

قضايا إسلامية معاصرة

فكرية متخصصة تعنى بالهموم الثقافية للمسلم المعاصر

يصدر هذا العدد بالتعاون مع مجلة الحكومة الإسلامية التي يصدرها
مجلس الخبراء في الجمهورية الإسلامية الإيرانية

رئيس التحرير

عبد الجبار الرفاعي

لبنان - بيروت

الغبيري ص.ب ٢٥/٨٥

هاتف: ٠٠٩٦١-٣-٨١٣٤٣٨

العدد الثاني ١٤١٨ - ١٩٩٨



محتويات العدد

افتتاحية

- التراث السياسي الاسلامي مهدي مهريزي وعبد الجبار الرفاعي ٤

دراسات

- نحو تأصيل منهجي لمفهوم الأمة في الإسلام منى أبو الفضل ١٢
□ سلطة الولي الفقيه خارج حدود بلده محمد تقي مصباح يزدي ٤٣
□ قاعدتنا الحكم في الإسلام: ولاية الله وخلافة الأمة محسن باقر الموسوي ٥٥
□ حاكمية القرآن طه جابر العلواني ٨٤
□ السياسية والفكر وجيه كوثراني ١١٠
□ الاسرة والدولة الماضي الغربي ام المستقبل الإسلامي هبة رؤوف عزت ١١٩
□ قوانين الثورة في الفكر السياسي الإسلامي غالب حسن ١٣١
□ المعارضة في الدولة الإسلامية إبراهيم العبادي ١٥٤
□ الأبعاد السياسية لنظرية الأباضية في الإمامة مهدي ابو العيس ١٨٨

ندوة

- رؤى في الثقافة السياسية محمد خاتمي - عباس علي عميد زنجاني - عبد العلي قوام ٢٠٢

حوارات

- الولاية والثوري محمد باقر الحكيم ٢١٢
□ الإسلام والديموقراطية محمد حسن الأمين ٢٢٣
□ النظام السياسي في الإسلام عباس علي عميد زنجاني ٢٣٤

الآراء الواردة في الموضوعات تعبر عن وجهة نظر صاحبها ولا تعبر بالضرورة عن رأي الدورية
ترتيب الموضوعات يخضع لاعتبارات فنية لاعلاقة لها بمكانة الكاتب أو الموضوع
للدورية الحق في إعادة نشر الدراسة مستقلة أو ضمن مجموعة بعد نشرها فيها

وجهان وقضية

- جولة في مباني ولاية الفقيه عبد الله جوادى آملی ٢٤٣
- حوار عقلائی حول الحكومة الإسلامية مهدي حائري ٢٥٥
- بحوث في بیان ولاية الفقيه عبد الله جوادى آملی ٢٦٠

مراجعات كتب

- في التعامل مع مصادر التراث السياسي الإسلامي
- وقفة منهجية في ضوء مقتضيات عصرية ودواعي علمية منى أبو الفضل ٢٧١
- محاولة تأصيل فقهي وتاريخي للمجتمع السياسي الإسلامي حيدر سعيد ٢٩١

نصوص سياسية

- الصحيفة أو دستور المدينة ٢٩٩
- عهد الامام علي(ع) إلى مالك الأشتر ٣٠٢
- مسألة في العمل مع السلطان الشريف المرتضى ٣٨٠
- الوصايا العشر: أو كيف يوصي العلماء الملوك محمد كاظم الخراساني ٣١٣
- فتوى المرجعية: باعلان الجهاد المقدس ضد الغزو الايطالي ٣١٥
- بيان الجهاد لثورة العشرين ٣١٦

التراث السياسي الإسلامي

(١)

تشكّل السياسة العامل الأهمّ الذي تحكّم في نشأة وتطور الحياة الفكرية في التاريخ الإسلامي، ولا يحتاج الباحث إلى جهد كبير ليكتشف أنّ علم الكلام مثلاً وُلد وتغذى وترعرع في فضاء الجدل السياسي الذي ظهر باكراً في المجتمع الإسلامي، وهكذا الحال في غير واحد من العلوم الإسلامية، التي تلونت في نشأتها وتطورها بالمواقف السياسية للجماعات والفرق، واكتست برؤاها العقائدية والمذهبية، وتغلّغت في بُنية هذه العلوم عناصر من أزمات السياسة وإشكالياتها، وظلّت تغذيها وتحدّد وجهتها.

ويتجلّى ذلك في الفكر السياسي الإسلامي، فإن هذا الفكر تبلور في إطار التجربة السياسية في الدول السلطانية، واصطبغ بنمط العلاقات بين السلطان والرعية، وما سادها من ظواهر، تحوّلت بمرور الأيام إلى أمراض مزمنة أعاقَت نمو الفكر السياسي وتكامله.

ما نريد الإشارة إليه من خلال الملاحظة السابقة، هو أنّ تراثنا السياسي يُقرأ بنحويين من القراءة، كلتاهما متحيّزة غير موضوعية، لأنّه تجري في الأولى قراءته من منظور الوعي السياسي الغربي، ويُعاد تأويله عبر إسقاط أحكام جاهزة مستعارة من المفاهيم السياسية الأوروبية عليه، وهذا ما ألمحت إليه افتتاحية العدد الماضي، بينما يُحاط في القراءة الثانية

بالكثير من المبالغات والأحكام المثالية، حين يعتمد البعض إلى تجاهل أزماته ومشكلاته الأولى، وما نجم عنها من تشوّه وانحراف، فيقرأه قراءة تنزيهية تبجيلية أو اعتذارية، تنزه السلطان من الطغيان، وتعتذر لفتاوى فقيه السلطان بلزوم القاضية طاعة جور الحاكم وظلمه.

إن القراءة الثانية تتكتم على السلوك السياسي لخلفاء الجور وولاتهم، وتحاول عزل الفكر السياسي عن نسقه الحضاري والبيئة الخاصة التي أفرزته، بالرغم من أن أي فكر لا يمكن أن ينفصل عن البيئة التي تخلّق فيها، فكيف بالفكر السياسي الذي تحكّمت في نشأته، ووجّهت مساره، ورسمت أبعاده، وأوحت مفهوماته، نزعة الاستبداد والعنف السياسي للحكام، منذ معاوية إلى السلطان عبد الحميد.

إنّ شيوع الاستبداد وترسّخه في مؤسسة الحكم، هو الذي قاد الكثير من المؤلفين لتسويق جور الحاكم، وشرعنة طاعة الطاغوت، وتبرير جرائمه وموبقاته مهما كانت، إلى أن بلغ الحال بالبعض للقول بعدم جواز الخروج على الطاغية يزيد بن معاوية، مع اعترافه بأنّه كان «إماماً فاسقاً» لأنّ «الإمام إذا فسق لا يُعزل بمجرد فسقه على أصحّ قولي العلماء، بل لا يجوز الخروج عليه، لما في ذلك من إثارة الفتنة، ووقوع الهرج، وسفك الدماء الحرام، ونهب الأموال، و...»^(١) حسب زعمه.

ويمكن القول إنّ الاستبداد ظلّ على الدوام أشدّ العوامل تأثيراً في تفكير المسلمين السياسي، فما أنجزه هذا التفكير من أحكام وأفكار، كانت تصاغ في آفاق رؤية المستبد، وتتخذ من آراء المستبد وقناعاته مرجعية لها.

على هذا الضوء نستطيع أن نكتشف جذور الانقطاع، والتوقف، والانقطاع، والتشوّه، الذي اكتنف مسار الفكر السياسي الإسلامي. فإنّ هذا الفكر لم يطرّق أبواب عدة موضوعات، أو إنه تجمّد عند الخطوة الأولى ولم يواصل تنمية البحث في موضوعات أخرى، مثلما نلاحظ في الفلسفة السياسية، فمنذ آثار الفارابي المتوفى سنة ٣٣٩ هـ لا نعتز على مساهمات جادة في حقل الفلسفة السياسية. فإنّه بالرغم من وفرة إنتاج الفلاسفة الإسلاميين، ممن جاءوا بعد الفارابي، غير أنهم لم يستأنفوا ما بدأه الفارابي، ولم يعملوا على إغناء وتطوير هذا الحقل في الفكر السياسي، ذلك أن الفيلسوف طالما تقاطع مع إرادة السلطان، واصطدم به، فكان لا بد أن يتّقيه،

ولا يتعرض مباشرة لبيان طبيعة الدولة باعتبارها تنظيمًا لجماعة، والتعرّف على نموذج بديل للاستبداد، يصلح كمعيار في تنظيم علاقة الحاكم بالمحكومين؛ لأنّ الفيلسوف يقوده منهجه في البحث بطبيعة الحال للجري وراء الحقيقة، بحسب أداء أدواته وأفكاره التي يستعين بها في البحث، ولذلك قد يتعدّر عليه ممالة الطاغوت إذا ولج الفلسفة السياسية في بحثه، مما يدعو إلى ترك الخوض في هذا المضمار، كيما لا يسخط السلطان.

ولم يقتصر أثر الاستبداد على انقطاع الفلسفة السياسية وتوقفها منذ الفارابي، وإنّما أدّى شيوع الاستبداد في الحياة السياسية إلى ضمور أو اندثار بعض الحقول الأساسية في الفكر السياسي الإسلامي، فمثلاً حين نراجع بواكير التراث السياسي، نجد بداية حركة التصنيف فيه تتمحور حول مسألة «الإمامة» وما في سياقها، ومحاججات الفرق ومساجلاتها الواسعة بشأنها، مضافاً إلى التصنيف في «الخراج» وتنظيم المنابع المالية للدولة، وما يرتبط بتدبير الملك والسياسة، وعدم تدخّل الجيش في الشؤون السلطانية، وكيفية الحفاظ على السلطان، وغير ذلك مما يتّصل بالآداب السلطانية، ورسوم ومراسم وبروتوكولات دار السلطنة، وإدارة البيت السلطاني.

أمّا الفقه السياسي الذي يتناول شؤون المواطنة وحقوق الرعية، والأمن السياسي والاجتماعي، ونصيحة الحكام ومحاسبتهم، وأحكام المعارضة السياسية، فلا نعثّر عليه إلّا متخفياً في مساحة هامشية داخل تراثنا السياسي.

ويبدو تأثير الاستبداد بوضوح في صياغة وتوجيه الفكر السياسي الإسلامي عند مراجعة وتقويم مشاغل هذا الفكر واهتماماته، وما غيّبه وتناساه. فقد لبّثت قضية العدالة، منسية في المصنّفات السياسية عدّة قرون، ولم يُصنّف فيها بنحو مستقلّ حتى مطلع القرن الخامس الهجري، لما كتب الخطيب الإسكافي المتوفى سنة ٤٢٠ هـ رسالة صغيرة في «ماهية العدالة»^(١). وفي الحفّة التالية لم تأخذ قضية العدالة مكانتها المناسبة في التأليف، ولم يجر تعميقها وتطوير البحث فيها، مع ما لها من أهميّة بالغة - كمعيار قيمي - في إرساء بنية الحكم الإسلامي على أساس متين.

لقد أعاق الاستبداد الفكر السياسي من التطور، وتسبب في إحجام

المؤلفين عن معالجة غير واحدة من قضاياها الأساسية، وابتعادهم عن حقوق الرعية، وتأكيدهم على حق السلطان في السمع والطاعة، وإن تعدى حدود الله. وتجاوز ذلك إلى الشعراء والأدباء والعلماء، فابتلى الكثير منهم بالرياء والتزلف، للطاغية، وطبع الفكر والأدب رغبات الحاكم ونزواته، ومواقفه. حقاً كانت أم باطلاً. يكتب أحد مؤرخي الأدب: «إن الأدب اتجه معظه في العصر العباسي، إلى مشايعة رغبات القصر، يذم الشعراء من ذمهم الخلفاء، ويمدحون من رضوا عنه، فإذا خرج محمد بن عبد الله على المنصور، هجاه ابن هرمة، وإذا رضي المعتصم عن الأفشين، فقصائد أبي تمام تترى في مدحه، وإذا غضب عليه وصلبه، فقصائد أبي تمام أيضاً تقال في ذمه وكفره. ويرضى الرشيد عن البرامكة فهم معدن الفضل، ويقتلهم فهم أهل الزندقة والشرك. وهكذا وقف الأدب أو أكثره يخدم الشهوات والأغراض»^(٣).

لكن هذا لا يعني عدم وجود نقاط مضيئة في التراث السياسي الإسلامي، إلا أن تجذر الاستبداد واستمراره منع تلك النقاط من أن تشع وتوسع، فتنبسط على مساحات كبيرة، وتطبع الفكر السياسي برمته بخصائصها.

وفي محاولة لإبراز الأبعاد المضيئة في التراث السياسي الإسلامي، وصلت «قضايا إسلامية معاصرة» عددها السابق الخاص بالفكر السياسي الإسلامي، بعدد آخر يتناول المحور ذاته. وألحقت به مقتبسات من «نصوص سياسية» إسلامية، تعود إلى القرن الأول حتى القرن الرابع عشر الهجري. وحاولت أن تعالج عبر الدراسات والحوارات والندوة المنشورة فيها، الأبعاد التي تهملت بفعل الاستبداد في التراث السياسي الإسلامي. وتكفلت الافتتاحية الرديفة التي كتبها الشيخ مهدي مهريزي تحليلاً تاريخياً موجزاً، لتجلية شيء من تلك الأبعاد الغائبة.

(٢)

رَبَّ حَامِل فَقْه إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ

نضجت الأفكار البشرية على امتداد الزمن وطوت أدواراً متعددة إلى أن تكاملت. فكل موضوع ينبثق عادة من ومضة ثم يتدرج حتى يصبح قضية علمية يستدل عليها بالبراهين، ثم تتفرع عنها فيما بعد غُصُون وشجون وإلى آخر المطاف، تماماً كما هو شأن الإنسان إذ تبدأ حياته من نطفة ثم علقه،

وحتى مرحلة الولادة والطفولة ، وهكذا إلى بلوغ سنّ الكمال .

ينطوي النظر إلى قدم الأفكار التي تكاملت على عبرة ودرس ؛ فهو عبرة لأنه يعكس المصاعب والمنعطفات والمخاضات العسيرة التي مرّت بها ، ويبيّن كيف أنّ القضية التي نراها اليوم على هذه الدرجة من السهولة كانت بالأمس مثاراً للجدل والنقاش ، وهو درس ؛ لأنه يعين طلاب المعرفة على العثور على ضالّتهم المنشودة .

أجل ، إنّ النظرة التاريخية للعلم والمعرفة ليست معياراً لقياس الحقّ والباطل ، والسليم والسقيم ؛ وإلاّ لاعتبرت الحقيقة أمراً نسبياً مستحيل المنال .

يُعدّ ما سلف قوله عن تكامل الأفكار ، قاعدة لا تقبل الاستثناء وتُلقي بظلالها على الأفكار البشرية جميعاً ، وإن كان منبعها الأديان السماوية . أو بتعبير آخر ، إنّ الصرح المنيف للمعرفة لم يُبنَ جملة واحدة ، وإنّما وُضعت لبناته الواحدة تلو الأخرى وبنحو تدريجي على امتداد الزمن حتى بلغ هذه الغاية .

ولو أننا وضعنا إصبعنا على أية قضية علمية أو حتى على أي علم وتقصينا ماضيه ، لتكتفّف أمام أبصارنا وبكل جلاء أنّه كان في مطلع أمره بسيطاً ومحدوداً ، ثم تدرّج في نموه وازداد فروعاً وأصولاً ، واتّسعت زواياه وخباياه . فهناك إذن ابتداءً من كيمياء الأمس وحتى علم الكيمياء اليوم ، ومن الحساب وحتى الرياضيات الحديثة ، ومن الفقه الروائي للسلف وحتى فقه الجواهري الذي يتبنّاه المعاصرون ، فارق شاسع فيما تتصف به هذه المسائل من حجم وسعة .

لعلّ الحكمة القائلة : « ربّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه » تُشير إلى وجه من أوجه هذه القاعدة . كما ويشهد التأمل في تاريخ أطوار وتحولات هذه العلوم على هذه الحقيقة . ومثلما تنطبق هذه القاعدة على العلوم بأجمعها ، فهي تصدق أيضاً على كل قضاياها ومسائلها .

من الجلي أنّ هذه المسيرة التكاملية لاهي منقصة على المتقدمين ، ولا هي مثلية على المتأخرين ، فالمتقدّمون استوعبوا العلوم على قدر ما كان لهم من سعة علمية ، واستفاد المتأخرون من تجاربهم وساروا بالعلم قدماً .

هذه القاعدة الشاملة يسري مفعولها كذلك على أطروحة ولاية الفقيه ، بصفتها تمثّل جوهر الفكر السياسي لدى الشيعة ، وتعكس فهماً خاصاً لنمط

الحكومة الدينية. فلقد مرّت على هذه النظرية أدوارٌ شغلت على نطاق واسع أذهان المفكرين الدينيين حتى يومنا هذا. ويتراءى للمتأمل أنها مرّت بأربعة أدوار، وهي تمرّ اليوم بالمنعطف الخامس من تاريخها؛ فمنذ النصف الأول للقرن الهجري الثالث، تضمنتها الأحاديث، وكان يُستدلّ عليها بتعابير، من قبيل «العلماء ورثة الأنبياء»، و«الفقهاء أمناء الرسل»، و«مجاري الأحكام بيد العلماء بالله»، و«فإني جعلته حاكماً»، و«فارجعوا إلى رواة حديثنا». غرست في هذا الدور بذور هذه النظرية في حقل الأفكار الدينية.

ومن بعد ذلك، أي ابتداءً من مرحلة تدوين الفقه وحتى القرن العاشر، رسّخ العلماء جذور هذه النظرية في كل باب من أبواب الفقه عبر القول بإرجاع الكثير من المسائل الفقهية إلى الإمام العادل، والسلطان العادل، والحاكم العادل. وهذا ما يمكن ملاحظته اعتباراً من كتاب الصلاة وحتى كتاب الديات. كثيراً ما وردت في هذا الدور مصطلحات من قبيل: النصب، والنيابة، والتولية، وما شابه ذلك في كلام الفقهاء، إلا أنهم مرّوا عليها مرور الكرام.

وبعد قيام الدولة الصفوية وما تحمله من توجهات شيعية، اتخذت الكثير من المباحث بُعداً اجتماعياً إسلامياً جديداً، ودخلت ولاية الفقيه أيضاً الدور الثالث من أدوار تطوّرها. حيث تجلّت هذه النظرية أثناء هذا الدور على شكل نظرية علمية في الفقه، وانسابت من أقلام الفقهاء تعابير نظير: نيابة الفقيه، والخلافة، والنصب، والولاية، وبرهنوا عليها بإيجاز، وتحدّثوا عن صلاحياتها إجمالاً.

ابتدأ الدور الرابع من أدوار ولاية الفقيه منذ النصف الأول للقرن الثالث عشر، وكان على رأس هذا الدور الشيخ أحمد النراقي (المتوفى عام ١٢٤٥ هـ) وامتدّ إلى عهد انتصار الثورة الإسلامية في إيران مع مطلع القرن الخامس عشر الهجري.

أقيمت في هذه البرهة أدلة عقلية ونقلية شتّى لإثبات هذه النظرية، بيد أن بعض تلك الأدلة تعرّضت للاشتد على يد عدد من الفقهاء؛ سواء بإعلان تمسكهم بالنظرية من طريق آخر كما ذهب إلى ذلك المير فتح المراغي، أم بالتشكيك فيها من الأساس. وبلغ هذا الدور ذروته عبر الدروس التي كان يلقيها سماحة الإمام الخميني في النجف الأشرف.

ومع أن بحوثاً وفيرة قد جرت في تلك البرهة، وآثاراً عديدة قد عرضت،

غير أن الكثير من أبعادها لم تؤخذ بحسبان العلماء نتيجة لعدم تطبيقها عملياً. تبلور الدور الخامس لهذه النظرية مع انتصار الثورة الإسلامية، وبداية التطبيق العملي لها. ولم تخضع هذه النظرية في المرحلة الأولى للثورة، للدراسة الموسعة والدقيقة بسبب إنهاك الطاقات الفكرية للثورة في الأحداث الجارية ومشاكل ما بعد الانتصار، إلا أنها حظيت - في أعقاب تغلب الثورة على المشاكل، وبعدها أخذ المجتمع يسير صوب الثبات والاستقرار، وبعد تقليص أظفار الخصوم الفكريين - بمزيد من الاهتمام، وأشيعت مختلف جوانبها بحثاً ودراسة.

لا يقتصر مثل هذا التطور على نظرية ولاية الفقيه وحدها، بل مرّت الكثير من المسائل الفقهية بما يُشاكل هذه المراحل. ألا ينطبق هذا المسار على مباحث الأصول العملية في علم الأصول؟ كما يمكن الاستدلال بعيّنات كثيرة من الفقه أيضاً مما اعتراها التغيير بعد فترة طويلة من الثبات.

لا يمكن القول إنّ مثل هذا التطور يحمل بين طياته إسقاطاً لأصالة أية مسألة علمية، أو انتقاصاً مما لها من اعتبار تاريخي. ومن هذا، يستوي الكلام عن حداثة هذه النظرية عند علماء الشيعة مع عملية استنباط معنى خاص من مصطلح الولاية في بعض الموارد الفقهية إلى جانب معناها المتعارف.

يُساعد التحلّي بالمنطق العلمي في مثل هذه الدراسات، والابتعاد بها عن الأغراض السياسية، على تمهيد سبيل العثور على الحقيقة، وعلى الإفادة من اختلاف الآراء في الشؤون التفصيلية. وعلى العكس من ذلك تقود التكتلات السياسية في المناظرات العلمية التي تنتهي عادة باتخاذ موقف التأييد أو المعارضة، إلى تعكير أجواء المعرفة، وتنزل بالمرء من مرتبة مناصرة الحق والحقيقة إلى مرتبة مناصرة الرأي والعقيدة. وعسى أن لا يكون ذلك.

عبد الجبار الرفاعي

مهدي مهريزي

رئيس تحرير قضايا إسلامية معاصرة

رئيس تحرير مجلة الحكومة الإسلامية

الهوامش

(١) ابن كثير. البداية والنهاية. بيروت: دار الكتب العلمية، مج ٤، ج ٨، ص ٢٢٦.

(٢) نشر هذه الرسالة: محمد خان. ليدن: بريل، ١٩٦٤م، ص ٢٨.

(٣) أحمد أمين. ضحى الإسلام. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٦م، ج ٢، ص ٣٥.

نحو تأصيل منهجي لمفهوم الأمة في الإسلام

أ. د. منى عبد المنعم أبو الفضل *

من معالم المدّ الإحيائي المعاصر

الإطار الدولي المعاصر جدير بأن يبحث من منطلق المدّ الإحيائي الإسلامي، وذلك ما دفع فعلاً العديد من المعاهد والجامعات ومراكز البحوث المتخصصة في الداخل والخارج، وخاصة في العواصم الغربية^(١)، إلى تكثيف الجهود والاجتهادات في مجال الدراسات الإسلامية بغية توسيع المدركات وزيادة الفهم الموضوعي لظاهرة باتت تُحير العقول، وهي تأمل جميعاً من خلال هذه الدراسات والتحليلات، ومن خلال زيادة الفهم وعمق الإحاطة العلمية بديناميات الحركة الإسلامية ومهياتها ومنطلقاتها ومسالكها أن تستطيع أن تتنبأ بمسارها وتواجهها وتحكمها، إن لم تستطع أن توجّهها كلّ وفقاً لمصلحته العليا، وذلك بما يتفق مع منطق العصر في توظيف العلم الوضعي المكتسب في تأمين سيطرة الإنسان على البيئة المحيطة به وإحكام قبضته عليها، مادية كانت هذه البيئة أم بشرية^(٢)، ولم يقتصر الاهتمام بالظاهرة الإسلامية، وتأثيرها في مجريات العالم الدولي المعاصر على الأوساط المتخصصة، وإنما عمّ هذا الاهتمام ليشمل الأجزاء الإعلامية المحلية والعالمية وليصل إلى مدركات المثقف العام ورجل الشارع، سواء^(٣).

ولأن هذا الموضوع يفتح آفاقاً متسعة للبحث ويكشف عن أعماق وأبعاد متعددة متشابكة، فإنّه يخرج عن إطار تناولنا المباشر في هذا الحيز الذي نعرض فيه لمفهوم الأمة في الإسلام ونكتفي هنا بطرح موجز في سياق ملاحظات أولية لجوانب من المدّ الإحيائي الإسلامي الذي نعيشه فيما يثيره من أبعاد ترتبط بظاهرة الجماعة السياسية في الإسلام.

* أستاذ العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة، وأستاذ بجامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية (SISS) بالولايات المتحدة.

١- إن عقد السبعينيات قد شهد بروز الإسلام كقوة سياسية مؤثرة على المستوى المحلي والدولي في إطار الكيانات القطرية (الدولة القومية) والكيانات التنظيمية النوعية في النظام المحلي والإقليمي والعالمي^(٤).

٢- إن أحد أبعاد هذه القوة السياسية المؤثرة تبلور حول رأي عام إسلامي منظم - وغير منظم - يسعى للتأثير على الحكومات والنظم وتأخذ النظم والهيئات الرسمية وغير الرسمية موضعاً للاعتبار في سياساتها ونشاطها.

٣- في إطار هذا الرأي العام الإسلامي المتبلور ازدادت أهمية العنصر الشعبي في نظم ظلت طويلاً بمنأى عن هذا المصدر من التأثير بحكم عوامل مختلفة. ولا يفوتنا أن نلاحظ هنا أن وقع هذا العنصر الشعبي التلقائي وقع إسلامي على امتداد النظم التي تنحدر عن أصول الكيان الاجتماعي الحضاري الإسلامي^(٥).

٤- إن تضافر مجموعة عوامل حيوية - من بشرية ومادية ومعنوية جعلت لتأثير الإسلام المتصاعد كقوة سياسية مؤثرة على المستوى المحلي والدولي وقعاً جذرياً - يهدد ليس فقط ميزان القوة القائم بمعادلاته وموازينه القلقة، بل يهدد الأسس التي يقوم عليها هذا التوازن الدولي، وذلك لما ينطوي عليه المد الإسلامي البارز من فروض ومنطلقات حضارية بديلة^(٦).

٥- لو أننا أردنا أن نفرد واقعة من بين الوقائع والأحداث والدلالات والمؤثرات التي في جملة التعاقب والتزامن والتراكم والتواصل كوّنت تيارات المد الإسلامي المشهود، لاتخذنا من الثورة الإسلامية في إيران الشاهنشاهية نموذجاً نتعرض له باختصار لما يمثله من الأبعاد التي أوجزناها في النقاط السابقة. فما يمكن أن نسوقه من ملحوظات تكميلية في صدد ما يمكن أن نطلق عليه بـ «الظاهرة الإيرانية»^(٧) هو:

(أ) إن هذه الظاهرة من صميم التقاليد السياسية في الإسلام، فالتاريخ السياسي الإسلامي لا يخلو من حركات «الدعوة - الداعية» التي تقوم بانقلاب في دولة قائمة لإقامة أسس دولة جديدة تتوَحَّى فيها مقومات عدالة وشرعية مفتقدة^(٨).

(ب) هي تدكرنا بأن الإسلام في الدولة المعاصرة لا يوجد فقط كأيديولوجية تبريرية، ولكنه يحمل فيه مكونات الأيديولوجية الثورية^(٩) - وفي هذا ما يفسر القلق العام الذي يحيط بنظم المنطقة الحضارية الإسلامية، وفي قلبها المنطقة العربية، فكل يحاول أن يحتوي بذور «الإسلام الثوري»^(١٠).

(ج) فضلاً عن توكيد الثورية الكامنة للإسلام في ظل الأوضاع المعاصرة، فإن الظاهرة تحمل على التشكيك في مُسَلَّمات عصرية؛ منها حقيقة «التحديث» وجدواه في بلدان العالم الثالث الذي تسعى له. ومن هذا المنطلق فإن نظام الشاه كان يقوم على وظيفة علمانية يسعى - من خلالها - لتوطين القيم العصرية في مجتمعه وهي قيم حضارة مادية وضعية في الأساس، في إطار تغليب النزعة القومية الفارسية على حساب ولايات تقليدية على رأسها الولاء الحضاري الجامع^(١١).

(د) أبرزت موجبات الموقف الثوري، على أنه حصيلة عناصر سلبية داخلية وخارجية تجتمع في لحظة تاريخية محدّدة حول عناصر إيجابية مقابلة تتمثّل في قاعدة جماعية شعبية ممتدة التقت مع قيادة واعية صلبة حول عقيدة إيمانية جامعة^(١٢)، بل إننا إذا أردنا أن نوجز مقدّمات الحركات السياسية الفاعلة والفعّالة من منطلقات التأصيل العلمي المرتكز إلى المنظور الحضاري لأعدنا صياغة ثلوث الإيجابيات في وحدة اجتمعت أصولها حول مصدر ذاتي وجداني ليتجلّى ذلك في عقيدة حيّة جامعة اتخذت من جماعة نابضة وعاء لها لقحّته وعياً وإرادة فأنبتته قيادة فاعلة.

وهكذا تكون الثورة الإسلامية في إيران قد أتت شاهداً على صحة واعية موجّهة لجماعة نوعية محدّدة هي جزء أصيل من جماعة أم كبرى هي الأمة، هي مصدر وموضع المدّ الإسلامي على الامتداد الجغرافي والبشري للكيان الاجتماعي الحضاري الإسلامي. وهذا هو عين ما جاءت ردود الواقعة الإيرانية لتؤكّده على مسمع ومشهد كل ذي بال.

وتجاوزت موجات التجاوب والأصداء التي أحدثتها الديار المجاورة لها - حتى لا يكون للحيرة فيها نصيب يطغى به على المفاعل الأساسي للحركة والدافع الحقيقي للاستجابة - وأصابت بين ما أصابت المواطن النائية التي يقطنها المسلمون في المغرب الإسلامي وغيره. والذي يستوقف نظر المشاهد الباحث هو ظاهرة التواتر^(١٣) والتوارد العجيبة للأحداث والانفعالات التي تملكت أرجاء هذه البقاع وكأنّ هناك محرّكاً أعظم «مايسترو» أو مخرجاً لها يدير الأمور ويسند إلى كلّ دوره حتى لا يكون هناك نشاز في الجماعة. أو - وهذا هو الأقرب إلى حسّ المؤمن وإلى التداعي المنطقي لديه - وكأنّه إزاء جسد منسجم الأعضاء قلباً وأطرافاً حتى إذا ما انفعل عضو فيه إذا بالعصب يوصل الانفعال إلى سائر الأعضاء، وكأنّه مصداقٌ للأحاديث النبوية الشريفة التي تصوّر الجماعة الإسلامية في تماسك عضوي محكم مكين «المسلم للمسلم كالبنيان المرصوص يشدّ بعضه بعضاً» و«مَثَلُ الْمُؤْمِنِينَ فِي تَوَادُّهِمْ كَمَثَلِ الْجَسَدِ إِذَا اشْتَكَى مِنْهُ عُضْوٌ تَدَاعَتْ لَهُ سَائِرُ الْأَعْضَاءِ بِالْحُمَى وَالسَّهَرِ»^(١٤).

ومن هنا كان طبعياً أن يقودنا النظر والمشاهدة إلى التدبّر والتفكّر حول ظاهرة استوقفت البصر وحركت البصيرة لننتقل من واقع الإطار الحركي المعاصر إلى استخلاص المعاني منه وتجريد المفاهيم وتأصيلها في نطاق العقل المجرّد والمنطق العلمي بحثاً عن تعليل وتفسير لظاهرة (الأمة) كجماعة حضارية سياسية على هذا القدر من الاستمرارية والتواصل، وعلى أوثق ما تكون من الأواصر والتجانس رغماً عمّا أصابها من ضعف ووهن بضيايع الأسباب المادية والنظامية التي تمثلها وتقوم على مصالحها وتحفظ لها شريعتهَا وعِزَّتْهَا^(١٥). فما هي طبيعة هذه الأمة وخصائصها وصفاتها، وما هي ركائزها ودعاماتها، وماذا عن أصول تكوينها الأولى؟

ونحن إذ ننتقل بالأمة، من ظاهرة موضع المشاهدة والمعاينة إلى مفهوم قابل للتأصيل والتجريد نتخذ من فكرة «الأمة القطب» محوراً للبحث، والأمة القطب^(١٦)

«The Charismatic Community» هي اسم على مُسمًى، فهي تلك الجماعة القيادية المُميّزة ذات القدرة الاستقطابية العالية والتي تؤدي إلى آثار مزدوجة من حيث تماسكها الداخلي وانفتاحها أو جاذبيتها بالنسبة للغير على المستوى الخارجي. هي نقطة إشعاع وجذب على المستوى الداخلي، وهي مركز التفاف واحتواء وصهر.

أما التصوّر المُكَمَّل لهذه الفكرة المحورية فهو يبحث في قواعد التركيب وأصول الحركة أي في دروب النشأة والتطوّر والتفاعل والنمو، وهو ما يمكن أن نجمله في صيغة «جدلية الاستقطاب» «The dialectics of unity». وأخيراً ونحن في سبيل استخلاص وبلورة بعض السمات والخصائص الكيانية للأمة القطب نعرج على صفة مركزية جامعة وردت في القرآن الكريم وهي «الأمة الوسط».. لنؤصّل لبعض من مكوّناتها ولما يترتّب عليها.

ونحن في اجتهادنا حول طرح متجدّد «للأمة كظاهرة حيوية ومفهوم قابل للتأصيل الفكري إنّما نجد مرجعنا الأساسي في المصادر الشرعية الأُمّ (في القرآن والسنة) وفي الخبرة التاريخية المعاشة عند نشأة الجماعة السياسية الأولى في دولة المدينة. كما أننا نستترشد أحياناً في تحليلنا ببعض المفاهيم الفرعية ومسالك التناول التي تتيحها لنا العلوم الاجتماعية الحديثة.

موضع الأمة في الإسلام

وقبل التعرّض لمفهوم الأمة القطب تحليلًا يجدر بنا أن نُذكر بموضع الأمة في الإسلام أساساً، وذلك في إطار الفرضية الأساسية التي قدّمنا لها والتي ترى أن الجماعة السياسية في الإسلام تجاوز الحقيقة التاريخية الموقوتة بماض ولّى إلى واقع تعايشه اليوم وهي في طور من الحيوية المتدفقة بعد أن أصابها شيء من الوهن والانطواء. فما الأساس الفكري لهذه المقولة باستمرارية الجماعة السياسية جوهراً على الرغم من انتفاء مظهرها النظامي؟ لتفصيل ذلك نعرض فرضية تابعة على النحو التالي:

١- أن الرسول عليه الصلاة والسلام قد خَلَف وراءه عند وفاته «أمة»، وأنه لو لم تكن الأمة لما وُجِدَ من يؤمّها. وبالتالي فإن وجود الإمام وجود منسوب أو مشتق والأمة أو الجماعة تصير هي الأصل.

٢- أن «الأمة» بهذا المعنى تصير هي المستودع للرسالة المحمّدية، أي أن الأمة هي وعاء القرآن الكريم.

٣- يترتّب على هذه العلاقة العضوية المنشئة للأمة أن بقاءها إنّما هو مرتبط بالعلّة وليس بالمعلول، أي إن أمة القرآن هي باقية ببقاء الذكر الحكيم -أمّا اختفاء الإمام فهو أمر وإن أضعف وخطّ من فاعلية الأمة -بحكم أن الامامة هي الرمز المجسّد للأمة والممثل لها وأداتها التنفيذية التي تقوم بمصالحها -إلاّ أنّه مع ذلك لا ينفي وجودها، الذي يعدّ هو ذاته ضماناً لتجديدها. فالأمة في الإسلام هي التي تقرر النظم بحكم مضمون الإسلام كعقيدة وشرعية، ذلك المضمون الذي تحمله هذه الأمة والذي يجعل منه نهجاً شاملاً لحياة لا انفصام فيها يولّد في الأمة قوّة دفع ذاتية

للسعي حثيثاً نحو اتفاق نظامها. وقد عبّر «لوي جارديه» عن هذا المعنى عندما قال: «إنّ الإسلام ليفترض ذلك الرباط الوطيد الذي لا انفصام فيه بين الدين والدولة وبين الجماعة والعقيدة، وأن هذه العلاقة الارتباطية العضوية إنّما تفرض نفسها فرضاً مستوجبة لها تلك التنظيمات الوضعية الملأمة التي تجسدها والتي لا يكتمل النظام بدونها»^(١٧).

وقد أصاب عندما حذّر من الخطأ الشائع الذي يربط بين انحسار المؤسسات التاريخية للأمة وظهور الدولة القومية المنكبة في عمليات تكيف مع الأبنية الاقتصادية والمدنية الغربية وبين زوال «الأمة»، ويرجع هذا الخلط إلى مقارنة غير قائمة أصلاً بين مسار التطوّر في أوروبا العصور الوسطى والتطوّر المعاصر للشرق الإسلامي. أمّا مصدر قوّة واستمرارية الأمة فإنّما يرجع إلى مرونتها التنظيمية^(١٨).

فالإسلام عندما جاء بأمة - «الأمة» - لم يقربها بحتمية نظامية معيّنة، ومن هنا صارت «قيمة عليا» ثابتة لا تحبسها أطر جامدة، بل هي القادرة على إيجاد الأشكال والصياغات النظامية التي تتلاءم ومعطيات العصر، وقد جاءت أحداث المنطقة الإسلامية في السنوات الأخيرة لتفرض منطقتها على الأوساط العلمية المتشككة في حيوية الأمة لتدفعها دفعا إلى أن تعيد النظر في حساباتها وتجعل موضع بحثها وجود هذا الجسد الحي المتناسك، الذي يتكوّن أعضاؤه من الشعوب الإسلامية جمّة والتي بدت وكأنّها في عزلة وانفصال عن بعضها من خلال الحواجز الإقليمية والنظامية المتباينة بل والمتناقضة، إلّا أنّها حفظت بداخلها «اللحمة» وشائج الترابط النفسي والعضوي معاً. وهذا الكيان الحيوي ليس بظاهرة مستحدثة تدعو إلى الفحص للإلمام بماهيتها لغرابيتها، ولكنه كيان متجدّد يعود بين الحين والحين ينبض بالحياة ليفرض نفسه على واقع الأحداث بعد أن تكون قد خفّت دقّاته تحت وطأة التراكمات ويعود ليذهل بإشراقاته وكأنّه «كالعرجون القديم»، وتصير الأمة مدّاً في امتداد. ومن ثم فإنّ الذي يستوقف الباحث عند تمحيص الظاهرة ليست الحداثّة، ولكن «الأصالة»، وليس البعث والإحياء لها، ولكن التواصل والاستمرارية فيها.

والأمة تفيد ذلك الكيان الجماعي الذي يركّز في تماسكه إلى عقيدة إيمانية شاملة مصدرها ربّاني ومجالها كافّة أوجه الحياة الدنيا في منظور أخروي، أو بعبارة أدقّ في منظور ممتدّ يصل بين الحياة الدنيا والآخرة لا يلقي بالفواصل بين أبعادها ولا مجالاتها. وعلى ذلك فلا يجد المفهوم ما يعادله في الخبرة التاريخية ولا في الفكر السياسي في الغرب حيث تختلف المنطلقات الحضارية اختلافاً كلياً.

أمّا في الحضارة الإسلامية فإنّه على مستوى التصرّ والتجربة معاً بل على مستوى تلك «المثالية الواقعية» التي اختصّت بها الخبرة الإسلامية فإنّنا نجد أن زُمرّة المؤمنين وقد جمعتهم رابطة سياسية دينية جامعة محورها الوحدانية ورسالتها: الله الواحد الأحد والقرآن الكريم وقد توحّدوا في شعور عام مشترك بالعزّة والاعتزاز لانتمائهم لهذا التجمّع ولوصلهم بـ «العروة الوثقى»؛ بكلمة الحق المتمثلة في ذلك الدين القيم الحنيف، ومن ثمّ - على حدّ تعقيب الاستاذ

«مارسيل بوانار»^(١٩) - فإننا لا نجد للأمة الإسلامية بهذا المعنى نظيراً في المفهوم الذي عرفته أوروبا المسيحية في العصور الوسطى حيث وجدنا شعوباً «gentium» «peoples»، وهي أقرب في دلالتها لفكرة «الأمة» كما وردت في القرآن الكريم، ولا نجد لها كذلك ما يوازيها في المفهوم المعاصر للقوميات كما جاءت به أوروبا في عصر التنوير والثورات والحركات الوحدوية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، والأمر الذي يجعل المسألة أكثر تعقيداً إذا ما تطرقنا إلى المقارنات العابرة، هو ذلك الاختلاف الجوهرى بين مفهوم الإنسان الاجتماعى ذاته في كل من الحضارتين، في الفكر الغربى تقتصر مشاركة الفرد - في واقع حياة اجتماعية هرمية البنية أساساً - على أفعاله الخارجية ذات الأبعاد الملموسة فقط، بينما في الإسلام نجد الأمر خلاف ذلك حيث تتحقق المشاركة في تمام أبعادها بموجب الشهادة الفردية والتي بها يرتقى الإنسان إلى «الفرد الأمة».. أي إنه بموجب عملية «تبطين» أو استبطان (interiorisation)، وإسقاط إرادته وصفاته الخاصة كمؤمن تتم عملية إدماج الفرد في جماعة صبغتها الدينية المساواة أصلاً، وهكذا يصير الانتماء للأمة رهن النية المعلنة والشهادة المنطوقة، ويتبع ذلك أن الالتزام والإذعان لإرادة الحق - وهي الإرادة العليا الموضحة في الشرع - هي التي تُحدّد وتحدّد البنية الاجتماعية للجماعة - وتغدو القواعد الأساسية التي تنظم الجماعة منبثقة من عقيدة تدين بها الجماعة لله.

من هذا المنطلق المبدئي الذي يحدّد موضع الأمة في الإسلام ويبرز خصائصها بين الكيانات السياسية الأخرى، يمكن أن نفصل في تحليلنا لأبعاد موضوعنا - لنخص النشأة المميّزة للأمة - من حيث تفاعل «الرسالة»، والرسول عليه الصلاة والسلام - فيما قدر له أن يكون ختاماً لعهد النبوة ومقدّمة لعهد البشرية بالمنهجية القرآنية^(٢٠) - ذلك التفاعل الذي أخرج^(٢١) كياناً حيويّاً متماسكاً له مميّزاته التي لا تحكمه المؤثرات البيئية والنوعية، وللتحقّق من هذا التمايز وجب تحليل المراحل التكوينية للجماعة في إطار تصوّر خاص يبرز جدلية «الحركة الدافعة» إلى الوحدة والتجمّع، فالانصهار والتبلور في الفترة التي واكبت بزوغ الدعوة وانتشارها في صدر الإسلام قبل الهجرة وبعدها^(٢٢).

وقد وردت الإشارة متكرّرة في آيات الله البيّنات إلى الأمم كحقيقة تاريخية جماعية تُصنّف إليها الأقوام والمِلل عبر القرون والزمّن^(٢٣)، حتى إننا نستطيع أن نقول من وحي الذكر نفسه أن الأمم هي تلك الجماعات البشرية التي تجتمع حول التمايز النوعي من جانب والتوالي الزمني من جانب آخر. أي أنه لكل جماعة ما يمكن أن نطلق عليه عبارة «شخصيتها الحضارية»، وهي تجمع إليها تلك السمات النفسية الجماعية التي جُبِلت عليها مع وقع البيئة الزمانية والمكانية التي توجد فيها والتي من شأنها - من خلال عمليات تراكم تدريجية - أن تُميّز الجماعة عن غيرها من الجماعات، إلّا أنه ليس من شأن هذا التراكم الحضاري أن يُخلّد الجماعة ويجعلها بمنأى عن المسار التاريخي الذي تولّدت عنه. فلكلّ أمةٍ أجلٌ كما أن لكلّ أجلٍ كتاباً.

أما «الأمة» التي جاء بها الإسلام فهي وإن التقت مع أُمم سبقتها وأخرى واكبتها من حيث

تمايزت بسمات تباعد بينها وبين غيرها، فإنّها تفترق عن غيرها من الأمم من حيث تجاوزها العنصر الزمني. فهي ذات شخصية حضارية مميزة ولكنّها غير موقوتة بمسار تاريخي محدّد يُغني ويُعيد كما يُنشئ ويُزيل، ومردّد ذلك هو مصدر ذات التمايز الذي يجعل لأمة الإسلام موقعها الفريد بين سائر أمم البشر. «فالأمة» وليدة عقيدة إيمانية ربّانية جاءت في سياق تاريخي لتشكّله وتصيغ وجدانها على مسار الأحداث قبل أن تتفاعل هي معها وتتأثّر بها، وهي في بقائها واستمرارها حقيقة اجتماعية رهن بالعقيدة التي انبثقت عنها، لا بالمسار التاريخي أو العوامل التاريخية التي تتفاعل معها.

ومن ثمّ فإنّ أولى خصوصيات الأمة الكيانية أنّها على مستوى التعايش الزمني لواقع اجتماعي حضاري متجدّد وعلى مستوى الرصد والتسجيل لهذه المعاشية في الذاكرة التاريخية للجماعة، فإنّ الأمة تشارك سائر الأمم في كونها حقيقة تاريخية. أمّا على مستوى التواصل الزمني وفي إطار تجاوزها للتعدّد والتنوّع الجماعي والحضاري، فإنّ الأمة تستقل عن غيرها من الأمم وتستأثر ببعد موضوعي يُطلقها من النسبية التاريخية.

ويشهد المسار التاريخي المرصود على ما للأمة من تمايز نوعي يتمثّل هنا في البعد «اللاتاريخي»، الذي تنطوي عليه، وقد يستحسن أن نستبدل عبارة «اللاتاريخي» بـ «الموضوعي»، لما لها من دلالة أوثق وأدقّ، حيث يقترن الإطلاق الزمني بالعقيدة التوحيدية ويتخذ منها محوراً أو موضوعاً لهذا الكيان الجماعي وليس فقط مصدراً له، ونقابل ذلك البعد الموضوعي بالبعد «الذاتي» الذي يقترن في هذا الموضع بالنسبية التاريخية التي تتسم بالتواتر في الإيقاع الزمني والتباين في الرقعة البشرية والمكانية، فالأمة في الإسلام لا تنسب لشعب أو مكان ولكنها تنسب إلى عقيدة ربّانية ودعوة للبشر كافّة، ومن هنا تأتي هذه السمة الأصولية المميزة للأمة. فهي التي تصبغ الجماعات البشرية على اختلاف أنواعها بصبغتها وليست هي التي تكتسب لونها أو تستمد صبغتها من الجماعات التي تستظلّ بلوائها. وعلى هذا نجد أنّ تاريخياً لم تقتصر العاصمة الحضارية للأمة على موقع جغرافي دون آخر، بل تعدّدت المراكز الحضارية مع امتداد الجماعة الأمة ذاتها، وإن ظلت مكّة مهبط الوحي هي أمّ القرى. فإنّه منذ اللحظة الأولى وجدنا أن كل بقعة جغرافية بلغها الوحي واتخذ من وجدان أهلها مستقراً له، صارت نواة لمركز حضاري للأمة جميعاً، وباتت عواصم الدولة الإسلامية تتعدّد وتوالي وتتناقلها أطراف ديار الدعوة، وقد صارت «دار الأمة» ذاتها، ويترتب على ذلك البعد الموضوعي الذي يميّز الأمة، أنّها في حالة إحياء متجدّد، كلّما خفت معالم حيويتها في موقع معيّن أو عند منحى تاريخي موقوت وبدت وكأنّها تنهأ في ثنايا الزمن، تتوقّد الشعلة في موقع غيره ويتصاعد المنحنى في لحظة أخرى ليتخذ مجرى يفرض معالمه على مسار الأحداث، وأيّاماً كانت الأشكال والمسمّيات والقوالب التنظيمية التي تتخذها هذه الصحوّات الدائبة فإنّ مرجعها دائماً أبداً هو ذات الروح المتأججة - روح الأمة - وروح الأمة في سعي دائم نحو التجدّد والمقاومة، «التجدّد» للتخلّص من روااسب علقت مع المعاشية التاريخية في ظروف تفاوتت فيها

أقذارها، و«المقاومة» لصد المحاولات التي لا تنقطع لقطع أواصر الأمة وطمس ملامحها وإخضاعها وإذلالها، «مقاومة» لمنع الغير من التمكن منها والتحكم في مقاليدها، وهي تسعى أبداً لفرض الذات من خلال الطرح المتجدد للدعوة التي هي منشأ الذات ومصدرها وموضوعها وغايتها. ومن هنا يتضح العبث كل العبث في كل محاولة «علمية» مفتعلة للتمييز بين حركة تنم عن «صحوة إسلامية» بدلالاتها الدينية وصحوة لجماعة قومية بدلالاتها السياسية^(٢٤)، إذ إن كل جماعة قومية عرفت طريق الأمة يوماً تشكلت بوحي الأمة وصيغت به وطبعت عليه، حتى أن كل محاولة لفرض الذات لتلك الجماعة في نسبيتها التاريخية موقعاً وزماناً، إنما هي رصيد مضاف يحسب للأمة ولا يحسب عليها، والإسلام الدعوة هو «الإسلام الأمة»، ومن ثم فلا توجد حركة تاريخية للأمة لا تنطوي على أبعاد دينية وسياسية معاً، وقد تداخلت وتشابكت وتعاظمت واختلطت منذ ميلاد الإسلام نهجاً ربانياً شاملاً متكاملًا ومتوازناً لحياة الجماعة البشرية، وقد اتخذت القوة والسلطان فيها من الكتاب وأحكامه ميزاناً لها^(٢٥).

جدلية الاستقطاب

المفاعل الاستقطابي

ومن أبرز خصوصيات هذا الكيان الجماعي الذي أتت به الرسالة المحمدية أنه كيان ينفرد بمفاعل استقطابي يجعل منه «بؤرة جاذبية» أو مركز ثقل بشري حيوي يشدُّ إليه وحداته الداخلية أفراداً وجماعات، دون أن يذبيها ليفقدها معالمها، كما أنه يجذب نحوه مفردات جماعية من خارج إطاره. فالأمة في الإسلام مُلتقى أجناس شعوب مختلفة الألوان والمُنبت، ومن خلال موجات الإشعاع والجذب المتعاقبة تشدُّ إليها وتصر العناصر المتباينة في بوتقة تآلف جامع، وذلك دون أن تذهب من معالم مكوّناتها، ومن خلال جمعها للتمايز والوحدة على هذا النحو تقدّم لنا الأمة الصياغة الحيّة المُجرّبة لتلك المثالية المحقّقة التي طالما ميّزت الحضارة الإسلامية ووقف عندها الدارسون والمستشرقون.

ونحن إذ نتعرّض للمفاعل الاستقطابي الذي تميّزت به الأمة القطب يجدر بنا أن نبحث في كل من الركائز التي يقوم عليها ذلك الكيان والتي يصطبغ بها والمقدّمات التي تدعم من صلابته وتكسبه خصائصه، ونحن إذ نميز بين الركائز والمقومات إنما نقصد بذلك التمييز بين غاية الكيان والسبب المنشئ له، وبين الوسائل أو الأسباب المفرزة لتكوينه واستمراره كياناً حيوياً ممتداً. ولنتخذ مثلاً لفصل أبعاده في سياق عرضنا موضع العقيدة من الشعائر. فإذا ما اتخذنا من العقيدة ركيزة الأمة، بحثنا في المثل الأعلى في الجماعة وما يسفر عنه من تكريس أواصر الوحدة فيها كقيمة عليا تقابل ركيزة التوحيد، أمّا الشعائر فنعرض لها كأسباب فعّالة تعمّق المثل الأعلى في ضمير الجماعة وكرجمة عملية ملموسة للقيمة العليا فيها من خلال تمثّلها لها عملاً وتجسيمها لها في الممارسة.

التعريف بالجدلية

أما الفرضية التي يقوم عليها تحليلنا لمفاعل الاستقطاب في كيان الأمة، إذ نتعرض لركائزها ومقوماتها، فهي تتخذ محوراً لها ذلك التفاعل المستمر، والتأثير المتبادل بين القيم الجماعية، والفردية، والكيان الحركي العام للجماعة في كافة أبعادها الإدراكية، والجسدية، والانفعالية، والسلوكية. ومن حصيلة ذلك التفاعل تتحقق «جدلية الاستقطاب». ونقصد بالجدلية هنا طبيعة تلك العملية التي يتجاوز من خلالها المسلم الفرد كينونته الطبيعية الخلقية إلى «الفرد الأمة» وتتجاوز جماعة المطلق الذاتي بدورها طبيعتها المادية المرتدة على الذات لتصير «الجماعة الأمة»، ومن خلال المقابلة والتدافع بين المثالية الخلقية الطبيعية والمثالية الكونية الواعية يتم التجاوز على النحو الذي يُصقل الذات الفردية والذات الجماعية ودون أن يفقد أي منها سمات التمايز الجزئي، يكسبها جميعاً أبعاد هوية الأمة.

وتعدّ جدلية الاستقطاب بهذا المعنى قاعدة أصولية في دورة تشييد الأمة ككيان حيوي جذوره التاريخية والوجدانية مؤصلة المُنبت متجددة الاتصال على النحو الذي تكفله التنشئة الذاتية المتجددة كما نجمه تبعاً.

الأمة بين التماثل والتمايز

ويقودنا تحديد ماهية جدلية الاستقطاب إلى تشريح هذه العملية للتعرف على مفاصل الحركة في الكيان الحيوي موضع النظر، أو على الأقل للتعرف على أصوله التركيبية كمقدمة للتعرض لمبادئ حيوية، وتثور عدّة تساؤلات أولية في هذا الصدد: ما الذي يَشُدُّ الوحدات الأولى إلى الوحدة النهائية؟ وما الذي يَشُدُّ الفرد إلى الجماعة؟ وما الذي يربط بين أواصرها، وإذا ما كان تبادل المنافع وتواتر التعامل وتوارد المعاملات ومعايشة المحن والآمال التي تتولد عنها المشاركة الوجدانية وتوحيد المدارك وتعميق التفاهم من خلال وسيطة اتصال مشتركة، إذا ما عُدَّت هذه العوامل جميعاً من دعائم بناء الجماعة - أي جماعة - كما توضح دراسات الاجتماع على اختلاف مشاربها، فما هو الذي يميّز التآلف داخل جامعة الأمة وينعكس على تركيبها وحيويتها على نحو يميّزها عن غيرها؟

وقبل أن نعرض لأساس هذا التمايز وجب تأكيد حقيقة أولية وهي أن الأمة في تماسكها شأنها شأن الجماعات الوضعية الأخرى، إنما تخضع أو تتفاعل مع المؤثرات الوضعية المحيطة بها، ويترتب على ذلك أن تبادل المنافع وتواتر التعامل وتراكم المعاملات وتواصل الخبرات والمعايشة المشتركة في إطار وضعي محدّد، من شأن ذلك كله أن يدعم من قوّة الأمة كياناً وموضوعاً^(٢٦)، بل ولأنّ هذه العوامل الوضعية من الأهمية بمكان، فقد حرص الإسلام على توفير الإطار الوضعي المنتظم الذي يكفل ويؤمن قواعد هذا التفاعل استقراراً واستمراراً ونموّاً، وذلك من خلال ما جاء به من سياج موضوعي محدّد يقنّن به معاملات الجماعة في ظاهر تفاعلاتها.

وهكذا ولدت الجماعة في الإسلام، قلبها عقيدة التوحيد، وعمادها شريعة جامعة تقوم على الحق والعدل. وكذلك فإن وحدة المشاعر والمدارك والآمال التي تكون تولدت عن العقيدة والخبرة، إنما تجد لها الضابط والقاعدة في تأطير السلوكيات الناجمة عنها حتى تنتظم العلاقة بين الماديات والمعنويات، والظاهر والباطن والأفعال والاتجاهات، وهكذا تكتمل الدائرة ليعزّز الإسلام، وهو كما أسلفنا، عقيدة دنيوية أخرى متواصلة متكاملة، من عمليات «الإخراج» التي لم تنقطع قط، لجماعة لا يحول تمايزها عن غيرها من الجماعات المعاصرة عن تماثلها معها. ولو في بعض مستوياتها - في خضوعها معها لسنن الاجتماع البشري.

محاور الاستقطاب

وننتقل من التماثل إلى التمايز وفي ذهننا طرح للعلاقة بين سنن الاجتماع البشري، وسُنن الخلق الكوني لنخرج من إطار الموضوعية النسبية بمقاييسها التطويرية، والتكيفية، والتطوعية إلى حيز الكونية المطلقة بمقاييسها الخلقية الإنشائية والإبداعية، ولنطرح هذه العلاقة بين البعدين الموضوعي والكوني عبر توصيفنا لأبرز الخصائص التركيبية للأمة، ونعاود النظر في الركائز والمقومات على أنها محاور الاستقطاب، ونقسمها، أو نصنّفها بين المحاور المعنوية و تربطها بالعقيدة، ومحاور مادية قوامها الخبرة الوضعية المعاشة، أو تفادياً لما قد تنم عنه هذه الثنائية من تعارض دفين مع وحدانية المنطق الإسلامي ذاته ووحدته في هذا المجال يفضل أن تميّز بين المحاور الرأسيّة والأفقية للجماعة، وهنا تجتمع الركائز والمقومات لنغوص من خلالها في ضمير الجماعة لنعرض لطبيعة العلاقة التي تربطها بربّها وما ينجم عن هذه العلاقة من آثار في الخصائص التكوينية والحركية للجماعة، فتبرز العقائد والعبادات على المحور الرأسي لتصير ركائز لعملية الاستقطاب داخل الجماعة، بينما نجد في العوامل الجغرافية والتاريخية والبشرية أبعاداً للمحور الأفقي الذي يجعل من الجماعة في لحظة معينة - لحظة التجاور والتزامن والتعامل - وكأنّها تلتف في تشكيلة الدوائر الحلزونية، الواحدة منها تتعاقب مع الأخرى توصلها بغيرها وتقود إليها.

أولاً: موضع العقيدة من المفاعل الاستقطابي

ونقتصر هنا على المحور الرأسي متخذين من العقيدة موضع نظر لمتابعة وظيفتها الحيوية في تنشيط خصائص الأمة القطب على مستوى التفاعل الذاتي لها ككيان استقطابي. وسنحذّر إذ نخص العقيدة بالنظر والتمحيص لا نهمل الأبعاد الأخرى للمحور الرأسي، بل إن العقيدة هي المحور والمنطلق لكل تكامل ولا يتصور دفع العملية الاستقطابية دون تكامل عناصر حركتها. وعلى هذا نتابع الموضوع في النقاط التالية:

١- إن التوحيد محور العبادات وأساس علاقة الخلق بالخالق^(٢٧)، وهذا ما رسخ في ضمير الأمة وتعارفت عليه الجماعة - وتأتي الشعائر لتدعم العبادات فتقوم على توحيد الوجدان والسلوك وتعمل على خلق تطابق بينها صوب العقيدة. وهكذا يأتي مستوى الممارسة للعقيدة من

خلال الشعائر (والمعاملات) لتكفل التوافق الداخلي التام بين الفرد والجماعة بحيث يخرج لنا « الفرد الجماعة »، و« الفرد الأمة »، ويكون لهذا التوافق بين الشخصية الفردية للمؤمن وشخصيته الجماعية مراتب، في أدنى تلك المراتب تكفل التربية الإسلامية الذاتية تحقيق إدراك المسلم بأنه طرف من جماعة أكبر وبأن أحد دوائر وجوده ومنابع ولائه تكون للأمة. وفي أرقى مراتب هذا التوافق يستشعر المؤمن بأنه هو ذاته الجماعة الأمة، وبأن كيانه لا ينفصل عن هذا الكيان الأكبر. يتحول الفرد في انتمائه وولائه وهويته شعوراً وكياناً وعملاً إلى الفرد الأمة^(٢٨). لا ينفصل عنده الإيمان عن العمل والعقيدة عن الحركة. والإنفاق والبذل والإيثار والفداء تصير جميعاً عناصر متوطنة دفينة لحالة استعداد نفسي مزمنة تتحول بموجبها الشهادة كخطوة إيمانية أولى إلى الاستشهاد - أو الإقبال على الاستشهاد - في سبيل الله كخطوة إيمانية قصوى.

٢- ونعود إلى المفاعل الاستقطابي للعقيدة بالنسبة لتشكيل نفسية « الفرد الأمة »^(٢٩) لنصوغ وظيفتها على النحو التالي: تُشكل العقيدة مصدر تماسك الكيان الذاتي للفرد، ثم هي مصدر تماسك الكيان الذاتي للجماعة، غير أن التوحيد قوامه الشهادة، ولأن الشهادة تنطوي على إقرار مزدوج بالوحدانية « والإمامية » (رسول الله، إمام الأمة: حامل الرسالة، وقدوة الجماعة) فإنه ينتج عن ذلك التزام وجهة وتأكيد انتماء، ويجتاز بذلك الكيان الذاتي للفرد - وبموجب العقيدة - تحولاً نوعياً، يتحول الفرد فيه من كيانه الطبيعي الحيواني أو الخَلْقِي، إلى كيان كوني أخلاقي وتحقق ذاتيته في تمثله الوجهة والانتماء حتى يخرج من عزلته في الفرد المغلق في مطلقه الذاتي والمرتد إليه، إلى رحابة الانطلاق في هوية فاعلة متفاعلة في دائرة انتمائه والتزامه التي يخرج إليها واعياً متحرراً، وتكون هذه هي أولى مراحل جدلية الاستقطاب، والتي بموجبها تشهد الجماعة مولد لبنتها الأولى « الفرد الأمة »، وتتابع المراحل في سلسلة متلاحقة ومتزامنة من النفي والإيجاب لا تقتصر فيها عمليات الدفع والتدافع على تجاوز الجزئيات قدر ما تنحو إلى استيعاب الكليات لتصل في النهاية إلى تأكيد وقّع المحرك المزدوج للعملية الاستقطابية التي تدغم الأمة القطب في خصائصها التكوينية والحيوية الدينامية الداخلية والخارجية حيث:

(أ) تكون الوحدانية هي مصدر وحدة الجماعة ليس على مستوى الإقرار والسكون أو كأحد معطيات تأسيسية في بناء شامخ قائم ولكن « الوحدانية » كطاقة توليد حيوية ومفاعل الحركة لكيان بشري كوني في طور حياة متنامية مستمرة حول قلب يشدها للالتفاف والتماسك الذاتي ويحفظ عليها كيانها الكلي المتمايز.

(ب) أما على المستوى الخارجي فإن المفاعل الاستقطابي الذي يتحول إلى طاقة إشعاعية للغير يحفظ كذلك خاصية الجذب إليه الموجهة قبل الكيانات الأخرى، وحيث يصير الانتماء إلى كيان الأمم - « الأمة » - مصدر كرامة وعزة وإعزاز يصيب كل راغب في الانتماء. وكل باحث عن هوية، فإن عضوية الجماعة تصير الضالة المنشودة لكل من بحث عن هذه الأسباب، « والله العزة ورسوله وللمؤمنين ».

وفي كلتا الحالتين فإن الخصائص الكيانية التكوينية والحيوية إنما تتبع مباشرة من العقيدة:

في الحالة الأولى حيث تؤدي إلى الالتفاف الذاتي والتماسك الداخلي يرجع ذلك إلى إسقاط مضمون الوجدانية على وحدة الجماعة فضلاً عما تحمل عليه العقيدة من قيم سلوكية مباشرة تُبَغِّضُ الفُرْقَةَ والتحرُّبَ، وتحضُّ على التآلف والتماسك والاعتصام بحبل الله. أمّا في الحالة الثانية فإن طبيعة العقيدة ووجهتها تترك إسقاطها على الكيان الجماعي لتؤكد في حيويته المتجددة وانفتاحه المستمر على الغير، فالعقيدة عقيدة دعوة عميقة شاملة وجهتها الناس كافة، ومصدرها الخالق ذاته وليس قطاعاً من الخلق يتوجه بها إلى قطاعات أخرى ليصير هو صاحب فضل عليها وأحقّ بالسيادة والتكبر. ولكن نتيجة طبيعة الدعوة مصدراً وموضوعاً، ووجهتها فإن الكيان الجماعي الذي تولّد عنها في غمار دفعة استجابة وتجاوب: «... يا أيُّها الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ...»^(٣٠)، «وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ...»^(٣١). «... وَلِلَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمُ الْحُسْنَى...»^(٣٢). وكأن هذه الاستجابة للدعوة الربّانية إنّما تكرّس الإرادة الحرّة الواعية «للفرد الأمّة» والجماعة الأمّة فيأتي الحجاج أفواجا وهم يرددون نداء «التلبية» المقابل لنداء «الدعوة»، وتتفرد الأمّة بين الجماعات الوضعية الأخرى في تجسيّمها لقيمها المعنوية وخصائصها الحيوية في مشهد يتجاوز المدركات إلى المحسوسات.

فلا غرابة والأمر كذلك أن يصير إعمال الإرادة والوعي على هذا النحو في لحظة زمنية معلومة على ملأ وعلى مشهد لأنداد متكافئين متماثلين مدعاة لاستشعار ليس فقط الهوية والانتماء، بل توكيدا للعزّة والكرامة وإعلاناً بالالتزام^(٣٣)، وإذا كان المفاعل الاستقطابي يعمل من خلال العقيدة في كافة مستوياته، فماذا الذي تنفرد به العقيدة في الإسلام ليولد عنها هذه الطاقة الاستقطابية الإشعاعية التي تتخلّل الكيان الجماعي للأمة القطب؟

٢- نتناول العقيدة في هذا المستوى من بحثنا كعنصر من عناصر الترابط في الجماعة بل العنصر الرئيسي في ترابطها باعتبارها ملّتقى جمع وصهر وحداتها على اختلاف أصولها ومنبتها - شعوباً كانت أم قبائل - وحيثما تكون العلاقة القائمة بين القيم والمؤسسات علاقة تبادلية تفاعلية وثيقة، فإنّه كلّما اتسقت القيم وكان تماسكها الداخلي أكبر انعكس ذلك على المؤسسات التي تقوم عليها، وإذا ما تصوّرنا - على سبيل التجريد والمثّل - أن العلاقة بين عقيدة التوحيد وكل ما يتفرّع عنها من قيم ومعتقدات واتجاهات - وبين الأمّة - وهي الوعاء التاريخي الاجتماعي لتلك العقيدة إنّما هي علاقة «قيم» و«مؤسسات»، فلا يستغرب أن تنبت لنا عقيدة التوحيد، في كمالها القرآني وفي خلوّها من كل ما يشوب العقائد البشرية من التباس وخلل تارة، وتضارب وغموض تارة أخرى، تلك الهيئة الجماعية المنفردة في رسوخ جذور وحدتها وتأصل تماسكها في شكل «الأمة القطب»، و«الأمة المستقطبة».

ونضيف إلى ذلك أنّه بمقدار قوّة ووضوح وسلامة ونصاعة مضمون العقيدة الإيمانية يولد وعاءها الجماعي كذلك، وهكذا جاءت الأمّة في الإسلام - دون غيرها من الكيانات الجماعية الإيمانية - تجسيداً حياً للتوحيد والوحدة، مثلاً أعلى لها - كينونة وصيرورة - تركيباً وحركة - فصار عصب الجدلية الاستقطابية التوحيد الذي ينتهي إلى الوحدة.

ثانياً: موضع الشعائر من المدّ الاستقطابي

وعودة إلى العلاقة بين الشعائر والعبادات، وبين العقيدة والعبادة لنبحث هذه المرة في تأثيرها على مستوى الكيان الجماعي للأمة بعد أن ألمحنا إلى بعض من أبعادها على مستوى الفرد الأمة، والشعائر على حدّ تعبير أحد دعاة الإسلام، هي عمد البناء الشامخ، وكما يشدّ البناء بعضه بعضاً، فإنّ بين الشعائر وسائر الدين نفس الوشائج فليس ثمة توحيد إذا انتهى مظهره في الشعائر^(٣٤)، ويثير ذلك قضية التطابق بين الشكل والمضمون على مستوى آخر. ومرة أخرى نجد الترابط أو ثقل ما يكون كثرة لعقيدة متماسكة متناسقة تستمد قوتها من كنهها، وليس من مجرد إطارها الوضعي أو ظرفها التاريخي الذي قد يبرز دلالة هذا الكنه دون أن يصنعه.

ولننظر إلى التفاعل بين الجماعة والعقيدة في منظار الجدلية من خلال دلالات هذا التطابق ولناخذ من بعض شعائر الصلاة والحج نماذج توضيحية، فماذا عن حكمة التوجّه إلى القبلة أثناء الصلاة ونحن نعلم جيّداً أنّه «ولله المشرق والمغرب فأينما تولّوا فثمّ وجه الله»^(٣٥) وإن من صفاته تعالى الهيمنة والوجود في كل زمان ومكان ومن كل جهة، وأن التحديد بمكان معيّن لا يكون لغير الأجساد أو الكيانات التي تحدّدها الأبعاد المحددة، ومن ثم تكون النسبية زماناً ومكاناً، أما الله العليّ العظيم فهو مطلق، والمطلق لا ينحسر وجوده مكاناً ولا زماناً، أمّا القبلة في الصلاة فهي توحيداً للوجهة والتوجّه للجماعة في رتبة وتكرار - بصفة منتظمة ومستمرّة - حتى يتحقّق التطابق الأمثل بين الشكل والمضمون، فيصير الحقّ عبر التوحيد، بؤرة استقطاب لقلب المؤمن، وهو محور تركيز وجذب معنوي في محور رأسي في لحظة صلة بين العبد وربّه، ولكن في نفس لحظة الامتثال هذه، إذا بالتمائل يسود صفوف العباد وينتظم إيقاع حركاتهم، وهي نفس الحركات والأفعال التي تسري عليها قوانين الزمان والمكان، وتصبح القبلة واجهة استقبال لأفعال المؤمنين وبؤرة جذب وجاذبية وتشدّ حولها المصلّين وتوصلهم بعضهم ببعض من خلال وصلهم بها. فالصلاة التي تربط بين العبد وربّه محور رأسي باطني توصل الأمة ببعضها من خلال الشعائر التي تطابق المضمون والجوهر الذي تكرّسه^(٣٦).

ومن استقبال الوجهة إلى الإقبال على الموضع، نجد أن الدور المحوري للكعبة المُشرّفة - بيت الله العتيق - لا يقتصر على تجسيدها لعقيدة التوحيد والوحدانية^(٣٧) ولكنه يمتدّ إلى ما تؤدبه من تعزيز وحدة الأمة في شكل مادي محسوس على مشهد من بصر من خذلقته بصيرته، يتبلور بصورة جليّة في الطواف، هنا نلمس عن قرب ويقين الدلالة الاستقطابية لهذه العملية حيث تشدّ إليها الكعبة وتجمع حولها أفواج المتطوفين، تماماً كما تشدّ الأرض إليها الأجساد المادية والكائنات الحيّة، وفي هذه اللحظة تتجلّى حقيقة التوحيد كقيمة عليا في الوجود لا يقتصر على تكريسها جبراً بفعل القواعد الكونية الذاتية، وإنّما يرتقي الإنسان المؤمن العابد إلى إدراكها والإقرار بها والعمل لها طواعية، وفي هذه اللحظة - لحظة الطواف - يتحقّق الإدراك الإدماجي - عندما تلتقي الإرادات الواعية العاملة حول هذه الحقيقة العليا وهي في سعيها الدائب في الحياة الدنيا، لا تنقطع قط عن وحدة الوجهة والحق محوراً، يكون في هذه اللحظة قد حقّق الإنسان

أسمى وأعرق ارتباط للجماعة الإنسانية في شكل «الأمة» ذلك الكيان الجماعي الذي تمثلت حيويته المتدفقة المتجددة في تلك الحركة الدائبة في مدار الطواف الذي لا ينقطع، وإذا كانت حيوية الكيان لا تستفاد من سكونه، وإنما من دأب المسعى تتأكد الحقيقة الوجودية العليا. وتصير الأمة القطب الوعاء البشري الذي ينفرد بين الكيانات الجماعية قاطبة في الجمع بين الخواص الاستقطابية والإدماجية التي من خلال عمليات دفع جدلية تشد إليها وتجذب أفواجا تنف بها وحولها، والتي من خلال اتساق أصولها التكوينية والحيوية مع قواعد التركيب والحركة الكونية تختص دون غيرها من الجماعات بوظيفة تاريخية عليا في تحقيق التنام الإنسان ببيئته وإعادة دمج البشرية في رحمها الكوني^(٣٨)، وعندئذ يتحقق سلم الباطن وسلم الظاهر. وتصبح الأمة القطب هي الوعاء المتاح والذي لا بديل له، لتحقيق المثل العليا المفقدة في العالمية الراهنة^(٣٩).

الخلاصة

ونخرج من هذه الوقفات التحليلية المتفرقة ونحن نتابع أبعاد العملية الاستقطابية التي تنطوي عليها ظاهرة الأمة القطب إلى مجموعة نقاط مبدئية قابلة لمزيد من البحث والتعمق وهي:

١- أن الأمة حقيقة تاريخية اجتماعية تشترك مع الكيانات الأخرى في تفاعلها مع المؤثرات الوضعية، تختلف عنها في حدود هذا التفاعل في ضوء تمايز النشأة والمنبت والغاية.

٢- أن هذا التمايز في الأسس التكوينية أدى إلى تمايز في الأصول التركيبية والحيوية على نحو دعم من دورة استقطابية تؤمن البقاء والإنماء لهذا الكيان الجماعي.

٣- تجمعت محاور هذه الحركة حول أصول تكوينية ارتبطت بالعقيدة والعبادات والشعائر (والمعاملات)، وأصول وضعية ارتبطت بالبيئة التاريخية ولها أبعاد مكانية ونوعية محددة. النوع الأول من المحاور أطلقنا عليه المحاور «الرأسية» والثاني «الأفقية»، واقتصرنا في تحليلنا على الأولى.

٤- أن الدورة الاستقطابية التي وصفناها بالجدلية لما تنطوي عليه من تيارات دفع تتسم بالنفي والإثبات، والتجاوز والاستيعاب لها مستويات ومجالات، هي تنطلق من الفرد لتصل إلى الجماعة، ومن جماعة معينة إلى جماعة نوعية أخرى إلا أن الثنائية في التمييز بين الفرد والجماعة غير قائمة على هذا النحو من الفصل والجدّة، لأنّ هناك منطقة مشتركة واصلية يبرزها مفهوم «الفرد الأمة» الذي هو حصيلة عملية تنشئة ذاتية باطنة كما يوضحه العرض التالي.

٥- أما مجالات هذه الدورة الاستقطابية فهي داخلية، تدعّم من الكيان الذاتي للجماعة وتماسكه وتمايزه - وخارجية تعتمد إلى توسيع دائرة هذا الكيان لتضييق الفجوة بينه وبين الكيانات الأخرى حتى تتحقق مثاليته في إدماج كوني يجبّ الكيانات البشرية المتفرقة دون أن يهضمها ذاتيتها أو يفقدها ألوانها. فتتواصل بذلك الحضارات العالمية الإيمانية التي عنوانها التنوع في وحدة، مع ارتقاء الأمة القطب درجة في العالمية اللاحقة من احتوائها للجماعة

الإنسانية.

٦- يترتب على جدلية الاستقطاب أن بقاء الأمة واستمرارها إنما يتوقف على عملية تنشئة من نوع خاص، كما أنه ينتج عن هذه العملية في إطار هذه الجدلية كياناً جماعياً متميز الخصائص تعزّز بعضها البعض الآخر في اتساق وانسجام.
وهذا ما نتعرّض له في اختصار واقتضاب في السياق التالي.

حيوية التنشئة الجماعية في الإسلام

دورة الدفع الذاتي المتجددة

وإذا كانت جدلية الاستقطاب هي محور حيوية الأمة القطب، ومن أبرز معالم تمايزها على المستوى الكياني والحركي، فإن عصب هذه الحيوية يمكن أن نطلق عليه دورة التنشئة الحيوية، هي في أساسها عملية تنشئة ذاتية مصدرها قرآني وقوامها عمليات استبطان وممارسة^(٤٠) أي أن أساسها تعلّمي أكثر منه تعليمي، وفي مراحلها المتقدمة تكون اجتهادية أكثر منها تلقينية، بمعنى آخر فإن وجود المؤسسة الوضعية قد يعزّز هذه الدورة ولكنه لا ينشئها. تماماً كما أن غياب هذا الإطار النظامي أو المؤسسي لا يفرغ هذه الدورة من حيويتها.

أما الملحوظة الثانية التي نوردتها قبل متابعة الموضوع في نقاط فهي خاصة بالمستوى الذي تنطلق منه دورة التنشئة الحيوية، والتي تقابل وتتكامل مع الدورة الاستقطابية في تيار الدفع الاستقطابي، وإذا كان مستوى الانطلاق أساساً في الحالة الأولى هو المستوى الفردي وتدور عجلته في الأجواء الإدراكية الوجدانية النفسية للفرد لنصل منها في النهاية إلى المستوى الجماعي، فإن في ذلك ما يتكامل والمنطلق الذي اتخذناه في الحالة الأخيرة وينتهي إلى أن يلتقي معه، مع اختلاف في نقاط الارتكاز.

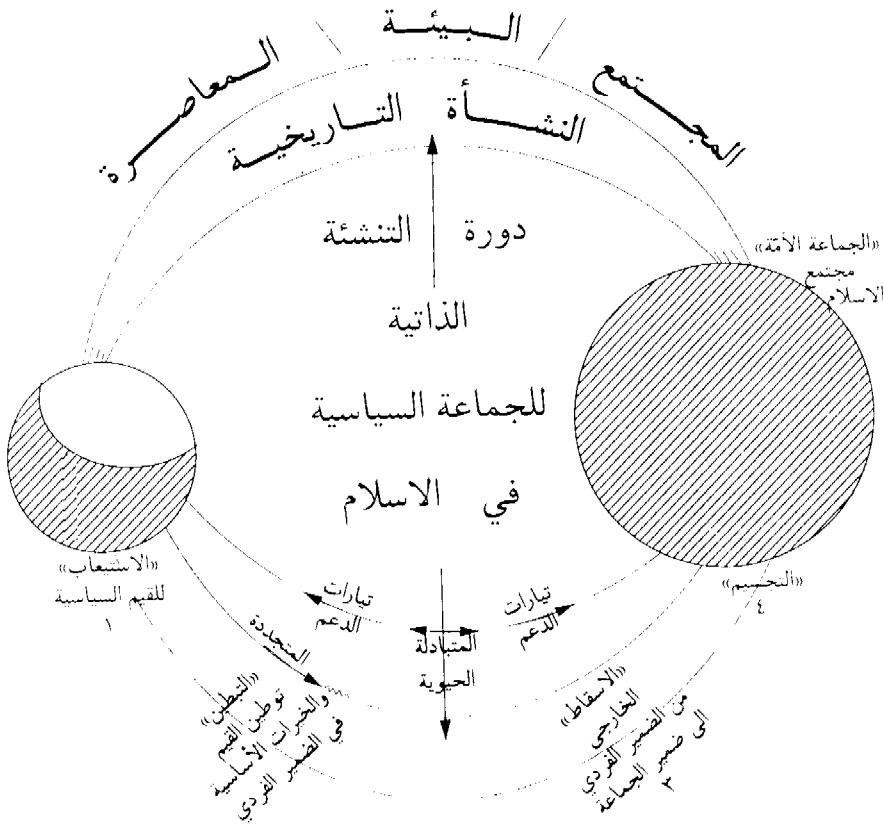
إنّ التمييز بين الأسس والمقومات التي تقوم عليها هذه العملية وتقسيمها إلى مراحل محدّدة متتالية ليست من الواقعية بمكان لأنّها عملية تنطلق من الأغوار النفسية والوجدانية لتتفاعل مع المدركات وتؤثر في الاتجاهات والسلوك في المواقف المختلفة من الحياة الواقعية، إلّا أننا على سبيل التحليل والتبسيط نعمد إلى فصلها وتوصيفها على قدر من التسلسل المنطقي على النحو التالي:

- ١- أن الفرد هو اللبنة الأولى في البناء.
- ٢- أن العبادات هي مقدّمة للمعاملات.
- ٣- أن التنشئة الأولية للفرد المؤمن تنطوي على تنشئة متكاملة لأنّها تنبثق عن عقيدة أصلاً شاملة متكاملة.
- ٤- أن استيعاب القيم الجماعية يتم من واقع التنشئة الفردية.

٥- أن الأمة حقيقة نفسية تعيش داخل كيان الفرد قبل أن تسقط على الواقع الاجتماعي والتاريخي.

٦- أن «الأمة» كواقع تنظيمي إنما هي حقيقة لاحقة للتواجد النفسي.

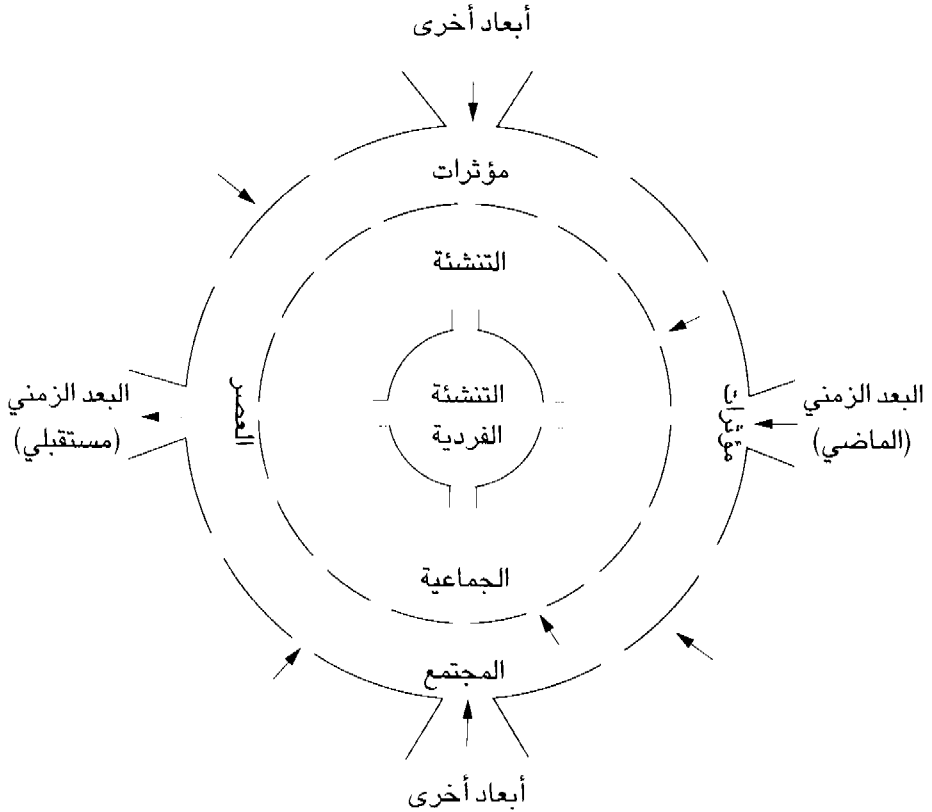
٧- أن الأمة كحقيقة تاريخية تتوقف على حيثيات ظرفية (زمنية ومكانية) تتيح تحويل الطاقة المختزنة في ضمير الجماعة إلى قوة تنظيمية واعية.



الشكل الأول - دورة التنشئة الذاتية

ومن واقع التصور الإسلامي يمكن أن نستنبط مفهوماً محدداً للإنسان والجماعة^(٤١)، وكما رأينا أن العبادات في الإسلام التي تنتظم في شعائر تكفل «التبطين» لهذه المفاهيم والقيم والمثل - بدءاً من اللبنة الأولى - في نفس الفرد المسلم حتى أننا إذا أردنا أن نختزل الصورة لعملية توطين الأمة في الضمير الجماعي حتى تتحول إلى حقيقة تاريخية واجتماعية حية يمكن أن نتصورها

في الشكل السابق مع تتابع في عمليات الاستيعاب، فالتبطين الداخلي، فالإسقاط الخارجي، فالبلورة والتجسيم، علماً بأن هذه العمليات تتم في حيز مكاني زمني متعدد الأبعاد. هذا من جانب. ومن جانب آخر أن الفرد الأمة، وهو نتاج وموضع هذه العمليات، لا يمكن عزل المؤثرات الفردية والجماعية في دورة تنشئته، وهكذا ينتج لنا الشكل التالي:



الشكل الثاني - البيئة التي تتم فيها عمليات التنشئة الذاتية

وإذا جاز لنا أن نورد بعض الملاحظات على عملية تنشئة وتشبيد الجماعة الأمة في الإسلام لأمكننا أن نشير إلى الجوانب التالية:

- من ناحية نجد أن هذه العملية موجهة في مسارها توجيهاً كلياً لتكريس القيمة العليا في الوجدان الجماعي (التضامن - الوحدة - الأخوة)، والعمل على غرس قيم متكاملة متسقة لإخراج كيان جماعي مطابق لها في شكل الأمة القطب.

-ومن ناحية أخرى فإنها تلقي الضوء على بعض أسس التربية الإسلامية على النحو الذي يبرز الممارسة العملية كأصل من أصول الدعوة التي لا تقف عند الحث والترغيب على مثل معينة، وإنما تتجاوزها إلى تجسيم هذه المثل والقيم المستبطنة وتحويلها إلى سلوك خارجي فعال ومحسوس يدعم بدوره القيم التي يجسدها، وربما وجدنا أبرز مثال لذلك في صدر الدعوة جسّم مثالية الترابط الاجتماعي التي جاء بها الإسلام في واقعة التآخي بين المؤمنين من المهاجرين والأنصار في مطلع الهجرة حتى أضحت المعنويات ممارسة، وتحولت القاعدة الأخلاقية: «إنما المؤمنون إخوة» إلى قاعدة اجتماعية نظامية.

-ويعبر ذلك عن منطق قرآني صميم ألمحنا إليه عند مناقشة محاور الاستقطاب ومؤداه اقتران الإيمان بالعمل، والباطن بالظاهر، والعقيدة بالشرعية، والشعائر تكون الوسيط^(٤٢) ومصدقا لذلك تصير القيم والمثل ما وقر في النفس (ليشكل أساس الالتزام الأخلاقي) وطبع نهج الحياة حتى أن قوة القاعدة القانونية في الإسلام مستمدة من أساس الإلزام الأخلاقي والمعنوي التي تقوم عليه، وذلك خلاف التشريع الوضعي^(٤٣).

-لهذا النهج التربوي آثاره المباشرة في توطين صفات الجماعة السياسية في الإسلام على النحو الذي يعمق من روح الإيجابية والالتزام والصدق ويساعد في بلورة شخصية الأمة القطب على الأسس التي تهيئها لوظيفتها القيادية.

-وأخيراً ونحن نرجع إلى أصل التنشئة الأولية للجماعة فإننا نجد أن للأمة الإسلامية منشأين: منشأ تاريخي مواكب لمطلع الدعوة ومتصل بمسارها، وقد امتدت الفترة التكوينية لصهر نواة الجماعة السياسية الأولى على مدى اثني عشر عاماً قبل الهجرة إلى المدينة.. فعملية البلورة والتجسيم هنا في إطار نظامي جاءت لاحقة لإعداد الجماعة، ولهذا المنشأ التاريخي آثارُ مزدوجة فهو بمثابة الرصيد الحضاري والخبرة التاريخية التي تختزن في ضمير الجماعة حيث إن التنزيل والتبليغ^(٤٤) كانت هي المصادر والأدوات المباشرة في تشكيل الجماعة، وكان الرسول عليه الصلاة والسلام الوسيط المباشر في هذه المرحلة. أمّا المنشأ الحيوي للأمة فيتمثل في المنشأ النفسي المتجدد، بعد أن اكتملت الرسالة وتم التبليغ وضمّنت واستقرّت في مصادر ثابتة مرجعية أولية (القرآن والسنة). أي بعد أن تم ترشيدها^(٤٥) «institutionalised/rationalised» -إذا ما جاز لنا أن نستعير اصطلاح من علم الاجتماع السياسي -وعلى ذلك بعد أن كان المنشأ التاريخي يقوم على أداة خارجية ويعتمد على وسيط صار المنشأ النفسي منشأ ذاتياً مباشراً ولا يعتمد على مصدر خارجي ولا يشترط وجود نظامي معين حتى يتم مفعول التنشئة الجماعية.

ويترتب على الأسلوب الفريد في التنشئة الجماعية في ضوء الملاحظات السالفة دالتان على قدر من الخطورة:

(أ) أن الأمة «كيان حيوي يتمتع بذاتية واستقلالية» بغض النظر عن المظهر النظامي أو المؤسس له، وقد فطن الدارسون والمستشرقون، الذين عايشوا عن قرب ظاهرة الأمة، هذه

الحقيقة^(٤٦)، ووقفوا موقف الأقلية في وجه الأقلام الشاملة التي رأت في تقلص آخر مظهر تاريخي من مظاهر الوحدة السياسية الإسلامية مع سقوط الخلافة في تركيا وقيام الدولة القومية في المنطقة وانصرافها إلى دروب التغريب والعصرية والتحديث، فخلصت من ذلك إلى تحليل هذا الكيان الجماعي الإسلامي وأنه لم يعد للأمة وجود، بعد أن صارت مجرد ذكرى تاريخ مضى. والذي كفل استمرارية الأمة طبيعة التنشئة الإسلامية ذاتها والأصول المرتبطة بها حتى وإن كانت العلاقة بين الأمة ككيان جماعي والخلافة كرمز لهذه الجماعة وأدائها التنفيذية.. إلخ هي علاقة تدعيم وتكامل، إلا أننا نرى أن الخلافة أن النظام السياسي لا ينشئ الجماعة السياسية التي تتمثل في الأمة، بل إن الأمة قائمة وهي الأصل، وهي التي تستطيع أن تفرز الأطر النظامية دون أن تكون حبيستها. وهذا ما عبرنا عنه بوصفنا العلاقة بين الأمة والقرآن بأن الأمة هي وعاء القرآن، أو على حدّ تعبير «لووي جاردييه» أن الإسلام هو الأمة^(٤٧).

(ب) يترتب على وحدة التنشئة ووحدة مصدرها وثباتها ومباشرة التوصل إليها والاعتماد على عمليات التبطين والاستيعاب المتدرجة المتراكمة في تكرار وانتظام ترتيب ذلك التجانس الداخلي الفريد الذي يصبغ الجماعة. فهناك تماثل عميق بين أعضاء الأمة يتجاوز ويسبب المسافات والفواصل الجغرافية واختلاف الدول وتباين النظم السياسية فيها^(٤٨).. وهذا التماثل ينعكس في المستوى الحركي بشكل يثير الدهشة أحياناً، حيث يكاد تتطابق ردود الفعل إزاء الأحداث والمواقف المتشابهة لدى الشعوب الإسلامية أو في أحيان أخرى كما نرى إزاء معاشة تجربة الثورة الإسلامية في إيران نجد التواتر العجيب في تلقائية التجاوب لها لدى رجل الشارع في الأوساط الشعبية من المغرب الأقصى إلى أواسط آسيا في الجمهوريات السوفيتية الآسيوية. حتى أننا نرى أمامنا في الأمة الإسلامية مظاهر الترابط العضوي العميق، وكأن الأحاديث الشريفة في هذا الشأن مصداق دقيق وترجمة وضاء وتشخيص حي لهذه الظاهرة.

الأمة القطب... الأمة الوسط

والأمة القطب لها صفات مُميّزة ووظيفة مبلورة ومنهاج محدّد هي «أُمَّة وَسَطٌ» تقوم على الدعوة إلى الحق والعدل (الله - الشريعة). هي صاحبة رسالة وطريقها الجهاد، فهي تتسم بالإيجابية والالتزام، وجهتها محدّدة، وغايتها واضحة وضوح وجهتها، وهي فضلاً عن ذلك جماعة تتوافر لها عناصر التكامل دون أن تنغلق على أنانية الذات، «فالأمة الوسط» هي الأمة المُستَحَلِّفة في الأرض أي أنها الأمة وليست أمة بين الأمم، ومن هنا كان توصيفنا لظاهرة «الأمة القطب».

وخلافاً للإحياءات السلبية التي قد تصاحب مفهوم الوسط في السياق السياسي أحياناً، فإنّ اللفظ يحمل مضموناً إيجابياً في منظور الإسلام؛ أولاً: من حيث كون الجماعة التي يعبر عنها محور جذب واستقطاب، ومن ثم فهي مصدر للتوازن والانسجام بين الجماعات البشرية. وثانياً: «أُمَّة وَسَطٌ» من حيث الاعتدال في المزاج واجتناب الإفراط والتفريط. وثالثاً: «وسط» من

حيث موازين القيم والأنظمة التي تقوم عليها. فالنسق القيمي الإسلامي يوازن بين القيم الفردية والجماعية والمسؤوليات أي الواجبات والحقوق الاجتماعية على النحو الذي جعل البعض ينسب جهلاً بعض القيم والمميزات - التي هي جزء من كل مستقلة المنبع متكاملة الأبعاد - إلى نظم عقائدية أخرى متناسياً أن الإسلام وحدة عقائدية ونظمية متماثلة - متقسمة، وأن الفروع إنما تنسب إلى الأصل ولا تنسب إلى جذوع غريبة عنها خاصة إذا ما جاءت لاحقة لها.

أما الملحوظة الأخيرة التي يمكن أن نشير إليها في سياق دلالات الوسطية فهي خاصة بجغرافية الموقع، حيث أنه من الملفت للنظر حقاً أن الحزام القاري الإسلامي يمثل امتداداً استراتيجياً إقليمياً وبشراً متصلاً يتوسط المعمورة حتى أن هناك من أطلق عليه اسم القارة الوسيطة^(٤٩).

ولا يخفى ما لهذه الوضعية الاستراتيجية من مفعول ينعكس على طاقة الجذب والإشعاع التي تمثلها الأمة القطب، فإن الأطراف هي عادة أول ما يتعرض للتقلص والضمور في الأجساد العضوية بينما نجد الأمل في الحياة والتجدد يظل قائماً ما دام هناك الجوف المصون والقلب الذي يخفق بين الجماعة البشرية.

ومن هذه النبذة يتضح لنا بعض الإيجابيات لمضمون «الوسط» الذي تنعت به الأمة في الإسلام.

وأبرز ما يترتب على مفهوم الأمة الوسط من حيث ما يترتب عليه من تعزيز للأمة القطب، أنه يؤكد الوظيفة القيادية التي أخرجت لها لتصير الأمة «إماماً» للأمم^(٥٠).

وتتأكد أهلية الكيان الجماعي الناشئ عنها لهذه المهمة بحكم تفرده بين الكيانات الجماعية الأخرى في الجمع بين الخصوصية، والذاتية التي تجعله وقفاً على عضوية معينة. وبين العمومية والعالمية التي تجعله في حالة توافر الشروط العضوية به مفتوح على الآخرين، حتى أنه من حيث المبادئ التي يقوم عليها كيان الأمة، نجد أن عضويته تمتد لتجمع شمل الإنسانية قاطبة. فما هي تلك الشروط التي تحفظ للأمة ذاتها وتزكّي في أعضائها الشعور بالانتماء وتكسيبهم من خلالها هويتهم في عزّها، وفي نفس الوقت لا تقف حائلاً دون انضمام من يريد ذلك إليها ولا تكون حكراً على «شعب مختار»؟

فالكائنات الجماعية الأخرى تولد وأعضاؤها فيها أو يشاء قدرهم بحكم «حتمية انتماءات معينة وجدوا فيها» أن يصيروا أعضاء جماعاتهم. ليس لهم الخيرة في أمرهم. أما الجماعة الإسلامية هي في الأصل جماعة عضويتها عضوية وإعادية بموجب الشهادة «يدخل الأعضاء في العهد» وهم في ذات العهد يبايعون الله ورسوله والمؤمنين. ويتحول بموجب هذا العهد الإنسان الفرد الأعزل إلى الإنسان الاجتماعي الجماعي الذي تزكي العضوية إنسانيته. ولا تهدره إهداراً في الكيان الجماعي أو تذرّه فرداً أعزل. وفي ذهننا هنا تعبير بليغ أورده الأستاذ بوازار يفيد التمييز بين الإنسان كياناً مفرداً والإنسان وقد عَمَرَتْهُ الجماعة وأنسَتْ وحشته^(٥١).

'L'eter humain' vs. L'humain collectif. ونورد هنا ملحوظتين على عضوية الجماعة السياسية في الإسلام:

١- أنها أساساً تركز قيم السعي والعمل والإنجاز: achievement - oriented not ascriptive وعلماء الاجتماع السياسي المعاصرين يجعلون مقياس التقدم الحضاري للجماعات في مدى ما تتيحه من قيم الإنجاز وليست من خلال ما تركزه من القيم المكتسبة عن طريق وضعية موروثه^(٥٢)، وهذه الأولوية إنما تعكس السلم القيمي المنبثق عن مجتمع الإسلام، حيث يركز قيم المساواة في إطار موازين العدالة^(٥٣).

٢- أنها تركز قيمة الحرية والاختيار، قيمة العقل والإرادة، إذ إن الدعوة التي هي منشئة الجماعة وغايتها تخاطب الإنسان بصفته إنساناً أولاً (قلب وعقل) على حدّ تعبير الاستاذ فتحي عثمان^(٥٤)، وإن كان «م. وات» يبرز الصيغة الجماعية أيضاً وما لها من دلالات^(٥٥)، ومن هنا نستطيع أن نقوم مكانة الأمة الإسلامية كأمة قطب تستمدّ وسطيتها من حيث طبيعتها بين الكيانات العصرية والدعوات العقيدية أو الفكرية التي تقوم عليها، فالفكر الليبرالي تتجاذبه دعوات متناقضة بين عنصرية محققة في صور شتى منها الدعوى القومية وبين إنسانية خيالية طوباوية لم تتوافر عناصرها الموضوعية لتجذب واقع الأواصر العنصرية على نحو يغلبها في النظم الاجتماعية والسياسية الصادرة عنه، أمّا الفكر الماركسي فإن كان يدحض القومية ويحل محلها الرابطة «الأممية» إلا أن محور جماعته العالمية هي الطبقة العاملة، وبذلك تكون قد حلت الطبقة محل القومية وورثت الآلة السلالة لتتحدّد أواصر الجماعة البشرية بموضعها الحتمي في خريطة القوى الانتاجية بعد أن تكون قد تحرّرت من موقعها التاريخي في خريطة القوى العرّقية.

ختم وتعقيب

وهكذا نرى أن الأمة في الإسلام إنما هي مثل أعلى يتسم بالحيوية والتفرد، وبأن هذه الحيوية متأصلة في كيانه تكويناً وتركيباً، وهي تتفاعل وتنفعل وتتأثر بالأحداث والتطورات الواقعية في مسرح السياسة المعاصرة، وإن كانت هي أيضاً تؤثر فيه وتشكله، ثم أخذنا في تحليل هذه الحيوية والاستمرارية التي تتصف بها الأمة الإسلامية وأرجعناها إلى تمايز هذا الكيان الجماعي في المنشأ والسمات والخصائص والموقع والجماعات الأخرى، وإزاء ذلك نمط تحليلي مرادف قوامه «الأمة القطب»، وبحثنا في محاور الاستقطاب التي ترتكز إليها دينامية الحركة في هذا الكيان، ومن متابعتنا لأصوله الحيوية خرجنا بالدلالات المرتبطة بمفهوم «الأمة الوسط» التي اختص بها القرآن الكريم جماعته وجدنا أن القيمة العليا في الجماعة السياسية في الإسلام تكون في الترابط والوصل والاتصال على النحو الذي عبّرنا عنه بالوحدة الاستقطابية، وكأنّه في عالم الاجتماع الإنساني وجدت الأمة لتكون الكيان الأمّ، لجذب وجمع شتات الجماعات المختلفة ولمّ شمل الإنسانية جمعاء مصداقاً لقوله تعالى: «إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ».

وامتثالاً لدعوة كريمة مفتوحة رحبة: «قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ...» رأينا ألا نفتعل الحواجز في نظرنا وتفكرنا في الظواهر الخلقية فرأينا أن نصل بين عالم البشر والعوالم الكونية من خلال تمحيص الأصول التكوينية المشتركة بينها^(٥٦). وكان أن ألفينا في «الوحدة الاستقطابية» في كيان الأمة من تواصل وتجانس مع مفاعل جذب واستقطاب يقابله في عالم الكونيات، حيث تنتظم الأجرام السماوية بأفلاكها ويستوي الميزان الكوني، وعودة إلى التوحيد عقيدة يرتكز إليها الكيان الجماعي للأمة وجدنا فيها القيمة العليا التي تنتظم حولها في ترابط واتساق مجموعة القيم الأخرى، تركزها جميعاً «أمة وسط» هي «الأمة القطب»، فإذا بقيم الإخاء والمساواة والحرية والسلام تستقر في قسّمات هذا الكيان، ويستوي عليها في أدائه لأمانة كبرى أودعت فيه وخلق له واستخلف عليه إذ عهد إليه بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في إطار الإيمان بالله - قياماً بالميزان والقسطاس - بما تنطوي عليه هذه الرسالة الحضارية من تكريس للعدالة قيمة تشريعية علياً لانتظام مسار الكيان الاجتماعي الحضاري البشري، امتثالاً لقيمة كونية أعلى تتمثل في الوحدانية، توحيداً للخالق ووحدة للخلق.

الهوامش

والقومية والتطرّف السياسي في مصر
والسودان في القرن العشرين في الفترة ١٤-١٧
ديسمبر ١٩٨١، انظر خاصة الملاحظات الدولية
التي جاءت في بحث جبرئيل وربورج:

G. Warburg, "Religion,
Nationalism and Politics in Egypt
and the Sudan" (mimeo).

(٢) أما الموضوعات والمقالات في السنوات الأخيرة
فقد اشتركت جميعاً في وجهتها وهي تبحث في
«الإسلام السياسي»، وعلى سبيل المثال لا
الحصر نعرض نماذج منها:

Bernard Lewis "The Return of
Islam, "Commentary, Vol 66
(January 1976): 34 - 46; R.S.
Humphreys, "Islam and Political
Values in Saudi Arabia, Egypt
and Syria "Middle East Journal
(Vol . 33 no. I (Winter 1979); H.
Dekmejian, "The Anatomy of

(١) ومن المؤتمرات والندوات الدولية التي عقدت
لدراسة جوانب دعم الإسلام والحركات
الإسلامية مؤتمر امستردام، ديسمبر ١٩٧٩
(راجع عرض د. حسن حنفي لأعماله في قضايا
عربية)، (العدد الخاص بالإسلاميات مارس
١٩٨٠) ص ٣٠٥-٣١٤؛ كذلك ندوة «الشرق
الأوسط في الثمانينيات» التي نظّمها مركز البحر
المتوسط الهيليني للدراسات العربية
والإسلامية، (والذي هو في حد ذاته مؤشر على
مكانة الاهتمام العربي بالظاهرة الإسلامية
وترصده لها، وقد عقدت في رودس
٨/٣١، ٩/٤، ١٩٨١، انظر: عرض تحليلي د.
سعد الدين إبراهيم: في المستقبل العربي (٣٣)
١١/٨١ ص ٢٠٤-٢١٠)، وتناول فيه د. علي
الدين هلال موضوع المضاعفات الدولية للمد
الإسلامي؛ وأحدث ما عقد في هذا المجال في
إطار دراسة مكثفة لمناطق جغرافية محدّدة أو
دول محدّدة، المؤتمر الدولي الذي نظّمته جامعة
حيفا في الأرض المحتلة لدراسة ظواهر الإسلام

Threat "in W. R. Niblett, ed., The Sciences and the Humanities and the Technological Theat (London 1975) pp. 21, 22).

(٣) وقد خصّصت المجلّات الإعلامية الدولية مثلها مثل المجلّات المتخصّصة أعداداً خاصّة لمسح العالم الإسلامي ورصد التطوّرات السياسية والفكرية منه، وكان من باكورة الدراسات المسيحية من هذا النوع ما قامت به مجلة التايم الأمريكية في عدد خاص حول الإحياء الإسلامي في أبريل ١٩٧٩، وقد تلتها مجلة «نيوزويك».

انظر كذلك دورية فرنسية سياسية متخصّصة Pouvoirs (12) "Les Regimes Islamiques".

ويجدر أن نشير إلى أن الصحوة الإعلامية امتدت لتشمل العواصم العربية. انظر: السياسة الدولية (القاهرة، العدد ٦١)، وفي غمرة هذه الثورة الإعلامية جاء مولد مجلة شهرية متخصّصة في دولة قطر تحمل اسم «الأمة»، ومتابعة الانتاج العالمي والإعلامي في منطقتنا العربية الذي يتسم بالجودة والكفاءة والجديّة في هذه الفترة الأخيرة مجال جدير ببحث مفصل.

(٤) وقد تم تنظيم أوّل مهرجان دولي للعالم الإسلامي في لندن / أبريل ١٩٧٦ «The World of Islam Festival»، وكان مناسبة لعقد مؤتمر دولي وندوات فكرية، وقد سبق ذلك قليلاً نشر البيان الإسلامي العالمي يوضح العقيدة دعوة ومنهجاً وموضوعاً من الإطار العالمي المعاصر، وقد قام بوضعها نخبة من المفكرين الإسلاميين من أصول مختلفة. تحت إشراف المجلس الإسلامي الأوروبي (جنيف / لندن)، وقد نشط في أعوام لاحقة في تنظيم لقاءات وندوات حول موضوعات مختلفة. انظر الندوة التي نوقشت فيها بحوث حول النظام الاقتصادي الدولي من منطلق إسلامي مستقبلي

(The Muslim World & the Future Economic Order, London 4 - 9 July 1977).

وفي نفس العام انعقد أوّل مؤتمر عالمي للتعليم

Islamic Revival and the Search for Islamic Alternatives "Middle East Journal, Vol. 34 no. 1 (winter 1980): 1- 12; cf. also. Saadeddin Ibrahim, "Anatomy of Egypt's Islamic Groups "International Journal of Middle East Studies, Vol. 12, no. 3 (November 1980): 423 - 453; Detlev Khalid, "The Phenomenon of Re - Islamisation" 433 _ 453; R. Sprinborg, "Islamic Revivalism in the Middle East, "Current Affairs Bulletin, vol. 56, no. 2 (June 1979): 14 _ 25;

وبالنسبة للمؤلفات فقد تنوّعت في مصادرها وتعدّدت اتجاهاتها:

Hans Fischer Barnicol, Die Islamische Revolution - Die Krise einer religiösen Kultur als Politisches Problem, (Kohihammer - stuttgart 1980).

I. al Faruqi., Islam (Argus Communication - 1979); M. Ayoob, ed., the Politics of Islamic Reassertion (Croom Helm London 1981); Charis. Waddy, The Muslim Mind (Longman 1976);

وليس ذلك بغريب إذا ما ذكرنا منحي الحضارة الوضعية المعاصرة والمنطلقات الفلسفية التي تقوم عليها والتي تجد أصولها في عصر التنوير في أوروبا القرن الثامن عشر. ويقدم «جورج جرانت» رؤية لمنحي الفكر الليبرالي تبرز فيها عنصر التحكم على حساب عنصر الحرية. في دراسة جديدة بالنظر في:

G. Grant. The University Curriculum and the Technological

مطلع الخمسينيات مع بروز حزب العدالة منافساً شعبياً للحزب الجمهوري واستناده إلى قواعده في أعمال الاناضول، خير مؤشر على المضمون الإسلامي الذي تنطوي عليه أي خطوة في سبيل توسيع دائرة المشاركة السياسية الحرة - الأمر الذي دعى المحللين الغربيين إلى اتخاذ مواقف أحياناً متناقضة من موضع العسكريين في التنمية السياسية انظر:

S.P. Huntington, Political Order in Changing Societies (Yale 1968) Pp 224; Manfred Halpern, The politics of Social Change in the Middle East and North Africa (Princeton 1963) pp 253 ff.; David Apter, The Politics of Modernisation (Chicago 3rd. imp. 1967) pp 450 ff.

(٦) وضع هذه المنطلقات البديلة في منظور مقارن مع المنهجية الحضارية المعاصرة، ارجع إلى دراسة (أبو القاسم حاج محمد) المشار إليها أعلاه، ويجدر الإشارة إلى الرؤيا التي قدمها للصراع العربي الإسرائيلي في سياق مقارن للمنطلقات الحضارية المتقابلة، وجدير أن نذكر أيضاً إلى أنه رغم اتساع المكتبة الدولية لكتابات تتناول الإسلام من وجهة نظر أكثر موضوعية من عصور سبقت إلا أنه لا يزال هناك المجال المتسع للمغالطات والمخاوف التي عادة ما يكون منشأها الحقد أو التعصب أكثر من الجهل وعدم المعرفة ونسوق على ذلك مثلاً من كتاب:

James Copray de Wilde, The Rising Tide of Islam (Vintage Press, NY, 1976).

هو بمثابة صرخة من الأعماق تُنذر وتُحذر من عواقب «زحف همجي» يتجدد بصحوة الإسلام ما لم يظن الغرب المتحضر ويتناول بالتخطيط العقلاني مواجهة الخطر، قد يميل البعض إلى التقليل من شأن هذه النوعية من الكتابات «الهستيرية» بدعوى أنها غير علمية، وغير موضوعية، ولكن المؤثرات في عالم السياسة

الإسلامي بمكة المكرمة نظمته جامعة الملك عبدالعزيز، وقبل ذلك في عام ١٩٧٤ شُرع في إنشاء المعهد الإسلامي للبحث والتخطيط (لندن) كإطار تنظيمي وفكري مستقل عن النظم القائمة يسعى لحشد القدرات الفكرية والإبداعية للصفوة العلمية من أجل التعبير عن أهداف الأمة ومتابعتها. وهو يقدم نفسه في دائرة استراتيجية متكاملة للحركة الاجتماعية العامة التي تستهدف إعادة تشكيل النظام الاجتماعي والاقتصادي والسياسي للمجتمعات الإسلامية أولاً - وعلى المستوى الدولي تبعاً - ومنذ إنشائه وهو نشط في إصدار المطبوعات وعقد الدراسات. انظر للتفصيل:

Draft Prospectus of the Muslim Institute (Open Press, London 1974).

وشغلت الاحتفالات بمرور أربعة عشر قرناً على الهجرة الاهتمام على المستوى الرسمي كذلك - محلياً وعالمياً - في برامج حافلة وبين الجهات العديدة المعنية بالأمة تولت المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم دعوة ممثلي الدول العربية والمنظمات الإسلامية والدولية لندوة بين ٣ - ٥ نوفمبر ١٩٨٠ لحصر هذه البرامج والتنسيق بينها، انظر التقرير الذي عرضه هارون هاشم رشيد حول «استقبال القرن الخامس عشر الهجري بين الحصر والتنسيق» في شؤون عربية (العدد ٢) إبريل ١٩٨١ - (ص ٢٩٧ - ٣٠١).

وعلى مستوى الأوساط الثقافية العربية التي نعيش بينها اليوم يجدر الإشارة إلى بحث الاهتمام «بالتراث» والأصالة في سياق المتطلبات للتحديث والمعاصرة حيث يعدّ تنشيط الحوار وتباين الرؤى مؤشراً على حيوية هذا المد الإسلامي الراهن. على سبيل المثال انظر ما جاء في مقال للدكتور الحبيب الجنحاني (تونس) حول «الرؤيا التراثية والأفاق المستقبلية» في نفس العدد المذكور لمجلة شؤون عربية (ص ١٤٨ - ١٥٨).

(٥) ونجد في تطوّر المسرح السياسي في تركيا في

Hamid Algar at the Muslim Institute, London (London 1980); idem., The Islamic Revolution: Achievements, Obstacles and Goals (with Ali Afrouz, A. Rahim Ali, Iqbal Asarie) (London 1980).

(٨) ولا يمكن وضع قواعد علم سياسة عربي أو علم اجتماع سياسي من منطق الخبرة والمفاهيم الحضارية العربية بدون الرجوع إلى الأصول التي وضعها ابن خلدون في مقدمته في هذا الشأن (راجع مقدمة ابن خلدون) - الكتاب الأول؛ انظر كذلك جهود د. حامد ربيع في هذا الشأن وهو ينطلق من منظار حضاري مقارن، سلوك المالك في تدبير الممالك. الجزء الأول).

وخير نموذج معاصر لدولة الدعوة - الداعية، في نهاية القرن الماضي ومطلع القرن الحالي كل من الدولة المهدية في السودان والدولة السنوسية في ليبيا.

(٩) وبالنسبة للأيديولوجية أو العقائد السياسية يميز الفقه بين الوظيفة التبريرية والثورية انظر:

Karl Mannheim, Ideology and Utopia (New York 1946) D. Apter, Ideology and Discontent (Glencoe 1964).

وبعد أن كانت الإسلاميات مجالاً مغلقاً على المستشرقين والمؤرخين دخل دارسو الاجتماع السياسي وفقه التنمية هذا المجال، انظر:

eg. J.L. Esposito, ed., Islam and Development: Religion and Sociopolitical Change (Syracuse 1980).

انظر بوجه خاص الفصل الأول الذي يبحث في الإسلام والتنمية السياسية في مجال النظم العربية.

قارن كذلك دراسة سابقة حول وضع الإسلام في تركيا الكمالية:

"Ideology and Revolution in the Turkish Revolution" International Journal of M.E.S. no 3 (1971).

ومسرح الواقع تتجاوز المؤثرات العقلانية إلى المؤثرات العفوية والوجدانية والتي لا نجد لها بالضرورة أصولاً في منطق العقل، والمؤلف الذي يدعي حسن المعرفة للعالم الإسلامي الذي يرهبه بمقته له سبق في مجال التحذير والنصح كلما لاحت إشاعات في الأفق وتجدد الخطر:

idem. The Shadow of the Sword (1946)

قارن مؤلف آخر من نفس الطراز

John Lattin, The Dagger of Islam (London 1979).

ويوجد عرض لهذا الكتاب في مجلة شؤون عربية العدد ٥ (يوليو ١٩٨١) ص ٢٥١-٢٥٣، وقد قدّمه مشكوراً الأستاذ عمر الحسيني - مدير مكتب جامعة الدول العربية في لندن. كذلك راجع تحليل للحرب العراقية الإيرانية في منطق التحول الناشئ في ميزان القوى الدولي قدّمه المراسل الفرنسي المتخصص.

(٧) من بين الدراسات العديدة التي تناولت الثورة الإسلامية في إيران نقدم نموذجاً للدراسات العربية: السيد زهرة «واقع الثورة الإيرانية وسيناريوهات المستقبل» السياسة الدولية يوليو ١٩٨١، ولمعالجة أقل موضوعية وإن نظرت على تقييم إيجابي انظر: حسني صالح «الثورة الإسلامية في إيران: خلفيات ودروس»، قضايا عربية (عدد خاص ١٠)، مارس ١٩٨٠ ص ٢٠، ومن الدراسات التي تشكك في الإيجابيات انظر:

R.K. Ramazani, Iran, sRevolution, Patterns, Problems and prospects' International Affairs (London - Summer 1980); Eric Rouleau, Khomeini's Iran' Foreign Affairs (vol. 59, no. 1, 1980).

ولا تكتمل الصورة دون أن نأخذ في الاعتبار التحليلات التي تعتبر عن الثورة من الداخل، والتي تتفاعل مع إيجابياتها:

Kalim Siddiqui, ed., The Islamic Revolution in Iran - Transcript of a four Lecture courses Given by

Iran (Princeton 1979).

ومن بين الدراسات المعدادة التي تنطلق من نظرة إسلامية لتقويم أبعاد مختلفة من النظام والفكر السياسي السائد في إيران في هذه الفترة:

Hamid Algar, "The Oppositional Role of the Ulama in 20th Century Iran" in N. Keddie, ed., *Scholars, Saints and Sufis* (Berkeley 1972, 1978):

A.R. Nobari, ed., *Iran Erupts* (Stanford, Iran American Documentation Group, 1979):

Ali Shariati, *On the Sociology of Islam* (trans. H. Algar, Berkeley, 1979).

(٧٢) وظاهرة الثورة وطبيعتها وأماطها وخصائص الموقف الثوري وغيرها، هي موضع لتناول متخصص في إطار الفقه السياسي الذي أخذ يتبلور منذ الستينيات - راجع ذلك J. Dunn, *On Revolutions*, London, 1974. يخوض عليه من إضافة مرجعية (بليوجرافية) قيمة، كذلك من الكتابات الأساسية في تشريح المواقف الثوري، Crane Brinton, *Anatomy of Revolution* وتفسيرية من واقع قراءات عقلية انظر:

Chalmers Johnson, *Revolution & the Social System* (Stanford 1964).

أما من الدراسات الحديثة التي تؤصل لظاهرة التحول الكياني في منظار حضاري مقارن انظر:

S. N. Eisenstadt: *Revolution and the Transformation of Societies*.

ولا يفوتنا أن نشير إلى دراسة جماعية محورها الشرق الأوسط في:

P.J. Vatikiotis, ed., *Revolution in the Middle East* (London 1972) esp. Ch. 2, 4, 5.

(٧٣) وللمتابعة مسار الأحداث في الفترة التي أعقبت نجاح الثورة الإيرانية - على مدار العالم الإسلامي - من سلوك حركة المقاومة الأعفانة، انظر دراسة

ورغم أن معرفة فيبر بالإسلام وخبرته بالحضارة الإسلامية كانت محدودة إلا أنه تعرض له في بحثه في الأصول الاجتماعية للدين، لدراسة حديثة لتقويم نظريته، راجع:

B.S Turner, *Weber and Islam: A Critical Study* (London 1974).

(٧٠) حول «الإسلام الثوري» أو «الإسلام النضالي» - انظر كتاباً بهذا العنوان للكاتب والصحفي مراسل مجلة الاقتصاد البريطاني:

J.C. Jansen, *Militant Islam* (Pan - Books, London 1979).

وقد جاءت صورة الغلاف معبرة حيث الامام الفتى المدثر في عباءة وعمامة، يشهر السلاح في جانبه، وخلف ملامح وسيمة تحدها لحيه منققة وتتم عن صرامة وعزيمة تسبب غور الأفق؛ وعلى الرغم من أن استخدام بعض هذه الألفاظ في القاموس السياسي الإسلامي تبدو حديثة إلا أن الظاهرة ذاتها ملازمة للإسلام العقيدة الدعوة كيانا وصيرورة، إذا ما ذكرنا أن «الجهاد» ركن أساسي فيه، ولحسن الحظ لم يغفل المؤلف هذه الحقيقة، وهو يرجع حركات التحرر ضد الاستعمار التي اشتد عودها في منتصف القرن الحالي إلى أصول ومنايع إسلامية (انظر ص ٩٥ وما بعدها، وكذا ص ١٧٢).

(٧١) انظر لدراسة تحليلية مقارنة للنظام في إطار النظم المجاورة في:

J. Bill & C. Leiden, *The Middle East Politics and Power* (Leiden 1974).

وتتعدد الدراسات الحديثة المنحصصة في النظام السياسي في إيران في عهد الشاه، منها الدراسات التالية:

F. Halliday, *Iran: Dictatorship and Development* (Penguin Books 1979).

R. Graham, *Iran, The Illusion Of Power* (London Croom Helm 1978):

M. Zunes, *The Political Elite of*

وقد جاء توصيفه وتحليله هنا في إطار كتاب محوره بحث وتحليل الإسلام كمصدر للتكامل في مجالات حياة الجماعة المختلفة، انظر: Montgomery Watt, *Islam and the Integration of Society* (Edinburgh 1964) pp. 113 - 114' 139.

(17) L' Islam est indissolublement religion et Communauté et demande as 'inscrire en des structures temporelles. "L' Islam: Religion et Communauté (Paris 1966) p. 299.

(18) "... Les cadres intangibles d' une cite musulmane' ibid., p278).

(19) M.Boisard, *L' Humanisme de l' Islam* (Paris 1979) p. 171.

وفي تعبير دقيق ينقل روح الجماعة أورد المؤلف "عسبارة: theocintrique" وشرح يؤصل لها. انظر (ص ١٤٤ - ١٥٣)، وللكتاب ترجمة عربية قام بها الاستاذ: عفيف دمشقية، إنسانية الإسلام، دار الآداب، بيروت ١٩٨٠.

(٢٠) راجع كتاب العالمية الإسلامية الثانية ص ٨٥ وما بعدها، ١٠٥ - ١١٠، ٢٥١، وللمقابلة والتكامل مع المنهج الكوني ص ٨٧، ١٨٩.

(٢١) أقام سيد قطب تحليله لطبيعة الأمة في الإسلام في إطار مقارناً مع تعرض في إشراقة تأملية للاستخدام القرآني للفظ: «كنتم خير أمة أخرجت للناس» انظر: نحو مجتمع إسلامي (ط ٢ دار الشروق ١٩٧٥)، ص ٦ وما بعدها.

(٢٢) راجع في ذلك: د. منى أبو الفضل «مدخل لدراسة النظم السياسية العربية» الجزء الأول - نص محاضرات أقيمت على طلبية بكالوريوس علوم سياسية - كلية الاقتصاد - جامعة القاهرة: ١٩٨٠ - ١٩٨١.

(٢٣) مثلاً في سورة الرعد: ٣٠، وسورة الزخرف: ٢٣، وسورة الحجر: ٥، وسورة فاطر: ٢٤، ٤٢، وسورة غافر: ٥، وسورة النحل: ٩٢، ٩٣، ٨٩.

تحليلية بهذا العنوان: L' Etat contre la 'Societe' في جريدة «لوموند ديبلوماتيك» الشهرية في ابريل ١٩٨٠، ثم أحداث الحرم المكي، وغير ذلك من تطورات على مستوى النظم الداخلية في المغرب ومصر والسودان وتركيا وغيرها. ونكتفي بالتتويه لبعض المصادر المرجعية التي تتابع تسجيلاً أو تحليلاً في مسح جيد مقتضب:

Le Monde Diplomatique, paris.
Arab Reports and Records.
Washington.

Annuaire de L' Afrique du Nord
(AAN) CRESM.

(١٤) أخرجه الشيخان والأصل في القرآن: «إنما المؤمنون أخوة...» (الحجرات: ١٥).

(١٥) وإن كان الوهن قد أصاب النظم فإنه لم يفت من عضد الرجال. والأمة كجماعة سياسية مميّزة وكحقيقة تاريخية مستمرة قد أفرزت الرجال إلى جانب النظم والأصول والمبادئ التنظيمية، وهذا هو مجال دراسة شيقة ظهرت حديثاً للاستاذ «لوي جاردي» ، وإن كانت المكتبة الإسلامية العربية غنية بسير الرجال وتراجم الشخصيات التي تخلّقت قيماً وسلوكاً بالإسلام عقيدة وشريعة وبالرسول عليه السلام أسوة وقدوة، فإن الجديد في هذه الدراسة أن الباحث يتناول «الرجال» من خلال تجريد لأنماط أو نماذج اجتماعية عرفت الجماعة الإسلامية - أمة ودولة - على مدى تاريخها الحي في غمار واقع حضاري متقلب.

- Louis Gardet, *Les Hommes de l' Islam* (Paris 1979).

(١٦) ويتحدث «مونتجوري وات» عن «الصور الدينامية» التي قدّمها الإسلام للجماعات التي أقبلت عليه واعتنقته ويجعل من فكرة «الجماعة الكاريزمية» نموذجاً لهذه الصور، وبغض النظر عن موضع هذا الاستخدام وتوظيفه في محاولة لتفسير سر انتشار الإسلام بين جماعات متباينة.. فإننا نجد أن هذا المفهوم قابل للتطور بعد تجربته من الدلالات التي قصد إليها المؤلف.

السابقين في مجالات توطین مفهوم الجماعة السياسية في معناها الوضعي محل مفهوم «الأمة» الإسلامي في العقلية العربية، انظر مختارات ساطع الحصري: أبحاث مختارة في القومية العربية ١٩٢٣ / ١٩٦٣، جزء ٢، «دار القدس / د. ت.»، وتبعته محاولات متوالية في نفس الاتجاه وإن كانت أكثر عمقاً وتأصيلاً. سواء في أعمال منظرو الحركة القومية كصلاح بيطار، أو في منحى أكثر واقعية وإن لم يكن أبعد تأثيراً في كتابات منيف الرزاز وغيره من نخبة الفكر القومي العربي الراهن.

(٢٧) لبحث دلالات هذه العلاقة على مستوى الفرد والجماعة انظر: سيد قطب، خصائص التصور الإسلامي (ط ٥ دار الشروق) ص ١٨٢ وما يليها، كذلك الشيخ محمد الغزالي، نظرات في القرآن (ط ٣، دار الكتب الحديثة، ١٩٦٢) ص ٢٢٠-٢٢١.

وخارج إطار التناول من منطلق إسلامي، فهناك مدخل عقلي فلسفي ويرتبط بالمنهج العلمي يصل إلى إقرار التوحيد مبدأً تنظيمياً كونياً، انظر على سبيل المثال:

Ernest Becker, Beyond Alienation: A Philosophy of Education for the Crisis of Democracy (New York 1967) p 254 ff.

(٢٨) وقد اقترب المفكر الفيلسوف الفرنسي المعاصر «جارودي» وهو بعيد عن مجال الدراسات الإسلامية والحقل الاستشراقي أصلاً إلى أن يلمس جوهر العقيدة الإسلامية وبفعلها في نفس المؤمن. وقد توصل إلى إدراكه هذا من خلال معاناة فكرية وجدانية عميقة دفعته إلى التنقيب في أصول الحضارات المختلفة القديمة والحديثة والمقارنة بينهما في رحلة من يعيش أمة حضارية ويبحث عن البديل. انظر مؤلفه في «حوار بين الحضارات»:

Roger Garaudy, Pour une Dialogue entre Civilisations, Paris < 1976.

(٢٤) انظر في هذا الصدد ما جاء في صدر مؤلف جماعي:

Mohamed Ayoob, ed., The Politics of Islamic Reassertion (London Croom Helm, 1980).

(٢٥) انظر في هذا المعنى سورة الحديد: ٢٥.

(٢٦) مفهوم الأمة من منطلقات الفكر القومي الحديث راجع:

Elie Kedourie, Nationalism (3 rd. ed. London 1966).

(حيث يؤصل المفهوم في التراث الفكري الغربي):

Hans Kohn, The Idea of Nationalism (Collier, New York, 1967).

ولمتابعة رواج هذه الفكرة خارج العالم الأوروبي، والفكر الغربي يبرز البعد الإقليمي على البعد البشري في متابعة نشأة الأمم من واقع الخبرة الحضارية الأوروبية. انظر:

Charles Tilly, ed., The Formation of National States in Western Europe (Princeton 1975).

ويتجه الرافد الماركسي في الفكر المعاصر إلى ربط تطور الأمة بالتطور المادي التاريخي ونشأة الدولة البورجوازية:

Anthony D. Smith, Theories of Nationalism. (Duckworth, London, 1971).

كذلك هناك الاتجاهات «التوفيقية» الحديثة التي تبرز بين البعد الثقافي والمادي مثل «أرنست جلنر» والذي تأثر بالتراث الحضاري العربي في بلاد المغرب وخاصة بفكر ابن خلدون: جاءت دراسته التطبيقية متضمنة لنظريته:

E. Gellner, Thought and Change (London, Weiden Lfeld and Nicholson, 1964) Ch. 7.

من رؤاد الفكرة القومية في المنطقة العربية الذين أجزلوا في النقل دون أن يضبطوا الجديد فيه الأستاذ أبو خلدون ساطع الحصري، وكان من

والمؤلف - وهو المستشرق النمساوي « ليوبولد فايس » أحد روائع أدب الرحلات التي تجمع في نفس الوقت بين سرد ممتع ووصف مبدع لرحلته إلى مكة المكرمة، وهي تنطوي على رحلة خارجية، مثلها مثل الرحلات العديدة التي يقوم بها رؤاد مغامرون في بلاد الشرق وعلى رحلة ذاتية داخلية ينفرد بها المؤلف - ومنها يكتسب عمله تفرده وقيمه المضاعفة The Road to Mecca (London 1954).

(٣٧) انه ليس فقط دوراً محورياً في حياة الأمة، بل أن للكعبة المشرفة في مكة المكرمة موضعاً محورياً كونياً كذلك. انظر: الدراسة المتخصصة التي قام د. حسين كمال الدين: « إسقاط الكرة الأرضية بالنسبة لمكة المكرمة » مجلة البحوث الإسلامية، المجلد الأول، العدد الثاني، ص ٢٩٢ - ٣٢٤. وفي أثناء وضعه لخريطة جديدة للكرة الأرضية متخذاً من مدينة مكة مركزاً للإسقاط وجد « أن مكة المكرمة هي مركز لدائرة تمر بأطراف جميع القارات، أي أن الأرض اليابسة على سطح الكرة الأرضية موزعة حول مكة المكرمة توزيعاً منتظماً، وأن مدينة مكة المكرمة في هذه الحالة تعتبر مركزاً للأرض اليابسة. وصدق الله العظيم إذ يقول: « وكذلك أوحينا إليك قرآناً عربياً لتنذر أم القرى ومن حولها، وتنبذ يوم الجمع لاريب فيه »، « اقتباس من مقدمة الباحث ».

(٣٨) انظر العالمية الإسلامية الثانية ص ٩٥ - ١٨٢.
(٣٩) ولمعالجة الوضع الراهن القائم أين دور المنظور السياسي لإجابة الاستاذ « جلنري » من لندن. انظر مطلع كتاب له ينطوي على تأملات:

"Prepare ti meet the Doom": A Sermon on the ambivalences of Progress, Reason, Liberty, Equality and Fratrirny, in E. Gellner, Contemporaty Thought and Politics (Routledge and Kegan Paul, 19744) Ch.I

وربما دلالة العنوان أكبر مما احتوت عليه الصفحات القليلة التي تلتها وباستثناءات محدودة تشترك أغلب المنطلقات التي تتعرض للحضارة

والذي يتبعه بـ « نداء إلى الأحياء »:

idem., Appel aux Vivants (Paris Seuil 1979).

وفي كتابه الأخير يقدم تصوّره لتوعية الإنسان العالمي المتكامل الذي تنشئه عقيدة التوحيد: ونوردها هنا في نصّها للمقارنة بمفهومنا للفرد الأمة.

'L' homme Universel' est a la fois mystique et homme d' action; il n' est pas seulement celui qui recoit une revelation, mais aussi celue qui en communique la Loi aux autres, et qui agit pour la realiser". (P.296).

انظر كتاب حديث له في الإسلام: Promesses de l'Islam (Paris, Seuil 1981) حيث تقوده رحلته إلى ان المستقبل للإسلام.

(٢٩) الأنفال: ٣٤.

(٣٠) الشورى: ٣٨.

(٣١) الرعد: ١٨.

(٣٢) وقد ورد الاستخدام اللفظي « للأمة » في القرآن للدلالة على ان الفرد قد يكون « أمة »: « إن إبراهيم كان أمةً قانتاً لله حنيفاً ولم يك من المشركين » (النحل: ١٢٠).

(٣٣) حول التمييز بين مجتمع الالتزام ومجتمع الانتماء، انظر د. علي جريشة « أركان الشرعية الإسلامية »، حدودها وآثارها (٣) ص ٢٣٠ - ٢٣٢.

(٣٤) د. علي جريشة في أصول الشرعية الإسلامية وضمونها وخصائصها ص ٥٤ - ٥٥، وقارن د. محمد البهي، منهج القرآن في تطوير المجتمع (ط ٢٠ مكتبة هبة ١٩٧٩)، الفصل الثالث.
(٣٥) البقرة: ١١٥.

(٣٦) وخير نموذج معبر لموقع الشعائر يوجد في الوصف الدقيق الذي قدّمه « محمد أسد » عن « روح الإسلام »:

"The Spirit of Islam" in Islam et the Crossroads (Lahore 1969) Pp., 7 - 31.

(Princeton, 1963); David Apter, The Politics of Modernisation (Chicago, 1965) (p. 35); H. Hyman, Political Socialisation (Glencoe, 1956); Reinhard Bendix, Nationbuilding and Citizenship (New York, John Wiley...1964); Edward Shils, Political Development in the New States (The Hague, Mouton, 1963).

(٤١) وعلى أساس هذا المفهوم الذي استتبطنه مجموعة من المفكرين التربويين بين الجاليات الإسلامية في جنوب أفريقيا تم وضع مرشد مبتكر لتوجيه العلم وجهة تربوية إسلامية:
Learning Islam: A Basic Educational Programme - Pub. by the Muslim Assembly South Africa.

(٤٢) راجع المصدر المذكور أعلاه للدكتور علي جريشة في أصول الشريعة الإسلامية، قارن الفقرة المعبرة التي جاء بها بوازار حول الأبعاد الاجتماعية الجماعية للشعائر إنسانية الإسلام (ترجمة ص ٧٢-٧٣).

(43) Boisard, L. 'Humanisme de L' Islam (Paris 1979) p 58 ff.

(٤٤) انظر محمد دراز «الإرشاد إلى القرآن» (القاهرة ١٩٤٩)، كذلك من دلالات القرآن الكريم بالنسبة للمؤمن نورد، الفقرة التالية: ولا بد عند تعريف النص (الكريم) في الإسلام من ذكر عنصرين:

الأول: انه كتاب منزل أزل غير مخلوق.

الثاني: انه «قرآن» أي كلام حي في قلب الجماعة - وهو في نظر المؤمنين غذاء الروح وقاعدة السلوك وعبرة الصلاة وأداة الوعظ والإرشاد، إنّه وردهم وتاريخهم وقانونهم الأساسي وشرعهم في جميع ظروف الحياة - توصيف مقتبس عن المرجع المذكور ص ١٨. انظر إنسانية الإسلام ص ٥٢، قارن نظرة الشيخ محمد الغزالي في نفس المجال، نظرات في القرآن

المعاصرة وتوصيفها في صيغة التشاؤم والقلق والاكتئاب. وقد يفسر ذلك ما جاء به «أريك فروم» في دراسة مبصرة له في الخمسينيات، وقد جاءت في أوج مد تفاؤلي في فترة إعادة بناء وتشبيد عالم ما بعد الحرب «أوروبا» مفايزيدها قيمة.

Erich Fromm, The Sane Society (New York, 1955).

(٤٠) يبحث الفكر الأمريكي المعاصر في الاجتماع السياسي في أصول التنشئة السياسية خاصة المجتمعات الحديثة في كتابات عديدة وتتخذ من هذه العملية متغير أساسي في التنمية السياسية:

Clifford Geertz, ed., Old Societies & New States (Glencoe, 1963)
Lucian Pye, Politics, Personality and Nation - building (New Haven Yale 1962).

K. Deutsch & W. Foltz, ed., Nation building (New York, Atherton, 1963) esp. C. J. Friedrich, on 'Nation - building' in idem. pp 27 - 23/

ولعامل الدين في التنشئة السياسية من منظور مقارن انظر الدراسة المقامة للباحث الهولندي:

J. E. Ellemers, "The Revolt of the Netherlands, The Part Played by Reion in the Process of Nation building "Social Compass Vol. 14, no. 2 lig (1967) 93-103.

انه باستثناء كتابات معدودة مثل:

S. N. Eisenstadt & S. Rokkan, ed., Building States and Nations, 2 vols. (Sage 1973).

فإن تناولات عملية التنشئة السياسية تركّزت في الستينيات وارتبطت بفترة دراسات التنمية السياسية في القارة الأمريكية:

G. Almond & S. Verba, The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations

pousse les musulmans a regiter toute autre allegiance, a ne reconnaitre nulle autre citoyennete que celle de l' Islam".

Op. cit. p. 168- 9.

(٤٩) وجاء تحليل آخر معبراً في هذا المعنى للكاتب الفرنسي «رونديو» انظر:

- Pierre Rondot, L' Islam et les Musulmans Aujourd' hui (Paris, L' Orante, 1958).

وهو يحيل إلى «مونتاي» على أنه صاحب هذه العبارة:

Tome I, pp. 24 - 26.

- Vincent Monteil, 'La Vitalite de L' Islam' in in La Vie Intellectuelle (Nov. 1956).

