلاب الهائل الذي أطاح بمجمل المعمار الفكري الإسلامي الموروث، وزجّ بوعي النخب في أتون منظومات فكرية حديثة وفدت في ركاب الاقتحام الأوروبي- المادي والثقافي- لمجتمعات الإسلام². وعلى الرغم من صعوبة مناهضة هذا الاعتقاد ولكن يمكن العثور على بعض أشكال التجديد في الوعي الإسلامي سابقة على- من حيث الزمان- الحملة إيّاها كما يرى رضوان السيد "إن المدخل النابليوني للحدث الذي استتب له الأمر على مستوى الدول والنخب الجديدة، لا ينبغي أن يصرف نظرنا عن الحركة الداخلية للتجديد والانبعث في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، ذلك أن هذا الإدراك كفيلاً بأن يطلعنا على ظواهر وسياقات لا يمكن تفسيرها بالهجمة النابليونية، أو الغربية وحسب"³.

ويقصد رضوان السيد الحركة الوهابية في نجد والسنوسية في ليبيا، والمهدية في السودان، من خلال دعواتها لإطلاق مبدأ التجديد والاجتهاد والإصلاح من عقاله، ويمكن القول بحسب قانون التراكم المعرفي والفكري أنّه ربما هذه الحركات، مهدت بيئة فكرية وسياسية ونفسية للانفتاح على مزيد من نماذج الإصلاح والتجديد غير تلك التي تستطيع المنظومة الإسلامية التقليدية أن تُفرج عنها.

ويقيناً إن الإصلاحية الإسلامية الحديثة ليست امتداداً تلقائياً لتراث الوهابية، والسنوسية، والمهدية، لأن إشكالياتها مختلفة اختلافاً جوهرياً عن إشكالية الثانية⁴.

الذي يمكن ملاحظته هنا أنّ سؤال الدولة إذاً نشأ في امتداد سؤال الإصلاح الحديث ولم يكن في إمكان خطاب الإصلاح- الصوفي- التوحدي، في القرن الثامن عشر ومطالع القرن التاسع

¹ - عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2002)، ص19.

² - المرجع السابق، ص20.

³ - المرجع السابق، ص22.

⁴ - كانت إشكالية الوهابية وردانها نبت التقليد المتأخر، تكريس عقيدة التوحيد، فيما كانت إشكالية الإصلاحية الإسلامية هي التقدم والنهضة ووجوب التماس أسبابهما.

عشر، أن ينتهي إلى فكرة الدولة لأن إشكاليته كانت إشكالية ثقافية- دينية، ولم تكن إشكالية سياسية أو بمعنى آخر، غلبة الإشكالية السياسيّة قياساً بغيرها من الإشكاليات، حيث ينتمي الحضور الكثيف للمسألة السياسيّة في الوعي الإسلامي الحديث إلى تقدير عام لدى النخب بأن الخلل الذي أصاب بنى المجتمعات الإسلاميّة ومدنيتها عموماً، إنما مرده إلى عوامل سياسية¹، في المقام الأول: إلى دولها ونظمها السياسيّة على وجه التحديد.

لم يشكك أحد من الفقهاء في سلامة النظام الاجتماعي والثقافي، والقيمي الإسلامي في أي من العصور، بل انصرف التشكيك، والطعن والنقد، إلى النظام السياسي، بحسبانه النظام الذي حاد عن جادة الكتاب والشرع، وأدخل وحدة الجماعة الإسلاميّة في محنة جديدة لم تخرج منها حتى الآن.

ويرى عبد إله بلقزيز في محاولة تفسير أسباب هيمنة المسألة السياسيّة، في الفكر الإسلامي الحديث، "لا نستطيع أن نتجاهل الظروف التاريخية الموضوعية التي فرضت نفسها في القرن التاسع عشر، على الإصلاحيين، وألقت بآثارها على نوع اهتماماتهم وأسئلتهم، بل وكيفت وعيمهم على هذا النحو وذلك، وهي- بإجمال- ظروف التمدد الأوروبي المتزايد والزاحف على البلاد العربية والإسلاميّة، إما في صورة احتلال- بدأ مبكراً في مصر والجزائر والهند- أو في صورة تحدّ ضاغط يحتمل الصيرورة إلى احتلال، كما في معظم ولايات الدولة العثمانية، وإيران والمغرب العربي، واليمن، نعم كان التحدي ثقافياً في وعي النخب الفكرية؛ وكانت عناوينه تتراوح بين تهديد العقيدة وبين إفساد الأخلاق والقيم. ومع ذلك، وعته الإصلاحية الإسلاميّة من حيث هو تهديد سياسي في المقام الأول، وأكدت على أن دفع أضراره على العقيدة والثقافة والقيم ليس ممكناً بغير رد سياسي عليه. وعلى ذلك إن الإصلاحية الإسلاميّة الحديثة منذ منتصف القرن التاسع عشر لم تقدم نفسها بصفقتها حركة إحياء ديني وانبعاث حضاري، بل بصفقتها حركة إصلاح سياسي، واجتماعي، وفكري، حتى وإن كانت مسائل الذاتية والهوية- الإسلاميّة- من مشمولات فكرها ومن فقرات نصّها الإصلاحي²."

بهذا المعنى كان طغيان المسألة السياسيّة في وعي الإصلاحيين استجابة تلقائية لتحدّ هو- في جوهره- سياسي. وهم إذ عزوا تقدم أوروبا وتفوقها إلى قوة نظامها السياسي، (جيش قوي، إدارة فعالة، مؤسسات عادلة، تنظيم مالي متقدم)، عزوا تخلف مجتمعاتهم - بالمقابل- إلى تخلف النظام السياسي التقليدي، وكما كان ذلك في أساس تبلور مقالة إصلاحية حديثة في الوعي الإسلامي، كان إطاراً موضوعياً لطرح وتناول مسألة الدولة بوصفها أم المسائل السياسيّة وأسّ الأسس في الإصلاح.

هكذا يمكن أن نرى بذور التفكير في الكيفية والطريقة اللازمة من أجل بناء أسس دولة تكون من جهة قادرة على الحفاظ على الهوية الإسلاميّة وتكريسها، ومن جهة أخرى تحاول أن تستفيد من التقدم الحضاري الحاصل في الغرب في كافة المجالات من جهة ثانية.

¹ - علي أوميل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 1985)، ص13-15.

² - عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر مرجع سابق، ص24.

المطلب الثالث: سياق فكرة الدولة في وعي الإصلاحية الإسلامية.

إنّ التعرّف على الوعي الاصلاحى كما يرى عبد إله بلقزىز يمر بلحظات ثلاث¹:

مئّل النموذج الأوروبى للدولة الوطنىة الحديثة اللحظة الأولى. لم يتعرف الإصلاحيون المسلمون على هذه الدولة مباشرة من خلال الفكر الليبرالى الأوروبى، ومنظومته النظرىة السىاسىة، بل تعرفوا عليها فى سىاق سىاسى هو الضغط الأجنبى والاحتلال والإدارة الاستعمارىة؛ أى من خلال معانىة نموذجها السىاسى فى البلدان الإسلامىة التى وقعت تحت قبضة الاستعمار، نعم ليس من شك فى أن هذا التعرف - عليها- حصل أيضاً من خلال معانىة أوروبا فى مواطنها، ومعانىة دولها فى مركز اشتغالها، وأن تلك المعانىة حصلت من خلال سفارىات ورحلات من نوع رحلة الطهطاوى، وأحمد فارس الشدىاق، والصفار إلى أوروبا فى النصف الأول من القرن التاسع عشر.

اللحظة الثانىة: تمثّلها تجربة الإصلاحات التى قام بها محمد على فى مصر عقب الحملة الفرنسىة عليها، وفى امتداد تمرده على الباب العالى وتطلعه إلى بناء وتوطىد مركز مصر القوى والمستقل عن الدولة العثمانىة. لقد انصرف برنامج إصلاحاته تلك إلى تحدىث مؤسسه الجىش وتقوىتها. بل إن البرنامج إياه دار- تقريباً- حول هذا الهدف على وجه الحصر من تطوىر نظام التعلىم وإرسال البعثات إلى أوروبا، قصد تكوىن الأطر المدربىة، وصولاً إلى إنشاء المصانع الحربىة، ومصانع النسىج، وإلى تطوىر نظام الزراعة، وملكىة الأراضى...إلخ، وعلى الرغم من أنّ هذا البرنامج لم يستوعب من درس الدولة الحديثة سوى جانب القوة المادىة فىها، مع ذلك، من ىنكر اليوم أن محاولة محمد على الرائدة تلك كانت مدمكاً من مدامىك فكرة الدولة الحديثة فى وعى الإصلاحية الإسلامىة، وىكفى أنه مازلنا- حتى اليوم- نؤرخ لمشروع الحداثه السىاسىة، فى البلاد العربىة الإسلامىة الحديثة بتجربة محمد على تلك.

أمّا اللحظة الثالثىة: فتمثّلها تجربة "التنظىمات" التى أقدمت عليها الدولة العثمانىة فى القرن التاسع عشر، سعياً وراء إدخال إصلاحات سىاسىة وإدارىة وعسكرىة على النظام والجىش، وهى تجارب كانت لها ردائف فى تونس والمغرب فى الحقبة نفسها وأهمىتها عموماً، إلى جانب نتائجها السىاسىة، فى أنها عززت الفكرة الإصلاحية التى حملتها النخب وأعطت دفعاً لفكرة الدولة الحديثة.

ىجب القول أنه كان هناك اتجاه كبرى نحو فكرة الدولة الوطنىة تلك الدولة التى ىمكن أن تنتهض فى الشرق مستفيدة من كل هذا الإرث الحضارى الغربى الذى تعرفت علىه من خلال ما قلناه سابقاً وهذا الذى لم ىتكسر بشكل فعلى فى المستقبل .

كان هذا السىاق موضوعياً، وكان الوعى السائد أنّ المدنىة الأوروبىة الحديثة فرضت إىقاعها على العالم، ولم تترك كبرى هامش أمام الإفلات من أحكامها. وحيث كان خىر الدىن التونسى ىكتب "...إن التمدن الأوروبوى تدفق سىله فى الأرض فلا يعارضه شىء إلا استأصلته قوة

¹ - عبد الإله بلقزىز، الخطاب الإصلاحي فى المغرب "1844-1918"، (بىروت: دار المنتجب العربى، ط1، 1987)، ص81-100.

تياره المتتابع، فيخشى على المماليك المجاورة لأوروبا من ذلك التيار إلا إذا حذوه وجروا مجراه في التنظيمات الدنيوية، فيمكن نجاتهم من الغرق"¹.

التبشير بالدولة.

أولى الموضوعات الإصلاحية حول الدولة بدأت مع الطهطاوي وخير الدين التونسي اللذين اعتنيا بالمسألة كبير عناية، وكان أكثر ما حرّراه على علاقة بها. ومع أن إصلاحيين آخرين مجايلين لهما- أو لاحقين عليهما في الزمان- اعتنوا بمسألة الدولة الوطنية أو الدولة الحديثة، وقدموا مساهمات فكرية ثرية في الدفاع عنها، إلا أنّ فرادة الطهطاوي والتونسي تكمن في جرّتهما على الدفاع عن هذه الدولة كفكرة، بل عن نموذجها في أوروبا، ومع ذلك انصرفهما إلى التعريف التفصيلي بهذا النموذج تعريفاً لم يدع الحياد الموضوعي ولا تحرّج من إشهار الانحياز له، والتعبير عن ذلك الانحياز في صورة بيان دقيق التفاصيل لمحاسنه.

من أهم الموضوعات التي دافع عنها الإصلاحيون فيما يخص الغرب هو موضوع العدل حيث يقول التونسي "إنّ الحالة الراهنة في ممالك أوروبا لم تكن ثابتة لها من قديم الزمان.... و لا يتوهم أن أهلها وصلوا إلى ما وصلوا إليه بمزيد من خصب أو اعتدال في أقاليمهم.... ولا أن ذلك من آثار ديانتهم... وإنما بلغوا تلك الغايات والتقدم في العلوم والصناعات بالتنظيمات المؤسسة على العدل السياسي"².

العدل إذاً هو سر تقدم أوروبا، لأنّه توأم نظامها السياسي الحديث، ومتى كان أمر هذا النظام كذلك، ساع الدافع عنه بلا هوادة أو تهيب، أو خشية لومة لائم، لأن العدل من مقتضيات النظام في الإسلام، والتبشير به هو مما في حكم الحكمة وهي "ضالة المؤمن" التي لا يجوز الإعراض عن الأخذ بها حتى ولو كان أهلها من غير المؤمنين بعقيدة الإسلام.

وعلى الرغم من انتهاز الجميع من التجربة الأوروبية بشكل متفاوت واقتباسهم أدوات وآليات منها، بل أفكاراً، يسعف توظيفها في كسب معركة الإصلاح في بلدانهم، إلا أنهم لم يجيدوا قطعاً عن الاعتقاد بأن دعوتهم إلى الإصلاح، والتنظيمات، والعدل، والدولة الحديثة، هي من صميم الإسلام ومن تفاصيل أحكامه "التي تحت على الإصلاح والتجديد"، بل هي من مقتضيات العمل بقاعدة أصولية فيه هي الاجتهاد³، وليس فعلاً برّانياً متغرباً، أو صدى الاستلاب الثقافي حمل عليه- وقاد إليه- الانبهار بمدينة الغرب. ولذلك نتيجة تنجم عنه، هي أنّ هؤلاء الإصلاحيين لم يكونوا بصدد ممارسة تعريف محايد بنموذج الدولة الحديثة، ولا كانوا يبشرون بها- حين بشروا بها- على خلفية أنّها نموذج برّاني "مستورد"، بل كانوا منخرطين في الدعوة إلى دولة حديثة،

¹ - خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تحليل النص للمنصف الشنوفي، (تونس: الدار التونسية للنشر، ط2، 1972)، ص166.

² - المرجع السابق، ص166.

³ - سعيد بنسعيد العلوي، الاجتهاد والتحديث، "دراسة في أصول الفكر السلفي في المغرب"، (مالطا: سلسلة الفكر الإسلامي المعاصر، مركز دراسات العالم الإسلامي، 1992)، ص15-20.

على أنقاض الدولة السلطانية، دولة تتقاطع في الطبيعة مع تلك التي تعرفوا عليها في الغرب، لكنّها تتسجم أتم الانسجام مع القواعد الشرعية المقرّرة: أنّها دولة العقل و الشرع¹.

يمكن القول أن المقالة النهضوية كانت تؤكد على ضرورة اجتماع الشرع والعقل والتلازم بينهما وعدم التعارض في المقصد. ولم يكن خطاب الكواكبي أو التونسي يتعلق بمجرد إفادة تاريخية أو سرد وقائعي محايد، بل يتعلق برسالة نهضوية هدفها حفز الهمم لاكتساب الأسباب التي قادت أوروبا قوداً إلى بناء مدينتها الحديثة القوية.

المبحث الثالث : التّيار الإسلامي وأهم منظريّ فكرة الدولة منذ نهاية القرن التاسع عشر وحتى منتصف القرن العشرين.

يعتمد الباحث على هذه الفترة الزمنية كأرضية فكرية يبني عليها بحثه مع العلم المسبق أنّ هذا الفصل في التاريخ لا يجوز ولكن سيكون من ناحية إجرائية ليسهل على الباحث بناء الأرضية المعرفية والسياسية والفكرية التي سينطلق فيها في تحليله لأفكار هذه المرحلة والتي ستؤسس لما سيحدث لاحقاً من تطورات في الأفكار والتصورات والمفاهيم.

لا تقوم المناظرة السياسية لدى الاتجاهات الإسلامية المعاصرة بمعزل عن التاريخ، إذ أنّ مسعى التأصيل في الأفكار لا ينفك عن صلة بالتاريخ، وهو إلى جانب الفقه، يشكلان المنهل الذي يمدّ هذه الاتجاهات على اختلافها وسعة مساحات التباين فيما بينها، بالحجج والقرائن التي تسوّغ للبناءات السياسية شرعيّاتها².

حتى حدود هذا التاريخ،- نهاية القرن التاسع عشر،- كانت الدولة العثمانية، بالرغم من كل مثالبها، درعاً معنوياً أكثر منها مادياً، يحمي العالم الإسلامي من الأطماع الاستعمارية الغربية، لكن تعاضم البون الاقتصادي والتقني بينها وبين الغرب، واستنزاف امكانياتها في سلسلة من الحروب المتتالية، في قمع الانتفاضات المتلاحقة، جعل وجودها في العالم العربي يفقد معناها، ويختزل في جباية الضرائب، والإشراف على أعمال السخرة، وفي نهب الخيرات الاقتصادية للبلدان الواقعة تحت الاحتلال، وتوزيع الامتيازات على الولاة والقادة³.

أمام تفاقم خطر المد الاستعماري، وتضعف بنية الدولة المركزية، وقصورها عن أداء مهامها، أصبح على المجتمعات الواقعة تحت الاحتلال العثماني، أن تدافع عن نفسها بنفسها، وأن توظّف لهذه الغاية، أشكال تنظيمها ومؤسساتها التقليدية⁴، التي وفرت عبر التاريخ، القدرة على التعبئة، والحماية الذاتية من الأخطار الخارجية، باعتبارها القوى المعنية بالدرجة الأولى بالدفاع عن حياضها.

لقد لعب التدين الشعبي، ضمن المؤسسات المذكورة، دوراً أساسياً في تعبئة المجتمع وفي تأطيره، من أجل التصدي للتدخل الاستعماري، بعد استقالة العثمانيين، فتصدت حركة الأمير عبد القادر الجزائري للفرنسيين، مباشرة بعد تدخلهم في الجزائر، سنة 1832م، كما تولت

¹ - عبد الإله بلقزيز، الخطاب الإصلاح في المغرب، مرجع سابق، ص39،

² - برهان غليون، الدولة والدين "نقد السياسة والدين"، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، 1991)، ص5.

³ - مختار بنعبدلاوي، دراسة في بعض الاتجاهات الإسلامية في الفكر العربي المعاصر، (أطروحة دكتوراه، جامعة دمشق، 1990)،

ص164.

⁴ - القبيلة، الزاوية، الرباط.

الحركة المهدية في السودان، مقاومة الاحتلال الانجليزي سنة 1881م، لتتلوها بعد ذلك الحركة السنوسية في ليبيا سنة 1912م، وثورة عبد الكريم الخطابي في المغرب، سنة 1921م. وهي كلها حركات انبثقت عن التدين الشعبي ذي الأصول الصوفية

لن يخوض الباحث في تفاصيل التيارات الفكرية والسياسية التي ظهرت في فترة الدراسة وإنما سيركز بحثه فيما يخص التيار الإسلامي وأهم المفكرين والمنظرين لهذا التيار خوفاً من الإغراق في الحشو والتفاصيل التي لاتخدم أهداف البحث

بدأ هذا التيار في صورة مجابهة فكرية مع الاستعمار الغربي وتمثلت أهم قيادته في جمال الدين الأفغاني (1838-1897)، ومحمد عبده (1849-1905) في مصر، وعبد الرحمن الكواكبي (1854-1902)، عبد الحميد بن باديس (1889-1940) في المغرب العربي وغيرهم، ولقد هدف هذا التيار إلى إحداث يقظة إسلامية في مواجهة جمود وتخلف الدولة العثمانية وضد هيمنة وتسلط النموذج الغربي، ومن ثم وجدت داخل هذا التيار عدة مدارس فكرية أهمها مدرسة الإصلاح الديني التي تميزت بقسمات فكرية مهمة مثل: العودة إلى المنبع حيث الطموح في العودة إلى المنابع الأولى والنقية للإسلام متجاوزةً أو مسقطاً البدع والخرافات التي أثقلت العقل الإسلامي بالقيود¹، والعقلانية الدينية حيث تستخدم العقل وبراهينه في فهم الدين وفق نصوصه وبوعي مقاصده، ومراميه، ثم تجدد ذاتي، يبعث من ترسانة الأمة الفكرية وتراثها الحضاري ما يعينها على مواجهة المهام ومجابهة التحديات، وأخيراً النظر في الحضارة الغربية من واقع مستقل ومتميز لمعرفة أسرار تفوق الخصوم "وذلك حتى نمتلك هذه الأسرار ونتمثلها ونستعين بها في الصراع مع هذا النموذج الفكري"²

ومن أهم هؤلاء المفكرين الذين يتناولهم البحث جمال الدين الأفغاني وتلميذه محمد عبده بالإضافة إلى رشيد رضا، وعلي عبد الرازق، وحسن البنا ويقوم الباحث بتلخيص أهم مقولات هؤلاء المفكرين فيما يخص موضوع الدراسة، والكيفية التي تعاطوا بها والمرجعية الفكرية التي نهلوا منها، بالإضافة إلى أهم النتائج الفكرية التي توصلوا لها، مع عدم تجاهل التطورات السياسية التي رافقتهم في مسيرتهم الفكرية.

المطلب الأول: جمال الدين الأفغاني

كان السؤال الذي طرحه الأفغاني هو: كيف يمكن للمسلمين أن يبنوا مدنية قادرة على مجابهة الغرب، عسكرياً وحضارياً؟ وهل حقيقة أن السبب في جمود الشرق واستمرار تأخره، هو الإسلام، كما يزعم بعض المستشرقين؟

ويجيب على هذا السؤال "إنّ المدنية المرجوة لن تتحقق بالعقل وحده، أو بالدين وحده، بل بهما معاً، كما أنّها لن تتحقق ببعث الخلافة الإسلامية في صورتها التقليدية فقط، ولكن بتطعيمها بعدد من المبادئ والمؤسسات المقتبسة عن الحضارة الغربية، كاحترام الحريات الشخصية والعامّة والفصل بين السلطات"³.

¹ - محمد عمارة، "الجامعة العربية والجامعة الإسلامية"، (بيروت: المستقبل العربي، العدد24، شباط، 1983)، ص71-75.

² - المرجع السابق، ص76

³ - المختار بنعدلاوي، دراسة في بعض الاتجاهات الإسلامية في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص102.

لقد جاءت الإشكالية النظرية لمدرسة الأفغاني، متجاوبة مع الظروف الاجتماعية والسياسية والثقافية السائدة، التي كان يعيشها العالم الإسلامي، في غمار القهر، والاستبداد الداخلي، وأخطار الغزو الخارجي، وتعاضم الحركات الاستقلالية، من هنا يمكن أن نفهم دعوة الأفغاني للجامعة الإسلامية والدعوة إلى إصلاح حالة الدولة العثمانية على الرغم من الانتقاد الشديد الذي وجهه لها، فلقد كان يرى أن إصلاح هذه المملكة هو خير سبيل للحفاظ على وحدة هذه السلطنة على الرغم من الاستبداد الذي كان يمارس في ظلها. لقد عاش الأفغاني مرحلة التحول في الدولة العثمانية التي انتهت إلى انهيارها واقتسامها على يد الدول الأوروبية، وأصبح التحدي الغربي تحدياً حضارياً واستعمارياً في آن واحد. ولم تعد أوروبا هي الشعاع الفكري لعصر النهضة الأوروبية كما كانت لدى الطهطاوي وحسب، وإنما أصبحت هي المحتل العسكري والسياسي والاقتصادي، وأمام هذا الحدث التاريخي وقف الأفغاني بين وجهي أوروبا الجميل والقبيح معاً، ولعلّ هذا ما أضفى خصوصية على تجربته الفكرية والسياسية، فلم يكن مجرد مصلح ديني، ولم يكن أيضاً مجرد فاضل وزعيم سياسي، لقد كان الأفغاني تياراً فكرياً وحركة سياسية في آن واحد عكس طبيعة المهمة الأساسية التي اضطلع بها وهي الرد على عاصفة الاستعمار الغربي التي اجتاحت المنطقة في ذلك التاريخ من خلال تقديم نموذج إسلامي حضاري يقي البلدان الإسلامية مخاطر التدهور أمام المحتل الأوروبي¹.

يعتبر هشام شرابي أنّ تاريخنا الحديث، هو في حقيقته حلقات من ردود أفعال متتالية على التحدي الغربي وذلك على كافة المستويات: سياسية وعسكرية واقتصادية واجتماعية وثقافية².

من وجهة نظر الباحث: كان يتعامل الأفغاني على تبيئة الواقد من الحضارة الغربية كمفاهيم الدستور والديمقراطية والوطنية وغيرها وأنها لا تتعارض مع الإسلام أو أنّ أوروبا أخذتها من الإسلام، وكان الإسلام هو المقياس الذي يقاس عليه مدى صلاحية هذه المفاهيم وكان دور الأفغاني العمل على إعطاء هذه المفاهيم نوع من المشروعية، من منظور إسلامي، وخلع اللبوس الغربي عنها.

رَوَّج الأفغاني لفكرة الجامعة الإسلامية التي كانت تقضي بتوحيد جميع الدول الإسلامية تحت راية الدولة العثمانية بعد إجراء إصلاح جذري في السياسة التي تتبعها السلطنة العثمانية، وهذه الفكرة ظهرت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر نتيجة لعجز الدول الإسلامية منفردة على دفع الغزو العسكري، والذي هدف إلى إيجاد صيغة للعمل السياسي المنظم الشامل من خلال الدعوة إلى الوحدة بين الدول العربية، فالوحدة هي الطريق الوحيد لمقاومة الغزو³.

يرى الباحث: أنّه لم يكن بمقدور الأفغاني أن يتجاهل المدنية الأوروبية وخاصة أنّها أثبتت أنّها قادرة على أن تنهض بالدول الأوروبية في كافة المجالات، لذلك لم يستطع أن يدرّ ظهره لها، وكان لا بدّ أن يتعامل معها من منطلق القبول الحذر الذي يحافظ فيه على هويته الإسلامية، من خلال التمسك الكامل والشامل للعقيدة الإسلامية ولكن، مع إمكانية التعامل مع معطيات الغرب.

¹ - هالة مصطفى، الإسلام السياسي في مصر من حركة الإصلاح إلى جماعات العنف، (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، مركز الأهرام، ط1، 1992)، ص37.

² - هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، (بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ط1، 1977)، ص94.

³ - هالة مصطفى، المرجع السابق، ص42.

والأفغاني في موضوع الدين ودعوته إلى تأويل الدين وتفسيره بما يطابق ضرورات العصر الحاضر وروح المدنية الحديثة إنما كان يدعو إلى الاجتهاد والتبصر، وينفر من التقليد الأعمى أو التمسك الحرفي بكل ما قاله المفسرون¹.

جمال الدين الأفغاني يقيم منهاجه على أساس نقد أسلوب التقليد، والانبهار غير الواعي بكل ما هو غربي، ونقد أولئك الذين يجعلون من نهايات الغرب الحضارية، بدايات لنهضتهم الحضارية². كما أنه لا يدعو إلى تفديس الماضي ولا الأخذ بجميع أصوله وإنما الذي يعنيه هو الأخذ ببعض أصوله الثابتة له والتي تمثل القسّمات المميزة للمجتمع الإسلامي³.

وبالنسبة لرؤية جمال الدين الأفغاني لعلاقة الدين بنظام الحكم فإنه يرى ضرورة أن يسمح للشعب أن يأخذ دوره السياسي والاجتماعي في مجال المشاركة في الحكم. وتتمثل هذه الرؤية في العديد من أطروحاته النظرية وفي ممارساته السياسية، وفي نصائحه التي قدمها لبعض حكام المسلمين: كالخليفة العثماني الذي قال له "إن قبلتم نصح المخلص وأسرعتم في إشراك الأمة في حكم البلاد عن طريق الشورى فتأمرون بإجراء انتخاب نواب عن الأمة، تسنّ القوانين باسمكم وبارادتكم يكون ذلك أثبت لعرشكم وأدوم لسلطانكم"⁴.

يرى الباحث: إنّ بناء الدولة الحديثة، وتمدينها عند جمال الدين الأفغاني يستمد أصوله من كونه تعبيراً عن الذات أولاً، ثمّ الأخذ من الغرب ما يتواءم وهذه الذات، أو ما ينقصها، وإن احتذاء النموذج الغربي على عيوبه وبكل مفاهيمه ونظمه بما فيها نظمه الخاصة بالدين والدولة، يؤدي بالنسبة لبلدان المشرق الإسلامي إلى حالة من التعبئة السياسية والحضارية.

المطلب الثاني: محمد عبده

لقد وجد محمد عبده في فكر الأفغاني، أهم العناصر النظرية، التي يحتاجها، فهذا الفكر، يستمد مشروعيته، من دعوته للعودة إلى الإسلام الحقيقي في أصالته، وهو إذ يتفق مع الوهابية في هذه النقطة، فإنه يتميز عنها، بانفتاحه الكبير على عقلانية الغرب وحضارته، بذلك فإن الإسلام الذي نادى به محمد عبده، يتحرك باتجاهين، اتجاه التأصيل الإسلامي لكبح الدعوات المتحمسة للتجديد، وبناء مجتمع جديد على مقاييس النموذج الأوروبي، واتجاه التحديث، الذي يستمد مبرراته من التقدم الذي حققته أوروبا، ومن دواعي إسلامية تليقيته، تمزج بين بعض المفاهيم الإسلامية والمضامين الجديدة، التي جاءت بها الثورة الليبرالية في أوروبا، بحيث تصبح بعض المفاهيم مثل البرلمان أو الرأي العام، والمنفعة و الفصل بين السلطات، والأفكار الديمقراطية مرادفه لمفاهيم إسلامية، كالشورى، وأهل الحل والعقد، والمصلحة، والإجماع⁵.

حدد محمد عبده أهداف حركته في تحرير الفكر من قيد التقليد ومكافحة البدع والخرافات الي كانت سائدة في المجتمع المصري، وفهم الدين على طريقة السلف الأمة قبل ظهور الخلاف، واعتبار الدين ضمن موازين العقل البشري، فالمسلم الحقيقي في نظره هو من يستعمل عقله في

¹ - هالة مصطفى، الإسلام السياسي في مصر من حركة الإصلاح إلى جماعات العنف، مرجع سابق، ص54.

² - محمد عمارة، الأعمال الكاملة للأفغاني، (القاهرة: دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، 1968)، ص533.

³ - المرجع السابق، ص533.

⁴ - المرجع السابق، ص521-525.

⁵ - المختار بنعدلاوي، دراسة في بعض الاتجاهات الإسلامية في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص114.

شؤون العالم والدين والمجتمع الأمثل، وهو الذي يذعن لأوامر الله ويؤولها تأويلاً عقلياً في ضوء المصلحة العامة¹.

غير أن محمد عبده كان يرى خطورة تطبيق شرائع تخالف حال الأمة فرغم إعجابه الشديد بأوروبا، رأى أن القوانين المزروعة في غير أراضيها لا تؤدي الثمر نفسه، لابل قد تفسده، كما كان حاصلًا بالفعل آنذاك²، "ويقصد القوانين التي أدخلها الخديوي إسماعيل مع مجمل الإصلاحات التي عرفها عصره".

انطلقت رؤية محمد عبده لإشكالية العلاقة بين الدين والدولة، من خلال إشكالية أكثر شمولاً من إشكالية الأفغاني، وهي العلاقة بين النموذج الإسلامي والنموذج الغربي، وبين الإسلام والعقل، وتقوم رؤيته على أساس إيجاد التوفيق بينهما استناداً لعقلانية الإسلام ولا احترامه العقل البشري.

يؤكد محمد عبده على عدم وجود أي تعارض بين العقل والإسلام، ويعتبر أن الإسلام شجع العقل، وأدان التقليد الأعمى، وهاجم الغيبية والقدرية، وكان اعتقاده الثابت أن روح الإسلام إذا ما فهمت على حقيقتها، فأنها لا تتعارض مع اكتشافات ونتائج العلم، لأن الإسلام لم يعلم أبداً التضيق على العقل أو الحجر عليه فهو دين العقل³.

وللإمام موقف واضح من مفهوم السلطة الدينية، فهو ينكر وجودها في الإسلام وهذا الجانب يعد من أهم جوانب فكر الإمام فيرى في هذا الصدد: "ليس في الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير، والتنفير من الشر، وهي سلطة خولها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم، كما خولها لأعلاهم ليتناول بها من أدناهم. ولمن يقولون إن لم يكن للخليفة ذلك السلطان الديني، أفلا يكون للقاضي؟ أو للمفتي أو شيخ الإسلام؟ أقول: إن الإسلام لم يجعل لهؤلاء أدنى سلطة على العقائد وتقرير الأحكام، وكل سلطة تناولها واحد من هؤلاء فهي سلطة مدنية⁴".

وفي عبارة أخرى يقول: "لا يجب على المسلم أن يأخذ عقيدته أو يتلقى أصول ما يعمل به من أحد إلا عن كتاب الله وسنة رسول الله، على كل مسلم أن يفهم عن الله من كتاب الله وعن رسوله من كلام الرسول، بدون توسط أحد من السلف ولا خلف، فليس في الإسلام ما يسمى عند القوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه، ولكن الإسلام دين وشرع، فقد وضع حدوداً، ورسم حقوقاً، والخليفة مكلف بإقامة الحدود وتنفيذ حكم القاضي بالحق، فسلطته إذاً سلطة تنفيذية ليس غير، وهو بعد ليس بالمعصوم، ولا مهبط الوحي، ولا من حقه الاستئثار بتفسير الكتاب والسنة⁵".

ويضيف عبده: "كان من أعمال التمدن الحديث الفصل بين السلطة الدينية والسلطة المدنية، وعدوا هذا الفصل منبعاً للخير الأعم عندهم وثم يؤهمون في ما يرمون به الإسلام من أنه يحتم قرن السلطتين في شخص واحد ويظنون معنى ذلك في رأي المسلم، أن السلطان هو مقرر

¹ - محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار، (القاهرة: مكتبة وهبة، ط11، 1985)، ص97.

² - هالة مصطفى، الإسلام السياسي في مصر من حركة الإصلاح إلى جماعات العنف، مرجع سابق، ص54.

³ - علي الدين هلال، التجديد في الفكر السياسي المصري الحديث، (القاهرة: معهد البحوث والدراسات الغربية، 1975)، ص40.

⁴ - أحمد برفاوي، محاولة في قراءة عصر النهضة، (بيروت: الرواد للنشر، ص179، ط1، 1988)، ص179.

⁵ - غالي شكري، النهوض والسقوط في الفكر العربي الحديث، (بيروت: دار الطليعة، ط1، 1978)، ص58.

الدِّين وهو واضح أحكامه وهو منفذ لها والإيمان بيده، وقد تبين لك أنّ هذا كله خطأ محض وبعيد عن فهم معنى ذلك الأصل، من أصول الإسلام، الذي يقوم على قلب السُّلطة الدِّينية¹.

وفي هذا الإطار يبدو لأول وهلة، أننا أمام دعوة للدولة الحديثة، التي ينفصل فيها الدِّين عن الدولة على غرار الدولة الحديثة، ولاشك أن الأمر قد يبدو كذلك، وهو أنّ عبده يدعو إلى إقامة دولة مدنية بحيث تكون الأمة أو الشعب هو مصدر السُّلطة السياسيّة، أو من ينوب عنها ومع ذلك وعلى الرغم من نفيه للسُّلطة الدِّينية في الإسلام، واعتبارها سلطة مدنية في جميع الوجوه إلا أننا نراه من جهة أخرى، يعتبر الإسلام نظاماً شاملاً لأمر الدِّين والدنيا، وهكذا فبالرغم من اعتبار السُّلطة في الإسلام تقوم على اعتبارات دنيوية، وليس لها سند ديني، لكنها لا تفترض الفصل بين الدِّين والدنيا، هذا بالإضافة إلى أنّ مذهبه في التجديد الذي يرى أنّه لا سبيل لهضة الأمة إذا لم تؤسس نهضتها على الدِّين.

يلق الدكتور طيب التيزيني بقوله "إنّ المسألة تكتسب لدى عبده، طابعاً مثيراً وطريفاً وذا دلالة بالغة بالنسبة إلى رفض موضوعة علمانية الدولة، فهو من موقع دنيوي مستنير للإسلام يرفض تلك الموضوعة، لكن بصيغة ربما فهمت بأنّها تصب في فكرة هذه العلمانية نفسها.... إن دنيوية الإسلام تتجلى هنا عبر رفض علمانية الدولة، ولكن عبده لينجز ذلك فإنه يكون قد أطاح بالموقف العقيدي الرسمي للإسلام، كما يكون قد جعل من هذه الأخيرة "العلمانية" مسألة اجتماعية قابلة للجدل والتأويل والاجتهاد"².

ومن هذا الاعتبار انطلق عبده في دعوته إلى إحياء التراث العربي والإسلامي، دون أن يجد حرجاً في تبني منجزات الحضارة الأوروبية، لقد أراد عبده من وراء ذلك أن يجعل إشكالية العلاقة بين الأصالة والمعاصرة، فالعودة إلى الأصول الأولى تشكل بالنسبة إليه الشرط الأول لتحقيق الأصالة، بيد أنّ هذه الأخيرة، يكتسب أبعادها ومقوماتها العصرية من خلال مزاجتها بأوروبا وعلومها.

والإمام هنا يفصل بين الدِّين والدولة، وإن كان من جانب محدد وهو، جانب توظيف السُّلطة الدِّينية لأغراض دنيوية، وهو يجعل من هذا الفصل أحد أصول الإسلام حيث يقول: "أصل من أصول الإسلام وما أجله من أصل قلب السُّلطة الدِّينية والإتيان عليها من أساسها، ولقد هدم الإسلام بناء تلك السُّلطة ومحا أثرها، حتى لم يبق لها عند الجمهور من أصله اسم ولا رسم"³.

يمكن القول إنّ الأفغاني ومحمد عبده من بعده لم يتناولوا مسألة الدولة إلا بشكل إصلاحى نظراً لماهم فيه من ضعف أولاً، ولوجود التحدي الغربي ثانياً.

كان الأفغاني ومحمد عبده ينطلقان من قناعة مشتركة، مضمونها الأساسي أن ابتعاد المسلمين عن روح الدِّين الإسلامي الحقيقية، هي السبب في ما ابتليت به الأمة من مصائب ونكبات. وأن العالم الإسلامي، لن يستطيع استعادة قوته، والتصدّي لأخطار الغزو الاستعماري، إلا إذا فهم الدِّين على أسس جديدة، تقول على العودة بالدِّين إلى أصوله الأولى، وعودة الخلافة الإسلاميّة

¹ - غالي شكري، النهوض والسقوط في الفكر العربي الحديث، مرجع السابق، ص40.

² - طيب تيزيني، من التراث إلى الثورة، (بيروت: دار خلدون، ط2، 1978)، ص349.

³ - محمد عمارة، الأعمال الكاملة لمحمد عبده، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ج3، 1995) ص285-286.

إلى ممارسة صلاحياتها ، وتخليص الإسلام مما علق به من بدع، وإعادة فتح باب الاجتهاد، والتوفيق بينه وبين متطلبات المدينة الحديثة¹.

مع أنّ المدرسة السلفية، شكلت الإرهاص النظري الأساسي، لقيام حركة تأصيلية في مصر، في العقد الثاني من القرن العشرين، وإنّ هذه المدرسة، حملت عدداً من خصائص هذا الخطاب، فإنه لا يمكن القول إنّ خصائص التصور التأصيلي تنطبق عليها تماماً. ذلك أنّها انطلقت من رهانين متكاملين، ولكنهما في نفس الوقت متقابلين، لإعادة بناء المجتمع الإسلامي. أولهما ترسيخ المقومات الحضارية الروحية واستلهاها من أجل استعادة الثقة بالذات، وثانيهما، الانفتاح على حضارة الغرب، لتوسيع فضاء العقلانية، وتوفير أسباب التمدن، واقتباس معارفه وتقنياته من أجل امتلاك أسباب القوة².

لقد كان هذا التصور، يحمل بعض سمات الخطاب التأصيلي من حيث تمثله الشمولي للإسلام، لكنّه مع ذلك، لم يكن يتردد في استلهاها مصادر أخرى مختلفة لإرساء مدينة جديدة³.

كما كان يتميز بطابع سلفي واضح ودعوته إلى العودة إلى النص ونبذ المذهبية الضيقة، والبدع والطرق الصوفية.

رغم أن جوهر الخطاب النظري عند الأفغاني، يركز على الدعوة إلى إحياء الخلافة، فإنّ الغرب بقيمه العقلانية، وفي بنيته الاجتماعية والسياسية التي تأخذ فيها الحريات الفردية والجماعية مكانة هامة، شكل كذلك مصدراً أساسياً للإستلهاها بالنسبة له، حيث يقول: "إنّ الأمة التي ليس في شؤونها حل ولا عقد، ولا تستشار في مصالحها، ولا أثر لإرادتها في منافعها العمومية، وإنما هي خاضعة لحاكم واحد، إرادته قانون، ومشينته نظام، يحكم بما يشاء، ويفعل ما يريد، فتلك أمة لا تثبت على حال واحد، ولا ينضبط لها سير"⁴.

لقد كان التصور الذي أرساه الأفغاني، يبدو متكاملًا من خلال سعيه إلى المواءمة بين روحانية الشرق ومادية الغرب، مع ذلك، كان هذا التصور يحمل نفيه في داخله، فلكل من هذين النموذجين منطقه الخاص، الذي ينفي المنطق الذي يقوم عليه النموذج الآخر.

ولقد حاول محمد عبده، بتذبذب شديد في المواقف، وبصورة تكاد تكون يائسة، أن يحافظ على هذه المزاجية، الأمر الذي جعله في موقف غير مريح على المستوى النظري⁵.

¹ - إن الممالك الإسلامية في الشرق لن تسلم من شرك أوروبا ولا من السعي وراء إضعافها وتجزئتها، وفي الأخير واحدة وراء الأخر، إلا باليقظة وانتباه عمومي وانضواء وراء راية الخلافة العظمى، الأفغاني، خواطر، العروة الوثقى.

² - المختار بنعبدلوي، دراسة في بعض الاتجاهات الإسلامية في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص166.

³ - كان الأفغاني يؤمن بأن الإسلام قادر على تقديم حلول لجميع القضايا التي يمكن أن تعترض الإنسان المسلم . لكنّه كان يرى مع ذلك أن نفس الحلول ونفس الحقيقة التي يمكن الوصول إليها عبر الإسلام، ويمكن في ذات الوقت، الوصول إليها عن طريق العقل. وبالتالي فإن شمولية الإسلام لاتلغي عنده إمكانية اللجوء إلى مصادر أخرى- العقل- لأنه بالنهاية تحقق نفس الأهداف.

⁴ - جمال الدين الأفغاني، ((الأمة وسلطة الحكم))، مجلة العروة الوثقى، ص12. من كتاب عبداله بلفريز، الدولة في الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص35.

⁵ - تعرضت فتاوة محمد عبده لانتقادات شديدة من طرف عدد من شيوخ الأزهر بدعوى أنه كانت تبالغ في أعمال مفهوم المصالح المرسله للمالكي ، في قضايا شرعية فيها نصوص واضحة.

مع ذلك كان هذا التقاطب في المرجعيات عامل خصوبة فكرية وثقافية، لم تتحقق لمصر قبل ذلك ورسخ تقاليد التعدد المنهجي، وأثمر حواراً نظرياً لا يزال المشهد الثقافي العربي يعيش على أصدائه حتى اليوم كما عمل على ترسيخ تقاليد للتعد الفكري والمنهجي.

يمكن القول أنه لقد استمرت الهيمنة الفكرية لمدرسة الأفغاني ومحمد عبده، في العالم العربي حتى نهاية العشرينات.

لقد أثمرت هذه الثنوية المنهجية لمدرسة الأفغاني، ومحمد عبده من بعده، امتدادات نظرية غير منسجمة من حيث رؤاها. فهناك من نحا أكثر باتجاه العقلانية، واعتماد المناهج الحديثة في الفكر والأدب والسياسة وأن تثمر عدد من الأعمال الرائدة التي وصلت ببعض جوانب الإشكالية النهضوية إلى أقصى حدودها. وهناك في المقابل، من كان أكثر محافظة، بل من تراجع إلى حدود كبيرة عن التقاليد المنفتحة التي رسخها الأفغاني ضمن الاتجاه الأول. يمكن أن نشير إلى علي عبد الرازق وقاسم أمين وخالد محمد خالد، وطه حسين، لقد راهن هؤلاء جميعاً على قيم العقلانية والانفتاح، التي حاول كل واحد منهم أن يجد لها نموذجاً خاصاً في مجال بحثه أو اهتمامه. أما في الاتجاه الثاني فقد برزت بصورة خاصة تجربة رشيد رضا، في مجلة المنار، التي زكّت عناصر المحافظة، في خطاب المدرسة السلفية، كما لعبت دوراً أساسياً ورئيسياً في بلورة ثقافة الإخوان المسلمين فيما بعد.

المطلب الثالث: رشيد رضا

مع أنّ رشيد رضا، يعتبر من قبل الكثيرين، الاستمرارية الفكرية النظرية الرسمية لمحمد عبده، فإن هذه النظرة ولو أنها لا تخلو من الصدق، تغلب عليها الأحادية، وذلك أن فكر محمد عبده، كان يتحرك في اتجاهين وقد استطاع كل اتجاه منهما فيما بعد أن يجد أنصاره ومكمله¹.

ستحمل عشرينات القرن العشرين جديداً على صعيد وعي مسألة الدولة والسلطة في الفكر الإسلامي الحديث: ففيما ستشهد فكرة الدولة الوطنية عنفواناً مع التيار الليبرالي في مصر، خاصة في كتابات لطفي السيد، ستعرف - بالتوازي - اضمحلالاً وضموراً على صعيد الخطاب الإسلامي من ضمن تراجع إجمالي ستعيشه الإصلاحية الإسلامية ككل: فكرة ورموزاً وجمهوراً، ولعل تجدد فكرة الخلافة، ومعها تجدد موضوعات السياسة الشرعية، كان في جملة - بل في قلب- ذلك الجديد الذي حملته الفترة تلك. وقد أتى التجدد ذاك يحدث قطيعة حادة مع تراث الإصلاحية الإسلامية في هذا الميدان، ويدخل المسألة السياسية إلى دهاليز فكرية لا تتبين في أنفاقها أفق.

ليس في هذا القول مبالغة، ذلك أنّ الانتقال من موضوعة الدولة الوطنية إلى موضوعة الخلافة ليس تفصيلاً عادياً في السيرة الذاتية للفكر الإسلامي السياسي الحديث، ولا مجرد استبدال مفاهيمي تجريبي وظيفي: إنه - بالأحرى - انقلاب نظري وإشكالي يعيد صياغة المسألة السياسية في ذلك الفكر على نحو مختلف تماماً عما استقرت عليه في القرن التاسع عشر.

¹ - المختار بنعبدلاوي، دراسة في بعض الاتجاهات الإسلامية في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص115.

والمفارقة الداعية إلى الاستغراب أنّ الذي قاد ذلك الانقلاب على فكر الإصلاحية، وعلى فكر الدولة الوطنية، هو أحد رجالات تلك الإصلاحية المتأخرين، نعني السيد محمد رشيد رضا، تلميذ الشيخ محمد عبده، وزميله الأقرب في معركة الإصلاح والتجديد.

قدّم ذلك الانقلاب الفكري نفسه في صورة تراجع عن الإشكالية الإصلاحية في مسألة الدولة الوطنية نحو تبني إشكالية الخلافة، وكان كتاب رشيد رضا "الخلافة أو الإمامة العظمى"، النص التأسيسي والمرجعي الذي ساقها ونظر لها. وهو صدر في ظروف سياسية حرجة كان لها الأثر الأعظم في تحديد طبيعته وفي وُسْمِه بما وُسِمَ به من فرادة وخصوصية. هكذا جاءت نصوص رشيد رضا ما بعد الإصلاحية تسجّل تحولاً على صعيد مرجعياتها نحو الأخذ بمبادئ وقواعد الفكر الإصلاحي – وكان فكر رشيد رضا في إطاره – قد تخطاها¹.

عُدَّ رشيد رضا في جملة الإصلاحيين النهضويين، ومن جيلهم المتأخر: جيل الكواكبي وقاسم أمين. وكان من أقرب تلامذة محمد عبده إلى الإمام حينما أسس مجلته "المنار" في العام 1899م. وظلّ وفياً للفكرة الإصلاحية حتى بعد رحيل الشيخ محمد عبده في العام 1905م.

السؤال الأساسي: ما الذي حصل حتى حدث ذلك الانقلاب الفكري على موضوع الدولة الوطنية باتجاه فكرة الخلافة؟

أولاً: في أسباب العودة إلى فكرة الخلافة

أمامنا طائفة من الأسباب تفسر تلك الانكفاء إلى فكرة الخلافة في فكر رشيد رضا، بعضها شرعي، وبعضها الآخر سياسي، وإن كان في حكم المتعذر – أحياناً – التمييز بينهما أو الفصل، لشدة احتياج السياسي إلى شرعية الدين، ولشدة احتياج الشرعي إلى مبرر السياسة:

1- في الأسباب الشرعية

يدافع رشيد رضا، مثله مثل أي فقيه، عن نظام الخلافة – أو الإمامة – بحسابه واجباً دينياً فيقول: "أجمع سلف الأمة، وأهل السنة، وجمهور الطوائف الأخرى على أنّ نصب الإمام أي توليته على الأمة واجب على المسلمين شرعاً"². وهو في هذا يردد ما سبق أن نوّه به فقهاء السياسة الشرعية المؤسسون مثل أبي حسن الماوردي وتقي الدين بن تيمية، وهم ينظرون لنظام الخلافة. فالماوردي، مثلاً إذ يقرر أن "الله جلت قدرته ندب للأمة زعيماً خلف به النبوة، وحاط به الملة، وفوّض إليه السياسة"³، وأنّ "الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا"⁴.

إن فهم خطاب رضا في الخلافة ممتنع من دون الانتباه إلى ذلك الشعور الضاغط لديه بالفراغ السياسي الشرعي القائم نتيجة غياب منصب الخلافة في البلاد الإسلامية الحديثة: ما خلا وجودها الإسمي والصوري.

¹ - رضوان السيد، سياسات الإسلام المعاصر "مراجعات ومتابعات"، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1997)، ص42.

² - وجيه الكوثري، الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبان الثورة الكمالية في تركيا، "رشيد رضا- علي عبدالرازق- عبد الرحمن الشهبندر"، سلسلة التراث العربي المعاصر، (بيروت: دار الطليعة، 1996)، ص54.

³ - أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1990)، ص3.

⁴ - المرجع السابق، ص5.

وهنا نستأذن في عرض سائر هذه الأسباب في سياق نص طويل جامع، أجمل فيه رشيد رضا مختلف العناصر والمبررات الحاملة على وجوب ما أسماه بـ " إحياء منصب الخلافة" يقول:

"العالم الإسلامي في غمة من أمر دينه وأحكام شريعته، تتنازع أهواء حكامه المختلفي الأديان والمآرب، وآراء علمائه ومرشديه المختلفي المذاهب والمشارب، ومساورة أعدائه في دينه وديناه، وليس له مصدر هداية عامة متفق عليها فيرجع إليها فيما عمي عليه. وكلما ظهر فيه مصلح هبَّ أهل الأهواء المفسدون يصدون عنه، ويطعنون في دينه وعلمه، ولا علاج لهذه المفاسد والضلالات إلا إحياء منصب الإمامة، وإقامة الإمام الحق المستجمع للشروط الشرعية...، فإنه هو الذي يذعن كل مسلم لوجوب طاعته في ما يصدر عنه من أمور الإصلاح العامة بقدر الاستطاعة... فإذا لم تكن الإمامة كذلك، كان حكم الشرع فيها أنها سلطة تغلب، ولا تجب طاعة المتغلب شرعاً ولو في ما وافق الشرع إلا على من هو متغلب عليهم. فقد كان السلطان عبد الحميد يدّعي الخلافة، لَمَّا لم يكن مستجمعاً لشروطها ولا قائماً بواجباتها: لم يكن مسلمو الأفغان واليمن ونجد والمغرب الأقصى يؤمنون بصحة خلافته، ولا يعتقدون وجوب طاعته... بل لم يكن أهل مصر الذين كانوا تحت سيادته السياسيّة معترفين بخلافته... وإنما اعترفهم كان صورياً ومعنوياً يتوكؤون عليه في مقاومة السيطرة البريطانية عليهم¹....."

ثمة في هذا النص عنصران يحملان على "إحياء" منصب الخلافة، في نظر رشيد رضا، هما غياب مرجع ديني إليه تكون رجعة المسلمين في شؤون دينهم وديناهم، وصورية الخليفة العثماني القائم وعدم الاستجابة لهذه الحاجة، ما خلا الاستناد الاضطراري إلى إطاره الشكلي لكف عدوان السيطرة الأجنبية. ومع أن مثل هذه المبررات يبدو أقرب ما يكون إلى الأسباب السياسيّة منه إلى الأسباب الشرعية، إلا أن أساسه الدّيني ثابت لا لبس فيه، وجوب إقامة نظام الإمامة على ما تقتضيه أحكام الشرع.

2- في الأسباب السياسيّة

لم تخرج فكرة الخلافة، في الفكر السياسي الإسلامي من عدم، ولا هي أتت عفواً، بل كانت لها "أسباب نزول"، والأسباب تلك سياسية في المقام الأول، أنتجت تطورات ومستجدات طرأت على مشهد السياسة والسلطة في البلاد الإسلاميّة، وداخل إطار الدولة العثمانية على نحو خاص. وحين كتب رشيد رضا أنّ "مسألة الخلافة كانت مسكوتاً عنها، فجعلها الانقلاب التركي أهم المسائل التي يبحث فيها²"، كان يعترف عملياً بحقيقة أن ضغط العامل السياسي هو الذي أيقظ الهاجس الدّيني بمسألة الخلافة ناقلاً إياها من منطقة المسكوت عنه إلى منطقة النظر والجدل.

يقول في معرض تفسيره لأسباب تحريره كتاب الخلافة أو الإمامة العظمى " لقد كانت الخلافة والسلطنة فتنة للناس في المسلمين كما كانت حكومة الملوك فتنة لهم في سائر الأمم والملل. وكانت هذه المسألة نائمة فأيقظتها الأحداث الطارئة في هذه الأيام، إذ أسقط الترك دولة آل عثمان، وأسسوا من أنقاضها فيهم دولة جمهورية بشكل جديد، من أصوله أنهم لا يقبلون أن يكون في حكومتهم الجديدة سلطة لفرد من الأفراد لا باسم خليفة ولا باسم سلطان، وأنهم قد فصلوا بين الدّين والسياسة فصلاً تاماً؛ ولكنهم سموا أحد أفراد أسرة السلاطين السابقين، خليفة

¹- وجيه الكوثراني، الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبان الثورة الكمالية في تركيا، مرجع سابق، ص121.
²- المرجع السابق، ص92.

روحياً لجميع المسلمين، وحصرها هذه الخلافة في هذه الأسرة...، لذلك كثر خوض الجرائد في مسألة الخلافة وأحكامها، فكثرت الخطوط والخبوط فيها، ولبس الحق بالباطل، فرأينا من الواجب علينا أن نبين أحكام شريعتنا فيها بالتفصيل الذي يقتضيه المقام، ليعرف الحق من الباطل¹.

والأحداث الكبرى الحاملة على تأليف هذا الكتاب هي أولاً: إلغاء السلطنة العثمانية وفصلها عن الخلافة؛ وهو إلغاء صدر بموجب قرار اتخذته الجمعية الوطنية في تركيا، بتاريخ 4 تشرين الثاني 1922م، بناء على اقتراح تقدم به مصطفى كمال يقضي بإلغاء مركز السلطان، والإبقاء على منصب الخلافة على أن يجري حصره في نطاق المسائل الدينية. وثاني تلك الأحداث قيام نظام جمهوري علماني يفصل الدين عن السياسة فصلاً كاملاً، على نحو لا عهد للمسلمين به. أما ثالثها، فهو تحويل منصب الخلافة إلى منصب صوري رمزي، وتولية أحد أفراد أسرة آل عثمان.

تلك كانت جملة الأسباب الشرعية والسياسية التي حملت رشيد رضا على تأليف الخلافة أو الإمامة العظمى، وعلى تأسيس إشكالية الخلافة في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر على أنقاض إشكالية الدولة الوطنية التي أرسنها الإصلاحية الإسلامية في القرن التاسع عشر. لكن بناء المسألة السياسية على موضوع الخلافة ليس مجرد استبدال مفاهيمي شكلي مرادف؛ بل هو انتقال من منظومة نظرية إلى منظومة أخرى: من منظومة المفاهيم السياسية الليبرالية الحديثة، المناسبة لإشكالية الدولة الوطنية، على مانحو ما تمثلها الإصلاحيون وعبروا عنها في تأليفهم، إلى منظومة السياسة الشرعية: المناسبة لفكرة الخلافة، على مثال ما عبر عنها السيد محمد رشيد رضا².

ثانياً: في تجديد السياسة الشرعية

أطلقت موضوعات السياسة الشرعية مجدداً، مع رشيد رضا، في الظروف السياسية المعلومة التي أعادت طرح قضية الخلافة على النظر الفقهي السياسي. لا يعني ذلك في شيء أن انقطاعاً حصل في تاريخ الفكر السياسي الإسلامي التقليدي، الآخذ بمنظومة السياسة الشرعية، خلال حقبة الإصلاحية الإسلامية في القرن التاسع عشر، إذ ظل هذا الفكر متواصل الحلقات، متجدداً، لدى الفقهاء وفي المراكز الدينية التقليدية كالأزهر والقيروان والزيتونة. غير أن هذا الفكر لم يكن معنياً كبير عناية بالمسألة السياسية، ولا كانت الدولة من هواجسه. وإذا كانت هناك من قيمة لرشيد رضا في هذا السياق، ففي أنه أعاد وصل العلاقة بين هذا الفكر وبين مسألة الدولة، وأنه فعل ذلك خارجاً من رحم تراث فكري راكم الكثير من المعطيات في مجال المسألة السياسية.

نعني بالسياسة الشرعية: جملة المفاهيم السياسية التقليدية التي فُكرت بواسطتها الفقهاء في المسألة السياسية ومجال الحكم في الإسلام، وجملة التصورات التي أنتجوها حول طبيعة الحكم "الخلافة أو الإمامة"، وكيفية تنصيب الإمام، ومن يعقد له، وما يجب عليه أن يجتازه من صفات تتحقق بها شرائط الأهلية للولاية...إلخ. وقد زحرت الثقافة الفقهية الإسلامية الكلاسيكية الوسطى بتراث هائل من الإنتاج الفكري، في هذا الباب، لعل أهم ما خلفه أبو الحسن الماوردي من

¹ - وجيه الكوثراني، الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبان الثورة الكمالية في تركيا، مرجع السابق، ص53.

² - عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص90.

كتابات، خاصة كتابه المرجعي "الأحكام السلطانية" الذي كان أول بيان فكري إسلامي ينتقل بمسألة الدولة من الكلام إلى فقه¹، مخضعاً إياها لتقعيد نظري له سلطة مرجعية على سائر التأليف اللاحق في هذا الموضوع. وهي مرجعية لم يغير منها أن الكثير من معطيات فقه الخلافة عند الماوردي لم يبق على مقتضى النصوص الشرعية، بل على قاعدة حقائق الواقع السياسي².

عادت نصوص الفقهاء (الماوردي، والغزالي، وابن تيمية، وابن القيم، والقرافي، والتفتنازي..) إلى الحياة مع رشيد رضا، لتمارس سلطتها المعرفية مجدداً في مسألة كاد – بعد الحقبة الإصلاحية – يطويها النسيان.

لا يفعل رشيد رضا – في الخلافة أو الإمامة العظمى – سوى أنه يستعيد موضوعات من سبقه في معنى الخلافة وشروطها وطريقة انعقادها. وهو ما كان له – في كل حال – سوى أن يستعيد ذلك بسبب طبيعة المسألة التي اختارها، والتي ليس يناسبها نوع من المعرفة بلغ فيه الفقهاء حد الإفاضات والنوافل. إن في منظومة السياسة الشرعية – كما في خطاب رشيد رضا الفقهي السياسي – مفاهيم مفتاحية يمتنع وعي المنظومة تلك بغير إدراك وضعها النظري الاعتباري في النظرية السياسية التقليدية، ولعل في صدارة هذه المفاهيم المفتاحية: الخلافة أو الإمامة، شروط الولاية، ثم أهل الحل والعقد³.

حظي السيد محمد رشيد رضا لدى خصومه بقدر وافر من النقد والمؤاخذة على عودته بالفكر السياسي الإسلامي إلى قيود السياسة الشرعية؛ فيما تمتع بمديح من عدوه صوت الإسلام الجهوري في عصر تراجع خطاب الشرع. لقد وصفه يوسف القرضاوي مثلاً بأنه أقرب إلى ضوابط الشرع من عبده والأفغانى⁴. مثلما ظلت كتابات الصحوة الإسلامية المعاصرة تحيل إليه كأحد أهم مراجعها الفكرية الحديثة. وإذا كانت لمساهمة رشيد رضا الفكرية من أهمية خاصة في مجال مقاربة المسألة السياسية في الإسلام، ففي كونها نبّهت إلى قوة المقاومة التي تبديها المنظومة السياسية التقليدية في مواجهة الفكرة الحديثة حول الدولة والسلطة والمجال السياسي، وهي حقبة ستبدأ بالجهر بنفسها – وعلى أوسع نطاق – في الهزيع الأخير من القرن العشرين..

لم تكن من وظيفة لمساهمة رشيد رضا – في حساب الواقع والنتائج – سوى إنجاز قطيعة مع الفكر الإسلامي الإصلاحي، وفتح أوسع الأبواب أمام ميلاد الفكر الإسلامي الصحوي: فكر الإخوان المسلمين ومن انتسل من نسلهم، لأن موضوعة الخلافة ظلت معلقة على المجهول وفكرة انتقالية بغير مرجع معاصر ولا هدف مستبين، إذ لا أحد بعده تابع الموضوع، بالهمة الدنيوية نفسها، والعدة العلمية نفسها⁵.

¹ سعيد بنسعيد العلوي، دولة الخلافة " دراسة في التفكير السياسي عند الماوردي"، سلسلة الأطروحات والرسائل، (الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، د.ت.)، ص157.

² سعيد بنسعيد العلوي، دولة الخلافة " دراسة في التفكير السياسي عند الماوردي مرجع سابق، ص23.

³ عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص92.

⁴ يوسف القرضاوي، من أجل صحوة إسلامية راشدة، (الدار البيضاء: دار المعرفة، د.ت.)، ص41.

⁵ عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص101.

السؤال الذي يمكن أن نطرحه، هو لماذا استطاع الخطاب الذي كرّس البعد التأسيلي في فكر محمد عبده، أن يستقطب فئات اجتماعية عريضة في مصر والعالم العربي، وأن يتحول إلى منظور ثقافي سائد ابتداءً من الثلاثينات.

شهدت فترة العشرينات من القرن الماضي العديد من التحولات السياسيّة بعد الحرب العالمية الأولى التي أعلنت بشكل واضح وصريح انهيار الإمبراطورية العثمانية ومعها قضية الخلافة، ففي 3 آذار عام 1924م، حيث قام مصطفى كمال أتاتورك بالإعلان عن إلغاء الخلافة الإسلاميّة وعزل الخليفة محمد وحيد الدّين ثمّ نفيه وأسرته، وولي العهد عبد المجيد إلى خارج تركيا، واتخاذ أنقرة عاصمة للدولة الجديدة التي أُسميت تركيا.

كان وقع إلغاء الخلافة شديد الأثر على الحركة الفكرية المصرية ودار جدل كبير وواسع حول هذه المسألة حيث اعتبر العديد من المفكرين، كرشيد رضا، الأمر بمنتهى الخطورة الذي يهدد بقاء الإسلام كدين. في حين أصدر الشيخ علي عبد الرازق كتاب يدعى "الإسلام وأصول الحكم"، الذي أثار جدلاً كبيراً، واكتسب الكتاب أهميته الفكرية من التوقيت السياسي الذي قُدم فيه، ففي هذا الوقت -نيسان عام 1925م - ، كانت مصر والعالم الإسلامي مهموم بمسألة الخلافة، ومن التصور الجديد الذي قدمه لمسألة الخلافة وخلصه إلى عدم شرعيّتها.

وينقسم الكتاب إلى ثلاثة أجزاء، يدور الجزء الأول منها حول الخلافة والإسلام، والجزء الثاني، حول الحكومة والإسلام، والجزء الثالث حول الخلافة في التاريخ.

يرى المؤلف أنّ فكرة الخلافة قد تنزّه الكتاب الكريم عن ذكرها أو الإشارة إليها، وكذلك أهملتها السنة النبوية، ولم ينعقد الإجماع عليها، أفهل يبقى لهم من دليل في الدّين غير الكتاب أو السنة أو الإجماع¹.

ويرى أنه "أن يكن الفقهاء أرادوا بالإمامة والخلافة ذلك الذي يريده علماء السياسيّة بالحكومة؛ كان صحيحاً ما يقولون؛ من أنّ إقامة الشعائر الدّينية وصلاح الرعية، يتوقفان على الخلافة بمعنى الحكومة في أي صورة كانت الحكومة ومن أي نوع ، مطلقة، أو مقيدة، أو جمهورية، استبدادية، ديمقراطية، أو اشتراكية، أو بلشفية، فلا ينتج لهم الدليل أبعد من ذلك"².

إن ضياع الخلافة برأي المؤلف لم يؤثر بشيء على أركان الدّين، وأوضاع المسلمين، ومصالحهم على وجه كان يمكن للخلافة أن تتلافاه لو وجدت³.

يعتبر علي عبد الرازق، أنّ كل ما جاء به الإسلام من عقائد ومعاملات وآداب وعقوبات، فإنما هو شرع ديني خالص لله تعالى ولمصلحة البشر الدّينية لا غير، وسيان أن يكون منها للبشر مصلحة مدنية أم لا، فذلك ما لا ينظر الشرع السماوي إليه ولا ينظر إليه الرسول⁴.

وينهي علي عبد الرازق رأيه إلى القول بتنافي العلاقة بين الإسلام والخلافة، وأنّ الإسلام لا يعرفها كأساس من أسس الحكم فيقول: "والحق إنّ الدّين الإسلامي بريء من تلك الخلافة التي

¹ - علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1972)، ص134.

² - المرجع السابق، ص135.

³ - المرجع السابق، ص136.

⁴ - المرجع السابق، ص170.

يتعارفها المسلمون، وبريء من كل ماهيؤوا حولها من رغبة ورهبة، ومن عزة و قوة، والخلافة ليست في شيء من الخطط الدّينية، كلا، ولا القضاء ولا غيرها من وظائف الحكم، ومراكز الدولة، وإنما تلك كلها خطط سياسية صرفة لا شأن للدين بها، فهو لم يعرفها ولم ينكرها ولا أمر ولا نهى عنها، وإنما تركها لنا لنرجع فيها إلى أحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد السياسيّة¹.

والكتاب بهذا المعنى يؤكد على حقيقة مهمة وهي نفي كون الحاكم نائباً عن الرسول، يقوم مقامه، ولقد أدت هذه الأفكار الجديدة التي أتى بها الكتاب إلى حملة ضخمة على الشيخ وكتابه، وخاصة أنّ الكتاب صدر في الفترة التي أعقبت إلغاء الخلافة في تركيا وتطلّع الملك فؤاد إليها، ولقد أفرزت هذه الحملة ضدّ الكتاب وصاحبه ومضمونه أثراً عدة، فعلى صاحبه نجدها قد أدت إلى خروجه من زمرة كبار العلماء بمقتضى المادة (101) من قانون الأزهر، ومن ناحية المضمون قام العديد من علماء الدّين بالرد عليه وانتقاده، قام الشيخ محمد بخيت بالرد بكتاب عنوانه، "حقيقة الإسلام وأصول الحكم"².

سمات ثلاثة تطبع خطاب رشيد رضا في المسألة السياسيّة، وفي موضوع دولة الخلافة على نحو خاص:

أول تلك السمات أنّه خطاب تكراري أو استرجاعي. فهو لم يضيف جديداً إلى منظومة مفاهيم السياسة الشرعية التقليدية، بل استعاد معطياتها استعادةً تكاد تكون حرفيّة. وقد يقال هنا إنّ الطابع الشرعي لهذه المنظومة منعه من الاجتهاد والإضافة داخلها؛ وهذا قول مردود، ذلك أن هذه المنظومة ليست نصوصاً من الكتاب والحديث بل من وضع فقهاء من أمثال الماوردي وابن تيمية وابن القيم، وبالتالي فباب التعديل فيها مفتوح متى استقرّ رأي المشتغل بمفاهيمها على الاجتهاد بقصد التطوير والتجديد والتكييف.

وثاني السمات تلك أنّه خطاب قطع مع القراءة الإصلاحية الإسلاميّة للمفاهيم السياسيّة الشرعية (البيعة، أهل الحل والعقد، الشورى..)، وهي القراءة التي حاول من خلالها النهضويون إكساب تلك المفاهيم دلالات تنسجم وطبيعة السياسة والنظام السياسي الحديثين، وتحويلها من مفاهيم مغلقة إلى مفاهيم منفتحة على الاغتناء بمعاني جديدة. ولم تكن قطيعة رضا مع التأويل الإصلاحي ذاك إلا عودة بتلك المفاهيم إلى دلالتها التقليدية – التي حددها لها الفقهاء- بل والنظر إلى تلك الدلالات نظرة عقائدية غير وظيفية وغير قابلة لأي تعديل أو تحيين.