وفي الواقع فإننا وجدنا استخدام عبارة «القارة الوسطى»، وصفاً للعالم الإسلامي في مؤلف ألماني سبق «مونتاي» في مطلع الخمسينيات، وقد ترجمت إلى الفرنسية:

- Fernau, La Reveil du Monde Musulman (Flackender Halbmonde, Zurich 1953/ Paris, 1954).

(٥٠) وكما ورد لفظ «الأمة» في سياق «فردى» النحل: ١٢٠.

فإن الإشارة القرآنية قد اكتملت باستخدام لفظ «الإمامة» في سياق جماعي: «الذين يقولون: ربنا هب لنا من أزواجنا وذرياتنا قُرّة أعين واجعلنا للمتقين إماماً» (الفرقان: ٧٤).

(٥١) قارن ذلك بما جاء في توصيف الفرد الإنسان عند «جارودي» انظر: الهامش (٢٩).

(٥٢) حول معايير التحديث وخصائص الثقافة السياسية «الحديثة» أو «العلمانية» عامة انظر:

- D. Apter, The Politics of Modernisation pp. cit. Ch. 2; Almond & Powell, Comparative Politics - A Developmental Approach p (1966) p. 57 ff.; S. P.

(م س . ز).

(٤٥) «والتشديد» مصطلح أساساً يفيد تحويل السلوك من سلوك يخضع لقواعد منطقية واضحة يتفق عليها الجميع وقابلة للاحتكام. ومن هنا يرتبط التشديد بالتنظيم والانتظام والقواعد القانونية المدونة، وليست فقط المتعارف عليها بحكم العرف والتقاليد، ووجود قواعد عامة تنظم السلوكيات في النظام الاجتماعي والسياسي للجماعة وتوارد وتداخل وتراكم هذه السلوكيات في أنماط منتظمة وأدوار محددة يشكل القاعدة التي تقوم عليها «المؤسسات» لتأصيل هذه المفاهيم وتوظيفها في تصنيف النظم بين «تقليدية» و«انتقالية» و«حديثة»، راجع كتابات «ماكس فيبر» - وهي مصدر علم الاجتماع السياسي الحديث غير الماركسي في الغرب، وكذلك أعمال «تالكوت بارسونز»، وهو الذي عمد إلى نشر هذه المفاهيم وترويجها وتطويرها.

- Max Weber, The Theory of Social and Economic Organisation - trans. & ed. by Henderson & Parsons (Oxford Univ. Press 1947, 1968) pp 56ff & 3244 ff. Also, T. Parsons, The Social System (Glencoe 1951).

(46) L. Gardet, L' Islam: Religion et Communaute (Paris 1970) p298.

(٤٧) ذات المرجع السابق ص ٢٧٥، ص ٢٩٩.

(٤٨) وقد استطاع «مارسيل بوازار» أن يلمس هذه الحقيقة ويعبر عنها في يسر واقتضاب ليقلها إلى أقرانه في العالم الخارجي والذين بوصفهم هذا - يصعب عليهم التوصل إلى حقيقة ما يعيشه المسلم المؤمن - ونورد فقرته في أصلها لدلائلها:

- L' unite religieuse de l' Islam renforcee par les pratiques culturelles et la generalite de la loi, induit l' homogeneite politique. En outre, l' assurance de posseder la revelation vraie

أكثر من مجال، وهي تلتقي مع العلوم الكونية (Cosmology)، وكان من أقوى البرامج التي قدمها التلفزيون البريطاني على مدى عدة أسابيع خلال صيف ١٩٨١ برنامج تناول التطور الإنساني من منظار كوني، وعنوانه كوزموس «COSMOS»، قدمه بجدارة عالم طبيعيات بارز في مجاله - الاستاذ «كارل ساغان» - وهو من أصل يهودي - ونحن أجدر بهذه النوعية من العقول بين صفوف علمائنا المسلمين الذين يربطون بين تخصصاتهم الفنية الدقيقة وبين الرؤيا والآفاق التأملية والإبداعية. ومن الكتابات القليلة الرائدة لدينا، والتي تأخذ هذا المنحى المجلد الذي جمع للمرحوم الاستاذ محمد أحمد الغمراوي، الإسلام في عصر العلم (دار الكتب الحديثة - ١٩٧٧)، والذي أعده الدكتور أحمد عبدالسلام الكرداني مشكوراً (انظر خاصة الباب الأول الفصل ٦، ٧، والباب الرابع: ٢٢، ونحن نرى أن من مصادر قوة الطرح الذي أتى به أبو القاسم حاج حمد في العالمية الإسلامية الثانية، إنما مرجعه هذه النظرة الكلية التي يسعى لها في صياغته لمنهج كوني في تفسيره التاريخي البشري (وكنموذج لإيجاز محكم لهذه الصياغة نحيل إلى ما جاء ص ١٨٤ مثلاً) الأمر الذي يكسب عمله قدراً من الابتكار البناء المفقّد والذي يجعله جديراً بالمتابعة الجدية لما يحمله من تباشير الإيقاع.

Huntington, Political Order in Changing Societies, P. 321;

ولخصائص المجتمعات الصناعية الحديثة إجمالاً انظر مقال ساتون:

"Social Theory and Comparative Politics" in H. Eckstein & D. Apter, eds., Comparative Politics: A Reader (New York, G lencoe, 1963) p.71.

(٥٣) لتأصيل السلم القيمي في تراث الفكر السياسي الإسلامي راجع د. حامد ربيع، «سلوك المالك في تدبير الممالك»، ولا يجب أن نغفل نموذج حديث يعد فاتحة في مجال تأصيل قيمة العدالة في الإسلام جاء في مطلع الخمسينيات: سيّد قطب، «العدالة الاجتماعية في الإسلام» (دار الشروق ١٩٧٥) ص ٢٠-٥٢.

(٥٤) انظر: د. محمد فتحي عثمان، دولة الفكرة التي أقامها رسول الإسلام عقب الهجرة (مكتبة وهبة - القاهرة «دون تاريخ»).

(٥٥) بالإضافة إلى مؤلفه الذي أحلنا إليه أعلاه (١٦)، فإن هذا البعد موجود في أعماله الأخرى انظر خاصة:

Muhammad at Mecca, Muhammad at Medina (Oxford 1953, 1956).

(٥٦) ان مجال فلسفة العلوم من مجالات التخصص الرفيع التي تقتضي مبلغاً من التعمق العلمي في

سلطة الولي الفقيه خارج حدود بلده

الشيخ محمد تقي مصباح يزدي*

بما أن مسألة «سلطة الولي الفقيه خارج حدود البلد الخاضع لولايته» تقع في مرتبة متأخرة من سلسلة مسائل الحكومة الإسلامية وولاية الفقيه، وتتوقف الإجابة عليها إلى حد بعيد على حل المسائل السابقة، وتخضع لأسس ونظريات قُبلت في مراحل متقدمة، من هنا بات لزاماً علينا في بداية الأمر إلقاء نظرة على المسائل المتقدمة عليها.

ولغرض التعرف على المسائل المتقدمة التي يستلزمها هذا البحث، يجب علينا أولاً وقبل كل شيء تدقيق النظر في عنوان المقالة الذي يُستشف منه افتراض وجود مجتمع أو بلد إسلامي ذي حدود جغرافية معينة ويحكمه نظام «ولاية الفقيه»، وتكون الأوامر الحكومية للولي الفقيه نافذة وواجبة التطبيق على الأشخاص الذي يعيشون ضمن تلك الحدود، والذين سبقت له البيعة منهم. وبعبارة أخرى: إن مبدأ ولاية الفقيه وشرعية النظام الذي يديره ونفوذ حكم الولي الفقيه الذي تسلم زمام الحكم بشروط خاصة، محرزة على من يعيش داخل حدود ذلك البلد وسبقت منهم البيعة، وهي ثابتة بدليل أو أدلة مقبولة.

ولكن تثار حول هذه المسألة المفروغ منها مسائل جانبية تستدعي وضع حل لها، وهي:

١- إذا كان هناك فرد أو جماعة مسلمة تعيش في بلد غير إسلامي (خارج حدود البلد الإسلامي المفترض الذي يدار بنظام ولاية الفقيه) هل يجب عليها إطاعة الأوامر الحكومية للفقيه المذكور أم لا؟

إن لهذا السؤال كما يبدو فرضين؛ الأول هو: أن المسلمين المقيمين خارج البلد الإسلامي بايعوا الولي الفقيه. والفرض الثاني: أنهم لم يبايعوه.

٢- إذا كان هناك بلدان إسلاميان تبني أحدهما نظام ولاية الفقيه وبايع الفقيه الجامع للشرائط ، فيما يدار البلد الثاني بنظام حكومي آخر ، هل يجب على شعب البلد الثاني اتباع الولي الفقيه للبلاد الأول أم لا ؟

وهنا أيضاً يصدق الفرضان أعلاه (وهما بيعة وعدم بيعة الفرد أو الجماعة المسلمة في البلد الثاني) .

٢- إذا اتخذ بلدان إسلاميان ولاية الفقيه كمنهج لنظام الحكم فيهما ، ولكن عيّن شعب كل منهما فقيهاً خاصاً به غير الفقيه في البلد الآخر ، أو اختار خبراء كل منهما فقيهاً غير فقيه البلد الآخر ، فهل في مثل هذه الحالة يسري حكم كل من الفقيهين ضمن حدود ولايته فحسب ، أم يشمل شعب البلد الآخر ، أم هناك موقف ثالث ؟

على الرغم من الفرض الوارد في هذه المسألة وهو أن أهل كل بلد بايعوا فقيهاً خاصاً . ولكن في الوقت ذاته يمكن افتراض أن بعض أهالي أحد البلدين قد بايع الفقيه الحاكم في البلد الآخر . ومن هنا يصدق الفرضان المذكوران في المسائل المتقدمة على هذه المسألة أيضاً .

النقطة الجديرة بالذكر هي أن المسألتين الأخيرتين افترضتا وجود بلدين إسلاميين مستقلّين . فيما افترضت المسألة الأخيرة شرعية تعدد الولي الفقيه في بلدين متجاورين أو غير متجاورين .

٤- إذا كان هناك أشخاص في البلد الذي يحكمه نظام ولاية الفقيه لم يبايعوا ذلك الولي الفقيه لسبب أو آخر ، فهل تطبق عليهم أوامره الحكومية أم لا ؟

لأجل الإجابة عن هذه الأسئلة وتقضي أبعاد المسألة المعروضة على بساط البحث يجب دراسة مسألة حدود البلد الإسلامي وكيفية رسمها مع بلد غير إسلامي أو بلد إسلامي آخر . ثم أخذ قضية تعدد الحكومات الإسلامية أو البلدان الإسلامية بنظر الاعتبار من جهة ، ومن جهة أخرى ينبغي البحث في أدلة ولاية الفقيه لغرض بيان كيفية شمولها للأسئلة الأنفة الذكر . مع الإشارة إلى دور البيعة في اعتبار ولاية الفقيه . لتتضح أهمية بيعة الأفراد وعدمها في وجوب طاعتهم للولي الفقيه .

وحدة البلدان وتعددتها

عُرِضَت دراسات وفيرة عن نشوء الدول والشعوب وعوامل انفصالها وتمايزها عن بعضها أو اتحادها واتصالها مع بعضها . وأبديت آراء ونظريات مختلفة بهذا الشأن . كما بُحِثَت معايير انتماء الأفراد للدول وأقسامها من قبيل الانتماء الأصلي والاكتسابي والتبعية . وكذلك الانسلاخ من ذلك الانتماء طوعاً أو كرهاً .

أمّا ما ينبغي الإشارة إليه بإيجاز فهو أنّ وحدة الأرض . أو اللغة واللهجة المشتركة ، ووحدة العنصر والدّم لا يعدّ أيّاً منها عاملاً حاسماً في وحدة شعب أو بلد ما . كما لا تحتسب الحدود

الطبيعية كالجبال والبحار، أو اختلاف اللغة واللهجة، واللون والدم سبباً قطعياً لتعدد وتمايز الشعوب والبلدان. بل إن هذه العوامل بمجموعها لا تشكل عنصراً ذا تأثير قطعي. فربما ينقسم شعب يشترك في اللغة والأرض إلى دولتين. وقد يتألف بلد واحد من شعوب تختلف في اللغة والعنصر وتفصل بينها حواجز طبيعية. وأمثلة هذه الحالة موجودة في عالمنا المعاصر.

من الطبيعي أن كل واحد من العوامل المذكورة تمهد الأجواء - حسبما تقتضيه طبيعة العلاقات بين بني الإنسان - لتلاحم ووحدة الشعب والبلد، إلا أن أكثرها تأثيراً هو وحدة الآراء والتوجهات التي تنتهي إلى وحدة الحكومة. أما العوامل الأخرى فتقسم بالنقص ويمكن أن تحل محلها عوامل غيرها، وهي مجرد عوامل مساعدة للعامل الأخير.

يرى الإسلام أن المحور الأساسي لوحدة الأمة والمجتمع الإسلامي هو وحدة العقيدة. ولكن في الوقت ذاته ينبغي الالتفات إلى أن وحدة الأرض ووجود الحدود الجغرافية: الطبيعية منها والسياسية ليست فاقدة للاعتبار تماماً. وكما نعلم أن لـ «دار الإسلام» التي تعرف طبعاً بحدود جغرافية معينة، أحكاماً خاصة في الفقه الإسلامي.

ففي بعض الحالات مثلاً تصبح الهجرة إليها أمراً واجباً، وقد يطرد منها الذمي الذي يتمرد على أحكام الذمة. ومن جهة أخرى لا يعد اختلاف العقيدة لدى شخص ما سبباً لاعتباره أجنبياً؛ لأن الدولة الإسلامية قد تضم داخل حدودها أشخاصاً غير مسلمين تتكفل هي بحمايتهم وبذلك يكون هناك نوع من الانتماء إليها.

وحصيلة القول هي أن المجتمع الإسلامي يتألف أصالة من أفراد يعتنقون الإسلام بمحض إرادتهم ويلتزمون بقوانينه الاجتماعية والقضائية والسياسية، والأرض التي تقطنها هذه الجماعة تسمى بالبلد الإسلامي أو دار الإسلام. وفي مرتبة لاحقة يمكن لغير المسلمين الانتماء إلى هذا البلد الإسلامي باتفاق خاص، ليعيشوا إلى جانب المسلمين بأمن وسلام.

وعلى هذا المنوال تتعين حدود الدولة الإسلامية مع الدول غير الإسلامية، ومعنى هذا: (أن الأرض التي يقطنها اتباع الدولة الإسلامية تسمى بدار الإسلام، وتتعين حدود أملاكهم «مع توابعها ولواحقها» بحدود دار الإسلام التي تفصلها عن غيرها حدود طبيعية كالبحار والجبال أو حدود سياسية تشخص بعلام وشواخص معينة).

يتبدى مما سبق أن الملاك في وحدة الدول أو تعددها هو وحدة حكوماتها وتعددتها: أي أن كل جماعة إنسانية تساس من قبل حكومة واحدة تنتمي إلى بلد واحد. وعلى العكس من ذلك يدل تعدد الحكومات المستقلة الواقعة في عرض بعضها الآخر، على تعدد الدول أو البلدان. ومن المحتمل طبعاً أن تتمتع كل مدينة أو إقليم بنوع من الحكم الذاتي. ولكن حينما تخضع عدة أقاليم لدستور واحد وتدار من قبل حكومة مركزية واحدة، وتتبع في سياستها الخارجية وشؤونها الدفاعية وما شابه ذلك، قرارات الحكومة المركزية «كما هو الحال في الدول الفدرالية» تعتبر حينئذ بلداً واحداً. وتعدّد الحكومات غير المستقلة منها لا يضرّ بوحدةها^(١).

إلا أن العامل الذي كان له في أغلب الأحيان الدور الحاسم في تعيين حدود الدول وتشخيص وحدة أو تعدد الحكومات واتحادها أو انفصالها، هو عامل «قوة السلاح». ومما يثير الأسف أن هذا العامل أدّى دوره في العالم الإسلامي. والحروب التي وقعت بين المسلمين وأدت إلى انقراض وظهور سلالات متعددة حكمت باسم الخلافة أو السلطنة تعدّ دليلاً ناصعاً على هذه الحقيقة التاريخية المريرة. أمّا المسألة المهمة هنا فهي دراسة هذه المسألة من جانبها الفقهي. ولذا بات لزاماً علينا إلقاء نظرة ولو سريعة على آراء الفقهاء في هذا المجال.

الموقف الفقهي من تعدد الدول

عرفنا أن «دار الإسلام» هي عبارة عن الأرض أو الأراضي التي تقطنها الأمة الإسلامية، ويمكن لغير المسلمين الانضواء بشروط خاصة تحت ظل الدولة الإسلامية وإن يعيشوا إلى جانب المسلمين بأمن وسلام، وتعتبر الحدود الطبيعية أو السياسية لهذه الأراضي «حدوداً لدار الإسلام».

ولكن هل يمكن تجزئة دار الإسلام إلى عدة دول كاملة ومستقلة، أم لا؟ هذا الموضوع لم يبحث من قبل القدماء، وإن كان سياق كلامهم يشير إلى «بلد إسلامي واحد» تدار شؤونه من قبل «إمام واحد». وحينما تتعدد الحكومات يعتبر زعيم كل حكومة نفسه هو الخليفة الحق، والآخرون على خطأ وتمرّدون عليه. ولكن يمكن القول إن آراء الفقهاء كانت ناظرة إلى ظروف خاصة ولا تنطوي بشكل عام على نفي المشروعية عن تعدد الحكومات. بل وربما يستشف من بعض أقوالهم في شروط الإمام، ومن بعض تصريحاتهم أنهم لا ينفون الشرعية عن وجود حكومتين في منطقتين متميزتين - عندما يكون المتصدّون لزاماً الأمور فيها حائزين على الشرائط^(٢) - سيما وإن الكثير من كبار أهل السنة (مثل أحمد بن حنبل) يرون أنه حتى حكومة الفاسق وشارب الخمر الذي يتسلط على رقاب الناس بالقهر، مشروعة وواجبة الطاعة^(٣).

أما فقهاء الشيعة فيتفقون في الرأي على أن الخلافة من بعد رسول الله صلى الله عليه وآله للإمام المعصوم عليه السلام أصالة، وينفون أن تكون الإمامة لمعصومين في وقت واحد^(٤). حتى وإن كان أحدهما في شرق الأرض والآخر في غربها. وبعبارة أخرى يعتقد الشيعة أن دار الإسلام كلّها يجب أن تنضوي تحت قيادة وزعامة إمام معصوم واحد، وولاية كل إقليم يعيّنون من قبله، وكلّهم طبعاً منفذون لأحكام الإسلام وأوامر الإمام المعصوم، فضلاً عما يحتمل أن يفوض إليهم الإمام المعصوم من صلاحيات ضمن حدود الإقليم الذي يحكمونه، فيطبّقون قرارات خاصة تهتدي بالأحكام الإسلامية العامة مع رعاية مصالح المسلمين وبما تقتضيه ظروف الزمان والمكان. في هذا الضوء يكون هناك نمط من الحكم الذاتي في مناطق مختلفة من دار الإسلام يمكن القبول به في ظل القيادة العامة للمعصوم.

ومن الطبيعي أن هذه الافتراضات كلّها فيما لو كان الإمام المعصوم مبسوط اليد ولديه قدرة ظاهرة للتصدّي للأمور؛ بمعنى أن تكون حكومته الشرعية مقبولة من الناس أيضاً. ولكن كما

نعلم أن مثل هذه الظروف لم تتوافر إلا في الفترة القصيرة التي حكم بها أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، والإمام الحسن عليه السلام. أما سائر الأئمة الطاهرين عليهم السلام فلم يتصدوا لإدارة شؤون الدولة الإسلامية، بل ولم يؤذن لهم ببدء آرائهم في هذا المجال، وكانوا على الدوام تحت المراقبة والنفي أو في السجون، ولذا لم يعلنوا مثل هذه الآراء إلا لخاصة أصحابهم مع توصيتهم بكتمانها.

وعلى هذا المنوال كان الشيعة محرومين من بركات حكومة أئمة أهل البيت عليهم السلام، هذا من جهة، ومن جهة أخرى لم يكن الشيعة يقرّون بشرعية الحكومات القائمة؛ وهذا ما جعلهم يعيشون ظروفاً في غاية العسر. وفي مثل تلك الظروف كان يتحتم عليهم - وفقاً للتعاليم الواردة في الروايات التي جاءت في هذا المضمار كمقبولة عمر بن حنظلة ومشهورة أبي خديجة - الرجوع إلى الفقهاء الحائزين على الشرائط للنظر في قضاياهم وخاصة القضائية منها. وقد أكدت بعض تلك الروايات على أن الردّ على أمثال هؤلاء الفقهاء، كالردّ على الإمام المعصوم، وعلى حدّ الشريك بالله تعالى^(٦).

وهكذا كانت دعاوى الشيعة ومشكلاتهم القضائية التي تقع في زمن الغيبة تُحل عن طريق الرجوع خفية إلى الفقهاء الجامعين للشرائط. إلى أن حصلوا في بعض المناطق على قوّة ملحوظة مثل الفاطميين الذين أقاموا دولة مستقلة في مصر، والديالمة وآل بويه الذين تسلّموا الحكم في بعض بلاد فارس، حتّى أنّهم هيمنوا على الخلافة العباسية التي كانت تعيش حالة من الانحدار والتقهر. إلى أن انتهى بهم المطاف إلى إنشاء الدولة الصفوية في بلاد فارس والتي أخذت تنافس الخلافة العثمانية آنذاك.

في ظل تلك الأوضاع والظروف، وجد فقهاء الشيعة المجال مفسوحاً أمامهم لعرض آرائهم وبحوثهم الفقهية في باب الحكومة الإسلامية، وجاهاً بنقد نظريات وآراء الفقهاء السنة، وانبروا لتبيين الرؤية الشيعية المرتكزة على مبدأ ولاية الفقيه.

لسنا هنا بصدد الدراسة التفصيلية لنظرية ولاية الفقيه وأصولها وفروعها ومبانيها ومستلزماتها، إلّا أننا وكما أشرنا في مقدّمة البحث مضطرونّ لإلقاء نظرة على آراء الفقهاء، وأدلتهم في هذا الموضوع من أجل الإجابة على الأسئلة التي تُثار في هذا المجال. ويشكل هذا الموضوع في الحقيقة صلب المقالة المعروضة بين يدي القارئ.

ملاك مشروعية ولاية الفقيه

كان الشيعة - كما سلف القول - يرجعون إلى الفقهاء، امتثالاً لما جاء في الروايات المنقولة عن عمر بن حنظلة وأبي خديجة، والتوقيع الصادر عن الناحية المقدّسة، لحل ما يعرض لهم في شؤون حياتهم اليومية. وكانوا في الحقيقة يعتبرون الفقهاء الحائزين على الشرائط «نواباً عامين لامام العصر» عجل الله فرجه الشريف، مقابل «النواب الخاصين» في عصر الغيبة الصغرى. وعندما حصل بعض الحكّام الشيعة على أسباب القوّة أخذت مسألة ولاية الفقيه تثار

بشكل أوسع. ومع انتشار هذه الأفكار بين عموم الناس انصب اهتمام الحكّام والسلّاطين الشيعة على كسب ودّ وتأييد الفقهاء الكبار بغية اضعاف الصبغة الشرعية على سلطتهم، حتى انهم كانوا يستأذنونهم علنياً في ادارة شؤون البلاد.

وفي المقابل وجد الفقهاء في تلك الأوضاع فرصة سانحة لنشر المعارف الإسلامية الأصيلة. ولكن يبدو ان أيّاً من السلّاطين لم يكن مستعداً لتسليم السلطة للفقهاء الجامع للشرائط في أي عصر من العصور. وفي الوقت ذاته ما كان أي من الفقهاء يأمل الحصول على مثل هذه السلطة. وفي الواقع ان ولاية الفقيه لم تتحقّق بمعناها الأصلية إلّا مع انتصار الثورة الإسلامية في إيران. حيث برزت عند ذاك الحاجة إلى دراسات وبحوث دقيقة حول مركزاتها وفروعها.

القضية الأساسية الأكثر أهمية تتمثّل في التساؤل المثار عن الملاك في مشروعية ولاية الفقيه، وعلى أيّة صياغة فنيّة يقوم دليلها؟ لأنّ الاجابة الواضحة والدقيقة عن هذا السؤال تتيح تقديم اجابات وافية عن المسائل الفرعية، ومنها الأسئلة المطروحة في مطلع هذه المقالة. يمكن هنا الاشارة إلى أصليين أساسيين هما:

الأول: تستمد ولاية وحكومة الفقيه شرعيّتها من الولاية التشريعية الإلهية. بل ولا شرعية لأيّة ولاية أساساً إلّا باذن وتنصيب إلهي، وأي اعتراف بشرعية أيّة حكومة عن طريق آخر غير هذا يعدّ نوعاً من الشرك في الربوبية التشريعية الإلهية. وبعبارة أخرى ان الله عزّ وجلّ منح مقام الحكومة والولاية على الناس للامام المعصوم، والإمام المعصوم هو الذي يعيّن الفقيه الجامع للشرائط -سواء في زمن حضوره وعدم تسلّمه للسلطة، أو في زمن غيبته- وطاعته. في الحقيقة، طاعة للامام المعصوم، كما ان الردّ عليه بمنزلة الرد على الإمام المعصوم. وانكار الولاية التشريعية الإلهية: «والراد علينا الراد على الله وهو على حدّ الشرك بالله»^(٦).

الثاني: ان الشارع المقدّس منح حق الولاية للامام المعصوم فحسب. ومن الطبيعي ان تصريفها يختصّ بزمن حضوره. واما في زمن غيبته فيجب على الناس العمل بالقواعد الكلية نظير «أوفوا بالعقود» و«المسلمون عند شروطهم» أو أحياناً حين تتوافر مثل هذه الأدلة، ينتخبون الشخص الجدير بالحكومة ويبايعونه، نظير ما يعتقده أهل السنة بشأن الحكومة بعد رحيل رسول الله صلى الله عليه وآله. وغاية ما في ذلك هو ان الشريعة قد بيّنت شروط الحاكم الصالح، والمسلمون مكلفون ان يشرطوا عليه أثناء بيعتهم له، العمل وفق ما جاء في أحكام الإسلام.

والملاك في مشروعية ولاية الفقيه -في ضوء هذا الأصل- هو العقد الذي يبرمه مع الناس. أي ان البيعة هي التي تضيف الشرعية هنا على ولاية الفقيه.

يبدو ان المرتكز في أذهان الشيعة، والمستفاد من أقوال الفقهاء هو الأصل الأول. والتعابير الواردة في الروايات الشريفة تؤيد هذا المعنى تأييداً تاماً. واما الموجب لذكر الأصل الثاني فهو إمّا الميل إلى الاتجاه الديمقراطي الغربي -الذي وجد له مع الأسف رواجاً في البلدان الإسلامية- أو

للاتيان بدليل جدلي لإقناع وإلزام المعارضين، على غرار ما جاء في خطاب أمير المؤمنين عليه السلام لمعاوية بشأن اعتبار بيعة المهاجرين والأنصار^(٧).

وعلى كل الأحوال، نتناول دراسة المسائل المعنية على أساس كلا الأصلين. ولكن قبل الدخول في صلب الموضوع لابد من عرض ايضاح حول أصل نظرية ولاية الفقيه ومفاد أدلتها.

أدلة ولاية الفقيه

يُقسّم دليل إثبات ولاية الفقيه الجامع للشرائط عموماً إلى قسمين: عقلي ونقلي.

الدليل العقلي

نظراً لضرورة وجود الحكومة من أجل تلبية حاجات المجتمع ومنع وقوع الفوضى والفساد واضطراب النظام، وبما أن أحكام الإسلام لا تختص بعهد الرسول صلى الله عليه وآله والأنمة عليهم السلام وإنما يجب تطبيقها في كل العصور، من هنا يمكن اثبات ولاية الفقيه بدليلين هما:

أولاً: عندما يتعذر تحقيق المصلحة بشكلها المثالي المطلوب، يجب حينذاك احراز المرتبة الأدنى من الحد المطلوب. وفي المسألة المعروضة امامنا حينما يحرم الناس من المصالح التي توفرها لهم حكومة الإمام المعصوم يجب عليهم السعي لنيل المرتبة التالية لها.

أي يجب عليهم تبني حكومة من هو أقرب إلى الإمام المعصوم. وهذا القرب يتبلور في ثلاثة أمور أصلية، هي:

أ - العلم بأحكام الإسلام العامة، وتلك هي الفقاهة.

ب - الجدارة الروحية والأخلاقية بحيث لا يقع تحت تأثير الأهواء النفسية والترغيب والترهيب، وتلك هي التقوى.

ج - الكفاءة والقدرة على تدبير شؤون المجتمع، وهذا يستلزم توافر خصال فرعية من قبيل الوعي السياسي والاجتماعي، وفهم القضايا الدولية، والشجاعة في التصدي للأعداء والمفسدين، والحدس الصائب في تحديد الأولويات والشؤون الأكثر أهمية، وما شابه ذلك.

إذن يجب أن يتصدى لزمامة المجتمع من تتوافر فيه هذه الشروط أكثر من غيره من الناس، وهو الذي يخلق الانسجام بين أركان الحكومة ويسوقها نحو الكمال المنشود.

وتعيين مثل هذا الشخص يقع طبعاً على عاتق ذوي الخبرة، كما هو الحال في سائر جوانب الحياة الاجتماعية.

ثانياً: ان الولاية على أموال وأعراض ونفوس الناس من شأن الله تعالى، وتتخذ صيغتها الشرعية بتنصيب واذن منه. ونحن نؤمن أنه منح هذه السلطة القانونية للرسول الكريم صلى الله عليه وآله وسلم، وللأنمة المعصومين عليهم السلام. ولكن عندما يحرم الناس من القائد المعصوم، فأمّا أن يكون الباري تعالى قد أذن للناس بالانصراف عن تطبيق الأحكام الاجتماعية

للاسلام، أو أنه أجاز لأصلح الناس تطبيقها لكي لا يستلزم ذلك ترجيح المرجوح عليه ونقض الغرض المطلوب وما هو مخالف للحكمة.

ونظراً لبطلان الفرض الأول، يثبت لدينا الفرض الثاني. أي أننا نستشف عن طريق العقل أن مثل هذا الاذن قد صدر من الله تعالى ومن الأولياء المعصومين وأن لم يصلنا دليل نقلي واضح في هذا الخصوص. والفقيه الجامع للشرائط هو ذلك الفرد الأصلح الذي يعرف أحكام الإسلام أكثر من غيره، ويتصف أيضاً بضمانة أخلاقية أكثر من أجل تطبيق تلك الأحكام، كما أنه أكثر كفاءة من غيره في ضمان مصالح المجتمع وتدبير شؤونه.

إذن نستشف شرعية ولايته عن طريق العقل، مثلما الحال في الكثير من الأحكام الفقهية الأخرى وخاصة في الشؤون الاجتماعية التي تثبت لدينا صحتها عن هذا الطريق (أي طريق الدليل العقلي).

الأدلة النقلية

وهي عبارة عن الروايات الدالة على إرجاع الأمة إلى الفقهاء للنظر في متطلباتهم الحكومية وخاصة الشؤون القضائية والمنازعات، أو تلك التي تسمي الفقهاء بصفة «الامناء» أو «الخلفاء» أو «ورثة الأنبياء» ومن بأيديهم زمام الأمور. وقد انجزت بحوث وفيرة عن سندها ودلالاتها لا يتسع المجال هنا للدخول في تفاصيلها، ويمكن الرجوع إلى الكتب والرسائل المختصة في هذا الحقل.

ومن بين تلك الروايات مقبولة عمر بن حنظلة، ومشهورة أبي خديجة، والتوقيع الشريف للإمام صاحب الزمان عجل الله فرجه، وهي ذات سند معتبر، ومن غير المسوغ التشكيك في سند أمثال هذه الروايات التي تتسم بشهرة الرواية والفتوى. ودلالاتها واضحة على تنصيب الفقهاء كنواب عن الإمام المقبوض اليد في تصريف الأمور. وإن لم تكن الحاجة لمثل هذا التنصيب في زمن الغيبة أكثر، فهو لا يقل عنه.

إذن يثبت لدينا نصب الفقيه في زمن الغيبة بدلالة «الموافقة». كما أن احتمال تفويض تنصيب ولي الأمر إلى الناس في زمن الغيبة لا يقوم عليه أدنى دليل كما أنه يتنافى مع التوحيد في الربوبية التشريعية، ولم يقل به أي فقيه شيعي (إلا في الآونة الأخيرة) ولا حتى من باب الاحتمال.

وعلى أية حال تعتبر الروايات المار ذكرها مؤيدات جيدة لتعضيد الأدلة العقلية.

يتضح إذن في ضوء هذا المبدأ أن البيعة لا دور لها أبداً في شرعية ولاية الفقيه. مثلما أنها مجردة أيضاً عن أي دور في شرعية حكومة الإمام المعصوم. وإنما توفر بيعة الناس الأرضية لإنزال مبدأ الولاية إلى حيز التنفيذ، ولا عذر للحاكم الشرعي مع وجود البيعة للاعتزال عن تدبير شؤون المجتمع، وهو ما يشير إليه قول أمير المؤمنين عليه السلام: «لولا حضور الحاضر وقيام الحجة بوجود الناصر...»^(٨).

وهنا يخطر سؤال مفاده: بآية صورة حصل تنصيب الولي الفقيه من الله تعالى ومن الإمام المعصوم؟ وهل مقام الولاية لكل فقيه جامع للشرائط بالفعل؟ أم أنّها لفرد خاص دون غيره؟ أم لمجموع الفقهاء في كل عصر؟

وللإجابة على هذه التساؤلات ينبغي القول: إذا كان المستند الأساسي هو الدليل العقلي، فمقتضاه واضح؛ لأنّ نصب الفقيه الأفضل من حيث الكفاءة الإدارية ومستلزماتها ومن لديه القدرة على إدارة دفة شؤون جميع مسلمي العالم عبر تعيين الحكّام والولاة المحليين، أقرب إلى المشروع الأصلي لحكومة الإمام المعصوم، وهو أقدر على تحقيق الهدف الإلهي القاضي بوحدة الأمة الإسلامية وحكومة العدل العالمية. ولكن فيما لو انعدمت الظروف العالمية المناسبة لإقامة مثل هذه الدولة الواحدة. يجب النزول إلى صيغ أخرى مع مراعاة الأقرب فالأقرب.

ولكن لو كان المستند الأصلي له هو الروايات؛ فمع ان مقتضى إطلاقها يفيد ولاية كل فقيه جامع للشرائط، ولكن بما ان روايات أخرى أكّدت على تقديم الأعلّم، كالحديث النبوي المشهور^(٩) وصحيحة عيص بن قاسم، لهذا السبب نصل إلى مفاد نفس تلك الأدلة العقلية.

السؤال الآخر الذي يثار هنا هو: إذا لم يوجد الشخص الأفضل في جميع الجوانب، فما الذي ينبغي عمله؟

وجواب ذلك هو ان الأفضل نسبياً يجب أن يتصدّى لأداء هذه المسؤولية. وعلى الناس القبول بولايته. وفروع هذه المسألة تتسع طبعاً للكثير من البحث، وتتطلب بحثاً مستأنفاً.

النتيجة

نعود هنا للإجابة عن الأسئلة التي أثارناها في بداية البحث وهي:

مفاد السؤال الأوّل هو: إذا كان بلد إسلامي واحد يحكمه نظام ولاية الفقيه، هل يجب على المسلمين الذين يعيشون في بلدان غير إسلامية إطاعة أو امره الحكومية أم لا (طبعاً فيما إذا كانت أو امره تشملهم أيضاً)؟

جواب هذا السؤال وفقاً للمبدأ الأوّل (أي ثبوت الولاية بالتعيين أو باذن الإمام المعصوم)، واضح؛ لأنّه على فرض احراز أفضلية الفقيه المذكور للتصدي لمقام الولاية، ووفقاً للأدلة العقلية والنقلية يحق لمثل هذا الشخص الولاية على الناس، ويكون أمره نافذاً على كل مسلم ويجب عليه تنفيذه. اذن طاعته واجبة أيضاً حتّى على المسلمين المقيمين في الدول غير الإسلامية.

اما في ضوء المبدأ الثاني الذي ينصّ على توقّف ولاية الفقيه على الانتخاب والبيعة فيمكن القول ان انتخاب أكثرية الأمة أو أكثرية أعضاء الشورى أو أهل الحل والعقد يعتبر حجة على الآخرين أيضاً. وهذا ممّا يقرّه العقل وربّما تؤيده بعض الأقوال النقضية الواردة في نهج البلاغة^(١٠) والتي تنظر بعين الاعتبار لبيعة المهاجرين والأنصار. وهذا يعني ان طاعة الولي الفقيه، وفقاً لهذا المبدأ، واجبة أيضاً على المسلم المقيم في البلاد غير الإسلامية، سواء بايع أم لم

يباع.

ولكن قد يُقال ان هذا الانتخاب وهذه البيعة معناها تفويض الصلاحية من قبل المباع للمبايع له ضمن اتفاق معيّن، ومن هنا تجب طاعة الولي الفقيه على من بايعه فقط، وهي غير واجبة على المسلمين خارج تلك الدولة بل ولا على المسلمين الذين لم يبايعونه في داخل تلك الدولة. إلا ان حكم العقل ليس ثابتاً ولا قاطعاً في مثل هذه المسألة. كما هو الحال في الآراء الجدلية التي لا يرد من ورائها إلا اقناع أو إلزام الخصم ليس إلا.

أما السؤال الثاني فكان مفاده: إذا كانت هناك دولتان إسلاميتان، إحداهما فقط تُساس بنظام ولاية الفقيه، فهل طاعته واجبة على المسلمين الذين يعيشون في دولة أخرى أم لا؟

وجواب هذا السؤال يجري أيضاً مجرى السؤال السابق مع فارق واحد هنا وهو إمكان افتراض صورة نادرة أخرى وهي ان مسلمي البلد الآخر، إذا كانوا يرون حكومتهم - اجتهداً أو تقليداً - شرعية وواجبة الطاعة (حتى وان كانت تُدار بنمط آخر يختلف عن ولاية الفقيه)، يكون واجبهم الظاهري هنا طاعة حكومتهم، وليس طاعة الولي الفقيه الذي يحكم في بلد آخر.

وأما السؤال الثالث فهو: إذا أقام أهالي دولتين إسلاميتين أو أكثر ولاية فقيه خاصة بهم فهل يعتبر حكم أي من الفقهاء الحاكمين نافذاً على أهالي البلد الآخر أم لا؟

الإجابة عن هذا السؤال تستلزم مزيداً من التأمّني، وسبب ذلك يعود إلى:

أولاً: يجب افتراض شرعية ولاية كلا الفقيهين (أو الفقهاء) وحكم كل منهم واجب الطاعة في بلده، كما سبق وأن أشرنا إلى أن وجود بلدين إسلاميين مستقلّين استقلالاً تاماً ولهما حكومتان شرعيتان يقبل في حالة تعذر إقامة حكومة إسلامية واحدة. وأما إذا افترضنا ان ولاية أحد الفقهاء فقط شرعية ومحترزة، فهنا نعود إلى ما عرض في المسألة السابقة.

ثانياً: يجب أن نفترض على أدنى تقدير ان حكم أحد الفقهاء الحاكمين يشمل أيضاً المسلمين المقيمين في بلد آخر، وإلا فلا يصدق نفوذ حكمه عليهم.

ونظراً للشرطين المذكورين أعلاه، إذا أصدر أحد الفقهاء الحاكمين أمراً عاماً بحيث يشمل المسلمين المقيمين في البلد الآخر الذي يتبع فقيهاً آخر، تكون لهذه المسألة ثلاثة احتمالات على الأقل: لأن الحاكم الآخر إما يؤيده، أو ينقضه، أو يسكت أراءه.

فإذا أيد الحاكم الآخر الحكم المذكور، فلا نقاش في هذا الصدد لأنّ هذا يعتبر بمنزلة إصدار حكم مشابه من قبله ويجب تنفيذه طبعاً. وأمّا إذا نقضه - ولا بد أن يكون نقضاً معتبراً طبعاً يستند إلى بطلان ملاك ذلك الحكم بشكل عام، أو القول بعدم نفاذه على أبناء دولته - ففي هذه الحالة لا يكون للحكم المنقوض أي اعتبار عند أهالي دولته، إلا إذا أوقن أن النقض الوارد لم يكن صحيحاً. أمّا إذا اختار الصمت إزاء الحكم المذكور، تكون الحالة هنا وفقاً للأصل الأول في اعتبار ولاية الفقيه (حيث يكون التعيين من قبل الإمام المعصوم). أي تجب طاعته حتى على الفقهاء الآخرين. مثلاً: ينفذ حكم أحد القاضيين الشرعيين على القاضي الآخر وعلى نطاق الدائرة التي يقضي فيها.

وأما إذا نظرنا للمسألة في ضوء الأصل الثاني فيجب القول حينها أن حكم كل فقيه نافذ على أهالي دولته فقط (بل وعلى من بايعه منهم فقط) ولا اعتبار له على الآخرين. ولا مجال هنا للتمسك بدليل العقل.

وأما على فرض مبايعة المسلمين المقيمين في بلد ما للفقهاء الحاكم في بلد آخر، فهذا يعتبر في الحقيقة بمثابة انسلاخ من الانتماء إلى البلد الذي يقيمون فيه واختيار الانتماء إلى البلد الذي بايعوا الولي الحاكم فيه. ولا تدخل هذه المسألة في صلب موضوعنا هذا.

الهوامش

- (١) راجع في هذا المجال كتب القانون والقانون الدولي.
- (٢) إمام الحرمين الجويني، كتاب الارشاد، نقلاً عن: نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، ص ٣٢٦، ٣٢٢.
- (٣) القاضي أبو يعلى، الأحكام السلطانية، ص ٢٠، ٢٣؛ وابن قدامة الحنبلي، المغني، ج ١٠، ص ٥٢؛ والنووي، المنهاج، ص ٥١٨؛ والدكتور وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ج ٦، ص ٦٨٢.
- (٤) الكليني، الكافي، ج ١، ص ١٧٨؛ والمجلسي، بحار الأنوار، ج ٢٥، ص ١٦ و ١٠٧؛ وعيون أخبار الرضا، ج ٢، ص ١٠١؛ وعمل الشرائع، ج ١، ص ٢٥٤.
- (٥) الكليني، الكافي، ج ١، ص ٦٧، ج ٧، ص ٤١٢.
- (٦) وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٩٨؛ اصول الكافي، ج ١، ص ٦٧؛ التهذيب، ج ٢، ص ٢١٨، ٣٠١.
- (٧) نهج البلاغة، الخطبة ١٧٣، والرسالة ٦؛ وشرح نهج البلاغة (ابن أبي الحديد) ج ٤، ص ١٧.
- (٨) نهج البلاغة، الخطبة الشقشقية.
- (٩) البرقي، المحاسن، عن رسول الله (ص) أنه قال: «من أمَّ قوماً وفيهم أعلم منه أو أفقه منه لم يزل أمرهم في سفل إلى يوم القيامة». وأيضاً راجع: نهج البلاغة، الخطبة ١٧٣؛ ووسائل الشيعة، ج ١، ص ٣٥؛ وتحف العقول، ص ٣٧٥، وكتاب سليم بن قيس، ص ١٤٨.
- (١٠) نهج البلاغة، الخطبة ١٧٣، والرسالة ٦؛ وشرح نهج البلاغة، لابن أبي الحديد، ج ٤، ص ١٧.

قاعدتا الحكم في الاسلام

ولاية الله... خلافة الأمة

د. محسن باقر الموسوي *

تقوم الرسالة الإسلامية على معطيات الوحي ونتائج العقل، فهناك دائماً حبلٌ متصلٌ بالسماء هو الوحي، وجسرٌ متصلٌ بالأرض هو عقل الإنسان، وبينهما تعيش البشرية حياتها الكريمة مستمدةً منظومة القيم وأنظمة الحكم من هذين العنصرين.

وعلى أساس الوحي والعقل، أقام الإسلام نظامه في الحكم، فهو نظام قائم على رَحَات الوحي وعلى عطاءات العقل. فهو ليس قسمين منفصلين، بل كيان واحد يمتزج فيه الوحي النازل من الخالق سبحانه وتعالى، بالعقل المتنوّر الذي يستلهم من الوحي مبادئه.

وإذا ما تفحصنا هذا الكيان، لوجدناه ينطلق من مزج العقل بالوحي، ويستمر هذا المزج ليصنع سلسلة من الأنظمة السياسية والاقتصادية والأخلاقية.

وفي نطاق الحكم، يدخل الوحي والعقل في صنع هذا النظام الذي خلّده التاريخ كأفضل نظام سياسي عايشته البشرية.

وأهمّ ما في هذا النظام هو الأساس الذي يقوم عليه البناء وهو الأساس الذي يبنتي على قاعدتين هما:

١- الولاية لله.

٢- الخلافة العامة للأمة.

فالولاية لله مستمدة من مبدأ الوحي، بينما الخلافة العامة للأمة مستمدة من العقل.

وهكذا نجد أن التسلسل المنطقي يربط بين النظام السياسي الإسلامي وبين المبادئ الأولى للإسلام والعقيدة التي ينطلق منها كلّ شيء في البناء الإسلامي.

فالقاعدة الأولى تنطلق من مبدأ التوحيد والثانية تنطلق من نظرة الإسلام إلى الإنسان، وأنه خلق من أجل عمارة الكون، فكان مُختاراً تُختبر فيه الإرادة الحرة.

القاعدة الأولى: الولاية لله

هناك نصوص كثيرة وردت في القرآن في لفظ الولاية وهي تعطي معاني مشتركة هي: تولي الأمر والتدبير والقدرة والسلطان، ومنها اشتقت «ولي الأمر» و«ولي المرأة» وهو من له الحق في عقد النكاح.

ففي الآية ﴿هناك الولاية لله الحق﴾^(١) يتفرد الله بالولاية والقدرة فلا قوة إلا قوته ولا نصر إلا نصره وثوابه^(٢).

وفي الآية: ﴿نحن أولياؤكم في الحياة الدنيا وفي الآخرة﴾^(٣) يقول تعالى عن نفسه بأنه هو العون والذي بيده كل شيء، وهو القادر على كل شيء، وهو الذي يحدد للناس منهج حياتهم لأنه يريد خيرهم وصالحهم.

والآية: ﴿مثل الذين آخذوا من دون الله أولياء كمثل العنكبوت اتخذت بيتاً وإن أوهن البيوت لبيت العنكبوت﴾^(٤). إشارة للذين يعبدون غير الله، ظناً منهم أنهم قادرون على فعل شيء بينما هم عاجزون، والله وحده القادر على كل شيء، وهو الأولى بالخضوع.

أما الآية: ﴿إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا﴾^(٥). فإن الولاية في الأصل هي لله سبحانه وتعالى، وأما الرسول والذين آمنوا - حسب منطوق الآية - فلهم الولاية بالتبع.

وهذه الآيات وغيرها تضع أمامنا قاعدة هامة من قواعد الحكم في الإسلام والسير في البحث بهدي القرآن الكريم هو الذي سيجنبنا الزلل والوقوع في الأخطاء الجسام التي وقع فيها بعض من ساروا في دراساتهم وأبحاثهم بعيداً عن ضياء القرآن ومعطياته الفكرية، وقد وجدناهم كيف تخبطوا عندما استعملوا كلمة السيادة في مكان الولاية، مع أنها تتضمن معنى السيادة والسلطان، وكيف حاولوا معالجة تخبطهم عندما قالوا بأن الإسلام يمنح السيادة للأمة، فازدادوا تخبطاً، فكان لابد من الدقة والحيطة. وكان لابد من إطلالة على مفهوم السيادة في الفقه القانوني.

السيادة أم الولاية

جرى نقاش طويل حول مفهوم السيادة في الفقه القانوني، والفقه الإسلامي. فبين قائل بالسيادة لله وحده، وقائل بالسيادة للأمة بتفويض من الله، وقائل بالسيادة للأمة دون تفويض، وقائل بالسيادة للشرع. وهناك من استبدل اللفظ من السيادة إلى الحاكمية وأبقى على المفهوم مستخدماً الحاكمية في غير موضعها، وهناك من خلط بين مفهومي السيادة والسلطة، ولم يدر أنهما مفهومان مختلفان، فكان لابد من وقفة دقيقة عند مفهوم السيادة لفضّ هذا النزاع الفكري

والقانوني والفقه، وللوصول إلى نتيجة ما إذا كان باستطاعتنا استخدام كلمة السيادة أم لا؟

يدور هذا البحث حول خمسة مطالب هي:

١- التطور التاريخي لمفهوم السيادة.

٢- التعريف بالسيادة لفظاً ومضموناً.

٣- إمكانية استخدام لفظ السيادة في الفقه القانوني.

٤- إمكانية استخدام مفهوم السيادة في الحكم الإسلامي.

٥- البديل عن السيادة.

١- التطور التاريخي لمفهوم السيادة

مفهوم السيادة في الأصل هو مفهوم فرنسي، وهو لفظ حديث نسبياً بالرغم من وروده في كتاب السياسة لأرسطو^(٦) إلا أن اكتسابها للمعنى المتداول يرجع للقرن السادس عشر تقريباً وانها ترتبط ارتباطاً وثيقاً بنتائج المفكر السياسي جان بودان Jean Bodin.

يقول فتحي عبد الكريم: كلمة السيادة (Souverainete) كلمة فرنسية بحثة ليس لها نظير في اللغات الأخرى، وهي تكفي للدلالة على أصلها الفرنسي. وولدت هذه الفكرة أثناء الصراع الذي خاضته الملكية الفرنسية في العصور الوسطى بقصد تحقيق استقلالها الخارجي في مواجهة الامبراطور والبابا وبقصد تحقيق تفوقها الداخلي على أمراء الإقطاع^(٧).

فقد ورثت أوروبا في العصور الوسطى أنظمة حكم قائمة على الإقطاع، وكانوا يتوارثون السلطة كالملوك فارضين سيادتهم على مناطق نفوذهم حتى لم تعد للامبراطوريات التي كانت سائدة يومذاك إلا الاسم، حيث كانت السلطات متمركزة في أيدي الإقطاع، وهم يمارسون الصلاحيات التي اختص بها الملوك من تشريع القوانين وإجراء القضاء وفرض الضرائب وضرب النقود وتكوين الجيوش.

ونتيجة لتفتت السلطة وتوزعها على أمراء الإقطاع تحرك الملوك لاستعادة نفوذهم على حدود مناطقهم ومصادرة السلطة من أيدي الإقطاع الذين كانوا يشاركونهم في السلطة.

وأخذ الملوك يحتكرون السلطة لأنفسهم باحتواء رعاياهم، في الوقت ذاته تحركت الكنيسة أيضاً لاحتكار السلطة لنفسها واستطاعت أن تفرض سيادتها على مناطق واسعة، وهو ما شجع الملوك على مواصلة مساعيهم في تركيز السلطة بأيديهم وأخذ المشترون يضعون القوانين التي أصبحت السلطة بموجبها حقاً للملوك، وبات الهم الأول لهؤلاء الملوك هو الوصول إلى السلطة المطلقة، والتي على أساسها يضعون سداً أمام ظهور سلطات الإقطاع أو ما شابه داخل الامبراطورية الواحدة. عند هذه النقطة استطاع الملوك أن يستعيدوا سلطاتهم من الإقطاع لكنهم بدأوا يواجهون تنافساً شديداً من سلطات البابا التي كانت تقوى بمرور الزمن، لأنها سلطات قائمة على أساس من المسيحية، وهكذا بدأ صراع جديد بين السلطين الدينية والزمنية وأخذ هذا

الصراع يميل في نتائجه لصالح الملوك مع ظهور المذهب البروتستانتي.

يقول ارنولد توينبي: «إن البروتستانت في ثورتهم ضد الحكومة البابوية فرضوا سلطات الكتاب المقدس بدل سلطة البابوية، وقد كان الامراء البروتستانت متعصبين بشأن الامراء الكاثوليك في فرضهم الصيغة التي اختاروها من المسيحية الغربية على اتباعهم. إن الحروب الدينية الغربية (١٥٢٤-١٦٤٨) أثرت على منزلة المسيحية، فقد كانت حروباً فيها تعصب وفيها دعوى كاذبة. فقد كانت أهواء الامراء المتقاتلين سياسية ولكن ارتداء قناع ديني كان مناسباً لهم والعداء بين المتقاتلين زادتها عنفاً حماسة رجال الدين التي كانت أصيلة ولو أنها سامة»^(٨).

واستمر الصراع بين الكنيسة والدولة لقرون عديدة، ومما زاد في أوار هذا الصراع بزوغ الكنيسة المسيحية في أوروبا كنظام مستقل عن الدولة يعطي لنفسه الحق في التصرف بأمور الناس الروحية مما شكّل محور تنافس مريب بين الطرفين ما كان لينتهي إلّا بفصل الدين عن الدولة. وتعود جذور هذا التنافس إلى أصول الفكر المسيحي الذي تبلور على أيدي رجال المسيحية، الذي يقضي بوجود سلطتين لتنظيم شؤون المجتمع: سلطة تهتم بالشؤون الروحية والخلاص الأبدي، وهي من اختصاص الكنيسة، وسلطة تهتم بالشؤون الحياتية للناس كتوفير الطعام والمحافظة على الأمن والنظام وهي من اختصاص الدولة.

وظل موضوع الفصل بين السلطتين مثار نزاع دائم بين الكنيسة والدولة طوال القرون الوسطى.

يقول توينبي: «وكان النزاع يدور في الدرجة الأولى حول صلاحية رئيس الدولة في تعيين الأساقفة، ففي سنة ١٠٧٥ م أصدر جريجوري الذي ردّ بحرمان هنري من رحمة الكنيسة، وإعفاء تابعيه من يمين الإخلاص له، وفي سنة ١٠٨٠ م حاول هنري أن يقيم رجلاً أو يحل محل جريجوري فردّ عليه الأخير بتأييده لأمير سوابيا في مطالبته بعرش هنري»^(٩).

واستمر هذا النزاع لبضعة قرون دفع بكل طرف إلى إبراز أدلته لقطع الطريق على الطرف الآخر. فكتب ثوريوس كتاباً سمّاه بالمجد الأعلى Symma Gloria أكد فيه أن السلطة الزمنية مشتقة من السلطة الروحية، مدلاً على ذلك بأن السيد المسيح أقام السلطة الكهنوتية في الكنيسة، وظلّ المسيحيون بغير ملك إلى أن اهدى قسطنطين واعتنق النصرانية، وبذلك تكون الكنيسة هي التي أدخلت نظام الملكية لتحميمها من أعدائها.

وفي المقابل طرح أنصار الامبراطور أفكاراً مبنية على نظرية السيفين [أي وجود سلطتين بيدها القوة وهما سلطة زمنية متمثلة بالحكام، وسلطة دينية متمثلة بالكنيسة].

فعلى أساس هذه النظرية فإن البابا مرتبط بالقوة الإلهية، كما أن الملك أيضاً يستمدّ قوّته من الله مباشرة، وليس عبر الكنيسة، وبناءً على ذلك فهو مسؤول أمام الله، وليس أمام الكنيسة. وانتهى هذا النزاع عند تنازل الامبراطور عن حقّه الرسمي في لباس الخاتم وتسليم الصولجان إلى الأسقف.

واحتدم النزاع مرّةً أخرى في فرنسا عندما أراد الملك فيليب الحصول على المال عن طريق فرض الضرائب على رجال الدين، فعارضه البابا أشدّ معارضة وأصدر بياناً حرّم فيه على القساوسة أداء الضريبة، ممّا دفع بأنصار الملك إلى دحض سلطة البابا والقول بأنّها سلطة غير قانونيّة، على اعتبار أن السلطة القانونية بحاجة إلى قوّة قهرية تنفيذيّة وهي التي تمتلكها السلطة الزمنية، وهذا يعني أن البابا محتاج للسلطة الزمنية بأي حال من الأحوال، وسارع أنصار الكنيسة إلى ادعاء حق السيادة المطلقة للبابا باعتباره مسنداً بالحق الإلهي، وقام نزاعٌ جديد استمرّ حتى القرن السادس عشر حيث تفجّر إلى حروب طاحنة أدّت إلى ضعف الكيانات السياسية. وكان من نتائج ذلك أيضاً حدوث تطوّر أساسي هو تمركز السلطة السياسيّة، إذ إنّ السلطة مع الضرائب انتقلت من البابوية ومن المؤسسات الكنسية الغربية الأخرى كالأديرة، إلى الحكومات المدنية المحليّة، فقد تقلّصت البابوية إلى واحدة من الامارات الصغيرة في العالم الغربي بعد أن كانت تُسيطر عليه وتنظّمه^(١٠).

وكان هناك مفكّر سياسي هو جان بودان (١٥٣٠-١٥٩٦) يراقب الأوضاع في فرنسا عن كثب، فاعتبر الحرب الأهلية التي نشبت فيها هي التي أدّت إلى تضعيف السلطة المركزية، وشكّلت تهديداً مباشراً للمملكة الفرنسية، وفي الحصيلة النهائية تدميراً للحضارة الفرنسية.

اعتبر بودان سبب الأزمة في فرنسا هو الصراع الديني بين رجال الدين الذين يُريدون العودة إلى تأكيد نفوذهم وسلطتهم، ورجال السلطة الزمنية الذين يصرّون على ضرورة تبعية السلطة الدينية لرجال السيادة.

وكاد النزاع بين أنصار الأمير من البروتستانت وبين الكاثوليك الذين كانوا يبحثون عن رجل كاثوليكي لتنصيبه أميراً للبلاد؛ أن يؤدّي إلى حرب طاحنة؛ الأمر الذي دفع ببودان إلى مواجهة هذه المعضلة.

بلور بودان نظريته في السيادة في الكتب الستّة التي نشرها عن الجمهورية عام ١٥٧٧م. وتعود أهمية هذه الكتب أنّها أخرجت فكرة السلطة من سجن اللاهوت، وفصلت بين الملك والسيادة، وجعلت الأخيرة عنصراً من عناصر تكوين الدولة.

وكان من نتائج هذه الأفكار تكوّن الدولة الحديثة في أوروبا على أنقاض الإقطاع، فأصبح لها دستور، وللدستور سيادة هي التي خرجت من أيدي الإقطاع والكنيسة لتصبح إحدى مكوّنات الدولة العصرية.

وجاء من بعد بودان. جان جاك روسو بفكرة العقد الاجتماعي الذي منح فكرة السيادة مسحة فلسفية. فكتب جان جاك روسو: «العقد الاجتماعي يعطي المجتمع السياسي سلطة مطلقة على كلّ أعضائه، وهذه السلطة المطلقة التي تتولّاها إرادة عامة تحمل اسم السيادة»^(١١).

فبناءً على هذه النظرية. يقوم المجتمع السياسي أساساً على اتفاقٍ حرٍّ هو: العقد الاجتماعي. وهو لن يكون صحيحاً إلا إذا صدر عن إجماع الإرادات الحرّة للأفراد. فالعقد الاجتماعي بهذا

الإطار لم يوجد السيادة وحسب بل أوجد الأمة أيضاً. لذا فقد أعطى روسو السيادة للأمة فقط. من هنا خلقت الفكرة من تسلسل الأحداث في أوروبا. فالسيادة مفهوم صنعته الظروف، وقد تعرّضت السيادة لانتقاد الكثيرين ولا مجال لذكر ذلك، يبقى الشيء المهم الذي لا بدّ من التركيز عليه هو أن مفهومها خلُق وتطوّر نتيجة معاناة مريّة عاشتها أوروبا استمرّت لعدة قرون، وظلّ هذا المفهوم بين أخذٍ وردٍّ ولم يستقرّ عند إطار محدّد، أو تعريف معيّن، فكان لا بدّ من أخذ هذا التطوّر التاريخي بنظر الاعتبار عندما نريد استعارة هذا المفهوم أو استخدامه.

٢- ماهي السيادة؟

وبعد أن استعرضنا التطوّر التاريخي لمفهوم السيادة كان لا بدّ من وضع تعريف لها، وأفضل من عرّفها هو صاحبها [بودان]، فهي عنده: سلطة عليا على المواطنين والرعايا لا يحدها القانون^(١٢).

وعند تحليله للسيادة وجد أنّها:

أولاً: سلطة دائمة، بمعنى أنّها تدوم مدّة حياة من يملكها.

ثانياً: وهي سلطة لا يمكن تفويضها، أو التصرف بها.

ثالثاً: وهي سلطة عليا ومطلقة لاتخضع للقانون، لأنّ صاحبها هو الذي يضع القوانين، ولا يمكن أن يُقيد نفسه، كما لا يمكن أن يكون مسؤولاً مسؤولية قانونية أمام أحد. فإنّ السيادة مطلقة (absolute) وشاملة (universal) ودائمة (permanent) ولا تتجزأ (indivisible) وغير قابلة للتنازل (inalienable). وهذه هي الخصائص الخمس للسيادة عند بودان.

وعملياً منحت [السيادة] في يد الملك صلاحيات لم يكن ليحلم بها، فقد جعلته ينفرد بالسلطة. فبودان لم يكن يرى الانفراد بالسلطة ظاهرة سيئة لأنّ الملك يستمدّ سلطته من الإله صاحب السلطة المطلقة.

إذن بودان يقرّ بأنّ السيادة هي لله وليس للملك، لأنّ الله حسب نظريته هو صاحب السلطة المطلقة والدائمة. لكن لم يذكر لنا بودان كيف تمّ تفويض هذه السيادة إلى الملك، مع أنّه يقرّ بأنّ السيادة لا تفوّض ولا يُتصرّف بها.

على أيّ حال لقد جُوبه مفهوم السيادة منذ ولادته بالنقد^(١٣)، فمن العيب بعد ذلك أن نأخذ به بثوبه الأصلي، ونقرّ بصحّته، ونحاول أن نفسّر على ضوءه المفاهيم السياسية الإسلامية.

٣- إمكانية استخدام مفهوم السيادة في الوقت الحاضر

الظروف التاريخية التي جاءت بفكرة السيادة لم تتكرّر، ولا يمكن أن تتكرّر بتلك الصورة، وعليه لم يكن هناك حاجة إلى استخدامها.

يقول الدكتور عبد الحميد متولي:

«ولكننا نجد في العصر الحديث أنه لم يعد ثمة حاجة إلى هذا المبدأ (مبدأ سيادة الأمة) فلقد أُلغى الملوك في العالم المتمدّن عن مزاوله السلطان المطلق المستند إلى نظرية الحق الإلهي. فإذا كان مبدأ سيادة الأمة إنما استنبط - كما قدّمنا - ليكون بمثابة معولٍ لهدم نظرية معيّنة يستند إليها نظام حكم مطلق، وإذا كانت تلك النظرية قد تمّ هدمها ولم يبق أثر لها، فما فائدة هذا المعول إذا؟ لماذا نبقى عليه ونلجأ إليه؟ لاسيّما إذا عرفنا المضارّ بل الأخطار التي تترتّب على الإبقاء عليه»^(١٤).

فالظروف التاريخية التي أوجدت مفهوم السيادة أصبحت في خبر كان، إذ لم تعد هناك أنظمة إقطاعية تحكم الدول ويُرَاد لها أن تتنازل عن سلطتها لصالح السلطة المركزية، كما ليس هناك سلطة للكنيسة يُخاف فيها أن تتنافس على السلطة المركزية»^(١٥).

فلماذا إذن الإصرار على الأخذ بهذا المبدأ؟

يُحِبُّ عبد الحميد متولي قائلًا: «البعض يعتقد أن مبدأ سيادة الأمة هو السبيل لمنع الدكتاتورية والاستبداد في الدولة، وكان على هؤلاء أن يتأملوا ملياً في تاريخ أوروبا قبل الثورة الفرنسية وبعدها، ليتأكّدوا بأنفسهم أن الدكتاتورية التي جاءت بها الثورة الفرنسية هي أسوأ بكثير من دكتاتورية الإقطاع والملوك والأباطرة؛ فقد حكم فرنسا أبشع نظام دكتاتوري أقامه نابليون، وبعده أقام لويس نابليون ابن عم نابليون نظاماً دكتاتورياً، وكان النظامان يتقيّدان بالدستور الذي وضعته الجمعية النيابية عام ١٧٩٩، ودستور عام ١٨٥٢، وكانت مظاهر الدكتاتورية من البشاعة حيث جعلت مؤرخاً معروفاً هو [ادي توكفيل] يقول: لو لم تُعلن نظرية سيادة الأمة في عصر الثورة الفرنسية لكان من المستطاع تجنّب كثير من المساوئ، بل ومن الجرائم التي ارتكبت في ذلك الحين»^(١٦). وكل الذين كتبوا عن تاريخ فرنسا بعد الثورة أقرّوا بهذه الحقيقة.

إذن، مبدأ سيادة الأمة - ذلك الحلم الذي دَغِغ عواطف الفرنسيين - لم يستطع أن يقلع جذور الدكتاتورية، بل ساعد على إيجاد أرضية جديدة للاستبداد أشرس وأقوى من استبداد الإقطاع والملوك، وذلك عندما أطلق العنان للبعث باستخدام السلطة بلا قيود قانونية، والإنسان يميل بطبيعته إلى إساءة استعمال السلطة - كما هو مشهور عند المؤرّخين وعلماء الاجتماع -.

وبالإضافة إلى ما تقدّم فإنّ تطبيق مبدأ سيادة الأمة يتعارض وروح العصر التي تتجه نحو إيجاد أنظمة سياسية متركبة، كما هو الحال بالنسبة للاتحاد الأوروبي. ولأنّ السيادة لا يمكن تجزئتها، فإنّها ستكون عائقاً أمام قيام اتحادات بين عدد من دول العالم تشترك في وظائف موحّدة وتكون خاضعة لقانون الاتحاد مع احتفاظ كل دولة بسيادتها. فمن غير الممكن أن تتأسس اتحادات على مبدأ السيادة.

من هنا، فإنّ مفهوم السيادة ليس فقط بضاعة تاريخية عفاها الزمن ولا تصلح إلّا في المتاحف، بل إن تطبيق هذا المفهوم في هذا الوقت يتعارض وروح العصر والتطوّر الحاصل في أنظمة الحكم السائدة نحو التقارب والاندماج.

٤ - إمكانية استخدام مفهوم السيادة في الفكر الإسلامي

لاستيعاب هذا البحث لابدّ - أولاً وقبل كلّ شيء - أن نتصوّر ما لو كان الإسلام حاكماً مكان المسيحية في أوروبا في القرون الوسطى، هل كان سيحدث ما حدث؟ وهل كانت نهاية الوضع السياسي بالصورة التي شهدتها أوروبا والتي انتهت إلى آخر الدّواء الكيّ؛ وهو فصل الدين عن الدولة؟

بالطبع إنّ الوضع سيكون مختلفاً تماماً لو كان الإسلام هو دين أوروبا في القرون الوسطى، إذ ليس في الإسلام ازدواجية بين سلطة الروح وسلطة البدن.

فالإسلام لا يؤمن بوجود سلطة دينية منفصلة عن السلطة الزمنية، بل هناك سلطة واحدة تختارها الأمة بمحض إرادتها، كما أنّ الإسلام يُنشئ دولة على قواعد راسخة. فالدولة الإسلامية هي دولة القانون، وكل واحد في هذه الدولة خاضع للقانون سواء كان حاكماً أم مواطناً. وتجربة الحكم الإسلامي تعرض لنا نموذجاً رائعاً عن الحريات الإسلامية حيث كان الحاكم لا يمتاز على أبسط مواطن يعيش في الدولة الإسلامية، وهو يتعرّض إلى المحاكمة مثله مثل أي مواطن آخر في هذه الدولة.

ومن جانب آخر، ليس في الإسلام طبقة كهنوتية لها الحقّ في التصرف كما تشاء دون قيد أو حدود، وأخيراً فالإسلام لا يؤمن بالفصل بين الدين والدولة بل هما في نظره شيء واحد. فرئيس الدولة هو الإمام الذي يقتدي به المسلمون ويأخذون منه ومن غيره علوم الدين.

والإسلام يقوم على مبدأ الشورى ويتّخذ منه منهاجاً للحكم وإدارة شؤون الناس. فلا مجال للاستبداد في دولة الإسلام، ولا احتكار للسلطة، وللأمة الحقّ في مراقبة الحاكم، ومن حقّها أيضاً عزل الحاكم عند الانحراف. وعظمة الإسلام تتجلّى في قدرته في المزج بين الدين والدولة في نسيج رائع أوجد حالة من التوازن في نظام الحكم في الفترة التي كان فيها الإسلام حاكماً على ربوع المسلمين، وليس أدلّ على ما نقول، من إقرار عدد من مفكّري الغرب الذين أذعنوا لحقيقة الإسلام. يقول Dr. Schacht: على أن الإسلام يعني أكثر من دين. إنّهُ يمثّل نظريات قانونية وسياسية. ويقول Nallino: لقد أسس محمّد في وقت واحد ديناً ودولة.

يقول Sir-T- Arnold: كان النبي في وقت واحد رئيساً للدولة ورئيساً للدين^(١٧).

وبعد كل الذي سبق في بحث السيادة، لابدّ من مناقشة آراء المفكّرين والكتّاب الإسلاميين الذين كتبوا في نظام الحكم الإسلامي، وهم مختلفون في آرائهم حول السيادة في ثلاثة اتجاهات:

١- هناك من يرى السيادة لله فقط.

٢- وهناك من يقول بالسيادة للأمة.

٣- وهناك من يُنادي بالسيادة للشرع.

أولاً: السيادة لله

في البدء، لابد من تحديد إمكانية تطبيق مفهوم السيادة على الله سبحانه وتعالى، فالذين جاءوا بهذا المفهوم، جاءوا به على أساس أنه يتجسد في أشخاص معينين وسلبه عن أشخاص آخرين، وهم يدركون وجوده سبحانه وتعالى، واعتبروا الملك صاحب السيادة مسؤولاً أمام الله، فهو لا يسأل إلا أمام الله فقط^(١٨). ومع ذلك فقد منحوا السيادة للملك مع وجود من هو أعلى سلطة منه. وإذا قررنا أن السيادة لله فلا بد أن نقر أيضاً بوجود أشخاص معينين تتمثل فيهم هذه السيادة، لكن كما عرفنا مما سبق أن السيادة لا يمكن تفويضها ولا التصرف بها، فينتفي الأمر عند هذه النقطة، وهذا ما يفسر لنا سبب وقوع الذين قالوا بالسيادة لله في مطبات عاملها الأول والأخير هو عدم تناسب هذا المصطلح مع الفكر القرآني، ومع روح الإسلام الذي هو دين الرحمة وليس دين الاستبداد.

وهو دين يقوم على قاعدة التربية والموعظة الحسنة وليس على أساس السيطرة والتحكم، فما يحمله مفهوم السيادة من سيطرة واستبداد يتناقض ومبادئ التوحيد. ويُعد الاستاذ أبو الأعلى المودودي أبرز القائلين بهذا المفهوم، فقد جاء على ذكر بعض الآيات التي تشتمل على لفظ الحكم: منها: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾^(١٩) ليقرر أن السيادة لله وحده، وببيده التشريع، وليس لأحد وإن كان نبياً أن يأمر وينهى من غير أن يكون له سلطان من الله. ثم يذكر قائلاً: «ليس لفردي أو أسرة أو طبقة أو حزب أو لسانر القاطنين في المملكة نصيب من السيادة»^(٢٠).

وقد ترجم مترجم الكتاب لفظ Sovereignty التي تعني السيادة بلفظ الحاكمية ليحمل المضمون نفسه.

وجاء من بعد المودودي عدد من المؤلفين ليستخدموا لفظ الحاكمية بدل السيادة»^(٢١).

ويؤخذ على مفهوم [الحاكمية لله] أمران:

الأمر الأول: استعمال لفظ (الحكم) في القرآن الكريم جاء في الغالب بمعنى القضاء. وعلى هذا الأساس، فلا يمكن اشتقاق لفظ الحاكمية للدلالة على معنى السيادة [السلطة المطلقة]، بينما الاستعمال الغالب بمعنى آخر. اللهم إلا إذا قصد من اللفظ المشتق معنى آخر غير المعنى الغالب في القرآن، وعند ذلك تسقط الضرورة في استعمال هذا اللفظ، أو أن يستعمل اللفظ المشتق بالمعنى القرآني [يعني القضاء] وليس بمعنى كلمة السيادة، حينذاك تنتفي الضرورة من استعمال لفظ الحاكمية، لأنه استعمل ليعطي معنى السيادة، إذ إن كلمة Sovereignty تعني السيادة.

الأمر الثاني: النتيجة التي ينتهي إليها من يقول بمبدأ الحاكمية بمعنى السيادة، هو الإقرار في النهاية بأن الحكم الإسلامي هو حكم ثيوقراطي، وهي النتيجة التي انتهى إليها الاستاذ المودودي فذكر قائلاً: «فلا يصح إطلاق كلمة الديمقراطية على نظام الدولة الإسلامية، بل أصدق منها تعبيراً

كلمة الحكومة الإلهية أو الثيوقراطية «Theo- Cracy»^(٢٢).

ثم تدارك المودودي النتيجة التي توصل إليها عندما عرّف تهافتها فقال: «ولكن الثيوقراطية الأوروبية تختلف عنها الحكومة الإلهية (الثيوقراطية الإسلامية) اختلافاً كلياً فإن أوروبا لم تعرف منها إلا التي تقوم فيها طبقة من السدنة (priest class) مخصوصة يشرعون للناس قانوناً من عند أنفسهم حسب ما شاءت أهواؤهم وأغراضهم»^(٢٣).

ووقع - غير المودودي - كتاب آخر في الخلط نفسه، فنعتوا الحكم الإسلامي بأنه ثيوقراطي؛ وهو ما يكون ذريعة للآخرين الذين ينتظرون أقل كلمة يقولها علماء الدين ليستخدموها كدليل على أن الإسلام يأخذ بمبدأ الحق الإلهي، وأن السلطان هو ظل الله في الأرض يفعل بأمر الله ما يشاء.

وكان الأولى بالأستاذ المودودي أن يفتش في الفكر الإسلامي عن مصطلح آخر يتضمن ما يعنيه من الحاكمية وينسجم مع الروح الإسلامية عقيدة وتشريعاً، وهو مصطلح (الولاية) كما سنأتي إلى ذلك.

ثانياً: السيادة للأمة

كان من ثمرات الثورة الفرنسية أن استُبدل مفهوم سيادة الملك بمفهوم سيادة الأمة، وكان الهدف هو مواجهة الاستبداد، ولكن حصول الأمة على السيادة لم يوقف الاستبداد، بل أوجد أشرس أنواع الدكتاتوريات.

وبعض المفكرين العرب والاسلاميين انبهروا بالثورة الفرنسية، فأخذوا بهذه الفكرة وحاولوا تطبيقها في العالم الإسلامي. ومما شجّعهم على ذلك قول (بارتلمي سنت هيلبر) وزير خارجية فرنسا في مقدمته لكتاب السياسة لأرسطو وهو: إن لمن فخر العرب على الأمم أجمع أن كان لهم منذ الربع الأول من القرن السابع الميلادي دستور للأمة يعترف لها بالسيادة، وبأنها مصدر السلطات، بينما كان ظهور هذه الفكرة قد تأخر في أوروبا للقرن الثامن عشر، وعُد ذلك ضرباً من الجسارة والخيال^(٢٤).

وقبل أن نناقش آراء المنادين بالسيادة للأمة، كان لا بد من تثبيت حقيقة مهمة هي: أن مفهوم السيادة لا يمكن إطلاقه على الأمة، لأنها لاتخضع للقانون مع وجود السيادة بل هي التي تسن القوانين. وهذا ما يتناقض مع روح الإسلام القائم على مبدأ أن الله هو المشرّع، وليس لأحد الحق في التشريع من غير ما جاء به الله. قال تعالى: ﴿ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام﴾^(٢٥).

فالمشرّع هو الله. وهذا أصل في العقيدة الإسلامية، ومن يعتقد عكس ذلك فهو مخالف للإسلام، وعلى هذا الأساس فإن النظام الديمقراطي مرفوض في الإسلام لأنه يقوم على مبدأ سيادة الأمة.

وقد اعتقد البعض أنَّ في الإسلام ديمقراطية عندما تصوَّروا أنَّ مبدأ الشورى هو إعطاء الأمة حقَّ السيادة في الدولة. ومنشأ هذا التصوُّر الخاطئ جاء متأثراً بالرأي القائل: إنَّ الإسلام يعطي السيادة للأمة. ومن الذين وقعوا في هذا الخلط الأستاذ عباس محمود العقاد، فبعد أن أثبت أن الأمة هي مصدر السلطات، حاول أن يخفِّف من أثر هذه العبارة فذكر: «إذا قال العلماء: إنَّ الأمة هي مصدر السيادة فلا تعارض بين هذا القول وبين القول بأنَّ القرآن الكريم والسنة النبوية هما مصدر التشريع»^(٢٦).

مناقشة رأي العقاد:

أولاً: (قوله بأنَّ العلماء يقولون: إنَّ الأمة مصدر السيادة) فيه إغراق، إذ ليس هناك من قائل بأنَّ الأمة مصدر السيادة إلَّا القليل جداً.

ثانياً: كيف يمكن الجمع بين كون السيادة للأمة وبين إذعان الأمة للقرآن والسنة على حدَّ قول العقاد؟ ليس في ذلك تناقض؟ فهل ينسجم ما ذكره العقاد مع مفهوم السيادة الذي يُعطي لصاحبها حقَّ التشريع ولا يقرُّ بوجود أية سلطة تشريعية فوق إرادة صاحب السيادة، ومن هذه الرؤية استوحى العقاد فكرة الديمقراطية في الإسلام فسمَّى كتابه بهذا الاسم.

ونحن لانشكَّ بالنوايا الصادقة للأستاذ العقاد، بحيث نجده في مكان آخر من كتابه يتنازل عن هذه الكلمة فيقول: «وإذا علمنا من شأن أمة أنَّها تؤمن بالمسؤولية الفردية والمساواة، وترفض الاستبداد بالرأي في الحكومة، وتتواصى بدفع الشرِّ متكافلة في دفعه، فلا يعنينا ما تسمَّى به في مصطلحات السياسة الحاضرة أو العبارة لأنَّها أفضل الحكومات سواء عُرفت باسم الديمقراطية أو بغيرها من الأسماء»^(٢٧).

ويبدو أن العقاد قد وقع في الفخ نفسه الذي وقع فيه غيره من الكتَّاب الذين انبهروا بالمصطلحات الغربية، وحاولوا أن يسوقوها إلى الفكر الإسلامي بحسن - أو سوء نية.

رأي الرئيس ومناقشته

من القائلين بالسيادة للأمة الدكتور ضياء الدين الرئيس، فهو قد استند في رأيه لأقوال مقتطعة من كتابات الماوردي والايجي، فبعد إيرادِه لتلك الأقوال استنتج قائلاً: بأنَّ الموجب الأوَّل لعقد الإمامة هو الأمة^(٢٨) وأنَّ حقَّ الله هو حقَّ الأمة، وإذن فإنَّ الأمة هي صاحبة السيادة.

والمناقشة نورد هاتين النقطتين:

أولاً: إنَّ الاعتماد على بعض العبارات لمجتهد أو مجتهدين لا يكفي للاستدلال على قاعدة مهمَّة تُشكِّل أساساً لنظام الحكم في الإسلام، فأراء الماوردي وغيره آراء اجتهادية، ولن يكون لأراء المجتهدين قيمة إلَّا عند إجماعهم على رأي ما.

ثانياً: وعند تفحص عبارات الماوردي والايجي وجدنا أنَّها لاتعطي معنى الأمة صاحبة السيادة كما ذكر الأستاذ محمد ضياء الدين الرئيس، فعبارة الايجي في المواقف هي: «الإمامة

رياسة عامة في أمور الدين والدنيا لشخص من الأشخاص، فقيد العموم احتراز عن القاضي والرئيس وغيرهما، والقيد الأخير احتراز عن كل الأمة إذا عزلوا الإمام عند فسقه، فإنَّ الكل ليس شخصاً واحداً»^(٢٩).

فالعبرة لا يفهم منها إلّا حقّ الأمة في عزل الحاكم إذا فسق، وهذا أمرٌ يتفق عليه الكثير من العلماء، وهو لا يعني أن للأمة الحقّ في السيادة، إذ إنّ الأمة تمارس مسؤوليتها في عزل الحاكم في ضوء الشريعة واستناداً لحكم الله وليس لحكمها أو شريعتها.

وأما المارودي فإنّه يُشير إلى أنّ الخليفة هو نائب عن المسلمين في تطبيق الإسلام، وأنّ أداء حقّ الأمة بمعنى أداء حقّ الله، وأنّ للأمة الحقّ في اختيار مَنْ تراه مناسباً من ذوي القدرة، وكل هذه الإشارات تؤكد دور الأمة في اختيار الحاكم ولا تتضمّن أي إشارة على أنّ الأمة هي مصدر السيادة، أي السلطة المطلقة.

وبعد أن أرسى الدكتور الرئيس أفكاره على قاعدة (الأمة مصدر السيادة)، عاد في نهاية الكتاب واستدرك الأمر، فعدل عن موقفه قائلاً: «ولكن في الإسلام ليست سلطة الأمر مطلقة هكذا، وإنما هي مقيدة بالشريعة بدين الله الذي اعتنقه والتزم به كل فرد منها»^(٣٠) ثم يرجع ليؤكد حقيقة أخرى في الصفحة الأخيرة من الكتاب حيث يقول: «الأمة والشريعة معاً صاحب السيادة في الأمة الإسلامية»^(٣١).

مناقشة بقية الآراء:

أما اللبابي فيستدلّ بآية الشورى على أنّ الأمة وحدها هي مصدر السلطة والسيادة مع أنّ مفهوم الشورى محصور في نطاق الأمور الدنيوية كما مرّ سابقاً، ولا دخل له في التشريع، لأنّ السيادة تستوجب التشريع أيضاً. وهناك من استدلّ على رأيه بإقراره مبدأ سيادة الأمة على نتائج بحث الشيخ علي عبد الرزاق في كتابه - الإسلام وأصول الحكم - والذي استدلّ من جملة بحوثه أنّ الإسلام دين وليس دولة.

وقد ناقش الدكتور عبد الحميد متولي، علي عبد الرزاق في ما أورده في كتابه (الإسلام وأصول الحكم) الذي يقول فيه: أنّه وجد التعبير عن نظرية سيادة الأمة صريحاً في كلام الكاساني، وبعد تمعّن الدكتور وجد أنّ أقوال الكاساني لا تُشير صراحة أو ضمناً إلى هذا المذهب. ولمزيد الإطلاع نرجع القارئ إلى صفحة ٥٧٧ - ٥٨٥ من كتاب (مبادئ نظام الحكم في الإسلام) وصفحة ١٧ من كتاب (الدولة والسيادة) للدكتور فتحي عبد الكريم.

والغريب حقّاً أن هناك من جاء ليستدلّ على أقوال علي عبد الرزاق منهم الدكتور عبد الغني بسيوني، يقول في بداية الحديث عن نظرية سيادة الأمة في الفقه الإسلامي: يتجه جمهور الفقهاء في العصر الحديث إلى اسناد السيادة في الدولة الإسلامية إلى الأمة. ثمّ يهتّم في نهاية الصفحة على كتاب علي عبد الرزاق: الإسلام وأصول الحكم ص ٩ وما بعدها^(٣٢).

ومن الذين قالوا بالسيادة للأمة السيّد سابق مستنداً إلى آراء علماء القانون بأنّ: «أكمل

سلطة هي ما استندت إلى إرادة الأمة» (٣٣).

ومن القائلين بسيادة الأمة الشيخ علال الفاسي؛ الذي حاول أن يوازن فكرته عندما قال بالسيادة لله أيضاً. يقول: «المراد بالسيادة في القوانين الدستورية ما يستند إليه الحكم، أي المصدر الذي يستمد منه القانون أو الحاكم حق الامتثال لأمره، والعمل بما يصدر من تشريع ويتخذ من تدبير - ثم يستنتج: - السيادة الأصلية لله سبحانه وتعالى، ومعنى ذلك ضرورة الرجوع لله في الأمر والنهي، أمّا السيادة العملية فهي مستمدة من الشعب باعتباره الذي يعين أهل الحل والعقد في الأمة» (٣٤).

ولن نختلف مع الاستاذ الفاسي، لكن هذا الأمر الذي يُعَيّن بموجبه الشعب أهل الحل والعقد، ليس السيادة كما ذهب، لأنّ السيادة لها مفهوم آخر، بل هي السلطة. والمشكلة أن بعض المؤلفين والباحثين - من أجل تدعيم رأيهم - يحاولون الإمساك بأية خشبة للاستدلال بها على آرائهم.

واستند الدكتور سعد محمد خليل على كتاب مقدّمة ابن خلدون: إلّا أنّه لم يذكر النصّ الذي قاله ابن خلدون، والنص هو: «الطور الثاني طور الاستبداد على قومه والانفراد دونهم بالملك وكبحهم عن التناول للمساهمة في المشاركة» (٣٥).

فكلام ابن خلدون في هذا الفصل حول مشاركة الناس في الحكم واحتكار السلطة، وليس عن سيادة الناس على السلطة، وأنّ لهم السلطة المطلقة كما يُفهم عن معنى السيادة، وخلاصة كلام ابن خلدون: إنّ استئثار الحاكم بالسلطة دون الشعب، وجنوحه نحو الاستبداد يؤذن بزوال الدولة.

ومن الطريف أن آخرين جاءوا واستدلّوا بعبارات من (مقدّمة ابن خلدون) على أنّ السيادة للشرع. ومن الجائز أن يأتي كاتب آخر ليستدلّ من عبارات أخرى أنّ السيادة لله. ويعود هذا التخبّط إلى سببين:

الأول: عدم الاعتماد الكافي على نصوص القرآن كمنهج للاستنباط.

الثاني: تأثر الكتاب الذين كتبوا في موضوع السيادة للأمة بالفكر الغربي، وعدم التفحص في الذي قاله علماء الغرب، أو ما طرحوه من مصطلحات ومفاهيم. لكن هذا لا ينكر أن هناك مجهودات خيرة بذلها بعض الكتاب في الاستدلال من القرآن والسنة، وكان من رأيهم أنّ السيادة للأمة اعتماداً على تلك الأدلة، وأكثر هؤلاء استدّلوا بما ورد عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أنّه قال: «لا تجتمع أمتي على خطأ».

وقد أجاب العلامة الطباطبائي على من استدّل بهذه الرواية على عصمة الأمة، ثمّ كونها مصدر السيادة، قائلاً:

«الرواية لاتنفي الخطأ عن اجتماع الأمة، بل تنفي الاجتماع على خطأ، وبينهما فرق» (٣٦). فعلى رأي الطباطبائي أن وجود الإمام المعصوم بين الأمة هو الذي يمنع اجتماعها على خطأ، وهذا غير احتمال صدور الخطأ عن الأمة. وهذا الموضوع قد بحثه العلماء بصورة مفصلة في بحوثهم

الكثيرة، ولا مجال لإعادته.

وهناك رأي مقارب لرأي الطباطبائي، هو رأي محمد عبده في تفسير المنار: «واشترطوا على عدم خطأ الأمة وجود المجتهدين لدفع الخطأ، فهم يُجيزون خطأ الأمة كلّها إذا خلت من المجتهدين»^(٣٧). فإذا كان هناك اجتماع على رفض عصمة الأمة فلا ريب في امتناع إقامة الدليل من الحديث المروي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم على أنّ السيادة للأمة. وحتى القائلين بعصمة الأمة وهم قلة^(٣٨)، فإنّ هذا لا يقوى كدليل على أنّ الأمة هي صاحبة السلطة المطلقة التي تُشرع وتُقضي وتحكم وأنّه ليست هناك سلطة أعلى منها.

ثالثاً: السيادة للشرع

وهو الرأي الذي يأخذه جمعٌ غفير من العلماء والمفكرين، وهم يُسندون آراءهم إلى جملة آيات وأحاديث كان لا بدّ من ذكر بعضها:

- ١- ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾^(٣٩).
 - ٢- ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يَحْكُمَوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾^(٤٠).
 - ٣- ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُمْتَنَةٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾^(٤١). ٤- ﴿النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾^(٤٢).
- فالآية الأولى، تكشف عن وجوب الرجوع إلى الله ورسوله فيما لانصّ فيه، والآية الثانية تبين أن الإيمان يتوقّف على تحكيم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهو تحكيم ليس لشخصه إنّما هو لشريعته ومنهجه. والآية الثالثة، تبين وجوب التسليم المطلق لأمر الله ورسوله. والآية الرابعة، تبين أولويّة النبي صلى الله عليه وآله وسلم وتقدّمه على النفس في جميع الأمور. ويُستدلّ بالسنة النبويّة على سيادة الشرع:

- ١- مسند أحمد عنه صلى الله عليه وآله وسلم: «أنا أولى بكل مؤمن من نفسه، فمن ترك ديناً أو ضياعاً فإليّ، ومن ترك مالا فلولوارث»^(٤٣).
 - ٢- قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحبّ أو كره مالم يؤمر بمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة»^(٤٤).
- وذهب العلماء أكثرهم إلى هذا الرأي، يقول الإمام الخميني (قدس سره): «إنّ الحكومة الإسلاميّة لما كانت حكومة قانونية، بل حكومة القانون الإلهي فقط...»^(٤٥). ثمّ أكّد الإمام هذه المقولة في خطاب له بتاريخ ١٠ / ٢٥ / ١٩٧٩: «الاسلام دين القانون، ولم يكن حتى النبي يستطيع مخالفة القانون، وفعلاً لم يرتكب النبي مخالفة واحدة للقانون لأنّه لا يتمكّن من ذلك. قال تعالى: ﴿ولو تَوَلَّوْا عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقَاوِيلِ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ. ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ﴾ فالحكم للقانون ليس إلّا، ولا يمكن أن يحكم سوى القانون الإلهي». (حديث الشمس، ص ٥٥، ترجمة رعد جبارة، عن صحيفة النور، ج ١٠: ص ٥٣).

ونحن نتفق مع هذا الرأي القائل بسيادة الشرع أي سيادة القانون الإلهي حسب تعبير الإمام

الخميني، إذ خلصت أكثر الأدلة على تأكيد هذا المبدأ، لكن لانتفق معهم في استخدام مصطلح السيادة، وذلك للأسباب التالية:

١- إن مفهوم السيادة مفهوم دخيل على الفكر السياسي القرآني، ولم يأت على ذكره أحد من الفقهاء السابقين، ولا اللاحقين، وليس له مدلول لغوي دال على المعنى المراد. يقول الدكتور عبد الحميد متولي: «إنَّ السيادة نظرية فرنسية الأصل قد أدت حين استنباطها بعض الخدمات، إلّا أنَّها لم تعد بنا إليها حاجة في العصر الحديث لاسيما في الإسلام»^(٤٦).

٢- كل الذين قالوا بالسيادة حدّدوا جهة معينة واعتبروها هي صاحبة السيادة، وهذه الجهة إمّا فرد، وإمّا طبقة «أو فئة» أو الأمة^(٤٧).

وبناءً على ذلك فإنَّ الشرع إذا قصد به الشريعة الإسلامية من كتاب وسنة، فإنّه لا يُعتبر جهة شاخصة يمكن أن نطلق عليها صاحبة السيادة، وإذا أُريد به الشارع [من له الحق في التشريع] فيلزم حينذاك أن تُبدل العبارة إلى السيادة للشارع، أي السيادة لله، وعند ذاك سنصبح وجهاً لوجه مرّة أخرى مع المفهوم التاريخي للسيادة، وأن مدلولها خاصٌّ بالأشخاص الذين يُريد الآخرون نزع السيادة عنهم.

٣- إذا لم يكن هناك ضرر من استعمال مفهوم السيادة، فليس هناك داعٍ لرفضه، ولكننا نحسُّ بخطورة استعماله حتى في التعبير، فقد يؤدي استعمال عبارة [السيادة للشارع] إلى توهم بعض: فيفهم معنى آخر، كما حدث للاستاذ محمود اللبابيدي حين انطلق من مبدأ سيادة الشرع لإقرار صيغة نظام الحكم القائم على انتخاب الأمة لجمعية تشريعية، مستنتجاً من ذلك مبدأ سيادة الأمة^(٤٨).

وأفضل سبيل للتخلّص من المشكلة هو إلغاء هذه العبارة من قاموسنا، والتعامل معها على أنّها مجرد مصطلح تاريخي وجزء من الماضي، لاسيما وأن هناك تراجعاً عنها في بلد المنشأ، بسبب ما أسفر عنها من ويلات. فهذا العميد ديجي (Duguit) أحد أبرز علماء الفقه الدستوري في فرنسا، يعترف بأن نظرية السيادة نظرية ضارة بل خطيرة على الحريات^(٤٩).

٤- كل من استعمل مصطلح السيادة وقع في التناقض، فهناك من بدأ بالسيادة للشارع لينتهي إلى أمر معاكس؛ هو السيادة للأمة، أو العكس؛ هناك من بدأ الحديث عن السيادة للأمة ليقول بعد ذلك السيادة للحاكم، أو السيادة للشارع. ويعود السبب في هذا التناقض إلى الاختلاف القائم بين فقهاء القانون الغربي ومن تأثّر بهم حول مفهوم السيادة والذي شغل الفكر الإنساني منذ أن بدأ الاهتمام بهذه المسائل، ولم يتوصّل فقهاء القانون حتى الآن إلى رأي جامع في السيادة. فبعض اعتبرها خاصيّة من خصائص السلطة السياسية، وحتى نهاية القرن السادس عشر كانت السيادة لا يُنظر إليها على أنّها السلطة السياسية، ولكن على أنّها صفة، أو خاصيّة تملكها سلطة سياسية معيّنة. وفي القرن السادس عشر وبسبب سوء استخدام الألفاظ، ونتيجة لخلط يرجع في القدر الأكبر منه إلى بودان، أصبحت السيادة تختلط بالسلطة السياسية. وبسبب هذا

الغموض في مفهوم السيادة وقع هذا التخبّط بين الفقهاء القانونيين، ثم انسحب الغموض ليشمل النخبة المثقفة الإسلامية التي بحثت في هذا الموضوع.

وهذه سمة جميع الأفكار الوضعية التي تخلقها عقول البشر، بخلاف الأفكار التي جاء بها القرآن الكريم، والتي تمتاز بالوضوح والجلاء لأنّها فكرٌ منزل من الله العزيز الحكيم. وقد وصف القرآن هذا الفكر: ﴿هذا بصائر من ربكم وهدى ورحمة لقوم يؤمنون﴾^(٥٠). ويقول أيضاً: ﴿قد جاءكم موعظة من ربكم وشفاء لما في الصدور﴾^(٥١).

٥ - البديل عن السيادة

عرفنا حتى الآن مفهوم السيادة. فعلينا أن نتعرّف على مفهوم الولاية لنقارن بينهما.

الولاية: (من ولي) من مشتقاتها الولاء «والتولي أن يحصل شيان فصاعداً حصولاً ليس بينهما ما ليس منهما، ويُستعار ذلك للقرب من حيث المكان، ومن حيث النسبة، ومن حيث الدين، ومن حيث الصداقة والنصرة والاعتقاد. والولاية: النصرة. والولاية: تولي الأمر»^(٥٢). ويقول ابن منظور: الولاية: إنّها تُشعر بالتدبير والقوة والفعل. وقيل الولاية: الخطة كالامارة - ونقل رأي ابن السكيت: الولاية بالكسر: السلطان والولاية بالفتح: النصرة^(٥٣). وفي الصحاح: التولي: القرب والدنو^(٥٤).

وقد جاء استعمال ولي اليتيم: الذي يلي أمره، وولي المرأة: الذي يلي عقد النكاح عليها، وولي الأمر: لمن يلي الحكم، وولي الميت: لمن له تجهيز الميت.

وأصل الكلمة - كما تبين من أقوال أرباب اللغة - هو الولي بمعنى القرب، ومنه جاء مفهوم الولاية ليطابق مفهوم التصرف، لأن المتصرف في أمور غيره لابد وأن يكون قريباً منه قريباً معنوياً وليس مكانياً.

ويتفق هذا المعنى مع ما ذهب إليه أرباب التفسير. ففي تفسير الآية: ﴿هنالك الولاية لله الحق﴾^(٥٥). قال البيضاوي: هنالك السلطان له لا يغلب ولا يُمنع^(٥٦). ويقول الزمخشري: الولاية تعني السلطان والملك^(٥٧).

والولاية في الأصل هي الله سبحانه وتعالى، أمّا ولاية رسوله فهي اعتبارية. يقول العلامة الطباطبائي: «ويجمع الجميع إنّ له صلى الله عليه وآله وسلّم الولاية على الأمة في سوقهم إلى الله، والحكم فيهم، والقضاء عليهم في جميع شؤونهم، فله عليهم الإطاعة المطلقة، فترجع ولايته صلى الله عليه وآله وسلّم إلى ولاية الله سبحانه بالولاية التشريعية، ونعني بذلك أنّ له صلى الله عليه وآله وسلّم التقدم عليهم بافتراض الطاعة لأنّ طاعته طاعة الله، فولايته ولاية الله»^(٥٨).

واستمد العلماء معنى السلطة والحكومة من الولاية، يقول طاهري خرم آبادي: «مفهوم الولاية بالنسبة للمجتمع يعني الحكومة وإدارة زمام الأمور، ويُسمّى الشخص الحاكم بـ«ولي المسلمين» أو ولي الأمر، أي الشخص الذي بيده زمام أمور المسلمين»^(٥٩). ويستمدّ جواد كاظم

من مفهوم الولاية مفهوم السيادة^(٦٠).

بعد هذه الإحاطة بمفهوم الولاية، كان لا بد من التفريق بينها وبين السيادة لانتخاب المصطلح الأصح.

أولاً: مضمون الولاية يشتمل على جانبين مهمين هما: التكوين والتشريع بمعنى التصرف في تكوين الكون والحياة والبشر وتحديد خط سير كل ذرة تائهة في هذا الوجود الواسع، فصاحب الولاية الأصلي هو الله الذي يخلق الأشياء ويحدد مسارها، وكل شيء يسير في خط تكاملي بين التكوين والتشريع، فالذي خلق الإنسان شرّع له بمقتضى تكوينه. من هنا جاء التوازن بين خلق الإنسان وقانونه في الحياة، ومتى ما تكاملت هاتان الحلقتان (حلقه الخلق وحلقه التشريع) تحقّق التوازن في الحياة، ومن ثمار هذا التوازن هو تحقّق العدالة في كلّ جانب من الحياة. هذا ما يشعّهُ مفهوم الولاية.

أمّا ما يفرزه مفهوم السيادة فهو الفصل بين التكوين والتشريع. فالسيادة لأتغير أهمية لمسألة التكوين، فهي تهتم بالتشريع وتغضّ الطرف عن المكوّن للوجود والإنسان ودوره في الخلق والحياة. فهي تفترض وجود إرادتين: إرادة الخالق وإرادة المشرّع فتهمّل الأوّل وتأخذ بالثاني. وقد تتناقض الإرادتان عندما يُقرّر المشرّع أمراً خلافاً لإرادة الله، وسيكون حصيلة هذا التناقض هو الدمار والخراب وانحيار الدول والمجتمعات.

يقول تعالى: ﴿وَكَايْنٍ مِنْ قَرْيَةٍ عَتَتْ عَنْ أَمْرِ رَبِّهَا وَرُسُلِهِ فَحَاسِبْنَاهَا حَسَاباً شَدِيداً وَعَذَّبْنَاهَا عَذَاباً نُكَراً. فَذَاقَتْ وَبَالَ أَمْرِهَا وَكَانَ عَاقِبَةُ أَمْرِهَا خُسْراً﴾^(٦١).

ثانياً: وتتفرّع الولاية الأصلية التي هي لله إلى: ولاية الرسول وإلى ولاية أولى الأمر، وإلى ولاية كل مؤمن حيث قال تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾^(٦٢).

فالولاية تتفرّع لتشمل مساحة واسعة من المجتمع الإسلامي، لكنّها تبقى في الأصل لله سبحانه وتعالى، وهي في شموليّتها للمجتمع الإسلامي تحيط هذا المجتمع بسحابة من الرحمة الإلهية.

ونضمن في الولاية كل وسائل التقدّم في المجتمع لأنّها تدفع بالجميع لتحمل أعباء المسؤولية بينما السيادة لا يمكن تفويضها والتصرف بها، بل تبقى حكراً على شخص أو فئة فتبعث بالجمود والتكسّس في المجتمع.

ثالثاً: الولاية في الفكر القرآني مسؤولية، فقد ورد في آية الامانة: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾^(٦٣). وقال أيضاً: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾^(٦٤). فهي عند ولاية الأمر مسؤولية أداء الأمانة، «والأمانة هي الأمانة»^(٦٥). أمّا السيادة فهي ملكٌ وحقٌّ^(٦٦). وهناك فرقٌ كبير بين الواجب والحق، وهناك نتائج خطيرة عند تطبيق مفهوم السيادة لأنّ صاحبها يعتقد بأنّها حقٌ له، لا يستطيع أحد أن ينازعه فيها.

رابعاً: الولاية عندما تكون للبشر لن تكون ذاتية، بل هي اعتبارية مستمدة من ولاية الله،

فيصبح من له ولاية من البشر محدوداً مقيداً بأوامر الله ونواهيه، بينما السيادة في مفهومها الأصلي ذاتية كما عرفنا ذلك ممّا سبق.

خامساً: الولاية مطلقة عندما تكون من مختصات الخالق سبحانه وتعالى، وتكون ذات مراتب من حيث النفوذ عندما تتفرّع إلى غيره، وقد حصر محمد عبده المعجزات بالأنبياء. وعلى هذا الرأي فإنّ للأنبياء ولاية تكوينية مستمدة من الله «إذ الخوارق الجائزة عقلاً أي ليس فيها اجتماع النقيضين ولا ارتفاعهما لا مانع من وقوعها بقدره الله تعالى على يد نبيّ من الأنبياء»^(٦٧). أي إنّ مرتبة من الولاية التكوينية منحت للأنبياء على رأي عبده - وعلى رأي الشيعة أنّها أعطيت لأوصياء النبيّ محمد صلى الله عليه وآله وسلّم أيضاً -.

أمّا الولاية التشريعية؛ فرتبتها الكاملة ثابتة لله تعالى، ومرتبته منها ثابتة لبعض الأنبياء وللنبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلّم والأئمة عليهم السلام.

ومرتبة من الولاية ثابتة للأب والجّد بالنسبة إلى الصغير والمجنون وهي من نوع آخر. ومرتبته من الولاية ثابتة للفقهاء للشرائط، وعند بعض لعدول المؤمنين.

فالولاية في الفكر الإسلامي هي اختصاصية وهي شاملة لكلّ أصناف المجتمع، وهي أخيراً مساحة من المسؤولية يتحمّلها الجميع كلّ بحسب اختصاصه، أمّا في منطق القانون الدستوري فإنّ السيادة ليس لها إرتبة واحدة وهي أن تكون مطلقة، وهي من اختصاص جهة واحدة يُعطى لها الحقّ في التشريع.

ونستنتج من ذلك أنّ المجتمع الذي يُبنى على الولاية مجتمع متفاعل الأجزاء قائم على العدالة ينمو فيه الاحساس بالأبوة، بينما المجتمع الناشئ من السيادة مجتمع قائم على الاحتكار والاستئثار، لأنّ السلطة فيه مطلقة، وهي حكرٌ على نفرٍ محدود.

ونظرة واحدة إلى المجتمعات الغربية التي قومت بناءها على مفهوم السيادة، توضّح لنا بصورة عملية نتائج تطبيق مفهوم السيادة على هذا المجتمع، بينما يكشف لنا تاريخ الحكم الإسلامي في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلّم عن صورة المجتمع السياسي القائم على قاعدة الولاية حيث أوجدت هذه القاعدة مجتمعاً مترافقاً كل عضو فيه يؤدّي مسؤوليته. فالحاكم يُدير شؤون الحكم بما له من ولاية على الناس، وللأمة الحق في نصيحة الحاكم فالمؤمنون بعضهم أولياء بعض. ومن ناحية أخرى، نجد أنّ الأمة هي التي تختار الحاكم بممارسة حقّها في السلطة^(٦٨) وينشأ من هذا الاختيار حقّ الحاكم في ولاية الأمر.

إنّ: اكتشفنا البديل عن السيادة بالولاية، وقد ورد لفظ الولاية بمعنى السلطة التي يمارسها الحاكم الإسلامي في كُتب فقهاء السياسة الشرعية. فقد ذكرها ابن خلدون: «اعلم إنّنا قدّمنا الكلام في الإمامة ومشروعيتها لما فيها من المصلحة وأنّ حقيقتها للنظرة في مصالح الأمة لدينهم ودنياهم فهو وليّهم»^(٦٩).

وذكرها القاضي أبو يعلى الفراء، يقول عن حكم بني العباس: «ولا يكون هذا إلا وقد قرح ذلك في ولايتهم»^(٧٠).

وذكرها الماوردي الذي عنون كتابه بـ «الأحكام السلطانية والولايات الدينية».

وذكرها محمد عبده في المنار: «إن الولايات العامة الشرعية حق أهل الإيمان والعدل، وإن الله تعالى لن يعهد بإمامة الناس وتولي أمورهم للظالمين، فكل حاكم ظالم فهو ناقض لعهد الله تعالى»^(٧١)، وذكرها آخرون وآخرون.

أما الشيعة فقد أشبعوا هذا الموضوع بحثاً وتحقيقاً واستخلصوا من مفهوم الولاية تصوراً عاماً لنظام الحكم يقوم على قاعدة (ولاية الفقيه).

كيف تتحقق الولاية؟

الولاية التكوينية في الحياة متحققة في البشر، حيث يتصرف الخالق بالإنسان من لحظة انعقاد النطفة وحتى مماته كيف يشاء، ولا دخل للإنسان ولا قدرة له على إيقاف هذا التصرف. تبقى الولاية التشريعية؛ ولأنها فُوضت لإرادة الإنسان في تنفيذها فهي تتحقق بفعل البشر وذلك عبر هذين الأمرين:

١ - امتثال البشر لشريعة الله، وهي أوامره ونواهيه، واتباع كتبه السماوية والالتزام بكل ما جاء به الأنبياء من عند الله، فالله يفصل في أمور عباده، فلا بد من طاعته في كل شيء: ما أمر به وما نهى عنه. يقول تعالى: ﴿إِن الْحُكْمَ إِلَهُ﴾^(٧٢).

وهنا نلتقي بالقاتلين بسيادة الشرع، لكن لقاءنا معهم في المحتوى وليس في اللفظ، فطاعة الله بما أمر ونهى، هي تجسيد عملي لقاعدة الولاية الإلهية، وهي تحقيق للولاية التشريعية التي هي في الأصل لله سبحانه، لكنّها تتفرّع إلى من يفوضهم الله تبارك وتعالى لأن يضعوا للناس القوانين في إطار ما أمر به وما نهى عنه، وهي ليست بولاية ذاتية لهم، بل هي ولاية مستمدة من الله. وعندما يشرعون شيئاً للناس فهو حكم الله، ويجب أن يُطاع.

٢ - قيام كل من له مرتبة من الولاية التخصصية بالمسؤولية الملقاة على عاتقه. وقد عرفنا أنّ الولاية موزعة بين أعضاء المجتمع الإسلامي، فالمؤمنون أولياء بعض وهم يختارون الحاكم الإسلامي فتكون له ولاية عليهم لإدارة شؤونهم فيجب عليهم طاعته، وهكذا من كانت له ولاية على ولده وزوجته. هذه ولايات مقيّدة مشتقة من الولاية المطلقة التي هي لله وحده.

فالولاية الإلهية تتحقق عندما يعمل كل هؤلاء بمسؤولياتهم الملقاة على عاتقهم، وكل هذا يجري في ظلّ الولاية العامة لله، فالحاكم لا يكون ولياً إلا بشروط تحددها الشريعة، ولن يكون حاكماً إلا بانتخاب الناس له، ومتى ما انتفت عنه تلك الشروط يسقط حقّه في الولاية، وكذلك الأب الذي له ولاية على أولاده الصغار فعندما يكبرون تنتهي ولايته عليهم.

وخلاصة القول: تتحقق الولاية عندما تكون القوانين السائدة في المجتمع هي الأحكام

الشرعية الإلهية، كذلك عندما يعين الله سبحانه ولياً من قبله لإدارة أمور البشر من نبي أو وصي، أو أن يحدّد معايير وصفات لمن له الحقّ في الولاية^(٧٣). والولاية بهذه السعة تفتح أمام الباحثين في السياسة الإسلامية وفي القانون الإسلامي آفاقاً كبيرة تدفعهم للبحث والدراسة والتمحيص.

القاعدة الثانية: الخلافة العامّة للأمة

جرت عادة المفكرين الإسلاميين على استعمال مصطلح: السلطان للأمة، الأمة مصدر السلطات، للإشارة إلى هذه القاعدة المهمة من قواعد الحكم الإسلامي.

وقد احتطت كثيراً في استعمال هذين المصطلحين رغم استعمالهما من قبل علماء كبار وأساتذة أجلاء، ذلك لأنهما لا يعبران بصورة دقيقة عن الفكر السياسي الإسلامي.

وبينما كنت في حيرة من أمري إذ وقعت عيني على مصطلح أخذ به الأستاذ أبو الأعلى المودودي في كتابه: نظرية الإسلام وهديه، وأخذ به بعده الشهيد الصدر في كتابه (الإسلام يقود الحياة) في معرض حديثه عن أساسيات مجتمع التوحيد، والمصطلح هو خط الخلافة. فيعتقد الشهيد الصدر أن المجتمع التوحيدي يقوم على خطين ربّانيين هما خط خلافة الإنسان، وخط شهادة الأنبياء^(٧٤).

وبعد التأمل الطويل وجدتُ في هذا المصطلح ضالتي وأتته أفضل ما يمكن أن يُعبّر عن دور الأمة في الحكم الإسلامي، انسياً مع الاستعمال القرآني لهذا اللفظ، وتوافقاً وانسجاماً مع منهج الإسلام في احترام إرادة الإنسان وعقله.

وتأتي أفضلية هذا المصطلح على [السلطة] أو [السلطان] من نواحٍ عدّة:

الناحية الأولى: إنّ لفظ السلطان لم يستعمل في القرآن الكريم بشكل مباشر للدلالة على المعنى الذي قصد به سلطان الأمة، بل إنّ اللفظ لم يستعمل أيضاً للدلالة على مفهوم سياسي متعلّق بالسلطان، أو السلطة بالمفهوم المتداول اليوم.

وأكثر استعمالات القرآن الكريم للفظ السلطان جاء بمعنى الحجّة، والتمكّن من القهر وكان الأخذ بهذا المصطلح لإطلاقه على الأمة فيه الكثير من التكلّف، وكان لابدّ لمن يستعمل هذا المصطلح من اسناد المقصود بالمعنى المختار بأدلة قرآنية، بينما مصطلح [الخليفة] مصطلح قرآني معانيه واستعمالاته في القرآن واضحة ودلالاته في مجال الحكم جلية، وليس فيه أدنى تكلّف عند الاستعمال.

هذا من جانب، ومن جانب آخر فإن استعمال اللفظ لابدّ أن يكون شاملاً في معناه ودلالاته لا يقتصر على معنى جزئي. فبالمقارنة بين لفظ الخليفة والسلطان نلاحظ أنّ الأوّل أشمل من الثاني، لأنّه يشمل مسؤولية الأمة في عمارة الأرض، ومسؤوليتها في إنابة مَنْ تتوفّر فيه الشروط للقيام بأعباء المسؤولية. فالخلافة لاكتشف عن حقّ الأمة في حكم نفسها بل أيضاً تكشف عن وظيفتها الإلهية فوق الأرض كون الإنسان خليفة الله في الأرض، كما أنّ من واجب

المفكر الإسلامي أن يرسم تصوّراً عن الحكم الإسلامي على مدى التاريخ الإسلامي، وتاريخ الأنبياء عليهم أفضل الصلاة والسلام، فمفهوم [السلطان للأمة] بالمعنى المتداول لا يمكن تطبيقه على عصور الأنبياء عليهم أفضل الصلاة والسلام الذين يختارهم الله لرسالته، وليس للأمة الحق في اختيارهم، بل هو يتطابق وعصر محدود من الحكم الإسلامي، لذلك أخذنا بلفظ [الخلافة] ليشمل كل العصور بما فيها عصور الأنبياء والأئمة عليهم السلام، واللفظ يعطي للأمة الحق في ممارسة دورها بحسب الظروف التي تتطلبها العصور التاريخية. فإن الخلافة مفهوم يجد مصاديقه في كل مرحلة من مراحل التاريخ، فكان لا بد من اطلالة على أبعاد هذا اللفظ، وما يترتب على الأمة من مسؤوليات.

الآيات التي حدّدت مفهيم الخلافة:

- ١- ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (٧٥).
- ٢- ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ﴾ (٧٦).
- ٣- ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ (٧٧).
- ٤- ﴿يَا دَاوُدَ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ﴾ (٧٨).

لقد كرّم الله الإنسان وشرفه عندما جعله خليفة في الأرض. فالخلافة التي تتحدّث عنها الآية الأولى ليست محصورة في آدم عليه السلام بل هي لعموم الجنس البشري، كما هي دلالة الآيات الأخرى.

يقول البيضاوي حول مساحجة مدلول لفظ الخلافة: «أما للاستغناء بذكره [آدم] عن ذكر بنيه كما استغني بذكر أبي القبيلة في قولهم مضر وهاشم، أو على تأويل مَنْ يخلّفهم» وعلى هذا الرأي ذهب الخازن والنسفي^(٧٩). وذهب المعاصرون إلى الرأي نفسه: يقول محمد رشيد رضا: «والظاهر - والله أعلم - أنّ المراد بالخليفة آدم ومجموع ذريّته»^(٨٠).

ويقول الشهيد الصدر: «والخلافة التي تتحدّث عنها الآيات الشريفة المذكورة ليست استخلاقاً لشخص آدم عليه السلام بل للجنس البشري كله، لأن من يفسد في الأرض ويسفك الدماء وفقاً لمخاوف الملائكة ليس آدم بالذات بل الآدمية والإنسانية على امتدادها التاريخي»^(٨١).

أما الآية الثانية والثالثة فواضحتا الدلالة، فإنّهما تتكلّمان عن خلافة الأمة الإسلامية^(٨٢). أما الآية الرابعة فهي تؤشّر إلى أن الأنبياء هم أيضاً خلفاء، ممّا يؤكّد سعة مفهوم الخلافة وعدم انحصاره لفترة من الزمن. وعلى رأي الشهيد الصدر: يشمل هذا الاستخلاف كل ما للمستخلف سبحانه وتعالى من أشياء تعود إليه، والله هو رب الأرض وربّ الإنسان والحيوان، وكل دابة تنتشر في أرجاء الكون الفسيح، وهذا يعني أنّ خليفة الله في الأرض مستخلف على كل هذه الأشياء، ومن هنا كانت الخلافة في القرآن أساساً مهماً للحكم الإسلامي.

ولما كانت الجماعة البشرية هي التي مُنحت ممثلة بآدم هذه الخلافة، فهي إذن المكلفة برعاية

الكون وتدبير أمور الإنسان، والمسير بالبشرية نحو الطريق المرسوم للخلافة الربانية، وهذا ما يرسم لنا الصورة التي أرادها الإسلام للخلافة، وهي أن الله سبحانه وتعالى أناب الجماعة البشرية في الحكم وقيادة الكون وإعمارها اجتماعياً وطبيعياً. وعلى هذا الأساس تقوم نظرية حكم الناس لأنفسهم، وشرعية ممارسة الجماعة البشرية حكم نفسها بوصفها خليفة عن الله. وعملية الاستخلاف الرباني للجماعة على الأرض بهذا المفهوم الواسع تعني:

أولاً: انتماء الجماعة البشرية إلى محور واحد، وهو المُستخلف أي الله سبحانه وتعالى.

ثانياً: إقامة العلاقة الاجتماعية على أساس العبودية المخلصة لله وتحرير الإنسان من عبودية الأسماء التي تمثل ألوان الاستغلال والجهل والطاغوت ﴿ماتعبدون من دونه إلا أسماء سميتوها﴾^(٨٣).

ثالثاً: تجسيد روح الأخوة العامة في كل العلاقات الاجتماعية بعد محو ألوان الاستغلال والتسلط.

رابعاً: إن الخلافة استئمان، ولهذا عبّر القرآن الكريم عنها بالأمانة: ﴿إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوماً جهولاً﴾^(٨٤). والأمانة تفترض المسؤولية والاحساس بالواجب، إذ بدون إدراك الكائن أنه مسؤول لا يمكن أن ينهض بأعباء الأمانة. يقول الشهيد الصدر: «والمسؤولية علاقة ذات حدّين، فهي من ناحية تعني الارتباط والتقيّد، فالجماعة البشرية التي تتحمّل مسؤوليات 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 لأن هذا يتنافى مع طبيعة الاستخلاف وإنّما تحكم بالحق وتؤدّي إلى الله تعالى أمانته بتطبيق أحكامه على عبادته وبلاده، وبهذا تتميّز خلافة الجماعة بمفهومها القرآني والإسلامي عن حكم الجماعة في الأنظمة الديمقراطية الغربية، فإنّ الجماعة في هذه الأنظمة هي صاحبة السيادة ولا تنوب عن الله في ممارستها ويترتب على ذلك أنّها ليست مسؤولة بين يدي أحد وغير ملزمة بمقياس موضوعي في الحكم. وتعني المسؤولية من ناحية أخرى أن الإنسان كائن حر، إذ بدون الاختيار والحرية لا معنى للمسؤولية. ومن أجل ذلك كان بالإمكان أن يستنتج من جعل الله خليفة على الأرض أنه يجعل الكائن الحر المختار الذي بإمكانه أن يصلح في الأرض، وبإمكانه أن يُفسد أيضاً، وإرادته واختياره يحدّد ما يحقّقه من هذه الإمكانيات»^(٨٥).

وعلى هذا الأساس فإنّ هناك خلافة عامّة تشمل البشر بأكملهم، فهم مستخلفون لمن سبقهم في عمارة الأرض، وفيهم المشرك والكافر والفاسيق، وخلافة خاصّة تنحصر بمن يتبع أوامر الله ونواهيه. «ومن هذه النظرة للإنسان تنبثق جملة اعتبارات ذات قيمة كبيرة، وأوّل اعتبار من هذه الاعتبارات هو أنّ الإنسان سيّد هذه الأرض، ومن أجله خُلِق كلّ شيء فيها، والاعتبار الثاني هو أنّ دور الإنسان في الأرض هو الدور الأوّل، فهو الذي يُغيّر ويبدّل في أشكالها وفي ارتباطاتها، وهو الذي يقود اتجاهاتها ورحلاتها. أما النظرة القرآنية فتجعل هذا الإنسان بخلافته في الأرض

عاملاً مهماً في نظام الكون ملحوظاً في هذا النظام»^(٨٦). «فالخلافة تُوجد في الإنسان زخماً كبيراً للعمل فلها ثمار مهمة في تنظيم شؤون الحياة، منها أولاً تُزيل العقبات النفسية والاجتماعية التي تحول دون تحقق الدور الطليعي [الريادي] للإنسان المؤمن في هذه الحياة باعتباره خليفة الله في الأرض، ثانياً: تضع الإنسان المؤمن على أبواب النمو والتطور الهائل في طاقاته الإبداعية حيث يواصل الإنسان سيره الحثيث إلى الله متشبهاً بأخلاق الأنبياء كما جاء في الحديث»^(٨٧).

فعلى المستوى العملي يعمل الإنسان المسلم على انتهاج الطريق الذي يوصله إلى العلم والقدرة والرحمة والعدالة، وبما أن هذه الصفات مُطلقة عند الخالق عز وجل فإن حركة الإنسان نحوها تكون حركة دائبة متواصلة لا تتوقف مطلقاً.

خامساً: من ثمار الخلافة تقوية الشعور الذاتي لدى كل إنسان مسلم بضرورة إقامة حكم قائم على العدل للقيام بأعباء المهمات الجسيمة شعور كل فرد بأنه خليفة في هذا الجسد الكبير المسمى بالحكم الإسلامي، فلا بد له من صيانتة والحفاظ عليه وتقويته أمام الأخطار.

فشعور المسلم هو أن الدولة الإسلامية هي دولته لأنها مستمدة منه باعتباره خليفة الله على الأرض. وينشأ كما بينا من الزخم الذي يبعثه مفهوم الخلافة نظام حكم قائم على قاعدة واسعة، وينشأ منه علاقات متينة بين قيادة نظام الحكم وقاعدته الشعبية.

وللأستاذ المودودي بحث حول الديمقراطية في الإسلام يستمدّه من مبدأ الخلافة. يقول عن نتائج تطبيق هذا المبدأ:

«١ - المجتمع الذي يكون كل عضو فيه خليفة لا يتسرّب إليه فساد التفرّق بين الطبقات وشرّ الامتيازات التي تأتي من جهة الحياة الاجتماعية.

٢ - لا تحول عقبات النسل أو الحرفة أو المنزلة في المجتمع بين الفرد أو الجماعة من الأفراد وبين مواهبهم الشخصية.

٣ - لا يكون لرجل أو طائفة الحق في أن يستبد بالأمر.

٤ - من حق كل فرد في هذا المجتمع أن يكون له رأي في مصير الدولة لأنه منعم عليه بنصيبه من الخلافة العمومية»^(٨٨).

الحق في ممارسة السلطة

نستنتج من البحوث المتقدمة أن مصدر السلطة هو الله، وهو صاحب الولاية على البشر، وله حقّ عام في التصرف في المجال التكويني والتشريعي، إلا أن صاحب الحق في ممارسة السلطة هي الأمة بما لها من خلافة من قبل الله سبحانه وتعالى.

وقد خلط الباحثون بين مزاوله السلطة ومصدر السلطة، وقد أشار سيّد قطب إلى ذلك قائلاً: «كثيرون من الباحثين المسلمين يخلطون بين مزاوله السلطة ومصدر السلطة فالناس بجملتهم لا يملكون حق الحاكمية إنما يملكه الله وحده، والناس إنما يزاوون تطبيق ما شرّعه الله بسلطانه،

أما ما لم يشترعه الله فلا سلطان له ولا شرعية»^(٨٩). وذكر محمد عبده في المنار: «جرت الدول التي بنت سلطتها على أساس الشورى أن تعهد إلى الأمة بانتخاب من يثق بهم لوضع القوانين العامة للمملكة والمراقبة على الحكومة العليا في تنفيذها، ومن يوثق بهم للمحاكم القضائية والمجالس الإدارية، ولا يكون هذا الانتخاب شرعياً إلا إذا كان الاختيار التام في الانتخاب بدون ضغط من الحكومة ولا من غيرها»^(٩٠).

فعلى هذا الرأي: «إنَّ مهمّة الأمة هو انتخاب هيئة تمارس العمل السياسي. وبعد ذلك، لاحقاً لها في خوض السياسة وأمور الحرب والسلام والأمن والخوف، ويعتقد أن مضار خوض الأمة في أمور السياسة بعد إيكال الأمر إلى أهل الحل والعقد فيه الضرر مستنداً في ذلك إلى الآية ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ﴾»^(٩١) «(٩٢)». مع أن المقصود بالآية ليس عموم المسلمين كما ذهب رشيد رضا بل هم عند البيضاوي ضَعْفَةُ المسلمين وعند الخازن هم المنافقون»^(٩٣). فالآية لا تخرج في مدلولها عن هاتين الطائفتين، ومن ثم فهي لا تشمل عموم المسلمين. فلا نفهم منها منع المسلمين من ممارسة السياسة كما ذهب إلى ذلك الأستاذ محمد رشيد رضا.

حدود ممارسة الأمة للسلطة

ذكر المودودي: «ولتتألف السلطة التنفيذية (executive) إلّا بأراء المسلمين، وييدهم يكون عزلها من منصبها، وكذلك جميع الشؤون التي لا يوجد لها في الشريعة حكم صريح لا يقطع لها بشيء إلّا بإجماع المسلمين، وكلّما مسّت الحاجة إلى إيضاح قانون أو شرح نصّ من نصوص الشرع لا يقوم ببيانه طبقة أو أسرة مخصوصة فحسب، بل يتولى شرحه وبيانه كل من بلغ درجة الاجتهاد من عامة المسلمين»^(٩٤).

وقريب من هذا الرأي ما ذكره الشهيد الصدر، لكن من زاوية أخرى هي حقّ الأمة في ممارسة السلطة لكونها خليفة الله في الأرض. حيث يقول: «إنّ السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية قد أسندت ممارستها إلى الأمة، فالأمة هي صاحبة الحق في ممارسة هاتين السلطتين بالطريقة التي يُعَيِّنُها الدستور، وهذا الحقّ حق استخلاف ورعاية مستمّدة من مصدر السلطات الحقيقي وهو الله تعالى»^(٩٥). فممارسة السُلطة من قبل الأمة -عند الشهيد الصدر- مقيدة ومحدودة، فهي مقيدة بالشرع بناءً على مفهوم الولاية التشريعية لله، وهي سلطة لها حدود وهو تشريع القوانين وتنفيذها.

أما القضاء فلم يذكره الشهيد الصدر ضمن مهمّات الأمة لأنّه من واجبات الفقيه.

أما قرار عزل السلطات التنفيذية -وهي الجهة التي تعاون الإمام -فإنّه بأيدي الإمام نفسه، وليس كما ذهب المودودي. وعلى أساس هذا التوضيح نقول: إنّ الأمة ليست مصدر السلطة بل هي تمارسها، وإنّ وسليلتها في ذلك هي:

١ - الشورى.

٢ - الرقابة.

١- الشورى

ذهب بعض الباحثين إلى أن الشورى ضمن قواعد الحكم الإسلامي^(٩٦) مع أن الشورى ليست إلا وسيلة ليس لها شكل خاص، وهي تتفرّع عن قواعد أصلية وليست قاعدة مستقلة، وقد ورد ذكرها في القرآن في ثلاث آيات:

الآية الأولى: ﴿فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين﴾^(٩٧).

الآية الثانية: ﴿الذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون﴾^(٩٨).

الآية الثالثة: ﴿والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف لا تكلف نفس إلا وسعها لاتضار والدة بولدها ولا مولود له بولده وعلى الوارث مثل ذلك فإن أرادا فصلاً عن تراخٍ منهما وتشاورٍ فلا جناح عليهما، وإن أردتم أن تسترضعوا أولادكم فلا جناح عليكم إذا سلمتم ما اتيتم بالمعروف﴾^(٩٩).

فالآية الأولى خطاب للحاكم الإسلامي يأمره بالتشاور. والآية الثانية خطاب للأمة يأمرها بالشورى. والآية الثالثة خطاب للزوجين بضرورة أن يكون فصال الرضيع عن الرضاعة عن تشاورٍ بينهما. وهذه الآيات تؤكد حقيقة الشورى بأنها منهج عام للحياة، للحاكم والرعية والنواحي الحياتية الأخرى.

فيجب على الحاكم الإسلامي مشورة الأمة بصورة عامة ومشورة ذوي الخبرة بصفة خاصة، فالمشورة من ثمار الرحمة التي تربي عليها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهي في الوقت نفسه تزرع في أصحابه هذه الصفة الطيبة، فهي ترويض للنفس والمجتمع، وجاءت الشورى في الآية الثانية بين واجبين هما إقامة الصلاة والإنفاق، ومن هنا ندرك أهمية الشورى كحلقة توصل بين حلقتي بناء الفرد وبناء المجتمع، ولا يتصل الفرد بالمجتمع إلا من خلال نظام سياسي عادل.

لم يعرف العرب قبل الإسلام الضبط والتقيّد بالنظام، حيث كانت الكيانات مقسّمة على أطراف القبائل التي كانت تشكّل الكيان السياسي للإنسان العربي، وكان رئيس القبيلة يستشير وجهاءها في بعض الأمور، وكان على عاتق الإسلام أن ينقل الإنسان من واقع الفوضى وعدم التقيّد بالنظام إلى واقع النظام السياسي، فكان النظام الذي يناسبه ويطلق طاقاته ويفجّر إبداعاته هو الذي يقوم على مبدأ الشورى، حيث يستطيع الإنسان أن يمارس دوره الريادي في الحياة، وإن يتربى في ظل هذا النظام على القيم الإسلامية من تعاونٍ وتآلفٍ وتكاتفٍ.

وكان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم المعلم الأول في تربية الأمة على القيم، فكان يُكثر من المشورة، حتى قال عنه أبو هريرة: ما رأيت أحداً أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم^(١٠٠).

الرأي في حجية الشورى

لا يخفى أنَّ بحث الشورى، بحثٌ مفصَّلٌ لا مجال للتوسُّع فيه، بل نكتفي بما يسمح لنا المجال. فقد انقسم العلماء بين قائل بالوجوب وقائل بالاستحباب وبين من يقول بأن الشورى مُلزمة، وبين من يرى عدم الزاميتها. ولكل فريق أدلته، وقد ناقشنا هذه الأدلة بصورة مفصلة في اطروحتنا للدكتوراه الموسومة بـ [الشورى والديمقراطية بين الشريعة والقانون الوضعي]. فالقائلون بالاستحباب ذكروا في أدلتهم:

أولاً: الشورى في الحرب فقط. مستندين إلى قول ابن عباس في تفسيره^(١٠١).

ويرد على ذلك بالواقع، فقد استشار رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في غير الحرب، يقول ابن الأثير في الكامل عن حادثة الإفك: ودعا علي بن أبي طالب وأسامة بن زيد فاستشارهما^(١٠٢).

ثانياً: الشورى من أجل تطيب نفوس الأصحاب.

وهو رأي بعض المفسرين من أمثال البيضاوي والنسفي. ويرد الجصاص على هذا الرأي: «وغير جائز أن يكون الأمر بالمشورة على جهة تطيب نفوسهم ورفع أقدارهم لتقتدي الأمة به في مثله، لأنَّه لو كان معلوماً عندهم أنهم إذا استفرغوا مجهودهم في استنباط ما شاوروا فيه وصواب الرأي فيما سئلوا عنه ثم لم يكن ذلك معمولاً عليه ولا متلقى منه بالقبول بوجه لم يكن في ذلك تطيب نفوسهم ولا رفع لأقدارهم، بل فيه إحاشهم وإعلامهم بأن آراءهم غير مقبولة ولا معول عليها فهذا تأويل ساقط لا معنى له»^(١٠٣).

ثالثاً: الشورى جاءت في سياق المستحبات.

وهو رأي جمع من المعاصرين كالسيد كاظم الحائري^(١٠٤) بينما يفهم من أقوال كبار المفسرين أنَّها للوجوب وليس للاستحباب. فقد ذكر الطبرسي في تفسيره: «وفي الآية ترغيب للمؤمنين في العفو عن المسيء وحثهم على الاستغفار لمن يذنب منهم وعلى مشاورة بعضهم بعضاً فيما يعرض لهم من الأمور، وينهاهم عن الفظاظة في القول والغلظة والجفاء في الفعل»^(١٠٥). ولو دققنا في عبارة الطبرسي «الترغيب» لاكتشفنا أنَّه يستخدمها لمعنى الوجوب وليس الاستحباب، فقد استعمل العبارة في تفسيره للآية ﴿وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾^(١٠٦) يقول: «وتضمنت الآية الترغيب في طاعة الله»^(١٠٧).

إنَّ استعمال لفظ النهي يدلّ على أنَّ الترغيب الذي استعمله المصنّف للوجوب لأنَّه استعمل النهي في الموطن المعاكس للحرمة.

رابعاً: العزيمة بغير الشورى.

وهذا رأي جمع من المفسرين والعلماء منهم البيضاوي والخازن والآلوسي، وغيرهم. وقد ردَّ ابن كثير في تفسيره على أصحاب هذا الرأي باستدكار معنى العزم. فقد سئل رسول الله صلى

الله عليه وآله وسلم عن العزم قال: مشاورة أهل الرأي ثم اتّباعهم^(١٠٨).

أما القائلون بالوجوب فكثيرون؛ من المتقدّمين: الجصاص وابن كثير، ومن المتأخّرين: الشيخ النائيني، حيث ذكر قائلًا: ودلالة الآية المباركة: ﴿وشاورهم في الأمر﴾ المخاطب بها نفس العصمة وعقل الكل، وقد كلف بالمشورة مع عقلاء الأمة على هذا المطلب في كمال البداهة والظهور، حيث يُعلم بالضرورة أنّ مرجع ضمير الجمع هو عموم الأمة وقاطبة المهاجرين والأنصار والقرائن المقامية من باب الظهور اللفظي، كما أن دلالة كلمة [في الأمر] - وهي مفرد مُحلّي باللام ومفيد للعموم الإطلاقي - على أن متعلّق المشورة المقررة في الشريعة الظاهرة هو كلية الأمور السياسية، أمر في غاية الوضوح أيضاً^(١٠٩).

ثم يذهب إلى رأي الوجوب جمع من العلماء منهم الشهيد الصدر: «وقد أوجب الله سبحانه وتعالى على النبي مع أنّه القائد المعصوم أن يُشاور الجماعة ويُشعرهم بمسؤوليتهم في الخلافة من خلال التشاور»^(١١٠). ويقول المرحوم المودودي: «إن الأمير محتومٌ عليه المشاورة في الأمر»^(١١١).

وهناك تفصيل في إلزامية الشورى لا مجال لذكره بل نقصر على القول: أن الشورى حقّ للمسلمين وأنّ الله أعطاهم هذا الحق لتكون لهم القدرة في ممارسة السلطة ضمن نظرية الولاية التي تحدثنا عنها. وهي تمارس هذا الحق من خلال الوظيفتين:

الاولى: اختيار الحاكم.

الثانية: المشاركة في القرار السياسي.

وعندما نُوطّر هذه الممارسة في إطار الولاية نصل إلى هذه النتائج:

١- تسقط عن الأمة الوظيفة الأولى مع وجود النص في الحاكم.

٢- في عصر الغيبة تختار الأمة الحاكم ضمن الشروط التي وضعها المُشرّع.

٣- تتم مشاركة الأمة في القرار من خلال انتخاب أهل الحل والعقد أو مجالس الشورى أو من خلال الاقتراع المباشر.

طبعاً ليس هناك شكل معيّن لممارسة الأمة حقّها في السلطة فهو متروك للظروف فهي التي تقرّر هذا الشكل، أما عبر ممثلين أو من خلال التفويض، أو الاستفتاء الدائم.

٢ - الرقابة

والأمة تستمدّ حقّها في رقابة السلطة من مبدأ الخلافة العامة، فكل ما ينسجم وهذه المسؤولية الكبرى، فإنّ عليها أن تقوم به خير قيام. وكل عمل من شأنه أن يُؤدى إلى عمارة الكون وبناء الحياة من واجبها أن تُساهم فيه وتحمل مسؤوليته، وكل ما لا يتفق وهذا الخط فإنّ عليها أن تتجنّبه وأن تمتنع عن القيام به لتستقيم الحياة وتسير وفق الأهداف المرسومة لها.

ومن ناحية أخرى تتحمّل الأمة مسؤولية الرقابة على السلطات عبر ما لها من ولاية متبادلة

بين المؤمنين، فمن واجب الأمة أن تمارس هذه الولاية التي تعني التسديد وتقديم النصيح، ويمكن للأمة أن تنيب عن نفسها من تختاره لهذا الأمر، والأدلة الشرعية على هذا النحو كثيرة؛ منها:

أدلة الكتاب

حيث تقاطرت آيات كثيرة تحت الأمة على عمل الخير، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومراقبة السلطة على أعمالها وتعديل سلوكها، وهو من أهم مصاديق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فقد ورد في القرآن الكريم: ﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون﴾^(١١٢). الخطاب في الآية لجماعة المؤمنين، فهم المكلفون بأن ينتخبوا منهم أمة تقوم. ويُستفاد من هذا النص أن هناك فريضتين:

إحدهما: عامة لجميع المسلمين.

والثانية: خاصة للأمة التي يختارها المسلمون للقيام ببعض المهمات.

يقول صاحب المنار: «وإن المراد بكون المؤمنين كافةً مخاطبين بتكوين هذه الأمة لهذا العمل هو أن يكون لكل فرد إرادة في إيجادها ومراقبة سيرها بحسب الاستطاعة حتى إذا رأوا منها خطأ أو انحرافاً أرجعوها إلى الصواب»^(١١٣). وامتازت الأمة الإسلامية بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والمعروف والمنكر مطلقان وهما يشملان كل عمل حسن وكل عمل سيئ. قال تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾^(١١٤).

أدلة السنة النبوية

حفلت السنة الشريفة بالعشرات من الأحاديث التي تحت الأمة على مراقبة الوضع العام وتسديد النصيحة للسلطات الحاكمة، وإلا فإن عليها العمل من أجل إزاحتها واستبدالها بسلطة أمينة رحيمة عادلة. قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان»^(١١٥). وقال أيضاً: «إن من أعظم الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر»^(١١٦). وقال أيضاً: «إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله بعقاب من عنده»^(١١٧).

وفي خطبة لأبي عبد الله الحسين عليه السلام قال: «أيها الناس إن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: من رأى سلطاناً جائراً مستحلاً لحرم الله ناكثاً لعهد الله مخالفاً لسنة رسول الله يعمل في عباد الله بالإثم والعدوان فلم يغير ما عليه بفعل ولا قول كان حقاً على الله أن يدخله مدخله»^(١١٨).

يفهم من هذه الأحاديث وجوب مراقبة الحاكم. وتحقق الأمة مسؤولية الرقابة عبر وسائل كثيرة منها: المجالس التي تضم نواب الأمة، وعبر الصحف ووسائل الإعلام، وعبر تشكيل الأحزاب الصالحة، وغيرها من الوسائل المتاحة بيد الأمة.

وفي هذا النطاق نذكر نصين أحدهما لصاحب المنار والثاني لصاحب الميزان.

يقول صاحب المنار: «من المسائل المُجمع عليها قولاً واعتقاداً، أنّه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، وأنّما الطاعة في المعروف، وإن الخروج على الحاكم المسلم إذا ارتدّ عن الإسلام واجب، وإن إباحة المجمع على تحريمه كالزنا والسكر واستباحة ابطال الحدود وشرع مالم يأذن به الله كفرٌ وردّة، وإنّه إذا وجد في الدُّنيا حكومة عادلة تُقيم الشرع وحكومة جائرة تعطلّه وجب على كل مسلم نصر الأولى ما استطاع، وإنّه إذا بغت طائفة من المسلمين على أخرى وجردت عليها السيف، وتعدّ الصلح بينهما فالواجب على المسلمين قتال الباغية المعتدية حتى تقيء إلى أمر الله. وما ورد في الصبر على أئمة الجور إلّا إذا كفروا، معارضٌ بنصوص أخرى والمراد به اتقاء الفتنة، وتفريق الكلمة المجتمعة، وأقواها حديث (وإن لاتنازع الأمر أهله إلّا أن تروا كُفراً بواحاً) قال النووي: المراد بالكفر هنا المعصية -ومثله كثير- وظاهر الحديث أنّ منازعة الامام الحق في إمامته لنزعها منه لا يجب إلّا إذا كفر كُفراً ظاهراً، كذا عمّاله وولاته. وأمّا الظالم والعاصي فيجب إرجاعه عنها مع بقاء إمامته وطاعته في المعروف دون المنكر، وإلّا خلع ونُصب غيره. ومن هذا الباب خروج الإمام الحسين سبط الرسول صلى الله عليه وآله وسلم على إمام الجور والبيغي الذي ولي أمر المسلمين بالقوة والمكر (يزيد بن معاوية) خذله الله وخذل من انتصر له من الكرامية والنواصب الذين لايزالون يستحبّون عبادة الملوك الظالمين على مجاهدتهم لإقامة العدل والدين» (١١٩).

ويتفق هذا الرأي مع رأي العلامة الطباطبائي الذي يقول: «إن الإسلام بما فيه من روح إحياء الحق وإماتة الباطل يأبى عن إجازة ولاية الظلمة المتظاهرين بالظلم وإباحة السكوت وتحمل الضيم والاضطهاد قبال الطغاة والفجرة لمن يجد إلى الاصلاح سبيلاً. وقد اتضح بالأبحاث الاجتماعية اليوم أن استبداد الولاة برأيهم واتباعهم لأهوائهم في تحكّماتهم أعظم خطراً وأخبث أثراً من إثارة الفتنة وإقامة الحروب في سبيل الجائهم إلى الحق والعدل» (١٢٠).

نستنتج من ذلك أن المراقبة هي من وظائف الأمة وهي تقوم به من خلال مفهوم الخلافة العامة.

الهوامش

- (١) سورة الكهف، الآية ٤٤.
- (٢) سيد قطب: في ظلال القرآن ٣٨٧ / ١٥.
- (٣) سورة فصلت، الآية ٣١.
- (٤) سورة العنكبوت، الآية ٤١.
- (٥) سورة المائدة، الآية ٥٥.
- (٦) كتاب السياسة لارسطو طاليس، ترجمة: لطفي السيد، ص ٢١٢.
- (٧) عبد الكريم فتحى، الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي ص ٢٣.
- (٨) توينبي، ارنولد. تاريخ البشرية. ترجمة: نقولا زيادة، ٢ / ٢٢٤ - ٢٢٥.
- (٩) المرجع نفسه ٢ / ١٥٥.
- (١٠) تاريخ البشرية لارنولد توينبي، ٢ / ٢٠٢ - ٢٠٣.
- (١١) Ingrid detter dilupis, Internatioal Law and The independeyt State, second edition, p.3.

- (١٢) عبد الكريم، فتحي: الدولة والسيادة، ص ٨٥.
- (١٣) من الذين اعترضوا على نظرية بودان العلّامة ديجي [الفقيه القانوني الفرنسي] فاعتبر ان السيادة هي فكرة نظام مطلق يفوّض للفرد سلطة أن يفعل ما يريد، وبالتالي أن يفرض مشيئته على الآخرين، لكن هذه السلطة المطلقة لا وجود لها في الواقع الاجتماعي لأنها تصطدم بمقاومة الوسط الاجتماعي [جان لابيار: السلطة السياسية ص ٩٢].
- (١٤) متولي، عبد الحميد: أزمة الفكر السياسي الإسلامي، ص ٢٠٦.
- (١٥) يستنتج الدكتور فتحي عبد الكريم من أقوال جملة من المفكرين أن السيادة فكرة تاريخية، ليس لها قيمة في الوقت الحاضر. راجع: الدولة والسيادة، ص ٧٨.
- (١٦) متولي، عبد الحميد: أزمة الفكر السياسي الإسلامي، ص ٢٠٧.
- (١٧) أخذنا هذه الأقوال من كتاب (النظريات السياسية الإسلامية) للدكتور محمد ضياء الدين الرئيس، ص ١٤-١٥.
- (١٨) راجع الدولة والسيادة، ص ٨٨. مرجع سابق.
- (١٩) سورة يوسف، الآية ٤٠.
- (٢٠) المودودي، أبو الأعلى: نظرية الإسلام وهديه، ص ٢٢.
- (٢١) منهم سيد قطب في تأليفاته المختلفة وجواد كاظم في كتابه: القيادة الإسلامية.
- (٢٢) المودودي: نظرية الإسلام وهديه، ص ٣٤.
- (٢٣) المرجع السابق، ص ٢٦.
- (٢٤) أتى على ذكر هذه العبارة محمود اللبابيدي في بحثه عن نظام الإسلام السياسي، وعلاقة الدين بالدولة مؤكداً ان الأمة وحدها مصدر السلطة والسيادة، وكأنه يريد أن يقول: إذا كان الغربيون قد اعترفوا بهذه الفضيلة للإسلام فلماذا لا نقرّه نحن المسلمين. والمشكلة أنّ الوزير الفرنسي قد خلط بين السيادة والسلطة فوقع اللبابيدي وغيره في هذا الخلط. راجع كتابه: الإسلام والأنظمة السياسية، ص ٥٥.
- (٢٥) سورة النحل، الآية ١١٦.
- (٢٦) العقاد: الديمقراطية في الإسلام، ص ٤٧٢.
- (٢٧) المرجع نفسه، ص ٤٦١.
- (٢٨) صفحة ١٧٣ من النظريات السياسية الإسلامية: محمد ضياء الدين الرئيس.
- (٢٩) الجرجاني في شرحه للمواقف للایجي، ٤١٣/٢ وكذلك المواقف، ٣٤٥/٨.
- (٣٠) الرئيس، محمد ضياء الدين: النظريات السياسية الإسلامية، ص ٣٣٩.
- (٣١) المرجع نفسه، ص ٢٤٠.
- (٣٢) النظم السياسية للدكتور عبد الغني بسيوني، ص ٥٨.
- (٣٣) السيد سابق: عناصر القوة في الإسلام: ١٩٦.
- (٣٤) الفاسي، علّال: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ٢٠٩-٢١٠.
- (٣٥) ابن خلدون: المقدمة، ص ١٧٥.
- (٣٦) الطباطبائي، تفسير الميزان، ٣٩٣/٤.
- (٣٧) رضا، محمد رشيد: تفسير المنار، ٢٠٥/٥.
- (٣٨) منهم الفخر الرازي في تفسيره الكبير.
- (٣٩) سورة النساء، الآية ٥٩.
- (٤٠) سورة النساء، الآية ٦٥.
- (٤١) سورة الاحزاب، الآية ٣٦.
- (٤٢) سورة الاحزاب، الآية ٦.
- (٤٣) مسند أحمد، ٤٦٤/٢.
- (٤٤) العيني: عمدة القاري في شرح البخاري ٢٤/٢٢٥.
- (٤٥) الإمام الخميني: البيع، ٤٦٤/٢.
- (٤٦) متولي: أزمة الفكر السياسي الإسلامي، ص ٢٠١.
- (٤٧) المرجع نفسه، ص ٢٠١.
- (٤٨) الاسلام والأنظمة السياسية، ص ٥٤.
- (٤٩) متولي: أزمة الفكر السياسي الإسلامي، ص ٢٠١.
- (٥٠) سورة الاعراف، الآية ٢٠٣.
- (٥١) سورة يونس، الآية ٥٧.
- (٥٢) الراغب الاصفهاني: مفردات ألفاظ القرآن، ص ٥٣٣.
- (٥٣) ابن منظور: لسان العرب مادة (ولي)، ٤٧/١٥.
- (٥٤) الجوهري: الصحاح، ٢٥٢٨/٦.
- (٥٥) سورة الكهف، الآية ٤٤.
- (٥٦) البيضاوي: تفسيره، ١١٠/٤.

- (٥٧) الفخر الرازي: التفسير الكبير.
- (٥٨) الطباطبائي: الميزان، ١٤/٦.
- (٥٩) خرم أبادي: بين ولاية الفقيه وحكم الشعب، ص ١١.
- (٦٠) جواد كاظم: القيادة الإسلامية، ص ٢٥.
- (٦١) سورة الطلاق، الآية ٨-٩.
- (٦٢) سورة المائدة، الآية ٥٥.
- (٦٣) سورة النساء، الآية ٥٨.
- (٦٤) سورة التوبة، الآية ٧١.
- (٦٥) جواد آمل: العناصر الأساسية للسياسة الإسلامية، ص ٣٨.
- (٦٦) فتحي عبد الكريم: الدولة والسيادة، ص ٩٩.
- (٦٧) تفسير المنار، ١: ٣١٤-٣١٥.
- (٦٨) في عصر الغيبة فقط. لأن وجود وصي النبي كوجود النبي في لزوم النص.
- (٦٩) المقدمة، ص ٢١٠.
- (٧٠) الفراء: الأحكام السلطانية، ص ٢٠.
- (٧١) تفسير المنار، ١/ ١١٣.
- (٧٢) سورتا الانعام، الآية ٥٧ ويوسف، الآية ٤٠.
- (٧٣) بحث السيد حسن طاهري خرم أبادي: بين ولاية الفقيه وحكم الشعب، ص ١٦-١٧.
- (٧٤) الإسلام يقود الحياة، ص ١٢٧.
- (٧٥) سورة البقرة، الآية ٣٠.
- (٧٦) سورة الانعام، الآية ١٦٥.
- (٧٧) سورة النور، الآية ٥٥.
- (٧٨) سورة ص، الآية ٢٦.
- (٧٩) كتاب مجموعة من التفاسير، ٩٧/١-٩٨.
- (٨٠) تفسير المنار، ١/ ٢٥٨.
- (٨١) الإسلام يقود الحياة، ص ١٣٣.
- (٨٢) تفسير المنار: ٨/ ٢٥٠.
- (٨٣) سورة يوسف، الآية ٤.
- (٨٤) سورة الاحزاب، الآية ٧٢.
- (٨٥) الإسلام يقود الحياة، ص ١٣٣-١٣٧ [بتصرف].
- (٨٦) سيد قطب: في ظلال القرآن، ١/ ٧١-٧٢.
- (٨٧) المصدر: الإسلام يقود الحياة، ص ١٤١.
- (٨٨) نظرية الإسلام وهديه، ص ٥١-٥٥ [بتصرف].
- (٨٩) سيد قطب: في ظلال القرآن، ٤/ ٧٢٥.
- (٩٠) تفسير المنار، ٥/ ١٩٩.
- (٩١) سورة النساء، الآية ٨٣.
- (٩٢) تفسير المنار، ٥/ ٢٩٨.
- (٩٣) البياضاي والخازن، كتاب مجموعة من التفاسير، ٢/ ١٢٤.
- (٩٤) المودودي: نظرية الإسلام وهديه، ص ٣٠.
- (٩٥) الشهيد الصدر: الإسلام يقود الحياة ص ١١.
- (٩٦) كتاب محمود الخالدي: قواعد نظام الحكم في الإسلام.
- (٩٧) سورة آل عمران، الآية ١٥٩.
- (٩٨) سورة الشورى، الآية ٣٨.
- (٩٩) سورة البقرة، الآية ٢٣٢.
- (١٠٠) رواه الترمذي: كتاب الجهاد باب ٣٤ حديث ١٧١٤/٣: ١٢٩.
- (١٠١) تفسير ابن عباس في كتاب مجموعة من التفاسير، ١/ ٦١٤.
- (١٠٢) الكامل في التاريخ ٢/ ١٩٧.
- (١٠٣) الجصاص: أحكام القرآن، ٢/ ٣٣٠.
- (١٠٤) أساس الحكومة الإسلامية، ص ١٢١-١٢٢.
- (١٠٥) الطبرسي: مجمع البيان، ١: ٥٢٧.
- (١٠٦) سورة آل عمران، الآية ١٦٠.
- (١٠٧) المصدر نفسه، ١: ٥٢٨.
- (١٠٨) تفسير ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، ١/ ٤٢٠.
- (١٠٩) النائيني: تنبيه الأمة وتنزيه الملة: مجلة الغدير (بيروت) العدد العاشر (كانون الأول ١٩٩٠)، ص ٨٢.
- (١١٠) الإسلام يقود الحياة، ص ١٦٢.
- (١١١) نظرية الإسلام وهديه، ص ٥٨.
- (١١٢) سورة آل عمران، الآية ١٠٤.
- (١١٣) تفسير المنار، ٤/ ٤٤.
- (١١٤) سورة آل عمران، الآية ١١.
- (١١٥) صحيح مسلم، ١/ ٦٩ حديث رقم ٧٨.
- (١١٦) سنن الترمذي، ٣: ٣١٨.
- (١١٧) المصدر نفسه، ٣/ ٣١٦.
- (١١٨) القرشي، باقر شريف: حياة الإمام الحسين، ٨/٣.
- (١١٩) تفسير المنار، ٦/ ٣٦٥-٣٦٦.
- (١٢٠) الطباطبائي: الميزان، ١٥/ ١٥٨.

حاكمة القرآن

أ. د. طه جابر العلواني *

إنّ هذه الدراسة لن تقف طويلاً عند تحليل الجوانب اللغوية والاصطلاحية لمفهوم «الحاكمية»، لأنّ المفاهيم تختلف عن المصطلحات. ففي حالة دراسة مصطلح من المصطلحات قد يكفي الباحث أن يقوم بتحديد جذر المصطلح اللغوي والإلمام بمعانيه اللغوية ثم الانطلاق نحو استخدامات أهل الاصطلاح له في جوانبه المختلفة لبيانها والخروج بتصوّر بعد ذلك للمصطلح وما يعنيه وما يدل عليه، ويمكن للباحثين -بعد ذلك- أن يصلوا في المصطلح إلى نوع من التحديد الذي قد ينتهي بوضع حدّ جامع مانع له أو في أقل الأحوال يساعد على تقديم تصوّر برسم واضح المعالم له، لكن المفهوم -كما هو الحال- في «الحاكمية الإلهية» يمثّل جذراً فلسفياً وفكرياً وثقافياً متشعباً الفروع، ومتعدّد الاتجاهات تمثّل فروعه واتجاهاته المختلفة دائرة فلسفية وثقافية تتسع أو تضيق لكنّها في سائر الأحوال تتصل اتصالاً وثيقاً بالنسق المعرفي الذي ينتمي المفهوم إليه، فيتصل المفهوم بمصادر معرفة النسق ونظرية معرفته وفلسفتها ومقاصدها وإطار النسق المرجعي وواقعه التاريخي إن كان له تجسيد في التاريخ. ومن الصعب أن لا يكون لمفهوم يتخذ شكل المفهوم حقيقة ومعنى، خبر أو تجسّد في التاريخ، كذلك لا بدّ من تتبع آثار المفهوم ونتائجه ثم مصادر بنائه وموارده في مختلف جوانب الحياة الفكرية والثقافية. إن بعض المفاهيم الإسلامية تكاد تمثّل في حدّ ذاتها ما يمكن تسميته بتخصّص دقيق في لغة العصر التعليمية، بحيث لو أريد تدريسه وشرحه وتعليمه بالمستوى الذي ذكرنا لاقتضى ذلك عشرات الساعات الدراسية وربما مئات منها، خاصّة إذا كان هذا المفهوم في مستوى مفهوم «الحاكمية الإلهية» في المنظور الإسلامي.

وليتبيّن صدق هذه الدعوى أود أن أشير إلى شبكة المصطلحات أو المفاهيم الفرعية التي

يستدعيها مفهوم «الحاكمية الإلهية» عند النظر فيه ومحاولة تحليله، والتي يعتمد عليها في تركيبه، ولا بدّ من توضيح نفسه ضمنها، إذ من الصعب إن لم يكن من المتعذر، أن يُلمّ بمفهوم الحاكمية الإلهية دون فهم تلك الشبكة والإمام بها.

ومن هذه المفاهيم، مفهوم الدين، ومفهوم العبادة، ومفهوم الحكم بمعانيه المختلفة سواء أكان شرعياً أم تشريعياً أم عرفياً، ومفهوم الألوهية والخلق والعبودية والدنيا والآخرة، والخطاب، والحلال والحرام، والمطلق والنسبي، والعام والخاص، والشرائع، ووحدة الدين، والأرض، وغير ذلك من أمور تتعذر الإحاطة بجوانب المفهوم المختلفة بدون الإمام بها وتصنيفها. فبقطع النظر عن تفاوت طبيعة ومستويات تلك المصطلحات والمفاهيم المحيطة بالمفهوم الأصلي موضوع الدراسة والتحليل لا يمكن الإمام بحقيقته وفهمه دون إمام بها بأي مستوى من مستويات الإمام التي يقتضيها فهم ودراسة ذلك المفهوم.

إن الناس كثيراً ما يخطئون في استعمال المفاهيم بمجرد الربط بين الجذر اللغوي الذي يمثل عنوان المفهوم وبين بعض أنواع الاستعمال فيشيع بعض ما يمكن أن نعتبره «وعياً كاذباً» عند إمعان النظر في تلك المفاهيم، وما هو بوعي في حقيقته. ومفهوم «الحاكمية الإلهية» خلال العقود القليلة الماضية جرى تداوله بأشكال مختلفة من مدارس فكرية متنوعة بذلك الشكل الذي ألمحنا إليه، فبعضهم تناوله كما يتناول الشعر بحيث يكفي لمتناوله أن يقوم بتحليله ثم تركيبه ليكتشف معناه، وبعضهم تناوله باعتباره واحداً من أهم مقاصد الشريعة يمكن أن يعتبره أصلاً يفرع عليه أحكاماً وفروعاً، إلى غيره من أنواع التناول التي لم تزد المفهوم إلا غموضاً.

وقد حاول الكاتب جزاءه الله خيراً أن يخرج هذا المفهوم من تلك الدوائر أو الدروب الضيقة. وهذه المقدمة ستعمل على التنبيه إلى ما أحاط ويحيط بهذا المفهوم من إن هناك أموراً لا بدّ من توضيحها لتستطيع هذه المقدمة أن تتضافر مع البحث القيم في تقديم التصور المناسب لهذا المفهوم؛ فإن الاضطراب والارتباك في تناول هذا المفهوم من مختلف المدارس ظل سائداً في هذه الدراسات حتى الآن.

ولكي لانسقط في وهم الحسم بقول الكلمة الأخيرة في هذا المفهوم الخطير، فإننا نود أن ننبيه إلى بعض المعالم التي تعتبر ملاحظتها والوقوف عليها ضرورية لفهمه، فإن لم يكن ذلك، فإنّه يكون مساعداً للوصول إلى نوع من الدقة والتحديد في مقاربه.

(أ) أود أن أنبه إلى دعوة إبراهيم عليه الصلاة والسلام أبي الأنبياء، فقد خاطبه الله جلّ شأنه قائلاً: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾^(١). فهناك إذاً إمامة بجعل جاعل هو الله سبحانه وتعالى. وهناك ظلم وعدل، كقيم لا بدّ أن تُعرف، وظالم لنفسه من البشر، ومقتصد، وسابق بالخيرات، والإمامة في هذه الآية الكريمة تأخذ شكل عهد إلهي بين الله - جلّ شأنه - وبين الإنسان. عهد لا يناله الظالمون ولا يقتربون منه ولا ينبغي لأحد أن يقتربهم منه بحال، فضلاً عن أن يمكنهم منه.

وتبرز قيمة العدل هنا كمقابل للظلم باعتبارها الهدف الأول - بعد التوحيد - من أهداف الأنبياء ولمن يقومون في الناس بالإصلاح مقام الأنبياء من بعدهم. وهنا تبرز جملة من المصطلحات والمفاهيم الفرعية: إمامة قائمة على جعل إلهي، وعهد إلهي، وظلم وظالمون يقابله عدل وعادلون، إلى غير ذلك. ويفتح هذا الخطاب من الله سبحانه وتعالى إلى أبي الأنبياء إبراهيم نافذة على أولئك الذين جعلهم الله أئمة يهدون بأمره من الأنبياء والمرسلين، الذين أمرنا بالإيمان بهم وأمرنا أن نفتدي بهداهم: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ﴾^(٢)، ﴿وَجَعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا﴾^(٣)، ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمْ أَقْتَدِهِ﴾^(٤).

(ب) تبدو في عملية الإمامة وارتباطها بالجعل الإلهي، فكرة الاصطفاء الإلهي. فهذه الفكرة ينبغي أن تلاحظ مع عملية الجعل والاختيار والاصطفاء الفردي: ﴿اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ﴾^(٥)، اصطفاء يرتبط بمواصفات محدّدة لتفهم بها عملية اصطفاء الله - تعالى - لشعوب وأمم: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾^(٦)، وعملية الاصطفاء الإلهي لأفراد يكونون أنبياء ورسلاً وأقوام يختارون ليكونوا ميدان نشاط هؤلاء الأنبياء والرسل وميدان قيادتهم وميدان هدايتهم. هو أمر لا بدّ من ملاحظته ونحن نتحدّث عن «الحاكمة الإلهية» وهو اصطفاء لأداء مهام محدّدة استخلافية.

(ج) لا بدّ لنا من أن نرجع قليلاً إلى الوراثة للنظر في تاريخ النظم القانونية والتشريعية والاجتماعية التي عرفتها البشرية في مختلف عصورها، لنجد أن هناك نظاماً قد قامت على أساس «حكم إلهي» أو «حاكمة إلهية» بشكل من الأشكال، نظاماً كثيرة عرفها السومريون والأكاديون وعرف بعضها البابليون، وعرف بعضها الفراعنة وغيرهم من أبناء الحضارات القديمة، كما نجد نظاماً كانت تحكم باسم الشعب، شعب المدينة أو القبيلة أو سوى ذلك. وإذا نظرنا في ذلك التاريخ ورأينا ولا حظنا مسيرة فكرة «الحكم الإلهي» أو حكم من خارج الإنسان ولا حظنا مسيرة ما يقابله، فإنّ ذلك سيساعد كثيراً على الوعي بطبيعة فكرة الحاكمة بإطلاق. فكثير من النظم والقوانين القديمة نسبت إلى «الدين» بشكل من الأشكال، فكانت بعض نظم الحضارات القديمة تصدر عن الكهنة وبعضها يصدر عن الملوك أو القادة. فما يصدر عن الكهنة يعتبر أنه وحي الآلهة، أو ظل الإله في الأرض، ويعطي هذا النوع من القواعد أو القوانين أو الأوامر سلطة إلهية، أو قوّة في هذا المجال. وفي مقابل ذلك عرفت بعض الشعوب القديمة وخاصة شعب روما فكرة اعتبار التشريع أو القاعدة التشريعية عملاً إنسانياً يصدر عن الإنسان نفسه ولا يصدر عن الآلهة. وبذلك عبّروا عن رغبتهم في فصل الدين عن القانون في روما فصلاً لا يزال يعتبره كثير من فقهاء القانون من أهم الخصائص المميّزة للقانون الروماني عن أغلب النظم القانونية القديمة. ولقد ردّ بعض مؤرخي النظم القانونية والاجتماعية الدور الأوّل في اتخاذ الملكية نظاماً عاماً في حضارة بلاد ما بين النهرين القديمة إلى الدين. وقد كانت المدن السومرية تحكم في الأصل حكماً دينياً، ولكن الحاكم المدني يعتبر خليفة الإله في الأرض، وهو الكاهن الأكبر في المملكة، وبالتالي هناك ما يشبه التوحيد بين السلطتين الزمنية والدينية لديهم. وتنفّذ الأحكام باسم الإله

في تلك الحضارة القديمة، بل إن اختيار الملك ذاته كان في تلك الحضارة ينسب إلى الإله، فكان الإله هو الذي يختار الملك بنحو من الأنحاء.

أمّا في عهد الملوك الأكاديين، فقد برزت عندهم فكرة الحكومة العالمية وُوصف الملك الأكبر بأنّه ملك جبهات العالم الأربع، ثم اعتبر الملك نفسه واحداً من الآلهة، مسؤولاً عن تنفيذ إرادة مجموع الآلهة في الأرض فهو تعبير عن إرادة الآلهة ولا يعمل إلاّ بوحى منها، وهو مسؤول أمام الآلهة عن أخطاء رعاياها وانحرافاتهم، وبذلك يفرض على رعايا الآلهة طاعة مطلقة في الغالب.

أمّا في دولة الحيثيين في بلاد ما بين النهرين فقد تغيّر الحال قليلاً عمّا كان عليه في الملكيات الكبيرة ذات القانون الإلهي في مصر أو في بابل ليصبح الملك قائماً على دعائم القوة فقط، ولتصبح شرعية وجود الملك وطاعته قائمة على كونه قوياً منتصراً قادراً على تحقيق الانتصار على سواه، أما الناحية الدينية فالملك لا يعتبر إلهاً ولا قائماً مقام الإله في هذه الدولة، لكنّه يعتبر مزوّداً بمدد إلهي ما دام قادراً على الانتصار، ويمكن أن يدخل بعد موته في عداد الآلهة ويعامل على أنه واحد منهم بعد ذلك أو يعتبر وسيطاً - كما كان الحال عند البابليين - بين الآلهة والناس، وتعتبر أحلامه ومناماته وتفاؤله وتشاؤمه وسيلة من الوسائل التي يعبر عن صلته بالآلهة.

وقد يكون أهم الشعوب التي لا بدّ من التذكير - بتراتها في مجال الحاكمية الإلهية - العبرانيون ثم بنو إسرائيل. والعبرانيون مصطلح أشمل وأعم من مصطلح بني إسرائيل، فهو في أرجح أقوال المؤرخين يتناول كل أولئك الذين عبروا الفرات باتجاه فلسطين وغيرها واستقر بعضهم في فلسطين واختلط بالساميين واعتنق عقائدهم وذهب بعضهم إلى مصر وأقام فيها. فالعبرانيون أو العبريون منهم مصريون ومنهم ساميون قادمون من العراق تركوا بلاد ما بين النهرين إلى فلسطين وإلى مصر في الدرجة الأولى أو إلى مناطق مجاورة بالنسبة للبعض.

وقد قضى العبرانيون فترة طويلة في تنقّل، وفي حالة أشبه ما تكون بحالة البداوة يضربون في الأرض سعياً في ابتغاء الكلاء، ويميلون إلى الاستقرار عندما يجدون سبله ووسائله والمياه المساعدة على ذلك. وقد كانوا في تلك المرحلة قبائل: تتكوّن القبيلة من مجموعة من الأسر التي تعتبر نفسها ذات أصل واحد.

والرابطة الأساسية في هذا النوع من النظم القبلية هي رابطة الدم، التي قد تكون في بادئ الأمر، في حالة صغر القبيلة، حقيقية، ولكن بعد أن تتداخل في كيان القبيلة عناصر أخرى تقتضي القبيلة انخراطها في سلطتها وترتضي هي ذلك يصبح هناك شيء أوسع من رابطة الدم فيما بين هؤلاء الذين يكوّنون القبيلة المختلطة. والمرجع في حكم القبيلة سواء في أعراف العرب أو في أعراف غيرهم ممّن عاشوا حياة بداوة هو شيخ القبيلة، فهو الحاكم فيهم وهو صاحب السلطة المطاع من القبيلة بإرادتها ورضاها. أمّا العبرانيون فكان لديهم شيوخ لقبائلهم.

لكن الملفت للنظر أن كثيراً من هؤلاء الشيوخ كانوا يلقبون بالنصوص فيقال نصي، أو فلان (نص) يراد به شيخ أو رئيس القبيلة باعتبار أنّه قد اختير من نواصي القوم وأشرفهم فهو نص أو

نصي باعتبارها قد تمّ اختياره من النواصي أو من الرؤوس والأشراف^(٧)، وبقيت قبائل العبريين في بلاد كنعان «فلسطين»، واختلطت بالساميين من أهل الجنوب واعتنقت عقائدهم، ثم هاجر إسرائيل وبنوه إلى مصر حيث كان يوسف عليه السلام قد سبقهم إليها إثر كيد إخوته له ثم أصبح وزيراً لفرعون فيها. ويختلف المؤرخون في تحديد تاريخ هذه الهجرة، وإن كان منهم من يميل إلى تحديدها بالقرن الثامن عشر قبل الميلاد، وأقام بنو إسرائيل في شرق الدلتا في مصر رعاة في أول الأمر ثم زراعاً مستقرّين استقراً امتدّ في الزمان عدّة قرون. وإذا تجاوزنا هذه المصادر التي تقوم على نوع من الافتراضات، وحاولنا أن نجد ما يمكن الاعتماد عليه بشكل أو بآخر نجد بين أيدينا نصوص العهد القديم التي حدّدت الفترة بين وصول إبراهيم وهجرة إسرائيل وبنه بما يزيد على قرنين أو بالأحرى مئتين وخمسة عشر عاماً كما في سفر التكوين (١٢/٤)، حيث ورد قوله: كان عمر إبراهيم خمسة وسبعين عاماً عندما ترك حران إلى فلسطين وبعد خمس وعشرين سنة ولد إسحاق كما في (٢٦/٢٥)؛ وعندما كان عمر إسحاق ستين عاماً ولد له يعقوب كما في الإصحاح (٤٧/٩)، وأن يعقوب قد وصل إلى مصر وعمره ١٢٠ سنة، وحين شاءت حكمة الله جل شأنه اصطفا بني إسرائيل وإخراجهم من حالة الشتات والقبلية والتشرذم ليكونوا قوماً وليحملوا التوراة وأذن بخروجهم من مصر، فاختار لهم موسى كليمه عليه السلام ليقوم بهذه المهمة وليؤدّي هذه الرسالة، وليؤخّذ قبائل بني إسرائيل ويجعل منهم شعباً ويجعل منهم قوماً ويوجد بينهم رابطة عقيدة ودين. كان لابد لتوحيد القبائل والأسباط الإسرائيلية وجعلها شعباً واحداً من كثير من الجهد الذي بذله موسى وأخوه هارون عليهما السلام منذ الخروج ببني إسرائيل من مصر ومجاورته بهم البحر. وكان من أبرز الوسائل التي اتّبع في توحيد هذه القبائل وتحويلها إلى شعب الالتفاف الذي صاروا إليه حول موسى عليه الصلاة والسلام باعتباره رسولاً إلى بني إسرائيل، فهذا الالتفاف جعل من جميع الملتفين حوله المتقبلين لرسالته جزءاً من شعب الله، وجعل الأرض المقدّسة التي بارك فيها وأخرجهم إليها أرض مملكة الله، فمن أراد أن يكون ضمن شعب الله وينضم إلى مملكة الله من بني إسرائيل، فليس عليه إلا أن يتقبّل «حاكمية الله» المباشرة، وأن يتقبّل فكرة الإيمان بموسى وأخيه هارون عليهما السلام نبیین مرسلين من الله - جل شأنه - يحملان إلى الشعب رسائله وكلماته، وأن يتقبّل الخروج إلى الأرض المقدّسة والإقامة فيها والارتباط بها، وأن يتقبّل ما ورد في التوراة وما ورد في الألواح التي جاء بها موسى عليه السلام من ربه. وقد ارتبط ذلك بأن الله سبحانه قد استجاب لكل ما كان ذلك الشعب يطلبه من عطاء إلهي، فحينما طلبوا الماء فجّره لهم، وحينما طلبوا طعاماً معيّنًا هيّأه لهم وأنزل الله عليهم المن والسلوى: ﴿فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا﴾^(٨)، وربط بين العطاء الإلهي المعجز وبين الخوارق الحسيّة التي أعطينا موسى وبين العقوبات الصارمة، والتشديد في وجوب المتابعة منهم حين يرفضون طاعة الله جل شأنه: ﴿وَإِنْ نَقَعْنَا الْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظُلَّةٌ وَظَنُّوا أَنَّهُ وَاقِعٌ بِهِمْ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ﴾^(٩)، فإذا رفضوا أخذ ما أوتوا جاءتهم مثل هذه الخوارق لينسجم ذلك العطاء الإلهي المباشر مع تلك العقوبات الصارمة التي تشير إلى أن هذا الشعب، وقد أعطي ما أعطيه واستجاب الله لكل ما طلبه وأراه من خوارق

آياته ما أراه، لم يبق أمامه إلا الخضوع والاستسلام والطاعة المطلقة للإله جل شأنه، ومع ذلك فقد كان بنو إسرائيل كثيري التمرد، كثيري الخروج على هذه الحاكمية الإلهية المباشرة. ويكفي أن نشير إلى حادثة ردّتهم الجماعية، حيث ارتدوا بمجرد أن غادرهم موسى، وعبدوا العجل بالرغم من وجود أخيه هارون بينهم، فكانت ردّة جماعية من قبل هذا الشعب المختار عن تأليه الله وعبادته والخضوع لحاكميته، بل كانوا كثيراً ما يثورون على موسى ويلومونه على إخراجه لهم من أرض مصر وحرمانهم من الأطعمة المصرية، وهناك في سفر الخروج جملة من الإصحاحات تشير إلى هذا الأمر، يمكن النظر إلى الإصحاح (٢٢/٩، ٢٣/٣، ٥) وغيرها كما وردت في القرآن الكريم إشارات إلى هذا. وفي سفر الخروج يؤكد الإصحاح (١٧/٣) قول هارون لموسى: «أنت تعلم كم يميل هذا الشعب إلى فعل الشر»، حين عاتبه موسى على تخليته بينهم وبين عبادة العجل، ثم شاءت إرادة الله أن يحدث لهم كثير من الأمور، وتقع فيه جملة من التطوّرات خاصّة بعد وفاة موسى وأخيه هارون. فلقد تفرّقت كلمتهم من جديد واختلت نظمهم وانحلت أواصر التضامن فيما بينهم وانخرط بعضهم في شعوب مجاورة، وتأثر بعضهم بتلك الشعوب المجاورة حتى بلغوا مستوى عبادة الأصنام كما يشير إلى ذلك العهد القديم في كتاب «القضاء». وفي تلك المرحلة انتشرت بينهم الفتن والشدائد، وكلّما قام فيهم نبي لدعوتهم للوحدة والتكاتف من جديد أصابه منهم ما أصابه فقتلوا الكثير من أنبيائهم وتمردوا على سلطانهم وارتضوا لأنفسهم تلك الحالة السيئة التي كان الله سبحانه وتعالى قد أنقذهم وأخرجهم منها. فرموا بجملة من العهود منها ذلك العهد الذي عُرف بـ «حكم القضاء»، ثم ذلك العهد الذي عُرف بـ «عهد الملوك». وقد بعث الله لهم في مرحلة من المراحل داود وسليمان خلفاء: «يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ...»^(١٠). فانتقل الأمر من مرحلة «الحاكمية الإلهية» المباشرة إلى حاكمية استخلاف أنبياء ومرسلين يحكمون في ذلك الشعب بشريعة الله، وبما جاء في التوراة باعتبارهم رسلاً مستخلفين عن الله. وإذا لم تقف عمليات تمردهم وانحرافهم في إطار ذلك الأمر طلبوا من الله أن يجعل لهم ملوكاً كغيرهم من الناس تأثراً بمجاوريتهم، ورغبة منهم في محاكاتهم، كيف لا وقد حاكوا أولئك الأقوام الذين جاورهم في بعض الفترات والمراحل في عبادتهم الأصنام، فكيف لا يوافقونهم في هذا؟ وقد أشار القرآن الكريم إلى هذا الأمر حين قال جل شأنه: «إِذْ قَالُوا لِنَبِيِّ لَهُمْ اإِبْعَثْ لَنَا مَلَكًا نُّقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ كُنِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ أَلَّا تُقَاتِلُوا؟ فَجَعَلَ اللَّهُ لَهُمْ طَالُوتَ مَلَكًا. قَالُوا أَأَتَىٰ يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ...»^(١١).

فإذا نستطيع أن نقول: إنّه في بني إسرائيل قد عرفت «الحاكمية الإلهية» بشكل فيه كثير من التحديد، فهناك كتاب سماوي أنزل وألواح أنزلت مكتوبة نصّاً (زعموا أنّه سبحانه قد خطّها بإصبعه)، وقد أمروا وكلّفوا بتطبيقها، وهناك أنبياء مرسلون يقومون على عملية التبليغ والتوسط بينهم وبين الله جل شأنه ولكنهم جميعاً يشتركون في ملاحظة خوارق العطاء، وتلك المكرمات الإلهية المباشرة، وفي الوقت نفسه يشتركون في ملاحظة العقاب الشديد عندما يقع

انحراف عن تطبيق التوراة أو تطبيق الشريعة، وفي العهد الملكي لهم وعهد الاستخلاف استقام لهم الأمر قليلاً في عهد داود ثم في عهد سليمان، ولكن بمجرد وفاة سليمان عليه السلام حاق بالقوم ما أُنذَرهم الله جل شأنه به من أن انحرافهم سوف يسرع بهلاكهم. وهكذا احتل الآشوريون عاصمة إحدى المملكتين، إسرائيل سنة ٧٢١ ق.م وضموها لامبراطوريتهم، واستولى نبوخذنصر على مملكة يهوذا ودمّر المعبد سنة ٥٨٧ ق.م، وأخذ أهلها رقيقاً إلى بابل لتبدأ مرحلة جديدة تمرّ بعدها كل تلك القرون المتطاولة والتي انصهر فيها بنو إسرائيل في كل شعوب الأرض ودخلوا في كل الأديان المشتركة والموحدة واعتنقوا مختلف النحل ليعودوا اليوم يتحدثون عن أرض الميعاد وعن إقامة مملكة إسرائيل، وإقامة الهيكل والعودة إلى ما كان عليه الآباء بناءً على ما زعموا أنه كان وعداً إلهياً قد قُطع لهم بأن يرثوا هذه الأرض المقدسة (وما ورثتهم ذاك أم ولا أب).

الحاكمية الإلهية في التصوّر الإسرائيلي

يمكن أن نحدّد أهم المبادئ الأساسية «للحاكمية الإلهية» كما هي في التصوّر الإسرائيلي:

المبدأ الأول: بأن الله - جل شأنه - قد اختار شعبه من بني إسرائيل، واختار تبارك وتعالى أن يكون الحاكم المباشر لهذا الشعب، وأن يكون من بين أبناء هذا الشعب أنبياء ورسول يتصلون بالله، ويأخذون منه تعاليمه ليبلغوها لهذا الشعب، وهي تلك التعاليم التي اشتملت عليها الأسفار الأولى من العهد القديم، وبخاصة سفر «الخروج والتثنية» باعتبار أن تلك الأسفار هي كلام الله المباشر للشعب، كما أنه جل شأنه قد قدم على لوحين الوصايا العشر التي كتبها بنفسه جل شأنه وخطّها بإصبعه كما تزعم بعض نصوص التوراة في سفر «التثنية» ليقدمها رسوله موسى إلى شعبه المختار ليقوم بتنفيذها وتطبيقها، وأن هذا القانون الذي جاء إنما هو قانون الله وكلامه لا يملك أحد من الناس بما في ذلك الأنبياء والمرسلون الذين حملوا الرسالة من الله إلى الشعب لا يملكون التدخل فيها بالتغيير أو بالإضافة أو بالنقص أو بالتأويل فليس لأحد غير الله جل شأنه رسولاً كان أو نبياً أو حاكماً أو حبراً أو ربياً أن يقوم بعملية نسخ أو تبديل لشيء من كلام التوراة أو إضافة شيء إليه.

المبدأ الآخر: أن هذه الحاكمية أو هذا الاختيار يجعل من شعب إسرائيل أقرب الشعوب إلى الله تعالى، بل أبناء الله وأحباءه، وأنه ليس لأحد من العالمين مكانة كمكانتهم، وهذا يعطيهم صفة خاصة تجعل منهم شعب الله، ويعطي أرضهم مكانة القداسة بحكم تقديس الله جل شأنه لهم. وكانت هذه الحاكمية بهذا الفهم وبهذه الطريقة واضحة مفهومه لديهم قبل أن ينتقلوا إلى مرحلة «القضاة»، ثم إلى مرحلة «الخلفاء»، ثم «الملوك الأنبياء» أو «الخلفاء الملوك» كما هو الحال بالنسبة لنبي الله سليمان، لذلك نستطيع أن نقول: إن تاريخ هذا المفهوم يتّضح أكثر ما يتّضح في تاريخ بني إسرائيل، وفيما كانوا عليه بالصورة التي أشرنا إليها، وبذلك نستطيع أن نقول: إن مفهوم «الحاكمية الإلهية» في النظام الديني اليهودي قائم على تعامل إلهي مباشر مع قوم معينين

هم بنو إسرائيل أعطاهم من العطاء كل ما يريدون وتشتهيهم أنفسهم، وفي الوقت نفسه قابل هذا العطاء الخارق بعقاب خارق عند الانحراف والمعصية. فالعلاقة بين الله وشعبه المختار هي علاقة عهد مباشر، ولذلك سميت التوراة بالعهد سواء قلنا العهد الجديد أو القديم، فهو عهد بينهم وبين الله، أو هكذا تصوره النصوص التي أشرنا إليها.

تطلع بني إسرائيل إلى التخفيف

وبمتابعة هذا نستطيع أن ننقل إلى مؤشر آخر مهم في هذه الحالة، وهو أن اليهود بعد كل تلك المراحل كانوا حريصين الحرص كله على أن يحصلوا من الله تعالى على نوع من التخفيف في المجال التشريعي فكأنهم بعدما تدرجوا من «الحاكمية الإلهية المباشرة» إلى «حاكمية الاستخلاف النبوي» إلى «حاكمية الملوك الأنبياء، ثم الملوك العاديين»، قد بدأوا يحاولون وهم يرون أن كثرة انحرافاتهم متأتية من الشدة التي جوبهوا بها من الباري - جل شأنه - ومن الشريعة التي اشتملت التوراة عليها، كانوا يرون لو أن الله خفف عليهم التكاليف، ودفع عنهم العقوبات، وغير من اتجاهات التكليف التي كانت اتجاهات قسر وضغط وتشديد وإصر وأغلال لتقييد قوم كان من غير الممكن تقييدهم بشيء، دون استعمال هذه الأساليب. فسألوا الله سبحانه وتعالى التخفيف، وتسجل سورة الأعراف في القرآن العظيم الذي جاء بعد عملية الردة الجماعية التي سقط فيها بنو إسرائيل قول الله جل شأنه: ﴿وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا أَلِيمَاتِنَا فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُم مِّن قَبْلِ وَإِنِّي أَتَهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا إِن هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَن تَشَاءُ وَتَهْدِي مَن تَشَاءُ أَنْتَ وَلِيُّنَا فَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الْغَافِرِينَ . وَاكْتُبْ لَنَا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ إِنَّا هُدُّنَا إِلَيْكَ قَالَ عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَن أَشَاءُ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ . الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾^(١٢)، توضح لنا هذه الآية الكريمة كيف كانت المحاولة الأخيرة في حياة موسى أن يطلبوا من الله جل شأنه تخفيف الشريعة ليمكنهم احتمالها وتنفيذها وتطبيقها، ولكن الله جل شأنه قد اقتضت حكمته أن يجعل التخفيف خاصية الشريعة الخاتمة والرسالة العالمية الأخيرة، وليست خاصة بذلك الشعب الذي طالما تمرّد وانحرف ورفض كل أنواع الالتزام بتلك الشريعة المنزلّة عليه، والتي كانت سبب وحدته ولمه من الشتات وإخراجه من ذل العبودية، ولكن ذلك الشعب لم يرّ نعمة الله جل شأنه عليه ولم يرع حق الله - جل شأنه - عليه في ذلك كله.

لعلّه انضح ممّا تقدّم بعض آثار مفهوم «الحاكمية الإلهية» في العقل اليهودي، حيث قد انعكس المفهوم وظلاله على كل جوانب الحياة لديهم، فانعكس على رؤيتهم الكلية وتصوّرهم وخصائصه ومقرّماته ومفاهيمهم للإنسان والشريعة والكون والحياة والعبودية والألوهية والنظام العام. فكل هذه الأمور قد تأثرت بمفاهيم «الحاكمية الإلهية» عندهم.

الحاكمية الإلهية في النصرانية

وهنا نتضح الحاجة إلى مجيء رسول آخر ورسالة أخرى تقوم بعملية التصحيح وتقويم تلك الآثار التي نجمت عن تأثر العقل اليهودي بكل تلك المنظومة المفاهيمية التي جعلته على تلك الحالة من الاضطراب: اضطراب العلاقة بالله، واضطراب العلاقة بالكون، واضطراب العلاقة بنفسه، واضطراب العلاقة بأنبيائه، واضطراب العلاقة بجيرانه، فكان أن أرسل الله جل وعلا عيسى عليه الصلاة والسلام ليهدي - كما قال - الخراف الضالة من بني إسرائيل، وليصدق الذي بين يديه فيقوم بعملية استرجاع له وتمحيص ونقد وتمييز للصحيح منه عن الفاسد، فكان ابن مريم عليه السلام، وقد أرسل لبني إسرائيل مصداقاً لما بين يديه من التوراة وليلحلّ لهم بعض الذي حُرِّمَ عليهم، وليبشِّر العامة الشاملة ليخاطب البشرية كلّها، وقد أقرّ السيّد المسيح عليه السلام ما جاء في التوراة فقال: «لا تظنوا أنني جئت لأنسخ الشريعة أي التوراة، ما جئت ناسخاً بل مصداقاً لما فيها، وأقولها لكم حقيقة إلى أن تزول السماء والأرض لا ينسخ حرف من الشريعة ولا نبذة على حرف حتى يتحقّق كل شيء»، وقال عليه السلام: «زوال السماء والأرض أكثر سهولة من أن تسقط نبذة على حرف من الشريعة»، ولكن هذا التأكيد من السيّد المسيح على أنّه ما جاء إلا ليجمع الكلمة من جديد على التوراة، وليعلمهم كيف يطبقونها بصدق وحق وردت فيه إصحاحات كثيرة من الأنجيل مثل: إنجيل متي (٤/٤)، وما ورد أيضاً متي (٢٢/٤٧ إلى ٤٠)، وكذلك بعض ما جاء في إنجيل لوقا (١٦/١٧) وغيرها، والتي تشير إشارة واضحة إلى أن السيّد المسيح وهو يعزّز سلطان التوراة ويدعو إلى الالتزام بها فيما جاء به وتعليمهم كيفية تطبيقها بشكل صادق بقطع النظر عن حيولة الظروف بينه وبين تحقيق كثير من ذلك على يديه عليه السلام، غير أنّه يدلّ دلالة واضحة على أنّه بذلك كان يعزّز ما جاء في تلك الشريعة سواء منها ما يتعلّق «بالحاكمية الإلهية» أو غيرها من تشريعات، لكن الفكر النصراني لم يشتمل على مثل ما اشتمل عليه الفكر اليهودي فيما يتعلّق بهذا المفهوم بالذات؛ لأنّه انصرف إلى الأمور التصحيحية التي كان عليه السلام يكثر منها مؤكداً عليهم أنّهم قد أساءوا فهم نصوص التوراة وتمسّكوا بحرفيتها وتجاهلوا أو تناسوا روحها. فهو يحاول فيما جاء به أن يعيد إلى عقولهم وقلوبهم فهم التوراة روحاً ونصاً وليس نصاً فحسب إلى غير ذلك من أمور، ولذلك فإنّهم حينما كانوا يثيرون أو يناقشون معه بعض الأمور ذات المعنى القريب من هذا المفهوم، كثيراً ما يحاول أن يضرب لهم الأمثال ويحاول أن يصرفهم إلى جوهر الأمر وروحه، ففي إنجيل متي (٥/٣٩)، ولوقا (٦/٢٩) يقول: «علمتم أنّه قيل العين بالعين والسن بالسن حسناً، وأقول لكم: لا تقاوموا المرء السيئ بل على العكس من صفك على خدك الأيمن فامد له الآخر أيضاً»، وهذا وإن كان يستفاد منه أنّها محاولة منه عليه السلام ليصرفهم عن قضية العقاب وهو تشريع وارد في التوراة، ولكنه ليس كذلك، وإنّما هو محاولة لمعالجة هذا الوضع وكأنّه يقول لهم: لا تنتشبتوا بحرفية الشريعة، بل حاولوا أن تفهموا روحها وأن لا تفهموها مجزأة هكذا، بل حاولوا أن تفهموها بشكلها الكامل أو الكلي مع ملاحظة أهدافها. كذلك حاول عليه السلام أن يفرق في هذا بين النظام العام وسيادة

الشريعة - وهما الأمران اللذان ينبغي على الجميع أن يلتزموا بهما ويحترموها - وبين حقوق الأفراد وقضاياهم الخاصة التي ينبغي أن تسودها روح الإخاء وروح التسامح، فإذا لوحظ هذا ولوحظت معه الظروف التي بعث فيها سيدنا المسيح عليه السلام، وسيادة روما وقوانينها في تلك المرحلة وتشبّت بني إسرائيل وتعطيل الشريعة شريعة التوراة في جميع أنحاء الأرض التي يقطنون فيها، فإنّ ذلك يشير بوضوح ويساعد على فهم كثير من تعبيرات السيّد المسيح التي فهمت على أنه لم يأت بشيء ذي علاقة بقضية التشريع، وإنما اقتصر عليه السلام على قضية العقيدة وعلى التصحيح الخلقي، وعلى التقويم الأخلاقي إن صح التعبير.

وهنا لابد من ملاحظة بعض الأمور المهمّة، منها: أن السيّد المسيح كان يؤكّد على سيادة التوراة وعلى عدم جواز النسخ فيها، وإحداث أي تغيير أو تعديل في تعاليمها، لكنّه في الوقت نفسه كان يحاول أن يقدّم رؤية في عملية تطبيقها بشكل سليم، وكان يحاول أن يخلق الطريق أمام أولئك الأحرار والرهبان من اليهود الذين مالوا إلى الحاكم الرومي وقبلوا سلطانه وبدأوا يحاولون أن يطوعوا الشريعة من خلال تحريف وتأويل نصوص التوراة لإرادته، فكان السيّد المسيح في هذا الأمر يحاول أن يسدّ الطريق على هؤلاء، وأن يفتح باباً للفهم الحقيقي لنصوص هذه التوراة، ولذلك فإنّ اليهود حينما ذهبوا إلى الحاكم الرومي اتهموه بتهم حدّوها بأنّه عليه السلام كان يستثير الأمّة على العصيان، وكان يمنع من دفع الجزية إلى قيصر، وكان يقول عن نفسه: إنّهُ المسيح الملك، فسأله بيلاتز: أنت ملك اليهود؟ فأجابه اليسوع: أنت تقولها.

وتختلف رواية لوقا عن سابقه بعد ذلك فيقول: إن الحاكم الرومي قال لليهود بعد ذلك مباشرة: «إني لا أجد على هذا الرجل شيئاً من جريمة، فأصرّ اليهود وقالوا: إنّهُ يستثير الشعب معلماً بكل اليهودية من الجليل، حيث بدأ حتى هنا فوجد بيلاتز - الذي لم يكن مقتنعاً بتجريم السيّد المسيح - مخرجاً بهذا فأحالته إلى حاكم الجليل ليتولّى أمر محاكمته بدلاً من أن يقع هو في هذا الأمر. والحوار الذي دار بين الحاكم الرومي وبين السيّد المسيح لا يلفت النظر فيه إلى مجال «الحاكميّة» أو إلى موضوع «الحاكميّة» إلى قوله عليه السلام والحاكم الرومي يقول له: ألا ترى أنّي أملك سلطة إطلاقك أو صلبك؟ ردّ عليه السلام: ليس لك سلطة تجاهي البتة ما لم تكن أعطيتها من أعلى. فاعتبرت هذه العبارة من المسيح عليه السلام تأكيداً لمبدأ التوراة أو العهد القديم بأنّ الحاكمية لله سبحانه وتعالى يكلفها لمن يشاء أو يستخلف فيها من يريد، وقد أكّد القديس بولس هذا في رسالته إلى أهل روما (١٣/١) بقوله: «لا سلطة ما لم تكن من الله تعالى».

فهذا ما يمكن قوله عن مفهوم «الحاكمية الإلهية» فيما يتعلق بالنصرانية وبالسيد المسيح، أي: أنّه أكّد ما جاء في التوراة حولها، وحاول أن يعزّز بذلك من سلطان التوراة والتشريع الإلهي في مقابل سلطان الروم وفي ظل قوانينهم التي وضعوها بأنفسهم ولم يعودوا يسمحون لشيء غيرهما لا لشريعة التوراة ولا لسواها بأن تبرز أو تستعمل أو تتحدّى بها تلك القوانين الرومانية الوضعية. وبالتالي كان السيّد المسيح يحاول أن يعيد الاعتبار للشريعة ولأسسها وقواعدها ومقاصدها، ولكن في ظل مقاومة الآخر الرومي وضغطه لا في ظل أجواء حرّة، يستطيع أن

يتصرّف أو يتحرّك فيها بملء إرادته، بدليل أنّه قد اتهم بعد ذلك - كما أشرنا فيما سبق - وحوكم وكاد يصلب لولا أن الله سبحانه وتعالى أنجاه من ذلك ورفع له إليه. فبالتالي فإن هذه التجربة يجب أن تلحظ فيها كل هذه الجوانب وكل هذه الأمور، وتتميّز القواعد والأسس التي يقوم عليها ذلك المفهوم وتبين وتظهر.

ولعل من المفيد أن نختم القول فيما يتعلّق بالحاكمية الإلهية في تصوّر بني إسرائيل ببعض النصوص التي نقلها ابن ميمون وقام بشرحها عن التوراة، والتي من شأنها أن توضح التصوّر الذي ذكرناه. يقول ابن ميمون: وفي هذا أيضاً أعطي القاعدة التي لم أزل أبينها دائماً، وهي أن كل نبي غير سيدنا موسى فإنّه يأتيه الوحي على أيدي ملك فيعلمه، وأمّا موسى فإنّما نبوّته مباينة لكل من تقدّمه، فهو قد تجلّى له كما تجلّى لإبراهيم، واسمه لم يعلنه لهم، وإنما أعلنها لموسى، وإن الوقوف على جبل سيناء لم يكن جميع الواصل لموسى هو كلّ الواصل لجميع بني إسرائيل، بل الخطاب لموسى وحده، ولذلك جاء خطاب الأوامر العشرة كلّ مخاطبة الواحد المفرد وهو عليه السلام ينزل إلى أسفل الجبل ويخبر الناس بما سمع من نص التوراة: «وأنا قائم بين الرب وبينكم في ذلك الوقت لكي أبلغكم كلام الرب»، وقال أيضاً: موسى يتكلّم والله يجيبه بالصوت: لكي يسمع الشعب مخاطبتي لك، فهذا دليل كما يقول ابن ميمون على أن الخطاب له وهم يسمعون الصوت لا تفصيل الكلام^(١٣).

وابن ميمون في هذا يحاول أن يبيّن الصلة بين الله تعالى وبين شعبه إسرائيل والأرض المقدّسة التي يسكن فيها فهي «مملكة الله» في نظره ونظر علماء بني إسرائيل، وذلك يعني: إنّها أرض وشعب وحاكم هو الله جل شأنه والأنبياء على عهد موسى مبلّغون: «فالحاكمية المطلقة لله جل شأنه»، أما الأنبياء فهم مبلّغون للشعب، هذا فيما يتعلّق بعهد موسى.

أمّا داود فكان خليفة نبياً، وسليمان كان خليفة ذا ملك ونبوّة، والقرآن يشير إلى هذا فيقول جل شأنه: ﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ﴾^(١٤). فهي حاكمية قائمة على استخلاف: الحكم لله، ولكن النبي خليفة، بحيث إذا لم يوافق الصواب جرى تصحيحه على الفور. وقصّة تسوّر المحراب ومجيء الخصمين إلى داود كما ذكرها القرآن الكريم وأشارت إليها التوراة منبه إلى هذا، كذلك قول الله تعالى: ﴿فَقَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ﴾^(١٥)، فكان الباري جل شأنه يوجه بشكل مباشر أنبياء الخلفاء نحو هذا، ثم بعد ذلك طلبوا الملك وأن يكون لهم ملك مثلهم مثل الناس كما طلبوا في بداية الأمر: ﴿اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ﴾^(١٦)، حينما رأوا الأصنام، وفي ذلك تنبيه ودلالة على مدى حبّ شعب إسرائيل لقضيّة التقليد وتأثرهم به واستعدادهم التام لمتابعة وتقليد سواهم، فكانت مطالباتهم بالملكية بعد ذلك مظهراً من مظاهر نزوعهم إلى التقليد دون تفريق بين حق وباطل.

الحاكمية الإلهية والرسالة الخاتمة

فيما يتعلّق بالرسالة الخاتمة أوّل ما يلحظه المرء أنّها قد نظرت إلى الإنسان على أنّه إنسان قد

نضج، وأنه قد أصبح أهلاً لحمل الأمانة والمسؤولية والوفاء بالعهد الذي بين الله تعالى وآدم وإقامة العمران الذي يعتبر مهمته الأولى في هذا الكون وتحقيق الخلافة والقيام بمهمة الأمانة، ويشير الله جل شأنه إلى رسول الله محمد عليه الصلاة والسلام بأنه الحامل لرسالات الأنبياء الذين سبقوه كلهم حمل تصديق وهيمنة واستيعاب وتجاوز ينقي تلك الرسالات من كل ما قد يكون لحق بها من تأويلات الجاهلين، وتحريفات المبطلين، وانتحالات الغالين.

ولنبداً بتدبر الآيات الكريمة التي أشارت إلى الحكم والحاكمية مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ يَقْضِي الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ﴾^(١٧)، ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾^(١٨)، ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ﴾^(١٩)، وكذلك ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾^(٢٠)، و﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾^(٢١)، و﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحْكَمَوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً﴾^(٢٢)، لكن صلب رسالة محمد عليه الصلاة والسلام، ومهمته الأساسية التي جرى تحديدها على لسان أبي الأنبياء إبراهيم، قال تعالى: ﴿رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولاً مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾^(٢٣)، ثم يذكر الله جل شأنه بهذا ممتثلاً، فيقول: ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولاً مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾^(٢٤)، ويأمر رسول الله عليه الصلاة والسلام بأن يلخص مهمته بقوله: ﴿إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ رَبَّ هَذِهِ الْبَلَدَةِ الَّذِي حَرَّمَهَا وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ. وَأَنْ أَتْلُو الْقُرْآنَ فَمَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَقُلْ إِنَّمَا أَنَا مِنَ الْمُنْذِرِينَ﴾^(٢٥). فنجد في هذه الآيات الكريمة محاولة لبيان المهام الأساسية التي كلف رسول الله عليه الصلاة والسلام بها والتي لم ترد فيها إشارة إلى الحكم والحاكمية، ونجد مقابلها تلك الآيات التي منها سادت المفاهيم التي شاعت مؤخراً عن الحاكمية، وحين نتتبع حياة رسول الله عليه الصلاة والسلام نجده قد مارس قيادة وحكماً وقضاءً وفتوىً وتعليماً، لكن ذلك كله كان من منطلق النبوة وليس من منطلق السلطة والسلطان. فالنبوة المعلمة، النبوة المربية، النبوة المزكية، وليس سيف السلطة والسلطان.

ومن الأمور الجديرة بالتأمل أنه عليه الصلاة والسلام عندما جاء لفتح مكة وأمر بأن توقد النيران على رؤوس جبالها قبل دخولها في اليوم التالي لكي يدفع قريشاً للهزيمة النفسية وعدم المقاومة، كان أبو سفيان قد صحبه العباس ليذهب إلى رسول الله عليه الصلاة والسلام في تلك الليلة ويعلن إسلامه قبل دخول رسول الله مكة وليلتبس من رسول الله تشریفاً له بأمر من الأمور، وحينما رأى أبو سفيان النيران موقدة وتصور كثرة من مع رسول الله عليه الصلاة والسلام من صحابة ومقاتلين قال: «يا عباس، لقد أصبح ملك ابن أخيك واسعاً»، فأجابه العباس قائلاً: إنها النبوة يا أبا سفيان لا الملك.

يتضح عند تأمل هذا الحوار أن أبو سفيان كان يخلط بين الملك والنبوة، أما العباس فقد كان واضحاً لديه أنها النبوة، وأن النبوة شيء آخر يغاير الملك ويغاير السلطان، ولذلك حاول أن

يصحّ فهم أبي سفيان فقال له: «إنّها النبوة لا الملك». ورسول الله عليه الصلاة والسلام في كل أحاديثه التي كان يؤكّد بها مثل قوله عليه الصلاة والسلام لذلك الذي ارتجف أمامه من هيئته: «هؤنّ عليك، فإني لست بملك إنّما أنا ابن امرأة من قريش كانت تأكل القديد»، وقوله: «اللهمّ أحييني مسكيناً وأمّتي مسكيناً» وغير ذلك. فكل هذه الأمور تدخل في إطار محاولة نفي السلطة والتسلّط والتأكيد على المفهوم النبوي في الحكم، فهي نبوة قائمة على تلاوة القرآن، تلاوة آيات وتعليمها وتربية الناس وتقويم سلوكهم بها، وحتى ممارسة ما يعتبر تصرّفات سياسية كان يتم من منطلقات تربوية تعليمية أو من منطلقات سلطوية، وهذا هو الفارق الأساسي بين حكم النبوة وحكم سواها، ولذلك جاء في الحديث الشريف: «تكون الخلافة بعدي ثلاثين أو تكون بعدي خلافة على منهاج النبوة»، وهذه الأخيرة تعني أن يكون الخليفة مدركاً أن مهمّته الأساسية أن يتلو على الناس آيات الله ويعلمهم الكتاب والحكمة. ومن التزكية ذلك التوجيه القائم على: مكافأة المحسن ومعاقبة المسيء ونحو ذلك ممّا لا يندرج في إطار التسلّط والجبرية، بل في إطار التزكية والتعليم والتربية، واستعراض ذلك كله يجعل من الصعب أن يطلق القول بأن هناك حاكمية سلطوية في الإسلام تقوم على هيمنة مطلقة لله أو لنبيّه باسمه أو لخلفاء نبيّه باسمه أو باسم شرعه، لكن هناك تربية وتزكية وتلاوة وتعليماً. ومن هذا المنطلق تجري كل التصرفات الأخرى التي يمكن أن يفهم منها هذا المعنى.

وفي الوقت ذاته تجد أن رسول الله عليه الصلاة والسلام في الحديث المعروف: «الخلافة تكون خلافة ثم ملكاً عضوضاً ثم جبرية...» إلخ، ففي هذه القراءة المستقبلية للرسول عليه الصلاة والسلام لما سيحدث بعده، وفي كيفية فهم هذا الأمر بعده؛ بهذه كان عليه الصلاة والسلام يفرّق تفرقة كبيرة بين خلافة على منهاج النبوة وبين حاكمية مهيمنة متسلطة تحت أي اسم أو شعار، فإذا هناك في الإسلام نبوة وخلافة على منهاج النبوة، أما «الحاكمية»، فقد آلت إلى كتاب الله - جل شأنه - الذي وصف بصفات لم توصف بها الكتب السابقة وأُحيط بضمانات إلهية لحفظ نصه، بحيث يبقى محفوظاً عبر الأجيال إلى يوم القيامة. من أجل تحقيق هذه الغاية، فكان القرآن مصدّقاً لما بين يديه وكان هذا القرآن مهيمناً وكريماً، والشريعة التي يحملها شريعة تخفيف ورحمة ووضع للإصر والأغلال وغير ذلك من خصائص تجعل القرآن الكريم هو الحاكم، لكن بقراءة إنسانية، فالإنسان هو القارئ دائماً، ومن هنا تأتي قضية القراءة وأهمّيتها ومنهجية الجمع بين القراءتين وارتباطهما بهذا الأمر. «فالحاكمية الإلهية» قد انتهت عند بني إسرائيل وآلت إلى أنبياء خلفاء ثم ملوك في بني إسرائيل أنفسهم، وانتهى ذلك الطور.

أما في الرسالة الخاتمة فقد بدأت بنبوة قائمة على التربية والتعليم والتزكية وتلاوة الآيات، ومورست فيها متطلبات العمران والشهود الحضاري، ولكن من منطلقات النبوة والخلافة، وآلت الحاكمية فيها إلى كتاب الله الذي يعتبر المصدر الوحيد المنشئ للأحكام، والذي هو تبيان لكل شيء. فليست تنزل في أحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها. قال تعالى: ﴿الرَّكْتَابُ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ

الْعَزِيزُ الْحَمِيدُ ﴿٢٦﴾، وقال جل شأنه: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ ﴿٢٧﴾، وقال تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ ﴿٢٨﴾، وقال: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ ﴿٢٩﴾.

إذا هي حاكمية كتاب أنزله الله - جل شأنه - ينفذ الإنسان المستخلف أيًا كان نسقه الحضاري أو نمطه الثقافي أو مجاله المعرفي ما يأتي به من توجيهات لتحقيق الهدى وإظهار الحق والفصل بين الناس.

الفرق بين الحاكمية الإلهية وحاكمية الكتاب

في حاكمية الكتاب الكريم يكون الإنسان مسؤولاً عن متطلبات ومستلزمات وتوفير سائر الضمانات التي تقتضيها القيم العامة المشتركة بين البشر، قيم العدل والأمانة والهدى، فهو مُطالب بأن يقرأ هذا القرآن قراءة منهجية تقوم على قراءته وقراءة الكون معه في منهج يجمع بينهما في قراءة جامعة موحدة لا ينفصل فيها أي منهما عن الآخر. ففي الوقت الذي يقوم فيه بالتلاوة والتدبر والتأمل يقوم فيه كذلك بالملاحظة والتتبع والتأمل والاستقراء لسنن الكون ويقوم العقل أو الفؤاد بالجمع بين ما يتحصل عليه من المصدرين، الوحي المقروء والكون المنشور، ويدمج بينهما ويستخلص النتائج منهما بشكل منضبط فتستكمل القوانين الضابطة للحياة والقواعد المنهجية التي يمكن للإنسان أن يهتدي بها ويخرج الإنسان من دائرة التناقض والثنائيات، المتصارعة الناجمة عن تلك القراءات المنفردة، القراءات المبسرة التي تجعله ممرقاً بين الثنائيات، والتي جعلت الإنسانية تضع من عمرها وقتاً ليس بالقصير بين الأفكار المتناقضة أفكار الجبر والقدر، وأفكار الخلط بين الفعل الإنساني والفعل الإلهي وسوى ذلك. وحاكمية الكتاب هذه حاكمية تعززها وتقويها أبعاد كثيرة منها عموم الشريعة وشمولها وانطلاقها من النص القرآني المحفوظ الذي لا يمكن أن يحول إلى قراطيس يستقل بحفظها فريق من الناس ويجعلها الأكثرون، بل هو كتاب مفتوح معلى يستطيع البشر أن يقرأوه وأن يتصلوا به، فلا يكون هناك مجال لتسلط فئة وسيطة واستبدادها وطغيانها وظلمها باسم الحكم الإلهي على الناس لا شيء إلا بحجة اطلاعهم أو اختصاصهم بمعرفة ما ليس في مقدور الآخرين الوصول إليه.

كما أن حاكمية الكتاب تحرر البشرية وتخرجها من تسلط أي أحد باسم «الحق الإلهي» كما مرّ بالنسبة لكثير من الحضارات القديمة، وتعطي للإنسان قدرة مستمرة على تجديد الأحكام من خلال تعامل الأجيال القارئة مع القرآن، وتنظيم الحياة بشكل مرن واسع في إطار تلك القيم القرآنية المطلقة القادرة على استيعاب أي واقع إنساني مهما كان، وبفهم إنساني متجدد من حقه أن يكون مختلفاً من بيئة إلى أخرى، ومن زمن إلى آخر مستفيداً في كل الأحوال من الخبرات والتجارب، ومن منهجية رسول الله عليه الصلاة والسلام في فهم القرآن والربط بين قيمه وبين الواقع، فكل هذه النعم وهذه المزايا هي التي أشار إليها قول الله جل شأنه: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ

شَيْءٍ فَمَا كُتِبَ لَهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ. الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُجِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَاَلَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (٣٠).

فالقرآن العظيم هو الحاكم في هذه الأمة التي أريد لها أن تكون أمة وسطاً، وهو صاحب الحاكمية في هذه الرسالة الخاتمة التي أريد لها أن تكون رسالة عالمية، وأن ينضوي البشر كل البشر تحتها، وهنا نود أن ننقل عن الإمام الشاطبي (٣١) قوله: «فالشرعية - يعني بذلك القرآن الكريم - هي الحاكمة على الإطلاق وعلى العموم، أي على الرسول عليه الصلاة والسلام وعلى جميع المكلفين، والكتاب هو الهادي والوحي المنزل عليه مرشد ومبين لذلك الهدى والخلق مهتدون بالجميع، ولما استنار قلبه أي الرسول عليه الصلاة والسلام وجوارحه وباطنه وظاهره بنور الحق علماً وعملاً؛ صار هو الهادي الأول لهذه الأمة والمرشد الأعظم، حيث خصه الله دون الخلق بإنزال ذلك النور المبين عليه واصطفاه من جملة من كان مثله في الخلقة البشرية، اصطفاه أولاً من جهة اختصاصه بالوحي الذي استنار به قلبه وجوارحه فصار خلقه القرآن، وإنما ذلك لأنه حكم الوحي على نفسه حتى صار في خلقه وعمله على وفقه أي على وفق الوحي، وفق القرآن. فكان الوحي حاكماً وواقعاً قائلاً، والرسول عليه الصلاة والسلام مدعناً ملتبساً نداءه، واقعاً عند حكمه. وإذا كان كذلك أي أن الشرعية حاكمة للرسول أو أن القرآن حاكم له، فسائر الخلق حريون أن تكون الشرعية حجة عليهم». والشاطبي هنا رحمه الله يستعمل الشرعية بالمفهوم المرادف للقرآن الكريم كما كان يطلق على التوراة الشرعية في هذا الإطار.

الحاكمية كمفهوم تحريضي

فكيف برزت المفاهيم والتطورات الأخيرة التي سادت فصائل العمل الإسلامي في كثير من أنحاء العالم والتي بدأت تعلن شعار «الحاكمية الإلهية»، وتتوَّجَّه إلى السلطة باسمها، وتؤكد أن الإسلام يقوم على هذه الفكرة أو يلتزم بهذا الاتجاه؟!

إن الحركات الإسلامية المعاصرة إنما هي حركات مثَّلت امتداداً لحركات كفاح وجهاد سبقتها. تلك الحركات التي قادت عمليات تحرير أقاليم الأمة المسلمة المختلفة من الكافر المستعمر ومن عدوانه عليها، وقد أخذت تلك الحركات تستعمل كل ما كان لدى الأمة من قوى وطاقات وقدرات، موظفة كل تراث الأمة الفكري والثقافي في دفع الأمة للنضال والكفاح ورض صفوفها لتتمكَّن من التغلُّب على أعدائها وتحرير أراضيها وإعادة سابق عزَّها ومجدها واستعادة موقعها في الوجود. ونجحت الأمة في إخراج الكافر المستعمر، وتغيَّرت الوجوه وأقيمت حكومات عرفت بالحكومات الوطنية، وتحقق استقلال جل أو كل تلك البلدان التي سادها الاستعمار. وأخذ الاستقلال أشكالاً مختلفة وتغيَّرت طبيعة العلاقات بين تلك الأقاليم والبلدان وبين سواها، ولكن فصائل العمل الإسلامي التي تعتبر امتداداً لتلك الحركات الرائدة والقائدة

التي قدّمت جهوداً وتضحيات كبيرة في سبيل الوصول إلى حالة التحرير من الآخر فوجئت بأن سائر الأهداف والشعارات التي استعملت في عملية تحريض الأمة وإعادة الفاعلية لها وتعبئتها وحشد طاقاتها من أجل التحرير، قد أحبطت أو لم تتحقق بالشكل الذي كانت تأمل أن تتحقّق عليه، فأصبحت بخيبة أمل أدّت بها إلى أن تستأنف جهادها وكفاحها بأشكال مختلفة. ولأسباب وظروف بعضها تاريخي يتعلّق بموارث السلطة والحكم، وبعضها معاصر يتعلّق بالفترة الاستعمارية وسيادة المفاهيم الغربية للدولة والحكم والسلطة والقوّة، سادت تصوّرات خاصة لمفاهيم الدولة القومية أو الإقليمية ولمفاهيم السلطة. صيغت تلك المفاهيم وتلك العقول بعيداً عن المؤثرات الفكرية للتصوّر الإسلامي ومقوماته، وخصائصه الحقيقيّة.

وفي هذا الإطار أو الأجواء بدأت الحركات الإسلامية المعاصرة نضالها وكفاحها هذه المرّة في إطار الداخل محاولة منها لتحقيق الأهداف التي ما استشهد الآباء إلا من أجلها سواء في الجزائر، أو مصر، أو الهند، أو العراق، أو في أي بلد إسلامي، واعتبرت هذه الحركات أن أهداف الأمة قد أحبطت هذه المرّة على أيدي أناس من أبناء البلاد فكان لابدّ من محاولة إعادة الفاعلية إلى الأمة من جديد، ورص صفوفها مرّة أخرى لخوض جولة جديدة من نضال وكفاح يمكن أن يساعد على تحقيق هذه الأهداف الأساسية التي كانت قد وُضعت لتحقيق وحدة الأمة وتحريرها وتحقيق الاستقلال الثقافي والتشريعي وغير ذلك، فلجأت تلك الحركات إلى الرصد الفكري والثقافي لحركات الإسلام التي سبقتها لكي توظّف ذلك الرصيد كلّ في عمليات مختلفة، منها عمليات تستهدف التحريض وإعادة الفاعلية، وأخرى تستهدف الدفع لإعادة التحرك، وثالثة تستهدف إيجاد القوى الفاعلة القادرة على إحداث التغيير باتجاه تلك الأهداف الكبرى التي لم يتحقّق منها إلا نزر يسير، فكانت تلك الأنظمة البديلة والتي يقوم عليها أناس من أبناء البلدان المسلمة يتكلّمون لغاتها وينتسبون إلى تلك الشعوب قد استبدلت كل تلك الأهداف بأهداف حديثة تستهدف مزيداً من الالتصاق بمن كافحت الأجيال السابقة لكي تتخلّص منه ومن سلطانه، فهناك تبعية في الاقتصاد وهناك تبعية ثقافية وفكرية ومؤسسية ونظمية، وفي ظلّ تلك الأوضاع كان الدعاة يحاولون أن يستخدموا كل أسلحتهم التحريضية والبنائية منها، فمما طرح أن هذه السلطات القائمة أو التي جاءت بديلة رغم تمتّعها بالأسماء الإسلامية، وانتمائها الظاهري للأقاليم المسلمة التي تحكمها فإنّها أنظمة جاهلية مغتصبة لسلطة لا تستحقّها؛ فتلك السلطة هي سلطة إلهية، وذلك لأن الجماعات لم تستطع أن تقول: اغتصبت هذه الأنظمة سلطة هي أولى بها أو هي من يستحقّها، فكان لابدّ من إيجاد قيمة عليا أو شيء يمكن أن تتحرّك الجماهير باتجاهه، ويرتبط بإيمانها وبمستوياتها المعرفية وقدراتها، فكان طرح أفكار «الجاهلية والحاكمة» من أهم الوسائل التي يمكن أن تحقّق هذا الأمر.

بدأت هذه الحالة في الباكستان، والباكستان نموذج جيّد للدراسة في هذا المجال كبيئة برزت فيها على ألسن القيادات الإسلامية هناك وبخاصة أبي الأعلى المودودي رحمه الله هذه الأفكار.. أفكار «الجاهلية» و «الحاكمة». فالباكستان كانت جزءاً من الهند الكبرى وكان المسلمون

يعيشون في تلك البلدان قبل قرنين سادة وحكاماً للهند حتى جاء الغزو البريطاني، فحوّلهم إلى مجرد أقلّيات مضطهدة تعاني شتّى أنواع الاضطهاد الديني والعرقي، فاضطّرت القيادات الإسلامية آنذاك أن تنادي بدولة مستقلة عن الهند؛ فكانت ولادة باكستان في إطار تصوّر لإقامة حكومة مسلمة تنصف المسلمين وتعيد لهم حرياتهم وتجعلهم قادرين على أن يعيشوا آمنين في دولة إسلامية مستقلة. وقامت الدولة بعد كل تلك التضحيات الجسام، فكان المسلمين ضحوا في بادئ الأمر مع بقية الهنود لتحرير الهند من الاستعمار، ثم عندما لم تتحقّق آمالهم في إطار الاستقلال قاموا مرّة أخرى بمحاولة التحرّر من السلطة الوطنية التي قامت في الهند وإقامة دولة خاصّة بهم، وكل آمالهم أن تكون هذه الدولة إسلامية شرعية تتوافر لها كل مقومات الشرعية في إطار الإسلام. وقامت الدولة وإذا بها لا تختلف عن سواها دولة تحاول أن تكون دولة قومية في إطار سيادة هذه المفاهيم الغربية المعاصرة، وإذا بها تتنكّر لوعودها للأمة. وشعر قادة العمل الإسلامي هناك بما يشبه الخديعة فبدأوا عملية نضال ثالثة من أجل الوصول إلى الدولة التي كانوا يحلمون بإقامتها في إطار صراعاتهم وكفاحهم ونضالهم، وفي مجال تصحيح الأوضاع، طرحت مفاهيم الجاهلية والحاكمية الإلهية في هذا الإطار في وسط إسلامي.

إذا انتقلنا إلى جزء آخر من العالم الإسلامي شاع فيه هذا المفهوم وهو مصر نجد أنّ مصر قد مرّت بظروف تختلف كثيراً عن ظروف باكستان. ولكنّها تتفق معها في بعض الجوانب. فالإسلاميون هناك قد ساهموا في عمليات الكفاح ضد المحتل في مختلف الأطوار، فكان لهم أثرهم في ثورة عرابي، وكانت لهم مساهماتهم في ثورة سنة (١٩١٩)، وكانت لهم مساهماتهم في سائر الحركات النضالية، ومنها محاولة تحرير القنال، وتحرير مصر من سبعين ألفاً من الجنود البريطانيين الذين كانوا مرابطين حول قناة السويس وكان لهم فضلهم في ذلك، وساهموا في الحروب التي قامت للحيلولة دون قيام إسرائيل، أو لاستعادة فلسطين في حينها. كانت كل هذه الجوانب النضالية في أذهانهم وكانوا يتوقعون أن الأمة ستعترف لهم بحقوقهم وجهودهم وجهادهم في هذا السبيل. وحينما تحرّك الجيش ليغيّر النظام الملكي كانوا هم الطليعة الشعبية والعسكرية الموازية التي أزرت الجيش وأيدته في تحرّكه، وكان من المعروف في تلك المرحلة أنه لولا تأييد الإخوان المسلمين ومناصرتهم ومؤازرتهم للعسكريين لما تحقّق النصر ولما قام ذلك الانقلاب، ثم لم تمض إلّا أشهر قليلة وإذا بالانقلابيين يغيّرون موقفهم من الاسلاميين ويخيسون بوعودهم وعهودهم مرّة أخرى، ويكتفون منها بشكليات إسلامية اعتبروها كافية لإرضاء وإسكات الشارع الإسلامي الذي كانوا يريدونه أن يستمر في إسنادهم تابعاً مؤيداً لكل ما يرسمونه من اتجاهات في مجال الحكم والسلطة، وسرعان ما وقع الصّدام، فإذا بالانقلابيين يعاملون حلفاءهم بالأمس من الاسلاميين معاملة لم تكن متوقّعة بحال من الأحوال، اتسمت بكثير من العنف وضروب الاضطهاد.

وفي دوائر السجون والمعتقلات والتعذيب والإرهاب لم يجد الإسلاميون هناك مرّة أخرى إلّا أن يوظفوا كل ذلك الرصيد الفكري والثقافي والمفاهيمي في عمليات التحريض ضد نظام

اعتبروه قد نكث عهوده ونكل عن وعوده، وخان في موثيقه، وخان قضية الأمة أو لم يف لها بما كان يتوقع منه. فبدأت تلك الأفكار تُطرح في إطار دراسات وكتابات بعضها قدمه الأستاذ عبدالقادر عودة رحمه الله في إطار نقد الأوضاع القانونية والأوضاع السياسية، وبيان أنها أوضاع غير إسلامية، ثم بدأ سيد قطب رحمه الله وهو الذي اشتهر في تعزيز هذه المفاهيم بما له من قدرة فكرية وكتابية متميزة، فطرح في هذا الإطار أيضاً مفاهيم «الجاهلية» وصفاً لأولئك الذين لم يحكموا بما أنزل الله ولم يحكموا بشريعة الله واضطهدوا المنادين بتحكيم شريعة الله والحكم بما أنزل الله وساروا سيرة أخرى وانتهجوا نهجاً مغايراً، فتعرض الشهيد سيد قطب إلى هذين المفهومين: «مفهوم الجاهلية ومفهوم الحاكمية» في كثير من كتاباته ودراسه. وقد شكّل مفهوم «الحاكمية» بالذات أحد أهم المفاهيم التي دارت حولها كتابات الأستاذ سيد قطب رحمه الله بعد فترة السجن واعتبر الحكام الذين تسلّموا زمام الأمور في مختلف أنحاء العالم الإسلامي بعد ثورات التحرير اعتبرهم قد أعطوا أنفسهم حق «الحاكمية» الذي هو حق الله جل شأنه لا يحق لبشر أن يبيّن شرعية حكمه إلا على أساس منه. وبلغ قمة اهتمامه وتحديد هذه المفهوم في دراساته الأخيرة وبخاصة «معالم في الطريق» و«مقومات المجتمع الإسلامي»، وأصبحت الشرعية السياسية لا يمكن أن تتحقّق لأي حكومة إلا بناء على التزامها بحاكمية الله جل شأنه وتشبّثها بالمنهج الإلهي في الحكم. أما تفاصيل هذه الحاكمية فلم يخض فيها ولم يتعرّض إليها بذات الطريقة التفصيلية، لأنّه لم يكن يستهدف إلا إيقاظ الأمة وإيجاد وعي لديها على أن أهدافها لم تتحقّق على أيدي الحكام الوطنيين، وأنها لا تزال رغم الاستقلال محكومة بما يخالف دينها وعقيدها وتصورها الإسلامي.

وقد طوّر سيد قطب مفهوم «الحاكمية» إلى درجة عالية من فكره السياسي حتى أصبحت كلمة «لا إله إلا الله» تعني أن الحاكم الوحيد هو الله جل شأنه وأن السلطة له، وهو - رحمه الله - لم يميّز في هذا بين معنى «حاكمية الله» في الحكم السياسي وبين حاكميته جل شأنه «للحكم الكوني» أو «القضائي»، بل فعل كما فعل المودودي حين جعل «حاكمية الله» في مواجهة حاكمية البشر المتناقضة والمتضاربة والمتعارضة مع عبودية الله جل شأنه وألوهية الله للبشرية، فكما ألغى المودودي أيّ دور للفرد أو الجماعة في الحاكمية غير دور التلقّي والتطبيق باعتبار أن الله وحده هو الحاكم، كذلك فعل سيد قطب في هذا؛ وبذلك فهم هذا المفهوم لدى الآخرين بذات الشكل الذي كانت عليه فكرة الحاكمية الإلهية في عهد موسى والتي فهم منها أن الله سبحانه وتعالى قد أقام مملكة خاصّة وضع لها قوانينها وكتبها بنفسه وهذه القوانين والسياسات جزء من الدين والإيمان والعقيدة لا يتجزأ، ولا تفريق بين ما هو دنيوي ولا ما هو أخروي ولا ما هو مدني ولا ما هو سواه إلى غير ذلك - من أمور -.

وقد فهم هذا الطرح بهذه الطريقة على الرغم من أن كثيراً من الإسلاميين حاولوا شرح ما قاله المودودي وما ذهب إليه سيد قطب في هذا المجال، وبيان دور الإنسان في الفهم والتلقّي ودوره في مجال الاجتهاد، ولكن أسقطت فكرة «الحاكمية الإلهية»، كما كانت في تراث الحضارات

السابقة وفي مقدّماتها «التراث اليهودي» على هذا النحو الذي طرحه المودودي وسيّد قطب عليهما رحمة الله، ولم تنفع كل تلك الشروح أو التحفّظات في إيجاد فوارق في الفهم بين هذا وذاك، وبخاصة بالنسبة للعقل الغربي الذي لا يزال على صلة بتراث التوراة والإنجيل، ولا يزال ينظر إلى تلك الفكرة على أنها فكرة استلاب الناسوت لصالح اللاهوت، وهي الفكرة التي يعتبر نفسه قد تحرّر منها بعد نضال طويل، أسقط عليها كل تلك الصورة الشائنة وفهمها بهذا الشكل، وفي الوقت نفسه فإنّ كثيراً من الإسلاميين سواء أكانوا شُراحاً لفكر الرجلين أو كانوا ذوي مبادرات خاصّة قد استبطنوا المفاهيم الشائعة عن الحكم والدولة وقيم السلطة والشرعية وهم يقرأون آيات الكتاب الحكيم وبخاصّة آيات سورة المائدة وأحاديث الرسول عليه الصلاة والسلام والواقع التاريخي ليسقطوا هذه المفاهيم المعاصرة على تلك النصوص وعلى ذلك الواقع. ومن هنا أصيب هذا المفهوم باضطراب شديد جعله في حاجة إلى كثير من عمليات التحليل والتفكيك وإعادة التركيب لئلاّ يساء فهم الإسلام كلّه من خلال إساءة فهم هذا المفهوم.

لقد تحوّل مفهوم «الحاكمية الإلهية» بتلك الجهود والشروح التي بذلت من كتاب بعض الحركات الإسلامية إلى قرين للتوحيد، بحيث صارت تسقط عليه كل عناصر التوحيد أو مقومات العقيدة من ولاء وبراء وسواها، وتربط بها بشكل وثيق، وبذلك ساد نوع من سوء الفهم واضطراب الرؤية في داخل المجتمعات الإسلامية، وإضافة أسباب صراع وتمزّق أخرى إلى أسباب الصراع والتمزّق التي أنبتتها اتجاهات الحداثة والتحديث. من هنا تصبح عملية إعادة ترتيب الأوراق وتصحيح الأوضاع في هذا المجال أمراً ضرورياً.

الخلاصة

ولكي يوضع هذا المفهوم في نصابه لابدّ من التفكير في أمور قد تعتبر من البديهيات، لكنّها ضرورة في هذا المجال.

لقد جاء الإسلام عالمياً رسالة وخطاباً منذ بدايته: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾^(٣٢). وصفة العالمية في الرسالة تحملها معنى كثير الأهمية ألا وهو القدرة على استيعاب العالم كلّه ليجد في هذه الرسالة الآسيوي والافريقي والهندي والعربي والتركي والأوروبي والأميركي وسواهم ما هم بحاجة إليه من هداية وقدرة على الوصول إلى الحقّ.

فكيف يمكن لخطاب واحد أن يستوعب البشرية بأكملها إن لم يكن هذا الخطاب قادراً على استيعاب خصوصياتها وسائر أنماطها الثقافية ومناهجها المعرفية؟ ولقد وهم البعض في صفة الخطاب الإسلامي، وظنّ أنّه خطاب حصري عربي انطلاقاً من أمرين:

أولهما: أن القرآن عربي اللغة لا يفهمه غير العرب، حيث يعود من يقرأه إلى أصول اللغة العربية وقاموسها ومعجمها.

ثانيهما: أنّه - أي القرآن الكريم - مقيد بأسباب نزول تختص بالعرب وإلى أمثال هي من

بيئتهم، مثل قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾^(٣٣)، وإلى أعرافهم في التبنّي وتعدّد الزوجات وإلى صراعاتهم مع بني قريظة وبني قينقاع وبني النضير، وإلى قصص أنبياء اقتصر ذكر من ذكر منهم على أنبياء ما بين النيل والفرات والجزيرة العربية من دون العالم؛ لذلك قيل باختصاص الرسالة بالعرب، واختصاص خطاب القرآن بهم كذلك، وفُسّر الانتشار خارج الدائرة العربية بأنه قد تمّ بقوة الفتح والقتال. إننا ندرك جميعاً معنى قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ﴾^(٣٤)، ولكن لأي مدى يمكن أن ندفع بهذه العالمية وندحض منطلقات المنطق المعاكس التي تتلخّص بالإضافة إلى ما ذكرنا. إن الكتاب الكريم عربي، وأنه مقيد إلى نسق بيئة عربية، وخطاب موجّه إليها، وأنه ما من نصوص محدودة يمكن أن تستوعب حركة البشرية كلّها، وأنه تنزل قبل أربعة عشر قرناً، حيث حدثت من بعده تغييرات اجتماعية وتاريخية، وانتقل العالم بأكمله من الدورة الرعوية الزراعية والاقتصاد الطبيعي إلى الدورة الصناعية والثورة الفيزيائية والتكنولوجية. إن صفة العالمية كخاصية للقرآن تثير قضايا كبيرة جداً على المستوى الموضوعي العام، وتفرض على العقل المسلم المعاصر أن يوضّح جملة من الحقائق لكي يواجه ذلك المنطق الذي اعتمد على تلك العناصر التي ذكرناها. وتحمل الخطاب الإسلامي المعاصر مسؤولية معالجة المشكلات القومية التي يواجهها العرب حالياً تكريس لتلك التصورات الخاطئة.

وكذلك تحميل الإسلام مسؤولية معالجة وحل المشكلات الإقليمية والبيئية وسائر ما أصاب المسلمين نتيجة انحرافاتهم، في ذلك - كلّهُ - ظلم للإسلام وأي ظلم!!

قد يكون المسلمون - وهم يواجهون أشدّ المعارك وأضرها - معذورين باستعمال كل ما يتوافر لهم من أسلحة، ولكن لا ينبغي أن يُحوّل الإسلام إلى وسيلة أو أداة من أدوات الصراع؛ لأنه دين الله ورسالته إلى البشرية كلّها، وينبغي أن تشاع خصائصه بين الناس كافّة، وأهمّها:

(أ) أن القرآن الكريم وإن تنزّل بلغة عربية لفظاً إلا أنّه مطلق في معانيه ومحيط شامل مستوعب على مستوى كلّ الوجود الكوني وحركته وصيرورته بما في ذلك الأنساق الحضارية والمعرفية التي جاءت بعده.

(ب) إن علاقة القرآن ببيئة نزوله العربية هي علاقة المطلق بالنسبي واللامحدود بالمحدود واللامقيّد بالمقيّد، وأن السُنّة النبوية قد قامت بدور المبيّن لمنهجية تعلّق المطلق القرآني بالواقع النسبي.

(ج) إن الخطاب القرآني ليس نصوصاً محدودة ومتناهية على مستوى المعاني وتفرّعاتها. وإن كان نصوصاً محدودة ومتناهية على مستوى اللفظ.

(د) إن تنزله قبل أربعة عشر قرناً تضمّن خاصيتين: هيمنته وإحاطته بما سبق من الأزمنة، وقدرته على استيعاب ما يليه من الأزمنة، فهو المصدق والمهيمن على ما سبق، والمستوعب والمهيمن والمتجاوز لما لحق، إذاً فعالمية الإسلام تبدأ من فهم خصائص الكتاب المتضمّن

لعالمية الخطاب المستوعب، المتجاوز بذات الوقت لإشكاليات كافة الأنساق الحضارية والمناهج المعرفية والإدراكية لا في الماضي فحسب، لكن في الحاضر والمستقبل أيضاً، لا للعرب والأمم المختلفة التي اعتنقتها في فترة انطلاقه الأولى في شعوب العالم القديم من فرس وهنود وترك وسواهم ولكن لكافة البشرية، إذا فهم أنه الحاكم المعادل للكون، غير أننا لا ننتظر اكتمال هذا الجهد الضروري دفعة واحدة، فخصائص العالمية مع ظهورها في القرآن الكريم وفي صيرورة التاريخ الإسلامي، لكنها لم تتحول إلى منهج بعد أو محدّد منهجي، ولكن العالمية وختم النبوة وحاكمية الكتاب خصائص يشدّ بعضها بعضاً وتدّل كل خاصية على الأخرى إذا رتّب ذهنياً ومعرفياً بنحو سديد، ويمكن ترتيبها بالشكل التالي:

أولاً: ليكون الخطاب عالمياً كان لابدّ من «ختم النبوة»، وذلك لتوحيد المرجعية الإنسانية، فلا تتعدّد النبوات التالية ويحدث النسخ والتعارض والاختلاف والتشردم حول تلك النبوات، وليتحمل الإنسان القارئ مسؤولياته.

ثانياً: لكي يكون الخطاب عالمياً كان لابدّ من تحرير القرآن من خصوصية بيئة النزول، وبهذا أمر رسول الله عليه الصلاة والسلام وجبريل بأن يعاد ترتيب مواقع آيات القرآن وحيّاً وتوقيفاً على يدي رسول الله عليه الصلاة والسلام قبل التحاقه بالرفيق الأعلى ليتّضح بذلك ما هو مطلق منه وما هو نسبيّ.

ثالثاً: ليكون الخطاب القرآني عالمياً كان لابدّ من نسخ الشرائع ذات الخصوصية الحصرية لشعوب وقبائل محدّدة، وهي شرائع إصر وأغلال لتستبدل بشرائع القرآن الكلية التي تتفق مع حاجات المجتمعات العالمية كافة، حيث تحمل قابلية الشمول والعموم لتكون مشتركة إنسانياً قابلاً للتطبيق في سائر أرجاء العالم، وهي شرائع تقوم على الحدود الدنيا القائمة على التخفيف والرحمة، وضبط حركة الإنسان في دائرة الأمانة والاستخلاف والعمران والابتلاء.

رابعاً: ليكون الخطاب عالمياً كان لابدّ أن تتضمن النصوص اللغوية المحدودة معاني إطلاقيه تكتشف عبر اكتشاف «منهجية القرآن المعرفية» ضمن «وحدته البنائية».

حين ننطلق من هذه المسلّمات العقيدية بوصفها فرضيات علمية موضوعية تؤكّد في ترابطها على عالمية الخطاب الإسلامي قد نكتشف أن قدراً من هذه الخصائص القرآنية هو من البديهيات التي بين أيدينا، لكننا لم نلتفت قبلاً إلى آثارها المنهجية مثل ختم النبوة، شرعة التخفيف والرحم، حاكمية الكتاب المطلق في معانيه البشرية كلّها وصيرورته مع الزمان والمكان، فالخطاب التاريخي في القرآن إذ يبدأ بالحالة العائلية، فيذكر آدم: ﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ﴾^(٣٥)، فإنه يتدرّج ليخاطب حالة قبلية أكثر اتساعاً من العائلة: ﴿يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ ادْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ﴾^(٣٦)، ثم يمضي ليخاطب حالة قبلية أيضاً أكثر اتساعاً من العائلة فيقول: ﴿لَنُنَزِّلَ لَكُمْ الْقُرْآنَ وَمَنْ حَوْلَهَا﴾^(٣٧). ويقول: ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾^(٣٨)، ويقول: ﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ﴾^(٣٩)، ثم يتدرّج بعد أن يخصّ قومه وعشيرته الأقربين في النذارة ليعمّ بها الخلق بعدهم، وليخاطب البشرية كلّها، وليخاطب حالة أمة أكثر اتساعاً من

القبيلة والقبلية. قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ﴾^(٤٦)، أي هم الأمم التي لم تحظ برسول أو نبي من قبل.

وهنا ندع الإمام الشافعي يوضح ببيانه المتميز هذه الظاهرة، حيث يقول رحمه الله^(٤٧): «بعثه - أي رسول الله عليه الصلاة والسلام - والناس صنفان: أحدهما: أهل كتاب بدّلوا أحكامه وكفروا بالله فافتعلوا كذباً صاغوه بالسنتهم، فخلطوه بحق الله الذي أنزل إليهم، فذكر تبارك وتعالى لنبيه من كفرهم فقال: ﴿وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلُؤُونَ أَلْسِنَتَهُم بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾^(٤٨)، ويقول: ﴿قَوْلٍ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيُشْتَرَوْا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا قَوْلٍ لَهُمْ مِمَّا كَتَبْتُ أَيدِيهِمْ وَقَوْلٍ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ﴾^(٤٩). وقال تبارك وتعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ غَيْرُ ابْنِ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِيُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ. اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾^(٥٠). وقال عز وجل: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ وَيَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا هَؤُلَاءِ أَهْدَى مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا سَبِيلًا. أُولَئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ وَمَنْ يَلْعَنِ اللَّهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ نَصِيرًا﴾^(٥١).

ثم انتقل إلى بيان الصنف الثاني فقال: وصنف كفروا بالله فابتدعوا ما لم يأذن به الله ونصبوا بأيديهم حجارة وخشباً مصوراً استحسنوها، ونبدوا أسماء افتعلوها آلهة عبدوها، فإذا استحسنوا غير ما عبدوا منها ألقوه ونصبوا بأيديهم غيره فعبدوه فأولئك العرب، وسلكت طائفة من العجم سبيلهم في هذا وفي عبادة ما استحسنوا من حوت ودابة ونجم ونار وغيره، فذكر الله لنبيه جانباً من جواب بعض من عبد غيره من هذا الصنف فحكى جل ثناؤه عنهم قولهم: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ﴾^(٥٢) إلى آخر ما أوضحه.

لكن رسول الله عليه الصلاة والسلام لم ينتقل إلى الرفيق الأعلى حتى اتسع الخطاب الإلهي التاريخي من بعد العائلة والقبيلة والأمة إلى الحالة العالمية. فينزل عليه قول الله جل شأنه: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾^(٥٣)، ومثل هذه الآية وردت في سورة (الصف: ٢٩)، وفي سورة الفتح يقول سبحانه وتعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا﴾^(٥٤)، فيتطابق التدرج الخطابي الإلهي التاريخي مع حالات التشريع المختلفة، فلكل حالة مميزات التشريعية الخاصة، ولكل نبي من الأنبياء خواص معينة، ولكل جعل الله منهم شرعة ومنهاجاً.

ولذلك ينبهنا الله تعالى في سورة المائدة إلى أن الخصائص والمميزات التشريعية والمنهجية لابد من ملاحظتها، فيقول جل شأنه: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾^(٥٥)، وهذا ينبهنا إلى ضرورة دراسة الشرائع الدينية بشكل مقارن يرتبط بمراحل أوضاع وأحوال البشرية، وتدرج الخطاب الإلهي من الحالة العائلية إلى الحالة القومية إلى حالة الأممية إلى الحالة الأخرى حالة الخطاب العالمي الموجّه للبشرية كلها، فحين ننتهي إلى هذا الخطاب الخاتم العالمي نجده خطاباً

يعتمد شرعة تخفيف ورحمة لكافة البشرية شرعة نسخت شرائع الإصر والأغلال السابقة، ذلك ليكون في إمكان هذه الشريعة أن تستوعب العالم كله في إطار حد أدنى مشترك من القيم والمفاهيم قابل للتطبيق: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَاَلَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (٥٠).

إذا فإن علينا أن ندرك أننا في الدائرة الإسلامية أمام خطاب إلهي يمضي متدرجاً ليتناول البشرية كلها، وبالتالي فإن مفهوم «الحاكمية» لا يمكن أن نعود فيه إلى ما كان عليه في شريعة من قبلنا. فالمفهوم السائد «للحاكمية» في عصرنا هذا وفي إطار الخلفية التي ذكرناها يمثل عملية إسقاط للمفاهيم التي شاعت بعد سيطرة الفكر الغربي والفكر المتعلق بالسلطة والشرعية والمشروعية والدولة القومية على آيات قرآنية كريمة انتزعت من سياقها، ولم يجر تدبرها في إطار «الوحدة البنائية للقرآن الكريم». وفي إطار دلالة عالمية الخطاب، وختم النبوة، وحاكمية الكتاب، حين نبحت عن هذا ضمن النسق القرآني، وفي إطار تدرج الخطاب الإلهي، وفي إطار عملية التطور التشريعي، فإن حاكمية الكتاب تعطينا شيئاً آخر مختلفاً عن هذا. ففي حاكمية الكتاب تبدو المسؤولية الإنسانية في القراءة والفهم والتطبيق والتنزيل على الواقع واضحة. وفي «الحاكمية الإلهية» المطلقة يبدو الإنسان هناك مجرد متلقٍ، عليه أن يأخذ كل ما يعطى بقوة، فإذا تردد أو تأخر نتق الجبل فوقه كأنه ظلة أو أجبر على القبول بأية وسيلة أخرى.

في ظل «الحاكمية الإلهية» المطلقة التي سادت في بني إسرائيل على عهد موسى هيمن الله رب الجنود فيها على البشر، فأقام مملكة وهيمن على ظواهر الطبيعة كذلك هيمنة مباشرة وخارج القانون الطبيعي تماماً. أما في «الحاكمية القرآنية» فلم يكن الأمر بهذا الشكل، بل هو كتاب منزل يشتمل على قيم عامة مشتركة، على الإنسان أن يحسن قراءتها وتلاوتها وتدبرها وفهمها ثم تطبيقها. فالحاكمية هنا حاكمية الكتاب؛ تجعل الحاكمية أشبه ما تكون بأدوار مشتركة بين الكتاب الإلهي وبين قارئيه من البشر، ولكل منهما دوره بوعي الإنسان وقوى وعيه.

إن الله ليزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن، وهنا لابد من قراءة للقرآن، فكأن الحاكمية حاكمية بشرية تجري في إطار قراءة كتاب إلهي مطلق ينقذ الإنسان المستخلف تعاليمه أياً كان نسقه الحضاري ونمطه الثقافي ومجاله المعرفي. وبالتالي حين تفهم الحاكمية في إطار هذا التدرج التاريخي من حاكمية إلهية مطلقة في بني إسرائيل إلى حاكمية استخلاف لبعض أنبيائهم إلى ملك قام فيهم إلى حاكمية كتاب يقرأه البشر وينفذون هدايته، فإن هذا سوف يساعد على إزالة ذلك اللبس وذلك الغموض الذي ساهم الصراع والسجال كثيراً فيه، وكذلك عملية الإسقاط المشترك. فلو تمكن فكرنا الإسلامي من اكتشاف هذه الآفاق فإنه إن شاء الله لن يكون فكراً سكونياً يدور في حلقات الواقع التاريخي، ويعجز عن حل مشكلاته التي يتعلّق بعضها بمفاهيم التشريع ومعاني السلطة والمجتمع وعلاقة النص القرآني بالمتغيرات الاجتماعية والتاريخية ومفاهيم الإطلاق في

القرآن الكريم ومفاهيم التغيير والجماعة والأمة والتقليد والاتباع والتجديد والتجدد.

وهنا ستعطينا إعادة قراءة النص القرآني في إطار هذا الفهم كثيراً من الحلول لمشكلات نشعر - الآن - بالعجز عن حلّها أو معالجتها ويستطيع المسلم المعاصر أن يستدرك مسؤولية الأمانة والابتلاء المنوطة بالإنسان القادر على القراءة والتلاوة والتدبر باسم الله الذي خلق، ومع الله الأكرم الذي علّم بالقلم علّم الإنسان ما لم يعلم ليقوم بالعمران، ويحقّق غاية الحقّ جلّ شأنه من الخلق.

الهوامش

- (١) البقرة: ١٢٤.
- (٢) السجدة: ٢٤.
- (٣) الفرقان: ٧٤.
- (٤) الأنعام: ٩٠.
- (٥) الحج: ٧٥.
- (٦) آل عمران: ٣٣.
- (٧) تاريخ النظم الاجتماعية والقانونية، محمد بدر.
- (٨) البقرة: ٦٠.
- (٩) الأعراف: ١٧١.
- (١٠) ص: ٢٦.
- (١١) البقرة: ٢٤٦، ٢٤٧.
- (١٢) الأعراف: ١٥٥ - ١٥٧.
- (١٣) كما في أدلة الحائرين لموسى ابن ميمون القرطبي الأندلسي: ٣٩١ وما بعدها.
- (١٤) ص: ٢٦.
- (١٥) الأنبياء: ٧٩.
- (١٦) الأعراف: ١٣٨.
- (١٧) الأنعام: ٥٧.
- (١٨) المائدة: ٤٧.
- (١٩) الشورى: ١٠.
- (٢٠) المائدة: ٤٧.
- (٢١) المائدة: ٤٤.
- (٢٢) النساء: ٦٥.
- (٢٣) البقرة: ١٢٩.
- (٢٤) آل عمران: ١٦٤.
- (٢٥) النمل: ٩١ - ٩٢.
- (٢٦) إبراهيم: ١.
- (٢٧) النحل: ٤٤.
- (٢٨) النحل: ٨٩.
- (٢٩) الشورى: ٥٢.
- (٣٠) الأعراف: ١٥٦ - ١٥٧.
- (٣١) الاعتصام: ٢، ٣٣٨.
- (٣٢) سبأ: ٢٨.
- (٣٣) الغاشية: ١٧.
- (٣٤) سبأ: ٢٨.
- (٣٥) البقرة: ٣٥.
- (٣٦) البقرة: ٤٠.
- (٣٧) الشورى: ٧.
- (٣٨) الشعراء: ٢١٤.
- (٣٩) الزخرف: ٤٤.
- (٤٠) الجمعة: ٢.
- (٤١) الرسالة: ٨.
- (٤٢) آل عمران: ٧٨.
- (٤٣) البقرة: ٧٩.
- (٤٤) التوبة: ٣٠ - ٣١.
- (٤٥) النساء: ٥١ - ٥٢.
- (٤٦) الزخرف: ٢٣.
- (٤٧) التوبة: ٣٣.
- (٤٨) الفتح: ٢٨.
- (٤٩) المائدة: ٤٨.
- (٥٠) الأعراف: ١٥٧.

السياسة والفكر

عودة الى مالك بن نبي لتقويم منهج التفكير

أ.د. وجيه كوثراني*

كتب مالك بن نبي في مقدمة الطبعة الثانية من كتابه «فكرة الافريقية - الآسيوية»^(١) في العام ١٩٧١، أي بعد مضي حوالي ست عشرة سنة على تأليف الكتاب في «ضوء مؤتمر باندونغ» عام ١٩٥٥، مايلي: «انني لا أريد أن أتورط في دراسة تحليلية لكل العوامل التي تدخلت، منذ مؤتمر باندونغ سنة ١٩٥٥، لافشال الفكرة الأفرسيوية. بينما نرى في نظرة شاملة أن هذه العوامل تتوزع على الخريطة العالمية بطريقة متساوية، اذ عملت في الحقيقة كل يد على افشال الفكرة الخطيرة».

وإذ يقرّ المؤلف - المفكر، بفشل الفكرة، يطلق تعليلاً مفاده «أن مؤتمر باندونغ سنة ١٩٥٥، وبعده مؤتمر القاهرة سنة ١٩٥٧، قد جمعا فعلاً كل شروط ثورة العالم الثالث الا شرطاً واحداً، وهو شرط إطلاق الشرارة الفكرية لاضرامها».

ويضيف: «ان احتياطات قد اتخذت داخل العالم الثالث وخارجه حتى لا تنطلق هذه الشرارة». ويدلل على ذلك أن احد قرارات مؤتمر القاهرة (١٩٥٧) وهو انشاء (جائزة أفرسيوية) على غرار نوبل وجائزة لينين لم ير النور». ف«الواقع يضطرنا أن نقول ان جائزة نوبل وزعت منذ مؤتمر القاهرة، سبع عشرة مرة، دون ان توزع الجائزة الافرسيوية مرة واحدة».

ويتأمل مالك بن نبي كتابه المذكور، بحسرة موجعة فيكتب: «ولعل شر ما قدّم خدمة للفكرة الأفرسيوية هو هذا الكتاب بالذات، لأنه صدر من ... عربي».

لماذا اذاً إعادة تصدير كتابه بعد «أن ماتت الفكرة، بل قتلت في المهد»؟

يأمل مالك بن نبي أن يتواصل مع فكرته القديمة عبر الشباب المسلم ومن خلال ملاحظات

كان قد وضعها حول «التطور الحاصل في العالم تحت تأثير العامل التكنولوجي نحو العالمية».

والتي ضمنها فصل «الاقتصاد الافريسيوي»، وفصل «العالم الاسلامي والفكرة الافريسيوية».

وفكرته القديمة التي حملها لكتابه المذكور تتلخص في دعوته من أجل تجذّر العمل السياسي الأفريقي - الاسيوي ليصبح فلسفة عالمية وانسانية انطلاقاً من تلاقي ثقافي أفريقي - آسيوي.

وفي الواقع، أن بين تاريخ نص الكتاب وبين تاريخ التقديم للطبعة الثانية، تقوم مرحلة تاريخية سمتها الأساسية العجز عن ان تتحول السياسة (سياسة باندونغ) الى فلسفة عمل ومنهج تفكير لقيادة عملية تغيير العالم نحو سلام عادل وتعايش ثقافي عالمي مثمر. فماذا تعني الآن، بعد مرور كل هذا الوقت على كلام يعترف صاحبه بفشل «رهانه»، قراءة كلام قديم من جديد؟

في رأينا ان القراءة الجديدة لمالك بن نبي تحتملها اعتبارات عديدة:

- أولها أن مالك بن نبي في فهمه وتمثله للثقافة الاسلامية في أبعادها الانسانية والعالمية لم ترق لا لمتقفي التيار القومي ولا لمتقفي التيار الاسلامي آنذاك، فبقيت «محاصرة» أو على هامش الفعل السياسي.

- وثانيهما أن مالك بن نبي لم يقرأ جيداً وبموضوعية لا في زمن فكره، زمن ثورات العالم الثالث القومية والوطنية، ولا في الزمن اللاحق، زمن الثورة الاسلامية والصحوات الاسلامية الجديدة.

- وثالثها ان مالك بن نبي يمثل ثقافة عالمية توليفية متمحورة حول الاسلام، وصادرة عن عملية استقراء للقرآن الكريم على ضوء تراكم معرفي شمولي ورصد اجتماعي للواقع؛ ومالك يملك عبر هذه الخاصية، فريدة يمتاز بها عن غيره في تاريخ التجربة الفكرية التي عاشها المسلمون في نهضتهم الحديثة، وهي تكمن عنده، في محاولة ربط قطاعات المعرفة في علومها ووظائفها، وفي محاولة ورؤية النشاط الانساني متكاملأ في جوانبه الاجتماعية والسلوكية وفي أبعاده الروحية وتطلعاته الأخروية.

وهذه الفريدة التي تقدّمها رؤية مالك بن نبي تكشف اليوم عن أزمة عميقة في الفكر والعمل الاسلاميين. اذ ترسم في كل يوم حالة فصام في الممارسة بين السياسة والفكر او بين العلم والتدين، أو بين الأخلاق والعبادات، كما تبرز يوماً بعد يوم حالة فراق بين الكتاب والمفكرين. فلا حوار ولا تواصل ولا استيعاب ولا تراكم، لا على مستوى المحطات التاريخية التي برز فيها مفكرون أصيلون، ولا على مستوى العلاقات ما بين الكتاب، حتى لنكاد نقول ان المراحل التاريخية هي أشبه بدورات، فبدل ان تكمل الواحدة الأخرى، أو بدل ان يستوعب الكتاب من سبقه فيتجاوزه، نشعر اننا «ملزمون» دائماً بالعودة الى نقطة البداية، فكأن كل مرحلة تنفي سابقتها بدل أن تتجاوزها وترقى بها... ثم ننسى كتاباً أو مفكرين أو فقهاء فيعيد اكتشافهم... وهكذا...

ان مالك بن نبي - في رأينا - هو حلقة وسيطة بين «النهضة» الاسلامية و«الصحو» الاسلامية. وهو ان نراه متميزاً في انه استوعب افكار النهضةيين الاوائل فتجاوزهم من خلال

معطيات مرحلته وعلومها وعالميتها، فإن ما يستغرب ان اللاحقين لم يتواصلوا معه في «صحتهم» الجديدة، حتى أضحي التقليد الأحادي بديلاً لكل فكر، وأضحت السياسة البراغمية اليومية حكماً في كل موقف وممارسة.

ومن هنا فإن إعادة قراءة مالك بن نبي، انطلاقاً من الحرص على التواصل مع الأفكار البناءة في تاريخ نهضتنا، وإن كان موضوعها التاريخي قد فشل، تعطينا فسحة من التأمل فيما هو مستمر في العقلية السائدة، والمنهج واسلوب التفكير السائدين، وذلك بالرغم من كل الثورات والأحداث الكبرى في العالم الاسلامي والتي تتكرر فيها أصداء السياسة دون ان تكون في مستوى ما تخزنه من امكانات واحتمالات في زمن ومكان تاريخيين أضحي فيهما شرط الفكر والثقافة لنجاح السياسة، شرطاً عالمياً وانسانياً بالدرجة الاولى. فمشكلة العالم أضحت واحدة وكلاً لا يتجزأ.

ان اموراً كثيرة تستوقف في نصوص مالك بن نبي من هذا المنظور. ولعلّه من المفيد البدء بما يسميه مالك بن نبي «المشكلة المستكنة في العالم الاسلامي» والتي تعبّر عن نفسها بالاشكال القائم في العلاقة بين الجانب الروحي والجانب الاجتماعي في حياة المسلم، وخاصة المسلم المثقف (العادي) الذي لا يمكن ان ينزل عن عالمية الثقافة واستدعاءاتها في القرن العشرين، سواء الصادرة من ناحية الغرب، أو من ناحية الثقافات الأخرى، أو من ناحية مختلف الاجتهادات الاسلامية الفلسفية والكلامية والفقهية التي تزخر بها علوم الحضارة الاسلامية.

ان «مرض المسلم» المعاصر كما يدعوه مالك بن نبي، هو في عدم قدرته على ايجاد حل متوازن ومتكامل على مستويين من العلاقة: مستوى العلاقة الروحية بالاسلام، ومستوى العلاقة الاجتماعية المعيشة بالمجتمع الاسلامي. فعلى المستوى الأول، «ان العلاقة الروحية قوية سليمة لا يمكن مسها باعتبارها يقيناً مطلقاً، والضمير المسلم لا يشعر بأي نوع من القلق الميتافيزيقي». وأما على المستوى الثاني، فإن «العلاقة الاجتماعية على العكس من ذلك أفسدتا المشاكل المادية التي تفرضها الحياة على كل مسلم». فتشكّلت بسبب هذا الضغط وعبر عصور من الانحطاط والسيطرة الاستبدادية ثم الاستعمارية، مجموعة من الاخلاقيات والسلوكات والمفاهيم، تنحو لدى المسلم لأن تصبح مقدّسات وكجزء من مستوى العلاقة الروحية بالاسلام^(٢).

وهذه العلاقة الملتبسة تؤدي الى موقف تلفيقي غير أمين وغير مخلص، لأنها تدفع المسلم الى ان يصرف نظره احياناً عن بعض المشكلات خوفاً من ان يصطدم بمحرّم الدين، كأن يشعر «عندما يعالج مرضاً في المجتمع الاسلامي كأنه يسيء الظن بالاسلام نفسه»^(٣).

وكان مالك بن نبي ينتظر ان يصدر عن سياسة باندونغ «مؤتمر اسلامي» معني بحل هذه المشكلة. يقول: «ان مهمة مؤتمر اسلامي لكي يحيط بمشكلة العالم الاسلامي، هي في أن يدركها في صورتها الدرامية، أي في ضمير الرجل المسلم وفي ذكائه، ذلك الرجل الذي يحيا هذه المشكلة كل يوم». فما هو واقع العالم الاسلامي، ومن هو هذا الرجل المسلم؟

يجيب: «الواقع هو أن العالم الاسلامي يعيش في غير تاريخه، دون خطة في عالم حديث مخطط، وفي عالم التخطيط والخطط». وأما ذاك الرجل فهو «ليس الرّاعي الودود الذي لا يمكن زعزعة الحقيقة الاسلامية في ضميره، ولا صاحب المركز في المجتمع الاسلامي الذي صنع تلفيقاً بين «حقيقتة» ووضعها الاجتماعي، وانما هو المثقف البسيط العاجز عن التفكير في عمل تلفيق كهذا، لأن كل رغباته ومطامحه ومصالحه تتركز في «حقيقة» ليست ثابتة كحقيقة الرّاعي، بل انها حية حياة المأساة الانسانية... وهذه المأساة هي «المشكلة المستكنة الرئيسية في العالم الاسلامي في سنواته العشرين المقبلة»^(٤).

ان مالك بن نبي الذي استشرّف استمرار هذه المشكلة خلال العشرين سنة القادمة بعد باندونغ، يعود فينبّه في العام ١٩٧١ الى أن هذه المشكلة مرشحة ايضا للاستمرار، وان العديد من ملاحظاته حول العالم الاسلامي وازمة الوعي والثقافة والتواصل الحضاري العالمي فيه مرشحة هي ايضا للاستمرار، بل للتفاقم، اذا لم يجر وعي منهجي وثقافي لهذه المشكلة.

إن ما يطرحه مالك بن نبي هو حصول نوع من «الثورة» في الفكر والمنهج، وأما الثورات والنهضات التي حصلت في تاريخ العالم الاسلامي الحديث، فقد قطعت نصف الطريق ولم تخلق الوعي المطلوب. يقول: «الحق أن ضمير المسلم يبدو وكأنه شعر بالمرض في حالة (نصف نوم)، ثم انغمس فوراً في النوم دون أن يدرس الأسباب والوسائل الفعّالة لمكافحته، فالمرضى المسلم يجزّ معه مرضه، وهو يحقق هكذا أعجوبة حيث يشرع في نهضة دون أن يتحرّر منهجياً من العوامل التي فرضت انحطاطه خلال القرون الاخيرة». ويضيف: «وعليه فالمرض ليس في طريقه الى ان يزول أو أن ينصرف في السنوات القادمة، بل على العكس، فاذا بدأ أن مداه بدأ يتناقص في حدود البيئة الاسلامية، فانه يتعاظم في النطاق العالمي، أي مع ظهور فكرة العالمية... فتقدم الآخرين يصوغ في ضميره مأساة تأخره، ولكن هذه المأساة تتطلب حلاً... وهذا الحل الضروري لا يمكن ان يكون الا نوعاً من الثورة التي تتيح للمسلم ان يتدارك تأخره عن بقية الناس»^(٥).

لكن «الثورة» التي يترقبها مالك بن نبي استتباعاً لما قد يعنيه وي طرحه نهج باندونغ على العالم الاسلامي، ليست مجرد عنف سياسي، أو انقلاب عسكري، أو انتفاضة شعبية... وقد جرّبها المسلمون جميعاً منذ أواخر القرن التاسع عشر وحتى تاريخ كتابة هذا الكلام، إن ما يعنيه هو الثورة الفكرية، أي الثورة في المنهج وفي طريقة النظر والتحليل، وفي قراءة التاريخ، تاريخ المسلمين وتاريخ العالم، قراءة واقعهم الاجتماعي والاقتصادي والسياسي وقراءة موقعهم على الخريطة الاستراتيجية الحضارية العالمية وموقعهم فيها.

حتى تاريخ كتابة هذا النص، واعادة تقديمه لقراء العالم الاسلامي عام ١٩٧١، بل حتى يومنا هذا... هل تبدّل شيء في هذا العالم في نسق التفكير واسلوب العمل، وفلسفة السياسة؟

كانت ثورات مطالع القرن العشرين ضد الاحتلال الأجنبية المباشرة في شتى بقاع العالم الاسلامي، وكانت الانقلابات العسكرية الوطنية والتنمية، من مصدق الى عبد الناصر، الى تلازمتهما اللاحقين... ثم كانت الثورة الفلسطينية، والثورة الاسلامية، وانتفاضة جنوبي لبنان

وفلسطين اليوم... فهل نحن على طريق الحل للمشكلة التي ألمح اليها مالك بن نبي في كتابه المذكور، فوضعه كاحتمال لتطور سياسة باندونغ، كما وضع على موازاته، احتمال «تعاضم المرض» بالمقارنة مع وضع الذات في النطاق العالمي، لا في النطاق الاقليمي أو القومي؟

وهل «النهضات» التي شهدتها المسلمون في تاريخهم الحديث، هي «اعجوبة» كما يصفها مالك بن نبي، تقوم بها الشعوب الاسلامية، وهي في «حالة نصف نوم»؟ أي «دون أن تمارس تحرراً منهجياً من العوامل التي فرضت انحطاطها»؟، ومن المعروف ان هذه العوامل ليست خارجية كلها، بل هي في قسم منها داخلي، وهي التي شكلت نفسياً واجتماعياً واقتصادياً لدى المسلمين ما يسميه مالك بن نبي «قابليتهم للاستعمار»؟

ان مالك بن نبي يطرح هنا مسألة منهجية على مستوى كبير من الخطورة والأهمية، وهي المسألة التي تعود فتطرح نفسها بصورة دائمة على مستوى العلاقة بين السياسة والثقافة والمعرفة، وما هو دور السياسي والمفكر والعالم والمثقف في عملية التواصل والترشيد والتخطيط والبرمجة أثناء أو قبل أو بعد، تلك «النهضات» التي تقوم بها الشعوب الاسلامية؟ ذلك ان حل الاشكال في هذه العلاقة بصيغة التواصل ما بين هذه القطاعات وتنظيمها داخل اطار تكامل العلاقة بين «الروحي» و «الاجتماعي»، هو الشرط الذي يضع المسلمين في طريق الحل المطلوب حيث لا تعود تحبط تلك النهضات التي تتكرر في تاريخ المسلمين الحديث.

يلاحظ مالك بن نبي ان بعض التجارب العملية في الوسط الاسلامي، تحمل «سلبية فردية وجماعية تحبط المحاولات النافعة وتحط من قيمة المقاصد والوسائل». وهذه المظاهر السلبية «سائرة على قدميها في الاحداث اليومية في حياة المسلمين». ويعطي مالك بن نبي مثالا على تلك المظاهر، ذلك البون الشاسع بين الجانب الروحي والجانب الاجتماعي خلال الحج. «فالحج - كما يقول - مناسبة يصل فيها الجانب الروحي الى قمته، بينما يقدم الجانب الاجتماعي فيه صورا نموذجية من الخلل والسلبية وهبوط المقاصد والوسائل». ومالك هنا يستعرض نماذج من سلوك البعثات الطبية الرسمية الآتية من دول العالم الاسلامي، والمرافقة للحجيج، ليبين مدى المفارقة بين سوء الممارسة وقلة التنظيم وعسر الامكانيات من جهة، وبين ما يفترضه الجانب الروحي في الحج من حسن عناية وابداع في التنظيم ووفر في الامكانيات الطبية من جهة أخرى.

وهذا الخلل في منهج العمل، يسحب نفسه الى قطاعات أخرى من النشاط الانساني. «فاذا انحطت قيمة الشهادة الجامعية بصورة ما من الناحية الاجتماعية لدى الطبيب، فان قيمة المال تنحط أيضا في الاطار الاجتماعي في يد رجل الأعمال» من حيث قيمة انتاجيتها وفعاليتها الاقتصادية.

وكذا الأمر بالنسبة للموظف وعلاقته بالوظيفة. فاذا «كانت الوظيفة تتطلب عموماً وجود موظف، فان العكس يحدث كثيرا في البلاد الاسلامية حيث يتطلب الموظف خلق الوظيفة»^(٦).

وتصل هذه السلبية الى أقصاها في مواقف رجل السياسة والسلطة في البلاد الاسلامية حيث

يتحوّل العمل السياسي الى حالة من اليأس المستسلم أمام الاعلان أن «الأمر مستحيل»، حالة من حالات العقم والتبسيطة في الشعار والتحريض عندما يعلن أن «الأمر سهل». وفي الحالتين تغيب عن السياسة، النظرية والدراسة والتخطيط وتحليل الواقع تحليلاً علمياً صادقاً وأميناً.

وفي السلوك الاجتماعي الذي ينبغي لفت النظر الى التمايز والخصوصية أو الاصالة الحضارية، تبدو السلبية واضحة في اللجوء إلى التمسك ببعض الشكليات في الحركة والملبس أو الهيئة. ويعطي مالك بن نبي مثلاً على ذلك «حين نرى وزيراً مسلماً يرتدي البزة الأوروبية ويحتفظ بطربوشه الأحمر من قبيل النعرة الوطنية خلال حفلة ذات صبغة «دولية»، فيرى ان هذا السلوك ينم «عن سلبية معجونة من خليط العجرفة الصبغانية والجهل بالعالم الراهن في اتجاهه العام»، بل يرى بان الأمر «يتصل بمجتمع بدأت حضارته عملها من القدم ولم تصل بعد الى الرأس، أي الى طربوش السيد الوزير»^(٧).

ولا يفصل مالك بن نبي بين هذا التأكيد على الهوية الثقافية وبين المستوى الحضاري اللائق الذي وصلت اليه الحضارة العالمية، انطلاقاً من أبسط سلوك ومظهر في السلوك الانساني، ذلك ان ما يبدو بسيطاً بمعيّار الفردية ينم في بعده الاجتماعي عن قيمة المجتمع والجماعة ككل في مجال درجة الأخلاق والذوق. ويستوقفنا هنا استشهاد بهغاندي عندما ربط هذا الأخير أهلية الهند للاستقلال بحالة اجتماعية مسلكية بسيطة عبّر عنها غاندي بقوله «لن تستحق الهند حقها في الحرية طالما كان المار على الرصيف في شوارع مدنها مثل بومباي، معرضاً للبلصق من شبّاك فوقه» (ص ١٠٧). كما تستوقفنا اشارته الى التجربة الصينية في قدرتها على التأثر في سلوك الفرد من أجل تحقيق مستوى عال من الصحة الفردية والاجتماعية والبيئية. يقول: «فاذا كان الذباب قد اختفى في الصين... واذا لم يعد هناك في المنظر الصيني كومة القاذورات التي كانت تشوه جماله. واذا كان بائع. «الفطائر» البسيط قد أصبح في ملبسه وكأنه طبيب جراح في غرفة عملياته... فمن المؤكد ان هذا لم يحل المشكلة الانسانية كلها في الصين. ولكنه يعتبر بلا جدال خطوة مهمة جداً في طريق الحل»^(٨).

ولعلّ هذا التغيير الذاتي هو الأساس والمدخل من أجل التغيير الجماعي. ولاشك ان القاعدة القرآنية التي تحملها الآية الكريمة «إن الله لا يغيّر ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم»، تؤكد هذا القانون التاريخي في عملية التغيير. ومالك بن نبي ينطلق من هذه القاعدة المنهجية في عملية تثقيف الانسان المسلم. فالهدي القرآني يشير الى طريق تنيره المعرفة، ويؤنسه التواصل بالآخرين، ويحدد معالمه الجوار الانساني والحوار الفكري.

لذلك نسمعه يقول، بسبب معاناته لحالة العزلة التي يعيشها الانسان المسلم في قوميته أو حدود بلده، فتدفعه الى حالة من الانكفاء الدوني، او الغطرسة الاستعلائية: «ان هناك انواعاً من الجهل لا يمكن الاغضاء عنها في القرن العشرين، وهناك اضافات لهذا القرن وقيم خاصة به لا تستطيع طبقة مثقفة مسلمة ان تجهلها دون أن تشنع بنفسها».

فمالك بن نبي يجعل من المعرفة، معرفة الذات ومعرفة الآخر شرطاً لتخطي حالة الجهل التي

لم يعد مسموحاً بها في القرن العشرين (قرن الاعلام والتواصل الكوني).

«والآخر» أصبح وفقاً للمعنى الذي يسبغه القرن العشرين على مفهوم الجار والجوار الاسلاميين، لا جواراً بلدياً أو وطنياً، أو أفريقياً أو آسيوياً أو إسلامياً فحسب، بل جواراً عالمياً. يقول: «ولقد أقرت تعاليم الاسلام القانون الخلقي الأسمى للجوار، حيث خلعت عليه أعظم تفسير اجتماعي. فالجار محترم في كل حال. ولكن الامر يتعلق مرة أخرى بان نوفق في العالم الاسلامي بين الجانب الاجتماعي والجانب الروحي، وذلك بأن نعطي الجوار معناه الأوسع الذي ينطبق على ظروف الاتصال الانساني الخاصة بالعصر الذري. فاذا كان جارنا هو الذي نراه ونسمعه، فاننا نسمع اليوم ونرى على بعد آلاف من الكيلومترات. فجوارنا لم يعد في شارعنا أو مدينتنا أو بلدنا، بل أضحي في كل مكان اينما وجد آخرون»^(٩).

ويلاحظ مالك بن نبي حالة انعزالية تسود الممارسة الثقافية في المجتمع الاسلامي عند نوعين من «النخب المثقفة» التي حكمت على نفسها بالعزلة عن العالم: واحدة «عصرية» تخرجت من الجامعات الغربية، واخرى «تقليدية» تخرجت من الجامعات الدينية. هاتان الفئتان «ينعدم عندهما معنى الصلة الاجتماعية»^(١٠).

والواقع ان ملاحظة مالك بن نبي لا تزال صالحة حتى يومنا. بل زادت تفاقماً مع القفزات التي حققتها الثورة التكنولوجية الاعلامية منذ الخمسينيات وحتى اليوم. «الصفوة التقليدية» ازدادت عزلة عن العالم، بالهروب الى الماضي، و«الصفوة العصرية» ازدادت اغتراباً عن المجتمع بالهروب الى الامام. وكلا الهروبيين ينمان عن استمرارية «المرض» الذي اشار اليه مالك بن نبي في ايامه، وهو الفصام القائم بين الجانب الروحي والجانب الاجتماعي، وتلبس بعض الجوانب الاجتماعية السلبية لبوس «الروحي» و«المقدس».

ويبقى ان نقول ان وعي الصلة الاجتماعية، وفقاً للمفهوم الذي يدعوله مالك بن نبي، هو منهج في رؤية المشاكل واستيعابها في التاريخ والعصر معا. اذ ليس هناك مشكلة في الجانب الروحي والمعتقدي الايماني لدى المسلم بل ثمة مشكلة - كما قال في ربط هذا الجانب بالجانب الاجتماعي التاريخي والنفسي، و«الثورة» التي يأمل ان تحصل في العالم الاسلامي هي ثورة ينبغي «أن تقوم في الاتجاه الاسلامي». وهذا يفترض «تطبيق قضية ثورية» كما يقول، مستوحاة من القرآن الكريم. فكل تغيير يفترض تبعاً للقرآن تغييراً في حال النفس: «ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم»^(١١).

والعنف السياسي او العسكري غير موصل في رأيه الى هذه «الثورة». ان الفئنة الثورية التي يقترحها تستتبع التخطيط التالي:

أ- ماذا يجب تغييره في النفس المسلمة لكي نبرئ مرض العالم الاسلامي؟

ب- ما هي الوسائل والمناهج لهذا التغيير؟

ج- وما هو الهدف او السبب النهائي الذي يهدف اليه تغيير كهذا؟

ولكن يبقى السؤال المعلق الذي لم يجب عليه مالك بن نبي حين كتابة هذه السطور هو: من يقوم بهذا التخطيط والدراسة والبرمجة ومستتبعاتها العملية على مستوى العالم الاسلامي؟ ان ما يقترحه مالك بن نبي جواباً ضمنياً على هذا السؤال: «مؤتمر اسلامي يواجه هذه المسائل بوضوح وصراحة ويجب عنها بطريقة ملائمة. ووفقاً لهذا التصور المتفائل «يكون المؤتمر الاسلامي قد حلّ المشكلة الاسلامية فلا يبقى نفاق في العلاقة الاجتماعية بين المسلم والاسلام»^(١٢).

ولكن الصورة المتفائلة التي بدت لمالك بن نبي من خلال انعقاد مؤتمر باندونغ، ومن خلال رهانه على الوزن الاسلامي في هذا المؤتمر، لا تلبث ان تتبدد في مقدّمته للطبعة الثانية من كتابه في العام ١٩٧١. ذلك أن السياسة الدولية او السياسات الدولية عادت ففرقت ما جمعت في العامين ١٩٥٥ و ١٩٥٧.

ويبدو أن الصورة المتفائلة التي حملها نص آمل في أن يستوعب الاسلام مؤتمر باندونغ آنذاك، ليحوّله الى مؤتمر اسلامي عالمي من اجل خير الانسانية كلها، تهتز امام صورة أخرى قلقة يحملها نص رديف يراوح بين التشاؤم بالاحتمال التاريخي، والأمل بالمعجزة القرآنية. اذ ينهي مالك بن نبي فصله الذي اشار اليه في المقدّمة بالعبارة التالية: «والعالم الاسلامي في مرحلة مخيفة من مراحل السديم المتخلّق، حيث لم تدخل العناصر كلها في البناء طبقاً لنظام خاضع لقوانين محدّدة. ومن الجائز أن تؤدي مرحلة التخلّق الى نظام اسلامي أو الى فوضى شاملة تغرق فيها جميع القيم التي جاء بها القرآن الى العالم. ولكن القرآن على أهبة الاستعداد لتكرار معجزته، ان شاء الله»^(١٣).