أما ثالث تلك السمات، فهو أنه آل إلى خطاب تأسيسي لما سيلحقه ويبنى عليه. إذ إن العودة بالدولة والمجال السياسي إلى نظريّة الخلافة مهد التربة لاستنبات فكرة سياسية جديدة، في الوعي الإسلامي المعاصر، هي فكرة: الدولة الإسلاميّة، التي ستشهد صياغتها النظرية في نصوص حسن البنا ومفكري حركة الإخوان المسلمين في مصر، ابتداءً، ثم في سائر البلاد العربية تبعاً. إذ لولا اللحظة الفكرية التي مثلها رشيد رضا وفكرة الخلافة – ما كان – يسيراً على فكرة الدولة الإسلاميّة أن تشهد ميلادها السهل؛ فرشيد رضا كان بمثابة الحجة العلمية الكبرى التي احتج بها من احتج للانتقال إلى الدفاع عن فكرته الجديدة.

¹- علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، مرجع سابق، ص182.

²- رفعت السيد أحمد، الدّين والدولة والثروة، (القاهرة: الدار الشرقية، ط1، 1989)، ص37.

المطلب الرابع: حسن البنّاء

لقد كان تأسيس حركة الإخوان المسلمين في مدينة الإسماعيلية المصرية سنة 1928م من قبل حسن البنّاء الذي لم يكن فيها من كبار العلماء أو على صلة بالمؤسسة الدّينية الرسمية في مصر، وإنما كان مدرّساً بسيطاً يتمتع بنوع من الحسّ القيادي، وكانت الجماعة زمن تأسيسها منظمة دينيّة اجتماعية ذات اهتمامات سياسية غير مباشرة، ذلك أنّ حسن البنّاء لم يكن في بداية الأمر واعياً تمام الوعي بضرورة إنشاء فكرة إسلامية إصلاحية، وكان ما يشغله هو كفيّة التغلب على أوضاع مصر المتردّية زمن الاستعمار، وسبل مقاومة الانحلال الأخلاقي وغزو الثقافة الأجنبية، ويمكن القول إنّ هاجسه كان في البداية أخلاقياً اجتماعياً، قبل أن يتحول سياسياً في المقام الأول، فقد كان الغالب على خطاب البنّاء في المرحلة الأولى هو التوجيه الأخلاقي والاجتماعي¹. ولكنّه في خطابه هذا كان يمرّر جانباً من أفكاره وآرائه الاجتماعية أولاً ثمّ السياسيّة. وأهم هذه الأفكار هي تهيئة المجتمع ليعود مسلماً كما كان ويصير قادراً على إنشاء دولة إسلامية يتولى فيها المسلمون الصادقون العاملون بأحكام القرآن وبـ "حكمة الرسول" مهمة تسيير شؤون المجتمع وخدمة الإسلام والمسلمين.

ومع توسّع القاعدة الشعبية لجماعة الإخوان ونشاطها الكبير في استقطاب فئات مختلفة من المجتمع المصري وخاصّة الطبقة الوسطى منه، شرعت الجماعة في الالتزام الجاد والعلني بالقضايا السياسيّة والاجتماعية والاقتصادية، رافعةً عدداً من الشعارات التي تعد بتطبيقها من خلال الالتزام بالإسلام مرجعية ثابتة وغاية أكيدة.

ويمكن أن نحصر مجموعة الثوابت التي وضعها حسن البنّاء وبنى عليها خطابه السياسي، واستلهمت من حركة الإخوان المسلمين توجهاتها في قاعدتين أساسيتين هما الدولة الإسلاميّة أولاً والعدالة الاجتماعية ثانياً، وعنهما تفرعت مجموعة من الأفكار مثلت ركائز عمل الإخوان وسائر الإسلاميين في العالم وهي التي ذكرها البنّاء نفسه في رسائله ونوجزها في مايلي²:

- الإسلام نظام شامل متكامل بذاته وهو السبيل النهائي للحياة بنواحيها كافة .
- الإسلام قائم على مصدريه الأساسيين، ما جاء به الوحي في القرآن وحكمة الرسول في الحديث.
- الإسلام قابل للتطبيق في كل زمان ومكان .

وكل هذه النقاط تتخذ بعدها العملي الإجرائي مع مبدأ أساسي أعلنه حسن البنّاء اعتبر بموجبه أن "الحكومة ركن من أركان الإسلام"³، وعليه انطلقت الدعوة الإخوانية إلى إقامة هذا الركن على الوجه الذي يعتبرونه شرعياً، وتوسّلوا إليه من خلال دعم الجمعيات والتنظيمات، بوصفها حركة مقاومة وتبشير، وتشجيع التعليم الدّيني، ونشر الثقافة الدّينية، هذا في المستوى الثقافي الاجتماعي، أمّا في المستوى السياسي فقد رفضوا الحزبية، ودعوا إلى المنهج الإسلامي

¹ - عبد الرحيم بوهاما، الإسلام الحركي "بحث في أدبيات الأحزاب والحركات الإسلاميّة"، (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، 2006)، ص47.

² - حسن البنّاء، مجموعة رسائل الإمام الشهيد، (بيروت: دار القرآن الكريم، 1974)، ص272.

³ - المرجع السابق، ص244.

الشمولي، وهاجموا الحكومات المعتبرة إسلامية لصالح حكومة شرعية إسلامية ترى في الدين حلولاً وأجوبة لكل مشاكل العصر¹.

أولاً: منهج الدعوة عند البنّا

في الكلام عن الأساس الذي انبنت عليه عقيدة الإخوان المسلمين، يكرر البنّا أنّها "مستخلصة من كتاب الله وسنة رسوله ولا تخرج عنهما قيد أنملة"². فالقرآن الكريم يشتمل على تعاليم تنظيم شؤون الناس في الدنيا والآخرة وهي لا تقتصر فقط على الجوانب الروحية والعبادية، فهذا الظن خاطئ، "فالإسلام عقيدة وعبادة، ووطن وجنسية، ودين ودولة، وروحانية وعمل، ومصحف وسيف"³.

وعلى ذلك، وضع الله في الدين الإسلامي ما يلزم من أصول لحياة الأمم ونهضتها وإسعادها. ففيه "أصح القواعد وأنسب النظم وأدق القوانين لحياة الفرد رجلاً وامرأة، وحياة الأسرة في تكوينها وانحلالها، وحياة الأمم في نشوئها وقوتها وضعفها"⁴.

ويمضي البنّا في تحميل النصوص الإسلامية أكثر مما تحتمل، فيرى أن التحولات السياسية في الربع الأول من هذا القرن، خاض الإسلام فيها كلها. "فالعالمية والقومية والاشتراكية والرأسمالية والبلشفية والحرب وتوزيع الثروة، والصلة بين المنتج والمستهلك، وما يمت بصلة قريبة أو بعيدة على هذه البحوث التي تشغل بال سياسة الأمم، وفلسفة الاجتماع، كل هذا نعتقد أن الإسلام خاض في لبها"⁵.

الثابت لدى البنّا أنّه يرى في قواعد الإسلام أصولاً لنهضة الشرق، محذراً من أن أي "مظهر من مظاهر النهضة يتنافى مع قواعد الإسلام، ويصطدم بأحكام القرآن فهو تجربة فاشلة. فخيرٌ للأمم التي تريد النهوض أن تسلك أقصر الطرق باتباعها أحكام الإسلام"⁶.

يتلخص المنهج العلمي الذي اقترحه البنّا في تطبيق الشريعة في عدة خطوات، العودة إلى الإسلام ودراسته، هما أولى الخطوات على الطريق. وثانية هذه الخطوات ما ارتسم في أذهان "الإخوان" من اقتناعات بأن للإسلام معنىً كلياً شاملاً يتعين أن يهemin على كل شؤون الحياة. غير أنه لم يعرض التفاصيل الجزئية الدنيوية، وإنما وضع القواعد الكلية وأرشد الناس إلى الطريقة العملية للسير في حدودها. وثالثة هذه الخطوات، الإيمان بأن الإسلام أداة الإصلاح الاجتماعي في سائر شؤون الدنيا. فالإسلام "لا يدع صغيرة أو كبيرة من شؤون الحياة إلا تناولها"⁷.

¹ - عبد الرحيم بوهاما، الإسلام الحركي "بحث في أدبيات الأحزاب والحركات الإسلامية"، مرجع سابق، ص 50.

² - حسن البنّا، "هل نحن قوم عمليون"، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنّا (بيروت، المؤسسة الإسلامية للطباعة والنشر، 1984)، ص 73.

³ - حسن البنّا، "رسالة إلى المؤتمر الخامس"، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنّا، مرجع سابق، ص 119.

⁴ - حسن البنّا، "إلى أي شيء ندعو الناس"، مجموعة رسائل الإمام الشهيد، مرجع سابق، ص 47.

⁵ - المرجع السابق، ص 47.

⁶ - المرجع السابق، ص 47.

⁷ - المرجع السابق، ص 247.

ورابعة هذه الخطوات، الجهاد في سبيل الإسلام، وهذا أمر ميسور للمرء أن يفعله، فمن " واجب المسلم الحق أن يجاهد في سبيل هذا الإسلام حتى يهيم على المجتمع كله"¹.

وخامسة هذه الخطوات، الانصراف إلى الممارسة بدل المجادلة والمناقشة مع النظريات الأخرى السائدة لدى الأحزاب المصرية، موصياً أنصاره بالعمل لا الجدل.

ومن الطبيعي، بحسب البنا أن تتماهى أغراض الإسلام مع أغراض الإخوان، وما دام الأمر هكذا، فالواجب يقضي بإحداث تغيير في الحالة القائمة، فلا بدّ من تصحيح فهم المسلمين لدينهم وتجديد أثر الكتاب في نفوسهم " ثم خدمة المجتمعات وتنقيتها لمحاربة الجهل والمرض والفقر والريذيلة وتشجيع البر والنفع العام في أية صورة"².

وعلى سلّم هذا المنهج، تسير الدعوة من النظرية إلى الممارسة، والقصد محدد بوضوح قاطع، وهو أن " تقوم في مصر دولة مسلمة تحتضن دعوة الإسلام"³، وهذا يقتضي بالخروج عن الفكرة التقليدية الحاضرة لنظريات الغرب و "أن ن فكر تفكيراً استقلالياً يعتمد على أساس الإسلام الحنيف"⁴.

الإشكالية المنهجية لدى البنا تتمثل لديه بعملية المواجهة، فالمنهج الإسلامي يأتي في مواجهة المنهج الغربي، ولنقل اصطلاحاً، المنهج المستورد. فهو يطمح إلى إبعاد منهج " النهضة الغربية" عن الشرق ومصر جزء منه، لأنّ ما صحّ في الغرب لا تتوجب صحته في الشرق. فأى نهضة تصطدم بأحكام القرآن هي فاسدة بالضرورة.

فالقرآن خاض في لبّ مسائل القومية والاشتراكية والرأسمالية وما عداها، ومع ذلك فإن أيّ نهضة شرقية تبنى على قواعد القومية والاشتراكية والرأسمالية، فهي تجربة فاسدة، تفتقر إلى الشرعية الدينية، وخارجة حكماً على روح الشرع وتعاليم الدين الحنيف، أي هي ممهورة بطابع الكفر⁵.

يرى حسين سعد أنّ السمة العامة لمنهج البنا أن أحكامه تأتي على شكل مصادرات و مسلمات، فهي لا تحتاج في نظره، إلى أي دليل تستند إليه. والمنطلق واضح تمام الوضوح : هو القرآن والسنة، أي أصول الإسلام . وهذه لا تبعث على البحث عن مسوغات منطقية، فهي مقبولة عن طريق التقليد. والتقليد هو مرتكز العقل في مرحلة استخراج الموقف الشرعي من القضايا المثارة، بتطبيق ما هو كلي على ما هو جزئي . بمعنى آخر، السيطرة على الجزئي المتحول المتغير، بإعادته إلى الكلي، الثابت، المطلق. فالقلي يحدده البعدي. فأصول الإسلام ببعديها القلي الإلهي، والبعدي المعاش في زمان سبق وانقضى هي علّة استخراج الأحكام والمواقف لجملة ما هو ناشئ أو سينشأ⁶.

¹ - حسن البنا، "دعوتنا في إطار جديد"، مجموعة رسائل الإمام الشهيد، مرجع سابق، ص225.

² - المرجع السابق، ص231.

³ - المرجع السابق، ص232.

⁴ - المرجع السابق، ص237.

⁵ - حسين سعد، الأصولية الإسلامية المعاصرة بين النص الثابت والواقع المتغيّر، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1،

2005)، ص145.

⁶ - المرجع السابق، ص146.

وبلا مراء، يبدو أن البنا شديد الاقتناع بالطريق الذي يدعو إلى السير عليه فالعقيدة المتلقاة عن طريق التقليد، يتعين التسليم بأنها هي المنهج الأصح والأسلم لبناء الأمة حاضراً ومستقبلاً. فقد بعث برسالة مشتركة إلى الملك فاروق الأول ورئيس حكومته مصطفى النحاس باشا جاء فيها: "فإنكم سترون أمامكم طريقين: فأما الأول فطريق الإسلام وأصوله وقواعده وحضارته ومدنيته، وأما الثاني فطريق الغرب ومظاهر حياته ونظمها ومناهجها . وعقيدتنا أن الطريق الأول طريق الإسلام وقواعده وأصوله هو الطريق الوحيد الذي يجب أن يشكل وأن توجه إليه الأمة الحاضرة والمستقبلية¹.

ووفقاً لهذا المنهج، يضحى كل شأن من شؤون الحياة محكوماً في النظرة إليه على قواعد مقررّة وثابتة في الإسلام

ولا تبدو دعوة البنا نقيضاً لسائر الدعوات وحسب، وإنما لقطع الطريق عليها وعلى الأخص دعوتنا الشيوعية والديمقراطية. "فالشيوعية جادة في فرض تعاليمها على أبناء هذا المجتمع والديمقراطية الاستعمارية الهزيلة تحاول من جانبها أن تقاوم هذا التيار"².

وإزاء هذا يستقيم منهج البنا في تقرير بديهة لا تقبل الجدل، ولاهي موضع اختيار، وبالتالي، فلا حرية في أن يتبنى المصريون الإسلام وتعاليمه لمعالجة مشكلاتهم "فنحن في الحقيقة لسنا مخيرين ولسنا أحراراً في الاختيار، فإننا جميعاً آمننا بهذا الإسلام الحنيف ديناً ودولة. واعتبرنا مصر دولة إسلامية، بل هي زعيمة دول الإسلام"³.

ثانياً: مفهوم الدولة عند البنا

استخدم البنا في خطابه ورسائله ومحاضراته عبارة (الدولة). لكنّه لم ينطلق من مفهوم محدد لهذه العبارة. فتحت عنوان " الدولة الإسلاميّة الأولى" كتب البنا:

" على قواعد هذا النظام الاجتماعي القرآني الفاضل قامت الدولة الإسلاميّة الأولى تؤمن به إيماناً عميقاً، تطبقه تطبيقاً دقيقاً وتنتشره في العالمين، فالدولة تعني النظام الاجتماعي الذي تحرسه سلطة سياسية. والخلافة هي الوحدة الاجتماعية والسياسية للأمة، أي وحدة التعاليم في ظل الخلافة"⁴.

لا يحاول البنا أن ينسف النظام السياسي القائم في الوقت الراهن والبحث عن صيغ أخرى تنتمي إلى الماضي ولكن يحاول أن يعيد تشكيل ما هو قائم بالشكل الذي يتوافق ويتواءم مع ما يراه صحيحاً إسلامياً. فلا مشكلة لدى البنا في وجود دستور للبلاد، ويعتبر أن " يجب أن تستمد الدولة مواد دستورها العام من أحكام القرآن الكريم، وأن الأمة التي تقول في أول مادة من مواد دستورها إن دينها الرسمي الإسلام، يجب أن تضع بقية المواد على أساس هذه القاعدة، وكل

¹- حسن البنا، "نحو النور"، مجموعة رسائل الإمام الشهيد، مرجع سابق، ص274.

²- حسن البنا، "نحو النور"، مرجع سابق، ص301.

³- المرجع السابق، ص302.

⁴- حسين سعد، الأصولية الإسلامية المعاصرة بين النص الثابت والواقع المتغيّر، مرجع سابق، ص167.

مادة لا يسيغها الإسلام ولا تجيزها أحكامه يجب أن تحذف حتى لا يظهر التناقض في القانون الأساسي للدولة¹ .

من واجب البنا، كما يعتقد، استخلاص دعائم النظام السياسي الإسلامي، وتبيان مرتكزاته. حتى لا يكون الجهل عاملاً ينادى بالناس عن دينهم، ويتركهم عيالاً على النظم السياسيّة والدستورية الوافدة من أوروبا، إذاً الحكومة أصل في الإسلام، وهي إذناً تنهض على قواعد مقرّرة ومعروفة ترتكز على دعائم ثلاثة، "مسؤولية الحاكم ووحدة الأمة واحترام إرادتها"² .

يقيم البنا المقارنة بين نظام الحكم في الإسلام، والنظام النيابي المكرّس بالدستور المصري المنقول من أوروبا . ولم يخرج عن روح تفكيره الأصولي، فقام على الثابت "أي مبادئ الإسلام" المتغير "أي النظام النيابي الأوروبي"، لينظر إلى أي مدى ينطبق على الإسلام.

في سياق منهج المقارنة بين نظام الحكم في الإسلام والنظام النيابي الغربي يمكن أن نلاحظ

أن البنا كان يرى بأن ركائز الحكم الإسلامي هي مسؤولية الحاكم، ووحدة الأمة واحترام إرادتها، والنظام النيابي بحسب علماء الفقه الدستوري، (يقوم على مسؤولية الحاكم، وسلطة الأمة، واحترام إرادتها).

ومبدأ الحزبية في النظام النيابي الذي كان يرفضه رفضاً قاطعاً، فمن وجهة نظره يؤدي ذلك إلى انقسام الأمة وعائقاً أمام وحدتها ، ويصل البنا إلى نتيجة مفادها "ليس في قواعد هذا النظام النيابي ما يتنافى مع القواعد التي وضعها الإسلام لنظام الحكم، وهو بهذا الاعتبار ليس بعيداً عن النظام الإسلامي ولا غريباً عنه"³

وفي سياق منهج المقارنة يتوقف البنا عند مسألة التمثيل الشعبي، ويتلخص موقف الإسلام كما يعرضه هو على هذا النحو:

- 1- لم يشترط الإسلام أخذ رأي أفراد الأمة كلهم في كل شأن.
- 2- اكتفى بالأحوال العادية بأهل الحل والعقد، وهم الفقهاء والمجتهدون وأهل الخبرة في الشؤون العامة، وزعماء البيوت وشيوخ القبائل ورؤساء المجموعات
- 3- النظام النيابي الحديث رتب طريقة الوصول إلى أهل الحل والعقد والنتيجة أن "الإسلام لا يأبى هذا التنظيم مادام يؤدي إلى اختيار أهل الحل والعقد"⁴.

ثالثاً: إشكالية إحياء الخلافة

يفترض سياق التصور البني للأخوة الإسلاميّة، وبناء المواطنة على أساس الإسلام، وبصرف النظر عن العرق واللون وخلافهما، إقامة سلطة الإسلام، التي وجدت تعبيرها التاريخي في نظام الخلافة.

¹ - حسن البنا، "إلى أي شيء ندعو الناس له"، مجموعة رسائل الإمام الشهيد، مرجع سابق، ص48.

² - حسن البنا، "نظام الحكم"، مجموعة رسائل الإمام الشهيد، مرجع سابق، ص317.

³ - المرجع السابق، ص322-323.

⁴ - حسين سعد، الأصولية الإسلاميّة المعاصرة بين النص الثابت والواقع المتغيّر، مرجع سابق، ص174.

وبهذا المعنى يكتسب المنطق الأصولي عند البنا وحدة داخلية. فالخلافة أصل في الإسلام استناداً إلى الأحاديث التي توجب نصب الإمام، وما كان في الماضي يتعين أن يكون في الحاضر. وهنا يكمن الإشكال: فالخلافة سقطت في المرة الأولى مع سقوط بغداد عاصمة الخلافة العباسية عام 1258م، وألغيت في المرة الثانية مع كمال أتاتورك عام 1924م، فهل الظروف التي فرضت قيام الخلافة حتى سقوطها، ثم أحيائها إلى إلغائها، مازالت قادرة على إنتاج خلافة جديدة في ظل تشكّل الدولة الإقليمية وانتقال مركز الزعامة في العالم إلى دول كبرى خارج دائرة الإسلام.

يسلم البنا بأن الخلافة ألغيت، ويرى أنّ من واجب المسلمين التفكير بأمر خلافتهم. ويقترح لإعادة سلطة الخليفة مجموعة من الخطوات: أولهما قيام "تعاون تام ثقافي واجتماعي واقتصادي بين الشعوب الإسلاميّة كلها، يلي ذلك تكوين الأحلاف والمعاهدات وعقد المجمع والمؤتمرات بين هذه البلاد... ثم يلي ذلك تكوين عصبة الأمم الإسلاميّة، حتى إذا تم ذلك للمسلمين نتج عنه الاجتماع على الإمام الذي هو واسطة العقد ومجتمع الشمل"¹

والواضح أن البنا يدرك تعذر إحياء الخلافة وبرأي الباحث أنّ كلامه عن خطوات معينة من أجل تحقيق هذا الحلم هو عبارة عن كلام شعبي عاطفي يحاول من خلاله عدم الاستغناء عن مفاهيم إسلامية يجذب من خلاله جمهوراً عريضاً من المسلمين فهو لا يمكنه الحديث عن نظام قومي أو قطري مغاير.

رابعاً: إشكالية المقارنة بين الحكم في الإسلام ومبادئ الحكم الدستوري النيابي.

نطرح هنا ، المسألة كما هي، فنحن أمام تصورين الأول إسلامي، ينتهي إلى الله، مصدره وعلته، والثاني وضعي، ينتهي إلى العقل، مصدره وعلة نشأته، فهل يتطابق هذان التصوران حقاً؟.

- يقيم البنا مقارنته على مستوى الشكل أولاً، فلكل من التصورين الإسلامي والدستوري دعائم ثلاثة: مسؤولية الحاكم، ووحدة الأمة واحترام إرادتها في الإسلام، ولا مانع من وحدتها في الدستور الأوروبي. فالالتباس بين شكلاً، فسلطة الأمة لا تعني احترام إرادة الأمة. ذلك أن فقهاء الدستور الأوروبي يعنون بسلطة الأمة أنّ "منبع الحكم هو في الشعب، أي مجموع التجمع البشري الذي عليه تمارس السّلطة"²، وبالتالي، فالأمة مصدر السلطات والقانون. فهل السّلطة في الإسلام لمجموع السكان، وهل هم مصدر التشريع؟
- تبدو مسألة غامضة تمام الغموض، تلك المتصلة بنظرة البنا إلى وحدة الأمة ليكون، بل إنّ لكل أمة دستوراً. فالأمة أولاً، والدستور ثانياً. فنظام الحكم ينبثق عن الأمة الواحدة ليكون نظام حكم واحد، والعكس ليس صحيحاً.

وفي مسألة احترام إرادة الأمة، تبرز التباسات تظل معقّدة وتفتقر دوماً إلى إجابات قاطعة. فكيف يحترم الحاكم في النظام الدستوري إرادة الأمة، ما دام هذا النظام يعتمد على مبدأ فصل السلطات وتحديد الصلاحيات، أي أنّ ثمة نصّاً مكتوباً ملزماً للحاكم سواء كان رئيساً أم حكومة؟

¹ - حسن البنا، "رسالة إلى المؤتمر الخامس"، مجموعة رسائل الإمام الشهيد، مرجع سابق، ص144.

² - أندريه هوريو، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، ترجمة علي مقلد ، (بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، مج2، ط2، 1977)، ص107.

- وهل تكفي المشورة غير الملزمة أصلاً، لأن تعبير عن احترام إرادة الأمة، وبمن تتمثل الأمة أو الجماعة، هل ((بأهل العقد والحل)) أم مجالس القبائل، أم الشيوخ، والفقهاء؟
- زد على ذلك، متسائلاً كيف تكون الحزبية نقطة اعتراض على وحدة الأمة، والتجربة تدل على أن المجتمع الواحد والأمة الواحدة تعيش في كنف أحزاب تعبر عن التطلعات والأهداف لدى الجماعات المتباينة المصالح والأفكار والاتجاهات، وبالتالي، فلا ممارسة سياسية في المجتمع السياسي المعاصر خارج إطار الفكرة الحزبية.

لم يكن من اليسير على مفكر من طراز حسن البنا، مشبع بالعلوم الدينية، والثقافة الإسلامية على شتى ضروبها، أن يستنبط من علوم الملّة والشريعة أحكاماً وتصورات تجيب على أسئلة ملحة في عصر، طفت على السطح فيه أوضاع اجتماعية وسياسية واقتصادية، وتكوّنت عقائد وأفكار وأيديولوجيات تنافست على كسب العقول والوجدانيات ودافعت على مشروعيتها بأسلحة العلم المتوفرة.

عزّ على هذا المفكر أن يبقى الإسلام خارج الساحة، فراح يدعو إلى العودة إلى ينابيعه الأولى، متخطياً المفكرين المسلمين الذين حاولوا التوفيق بين الإسلام والعصر، من أمثال رفاة رافع الطهطاوي والإمام محمد عبده ومحمد رشيد رضا.

أراد أن يساجل العقائد القائمة لينتهي إلى أنّ الإسلام الحلّ الأصح والأفضل لقضايا مصر. وأنّ لا حلّ سواه.

فجاءت دعوته مثقلة بالصعوبات الفكرية الناشئة أصلاً عن ثبات الأصول وبقينيتها المطلقة باعتبارها علم الله، وتغيير الأحوال والأوضاع، والنقص الظاهر في ثقافة العصر وعلومه لدى مؤسس حركة الإخوان المسلمين.

وأصولية البناء هي دعوة ثورية، ارتدادية، نظرت إلى الحاضر والمستقبل من الماضي. ويقدر ما ابتعدت عن المؤسسة الدينية الرسمية، اقتربت من العقل الوضعي؛ فتارةً سلّمت بأحكامه، وطوراً غالبته ممانعةً ومعاندةً.

ومع أنّ الأصولية عند البنا تحتفظ بسمات عامة تشترك فيها مع سائر الأصوليات مصدرها ومنهجاً وتصوراً قليلاً، فإنّها تنفرد بخصائص تميز أي فكر بعدي، لجهة تأويل النصوص الدينية وتفصيلها على قياس مجتمعه وعصره.

يرى البنا الحلول لجميع المسائل والإشكاليات والمسائل السياسية موجودة داخل الإسلام، ولا حاجة لنا بأن نتبع أي نظام فكري غربي على الرغم من عدم اعتراضه على النظام النيابي، ولكن يجب الباسه لبوساً دينياً.

من ناحية أخرى، لا يرى البنا الأمة مصدر السلطات على الرغم من أهمية إرادتها واستشارتها ولكن هناك مصدرها أسمى هو القرآن، وكما أنه يعاني كثيراً من الصعوبات ليوسع مفهوم الشورى بالشكل الذي يصل به إلى معنى الديمقراطية، ولكنّه يفتل، لأن مقدمات المفهومين مختلفة، وينابيعها متباينة.

لقد هيا البنا السبيل للدعوة إلى إقامة حكومة إسلامية وطرح المقولات الأساسية للحكم، وهي اعتبار الدولة أصلاً من أصول الدين والسياسة مبحثاً من مباحث الإسلام، وقرر المبادئ العامة للحكومة الإسلامية وهي (مسؤولية الحاكم، وحدة الأمة، احترام إرادته)، لكنه لم يقترح شكلاً واضحاً للحكومة الإسلامية كما كان الشأن مع رواد السلفية وخاصة رشيد رضا، حيث اعتبر الخلافة أو الإمامة الشكل الأمثل والنهائي للحكومة الإسلامية.

أما حسن البنا فإن معظم أفكاره تدور حول موضوع واحد هو إقامة دولة بديلة عن النظام القائم، تسيّر أوضاع الناس وتشرف على شؤون الدين والدنيا وتكون الرياسة فيها للإمام أو "المرشد العام"، يقول متحدثاً عن الدولة الإسلامية "أما الإمام فهو معلمها ومرشدها، وشارح السنة والكتاب والداعي إلى الله والكلمة الطيبة والعمل الصالح، ومجسد للسلطة فيها".¹ وهو مفهوم يشي بالجمع بين السلطتين الدينية والسياسية.

لقد كان عمل حسن البنا بمثابة الإطار الكبير الذي يحدّد الفضاء العام لحركة الإخوان المسلمين من دون أن يقدم برنامجاً تفصيلياً دقيقاً، ورؤية واضحة محدّدة للدولة الإسلامية فما كان يشغله هو إقامة قانون الله وتطبيق الشريعة من دون أن يدفع بالحركة إلى الاجتهاد في استنباط "أشكال سياسية جديدة الأمر الذي يحكم عليها بالأكثر من واجهة لمنطق سياسي يُفلس منها... في حين أنّ الفئات الاجتماعية الجديدة والأنظمة القائمة مستعدّة على الدوام لتغيير خطاب المشروع التي تستند إليها".²

ويقودنا هذا إلى القول بأنّ مواقف حسن البنا لم تكن تصدر عن رؤية سياسية واضحة المعالم. وأيضاً يقودنا إلى نتيجة أساسية هي أنّ الدعوة إلى إقامة الحكومة الإسلامية لا تمتلك برنامجاً سياسياً ولا تصوّراً واضحاً لشكل الحكم وإنما هي تستلهم النموذج السياسي لحكم الرسول والخلفاء الراشدين وتعتبره أنموذجاً مثالياً يجب أن يحتذى ويبحث من جديد، بغض النظر عن الفوارق التاريخية بين حكم فترة الرسول أو الحكم الراشدي واللحظة المعاصرة. وهي أيضاً دعوة تقليدية لأنها تسعى إلى تطبيق أنموذج في الحكم وضعه المتكلمون والفقهاء القدامى في نطاق تغلب عليه القداسة على مجتمع لم تعد له نفس الميزات.

لم يكمل حسن البنا مشروعه على الوجه التفصيلي الأكمل فكان مريدوه وتلاميذه من بعده هم الذين أخذوا على عاتقهم مهمة تطوير الخطاب الإخواني، ومواصلة عملية التعبئة والتجيش، لتغيير المجتمع وقلب بناه ونظمه وفق المشروع الإخواني الإسلامي، وهم عبد القادر عودة ومحمد الغزالي وسيد قطب ومحمد طه بدوي، الذين سعوا جميعاً لمواصلة عمل حسن البنا، وسد الفراغ الذي خلفه موته في صلب حركة الإخوان، ولئن كان تعيين الهضيبي مرشداً عاماً على رأس الحركة خلفاً للبنا، فإنّ وسطية الهضيبي، وضعف نفوذه الفكري والسياسي داخل الحركة لم يملأ الفراغ الذي خلفه البنا، لذلك كان سيد قطب هو القادر على ملء هذا الفراغ الأيديولوجي من خلال مؤلفاته التي كتب معظمها في السجن حين اعتقل بين سنتي 1954-1964م.

¹ - حسن البنا، "مجموعة أحاديث الجمعة"، مجموعة رسائل الإمام الشهيد، مرجع سابق، ص 9
² - أوليفيه رواء، تجربة الإسلام السياسي، ترجمة نصير مروّة، (بيروت: دار الساقي، ط1، 1994). ص 23

خلاصة الفصل

يخلص الباحث إلى أنه_ كان فكر الحركة الاصلاحية محاولة توفيقية اتجهت نحو اقتباس ونقل النتائج المادية للحضارة الغربية أو حتى المؤسسات ونظم الإدارة والحكم مع استبعاد الأفكار والقيم والفلسفات التي ارتكز عليها هذا التطور المادي.

_لم ترق المقالة النهضوية إلى حد بلورة نظرية أو رؤية متكاملة في مسألة الدولة، مع ذلك فهي كانت بمقاييس عصرها وظروفها الفكرية ثورة في وعي المسألة السياسية في البلاد العربية.

_إنّ تمسك جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا بالخلافة الإسلامية لم يكن نوعاً من المحافظة على فضائل هذه الخلافة، التي لم يبقَ منها غير الغلاف الشكلي، وكانت خالية من أي مضمون باستثناء ما كانت تولّده من رابطة معنوية تربط جميع المسلمين بعضهم ببعض، بمعنى آخر كانت هذه الخلافة هي نوع من المحافظة على الذات في مقابل الآخر الغربي، لذلك كان الحديث دائماً عن ضرورة تجديد هذه الخلافة وبعثها من جديد على أسس مختلفة.

_يمكن القول إنّ المشروع الإسلامي لدى البنّا ولد كبديل لغياب الخلافة من جهة، وكان في مواجهة الفكر العلماني السائد في تلك الفترة والذي كان يريد أن يختزل الإسلام في القضايا العقائدية والتعبديّة،

- الفصل الثاني: : المرجعية الفكرية والأسس النظرية التي تستند إليها نظرية الحاكمية.
- المبحث الأول: فقه الجاهلية والحاكمية والدولة عند المودودي.
- المطلب الأول: مفاهيم المودودي.
- المطلب الثاني الوحدانية والاستخلاف.
- المبحث الثاني: : المنهج الفكري والأسس النظرية لدى سيد قطب.
- المطلب الأول: نظريتي الفطرة والتجربة عند سيد قطب.
- المطلب الثاني: تصورات قطب لاستيحاء الإسلام عندما يبعث المجتمع الإسلامي من جديد.
- المبحث الثالث: نظرية الحاكمية في فكر سيد قطب.
- المطلب الأول: مفهوم الأمة عند قطب.
- المطلب الثاني: مفهوم الدولة.
- المطلب الثالث: إشكالية نظرية الحاكمية ونتائجها في الدولة ونظام الحكم.

الفصل الثاني: : المرجعية الفكرية والأسس النظرية التي تستند إليها نظرية الحاكمية.

شهدت فكرة الدولة الإسلامية التي بدأت مع حسن البنا في ثلاثينات القرن العشرين تحويراً جوهرياً منذ النصف الثاني من الخمسينيات، مع سيد قطب، لتعيش منعطفاً حاسماً في مضمونها وآلياتها النظرية انتهى بها إلى الصيرورة اسماً مستعاراً لـ "الدولة الدينية" أو "الدولة الثيوقراطية" التي عرفتها أوروبا العصور الوسطى، وأنفق البنا وتلامذته جهداً لدحضها وتمييز "الدولة الإسلامية" عنها. ومهما قيل اليوم عن جنوح القطبيين إلى مغادرة منطقة الموضوعات النظرية لحسن البنا في "الدولة الإسلامية"، لتأسيس منطقة قول جديدة في الموضوع، فإن الذي لا يداخلنا شك فيه أن تراث المنشقين عن فكرة البنا، مثل سيد قطب، يجد في ذلك الفكر بعض "جراثيمه" ومقدماته التي هيأت له شروط الكينونة .

ليس معنى ذلك – بالضرورة – أن فكرة الدولة الدينية خرجت من رحم فكرة الدولة الإسلامية، أو أنها امتداد لها، بل القصد أن بعض أساسات فكرة الدولة الإسلامية عند البنا كانت ملائمة تماماً للبناء عليها، ولعل من أهم الأساسات النظرية التي قامت موضوعة "الدولة الإسلامية"، عند البنا، واستمرّ الصّحويون المغالون يؤسسون عليها منظومتهم السياسة الثيوقراطية، فكرة: "الإسلام دين ودولة".

ومن المؤكد أنّ صيغة "الإسلام دين ودولة" عنت – لدى مؤسس حركة "الإخوان المسلمين" – فكرة جديدة للردّ على دعاة الفصل بين الدين والدولة من العلمانيين العرب و المسلمين، المتأثرين بالمنظومة السياسية الليبرالية الحديثة، المدافعين عن صيغة الدولة الوطنية (وفي جملتهم فقهاء من أبرزهم الشيخ الأزهرى علي عبد الرّازق)؛ مثلما عنت دفاعاً عن مرجعية الشريعة الإسلامية في النظام السياسي والقانوني للدولة، وضدّ مرجعية القوانين الوضعية المستقاة من الدساتير ومدونات القوانين الأوروبية. غير أنّ حسن البنا، وتلامذته بعده، لم يضعوا موضوعة "الإسلام دين ودولة" حاجزاً أمامهم يمنعهم من الانخراط الإيجابي والواقعي في الحياة السياسية، أو من التعاطي الإيجابي مع مكتسبات الدولة الحديثة: فقد اعترفوا بالدستور، وأمنوا بالواقعية السياسية والتدرج في المطالب، والتزموا العمل بذلك في الممارسة، كما حرصوا على دخول اللعبة السياسية البرلمانية، ونظروا لها وللمنافسة السياسية السلمية، ولم يترددوا – في كل ذلك – في القول إنهم يتطلعون إلى إقامة دولة إسلامية.

إنّ سقوط فكرة الدولة الإسلامية، في النصف الثاني من خمسينات والنصف الأول من ستينات القرن الماضي، وصعود فكرة الدولة الثيوقراطية: دولة الحاكمية التي نظّر لها سيد قطب و- قبله- أبو الأعلى المودودي، كان بمعنى ما من نتائج تلك الصيغة "النظرية" – الشعاريّة: "الإسلام دين ودولة"، الصيغة التي تنطوي على قدر كبير من الالتباس مردّه إلى عجز القائلين بها عن بناء تصور حقيقي، منسجم ومتكامل، للنظام السياسي.

شهد مفهوم الحاكمية رواجاً في الكتابات السياسية الإسلامية المعاصرة. وقد أستخدم بشكل مكثف وحمل أبعاداً سياسية وعقائدية ذات مدلولات عميقة تركت أثراً هاماً على قطاعات واسعة من الشباب. لقد دخل مفهوم الحاكمية في الاستخدام السياسي والفكري من قبل أحزاب وحركات إسلامية مختلفة، وهو أصبح يشكّل أحد المنطلقات التأسيسية في هذا الخطاب.

ويمكن القول إنّ رواج مفهوم " حاكميّة الله " يعود إلى أنه يُعتبر من الصياغات السهلة والخطرة في الوقت ذاته. فهو سهل لأنّه بسيط، يخاطب الفطرة في المؤمن ويلخص له الحل بكلمتين " لا حكم إلاّ لله " . وهو خطير لأنّه بتعميمه الشديد، ومعياريّته المطلقة، يفتح الباب لاستخدام اسم الله وسلطانه بشكل تعسفي واعتباطي.

وقد استقطبت هذه النظريّة مجموعة من الدراسات والأبحاث، وهي اقتصرت في غالبها على مقارنة جوانبها السياسيّة، وأغفلت الجوانب المعرفية الخاصّة التي تستنبطها هذه الظاهرة على صعيد الخطاب الذي تقدمه وعلاقته بالواقع الراهن.

يرصد الباحث تطوّر هذه النظريّة، منذ تكونها البسيط إلى مرحلة إنشاء "المفهوم" الذي تمّ شحنه بدلالات إضافية تغذي مضموناً جديداً يسهّل عملية التوظيف والتسويق السياسي والفكري

وإذا كان لأيّ منظومة فكرية مفتاح أو أكثر، يتمثل بمفاهيم ارتكازية يُبنى عليها الخطاب لأيّ جماعة، فإنّ هذه النظريّة، بقدر ما تتعرض للمناقشة والتحليل، تتكشف أبعاد الخطاب وخلفياته واستهدافاته المستقبلية.

يستهدف هذا الفصل تحليل منظومة الأفكار والتصورات التي يقوم عليها مفهوم الحاكميّة وعملية التحليل هذه لا تتم بمعزل عن البيئة السياسيّة والمناخ الفكري العام الذي طرحت فيه هذه المفاهيم والذي أنتج سجالاتاً متنوع المصادر، وهو سجال لم ينقطع مداه حتى الآن.

المبحث الأول: فقه الجاهليّة والحاكميّة والدولة عند المودودي .

إنّ المرجعيّة الفكرية التي ينطلق منها سيد قطب وخاصّة مفاهيم الحاكميّة والجاهليّة والوحدانيّة والاستخلاف تعود تاريخياً إلى مفكر إسلامي يدعى "أبو الأعلى المودودي" لذلك لا بدّ من تعقب هذه المفاهيم لديه والبيئة السياسيّة والفكرية التي ساهمت في طرحها.

لقد أثرت البيئة السياسيّة التي عاشها المودودي على فهمه للإسلام وأعطت هذا الفهم أبعاداً خاصّة تتعلق بطبيعة الساحة الهندية والصراعات التي كانت تدور فيها . فقد كان يرى أنّ عدّة تحديات تواجه المسلمين، أولها مواجهة الاستعمار، وثانيها مواجهة قهر الأغلبية الهندوسية وحملات التغريب وتذويب الهوية والشخصية الإنسانية في الهند.

في هذا المناخ ناضل المودودي من أجل "الانفصال" عن الهند وإقامة دولة الإسلام، وكانت الشعارات التي ترفعها الأغلبية الهندوسية في الهند: السيادة للأمة، والدولة الديمقراطيّة، هذه الشعارات إذا ما طبقت فسوف تحوّل الأقليات الإسلاميّة إلى جاليات مقهورة ومغلوبة وفق المودودي، في ظل هذا المناخ بدأ استخدام مفهوم "الجاهليّة الجديدة" و"الحاكميّة لله" بكتافة من قبل المودودي.

أسس المودودي حركة "الجماعة الإسلاميّة" عام 1941م وأصبح أميراً لها، ليخوض من خلالها معاركه التي لم تنته باستقلال باكستان، حيث خاض صراعاً على السّلطة، فكانت النتيجة أنّ سُجن أكثر من مرّة، واستمر على طروحاته إلى أن تراجع عن بعضها قبل وفاته عن ستين سنة.

المطلب الأول: مفاهيم المودودي.

أولاً: مفهوم الجاهلية .

يوظف أبو الأعلى المودودي مفهوم "الجاهلية" للتعبير عن إدانته لأنماط العيش التي لا تتطابق مع الهداية الإلهية، ويتخطى المفهوم التاريخي الذي استعمله العرب للدلالة بالجاهلية على حياة العرب قبل الإسلام. وبهذا المعنى توصف حياة الأشخاص والمجتمعات بالجاهلية عندما تكون قائمة على الرغبات والهوى. وهي تصح مساوية للإبتعاد عن المنهج الرباني. وهذا ما وجده ينطبق على المجتمع الهندي، والعالم ككل، حيث تختلط ألوهية الله مع غيره، حيث يتم الحكم بمنهج غير منهج الله¹.

استخدم المودودي مفهوم "الجاهلية" كسلاح معرفي لرفض الفكر الغربي وفلسفته، وكأداة سياسية واجتماعية لرفض أنماط العيش والاجتماع والنظم السائدة في الهند وفي العالم على حد سواء. فقد كان يرى أن دين الله قد غلب على أمره بيد الكفر وأهله، و "أنّ حدود الله ما انتهكت واعتدى عليها فحسب، بل أنّها تكاد تنعدم من الوجود، لأجل غلبة الكفر، وأنّ شريعة الله قد أهملت ونُذبت وراء الظهور، لا عملاً فقط، بل بموجب القانون أيضاً. إنّ أرض الله قد اعتلت فيها كلمة أعداء الله"².

ثانياً: مفهوم الحاكمية.

في أصول المصطلح ودلالاته.

مصطلح الحاكمية في اللغة، هو مصدر صناعي من اسم "حاكم" لحقته ياء النسبة مرادفة بالتاء، كما صيغ اسم "عالمية" من "عالم"، و"إنسانية" من "إنسان" و"جاهلية" من "جاهل".

ولا شك في أنّ مصطلح الحاكمية – المشتق من جذر حكم- لم يكن مألوف الاستعمال لغوياً، بل حتى فكرياً وشرعياً، ولم يرد في المعاجم العربية المعتمدة كلسان العرب مثلاً. والأهم من ذلك، الالتباس في دلالة المفهوم لجهة أصله اللغوي ودلالاته القرآنية واستخدامه السياسي المعاصر، وهذا الالتباس في فهم المعنى الدقيق المقصود يزيد من حدة الإشكالية في التعامل مع هذا الاصطلاح.

لقد ورد مصطلح "الحكم" أكثر من مائتي مرة في القرآن الكريم³، كما ورد في العديد من الأحاديث وكتب الفقه. ونقلاً عن الدكتور عماد عبد الغني الذي يقول " وبالعودة إلى كتب التفسير المعتمدة أصولاً، يتضح أن مصطلح " الحكم " لم يستخدم إطلاقاً بمعنى تولي وممارسة السلطة السياسية، إذ لم يرد بهذا المعنى لا في الجاهلية ولا في صدر الإسلام، ولا في المعاجم اللغوية العربية القديمة، والأهم من ذلك، أنه لم يرد لا في القرآن ولا في السنة النبوية ولا في

¹ - أبو الأعلى المودودي، الأسس الأخلاقية للحركة الإسلامية، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1981)، ص25.

² - المرجع السابق، ص27.

³ - محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، (القاهرة: دار الريان للتراث، 1987)، ص269-273.

سائر المصادر الإسلاميّة الأولى بمعنى المفهوم السلطوي السياسي الذي شاع في اللغة العربية حديثاً¹.

فتارة يعني مصطلح "حكم" الحكمة، أي البصيرة النافذة التي تميز بين الحق والباطل : (أولئك الذين آتيناهم الكتاب والحكمة والنبوة)²، (وكذلك أنزلناه حكماً عربياً)³. وتارة أخرى بمعنى الفصل في الخصومات والقضاء بين الناس: (وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل)⁴، (وإن جاءوك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم)⁵، (يحكم به ذو عدل منكم)⁶.

ويلاحظ عدد من الباحثين العرب الذين توقفوا بعمق وتوسع عند هذا الموضوع⁷، أن كلمة "حاكم" وجمعها حُكَّام لم تطلق في القرآن الكريم وفي الحديث النبوي وفي صدر الإسلام بعامة، على القائم بالأمر السياسي أي الخليفة أو الملك أو السلطان كما نطقها اليوم على حُكَّام الدول. وإنما اقتصت بالقاضي، والقضاة وحدهم⁸. وبقي هذا الاستخدام حتى انهيار الدولة العثمانية التي كانت تطلق على القاضي لقب، "الحاكم الشرعي".

وعندما كان يشير القرآن الكريم إلى معنى السُلطة السياسيّة، فإنّه لا يستخدم مصطلح "الحكم" وإنما المصطلح السياسي السائد آنذاك بشأن سياسة الدول وهو مصطلح "الملك" ومصطلح "الأمر".

ففي ملك آل إبراهيم: (فقد آتينا آل إبراهيم الكتاب والحكمة وآتيناهم ملكاً عظيماً)⁹، وفي موضع آخر عن ملك داوود: (وشددنا ملكه وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب)¹⁰. أمّا في الشأن السياسي فكان مصطلح "الأمر" هو الأكثر شيوعاً واستخداماً: (وأمرهم شورى بينهم)¹¹، (وشاورهم في الأمر)¹²، (وأولي الأمر منكم)¹³، (والأمر إليك فانظري ماذا تأمرين)¹⁴، (ويقولون هل لنا من الأمر من شيء)¹⁵.

وقد فهم الرّعيّل الأول من المؤمنين أن مصطلح "الحكم" لا يعني السُلطة السياسيّة الذي يُقصد من اللفظ في العصر الحالي، لذلك كان مصطلح "الإمارة" ولقب الأمير شائعين ومستخدمين في أدب السنّة النبوية¹⁶. وفي الحديث: "من أطاع أميرى فقد أطاعني".

¹ - عماد عبد الغني، حاكميّة الله وسلطان الفقيه، (بيروت: دار الطليعة، 2005)، ص11.

² - القرآن الكريم، سورة الأنعام، الآية 89.

³ - القرآن الكريم، سورة الرعد، الآية 37.

⁴ - القرآن الكريم، سورة النساء، الآية 58.

⁵ - القرآن الكريم، سورة المائدة، الآية 42.

⁶ - القرآن الكريم، سورة المائدة، الآية 95.

⁷ - محمد جابر الأنصاري، التأميم السياسي عند العرب وموقف الإسلام، مكونات الحالة المزمنة، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات للدراسات والنشر، 1995) ص145-150.

⁸ - أبو فضل جمال الدين بن منظور، لسان العرب، ج12، (بيروت: دار صادر، دبت)، ص141.

⁹ - القرآن الكريم، سورة النساء، الآية 54.

¹⁰ - القرآن الكريم، سورة ص، الآية 20.

¹¹ - القرآن الكريم، سورة الشورى، الآية 38.

¹² - القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية 159.

¹³ - القرآن الكريم، سورة النساء، الآية 59.

¹⁴ - القرآن الكريم، سورة النحل، الآية 33.

¹⁵ - القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية 154.

¹⁶ - عماد عبد الغني، المرجع سابق، ص 12.

نخلص إلى أنّ مصطلح "الحكم" و"الحكومة" بمعنى السّلطة السياسيّة والسّلطة التنفيذية لم يكن وارداً إلاّ في المرحلة الحديثة، عندما أخذت مفاهيم الفكر السياسي الأوروبي، حوالي منتصف القرن التاسع عشر، تشقّ طريقها تدريجياً وتتخذ مكاناً لها في الفكر السياسي العربي.

ويرى الباحث هشام أحمد عوض أنّ الحاكميّة وردت في الأصول على نوعين¹:

الأول: الحاكميّة التكوينيّة، وهي إرادة الله الكونيّة القدريّة التي تتمثل في المشيئة العامة المحيطة بجميع الكائنات. فكل ما كان ويكون لا يخرج عن سلطان هذه الإرادة، لأنّها تعني القضاء الكلي الناتج عن العلم الإلهي العام المترتب على الحكمة الكونيّة في الأفعال الإلهيّة.

الثاني: الحاكميّة التشريعيّة، وهي تلك التي تتعلّق بإرادة الله الدنيّة، وتتمثل هذه الإرادة في تصوّر عقدي عن الله والكون والإنسان ونظريّة الشريعة العامة حيث تكون العبادات جزءاً منها، بالإضافة إلى النظريّة الأخلاقيّة.

وعلى قدر اتباع الإنسان وتحاكمه إلى حاكميّة الله التشريعيّة وإرادته الدنيّة يكون الإنسجام والتوافق والتجاوب مع الكون من حوله الذي يخضع بدوره لإرادة الله. ويكون الإنسان بذلك خاضعاً لإرادة الله اختياراً باتّباع قانونه الشرعي في حياته الاختياريّة، كما هو خاضع لإرادة الله الكونيّة وتابع لقانونه الطبيعي في حياته الجبريّة².

إنّ الحاكميّة هي مفتاح فهم المودودي ونحن لن نستطيع فهم "الجديد" الذي انفرد به عن سابقه من أعلام الصحوّة الإسلاميّة الحديثة إذا لم نفهم مفهومه "للحاكميّة".

فالجاهليّة التي حكم بها على الحضارة الغربيّة، وعلى الحضارة الإسلاميّة سبب حكمه لها، وريادته لاستخدام مصطلحها في أدبيات الإسلاميين المحدثين والمعاصرين، هو خروج هذه الحضارات ومجتمعاتها عن الحاكميّة الإلهيّة.

و"القومية" و"الديمقراطية" -التي رآها صنواً للشرك بالله، ونقيضاً للإيمان- هي تلك التي رآها تحلّ حاكميّة "القوم" و"الجماهير" مكان حاكميّة الله. والعلمانية -التي صبّ عليها جام غضبه- قد استحقت ذلك لأنّها تنفي حاكميّة الله في الدولة وسياسة المجتمع وتنمية العمران.

و"الجهاد" الذي رآه أكثر من حماية للدعوة الإسلاميّة وحرية للدعاة، ودفاع عن استقلال الوطن الإسلامي - وقال بأنّه حرب نسقط بها كل النظم والحكومات في كل بقاع الأرض، تحريراً لكل الشعوب من "حاكميّة البشر"، ليحلّ محلها "حاكميّة الله"، هذا المفهوم المودودي لنطاق الجهاد وأسبابه وراءه - هو الآخر- مفهوم المودودي للحاكميّة الإلهيّة³.

يقيم المودودي تناقضاً بين حاكميّة الله وحاكميّة الإنسان، ويجعل من أفراد الله بالحاكميّة حكماً بتجريد الإنسان والأمة من كل حق في أن تكون مصدراً للسّلطة والسلطان في أي شأن من شؤون الحياة. الأمر الذي يجعل البعض - سواء من انصاره أو خصومه- يتصور حكومة

¹ - هشام أحمد عوض جعفر، الأبعاد السياسيّة لمفهوم الحاكميّة "رؤية معرفيّة"، (فيريغينا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1995)، ص67-68.

² - المرجع السابق، ص68.

³ - محمد عمارة، أبو الأعلى المودودي، (بيروت: دار الوحدة، 1986)، ص194.

الإسلام "ثيوقراطية" و"حتمية إلهية" لا مكان فيها لإرادة الإنسان. وهذه الصياغات نجدها في مثل قول المودودي " أن الحاكمية في الإسلام خالصة لله وحده، فالقرآن يشرح عقيدة التوحيد شرحاً بيّن أنّ الله وحده لا شريك له، ليس بالمعنى الدّيني فحسب، بل بالمعنى السياسي والقانوني كذلك..... إنّ وجهة نظر العقيدة الإسلامية تقول: إنّ الحق تعالى وحده هو الحاكم بذاته وأصله، وإنّ حكم سواه موهوبٌ وممنوح¹.... وإنّ الإنسان لا حظّ له من الحاكمية إطلاقاً... وخلافة الإنسان عن الله في الأرض لا تعطي الحق للخليفة في العمل بما يشير به هواه وما تقضي به مشيئة شخصه، لأنّ عمله ومهمته تنفيذ مشيئة المالك ورغبته... فليس لأي فرد قيد ذرة من سلطان الحكم.... فالله ليس مجرد خالق فقط، وإنما هو حاكم كذلك وأمر، وهو قد خلق الخلق ولم يهب أحداً حق تنفيذ حكمه فيهم².

وحاكميته تشمل الجزء الإختياري من حياة الإنسان كما تشمل الجزء غير الإختياري، وإنّ الأساس الذي ارتكزت عليه دعامة النظرية السياسية في الإسلام: أن تنزع جميع سلطات الأمر والتشريع من أيدي البشر، منفردين أو مجتمعين، ولا يؤذن لأحد منهم أن ينفذ أمره في بشر مثله فيطيعوه، أو ليس قانوناً لهم فينقادوا له ويتبعوه، فإن ذلك أمر مختص بالله وحده، لا يشاركه فيه أحد غيره³. يرسم المودودي معالم بنيته الفكرية من خلال تحديد المفردات الأساسية التي ينطلق منها في نظريته للكون والمجتمع والإنسان من خلال مفاهيم الحاكمية والجاهلية والتي كان للمجتمع الذي عاش فيه وهو المجتمع الهندي دور كبير في إبراز هذه المفاهيم.

المطلب الثاني: الوحدانية والاستخلاف

وتقوم هذه العلاقة على أنّ الكون كلّهُ لله "الواحد الأحد"، وأنّ الإنسان مستخلف عليه. يربط المودودي بين مفهومي "الوحدانية" والاستخلاف" ربطاً محكماً، فيعتبر أنّ الدولة الإسلامية تقوم على أساس هو "حاكمية الله الواحد الأحد، وأنّ نظريتها الأساسية [هي] أنّ الأرض كلّها لله، وهو ربها والمتصرف في شؤونها، فالأمر والحكم والتشريع كلها مختصة بالله وحده، وليس لفرد أو أسرة أو شعب بل ولا للنوع البشري كافة، شيء من سلطة الأمر والتشريع. فلا مجال في حظيرة الإسلام ودائرة نفوذه إلا لدولة يقوم فيها المرء بوظيفة خليفة الله⁴، بل يضيف "ليس لأحد وإن كان نبياً أن يأمر وينهى من غير أن يكون له سلطة من الله⁵". يغلط المودودي كل الأبواب بوجه الاجتهاد فيقرر أنه يجب أن تنزع جميع سلطات الأمر والتشريع من أيدي البشر " منفردين أو مجتمعين"، لأن ذلك أمر مختص بالله، "فلا يؤذن لأحد أن ينفذ أمره في بشر فيطيعوه، أو ليس قانوناً لهم فينقادوا له ويتبعوه⁶.

إنّ تفسيرات المودودي تقوده إلى اعتبار الخلافة الإسلامية "خلافة إلهية" على حد تعبيره، يقوم به الإمام بوظيفة "خليفة الله". وهو يرفض إطلاق وصف الديمقراطية على نظام الدولة

¹ - أبو الأعلى المودودي، الحكومة الإسلامية، ترجمة أحمد إدريس، (القاهرة: دن، 1977)، ص 81-82.

² - المرجع السابق، ص 70-74.

³ - محمد عمارة، أبو الأعلى المودودي، مرجع سابق، ص 198-199.

⁴ - أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام في السياسة والقانون الدستوري، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1980)، ص 79.

⁵ - المرجع السابق، ص 71-72.

⁶ - المرجع السابق، ص 31.

الإسلامية بل يعتبر أن كلمة "الحكومة الإلهية" أو "التيوقراطية" أصدق تعبيراً¹. ويضيف: "الديمقراطية عبارة عن منهاج للحكم تكون السلطة فيه للشعب جميعاً، فلا تُغيّر فيه القوانين ولا تُبدّل إلا برأي الجمهور، ولا تسن إلا حسب ما توحى به عقولهم، فلا يتغير فيه من القانون إلا ما ارتضت أنفسهم، وكل مالم تسوغه عقولهم يضرب به عرض الحائط ويخرج من الدستور. هذه خصائص الديمقراطية وأنت ترى أنها ليست من الإسلام في شيء"².

تؤدي هذه النصوص التي ذكرها أبو الأعلى المودودي إلى عملية دمج بين مفهومي الوحدانية والاستخلاف، وتضفي على السلطة الطابع الإلهي والقداسة الدينية. إن مفهوم الحاكمية هذا يؤسس لقطيعة معرفية مع المفهوم الفقهي السني للنظرية السياسية الإسلامية والتي تقوم السلطة فيها على أساس مدني أو بشري - إنه يتناقض مع الخلاصة النظرية للفقهاء السني بطرحه "الخلافة الإلهية"- التيوقراطية، ويقترّب بتفسيراته من الفهم الشيعي للنظرية السياسية في الإمامة³.

في الحقيقة لا يمكن قراءة المودودي بمعزل عن البيئة السياسية الهندية التي نشأ فيها، فهو أراد القيام بعملية فرز بين المسلمين والهندوس، فكانت اجتهاداته لإعادة تعريف "المسلم" خير معين له في ذلك. ثم أراد الانفصال لمسلمي الهند فكانت نظريته في "المجتمع الجاهلي" و الحاكمية خير دافع لهذا الأمر.

إنّ أبرز ما يمكن أن يوجه من انتقادات للمودودي أنه قدّم تفسيرات بالغة "التعميم"، وحوّل "مصطلحات" إلى مفاهيم شحنتها بمدلولات كان هدفها الحقيقي أن تستخدم في إطار الصراع السياسي "الخاص"، واستخدم المفاهيم الإسلامية العامة لخدمة أهدافه السياسية الخاصة، وأعطى هذه التفسيرات بعداً إسلامياً شمولياً.

والمفّت أنّ سيد فُطب كان تأثره كبيراً بنصوص المودودي، لكنّه أخذ هذه النصوص وعزلها عن البيئة السياسية التي أدت إلى انتاجها، وحوّل الحالة الخاصة الهندية إلى حالة إسلامية عامة، ناقلاً أفكار المودودي من تربة إلى أخرى بمعزل عن ظروفها وواقعها السياسي والثقافي والاجتماعي.

يحاول محمد عمارة في كتابه الصّحوة الإسلامية الإشارة إلى أنّ المودودي على الرغم من بعض كتاباته إلا أنّه في كتابات أخرى أقرّ بأنّ الحاكمية تختلف عن الخلافة ورأى أن للاجتهاد مكان في ما لم تقوله الشريعة وأنّ القرآن هو كتاب مبادئ وقواعد عامة، وترك الجزئيات للأمة الإسلامية. ويقول المودودي: "فمجالس الشورى أو البرلمانات لا يباح لها أن تسنّ نظاماً أو تصدر حكماً فيما ورد فيه نص صريح واضح في شريعة الله... أما ما لم يرد فيه نص شرعي، وهو المجال الأوسع، فلاهل الحل والعقد أن يجتهدوا في سن الأنظمة التي تحقق مصلحة الأمة بالمشورة المتبادلة... على أن تكون منسجمة مع الإطار العام لأسس الشريعة"⁴.

¹- أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام في السياسة والقانون الدستوري، مرجع سابق، ص34.

²- المرجع السابق، ص35.

³- عماد عبد الغني، حاكمية الله وسلطان الفقيه، مرجع سابق، ص16.

⁴- المرجع السابق، ص210.

يرفض المودودي مفهوم الديمقراطية، الذي تحدد لها في الحضارة الغربية... لأن هذا المفهوم يجعل السلطة، كل السلطة، والحاكمية كل الحاكمية للجماهير، حتى ليصبح من حقها أن تحلّ الحرام، وتحرمّ الحلال، وتسئ القوانين التي تهدر القيم والخلاق، وتجعل الربا أساس النظم الاقتصادية، وهي بذلك، تهدر الاعتراف بالحاكمية الإلهية، بعدما فصلت بالعلمانية الدّين عن الدولة، فحررت قانونها الوضعي من شريعة الله.

إذاً يرفض المودودي هذه الديمقراطية الغربية، لأنّها تعطي كل الحاكمية للجماهير، وتتكر في شؤون الدولة والدنيا - حاكمية الله-¹

إنّ نظام الحاكمية - على نحو ما عرض المودودي أساساته - لا يمكن إلا أن ينتج طبقة سياسية - دينية (ثيوقراطية) تتمتع بسلطة مطلقة مستمدة من "الإنباء الإلهية" لها سلطة تلو على كل نقد أو محاسبة (لأنّها لا تحكم باسم أية فكرة مدنية، ولا باسم أية قوة اجتماعية)، شبيهة بتلك السلطة التي كان يتمتع بها رجال الإكليروس في أوروبا المسيحية الوسطى قبل "الإصلاح الدّيني" والثورة. وقد كان المودودي نفسه صريحاً في تعريف نظام الحاكمية بأنّه نظام ثيوقراطي حين كتب: "لا يصحّ إطلاق كلمة الديمقراطية على نظام الدولة الإسلامية، بل أصدق منها تعبيراً كلمة الحكومة الإلهية أو الثيوقراطية"²، وبذلك، يكون أبو الأعلى المودودي أول مفكر إسلامي حديث يحدث انعطافاً في مفهوم السياسة والسلطة في الإسلام ينتهي به إلى أن يتماهى مع مفهوم الإمامة الشيعي، وفكرة ولاية الفقيه، وإلى أن يتماهى مع نظرية الحق الإلهي التي كانت أيديولوجيا سياسية للدولة الدّينية المسيحية في أوروبا قبل النهضة.

المبحث الثاني : المنهج الفكري والأسس النظرية لدى سيد قطب.

تنطلق أصولية سيد قطب من حاجة ملحة إلى المنهج، ولكن تبرز صعوبات جمة لدى هذا المفكر الإسلامي: فالمنهج ليس أداة المعرفة أو الطريق لبلوغ الحقيقة، وإنما هو معطى قبلي، إن التصور عن العالم وخالقه، والشريعة الصالحة على الأرض، هو الدّين والعقيدة، أو لنقل هو كل هذه الأشياء مضافاً إليها النظرة إلى الحياة الدنيا والحياة الأخرى.³

بمعنى آخر منطلق التفكير لدى سيد قطب أو الأساس الذي بنى عليه تصورات الحياة والمجتمع هو الدّين والعقيدة، وهو الإسلام.

لأنّ التصور الإسلامي قام على اعتقاد وإيمان بالله. فالإسلام كمنهج حياة يختلف عن المنهج الذي عرفته أوروبا: "إنه منهج للتصور والاعتقاد؛ كما أنه منهج للعمل والواقع ومن ثمّ فهو وحده الكفء للاضطلاع بمهمة إعادة إنشاء الحياة البشرية على قاعدة جديدة"⁴

ولا لبس، في نظر قطب، من أنّ نقطة الافتراق الكبيرة بين الإسلام كمنهج للحياة وسائر المناهج الأخرى تعود إلى المصدر، حيث الله واضع المنهج الإسلامي من حيث أنّ المناهج الأخرى من وضع البشر، فهي بهذا المعنى نظم جاهلية. " والناس إما أن يعيشوا بمنهج الله هذا بكلّيته فهم

¹ - عماد عبد الغني، حاكمية الله وسلطان الفقيه، مرجع سابق، ص 234.

² - أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام وهدية في السياسة والقانون والدستور، مرجع سابق، ص 77-78.

³ - حسين سعد، الأصولية الإسلامية المعاصرة بين النص الثابت والواقع المتغيّر، مرجع سابق، ص 186.

⁴ - سيد قطب، المستقبل لهذا الدّين، (القاهرة: دار الشروق، ط 14، 1993)، ص 81.

مسلمون، وإما أن يعيشوا بأي منهج آخر من وضع البشر، فهم في جاهلية لا يعرفها هذا الدين... ذات الجاهلية التي جاء هذا الدين ليحطّمها، وليغيّرّها من الأساس ليخرج الناس من عبادة العباد إلى عبادة الله¹.

من وجهة نظر الباحث يرى قُطب أنّ الدين الإسلامي بكلّيته، هو مصدر ومنهج الحياة فهو معني بأعظم الأمور فيها وأصغرها، فإمّا أن يكون مصدرًا لكل شيء أو لا يكون، لا يودّ قُطب أن تعتمد على الدين في أمور معينة والأخذ من مصادر أخرى تعتمد عليها في جوانب أخرى من الحياة.

إذًا، المنهج المعتدل- كما يقرّر قُطب، متمثلاً بالمودودي - هو بالطبع المنهج الإسلامي، المنبثق عن الدين، والذي أوحى به الله لنبيّه، بهذا يكتسب المشروع الإسلامي تسويغاً راهناً، قبل الآن وبعده، فهو ليس نظاماً لفترة تاريخية معينة، أو لمجموعة من البشر، أو بيئة من البيئات، إمّا هو "المنهج الثابت الذي ارتضاه الله لحياة البشر المتجدّدة، ليبقى هذه الحياة دائرة حول المحور الذي ارتضى الله أن تدور عليه أبداً²".

المطلب الأول: نظريتي الفطرة والتجربة عند سيد قُطب.

ينطلق قُطب في تصوّراته وأفكاره من منهج يتأسس على عدة مقدمات فكرية تشكل البنية الأساسية في جميع منظومته الفكرية وتتكون بدايةً من نظريتي الفطرة والتجربة

أولاً: نظرية الفطرة

يستعير قُطب مصطلح الفطرة من القرآن الكريم والتي تعني أن الله خلق الناس خلقة تقتضي الإيمان بدين الإسلام واتباعه والاستمرار على التوحد وعدم الرجعة عن ذلك. ففطرة الخلق تتطلب الإيمان بالإسلام، فالإنسان مخلوق على أنه مسلم ولا تبديل لسنة الله، والآية هي "فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون"³.

فالفطرة بمعناها اللغوي والديني، يُفهم منها أن أتباع محمد ينطوي وجودهم على إيمانهم بالله واحداً أحداً فرداً صمداً، لا إله غيره، وأنّ محمداً عبده ورسوله.

فالفطرة كمفهوم قبلي وبعدي، تتسم بمستوييها الوجودي والمعرفي بالثبات وعدم التغيّر منذ الأزل وإلى الأبد.

يبني قُطب على هذا المفهوم مقولته بأنّ العقيدة الموحى بها من الله، هي لا تتغيّر ولا تتبدل، والمتغيّر هو الإنسان في بيئات وظروف واحتياجات لا تستقر على حال.

يعتبر قُطب الفطرة جوهر العقيدة، والواقع المتغيّر يتصارع مع الفطرة والغلبة لامحالة للفطرة والعقيدة. فتجربة الإسلام الأولى دليل قاطع على قدرة الإسلام على إلغاء " واقع الأوضاع

¹ - سيد قُطب، المستقبل لهذا الدين، مرجع سابق، ص10.

² - المرجع السابق، ص10.

³ - القرآن الكريم، سورة الروم، الآية (30).

والتقاليد، وواقع الاقتصاد والتعامل.... وهي أقوى ألوان الواقع¹، يستخلص قُطب أن الفطرة هي استعداد أو كمون دائم لتقبل منهج الله.