منذ كتابة هذه السطور وحتى يومنا هذا، شهد العالم الاسلامي تطورات حاسمة وكبرى... بعض مظاهرها ينبئ بتحوّلات كبرى لمصلحة الاسلام والمسلمين والعالم، وبعضها الآخر ينذر بالفوضى العامة؟ فهل نحن في ظل استمرار هذا السديم؟

واما المعجزة القرآنية، فلا بد لها من جهد انساني يموضعها في حقل علم التفسير لتصب في فكر اسلامي معاصر وعالمي. وفي مسار نهضتنا الاسلامية منذ اواخر القرن الماضي حتى اليوم، بذلت في حدود علمنا، محاولتان لنقل المعجزة القرآنية الى حيّز الفعل التاريخي المعاصر: محاولة التفسير التي قام بها الامام الشيخ محمد عبده في اواخر القرن الماضي، ومحاولة الشهيد السيد محمد باقر الصدر في اقتراح منهج موضوعي وتوحيدي في تفسير القرآن الكريم على ضوء معطيات الواقع وتراكم تجربة الفكر الانساني العالمي. وما بين هاتين المحاولتين، تستمر السياسة لا تقيم أي وزن للفكر الذي يحاول ان يعطيها بعداً نهضوياً حقيقياً أثناء «نهضاتها» المتكررة والمتعترّة.

وبمعزل عن المسار التاريخي للتجربة السياسية ودورها في دفن كل محاولة فكرية، كما كان دورها في دفن فكرة باندونغ في المهد، فان ما يبرّر خوف المثقف الذي يحمل الهاجس نفسه الذي

حملة مالك بن نبي، هو ان تمارس السياسة لا دفن تعبيراتها الايجابية كما فعلت مع معاني باندونغ فحسب، بل ان تدفن ما انتج من فكر اسلامي معاصر منذ النهضة وحتى يومنا هذا.

ان العودة الى فكر مالك بن نبي، هي عودة ضرورية، اذ تكشف حالة من حالات النسيان في حقل الذاكرة لدى المثقف المسلم المعاصر. وهي حالة تنم عن مرض مستفحل، أهم تعبيراته: لا غياب التواصل وغياب التراكم في مجال المعرفة العلمية فحسب، بل ايضاً الانقطاع في السيرة التاريخية بين الافكار الاسلامية نفسها، وبين هذه الافكار ومثيلاتها العالمية ايضاً... ولعلّ هذا الغياب أو الانقطاع هو الذي غيَّب او منع حدوث «الشرارة الفكرية» التي احتاج اليها «مؤتمر باندونغ»، بل التي تحتاج اليها اي سياسة تطمح للنهوض بالعالم الاسلامي.

والخلاصة ان ما طمح اليه هذا المقال هو فتح نافذة «مطلّة» على محطة أساسية من محطات تطور الفكر الاسلامي المعاصر، ولعلها بدورها تطل على مشاهد لم يستطع مالك بن نبي ان يراها بعد زمنه، كما لم يستطع مثقفنا المعاصر، وبسبب «جاذبية» السياسة ووهجها الأخاذ أن يلتفت اليها. ان المشاهد التي تطل عليها قراءة مالك بن نبي كثيرة وغنية، نأمل ان نتمكن من دراستها من خلال أحلام وآلام هذا المفكر. فللبحث صلة.

الهوامش

- (١) تعتمد هذه القراءة بشكل أساس على كتاب: فكرة الافريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونغ. دمشق: دار الفكر، ١٩٧٩ م.
- (٢) مالك بن نبي: فكرة الافريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونغ. ص ٢٤٥.
- (٣) المصدر السابق: ص ٢٤٥.
- (٤) المصدر السابق: ص ٢٤٤.
- (٥) المصدر السابق: ص ٢٤٧.
- (٦) المصدر السابق: ص ٢٣٦.
- (٧) المصدر السابق: ص ٢٣٨.
- (٨) المصدر السابق: ص ٢٤٠.
- (٩) المصدر السابق: ص ٢٤٢.
- (١٠) المصدر السابق: ص ٢٤٣.
- (١١) المصدر السابق: ص ٢٤٨.
- (١٢) المصدر السابق: ص ٢٤٨.
- (١٣) المصدر السابق: ص ٢٤٨.

الأسرة والدولة

الماضي الغربي ام المستقبل الإسلامي؟

هبة رؤوف عزت *

يستوقف الباحث في العلوم الاجتماعية المعاصرة ارتباطها بالرؤية الكونية للغرب ارتباطاً وثيقاً، وهو ما يجعلها في تناغم مع الاستمولوجيا الغربية، تعبر عنها وتدعم استمرارها. ومحاولة فهم هذه الاستمولوجيا إذاً تصبح غاية في الأهمية عند نقل هذه العلوم واقترباتها وتطبيقاتها إذ يبقى نقد تلك الاقترابات ونتائج الدراسات عملية جزئية قليلة الجدوى مادام البعد المعرفي الكلي وإدراك تطوره وحدوده موضع غموض أو تجاهل. ودراسة «الأسرة» انموذج للموضوعات التي تلقي عليها الرؤية الفلسفية والخبرة الغربية بظلالها. والتوقف أمام وضعها وتصنيفها في العلوم الاجتماعية يوضح هذا التحيز الكامن، لا في اقترابات الدراسة والتحليل فحسب بل في المنهج ذاته. إذ إن تصنيف العلوم وتحديد موضوعاتها أحد عناصر المنهج ويستهدف بيان حدود كل علم والعلاقات القائمة بين العلوم^(١). كما يرتبط بـ «ما قبل المنهج» أي الرؤية المعرفية. وتستهدف هذه الورقة دراسة موضوع الأسرة ووضعها في العلوم الاجتماعية الغربية ثم تحاول استجلاء دلالة ذلك من خلال التطور التاريخي للواقع والتنظير الغربي. وتلقي في الختام بعض الضوء على اختلاف الرؤية الإسلامية للأسرة وحدودها عن الرؤية الغربية. ومستقبلها، دراسة وواقعاً في العالم الإسلامي، وذلك في إيجاز يهدف إلى إثارة الإشكالية وطرحها على المشتغلين بالعلوم الاجتماعية، وفتح باب الاجتهاد.

دراسة الأسرة في العلوم الاجتماعية الغربية

البحث في كتب الانثروبولوجيا وعلم الاجتماع

أما كتب الانثروبولوجيا فأغلبها إما يدرس الأسرة كوحدة اجتماعية «تقليدية» مازالت موجودة في بعض المناطق التي تحتفظ بالشكل القبلي كتكوين اجتماعي أساسي وتسودها

علاقات القرابة والعشائرية^(٢)، أو تدرسها في ضوء التغيرات التي طرأت عليها في المجتمعات الصناعية في تطورها الحديث والمعاصر والتي أدت لتغير بنيتها وأشكالها والعلاقات داخلها، وذلك كله في إطار تغلب عليه التاريخية^(٣).

وأما علم الاجتماع فقد اهتم اهتماماً رئيسياً بالأسرة ووظائفها المجتمعية المختلفة خاصة التنشئة، وهناك اقترايات عديدة لدراستها، ويكاد لا يخلو كتاب في مقدمة علم الاجتماع من جزء لدراسة الأسرة كإحدى المؤسسات الاجتماعية ووظائفها وأشكالها وأثر التغير الاجتماعي على بنيتها^(٤).

لكن ماذا عن علم السياسة؟

لا تدخل دراسة الأسرة في علم السياسة..!

ويندر أن توجد كتابات «مقدمة في العلوم السياسية» تتضمن فصلاً عن الأسرة، فهي في تصنيف العلوم «وحدة اجتماعية» لا تدخل بشكل أصيل في الدراسة السياسية^(٥) وحتى المرحلة التي مر بها تطوّر علم السياسة في الستينيات وسميت بالمرحلة «السلوكية» وتم فيها التركيز على سلوك الفرد السياسي، كان الفرد هو وحدة التحليل لا الأسرة أو حتى الجماعة السياسية.

وامتد هذا الاستبعاد للأسرة من موضوعات علم السياسة إلى العلوم البيئية المرتبطة به، فبرغم اهتمام علم الاجتماع بالأسرة إلا أن علم الاجتماع السياسي لا يدخلها لديه كوحدة تحليل، بل يدرس بالأساس توجهات الفرد وسلوكه السياسي-النخبة-الأحزاب-الأيديولوجية، وغيرها من الموضوعات^(٦)، وتندر الكتابات التي تربط الأسرة كوحدة اجتماعية بالسلوك السياسي للفرد^(٧). وحتى الكتابات التي تتناول هيكل السلطة داخل الأسرة تبقى أساساً اجتماعية ولا تربط ذلك بسلوك الفرد السياسي وقيمه السياسية^(٨)، ويسري هذا على علم الأنثروبولوجيا السياسية، فبرغم محورية الأسرة كتنظيم اجتماعي في الدراسات الأنثروبولوجية، خاصة الأسرة الممتدة في المجتمعات التقليدية، فإن علم الأنثروبولوجيا السياسية يدرس القبيلة-الرموز السياسية للجماعة-ظهور الدولة-دور الدين في المجتمع-أنواع القيادات التقليدية-توزيع القوة، وحتى علاقات التبعية في النظام الدولي المعاصر، دون تعرض لدراسة الأسرة التي تبقى أسيرة الدراسة الأنثروبولوجية الأصلية^(٩).

ما الوحدة الأساسية إذن في الدراسات السياسية، والكامنة حتى وراء دراسة سلوك الفرد والفاعلة في العلاقات الدولية؟

الدولة

بدأ الاهتمام بها في الكتابات المبكرة لعلم السياسة لدى رواد هذا العلم^(١٠) وأصبحت بؤرة التركيز ومحور التفكير والتنظير السياسي. وتكرس ذلك بعد الحرب العالمية الثانية حيث ساد الاعتقاد بقدرة العلماء الاجتماعيين على إحداث إعادة تشكيل (هندسة) للمجتمعات، وتم التركيز

على دور الدولة في بناء الهياكل وإنجاز الخطط دون اهتمام آنذاك بقياس الأداء والفاعلية، واعتبر دور الدولة أوضح من أن يحتاج إلى تأصيل أو إثبات.

ومع بروز الأمم المتحدة وتوليها البرامج الدولية في مجالات فض النزاعات والإشراف على برامج التنمية الاقتصادية والسياسية، ثم اضطلاعها بدورها في استيعاب الدول حديثة الاستقلال في الستينيات في إطار الأسرة الدولية، ثم اعتبار الدولة ودورها في التنمية في الدول النامية مسلمة^(١١)، أصبحت الدولة هي الأمل وبناء الدولة في العالم الثالث هو الهدف، وأضحت دراسة الدولة ودورها وطبيعتها أبرز مباحث دراسات التنمية، فهي «المنقذ» الذي يوجب على تلك المجتمعات إعادة تشكيل ثقافتها وتركيبها لضمان استقرارها والحرص على تطورها بنفس النهج الذي تطورت به الدول الصناعية: القدوة^(١٢).

وبرغم أن الحقبة السلوكية التي مرت بها العلوم الاجتماعية كافة، ومنها علم السياسة، قد اهتمت بالفرد وسلوكه السياسي، إلا أن ذلك لم يكن على حساب «الدولة» كوحدة دراسة أساسية. فقد تم الاهتمام بالفرد في صلته بالدولة، وعلاقته بها، وموقفه منها وتفاعله معها، ولم يوضع الفرد فلسفياً أو منهجياً في مقابل الدولة، بل ظلت الدولة في هذه المرحلة في الستينيات كامنة وراء كل الدراسات كمسلمة وإن غاب ذكرها لفظاً، وفي الثمانينيات عاد الاهتمام المباشر بالدولة مرة أخرى في الدراسات السياسية^(١٣)، وسميت هذه المرحلة، أو على وجه الدقة بوادها في السبعينيات بمرحلة «ما بعد السلوكية».

وإذا كان مفهوم «المجتمع المدني» قد برز ليحتل بؤرة اهتمام السياسيين في النصف الثاني من الثمانينيات وأوائل التسعينيات، فإنه لا يعنى انتقال الاهتمام من الدولة إلى المجتمع، بل يظل هذا المفهوم يدرس في سياق صلة المجتمع بالدولة وآليات العلاقة بينهما، فهو توسيع لرقعة الاقترابات وليس تغييراً في طبيعتها الاستمولوجية، فالمفهوم لا يمتد ليشمل وحدة الأسرة، بل الاهتمام هنا منصب على فئات ووحدات أساسية كالنقابات والمؤسسات المختلفة وديناميتها، وهو على أي حال مفهوم لم يستقر بعد ومازال يحيطه الكثير من الغموض^(١٤).

المنهج والعلم والواقع: موت الأسرة واستمرار الدولة

لماذا تم حبس الأسرة في علم الاجتماع ومنعت من دخول العلوم السياسية وفروعها؟

الإجابة عن ذلك تستلزم التفاتة لطبيعة العلم في الدولة الصناعية الغربية والذي نظراً لسيادة الفلسفة الوضعية وعلمنة العلوم والمعارف تحول من توجيه المجتمع وضبط حركته إلى متابعة التطورات الاجتماعية ورصدها، ثم تحول إلى «صناعة» بالمعنى الحرفي للكلمة في ظل هيمنة المؤسسات الكبرى على تمويل الجامعات وتحديد أولويات البحث واتجاهاته وارتبط في ذلك بالنظام السياسي الذي تخدمه في النهاية كل المؤسسات بدرجة أو أخرى، تستفيد منه وتفيد في ترشيدها خطواته^(١٥).

والحق أن ارتباط تطور العلم الاجتماعي الغربي بالواقع، وحصره نفسه في «ما هو كائن»

معرضاً عن التقويم والدفاع عن « مايجب أن يكون » يجعل من الصعب فهم العلوم وتصنيفها واقترباتها دون متابعة لأهم التطورات التي مرت بها هذه المجتمعات، ولعل أبرز تلك التطورات كان بشكل خاص أمران: بروز دور الدولة والعلمنة.

١- الدولة

برزت الدولة القومية في الغرب ككيان سياسي في القرن السابع عشر، تحديداً مع مؤتمر وستفاليا سنة ١٦٤٨، وبعيداً عن الدخول في تفاصيل تطور هذه الدولة ومحاولات الشعوب الحصول سلماً أو ثورة على المشاركة السياسية والعدالة الاجتماعية، فإن الثابت أن الدولة، أياً كان نظام حكمها، قد ثبتت أركانها وقواعدها في مواجهة المجتمع، وثارت هذه الإشكالية في الفكر الغربي منذ أطروحات مدرسة العقد الاجتماعي، مروراً بهيجل، واستمراراً في ظل ماركس وانجلز وامتداداً حتى الآن^(١٦).

ولم تكن هيمنة الدولة كنظام ومؤسسات وآليات وشبكة علاقات وليدة يوم وليلة، بل جاءت هذه الهيمنة تدريجياً من خلال توسيع رقعة وظائفها وتقلص هذه الرقعة في المقابل لدى التنظيمات الاجتماعية المختلفة، وعلى رأسها الأسرة، فكان أول ما فقدته الأسرة من وظائفها هو الوظيفة الاقتصادية كوحدة منتجة تأخذ شكل الأسرة الممتدة في ظل نظام اجتماعي تضامني، فمع تطور الرأسمالية وقيام الثورة الصناعية تم «تحويل» هذه الوظيفة إلى المصانع والمؤسسات الاقتصادية وهو ما أثر بدوره فيما بعد -مع عمالة المرأة- على شكل الأسرة لتأخذ بشكل تدريجي شكل الأسرة النووية^(١٧).

وصاحب هذا التغيير فقدان الأسرة لدورها في التنشئة الاجتماعية حيث تولت هذا الدور المدارس والمؤسسات الاجتماعية، كما فقدت دورها في الرعاية الصحية ورعاية كبار السن، حيث تولت ذلك المؤسسات الصحية المتطورة، ودورها في التوجيه النفسي حيث تولى هذه المهمة الخبراء النفسيون والتربويون.. المحترفون، بل فقدت حتى أدوارها الروتينية كإعداد الطعام وتنظيف الملابس والذي تقوم به شركات متخصصة^(١٨).

وقد روج العديد من الكتابات لهذا «التحويل في الوظائف»، واعتبرت فصل الأسرة عن «الحياة العامة» وحتى عن نظام القرابة ضماناً للحفاظ على خصوصيتها ودعمها للتخصص في وظائف المجتمع، لكن هذا لم يحقق لها خصوصية بل أدى لاختراق أكبر لمؤسسة الأسرة التي أصبحت تعتمد على مؤسسات خارجية^(١٩)، وخلق إشكالية ازدواجية «العام» و «الخاص» في المجتمع وتباين المعايير في كليهما^(٢٠). ووجدت الأسرة نفسها متهمه في النهاية بتكريس نزعة الفردية والرومانسية غير الواقعية وضيق الأفق مقابل قيمة التعاون والجماعية التي يجب أن تغرسها والتي توفرها المؤسسات الأخرى (هكذا) ثم امتد الاتهام إلى الجزم بأنها «غير قادرة» على توفير الرعاية الثقافية والصحية والنفسية للطفل، وانتهى الأمر بتقرير أنها «غير صالحة أساساً» ومن هنا الدعوة الصريحة إلى ممارسة الدولة هذا الدور «الابوي» ونقل وظائفها تماماً

للمتخصصين^(٢١) وهو ما تزامن مع مناخ اقتصادي رأسمالي أوسع أبرز سماته تكريس التعاقدية في مقابل التراحمية، والمنفعة في مقابل الأخلاق، و«سلعة» العلاقات الاجتماعية^(٢٢).

٢ - العلمنة

لم يكن هذا «التحويل في الوظائف» الذي اثمر تهميش دور الأسرة في المجتمع ممكناً في الدول الصناعية تاريخياً لولا تزامنه مع تحول هام شهدته هذه الدول وهو التحول إلى العلمانية، الذي بدأ منذ عصر النهضة وامتد تدريجياً من الفلسفة إلى الواقع السياسي ثم الواقع الاجتماعي حيث مثلت تحية الدين عن المجتمع آخر مراحل العلمنة، إذ ظلت الأسرة والعلاقات التراحمية مرتبطة به رغم كل ما أصابها^(٢٣). وعندما هيمنت العلمانية في اقترابات ومناهج العلم ومن قبل فلسفته^(٢٤) كان لا بد أن تتعرض الأسرة للهجوم الشرس، لا كوحدة اجتماعية راسخة، فقد هزت التطورات الاقتصادية والسياسية هذا الرسوخ كما تقدم، بل حتى كنموذج ومثال.

ويمكن إيجاز جوهر العلمانية في أنه «نزع القداسة»^(٢٥). ورغم تعدد اقترابات دراسة الأسرة وادعاء هذه الاقترابات الاختلاف والتميز، فإن التجريد والتأمل في جوهر هذه الاقترابات يكشف اشتراكها في هذه السمة المادية العلمانية^(٢٦).

فإذا نظرنا إلى الاقتراب البنائي الوظيفي (كتابات بارسونز على سبيل المثال) نجد أن الأسرة هي وحدة لها وظائف وأدوار في ظل أبنية اجتماعية أخرى تشكل معها نسقاً متكاملاً، وهو ما يعني منطقياً أن أهميتها تنبع من وضعيتها في سياقه^(٢٧)، وإذا تأملنا الدراسات التاريخية للأسرة باعتبارها نشأت في سياق تطور تاريخي للمجتمعات^(٢٨)، أو استكملنا التحليل التاريخي في ظل الماركسية واعتبرناها أحد رموز المجتمع البرجوازي وثمره من ثمار تطور الرأسمالية^(٢٩) أو حتى نظرنا للجدل بشأنها في ظل التفككية التي تجنح للنسبية وترفض الإطلاق وتدعو لمراجعة كل المفاهيم لغوياً وفلسفياً^(٣٠)، فإن النتيجة في جوهرها واحدة: نزع القداسة. فالوظائف يمكن أداؤها بواسطة مؤسسات أخرى كما رأينا في تطور الدولة. فلا شيء مقدس إذن بشأن الأسرة، والتاريخ قد يتجاوز في تطوره ويبلور أشكالاً جديدة للتجمع الإنساني، فلا شيء مقدس بشأنها. وهي وسيلة قهر وممارسة للسلطة وتكتيل لرأس المال في يد البرجوازية ولم تكن قائمة في المجتمعات الأولى، فلا شيء مقدس بشأنها. أو هي مؤسسة تحتاج للمراجعة والتفكيك والتحليل لكشف تحيزها لفئة معينة، وهي بذلك تخضع للنقد والمراجعة، فلا شيء مقدس بشأنها.

ولم يتم نزع القداسة عن الأسرة في العلوم الاجتماعية مرة واحدة، بل بقيت لفترة طويلة كتابات مثل كتاب إنجلز بشأنها تمثل أعمالاً متناثرة قليلة. وظلت الأسرة في الدراسات الاجتماعية حتى الخمسينات «وحدة اجتماعية أساسية» و«جوهرية» و«نواة للمجتمع»^(٣١).

لكن مع وصول علمانية المجتمع في الستينيات لذروتها وعلمنة العلوم الاجتماعية بالكامل أصبحت الأسرة «ثمرة تطور تاريخي، فلا شيء مقدس بشأنها»^(٣٢) وسؤال يجاب عنه لا

مسلمة»^(٣٣)، وكان أبرز المعادين للأسرة في أرض الواقع وساحة التنظير «الذين لا يؤمنون بالله، ثم الاشتراكيون والراديكاليون، ثم الانتهازيون المستغلون للمرأة في الاقتصاد والإعلام والدعارة، ثم الحركات النسوية»^(٣٤).

وحسمت المعركة بين الأسرة والدولة لصالح الأخيرة كما تنبأ البعض مبكراً^(٣٥) وتأكد الخبر الذي تعجلت بعض المصادر نشره منذ أوائل السبعينات. ألا وهو: «موت الأسرة»^(٣٦).

الأسرة والدولة: الماضي الغربي أم المستقبل الإسلامي

حلت الدولة ومؤسساتها إذاً محل الأسرة، فهل قامت مقامها، وهل نجحت بكل إمكاناتها ومواردها في أداء وظائفها والاضطلاع بمهامها؟

تجربة المجتمع الغربي تؤكد العكس، ومؤشرات ذلك: تدني أوضاع التعليم، ارتفاع معدلات الجريمة والإدمان، تدهور القيم، انتشار الأمراض العضوية والنفسية، ظهور مشكلات كبار السن والمشردين^(٣٧). وقد أدرك الكثير من الراديكاليين ذلك خلال السبعينات، فقلّ هجومهم على الأسرة النووية، بل تؤكد كثير من الكتابات الآن أن «الأسرة القوية السليمة هي أساس نمو الفرد، منادية بإحياء مؤسسة الأسرة والمنظمات الطوعية»^(٣٨)، وهو ما يتزامن مع اتجاهات العودة إلى الدين في الغرب بعد إدراك سلبيات العلمانية المتطرفة من خلال التجربة، واكتشاف الاقتران اللازم بين الأسرة والدين كي يمكن إنقاذ الاثنين^(٣٩).

فهل يمكن إحياء الأسرة ثانية؟

أما الأسرة الممتدة فقد فات الأوان، برغم الإدراك المتزايد لتكريس غيابها للفردية وفقدان الشعور المبكر للفرد «بالجماعة»^(٤٠).

لا أمل إذاً إلا في محاولة استبقاء الأسرة النووية رغم هشاشة بنيتها شأنها شأن الأبنية والعلاقات «الشخصية»^(٤١).

هذا عن الخبرة التاريخية للغرب، فماذا عن المجتمع الإسلامي؟

المذهل أنه برغم مراجعة الغرب لتجربته ومحاولة استدراك الأخطاء فإن برامج التحديث التي تستلهم التطور الغربي تأبى إلا المرور في نفس الأطوار، بنفس التسلسل التاريخي، سواء كانت برامج ذات طابع أيديولوجي أم طابع واقعي إداري حكومي.

وإذا كانت الأسرة الممتدة في الغرب قد فات أوان إحيائها، فإن وجودها في المجتمع الإسلامي لم يفت بعد أوان الحفاظ عليه ودعمه، لا لأسباب اجتماعية فقط كما أدرك الغرب متأخراً بل، وذلك الأهم، لأسباب سياسية، وهو ما يميز الرؤية الإسلامية جوهرياً عن الرؤية الغربية. فالأسرة في الرؤية الإسلامية وحدة أساسية من وحدات المعمار الكوني^(٤٢) وبناء جوهري من أبنية المجتمع الإسلامي، يتضافر مع الأبنية الأخرى (الفرد - الجيرة - الجماعة - الأمة) في تحقيق مقاصد الاستخلاف^(٤٣).

ولا يتحقق ذلك للأسرة إلا ببناء ممتد يستطيع المشاركة في الفعاليات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، لحتمه صلة الرحم التي هي في جوهرها مفهوم هيكلي اجتماعي وليس أخلاقياً فقط يضمن استمرار الأسرة الممتدة بمعناها الواسع، أي القائم على العلاقة وليس بالضرورة على شكل الإقامة المشتركة، والذي يمكنها من القيام بالوظائف السياسية والاقتصادية والاجتماعية في حالة عجز الدولة عن أدائها^(٤٤).

إن الناظر في الواقع الاجتماعي ببلاد العرب والإسلام يدرك بوضوح درجة التضخم التي آل إليها المجال السياسي على حساب المجالين الاجتماعي والثقافي إذ غدت الدولة القطرية الحديثة جهازاً ضخماً ذا سلطة ممتدة، وتقلصت بالتبعية وظائف الأسرة والمدرسة والمسجد والجماعة في تكوين الوعي الفردي والجماعي، وفي صياغة العلاقات باستقلال عن توجيه الدولة وعن سلطاتها. وقد أضفى تجميع الوظائف الثقافية والاجتماعية والإدارية على هذا النحو في يد الدولة القطرية عليها مظهر القوة، ولكن هذا التجميع أدى لثقل مسئوليتها وورطها في الانفراد بأعباء التنمية والتسيير اليومي، وأدى لضعف أدائها وبالتالي إلى عدم الاستقرار السياسي^(٤٥). وبدلاً من أن تسعى الدولة القطرية لإشراك المجتمع في قضايا التنمية لتحقيق الاستقرار الداخلي والاستقلال الخارجي زاد تسلطها واستبدادها، مما أضاف لأزمة الفاعلية أزمة شرعية حادة^(٤٦)، ومع تحويل الوظائف إليها بقي المجتمع غير قادر على مواجهتها.

إن إحياء الوظائف الحضارية المعطلة على يد الوحدات الاجتماعية المختلفة وعلى رأسها الأسرة، هو الحل الوحيد للسقوط الحضاري الذي تشهده الأمة، والحفاظ على العلاقات الأسرية التراحمية الممتدة أحد الضمانات الأساسية لإعادة بعث القيم الإسلامية في البنية الأساسية المجتمعية، وعلى رأسها قيم الشورى والعدل. فتماسك هذه البنية المجتمعية وإحياء فاعليتها هو الحصن الأخير في مواجهة الاختراق الخارجي والاستبداد الداخلي، وهو ما يجعل الأسرة وحدة سياسية ويتسق مع الرؤية الإسلامية التي تجعل العمل السياسي متغلغلاً في نسيج المجتمع ولا تعرف الفصل القاطع والازدواجية بين «العام» و«الخاص» أو «الاجتماعي» و«السياسي»^(٤٧).

وإذا كانت استعادة الأمة لوعيها الجهادي في فلسطين قد تزامنت مع استعادة الأسرة بها لوظائفها الحضارية ووراثتها للدولة الغائبة في ادوارها فإن «النموذج الانتفاضي» بعد تجريده يصلح مثلاً حياً لإطار معرفي أوسع تتولى الأسرة فيه الأمور في ظل الغياب الحضاري للدولة تعليمياً وثقافة وتنشئة واقتصاداً، وكفاحاً جهادياً^(٤٨).

إن العلوم الاجتماعية المعاصرة في ضوء ما تقدم في حاجة لمراجعة وإعادة صياغتها لتكون موضوعاتها واقترباتها ذات بعد حضاري يحمل مسؤولية رصد الواقع وتقويمه، والريادة في تغييره. وهذا من أولى واجبات الوقت في هذه المرحلة، وهو ما يستلزم إعادة بناء «علم عمران» يجمع العلوم المتفرقة المهمة بدراسة الإنسان والمجتمع، تكون الأسرة أحد أبرز موضوعاته، متجاوزاً أحادية النظرة للظاهرة الاجتماعية الكامنة في تعدد العلوم الاجتماعية الغربية ومعيداً للعقل المسلم في تعامله مع الواقع الاجتماعي النظرة الكلية للسنن، تشريعية واجتماعية^(٤٩).

فإذا كان العلم الغربي يشهد عودة ترابط العلوم، وإعادة النظر في الأطر المعرفية، فإن مسؤولية بناء «علم عمران» لا تصبح فقط همّاً حضارياً بل إسهاماً يحمل الرؤية الإسلامية لقومنا ولللناس، أمانة وشهادة.

وعلى «أولي الأمر» من علماء الأمة، ومن وراءهم كامل الأمة، في ظل محاولات فرض الهيمنة المعرفية والواقعية للمعسكر الغربي، أن يدركوا أن الاختيار في هذه المرحلة الهامة من تاريخنا الحضاري ليس كما يظن البعض اختياراً بين مستقبل غربي... ومستقبل إسلامي، وإنما هو في جوهره اختيار بين ماضٍ غربي... ومستقبل إسلامي.

الهوامش

Jerold Heiss (ed.), Family Roles and Interacion: An Anthology (Chicago: Rand McNellyu Co., 1968).

(٥) انظر على سبيل المثال:

Ada Finifter, Political Science: The State of the Discipline (Washington: American Pol. Sc. Ass, 1983).

Marian D. Irish, Political Science: Advance of the Discipline (N.J.: Prentice Hall Inc., 1968).

Neal Reimer, Political Science: An Inrtoduction to Politics (N.J.: Harcourt Brace Javanovich Inc., 1983).

وباللغة العربية:

د. بطرس غالي، د. محمود خيرى عيسى، المدخل إلى العلوم السياسية، القاهرة: مكتبة الانجنو، ط ٨، ١٩٨٧ م.

(٦) انظر على سبيل المثال لكتابات علم الاجتماع التي لم يرد فيها بالمرّة لفظ الأسرة:

Anthony M. Orum, Introduction to Political Sociology (N.Y.: Prentice Hall Inc. 2nd ed., 1983).
Irving Louis Horowitz, Foundations

(١) د. جلال محمد موسى، تصنيف العلوم عند علماء المسلمين، المسلم المعاصر، سنة ١١، عدد ٤١، ص ١١.

(2) James Casey, The History of the Family (New York: Basil Blackwell, 1989).

(3) Charles E. Rosenberg (ed.), The Family in History (Pennsylvania: U. of Pennsylvania Press, 1975).
Hebert Appelbaum (ed.), Prespectives in Cultural Anthropology (N.Y.: State U. of N.Y. Press, 1987), pp. 176-183, 271-297.

Jene D. Jennings and E.A. Adamson Hoebel, Readings in Anthropology (N.Y.: Mc Hill, 1972), pp.270-282.

(٤) انظر على سبيل المثال:

J.E. Gold Thrope, An Introduction to Sociology, 3rd ed. (Cambrige: Camb.U. Press, 1972) pp. 73-110.

Tony Bilton, ed.al., Introduction to Sociology, 2nd ed. (London: MacMillan Education Ltd., 1989), pp. 253-303.

George Unwin and Allen, 1935).
(11) Joel Migdal, Strong Societies & Weak State: State Society Relations & State Capabilities in the Third World (N.Y.: Princeton un. Press, 1988), pp. 10-12.

(*) لاحظ التحيز في كتابات التنمية السياسية في حديثها عن «بناء الدولة» و«بناء الأمة» وكأن الدول النامية الأقدم حضارة والأثرى ثقافة لم يكن لديها «دولة» ولم تكن تشكل «أمة»، مع ملاحظة أن أغلب هذه الدول أو على الأقل نسبة كبيرة منها هي دول إسلامية عرفت منذ قرون «الدولة» و«الأمة».

(١٢) د. مصطفى كامل السيد، قضايا التطور السياسي لبلدان القارات الثلاث، القاهرة، بروفيشنال للإعلام والنشر ١٩٨٦، ص ٤٤-٣٠.

(١٣) انظر على سبيل المثال:

Theda Skocopl, Peter B. Evans and Dietrich Rueschmeyer (ed.), Bringing the State Back in (Cambridge: Cambridge U. Press, 1985).

Gabriel Almond, "The Rotum of the State", American Political Science Review. Vol. 82, No. 3, Sep. 1988, pp. 853-899.

(١٤) حول تطور مفهوم المجتمع المدني، انظر على سبيل المثال:

John Keane, Despotism & Democracy: The Origin & Developmenl of The Destinction between Civil Society & The Stale 1750-1850 (London: Verso Publ., 1988), pp. 35-63.

(١٥) تطرح العديد من الكتابات الغربية مشكلة تبعية العلم للأنظمة والمؤسسات وتدعو إلى قيامه بدور حضاري في التغيير والتوجيه، انظر على سبيل المثال:

George J. Graham Jr., "Reason &

of Political Sociology (N.Y.: Harper & Row Publ., 1972).

Tom Bottomore, Political Sociology (London: Hutchison Co. Ltd., 2nd ed., 1984).

(٧) من هذه الكتابات النادرة مثلاً (لاحظ تاريخ النشر وسيأتي بيان دلالة ذلك):

Ernest & Groves, The Family and its Social Function (N.Y.: J.B. Lippincott, 1940).

Brigitte Berger & Peter L. Berger, The War Over the Family: Capturing the Middle Ground (N.Y.: Anchore Press, 1983), pp. 110-186.

(8) Max Horkheimer, "Authoritarianism and the Family" in: Ruth Nanda Anthen. The Family: It's Function and Destiny (N.Y.: Harper & Brothers Co., 1959).

(٩) انظر على سبيل المثال:

Clifton Ammsbury, "Patron - Client Structures in Modern World Organization" in S. Lee Seaton and J.M. Claeseen (N.Y.: Mouton Publ., 1979), pp. 79-108.

J. Gledhill et. al. (ed.) State & Society: The Emergence & Development of Social History & Political Centralization (London: Unwin Hyman, 1988).

Ted C. Lewellen, Political Anthropology: An Introduction (Massachussettes: Bergin & Growey, 1983).

(١٠) انظر على سبيل المثال:

Harold Kaski, The State in Theory & Paractice (London:

Relations.

انظر:

Barry Schwartz, *The Battle for Human Nature: Science, Morality & Modern Life* (N.Y.: W.W. Norton & Co. Ins., 1986), pp. 264-269.

- (23) Peter Berger, "Social Sources of Secularization", in Jeffery C. Alexander & Steven Seidman (ed.), *Culture & Society: Contemporary Debates* (Cambridge: Cambridge U. Press 1990), pp. 240-242.

(٢٤) حول علمنة العلوم الاجتماعية انظر:

Roger G. Krohn, "The Secularization of Science & Sociology" in Larry Reynolds & Janica M. Reynolds, *The Sociology of Sociology* (N.Y.: David Mc Kay Co. Inc., 1970), pp. 85-97.

(٢٥) د. عبد الوهاب المسيري، العلمانية، دراسة غير منشورة، القاهرة ١٩٩١ م.

(٢٦) حول اقترايات دراسة الاسرة، انظر: د. علياء

شكري، الاتجاهات المعاصرة في دراسة

الأسرة، القاهرة: دار المعارف ١٩٨٢/د. سامية

الخشاب، النظرية الاجتماعية في دراسة الاسرة،

القاهرة، ١٩٨٧.

- (27) Evelyn Nakano Glenn, "Gender & the Family", in Beth B. Hess & Myra Marx Ferree (ed.), *Analyzing Gender: A Handbook of Social Science Research* (London: Sage Publ., 1983).

- (28) Clifford Kirkpatrick. *The Family as Process and Institution* (N.Y.: The Ronlad Press, 1955), pp. 17-18.

Change in the Political order" in George J. Graham Jr. (ed.), *The Post Behavioral Era: Perspectives on Political Science* (N.Y.: David Mc Kay Co., 1972), pp. 107-114.

Christian Bay, "Thoughts on the Purposes of Political Science Education", in *Ibid*, pp.88-89

(١٦) انظر على سبيل المثال:

David Kolb, *The Critique of Pure Modernity: Hegel, Heidgger & After* (Chicago: U. of Chicago Press, 1986), pp. 96-110

J.P. Netti, "The State as a Conceptual Variable", *World Politics*, Vol. XX, No. 4 July 1968, pp. 559-592.

(١٧) انظر على سبيل المثال:

Talcott Parsons, *Structure & Process in Modern Societies* (Illinois: The Free Press of Glencoe, 1960), pp. 301-302.

- (18) Christophor Lasch. *The Culture of Narcissism: American life in an Age of Diminshing Expectations* (N.Y.: W.W. Norton & Co., 1978), pp. 154-163.

- (19) Christopher Lasch, *Haven in a Heartless World: The Family Besiged* (N.Y.: Basic Book Inc., 1979), pp. 12-21, 117-121. *Ibid.*, pp. 5, 117.

- (20) David Kolb, *Op.cit*, p.35.

* PARENTAL

- (21) Cristopher Lasch, *The Culture of Narcissism*, *op.cit.*, pp. 154-156.

(٢٢) حول:

Commercialization and commodification of Social

- 1986), p. 52.
- (35) Ernest Groves, op. cit., pp. 218-219.
- (36) David Cooper. The Death of the Family, (N.Y.: Tandom House, 1970).
- (37) Chirstopher Lasch, Haven in a Heartless World, op. cit., pp. XV-XVII.
- (38) Christopher Lasch, The Culture of Narcissism, op. cit., p. 177.
- (39) Peter Berger, op. cit., p. 242.
وحول جدلية العلاقة بين الدين والعلمنة، انظر على سبيل المثال:
Rodney Strak & William Sims Bainbridge, The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation (Berkeley: U. of Calif. Press, 1985), pp. 1-18.
- (40) Christopher Lasch, The Culture of Narcissism, op. cit., p. 169.
- (41) Peter Berger, op. cit., p. 243.
- (٤٢) «المعمار الكوني» اصطلاح استخدمه د. عماد الدين خليل في وصف البعدين الغيبي والمادي في تكاملهما، ونضيف إليه في استخدام هنا البعد الاجتماعي أو ما يعرف بـ «السنن»، انظر:
د. عماد الدين خليل، حوار في المعمار الكوني وقضايا اسلامية معاصرة، قطر، دار الثقافة، ١٩٨٧، ص ٣١-٥١.
- (43) Ziauddin Sardar, The Future of Muslim Civilization (London: Mansell, 1987), pp. 109-112.
Ismail Raji Al Faruqui, Tawhid and its Implication for Thought and Life (Washington: IIIT, 1985), p. 159.
- (٤٤) حول هيكل وبنية الاسرة الاسلامية، انظر على سبيل المثال: د. السيد أحمد فرج، الاسرة في ضوء الكتاب والسنة، القاهرة: دار الوفاء، ط ٢.
- (29) Fridrich Engels, The Origin of the Family, Private Property and The state (Moscow: Progress Publ., 1968).
- ويلاحظ أن دراسة إنجلز اعتمدت على دراسات عالم التاريخ لويس مورجان كما ذكر في مقدمته، كما أن معظم دراسات الانثروبولوجيا تستند إلى دراسة المجتمعات القبلية البدائية أو المجتمعات الصناعية في تطورها دون أي ذكر أو دراسة للمجتمعات الاسلامية، وهو ما يعكس تحيزاً واضحاً ويقيد التعميم.
- (30) Andrea Nye, Feminist Theory & the Philosophies of Man (N.Y.: Routledge, 1989), pp. 172-228.
- (٣١) راجع الدراسات الاجتماعية في الاربعينيات والخمسينيات، وانظر على سبيل المثال:
Ernest B. Groves, op. cit., pp. 204-208.
Constantine Panunzio, Major Social Institutions: An Introduction (N.Y.: Macmillan Press, 1949).
Clifford Kirkpatrick, op.cit., p. 13 (1978).
- (32) Christopher Lasch, Haven in a Heartless World, op. cit., p. 26. (1978).
- (33) Johanna Brenner and Barbara Laslett, "Social Reproduction and the Family" in Uif Himmelstrand (ed.), The Social Reproduction of Organization & Culture (London: Sage Publ., 1986), Vol. II, p. 116.
- (34) Rayna Rapp and Ellen Ross, "The 1920 s Feminism: Consumerism & Political Backlasch in the U.S.", in: Judith Friedlander (ed.), Woman in Culture & Politics (Bloomington: Indian Un. press,

- ١٩٩٠.
- د. عبد الوهاب المسيري، الانتفاضة الفلسطينية: دراسة في الإدراك والكرامة، القاهرة: د.د.ن. ١٩٩١.
- (٤٩) تشهد أقسام العلوم السياسية في العالم الاسلامي جهوداً لبناء علم العمران هذا، انظر على سبيل المثال بكلية الاقتصاد، جامعة القاهرة:
- د. سيف عبد الفتاح، التجديد السياسي والخبرة الاسلامية: نظرة في الواقع العربي المعاصر، رسالة دكتوراه، ١٩٨٧.
- د. مصطفى منجود، مفهوم الأمن في الاسلام، رسالة دكتوراه، ١٩٩٠.
- أ. نصر عارف، التنمية السياسية في ضوء المنظور الحضاري الإسلامي، رسالة ماجستير، ١٩٩٠ م.
- أ. حامد عبد الماجد، الوظيفة العقيدية للدولة الإسلامية، رسالة ماجستير، ١٩٩٠ م.
- ١٩٨٩، صص ١٣١-١٤٣.
- Hammudah Abd Al-Ati, The Family Structure in Islam, Indiana: Islamic Bood Service, 1977, pp. 1-48.
- (٤٥) ابن عيسى الدميني، بحث عن المجتمع المدني المنشود، مجلة مستقبل العالم الاسلامي، سنة ١، عدد ٤، خريف ١٩٩١، ص ٢٣٠.
- (٤٦) د. مصطفى كامل السيد، مرجع سابق، ص ٩٢-١٠٥.
- (٤٧) حول المفهوم الاسلامي للسياسة، وجوهرها وطبيعتها، انظر:
- محي الدين محمد محمود، السياسة الشرعية في ضوء جوهر مفهوم السياسة في العصر الحديث، رسالة ماجستير، كلية الاقتصاد، جامعة القاهرة، ١٩٩٠.
- (٤٨) انظر على سبيل المثال:
- د. نادية التكريتي وآخرون، الاسرة والانتفاضة، نابلس: النادي الثقافي الرياضي،

قوانين الثورة في الفكر السياسي الإسلامي

غالب حسن*

قضية الثورة

باب الثورة

درس علماء الاجتماع «الثورة» من جهاتٍ متعددة، منها التعريف والآلية والسيروية والمراحل وأخيراً أسبابها وعوامل انبعاثها.

تكرّست بحوث جادة حول هذه النقطة الأخيرة من موضوع الثورة، وقد استطاع دارسو الثورات أن يسطروا لنا مجموعة أسباب موضوعية تنذر بالثورة التي هي تلك الانتفاضة الجماهيرية الكاسحة بهدف التغيير^(١).

وقالوا: إنّ من هذه الأسباب، إفلاس الدولة المالي واتّساع ظاهرة التفاوت الطبقي، والسيطرة المستزائدة لأهل المطاعم والمطامح، والتنافس المحموم بين رجالات وزعامات الدولة والاختلالات الأمنية، وتصادد نسب الوفيات بين الأطفال والشباب، وتسيّد الفقر، والتسيّب في أداء الواجبات الوظيفية، وتصادد حدّة الضرائب، وانتشار مرض الرشوة وانعدام فرص العمل^(٢).

هذه الأسباب وغيرها تؤدي إلى توترات شعبية، سرعان ما تتجمّع لتنفجر مرّة واحدة، وبذلك تحدث الثورة.

وفي الحقيقة يمكننا أن ننسج كل هذه الأسباب في مصطلح قرآني معروف هو (الأجل).

إنّ لكل شيء أجلاً، هكذا يقول الكتاب الكريم. ولكن ما هو الأجل؟!

يظنّ كثير من المفسّرين أنّ الأجل في معناه الحقيقي هو فترة زمنية محدودة في متن الحياة أو الوجود أو الكون. وهذا التفسير في الواقع صحيح، ولكنه لا يطلعنا على الجوهر البعيد لمعنى (الأجل)، ذلك أن تلك الفترة الزمنية من الحياة أو الوجود أو الكون تتجسّد وتتقوّم بجملة «ممكنات». فالشيء أي شيء، إنّما هو شبكة من الممكنات، فإذا ما هلك أو بطل معظمهما، أشرف على الهلاك أو الفساد أو العطالة. والنظام السياسي متقوّم بجملة عناصر أساسية صميمية، منها: الاقتصاد المتين، والشعب المتماسك، والحكومة القوية، والقوانين العادلة، والأمن الضامن والدفاع المكين.

ونحن نتحدّث هنا عن النظام السياسي ككيان قائم من جهة وقادر على الاستمرار والصمود في مواجهة عوامل التفتت والسقوط من جهة أخرى، فإذا ما ارتكبت هذه (الممكنات)، فإن النظام يكون قد اقترب من النهاية، أي شارف أجله على الانتهاء.

الثورة والأجل

في نصّ للإمام الصادق عليه السلام لا يحضرني مصدره للأسف الشديد، يؤكّد أو بالأحرى يبيّن، أن للدول أجالاً، وإذا لم تأتِ آجالها تنهدم الدنيا ولا تنهدم!

إن هذا البيان الصادقي العظيم انما هو من وحي نظرية الأجل في القرآن الكريم. لأنّ الأجل هو (المدة المضروبة للشيء)^(٣)، ولكن بلحاظ ممكناته المقومة والمدومة إلى زمن ما. وللدولة - وهنا هي النظام السياسي - أجل، وذلك كأى شيء في هذه الدنيا، وأجلها مرهون بفساد ممكناتها، أي الفساد الاجتماعي وانهايار بنيتها الاقتصادية وتداعي دفاعها.

وفي الحقيقة ان بإمكان الإنسان السياسي الراصد أن يشخّص أجل الأنظمة السياسية في حدود معقولة، وذلك من خلال دراسته الدقيقة والرقمية والعلمية لممكنات هذه الأنظمة، حيث اختلال وارتباك وتداعي هذه الممكنات، يقود إلى تشخيص مدى عمرها ولو في حدود تقريبية. ومن مهمّات كثير من مؤسسات الدول الكبرى، هي تحديد هذا الأجل، ويأتي التنبؤ على صعيد مصير الأنظمة السياسية، من رصد ممكناتها وقياس مديات أهليتها وقابلياتها على مسك هذه الأنظمة ومدّها بروح البقاء والصمود، وفي أحيان تعمل هذه الأجهزة على تعجيل هذه الآجال، وذلك بإرباك وإنهاك ممكنات الأنظمة المسؤولة عن وجودها وثباتها وحركاتها، وقد يكون العكس أيضاً، حيث تعتمد هذه الأجهزة إلى انعاش الممكنات الهالكة فتؤجل سقوط النظام.

متى نشور؟!

وما الذي نستفيد من كل هذا العرض ؟ اننا كحركة إسلامية ينبغي أن نفكر بالثورة الشعبية في حالتين رئيسيتين:

الحالة الأولى:

إذا تأكّد لنا أن النظام السياسي ينطوي على ممكنات محتضرة، أي: أن ممكنات وجوده

واستمراره متآكلة منخورة، مرعوبة، وبعبارة منسجمة مع الخطاب السابق، أن أجله بدأ يدنو، لما يعانيه من اقتصاد فاسد وأمن مضطرب وإدارة مشلولة.. وعلينا في هذه الحالة أن نبادر -إذا توفرت شروط أخرى تخصصنا بالذات سنأتي على ذكرها- قبل غيرنا لصنع هذه الثورة، فهي آتية بفعل ارتباك إمكانات النظام، فما علينا إلا استباقها.

الحالة الثانية:

إذا تأكد لنا أن الثورة -وفي هذه الحالة قد لا تتمتع بالظاهرة الشعبية العريضة الملحوظة - تساهم في ضعضة إمكانات النظام السياسي، أي تقرب أجله، أو تسارع في قضاء وإيفاء زمانه المضروب، على أن يتأكد لنا أيضاً، أن هناك رصيذاً في الأمة قادر على اهتبال الفرصة التالية، رصيذاً على خطنا وعلى دربنا... وهناك حالات أخرى سنأتي عليها.

وبناءً على هذا، فإن الحركة الإسلامية مسؤولة عن إيجاد جهاز علمي راصد، يدارس حقيقة الأنظمة السياسية من حيث إمكاناتها المقومة والمدومة. وذلك حتى تشخص آجالها أو زمن آجالها المحتومة، فتستبق الثورة قبل غيرها. إن الإحاطة العلمية الشاملة والدقيقة والعميقة بممكنات الأنظمة وقدرتها على إدامة النظام مهمة ثورية جوهرية من مهمات الفكر السياسي الإسلامي. والتهيؤ لاستباق الثورة المحتومة من صميم الإرادة الإسلامية، وإلا فإن فرصة الثورة سوف تضيع وتكون لصالح الآخر.

الزمان والرجال

كان أبو سلمة الخلال، ذلك المخطط الحقيقي للثورة على الأمويين، قد كتب رسالة إلى الإمام الصادق عليه السلام، يعرض عليه الثورة على بني العباس، ويعده بالرجال والقوة، ومن ثم بالنصر.

وصلت الرسالة إلى الإمام بيد أبي مسلم الخراساني، فعرضها على النار حتى احترقت قائلاً له: أخبر صاحبك «لا الرجال رجالي ولا الزمان زمانني»^(٤).

الإمام هنا ينظر للثورة بدقة وحساب وعمق، فالإمام لم يكن مستعداً لصنع الثورة، رغم أنه كان يدرك أن دولة بني العباس كانت هشّة طرية، لأنها في بداية عمرها، فممكناتها لم يشتد عودها وتصلب لحمتها بعد، وهي من فرص الثورة، تماماً كما هو الحال في مرحلة شيخوخة هذه الممكنات، ولذا، فإن المستغرب حقاً أن لا يثور الإمام في هذه الحالة.

الإمام يطرح عنصرين أساسيين في عالم الثورة، أنّ من ضروراتها الوجودية، ومن خلال النص السابق عاملين رئيسيين:

الرجال.

الزمان.

إذن، وتأسيساً على فكر إمامنا العظيم، لا يكفي في الثورة -إذا أردنا كسبها وحيازتها ارتباك

وهشاشة إمكانات النظام، بل لابد أن تتوافر على (رجالنا) و(زماننا). أي لابد أن تتوافر القاعدة الشعبية المؤمنة بالقيادة الثورية، لا لكي تنجح الثورة، بل لكي تستمر في حوزة القيادة وريادتها. وإلا ما قيمة الثورة إذا لم يتوافر (الكم) البشري الكفيل بتغطيتها، مادة وإدارة؟!

لابد أن تكون الظروف الزمنية على مستوى استيعاب أفكار الثورة وأهدافها، فالزمان هو إشارة إلى قدرة الظرف على هضم فكر الثورة، وإلا لماذا نقوم بمثل هذه المغامرة الخطرة؟!

فالصادق عليه السلام كان يعلم بطراوة إمكانات النظام العباسي آنذاك، ولكنه كان يفتقر إلى الغطاء الشعبي وإلى الظرف الفكري المتفهم لهويته الإمام ورسالته ودينه.

في ضوء المقتربات السابقة، نفهم، أن الحركة الإسلامية، لا تفكر بالثورة الشاملة والدائمة وبـ«نية» استلام الحكم إذا لم تتوافر مجموعة من الشروط، ومنها:

أولاً: ارتباك وضعف وتهاوي إمكانات النظام.

ثانياً: أن يتوافر الموج الشعبي الجدير بتغطية الثورة وهدفها مادة وإدارة.

ثالثاً: أن يكون الظرف الزماني جاهزاً لاستيعاب هوية الثورة.

عودة إلى الممكّنات

ان ارتباك وتهاوي إمكانات النظام السياسي من أهم شروط الثورة الهادفة إلى انتهاء النظام القائم وتشديد النظام الجديد. وليس من ريب ان هذه المرحلة الحرجة للممكّنات المذكورة ليست بنت لحظتها، وانما هي نتيجة لمقدمات وأسباب سابقة، والثوري الرصين هو الذي يلتقط الامكان الفعلي لهذه المرحلة في زمن تقريبي، أي يتنبأ بها قبل حلولها المادي المتجسد، ويعمل في الفترة السابقة على ذلك لاستباق الثورة بتوفير آلياتها المهمة، فإذا كان شرط الثورة في لحظتها هو الممكّنات المهزوزة، فان شرط الاستباق هو التنبؤ بهذا الواقع، ونجاح هذا الاستباق بإعداد آلياته. ولأهل البيت عليهم السلام أحاديث كريمة تدربنا أو تعلّمنا ضرورة استباق الحدث.

قال أمير المؤمنين: «من عرف الأيام، لم يغفل عن الاستعداد»^(٥).

وقال عليه السلام: «أعرف الناس بالزمان من لم يتعجّب من أحداثه»^(٦).

وقلنا مراراً، ان الزمن ليس تلك الكمية من الأيام أو السنين أو القرون وإنما الأحداث والوقائع.

أمير المؤمنين يدعونا إلى استشراف المستقبل من خلال الحاضر، وصنع الثورة يدخل في فقرة من فقراته المهمة في هذا السياق.

ان الثورة أو صنع الثورة لا يكون في لحظة انهيار إمكانات النظام، ان هذه الصناعة يجب أن تبدأ من ادراكنا العلمي لمقدمات هذا الانهيار، أي هناك اعداد أولي، وهذا الاعداد يسبق لحظة الانهيار المذكورة، وهذا هو معنى الاستباق بالنظر الصحيح، فإذا «عرف الشيء في وقته ضاع وقته» كما في الأثر، وعلى هذا الأساس فإن الثورة تخطيط سابق، قد أخذ في موضوعها تهاوي إمكانات النظام الذي اكتشفناه بالدروس والرصد منذ فترة زمنية معقولة.

طبيعة الموج - رجالنا

إنَّ موج الثورة (الإسلامية) يتشكَّل من قطَّاعين أساسيين في جسم المجتمع:

القطَّاع الأول: هم المستضعفون من عباد الله. إنهم وقود الثورة ويدها الضاربة، إنهم القطَّاع العام من الشعب أو هم العمَّال والفلاحون والطلبة وصغار الموظفين وحتالة الأرصفة وأصحاب المهن الوضيعة. فهؤلاء كلَّهم يشكِّلون جوهر الموج في الثورة الشعبية. يقول تعالى: «وما لكم لا تقاثلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان...»^(٧). فمن البديهي هنا، أن يكون المستضعفون مادة الثورة، قوامها الثوري العامل، أليتها الناهضة، أنَّها - الثورة الإسلامية الشعبية - من أجلهم، وعليه: هم أداتها وسيرورتها.

القطَّاع الثاني: علماء الدين والمفكِّرون والكتَّاب والأدباء والخطباء والمثقفون والواعون والمتسلِّحون بالوعي الإسلامي والإنساني. وهؤلاء مشعل الثورة ولسانها المعبَّر ووجهها المشرق وفكرها الثابت وقلمها الناقد والنافذ، وهم ضمن الأمرين بالمعروف الناهين عن المنكر، لأنَّ هذه الممارسة تصل قمَّتها وتبلغ أوجها بنقد الأنظمة الجائرة وتعرية طغيانها وفضح متناقضاتها. قال تعالى: «ولتكن منكم أمة يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة». وقد أهمل المسلمون تصوير هذا التطابق الحي بين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والانتاج الفطري النقدي والمحرَّض.

دور الزمان

لكل ثورة زمن خاص بها. وأقصد بذلك، أن الثورة بغير هويَّة ما مرتبطة بزمن خاص، فالثورة الإسلامية الشعبية تفتقر إلى زمنها، أي تفتقر إلى تكيِّف الإرادة الشعبية مع ظروفات الإسلام، وشياع القيم الإسلامية كروى وتصوَّرات واتجاهات، وحضور الإسلام باعتباره عقيدة أمة وشريعة مجتمع. وفي الواقع أن هذا الزمن المطلوب والضروري لا يشترط فيه الامتلاء، بل هو زمن مقارب، وكفي الانتماء القلبي والوجداني لقطاع كبير من الناس.

وهناك حقيقة طالما تغيب عن أذهاننا، وهي أن عقيدة الناس كثيراً ما تعمل في داخلهم رغم الظاهر الموحى بالعكس، وكثيراً ما وقع فريسة هذا الظاهر المخادع مفكِّرون إسلاميون، فحكموا بجاهلية المجتمع، وضربوا صفحاً من الموروث العقيدي النابت في العمق القصي من النفس الإنسانية، ومن ثم المجتمع ككل. ومن أبرز هؤلاء المفكِّرين الشهيد سيِّد قطب، وكان كتابه (معالم في الطريق) في بعض فصوله قطيعة مؤسفة بين الحركة الإسلامية والأمة، فيما انطلق الإمام الشهيد محمَّد باقر الصدر من إيمان عميق بإسلامية المجتمع، رغم مظاهر الخلل الفكري الالتزامي هنا وهناك.

الواجبات الممهدة

إذا ما تحصَّل وثبت لدينا - كحركة إسلامية - أن إمكانات هذا النظام أو ذاك بدأت تشارف على الانهيار، وذلك منذ فترة زمنية، حيث دلَّنا الرصد والمتابعة والمعاينة على ذلك، وبمراجعة

رصيدنا من الناس، اكتشفنا أن الاتجاه العام مع الإرادة الإسلامية، وأنَّ الواقع مفتوح على أفكارنا وقيمنا وتصوراتنا، وأن الإسلام في المجتمع هوية ظاهرة على درجات مختلفة من الانتماء والعمل. في هذه الحال ينبغي أن نشعر في صناعة الثورة، حيث تتكرّس فترة الاعداد المسبّق لاستيعاب اللحظة الأولى، ومن ثم الاستمرار بها حتى تحقيق الظفر والنصر.

ترى ما هي مهمّات تلك الفترة ؟

- ١- تعبئة الطاقات المؤمنة النموذجية الراقية للمهمة الصعبة.
- ٢- القيام بحملة فكرية واسعة النطاق للتثقيف الجماهيري بالإسلام.
- ٣- طرح حاجات الأمة الملحة على بساط المطالبة.
- ٤- تعرية الواقع الفاسد بالأدلة المرقومة وبلغة تتراوح بين الشدّة واللين.
- ٥- كسب بعض العناصر الفاعلة في المجتمع إلى جانبنا عن طريق الحوار والاقناع.
- ٦- تمتين علاقتنا بالقوى الراضية الأخرى شريطة عدم الاخلال المبدئي وبهدوء محسوب وحذر معقول.

- ٧- العمل على تحييد القطاعات ذات القوّة المتمركزة في جسم المجتمع والنظام.
- ٨- توفير ثقافة خاصة للنماذج المسلمة الراقية بأدب الثورات وقوانينها وصيرورتها وحركتها.

- ٩- تأمين الدعم والغطاء من الخارج شريطة عدم المساس بالنزاهة السياسية والاصالة الفكرية.
- ١٠- العمل على شدّ قطاعات الأمة بالرموز القيادية الإسلامية.
- ١١- تظهير وابرار وطرح قياداتنا إلى السطح بالتدريج وبطريقة فنية علمية، بعيدة عن المبالغات والمكابرات.

- ١٢- الانتشار في صفوف الأمة، تثقيفاً وتوجيهاً.
- ١٣- التمركز الشعبي والنظمي في العاصمة والمدن الحساسة.
- ١٤- الرد على الشبهات التي تسيء إلى قطاعات الدولة بدون تمييز وبدون تحديد، كما هو مع القوات المسلحة أو الأجهزة الأمنية أو ما شابه ذلك.
- ١٥- تأسيس علاقات صادقة وذات طابع عملي ومشاريعي للمستقبل مع حَمَلَة الأديان الأخرى وكافة الأقليات، وتقديم المثل الحي في مبادئ احترام الآخر وصيانة حقّه في الحياة الحرّة الكريمة.

- ١٦- وفي هذه الفترة طالما يشهد الناس أزمات اقتصادية وأمنية، فعلى الحركة أن تكون سبّاقة إلى معالجة هذه الأزمات بقدر الإمكان ومن دون تمييز بين الناس على صعيد انتماءاتهم الدينية والعرقية والمذهبية.

هذه بعض الواجبات الممهّدة للقيام بالثورة، ويمكننا إيجاد النصوص الإسلامية التي تنطبق على كل واجب منها. وعلى امتداد هذه الأفكار لابد أن نعرف جيّداً وأن نعي من الأعماق أن أهم خصيصة يجب أن يتّصف بها رموزنا وقادتنا وهم يعملون على صنع الثورة هو: [الزهد]. الزهد في كلّ شيء إلا خدمة الرسالة والمجتمع.

مرّة أخرى.. متى نثور؟

الحالة الأولى:

عندما يتأكد لنا احتضار النظام القائم وتتوافر أدلة الظفر والفوز بالنتيجة الأخيرة، وهذه الثورة تهدف تسلّم الحكم.

الحالة الثانية:

نثور إذا كانت الثورة تؤدي إلى التعجيل بعمر النظام شريطة ضمان الوريث الإسلامي القادر على استثمار هذه الفرصة فيما بعد.

الحالة الثالثة:

نثور إذا كانت الثورة هي الطريق الوحيد لايقاظ الشعب من سباتٍ قد غرق في خدره وخداعه. وهذه الثورة لا تهدف الحكم أساساً، وإنما تهدف تحرير الناس من الداخل.

الحالة الرابعة:

نثور إذا كان النظام جديد النشأة ومرفوض الهوية لدى الشعب لأسبابٍ تقرّها الشريعة ويمضيها العقل.

ومن الطبيعي أن لكل ثورة قوانينها، وهناك قدر مشترك من القوانين في كل أنواع الثورات، وهذا البحث انما عالج الثورة في الحالة الأولى، أي الثورة الهادفة إلى إزالة النظام القائم واستبداله بنظام إسلامي.

الإعداد المسبق: الإمام الحسن نموذجاً

التخطيط

كان صلح الإمام الحسن عليه السلام من القضايا السياسيّة الخطيرة في تاريخ الإسلام والشيعة، ويكفي أن نعرف أن عيوناً من أصحاب الإمام الحسن عليه السلام كان لها موقف سلبي من الصلح أكثر من هذا، إن بعض أصحاب الحسن حاول جاداً أن يخرق الصلح ويواصل الحرب ضد معاوية بن أبي سفيان، فهذا هو: عبيدة بن عمرو يدخل على الإمام الحسين عليه السلام ليقول له: «أبا عبدالله شريتم الذل بالعرّ، وقبلتم القليل وتركتم الكثير... دع الحسن وما رأى من هذا الصلح، واجمع إليك شيعتك من أهل الكوفة وغيرها ولني وصاحبي هذا المقدّمة، فلا يشعر ابن هند إلّا ونحن نقارعه بالسيوف»^(٨). وقد دخل عليه سليمان بن صرد الخزاعي في المدينة وقال له: «السلام عليك يا مدلّ المؤمنين»^(٩). ومن هذا القبيل كثير. ولكن الحسن عليه السلام بقي مصرّاً على موقفه، أي الصلح والوفاء به، وكان آخر جواب له على هذه الاعتراضات والأسئلة والاستفهامات: «...ليكن كل رجل منكم حلساً من أحلاس بيته ما دام معاوية حيّاً، فإن يهلك معاوية، ونحن وأنتم أحياء، سألنا الله العزيمة على رشدنا والمعونة على أمرنا، وأن لا يكفنا

إلى أنفسنا، فإن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون»^(١٠).

ودراسة دقيقة في تضاعيف النص تكشف عن خطة حسنية مدروسة، تتقوم هذه الخطة في الحفاظ على شيعته من أجل هدف منتظر، والحسن كان قد أناط ذلك بموت معاوية...!!

ان الحفاظ على القاعدة الشعبية كان هدفاً مركزياً في خطة الإمام عليه السلام، أو هو الهدف القريب من ذلك، فهو قد أمر أصحابه «بالعافية... وأن يؤثروا البقيا ويصطنعوا الرفق ولا يعرضوا أنفسهم لبطش السلطان»^(١١)، ولكن يجب ان لا نفهم ان هذا الهدف قائم بذاته، بل لهدف أبعد، والنص السابق يكشف عن ذلك الهدف البعيد، وهناك نص جميل يسلط الأضواء الكافية على أسرار وتضاعيف وأهداف الصلح. فقد صرح مرة سلام الله عليه: «اني رأيت هوى الناس في الصلح، وكرهوا الحرب، فلم أحب أن أحملهم على ما يكرهون فصالحت بقياً على شيعتنا خاصة من القتل، فرأيت دفع هذه الحرب إلى «يومٍ ما» فان لله في كل يوم شأن»^(١٢).

وبهذا تتضح معالم خطة الحسن عليه السلام، سبباً وهوية وأهدافاً. ولكي تتضح الصورة في الإطار نورد ذلك بنقاط محسوبة:

أولاً: ان الميل العام للقاعدة الشعبية كان باتجاه السلام، فقد كره شيعته الحرب وملأوا تبعاتها الجسام.

ثانياً: ان حمل هذه القاعدة على مواصلة الحرب سوف يكلفها الكثير من المتاعب والمشاكل والتناقضات، وقد تنتهي بالفشل والخسارة الفادحة.

ثالثاً: ان الحفاظ على القاعدة مسألة تدخل في ضرورة المستقبل المقبول والمنشود، وان ذلك أخطر وأهم من حاضرٍ مهزوز ومختل.

رابعاً: ان الحفاظ على هذه القاعدة يتم عبر ما يلي:

١- عدم التعرض للسلطان.

٢- الابتعاد عن مواطن الاثارة والشبهة.

٣- اظهار المسالمة والمودعة.

٤- اتخاذ البيوت حلساً.

واذن هناك جملة احتياطات استراتيجية لتحقيق هذا الغرض، أي البقاء على القاعدة الشعبية. ان الحسن عليه السلام كان قد طرح هذه الآليات إلى شيعته عبر رسائله وأجوبته.

خامساً: ان هذا التواري من أجل الحفاظ على القاعدة الشعبية انما هو لفترة زمنية محددة... انه إلى «يومٍ ما» على حدّ تعبير الإمام الحسن نفسه، وهذا ما نفهمه من ظاهر النص.

سادساً: والفترة انما هي محدّدة بسميّة مشخّصة أيضاً، ألا وهي موت معاوية ابن أبي سفيان كما هو المتبادر من النصوص.

سابعاً: وفي تلك اللحظة يبدأ العمل لاستحصال الحق واعادة المعادلة الحقيقية إلى خطّها من

الواقع الفعلي .

واذن هي خطة متكاملة . ولكن للأسف الشديد لم يلتزم كل شيعة الحسن بنظريته ، فلم يكونوا أحلاس بيوتهم ، ولم يترفقوا ويستكينوا إلى الهدوء الظاهري ، الأمر الذي جرَّ عليهم الكثير من المآسي والكوارث . وسنعود بعمق لهذه القضية .

النص

وإذا كان الحسن عليه السلام بارعاً في تخطيطه الذي آلف فيه بدقّة بين التكتيك والاستراتيجية . بين الوسيلة والغاية . بين الظرف والنظم . فأنّه كان أكثر براعة في خطابه السياسي بعد الصلح .

لقد شخّص الإمام هدفاً رئيسياً من أهداف معاوية ، ذلك الهدف هو تسقيط أمير المؤمنين عليه السلام ، فقد بدأ معاوية وبنحو مدروس ومحسوب خطة تستهدف تشويه شخصية علي باعتبارها رمز التيار الشيعي ، سواء على صعيد علاقته بالنبي أو تاريخه الجهادي أو سيرته الذاتية ، وجنّد لذلك رجالاً أكفأ في الفن الدعائي . وفي ذلك يقول كاتب : « لقد كان الهم الأول لمعاوية بعد أن تغلب سياسياً هو القضاء ثقافياً واجتماعياً على أبناء علي ومن يواليهم »^(١٣) . وقد تمادى ابطال هذه العملية في تسقيط علي حتى قيل أنّه « لص من لصوص الفتن »^(١٤) .

أدرك الحسن بثاقب نظره ان هذه الحملة تنمّ عن خطة موضوعة لإنهاء شخصية علي في الضمير المسلم ، وانتهاء علي يؤول إلى اقضاء تراث رسول الله من لوحة الحياة ، لأنّ علي هو ناقل هذا التراث وهو الذي بشر به بعد وفاة الرسول الكريم ، ومن هنا جعل جوهر خطابه السياسي هو الدفاع عن علي . بل لا نبالغ إذا قلنا ان جوهر الخطاب الشيعي في تلك الفترة كان هذا الدفاع المصيري .

ولأجل أن نعطي صورة حيّة عن هذا التصوّر نستعرض بعض النصوص في هذا المجال .

كان المغيرة بن شعبة لا يترك لعن علي عليه السلام فأنبرى حجر يردّ عليه : « ... ان الله عزوجل يقول : كونوا قوامين بالقسط شهداء لله . وأنا أشهد أنّ من تذرّمون وتعيرون لأحقّ بالفضل ، وأن من تزكّون وتطرون أولى بالذمّ ... »^(١٥) .

ويروي الجاحظ ان شداد بن أوس قدم على معاوية فأمره معاوية ان ينتقص علياً فقام خطيباً وقال : « ... ان الله إذا أراد بالعباد صلاحاً حمل عليهم صلحاً وهم وقضى بينهم جهلاً وهم وملك المال بخلاؤهم ، وان من صلاح الولاة أن يصلح قرناؤهم ، ونصح لك يامعاوية من سخطك بالحق وغشك من أرضاك بالباطل »^(١٦) ، ومن الواضح ان الخطيب مدح علياً وتعرّض بالتلميح لمعاوية .

وفي العقد الفريد ان معاوية طلب إلى عقيل أن يلعن علياً فصعد المنبر وقال : « أيّها الناس ، ان أمير المؤمنين معاوية أمرني أن ألعن علياً ، فالعنوه ، فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين » . فقال له معاوية : انك لم تبين من لعنت بيني وبينه . قال : « والله لا زدت حرفاً ولا نقصت

آخر...»^(١٧).

وكان الإمام الحسن عليه السلام هو المنظر الدقيق والعميق لهذا الدفاع، فهو إمام وابن الإمام، أي العارف الحقيقي بمقام ومنزلة ودور علي عليه السلام.

يروى المدائني أن عمرو بن العاص لقي الحسن عليه السلام في الطواف فانتقص من أمير المؤمنين وسان موقعه ودينه، فأجابه الحسن: «ان لأهل النار لعلامات يعرفون بها الحاداً لأولياء الله، وموالاته لأعداء الله، والله انك لتعلم ان علياً لم يرتب في الدين ولم يشك في الله ساعة، ولا طرفة عين قط... فايك عني، فانك رجس، ونحن أهل بيت الطهارة أذهب الله عنا الرجس وطهرنا تطهيراً»^(١٨).

ويروى المدائني أيضاً: ان أربعة من الدُّ أعداء علي اجتمعوا إلى معاوية، وراح كل منهم يُسيء إلى علي ودوره ومقامه، فحاضرهم الحسن وردَّ على كل واحدٍ منهم ردّاً مفحماً. ومن جوابه: «أنشدكم الله... هل تعلمون ان الذي شتمتموه صلى القبلتين وأنت يا معاوية بهما كافر، وبائع البيعتين، بيعة الفتح وبيعة الرضوان وأنت بأحدهما كافر وبالأخرى ناكث. وأنشدكم الله... هل تعلمون انه أول الناس ايماناً وانك يا معاوية وأباك من المؤلفة قلوبهم، تسرون الكفر وتظهرون الإسلام...»^(١٩).

ومضى على هذا النهج يسطر المآثر الفكرية والسياسية والدينية لعلي ويكشف زيف معاوية والسلطة الأموية الغاشمة.

وكما قلنا: ان هذا الخطاب لم يأت جزافاً، انه يهدف إلى صيانة وديمومة تراث رسول الله، وذلك عبر الحفاظ على شخصيّة علي في الضمير المسلم، لأنَّ علياً بطروحاته ومواقفه يعبر تماماً عن رسول الله، فقتل علي في هذا الضمير يقود إلى مسخ وتدمير هذا التراث النبيل.

الأخلاق والذرائعية

نعود إلى مزيدٍ من التحليل، سواء على صعيد التخطيط أو النص. فقد فهمنا من ظاهر النصوص، ان الإمام الحسن عليه السلام أراد أن يسلك شيعته في [انتظارٍ منظوم ومقصود وموقوت]. انه «منظوم» لأنه قائم في التواري والمداراة والهدوء. انه «موقوت» لأنه -ومن ظاهر النصوص- موصول إلى (موت معاوية). انه «مقصود» لأنه آليّة لتحقيق هدف مرسوم، تأكيد المعادلة الصحيحة في الحياة السياسية. ولكن لماذا هذا الانتظار بالذات؟

هناك جواب حاضر. انه الالتزام بالعهد، ذلك ان الحسن عليه السلام صالح وأمضى الصلح في بنودٍ مسجّلة. وهناك جواب إلى صف سابقة.

ان الحسن ينتظر موت معاوية لان من شروط أو بنود الصلح، استلام الحسن للأمر بعد موت معاوية بالذات. وفي الحقيقة لا أجد أي علاقة ضرورية بين هذين الهدفين وبين الانتظار بخصائصه الثلاث، أي النظم والوقت والقصد، ويكفي الانتظار وحده في كلا الهدفين. ان الانتظار

بخصائصه الثلاث قد أسَّسه الإمام الحسن مترقباً لحدث خطير، لقد وضع في حسابه (موت معاوية) كحدث غير عادي، إذ سوف يهز الدولة الأموية من الأساس، سوف يفجر التناقضات الكثيرة، ومثل هذه اللحظة ينبغي أن تكون مسبقة بانتظار غير عادي، انتظار منظوم من جميع الجهات، يستطيع أن يستوعب هذه اللحظة التاريخية الحاسمة، وهذا ما نستظهره من قوله عليه السلام: (فرأيت وقع هذه الحرب إلى «يوم ما»)، فان هذا اليوم مشحون بالمفاجآت الخطيرة.

فالانتظار بلحاظ نظمه وتوقيته وغايته، يتجاوز الحفاظ على القاعدة الشعبية حياةً، ويتجاوز مسألة الوفاء بالعهد، ويتجاوز حتى موت معاوية وحق الحسن بعده بالخلافة وذلك ليستوعب الوضع الجديد بما سيحمله من مخاطر جسام، وإذا قيل ان «يوماً ما» إنما إشارة إلى ثورة الحسين - كما يقول بعضهم - فان هذا التفسير يستقيم أكثر ويتأكد أعمق.

ان الحسن في طرحه مشروع الانتظار بهذه الخصائص، كان يقدر الزمن السياسي، الزمن الحرج، الزمن المملو، وهذه ميزة القيادة الرسالية الناضجة.

ان الانتظار المحكوم وفاءً بالعهد المقطوع يجسّد جانباً أخلاقياً وشرعياً، اما الانتظار المنظوم والموقوت والمقصود باتجاه لحظة محسوبة ومدروسة انما يجسّد الوعي القيادي والزمني. وقد شاءت الأقدار أن يتطابق كلا الانتظارين في حيّزهما التاريخي، ومن حسن الحظ أن تتوافر مثل هذه الفرصة وهي تقدم لنا درساً رائعاً في الجمع المشروع بين الأخلاق من جهة والذرائعية من جهة أخرى، دونما اخلال بميزان الفكر النظيف والخلق الفاضل.

ولو انّ الشيعة، كل الشيعة، اتبعوا هذه الخطة، أي استيعاب اللحظة المنتظرة، اللحظة التاريخية - أيّا كانت هويتها، موت معاوية أو الحسن أو ثورة الحسين - ولكن وكما أرى ان قطاعاً كبيراً من شيعة الحسن لم يلتزم هذه الخطة الدقيقة.

ركّز الخطاب الحسيني السياسي في الدفاع عن أبيه كما مرّ بنا، ولكن ما هي خصائص هذا الخطاب، ومراجعة هذه النصوص تكشف لنا عن الخصائص التالية:

أولاً: استعراض الحقائق الأولية في هذا المجال، أي أسبقية علي في الإيمان ودوره القتالي في تثبيت الرسالة وعلاقته الروحية الجوهرية برسول الله صلى الله عليه وآله، وفهمه المميّز للإسلام العظيم.

ثانياً: كان الخطاب يعتمد المقارنة الصريحة بين علي وأعداءه الألداء وعلى رأسهم معاوية بن أبي سفيان والمغيرة بن شعبة وعمرو بن العاص وغيرهم من عتاة قریش وطغیان الحكم الأموي آنذاك من الذين استطالوا على الإمام أمير المؤمنين بشكل وآخر.

ثالثاً: كان خطاب الحسن عليه السلام شديداً على هؤلاء الأعداء، شخّص واقعهم السيئ وضمايرهم الميّنة بدون مواربة أو مساومة، فقد وصف معاوية بالخلق السيئ والخبيث، ووسم المغيرة بأنّه مثل بعوضة، وعلى هذا الوزن كثير^(٢٠).

قواعد العمل السياسي الثوري

ومن قراءة السرد السابق يمكننا أن نستلّ مصفوفة قواعد استراتيجية في عملنا السياسي كمسلمين. منها:

القاعدة الأولى:

يمكننا أن نُحدّد سلفاً اللحظات الخطيرة التي سوف تترشح من التاريخ أو من المستقبل، مثل «سقوط نظام» أو «موت زعيم متنفذ» أو «قيام حرب أهلية» أو «حرب جيران» أو «وفود قيم ثورية جديدة» ونؤسس الانتظار المنظوم الذي بإمكانه استيعاب هذه اللحظات التاريخية الكبيرة، ومن البديهي أن تحديد مثل هذه اللحظات يكون من خلال دراسة الواقع بآليات علمية متقدّمة، ولا يعارض هذا أبداً حتى مع كون الأجل غيبية، إذ بالإمكان تحديدها على وجه تقريبي حتى إذا تعلّقت بموت إنسانٍ ما، وذلك من استكشاف قوانين الحياة والصحة والمرض وغيرها.

القاعدة الثانية:

إن الدفاع عن الرمز - بحق وعدل - يتصل بالدفاع عن نفس الرسالة، وذلك مثل النبي أو الإمام أو المرجع أو القيادي المسلم أو السياسي المسلم، ليس من باب الانصاف بل لأن مثل هذا الدفاع يجسّد دفاعاً عن ذات الرسالة شريطة أن يكون دفاعاً محكوماً بقيم الشريعة وضوابطها الدينية والأخلاقية. ونحن نعلم أن من أساليب تسقيط الرسالات إنما يتم عبر تسقيط رموزها الحيّة ووجوهها البارزة في الساحة.

القاعدة الثالثة:

إن السياسة هي (فن الممكن) وإنّ (العمل السياسي) إذا خسر فرصة إنما يحكم على نفسه بالفشل. أكثر من هذا، إن تفويت الفرصة ليس خسارة لمكسبٍ ما، وإنّما اندحار، لأن الفرصة الضائعة تعاقب الكسول وتطرد الخامل من حومة استحقاق الحياة.

القاعدة الرابعة:

في بعض الأحيان، تكون المواجهة الصريحة مع رأس النظام ضرورية وفاعلة لأنها كما يبدو تؤسّس حالة نضالية محضورة، وتصدم قوّة غاشمة، ترى نفسها مصونة، وإنها مرهوبة الجانب إلى الأزل، ومثل هذه الصدمة تفقدها توازنها.

خطاب الثورة: الحسين نموذجاً

تمثّل ثورة الحسين عليه السلام تجربة سياسية ضخمة في متن التاريخ الإسلامي وتعود أهميتها إلى جملة حقائق مركزية، كان لها الدور الكبير في إعطائها هذا الزخم من صيرورة الحياة وحياة الصيرورة.

هذه الحقائق - من حسن الحظ - ملموسة على صعيد الاثبات التاريخي، الأمر الذي يوفّر

مساحة كبيرة من فرص التعاطي العلمي والعملية مع هذه الثورة.

جاءت ثورة الحسين لتشيّد معادلة فقهيّة، بلورت الموقف من الحاكم الظالم وإن سُمّي «خليفة المسلمين»، وإذا كانت الثورة على عثمان قد هيّأت الجوّ لبدور هذا الموقف، فإن ثورة الحسين كرّسته وحوّله إلى فقرة مُسمّاة بالعنوان والدليل في جسم الفقه الإسلامي، لأنها لم تكن عفويّة أو فجائية، ولم تكن نتيجة حتميّة لظروف شاذّة، بل هي تخطيط مدروس في ضوء عوامل وعناصر، كانت تبشّر أو تنذر بانفجار قريب.

وبهذا تزامن العقل مع القدر وتفاعلت الإرادة مع الأسباب، وهي ثورة القائد والجماهير في نسق من قوانين الاكتشاف والتخطيط. أنها ليست سابقاً مع التاريخ بل تماهياً معه، وقد جاءت معبّرة عن طموحات الجماهير وعن بصيرة قائد فدّ عرف متى تكون اللحظة الحاسمة.

هذه الثورة غنية بمضامينها، ليست لأنّها أرست فقهاً مستحدثاً وحسب، وليس لأنّها وليدة الإرادة والطموح والأسباب فقط، بل لأنّها طرحت بين أيدينا خطاباً سياسياً بليغاً، عامراً بالفكر والفن، ويمكننا أن نستلّ من هذا الخطاب منظومة نظرية حيّة عن التخاطب السياسي في عمل الثورة وفي فنّها وتكتيكها. وللأسف الشديد لقد أهمل الخطاب السياسي الحسيني على أخطر صعيد، أي صعيد الصياغة الفنيّة، أي ذلك النسيج الحي الذي يجمع براعة غير معهودة بين الكلمة والهدف والظرف والحقائق الموضوعيّة والأسباب... والتخاطب السياسي من هذه الزاوية تحوّل اليوم إلى علم، تتسلّح به الايديولوجيات والسياسات، وخاصّة في مجال الثورة.

ونحن في هذه الوريقات السريعة نريد أن نعيش لحظات مع هذا الخطاب الجميل، سوف نركّز على فنّه الناصح بين كل مقتربات القضية التي ثار من أجلها الحسين. وقبل أن نتوغّل في تضاعيف البحث نطرح الملاحظات التالية:

أولاً: سوف نسترشد بالنصوص الثابتة عن الحسين عليه السلام، ونهمل أي نصّ تحوم حوله أدنى شبهة من حيث نسبته إلى هذا الإمام العظيم، وذلك مهما بلغت القيمة السياسيّة لهذا النصّ المدّعى.

ثانياً: سوف نقتصر في الاختيار على النصوص السياسيّة وحسب، أي تلك التي تنطوي على مشروع سياسي.

ثالثاً: سوف نتبع المنهج الانتقائي في النصوص طبق المادّة المقصود اثباتها، وذلك بغضّ النظر عن التابع الزمني، لأنّ الهدف من البحث ذرائعي، يهدف إلى وضع رؤية أولى عن لغة التخاطب السياسي.

وضوح الأهداف

طالما تلجأ الثورات إلى طرح مجموعة أهداف على شكل شعارات صارخة، من طبيعتها الاثارة والتحريض، وتحوّل هذه الشعارات إلى آليّة وهدف في آن واحد. وذلك مثل: الحرية،

العدل، المساواة، الاخوة وان كانت (المساواتية) من أبرزها ظهوراً وإلحاحاً من هذه الشعارات وخاصة في الثورات الغربية^(٢١).

وقد لاحظ دارسو الثورات ان أكثر هذه [الشعارات / الأهداف] تتسم بالعمومية والشفافية، وفي أحيان كثيرة تلقي في أذهان الناس النمط المطلق من المعنى. ومن الطبيعي أن يؤدي هذا إلى انقسام حاد وشاق في وسط الثوار بعد الاطاحة بالنظام القديم. الأمر الذي يتسبب في سلسلة من المجازر والتصفيات فيما بعد^(٢٢). اذن هذا الغموض يشكل انتكاسة للثورة وأهلها ومستقبلها، ولقد برز هذا الواقع المرّ بكل وضوح في مجريات الثورة الفرنسية بعد الانتصار.

هذا الغموض في [الشعارات / الأهداف] لم نجده في الخطاب السياسي الحسيني وهو يعلن عن مشروع «الثورة». فلقد كان الحسين واضحاً جداً، واضح بكل ما تعنيه كلمة الوضوح من معنى وسعة، وقد لازم الوضوح مشروعه العظيم في كل مجرياته.

يقول الحسين عليه السلام :

[اني لم أخرج أشراً ولا بطراً ولا مفسداً ولا ظالماً، وانما خرجت لطلب الاصلاح في أمة جدي محمد صلى الله عليه وآله وسلم. أريد أن أمر بالمعروف وأنهى عن المنكر. وأسير بسيرة جدي محمد وسيرة أبي علي بن أبي طالب]^(٢٣).

انها لغة (الهدف الواضح) وليس لغة (الهدف الغامض)، والوضوح هنا أبعد مدى من تلك الجنبية اللغوية الصرفة، ذلك ان «الاصلاح» و«الأمر بالمعروف» و«النهي عن المنكر» من المفردات المشبعة بمعانيها الشرعية المعروفة آنذاك، وذلك على ضوء ثقافة القرآن والحديث وعمل المسلمين، فالحسين وهو يطلق هذه [الأهداف / الشعارات] يُدرك جيداً وعي الناس العام بها، لأنها من آليات ومتبنيات الثقافة الاجتماعية الإسلامية في ذلك الوقت، ومن هنا ندرك الفارق النوعي بين (الحرية كهدف / شعار) يخضع لمجموعة من التصورات بتعدد المتلقين، وبين تلكم (الأهداف / الشعارات) المحددة بسبب مرجعية شرعية متفق عليها إلى حد كبير. وإذا كان لها أن تتسع وتضيّق في حدود بسيطة، ولا تمس المكونات الجوهرية والعناصر الأساسية.

ان اختيار أو بالأحرى طرح (الهدف / الشعار) الواضح يخلق مجالاً ثورياً واضحاً، ويفرز كتلة ثورية منسجمة في درجة عالية ومتقدمة، أما (الهدف / الشعار) الفضفاض، غير المعلم، فهو بالتأكيد يخلق موجاً من الثائرين، ولكنه يفتقد الانسجام الداخلي، ولذا سرعان ما يفتك به الانقسام العمودي الحاد بعد سقوط النظام القديم. وسيرة النبي وابن عمه علي كانت عبارة عن فقرات مشهورة في اتجاهها الكلي، فلا غموض ولا ابهام.

الإمام الحسين عليه السلام - كما يبدو - كان حريصاً كل الحرص على توفير هذا العنصر البنائي في بيانه أو بياناته، ومما يدخل في هذا الاطار من الحرص المدروس، انه كان يعمد إلى رفع كل ابهام محتمل، بل ان هذه المهمة كانت جزءاً أساسياً في خطابه السياسي.

يقول الإمام الحسين في رسالته لأهل البصرة:

[ما الإمام إلا الحاكم القائم بالقسط الدائن بدين الحق الحابس نفسه على ذات الله...]^(٢٤).
فالحسين هنا يقوم بعملية تعريف - للإمام - في ضوء رؤيته الإسلامية، ويعتمد تعريفه الكريم على تحديد الخصائص، فالإمام هو الذي يحكم بالعدل، الذي يجسّد الإيمان الكامل بالاسلام وبالتالي الطاعة الخالصة لله عزّ وجلّ.

ماذا يعني هذا؟

ان الخطاب السياسي في عرف الحسين عليه السلام عملية تثقيفية وان كان ذلك في خضم الثورة! فالتعريف تنوير، خلق بنية جديدة في الرؤية، تحديد الموقف، تحديد المسار، ومما لا ريب فيه ان هذا يساهم في توفير لحمه الانسجام في طبقة الثائرين. وخاصة على صعيد النخبة ومستوى الصفوة أي رواد الثورة ورجالاتها.

ان الحرص على تثقيف الثائرين وخاصة بمفردات القضية والهدف إنّما هو عمل نزيه و ارادة نظيفة وفكر مسؤول، وهو جزء من نظرية الوضوح المطلوب في [الهدف / الشعار].

التحريض الموضوعي

التحريض من آليات الثورة الضمنية، انه يدخل في قلب العمل الثوري وهو يتجسّد على الأرض. تحريض ضد النظام القائم وضد القائمين عليه وضد القيم الظالمة وضد الحالة السائدة. انه تحريض. ولكن هذا التحريض طالما يكون غير موضوعي في كثير من الثورات، وهي مسألة مطروحة اليوم في مجالات علم اجتماع الثورات. ولكن ما هو هدف التحريض؟

انه في النتيجة القصوى «... ضمان الانتقال من منظومة قيم قائمة في وعي البشر إلى منظومة جديدة... قبول سلّم قيم اجتماعية جديدة...»^(٢٥).

ومن المسلّم به ان القيم الجديدة انما باتجاه الصالح العام، أي في خدمة الإنسان، وهو ما يدّعيه أصحاب الثورة والقائمون عليها، وعليه فان هدف التحريض نبيل و شريف ومقدّس، غاية مثلى، فلا بد أن يكون التحريض موضوعياً، سليماً، شريفاً، لأن الوسيلة من جنس الغاية في تضاعيف الفكر الحي.

ومتى يكون التحريض موضوعياً؟

إذا كان قائماً على المعلومات الدقيقة، المعلومات الصحيحة، خالياً من المبالغات والتهويل والتضخيم.

ان تشويه المعلومات واللغة من أخطر العوامل التي تهدّد موضوعية التحريض^(٢٦)، وتجهض مهمته الإنسانية النبيلة. ان التحريض الموضوعي يهب التحفيز عنصر الديمومة، ليس من شك ان التحريض الذي يعتمد المعلومات الكاذبة قد يخلق هبة ثورية، ولكن له مضاعفات خطيرة فيما بعد.

كان الحسين دقيقاً جداً في تصوير حكم يزيد بن معاوية، كان يختار الكلمات المطابقة للواقع. يقول عليه السلام :

[... وأما هؤلاء المدعون للخلافة والزعامة قد لزموا طاعة الشيطان وتولّوا عن طاعة الرحمن، وأظهروا الفساد وعطلوا الحدود وحرّموا حلال الله وأحلّوا حرامه] ^(٢٧).

انه الوصف الذي ينطبق حقيقةً وواقعاً على يزيد وبطانته. ومراجعة بسيطة للتاريخ تكشف عن هذه الحقيقة، فالحسين يحرّض موضوعياً في خطابه السياسي.

يقول عليه السلام:

[...] فإن السُّنة قد أميتت، وإن البدعة قد أحييت... ^(٢٨).

وإذا كان النص الأول تحريضاً على الحاكم، فإن هذا النص تحريض على الحالة السائدة، وهو طبق الواقع وأكثر فقهاء ومؤرخي الإسلام على أن الإسلام قد أقصي على مديات واسعة آنذاك. ونظرة عاجلة على أسلوب الحسين في نصوصه التحريضية وهو يمارس الثورة، تطلعنا على ثلاث خصائص جوهرية:

الأولى: الموضوعية وقد مرّت الإشارة إليها.

الثانية: الشمولية، أو خاصية التغطية للواقع / أشخاص / حالات... وقد مرّ التنويه لذلك بسرعة.

الثالثة: الهدفية، وتتجسّد بمهمتين متتاليتين:

أ - إزالة الوضع القائم.

ب - بناء وضع جديد.

قال الحسين: [وأنا أدعوكم إلى كتاب الله وسنة نبيه، فإن السنة قد أميتت وإن البدعة قد أحييت، وإن تسمعوا قلبي وتطيعوا أمري أهدكم سبل الرشاد] ^(٢٩).

إن التوسّل بالمحرّضات غير الحقيقية والخيالية، وعدم الأخذ بواقع وأجواء الظرف السائد من مصالح وطموحات، يتسبّب بخلق مشاكل كثيرة للثورة والثائرين فيما بعد.

اللغة المسموعة

لو قمنا بعملية جرد بنوية للكلمات التي احتلت مكانة مركزية من متن الخطاب السياسي الحسيني أبان مجريات الثورة، لوقعنا على مركب من المفردات ذات الوقع الفكري والروحي والسياسي على المجتمع آنذاك، ومن هذه المفردات [...] الأمر بالمعروف، النهي عن المنكر، الإصلاح، الحلال، الحرام، الفيء، العدل، الجور، الحدود، طاعة الشيطان، ...].

وفي الحقيقة إن هذه المفردات كانت من صُلب الايديولوجية الإسلامية، تتصل بها بشكل وآخر، فهي أمّا ذات منحي عقيدي أو شرعي أو أخلاقي أو عرفي، وجميعها تنتمي إلى الإسلام كدين يُرادله أن يحكم أو يقود الإنسان. ومن ثم إن هذه المفردات كانت مفهومة ومعروفة، بل هي مدار الأخذ والعطاء ومحور النقاش والجدل على لسان المجتمع المسلم، وما زالت تشكّل لحمّة

الخطاب الإسلامي في مجالاته الرحبة المتعددة: بل ان هذه المفردات هي جوهر الصراع، وسبب الثورة التي حمل أعباء مسؤوليتها الحسين وجماهير الكوفة.

وهذه المفردات هي المسموعة وهي مفصل التشكل الفكري والاجتماعي والانتمائي للمجتمع. والحسين انما أكثر منها، لأنها لغته أولاً ولغة الأمة ثانياً، ولأنها تركز بشكل وآخر أهدافه الكبيرة من هذه الثورة المقدسة.

ان هذه المصنوفة من الكلمات [الحلال، الحرام، الجور، العدل ...] لم تكن وسيلة للتغطية على مصاعب، ولا وسيلة للاثارة المخدوشة، ولا وسيلة للتحايل على الناس، وانما هي الحضور الحقيقي للثورة، والهوية الحقيقية للمجتمع ومحور مطالبه وغاياته، والخطاب السياسي الحسيني لم ينتج هذه القيم وانما توسل بها، واتخذها آلية في التحريض والتحريك والتحرك، ولم يكن ذلك استغلالاً وإنما ايماناً.

يستعمل كثير من (الثوريين) المفردات المسموعة لاغراض دعائية، وكثيراً ما يلجأون إلى تفخيم وتضخيم هذه المفردات بغية تفجير طاقات المتذمرين الساخطين. أما المسلم فانه يختار من المفردات المسموعة ما ينسجم مع فكره، ويحاول جهد الإمكان تأطيرها بمبادئه. فالحرية اليوم كلمة مسموعة فاذا هدف المسلم تسويقها من أجل الثورة فمن خلال رؤيته الدينية للحرية. وقد شاءت الأقدار أن تكون الكلمات المسموعة في زمن الإمام الحسين تلك التي تشكل منبت الإسلام، فجاء الحب مطابقاً للبيدر - كما يقولون -.

تكوين الثائرين

قال الحسين عليه السلام: [أيها الناس: ان رسول الله قال: من رأى سلطاناً جائراً مستحلاً لحرم الله، ناكثاً لعهد الله، مخالفاً لسنة رسول الله صلى الله عليه وآله يعمل في عباد الله بالاثم والعدوان، فلم يغير عليه بفعل ولا قول كان حقاً على الله أن يدخله مدخله، الا ان هؤلاء قد لزموا طاعة الشيطان، وتركوا طاعة الرحمن وأظهروا الفساد وعطلوا الحدود، واستأثروا بالفيء، وأحلوا حرام الله وحرموا حلاله ...] (٣٠).

ألقى الحسين هذا الخطاب السياسي الدقيق في البيضة، وهو مكان ما بين واقصة إلى عذيب الهجانات. وهذا الخطاب يحمل لغة تهدف إلى جذب [المؤمنين] بروعته وعمله الذي هو في المحصلة النهائية تغيير الوضع القائم بوضع جديد قائم على قيم مناقضة ولكن في اطار الحق والعدل كما يراهما سلام الله عليه، ان التدقيق بعناصر الخطاب سوف يقودنا إلى مصنوفة رقمية أو عددية من مواد الادانة التي تدعو إلى الاطاحة بتلك العصابة الآتمة الظالمة، والحسين لا يريد أن يفهم هذه الحقيقة وحسب، بل يريد أن ينشئ القاعدة الشعبية التي يمكن أن تؤدي هذه المهمة بقيادته هو، فخطابه هنا إنما (دعاء سياسية) ومن الأمور الحاسمة في الدعوة السياسية (انها لا تهدف إلى تكوين المؤيدين بل المؤمنين بما تدعو إليه) (٣١).

ان الخطاب السياسي الحسيني في الثورة لا يكتفي بكشف حقيقة النظام القائم وحقيقة

القائمين عليه؛ بل يريد التغيير الفعلي وفق أنسقة معلومة بالتحديد، وذلك عبر جماعة مؤمنين، والخطاب بفقراته وعيناته الواضحة أقدر على صنع الثائرين الواعين من الخطاب العمومي الفضفاض.

ان صفات السلطان المرفوض مشخّصة بخطاب الحسين، مشخّصة بمواصفات معلومة مفهومة، يمكننا أن نحصيها بأرقام تكاد أن تكون فاصلة وحاسمة، والعقاب الذي ينتظر الساكتين مشخّص هو الآخر بعناوينه الجلية ومواصفات النظام الذي يجب أن يُدان واضح المعالم في الخطاب... إذن ماذا يريد الحسين؟ هل هو في صدد عملية وصفية؟ حيث استقرّت مهمّته بالاستعراض الموضوعي الصرف، حاله حال المراقب أو المؤرّخ؟ هل هو في صدد الادانة المجرّدة، يقول كلمته ويمشي، ويُلقي عاتق المسؤولية على الآخر؟ هل هو يهدف إلى كسب مجموعة من المؤيدين الذين يتجاوبون قلباً ولساناً مع موقفه الحاكم؟

لم يكن يهدف الحسين إلى أيّ من هذه الغايات، إنّما كان - في خطابه هذا - يصنع (الثورة) بكسب المؤمنين، انه خطاب إلى الناس كي يقتنعوا ويؤمنوا باطروحته، ومن ثم يلتفون حوله، وبالتالي يفرضون سلوكاً جديداً يقوم على أنقاض السلوك البائد الذي هو سلوك مرفوض لا بدّ أن يزول.

ان جوهر هذا الخطاب الفني المسؤول الهادف هو (... فلم يغيّر عليه بفعل ولا قول...)، ولما كان الحسين هو المتصدّي الأوّل عن هذه الممارسة الخطرة، فان القاءه هذا الخطاب يكشف عن نيّته بتكوين الثائرين، أي السائرين على خطاه، وهذه الغاية إنّما هي لحظة الخطاب وليس المستقبل.

الموج الجماهيري

كان الحسين عليه السلام يلقي خطابه السياسي وهو يصنع الثورة كلّما التقى جمعاً من الناس وهو في طريقه من مكّة أو بالأحرى من المدينة حتى وصوله كربلاء المعلى، وذلك حتى في أصعب لحظات الثورة! قال الحسين عليه السلام في «ذي حسم» وهو موقع يقع بالقرب من كربلاء: [...] ألا ترون ان الحق لا يعمل به وان الباطل لا يتناهى عنه؟ ليرغب المؤمن في لقاء الله محققاً، فأني لا أرى الموت إلّا سعادة والحياة مع الظالمين إلّا برماً^(٣٢).

في هذا الخطاب وفي غيره وهو يقطع ذلك الطريق الطويل الشاق كان يتوجّه سلام الله عليه إلى الناس، إلى الناس مباشرة، يخاطب عقولهم وعواطفهم ودينهم وشرّفهم، قاصداً جذب أو تكوين (المؤمنين)، ولم يبد في خطاب الحسين أي نصّ مقصور على طبقة معيّنة من الناس، سواء على صعيد الحرفة أو النسب أو المدينة أو العلم... أو... ومن الطبيعي ان هذه الخصيصة تابعة من نظرية الحسين في الحياة التي هي نظرية الإسلام العظيم.

ان جماهيرية الخطاب السياسي جزء لا يتجزأ من طبيعة هذا الخطاب عندما ينبغي صنع الثورة... لا ثورة بلا جماهير. حقيقة في الصميم...

وتأسيساً على هذا، لا بد أن يكون الخطاب جماهيرياً، ولكن في نطاق مسؤولية الكلمة ونطاق الالتزام الايديولوجي ونطاق الموضوعية في التحريض.

وأخيراً...

هل يمكن أن نستل منظومة قوانين خطابنا السياسي - كمسلمين عاملين - من نصوص الحسين وهو يصنع الثورة؟

أولاً: لا بد أن نستمد خطابنا من روح الايديولوجيا التي نؤمن بها، فهي مادة الخطاب وضابطه الأساسي.

ثانياً: ان خطابنا السياسي ينبغي أن يقوم على وضوح الهدف والغاية وان نبعد جهد الامكان عن الأهداف الغامضة والشعارات الفضفاضة.

ثالثاً: لا بد من استرشاد الموضوعية والأمانة الخلقية في أي عملية تحريض، ان الالتزام بهذه القاعدة ينبع من عقيدتنا ويدعم دعاوانا السياسية.

رابعاً: الجماهير العريضة هي مادة الخطاب السياسي في الدرجة الأولى، خاصة في الأعمال الكبيرة كالثورة والتغيير.

خامساً: أن يكون الهدف من الخطاب هو «تكوين المؤمنين» وليس الاستتارة والتهيج أو المؤيدين، أي جذب الناس إلى متبنيات الخطاب.

سادساً: أن تكون اللغة واضحة، وان نبعد عن أي محاولة لتشويه اللغة ومعانيها ودلالاتها بهدف الابهام والغموض.

سابعاً: لا بد من استخدام (المفردات) ذات الحضور شريطة المراعاة للخط الايديولوجي، وإذا كانت بعض (المفردات) جديدة، ولم يكن لها ماضٍ سجالي في تاريخنا الجهادي، علينا استشارة الشرع في استخدامها، أو طرحها من زاوية ايديولوجية، أو تعالج ايديولوجياً ثم تستعمل على ضوء المعالجة.

ثامناً: من الأهداف الخارجية لخطابنا هو تغيير وضع سائد بوضع جديد، فلا بد أن نمتلك مادة الإدامة الجيدة ومادة البديل الأصح.

مسائل متفرقة

المسألة الأولى

من المسائل الكبيرة التي طرحها مفكرو الثورة أشكال النضال / الجهاد التي ينبغي أن تتبع في مجريات الثورة، أي إذا أُرُفِت لحظة الانفجار وتوالت تداعياتها المتوترة ومستحققاتها من ديمومة الفعل، فهل هناك شكل محدد من النضال / الجهاد.

فريق من مفكرى الثورة جمّدوا على شكل واحد، وأصروا على كونه قانوناً أزلياً لا يمكن مخالفته، وهذا الشكل هو (العنف)، ومن أبرز دعاة هذا التصرّو المفكر الأفريقي / الفرنسي [فرانز فانون] الذي كرّس كتابه المعروف (معذبو الأرض) لهذه الغاية.

يقول فانون: «فالعنف وحده، العنف الذي يمارسه الشعب، العنف الذي ينظمه ويغرسه قاداته، هو الذي يمكّن الجماهير من فهم الحقائق الاجتماعية ويزوّد بها بمفتاح هذه الحقائق»^(٣٣).

واعتقد ان (فانون) ينطلق في هذا التصوير الثوري والمعرفي والفلسفي للعنف من ظروفه الخاصة، ومن الصعب اعتماد نظريته كحقيقة أزلية. فليس بالعنف فقط يمكن أن تُصنع الثورة، ولا يُشترط في «الغضب الجماهيري» أن يتضمن القتل والذبح وحرق المؤسسات وتحطيم المكاتب وبعثرة الممتلكات.

وهذه الثورة الإسلامية في إيران قد أثبتت بدليل قاطع على عدم صلاحية هذه النظرية العاطفية، وثورة الحجارة مثل آخر. العصيان المدني والمقاطعة الاقتصادية والاحتجاجات الجماهيرية. كلّها أشكال جهادية / نضالية قد تؤدّي إلى إسقاط النظام القائم وتشيد النظام الجديد الذي يتطلّع إليه الناس.

ان شكل النضال / الجهاد يتمدّد في وقته طبقاً للظروف الموضوعية السائدة وتماهياً مع الأجواء الحاكمة. ان مسألة شكل النضال / الجهاد لا تخرج عن الإطار التاريخي للواقع وللحظة الانفجار التي قد تكون مباغتة وسريعة وحادة. والجمود على شكل واحد تزييف وتحجير لحركة التاريخ بكل ما يملك من جديد، وليس من شك قد يفرض الواقع أكثر من شكل نضالي / جهادي والثورة ماضية تحقّق أناتها وانتصاراتها وتضاعيفها^(٣٤).

قال تعالى: «اذهبوا إلى فرعون أنّه طغى. فقولوا له قولاً ليّنّاً لعلّه يتذكّر أو يخشى»^(٣٥).

قال تعالى: «ولكن منكم أمة يأمرّون بالمعروف وينهون عن المنكر....»^(٣٦).

وعن رسول الله صلّى الله عليه وآله: «من رأى منكم منكراً فليغيّره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان». وعن رسول الله صلّى الله عليه وآله: «أفضل الجهاد كلمة حقّ في حضرة سلطان جائر». وعن الحسين عليه السلام: «أيّها الناس: إن رسول الله قال: من رأى سلطاناً جائراً مستحلاً لحرام الله، ناكثاً لعهد الله، مخالفاً لسنة رسول الله صلّى الله عليه وآله يعمل في عباد الله بالاثم والعدوان، فلم يغيّر عليه بفعل ولا قول كان حقاً عليه أن يدخله مدخله» وقد مضى مصدر ذلك.

من هذه النصوص وغيرها، يمكننا أن نفهم ان نظرية الإسلام في اشكال النضال / الجهاد - ونحن نصنع الثورة - ليست محدّدة بإطار جامد أو بصورة أزلية.

المسألة الثانية

تلجّ كثير من التصرّوات ان هناك هويّة طبقية محدّدة للثورة، والحقيقة من الصعب البت في

مثل هذه النظرية، وإن كان الموج العام للثائرين هو من نموذج [المستضعفين]، سواء كانوا من العمال أو الفلاحين أو صغار الموظفين أو الطلاب، ومما يلاحظ في هذا المجال أنه لا توجد ثورة طبقية بحتة، وكثيراً ما ساهم في تأجيج الثورة ودفعها إلى الأمام نماذج من طبقات معروفة بالغنى والثروة والموقع الاجتماعي البارز.

حقاً لقد غلب على الثورة الفرنسية الطابع البرجوازي وعلى ثورة أكتوبر الطابع العمالي وعلى الثورة الصينية الطابع الفلاحي، وعلى الثورة الفرنسية في الستينيات الطابع الطلابي، ولكن لم تعد كل ثورة من هذه الثورات نماذج من (نبلاء كبار وسادة وتجّار وصحافيين وتلميذ رهبنة واستاذ تاريخ وزعيم سياسي ومنظم انتخابي...) ^(٣٧). ولا يوجد مثل مصطلح (المستضعفين) في القابلية للإشارة إلى هوية الثائرين بشكل عام، والثورة الإسلامية لأنها عقائدية من جهة وفي سبيل العدالة الاجتماعية من جهة أخرى، كان لها القدرة على تكوين الثائرين من كل الطبقات، على أن أبناء الاستضعاف وحمة القلم هم الجواهر والصميم. والثورة الإسلامية في إيران المباركة قدّمت الدليل الساطع على ذلك.

المسألة الثالثة

وقد نشأ اتجاه ثوري في بعض المدارس الغربية يوجه قسماً من الطاقة الثورية في سياق من الحقد على (الآلة)، إذ يعتبرها المسؤولة عن تشيؤ الإنسان وامتصاص وعي الطبقة العاملة في الغرب، الأمر الذي عطّل دورها الثوري، بل حوّلها إلى جزء لا يتجزأ من النظام الرأسمالي وأدمجها في المركب (الصناعي - العسكري) من حيث لا تشعر، ممّا جعلها تساهم في تكريس الهيمنة الاستعمارية، وتصبح آلة بيد هذا المركب المريع في امتصاص خيرات الشعوب المستضعفة.

والواقع أن (هربرت ماركوز) قد أصاب الواقع في قدرة الآلة على تمييع الشعور الإنساني وقتله، وخاصة العمال، ولكن لم تعد هذه القدرة إلى الآلة البحتة، وإنما إلى مجمل التربية الفكرية الغربية التي أصّلت المادّة وهمّشت الروح.

يقول مارتون، أحد منظري الثورة: «ليست الآلة، ولا الاتومية، هي التي تشوّه الإنسان، فالتكتيكات الصناعية تحرّر الإنسان من قوى الطبيعة العمياء، أنها تقوم بدور المحرّر إذا استخدمت لخدمة الإنسان لكنها تزيد من اغترابه إذا استخدمت لزيادة أرباح الرأسماليين» ^(٣٨).

وهذا المفكر أدرك نصف الحقيقة، فإن الذي يحوّل (الآلة) أو يعطيها سلطة التحجير والتجميد والتشيؤ إنّما هو الفكر المادي الصرف، مهما كانت هويته، والرأسمالية صورة من صور هذا الفكر الذي يحجّم الإنسان، تكويناً وهدفاً ووسيلة في المادّة وحسب. ممّا يجعله قابلاً للتكيّف مع كل فائزّة مادية على حساب كل فائزّة روحية، والثورة في التحليل النهائي (انتفاضة روحية) حتى إذا كانت في سبيل المادّة، لأنها تنطوي على بذل من الجسم والمال والراحة، وهذا البذل نوع من التعطيل للمادّة بكل وبأوسع معانيها.

لقد كان الشيخ محمد تقي الشيرازي يحذر تأثري العراق سنة ١٩٢٠ من الاخلال بالنظام العام رغم إلحاحه عليهم بتشديد الجهاد من أجل الاستقلال، وكان الإمام المقدّس الخميني العزيز يفجر أقصى الطاقات الثورية في الإنسان الإيراني، ولكنّه طالما كان يرشد السلوك الثوري ازاء النظام العام، وهكذا كانت نداءات السيّد الخوئي (رحمه الله) وهو يوجّه الانتفاضة العراقية الأخيرة. والنظام العام تعبير مجازي عن منجزات الإنسان، وبذا يطرح الإسلام أروع نظرية في الثورة في هذا المجال.

المسألة الرابعة

وقد احتلت موضوعه الكفاح والجهاد ضد المستعمر الغازي من مسألة الثوري جدلاً لا بأس به، ترى هل يعتبر هذا الجهاد ثورة؟

من منظور إسلامي، ان الثورة ليست هذا التغيير لنظام سائد وحسب، حيث يشكّل النظام مصفوفة بالية وظالمة من القيم السياسية والفكرية والاجتماعية والتربوية، وبقيادة مجموعة من المنتفعين وأرباب الاستغلال والاستهتار بحقوق المجتمع وسعادته وكرامته، وإنّما هي أيضاً هذا الجهاد الذي يخوضه الشعب لتخليص الوطن من غزو كاسح أو احتلال أجنبي أو لتحصيل حق مُضَيّع.

تأسيساً على هذه المعادلة اعتبر الفكر الإسلامي جهاد الشعب الجزائري ضد الاستعمار الفرنسي ثورة، كذلك جهاد الشعب العراقي من أجل تأسيس الدولة العراقية ثورة، وانتفاضة الحجاز الفلسطينية لتقرير المصير ثورة.

لقد كان علماء الإسلام أسبق من غيرهم في اعطاء هذا المعنى الواسع للثورة حيث اقتصر عند البعض على «تغيير الحكم وما يصاحبه من تحولات اجتماعية وسياسية وقانونية...»^(٣٩).

وينطلق علماء الإسلام في هذا التصوّر من مفهوم الجهاد، فهو ليس في سبيل الخبز فقط، بل من أجل فائزة كريمة ومن أجل كل فكرة تكرس الحقيقة الإنسانية وتجسّد العدالة الاجتماعية وترشد البشرية إلى مسارها الصحيح في سبيل الله.

الهوامش

- (١) موسوعة السياسية، الكيالي، ج ٢ مادة (٦) غرر الحكم: ٩٥.
- (٢) الثورة: ١٠٢-١٠٣.
- (٣) مفردات الاصفهاني، مادة الالف، أجل.
- (٤) مفردات الاصفهاني، مادة الالف، أجل.
- (٥) الكافي: ٨: ٢٣.
- (٦) النساء: ٧٥.
- (٧) الدينوري، الأخبار الطوال: ٢٢٠.
- (٨) الامامة والسياسة، ١: ٢٦٠.
- (٩) (١٠) الأخبار الطوال: ٢٢٠.
- (١١) الفتنة الكبرى، لطف حسين: ٢: ١٩١.

- (١٢) الاخبار الطوال : ٢٢٠.
- (١٣) الثابت والمتحوّل في الأدب العربي، ١: ٢٩٨.
- (١٤) شرح نهج البلاغة، تحقيق: أبي الفضل إبراهيم، ٢: ٢٠٢.
- (١٥) الطبري، ٤: ١٩٠.
- (١٦) البيان والتبيين، ٤: ٦٩ - ٧٠، تحقيق: عبدالسلام هارون، ط ٢ سنة، ١٩٦٠.
- (١٧) العقد الفريد ٤: ٢٩ تحقيق، أبو عمر أحمد بن محمد.
- (١٨) شرح نهج البلاغة ١٦: ٢٧.
- (١٩) شرح النهج ٦: ٢٨٥، عن مفاخرات زبير بن بكار.
- (٢٠) شرح النهج ٦: ٢٨٥ - ٢٩٤.
- (٢١) الكيالي، عبد الوهاب، موسوعة السياسية، ج ٢، مادة « الثورة ».
- (٢٢) بريتون، كرين، الثورة، ص ١٩٢، ص ٢٢٢.
- (٢٣) فتوح ابن أكرم ٥: ٢٢ - ٢٤.
- (٢٤) الهمداني، أحمد صابري، أدب الحسين وحماسه، قم، سنة ١٤٠٧ هـ، ص ٩٥.
- (٢٥) لاوس، جورج، لغة السياسة، ترجمة: ميشيل كولو، ص ٩٠.
- (٢٦) لغة السياسة : ٥١.
- (٢٧) أدب الحسين وحماسه: ٩٥، نقلًا عن مصادر عدّة.
- (٢٨) الطبري، طبعة ليدن ٧: ٣٠٠.
- (٢٩) الطبري، طبعة ليدن ٢: ٢٠٠.
- (٣٠) تاريخ الطبري ٢: ٣٠٠.
- (٣١) الطحان، ناظم، الدعاية السياسيّة، دمشق، ١٩٧٦ القسم الثاني ص ٤٥.
- (٣٢) الطبري ٧: ٣٠١.
- (٣٣) فرانز فانون: معذبو الأرض: ٣٢ عن الطبعة الفرنسية، نقله: جاك ووريس في (نظريات حديثة حول الثورة): ٢٣.
- (٣٤) الموسوي، كاظم، فن الانتفاضة، السويد، سنة ١٩٩٤ ص ٦١ - ٦٦.
- (٣٥) طه: ٤٤.
- (٣٦) آل عمران: ١١٠.
- (٣٧) الثورة: ١٤٨ - ١٤٩.
- (٣٨) نظريات جديدة في الثورة، جاك ووريس، طبع الفارابي سنة ١٩٨٦ ص ٢١.
- (٣٩) موسوعة السياسية، الكيالي، مادة الثورة من الجزء الثاني للموسوعة.

المعارضة في الدولة الإسلامية

قراءة في المسار التاريخي والمشروعية

إبراهيم العبادي*

مقدمة

ما هي مسوّغات الحديث عن المعارضة في الدولة الإسلامية؟ ولمن يوجّه الخطاب من وراء إثارة هذا الموضوع ذي الحساسية الخاصة؟

ثمّة أسباب وجيهة تدعو إلى تبيان مسوّغات البحث، إذ لا يستقيم الحديث عن طبيعة المشاركة السياسية للناس في تسيير الأمور، في ظل حكم إسلامي، حصل على درجة من درجات الشرعية الإسلامية، وكذلك حدود الدور الذي يمكنهم القيام به، وبالتالي سقف الحريات التي تمكنهم من أداء هذا الدور...، دون الحديث عن حقّ ابداء الرأي والجمهور بحق الاعتراض، وتفعيل المراقبة والمحاسبة، وممارستهما بشكل عملي في إطار مساهمة المجتمع الأهلي في النشاط السياسي العام، وعدم تركه للنخبة السياسية وحدها.

لكن الاكتفاء بعموميات الحديث عن مشاركة الأمة في العمل السياسي، وعن حقوقها ودورها في الشورى والمراقبة، دون التطرّق إلى الكيفية التي تمنح الناس القدرة على ممارسة حق الاعتراض، وحدود الاعتراض من الناحية الدستورية والقانونية، وكيف يكون الموقف ازاء المعارضين، بمختلف أصنافهم، يشير من طرف خفيّ إلى وجود قلق ومخاوف جدية من إطلاق الحريات السياسية للناس كيما يمارسوا حقوقهم الاجتماعية التي تنتظم في الاطار الشرعي العام، وبحيث تصبح هذه الحالة هي القاعدة العامة، ومن ثم يأتي التقييد كحالة استثنائية مؤقتة تفرضها ضرورات المصالح، ومقتضيات الوضع الأمني والسياسي للدولة.

إن ظهور الاهتمام بموضوع المعارضة والموقف منها، عائد بالأساس إلى تأثير نظرة الفقه

السياسي الإسلامي التاريخي إلى موقف المعارضين^(١)، وانعكاس هذه النظرة في الوعي السياسي العام، وفي الثقافة الشعبية، إذ يصعب التحرر من تلك النظرة القاسية التي نظر بها الفقه السياسي الحاكم إلى جميع القوى التي وقفت موقفاً رافضاً ومعارضاً ومستنكراً لسلوكيات حكام المسلمين.

ولهذا لا تجد إلا مساحات ضيقة تتحدث عن الحالات التي يسوغ فيها للناس رفض الانصياع لسياسات الحكام وعدم طاعتهم، بل إن مدار الحديث موجه إلى لزوم الحفاظ على وحدة الأمة - الجماعة، وطاعة الحاكم والأمير، وتقديم هذا الحق، على حق الأمة في المحاسبة والاعتراض، وحقها في اختيار الحاكم الذي ينسجم مع المواصفات العامة المفترضة في شخصية حاكم إسلامي يتسنم موقع الخلافة، أو السلطنة، أو الإمرة في مجتمع مسلم.

وحينما نزل الفقه السياسي الحاكم، أو المساند لصيغ الحاكم في التاريخ الإسلامي إلى القبول بإقامة المتغلب وإمارة الاستيلاء، وأصبح أداة لشرعنة الأمر الواقع وبشكل مستمر، ثم حسمه الأمر بشكل نهائي بتحريم معارضة الحكم والثورة عليه، ساهم ذلك إلى جانب عوامل تربوية ومحددات اقتصادية واجتماعية، في عدم تبلور مفهوم واضح للحرية السياسية، وإقرار حق الرأي للجميع، دون أن يكون لتعدد الآراء وتشعب طرق النظر بالضرورة، أثر سلبي على وحدة الأمة وتماسك الجماعة.

على هذا الأساس، ترسخ في الثقافة الإسلامية مفهومان متعارضان، كلاهما ينظر إلى مفهوم المعارضة بوعي جامد: الأول: يرى فيها ثورة وتمرداً وخروجاً على الحكام وبالتالي فهي تنتظم في نطاق (أهل البغي) ومحركي (الفتن)، هذا بالنسبة لمن يمنحون الشرعية للحاكم ويرون حكمه صحيحاً، أيًا كانت مواصفات هذه الشرعية ودرجة قربها أو بعدها من الرؤية الإسلامية. الثاني: ينظر إلى المعارضة في إطار المشروع الثوري التصحيحي الذي يواجه الانحراف ويدعو إلى العودة إلى الشرعية الصحيحة. وهذه الرؤية المناقضة للرؤية الأولى والمناقضة لها، شكلتا حالة من الاستقطاب التي غطت على أشكال المعارضة لو أُتيح لها أن تنمو لساهمت في بناء نموذج بين هاتين الرؤيتين كان يمكن له أن يترك أثراً في وعي الأمة ويوفر لها مراناً عملياً على القبول بالرأي المعارض دون أن يكون هذا الرأي المعارض رافضاً بالجملة وناقماً بالمطلق، بل هو معترض على سياسات ورافض لأشكال من الممارسات، وهو ليس معارضاً دسناً أجل المعارضة، بل معارض في الحالات التي يرى فيها ضرورة الاعتراض.

ثمة عامل مركزي ساهم في تشديد هذه النظرة الضيقة، هو العامل المذهبي^(٢). فقد ساهم الصراع المذهبي بين مذهب حاكم وآخر محكوم، في تشييد بناء ضخم من السجلات الكلامية والفقهية والجدل الطائفي، انسحب أثره إلى الفترات المتأخرة من التاريخ الإسلامي، بل وحتى التاريخ المعاصر، ونشأت الدول الحديثة على غرار النموذج الغربي، وغدا الهم الأكبر للمشتغلين في خدمة السلطان، من المحسوبين على تيار العلم أو الفقه، تسويق أنماط الحكم، والدعوة إلى مراعاة حقوق الحاكم، في مقابل تناسي وإهمال حقوق الأمة، وواجبات الحاكم إزاءها.

وكان نتيجة ذلك كله، توارى حقوق الناس وإهدار ثروات الأمة، خلف ركाम ثقيل من الاستبداد، وأنهار الدم، والممارسات غير المشروعة، فانعكس كل ذلك، في بنية شاملة للتخلف، لم تتجاوزها الأمة حتى اليوم!

ورغم ذلك، ظلّ الفقه السياسي المعاصر ضعيف الاهتمام نسبياً بموضوع حق الأمة في الاعتراض وإبداء الرأي؛ لأنّه بقي أسير النظرة التاريخية التي يستمدّ منها مشروعيتها^(٣)، ويقس فيها الحاضر على الماضي، وما زال للماضي في ظروفه وقضاياه، حضوره المكثف في رؤية قطاع واسع من المسلمين، حتى بعد أن تكشّفت (دواعي) الأيديولوجيا التي حتمت على متفقي الماضي أن يكتبوا ما كتبوا وفي أذهانهم غاية واحدة، هي نصرة (الدولة) التي انحازوا إليها، أو عملوا في إمرتها.

وإذا كان النظام السياسي في الإسلام، لا يطابق في مواصفاته النظم السياسية المعاصرة، إلا أن التجربة السياسية الإسلامية الإسلامية المعاصرة، بدت رغم حرصها على هويّتها وخصوصيتها، تقترب من الأخذ بآليات العمل السياسي، فيما يخص تفعيل المشاركة السياسية، وتدعيم وجود المجتمع المدني وصيانة الحريات العامة، وضمان شفافية عمل السلطة.

وهذه الأهداف، تبدو محفزة لدعم البحث النظري حول قضايا الحريات ومداها، وعن السقف الأعلى الذي تبلغه الممارسة السياسية في ظلّ الحكم الإسلامي، ومتى يجوز اللجوء إلى القيود والممنوعات التي تحدّ من الرأي الآخر، وتلغي حقوق مزاولة العمل السياسي المنظم وغير المنظم؟!

وهذه القضايا تطرح بدورها تساؤلات، عن مدى إمكانية ممارسة العمل الحزبي على أساس التعددية السياسية؟ وهل يمكن أن يفرض ذلك إلى شكل من أشكال تداول السلطة لا تُخرج النظام السياسي عن قاعدته الفكرية الإسلامية.

إن هذه التساؤلات مجتمعة، تجعل الحريات في بُعدها السياسي نقطة التجاذب الرئيسية بين قوى المجتمع النازعة إلى صيانة هذه الحريات وتدعيمها، وبين أجهزة الدولة ومؤسساتها النازعة دائماً إلى التقنين، والحدّ من هذه الحريات.

وتتأكد هذه النزعة حينما لا يكون الوعي السياسي العام - أو لبعض قطاعات المجتمع - قد وصل بعد إلى درجة من النضج، تؤهّله للتمييز في كيفية ممارسة هذه الحريات في مجتمعين؛ مجتمع نضجت فيه الممارسة السياسية، واستقرّت مؤسساته الدستورية، وترسّخت حقوق الحكّام والمحكومين في إطار قانوني، ومجتمع لم تنضج فيه هذه الممارسة، وبالشكل الذي يجعل من ممارسة الحريات في سقفها الأعلى تعطيلاً للنظام السياسي أو تأسيساً للفوضى التي تهدّد الاستقرار السياسي والأمني في بيئة دولية أو إقليمية معادية.

ولذا كانت حرية ممارسة النشاط السياسي المعارض، تبدو دائماً من أخطر أنواع الممارسة السياسية، فأين هو مكانها في النظام السياسي الإسلامي؟ وهل يستوعبها مبدأ الأمر بالمعروف

والنهي عن المنكر والنصيحة لأئمة المسلمين؟ أم إنها استتساخ لأشكال الممارسة السياسية في الأنظمة الليبرالية!

الفقه السياسي.. نظرة نقدية

رغم اشتغال الواقع التاريخي الإسلامي على وقائع ثابتة ومشهورة، كان فيها العمل السياسي يتأرجح بين:

- ١- معارضة مسلحة ثائرة، تمثلها بالأساس ثورات العلويين والخوارج.
- ٢- أو معارضة فقهية صامتة، كصمت الحسن البصري وسعيد بن المسيب وأبي حنيفة النعمان.
- ٣- أو تيارات كلامية معارضة كالمعتزلة^(٤).

إلا أن مصنفات الفقه السياسي الإسلامي لم تتعامل مع هذا النوع من التنافر والنشوز بين السلطة الحاكمة وتيار داخل الأمة رافض لها، طاعن في شرعيتها، أو معارض لبعض سياساتها. بل إن الزاوية التي مُنحت للأمة للتعبير عن معارضة مشروعة، تلخّصت في نطاق محدود عنوانه (عدم جواز طاعة الحاكم إذا أمر بمعصية)، والقاعدة الشرعية لذلك؛ هي حديث الرسول صلى الله عليه وآله: «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»، أو كما ورد في صيغ أخرى، كقوله: «لا طاعة في معصية، إنّما الطاعة في المعروف»، أو «لا طاعة لمن لا يطع الله»^(٥).

ومع أن حديث الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله واضح من حيث فحواه ومضمونه، إلا أن هذا العنوان (معصية الخالق) في آراء فقهاء الفقه السياسي الحاكم، بقي بلا مضمون حقيقي؛ ذلك لأنّ المعصية التي تضطرّ الناس لإعلان السخط وعدم الرضا ليست هي المعنية فيما قرّره هؤلاء الفقهاء، بل تعني التوقّف عن تنفيذ أمر الحاكم إذا أمر بمعصية الرحمن، كأن التوقّف وحده هو الحل الأمثل، وكأنّ الحاكم لا يعدم أن يأتي بمن ينفذون أمره، حتى لو تطلّب الأمر رمي الكعبة بالمنجنيق، أو استباحة مدينة الرسول كما حصل مرّات في العهد الأموي.

أمّا حديث «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان»^(٦)، فقد ألغيت مفاعيله كأحد الأدوات المهمة التي تمكّن الأمة من وقف الحاكم عن الانحراف عن جادة الشريعة، وحوّل إلى ممارسة فردية، يقصد منها ردع الأفراد بعضهم لبعض، فصارت الممارسة العملية لهذه الفريضة في داخل المجتمع المحكوم، ولم تشمل الحاكم، كأن هناك وجوداً لسلطة أخرى غير المجتمع الأهلي، تقوم بمهمة مراقبة الحاكم ومحاسبته بمنطوق خطاب الأمر والنهي.

إنّ الجماعة المسلمة لم تُسلب الحق في أن تقوم بمهمة الأمر والنهي وتعطى حق التوقّف عن دعم الحاكم في حال ارتكابه للمعصية فقط، وإلا لما اضطرّ الخليفة الأول أبي بكر إلى الإعلان بصراحة: «يا أيّها الناس إنّني قد وليت عليكم ولست بخيركم، فإن ضعفت فقوّموني، وإن أحسنت

فأعينوني.... أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإن عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم»^(٧). ومن الواضح أن توقيف الطاعة للحاكم بقدر طاعته لله ولرسوله، أمر بديهي بحسب الأمر الإلهي ﴿وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾، لكن ألا يعني هذا التوقف عن طاعة الحاكم، رفض الانصياع لأوامره ومقاومة تنفيذ سلطته، فكيف انتهى الأمر إلى التسليم النهائي للحكام، بتحريم الخروج عليهم إلا إذا كفروا كفراً صريحاً بواحاً، أو ألغوا الدعوة إلى الصلاة!!

يقول صاحب شرح العقائد النسفية: «ولا ينبغي أن الإمام بالفسق، أي الخروج عن طاعة الله تعالى، والجور أي الظلم على عباده تعالى، لأن الفاسق من أهل الولاية عند أبي حنيفة»^(٨). وقال الباجوري: «فتجب طاعة الامام ولو جائراً. وفي شرح صحيح مسلم: يحرم الخروج على الإمام الجائر إجماعاً»^(٩). وقال أحمد الدهلوي الهندي: «وبالجملة فإذا كفر الخليفة بإنكار ضروري من ضروريات الدين حل قتاله بل وجب، وإلا فلا» واستشهد برواية «من أطاع الأمير فقد أطاعني، ومن عصى الأمير فقد عصاني»^(١٠). وقال الباقلاني في التمهيد: «قال الجمهور من أهل الإثبات وأصحاب الحديث: لا ينخلع الإمام بفسقه وظلمه بغصب الأموال، وضرب الأبخار، وتناول النفوس المحرمة، وتضييع الحقوق وتعطيل الحدود، ولا يجب الخروج عليه، بل يجب وعظه وتخويله وترك طاعته في شيء مما يدعو إليه من معاصي الله. واحتجوا في ذلك بأخبار كثيرة متظافرة عن النبي صلى الله عليه وآله وعن الصحابة في وجوب طاعة الأئمة وإن جاروا واستأثروا بالأموال»^(١١). وقال القاضي أبو يعلى الفراء الحنبلي في الأحكام السلطانية: «وقد روي عن الإمام أحمد ألفاظاً تقتضي إسقاط اعتبار العدالة والعلم والفضل في رواية عبدوس بن مالك القطان. وقال أيضاً في رواية المروزي: «فإن كان أميراً يعرف بشرب المسكر والغلول يغزو معه، إنما ذاك له في نفسه»^(١٢).

هكذا تبدو لنا مضامين هذه العقيدة التي تلغي أي تصرف معارض لمعصية الحاكم، فحتى لو غصب الأموال، وقتل الأنفس المحترمة، وضيع الحدود فإن حدود حركة الفرد هي الوعظ!! ثم التخويف!!، ثم ترك الطاعة!! من يخوف من؟

إن الذي يقتل النفس المحترمة بمرأى ومسمع من الجماعة المسلمة وهو متيقن من أن أحداً لا يسعه الاعتراض ومقاومة ظلمه وعسفه، كيف يسمع لنصيحة ناصح مشفق؟! ويتعظ بموعظة الذاكر الخائف على آخرة الحاكم؟! أين إذن جبروته وسلطته، إذا لم يطعه هذا الرافض لظلمه؟! نحسب أن هذا المنطق الذي ينسب لرسول العدل المطلق ناتج من انغماس عميق في المنطق القياسي الصوري، والخطاب الافتراضي العقيم، وليس هذا الخطاب الموجّه إلى الجمهور المسلم، سوى عقيدة بائسة تلغي كرامة الفرد وتسحق حقوق الأمة، وتصادر الشريعة الإسلامية التي جاءت لتقيم الحق والعدل، وليس لتحرس عروش الطغاة والظلمة. أي معنى إذن لسلطة الشرع، إذا كان هذا الشرع يمنح بركاته لمن ينتهك قداسته ويناقض نصوصه، وما قيمة هذا الشرع الذي يستهدف إقامة المجتمع الفاضل، ثم يمنح الآخرين السلاح لتقويض القيم التي ينادي بها.

إن نهاية خطاب الفقه السياسي ألغت بدايته، فالتوقّف عن طاعة العصاة لم يعد لها مغزى ومضمون عملي، ما دام حق الطاعة مكفولاً للحاكم على الدوام. إن النفس الإنسانية لا تستطيع القيام بعمليتين مزدوجتين في ذات الوقت، فهي خائفة مضطّرة للطاعة من هذا الحاكم الذي له سطوة تناول النفوس المحترمة ثم تستطيع في الوقت نفسه تخويف الحاكم ووعظه ونصحه، أليست النصيحة إقراراً بأنّ الحاكم أخطأ؟ فمن يستطيع القول للحاكم الظالم أنت أخطأت ثم لا يعرض نفسه للتهلكة؟

إنّ حاصل هذه الظاهرة، انطبعت بها أيّام الإسلام منذ انتهاء الحكم الراشدي واضطرار خليفة المسلمين الإمام الحسن بن علي بن أبي طالب عليهما السلام إلى التنازل عن سلطته السياسية لمعاوية بن أبي سفيان في عام ٤١ هجرية، وهو العام الذي كرّس له الخطاب السياسي الأموي تسمية جميلة أسماها (عام الجماعة)^(١٣). فهذه التسمية كانت الإعلان الرسمي بدخول المسلمين مرحلة السلطان السياسي الذي يكرّس وحدة الجماعة بحدّ السيف، وليس بقوة المبادئ والمثُل التي جاء بها النصّ الإسلامي، عامل التأسيس الأوّل للجماعة المسلمة. وبقبول الجماعة الانصياع الكامل والتوقّف عن الاعتراض على معصية الحاكم للخالق، تكون الجماعة قد كرّست أوّل التنازلات الخطيرة عن حقوقها^(١٤).

يقرّر الجاحظ في رسالة له بعنوان (الناطقة)، كما يلخصها الدكتور فهمي جدعان^(١٥): بأنّ معاوية غيّر نظام الحكم في الإسلام تغييراً حاسماً، فجعل منه نظاماً ملكياً كسروياً قائماً على الظلم وعلى الخروج المستمر على الأوامر الشرعية، وسار خلفه على أثره المشؤوم، فاستحق عصره جميعاً أن يطلق عليه اسم (عصر الفجور). أمّا (عصر الكفر) الذي شهدته الجاحظ فقد فاق عصر الفجور بظهور الناطقة الذين لم يتكفوا بالسكوت على المظالم التي اقترفها بنو مروان الفجرة، وأنما ذهبوا - يدعمهم العوام في ذلك - إلى تسويغ أعمالهم وتكفير من يعرض لها بالنقمة أو الثورة أو النقد، وإلى أكثر من ذلك، أي الدعوة لهؤلاء الفجرة. إن عصر الكفر هذا يتميز بالخروج على كل ما هو مقدّس، وبغياب الاكتراث الديني وبإسقاط كل واجب بإزاء الجماعة وباحتقار أهل الحق، فنحن إذن أبعد ما نكون عن (عصر التوحيد).

إن مأسسة الظلم، واحتقار أهل الحق، والاستهانة بحقوق الجماعة، والخروج على المقدس الديني، وسقوط الوازع الأخلاقي، هي البنية السياسية - الاجتماعية التي أنتجها نظام (عصر الفجور وعصر الكفر)، ومن ثم فإن مبدأ السكوت والصبر، كان يعني تاكلاً مستمراً لما بقي من حقوق إنسانية، وانفساح المجال أمام جميع المفاصد الدينية والاجتماعية والسياسية. ورغم ذلك فإنّ تلامذة أحمد بن حنبل يروون عن الرسول صلّى الله عليه وآله «إن الله ليؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر»^(١٦) فيغدو الفاجر ناصراً للشرعية حامياً لها، كما حصل مع المتوكل العباسي الذي عدّه دعاة هذا الخطاب محيي السنّة لأنّه انتصر لمنهج (الجماعة) في مقابل منهج الذين امتحنوهم في فتنة خلق القرآن!

ولأنّ منهج (الجماعة) هو المنهج الحقّ الذي ينبغي أن ينتصر ويتغلّب، فإنّ عصر الكفر

والفجور، يصبح عصر انتصار عقيدة أهل السلف وإحياء السُّنة؟!

إن البون الشاسع بين النظرية الإسلامية - كما تقررت وجدانياً في أصولها الأولى، لا كما قررها الفقهاء والمحدثون المتأخرون - وبين تجربة التطبيق الإسلامي، لم يمنع فقهاء المسلمين (!) المنتصرين دائماً لشرعة الأمر الواقع، من الدفاع عن هذه الظاهرة المناقضة لأصول الدين وفروعه. وبمرور الزمن أصبحت جزءاً أساسياً من حياة المسلمين، ومكوّناً من مكوّنات ثقافتهم السياسية، حتى توارثت الأجيال الظاهرة، وتعمّقت في نفوسها رهبة السلطة وهيبة الحاكم، فلم تعد مدرّكاتها تتحرّك إلّا باتجاه السمع والطاعة، لأنّها إن لم تسمع وتطع، تكون قد فارقت الجماعة، وعادت إلى الجاهلية!

وغدا ركن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أقرب إلى التناصح الفردي منه إلى العمل الاجتماعي، حتى أصبح للاستبداد بنية في الثقافة العامة مدعومة بشرعية دينية!! وأصبحت الحقوق هبة سلطانية والواجبات عبودية بحسب منطق صاحب العقد الفريد الذي ينقل قول الذين قالوا: «إذا زادك السلطان إكراماً فزده إعظاماً، وإذا جعلك عبداً فاجعله ربّاً»^(١٧).

وانتهى الأمر مع ولادة الدولة الحديثة المدعومة بأجهزة سلطوية قاهرة، إلى إسكات الناس والتحكّم بهم، ولم تنفع صرخات الرافضين للاستبداد على المستويين الفكري والعملي في التغيير نحو الأحسن، فقد كتب عبد الرحمن الكواكبي طبائع الاستبداد^(١٨) في نهايات القرن الماضي والدولة العثمانية ما تزال تحمل بقايا شرعية دينية، وكتب الفقيه الشيخ محمد حسين النائيني تنبيه الأمة وتنزيه الملة^(١٩) في ذروة انتصاره للفكر الدستوري ضد الفكر الاستبدادي في الصراع الذي خاضه قطاع من علماء الدين معهم أبناء الشعب المسلم في إيران ضد أسرة القاجار الحاكمة. وهاجم محمّد رشيد رضا في كتابه الخلافة والإمامة العظمى^(٢٠) الاستبداد بادئاً بالعهد الأموي ومنتهاً بالعصر العثماني الأخير، وصبّ العالم الجزائري الشيخ عبد الحميد بن باديس^(٢١) جام غضبه على المتمسكين حرفياً بنظام الخلافة العثماني^(٢٢).

أمّا ثورة الدستور الإيرانية (١٩٠٦) وثورة العشرين العراقية (١٩٢٠) فقد تمّ احتواء أهدافها بتكريس الاستبداد في بنية الدولة الحديثة، إلى أن انتهى الأمر في إيران بثورة إسلامية، فيما بقي العراق ينوء بحمل ثقيل للاستبداد تنفرد بإنتاجه الجغرافيا العراقية وحدها.

لقد أصبح نموذج الحريّات السياسيّة التي توفّرها الدولة الحديثة في الغرب، عنوان القياس والمقارنة، مادامت تجربة محسوسة قائمة بذاتها، فيما بقيت الذاكرة الإسلامية تخزن صورة العدل والحرية في العصرين النبوي والراشدي لاسيما في خلافة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام. ويضاف إلى هذين العصرين، أيّام عمر بن عبد العزيز على مشارف المئويّة الأولى للقرن الهجري^(٢٣)، وكان من الطبيعي أن ينطلق شطر من الأمة ملتمساً الحل باستنساخ التجربة الغربية ومعارضة أي فكرة تطالب بعودة النموذج الإسلامي، لأنّه غدا في وعيها أشكالا من الاستبداد والعبودية!. ولسنا نسوغ لهذا القطّاع (أيديولوجيته)، بل نحن في موقع القارئ لجذورها التاريخية. على أن هذا السبب ليس هو الدافع الوحيد لذلك.

ورغم الجهود التي بذلها دعاة الإسلام ومخلصوه في التفريق بين صورة النظرية، ونماذجها التطبيقية السيئة، بين الصور الزاهية للعدالة والراسخة في الذاكرة، وبين صور الانحراف والانحطاط، إلا أن المشكلة تعقدت كثيراً، مع أن أحداً ليس بوسعه الجدل بأن التجربة الإسلامية تبقى أغنى تجربة في متانة أطرها النظرية وطهارتها وسائلها ونبل غاياتها بالمقارنة مع أي تجربة بشرية أخرى.

لكن ما العمل، وتاريخ الدول والملوك ملون بألوان الدم والتآمر وزهق الأرواح وهدر الأموال على القصور والجواري والحريم وشعراء البلاط والمغنين والمتملقين!!

لقد ساهم الفقه السياسي السلطاني في كل ذلك، لأنه ندب نفسه لمهمة تذكير الأمة بحق الطاعة وأداء الواجب، وليس لمهمة مراقبة الحاكم والتقنين لحقوق المحكومين وتدعيمها كي يتمكنوا من منع الحاكم من أن يكون حاكماً على الشريعة وليس محكوماً بها.

ولولا قوة المبادئ الإسلامية وصراحة النصوص التشريعية ودماء شهداء العدل والحرية منذ ثورة الحسين بن علي عليهما السلام وانتهاء بآخر شهيد ظل يحلم بمثل الإسلام، لما احتفظت الأمة بجزء من حيويتها، ولما تمكنت من مقاومة الاستتباع الكامل والاستلحاق بالسلطة، فبقيت هناك مسافة محفوظة بينها وبين الحكام، مكنتها من المحافظة على تماسكها وشخصيتها وهويتها، في أحلك فترات سقوط الدول وانتهيار مؤسسات السلاطين^(٢٤).

فكانت قوة المبادئ وليس قوة التنظيم السياسي (الدولة ومؤسساتها) هي المحرك لفاعلية الأمة والمانع من انهيارها، وهذه الملاحظة جديرة بالتأمل والاهتمام، لأن هناك من ينسب قوة الأمة إلى قوة التنظيم السياسي^(٢٥)، على أن الدولة تبقى أمراً حتمياً، وحاجة طبيعية بوصفها الأداة التي تمكن الأمة من الحفاظ على سيادتها وأمنها واستقامة نظامها السياسي والاجتماعي، وتوفر لها إمكانية تحقيق أهدافها وغاياتها ومثلها العليا، إن هي انسجمت مع ثقافة الأمة ومرجعيتها الفكرية والحضارية، ومارست دورها في نطاق تشريعات الإسلام، لا تشريعات وعاظ السلاطين. ولا تتصور دولة تفصل بين أهداف الإسلام (شعب الدولة) وبين أهدافها (النخبة الحاكمة العلمانية) تكون أمانة على حقوق الأمة ومخلصة لمبادئ العدل والحرية في الوقت ذاته، لأن تعارض الرؤى والأهداف يولد العنف السلطوي الذي يستتبع عنفاً مضاداً، وهي مشكلة القطاع الأوسع من الأمة مع نظمها السياسية حالياً^(٢٦).

أمّا لماذا وقف الفقه السياسي الذي انحاز لمؤسسة الحكم في تاريخ الإسلام هذا الموقف؟ وما هي مسوغات موقفه ودوافعه؟ وكيف تنعكس هذه المؤثرات في العقل السياسي الإسلامي - في قطاع كبير منه وليس جميعه؟ نعتقد أن الاشكالية نابعة من ثلاثة مفاهيم أساسية هي:

الأول: مفهوم الشرعية.

الثاني: مفهوم الجماعة.

الثالث: حتمية وجود الحاكم ومبايعته.

وبسبب اختلاف رؤية المسلمين لهذه المفاهيم، وجدنا من يعتقد اعتقاداً راسخاً بأن ما سُوِّق لعموم المسلمين من مفاهيم مناقضة للنص الإسلامي، لا تلزمه بالعمل وفق مفهوم الشرعية هذا، فكانت الشيعة الإمامية والزيدية ترفض هذه الشرعية وتجد تبعاً لذلك المجال الشرعي مفتوحاً أمامها لمقاومة الحُكَّام والاعتراض على سياساتهم.

كما أن انبثاق الفكر الخارجي، وتأسيسه لبنية فقهية حول تصوّراته لشكل الإمامة وشرعيتها، هو الدافع الذي جعل الخوارج يشتركون - رغم اختلاف الرؤى - في حمل السلاح مع الثائرين العلويين ومقاومة السلطات الحاكمة.

واقتربت رؤية المعتزلة للشرعية في رفض منطق الحكم الأموي، لكن معارضتهم ظلّت صامتة وكلامية أكثر منها عملية لأنّ شرط الخروج عندهم هو القدرة والتمكّن، وعندما عدموا هذا التمكن، لم تتوافر لهم فرصة إعلان الثورة المسلّحة^(٢٧).

ولهذا وجدنا هذه التيّارات، ينظر إليها ضمن الخطاب السياسي المناصر للدول التي تتالت في التاريخ الإسلامي، بالتوجّس والريبة والطعن في مباني أفكارها، واعتبارها مشروعاً قائماً للفتنة! لا بدّ من سد الذرائع النظرية أمامه، بفتح أبواب الحديث، وإطلاق لسان المحدثين، ليروا عن النبي صلّى الله عليه وآله ما شاءوا في طاعة الحاكم، وإن كانت نصوص هذه الأحاديث ومضامينها معارضة للقرآن الكريم ولنصوص أخرى واردة عن الرسول صلّى الله عليه وآله، يحثّ فيها على التمسك الصارم بفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويشيد فيها بالمجاهد الذي يقول لا للحاكم الجائر، ويتنبأ في أحاديث أخرى بفتن يكون المخرج منها لجوء الأمة إلى القرآن الكريم^(٢٨)، لأنّه عليه أفضل الصلاة والسلام كان يعلم بأن هناك من أهل العلم من سيوجه الأمة إلى كلام منسوب إليه وهو متعارض مع منطق قطعاً - لتنقاد الأمة إلى الهاوية، بسبب القدرة على التأويل واستنفاد طاقة النص الإسلامي في رؤى تخدم أهداف مذهبية وسياسية وفقاً للمراحل التاريخية، منشؤها الضغوط تارة والتوجّهات الأيديولوجية تارة أخرى^(٢٩).

لقد قال رسول الله صلّى الله عليه وآله عن أحبّ الجهاد إلى الله عزّ وجلّ فقال: «كلمة حقّ تقال لإمام جائر»^(٣٠). وقال أيضاً: «أفضل الشهداء حمزة بن عبد المطلب، ورجل قام إلى إمام جائر فأمره بالمعروف ونهاه عن المنكر فقتل»^(٣١).

والملاحظ أن أحبّ الجهاد والارتفاع إلى مستوى أفضل الشهداء لم تطلق على من قام بفريضة الجهاد على حدود الدولة الإسلامية لتوسيع رقعتها وإعلاء كلمة الله - رغم عظمة هذا الأمر عند الله ورسوله ولكن قيلت لمن يقوم بهذه الفريضة داخل حدود الدولة، وفي مركز قوتها، وضد من يمسك بزمام سلطتها، كلّ ذلك من أجل استقامة العدل، بيد أن هذا العدل وجدناه قد أسقط من مواصفات الحاكم المسلم عند فقهاء الفقه السياسي^(٣٢).

يقول الحسين بن علي بن أبي طالب عليهما السلام في خطبة له، نقلها الطبري في تاريخه وابن

الأثير في الكامل، قبل أيام من استشهاده: «أيها الناس، إن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: مَنْ رأى سلطاناً جائراً مستحلاً لحرام الله ناكثاً لعهد الله، مخالفاً لسنة رسول الله صلى الله عليه وآله يعمل في عباد الله بالإثم والعدوان، فلم يغيّر عليه بفعل وقول، كان حقاً على الله أن يدخله مدخله، ألا وإن هؤلاء قد لزموا طاعة الشيطان وتركوا طاعة الرحمن، وأظهروا الفساد وعطلوا الحدود، واستأثروا بالفيء، وأحلوا حرام الله وحرموا حلاله، وأنا أحق من غير» (٣٣).

مفهوم الشرعية

اختلف المسلمون في كيفية نصب الإمام واختيار الحاكم - الخليفة، لهذا المنصب الخطير، وكانت المشكلة من الخطورة بحيث ما سئل سيف في الإسلام إلا بسبب الإمامة بتعبير صاحب الملل والنحل الشهرستاني، لكن الجميع متفق على أن الحاكم مكلف بحراسة الدين وسياسة الدنيا بتعبير أبي الحسن الماوردي (٣٤).

ولا يكون عمل الحاكم مشروعاً ما لم يتقيد بهذه التكاليف، فيكون مدار عمله تنفيذ أحكام الإسلام وإقامة العدل ورعاية الأمة، وبالجمله توفير سبل أداء مسؤولية الاستخلاف.

إن المصدر الأول والأساسي لشرعية كل حاكم في النظرية السياسية الإسلامية إنما يستمد من قبوله الكامل الاحتكام إلى شرع الله بلا أدنى منازعة ولا رغبة في مشاركة، قال الراغب في مفرداته: «وأعظم الكفر جحود الوحدانية أو الشريعة أو النبوة» وقال ابن حزم: «لا يحل الحكم إلا بما أنزل الله تعالى على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو الحق، وكل ما عدا ذلك فهو جور وظلم لا يحل الحكم به».

إن النص الإسلامي كتاباً وسنة هو الحاكم الأعلى والسلطة التي لا تعلوها سلطة.... ولقد كانت علوية سلطة نص الوحي كتاباً وسنة على كل سلطة أخرى، تشريعية أو تنفيذية، وإنها سند كل سلطة ومبرر كل طاعة يطلبها حاكم» (٣٥).

فإذا وافق عمل الحاكم شريعة الله فهو الحق، وإذا خالفها فهو باطل، ومن ذلك يتبين أن مصدر شرعية الحاكم - عند المسلمين - سنة وشريعة - هو الله تعالى (٣٦)، وأن مقتضى طاعته ناشئ من طاعة الله ورسوله لأنه داخل في أولي الأمر الذين أوجب الله على الأمة طاعتهم بقوله: ﴿أطيعوا الله، وأطيعوا الرسول، وأولي الأمر منكم﴾ (٣٧).

إن وجود الحاكم بهذا اللحاظ يصبح متماهياً مع الحق، وتكون سلطته عنواناً لهذا الحق، فتكون طاعته طاعة للحق وخضوعاً له، والحق أحق أن يُتبع. ويقول حجة الإسلام الغزالي في إحياء علوم الدين: «الدين أس، والسلطان حارس، وما لا أساس له فمهدوم، وما لا حارس له فضائع» (٣٨).

وهكذا تكون مهمة الحكم حراسة الدين، وسياسة الدنيا بالعدل وبشرع الله، فإن أدنى هذه الوظيفة فقد استحق الطاعة، والتفاف كلمة الجماعة، أما إذا أخل بهذه الشروط والمواصفات، فإن الطاعة المشروطة بحقه لن تكون نافذة، فقد قال الغزالي: «إن طاعة الإمام لا تجب على الخلق إلا

إذا دعاهم إلى موافقة الشرع» (٣٩).

واحتج آخرون بعدم وجوب الطاعة إذا أمر الحاكم بمعصية، مستندين إلى أحاديث المصطفى صلى الله عليه وآله، ولكن ما هو التكليف إذا اضطبغت سياسة الحاكم بالمعاصي، وخرجت عن حدود الشرع بشكل صارخ، هل للأمة حق محاسبته وردعه، وهل لها حق عزله واختيار غيره؟ وماذا لو تمكّن من القوة بحيث يصبح في موقع القادر على عدم الانصياع، هل للأمة حق مقاومته باللجوء إلى القوة، أم إن الحل يكمن في الصبر واحتساب المعاناة عند الله تعالى!

لا شك أن هناك من وقف إلى جانب الأمة من الفقهاء، فأعلن بصراحة حقّها في ردع الحاكم، ولكن الأغلبية انحازت إلى ما عُرف بمدرسة الصبر والسكوت خوف الفتنة. فمن الذين وقفوا إلى جانب الأمة أبو حنيفة النعمان، فبعض الأخبار تؤكد دعمه لثورة الشهيد زيد بن علي بن الحسين، ومحمّد وإبراهيم ابني عبدالله بن الحسن، فقد ذكر أبو بكر الجصاص الحنفي في أحكام القرآن عن أبي حنيفة: «كان مذهبه مشهوراً في قتال الظلمة وأئمة الجور، ولذلك قال الأوزاعي: احتملنا أبا حنيفة على كل شيء حتى جاءنا بالسيف، يعني قتال الظلمة، فلم نحمله وكان من قوله: وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض بالقول، فإن لم يؤتمر له فبالسيف على ما روي عن النبي» (٤٠).

وقال ابن حزم الأندلسي الظاهري: «والواجب إن وقع شيء من الجور وإن قل أن يكلم الإمام في ذلك ويمنع منه... فإن امتنع من إنفاذ شيء من هذه الواجبات عليه ولم يرجع وجب خلعه وإقامة غيره ممن يقوم بالحق لقوله تعالى: ﴿تعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان﴾ ولا يجوز تضييع شيء من واجبات الشرائع» (٤١). وقال إمام الحرمين الجويني في شرح المقاصد: «إن الإمام إذا جار وظهر ظلمه وغشّيه، ولم يرع لزاجر عن سوء صنيعه فلاهل الحل والعقد التواطؤ على ردعه ولو بشهر السلاح ونصب الحروب» (٤٢).

غير أن هذه الأصوات من فقهاء أهل السنة والجماعة، كانت أقل تأثيراً، وأقصر باعاً في مقابل أهل الإثبات الذين ذكرهم الباقلائي في رأيه الذي نقلناه سابقاً. فقد لخص النووي في شرحه لصحيح مسلم بشكل صريح خلال شرحه لرواية عبادة بن الصامت حيث قال: «ومعنى الحديث: لا تنازعوا ولاية الأمور في ولايتهم ولا تعترضوا عليهم إلا أن تروا منهم منكراً محققاً تعلمونه من قواعد الإسلام، فإذا رأيتم ذلك فأنكروهم عليهم وقولوا بالحق حيث ما كنتم، وأمّا الخروج عليهم وقتالهم فحرام بإجماع المسلمين، وإن كانوا فسقة ظالمين، وقد تظاهرت الأحاديث بمعنى ما ذكرته، وأجمع أهل السنة أنه لا ينعزل السلطان بالفسق. وأمّا الوجه المذكور في كتب الفقه لبعض أصحابنا أنه ينعزل وحكي عن المعتزلة أيضاً، فغلط من قائله مخالف للإجماع. قال العلماء: وسبب عدم انعزاله وتحريم الخروج عليه ما يترتب على ذلك من الفتن وإراقة الدماء وفساد ذات البين، فتكون المفسدة في عزله أكثر منها في بقاءه. فلو طرأ على الخليفة فسق قال بعضهم: يجب خلعه إلا أن يترتب عليه فتنة وحرب، وقال جماهير أهل السنة من الفقهاء والمحدثين والمتكلمين:

لا ينعزل بالفسق والظلم وتعطيل الحقوق، ولا يخلع ولا يجوز الخروج عليه بذلك، بل يجب وعظه وتخويله، للأحاديث الواردة في ذلك»^(٤٣).

ولعل ما ذُله الجصاص عن موقف أبي حنيفة، وما آلت إليه الأمور، يكشف عن عمق الكارثة بسبب تغلب هذا المنطق على تفكير القطاع الواسع من جمهور المسلمين حيث يقول عن الذين أنكروا على أبي حنيفة مذهبه في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالقول ثم السيف: «وهذا أنما أنكره عليه أعمار أصحاب الحديث الذين بهم فقد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حتى تغلب الظالمون على أمور الإسلام»^(٤٤).

ونحن نضيف: وعلى أمة الإسلام حتى امتهنت كرامتهم ووصل حال شعوبها في بعض أقطارهم إلى مستوى من الذل وضياع الحقوق ما لم يماثله إلا المجتمع الفرعوني.

إن الاعتراض الكبير الذي يواجه هؤلاء الذين يفترضون حالة مثالية تتمثل في وعظ الحاكم وتخويله، أنه متى اجتمعت كلمة أهل الحل والعقد أو أهل الشورى من فقهاء وقواد وأمراء وقضاة، على خلع حاكم لأنه تجاوز الشريعة، وأمر بالمعاصي وظهر فسقه علناً؟

يذكر في هذا الصدد موقف للفقهاء العز بن عبد السلام في مصر في مواجهته أحد المماليك عندما أعلن أنه لا تصح بيعته إلا أن يُعتق ويطلب البيعة من جديد، وقد تذكر مواقف تعظ الحاكم مرة، وتنصحه مرة أخرى، لكن السياق العام للحكم كان واضح الفساد، وكان حال الأمة ينتقل من سيئ إلى أسوأ، وقد حدث انقسام واقعي عندما كان أهل الأطراف يعلنون ثوراتهم، فيصبحون بغاة يجب قتالهم، حتى إذا انتهوا إلى قصر الخليفة وتمكنوا من اغتياله أو عزله، حصلوا على شرعية الأمر الواقع، وصارت لهم إمامة التغلب وشرعية الاضطراب.

وما حصل ذلك إلا لأن الذين يحرمون الثورة والخروج حريصون على الأنفس والأعراض والأموال من التلف في حالة الثورة (الفتنة)، لكنهم لم يوازنوا في حرصهم عليها عندما تتلف على أيدي جيش الخليفة - الحاكم، لأن السلطان بطبعه ميال إلى استخدام الشوكة وإظهار القوة، والحكمة إذن في الصبر على الأذى، حتى لو «أخذ مالك وألهب ظهرك»^{(٤٥)!!!}

ومن هنا كانت الشرعية، وحق الطاعة التي أعطيت لحكام الجور المبرر الكافي لتطويع إرادة أكثر الناس، فأصبح الظلم سائغاً باسم الإسلام والشرعية الإسلامية، ولم تعد الأمة تمتلك الكثير للمقاومة، مادامت قد مُنحت وفق هذا الخطاب حق الصبر والوعظ والتخويل فقط وبلا أدوات ولا سلطة، فانهارت المقاومة الذاتية بالتدريج، ولم يخش قادة هذا الخطاب على مستقبل الأمة وفاعلية الإسلام في نفوسها.

يشير الغنوشي في كتابه (الحريات العامة في الدولة الإسلامية) إلى ما يسميه الثغرة الكبيرة التي دخل منها الوهن، فهو يرى أن معظم كتب السياسة الشرعية ذات مسحة مثالية، ذلك لأنها حينما أشارت إلى مبدأ الخروج (الثورة) على الحاكم لم تأخذ بنظر الاعتبار التناسب بين الوسائل والغايات، ولهذا السبب لم تجد لها طريقاً إلى العمل وتوجيه التاريخ، ويرى أن المعاني الكبرى في

الجهاز السياسي الإسلامي كالبيعة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والشورى وأهل الحل والعقد وقوامة الأمة المستخلفة، ظلت غالباً معاني مجردة لا حظ لها من التطبيق إلا بشكل جزئي وشكلي في كثير من الأحيان.

فإذا كانت الأمة - بحق - مصدر سلطات الحاكم، وهو ما لا يزال منه البعض في ريب، وأن البيعة ليست إلا عقد وكالة، فكيف يمكن للأمة بعد أن تعطي صفقة يدها وثمار قلبها للحاكم؟ كيف يمكن لهذا الموكل أن يحد من نفوذ وكيله؟ بل أن يسحب منه الوكالة كما يقتضي عقد الوكالة بعد أن غدا هذا الوكيل يتصرف في سلطات واسعة في الأنفس والأموال...؟ يمكن الجواب بأن أهل الحل والعقد هم المهيتون لذلك، ولكن من هم هؤلاء؟ إن الإمام يستمد نفوذه في النظرية الإسلامية من البيعة العامة التي تقتضي السمع والطاعة له، وهؤلاء ماذا بقي لهم من نفوذ يعقدونه أو يحلّونه؟ ولأن هؤلاء ظلّ أمرهم غائماً فقد مثل ذلك ثغرة كبيرة^(٤٦).

وقبل الغنوشي، تحدّث الشيخ محمد مهدي شمس الدين عن هذه القضية وتابعها متابعة صارمة، فوجد أن هذه الثغرة ليست سوى خلل كبير في بنية هذا الفقه السياسي، وأن خطابه غير متناسق ولا منسجم^(٤٧).

وينتهي الغنوشي إلى تقرير النتيجة التي يريد أن يصل إليها، حيث يقول: «وأحسب أن الفكر السياسي الإسلامي الحديث ولئن استمر تأثره بالمثالية الغالبة على السياسات الشرعية القديمة، فإنّ تصديّه لمعالجة مشكلات الواقع وتقديم صيغ تنظيمية للقيم السياسية الإسلامية في تنام. رغم أن الانجذاب نحو القديم ما يزال سائداً وغالباً بما يشبه النكوص أحياناً، ولكن تيار التجديد في تنام واستئناف لمسيرته المباركة على خطى المصطفى صلى الله عليه وسلم وابن الخطاب وابن حزم وابن رشد وابن خلدون والأفغاني ومحمد عبده وخير الدين التونسي وحسن البنا والترابي»^(٤٨).

ونحمد الله أن الاستاذ الغنوشي اقترب من تشخيص الداء، ولكن لم تسعفه الجرأة ليحشر اسم علي بن أبي طالب عليه السلام في زمرة الذين ذكرهم من شخصيات الأمة وعلمائها بعد الرسول المصطفى صلى الله عليه وآله، كأنّه لم يقرأ ويسمع أن علي بن أبي طالب هو الذي تحدّث عن أرقى قيم النظام السياسي الإسلامي وآلياته وموقع الأمة والشورى والنصيحة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو الذي دعا الناس إلى إعلان المعارضة والنقد، وأعطى للمعارضين من الخصوم السياسيين أو الفكريين حقوق المواطنة كاملة.. ربّما لأنّ الاستاذ الغنوشي لم يشأ أن يقدم الإمام علي للأمة بأسرها، وتركه ليكون من مختصات الفكر الإمامي وحده!!

مفهوم وحدة الجماعة في الإسلام

ظهرت جماعة المسلمين إلى الوجود بنزول الوحي وبدء بعثة الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله. وكان الأساس الذي أعطى للجماعة خصائصها وهويّتها هو النصّ الإسلامي الذي حدّد المواصفات المختلفة لحركة الجماعة في التاريخ والذي جعل أمرها ينتظم على أساس وحدة

عقائدية وتشريعية وعاطفية، مصدرها ولاية الله ورسوله التي كانت من شروط الإيمان والالتزام الإسلامي.

ومن هذه الولاية، تفرّعت ولايات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والتناصر والتحابب والأخوة في الله وشريعته الخاتمة. فالجماعة تقوم على استواء الحقوق والواجبات وعدم التفريق والتمايز، والمسؤولية الجماعية ووحدة المصير.

وهذه المسؤولية ووحدة المصير هي التي ترفض وجود مسلم بلا إرادة، وعاطل عن المشاركة في قضايا أمتّه، ومحاييد إزاء رابطة الأخوة الدينية التي تجمع المسلمين والتي تنكر على أي فرد منهم أن لا ينصاع لمبدأ الخضوع لسلطة النص الإسلامي التي تدعو إلى العمل ضمن نطاق الأمة الواحدة والجماعة الموحدة أي داخل التنظيم العقائدي (الأمة) وضمن تنظيمها السياسي (الدولة).

ومن هنا جاءت أحاديث المصطفى صلى الله عليه وآله وسلم تحذّر من مفارقة الجماعة المسلمة وتتوعد بالنار من شقّ وحدة صف المسلمين.

ولكن كيف يمكن للأمة أن تحافظ على وحدتها في غياب المعصوم الذي يكون فعله وسلوكه وأحكامه مطابقة لمراد المولى عزّ وجلّ؟

إن الأمة ستفقد وحدة كلمتها حتماً حينما تواجه بتحديات حاسمة على مستوى السلطة العليا المكلفة بالحفاظ على وحدة الجماعة المسلمة وانتظام أمرها.

فإذا أصبح الإجماع الكامل مستحيلاً على هذه السلطة واختلفت الأمة إلى شيع وأحزاب وتيارات، كلّ له رؤيته ومبناه الفقهي والعقائدي، ما العمل في مثل هذه الحال، وكيف يمكن تأويل أحاديث الرسول؟

لقد ورد عنه في رواية ابن عباس التي يوردها الصحيحان أنّه قال: «من رأى من أميره شيئاً فليصبر عليه، فإنّ من فارق الجماعة شبراً مات ميتة جاهلية»^(٤٩).

وفي حديث آخر: «من جاءكم يريد أن يفرق الجماعة ويغصب الأمة أمرها ويتولّى من غير مشورة فاقتلوه»^(٥٠). وجاء في صحيح الترمذي «يد الله مع الجماعة ومن شدّ شدّ إلى النار». وفي سنن أبي داود ومسنّد أحمد: «من فارق الجماعة شبراً، فقد خلع ربة الإسلام من عنقه». ولما^(٥٢) أخبر النبي صلى الله عليه وآله الصحابي حذيفة بن اليمان بما يكون من فتن، قال: فما تأمرني إن أدركني ذلك؟ قال صلى الله عليه وآله: تلزم جماعة المسلمين وإمامهم. قال قلت: فإن لم يكن لهم جماعة ولا إمام؟ قال: فاعتزل تلك الفرق كلّها^(٥٣).

والسؤال المهمّ هنا، ما هي الجماعة المقصودة في هذه الأحاديث، هل هي:

١- الأمة بأسرها.

٢- النخبة السياسية التي تعني أولي الأمر، وأهل الحل والعقد، وأهل الإجماع المطاع، كبار

الحكام والولاة والقادة، الشخصيات التي يعتمد عليها الحاكم في الشورى^(٥٤) أم أن الجماعة هم أهل الحق وإن قلوا، كما في الحديث^(٥٥).

من الملاحظ أن مؤدى الأحاديث يتحدث عن إجماع كلمة الأمة على حاكم بحيث يجب طاعته ومبايعته والانقياد له، ورفض أي صوت قادم لزعة هذا الإجماع وتفكيك وحدة الجماعة، وتفتيت تماسكها.

والملاحظ أيضاً: أن الأحاديث تكشف عن أن وحدة الجماعة منوطة هنا بسلطة سياسية بحيث يؤدي رفض هذه السلطة إلى تهديد خطير يستوجب ردع مصدر التهديد بعنف، لأن هذا المصدر خارج عن إطار الالتزام الإسلامي.

وربما فهم من الأحاديث أيضاً، أن الجماعة هي الأغلبية، أو السواد الأعظم من الناس^(٥٦)، وبما (أن الأمة لا تجتمع على ضلالة)^(٥٧) كما في الحديث. إذن لابد من إجماع قوي على القائد الأعلى أو الإمام أو الخليفة، أو السلطان، أو الرئيس الأعلى لهذه الجماعة حتى يتحقق الانسجام وتأتلف الكلمة بحيث يغدو الخارج على هذا الإجماع شاذاً وباغياً ينبغي قتاله.

وبالتأكيد إن المصطفى كان يعي أن الأمة علمها الإسلام وفيها القرآن ينطق، لن تصبر على إمام يلي أمرها، بلا مقبولية منها ولا إرادة أو رأي. فهي إما أن تستشار وتفوض أمر الاختيار إلى ذوي الرأي والمشورة منها، وإما أن تثق بأهل الحل والعقد وتفوض لهم حق الاختيار والبيعة، وإما أن تسكت وتصمت، فإذا رضيت بوصول أحد إلى السلطة العليا وبايعته وسمعت له وأطاعت فقد تحقق الإجماع.

بيد أن ثمة سؤال آخر ينطوي على قدر كبير من المشروعية، وهو أن جماعة بهذا الحجم تنتظر من زعيمها أن يوفر لها العدل والمعاش ويطبّق فيها الشريعة وأحكامها، ويسير فيها سيرة الصالحين، لابد أن يكون بمواصفات من يستطيع القيام بأمر انتظام أمور الجماعة في شؤونها الدينية والدنيوية، فهم يمنحونه الشرعية على هذا الأساس، فأول خليفة للمسلمين بعد الرسول كان شعاره العمل بكتاب الله وسنة رسوله، وجرى الأمر بعده على نفس الشعار ثم انتهى العهد الراشدي، وبدأ عصر جديد لم يكن لأهل الحل والعقد ولا لأهل الشورى، ولا لأولي الأمر، تدبير، بل إن القضية انتهت بأسرها إلى القضاء على أهل الرأي والتدبير والشورى أو إسكاتهم، فهل صار إمام الجماعة الذي يستخفّ بأمر الشريعة وبحقوق الأمة عنواناً للوحدة السياسية للأمة، وأين نضع قول القائلين من الفقهاء والعلماء والمحدثين أن للأمة خلع الإمام وعزله بسبب يوجبه، وإن أدى إلى الفتنة احتمل أدنى المضرتين، كما يقول عضد الدين الأيحي في مواقفه^(٥٨)، أو كما يقول الجويني في الرأي السابق الذي نقلناه، وكما قال الماوردي في سبب انعزال الإمام.

للأمة إذن أن تتحرك للعزل والخلع وتطالب بحقّها لأن استمرارية أي حاكم يوجد منه ما يوجب اختلال أحوال المسلمين، وانتكاس أمور الدين، سيقود بلا مواربة إلى خلخلة نظام الجماعة، لأن ثمة عصابات وزمر سترفض الانصياع لمن يؤدي استمرار حكمه إلى اختلال أمور

المسلمين وانتكاس أمور الدين، فهل كان المصطفى ليرضى بمثل هذا الحاكم حتى يكون من تجزأ عليه وعارضه شاذ ومصيره إلى النار؟ وهل بمثل هذا تحفظ وحدة الجماعة، أم إن الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله كان يتحدث عن الإمامة الشرعية التي يكون وجودها عامل توحيد وعصمة من الافتراق.

من غير شك أن مثل هذه الإمامة التي تجعل وضع الجماعة متماسكاً وموحداً وتستجلب رضا العامة لابد أن تعيش وجدانياً المسؤولية تجاه الله والأمة، مثلما تطلب الانقياد والطاعة منها.

وعلى فرض أن الأمة سكنت من الخوف والرهبة بسبب البطش والإرهاب، فهل يكون سكوتها عنواناً لقبول الجماعة بالأمر، بحيث إن من يخرق جدار الصمت ويكسر حاجز الخوف يكون عنوانه هو الآخر؛ الشذوذ والسعي إلى تفريق كلمة الخائفين أو الأغلبية الصامتة!

هل هذه هي الشرعية التي تحفظ تماسك الجماعة. ثم يصبح كل من يريد معارضة الحاكم الفاسق والظالم وغير العادل، خارجاً على موقف الجماعة، ليس إلا لأن العامة من الناس تجرعت مرارة الصبر، فصارت تستعذب السكوت على مكاره الخروج.

إن الخوف على وحدة الجماعة صار قيداً يمنع الشرعية لأي كان من الحكّام، بزاً كان أو فاجراً. قال الباجوري في طرق تعيين الامام: ثالثها: استيلاء شخص مسلم ذي شوكة، فتغلب على الإمامة، ولو غير أهل لها، كصبي، وامرأة، وفاسق، وجاهل، فتتعدّد إمامته لينظم شمل المسلمين، وتنفذ أحكامه للضرورة. وقد علّل الشيخ (سعد الدين) عدم انعزال الإمام بالفسق بقوله: «وقد ظهر الفسق، واشتهر الجور من الأئمة والأمراء، بعد الخلفاء الراشدين، والسلف كانوا ينفادون لهم، وقيمون الجمع والأعياد بإذنهم، ولا يرون الخروج عليهم». وعلّله الكمال بن الهمام بقوله: «وكلمتهم متفقة على أن وجهه هو أن الصحابة صلّوا خلف بعض بني أمية وقبلوا الولاية عنهم»^(٥٩).

والواضح هنا هو أن عمل بعض الصحابة صار أحد عناوين الشرعية، بينما عمل بعض الصحابة خلاف ذلك، ولم يتحوّل عملهم إلى عنوان شرعي، نحن أمام سياسة انتقائية، صحابي يثور ويعترض، فلا يكون لعمله قيمة في ميدان التنظير (للسياسة الشرعية) وصحابي يلتزم المعاذير لنفسه فيكون عمله مورد إجماع المتأخرين من العلماء بعده، وأساساً من أسس الشرعية السياسية. وحق لرشيد رضا قوله في (الخلافة): «وما أفسد على هذه الأمة أمرها، وأضاع عليها ملكها، إلا جعل طاعة هؤلاء الجبارين الباغين واجبة شرعاً على الإطلاق، وجعل التغلب أمراً شرعياً كمبايعة أهل الاختيار من أولي الأمر، وأهل الحل والعقد للإمام الحق، وجعل عهد كل متغلب باغ إلى ولده أو غيره من عصبته، لأجل حصر السلطان والجبروت في أسرته حقاً شرعياً وأصلاً مرعياً لذاته»^(٦٠).

هكذا إذن أراد هؤلاء أن يحفظوا وحدة الجماعة باعتبارها من أهم الواجبات فدخلوا في أسوأ ممّا عملوا من أجله، إذ انتقضت عروة التماسك والوحدة، في ظلّ حكومات ظالمة، وسلطين

فسقة، وأمرأ هم للكفر أقرب منهم للإيمان، إن لم شمل الجماعة لا يتحقق إلا بمثل هذه الشروط التي يحدثنا عنها علي بن أبي طالب، الذي يتنزع من حديث الرسول صلى الله عليه وآله في قوله «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته» الحقوق الدستورية المتبادلة بين الحاكم والمحكوم: «وأعظم ما افترض الله سبحانه من تلك الحقوق، حق الوالي على الرعية وحق الرعية على الوالي، فريضة فرضها الله سبحانه لكل على كل، فجعلها نظاماً لأنفسهم وعزاً لدينهم فليست تصلح إلا بصلاح الولاة، ولا يصلح الولاة إلا باستقامة الرعية، فإذا أدت الرعية إلى الوالي حقه وأدى الوالي إليها حقه، عز الحق بينهم، وقامت مناهج الدين، واعتدلت معالم العدل، فصلح بذلك الزمان ويُسست مطامع الأعداء، وإذا غلبت الرعية واليهما، وأجحف الوالي برعيته، اختلفت هناك الكلمة وظهرت معالم الجور، وكثر الإدغال في الدين، وتركحت محاج السنن، فعمل بالأهواء وعُطلت الأحكام، وكثرت علل النفوس، فلا يُستوحش لعظيم حق عُطل، ولا لعظيم باطل فعل، فهناك يذل الأبرار ويعز الأشرار»^(٦١).

وإذا حصلت هذه المشكلات المدمرة، فإن الأمة ستفقد مضمون وحدتها كجماعة، وتبقى صورة الجماعة الفاقدة للقدرة والإرادة، وعندئذ فإن الانهيار والغزو الخارجي، وسقوط المشروع الحضاري، هي المحصلة النهائية. وحق للدكتور علي الوردي أن يقول في نقله لمنطق وعاط السلاطين: «إن دعاة السلاطين يدعون إلى وحدة الجماعة بينما يدعو المعارضون إلى مبادئ العدل والمساواة»^(٦٢).

لابدية وجود الحاكم:

وردت عن المصطفى صلى الله عليه وآله أحاديث تصف من يموت من المسلمين وليس في عنقه بيعة بأنه يموت ميتة جاهلية، فقد قال صلى الله عليه وآله وسلم في الحديث الذي يورده مسلم في صحيحه: «من مات وليس عليه إمام فميتته ميتة جاهلية» وفي لفظ آخر: «لا يحل لمسلم أن يبيت ليلة وليس في عنقه بيعة لأحد». وفي المصدر نفسه جاء قوله: «من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية»^(٦٣).

ويستفاد من هذه الأحاديث أن الرسول كان يرى الإمارة ضرورة من ضرورات الاجتماع لا غنى عنها في جميع الأحوال، حتى فيما إذا قلّ العدد وضعف احتمال حصول الشقاق والاختلاف فكان يوصي «إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا عليهم أحداً»^(٦٤).

وهذه التوصية توحى بأن المجتمع أو الجماعة ملزمة بالضرورة أن تختار قائداً لها يجمع شملها ويقيم فيها العدل ويأمن في ظلّه الناس، ويستقيم أمر النظام العام، ولا يجوز في مثل هذه الحالة أن يكون للفرد رأي يعارض وجود القيم أو الأمر والنهي في تدبير شؤون الجماعة.

ولعلّ هذا المنطق يلخّصه مفهوم حتمية وجود الدولة كضرورة اجتماعية، وحتمية وجود رئيس لهذه الدولة. يقول الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام في ردّه على الخوارج عندما رفعوا شعار (لا حكم إلا لله): «هؤلاء يقولون لا إمرة إلا لله، وأنه لا بدّ للناس من أمير برّ أو فاجر يعمل في

إمرته المؤمن ويستمتع فيها الكافر»^(٦٥). وقال في مناسبة أخرى: «والواجب في حكم الله وحكم الإسلام على المسلمين بعدما يموت إمامهم أو يُقتل ضالاً كان أو مهتدياً، مظلوماً كان أو ظالماً، حلال الدم أو حرام الدم، أن لا يعملوا عملاً ولا يحدثوا حدثاً ولا يقدموا يداً ولا رجلاً، ولا يبدأوا بشيء قبل أن يختاروا لأنفسهم إماماً عفيفاً عالماً ورعاً عارفاً بالقضاء والسنة، يجمع أمرهم ويحكم بينهم ويأخذ للمظلوم من الظالم حقه ويحفظ أطرافهم.»^(٦٦).

أما العلاقة بين الرئيس والمرؤوسين، بين الإمام والمأمومين، فهي علاقة ارتباط وعقد وثيق عُبرَ عنها بالبيعة^(٦٧)، وهي أن يكون للإنسان موقف يتسم بالرضا والقبول بإمامة الإمام أو الأمير على أساس العلم والعدالة والتقوى وباعتباره الشخص الذي تفوض الأمة له أمرها، فله عليها حق الطاعة ولها عليه حقوق عديدة. لكن الذي حصل في التاريخ الإسلامي باستثناء فترات محدودة منه، أن حقوق الحاكم ظلت محفوظة وحقوق الأمة هي المضاعة. فإذا كان من ضرورات الاجتماع الإسلامي وجود الحاكم والقيم وضرورة أن لا يبيت المسلم ليلة إلا وفي عنقه رباط البيعة مطوقاً به، فمن الضرورة أن لا يبيت الحاكم إلا وهو يشعر بالتقصير الدائم إزاء الأمة، خوف إجحاف حكومته، أو تقصير مؤسساته، أو ظلم ولاته ولا يرى نفسه أقوى من الأمة وفوق المجتمع، ولا يشعر في قرارة نفسه أنه أكبر من القانون. قال علي عليه السلام: «لا ينبغي أن يكون الوالي على الفروج والدماء والمغانم وإمامة المسلمين، البخيل فتكون في أموالهم نهمته، ولا الجاهل فيضللهم بجهله، ولا الجافي فيقطعهم بجفائه، ولا الحائف للدول فيتخذ قوماً دون قوم، ولا المرتشي فيذهب بالحقوق ويقف بها دون المقاطع، ولا المعطل للسنة فيهلك الأمة»^(٦٨).

هذه المواصفات هي التي تقود إلى تقوية نظام المجتمع واستقامة أحوال أفرادها، ومضي ناسه إلى العمل مطمئنين بأن حقوقهم مكفولة، وعليهم بالتالي أن يؤديوا واجباتهم وما افترض عليهم عن قناعة وثقة.

ولذلك جاءت أحاديث الرسول التي تمنع الفرد من أن لا يتعهد للجماعة التي هو عضو فيها بأن يكون ناصحاً لها في سرّه وعلايته، وأن يعمل لخيرها ما وسعه، فإذا تفلّت المسلم من هذا التعهد، فما هو العاصم الذي يمسك به عند التمرد والعصيان والخروج عن الجماعة في جميع الأمور^(٦٩).

إن البيعة هي الرباط أو المسؤولية التي يتحملها الفرد إزاء الجماعة التي يمثلها إسامها أو قائدها أو خليفتها، مادامت الأمة قد اجتمعت واختارت هذا القائد أو الإمام. وقد يشدّ فريق من الناس برفض هذا القائد أو الإمام لكنّه ملزم بأن يذعن لإرادة أغلبية الأمة^(٧٠)، لأنّ شذوذ هذا الفريق عائد إلى شبهات وإشكالات، لا ينبغي أن تحوّل دون استقرار النظام السياسي ووحدة النظام العام، فهو مضطرّ إلى البيعة أو الطاعة، ويستطيع التعبير عن رفضه ومعارضته بأساليب يقرّها المجتمع تبعاً لنظامه العام والقاعدة الفكرية التي يستند إليها نظام الدولة، ونحن هنا نتحدث عن الحكم الإسلامي في صورته وأشكاله المتعددة.

فتخويف الرسول من ميتة الجاهلية، يعني الحذر من الوقوع في فخ الفوضى والانحلال، لأنّ

الجاهلية فوضى، وتهزّب من الواجبات، وتفلتّ من التبعات وخروج على ما قضت به سنن الاجتماع، وشأن من مات بغير بيعة، أي من غير ارتباط بتعهد للجماعة، هو هذا الشأن في جميع الأحوال أو في أكثر الأحوال^(٧١).

بيد أن الذي فهم من معنى حتمية وجود الإمام وحتمية البيعة، هو أن تقبل الأمة بأيّ إمام تباع أيّاً كان أسعفته قوّته في الوصول إلى الحكم، خوفاً وحذراً من فراغ منصب الإمامة والخلافة، بدون أن يكون للأمة خيار البحث عن الإمام الذي يحفظ لها حقوقها ويُقيم فيها شريعة ربّها. من هنا ابتدأ زحف مفاهيم الانحراف، لقد تمّت تسوية الأمر بين الحاكم - أي حاكم - أو لا شيء والجاهلية، في حين إن الرضا بوجود الحاكم الجائر مختصّ في حالة شيوع الفتن وخوف الوقوع في الفوضى الشاملة، وشتان بين الأمرين، إلّا إذا كان فقهاء السياسة الشرعية قد اعتبروا أن مجرد غياب الحاكم أو تأخر الأمة لفترة وجيزة في اختيار هذا الحاكم، يفتح الباب للفوضى، فسارعوا إلى إسباغ الشرعية لحكومة الظلم، ولا أحد يجادل بأن الحرب الأهلية الشاملة، والفوضى السياسية والاجتماعية التي تدمر الأمن الاجتماعي وتسلب الاستقرار وتزهق الأرواح، لا يمكن أن تساوي وجود الحكومة (الحاكم) الظالمة، وفي هذا الصدد يقول المصطفى صلى الله عليه وآله: «الإمام الجائر خير من الفتنة، وكلّ لا خير فيه وفي بعض الشر خيار»^(٧٢). ويقول الإمام علي عليه السلام: «والظلم غشوم، خيرٌ من فتنة تدوم»^(٧٣).

فالفتنة - بتعبير العلامة شمس الدين شرف، والإمام الجائر شرّ، ولكن شرّ الإمام الجائر الذي يحفظ النظام، خيرٌ من الفتنة التي تعصف بقوى الأمة وتمزّق أوصالها، لكن المصيبة كانت في المبالغة في تقدير ظرف الفتنة. فهذا ابن تيمية يقول في سياسته الشرعية: «إن ستين سنة من إمام جائر أصلح من ليلة واحدة بلا سلطان»^(٧٤).

يبدو أن إطار هذا التفكير لم يحسب الفرق بين الأسباب والنتائج، فعندما يُقرّ إمام يظلم الناس، ويغصب الأموال، ويضيع الحقوق ويعطل الحدود، ويستمرّ هذا المنهج إلى عشرات السنين، فإنّ توقع اندلاع الفتنة يكون طبيعياً ما دام الناس ستصل إلى الحدّ الذي تتحقّن فيه فرصة التمرد وإعلان الثورة، ومن قال إن الانتفاضات والثورات تأتي منضبطة دائماً ويقودها رجال من أهل العلم والعدل والرحمة والشفقة؟

لو أن فقهاء الأمة وعدولها أخذوا منذ البداية على يد الحاكم المنحرف، فإنّه لاشك سيخفف من غلواء انحرافه أو يتستر به على الأقل.

إن الظلم والفسوق يبدأ بدرجات ثم ينتهي إلى الدرجة القصوى التي يستهتر بها الحاكم بكل القيم والأعراف، وإذا ربطنا الثورة بانتظار وصوله إلى مرحلة الكفر الصريح، أو الاعلان الرسمي بعدم إقامة الصلاة كما في الحديث المنسوب إلى الرسول صلى الله عليه وآله «لا ما أقاموا فيكم الصلاة»^(٧٥)، فإنّ الظلم سيدمرّ الأمة ويقودها إلى مرحلة الفتنة الشاملة ولو بعد حين.

فلماذا لا يستبق أهل العلم والرأي الأمور ويقولون لا للحاكم حفاظاً على مصير الأمة، ولماذا يخافون من تقدير الأسوأ ويفترضون الفوضى الشاملة، لينتهي القرار بانتظار الموت للحاكم، وتحريم حق الخروج على الظالم، وإن كان الخارجون عادلين كما يقولون. فهذا الشريبي يقول: وقد عرّف المصنّف (صاحب المنهاج)، البغاة بقوله: «هم مسلمون مخالفو الإمام ولو جائراً وهم عادلون»^(٧٦). بينما لا يحتاج الأمر إلى التدقيق بأن الباغي من يخرج على إمام عادل، أكل ذلك من أجل لا يدان صحابة بتهمة البغي، في زمن الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام!! فنكون قد غلسنا ألسنتنا وأقلامنا من الإساءة إلى صحابي، حتى ولو بذكر التاريخ والاعتبار بدروسه؟! قاتل الله التعصّب المذهبي والتقديس المفرط لعلماء السلف!!

يقول محمد رشيد رضا: إن سلطة التغلب كأكل الميتة ولحم الخنزير عند الضرورة، تنفذ بالقهر وتكون أدنى من الفوضى... ومقتضاه أنه يجب السعي دائماً لإزالتها عند الإمكان، ولا يجوز أن توطن الأنفس على دوامها، ولا أن تجعل كالكرة بين المتغلبين يتقاذفونها ويتلقونها، كما فعلت الأم التي كانت مظلومة وراضية بالظلم لجهلها بقوّتها الكامنة فيها، وكون قوّة ملوكها وأمرائها منها»^(٧٧).

ماذا حصدت الأمة من كلّ هذا الحرص على إسباغ الشرعية على سلطة الأمر الواقع؟ لقد أدّى ذلك إلى افتراس جميع الحقوق المدنية والسياسية للمسلم في المجتمع السياسي، من قبل هؤلاء الأمراء المتغلبين، وإلى تمزيق الأمة، وشلّ قدرتها على الإبداع، وتجميد الإسلام في قوالب، وشلّه عن الحركة في الحياة والمجتمع والأمة^(٧٨).

وربّما يقال: إن هذا التنظير الفقهي قد مضى زمانه، وأن الفقه السياسي الإسلامي المعاصر، قد انتبه إلى المآزق وبدأ منذ محمّد عبده ورشيد رضا يحذّر من الاستبداد ويدعو إلى تفعيل الشورى، وأصبح دعاة الشورى الإسلامية - رغم كون مفهومها غير محدّد بشكل واضح^(٧٩) - كثيرين، ولكن من العدل أن يقال إن التنظير السياسي المعاصر، مازال غارقاً - كما يقول الغنوشي - في الانجذاب نحو القديم.

وإذا كانت الحركات الإسلامية المعاصرة قد لجأت إلى أساليب اقترب بعضها من العنف لإزاحة أنظمة الاستبداد والتبعية، فإنّ هذه الحركات رغم جماهيرية بعضها، مازال يُنظر إليها في بعض المجتمعات الإسلامية وكأنّها منهج غريب، بل إن الإعلام الرسمي لأنظمة الحكم ومؤسساته الدينية وشيوخه ومفتيه، ما برحوا يُكررون مصطلحات الماضي في توصيف من يحكم رغم إرادة الأمة بأنّه من أولي الأمر ويدعون له في كل صلاة جمعة، ويصفون من يخرج عليه بأنّه إرهابي دون أن يبحث هؤلاء عن أصل العلّة وينحازوا للأمة ودينها، بدلاً من السلطان ودينها.

إن القضية تكمن في أزمة المنهج الذي تربت عليه الأمة لأجيال على مدى قرون، فلم تعد تعرف قيمة للحرية وللحقوق الإنسانية، ونسبت أن الإسلام قد وهبها هذه الحرية والحقوق، ولو كان المنهج الإسلامي حضوره، لما دفعت الأمة ثمنين، ثمن الاستبداد، وثمر العنف المستشري هذه

الأيام، ولو عُلمت الأمة منطق الاعتراض السليم كما سعى لذلك الإمام علي ابن أبي طالب عليه السلام منذ السقيفة وحتى يوم استشهاده ولم يُسدل على منهجه الستار في كتب الفقه السياسي والسياسة الشرعية لما بلغ بها الأمر حدّ الخضوع والخنوع والتخلف المزري، ثم لما أراد قطاع من أبنائها انتشالها من وهدة هذا الواقع، تطلّب الأمر مزيداً من الدماء وحروباً أهلية وهجمة عالمية، وكلّ ذلك بسبب إشكالية النظام السياسي وموقع الأمة منه.

فهو إمّا نظام قديم يحتضن مساوئ وسلبيات حكومات الأمر الواقع، وإمّا نظام حديث في شكله لكنّه نحى منحاً استبدادياً في مضمونه فعص الحريات وصادر الحقوق، فنسج على منوال القديم في جوهره وإن كان يبدو حديثاً في مظاهره الخارجية.

المعارضة في تجربة الإمام علي عليه السلام

إذا كان الشيعة والخوارج هما العنوانان الأكثر ضجّة في تاريخ المعارضة والثورات على امتداد التاريخ الإسلامي، إلّا أن الجذور التاريخية للمعارضة في الإسلام يرجعها البعض إلى عهد الرسول صلّى الله عليه وآله عبر تصنيف اليهود والمنافقين كمعارضة دينية سياسية داخل دولة المدينة^(٨٠).

والملاحظ أن التعامل العام مع هذه المعارضة، كان تعاملًا سلبياً هادئاً، فلم يخسر اليهود مواطنتهم وحقوقهم في الدولة إلّا بعد أن تحرّكوا عسكرياً، كما أن المنافقين واصلوا نهجهم ولم يتمّ التعامل معهم بسلبهم حقوق المواطنة، ولكن قد يُسجل على هذه المعارضة بأنها كانت مختلفة في الانتماء العقائدي أو ما يمكن تسميته مجازاً معارضة أقلية دينية بالنسبة لليهود لا تلتقي مع القاعدة الفكرية للدولة، وإن شاركت مجتمع الدولة في حقوق المواطنة.

لقد بدأت أول معارضة من داخل الصف الإسلامي نفسه تتبلور بعد وفاة الرسول صلّى الله عليه وآله حينما تخلف العديد من الصحابة الكبار عن بيعة أبي بكر وآزروا الإمام علي بن أبي طالب وزوجته فاطمة عليهما السلام في معارضتهم لمنطق السقيفة عندما تولّى أبو بكر الخلافة بدون إجماع إسلامي^(٨١). وكانت خطبة فاطمة عليها السلام في مسجد الرسول واحتجاجها العلني الصريح على الخليفة الأول أول معارضة فكرية - سياسية امتدت لفترة من الزمن، وانتهت بمبايعة الإمام علي ومن تخلف معه من الصحابة.

وبذا يكون الإمام علي أول مؤسس للمعارضة المسؤولة التي لم تخرق القاعدة الفكرية للدولة وحرصت على وحدة الجماعة واستقرار التنظيم الاجتماعي السياسي (الدولة)، فقد تحدّث بصراحة في خطبة له عن السبب الذي حدا به إلى رفض كل عروض الانشقاق السياسي مقدّماً المصلحة العامة ووحدة الأمة والدولة، فلما مضى عليه السلام، تنازع المسلمون الأمر بعده «فأمسكت يدي حتى رأيت راجعة الناس قد رجعت عن الإسلام، فخشيت أن لم أنصر الإسلام وأهله أن أرى فيه ثلماً، أو هدماً، تكون المصيبة به عليّ أعظم من فوت ولايتكم»^(٨٢) وعلّق على بيعة عثمان بقوله: «لأسلمن ما سلمت أمور المسلمين ولم يكن فيها جور إلّا عليّ خاصّة»^(٨٣).

وطيلة هذا العهد مارس الإمام مهمة النصيحة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتقديم المشورة - رغم اختلافه مع الحاكمين - حتى في ذروة الثورة على الخليفة الثالث عثمان بن عفان، فلم يكف عن نصيحته ولم يهتبل فرصة مطالبة الثائرين وهتافهم باسمه حتى طلب منه عثمان الرحيل إلى ينبع لتهديئة مطالب الثائرين وحتى لا يكون لوجوده في المدينة ما يشجع أهل الثورة بحماسهم له^(٨٤). ثم لما أجمع المسلمون عليه بعد مقتل عثمان، تخلف عدد من الصحابة عنه وثار عليه آخرون، وتمرد عليه بعض، وانحرف فريق آخر، فكيف كان موقفه من هذه الفئات المختلفة؟

أ - موقفه من المتخلفين:

بالرغم مما كان يمثلته الامتناع عن البيعة من خروج سافر على مبدأ الطاعة لخليفة المسلمين لاسيما وإن بيعته كانت الوحيدة من بين من سبقوه تحققت بمشاركة شعبية واسعة وبإجماع شامل، إلا أن نفر الذين تخلفوا وهم سعد بن أبي وقاص، وعبدالله بن عمر، وأسامة بن زيد وآخرين لا يتجاوزون بضعة نفر^(٨٥)، لم يعاملوا المعاملة المتوقعة بمقاييس المسلمين في ذلك العصر. لقد حصل مع علي بن أبي طالب والذين تخلفوا عن بيعة أبي بكر، أنهم هُددوا وحُوصروا في بيت علي، وتم كشف البيت بالقوة في الحادثة التي ندم عليها أبو بكر^(٨٦) في لحظات احتضاره، إلا أن الإمام علي ترك من تخلف عنه وشأنه ولم يرغمه في شيء لم يكن مقتنعاً به، حتى ندم النادمون في لحظة فوات الأوان، مع أن أحاديث البيعة والسمع والطاعة للأمير البر والفاجر كانت من السمات المعروفة عن عبدالله بن عمر^(٨٧)، مما يوحي بأن موقفه كان سياسياً وليس نابعاً من شبهات حالت بينه وبين أن يساوي بين علي في سنة ٣٦ هجرية وبين يزيد بن معاوية في سنة ٦٠ هجرية، واحتفظ المتخلفون بكامل حقوقهم في دولة علي، بينما لم يؤديوا واجباتهم المفترضة وعلى رأسها القبول بالرئيس الأعلى للدولة الإسلامية.

لقد كان مفهوماً أن علياً يمنح بذلك معارضيهِ فرصة التعبير عن مواقفهم ويبين ما أشكل عليهم معرفته وفهمه، والدوافع التي كانت تقودهم إلى تبني تلك المواقف، ولم يحجر على أحد أو يقطع عطاء أحد من بيت المال.

ويتكرر الموقف نفسه مع أهالي (صِرْنَا) في مصر حين امتنعوا عن بيعته بكل ما يعنيه ذلك من تمرد ورفض لسلطة زعيم الدولة الذي اختاره المسلمون ومن بينهم زعماء المصريين أنفسهم الذين شاركوا في الثورة على عثمان^(٨٨). إن أحداً لم يذكر هذه المواقف في سياق السياسات الشرعية مع أنها صادرة عن أحد أكبر الصحابة والمقربين من الرسول. ولا نقول صاحب المنزلة الخاصة لدى الرسول حتى لا نقدّمه علي من سبقوه في الخلافة بموجب عقيدة أهل السنة والجماعة. لماذا لم تصبح هذه المواقف ملاكاً لتصرف شرعي يمكن القياس عليه لانتهاج المنهج ذاته، في صيانة حقوق المسلم في إطار وحدة الأمة وإن أخطأ هذا المسلم؟!

ب - موقفه من الخوارج:

إذا كان الإمام قد أسس المعارضة الشرعية في الإسلام بعد الرسول صَلَّى الله عليه وآله وهو يومئذ في موقع الفرد إزاء السلطة الحاكمة، فإنه يعتبر كذلك المنظر الأول لمنهج التعامل مع المعارضة يوم أصبح حاكماً على المسلمين.

فالخوارج الذين تحوّلوا إلى مذهب ديني - سياسي لاحقاً، كانوا فئة خرجت على سياسة الإمام علي إزاء أهل الشام بقيادة معاوية بن أبي سفيان.

لقد كانوا معارضة فكرية - سياسية، طالبوا بالتحكيم أولاً ثم رفضوه لاحقاً، ثم جاءوا يكفّرون الحاكم والمحكومين الذين قبلوا التحكيم بسبب ضغطهم وإلحاحهم. إنهم بكل صراحة حمّلة فكر ديني ذي مشروع سياسي يعارض شرعية الدولة؛ لقد قال لهم بكل وضوح: «لكم علينا ثلاث: لا تمنعكم مساجد الله أن تذكروا فيها اسم الله، ولا نبدؤكم بقتال، ولا نمنعكم الفيء ما دامت أيدينا معكم»^(٨٩).

إن عدم منعهم المسجد يعني تركهم أحرار في الدعوة لأفكارهم دون مطاردة، ودون حرمان من الحقوق المالية التي كانت لهم، وعدم البدء بقتالهم يعني اللجوء إلى أساليب الحوار الفكري والإقناع والمناظرة، وهو ما فعله الإمام معهم حينما أرسل إليهم عبدالله بن عباس محاوراً ومناظراً، بل تركهم يعلنون أفكارهم بصراحة في حضوره مع المسلمين داخل المسجد قاطعين كلامه، ولم يقاتلهم الإمام إلا بعد أن أعلنوا الحرب المسلّحة وقاتلوا الوالي الذي عينه لهم (عبدالله بن خباب) فقتلوه وزوجته، وعندئذ طالبهم بتسليم قاتله، فرفضوا وادّعوا على أنفسهم أنهم شاركوا جميعاً في قتله.

يقول الشيخ شمس الدين في تفسيره لقتال الإمام للخوارج: «نجد مسلمين عارضوا ووصلت معارضتهم إلى حدّ الخروج عن شرعية الدولة، سياسياً ومع ذلك اعتُبروا مواطنين وحُفظت حقوقهم المدنية كاملة، ولم يُحاربوا إلا عندما قاتلوا. قاتلوا لأنهم عارضوا سياسياً، ولا لأنهم قدّموا أطروحة في الفهم الديني مختلفة عن الأطروحة الرسمية، بل لأنهم قاتلوا. هذا يعني أن الخوارج ارتكبوا أمرين: أولاً: عارضوا سياسياً ووقفوا في وجه النظام. وثانياً: قدّموا تفسيراً دينياً لفهمهم وآل أمرهم إلى تكفير الأمة وليس فقط تكفير النظام وحكومته. ومع ذلك اعتبروا مواطنين وأنهم ما زالوا مسلمين ويتمتعون بحق الحماية وأعطيات بيت المال، ولم يعاملوا بالعنف إلا لأنهم استخدموا العنف أي إنهم شهروا السلاح وكانوا بحكم المحاربين، يعني المفسدين في الأرض»^(٩٠).

الإمام يعلم الأمة المراقبة والاعتراض

عبّر الإمام للأمة في مناسبات عديدة - سواء في خطبه للناس مباشرة، أو في عهده لمالك الأشتر حين ولّاه مصر^(٩١) أهمية نصح الأمة للحاكم، واستماع الحق، وعدم السكوت هيبية وجلالاً، وتقريب أهل الرأي والنظر الذين يكونون أقوى من غيرهم على إبداء المشورة. وفي بيان

عام للأمة يذم الإمام أسلوب الاطراء والمديح للحاكم الذي تعود الناس عليه، ويدعوهم إلى منهج آخر من أجل الوصول إلى الحقيقة والعدل. وحتى لا يتعلم الناس أسلوب الثناء على الحاكم في العلن، والشكوى منه في السر، وهي الظاهرة المتحكمة في أغلب النفوس، يقول عليه السلام: «فلا تكلموني بما تكلم به الجبابرة، ولا تتحفظوا مني بما يتحفظ به عند أهل البادية، ولا تخالطوني بالمصانعة، ولا تظنوا بي استتقلاً في حق قيل لي، لا ولا التماس إعظام لنفسي، فإنه من استثقل الحق أن يقال له، أو العدل أن يعرض عليه، كان العمل بهما أثقل عليه، فلا تكفوا عن مقالة بحق، أو مشورة بعدل فإنني لستُ بفوق أن أخطأ، ولا آمن ذلك من فعلي، إلا أن يكفي الله من نفسي ما هو أملك به مني»^(٩٢).

وفي وصيته للأشتر حول كيفية معاملة الناس: «وليكن أثرهم عندك، أقولهم بمر الحق لك»^(٩٣).

وهذه الوصايا تنير الطريق لمن يريد أن يستهدي في حدود تصرف السلطة السياسية مع فئات الأمة والمجتمع السياسي بالخصوص، لقد علم الإمام أهل العراق على الاعتراض وعدم السكوت، حتى اعترف معاوية بأثر هذا المنهج التربوي حينما كانوا يعترضون على ظلمه وظلم ولاته فكان يكرّر القول: هيهات يا أهل العراق، لقد لمظكم علي، وبطئ ما تظلمون.

لقد أسهب الكثيرون في شرح المنهج العلوي في كيفية تربية الأمة، وكيف كان حريصاً على أن يشعر الضعفاء عنده بالقوة حتى يطالبوا بحقوقهم، ويستوفوا النصيحة كاملة للحاكم، حتى يتساوى عنده جميع الناس، رؤساء ومرؤوسين، فيتحرّك المجتمع في ظلال الانفتاح الكامل على الحريات السياسية، ويغدو الحكم في ظل مراقبة صارمة من قبل الأمة. ولهذا أمر بعدم مقابلة الخوارج من بعده لأنه قرأ بحس عميق أنهم سيكونون مصدر قلق للسلطات الحاكمة من بعده، فيعلمون الأمة منهج الاعتراض لئلا يموت وجدانها وضميرها رغم انحراف فكرهم لأنهم كانوا يطلبون حقاً أخطأوه.

بيد أن منهج الامام علي عليه السلام لم يتصدّر مشاغل الباحثين في الفقه السياسي لدى قطاع واسع من المسلمين لاسيما في موقفه من المعارضة والمعارضين، وفي ذلك كانت خسارة كبيرة، استفاد منها منطق الاستبداد.

استنتاج

يبدو جلياً في سياق البحث أن فقهاء السياسة الشرعية لم يولوا اهتماماً كبيراً لموضوع المعارضة بسبب اختلاف الرؤية المنهجية.

ففقهاء الإمامية بحثوا الموضوع من زاوية المعارضة للإمام المعصوم، وهي في نظرهم غير مشروعة «لأن من يعارض الإمام العادل فهو باغ، جاز للإمام قتاله ومجاهدته ومن خرج على إمام جائر لم يجز قتالهم على حال»^(٩٤). ولأن الإمامة المعصومة في رأي الشيعة لم يتيسر لها

الحكم إلّا لمدة وجيزة، هي طول خلافة الإمام علي والأشهر السبعة التي قضاها الإمام الحسن قبل أن يستولي معاوية على الأمر، فإنّ مجال البحث الفقهي المتّصل بالفقه السياسي عامة، وهذه القضية بشكل خاص لم تأخذ حيّزاً مهماً من اهتمامات الفقه الشيعي، بعد أن تمّ إقصاء أتباعه ومحاربتهم بشكل كامل.

ولم تكن الدول التي حكمت باسم الشيعة تحظى بالشرعية وفقاً لمعيار الإمامة المعصومة في قضية الحكم السياسي، سواء في تعبيرها الفقهي المذهبي، أو في مدرستها السياسية التي تلتزم بمشروعية التنوّعات داخل الأمة، وداخل المجتمع السياسي^(٩٥)، وإن اقترب فقهاء شيعة من الدول ذات الصبغة الشيعية كالمحقّق الكركي والشيخ البهائي في العهد الصفوي. وعليه فإنّ التقنين والتنظير الشرعي لهذه القضية ظلّ منحسراً حتى وقت قريب جداً وبعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران وتأسيسها لدولة ذات مشروع ديني-سياسي يستند إلى الرؤية المذهبية لمدرسة أهل البيت عليهم السلام، فجاء في فقرات الدستور، مواد تتحدّث عن الحرية السياسية والفكرية، وحقوق الأمة في المحاسبة والمراقبة وممارسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والنصيحة.

إلّا أنّ التحدّث عن موضوع المعارضة لم يأت في فقرة صريحة بل ضمنية في نطاق الحديث عن الحريات، وحتى الذين كتبوا من الفقهاء في قضايا الفقه السياسي لم يتعرّضوا للقضية بشكل صريح ومفصّل، لأنّ تركيز الفقهاء والمتقنين والحركيين الإسلاميين ظلّ موجّهاً نحو كليات النظام السياسي وكيفية بنائه، ولم تنضج التجربة العملية إلّا في وقت قريب للحديث عن مساحة الحرية التي يحقّ للمعارض التمتع بها، أمّا رأيهم في الثورة ضد أنظمة الجور فمشهور تاريخياً ولا يحتاج إلى دليل.

وبالنسبة للفقهاء والمفكرين من أهل السنّة، فإنّ باعهم الطويل في الفقه السياسي التاريخي لم يتجاوز الحديث في موضوع المعارضة عن أمور الحسبة وعن النصيحة والتخويف، وحقّ الأمة نظرياً في خلع وعزل الحاكم. ولكن تغلب منطق تحريم الثورة وتقديم حق السمع والطاعة أدّى إلى أزمة في الحكم استمرّت أكثر من ألف سنة، ليس بسبب أخطاء المعارضة التي لم يبرأ بعض أجنحتها من الأخطاء كما يقول العلامة شمس الدين، ولكن بسبب طبيعة نظام الخلافة وموقفه من الحقوق الأساسية للإنسان المسلم^(٩٦).

ولما فتح المسلمون من أتباع هذا المنهج عيونهم على عمق الفاجعة، نشط الحديث عن حقوق الأمة والشورى، والضمانات المطلوبة لمواجهة الاستبداد، فنشأ تيّار جديد يحاول مفارقة الفقه السياسي السابق في رفضه تسويق الاستبداد، يظهر ذلك في فكر المشايخ محمّد عبده ورشيد رضا وحسن البنا وعبد القادر عودة وتقي الدين النبهاني وفكر الحركات والجماعات الإسلامية، والمفكرين الجدد، ويبقى كتاب الغنوشي (الحرّيات العامة في الدولة الإسلامية) هو الأكثر صراحة، كما تبدو آراء الدكتور حسن الترابي متماثلة معه إلى حدّ كبير.

حقوق المعارضة في ظل دولة إسلامية

لا أحد يشك بأنه يستحيل حصول إجماع كامل داخل أي مجتمع من المجتمعات، وفي ظل جميع الأنظمة السياسية حيال قضية، أو فكرة ما في جميع مجالات الحياة، فتعددية المواقف والآراء، وتنوع المشارب والأهواء، حالة طبيعية تنعكس على شكل تعددية فكرية وسياسية وثقافية. ومن طبيعة هذه التعددية أنها تقود إلى تمايز المجتمع السياسي إلى تيارات وأحزاب، ولا يمكن الحال هذه توقع سيادة نظرة إجماعية إلى جميع السياسات والبرامج في مجتمع الدولة الإسلامية، بل قد يصل الاختلاف في الرأي في السياستين الداخلية والخارجية إلى مستوى التقاطع والتضارب، فريق يرى صحة مواقف النظام السياسي، وفريق يرفضها وثالث يقف موقفاً وسطاً، وهكذا وفيما سبق تاريخياً لم يكن هناك خلاف على هوية النظام السياسي الإسلامي وقاعدته الفكرية الإسلامية، فليس هناك من كان يدعو إلى علمنة الدولة والمجتمع كما يحصل هذه الأيام. صحيح أن أكثر الممارسات كان فيها تجاوز للشرع ولمبادئ وقيم الإسلام، وهي في مضمونها علمانية صريحة، إلا أن الدعوة الصريحة إلى فصل الإسلام عن النظام السياسي والاجتماعي والاقتصادي لم تكن موجودة، بل حتى في أشد حالات الانجراف، كانت الشرعية الإسلامية والاصطباغ بصبغة الإسلام هي المعيار.

إلا أنه في عصر هيمنة قيم الحضارة الغربية، صار قطاع من الأمة يدعو إلى العلمنة الشاملة والجزئية، ومعنى ذلك أن النظام الذي يستند في سياسته وفكره وأحكامه وعلاقاته الدولية إلى القاعدة الإسلامية سيواجه معارضة ترفض القاعدة الفكرية للدولة، فالى أي مدى يُسمح - على مستوى الحريات السياسية - لهذه المعارضة في ممارسة النشاط العام، ومتى تكون مشروعة أو لا مشروعة؟ وهناك المعارضة التي لا تختلف مع القاعدة الفكرية العامة للدولة ولنظامها السياسي ولا ضد توجهاتها ومبادئها، ولكنها قد تختلف في تفاصيل السياسات العامة على الصعيد الخارجي أو المحلي، كاختلاف وجهات النظر في السياسات الاقتصادية أو الثقافية، أو السياسة الخارجية، وفي أساليب التعبئة العامة والإدارة وطريقة التغيير الاجتماعي والتنمية. وفي هذه الأطر، قد يعارض زعيم سياسي، وتكتل جماهيري، وتيار طبقي، وجماعات الأصناف.

فهل إن وضع هذه القوى يتعين بضرورة خضوعها لرأي التيار الغالب في المجتمع، وهل يمكن لجمها عند التعبير عن آرائها والدعوة إليها واستخدام أساليب متعددة وحديثة في استقطاب الرأي العام، ثم هل يجوز إسكات هذه القوى بالضرورة الأمنية والسياسية وحدها وفي مدى زمني عام غير محدد، أم أن حقها في الاعتراض والتجمع والنقد وإبداء الرأي يبقى حاكماً وأصيلاً على أدلة المنع المنطلقة من حالات الضرورة.

إن حق الاعتراض يرتبط بمبحث الحرية والحقوق السياسية والاجتماعية وهو نابع من حق العضوية والمواطنة في المجتمع وأصالة حق المشاركة في السلطة وممارستها فعلياً وحق التنظيم والمشاركة في التجمعات (الأحزاب).

إن أهلية النظر في هذه القضايا تستدعي درجة من الفقاها والاستيعاب للموروث الفقهي

وللتجربة التاريخية الإسلامية ووعي عميق في الواقع السياسي والاجتماعي، ولهذا لا يمكن القطع والبت في الرأي دون التوفّر على الملاكات الآتفة، لكن دورنا سيكون الاستعانة بآراء فقهاء وإثارة الأسئلة، وهي مهمة هذا البحث ويواجهنا في هذا الصدد المبادئ التالية:

أولاً: مبدأ عدم بطلان حقّ المسلم.

ففي خبر أبي عبيدة عن أبي جعفر الباقر عليه السلام «لا يبطل حق امرئ مسلم»^(٩٧)، وفي خبر الكناسي عن أبي جعفر عليه السلام أيضاً «لا تبطل حقوق المسلمين فيما بينهم»^(٩٨).

ثانياً: تساوي الأفراد دون تمييز في الحقوق والواجبات.

ثالثاً: مبدأ حفظ النظام العام.

رابعاً: مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والنصيحة لأئمة المسلمين.

خامساً: مبدأ حق الإنسان في ممارسة الحرية السياسية والفكرية ضمن حدود القاعدة الفكرية للمجتمع والدولة.

نصوص:

(١) الإمام الخميني:

«ينبغي أن يكون هناك نقد، فما لم يكن هناك نقد، لا يكون إصلاح»^(٩٩).

«إن النظرة القائلة أن ذكر نقاط الضعف يؤدي إلى إضعاف الدولة الإسلامية نظرة خاطئة لأنّ انتقاد تحرّك معيّن أو سياسة ما يعني بالضبط دعم الدولة. على وسائل الإعلام أن تسمح لرقابة الأمة بحرية أوسع، ومن الضروري الحفاظ على هذه الحرية، وتوسيع نطاقها، لأنّ حرية التعبير من مستلزمات تقدّم المجتمع»^(١٠٠).

وقد نقلتُ عنه صفحات مطوّلة يدعو فيها إلى وجوب النقد إلى أعلى مستويات السلطة في الدولة، وكان قد أكّد في بداية انتصار الثورة «أنّ للأحزاب الحرية الكاملة في عرض أفكارهم ونشرها، ولكننا لن نسمح لهم بالتآمر»^(١٠١).

(٢) دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية:

«المادة الثالثة: الفقرة السابعة، ضمان الحريّات السياسية والاجتماعية في حدود القانون»^(١٠٢).

«الفقرة الثامنة: إسهام عامّة الناس في تقرير مصيرهم السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي»^(١٠٣).

(٣) المرجع الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر:

«الأمة هي صاحبة الحق في الرعاية وحمل الأمانة، وأفرادها جميعاً متساوون في هذا الحق أمام القانون، ولكلّ منهم التعبير من خلال ممارسة هذا الحق عن آرائه وأفكاره وممارسة العمل

السياسي بمختلف أشكاله، كما أن لهم جميعاً حق ممارسة شعائرهم الدينية والمذهبية^(١٠٤). فبمقدار ما يقترب الحاكم من منح هذا الحق للأمة ويروّضها، أي يدرّبها على الرقابة وجرأة النقد، يمكن تحديد شرعيته القانونية من عدمها، وبمقدار ما يوظّف النص لاحتكار السلطة، واحتكار القرار السياسي بعيداً عن رقابة الأمة ومشاورة رجالها وأهل الحل والعقد فيها يمكن تحديد هويته الاستبدادية أو السلطوية^(١٠٥).

(٤) الشهيد الشيخ مرتضى المطهري:

«بما أن ثورتنا تطالب - في حقيقتها - بالعدالة - فعلياً جميعاً أن نحترم الحريات بكل معنى الكلمة، لأنه لو أرادت حكومة الجمهورية الإسلامية أن تخلق جوّ الكبت والضغط فإنّها تتحطّم لا محالة. الإسلام دين الحرية، دين يريد الحرمة لجميع أبناء المجتمع، ولا شك أن الحرية تختلف عن الفوضى، وأن غرضنا من الحرية هي الحرية بمعناها المعقول»^(١٠٦).

(٥) الشيخ محمّد مهدي شمس الدين:

«فالتعدّد الديني مسلّم به في الشريعة والتعدّد العقائدي والفقهّي هما جزء من التعدّد الديني، وحول حق التعبير المؤسسي والتنظيمي ليس هناك نص يمنع، ومن هنا فإنشاء مؤسسات وتنظيمات تنتمي إلى الأكثرية أو إلى الأقلية في نطاق القانون المعتمد وارد لأنّ لا نصوص تمنع ذلك^(١٠٧). أن تعارض سياسياً وأن تدعو إلى صيغة سياسية مختلفة عن صيغة الدولة أمر لا أرى أي مانع فقهي له، أمّا أن تدعو إلى عقيدة وشريعة مخالفة للإسلام، فلا أعتقد أن التنوع الذي يسمح به الإسلام يصل إلى هذه الدرجة»^(١٠٨).

(٦) السيّد محمد حسين فضل الله:

أفي الإسلام مجال للمعارضة الداخلية التي قد تتمثّل في فرد، أو جماعة، أو حركة، تنقد الحاكم فيما قد يكون أخطأ فيه، أو انحرف عنه، ممّا قد يتصل بشرعية بقائه في الحكم أو في الولاية، أو يتصل بمشروعية الخط الذي يتحرّك فيه في نطاق السياسة الداخلية والخارجية؟ أم إن الإسلام لا يفسح المجال لذلك، لاسيما في الدولة التي تحكمها نظرية (ولاية الفقيه) التي قد يفهمها بعضهم على أنّها تعني الخضوع المطلق لقرارات من دون مناقشة أو اعتراض أو تفكير؟ وقبل أن يُجيب السيّد فضل الله عن هذه الأسئلة، يستبقي التحفّظات التي قد تطرح ويلخصها في نقطتين قبل أن يطرح رأيه، فهو يقول:

«قد يطرح بعض في الجواب، الموقف السلبي في المعارضة السياسية من خلال نقطتين:

النقطة الأولى: أن الحكم الإسلامي ينطلق من خط مستقيم سليم، يتحرّك في أجواء القواعد العامة للشريعة، وللفهم الدقيق للواقع، وللعُمق الشرعي في مسألة التطبيق، ممّا يمنع من وجود حاجة للمعارضة التي تعمل على ملاحظة أخطاء الحكم وانحرافاته.

النقطة الثانية: أن المعارضة السياسية قد تؤثر سلبياً في مواقع الحكم الثابتة، فتفتح فيها أكثر من ثغرة للشك في سلامة الحكم من قبل أفراد الأمة.

وإذا فقدت الأمة ثققتها بالحكم، فقدت طاعتها له مما يدفع بالمسألة إلى خطورة كبيرة في طبيعة وجوده، كما أنها قد تفتح الثغرات التي يستغلها أعداء الإسلام في الداخل والخارج لينفذوا منها إلى إيجاد حالة من الاهتزاز الذي قد تؤدي إلى السقوط. ويرد فضل الله على هذه التحفظات في أربعة نقاط :

١- إن انطلاق الحكم من قاعدة شرعية ثابتة ومن عمق في فهم الواقع، ودقة في تطبيق القواعد، لا يعني العصمة من الخطأ، كما أن عدالة الحاكم قد تمنعه من تعمّد الخطأ والانحراف ولكنّها لن تنقذه من الوقوع فيه.

٢- إن ولاية الفقيه تعني الطاعة في حالة عدم اكتشاف الخطأ، فلا مجال لوجوب الطاعة عند القطع بالخطأ، وبذلك يكون النقد الذي تمارسه المعارضة، من وسائل التعاون مع الولاية على تسديد الخط وتقويم المنهج.

٣- إن المعارضة لا تهزّ ثقة الأمة بقيادتها وبدولتها... لأنها لا بدّ أن تخضع للشروط الشرعية التي تجعلها معارضة ببناء لا معارضة هدامة، لأنّ المسألة ليست هي مسألة أن نهدم موقعا هنا أو شخصا هناك. وإذا عرفت الأمة فكرة النقد وسيلة من وسائل تثبيت الحكم على أرض صلبة من الحق والصواب، فإنّها لا تلبث أن تتعاون مع الحكم والمعارضة.

٤- إن نقد الحكم ليس مجرد حق شرعي للمعارضة، بل هو حق للأمة، أن يكون من بينها فريق يلاحق سلامة الحكم في النظرية والتطبيق.

وقد نستطيع أن نجد الملامح البارزة للمعارضة السياسية في مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي هو الأسلوب الواقعي العملي للتغيير والإصلاح في المجتمع»^(١٠٩). ويقول في موقع آخر:

« فيما يختص بالتعددية الحزبية؛ فلا بدّ أن تخضع للمصلحة العامة، لأنّ قضية الحريات هي قضية تتصل بالمصلحة العامة، ولا بدّ أن نفرّق بين دولة تقوم على أساس الالتزام الفكري، وبين دولة لا تقوم على هذا الأساس. إن الدولة الإسلامية تمنح الحريات الثقافية والفكرية في رأينا، وقد تمنح الحريات السياسية، بما لا يهدّد القاعدة التي تركز عليها الدولة؛ وهي الالتزام الأيديولوجي. ومن هنا فإنّ المسألة معركة تتبع عناصر المصلحة العامة»^(١١٠).

(٧) المادة الثمانية والعشرون من وثيقة حقوق الإنسان الإسلامية:

أ- لكل إنسان الحق في حرية الرأي والتعبير بكل وسيلة وفي حدود المبادئ الشرعية.

ب- لكل إنسان الحق في الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وله أن يشترك مع غيره من الأفراد والجماعات في ممارسة هذا الحق. وذلك كلّه وفقا للشرعية الإسلامية^(١١١).

ويبدو جلياً من مجموع هذه النصوص أن الأصل في عمل المعارضة هو الإباحة، وأن التقييد مرتتهن بشروط سياسية وأمنية وتقديرات تملّحها ضرورات المصلحة العامة، كما أن هناك ما

يشبه الإجماع على أن سياسة المنع ليست مبدأ يمكن القبول به على مدى زمني طويل، بل هو حالة استثنائية.

ولكن هل تصل حدود الحريات السياسية إلى مستوى الدعوة إلى تداول السلطة في دولة إسلامية، ليتمكن حزب علماني مثلاً من أن يستفيد من الحرية ليوجه ضربة إلى القاعدة الفكرية للدولة لأنه يريد الانسجام مع وضع دولي ضاغط أو أيديولوجية الحضارة الغربية. يقول الشيخ شمس الدين: «لا يعقل أن تشرع عقيدة إلغاء نفسها، لأنها بمجرد أن تفعل ذلك تكون قد عبرت عن عدم صدقيتها وعدم حقانيتها، حتى لو أخذنا مثلاً المجتمعات الديمقراطية الغربية، هل تسمح فلسفتها التي تصدر عن الليبرالية والمذهب الرأسمالي في الاقتصاد لقوى واتجاهات من شأنها أن تغير جوهر هذه الفلسفة؟ إن السماح بوجود أحزاب شيوعية مثلاً في بلدان رأسمالية لا يعدو شكلاً من أشكال ألوان الديمقراطية، وهو وجود شكلي يمارس حرية مضبوطة النتائج ولا تهدد أسس النظام وفلسفته» (١١٢).

يبقى أن نشير إلى أن الموقف من تشكيل الأحزاب من وجهة نظر شرعية ليس فيه منع إطلاقي ولا إباحة عامة، فهناك من يخشى من تمرق الأمة ومن مساوئ الصنمية لدى الأحزاب واحتمالات الفوضى، إلا أن هذه المخاوف لا تلغي أصل الجواز مادامت من مصاديق الصيغ التنظيمية (١١٣).

ولعلّ أصرح بحث مفصل في موضوع المعارضين هو ما تحدّث به الفقيه الشيخ عباس علي العميد الزنجاني في كتابه المرموق (القانون الدولي في الإسلام)، وقد وجّه حديثه إلى المعارضة التي تتمرد على الحكومة الإسلامية (البغاة) فقد عرّف البغي في اللغة بأنه الظلم والعدوان والعصيان، ثم قال: «وفي اصطلاح الفقه السياسي هو معارضة الحكومة الإسلامية». وبعد أن يقوم بدراسة الجماعات المختلفة التي يجمعها إطار معارضة الحكومة الإسلامية يميز بين القوى والأحزاب التي يصدق عليها عنوان البغي وبين «المعارضين من دعاة الإصلاح» ويقول عن هؤلاء: «لا يخلو نظام - عادة - من المعارضين ودعاة الإصلاح الذين يستهدون بالتجارب الملموسة والدراسات النظرية فيوجهون انتقاداتهم لبعض الأعمال التي تقوم بها الحكومة، ويقترحون عليها مشاريع وآراء إصلاحية، فإذا اتخذ هؤلاء طابعاً حركياً ضد الإمام والحكومة الإسلامية، أو وقفوا من خطط الحكومة أو من عمل العاملين فيها أو من تشكيلتها موقف المعارض، وطرحوا اقتراحاتهم الإصلاحية بدون إثارة الاضطرابات والتحرك ضد الإمام مطالبين بإجراء تغييرات في خطط الحكومة الإسلامية وأعمالها وبرامجها أو في تشكيلتها، فهؤلاء لا يعتبرون في عداد البغاة، وعلى الحكومة الإسلامية أن تستمع - بكل صبر وأناة - إلى آراء واقتراحات هؤلاء الذين يتصرفون بنزاهة ويستهدفون النصيحة لأئمة المسلمين، ولا تظن باستشارتهم، وتنبههم على أخطائهم بصورة منطقية وموضوعية، وتتفادى كل لون من ألوان العنف ما دام هناك حل منطقي لمشكلة معارضتهم وتكون أذن خير وتتبع الأسلوب المتمثل بأذن واعية.. ولا تستطيع الحكومة الإسلامية أن تحرم هؤلاء من حقوقهم الشرعية حتى مع

علمها بخطأهم وثبوت سقم توجههم واجتهادهم»^(١١٤).

أمّا الفئات الأخرى التي تحدّث عنها وهي ست فئات، فقد ميّز بينها من يصدق عليه عنوان البغي وبين من لا يصدق، وقد حدّد الباحث بدقّة مصاديق أهل البغي بلغة معاصرة وحدّد أهدافهم وأساليب عملهم، ممّا يشكّل تطوُّراً مهمّاً في الفقه السياسي الإمامي المعاصر، لاسيما وإن الباحث ممّن اشتهر بهذا الصنف من الاهتمام (قضايا الفقه السياسي) وهي إضافة مهمّة نرجو أن تتواصل من جانب فقهاء معاصرين آخرين ليتكامل الجهد الفقهي لبلوغ هدف تدوين فقه سياسي معاصر يسدّ الفراغ الذي أحدثته قرون العزلة والإقصاء.

الهوامش

- (١) إذا كانت نظرية الحكم الإسلامي قد نالت نصيبها من الدراسة، فإنّ القطب الآخر الملازم لممارسة أي سلطة دورها وهو المعارضة لم يتمتّع بنفس القدر من الاضواء والتقصّي). لاحظ المراجعة التي قدّمها عفيف عثمان لكتاب د. نيفين عبد الخالق مصطفى (المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي). مجلة منبر الحوار، السنة التاسعة، العدد ٣٤، ١٩٩٤، ص ١٨.
- (٢) يقول الشيخ محمد مهدي شمس الدين: «أسهبنا في نقل النصوص الفقهية والكلامية، لنكتشف عن مدى تأثير الواقع السياسي - السلطوي القائم في عهود هؤلاء الفقهاء والمتكلّمين على فهمهم الفقهي - السياسي، وعن مدى تأثير الرغبة في تبرير ما وقع في التاريخ على الفهم الفقهي - السياسي». نظام الحكم والإدارة في الإسلام، ط ٣، ١٤١٢ - ١٩٩٢ بيروت، ص ١٨٢.
- ويقول د. محمد عابد الجابري في استنتاجه عن الصراعات الفكرية والمذهبية في العصر العباسي: «وهكذا نرى أن عقيدة أهل السنّة والجماعة كما يقرّها ابن حنبل بطل محنة خلق القرآن هي في مضمونها الديني عقيدة معارضة على طول الخط للعقيدة التي قالت بها القوى المعارضة زمن الأمويين، وبالتالي فمضمونها السياسي ينصرف مباشرة إلى رفع الإدانة عن الأمويين وتوجيهها إلى العباسيين». لاحظ: المثقفون في الحضارة العربية، محنة ابن حنبل
- ونكبة ابن رشد. مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١، ١٩٩٥، بيروت، ص ١٠٠.
- (٣) الشيخ محمد مهدي شمس الدين في (حوار حول الشورى والديمقراطية). مجلة منبر الحوار، السنة التاسعة، العدد ٣٤، ١٩٩٤، ص ١٨.
- (٤) نيفين، عبد الخالق مصطفى، مصدر سابق.
- (٥) الشيخ راشد الغنوشي (الحريات العامة في الدولة الإسلامية). ط ١، ١٩٩٣، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص ١٠٣، والأحاديث مأخوذة من صحيح مسلم والبخاري.
- (٦) صحيح مسلم، ١: ٦٩، كتاب الإيمان، الباب ٢٠، الحديث ٤٩.
- (٧) ابن هشام، السيرة النبوية. نقلاً عن (الحريات العامة) المصدر السابق.
- (٨) شرح العقائد النسفية. ص ١٨٠ - ١٨١، السعد مسعود بن عمر التفتازاني، نقلاً عن (نظام الحكم والإدارة في الإسلام)، ص ١٨٠.
- (٩) حاشية الباجوري على شرح الغزي، ٢: ٢٥٩ - ٢٦٠، نقلاً عن المصدر السابق، ص ١٨٠.
- (١٠) شاه ولي الله الدهلوي الهندي، ٢: ١٥٠، نقلاً عن المصدر السابق، ص ١٨٠.
- (١١) أبو بكر الباقلاني، التمهيد، ١٨٦، نقلاً عن (ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية) ص ٥٨٦.
- (١٢) القاضي أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء، الأحكام السلطانية، ٢٠، مكتب الاعلام الإسلامي،

قم، ١٤٠٦هـ.

(١٣) راجع بهذا الصدد دوافع التسمية وأهدافها في (العقل السياسي العربي... محدداته وتجلياته).

د. محمد عابد الجابري، ط ١، ١٩٩٠، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص ٢٣٢-٢٣٣.

(١٤) د. نيفين، عبد الخالق مصطفى، مصدر سابق.

(١٥) د. فهمي جدعان، أسس التقدّم عند مفكرّي الإسلام، ط ٢، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ص ٢٢-٢٣.

(١٦) المغني لابن قدامة الحنبلي: ١٠ / ٣٧١. ولاحظ: الأحكام السلطانية، للقاضي أبو يعلى الفراء، ص ٢٠. ولاحظ أيضاً كتاب الجابري: المتفقون في الحضارة العربية، ص ١٠٧.

(١٧) ابن عبد ربه الأندلسي العقد الفريد ١: ١٨.

(١٨) طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، لعبد الرحمن الكواكبي (١٨٤٨-١٩٠٢م).

(١٩) آية الله الشيخ الميرزا محمد حسين النائيني (١٨٥٧-١٩٣٦).

(٢٠) محمد رشيد رضا (١٨٦٥-١٩٣٥).

(٢١) عبد الحميد بن باديس (١٨٨٩-١٩٤٠).

(٢٢) انظر: د. فهمي جدعان في (نظريات الدولة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر)، (نظرية التراث ودراسات عربية وإسلامية أخرى)، ط ١، ١٩٨٥، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان (الأردن)، ص ٦٧، نقلاً عن آثار بن باديس.

(٢٣) الشيخ محمد مهدي شمس الدين، منبر الحوار، مصدر سابق.

(٢٤) يقول لويس غاردييه في الهامش الذي ينقله د. وجيه كوثراني في كتابه (السلطة والمجتمع والعمل السياسي) ص ٢٥: والأمر الأكيد أن أصواتاً كثيرة ارتفعت دائماً في الإسلام ضد ما هو اعتباطي، ولم تقبل من السلطة والشرعية إلا ما ارتبط منها بالشرائع القرآنية أو بالقواعد المستخلصة منها... وعندما كان الأمر يتعلق بمضمون المبادئ الحكومية، كانت مقولة الحق التي تستدعي دفاعاً وحماية وممارسة تحتل بصورة مطلقة المقام الأول.

(٢٥) الشيخ محمد مهدي شمس الدين، مجلة منبر

الحوار، ص ٢٩، مصدر سابق.

(٢٦) راجع بهذا الصدد على سبيل المثال كلاً من:

١- الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مصدر سابق.

٢- المحنة العربية (الدولة ضد الأمة)، الدكتور برهان غليون، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

(٢٧) المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي، مصدر سابق.

(٢٨) راجع على سبيل المثال: دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، مصدر سابق. وكذلك: الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مصدر سابق.

(٢٩) المتفقون في الحضارة العربية، مصدر سابق.

(٣٠) مسند أحمد بن حنبل ٥: ٢٥١.

(٣١) أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص.

(٣٢) راجع أبي يعلى الفراء، الأحكام السلطانية، ص ٢٠. وكذلك العرض المسهب الذي قدّمه

الشيخ شمس الدين حول هذا الموضوع في: نظام الحكم والإدارة في الإسلام، مصدر سابق.

(٣٣) تاريخ الطبري، ط ليدن، ٧: ٣٠٠، والكامل لابن الأثير ٤: ٤٨.

(٣٤) أبي الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ٥، مصدر سابق.

(٣٥) الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مصدر سابق، ص ١٠٢.

(٣٦) نظام الحكم والإدارة في الإسلام، مصدر سابق.

(٣٧) القرآن الكريم، سورة النساء، الآية ٥٩.

(٣٨) أبو حامد محمد بن أحمد الغزالي، إحياء علوم الدين: ج ١، المكتبة التجارية الكبرى (د. ت.)، ص ١٦، نقلاً عن الغنوشي، مصدر سابق.

(٣٩) الغنوشي، مصدر سابق، ص ١٠٣.

(٤٠) أحكام القرآن.

(٤١) الفصل في الملل والأهواء والنحل: ٤ / ١٧٥.

(٤٢) شرح المقاصد، نقلاً عن الغنوشي، ص ١٨١.

(٤٣) شرح صحيح مسلم للنووي، ٨: ٣٤، المطبوع بهامش ارشاد الساري لشرح صحيح البخاري.

(٤٤) أحكام القرآن للجصاص، مصدر سابق.

(٤٥) حديث ينسب إلى رسول الله صلى الله عليه وآله

- وارد في صحيح ٣: ١٤٧٦ كتاب الامارة الباب ١٣ الحديث ١٨٤٧.
- (٤٦) الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مصدر سابق، ص ١٨٧.
- (٤٧) نظام الحكم والإدارة في الإسلام، مصدر سابق، ص ١٩٧.
- (٤٨) الحريات العامة، مصدر سابق، ص ١٨٩.
- (٤٩) نقلاً عن نظام الحكم والإدارة، مصدر سابق، ص ١٨٧.
- (٥٠) عيون أخبار الرضا، ٢: ٦٢.
- (٥١) نقلاً عن الغنوشي، مصدر سابق، ص ١٠٧.
- (٥٢) المصدر السابق.
- (٥٣) نظام الحكم والإدارة، مصدر سابق، ص ١٨٧.
- (٥٤) نظام الحكم، مصدر سابق.
- (٥٥) عن أبي جعفر الباقر عليه السلام عن آبائه عليهم السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من فارق جماعة المسلمين فقد خلع ربة الإسلام من عنقه، قيل: يارسول الله وما جماعة المسلمين؟ قال: جماعة أهل الحق وإن قلوا. ويتكرر الحديث بألفاظ مختلفة، بحار الأنوار، ٢٧: ٦٧، الباب ٣، باب ما أمر به النبي.
- (٥٦) نظام الحكم، مصدر سابق، ص ١٨٧.
- (٥٧) نظام الحكم، مصدر سابق، ص ١٨٧.
- (٥٨) راجع أقوال القائلين بجواز خلع الامام كإمام الحرمين وابن حزم وعضد الدين الأيجي.
- (٥٩) راجع النصوص في مظانها، نقلاً عن نظام الحكم، مصدر سابق.
- (٦٠) محمد رشيد رضا في: الخلافة والامامة العظمى، ص ٥١، نقلاً عن نظام الحكم، مصدر سابق.
- (٦١) نهج البلاغة، الجزء الثاني، ص ١٩٩، شرح الشيخ محمد عبده.
- (٦٢) الدكتور علي الوردي مهزلة العقل البشري، ط ٢، لندن، ١٩٩٤، دار كوفان، ص ١٩٥.
- (٦٣) نصوص الأحاديث في صحيح مسلم، نقلاً عن نظام الحكم، مصدر سابق.
- (٦٤) المصدر نفسه.
- (٦٥) نهج البلاغة، الخطبة ٤٠.
- (٦٦) كتاب سليم بن قيس الهلالي ١٨٢.
- (٦٧) انظر مفهوم البيعة في: دراسات ولاية الفقيه، مصدر سابق، ص ٥٢٣.
- (٦٨) نهج البلاغة، الخطبة ١٩٣.
- (٦٩) نظام الحكم والإدارة، مصدر سابق، ص ٢٢١.
- (٧٠) لاحظ معنى الاغلبية في: دراسات في ولاية الفقيه ص ٥٦٠-٥٦٥.
- (٧١) نظام الحكم، مصدر سابق، ص ٢٢١.
- (٧٢) نيل الأوطار، للشوكاني، نقلاً عن نظام الحكم، مصدر سابق، ص ٢٢٠.
- (٧٣) الغرر والذرر: ٦/ ٢٣٦، الحديث ١٠١٠٩.
- (٧٤) ابن تيمية، السياسة الشرعية، ومجلة الجامعة الإسلامية، العدد ٤، كانون أول ١٩٩٤.
- (٧٥) صحيح مسلم، ٣: ١٤٨١، كتاب الامارة، الباب ١٧، الحديث ١٨٥٥.
- (٧٦) مغني المحتاج في شرح ألفاظ المنهاج، ٤: ١٢٣ نقلاً عن نظام الحكم، مصدر سابق.
- (٧٧) الخلافة والامامة العظمى، نقلاً عن (نظام الحكم) مصدر سابق.
- (٧٨) نظام الحكم والإدارة، مصدر سابق، ص ٢٨٢.
- (٧٩) الدكتور وجيه كوثراني، الديمقراطية ومسألة الأقليات في الفكرين القومي والإسلامي، حوار من أجل نظرة جديدة مجلة الحوار، مصدر سابق.
- (٨٠) راجع المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي، مصدر سابق، وأيضاً د. شمران العجلي المعارضة في الدولة الإسلامية، مجلة الفكر الجديد، السنة الأولى، العدد الرابع، كانون الأول ١٩٩٢.
- (٨١) راجع الإمامة والسياسة، لابن قتيبة.
- (٨٢) تاريخ الطبري ٣: ٢٤٤-٢٤٥، حوادث سنة ١١ هـ، نقلاً عن نظام الحكم، مصدر سابق.
- (٨٣) المعجم المفهرس لألفاظ نهج البلاغة، ص ٢٨، دار الأضواء، بيروت ١٤٠٦ هـ-١٩٨٦ م.
- (٨٤) نهج البلاغة، شرح الامام محمد عبده، مؤسسة الأعلمي، بيروت ١٤١٣-١٩٩٣، ص ٤٨٤.
- (٨٥) إرشاد المفيد، ١١٦، نقلاً عن: دراسات في ولاية الفقيه، ص ٥١٨.
- (٨٦) ابن قتيبة، الامامة والسياسة، نقلاً عن العقل السياسي العربي، مصدر سابق.
- (٨٧) منهجه معروف في كتب الأحاديث والسياسات

الشرعية.

(٨٨) نظام الحكم والإدارة، مصدر سابق.

(٨٩) الأحكام السلطانية، مصدر سابق.

(٩٠) مجلة منبر الحوار، مصدر سابق.

(٩١) راجع نص العهد في نهج البلاغة.

(٩٢) نهج البلاغة، مصدر سابق، الخطبة ٢١٦.

(٩٣) مصدر السابق.

(٩٤) في قتال البغاة على الامام، نصوص من آراء

الفقهاء يوردها صاحب كتاب (دراسات في ولاية

الفقهاء)، مصدر سابق، ص ١٢٧.

(٩٥) نظام الحكم والإدارة، مصدر سابق، ص ٤٠٠ -

٤٠١.

(٩٦) المصدر السابق، ص ٤٠٢.

(٩٧) وسائل الشيعة، الحرّ العاملي، الباب ٦ من أبواب

عقد النكاح، الحديث ٩.

(٩٨) المصدر نفسه.

(٩٩) محمد سروش محلاتي، نصيحة أئمة المسلمين،

مجلة قضايا إسلامية معاصرة العدد الأول،

١٤١٨ - ١٩٩٧، تعريب: جواد علي كسار.

(١٠٠) كيهان العربي (صحيفة) طهران مقال (دور

الاعلام في تقويم مسارات الدولة)، نقلاً عن

(الحريات والحقوق)، مصدر سابق.

(١٠١) مقالات حول الثورة الإسلامية، مصدر سابق،

ص ٦١.

(١٠٢) نقلاً عن: الدولة الإسلامية - دراسات في وظائفها

السياسية والاقتصادية، الشيخ محمد علي

التسخيري، كتاب التوحيد (١)، ١٤١٤ - ١٩٩٤،

ص ١٦٥.

(١٠٣) المصدر نفسه.

(١٠٤) السيد الشهيد محمد باقر الصدر، الإسلام يقود

الحياة، وزارة الإرشاد الإسلامي، ط ٢، طهران.

ص ١٤.

(١٠٥) السيد الشهيد محمد باقر الصدر، محاضرة

نشرتها جريدة لواء الصدر، العدد ٢٤ ذي القعدة

١٤١٧ نقلاً عن (الحريات والحقوق - الواقع

والادعاء)، مختار الأسدي ط ١، ١٤١٨ - ١٩٩٧،

مؤسسة الأعراف، قم، إيران.

(١٠٦) الاستاذ الشهيد مرتضى المظهري، مقالات حول

الثورة الإسلامية في إيران، ترجمة: محمد جواد

المهري (معرب) وزارة الإرشاد الإسلامي،

طهران ١٤٠٢، ص ٦١.

(١٠٧) مجلة منبر الحوار، مصدر سابق.

(١٠٨) المصدر نفسه.

(١٠٩) السيد محمد حسين فضل الله، تأملات في الفكر

السياسي الإسلامي، كتاب التوحيد، ط ١، ١٤١٦ -

هـ - ١٩٩٥ م، ص ٣٤ - ٣٨.

(١١٠) السيد محمد حسين فضل الله، الإنسان والحياة،

إعداد وتنسيق: شفيق الموسوي، دار الملاك،

بيروت، ١٩٩٦ م - ١٤١٧ هـ، ص ١٠٢.

(١١١) حقوق الإنسان في الإسلام، مقالات المؤتمر

الخامس للفكر الإسلامي، طهران، ١٤٠٨ -

١٩٨٧، منظمة الاعلام الإسلامي، ص ٥٥٩.

(١١٢) مجلة منبر الحوار، مصدر سابق.

(١١٣) لم يتم بحث الموضوع جدياً في ندوة أو مؤتمر

باستثناء مقالات صحفية، أو محاضرات يمكن أن

تكون دوافعها التنافس على المواقع كما حصل

بين القوى الإسلامية العراقية المعارضة!

(١١٤) عباس علي العميد الزنجاني، القانون الدولي في

الإسلام، تعريب: علي هاشم، مؤسسة الطبع

والنشر التابعة لمجمع البحوث الإسلامية، مشهد

(إيران) ص ٢٢٢.

الأبعاد السياسية لنظرية الأباضية في الإمامة*

مهدي طالب أبو العيس

مدخل:

اتضح لنا من خلال دراستنا للوثائق التاريخية التي حصلنا عليها ان الدعوة الأباضية نشأت وترعرت في مدينة البصرة في القرن الأول الهجري، وقد قام بتأسيسها مجموعة من التابعين، وقد برز من هؤلاء الدعاة جابر بن زيد وعبدالله بن أباض وقاموا بتأسيس النظام السري في الدعوة، أو ما يُعرف لدى الأباضية بمرحلة الكتمان، وقد دلت هذه المرحلة على نضج سياسي، ويظهر هذا واضحاً من خلال الأساليب التي اتبعوها في علاقاتهم التنظيمية في الدعوة لمذهبهم. ولم تستطع السلطات المتعاقبة في البصرة أن تضع يدها على هذه المنظمة السرية للدعوة الأباضية؛ للدقة والتحفظ الذي أحاط بها الدعاة أنفسهم.

وقد ظهر لنا ان هذه الفرقة كانت على خلاف عقائدي وسياسي مع فرق الخوارج المتطرفة كالأزارقة والنجدات، حيث امتازت هذه الفرقة بمواقفها المعتدلة فلم تكن تكفر المسلمين المخالفين لهم في المذهب. واتضح لنا ان هذه الميزة هي إحدى مبررات بقاءهم كمذهب اسلامي يمثل استمراراً لعقائد المحكمة الأولى حتى تأريخنا المعاصر.

كما اتضح لنا ان عبدالله بن أباض لم يكن هو القائد المؤسس للدعوة الأباضية كما تعارف عليه المؤرخون القدامى والمحدثون، بل كان الفقيه التابعي جابر بن زيد الأزدي ومجموعة من المشايخ هم المؤسسون للدعوة الأباضية بما في ذلك عبدالله بن أباض.

* بحث مستل من اطروحة السيد الشهيد مهدي أبو العيس، التي تقدّم بها إلى كلية الآداب بجامعة بغداد سنة ١٩٧٧؛ تحت عنوان (الحركة الأباضية في المشرق العربي: نشأتها وتطورها حتى نهاية القرن الثالث الهجري) كجزء من متطلبات درجة ماجستير آداب في التاريخ الإسلامي. مع العلم ان اطروحة غير منشورة حتى الآن.

وقد قامت مدينة البصرة بدور سياسي كبير في منطقة جنوب وشرق الجزيرة العربية مايزال أثره واضحاً في سياسة هذه المنطقة حتى يومنا هذا، فقد انطلق من مركز الدعوة في البصرة الدعاة الأباضية « حملة العلم » الى عمان واليمن، وقد اتصفوا بصفات قيادية وسياسية واجتماعية وكفاءة عالية في كسب الأتباع لمذهبهم الأباضي.

وقد ظهر لنا أن أبا عبيدة مسلم بن أبي كريمة قد وضع الدعوة في منعطف تاريخي جديد إذ اتخذت الدعوة مساراً جديداً اتسم بالدقة والعمق السياسي والتنظيمي والعلمي، فبدأت في عهده الدعوة الأباضية تمارس نشاطاتها السياسية بعد حوالي ستين سنة من التخفي والكتمان، وكان لأساليب أبي عبيدة البارعة في التنكر أثراً في نجاح الدعوة وفشل السلطات الأموية والعباسية في كشف القيادة السياسية الحقيقية للمنظمة السرية الأباضية في البصرة. وقد ظهرت مهارة أبي عبيدة من خلال اتخاذه مهنة عمل القفاف حيث لقب بالقفاف، وكان لسرب القفاف أثراً سياسياً بارزاً في اعداد حملة العلم الذين نجحوا في تغيير تاريخ جنوب شرقي الجزيرة العربية والمغرب الأوسط حيث قامت الدولة الأباضية بعمان والدولة الرستمية في تاهرت اضافة الى قيام الامامة الأباضية في اليمن والتي قضى عليها في وقت مبكر من قبل الأمويين. وقد ظهر لنا من خلال البحث وخلافاً لما كان سائداً لدى الباحثين المستشرقين والعرب ان العلاقة بين الأباضية وعبد الملك بن مروان خاصة، والأمويين بصورة عامة لم تكن علاقة ودية كما ذهب اليه الباحثون، لأن دراستهم لم تحط علماً بالعقائد الأباضية، ولعدم اطلاعهم على مصادر أباضية أصيلة.

ودخلت الاباضية مرحلة الكتمان والبناء التي استمرت زهاء نصف قرن حيث بدأت أولى عمليات النشاط السياسي التي تمثلت بظهور الامامة الأباضية في اليمن سنة ١٢٩ هـ / ٧٤٥ م. وقد ظهرت لنا الروابط الوثيقة بين أباضية اليمن ومركز الدعوة في البصرة، حيث ظهر الدور الفعّال الذي لعبه أباضية البصرة والموصل في هذه الثورة، ممّا يدلّ على التنسيق والاعداد المسبق المنظم من قبل قيادة الدعوة الأباضية. وقد امتدت هذه الحركة لتسيطر على الحجاز الآ أن سيطرتهم بدأت بالانحسار بعد توجّه القائد الأموي عبد الملك بن عطية الذي استطاع أن يقضي على خيرة قادتهم. وقد كان اختيار زمان الثورة دليلاً على معرفة القادة بالظروف التي تمرّ بها الدولة الأموية وهي في طريقها الى الانحلال والسقوط.

وانتشرت الدعوة الأباضية بعمان، وقد تجلّى دور مركز الدعوة في البصرة في نشر العقيدة الأباضية بعمان. وكان لانتماء بعض قادة الدعوة لاقليم عمان دور في ذلك، كالامام جابر بن زيد الأزدي، والربيع بن حبيب بن عمرو الفرهودي الأزدي. وقد قامت في عمان أولى المحاولات الأباضية لاقامة امامة حاكمة فيها، وبهذا اتضح لنا أن اقليم عمان كان من أوّل الأقاليم الاسلامية استعداداً للانفصال عن الخلافة العباسية خلافاً لما هو شائع بين المؤرخين المحدثين من ان الدويلات الطاهرية والسامانية وغيرها كانت أولى الدويلات التي انفصلت عن الخلافة العباسية، وكان السبب الرئيسي في انفصال اقليم عمان في هذا الوقت المبكر سبباً عقائدياً، فقد أصبح المركز العقائدي حتى تاريخنا المعاصر.

وبسبب استفحال الدعوة وتمكنها في هذا الاقليم فقد قامت ثاني محاولة سياسية للدعوة الأباضية في القرن الثاني الهجري سنة ١٣٢ هـ / ٧٤٩ م بقيادة الجلندي بن مسعود الأزدي، إلا أن العباسيين استطاعوا القضاء على هذه الامامة بسبب ضعف الامكانات الاقتصادية والبشرية ولقوة المعارضة الداخلية من آل الجلندي، الحكام السابقين لعمان الذين عقدوا حلفاً مع الدولة العباسية.

ثم مرّت الدعوة الأباضية في اقليم عمان في فترة من الكتمان حتى سنة ١٧٧ هـ / ٧٩٣ م، ان بدأت الدعوة الأباضية بالسيطرة على اقليم عمان وطرّد آل الجلندي حلفاء العباسيين واعلان الامامة الأباضية الثانية، وتعتبر هذه الامامة أول محاولة ناجحة من الناحية السياسية للدعوة الأباضية في المشرق، اذ استمرت لأكثر من قرن من الزمان. وقد تجلّى في هذه الحركة الدور القيادي لطلاب أبي عبيدة مسلم، من « حملة العلم » الذين درسوا في البصرة، واشتهر من هؤلاء الدعاة موسى بن أبي جابر الأزكوي الذي يعدّ بحق من أبرز الشخصيات التي ساهمت في اعلان الامامة الأباضية الثانية.

وقد ظهر من أئمة هذه الفترة عبدالله بن محمد بن أبي عفان، الذي حكم لأكثر من عامين، اذ استطاع أن يخمد قوى المعارضة الداخلية المتمثلة من آل الجلندي وبني هناة. وكان هذا الامام قد بعث به التنظيم الأباضي في البصرة لقيادة الأباضية من الناحية العسكرية.

من أبرز أئمة هذه الفترة الامام وارث بن كعب الخروصي سنة ١٧٩ هـ / ٧٩٣ م، ويعتبر عصره من أزهى عصور الامامة الأباضية الثانية من حيث الاستقرار الداخلي، وفي عهده تعرّضت عمان لغزو عباسي قضى عليه من قبل الأباضية بسهولة ممّا يدلّ على قوّة هذه الامامة من الناحية العسكرية، واستمرت الامامة المذكورة بالقوّة والازدهار في عهد خلفه غسان بن عبدالله الفححي سنة ١٩٢ هـ / ٨٠٧ م، واستطاع هذا الامام أن يخمد قوى المعارضة القديمة المتمثلة بآل الجلندي وبني هناة. وقد كانت أبرز الانجازات التي حققتها عمان في هذه الحقبة قوّة اسطولها البحري الذي استطاع أن يطهر السواحل العمانية من ظاهرة القرصنة التي كانت سائدة آنذاك.

وقد برز من أئمة هذه الفترة المهنا بن جيفر اليمحمدي ٢٢٦ هـ / ٨٤٠ م، وتعتبر امامته امتداداً لفترة حكم الأئمة السابقين من حيث الاستقرار النسبي، كما امتاز عصره بوجود حكومة مركزية قوية، مع ازدهار اقتصاد عمان الزراعي والتجاري.

وبعد وفاة المهنا بن جيفر تولّى الإمامة الأباضية الصلت بن مالك سنة ٢٣٧ هـ / ٨٥١ م. وقد امتازت الفترة الأولى من سني حكمه بالاستقرار والقوّة السياسيّة، حيث حصل توسّع بضمّ جزيرة سقطرة إلى عمان، وفي أواخر سني حكمه دبّ الضعف في كيان الإمامة الأباضية الثانية نتيجة لكبر سنه وضعفه في إدارة دقّة الحكم، ممّا أدى إلى ظهور الحرب الأهلية والفتن الداخلية وانشقاق القبائل العمانية على نفسها إلى يمانية ومضرية، وقد ظهرت هذه الانقسامات القبلية بشكل واضح في إمامة راشد بن النظر اليمحمدي ٢٧٣ هـ / ٨٨٦ م.

وانتقل الثقل السياسي من أئمة الدعوة إلى رؤساء القبائل، ولم يعد للإمامة القدسية والأثر السياسي بقدر ما كان لشيوخ القبائل وهو ما أدى إلى انقسام قادة الدعوة المتأخرين واعتمادهم على رؤساء القبائل في تحقيق طموحهم السياسي. وكان لموسى بن موسى بن علي امام الدين الأباضي دوراً فعالاً في نصب امام وعزل آخر، وقد أدت مواقفه السياسية إلى استفحال النزاعات القبلية وخاصة في إمامة عزان بن تميم ٢٧٧ هـ / ٨٩٠ م الذي تبلور في عهده الصراع القبلي بين اليمانية والنزارية، حيث استنجد الأخيرون بالخلافة العباسية للقضاء على اليمانية ممّا أدى أخيراً إلى سقوط الإمامة الأباضية ورجوعها إلى حضيرة الدولة العباسية سنة ٢٨٠ هـ / ٨٩٣ م.

دراسة التطورات السياسية للإمامة الأباضية

بنيت الأسس النظرية للإمامة الأباضية على نماذج عملية تمثلت في سيرة الخيفتين أبي بكر وعمر بن الخطاب، وسيرة المحكمة الأولى كأبي بلال مرداس وغيره من شخصياتهم المشهورة^(١).

والفرقة التي سنبحث أسس الإمامة الأباضية فيها من ناحية سياسية هي الفرقة الوهبية^(٢) باعتبارها الفرقة الوحيدة التي خاضت صراعاً سياسياً وأقامت إمامة الأباضية حاكمة بعمان سنة ١٧٧ هـ - ٢٨٠ هـ.

ونظراً لاختلاف الأباضية عن غيرها من الفرق الخارجية، واتباعها أساليب سياسية تراعي الظروف المحيطة بالدعوة الأباضية في مرحلتها الكتمان (الضعف) والظهور (القوة)، فقد تعدد أنواع الأئمة في الدعوة وكان لكل مرحلة من المراحل التي مرّت بها الدعوة امامها الخاص، وفيما يلي أنواع هذه الإمامة:

أولاً - إمامة الدين

حين نريد التعرف على دور الأئمة الأباضية السياسي في تبني الدعوة في مرحلة الكتمان، فلا بدّ لنا من معرفة خصائص ومميزات هذه الامامة وتطوّرها، ولما كانت الأباضية كغيرها من الفرق الإسلامية، فاتّھا نشأت على أساس سياسي متمثلاً بأرائها في الخلافة الإسلامية وافتراقها عن الخوارج حول موقفهم من المسلمين، فتبناها عدد من الفقهاء المجتهدين كجابر بن زيد وعبدالله بن أباض التميمي وأبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة وقاموا بنشر آرائهم السياسية في ظروف صعبة عرفت بظروف الكتمان والتقية^(٣)... ومن سمات هذه الامامة ظهورها في فترة الصراع مع الحكام المنتصبين للخلافة من وجهة نظر الأباضية، وغالباً ما عاش هؤلاء الأئمة في البصرة مركز الدعوة الأم كعبد الله بن أباض وجابر بن زيد وقد عاصروا الدولة الأموية، وأبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة والربيع بن حبيب اللذين عاصروا الدولة العباسية في جو من التقية، كما أن أئمة الدين لم يتولوا الامارة، يقول أبو ستة: «وأما أئمة الدين والهدى هذا حسب الظاهر... نوعاً خاصاً من الأئمة وهم المجتهدون ممّن لم يتولوا الامارة كعبدالله بن أباض وجابر بن زيد ونحوهما رحمة الله عليهما من قابل أئمة الضلال»^(٤)، وكان على شيعة الأباضية موالاة الإمام

وطاعته والرجوع إليه في حل مشاكلهم العقائدية والسياسية، يقول العلوي: «وأيمّة الدين الذابون عنه بالأدلة والبراهين الكاشفون لشبه الملحدين، الملزمون للمعاندين كعبد الله بن أباض وأبي الشّاء جابر بن زيد فأهل هذا الصنف كلّهم تجب ولايتهم على أهل مصرهم ومن بلغه خبرهم، ويسع جهلهم من لم يبلغه خبرهم»^(٥)، ومن هذا النص يتفرّع عمق الروابط الروحية بين شيعة الأباضية وأئمّتهم، والحقيقة أن مفهوم الولاية سهّل على هؤلاء الأئمة في قيادة الدعوة وأضفى طابعاً من الوحدة والتماسك لدى أتباع هذه الفرقة من خلال الطاعة الواجبة على كل فرد في وجوب ولاية أئمة الدين. ويشير الشماخي في رواية لأبي سفيان محبوب بن الرحيل عن المعتمر: «قال: قلت لأبي عبيدة إنك لأحب إليّ من والدي، قال: كذلك ينبغي لك يامعتمر أن تكون لأنك بذلت لي ما لم تبذله لأبيك يعني الولاية»^(٦).

وقد تطوّرت مسؤولية أئمة الدين بعد قيام الكيان السياسي للدولة الأباضية بعمان، فكان لهم الباع الطويل في إدارة وتوجيه السياسة العمادية وخاصة فيما يتعلّق باختيار الإمام وتنصيبه، ويظهر هذا واضحاً في إمامة موسى بن أبي جابر الأزكوي الذي لعب دوراً كبيراً في بناء الدولة الأباضية بعمان عام ١٧٧هـ/ وقام بتنصيب محمد بن عبدالله بن أبي عفان: «كأمام دفاع» للدولة الجديدة ثم أمر بعزله^(٧).

وقد أصبح من التقاليد المتّبعة في الإمامة الأباضية بعمان أنّه لا تتم أيّة بيعة لتولي إمامة الظهور مالم يشترك فيها أئمة الدين المجتهدون، ويتولى بيعة الإمام عادة أبرز هؤلاء الأئمة وقد ظهر من هؤلاء الأئمة في الفترة موضوعة البحث موسى بن أبي جابر الأزكوي^(٨) الذي بايع للوارث بن كعب الخروصي وموسى بن علي الذي شهد بيعة غسان بن عبدالله الفححي وعبد الملك بن حميد والمهنا بن جيفر^(٩).

وغالباً ما شغل أئمة الدين منصب القضاء في الامامة الأباضية^(١٠)، وهو من أكبر المراكز الادارية والتشريعية، ويشير أبو إسحاق اطفيش أن هذا المركز الديني يشبه مركز شيخ الإسلام لدى أهل السنّة.

ومن خلال هذا العرض تتّضح لنا خطورة هذا النوع من الإمامة لدى الأباضية وأهمّيتها في الحياة السياسية لهذه الفرقة. أن تمييزنا لهذه الإمامة وتسميتها بإمامة الدين عن غيرها من أنواع الإمامة، لايعني أن هناك فصلاً بين أئمة الدين والسياسة كالامام الشاري أو إمام الدفاع، ذلك لأنّ هذه الفرقة قامت على أساس سياسي تمثّل في نظرتها إلى الامامة الإسلامية، والاسلام بطبيعته لايعرف الفصل بين الدين والسياسة، فقد امتزج الدين بالسياسة معاً في مختلف العصور الإسلامية في الفترة موضوعة البحث وما بعدها^(١١).

ثانياً - إمامة الدفاع

تعتبر هذه الإمامة وليدة ظروف تفاجئ الدعوة الأباضية فتلجأ إلى اختيار امام يقود الجماعة في معاركهم للدفاع عن الأراضي التي بحوزتهم بعد موت الامام الشاري كبيعة عبد بن سعيد الحضرمي اماماً للدفاع^(١٢) بعد موت الامام الشاري عبدالله بن يحيى القندي (طالب الحق) في

اليمن على يد الأمويين عام ١٣٠هـ.

وقد يبايع امام الدفاع في بداية الحركة كمبايعتهم لمحمد بن عبدالله بن أبي عفان عام ١٧٧هـ عند تأسيس الامامة الأباضية الثانية بعمان^(١٣).

وامامة الدفاع فرض واجب. قال الشماخي: «والدفاع من الفروض الواجبة إذا عدم الظهور وهو اجتماع الناس على امام يقدّمونه عند مقاتلتهم العدو الذي أدهمهم فإن زال القتال زالت إمامته، ويجب عليه جميع الأحكام التي تقع حال كونه اماماً، ويجب عليهم طاعته كعبد الله بن وهب الراسبي امام أهل التحكيم.. بايعوه إذ غشيه العدو...»^(١٤).

ويتّضح من النص الذي أورده الشماخي ان إمامة الدفاع تتم باختيار الجماعة، وهذا الاختيار لا يلزم الجماعة لتقديمه للإمامة بعد انقضاء الحرب وانما تزول امامته بزوال الحرب، ويقدم لنا البسيوي شاهداً تاريخياً لهذه القاعدة الفقهية في أمور الحرب فيقول: «فبايعوا لابن أبي عفان حتى تضع الحرب أوزارها من عمان ثم الأمر شورى بين المسلمين»^(١٥).

وبعد أن عرفنا طبيعة هذه الإمامة العسكرية، فلا بد أن يكون اختيار هذا الإمام من الشخصيات المتميزة بالكفاءة العسكرية والقابلية على القيادة والزعامة ومقدرة على التنظيم، وقد نجح أئمة الدفاع في مساعيهم بإشغال الجيوش الأموية والعباسية^(١٦) لمدة طويلة، في حين نجح محمد بن عبدالله بن أبي عفان في هزيمة آل الجندلي أعوان العباسيين وعلان الامامة الأباضية الثانية بعمان^(١٧).

ثالثاً - إمامة الشرا

هو صنف آخر من أصناف الإمامة الأباضية، ورغم ان اصطلاح (الشراة) قد أطلق على الخوارج بصورة عامة^(١٨)، إلا أن هذا الاصطلاح كان ذا معنى أكثر عمقاً وتمييزاً لدى الأباضية الذين وضعوا لإمامة الشرا شروطاً قاسية أخذت طابعاً عقائدياً ولعل من أهم خصائصها، الموت في ساحة المعركة فلا يجوز للإمام الشاري الهرب أو التخلي عن ميدان المعركة حتى ينتصر أو يقتل في سبيل الله^(١٩)، يقول الشماخي: «والشرا مصدر محدود استعير لما ينال من الثواب على بذلهم أنفسهم وأموالهم في سبيل الله، ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضاة الله، أي يبيعها... سموّاً شراة لأنهم باعوا أنفسهم من الله... ولذلك رحمهم الله حكموا على الشراة بعدم المقام حتى يموتوا أو يظهر دين (الله)، ويخمد الكفر والجور حتى ينقصوا من ثلاثة رجال»^(٢٠).

وامام الشراة إذا كان عدد الشراة معه أكثر من أربعين فيجب عليه تطبيق الأحكام الشرعية من جباية الأموال وإقامة الحدود، كالامام الشاري، أبي بلال مرداس وطالب الحق وأتباعه الشراة كأبي حمزة الشاري وغيره من قادتهم^(٢١).

رابعاً - إمامة الظهور

وهذا النوع من الإمامة تتويج للمساعي والجهود للحالات الثلاث السابقة (إمامة الدين والدفاع والشرا) بل هي الهدف الذي يقاتل ويستشهد في سبيله الأباضية سواء في ذلك أئمة الدفاع أو

إمامة الشرا، وعند انتصار هؤلاء الأئمة تسمى هذه الحالة بالظهور^(٢٢) ويعنى بها قيام حكومة أباضية تحكم وفقاً لتعاليم المذهب الأباضي، يقول أبو المؤثر: «وان من دين الله الإمامة وهي حق لله واجب على عباده لإقامة الحدود، وانصاف المظلوم والحكم بالعدل بين الناس عامة.. وقال تعالى: «وجعلنا منهم أئمة يهدون بأمرنا»، فإذا ظهر المسلمون اجتمع في الأرض فقهاؤهم وأهل الرأي وأهل الفضل منهم، واجتهدوا الله في النصيحة، واختاروا رجلاً طاعة لله لا لطاعتهم....»^(٢٣). ومن هذا النصّ تتضح لنا حقيقتان :

الأولى : ان اختيار امام الظهور مرهون بظهورهم وانتصارهم على العدو يختاره فقهاء الدعوة وأهل الرأي من الأباضية.

الثانية : أن إمامة الظهور واجبة، والوجوب يفيد السعي والكفاح لإقامة هذه الإمامة. ويميّز لنا الشماخي إمامة الظهور مستشهداً بأمثلة عملية لمثل هذه الإمامة مبيّناً أهدافها فيقول: «الظهور هو الأصل المأمور به وعليه توفي صلى الله عليه وسلم لأن الحدود لا تتم إلا معه من قطع يد سارق أو محارب أو جلد بكر أو رجم المحصن.. وما أشبه أو عند سائر الأحكام من أخذ الصدقة وقتال المشركين.. وأخذ الجزية من أهل الكتاب وأخذ أموال المشركين وقسمة ذلك كما أمر الله تعالى، وغير ذلك من الأحكام كما فعل بعد الرسول أبو بكر وعمر وعبدالله بن يحيى الكندي والجلندي بن مسعود والامام وارث بن كعب وغسان بن عبدالله وعبد الملك بن حميد والمهنا بن جيفر والصلب بن مالك... وأئمة المغرب كأبي الخطاب المعافري (بفتح الميم) والإمام عبد الرحمن ومن بعده ذريته»^(٢٤) وبهذا النصّ يضرب لنا الشماخي ثلاثة أمثلة لهذه الإمامة وهي إمامة اليمن^(٢٥) وإمامة عمان^(٢٦) وإمامة المغرب التي نشأت عليها الدولة الرسمية. وعند مقارنة الأباضية بنظيراتها من الفرق الخارجية التي استمدت تعاليمها من المحكمة الأولى نلاحظ هذه الفرق أقلّ نضجاً من الأباضية في معالجتها للأمور السياسية، فلم يعرف الأزارقة^(٢٧) أو النجدات المرونة السياسية واستيعاب المشاكل السياسية الجديدة التي تعرّض لها المجتمع الاسلامي، ولهذا كتب على هذه الفرق الانقراض، في حين كان قادة الأباضية أكثر فهماً وموضوعية لادراك طبيعة الكيانات السياسية التي تعاملوا معها كالدولة الأموية والعباسية فاتبعوا الأساليب المناسبة بما يعزّز استمرار وجودهم^(٢٨) وانتشار دعوتهم وأخيراً قيام دولتهم في المشرق والمغرب، ونتيجة لهذا الادراك السياسي كانت هذه الحالات الأربع (الكتمان، الدفاع، الشراء والظهور) نموذجاً للمراحل التي مرّت بها الدعوة مستعملة في كل منطقة سلوكاً يلائم الأحوال السياسية فيها، فالبصرة معقل الأباضية ومركز اشعاعهم الفكري الذي انطلقت منه الدعوة الأباضية إلى اليمن وعمان والمغرب، لم يفكر قادة الدعوة بالثورة فيها وعاشوا في الكتمان على الدوام مدركين ان ظروف البصرة لاتساعدهم على النجاح في إقامة حكومة أباضية^(٢٩) لأنها كانت مركز من مراكز الصراع السياسي والفكري، فهي مركز لمختلف الشيع كالعثمانية والخوارج والشيعية العلوية والعباسية والمعتزلة^(٣٠) وغيرها، إضافة إلى قوة السلطة المركزية فيها، فقد كانت مع مدينة الكوفة أبرز الولايات العراقية.

شروط الثورة ومؤهلات الامام القائد

وبعد أن تعرّفنا على إمامة الظهور لابدّ لنا أن نلقي الضوء على الشروط التي ينبغي توافرها من حيث الظروف العامّة للخروج، والمؤهلات التي يجب أن تتوافر في شخص الإمام بالذات.

أمّا فيما يتعلّق بالشروط التي توجب إعلان الإمامة الأباضية وقيامها، فيقول الإمام الأباضي أبو إسحاق إبراهيم بن قيس الحضرمي: «والذي يوجب الإمامة ثلاث خصال أحدها قوّة أهل الدعوة، وذلك أن يغلب على ظنّهم أن يغلبون أهل الباطل»^(٣١).

والثانية: «أن يكون أهل الدعوة أربعين رجلاً أحراراً بالغين أصحاء فليس منهم أعمى فصاعداً»^(٣٢).

وهذا عدد الذين خرجوا مع أبي بلال مرداس ممّا يدلّ على أنّهم يقتدون بسيرته^(٣٣).

والثالثة: «أن يكون فيهم ستّة رجال فصاعداً أهل علم بأصول الدين والفقه من ذوي ورع وصلاح في الدين، فإذا اجتمع لأهل الدعوة هذا الوصف وجب عليهم أن يعقدوا الإمامة لأفضلهم في الدين والعلم والورع»^(٣٤).

وهذه الخصلة التي ذكرها أبو إسحاق إنّما تعبّر عن واقع عاشته الدعوة الأباضية فعلاً في حروبها، فكان للواقع السياسي أثره في التشريع الأباضي. ولا نغالي إذا قلنا إن الفقه الأباضي عملي ويمثّل انعكاساً للظروف التي مرّت بها الدعوة، فقد لاحظنا اشتراك علماء الأباضية في معارك اليمن والحجاز كما لاحظنا دور (حملة العلم) العمانيين في تأسيس الإمامة الأباضية الأولى والثانية بعمان، ولا شك أن هذه الخصلة من ألمع الأفكار من الناحية الشرعيّة لتضمن الجانب الشرعي في هذه الحروب ولتجنّب الدعوة الانشقاق. وقد لاحظنا ثناء المؤرّخين على الامام الأباضي عبدالله بن يحيى الكندي في اليمن وحسن سيرته^(٣٥) نتيجة للتطبيق العملي والنظرة المعتدلة التي حملها قادة الجيوش الأباضية بفعل وجود مثل هؤلاء العلماء.

وقد أقرّ الفقهاء الأباضية وجود إمامتين في آن واحد^(٣٦) مجارة للواقع السياسي الذي عاشته الإمامتان الأباضيّتان المتعاصرتان، الإمامة الرستميّة في تاهرت ١٦٠هـ - ٢٩٦هـ / ٧٧٦ - ٩٠٨ م في المغرب، والإمامة الأباضية بعمان ١٧٧هـ - ٢٨٠هـ / ٧٩٣ - ٨٩٣ م، وسنلاحظ هذا في الشروط التي أشار إليها الامام الأباضي أبو إسحاق إبراهيم بن قيس الحضرمي في قوله: «ولاتتمّ الإمامة لأحد إلّا بوجود إحدى عشرة خصلة:

أحدها: أن يكون رجلاً بالغاً حرّاً عاقلاً.

الثاني: أن يكون ليس بأعمى ولا أصمّ.

الثالث: أن يكون ليس بأخرص*.

الرابع: فصيحاً بالعربية.

الخامس: صحيحاً ليس بزمان ولا مقطوع اليدين ولا الرجلين، قلته قياساً.

السادس: أن يكون من أهل العلم والورع في الدين.
 السابع: أن يعقد له من أهل الولاية ستّة رجال أحراراً بالغين عاقلين من أفضل المسلمين في العلم والورع في الدين ليس فيهم أعمى فصاعداً.
 الثامن: أن يكون أهل دعوة المسلمين عليهم عقد الإمامة لا يكون في ذلك شرط.
 التاسع: أن لا يعقدوا لأحد قبله من المسلمين إلا أن يكون بينهما بحر، فإن لم يكن بينهما بحر كان داعية الذي قبله وليس بإمام.
 العاشر: أن لا يعقدوا له ولغيره في وقت واحد ولا يدرون أيّهما من قبل وليس بينهما بحر فليس لواحد منهما إمامة ويرجع الأمر شورى بين المسلمين.
 الحادي عشر: أن يكون ممّن لم يقم عليه حدّ من قطع ولا جلد»^(٣٧).