ثانياً: نظرية التجربة عند سيد قُطب فهي:

التجربة هي حقل اختبار الفكرة أو التصوّر، وهي التحقق من الافتراض النظري، بحسب المعنى المألوف. لكنّ التجربة، بالمعنى القطبي، تحمل معنى مغايراً بعض الشيء فالفطرة بما هي اعتقاد لا تتضمن البتة مبدأ الافتراض، فاليقين صفة ملازمة لها. فالأمر يتقرر على نحو أن الجهد البشري أصل في تحقيق نظرية الفطرة، والمشية الإلهية التي أوجدت الإنسان وفطرته لا تفعل فعلها إلاّ تبعاً لمبدأ الأمر الإلهي "كن فيكون"². فالتجربة علّة التحقق، بمعنى الجهد الضروري ليتحقق المنهج الإلهي.

بمعنى آخر وظيفة الإنسان تكمن في أن يسعى لتحقيق فطرته وفق المنهج الإلهي والعمل عند قُطب يختلف عن العمل عند غيره من أصحاب المنهج البراغماتي ففي هذا المنهج يحكم العمل على صدق الفكرة أو الإيمان بمبدأ ما، أما في المنهج الإسلامي فالفكرة صادقة أبداً، والله منح الإنسان القدرة والطاقة على العمل بموجبها للبلوغ به إلى الخير والفلاح³.

وبالرغم من صدق المنهج الإلهي بكونه سابقاً على التجربة، ولا يتّصل بها في أحكامه، فإنّه يراعي التجربة وواقعها على المستويات كافة. وهذا ما تبرهن عليه حكمة نزول القرآن. فهو لم ينزل وحياً دفعةً واحدة، "وإنما نزل وفق الحاجات المتجددة، ووفق النمو المطرد في الأفكار والتصوّرات، والنمو المطرد في الأفكار والتصوّرات"⁴

يتوقف قطب عند ملاحظة جديرة بالاهتمام، فيميّز بين منهج الأوائل أي رجال الصدر الأول، وبين منهج المتأخرين، الذين جاؤوا في العصور اللاحقة فالأولون كان منهجهم منهج "التلقي للتنفيذ والعمل... ومنهج التلقي للدراسة والمتاع هو الذي خرّج الأجيال التي تليه (الجيل الأول)... وما من شك أنّ هذا العامل الثاني كان عاملاً أساسياً كذلك في اختلاف الأجيال كلّها عن ذلك الجيل المميّز الفريد"⁵

تولّد هذا الافتراق بين منهجين في التجربة، فجيل المنهج الأول انسجمت فطرته مع الواقع فظلّ مربوطاً بالإلهي. في حين أنّ الأجيال التي تبعته انقطعت فطرتها عن واقعها، فانزلقت في شعاب الجاهلية.

كان الجيل الأول من المسلمين، في نظر قطب، مدركاً أنّ مهمّته هي بناء حياة إسلامية قويمة مغايرة لحياة الجاهلية، فسار في خطوات المنهج الإسلامي، وتمثّل تصوّره، الذي هو عبارة عن حركة تبدأ في أعماق الضمير ثمّ تحقق نفسها في عالم الواقع، ولا يتمّ تمامها إلاّ حين تتحقق في عالم الواقع.

¹ - سيد قُطب، المستقبل لهذا الدين، مرجع سابق، ص 64-65.

² - القرآن الكريم، سورة البقرة، آية (117)

³ - حسين سعد، الأصولية الإسلامية المعاصرة بين النص الثابت والواقع المتغيّر، مرجع سابق، ص 197

⁴ - المرجع السابق، ص 192.

⁵ - سيد قطب، معالم في الطريق، مرجع سابق، ص 19.

عاد قطب إلى التاريخ الإسلامي ليختبر الفطرة والتجربة معاً، لكن الحاضر هو الذي يعنيه: فجاهلية اليوم لا تقل عن جاهلية الأمس، فلا بدّ من الإعداد للعودة بالمجتمع إلى الإسلام.

هكذا يستقيم منهج قطب في التأسيس لحركة إسلامية راهنة، تناضل لإلغاء الجاهلية الجديدة. فمن الفطرة إلى التجربة إلى التاريخ الإسلامي، كان القرآن ولا يزال هو المنبع الأصلي لإسلامية قطب، والأساس في رسم مقومات تصوّر الإسلام لحقيقة الإنسان، الذي يحمل في طبيّته مداميك فكريّة تكمل النسيج البنائي للمنهج الإلهي عنده.

المطلب الثاني: تصورات قُطب لاستيحاء الإسلام عندما يبعث المجتمع الإسلامي من جديد.

يُسقط قُطب من تصوّره لاستيحاء الإسلام تراث الإسلام الفلسفي والفقهي على حدّ سواء، فهو لا يعترف بالفلسفة الإسلاميّة، لأنها، بما هي يونانية، لا تعكس مفاهيم الإسلام ومقولاته الكونية والوجودية والبشرية. "والتصوّر الإسلامي الصحيح لا يُلتَمَس عند ابن سينا، أو ابن رشد أو الفارابي وأمثالهم ممن يطلق عليهم وصف فلاسفة الإسلام؛ ففلسفة هؤلاء إنما هي ظلال للفلسفة الإغريقية غريبة في روحها عن روح الإسلام"¹.

أمّا بالنسبة إلى الفقه، فهو لا يقزّه مصدراً من مصادر الشريعة، وهو يختلف عنها، ولا يستطيع أن يجد دوره إلا في مجتمع إسلامي. "إنّ الفقه الإسلامي لا يستطيع أن ينمو ويتطور ويواجه مشكلات الحياة إلا في مجتمع إسلامي واقعي، موجود فعلاً، يواجه مشكلات الحياة التي أمامه ويتعامل معها، وهو مستسلم ابتداء للإسلام"².

إنّ قُطب يرفض الفلسفة جملةً وتفصيلاً. أما الفقيه فمقبول فقط في المجتمع الإسلامي، أي لا حاجة له في المجتمعات غير الإسلاميّة أو الجاهليّة، وبالتالي فهو ليس مصدراً من مصادر التصوّر الإسلامي لمجتمع إسلامي يبعث من جديد، ذلك أن "للإسلام تصوّره الأصيل الكامل، يلتَمَس في أصوله الصحيحة، القرآن والحديث، وفي سيرة رسوله(ص) وسنّته العملية"³.

وما دامت أصول العقيدة والشريعة مقررة على نحو بيّن، لا لبس فيه ولا غموض أضحى من الضروري تقديم الجواب الشافي عن كيفية استيحاء الإسلام؟

ينبّه قُطب إلى وجوب التّرفع عن الهوى والتحرر من الفوضى في استلهام الإسلام واستيحائه وهو الذي يضع منهجه في هذا السبيل، منطلقاً من حقيقتين كبيرتين: أولهما: أنّ الشريعة الإسلاميّة شيء والفقه الإسلامي شيء آخر، وأنهما ليسا متساويين لا في المصدر ولا في الحجية وثانيهما: أنّ الصّورة أو الصّور التّاريخية للمجتمع الإسلامي، ليست هي الصّورة أو الصّور النهائية لهذا المجتمع، بل إنّ هنالك صوراً متجددة أبداً، يمكن أن تحمل هذا الوصف "إسلام" وتنبثق من الفكرة الإسلاميّة الكلّيّة، وتعيش في إطارها العام"⁴

¹ - سيد قُطب، العدالة الاجتماعية في الإسلام (القاهرة: دار الشروق، ط9، 1983)، ص206.

² - المرجع السابق، ص20.

³ - سيد قُطب، الإسلام ومشكلة الحضارة، (بيروت: دار الشروق، ط9، 1988)، ص118.

⁴ - سيد قُطب، نحو مجتمع إسلامي، (القاهرة: دار الشروق، ط7، 1987)، ص47.

فالأصل إذًا، في استيحاء الإسلام "الآن" يكمن في العقيدة، في الفكرة الثابتة الكلية، أو في مجمل التصور الاعتقادي عن الكون والحياة والإنسان. أما صورة "الفكرة" فمتغيرة، متعددة، متكررة، لا نهائية.

هكذا يتضح أن الثبات كامن في المثال القبلي، أي أنّ المعطى الإلهي "العقيدة" يلائم التشريع البشري "الشريعة". فالقبلي يحدّد البعدي. فالتطور يحصل، ولكن ضمن إطار مقرّر سلفاً أو على محور ثابت. واستيحاء الإسلام "الآن" يكون بالعودة إلى الينابيع الأولى أو الأصول الثابتة، يحكمها ذات القانون، الذي يحكم الفطرة البشرية، ويحكم الحياة الإنسانية، بل يحكم الوجود كله في الحقيقة، "وهذا القانون يتضمن الثبات والاستمرار مع التطور والتحرر كجزء أصيل من كيانه"¹. على هذا النحو، يحل قُطب صعوبة التعارض بين النص الثابت والواقع المتغير بإعادتها إلى أصل واحد ناموس واحد.

تفرض وثوقيّة العقيدة نفسها على مسار منهج قُطب وخطواته. فالعقيدة أولاً، والواقع يتعين عليه أن "ينضبط" في حدودها، فقُطب يقدم مشروعه، لا كخطاب ينطلق من أسئلة الواقع القائم، بل كمعطى جاهز يبحث عن حضوره في فضاء خارج إطاره.

ومن مكونات الإشكاليّة المنهجية عند قُطب، الخروج على التاريخ، والتعامل مع الواقع، وكأنه جاهليّة جديدة ينبغي أن يزول، فأعرض عنه متجهاً إلى التبشير خارج دائرة الزمان.

ومع أنّ قُطب يقر بأن الوحي جاء استجابة لأوضاع معينة . ومع ذلك ينطلق من العقيدة كما يتصورها والقابلة لاحتضان الحياة في صورها المتجددة لإعادة بناء الحياة والإنسان في هدي نظريتي الفطرة والتجربة.

ولا ريب في أنّ صعوبات تصورات الأصوليات المعاصرة، إن لجهة تأويل الآيات، أو تفصيل السنّة على مقاسات الحاضر، أو استحضار الإرث السلفي الأصولي على حد سواء، والتي تعترض جملة الأفكار الصادرة عن الأئمة الإسلاميين المعاصرين، تبرز جليّة لدى قُطب من أول الطريق إلى آخره، مع الإشارة إلى نقطة افتراق واضحة بين منهج البنا ومنهج قُطب. فالأول ارتأى منهج المقاربة والمعادنة مع العقل الوضعي، بينما ذهب الثاني إلى منهج الافتراق لتثبيت العنادية والتفوق، إذا جاز القول.

المبحث الثالث: نظرية الحاكمية في فكر سيد قُطب

يحدد سيد قُطب المنهج منذ البداية، إذ يحتلّ عنده الدّين مكان العقل، فالدّين هو الذي يؤدي إلى فهم صحيح للطبيعة والفطرة الإنسانية، وعليه فإنّ أي نظام أو منهج لا يحقق هذه الفطرة هو غير طبيعي وغير عادل وغير متناسق مع حركة الإنسان والكون². وهذا المنطق يخالف به الشيخ محمد عبده، الذي يُعترف بعظمة أعماله، ولكن يرى أنّ مشكلة محمد عبده أنّه نظر إلى العقل والوحي كمتساويين، لا أنّ الواحد منهما تابع للآخر، بينما يقوم سيد قُطب بعزل العقل،

¹ - سيد قُطب، نحو مجتمع إسلامي، مرجع سابق، ص 94.

² - سيد قُطب، المستقبل لهذا الدّين، مرجع سابق، ص 11-12.

معتبراً أنه لا تساوي بينه وبين الوحي، لأن العقل المجرد لا يوجد في عالم الواقع بل في عالم النظريات والخيال.¹

لقد شعر سيد قطب أنّ عليه أن يكتب في كل شيء في السياسة وفي الفلسفة وفي الاقتصاد وفي القانون وفي الاستراتيجية . ولقد أثارت اجتهاداته اللاحقة حول الحاكمية والجاهلية نقاشاً كبيراً لم ينته حتى الآن. وهي تعد أبرز ما أنتجه سيد قطب والأكثر انتشاراً بحيث أصبح لها سلطة النص التأسيسي عند الحركات الإسلامية المعاصرة.

الجاهلية لدى قطب

انطلق سيد قطب من حيث انتهى المودودي، فهو لا ينقل نظرية المودودي بل يتلقفها ويحوّلها ويعيد بناءها في استراتيجية نظرية جديدة. فيعتبر أن العالم اليوم بما فيه العالم الإسلامي يعيش جاهلية مدمرة شبيها بتلك الجاهلية التي كانت سائدة قبل الإسلام، وهو يقول في تعريف الجاهلية: " إنّ المجتمع الجاهلي هو كل مجتمع لا يخلص عبوديته لله وحده... وبهذا التعريف تدخل في إطار المجتمع الجاهلي كل المجتمعات القائمة اليوم على الأرض"².

ويرى قطب "إن العالم يعيش اليوم كلّه في جاهلية من ناحية الأصل الذي تنبثق منه مقومات الحياة وأنظمتها. هذه الجاهلية تقوم على أساس الإعتداء على سلطان الله في الأرض وعلى أخص خصائص الأولوية وهي الحاكمية... إنّها تسند الحاكمية إلى البشر، فتجعل بعضهم لبعض ارباباً، لهم الحق في وضع التصورات والقيم والشرائع والقوانين والأنظمة بمعزل عن منهج الله في الحياة"³.

أنّها التشخيص والتوصيف الذي يقدمه لواقع المسلمين والإسلام في عصره بل للعصور السابقة منذ الخلافة الراشدة. إنّه يحكم عليها كلها بأنّها دخلت في الجاهلية لأنّها دانت بحاكمية غير الله، ليس بمعنى أنّها سجدت وركعت للبشر، بل لأنّها خضعت لحاكمية الحكام البشر وانتزعت صفة من صفات الله لنفسها، وهي "التشريع". فهذه المجتمعات تلقت من حاكمية الطواغيت كل مقومات حياتها تقريباً، وتبنت دعوات وطنية وقومية واجتماعية، فهي لذلك كفرت بالإسلام كفرّاً مبيناً، وعليه لا يحق لهذه المجتمعات ممارسة حق الاجتهاد، لأنّه حق للمجتمع المسلم وليس للمجتمع الجاهلي⁴.

ويعتبر قطب أنّ "الإسلام لا يعرف إلا نوعين من المجتمعات مجتمع إسلامي ومجتمع جاهلي "المجتمع الإسلامي" هو المجتمع الذي يطبق فيه الإسلام عقيدة وعبادة وشريعة ونظاماً وخلفاً وسلوكاً... و"المجتمع الجاهلي" هو المجتمع الذي لا يطبق فيه الإسلام... ولا تحكمه عقيدته وتصوراته وقيمه وموازينه، ونظامه وشرائعه، وخلقه وسلوكه. ليس المجتمع الإسلامي هو

¹ - سيد قطب، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، مرجع سابق، ص 20-22.

² - سيد قطب، معالم في الطريق، (القاهرة: دار الشروق، د.ت)، ص 98.

³ - المرجع السابق، ص 9.

⁴ - عماد عبد الغني، حاكمية الله وسلطان الفقيه، مرجع سابق، ص 41-42.

الذي يضم أناساً ممن يسمّون أنفسهم مسلمين. بينما شريعة الإسلام ليست هي قانون هذا المجتمع¹.

انطلق سيد قُطب بمفهومه إلى المدى الأقصى، فأعلن جاهليّة المجتمعات الإسلاميّة. وحتى لا يدّعي أي مجتمع إسلامي بأن ما يقوم به يدخل في إطار الاجتهاد، فقد قرّر تعطيل الاجتهاد، ومصادرة هذا الحق بحجة جاهليّة المجتمعات المعاصرة، ولا إسلاميتها.

لقد تجاوز سيد قُطب بهذا التوصيف أستاذه حسن البنا، الذي كان يعتبر أنّ مصر "اندمجت بكلّيتها في الإسلام بكلّيته... عقيدته ولغته وحضارته... فمظاهر الإسلام قويّة قياضة زاهرة دقّاقة في كثير من جوانب حياتها.. أسماؤها إسلامية ولغتها عربية، وهذه المساجد العظيمة يذكر فيها اسم الله ويعلو فيها صوت الحق صباح مساء"²

المطلب الأول: مفهوم الأمة عند قُطب.

لا يفترق قُطب عن البنا في الخطوط الكبرى لتصوره للأمة والدولة، غير أنّه يتعمق أكثر منه في بلورة الإطار النظري لمفاهيمه ومصطلحاته الفكرية. وفي نظامه تحتل العقيدة دور الإنشاء في قيام الأمة والمجتمع. فالإسلام لا يتحرك من فراغ. ولا بدّ أن يتوحد في أمة أو جماعة؛ لذا، يصبح الكلام مفهوماً على "أمة مسلمة" يحددها قُطب بأنّها "جماعة من البشر تنبثق حياتهم وتصوراتهم وأوضاعهم وأنظمتهم وقيمهم وموازينهم كلها من المنهج الإسلامي"³.

يعتبر قُطب أن رابطة العقيدة تعلق أي رابطة أخرى، فهي فوق رابطة الدم والعشيرة، والأرض والجنس، واللغة واللون. فمفهوم الأمة بالمعنى القُطبي لا مكان فيه لمفهوم القوميّة أو الوطنيّة بالمعنى الأوروبي كما انتقل إلى أوساط المثقفين والمفكرين العرب والمسلمين حيث يقول: "فوطن المسلم الذي يحبّ ويدافع عنه ليست قطعة أرض، وجنسية المسلم التي يعرف بها ليست جنسيّة حكم، وعشيرة المسلم التي يأوي إليها ويدافع عنها ليست قرابة الدم"⁴.

كذلك تجاوز سيد قُطب مفاهيم المودودي نفسه، صاحب مقولة الحاكميّة والجاهليّة، فحكم بكفر الأمة وليس المجتمع وحده والدولة فقط، وقد قطع في حكمه هذا بشكل حاسم وكلي، وبدون تردد شاملاً الحاضر وأربعة عشر قرناً من الماضي، ولم يستثن إلاّ الخلافة الراشدة في عهدها الأوليين في حكمه هذا، إذ قال: "ليس على وجه الأرض مجتمع قرّر فعلاً تمكين شريعة الله وحدها ورفض كل شريعة سواها"⁵

فالأمة الإسلاميّة "... انقطع وجودها منذ انقطع الحكم بشريعة الله من فوق الأرض جميعاً"⁶. وفي موضع آخر يؤكد حكمة عدم شرعية الأمة بشكلٍ صريح فيقول: "إنّ موقف الإسلام في

1 - سيد قطب معالم في الطريق، مرجع سابق، ص141

2 - حسن البنا، "دعوتنا في طور جديد"، مجموعة الرسائل، مرجع سابق، ص120.

3 - سيد قُطب، معالم في الطريق، مرجع سابق، ص8.

4 - المرجع السابق، ص 158.

5 - المرجع السابق، ص39.

6 - المرجع السابق، ص8

هذه المجتمعات كلها يتحدد في عبارة واحدة، أنه يرفض الاعتراف بإسلامية هذه المجتمعات كلها وشرعيتها¹.

ويؤكد تحليل هذه النصوص أنّ مفهوم الأمة الإسلامية عند سيد قطب يفنى ويتجدد بالتقدم والتعاقب. فالأمة انقطع وجودها منذ زمن، وعليه تقع مسؤولية التجديد للنهوض مرة أخرى.

مما لاشك فيه أنّ دعوة سيد قطب هذه تؤدي إلى تكفير الناس جميعاً مسلمين وغير مسلمين، وليس الدولة والمجتمع فقط، وهذا ما لم يتردد في قوله صراحة: "..... إنّ الناس ليسوا مسلمين -كما يدعون- وهم يحيون حياة الجاهلية... ليس هذا إسلاماً وليس هؤلاء مسلمين، والدعوة اليوم إنّما تقوم لترد هؤلاء الجاهلين إلى الإسلام ولتجعل منهم مسلمين من جديد"².

يعتبر قطب أن هذا الكفر الذي عمّ الأمة بنظره، ليس كفراً بالشريعة وحدها، بل هو كفراً بالعقيدة. فيقول: "ينبغي أن يكون مفهوماً لأصحاب الدعوة الإسلامية أنهم حين يدعون الناس لإعادة إنشاء هذا الدين، يجب أن يدعوهم أولاً إلى اعتناق العقيدة، حتى ولو كانوا يدعون أنفسهم مسلمين، وتشهد لهم شهادات الميلاد بأنهم مسلمون... فإذا دخل في هذا الدين... عصابة من الناس فهذه العصابة هي التي يطلق عليها اسم المجتمع المسلم"³.

يعيش سيد قطب أنّ الأمة تعيش في الردّة، ويسودها الحرام، ويحكمها الكفر، وهي تغرق في جاهلية أظلم من تلك التي عاصرها الأوائل، أمام هذا الواقع يتحدث سيد قطب عن عملية البعث الإسلامي ويحدّد مجموعة من الخطوات في اتجاه تكوين المجتمع الإسلامي وهي أربع مراحل.

المرحلة الأولى، "تكوين الجماعة المؤقتة"، بدايةً من الفرد الواحد، وهي تقوم على دراسة العقيدة وحدها، هذه المرحلة تشبه من كل الوجوه "المرحلة المكيّة" من حياة الإسلام الأولى⁴، ثمّ مرحلة "الحضانة والتكوين"، ولا بدّ فيها من أن يكون النهج هو ذاته الذي سلكته الجماعة الإسلامية الأولى، فلا بدّ من رفض كل المنابع الجاهلية، والاقتصر فقط على نبع واحد هو القرآن الكريم وتحقيق البعث الإسلامي الذي يتطلب أربع مراحل أيضاً وهي⁵:

التكوين العقدي والحركي (القناعة)

الاعتزال الشعوري (المفاصلة)

الاستقلال عن المجتمع (الثبات)

التمكّن لقتال الجاهلية الجديدة وإسقاطها وإعلاء الحاكمية (التقويض).

يصل سيد قطب إلى مرحلة "التقويض"، حيث تقيم الطليعة المجتمع الفعلي الخاضع للحاكمية الإلهية، هذا المجتمع الذي يتصوّره يقوم "...على أصرة العقيدة وحدها دون أواصر الجنس والأرض واللون واللغة والمصالح الأرضية القريبة والحدود الإقليمية السخيفة"⁶. وهو يعتبر أنه لا يمكن مهادنة النظم والمجتمعات الإنسانية القائمة في هذه المرحلة "...إلا أن تعلن

¹ - سيد قطب، معالم في الطريق، مرجع السابق، ص103.

² - المرجع السابق، ص173.

³ - المرجع السابق، ص40.

⁴ - المرجع السابق، ص56-57.

⁵ - المرجع السابق، ص58.

⁶ - المرجع السابق، ص87.

استسلامها لسلطانها - أي الإسلام- في صورة أداء الجزية ضماناً لفتح أبوابها لدعوته بلا عوائق مادية من السلطات القائمة فيها¹.

هكذا يصبح سيد قُطب مخلص البشرية الجديد. هذه البشرية لا مهادنة معها، وعليها أن تدفع الجزية للطليعة التي تصل إلى السُلطة في مكان ما، وإلا فلا مجال من إعلان الجهاد واعتبارها "دار الحرب". هكذا شخَّص سيد قُطب "الواقع" وحدد السبيل إلى البعث الإسلامي الجديد. لقد سبقه المودودي بإعلان كفر المجتمعات وجاهليتها من الناحية العملية، كونها لا تخضع للحاكمية الإلهية، لكنّه لم يشمل بحكمه هذا "الأمة" جمعاء، شاملاً كل فرد فيها، كما فعل سيد قُطب، معتبراً أن الأمة تعيش "كفراً بالعقيدة" هو كفر جحود وعناد، مما أدى إلى إعلانه بشكل واضح أنه لا سبيل إلاّ بإعادة تكوين المجتمع المسلم، ورفض الجاهلية العامة الشاملة التي غرقت فيها الأمة.

والمفارقة الأخرى أنّه على الرغم من أنّ الإسلام يسمح لغير المسلمين باتباع عقائدهم وممارسة طقوسهم، إلاّ أنّ سيد قُطب لا يتردد في عدم السماح للناس كافة مسلمين وغير المسلمين بأن يحكمهم قانون وضعي بشري، وإذا فعلوا ذلك فتلك هي الجاهلية وبالتالي هي دار حرب وكفر.

فالأرض التي لا تخضع لحاكمية الله هي دار كفر وحرب بغض النظر عن الدين الذي يعتنقه السكان. ففي خلاصة التحليل القُطبي تنشأ الدولة الإسلامية عندما تصبح الحاكمية لله، ويُطبق فيها النظام الإسلامي، فتطبيق نظام الحاكمية هو المعيار الذي يحوّل المجتمع إلى مجتمع "مسلم" بغض النظر عن الانتماء الديني للسكان ولا فرق هنا إن كان المسلمون أقلية أو أغلبية.

المطلب الثاني: مفهوم الدولة عند سيد قُطب

لا تخرج نظرة قُطب إلى الدولة عن مجمل نظامه الفكري ومنهاجه الاعتقادي في فهم الإسلام وإعادة بعثه في المجتمع والأمة.

لا يخصّص قُطب مبحثاً للدولة. وكلامه عنها في ثنايا كتاباته، التي تناولت موضوع الحكم ومقوماته في الإسلام.

وفي أي حال، لا يخرج تعريفه للدولة عن روح منهجه وتصوّره الاعتقادي و "الدولة في الإسلام ليست سوى إفراز طبيعي للجماعة وخصائصها الذاتية، الفردية والجماعية"². فالدولة بهذا المعنى، هي الجماعة الساعية إلى هدف، وهو تطبيق الإسلام، وإخضاع الحياة للعقيدة والتصوّر المنبثق منها.

وهذا التعريف يختلف عن المفهوم الدستوري والقانوني الحديث للدولة، بما هي حكومة وأرض وشعب وسيادة، ودستور الدولة المسلمة لا يضعه البشر ويتوافقون عليه. إنّه دستور إلهي، هو القرآن، والحاكم قد يكون بشراً، ولكن الله هو الحاكم الحقيقي.

¹- سيد قُطب، معالم في الطريق، مرجع سابق، ص87.

²- سيد قُطب، تفسير سورة الشورى، (القاهرة: دار الشروق، 1993، ط4)، ص83.

إلا أنّ قُطب يعقد فصلاً حول نظريّة الحكم في الإسلام في كتابه العدالة الاجتماعية في الإسلام. يتحدث فيه عن نظريّة الحكم ومقوماته وقواعده.

أولاً: نظريّة الحكم في الإسلام عند سيد قطب

تنبثق نظريّة الحكم في الإسلام من المنهج الإسلامي نفسه. ويترتّب على الإقرار بهذا المنهج شهادة لا إله إلاّ الله. وعلى هذه الشهادة يبني أساس الحكم في حياة البشر وهو الإقرار بالحاكميّة لله وحده " والله سبحانه يتولّى الحاكميّة في حياة البشر عن طريق تصريف أمورهم بمشيئته وقدرته من جانب، وعن طريق تنظيم أوضاعهم وحياتهم وحقوقهم وواجباتهم؛ وعلاقاتهم وارتباطاتهم بشريعته ومنهجه من جانب آخر¹."

والتسليم بالألوهية لله يعني استبعاد مناهج البشر وطرائقهم في التشريع ووضع القوانين وهذه نقطة الافتراق الكبرى في نظام الحكم في الإسلام، والأنظمة التي وضعها البشر. والتي هي بالمحصلة أنظمة جاهليّة.

أما مقومات وقواعد نظام الحكم في الإسلام عند سيد قطب فأهمّها:

1- الحاكميّة لله وحده

يعتبر الكثير من الباحثين أنّ مفهوم الحاكميّة شهد ولادته الأولى على يد الخوارج، يوم خرج هؤلاء من بين الصفوف في موقعة صفين رافضين تحكيم الحكّمين، ومكفّرين القائلين به ومعلنين صيحتهم المشهورة: "لا حَكَمَ إلاّ الله".

ورغم استخدام الخوارج لمفهوم "الحكم"، إلاّ أنهم لم يستخدموا مصطلح الحاكميّة إطلاقاً، وإن كانت المقارنة بين المضمون الذي حملوه لمصطلح الحكم، والمضمون الذي يحمل حديثاً لمفهوم الحاكميّة، تؤدي إلى كثير من التشابه.

وكما رأينا دخل مفهوم الحاكميّة في الاستخدام السياسي المعاصر مع الداعية الإسلامي الباكستاني أبو الأعلى المودودي (1903-1979)، ثمّ انتقل إلى الاستخدام السياسي في العالم العربي في الستينات مع التيار الجديد في تنظيم الإخوان المسلمين الذي قاده سيد قطب.

يرى قطب " إنّ مدلول الحاكميّة في التصوّر الإسلامي لا ينحصر في تلقي الشرائع القانونيّة من الله وحده، والتحاكم إليها وحدها، والحكم دون سواها، إنّ مدلول الشريعة في الإسلام لا ينحصر في التشريعات القانونيّة، ولا حتى في أصول الحكم ونظامه في الإسلام لا ينحصر في التشريعات القانونيّة، ولا حتى في أصول الحكم ونظامه وأوضاعه إنّ هذا المدلول الضيق لا يمثّل مدلول الشريعة، والتصوّر الإسلامي، إنّ شريعة الله تعني كل ما شرّعه الله لتنظيم حياة البشريّة وهذا يمثّل في أصول الاعتقاد وأصول الحكم، وأصول الأخلاق وأصول السلوك وأصول المعرفة²"

¹ - سيد قُطب، العدالة الاجتماعية في الإسلام، مرجع سابق ص80.

² - سيد قُطب، معالم في الطريق، مرجع سابق، ص166.

ويعتبر سيد قُطب أن الحاكمية هي أصل في الإسلام؛ فالدين كله يقوم على قاعدة الألوهية الواحدة. "وكل تنظيماته وتشريعاته تنبثق من هذا الأصل الكبير"¹. والبشر يجب أن يعودوا إلى حكم الله ليتبعوه "وحكم الله هذا يجب أن يعرفوه من مصدر واحد يبلغهم إياه، وهو رسول الله"². وطريقان أمام البشرية طريق الله وطريق الجاهلية.

وبين دعوة الخوارج بأن "لا حكم إلا لله" رداً على تحكيم صفين، الذي تولاه عمر بن العاص وأبو موسى الأشعري كاعتراض على التحكيم؛ ودعوة المودودي للحاكمية كتعبير عن رفض المناهج البشرية في بناء الحياة على الأرض في العصور الحديثة، لا تبرز دعوة قُطب كرفض لأنظمة الحكم المتعاقبة في مصر وحسب، على هدى المودودي، وإنما أيضاً في سياق المفاضلة، وإحفاً لمبدأ المساواة بين البشر الذي جاء به الإسلام، يفاضل به سواء من مبادئ المساواة التي تبشر بها أنظمة الحكم الليبرالية والماركسية على حد سواء، حيث يقول: "إننا ندعو إلى نظام، الحاكمية فيه لله وحده، لا لفرد من البشر ولا طبقة ولا لجماعة، وبذلك تتحقق فيه المساواة الحقيقية"³.

وهو يعتبر أن إعلان ربوبية الله وحده للعالمين معناها "الثورة الشاملة على حاكمية البشر في كل صورها وأشكالها وأنظمتها وأوضاعها، إن الحكم الذي مرد الأمر فيه للبشر يجعل بعضهم لبعض أرباباً من دون الله"⁴.

وهو يخلص إلى أنه: "لابد من تحطيم مملكة البشر لإقامة مملكة الله في الأرض..... ومملكة الله في الأرض لا تقوم بأن يتولى الحاكمية في الأرض رجال بأعينهم... لكنّها تقوم بانتزاع السلطان من أيدي مغتصبه من العباد، وردّه إلى الله وحده، وسيادة الشريعة الإلهية وإلغاء القوانين البشرية"⁵.

ولا يوضح سيد قُطب كيف يمكن إقامة مملكة الله في الأرض بدون رجال يقيمونها، لكنّه يرى أنّ حياة البشر يجب أن تعود بجملتها إلى الله: "...لا يقضون هم في شأن من شؤونها ولا في أي جانب من جوانبها من عند أنفسهم، بل لابدّ لهم أن يرجعوا إلى حكم الله فيها ليتبعوه..."⁶ "وليس مقبولاً عند أية إضافة أو اجتهاد بدعوى المصلحة، لأنّ مصلحة البشر متضمّنة في الشرع. وإذا بدا للبشر ذات يوم أنّ مصلحتهم في مخالفة شرع الله فهم واهمون أولاً وكافرون ثانياً"⁷.

لكن اختصاص الله بالحكمية، وشمول شرعه كل أصول الفكر، لا ينفي حق البشر في الاجتهاد، خاصةً في ما يسمى "منطقة الفراغ" حيث لا نصّ حاسماً، والاجتهاد حق مكفول في الدين. إلا أنّ سيد قُطب يجعل مفهوم الحاكمية يتدخل هنا أيضاً فيقول: "...فإذا كان هناك نصّ، فالنص هو الحكم ولا اجتهاد مع النص. وإن لم يكن هناك نصّ، فهنا يجيء دور الاجتهاد وفق

¹ - سيد قُطب، معالم في الطريق، مرجع سابق، ص36.

² - المرجع السابق، ص25.

³ - سيد قُطب، دراسات إسلامية، (القاهرة: دار الشروق، ط9، 1993)، ص88.

⁴ - سيد قُطب، معالم في الطريق، مرجع سابق، ص67.

⁵ - المرجع السابق، ص67-68.

⁶ - المرجع السابق، ص55.

⁷ - المرجع السابق، ص106-107.

أصوله المقررة في منهج الله ذاته، لا وفق الأهواء والرغبات... وليس لأحد أن يقول لشرع يشرّعه - هذا شرع الله -، إلا أن تكون الحاكمية العليا معلنة وأن يكون مصدر السلطات هو الله سبحانه، لا الشعب ولا الحزب، ولا أي من البشر¹

في هذا النص يربط سيد قطب مشروعية الاجتهاد بسيادة مفهوم الحاكمية وهيمنته، لأنه يرى الاجتهاد مشروطاً بنظريته هو. لذلك يقرر تعطيل حق الاجتهاد ووقف العمل به حتى تقوم الحاكمية الإلهية. أما حين تكون الحاكمية بشرية فلا حق لأصحابها بالاجتهاد أو الادعاء به، لأنه بهذا يتحول إلى شعار يتخفى وراءه المدّعون لإضفاء المشروعية على ممارستهم وطغيانهم السلطوي، وبالتالي يدّعون بأن ما يقومون به هو اجتهاد في إطار الدين وليس خروجاً عنه.

سيد قطب بهذا الشرط يريد أن يضع كل التجارب السياسية العربية والإسلامية وما أنتجته من اجتهادات اقتصادية واجتماعية وقانونية خارج إطار الشرع والدين لأنها اجتهادات بشرية.

وتنطلق فكرة الحاكمية عند قطب من مقدمات تأسيسية لعل أهمها ثلاث مقدمات:

أولها: أن الارتباط وثيق بين طبيعة النظام الاجتماعي وطبيعة التصور الاعتقادي بحيث لا يمكن افتراض علاقة تجاف بينهما وإلا كان النظام الاجتماعي ذاك نظاماً "غير طبيعي". بل إن العلاقة بينهما تتخطى رباط الاتصال إلى حيث تصير القاعدة هي الانبثاق الحيوي للنظام الاجتماعي من التصور الاعتقادي².

والثانية: أن لا فصام بين الدين والدنيا، إذ "ليس من طبيعة هذا الدين أن يفرد الله سبحانه -قطاعاً ضيقاً في ركن ضئيل في الحياة البشرية، ثم يسلم سائر قطاعات الحياة الإيجابية العلمية الواقعية لآلهة أخرى وأرباب متفرقين، يضعون القواعد والمذاهب، والأنظمة والأوضاع، والقوانين والتشكيلات على أهوائهم دون الرجوع إلى الله³"، ذلك أن نظام الحياة والاجتماع منبثق من الاعتقاد وليس مفصلاً عنه.

الثالثة: أن لكل نظام تصوره وفلسفته العامة، ومشكلات خاصة به وناشئة عنه، وبالتالي حلول وأجوبة مناسبة لنوع تلك المشكلات ولطبيعة ذلك النظام. وعليه لا يمكن أن يتوسل بنظام لإيجاد حلول لمشكلات نظام آخر. وحيث إن الإسلام "نظام اجتماعي متكامل"، ومترابط العناصر، بحيث يختلف عن كل النظم الموجودة⁴.

على قاعدة هذه المقدمات، يقوم مفهوم الحاكمية عند قطب. وهكذا، فالمسلمون، المعتقدون برسالة الإسلام، لا يمكن إلا أن ينبثق نظامهم الاجتماعي عن عقيدتهم؛ والإسلام ليس مجرد عقيدة إيمانية، بل هو شريعة تضع الأحكام لنظام الحياة كاملاً؛ ثم إن الإسلام وحدة كيانية متميزة ومتميزة عن سائر نظم الاعتقاد والحكم السائدة. والنتيجة، فإن الإسلام هو النظام الاعتقادي والشرعي الذي يقرّ بمبدأ الحاكمية لله ضد حاكمية البشر: السائدة في "المجتمعات الجاهلية"

¹ - سيد قطب، معالم في الطريق، مرجع السابق، ص105.

² - سيد قطب، المستقبل لهذا الدين، مرجع سابق، ص12.

³ - المرجع السابق، ص24.

⁴ - سيد قطب، نحو مجتمع إسلامي، مرجع سابق، ص63.

بحسب قُطب، والقول بـ " الحاكمية" يرادف القول بحكم الشريعة الإسلامية لنظام المجتمعات الإسلامية، بحسبان ذلك في جملة الحكم بما أنزل الله: الذي يتخذ دعاء الحاكمية قاعدة للقول بها . غير أنّ سيد قُطب يذهب في تعريف الحاكمية والشريعة إلى أبعد من هذا المعنى، موسعاً دائرة ما يشمل المفهوم من دلالات، فيكتب: "إنّ مدلول الحاكمية في التصور الإسلامي لا ينحصر في تلقي الشرائع القانونية من الله وحده. و التحاكم إليها وحدها. والحكم بها دون سواها... إنّ مدلول "الشريعة" في الإسلام لا ينحصر في التشريعات القانونية، ولا حتى في أصول الحكم ونظامه وأوضاعه. إنّ هذا المدلول الضيق لا يمثل مدلول "الشريعة" والتصور الإسلامي، إنّ "شريعة الله" تعني كل ما شرعه الله لتنظيم الحياة البشرية... وهذا يتمثل في أصول الاعتقاد، وأصول الحكم، وأصول الأخلاق، وأصول السلوك، وأصول المعرفة أيضاً"¹

الشريعة - إذاً - ليست قوانين، ولا حتى مبادئ حكم ونظام للسياسة، أنّها فوق ذلك نظام اجتماعي وأخلاقي ومعرفي: أي نظام حياة برمتها وفي مختلف مجالاتها؛ ولا يملك المسلم أن يتلقى أمراً متعلقاً بعقيدته، وفكره، وسلوكه، وقيمه، ونظامه الاجتماعي والسياسي " إلا من ذلك المصدر الرباني"²، وإلا خرج عن دائرة الإسلام، وارتضى العبودية لغير الله، والحال إنّ "حين تكون الحاكمية العليا في مجتمع الله وحده - متمثلة في سيادة الشريعة الإلهية - تكون هذه هي الصورة الوحيدة التي يتحرر فيها البشر تحرراً كاملاً وحقيقياً من العبودية للبشر..."³

ثانياً: طاعة المحكومين.

تعني التزام ما يقرره الحاكم من أوامر أو نواه. وهو يقارب مدلول سيادة الدولة ممثلة بحكومة، لجهة فرض القوانين وانصياع الناس لها. ولكن الطاعة ليست وليدة اتفاق بين الحاكمين والمحكومين على نحو ما بيّنه جان جاك روسو في كتابه العقد الاجتماعي. أنّها، في الإسلام، استجابة لأمر إلهي نصّ عليه القرآن، وفصلته السنة في التطبيق.

وكما لجأ البنا إلى الآية " يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم"⁴

لتقرير قاعدة الطاعة، وكذلك فعل قُطب في تلخيص قاعدة الطاعة كأحد مرتكزات نظام الحكم الإسلامي والمسألة المطروحة الآن هي طاعة وليّ الأمر، وهو الحاكم، فكيف تأتي هذه الطاعة وماهي درجتها قياساً لطاعة الله والرسول.

والنص، كما يشرحه قُطب، يفيد تمييزاً بين طاعة الله ورسوله وبين طاعة العبد " أولي الأمر". فطاعة الله والرسول مطلقة لا تعلق لها بشيء خارج ذاتها. أما طاعة العبد فمقتدة بشيئين: 1- بطاعة المطاع لله والرسول. 2- وبالإيمان أي أن يكون مسلماً مؤمناً. هذا يؤدي إلى " أن ولي الأمر في الإسلام لا يطاع لذاته، وإنما يطاع لإذعانه هو لسلطان الله واعترافه له بالحاكمية، ثمّ

¹ - سيد قُطب، معالم في الطريق، مرجع سابق، ص135-136.

² - المرجع السابق، ص138.

³ - المرجع السابق، ص118-119.

⁴ - القرآن الكريم، سورة النساء، الآية59.

لقيامه على شريعة الله ورسوله. ومن اعترافه بحاكمية الله وحده، ثم تنفيذه لهذه الشريعة يستمد حق الطاعة¹"

وعليه، فالحاكم لا يستمد سلطانه من الله مباشرة، بل سلطته مقيدة بإقامة شريعة الله والإذعان لحاكميته المطلقة فلا "ثيوقراطية" في الإسلام ولا وراثته. فالحاكم مقيد بقبول المسلمين له والتزامه شريعة الإسلام "فإذا لم يرضه المسلمون لم تقم له ولاية، وإذا رضوه ثم ترك شريعة الله لم تكن له طاعة"².

من ذلك كله، يخلص قُطب إلى نفي القول بأن في الإسلام "هيئة إكليروس" تتولى الحكم. وبالتالي، فالطاعة من المحكومين "منوطة فقط باعتراف الحاكم بأن الحكم لله وحده. ثم تنفيذه لشريعة الله، بلا شرط آخر غير العدل في الحكم وطاعة الله"³.

ثالثاً: في موضوع الشورى

لم يرق لُقُطب "مبدأ الأمة مصدر السلطات"، كما هو في التفكير السياسي الليبرالي الذي اعتبره خرافة "... ودعك بعد هذا من تلك الخرافة التي نتحدث عن "الأمة مصدر السلطات" وعن حق الانتخاب وحرية الانتخاب وحرية الاختيار. أنها خرافة لا تستحق المناقشة، فهذه الأمة مصدر السلطات هي هذه الملايين الجائعة الهزيلة، التي لا تملك أن تفيق، لحظة، لتفكر في ذلك الترف الذي يسمونه حق الانتخاب وحرية الاختيار، الملايين التي يشير لها السادة قننتخبه، ويشير لها السادة فتمتتع، لأن هؤلاء السادة هم خزنة أرزاقها وأقواتها وملاك الإقطاع الذي يؤوي هؤلاء الجياع"⁴

ولا يكتفي قُطب بإظهار عيوب الديمقراطية الدستورية البرلمانية الفاضحة والتي أدت به إلى اعتبارها خرافة، بل يذهب إلى أبعد من ذلك عندما يتساءل ساخطاً عن دور جهاز الدولة، "أهذه ديمقراطية دستورية برلمانية؟ وجهاز الدولة كله يعمل لحساب الرأسمالية، وهذه الملايين الجائعة عارية مريضة مستقلة، ولا حامي لها ولا نصير"⁵.

من فقدان التكافؤ المالي والمعيشي إلى انعدام الحرية في الانتخاب، إلى غياب المساواة الفعلية بين المواطنين، تبدو الديمقراطية البرلمانية، في صورة هزيلة، لا يستقيم معها نظام حكم قويم. فلا يبقى، والحالة هذه إلا العودة إلى الإسلام، الذي بين مرتكزاته وقواعده. ويحملها هنا في عبارات قليلة. "وما الحدود الإسلامية للحكم؟ أنها تنفيذ القانون الإسلامي، الذي شرّعه الله لعباده جميعاً، لم يراع فيه تفضيل فرد على فرد، ولا مصلحة طبقة دون طبقة، ولا إثثار جماعة على جماعة، ولا تمييز حاكم على المحكوم...كلهم عباد الله، الشريعة قانون الله، فكلهم أمامها سواء"⁶.

¹ - سيد قُطب، العدالة الاجتماعية في الإسلام، مرجع سابق، ص81.

² - المرجع السابق، ص82.

³ - المرجع السابق، ص82.

⁴ - سيد قُطب، معركة الإسلام والرأسمالية، (القاهرة: دار الشروق، ط12، 1993)، ص11-12.

⁵ - المرجع السابق، ص76.

⁶ - سيد قُطب، السلام العالمي والإسلام، (القاهرة: دار الشروق، ط10، 1992)، ص122-123.

بهذا المفهوم عن الحاكمية يقطع سيد قطب مع أفكار من سبقوه من المفكرين المسلمين حول التطور السياسي: الدستوري والنيابي، وحول التطبيق المتدرج لأحكام الشريعة، وحول إقامة النظام السياسي على مقتضى الشورى، ليدفع بتصور جديد للسياسة والسلطة قوامه المماهة الكاملة بين الدّيني والسياسي إلى حد القول بدولة دينية، دولة لا تستمد شرعيتها من المجتمع والأمة، بل من الدّين... ومن الدّين فقط.

المطلب الثالث: إشكالية نظرية الحاكمية ونتائجها في الدولة ونظام الحكم عند سيد قطب.

الإشكالية الأم ناشئة عن محاولة قطب إحداث مطابقة بين سلطة النص الدّيني (الوحي) بما هي أوامر وتعاليم صادرة للتنفيذ، وسلطة التصور بما هو فهم بشري لنص إلهي يجري تطبيقه على واقعات اجتماعية محكومة بسببية الإنشاء ومتغيرات حياة البشر في مجالها اللامتناهي¹.

منشأ الالتباسات لدى تصورات قطب في نظريته لمفهوم الأمة والدولة يعود إلى صرامة المنهج الأصولي عند قطب، فالقرآن الذي أنشأ الأمة المسلمة قادر على إنشائها في أي وقت. كما يعود من جهة أخرى، إلى غلبة المنطق الاستنباطي القطبي المملوء بالأيديولوجيا على روح التحليل العلمي التاريخي، وفي هذا، يرى محمد حافظ دياب "أنه ما دامت الأمة دار تحكّمها عقيدة، تلو فوق المقومات التاريخية، من هوية وتشارك قانوني، وتجانس ثقافي، مما يعني أنه تعامل مع هذا المفهوم بطبيعية أقرب إلى الأيديولوجية منها إلى التحليل العلمي"².

لا مرأ في أنّ القرآن بما هو وحي إلهي، يتصف بالثبات والدوام، لكنّه، وهو يتوجه إلى الإنسان، خليفة الله على الأرض، لينتج على نحو معين، تشاركه عوامل أخرى على أرض (جغرافية) وسمات تكوينية وراثية للبشر (سلالات) ومصالح اقتصادية (حاجات متغيرة) ووضعيات إنتاجية (علاقات إنتاج). وبهذا المعنى يتحوّل من وحي سماوي إلى عقل أرضي يصحّ أن تنطبق عليه قوانين الاجتماع. وسنن التغيير التي تطرأ على المبادئ والأفكار³.

لم ينح قطب منحى البنا في معالجة مسألة الحكم ونظام الحكم. فالأول أراد استنباط حكم إسلامي يحاكي النظم الديمقراطية الليبرالية القائمة في الغرب الرأسمالي، والذي باشرته مصر، على غرار محاولات التوفيقيين النهضويين العرب غرّة هذا القرن، والثاني يسعى لإحياء نظام الحكم في المدينة الإسلامية الأولى إبان عهد النبي محمد، الممتد إلى جيل الصحابة الأولى، انطلاقاً من إعلان القطيعة بين الإسلام الإلهي والجاهلية الجديدة. فكيف ظهرت الإشكاليات القطبية في مسألة الدولة ونظام الحكم.

أولاً: في مفهوم الدولة

إنّ مفهوم الحاكمية لا يمكن النظر إليه خارج إطار التصور القطبي العام لإحياء الأمة المسلمة، والقضاء على جاهلية هذا المجتمع وبعث الإسلام من جديد، كما بعث أول مرة، وثمة اتفاق على أنّ هذا المصطلح مأخوذ عن المفكر الباكستاني أبو الأعلى المودودي ولكن قطب يستعمل عبارة

¹ - Hamid Enayat، Modern Islamic Political Thought، (Tauris: september 2005).

² - محمد حافظ دياب، سيد قطب "الخطاب والأيديولوجية"، (بيروت: دار الطليعة، ط1، 1988)، ص98.

³ - حسين سعد، الأصولية الإسلامية المعاصرة بين النص الثابت والواقع المتغيّر، مرجع سابق، ص263.

" حاكمية الإسلام " بمعنى يشمل " حاكمية التشريع ويمتد إلى تكوين الأخلاق والروابط التي تميز الجماعة المسلمة عن سائر الجماعات"¹.

فالتشريع والحكم بين الناس يستمدان مشروعيتهما من " حاكمية الله"، المبلّغة للبشر بالوحي، والممثلة بالقرآن وتعاليمه، ونظام الحياة يستوي بتطبيق الشريعة الإلهية و"الحكم بما أنزل الله". فمبدأ الحاكمية لله هو الضمان في مواجهة سلطة الحاكم الفردية: السلطة العادلة هي فقط تلك التي تحمل العهد الإلهي، فالتشريع الذي يحكمه القرآن "شريعة الله" هو الحصن من الفساد ومن التحوّل إلى مجرد نظام قضائي في خدمة الحاكم المطلق².

تفيد دلالة الحاكمية في النص معنى التشريع، وممارسة السلطة، انطلاقاً من تعاليم إلهية واضحة ومقررة قليلاً، فهي يقينية، من هذه الجهة، وهي ضمانة إقامة العدالة على الأرض من جهة ثانية. إنّ الحاكمية لله تبرز بمقابلة الحاكمية للبشر، أي التشريع البشري والحكم بين الناس بمقتضاه، وإقامة السلطة، بدءاً من العقل الوضعي البشري.

وهنا تطرح إشكالية المجانسة بين الإلهي المحض والإلهي البشري. فإذا صحَّ أنّ الشريعة لله، وأنّ البشر محضون على إقامتها، فما هي الضمانة الفاطحة بأنّ أحكام البشر، لا تخلو من الهوى، ولا تخرج من الإطار المرسوم في الشريعة.

ثانياً: تكفير الدولة

من أهم النتائج التي تُوصل إليها الحاكمية عند قُطب هي تكفير الدولة فليست نظرية الحاكمية المودودية جهادية بل نظرية تحضّ على تحقيق الانقلاب الإسلامي الشامل بوسائل غير انقلابية، وتجنب أساليب العمل العنفي والسري فيما أسماه المودودي بـ"الثورة السلمية"³. ولم تكتسب الحاكمية مضموناً جهادياً اعتراضياً إلاّ مع سيد قُطب في كتابه الشهير "معالم في الطريق"، الذي اعتنقت معظم التيارات الإسلامية الحركية غير الإخوانية مفهومة للمجتمع الجاهلي.

وتُجمع التيارات كافة التي تعتنق نظرية الحاكمية على تكفير الديمقراطية ووصف المجالس النيابية بالمجالس الكفرية أو الشركية، وترى أنّ المشاركة في هذه المجالس تصويتاً أم ترشيحاً هو معصية إذا تبرأ المشارك من الأصل الذي تقوم عليه هذه المجالس، وهو كفر بواح إذا لم يتبرأ من هذا الأصل، بينما ترى تيارات أخرى أنّ المشاركة كفرية سواءً تبرأ المشارك من أصل المجلس أم لم يتبرأ منه.

ويمكن تلخيص مواضع تكفير الديمقراطية بأنّها تجعل حق التشريع للبشر في حين أنّه حق خالص لله، وتقوم على مبدأ سيادة الأمة أو الشعب، في حين أنّ السيادة أو الحاكمية لله، وتقول بمبدأ المساواة ما بين المواطنين في الحقوق والواجبات، وتسقط الجزية، وقوامة الرجال على الناس، وتقر بحرية الاعتقاد، وتعددية الأحزاب أي بتعددية الأيديولوجيات. ولا يغيّر من كفر الدولة الديمقراطية نص دستورها على أنّ الإسلام هو الدين الرسمي للدولة " وهذا كافٍ في

¹ - ناصيف نصّار، تصوّرات الأمة المعاصرة، دراسة تحليلية لمفاهيم الأمة في الفكر العربي الحديث والمعاصر، (بيروت: دار الأمواج، ط2، 1994)، ص148.

² - جيل كيل، الفرعون والنبى " التطرف الديني في مصر"، ترجمة أحمد خضر، (بيروت: دار الكتاب الحديث، 1988)، ص42-43.

³ - أبو الأعلى المودودي، نحو ثورة سلمية، ترجمة دار العروبة للدعوة الإسلامية، (لاهور باكستان: دار العروبة، 1969)، ص97-98.

تحريم الترشيح إلى المجالس النيابية الديمقراطية، وتحريم المشاركة في انتخابات هذه المجالس، وكل من شارك في هذا عالماً بحقيقة الديمقراطية، فهو كافر مرتد عن ملة الإسلام¹.

كما تجمع تلك التيارات على تكفير "القوانين الوضعيّة" وتعتبرها كفرةً بواحاً أو صريحاً لا لبس فيه.

إنّ الإشكالية العميقة في خطاب قُطب ليست إخوانية. أنّها ليست إشكالية تطبيق الشريعة بشكل تنسجم فيه مع مصالح التطور الاجتماعي وتستجيب إسلامياً لها، بل هي إشكالية اعتراضية أو جهادية لا ترى في المجتمعات الإسلامية القائمة سوى مجتمعات جاهلية كافرة. يصح عليها ما يصح على دار الحرب.

ومن هنا يكفر قُطب المجتمعات الإسلامية القائمة إذ "ليس المجتمع الإسلامي هو الذي يضم ناساً ممن يسمون أنفسهم مسلمين، بينما شريعة الإسلام ليست هي قانون هذا المجتمع، وإن صلى وصام وحج البيت الحرام، وليس المجتمع الإسلامي هو الذي يبتدع لنفسه إسلاماً من عند نفسه، غير ما قرره الله سبحانه وفصله رسول الله ويسميه مثلاً الإسلام المتطور"².

يكاد تعبير قُطب شريعة الإسلام أن يختلط بتعبير تطبيق الشريعة الإخواني . إلا أنّ المفهومين متمايزان للغاية بل ومتناقضان. فما يعنيه قُطب بالشريعة هنا أحكام ينبغي تنفيذها بأسلوب التلقي والتنفيذ والطاعة والاستسلام.

أيّ إنّه يتجاهل أنّ الأحكام الشرعية إنما تطبق بواسطة البشر، في حين أنّ الخطاب الإخواني يلجّ على تطبيق الشريعة بواسطة البشر، وتأويلها بما ينسجم مع مصالح تطوره الاجتماعي، بل إنّه يجعل المصلحة غاية الشريعة ومعيار تأويلها عبر استنفاد أقصى الممكنات الاجتهادية التي تميّز بها الفقه السنّي الكلاسيكي. ومن هنا إذا كان الأسلوب الحركي المطابق لنظرية تطبيق الشريعة، الإخوانية هو أسلوب الحكمة والموعظة الحسنة، فإنّ الأسلوب الحركي المطابق لنظرية الحاكمية هو الأسلوب الجهادي بمعناه العنفي الضيق الذي يقوده تنظيم حركي عضوي يقوم على نظام الطاعة.

أعاد التيار الجهادي على ضوء نظرية الحاكمية المودودية وتفسيرها القطبي لدى سيد قُطب، النظر جذرياً في المعنى الإخواني للشورى . فإذا كان الخطاب الإخواني يبحث في نظام الشورى السنّي الإسلامي عن شكل خاص ومتميز من أشكال الديمقراطية الإسلامية يقترّب فيه أهل الحل والعقد من المجلس النيابي، ويقترّب فيه معنى الإجماع من الإجماع الدستوري، في النظرية العلمانية للدولة، فإن الخطاب الجهادي يُنقي مفهوم الشورى من كل قشوره الإخوانية . حيث يعارض بنويماً ما بين الشورى والديمقراطية. ويرى فتحي يكن في مشكلات الدعوة والداعية، أنه قد "أساء إلى مفهوم الشورى بقصد وبغير قصد كثيرون من الباحثين والكتاب قديماً وحديثاً، حيث خرجوا به عن التصوّر الأصيل المتوافق مع روح الدين وأصول التشريع..

¹ - سعيد عبد العظيم، الديمقراطية في الميزان، (باكوس: دار الفرقان، ط3، 1412هـ)، ص5.

² - سيد قُطب، معالم في الطريق، مرجع سابق، ص10.

بل إن بعض المحدثين منهم أعطوا الشورى مفهوماً كمفهوم الديمقراطية ، مما يعتبر انحذاراً بالفكر الاسلامي، وانحرافاً عن حقيقة معنى الشورى في النظام الإسلامي¹.

ويقوم فتحي يكن بإجراء مقارنة بين مفهوم الشورى والديمقراطية كما يلي:²

الديمقراطية

- 1- الديمقراطية كلمة يونانية تعني حاكمية الشعب وسيادته في الدول الديمقراطية، وهي نجعل الشعب مصدر السلطات، فهو الذي يشرع القوانين ويسن الدساتير".
- 2- الشعب في النظم الديمقراطية هو الذي يحكم نفسه بنفسه بنظام يصيغه بنفسه
- 3- النظام الديمقراطي يجعل الأكثرية صاحبة الصلاحية في نقض الأمور وإبرامها.

الشورى

- 1- أمّا الشورى في الإسلام فأنها لا تعدو أن تكون استطلاع رأي فرد أو فريق من الناس في تفسير حكم شرعي أو فهمه أو اجتهاد في أمر من الأمور في ضوء التشريع الإسلامي.
- 2- إمّا في الإسلام فإنّ الشعب يحكم بنظام "منزّل" لا يملك تعديله أو تبديله كائناً ما كانت الظروف والأحوال.
- 3- بينما تنقيد الشورى بمبدأ شرعية المقررات والتصرفات دونما كثرة المؤيدين لها أو قتلهم.

يصوغ فتحي يكن هذا التعارض القطبي ما بين الشورى والديمقراطية في ضوء السلطة المرجعية لنظرية الحاكمية المودودية. وبمعنى آخر يفسر الشورى بواسطة نظرية الحاكمية التي يتحدد معادله السياسي ب الدولة الثيوقراطية، من هنا يتمتع الإمام في صياغة يكن بصلاحيات ثيوقراطية مطلقة لا يحكمها إجماع أهل الحل والعقد، أو أهل الشورى. وهو ما يعني نسفاً ايديولوجياً للجهد النظري الإخواني الذي حاول باستمرار أن يبين أنّ علاقة الإمام بالمجتمع محكومة ب إجماع أهل الحل والعقد، وأنّه إذا ما أجمعت الأمة ممثلة فيهم على أمر ما فلا مناص للإمام من التقيد به، بل ليس للإمام أن ينقض إجماع الأمة أو يخالفه، إذ أنّه مجرد وكيل عنها. في حين إنّ علاقة الإمام بالمجتمع لدى يكن وفي نظرية الحاكمية تتخطى الفهم الإخواني للدور التوسّطي الذي يلعبه أهل الحل والعقد في الدولة الإسلامية، وبالتالي تتخطى معيار الإجماع في أداء الدولة الإسلامية لوظائفها، وهو ما ينسجم مع إمامة تغلب وقهر، لا إمامة شورى اختيارية وطوعية. ويؤكد يكن ذلك على نحو صريح بقوله إنّ القيادة في الإسلام فردية ... والحقيقة التي لا لبس فيها هو أنّ القائد في النظام الإسلامي هو صاحب الصلاحية في تدبير شؤون الأمة، إلاّ أنّه ليس ملزماً باتباع رأي الأكثرية في كافة الشؤون والأحوال، وتفسير آية الشورى واضح الدلالة على أنّ القول الفصل بعد المشورة، إنما يعود إلى القائد صاحب الصلاحية وليس إلى الأكثرية³.

¹ فتحي يكن، مشكلات الدعوة والداعية، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط3، 1974)، ص170.

² المرجع السابق، ص170-171.

³ المرجع سابق، ص173.

ثالثاً: حيثيات فكر قُطب والعوامل التي ساعدت على صياغة فكره.

يبدو أنّ محنة الإخوان مع النظام الذي أفرزته ثورة 23 تموز عام 1952 في مصر قد لعبت دوراً استراتيجياً، إن لم يكن حاسماً، في صياغة قُطب لمفاهيم الحاكميّة، "المجتمع الجاهلي"، "التكفير" في معالم في الطريق. فقد كتب قُطب معالم في الطريق من داخل المعتقل الناصري وكان أحد حيثيات الحكم عليه بالإعدام، يعتبر كتاب معالم في الطريق في وظيفته الجوهرية رداً أيديولوجياً راديكالياً على النظام الناصري، وعلى ما اعتُبر من انفراده بالحاكميّة، ويفسّر ذلك محاولة قُطب لصياغة خطاب إسلامي جهادي جديد لا أثر فيه للروح الشعبويّة الإخوانية التي تجلّت برنامجاً في الضريبة التصاعديّة والإصلاح الزراعي وقبول مقولة الأمة العربية داخل مقولة العالم الإسلامي.

لقد وجد قُطب في حاكميّة المودودي، وجاهليّته، مفهوميّن قابلين لإعادة بناء الأيديولوجيا النظرية والحركية للجماعة على أساسهما في مواجهة النظام الناصري، فتبنى هذين المفهوميّن واعداد صياغتهما بوصفهما مفهوميّن اعتراضين ينطلقان من مسلمة ميتا - نظرية تقوم على القطيعة ما بين الإلهي والإنساني. وكان ذلك يعني على المستوى الحركي، إعادة بناء الجماعة في تجمع حركي عضوي "طليعي" يسوده نظام الطاعة وآلية التلقي والتنفيذ والانضباط الحديدي¹.

كان مفهوم الدولة عند قُطب خارج العصر، فهو لم يضع مبحثاً في الدولة في الإسلام مراعيّاً لروح العصر الذي احتلت فيه مقولة الدولة مكانها الدستوري والقانوني في المؤلفات الدستورية الكلاسيكية، إنه يعرض عرضاً للدولة، على قاعدة منهجه العام: فهي الجماعة الساعية إلى تطبيق المنهج الإسلامي. إن الإشكالية هنا تكمن في المفهوم الغامض، والذي لا ينطوي على أي مدلولات تفيد سلوكاً معيناً في الحكم. فأين هي الأرض (الإقليم)، ومن هو القوم (الشعب) وكيف تكون سلطة السيادة (الحكومة) لا شيء من هذا يذكره قُطب.

ولعلّ مرده إلى عدم اكترائه بالنسج على منوال الدستوريين ما دامت النظم القائمة ليست من الإسلام في شيء. بالإضافة إلى النتائج الفكرية التي توصل إليها هذه النظرية فبالاستناد إلى المقدمات التي انطلق منها سيد قطب يصل بالنتائج إلى تكفير الدولة وما يتبع ذلك من تكفير المجتمع بكامله وإخراجه من دائرة الإسلام وإن كان يصلي ويصوم ويقوم بجميع العبادات.

¹ - محمد جمال باروت، يثرب الجديدة "الحركات الإسلامية الراهنة"، (لندن: دار الريس، 1994)، ص40.

خلاصة الفصل

في خلاصة هذا الفصل يقوم الباحث بعد تشريح الأسس الفكرية والنظرية لسيد قطب بإعادة تركيب ما تم تفكيكه وتحليله في ثنايا هذا الفصل بما يخدم أهداف هذا البحث والوصول إلى بعض الإجابات التي تستهدفها تساؤلات البحث

بعد معالجة إشكالية العقل الأصولي عند قطب، يرى الباحث أنه صار بالإمكان إجمال النتيجة العامة التي توصلنا إليها، والتراجع الذي حصل في الفكر الإسلامي الإصلاحي مع سيد قطب. من خلال عقد نوع من المقارنة بين سيد قطب وحسن البنا

1- مع أن البنا وقُطب ينتميان إلى حقل معرفي متشابه، يكوّن الوحي دلالاته وتعاليمه، وإلى إطار سياسي واحد هو تنظيم " الإخوان المسلمين" ويتطلعان كذلك إلى غاية واحدة هي إعادة إحياء الإسلام؛ فإنهما يفترقان في أمور كثيرة على مستوى النظرية والممارسة على حدّ سواء.

2- البنا بقي داعياً ومرشداً، سعا إلى إحياء الإسلام في الحياة المصرية، ونادى بأمية إسلامية، فالتفت إلى المشابهة بين الإسلام والنظم القائمة، فنظام الحكم في الإسلام يختلف في الأساس عن النظام الديمقراطي الدستوري البرلماني.

3- يعتبر البنا أقرب إلى السلفية التوفيقية، إذ تأثر بمحمد رشيد رضا، آخر حلقات الإسلام الإصلاحي النهضوي، وافتقد العمق النظري في التبحر في الآيات. ومع أن قطباً يعدّ امتداداً لفكر البنا، فإنه تأثر أكثر بمفكرين إسلاميين معاصرين هما: الندوي والمودودي، فتجاوز سلفه البنا على غير مستوى، وفاقت كتاباته كتابات "المرشد". وتبحر في الآيات مخرجاً عملاً رائعاً في ظلال القرآن يمتد إلى ثلاثين جزءاً في تفسير الكتاب الكريم بقراءة عصرة، تطلّ على مفاهيم الاجتماع والاقتصاد والسياسية وترك كتاب معالم في الطريق تأثيره على التيارات الرئيسية في حركة الإسلاميين. وأصبح في نهاية البرنامج العام لمعظم الإسلاميين.

طغى على منطق البنا الخطابية الموجهة إلى العاطفة والوجدان؛ أما قطب اتصف بأنه منظر أيديولوجي، وطغى على منطق أسلوب القياس الجدي، واتجه إلى العقول، يحلّل ويقارن ويفاضل.

إنّ المسافة بين فكر البنا وفكر قطب كبيرة إلى الحد الذي تبدو فيه الفجوة بينهما غير قابلة للجسر، بل إلى الحد الذي يسوغ القول فيه إن العلاقة بينهما علاقة قطيعة وانفصال؛ ففكر حسن البنا: يقول طارق البشري "فكر انتشار وذيوع وارتباط بالناس عامة، وهو فكر توثيق العرى. وفكر سيد قطب فكر مجانية ومفاصلة، وفكر امتناع عن الآخرين. فكر حسن البنا فكر يزرع أرضاً، وينثر حباً، ويسقي شجراً، وينتشر مع الشمس والهواء. أما فكر سيد قطب، فه يحفر خندقاً، ويبني قلاعاً عالية الأسوار، والفرق بينهما هو الفرق بين السلم والحرب"¹

¹- طارق البشري، الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر "في المسألة الإسلامية المعاصرة"، (القاهرة: دار الشروق، 1996)، ص33.

واقعية البنّا السياسيّة دفعته إلى تأسيس حركة أرادها أكبر من حركة سياسية: حركة ثقافيّة تربويّة تربّي نشأً على العقيدة وتنشر في الناس تعاليمها ساعية إلى الإقناع وإلى قلب ميزان القوى الثقافي في المجتمع لصالح الإسلام. لذلك جنحت إلى أسلوب التكوين والتوعية والإرشاد. أمّا غلُو سيد فُطب وتطرّفه، فدفعاه إلى تحجيم تلك الحركة، بل تحويلها إلى " كتائب صدام" تمثّل "الطليعة المؤمنة المناضلة من أجل إقامة المجتمع الإسلامي. لذلك جنح إلى أسلوب التحريض والتحشيد مستعملاً كتابةً بيانيّة ساحرة ذات نفاذ وأثر في وجدان المتلقي. والنتيجة، أنتج البنّا فكراً سياسياً، بينما أنتج فُطب بياناً سياسياً – قتالياً كان ذروة التعبير عنه كتابه معالم في الطريق¹.

لم يكن إدخال الدّيني في العمل السياسي بدعة فُطبية، بل إنّ البنّا كان أسبق إلى ذلك، لكن فُطب دفع به إلى أبعد حد مستقيماً من سابقه، وسوف يتأكد أنّ ما زرعه سيد فُطب في الخمسينات والستينات، سيثمر فكراً أكثر غلُوّاً وتطرّفاً في السبعينات والثمانينات مع عبود الزمر، وعبد السلام فرج، وعمر عبد الرحمن، وعلي بلحاج وغيرهم.

مع التيار الفُطبي إذاً ستدخل موضوعة الدولة الإسلاميّة منحدرًا لا قرار له. لن تقرأ في لوحة تلك الدولة عناوين وعلامات من جنس الدستور، والأمة مصدر السّلطة، وتكليف أحكام الشريعة مع مقتضيات العصر، والشورى والديمقراطية، والتمثيل والمجلس النيابي.... إلخ، بل ستواجهنا مفردات: الجاهليّة والكفر والإيمان، والحاكميّة، والثورة على المجتمع، والهجرة عن المجتمع الكافر أو الفاسق.... إلخ. نحن إذاً – أمام خطاب فكري سياسي جديد يمثّل قطيعة مع سابقه، ويؤسس لنفسه مقدمات ونظاماً لا يقبل القراءة إلا في إطارهما.

تداعيات ونتائج نظريّة الحاكميّة.

كانت لأيديولوجيا التكفير والجاهليّة صدى متعدد الاتجاهات في العالم العربي، فقد كانت تفسيرات المودودي ومقولات سيد فُطب تنتشر بسرعة وتتلقفها القيادات الشابة في الجماعات ذات الأصول الإخوانية، والتي راحت تضيف عليها سمة " حركيّة" ذات طابع متشدد، يقطع بشكل نهائي مع أسلوب الدعوة التقليدي الذي يقوم على نشر الهداية والعمل على إصلاح الفرد والمجتمع عن طريق الموعدة الحسنة والكلمة الطيبة.

لقد شهدت مرحلة السبعينيات نمواً ملحوظاً لجماعات دينية شكّل العنف السياسي مسألة محورية بالنسبة لها في مواجهة المجتمع "الجاهلي – الكافر"، ورغم أنّ كثير من هذه الجماعات نمت خارج النطاق التنظيمي للإخوان المسلمين، إلا أنّ هؤلاء ظلّوا الجماعة "الأهم" التي خرجت من تحت عباؤها الجماعات الجديدة.

ويعتبر من أهم قيادات هذه الحركات الجديدة سعيد الحوى مدرس اللغة العربية من مدينة حماة السورية وكتابه، "جند الله ثقافة وأخلاقاً"، بالإضافة إلى الداعية فتحي يكن، الذي يمثّل التيار الفُطبي- المودودي في لبنان، ولا يخرج في طروحاته عن الإطار العام لذلك التيار وكتابه "كيف ندعو إلى الإسلام"، وكتابه "أبجديات التصور الحركي للعمل الإسلامي".

¹ - طارق البشري، الملامح العامّة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر، مرجع سابق، ص40.

بالإضافة إلى القيادي الإسلامي صالح السرية الذي أنشأ تنظيم الكلية الفنية العسكرية عام 1973، وألف كتاب بعنوان "رسالة الإيمان" الذي يدعو إلى عسكرة الجماعة الإسلامية، وتنظيم التكفير والهجرة لشكري أحمد مصطفى عام 1977، وفي عام 1979 تكونت وتوسعت أخطر الجماعات المسلحة، وهي جماعة الجهاد الإسلامي، بقيادة محمد عبد السلام فرج وعبود الزمر وكتابه "منهاج جماعة الجهاد الإسلامي".

أخذت مفاهيم "الجاهلية" والحاكمية أبعاداً أكثر تطرفاً مع مجموعات وتنظيمات حزبية إسلامية جديدة استقت منطقتها من الينابيع نفسها، وهي اتجهت عملياً نحو تشريع استخدام العنف وممارسته عملياً ضد المجتمع، وقد توزعت على فرق متعددة ومتناحرة يكفر بعضها بعضاً، فعبد الجواد ياسين في كتابه "مقدمة في فقه الجاهلية المعاصرة" الذي تم تداوله بشكل محدود في مصر، يعلن موت الأمة وغياب الإسلام، ويعتبر جاهلية هذا القرن أشد وأخطر من الجاهلية الأولى. والأمين العام لتنظيم الجهاد في مصر محمد عبد السلام فرج في رسالته المسماة الفريضة الغائبة، يقول "إن الأحكام التي تعلق المسلمين اليوم هي أحكام الكفر، بل هي قوانين وضعها كفار وسيروا عليها المسلمين... فبعد ذهاب الخلافة نهائياً عام 1924، واقتلاع أحكام الإسلام كلها واستبدالها بأحكام وضعها الكفار".

فالإشكالية تكمن أن مقولات سيد قطب في الحاكمية ولدت مفاهيم جديدة، لدى التيارات الإسلامية اللاحقة فهي تصل إلى تشريع إعلان الحرب على مجتمع المسلمين وتستخدم مفهوم الجهاد وتشرع له داخل المجتمعات الإسلامية، ولا يجد أصحاب هذه النصوص ما يسعفهم بشكل قوي إلا في "سوابق تاريخية" صدرت فيها فتاوى تشجع للقتال والجهاد في الداخل الاجتماعي والإسلامي، ولكن في نفس الوقت تتجاهل السياق التاريخي والسياسي والفقهية لتلك الفتاوى وظيفية هذه الفتاوى وارتباطها الوظيفي التاريخي المحدد.

تبرز أهمية ما قام به المودودي وسيد قطب، من خلال طروحاتهما التي أنبتت تلك الفروع وتحولت إلى خطاب تكفيرية متكامل استخدم بشكل حركي وتنظيمي وأدى إلى نتائج أكثر خطورة، منها تحويل "دار الإسلام" إلى "دار الحرب" وتسوغ الهجرة والانقلاب عليه وإعلان ارتداده وتشريع استخدام العنف ضده.

الفصل الثالث: نظرية ولاية الفقيه في الفكر الإسلامي الشيعي المعاصر.

المبحث الأول : المرتكز النظري للرؤية الشيعية في السلطة (الإمامة والغيبة التأسيس والتحويلات).

المطلب الأول: مفهوم الإمامة في الفقه الشيعي وإشكالية عصر الغيبة.

المطلب الثاني: الكركي ودوره في فتح المجال السياسي أمام الفقيه.

المبحث الثاني: الحركة الدستورية في إيران " النائيني والمشروطة انفتاح المجال السياسي أمام الأمة".

المطلب الأول: الأسباب السياسية لظهور الحركة الدستورية .

المطلب الثاني: جوهر رسالة النائيني ومضمونها.

المبحث الثالث: الإمام الخميني منهجه ومنظومته التأسيسية.

المطلب الأول: المنهجية الفكرية للإمام الخميني.

المطلب الثاني: ولاية الفقيه العامة، "نظرية المشروعية الدينية".

المطلب الثالث: وظائف السلطة عند الإمام الخميني.

الفصل الثالث: نظرية ولاية الفقيه في الفكر الإسلامي الشيعي المعاصر.

يحاول الباحث في هذا الفصل التعرف على نظرية ولاية الفقيه في الفكر الإسلامي المعاصر محاولاً تبيان الأسس المرجعية التي تستند إليها هذه النظرية ومتابعاً مجمل التحولات التاريخية والنظرية التي طرأت على مفاهيمها من مفهوم الإمامة مروراً بمفهوم الغيبة الكبرى، والكيفية التي تعاطى معها هذا الفكر في التنظير لمفهوم السلطة خلال المراحل التاريخية المتعاقبة وصولاً إلى نظرية ولاية الفقيه كما نظر إليها الإمام الخميني.

المبحث الأول : المرتكز النظري للرؤية الشيعية في السلطة (الإمامة والغيبة، التأسيس والتحويلات).

تستند الرؤية الشيعية في السلطة على عدة مباني فكرية أساسية تشكل المنظومة التأسيسية والعقائدية في الفكر السياسي الشيعي التي يجب الانطلاق منها لفهم التطور الذي أصاب هذه الرؤية عبر التاريخ والتحويلات التي طرأت عليها، ومن أهم هذه المباني مفاهيم الإمامة، والغيبة والعصمة، والوصية.

المطلب الأول مفهوم الإمامة في الفقه الشيعي وإشكالية عصر الغيبة.

استند الاتجاه الشيعي إلى المشروعية الدينية للسلطة (الإمامة)، حيث أعطاها معنى تكملياً للنبوة، ودمج كلياً بين الديني والسياسي، وأعطى السلطة طابعاً مقدساً، وفي نص للإمام علي بن موسى الرضا (148-203هـ) يجمل فيه مفهوم الإمامة إذ يقول: "إنّ الإمامة هي منزلة الأنبياء، وإرث الأوصياء، إنّ الإمامة خلافة الله، وخلافة الرسول صلى الله عليه وآله، ومقام أمير المؤمنين عليه السلام، وميراث الحسن والحسين عليهما السلام. إنّ الإمامة زمام الدين، ونظام المسلمين، وصلاح الدنيا، وعزُّ المؤمنين. إنّ الإمامة أسّ الإسلام الناجي، وفرعه السامي"¹

أولاً: مفهوم الإمامة

من هنا، الإمامة في الرؤية الشيعية هي إتمام لمعنى النبوة، ولا يستقيم وجود النبوة العملي بدونها، وهي واجبة وضرورية². وهي جزء أساس من الدين، ولذا، فقد أنزلوها منزلة الأصول منه، إذ لا يقوم الدين بدونها، إلا أنّها تختلف عن النبوة في كون الإمام لا يُوحى إليه، وتلتقي معها في ضرورة أن يكون معصوماً، شأنه شأن النبي.

وتقوم الإمامة لدى الشيعة بالوصية، وفي كتب الأحاديث، ثمة منظومة روائية تقارب الإمامة بوصفها عهداً من الله، وأنّ الأرض لا تخلو من حجة، وأنّ الله اختصّ بها آل محمد، من أولاد فاطمة وعلي، الحسن والحسين، لتستمرّ بعد ذلك في ولد الحسين، وصولاً إلى الإمام الثاني عشر "المهدي محمد بن الحسن". الذي بدأت غيبته الكبرى حسب الرواية الشيعية في عام 329هـ. وإلى جانب نصوص الوصية، تتضمن البنية الاستدلالية الشيعية مجموعة من الآيات القرآنية التي تستدل بها على نصب الإمامة ومنها، قوله تعالى: (إنما وليكم الله ورسوله والذين

¹ - أبو جعفر بن اسحق الكليني، الأصول في الكافي، (بيروت: دار التعارف لمطبوعات، ط4، 1421هـ)، ص200.

² - الشيخ محمد حسين آل ياسين، الإمامة، (بيروت: دار مكتبة الحياة، ط1، 1972)، ص23.

آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون)، حيث أجمع المفسرون الشيعة على نزولها بعلي بن أبي طالب¹، إضافة إلى آية المباهلة²، وآية التطهير³، وحديث الغدير⁴، وغيرها من الآيات والروايات.

فوظائف الإمامة هي وظائف كلية تختص بالدين والدنيا على حد سواء، وهي تختلف عن مفهوم الخلافة السنّي، التي عبّر عنها الماوردي "بأنها حراسة الدين وسياسة الدنيا"⁵، ومن المعروف أنّ الفقهاء المتأخرين من أهل السنّة والجماعة، اعتبروا الإمامة من فروع الدين، واعتبروا الضرورة إليها اجتهاداً وليس أمراً تعبدياً⁶. فالإمامة في الرؤية السنّية، رغم دورها في حراسة الدين وتمثيلها للشرعية الدينية للأمة، إلا أنها في جوهرها أقرب إلى المنصب السياسي منها إلى المنصب الديني.

وفي الكتابات المعاصرة، يعبر العلامة محمد مهدي شمس الدين عن المضمون التشريعي والسياسي للإمامة الشيعية، إذ يقول "إنّها منصب ديني محض تستمر فيه ومن خلاله مهمّة النبوة في حقل التشريع، وحفظ العقيدة، والشريعة من التجريف والتشويه، وسوء التأويل، وشرح وتفسير قواعد الشريعة ومُجملاتها. إنّها منصب يساوي النبوة في جميع خصائصها، باستثناء خصوصيّة الوحي فقط. وهي منصب يقتضيه الإسلام بما هو دين، وتقتضيه الأمة الإسلامية، بما هي تكوين إنساني- عقائدي، يصوغ حياته وفق الإسلام"⁷.

إنّ نظريّة السّلطة وفق رؤية الإمامة المعصومة، هي نظريّة دينيّة من حيث المشروعيّة والوظيفة، وهي لا تنفصل عن البناء المفهومي للرّسالة وضرورات استمرارها التاريخي. وبهذا، فقد نظّر المفكرون الشيعة للموقف الداعي للإمامة بوصفه تعبداً بالنصّ الديني، بينما اعتبروا الذين خرجوا عن فكرة الإمامة، أنّهم مارسوا الاجتهاد في مقابل النصّ⁸. فالوصيّة التي هي نتاج النصّ تجعل الاختيار البشري غير ذي قيمة، وبالتالي، فإنّ شرعية ممارسة السّلطة في الرؤية الإماميّة، في زمن حضور الإمام المعصوم، منوطة به وحده، ولا يمكن تجاوزه بحال من الأحوال. فالوصيّة هي ما يؤسس نظريّة السّلطة عند الشيعة، بينما تشكّل مقولة عدم جواز إمامة المفضول على الفاضل تطبيقاً لها.

على ضوء ذلك، لا يمكن الإقرار بشرعية أي نظام سياسي، يقوم على غضب الإمام المعصوم لصالحياته، وسلطته، على الرغم من أنّ الضرورات التي تنبع من انعدام القدرة، أو غياب الفرصة، أو الخشيّة من الفتنة التي لا طائل منها. قد تفرض تعايشاً مع تلك السّلطة، يقوم على الاعتراف الواقعي بها، دون الاعتراف الشرعي.

¹ - فخر الرازي، التفسير الكبير، (بيروت: دار إحياء التراث، ط3، 1987)، ص26

² - القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية 61.

³ - القرآن الكريم سورة الأحزاب، الآية33.

⁴ - السيد عبدالله الغريفي، التشيع، نشوءه، مراحل، مقوماته، (بيروت: دار الموسم للإعلام، ط1، 1990)، ص169.

⁵ - رضوان السيد، الجماعة والمجتمع والدولة، "سلطة الأيديولوجيا في المجال السياسي العربي الإسلامي"، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط1، 1997)، ص379.

⁶ - المرجع السابق، ص27.

⁷ - محمد مهدي شمس الدين، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، (بيروت: منشورات مجد، ط2، 1991)، ص383-384.

⁸ - محمد باقر الصدر، "التشيع ظاهرة طبيعية في إطار الدعوة الإسلامية"، (القاهرة: دار أهل البيت، 1977)، ص78.

إنّ الرؤية التأسيسية التي قامت عند الشيعة، على التمسك بالوصية والنص في مقابل الشورى والاختيار، ستواجه تحولاً كبيراً، يدفع بها إلى واقع جديد، مع غيبة الإمام الثاني عشر لدى الشيعة "محمد بن الحسن المهدي المنتظر" في عام 329هـ، إذ إنّ غيام الإمام المعصوم سيترك فراغاً فعلياً، رغم أنّه إمام الزمان وصاحب السلطنة الفعلية حسب الرؤية الشيعية.

ثانياً: الغيبة: فراغ السلطنة الشرعية وفقه الانتظار.

أنتجت غيبة الإمام الثاني عشر عند الشيعة، مرحلة جديدة، إذ أنّ عدم حضور الإمام المعصوم المباشر بين شيعته، أوجب من الناحية الفقهية والعملية، معالجة الفراغ الناشئ. فالإمام الغائب هو إمام الزمان وصاحب الأمر، بيد أنّ خروجه مسألة غيبية في المعتقد الشيعي، تتصل بإذن الله، أمّا التوقيت، فأمر مجهول يتصل بآخر الزمان كي يملأ الأرض عدلاً، بعد أن ملئت ظلماً وجوراً.

لقد كان على الفقهاء الشيعة أن يتصدوا لقيادة الجماعة الشيعية، في مواجهة نظام لا يعترفون بشرعيته، وبعد تاريخ طويل لم يسلم فيه أمّتهم من القتل والملاحقة في ظل الدولتين الأموية والعباسية، ولم يتنفس الشيعة، من قبل، الصعداء إلا في أوائل القرن الثالث الهجري في ظل انفتاح علمي، أسهمت فيه حركة الترجمة عن اليونانية والسريانية، وإقبال شديد على تحصيل العلوم العقلية والاستدلالية، وفي ظل ولاية الخليفة العباسي، المأمون (195-218هـ)، الذي منح الإمام الثامن لدى الشيعة ولاية العهد¹.

إنّ ولادة الدولة البويهية الشيعية، بعد فترة وجيزة من الغيبة الكبرى في العام 334هـ، وإمساکها بالسلطنة الفعلية للدولة العباسية، وإحالة الخلافة إلى مجرد موقع معنوي، بعد الاستيلاء على بغداد على يد "معز الدولة البويهي"، شكّلت إطاراً مؤاتياً لاندفاع الصيرورة السياسية للشيعة قُدماً، وفي رحم هذه المرحلة ولدت المؤلفات الشيعية المرجعية، إذ بعد "محمد بن يعقوب الكليني" (329هـ)، صاحب كتاب "الأصول" و"الفروع" من الكافي، جاء (محمد بن علي بن بابويه)، المعروف ب"الشيخ الصدوق" (329-381هـ)، الذي كتب "من لا يحضره الفقيه"، وتلاه الشيخ الطوسي (460 هـ) صاحب كتاب "الاستبصار"، "تهذيب الأحكام"².

ومع الغيبة أصبح في صدارة الموضوعات إثبات استحالة قيام الدولة الشرعية إلى حين عودة الإمام المنتظر. وذلك ما فتح الباب أمام فكرة "الانتظار" في الفقه الشيعي. ثم كانت النتيجة أنّ العمل بمقتضى مبدأ "انتظار الفرج" حول هذا المبدأ عملياً إلى "آلية فاعلة في تأسيس مخرجات جديدة، تحولت من ثم إلى قواعد حاكمة على التفكير الفقهي في الشأن السياسي. فمع الانطلاق من كون احتجاج الإمام المهدي (ع) تعبيراً عن عدم إمكانية إقامة الدولة الشرعية، توصل الفقهاء إلى تعطيل الأحكام التي يحتاج في إقامتها إلى السلطنة الشرعية³.

لكن ذلك طرح إشكالات جديدة متفرّعة من الإشكال الأصل، وأهم هذه الإشكالات أنّ تعطيل تلك الأحكام معناه ترك المسلمين الشيعة تحت سلطة أحكام نظام الجور، وتجميد واجبات الدّين على

¹ - السيد محمد حسن الطباطبائي، الشيعة في الإسلام، (بيروت: دار التعارف، لا طبعة، لا تاريخ)، ص58.

² - محمد رضا الحكيمي، تاريخ العلماء عبر العصور المختلفة، (بيروت: مؤسسة الأعلمي للطبوعات، ط1، 1983)، ص472.

³ - توفيق سيف، ضد الاستبداد، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1999)، ص173.

الجماعة، والحيلولة دون استقامة أمور حياتهم التي لا تستقيم بغير سلطة... الخ. والحقيقة أنّ المشكلة في الموضوع تتبيّن حين نعود إلى السؤال الإشكالي الأصل حول الدولة في الفقه الشيعي في عصر الغيبة. وقوامه أنّ الإمام "المكلف من قبل الله" بوظيفة الرئاسة غائب، ومنصبه مغتصب من قبل السلّطة الجائرة، وأهل المذهب لا يسعون إلى السلّطة لأنّ في ذلك منافسة غير مشروعة لأصحابها الشرعيين "الأئمة"، ولكن الناس يحتاجون إلى سلطة تنتظم بها أمورهم.

ويذكر "فؤاد ابراهيم" حول هذه المرحلة: "إنّ مجرد مراجعة تصنيفات الفقهاء الشيعة في المرحلة الأولى من عصر الغيبة، تظهر حاجة وخطورة مسألة عمل السلطان، فالشيعة بعد غيبة الإمام المعصوم كانوا في مسيس الحاجة إلى مسوّغات شرعيّة لطريقة التعامل مع السلطان، ولربما كان الفقهاء وعلماء الكلام الشيعة أشدّ حاجة من نظرائهم السنّة للتوصل إلى إجابات حاسمة ومتوازنة حول طبيعة العلاقة مع السلّطة، بالنظر إلى التعقيدات الصارمة التي وضعتها نظريّة الإمامة على أتباعها"¹.

ويبدو أنّ الصورة التي كانت شائعة عند الشيعة بدءاً من الغيبة الكبرى، هو العزوف عن طلب السلّطة. إذ يقول "أبو الحسن الأشعري" (324هـ)، "واجتمعت الروافض على إبطال الخروج، وإنكار السيف، ولو قتلت، حتى يظهر لها الإمام وحتى يأمرها بذلك"².

ويمكن الوصول إلى نتيجة مفادها، إنّ عدم الخروج على السلّطة والتعايش معها، يشكّلان في حقيقة الأمر نتاجاً لافتقار القدرة على التغيير من الناحية العلميّة، وتعبيراً عن موقف فقهي يحصر شرعيّة النظام السياسي بالإمامة المعصومة، فالتعايش لم يكن يعني بحال من الأحوال اعترافاً بشرعيّة السلّطة القائمة. إذ إنّ الموروث الشيعي عن الأئمة كان واضحاً في لزوم الاقتران بين الإمامة وشرعيّة السلّطة على غرار ما يروى عن الإمام علي أنّه قال: "لا يصلح الحكم ولا الحدود والجمعة إلّا بإمام"³. ويشكّل هذا النموذج من الروايات فضاءً دينياً ومعرفياً، لما نجده عند الفقهاء الأوائل كالمفيد، والطوسي، والصدوق، والشريف المرتضى.

ولذا نجد أنّ جلّ اهتمام الفقهاء الأوائل، قد انصبّ على بلورة العقائد الإماميّة، والتنظير لها، بعيداً عن الانشغال السياسي المباشر.

تطور الموقف الفقهي لدى الشيعة من الانعزال والانتظار السلبي، وعدم الاكتراث بالسلّطة، إلى مجال التعاطي الواقعي والانفعال مع حيّز السلّطة.

سيتتبع الباحث الإشكالية الناشئة في مرحلة ما بعد الغيبة حول العلاقة مع السلطان وآلية التعامل معه، ومحاولات الإجابة عنها من قبل علماء الشيعة الكبار في القرنين الرابع والخامس الهجريين، والتحويلات التي لحقت بنظريّة السلّطة منذ طرحها الفقهي الأول في إطار مسألة العمل مع السلطان، وثمّ ابتكار نظريّة النيابة عن الإمام، وصولاً إلى الولاية المستقلّة للفقهي.

¹ - فؤاد ابراهيم، الفقيه والدولة في الفكر السياسي الشيعي، (بيروت: دار الكنوز الأدبية، ط1، 1998)، ص60.

² - أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، (بيروت: دار الكنوز الأدبية، ط3، 1980)، ص58.

³ - عارف تامر، دعائم الإسلام، (بيروت: دار الأضواء، ط1، 1995)، ص234.

1- المرحلة الأولى: مسألة عمل السلطان.

طرح قيام الدولة البويهية تحدياً فقهياً جديداً، يتمثل في ظهور فرص لتولي بعض أهل العدل ولايات في ظل الحكومة القائمة، التي وإن لم تكن شرعية من الناحية الفقهية إلا أنها أيضاً لا تمارس القهر والظلم ضدّ الشيعة بل ربما أتاحت فرصة لتحقيق بعض المقاصد الشرعية التي لا تترك مع امكان التّوصل إليها، ومهد هذا الطرح للمسألة المعروفة في الفقه بـ"عمل السلطان".

تستند النظرية الشيعية إلى أنّ غيبة الإمام، هي نتيجة تصاعد القمع ضدّ الشيعة إلى الدرجة التي تهدد حياته شخصياً¹، وبذلك فإنّ الظرف ظرف انكماش للحفاظ على الذات والجماعة، ما دامت الغلبة للظالمين، وهو ما اصطلح عليه بزمن التقيّة، وفي ظل هذه الأوضاع فإنّ قيام الحكومة العادلة مستحيل، وإنّ السعي إليها غير ذي ثمر، بل رمي للنفس في التهلكة².

وهكذا فقد طرح البحث في هذا المرحلة جانباً، لينتقل بنقله إلى مسألة فرعية، خلاصتها، أنه في ظل غياب السلطة العادلة ووجود حكومات جائرة، وحاجة الناس للتعامل مع الحكومات، فما هي الأحكام التي تنظّم العلاقة بين المجتمع والمؤمن من جهة والحاكم الجائر من جهة أخرى؟.

يصل الفقه الشيعي إلى إجابة في تلك المرحلة تتمثل في أنّ الأحكام المقبولة هي الأحكام التي لا تضع الناس في حرج في حال الامتناع عن القيام بها، ولا تجعل التعامل سبباً لحصول الجائر على المشروعية المحجوبة عنه بحكم استيلائه على أمر المسلمين دون سند من الشارع.

وهكذا فإنّ باكورة البحث في مسألة الدولة طُرح في إطار المسألة التي اشتهرت باسم "عمل السلطان" وهي تعني التعامل مع الحاكم الجائر، وتنصرف إلى مجالين:

الأول: تعامل عامة الناس مع الحاكم الجائر، بالبيع والشراء، ودفع الزكاة وقبض المال و التحاكم إلى القضاة وأهل الحكم.

الثاني: المشاركة في سلطة الحاكم الجائر، بالعمل في الوظائف التي تعتبر وظائف ولاية، مثل تولي القضاء، وتولي السلطة في بعض الأقاليم.

بحث المفيد حكم عمل السلطان ضمن كتاب "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"، واتخذ من تولي القضاء، ولا سيما إقامة الحدود، مدخلاً لبيان وجوب إقامتها، متى ما توقّرت مقدمات الوجوب وأهمها التمكن، المحدد هنا بالتّوليه من قبل المتغلب³، يمكن من التأمل في مجموع ما كتبه المفيد في المسألة، أنّه رمى إلى تقرير أنّ غيبة الإمام لا تستدعي تعطيل الأحكام المربوطة بوظيفة الإمامة – بعض الأحكام على الأقل - .

ويمكن بسهولة ملاحظة النقلة التي مرّ بها الفقه الشيعي على يد المفيد، عند مقارنته برأي الصدوق، الذي خصّص باب "الدخول على السلطان" لذكر الروايات التي تحدّر من الدخول

¹ - الطوسي شيخ الطائفة محمد بن الحسن، كتاب الغيبة، (بيروت: مؤسسة أهل البيت، 1412هـ)، ص329.

² - الصدوق محمد بن علي بن بابويه القمي، كتاب الهداية، (قم: المكتبة الإسلامية، 1377هـ)، ص9.

³ - المفيد محمد بن محمد النعمان الكعبري، كتاب المقننة، (قم: مؤسسة النشر الإسلامي، 1410هـ)، ص810.

عليهم، أو اخذ جوائزهم¹، ولكن بعد هذا التردد في شرعنة العمل مع السلطان، جاء المفيد فتوسّع في الرُخص التي وردت فيها روايات عن الأئمة عليهم السلام، وفصلَ بين التعاون على التقوى والتعاون على الإثم، حيث قرّر أنّ التعاون مع الظالمين في ظلمهم محرّم، لكن إعانتهم على الحق جائزة، وفي بعض الأحوال واجبة²، وهو رأي يقوم على قاعدة التمييز بين شرعية الولاية، وجواز التعامل مع الولي المتغلب.

ويمكن الاستفادة من هذا النص في تقرير مبدئين، سوف نجدهما خلفيّة لكثير من آراء الفقهاء الذين سيأتون في المستقبل.

المبدأ الأول: إنّ وجود السّلطة، ضرورة للأمة ولانتظام أمورها

المبدأ الثاني: حينما لم يكن إقامة السّلطة العادلة، فإنّ التعامل مع السّلطة الجائرة جائز في حدود ما هو معروف ومقبول في الشريعة، أي في إقامة العدل ومنع الظلم.

بديهي إنّ إقرار هذين المبدئين، لا يضيء شرعية على ولاية المتغلب، لكنّه مثلّ علاجاً ضرورياً لحل الإشكاليّة الناتجة عن ثنائيتين متعارضتين:

الأولى: التقابل بين ضرورة الدولة ووجوب العدل (الإمامة)

والثانية: هي التقابل بين حرمة إعانة الجائر ووجوب الأمر بالمعروف وإقامة العدل حينما أمكن.

وهكذا تمّ على يد المفيد تقرير ضرورة الدولة، وكونها ضرورة أصلية مقدّمة – شرعاً وعقلاً – على شرعيّتها أو عدالتها، وتقرير العمل مع الجائر في القيام بالمعروف، مستنداً – في تقرير جوازه – على أدلّة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ونلاحظ أيضاً أنّ الأربعة الكبار من متقدمي الفقهاء، الذين ينسب إليهم تأسيس الفقه الجعفري في عصر الغيبة (الصدوق، المفيد، المرتضى، الطوسي). لم يتطرقوا بصورة مباشرة ومحدودة إلى دور الفقيه في الترتيبات التي لها أبعاد سياسيّة، واقتصر حضور الفقيه في أبحاثهم، على ولاية القضاء.

_ بعد وفاة المفيد، انتقلت زعامة الشيعة إلى تلميذه المرتضى علي بن الحسين³، الذي ينتمي إلى عائلة وثيقة الصلة بالسّلطة، حيث شارك والده، بنشاط في الحياة السياسيّة. عاش المرتضى بين عامي (355-436هـ)، وعاصر فترة انحدار الدولة العباسيّة، ويعتبر أحد الرواد الأوائل، إن لم يكن أبرزهم، ممن وضع أسس الفقه الأصولي القائم على الاجتهاد.

وتعتبر رسالة الشريف المرتضى في عمل السلطان أهم وثيقة فقهية في باب عمل السلطان، في فترة التأسيس تلك، حيث اعتمد المرتضى على عموم أدلّة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، في القول بجواز المتغلب، وكما قرّر المرتضى مبدأ في غاية الأهمية، خلاصته أنّ الولاية بذاتها ليست قبيحة، وإن لم يكن الإمام العادل على رأسها، وإنما تقبح بما يترتب عليها من ظلم، ولهذا

¹ - الصدوق محمد بن علي بن بابويه القمي، المقنّع، (قم: المكتبة الإسلاميّة، 1377هـ)، ص 195.

² - الصدوق محمد بن علي بن بابويه القمي، المقنّع، المرجع السابق، ص 213.

³ - رسول جعفريان، تاريخ التشيع، (بيروت: دار الحق، 1377هـ) ص 252.

فأنها تحسن في المقابل، إذا كانت سبباً للعدل والمعروف، واستشهد على هذا الخصوص بقصة النبي يوسف مع عزيز مصر¹. وكان هذا القول علاجاً للاعتقاد الذي كان سائداً يومئذٍ عند الشيعة، ومضمونه أنّ الولاية بذاتها قبيحة، لأنها تنطوي على غضب لمقام إمام الأصل "المعصوم"، أو أنها تؤدي إلى تسويغ غضب مقامه.

كما يمكن القول أنّ المرتضى يميل إلى نزع الصفة الشخصية عن السلطنة، الذي يتجلى في رهن صحتها بتفويض إمام الزمان أو مباركته، ويحيلها إلى الأحكام الشرعية العامة، كما أنه ينظر إلى كفيّتها في المقام الأول، أي من زاوية كونها وظيفة تتحدد قيمتها وشرعيتها بما تنجزه من الوظائف والتي أقيمت أصلاً لأجلها بغض النظر عن الشخص القائم بالتكليف²

2- المرحلة الثانية "نيابة الإمام".

في تقريرهم لجواز وأحياناً وجوب قبول تولي الولاية في ظل حكومة المتغلب، اعتبر الفقهاء الأربعة المؤسسون، إنّ شرعية هذا العمل، قائمة على تفويض الإمام "المعصوم" للقادر من شيعته، بإقامة العدل حيثما أمكن، هذا التقرير ينطوي على رؤية اجتهادية، ما كانت ممكنة لولا التحرر النسبي من النص، ومن الفهم المتشدد لمضمون الإمامة وانعكاساته، هذه الرؤية الاجتهادية أسست مبدأً جديداً في معالجة المسألة، يتمثل في أنّ موضوع وأغراض الرئاسة قابلة للتفصيل في مستويين:³

المستوى الأول: وظائف مشروطة بشخص محدد هو الإمام، وهي تلك التي تحتاج إلى الإمامة الكبرى أو العصمة، مثل الجهاد وتولي الخلافة.

المستوى الثاني: وظائف مطلوبة لذاتها وبغض النظر عن القائم بها، ويظهر هذا من إجازة قيام الفقيه بالقضاء وإجراء الحدود حيث أمكنه.

بموازاة المفاهيم التي أسسها المرتضى والطوسي، شهدت المسألة تطوراً هاماً على يد أبي الصلاح الحلبي، (373-447هـ)، الذي رغم اختصاره موضوع الولاية (العمل عند السلطان الجائر) إلى حدود القضاء، إلا أنه طرح مبدأً جديداً، مضمونه أنّ ولاية القاضي في هذه الحالة، تستمد مشروعيتها من كونه نائباً عن الإمام المعصوم، إذ يقرّر أنّ "تنفيذ الأحكام الشرعية، والحكم بمقتضى التقيد بها، من فروض الأئمة عليهم السلام، فإذا تعذر تنفيذها بهم، لم يجز لغير شيعتهم تولي ذلك"⁴.

ولتعزيز نظرية النيابة، اشترط الحلبي مؤهلات خاصة في المتصدّي لهذه الولاية، هي ذاتها شروط المجتهد الجامع للشرائط، التي سنجد الفقهاء في وقت لاحق يعتبرونها أساساً لولاية الفقيه العامة، ونيابته عن الإمام في مختلف الشؤون.

ويتّضح في معالجته للمسألة أنه يذهب إلى أنّ الفقيه المتولي للقضاء، ولو في حكومة جائرة، نائب عن الإمام، متى ما تكاملت شروط النيابة عنده، وهي "العلم بالحق في الحكم المرود إليه،

¹ - مهدي حائري، رسائل الشريف المرتضى، (قم: دار القرآن الكريم، 1405هـ) ص91.

² - توفيق سيف، نظرية السلطنة في الفقه الشيعي، (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط1، 2002)، ص109.

³ - مهدي حائري، المرجع السابق، ص394.

⁴ - أبي صلاح الحلبي، الكافي في الفقه، تحقيق محمد رضا استادي، (اصفهان: مكتبة أمير المؤمنين العامة، 1403هـ) ص420.

والتمكن من امضائه على وجهه، واجتماع العقل والرأي، وسعة الحلم، والبصيرة بالوضع، وظهور العدالة، والورع والتدين بالحكم، والقوة على القيام به، ووضعه مواضعه¹.

اعتبر الحلبي مسألة العمل لدى السلطان مجرد مدخل، أما جوهر المسألة فهو دور الفقيه وقيامه بوظائف الإمام – أو بعضها على الأقل- وبهذا فإنه تجاوز حدود مسألة العمل لدى السلطان التي سبق أن نظر لها السيد المرتضى، وإن استعماله لعنوان "نائب الإمام" قد أصبح معيارياً في وصف دور الفقيه، ومصدر الشرعية لعمله، بينما كان أسلافه قد استعملوا عنوان "الإذن" أو "التفويض"، وبقدر ما يشير التفويض والإذن إلى حدود ضيقة لعمل المفوض أو المأذون، فإن عنوان النيابة يشير إلى وظيفة ثابتة، يقوم صاحبها محل المنوب عنه الغائب.

ومنذ وفاة الشيخ الطوسي عام 400هـ توقّف المجتهدون لفترة تزيد عن قرن من الزمن عن مخالفة آرائه، كما تفاقمت النزعة الإخبارية وبرز في تلك الأثناء محمد ابن ادريس الحلبي (543-598هـ)، الذي توسّع في مفهوم نيابة الفقيه في مجال القضاء، فمنحه كل ما كان للإمام من صلاحيات في إقرارها، ومدّد صلاحيات نائب الإمام لتشمل الحدود، معتبراً إياها من الوظائف المطلوبة من جانب الشارع، دون خصوصية للقائم بها سوى أهليته، لكن المسألة بقيت موضع خلاف شديد بين الفقهاء اللاحقين، خلاف يدور في الأصل حول تحديد الفاصل بين ما هو وظيفة مطلوبة بذاتها، وما هو مشروط بالإمام².

ولم يقتصر الخلاف على مجال الحدود وإنما تجاوزه إلى إقامة الجمعة وقبض الحقوق الشرعية، ويعتبر الحلبي، هو من أوقف مسيرة التراجع الطويلة، وأعاد للاجتهاد مكانته.

إنّ تقرير أبو صلاح الحلبي، ثمّ محمد بن ادريس الحلبي، لمفهوم النيابة عن الإمام، يعتبر استثنائياً، وهي إن كانت منصرفاً إلى ولاية القضاء على وجه الخصوص، إلا أنّها تعكس تطوراً في النظر إلى دور الفقيه، فبعد أن كان مقتصرًا على الفتوى والقضاء، باعتباره مأذوناً في الجملة، أصبح عندهما متصفاً بصفة خاصة تعطيه صلاحيات، تتجاوز تلك المتحصلة بالتفويض العام، الذي يساويه مع غيره من القادرين على التصدي للولايات.

لكن على الرغم من هذا التطور الهام في فكرة النيابة، فإنّ نيابة الفقيه عن الإمام، بقيت مرهونة بممارسه هذه الوظيفة (القضاء)، وبكلمة أخرى فإنّ ابن ادريس لم يعط الفقيه دور النيابة العامة عن الإمام بصورة أصلية ومستقلة، بل باعتبارها فرعاً عن تولّيه أحد مناصب الإمام وهو القضاء، فكأنّ الوظيفة هي الأصل وصفة النيابة هي فرع عنها، لهذا فإنّ إضافة المحقق الحلبي، (602-676هـ)، تعتبر جديرة بالاعتناء، حيث قرّر للفقيه الجامع للشرائط صفة نائب الإمام بالإصالة، وبالاستقلال عن تولّيه لأي منصب فعلي من مناصب الإمام، وبكلمة أخرى فإنّ تولي الفقيه هو فرع من كونه متصلاً لنيابة الإمام.

ربما يثير الدهشة أنّ الفقهاء الشيعة، بعد مرور أربعة قرون على "الغيبة"، لا يزالون متوقفون عن القول بالولاية السياسية للفقيه، والحقيقة أنّ هذه القضية ستبقى على الدوام غير محسومة، ذلك لأنّ الفقهاء الشيعة واصلوا حتى وقت متأخر، تحفظهم على اعتبار ولاية الإمام في الشأن

¹ - أبي صلاح الحلبي، الكافي في الفقه، المرجع السابق، ص420.

² - محمد باقر الصدر، المعالم الجديدة للأصول، (بيروت: دار التعارف، ط3، 1981)، ص62.

السياسي، واحد من موضوعات عمل المجتهدين، فعدم سعي أكثر الأئمة لدور سياسي حال حضورهم، ثم غيبة الإمام الثاني عشر، التي بقيت سرّاً من أسرار الإمامة، أوجبت حصر البحث الفقهي في وظائف الإمامة على الحد الأدنى.

يمكن تفسير التطورات الجزئية التي عرضها الفقهاء سابقى الذكر، بأنّها ليست إلا محاولات لتطوير نظرية تستوعب متطلبات التشريع وثوابته من جهة، ولا تتعارض مع المقولات الكلامية المتعلقة بالإمامة والغيبة من جهة أخرى.

ومما أبطأ التطور هو عمق استنثار الفقهاء للفوارق بينهم وبين الأئمة الاثني عشر، فالعلم والعصمة والنص، تقيم فاصلاً لا يمكن اجتيازه بين الإمام والفقهاء، فالإمام منصوب من صاحب الشريعة نصّاً وتخصيصاً، بينما الفقهاء منصوب على العموم، أي بناءً على اتصافه بصفات المؤهل للنيابة، والإمام معصوم عن الخطأ والهوى، والفقهاء غير معصوم، ولهذا فإنّ أحداً من الفقهاء، لم يقل بأنّ للفقهاء جميع صلاحيات الإمام، بل بعضها، لكن هذا القدر من الصلاحيات التي انتقلت من الإمام إلى الفقهاء، موسّع عند بعض الفقهاء، ومضيق عند الآخرين.

وابتداءً من القرن العاشر الهجري سجد نقاشاً بين تيارين، أحدهما يقول بإطلاقها إلا ما استثناه الدليل والآخر يقول بعكسه.

المطلب الثاني: الكركي ودوره في فتح المجال السياسي أمام الفقيه.

يمكن القول إنّ قيام الدولة الصفوية في مطلع القرن العاشر الهجري، (907هـ)، حدثاً مفصلياً في تاريخ المذهب الشيعي الإمامي، فهي قد تبنت هذا المذهب رسمياً على يد الشاه اسماعيل الذي اعتنق المذهب الشيعي. لقد اتسمت الدولة الصفوية، بالتمذهب الشديد، والعصبية المبالغ فيها، وتمكنت من ناحية الانتماء الشيعي، تجاوز مثيلاتها من الدول السابقة كالدولة الإليخانية والدولة السريدارية، فالتشيع في الدولة الصفوية، تجذّر سياسياً واجتماعياً، وشكّل إطاراً أيديولوجياً للتعبئة الداخلية والتمايز عن الدول المحيطة¹. ولا سيّما مع الدولة العثمانية التي خاض معها الصفويون صراعاً مريراً ودامياً.

_ كان الكركي، (870-940هـ)، من صنف الفقهاء الذين قلّ نظيرهم، إذ بالإضافة إلى كونه فقيهاً شيعياً، فإنّه كان ملماً بفقهاء أهل السنة، وكان التحاقه بالدولة الصفوية على مرحلتين، الأولى في عهد الشاه اسماعيل الصفوي، حيث راح يوجّه النشاط الديني في إيران كلّها، وصار مُعتمد حكام الإسلام ومرجع العلماء، إلا أنّه غادر إلى النجف لاحقاً، المرحلة الثانية، وحصلت مع الشاه طهماسب، (930-984هـ)، ابن الشاه اسماعيل، وهي المرحلة الأكثر دلالة في إظهار التحوّل الذي طرأ على البنية الفقهية للسلطة، ولدور الفقيه.

ويقال أنّ الشاه طهماسب، راسل الشيخ الكركي قائلاً: "أنت أحقُّ بالملك، لأنك نائب عن الإمام (عليه السلام)، وإنما أنا أكون من عمالك، أقوم بأوامرك ونواهيك"².

¹ - علي شريعتي، التشيع العلوي، والتشيع الصفوي، "ترجمة حيدر مجيد، تقديم، د. ابراهيم الدسوقي"، (بيروت: دار الأمير، ط1، 2002)، ص74-75.

² - علي مرّوة، التشيع بين جبل عامل وإيران، (بيروت: دار رياض نجيب الرئيس للكتب والنشر، ط1، 1987)، ص44.

يبدو أنّ فكرة ولاية الفقيه العامّة، قد أضحت ناضجة ومتداولة في ذلك الزمن، ولا شك أنّ ذلك يرتبط بالفهم الفقهي للكركي نفسه، وسطوة هذا الفهم وإشاعته بحكم المكانة العلميّة التي كان يشغلها الكركي، إضافة إلى فترة الاضطرابات والقلقل التي رافقت تسلّم طهماسب للسلطة، وحالة التجاذب الداخليّة الحادة في دولته، من الأسباب التي دفعت الشاه الصفوي للاستعانة بالمحقق الكركي، إنّ اكتساب الشرعيّة وتعميق الأيديولوجيّة الشيعيّة في البلاد يشكلان ركيزة حاجة السلطان للفقيه.

إنّ الموقف الفقهي للكركي تجاه سلطة الفقيه، تشكّل إضافة باتجاه بلورة أطروحة ولاية الفقيه العامّة. يقول الكركي: " اتفق أصحابنا (رضوان الله عليهم)، على أنّ الفقيه العادل الجامع لشرائط الفتوى، المعبر عنه بالمجتهد في الأحكام الشرعيّة نائب من قبل أئمة الهدى صلوات الله عليهم في حال الغيبة، في جميع ما للنيابة فيه من مدخل - وربما استثنى الأصحاب القتل والحدود مطلقاً - فيجب التحاكم إليه، والانتقال إلى حكمه، وله أن يبيع مال الممتنع من أداء الحق إن احتج إليه، ويُلِي أموال الغياب والأطفال والسفهاء، ويتصرف على المحجور عليهم، إلى آخر ما يثبت للحاكم المنصوب من قبل الإمام عليه السلام"¹

ويستند في استدلالاته هذه إلى رواية "عمر بن حنظلة" عن الإمام الصادق²، وهي الرواية التي شكّلت عمدة استدلالات الاتجاه اللاحق الذي قال بولاية الفقيه.

في الواقع تلتقي تقويمات عديدة، على اعتبار (نور الدّين بن عبد العالي الكركي)، الفقيه الشيعي الأول الذي تحققت معه نقلة نوعيّة فعليّة في مجال القول بالولاية العامة للفقيه، وممارسة هذه الولاية بصفته نائباً للإمام في الآن نفسه. فقد اعتبره محسن كديفر "الفقيه الأول الذي تنمّ كتاباته عن مؤشرات على نظريّة الدولة، حيث أنّه يستند في إثبات ولاية الفقيه إلى مقولة عمر بن حنظلة، وهي الرواية المعروفة التي اعتمد عليها الفقهاء السابقون في باب القضاء"³.

أمّا فؤاد ابراهيم فقد رأى في نموذج الكركي في علاقته بالدولة الصفويّة، "منعطفاً تاريخياً في حركة الفقه السلطاني الشيعي، فالأول مرّة يتقلّد الفقيه منصب النيابة العامة عن الإمام المهدي ويصل إلى أعلى نقطة في الهرم السياسي. وهذا المنصب يخوّله التشريع في الحقل الدّيني، ويلزمه مهر السلطنة الصفويّة بالمشروعيّة الدّينيّة. بمعنى أن يصبح الفقيه المصدر الرئيسي لإضفاء الشرعيّة على السلطنة، وهذا بكلمة مكثّفة، يتطلّب خروجاً عن الإجماع الشيعي الفقهي في كثير من الموضوعات، والتي تلتقي عنده عقيدة الانتظار"⁴. أمّا وجيه كوثراني، فرأى فيه: "مؤسساً للمدرسة الصفويّة الشيعيّة التي نقلت حالة التشيع في إيران من بعدها الصفوي الذي يتناسب مع مرحلة الدعوة ونشر الطريقة، إلى بعدها الفقهي المحدّد المتوافق مع تحوّل الدعوة إلى دولة، والطريقة إلى سلطان"⁵.

¹ - محمد حسون، رسائل المحقق الكركي، (قم: منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، ط1، 1409هـ)، ص142.
² - تقول الرواية: ((أنظروا إلى من كان منكم قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا، فارضوا به حكماً، فإنني قد جعلته عليكم حكماً، فإذا حكم بحكمنا ولم يقبله منه، فإنما بحكم الله استخف وعلينا رد، وهو راد على الله، وهو على حد الشرك بالله، وإذا اختلفا، فالحكم به - ما حكم به أعدلهما وأقهبهما وأصدقهما في الحديث وأورعهما)). علي فياض، نظريات السلطنة، مرجع سابق، هامش ص135.

³ - محسن كديفر. نظريات الحكم في الفقه الشيعي، "بحوث في ولاية الفقيه"، (بيروت: دار الجديد، ط1، 2000)، ص22.

⁴ - فؤاد ابراهيم، الفقيه والدولة، مرجع سابق، ص150.

⁵ - وجيه كوثراني، الفقيه والسلطان، بيروت: دار الرشد، ط1، 1989)، ص141.

إنّ المكانة الحاسمة للكركي بالاستناد إلى المضمون السياسي لخطابه الفقهي وممارسته في التجربة السلطانية، تكمن في تلك الانعطافة المزدوجة التي قدّمها فقهيّاً وعمليّاً، فهي قد أفضت إلى فتح المجال السياسي أمام الفقيه، متجاوزاً الاقتصار على الدليل الحسبي إلى الدليل الشرعي الروائي. إنّ اتجاه ولاية الفقيه العامّة، الذي تكرّس بقوة مع المحقق الكركي سوف يأخذ امتداده المستقبلي مع حشد من العلماء الكبار، بما فيهم علماء المرحلة القاجارية (1795-1925م)، بعد سقوط الدولة الصفوية، ويشكّل المولى المحقّق أحمد النراقي أبرز رموزه على الإطلاق.

فمع المولى النراقي (1158-1245هـ) تحوّلت ولاية الفقيه من كونها موقفاً فقهيّاً إلى كونها نظريّة سياسية - فقهيّة متكاملة¹، لذا يكاد النراقي يُعتبر الأب الفعلي لولاية الفقيه العامّة، وفق الصورة التي استقرّت عليها في العصر الحديث.

من خلال هذا المبحث يرى الباحث أنّ مع ظهور المحقق الكركي تمّ انفتاح المجال السياسي أمام الفقيه وذلك في القرن العاشر الهجري، مع الدولة الصفوية في إيران، حيث كان يقتصر عمل الفقهاء الشيعة إلى ذلك الوقت بالنظر في أمور القضاء والفتوى فقط، لذلك يستنتج الباحث أنّ نظرية ولاية الفقيه ببعدها السياسي بدأت مع المحقق الكركي ومنذ بداية هذه المرحلة بدأ الفقيه يلعب دوراً سياسياً إلى جانب دوره الديني.

المبحث الثاني: الحركة الدستورية في إيران " النائيني والمشروطة انفتاح المجال السياسي أمام الأمة".

قبل أن ننتقل إلى متابعة التطور الفكري والتغيرات التي طرأت في إيران في هذا المسار، نشير إلى أنّ القرن الحادي عشر، والثاني عشر، والثالث عشر الهجريّة، لم تشهد تحولات إضافية في إشكاليات الموقف الفقهي من السّلطة، إنّما كانت تستعيد الإشكاليات ذاتها، ما بين مؤيد لولاية الفقيه العامّة، وقد قدّمنا نماذجها الأساسية، ورافض لها، كما هو الحال مع (الشيخ مرتضى الأنصاري)، (1214-1281هـ)، أو تحضر سجالات من صنف آخر، بين الاتجاه الأصولي، والاتجاه الإخباري، أو تتميّز بسيادة نزعة الاعتزال في ظلّ اضطراب العلاقة بين العلماء والسلطان².

المطلب الأول: الأسباب السياسية لظهور الحركة الدستورية .

أدى إخفاق الحكم القاجاري في التأسيس لعلاقة متوازنة مع الخط المرجعي الشيعي (الأصولي حصراً) الموصل بين قم والنجف وكربلاء، والنزعة إلى تشكيل خط موازي يدشنه برنامج التحديث للمؤسسات الدوليّة وعقد التحالفات السياسيّة والاقتصاديّة مع أوروبا، والمصاحبة لتدابير مكثّفة لجهة مركزة السّلطة، أدى كل ذلك إلى تبلور المشروع السياسي للمرجعيّة الشيعيّة.

¹ - أحمد النراقي، ولاية الفقيه "بحث في عوائد الأيام من قواعد الفقهاء الأعلام"، (بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ط1، 1990).

² - علي فياض، نظريات السّلطة في الفكر السياسي الشيعي المعاصر، مرجع سابق، ص141.

فتنامي النزعة القاجارية لجهة مركزة السّلطة والتوسل بعقيدة التحديث كبنيتين بديلتين لترميم الشرعيّة السياسيّة أعاد إحياء التقليد القاجاري العسكري، في ظل متغيرين داخليين: تسييس حركة الشارع الإيراني، وبروز علماء أكثر إعداداً وتأهيلاً للفعل السياسي الاحتجاجي.

فجنوح العقليّة القاجاريّة إلى إقامة نظام شمولي، أعاق تبني استراتيجيّة داخلية قادرة على امتصاص التشنّجات القائمة والمحتملة في المستقبل، ولذلك فإنّ استقواءها بالتحديث على الطراز الأوروبي كخيار ناجز لتحقيق الشرعيّة أفضى إلى تفجير أزمة الشرعيّة، فالتحديث في ظل انزياح الداخل عن التراكم الكمي والنوعي لعمليات التحديث الدوليّة، انتهى إلى إعادة استخدام مفردات التحديث في اختبار شرعيّة السّلطة، وكيف أفضى التحديث القاجاري إلى المركزة الشديدة، والشموليّة، وتضييق الشراكة السياسيّة في أقصى حدودها، وقاد في الأخير إلى إفلاس النظام القاجاري وانفجار تناقضاته الكامنة، وتالياً تآكل مشروعيتها.

وفي سياق الاتجاه الحثيث نحو التحديث، تبلورت فكرة الحرية كأساس لنظام سياسي مدني، ينبغي أن تخضع له السّلطة القاجاريّة، وتقيم على أساسها نظاماً نيابياً تمثلياً، وهي الفكرة التي أصبحت مبرر قيام حلف علماني احتجاجي قاد حركة المشروطة¹.

لقد ساهم إخفاق الإقلاع التحديثي في عهد ناصر الدّين شاه بإحالة إيران إلى سوق استهلاكيّة للبضائع الأجنبيّة، ووقوع إيران عرضة للتدخلات الأجنبيّة الروسيّة عن طريق القروض والامتيازات الجمركيّة، ما ساهم في تصدّع ثمّ تهوي البنى الاقتصاديّة والسياسيّة الوطنيّة².

ففي المستوى الاقتصادي، أدى الانفتاح الاقتصادي إلى غياب السوق الذاتيّة المستقلّة والاتجاه نحو السوق العالمية التي مدّت ذراعها إلى السوق المحليّة، بما قللت فرص النمو الاقتصادي الداخلي، وعلى المستوى السياسي أفضى التحالف مع الخارج (روسيا هنا)، إلى بناء سلطة استبداديّة كشرط أساسي لضبط وتأمين التخارج الاقتصادي والتبعية السياسيّة، كأحد أبرز تجلّيات عهد مظفر الدّين الشاه (تولي الحكم 1896-1907)، الذي كان يفتقر إلى أبسط قواعد الحكم والإدارة، فأصبح أسير بطانته التي أنهكت خزانة الدولة وجمعت ما طالته من الثروات، فيما استرسل الشاه مظفر الدّين في سياسة الاقتراض الأجنبي³، مما فاقم الوضع الداخلي، وأثار غضب تجار البازار، الذين يؤلّفون حسب د. علي الورد "طبقة ذات أهميّة غير قليلة في الحياة الاجتماعيّة والسياسيّة، إذ أنّ لهم رؤساءهم وتقاليدهم النقابية التي تسمّى (قواعد الصنف)، وإذا قرّروا إغلاق دكاكينهم احتجاجاً على أمر من الأمور كان ذلك بمثابة نوع من "الاضراب العام" وأصابوا الحياة الاقتصاديّة بالشلل"⁴

__ لقد أدّى غياب هذه الحقيقة بمظفر الدّين الشاه (بالنظر إلى الأنهيّار الاقتصادي الداخلي وانحلال الدولة)، للدخول في مقامرة خاسرة عام 1905م، حيث أمر بجلد بعض تجار البازار المخالفين للتعليمات الحكوميّة بالسياط، ممّا أثار تدمر العمامة وسخطها، فعبروا عن ذلك بما

¹ سميت المشروطة بالتركيّة أو المشروطة بالفارسيّة لأنّ القائلين بها اعتبروا مواد الدستور بمثابة الشروط التي يجب أن يتقيد بها الملك في الحكم، د. علي الورد، لمحات اجتماعيّة من تاريخ العراق الحديث، (لندن: دار كوفان للنشر، ج3، ط1، 1992)، ص103.

² - فؤاد إبراهيم. الفقيه والدولة، مرجع سابق، ص221.

³ - المرجع السابق، ص222.

⁴ - علي الورد، المشروطة الإيرانية وأثرها في العراق، مجلة الموسم، العدد الخامس، مجلد الثاني، ط1، 1990، ص50.

عرف، بـ "الالتجاء"، حيث تجمّع عدد كبير من الناس بينهم بعض رجال الدّين في مسجد الشاه بقرب البازار الكبير، كتعبير احتجاجي عن التدايبر القمعيّة، تفاقمت الأمور كثيراً ولجأ المحتجّون إلى مرقد الشاه عبد العظيم جنوب طهران وانضمت إلى صفوفهم مجموعات أخرى، غدّت النزعات الاعتراضية لدى قطاع كبير من الأهالي، فتحوّل الأمر إلى حركة مطلبية عامّة، ومن المرقد المقدّس أعلن الملتجؤون أنّ خروجهم من المرقد يتوقف على استجابة السّلطة لمطالبهم، وأبرزها إقالة (عين الدولة) من منصبه وتأسيس دار للعدالة، ولقيت هذه المطالب صدىً شعبياً واسعاً، وبدأت الجموع الغفيرة تتقاطر على بلدة شاه عبد العظيم، التي تحوّلت في تشرين الأول 1905م، إلى تجمّع احتجاجي كبير، اكتسبت هذه المطالب أهميّة كبرى بعد التجاء اثنين من كبار علماء الدّين في إيران: السيد محمد الطباطبائي والسيد عبدالله البهبهاني، ونشير هنا إلى أنّ السيد الطباطبائي نال وعياً سياسياً فعّالاً خلال دراسته في سامراء على يد قائد ثورة التتباك الميرزا الشيرازي، عام 1891م، وبعث الطباطبائي برسالة إلى مظفر الدّين شاه، جاء فيها: يا صاحب الجلالة: إنّ كل هذه المفاصد تحل عن طريق مجلس للعدالة، أي جمعيّة مؤلّفة من كافة أبناء الشعب، يتساوى فيها الملك والفقير¹

ونجح المحتجون في إخضاع السّلطة لمطالبهم، وأرسل الشاه مظفر موفداً خاصاً حمل إليهم تعهداً خطياً بالوفاء بكلّ مطالبهم. ولكن الشاه الأسير لبطانته ولصهره (عين الدولة) أصبح عاجزاً أكثر من ذي قبل، بعد أن أقعده الشلل عن القيام بمهام الدولة، فأصبحت الأمور تدار من قبل عين الدولة، الذي ظلّ يتحين الفرصة للبطش بقيادة الحركة المطلبية، وأصدر أوامره بإلقاء القبض على السيد محمد الطباطبائي، ولكن الأهالي خرجوا لمنع الجنود من اعتقال الطباطبائي، فقتل الجنود طالب علوم دينية، وفيما كانت الأهالي تشيّع اصطدم الجنود بالمشييعين فسقط خمسة عشر قتيلاً، مما أدى إلى انفلات الأوضاع الداخليّة، وعمّت الفوضى مدينة طهران، وبات الوضع الداخلي على وشك الانفجار، خصوصاً بعد مغادرة كثير من المجتهدين طهران إلى قم، وأصدروا بياناً حمل تهديداً صريحاً للشاه بأنهم سيغادرون إيران إلى العراق، ما لم يرضخ لمطالب الشعب، واستجاب تجار البازار لهذه الخطوة، فأغلقوا محالهم تعضيدياً لحركة المجتهدين، فاضطرّ الشاه للإذعان لمطالب الشعب فأصدرا أوامره بعزل عين الدولة، وإعلان "فرمان مشروطت" في 15 آب 1906م، تمهيداً لإجراء انتخابات المجلس النيابي الذي سُمّي (المجلس الشوري المملّي)، الذي أفتتح في 7 تشرين الأول 1906، وحضر مظفر الشاه حفل الافتتاح².

وبدأ المجلس أعماله بتأليف لجنة لصياغة الدستور، نُسجت مواده على منوال الدستور البلجيكي -الصادر عام 1830م-، وأخذت عنه أغلب مواده، مع إجراء بعض التعديلات على المواد المخالفة للشريعة الإسلامية، كما أقرّت اللجنة تمذهب الدولة رسمياً بالمذهب الجعفري الإثني عشري، وأوكلت للفقهاء المجتهدين حق مطابقة النصوص الدستورية مع الشريعة الإسلامية، وقد نصّت المادة الثانية من الدستور على عدم إجازة سن أي قانون مناقض لشرائع الإسلام

¹ - حسن شير، تاريخ العراق السياسي المعاصر، التحرك الإسلامي (1900-1975)، (بيروت: دار المنندى للنشر، ط1، 1990)، ص63. من كتاب فؤاد ابراهيم، ص223.

² - فؤاد ابراهيم، الفقيه والسلطان، مرجع سابق، ص224.

المقدّسة، وتخويل خمسة من الفقهاء المجتهدين بدراسة اللوائح التشريعيّة والمصادقة عليها أو رفضها¹.

ولكن ما لبثت أن أجهضت الانطلاقة الأولى للحياة الدستوريّة، فبعد ثلاثة أشهر من إعلان المجلس، توفي مظفر الدّين شاه، وتولّى الحكم ابنه محمد علي لمدة سنتين (1907-1909)، وكان شاباً طائشاً مولعاً باللّهو والتماهي بالأجانب إلى جانب نزعته الشديدة نحو الحكم والاستبداد، فلم يرق له اقتسام السّلطة مع المجلس، فكان أميل إلى استخدام القوة والبطش، ورغم المناخ الديمقراطي المسيطر، توسّل الشاه بالتحالف مع الروس، فشجّعوه على تصفية الحركة الدستوريّة، بدعوى أنّها تدبير بريطاني، يستهدف تصفية النفوذ الروسي، وأعانه على ذلك أيضاً، ظهور حركة مضادّة لحركة الدستور داخل الوسط الحوزوي الشيعي بقيادة السيد محمد كاظم اليزدي، الذي وقف بجانب الحكومة، الذي يرى بـ " أن مصلحة الدولة يجب أن تكون بيد شخص واحد مسؤول عنها لا يشاركه فيها مشارك، ويحتج برأيه هذا. بما يصل إليه اجتهاده الدّيني مبرهنأ عليه بالبراهين والأدلة المختلفة ومعه اتباعه من مختلف الطبقات وفي مقدمتهم شاه إيران المستبد حينذاك²"، وليس موقف اليزدي هذا سوى امتثال لموقف فقهي سلطاني، فاليزدي يمثّل أحد الأنصار البارزين للولاية الجزئية للفقهاء والمقتصر على الأمور الحسينيّة، والمعارضة بشدّة لولاية الفقيه المطلقة، وانخراط العلماء في الشأن السياسي، ليؤول إلى انشعاب الشيعة في العراق وإيران إلى فريقين، فريق المشروطة الذي يقوده الأخوند الخراساني، والمستبدّة الذي يقوده اليزدي.

وانقسام العلماء بين مؤيد ومعارض أمّد محمد علي شاه بمبررات كافية لتفويض الحركة الدستورية.

_ كان انشعاب العلماء إلى تيارين: (مشروطة، مستبدّة)، حدثاً مناسباً لفتح الباب على مناظرات فقهية صاخبة أقيمت معها مراجع الشيعة وكبار علماء الدّين في العراق وإيران، وإن كانت في إحدى تجلّياتها تكشف عن مكامن القوّة لدى الفقيه الشيعي، ويأتي في طليعة المراجع الأخوند محمد كاظم الخراساني، الذي برز كقائد ديني احتجاجي، عارض الاستبداد القاجاري في عهد محمد شاه.

لقد كشفت قصّة المشروطة عن التأهيل السياسي الممتاز والأداء الفعّال للفقهاء/المرجع، كما كشفت في ذات الوقت عن موقف النجف كمركز قيادة للنشاطات السياسيّة الاحتجاجيّة في إيران، فبعد نجاح النجف في قضيّة التتباك، ترسّخت مذاك تلك المركزيّة في الأوساط الشيعيّة، وتمظهرها المميّز على المسرح السياسي الإيراني، فقد صار ضرورياً توسّل رجال المشروطة بكبار المجتهدين لكسب الغطاء الشرعي والاصطفاف الشعبي المشدود بعري المرجعيّة، فكانت الطريقة التقليديّة المتبقية في اكتساب الشرعيّة تلمي استفتاء المجتهدين الكبار حول تطابق الحركة الدستوريّة مع مقاصد الشريعة الإسلاميّة، كتدبير ضروري قبالة الإشكاليات الشرعيّة المحتملة في سياق العلاقة بين المرجع والمقلّد، [فالنشاط السياسي في المخيال الشيعي الحديث ليس شيئاً منفصلاً عن تلك العلاقة ولا يمكن حتى الوقت الراهن تصوّر حركة سياسيّة شيعيّة

¹ - علي الوردي، المشروطة الإيرانية وأثرها في العراق، مرجع سابق، ص58.

² - عبد الرحيم محمد علي، الشيخ محمد كاظم الخراساني، (النجف: مطبعة النعمان، ط1، 1972)، ص80.

تحقق وجودها السياسي الشعبي خارج المدار المرجعي، فستبقى الحركة أياً كانت في مسيس الحاجة لنوع من المصاهرة ولو الظاهرية لضمان انتشارها الجماهيري وشرعيتها الدينية¹

لم يكن وعي الأخوند الخرساني والنائيني معزولاً عن المناخ السياسي المشرق، وبيئة التنوير الفكري والسياسي في تلك الحقبة النشطة بطبعها في التاريخ المعاصر، مجسدة في فورة نهضوية إصلاحية عمت المشرق الإسلامي، بأسره، بكلام آخر إن الأخوند في وعيه وفعله السياسيين ينتمي إلى رهط المصلحين أمثال الأفغاني، وعبد، والكواكبي، الذين فجروا مغالق العصبية الجزئية، وثبتوا الجامعة الإسلامية إطاراً موحداً وشاملاً لشعوب المشرق الإسلامي، فكان نطاق شعورهم، وحقل حركتهم تستوعب كلية الجامعة الإسلامية، دون التفات للعصبية الفرعية على أساس المذهب أو اللغة، أو الحدود الجغرافية، فنذرو أنفسهم من أجل تحرير المشرق من الاستبداد الداخلي والاستعمار الخارجي

المطلب الثاني: جوهر رسالة النائيني ومضمونها.

بدأت مع إطلالة القرن العشرين حركة أفكار نشطة تتجه إلى تشكيل نسق معرفي يقطع أساساً مع النسق القديم، في سياق تطور تاريخي يتمركز فيه العقل، ويعيد تعريف وتحليل التصورات السائدة، وحقبة الأمر أن الغرض الأساسي من تشكيل نسق معرفي جديد يستهدف محو واستبدال نسق يستمد مشروعيته من مرجعية نصوصية مرتكزة على أداة تفسيرية موحدة، وإقامة نسق يستمد مشروعيته من مرجعية عقلانية تركز على منهج علمي موضوعي في تفسير النص الديني، ورغم إخفاق هذه الحركة في ظل صراع طويل ومحتدم، في تثبيت هذا النظام كمرجعية بديلة وخصوصاً في الدائرة الشيعية، إلا أنه لم يفقد مبرراته رغم انكساره، وغياب رموزه الكبار.

وتقدم رسالة الشيخ محمد حسين النائيني (1273-1355هـ)، "تنبيه الأمة وتنزيه الملة"¹ بمنهجيتها الجديدة تجسيدا لنظام معرفي يروم جيل من الفقهاء المصلحين الشيعة تدشينه، يهيئ بذلك الأجواء لسيادة التوجه المقصدي العقلي للنص الديني، يتمظهر في صياغة نظام سياسي عصري يقطع مع سياق تاريخي راسخ، ومتحصن بترسانة ضخمة من المأثورات النصية. فالنائيني في أطروحته التي انتهى من تصنيفها عام 1907م، أي بعد عام من إعلان المجلس الشوري الملي في إيران، إبان السجال الفقهي السياسي المتصاعد بين فريقين: المشروطة والمستبدة، لا يصدر عن غيبة محضة رغم تعثره بها أحياناً، مُلزماً بالتمسك بالانتظار ونفي الدولة في غيبة الإمام المهدي، كما لا يصدر عن عقيدة النيابة المحضة- رغم توسله به أحياناً- تُلزمه بالتأسيس لحكومة الفقيه، وإنما يصدر عن مزيج من هذا وذاك في تعبير عن وعي عصري عقلاني للسلطة، وحسب توصيف حامد الكار لرسالة النائيني بما نصّه "وثيقة نادرة عن النظرية السياسية الشيعية التي تسعى إلى تحقيق الوفاق بين استمرار وعي اختفاء الإمام عن

¹ - محمد حسين النائيني، "تنبيه الأمة وتنزيه الملة"، تعريب الشيخ صالح الجعفري، (بيروت: مجلة الغدير، العدد الخامس، كانون الثاني، 1990)، تم توثيق رسالة النائيني في البحث من كتاب الدكتور فؤاد إبراهيم، الفقيه والدولة، مرجع سابق، لعدم توفرها لدى الباحث من المصدر الأصلي.

الإنظار، مع الاستحالة الناتجة للشرعية، وبين الحاجة العملية لشكل من أشكال الحكم الذي لا يسيء كثيراً إلى إملاءات الدين¹.

إن رسالة النائبني وهي بالمناسبة أول مدونة سياسية في التاريخ الشيعي على الإطلاق، أسست لقائمة جديدة من التصنيفات العلمية، لا تدرج البتة ضمن القائمة التقليدية لتصنيف الفقهاء، أنها بكلام آخر تدشن لقائمة جديدة تتمثل تراث مرجعيات فكرية وسياسية متنوعة، فهي صياغة توفيقية لأيديولوجية السلطة، بالسعي إلى قولبة المفاهيم الدينية في أوعية سياسية حديثة، أنها أيضاً محاولة لا يصلح البيان الفقهي/التاريخي الشيعي مع منظومة المفاهيم السياسية والدستورية الحديثة، عملاً بسيرة علماء الدين في مصر وبلاد الشام وتركيا وشمال أفريقيا وشبه القارة الهندية.

بالإضافة لكونها تؤرخ لمرحلة جديدة، منفصلة عن المسار التاريخي للفقهاء السلطاني الشيعي، تبني أساساتها النظرية، وترتب استدلالاتها بطريقة المقاربة مع الفكر السياسي الحديث.