والذي نريد أن نقوله: هو أن هذه الشروط التي أوردّها الإمام الأباضي لم تكن أصولاً ثابتة، ففيما يتعلّق بالخصلة السابعة نلاحظ التزام أباضية عمان بها بصورة عملية في الفترة موضوعة البحث، وخلاف هذه الخصلة قول الإمام الأباضي أبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة بالنص على تعيين وتنصيب أبي الخطاب عبد الأعلى بن السّمح المّعافري إماماً لأباضية المغرب، يقول بتغورين: «والإمام إن أبا [أبي] أن يقبل الإمامة إذا رفعها إليه المسلمون قتلوه ونظروا في غيره وقد أمر عمر رضي الله عنه أصحاب الشورى بذلك، وأمر به أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة»^(٣٨). ويؤكد ما ذهب إليه بتغورين قول الشماخي: «ثم استشاروا أبا عبيدة في شأنهم إن أنسوا في أنفسهم قوّة يؤمّرون عليهم واحداً منهم قال: نعم وأشار إلى أبي الخطاب، فإن أباي فاقتلوه»^(٣٩). ولا شك أن قيام أبو عبيدة بالنص على أبي الخطّاب يخالف مفهوم الشورى ويبدو أن أبا عبيدة أكّد عامل الكفاءة لما توسّم في أبي الخطّاب من صفات قيادية فاختره بنفسه ولم يجد عليه أصحابه اعتراضاً.

أمّا فيما يتعلّق بالخصلة التاسعة والعاشرة التي يستشف منها الجواز بقيام إمامتين أباضيتين في وقت واحد فيما لو كان البحر حاجزاً بينهما. فلاحظ أن هذا الحكم جاء نتيجة للظروف السياسية والجغرافية بين إمامة عمان والمغرب فقد كانت الخلافة العباسية مسيطرة سياسياً على الحجاز ومصر كما فصلت الموانع البحرية بينهما.

ويمكن القول أن الأباضية هي الفرقة الوحيدة من الفرق الخارجية التي بلغت درجة من الوعي السياسي والمرونة الملائمة مع الأحداث بحيث تمكّنت من البقاء والاستمرار حتى يومنا هذا.

الانشقاقات والانقسامات في الأباضية

ترك الاعتزال أثراً سلبياً على الأباضية، فقد عزّضها إلى الانشقاق. ولما كانت مدينة البصرة هي الموطن الذي ترعرعت فيه الأفكار الأباضية والمعتزلية على السواء، لذا فقد تعرّضت الدعوة الأباضية إلى تأثير معتزلي تمثّل في المناقشات التي جرت بين أبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة وحمزة الكوفي وعطية والحارث وهم من الأباضية في القول بالقدر^(٤٠)، فترتب على هذه

الاختلافات العقائدية البراءة من القائلين بالقدر وعزلهم عن المجتمع الأباضي في البصرة «وجمع حاجب وأبو عبيدة الناس فقالا إن حمزة وعطية والحارث أحدثوا علينا فممن آواهم فهو الخائن المتهم»^(٤١)، وقد ترتب على هذه الاختلافات العقائدية بين القائلين بالقدر ورؤساء الدعوة الأباضية، ظهور فرق أباضية جديدة لا علاقة لها من الناحية السياسية بالدعوة الأباضية التي نتكلم عنها في هذا البحث.

ولكن هذا الانشقاق أفقد الدعوة الأباضية الكثير من الأنصار بسبب الموقف المترمّت لقيادتها مع أنها تشترك معها في الأسس العقائدية، ولهذا نلاحظ أن المصادر الأباضية المشرقية والمغربية، سواء في ذلك كتب السير أو العقائد والفقه^(٤٢)، لا تشير إلى وجود فرق أباضية غير الفرقة الوهبية، بسبب الاختلافات في مسائل عقائدية كمسألة القدر، كما أن هذه المصادر تنكرت أو غضت الطرف عن ذكر بعض الشخصيات العلمية المرموقة لأنها تقول بالقدر كهشام الدسنوائي (ت ١٥٣هـ) الذي كان من مشاهير علماء الحديث في عصره^(٤٣)، وقد قام بدعوة الأعراب الذين يقطنون في منطقة الجنب^(٤٤) إلى الأباضية فأجابوه إلى ذلك^(٤٥).

ومما هو جدير بالذكر أن كتب الفرق الإسلامية المشرقية، منها على الخصوص، هي التي أشارت إلى مثل هذه الفرق مما يدل على وجود هذه الفرق في مشرق الدولة الإسلامية. كما أنها كانت معروفة لدى مؤلفي هذه الكتب^(٤٦). ومن هذه الفرق الأباضية:

١- الحارثية

سميت هذه الفرقة بالحارثية نسبة إلى الحارث بن يزيد الأباضي^(٤٧) ومن المحتمل أن الحارث هذا هو الذي طرده أبو عبيدة مسلم من مجالس الأباضية في البصرة؛ قال الشماخي: «وجمع حاجب وأبو عبيدة الناس فقالا إن حمزة وعطية والحارث أحدثوا علينا فممن آواهم فهو الخائن المتهم...»^(٤٨) وذلك لأنهم «أخذوا بقول أهل القدر فبرئ منهم أبو عبيدة وحاجب...»^(٤٩).

وكما ذكرنا فإن المعتزلة هي الفرقة التي تركت أثراً عقائدياً لدى الأباضية بسبب استخدامها للعقل في مناقشة العقائد الإسلامية حيث اتخذت طابعاً كلامياً عقلياً وخاصة فيما يتعلق بمسألة القدر^(٥٠)؛ يقول الأشعري: «قالوا: في القدر بقول المعتزلة وخالفوا فيه سائر الأباضية وزعموا أن الاستطاعة قبل الفعل»^(٥١)، ولذا فقد كفرتهم عامة الأباضية «لأن جمهورهم على قول أهل السنة في أن الله تعالى خالق أعمال العباد وفي أن الاستطاعة مع الفعل»^(٥٢)، وقد قاوم علماء الأباضية بعمان الأفكار القدرية التي تسربت بواسطة التجار إلى مدينة صحار أبرز المراكز التجارية في الخليج. ولما كانت هذه المدينة وثيقة الصلة بمدينة البصرة من الناحية التجارية^(٥٣) فمن المحتمل أن الأفكار القدرية انتقلت إليها من مدينة البصرة موطن المعتزلة الأول^(٥٤).

وفي مطلع القرن الثالث الهجري إبان إمامة عبد الملك بن حميد ٢٠٧هـ/ ٨٢٢م - ٢٢٦هـ/ ٨٤٠م، حذر هاشم بن غيلان الامام الأباضي عبد الملك بن حميد من استفحال الأفكار القدرية وطالبه بمطاردتهم وإخراجهم من عمان ومما كتب إليه: «أنه بلغنا أن قوماً من القدرية، والمرجئة

بصحار، قد أظهروا دينهم، ودعوا الناس إليه، وقد كثر المستجيبون لهم، ثم قد صادروا بتوام وغيرها من عمان، وقد حَقَّقَ عليك أن تنكر ذلك عليهم، فأنا نخاف أن يعلو أمرهم في سلطان المسلمين، فأمر يزيد أو اكتب إليه أن لا يترك أهل البدع على اظهار دعوتهم، حتى يطفئ الضلال والبدع، واكتب إليه رحمك الله، أن يظهر الإنكار عليهم، ويرسل إلى كل من بلغه شيء من ذلك، فيعرض عليهم الإسلام، ويصف لهم الدين، وإثبات القدر، وتكفير أهل الاصرار، فإن قبلوا ذلك وإلا فاحبس، وعاقب، ومن بلغه عنه تماد في ذلك حبسه وعاقبه، وأطال حبسه...»^(٥٥).

ويتضح من هذا النص الموقف العقائدي للفرقة الأباضية بعمان وقولها بالقدر^(٥٦)، وهذا الحكم في الحقيقة قال به الفقيه الأباضي أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة في البصرة حينما طرد حمزة الكوفي، يقول الشماخي: «فقال - حمزة - ياعجباً لأبي عبيدة قد أمر بهجراني وهؤلاء الفتيان يقولون أراد وشاء وأحب، ورضى عنهم وهو يدينهم ولا يقول بمثل قولهم فقال أبو عبيدة: هؤلاء أرادوا إثبات القدر فغلوا فيه وحمزة يريد إزالته وليس مثبته كميزله...»^(٥٧).

وبهذا يمكننا تعليل الانفصال بين الحارثية من الأباضية والوهبية مع أن الفرقتين تلتقيان في الأساس السياسي العام الذي تكونت حوله جميع الفرق الأباضية، فالحارثية تعتقد «أنه لم يكن لهم امام بعد المحكمة الأولى، إلا عبدالله بن أباض وبعده حارث بن يزيد الأباضي»^(٥٨) ولذلك فالحارثية لا تعتقد بالأئمة الذين أوجب الأباضية الوهبية ولايتهم^(٥٩). ويبدو أن الحارث بن يزيد كان آخر أئمتهم، وبموته اختفت هذه الفرقة الأباضية.

ويبقى هناك غموضٌ يتعلّق بجانبين مبهمين، الأول يتعلّق بموطن هذه الفرقة والثاني بمؤسّسها وحياته الخاصّة وتاريخ وفاته^(٦٠).

٢- الفرقة الحفصية

والفرقة الثانية من الأباضية التي لا يرد لها ذكر في المصادر الأباضية هي الحفصية.

نسبت هذه الفرقة إلى إمامها حفص بن أبي المقدام^(٦١)، ولا تذكر المصادر الإسلامية شيئاً عن حياته والبيئة التي عاش فيها كي نستطيع معرفة المؤثرات العقائدية التي جعلته ينفصل عن الأباضية^(٦٢). ولما كانت المصادر العمانية تولي اهتماماً خاصاً للاختلافات العقائدية وما يترتب عليها بما يعرف بمسألة البراءة والولاية والوقوف^(٦٣)، فإن هذه المصادر لا تذكر من قريب أو بعيد هذا الامام الأباضي. وعند مراجعة المصادر المغربية نلاحظ أيضاً عدم ذكرها لحفص بن أبي المقدام، فنستطيع القول أن هذه الفرقة عاشت في المشرق الاسلامي لاسيما وقد ورد ذكرها لدى كتاب مشاركة كالأشعري والبغدادي والاسفرايني.

ويبدو ان الافتراق بينهم وبين الفرق الأباضية الوهبية نتيجة، لنظرات اجتهادية في جوانب عقائدية. يقول مؤلف مجهول «وهؤلاء زادوا على الأباضية أن بين الايمان والشرك معرفة الله تعالى فإنها خصلة متوسطة بينهما»^(٦٤)، «ثم كفر بمن سواه من رسول أو كتاب أو جنة أو نار أو عمل جميع الجنایات فهو كافر بريء من الشرك ومن جهل الله أو أنكره فهو مشرك»^(٦٥). ونتيجة

لآرائه هذه فقد «برئ منه جلّ الأباضية إلّا من صدقه منهم»^(٦٦)، ولا شك ان هذه الانقسامات العقيدية أفقدت الأباضية الكثير من الأتباع مما أضعفها من ناحية سياسية.

أمّا آراء الحفصية السياسية في الخلافة، فهم لا يقرّون خلافة عثمان، على ان هذه الفرق لا يعرف لها دور سياسي يذكر في تاريخ الحركات الخارجية.

٣- الفرقة اليزيدية

ان أكثر الفرق الأباضية غلواً هي الفرقة المسماة باليزيدية. تنسب هذه الفرقة إلى امامها يزيد بن أنيسة^(٦٧) وهو يلتقي مع الأباضية من ناحية الأفكار النظرية التي تتعلّق بالإمامة، فقد «قال: بتولي المحكمة الأولى وتبرأ ممّن بعدهم إلّا الأباضية فإنّه يتولّاهم»^(٦٨). ويظهر أنّه تعرّف على المبادئ الأباضية في مدينة البصرة ثم انتقل إلى أرض فارس^(٦٩).

ويبدو ان يزيد بن أنيسة أراد أن يحرف في العقائد الأباضية ويجعل منها ستاراً لترويج عقائد غالبية لا تمتّ بصلة إلى العقائد الأباضية. وأخطر هذه العقائد قوله: «ان الله سيبعث رسولاً إلى العجم منهم وينزل عليه كتاباً جملة واحدة ويترك شريعة محمّد صلى الله عليه وسلّم وتكون ملّة الصابئة المذكورة في القرآن»^(٧٠)، ولذا قال ابن الأثير ان «هؤلاء أكفر الخوارج»^(٧١).

ويبدو ان لسكنى يزيد بن أنيسة في جبال حلوان^(٧٢) تأثيراً على عقائده حيث تنتشر بقايا العقائد الفارسية، والصابئية ولاسيما أنّه قد بشّر بمجيء «ملّة الصابئة المذكورة في القرآن»^(٧٣) وإن قال أنّها ليست «الصابئة الموجودة في واسط وحران»^(٧٤) كما أنّه خالف النظرية الأباضية المعتدلة في نظرتهم لتحديد معاني الشرك والكفر، ويبدو أن لموطنهم «جبال حلوان ونواحيها»^(٧٥) وعدم مخالطتهم للناس وانقطاعهم للترّه آثاراً انعكست في نظرتهم للحدود الشرعية، فقال يزيد بن أنيسة: «ان أصحاب الحدود من موافقيه وغيرهم كفّار ومشركون وكل ذنب صغير أو كبير فهو شرك»^(٧٦).

ولا شك أن مثل هذه التعاليم لكونها بعيدة كل البعد عن روح الأباضية عقائدياً وسياسياً، فإنّنا بأي حال من الأحوال لا يمكن أن نجعلها ضمن الفرق الأباضية لا اعتناقها هذه المبادئ الغالبية.

الهوامش

الفرقة اسم الوهابية. يقول بروكلمان: «ولكن هذه العقيدة وهابية، ولم يظهر المذهب الوهابي قبل منتصف القرن السادس الهجري». بروكلمان، كارل، تاريخ الأدب العربي، ترجمة: د. عبد الحليم النجار [دار المعارف بمصر، ١٩٧٤، ٢٥٩/١].

ويظهر خطأه واضحاً في نسبة الفرقة، فاشتقاق الفرقة ونسبتها إلى وهب تصحّ تسميتها بالوهبية في حين ان الوهابية تنسب إلى وهاب، كما نسبت

(١) أنظر الشماخي، شرح مقدّمة التوحيد، ورقة ١٦ ب، ٢٦٠ أ.

(٢) لعلّ في هذه التسمية تأكيداً لاتصال الفرقة الأباضية الوطيد بالمحكمة الأولى وتمثيلها الشرعي لهم تمييزاً لها عن الفرقة الخارجية الأخرى، وقد سمّيت بالوهبية نسبة إلى عبدالله بن وهب الراسبي الذي قتل في معركة النهروان عام ٣٨هـ.

وقد وقع بروكلمان في خطأ حينما أطلق على هذه

الوهابية المعاصرة إلى محمد بن عبد الوهاب. هذا من ناحية، ويظهر خطأه في تحديد تاريخ ظهور هذه الفرقة الأباضية من ناحية أخرى، فلم يتيسر له الاطلاع على مصادر مخطوطة ذكرت الفرقة الوهبية في القرن الثالث والرابع الهجري كابن صغير المالكي الذي عاصر الدولة الرستمية وقد اطلع البرادي على كتابه المسمى الدولة الرستمية أو سير الأئمة الرستميين، يقول البرادي: «وفي كتاب ابن الصغير افترقت الاباضية وتسمى قوم بالذكاء وقوم بالوهبية...». ثم يقول معززاً هذا الرأي: «وقفت في كتابه الذي ذكرته بجبل نفوسة بخط الشيخ إسماعيل الجيطالي... أن الوهبية سموا بذلك لاتباعهم عبدالله بن وهب الراسبي وكذلك هو عندنا»، البرادي، الجواهر المنتقاة، ص ١٧٤. ومما يعزز رأينا بنسبهم بالوهبية يقول مؤلف مجهول: «الفرقة الأولى الوهبية وهم المنسوبون إلى عبدالله بن وهب الراسبي الأزدي وهو أول إمام عقدوه بعد علي بن أبي طالب وكذلك الأباضية امامهم عبدالله بن اياض تيم اللات رهط الأحف بن قيس وهما فرقة واحدة وهي الفرقة المحقة». مؤلف مجهول قطعة من كتاب الأديان، ورقة ٩٨.

(٣) الشماخي، شرح مقدمة التوحيد، ورقة ١٦ ب، ١٧ أ. أما فيما يتعلق بالكتمان والتقية فهي دليل نضج سياسي لدى الأباضية. فالكتمان لا يعني السكوت وعدم الحركة وإنما هو مرحلة اعداد لاستلام السلطة وكما يعرفه الشماخي بأنه «سلوك طريق الظهور». -المصدر السابق.

أما التقية: فهي العيش تحت سلطة غير اباضية كالأُموية أو العباسية بشرط وجود الظلم يقول الجيطالي: «ومنهم من ضعف من الجهاد والقتال فأخذ بالرخصة فعاش تحت الظلمة متمسكاً بالتقية...» الجيطالي، شرح قواعد الاسلام ورقة ٢٥. ونلاحظ هنا الخلاف الشديد بين تطرف الأزارقة الذين كفروا المسلمين عامة ولم يجوزوا لأتباعهم من الخوارج العيش تحت حكم السلطان واعتبروا مثل هذه الدار دار شرك خلافاً لمواقف الأباضية المرنّة، لأن الأزارقة لا يجيزون التقية

في القول والعمل.

أنظر الدجيلي، الأزارقة، ص ٨٢. د. عرفان عبد الحميد، دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية (بغداد، ١٩٦٧) ص ٨٠.

وبهذا يتضح لنا خطأ الأستاذ أحمد أمين الذي يجعل التقية أصلاً من أصول الشيعة مميزاً بينها وبين الخوارج.

وأرى ان التقية لدى قوى المعارضة الإسلامية سواء لدى الشيعة أو الخوارج تشبه ما يسمى اليوم في العرف السياسي بالعمل السري حفاظاً على الجماعة من السلطان الجائر وبطشه ولولاها لما بقيت الأباضية حتى اليوم. هذا بالإضافة إلى العوامل الأخرى التي أدت إلى استمرارها. أنظر أمين، أحمد، ضحى الإسلام، (بيروت، لات) الطبعة العاشرة، ٣ / ٣٣١.

(٤) أبي سته، حاشية الشيخ أبي سته، ورقة ٢٦ ب.

(٥) العلوي، مشارق أنوار العقول، ٣٥٧-٣٥٨.

(٦) الشماخي، السير، ص ١٠٩.

المعتمر بن عمار: من مشايخ الأباضية ومن المقرّين لأبي عبيدة مسلم ابن أبي كريمة.

(٧) الرقيشي، مصباح الظلام، ورقة ٢٥ ب، كشف الغمة ورقة ٣٢٩ ب.

(٨) كشف الغمة ورقة ٣٣٠ أ.

(٩) الرقيشي، مصباح الظلام، ورقة ٢٦ ب، السالمي، تحفة الأعيان ١ / ١٢٨.

(١٠) السالمي، التحفة، ١٥١ / ١.

(١١) حصلت عملية الفصل بين الدين والسياسة لدى المسلمين بصورة عامة بعد تعرض العالم الإسلامي للغزو الأوربي، فكانت هذه الشبهة إحدى مخططاته الفكرية في أذهان المسلمين.

(١٢) الدرجيني، طبقات الأباضية ورقة ١ / ١٠٤، الشماخي، السير: ٩٢؛ عمان تاريخ يتكلم: ١٢٨.

(١٣) البسيوي، الحجة على من أبطل السؤال، ورقة ٢٢، أنظر البحث الخاص بإمامة محمد بن عبدالله بن أبي عفان في الفصل الخامس من الرسالة.

(١٤) الشماخي، شرح مقدمة التوحيد، ورقة ١٦ ب.

(١٥) البسيوي، الحجة على من أبطل السؤال، ورقة ٢٢. ومما يؤيد ان هذه الإمامة كانت مرهونة بزوال الحرب قول الفقيه الأباضي موسى بن أبي

- (٣٥) البلاذري، انساب الأشراف، ٨/ ورقة ١٠ ب. ابن خياط، تاريخ خليفة، ق ٢/ ٥٨٣.
- (٣٦) مختصر الخصال، ورقة ٧٠ ب. السالمي، جوهر النظام في علمي الأديان والأحكام، ٣/ ١٢١.
- (٣٧) مختصر الخصال، ورقة ٧٠ ب.
- (٣٨) تبغورين، عقيدة تبغورين، ورقة ٢٠.
- (٣٩) الشماخي، السير، ص ١٢٤.
- (٤٠) الشماخي، السير، ص ١٢٠. وينقل الشيخ تبغورين بن عيسى المشلولطي في كتابه المسمى بأصول الدين حديثاً للرسول يذم فيه القدرية فيقول: «قال النبي (ص): لكل أمة مجوس ومجوس هذه الأمة القدرية». تبغورين، عقيدة تبغورين، ورقة ٢ ب. وهذا ان دل فإنما يدل على عداء الأباضية للمعتزلة.
- (٤١) الشماخي، السير، ص ١٢٠.
- (٤٢) انظر، أبو زكريا، السيرة وأخبار الأمة. أبو الربيع سليمان، سيرته. الدرجيني، طبقات الأباضية. ابن بركة، أبي محمد عبدالله بن محمد العماني الجامع. تبغورين، عقيدة تبغورين.
- (٤٣) الذهبي، شمس الدين أبي عبدالله محمد بن أحمد، تذكرة الحفاظ، (حيدر آباد، ١٣٣٢ هـ) ١/ ١٥٥. والدستوائي هو أبو بكر عبدالله بن سنبر «كان يبيع الثياب المجلوبة من دستواء إحدى كور الأهواز». الذهبي، المصدر السابق ١/ ١٥٥. ابن حجر، شهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي العسقلاني، تهذيب التهذيب، (حيدر آباد، ١٣٢٧)، ١١/ ٤٤-٤٥. السخاوي، محمد بن عبدالرحمن، الاعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ، تحقيق: فرانز روزنتال، (بغداد، ١٩٦٣): ٣٣٩.
- (٤٤) الجنب: تقع في أرض كلب في السماوة بين العراق والشام، ياقوت، معجم البلدان، ٤/ ٣١٩.
- (٤٥) الجاحظ، البيان والتبيين، ١/ ٣٣.
- (٤٦) الأشعري، مسقات الاسلاميين، ١/ ١٠٤. البغدادي، الفرق بين الفرق. (بيروت، ١٩٧٣)، ص ٨٣ فما بعد.
- (٤٧) البسغادي، المصدر السابق، ص ٨٤. الاسفراييني، أبو المظفر شاهبور بن طاهر بن محمد، التبصير في الدين وتمييز الفرق الناجية عن الفرق الهالكة (نشر مكتبة الخانجي بمصر،

- جابر: «قد ولينا ابن أبي عفان نزوى وقرى الجوف - وأحسب أنه قال ... حتى تضع الحرب أوزارها» كشف الأمة ورقة ٣٢٩ ب. ومما هو جدير بالذكر ان امام الدفاع «نسبه التقية إذا خذلته الرعية» كشف الغمة ٣٥٠ ب.
- (١٦) يعتبر أبو حاتم يعقوب بن حبيب الملزوزي من أئمة الدفاع، الأباضية استرجع مدينة القيروان بعد أن أخذها محمد بن الأشعث والي المنصور على المغرب ثم قتله ابن الأشعث بعد عدة معارك، انظر معمر، علي يحيى، الأباضية في موكب التاريخ، ١/ ٦١-٦٥.
- (١٧) انظر تأسيس الإمامة الأباضية الثانية بعمان، الفصل الخامس من الرسالة.
- (١٨) المسعودي، مروج الذهب، ٣/ ١٠٠، البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٥٦.
- (١٩) وهذه التسمية أخذوها من قوله تعالى: «إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة»، القرآن الكريم، سورة البقرة، آية ٢٠٧.
- (٢٠) الشماخي، شرح مقدمة التوحيد، ١٦ ب.
- (٢١) ولعل لمفهوم الشرا أثراً كبيراً في عدم استعمال اسلوب الكرّ والفّر في معارك الأباضية
- (٢٢) أبو المؤثر، الأحداث والصفات، ورقة ٢٦ البسيوي، الحجّة على من أبطل السؤال ورقة ٢٢.
- (٢٣) الأحداث والصفات، ورقة ٢٦.
- (٢٤) الشماخي، شرح مقدمة التوحيد، ورقة ١١٦ أ.
- (٢٥) انظر: الفصل الثالث من الرسالة.
- (٢٦) انظر: الفصل الرابع والخامس من الرسالة.
- (٢٧) انظر: الدجيلي، محمد رضا، الأزارقة
- (٢٨) انظر: الفصل الثاني من الرسالة، نشأة الدعوة الأباضية في البصرة.
- (٢٩) انظر: الفصل الثاني من هذه الرسالة.
- (٣٠) جاز الله، زهدي، المعتزلة، ص ١.
- (٣١) أبو إسحاق، مختصر الخصال، ورقة ٧٠ أ- ٧٠ ب.
- (٣٢) مختصر الخصال، ورقة ٧٠ ب.
- (٣٣) الرقيشي، مصباح الظلام، ورقة ٢١ ب. ياقوت، معجم البلدان. (طهران، ١٩٦٥) ١/ ٦١، وفي واقعة أسك قال الشاعر الخارجي:
- ألفا مؤمن فيما زعمتم ويقتلهم بأسك أربعونا
- (٣٤) مختصر الخصال، ورقة ٧٠ ب.

والبراءة، الركن الثالث من الكتاب: ٣٣٧-٣٩٧.
(٦٠) انظر: الاختصار الشديد في روايات كتاب الفرق الإسلامية على سبيل المثال، الأشعري، مقالات الإسلاميين، ١ / ١٠٤. الشهرستاني، الملل والنحل ١ / ١٨٣. مؤلف مجهول، الفرق الإسلامية، ورقة ٣٧.
(٦١) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ١ / ١٠٣. الأسفراييني، التبصير في الدين، ص ٥٧. الحميري، الحور العين، ص ١٧٥. ذكر مؤلف مجهول أن اسمه «أبي حفص بن أبي المقدم»، الفرق الإسلامية، ورقة ٣٦.
(٦٢) انظر، الأشعري، مقالات الإسلاميين، ١ / ١٠٣. البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٨٣. الأسفراييني، التبصير في الدين، ص ٥٧.
(٦٣) انظر، أحكام الديوان، ألفه عشرة من علماء الأباضية، مخطوطة بدار الكتب المصرية تحت رقم ٢١٧٩١ ب من ورقة ٨٦-١٠٢. أبو المؤثر، الأحداث والصفات. البسيوي، الحجّة على من أبطل السؤال في الحدث الواقع بعمان. تبغورين، عقيدة تبغورين. أبي زكريا، السيرة وأخبار الأمة.
(٦٤) مؤلف مجهول، الفرق الإسلامية، ورقة ٣٦.
(٦٥) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ١ / ١٠٢. المصدر السابق.
(٦٧) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ١ / ١٠٣. البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٢٦٣.
(٦٨) الشهرستاني، الملل والنحل، ١ / ٧١٣.
(٦٩) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٢٦٣.
(٧٠) ابن الأثير، اللباب في تهذيب الأنساب (القاهرة، ١٣٥٧هـ) ٣ / ٣٠٩.
(٧١) المصدر السابق.
(٧٢) تقع حلوان على آخر حدود السواد ممّا يلي الجبال بينها وبين بغداد خمسة مراحل. ياقوت، المشترك وصفاً والمفترق صنقاً، مكتبة المثنى ومؤسسة الخانجي بمصر، لات، ص ١٤٢.
(٧٣) الشهرستاني، الملل والنحل، ١ / ١٨٣. المصدر السابق.
(٧٥) ابن الأثير، اللباب، ٣ / ٣٠٩.
(٧٦) الشهرستاني، الملل والنحل، ١ / ١٨٣.

١٩٥٥) ص ٥٧. الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل. (نشر مكتبة الخانجي بمصر والمثنى ببغداد، لات) بهامش كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم، أبي محمد علي الظاهري ١ / ١٨٣. وذكر الأشعري أنّهم «أصحاب الحرث الأباضي»، ولم يذكر اسماً لتسميه ١ / ١٠٤، وذكر الأسفراييني أن اسم أبيه مزيد بدلاً من يزيد، ص ٥٧. وذكر مؤلف مجهول نسبتهم إلى «أبي الحارث الأباضي» الفرق الإسلامية، ورقة ٣٧.
(٤٨) الشماخي، السير، ص ١٢٠.
(٤٩) المصدر السابق.
(٥٠) يقول الاستاذ زهدي جبار الله: «يلقب المعتزلة أيضاً بالقدرية، ويقول البغدادي أن أهل السنة سمّوه قدرية لأنهم يذهبون إلى أن الناس هم الذين يقدرون أعمالهم، وأن الله تعالى ليس له فيها صنع ولا تقدير... أن القدرية فرقة سبقت المعتزلة وكان رؤساؤها الأوائل معبد الجهني وغيلان الدمشقي، ولما ظهر المعتزلة أخذوا عن القدرية قولها في نفي القدر فعلق بهم لذلك اسمها...».
جبار الله، زهدي، المعتزلة، (بيروت، ١٩٧٤) ص ٦-٧.
(٥١) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ١ / ١٠٤. مؤلف مجهول، الفرق الإسلامية ورقة ٣٧. الشهرستاني، الملل والنحل ١ / ١٨٣. الأسفراييني، التبصير في الدين، ص ٥٧.
(٥٢) البغدادي، الفرق بين الفرق، (القاهرة، لات) ١٠٥.
(٥٣) انظر: عن أهمية صحار، الاصطخري، أبو إسحاق إبراهيم بن محمد، المسالك والممالك، تحقيق: محمد جابر عبد العال، (القاهرة، ١٩٦١)، ص ٢٧.
(٥٤) جبار الله، زهدي، المعتزلة، ص ١.
(٥٥) السالمي، التحفة ١ / ١٣٨، ١٤٠.
(٥٦) المصدر السابق، ١ / ١٤٠.
(٥٧) الشماخي، السير، ص ٨٥.
(٥٨) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ١٥٠.
(٥٩) العلوي، أحمد بن أبي بكر سميط، مشارق أنوار العقول، (مصر، ١٣١٤هـ): ٢٥٧. راجع الولاية

رؤى في الثقافة السياسية

ندوة شارك فيها:

١ - السيد محمد خاتمي

٢ - الشيخ عباس علي عميد زنجاني

٣ - د. عبد العلي قوام

● ما هو تقييمكم لواقع الرؤية الثقافية باعتبارها منظراً يرصد ويحلّل الظواهر والمتغيّرات الاجتماعية في ضوء البنية التحتية التي تؤلّفها ثقافة ذلك المجتمع بالمقارنة مع غيرها من الرؤى - كالماركسية مثلاً -؟ وإلى أي مدى يتّسق هذا النمط التحليلي مع مقوّمات الفكر الإسلامي؟

السيد محمد خاتمي: تعتبر كلمة «المجتمع» مصطلحاً حديثاً من إفرازات الفكر الحديث أو الحضارة التي تهيمن اليوم على المعمورة بهذا القدر أو ذاك. ومع أنّ أفراداً من أمثالنا قد تأثرت تفاصيل حياتهم بالحضارة الجديدة وإفرازاتها ومعطياتها إلى حدّ بعيد، إلا أنّ أذهانهم وقلوبهم ما برحت تنبض بحوافز ومثُل حضارة بائدة، وهي حضارة تباين في جوهرها الحضارة الحديثة.

ومن هذا يتجلى لنا أنّ مصطلح المجتمع مصطلح حديث - مثل «البناء الفوقي» و «البناء التحتي» - طُرِح من قبل بعض المدارس الجديدة وعلى الأخصّ الماركسية، ولا وجود له في مصادر التراث الإسلامي، ولا في ما استخلصه السلف منها. وإن وُجد فهو لا يتعدى اشتراكه مع المصطلح الجديد في المبني ولا يرقى إلى مشاركته في المعنى ذاته. ولعل اقرب مصطلح تداولته مصادر التراث الإسلامي إلى هذا المعنى هو مصطلح «العرمان» وبالمعنى الخاص الذي ذهب إليه ابن خلدون.

وعلى كل حال، يُعتبر موضوع علم الاجتماع المعاصر - كما هو الحال بالنسبة إلى العلم نفسه - أمراً مستحدثاً. وهذا المصطلح - وكما هو الحال في سائر فروع وشُعَب العلوم والمعارف الحديثة - بعث على بروز ردود فعل فكرية وعاطفية مختلفة في أذهان وقلوب غير الغربيين، ومن بينهم شعوب البلاد الإسلامية.

ومن جهة أخرى حين يُراد الاستفهام عن رأي الإسلام في مسألة ما، كأن يكون الاستفهام عن علم الاجتماع مثلاً، أو عن البنى الفوقية والتحتية، وما إلى ذلك، يُفترض التساؤل -أولاً- عما هو المراد من الإسلام؛ لأن المسلمين كان لهم على مرّ التاريخ أنماط متعددة ومتفاوتة في فهم الإسلام وإن اشتركت رؤاهم حول الأصول وبعض المعايير الأخرى. وتُعَدُّ هذه الظاهرة حالة طبيعية. فأَيُّ محاولة لحصر الإسلام كله ضمن رؤية واحدة وفهم واستنتاج بعينه (دون سواه)، سرعان ما تمنى بالفشل، وتُخلف على المدى البعيد انعكاسات وأضراراً جسيمة على فكر وحياة الأمة الإسلامية.

كثيراً ما ينساق الناس نحو الدين والفن بأحكام مسبقة وتصوّرات جاهزة من قبل. ولا تثريب عليهم إنَّ التزموا نهجاً قوامه موازين عقلانية ومتعارفة ومدعومة بحجّة معتبرة. ففي مثل هذه الحالة تُصبح صيغ استنباطهم المستوحاة من الدين خليقة بالاحترام. ولكن لا ينبغي لنا مطلقاً الرّقي بها إلى مصاف الدين الإسلامي، وجعلها وإياه على حدّ سواء. وعندئذ تتغيّر أنماط الفهم والاستنتاج تبعاً لتبدل الظروف والرؤى. ونوقن حينذاك أن الفهم المستوحى من الإسلام قد تغيّر لا الإسلام ذاته.

وإذا سلّمنا بما مرّ، فسوف لا يحركنا أيّ حافز بعد ذاك إلى التنقيب عن رأي بعينه واعتباره هو الرأي النهائي والصائب للإسلام في شتّى الأبواب، ومنها باب المجتمع وبنائه الفوقية والتحتية. وكما تفاوتت في الماضي استنتاجات واستنباطات أصحاب المشارب الفلسفية والعرفانية والأصولية والأخبارية من الإسلام، كذلك اليوم لا ينبغي توقّع الخروج برأيٍ أوحّد في هذا الباب. المهم أن نسلم بتعدد وتباين الآراء كحقيقة جذرية لا مفرّ منها في طبيع الحياة والمجتمع البشري. ثم علينا أن نوَقّر الأجواء التي تتواجه وتتلاقح فيها الآراء بكل حرية واحترام، وأن يُترك الحكم بينها للعدل والمنطق، وبرحابة الصدر. في أجواء كهذه يمكن ترقّب التطور والرقيّ للمجتمع الإسلامي والمزيد من الثراء والتكامل للثقافة الإسلامية.

الشيخ عميد زنجاني: لابد في تحليل المتغيّرات السياسية من ملاحظة العلاقة بين العلة والمعلول للعناصر المؤثرة. ولا ينبغي إنكار ما لبعضها من دور أصلي ولبعضها الآخر من دور فرعي. أما التحليل المنطقي لأيّ تغيير سياسي أو ظاهرة سياسية؛ فتكمن مشكلته الأساسية في تهميش أو تأصيل تلك العوامل والظواهر المؤثرة في إيجاد أيّ تغيير، وإعطائها صفة البناء الفوقي أو البناء التحتي.

إنّ التعقيد الذي يتّسم به السلوك الإنساني وما له من جذور فطرية ونفسية واجتماعية إضافة إلى التغاضي والتعاطي الخفي بين تلك العوامل الشائكة، يجعل من العسير فرز العوامل الأصلية عن الفرعية. وتبقى المشكلة في ختام المطاف هي دراسة الواقع كما هو، بحيث لا تشدّ بنا التوجهات والميول إلى صياغة غير واقعية في أذهاننا عن ترتيب وتسلسل العوامل والأسباب.

إذا كانت معرفة العوامل من حيث تسلسلها تستهدف تكرار التجارب، والاستفادة من

التغيرات والظواهر السياسية والاجتماعية على خير وجه، يمكن في مثل هذه الحالة إجراء الاختبارات الدقيقة لدراسة تأثير تلك العوامل، والتأثير الناجم عن التطورات والظواهر الاجتماعية.

د. عبد العلي قوام : تهبط الماركسية بالثقافة السياسية إلى حد إعطائها دوراً ثانوياً. وفي ضوء هذه الرؤية يُنظر إلى الثقافة السياسية كجزء من البناء الفوقي للمجتمع الذي يعدّ بحد ذاته انعكاساً للعلاقات الاقتصادية. وعلى هذا الأساس تتعين السياقات الثقافية وفقاً للركائز الاقتصادية والاجتماعية للمجتمع. وانطلاقاً من هذه النظرة يقع التناقض أساساً بين الثقافة السائدة للطبقة الحاكمة وبين ثقافة الطبقات الأخرى. وتعتبر الماركسية الثقافية السياسية حصيلة لمساغي الطبقات الحاكمة لفرض قيمها على الطبقات الأدنى، عن طريق الآليات الرسمية والحكومية كنظام التعليم مثلاً. وترى النظرية الماركسية أن الثقافة السياسية الوطنية في المجتمع الرأسمالي تحظى بقدر وافر من القوة؛ ولهذا السبب تُتخذ بين الحين والآخر إجراءات لتوقي انهيار النظام السالف ذكره.

إحدى الانتقادات الموجهة لهذا المنهج افتراضه النزعة الراديكالية لدى الطبقات الدنيا بصورة دائمة. فثمة شواهد كثيرة دالة على أن هذه الطبقات تكون محافظة، كما أن في المنهج الماركسي تلاحظ أنماط الخصائص المعقدة للثقافات ملاحظة تبسيطية لا دور لها في الحفاظ على نظام التناسق والتناغم في المجتمع.

وعلى العموم لا يمكن في كل الأحوال القول أن الثقافة هي البنية الفوقية، والاقتصاد هو البنية التحتية. وفي الحقيقة: إن الثقافة يُنظر إليها في إطار الثورة المذكورة على أنها تمثل البنية التحتية، فيما يمثل الاقتصاد والحقوق البنية الفوقية. في حين يمثل الاقتصاد في النظام الرأسمالي وفي الثورات البرجوازية والشيوعية، البنية التحتية. وعلى هذا الأساس تخضع لتأثيره السياسية والحقوق، وسائر مظاهر الحياة الأخرى.

وفي ضوء التحليل أعلاه يصبح عدم فصل الدين عن السياسة مدعاة لأن نعتبر السياسة والدين «متغيراً مستقلاً». والاقتصاد والحقوق «متغيراً تابعاً». وعلى هذا المنوال وبالنظر للتغيرات المختلفة التي طرأت على المجتمعات من ثورات وحركات سياسية؛ يمكن إعطاء الأولوية إلى أنماط مختلفة: أي الأنماط السلوكية بما في ذلك الإداري منها والاقتصادي، وما سواها تابع إلى الأبعاد الأخرى التي ينتمي إليها.

● ما هو التعريف المناسب للثقافة السياسية، وما هو الدور والتأثير الذي تضطلع به هذه الثقافة في ميادين الاجتماع والسياسة ؟

د. عبد العلي قوام : الثقافة السياسية هي عبارة عن نمط استيعاب الشعب وتعاطيه مع النظام السياسي وآليات عمله. مع الأخذ بنظر الاعتبار الآراء والمواقف إزاء السيادة والمسؤوليات الحكومية، والأنماط ذات الصلة بالتلقي الاجتماعي للسياسة. ففي ضوء التلقي الاجتماعي للسياسة، يستوعب الأفراد -ضمن تعرفهم على النظام عبر كسب المعلومات

والتجارب - واجباتهم ومسؤولياتهم وأدوارهم وحقوقهم. وبهذا تكون الثقافة السياسية حصيلة لتاريخ النظام السياسي الذي له جذور في السلوك العام وفي تجارب الأشخاص. ويستطيع المرء من خلال دراسته الدقيقة لها التوصل إلى مسار تحوّل المطالب والطموحات إلى قرارات وإلى سياسة وإلى منهج استراتيجي. وانطلاقاً من هذه النظرة يمكن للرؤية التحليلية لمختلف أبعاد الثقافة السياسية أن تقدّم صورة واقعية عن علاقة السلطة السياسية بالقيم، ليتسنى لنا من خلالها تقييم مدى شرعية ذلك النظام السياسي. إذا كان النظام نظام قيم، فالثقافة السياسية تعكس عادة توجّهات الشعب إزاء المؤسسات والأجهزة وتحدد أيضاً حصيلة الفعالية السياسية، إذ يتوقّف أسلوب ونمط المشاركة السياسية، وأسلوب التصويت، أو مؤازرة النظام أو عدم الاكتراث له، على القيم والاعتقادات والتصورات التي يحملها عنه الشعب إلى حد بعيد.

● ما هي في رأيكم مؤشرات الثقافة السياسية المتكاملة ؟

الشيخ عميد زنجاني : إذا أردنا الإجابة على هذا السؤال عن طريق حصر المؤشرات الأساسية للثقافة السياسية في مجتمع إسلامي، في قاعدة واحدة، فيجب علينا القول أنّ هذه المؤشرات قد تلخّصت بمفهوم قرآني واحد هو تعميم الإمامة. أما إذا أردنا الإطناب في الحديث فيمكننا القول إنّ عناصر من قبيل العلاقة المباشرة والمستمرّة بين الشعب والحكومة والتعاطي المتبادل بين الحريات والسلطة السياسية، والمشاركة الفعالة النظرية والعملية للشعب في المسيرة السياسية وإدارة المجتمع، وأخيراً مبدأ تعميم الإمامة واضطلاع كل فرد بدور في قيادة المجتمع، تعدّ من خصائص الثقافة السياسية في الإسلام، والتي طُرحت في قالب الفرائض الدينية كفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وفريضة الدعوة إلى الخير، وفريضة النصيحة لأئمة المسلمين.

د. عبد العلي قوام : يجب تلخيص المؤشرات الأساسية للثقافة السياسية المتكاملة في التوجهات الإيجابية لجماهير الشعب إزاء النظام السياسي، والعلاقات السليمة بين النخبة السياسية وعموم الشعب، ومشاركة الشعب في السلطة (في مسار تقسيم السلطة من جديد)، وتزايد الانعكاسات الإيجابية. ثم إنّ الفكر السياسي في الإسلام ينطوي على عناصر إيجابية للتكامل السياسي، وبالإمكان أن تؤدي معرفة كل واحد من هذه العناصر وتطبيقها الصحيح إلى إيجاد مزيد من التحرك في المجتمع، وإلى زيادة الثقة بين الحاكمين والمحكومين، وإلى مشاركة الشعب في المسيرة السياسية.

● ما هو تحليلكم الشامل لثقافتنا السياسية، وكيف وإلى أي حد يمكن أن تتطابق هذه الثقافة مع النماذج المثلى للثقافة السياسية ؟

السيد محمد خاتمي : تتأثر الثقافة السياسية في بلدنا بعاملين مهمّين؛ لأحدهما جذور ضاربة في عمق التاريخ، وهي التي ترسم هويتنا الثقافية التاريخية العامّة، أو لها دور أساسي فيها على أقل تقدير، وللآخر صلة بحاضرنا وهو ناجم عن أحداث ووقائع الحقبة الراهنة.

أما بشأن الجذور التاريخية لثقافتنا السياسية؛ فقد هيمن الاستبداد على الساحة السياسية للمجتمع المسلم بعد فترة وجيزة من بزوغ فجر الإسلام. واستحوذ على الدائرة الفكرية الاعتقادية التشريع أولاً، وأعقبه بعد مدة التصوف. واقتحمت الفلسفة الميدان بعد أن كان كل من التشريع والتصوف قد اتخذاً لهما حيزاً مهماً في ذهن الناس وحياتهم. ومع أن الفلسفة حاولت منذ نشأتها إلى التعايش مع منافسيها القويين هذين، إلا أنها - أي التشريع والتصوف - لم يسمحا للفلسفة أن تلقى بالاستقبال والحفاوة. وهذا ما قاد بالنتيجة إلى أن تبقى الفلسفة محشورة - وبشكل ناقص غالباً - في هامش الحضارة الإسلامية بين فئة خاصة من القوم.

إن تباطؤ نمو الفلسفة يُعزى إلى جملة من الأسباب، منها أن ظروف الحياة الاجتماعية للمسلمين وخاصة بسبب سيادة التشريع والتصوف على الساحة الاجتماعية وما لهما من ركيزة متينة بين الجماهير - والأول منهما على وجه الخصوص - من جهة، وهيمنة الاستبداد السياسي أو «الغلبة» كما يسميها الفارابي من جهة أخرى؛ أدّى إلى إزاحة الفلسفة المدنية من بعد الفارابي عن دائرة تفكير العلماء المسلمين بشكل أو آخر. ولم يبقَ منها إلا فلسفة ما بعد الطبيعة، وهي تتناسب مع تصورات وحوافز وتساؤلات المسلمين الوجودية والتاريخية، حيث بلغ الاتجاه المشائي منها ذروته أولاً على يد ابن سينا.

انطبع واقع السياسة أو «شأن السياسة» في العالم الإسلامي بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بسمة الاستبداد والغلبة. واصطبغ هذا الاستبداد بمرور الزمن بألوان من التبريرات الدينية والعرفية والفلسفية. أما في إطار الفكر والمعتقد فإن أكثر ما كان يتسم بالقوة والشمولية هو التشريع والفهم الظاهري للإسلام الذي يهتم بالوجه الظاهري لحياة المسلمين. ولما كان المجتمع الديني بحاجة إلى الشريعة كقاعدة لاستقراره الاجتماعي، فقد التقى الحكام السياسيون مع ذوي المناصب الرسمية للشريعة.

التيار المعنوي الآخر الذي كانت له ركيزة متينة في المجتمع وخاصة بين كثير من النخب هو التصوف الذي لم يدخل أبداً في صراع مع السلطات الحاكمة وإن لم ينسجم معها أحياناً. وبعبارة أخرى عمد النمط المغالي من التصوف إلى إلغاء دوافع نقد السياسات القائمة، عبر تنصله من موضوع السياسة بما تنطوي عليه من اتجاه دينوي، وهكذا انتهى به الحال إلى خفض تصادمه مع السلطات الحاكمة إلى أدنى ما يمكن.

وأزيج التيار الفكري الثالث أي العقلانية الفلسفية إلى وادٍ سحيق هو وادي ما وراء الطبيعة، وبقي نتيجة لذلك بعيداً عن التفكير الجاد في طبيعة الحياة السياسية ومصير الحياة الاجتماعية. وفي مثل هذه الأجواء تجسدت النكسة السياسية للأمة الإسلامية في طريقة استنباط الناس وفهمهم لموضوع السياسة؛ وهو فهم واستنباط اشترك فيه العالم والعامي. أي إن هذه الذهنية السوداء التي ترى في الاستبداد والقهر الملكي تقديراً إلهياً لا مفر منه، هي ذهنية ذات جذور ممتدة في الطبيعة البشرية، كما جاء في آثار أشخاص كنظام الملك. وتصبح هذه الذهنية في محصلتها النهائية أمراً طبيعياً كما يرى ابن خلدون.

إنَّ ما شاع باسم الفكر السياسي - وهو ما كان انعكاساً للثقافة السائدة آنذاك من جانب، وموجهاً لمستقبل ثقافة المسلمين من جانب آخر كان في الواقع عبارة عن تبرير وتلميع للاستبداد حيناً، وتقويماً له عبر نصيحة الحاكم حيناً آخر، هذا الحاكم الذي يعدّ في كل الأحوال مداراً للفكر السياسي ومحوراً متميّزاً وغير مسؤول أمام الشعب.

بالإضافة إلى كل هذا ينبغي أن نضيف إلى ذلك الاختلافات المذهبية والقلقل السياسية التي اجتاحت التاريخ الإسلامي على مداره كالإعصار، ونجمت عنها اضطرابات ومعضلات جمة. تلك القلاقل التي انعقدت نطفتها بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مباشرة، وبقيت كمرآة تنعكس فيها أزمة الشرعية على امتداد التاريخ السياسي للمسلمين.

رضخت عامة المسلمين لذلك الواقع كما هو، بل اعتبروا الخضوع له واجباً دينياً. وكانت السلطة السياسية أثناء ذلك ألحوبة تتداولها أيدي من تكون لهم الغلبة - الذين كانوا بأجمعهم من طينة وجوهر واحد - بدون أية مشاركة للجماهير. بل كانت لهم جميعاً هوية سياسية واحدة لا فرق في ذلك - على سبيل المثال - بين السلاجقة السنة، والمغول غير المسلمين، والصفويين المتشيعين. ويصدق الحكم نفسه قليلاً أو كثيراً على الوضع السياسي في سائر بقاع العالم الإسلامي.

ونحن يجب علينا أن نبحث عن ماهية شخصيتنا الثقافية؛ ومن جملة ذلك جذور ثقافتنا السياسية في هذا الخط التاريخي الأسود الذي يصعب الانعتاق منه، لأن إهماله وتجاهله يقود إلى تفاقم تلك الصعوبات والمآسي.

أما في الظروف الحالية المؤثرة في صياغة ثقافتنا السياسية؛ فلا بدّ من ملاحظة أن المرحلة الراهنة هي مرحلة ظهور وازدهار الحضارة الغربية وما تبعها من تغييرات كبرى في ذهنية وحياة البشرية، وقد أحدثت تأثيراً بالغاً على حياتنا وظروفنا منذ قرنين تقريباً. والحضارة الغربية في رأيي أهم حادثة، لا يتيسر لنا تغيير مصيرنا الذي ارتبط بها إلا بعد التأمل الدقيق في مبادئها وفي مبادئ الأفكار المنسجمة معها. وشرح هذا الكلام المقتضب، يستوجب - بسبب ما له من الأهمية - وقتاً وموضعاً آخر. لقد أدّى ظهور واتساع الحضارة الغربية ذات النزعة العالمية، وما نتج عنها من سياسة نهب وهيمنة، إلى تغييرين مهمين في حياتنا، وفي الجانب السياسي منها على وجه الخصوص؛ وهما:

أولاً: أدّت الطبيعة الاستعمارية للسياسة الغربية إلى تغيير نوع الاستبداد الحاكم على المجتمعات غير الغربية فمنذ تلك اللحظة فصاعداً، لم يعدّ الحكام المستبدون يعتمدون على قواهم الذاتية التقليدية من تعصب قبلي وولاء عشائري - وهو ما كان أساساً في السيطرة والقهر آنذاك - بل صاروا يقولون على القوى الأجنبية ذات النزعة التوسعية. وما تزال هذه الحالة سائدة في الكثير من المناطق. ومعنى هذا أنّ الحضارة الغربية غيرت الواقع السياسي خارج دائرتها وخلقت نمطاً جديداً من الاستبداد المرتبط بالاستعمار.

في الكثير من المناطق. ومعنى هذا أنَّ الحضارة الغربية غيّرت الواقع السياسي خارج دائرتها وخلقت نمطاً جديداً من الاستبداد المرتبط بالاستعمار.

ثانياً: إنها أحدثت أزمة جديدة في أذهان الناس وخاصة الطبقة المثقفة والمتعلمة من خلال إتيانها بمفاهيم جديدة عن السياسة والإنسان والمجتمع، والتي تختلف جذرياً عما كان متعارفاً في الفكر السياسي والفلسفي القديم، ومن جملة تلك المفاهيم: العقد الاجتماعي، وحق مشاركة الشعب في رسم المستقبل السياسي، والحرية، وتقيد السلطة السياسية بأرادة الشعب، والمصلحة العامة، وما إلى ذلك.

وانبثقت في قلب هذه الأزمة ذات الوجهين تيارات فكرية متعددة في مختلف البلدان ومنها بلادنا، ويمكن حصر تلك التيارات تحت العناوين الثلاثة التالية: «الأصولية» و«التغريب» و«الإصلاح». وإذا كان المجال لا يسمح بالحديث عنها تفصيلاً، فثمة نقطة لامناص من الإشارة إليها وهي أن أفضل تيار يمكن في ضوءه استشراف مستقبل أفضل هو تيار الإصلاح، ولكن مما يؤسف له هو أن التششت الفكري يطغى على هذا التيار وأنصاره أكثر من التيارين الآخرين. وهو بالطبع أمر بديهي.

يبدو أن بالإمكان التعويل على هذه الحركة الطبيعية عبر إعطاء الأصالة للإصلاح، والاعتبار بتجارب الماضي، وتوفير أجواء آمنة كتلك التي احتكت فيها آراء كبار المصلحين مع بعضها وانتهت إلى تصحيح وتكميل بعضها الآخر. وفي مثل هذه الحالة يتسنى لأوساطنا العلمية نقد الماضي والحاضر وإصدار الأحكام الصحيحة بشأنهما وانتخاب السبيل الأقوم.

وعلى أية حال فإنَّ هويّتنا الثقافية والبعد الثقافي السياسي في شخصيتنا متأثران إلى حد بعيد بتلك المؤثرات التاريخية. وإنَّ الأوضاع السائدة في عصرنا الحالي وما تخلّلها من نكسات سياسية اجتماعية وما صاحبها من ملابسات، ناتجة في الحقيقة من تأثير تلك العوامل. ولاشك في أنَّ إغفالها سيقود إلى مضاعفة إفرازاتها السلبية.

الشيخ عميد زنجاني: الثقافة السياسية لمجتمعنا الحاضر خليط من المعتقدات الدينية والتقاليد المذهبية والعادات القومية، ويمكن إضعاف وتقوية مكانة كلّ واحد من هذه العناصر الثلاثة. وكمثال على ذلك كانت المعتقدات الدينية سواء ما يتعلق منها بالأصول (الإمامة) أم بالفروع (ولاية الفقيه) من جملة العوامل الأساسية والحاسمة في الثقافة السياسية التي ارتكزت عليها الثورة الإسلامية.

عبد العلي قوام: الثقافة السياسية لمجتمعنا الحاضر هي حصرية للتغيرات التي وقعت في الماضي. ونحن في إيران نواجه ثلاث ثقافات: هي: ثقافة ما قبل الإسلام، والثقافة الإسلامية، والثقافة الغربية الحديثة التي بدأت منذ عصر المشروطة. وشهدت بعض الحقب التاريخية صراعاً ومجابهة بين هذه الثقافات، وقعت على عهد المشروطة، وأثناء قضية تأميم النفط، وأخيراً في أحداث الثورة الإسلامية.

تنطوي كل ثقافة أساساً على مجموعة من المكونات التي تحمل قليلاً أو كثيراً من السمات السياسية. وبعبارة أخرى، لا يمكن القول بأنّ لجميع مكونات الثقافة صبغةً سياسيةً ليستفاد منها لأغراض التكامل السياسي. وتشخيص هذه المكونات من بعضها الآخر منوط إلى حدّ ما بتعريفنا للسياسة. ولا يمكن تقديم صورة صحيحة عن الظروف السياسية القائمة إلاّ بالمعرفة الدقيقة لخصائص مكونات تلك الثقافة، ولا تكون القدرة على استغلال تلك المكونات لتنمية وتكامل المشاركة السياسية. بل على العكس من ذلك لو بادرنا عن غير وعي إلى تسييس قطاعات من الثقافة -تفتقد ذاتياً القدرة على التسييس- فلربما أدّى عملنا هذا إلى إيقاع النظام السياسي في أزمة مأسسة السلطة والشرعية السياسية. وقد تنهي هذه الحالة فيما بعد إلى عجز النظام عن ترجمة المطالب والأهداف إلى سياسات وقرارات.

يُلاحظ في ضوء الدراسات المقارنة أن ثقافة مختلف المجتمعات لا تتّسم بآفاق سياسية متشابهة. تُعتبر ثقافة التشيّع مثلاً إذا ما قورنت بالكاثوليكية، ذات آفاق سياسية ومعرفية أسمى وأرفع، وتخضع لقيمتها وموازينها سياسات وتوجّهات النظام كافة.

● ماعلاقة الدين بالثقافة السياسية في مجتمعنا؟ وما هي المتغيرات التي طرأت على هذه العلاقة خلال العقود الأخيرة؟

د. عبد العلي قوام: من المسلّم به أن الثقافة السياسية في مجتمعنا مستوحاة من الدين إلى حدّ بعيد. وفي الكثير من الحالات يتعامل الناس مع النظام على أساس معتقداتهم. وإن كنا لانستطيع إعطاء إحصائية واضحة عنه.

طرأت على ثقافتنا السياسية -كما هو الحال في سائر المجتمعات- تغييرات ناجمة عن التطورات التي وقعت في ميادين السياسة والاقتصاد والاجتماع. ومن الطبيعي أن مدى علاقة الشعب بالنظام وتعاطفه مع الحكومة يؤثر في تكوين نمط الثقافة السياسية. أضف إلى أن اتّساع الحياة المدنية، وارتفاع المستوى الثقافي، وسهولة حصول الشبّان على وسائل الإعلام المقروءة تعدّ من جملة العوامل المؤثرة في تعاطيهم السياسي مع المجتمع وتؤدّي بهم إلى إعادة النظر في ما يحملونه من تصورات عن النظام السابق للثورة.

السيد محمد خاتمي: يمكن القول عن ثقافتنا السياسية أنها متأثرة بالدين؛ لأن ثقافتنا السياسية تشكل جزءاً من ثقافتنا العامة، التي وُلدت بالتزامن مع حضارتنا الإسلامية وانتشرت معها، ولم يؤدّ انهيار تلك الحضارة إلى زوالها كلياً بل بقيت أجزاؤها المهمة قائمة بين ظهرانيها. وإذا لم نقل أن الدين كان أساس الحضارة السالفة، فقد اضطلع بدور أساسي فيها، إذ كان للدوافع الدينية دور مؤثر جداً في جميع شؤون الحياة السابقة ومن جملتها السياسة.

لقد تجلّى الدين بعد نزوله في قلوب وأذهان المؤمنين به، وعلى صعيد الحياة والتاريخ أيضاً. وكانت النتيجة أن حقيقة الدين مثلما تترك أثرها على الأفكار والقلوب وتحول التقاليد السقيمة إلى سليمة، فهي تصنع على صعيد الحياة والتاريخ ملاحم كبرى، وهذا ما فعلته طبعاً. وقد تؤثر من

ناحية أخرى الدوافع والتصورات غير الدينية وغيرها من الظروف والأوضاع الاجتماعية على كيفية فهم الإنسان للدين. كما قد يحصل أحياناً أن تكتسب شؤون بشرية غير دينية، صبغة دينية فتكون بذلك سبباً لبروز مشاكل وأضرار كبرى للمجتمع والتاريخ - وهو ما حصل فعلاً - وهذا الأمر يجب أن يُنظر إليه كواحد من أهم الآفات التي تنخر جسد المجتمعات الدينية.

يحظى الدين اليوم، وخاصة المذهب الشيعي، بركيزة راسخة ونفوذ قوي في مجتمع كالمجتمع الإيراني، وأبرز دليل على ذلك هو الدور الفاعل للدين والمرجعية الدينية في إيجاد التيارات الاجتماعية والسياسية وخاصة الثورة الإسلامية الكبرى.

ونظراً للدور العريق الذي يتمتع به الدين في التاريخ وفي أوساط جماهير شعبنا، خاصة بعد أن أصبح مصدراً للنشوء نظام سياسي، من البديهي أن يُعتبر أسلوب فهم الناس له أهم عامل في تعجيل نضوج وتكامل المجتمع، وتوعية أفرادهم لحقوقهم، واستتباب النظم القانوني، وتوفير الأجواء التي تتيح للمتدينين الأحرار والمفكرين الخيرين للسير على طريق الرفعة والعزة مادياً ومعنوياً للشعب وللبلد.

وعلى الضد من ذلك قد تشيع في المجتمع على يد الانتهازيين والغوغائيين وذوي النظرة الضيقة ظواهر سلبية تحت ستار الدين من قبيل النظرة السطحية الاتجاه، واسترضاء العوام، وإلغاء الفكر، والتزويق الظاهري، فتتحفز نتيجة ذلك الجوانب السلبية من شخصيتنا التاريخية الثقافية وتستفحل على حساب جوانبها الإيجابية.

الشيخ عميد زنجاني: كانت الثقافة السياسية في مجتمعنا خاضعة على الدوام لتأثير عامل الدين، وكان لها أثرها في صياغة النظام السياسي بنحو ما. إلا أن سياق هذا التأثير لم يكن قط على وتيرة واحدة في العهد الصفوي، والقاجاري، والمشرودة، والثورة الإسلامية. وقد شهدنا ازدهارها في أحداث انتصار الثورة الإسلامية.

● كيف تقيّمون العلاقة بين الثقافة السياسية والتركيب السياسي؟

د. عبد العلي قوام: إذا أردنا النظر الى الموضوع في إطار التحليل التنظيمي، نرى أن الثقافة تشكل القاعدة في كل بناء. أما بشأن العلاقة بين الثقافة السياسية والتركيب السياسي فتجب الإشارة الى أن هذه العلاقة تختلف من مجتمع الى آخر. وكما سبقت الإشارة فإن المجتمع الإيراني وبسبب عدم فصل الدين فيه عن السياسة، فقد ظلت الصلة فيه وثيقة بينهما على الدوام. في حين يمثل العامل الاقتصادي في المجتمعات الاشتراكية أو الرأسمالية العنصر الحاسم في الانماط السلوكية الثقافية والدينية والسياسية.

الولاية والشورى

حوار مع:

السيد محمد باقر الحكيم

● تحدث القرآن الكريم عن الشورى في موضعين، الأول في الآية (١٥٩) من سورة آل عمران، والثاني في الآية (٣٨) من سورة الشورى، وقد تناولت الآية الأولى الشورى في سياق الحديث عن أخلاقية الرسول الكريم صلى الله عليه وآله في التعامل مع المؤمنين، بينما تناولت الآية الثانية الشورى في سياق بيان صفات المؤمنين وأن أمرهم شورى بينهم. هل إن كلمة (الأمر) الواردة في الآيتين تعني (الحكم والولاية)؟ وهل يدل ذلك على وجوب انتخاب الحاكم في الدولة الإسلامية بأسلوب الشورى؟

■ يوجد في الآيتين موضعان للحديث حولهما كما ورد في السؤال :

الأول : ماذا تعني كلمة (الأمر) في الآية الكريمة، والظاهر من مدلولها هو الشأن الاجتماعي الذي يرتبط بالجماعة وهو بإطلاقه يشمل الحكم في موارد كثيرة وهي موارد الإجراءات والمواقف والقرارات والأوامر التي يتخذها أو يصدرها الحاكم تجاه قضايا الأمة المتجددة مثل القتال والصلح والهدنة والمعاهدات والمواثيق مع غير المسلمين وكذلك قضايا إدارة شؤونهم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي كان يتعرض لها المسلمون وكان يقوم بها النبي صلى الله عليه وآله.

وهنا يثار هذا السؤال، وهو: أن أصل الولاية وحق الحكم هل يكون من موارد هذا العنوان ومصاديقه أو لا؟ فيخضع لقانون (الشورى) و (شاورهم) فلا يثبت هذا الحق إلا من خلال ذلك أو يكون ذلك هو تعبير عن المجتمع الأفضل للجماعة أو أن هذا الحكم وأصل الولاية لا يشملها هذا العنوان.

والظاهر أن هذا العنوان لا يشمل أصل الحكم والولاية لأن الأمر باللغة يرجع إلى أصليين رئيسيين لا ثالث لهما - كما يظهر ذلك من مراجعة لسان العرب مادة أمر -:

أحدهما: الأمر في مقابل النهي، والثاني: الحادثة.

والولاية والحكم ليس أمراً في مقابل النهي بل هو المقام الذي يحق له إصدار الأمر والنهي، كما إنه ليس حادثاً من الحوادث بل هو حق من الحقوق التي لا بد من التفتيش عن مصدره، حيث إنه بالنسبة إلى الله تعالى حق ذاتي يفرضه مقام الألوهية وموقع عبودية الإنسان له تعالى وهو ما يسمى (بحق الولاية) له تعالى.

وأما بالنسبة إلى غير الله تعالى فهو في نظر الإمامية حق متفرع عن ذلك الحق الإلهي فلا بد أن يثبت بدليل شرعي أو عقلي يدل على أن الله منحه إلى غيره من العباد كما هو الحال بالنسبة إلى الأنبياء والرbanين والعلماء (الأحبار) ﴿إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا والرbanيون والأحبار بما استحفظوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء...﴾^(١) أو غير ذلك من الأدلة التي يُستدل بها على ثبوت هذا الحق للنبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام والفقهاء من بعدهم.

وأما أن هذا الحق يثبت بالشورى أو لا يثبت، فهذا بحث مستأنف لا بد من وجود دليل خاص عليه ولا يمكن استفادته من الآية نفسها لخروج هذا المورد عن مدلول كلمة الأمر. هذا أولاً.

وثانياً: أنه لو تم أستظهار إطلاق كلمة (الأمر) لأصل الحكم والولاية لغة وتجاوزنا عن البيان السابق في مدلوله اللغوي، فإن كلمة (الأمر) في الآيتين الكريمتين لا تشمل بإطلاقها أصل الحكم والولاية لوجود قرينة حالية واضحة يُجمع عليها المسلمون وتؤكدُها الحقائق التاريخية وهي أن النبي صلى الله عليه وآله - والمسلمون معه في عصر نزول القرآن الكريم - لم يشاور المسلمين بشأن أصل هذا الحق وإنما كان النبي يمارس هذا الحق باعتباره مستخلفاً من الله تعالى فيه، وكان المسلمون يرون ذلك في النبي صلى الله عليه وآله دون أن نجد شخصاً واحداً منهم وحتى المنافقين قد طالبه بالتشاور معهم في أصل هذا الحق أو أثار شبهة الحيرة والتردد فيه، بل كان القرآن الكريم يصرح بوجوب الطاعة المطلقة للرسول صلى الله عليه وآله ونفي أي خيار للمؤمنين في مقابل حكمه وقضائه. ﴿وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم﴾ فالقضاء بالأمر والحق فيه إنما هو للرسول وحده دون أن يكون هناك دور للمسلمين فيه.

وإذا كان هذا الحق هو من الأمور أو الأوامر^(٢)، فلا بد أن ينعكس ذلك على حياة المسلمين في عهد رسول الله لأن إحدى الآيتين تضمنت الطلب من رسول الله أن يشاورهم فيه، والثانية تحدثت عن صفات المؤمنين، ولا شك أن الجيل الأول الإسلامي هو من أفضل أجيال المسلمين الذي لا بد أن يتصف بذلك إن لم يكن أفضل هذه الأجيال.

مضافاً إلى أن الآية ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾ نزلت في مكة ولم يكن للمسلمين حكم ولا مجتمع وإنما كانوا جماعة يعيشون في مجتمع الظلم والعدوان، فلو كان الحكم هو المعنى بالآية لكان من اللازم أن يبادروا إلى التشاور في انتخاب هذا الولي ولم يُعرف ذلك في تاريخهم بحيث

نجزم بعدم وقوعه لأن وقوع مثل هذا الأمر لا يمكن أن يخفى على المسلمين ومدوني السيرة الذين أحصوا الصغيرة والكبيرة، كما أنه لا بد أن ينقلوه إلينا ولم ينقل أحد منهم ذلك، مما يكشف عن عدم وقوعه.

وأما الموضوع الثاني للحديث في هاتين الآيتين فهو (الشورى)، فهل يراد منها الاستشارة والمشورة أو يراد منها الانتخاب باجتماع الآراء أو بأكثرية الآراء.

والظاهر من الآيتين الكريميتين ومن اللغة أيضاً أن المقصود من الشورى الاستشارة من النبي والتشاور مع القوم في الحوادث قبل اتخاذ القرار وإصدار الأمر فيها والتداول بين الجماعة والتشاور في الحوادث قبل اتخاذ المواقف أو القرار في الحوادث الخاصة والعامة.

إذ لا نجد في اللغة ولا في الواقع التاريخي للعرب والمسلمين في عهد النبي صلى الله عليه وآله أكثر من ذلك، ولم تعرف الشورى في التاريخ بمعنى الانتخاب إلا في الشورى الستة الذين عينهم الخليفة الثاني في انتخاب الخليفة الثالث، وإلما كان يجري بين العرب والمسلمين هو أنهم كانوا يتداولون ويتشاورون أحياناً في بعض الحوادث المهمة ويتوصلون إلى الموقف من خلال هذا التداول، وأما ثبوت حق الحكم والولاية بذلك فلم يعرف في تاريخ المسلمين شيء من ذلك. لاسيما وإن ثبوت الحكم للنبي صلى الله عليه وآله كان بالجعل والأمر الإلهي حيث منحه الله ذلك وكان يمارسه بهذا الشكل، نعم أمر الله رسوله بأن يستشير قومه في الحوادث ووصف جماعة المسلمين الصالحين بأنهم هم الجماعة الذين يتشاورون بينهم في اتخاذ القرار.

ويؤكد ذلك ماورد من أحاديث كثيرة عن رسول الله صلى الله عليه وآله، وأصحابه تناولت هذه المادة اللغوية في حدود هذا المعنى وهو الاستشارة كما يتضح ذلك من خلال مراجعة النهاية لابن الأثير وكتب اللغة كلسان العرب والقاموس وتاج العروس، فإن أصل الشورى من الإشارة باليد.

وما ورد عن الإمام علي عليه السلام من قوله: (إنه بايعني القوم الذين بايعوا أبا بكر وعمر وعثمان على ما بايعوهم عليه فلم يكن للشاهد أن يختار ولا للغائب أن يرد وإنما الشورى للمهاجرين والأنصار فإن أجمعوا على رجل وسموه إماماً كان ذلك له رضي)^(٣)، فإن ذلك ليس بياناً أن الانتخاب هو طريق منح هذا الحق ولا يدل عليه:

أولاً: لأن الإمام علياً عليه السلام كان في مقام الاحتجاج لا في مقام بيان أصل مشروعية الحكم، ويؤكد ذلك أن الإمام علياً عليه السلام كان يرى أن الخلافة له بالنص حيث استشهد المسلمين على نص الغدير.

وثانياً: إن حديثه في هذا النص، هو عن البيعة والإجماع العام للمسلمين، حيث إن لها شأنًا خاصاً لا مجال للبحث فيه هنا.

وثالثاً: إن ما ذكره في شأن الشورى فهو بصدد بيان اختصاصها بالحاضرين دون الغائبين في مقابل من كان يدعي أنها للحاضرين والغائبين معاً، وهذا الموضوع لا يرتبط ببحثنا في دلالة

آية الشورى . نعم يمكن أن يكون للانتخاب دور عند تعدد الفقهاء والمجتهدين الذين تجتمع فيهم شروط الولاية حيث إن تعين أحدهم في مقابل الآخرين من الحوادث المهمة التي لابد فيها من التشاور بين المسلمين فإذا تم التزام عامة المسلمين المعيّنين (الحاضرين) أو (ذوي الحل والعقد) - على الخلاف الموجود في هذه المسألة - باختيار أحد هؤلاء الأشخاص كان في الالتزام لله رضى، كما ورد في كلام أمير المؤمنين عليه السلام.

● هل يصح الاستناد إلى قوله تعالى ﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾ في منح الأمة صلاحية ممارسة وتدبير شؤونها عند الاختلاف طبقاً لمبدأ الشورى وبرأي الأكثرية، على أساس أن الآية الكريمة تتحدث عن الولاية لكل مؤمن على غيره، بمعنى تولي أمور المؤمنين بقرينة تفريع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عليها، وهي ظاهرة في سريان هذه الولاية بين كل المؤمنين والمؤمنات بصورة متساوية؟

■ هذا الفهم من الآية الكريمة المذكور في السؤال تبناه أستاذنا الشهيد الصدر (رضي الله عنه) وهو التفاتة لطيفة ودقيقة في فهم الآية الكريمة، ولكن ذكرت في كتاب «الحكم الإسلامي بين النظرية والتطبيق» أن من الصعب استفادة ذلك من الآية الكريمة.

أولاً: إن صفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لم تأت تفريعاً على الصفة الأولى بل هي صفة مستقلة كالصفة الأولى. والشاهد على ذلك ماورد من صفات أخرى بعدها، مثل إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة والطاعة لله ورسوله، وهذه الصفات ليست فرعاً لتلك الصفة ولا سيما الصفة الأخيرة، نعم إذا كانت هناك ولاية فهي في هذا الإطار (الصفات المذكورة) ولكن هذا غير التفريع بل تكون تقييداً لها فلا يمكن استفادة أصل الولاية منها.

وثانياً: إن المقصود من الولاء هنا حسب الظاهر هو الولاء السياسي والاجتماعي وهو مفهوم كان له مضمون سياسي واجتماعي في لغة العرب في عصر نزول القرآن تترتب عليه آثار سياسية واجتماعية وحقوقية، فأراد القرآن الكريم أن يحدد طبيعة هذا الولاء أنه ولاء بين المؤمنين في مقابل الولاء بين الآباء والأبناء ﴿أولو الأرحام بعضهم أولى ببعض﴾ ولا ولاء للعشيرة أو القبيلة كما هو في عقد الولاء الاجتماعي بل هو ولاء بين المؤمنين، وكان يعني هذا الولاء الالتزام تجاه طرف الولاء بالنصرة السياسية والوقوف عملياً إلى جانبه فهو يتضمن عهداً وميثاقاً بالنصرة والحماية وفي الوقت نفسه يعبر عن الحب والموودة في الله تعالى وفي إطار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والصلاة والصيام والطاعة لله ورسوله، وهذا لايعني (الولاية) بالمعنى المصطلح.

نعم عندما ينسب الولاء إلى الله تعالى والرسول أو إلى شخص معين من المؤمنين - كما نسب ذلك في القرآن الكريم والحديث الشريف - فيفهم منه عرفاً الولاية على أمورهم حيث كانت تستعمل كلمة الولي والمولى في هذا المعنى عرفاً^(١).

وثالثاً: إن هذه الأوصاف كانت ثابتة للمسلمين في زمن النبي صلى الله عليه وآله ومع ذلك لم

يكن يمارس المؤمنون هذه (الولاية الخاصة) في زمنه بل كانت الولاية المطلقة له ﴿عليه الصلاة والسلام﴾ كما ذكرنا في جواب السؤال الأول، وهذا يعني أن هذه الولاية لا تعني ولاية الحكم بل هي الولاية التي شرحناها أعلاه، وإليها يشير القرآن الكريم في آيات عديدة، منها قوله تعالى في سورة التوبة (آية ٢٣ - ٢٤) وفي سورة الأنفال (آية ٧٢ - ٧٣).

● ماهو دور المرجع (الفقيه العادل الكفو) في ضوء نظرية الإمام الشهيد الصدر في الدول الإسلامية حال الغيبة عندما يتميز خط الشهادة عن خط الخلافة ؟

■ لقد حدد أستاذنا الشهيد الصدر رضي الله عنه هذا الدور عندما تملك الأمة إرادتها وحرّيتها من سيطرة الطغاة بالأمر التالية :

١- الإشراف على تطبيق الإسلام والشريعة الإسلامية من خلال تطبيق الأحكام على موضوعاتها أو من خلال ملء منطقة الفراغ التي تركها الشارع المقدّس لولي الأمر بحيث يضمن مطابقة هذه الأحكام المتجددة والمتحركة مع العناصر الثابتة في الشريعة .

٢- الرقابة والنظارة على مسيرة العمل الإجرائي من الحكم الإسلامي وضمانة الالتزام الخارجي للأجهزة التنفيذية بالعدل والقسط والحق .

٣- الفتيا وتشخيص الأحكام الشرعية واستنباطها وتقديمها جاهزة للعمل .

٤- فصل الخصومات والقضاء بين الناس بالحق والعدل .

٥- القيادة العليا للعمل السياسي والعسكري والثقافي والاجتماعي، فيكون المسؤول عن وضع السياسات العامة له وتوجيهه .

٦- التمثيل العالي للدولة .

٧- مراقبة المظالم والحقوق، والاستماع إلى التظلمات العامة والخاصة التي يقدّمها المواطنون ضد أجهزة الدولة .

٨- توكيل رئيس الدولة المنتخب من الأمة ورئيس الجهاز التنفيذي لإسباغ المزيد من القدسية والشرعية على موقعه في الأمة .

● وردت في الكتاب الكريم والسنة الشريفة أدلة عديدة على الشورى كما وردت أدلة أخرى على ولاية الفقيه، هل يمكن الجمع بين أدلة الشورى والولاية، بنحو يعطي الأمة الحق في اكتشاف ولي الأمر من بين الفقهاء، أو يعطيها الحق في توكيله نيابة عنها في إدارة شؤونها ؟

■ أشرت في جواب السؤال الأول إلى أن الشورى بمعنى الانتخاب يمكن أن يكون لها دور اكتشاف الولي عندما يتردد بين أشخاص متعددين ويكون أحدهم هو أعلم الأصلح للولاية ولكن لا يكون قد تعيّن في شخص معيّن، فيمكن للأمة أن تشخّصه بصورة مباشرة أو عن طريق الخبراء (مجلس الخبراء).

أو أن تكون الأمة قد انتخبته بصورة طبيعية وهو ما يسمى بالانتخاب الطبيعي حيث كانت قد

رجعت إليه في شؤونها الدينية والسياسية دون بقية الفقهاء ما صحّ متعيناً بهذا الرجوع كما في (المرجع العام الديني والسياسي).

وقد يتساوى المجتهدون في المواصفات المطلوبة في الولي فيكون للأمة الحق في انتخاب أحدهم وبهذا الانتخاب يتعين هذا المجتهد للولاية دون غيره، أما لأن حفظ النظام وحل الإشكال في التشاح لا يمكن أن يتم إلا عن هذا الطريق كما ذهب إليه بعض الباحثين من الفقهاء - وإن كان فيه موضع للنظر حيث يمكن أن يكون الحل بالرجوع إلى القرعة فإنها لكل أمر مشكل - وأما لأن ذلك يُفهم من أدلة الشورى كآية الشورى والروايات التي وردت في هذا الموضوع كما هو الصحيح الذي اخترناه في كتاب الحكم الإسلامي.

ويؤيده مضمون مقبولة عمر بن حنظلة وسالم أبي خديجة التي يُرجع فيها الإمام شأن انتخاب القاضي الحاكم إلى الناس أنفسهم ويرتب على ذلك «جعله حاكماً لهم»: قال الإمام الصادق عليه السلام في المقبولة: «ينظران من كان فيكم ممن روى حديثنا ونظر في حالنا وحرمانا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً فأني قد جعلته عليكم حاكماً»^(٥)، حيث يفهم من (ينظر) أن اكتشاف هذا الأمر متروك إلى الأمة، ويؤكد ذلك ما ورد في ذيلها:

قلتُ: فإن كان كل رجل اختار رجلاً من أصحابنا فرضينا أن يكون الناظرين في حقهما واختلافا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم، قال الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر»^(٦).

وكذلك رواية أبي خديجة سالم المعتبرة التي وردت في القضاء. قال بعثني أبو عبدالله الصادق عليه السلام إلى أحد أصحابنا، فقال: قل لهم إياكم إذا وقعت بينكم الخصومة أو تداري في شيء من الأخذ والعطاء أن تحاكموا إلى أحد من هؤلاء الفساق اجعلوا بينكم رجلاً قد عرف حالنا وحرماننا فأني قد جعلته عليكم قاضياً...»^(٧).

● صاغ الإمام الشهيد الصدر تصوّراً جديداً للمرجعية في إطار نظام الشورى، عبر أطروحته التي اصطلح عليها (المرجعية الموضوعية)، ماهي الملامح الأساسية لهذه الأطروحة؟ وهل أنها تختص بتطبيق نظام التشاور تنفيذاً على أجهزة المرجعية وعلاقتها بالأمة فحسب؟

■ لقد أشرت في كتاب الحكم الإسلامي إلى جواب هذا السؤال بشكل مختصر^(٨) ومن أجل توضيح الجواب بشيء من التفصيل لابد أن نشير إلى النقاط التالية:

الأولى: إن الشهيد الصدر (رضي الله عنه) كان يرى أن المرجعية في تاريخ الإمامية التي بدأت منذ الغيبة الكبرى للإمام المهدي عجل الله فرجه الشريف وأطلق عليها هذا الاسم باعتبار التوقيع الصادر عنه المعروف الذي رواه جماعة من الثقات عن محمد بن يعقوب الكليني، عن اسحاق بن يعقوب (الذي جاء فيه: وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله)^(٩) هذه المرجعية قد مرّت بمراحل أربع، هي:

٢- الجهاز المرجعي.

٣- التحرك والاستقطاب.

٤- القيادة للجماعة الصالحة^(١٠).

القائمة: إنَّ الشهيد الصدر رضي الله عنه كان يؤمن بدلالة آية الشورى على الولاية والحكم، ثم عدل عن ذلك إلى القول بولاية الفقيه على أساس النص على ذلك. وهذا التطور الفقهي جعله يعيد النظر بترتيب المفردات السياسية في واقع الأمة وطي واقع العمل المرجعي.

الثالثة: إنَّ قيام المرجعية بدورها القيادي الذي انتهت إليه في مرحلتها الأخيرة من ناحية وموقعها الشرعي في ولاية أمور الأمة من ناحية أخرى فرضت أن يتصور الشهيد الصدر المرجعية بصورة تجعلها قادرة على القيام بهذا الدور والواجب الشرعي والاجتماعي والسياسي، فكانت هذه الصياغة للأطروحة الموضوعية للمرجعية.

ونجد الشهيد الصدر يستند في هذه الصياغة على عدة عناصر أساسية، هي النصوص الشرعية والواقع الموضوعي كالظروف المحيطة بالمرجعية وطبيعة علاقاتها في الأمة ودورها القيادي وإمكاناتها الفعلية والتجارب الإنسانية في إدارة الأمور والقضايا.

وأما الملامح الأساسية لهذا التصور:

الأول: تحوّل المرجعية من الحالة الذاتية «التي كانت تعتمد على: أ- شخص المرجع الذاتي [خصوصياته العلمية والأخلاقية وعلاقاته الاجتماعية]. ب- الجهاز الخاص به وهو مكتبه الذي يدير شؤونه وأعماله والذين يسمون عادة بالhashية. ج- الوكلاء المعتمدين الذين يرتبطون به شخصياً من خلال الرجوع إليه في التقليد أو الثقة المتبادلة شخصياً» إلى الحالة الموضوعية «التي يفترض فيها أن تكون المرجعية مؤسسة لها نظامها الخاص وجهازها التنفيذي وإمكاناتها الثابتة والشاملة، ويكون المرجع قائداً لهذا الجهاز ولكنه إذا انتقل إلى رحمة ربّه أمكن بقاء الجهاز فاعلاً ومؤثراً، كما أنَّ الجهاز لا بد أن يتكون من مجلس للمشورة والتخطيط، وإدارة للتنفيذ، وأن تكون الإدارة متوزعة على التخصصات ذات العلاقة بالحاجات والنشاطات التي تقوم بها المرجعية»^(١١).

وكان يعتقد أنَّ هذا التحول يحتاج إلى توفر شروط موضوعية مناسبة وإلى فترة زمنية وإلى سعي متواصل بهذا الاتجاه، ولكن كان يرى في الوقت نفسه أنَّ الوصول بالمرجعية إلى هذا التحول الكامل غير ممكن في مرحلة ما قبل قيام الدولة الإسلامية وأنَّ هذه المرحلة هي أكثر تناسباً مع المرجعية الذاتية وإن كنا نحتاج أن نسير باتجاه الموضوعية ولو بشكل نسبي.

الثاني: إنَّ هذه المرجعية يمكن أن تكون الاطار العام للعمل السياسي للجماعة الصالحة تتحرك ضمنه ومن خلال مؤسساته الخاصة كالمساجد والحسينيات والمكتبات والمدارس والاعمال الثقافية والاجتماعية الأخرى.

الثالث: إنَّ التنظيمات السياسية الإسلامية لا بد لها أن تكون مفردة من مفردات مؤسسات

المرجعية في علاقتها بالمرجعية وإن كانت مختلفة عنها في شكلها وصورة ارتباطها، حيث تكون علاقة المرجعية بها علاقة القيمومة والقيادة العامة للمرجعية على الحركة الإسلامية والولاء من الحركة للمرجعية، مع واجب الاسناد والدعم من المرجعية للحركة.

الرابع: إن هذه المرجعية هي امتداد لحركة الأنبياء والأئمة عليهم أفضل الصلاة والسلام.

الخامس: إن الانتخاب للمرجع يتم عبر أسلوب الانتخاب الطبيعي حيث يتصدى المرجع للعلم والعمل ولشؤون الناس ويرتبط به الناس تدريجياً حسب كفاءته العلمية والعملية والأخلاقية وتجاربه ونشاطه.

السادس: أن يكون للأمة دور الرقابة على حركة المرجعية كما لها دور انتخاب المرجع بالوسائل الشرعية الطبيعية.

● ماهي آثار تطبيق نظام الشورى في استقرار الدولة الإسلامية، وتنمية إرادة الأمة، وترشيد وعيها، وتوطيد دعائم الحكومة الإسلامية، وتعضيد القيادة؟

■ لقد أكد القرآن الكريم في مواضع عديدة وكثيرة على وجوب طاعة الله والرسول وكذلك على وجوب طاعة عموم أولي الأمر، ولاشك أن التأكيد على طاعة الرسول في القرآن الكريم في سياق التأكيد على طاعة الله إنما هو باعتبار أن الرسول كان هو ولي الأمر للجماعة المسلمة.

ولكن في الوقت نفسه نجد القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة التي وردت عن النبي وأئمة أهل البيت عليهم الصلاة والسلام يؤكدان أهمية الشورى في المجتمع الإسلامي، الأمر الذي يعني أن الشورى تمثل الأساس المكمل في تحقيق الأهداف المقدسة للأمر بالطاعة لله وللرسول ويمكن من خلال التدبر في الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة أن نجد أمامنا مجموعة من القضايا والنقاط ذات العلاقة بهذه الأهداف العالية للمجتمع:

١- إن الشورى (المشورة) مع الطاعة تمثل منهجاً في المحافظة على وحدة المجتمع الإسلامي وتماسكه من ناحية وارتباطه بالقيادة الإسلامية من ناحية أخرى، كما يفهم ذلك من قوله تعالى: ﴿فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين﴾ (١٢).

فالشورى وإن كانت لا تعني خروج القرار من يد الولي ولكنها تحفظ للولي قدرته على تنفيذ هذا القرار واقعياً وخارجياً، ولذلك ورد الأمر بها كما في الآية والنهي عن مخالفتها في الروايات (١٣).

٢- إن الشورى (المشورة) تمثل في نظر الإسلام أفضل ضمان لاستقرار الحكم وتوطيد دعائم الحكومة الإسلامية، وهذا الاستقرار هو من أهم العوامل وأفضلها في قدرة الحكم على أداء دوره في خدمة الناس وتوفير الرفاه والتقدم والعزة والكرامة لهم، وهو يكون الأرضية المناسبة للتكامل والارتقاء والتزكية والتعليم.

وهذه القوة قد ينبع منها التوصل إلى أفضل الأساليب في معالجة المشكلات التي يواجهها

المجتمع كما سوف نشير، أو إلى مشاركة الأمة في البناء والدفاع عن الحكم والدولة وتحملها للمسؤولية تجاهه.

وقد ورد في الحديث عن الصادق عليه السلام أنه قال فيما أوصى به رسول الله صلى الله عليه وآله علياً عليه السلام قال: «لا مظاهره أوثق من المشاورة ولا عقل كالتدبير»، كما ورد أيضاً عن علي عليه السلام أنه قال: «لا غنى كالعقل ولا فقر كالجهل ولا ميراث كالأدب ولا ظهير كالمشاورة»^(١٤).

٣- كما تمثل المشاورة الحزم في اتخاذ القرار وتنفيذه في مقابل التهور والندامة.

ولعل من خصائص النظرية الإسلامية أنها تمكنت أن تجمع بين فوائد الحكم الفردي في الحزم والتصميم والسرعة في اتخاذ القرار وفوائد الحكم الجماعي في الدقة والانسجام مع مختلف الظروف النفسية والموضوعية.

وقد ورد عن الإمام الصادق عليه السلام عن أبيه محمد بن علي الباقر عليه السلام أنه قال: «قيل: يارسول الله ما الحزم؟ قال: مشاورة ذوي الرأي واتباعهم»^(١٥).

٤- كما أنّ الشورى هي أفضل طريق لمعرفة الواقع على مستوى الأمة، لأنّ الشورى في النظرية الغربية قد تتأثر بالعواطف والانفعالات والأهواء والمصالح الشخصية والتزوير والإغراء فتأتي بعيدة عن الواقع ومنحرفة عن الطريق الصحيح، وإن كانت تعتبر في النظرية الغربية ضماناً لعدم الاستبداد.

وأما في النظرية الإسلامية فالشورى تعتمد على الضمانات التي يوفرها الإسلام في الحاكم الإسلامي الذي لابد أن يتصف بالفقه والتقوى والكفاءة، كما أنها تعتمد على الإطار العام للحكم الذي هو الإسلام والمصالح الإسلامية العليا، وتعتمد بعد ذلك أيضاً على الشروط الموضوعية المهمة التي لابد من توفرها في المستشارين والتي تحمي المشورة من الانسياق مع الأهواء والعواطف والانفعالات مثل العقل والورع والدين والخبرة والاخلاص والكتمان وحفظ الأسرار والاعتدال في الأخلاق الشخصية وفي الوضع الاجتماعي وفي الوضع النفسي والعاطفي.

وقد فصلنا الحديث في ذلك مع ذكر النصوص المروية عن النبي والأئمة عليهم الصلاة والسلام في كتاب الحكم الإسلامي^(١٦).

٥- كما أنّ للشورى دور كبير في تنمية إرادة الأمة وترشيدها وتصليب عودها في الصبر والمقاومة والإحساس بالمسؤولية الاجتماعية.

● هل يقتصر دور الأمة في الحكومة الإسلامية على الرقابة وتقديم النصيحة للقيادة، أم يتخطى ذلك إلى مهام ومسؤوليات أعمق؟

■ دور الأمة في الحكومة الإسلامية يتمثل بالنقاط التالية:

١- انتخاب الحاكم الإسلامي والكشف عنه من خلال التدقيق في مواصفاته الخاصة التي

اشتراطها الشارع المقدس في الحاكم أو تعيينه، وهذا هو أهم دور تقوم به الأمة. ومن هنا يمكن أن نفهم أن علاقة الطاعة بين الأمة والحاكم إنما هي من خلال توفر هذه الشروط في الحاكم من ناحية وهي علاقة واجبة وملزمة على الأمة عند توفرها من ناحية أخرى.

٢- الرقابة على الحكم والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند بروز الانحراف عن العدل والحق وممارسة الضغط من أجل تصحيح المسيرة.

٣- المقاومة والجهاد بكل ألوانه عندما يتحول الحكم بشكل عام إلى حكم يتخذ عباد الله خولاً ومال الله دولاً مهما كان يرفع من شعارات إسلامية.

٤- تقديم النصيحة والمشورة للحاكم الإسلامي من خلال الخبرة والاختصاص الذي تملكه الأمة في مختلف الميادين.

٥- تولي تشخيص وإدارة الشؤون الحياتية ذات الطابع الخدمي في حياتهم العامة، مثل القضايا الصحية والتعليمية والخدمات العامة وغيرها من الشؤون ذات العلاقة بتفاصيل حياة الناس ومعيشتهم.

● اشتهرت في التراث السياسي الإسلامي مسألة (البيعة) وتنوعت المواقف إزاء أدلتها، وشرطيتهما في صحة الولاية، ولزوم الانقياد والطاعة، فهل تعني البيعة تعبير المبايع عن الوفاء والانقياد للقائد أم أنها تمثل وكالة يمنحها مجموع المبايعين (الأمة) لولي الأمر لينوب عن الأمة في إدارة شؤونها؟

■ الظاهر أن البيعة والولاء هي من التراث العربي أو الإنساني الذي كان موجوداً قبل الإسلام وهي نوع من العهد والميثاق يلتزم به الإنسان بالطاعة أو الدفاع أو أي عمل آخر يكون متعلقاً به، وهو ملزم بنظر العقلاء كالإلزام في العهد واليمين، وقد أمضاه الشارع المقدس، وعمل به النبي والأئمة والمسلمون. ولا يدل بنفسه على جعل الولاية للمبايع إلا إذا التزم المبايع بذلك بأن يبايعه على الولاية والطاعة لها فيكون المبايع ملزماً لذلك في نظر العرف بالبيعة.

ولذلك نجد أن البيعة قد جرت بين المسلمين في التاريخ في بعض الموارد التي ليس فيها مضمون الولاية، كما هو الحال في بيعة العقبة الأولى والثانية، حيث بايع النقباء من أهل المدينة رسول الله صلى الله عليه وآله أن يدافعوا عنه كما يدافعون عن أهلهم وحريمهم. أو في بعض الموارد التي كانت فيها الولاية واضحة، كما في بيعة الشجرة والرضوان أو بيعة الغدير، فإن الولاية في الأولى كانت لرسول الله صلى الله عليه وآله واضحة ومع ذلك كان قد أخذها من القائلين لتوثيق الوفاء والانقياد منهم فهي مثل العهد أو الإشهاد أو غير ذلك مما يدل على توثيق الالتزام، وكذا الولاية في الثانية كانت لعلي عليه السلام بعد أن نصبه رسول الله صلى الله عليه وآله بها في خطابه يوم الغدير ثم وثقها بالبيعة، أو كبيعة النساء لرسول الله صلى الله عليه وآله التي أشار إليها القرآن الكريم فإنه توثيق على الالتزام بهذه الواجبات والتورع عن المحرمات اللازمة. فمدلولها هو التوثيق لذلك الالتزام.

نعم قد يستدل بروايات البيعة على صحة فكرة تعيين الولاية بانتخاب الأكثرية ونفوذها على الأقلية وهذا بحث آخر لا يرتبط بمضمون البيعة.

وإنما كان الولاية يهتمون بالبيعة لأنهم كانوا يريدون التأكد من التزام المسلمين لهم بالطاعة، حيث لا يتمكنون عادة في الخارج من إدارة الشؤون إلا بهذا الالتزام، فكانوا يهتمون بها ولا سيما عند الشك أو وجود المنافسة لهذا التوثيق، وليس فيها دلالة على التوكيل أو الإنابة عنهم أو منح حق الولاية للحاكم الذي يبايع من قبلهم.

والله هو العاصم، راجياً منه القبول والتوفيق والافادة والاستزادة من العلم النافع، والحمد لله رب العالمين، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

الهوامش

- (١) المائدة: ٤٤.
- (٢) الأمور يجمع بها الأمر بمعنى الحادثة، والأوامر يجمع بها الأمر الطلب للشيء في مقابل النهي عنه.
- (٣) نهج البلاغة، قسم الرسائل، الكتاب السادس.
- (٤) يمكن مراجعة تعليقنا على هذا الفهم في كتاب الحكم الإسلامي ص ٨٩-٩٣.
- (٥) الوسائل ج ١٨، ص ٩٩ حديث ١.
- (٦) أصول الكافي ٦٧.
- (٧) الوسائل ج ١٨، ص ١٠٠ حديث ٦.
- (٨) الحكم الإسلامي، ص ١٢٥.
- (٩) الوسائل ج ١٨ باب ١١ من صفات القاضي، حديث ٩.
- (١٠) هناك إشارة إلى هذه الأدوار وتاريخها في خطاب الشهيد الصدر حول المحنة (المحاضرة الأولى).
- (١١) يمكن الرجوع في التصور إلى الكراس المطبوع بهذا الشأن، كما أنه يوجد كراس خطي لخص فيه آية الله السيد كاظم الحائري أفكار الشهيد الصدر وعلّق عليه الشهيد الصدر بقلمه، كما أن لي تعليقات أخرى عليه كانت بنظر الشهيد الصدر.
- (١٢) آل عمران: ١٥٩.
- (١٣) راجع المحاسن، ص ٦٠١-٦٠٢.
- (١٤) نهج البلاغة، القسم الثاني، ١٥٥.
- (١٥) المحاسن، ص ٦٠٠.
- (١٦) المصدر نفسه ١٢٨-١٣٦.

الإسلام والديمقراطية

حوار مع:

السيد محمد حسن الأمين

محمد حسن الأمين عالم دين، ومثقف إسلامي مستنير، تعالج محاضراته وأبحاثه التجربة التاريخية وراهن الفكر السياسي الإسلامي، تغور نظراته في تجارب الدولة السلطانية في التاريخ الإسلامي، وما رسخته من مفاهيم أعاق تطور الفقه السياسي، ويشدد على أن مأساة الإسلام الحقيقية تكمن في حكومات الاستبداد، فالإسلام نقيض الاستبداد، لأن الإسلام أيولوجيا تحرير الإنسان، فكيف تقوم حكومات باسم الإسلام تمثل النقيض لحرية الإنسان؟!

ويذهب العلامة الأمين إلى مدى أبعد من ذلك حين يقرر بأن للحرية قيمة أساسية في الإسلام، ذلك أن اعتناق الإسلام كمبدأ يقوم على حرية الاختيار، فلا يصح اختيار الإسلام كعقيدة بالتقليد، إذ يستطيع الإنسان أن يقلد في الأحكام الشرعية، غير أنه لا يمكن أن يقلد في أصول الدين، أي في اعتناقه للإسلام كمبدأ.

حرصت قضايا إسلامية معاصرة أن تُعرّف القراء، وخاصة الباحثين والعاملين في الحقل السياسي الإسلامي، برؤى العلامة الأمين، بشأن الإسلام والديمقراطية، والحريات السياسية في الدولة الإسلامية، وجذور الاستبداد في الحكومات السلطانية. وهي تأمل أن تساهم هذه الرؤى في تنمية الحوار وسط الإسلاميين حول هذه الموضوعات الهامة

وتقدم قضايا إسلامية معاصرة للأستاذ السيد محمد باقر السيد علي خالص الامتنان والتقدير لمتابعة تنفيذ هذا الحوار في بيروت.

● ان الديمقراطية نظام غربي ارتبط بنشأة الدولة الأوروبية الحديثة، وولد في سياق تطورها الاقتصادي والاجتماعي، فهل تصح استعارة هذا النظام لمجتمعات يختلف نسق النمو والتطور فيها عن تلك المجتمعات؟

■ إن الديمقراطية فعلاً نظام غربي ارتبط بنشأة الدولة الأوروبية الحديثة وبسياق تطورها الاقتصادي والاجتماعي؛ ذلك أن تطور المجتمع الغربي الصناعي هو الذي أُملى الحل الديمقراطي للنظام السياسي بصورة عامة. وهنا أودّ أن أشير إلى نقطة ذات أهمية خاصة في النظام الديمقراطي أو في الديمقراطية، هي النقطة المتعلقة بحيادية هذا النظام؛ أعني أن هذا النظام يكاد يكون مجرد آلية للتنظيم، تتوخى أكثر قدر من العدالة، في توزيع المسؤوليات، وفي تحقيق المجتمع السياسي، بحيث يمكننا القول بأن الديمقراطية هي نظام الحرية عندما نريد أن ننقل الحرية من معناها المجرد إلى المجتمع السياسي. إن الغربيين اكتشفوا أولاً حاجتهم إلى الديمقراطية، فتعقيدات المجتمع الصناعي الذي نشأ حديثاً في أوروبا اكتشف حاجته إلى هذا النظام الديمقراطي، ولذلك اعتمده في المجال السياسي وفي المجال الاقتصادي وفي مجال تنظيم المجتمعات. فهل يصح أن تكون -الآن- هذه الحقيقة التاريخية بالنسبة للديمقراطية حائلاً دون أن يستفيد المسلمون من هذا الإنجاز الذي له طابع إنساني. من وجهة نظرنا، إن الإسلام - من حيث المبدأ - لا يقف موقفاً سلبياً تجاه الإنجازات الإنسانية، وتجاه ما يمكن أن يحققه الإسلام من إضافات مفيدة لهذه الحياة. وأتذكر هنا الحكمة التي أطلقها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، عندما قال: «الحكمة ضالة المؤمن يأخذها أينما وجدها» وهذا الحديث يشير بدقة إلى أن المسلم هو كائن يسعى إلى امتلاك الحقيقة، وأن الحقيقة ليس لها مصدر واحد، كما أن الحقيقة يمكن أن تكون ثمرة السعي الإنساني الجاد، سواء أكان هذا السعي منطلقاً من منهج إسلامي أم من مناهج أخرى. نعم، نحن -المسلمين- نؤمن بأن اعتماد المبادئ الإسلامية في البحث عن الحقيقة، سوف يكون له دوره الفاعل في إيصالنا إليها، بصورة أكبر وأسرع مما لو حاولنا أن نكتشف مناهج خاصة بمعزل عن مبادئ الإسلام، وأن نجهد بصورة خاصة كبشر لكي نصل إلى هذه الحقيقة.

فإذا كانت الديمقراطية بهذا المعنى إنجازاً إنسانياً، فإنني أعتقد أن الإسلام لا يمانع من الأخذ بأسبابها، إن لم نقل إن الإسلام يدعو إلى الأخذ الجدي بمعطيات النظام الديمقراطي، لأن ذلك يتصل اتصالاً وثيقاً بما دعا إليه الإسلام على مستوى الشورى.

● هل إن أنظمة الحكم -كالنظام الجمهوري- من الإنجازات التي لها طابع الحياد، وعليه يمكن الاستفادة منها عندما نقيم الدولة الإسلامية؟

■ عندما اعتمدت الثورة الإسلامية في إيران النظام الجمهوري، نظاماً سياسياً إدارياً، لمجمل شؤونها السياسية والإدارية، فإن هذا الاختيار كان مؤسساً على قاعدة أن النظام الجمهوري هو مجرد نظام وليس نظرية فلسفية أو وجهة نظر للكون والحياة والإنسان؛ إنّه -أي النظام الجمهوري- حصيلة ما توصلت إليه تجارب الفكر السياسي وتجارب النظام السياسي في كثير

من البلدان التي سبقتنا للبحث عن الأنظمة الفعّالة وشبكاتها التي من خلالها يمكن توفير أفضل إدارة للمجتمع السياسي.

من هنا أستطيع الإجابة عن هذا السؤال بالقول: إنّ النظام الجمهوري هو نظام حيادي، أي أن بإمكان دولة تقوم دعائمها على الإسلام أن تأخذ بهذا النظام، كما يمكن لدولة تتأسس فلسفتها على الشيوعية أن تأخذ بهذا النظام؛ فهو يمكن أن يكون إسلامياً، ويمكن أن يكون شيوعياً. إنّه إطار للنظام، ولا يدخل في صميم هذا النظام أو في صميم الأفكار التي يستند هذا النظام إلى قاعدتها؛ وبالتالي بات من الطبيعي أن نستفيد من هذه الأنظمة التي توافرت لها عبر التاريخ البشري مراحل طويلة من التجربة أوصلتها إليها على النحو الذي نعرفه اليوم. فلماذا لا نستفيد من هذه التجربة الإنسانية الطويلة المدى، والإسلام يدعونا للاستفادة من التاريخ؟

وهنا أود أن أشير إلى موقف بعض التيارات الإسلامية التي انتقدت ما يُسمّى بنظام الجمهورية الإسلامية بناءً على أن الإسلام لم يعرف هذا النظام، وأذكر أن بعض مفكرّي هذه التيارات كتب منتقداً هذا النظام قائلاً: إنّه نظام غربي، وإنّه لا يصلح للثورة الإسلامية. لا يصلح لإيران وهي تريد بناء نظام إسلامي إلا أن تأخذ بالنظام الذي اعتمده المسلمون في صدر الإسلام، أي نظام الخلافة الإسلامية. وهنا أود أن أقول لهؤلاء بأنّه لو كان للإسلام نظام خاص ومحدّد، لكان ذلك حرياً أن يظهر في المصادر الأساسية للتشريع الإسلامي كالقرآن الكريم الذي نلاحظ بأنّه دعا لأن يكون الحكم إسلامياً مطبقاً لشريعة الإسلام، ولكنّه لم يتطرّق إلى شكل النظام، وبالتالي فإنّ المسلمين الأوائل كانوا أكثر تحرراً عندما اعتمدوا أشكال التنظيم الذي استفاد بصورة واضحة من التجارب السابقة، كتجربة العرب عندما أقاموا نظام الحكم في المدينة، وبالتالي نظام الحكم الإسلامي في المنطقة العربية، واستفادوا من التنظيمات التي سبقهم إليها الفرس والروم الذين أتيح لهم إقامة دول سابقة على الدولة الإسلامية. هذا يجعلنا نؤكد أكثر ضرورة الاستفادة من النظام الجمهوري، الذي هو حصيلّة تجارب أمم سبقتنا في مجال التنظيم السياسي، وفي مجال تطوّر الفكر السياسي والتنظيم السياسي، ولأنّ نستفيد من تجاربها في هذا المجال، دون أن يحول ذلك بيننا وبين تطوير النظام الجمهوري نفسه، فنضيف إليه عناصر جديدة كان الآخرون قد أضافوها لكي يصل إلينا النظام الجمهوري بشكله الراهن.

● إذا لم يحدّد الإسلام شكل النظام السياسي، فلماذا لا يبتكر المسلمون صيغة أخرى، لا تستنسخ النظام الجمهوري، غير أنّها توظّف شيئاً من عناصره ومعطياته البشرية العامة التي لا تمثّل البيئة المحلية الأوروبية الخاصة؟

■ أنا لا أعتقد أن هناك نظاماً مفروضاً على المسلمين يجب أن يأخذوا به، ولكن أقول عندما يبغى المسلمون إقامة نظام إسلامي في بلد ما، في دولة ما، فإنهم يريدون صيغة عملية وفاعلة لهذا النظام. إذا هم أرادوا أن يبتكروا نظاماً جديداً فإنّي أعتقد أنّهم سيقعون في مشكلة التجربة والخطأ، ولا يستفيدون إذ ذاك من الفرص التي تتيحها الأنظمة التي خضعت لتجربة الخطأ والصواب، وتمّ تنظيمها على النحو الذي يعطي أكبر فائدة ممكنة ويُبقي مجالاً قليلاً للأخطاء،

أعني أن المسلمين هم الذين يحدّدون طبيعة النظام.

كان السؤال: هل يجوز لهم أن يختاروا النظام الجمهوري؟ أنا قلت: نعم يجوز أن يختاروا النظام الجمهوري، ولم أقل يجب عليهم أن يختاروا النظام الجمهوري، بل يجوز لهم، وفي الأغلب فإن المسلمين الذين يعيشون في هذا العصر سوف يدركون حسنات هذا النظام الجمهوري وسوف يختارونه، وهذا ما حصل بالفعل.

أما السؤال: هل إن هذا الاختيار هو اختيار مشرّع؟ من وجهة نظرنا: نعم، إنّه اختيار مشروع، وبالتالي هو ملزم للمسلمين الذين اختاروه.

● ذهب العلامة الأمين إلى أن مأساة الإسلام الحقيقية هي في حكومات الاستبداد، ما هو موقف الإسلام من الاستبداد، وكيف يضمن الإسلام حرية الاختيار لمعتنقيه؟

■ حقاً إنني أتبنّى ما ورد في هذا السؤال، وقد قلت ذلك ووثقته في كثير من مقالاتي، وفي الكثير من أبحاثي: بأن مأساة الإسلام الحقيقية هي في حكومات الاستبداد، وأستطيع القول بأن التاريخ الإسلامي وفي أحد مفاصله الأساسية - وأذهب إلى التحديد أكثر فأقول: في مرحلة خلافة الإمام علي سلام الله عليه، والصراع المفروض على الواقع الإسلامي بالذات، والذي أخذ شكل الصراع بين علي عليه السلام ومعاوية - في ذلك المفصل من التاريخ كان ثمة ما يصح أن نسمّيه تأسيس المسار الإسلامي القادم. فعلي عليه السلام كان يؤسّس لنظام الحريات، أي كان يؤسّس لإسلام يتّسع لاختيار البشر، وإسلام لا يقول بسلطة الحق الإلهي، إسلام يقول بأن البشر هم الذين يختارون وأن هذا الاختيار ملزم لهم وللحاكم، وفي المقابل كان هناك تيّار آخر واتجاه آخر يمثّله معاوية، هو تيّار الاستبداد، أي إقامة السلطة الإسلامية على قواعد الاستبداد، وكذا يُنظر لهذا التيّار بما نسمّيه سلطة الحق الإلهي، أي كان هذا التيّار يرى أن الخليفة هو الذي يحكم باسم الله على الأرض، وبالتالي فإنّه المصدر الأعلى للسلطة، وإن على الناس أن يتقبلوا هذا الواقع، مذ ذاك تأسست فكرة الاستبداد في الإسلام، وبكل أسف. فإنّه مع تغيّر الحكّام ومع تغيّر الدول الإسلامية، فإن ظاهرة الاستبداد ظلت ملازمة للسلطة الإسلامية بدرجات متفاوتة، ولكن بكل أسف يمكن القول: إنّ التاريخ الإسلامي لم يستطع أن يحدث ثورة حقيقية على هذا النمط من السلطة الاستبدادية، والتي كانت من وجهة نظري وراء تبديد كثير من الإمكانيات الضخمة التي يخترنها العالم الإسلامي ويخترنها الإسلام. فأننا من القائلين بأنّه لو نجح علي عليه السلام في إرساء رؤيته للحكم والسلطة، لكانت الإنسانية قد اكتشفت الديمقراطية قبل النهضة الأوروبية الحديثة، ولاكتشفت منظومة الحقوق - التي يفخر الغرب بإنجازها - قبل ذلك بقرون طويلة.

إنّ الاستبداد فوّت على الإسلام فرصة أن يقود هذه الاكتشافات العظيمة، وأن يقود مسألة الحريات في العالم، ويقود مسألة حقوق الإنسان على مستوى العالم، ويقود اكتشاف النظم الديمقراطية، من خلال الأسس والمبادئ التي أرسّتها الشريعة الإسلامية، وأرساها النصّ الإسلامي.

من هنا فأنا من القائلين: إنَّ مأساة الإسلام الحقيقية تكمن في الاستبداد. الإسلام نقيض الاستبداد، الإسلام من وجهة نظرنا هو عنصر تحرير للإنسان، ولا بد لكل عارف برسالة الإسلام، وبالعناصر الجذرية في رسالة الإسلام، أن يتذكَّر أنَّ الناس عندما اتبعت الرسول صَلَّى الله عليه وآله وسلم، اتبعته بوصفه محرراً للناس؛ ولذلك كانوا يأخذون على رسول الله صَلَّى الله عليه وآله وسلم، أنَّه قد اتبعه الأراذل من الناس، وكلمة الأراذل تعني الطبقات المسحوقة من الناس. ما الذي دفعهم لأن يلتزموا بهذه الدعوة الجديدة؟ إنَّها وعدُّ لهم بالحرية، أنَّهم كانوا يفتقرون إلى شرطهم الإنساني الذي تحقَّقه الحرية، لذلك كانوا أقدر الناس على فهم المحتوى الجوهري لهذه العقيدة، بوصفها عقيدة تحرير للإنسان، فإذا كذلك، فكيف يمكن أن يُصدَّر هذا التحرير بإقامة حكومات مستبدة باسم الإسلام نفسه؟! الإسلام هو محرِّر الناس، فكيف يمكن أن تقوم حكومات لكي تصادر حريات الناس باسم الإسلام؟! من هنا فإنني أرى بأنَّ موقف الإسلام من الاستبداد، هو موقفه من الكفر، هو موقفه من الانحراف عن المسار الذي يجب أن يوصل الإنسان إلى الله سبحانه وتعالى.

أو يمكن من خلال نظم استبدادية أن نواصل مسيرة الكدح الإنساني للقاء بالمطلق الذي هو الله سبحانه وتعالى؟! إذن لا يبقى أمامنا سوى أن نتفتَّح إمكانيات الإسلام العظيمة في تحرير الإنسان، ومن ثم في تحرير البُنى السلطوية، والبُنى الدولية التي لا بدَّ من اعتمادها داخل المجتمعات الإسلامية، لا بدَّ من تحريرها، أي من تحويلها إلى بُنى تمكِّن الإنسان المسلم من إطلاق عناصر هويته الكاملة، من أجل أن يصل الإنسان إلى الغايات التي رسمها الله سبحانه وتعالى لهذه المسيرة.

أما كيف يضمن الإسلام حرية الاختيار لمعتنقيه؟ فأعتقد أن كل ما في الإسلام من واجبات، ومن محرِّمات، ومن أدبيات عامة، وفَرَّ أعظم الضمانات لحرية الاختيار، ابتداءً من اختيار الإسلام نفسه، الذي لا يجوز اختياره وفقاً للتقليد، وهذا ما نعرفه في علم الكلام. إن الإنسان يمكن أن يقلِّد غيره في حكم شرعي، ولكن لا يمكن للإنسان أن يقلِّد في أصول الدين، أي في اعتناقه لمبدأ الإسلام. إذن الحرية أسبق من الإسلام؛ بالحرية نختار الإسلام؛ لذلك لم يبخل الإسلام عن توفير أعظم الضمانات لهذه الحرية، وأتحدَّى أن يكون في الإسلام ما ينافي بمبدأ الحرية، إلا إذا ظنَّ البعض أن الحرية تُقيَّد. نعم لا توجد حرية بالمطلق، ولكن يوجد فرق بين من يُقيَّد الحرية من خارج قواعدها (وهذا هو الاستبداد) ومن يُقيَّد الحرية من داخل قواعدها (وهذا هو نظام الحرية). إن كل نظام هو بالضرورة سوف يُقيَّد الحرية، لكن كما قلت فإن الفرق هو أن تُقيَّد الحرية من خارج قواعدها، أو أن تُقيَّد من داخل قواعدها: الإسلام يُقيَّد الحرية من داخل قواعدها، وإذا أردت أن أضرب مثلاً على ذلك فأقول: إن الإسلام يُقيَّد حرية معتنقه تجاه الخمر، ويمنعه من تعاطيه ويعاقب على تعاطيه، هل في هذا تقييد لحرية الإنسان؟! كلا، إنه ليس تقييداً لحرية الإنسان، بل حماية لحرية الإنسان، كيف؟ إن التقييد هنا لا يأتي من خارج الإسلام، إنني اعتنقت الإسلام بملء حريتي. عندما اعتنق الإسلام بملء حريتي، فإن هذا يعني بالضرورة أنني سأُقيَّد بأحكامه، فإذا

خالفت أحكامه فإبني أكون قد خالفت مبدأ اعتناقي للإسلام نفسه. فالمحرّمات التي يفرضها الإسلام على معتقيه هي تقييد للحرية من داخل قواعدها وليس من خارج قواعدها، وبهذا المعنى فإنني أقول إن الإسلام وبكل أحكامه هو ضمان لحرية هذا الكائن الإنساني.

● هل يعني ذلك أن الإنسان حرّ في اختيار نوع الحكومة وشكل السلطة؟

■ إن الإسلام أراد من المسلم أن يختار سلطة العدل، أن يختار نظاماً يؤمّن استتباب العدل، ولم يقل للناس إن هذا النظام هو الذي يؤمّن. إذن في موضوع النظام، فإن الإنسان المسلم حرّ في اختيار النظام الذي يرى أنّه يؤمّن للاجتماع الإسلامي الحدّ الأعلى من نظام العدالة، الذي هو الغاية من النظام السياسي، وبالتالي فإن الإسلام لم يفرض نظاماً محدداً، لأنّ إنجاز هذه الغاية وهي العدالة تتطلّب الأخذ بالمتغيّرات التي تحصل في التاريخ.

● أليس في ذلك تحديد لحرية اختيار الإنسان؟

■ ليس ذلك تحديداً إطلاقاً. إن الجمهور حرّ في اختيار النظام الذي يريده، دون أن يكون ذلك على حساب عقيدته الإسلامية. إذن إذا اعتبرنا هذا تحديداً، فهو تحديد من داخل حرية الإنسان وليس من خارجها، والأمثلة على ذلك كثيرة بطبيعة الحال.

● يقال: إن بعض الإسلاميين يسعى لتوظيف الديمقراطية كأداة للوصول إلى السلطة، فإذا وصلوا إليها تخلّوا عن الديمقراطية، بذريعة أن تطبيق الإسلام لا يتحمّل ذلك، ألا يعني هذا أن الديمقراطية تستحيل إلى قناع للاستبداد؟

■ المنطقة العربية والمنطقة الإسلامية تعاني من نظم الاستبداد، سواء في المرحلة التي سبقت الأنظمة العلمانية التي تحكم مجمل البلاد العربية والإسلامية. أقول: سواء هذه الأنظمة، أي إبان سلطة الحكم العثماني، أو في ظل هذه الأنظمة العلمانية التي تحكم العالم الإسلامي اليوم - ما خلا إيران - ثمة تشابه وتماثل بين النظام الإسلامي الاستبدادي، من حيث الاستبداد الذي ميّز مرحلة الحكم العثماني، وبين الأنظمة العلمانية الآن، التي تعتمد أيضاً النظم الاستبدادية. الإسلام إن لم يكن وعدّ بتحرير الإنسان المسلم والعربي من النظم الاستبدادية، فيمكنني القول إنّه لا حاجة للمسلمين وللعرب به. من وجهة نظري إن حاجتنا إلى الإسلام لا حدود لها، ولكن من أهم أولويات هذه الحاجات حاجتنا إلى النظام الشوروي أو الديمقراطي. إنّ التيارات الإسلامية التي تعارض اليوم - الأنظمة في الساحة، هذه التيارات من وجهة نظري يجب أن تركز على أمر أساسي في النظام الإسلامي. قد تركز هذه التيارات على أن تطبيق الشريعة الإلهية هو أمر هام جداً، وأنا إذا طبقنا الشريعة الإلهية في مجتمعاتنا وفي أنظمتنا السياسية فإن ذلك سوف ينقلنا من مرحلة التخلّف إلى مرحلة التقدّم ومن مرحلة الهزيمة إلى مرحلة النصر. واكن هذا الشعار لا يكفي. فإنني أستطيع أن أجيب بالقول: إنه منذ أن تأسس نظام الحكم في الإسلام، أي منذ العصر الأموي - لكي لا نتكلّم في مرحلة الخلافة الراشدة - حتى اليوم، مروراً بالدولة العثمانية، فإن كل الأنظمة حكمت باسم الإسلام وباسم الشريعة الإسلامية. إذن لا يكفي أن يكون النظام إسلامياً

لكي يحقق التقدّم والازدهار، ولكي يحقق الغلبة والنصر. هذا ليس صحيحاً. النظام لكي يحقق الغلبة والنصر يجب أن يكون إسلامياً وأن يكون معترفاً بشرعية الناس، بشرعية الجماهير إذا صح التعبير؛ لذلك فإن أي عملية تحوّل في عصرنا الحاضر تنقلنا من النظم التي جلبت لنا التخلف والهزائم، يجب أن يكون في أساسها، أن السلطة إنّما يُنتجها الناس، أي يختارها الناس، وأن السلطة يجب أن يتم تداولها بطريقة ديمقراطية، أي بطريقة الشورى؛ لذلك فالتيارات الإسلامية التي لا تركز على هذه النقطة بالذات، تخلق مخاوف لدى كل الباحثين عن التاريخ، هذه المخاوف مفادها أنه إذا تخلصنا الآن من نظام علماني استبدادي وجاءت سلطة إسلامية استبدادية فماذا نكون قد جنيينا، والعكس قد يكون هو الصحيح. أعني إن نظاماً علمانياً استبدادياً قد يكون أقل سوءاً من نظام إسلامي استبدادي، لسبب بديهي وبسيط هو أن النظام العلماني الاستبدادي لا شرعية دينية له على الإطلاق، يعني ملك يحكم بموجب دستور، أو رئيس جمهورية يحكم بموجب دستور ويستبدّ بالسلطة، تستطيع أن تقول: إن هذا الملك، أو هذا النظام لا شرعية إسلامية له، وأستطيع أن أحاربه، ولا أصطدم بالمقدس الديني. أمّا في حالة قيام نظام إسلامي استبدادي، فإن الاستبداد سوف يكون مضاعفاً، وسوف يكون لهذا الاستبداد غطاء مقدس هو الإسلام؛ لذلك هناك نفور من الكلام على نظام إسلامي لا توجد ضمانات حقيقية للحرية فيه، وبالتالي فإنّي أحذر التيارات الإسلامية من أنها لن تستطيع أن تكون عنصر خلاص بمجرد أن تعدّ بتطبيق الشريعة الإسلامية. فمحاوية نفسه كان يقول إنّي أطبّق الشريعة الإسلامية، وعبد الملك بن مروان كان نفسه يقول إنّي أطبّق الشريعة الإسلامية، والسلطان عبد الحميد أيضاً كان يقول الشيء نفسه. إن تطبيق الشريعة الإسلامية بحدّ ذاته لا يشكّل ضماناً ضد الانحراف، لأنّ بإمكان أي حاكم مستبد أن يقول: هذه هي الشريعة كما أفهمها وأنا أطبّقها؛ إذن ما هو الضمان ضد الاستبداد؟ هو أن تكون المرجعية في اختيار السلطة هي الناس؛ لذلك فإنّه لا شرعية لأي نظام دون أن تكون هناك ضمانات حقيقية لإمكانية تداول السلطة، وليس الاستفراد بها.

ومن هنا أقول: إنّ التيارات الإسلامية التي تستفيد من الديمقراطية النسبية في بعض الدول وفي بعض البلدان الإسلامية، لا يجوز أن تدافع عن هذه الديمقراطية فقط لأنّها توفّر لها فرصة الوصول إلى السلطة، بل يجب أن تدافع عن هذه الديمقراطية بوصفها مبدأً جذرياً وأساسياً، بغضّ النظر عن كونه يوفّر لها فرصة الوصول أو لا، أعني أنها لا تستطيع أن تقول إنّي آخذ الآن بالديمقراطية ما دامت تتيح لي وصول أكبر عدد من النواب إلى المجلس النيابي، وبالتالي تتيح لي تسلّم السلطة وبعد ذلك نرى ماذا نفعل، لا يجب أن يكون في الأساس برامج الجماعات الإسلامية مبدأ الديمقراطية الأساسي، الذي يجعل السلطة موضوعاً للتداول وليس موضوعاً للاحتكار، وهنا أود أن ألخص ذلك بنظرية استخلاصتها بيقين كامل من تأمّلي في الفقه السياسي الإسلامي، وهي التي تقول: إنّ السلطة في الإسلام ليست شأنًا إلهياً، ولكنّها شأنٌ بشري. الشريعة شأن إلهي. إن الله أنزل الشريعة ويجب علينا كمسلمين أن نطبّقها، أما السلطة فهي شأن بشري يختاره البشر، وبالتالي فإنّ شرعية أي نظام هي في اختيار البشر له لا في محتواه العقائدي، وإنما في

اختيار الناس له. فإذا اختاره الناس فإنه نظام شرعي، وإن كانت إسلاميته منقوصة، أما النظام المستبد فإنه لا شرعية له حتى لو كان يحكم باسم الإسلام.

● ما هي العلاقة بين الشورى والديمقراطية، أليست الشورى تختص بأهل الحل والعقد فقط، بخلاف الديمقراطية التي تعمّ سائر فئات المجتمع؟

■ لقد ظنّ الكثيرون أن الشورى هي مبدأ إسلامي أساسي ورد في القرآن الكريم مرّتين في قوله تعالى: ﴿وَأمرهم شورى بينهم﴾، وفي الآية الأخرى التي تقول: ﴿وشاورهم في الأمر﴾، وأن هذا المبدأ هو مبدأ ثانوي، بينما نلاحظ أن لسان القرآن الكريم هو لسان حازم: ﴿وشاورهم في الأمر﴾ و﴿وأمرهم شورى بينهم﴾. أمرهم شورى بينهم إخبار، وهذا الإخبار في مجال البلاغة هو أعلى أشكال التحديد، يعني أمرهم شورى بينهم، إنّه شأن محسوم، إن الأمر هو شورى، وبالتالي فإن الكلام هنا لا يمكن حمله على الاستحباب، يعني إذا شئت أن تشاور، أو إذا شاء ولي الأمر أن يشاور فعل، وإن لم يشأ لم يفعل، إن الأمر هنا فيه عنصر الإلزام.

ربّما في مرحلة من مراحل تطبيق الشورى، وهي المرحلة الأولى، وهي مرحلة الرسول صلى الله عليه وآله وآله وسلم، نرى أن هذه الشورى كانت لها آليات بسيطة، بأن يجمع الرسول صلى الله عليه وآله وآله وسلم أهل الحل والعقد والعارفين في الأمر فيستشيرهم ويشيرونه، لكن لا يجوز أن يظن البعض أن هذه الآلية هي آلية خالدة. إنّه كانت تتناسب مع التأسيس الأول للمجتمع الإسلامي، ولكنها كصيغة، قابلة للتطور والتنظيم أيضاً، فقد كان العالم الإسلامي في مرحلة دولة المدينة محصوراً في مدينة واحدة يمكن أن تجري الاستشارات في ليلة وضحاها، ودون آليات معقّدة لإنتاج الشورى، لكن هل ذلك سيبقى مؤبداً؟ أليس المجتمع الإسلامي سيتسع والأقطار الإسلامية ستتباعّد، وهذا يملّي ضرورة تعقيد آلية الشورى؟ من هنا أردت أن أقول: إن كيف يمكن للباحث أن يميّز بين مصطلح الشورى ومصطلح الديمقراطية؟ فعندما يأخذ بنظر الاعتبار أن الشورى ملزمة للحاكم الإسلامي، وأنه عندما يريد أن يجري الشورى على العالم الإسلامي المترامي الأطراف لابد أن يضع لها أنظمة، دقيقة وواسعة، وهذه الأنظمة إذا تأملنا فيها بالنظر البدوي هل يمكن أن تكون مختلفة مع ما نسمّيه اليوم النظام الديمقراطي؟ كيف أستشير، إذا كنت أريد أن آتي بمجلس شورى، كيف آتي به إذا كنت أريد أن استشير شعباً تعدّده عشرة ملايين نسمة؟ إذن لابد أن أطرح آلية الانتخابات، إذن الديمقراطية نفسها هي مبدأ الشورى ذاته، ولكنها مبدأ الشورى الذي وجدت له آليات معقّدة للتعبير عنه، بينما الشورى الإسلامية ولكونها عطلت منذ البداية لم يوجد لها آليات للتعبير عنها، بل جمّدت، وحاول الحكّام أن يشوّها مبدأ الشورى. حاولوا أن يحاصروه بالقول: إن الشورى غير ملزمة، وأن الحاكم يمكن أن يستشير، ولكن يمكن أن ينفذ. أنا أتساءل ما معنى هذا المبدأ، إذا كان الحاكم يمكنه أن يستشير، ولكن دون أن يكون ملزماً بنتائج الاستشارة، فلماذا؟ إن هذا يتنافى مع أبسط مبادئ الحكمة من تشريع الشورى. الشورى ملزمة، وكان على المسلمين أن يسلكوا في مسألة الحكم نظام الشورى، ولو أنهم فعلوا ذلك لتطور نظام الشورى، ولأصبح له آليات تحدّده، وتوسّع إطاره ومساحته،

ولأمكن كما أشرت فيما سبق، أن يكتشف المسلمون الديمقراطية قبل أن يكتشفها الغرب.

● ما هو موقف الإسلام من مشاركة الإسلاميين في السلطة في ظل الأنظمة العلمانية؟

■ من وجهة نظري لا توجد قاعدة ثابتة في هذا المجال، لا يمكننا أن نقول بالمطلق وبشكل حازم إن الإسلاميين يمكنهم أن يشاركوا في أي نظام علماني أو غير علماني، أو لا يجوز للمسلمين أن يشاركوا بأي نظام علماني. هذا يتوقف من وجهة نظري على الفائدة المتوخاة من المشاركة في النظام، إذا كان هناك نظام ديمقراطي فعلاً غير إسلامي، ولكن يوجد إسلاميون يؤمنون بالإسلام عقيدة وشريعة، ويؤمنون بتطبيق الإسلام في مجالات الحياة العامة، وكان هذا النظام يتيح لهم المشاركة من خلال ما يمثلون، ومن خلال درجة تمثيلهم للناس، فإن على الإسلاميين أن يشاركوا فعلاً في هذا النظام، وأعتقد أن مشاركتهم في مثل هذا النظام، سوف تكون مشاركة فاعلة ومنتجة على الصعيدين، على صعيد تأكيد عنصر الديمقراطية نفسه، الذي هو عنصر هام وضروري، وعلى صعيد إدخال التشريع الإسلامي، أو على الأقل إدخال روح الإسلام إلى هذه الديمقراطية، التي نعتقد كمسلمين أنه لو أتيحت لها الفرص الحرة لأمكن أن تحدث تأثيرات إيجابية في مجال الحكومة، وفي مجال التشريعات. في مثل هذه الحالة فإنني أجد أن المشاركة واجبة وليست مستحبة. أمّا في أمثلة أخرى، أي عندما لا يكون النظام ديمقراطياً، عندما يكون النظام استبدادياً مغلفاً بديمقراطية زائفة: فقد يضيء وجود الإسلاميين شرعية على هذا النظام دون أي فاعلية. أعني أن مشاركة الإسلاميين في نظام استبدادي لا يستطيعون من خلاله أن يأملوا بتغييرات فعلية، سوف يحوّلهم إلى شهود زور على هذا النظام. وبالتالي ليس الراجح من وجهة نظري على الأقل، أن تتم المشاركة في مثل هذه الأنظمة، لأنّ لذلك سلبية الكثرية، وليس أقلّها من أننا أعطينا شرعية الإسلام للاستبداد، كيف نستطيع بعد ذلك أن نجعل الناس يؤمنون بمبادئنا وبخياراتنا الحاسمة تجاه موضوع الحريات، وتجاه موضوع الديمقراطية والثورة؟ لذلك فإن الجواب على هذا السؤال يتفاوت بتفاوت الحالات المعروضة، أي بين النظام الديمقراطي والنظام الاستبدادي، بين نظام نصف ديمقراطي ونصف استبدادي، ولكل نظام قواعده بشأن مشاركة الإسلاميين له.

● ما هو موقف الإسلام من الأقليات الدينية؟ وهل يمكن التمسك بأحكام أهل الذمة المعروفة في

التشريع والتاريخ الإسلامي إزاء هؤلاء المواطنين في الدولة الإسلامية؟

■ يجب أن نلاحظ أنه بالرغم من أن الإسلام ابتلي عبر تاريخه الطويل بحكومات لا تعبّر تعبيراً جوهرياً عن رؤية الإسلام، فإنّ المجتمع الإسلامي لم يضق بالأقليات، والشرعية الإسلامية رحبت في هذا المجال، وقد شرّع تشريعات لحماية هذه الأقليات وحفظ حقوقها. وهذا أمر يتعلّق بمبادئ الإسلام نفسه في حماية حرية الاختيار للأفراد وللجماعات، لذلك نجد أن الإسلام يحتمل وينمي هذا التعدّد داخل المجتمعات، على مستوى الشريعة، وعلى مستوى أنظمة الحكم، أقول حصل ذلك بالرغم من عدم السعي إلى تطوير مفاهيمنا تجاه الأقليات، ومع أننا لم نجتهد كثيراً للاستفادة من أحكام الإسلام في هذا المجال، فكيف إذا اجتهدنا في أحكام الإسلام أكثر

فأكثر، بما يتوافق مع مصلحة المجتمع الإسلامي، إذ ذاك سوف نكتشف أن الإسلام هو المناخ الأفضل لأن تعيش فيه هذه الأقليات، وحتى أحكام أهل الذمة فإنها أحكام تاريخية، في الغالب، وتفسير تاريخي للمبادئ الإسلامية، بما يعني أن هذه الأحكام إذا توفّر لها فقه سياسي - تطوير فقهنها السياسي - يمكن أن تحدث مساحات لا حدود لها لاستيعاب هذه الأقليات بل ومشاركتها في بُنية المجتمع الإسلامي. إن في الإسلام متسعاً كبيراً لهذه المشاركة التي لا تتوقّف عند حدود إقامة شعائرهم الدينية، بل تصل إلى حدود مشاركتهم في السلطة نفسها، وهذا أمر يتطلب أن نعيد الاهتمام بهذا الجانب المهم في فقهننا الإسلامي وهو الفقه السياسي، الذي تم تعطيله مع الأسف بسبب الاستبداد، وهي مسألة خطيرة. كان المسلمون فاتحين في مجالات العلوم المختلفة، إلّا في العلوم السياسية إذ لا تجدُ فقهاً سياسياً عند المسلمين نتيجة للاستبداد الذي حظر التفكير في السياسة وشؤونها، لأن فتح الباب للعلوم السياسية وإنجازاتها سوف يقضي إلى محاربة الاستبداد. ولهذا انعدم لدينا الفقه السياسي، إلّا القليل في مثل كتابات الماوردي وغيره من الذين اشتغلوا بالأحكام السلطانية، ولكن ضمن مساحات ضئيلة جداً.

● ما هي حدود الحرية التي يكفلها الإسلام للأحزاب السياسية غير الإسلامية؟

■ إذا سئلت كمسلم، وفي ظلّ نظام إسلامي اختاره الناس، وأصبح نظاماً شرعياً، هل يجوز أن يقوم حزب سياسي يدعو إلى الإلحاد، ويعمل سياسياً وتربوياً وثقافياً، لكي يصل إلى غاياته في تصفية عنصر الإيمان في المجتمع، أقول: إن الإسلام لا يبيح ذلك.

يمكن أن تسألني هل إن ذلك لا يتنافى مع الحرية المفترضة، أقول: نعم، وأعود إلى قاعدة الحرية التي تقول: إن اختيار المجتمع لنظام ما هو ثمرة لحرية هذا المجتمع، لذلك من حق هذا المجتمع أن يحصّن هذا الاختيار، بأن يوجد ضوابط لهذه الحرية، يمكن أن يوجد أي تيار له آراء مختلفة مع النظام، أو مع الحكومة الإسلامية المفترضة، ولكن أن يأتي تيار يدعو إلى نقض عقيدة المجتمع، فإن من حق المجتمع أن يمنع وجود مثل هذا التيار، لأنّه يتناول حريته، أو يتناول عقيدته في الأساس. بهذا المعنى لا حدود للحرية في الإسلام، إلّا ما يتنافى مع مبادئ الحرية نفسها، ومع موجبات الحرية ذاتها. هذه هي الحدود التي يُقرّها الإسلام، ويأخذ بها الإسلام للحرية، يعني الحدود المشتقة من مبدأ الحرية، الحدود التي تصون الحرية، إن قيام حزب يدعو إلى الإلحاد في داخل المجتمع الإسلامي، أمر خارج الحرية أساساً، لأنّ المجتمع حرّ بأن يقيم بُنيته التشريعية والسياسية وفقاً لعقيدته، فإذا أقامها وفقاً لعقيدته، فإنّه لا يستطيع أن يسمح لمن يحارب هذه البنية الشرعية، وبهذا المعنى فإن الحرية مطلقة إلّا أن يصل الأمر إلى المسّ بنتائج هذه الحرية.