إن مجرد الانفتاح على تلك الحقبة التاريخية التي ظهرت فيها الرسالة، وهي مرحلة هامة بالأحداث والتحويلات الكبرى في المشرق الإسلامي، يُعين على وعي الرسالة وعياً موضوعياً وهذا يتطلب تحليل الرسالة إلى مكوناتها الأولية، الكفيلة بفهم عميق للفترة التي عاشها النائبني، بالنظر إلى أن الأخير ليس بدعاً في زمانه، فهو ينتمي إلى جيل من الفقهاء المتنورين في الوسط الشيعي، أمثال الأخوند، والميرزا الشيرازي (صاحب ثورة التنبك)، والشيخ عبدالله المازندراني، وحسن الخليلي وغيرهم، ويمكن إلقاء نظرة على أهم مكونات الرسالة على النحو التالي:

أولاً: المكون الفقهي العقدي الشيعي السلطاني:

تعترض موضوع السلطة لدى النائبني عقيدة "الغصبية" غصبية الدولة في عصر الغيبة، والتي تحول دون موازنة جهده في بناء سلطة مجردة مع ما تشي به هذه السلطة من حق التملك غير الشرعي، ولكنه يسعى حينئذ، لإيجاد مخرج مناسب أو تأويل عقلي لهذه الإشكالية، عن طريق قسمة الغصبية بطريقة ذكية، يعيد إنتاج قسمة فقهاء الشيعة الأوائل (المفيد، والمرضى، والطوسي)، الذين عملوا في ظل دولة بني بويه، بموجب أن حق الله ديني وحق الناس مدني اجتماعي سياسي، وهي عند النائبني حق الناس وحق الإمام، فحق الناس هو حكم دستوري، وحق الإمام الإمامة الإلهية "فإذا لم يُقَدِّد الحاكم الظالم بأي حال بدستور أو مجلس شعبي (برلمان) يغتصب امرين حق الإمام الغائب وحق الناس²". وفي الواقع أن القبول بقسمة الشرعية إلى أجزاء، هي محاولة للخروج من مأزق، والخلاص من قيد، لا يتم إلا بنوع من التأويل التعسفي، يؤول إلى الانفصال عن سياق ليس قابلاً للتجديد، ولا يصلح الركون إليه في هذا الوقت³.

¹ - حامد البكار، إيران (1900-1980) الثورات المعاصرة، القوى السياسية والاجتماعية، "دور الدين والعلماء"، (القاهرة: مؤسسة الأبحاث العربية، ط1، 1980)، ص183.

² - محمد حسين النائبني، من كتاب فؤاد ابراهيم، مرجع سابق، ص240

³ - فؤاد ابراهيم، الفقيه والسلطان، مرجع سابق، ص240.

ويفترض النائبني بناء على تلك القسمة، امكانية التخفيف من حدة الطبيعة الاغصابية للسلطة، وإحالة السلطة من المالكية (= السلطان الشخصي القهري الاستبدادي)، إلى الولاية (= السلطان الدستوري، المقيد، التمثيلي)، وهذا التخفيف يُوصَل له أو يؤسس على معطيات عدة:¹

- 1- وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
- 2- الولاية العمومية: ويتخذ مسمى الوظائف الحسينية التي لا يجوز إهمالها في أي وقت وهي موكولة كلها للفقهاء في عصر الغيبة "حيث نعتقد أن نيابتهم فيها قدر متيقن وثابتة في الضرورة، حتى مع عدم ثبوت النيابة العامة في جميع المناصب. وحيث كان عدم رضا الشارع باختلال النظام وذهاب بيضة الإسلام من الواضحات الضرورية واهتمامه بحفظ الممالك الإسلامية وانتظامها أكثر من اهتمامه بسائر الأمور الحسينية. فالنائبني هنا يقيم صلة وثيقة بين نيابة الفقهاء في عصر الغيبة وبين حفظ المصالح العامة.

_ ففي موضوع السلطة الرقابية كمثال بارز، يسعى النائبني إلى تأصيل شرعي تركيب من الفقه الشيعي والفقه السنّي ويعيد توظيفه في بناء السلطة الرقابية، ويقدم النص التالي صورة واضحة عن هذا التأصيل أو التركيب "أما مشروعية نظارة هذه الهيئة المبعوثة عن الأمة وصحة تدخلها في الأمور السياسية، فهي بناء على أصول أهل السنة والجماعة، حيث كان المعتمد عندهم إجماع أهل الحل والعقد لا غير متحققة بنفس هذا الانتخاب فقط وغير مشروطة بوجود شرط آخر أصلاً، وأما بناءً على مذهبنا طائفة الإمامية، حيث نعتقد أن هذه الوظائف النوعية، وسياسة أمور الأمة، هي من وظائف النواب العموميين بعصر الغيبة فيكفي اشتغال هذه الهيئة المنتدبة على عدة من المجتهدين العدول أو المأذونين من قبلهم، ومجرد تصحيحهم الآراء الصادرة، وموافقهم على تنفيذها كافٍ لمشروعية هذه النظارة لا غير"²

_ وقد تومىء الرسالة إلى نقطة على درجة كبيرة من الأهمية وهي: أن النائبني حين ينطلق من مبدأ النيابة للفقهاء عن الإمام، يفترض أنه يزيل "الغصبية" على أساس أن الإمام قد أناب الفقيه فلا مسوغ للغصبية، وهذه النيابة كافية لأن تضي مشروعية على السلطة، ومشروعية القوانين والتشريعات الصادرة عنها كما هو الحال بالنسبة لأهل الحل والعقد، منظوراً إلى أن "الوظائف السياسية هي من الأمور الحسينية لا من التكاليف العمومية أولاً وبالذات من المسلمات التي لا مجال للإبتكار فيها أصلاً"³، وهذا يعني أن السلطة متصلة بالشأن العام الذي لا يحتاج بالضرورة إلى تدخل الشريعة للحث على إقامتها، وإنما تقتضيه الفطرة البشرية، و المصالح العمومية، ويؤكد النائبني هذه الحقيقة بما نصّه "حفظ النظام وسياسة أمور الأمة واجب حسبى واختيار الأفراد تابع لخصوصيات الأعصار ومقتضيات الأمصار"⁴

_ وهذا الرأي من شأنه تحرير الفقيه من عقدة الخروج على النص والإجماع، والاصطدام المباشر بهما، إذ ينشئ النائبني تقسيماً للتشريع في عصر الغيبة غير مألوف لدى جيل متقدم من فقهاء الشيعة: الأول ثابت، منصوص عليه من قبل الشارع في الكتاب والسنة وهذا يرى في

¹ - محمد حسين النائبني، "تنبيه الأمة وتنزيه الملة"، فؤاد إبراهيم، مرجع سابق، ص240.

² - المرجع السابق، ص241.

³ - المرجع السابق، ص241.

⁴ - المرجع السابق، ص241.

كل الأعصار والأمصار، والثاني: متغيّر فيكون تابعاً لمصالح ومقتضيات الأعصار والأمصار ويختلف باختلافها ويتغيّر بتغيّرها¹.

فأساس السّلطة التي يروم النائيبي التّأصيل لها والدعوة إليها هي سلطنة شورية تمنح عموم الملة حق المراقبة والمحاسبة والنظارة، بل والشراكة السياسيّة، ففي ردّه على الفائلين بحصر الولاية العموميّة على الفقيه قال النائيبي بـ"عدم لزوم تصدّي شخص المجتهد بل يكفي إذنه في الصّحة والمشروعيّة، بل يذهب أبعد من ذلك في حال "عدم تمكّن النواب العموميين كلّاً أو بعضاً من القيام، بأمر لا يوجب سقوطه، بل ربما تسري نوبة الولاية فيه إلى العدول من المؤمنين، ومع عدم تمكّن هؤلاء، ربما تنتهي إلى عموم المؤمنين بل إلى فسّاق المسلمين أيضاً"²

_ وفي ضوء هذه المعطيات يؤسس النائيبي بنى السّلطة المنشودة، التي تخفف أولاً من الطبيعة الاغتصابيّة للسّلطة الشرعيّة "الامامة الإلهيّة"، وتضمن حفظ النظام، والممالك الإسلاميّة، والمصالح العامّة، وضمان هذه السّلطة يتم عن طريق:

1- الدستور، وهنا يستوعب النائيبي الفكر السياسي الحديث، في سياق تحقيق التوازن قبالة "غصبيّة السّلطة"، فالدستور هنا يصوغ الحقوق السياسيّة والاجتماعيّة وينحله النائيبي صفة "الرسالة العلميّة"، ويتضمن هذا الدستور رسمياً كيفيّة إقامة وظائف السّلطة، ودرجة "استيلاء السّلطات" المساوقة لصلاحيات السّلطات، و "حرية الأمة"، وتحديد حقوق الأمة جميعاً، بمختلف طبقاتها وفقاً لمقتضيات المذهب. ويخضع السلطان وفق محددات الدستور، وينفذ الصلاحيات التي أناطها به الدستور، وإنّ الإخلال في تطبيقها موجب لعزله الأبدي واستحقاق سائر العقوبات³.

2- السّلطة الرقابية: "إحكام أساس المراقبة والمحاسبة"، وهذه السّلطة حسب النائيبي توكل " إلى هيئة مسددة من عقلاء الأمة، وعلمائها خبيرين بالحقوق المشتركة بين الأمم منتبهين لوظائف العصر السياسيّة، ومقتضياته ولوضع المحاسبة التامة والمراقبة الكاملة على القائمين بهذه الوظائف اللازمة النوعيّة... وهؤلاء هم مندوبو الأمة والمبعوثون عنها والمجلس النيابي الشوري عبارة عن مجمعهم الرسمي"⁴

وهكذا يتّضح أنّ "الغصبيّة" لا تقف في وعي النائيبي حائلاً دون قيام السّلطة في عصر الغيبة، فهي لا تقرّر اعتزال الحياة السياسيّة، وعطالة النصّ الديني، بل يوجد مهمّة أخرى تزيح مقام الغصبيّة، فوجوب العصمة في الوالي السياسي لا يلغي رفع التحكّات والإرادات النفسيّة، ولا يجيز تركها، وعلى طريقة أهل السنّة أن يكون الوالي منتخباً من قبل أهل الحل والعقد، على أن يكون الوالي ملتزماً بالكتاب والسنّة، كشرط لازم في عقد البيعة والإخلال به موجب لعزله وهنا تلتقي السنّة والشيعة عند لزوم إقامة السلطنة من النوع الثاني.⁵

1- محمد حسين النائيبي، "تنبيه الأمة وتنزيه الملة"، فؤاد ابراهيم، مرجع سابق، ص241.

2- المرجع السابق، ص242.

3- المرجع السابق، ص242.

4- المرجع السابق، ص243.

5- المرجع السابق، ص243.

إنَّ نظرةً فاحصةً على مضمون رسالة النائيني، يظهر تمثله الفكر السياسي الحديث والفقهاء الدستوري الأوروبي لتأسيس رؤية دينية للسلطة، وهذه ثمرة انفتاحه على التراث السياسي الأوروبي .

_ لقد تأثرت الحركة الدستورية الإيرانية برياح التغيير السياسي والحركة المطلبيّة الدستوريّة في الساحة التركيّة والمتأثرة بدورها بحركة الأفكار في أوروبا، كما ترك التحديث القاجاري في جانبه الفكري بوجه الخاص تأثيراته على وعي قادة المشروطة، فضلاً عن ذلك كلّه أنّ انفتاح النائيني والحال ينطبق على قادة المشروطة، على الفكر الأوروبي ليس إلا ثمرة انفتاحه على الفلسفة، فهو لم يجد ضيراً في الانفتاح على الفقهاء الدستوري الأوروبي واستعارته منه في التأسيس لأطروحة حكم إسلامي منشود.

_ فقد أثنى النائيني في أكثر من مكان في رسالته على الذين كشفوا الصيغة المثلى للسلطة، في إشارة إلى الأوروبيين، يقول " ولا يسعنا في هذا المقام إلا الاعتراف بجودة استنباط أول حكيم التفت إلى هذه المعاني وبُنى السلطة العادلة الولايتية وكونها مسؤولة وشورية ومشروطة على أساس الأصلين الأولين الحرية والمساواة"، ويمضي في تحليله، " ما أجدره بالافتخار وأحرانا بأن نخجل من أنفسنا حينما نرى أنا بحمد الله وحسن تأييده نستخرج كل تلك القواعد اللطيفة من الغرب ونغفل مع ذلك عن مقتضيات مذهبنا وأصول عقائدنا وجهة امتيازنا عن سائر الفرق الأخرى فنحجم عن الدخول في هذا الوادي حاسبين أنّ ابتلاءنا بالطواغيت ورقبة الفراعنة داء لا دواء له إلا بظهور قائمنا عجل الله فرجه. مع أنّ غيرنا شعر بهذا الداء فأخذ بطريق العلاج، ويصرّح في لوعه، أما اليوم وقد حصلنا بعد اللتيا والتي على شيء من التنبّه والشعور، وقمنا بأخذ مقتضيات ديننا من الأجنب، مع تمام الخجل قائلين هذه بضاعتنا ردت إلينا، قامت علينا الفرقة الجاهلة عبدة الظلمة، وحاملة شعبة الاستبداد الديني، واعتبرت ما نقوم به منافياً للدين الإسلامي والقرآن المجيد، كما أنّها اخترعت لها ديناً خاصاً طبقاً لإرادتها الاستبدادية ولمجرد مد المعونة للجائرين"¹

ثانياً: دفاع عن الديمقراطية.

يظهر النائيني في رسالته دفاعاً مستميتاً عن الديمقراطية، ويكيل الثناء عليها، وينتقد المسلمين لأنهم لم يأخذوا بها، ويغبط المسيحيين لأنهم سبقوا المسلمين في ذلك ويقول : " إنّ الملل المسيحية من أول تتبعها لهذا الأساس من السعادة وتقدّمها في استفادته من الكتاب والسنة النبوية كانت تناضل وتدافع وتجادل في سبيل تحصيله والعثور على رشحة منه مع أنّ مشاربها متسعة ومذاهبها قليلة التقيد"²، ويضع الديمقراطية شرطاً لتحقيق السلطة، وإقامة وظائفها، وأساساً راسخاً للنظام النيابي، ومشروعيتها، مؤسساً على تحديد الأمة لنوع الحكم واختيار الحاكمين.

_ لقد عاب النائيني على بعض الإيرانيين المقيمين في الأستانة الذين بعثوا برسائل إلى الشيخ الآخوند، يخوّفونه من عواقب التمدن الأوروبي، لأخذه بالمشروطة وهم في ذلك يرجّحون كفة المستبد، فيما كان موقف الآخوند يقوم على الفصل بين التمدن والاستبداد، التمدن الذي يؤول إلى التماهي في الغرب، والاستبداد الذي يفتح أبواب الشرق أمام اجتياح الاستعمار الأوروبي،

¹ - محمد حسين النائيني، "تنبيه الأمة وتنزيه الملة"، فؤاد ابراهيم، مرجع سابق، ص 244.
² - المرجع السابق، ص 245.

لأنهم أغفلوا بأنّ التمدن الإسلامي يكمن في خلاص الأمة من الاستبداد، أي بالحرية، وهذه واحدة من الإشكاليات الكبرى الحادة في صراع الفريقين: المشروطة والمستبدّة، فقد وضع النائيني الحرية مقابل الاستبداد، بينما وضع أنصار المستبدّة الحرية مقابل الدين، ولذلك يرّد النائيني على المناوئين للحرية، ويشرح فحوى الحرية نفسها "المراد منها أي الحرية تحرير الأمة رقابها من ربة الجائرين"¹، فيما تتخذ الحرية عند المستبدّة معنى سلبياً "تُبنى عليه الأمور غير المشروعة، كعدم ارتداع الفجرة والملاحدة عن إظهار ما عندهم من المنكرات وإشاعة الكفريات، وتجري المبتدعين في إظهار بدعهم وزندقته وإلحادهم"².

ويتمثّل النائيني في الرد على هؤلاء " ولم تدرِ - أي الفرقة المستبدّة- أنّ الملل المسيحية سواء أكانوا استبداديين كروسية أو ديمقراطيين كفرنسا وأنجلترا، إنّما لم تمتنع من أمثال هذه الارتكابات لعدم تحريمها في ملهم وأديانهم لا لأنهم استبداديون أو ديمقراطيون"³.

وهنا يظهر النائيني ذكاءً حاداً، حيث يؤكّد وجود تخرج بين الديمقراطية كفكرة وكمارسة، وأنّ الإجماع على مفهوم محدد للديمقراطية لا يعني مطلقاً الإجماع على سبيل تطبيقها، وإنّما هي تتخذ شكلها وطبيعتها الخاصة من المجتمع الذي تحيا فيه، وتبني نظامه الخاص، وشبكة العلاقات والمنافع بين فئات المجتمع.

_ وفي ضوء وعي الديمقراطية، يستوعب النائيني مفهوم الأكثرية، وهو أيضاً من المفاهيم الخلاقية والحادة بين المشروطة والمستبدّة، وقد استخدمه أيضاً الشيخ فضل الله النوري في مقاومة تيار المشروطة، بناء على أنّ أكثرية الآراء بدعة في الدين، وحسب النظرية الشيعية أنّها مناقضة لمقتضى الإمامة النصّية، ويعالج النائيني هذه الإشكالية، في سياق تقريره بأنّ السلطة هي شأن عام يخص عموم الأمة بمختلف طوائفها، وفي إطار حفظ النظام العام وعملاً بالسيرة النبوية والخلافة الراشدية بما نصّه "إنّ من لوازم أساس الشورية الأخذ بالترجيحات عند التعارض والأكثرية عند الدوران لأنها أقوى المرجحات"⁴.

ثالثاً: السلطة حق الأمة.

إنّ النظرة إلى تشكّل السلطة لدى النائيني تنفصل تاريخياً عن الوعي الشيعي الإمامي، كما تقطع كلياً عن التكوين السياسي للفقيه الشيعي، فالنائيني يصوغ وعيه السياسي من خلال منهجية فلسفية وعصرية، تعكس إلى حد كبير تماهيه الشديد في واقعه، فهو يرى بأنّ الولاية الزمنية - السلطة في عصر الغيبة - هي للأمة، وأنّ ولاية الأمة على نفسها شأن سياسي لا شأن شرعي، لا بمعنى المحايزة بين الشرعي والسياسي، وإنّما بالمعنى الزمني إذ إنّ عدم امكانية تحقيق الإمامة الإلهية، يفتح المجال للأمة في تحقيق سلطتها عبر إقامة سلطة مقيدة بمجلس شوري منتخب.

_ وحقيقة الأمر، أنّ الرسالة كلها توحى بأنّ النائيني يؤسس لسلطة بشرية، مبنياً على أنّ السلطة شأن بشري رغم انشاده إلى تلك الرؤية الشيعية التاريخية القائمة على أساس غصبيّة سلطة

¹ - محمد حسين النائيني، "تنبيه الأمة وتنزيه الملة"، فؤاد إبراهيم، مرجع سابق، ص245.

² - المرجع السابق، ص245.

³ - المرجع السابق، ص245.

⁴ - المرجع السابق، ص246.

غير الإمام، إلا أنْ انشاده هذا لا يدخل عنصراً في تكوين سلطة ينشدها، ويسعى إلى إقامتها. فالسلطة لديه هي نتاج بنية المجتمع وخصوصياته ويقول " لا يمكن حفظ شرف استقلال أمة أو قومية أي قوم سواء فيها امتيازاتهم الدينية والوطنية إلا إذا كانت حكوماتهم منهم وإماراتهم من نوعهم"¹. وأقل ما ينبئ عنه هذا الرأي، أنْ السلطة ليست مقاساً واحداً، وشكلاً ثابتاً، وإنما هي تتشكل وفق بنية كل مجتمع، وإنما السلطة تتقوّل بحسب الخصوصيات الثقافية والحضارية لكل أمة، بمعنى آخر، أنْ السلطة ما هي إلا نتاج اجتماعي، وهي تالياً التعبير الشفهي لثقافة الأمة وهويتها، ويقول النائيني ما نصّه " إنّ صيانة شرف البلاد واستقلالها وتماسكها كأمة، والمحافظة على مختصّاتها الدينية أو القومية، منوط بالضرورة بقيام سلطة نابعة من ذاتها معبرة عن ثقافتها وهويتها"²

_ وهذه الرؤية قد لا تصدر عن التعامل مع النصوص الدينية وحدها، أو بكلمة أخرى عن وعي محدد - وفي آن موحد- لهذه النصوص، يقوم على أساس الاعتقاد بأنّ السلطة محض دينية وإنما تصدر عن تراث انساني عام، يتجاوز الخصوصيات المباشرة للأمم، ويضع من المبادئ المشتركة قنطرة للوصول إلى أطروحة سياسية عامّة، وهذا ما تحاول الرسالة التأكيد في كل موضوعاتها.

وهذا الرأي يعني بالضرورة في أوليات مقاصده، أنّ الإسلام لم يحدد شكلاً للسلطة وإنما هو موكول إلى طبيعة الاجتماع، وأعرافه وتقاليده، يعني أنّ لإيران سلطتها الخاصة، وللهند سلطتها الخاصة وللغرب سلطتهم الخاصة، وهي سلطات تختلف من حيث الشكل والمضمون وفقاً للتكوين الديني والثقافي والاجتماعي والتاريخي لكل أمة وقومية.

ضمن هذا الوعي، يستوعب النائيني الصيغة النهائية لمبدأ السلطة في الفكر السياسي الحديث، تلك الصيغة التي ظهرت في ختام مراكمة فكرية فعالة منذ القرن السادس عشر حتى الثامن عشر الميلاديين.

_ وفي الواقع أنّ النائيني لا يستعير في استيعابه للفكر السياسي الحديث، المعجمية السياسية الغربية، ولا منهج التحليل السياسي الغربي، فلم يقع النائيني أسيراً أمام الفكر الآخر، بل أنّه يصدر في استيعابه للفكر السياسي الحديث من حقيقة تماهيه مع حركة فلسفية كونية تأبى الانتماء المللي، والتاريخي، واللغوي، فهو حين يأخذ عن لوك أو روسو، لا يأخذ عن أوروبا الاستعمارية، وإنما يأخذ عن أناس يلتقي معهم في وعي فلسفي للكون والوجود والإنسان، عالم خاص لا يخضع لقوانين النصر والهزيمة.

وعلاوة على ذلك، فإنّ النائيني استطاع على بنى وعي الفلسفة السياسية الحديثة، أن يقيم بنى أطروحته الخاصة في السلطة المنشودة، بطريقة تتم عن ذكاء، وتحليل دقيق لأزمة مشروعية السلطة، يعبر عنها لأول وهلة في تحديد أغراض السلطة، والتي يحصرها في غرضين أساسيين: حفظ النظام الداخلي، وتربية المجتمع، وإيصال الحقوق، وقمع التعدّيات، والثاني: ردع الخارج (تحصين الدولة أمام العدوان الخارجي)، والاستعدادات الحربية، وهذا ينضوي حسب النائيني تحت عنوان (حفظ بيضة الإسلام)، وعند سائر الأمم الأخرى (حفظ الوطن).

¹ - محمد حسين النائيني، "تنبيه الأمة وتنزيه الملة"، فؤاد ابراهيم، مرجع سابق، ص247.
² - المرجع السابق، ص247.

رابعاً: تقسيم السّطة: شخصيّة مطلقة، و ولائيّة مشروطة.

ثمة نقطة هنا جديرة بالالتفات: إنّ النائبي لا يتناول في رسالته طرق تداول السّطة، أو كفيّة الوصول إلى السّطة، ويتجاوزها إلى البحث في أنواع السّطة، وأغراض السّطة، وذلك عائد إلى أنّ النائبي يسعى لإصلاح سلّطة قائمة، وليست إقامة السّطة بديلة، والنائبي هنا يعبر عن موقف قادة المشروطة جميعاً،

_ يقسم النائبي السّطة - عبر عمليّة تشريح أوليّة- إلى نوعين، الأول: السّطة الشخصيّة، والثاني: السّطة الولائيّة، ويظهر النائبي براعة فائقة في تحليل أدوات فرض كل منهما، وهي في ذات الوقت سمات لكل من النوعين. فالسّطة الشخصيّة، وهي خاصيّة الماسك بالسّطة يتصرف في المملكة تصرف الشخص في ملكه الخاص، حيث تضي نزع التملك مسحة من السّطة، فيرى السلطان "المملكة بما فيها كما يرى ملكه وعقاره، حاسباً أهلها كالأغنام والإنعام والعبيد، لم يخلقوا إلّا له"¹

وينحل النائبي هذه السّطة من خلال أدوات فرضها وميول السلطان صفة الاستبداد والاعتساف والاستعباد، كما يُنحل صاحب السّطة بالحاكم المطلق، والحكم بأمره، ومالك الرقاب، والظالم والقهار. فهي سلطة مبنية على القهر والتسخير. وهنا يستحضر النائبي نموذج الحق الإلهي (= نموذج السّطة الكنيسية في أوروبا): (فهذه السلطنة عبارة عن إلهية محضّة وكلما اختلفت طبقات الشعب اختلفت درجات الإلهية).

ويعتقد النائبي بأن هذا النوع من السلطنة هو من " بدع ظالمي الأمم وطواغيت الأعصار"، ولا بدّ من تغييرها في هذا العصر الذي يقول عنه النائبي "عصر التمدّن والسعادة، عصر التنوير واليقظة، عصر انقضاء دور الأسر والعبوديّة"، ومبررات التغير: تتلخّص في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والولاية العامّة للفقهاء، ووجوب رفع يد المتسلّط عن الأوقاف العامّة والخاصّة، وهذه المبررات الثلاثة تشكّل أساساً راسخاً لـ " وجوب تحويل السلطنة من الجائرة الغاصبة من النحو الأول : السلطنة الشخصيّة، إلى النحو الثاني السلطنة المشروطة الدستوريّة"².

أمّا النوع الثاني من السّطة: فهي السّطة القائمة على أداء تلك الوظائف " المصالح النوعيّة المتوقفة على وجود السلطنة، فالسلطنة ليست ذات قيمة إلّا بما تؤدّيه من وظائف وليست لها قيمة ذاتيّة، ولذلك صار " استيلاء السلطان محدوداً بذلك الحد وتصرفه مشروطاً بعدم تجاوزه عن ذلك الحد"³ وهذه السلطنة عبارة عن أمانة نوعيّة في صرف قوى المملكة النوعيّة في هذه المصارف والمصالح وفي الشهوات والميول النفسيّة، ولهذه الجهة كان استيلاء السلطان محدوداً، بمقدار الولاية على هذه الأمور"⁴. ... ولهذا أيضاً فالسلطين " أمناء للنوع لا مالكين ومخدمين وهم في القيام بوظيفة هذه الأمانة كسائر الأمناء مسؤولون أمام كلّ فرد من أفراد الأمة، ولكل فرد من أفراد هذه المملكة حق السؤال والاعتراض كما أنّ لهم تمام الحرّيّة، كما أنّ

¹ - محمد حسين النائبي، "تنبيه الأمة وتنزيه الملة"، فؤاد ابراهيم، مرجع سابق، ص251.

² - المرجع السابق، ص251.

³ - المرجع السابق، ص252.

⁴ - المرجع السابق، ص252.

له تمام الحرية في القاء اعتراضاته أيضاً¹، لا يمكن هنا تجاهل تأثير كل من لوك وروسو في تقسيم أنواع السلطة فهو يبدو واضحاً وجلياً ذلك التأثير، مع استبدال مفردات الفكر السياسي الغربي، بمفردات فقهية دينية تنتمي إلى المنظومة التي ينتمي إليها النائيني، وهذه السلطة يصطلح عليها النائيني: المحدودة، المقيدة، العادلة، المشروطة، المسؤولة، الدستورية، والقائم بهذه السلطة يسمّى: الحافظ، والحارس، والقائم بالقسط، والمسؤول، والعدل. أما الأمة المتنعمة بظل هذه السلطة تسمّى: أمة محتسبة، وأبية وحرّة، وحيّة.

_ وفي سياق إدراك غصبيّة السلطة، نجد أنّ النائيني يضع فروقات أو درجات لمشروعيّة السلطة، فالسلطة الجائرة عبارة عن: 1- اغتصاب الرداء الكبريائي عن اسمه (= اسم الله تعالى)، وظلم للساحة القدسية. 2- اغتصاب مقام الامامة وظلم لناحية الامامة المقدسة. 3- اغتصاب لرقاب البلاد وظلم في حق العباد، أما السلطة المشروطة الدستورية فهي عبارة عن "ظلم واغتصاب مقام الامام المقدس فقط بعيداً عن حدود الظالمين والاعتصابين الباقيين"².

وينظر النائيني إلى السلطة المشروطة من خلال مصادرها، وفي نفس الوقت انعكاساتها، فمبررات الخضوع للسلطة تفقد قوتها، بمرور الوقت ما لم ترتكز على مصادر للسلطة ذات جدارة عالية وفعّالة، وهي في ذاتها الأدوات المعززة للسلطة، وعليه فالنائيني يتوغل في خبايا السلطة الدستورية، ولا يقف عند مجرد الدعوى، ويضع أركاناً ثابتة للسلطة المشروطة تقوم على النحو التالي:

- 1- المساواة: "تساوي تمام الأمة في نوعيات المملكة مبنياً على التشاور مع عقلاء الأمة عموماً لا مع البطانة وخواص شخص الوالي فقط، ودلالة الآية المباركة (وشاورهم في الأمر)، المخاطب بها نفس العصمة وعقل الكل وقد كُلف بالمشورة مع عقلاء الأمة على هذا المطلب في كمال البدهة والظهور"³.
- 2- القوّة الإجرائيّة: وهذه بمثابة السلطة التنفيذية، منبعثة عن الترجيحات العلميّة (= الكفاءة العلميّة)، وراعاة مسددة، أي تملك قوّة الضبط، ومقبولة من العامّة، ودور هذه القوّة: حفظ الدولة، وردع العدوان، وحفظ تدابير السلطة.
- 3- الدستور: يحاول النائيني أن يقارب بين الدستور وبين الرسالة العلميّة التي تعني الكتاب الفقهي الذي يشمل على أحكام وعقود للمقلّدين في حقل العبادات والمعاملات، ويقول النائيني "فكما أنّ ضبط أعمال المقلّدين في أبواب العبادات والمعاملات، بدون أن يكون بيدهم رسالة علميّة يطبّقون أحكامها على أعمالهم اليوميّة في المحالات والممتنعات، كذلك تكون المسألة في الأمور السياسيّة، وأوضاع المملكة النوعيّة، فإنّ ضبط سير المتصدّين والموظفين وكونهم تحت المراقبة التامة والمسؤوليّة الكاملة من غير أن يكون بيدهم دستور يأخذون منه منهاجهم العملي في الممتنعات الأوليّة وفي الحقيقة إنّ أساس حفظ التحديد والمسؤوليّة مبني على وضع الدستور وهو الأصل لهذا الباب ومن قبيل المقدّمة التي يتوقف عليها وجود هذا المطلب فهي واجبة لازمة من هذه الجهة"⁴

¹ - محمد حسين النائيني، "تنبيه الأمة وتنزيه الملة"، فؤاد ابراهيم، مرجع سابق، ص 252.

² - المرجع السابق، ص 252.

³ - المرجع السابق، ص 252.

⁴ - المرجع السابق، ص 253.

_ لم يابه النائبني كثيراً لانتقادات أنصار المستبدّة ضدّ الدستور، على أساس أنّه بدعة لأنّه ينص على قوانين جديدة. بما يستبطن اتهاماً بالنقض موجّهاً للشريعة الإسلاميّة ونقل النائبني عنهم قولهم " إنّنا مسلمون وديننا الإسلام وقانوننا القرآن السماوي، والسنة النبويّة لا غير.... ووضع قانون آخر غير هذين القانونين في بلاد المسلمين بدعة ومقابلة لصاحب الشريعة الإسلاميّة ثمّ الالتزام به من حيث أنّه بلا ملزم شرعي بدعة ثانية، ثمّ وضع المسؤولية عن من تخلف عنه بدعة ثالثة"¹.

_ وفي ظل احترام القيمة الكبرى للسلطة المشروطة، ممثلة في قيمة المساواة يقرر النائبني مشروعية التشكل الجماعي (الفئوي، الحزبي، النخبوي)، وهو حق لعموم الفئات المنضوية تحت لواء السلطنة الدستورية، "عدم ممانعة الاجتماعات المشروعة ونحو ذلك مما هو مشترك بين العموم وليس له أقل اختصاص بفرقة دون فرقة على حد سواء بلا تفاوت في عموم المجري أصلاً"².

_ وبمقتضى قيمة المساواة يقرر النائبني أيضاً حق الترشيح لكل أفراد السلطنة لعضوية المجلس على اختلاف طوائفهم وفرقهم وأديانهم، واضعاً شروطاً عامّة مرنة أو مزدوجة باعتباريات التنوع الطائفي والديني والقومي في السلطنة، وهذه الشروط هي، الكفاءة، والإخلاص، والنزوع الوطني والديني³.

وبموجب هذه الشروط لم يجد النائبني ما يمنع غير المسلم من ترشيح نفسه لعضوية المجلس وتتماشى هذه الصفات المذكورة أعلاه حتى مع الفرق غير الإسلاميّة نظراً إلى أنّ لهم حق الانتخاب أيضاً، وذلك لاشتراكهم في الماليّة وغيرها أولاً ولتوقف تامميّة الشورى الرسميّة على دخولهم فيها ثانياً، وأنها وإن لم يترتب من الشخص المنتدب عنها المحافظة على ناموس الدين الإسلامي طبعاً يرجى منها مع ذلك ومن منتدبها، تطلبه الخير للوطن والنوع، ومجرد اتصافه بالصفات المذكورة، كافٍ لصلاحية لأنّ يكون عضواً في المجلس النيابي⁴.

_ إنّ هذا النوع من الأحكام والمتبنيات، يقودنا لنقطة غاية في الأهمية: أنّ النائبني ينطلق في أطروحته من التأسيس لسلطة عصرية غير موجودة أو متصورة في التراث السياسي الشيعي، ويقدم تصورات ومعالجات عصرية وواقعية للسلطة.

يخلص الباحث إلى: تندرج الأطروحة الفكرية التي قدّمها النائبني ضمن بوتقة الطروحات الفكرية لكوكبة من المصلحين أمثال السيد جمال الدين الأفغاني، والشيخ محمد عبده، والشيخ عبد الرحمن الكواكبي، والشيخ الأخوند الخراساني، وثلة أخرى على امتداد بلاد المشرق، بزغ هؤلاء في نهاية القرن التاسع عشر والربع الأول من القرن العشرين، كومضة تاريخية خاطفة،

وفي ضوء هذا الوعي بعصر الإصلاح الشرقي الأول، يستمد النائبني في بناء أطروحته في السلطنة من الفكر السياسي "السني"، استدلالات صلبة تزيد في تعزيز أطروحته دونما مسبقات أو موارد فيما ينقله، مؤسساً على عقيدة رصينة لدى النائبني تكاد تطبع رسالته بالكامل، بأنّ

¹ - محمد حسين النائبني، "تنبيه الأمة وتنزيه الملة"، فؤاد ابراهيم، مرجع سابق، ص253.

² - المرجع السابق، ص254.

³ - المرجع السابق، ص254.

⁴ - المرجع السابق، ص255.

السلطة المستبدة الشخصية هي أساس تفريق كلمة الأمة، ولذلك يقيم سلطنة إسلامية موحدة أصلها الشورى ليرسي مفهوم الجامعة الإسلامية وقاعدة اجماع إسلامي على السلطة مستبعداً، تاريخاً وتراثاً متقلين بالسجلات العقيمة حول الإمامة والخلافة، مؤكداً على (أن أصل الشورية... أساس السلطنة الإسلامية بنص الكتاب والسنة)، ومتمثلاً بالخلافة الراشدة والإحكام السلطانية في تأكيد هذا الأصل¹.

_ وفي استدلاله على السلطة الولايتية ودحض مبررات السلطنة الاستبدادية، يركب النائبني اجماعاً إسلامياً على نوع من السلطة الولايتية، من وحي مفهوم النيابة العامة للفقهاء في عصر الغيبة على مذهب أهل السنة، فبمقتضى النيابة العامة في الفقه السلطاني الشيعي تكون سياسة أمور الأمة من وظائف النواب العموميين في عصر الغيبة، وهي حسب الاحكام السلطانية السنية حيث اجماع متحقق على أهل الحل والعقد، وهذا حسب النائبني هو القدر المتيقن للفريقين.

_ أن الرسالة جمعت بداخلها بيانات فكرية متنوعة، ورصدت تراث مرجعيات معرفية متعددة، فهي متأثرة بالأفغاني في خطابه الأممي الإسلامي، وبالغرب في فقهه الدستوري، وبالشرق في واقعه السياسي، وبإيران في تراثه الحضاري والسياسي، وبالتراث المذهبي في واقعه السنّي والشيعي، وبالحوزة في مخزونها الفقهي، ليجمع هذا المزيج المتقاطع والمتنافر، والمتألف حيناً آخر في رسالة النائبني التي استطاع صياغتها بطريقة يمكن أن تشكل في مرحلة أولية برنامجاً سياسياً احتجاجياً لقادة الدستور.

_ ويتوجب هنا أن نقول وفي ضوء هذا التنوع المرجعي، إن الرسالة لا تؤسس أطروحة شيعية للسلطة، بل هي تسعى أن تقدم أطروحة اسلامية إنسانية متكاملة تستمد مقوماتها، وتركب استدلالاتها من مرجعيات فكرية متنوعة مع السعي إلى تشكيل رؤية إسلامية للسلطة، ولهذا السبب لم ترق لأغلب من جاء بعده من الفقهاء الشيعة، كما واجهت انتقادات حادة، والسبب ناشئ من كونها لم تنتصر لجهة دون سواها، بدعوى أنها غير مؤصلة فقهياً ونصياً، خصوصاً في ظل تنامي اتجاهات متشددة تؤسس لسلطة الفقيه/الفرد في مقابل السلطة الشعبية التي شرح معناها النائبني في رسالته.

وإجمالاً يمكن أن نكتف أهم الخلاصات التي خرج بها النائبني على النحو التالي:

- إن رسالة النائبني تسعى إلى إيجاد مخرج لمأزق تاريخي في الفكر السياسي الشيعي، ممثلاً في انسداد أفق الإمامة
- إن نقطة الاشتباك في رسالة النائبني، أنها في الوقت الذي أسست لأصل السلطة، لم يزل محتواها مسكوناً بالثوابت في الفكر الشيعي، وفي مقدمتها غصبيّة السلطة (= سلطة غير الإمام المعصوم).
- إن الرسالة لم تكن متطورة في إطارها التاريخي والمعرفي العالميين، ولكنها بالتأكيد كانت متطورة في الاطار التاريخي والمعرفي المشرقي والشيعي سواء بسواء.

¹ - محمد حسين النائبني، "تنبيه الأمة وتنزيه الملة"، فؤاد ابراهيم، مرجع سابق، ص256.

- إنَّ الرسالة جاءت كرد فعل وليست فعلاً مستقلاً وذاتياً، بمعنى أنَّها جاءت للإجابة على تساؤلات مطروحة، ومثارة في تلك الحقبة من قبل خصوم المشروطة، فأراد النائيني ومن موقع المنافحة والتبرير، إعداد رسالة يدحض فيها أدلة الخصم ويثبت فيها مشروعية الحركة الدستورية.

المبحث الثالث: الإمام الخميني، منهجه ومنظومته التأسيسية لنظرية ولاية الفقيه.

لابدّ في بديّة هذا المبحث التّعرف على طبيعة المنهج الذي كان يرسم من خلاله الخميني أفكاره ومصطلحاته، في كل ما أنتجه من طروحات فيما يخصّ نظريّة ولاية الفقيه، التي أحدثت تغييراً جذرياً في الفقه السياسي الشيعي. فلقد تجاوز الإمام الخميني الصورة المعهودة لمرجع التقليد، التي اقترنت في الأغلب مع حضور مُقتصر على التفوّق الفقهي، إذ إنّ أبعاداً أخرى قد تلازمت مع فقاهته، تجلّت بإقباله على الفلسفة والعرفان وعلم الأخلاق، هذا فضلاً عن سيرة لم تنفصل يوماً عن الاهتمامات السياسيّة، فقاربها بأدوات اجتهاديّة، ووعي سياسي ملّم بالتطورات والوقائع، ما يعتبر استثناءً وخروجاً عن المألوف في بنية حوزويّة اتسمت بالتقليد والحفظ إذ يقول "على المجتهد أن يكون ملماً بمسائل عصره محيطاً بها. فلم يعد بمستساغ للشباب والناس عموماً أن يقول مرجعهم ومجتهدهم، إنني لا أبدي رأياً في السياسة، فالتعرف على أسلوب التعامل في مواجهة الألاعيب والدسائس السائدة في الثقافة العالميّة، وعمق الرؤية الاقتصاديّة، وكيفية التعامل مع النظام الاقتصادي العالمي، والتعمّق في السياسة وحتى معرفة السياسيين والساسة، والمعادلات الحاكمة، وتفهم نقاط القوّة والضعف لدى القطبين الرأسمالي والشيوعي، وفهم دورهما الاستراتيجي في إدارة العالم. إنّ كل هذا هو من اختصاص المجتهد الجامع للشرائط، لتوجيه المجتمع الإسلامي الكبير"¹

في واقع الحال يمثّل هذا النص مدخلاً ملائماً لمحاولة فهم منهج الإمام الخميني في الفكر السياسي، إذ ثمة إقران ما بين الشروط التقليديّة للمرجع والمواصفات المعاصرة للقيادة السياسيّة، من إمام بالوقائع السياسيّة، الاقتصاديّة، وامتلاك لخاصيّة التدبير والإدارة. إنّ ذلك يحيل المرجع، إلى موقع التماس المستمر مع الواقع، الذي يجب أن ينحكم بالدين، حيث هذه الحاكميّة مطلقة وشاملة. إنّ ما يتمظهر من النص بوصفه التحاماً بين الدين والسياسة سيشكل مضموناً سارياً في بنية الفكر الخميني، ويصحّ أن نستدلّ به كتعبير عن حقيقة كليّة لا يستقيم من دونها مقارنة منهج الفكر السياسي عنده. ولهذا لا يصحّ إدراج أطروحة النيابة العامّة للفقيه عن الإمام الغائب، وهي أكثر مفاهيم الإمام الخميني شهرةً وتداولاً، وأعلاها قيمةً، كنظرية سياسيّة، بل هي تتجاوز ذلك أنّها من وجهة نظره، جزء من الدين ولازمة له لزوماً ذاتياً.

"الحكومة شعبة من ولاية رسول الله (ص) المطلقة. وواحدة من الأحكام الأوليّة للإسلام، ومُقدّمة على جميع الأحكام الفرعيّة حتى الصلاة والصوم والحج"² وفي ذلك لا تعود الحكومة فعلاً سياسياً ولاهي امتلاك حق الأمر فقط، فبحسب قول الإمام الخميني: "الحكومة في رأي المجتهد الحقيقي هي الفلسفة العمليّة لمجموع الفقه في نواح الحياة

¹ - الإمام الخميني، مقدمة الاجتهاد والتقليد، (طهران: منشورات مؤسسة تنظيم ونشر آثار الامام الخميني، ط1، 1418هـ)، ص6.
² - وردت في ملاحق كتاب فؤاد ابراهيم "الفقيه والدولة"، مرجع سابق، ص422.

البشريّة، وذلك أنّ الحكومة هي التطبيق العملي الذي يجسّد موقف الفقه تجاه المشكلات الاجتماعيّة والسياسيّة، والعسكريّة، والثقافيّة¹، فولاية الفقيه عند الإمام الخميني ليست اجتهاداً، ولا هي ضربٌ من ضروب الافتراض الدّيني، أنّها دينٌ محض، فهي عقيدة وعبادة في الآن عينه².

يرى علي فياض " أنّ هذا التواصل في الزمن الكلي للإمامة، يفتح على فضاءات وسعة، تحتويها أطروحة الفقيه العامّة، فضاءات متداخلة ما بين العرفان والفلسفة، وفي ذلك ثمة ارتسام لمنهج الإمام الخميني بمعالمه الأساسية، في ثنايا ذلك ولاية الفقيه ليست حصراً، توارثاً لسلطة سياسيّة، أنّها اندفاع لفلسفة الإمامة في التاريخ³."

إنّ الإجابة الخمينيّة على فراغ الحاكميّة السياسيّة الذي نشأ بفعل الغيبة الكبرى للإمام الحجّة "المهدي"، هي ما يشكّل جوهر نظريّة ولاية الفقيه، ويكشف كل أبعادها ومعانيها: "إنّ للفقيه جميع ما للإمام، إلّا إذا قام الدليل على أنّ الثابت له (عليه السلام)، ليست من جهة ولايته وسلطنته، بل لجهات شخصيّة تشريفاً له⁴". إنّ نيابة الفقيه للإمام المعصوم، هي نيابة ولائيّة سلطويّة تتعلق بالوظائف دون أن تمتدّ إلى القيمة والرتبة.

بيد أنّ ذلك لا ينزع عن هذه الحكومة طابعها المتعالي، ويعطي تفسيراً منطقيّاً، لذلك السمو وتلك الشموليّة اللذين يضيفهما الإمام الخميني على مفهوم السّلطة. إذًا، ففي المعنى العميق للنيابة استمرار للإمامة. أنّها حالة انتظار إلى حضور، وتعويض فراغ الغيبة بفاعليّة التمثيل.

المطلب الأول: المنهجية الفكرية للإمام الخميني.

أولاً: المنهج العرفاني عند الإمام الخميني.

يقول الإمام الخميني " والسالك إلى الله بعد إتمامه السير إلى الله وفي الله، مكلف بتكميل العباد وتعمير البلاد⁵"، يعتبر الخميني تكميل العباد وتعمير البلاد مهمّتين يجب أن يقوم بها العارف تكليفاً، بعد أن ينجز سيره إلى الله وفي الله، إذ أنّ التكميل مفردة مستعارة من نصّ الآية: (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي⁶). فالتكميل مهمّة تتّصل بالدّين بمعنى التلازم والضرورة. إذ لا كمال للعباد من غير دين، في مقابل تعمير البلاد، أي ما يتّصل بالجانب الدنيوي المادي. إنّ ما ينطوي عليه نصّ الإمام الخميني يشير إلى مرحلتين مُتتابعين، تشكّل أولاهما مدخلاً للأخرى. فالمرحلة الأولى هي العرفان الفردي لتجربة ذاتيّة، أمّا الثانية، فهي مرحلة العرفان في حيّزه الجمعي، في المرحلة الأولى ينقذ السالك نفسه، بينما في الثانية عليه أن ينقذ الأمّة وهنا بالضبط تنكشف تلك الصلة القائمة بين المنهج العرفاني، ومفهوم الحكومة الإسلاميّة عند الإمام الخميني.

¹ - الإمام الخميني، مقدمة الاجتهاد والتقليد، مرجع سابق، ص 8.

² - علي فياض، نظريات السلطة في الفقه الشيعي، مرجع سابق، ص 172.

³ - المرجع السابق، ص 173.

⁴ - الخميني، كتاب البيع، (قم: مؤسسة مطبوعات إسماعيليان، لا طبعة، لا تاريخ، ج 2)، ص 496.

⁵ - الإمام الخميني، آداب الصلاة، (طهران: مركز ونشر آثار الإمام الخميني، 1992)، ص 348.

⁶ - القرآن الكريم، سورة المائدة، الآية 3

_ إنَّ العرفان عند الإمام الخميني يمثّل أحد الأبعاد الأساسيّة في تشكيل شخصيّته الفكريّة، ولم يكن حركة جوّانيّة فقط، بل حركة من الداخل إلى الخارج ومن الذات إلى الأمّة، وتلك ميزة خمينيّة يجب التقاط خصوصيّتها جيّداً، فالعرفان لم يتحوّل إلى عائق أمام نزعة الانفتاح على الواقع أو التفاعل معه.

تطرح هذه المسألة صلة العرفان بالفقه، بقول الإمام الخميني: "إنَّ الطريقة والحقيقة لا يحصلان إلا من طريق الشريعة، فإنّ الظاهر طريق الباطن"¹

وقال ببطلان دعوى من يقول "إنَّ الوصول إلى العالم الباطني يكون بترك العالم الظاهر، أو أنّه بعد الوصول إلى العالم الباطن، ينتفي الاحتياج إلى الآداب الظاهريّة"².

إنَّ التأكيد على الظاهر طريقاً إلى الباطن، وعلى الشريعة كوسيلة إلى الطريقة والحقيقة، من حيث التعقيد المنهجي، هو إعادة ضبط الحقل العرفاني بالنصوص الدنيّة، إذ يقول: "فوظيفة السالك إلى الله هي أن يعرض نفسه على القرآن الشريف، فكما أنّ الميزان في صحّة الحديث وعدم صحّته، واعتباره وعدم اعتباره، أنّه يُعرض على كتاب الله، فما خالف كتاب الله فهو باطل وزخرف، كذلك الميزان في الاستقامة والاعوجاج والشقاوة والسعادة، هو أن يكون مستقيماً وصحيحاً في ميزان كتاب الله"³.

_ على الرغم من وطأة الحقائق العرفانيّة وكثافة حضورها، عبر تجلّيها الأخلاقي والمسلكي في شخصية العارف، وترجمتها على صورة نزعة جذريّة في العلاقة مع الحياة، وطمأنينة في مواجهة ضغوطاتها وصعوباتها، وثقة بالسيرورة الكليّة للتاريخ، بحكم الانفتاح على الحقيقة الإلهيّة، والإحساس المستمرّ بالمشيئة المطلقة، إلا أنّ الحجية في التكليف، والمشروعيّة في بناء الموقف الفقهي والعملي، سيبقى منوطاً بالنقل والعقل. إنّ ذلك يفرض انتقال مُعالجتنا إلى المنهجين النقلّي والعقلّي عند الإمام الخميني، بعد أن أنجزنا مقارنة المنهج العرفاني، الذي كشف عن وجود وظيفة خلاصيّة للوليّ الفقيه، تحتويها الدورة السلوكيّة للعارف، تجاه الأمّة، كما تجاه نفسه، الأمر الذي يشير إلى نوع من المماثلة بين الوظيفة العرفانيّة والوظيفة السياسيّة، وكلتاها تندرجان في إطار السعي الإنساني للكمال الإلهي.

ثانياً: المنهج الفقهي.

يؤكد الإمام الخميني كفقيه شيعي، وبكثير من التشدّد، وفي مناسبات عديدة، على الحفاظ على الفقه التقليدي. ولكن مع تركيز شديد على موضوع الاجتهاد ويربط قضيّة الاجتهاد بعنصري الزمان والمكان المتغيرين فيقول: "....فبالزمان والمكان عنصران في تحديد الاجتهاد، فالمسألة التي كان لها حكم في القديم الظاهر، يمكن أن يكون لها نفسها حكم جديد في العلاقات الاقتصاديّة والاجتماعيّة والسياسيّة، فإنّ نفس الموضوع الأول، الذي بالنظر إلى الظاهر لا

¹ - الإمام الخميني، تعليقات على شرح فصوص الحكم ومصباح الأنس، (طهران: مؤسسة باسدار إسلام، لا طبعة، 1410هـ)، ص201.

² - الإمام الخميني، الأربعون حديثاً، ترجمة السيد محمد الغروي، (بيروت: دار التعارف للمطبوعات، 1991)، ص25.

³ - الإمام الخميني، الآداب المعنوية للصلاة، "تعريف وتعليق السيد أحمد القهري" (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 2، 1986). ص255.

يفترق عن القديم، يُصبح في الحقيقة والواقع موضوعاً جديداً، يحتاج إلى حكم جديد. قهراً يجب على المجتهد أن يكون محيطاً بمسائل زمانه¹.

إنّ هذا النص الذي يكرّره الخميني بصياغات متقاربة، يكشف في حقيقة الأمر، كيف أنّ الآليات التقليدية التي ينطوي عليها علم أصول الفقه وفق المذهب الجعفري، والتي يرفض الإمام الخميني الخروج عليها، إذا ما جرى مُزاوجتها مع عنصرَي الزمان والمكان، بوصفهما مفهومين جوهريين يتّسمان بالتغيّر والسيرورة، من شأنها أن تُبدّل في الأحكام تبعاً لتبدّل الموضوعات، أي إحالتها إلى المغايرة، إنّ ذلك يدفع الفقه باتجاه المعاصرة، وسيُشكّل ذلك توفيراً للشرط الفقهي للتحديث، لكنّه تحديث يُولد من رَحَم انفتاح الفقه على الواقع (الزمان والمكان)، وليس من تعديل القواعد الأصولية المتبّعة.

إنّ إقامة التلازم بين إصدار الأحكام الفقهية وبين عنصرَي الزمان والمكان، ستكون له نتيجتان حاسمتان: أولاً جعل الفقه متحركاً بالضرورة، ومحكوماً بالتطور المستمرّ، تبعاً لتحوّلات وتغيّرات الزمان والمكان التي لا تقف عند حدود. وثانيتهما، الكشف بوضوح عن حاجة المقدّين إلى المجتهد الحيّ الذي يُحيط بظروف عصره وزمانه.

وهذه النتائج تشكّل أحد أهم المفاهيم التي أدخلها الخميني على الشروط التقليدية المعروفة التي يجب توفرها في مرجع التقليد. وبذلك سيكون وثيق الصلّة بالنظرية السياسية عند الخميني لناحية إقامة الصلّة الضرورية بين الفقيه والمجال السياسي. ومن شأن ذلك أن يكون له آثاره على تحديث البنية العلمية للحوزة الدّينية، وإعادة تشكيل عقل الفقيه بطريقة مُستحدثة ومغايرة للحال التي كانت سائدة، والتي تقوم فيها التراتبية العلمية على معايير فقهية بحثية².

ثالثاً: المنهج العقلي:

لا يقتصر الإمام الخميني في تأسيسه لأفكاره على المعرفة الشرعية، بمعناها النقلي، إنما يستعين بالمعرفة العقلية، التي لا يراها في موقع التناقض مع الدّين. ولا يخفي أنّ العلاقة بين الوحي والعقل في إدارة المجتمع الإنساني وحياة الإنسان كانت دائماً محلّ جدل في تاريخ الفكر، وأمرأً خطيراً طالما شغل أذهان المفكرين المتدبّنين³. وهو يعبر عن رؤيته على النحو التالي: "لقد وضع الماديون في فلسفتهم تجاه قضايا الكون، الحسّ معياراً للمعرفة، فاعتبروا الشيء غير المحسوس خارجاً عن دائرة العلم، واعتبروا الوجود قرين المادّة الملازم لها، فما لا مادّة له، لا وجود له، وعليه اعتبروا - طبعاً - عالم الغيب، كوجود الله تعالى، والوحي والنبوة والمعاد، ضرباً من الأساطير، في حين أنّ معيار المعرفة في الفلسفة الإلهية، يشمل الحسّ والعقل، فيدخل المعقول (المدرّك في العقل) دائرة العلم، حتى لو انعدم إدراكه بالحس، لذا فإنّ الوجود يشمل

¹ - علي فياض، نظريات السلطة في الفقه الشيعي، مرجع سابق، ص188، من خطبة له بتاريخ 1989/2/23، الاستقامة والثابت في شخصيّة الإمام الخميني، ص277.

² - علي فياض، المرجع السابق، ص189.

³ - محمد خاتمي، "الإمام الخميني رائد الإحياء الإسلامي المعاصر"، (طهران: مجلة التوحيد، مؤسسة الفكر الإسلامي، العدد155، 1999)، ص27.

عالمي الغيب والشهادة، فبالإمكان أن يكون لما لا مادة له وجود، وكما أنّ الموجود المادي يستند إلى المجرّد، كذلك حال المعرفة الحسيّة، فهي تسنده إلى المعرفة العقليّة¹.

_ ولا يقتصر حضور العقل على المستوى الفلسفي المجرّد، بل سنجد له حضوراً كمعيار لإنتاج المواقف وأشكال التفكير في النصوص السياسيّة، حيث يرى أنّ "تطبيق القوانين طبقاً لمعيار القسط والعدل، والاستقلال، والاكتفاء الذاتي، والوقوف في وجه الاستعمار والاستغلال والاستعباد، وإقامة الحدود والقصاص والتعزيزات طبقاً لميزان العدل، للحؤول دون فساد المجتمع وضياعه، أي سياسة المجتمع وقيادته وفقاً لموازن العقل والعدل والإنصاف"²

وهكذا يعتبر الخميني معيار المعرفة في الفلسفة الإلهيّة، أنّه يشمل الحس والعقل، وإدخال المعقول في دائرة العلم، وحاجة المعرفة الحسيّة إلى المعرفة العقليّة، واعتبار إدراك المعاني عقلياً وليس حسياً.

لقد حاول الباحث استعراض بشكل مختصر جوانب مختلفة، تعبّر عن المناهج المتعددة التي توسّل بها الإمام الخميني، في بناء المعرفة الدنيويّة، وفهم الظواهر الواقعيّة: المنهج العرفاني الحدسي، والمنهج الفقهي التقليدي، مع ملاحظة عنصر الزمان والمكان، في مطابقة الأحكام على الموضوعات، والمنهج العقلي لا كعقل محض، بل كعقل كاشفٍ عن الأحكام الشرعيّة، أنّه عقل ميتافيزيقي، وليس عقلاً وضعياً.

_ بالإضافة إلى ذلك، لقد أورد دارسو الخميني، مجموعة من الركائز القيميّة والعلميّة التي تشكّل منهجاً تطبيقياً عنده، فقد جرت الإشارة إلى حاكميّة القانون الإلهي، ومبدأ التكليف الشرعي، والدور المركزي للشعب، ووحدة وتكامل النظرة إلى الشريعة، ووحدة الدين والسياسة³، والتأكيد على مفهومه في أنّ مصلحة المجتمع هو محور نشاط الحكومة الإسلاميّة، وأنّ تشخيص مصلحة المجتمع، وتعرّف سبل التقدّم والكمال، أو عوامل الركود والانحطاط، من مهمّة العقل الإنساني⁴.

_ وما يشكّل مفهوم المفاهيم عنده، وعمدة أفكاره، وأكثرها استحواداً للسموّ والمكانة: الولاية بما هي امتداد طولي، متواصل ذو تأثير مفهومي، قيمّي، سلطوي، وتشريعي، من الله إلى نبي العصمة إلى الفقهاء جامعي الشرائط، وفي ضوئها ستغدو كلّ المفاهيم والمقولات الأخرى من حيث اكتسابها الميزة والخصوصيّة على صلة بها، وتكاد تكون تطبيقات وحواشي على هذه المقولة المركزيّة⁵. وعلى نحو الاختبار، طرح الإمام الخميني مفهوماً أساسياً يكمن في الصلة المتوجّبة بين الرؤية الشرعيّة والممارسة العمليّة: "كلّنا مأمورون بأداء التكليف والواجب، ولسنا

¹ - الإمام الخميني، رسالة إلى غورباتشوف، دعوة إلى التوحيد، مؤسسة الإمام الخميني/الشؤون الدوليّة، ط1، 1994، ص14، علي فياض، ص191.

² - محمد خاتمي، "الإمام الخميني رائد الإحياء الإسلامي المعاصر"، مرجع سابق، ص36.

³ - عبدالله قصير، حركة التجديد والاستنهاض، "قراءة في الفكر السياسي للإمام الخميني"، (بيروت: مركز الإمام الخميني الثقافي، ط1، 2000)، ص57.

⁴ - محمد خاتمي، المرجع السابق، ص26.

⁵ - علي فياض، نظريات السلطة في الفقه الشيعي، المرجع السابق، ص192.

مأمورين بتحقيق النتائج¹. وقد استلهمت الحركات الإسلامية، هذا المفهوم الذي تحوّل إلى ركيزة منتجة للعمل الثوري الإسلامي، الذي يُعنى بأداء التكاليف أكثر من عنايته بعقلنة النتائج.

_ إنّ الولاية تعيد تشكيل فضاء الفكر السياسي الشيعي على نحو مختلف، كما لو أنّ الإمام المعصوم ليس في غيبته. إنّ الغيبة هي احتجاج وليست انعدام للفاعلية ولهذا فالعلاقة معها ليست على أساس الانتظار السلبي.

لقد جعل بعض التاريخ الشيعي من التواصل مع الإمام الغائب نبدأً للمجال السياسي، أمّا مع ولاية الفقيه فالتواصل مع الإمام الغائب، شكّل جذباً للمجال السياسي إلى دائرة الفقيه. إنّ ذلك فتح المجال السياسي على مصرعيه. إلاّ أنّه نزع عنه في الآن ذاته استقلاله، وأخضعه للحاكمية المطلقة للدين، وحاكمية الدين تساوي المعادل الشرعي والمعرفي لولاية الفقيه العامة، وهي تسري إلى مختلف جوانب علاقة الدين بالواقع.

_ في الواقع، إنّ ما يحسب أنّه تنافر وعدم انسجام، يرى فيه البعض تعددية وشمولية، فقد لاحظ علي حرب، "أنّ الإمام الخميني على الرغم من صرامته الدينية والفقهية، فقد انفتح على التصوّف، وأثنى على أهلها²"

ويرى فياض أنّ ما يجمع تعبيرات شتى، ووجهات متباعدة في نسق واحد، هو الولاية بمعناها الكلّي هي ما يقوم مقام نظام الخطاب في البنية الفكرية للإمام الخميني، أنّها ليست مفهوماً كباقي المفاهيم، بل هي أقرب إلى الأثير المفهومي الذي ينتشر في أنحاء الفكر، ويضخّ في أوردته وأجزائه الخصوصية والمعنى. وهي بدت في علاقة مُماثلة، مع ما تضمّنه المنهج العرفاني عنده³.

_ إنّ ما سلف، يظهر كيف أنّ مفهوم ولاية الفقيه، قد سرى بتأثيراته في المفاهيم الأخرى، فغيّر من دلالاتها تبعاً لمنطق أطروحة الولاية. ما يعيدنا إلى استنتاج تلك الصلة بين ولاية الفقيه العامة مع المناهج المتعددة التي اعتمدها الإمام الخميني، وعلينا أن نلاحظ، ما أفضت إليه معالجتنا لتلك المناهج، حيث أنّ المنهج العرفاني قد جرى تقييده، من حيث هو باطن بضرورة الظاهر، ومن حيث هو طريقة بضرورة الشريعة، في حين أنّ المنهج الفقهي التقليدي قد جرى تقييده بضرورة مراعاة عنصر الزمان والمكان، أمّا المنهج العقلي فقد استحوذ على حجّية العقل دون أن يغادر دائرة الشرع وموجبات النص.

المطلب الثاني: ولاية الفقيه العامة "نظرية المشروع الدينية".

أولاً: في فلسفة الولاية و ماهيتها.

تستند النظرية الاعتقادية في مفهوم الولاية، لمجموعة من الآيات من القرآن الكريم. إذ تنص الآية التاسعة من سورة الشورى (أم اتخذوا من دونه أولياء)، فأنه هو الولي، وتشير الآية إلى أنّ أصل الولاية هي لله، وقوله: (إنّما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة

¹ - الإمام الخميني، الكلمات القصار، مواظ وحكم من كلام الخميني، (طهران: مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، لا طبعة، لا تاريخ)، ص59.

² - علي حرب، نقد الحقيقة، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط2، 1995)، ص86.

³ - علي فياض، نظريات السلطة في الفقه الشيعي، مرجع سابق، ص199-200.

ويؤتون الزكاة وهم راعون)¹، وقوله تعالى: (النبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ)²، وكذلك قوله: (وما كان لمؤمن ولا مؤمنة، إذ قضى الله ورسوله، أمراً أن يكون لهم الخيرة)³، ففي ذلك ولاية على التفويض والمنح، ويكشف كلام الرسول في غدير خم "من كنت مولاه فهذا عليٌّ مولاه"، وانتقال الولاية وتسلسلها وفق المعنى المشار إليه، وهي في جوهرها ولاية الدين، أي حاكمية قيمه ومبادئه المطلقة والشاملة على الإنسان والمجتمع⁴.

و الولاية في الفكر الاعتقادي الشيعي ولايتان: ولاية تكوينية، وولاية تشريعية، أما التكوينية، فيشرحها الإمام الخميني بصفتها "مقامات معنوية مستقلة عن وظيفة الحكومة، وهي مقام الخلافة الكلية الإلهية التي ورد ذكرها على لسان الأئمة (ع) أحياناً، والتي يكون بموجبها جميع ذرات الوجود خاضعة أمام ولي الأمر، فوجود مقامات كهذه للأئمة (ع)، من أصول مذهبنا، وذلك بغض النظر عن موضوع الحكومة⁵". وهذه الولاية من قبيل الولاية التي منحها الله للأنبياء والرسل في إحداث الكرامات والمعجزات، على اختلاف المراتب والمقامات. وقد يتدنى معنى الولاية التكوينية على النحو الذي يتجلى فيه ولاية الإنسان على أعضاء جسده. أما الولاية التشريعية، فهي على قسمين: حق التشريع الذي مُنح للأنبياء والأئمة المعصومين من قبل الله، والذي يعني القدرة على بيان الحكم الشرعي الواقعي الذي يريده الله، كعلم رباني من خلال الوحي أو الإيهام، وحق الأمر والنهي كولاية تشريعية، يُراد بها أن للولي أن يأمر وينهي، وعلى الآخرين أن يطيعوه ويمتثلوا أوامره، ويجتنبوا نواهيه⁶.

وتندرج ولاية الفقيه في إطار الولاية التشريعية في قسمها الثاني الذي يتعلق بحق الأمر والنهي ولهذا، فالإمام الخميني يحصر ولاية الفقيه في الوظيفة، وينتهي عن مماثلتها بالرتبة والمقام وتنفيذ أحكام الشرع المقدس، وكان الإمام الخميني يعتقد أن جميع الصلاحيات التي يمتلكها المعصوم للفقيه نفس تلك الصلاحيات إلا إذا استثنى شيء ما⁷.

أما في ما يتعلق بولاية الفقيه، فقد أجمع الفقهاء على القبول بولايته، في مجال القضاء والإفتاء، إلا أن الرأي الاجتهادي بين الفقهاء، تركّز في دائرة ثالثة، تتعلق بالحكم والوظائف السياسية.

يندرج الإمام الخميني في الاتجاه الذي يقول بالولاية العامة للفقيه في التاريخ الشيعي. وبالرغم من وجود فقهاء آخرين، ذهبوا مذهباً، في القرون الماضية وفي الزمن المعاصر، إلا أن هذه الأطروحة تطوّرت على يديه تطوراً كبيراً وتبلورت كنظرية فقهية وسياسية شديدة القوة والوضوح. إن ما أحدثته هذه النظرية، لا سيما مع تحوّلها إلى تجربة تطبيقية، وتمثّلها في بنية دولة ناجزة، كان نوعياً وكبيراً، خاصةً لناعية فتح المجال السياسي لاختبار معاصر للفقه السياسي الشيعي، الذي كان يعاني من إقصاء تاريخي مستديم، بيد أن الركيزة النظرية في بناء هذه الأطروحة، كان مذهباً في بساطته ومباشرته. إذ يمكن ردُّ كل الاستدلالات العقلية والنقلية

¹ - سورة المائدة الآية (55).

² - سورة الأحزاب الآية (6).

³ - سورة الأحزاب الآية (36).

⁴ - الإمام الخميني، الحكومة الإسلامية، (بيروت: منشورات مركز بقية الله الأعظم، 1998)، ص 89.

⁵ - المرجع السابق، ص 89.

⁶ - مالك وهي العاملي، الفقيه والسلطة والأمة، (بيروت: الدار الإسلامية، ط1، 2000)، ص 23-24.

⁷ - محمد تقي مصباح اليزدي، حوارات حول ولاية الفقيه، ترجمة محمد فراس حلباوي، (بيروت: دار الهادي، 2005)، ص 69.

إلى مقولة رئيسية، مفادها، أنّ الفقيه الجامع للشرائط هو نائب الإمام الغائب. فمن الطبيعي، حينئذٍ، أن تنتقل صلاحيات الإمام الخميني على النحو التالي " إنّ للفقيه العادل جميع ما للرّسول والأئمة (عليهم السلام)، مما يرجع إلى الحكومة والسياسة، ولا يُعقل الفرق، لأنّ الوالي _ أيّ شخص كان _ هو مُجري أحكام الشريعة، والمُقيم للحدود الإلهية، والآخذ للخراج وسائر الماليات، والمتصرّف فيها، بما هو صلاح المسلمين¹".

ثانياً: بناء النظرية: الاستدلالات العقلية والواقعية والشرعية.

رغم افتراض الخميني بداهة أطروحة الولاية العامة للفقيه، فقد ذهب في عملية بناء مفهومي شامل، عقلياً وشرعياً وواقعياً، فتدرّجت معالجته من المستويات الاستدلالية النظرية، والفقهية - الروائية، إلى السياسية، فلم يقتصر على الإطار التأسيلي المشدود إلى الأصول الفقهية العقائدية، بل أضاف إليها الإطار الراهن، بما ينطوي عليها من محفّزات أخلاقية وعملية. سنجد ذلك، على نحو متداخل في عدد لا يحصى من الخطب والرسائل، وفي كتب ثلاثة، أنتجها في مراحل متفرقة ومتباعدة، الأولى هو كتاب "كشف الأسرار"، الذي أنجزه في العام 1944، حيث نجد فيه تنظيراً مبكراً ومقتضياً لولاية الفقيه، والثاني هو كتاب "الحكومة الإسلامية"، الذي ألقى كمحاضرات في العام 1969م، وخصّص بأكمله لمعالجة أطروحة الولاية العامة للفقيه، وهو بمثابة البيان التأسيسي الذي يتضمّن المراكز الأساسية للفكر السياسي لـ الإمام الخميني. أمّا الكتاب الثالث، فهو كتاب "البيع"، وهو كتاب فقهي معمّق في أحكام التجارة و البيع، إلّا أنّه تضمّن فصلاً متيناً وموسّعاً، حول الأدلة العقلية والنقلية لولاية الفقيه العامة.

_ ينطلق الإمام الخميني في طرحه لمفهوم ولاية الفقيه، من الإمامة نفسها، حيث يرى وفقاً للرؤية الشيعية، أنّ تعيين الرسول لخليفة له أمرٌ ضروري ولازم، ولم يكن ذلك في سبيل بيان الأحكام فقط، حيث أنّ الرسول كان قد أنجز ذلك. فاللّزوم العقلي لتعيين الخليفة يرتبط بالحكومة، والحاجة لتنفيذ القوانين. فالإسلام قام بوضع القوانين وعيّن سلّطة تنفيذية لها، والرسول نفسه، لم يقتصر دوره على تبيان القانون، بل كان يقوم بتنفيذه أيضاً "من هنا يجب إقامة الحكومة والسلّطة التنفيذية والإدارية. إنّ الاعتقاد بضرورة تأسيس الحكومة، وإقامة السلّطة التنفيذية والإدارية جزءٌ من الولاية، كما أنّ النضال والسعي لأجلها، من الاعتقاد بالولاية أيضاً²".

يتّضح من النص السابق، أنّ ثمة مماثلة في الوظيفة السياسية بين الرسول والولي الفقيه. ولا تقتصر الولاية على تمثّلها في حكومة قائمة، إنّما تتعداها إلى ما يسبقها من السعي لإقامتها. فالولاية كينونة شرعية، تجد مبتغاها في إقامة سلطة إسلامية، إلّا أنّ وجودها لا ينتفي في المرحلة التي تسبق إقامة هذه السلّطة.

¹ - الإمام الخميني، كتاب البيع، مرجع سابق، ص 467.

² - الإمام الخميني، الحكومة الإسلامية، مرجع سابق، ص 55-56.

_ إنَّ تشكيل الرسول للحكومة وتعيينه خليفة من بعده، دليلان على لزوم إقامة الحكومة التي لا تنحصر بزمانه، إنّما تستمرّ بعده أيضاً، "لأنَّ أحكام الإسلام ليست محدودة بزمان ومكان خاصّين، بل هي باقية وواجبة التنفيذ إلى الأبد"¹.

وعلى ضوء ذلك يرفض الإمام الخميني الطرح الشيعي التقليدي، الذي كان يشترط إقامة الحكومة وامتلاكها الشرعيّة، بحضور الإمام الغائب، الإمام الثاني عشر لدى الشيعة، فيتساءل: هل يجب أن تبقى الأحكام الإسلاميّة طيلة فترة ما بعد الغيبة إلى اليوم، حيث مضى أكثر من ألف عام، ومن الممكن أن تمرّ مائة ألف عام أخرى دون أن تقتضي المصلحة ظهور صاحب الأمر؟، فهل يجب أن تبقى مطروحة وبلا تطبيق؟، وليعمل كل امرئ ما يشاء، ولتعمّ الفوضى؟².

_ إنّ ما سبق يندرج في إطار التنظير لحاكميّة الإسلام الشاملة، في الزمن التأسيسي للرسالة، وفي الأزمات اللاحقة، إلّا أنّ التسويغ النظري لولاية الفقيه لا يقتصر على ذلك، بل يضيف الإمام الخميني له، ضرورات واقعيّة وسياسيّة راهنة، بهدف تصويب انحراف المسار التاريخي الراهن.

_ لذا يُمسي استمرار الحاكميّة الإسلاميّة، وتصويب واقع الإسلام المعاصر، ركيزتين جوهريتين في الفكر السياسي للإمام الخميني، إذ يقول "لا سبيل - لتحقيق وحدة أمّتنا الإسلاميّة، وإخراج وطننا الإسلامي، وتحريره من سيطرة المستعمرين ونفوذهم - سوى بتأسيس دولة، إذ لكي نحقق الوحدة والحرية للشعوب الإسلاميّة يجب إسقاط الحكومات الظالمة والعميلة، ومن ثمّ إقامة الحكومة الإسلاميّة العادلة، التي تكون في خدمة الناس. فتأسيس الحكومة هو لأجل حفظ نظام ووحدة المسلمين"³.

ويقول كذلك " إنّ الشرع والعقل يحكمان بأن لا نسمح باستمرار وضع الحكومات، بهذه الصورة غير الإسلاميّة أو المعادية للإسلام"⁴.

إنّ الوظيفة السياسيّة لولاية الفقيه، محمولة دائماً على الخطاب العقائدي للإمامة، وبذلك تكتسب ولاية الفقيه، صفتها كنظريّة دينيّة سياسيّة، تكمن مرجعيّتها العقائديّة في مفهوم الإمامة الشيعيّة، ومرجعيتها العمليّة في ضرورة تحكيم الإسلام، وتصويب الاختلال في واقع المسلمين التاريخي والمعاصر⁵.

_ إنّ ما ورد يسوقه الخميني بوصفه مقدّمات لنظريّة ولاية الفقيه، وهو يختصر الاستدلالات التي سيرضها لاحقاً، بيد أنّ أهمّيته في واقع الأمر، تكمن في أنّه يحدّد مداخل تسويغ النظريّة العقليّة والواقعيّة والشرعيّة.

¹ - الإمام الخميني، الحكومة الإسلاميّة، مرجع سابق، ص 62.

² - المرجع السابق، ص 63.

³ - المرجع السابق، ص 74.

⁴ - المرجع السابق، ص 74.

⁵ - Ervand Abrahamian ، Khomeinism، Essay son The Islamic Republic، (Berkeley: University of California، Press، 1993).

ثالثاً: الأدلة العقلية والواقعية.

إضافة إلى مجموعة الحثيات التي انطوت عليها المقدمات التي تدلُّ على ولاية الفقيه، ثمة أدلة عقلية استدلالية وواقعية أخرى، تردُّ في ثنايا معالجات الإمام الخميني وفق ما يلي:

1- دليل ماهية القوانين الإسلامية

إنَّ ماهية القوانين الإسلامية وكيفية تنفيذها، تفيد أنَّها شرَّعت لأجل تكوين دولة، ولأجل الإدارة السياسيَّة والاقتصاديَّة والثقافيَّة للمجتمع، إذ أنَّها تتبنى نظاماً اجتماعياً شاملاً، ويتوفر في هذا النظام الحقوقي كل ما يحتاجه البشر من الأمور الخاصَّة إلى المقرَّرات المتعلِّقة بالحرب والصلح والتعامل مع سائر الشعوب، ومن القوانين الجزائيَّة إلى قوانين التجارة والصناعة والزراعة. ويتَّضح بهذا إلى أيِّ حدِّ يهتم الإسلام بالحكومة، والعلاقات السياسيَّة والاقتصاديَّة للمجتمع. وبالتدقيق في ماهيته وكيفية أحكام الشرع، نجد أنَّ تنفيذها والعمل بها مستلزم تشكيل الحكومة، وأنَّه لا يمكن العمل لوظيفة تطبيق الأحكام الإلهيَّة دون تأسيس سلَّطة عظيمة وواسعة للتنفيذ والإدارة. وهذا ما ينطبق على الأحكام الماليَّة كالضرائب التي فرضها الإسلام كالخمس والجزية، والخراج، وكذلك فيما يتعلَّق بأحكام الدفاع الوطني، التي تتعلَّق بحفظ النظام الإسلامي، والدفاع عن جميع أراضي الأُمَّ واستقلالها، فهي تدلُّ على لزوم تشكيل الحكومة الإسلاميَّة¹.

أ- الحكمة الإلهية

ما يرد في هذا الاستدلال، قريبٌ من البرهنة على الحكمة الإلهيَّة، التي ترد في المباحث الكلاميَّة والعقائديَّة الإسلاميَّة، وهذا ما يسوِّغ لنا تسميته بدليل الحكمة الإلهيَّة، الذي يعالجه الإمام الخميني في كتابه (كشف الأسرار)، على صيغة أسئلة يوجَّهها للعقل: هل أنَّ الله الذي خلق العالم بهذا النظام والترتيب البديعين، على أساس الحكمة والصلاح، يُمكن أن يترك الناس بلا تكليف، وأن لا يشكل بين الناس حكومة عادلة؟.

يجيب الإمام الخميني على ذلك بأنَّه لا ريب في خروج ذلك عن حكم العقل، ولا يجوز أن ينسب إلى الله الذي بُنيت أعماله على أساس العقل المُحكَّم، إذاً، لا بدَّ من أن يكون تأسيس الحكومة وتشريع الأحكام في عهده تعالى، ولا بدَّ أن تكون قوانينه عادلة تحفظ النظام والحقوق، وبالتأكيد ليس من منافع شخصيَّة وآراء خاصَّة وعوامل أخرى في التشريعات الإلهيَّة، لأنَّ الله منزَّه عن ذلك كلَّه².

ويرى أنَّ العقل الذي وهبنا الله إيَّاه، يحكم بأنَّ تأسيس الحكومة الإسلاميَّة مُلزم للناس، واتباعها كذلك، لأنَّ الله يملك كلَّ ما يملك الناس، وهو " إذ تصرف فيهم، يكون متصرفاً في ملكه، وهذا المالك تكون ولايته وتصرفاته نافذه على جميع البشر، وصحيحة بحكم العقل، وإن أعطى الله

¹ - الخميني، الحكومة الإسلاميَّة، مرجع سابق، ص 68-72.

² - الخميني، كشف الأسرار، (بيروت: دار مكتبة الرسول الأعظم، ط1، 1992)، ص 178.

الحكومة لأحد، وأمر بلزوم إطاعته، بواسطة كلام الأنبياء، فعلى البشر أن يطيعوه، وأي حُكم غير حكم الله، أو غير حكم من عند الله، لا يجوز للبشر أن يقبلوه¹.

ب- الدليل الواقعي.

ويقوم هذا الدليل على معطيات الواقع وضروراته في ضوء أحكام الشريعة وقيمها، ويُدرجه الإمام الخميني في إطار عناوين عديدة، من قبيل ضرورة الثورة السياسيّة، وضرورة الوحدة الإسلاميّة، وضرورة إنقاذ الشعب المظلوم والمحروم، وتقوم هذه الضرورات على أساس محاربة الطاغوت، لأنّ كلّ نظام سياسي غير إسلامي هو نظام يحمل الشّرك، وإنّ تحقيق الوحدة الإسلاميّة، وتحرير الوطن الإسلامي من نفوذ المستعمرين، وتحقيق الحرّية، لا يكون إلّا عبر تأسيس الحكومة، بهدف حفظ النظام ووحدة المسلمين².

يُتّضح من الاستدلالات السابقة، أنّها استدلالات من قلب المنظومة العفائيّة الإسلاميّة، وفي ضوء التزاماتها التطبيقيّة والعلميّة، أي أنّها ليست استدلالات مُحايدة في علم السياسة، أو في القانون الدستوري، بل أنّها تندرج في إطار فلسفة سياسيّة دينيّة. وهذا ما يفسّر الطبيعة الإقناعيّة والأخلاقيّة للخطاب الخميني، حيث المخاطب دائماً هم المسلمون، أو الأمّة، أو العلماء من أصحاب الآراء الأخرى، دون أن يكثر هذا الخطاب بمحاولة إقناع من هم خارج هذه الدائرة، لأنّ ذلك سيغدو غير ذي موضوع، ما دامت النظرية السياسيّة ليست نظريّة محايدة أو مجردة.

ت- الأدلة الشرعيّة:

يُولي الإمام الخميني الأدلة الشرعيّة أهميّة جوهريّة، في تأسيس مشروعيّة الولاية العامّة للفقهاء، وبحكم فقاهته، فإنّ هذه الأدلة تشكّل قوام بناء هذه النظرية، إذ أنّها بالمقارنة مع غيرها من الأدلة، فإنّ لها دوراً حاسماً في شرعنة النظرية وتأسيسها، ونظراً للخصوصيّة التي تتسم بها المعالجة الروائية لـ الإمام الخميني، والتي قام على أساسها افتراق اتجاهه الفقهي عن الاتجاهات الأخرى، فتمّة ما يستدعي استحضار مجموعة من النصوص والروايات التي يوردها، ويعالجها معالجة عميقة، وشاملة، مناقشاً دلالاتها وسياقتها وأسانيداً وعتباتها، والتي نوجز بعض نماذجها.

- دليل قرآني

ورد في القرآن الكريم (إنّ الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل إنّ الله نعيمًا يعظكم به إنّ الله كان سميعاً بصيراً* يا أيّها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خيرٌ وأحسنُ تأويلاً³).

في تفسيره لهذا النص القرآني، يستند الإمام الخميني إلى ما ورد في مجمع البيان، كتاب تفسير الطوسي، وأصول الكافي لـ (الكليني)، حيث يرى أنّ البعض يعتبر أنّ الأمانات هنا مطلقة.

¹ - الخميني، كشف الأسرار، مرجع سابق، ص 177.

² - الخميني، الحكومة الإسلاميّة، مرجع سابق، ص 74-75.

³ - القرآن الكريم، سورة النساء، 58-59.

فهي تشمل الأمانات المتعلقة بالخلق (مال الناس)، أو المتعلقة بالخالق (الأحكام الشرعية). والمقصود من رد الأمانات الإلهية، هو إجراء الأحكام الإلهية كما هي، بينما يعتقد البعض الآخر، أنّ المراد من الأمانة هي الإمامة. فالآية بحسب الخميني تدل على ولاية الرسول والأنمة، وعلى ولاية الفقهاء، من بعدهم.

- روايات ذات دلالة.

ما ورد عن الرسول أنّه قال: (اللهمّ ارحم خلفائي ثلاث، قيل يا رسول الله ومن خلفائك؟ قال: الذين يأتون بعدي، يروون حديثي وسنتي فيعلمونها الناس من بعدي).

_ ما ورد عن الإمام موسى بن جعفر: (إنّ المؤمنين الفقهاء حصون الإسلام كحصن المدينة لها).

_ ما ينقل عن الرسول، أنّ (الفقهاء أمناء الرسل ما لم يدخلوا في الدنيا).

_ الرواية التي تعرف "بصحيحة القدّاح"، عن أبي عبدالله، والتي جاء فيها: (إنّ العلماء ورثة الأنبياء).

_ والرواية المنقولة عن الإمام المهدي التي يقول فيها: (فارجعوا في الحوادث الواقعة إلى رواة حديثنا، فهي حجتى عليكم وأنا حجّة الله)¹.

_ ورواية عمر بن حنظلة، التي اشتهرت بـ "مقبولة عمر بن حنظلة"، ووردت في أصول الكافي "وسائل الشيعة"، حيث يقول أنّه سأل (أبا عبدالله) (ع)، عن رجلين من أصحابنا، بينهما منازعة في دين أو ميراث، فتحاكما إلى السلطان وإلى القضاة، أيحلّ ذلك؟ ، قال: من تحاكم إليهم في حقّ أو باطل، فإنّما تحاكم إلى الطاغوت. قلت، فكيف يصنعان؟ قال: ينظران من كان منكم، ممّن قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا. فليرضوا به حكماً. فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً².

_ يضيف الخميني من خلال هذه الروايات تأكيده على مشروعية طرحه، وأصالة هذا الطرح من خلال الاستدلال بمجموعة من الروايات من الفقه الشيعي. وتفيد في تأكيد انتقال الولاية إلى الفقهاء في كافة المجالات فهم من يروون سنة الرسول، ويشكّلون حصون الإسلام، وورثة الأنبياء، على الرغم من اختصار بعض الفقهاء هذه الولاية فقط في مجال /القضاء، والإفتاء/.

المطلب الثالث: وظائف السّلطة عند الإمام الخميني.

يرى الخميني أنّ ضرورة السّلطة تعود إلى أمور الدّين والدنيا على حدّ سواء، ففيه تأكيد على

¹ - محمد تقي مصباح اليزدي، نظرة عابرة إلى نظرية ولاية الفقيه، ترجمة علي الهاشمي، (طهران: المجمع العالمي لأهل البيت، ط1، 2006)، ص 120..

² - المرجع السابق، ص124.

" وجود علل وأسباب وجهات ليست ظرفية، ولا محدودة بزمان، حيث إنّ تعدي الناس على حدود الإسلام، وتجاوزهم لحقوق الآخرين، وغضبهم لها، لأجل تأمين اللذة، والمنفعة الشخصية، تقتضي وجود وليّ الأمر، أي الحاكم القيم على النظام والقانون الإسلامي، حاكم يمنع الظلم، والتجاوز والتعدي على حقوق الآخرين، ويكون أميناً وحارساً لخلق الله، وهادياً إلى التعاليم والعقائد والأحكام والنظم الإسلامية¹."

لذا، إنّ وظيفة وليّ الأمر، الحاكم الشرعي، هي وظيفة شمولية ومطلقة، ليست تديرية فقط، كي نقول إنّها سياسية، وليست محصورة في الجانب العقائدي، والفتوائيّ كي نقول إنّها دينية، إنّها مطلقة وغير مقيدة، إلاّ لجهة علاقتها بالتشريع الإلهي، فهي بهذا المعنى كما يقول "حكومة القانون الإلهي، والحكم هو الله وحده، وهو المشرّع وحده لا سواه، وحكم الله نافذ على جميع الناس"².

_ تطرح قضية الولي الفقيه، في إطار حكومة القانون الإلهي، إشكالية عميقة، تمثل محلاً لتقاطع موضوعات عدّة، تتصل بالعلاقة بين القانون الإلهي الثابت من ناحية، والواقع المتغيّر من ناحية أخرى، وموقع الولي الفقيه بينهما. فإذا كانت الأحكام الإلهية صارمة ومحددة، فهل يعني ذلك أنّ مهمة الولي الفقيه، هي تنفيذ هذه الأحكام فقط؟ أي الاقتصار على إنزال هذه الأحكام من مستواها التشريعي النظري إلى مستوى تطبيقي، من خلال مواءمة الأحكام على الموضوعات، ما يعني أنّ مهمة الفقيه الحاكم، هي مهمة آليّة، يتحدد مداها في معرفة الأحكام وتشخيص الموضوعات، وإقامة الصلّة بينهما³.

وبالفعل فإنّ هذه الإشكالية لم تقتصر على بعدها النظري، إنّما خرجت في مرحلة لاحقة، إلى الإطار الدستوري - الفقهي. إذ برزت في صيغة نقاش عملي عميق حول صلاحيات الحكومة، ودور مجلس الأمناء في الرقابة على إسلامية القوانين، في مرحلة ما بعد تأسيس الجمهورية الإسلامية في إيران، ليأخذ النقاش، من ثمّة منحى مختلف يتعلّق بإطلاق صلاحيات الولي الفقيه نفسه⁴.

_ بالعودة إلى نصوص الإمام الخميني، تُظهر بإصرار ضرورة الانصياع للأحكام الإلهية، واستحالة الخروج عنها ولو قيد أنملة.

يقول الإمام الخميني: "إنّ الحكومة الإسلامية ليست كأى نوع من أنماط الحكومات الموجودة، فهي مثلاً، ليست استبدادية بحيث يكون رئيس الدولة مستبدّاً ومتفرداً برأيه، ليجعل أرواح الشعب وأمواله ألعوبة، يتصرف فيها بحسب هواه. فالحكومة لا هي استبدادية ولا هي مطلقة. وإنّما هي مشروطة (دستورية)، وبالطبع ليست مشروطة بالمعنى المتعارف له في هذه الأيام،

¹ - الخميني، الحكومة الإسلامية، مرجع سابق، ص76-77.

² - الإمام الخميني، حديث الشمس، (طهران: منظمة الإعلام الإسلامي، ط1، 1992)، ص46.

³ - Said Amir, 'Authority and Political Culture in Shi'ism', (Newyork: State University of Newyork Press, 1988).

⁴ - شبلي الملاط، تجديد الفقه الإسلامي " محمد باقر الصدر بين النجف وشيعة العالم"، (بيروت: دار النهار، ط1، 1998)، ص120-129.

حيث يكون وضع القوانين تابعاً لآراء الأشخاص والأكثرية، وإنما هي مشروطة من ناحية أن الحكام يكونون مقيدين في التنفيذ والإدارة، بمجموعة من الشروط التي حددها القرآن لكريم، والسنة الشريفة للرسول الكريم (ص). ومجموعة الشروط، هي نفس تلك الأحكام والقوانين الإسلامية، التي يجب أن تُراعى وتنفذ. ومن هنا فالحكومة الإسلامية هي حكومة القانون الإلهي على الناس¹.

_ وفي مكان آخر يتوسّع الإمام الخميني في شرح خصوصية الجمهورية الإسلامية، وحاكمية القوانين الإلهية فيها، إلا أنه يقدّم معياراً إضافياً محدداً لوظيفة الحاكم. "الإسلام أسس حكومة، لا على نهج الاستبداد، المحكّم فيه رأي الفرد، وميوله النفسانية على المجتمع، ولا على نهج المشروطة "الدستورية" أو الجمهورية المؤسّسة على القوانين البشرية، التي تفرض تحكيم آراء جماعة من البشر على المجتمع، بل حكومة تُستوحي وتُستمدّ في جميع مجالاتها من القانون الإلهي. وليس لأحد من الولاة الاستبداد برأيه. بل جميع ما يجري في الحكومة وشؤونها ولوازمها، لا بدّ وأن يكون على طبق القانون الإلهي، حتّى الإطاعة لولاة الأمر. نعم للوالي أن يعمل في الموضوعات، على طبق الصلاح للمسلمين، أو لأهل حوزته، فرأيه تبعٌ للصلاح كعمله"².

_ لقد أضاف الإمام الخميني لحاكمية القانون الإلهي، على وظيفة القانون الحاكم، قاعدة الصلاح، في مواجهة الحوادث والموضوعات، وهي ليست وليدة الهوى الشخصي للفقهاء، بل لا بدّ لها من أن تتحكم لصلاح المسلمين.

تشكّل قاعدة الصلاح مجالاً واسعاً لصلاحيات مطلقة، يمكن أن نتبيّن مداها من خلال نص شديد الأهمية والخصوصية، يقول فيها، "لو كانت صلاحيات الحكومة محصورة في إطار الأحكام الفرعية الإلهية، لوجب أن تُلغى أطروحة الحكومة الإلهية والولاية المطلقة المفوّضة لنبيّ الإسلام (ص) وأن تصبح دون معنى، إنّ الحكومة شعبة من ولاية رسول الله (ص)، المطلقة، وواحدة من الأحكام الأولية للإسلام، ومُقدّمة على جميع الأحكام الفرعية حتى الصلاة والصوم والحج، وإنّ باستطاعة الحاكم أن يُزيل أيّ مسجد أو بيت يقع في طريق الناس، وتعطي قيمة ذلك البيت لصاحبه، وتستطيع الحكومة أن تلغي من طرف واحد الاتفاقيات الشرعية التي تعقدها مع الشعب، إذا رأتها مخالفة لمصالح البلد والإسلام، وتستطيع أن تقف أمام أيّ أمر عبادي أو غير عبادي، إذا كان مضرّاً بمصالح الإسلام"³.

_ إذاً نحن أمام مفهوم للحكومة - السّلطة - يرقى إلى رتبة المقدّس، ويستقر كحكم أوليّ يتقدم على الأحكام الفرعية، ما يجعله من مرتكزات الإسلام ومبادئه الأساسية. وهو أصلٌ من حيث هو امتداد للإمامة، وفرعٌ ممتدّ في الزمان، من ولاية الرسول. إنّ ذلك تعالٍ بالسّلطة، رغم طابعها الأداتي، "إنّ تولي أمر الحكومة، في حدّ ذاته ليس مرتبةً أو مقاماً، وإنما مجرد وسيلة للقيام بوظيفة الأحكام، وإقامة نظام الإسلام العادل"⁴. فحكومة الولي الفقيه التي تمتلك

¹ - الخميني، الحكومة الإسلامية، مرجع سابق، ص 78-79.

² - الخميني، كتاب البيع، مرجع سابق، ص 461.

³ - الخميني، رسالة إلى رئيس الجمهورية الإسلامية في إيران علي خامنئي، وردت في ملاحق كتاب فؤاد إبراهيم، الفقيه والدولة، ص 422-423.

⁴ - الخميني، الحكومة الإسلامية، مرجع سابق، ص 9.

مشروعيتها الدينية عن الإمامة، من حيث تماثل الدور والوظيفة، أظهرت أنها قادرة على إنتاج ديناميتها الخاصة والمرنة في العلاقة مع الواقع، بفعل الصلاحيات المطلقة للفقهاء، وفقاً لقاعدة المطابقة مع الصلاح التي تستجيب لمصالح الإسلام والبلاد (العقيدة، والواقع). إنَّ الواقع قد يُزاحم الأحكام في أحيان كثيرة. فالاعتراف للواقع بمكانة تشريعية، إلى جانب القانون الإسلامي، في حالات استثنائية، يُشكّل نافذة لتسلّل الواقعية إلى ممارسة السلطة، ما يفتح النظرية على حداثة ما، هي حداثة الوظيفة، التي ستأخذ محلاً مجاوراً إلى جانب المشروعية الدينية، وإذ تشكّل تلك النافذة لمشار إليها، مدخلاً لفتح مجال ممارسة السلطة، أمام السياسة نفسها، فإنّ ذلك، لا يبلغ حدّ الاستقلال، بل سيبقي عليها في حالة التحام مع الدين، ما يجعل المجال السياسي للسلطة، في جوهره، مجالاً دينياً - سياسياً، على نحو الالتحام، وليس على نحو القسمة.¹

أولاً: موقع الشعب في نظرية الولاية العامة للفقهاء

لقد أفضت معالجة الباحث من خلال الصفحات السابقة، إلى تبيان أنّ نظرية الولاية العامة للفقهاء، تقوم على المشروعية الدينية، التي تعني تفويضاً إلهياً للفقهاء، بممارسة السلطة، من خلال نيابته عن الإمام المعصوم، وفقاً لمعايير شرعية محددة، ولقواعد تنبّع من تقدير مصلحة الإسلام والمسلمين.

إنّ ذلك يعني من الناحية الدستورية، حصراً لمسؤولية الوليِّ أمام الله، وليست أمام أيّ جهة أخرى فالدوران التشريعي والتنفيذي للوليِّ الفقهاء، يمتلكان الإلزام الديني، الأمر الذي يعني وجود قيمومة شاملة على المجتمع، لا يستقيم معها إقامة التراتبية السياسية أو الشرعية إلا على النحو الذي يضع الفقهاء في موقع أول. وهذا ما يبدو جلياً وقاطعاً في نص الإمام الخميني، "وتستطيع الحكومة أن تلغي من طرف واحد الاتفاقيات الشرعية، التي تعقدها مع الشعب، إذا رأتها مخالفة لمصالح البلد والإسلام"². إنّ ذلك يعني، أنّ حكومة الوليِّ الفقهاء، رغم انقيادها العملي لخدمة الشعب، بوصفها إحدى وظائفها الأساسية، إلا أنّ مرجعيتها الحاسمة في نهاية المطاف هو الوليِّ الفقهاء نفسه، بوصفه ممثلاً للقانون الإلهي، وقادراً على تحديد مصالح البلد والإسلام، التي تعني، مصالح الواقع والعقيدة.

يظهر من رؤية الخميني أنّ الشعب هو جزء من معادلة انبناء السلطة ومن وظائفها. بيد أنّه يتدنى في الرتبة عن القانون والشريعة ومصالح الإسلام. ويتجلى هذا التدني، بالمقارنة مع مصدر المشروعية، ومرجعيتها التشريعية. فالمشروعية والتشريع يكمنان أولاً وقبل أيّ شيء آخر، في الأحكام الدينية نفسها، وعند الوليِّ الفقهاء بوصفه أميناً على هذه الأحكام، وقادراً على تحديد المصالح العليا، والشعب في رتبة تالية، في عملية بناء نصاب السلطة وداخل التراتبية الدستورية فيها، إلا أنّ ذلك لا يعفي العلاقة بين الوليِّ الفقهاء والشعب من إشكاليات جوهرية، لم تقدم المعالجة لغاية الآن إجابات وافية عليها، إذ كيف يجري تحديد الوليِّ الفقهاء في دولته المنشودة؟، في ظلّ مشروعيتها الدينية وتمثيله للإمام المعصوم؟ وماهي آليات اختيار الحاكم. إلا أنّه يحدد في سياق المماثلة بين الإمام المعصوم والوليِّ الفقهاء، الفارق في "أنّه الآن - لا يوجد

¹ - علي فياض، نظريات السلطة في الفقه الشيعي، مرجع سابق، ص 225.

² - الخميني، رسالة إلى رئيس الجمهورية، مرجع سابق، ص 422.

شخص معيّن، وإنّما صار المنصوب هو العنوان، وذلك ليبقى محفوظاً إلى الأبد¹، إنّ ذلك يعني أنّ النصّ الإلهي يختصُّ بالعنوان، أي الموقع، بينما لا ينطبق على الشخص صفة النصب كاختيار إلهي، ما يحمل على الافتراض من ناحية الأمر الواقع الذي لا مناص منه، إنّ النصّ الإلهي يطال الموقع، أمّا الشخص فيخضع للاختيار البشري، الذي يكاد وينحصر بآليات الانتخاب، عبر الشعب أو عبر نخبة الحل والعقد، والقول بانتخابه يتناقض مع القول بولايته من الله عزّ وجل حيث اعتبر أنّ اختيار الفقيه، في حقيقته ليست إلاّ كشفاً عن الإرادة الإلهية.

— لا شك ثمة فرقٌ جوهريٌّ، بين أن يكون الشعب مجرد مكلف، أو أن يكون صاحب حق في بناء السّلطة، لكن ما يجدر أن يكون بديهياً، وأساساً مفترضاً في صلب نظرية ولاية الفقيه العامة، هو أنّ تطبيق هذه الأطروحة، يفترض وجود مجتمع مسلم مهياً لقبول الإسلام نظاماً لحياته.

لذا، إنّ قناعة الأمة، باستحواذ الفقيه على الشرائط الجامعة، هي أساس تحقّق التكليف عليها، بلزوم الإلتباع والطاعة. "فالولاية هي قيادة اجتماعية، موضوعها مصالح الأمة ومسيرتها العامة. وممارسة هذه السّلطة مع عدم اقتناع الأمة وتسليمها، امتهان لقداسة وشرعية هذا المنصب، كما أنّها ممارسة تربوية خطيرة تهدّد مصلحة الإسلام العليا. وخلاصة الموقف في هذا المجال، إنّ التصرّو الإسلامي لإقامة الحكم، يعتمد توفير الأرضية اللازمة، في داخل الأمة لإقامة أحكام الله، كما أنّ التصرّو الإسلامي لولاية الحاكم، يعتمد توقّر أرضية القناعة والتسليم، لقيادة الحاكم في الأمة الإسلامية²"

ثانياً: صفات الحاكم:

يُولي الإمام الخميني، في نظريته الولاية العامة للفقيه، صفات الحاكم والشروط التي يجب أن تتوفر فيه، أهمية خاصة، ويمنحها موقعاً جوهرياً في البناء النظري للأطروحة، إذ لا يخفي أنّ المضمون العقائدي لصفات الحاكم، ليس إلاّ تعبيراً عن فلسفة النظرية نفسها، لذلك، تكاد هذه الصفات والشروط، أن تكون الحصيصة التطبيقية لمجموع المفاهيم التي قامت عليها النظرية. فالانسجام بين المشروعية والوظيفة وصفات الحاكم، هو أحد المعايير البديهية، في الاستدلال على اتساق البنية المنهجية للنظرية.

وفي حالة الخميني، تفوق صفات الحاكم والشروط الذاتية التي يجب أن تتوفر فيه، مكانة نظيراتها في النظريات الأخرى، بل يصحّ كذلك القول إنّ هذه الشروط، تشكّل عنده عنواناً للنظرية، ووصفاً مكثفاً لمضامينها كافة. إنّ المماثلة بين الإمام المعصوم والوليّ الفقيه، من الطبيعي أن تتجلّى في مواصفتين يجب أن تتوفر في الحاكم، وهما العلم والعدالة، وهما المعادل الطبيعي الذي يسمح للفقيه بأن يؤدي نيابته المتمثلة للمعصوم. فالتماثل الذي لا يمكن أن يبلغ بحال من الأحوال العصمة، أو مقام الخلافة الإلهية الكبرى، التي هي شأن غيبي يتصل بالاختيار الإلهي، يؤوب إلى ما يشكّل اقتراباً من ماهية التماثل معه، أي العلم والعدالة.

¹ - الخميني، الحكومة الإسلامية، مرجع سابق، ص77.

² - حيدر آل حيدر، ولاية الفقيه/الشورى وولاية الفقيه، (لا مكان للنشر: مجمع الفكر الإسلامي، ط1، 1409)، ص93،

إنّ ذلك ما يفسّر قول الإمام الخميني: "إنّ الشروط اللازمة للحاكم، ناشئة من طبيعة نمط الحكومة الإسلاميّة بشكل مباشر، فبعد الشروط العامّة، مثل العقل والتدبير، هناك شرطان أساسيان هما: 1

1- العلم بالقانون

2- العدالة .

وهو يقمّ شرحاً للأسباب التي تجعل من هذين الشرطين أساسيين، "فالعلم بالقانون تفرضه حكومة الإسلام التي هي حكومة القانون، ولا دور أو ضرورة لأشكال أخرى من العلم، كالعلم بكيفية الملائكة، أو أوصاف الصانع أو الموسيقي، أو العلوم الطبيعيّة، أو غيرها، فإنّ ذلك مما لا دخل له في أمر الإمامة. أمّا شرط العدالة، فتقتضيه ضرورة أن يكون الحاكم متمتعاً بالكمال العقائدي والأخلاقي، حيث إنّ إقامة الحدود، وتطبيق القانون الجزائي الإسلامي، وإدارة بيت المال، وموارد البلاد ومصارفها، لا يمكن أن تُوكل إلى أهالي المعاصي، إذ بمقتضاها، يجب أن يكون الإمام هو الأفضل، وعالمًا بالأحكام والقوانين، وعادلاً في تنفيذها"²

وإذ نلاحظ أنّ الإمام الخميني قد حدّد في كتاب "الحكومة الإسلاميّة"، معنى للعلم، من حيث هو علم بالقانون الإسلامي، ما يفيد أنّه قد حصر معناه على العلم بالفقه والأحكام، إلّا أننا نجده بالمقابل، في مواطن أخرى، قد أقدم على توسعه معنى العلم بما يتجاوز اقتصره على الفقه، إذ يقرّر أنّه "لا بدّ للمجتهد من الإحاطة بمسائل عصره"³، وذلك بتأكيد على الزمان والمكان كعنصرين أساسيين في الاجتهاد، وعلى تأثير العلاقات الاقتصادية والاجتماعيّة، والسياسيّة على علاقة الأحكام بالموضوعات، وتحولها بفعل ذلك إلى أحكام جديدة.

إنّ هذه المفاهيم تبدو مترابطة، وهي تؤدي دوراً حاسماً في صياغة الخصوصيّة الخمينيّة في مجال الفقه والسياسة.

أمّا العدالة، فيعرّفها في كتابه الفقهي (زبدة الأحكام)، بأنّها "عبارة عن ملكة راسخة، باعثة على ملازمة التقوى، من ترك المحرمات وإتيان الواجبات، وتزول حكماً بارتكاب الكبائر أو الإصرار على الصغائر"⁴.

إنّ ما نخلص إليه، حول شرطي العلم والعدالة، في بناء حاكميّة الفقيه، وهما شرطان أساسيان إلى جانب شروط أخرى، "كالتطلي بالذكاء والفراسة والتقوى والزهد والإدارة والتدبير، والكفاءة في إدارة المجتمع"⁵، يظهر جوهرياً، عمق التركيب الأخلاقي لأطروحة ولاية الفقيه. فهي من جهة، ولاية علم وعدالة، الأمر الذي يفصح عن الضمانات الذاتيّة التي تشكّل ضابطاً للممارسة السّلطة. فالسّلطة في ظل ولاية الفقيه، ترتكز إلى منظومة قيم وضوابط ذاتيّة، تمثل موطن الثقل في إنتاج السياسة وضبط ممارستها أكثر مما تنحكم إلى مؤسسات رقابيّة خارجيّة.

¹ - الخميني، الحكومة الإسلاميّة، مرجع سابق، ص82-83.

² - الخميني، الحكومة الإسلاميّة، مرجع سابق، ص85.

³ - أحمد الحميني، مرآة الشمس/ استعراض لأفكار الإمام الخميني، (طهران: مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، ط1، 1997)، ص48

⁴ - الخميني، زبدة الأحكام، (طهران: منظمة الأعلام الإسلامي، ط1، 1404هـ)، ص4.

⁵ - محمد تقي اليزدي، الحكومة الإسلاميّة و ولاية الفقيه، ترجمة عبد الكريم محمود، (طهران: منظمة الإعلام الإسلامي، ط1، 1993)، ص131

وقد يصحُّ القول، أنَّ نيابة الفقيه عن الإمام المعصوم تُشكّل مُوقفاً موضوعياً لحاكمية الفقيه، بينما العلم والعدالة، يُشكّلان موقفاً ذاتياً لحاكميته. إنَّ ذلك يعني أنَّ حضور الفقيه في المجتمع السياسي، وفي الأمة، على حد سواء، لا يلتبس عبر نيابته عن المعصوم فقط، بل عبر علمه وعدالته¹.

وفي مجال العلاقة بين الدستور والولي الفقيه، يرى آية الله محمد تقي اليزدي "أنَّ حق التصرف وإعمال الولاية ثابتٌ للفقيه بموجب الإذن الممنوح له من الله تعالى وإمام العصر، لا من الصلاحيات التي يمنحها له الدستور، وذلك الدستور نفسه تتوقف مشروعيتها واعتباره على إمضاء الولي الفقيه له. إنَّ الفقيه ليس فوق قانون وحكم الله، ولكنّه فوق الدستور، وأنَّ الفقيه حاكم على الدستور، وليس الدستور حاكماً على ولاية الفقيه، ويتضح أنَّ المذكور من وظائف وصلاحيات الولي الفقيه في الدستور هو للتمثيل لا للحصر، بمعنى أنَّ المذكور هو نبذة من أهم وظائف الولي الفقيه وصلاحياته، لا استقصاء لجميعها"².

وعليه فإذا كان هناك قانوناً مصوّتاً عليه من قبل جميع أفراد دولة معينة، أو حتى من قبل جميع سكان الأرض، ولكن ليس له منشأ ديني أو إلهي فإنّه لا يكون شرعياً، وليكون شرعياً يجب أن يكون القانون ممضياً من الولي الفقيه، باعتبار أنَّ الولي الفقيه لم يستمدَّ شرعيته وولايته من رأي الناس، وإنما من جانب الله تعالى وإمام الزمان³.

__ إنَّ المماثلة في الوظيفة بين الإمامة وولاية الفقيه، هي ما يسوّغ العودة للنصوص التي تحدّد للإمامة دورها ووظيفتها، وهي تتحدّد وفق قراءة الإمام الخميني في اتجاه كليّ وشامل ما يجمع بين الأدوار العقائدية والاجتماعية والسياسية.

__ إنَّ تطبيق الشريعة والعدل وخدمة الناس، تشكّل مجتمعة المضمون الوظيفي لولاية الفقيه.

__ إنَّ إعادة استحضار التوصيفات المتعددة لوظيفة السّلطة، إلى جانب بعضها البعض، ستفضي إلى تأكيد إنَّ السّلطة هي سلطة دينية- اجتماعية - سياسية. إنَّ نظام المسلمين ووحدتهم، ومنع تعديّ الناس على بعضهم البعض، وصون الدّين من الانحراف، وهداية الناس، وحماية كياناتهم من الأعداء، وتقسيم الفيء، وتطبيق الأحكام، وإقامة العدل، وخدمة الناس، كلّها وظائف جامعة ومُتداخلة، تكاد لا تنبذُ خارجها آيةً وظيفية معرفية، بيد أنَّ ذلك، لا بدّ إن يدفع إلى تمظهر السّلطة بدولة دعوة وانتظام وحماية، وهذه الصيغة تختلف عن دولة الرفاه المعاصرة التي تمثل الشكل السياسي الأكثر تعبيراً عن التجربة الغربية.

إنَّ استخلاص القيم التي تشكّل البناء الوظيفي للسّلطة، تجعل من مصلحة الإسلام، ومصلحة المسلمين، هدفين رئيسيين للدولة، وهما يعبران عن ماهيتهما، كمنظومة اعتقادية ومنظومة اجتماعية، وهما أقرب إلى المعايير الكلية، التي لا نلح للفردانية والمواطنة مثلاً، كميّار ومعبر عن الخصوصية الشخصية، محلاً في نسقها. لذلك، فالعقيدة والأمة، هما أكثر تعبيراً عن

¹ - علي فياض، نظريات السلطة في الفقه الشيعي، مرجع سابق، ص 235.

² - محمد تقي اليزدي، نظرة عابرة إلى ولاية الفقيه، مرجع سابق، ص 144.

³ - محمد تقي اليزدي، نظرة عابرة إلى ولاية الفقيه، مرجع سابق، ص 142-143.

جوهر الدولة وتركيبها، ما قد تمثله أية تعبيرات أخرى، بل ربما يصحّ توليفهما على نحو مُتراتب، وليس مُندمجاً، بحيث تشغل العقيدة الرُتبة الأعلى وتليها الأمة بعد ذلك.

خلاصة الفصل

إنّ الولادة التاريخيّة لأطروحة الولاية العامة للفقهاء تمتّ من رحم إشكالية الصراع بين الفقيه والسلطان الذي مارس سلطنة غصبيّة، هي في حقيقتها وجوهرها سلطة الإمام الغائب، في حين أنّ إمساك الفقيه بالسلطة نتيجة لانتصاره في هذه المعركة التاريخيّة والتي أفضت إلى استعادة حقّه المستلب منذ عام 329هـ، وهو تاريخ بدء الغيبة الكبرى، قد طوى إشكاليّة الفقيه والسلطان، وليدفع باتجاه إشكاليّة أخرى، في مجال جديد هذه المرّة، وهو مجال العلاقة بين الفقيه والأمة، وبالضبط على قاعدة السؤال عن دور الأمة في بناء السلطة وتأسيس المشروع.

تؤول نظريّة السلطة عند الإمام الخميني، المتمثّلة بالولاية العامة للفقهاء، إلى ما يتجاوز المستوى السياسي، إذ أنّها استمرار الإمامة عبر التاريخ، وتعويض عن الغيبة بما يقوم مقام الإمامة من حيث الوظائف والصلاحيّات، دون الرتبة والمقامة. أنّها نظام الخطاب ونسق المفاهيم. إنّ ولاية الفقيه العامة، تعيد تشكيل الاجتماع الشيعي على نحو مباين، إذ إنّ انتقال المجال السياسي أمام الفقيه في التجربة التاريخيّة، يستحيل في نظريّة ولاية الفقيه إلى مدى مفتوح، يجذبه الفقيه إلى الحقل الدّيني، لذا يغدو مجالاً سياسياً-دينيّاً.

أمّا مشروعيّة الفقيه، فهي مشروعيّة دينيّة، بحكم نيابته عن الإمام المعصوم وتمثيله له، إلّا أنّها في الآن عينه، مشروعيّة مركّبة، فبالإضافة إلى نيابته عن المعصوم، عليه أن يكون ذا علم وعدالة، وأن يؤدي وظيفة تقوم على تطبيق الأحكام والعدالة وخدمة الناس¹. فالنيابة والموصفات والوظيفة، تشكّل تركيباً متضافراً، لا ينفكّ قوام الولاية عنه، بل يقوم به ويتحقّق فيه ويكتسب منه المعنى. إنّ ذلك أقرب إلى أن يكون الأجزاء التي تشكّل الكلّ، فانتقاء إحداها، يغيّر في معنى هذا الكلّ، ويفقده شيئاً من ماهيّته.

لقد أقام الإمام الخميني نظريّته على نمطين من الاستدلالات: شرعي - فقهي، وعقلي - واقعي.

ففي التأسيسين الفقهيّ والعقليّ، بدت النظرية في علاقتها بالرؤية العرفانية للإمام الخميني، لا تستند إليها تأسيساً، إنّما مماتلة. فالولي الفقيه ذو العلم والعدالة، نائب الإمام المعصوم، وهو صورة الإنسان الكامل، فإذا كان العرفان خلاصاً للذات، فالولاية خلاص للأمة. لقد أحال الإمام الخميني الدورة العرفانية، "عبر تكميل العباد وتعمير البلاد"، من طورها الفردي إلى طورها الجمعي. من هنا، إنّ ولاية الفقيه ذات طابع رسولي، خلاصي، يخرج معها العارف من ذاتيته إلى أمته. فالتدبير يصبح جزءاً من التنوير، والسياسة جزءاً من الديانة.

والفقيه، عبر ولايته، يسعى لمطابقة عالم الثبات على عالم المتغيّرات. وإقامة تلك الموازنة بين المعاني والأشياء، والمفاهيم والوقائع. أنّها محاولة لضبط السيرورات في إطار النسق الأصلي الذي هو الدّين، وإعادة بناء التاريخ (الوقائع) على صورة الشريعة (الحقائق)، من هنا، السياسة لا يمكن أن تكون مدنيّة فقط، والحاكم لا يمكن أن يكون إلا فقيهاً عالماً وعادلاً.

¹ - الإمام الخميني، الحكومة الإسلاميّة، مرجع سابق، ص 90-91.

إنَّ ولاية الفقيه، من حيث المصدر، هي سلطة الدِّين، ومن حيث البنية القيمية والمفهومية، هي سلطة المعرفة والأخلاق (العلم والعدالة)، لكنَّ ثمة افتراضاً ضمنياً، أنَّ المشكلة الكامنة في صلب الاجتماع الإنساني، هي نقص في المعرفة والأخلاق، والحلُّ في ولاية الفقيه، المعادل العملي والرمزي في آن، لقيومة الدِّين الشاملة.

إنَّ مقارنة البنية الفكرية للإمام الخميني، تظهر من الواجهة الإستمولوجية، كم هي دينية بعامة وشيعية بخاصة، إذ يقوم ببناء أفكاره ومفاهيمه وفق أعلى درجات الاستقلالية عما هو خارج هذه البنية، فالخارج بما هو غيرية ومباينة، هو واقع مغفل في إنتاج هذه البنية. ولا يحضر إلا بما هو موضوع مغايرة أو صراع. إنَّ الخارج لا ينقلب حضوراً في داخل البنية، وإن على نحو المحاكاة و المغايرة، بل محلّه الخارج في مواجهة أصالة الدِّين.

لذلك، إنَّ هذه البنية شديدة التمركز، وفق مبادئ الدِّين ومفاهيمه وضروراته، وشديدة التمايز عما عداها. وفي ضوئها، الولاية ليست سلطة مهمتها الإدارة والتدبير والسياسة فقط، إنّما إنتاج الأفكار والمفاهيم، أي وراثه الإمامة في الحوّل دون أن تُدرُس الملة ويذهب الدِّين، وأن تُغير السنن والأحكام¹.

بيد أنّ ذلك لا يحول، دون تلمس تلك المجاورة الكامنة بين ما هو تقليد وما هو تجديد في هذه البنية. والتجديد هنا، ليس طيفاً من أطراف الحداثة المعاصرة وفق مرجعيتها الغربية، أنّها حادثة خاصّة، وهي نتاج النسق الديني نفسه. في إزاء ذلك، نحن أمام منطقٍ ضمنّي، يقوم على ما هو قائم من أحكام ومفاهيم وإرث فقهيّ، مع نزوع إلى التجديد في الآن نفسه. فالإمام الخميني يستعيد الأنسقة التقليدية نفسها، لكنّه لا يوافق على إغلاقها، بل يقوم بفتحها على سيرورات الزمان والمكان وضرورات الواقع. فما يبدو تقليدياً من الواجهة الإستمولوجية، يبدو مفتوحاً ومشرعاً من الناحية السوسولوجية. من هنا، يمكن تفسير التحوّل الذي طال معنى العلم فلم يقتصر على الفقه بل تعدّاه إلى الإحاطة بأحوال الزمان. وفهم الولاية كحكم أولي يتفوق على الأحكام الفرعية، رغم تمسكه بالحكومة الإسلامية بوصفها حكومة القانون الإلهي.

فالصلاحيات المطلقة للوليّ الفقيه، التي تبدو سهلة الاتهام، بالمعايير المعاصرة لممارسته السلطة، بأنّها شديدة التقليد، ستؤدي في المحصلة، دوراً حداثياً، يعلي من قيمة الواقع، بما هو مصالح وضرورات، بغية المواءمة بين الثابت والمتغيّر، وضخ تجربة السلطة في الإسلام بالقدرة على التكيف والتطوّر التاريخيين.

إنّ، نحن امام سلطة ذات مشروعية دينية، تؤدي وظيفة كلية، دينية ومدنية، عقائدية ومصالحية. تقوم على بعدين، تقليدي وحداثي. فما يحسب أنّه تقليدي ينفي تقليديته، وينتج بذلك حداثته الخاصة. وسيكون ذلك مرتبطاً بقاعدة الصلاح في إنتاج السياسة التي تتجاوز مع قاعدة مراعاة القوانين الإلهية، وبعنصري الزمان والمكان، كأداتين مفهوميّتين تعيدان تشكيل علاقة الأحكام بالموضوعات، واللذين يتجاوزان دورهما مع التمسك بالفقه التقليدي.²

¹ - علي فياض، نظريات السلطة في الفقه الشيعي، مرجع سابق، ص 266-267.
² - المرجع السابق، ص 268.

إلى ذلك، فقد تضمّنت وظيفة السّلطة عند الإمام الخميني ضرورة خدمة الإنسان، وإنّ ذلك، رغم ما يعنيه، من أعلاء لموقع الناس إلى جانب تطبيق الأحكام، لا يعفى من تتبّع الموقع الحقوقي للأمة في نظريّة الولاية العامة للفقهاء. وسيزداد الأمر إلحاحاً من زاوية النظر إلى موقع الأمة في علاقتها بموضوع اختيار الحاكم، إذ رغم الأهميّة الفائقة التي تمنحها نصوص الإمام الخميني لموقع الناس في البناء الفكري – السياسي لديه. إلا أنّها لا تذهب إلى الحد الذي يعيّن الدور الحقوقي – القانوني للأمة، ما يبقى هذه النصوص عرضة للتأويل في اتجاهات مختلفة. لكننا نرى أنّها تنطوي بصورة أقوى، على ما يسمح بالقول، باستناد السّلطة إلى قاعدة دينيّة – شعبيّة. بيد أنّ هذين البعدين غير متساويين، لا في الرتبة ولا في الدور، لذا يصحّ القول: إنّ المشروعيّة الشعبيّة، رغم لزوميّتها هي في رتبة ادنى عن المشروعيّة الإلهيّة- الدنيّة. أي أنّ تسلسل تشكيل المشروعيّة في البنية النظرية لولاية الفقيه العامّة طولي وليس عرضياً.

_ يشترك كل من طرح نظريّة ولاية الفقيه ب أن يكون الحاكم فقيهاً سائراً على شروط الفقاهة والعدالة والتقوى، واعتبار الدولة وماهيّتها ضرورة لنظم المجتمع، وتوفير الخير العام، وتأكيد أولويّة الشرع وأحكام الله، على أي أحكام أخرى، بحيث ينتفي رأي الأمة في حالة مخالفته للضوابط الشرعيّة، واكتفت النظرية بتبيان من يجب أن يحكم؟ دون إيلاء المستوى ذاته من الاهتمام لسؤال كيف يجب أن يحكم، وماهي بنى مؤسسات السّلطة.

على أيّ حال، الولي الفقيه في هذه النظرية، هو من يشغل رأس هرم السّلطة في الحكومة الإسلاميّة، بينما تشغل الأمة قاعدته العريضة. أمّا ضلعاً هذا الهرم اللذان يصلان ما بين الرأس والقاعدة، فهما ما تقوم به السياسة الإسلاميّة، الدّين بصورة أساسيّة، والمصالح في حالات تفرضها الضرورة.

الفصل الرابع : المآزق الفكري الذي وصل إليه مفهوم الدولة في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر.

المبحث الأول: الحاكمية وولاية الفقيه في الخطاب الإسلامي المعاصر(مقارنة مع مفردات الفكر السياسي المعاصر).

المطلب الأول: حقوق الفرد وحقوق الجماعة في نظرية الحاكمية.

المطلب الثاني: نظرية الحاكمية للدولة الإسلامية.

المطلب الثالث: الشرع ابتداءً والشرع ابتناءً (من الناحية العقدية والتأصيلية).

المطلب الرابع: نظرية تطبيق الشريعة "الدولة الإسلامية" ونظرية تطبيق الحاكمية "الدولة الدينية" في الخطاب الإسلامي.

المبحث الثاني: ما بعد الحاكمية وولاية الفقيه نظرة نحو إعادة التأسيس.

المطلب الأول: نقد نظرية الحاكمية وردود الأفعال من قبل المفكرين عليها.

المطلب الثاني: ولاية الفقيه عند المفكرين الشيعة "محمد مهدي شمس الدين، محمد حسين فضل الله، محمد باقر الصدر".

المطلب الثالث: التراجع الذي حصل في مفهوم الدولة لإسلامية في الفكر الإسلامي الإصلاحي.

الخاتمة.

الفصل الرابع : المآزق الفكري الذي وصل إليه مفهوم الدولة في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر.

قبل أن نبدأ بدراسة وتحليل التراجع الذي أصاب مفهوم الدولة في الفكر الإسلامي وندرس الانتقادات التي وجهها المفكرون لنظريتي الحاكمية وولاية الفقيه وصولاً إلى السبيل لتجاوز ذلك التراجع

يقوم الباحث بدراسة مقولة الحاكمية كيف قاربها الخطاب الإسلامي المعاصر.

المبحث الأول: الحاكمية وولاية الفقيه في الخطاب الإسلامي المعاصر(مقاربة مع مفردات الفكر السياسي المعاصر)

ليست الحاكمية في الخطاب الإسلامي المعاصر سوى ترجمة إسلامية لمفهوم السيادة Sovereignty التي صاغها جان بودان في كتبه عن الجمهورية التي تتلخص في أنّ المشرع هو السيد المطلق، وما دام الملك هو المشرع فإنه السيد الذي لا يُنزع سيادته، لأنّ السيادة هي القدرة على إعطاء القانون وخرقه من غير موافقة الرعايا¹.

ويمكن القول أنّ ما يعنيه بودان بالسيادة هو على وجه الدقة ما يعنيه المودودي بالحاكمية. ولم يفعل المودودي في ترجمته الإسلامية لنظرية بودان سوى استبدال السيادة المركزية الواحدة المطلقة التي لا تتجزأ للمشرع الله أو حاكميته. والحاكمية لله وحده وليس لأحد "وإن كان نبياً" أن يأمر وينهي من غير أن يكون له سلطانٌ من الله²، إذا كان بودان يحدد السيادة بالقانون الطبيعي من دون أن يوضّح هذا الأخير، فإنّ المودودي يحددها بما يسميه بـ"قانون الله الطبيعي"³، ويضطلع مفهوم الفطرة في النظرية الإسلامية المعاصرة للحق بوظيفة مفهوم الحق الطبيعي للإنسان في النظرية الليبرالية. الفطرة هنا اسم آخر للطبيعة، فترتدّان إلى نواة دلالية مرجعية واحدة هي حرية الإنسان ومساواته المنقوشتان في جبلته الطبيعية قبل أن يطرأ عليها الفساد أو الإفساد، إلّا أنّ النظرية الليبرالية تترجم مفهوم الحق الطبيعي بحق الفرد المستقل بقدر ما تترجم النظرية الإسلامية بعبودية الفرد لله، فعبادة الله والخضوع التام إلى سيادته هو "صك الحرية البشرية الحقيقية"⁴.

المطلب الأول: حقوق الفرد وحقوق الجماعة في نظرية الحاكمية.

يشكل الفرد المستقل أساس فكرة الدولة الحديثة بقدر ما تشكّل الجماعة أساس ما يمكن تسميته بـ"الدولة الإسلامية" "إنّ يد الله مع الجماعة". يمكن تلخيص الفارق ما بين الفكرين الليبرالي والإسلامي في أنّ الفكر الليبرالي يتأسس على ترسيمة (الفرد/ الحرية/ الدولة)، بقدر ما يتأسس الفكر الإسلامي على ترسيمة (الجماعة/العدل/ القيادة)⁵.

¹ - جان توشار، تاريخ الأفكار السياسية من الأصول إلى القرن الثامن عشر، ترجمة ناجي الدراوشة،(دمشق: وزارة الثقافة ، ط1، 1984)، ص422.

² - أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام وهدية في السياسة والقانون والدستور، مرجع سابق، ص31-32.

³ - المرجع السابق، ص34.

⁴ - المرجع السابق، ص30.

⁵ - نزيه نصيف الأيوبي، العرب ومشكلة الدولة، مرجع سابق، 72-77.

وتتكثف الترسيمة الإسلامية بحكمة "العدل أساس الملك". وإذا كان الفرد هو الوحدة الأساسية للمواطنة في الدولة الحديثة فإن الجماعة هي وحدة المواطنة في الدولة الإسلامية، فتحدد حقوق الفرد وواجباته في الدولة الإسلامية في إطار انتماؤه إلى جماعة من جماعاتها.

إن مفهوم المواطنة الحديث يتأسس عميقاً على تحرير الفرد من التبعية الشخصية، واستبدال تمثيل الدولة له بتمثيل السلطات الأصلية الوسيطة لجماعاتها. في حين تتوسط الجماعة في الفقه الإسلامي العام بما يمكننا تسميته تجاوزاً بـ "المواطنة" العلاقة التمثيلية ما بين الفرد والدولة. فالفرد تبعاً للتقسيم الفقهي الكلاسيكي الشهير هو إما مسلم أو نبي، أو مستأمن في "دار الإسلام" التي تقابل "دار الحرب" أو "دار الكفر". ويحدد انتماء الفرد إلى إحدى هذه الجماعات حقوقه والتزاماته.

وقد حددت نظرية الحاكمية المعاصرة مفهومها لحق الفرد في ضوء مفهوم حق الله أو حق الجماعة، فحق الله هو اسم آخر لحق الجماعة، فيرى المودودي "إن غاية حياة الفرد في الإسلام إنما هي غاية الجماعة بعينها، أي تنفيذ القانون الإلهي في الدنيا وابتغاء وجهه تعالى في الآخرة¹. ومن هنا فإن وظيفة القاضي هي تنفيذ القانون الإلهي في عباد الله، فلا يتولى الحكم في مناصب القضاء نائباً عن الخليفة بل عن الله عز وجل².

ومن هنا يرى باروت أن هذه النظرية كما صاغها المودودي نوعاً من نظرية "توليتارية" إسلامية تستلهم التوليتارية الأوروبية الحديثة في إعادة تأسيس حق الفرد كجزء لا يتجزأ من حقوق الله، إذ يحكم مفهوم الجماعة أو حق الله هنا بشكل مطلق حقوق الأفراد الذين لا يمكن تسميتهم بالأفراد إلا تجاوزاً أو جدلاً، فهم معرفون ليس بوصفهم أفراداً، بل بوصفهم جماعة يخضعون إلى حقها العام الذي هو هنا حق الله³.

لقد حاول الفقه الحركي الإسلامي المعاصر أن يكيّف من خلال هذه النظرية – الحاكمية – المفاهيم الفقهية الكلاسيكية الإسلامية لـ "المواطنة" مع الشكليات الإجرائية للدولة الحديثة، فيقول هذا الفقه بمفهوم الجنسية إلا أن هذه الجنسية هي الجنسية الإسلامية. بكلام آخر نحن إزاء مفهوم ثقافي للجنسية يتخطى المفاهيم العرقية أو القومية أو الجغرافية أو اللغوية، من هنا طور الفقه الإسلامي نظرية في حقوق الجماعة أكثر مما طور نظرية في حقوق الفرد المستقل بمعناها الليبرالي الحديث.

المطلب الثاني: نظرية الحاكمية للدولة الإسلامية

تشكل نظرية الحاكمية المودودية إنقلاباً نظرياً في الخطاب الحركي الإسلامي المعاصر إلى درجة أن مفهوم الحاكمية قد أصبح من أبرز المسلمات النظرية لهذا الخطاب، فهي نظرية في الدولة تقوم إشكالياتها على تحديد صاحب السيادة، ما بين مفهوم الدولة الديمقراطية التي تقوم فيها السيادة على الشعب وبين مفهوم الدولة الإسلامية التي تقوم فيها السيادة على الله⁴.

¹ - أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام وهدية، مرجع سابق، ص 56

² - المرجع السابق، ص 61.

³ - محمد جمال باروت، الدولة والنهضة والحداثة "مراجعات نقدية"، (اللاذقية: دار الحوار، ط1، 2000)، ص 183.

⁴ - محمد السيد سعيد، "التيار الإسلامي ومستقبل السياسة العربية"، (القاهرة: شؤون عربية، العدد 125، 2006)، ص 30.

وإذا كان الخطاب الإخواني يرى أنّ الله سخر الكون للإنسان فإنّ النظرية المودودية ترى أنّ الكون مسخر لله، انطلاقاً من أنّ حرية الإنسان الحقيقية مرهونة بعبوديته التامة لله. يشكل المسلمون جميعاً تبعاً لذلك خلفاء الله في الأرض، إنهم يفوضون خلافتهم العمومية إلى أعلمهم وأتقاهم، ويركزونها في ذاته، و"تسميته بالخليفة ليس معناه أنّه هو الخليفة وحده، بل معناها أنّ خلافة المسلمين العمومية أصبحت مركزة في ذاته"¹

ليس الخليفة هو الله بل نائب عنه وخليفة له و"الحاكم الحقيقي في الإسلام هو الله وحده والذين يقومون بتنفيذ القانون الإلهي في الأرض لا يكون موقفهم إلا كموقف النّواب من الحاكم الحقيقي"².

وهنا يبدو خليفة المودودي أو إمامه الأعظم إماماً شيعياً أكثر منه سنياً فالنظرية الشيعية للإمامة تقوم على "الأعلمية" و "الأفضلية" وعلى أنّ الإمام (سلسلة الأئمة الاثنا عشر)، خليفة الله يساوي النبي في جميع الخصائص ما عدا خاصّة الوحي. بينما تقوم النظرية السنية للإمامة على أنّها مجرد وكالة عن الأمة ولا يشترط في الإمام الأعلمية ويمكن أن يكون المفضل وليس الأفضل، إلا أنّ إمام المودودي ليس معصوماً إلا اعتبارياً، ففقاوته العادلة وأعلميته هي اعتبارات العصمة، ومن هنا يجوز أن يطراً عليه الفسق وحين إذ يحق لجمهور الخلفاء العموميين أهل الحل والعقد - الذين ينصبونه - أن يخلعوه إلا أنّه إن لم يطراً عليه الفسق، يحق له أن يقضي برأيه في كل شأن حتى ولو خالف رأي غالبية مجلس الشورى، فهو الأعلم والأفضل.

يصف المودودي دولته بأنّها دولة "أيدولوجية" يعني بمصطلح "الأيدولوجية" هنا "العقائدية" أو المبدئية". لا تشكّل الدولة الإسلامية المودودية إذن وحدة إقليمية أو لسانية أو عرقية أو طبقية أو قومية، بل وحدة عقائدية روحية تمثّل معيار المواطنة و" ليس لعنصر القومية حظ في إيجادها وتركيبها"³. ويرى المودودي أنّ هذا يمثل "نوعاً من المماثلة بين الدولة الإسلامية والدولة الشيوعية"⁴. فهي دولة تجسّد المطلق أو الفكرة العظمة في الكون، أنّها دولة تاريخية ميتافيزيقية، ترى أنّ العالم يخضع إلى قوانين صارمة محكمة تسيّر به نحو غاية كلية عظيمة تنوي مسبقاً فيه⁵.

لا ينظّم القانون الإسلامي هنا العلاقة ما بين الجماعة بل يوجّهها نحو غاياته ومقاصده. إنّه قانون توجيهي أكثر مما هو قانون تنظيمي. يصدر هذا المفهوم التوجيهي الغائي للقانون عن فكرة أساسية ترى أنّ المسلمين وحدة عضوية كلية متلاحمة. فالشريعة الإسلامية كما يراها "شاملة لجميع شعب الحياة من العبادات الدنيوية وأعمال الأفراد وسيرتهم وأخلاقهم وعاداتهم وآدابهم في الأكل والشرب والجلوس والقيام واللباس والكلام والشؤون العائلية والصلوات الجماعية والقضايا الاجتماعية والقضايا المالية والاقتصادية والإدارية وحقوق المواطنة وواجباتها والعدالة ومرافق الحكومة وحالات السلم والحرب والعلاقات بالأمم الأجنبية وما إليها.

¹ - أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام وهدية، مرجع سابق، ص 57.

² - المرجع السابق، ص 57.

³ - المرجع السابق، ص 71.

⁴ - المرجع السابق، ص 48.

⁵ - محمد جمال باروت، الدولة والنهضة والحداثة، مرجع سابق، ص 186.

فما هناك من شعبة من شعب الحياة ولا ناحية من نواحيها إلا وقد تناولتها الشريعة، أنها صورة كاملة لنظام صالح للحياة.¹ ، إن الدولة المودوية هنا "دولة شاملة محيطية بالحياة الإنسانية بأسرها، وتطبع كل فرع من فروع الحياة الإنسانية. فليس لأحد أن يقوم في وجهها ويستثنى أمراً من أموره قائلاً: "إن هذا أمرٌ شخصي لا تتعرض له الدولة".² ف" مما لا مجال فيه للريب أن الدولة الإسلامية دولة مهيمنة أو مطلقة محيطية بجميع فروع الحياة ونواحيها. ولكن أساس هذه الهيمنة والإحاطة التامة إنما هو القانون الإلهي الجامع الذي وكل إلى الحاكم المسلم تنفيذه في الناس، فكل ما ورد في الكتاب العزيز من البينات والتعاليم الشاملة بجميع نواحيهم، إنما ينفذ فيها تنفيذاً محيطياً جامعاً".³

تنتمي الدولة الإسلامية المودوية عميقاً إلى نمط الدولة التوتاليتارية الأوروبية، أنها نسخة مؤسمة عن نمط الحزب - الدولة، بل ويؤكد المودودي أن هذه الدولة هي دولة حزب خاص يقبل كل من يؤمن به. وأما من لم يقبل به فلا يسمح له بالتدخل في شؤون الدولة أبداً، وله أن يعيش في حدود الدولة كأهل الذمة متمتعاً بحقوق عادلة مبيّنة في الشريعة لأمثاله، وكذلك تكون له عصمة من قبل الإسلام حاصلة في نفسه، وماله وشرفه، ولكن لا يكون له حظ في الحكومة في حال من الأحوال، لأن الدولة دولة حزب خاص مؤمن بعقيدة خاصة وفكرة خاصة به، ههنا أيضاً نوع من المماثلة بين الدولة الإسلامية والدولة الشيوعية⁴، الإيمان بالإسلام هنا هو معيار المواطنة، فينقسم سكان الدولة إلى نوعين ، المسلمين من جهة وأهل الذمة، ويلتزم المسلمون بالامتثال التام لجميع أحكام الإسلام الدنيوية، والخلقية والمدنية، والسياسية، ويفرض عليهم القيام بجميع واجباته وفرائضه، أما غير المسلمين فلهم ضمان المحافظة على دياناتهم وثقافتهم، وهم متساوون مع المسلمين في القانون المدني، إلا أنهم يُجرّدون من حقوقهم السياسية، فليس لهم أن يشاركوا في انتخابات مجلس الشورى، أو في عضويته إلا أن لهم الحق في تشكيل مجالس إدارة محلية، ولهم أن يشاركوا في مناصب الدولة ما عدا المناصب السيادية الأساسية فيها⁵.

إذا أردنا تلخيص سمات هذه النظرية فهي نظرية تحدد السيادة لله في مقابل النظرية الليبرالية التي ترد هذه السيادة إلى الشعب، والحاكم الحقيقي في الإسلام هو الله وحده والذين يقومون بتنفيذ القانون الإلهي في الأرض لا يكون موقفهم إلا كموقف النواب من الحاكم الحقيقي، لا تشكل الدولة الإسلامية في نظرية الحاكمية وحدة إقليمية أو لسانية أو عرقية أو طبقية أو قومية، بل وحدة عقائدية روحية تمثل معيار المواطنة و" ليس لعنصر القومية حظ في إيجادها وتركيبها، لا ينظم القانون الإسلامي هنا العلاقة ما بين الجماعة بل يوجّهها نحو غاياته ومقاصده.