تقول لي: إن الإنسان حرّ في أن يكون مؤمناً أو أن يكون ملحداً، أقول: إن الإسلام لم يمنع هذه الحرية إطلاقاً بأن يكون الإنسان ملحداً أو مؤمناً، الذي يمنعه الإسلام هو أن تدعو إلى الإلحاد لا أن تكون ملحداً، وبالتالي إن قيام حزب يدعو إلى الإلحاد في المجتمع الإسلامي، يمنعه المجتمع

الإسلامي الذي يريد أن يدافع عن عقيدته، وعن قضاياها الحيوية المتصلة بهذه العقيدة، أما أن يكون هناك ملحدون، فلا يستطيع أحد أن يعارضهم لأنهم ملحدون، بدليل أن الشريعة الإسلامية لا تبحث عقوبة الملحد، وإنما تبحث عقوبة من يجهر بالإلحاد. إن الجهر بالإلحاد هو دعوة للإلحاد، والإسلام يعاقب هذه الدعوة، لأنها عدوان على المجتمع، أما أن يعاقبه لأنه ملحد وحسب، فهذا ليس صحيحاً. إن الإسلام لا يعاقب الملحد بما هو ملحد، وإنما يعاقب من يجهر بما هو ضد عقيدة المجتمع، وباستثناء ذلك، للتيارات المختلفة في المجتمع الإسلامي أن تمارس المعارضة ضد السلطة، وأن يكون لها أفكارها في التغيير، وأفكارها في فهم الإسلام، وأفكارها حتى في إقامة نظام علماني، دون أن يتأثر ذلك بالقدر المفروض لها من الحرية بل يجب توفير الحرية لها ولا خوف من هذه الحرية لأنه ما دام المجتمع الإسلامي بأكثرية الساحقة يختار النظام الإسلامي، فلماذا أخاف من تيار يدعو لرأي مخالف، ما دام الإسلام يتيح وسائل الحوار والإقناع، فالإسلام لا يفرض معتقداته على الناس بالقسر والإكراه، وإنما يريد منهم أن يأخذوا بها بعد البرهان عليها والقناعة بها.

النظام السياسي في الإسلام

حوار مع

الشيخ عباس علي عميد زنجاني

● ما هو النظام السياسي؟ وما علاقته بالفكر السياسي والفلسفة السياسية والفقه السياسي؟

■ نبدأ أولاً بالفقه السياسي. ويمكن توضيحه بتعريفين؛ أحدهما تعريف تقليدي مفاده أنَّ جميع البحوث السياسية تدخل في باب الفقه، كخطب صلاة الجمعة، ودار الإسلام، والجهاد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والحدود والديات، وما يحذو حذوها من البحوث والأحكام الفقهية ذات الطابع السياسي.

أما التعريف العصري للفقه السياسي فهو عبارة عن جميع الأجوبة التي يقدمها الفقه لأسئلة العصر؛ كآييه في الانتخابات، والفصل بين السلطات، وشرعية السلطة التنفيذية ومكانتها، وغيرها من الأسئلة الأخرى التي تنحو هذا المنحى وتدخل بأجمعها في مساحة الفقه السياسي. ومعنى هذا أنَّ أسلوب الاستنباط هو ذات الأسلوب التقليدي وإن كان نمط الأسئلة والإجابة عليها نمطاً حديثاً.

وإذا نظرنا إلى الفقه السياسي بمعناه الثاني نجده يضم بين ثناياه معاني النظام السياسي والفلسفة السياسية والفكر السياسي، بل القوانين الدولية والدساتير والقوانين العامة أيضاً. أي إنَّ هذه المعاني كلها مختزنة ضمن تعريف الفقه السياسي. إلا أنني شخصياً أرى ضرورة الفصل بين هذه الاصطلاحات، وأعتقد أنَّ لهذا الفصل فائدة في إيضاح موضوعات الفقه السياسي التي يمكن تبويبها على النمط الآتي: ترتبط مسائل الفقه السياسي تارة بأصول يتبلور على أساسها الفكر السياسي. وبعبارة أخرى قد تكون الأسس هي ذات الأسس التي اعتمدها المرحوم النائيني في «تنبيه الأمة» في المسار الذي اختطه لنفسه من قبيل: المساواة والحرية والشورى، وهذه الأصول تعكس ما نسميه نحن بالفكر السياسي. وهي في الحقيقة سلسلة من المسائل الخاصة التي يمكننا استنباطها من الكتاب والسنة ومن آراء الفقهاء وبديل

العقل (بمعناه الفقهي الخاص) وهذه الأصول هي بمثابة الركن والركيزة والأساس الذي يشاد عليه الفكر السياسي، الذي هو حسب تعبيرى عبارة عن نظرية سياسية. أي يحصل من مجموع هذه الأصول صياغة النظام السياسي والنظرية السياسية، التي هي عبارة عن الإمامة. إذن الإمامة نظرية سياسية تنبثق من أعماق الفكر السياسي. بمعنى أن تلك الأصول تنتهي إلى نظرية الإمامة. وأنا اعتبر نظرية الإمامة نظرية سياسية، وهي طبعاً غير الفكر السياسي؛ لأن الفكر السياسي يعني تلك الأصول ذاتها.

يمكن أن تنبثق عن الإمامة عدة نظريات كنظرية ولاية الفقيه، ونظرية حكومة الحسبة الحرة... وما إلى ذلك. كذلك بالامكان انبثاق المشروطة مثلاً من الإمامة، فالنظرية السياسية التي صاغها النائيني تحت عنوان المشروطة تنبثق من الإمامة. وهكذا انبثقت «ولاية الفقيه» لدى الإمام الخميني من الإمامة، وأنا أرى أن ولاية الفقيه نظرية. فالإمامة إذن يمكن أن تُصاغ في ضوءها نظريات متعددة قد يبلغ عددها أربع أو خمس نظريات أحدها نظرية ولاية الفقيه، التي يمكن أن تُصاغ على شكل نظام أو بتعبير أدق دستور. ويمكن أن يُكتب في ضوء ولاية الفقيه عشرة دساتير: أحدها الدستور الذي وضع للجمهورية الإسلامية في إيران. وقد ذكر في المجلد الثاني من كتاب «الفقه السياسي» خمسة أنواع من النظم السياسية التي يمكن تصوّرها في ضوء ولاية الفقيه. فقد يكون لدينا نظام سياسي فيه ثلاث سلطات، وجميع الأعضاء الأساسيين لكل سلطة من المجتهدين الجامعين للشرائط. أي أن يتّصف جميع أعضاء مجلس النواب، وجميع القضاة، وجميع أعضاء السلطة التنفيذية والمسؤولين من الطراز الأول، بكل ما نعتبره اليوم من شروط القيادة. ومن بعد هذا لا يُتاح لقائل أن يقول أن نظام المشروطة وولاية الفقيه شيء واحد؛ لأن شروط الإمامة تتخذ لها طابعاً عمومياً في جهاز الحكومة. وذلك هو ما يسمى وفقاً لتعبير القرآن بـ «تعميم الإمامة».

لأريب في أن النظام السياسي الحالي في الجمهورية الإسلامية قد بات يختلف عما سبقه بُعيد إعادة النظر في الدستور. أي أضحى كل منهما نظاماً سياسياً يختلف عن الآخر. صحيح أن لِكِليهما أركاناً مشتركة. إلا أن المركزية التي تتمتع بها السلطة التنفيذية اليوم تختلف عما كان قبل إعادة النظر في الدستور؛ إذ أضيفت إلى صلاحيات القائد صلاحيات أخرى، وتناقضت الشروط الواجب توافرها فيه. وخلاصة القول هي أن النظام السياسي قد اختلف عما كان قبله. وهذا يعني أنه كان لدينا من بعد انتصار الثورة الإسلامية دستوران، ونظامان. وقد يتبلور بعد عشر سنوات، أو بعد عشرين أو خمسين أو مئة سنة أخرى نظام آخر. إذن حتّى في ضوء نظرية ولاية الفقيه يمكن صياغة صورة جديدة للنظام السياسي.

● ما معنى النظام السياسي وهل تعني ولاية الفقيه النظام السياسي؟

■ المعنى الاصطلاحي للنظام السياسي وللحكومة هو عبارة عن الاقتدار العالي المنبثق من وجود الشعب. لكن صياغة نمط الحكومة - في ضوء نظرية ولاية الفقيه - تتأثر بهذا المبدأ. أي إن صياغتها تكون ذات بعدين؛ أحدهما حاكمية الله، والآخر حاكمية الشعب. وبما أن الشعب يؤمن

بحاكمية الله، يتمّ التوفيق بين هذين البعدين ويصبح هذا الاقتدار العالي مزيجاً من آراء الشعب ومن إرادة وحاكمية الله.

● بالنظر لأن الدولة بالمفهوم الحديث ظهرت في أوروبا بعد عصر النهضة، فهناك سؤال مفاده كيف يمكن تصوير النظام السياسي في الإسلام؟ أو بعبارة أخرى: ما هو النظام السياسي الذي جاء به الإسلام، لا النظام السياسي المستورد الذي اتخذ صفة إسلامية؟

■ الدولة ليست أمراً مستحدثاً، وإنما المستحدث هو شكلها. وليست القضية أنه يوجد عشرة أنظمة أو خمسة عشر نظاماً سياسياً، ونحن نختار أحدها. وإنما يجب علينا إنشاء النظام السياسي المناسب على أساس أصول الفكر السياسي الإسلامي وعلى أساس نظرية الإمامة، ونظرية ولاية الفقيه. ولذلك في الوقت الذي يشبه فيه دستورنا دساتير الدول الأخرى إلى حد بعيد، فهو أيضاً بناء مستحدث أعيدت صياغته من جديد. وأضرب لهذه الحالة المثل التالي: قد يطبع تارة كتاب بحروف مصهورة ومسبوكة مسبقة، ولكن قد يعاد تارة أخرى صهر وسبك تلك الحروف من جديد. والأمر هذا أسوة بذاك، إذ إننا نبني من جديد نظاماً سياسياً على أساس أصول مستحكمة لا تتبدّل. ونحن نعوّل في تدريسنا للدستور على أننا لم نقتبس شيئاً من الآخرين، بل أعدنا صياغته من جديد، مع الاستفادة -طبعاً- من التجارب الإنسانية المتطورة التي يقرّها العقل. ومن الطبيعي أن الأصول ثابتة على الدوام ولا يعترّيها التغيير. نظرية الإمامة مثلاً غير قابلة للتبدّل أبداً، ولا يحتمل وقوع الزلزل في أشباه هذه الموارد. أما النظام السياسي فقد يتغيّر، بمعنى أنه يُحتمل أن تتبلور أسس نظام جديد خلال الخمسين أو المئة سنة القادمة في ضوء التجارب المستحدثة.

● اعتبرتم النظام السياسي هو ذات الدولة، فهل يصحّ أن نعتبر المسائل والقضايا السياسية المتداولة والعلاقة الآلية الموجودة بينها في مذهب ما، هي النظام السياسي نفسه؟

■ إن أردتم تعريف النظام السياسي على هذه الشاكلة بحيث يكون في مصاف النظم الأخرى، فهذا المعنى بمفهومه العام يمكن أن ينطبق على الإمامة أو على ولاية الفقيه. وفي العلوم السياسية عندما يضعون تعريفاً عاماً للدولة يُطلقون عليها تسمية الاقتدار العالي المنبثق من الوجود السياسي للشعب، كما يُطلقون تسمية الدولة على الحكومة أيضاً بما تعنيه من كيّان ذي سلطات ثلاث، بل قد تطلق هذه التسمية على ما هو أدنى من ذلك؛ أي على مجلس الوزراء. وحينما نتحدث عن الدولة ينبغي أن نحدّد المعنى الذي نقصده منها.

فحياة الإنسان لم تكن بمعزلٍ عن الدولة يوماً ما. وحتى في عصور ما قبل التاريخ، حينما كانت هناك حياة اجتماعية كان هناك وجود للدولة تجسّد النمط المتطور منه في نظام القبيلة. فإن نظام القبيلة يعني نظام الدولة لأنه يمثّل اقتداراً عالياً ناتجاً عن وجود أهالي القبيلة. ولكن من هو مظهر ذلك النظام؟ مظهره شيخ القبيلة الذي يأمر وينهى. لأن أبرز أثر للدولة هو الطاعة. ونحن نعلم أن أحد المفاهيم التي يؤكد عليها الغربيون بشدّة هي أنك لا تجد حقبة من تاريخ البشرية لا ينقسم فيها المجتمع إلى أمر ومأمور أو طبقة الحكام وطبقة المحكومين. إلا أن

هناك من علماء الاجتماع من يثير شبهة مفادها أن هناك مذاهب ترفض وجود الحكومة على الناس؛ وقد برزت أمثال هذه الأفكار لدى فرق إسلامية كالخوارج، وفي عصرنا لدى طائفة يطلقون على أنفسهم «جماعة الحجّية». فالخوارج يرفضون وجود الحكومة على الإطلاق على ضوء استنباطهم الخاص من الآية الكريمة ﴿إِن الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾. أما جماعة الحجّية فيستندون إلى أدلّة يرون أنها تنهى عن القيام بتأسيس الحكومة حتّى ظهور المهدي «عجل الله فرجه الشريف»، ويقولون أن لا حكومة في زمن الغيبة.

كما يزعم «دوركهايم» أن الناس في العصور الأولى كانوا سواسية؛ لا وجود للحاكم والمحكوم بينهم. وأن كل واحد كان يسعى بمستوى الكفاف فحسب، ولم يكن ثمة تعارض بين الحاجات، والجميع كانوا يفكرون في توفير مستلزماتهم، ولم يكن لمفهوم الحاكم والمحكوم أي معنى، ولكن مذ حصلت مسائل التزاحم أو الاستغلال أخذت جماعة بزمام السلطة بيدها.

هذه النظرية يشرحها المرحوم العلامة الطباطبائي في تفسير الميزان عندما يعرض للآية الشريفة ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ وينحو بها هذا المنحى. إلا أن نظريته تختلف كلياً عن نظرية «دوركهايم». فهو لا يعتبر «كان» هنا ظرفاً زمانياً، بل يقول إن طبيعة الإنسان كانت هكذا، ولو أنه لم يكن بحاجة إلى شيء لما ظهرت مثل هذه الاختلافات. ولكن بما أن الإنسان كان ناسوتياً وذا طباع دنيوية، كان من الطبيعي أن يطفو مثل هذا الاختلاف والاستغلال إلى السطح منذ اليوم الأول. وعند ذلك بعث الله الأنبياء، ووقع في ما بعد اختلاف آخر أدّى إلى استمرار النبوة.

وعلى كل حال إذا نحن أقررنا بهذه النظرية، يمكن القول حينئذ أن أصل الدولة خاضع للنقاش، وهناك من لا يعترف بوجودها. ولكن يبدو أن الاختلاف في شكلها وقالبها فقط. وحتى «الماشيوسية» الذين ينفون وجود الحكومة، أكثر ما يتركز نفهم على شكلها وليس على أصلها؛ لأنهم حينما يسألون: إذا انعدم وجود الدولة كيف للناس أن تعيش؟ يقولون في الإجابة عن ذلك: الناس يديرون شؤونهم بأنفسهم. إذن، الناس هم الذين يديرون الأمور. ومن الطبيعي أنهم لا يشاركون بأجمعهم في إدارة الأمور؛ بل الأكثرية منهم. وهنا أيضاً تظهر الدولة من جديد ولكن بشكل أوسع هذه المرة؛ فبدلاً من أن يشارك فيها عشر الناس، يشارك هذه المرّة ثلاثة أرباعهم.

وبناءً على ما سلف، يتبيّن أن وجود الدولة أمر فطري تقتضيه طبيعة الإنسان، ولم يكن الإنسان على مر التاريخ بمعزل عن الدولة. إلا أننا هنا لا نبحث هذه الدولة؛ فهذه الدولة هي الإمامة وهي ولاية الفقيه بذاتها. بل إن الدولة التي نبحث في ماهيتها، وتحظى بالأهمية، هي كيفية البناء وطبيعة الكيان الذي ينبغي أن تكون عليه الدولة. هل هي دولة برلمانية؟ أم تتألف من سلطات ثلاث؟ أم ذات سلطة واحدة؟

كان النظام السياسي في عهد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وفي عهد أمير المؤمنين عليه السلام ذا سلطة واحدة، هي الإمامة التي كانت مصدر نشوء جميع المؤسسات الأخرى؛ من مستشارين، وقضاة، وولاة، وغيرهم من أصحاب المهام والمسؤوليات الأخرى، وهؤلاء جميعاً كان يختارهم الإمام بنفسه، وكان كل شيء يتألف من بناء واحد. ولكننا نعتقد بما أن ذلك

البناء كان مقروناً بالعصمة فقد كان سبباً لمركزية السلطة، ولا ينتهي الى الظلم والإجحاف والدكتاتورية. لأننا نؤمن الوجهة العقائدية أن الله تعالى قدرة مطلقة ولكنه تعالى عن الظلم، لأن العدالة المطلقة ملازمة للقدرة المطلقة.

● ما هو تعريف الفلسفة السياسية ؟

■ ليس للفلسفة السياسية تعريف محدد في التعاريف الحديثة. ولو نظرنا إلى مواضيع استعمال هذا المصطلح لألفيناه يقصد به تارة الفكر السياسي، وتارة أسس الحكومة وأسس الفكر السياسي، أو قد يراد به تارة أخرى الدولة نفسها، أو قد يقصد به أحياناً بعض المعاني الأخرى. ولكننا إذا استعملنا كلمة الفلسفة بمعنى التعرف على علل وماهية ظاهرة ما - لا مجرد المعرفة الظاهرية (لأن المعرفة الظاهرية المجردة لا يقال لها فلسفة) - أعتقد أنه بالامكان وضع تعريفين للفلسفة السياسية :

أحدهما : استكناه الأسس العقلية والفلسفية للظواهر السياسية. أي إننا حينما ندرس الفكر السياسي الاسلامي أو نظرية الإمامة أو فكرة ولاية الفقيه، نبحث أيضاً في كنه أصولها العقائدية، حتى نصل في ختام المطاف إلى أنها قائمة على ركن « التوحيد ». ثم ندرس حينذاك تأثير التوحيد في حقل السياسة، ولاحظ عندها أن جميع الأفكار السياسية والإمامة وولاية الفقيه قائمة على الرؤية التوحيدية. من الواضح أن فكرنا السياسي ونظريتنا السياسية ومشروعنا السياسي قائمة كلها على فكرة التوحيد والنبوة والمعاد. الإمامة بذاتها تقع في محور دائرة السياسة ولا تنفك عنها. إلا أن التوحيد والنبوة والمعاد تعتبر ثلاثتها قاعدة عقلانية للفكر السياسي في الإسلام. وهذا ما يجعلنا ننظر إلى الفلسفة السياسية بهذا المعنى. وأؤكد ثانية أنني لا أقصد بحث التوحيد والنبوة والمعاد بصورة مجردة، بل ندرس دور هذه الأصول الثلاثة في حقل السياسة. هذا هو أحد معاني الفلسفة السياسية.

ولكن قد يقول قائل - مثلاً جاء هذا الاعتراض أثناء الاجتماعات التي عقدها أول مجلس للخبراء لغرض تدوين الدستور - لماذا ذكرتم الأصول العقيدية في المادة الثانية من الدستور ؟ هل إنكم تدونون كتاباً لأصول العقيدة ؟ ومن هنا كان منطلق الغفلة ؛ لأن جميع قوانين وأحكام وكيان النظام قائمة على التوحيد. وعلى هذا فإن للتوحيد دوراً سياسياً. وأكثر المبادئ تأثيراً في الساحة السياسية هو مبدأ التوحيد والنبوة والمعاد. ولهذا السبب نطلق على التفسير السياسي للمبادئ اسم « الفلسفة السياسية ».

● ما الذي تستفيد منه سياسياً من أصل التوحيد أو النبوة أو المعاد ؟

■ السلطة تدخل في نطاق السياسة. وهذا ما يجعل البعض يرى أن أصل تعريف السياسة معناه البحث في موضوع السلطة. والسلطة السياسية بالتحليل الدقيق قائمة على أساس التوحيد. وهذا المعنى ينطبق بدقة على مبدأ النبوة. وحينما نقول إن التقنين يدخل في باب السياسة، رغم أن طبيعته ومحتواه عمل حقوقي وقانوني؛ فلأن التقنين قائمة أسسه على

الشريعة وعلى الوحي وعلى النبوة.

● تعني أن الموحّد يرى أنّ مصدر السلطة واحد وهو الله تعالى ؟

■ أعنى أننا لا نستطيع القول إن مصدر السلطة هو الشعب ؛ بل نقول إن مصدرها الناس المعتقدون بالله، لتكون قدرة الله و قدرة الناس واحدة.

● هل هذا على غرار ما يذهب إليه العلماء المعاصرون من أهل السنّة الذين يعتقدون أن الله منح السلطة للشعب، والشعب هو الذي يفوّضها للحاكم ؟

■ حتّى في ضوء هذه النظرية لابدّ - وفقاً للفلسفة السياسية - من اعتبار أنّ السلطة تعود في الأساس إليه تعالى. فإذا كان هو الذي فوّض تلك السلطة - وبغضّ النظر عن خطأ أو صواب الرأي - فذلك ينتهي بديهاً إلى التوحيد. وهذا يختلف عن الديمقراطية بمفهومها الحالي، أو نظرية « هيوماتزم » أي النظرية الإنسانية التي لا تعترف بمصدر للسلطة غير الانسان ورأيه.

● ما الفارق بين الرؤية الالحادية والرؤية التوحيدية في نظرية السلطة ؟

■ يجب - في ضوء نظرية « هيوماتزم »، أو النظرية الإنسانية - أن يكون أداء السلطة السياسية بيد الناس أنفسهم، فإذا استطاعوا الإمساك بها فبها ونعمت، وإذا هم عجزوا عنها أفلتت منهم. ولكن في ظل الرؤية التوحيدية، تقاد السلطة بالتقوى وبالباطن، فضلاً عن الناس أو الشعب. تعلمون أن أفضل أداء وسيطرة في حقل الالكترون هي السيطرة أو الإدارة الداخلية. ويجري حالياً برمجة الأنظمة الإلكترونية بحيث تدار آلياً وبواسطة ذات النظام، وهذا هو أفضل أنواع الإدارة والسيطرة. والنظام حينما تكون إدارته وسيطرته من الخارج يتعرض للعطب. ولكنه إذا ما أدير من الداخل يغدو من أفضل النظم. وجميع الأجهزة التي تنتج اليوم في حقل علم الالكترون تنظم لها سيطرة من داخلها وتدار بشكل ذاتي من قبيل الطائرة، والحاسوب، والصاروخ وغيرها من الوسائل الالكترونية الأخرى. وحينما يقع خلل في مثل هذه الحالة ينبئ عن ذاته تلقائياً. وفضلاً عن إشراف الشعب، هكذا يكون دور التوحيد والعقيدة عموماً في الشؤون السياسية والاجتماعية.

● ألا تنتهي هذه الرؤية إلى ضياع الضمانة التنفيذية الرصينة ؛ كأن يقول من بيده السلطة : إنني أخطأت، أو لم أفعل، أو إنني تجاوزت أو لم أتجاوز ما في يدي من سلطة، في مثل هذه الحالة تفقد الضمانة الكفيلة بالتأكد من حسن أدائه، أو عكس ذلك، وهل إنه عمل حسب ما يقتضي الحال أم لا ؟

■ يستساغ هذا الاعتراض حين القول بالرقابة الداخلية وحدها. لكن الرقابة الداخلية هي واحدة من أنماط متعددة من الرقابة ؛ لدينا أيضاً الرقابة الخارجية كالتشاور، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. والنصيحة لأئمة المسلمين، ورضى العامة. وهذه من أساليب الرقابة الخارجية في الإسلام. إذن لم يقتصر على الرقابة الداخلية لوحدها، إلا أنها تمثل أفضل وأقوى أنواع الرقابة.

● على هذا المنوال يكون مما يَتميز به أي نظام هو وجود الرقابة الداخلية - فضلاً عن الخارجية - فإذا قال قائل إذا كان في نظامنا التوحيدي رقابة داخلية نصطلح عليها العدالة، فإن في الأنظمة الأخرى غير التوحيدية ما يسمى بـ «الإخلاص في العمل» وما شابه ذلك، فلا ضرورة إذن لوجود العقيدة. فما الجواب على ذلك؟

■ حتى أولئك لا بد لهم في نهاية المطاف من الرسو على معتقد معين. ومبدأ «الإخلاص في العمل» لا يستقيم إلا بوجود العقيدة. لأن تحمل المسؤولية ليس له أي تبرير منطقي في الفكر الإلحادي. والشخص المادي أو الملحد لا يجد سبباً يحمله على القبول بأية مسؤولية، بل وليس هناك من رادع يردعه عن الخيانة. وعلى هذا فإنكم قد جعلتم - بافتراضكم هذا - الإخلاص في العمل بدلاً عن العدالة، وصنعتكم بذلك معتقداً يتضمن «ما ينبغي وما لا ينبغي»، أي إنكم جعلتم من ذلك فلسفة سياسية. نحن ننسب كل شيء إلى الله، بينما أولئك يجعلون محلّه شيئاً آخر.

● ألا يمكن أن يكون هناك معتقد في النظام الإلحادي؟

■ في الفلسفة السياسية بمعناها الذي نذكره لا نفصل بين الأصول؛ أي إننا لا نزعّم أبداً أن التوحيد وحده كفيل بحل المشكلة، ونحن نذكر التوحيد إلى جانب النبوة والمعاد. التوحيد والمعاد كاللازم والملزوم، وهما وجهان لعملة واحدة. والاعتقاد بالتوحيد لا يفصل عن الاعتقاد بالمعاد. والمعاد محك صائب. صحيح إن الإخلاص في العمل يعد حافزاً مؤثراً، إلا أنه لا يحظى بضمانة حصينة. فالشخص الألماني أو الياباني يربى منذ الصغر على العمل في ساعات معينة، وعلى الدقة، والإخلاص، وعدم الكذب، وعدم الخيانة، ولكن بلا وجود ضمانة تنفيذية. أي يُثار هنا نفس الاعتراض الذي يُثار حول قضية التقوى.

أما المعنى الثاني للفلسفة السياسية، وهو ما أراه على درجة من الأهمية، ولم يسبق لي أن رأيته أو سمعت به، ومع أنني لا أدعي الابتكار ولكن يبدو لي أنه استنتاج جديد، ولا بد أولاً من عرض مقدمة مقتضبة لكي يتوضح لنا هذا التعريف:

يرى بعض المختصين في العلوم السياسية أن السياسية ضرب من العلم؛ فكما يدرس الميكانيكي الذي يطمح إلى صنع ماكينة مختلف النظريات في هذا الحقل، ويطوّر عمله بالتجربة والاختبار، ويطبق الأسلوب الأفضل أو النظرية الأكثر قدرة على تلبية حاجته، من غير الالتفات إلى خطئها وصوابها ولا إلى حقّها وباطلها؛ كذلك السياسة، السياسة تجري على هذا المنوال أيضاً. فالسياسيون يحلّون مختلف الظواهر ويطبقون شتى الاختبارات، فإذا ما وجدوا النظرية الأفضل والأجدى فتلك هي الأصحّ والأحقّ عندهم. وبهذا يكون شأن العلوم السياسية تحليل وتفسير الظواهر السياسية لا بهدف معرفة أكثرها نزاهة وحسناً، وإنما لمعرفة أكثر قدرة على تلبية متطلبات الإنسان، كما هو دأب علم الاقتصاد أو علم الميكانيك.

قد يثار ضد هذا الرأي اعتراض مفاده أن الفقه يخلو من السياسة، وأن هذا المصطلح المسمى بالفقه السياسي لا معنى له؛ لأن الفقه يتعاطى مع الحسن والقبيح، ومع كل ما يتصف بالفضيلة أو

الرديلة. أما السياسة فتتعامل مع المعطيات الجديدة في علم السياسة لكي تصل إلى معرفة السياسة الواقعية. وهي - أي السياسة - لا تتعاطى مع ما ينبغي وما لا ينبغي، بل تهتم بالتجارب والاختبارات، فإذا كان أحد المناهج مجدياً تمسكت به وإذا أخفق تركته إلى غيره.

واستناداً إلى هذا التعريف يجب إغلاق كتب الفقه وعدم التحدث عن شيء اسمه الفقه السياسي. إلا أنني أقدم هنا تعريفاً للفلسفة السياسية وفقاً لهذا الأسلوب وبطريقة الاستنتاج المقتبس من القرآن. فالقرآن الكريم ينتهج نفس هذا المسار في ما نقله عن التاريخ السياسي للأنبياء وعن تاريخ الأمم السالفة؛ فهو يحلل الوقائع والظواهر التي حدثت حينذاك، ويقول إن الظلم لا طائل من ورائه، وإذا جربتم ذلك لا تصلون إلى نتيجة، أما العدل فتصلون من خلاله إلى نتيجة. هذا أسوة بالعالم الذي يرى علم الاجتماع كعلم الميكانيك، أو كالمختص في علم السياسة الذي ينظر إلى العلوم السياسية كنظرته لعلم الاقتصاد. بل إن فقهنا السياسي يشمل الفلسفة السياسية بمعناها هذا أيضاً، وأساسه في هذا المنحى هو القرآن الكريم؛ وكل ما يأتي من القرآن فهو من صلب الإسلام.

حينما يحلل القرآن الكريم قصة فرعون ثم يمحّص موقف بني إسرائيل، فهو إنما يقدم لنا بذلك فلسفة سياسية، ولا يسرد لنا قصة يؤكد عبرها أن هذه الأساليب وهذه المناهج قد وضعت حيز التنفيذ وكانت هذه هي النتيجة التي تمخّضت عنها. والقصص والوقائع التي يعرضها لنا عن إبراهيم وعن موسى وعن عيسى عليهم السلام، ومن تاريخ الإسلام تصبّ بأجمعها في هذا المسار.

إذن تعني الفلسفة السياسية تحليل الظواهر السياسية واستكناه أسبابها لأجل اختبارها وتجربة السليم من السقيم منها، وهذا يدخل أيضاً في إطار الفقه السياسي. ومما يؤسف له أننا قلّما نركز على هذه المسألة في الفقه السياسي. وقد سطر في كتاب لي تحت عنوان «أسس الفكر السياسي في الإسلام» عدداً من الآيات القرآنية في هذا المعنى، وجئت بنماذج من الأسئلة التي قد تثار حولها.

● هل في الإسلام نظام سياسي؟ وما الدليل عليه؟ وهل أن مسائل من قبيل الفصل بين السلطات أو مسألة الانتخابات أو غيرها من القضايا الأخرى المتعلقة بالنظام السياسي ويأتي ذكرها في الدستور وتغيّر بتغيّر الزمان، هي من الدين أم لا؟

■ أسس الفكر السياسي، كنظرية الإمامة ومشروع ولاية الفقيه تستلزم حتماً وجود نظام سياسي، إلا أن هذا النظام ينبغي صياغته وبلورته.

● ما هو مهد النظام السياسي في الإسلام؟

■ لقد أدّى الاختلاف بين الشيعة والسنة إلى أن يبحث موضوع الإمامة ضمن المباحث الكلامية. وإلا ليس لمسألة الإمامة ومتعلقاتها كالنظام السياسي مثلاً أية طبيعة كلامية، بل إنها فقهية الماهية، وتدخل في باب الفقه السياسي. خذوا مثلاً مسألة «المتعة» بنظر الاعتبار، وهي

مما يختلف فيه الشيعة والسنة، تلاحظون أنها لم تُبحث في أبواب العقائد والكلام، ولم يقولوا أن أصول الدين ستة: التوحيد، والعدل، والنبوة، والإمامة، والمعاد، والمتعة. غير أن مسألة الإمامة تبوّأت مكانة - بسبب أهميتها الأساسية - في موضوع الاعتقادات. ولكن ينبغي القول أن مهد النظام السياسي في الإسلام هو الفقه. وكان المرحوم العلامة الحلي من الفقهاء الذين التفتوا إلى هذه المسألة تماماً وأورد موضوع الإمامة في باب الجهاد. وعندما وصل إلى موضوع «البغي» أثناء حديثه عن الجهاد قال: أي حكومة وإمامة تعتبر مخالفتها «بغي»! ثم بحثها في شروط الإمامة: أي في البحث الذي نتناوله حالياً.

● ما هو أسلوب دراسة وتدوين النظام السياسي في الإسلام؟

■ أسلوب دراسة وتدوين النظام السياسي في الإسلام هو ذات الأسلوب الفقهي القائم على النظر في الكتاب والسنة والعقل والإجماع، واستنباط الأحكام منها. وإلجماع عندي - تبعاً لما ذهب إليه سماحة الإمام الخميني قدس سره - هو آراء الفقهاء القدماء ومدى شهرتهم، وليس شهرة المتأخرين منهم. فالآراء المعتمدة في الفقه هي آراء القدماء.

إن هذا هو المصدر والأسلوب المعتد به لدينا في دراسة وتدوين الفقه السياسي سواء بمعنى الفقه أو الإمامة، أو ولاية الفقيه أو النظام السياسي أو الفلسفة السياسية. ولكن ينبغي القول وبكل أسف أننا قلماً نستفيد من الآيات القرآنية في هذا المجال - وربما في غيره من المجالات أيضاً - بل قلماً يُستفاد من الروايات أيضاً. هل سمعتم أن كتاباً تم تدوينه وتبويبه حسب الروايات السياسية؟ وأرى أن هذا واحد من الأمور التي يجب أن تحظى بالاهتمام. بمعنى أن ندرس جميع الكتب والمصادر المعتمدة في الأحاديث والروايات، ونستخرج من بينها كل رواية فيها موضوع سياسي. وهذا واحد من المشاريع التحقيقية التي تراود ذهني على الدوام. أسأل الله أن يوفقني لإنجازه يوماً ما.

● هل يمكن التوصل إلى كنه النظام السياسي في الإسلام عبر ما لدينا من فقه وكلام؟ وما هي المعوقات التي تحول دون ذلك؟

■ يمكن إثارة سؤالكم هذا على وجهين:

أحدهما: ما هو النظام السياسي المتيسر استخراجاً من المصادر الفقهية المتعارفة لدينا كالمبسوط، والتذكرة، والجواهر، وما شاكلها؟ هنا ينبغي القول أننا لا يمكن أن نترقب الحصول منها على شيء من هذا القبيل؛ لأن هذه المصادر لا تشتمل على ما يناسب متطلبات العصر من أحكام شاملة. إذن لو طرح مثل هذا السؤال حالياً وعلى هذا النمط لوجب القول بعدم إمكانية ذلك.

ولكن لو طرح السؤال بهذه الصورة وهي: هل يمكن الاستفادة من المصادر التي عوّل عليها الشيخ المفيد، والشيخ الطوسي، والعلامة الحلي وغيرهم من الفقهاء، كالقرآن والروايات والعقل والإجماع، وتدوين نظام سياسي يتصف بالانسجام؟ كان الجواب: أجل، مثلما استطاع الإمام الخميني إنجاز هذه المهمة في عصرنا الحاضر.

جولة في مباني ولاية الفقيه*

الشيخ عبد الله جوادى آملى

نشرت قضايا إسلامية معاصرة في العدد السابق دراسة معمقة للشيخ عبد الله جوادى آملى في بيان مرتكزات ولاية الفقيه بعنوان: (جولة في مباني ولاية الفقيه)، وأوردت عقيبتها مجموعة ملاحظات نقدية للدكتور الشيخ مهدي حائري، وتنشر في هذا العدد إجابات الشيخ جوادى آملى على ملاحظات الشيخ حائري، مع ملاحظات نقدية جديدة أبداهها الأخير على إجابات الشيخ جوادى آملى، وفي خاتمة المطاف يناقش الشيخ جوادى آملى ملاحظات الشيخ حائري هذه.

تجدد الإشارة إلى أن هذا الحوار اكتسب ببيان علمي تخصصي، يختزل الكثير من المقدمات التوضيحية الضرورية لعامة القراء، فجاءت أفكاره مكثفة موجزة، لأنه جرى بين علمين من أبرز أساتذة الفلسفة والفقه في الحوزة العلمية. وقد أثرت قضايا إسلامية معاصرة إبقاء الحوار على صورته الأصلية من دون أي تصرف بحذف أو إضافة.

١- الشيخ مهدي حائري: في هذا الفرض ستغدو ولاية الفقيه من ضرب المجاز من المجاز من المجاز. الشيخ جوادى آملى: من المؤكد أنه ليس مجازاً لغوياً حتى يُستعمل في غير معناه الحقيقي، أو بعد استعماله في المعنى الحقيقي يطبق على المصداق الادعائي، وإنما هو مجاز في الإسناد. وليس الحاكم بجواز ذلك إدراك غالبية الناس له بل العقل الخالص، والمصحح لهذا التجوُّز مظهرية العبد الصالح بالنسبة إلى المولى الحقيقي.

٢- إذا كان مقصود الولاية بمعنى الحاكمية وإدارة البلد، فسيلزم من ذلك أن يكون لجميع المؤمنين الولاية على جميع المؤمنين....

ج: تلازم المقدم والتالي في القياس الاستثنائي المذكور باطل، كما أن بطلان التالي ممنوع.

* نقل إجابات الشيخ جوادى آملى وردود الشيخ مهدي حائري والمناقشة الختامية للشيخ جوادى آملى إلى العربية: الشيخ ماجد الغرباوي.

أما بطلان التلازم فلأنَّ المراد من (والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون) خصوص أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام وأمثاله، وهذا ما تؤيده روايات الفريقين وبالخصوص روايات أهل البيت عليهم السلام. أما إشكال استعمال صيغة الجمع وإرادة الفرد فقد طُرِحَ ورُدَّ مفصلاً في البحث التفسيري. وأما عدم بطلان التالي فلأنَّ حيثية الولي وحيثية المولى عليه متفاوتتان، كما أن جهة الرسول مع جهة المرسل إليه متغايرتان. فمثلاً للرسول الأكرم مقام الرسالة، الذي يفتقده الآخرون، وكل ما يظهر من مقام الرسالة فالإيمان به والعمل بأحكامه لازم على جميع المرسل إليهم، حتى على الشخصية الحقيقية لنفس النبي، لأنَّ الله تعالى يقول: «أمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون»، وعلى هذا فإنَّ الشخصية الحقيقية للإنسان الكامل، كعلي بن أبي طالب عليه السلام، هي أنه ولي الله، وشخصيته الحقيقية هي كغيره من الأشخاص الحقيقيين المولى عليهم. كما حررنا ذلك مفصلاً في موطن خاص^(١).

٣- هذا قضاء بالتحكيم وليست له أيّة صلة بالحكومة أبداً، هذا اشتباه واضح ارتكبه الكاتب.

ج: أسندت الآية (٣٦) من سورة الأحزاب القضاء - من دون تكرار - إلى الله وإلى الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله، وعليه ليس المقصود هو القضاء بالتحكيم، لأنَّ هكذا قضاء لا يليق بالله سبحانه. فمراد الآية، طبقاً لأسباب النزول التي ذكرها شيخ الطائفة الطوسي قدس سره في التبيين^(٢)، وكذلك أمين الإسلام الطبرسي قدس سره في مجمع البيان^(٣) والمفسرون الآخرون، حكماً خاصاً أمر به الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله، بخصوص زواج زينب بنت جحش، أو أم كلثوم بنت عقبة بن أبي معيط، من زيد بن حارثة. وهذه المرأة قد رفضت هذا النكاح غير العادل، والبسيط. لكن مع نزول الآية المذكورة التي أعلنت عن نفاذ ولزوم حكم الله والنبي الأكرم صلى الله عليه وآله، وسلبت الاختيار من أي شخص مؤمن أو امرأة مؤمنة في مقابل الحكم الخاص المذكور، قبلت تلك المرأة وكذلك أقاربها، التي كانت ترفض سابقاً، هذا الحكم والزواج المذكور. ومن هنا فالدليل النقلي ليس مخصصاً أو مقيداً لعموم أو إطلاق، ولو أن الحكم الوارد يتعلّق بذلك النصّ أمكن الاستدلال بعموم الآية أو إطلاقها لنفوذ أي حكم يصل من الله ورسوله الأكرم صلى الله عليه وآله، ونهاية الآية وعدت من يعصي حكم الله والرسول بالضلال.

٤- هذا الذي تفضّلتم به - وبقيّة ما تفضّلون به - صحيح بالكامل بشرط حذف الإنتاج في الشكل الأوّل، وأن نعدّه كأن لم يكن، ونلغي الرابطة بين المقدّمتين والنتيجتين.

ج: كل استدلال ينبغي أن يعود إلى الشكل الأوّل (بدون واسطة أو مع الواسطة) إذا كان بشكل قياس اقتراني. أما بخصوص حصر العزّة الحقيقية بالله، فقد بيّنا خلال المقال الشكل الأوّل وكيفية الإنتاج وربط النتيجة مباشرة مع المقدّمتين وإجمال ذلك هو: عزّة الله الحقيقية غير متناهية، وكلّ غير متناهٍ يمنع من تحقّق فرد آخر من سنخه (سواء كان محدوداً أو غير محدود)، إذن العزّة الحقيقية وعدم تناهي الباري عزوجل لن يسمح بتحقّق عزّة حقيقية لموجود آخر. وأمّا بالنسبة إلى المطالب الأخرى، فإذا كانت هناك ضرورة للتوضيح لأجل ترتيبها منطقياً فإننا سنشير إلى ذلك في أي مورد يُنقَد.

هـ- هذه لغة اصطلاح موضوعة لا وجود لها في الكتب الفقهية السنية والشيعية، بل تنطوي في حد ذاتها على تناقض منطقي، لأن الرشد ينتهي إلى الولاية بالرفع أو المرفوع. نقيض كل رفع أو مرفوع.

ج: الفتوى الدينية، الحكم الولائي والحكومي الديني، الحكم القضائي الديني، كل واحد من هذه الثلاثة يستند إلى الأصول والقواعد والمباني الدينية. والمباني الدينية تستنبط من المصادر الدينية. ومصادر الدين هي: القرآن الكريم، سنة (قول وفعل وتقرير) المعصومين عليهم السلام، الإجماع المنتهي إلى السنة بنحو الكشف أو غير ذلك - رجوع الإجماع إلى سنة المعصومين عليهم السلام بأي تقريب كان، وليس الإجماع في مقابل السنة - وأخيراً المصدر الديني الرابع، الغني والقوي، هو العقل الخالص، الذي ثبتت حجتيه في أصول الفقه؛ لأن القرآن الكريم وسنة المعصومين عليهم السلام يدلان على أن الله سبحانه قد جعل الولاية إلى الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله ومن بعده للأئمة المعصومين عليهم السلام. إذن كل حكم يصدره الولي المعصوم لإدارة شؤون البلاد يكون العمل به واجباً، ونقضه حراماً. وليس طابع الوجوب والحرمة في الأحكام الولائية والحكومية دنيوياً فقط وإنما يرافقه جزاء أخروي أيضاً، والشيء الذي فيه ثواب أخروي على إتيانه وعقاب أخروي على تركه سيكون دينياً، وعليه فالسلب الكلي لا يُنتقض بالإيجاب الجزئي دائماً، أي إن السياسة الصحيحة التي تدور حول الحكم الولائي للحاكم الإلهي، هي أمر ديني ومستندة إلى أحد المباني والأصول والقواعد المستنبطة من أحد المصادر المذكورة. والخلاصة أن الدين لا ينفصل عن السياسة أبداً، ولم يحصل في مورد أن يحكم الوالي الإلهي حكماً ولائياً أو قضائياً ويكون خارج حدود المباني أو خارج حدود المصادر الدينية الأربعة أو الثلاثة.

إن منشأ إشكال (انتقاص السلب الكلي بالإيجاب الجزئي) شيان: أحدهما، حصر مصدر الدين بالكتاب والسنة، ولم يحسب العقل - الذي هو من مصادر الدين القوية - منها، بينما سيكون للعقل الخالص، مع مراعاة الأصول والضوابط العقلية، حكم ديني. والثاني، أن نَصَب الحاكم الديني لم يلحظ، وإلا لعدّ حكم هذا الحاكم الديني جزءاً من أحكام الدين، كما يُعد الآن.

٧- أجل، إن نسق هذه الولاية تكويني والولاية التكوينية إشراقية غير قابلة للانتقال إلى الغير، لأن الرابطة الإشراقية ليست كالرابطة المقولية قابلة للجعل.

ج: إن آية «فالله هو الولي»^(٤) تفيد حصر الولاية التكوينية والتشريعية بالله تعالى بشكل مطلق. وولايته لا تنتقل إلى الغير، لأن انتقال ولايته إلى الغير يستلزم شيئاً من مفسد التفويض وهو مستحيل. لكن جعل الولاية لغير الله ممكن، أما الولاية التكوينية فتتحقق بجعل تكويني، كجعله الوجود والإشراق. والولاية التشريعية تحصل بجعل اعتباري، كجعل المنصب الاعتباري، لأن المجعول هو الوجود وليست الماهية.

وفي نفس الوقت الوجود النفسي للجوهر والوجود الرابط للعرض مجعولان، وسيكون الوجود في القضايا المركبة مجعولاً أيضاً. وعليه فالواجب الإشراقي، الذي هو عين فيض الواجب، مجعول، والرابط المقولي بما أن له حظاً من الوجود فهو بدوره مجعول بالجعل

التكويني للواجب كذلك. وطبيعي أن مفهومه خارج عن الجعل، كما أن ماهية الجوهر أو العرض خارجة عن حدود الجعل كذلك.

٨- إنَّ جزءاً من الولاية التشريعية معروض في كتب الفقه، في كتاب الحجر، وليس في أي مكان آخر قط.

ج: طُرحت الولاية على المحجورين في كتاب الحجر بشكل مفصّل، وشبيهه معنون في بحث تجهيز الميت، وفيه أنَّ ولي الميت أولى بالتصدّي لتجهيزه (غسل، تحنيط، تكفين، صلاة، دفن). وبعض ذلك مطروح في بحث القصاص والديات، وفيه أنَّ لوليّ الدم حقَّ القصاص، الدية، التخفيف، والعفو. أما الولاية على المجتمع (الأعم من الحكومة والقضاء وحل النزاعات بين المتخاصمين) فقد طُرحت في بحث الجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وما موجود في ص ٦٦-٦٧ من العدد الأوّل من مجلة الحكومة الإسلامية قد نقل عن كتاب جواهر الكلام الشريف، قسم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر^(٥). وقد جاء في كتاب قضاء الجواهر ما يؤيد هذا المدعى ويشابه هذا المطلب، أي سعة ولاية الفقيه في عصر الغيبة، لكن الآن نكتفي ببيان الشيخ الأنصاري قدس سره، يقول الشيخ الأنصاري في كتاب القضاء: الظاهر من الروايات السابقة أنَّ حكم الفقيه نافذ في جميع خصوصيات الأحكام الشرعية وفي جميع موضوعاتها الخاصة من أجل ترتّب الأحكام عليها، لأنَّ المتبادر من لفظ (حكم) «في مقبولة عمر بن حنظلة» هو التسلّط المطلق: «جعلت الشخص الفلاني حاكماً عليكم»، والذي يتّضح من التعبير المذكور أن السلطان هو الشخص المسلّط على جميع شؤون المواطنين الأعم من الكلّي والجزئي التي ترجع إلى الحكومة. والمؤيد لهذا الاستدلال هو أنَّ في الجملة السابقة لمقبولة عمر بن حنظلة جاء: «فارضوا به حكماً»، لكن في الجملة التي بعد عنوان «حكّم» عدل واختار عنوان «حاكم»، وهكذا قال: «فإني قد جعلته عليكم حاكماً»، ولم يقل: جعلته عليكم حكماً. وكذا المتبادر عرفاً من لفظ «قاضي» (في مشهورة أبي خديجة) الشخص الذي يُرجع إليه في جميع الحوادث الشرعية، وحكمه نافذ في جميع ذلك، كما يتّضح النفوذ من خصائص القضاة، لاسيما القضاة الموجودون في عصر الأئمة عليهم السلام^(٦).

٩- (أولى) صيغة أفعل للتفضيل، وفي حال التزام بين أولوية الناس أنفسهم على الصغار والمجانين، فمن الثابت أن للنبي الأكرم الأولوية، إضافة إلى أن «النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم» لا «على أنفسهم» إلّا في حال الجهاد.

ج- أوّلاً: كلمة (أولى) في الآية «٦» من سورة الأحزاب وإن جاءت بصيغة التفضيل لكن بخصوص الآية المذكورة التي ذكرتها مرّتين جاءت للتعين وليس للتفضيل، لأننا نقطع أن تفضيل بعض من يقع في الطبقة السابقة عند تقسيم الوارثين، يعني أنهم مقدّمون على الطبقة اللاحقة، «أولو الأرحام بعضهم أولى ببعض»، والقصد أن أولوية السابق على اللاحق، عند تقسيم الميراث، بنحو التعيين لا الترجيح، وأولوية الرسول الأكرم صلّى الله عليه وآله على الآخرين بنحو التعيين لا الترجيح.

ثانياً: أن مورد الولاية وحدودها في الآية المذكورة نفس المؤمنين (الأعم من الفرد المؤمن أو المجتمع الإيماني)، لأن معنى «أولى بأمر» الولاية على هذا الأمر، إذ معنى «أولى بالمؤمنين» الولاية على المؤمنين. وبمقتضى الإطلاق ستكون نفوس وأموال المؤمنين موضوع ولاية النبي صلى الله عليه وآله، والنتيجة، أن للمؤمنين الولاية على نفوسهم وأموالهم، إذا لم يُعمل الرسول الأكرم ولايته عليها. والآية ناظرة إلى أصل الولاية على أمة الإسلام والإيمان، ولا تختص بالولاية على المحجورين.

١٠- أولى الأمر هنا ليست بمعنى (ولي الأمر) بل بمعنى أي إنسان له معرفة بالشرعية، وجوب الإطاعة وجوب عقلي، وإلا يلزم التسلسل.

ج- أولاً: رغم أن الأمر بالإطاعة في الآية المذكورة وأمثالها إرشادي، ولكنه حكم إرشادي تابع للمرشد إليه، فإذا كان متبوعه واجب، فيفهم أن للأمر الإرشادي نفس هذا الوجوب (وليس وجوباً آخر)، وإذا كان استحبائياً، فلأمر الإرشادي نفس هذا الاستحباب (وليس استحباباً آخر).

ثانياً: وجوب الإطاعة في مثل هذه الموارد الشرعية يعني أن فعله يستوجب ثواباً أخروياً، وتركه يستوجب عقاباً أخروياً. والحكم الشرعي، مثل الوجوب، تارة يستفاد، في مثل هذه الموارد، من الدليل النقلي، كالقرآن وسنة المعصومين عليهم السلام والإجماع المنتهي إلى السنة. وأخرى يستفاد من الدليل العقلي مثل هذا المورد الذي يدل فيه العقل، بشكل مستقل، على وجوب طاعة المولى الحقيقي ومن ينصبه.

ثالثاً: ليس الدليل العقلي في مقابل الدليل الشرعي، لأنّ العقل نفسه (بالشروط التي أثبتتها حجتيه في أصول الفقه) من مصادر الشرع القوية والغنية. وإنما يقع الدليل العقلي دائماً في مقابل الدليل النقلي، وعليه فلا يمكن أن نقول: إن الحكم الفلاني عقلي أم شرعي، وإنما يجب أن نقول: الحكم الشرعي الفلاني فيه دليل عقلي أم دليل نقلي، ومن الشائع في الأحكام والإلزامات وغيرهما، العملية والروحية، أن الشيء الفلاني عقلي لا ديني، أو عقلي لا شرعي. وإذا كان هناك مورد لهذا التقابل فيجب أن يدرس في العلوم التجريبية والرياضية.

رابعاً: إن تكرار كلمة «أطيعوا» بالنسبة إلى الله والرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وعدم تكرارها بالنسبة للرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وأولي الأمر يدل على أن محور طاعة الله هو نفس اتباع الأحكام الكلية الواصلة إلى الأمة الإسلامية بواسطة النبي، ومدار طاعة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم هو نفس اتباع الأحكام الولائية والحكومية، وكذلك اتباع الأحكام التي لم تنزل بشكل وحى قرآني وإنما هي إلهام وحديث قدسي. ولطاعة أولي الأمر ظهور كامل في وجوب اتباع أصحاب القرار في البلاد، لأن هكذا أشخاص يُطلق عليهم أولي الأمر، أما العالمون بالأحكام فيسمون بأهل الذكر وأمثال ذلك، وتدل الآيات من مثل «فاسألوا أهل الذكر» على وجوب تلقي الأحكام الإلهية من العلماء المعصومين. والنتيجة، أن الآية المذكورة ظاهرة ظهوراً معتدلاً به على وجوب طاعة ولي الأمر. أما ما ينبغي التدبر به هو هل أنّ الآية المذكورة شاملة لغير المعصوم، أو بما أن الطاعة في الآية مطلقة، والطاعة المطلقة لا تجوز لغير المعصوم، لذا لا تشمل غير

المعصوم، لكن إذا كان المعصوم عليه السلام قد نصّب الفقيه الجامع للشرائط لإدارة شؤون المسلمين، تنصبياً خاصاً أو عاماً، فستكون طاعته واجبة، لأن لازم طاعة أولي الأمر هو طاعة من ينصبّهم.

١١- وأين رُوي أو سُمع بأن عصيان الأمر إلهي واجب؟

ج: أولاً: كما ذكرت مجلة الحكومة الإسلامية المحترمة في الصفحة (٨٠) إنّ المقالة هي خطبة لصاحب السطور وليست مقالة مكتوبة. كما أن المقال المنشور في العدد ٢٤ (تير / ١٣٦٨ هـ.ش) من مجلة (كيهان أنديشه) هي خطبة لصاحب السطور.

ثانياً: نعتذر عن المصحح المحترم أو منضّد الحروف العزيز بأن مجيء «حرام» بعد كلمة «واجب» قد وقع سهواً، أما في الأصل فهكذا: الطاعة والعصيان، واجب وحرام....

١٢- هذه أيضاً مسألة كلامية حيث يتم البحث عن الطاعة والعصيان، ولا شأن لها بالأحكام الخمسة.

ج: المسألة التي موضوعها فعل المكلف (أعم من الفرد والمجتمع) مسألة فقهية، وجوابها، سواء كان إيجاباً أو سلباً، فهو جواب فقهي، والدليل على وجوب الطاعة وحرمة العصيان دليل عقلي، ومعيّار معرفة المسألة من أي علم لا يكون دليلاً عليها دائماً، لأن كثيراً من المسائل الفقهية أو الأصولية دليلها عقلي لا نقلي. فوجوب طاعة الله عقلي، والمسألة المذكورة التي موضوعها فعل المجتمع مسألة فقهية.

١٣- هذه مسألة تاريخية لا شأن لها بعلم الكلام.

ج: يشتمل علم الكلام على مسائل موضوعها الله سبحانه، أسمائه، صفاته وأفعاله. والمسألة التي موضوعها فعل الله مسألة كلامية لا تاريخية. لكن بعد إثبات هذا الفعل في علم الكلام يمكن بحثه في تاريخ العلم، من خلال المسار والتطور العلمي لهذا الفعل الإلهي الخاص، أو في تاريخ الأحداث، من خلال الكلام عن ظرف تحقق هذا الفعل.

١٤- القَدَم أو الحدوث، وفيما إذا كان فعل الله حادثاً مثل كلام الله أم قديماً، هذه مسألة كلامية.

ج: إنّ العناوين المذكورة مسائل كلامية، لكن الضابط في كون المسألة كلامية هو أن يكون موضوعها الله أو فعله، ولا تختصّ بالعناوين المذكورة.

١٥- في الأمور الدنيوية الجزئية لم يأمر الله بأمر، لأن الجزئي لا كاسب ولا مكتسب.

ج: لم يأمر الله بالأمور الجزئية واحدة واحدة، لكن بشكل عام قد حدّد من يمكن مراجعته في الحوادث الواقعة والأمور الجزئية التي لم تتضح وظيفتها للمكلف. فقانون «الجزئي لا يكون كاسباً ولا مكتسباً» أصل كلي وعام يبين حكم الجزئي واحداً واحداً.

١٦- ما دامت الأحكام الشرعية هي جميعاً على نحو القضايا الحقيقية، فليس من اللازم أن يبعث

رسول على جدة لكل عهد ولكل مكان... وبتعبير صدر المتألهين هذه من قبيل القضايا الالابئية.

ج: الدين الإلهي واحد دائماً: «إنّ الدين عند الله الإسلام». والشريعة والمنهج متفاوتان في كل عصر: «لكلّ جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً»^(٧). وحينما وصلت سلسلة الرسالة إلى خاتم

المرسلين صلى الله عليه وآله أصبح الدين كاملاً وكذلك المنهج والشرعية، لكن البحث الأهم حول الحوادث الواقعة التي لم يتضح اندراجها تحت أي حكم من الأحكام الكلية. ففي هذه الموارد يكون وجود الإنسان الواعي، المنظم، المدير، والمدير لازماً من أجل اتخاذ القرارات.

وقد بُيِّنَتْ في كتاب «الرحيق المختوم» القضايا الحقيقية، الخارجية، البتية واللابتية بشكل مفصّل، أما ما قاله المرحوم النائيني رحمه الله عليه في هذا المجال فينبغي دراسته لمعرفة هل أن هذه العلوم انتقلت بشكل صحيح من العلوم العقلية إلى العلوم النقلية، أو - كما عبّر سيّدنا الاستاذ الإمام الراحل قدس سره أن هذه المسائل العقلية، بالأخص القضايا الخارجية كما هي معنونة في العلوم الحقيقية والعقلية بشكل دقيق، لم تهتد إلى العلوم الاعتبارية والنقلية.

١٧- أياً ما كان معنى الولاية.... إن واحدة من مزايا الإسلام عقلانيته، فهل تتسق هذه الأفكار مع الأصول العقلانية؟

ج: إن هذه الولاية لا تنحصر في القيمومة على المحجورين، لذا قبل عقلاء الصحابة بولاية الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله في مقابل وصف النبوة وصفة الرسالة، وقبلوا أيضاً بولاية أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام في يوم الغدير، وهذا النوع من المواثيق لا يعني أن يكون رأي القيم على الآخرين، كقيمومة الولي على المجانين والمحجورين، وهذه المطالب تتفق مع الأصول العقلانية.

١٨- هل بمقدور المجتمع والمولى عليه نفسه أن يعيّن الذي يتولّى إدارة المجتمع؟

ج: إن المجتمع الإنساني قد قبل بإدارة شخص معيّن من قبل الله تعالى (بواسطة أو بدون واسطة)، وهذا الشخص الوالي - كما مرّ - منصوب - بلحاظ شخصيته الحقوقية - من قبل الله (بدون واسطة أو مع الواسطة)، وله ولاية وهو بلحاظ شخصيته الحقيقية مولى عليه كغيره من الأشخاص الحقيقيين، وبتعدّد الحثثيات ينتفي محذور اجتماع المتقابلين.

١٩- أياً ما كان معنى هذه الولاية... وهذه سفارة وليست ولاية.

ج: إن ولاية ولاية الدين مجعولة من قبل الله (بدون واسطة أو مع الواسطة)، مع قبولهم من قبل الناس المتدينين والعقلاء، ولم ينصبوا ويجعلوا من قبل الأمة. وتارة يوكل ولي المسلمين شخصاً، فعندئذ يكون الشخص المذكور وكيلاً للولي، لا من باب وكيل في التوكيل، لأن الإمام المعصوم عليه السلام ليس وكيلاً عن الأمة، وإنما وليها، وتارة ينصب الإمام شخصاً بعنوانه والياً، ففي هذه الحالة يكون الشخص والياً بالتبع لا وكيلاً في التوكيل.

وما هو معمول به في أرجاء العالم هو طبقاً لأسس الديمقراطية الغربية أو الشرقية، أما الجمهورية الإسلامية فهي لا شرقية ولا غربية، وقائمة على أساس الولاية لا الوكالة، لكن ولاية الدين والفقاهة والعدالة، لا الشخصية الحقيقية للشخص المعيّن.

٢٠- إذا كانت هذه ولاية أيضاً فهي تعيين من قبل الإمام لا من قبل الأمة، ومن المعلوم أن أي حاكم وكيل عن الموكلين أيضاً.

ج: إذا كان تعيين ولي لعقلاء المجتمع غير معقول، فلا فرق في أن يكون التعيين من قبل الإمام عليه السلام أو من قبل الأمة. وولي المسلمين تارة يُعَيَّن وكيلًا وأخرى يُعَيَّن واليًا، وقد مرّ في الفقرة (١٩) الفرق بين جعل الوكالة وجعل الولاية، وهنا نذكر أن جعل الولاية لولاية البلدان ليس من قبيل وكيل في التوكيل.

٢١- جزمًا الولاية هنا ليست بمعنى الحكم وإدارة البلاد.... وهذه الولاية الواجبة على الجميع، هي ليست الحكم وإدارة البلاد.

ج: الواجب على الجميع قبول الولاية لا نفس الولاية، أي إن الإقرار بالولاية وقبولها واجب على الجميع كالصلاة والزكاة والحج والصيام. والمراد من الولاية في هذه الأحاديث قيادة المجتمع الإسلامي، لأنّه في هذه المجموعة من الروايات قد استدل لأولية الولاية على جميع الفروع بهذا الشكل: «لأنّها (الولاية) مفتاحهن، والوالي هو الدليل عليهن». أي إن سرّ تقدّم الولاية هو إدارتها لهن، فالولاية مفتاح جميع الفروع، والوالي دليل لتحقيق الأركان العبادية.

٢٢- إن إدارة العقلاء الرشداء هي بذاتها لغة متناقضة.

ج: بما أن الولاية لا تنحصر بإدارة المحجورين بل هناك قسم آخر، لم يؤخذ المولى عليه بمعنى المحجور، لذا - كما مرّ في الفقرة الخامسة - إن الولاية على العقلاء لا تلازم التناقض.

٢٣- إن إدارة المجتمعات الإنسانية الرشيدة هي لغة تنطوي على التناقض، لا تجري على لسان أي واحد من أهل العلم.

ج: الاستفادة من آية «إِنَّمَا وَلِيَّكُمْ اللَّهُ...» ومن النصوص المذكورة التي اعتبرت ولاية الدين أهم أسس الإسلام، صحّة إدارة المجتمعات الإنسانية شبيه ما هو معروف حالياً بعنوان إدارة المؤسسات الثقافية وغيرها.

٢٤- القبول مع الانتخاب هما أمر واحد مآلاً، مثل قبول البيع الذي يتساوى مع الإيجاب في التأثير، بل كيفية القبول أقوى بمراتب من الإيجاب.

ج: يسمى قبول الحق، الذي ثبتت مشروعيته قبل قبوله، بالتولي. أمّا الانتخاب بمعنى التوكيل فلم يثبت قبله للتوكيل حق مشروع، وإنما يصبح هذا الشخص صاحب حق بمجرد الانتخاب والتوكيل، لذا سيكون هناك فرق فارق بين القبول بمعنى تولي ولاية شخص له حق الولاية من قبل الله (بدون واسطة أو مع الواسطة)، وقبول إيجاب البائع الذي لا يثبت به حقاً شرعياً ما لم يكتمل فيه نصاب العقد المؤلف من الإيجاب والقبول.

٢٥- لجميع البشر حكمة نظرية وعملية، وهذا الاثنان لا اختصاص لهما بالولي.

ج: رغم أن لجميع أفراد الإنسان حكمة نظرية وعملية في الجملة، لكن لم يحصلوا عليها بنحو بالجملة، وما جاء في المقالة ليس أصل الحكمة النظرية والعملية وإنّما المزايا العلمية والعملية التي لم يحصل عليها العلماء العاديون ولا العاملون العاديون.

٢٦- لقد ورد أيضاً إذا كانت الرواية بخلاف العقل فاضربوها عرض الجدار.

ج: ان الحديث المخالف للعقل الخالص، كالحديث المخالف للكتاب والسنة القطعية، مضروب عرض الجدار، لكن ليس عقل كل إنسان متعارف أو مدّع هو ميزان لصحة الحديث أو سقمه.

٢٧- الثابت في الكلام إنصافاً عكس هذا المطلب، إذ قيل: الأحكام الشرعية ألطاف في الأحكام العقلية. الأحكام الشرعية في الحقيقة هي أحكام مقدّمية للأحكام العقلية.

ج: يتعهد العقل الصحيح بتكميل الأحكام بخصوص الجزئيات المتغيرة، التي يدركها ضمن الضوابط العامة، وكذلك يكتشف المصالح والمفاسد المستورة التي بُثت عن طريق الأفكار المنقولة.

٢٨- لا معنى للعقل المبرهن.

ج: إن كلمة مُبَرِّهَن اسم فاعل لا اسم مفعول، ومعنى الصيغة على وزن اسم الفاعل هو مقيم البرهان، وهذا التعبير يستخدم في مقابل العقل المشوب بالوهم والمغالطة، المحروم من فيض إقامة البرهان.

٢٩- إنَّ العقل العملي الصريح يدرك إدارة المجتمعات الإنسانية لا ولاية الأمر... هو ترجيح بلا مرجح.

ج: هناك اصطلاحان للعقل العملي، والذي يبدو ابتداءً أن العقل النظري يدرك الحكمة النظرية والحكمة العملية، أما إطاعة الواجبات واجتناب نواهي الحكمة العملية فهي بعهدة العقل العملي، الذي عبّرت عنه الروايات: «العقل ما عُبد به الرحمن واكتسب به الجنان». فجميع الإدراكات الصحيحة تحت نظر العقل النظري، وجميع أعمال الثواب هي تحت نظر العقل العملي. ورغم أن العقل العملي موجود عند أغلب الناس المعتدلين، لكن العقل العملي للمعصوم عليه السلام، والمنصوب من قبل المعصوم يختلف مع العقل العملي للآخرين، ومن هنا سيكون ترجيح راجح على المرجوح لا ترجيح بلا مرجح.

٣٠- هذه الرواية هي عينها كلام أمير المؤمنين عليه السلام... وهذا كلام صريح على انفصال الدين عن السياسة.

ج: رغم أن أي أمة لا يمكن أن تبقى بدون حكومة، غير أن أمير المؤمنين عليه السلام بعد أن سمع الخوارج يقولون (لا حكم إلا لله) قال: «كلمة حق يُراد بها الباطل»، ثم بعد ذلك بيّن وجوب أصل الحكومة.

وجاء في نهاية الخطبة (٤٠) من نهج البلاغة -طبقاً لرواية أخرى- أنّه قال: «أما الإمرة البرّة فيعمل فيها التقى، وأما الإمرة الفاجرة فيتمتع فيها الشقي إلى أن تنقطع مدّته وتُدركه منيته...» وشروط الحكومة البرّة هي أن يدير المجتمع المعصوم أو من هو منصّب من قبله، وليس في الكلام المذكور ما يدلّ على فصل الدين عن السياسة. ومن المناسب التأمّل أكثر في كلام صاحب الجواهر -رحمة الله عليه- المذكور في الصفحة ٦٧ في العدد الأول من مجلة الحكومة الإسلامية.

٣١- إن متولي الأمر ومجره هو غير الولاية المطلقة... وفي الأطر التنظيمية غير الدينية يحتاج كل مركز تجاري إلى إدارة ومن يتدبّر أمره.

ج: إن مدير المجتمع الإسلامي ووالي هذا المجتمع -طبقاً لأسس الإسلام الخاصة- هو الخبير المتخصص بالدين، يعني الفقيه الجامع للشروط، وهذا الموضوع هو نفس ولاية الفقيه التي اعتبر صاحب الجواهر قدس سره الوسوسة فيها ناتجة عن عدم تدوَّق طعم الفقه.

٣٢- قوله: «إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا» يشمل كل المسلمين... وهذا محال.

ج: المخاطب في ضمير «كم» جميع المسلمين، لكن أولياءهم، فيما عدا الله سبحانه والرسول الأكرم صلى الله عليه وآله، هو أمير المؤمنين والأئمة من بعده. وعليه فإن الأولياء المحددين لجميع المسلمين، لهم صفة الولاية، وفي النتيجة سيكون غير المولى عليه، فلا يلزم اجتماع المتقابلين.

٣٣- إذا كانت الولاية في هذه المواطن بمعنى الرابطة القيومية والعلم الحضوري الإشرافي، فكيف يمكن أن يكون فيها نصيب للفقهاء العاديين؟.

ج: ما هو ثابت للأنبياء والأولياء هو مظهرية الولاية التكوينية والتشريعية، وما هو ثابت للفقهاء العدول المنصوبين (نصباً عاماً أو خاصاً) هو خصوص الولاية التشريعية (لا الولاية على التشريع) بنحو مظهرية (لا بشكل مستقل أو بالتبع).

٣٤- ليس لدينا ولاية بمعنى إدارة العقلاء وتدبير أهل الرشد، وإذا ما كانت مثل هذه الولاية موجودة، فيلزم من ذلك التسلسل في أمر الولاية، لأن ولاية العقلاء تحتاج إلى الولاية، وهكذا إلى غير نهاية.

ج: يحتاج العقلاء غير المعصومين إلى مدير معصوم (بدون واسطة أو بواسطة)، والمنصوبين من قبل المعصومين عليهم السلام هم أيضاً تحت إدارة المعصوم عليه السلام، والله سبحانه يدير المعصومين بتدبيره.

وهذا الرسم للولاية على العقلاء لا يستلزم التسلسل، وهو ما يستفاد من كتاب أمير المؤمنين عليه السلام إلى مالك الأشتر، لأنه قال: «... فإنك فوقهم ووالي الأمر عليك فوقك والله فوق من ولّاك»^(٨).

٣٥- مرّ أن ولاية الذين يكونون أنفسهم ناصحين للآخرين مدبرين لهم....

ج: أولاً: لقد تبين أن كون المولى عليه محجوراً لم يؤخذ في مفهوم الولاية، لذا إدارة العقلاء ستكون صحيحة. ثانياً: عندما ينتهي مسار الولاية إلى المعصوم، الذي تدبره الولاية الإلهية، فلا يلزم أي نحو من التسلسل. ثالثاً: معنى الولاية -الذي عليه الإمامية- هو الإدارة، لا المحبة كما يتصور الآخرون، لأنه قد مرّ من خلال الشواهد الكثيرة على الولاية بمعنى الإدارة، والتي تذكرها نافع، ثم إن إحضار آلاف الأشخاص في صحراء الحجاز اللاهية لإثبات محبة أمير المؤمنين عليه السلام لا ضرورة له، كما لا داعي لنزول آية «يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك... وإن لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس إن الله لا يهدي القوم الكافرين» بمحتوى تهديدي.

رابعاً: إن كلمة (أولى) -كما مرّ سابقاً- للتعيين لا للتفضيل.

خامساً: لو قبلنا -على فرض- الاولوية في حال التزامهم، فلا ينحصر التزامهم في إدارة

المحجورين دائماً، بل إن أهم موارد التزامهم هو إدارة أمور المجتمع، التي تزامنها دولياً.

٣٦- القبول بمعنى قبول العقلاء وهو أحد أركان عقد الوكالة.

ج: هناك فرق بين القبول المسبوق بالحق والقبول الملحق به. فقبول ولاية المعصوم عليه السلام والمنصوب من قبله مسبوق بالحق، أي إن هناك صفة ثابتة للمعصوم عليه السلام من قبل الله قبل قبول القابل، وهكذا يعتقد المؤمنون بثبوت هذا الحق. وأما الوكالة فيحصل لها الحق بعد قبول الإيجاب (لا قبول العقد) الذي يكون أصل عقد الوكالة سبباً لتحقيق الصفة، وثمرته ذلك ظهور حق الوكالة للوكيل. والغرض، ولو أن ما في الوكالة أن قبولها لازم، لأنها عقد لا إيقاع، لكن ليس كل مورد يكون قبوله واجباً هو من باب الوكالة.

٣٧- أياً ما كان الأمر فإن القبول أحد أركان العقد، وبانتفاؤه ينتفي العقد برمته، وإذا لم يكن هناك قبول فلا وجود لا للولاية ولا للقيادة ولا للنبوة.

ج: تمنح المناصب الإلهية، كالنبوة والرسالة والإمامة، إلى الأشخاص المعصومين عليهم السلام على أساس «الله أعلم حيث يجعل رسالته» وستكون لهؤلاء هذه الصفات، وسيكون تصديهم لإحراز تحقق آثار تلك الصفات مشروعاً. لكن لو أراد هؤلاء أن تكون لهم قدرة عينية وأن تتحقق الأهداف الإلهية خارجاً فهذا مشروط بأن تستعرف الأمة الإسلامية على تلك الصفة وتؤمن بهم وتعقد ميثاقاً معهم حدوداً، ولا تكون ناكثة ومارقة وقاسطة بقاء، وفي هذه الحالة تكون آثار الصفات المذكورة فعلية. إذن قبول الأمة من خلال الميثاق والتعاون في ساحة العمل شرط لتحقيق آثار وأهداف المناصب المذكورة لا شرط لنفس تحققها.

٣٨-... السياسة ليست من مقولة العلم حتى تثبت بواسطة الخبراء، وهذا عيب منطقي في نظام ولاية الفقيه، لأنّ الولاية أمر إلهي ليس لأحد فيها اطلاع على هذا المقام الرفيع غير الله.

ج: إنّ ولاية غير المعصوم المنصوب من قبل المعصوم عليه السلام مشروطة ببعض الملكات مثل: الفقه، والاجتهاد، وبعض الملكات العملية مثل: العدالة، القدرة على التدبير والإدارة، ولكل واحدة من هذه الملكات العلمية والعملية آثار يدرك من خلالها خبراء كل فرع مدى تحقق تلك الملكات، كالاكتفاء المطلق والأعلمية، التي هي من الملكات العلمية التي يمكن التعرف عليها بواسطة خبراء تشخيص المرجع.

كما أن صلاحية المرجعية وإدارة شؤون المقلّدين هي الأخرى ملكة عملية، تكتشف بواسطة خبراء الفن، كما هو ديدن العلماء الكبار منذ قديم الزمان، الذين يتعهدون بتشخيص الملكات العلمية للمرجع من جهة، ومن جهة أخرى يشخصون الملكات العملية له.

٣٩ و ٤٠- لا محصلة له، خارج عن البحث، لا ربط لهذه التفاصيل بالمطلوب.

ج: ما جاء في الصفحات ٧٢ و ٧٣ من العدد الأول من مجلة الحكومة الإسلامية جواب على بعض تلك النقود.

٤١- مرّ أن... وهذا توارد العلل الكثيرة على المعلول الواحد.

ج: سريان ولاية الأولياء الإلهيين لتنظيم شؤون المسلمين، وتعدّها في زمان واحد وإقليم واحد لم تطرح لحدّ الآن أبداً لكي تكون مورداً للنقد، وما هو لازم عدم وجود أي دليل على بطلانه ولا يوجد، وتشبيه موضوع الولاية بالمرجعية من أجل تقريبه إلى الذهن لا من باب القياس الفقهي والتمثيل المنطقي.

٤٣- القضاء على قسمين... وعليه العمل بحكم الله.

ج: المعصوم عليه السلام هو وليّ المجتمع الإنساني، فتارة يوكل المعصوم (عليه السلام) الفقيه الجامع للشروط، وحينئذ يكون الفقيه المذكور وكيلاً للولي، وتارة يجعله ولياً ومتولياً على الأشياء أو الأشخاص، كجعل الولاية لمالك الأشر وغيره من أولياء الدين، وفي هذه الحالة يصير الفقيه المذكور ولياً منصوباً من قبل المعصوم. أما قاضي التحكيم فيحتاج إلى بحث هل هو وكيل عن المتخاصمين، أي إن طرفي الدعوى هما اللذان منحاه حق القضاء لافتقارهما لصلاحيّة القضاء. أو أن أصل صلاحية القضاء قد منحها الله تعالى له، والمتخاصمان قد رضيا بقضائه.

٤٤- مرّ أن القبول من أركان أي عقد، لأن المعنى الحقيقي للعقد هو الإيجاب والقبول.

ج: بالتأكيد أن كل عقد مقابل الإيقاع متقوم بالإيجاب والقبول، لكن ليس كل عقد وكالة، وليس كل قبول قبول إيجاب وكالة، فالميثاق مع المعصوم عليه السلام ليس جعل الوكالة له.

٤٥- جاء في ذيل الخطبة الغديرية... والله أعلم بالصواب.

ج: إن رسالة خطبة الغدير تتضح من صدرها لا من ذيلها، ففي صدر الخطبة المذكورة أخذ الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله اعترافاً من الناس بأن [الإمام علياً] أولى من هؤلاء بأنفسهم، أي إنّه أقرّ جميع مخاطبي الغدير بمضمون الآية (٦) من سورة الأحزاب الدالّة على الولاية التعيينية (لا الترجيحية). وبعد هذه المقدّمة تكلم حول الولاية والإدارة فقط فقال: «من كنت مولاه فعليّ مولاه»، فما جاء في ذيل الخطبة هو بعنوان الدعاء بأن يوالي من والى علي بن أبي طالب عليه السلام ويخذل من خذله. فمعنى مولوية علي بن أبي طالب عليه السلام هي صرف الحجة، من دونه، ومن دون كونه مديراً، كما إنها ليست بمعنى المحبة والنصرة، لأنّ جميع هذه الأشياء ذكرت إلى جانب مجرى ولاية الرسول.

الهوامش

- (١) مجلة الحكومة الإسلامية، العدد: ١، ص ٥٦-٥٧. (٦) القضاء والشهادة، (ط مؤتمر الشيخ الأنصاري) الجزء ٢٢، ص ٨-٩.
- (٢) ج ٨، ص ٢٤٣ (طبعة بيروت).
- (٣) ج ٨، ص ٣٥٩ (طبعة شركة المعارف الإسلامية).
- (٧) سورة المائدة، الآية ٤٨.
- (٤) سورة الشورى، الآية ٩.
- (٨) نهج البلاغة، الكتاب رقم: ٥٣، الفقرة ٢.
- (٩) سورة المائدة، الآية ٦٧.
- (٥) ج ٢١، ص ٣٩٧.

حوار عقلائي حول الحكومة الإسلامية

الدكتور الشيخ مهدي حائري

إلحاقاً بالحوار الذي جرى بين الكاتب وسماحة الشيخ جواد آملي والمنشور في العدد السابق من مجلة (الحكومة الإسلامية) أصرّ بعض الأصدقاء أن أجيب مرّة أخرى على ما كتبه سماحته، إلّا أنني رغم هذا الاقتراح أعتقد أن ما هو شرط الصلاح وما يقرّه العقل النظري والعملي هو أن أجيب ضمن كلمات وجمل قصيرة، إلّا أنّها شاملة ومبرهنة. ثم إنّه لم يضاف إلى رصيدنا المعرفي عدا الألفاظ وتكرار الموضوعات القديمة والتقليدية.

وواضح أن المخاطب في سلسلة الحوارات طبقة خاصّة من الباحثين المتمكنين من الفهم الجيد لامتلاكهم حظاً كبيراً من الفطنة والوقادة، والسُّبُل والأصول العقلائية الفكرية. ومن هنا فليس المنهج الصحيح، الذي هو الخطوة الأولى في التعليم العالي، إعادة وتكرار المواضيع التي طُرحت بشكل معمّق ومحقّق، وقُدّمت إلى الباحثين الكبار بشكل شامل ومختصر، لأن ذلك سيؤدّي إلى إطالة الحديث والمجادلة بغير الأحسن، وباصطلاح المنطق إلى (التبكيك والتشغيب) المثير للشر.

والشيء الوحيد الذي يجب التنبيه عليه في هذا الوقت هو: أن الملاحظ أن أغلب الباحثين والعلماء الموجودين تغلبهم المشاعر والرغبات الخاصّة، فيفتقدون أمام القوى الجاذبة واستقطاب البحث الموازين القضائية والتحكيم العادل بشكل لا إرادي فيبتعدون عن الحقيقة، وليس لدينا أمام هذه الظاهرة طريق سوى الفرار من هذه الضائقة غير المقصودة ونكتفي بطرح مفاتيح بعض المطالب تاركين المعضلات لكي نبتعد بها عن الأشخاص الذين لا يفقهونها ويقلّبون الحقيقة.

وعلى كل، فقد اتضح من خلال الحوارات الجانبية حول بعض نقاط ضعف الفلسفة الوجودية للحكومة الإسلامية، والتي تصدّت مجلة (الحكومة الإسلامية) إلى طباعتها ونشرها، اتضح

للأسف أن بعض النقاط التي نتصور أنها إما بيّنة الثبوت أو مفروغ عنها ولا تحتاج إلى بيان وإطالة كلام، ظلّت طريقة معرفتها لدى بعض الأفاضل والباحثين مجهولة.

لهذه الملاحظة يكون من المناسب والواجب أن نكتب حول هذه الأبحاث الأساسية أكثر من الأول بقليل حتى تستطيع لغتنا وثقافتنا العامة أن تسترشد وتستفيد من طبيعة البحث.

إن أحد المطالب المهمة التي طُرحت هي أن الأحكام الحكومية والولائية ناجمة عن المصالح والمفاسد المتجدّدة التي تشخصها الحكومة، وفي ضوء هذا التشخيص يُشرّع حكم ويعطى صفة قانونية دون مراعاة الأحكام الشرعية، حتى مع مخالفتها لهذه الأحكام، وعلى أساس هذا الفرض هناك توضيحات، هي:

١- حينما توضع الأحكام الحكومية والولائية من قبل الحكّام، مع مراعاة تشخيص مصالح ومفاسد الشعب المتجدّدة، توضع وتكتسب مشروعيتها من دون استناد إلى أي واحد من مصادر الشريعة، وعدم فصل الدين عن السياسة مثل القضايا الجزئية التي تتناقض مع قضية السالبة الكلية. من هنا فإنّ النظام الديني بطبيعته يفصل الدين عن السياسة.

وقيل في جواب هذا السؤال المنطقي أن «العقل الخالص»، الذي هو أحد مصادر الحكم الشرعي، هو المرجع النهائي لهذه الأحكام الحكومية، لذا مع ملاحظة ذلك تعدّ الأحكام الحكومية أحكاماً شرعية.

نحن نقول: إذا كان صحيحاً أن «العقل الخالص» مصدر لاستنباط الأحكام الحكومية، والعقل الخالص، بدليل الملازمة «كل ما حكم به العقل حكم به الشرع»، يستوجب حكماً شرعياً، فإنّ - بهذا الدليل - ستكون الأحكام الحكومية - مثل الأحكام الشرعية الأخرى - أحكاماً شرعية دائمية وأزلية، وستكون هذه الأحكام كالعقل الخالص نفسه - الذي يتمتّع بالكلية والأبدية - أحكاماً أولية شرعية أزلية وأبدية. وما قرأتموه أن العقل أحد مصادر الحكم الشرعي، المراد به الأحكام الأولية الشرعية لا الأحكام الحكومية، التي سببها ومنشؤها الحكومة المؤقتة.

٢- وجاء أيضاً في جواب هذا السؤال المنطقي: للأحكام الحكومية والولائية ثواب وعقاب أخرويان، وكل حكم له ثواب وعقاب فهو (لهذا الدليل) حكم شرعي، وإنّ فالأحكام الحكومية شرعية. نحن نقول:

أولاً: من أين وأي مصدر أثبت لكم أن الأحكام الحكومية تستلزم العقاب والثواب؟ هذا ادّعاء خُلِق الساعة، ولم يُذكر في أيّ مكان.

ثانياً: إن مسألة العقاب والثواب مسألة كلامية ولا ربط لها بالفقه. وقبول وإنكار أي مطلب في المسائل الكلامية حرّ، ومع إنكارنا لذلك، فإنّ هذا الاستدلال باطل، وكأن لم يكن.

٣- وقيل أيضاً في جواب السؤال المنطقي المذكور (نقيض السلب الكلّي إيجاب جزئي): لم تنحصر مصادر أحكام الدين بالكتاب والسنة بل تشمل العقل الذي هو من مصادر الدين القوية، كما أن (العقل الخالص) إذا راعى الأصول والضوابط المنقولة سيكون له حكم ديني.

ونقول في الجواب على هذا الكلام:

أولاً: مقصودنا من الكتاب والسنة كل مصدر ديني شامل للعقل في سلسلة العلل.

ثانياً: إن هؤلاء الذين لهم اطلاع بأوليات المنطق والفلسفة يعلمون جيداً أن «العقل الخالص» هو «الفعلية المحضة»، الذي لم يلتفت ولم يتوجّه إلى جزئيات الزمان والمكان أبداً، والأحكام التي تصدر عنه هي -مثل هذا العقل- أحكام أبدية وأزلية ولا تقبل التغيّر والكون والفساد، ليس لها أي علاقة بمصالح ومفاسد أي بلد وأي حكومة أو إقليم حتى تصل إلى تشخيص زيد وعمر.

وما قيل: بأن للعقل الخالص مع مراعاته للأصول والضوابط المنقولة، أحكاماً دينية، دفعة أخرى من التناقضات المفهومية.

(للعقل الخالص) ثلاثة مشخّصات ذاتية لا تنفك عنه، كما يلي:

أولاً: أنه أزلي الثبوت وأبدي البقاء.

وثانياً: عنده كليات وشمول على الجميع ولا يتحدّد مع الجزئيات ومتغيّرات الطبيعة الزمانية والمكانية المتجدّدة. ثالثاً: إنّه مصان من أي نحو من التحوّل والتبدّل الأعم من الكون والفساد والحركات الجوهرية والعرضية:

1 - Eternal

2 - Universal Pure Reason

3 - Immutable

يرجى الإنصاف، كيف يمكن للعقل الخالص بهذه الخصوصيات أن يكون مصدراً للأحكام المتغيّرة ومفاسد المحيط الطبيعي والتحوّلات الاجتماعية الجزئية جداً والمتغيّرة في الزمان والمكان؟

إضافة إلى ذلك، إذا كان العقل الخالص هو المستند لاستنباط الأحكام الحكومية -كما جاء في الجواب على أسئلة الكاتب- فما هي حاجة هذا العقل إلى مجلس تشخيص، وهو خالص وذاتي البدهة، ولا يقبل التموهيه، ولا يتعرّض للقلّة أو الكثرة، ومجرّد من خصوصيات الزمان والمكان؟ والأكثر من ذلك أن تشخيص المصالح المرسلّة -التي هي تماماً بمعنى تشخيص المصلحة العامة- هي في عداد القياس والاستحسان ومن مصادر استنباط وفتاوى العامة، يعني أهل السنة والجماعة. وبما أنها لا تقيد اليقين فهي غير معتبرة ولا مشروعة ولا حجة عند أئمة الشيعة -سلام الله عليهم-، إلّا من باب الظن المطلق وهذا أيضاً على القول بانسداد باب العلم والعلمي.

شاهد تاريخي

قرأت في إحدى كتابات الإمام الفخر الرازي بأن مصادرة فدك تمّت على أساس حكم حكومي، والحكومة هي التي شخّصت هذه المصلحة، وهو أن يكون الملك المذكور تحت تصرّف الحكومة العامّة وبيت مال المسلمين، إلّا أن أئمة الشيعة لم يمشوا هذه الطريقة أبداً.

الكل يتذكّر أن «بو رقيبه» أصدر قبل عدّة سنوات في شهر رمضان المبارك حكماً عن طريق تشخيص المصلحة حكم فيه بعدم وجوب صوم شهر رمضان المبارك بسبب المتاعب الاقتصادية، وجبّ على الشعب المباشرة بالوظائف في أوّل الوقت.

وقد اعتبرت بعض الدول الغربية الشذوذ الجنسي أمراً قانونياً ومشروعاً للحدّ من النسل واستجابة للمصالح الاقتصادية والاجتماعية، اعتماداً على نفس أصل تشخيص المصالح العامة، مع اختلاف أن هؤلاء لا يسندون قوانينهم وتشريعاتهم إلى الله والنبي. ومن هنا يجب أن نقرأ هذا التحذير في الآية القرآنية، حيث يخاطب الله نبيّه المحبوب: «ولو تقول علينا بعض الأقاويل لأخذنا منه باليمين. ثم لقطعنا منه الوتين»^(١).

ومن المفاهيم الأخرى التي لفّها الاضطراب الفكري وإبهام اللغة والثقافة العامة والفكر العمومي هو مفهوم «الولاية». والصحيح أنها جاءت في أصول مذهب التشيع بمعنى الإمامة، والإمام يشابه النبي بأفضليّته العلمية على الآخرين في جميع الأمور. كما جاءت الولاية بمعنى آخر مثل القيمة على الصغار والمجانين، أو بمعنى الصداقة والمحبة، وفي بعض الاستعمال بمعنى تقبّل المسؤولية والتعهد بأمر من الأمور، لكنّها لم تأت في أي مورد من الموارد بمعنى إدارة البلاد وسياسة المدن.

نعم، الولاية المطلقة لله في لغة المتكلمين وفلاسفة الإسلام تعني إحاطته وقيمومته على جميع العالم، وبالنسبة إلى النبي والإمام تعني الإحاطة الحضورية بالنظام التشريعي الأحسن، أي بمعنى الإمامة، ولا تتناسب مفهوماً مع فن السياسة المرادف للعلم الحسولي ومن مقولة الكيف النفساني.

وعليه، لم تأت (الولاية) - من وجهة نظر مفاد ومفهوم اللغة - بمعنى الخبرة السياسية. وإن كانت المدينة الفاضلة والحكومة الإفلاطونية تتطلّب في حالة الانتقال من حالة المثل إلى الوجود الخارجي العيني والحقيقي، أن ينال جميع المواطنين من الرشد والبلوغ الاجتماعي لكي يتمكّنوا من استقبال العدل الإلهي، عن طريق النبي أو الإمام المعصوم، عن بصيرة وحب. على أن يعترف الجميع حقّ اليقين أن هؤلاء بالإضافة إلى مقام النبوة والإمامة - اللذين يستمذّان جذورهما من مقام الألوهية - هم الأفضل للحكم والقيادة السياسية التي تدور حول محور متغيّرات الزمان والمكان.

لقد تحقّق نموذج الحكومة السياسية - الاجتماعي لنبي الإسلام العظيم الشأن في بداية التاريخ بعدما هاجر من مكة إلى المدينة، وبعد (٢٥) عاماً حصلت هذه الفرصة الذهبية لعلي بن أبي طالب عليه السلام، فكانت إشرافه جميلة إلّا أنها كانت دولة عاجلة، وربما كان التقدير الإلهي إعطاء نموذج ليس إلّا.

ومراد الكاتب أن الإمامة بمرتبة النبوة، إلّا أنهما يختلفان بأن النبي مأمور بأن يعكس مشاهداته عن العالم على صيغة قانون إلهي للناس، وأن يعرف الأمة بنظام التشريع. وأما الإمام

فيتعهد بإطلاع الأمة بهذه الوظيفة لكن لا من قبله وإنما من قبل النبي الأكرم، ودليل ذلك هو أن لا يضيف ديناً جديداً على دين النبي.

وللإطلاع أكثر على موضوع النبوة والإمامة يراجع كتاب «حكمت و حكومت» [الحكمة والحكومة].

سؤال تعجبي

بعد حقيقة الإمامة، التي هي الأصل الرابع من أصول مذهب التشيع الخمسة، أصبح معلوم جيداً أن الإمامة تشترك مع النبوة بأنها تضع القانون الإلهي للعالم من خلال حضورها في محضر العلم العنائي الربوبي، والولاية تعني هذا الحضور للإحاطة بنظام التشريع الأحسن، والإمام عليه السلام هو ولي الشريعة بعد النبي، ولا يوجد شخص يشابهه بمثل هذه الرابطة الحضورية مع لوح العلم العنائي الربوبي. إذن كيف يمكن الاعتقاد كما يصرّ بعض علماء الشيعة، بأن الولاية ليست شيئاً سوى الإمامة، فنزلت من مشابهة مقام النبوة وفُسّرت بإدارة البلاد وطلب السلطة إلى القيادة السياسية. وهذا النوع من السياسة والحكومة لم يرده الله إلى نبيه أبداً. قال تعالى: «فذكر إنما أنت مذكر، لست عليهم بمسيطر»^(٢).

الهوامش

(١) سورة الحاقة، الآيات ٤٤-٤٦.

(٢) سورة الغاشية، الآيتان ٢١ و ٢٢.

بحوث في بيان ولاية الفقيه

الشيخ عبد الله جوادي آملي

بما أن بعض المبادئ التصورية بقيت خفية، أو إن بعض المقدمات التصديقية مطوية، لذا أصبح تصوّر معنى ولاية الفقيه ليس سهلاً أو ميسوراً، فيرجى من الباحثين في مباني ولاية الفقيه والناقدين المحترمين الالتفات إلى ذلك.

الأول: إنّ تضارب الآراء أساس لولادة الرأي الصائب: «اضربوا بعض الرأي ببعض فإنّه يتولّد منه الصواب»^(١)، فهو بدوره لقاح فكري، كما في التعبير اللطف للشيخ البهائي قدس سره والظريف، حيث يقول: «السؤال مؤنث والجواب مذكر»^(٢)، وتجربة مراكز البحوث والتحقيق تؤيد أن خصوصية برعم العلم في نور تلاقح النقد والرأي، فالموضوع العلمي لا يتبلور بمعزل عن تحليل الناقدين ومراجعة الباحثين، بل إنّ انتاجه عن فكر بكر لإنسان منزو ومن فكر واحد شيء نادر، كما أن ولادة عيسى عليه السلام من إنسان مبرأ من النكاح ومنزّه عن الزواج شيء نادر ومعجزة. وعلى هذا فالتضارب العلمي، الذي هو سنّة حسنة لولادة جيل علمي جديد، يجب أن تحكمه بعض قوانين التناكح العامة والمهمّة، وهذه هي نفس تكافؤ الجواب والسؤال. أي إن أوج وحضيض الجواب يتناسب مع أوج وحضيض النقد والسؤال، فمع فقدان التكافؤ بين الاثنين لا يترتب الأثر المطلوب على التضارب العلمي، فجميع الأجوبة المقدّمة لبيان مباني ولاية الفقيه لحدّ الآن تكافئ الأسئلة المطروحة، فالخفض والرفع في الأجوبة سببه انخفاض وارتفاع الأسئلة.

الثاني: بما أن العقل الخالص من مصادر الشرع الغنية والقوية، فهو يستنبط حسن وقبح الموضوعات الكلية استناداً إلى القضايا البيّنة أو المبيّنة، وهذا الأسلوب بنفسه اجتهاد مشروع، وفتوى هذا العقل حجة شرعية وكلية، وبعد اجتهاد الخبراء تقيّم مصاديقه الخارجية، وتبحث بعد اندراجها تحت أحد عناوين الصلاح أو الفساد، وحينئذ يشخص مدار تقواها أو شقاقها، ثم ينطبق عليها حكم عقلي ضروري، كلّّي، دائم وذاتي، ووزان هذا الاجتهاد العقلي وتطبيق الكلّي الثابت الدائم على الجزئي المتغيّر الزائل وزان الاجتهاد النقلي وانطباق حكم نقلي ثابت دائم على مصداق

متغير وزائل، وسوف لا يكون أي فرق في هذه الجهة الاجتهادية بين العقل الخالص والنقل الخالص، أي إن كلاهما قانون كلي ثابت ودائم، وسيكون انطباق الحكم الكلي على المصداق الجزئي واندراجه تحت القانون الكلي متغيراً وتابعاً لتحقيق المصداق.

إذن لا يمكن أن نقول:

إن الأحكام الحكومية والولائية تصدر من دون الالتفات إلى الأحكام الشرعية، وحتى مع مخالفة هذه الأحكام... لأن حكم العقل الخالص الذي ثبتت حجتيه في أصول الفقه، مشروع. ولأنه إما أن لا يكون حكم العقل على خلاف حكم النقل في هذا المورد، وإما أن يكون موجوداً، فعلى كليهما ستكون فتوى العقل هي تقديم الأهم على المهم من باب تراحم المهم والأهم، وهذا الترجيح العقلي سيكون مورداً لتأييد النقل أيضاً.

الثالث: إذا كان العقل الخالص حجة شرعية، وإدراك حُسن الشيء قد بلغ حدَّ الإلزام، فإنه سيكون سبباً لحكم العقل المذكور بالوجوب، مثل وجوب حفظ نظام شؤون المسلمين.

وإذا كان إدراك قبح شيء قد بلغ حدَّ الفساد التام فإنه سيكون سبباً لحكم العقل بحرمة مثل فوضى المجتمع الإسلامي، لأن هذا الشيء لا يختص بأي عصر أو مصر أو جيل، إضافة إلى أنه سيكون حكماً شرعياً من الأحكام الأولية، لا غير شرعي، وإذا اعتبرت بعض الأحكام ثانوية، فثانويتها لا تمنع من شرعيتها أبداً، لأنَّ معيار شرعية الحكم هي حجتيه الشرعية، فلا أولية الحكم شرط لشرعيته ولا ثانويته مانعة لشرعيته.

إذاً لا يمكن أن يقال: إن الأحكام الحكومية... تكتسب مشروعيتها من دون استناد إلى أي واحد من مصادر الشريعة... وعدم فصل الدين عن السياسة مثل القضية الجزئية التي تتناقض مع السالبة الكلية... بل يجب أن يقال: إن لازم الحجية الشرعية للعقل الخالص هي تأييد هذه الأمور لعدم فصل السياسة عن الدين، لا بالعكس، لأنَّ المصدر الأخير للأحكام الحكومية (بدون واسطة أو مع الواسطة) هو العقل الخالص، الذي يكون موطن حجتيه المعقولة والمقبولة أصول الفقه لا الحكومة المؤقتة.

الرابع: الحكم الكلي، الضروري، الدائم والذاتي غير مسؤول عن وجود أصل موضوعه الجزئي، ولا يتكفل بثباته، ولا يضمن بقاءه، أي من الممكن أن يصدر حكم عقلي أو نقلي عن مصدره الخاص بشكل ثابت ودائم، وموضوعه لم يوجد لحد الآن، أو على فرض وجوده فهو منقرض ولم يبق منه سوى آثاره القديمة.

وعلى هذا، لا يكون ثبات ودوام الحكم العقلي أو النقلي سبباً لثبات ودوام الموضوع، ولا بالعكس، فلا يؤثر تغير وزوال الموضوع الخارجي على ثبات ودوام الحكم العقلي أو النقلي. وأحكام الحكمة العملية (يجب ولا يجب) في دائرة الفقه، الأخلاق، الحقوق، السياسة و... هي قضايا إنشائية لا إخبارية.

ومن أجل تقريبها إلى الذهن يمكن تشبيهها بأحكام الحكمة النظرية (كان أو لم يكن) في

محور الفلسفة الطبيعية، الرياضيات والمنطق. فمثل هذه القضايا الحقيقية لا يؤثر بكليتها وثباتها واستمرارها وذاتيتها وجود وعدم، ثبات وتغير، استمرار وزوال مصاديقها الخارجية بأي شكل. والذي دعا إلى القول بأن العقل الخالص المتّصف بهذه الخصوصيات (أزلي الثبوت) هو الخلط بين الحكم والموضوع والمغالطة بين العنوان والمعنون وأخذ المصداق مكان الحكم.

الخامس: إذا قبلت الحجية الشرعية للعقل الخالص ففتواه كفتوى الدليل النقلي حكم ديني، وبما أنها حكم ديني، فعلى وفاقها وخلافها العاملين ثواب وعقاب أخرويان. وبما أن الأحكام الحكومية تستند إلى العقل المعتبر الشرعي، لأن دليله شرعي، فمدلولها سيكون شرعياً أيضاً، ولذا لا يمكن أن يقال: إن هذا ادّعاء... ولم يذكر في أي مورد...

إن فتوى بطل التاريخ والفقيه الكبير في تحريم الـ (تنباك) قريبة من هذا المضمون: (اليوم استعمال التنباك بمنزلة الحرب مع إمام الزمان عجل الله تعالى فرجه الشريف). فمخالفة الحكم الولائي يرافقه عقاب أخروي.

وبعد أن تمّ البرهان العقلي على وجود ثواب وعقاب للأحكام الحكومية يمكن أيضاً استنباط ترتّب الثواب والعقاب على امتثال ومخالفة الأحكام الحكومية من الدليل النقلي.

ففي العدد الثاني من مجلّة الحكومة الإسلامية (ص ٢٣٨ - ٢٣٩) نقل عن الشيخ الأنصاري رحمه الله وآخرين: استناداً إلى مقبولة عمر بن حنظلة ومشهورة أبي خديجة، ومع العدول من لفظ (حَكَمَ) إلى عنوان (حاكم) يستفاد النفوذ الشرعي للأحكام الولائية للفقيه الجامع للشروط، ويستفاد من إطلاق حرمة الردّ (الرادّ عليه كالرادّ علينا) شمول الحرمة لجميع موارد ردّ الأحكام الولائية والقضائية، وإذا كان نقض الحكم القضائي أو الولائي للوالي الديني معصية ومستلزماً للعقاب حتى بالنسبة إلى الحاكم الشرعي نفسه - كما استفاد ذلك صاحب الجواهر رحمة الله عليه من إطلاق حرمة الردّ - فإنّ سيكون الإبرام العملي لهذا الحكم طاعة وموجباً للثواب الأخروي.

السادس: وإن كان البحث حول أصل الثواب والعقاب، والنار والجنة وكيفية وجودهما، وتحققهما الفعلي والتقديري، والمسائل الأخرى المرتبطة بهما، بحثاً كلامياً ولا علاقة له بالفقه، والاعتقاد به أو إنكاره حر، لكن يطرح في هيكل النظام الديني عادة هذا الموضوع على المؤمنين وهو: ما هي الطرق التي يمكن استنباط حرمة الشيء منها؟

أولاً: إطلاق عنوان الحرمة مع عدم وجود قرينة صارفة على ارتكابه.

ثانياً: ورود صيغة النهي التحريمية منه من غير شاهد على التنزيه.

ثالثاً: التصريح بأن الشيء الفلاني معصية.

رابعاً: ورود الوعيد والتهديد بالعقاب الأخروي، تصريحاً أو ضمناً، على ارتكابه.

يستفيد العلماء المشهورون لتشخيص المعصية الكبيرة، التي يمنع ارتكابها تحقّق أصل العدالة أو زوالها، من التهديد أو الوعيد الصريح أو الضمني، لذا لا يمكن أن يقال: العقاب والثواب مسألة كلامية لا علاقة لها بالفقه....

لأن من الوعيد بالعقاب الأخروي والحكم الفقهي الفرعي يثبت في الفقه موضوعاً خاصاً.

السابع: وإن كان جعل الاصطلاح غير ممتنع عقلاً ولا ممنوع نقلاً لكن استخدامه في الحوار الثقافي مشروط بالإعلان عنه مسبقاً، والذي جاء في المجامع الفقهية والنصوص العلمية (الفقه وأصول الفقه) أن الدليل العقلي قسيم بالنسبة إلى الدليل النقلي (الكتاب والسنة)، ولم يكن مصطلحاً متداولاً بين المطلعين على العلوم الحوزوية أن عنوان (الكتاب والسنة) مقسم لكل مصدر ديني، الأعم من العقل والنقل، وإنما يختص بالدليل النقلي.

إذن لا يمكن القول أن مقصودنا من الكتاب والسنة كل مصدر ديني (أعم من العقل والنقل) ما لم يسبق الإعلام بذلك.

الثامن: المراد من العقل الخالص، الذي ثبتت حجتيه في أصول الفقه، هو العقل الذي يكون استدلاله مصنوعاً من مبادئ القياس الأصولي والتمثيل المنطقي ومبرراً من ضرر المغالطات المختلفة التي تظهر مع تدخل الوهم أو الخيال. والأحكام الصادرة عن هذا العقل -الذي هو فعلية محضة من إحدى الجهات، ومن جهة أخرى قد لا يصل حد الفعلية- كلية، ثابتة ولا تتغير، لكن كما قلنا في المطلب الثاني إن الخلط بين الصغرى والكبرى واختلاط الحكم بالمصداق صار سبباً لاستبعاد ذلك. وتوضيحه، تارة يكون الحاكم في الحكم الكلّي هو العقل الخالص أو النقل المعتبر، المصان من التغير، وموضوعه عنوان مفهومي وجامع محفوظ من الزوال، ومصداق هذا الموضوع، الموجود في دائرة الطبيعة وواقع في وسط الحركات المختلفة، محكوم بالزوال والتغير ولا تلازم بين زوال المصداق وزوال أصل القانون الكلي والحكم الجامع، لكن المصداق المادي، وعلى أثر التحوّلات الخارجية، تارة يندرج تحت قانون كليّ معيّن وأخرى يندرج تحت حكم جامع، والذي يتغيّر على أثر تبدل المصداق الخارجي هو انطباق الحكم الكلّي على المصداق المادي، لأصل الحكم الكلّي والقانون الجامع، يعني المحسوس المتغيّر لا المعقول، والحسّ المتقلّب لا العقل. ومعلوم أن للعقل الخالص مراحل، أنزلها ما طرّح في الفلسفة المشائية بعنوان العقل المستفاد، الواقع بعد العقل بالفعل، الذي تظهر مرحلة كماله في فلسفة الاشراق، ثم في فلسفة الحكمة المتعالية، وتبيّن مرحلته النهائية في العرفان الذي يفوق الحكمة المتعالية -فضلاً عن الفلسفات الأخرى-. والغرض أن العقل الخالص الذي ثبتت حجتيه لأجل. الفقه والعلوم الأخرى المرتبطة بالحكمة العملية في أصول الفقه، هو غير العقل الخالص باصطلاح الفلاسفة والعرفاء، لأن هذه العنقاء المّعرب والمعرفة المتألّقة لا تحصل للفقيه المتعارف والأصولي العادي، بل انه لا يدّعي صيد أي حكم وعارف.

التاسع: ان فن برهان المنطق مسؤول عن بيان مبادئ البرهان وشروط مقدّماتها ورابطة محمولها وموضوعها. ونلخص فيما يلي خصائص قضايا العقل الخالص في أربعة عناصر محورية لا ثلاثة:

١- الكلية. ٢- الاستمرار. ٣- الذاتية. ٤- الضرورة (استحالة انفكاك المحمول عن الموضوع)، وبما أن روح النسخ في الأحكام الكلية التي تستند إلى الوحي أو العقل الخالص أزمانية

بالتخصيص، وإن ذاك يرجع إلى تحوّل المصداق المترمّن في زمان مخصوص، مثل المصداق المتمكّن في المكان الخاص، فلا محذور فيه. لكن ينبغي أن يلحظ - بعيداً عن القوانين الاعتبارية - التفاوت بين الحكمة العملية والحكمة النظرية في جميع البحوث، فمثلاً الذاتي في باب الحكمة العملية ليس كمعنى الذاتي في الحكمة النظرية أبداً، لا الذاتي في باب إيساغوجي، ولا الذاتي في باب البرهان، وربما ما جاء في فلسفة حقوق الإنسان مجرد تشبيه بذاتي باب البرهان^(٣).

العاشر: العقل الخالص يعني المصان من المغالطات الصورية والمادية، ولا يعني البديهي، لذا من الممكن أن تكون فتواه نظرية ومعقدة لا بديهية وبسيطة، لأنه قد لا تكفي مجرد الفتوى الكلية لتدبير نظام عيني، وربما يحتاج تطبيق هذه الفتوى الجامعة على المصاديق المختلفة، التي تكون أحياناً معقدة ونظرية إلى تأمل عميق. ومن هنا فإن موقع مجلس تشخيص مصلحة النظام، الذي هو ليس مصدرًا للفتوى وإنما هو مصدر لتشخيص الموضوع الصالح والمصداق المناسب أو الأهم متعين إذا لم يزاخمه موضوع خاص، وإذا كان له مزاخم فالفرق يكون بين الأهم، فإذا لم يزاخمه موضوع خاص فهو متعين، وإذا كان له مزاخم فالفرق بين الأهم والمهم واضح وسيكون معلوماً، حتى تحصل للفقيه الجامع لشرائط القيادة الذي بيده القرار النهائي برأي فقاهتي، فتوى أو حكماً.

ومن خلال هذا البيان تتضح نقطتان: إحداهما: أن الحكم النهائي بيد الفقيه الجامع لشروط الفتوى والقيادة. وثانيتها: أن رسالة مجلس تشخيص المصلحة هي الخبرة المتخصصة والملتزمة لتعيين المصداق الصالح أو الأصلح أو الأهم. وعلى هذا فهنا فرق كبير بينه وبين موضوع القياس، الاستحسان، المصالح المرسلّة... التي هي مصادر فتوى مجموعة من المسلمين، كما أنه ليس من باب الاستناد إلى مطلق الظن لكي يبتني على الانسداد الباطل. ومنشأ هذه المغالطة، كغيرها من المغالطات السابقة، خلط بين الحكم والمصداق، والفتوى وموضوعها.

وعلى هذا، لا علاقة لأي واحد من الشواهد التاريخية والعينية، الماضية والحالية، بحجية العقل المحض وبأصل البحث، أي:

١- كلام الفخر الرازي حول مصادرة فذك.

٢- الحكم الصادر من قبل بورقيبة حول جواز الإفطار في شهر رمضان.

٣- السماح الوقح لبعض الدول الغربية لعمل يقول عنه القرآن الكريم: «ولو طأ إذ قال لقومه أتأتون الفاحشة ما سبقكم بها من أحد من العالمين. إنكم لتأتون الرجال شهوة من دون النساء بل أنتم قوم مسرفون»^(٤).

وإسناد فتوى العقل الخالص إلى الإسلام، كالفتوى المستفادة من النقل المعبر، لا محذور فيها، ولا تعتبر تقوّلًا وافتراءً، ولا تكون مشمولة بتهديد آية: «ولو تقول علينا بعض الأقاويل...»^(٥).

الحادي عشر: يمكن مشاهدة نموذج من ثبات الحكم وتغيّر المصداق من خلال أحداث المناظرة العلمية للإمام الجواد عليه السلام مع يحيى بن أكثم، حيث تغيّر مصداق معيّن خارجي عشر مرّات خلال يوم ونصف اليوم، بشكل أتى بعشرة أحكام متنوّعة، وهذا عبارة عن حكم خاص استعرضه الإمام الجواد عليه السلام، وهو إن امرأة كانت محرّمة على رجل، وحينما طلعت الشمس صارت محللة عليه، ثم حرمت عليه عند العصر، وحين الغروب حلّت له، وعند منتصف الليل حرمت عليه، وفي صباح الغد حلّت له، وحين طلوع الشمس من الغد حرمت عليه، وفي منتصف نهار الغد حلّت له^(٦).

وهذه الأحكام العشرة المتنوّعة، والتي جميعها ناشئة بنحو القضية الحقيقية (طبقاً للتشبيه المعهود) من اللوح الإلهي المحفوظ، والمصانة من أيّ تغيّر، لا تتأثّر ولا تتغيّر أي واحدة منها أثر تبدّل المصداق وتحوّله. والمقصود أن حكم العقل الخالص، يشبه وحي الله الثابت (مع فرق كبير بينهما)، ثابت وكلّي، وثباته وكلّيته لا تتأثّران بالحوادث اليومية والحوادث الطبيعية والمادية المتنوّعة، لأن الأضرار لا تصل إلى ثبات ودوام وكلية الحكم النقلي.

الثاني عشر: إن الولاية التكوينية (العلية الحقيقية في الحكمة، الظهور الحقيقي في العرفان) تختص ذاتاً بالله، والحصص في آية «فالله هو الولي»^(٧) والآيات الأخرى شاهد نقلي على ذلك.

والولاية على التشريع تختص ذاتاً بالله أيضاً، وآية «إن الحكم إلّا الله»^(٨) والآيات القرآنية الأخرى شاهد نقلي على الحصر المذكور. ويتمتع الأنبياء والأئمة عليهم السلام الذين هم مظاهر الاسماء الحسنى، بمقام الولاية المحصّن، الذي يبدأ من قرب النوافل... كنت سمعته الذي يسمع به... واستمراره بقرب الفرائض التي يأتي بها العبد فيصبح لسان المعبود، وينتهي في «سمع الله لمن حمده»؛ وتفصيل ذلك في كتب العرفان بالأخص مصباح الأنس لمحمد بن حمزة الفناري في شرح مفتاح الغيب للقنوي^(٩). غير أنه لا نهاية لتلك المراتب. والنبوة والرسالة وشؤون كمال الناس المتعالين مرهون بولايتهم التي هي حقيقة كمالهم. وكل نبي أو رسول لابد أن يكون ولياً لله، لكن ليس كل ولي هكذا.

الإمامة الحاكمة والمقدّمة على غيرها من الشؤون، من ألقاب الخلافة. والإمامة إمّا من دون واسطة، مثل جعل الإمامة لإبراهيم عليه السلام: «إني جاعلك للناس إماماً»^(١٠)، أو مع الواسطة مثل استخلاف موسى عليه السلام لأخيه هارون: «يا هارون اخلفني في قومي وأصلح ولا تتبع سبيل المفسدين»^(١١). والإمامة من غير واسطة تارة مطلقة وعامة، وأخرى مقيدة وخاصّة، والإمامة مع الواسطة تكون مقيدة ومحدودة جزماً^(١٢). والإمامة الخاصة كالنبوة الخاصة تستضيء من مصدر نوري واحد، لكن في نفس الوقت، يختص النبي صلّى الله عليه وآله بتلقّي الوحي التشريعي والرسالة التشريعية، والإمام عليه السلام من هذه الجهة خليفة ونائب للنبي صلّى الله عليه وآله. أما بخصوص أمير المؤمنين عليه السلام بالنسبة إلى الرسول الأكرم صلّى الله عليه وآله فليس آية «وأنفسنا وأنفسكم»^(١٣) هي الشاهد النقلي الوحيد على المطلوب، بل يستنبط من مجموع بعض الآيات والروايات المعتمدة وحدهايتين الذاتيتين المنزهتين، لأن الله

تعالى يقول من جهة: «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ»^(١٤)، الذي يدلُّ أن مهبط وحي الله هو قلب الرسول الأكرم. ومن جهة أخرى يقول أمير المؤمنين عليه السلام: أرى نور الوحي والرسالة وأشتم ريح النبوة^(١٥)، ومن جهة أخرى يقول الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله لعلي بن أبي طالب عليه السلام: إنك تسمع ما أسمع وترى ما أرى إلا أنك لست بنبي ولكذك لو زير وإنك لعلّ خير^(١٦). أي إن ما أسمعته تسمعه أنت، وما أراه تراه أنت، وبما أن مهبط وحي الله هو قلب الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله عليه وآله فهـ 'بحسّه ويراه ويدركه باطنّي لا خارجيّ، حضوريّ لا حصوليّ، صواب وليس خطأ، حقّ وليس باطلاً.

الموضوع المتقدم هو فهرسة لبعض كتب أهل المعرفة التي بعضها استنباطات تفسيرية من مجموع القرآن ونهج البلاغة أضيفت إلى ذلك.

وهذه الولاية والإمامة، التي هي أمر ملكوتي لا ملكي، وتكويني لا تشريعي، وحقيقي لا اعتباري، ومكان بحثها هو الحكمة النظرية لا الحكمة العملية، لم تجعل يوم غدٍ خم ولم تغصب في سقيفة بني ساعدة أبداً، لأنّ هذا المقام مقام ملكوتي غير قابل للنصب ولا الغصب. وأما الولاية والإمامة الملكية، بمعنى سياسة أمور المسلمين وتدبير بلادهم وإدارة شؤون المجتمع، التي هي من قضايا الحكمة العملية وأمر تشريعي لا تكويني، واعتباري لا حقيقي، قابل للجعل والغصب، وقد جعل في غدٍ خم وغُصب في سقيفة بني ساعدة.

والظاهر من هذه الولاية «الملكية» معنى ولاية أمور المسلمين، والظاهر من الإمامة «الناسوتية» معنى إمامة المجتمع الإسلامي والقيادة الدينية للأمة المَجعولة للإمام المعصوم في زمان حضوره وظهوره، ولنوابه الخاصين أو العامّين في زمان غيبته واختفائه، وهذا ما يمكن استنباطه من الشواهد المنقولة المختلفة:

١- بعد أن عاد الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام من حرب صفّين، وصف أوضاع الجاهلية وخصائص أهل بيت رسول الله صلى الله عليه وآله، وأوصاف أقوام أخرى، فقد جاء في الخطبة الثانية من نهج البلاغة:

«... لا يقاس بآل محمد -صلى الله عليه وآله وسلم- من هذه الأمة أحد ولا يستوي بهم... ولهم خصائص حقّ الولاية وفيهم الوصية والوراثة، الآن إذ رجع الحق إلى أهله ونقل إلى منتقله...»^(١٧).

وواضح أن المراد من ولاية أهل البيت عليهم السلام في هذه الخطبة النورانية هو ولاية أمور المسلمين، لأنّ القرينة الحالية من جهة، وظهور السياق وصدر الخطبة من جهة أخرى، والتعبير بـ «حقّ الولاية» من جهة ثالثة، كل ذلك شاهد على صدق المدعى، لأنّ الولاية التكوينية ليست من الحقوق المصطلحة، فإنها موقع التكوين المنيع، لا توصّى ولا تورث، لذا فإنّ عناوين الحق والوصية والوراثة نازرة إلى قضايا الحكمة العملية وإدارة وتدبير شؤون المسلمين.

٢- قال أمير المؤمنين عليه السلام بعد البيعة، حينما واجه ما لم يتوقّعه من معارضة طلحة

والزبير: «والله ما كانت لي في الخلافة رغبة ولا في الولاية إربة»^(١٨).

يتَّضح من خلال دراسة محتوى جميع الخطبة والتأمل الكامل في النقطة التي ذكرها أن المراد من الخلافة ليس هو الموقع المنيع لخليفة الله، الذي هو محطُّ رغبات الجميع الأعم من الملائكة وغيرها، وليس المراد من الولاية منزلة التكوين الرفيعة التي يطلبها السالكون الشهود دائماً، وأنما المراد منها إدارة المجتمع الإسلامي ووالي المسلمين.

٣- قال الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام في معركة صفين: «فقد جعل الله سبحانه لي عليكم حقاً بولاية أمركم ولكم عليّ من الحق مثل الذي لي عليكم...»^(١٩).

واضح أن المراد من الولاية في الخطبة المذكورة هو الإدارة ووالي المسلمين، لأنّه اعتبرها جزء الحقوق، وفي مقابل ذلك أكّد حقّ الشعب، والولاية التكوينية وإن كانت حقيقية لكنّها ليست الحق المصطلح في الحكمة العملية.

٤- كتب الإمام علي عليه السلام كتاباً إلى واليه في البحرين (عمرو بن أبي سلمة المخزومي) جاء فيه: «أما بعد فإنّي ولّيت نعمان بن عجلان الزرقي على البحرين... فلقد أحسنت الولاية وأديت الأمانة...»^(٢٠). ففي هذا الكتاب عرض لولاية وحكومة غير المعصوم المنصوب من قبله.

٥- اعتبر الامام علي عليه السلام -بشكل صريح- سياسة وولاية الأمويين باطلة، وأنهم لم يعطوا الحق للعلويين، فقد جاء كتاب كتبه إلى معاوية: «... متى كنتم يا معاوية ساسة الرعية وولاة أمر الأمة...»^(٢١) وما أنت والفاضل والمفضل والسائس والمسوس...».

لاشك أن المراد من السياسة والولاية في هذا الكتاب هو الحكومة وإدارة البلاد، فقد جاءت الولاية بمعنى الحكومة في موارد عديدة من عهد الإمام علي عليه السلام إلى مالك الأشتر، وأساس ذلك هو آية «النبى أولى بالمؤمنين من أنفسهم»^(٢٢)، التي ظهرت في غدير خم بعنوان (مولى).

٦- كما أن للولاية بمعنى الحكومة سابقة في النصوص الدينية، كذلك الأمة بمعنى قيادة المجتمع الإسلامي مطروحة فيها بشكل كامل، لذا يقول الإمام أمير المؤمنين عليه السلام في رسالته إلى بعض عمّاله: «فقد أسخّطت ربك وعصيت إمامك»^(٢٣)، وكذلك قال نفس هذا المضمون في رسالته الأخرى إلى مصقلة بن هبيرة الشيباني عامله ووالي أردشيرخره (من مدن فارس)، إذ الإمامة بمعنى الحكومة قد جاءت في النصوص الدينية، كما جاء في الفقرة (٥١) من عهد علي عليه السلام إلى مالك الأشتر، هكذا: «قول من جنودك أنصحهم في نفسك لله ولرسوله وإمامك...»^(٢٤).

٧- بعد أحداث هجوم بusr بن أبي أرطاة جاء في خطبة للإمام علي عليه السلام بهذا المضمون: «... باجتماعهم على باطلهم وتفرّقكم عن حقّكم وبمعصيتكم إمامكم في الحق وطاعتهم إمامهم في الباطل»^(٢٥). فالإمامة في هذه الرسالة تعني قيادة المجتمع.

٨- جاء في رسالة أمير المؤمنين عليه السلام إلى قثم بن عبّاس الذي كان عامله في مكّة:

«التابع لسلطانته المطيع لإمامه...»^(٢٦).

٩- جاء في الكلمات القصار والحكم لأُمير المؤمنين عليه السلام حول فائدة الإمامة: «... والإمامة نظاماً للأمة والطاعة تعظيماً للإمامة»^(٢٧).

١٠- في رسالة الإمام علي عليه السلام إلى عمّاله على الخراج هكذا: «... فأنصفوا الناس من أنفسكم واصبروا لحوائجهم فإنكم خزّان الرعية ووكلاء الأمة وسفراء الأئمة»^(٢٨).

١١- قال عليه السلام حول أئمة الدين: «إِنَّ الأئمة من قریش غُرسوا في هذا البطن من هاشم لا تصلح على سواهم، ولا تصلح الولاية من غيرهم...»^(٢٩).

لا شك أن عنوان الإمامة والولاية في هذه الموارد هي القيادة الملكية والحكومة السياسية، لا الإمامة الملكوتية والولاية التكوينية التي هي ليست مورد ادعاء الأُجانب وليست تحت تصرّفهم.

١٢- في «الغرر والدرر» ما يشبه تعابير نهج البلاغة حول العناوين الثلاثة: الولاية، الإمامة والسياسة، حيث جاء عن الإمام علي عليه السلام: «... لنا على الناس حق «الطاعة» والولاية ولهم من الله سبحانه حسن الجزاء - من نام عن نصرة وليّه انتبه بوطأة عدوّه - سلموا لأمر الله ولأمر وليّه، فإنكم لن تضلّوا مع التسليم شكر من فوقك يصدّ الولاة»^(٣٠).

١٣- وكما جاءت الإمامة الملكية إلى جنب الإمامة الملكوتية في كلام الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، فكَذلك جاءت الإمامة الملكية وحكومة المجتمع الإسلامي في كلمات سيّد الشهداء الحسين بن علي عليهما السلام النورية، لأنّه عليه السلام قال قريباً من هذا المضمون: «لعمري ما الإمام إلّا الحاكم بكتاب الله، الدائن بدين الله، القائم بالقسط، الحابس نفسه على ذلك والسلام»^(٣١).

١٤- إن المواصفات الواصلة حول أئمة أهل البيت عليهم السلام قد جاوزت المصداق الملكوتي إلى المصداق الملكي والناسوتي، فما جاء في زيارة الجامعة الكبيرة عن الإمام علي بن محمد الهادي عليهما السلام - مثلاً -، «السلام عليكم يا... ساسة العباد وأركان البلاد»، شامل أيضاً لحق الأئمة بالسياسة الناسوتية، وقيادة المجتمع الإسلامي.

وعلى هذا فما جاء في القسم الأخير من نقد الشيخ الدكتور مهدي الحائري دامت بركاتاه - بعنوان سؤال تعجبي وكذلك موارد النقد الأخرى، لا تسلم من الخلط بين الملك والملكوت، لأننا لو بحثنا بدقة لوجدنا هناك فرقاً كبيراً بين الإمامة الملكوتية التي يبيّن الإمام الرضا عليه السلام طرقاً من آثارها القريبة بهذا المضمون: «الإمام واحد دهره، لا يُدانيه أحد، وهو بحيث النجم من أيدي المتتولين، أين العقول من هذا وأين الاختيار من هذا»^(٣٢)، والإمامة الملكية، التي جاءت في نهج البلاغة وتحف العقول والغرر والدرر وغيرها من الكتب الروائية، وحينئذ سوف لا يطرح هذا السؤال أيّ شخص، لأن جميع من يدّعي الإمامة والقيادة الناسوتية والملكية للمجتمع، وكذلك الأمة الإسلامية، يعترفون أن لا طريق إلى موقع الإمامة الملكوتية المنيع.

١٥- إن الولاية التي هي ركيزة النبوة، الرسالة، الإمامة والشؤون الملكوتية الأخرى هي

مظهر الخلافة الإلهية لا في خصوص المجتمع الإنساني بل في أنحاء نظام الإمكان، لذا ليست وظيفة خليفة الله في النصوص العرفانية، هي فقط تنظيم شؤون البشر، بل إن تعليم أسماء الله الحسنى إلى الملائكة وجبروت الملائكة (جبران كل نقص) ومديرات الأمور هو ضمن اختصاصهم، لأن هذا الإنسان الكامل هو مظهر اسم الله الأعظم، واسمه الأعظم حاكم على جميع الأسماء الحسنى، ومظهر الاسم الأعظم سيكون حاكماً على مظاهر الأسماء الأخرى أيضاً، لذا منطقة نفوذ خليفة الله، في العرفان، أكثر تقدماً بمراتب من دائرة نفوذه في الفلسفة والكلام، كما أن لياقاته العلمية والعملية في العرفان أكثر من الشروط والأوصاف المعهودة في الفلسفة والكلام. من هنا لا يمكن توضيحه أو الإشارة إليه لمقام خلافته الإلهية ووظيفته أو اختياره.

أما ما جاء في كتاب الحكمة والحكومة (حكمت و حكومت) ^(٣٣)، الشريف، فهو يحتاج إلى فرصة مناسبة لكي يتّضح، فإن مطالب الكتاب غير صحيحة لا من حيث المبنى ولا من حيث البناء. لكن نشير هنا، أن كتب الحكمة الإلهية قد بحثت خلال عدّة فصول ومقالات الصفات الكمالية للإنسان المتكامل، مثل النبوة، الرسالة، الإمامة و... وبحث آخر بلحاظ المبدأ القابل، أي كيف تسمو النفس الإنسانية لمرحلة تلقي الوحي العالية، وعلى ماذا يدلّ هذا، وما هو الطريق إليه، وما هي عدد درجاته، وأخرى بلحاظ المبدأ الفاعلي الواجب على الله، أي كيف يتعيّن الشخص ويرسل للهداية، والحماية، وقيادة المجتمعات الإنسانية.

أما المقام الأول، وهو البحث في قسم معرفة النفس، فتطرّحه الفلسفة، حيث طرحه الشيخ الرئيس رحمه الله في قسم النفس من الشفاء، الإشارات، وأعاد طرحه الحكيم الكبير من مشاهير الإمامية الخواجه الطوسي رحمه الله في شرح الإشارات و... وهذا القسم من معرفة النبي أو الإمام لم يكن مخفياً على الخواجه.

والمقام الثاني، البحث في أفعال الله وحول وجوب تنصيب الإمام، حيث بيّنه الخواجه في التجريد عن طريق قاعدة اللطف، وقد حلّه المرحوم أبو علي قبل ذلك في الشفاء من دون التمسك بهذا العنوان ^(٣٤).

وينبغي الالتفات إلى أن منكري الحسن والقبح العقليين، كالأشاعرة، ليس عندهم حكم إلزامي في بحث النبوة والإمامة و...، والمعتقدون بهذا (إفراطاً)، كالمعتزلة، الذين يعتقدون أن إنزال كتاب هداية وإرسال رسول لحماية المجتمع البشري واجب على الله. أما الحكماء الإلهيون السائرون على طريق عقائد الإمامية الصحيحة، والمبرّأون من الإفراط والتفريط كأبي علي سينا، الذي يقول بنفس الوقت بالحسن والقبح العقليين، لا يخلطون بين الوجوب على الله، الذي يقول به المعتزلة بطلاناً، وبين الوجوب عن الله، كلام الإمامية الحق. لذا نجد صدر المتألهين قدس سره يقول في هذا الخصوص مع إعجابه بالمرحوم أبي علي: يجب عن الله لا يجب على الله.

وفي الختام، لحفظ القداسة العلمية والعملية للمحقّق الطوسي رحمه الله الذي هو مصان من الأمور المنسوبة إليه في كتاب (الحكمة والحكومة)، ومنزّه من هفوات وعثرات بعض المتكلمين الأخرى، نذكر مطلباً عن الاستاذ المتضلع والجامع النادر المجهول الحكيم المتألّه محمد حسين

فاضل التوني - قدس الله سره - الزكي النقي، فاستعرض لمن لهم علاقة بالمعارف العقلية أنه قال في أحد الأيام^(٣٥) عندما كان يدرس شرح القيصري على الفصوص: إنَّ المحقّق الطوسي رحمه الله كان حكيماً وليس متكلماً، وكان السرّ في تأليفه الكتب الكلامية لهم هو لبيان الإمامة الخاصة التي لا يمكن بيانها في غير فن الكلام، وأقدم المحقّق الطوسي على تحرير المسائل الكلامية لإثبات إمامة علي بن أبي طالب عليه السلام وسائر الأئمة المعصومين عليهم السلام، وقد كان موفقاً بعمله بشكل أحسن.

ثم وجدت هذا المطلب العريق والعقلي خلال دراستي إلهيات الشفاء في قم على يد العلامة الطباطبائي رحمه الله، في بعض حواشي الشفاء^(٣٦).

اللهم لا تجعل أي خطأ علمي سبباً لذلنا، ولا تجعل عثرات القلم مانعاً من المعرفة الصحيحة، اللهم هب لنا ما هو أفضل، فإنّه من فضلك لا باستحقاقنا، اللهم وفق الجميع بالأخص البيت الشريف لمؤسّس الحوزة العلمية للفوز بفيضك.. اللهم اشمل النظام الإسلامي، وقائد النظام، والأمة الإسلامية، والشعب الإيراني الشريف بلطفك. والحمد لله ربّ العالمين.

الهوامش

- (١) الغرر والدرر.
- (٢) كشكول الشيخ البهائي.
- (٣) كتاب فلسفة حقوق الإنسان، ص ٥٢-٥٣.
- (٤) سورة الأعراف، الآيات ٨٠ و ٨١.
- (٥) سورة الحاقة، الآيات ٤٤-٤٧.
- (٦) تحف العقول، قم، منشورات بصيرتي، ص ٣٣٨.
- (٧) سورة الشورى، الآية ٩.
- (٨) سورة الأنعام، الآية ٥٧.
- (٩) طهران، منشورات مولوي، ص ٤٤٥ و ٥٥٩ و ٦١٦ و ٦٤٣.
- (١٠) سورة البقرة، الآية ١٢٤.
- (١١) سورة الأعراف، الآية ١٤٢.
- (١٢) فكوك صدر الدين القنوي، ط ٣، ص ٣٠٢-٣٠٣.
- (١٣) سورة آل عمران، الآية ٦١.
- (١٤) سورة الشعراء، الآية ١٩٤.
- (١٥) نهج البلاغة، الخطبة: ٢٩١ (القاصعة)، الفقرة: ١٢٠.
- (١٦) المصدر نفسه، الفقرة: ١٢٢.
- (١٧) المصدر نفسه، الخطبة: ٢، الفقرة: ١٢.
- (١٨) المصدر نفسه، الخطبة: ٢٠٥، الفقرة: ٣.
- (١٩) المصدر نفسه، الخطبة ٢١٦، الفقرة: ١.
- (٢٠) المصدر نفسه، الكتاب: ٤٢، الفقرة: ١-٢.
- (٢١) المصدر نفسه، الكتاب: ١٠، الفقرة: ٥.
- (٢٢) سورة الأحزاب، الآية ٦.
- (٢٣) نهج البلاغة، الكتاب: ٤٠، الفقرة: ١.
- (٢٤) المصدر نفسه، الكتاب: ٥٣.
- (٢٥) المصدر نفسه، الخطبة: ٢٥، الفقرتان: ٢ و ٣.
- (٢٦) المصدر نفسه، الكتاب: ٣٣.
- (٢٧) المصدر نفسه، الكلمات القصار: ٢٥٢، الفقرة: ٥.
- (٢٨) المصدر نفسه، الكتاب: ٥١، الفقرتان: ٢ و ٣.
- (٢٩) المصدر نفسه، الخطبة: ١٤٤، الفقرة: ٤.
- (٣٠) الغرر والدرر.
- (٣١) تحف العقول، خطب الامام الحسين بن علي (ع).
- (٣٢) أصول الكافي، ج ١، كتاب الحجة.
- (٣٣) ص ١٧٠-١٧١.
- (٣٤) إلهيات الشفاء، ط مصر، ص ٤٤١-٤٤٥.
- (٣٥) في العام الدراسي ١٣٣٣-١٣٣٤ هـ. ش في طهران.
- (٣٦) ١٣٣٨ هـ. ش

في التعامل مع مصادر التراث السياسي الإسلامي

وقفه منهجية في ضوء مقتضيات عصرية ودواعي علمية*

أ. د. مَنى عبد المنعم أبو الفضل

إن للحديث عن التراث الإسلامي ومصادره مداخل عديدة يمكن أن تشكل أكثر من منطلق في تناول الموضوع، ولعلّ في مقدّمة هذه المداخل ما اصطلح على تسميته بـ«جدلية النص والواقع»، ذلك أن التراث الإسلامي - عند فريق من الباحثين - يشمل النص الإسلامي الموحى، المنزل على رسول الله عليه الصلاة والسلام، المتمثّل في كتاب الله، وبيانه في سنّة رسول الله عليه الصلاة والسلام، كما يشمل سائر ما أنتجه العقل المسلم من خلال تفاعله مع هذين المصدرين الأساسيين لمعرفته، ومع الواقع الذي عايشه، واللغة العربية التي مثّلت وعاء ذلك النص، ووسيلة الإفصاح عن مكنونه وبيان معانيه. فحول النص الموحى استطاع العقل المسلم أن يبني مجموعة من المعارف والعلوم التي استندت إلى النص في مرحلة تكوينها، ثم تحوّلت إلى وسائل لفهمه وأدوات لتفسيره وتأويله وتنزيله على الواقع المعاش، وهذه العلوم التي تعارف أسلافنا على تسميتها بـ«العلوم النقلية» تنامت على أيديهم، لتتنوّع بعد ذلك إلى علوم مقاصد وعلوم وسائل. وعلى تلك المعارف والعلوم، وفي خضم تفاعل العقل المسلم معها، قامت قواعد الحضارة الإسلامية وأُرسيت دعائم العمران الإسلامي. والكاتبون الذين يعتبرون التراث شاملاً لذلك كلّ دون تمييز أو تخصيص، يغلب أن يكونوا من أولئك الذين تأثّروا بالمفهوم الغربي الاستشراقي للتراث، الذي درج على عدم التفريق بين النص المعصوم المحفوظ كالقرآن العظيم، وما انبثق عن النص أو بُني عليه أو استند إليه بشكل من الأشكال؛ ولذلك يضع هؤلاء المعاصرة مقابل التراث باعتبارهما نقيضين، إذ كل منهما - في نظرهم - يمثّل فلسفة ومنهجاً ونظام حياة.

* مراجعة لكتاب الدكتور نصر محمد عارف. في مصادر التراث السياسي الإسلامي: دراسة في إشكالية التعميم

قبل الاستقراء والتأصيل. المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.

وفي مقابل هؤلاء يقف فريق من الباحثين المسلمين الذين يضعون مساحة فاصلة بين النص الموحى الذي لا يرون جواز إطلاق لفظ التراث عليه، إلا بالمعنى اللغوي المحدد، الذي وردت الإشارة إليه في قوله تعالى: «ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا...»^(١)، وذلك تنزيهاً للقرآن الكريم من أن يسوّى بينه وبين ثمرات العقول البشرية، ونأياً به وبالسنة النبوية أن يدخل في دائرة سجل تدور رحاها بين أهل التراث وأهل المعاصرة.

وعلى أية حال فإن السياق الحضاري العربي الإسلامي يفرض إعادة تعريف كل من «النص» و«الواقع» على نحو يخرج الأصول المرجعية لهذا التراث من دائرة حرفية المدونات المنطوقة ومن شكليات المبنى اللفظي، ويأخذ في الاعتبار الأبعاد الغيبية المتعلقة بتنزيل النص وتحققه في الواقع، ويأخذ في الاعتبار كذلك التشكلات المفصلية لواقع عصر التنزيل الذي ارتبط بسيرة وبيان متلقي الوحي عليه الصلاة والسلام، حتى أنّ مناقشة تراث الفكر الإسلامي -الذي يشكل التراث السياسي رافداً أساسياً من روافده- في سياق التخصيص لجذلية النص والواقع، يقتضي التمييز بين المنطلق المعرفي الوضعي المادي الذي يدور الخطاب المعرفي المعاصر في إطاره، والذي تولدت من حواراته الداخلية أطروحة هذه الإشكالية، وبين الخطاب الإسلامي الذي ينطلق من المعرفة التوحيدية التي تجعل من علاقة الخالق بالخلق، والإنسان بالحق، حجر الزاوية لسائر العلائق الدنيوية التي تمتد على مدى تقاطعات الزمان والمكان.