¹ - محمد جمال باروت، الدولة والنهضة والحداثة، مرجع سابق ، ص158.

² - أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام وهدية، مرجع سابق، ص46.

³ - المرجع السابق، ص54.

⁴ - المرجع السابق، ص47-48.

⁵ - المرجع السابق، ص359-363.

المطلب الثالث: الشرع ابتداءً والشرع ابتداءً (من الناحية العقدية والتأصيلية)

يفضل بعض الإسلاميين استبدال نظرية السيادة بنظرية التمييز ما بين الشرع ابتداءً والشرع ابتداءً، إذ يرون أنّ نظرية السيادة دخيلة على الفقه الإسلامي¹، وهنا ينبغي التمييز ما بين الفقه والشريعة، فالشريعة هي الأحكام التي سنّها الله والرسول (القرآن الكريم، والسنة)، في حين أنّ الفقه هو مجموعة الأحكام الشرعية المستنبطة من الأدلة في الكتاب والسنة وفق قواعد معينة.

إنّ نظرية الحاكمية في مفهومها المطابق لنظرية السيادة، أم في تمييزها ما بين الشرع ابتداءً والشرع ابتداءً، تقوم على أنّ الفقه أو الأحكام الشرعية الفقهية ليست تشريعاً، بل توسعاً في تبسيط القواعد الكلية وتطبيقها على الوقائع الجزئية المحددة، واستنباط الأحكام وفهمها والقياس عليها فيما لم يرد به نص. لا يُنشأ الاجتهاد الفقهي في المنظور الحاكمي حكماً أو يُثبت، وإنما يكشف عن حكم الله في الحادثة أو يوضّح حكماً شرعياً لم يكن واضحاً قبل الاجتهاد. إنّ الآراء الفقهية باعتبارها اجتهادات بشرية في النصوص الشرعية يمكن أن تختلف وتتباين وتتغير بتغير الظروف، بخلاف أحكام الشريعة الأزلية غير القابلة للتعديل والتغيير أو التجزيء².

يتلخص ذلك في أنّ الشرع ابتداءً هو حق خالص لله باعتبار أنّ التشريع خاصّة من خصائص الألوهية في حين أنّ الشرع ابتداءً أي المبني على الشرع ابتداءً هو حق للبشر، فهو مبني على أحكام الشريعة، ويتحدد ميدانه في إطار ما يسمّى في الفقه الشيعي بمنطقة الفراغ التشريعي أو ما يسمّى في الفقه السنّي بدائرة المباح، إذ أنّ الأصل في الأشياء هو الإباحة ما عدا ما ورد به نص شرعي، ويشمل التشريع الابتنائي صورتين هما الصورة التنظيمية والصورة التنفيذية للأحكام الشرعية.

ترتبط الصورة التنظيمية بتنظيم دائرة المباح في حين ترتبط الصورة التنفيذية بتقنين النصوص الشرعية، التي يتطلب تنفيذها إجراءات تشريعية أي إصدار قواعد عامّة ملزمة، فإطلاق لفظة التشريع على ذلك إنّما يكون "تجوّزاً" فهو في الواقع تنفيذاً أكثر منه تشريعاً³.

في النظرية الشيعية تستند النظرية الولائية إلى بعض الآيات في القرآن الكريم لاكتساب النظرية مشروعية مقدّسة، [يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم]، التيار الحاكمي إذا صحّ التعبير يعتبر أنّ المقصود بأولي الأمر بحسب علي جريشة، مثلاً هو هيئة مجتمعة تنوب عن الأمة وتضم الإمام الأعظم أو الخليفة، والمجتهدين وجماعة أهل الحل والعقد، أي أهل الشورى⁴، أمّا في الفقه الحركي الشيعي المعاصر فيقصد بـ "أولي الأمر" الأئمة الشيعية الاثنا عشر وهم حالياً الفقهاء الأولياء في عصر الغيبة، لـ يحيل مفهوم "أولي الأمر" في عصر الغيبة إلى مفهوم "ولاية الفقيه"، لقد هيمن الفصل ما بين التشيع الروحي والتشيع السياسي على الفقه الشيعي الكلاسيكي، وساد الفصل ما بين الولاية الدينية للفقيه وولايته السياسية، وهو فصل يقصر مهمة الفقيه المرجع على الشؤون العبادية⁵، وما فعله الخميني على وجه التحديد هو أنّه نقل مسألة "ولاية الفقيه" من حيز الفقه ومسائله العبادية العملية إلى حيز

¹ - علي جريشة، أصول الشريعة الإسلامية، (القاهرة: مكتبة وهبة، ط2، 1987)، ص24.

² - عمر عبد الرحمن، كلمة حق، دم، دت، ص156-157.

³ - علي جريشة، المرجع السابق، ص23.

⁴ - المرجع السابق، ص25-27.

⁵ - عبد الحلیم الرهيمي، تاريخ الحركات الإسلامية في العراق، (بيروت: دار العالمية، 1980)، ص96.

علم الكلام، ومسائله الاعتقاديّة ويعني ذلك أنّه أخرج مسألة الولاية من النطاق البشري (الذي يختص به الفقه)، إلى النطاق الإلهي (الذي يختص به علم الكلام)، إنّ الولاية تكون هنا للفقهاء وليس للأمة في عصر الغيبة، إذ أنّها تبعاً لصياغة منظريها المعاصرين مسألة كلاميّة تناقش ما يجب عن الله من نصيب الإمام لا مسألة فقهية بشرية تناقش ما يجب على الناس¹.

الفقيه الولي هنا مسؤول أمام الله وليس أمام الأمة، إذ أنّ مسألة الولاية "من عمل الله"، لا "من عمل الناس"²، وهي أمر نصّي لا أمر انتخابي، يثير ذلك التباساً ما بين ولاية الفقيه، في عصر الغيبة الإمام الثاني عشر في القرن العاشر الميلادي، وبين ولاية الإمام المعصوم: الأئمة الاثنا عشر الذين اختفى آخرهم ولن يعود إلى شيعته حتّى يأذن الله له بذلك، فهو حي يرزق عند الله، كما تقول النظرية الشيعيّة. يتولى فقيه عصر الغيبة الكبرى كل ما يثبت للإمام المعصوم، إنّ نائبه في غيبته، ويقول الخميني، إنّ الفارق الوحيد ما بين ولاية الفقيه، وولاية الإمام المعصوم، هو أنّ ولاية الإمام المعصوم محدّدة اسمياً ونصياً، أما ولاية الفقيه فمحدّدة على أساس جميع الصفات المعتبرة في الإمام أو الفقيه العادل.

تعتبر نظريّة ولاية الفقيه هي الصيغة الشيعيّة المعاصرة للحاكميّة المودودية، يستخدم الفقيه الولائي - نسبة إلى ولاية الفقيه- مصطلح السيادة للتعبير عن مفهوم الحاكميّة، ويرى أنّ الإنسان حر، لا سيادة لإنسان آخر، أو لطبقة أو لأي مجموعة بشرية عليه، بل السيادة لله وحده، من هنا يحدد هذا الفقيه سلطة التشريع بسلطة المجتهدين، أمّ مجلس الأمة المنتخب فيعمل في إطار اجتهاد هؤلاء المجتهدين، يمثّل هذا المجلس "سلطة التشريع تجاوزاً"، إذ ليس المراد بالتشريع سن القانون، فهو حقّ لله سبحانه وحده³، فلا يحق لأحد مهما كانت منزلته أن يشرّع حكماً ينافي نصوص الإسلام الكلّية"، و"الحاكم المطلق في الدولة الإسلاميّة هو المجتهد الجامع للشرائط"⁴، تؤول النظرية "الولائيّة" (ولاية الفقيه)، هنا بما هي النسخة الشيعيّة عن نظريّة الحاكميّة أو السيادة، إلى نظريّة سلطة كهنوتية، يضطلع فيها المرشد أو ولي أمر المسلمين بوظيفة خليفة الله، فهو ليس مسؤولاً أمام الناس، بل أمام الله.

المطلب الرابع: نظريّة تطبيق الشريعة "الدولة الإسلاميّة" ونظريّة تطبيق الحاكميّة "الدولة الدّينية" في الخطاب الإسلامي.

يمتص الخطاب الإخواني الترسيمّة الأصولية التي صاغها رشيد رضا بالاستناد إلى محمد عبده، ويتشربها على نحو عميق، حيث يعيد إنتاجها مميّزاً على نحو مطوّراً ما بين مفهومي "الدولة الإسلاميّة" و "الدولة الدّينية" إذ لا تعتبر الدولة الإسلاميّة التي تتحدد وظيفتها بتطبيق الشريعة نوعاً من أنواع الدولة الدّينية، ويحدد الخطاب الإخواني هذا التمييز في النقاط التالية التي يتضح جيداً استناد بنيتها العميقة إلى الفقه السياسي السني ومنظوره لـ "الإمامة" أو "الخلافة".

¹ - آية الله عبدالله جوادي الأملي، " دور الخميني في إعادة بناء نظام الإمامة"، (بيروت: مجلة الثقافة الإسلاميّة، عدد37، أيار-حزيران، 1991)، ص31.

² - المرجع السابق، ص31

³ - الشيرازي، الحكم في الإسلام، (قم: مطبعة الخيام، د.ت)، ص73-75

⁴ - الشيرازي، إلى حكومة ألف مليون مسلم، (قم: دار القرآن الحكيم، د.ت)، ص81-82.

- 1- تستمد الدولة الإسلامية سلطاتها من الجماعة، في حين تستمد الدولة الدينية سلطاتها من الله. فإذا كان من وظيفة الحكومة الإسلامية أن تقيم الدين فإنها لا تعتبر من نوع الحكومات الدينية التي يسميها الفقه الدستوري حكومات ثيوقراطية؛ إذ إن الحكومة الإسلامية لا تستمد سلطاتها من الله، وإنما تستمد من الجماعة وهي لا تصل إلى الحكم ولا تنزل عنه إلا برأي الجماعة، وهي مقيدة في كل أعمالها وتصرفاتها برأي الجماعة¹. ومن هنا يجب أن نفرق بين قيام الحاكم بتنفيذ الشريعة الدينية، وبين استمداده سلطاناً من الدين، فليس للحاكم سلطة دينية يتلقاها من السماء كما كان لبعض الحكام في القديم. إنما هو يصبح حاكماً باختيار المسلمين الكامل وحریتهم المطلقة².
- وبذلك يتعرض الإسلام للنواحي الدستورية، فيقر الحريات ويجعل الشورى أساس الحكم ويجعل الحاكم مسؤولاً أمام الشعب³، الذي تمثله مؤسسة أهل الحل والعقد.
- 2- تقوم الدولة الدينية على سلطة رجال الدين، أو الكهنوت، في حين لا يعترف الإسلام بمفهوم رجال الدين. بل يتفرد عن غيره بأنه الوحيد الذي ليس فيه رجال دين، وبذلك خلا تاريخه من مآسي رجال الدين وتحكمهم وجمودهم وسيطرتهم على أفكار الناس وعقائدهم⁴. فالإسلام لا يعرق هيئة دينية مثل هيئة الاكليروس في الكنيسة المسيحية، والحكم الإسلامي ليس هو الذي تقوم به هيئة معينة، ولكنه كل حكم تنفذ فيه الشريعة الإسلامية، فإذا كان معنى الحكومة الدينية في أية ديانة أن طائفة معينة هي التي تتولى الحكم، فإن هذا المعنى ينتفي في الإسلام انتفاءً كاملاً⁵.
- 3- إذا كان مفهوم رجال الدين في الدولة الدينية كهوتياً، فإن مفهوم الفقهاء في الدولة الإسلامية مدني بحت، إذ في الإسلام فقهاء لا رجال دين، وهؤلاء الفقهاء اختصاصيون في علم الشريعة، وتعاليمها للناس، واختصاصهم هذا لا يعطيهم حقاً ليس للشعب، ولا سيطرة على ضمائر الناس وعقولهم... أما اجرهم وثوابهم فذلك عند الله⁶.
- 4- نفي الوساطة ما بين المؤمن والله، ومن هنا ليس في الإسلام أية مؤسسة دينية تقوم بدور الوساطة. فالإسلام دعوة صادقة جريئة إلى عبادة إله واحد، لا يتطلب وساطة يعلم ما نعلن وما نخفي. فلا سلطة علينا من دون الله⁷. أي إن علماء الدين في الإسلام ليس لهم سلطة دينية تخولهم إياها الشريعة على غيرهم. وبذلك فإن "أعجب وهم يراود الكثيرين من الناس حول دعوة الإخوان، إنهم يطالبون بـ حكومة دينية أي بتحكيم الشيوخ المعممين في شؤون الحياة، والإخوان المسلمون لم يقولوا مثل هذا الكلام. إنهم يطالبون بالحكم الإسلامي، أي بتنفيذ الشريعة الإسلامية. والشريعة الإسلامية لا تقتضي عمائم وشيوخاً، لأن الإسلام لا يعرف هيئة دينية معينة تتولى السلطة"⁸.
- 5- " حرية العقيدة الدينية" تختلف الدولة الإسلامية في المنظور الإخواني عن الدولة الدينية في أنها تقر بحرية العقيدة الدينية، فكل جو لا تكفل فيه حرية العقيدة يعتبر عدواناً على

¹ - مصطفى السباعي، دروس في دعوة الإخوان المسلمين، (دمشق : منشورات قسم الطلاب، كانون الثاني، 1955)، ص238

² - المرجع السابق، ص105.

³ - المرجع السابق، ص76.

⁴ - المرجع السابق، ص84.

⁵ - المرجع السابق، ص105.

⁶ - المرجع السابق، ص85.

⁷ - المرجع السابق، ص79.

⁸ - المرجع السابق، ص135-136.

الحرية الأساسية للإنسان¹. من هنا يتصور الخطاب الإخواني علاقة الدولة الإسلامية بالأقليات الدينية في ضوء الأسس التي قام عليها نظام الملل القروسطي، فيؤكد أنه "نتيجة للمبدأ السابق يجمع الفقهاء على أن غير المسلمين من أهل الكتاب السماوية يُتركون وما يدينون ولا يجبرون على تنفيذ أحكام شريعتنا فيما لهم من تشريع خاص، سيما فيما يتعلق بأحكام الأحوال الشخصية". ف "إنّ هذا النظام يكفل للأقليات حرية الاعتقاد كاملة، فلا يمسه في عقيدتها، ولا في عبادتها، ولا في أحوالها الشخصية، فهذه كلها تجري وفق عقيدة كل أقلية بدون تدخل من الدولة إلا في حدود الحماية المفروضة لجميع العقائد، شأنها شأن العقيدة الإسلامية في هذا النظام"²

ويذهب حسن الهضيبي نحو ذلك حيث يرى: "أنّ الإسلام حسم قضية الأقليات منذ أربعة عشر قرناً وصارت في خبر النسيان. ذلك أنّ القرآن أباح حرية العقيدة وحماها، وأنّه ما حاجة الله إلى أن يُكره الإخوان أحداً على اعتناق الإسلام إذا كان الله ينظر إلى قلوب الناس لا إلى صورهم ولا إلى ما يقولون دون ما يعتقدون. وأباح حرية العبادة. فلغير المسلمين أن يقيموا معابدهم كيفما شاؤوا، وأن يعبدوا الله فيها من غير حرج عليهم في ذلك، وأنّه لا يستطيع مسلم أن يجرمهم منها"³.

6- معرفة الطبيعة والعالم على أساس قوانين العقل المجرد من أي قيد . ويرى الدكتور السباعي في هذا الصدد أنّ "الإسلام في عقائده ينهج النهج العلمي ولا يدعو إلا إلى ما يؤمن به العقل، أو تهدي إليه التجربة، أو يدلّ عليه الخبر الصادق، وهذه هي أسس العلم التجريبي"⁴.

7- في الخطاب "الإخواني" كما صاغه البنا وعوده والسباعي، والهضيبي والمبارك يتمركز حول نظرية "شعبوية إسلامية" للدولة لا "تكفر" المجتمع المدني ولا ترى فيه "مجتمعا جاهليا" لا يقع في دار الحرب بل في دار السلام، أمّا الخطاب الجهادي، كما صاغه أبو الأعلى المودودي وسيد قطب ومحمد عبد السلام فرج وسعيد الحوي وفتحي يكن ينكشف في إطار النظرية "الثيوقراطية للدولة" ففي الوقت الذي يرى فيه الخطاب الإخواني أنّ الإمام أو الخليفة هو حاكم مدني بحت وكيل عن الجماعة ويستمد سلطته من إقرارها به ممثلة في مؤسسة أهل الحل والعقد، فإن الإمام في الخطاب الجهادي حاكم ثيوقراطي، لا يستمد سلطته من الجماعة بل من الله، حيث يقوم على حد تعبير المودودي بوظيفة "نائب الله" على الأرض. ومن هنا يعترف الخطاب "الإخواني" بحق السلطة التشريعية والاجتهادية للبشر في إطار المبادئ العامة للشريعة وروحها، بينما ينكر الخطاب الجهادي ذلك تماماً. إذ يحل مكان تفسير القرآن في الخطاب الإخواني تفهيم القرآن في الخطاب الجهادي. ويفسر ذلك أنّ الخطاب الإخواني يرى الشورى ملزمة للإمام، في حين أنّ الخطاب الجهادي لا يرى فيها إلا رأياً استشارياً بحتاً ليس له أدنى سلطة على الإمام .

8- وقد كتّف أحمد أمين الفرق بين المنظورين السني والشيعي لموضوع الخلافة بقوله: "الشيعية يختلفون اختلافاً كبيراً عن أهل السنة ونظرتهم إلى الخليفة، فالخليفة عند أهل

¹ - مصطفى السباعي. اشتراكية الإسلام، (دمشق: دن، ط2، 1960)، ص80

² - مصطفى السباعي، دروس في دعوة الإسلام، مرجع سابق، ص133.

³ - حسن الهضيبي، الإسلام والداعية، "حكم الإسلام والأقليات"، (القاهرة: دار الأنصاري، ج1، د.ت)، ص81-82

⁴ - مصطفى السباعي، دروس في دعوة الإسلام، مرجع سابق ص17

السنة، إنسان ككل الناس، ولد كما يولد الناس... ليس يتلقى وحيًا وليس له سلطة روحية، وقد ينحرف عن التنفيذ فلا طاعة له على الناس... وليس له أن يشرع إلا في حدود القوانين الإسلامية وإلا تشريعه باطل، ثم قد يجور وقد يعدل، وقد يتهتك ويشرب الخمر فيكون عاصياً، والمؤرخون أحرار في تشريعه كتشريح كل الناس، ويزنونه بنفس الموازين التي توزن بها أعمال الناس، وإن انحرف واستطاعوا عزله عزلوه. أمّا الإمام في نظر الشيعة ففوق أن يحكم عليه، وهو فوق الناس في تصرفاته، وهو مشرّع وهو منفذ، ولا يُسأل عما يفعل، والخير والشر يقاس به، فما عمله فهو خير، وما نهى عنه فشر، وهو قائد روحي، وله سلطة روحية تفوق حتى سلطة البابا في الكنيسة الكاثوليكية، فالصلاة والصيام والزكاة والحج لا تنفع إلا بالإيمان به.. حكم الإمام في نظر الشيعة حكم ديني معصوم¹ .

9- توفّق الدولة الإسلاميّة حسب الفرضيات الإخوانية ما بين مصالح الدّين والدنيا، بواسطة تطبيق الشريعة. إذ تتميز الشريعة في خطاب عبد القادر عودة بالكمال "فهي قادرة على سد حاجات المجتمع في كل زمان"، والسمو "قواعد الشريعة أسمى من مستوى الجماعة"، والدوام "الشريعة صالحة لكل زمان". ويشكّل الكمال والسمو والدوام طبيعة الشريعة، التي يتطلب اتصاحها إطلاق فعالية الاجتهاد، لاستنباط وإيجاد الحلول الإسلاميّة التي يطرحها التطور الاجتماعي. فالإساس في نظريّة تطبيق الشريعة هو استيعاب هذا التطور لا تكفيره. بل تتطابق لدى د. مصطفى السباعي طبيعة الشريعة أي مبادئها العامة أو مسلمّاتها النظرية مع وظيفتها الاجتماعية، حيث تشكل المصلحة معيار هذا التطابق الذي تنتجه الناس في حقل علاقاتهم الاجتماعية وتناقضاتها. فلا معنى للشريعة خارج تطابقها مع المصلحة، ولا دلالة لطبيعتها خارج وظيفتها، بل لا معنى للدين نفسه خارج الدنيا، إذ "إنّ الدّين الإسلامي يدعو الناس أن يعملوا لدنياهم قبل أن يدعوهم ليعملوا لأخرتهم"². وهذا ما يدفع د. السباعي ليرى أنّ "التشريع الإسلامي مدني يضع القوانين للناس على أساس من مصلحتهم وكرامتهم لا فرق عنده بين أديانهم ولغاتهم وعناصرهم، ويعمل على إيجاد التوازن بينهم كأفراد وجماعات يعيشون في الوطن الواحد"³. هذه هي المبادئ التي تحكم فهم السباعي للإسلام، من هنا فإنّ تطبيق الشريعة بهذا المعنى هو تطبيق المصلحة الاجتماعية. وقد مكّن ذلك السباعي من إنتاج خطاب شعبي نقى مصبوغ أيديولوجياً بالإسلام. فإذا ما قشّرنا هذا الخطاب من طلائه الأيديولوجي الإسلامي فإنّ ما يبقى منه هو الشعبويّة التي يعبر عنها السباعي تحت اسم اشتراكية الإسلام⁴.

10- إذا كان الخطاب الإخواني يقوم على نظريّة تطبيق الشريعة بمحدداتها الأساسية في الفقه السياسي السني الكلاسيكي، فإن الخطاب الجهادي يقوم على نظريّة الحاكميّة لله ويتحدد التناقض الأساسي بين النظريتين، في أنّ النظريّة الإخوانية تتصور الإمام وكيلاً عن الجماعة مسؤولاً أمامها في حين أنّ النظريّة الجهادية تتصوره نائباً عن الله أو خليفة الله مسؤولاً أمامه وحده. ويتيح ذلك التحدث عن قطيعة "بالمعنى الإيستمولوجي" ما بين

¹ - أحمد أمين، ضحى الإسلام، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط1، 1995)، ص225

² - المرجع السابق، ص338.

³ - المرجع السابق، ص18.

⁴ - محمد جمال باروت، الدولة والنهضة والحداثة مرجع سابق، ص33.

النظريتين. إذ لا تستند نظريّة الحاكميّة على الترسيم السنيّة المعقلنة المضمرة للخطاب الإخواني وترسيمه محمد عبده - رشيد رضا، بقدر ما تعيد في بنيتها العميقة إنتاج المنظورات الثيوقراطية الشيعيّة للإمامة. ولعلّ هذه المرجعية الشيعية المضمرة تفسّر إلى حد بعيد سرعة تكيف نظريّة ولاية الفقيه في الفقه الشيعي مع نظريّة الحاكميّة. ويشكل ذلك الأساس النظري لتأثر التشيع السياسي المعاصر بحاكميّة المودودي من هنا، ومن جانب آخر، تبدو نظريّة الحاكميّة في بنيتها العميقة، وكما أعادت التيارات الجهادية السنيّة إنتاجها، وكأنّها عملية تشيع للنظريّة السنيّة في الإمامة التي قام عليها منظور الخطاب للدولة الإسلاميّة.

هناك تناقض ما بين نظريّة تطبيق الشريعة ونظريّة الحاكميّة وهو تناقض بنيوي يقوم على القطيعة ويندرج في إطار أوسع هو التناقض ما بين النظريّة المدنيّة للإمامة بمرجعيتها الفقهية السنيّة "الخلافة البشرية" والنظريّة الثيوقراطية لها التي تلتقي مع المرجعية الشيعية "الخلافة الإلهيّة" وهذا ما عنيناه بتشيع المودودي للنظريّة السنيّة الإخوانية في الإمامة.

تلك هي الأسس التي ينطلق منها نظام الخطاب الإخواني لتمييز الدولة الإسلاميّة عن الدولة الدنيّة. وفي ضوء هذه الأسس التي حرص الباحث كثيراً على تقديمها بشكلٍ وصفي. يمكن القول إنّ الخطاب الإخواني لا يفصل بين الدّين والدنيا "مفهوم الدولة العلمانية" كما أنّه لا يوحد بينهما "مفهوم الدولة الدّينية" بل يوفق ما بن مصالح الدّين والدنيا "مفهوم الدولة الإسلاميّة" انطلاقاً من مسلّمة نظريّة تقوم على أنّ الإسلام دين ودنيا في آنٍ واحد.

المبحث الثاني: ما بعد الحاكمية وولاية الفقيه نظرة نحو إعادة التأسيس

يتضمن المبحث الثاني دراسة آراء ووجهات نظر الباحثين في الفكر الإسلامي ووجهة نظرهم تجاه نظريتي الحاكمية و ولاية الفقيه، وماهي أهم الانتقادات التي وجهت لهذه النظريتين مع العلم أنهم ينتمون إلى نفس المرجعية الفكرية التي انطلق منها كل من سيد قطب والخميني

المطلب الأول: نقد نظرية الحاكمية وردود الافعال من قبل المفكرين عليها

تتعلق منظومة الأفكار المنتجة لمفهوم "الحاكمية الإلهية" من بنية معرفية تاريخية، مغايرة لواقع شديد الاختلاف، أنها تكفر "الدولة" بشكل عام، والدولة المعاصرة بشكل خاص، لأنها تعتدي على سلطان الله وحاكميته، وتشاركه في إحدى صفاته، ألا وهي التشريع، وتجعل نفسها نداً لسلطانه.

يكتفي المودودي بتكفير "الدولة" ويصف المجتمع بـ"الجاهلي" أما سيد قطب فيبني خطاباً يتخطى تكفير الدولة والمجتمع إلى تكفير الأمة، لأنها عندما تطيع الدولة وتخضع لها تكتسب صفة "الشرك" وتعود بذلك وثنية - جاهلية. يقوم سيد قطب بمزج مفهومي الحاكمية و "الجاهلية" ليؤدي دوراً جديداً يدفع نحو تأسيس مجتمع الدعوة من جديد. فالحاكمية تكفر الدولة، والجاهلية تكفر المجتمع والأمة برمتها وتنفي إسلامها لأنها تطيع الدولة وتخضع لها من جهة، ولأنها أصبحت تفتقد المعنى الحقيقي للشهادتين من جهة أخرى.

إذن يقوم سيد قطب بـ"نعي" المجتمع المسلم الذي يفقد وجوده، ويدعو إلى تأسيس قيامة جديدة له تتحقق على أيدي طليعة مختارة شبيهة بالصحابه الذين رافقوا النبي محمد(ص). لا مفر إذن أمام المسلم من "الخروج" على الدولة و "الهجرة" من المجتمع و"تكفير" الأمة، للمحافظة على إسلامه، على أمل إعادة إنتاج الأمة وتأسيس المجتمع وإطلاق الدعوة من جديد.

يتحول مفهوم "الحاكمية الإلهية" على يدي سيد قطب إلى أيديولوجية تقوم بشحن مصطلحات قديمة بدلالات حديثة، معيدة ترتيبها وتصنيفها من جديد، وفق منظومة من المفاهيم، متراسّة في تسلسل محكم، قادرة بحد ذاتها على إنتاج مفاهيم جديدة مستقاة من مصطلحات قديمة. فالقضية تبدأ بتكفير الأمة والمجتمع، بمقتضاها تتحول "دار الإسلام" إلى "دار حرب"، عندها يموت التاريخ، ليبدأ مشهد جديد يرفض اعتبار المجتمعات القائمة اليوم "مسلمة".

لقد مثل كتاب معالم الطريق والطبعة الأخيرة لكتاب في ظلال القرآن، تحولاً خطيراً عند سيد قطب، يتناقض مع رسالة المؤسس والمرشد حسن البناء، الذي كان يرى أنّ موضوعات الخلاف بين المسلمين تقع في دائرة الخطأ والصواب، في حين يدفع بها خطاب الحاكمية إلى دائرة الكفر والإيمان، أو الجاهلية و الإسلام.

يتبنى القرضاوي مفهوم الحاكمية الإلهية بعد أن ينزع منها أخطر مدلولاتها التي حملها إياها المودودي وقُطب وهو بعدها التكفيري الذي يُشحن به. يقول القرضاوي في مذكراته في محاولة للتخفيف من حدة هذا المفهوم: "إنّ فكرة الحاكمية أساء فهمها كثيرون وأدخلوا في مفهومها ما لم يره أصحابها. فالحاكمية المقصودة عند المودودي وقُطب هي الحاكمية بالمعنى التشريعي، وهي ليست من اختراعهما، بل هي فكرة إسلامية أصيلة، بمعنى أنّ الله هو المشرّع لخلق، يُحلّ لهم

ويحرّم عليهم... إلا أنها لا تنفي أن يكون للبشر قدر من التشريع، إنما هي تمنع أن يكون لهم استقلال بالتشريع غير مآدون، مثل التشريع الديني المحض. أمّا التشريع في ما لا نصّ فيه أو في المصالح المرسلّة فهذا حق للمسلمين¹

من الواضح أنّ القرضاوي يُحاول أن ينقذ فكرة الحاكميّة من أخطر المدلولات التي حملها إياها المودودي وقُطب، فقد وُظفت هذه الفكرة عند هؤلاء، وبنصوص واضحة لا تقبل التأويل، في سياق منظومة فكرية متكاملة تعتمد التكفير منهجاً وتفتح باب "الجهاد" في الداخل الإسلامي، وتقسّم العالم إلى "دار حرب" و"دار الإيمان". وحين تُنعى فكرة "الحاكميّة الإلهيّة" وتنتزع من سياقها، تفقد شحنة التعبئة التي أرادها لها واضعوها ومنظروها، وتصبح فكرة إيمانية تدعو إلى الاحتكام إلى الله في كل أمر من الأمور، وتفقد طاقتها الحركية على أرض الواقع.

وقد جاءت ردود أيضاً من رئيس لجنة الفتوى بالأزهر الشيخ محمد عبد اللطيف السبكي في الكتاب الذي رفعه إلى شيخ الأزهر حسن مأمون، يعتبر فيه الشيخ السبكي، كتاب معالم في الطريق مسرفاً في التشاؤم، فهو ينكر وجود أمة إسلامية منذ قرون طويلة وهذا يعني أنّ عهد الإسلام الزاهرة وأعلامه وأئمة الكبار كانوا في جاهليّة حتى يجيء سيد قُطب ليهديهم، ويتساءل: ما معنى الحاكميّة لله وحده؟ هل يسير الدّين على قدميه بين الناس ليمتنع الناس جميعاً عن ولاية الحكّام؟ أو يكون ممثّل الله في الحكم هو شخصه هذا المؤلف الداعي الذي ينكر وجود الحكّام ويضع المعالم في الطريق للخروج على حكّام الدنيا؟ ويضيف معتبراً أنّ الإسلام نفسه يعترف بالحكّام المسلمين ويفرض لهم حق الطاعة علينا كما يفرض عليهم العدل فينا، والإسلام لا يعتبر الحكّام معصومين عن الخطأ بل افترض لهم أخطاء تدر من بعضهم وناشدهم أن يصحّحوا أخطاءهم بالرجوع إلى الله وسنة الرسول بالتشاور في الأمر مع أهل الرأي من المسلمين. ويعتبر أنّه من المقررات الإسلاميّة أنّ الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن. ويذهب الشيخ السبكي إلى حد اعتبار مؤلف الكتاب قد شطح بعيداً فزعم لنفسه الهيمنة العليا الإلهيّة في تنظيم الحياة الدنيا، حيث يقترح أولاً هدم النظم القائمة من دون استثناء وطرده الحكام ثمّ التشريع من جديد لهذا المجتمع الجديد... ويخلص إلى اعتبار الكتاب يخلط بين الحق والباطل ليموّه على الناس².

بعد إعدام سيد قُطب أخذت مقولاته أبعاداً جذرية، إذ وجد فيها جيل من الشباب نقطة انطلاق لأيديولوجيا التكفير الشامل، وقد راح هؤلاء يكفرون كل من حولهم، فكل المجتمعات جاهلة وكافرة " ومن لم يكفّر الكافر فهو كافر"، فلا انتخابات ولا برلمان ولا ديمقراطية لأنّها ليست من القرآن. وتحت شعار تحطيم المجتمع الجاهلي راحت هذه الحركات تتحول إلى العنف المغلّف بشعار "الجهاد".

اختلفت مقولات قُطب بطروحات إضافية استقاها تلاميذه، من المنبت نفسه، معتمدين الطريقة المنهجية ذاتها في التأويل والعليل. وكما استدعت هذه المقولات ردوداً من داخل المؤسسة

¹ - يوسف القرضاوي، "ملاحظات وتعقيبات على آراء الشهيد سيد قُطب"، (القاهرة: جريدة الشعب المصرية، 18-11، 1986)، ص7.

² - عماد عبد الغني، حاكمية الله وسلطان الفقيه، مرجع سابق، ص93.

والتيار الذي ينتمي إليه هو نفسه، كذلك تصدّت لها العديد من الأقسام الحرّة والمستقلة والتي تنطلق من مواقع إسلامية معتدلة أو إصلاحية.

فالدكتور أحمد كمال أبو المجد يعتبر: "أنّ فكرة الحاكميّة وما رتبوه عليها من نزع سلطة التشريع عن الجماعة... ومغالاتهم في ذلك مغالاة سقيمة، تنبع من جهل لا حدود له بمصالح العباد ومقاصد الشريعة. والفكرة التي قام بها العلامة المودودي و تابعه فيها قُطب وجرت بها آلاف الألسنة من الشباب والأقلام هي كلمة حق أفضت إلى ضرر عظيم وحرّفت عن موضعها وسخّرت لغير ما قيلت له"¹

أما الكاتب الإسلامي فهمي هويدي فيرد على هذه المقولات قائلاً: "إنّ الحكم لله هذا صحيح، ولكنّه بالناس وللناس في حقيقة الأمر. إنّ حق الله مكفول ولا جدال فيه، لكن المشكلة الحقيقية والمهدد بالجور والظلم هو حقوق الناس، وهو ضمان مشاركة الجماهير بالسلطة وتثبيت دورها في تقرير مصائرها. إنّ تعبير حاكميّة الله لا يضيف جديداً، كما أنّه لا يتصدى لجوهر مشكلة الحكم. لي هذا فقط، بل إنّ باب الضرر من جرّائه مفتوح على مصرعيه. إذ ما أسهل أن يتدثر به الحاكم ليعلن علينا أنه يباشر سلطانه باسم الله، وما أسهل أن يلغي دور الجماهير بدعوى أن الحكم هو لله والحاكم هو الله"²

كذلك تجنبت الحركة الإسلاميّة في تونس من خلال كتابات المفكر الإسلامي، مؤسس حركة النهضة الشيخ راشد الغنوشي، دعوات المفصلة والانقطاع عما يسمّى المجتمع الجاهلي، ومال الشيخ الغنوشي إلى قبول الخيار الديمقراطي والتعدد والاختلاف، وذلك من خلال تطوّر مشروعه الفكري الذي توصل إلى أن يقدم قراءة نقدية ومراجعة هامة، وهو الذي نشأ متأثراً بأدبيات حسن البناء، والمودودي وقُطب، ومتسلحاً أيضاً بمعرفة وافية بتاريخ الديمقراطية في الغرب، معتبراً أنّه في إطار النظام الديمقراطي يمكن أن تتم عملية تفعيل القيم السياسيّة التي جاء بها الإسلام، كالشورى والبيعة والإجماع والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر... إذ يُمكن للآليات الديمقراطية، باعتبارها إرثاً إنسانياً، أن تعمل في مناخات ثقافية وعلى أرضيات فكرية مختلفة"³.

وهو ينتقد بعض الإسلاميين الذين في ممارساتهم يخلقون إشكالية مع الديمقراطية بالرغم من معاناتهم جور الاستبداد، "فالحاكميّة للشعب، وحاكميّة الله تمر عبر الشعب". والديمقراطية عنده كأسلوب هي أحسن أداة، بل أفضل هديّة قدّمها العصر لتطبيق مفهوم الشورى⁴.

وهو إذ يسجل تحفظاً على الديمقراطية، إلّا أنّه يحصره في الجانب الفلسفي وليس السياسي، معتبراً أنّ موطن الداء ليس الانتخابات أو البرلمان أو فكرة الأغلبية أو التعدديّة وحرية الصحافة وتداول السلّطة، بقدر ما هو كامن في فلسفات الغرب السياسيّة. وهي عنده شكل ومضمون، "فمن حيث الشكل هي إقرار بمبدأ سيادة الشعب، وأنّه مصدر السلّطة يُمارسها بالانتخاب والمساواة، وفصل السلطات، وحرية التنظيم السياسي والنقابي، وحق المعارضة للأقلية، والحكم

¹ - أحمد كمال أبو المجد، حوار لا مواجهة، (القاهرة: مكتبة الشروق، 1985)، ص55.

² - فهمي هويدي، القرآن والسلطان، (القاهرة: مكتبة الشروق، 1981)، ص140.

³ - راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلاميّة، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، 1993)، ص98.

⁴ - راشد الغنوشي، الحركة الإسلاميّة ومسألة التغيير، (لندن: المركز المغربي للبحوث والترجمة، 2000)، ص21.

للأغلبية. ومن حيث المضمون هي اعتراف بذاتية الإنسان، وكرامته، وحقه في المشاركة السياسية وإدارة شؤونه العامة. والمثل العليا لها أن يصبح المحكومون حاكمين ليحققوا لأنفسهم ما يتوقون إليه من أهداف وغايات¹.

واللآفت هنا أنّ هذا الانفتاح الفكري والتطور في مشروعه الإسلامي بدأ في المكان نفسه الذي ولد فيه مفهوم المجتمع الجاهلي والخطاب التكفير، وهو السجن، وهذه الملاحظة تنطبق أيضاً على مشروع المفكر حسن الترابي، والحركة الإسلامية في السودان.

بدوره الشيخ عبد السلام ياسين، مؤسس ومرشد "حركة العدل والإحسان" في المغرب، يرفض منطق التكفير، وتحدّد جماعته ثلاث خصائص لحركتها: الأولى هي العمل من داخل النظام، والثانية أنّها لا تؤمن بالعنف، والثالثة هي الرغبة في المشاركة السياسية. لذلك فهي تقدمت أكثر من مرة بطلب ترخيص من السلطات، وقد قام ياسين بمراجعة هامة انتقد فيها التفكير "القطبي"، وخلص إلى أنّ الديمقراطية والمشاركة في البرلمان ليس كفرًا، معتبراً على لسان حركته أنّ إدماج الحركة الإسلامية في النسق السياسي العام هو ضمانة لمحاصرة تيار التكفير والعنف. ويتميز مشروعه بأنه أخذ في التطور، وهذا ما تُعبّر عنه مواقف "حركة العدل والإحسان"، وبالتالي فالأدبيات الأولى لا تُعبّر عن كامل فكرها الحالي².

والتطور الهام أنّه لا يعتبر الديمقراطية كفرًا وهو القائل: "هناك من يقول الديمقراطية غنيمة ومكسب للإنسان، هي المخرج لا غيره، وهي أخت الشورى الإسلامية وريديتها وجنسها... ومن الإسلاميين من يصرّح بأنّها كفر أو هي أخت الكفر... ليست الديمقراطية نقيض الكفر إنما هي نقيض الاستبداد. نقيض الكفر الإيمان. فإنّ وقف علمنا عند محاولة معادلة ديمقراطية = كفر، فيكون بجانبها إيمان = استبداد. وهذه مقابلة تؤدي أن يصبح مع كل مستبد يقول أنا مسلم، ضد كل حرّ يقول أنا ديمقراطي³".

أما المفكر الإسلامي حسن الترابي، صاحب التجربة الغنية في السودان، فقد قام بتقديم خطاب جديد تجاه المجتمع يتسم بالانفتاح والاندماج وتفعيل العمل الشعبي، وهو مارس نقداً قوياً للخطاب "القطبي"، حيث يقول: "منذ أن شاع مفهوم المجتمع الجاهلي وتعاضم الهاجس الأمني في الحركات الإسلامية، غدت عندهم كل خطة للتوجه الشعبي العلني خطة عقيمة محدودة. لكن تجربة الحركة الإسلامية في السودان أيدت ظنّ الخير بالشعب والثقة بسلامة فطرته وبتدّت أوهام الحذر من الجماهير⁴".

وقد خلص الترابي في تجربته الغنية التي كان في بدايتها يقيد الممارسة الديمقراطية، مفضلاً الشورى التي هي نظام الإسلام، إلى أن أصبح أكثر تمسكاً بالمعايير الدستورية والديمقراطية بعد إعطائها مسوغات إسلامية وعقلية وتاريخية، مؤكداً على ضرورة وجود دستور مكتوب

¹ - راشد الغنوشي، الحريات العامة، مرجع سابق، ص 77.

² - عبد السلام ياسين، المنهاج النبوي، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، دت)، ص 9.

³ - عبد السلام ياسين، حوار مع الفضلاء الديمقراطيين. (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1994)، ص 57-59.

⁴ - حسن الترابي، الحركة الإسلامية في السودان، (لاهور باكستان: الشركة العربية العالمية، ط 2، 1410)، ص 139.

يسمو على ما عداه من قوانين لا يستطيع أي حاكم الإخلال به ولا يسمح بالمساس بمؤسسات الدولة، ومنها البرلمان، بما يؤدي إلى إرساء الديمقراطية والرقابة الشعبية¹.

كذلك يفعل المفكر الإسلامي المستشار طارق البشري في قراءته الغنية للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر، حيث يستعرض التطور الفكري لمختلف التيارات ويتوقف عند أطروحة سيد قطب حول الحاكمية، بعد أن يحللها ويفككها، معتبراً أن قطب ينطلق من مقولة صحيحة لا ينكرها أي مسلم، وهي أن الحكم لله وحده، لكنّه يبني ويستخلص منها بشكل خاطئ فيه الكثير من المغالاة، خاصةً لجهة اعتباره أي قانون أو تشريع إنما يتضمن معنى الشرك. واعتباره المجتمعات الحالية جاهلية مما يستوجب دعوتها لاعتناق العقيدة، ويعلق: "لا صعوبة في بيان وجوه المغالاة في هذا الفكر الذي يحصر المسلمين في نطاق "طليعة" محدودة ويحسر هذا الوصف عن جمهور الأمة المطلوب إنشاء الذين فيها إنشاءً". ويخلص المستشار البشري في مناقشة لهذا الفكر، بعد مقارنته بفكر مؤسس حركة الإخوان المسلمين حسن البنا، إلى القول: "فكر سيد قطب فكر مجانية ومفاصلة وفكر امتناع عن الآخرين، فكر البنا يزرع أرضاً وينثر حباً ويسقي شجراً وينتشر مع الهواء والشمس، وفكر قطب يحفر خندقاً ويبني قلاعاً ممتنعة عالية الأسوار، والفرق بينهما هو الفرق بين السلم والحرب"².

وينتقد المفكر الإسلامي الدكتور محمد عمارة في متابعته وتحليله لفكر المودودي منهجية اجتزاء النصوص وعزلها من حيثياتها، مؤكداً أنه كتب ما كتب من وطأة التحدي الذي كان يواجه المسلمين في الهند. ويدعو عمارة إلى فهم فكر المودودي على ضوء الواقع الذي صدر فيه ومن أجله، وهو ما لم يحصل إذ انتزعت نصوصه من سياقها وأسقطت على واقع إسلامي آخر لا يناسبها. ويؤكد أن المودودي هو أول من تحدث عن "الحاكمية الإلهية" ولكنه لم ينف وجود "حاكمية بشرية" محكومة بكتليات وروح الشريعة العام³، ويقوم مقارنة نقدية بين ما قدمه المودودي وبين ما بنى عليه سيد قطب فيقول: "إنّ الأول حكم بالكفر والجاهلية على المجتمع ولم يحكم بهما صراحةً، وقطع على الأمة؛ أما سيد قطب، فلقد حكم بالجاهلية والكفر على الأمة والمجتمع جميعاً". ويصف عمارة هذا الفكر بأنه "تيار الفصام الكامل مع الواقع"، وينتقد إهمال قطب وعدم تخصيصه أي هامش للحاكمية البشرية، "والتي هي المجال الأوسع في مساحة الشريعة، لتناهي النصوص وعدم تناهي الحادثات ولوقوف الشريعة عند الكليات وترك الجزئيات والتفاصيل للاجتهاد وفق تغيير المصالح يتغير الزمان والمكان"⁴.

إنّ النقد الذي وجّه لمفهوم الحاكمية يتركز عند أغلب المفكرين على نفي المرجعية القرآنية للفظ المستحدث، وعلى اعتبار الدلالة اللغوية خارجة عن دائرة الاشتقاق اللغوي الصحيح⁵.

لقد أثارت أطروحة الحاكمية سيلاً من النقاشات، وتركت أثراً بالغاً الخطورة في الحركة الإسلامية المعاصرة، خاصةً عندما تحولت إلى خطاب أيديولوجي وتعبوي مع سيد قطب. إلا أنّ

¹ - المرجع السابق، ص 140.

² - طارق البشري، "الملاحم العامة للفكر السياسي الإسلامي في العالم المعاصر"، دراسة ضمن كتاب الحركة الإسلامية رؤية مستقبلية، أوراق النقد الذاتي، تحرير وتقديم د. عبدالله النفيسي، (القاهرة: مكتبة المدبولي، 1989)، ص 172-173.

³ - محمد عمارة، الصحوّة الإسلاميّة والتحدّي الحضاري، (القاهرة: دار الشروق، دت)، ص 127.

⁴ - المرجع السابق، ص 151.

⁵ - علي صالح المولى، "الأصولية الإسلامية: قراءة في مقدمات النشأة وتطورها"، (بيروت: المستقبل العربي، العدد 358، كانون الأول، 2008)، ص 15.

الصدام مع الواقع، فضلاً عن النضج والتبلور الفكري، دفع بالعديد من روافد هذه الحركة إلى التخفيف من هذه الطروحات من خلال مراجعات نقدية بعضها لا يزال خجولاً متردداً، وبعضها الآخر كان جذرياً وجدياً وموضوعياً.

المطلب الثاني: ولاية الفقيه عند المفكرين الشيعة "محمد مهدي شمس الدين، محمد حسين فضل الله، محمد باقر الصدر"

يرى العلامة "شمس الدين" أنّ المباني الفقهية المعروفة عند فقهاء الشيعة الإمامية في العصر الحاضر، لمشروعية تكوين الدولة، ونصب الحكومة الإسلامية، في عصر غيبة الإمام المعصوم (ع) هي ثلاثة:

1- ولاية الفقيه، بدعوى ثبوتها بالدليل اللفظي

2- ولاية الفقيه، بدعوى ثبوتها بالدليل العقلي، بدليل وجوب حفظ النظام العام، وكون ولاية الفقيه هي القدر المتيقن من دليل وجوب حفظ النظام العام.

3- دليل ولاية الأمة على نفسها¹

فمن بين هذه المباني الثلاثة، يتبنّى "العلامة شمس الدين" المبني الثالث الذي ينصّ على ولاية الأمة على نفسها، والذي يحصر دور الفقيه بالبعد التشريعي. إنّ نظرية الشورى وفق مبدأ ولاية الأمة على نفسها " لا دور فيها للفقيه بمعنى أنّه يحكم وأنّه مصدر الشرعية، ودور الفقيه فيها هو دور المستشار والمفتي، إنّهُ يتمتع بموقع تشريعي، وليس مصدرًا للشرعية، ومصدر الشرعية بالنسبة للسلطة والنسبة إلى شرعية القوانين في دائرة التنظيم هو للأمة التي تمارس السلطة والتشريع خارج الحقل الذي تحكمه أحكام الشريعة بواسطة وكلائها وممثليها، وأمّا في الحقل الذي تشغله أحكام الشريعة، والذي يحتاج إلى تشريع فقهي إسلامي، فهذا من شأن مجامع الفقهاء، فالفقهاء في نظريتنا لهم دور تشريعي وتقنين، وليس لهم دور سلطوي، وليسوا مصدرًا للسلطة"².

في نظرية "العلامة شمس الدين" في السلطة، لا محلّ للفقيه. إنّ فيما يتعلق بمصدر المشروعية، أو في ما يرتبط بممارسة السلطة، إنّما دوره تشريعي بحت، ومحصور في مجال أحكام الشريعة ومجالاتها، ويجب أن لا يتعدّى إلى منطقة الفراغ المرتبطة بالشأنين التنظيمي والإداري، فهذا من اختصاص الأمة ويندرج في حقل ولايتها، وفق رؤية الأصل الأولي، ولهذا، "فالعلامة شمس الدين" يتناقض في رؤيته النظرية مع نظرية ولاية الفقيه العامة، وهو لا يوفر النقد لها في مطارح عدّة، وكلّما سنحت له الفرصة الفكرية لذلك، ورافضاً أدلتها النقلية التي يستدل بها على مشروعيتها، بل إنّ العلامة "شمس الدين" يلاحق الفقيه في صلاحيّاته حتى في الحقل الحسبي المحض؛ حيث يرى " أنّ ولاية الفقيه وسلطته المحصورة في الأمور الحسبية، أي الولاية على الأوقاف والأيتام وأموال الغائب والولاية على الممتنع، هي ثابتة للفقيه العادل بصرف النظر عن وجود الدولة الإسلامية أو عدمها، أمّا في حال وجود الدولة، فإنّ ثبوت جميع

¹ - محمد مهدي شمس الدين، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، مرجع سابق، ص 447-448.

² - محمد مهدي شمس الدين، في حوار حول الفقيه والدولة، من ملاحق كتاب الفقيه والدولة، فؤاد إبراهيم، مرجع سابق، ص 434.

هذه الصلاحيات يصبح محل نظر وتأمل، إذ قد تتولاها الدولة بصورة أفضل. فالإرادة الشعبية المُمثلة بالدولة تشمل كل ما له علاقة بشأن السُلطة العامّة والمصالح العامّة للمجتمع¹.

بناءً على ما سبق، ربما بات مُمكنًا رسم بُنية السُلطة بإيجاز وتكثيف، لدى العلامة شمس الدّين، فهذا الثالوث المفهومي، الذي يقوم على الأُمَّة والدولة والفقهاء، يتشكّل وفق تفاوت واسع بين أبعاده، وعلى أساس تراتبيّة عموديّة شاسعة ليست متجاوزة، فضلاً عن كونها ليست أفقيّة، فالأُمَّة هي قاعدة ممارسة السُلطة، ومصدر مشروعيتها، ولها الأولويّة المطلقة، " فالأُمَّة وهي تأتي في القمّة في أولويات المشروع الإسلامي، ووحدتها ليست من سلك التكليف الشرعي السلوكي، وإنما تتصل بصلب المعتقد الذي يتمتّع بالإطلاقيّة"².

إذن الأُمَّة هي المقدّس، والدولة ليس فيها شيء مقدّس، أنّها أداة وظيفيّة، والحاجة إليها تنبع من ضرورات الأُمَّة والتي يأتي على رأسها حفظ النظام العام، بينما يقف الفقيه في الرتبة الثالثة خارج الحلقة الفعليّة لإنتاج السُلطة وممارستها.

لعلّ محمد مهدي شمس الدّين كان أقرب إلى الإفصاح عن موقف نقدي من "ولاية الفقيه" انطلاقاً من العلم بهذه القاعدة: الأصل الأولي. فهو إذ يقرر أنّ مقتضى المبدأ هذا هو لا مشروعية تسلّط أحد على أحد. وإذ يعترف بوجود أدلة على وجوب قيام سلّطة لحفظ النظام، يجد سبيلاً إلى الخروج من هذا التعارض بالقول إنّ الوفاء بالحاجة إلى تلك السُلطة يقتضي إحكام تقييدها بمقتضى ذلك الأصل الأولي حتى لا تخرج عنه. وهذا هو ما يدفعه إلى اعتبار الدولة أو السُلطة من مناطق "الفراغ التشريعي". لذلك "فمنطقة الفراغ التشريعي هنا محكومة بالأصل الأولي، ولا بدّ من الاقتصار في الخروج عنه فيها على القدر المتيقن مما يحتاجه المجتمع". وهذا إنّما يكون في حال التأكيد "التيقن" من الحاجة إليه مجتمعيّاً. أمّا في ما عدا ذلك، " فإنّ كل ما يشك في الحاجة إليه فهو محكومٌ بمقتضى الأصول الأوليّة من عدم المشروعية³ " عدم مشروعية تسلّط أحد على أحد. وهو تسويغ لمشروعية السُلطة ولكنّه تسويغ مشروعية بعدم تعارض السُلطة مع الأصل الأولي الذي هو عدم جواز ولاية أحد على أحد. ولكن، كيف لا تتعارض السُلطة مع الأصل الأولي الذي هو عدم جواز السُلطة.

إنّ الخروج من هذه الحلقة المفرغة هو تأسيس تلك السُلطة على قواعد تنزع الطابع التسلطي عنها، وتجعلها أقرب إلى الناس وأقرب إلى التعبير عن حاجاتهم لفك تعارضها مع ذلك الأصل الأولي؛ ذلك أنّه "كلما كانت السُلطة الحكوميّة السياسيّة والتنظيميّة والإداريّة وغيرها أقرب إلى ممارسة الإنسان لسلطته على نفسه كانت أقرب إلى الأصل الأولي، وكانت متيقنة المشروعية من حيث دخوله في دليل تقييد الأصل الأولي"⁴. وإنّ ذلك لا يتأتى لها إلاّ بالديمقراطية، أو بقيامها على قواعد ديمقراطيّة، تؤمن للناس حق المشاركة السياسيّة، أي حق ممارستهم للسُلطة على أنفسهم، أو للولاية على أنفسهم باصطلاح فقهي.

¹ - المرجع السابق، ص438.

² - محمد مهدي شمس الدّين، "في رحاب الإمام جعفر الصادق (ع)"، (بيروت: مجلة الغدير، المجلد الثاني، العدد 17-18، 1991)، ص270.

³ - محمد مهدي شمس الدّين، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، مرجع سابق، ص448.

⁴ - المرجع السابق، ص452.

وهكذا، لا تحل الديمقراطية معضلة التعارض الفقهي بين قاعدة الأصل الأولي ومبدأ وجوب حفظ النظام فحسب، بل هي تحل معضلة التسلّط الثيوقراطي على الأمة باسم "ولاية الفقيه"، من خلال الدفاع الفقهي عن صيغة تعيد للأمة ولايتها على نفسها التي رامت المؤسسة الفقهية – السياسية الشيعية الحديثة- مصادرتها منها باسم النظرية تلك.

ويقدر العلامة محمد مهدي شمس الدين بوضوح لا مزيد عليه "... أنّ الشورى – في عصر غيبة الإمام المعصوم عند الشيعة الإمامية، ومنذ وفاة النبي (ص) عند غيرهم من المسلمين – واجبة على الأمة وعلى الحاكم، وملزمة لهما، فيجب على الأمة أن تدير أمورها العامة عن طريق الشورى، ويجب على الحاكم أن يحكم عن طريق الشورى، وهو ملزم شرعاً باتباع ما تنتهي إليه عملية الشورى¹". يقوم شمس الدين هنا بمحاولة إيجاد تأصيل فقهي من داخل المنظومة الإسلامية لموضوع الديمقراطية من خلال الرجوع إلى الشورى وذلك للوقوف في وجه نظرية ولاية الفقيه التي تستند إلى موضوع الإمامة في التأصيل لتلك النظرية.

يعتبر شمس الدين "صيغة ولاية الفقيه العامة عبارة أخرى عن صيغة "الإمامة المعصومة" ... غير صحيح من الناحية الفقهية والكلامية معاً. بل هي صيغة مستقلة ومختلفة عن صيغة "الإمامة المعصومة".... فلا تثبت لها عمومية ولاية الإمام المعصوم وإن كان البعض يحاول ذلك ويدّعيه لاعتبارات يدّعي أنها فقهية، وهي في حقيقتها اعتبارات سياسية ليس لها سند فقهي معتبر²".

يعتبر العلامة محمد مهدي شمس الدين، أنّ هذه المرحلة، تطرح على الأحزاب والحركات الإسلامية، سؤالين كبيرين، سواء كانت الحركات والأحزاب تدعو لدولة الأمة أو للدولة الإسلامية القطرية أو الوطنية أو القومية، السؤال الأول يتعلّق بصيغة الحكم الإسلامي في العصر الحاضر، والسؤال الثاني يتعلّق بمصدر الشرعية لحاكم إسلامي فيقول "ولابدّ للشيعة والسني من أن يجيبا على السؤالين معاً، ليتمكن القول بإمكانية تطبيق مشروع سياسي إسلامي في العصر الحاضر على مستوى تكوين دولة إسلامية، ومن دون ذلك يستحيل من الناحية النظرية وضع مشروع من هذا القبيل، وقصارى ما تسفر عنه حينئذ هذه الحركات الإسلامية أو تلك، سيكون مشروعاً سلطوياً يحمل اسم الإسلام. والجواب على السؤالين تارةً ينبني على معطى مذهبي خاص لا تجمعه علاقة مع الرؤية المذهبية الأخرى، وتارةً ينبني على معطى فقهي مقبول من سائر المسلمين³".

والشيخ شمس الدين، يعيد تأكيد رفضه لاعتبار مسألة المجتمع السياسي، والدولة الإسلامية، والنظام السياسي، والحكومة الإسلامية، ومسألة الحكم برمتها، قضايا غيبية تعبدية محضة، ويعتبرها قضايا عقلية موضوعية مجتمعية⁴، بمعنى أنّها قابلة للنقاش والتحليل والنقد وتستمد مفرداتها من البيئة الدينية والاجتماعية والثقافية وليست معطى مقدّس .

¹ - محمد مهدي شمس الدين، في الاجتماع الإسلامي السياسي: المجتمع السياسي الإسلامي، محاولة تأصيل فقهي وتاريخي، (قم: دار الثقافة للطباعة والنشر، 1994)، ص 107-108.

² - محمد مهدي شمس الدين، "المشروع السياسي الإسلامي وأفاق المستقبل"، (بيروت: مجلة الغدير، الأعداد 14-16، حزيران، 1991)، ص 40.

³ - محمد مهدي شمس الدين، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، مرجع سابق، ص 47-48.

⁴ - محمد مهدي شمس الدين، في الاجتماع السياسي الإسلامي، مرجع سابق، ص 17.

والجديد عند شمس الدين أنه يؤصل دور الأمة، ويحدد لها موقعاً مركزياً في عملية إنتاج السياسة، ومنح مشروعية ممارسة السلطة.

أما العلامة محمد حسين فضل الله ينطلق في رؤيته للسلطة من نظرية "ولاية الفقيه"، لكنه يضيق مساحتها إلى الحد الذي لا تتجاوز مشمولاتها النطاق العبادي ونطاق القضايا الحسبية¹. ومع أنه لا يفصح كثيراً عن موقفه من مسائل عدّة تتصل بالعلاقة بين القول بـ "ولاية الفقيه" والقول بالشورى والديمقراطية وحق الأمة في إدارة شؤونها². إلا أنه يحاول أن يؤسس - وبصعوبة- لمسؤولية الأمة في الدولة من داخل نظرية "ولاية الفقيه". ففيما يبرر لهذه الولاية مشروعيتها على أساس أن الأمة "لا يمكن ان تكون من دون قيادة تحكمها وأن هذه القيادة لا يمكن أن تخضع لأهواء الناس في الإختيار"³، الأمر الذي يفرض - في نظره - ما سماه بـ "التطبيق القسري"⁴، أي الحكم باستعمال أجهزة الدولة، ينتهي إلى التماس بعض الشرعية لـ "ولاية الأمة على نفسها"، انطلاقاً من أن التكليف الإلهي للنبي وأوصيائه "الأئمة" لحمل أعباء الولاية هو تكليف لهم في حالة حضورهم، والأمة - هنا - "تتحمل مسؤوليتها من خلالهم". أما "خارج هذا النطاق" أي في عصر الغيبة، فإن الآيات تحمّل الأمة مسؤولية ذلك⁵

وفي هذه الحالة، تصبح مسألة السلطة والدولة من اختصاص الأمة بحيث "لا مجال لأن يستبدّ بها شخصٌ واحد حتى إذا كان هو الفقيه العادل"⁶؛ الأمر الذي يفتح الباب - إذاً - أمام مسألة الشورى.

يقرر فضل الله أن "الأصل الأولي هو عدم ثبوت ولاية أحد على أحد في أي شيء من الأشياء التي ثبت فيها إلزام شرعي، أو ثبت فيها إلزام لم تُجعل لإنسان معين السلطة على تنفيذه بعيداً عن نقطة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"⁷.

"الأصل الأولي" إذاً هو عدم جواز ولاية أحد على غيره. ولكن، كيف التوفيق بين هذا المبدأ وبين القول بضرورة الدولة والولاية لحفظ النظام؟ إن في ذلك ما يفيد أن تسلط الدولة على الناس نقض أو مجافاة للأصل الأولي. إن الحل هو أن تدخل السلطة في "دليل تقييد الأصل الأولي": أي أنه إذا كانت السلطة فرعاً لأصل (= "الأصل الأولي")، فينبغي أن تكون محكومة بذلك الأصل؛ ومعنى ذلك أن مشروعيتها تنقرر "بالقدر المتيقن" من وجوب سلطتها لحفظ النظام. أنها ليست أصلاً بذاتها، لكن الحاجة إليها - وهي موجودة- تجعلها مشروطة أو مقيدة⁸.

¹ - محمد حسين فضل الله، "القيادة الإسلامية في داخل الدولة"، (بيروت: مجلة الثقافة الإسلامية، العدد 37، أيار، حزيران، 1991)، ص 41.

² - محمد حسين فضل الله، الحركة الإسلامية، هموم وقضايا، (بيروت: دار الملاك للطباعة والنشر، ط3، 1993)، ص 50.

³ - محمد حسين فضل الله، "القيادة الإسلامية في داخل الدولة"، مرجع سابق، ص 53.

⁴ - المرجع السابق، ص 40.

⁵ - المرجع السابق، ص 43.

⁶ - المرجع السابق، ص 44.

⁷ - المرجع السابق، ص 49.

⁸ - عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 253.

ويقول فضل الله، "إنّ العلماء ولا سيما المراجع لم يعارضوا ولاية الفقيه من موقع عقدي بل عارضوها من موقع علمي، وذلك على أساس أنّ الأدلة التي استدلّ بها الإمام الخميني كما استدلّ بها غيره من قبله أو من بعده، لم تكن دالّة عند هؤلاء العلماء، ولذلك لم ينطلقوا في رأيهم المخالف من ناحية سياسيّة في ذلك لأنّ الأبحاث التي بحثوها كانت سابقة على طرح الإمام الخميني، كما بالنسبة للشيخ الأنصاري الذي لم يكن يرى ولاية الفقيه كما أورد ذلك في كتابه (المكاسب)"¹.

أمّا العلامة " محمد باقر الصدر " كان شديد الحرص على تشييد بُنية منطقيّة واحدة، تجمع بين النص والعقل والواقع، حيث إنّ تسويغ مرجعية العقل والواقع ليست ممكنة إلا في إطار التوافق مع الشرع، بيد أنّ هذا التوافق كههدف أسمى ما كان ممكناً بدوره إلا في إطار إعادة قراءة النص بطريقة تجديديّة، واقعيّة وعقليّة.

إنّ إحدى أهم المقولات التي تميّز بها الصدر بفرادة مشهودة، هي أطروحته في "خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء"، التي نشرت للمرة الأولى قبيل استشهاده، وهي محاولة على مستوى عال من التنظير العقائدي والشرعي، في التأسيس للشرعيتين الشعبيّة والدينيّة للسلطة، وإبراز حدود التمايز والتكامل بينهما. فالخلافة في حقيقتها ليست سوى سلّطة الأمة، بينما الشهادة هي سلطة الدّين الشاملة، بما فيها البعد السياسي.

يرى "العلامة الصدر" في مجموعة من الآيات القرآنيّة الكريمة، تحديداً لمفهوم الخلافة العامّة: (وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون²)، وفي آية أخرى: (هو الذي جعلكم خلائف في الأرض)³.

فالخلافة التي تتحدث عنها الآيات بحسب تفسير "الصدر" لها، ليست استخلاقاً لشخص "آدم"، بل للجنس البشري كلّّه، لأنّه من يفسد في الأرض ويسفك الدماء، ومن هنا كانت الخلافة أساساً للحكم في القرآن؛ أي "أنّ الله أناب الجماعة البشريّة في الحكم وقيادة الكون وإعمارها اجتماعياً وطبيعيّاً. وعلى هذا الأساس، تقوم نظريّة حكم الناس لأنفسهم، وشرعيّة ممارسة الجماعة البشريّة حكم نفسها بوصفها خليفة عن الله"⁴، " فالجماعة البشريّة التي تتحمل مسؤوليّة الخلافة على الأرض، إنّما تمارس هذا الدور بوصفها خليفة عن الله، ولهذا، فهي غير مخوّلة أن تحكم بهواها أو باجتهادها المنفصل عن توجيه الله سبحانه وتعالى، لأنّ هذا يتنافى مع طبيعة الاستخلاق، وإنّما تحكم بالحق وتؤدي إلى الله تعالى أمانته بتطبيق أحكامه على عباده وبلادهم. وبهذا تتميز خلافة الجماعة بمضمونها القرآني والإسلامي عن حكم الجماعة في الأنظمة

¹ - حميد حلمي زاده، ثورة الفقيه ودولته، "قراءة في عالميّة مدرسة الإمام الخميني"، (دمشق: الجمعية التعاونيّة للطباعة والنشر، 2002)، ص36.

² - القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية 30.

³ - القرآن الكريم، سورة فاطر، الآية 39.

⁴ - محمد باقر الصدر، خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء، "من ضمن سلسلة الإسلام يقود الحياة"، (قم: مطبعة الخيام، 1419هـ)، ص10.

الديمقراطية الغربية، فإن الجماعة في هذه الأنظمة هي صاحبة السيادة ولا تتوب عن الله في ممارستها¹.

أما خط الشهادة، فإنه يستند إلى آيات قرآنية كثيرة، منها: (فكيف إذا جننا من كل أمة بشهيد وجننا بك على هؤلاء شهيداً²)، (ويوم نبعث في كل أمة شهيداً عليهم من أنفسهم وجننا بك شهيداً على هؤلاء ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين³)، (وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً⁴).

إن هذه الآيات تظهر أن خط الشهادة يمثل التدخل الرباني من أجل صيانة الإنسان الخليفة من الانحراف، وتوجيهه نحو أهداف الخلافة الرشيدة.

وقد صنّف القرآن الكريم الشهداء إلى ثلاثة أصناف فقال: (إننا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا والربانيون والأحبار بما استُحفظوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء⁵).

ومن هنا أمكن القول بحسب تفسير "الصدر" "بأن خط الشهادة يتمثل: أولاً: في الأنبياء، وثانياً: في الأئمة الذين يعتبرون امتداداً ربانياً للنبي في هذا الخط، وثالثاً: في المرجعية التي تعتبر امتداداً رشيداً للنبي والإمام في خط الشهادة⁶."

إذن، لقد أفضت هذه الآية "بالصدر" إلى الاستدلال على خط الشهادة الذي يعبر عنه النبي والإمام والمرجع كسلسلة متتالية، والذي يؤدي كل منهم دور الشهيد، "فالشهيد مرجع فكري وتشريعي من الناحية الأيديولوجية، ويشرف على سير الجماعة وانسجامه أيديولوجياً مع الرسالة الربانية التي يحملها. ومسؤول عن التدخل لتعديل المسيرة أو إعادتها إلى طريقها الصحيح إذا واجه انحرافاً في مجال التطبيق⁷."

بيد أن التشابه والمماثلة في الدور والمهمة بين الأصناف الثلاثة من الشهداء، لا يلغيان الفوارق الجوهرية القائمة بينهم، والتي تتركز في كون "النبي والإمام معينين من الله تعالى تعييناً شخصياً، أما المرجع، فهو معين تعييناً نوعياً، أي أن الإسلام حدد الشروط العامة للمرجع، وترك أمر التعيين والتأكيد من انطباق الشروط إلى الأمة نفسها، ومن هنا كانت المرجعية كخط قراراً إلهياً، والمرجعية كتجسيد في فرد معين قراراً من الأمة⁸."

إن هذا الفرق يستدعي أن يكون النبي والإمام معصومين بالضرورة، بينما يشترط في المرجع العدالة التي تختلف عن العصمة، لكنها تقترب منها. وكذلك، فإن خطي الخلافة والشهادة، يندمجان في بعض مراحلهما ويتجسدان في محور واحد يُمثل الخلافة والشهادة معاً، كما هي الحال مع المعصوم نبياً كان أو إماماً، بينما في حال الغيبة يتميزان، لأنه لا يصح الاندماج إلا

1 - المرجع السابق، ص 12-13.

2 - القرآن الكريم، سورة النساء، الآية 41.

3 - القرآن الكريم، سورة النمل، الآية 89.

4 - القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية 143.

5 - القرآن الكريم، سورة المائدة، الآية 44.

6 - محمد باقر الصدر، خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء، مرجع سابق، ص 21-22.

7 - المرجع السابق، ص 22.

8 - المرجع السابق، ص 23-24.

في حالة وجود فرد معصوم قادر على أن يمارس الخطين معاً، ومع انفصال الخطين فإنّ المرجع يؤدي دوراً امتدادياً للنبوّة والإمامة، وتكون مهمّته المحافظة على الشريعة والرسالة، ويكون اجتهاده هو المقياس الموضوعي للأمة، وتمتدّ مرجعيّته في هذا المجال إلى تحديد الطابع الإسلامي لا للعناصر الثابتة من التشريع في المجتمع الإسلامي فقط، بل للعناصر المتحركة الزمنية أيضاً، باعتباره هو الممثل الأعلى للأيدولوجيّة الإسلاميّة، ويكون كذلك مشرفاً ورقبياً على الأمة وفقاً لهذه المفاهيم السالفة¹.

إنّ النتيجة الحاسمة التي يصل إليها "الصدر"، مستنداً إلى ما أورده من مفاهيم ورؤى، هي أن "دور المرجع كشهيد على الأمة دور ربّاني لا يمكن التخلي عنه، ودوره في إطار الخلافة العامّة للإنسان على الأرض دور بشري اجتماعي يستمد قيمته وعمقه من وجود الشخص في الأمة وثقتها بقيادته الاجتماعيّة والسياسيّة"².

تفضي مقارنة الصدر إلى وجود شرعيتين مُتباينتين. شرعيّة متعالية لا مجال لمصادرتها أو إحالتها أو تغيبها وهي شرعيّة الشهيد التي يمارسها المرجع كدور ربّاني تشريعي اجتهادي ورقابي وتقويمي، كممثل أعلى للأيدولوجيّة الإسلاميّة، وكتجسيد موضوعي متمم لدور النبي والإمام، وشرعيّة شعبيّة سياسيّة الطابع، تمتلكها الأمة كوجود مجموعي كُلي، وقد امتلكت تأصيلاً راسخاً بحكم التفويض العقائدي لدورها وصلاحياتها، وهذه الشرعيّة يعبر عنها بخط الخلافة العامّة، وهو مصطلح يوازي الحاكميّة السياسيّة في إدارة شؤون الأمة. إنّ ما استقرت عليه القيمة الدلاليّة لأطروحة خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء، هو نوع من التقاسم الوظيفي التكاملي بين الثنائيات التي حكمت على الدوام إشكالية الفكر السياسي الشيعي، بين الفقيه والأمة، وبين الشرعيّة الدنيويّة والشرعيّة الشعبيّة.

إنّ "الصدر" يُحدّد للفقيه صلاحيات وفقاً لكونه المرجعيّة الرشيدة، المعبر الشرعي عن الإسلام، والنائب العام عن الإمام من الناحية الشرعيّة، والممثل الأعلى للدولة، والقائد الأعلى للجيش، والذي يتولّى تعيين الموقف الدستوري للشريعة الإسلاميّة، وإنشاء المحكمة العليا، والبيت بدستوريّة القوانين. هذا فضلاً عن صلاحيات تنفيذيّة أخرى، إلى جانب تأليف مجلس مثقفين وعلماء تمارس المرجعيّة أعمالها من خلاله، أمّا الأمة، فقد أسند إليها الصدر السّلطة التشريعيّة والسّلطة التنفيذية، فهي صاحبة الحق في ممارسة هاتين السلطتين. وهذا الحق حقّ استخلاف ورعاية مستمدّ من الله تعالى. والأمة تحقق الرعاية عبر انتخاب رئيس السّلطة التنفيذية الذي يرشّحه المرجع، وعبر انتخاب مجلس الحل والعقد الذي يقوم بدوره بوظائف عديدة، كإقرار أعضاء الحكومة. وتحديد البدائل من الاجتهادات المشروعة، وملء "منطقة الفراغ"، والإشراف على سير تطبيق الدستور والقوانين، ومراقبة السّلطة التنفيذية ومناقشتها³.

فالأمة هي التي تمثّل الخلافة العامّة، أي الحاكميّة السياسيّة، وهي تقوم بدورها هذا بوصفها مجموعاً كلياً مفوّضاً، وتختار الحاكم بصفته فرداً منها ومكلفاً من قبلها. أمّا الفقيه، فهو المجدّد الموضوعي لدور المعصوم في مرحلة غيابه والممثل الأعلى للأيدولوجيّة الإسلاميّة، والرقب

¹ - علي فياض، نظريات السّلطة في الفكر الشيعي السياسي المعاصر، مرجع سابق، ص378.

² - محمد باقر الصدر، خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء، مرجع سابق، ص55-56.

³ - علي فياض، المرجع السابق، ص407.

الشاهد الذي يمارس دوراً فكرياً وتشريعياً ويتدخل لتعديل المسيرة وإعادتها إلى طريقها الصحيح إذا واجهت انحرافاً.

ثمة ملاحظات هامة يمكن إدراجها تعليقاً على طرق اختيار القيادة المرجعية. فعلى الرغم من الموقع الرباني للمرجعية كمثل لخط الشهادة، فقد تجنّب الصدر البعد الغيبي للاختيار، على النحو الذي لمسناه عند الإمام الخميني من خلال اعتباره الاختيار كشفاً وليس انتخاباً، حيث إنّ الكشف ليس إلا إظهاراً للإرادة الإلهية عن طريق تحويل الوجود بالقوة إلى وجود بالفعل. بل قارب الصدر المرجعية " كحقيقة اجتماعية موضوعية في الأمة تقوم على أساس الموازين الشرعية العامة¹"، فالتعيين الإلهي للمرجع بالصفات لا يحول بناتاً دون التعيين البشري للفرد، ولا يخرج الموقع خارج حقائق الواقع الاجتماعي الموضوعي.

المطلب الثالث: التراجع الذي حصل في مفهوم الدولة في الفكر الإسلامي الإصلاحي

يشكل هذا التقهقر المريع من النظام الإصلاحي إلى النظام الإخواني إلى النظام الجهادي في مفهوم الدولة نتاجاً لإخفاق عملية النهضة وتبدها.

فقد كان النظام الإصلاحي تعبيراً إسلامياً خالصاً عن قابلية الإسلام لاستيعاب عملية النهضة أي عملية التحول من المجتمع القروسطي إلى المجتمع المدني الحديث، في ضوء الطاقات الاجتهادية الكبرى للفقهاء السني الكلاسيكي ومرونته التشريعية. من هنا قام بتكييف مفهوم المصلحة في الفقه السني مع مفهوم المنفعة الليبرالي الغربي لدى جون ستورات ميل، ومفهوم الإجماع مع مفهوم الرأي العام، وأهل الحل والعقد مع البرلمان.... إلخ. وبهذا المعنى كان النظام الإصلاحي نتاجاً معقداً لتكون العلاقات البرجوازية وتطورها في الوقت الذي كانت فيه مسلماته النظرية، تساعد إسلامياً على هذا التطور. فكانت إجازة محمد عبده للتفسير الفردي الحر والمبادرة الحرة وتأكيداً لها. ويفسر ذلك تسلح الليبرالية المصرية بالترسيمة الإصلاحية أيديولوجياً وتشكيلها ما يمكن تسميته بالعلمانية الإسلامية.

إلا أنّ التفسير العلماني الإسلامي /الليبرالي الوطني لـ"ترسيمة" النظام الإصلاحي إذا صحّ التعبير لم يهيمن على الفكر السياسي الإسلامي، بل هيمن التفسير الإخواني /الأصولي الذي تمكن من التحول إلى كبرى حركات الشرق الوسط الإسلامية. وقد تمكّنت الأيديولوجيا الإخوانية من التعبير الإسلامي عن مصالح الفئات الوسطى، إذ كانت إحدى أهم أيديولوجياتها الفاعلة في الوعي، ومن هنا صبغها هذا التعبير بـ "الشعبوية" بشكل يمكن فيه توصيف الأيديولوجيا الإخوانية على نحو دقيق بالأيديولوجيا الشعبوية (الاشتراكية الإسلامية). بل إنّ ثورة 23 تموز قد تشكّل وعيه النظري والبرنامجي أساساً داخل هذه الأيديولوجيا وبواسطتها. ومن هنا لم يكن التناقض بين الناصرية والإخوانية في جوهره سوى تناقض سياسي حول السّلطة.

لقد تغلغت نظرية الحاكمية في الوعي السياسي السني الإخواني في شروط تحول الأيديولوجيا الشعبوية بنمطها الناصري ومجاوراته - إلى دولة ينظم العنف علاقتها بالمجتمع. ومن هنا لم يكن مفارقة أن يكتشف سيد قُطب نظرية الحاكمية المودودية داخل المعتقل، وأن يصوغ شكلي

¹ - محمد باقر الصدر، لمحة فقهية تمهيدية عن مشروع دستور الجمهورية الإسلامية، (قم: مطبعة الخيام، 1993)، ص 27

مصطفى فكرة التكفير داخل ليالي التعذيب، كما لم يكن مفارقة أن يبرر فتحي يكن ما يسميه بالأسلوب الانقلابي للحركة الإسلامية بغياب الديمقراطية¹. وهو الذي يرى في الوقت نفسه أنّ الديمقراطية تتنافى جذرياً مع الشورى الإسلامية.

وبمعنى آخر كانت الوظيفة الأيديولوجية السياسية المحددة لنظرية الحاكمية كما استوعبها قُطب والجماعات الجهادية المتفرعة عن حركة الإخوان المسلمين، تتمثل في الانتقام الفكري السياسي من الدولة الشعبوية. ويكمن الأساس العميق لهذه الوظيفة في أنّ الدولة الشعبوية أنتجت في ميدان تطورها شكلاً كاريزمياً حولها إلى دولة كاريزمية ينتحل فيها الحاكم ألقاب وصفات الذات العليا. ، إن لم تتحول القيادة الكاريزمية نفسها في الوعي المكبوت إلى نوع من أنواع الذات العليا التي يشكّل أي تساؤل عنها نوعاً من الكفر. من هنا لم يكن مفارقة أن ترى الحركة الإسلامية التي أصبحت جهادية في القيادة الكاريزمية تطوياً على الذات العليا، ويفسّر ذلك أن استدعاءها لنظرية الحاكمية هو رد على الحاكمية الكاريزمية البشرية، إذ إنّ الجوهر العميق للظاهرة الكاريزمية في الدولة الشعبوية، هو جوهر ثيوقراطي، بالمعنى العام الواسع، أي بمعنى معتقدتها وإيمانيتها "القوماوية" التي تعيد المجتمع لمثالها الأعلى وتحول أي رأي آخر إلى رأي كافر، وبهذا المعنى تبدو نظرية الحاكمية الثيوقراطية في الوعي الجهادي السني الذي استعادها، شكلاً مقلوباً لـ "الحاكمية الكاريزمية" الشعبوية المعتقدية بدورها.²

أولاً: أسباب التراجع في الفكر الإسلامي الإصلاحي

يعتبر عبد الإله بلقزيز أنّ النموذج العلماني الحديث الذي عرفته الدولة العربية المعاصرة كان سبباً وراء تشوهات خطيرة في الدولة ، ومصدر مشكلات وأزمات وضعت استقرار الوطن ووحده أمام امتحان عسير، " فلقد لا حظنا كيف أنّ البلاد العربية والإسلامية الأكثر علمانية (مصر الناصرية، وسوريا البعثية، والجزائر جبهة التحرير، وإيران الشاهنشاهية)، أفرزت أشد الحركات السياسية الدينية معاداة للعلمانية، وأكثرها دفاعاً عن فكرة إعادة التوحيد بين السياسي والدّيني من خلال مبدأ وشعار "تطبيق الشريعة الإسلامية". لقد أخفقت العلمانية العربية الكسيحة، ولم يكن إخفاقها ليتجلى في تأثيرها الشاحب والباهت في النظام الاجتماعي، وفي علاقة هذا بالنظام السياسي فحسب، وإنما كان مظهره الأفضح والأدل في أنّها استثارت أوسع معارضة ومقاومة شعبية وثقافية ضدها إلى الدرجة التي أفقدت الدولة توازنها، وأطاحت بهيبتها أمام الجماعات الإسلامية".³

لقد كان بروز مفاهيم الدولة الدينية - التي لا يمكن إغفال نهضتها- في سياق تاريخي وسياسي يبررها عدة عوامل أهمها: هزيمة الثورة الاجتماعية في الداخل، وهزيمة المشروع القومي في مواجهة الصهيونية والاستعمار والتجزئة، وتغول الدولة القطرية، وانفلات نزعاتها الاستبدادية من كل عقال. وقد انقشع المشهد السياسي التراجعي ذلك عن دمار مشاريع وحطام أحلام، وإفقار متعاطم للمجتمع، وإفناء متنامي للطبقة الوسطى، وكانت الأسئلة الفكرية الإسلامية

¹ - يرى يكن أن ما يبرر الأسلوبية العنيفة الانقلابية هو أنّ الحياة الديمقراطية التي تسمح بحرية العمل الحزبي ذهبت إلى غير رجعة والمواجهات الحزبية لم تعد في مستوى النقاش والحوار العقائدي وإنما غدت دموية غوغائية شرسة. فتحي يكن، مشكلات الدعوة والداعي، مرجع سابق، ص232.

² - محمد جمال باروت، الدولة والنهضة والحداثة، مرجع سابق، ص226.

³ - عبد الإله بلقزيز، أسئلة الفكر العربي المعاصر، (اللاذقية: دار الحوار، ط1، 2001)، ص120-121.

المتطرفة تتزاحم في الوعي من فرط انهماها، لذلك كان سؤال الدولة الدّينية لا بدّ له أن يطلّ برأسه على ساحة الفكر الإسلامي.

وسيكون مطلع الربع الثاني من القرن العشرين موعداً مع مقالات فكرية جديدة في مسألة الدولة والنظام السياسي، ففي الخطاب الإسلامي، وبخاصة مع مؤسس الإخوان المسلمين، لن ينظر إلى هذه الدولة إلا من حيث هي دولة علمانية تفتقر إلى الشرعية الدّينية ومن ثمّ ربط مفهوم الدولة بمفهوم الملة.

فالطرح الإسلامي الذي تجلّى بفكرة الحاكمية وولاية الفقيه وبصورة أعم الدولة الدّينية كان رد فعل لعملية إلحاق قسري للنظام السياسي بنموذج مرجعي يقع خارج بنية المجتمع¹.

أما الدكتور رضوان السيد فيقارب التراجع من منظور آخر:

يرى رضوان السيد أنّ بداية هذا التآزم ناجم عن وعي النخبة الإسلامية بالفقدان، نتيجة الإلغاء للخلافة، وقد أنفق الفكر الإسلامي أكثر من عقدين في محاولة استعادة الخلافة بصيغتها القديمة، أو بصيغ معدّلة. وإنّ محاولات فصل السلطنة عن الخلافة واعتبار أنّ الخلافة ليست من صلب الإسلام، إنّما هي مؤسسة اصطلاحية أو وصفية، وليست من مقتضيات الإسلام، جعل الإسلاميين يعتقدون أنّ هناك تماهياً بين الخلافة والإسلام، وأنّ (الأمة القومية)، توضع في مواجهتها، لذا كان من الطبيعي أن تتجه الأنظار لوضع الشريعة -الإسلام- في الواجهة وليس الأمة التي اتجهت في وعيهم للتماهي مع الدولة الوطنية العلمانية الجديدة².

ولهذا فإنّ التحوير الثقافي الذي اقتضاه زوال الخلافة لم يتجه إلى اعتبار مبدأ سيادة الأمة بديلاً لمؤسسة الخلافة أو لاهوتها، بل استبدل بلاهوت الخلافة تدريجياً لاهوت آخر ينتصر لفكرة المقدّس، وهذا هو معنى قول الشيخ حسن البنا: القرآن دستورنا، والقرآن المتحول إلى دستور هنا ما كان المقصود به الحلول محلّ دستور العام 1923م وحسب، بل الحلول أيضاً محلّ الخلافة استعادةً للمشروعية، وإعادة الأمور إلى نصابها بعد ظهور الدولة الوطنية التي اعتمدت مبدأ سيادة الأمة³.

ويعتبر السيد أنّ غياب مبدأ سيادة الأمة تدريجياً في الفكر الإسلامي المعاصر، كان بسبب هشاشة هذا الفكر لدى الإصلاحيين، تلك الهشاشة التي أصابها إلغاء الخلافة في الصميم، ثمّ ضربتها ضربة قاصمة صراعات الأنظمة مع الإسلاميين⁴.

إنّ ظهور رؤية الحاكمية وأيديولوجيتها أدنّ بالافتراق بين الشريعة والجماعة أو بين الدّين بوصفه مثلاً، والأمة بوصفها جماعة مؤمنة به. فقد صارت تلك الأيديولوجيا هي المعيار لإيمان الجماعة أو انعدامه. وما عادت هناك حلول وسط، فإمّا أن تكون الأمة خاضعة لتلك الأيديولوجيا فيثبت إيمانها، أو لا تكون كذلك في نظر محدّدي الأيديولوجيا فيتضاءل الإيمان إلى حدّ الزوال.

¹ - عبد الإله بلقزيز، القومية والعلمانية والأيديولوجيا والتاريخ، (الرباط: دار الكلام، ط1، 1989)، ص122.

² - رضوان السيد، أزمة الفكر السياسي العربي، (دمشق: دار الفكر، ط2، 2000)، ص15-16.

³ - المرجع السابق، ص17.

⁴ - المرجع السابق، ص21.

والمعروف أنّ شيوخ جماعة الإخوان المسلمين ما وافقوا سيد قُطب على هذا الفهم للدين والشريعة، كما ظهر في كتاب المرشد العام حسن الهضبي في كتابه "دعاة لا قضاة". بيد أنّ نقد الجماعة لأطروحة سيد قُطب ما انصبت على رؤيته للجماعة وموقعها الحالي من الإسلام، بل تناول فهم سيد قُطب للحاكمية الإلهية ولدور الدين في الأمة، ودور دعاة الإسلام في أوساط الأمة، أمّا ما لم يتعرض له الإسلاميون غير الثوريين للنقد، فهو تلك الرؤية للأمة وموقعها من الشريعة وموقع الشريعة منها، فالخلاف مع سيد قُطب ينصب مع الأدلجة (تأسيس الإسلام)، وعلى أسلوب الدعوة، وحسب، أمّا ضرورة الوصول إلى سيادة الشريعة (الإسلام)، في المجتمع في شتى النواحي، فهو أمر مسلم به لدى سائر الأطراف، والإسلام لا يكتمل على الرغم من وجوده بين ظهراني الأمة، إلا بتطبيق الشريعة عن طريق تطبيق الشريعة الإسلامية¹.

إنّ المشروع السياسي الإسلامي في النصف الثاني من القرن العشرين، لم يُفدّه منطلق محاولة الوصول إلى السُلطة لإعادة السيادة للأمة التي اغتصبها الاستعمار، واغتصبها النخب المتغربة، بل قاده منطلق ضرورة الوصول إلى السُلطة من أجل استعادة المشروعية بتطبيق الشريعة، وبديهي أن يكون ذلك في صالح الناس-من وجهة نظره- لسببين، لأنّه بها تُحفظ الهوية، وتتحقق العدالة الكاملة. إنّ الوعي الذي ساد لدى الإسلاميين، وجود مشروع إلهي ناجز ومكتمل بأيديهم، لا تصحّ المساومة عليه بالاقتراع والانتخابات والأعياب السياسية، فهم يمثلون ليس الأمة بل دينها، بينما الأحزاب والتنظيمات الأخرى إنّما تمثّل الضلالات الغربية المستوردة، أو في أحسن الأحوال الدولة الوطنية، دولة الوعي المغلوط، والمصالح الشخصية الضيقة، ومن هنا تأتي ضرورة أن تتولّى الدولة وليس الأمة تطبيق الشريعة المقدّسة.

يمكن إضافة إلى مجمل الأسباب السابقة سبب آخر يتمثّل في أنّ عدم مشروعية الدولة القطرية، هو ما استدعى الفكر الإسلامي إلى البحث في مصادره عن مشروع لدولة تحظى بالقبول والرضا من قبل أنصاره، لذلك أخذ يحفر في تاريخه عن صيغ ونماذج يمكن إعادة إحيائها بمضامين مختلفة تكون لها القدرة على استحضار الهوية الغائبة عن هذه المجتمعات التي لم تستقر فيه حتى الوقت الراهن، فالأغلبية الساحقة من أقطار الوطن العربي، لم تستطع أن ترسم معالم هوية محلية عادة الاستقلالات السياسية لأقطار الوطن العربي.

ثانياً: الإصلاح الديني كسبيل لتجاوز هذا التراجع ولتجاوز الإشكالية

في إمكانية الإصلاح الديني

إذا كان نموذج الدولة الأوتوقراطية في الاجتماع العربي – الإسلامي قد حكم مركزية التأويل الاجتماعي – السياسي لخطاب الإصلاح الإسلامي للعالم بقدر ما كان نموذج الدولة الثيوقراطية في الاجتماع الغربي المسيحي قد حكم مركزية التأويل اللاهوتي لخطاب الإصلاح البروتستانتي للعالم، فإنّ ما كان يفتقده الخطاب الإصلاحي الإسلامي تحديداً هو المفهوم اللاهوتي المستقل للعالم، فكان التراث اللاهوتي البروتستانتي هائلاً في لحظة بدء الإصلاح الإسلامي لمشروعه، وطموحه لأن يحقق في الإسلام ما حققته البروتستانتية في المسيحية، بقدر ما كان هذا التراث محدوداً أو غائباً. إذ توقفت حركة الجدل اللاهوتي في الإسلام منذ قرون وتجمّدت في مدونات

¹ - رضوان السيد، أزمة الفكر السياسي العربي، مرجع سابق، ص 25.

إضبارية مغلقة. إن صورة الإصلاح الإسلامي هي صورة الثوري والراديكالي الباحث عن التغيير الاجتماعي، في حين أن صورة الإصلاح البروتستانتي كانت صورة الثوري اللاهوتي وليست صورة الثوري السياسي. ما كان يفتقد إليه الإصلاح الإسلامي هو صورة الثوري اللاهوتي. بكلام آخر ما نقص مشروعه هو إنتاج لاهوت للعالم يعترف لاهوتياً باستقلاليتته. ويفسر ذلك أن الحركات الإسلامية التي تلت مشروع الإصلاح الإسلامي، وحاولت أن ترثه مثل جماعة الإخوان المسلمين في عهد آباءها الكبار من أمثال البنا وعبد القادر عودة ومصطفى السباعي وحسن الهضيبي، لم تطوّر النوايا الثورية اللاهوتية في خطاب الإصلاح بقدر ما قدمت تأويلاً فقهياً متشدداً وتمرّماً لها، يستوعبها شكلاً ولا يمضي بها إلى نهايتها. إن رشيد رضا قد واصل ترسيمة الإصلاح إلا أنه أفرغها من نوياتها الثورية اللاهوتية. بحكم متطلبات موقفه ضد إلغاء مصطفى كمال أتاتورك للخلافة¹.

لا عجب إذن أن يترافق تأكيد الإصلاح الإسلامي على يد محمد عبده، على بروتستانتيّة الإسلام الأصلية وفيه لاهوتياً للمؤسسة الدينية، مع إطلاق آليات علمنة العالم وعقلنته، في حين أن الخطاب الإخواني التقليدي الذي يتبنى هذه الأطروحة عينها ويرث الإصلاح الإسلامي من خلالها، يستخدمها من أجل تقبيد تلك الآليات وعرقلة عملها، بينما ينقض الخطاب الجهادي المتشدد على الترسيمية الإخوانية نفسها التي تبرز اليوم وكأنها ترسيمية معقلنة إزاء ترسيمية الحاكمية وتأويلها الجهادي المتشدد، مثلما تبدو نظرية "ولاية الفقيه" في فهمها الرسمي الخميني انقضاضاً على نظرية ولاية الأمة على نفسها.

لقد كانت عملية الإصلاح الديني احتمالاً ثاوياً وممكناً في خطاب مفكري النهضة، وليس بسبب منطق العلماني المسبق بل تحديداً بسبب منطق اللاهوتي الذي يفتح الباب أمام دنيوية العالم وعلمنته. ولكن لم يكتب لهذا المنطق اللاهوتي، الذي كان يؤشر إلى احتمالات ثورة لاهوتية خفقتها راديكاليته الاجتماعية والسياسية بضغوطاتها المباشرة، أن يتطور إلى ثورة لاهوتية، تفعل في وعي الجمهور الإسلامي ما فعلته البروتستانتيّة – بشيعها المختلفة- في وعي الجمهور المسيحي. فأصبحت الثورة اللاهوتية مرجأة أو مؤجلة لصالح الراديكالية السياسية².

إن العائق في عملية الإصلاح الديني، هو التأويل الأساسي الذي يحكم الخطاب الإصلاح الإسلامي وهو التأويل الاجتماعي – السياسي في حين أن نظيره الإصلاح المسيحي كان تأويلاً لاهوتياً صرفاً. إشكالية الإصلاح الإسلامي هي نفي العلاقة العلية ما بين الإسلام والتأخر، والبرهان على أن طبيعة الإسلام تقبل استيعاب المدنية الحديثة، في حين أن إشكالية الإصلاح المسيحي اللوثيري كانت، هي الفصل ما بين "مملكة قيصر" و"مملكة الله" واعتبار أن "مملكة الله ليست من هذا العالم". في مملكة الله يكون المسيحي حراً مقابل خضوعه أمام سلطة مملكة قيصر ومن يحكمها. وكان المدخل اللوثيري لهذا الفصل ما بين المملكتين لاهوتياً.

إن النهضة الأوروبية وهي أم النهضات ومرجعها الحديث بامتياز، إنما انطلقت من بداية معلومة، هي الإصلاح الديني، وأن الثورة السياسية التي أنجزتها البرجوازية وكانت ذروتها الثورة الفرنسية في العام 1789م، والتي ألحقت الهزيمة التاريخية بنظام الحكم الملكي المطلق،

¹ - محمد جمال باروت، الدولة والنهضة والحداثة، مرجع سابق، ص227.

² - المرجع السابق، ص228.

إنما حصلت بتأثير حركة الإصلاح الديني، التي أطاحت بنظام الإكليروس الكنسي وبتحالف رجال الدين والملكية والإقطاع، بل إن الثورة الفكرية العظمى، التي أنجبت الفكر الليبرالي، ونشأ معها عصر الأنوار: عصر الموسوعيين الكبار، ما كان لها أن ترى النور إلا في سياق النتائج التي ولدتها حركة الإصلاح الديني، حتى الذين أرخوا للنهضة الأوروبية - انطلقوا على اختلاف مشاربهم الفكرية- من نقطة بداية مشتركة هي الإصلاح الديني، ولم يبطلوا الصلة بين تاريخ تلك النهضة في جوانبها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية كافة، وبين نقطة البداية تلك¹.

يتعلق الأمر إذاً بقانون عام يقضي بوجوب إجراء الإصلاح الديني مدخلاً إلى تحقيق سائر أنواع الإصلاح الأخرى التي تفرض نفسها على (جدول الأعمال) عملية النهضة، ومن يعتقد أن هذا الإصلاح في حكم "الخصوصية الأوروبية" التي لا يجوز إسقاطها على تجارب ومجتمعات وتواريخ أخرى مختلفة، فهو كمن يعتقد أن الرأسمالية "خصوصية" اقتصادية أوروبية، وأن الليبرالية "خصوصية" سياسية أوروبية، وأن العلم والتقنية ظاهرة غير كونية².

نحن لا يمكننا أن نخفي التأثير السلبي الذي ينجم عن غياب مسألة الإصلاح الديني في "جدول أعمال" البناء والتحديث والنهضة. يكفينا أن نرى ظاهرتين تدلان على ذلك الغياب: أولهما ما بنتنا نشهده من انسداد في مجرى الإنتاج العقلي الإسلامي في حقبتنا المعاصرة، وثانيهما ما أصبحنا نعانيه من اهتزاز مثير للاستقرار الاجتماعي والسياسي لمجتمعاتنا في معرض صعود حركات الصحوة الإسلامية وصيرورتها فاعلاً كبيراً في ساحة السياسة والمنافسة الاجتماعية على السلطة، ليس من باب التفاصيل العادية أن نختم قرناً ونستقبل آخر ونحن نعيش في ظل أحكام الجمود العقلي والفتنة، ذلك أن الذين يوصدون باب الاجتهاد وينقلون الجهاد من خندق المواجهة مع "دار الكفر" إلى المواجهة داخل "دار الإسلام" هم اليوم الشواهد والشهود على حاجتنا إلى إصلاح ديني يعيد بناء الصلة بين العقيدة والناس، بين العقيدة والمجتمع³.

فهم الإصلاح الإسلامي من الإصلاح البروتستانتي عودته إلى الأصول ولم يستطع فهم أن هذه العودة تمت في سياق ثورة لاهوتية أعادت صياغة العقيدة المسيحية نفسها، وأنتجت لاهوتاً بروتستانتيّاً للعالم يعترف باستقلاليتها. بكلام آخر لم يفهم الإصلاح الإسلامي البروتستانتي في ثورته اللاهوتية بقدر ما فهمه بالمنطق الشكلي للإصلاح البروتستانتي وليس بأسسه اللاهوتية أو بمفهومه اللاهوتي لاستقلال العالم.

لابدّ إذاً من وعي مسألتي لم تعودا قابلتين للإرجاء، أولهما أن الإصلاح الديني خيار موضوعي لا مهرب منه في أي مشروع نهضوي لمجتمع وأمّة، ثانيهما إن إخفاق مشروع الإصلاح الديني الذي بدأه محمد عبده في القرن التاسع عشر مثّلت إعاقة حاسمة أمام تحقيق تراكم فكري وسياسي في شأن هذه المسألة الحيوية في معركة النهضة والتقدم.

¹ - عبد الإله بلقزيز، الإسلام والسياسة، "دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي"، (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط1،

(2001)، 175.

² - المرجع السابق، ص177.

³ - المرجع السابق، ص178.

خلاصة الفصل

إنّ مسألة الإصلاح الدّيني ظلّت في جملة المسائل التي انقطع حبل الاتصال بها، منذ الحقبة النهضويّة الإصلاحية، وكاد يطويها النسيان، وبالتالي فإنّ ضخّ الحياة فيها اليوم قد يؤسس لها موقعاً اعتبارياً من رهانات الفكر، كما أسس ذلك لموضوعة الديمقراطية – قبل زهاء ربع قرن – ولموضوعة الإصلاح قبل عقدين، وهما كانتا في عداد أبواب المدونة النهضويّة – أسوءاً بالإصلاح الدّيني- في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين.

وعملية الإصلاح ينبغي استنباطها من داخل التجربة التاريخيّة الإسلاميّة وليس من خارجها ففرض صيغ معينة من خارج الفكر الإسلامي، سوف يؤدي إلى ردود فعل هائلة من قبل المجتمع ولن يفهم على وجهه الصحيح، وكل شيء لا ينتج عن جهد تقوم به الذات على ذاتها لحل مشاكلها من خلال معطياتها الخاصّة لا يرسخ كثيراً في الأرض.

الخاتمة

مهما قيل عن المحايثة ما بين الإسلام والحاكمية، فإنّ الحاكمية نظرية حركية إسلامية معاصرة، تمت صياغتها الإسلامية تحت وطأة السؤال الأساسي: ماهي الدولة؟. وتبدو في خصائصها وكأنّها نظرية مقلوبة عن نظرية الدولة الحديثة، تنطوي على مفارقة ما بين انطلاقها من مبدأ الحرية والمساواة المنبثقين عن فطرة الإنسان، وما بين سلبها لذاتية الفرد وتقييدها بضوابط صارمة تشلّ مبدأ الحرية والمساواة الأصلية ما بين الأفراد أمام الله، إذ أنّه لا تعترف ابتداءً بحقّ للفرد إلا في إطار حق الجماعة أو الدولة أو الله، وهو ما يفسّر استيعاب الحاكمية للنظرية التوتاليتارية الغربية في الدولة وإعادة إنتاجها إسلامياً بشكلٍ يبدو فيه حق الله أو الجماعة أو الدولة ضدّ حق الفرد أو الإنسان. وقد عززت المضامين التجهيلية والتكفيرية والجهادية التي اكتسبتها الحاكمية المودودية تلك الضدية ما بين حق الله وحق الإنسان، وأعاققت تطوير نظرية إسلامية لحقوق الفرد بوصفها حقوقاً طبيعية أو فطرية أو إنسانية جوهرية له. وإذا كانت الحاكمية تنطلق نظرياً بشكلٍ أساسي من حقوق الحرية والمساواة الفطرية والمطبوعة في الإنسان "ابن آدم" والتي يتساوى فيها جميع الناس أمام الله، فإنّها في فهمها لعلاقة الله بالإنسان في منظومة العلاقات الاجتماعية المعقدة تطوّر مواقف نظرية تشلّ تلك الحقوق وتنفيها وتجعلها قابلة للتصرف والانتقاص والانتهاك باسم سلطة كهنوتية جديدة من طراز خاص تدّعي وراثة الله وخلافته في أرضه، وتحول الإنسان من عبد الله إلى عبدٍ لعبد آخر يحكمه باسم الله.

ليست الحاكمية وولاية الفقيه امتداداً منطقيّاً للخلافة أو الإمامة في سياق الترابط المرجعي، واسناد الأحكام إلى المصادر المتفق عليها كونها مصادر تسمح باستخراج المعلول من العلة أو إعادة الفكرة إلى مصادرها الأولى. أنّها استنباط تختصّ فيه مجموعة من العقول، وكأنّه اجتهاد الغاية منه ربط كل ما هو دنيوي بمصدر إلهي: آية قرآنية أو سنة إمامية؛ فيتجسد العقل الإلهي في الشأن الإنساني، ويبقى خاضعاً لنظام صارم كوني، أحادي، رأسي: الله هو الأصل، وما يأتيه الإنسان لا يجوز إلا أن يبقى خاضعاً له خضوعاً تامّاً، وإنّ مجهود سيد قطب والإمام الخميني هو في جوهره، خطاباً كان أو حركة، يرمي إلى إرجاع عقل الدولة إلى عقل النبوة باعتباره مصدره الأصلي، المتعالي، الصادق بذاته، والمقتضي به إلهياً.

ولقد توصل الباحث من خلال دراسته إلى مجموعة من النتائج كان أهمّها.

نتائج البحث

1- إذا كنا نعرف أنّ كل خطاب أو نص هو وليد واقع سياسي ثقافي اجتماعي فذلك لا يصبح جذرياً بالنسبة للخطاب الديني فهو ليس بالضرورة يستقي مفرداته وجهازه المفاهيمي والمعرفي من الواقع بكل أبعاده ولكن ذلك لا يعني أنه لا يتأثر بالواقع إلى حد بعيد، فهو إمّا أن يرسم خطابه بلغة عقلانية مرنة، في حالات الاستقرار والتعددية، أو أن يكون خطاباً متطرفاً متشجراً إلى حد كبير في لحظات الأزمات والاستبداد وانعدام مساحة الحرية.

2- أخطر ما يمثّله خطاب قطب في دعوته إلى حاكمية الله على الأرض هو الوسيلة التي هي العنف أو "الجهاد" كطريقة لتحقيق هذه الحاكمية على الأرض.

3- عمليات القطع التاريخية من خلال عدم الممارسة الفعلية للسلطة من قبل الفكر السياسي الإسلامي، - باستثناء التجربة الإيرانية مع نظرية ولاية الفقيه - كان حائلاً أمام تجديد المفاهيم، وتقييم الأوضاع، وتطوير للنظم في تاريخ الحضارة الإسلامية، فبدون ممارسة وأخطاء وتجارب وعمليات نقد في ضوء تلك الممارسة، وتراكم الخبرات، لا يمكن الحديث عن نظام سياسي قابل للحياة، بمعنى آخر نحن لم نختبر الفكر الإسلامي إلا على مستوى الخطاب، لذلك نحن بحاجة إلى صيرورة تاريخية يتم من خلالها فحص آليات هذا الفكر ودراسته بعد اشتغاله فعلياً بموضوع السلطة، فعمليات المزاجية التي تمت في بعض البلدان كالسودان مثلاً، كانت عبارة عن محاولات باءت بالفشل بمعظمها وذلك بسبب عدم نضجها الكافي. والتجارب الأخيرة التي شهدتها العالم العربي في بعض الدول كمصر وتونس، كانت تجارب جزئية إلى حد كبير، لم تستكمل شروطها بعد، ولم تعط انطباعاً كافياً وواقعياً بسبب المرحلة الانتقالية التي تعيشها المجتمعات العربية، فالدراسة يجب أن تكون في مراحل الاستقرار المجتمعي، حيث يكون الحكم يستند إلى درجة كبيرة من الموضوعية والعلمية.

4- الخطاب الإسلامي المعاصر يعيد في الواقع إنتاج الإسلام في منظومة أيديولوجية منيعة و متماسكة أو صلبة، تقدّم نفسها على غرار المنظومات المتماسكة الأخرى بوصفها تحتوي كل وصفات الحل والبدل، ولا يمكن لمثل هذه الأيديولوجية إلا أن تكون مغلقة، لأنها تدافع عن بديلها الذي يقوم على تصوّر شامل للمجتمع، بمزيد من تحصين نفسها وتعزيز شموليتها، ولا يمكن تحرير الخطاب الإسلامي السياسي المعاصر من وهمه عن البديل إلا بإعادة بناء نفسه كأحد خطابات الفكر الاجتماعي والسياسي، إلى خطاب يعترف بالخطابات والتيارات الأخرى، بوصفه واحداً منها وليس بديلاً عنها، بالإضافة إلى النظر إلى البعد الدّيني كبعد من أبعاد المدني، إنّه داخله وليس خارجه، فليس هناك مجتمع في التاريخ بدون قبة سماوية تظله، أي بدون نظام رمزي ثقافية

5- إنّ إشكالية الدولة، ليست فقط مجرد إشكالية نظرية متحصّلة عن اختلاف في قراءة النصّ الدّيني، وإنّما أيضاً هي إشكالية سياسية واجتماعية ترتبط بصورة لصيقة بالظرفية المحيطة، فعبر التاريخ الإسلامي، في كل مرة اشتد فيها التمزّق الداخلي، واحتدم الصراع حول السلطة، وتفاقت الأخطار الخارجية إلا وتكرّست هذه الإشكالية على المستوى الفكري والمجتمعي. لذلك سوف تظلّ التعبيرات النظرية المعبرة عن هذه الإشكالية كما طرحها سيد قطب في الفكر الإسلامي المعاصر، وكما تبناها مصطفى شكري، وعبد السلام فرج وغيرهما حاضرة باستمرار. وإنّ مفاهيم كالجاهلية والحاكمية ودار الإسلام ودار الكفر وأهل الذمة..... إلخ لن تموت وستبقى موجوده ولكن في حالة كمون منخفض إلى أن تعمل مرة جديدة على إعادة رفع جهد هذا الكمون في حالات المأزق الفكري والسياسي وعندما تحيط بالمجتمع مجموعة أزمات لا يكون هناك قنوات صحيّة لتصريفها سيُعمل على إعادة إنتاج هذه المفاهيم. وذلك لأنّ بنية النصّ الدّيني في الإسلام قادرة على إنتاج عدد غير محدود من القراءات، وذلك حسب طبيعة القارئ، وحسب الشروط المجتمعية.

في مجال الفكر السياسي الشيعي

- 1- إن سلطة الولي الفقيه، هي سلطة تفويضية من الله بصفته صاحب الولاية الحقيقية، وليست سلطة تعاقدية أو طبيعية. ومن ناحية الوظائف السياسية للسلطة، تكاد لا تختلف عن صلاحيات المعصوم إلا في استثناءات نادرة. وعلى الرغم من تسويغها العقلي إلا أنها أطروحة عقائدية بالدرجة الأولى، لا يتوفر انبثاقها وتطبيقها إلا في إطار فكري واجتماعي شيعي، نظراً لتلازمها مع مفهوم الإمامة، الذي يشكل الأصل النظري والشرعي للأطروحة. ولم ينكر أصل ولاية الفقهاء أي فقيه شيعي، واختلاف الفقهاء في ولاية الفقيه يرجع إلى اختلاف آرائهم في مساحة الصلاحيات التي يتمتع بها وليس في أصل هذه الولاية.
- 2- إن هيمنة الروح الفقهية على المؤسسة الدينية قيدت الذهنية الحوزوية، من الانطلاق في آفاق المعرفة وفتح أبواب جديدة وصياغة مفاهيم مستحدثة عن الدولة والتنمية وما إلى ذلك "الثورة الإسلامية" تواجه فقراً تنظيرياً ولا توجد أطروحة جديدة من قبل الحوزة فيما يتصل بالثورة الإسلامية سوى نظرية ولاية الفقيه، وهذه النظرية بدورها قد امتزجت بسرعة مع السلطة وأصبحت متعالية على النقد، واليوم لا أحد يحاول تمحيص ونقد هذه النظرية لا من قبل المنقذين ولا من قبل رجال الدين.

التوصيات

إن القضية التي لا يمكن لأحد أن يتجاهلها تتمثل في أن العالم الإسلامي جزء من عالم أكبر سمته الاتصال والارتباط والتأثير المتبادل، على قاعدة توزيع دورة الإنتاج وحركة تبادل السلع وانتقال الثروات والأفراد والجماعات، وقانون دولي يحكم علاقات الدول ببعضها البعض، وإدارة للشؤون العالمية، وتغير المفاهيم والقيم بتأثير من التجاذب الفكري والثقافي بين الأمم والشعوب.

لقد تغير العالم، ولم تعد المرجعية الدينية والتراثية تكفي لتدبير العالم الإسلامي فهلاً تنبّهت الأصولية الإسلامية إلى حقيقة أن النظام التشريعي الفقهي المغلق بات غير صالح لكيونة بشرية مفتوحة على متغيرات وتحولات غير محدودة، بدليل حركة الاجتماع الإنساني المتجهة إلى عولمة كل ما يتصل بوجوده بصرف النظر عن الجغرافيا والثقافة والثروة وأنماط السلوك. ولتجاوز هذه الإشكالية، يجب قيام مجال سياسي حديث، يقع بقيامه الاستقلال الضروري لحيز الدولة عن المجال الاجتماعي فالدولة -أية دولة- نصاب متعال ومنفصل عن تناقضات البنية الاجتماعية، وهذا الشرط لأن تكون دولة ذات شخصية تمثيلية وسيادية، وقادرة على أداء وظائف التوحيد والتحديث والتنمية السياسية للمجتمع، {لا تكون الدولة دولة أمة (أو دولة شعب)}، إلا متى تعال تكوينها عن التكوين الاجتماعي لتلك الأمة: أكانت الانقسامات فيها أفقية (كما في المجتمعات الحديثة)، أم عمودية (كما في المجتمعات التي تعاني تأخر تاريخي مثل مجتمعاتنا)، حين لا تكون الدولة سوى ذلك الامتداد التلقائي للاجتماعي أو المجتمعي في الحيز السياسي، تسقط صفتها كدولة جامعة- أو كدولة للعموم- وتحوّل إلى مجرد سلطة سياسية تمثل فريقاً دون آخر: طبقة أو طبقات "في المجتمع الحديث"، أو قبيلة أو عشيرة أو طائفة أو مذهب في المجتمع التقليدي، وهذا ما يعانيه تكوين الدولة في البلدان العربية اليوم، حيث تماهيا مع

المجتمع الأهلي من حقائق وجودها، وحيث إعادة إنتاجها النظام العصبي قد أكل وظائفها السياسية.

ولن يكون الحل لذلك إلا بشرطين لازمين وهما أولاً: قيام إصلاح ديني حقيقي ينطلق من عمق البنية الفكرية الإسلامية وتكون شبيهة إلى حد ما بالتجربة الإصلاحية المسيحية، حيث تصل إلى فصل لاهوتي بين الدين والسياسة يقوم بتنظيم العلاقة بين الدين والدولة كما ذكرنا في مبحث سابق.

وثانياً فتح المجال السياسي والاجتماعي أمام جميع التيارات والحركات السياسية لتمارس دورها في عملية بناء السياسة عبر تأمين فضاء اجتماعي مدني مستقل ذاتياً، وليس هذا الفضاء اليوم سوى ما نسميه بالمجتمع المدني الذي قامت الدولة العربية منذ نشوئها على تأميمه باسم تحقيق التكامل والاندماج الاجتماعي على غرار نموذج "الدولة / الأمة"، الأوروبي، وإن كانت تلك الدولة محاكاة ساخرة لهذا النموذج. إنَّ الفضاء التعددي التنافسي يسمح لكافة الفاعلين الاجتماعيين، مهما كانت أيديولوجياتهم وتنظيماتهم أن يجدوا بهذا الشكل أو ذلك محلاً لهم فيه.

وإنَّ أي إمكانية لرسم معالم نظرية في الدولة يجب أن ينطلق من الواقع كما هو بكل عيوبه وتناقضاته ومفرزاته ومكوناته الطائفية والعشائرية والقبلية والبحث عن ميكانزم سياسي اجتماعي قابل لأن يستوعب جميع هذه التناقضات والعمل على توحيدها ضمن أسس مواطنة . وأي استلهاً لأي نموذج تاريخي أو جغرافي بمعنى "عبر الزمن أو من الجوار الجغرافي"، هو استلهاً عبثي لن يكون له أي مردود إيجابي مهما كانت قدسيته وعظمته ونجاحه. وإذا كنا مقتنعين أن النظام السياسي ومكوناته هو بنية فوقية للدولة فهو يجب أن يكون تعبير حقيقي عن مكونات هذه الدولة ولا يجب التعاطي مع المجتمع بموجب نظام الامتيازات أو نظام المنح ، وإنَّ سيادة القانون هو الحل الأمثل والأنجح لتجاوز التناقضات جميعاً.

• قائمة المراجع

- القرآن الكريم.
- 1- أبي صلاح الحلبي، الكافي في الفقه، تحقيق محمد رضا استادي، (اصفهان: مكتبة أمير المؤمنين العامة، 1403هـ).
 - 2- أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام وهدية في السياسة والقانون والدستور، ترجمة جليل حسن الإصلاحي، (لاهور: دار الفكر، 1969).
 - 3- أبو الأعلى المودودي، الأسس الأخلاقية للحركة الإسلامية، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1981).
 - 4- أبو الأعلى المودودي، الحكومة الإسلامية، ترجمة أحمد إدريس، (القاهرة: دن، 1977).
 - 5- أبو الأعلى المودودي، نحو ثورة سلمية، ترجمة دار العروبة للدعوة الإسلامية، (لاهور باكستان: دار العروبة، 1969).
 - 6- أبو فضل جمال الدين بن منظور، لسان العرب، ج12، (بيروت: دار صادر، د.ت).
 - 7- أبو جعفر بن اسحق الكليني، الأصول في الكافي، (بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ط4، 1421هـ).
 - 8- أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، (بيروت: دار الكنوز الأدبية، ط3، 1980).
 - 9- أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1990).
 - 10- أحمد أمين، ضحى الإسلام، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط1، 1995).
 - 11- أحمد بركاوي، محاولة في قراءة عصر النهضة (بيروت: الرواد للنشر، ص179، ط1، 1988).
 - 12- أحمد الخميني، مرآة الشمس "استعراض لأفكار الإمام الخميني"، (طهران: مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، ط1، 1997).
 - 13- أحمد النراقي، ولاية الفقيه "بحث في عوائد الأيام من قواعد الفقهاء الأعلام"، (بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ط1، 1990).
 - 14- أحمد كمال أبو المجد، حوار لا مواجهة، (القاهرة: مكتبة الشروق، 1985).
 - 15- أوليفيه روا، تجربة الإسلام السياسي، ترجمة نصير مروّة، (بيروت: دار الساقى، ط1، 1994).
 - 16- أندريه هوريو، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، ترجمة علي مقلد، (بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، مج2، ط2، 1977).
 - 17- الخميني، كتاب البيع، (قم: مؤسسة مطبوعات إسماعيليان، لا طبعة، لا تاريخ، ج2).
 - 18- الخميني، زبدة الأحكام، (طهران: منظمة الأعلام الإسلامي، ط1، 1404هـ).
 - 19- الخميني، حديث الشمس، (طهران: منظمة الأعلام الإسلامي، ط1، 1992).
 - 20- الخميني، كشف الأسرار، (بيروت: دار مكتبة الرسول الأعظم، ط1، 1992).

- 21-** الخميني، الكلمات القصار، مواعظ وحكم من كلام الخميني، (طهران: مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، لا طبعة، لا تاريخ).
- 22-** الخميني، رسالة إلى غورباتشوف، دعوة إلى التوحيد، (طهران: مؤسسة الإمام الخميني، الشؤون الدوليّة، ط1، 1994).
- 23-** الخميني، مقدمة الاجتهاد والتقليد، (طهران: منشورات مؤسسة تنظيم ونشر آثار الامام الخميني، ط1، 1418هـ).
- 24-** الخميني، آداب الصلاة، (طهران: مركز ونشر آثار الامام الخميني، 1992).
- 25-** الخميني، تعليقات على شرح فصوص الحكم ومصباح الأنس، (طهران: مؤسسة باسدار إسلام، لا طبعة، 1410هـ).
- 26-** الخميني، الأربعون حديثاً، ترجمة السيد محمد الغروي، (بيروت: دار التعارف للمطبوعات، 1991).
- 27-** الخميني، الآداب المعنوية للصلاة، "تعريف وتعليق السيد أحمد القهري" (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1986).
- 28-** الخميني، الحكومة الإسلاميّة، (بيروت: منشورات مركز بقية الله الأعظم، 1998).
- 29-** المختار بنعبدلاوي، الإسلام المعاصر "قراءة في خطابات التأسيس"، (دمشق: دار معد، ط1، 1998).
- 30-** المختار بنعبدلاوي، دراسة في بعض الاتجاهات الإسلاميّة في الفكر العربي المعاصر، (أطروحة دكتوراه، جامعة دمشق، 1991).
- 31-** الطوسي شيخ الطائفة محمد بن الحسن، كتاب الغيبة، (بيروت: مؤسسة أهل البيت، 1412هـ).
- 32-** الصدوق محمد بن علي بن بابويه القمي، كتاب الهداية، (قم: المكتبة الإسلاميّة، 1377هـ).
- 33-** المفيد محمد بن محمد النعمان الكعبري، كتاب المقنعة، (قم: مؤسسة النشر الإسلامي، 1410هـ).
- 34-** الصدوق محمد بن علي بن بابويه القمي، المقنعة، (قم: المكتبة الإسلاميّة، 1377هـ).
- 35-** برهان غليون، الدولة والدين "نقد السياسة والدين"، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، 1991).
- 36-** توفيق سيف، ضد الاستبداد، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1999).
- 37-** جان توشار، تاريخ الأفكار السياسيّة من الأصول إلى القرن الثامن عشر، ترجمة ناجي الدراوشة، (دمشق: وزارة الثقافة، ط1، 1984).
- 38-** محمد عمارة، الأعمال الكاملة للأفغاني، (القاهرة: دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، 1968).
- 39-** جيل كيبيل، الفرعون والنبّي "التطرف الديني في مصر"، ترجمة أحمد خضر (بيروت: دار الكتاب الحديث، 1988).
- 40-** حامد البكار، إيران (1980-1900) الثورات المعاصرة، القوى السياسيّة والاجتماعيّة، "دور الدين والعلماء"، (القاهرة: مؤسسة الأبحاث العربية، ط1، 1990).

- 41- حسن البنا، مجموعة رسائل الإمام الشهيد، (بيروت: دار القرآن الكريم، 1974).
- 42- حسن الترابي، الحركة الإسلامية في السودان، (لاهور باكستان: الشركة العربية العالمية، ط2، 1410هـ).
- 43- حسن الهضيبي، الإسلام والداعية "حكم الإسلام والأقليات"، (القاهرة: دار الأنصاري، ج1، دبت).
- 44- حسن حنفي، الدين والثورة في مصر 1952-1981، (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1989).
- 45- حسن شير، تاريخ العراق السياسي المعاصر، التحرك الإسلامي (1900-1975)، (بيروت: دار المنتدى للنشر، ط1، 1990).
- 46- حميد حلمي زاده، ثورة الفقيه ودولته، "قراءة في عالمية مدرسة الإمام الخميني"، (دمشق: الجمعية التعاونية للطباعة والنشر، 2002).
- 47- حيدر آل حيدر، ولاية الفقيه/الشورى وولاية الفقيه، (لا مكان للنشر: مجمع الفكر الإسلامي، ط1، 1409هـ).
- 48- حيدر علي، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 1999).
- 49- خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تحليل النص، تحليل النص للمنصف الشنوفي، (تونس: الدار التونسية للنشر، ط2، 1972).
- 50- راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1993).
- 51- راشد الغنوشي، الحركة الإسلامية ومسألة التغيير، (لندن: المركز المغربي للبحوث والترجمة، 2000).
- 52- رسول جعفریان، تاريخ التشيع، (بيروت: دار الحق، 1377هـ).
- 53- رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة "دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي"، (بيروت: دار إقرأ، ط1، 1984).
- 54- رضوان السيد، سياسات الإسلام المعاصر "مراجعات ومتابعات"، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1997).
- 55- رضوان السيد، أزمة الفكر السياسي العربي، (دمشق: دار الفكر، ط2، 2000).
- 56- رضوان السيد، الجماعة والمجتمع والدولة، "سلطة الأيديولوجيا في المجال السياسي العربي الإسلامي"، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط1، 1997).
- 57- رفعت السيد أحمد، الدين والدولة والثروة، (القاهرة: الدار الشرقية، ط1، 1989).
- 58- سعيد بنسعيد العلوي، الاجتهاد والتحديث "دراسة في أصول الفكر السلفي في المغرب"، (مالطا: سلسلة الفكر الإسلامي المعاصر، مركز دراسات العالم الإسلامي، 1992).
- 59- سعيد بنسعيد العلوي، دولة الخلافة "دراسة في التفكير السياسي عند الماوردي"، سلسلة الأطروحات والرسائل، (الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، دبت).
- 60- سعيد عبد العظيم، الديمقراطية في الميزان، (باكوس: دار الفرقان، ط3، 1412هـ).
- 61- سيد قطب، معركة الإسلام والرأسمالية، (القاهرة: دار الشروق، ط12، 1993).

- 62- سيد قُطب، المستقبل لهذا الدّين، (القاهرة: دار الشروق، ط4، 1993).
- 63- سيد قُطب، الإسلام ومشكلة الحضارة، (القاهرة: دار الشروق، ط9، 1988).
- 64- سيد قُطب، دراسات إسلامية، (القاهرة: دار الشروق، ط9، 1993).
- 65- سيد قُطب، تفسير سورة الشورى، (القاهرة: دار الشروق، ط4، 1993).
- 66- سيد قُطب، العدالة الاجتماعية في الإسلام، (القاهرة: دار الشروق، ط9، 1983).
- 67- سيد قُطب، نحو مجتمع إسلامي، (القاهرة: دار الشروق، ط7، 1987).
- 68- سيد قُطب، معالم في الطريق، (القاهرة: دار الشروق، د.ت).
- 69- سيد قُطب، السلام العالمي والإسلام، (القاهرة: دار الشروق، ط10، 1992).
- 70- شبلي الملاط، تجديد الفقه الإسلامي/محمد باقر الصدر بين النجف وشيعة العالم، (بيروت: دار النهار، ط1، 1998).
- 71- طيب تيزيني، من التراث إلى الثورة (بيروت: دار خلدون، ط2، 1978).
- 72- طارق البشري، الملامح العامّة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر "في المسألة الإسلاميّة المعاصرة" (القاهرة: دار الشروق، 1996).
- 73- طارق البشري، "اللامح العامّة للفكر السياسي الإسلامي في العالم المعاصر"، دراسة ضمن كتاب الحركة الإسلاميّة رؤية مستقبلية، أوراق النقد الذاتي، تحرير وتقديم د. عبدالله النفيسي، القاهرة، مكتبة المدبولي، 1989).
- 74- عارف تامر، دعائم الإسلام، (بيروت: دار الأضواء، ط1، 1995).
- 75- عبدالله قصير، حركة التجديد والاستنهاض، "قراءة في الفكر السياسي للإمام الخميني"، (بيروت: مركز الإمام الخميني الثقافي، ط1، 2000).
- 76- السيد عبدالله الغزيفي، التشييع، نشوءه، مراحل، مقوماته، (بيروت: دار الموسم للإعلام، ط1، 1990).
- 77- عبد الإله بلقزيز، الإسلام والسياسة "دور الحركة الإسلاميّة في صوغ المجال السياسي"، (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط1، 2001).
- 78- عبد الإله بلقزيز، أسئلة الفكر العربي المعاصر، (اللاذقية: دار الحوار، ط1، 2001).
- 79- عبد الإله بلقزيز، القومية والعلمانية والإيديولوجيا والتاريخ، (الرباط: دار الكلام، ط1، 1989).
- 80- عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2002).
- 81- عبد الإله بلقزيز، الخطاب الإصلاحية في المغرب "1844-1918"، (بيروت: دار المنتجب العربي، ط1، 1987).
- 82- عبد الحليم الرهيمي، تاريخ الحركات الإسلاميّة في العراق، (بيروت: الدار العالميّة، 1980).
- 83- عبد الرحيم بوهاها، الإسلام الحركي "بحث في أدبيات الأحزاب والحركات الإسلاميّة"، (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، 2006).

- 84- عبد الرحيم محمد علي، الشيخ محمد كاظم الخراساني، (النجف: مطبعة النعمان، ط1، 1972).
- 85- عبد السلام ياسين، المنهاج النبوي، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، دت).
- 86- عبد السلام ياسين، حوار مع الفضلاء الديمقراطيين، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1994).
- 87- علي أوميل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 1985).
- 88- علي الدين هلال، التجديد في الفكر السياسي المصري الحديث (القاهرة: معهد البحوث والدراسات الغربية، 1975)،
- 89- علي الوردي، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، (لندن: دار كوفان للنشر، ج3، ط1، 1992).
- 90- علي جريشة، أصول الشرعية الإسلامية، (القاهرة: مكتبة وهبة، ط2، 1987).
- 91- علي حرب، نقد الحقيقة، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط2، 1995)
- 92- علي شريعتي، التشيع العلوي، والتشيع الصفوي، "ترجمة حيدر مجيد، تقديم، د. ابراهيم الدسوقي"، (بيروت: دار الأمير، ط1، 2002).
- 93- علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1972).
- 94- علي فياض، نظريات السلطة في الفكر السياسي الشيعي المعاصر، (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط1، 2008).
- 95- علي مروّة، التشيع بين جبل عامل وإيران، (بيروت: دار رياض نجيب الرئيس للكتب والنشر، ط1، 1987).
- 96- عماد عبد الغني، حاكمية الله وسلطان الفقيه، (بيروت: دار الطليعة، 2005).
- 97- غالي شكري، النهوض والسقوط في الفكر العربي الحديث (بيروت: دار الطليعة، ط1، 1978).
- 98- فتحي يكن، مشكلات الدعوة والداعية، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط3، 1974).
- 99- فخر الرازي، التفسير الكبير، (بيروت: دار إحياء التراث، ط3، 1987).
- 100- فؤاد ابراهيم، الفقيه والدولة في الفكر السياسي الشيعي، (بيروت: دار الكنوز الأدبية، ط1، 1998).
- 101- فهمي جدعان، دراسة في تشكيلات ومسالك التجربة الفكرية العربية، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1997).
- 102- فهمي هويدي، القرآن والسلطان، (القاهرة: مكتبة الشروق، 1981).
- 103- ليونارد يانيدر، الثورة العقائدية في الشرق الأوسط، ترجمة خيرت حماد (القاهرة: دار القلم، 1966).
- 104- مالك وهبي العاملي، الفقيه والسلطة والأمة (بيروت: الدار الإسلامية، ط1، 2000).
- 105- الشيخ محمد حسين آل ياسين، الإمامة، (بيروت: دار مكتبة الحياة، ط1، 1972)،
- 106- آية الله محمد الشيرازي، الحكم في الإسلام، (قم: مطبعة الخيام، دت).

- 107- آية الله محمد الشيرازي، إلى حكومة ألف مليون مسلم، (قم: دار القرآن الحكيم، د.ت).
- 108- محمد عمارة، الأعمال الكاملة لمحمد عبده (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ج3، 1995).
- 109- محمد عمارة، الصحوة الإسلاميّة والتحدّي الحضاري، (القاهرة: دار الشروق، د.ت).
- 110- محمد عمارة، أبو الأعلى المودودي، (بيروت: دار الوحدة، 1986).
- 111- محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار (القاهرة: مكتبة وهبة، ط11، 1985).
- 112- محمد باقر الصدر، المؤلفات الكاملة، (بيروت: المدرسة الإسلاميّة، دار التعارف، ج31، 1990).
- 113- محمد باقر الصدر، "التشيع ظاهرة طبيعيّة في إطار الدعوة الإسلاميّة"، (القاهرة: دار أهل البيت، 1977).
- 114- محمد باقر الصدر، المعالم الجديدة للأصول، (بيروت: دار التعارف، ط3، 1981).
- 115- محمد باقر الصدر، خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء، "من ضمن سلسلة الإسلام يقود الحياة"، (قم: مطبعة الخيام، 1419هـ).
- 116- محمد باقر الصدر، لمحة فقهية تمهيدية عن مشروع دستور الجمهورية الإسلاميّة، (قم: مطبعة الخيام، 1993).
- 117- محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية).
- 118- محمد عابد الجابري، نحن والتراث: قراءة في تراثنا الفلسفي، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1985).
- 119- محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 1990).
- 120- محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط3، 2009).
- 121- محمد سبيلا، الايديولوجيا نحو نظرة متكاملة، (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط1، 1992).
- 122- محمد حافظ دياب، سيد قُطب "الخطاب والأيديولوجية"، (بيروت: دار الطليعة، ط1، 1988).
- 123- السيد محمد حسن الطباطايني، الشيعة في الإسلام، (بيروت: دار التعارف، لا طبعة، لا تاريخ).
- 124- محمد رضا الحكيمي، تاريخ العلماء عبر العصور المختلفة، (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط1، 1983).
- 125- السيد محمد حسن الطباطايني، الشيعة في الإسلام، (بيروت: دار التعارف، لا طبعة، لا تاريخ).
- 126- محمد حسون، رسائل المحقق الكركي، (قم: منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، ط1، 1409هـ).
- 127- محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، (القاهرة: دار الريان للتراث، 1987).

- 128-** محسن كديفر، نظريات الحكم في الفقه الشيعي، "بحوث في ولاية الفقيه"، (بيروت: دار الجديد، ط1، 2000).
- 129-** محمد جمال باروت، يثرب الجديدة " الحركات الإسلامية الراهنة"، (لندن: دار الريس، 1994).
- 130-** محمد جمال باروت، الدولة والنهضة والحداثة "مراجعات نقدية"، (اللاذقية: دار الحوار، ط1، 2000).
- 131-** مصطفى السباعي، دروس في دعوة الإخوان المسلمين، (دمشق: منشورات قسم الطلاب، كانون الثاني، 1955).
- 132-** مصطفى السباعي. اشتراكية الإسلام، (دمشق: دن، ط2، 1960).
- 133-** محمد تقي مصباح اليزدي، حوارات حول ولاية الفقيه، ترجمة محمد فراس حلباوي، (بيروت: دار الهادي، 2005).
- 134-** محمد تقي مصباح اليزدي، نظرة عابرة إلى نظرية ولاية الفقيه، ترجمة علي الهاشمي، (طهران: المجمع العالمي لأهل البيت، ط1، 2006)
- 135-** محمد تقي اليزدي، الحكومة الإسلامية و ولاية الفقيه، ترجمة عبد الكريم محمود، (طهران: منظمة الإعلام الإسلامي، ط1، 1993).
- 136-** محمد جابر الأنصاري، التآزم السياسي عند العرب وموقف الإسلام، مكونات الحالة المزمنة، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1995).
- 137-** محمد حسين فضل الله، الحركة الإسلامية، هموم وقضايا، (بيروت: دار الملاك للطباعة والنشر، ط3، 1993).
- 138-** محمد مهدي شمس الدين، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، (بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ط2، 1991).
- 139-** محمد مهدي شمس الدين، في الاجتماع الإسلامي السياسي: المجتمع السياسي الإسلامي، محاولة تأصيل فقهي وتاريخي (قم: دار الثقافة للطباعة والنشر، 1994).
- 140-** مهدي حائري، رسائل الشريف المرتضى، إعداد ، (قم: دار القرآن الكريم، 1405هـ).
- 141-** نزيه نصيف الأيوبي، العرب ومشكلة الدولة، (بيروت: دار الساقى، ط1، 1992).
- 142-** ناصيف نصّار، تصوّرات الأمة المعاصرة، دراسة تحليلية لمفاهيم الأمة في الفكر العربي الحديث والمعاصر، (بيروت: دار الأمواج، ط2، 1994).
- 143-** وجيه الكوثراني، الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبان الثورة الكمالية في تركيا، "رشيد رضا- علي عبدالرازق- عبد الرحمن الشهبندر" ، سلسلة التراث العربي المعاصر (بيروت: دار الطليعة، 1996).
- 144-** وجيه كوثراني، الفقيه والسلطان، (بيروت: دار الرشد، ط1، 1989).
- 145-** هالة مصطفى، الإسلام السياسي في مصر من حركة الإصلاح إلى جماعات العنف، (القاهرة: مركز الدراسات السياسيّة والاستراتيجية، مركز الأهرام، ط1، 1992).

- 146-** هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي (بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ط1، 1977).
- 147-** هشام أحمد عوض جعفر، الأبعاد السياسيّة لمفهوم الحاكميّة "رؤية معرفيّة"، (فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1995).
- 148-** هيغل: "محاضرات في فلسفة التاريخ العقل في التاريخ"، ترجمة وتقديم وتعليق د. عبد الفتاح إمام، (بيروت: دار التنوير، ط2، 1981).
- 149-** يوسف القرضاوي، من أجل صحوة إسلامية راشدة (الدار البيضاء: دار المعرفة، [د.ت.]).

• المجالات والدوريات

- 1-** علي صالح المولى، "الأصولية الإسلاميّة: قراءة في مقدمات النشأة وتطورها"، (بيروت: المستقبل العربي، العدد 358، كانون الأول، 2008).
- 2-** آية الله جوادى الأملي، "دور الخميني في إعادة بناء نظام الإمامة"، (بيروت: مجلة الثقافة الإسلاميّة، عدد37، أيار- حزيران، 1991).
- 3-** محمد حسين فضل الله، "القيادة الإسلاميّة في داخل الدولة"، (بيروت: مجلّة الثقافة الإسلاميّة، العدد37، أيار- حزيران، 1991).
- 4-** محمد خاتمي، "الإمام الخميني رائد الإحياء الإسلامي المعاصر"، (طهران: مجلة التوحيد، العدد115، تموز، مؤسسة الفكر الإسلامي، طهران، 1999).
- 5-** محمد جمال باروت، "الخطاب الإسلامي المعاصر"، محاورات فكريّة تقديم جودت سعيد، حوار وحيد تاجا (بيروت: مجلة الحوار الإسلامي، العدد87، نيسان، 2000).
- 6-** محمد مهدي شمس الدّين، "المشروع السياسي الإسلامي وآفاق المستقبل"، (بيروت: مجلة الغدير، الأعداد14-16، حزيران، 1991).
- 7-** محمد مهدي شمس الدّين، "في رحاب الإمام جعفر الصادق (ع)"، (بيروت: مجلة الغدير، المجلد الثاني، العدد 17-18، 1991).
- 8-** محمد السيد سعيد، "التيار الإسلامي ومستقبل السياسيّة العربيّة"، (القاهرة: شؤون عربيّة، العدد125، 2006).
- 9-** محمد عمارة، "الجامعة العربيّة والجامعة الإسلاميّة"، (بيروت: المستقبل العربي، العدد24، شباط، 1983).
- 10-** محمد حسين النائيني، "تنبيه الأمة وتنزيه الملة"، تعريب الشيخ صالح الجعفري، (بيروت: مجلة الغدير، العدد الخامس، كانون الثاني، 1990).
- 11-** نصر حامد أبو زيد، "الخطاب الدّيني المعاصر ومنطلقاته الفكرية"، (القاهرة: مجلة قضايا فكرية، تشرين الأول، 1989).
- 12-** يوسف القرضاوي، "ملاحظات وتعقيبات على آراء الشهيد سيد قُطب"، (القاهرة: جريدة الشعب المصريّة، 11-18، 1986).

• المراجع الأجنبية

- 1-Deconchy jean-pierre, Milton Rokeach et la notion de dogmatism (in Archives. De la sociologie des religions, 1970).
- 2-Daniel Pipes, 'In the Path of God Islam and Political Power', (New Jersey: August 2002).
- 3- Ervand Abrahmian , 'Khomeinism', Essay son The Islamic Republic, (Berkeley: University of California, Press, 1993).
- 4-Hamid Enayat, 'Modern Islamic Political Thought ',(Tauris: september 2005).
- 5- Said Amir, 'Authority and Political Culture in Shi'ism', (Newyork: State University of Newyork Press, 1988).