تقديم الإطار المرجعي في التعامل مع المصادر

وبقدر ما يقدم لنا المنطلق المعرفي التوحيدي نسقاً مفتوحاً لتشكيل المدركات الإنسانية وتشكيل الواقع الحيوي لتلك المدركات -يكون التحفظ على دلالة المفردات المعنية في الأطروحات والإشكاليات المثارة في الخطاب الفكري السائد جملة وتفصيلاً، وعليه، فإن تفرّد وتمايز تراثنا في الفكر السياسي يرجع إلى تمايز هذا التراث في شكله، فضلاً عن تمايز مفردات النص والواقع الذي تعامل معه، ولنفضّل قليلاً في هذا المجال نقول: إنّ النص في اصطلاح علماء أصول الفقه هو اللفظ الذي لا يحتمل غير معنى واحد، وهناك الظاهر الذي يحتمل أكثر من معنى، هو في أحدها أظهر، وهناك المؤول والمشتراك والمترادف وغيرها من المصطلحات، ولكن المعنى الشائع الآن للنص هو حرفية المدونات المنطوقة والقابلة للقراءة ممّا تركه الآباء والأجداد، والنص بهذا المعنى لم يكن وحده أصل مرجعية الفكر والحركة في منشأ الخبرة الحضارية الإسلامية، فلم تولد هذه الخبرة في إطار تفاعل مع نصوص صمّاء، واكتشاف لمدونات الأقدمين ولا لنصوص الأولين، وإن كان من الشائع أن التدوين أو الكتابة من شأنها أن تكسب النص قداسة تتعاضد مع الزمن فإنّ مرجعية المصادر الإسلامية، المخطوطة والمحفوظة، لا تستند إلى مثل هذه القداسة، أو ذلك التقادم، بل الأصل في هذه المرجعية مرتبط بالتنزيل والوحي وانتساب القرآن لله تعالى، فهو كلامه جل شأنه، أمّا السنة فهي منهج التأسيسي في ربط التنزيل بالواقع وتوضيح منهجية ذلك.

فالقداصة منحصرة في هذين المصدرين وبقدر ما تتصل المصادر الأخرى بهما، وتقوم عليهما تكسب أهمية علمية وشرعية معرفية، بل إننا إذا ما أخذنا بالاستعمال القرآني للكتاب في مطلع سورة البقرة «ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين» وتأملنا قوله تعالى: «لا تحرك به لسانك لتعجل به. إن علينا جمعه وقرآنه. فإذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم إن علينا بيانه»^(٢)، ونحو ذلك من آيات، لكان لنا أن نقول: إن التنزيل بما يشتمل عليه من قدرة على النفاذ إلى القلوب والعقول، وطلاقة على التأثير في الواقع يكاد يبني معنى في مدركات وواقع المتلقي يسمعه سمعاً، ويشهده شهوداً قبل أن يقرأه مدوناً حرفاً ومبنى، وإن آيات الفرقان والبيان والذكر والهدى والنور، لا يمكن أن تختزل أو تجمد في صياغة نصية وإن الكتاب المقروء عبر ما يسطره القلم، والمخطوط الذي يحفظ في مبنى الآيات المدونة في الكتاب المقروء، إنما هو تجل للمكنون المجيد والمحفوظ من آيات التنزيل التي تظل بياناً، وفرقاناً، وهدياً، وشفاءً، وبرهاناً، وبشرى، ونذيراً، ونوراً مبيناً للعالمين على تعاقب السنين، ومن ثم فإن أي حديث عن النص القرآني من خارج النص القرآني ذاته يبقى دون حقيقته الكاملة، وتبقى حقيقة الوعي القرآني أكبر وأعمق من أي نص آخر، ولو استند ذلك النص إلى ذات القرآن الكريم.

وكذلك الحال إذا ما انتقلنا إلى المصدر الثاني من المصادر الأصلية للإسلام والمكوّنة للخبرة الحضارية الإسلامية، فهنا ندرك أثر الحديث النبوي الشريف في مدركات التداول والتناقل في هذه الخبرة، بوصفه مجال رواية ودراية ومنهجية، أسوة وقدوة قبل أن يكون مجال نص حرفي بمنقوله وموروثه. فإن كان الحديث قد وصلنا في شكل نصوص اختلف في سياق المنطوق والمنقول منها قدر اختلاف المصدر والسند فيها، إلا أن معاشة الأمة لتراث النبوة جاءت من خلال تمثل معاني الأحاديث والسنن، ومدلولاتها الفعلية بالنسبة لواقع الحياة اليومية، ومن ثم جاء أثر التراث النبوي في تكوين حس وضمير المسلم العادي على مستوى الفرد والجماعة، ولم يكن بحال من الأحوال حبيس مجالس علماء التخصص والمحدثين ورواة النصوص. وإذا امتاز القرآن بالإطلاق فإن السنة النبوية محاطة بالوحي وعصمة الرسول عليه الصلاة والسلام من جانب، ومحدودة من جانب آخر بموقعها الزماني والمكاني في بيان التنزيل، وبمكانياتها في مواضع التأسسي والاقتداء، إنما تجمع بين بُعدين، بُعد الإطلاق وُبُعد النسبية، على نحو يجعل منها حجر زاوية في المنظومة المعرفية والعقيدية الإسلامية، وعروة وصل بين المطلق القرآني من جانب وبين المتكاثرات المتحوّل في عالم الشهادة من جانب آخر.

وفي النهاية تبقى مطلقة القرآن والسنة بخصوصياتها الجامعة، المسافة الفاصلة بين هذه المصادر وبين التراث الإسلامي المبني عليها والمرتبط بها بشكل أو بآخر، ومن ثم فإنه إذا ما نظرنا إلى المصادر المرجعية للفكر الإسلامي والمتمثلة في القرآن والسنة وتعاملنا معها في سياق النص فإنه يتعين علينا مراجعة المدلول المعنوي والحقل المفهومي للمصطلح على نحو يخرج من الأطر الوضعية التي تختزل وتقلص، وتخلط وتُسوي، ولا تميز بين النص الموحى، والنص البشري من مدونات ومخطوطات ومؤلفات ومحفوظات يتناقلها أهل العلم وأرباب

الصناعة الحضارية، بل أنه يتعين علينا من خلال تلك المراجعة الناقدة المتمعنة أن نعيد النظر في جملة من المفاهيم الكامنة التي تنطوي عليها صياغة الإشكالية على نحو المتقابلات المستقطبة، التي تحمل معنى حتمية التعارض بل والتناقض، والتي توحى بأبعاد المفارقات الكونية التي تحمل بدورها في نسيجها مقومات الاصطراع كمقدمات في السبق والتجاوز من خلال إلغاء الآخر، هذا فضلاً عما تضمه إشكالية واقع التناقض والتصارع من أحادية التحيز في صالح واقعية مفتحة تعج بها مادية المعرفية السائدة، فكيف تكشف الصياغة للإشكالية موضع البحث عن سياق من شأنه أن يصادر على قراءتنا للتراث الفكري الإسلامي، ويفرض عليه تشوهات هي ليست منه في شيء؟ وكيف تتأتى مراجعة هذا السياق على نحو يجعله أقرب نفعاً في التعامل مع طوار العمران البشري عامة، وواقع الخبرة الحضارية الإسلامية خاصة؟ وما هو الدور الذي يمكن أن نقوم به نحن أبناء هذا التراث الإسلامي في تصحيح مناهج ومداخل التعامل مع محصلة التراث الإنساني من خلال إعادة قراءة مصادرنا الفكرية وربطها بمساق حاضرننا المعاش وتصوراتنا للمستقبل؟

وإن كانت هذه وغيرها من التساؤلات التي تعرض للباحث في مصادر الفكر والتنظير الإسلامية، والتي تستوجب تناولاً ليس هذا مقامه، إلا أننا نستطيع من خلال وقفات قصيرة أن نحدد ملامح التناول البديل الذي يمكن من استقراء واستجلاء مصادر الفكر السياسي الإسلامي على النحو التالي:

١- إن مبحث الحقيقة ينطلق من ركيزة وسطى، ولا يبدأ من طرفين أو من أطراف متناقضة تماماً، كما أنه لا ينطلق من مسقط فراغ والوسط هو مركز لدائرة كونية ويمكن الانطلاق من هذا الوسط أفقياً لتوسيع مدار الإحاطة بظواهر الكون وكذلك يمكن الانطلاق منه رأسياً لتعميق مناط الإحاطة نفاذاً إلى باطن الظواهر، أو لإيجاد نافذة - أو ثغرة - يمكن من خلالها تأمين خصوصية الدائرة بعيداً عن مغالق الجمود والانحسار أو الانكسار.

٢- إن التقابل هو سنة التدافع، ويقع التقابل على مستويات، فلا يمكن أن يختزل التقابل إلى مجرد التناقض أو التضاد، كما أن التدافع يتسع ليستوعب الصراع كأحد الأشكال الناجمة عن المتقابلات دون مصادرة سائر الأشكال المغايرة والممكنة لآليات التدافع كمعطى سنني لتسيير العمران البشري نحو غايته عبر مدار الزمان الكوني وتقلب الأحوال.

٣- ومن وسطية ركيزة الانطلاق وتعيين المتقابلات في سياق الدافعية يكون النظر إلى طبيعة العلاقة بين النص والواقع نظرة استيعاب وتجاوز، فالاستيعاب يكون لطبائع الفعل، والتجاوز يكون لمواقع الانفعال، وبهذا المعنى لا مجال لافتعال التناقض والمفارقة بين النص والواقع، ولا بين القيم والحركة، ولا بين الخلق والسلوك، ولا بين ما هو كائن وما يجب أن يكون، فهذه وغيرها من المتقابلات المتفارقات لئن كانت من دواعي ولوازم تراجيديا / عبثيات الوثنيات القديمة وورثتها المحدثون إلا أنها ليست بحال من طبيعة الأشياء، وما هي في أصل الوجود خلقة أو خليفة

مراجعة في جدلية النص والواقع

وبالرجوع إلى مصادرنا المعرفية وإلى التراث الفكري الذي تولّد في سياق الاحتكاك بتلك المصادر، يتبيّن لنا أن المساحة بين النص والواقع تكون من مقدّمات الدافعية الحضارية، ومن دواعي السعي التدافعي الهادف والبناء، ولكنها ليست بالمساحة المستعصية على اللقاء، بل هي تظل مساحة متحدّية، لأنّها مساحة محكومة في تماوجات المد والجزر بدوافع تفوق وتجاوز دوافع التنافر، وذلك بفضل الغائية المركّبة التي منها جعل الفعل الإنساني، وعليها قُدّر وسط هذا الفعل والحركة. وعليه فإنّ الواقع بقدر ما ينأى عن العبثية يكون مستأنساً بالنص الذي يتمثّله تقريباً أو زلفى أو تقوى أو ورعاً. كما أن النص يسري باتجاه واقع مفتقر لمقتضيات الترشيح وبواعث السمو، فيتنزّل عليه في إطار جهد واجتهاد بشري يعيش الواقع ويقرأ النص، إذن فلا نصّ في فراغ، ولا واقع مقطوع عن بواعث الرشد، غيض من فيض، وهذا وذاك من الدروس الأولية التي نستقيها من تعاملنا مع تراثنا الفكري من منطلق المعرفة التوحيدية الخالصة، حيث جاء الهدى والحق ليرشد الحدث ويكيّف الواقع. وحيث يتعانق الهدى وواقع الحدث في ضوء آيات بينات، كانت لبنات في سور، أحاطها تفاعل الإنسان والواقع معاً بسياج من العلوم والنقول، منها ما ارتبط بشروح حفظت أسباب النزول ومناسبات الوحي، وأوضحت في جملتها وشائج تربط النص والواقع على نحو تتأكّد فيه قابلية الواقع للتشكّل بالنص على هدى من القيم والمثل، التي تجلّت في التنزيل، والتي تمثّلت كذلك في واقع منهاج النبوة الذي جعل للناس لأجيال مقبلة كحلقة واصله بين عوالم متعانقة: عالم القول وعالم الفعل، عالم القيم وعالم الحركة والضرورة، وعالم الإيمان وعالم العمل، وعالم العلم والنفع، وعالم الوعد والوفاء، وعالم الأمانة والأداء... إلخ.

فكل نص ينطوي على واقع ويستوعبه، وإن تجاوزته متسامياً منه وبه إلى غيره من مجالات واقع متجدّد ومستحدث، ثم جاء نص مرشد معلم يحمل معالم الإطلاق دون أن يفقد قابلية التّنزّل، استجابة لدواعي النسبية في مواقف تحكمها حدود المتناهيات، كما أن الأمة شهدت واقعاً قابلاً لمناسبة المدركات القيمية والانتساب إلى مدار المثل الأعلى إضافة إلى تقاطعات مع الزمانية المكانية على نحو جعلت من القيم معطيات في مدار نسبية الواقع، فلم يقع النقيض الذي أشاعته فرضيات المعرفة الوضعية السائدة، والتي لم تقنع بافتعال القطيعة بين النص والواقع بل ذهبت لتجعل الواقع حكماً على النص بعد أن فرّغت الواقع من أبعاده القيمية، وأحكمت عزلة النص في فراغية متوهمة، فغاب المطلق أو غُيب، بعد أن ضلّت السبيل إليه، وباتت النسبية هي قاعدة التحكم والاحتكام في كل من النص والواقع حتى كادت النسبية ذاتها تتحوّل إلى مطلق جديد يحل محل المطلق المغيّب في عالم يأبى فراغات المرتكز وينحو دائماً وأبداً إلى القواعد والمنطلقات، وإن أدّى ذلك بموجب ذات العبثية المعرفية التي تحكم منطق المفارقات إلى محو حدود الرشد وتمييع المقاييس وقلب الموازين بحيث تتبدّل المواقع، فيتحوّل النسبي إلى مطلق والمطلق إلى نسبي، ثم تستبد النسبية بسطوتها، بعد أن تنفي عن عالمها سائر المطلقات.

وهكذا تسقط جدلية النص والواقع صريعة تلك المعادلة التي تبدأ من اختزال المطلقات مروراً باستقطابها الاصطراحي، وتنتهي بتميع الحدود وتغيب الفواصل لتصل إلى سيولة متناهية في عدمية النسبية المطلقة، وهكذا تفتعل إشكالية العلاقة بين النص والواقع من منظور المعرفية الوضعية السائدة والتي يراد لنا أن نقرأ تراثنا ونستقرئه على ضوئها، دون وقفة مراجعة أو تساؤل؟

إن من سنن الله في خلقه، سُنَّة الدفع والتدافع ﴿ولولا دفع الله الناس...﴾^(٣)، إلى آخر الآيتين، وهي سُنَّة تفترض أن الأصل في الخلق الحياة والحيوية والبقاء والتفاضل وابتغاء الوسيلة إلى مكرمة الفضيلة، ثم التطلع إلى السبق. ومن هنا يتحقق الدفع، فالدافعية والحركة الواثبة الهادفة، التي تسعى إلى التجاوز، تجاوز العوامل التي تثبط الهمم وتلجم الأفئدة وتعوق الدافعية، التي هي أساس الحيوية في صيرورة الخلق، والتي أنشأها الله قوّة دافعة، وأودعها الكون وفطر عليها مخلوقاته. ومع سُنَّة الدفع، تأتي سُنَّة «الإخراج» باعتبارها سُنَّة كونية خلقية، وسُنَّة عمرانبة خلقية، فالله يخرج الحي من الميت والميت من الحي، ويجعل رسالته حيث شاء ويخرج خير أمة للناس، من أمة مغمورة أعدها الدهر واستنفد قواها، إلى خير أمة تبلغ الغاية في خيريتها، وإن كان إخراج مثل هذه الأمة في الزمان والمكان، هو من قبيل الأمر والمشينة الإلهية التي جعلت لكل شيء قدراً، والتي تختص بالهيمنة على أصل الحياة والموت والمعاد والحساب، إلا أننا في مستوى أدنى من التحليل والتأصيل للحدث العمراني بمعطياته الزمانية والمكانية، وطاقاته البشرية ما علينا إلا أن نقف عند الأسباب، وهو سبحانه الذي جعل لكل شيء سبباً وأسباباً مستحضرة في الدواعي والمسببات، ضمن منظومة الكونيات والمقدرات، فربط ما بين سنن الدفع وسنن الإخراج عند تقويم دورة العمران البشري والترجيح بين المثبطات والمعوقات المؤدية إلى الركود. فالهلاك والمنشطات والدافعية الموجبة لحيويات السبق والاستيعاب والتجاوز للوثوب عبر المعوقات والمثبطات إلى مواقع متقدمة تؤمّن أسباب تجدد وخروج الكيانات الحية، أو (بلغة العمران البشري وأصول الاجتماع) توحد أسباب النهضة للأمة الواثبة.

الخطاب العربي المعاصر بين دواعي الترشييد ومحاذير التقويض

وإذا كنا قد وقفنا عند متن التراث نصاً في المدخل الأول، نأتي هنا من مدخل مجاور، لنجعل من التراث مادة وموضوعاً، لكي نعرف من خلال هذا التراث قابليات أمة ما للحياة، وللخروج، والتجدد، وذلك بفعل ما لا يخفى من موقع تراث الأمة من نبض حيويتها، وبما يحمله هذا التراث من آثار وتراكبات الماضي، ومن مؤشرات ودلالات المستقبل فيكون التعامل مع التراث السياسي للأمة جزءاً من تراثها أو بعضاً من كل، خاصة عندما نتعرض للمعارضات المتقابلات من الأطروحات التي يتناول من خلالها الأولون واللاحقون - وكلهم معاصرون - إشكاليات العصر وواقع الحداثة مروراً بالأصالة حيناً، وتجاوزاً لها أحياناً. وفي كل حال يبقى السؤال الذي يوحى بمحورية المقال في إشكالية التراث، وفيما شاكل إشكالية التراث من قضايا في تحديد مسارات الفكر وبيان أبعاد التداخل والتشابك في الإشكالية، ولذلك تعددت الأسئلة المثيرة

لجوانب الإشكالية فيسألونك عن التراث؟ قل: هو الثمين الذي لا تُدرك قيمته إلا بافتقاده وتفقدّه، وهو الزاد الذي لا تحصل الحداثة إلا به، ويسألونك عن الحداثة؟ قل: هي الفتنة التي لا يرد بأسها ولا ترشد إلى هداها بغير التراث - وهكذا يدور السجال - وتحتدّ النبرات في زحمة الخطاب المعاصر ليفصح عن بنية من المتلازمات ونسيج من المتقابلات المتشابكات هي في الحقيقة مفتاح لخريطة من المتغيرات الفكرية والاجتماعية، التي تشكّل اليوم ملامح العصر، وصبغة المعاصرة، في منطقتنا الحضارية العربية.

وليست الآفة أن تتعدّد الاجتهادات في مجال التراث، أو أن تختلف الآراء وتتنوّع المداخل والمقتربات إليه، فكل ذلك ولاشك قابل لأن يكون زاداً لإثراء التراث، ولأن يكون أداة في بناء صرح الفكر الحضاري الجديد للأمة، وشاهداً على استعادة فاعليتها الحيوية، وقابلاً لأن يحسب لصالح نهضتها وتجديد بنيتها الفكرية، لا أن يحسب عليها، ولكن تكمن الآفة في بنية وواقع ومنطلقات الخطاب التراثي، وتلك مشكلة ترتبط أساساً بواقع الصراع الحضاري المعاصر، وبموقع أمة الكتاب والشهود الحضاري «بما تمثّله من تراث» من العالمية المعاصرة بكل ما تحمله الأولى من خصائص موضوعية مناهضة للخصائص التي تتمثّل في الأخيرة، وليس هذا مجال تفصيل وتخصيص، إذ الهدف في هذا المقام الإشارة إلى طبيعة المواجهة بين حضارة الاستئصال والاستئساد والغلبة من جانب، وحضارة التعايش عبر الاستيعاب والتجاوز من جانب آخر، أثر ذلك على الموقف من التراث العربي الإسلامي وما إذا كنّا سنجعل منه موقفاً يمهّد لترشيد الخطاب الفكري ويضع قضية التعامل مع التراث موضعها الحقيقي بها دون إفراط أو تفريط وبشكل يغني حاضرنّا، ويقدم ذخراً أو زاداً لمن يأتي بعدنا فنكون بذلك قد قمنا بالوفاء لمن سبقنا، وأدينا الأمانة لمن سيلحق بنا، وبهذا الأداء والوفاء نكون أهلاً للحضارة وأهلاً للانتماء لأمة الشهود الحضاري، أما إذا كنّا قد جعلنا منه موقفاً يهدّدنا ونحن في مطلع محاولة النهضة، فنقع في التقصير وعدم الأخذ بزمام المبادرة في إعادة اكتشاف تراثنا لأنفسنا وللعالم، فإنّه ليس هناك ما يبرّر استمرار الاستسلام والانقياد للأطر والمفاهيم والمقدمات والنتائج التي خضعت لها طرائق التعامل مع تراثنا، تلك الأطر والمفاهيم التي وضعها الغرباء عن هذا التراث، إن الأولى بنا أن نستفيد ممّا قدّموه ولكن بعقولنا نحن.

وفي ضوء تقاليد النظر والبحث العلمي المستنبطة من أصولنا الحضارية ومن خبراتنا، بعد أن نعيد اكتشافها ونعمل على استجلائها، وإعادة بنائها على نحو يجعلنا أكثر قدرة على التعامل مع واقعنا المعاش، وفي ضوء مصالحنا الاستراتيجية، وهذه تلك تستبطن معايير غير معايير الآخرين، وتؤطر لها وتقومها موازين مستمدة من المقاصد الشرعية التي يجهلها الآخرون.

إن الذي أكسب الخطاب العربي الراهن حول التراث الطابع الحدي والجدلي الذي درج عليه المتناولون لهذا الموضوع في العقود الأخيرة، لاشك هو واقع التحدي الحضاري الذي تعيشه الأمة، وهو واقع مأزوم انعكس على خطاب التراث فحوّله إلى خطاب عقيم يستنزف الطاقة

الفكرية للأمة بدلاً من أن يغنيها، بل لقد صار هذا الخطاب ذاته في رأس عناصر أزمة الواقع العربي، وموعول هدم في أسس البناء، وعقبة في ترشيد إعادة بناء الوعي الحضاري للأمة، وربما يرجع ذلك إلى ما أحاط بواقع النهضة العربية المعاصرة التي لم يقف تقصيرها تجاه تراثها عند ترك عمليات إحيائه واستعادته إلى الآخرين، بل تجاوز الأمر ذلك إلى حد جعل الآخر يوظف تراث الأمة ضد مصالحها، ويجعل منه ثغرة تقويض واستنزاف تنفذ منها سهام المناهضين من الخارج، وتتكاثر فيها جرائم الواقع المأزوم من داخلها، وبين سموم الحاقدين وأمراض المحبين، كذلك في مثل هذا الواقع تثار وتتأجج فتنة التراث، على نحو يستدعي إلى ذاكرة الأمة ظروف الفتنة الكبرى التي اكتوت بلظاها وهي لاتزال تحبو، في ربيعها الأول بعد أن اكتملت مقوماتها واستوت على الرشادة والهدى في ظل النبوة، ووضعت أمام مسؤوليتها التاريخية، فإذا بها تتعرض لأعاصير الابتلاء والأداء ليحدث ما لم يقع الشفاء التام منه حتى الآن.

التراث بين الهاوية والهوية

وقد يتضح موضع التداعي والمقابلة مع الفتنة الكبرى في كل من دلالة التراث بالنسبة لذاكرة الأمة، وفي موضعه من عمليات التشييد الحضاري، كون التراث هو زاد الأمم في تواصلها الحضاري مع الذات أولاً ثم مع غيرها. كما شهدت بذلك الخبرة الحضارية لنا ولغيرنا، وكما يتجلى في المراجعات العقدية التي تأتي بها إرهاصات رؤاد الصحوة الحضارية بيننا كما في وثيقة مناجاة (شاهد قرن) لصاحبها مالك بن نبي المفكر الجزائري المعروف، وكما في أطروحة (أمّتي والعالم) للعلامة الفذ ومعلم جيل التراث السياسي الإسلامي حامد عبدالله ربيع، الذي أضلّ بعلم سياسي عربي معاصر من منظور حضاري مقارن، فإذا أدركنا موقع التراث من عملية تجديد بناء الأمة فإننا نستطيع أن ندرك خطورة ما تتعرض له الأمة حين يتعثر السبيل في هذا المجال، فعند ذلك لا نفتقد مسالك الوصول إلى هذا الزاد الحيوي وسبل التعامل معه فقط، بل يتحوّل الزاد التراثي إلى عامل من عوامل التشويه والغيبش وتداخل الرؤى واختلاط الأمور ليصبح التراث ذاته في آن واحد أداة ووسيلة وطرفاً في خصومة سجالية متأججة هدفها الكيان الاجتماعي الحضاري للأمة وجوداً ومصيراً.

ومن ثم يتضح الارتباط المصيري بين التراث وهوية الأمة، ذاكرة وتمثلاً وتطلّعاً، ذاكرة للماضي وتمثلاً للحاضر وتطلّعاً للمستقبل، وهذا الارتباط المصيري بين التراث والهوية من الأمور التي أسقطت الغفلة عنه الخطاب العربي المعاصر في مزالق كان في غنى عنها، حيث تصدّى للتراث حيناً بالتبجيل وأحياناً بالإهدار والتسفيه وكاد أن يقلب التراث ذاته إلى مادة للمهاترات الكلامية الحديثة التي كثيراً ما اقتصر نصيبها من الحداثة على تبعات الاستنفار والاستلاب. ولاشك أن تطوير منهجية ملائمة للتعامل مع مصادر تراثنا هي خير ضمان لتأمين مسار الخطاب العربي المعاصر في هذا المضمار فلا يقع في مزالق الإفراط والتفريط التي حقت به على مدى العقدين الأخيرين.

من مفارقات الخطاب

ويمكن أن نشير في عجلة إلى بعض المفارقات التي تمخضت عن الخطاب المعاصر في هذا المضمار على النحو التالي:

أولاً - أنه وبصرف النظر عن المنطلقات والبواعث الكامنة أو الظاهرة للأطراف المعنية، وعلى الرغم من تكثيف وتنويع استراتيجيات المواجهة مع التراث من دعاة الحداثة والتجاوز ورواد نقد العقل العربي ودعاة اللحاق الحضاري، فإن نتائج هذه الجهود قد أتت على غير مراد أهلها، حيث نلاحظ أن هذه الجهود في جملتها صارت إثراء لخطاب التراث في الفكر العربي المعاصر، خاصة إذا ما قارنا ذلك بالنقطة التي بدأ منها هذا الخطاب في فترة سابقة، وذلك من حيث الشكل والمضمون. فخطاب التراث جاء في بداياته أساساً خطاب نقل وتلق في شقيه المدافع والمناوئ، وغلب عليه الطابع السجالي، وقلماً ارتقى إلى مستوى الحوار، وغالباً ما وقف عند الجزئيات، في حين يتجه هذا الخطاب اليوم، وبصرف النظر عن المحتوى والتفصيل، إلى محاولات في التأصيل من منطلقات متباينة، وإلى تناولات على مستوى أكثر شمولاً ومحاولات لتقديم الجديد وإن تفاوتت هذه الجهود في الأصالة والجدية والعمق والاستقلال، كذلك تلاحظ بدايات متفاوتة في تجاوز دوائر الخطاب المغلق لتناول الرأي الآخر بالمناقشة وبالتفنيد والتعقيب تفكيراً للبنية المنطقية والموضوعية، إلحاقاً للفروع بمناباتها، وتحريراً للدوافع وربطها بدلالاتها الفكرية والاستراتيجية، اعتماداً لإطارها الحضاري في أبعاده المختلفة. ولا يخفى ما يتبع ذلك من آثار في تحقيق النقلة النوعية المنشودة في الساحة الحضارية فكراً وممارسة تمهيداً للرشد الفكري والعملية وآليات الحوار.

ثانياً - من الملاحظ زيادة الاستقطاب في خطاب التراث مع تصاعد حدة المواجهة الحضارية، وقد صاحب ذلك انتقال ثقل هذه المواجهة إلى داخل صفوف الأمة بعد أن كانت تدور رحاها في الأطراف بدعم من جيوب مواقع الاستلاب الحضاري من جهة، ومن جهة أخرى صاحبها بؤادر نقلة نوعية في وعي الأمة في اتجاه إعادة ترتيب الأولويات ورد الاعتبار لقضايا إصلاح مناهج الفكر والتطوير وتوظيف الأصول المعرفية في عمليات التحصين والبناء لتأسيس مناعة الكيان الاجتماعي الحضاري للأمة وتأمين فاعليته التاريخية.

وربما جاء الحديث عن إشكالية التراث في الخطاب العربي المعاصر مؤشراً على تصاعد المواجهة الحضارية وعلى محورية الأبعاد المرتبطة ببناء الهوية والحفاظ عليها وتطويرها وتمكينها في هذه المواجهة.

ومما لا يخفى أن تحويل التراث إلى إشكالية، سلاح ذو حدين، فهو من جانب ينقل التعامل من مفردات التراث إلى كليّاته، ومن جانب آخر يعمّق من البعد الجدلي الصراع للخطاب، الأمر الذي يساعد على رفع مستوى الخطاب من خلال فرض تحدّي المنهجية والأصول إلى عقل مستقيل اعتاد الوقوف عند الشكليات والفروع والغوص في الجزئيات والاستعاضة عن الاعتماد على الذات بجهد الآخرين، سواء كانوا من الأولين أو من دونهم، فيأتي فرض محورية التراث على

مستوى الإشكالية لكي يمهد - ولا نقول ليضمن - بعث كوامن المدركات الغائية وتعبئة قدرات النقد والمراجعة، فيرتفع مستوى الخطاب مع نضوج الطرح - وقد يكون خير مثال على ذلك سلسلة المقالات التي نشرتها جريدة الحياة حول مذبحة التراث في الخطاب العربي المعاصر لكايتها الأستاذ جورج طرابيشي، والتي صدرت مؤخراً في كتاب بهذا العنوان - إلا أنه في نفس الوقت تأتي خطورة التجريد عند هذا المستوى من الخطاب في واقع احتداد المواجهة الحضارية، ليعمق من الطابع التسويغي لهذا الخطاب وإعادة بناء صرح العقلية الفاعلة.

ثالثاً - أن فتح ملف التراث على الشكل الذي أخذه قد جاء بنتائج مغايرة للمقدمات التي بادر بها أصحابها، فالذين أرادوا خيراً بالتراث وتسربلوا به ملاذاً من غائلات الحداثة وحفاظاً على كيان الأمة ووحدةها، كثيراً ما انتهوا إلى تعريض ظهر الأمة لخناجر أعدائها، وفتح الثغرات في مواطن دفاعها، وذلك من خلال الجمود وضيق الأفق الذي سقطوا فيه فقيدوا التراث وغلوا ثماره، وأثر قلة الحيلة وضعف الوسيلة، وسرعة الاندفاع والتهور وسهولة التغيرير بهم واستدراجهم، بذلك كله وغيره، قدموا تراث الأمة لقمة سائغة للطامعين، في حين أن الذين أرادوا تقليمه وتحجيمه مسخاً وتشويهاً قد ساعدوا من حيث لا يدرون على استنهاض أسس جديدة للمراجعة والنظر من شأنها أن تمهد لقطيعة معرفية مع مخلفات عصر ولوصل متجدد على عتبات عصر آخر.

الاستشراق وفتنة التراث

لقد أقدم الاستشراق على قراءة التراث الإسلامي في مجالات الفكر السياسي، ضمن غيره من المجالات، من خارج رصيد الخبرة الحضارية الإسلامية، ولم ينجم عن هذا السبق في إعادة كشف تراثنا لنا مجرد وضع نماذج من عيون تراثنا المهدرة في متناول أجيال من الباحثين الجدد، وهذا ولاشك كان من قبيل الإنجازات المحموده، ولكنه أيضاً - من خلال تعامله مع مصادر تراثنا - قدم إضافة إلى أدوات البحث ومناهجه، تلك الأطر والمفاهيم لقراءة هذا التراث في ضوء منظور حضاري ومعرفي مغاير بل مناقض ومعارض في كثير من الأحيان، وفي ذلك كل الخطورة، فكاننا نحن أبناء هذا التراث قد وقعنا في الخطأ مرتين: مرة حين قصرنا في أخذ المبادرة في تجلية تراثنا لأنفسنا فأهملنا ما أهملنا، وتكاسلنا وتقاعسنا، ومرة أخرى حين استسلمنا في أصول النظر والتعامل مع هذا التراث فكنا كمن استعاض لقراءة الآخر عن عقله بالنقل عن سواء فأودعنا ثقتنا في غير موضعها، وعجزنا عن التدبر في تراثنا تدبر الراشد المعتبر، الذي يعي معنى التراث ودلالته في كيان الأمم والذي يستطيع أن يضعه في موضعه الصحيح بالنسبة للمصادر التي استقى منها، وواقعه الذي تعامل معه حتى يتسنى لنا حسن الاستفادة والتواصل على نحو يثري بناءً فكرياً وحضارياً متجدداً.

ولم يكتب بعد لجلّ تراث الفكر السياسي الإسلامي أن يقرأ من منظور جدير به، بل إن هذه القراءة مرّت بمراحل أقحمت على التراث إقحاماً، سواء في حيثياتها الفكرية أو في منطلقاتها وبواعثها الذاتية والموضوعية، حتى إنه عندما تأسست الأطر المنهجية الخاصة بالدراسات

السياسية، كدراسات متخصصة تدرس في الجامعات العربية الحديثة لم يوجد ما يرجع إليه سوى دراسات معدودة تناولت الفكر السياسي الإسلامي من مداخل مدارس الاستشراق التي كانت قائمة آنذاك في عقود الخمسينيات والستينيات مع اختلاف محاور التركيز والتحليل في ضوء المنطلقات والبواعث الخاصة بكل باحث، فتارة تتناول تقاليد الحكم والدولة في الإسلام كفجر من تقاليد الدولة الفارسية القديمة، وتارة تتناول مفاهيم وقيم السلطة والسياسة انطلاقاً من إعادة اكتشاف تراث الفكر اليهودي كما عبّر عنه في ثنايا الحضارة الإسلامية مستفيداً من مناخ الحرية والازدهار الثقافي الذي حققته تلك الحضارة لسائر الروافد والتيارات التي احتضنتها وحافظت عليها، ومنها التراث اليهودي بمذاهبه ومدارسه، وتارة أخرى جاء تناول التراث السياسي الإسلامي من منطق ومنطلقات كنسية غربية طعمت ببعض العلوم الحديثة في مجالات الاجتماع السياسي والتحليل النفسي والمادية التاريخية وغيرها من مدارس وضعية، وفي كل هذه الحالات غابت المحاولات الجدية لتناول تراث الفكر السياسي الإسلامي من منطلقات معرفية وفكرية وتاريخية اجتماعية ارتبطت بالأرضية الحضارية التي أخرجته؛ وباستثناء بعض المبادرات الفردية التي أخذت تتبلور في العقد الأخير، ونخصّ منها ما أتى به العلامة الدكتور حامد ربيع من أصالة وإبداع في حقل الدراسات الحضارية المقارنة في الفكر السياسي، كما سبق أن أشرنا أعلاه، وهو عطاء لايزال في طور الكشف والتجلية من قبل مدرسته، فإن أغلب الإنتاج العلمي والفكري المتاح في هذا المجال يأتي بعيداً عن النظرة النقدية المستوعبة للأصول المرجعية والسياق الحضاري لهذا التراث، ومع هذه التحفظات المعدودة يجوز لنا التعميم بدون أن نقع في المحذور إذا ما قلنا إنه إجمالاً عرفنا في المصادر القليلة التي تناولت الفكر السياسي في الإسلام كموضوع متخصص ومستقل مداخل تختلفت في الجزئيات - من حيث اختلاف المداخل والمحاور ومنطلقات التركيز - ولكنها اشتركت جميعاً في مشربها الاستشراقي بكل ما يحمله هذا التوصيف من معاني الالتباس والتلبس الناجم عن الإقحام المعرفي والقيمي من جانب، وعن تمثّل لمصالح سياسية وحضارية مغايرة من جانب آخر، في كثير من الأحيان.

وإذا كان الاستشراق قد قدم الأطر والمفاهيم الأساسية - لا مجرد المناهج والأدوات البحثية فقط - لقراءة التراث الإسلامي بوجه عام، إلا أن الآثار والدلالات التي ترتبت على ذلك في مجالات التعامل مع التراث السياسي والفكري والتاريخي خاصة ربّما كانت أشدّ فتكاً في روح الأمة ونفسية الجماعة وعقول مفكريها، ويرجع ذلك لموضع البُعد السياسي كركن تأسيسي في قوامة الجماعة - أية جماعة كانت ترنو إلى الحضور التاريخي - كما يعلمنا ابن خلدون في مقدّمته لعلم العمران البشري فالخلل الذي يصيب فكر الأمة عند هذا المستوى تكون له مضاعفات وخيمة سرعان ما تتسرّب لتعمّ نسيج الفكر الاجتماعي والعمراني وتشلّ فاعليات الأمة، وما علينا إلا أن نعتبر من الخطاب الفكري العربي في هذا المجال وفيما يحمله من أعراض «فتنة التراث».

حتى أن الجدل الذي أُلحنا إليه والذي يدور حول العلاقة بين التراث والحداثة، وما تثيره هذه

العلاقة من متواليات الأصالة والمعاصرة، والتقليد والتجديد، والتبعية والذاتية، والتمايز والتماهي، والخصوصية والعالمية، وباختصار كل ما يتعلّق بالهوية الحضارية تحديداً منشأً ومآلاً، بقاءً وفناءً، وجهة واتجاهاً، هذا الجدل هو الذي يغلب على الساحة الفكرية العربية المعاصرة وهو الذي يعطي الخطاب العربي الحديث كثيراً من الملامح التي توثق تواصله واتصاله من حيث لا يدري أصحابه، مع أصوله التاريخية في مهد تشكّل الكيان الاجتماعي الحضاري الذي ولد مع انبعاث إخراج عرب شبه الجزيرة العربية كنواة لخير أمة أخرجت للناس، أمة وسط بين أمم العالمين، حملت الرسالة العالمية أمانة، وكلفت الشهادة بالحق وظيفة حضارية.

وليست الغربة في التواصل والاتصال في ذاته، فإن الأمم الحية لا تعدم قنوات تؤمن لها الحد الأدنى من شروط حراكها وحيويتها على مدى حضورها التاريخي، وليس التواصل والاتصال في حلقات الصيرورة التاريخية لأمة من الأمم، إلا شرط من هذه الشروط كما يشهد بذلك تاريخ الأمم. ولكن الذي يدعو لوقفه متأمله عند رصد الخطاب العربي المعاصر من مفرق اشكالياته المتشاكلة، هو أن لهذا الاتصال والتواصل من الخصائص ما يتجاوز الأبعاد الوظيفية إلى أبعاده البنيانية ذاتها على النحو الذي من شأنه تكريس أنماط في التعامل الفكري وفي الخطاب الأيديولوجي، وفي العلاقة بين السلطة والفكر، وبين الذات الحضارية والآخر، حتى أن كسر حلقة الاجترار السلبي - أو ما يمكن تسميته بدورة الاسترجاع الاجتراري - التي من شأنها إعادة إنتاج السلبيات التي استبطنها العقل السياسي العربي المسلم قديمه وحديثه، ونقلها بين جيل وجيل، وإن اختلفت السياقات والمسميات، لا يتأتى ذلك الفكاك إلا من خلال استنباط المنهاجية المستوعبة للأصول المرجعية الحضارية وتوظيفها في إعادة قراءة جامعة ناقدة تضع الجزئيات في إطار الكليات وتردّف الفروع بأصولها، تمهيداً للترجيح والتنقيح المقدم لتجاوز السلبيات المزمّنة، وتفعيلاً للإيجابيات الكامنة؛ وهذا ممّا يضفي أهمية خاصة لقضية المنهاجية في التعامل مع التراث السياسي ومصادره، ويجعل منها منفذاً محورياً في تقويم استراتيجيات التدافع والخروج لأمة تعثرت.

هل من سبيل لإعادة بناء علم سياسة حديث ؟

إننا لو راجعنا الأسس المعرفية والفكرية والنظرية في تعاملنا مع كل من حقل السياسة وحقل الدراسات السياسية المعاصرة، في ضوء إعادة قراءة الخبرة الحضارية الإسلامية ومصادر هذه الخبرة في الأصول والتراث، لوجدنا الحاجة ملحة كذلك لمراجعة الكثير من المسلّمات السائدة ولأصبحنا أكثر قدرة على الاستيعاب والتوظيف لما تقدّمه تلك العلوم بعد تناولها نقداً وتجاوزاً، وبعد أن نكون نحن قد تجاوزنا حالة التلقي المستلب والسالب الذي درجنا على منواله منذ ما يزيد عن قرن من تجربة الحداثة في ديارنا؛ عندها نكون أهلاً للتعامل الحضاري وتكون لمبادراتنا الفكرية تمايزها وآثارها.

وعند إعادة بناء علم السياسة من منطلق استعادة القدرة على قراءة تراثنا وتقويم تراث الآخر من منظار المراجعات النقدية، ووفقاً للمعرفية المغايرة، قد نجد أنفسنا إزاء مدخل أقرب إلى منطلقات تحليلية خلدونية بعد تطويرها وهي كما هو معلوم من مقدّمته المنهاجية في استقراء تاريخ الأمم، تضع ظاهرة نشأة الدولة ودواعيها وأطوارها وأبنيتها ووظائفها وعلاقتها في إطار ظاهرة العمران البشري حيث تكون مثل هذه المنطلقات أكثر غنى على مستوى التنظير الفكري وأقرب للواقع على المستوى الحضاري وأنفذ حكمة وإحاطة على مستوى المواقف العملية من المدخل الاختزالي الذي يقلص الاجتماع البشري إلى الوجود السياسي للجماعة، كما هو الحال في الفكر اليوناني القديم الذي كان يتعامل مع ظواهر الاجتماع البشري من منطلق العقلانية الإحيائية، فافتقد الأرضية المعرفية التي تتيح شمول الرؤية الحضارية وتوازن أبعادها، ومهد بذلك للفصل التعسفي بين أبعاد الحياة العامة للجماعة واختزال الحياة العامة إلى بعدها العلماني متجسداً في السياسة، تمهيداً لإسقاط الإطلاق في غير مجاله، فنجم ما نجم عن ذلك من عواقب وخيمة في الواقع التاريخي، وقد أتى التاريخ السياسي الأوروبي الحديث مع منشأ الدولة السيادية في القرن السادس عشر شاهداً على ذلك. فكان اختلاق أسطورة الدولة القومية لدى المثالية الألمانية في القرن التاسع عشر، وتحققها في الحركة النازية في القرن العشرين. وما هذه وتلك إلا نموذج لبعض من الآثار العملية الناجمة عن المدخل الأحادي المبتر الذي اختزل السياسة في القوة فحوى، وربطها بالدولة شكلاً، وسوغ لها مجالاً حيوياً مستقلاً تستقي منه شرعيتها وتفرضها من خلال سيادتها على الجماعة.

عندها يكون هناك مجال لمراجعة أسس علم السياسة المتداول كما صاغه ماكيافيلي، فقد يظل الأب الشرعي لهذا الحقل فيما يخص التطور الحضاري الأوروبي وانبثاق بذور الحداثة كما قدّمتها خبرة هذا الحوض الحضاري، ولكن ينبغي أن نحدّد الفواصل بوضوح فلا يعني ذلك إطلاقاً التسليم - بأثر رجعي - بعالمية الميراث الماكيافيلي بدعوى علمية أو موضوعية أو حداثة هذا الفكر، بل إن نسبة هذا الفكر على سياقه الحضاري المستبطن لجذوره اللاتينية خاصة وليبنته التاريخية المباشرة في الواقع الاضطراعي للدويلات الإيطالية في مطلع الحداثة لهو أدعى للنظر عند تفكيك خيوط هذا الفكر وإعادة تركيبها، وعند متابعة آثار هذا الفكر في مسار التطور الأوروبي ومقاربتة في الارتدادات المنعكسة على مسار الكيانات الحضارية الأخرى التي امتد إليها النفوذ الغربي بمعطياته التاريخية المادية والمعنوية.

في الحداثة فكراً، تشخيصاً وتفرعاً

والفكر السياسي الحديث سواء أَرخّنا له من ماكيافيلي وهو يقَدّم النصيحة للأمير ويحاوَره في مساق الكيان السياسي الحديث، وفي شروط بناء قاعدة السلطة والتمكّن في خضم الفوضى التي عمّت المدن الإيطالية في المرحلة الانتقالية التي شهدت انهيار نظام الإقطاع وبدايات تكوين خريطة أوروبا الحديثة، أو سواء وقفنا معه عند حقبة مفكري العقد الاجتماعي - خاصة في المدرسة الانجليزية - حيث رأينا هوبز يسوغ لبناء الدولة المستبدة ويقَدّم المبررات لتركيز

السلطات في يد المالك القوي القادر على تجاوز الفرقة المؤدية بأمن واستقرار البلاد والمبددة لثروات العباد، ثم إذا تابعنا محور هذا الفكر مع تغيّر الظروف، واحتداد الصراعات بين مؤسسات الحكم ما بين البرلمان والملكية، لرأينا كيف انتقل الفكر السياسي في هذا الحوار إلى تسويق الحقوق بإقرار الحريات في إطار دعم البرلمان كسلطة متمثلة للمصلحة العامة ومراقبة للسياسات، والتبشير بمبدأ التسامح الديني، كعلاج للانشقاقات في الكنيسة وللانقسامات الدموية التي قامت في عصره.

هنا وهناك نجد معالم منهجية جديدة تتبنى استقراء الواقع، وبقدر تفاعلها معه تأتي النصوص المعالجة بالتشخيص والمراجعة، وإن تفاوتت درجات الانفصال والاتصال في المواقع والثقافات الفرعية المختلفة التي في المنطقة الحضارية الواحدة وليس أماناً لتحقيق من صحة تلك المقولة إلا الرجوع إلى نسيج التراث الوفير الذي خلفه جدل ونقاش الأقدمين من أعلام الفكر اليوناني والروماني ثم الفكر الكنسي الأوروبي في غضون القرون العشر التي توسطت القديم والحديث - وكلّه من قبل التراث الذي خلف آثاراً لا يزال يعتدّ بها في تواصل عمليات البناء وإعادة البناء اللوعي بالذات ولوعاء التشكل التاريخي للحضارة الغربية المهيمنة حتى يتبيّن لنا كيف أن مكوّنات الفكر في حقبة معينة لا ينبغي أن تكون بالضرورة هي ذاتها مكوّنات الموقف التاريخي اللازم عنها، وأن الفصل وارد وقائم بين دائرة الخطاب ودائرة الحوادث التي يتشكّل عصب المواقف التاريخية في مسار الجماعة منها، حتى أن الفكر يمكن أن تكون له امتدادات تجاوز المواقف التاريخية المباشرة التي أفرزته، ويمكن أن تعاد صياغته وفقاً لملازمات مغايرة دون أن يفقد سياقات يكتنّها في داخله، وما علينا إلا أن نسوق الإبهام والغموض الذي يحيط بموقف كثيرين من دعاة وحملات ميراث الاستنارة والعقلانية من حضارة الإسلام قديماً وورثته المستضعفين حديثاً ليتضح لنا مثال ذلك.

وعلى الرغم من أنه عملياً يصعب الفصل بين مساقات التأمل والنظر في الجماعة وسياقات الفعل والحركة، كما عمد الفكر القديم، إلا أنه يمكن رصد مساق الفكر السياسي فيها، والتسليم له بقدر من الاستقلالية باعتباره محصلة جملة معطيات أو تشكّلات، بعضها ظاهر وكثير منها مضمّر في عناصر معرفية وقيمية ونفسية وروحية، يعاد صقلها بين الفينة والفينة وفقاً لمحدّدات ظرفية - زماناً ومكاناً - علماً بأن حداثة الفكر السياسي لا تكمن في هذا المقام؛ فالذي ميّز الحداثة في الفكر السياسي الأوروبي ومهّد لبُلورة حقل التعامل مع الظاهرة السياسية من منطلقات المشاهدة والوصف القابل للتحليل والتفكيك والتفسير والتعليل ثم التشخيص والتقريب، خلافاً للمنهجية الكلاسيكية التي ظلّ قوامها فلسفياً تأملياً بالدرجة الأولى، ليس مجرد فصل السياسة عن الأخلاق الذي قدّم له ماكيافيللي متّخذاً من القوّة مجردة عن الحق مادّة علم السياسة ووحدته الأولى والنهائية في الرصد والتقويم لجملة علائق القوى وسياسة المصالح؛ ولكن لأنّ التعامل مع الظواهر السياسية في المجتمع أخذ نهجاً استقرائياً جعله أكثر ارتباطاً بالواقع، وإن كان في نفس الوقت قد مهّد ذلك المنطلق الحداثي لإعادة التعريف بأبعاد ذلك الواقع

فكراً ومثالاً وممارسة على نحو حمل ما حمله من سلبيات توطنت العقل الحضاري الغربي الحديث وسوّغت تجاوزاته.

ولا يخفى أن محورية الثورة الفرنسية في قراءة معالم الحداثة ترجع إلى ما مثّلته حوادث الالتحام والمجابهة بين الأطراف الاجتماعية المعنية في لحظة تحوّل تاريخي اقترنت بوعي خطابي جديد في نسيج التراث الفكري الغربي، وهو الوعي الذي عرف في سجلات أصحابه باسم الخطاب الأيديولوجي، حيث تداخلت فيه العلاقة بين عالم الفكر وعالم الحركة، عالم القيم والمثل وعالم الواقع والحدث، متخذة شكلاً جديداً تولدت منه منظومة معيارية للحكم على الأفكار كصناعة ومزاولة، قوامها الجدوى والمنفعة، ومحكها موقع الفكرة من الحدث الواقع، ومدى ارتباط الفكرة بالموقف والمصلحة، ودور الفكرة في الترشيد والتسويق، بحيث صارت بنية الخطاب الفكري موضعاً لإعادة التشكّل على نحو اصطحب واقترن بإعادة تشكيل البنية المعرفية ذاتها، وانعكست في منشأ العلوم الحديثة التي قدّمت للفعل دعماً على مستوى الممارسة والتجربة.

وفي مقدّمة الصرح المكين الذي تولّد عن ذلك كانت علوم الإنسان وعلوم الاجتماع البشري بفروعها التي جاءت في أصولها وتطوّرها محصلة وشاهداً على مفارقة نوعية بين الخطاب الفلسفي والخطاب الحركي، مفارقة ظلّت كامنة في الوعي الجمعي الذي التقت عنده روافد خطاب التنوير الأوروبي إلى أن وجدت صياغتها الفكرية في أطروحات اليسار الهيجلي فأضحت حركية الفكر - منشأً ووظيفة - من مسلّمات الوعي العلمي المعاصر معرفياً وفكرياً، ولم تتوقّف سمات الخطاب الفكري المعاصر عند اقترانه بتشكيل مصلحي أو مذهبي في إطار تشكلات الحضارة الغربية المعاصرة ولكننا نجد أنه بحكم الطبيعة الاضطرابية لهذه الحضارة، ومن موقع فعاليتها الحركية المستندة إلى قاعدة مادية غير مسبقة تؤمن لها الغلبة المطلقة في أي موقف أو مواجهة تقتصر فيها عناصر التقويم على المقاييس المادية البحتة، صار الخطاب الفكري المعاصر خطاباً عالمياً - يفرض على الآخر تراثه ومذاهبه ومصالحه، بل ويلتحم بالموقف الحضاري - سياسياً واستراتيجياً واجتماعياً واقتصادياً وفكرياً، الذي تحدّده الحضارة الغربية ذاتها، بحيث يصير بقدر اقترابه من مفاصل التشكّل الحضاري، وبصرف النظر عن أطرافه المعنية المباشرة وجغرافيته، بل وبصرف النظر عن موضوعاته، لا ينفك أن يكون هو ذاته رافداً بدرجة أو بأخرى لخطاب العالمية المهيمنة. وقد تتفاوت هذه النسبة حدّة ودلالة، ولكنّه يبقى في النهاية رهن بنية الخطاب المعاصر ذاته بكل ما يحمله ذلك الخطاب من رواسب التحيز الحضاري.

دور التراث في مراجعة الفكر والتأصيل للعلوم

والفكر العربي المعاصر جاء وليداً لهذا الواقع المزدوج من هيمنة الآخر واستلاب الذات الحضارية مع ما نجم عن ذلك من تعطيل وتبديد لفاعليات الجماعة ونظمها، وهو يحمل كل قسمات هذه الولادة التاريخية المبتسرة، إذ هو جاء متفاعلاً مع هذا الواقع ومنفعلاً به، وبدرجة

أقل جاء فاعلاً فيه ومؤثراً - ونحن إذ نتحفّظ على فاعلية الفكر العربي المعاصر في واقعه المباشر بصفة خاصة، فليس مردّ ذلك إلى التشكك في قابلية الفكر في التأثير في هذا الواقع، بل لأننا نؤمن أن فاعلية الفكر عامة مرهونة بشروط لم تكتمل بعد في بنية الفكر العربي المعاصر، وإن بدت بعض بوادرها تدرك، فلم تكتمل عناصر تحققها بعد - بل وإننا على ثقة من أن إمكانات تجاوز أزمة الواقع المعاصر تعتمد إلى حدّ كبير على استعادة تلك الفاعلية المفقدة للفكر والذي تكمن وظيفته الأساسية في مجال هذه العلاقة في الترشييد والتصويب وليس - كما هو الشائع - في التسويغ والتبرير أو النذب والتقرغ؛ وإن كانت وظيفة الفكر والمثل بالنسبة للحركة هي على غرار موضع الوعي من الإرادة في منطق الحضارات على اختلافها، وإن تفاوتت في وقع هذا الارتباط من حضارة إلى أخرى، ومن حقبة إلى أخرى داخل الحقل الحضاري المشترك، إلّا أنه بالنسبة للكيان الحضاري العربي على المستوى التكويني والحركي المتمثل في بنية التأسيس وآليات المسار تبقى محورية الفكر في تقويم الواقع، ولا يزيدها تبدّل الموقع والزمان إلّا تأكيداً، كما يشهد بذلك الواقع المعاصر الذي تعيشه منطقتنا في إطار العالمية الراهنة، ولو أن تأكيد الشاهد في هذا المقام يأتي من قبل الغياب والارتداد، وليس من قبل آثار الفعل والإيجاب.

ولا يمكن القيام بمراجعة جذرية للفكر السياسي الحديث ما لم يتم التحرّر من هيمنة التراث الغربي فكراً وممارسة - لنتحقق من نسبية هذا التراث من جانب - ومن تمايز تراثنا من جانب آخر، وعند ذلك يمكن أن ندرك أن بناء علم سياسة حديث يستقي أصوله من مصادر التراث الحضاري الإسلامي ليس فقط من قبيل البدائل المتاحة والممكنة، بل إن مثل هذا العلم يمكن تطويره بإمكانيات تجعله أكثر إحاطة بمعطيات ودواعي واقع العمران الاجتماعي البشري، بل وإنّه قابل لأن يكون أكثر اتساقاً مع موجبات العمران البشري بمقتضى مقاييس التسامي الإنساني في مقابل مقاييس الارتداد إلى أصول المادية المصحفة التي لازمت بنية المعرفة الوضعية الحديثة، والتي انتهت عبر سلسلة من التخلّيات المتتابة والقياسات المغلوطة، إلى تجريد الإنسان من ذاته ثم إلى تفريغ الاجتماع البشري من إنسانيته.

وعلى ذلك فإنّ مراجعة التراث - وخاصة تراث الفكر السياسي في المخزون الحضاري الإسلامي - قد يفتح أعيننا ليس على مفاصل التواصل في الخطاب العربي قديمه وحديثه فقط، ولكن على ما بينه وبين العالمية المعاصرة من مداخل الاستيعاب والتجاوز، وقد نجد أنّه قبل العصر الحديث بصفة عامة، وفي ظل المعايير والقيم التي قدّمها الأوائل ودعمتها ممارسات من لحق بهم، على اختلاف المنطلقات والمضامين في كل حال، فإنّ الفصل بين عالم الأفكار وعالم الأحداث في تقاليد الحضارة الغربية على اختلاف أطوارها، كان يعدّ من موجبات المعارف القائمة، وبقدر اقتراب الفكر من عالمه المثالي، كانت أصالته وحجّيته، وعالم الموجودات وطارئ الأحداث وإن كان في كثير من الأحيان هو المسرح الحقيقي لمادّة الفكر، إلّا أنّه وفقاً لهذه التقاليد فإنّ المسافة بينه كعالم للحركة وبين سواء قلّمّا انتهكت وذلك بحجّة التعالي الفلسفي وقدسيتها مقام التأمل، وباسم التباين الذي يمثّله الفكر. والفارق في هذا المضممار بين خطاب

الأولين وخطاب العصور الوسطى من حيث البنية المعرفية التي انطلق منها، والخطاب الذي أخذت تتبلور معالمه في مخاض انبثاق الحداثة في مغربها الأوروبي إيداناً بتطوير حقبة العالمية المعاصرة، أقل بكثير ممّا يظن.

إننا في ضوء المفاهيم والممارسات المستمدة من التراث السياسي الإسلامي الذي لم يكن الاستقراء ببعيد عن تقاليده، نجد أننا يمكن أن نقوم بترشيد واقعية الحداثة وذلك بالتأكيد على أن التعامل مع الظاهرة السياسية من منطلق تجريبي والنزول إلى أرض الممارسات والنظم، ليس بالضرورة رهناً بتحديد أو إبعاد البُعد الأخلاقي والقيمي، بل إن الواقعية ليست على النقيض من المثالية، إذا فهم من ذلك أن الأخلاقيات والقيم المعنوية صنوا المثالية، وأن الواقع والممارسة العملية لها مجالها الخاص. فمن الخبرة الإسلامية يمكن أن نقدّم أدلة كثيرة على إمكان الجمع بين البُعدين نظرياً وعملياً، ويستطيع التراث السياسي الإسلامي أن يقدم للخبرة الإنسانية من النماذج الكثير.

إذن فإن موضوع التراث ينبغي أن يحتل موقعاً مميزاً في الخطاب العربي المعاصر بحكم استراتيجية المقام والمقال، مقام المعاصرة المرهون بتوازن للقوى في غير صالح المنطقة العربية كحيز للتمايز الحضاري، ومثال أصالة الذاتية المغايرة لهوية حضارية تأبى إلا التواصل مع التمايز - التواصل مع الذات والآخر عبر تجديد في الأصول ومغايرة في الفروع فيما يخص مصادر التراث، وعبر تطوير لمعطيات المقام في صالح معادلة أكثر تكافؤاً في تحديد العلائق بالآخر، فيكون هذا الموضوع بمنزلة الثغرة التي لا تقتصر على كشف طبيعة الأواصر التي تحكم عالمية الهيمنة والاستتباع في خطاب المعاصرة وقابليات الاختراق والانضباع فيه، ولكن عبرها تفتح الآفاق على آليات تدافع جديد تتيج الفرصة لتجاوز المعادلات السائدة.

للباحث في التراث مواصفات

وعند مطالعة الجهد المتميز الذي بين أيدينا يمكن استخلاص بعض شروط التعامل مع مصادر تراثنا للاستفادة منها في بناء علومنا الاجتماعية الحديثة على نحو يجعلها أكثر تعبيراً عن روح حضارتنا وأقرب نفعاً لواقع حاجتنا المعاصرة وباعثاً على الأمل ونحن في طور إعادة البناء والتجديد في صرحنا الحضاري، ومن هذه الشروط التي يمكن استنباطها من البحث الذي بين أيدينا ما هو مرتبط بالباحث، فهي شروط ذاتية، ومنها ما هو مرتبط بالموضوع. وحيث إنّ الفصول الممهّدة لثبوت المصادر المكتشفة التي أوردها الباحث قد استوفت البيان بالنسبة للشروط الموضوعية فيما جاءت به من الوجيز المفيد والتركيز المغني عن الإطالة، فإننا نقتصر هنا على ما يمكن أن نستجليه من قراءة لما بين السطور أو بمعنى أدقّ لما وراء السطور، لنستقي منها ملامح الباحث الذي يقف وراء البحث، ولنتحقّق من بعض الشروط الذاتية للبحث في التراث عامّة ونجملها في محورين: المحور الأوّل: خاص بعلاقة الباحث بتخصّصه، والثاني: خاص بعلاقته بموضوعه.

وبالنسبة للمحور الأول، على الباحث أن يقبل على مجال بحثه في التراث بعد أن يكون قد تكوّن في تخصصه على النحو الذي يخوّله التعامل المستقل مع المنطلقات وحقل المفاهيم في تخصصه من منطلق المستوعب لا المستوعب. والتحرّر من سلطان التخصص الحديث لا يعني الانغلاق العلمي ولكنه يقتضي توسيع رقعة التعقل والتدبّر في حقل التخصص من خلال تكوينه العلمي ذاته، فتكون المرجعية النهائية في تقويم التخصص وحقله لتقدير المتخصص المتمرس، وليس للمسلّمات السائدة والمعطيات الناجمة عن التخصص ذاته بما هو عليه، وإذا جاز التشبيه فإن موقع الباحث من تخصصه يكون أقرب إلى المهندس الإنشائي المعماري منه إلى المنقذ الفئّي، وعند ذلك فقط يستطيع أن يؤمّن لنفسه القدر اللازم من المرونة الفكرية والحراك الذهني على نحو يمكنه من الانتقال من حقل إلى آخر، لتوظيف مفاهيم التخصص وخبراته في مبحث التراث، دون قسر أو تعسف أو اختزال، وكذلك دون إجحاف أو إهمال لكوامن التراث وخصائصه وإن استعصى توافر هذا القدر من التمكن والتمرس في الباحث الفرد، فلا غضاضة من محاولة توفير ذلك من خلال الفريق البحثي، وإتاحة وتشجيع إقامة الحلقات العلمية، لتكون ملتقى خبرات ومفاعل توليد واختبار لها، ويكون تنشيط البحث العلمي من خلالها.

أمّا بالنسبة للمحور الثاني، فعلى الباحث في التراث أن يكون -إضافة إلى تحرّره الذهني- على قدر من الإدراك لدواعي تحيّزه الحضاري، فلا موضع لدعوى الموضوعية الكاذبة أو الموهومة إذا ما افترض ذلك تجرّده العلمي فالباحث في التراث هو بالضرورة صاحب موقف، والأولى له عند التعامل مع تراث معين أن يقبل على بحثه بروح المغامر الواثق، والمغامرة ترجع إلى إقدامه على اكتشاف المجهول أو إعادة اكتشافه لحقيقة مغيبة، والثقة ترجع ليقينه بأنه يتعامل مع حقل غني بالخبرات المتنوعة، ولو كان ذلك بحكم تاريخية المجال، ولو لم يكن ذلك من منطلق المعطيات التأسيسية له، وقد تتماثل تلك المعطيات والخبرات وقد تتغاير، ولكن لا يشترط أن تتطابق مع مقدّمات حقل التخصص، أو أن تتخذ ذات الشكل للخبرات والتوقعات المتعارف عليها في سواد العصر -بل يكفي المقاربات للتعرف على مواطن الشبه والالتقاء الممكنة دون الوقوف عندها.

وعليه فإن التحيّر الحضاري المطلوب في الباحث في التراث هو شرط للاستشراق العلمي، وهو الذي يمهد لدقّة الرصد ويشحذ قريحة التفاعل والتتبع في وسط المجهول الذي هو ليس بالغريب، وهو الذي يحفّر الخيال المبدع الذي يتجاوز التلقي إلى سبر الغور والقراءة لما بين السطور ووضع النقاط على الحروف عند تحرير المعاني واستخلاص الدلالات من الألفاظ، وعلى الجملة فإن التحيّر الحضاري هو كذلك مناظ الاستشراق العلمي في حقل البحوث الحضارية، وهو الذي يثري عمليات التفكير وإعادة التركيب التي لا غنى عنها عند التعامل مع النص -أي نص كان- وبوجه الخصوص عندما يكون التعامل مع نصوص التراث.

وأخيراً ينبغي الإشارة إلى الإسهام الذي قدّم في كتاب «في مصادر التراث السياسي الإسلامي: دراسة في إشكالية التعميم قبل الاستقرار والتأصيل» للدكتور نصر محمد عارف

الذي أصدره المعهد العالمي للفكر الإسلامي ١٩٩٤، ذلك الجهد الرائد الذي يظهر من خلاله عطاء ينضج بالانتماء والولاء، وقد أدرك صاحبه ما يتهدد أمته من هلاك محقق، أو ما كاد أن يتحقق - لولا رحمة عالم الأمر والمشيشة فأخذ الباحث يبحث منقّباً بقلمه عن الأسباب ليقف بنا، في جولات قلّت ودلّت عند النواصي والمقدمات لنعي ما غفلنا عنه طويلاً، وما عسانا أن ندركه قريباً، مفاده أن ما بنا من نعمة فمن الله وما دون ذلك فمن عند أنفسنا، وإن الله ما كان مغيراً نعمة أنعمها على قوم حتّى يغيروا ما بأنفسهم، وأتّه تعالى ما كان مهلك القرى بظلم وأهلها غافلون، وأنه ليس للإنسان إلّا ما سعى، وأن بقاء وفناء الأمم رهن بكشف الأبناء ومدركاتهم، وأن الحقّ قد منّ علينا بالوسيلة والفضيلة، وما الوسيلة إلّا المنهاج الموصل وأن الفضيلة لا تقتصر على عالم الإشرافيات، ولكنّها تتصل بعالم العمران البشري، بل وإنها مناط الأمانة والخلافة، وموضع الحساب والعقاب، وأنه لولا المنهج لما أتيح التبصّر في علم الأسباب والعواقب، أسباب قيام الأمم ونهضتها وعواقب تخليها عن مستببات القيام والنهضة، التي تعدّ لازمة للوازم في إعادة بناء العقل العلمي المعاصر للإنسان المسلم القادر على التحليل والتأصيل والاستيعاب والنقد والتجاوز في سبيل إعادة البناء.

إن النوازل تجلي الهمم، والغمم تجلي الأبصار، والمفارقات تولّد الطاقات، ويأتي هذا العمل القليل في حجمه والمتواضع في نواياه والثمين في سعيه ومغزاه، ليبرهن على صحّة هذه المتلازمات. فهو في تناوله لأولى قواعد المنهج، منهج البحث العلمي، يقف على ناصية المقدمات، وهو في مسحه للقليل من الكثير في مصادر تراث الفكر السياسي الإسلامي، يقدّم للباحث في حقل الدراسات المعنية زاداً طالما افتقده، وهو في كشفه النافذ لواقع هذا الحقل بما هو عليه من سلبيات وبما يستوجبه من منطلقات إنّما يقدّم مثلاً حياً يحتذى للمنهجية الواقعية الناقدة والبنّاءة.

وإذا كانت قيمة ما يقدّمه بحث في مجال ما، تقاس بما يضيفه إلى حقله، فلاشك أن هذا العمل على إيجازه - يشكّل إضافة حقيقية، ليس فقط في حقل العلوم السياسية والفكر السياسي بشكل خاص، ولكنّه يقدّم الكثير في مجال صقل وشحذ وتنبيه العقل المسلم المعاصر بشكل عام، ولنوضّح ذلك دعنا نفصّل قليلاً من خلال التعقيب على إحدى النتائج التي خلص إليها الباحث عند المستوى الإجرائي من عمليات المسح الأوليّة لكل من الحقل ومصادره حيث يخبرنا أن ما تمّ التعرّف عليه ودراسته من مصادر التراث السياسي الإسلامي لا يتعدّى عند جميع المؤلفين فيه أكثر من ١٨٪ ولم يتعد عند أي منهم أكثر من ٦٪ من مجمل الكتابات الإسلامية في علم السياسة والتي استطاع الباحث بجهد لم يستوعب إلّا نسبة صغيرة من خزائن المخطوطات في العالم أن يصل إلى تحديد موقع ٧٦٪ منها، فهذه الخلاصة التي وصل إليها هي في الواقع صحيحة إنذار تنبّه إلى إشكالية بحثية خطيرة لا في حقل أكاديمي وعلمي واحد دون سواه، بل في سائر الحقول الأكاديمية العلمية.

كما أن لهذا الكشف الذي قام الباحث به ما بعده، فهذه النسبة الكبيرة من تراثنا المجهول أو

المتجاهل حين تصل إليها أيدي الباحثين، وتبدأ عقولهم بالتعامل مع قضاياها، كم من المسلّمات السائدة في هذا الحقل ستتساقط وتنهار؟ وكم هي الأفكار السائدة التي ستنتهار؟ وكم من الفرضيات السابقة التي بنيت على تلك المخاطر الانتقائية ستتساقط؟

وإذا استطاع الباحثون الجادون أن يقوموا بمثل ما قام نصر به، كل في حقله، فما هو حجم التغيير الفكري والمعرفي الذي سيحدث في هذه الحقول؟ لاشك ان ذلك سيكون كبيراً وكثيراً.

ان البحث قد فتح صحيفة اتهام حول فداحة التقصير تجاه تراث الأمة لا ضد المستشرقين الذين يستطيعون أن يقدموا كثيراً من الأعداء، ولكن ضد أبناء الأمة ومفكريها الذين لا يمكن أن يقبل منهم عذر في هذا المجال.

إن البحث الأصيل اليوم هو بمثابة العملة النادرة، أو قل هو تذكرة بـ«فريضة غائبة». وعادة ما يأتي وليد مفارقات أولية يدركها الباحث من واقع معاشة حقل معرفي معين بكيفية مرهفة، يتأجج من خلالها ضمير العالم الرسالي، ويمكن لها أن تؤدي إلى تحويل المشاهدة العلمية إلى شهادة معرفية تبدأ بالتساؤل وتنتهي، عبر الاستقراء والتحليل، فالاستدلال، والترجيح والتصويب والتعديل، إلى الإقرار في ما ينبغي أن يكون عليه الأمر في ضوء التوصل بالممكن لتجاوز الكائن. وهنا تكمن الإضافة الحقيقية للبحث حيث يضع أيدينا في مقدّمته الرصينة على أزمة حقل، ومأزق عقل، ويقودنا في الوجدان المفيد إلى تشخيص العلل والوقوف عند الأسباب ومعرفة الظواهر والأعراض بعد ربطها جملة بأسبابها، ويضع العقل المسلم ديناً أو ثقافة أمام مسؤولياته الكاملة عن هذا التراث.

لقد استمتع الباحث أن يقدم للباحثين نموذجاً، وأن يضرب لهم مثلاً، وأن يخطو خطوة هامة في طريق الألف ميل الذي ينبغي على الباحثين في تراث هذه الأمة والساعين لوصل ماضيها بحاضرها وبمستقبلها أن يقطعوه بجد واجتهاد ومثابرة وإبداع، ليتمكنوا من بناء نسق الأمة المعرفي، والكشف عن منهجيتها.

الهوامش

(١) فاطر: ٣٢

(٢) القيامة: ١٩

(٣) البقرة: ٢٥١

محاولة تأصيل فقهي وتاريخي

للمجتمع السياسي الإسلامي*

حيدر سعيد**

حظيت المسألة السياسية في الإسلام باهتمام استثنائي بالغ، تابعه تلامذة المستشرقين، ومريدوهم من حملة الفكر التغريبي باهتمام أكثر تفصيلاً. وكان القاسم المشترك في دراسات هؤلاء وبحوثهم إعطاء صورة سلبية لقدرة الإسلام على قيادة الحياة، وبناء المجتمع، وتأسيس الدولة، حتى إننا لم نعدم من ينفي المسألة السياسية في الإسلام، كما هو مشهور في قضية علي عبدالرازق في كتابه (الإسلام وأصول الحكم) الذي نشر في مصر عام ١٩٢٥م، وأثار جدلاً وخصومات لفتت الأنظار إلى خطورة المنحى الذي يتجه إليه بعض الكتاب والمثقفين في معالجة قضايا الفقه السياسي في الإسلام.

وجهد الفكر الإسلامي في مجال بحث ودراسة جوانب من المسألة، بعد أن وجدت فكرة فصل الدين عن السياسة شيوعاً ما، فعمل عدد من العلماء والمفكرين على مناهضتها وسط صعوبات بالغة التعقيد، ولاسيما أن الفكرة لقيت رواجاً واستجابة، لما تنتجه من الاسترخاء والدعة والانتكفاء في الأوساط المسلمة، بل وفي مواقع الاهتمام الديني بالذات: نتيجة للجهد الاستعماري والتغريبي في هذا الصدد.

ومن بين المحاولات الرائدة في مجال تأصيل البحث في المسألة السياسية الإسلامية: كانت محاولة سماحة العلامة الشيخ محمد مهدي شمس الدين، في كتابه الذي صدر عام ١٣٧٤ هـ - ١٩٥٥م، تحت عنوان (نظام الحكم والإدارة في الإسلام)، الذي اتخذ مكانه في المكتبة الإسلامية، في خضم أجواء كانت تسود فيها هموم مغايرة لمسائل الدولة والحكم والنظام، لدى المشتغلين

* مراجعة لكتاب الشيخ محمد مهدي شمس الدين. في الاجتماع السياسي الإسلامي: المجتمع السياسي الإسلامي، محاولة تأصيل فقهي وتاريخي. قم: دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م.

بشؤون الفقه الإسلامي، الذي كانت للطابع الفردي فيه الغلبة والتفوق، وربما كانت تنطوي تلك الأجواء على شيء كبير من التحفظ إزاء مجرد التفكير أو البوح بالتفكير في أن الإسلام دين ودولة. لقد كانت الثقافة الدينية السائدة ترى في السياسة خبثاً، لا ينبغي للمتدينين أن يقربوا منه! إنَّ من الإنصاف بمكان أن نشير بتقدير استثنائي إلى تلك المحاولة العلمية الجادة والمبكرة التي تصدَّى لها العلامة شمس الدين - آنذاك -، مع كل الظروف القاسية وغير المشجعة التي ذكرها في مقدِّمة الطبعة الثانية.

مع الكتاب

بقيام أوَّل دولة إسلامية حديثة في إيران عام ١٩٧٩م، انتقلت المسألة السياسية الإسلامية المعاصرة - وخاصة في مجال النظام والإدارة والعلاقات الدولية - من مستوى التنظير إلى مستوى التطبيق، وتبلورت تحدّيات واقعية تستدعي تأصيل التصورات في ضوء معطيات الواقع الإسلامي الجديد ومشكلاته.

ومن هنا كان صدور كتاب العلامة شمس الدين (في الاجتماع السياسي الإسلامي: المجتمع السياسي الإسلامي، محاولة تأصيل فقهية وتاريخية)، وقد صدر أولاً عن المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع في بيروت - لبنان، ثم أعادت طبعه دار الثقافة للطباعة والنشر في قم - إيران. ولقي الكتاب فور صدوره اهتماماً في الأوساط الثقافية الإسلامية، غير أنه لم يبل موقعه المناسب لحدّ الآن، مع اشتماله على رؤى وأفكار بكر، تنطلق من المنهج الذي اتّبعه، بخلاف المنهج المتّبع عادة لدى من يتناول هكذا موضوعات.

منهجية الكتاب

غالباً ما يجري البحث في مسائل الحكم الإسلامي كمشروع قابل للتطبيق في المجتمعات الإسلامية، من لدن أصحاب الفكر الإسلامي، على نحوين أساسيين:

١ - منهج يتحرّك باتجاه «أسلمة المجتمع» تنظيمياً وحضارة، وهو ما يعبر عنه بالمنهج السلفي، أو الأصولي، وهو منهج التيار التاريخي (التقليدي) في الحركة الإسلامية المعاصرة، ويهدف هذا المنهج إلى إعادة صياغة وتركيب المجتمع (المعتق للعقيدة الإسلامية، والملتزم إلى حدٍّ ما ببعض تعاليم الشريعة وأحكامها) على قاعدة الفكر والفقه الإسلاميين، وإقامة نظام الحكم السياسي الإسلامي الذي يقوم بثلاث وظائف في آن واحد، هي: تحقيق الهدف الذي تقدّم ذكره آنفاً، وحماية المجتمع، وإعادة الفاعلية إلى المشروع الحضاري الإسلامي.

٢ - أمّا المنهج الثاني، فإنّه يقوم على أساس النظر إلى الإسلام كمشروع سياسي حضاري، فينطلق من الدعوة إلى إعادة النظر في الفقه الإسلامي، بوصفه مشروعاً لصيغة مجتمعية، أو إعادة النظر في بعض مفردات نظام الحكم، أو إعادة النظر في الجانبين كليهما.

وقد ثبت المؤلف هذين المنهجين في تمهيد كتابه، إلى جانب منهج التغريبين الذين يقطعون

بإنكار أي مفهوم للدولة والحكومة في الإسلام، ومنهج المستشرقين وغيرهم (من غير المسلمين) الذي يبتني على التحفظ والحذر الشديدين، أو الكيد والعداء، والذي لا يخلو في الأغلب من سوء النية المبيتة^(١).

وينعى آية الله شمس الدين على هذه المناهج الأربعة. وما يهمننا: المنهجان الأولان - وقوعها في خطأ منهجي كبير - «هو: أن هذه الدراسات تنطلق لبحث مسألة الحكم في الإسلام، بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم عند أهل السنة، وبعد غيبة الإمام الثاني عشر عليه السلام عند الشيعة الإمامية، من نصوص في الكتاب والسنة، عدها الدارسون متعلقة بمسألة الحكم مباشرة، وتعاملوا معها باعتبارها نصوصاً قائمة بنفسها، تتضمن صيغة تشريعية منفصلة عن سائر مبادئ ومفردات العقيدة الإسلامية، ومجالات الشريعة الإسلامية»^(٢).

إن هذا المنهج يقوم لدى الإسلاميين على مسلمة فكرية تعد لديهم من البديهيات، وترى أن المسلمين لابد من أن يكون نظام حكمهم إسلامياً، ويرى الشيخ شمس الدين: «أن كل شعب مسلم على المستوى الوطني أو القومي يجب بالضرورة أن يكون له نظام حكم وحكومة..... أما أن يكون هذا النظام، وهذه الحكومة إسلاميين، فقضية غير مسلمة، وغير بديهية»^(٣).

إن مقتضى هذا المنهج - فيما يراه المؤلف - أن يكون موقف الإسلاميين من ممثليه إزاء الاتجاهات غير الإسلامية موقفاً دفاعياً مبرراً بأن مسألة الحكم تشريع إلهي، وتكليف شرعي، بيد أن النصوص المعتمدة لإثبات الموقف نصوص غير مسلمة الدلالة على المدعى. إن مسألة الحكم - طبقاً لهذا المنهج - من القضايا الغيبية التعبدية المحضة^(٤).

هكذا يعرض الشيخ شمس الدين المنهج المتقدم ناقداً، ومعزياً إليه ما يظهر من ثغرات في أبحاث مسألة الحكم السياسي، ويقدم منهجه الذي يراه أكثر سداداً ودقة، وهو منهج رائد في هذا المجال، يقضي بأن تبحث قضايا المسألة «على أساس أن تشريعاتها مندمجة في النسيج المتلاحم لكليات ومفردات العقيدة والشريعة في الإسلام، ملابسة لكل مبدأ وقاعدة وحكم فيهما»^(٥).

وعلى هذا المنهج تبدو النصوص المعتمدة بكامل دلالاتها وأبعادها، ويتضح التكامل والترابط فيما بينها وبين سائر كليات ومفردات العقيدة والشريعة، وكذلك سائر المبادئ والقواعد والأحكام.

إن المسألة ليست فقط إعطاء مبرر شرعي لقيام النظام الإسلامي السياسي، بل إن هذا المنهج يظهر أيضاً ثبات التصور السياسي في الإسلام من جهة، ومرونته وقابليته لاستيعاب المتغيرات من جهة أخرى^(٦).

إن ما يميز دراسة العلامة شمس الدين: أنه يعد مسألة الحكم من قضايا العقيدة والشريعة معاً، لأنها تلابس وتمازج كلاً منهما - على حد تعبيره - مما يجعل الإخلال بها مية المسلم مية جاهلية، وأعماله فاقدة لركن من أركانها. فالقضية «ليست قضية غيبية تعبدية، وإنما هي قضية

عقلية موضوعية، تتصل بالبُعد السياسي - الاجتماعي للإسلام، كما تتصل بالبُعد التعبدي الفردي، أو السلوك الفردي المعيشي في الإسلام بالنسبة إلى المسلم، كما تتصل بالبُعد المجتمعي للإسلام، باعتباره دين الجماعة، وباعتبار نظام الواجبات الكفائية فيه»^(٧). إنَّ مشروع الدولة - في منهج الشيخ المؤلّف ليس جزءاً من التشريع فحسب، بل هو نتيجة لهذا التشريع أيضاً^(٨).

محتويات الكتاب

بعد المقدّمة والتمهيد المعنون بـ «كلمة في المنهج»، يقسّم الشيخ شمس الدين البحث إلى ثلاثة أقسام:

* القسم الأول: الأساس النظري على مستوى التشريع. ويشتمل على ثلاثة فصول:

- الفصل الأول: الإسلام كلّ واحد.

- الفصل الثاني: الموقف من الدنيا والآخرة.

- الفصل الثالث: الأساس النظري والواقع التاريخي. وفي هذا الفصل (الثالث) نطالع العناوين الأساسية:

أ - طبيعة الدولة والحكومة في الإسلام.

ب - ضرورة الحكم في المجتمع جزء من ضرورة كونية عامّة.

ج - العلاقة بين النظام الكوني وبين وضعية الإنسان - المجتمع.

د - فكرة الدولة والحكومة في السنّة.

هـ - جذور فكرة المجتمع السياسي والدولة والحكومة في العهد الملكي.

و - تأسيس الدولة وإقامة الحكومة في العهد المدني.

* القسم الثاني: الملامح العامة، المبادئ والأسس في شأن المجتمع السياسي والدولة والنظام. ويتكوّن من فصلين:

- الفصل الأول: قيم المجتمع السياسي الإسلامي التي تقوم عليها فكرة الدولة في الإسلام.

- الفصل الثاني: سياسات الدولة في المجتمع الإسلامي.

ويحتوي هذا القسم أبحاثاً بالغة الأهمية، ففي الفصل الأوّل منه يبحث قضية أرض الدولة وموقف الفقه الإسلاميّ منها، وقضية الشورى وموردها وحدودها. فيما يتناول في الفصل الثاني قضية الحرب، وولاية القضاء، ومسألة انتخاب القاضي من قبل الأمّة، والضرائب، والسياسة الداخلية، والسياسة الخارجية - على مستويين في العلاقات مع الخارج: المسلم وغير المسلم - ومسائل الوطن والمواطنة، واللجوء السياسي، ونظام الأسرة، ووضع المرأة، وضرورة مؤسسة الحكم: ممارسة السلطة وإدارة الحكم.

* القسم الثالث: في التطبيق التاريخي. وفيه ثلاثة فصول:

- الفصل الأول: حكومة النبي صلى الله عليه وآله وسلم.

- الفصل الثاني: مسألة استمرار الدولة بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم.

- الفصل الثالث: الخصوصية الشيعية في الإطار الإسلامي.

ولأهمية هذا الفصل (الأخير) نورد عناوين ما ورد فيه من المباحث:

الموقف الشرعي من «حكّام الجور»، وفيه مستويان:

أ - حرمة إعانة الظالمين «حكّام الجور».

ب - مشروعية العمل والتعامل مع «حكّام الجور» - مسألة مشروعية جباية الحاكم الجائر وبراءة ذمّة الدافع، وتحقيق المؤلف والرأي المختار.

ج - الاعتبارات التي لاحظها أئمة أهل البيت عليهم السلام في قضية العمل والتعامل مع «حكّام الجور»، وهي ستّة اعتبارات - النظرة الجزئية والنظرة الشمولية التكاملية في الدراسة الفقهية وعملية الاستنباط.

د - خلاصة واستنتاج.

هـ - الموقف الفقهي الشيعي من مسألة الحكم في غيبة الإمام المعصوم على مستويين:

الأول: في المرحلة التاريخية الأولى.

والثاني: في المرحلة التاريخية الثانية.

بعد ذلك يورد المؤلف أربعة ملاحق:

الملحق الأول: تحقيق في مسألة إنكار الضروري وآثاره.

الملحق الثاني: خلافة الإنسان في الأرض.

الملحق الثالث: (الصحيفة / الكتاب) بين المسلمين واليهود في (المدينة).

الملحق الرابع: نصوص فقهية قديمة عن (العمل والتعامل مع ولاية الجور)، وفيه ستّة نصوص للصدوق، والمفيد، وابن البراج الطرابلسي، والطوسي، والسيد المرتضى رحمة الله تعالى عليهم أجمعين.

إشارات مهمّة

فضلاً عما اتّبعه الشيخ محمد مهدي شمس الدين من منهجية رائدة في البحث، فقد اشتمل الكتاب على جملة من الأفكار والتصورات الجديدة، نحاول أن نعرض بعضاً منها في إشارات سريعة، محيلين القارئ والباحث وصاحب الاهتمام إلى الكتاب:

١ - يؤكّد شمس الدين على أن مقتضى المسلّمة الفقهية والعقيدية القائلة بكفر منكر

الضروري. يبيّن كون الإسلام كلّاً واحداً مترابطاً متشابك الأجزاء، وليس مجموع أمور؛ وعليه فإنّ إنكار جزء منه يستلزم أن يؤدي حتماً إلى إنكار الجميع، ولو بنحو غير مباشر.

ويلفت سماحته الانتباه إلى أن النصّ التشريعي عندما كان ينزل على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلّم كان يتضمّن في نصّ واحد الحكم العبادي والمعاملية والتنظيمي أو السياسي، وكلّها كانت تتواشج فيما بينها بعلاقات من الداخل، وتنصبّ على موضوع واحد، هو الإنسان المسلم فرداً أو جماعة أو أمة، فلم يرد في أصل الشريعة التبويب الحديث والفقه المتعارف^(٩).

٢- يرى المؤلّف أن مصطلح (دار الإسلام) هو مصطلح فقهي يدلّ على (الشخصية الجغرافية) للأمة المسلمة، وباعتبار تكوّن الأخيرة ونموّها المستمرّ على أساس الاعتقاد بالإسلام والالتزام به عقيدة وشريعة، فإنّها تبقى كياناً مفتوحاً لاستيعاب مسلمين جدد، و«كلّ إنسان جديد يدخل في الإسلام، فإنّه يدخل معه أرضه إلى (دار الإسلام) التي تتسع باستمرار؛ وعلى ذلك فإن دار الإسلام لا تنحصر في حدّ جغرافي ثابت.

ولكن العلاقة بين الأمة المسلمة - بما هي أمة مسلمة، لا بما هي دولة - وبين دار الإسلام (الأرض)، ليست علاقة السلطة السياسية التي تتضمّن حقّ الأمر والنهي». إنّ معنى هذا هو تحديد مفهومي الأمة والدولة اللذين قد يكونان التباساً في الفقه الإسلامي، ومن خلال ذلك يؤخذ بعض الباحثين الغربيين الفقه السياسي الإسلامي من خلال إغفاله لعنصر الأرض الذي يعده فقه القانون الدستوري الوضعي مكوناً رابعاً من العناصر المكوّنة للدولة، إضافةً إلى وحدة الشعب، ووحدة السلطة، ووحدة التشريع.

إنّ تلابس مفهومي الدولة والأمة واتحادهما في الصديق الخارجي والوجود التاريخي، قد أدّى إلى إهمال فقهاء المسلمين لبحث هذا المكوّن. ولكن الأمة عندما بدأت تشكّل نفسها في صيغ تنظيمية - سياسية متعدّدة، فإنّ الفقهاء بحثوا مشروعية (تعدّد الأئمة). وحينما تعدّد الصيغ (تعدّد الأئمة يوازى تعدّد الدول)، فإنّ مقتضى ذلك أن تكون لكلّ دولة أرض خاصّة بها^(١٠).

٣- يلتزم العلّامة شمس الدين بكون مبدأ الشورى في الشؤون العامة من أهم المبادئ الدستورية السياسية على الإطلاق عند جميع المسلمين، ويرى أنّ الأدلّة تفيد عدم استقامة شرعية أيّ حكم سياسي لغير المعصوم من دون أن يكون مستنداً إلى العمل بالشورى، وقائماً على هذا المبدأ، ويشير إلى وجوب الشورى على الأمة والحاكم، وإلزامها لهما، على حدّ سواء، «فيجب على الأمة أن تدير أمورها العامة عن طريق الشورى، ويجب على الحاكم أن يحكم عن طريق الشورى، وهو ملزم شرعاً باتّباع ما تنتهي إليه عملية الشورى»، ويحدّد شمس الدين موارد ذلك في الأمور العامة، ويوضح أن للشورى حدّين:

«أحدهما: مورد وجود حكم شرعي ثابت بنصّ قطعي تفصيلي في الكتاب والسنة. أو بغيرهما من الأدلّة.

ثانيهما: أن لا تخالف نتيجة الشورى حكماً شرعياً ثابتاً في الشريعة»^(١١).

٤- يتبنّى المؤلف الاتجاه القائل بكون الحرب في الإسلام دفاعية، وعلى ذلك فهي استثناء لا يلجأ إليه الكيان الإسلامي إلّا حين يفرض العدو ذلك على المسلمين بعدوانه، ويلاحظ من خلال آيات تشريع الجهاد - في سورة الحج - أن خطاب الإذن بالقتال لا يتوجّه إلى النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم، وإنّما هو للأمة، وكذلك الأمر في آية إعداد القوة ورباط الخيل. أمّا آيات قبول الدعوة إلى السلام فالخطاب موجّه فيها إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم خاصة دون الأمة. وعليه فإن إبرام المعاهدات والمواثيق ونبذها عند مقتضيات ذلك، هو حقّ خاص للقيادة العليا للدولة الإسلامية^(١٢).

وفيما يتعلّق بإعلان الحرب، فيظهر من بحث المؤلف أنّه يجعله في بعض الحالات - التي لم يبيّن تفاصيلها - من شؤون القيادة العليا عندما تكون هناك دولة إسلاميّة قائمة، بل ويقصر مهمتها أحياناً على مستوى تحريك القوى، وإدارة العمليات. كنّا نأمل لو جرى تفصيل المسألة أكثر، ولاسيّما أننا نتوقّف بحذر إزاء القول بأن إعلان الحرب قد يكون ممّا ليس للقيادة الإسلامية شأن فيه، وخاصة مع قيام دولة إسلاميّة^(١٣).

٥- من خلال النظر إلى الخطاب الموجّه للأمة في آية الأمر بردّ الأمانات إلى أهلها والحكم بين الناس بالعدل، «يحتمل» الشيخ المؤلف - غير أنّه يطرح الفكرة للمذاكرة ولا يبنّي عليها - أنّ القضاء شأن من شؤون ولاية الأمة على نفسها في حالة عدم وجود المعصوم عليه السلام من نبيّ أو إمام؛ ولذلك فإنّ تعيين فقيه معيّن لمنصب القضاء يستوجب أن يكون باختيار الأمة بنحو من أنحاء الشورى والانتخاب، ويرى أن ذلك من الممكن أن يصدق حتى مع القول بالولاية العامة للفقهاء، ويعزّز شمس الدين هذا الرأي بإيراد جملة من الأخبار الشريفة المروية عن أئمة أهل البيت عليهم السلام يظهر منها أن اختيار القاضي من شؤون المتقاضيين، إلّا أنّ مسألة عزل القاضي لم يجر التطرق لها.

وعلى أيّة حال فإنّ الشيخ العلامة لم يعطِ حكماً قاطعاً، وإنّما دعا إلى مزيد من البحث والتأمّل^(١٤).

٦- لا يكتفي العلامة شمس الدين بالتقسيم المشهور في تاريخ الفقه الإسلامي، الذي يقسّم الديار إلى داري إسلام وحرب، بل يقسّم الخارج - خارج الدولة الإسلامية - إلى مسلم، وغير مسلم.

فأمّا الخارج غير المسلم فعلى ثلاثة أقسام: دار الحياد، ودار العهد، ودار الحرب. وأمّا الخارج المسلم فتكون العلاقات معه علاقات دينية روحية غير منظوية على أيّة التزامات سياسية إلّا في حالة الاعتداء على مسلميه، وطلبهم النصرة من الدولة الإسلامية، على أن ذلك مقيد بما إذا لم يكن بين الخصوم المعتدين على مسلمي الخارج المسلم وبين الدولة الإسلامية ميثاق يمنع من شن الحرب عليهم، وكانوا أوفياء له^(١٥).

ولكنّ الملاحظ عند بحث هذه المسألة إغفال المؤلف لحالة تعدّد الدولة الإسلامية، وما

يقتضيه الواقع الدولي من علاقات سياسية فيما بينها، وفيما بين كل منها -مجتمعة ومنفردة - وبين الأقسام الثلاثة للخارج غير المسلم. وهل هي في علاقاتها فيما بينها تكون خاضعة لنظام داخلي يختص بها أم ستكون خاضعة لنظام العلاقات الدولية؟ وما إلى ذلك من الإشارات التي ينبغي بسط القول فيها.

٧- تشكل المسألة الوطنية وما يتفرع عنها من قضايا منطقة فراغ في الفكر السياسي الإسلامي الحديث والمعاصر، وقد تناول العلامة محمد مهدي شمس الدين في دراسته بعض جوانب المسألة، فيما يخص الوطن والمواطنة والجنسية، وأجاب على اعتراض القائلين بكون مفهوم الجنسية مفهوماً غير إسلامي، نشأ حديثاً مع نشوء الدول الأوربية الحديثة، وأن الدولة الإسلامية غير معنّية به لهذه الاعتبارات وما إليها. كما أنه في هذا الصدد يميز بين انتماءين للمسلم:

أحدهما: الانتماء إلى الأمة.

والآخر: الانتماء إلى الدولة.

ويبحث كذلك مسألة الهجرة ويناقش القائلين بنسخ وجوبها، وهو مرة أخرى لا يطلق حكماً قاطعاً فيما يترتب على مسألة الهجرة من الحديث عن مفهوم الوطن، ويدعو إلى مزيد من التأمل والبحث المعمق، وهذا من أروع ما يحمد عليه الباحث، وكما هو الأمر أيضاً لدى بحث مسألة اللجوء السياسي، ووضع المرأة في المجتمع الإسلامي.

ولا ندري السبب في عدم تناول موضوع أهل الذمة داخل الدولة الإسلامية والمجتمع الإسلامي، وما إذا كانوا مواطنين أم لا، وما يترتب على ذلك، وإن كان قد أشار إليه سريعاً فيما بعد^(١٦).

٨- يقسم المؤلف الشورى إلى مستويين:

يطلق على الأول (الشورى الخاصة)؛ ويعني به بيعة أهل الحل والعقد.

ويطلق على الثاني (الشورى العامة)؛ ويعني اشتراك الأمة كلها في عملية الشورى، وينعني على القائلين بعدم إمكان تحقيقه، وإن ذكروه من الوجهة النظرية، ويرى أن الشورى العامة ممكنة في واقعنا الراهن بإجراء الاستفتاء العام^(١٧).

٩- يرى العلامة الشيخ شمس الدين أن الدخول في الوظيفة الحكومية للسلطات الجائرة عمل جائز ومشروع، وهو عمل سياسي قد يمارسه الإنسان المسلم بمبادرة منه، أو بأمر من قيادة المعارضة (الإمام لدى الشيعة)، ولعل في ذلك من الدلالة على مشاركة الأحزاب الإسلامية -من موقع المعارضة- في السلطة مع أنها بيد غير الإسلاميين، كما هي الحال في الدخول إلى البرلمان، أو تولي القضاء الشرعي، أو العمل في وظائف عامة أخرى، وذلك استظهار الشيخ من الروايات الواردة في المقام، وبلحاظ المنافع والاعتبارات التي نظر إليها أئمة أهل البيت النبوي الطاهر عليهم أفضل الصلاة والسلام في تجويز العمل والتعامل مع حكام الجور^(١٨).

ويذهب الشيخ شمس الدين إلى أنَّ التقيّة ليست أساساً لشرعية العمل وجوازها في هذا المجال، وإنّما الحكم حكم أولي أصلي في الشريعة، وليس حكماً بالعنوان الثانوي بسبب عروض عنوان التقيّة^(١٩).

وفي هذا المقام، يشير آية الله شمس الدين إلى أن مواجهة المسائل، وخاصّة في التشريع السياسي المجتمعي والاقتصادي ينبغي أن تكون بنظرة شمولية وتكاملية تلحظ وضع المجتمع وما يرتبط به من قضايا ومسائل، وأن يتمّ التخلّي عن النظرة الفردية الجزئية في عملية الاستنباط^(٢٠).

١٠- يذكر العلامة شمس الدين في آخر كتابه مواقف لفقهاء شيعة إزاء قيام الحكومة الإسلامية في عصر غيبة الإمام المعصوم عليه السلام، ويحيل إلى بحث خاص يفرد في هذا الموضوع بعنوان «ولايات الفقيه» نسأل الله سبحانه وتعالى لسماحته التوفيق لإكماله ونشره.

الهوامش

- (١) ص ١١-١٣ من الكتاب.
- (٢) ص ١٣-١٤.
- (٣) ص ١٤.
- (٤) ص ١٥.
- (٥) ص ١٧.
- (٦) الصفحة السابقة.
- (٧) ص ٢٠-٢١.
- (٨) لاحظ: التقديم - الصفحة ٥ من الكتاب.
- (٩) ص ٢٧-٣٠، وانظر تفصيلاتها في الصفحات اللاحقة.
- (١٠) ص ٩١-٩٧.
- (١١) ص ١٠٧-١٠٩.
- (١٢) ص ١١١-١١٦.
- (١٣) ص ١١٦.
- (١٤) ص ١١٦-١٢٢.
- (١٥) ص ١٣٢-١٣٨.
- (١٦) هامش الصفحة ١٦٢ وما بعدها. وحول المسألة الوطنية، راجع: الصفحات ١٣٨-١٤٧.
- (١٧) هامش الصفحة ١٩٧ من الكتاب.
- (١٨) ص ٢٤٧.
- (١٩) ص ٢٤٩.
- (٢٠) ص ٢٥٠-٢٥١.

الصحيفة أو دستور المدينة

(سنة ١هـ = ٦٢٢ م)*

- (١) هذا كتاب من محمد النبي، رسول الله، بين المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب، ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم.
- (٢) انهم امة واحدة من دون الناس.
- (٣) المهاجرون من قريش على ربعتهم^(١) يتعاقلون بينهم^(٢)، وهم يفدون عانيهم^(٣) بالمعروف والقسط بين المؤمنين.
- (٤) وبنو عوف على ربعتهم، يتعاقلون معاقلهم الاولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.
- (٥) وبنو الحارث بن الخزرج على ربعتهم، يتعاقلون معاقلهم الاولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.
- (٦) وبنو ساعدة على ربعتهم، يتعاقلون معاقلهم الاولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.
- (٧) وبنو جشم على ربعتهم، يتعاقلون معاقلهم الاولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.
- (٨) وبنو النجار على ربعتهم، يتعاقلون معاقلهم الاولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.
- (٩) وبنو عمرو بن عوف على ربعتهم، يتعاقلون معاقلهم الاولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.
- (١٠) وبنو النبيت على ربعتهم، يتعاقلون معاقلهم الاولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.
- (١١) وبنو الأوس على ربعتهم، يتعاقلون معاقلهم الاولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.
- (١٢) وان المؤمنين لا يتركون مفرحاً^(٤) بينهم ان يعطوه بالمعروف في فداء أو عقل^(٥).
- (١٣) وان لا يحالف مؤمن مولى مؤمن دونه.
- (١٤) وان المؤمنين المتقين ايديهم على كل من بغى منهم او ابتغى دسيعة^(٦) ظلم، او إثماً، او عدواناً، أو فساداً بين المؤمنين، وان ايديهم عليه جميعاً، ولو كان ولد احدهم.
- (١٥) ولا يقتل مؤمن مؤمناً في كافر، ولا ينصر كافراً على مؤمن.

* ورد نص هذه الوثيقة - الصحيفة - الكتاب - في المصادر الاولى للتاريخ الاسلامي والسيرة النبوية.. مثل (سيرة ابن هشام) و (نهاية الارب) للنويري.. ووردت محققة في (مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة) ص ١٥ - ٢١. جمعها وحققها: الدكتور محمد حميد الله الحيدراًبادي، طبعة القاهرة، سنة ١٩٥٦ م.

- (١٦) وإن ذمة الله واحدة، يجبر عليهم ادناهم، وإن المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس.
- (١٧) وإنه من تبعنا من يهود فإن له النصر والاسوة، غير مظلومين ولا متناصر عليهم.
- (١٨) وإن سلم المؤمنين واحدة، لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله، إلا على سواء وعدل بينهم.
- (١٩) وإن كل غازية غزت معنا يعقب بعضها بعضاً.
- (٢٠) وإن المؤمنين يبيء^(٧) بعضهم عن بعض بما نال دماءهم في سبيل الله.
- (٢١) وإن المؤمنين المتقين على أحسن هدى وأقومه.
- (٢٢) وإنه لا يجبر مشرك مألألقريش ولا نفساً، ولا يحول دونه على مؤمن.
- (٢٣) وإنه من اعتبط^(٨) مؤمناً قتلاً عن بينة فإنه قود^(٩) به، إلا أن يرضي ولي المقتول بالعقل^(١٠)، وإن المؤمنين عليه كافة، ولا يحل لهم إلا القيام عليه.
- (٢٤) وإنه لا يحل لمؤمن أقر بما في هذه الصحيفة وآمن بالله واليوم الآخر أن ينصر محدثاً^(١١) أو يؤويه، وإن من نصره، أو آواه، فإن عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة، ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل.
- (٢٥) وإنكم مهما اختلفتم فيه من شيء، فإن مرده إلى الله وإلى محمد.
- (٢٦) وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ماداموا محاربين.
- (٢٧) وإن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم، مواليهم، وانفسهم إلا من ظلم وأثم، فإنه لا يوتغ^(١٢) إلا نفسه وأهل بيته.
- (٢٨) وإن لليهود بني النجار مثل ما لليهود بني عوف.
- (٢٩) وإن لليهود بني الحارث مثل ما لليهود بني عوف.
- (٣٠) وإن لليهود بني ساعدة مثل ما لليهود بني عوف.
- (٣١) وإن لليهود بني جشم مثل ما لليهود بني عوف.
- (٣٢) وإن لليهود بني الاوس مثل ما لليهود بني عوف.
- (٣٣) وإن لليهود بني ثعلبة مثل ما لليهود بني عوف، إلا من ظلم وأثم، فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته.
- (٣٤) وإن جفنة بطن من ثعلبة كانفسهم.
- (٣٥) وإن لبني الشطيبة^(١٣) مثل ما لليهود بني عوف، وإن البر دون الاثم.
- (٣٦) وإن موالي ثعلبة كانفسهم.
- (٣٧) وإن بطانة يهود كأنفسهم.
- (٣٨) وإنه لا يخرج منهم أحد إلا باذن محمد.
- (٣٩) وإنه لا ينحجز على ثأر جرح، وإنه من فتك بنفسه واهل بيته، إلا من ظلم، وإن الله على أبر هذا.
- (٤٠) وإن على اليهود نفقتهم، وعلى المسلمين نفقتهم، وإن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وإن بينهم النصح والنصيحة والبر دون الاثم.
- (٤١) وإنه لا يأتهم امرؤ بحليفه، وإن النصر للمظلوم.
- (٤٢) وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ماداموا محاربين.
- (٤٣) وإن يثرب حرام^(١٤) جوفها لأهل هذه الصحيفة.
- (٤٤) وإن الجار كالنفس، غير مضار ولا اثم.
- (٤٥) وإنه لا تجار حرمة إلا باذن أهلها.
- (٤٦) وإنه ما كان من أهل هذه الصحيفة من حدث، أو شجار يخاف فساده، فإن مرده إلى الله وإلى محمد رسول الله، وإن الله اتقى على ما في هذه الصحيفة، وأبره.
- (٤٧) وإنه لا تجار قريش ومن نصرها.
- (٤٨) وإن بينهم النصر على من دهم يثرب.

- (٤٩) وإذا دعوا الى صلح يصلحون ويلبسونه ، وانهم إذا دعوا الى مثل ذلك ، فانه لهم على المؤمنين الا من حارب في الدين .
- (٥٠) على كل اناس حصتهم من جانبهم الذي قبلهم .
- (٥١) وان يهود الأوس مواليهم وانفسهم على مثل ما لاهل هذه الصحيفة ، مع البر المحسن من اهل هذه الصحيفة ، وان البر دون الاثم ، لا يكسب كاسب إلا على نفسه ، وان الله على اصدق ما في هذه الصحيفة وابره .
- (٥٢) وانه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم او آثم ، واذ من خرج آمن ومن قعد آمن بالمدينة ، الا من ظلم وآثم ، وان الله جار لمن بر واتقى ومحمد رسول الله .

الهوامش

- (١) أي على أمرهم الذي كانوا عليه .
- (٢) العاقلة: الدية ، التي تجب على العاقلة - أي عصابة القاتل - والمراد: دية القتل الخطأ .
- (٣) العاني: الأسير .
- (٤) المفرح - بضم الميم وسكون الفاء وفتح الراء -: المثقل بالدين ، والكثير العيال .
- (٥) العقل: الدية .
- (٦) الدسيعة: العطية ، أي طلب أن يدفعوا له عطية على سبيل الظلم .
- (٧) يبيء -: من البواء - أي المساواة .
- (٨) اعتبط مؤمناً: أي قتله بلا جناية جناها . ولا ذنب يوجب قتله .
- (٩) القود - يفتح القاف والواو -: القصاص .
- (١٠) العقل: الدية .
- (١١) المحدث: مرتكب الحدث .. الجناية .. الذنب .
- (١٢) يوتغ: يهلك .
- (١٣) في (نهاية الارب) للنويري: «الشنطة» - بضم الشين مشددة ، وضم الطاء .
- (١٤) أي حرم .

من عهد الإمام علي عليه السلام

كتبه للاشر النخعي لما ولاه على مصر وأعمالها*

بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما أمر به عبدالله علي أمير المؤمنين مالك بن الحارث الأشتر في عهده إليه، حين ولّاه مصر: جباية خراجها، وجهاد عدوها، واستصلاح أهلها، وعمارّة بلادها. أمره بتقوى الله، وإيثار طاعته، واتباع ما أمر به في كتابه: من فرائضه وسننه، التي لا يسعد أحد إلّا باتباعها، ولا يشقى إلّا مع جحودها وإضاعته، وأن ينصر الله سبحانه بقلبه ويده ولسانه، فإنّه جل اسمه - قد تكفل بنصر من نصره، وإعزاز من أعزه. وأمره أن يكسر نفسه عند الشبهوات، ويزعها عند الجمحات، فإن النفس أمّارة بالسوء إلّا مارحم الله. ثم أعلم، يامالك أني قد وجهتك إلى بلاد قد جرت عليها دول قبلك من عدل وجور، وأن الناس ينظرون من أمورك في مثل ما كنت تنظر فيه من أمور الولاية قبلك، ويقولون فيك ما كنت تقول فيهم، وإنما يستدلّ على الصّالحين بما يُجري الله لهم على ألسن عباده. فليكن أحب الذخائر إليك ذخيرة العمل الصّالح، فاملك هواك، وشحّ بنفسك عمّا لا يحل لك، فإن الشحّ بالنفس الإنصاف منها فيما أحبّبت أو كرهت، وأشعر قلبك الرحمة للرعية، والمحبة لهم، واللطف بهم، ولا تكونن عليهم سبعا ضارياً تغتنم أكلهم، فإنهم صنفان: إمّا أخ لك في الدين، وإمّا نظير لك في الخلق. يفرط منهم الزلل، وتعرض لهم العلل، وتؤتى على أيديهم في العمد والخطأ، فاعظمهم من عفوك وصفحك مثل الذي تحب وترضى أن يعطيك الله من عفوه وصفحه، فإنك فوقهم، والي الأمر عليك فوقك، والله فوق من وّلاك، وقد استكفأك أمرهم، وابتلاك بهم، ولا تنصب نفسك لحرب الله، فإنه لا يد لك بنقمته، ولا غنى بك عن عفوه ورحمته، ولا تندمن على عفوه، ولا تبجن بعقوبة، ولا تسرعن إلى بادرة وجدت منها مندوحة، ولا تقولن إنّي مؤمر أمر فأطاع؛ فإن ذلك إدغال في القلب، ومنهكة للدين، وتقرب من الغير. وإذا أحدث لك ما أنت فيه من سلطانك أبهة أو مخيلة فانظر إلى عظم ملك الله فوقك وقدرته منك على ما لا تقدر عليه من نفسك، فإن ذلك يطامن إليك من طماحك، ويكف عنك من غربك، ويقيء إليك بما عذب عنك من عقلك. إياك ومساماة الله في عظمته، والتشبه به في جبروته، فإن الله يذلّ كل جبار، ويهين كل مختال. أنصف الله وأنصف الناس من نفسك ومن خاصّة أهلِكَ ومن لك فيه هوى من رعيّتك، فإنك إلّا تفعل تظلم! ومن ظلم عباد الله كان الله خصمه دون عبادته، ومن خصمه الله أدحض حجته، وكان لله حرباً حتّى ينزع أو يتوب، وليس شيء أدعى إلى تغيير نعمة الله وتعجيل نقمته من إقامة على ظلم، فإن الله يسمع دعوة المضطّهدين، وهو للظالمين بالمرصاد. وليكن أحب الأمور إليك أوسطها في الحق، وأعظمها في العدل، وأجمعها لرضى الرعية، فإن سخط العامة يجحف برضى الخاصّة، وإن سخط الخاصّة يفتقر مع رضى العامة، وليس أحد من الرعية أثقل على الوالي مؤونة في الرخاء وأقل معونة له في البلاء، وأكره للإنصاف، وأسأل بالإلحاف، وأقلّ شكرياً عند الإعطاء، وأبطأ عذراً عند المنع، وأضعف صبراً عند ملّات الدهر من أهل الخاصّة، وإنما عماد الدين وجماع

* ورد هذا العهد في كتاب نهج البلاغة، للإمام علي بن أبي طالب (ع). ضبط نصّه: د. صبحي الصالح. قم: دار الهجرة،

المسلمين والعدة للأعداء، العامة من الأمة، فليكن صغوك لهم، وميلك معهم. وليكن أبعد رعيتك منك وأشنأهم عندك، أطلبهم لمعائب الناس، فإن في الناس عيوباً الوالي أحق من سترها، فلا تكشف عن غاب عنك منها، فإنما عليك تطهير ما ظهر لك، والله يحكم على ما غاب عنك، فاستر العورة ما استطعت، يستر الله منك ما تحب ستره من رعيتك. أطلق عن الناس عقدة كل حقد، واقطع عنك سبب كل وتر، وتغاب عن كل ما لا يضح لك، ولا تعجلن إلى تصديق ساع، فإن الساعي غاش وإن تشبه بالنّاصحين. ولا تدخلن في مشورتك بخيلاً يعدل بك عن الفضل، ويعدك الفقر، ولا جباناً يضعفك عن الأمور، ولا حريصاً يزين لك الشره بالجور، فإن البخل والجبن والحرص غرائز شتى يجمعها سوء الظن بالله! إن شرّ وزرائك من كان للأشرار قبلك وزيراً، ومن شركهم في الآثام فلا يكون لك بطانة، فإنهم أعوان الأثمة، وإخوان الظلمة، وأنت واجد منهم خير الخلف ممن له مثل آرائهم ونفادهم، وليس عليه مثل آصارهم وأوزارهم وآثامهم ممن لم يعاون ظالماً على ظلمه ولا آثماً على إثمه. أولئك أخف عليك مؤونة، وأحسن لك معونة، وأحنى عليك عطفاً، وأقل لغريك إلفاً، فاتخذ أولئك خاصة لخلواتك وحفلاتك، ثم ليكن آثرهم عندك أقولهم بمر الحق لك، وأقلهم مساعدة فيما يكون منك ممّا كره الله لاوليائه، وإقعاً ذلك من هواك حيث وقع. والصق بأهل الورع والصدق، ثم رضهم على أن لا يطروك، ولا يبججوك بباطل لم تفعله، فإن كثرة الإطراء تحدث الزهو، وتدني من العزة. ولا يكون المحسن والمسيء عندك بمنزلة سواء، فإن في ذلك ترهيداً لاهل الاحسان في الاحسان، وتدريباً لاهل الاساءة على الاساءة، وألزم كلاً منهم ما ألزم نفسه. واعلم أنه ليس شيء بأدعى إلى حسن ظن والبرعية من إحسانه إليهم، وتخفيفه المؤونات عليهم، وترك استكراهه إيّاهم على ما ليس له قبلهم. فليكن منك في ذلك أمر يجتمع لك به حسن الظن برعيتك، فإن حسن الظن يقطع عنك نصباً طويلاً، وإن أحق من حسن ظنك به لمن حسن بلاؤك عنده، وإن أحق من ساء ظنك به لمن ساء بلاؤك عنده. ولا تنقض سنة صالحة عمل بها صدور هذه الأمة، واجتمعت بها الألفة، وصلحت عليها الرعية، ولا تحدثن سنة تضر بشيء من ماضي تلك السنن فيكون الأجر لمن سنّها، والوزر عليك بما نقضت منها. وأكثر مدارسة العلماء، ومناقشة الحكماء، في تثبيت ما صلح عليه أمر بلادك، وإقامة ما استقام به الناس قبلك. واعلم أن الرعية طبقات لا يصلح بعضها إلا ببعض، ولا غنى ببعضها عن بعض: فمنها جنود الله ومنها كتّاب العامة والخاصة، ومنها قضاة العدل، ومنها عمّال الانصاف والرفق، ومنها أهل الجزية والخراج من أهل الذمة ومسلمة الناس، ومنها التجّار وأهل الصناعات، ومنها الطبقة السفلى من ذوي الحاجة والمسكنة، وكل قد سمي الله سهمه، ووضع على حده وفريضته في كتابه أو سنة نبيه - صلى الله عليه وآله - عهداً منه عندنا محفوفاً. فالجنود بإذن الله حصون الرعية، وزين الولاية، وعز الدين، وسبل الأمن، وليس تقوم الرعية إلا بهم، ثم لا قوام للجنود إلا بما يخرج الله لهم من الخراج الذي يقوون به على جهاد عدوهم، ويعتمدون عليه فيما يصلحهم ويكون من وراء حاجتهم، ثم لا قوام لهذين الصنفين إلا بالصنف الثالث من القضاة والعمّال والكتّاب، لما يحكمون من المعاهد، ويجمعون من المنافع، ويؤمنون عليه من خواص الأمور وعوامها، ولا قوام لهم جميعاً إلا بالتجّار وذوي الصناعات فيما يجتمعون عليه من مرافقهم، ويقيمونه من أسواقهم، ويكفونهم من الترفق بأيديهم ما لا يبلغه رفق غيرهم. ثم الطبقة السفلى من أهل الحاجة والمسكنة الذين يحق رفدهم ومعونتهم، وفي الله لكل سعة، ولكل على الوالي حقٌ بقدر ما يصلحه، وليس يخرج الوالي من حقيقة ما ألزمه الله من ذلك إلا بالاهتمام والاستعانة بالله، وتوطين نفسه على لزوم الحق، والصبر عليه فيما خف عليه أو ثقل. فولّ من جنودك أنصحهم في نفسك لله ولرسوله ولا مامك وأنقاهم جيباً، وأفضلهم جلماً، ممن يبطل عن الغضب، ويستريح إلى العذر، ويرأف بالضعفاء،

وينبى على الأقوياء، وممن لا يثيره العنف، ولا يقعد به الضعف. ثم الصق بذوي المروءات والأحساب وأهل البيوتات الصالحة والسوابق الحسنة، ثم أهل النجدة والشجاعة والسخاء والسماحة، فإنهم جماع من الكرم، وشعب من العرف، ثم تفقد من أمورهم ما يتفقد الوالدان من ولدتهما، ولا يتفانن في نفسك شيء قويتهم به، ولا تحقرن لطفاً تعاهدتهم به وإن قل، فإنه داعية لهم إلى بذل النصيحة لك، وحسن الظن بك، ولا تدع تفقد لطيف أمورهم اتكالاً على جسيمها، فإن للسير من لطفك موضعاً ينتفعون به، وللجسيم موقعاً لا يستغنون عنه. وليكن أثر رؤوس جندك عندك من وإساهم في معونته، وأفضل عليهم من جدته، بما يسعهم ويسع من وراءهم من خلوف أهليهم، حتى يكون همهم همّاً واحداً في جهاد العدو، فإن عطفك عليهم يعطف قلوبهم عليك، وإن أفضل قرّة عين الولاة استقامة العدل في البلاد، وظهور مودة الرعية، وإنه لا تظهر مودتهم إلا بسلامة صدورهم. ولا تصح نصيحتهم إلا بحيطتهم على ولاة أمورهم، وقلة استئثار دولهم، وترك استبطاء انقطاع مدتهم، فافسح في آمالهم، وواصل في حسن الثناء عليهم وتعدد ما أبلى ذوو البلاء منهم، فإن كثرة الذكر لحسن أفعالهم تهز الشجاع، وتحرض النّاك، إن شاء الله تعالى. ثم اعرف لكل امرئ منهم ما أبلى، ولا تضيفن بلاء امرئ إلى غيره ولا تقصرن به دون غاية بلائه، ولا يدعوك شرف امرئ إلى أن تعظم من بلائه ما كان صغيراً، ولا ضعة امرئ إلى أن تستصغر من بلائه ما كان عظيماً. واررد إلى الله ورسوله ما يضلّك من الخطوب ويشتبّه عليك من الأمور، فقد قال الله سبحانه لقوم أحبّ إرشادهم: ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم، فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول﴾ فالرد إلى الله: الأخذ بمحكم كتابه، والرد إلى الرسول: الأخذ بسنته الجامعة غير المفرقة. ثم اختر للحكم بين الناس أفضل رعيّتك في نفسك ممن لا تضيق به الأمور، ولا تمحكه الخصوم، ولا يتمادى في الزلة، ولا يحصر من الفئ إلى الحق إذا عرفه، ولا تشرف نفسه على طمع، ولا يكتفي بأدنى فهم دون أقصاه، وأوقفهم في الشبهات، وأخذهم بالحجج، وأقلّم تبرماً بمراجعة الخصم، وأصبرهم على تكشف الأمور، وأصرمهم عند اتضاح الحكم. ممن لا يزدنيه إطراره، ولا يستميله إغراء، وأولئك قليل، ثم أكثر تعاهد قضائه، وافسح له في البذل ما يزيح علته، وتقل معه حاجته إلى الناس، وأعطه من المنزلة لديك ما لا يطمع فيه غيره من خاصتك، ليأمن بذلك اغتيال الرجال له عندك، فانظر في ذلك نظراً بليغاً، فإن هذا الدين قد كان أسيراً في أيدي الأشرار: يعمل فيه بالهوى، وتطلب به الدنيا. ثم انظر في أمور عمالك فاستعملهم اختباراً، ولا تولّهم محاباةً وأثرةً فإنهما جماع من شعب الجور والخيانة، وتوخّ منهم أهل التجربة والحياء من أهل البيوتات الصالحة، والقدم في الإسلام المتقدمة، فإنهم أكرم أخلاقاً، وأصحّ أعراضاً، وأقلّ في المطامع إشراقاً، وأبلغ في عواقب الأمور نظراً. ثم أسبغ عليهم الأرزاق، فإنّ ذلك قوة لهم على استصلاح أنفسهم، وغنى لهم عن تناول ما تحت أيديهم، وحجة عليهم إن خالفوا أمرك، أو تلموا أمانتك. ثم تفقد أعمالهم، وابعث العيون من أهل الصدق والوفاء عليهم، فإن تعاهدك في السر لأموالهم حدوة لهم على استعمال الأمانة، والرفق بالرعية، وتحفظ من الأعوان فإن أحد منهم بسط يده إلى خيانة اجتمعت بها عليه عندك أخبار عيونك اكتفيت بذلك شاهداً، فبسطت عليه العقوبة في بدنه، وأخذته بما أصاب من عمله، ثم نصبته بمقام المذلة، ووسمته بالخيانة، وقلدته عار التهمة. وتفقد أمر الخراج بما يصلح أهله، فإن في صلاحه وصلاحهم صلاحاً لمن سواهم، ولا صلاح لمن سواهم إلا بهم، لأنّ الناس كلهم عيال على الخراج وأهله، وليكن نظرك في عمارة الأرض أبلغ من نظرك في استجلاب الخراج، لأنّ ذلك لا يدرك إلا بالعمارة، ومن طلب الخراج بغير عمارة أخرج البلاد، وأهلك العباد، ولم يستقم أمره إلا قليلاً، فإن شكوا ثقلأ أو علة أو انقطاع شرب أو بالة أو إحالة أرض اغتمرها غرق أو أجحف بها عطش خفت

عنهم بما ترجو أن يصلح به أمرهم، ولا يثقلن عليك شيء خففت به المؤونة عنهم، فإنه ذخري يعودون به عليك في عمارة بلادك، وتزيين ولايتك، مع استجلابك حسن ثنائهم، وتجبك باستفاضة العدل فيهم، معتمداً فضل قوتهم بما ذخرت عندهم من إجمالك لهم، والثقة منهم بما عودتهم من عدلك عليهم ورفقك بهم. فربما حدث من الأمور ما إذا عولت فيه عليهم من بعد احتملوه طيبة أنفسهم به، فإن العمران محتمل ما حملته، وإنما يؤتى خراب الأرض من إعواز أهلها، وإنما يعوز أهلها لإشراف أنفسهم على الجمع، وسوء ظنهم بالبقاء، وقلة انتفاعهم بالعبر. ثم انظر في حال كتابك، قول على أمورك خيرهم، واخصص رسائلك التي تدخل فيها مكائلك وأسرارك بأجمعهم لوجوه صالح الأخلاق ممن لا تبطره الكرامة فيجترئ بها عليك في خلاف لك بحضرة ملأ، ولا تقصر به الغفلة عن إيراد مكاتبات عمالك عليك، وإصدار جواباتها على الصواب عنك، وفيما يأخذك ويعطي منك، ولا يضعف عقداً اعتقده لك، ولا يعجز عن إطلاق ما عقد عليك، ولا يجهل مبلغ قدر نفسه في الأمور، فإن الجاهل بقدر نفسه يكون بقدر غيره أجهل. ثم لا يكن اختيارك إياهم على فراسكت واستنامتك وحسن الظن منك، فإن الرجال يتعرضون لفراسات الولاة بتصنعهم وحسن خدمتهم، وليس وراء ذلك من النصيحة والأمانة شيء، ولكن اختبرهم بما ولوا للصالحين قبلك، فاعمد لأحسنهم كان في العامة أثراً، وأعرفهم بالأمانة وجهاً، فإن ذلك دليل على نصيحتك لله وللمن وليت أمره، واجعل لرأس كل أمر من أمورك رأساً منهم لا يقهره كبيرها، ولا يتشتت عليه كثيرها، ومهما كان في كتابك من عيب فتغايبت عنه ألزمته. ثم استوص بالتجار وذوي الصناعات وأوص بهم خيراً، المقيم منهم والمضطرب بماله، والمتفرق ببذنه، فإنهم مواد المنافع، وأسباب المرافق، وجلبها من المباع والمطرح في برك وبحرك، وسهك وجبك، وحيث لا يلتئم الناس لمواضعها، ولا يجترئون عليها، فإنهم سلم لا تخاف باثقتهم، وصلح لا تخشى غائلته، وتفقد أمورهم بحضرتك وفي حواشي بلادك. واعلم، مع ذلك، أن في كثير منهم ضيقاً فاحشاً، وشحاً قبيحاً، واحتكاراً للمنافع، وتحكماً في البياعات، وذلك باب مضرة للعامة، وعيب على الولاة. فامنع من الاحتكار، فإن رسول الله - صلى الله عليه وآله - منع منه، وليكن البيع بيعاً سمحاً بموازين عدل، وأسعار لا تجحف بالفريقين من البائع والمبتاع، فمن قارف حكرة بعد نهيك إياه فنكّل به، وعاقب في غير إسراف. ثم الله الله في الطبقة السفلى من الذين لا حيلة لهم من المساكين والمحتاجين وأهل البؤسى والزمنى، فإن في هذه الطبقة قانعاً ومعتراً، واحفظ لله ما استحفظك من حقه فيهم، واجعل لهم قسماً من بيت مالك، وقسماً من غلات صوافي الإسلام في كل بلد، فإن للأقصى منهم مثل الذي للأدنى، وكل قد استرعيت حقه، فلا يشغلنك عنهم بطر، فإنك لا تعذر بتضييعك النافه لإحكام الكثير المهم، فلا تشخص همك عنهم، ولا تصغر خدك لهم، وتفقد أمور من لا يصل إليك منهم ممن تقتحمه العيون، وتحقره الرجال، ففرغ لأولئك ثقتك من أهل الخشية والتواضع، فليرفع إليك أمورهم. ثم اعمل فيهم بالإعذار إلى الله سبحانه يوم تلقاه، فإن هؤلاء من بين الرعية أحوج إلى الإنصاف من غيرهم، وكل فاعذر إلى الله في تأدية حقه إليه، وتعهّد أهل اليتيم وذوي الرقة في السن ممن لا حيلة له، ولا ينصب للمسألة نفسه، وذلك على الولاة ثقيل (والحق كله ثقيل) وقد يخففه الله على أقوام طلبوا العاقبة فصبروا أنفسهم، ووثقوا بصدق موعود الله لهم. واجعل لذوي الحاجات منك قسماً تفرغ لهم فيه شخصك، وتجلس لهم مجلساً عاماً فتتواضع فيه لله الذي خلقك، وتقعّد عنهم جندك وأعوانك من أحراسك وشرطك حتى يكلمك متكلمهم غير متنتع، فإنني سمعت رسول الله - صلى الله عليه وآله - يقول في غير موطن: «لن تقدس أمة لا يؤخذ للضعيف فيها حقه من القوى غير متنتع». ثم احتمل الخرق منهم والعي، ونج عنهم الضيق والأنف، يبسط الله عليك بذلك أكناف رحمته، ويوجب لك ثواب طاعته، وأعط ما

أعطيت هنيئاً، وامنع في إجمال وإعذار. ثم أمور من أمورك لا بد لك من مباشرتها: منها إجابة عمالك بما يعيى عنه كتابك، ومنها إصدار حاجات الناس عند ورودها عليك بما تخرج به صدور أعوانك، وأمض لكل يوم عمله، فإن لكل يوم ما فيه، واجعل لنفسك فيما بينك وبين الله أفضل تلك المواقيت، وأجزل تلك الأقسام وإن كانت كلها لله إذا صلحت فيها النية، وسلمت منها الرعية. وليكن في خاصة ما تخلص به لله دينك إقامة فرائضه التي هي له خاصة، فأعط الله من بدنك في ليالك ونهارك، ووف ماتقربت به إلى الله من ذلك كاملاً غير مثلوم ولا منقوص، بالغاً من بدنك ما بلغ، وإذا قمت في صلاتك للناس فلا تكون منفراً ولا مضيعاً. فإن في الناس من به العلة وله الحاجة، وقد سألت رسول الله - صلى الله عليه وآله - حين وجهني إلى اليمن كيف أصلي بهم؟ فقال: «صل بهم كصلاة أضعفهم، وكن بالمؤمنين رحيماً». وأما بعد، فلا تطولن احتجابك عن رعيك، فإن احتجاب الولاة عن الرعية شعبة من الضيق، وقلة علم بالأمور، والإحتجاب منهم يقطع عنهم علم ما احتجبوا دونه فيصغر عندهم الكبير، ويعظم الصغير، ويقبح الحسن، ويحسن القبيح، ويشاب الحق بالباطل، وإنما الوالي بشر لا يعرف ما توارى عنه الناس به من الأمور، وليست على الحق سمات تعرف بها ضروب الصدق من الكذب، وإنما أنت أحد رجلين: إما امرؤ سخت نفسك بالبذل في الحق فقيم احتجابك من واجب حقّ تعطيه، أو فعل كريم تسديه؟ أو مبتلى بالمنع؟ فما أسرع كف الناس عن مسألتك إذا أيسوا من ذلك، مع أن أكثر حاجات الناس إليك مما لا مؤونة فيه عليك: من شكاة مظلمة أو طلب إنصاف في معاملة. ثم إن للوالي خاصة وبطانة فيهم استئثار وتطول، وقلة إنصاف في معاملة، فاحسم مادة أولئك بقطع أسباب تلك الأحوال، ولا تقطعن لأحد من حاشيتك وحامتك قطيعة، ولا يطمعن منك في اعتقاد عقدة تضر بمن يليها من الناس في شرب أو عمل مشترك يحملون مؤونته على غيرهم، فيكون مهناً ذلك لهم دونك، وعيبه عليك في الدنيا والآخرة. وألزم الحق من لزمه من القريب والبعيد، وكن في ذلك صابراً محتسباً، واقعاً ذلك من قربتك وخاصتك حيث وقع، وابتغ عاقبته بما يتقل عليك منه، فإن مغبة ذلك محمودية. وإن ظننت الرعية بك حيفاً فاصحر لهم بعذر، واعدل عنك ظنونهم بإصهارك، فإن في ذلك رياضة منك لنفسك، ورفقاً برعيك، وإعذاراً تبلغ به حاجتك من تقويمهم على الحق. ولا تدفعن صلحاً دعاك إليه عدوك ولله فيه رضى، فإن في الصلح دعةً لجنودك، وراحةً من همومك، وأمناً لبلادك، ولكن الحذر كل الحذر من عدوك بعد صلحه، فإن العدو ربما قارب ليتغفل، فخذ بالحزم، واتهم في ذلك حسن الظن، وإن عقدت بينك وبين عدوك عقدة أو ألبسته منك ذمة، فحط عهدك بالوفاء، وارع ذمتك بالأمانة، واجعل نفسك جنةً دون ما أعطيت، فإنه ليس من فرائض الله شيء الناس أشد عليه اجتماعاً مع تفرق أهوائهم وتشتيت آرائهم، من تعظيم الوفاء بالعهود، وقد لزم ذلك المشركون فيما بينهم دون المسلمين لما استولوا من عواقب الغدر، فلا تغدرن بذمتك، ولا تخيسن بعهدك، ولا تختلن عدوك، فإنه لا يجترئ على الله إلا جاهل شقي. وقد جعل الله عهده وذمته أمناً أفضاه بين العباد برحمته، وحرماً يسكنون إلى منعته، ويستفيضون إلى جواره، فلا إدغال ولا مدالسة ولا خداع فيه، ولا تعقد عقداً تجوز فيه العلل، ولا تعولن على لحن قول بعد التأكيد والتوثقة، ولا يدعوك ضيق أمر لزمك فيه عهد الله إلى طلب انفساخه بغير الحق، فإن صبرك على ضيق أمر ترجو انفراجه وفضل عاقبته خير من غدر تخاف تبعته، وأن تحيط بك من الله فيه طلبه لا تستقيل فيها دنياك ولا آخرتك. إياك والدماء وسفكها بغير حلها، فإنه ليس شيء أدعى لنقمة ولا أعظم لتبعة ولا أخرى بزوال نعمة وانقطاع مدة من سفك الدماء بغير حقها، والله سبحانه مبتدئ بالحكم بين العباد فيما تسافكوا من الدماء يوم القيامة، فلا تقوين سلطانك بسفك دم حرام. فإن ذلك مما يضعفه، ويوهنه بل يزيله وينقله، ولا عذر لك عند الله ولا عندي في قتل العمد، لأن فيه قود البدن، وإن ابتليت بخطاً

وأفرط عليك سوطك أو يدك بالعقوبة، فإن في الوكزة فما فوقها مقتلة، فلا تطمح بك نخوة سلطانك عن أن تؤدي إلى أولياء المقتول حقهم. وإياك والإعجاب بنفسك، والثقة بما يعجبك منها، وحب الإطراء، فإن ذلك من أوثق فرص الشيطان في نفسه ليمحق ما يكون من إحسان المحسنين. وإياك والمن على رعبك بإحسانك، أو التزيد فيما كان من فعلك، أو أن تعدهم فتتبع موعدك بخلفك، فإن المن يبطل الإحسان، والتزيد يذهب بنور الحق، والخلف يوجب المقت عند الله والناس، قال الله تعالى: «كبر مقتاً عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون». إياك والعجلة بالأمر قبل أوانها، أو التسقط فيها عند إمكانها، أو اللجاجة فيها إذا تنكرت، أو الوهن عنها إذا استوضحت. فضع كل أمر موضعه، وأوقع كل عمل موقعه. وإياك والاستئثار بما الناس فيه أسوة، والتغابي عما تغني به مما قد وضح للعيون، فإنه مأخوذ منك لغيرك، وعما قليل تنكشف عنك أغطية الأمور، وينتصف منك للمظلوم. املك حمية أنفك، وسورة حدك، وسطوة يدك، وغرب لسانك، واحترس من كل ذلك بكف البادرة، وتأخير السطوة حتى يسكن غضبك فتملك الاختيار، ولن تحكم ذلك من نفسك حتى تكثر همومك بذكر المعاد إلى ربك. والواجب عليك، أن تتذكر ما مضى لمن تقدمك من حكومة عادلة، أو سنة فاضلة، أو أثر عن نبينا - صلى الله عليه وآله - أو فريضة في كتاب الله، فتقتدي بما شاهدت مما عملنا به فيها، وتجتهد لنفسك في اتباع ما عهدت إليك في عهدي هذا، واستوثقت به من الحجة لنفسك عليك لكيلا تكون لك علة عند تسرع نفسك إلى هواها. [فلن يعصم من السوء ولا يوفق للخير إلا الله تعالى، وقد كان فيما عهد إلي رسول الله - صلى الله عليه وآله - في وصاياه تحضيض على الصلاة والزكاة وما ملكته أيما نكم، فبذلك أختم لك بما عهدت، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.]

مسألة في العمل مع السلطان*

الشريف المرتضى المتوفى سنة ٤٣٦هـ

تستند النشرة الحالية لرسالة الشريف المرتضى: «مسألة في العمل مع السلطان» إلى مخطوطة مكتبة «مجلس» بتهران (رقم ٥١٨٧)، وتضم هذه المكتبة عدداً كبيراً من مخطوطات الشيعة الإمامية خصوصاً مؤلفات السيد المرتضى^(١). ويذكر آغا بزرك الطهراني أن السيد أبا القاسم الاصفهاني بالنجف كان يملك مخطوطة أخرى للرسالة^(٢). وهناك مخطوطة حديثة النسخ أرسلها آغا بزرك إلى عبد الرزاق محيي الدين الذي ألف كتاباً عن المرتضى^(٣)، وتسمى الرسالة: «مسألة في الولاية عن الجائر»، بإجازة المرتضى لتلميذه أبي الحسن محمد بن محمد البصري؛ في شعبان عام ٤١٧هـ. (تشرين الأول / أكتوبر، ١٠٢٦م)^(٤). أما النجاشي لتلميذ المرتضى فقد سماها في كتابه الرجال: «مسألة في عمل السلطان»^(٥). وليست هناك إشارات إليها في الأعمال الشيعة المتأخرة. ويبدو أنها لم تكن معروفة على نطاق واسع. لكن ذكرها في الأعمال الأولى، ثم طبيعة النص نفسه؛ كل ذلك يؤكد أصالة نسبتها للشريف المرتضى.

أما الشريف المرتضى (المتوفى ٤٣٦هـ. / ١٠٤٤م) فهو من عقب الإمام موسى الكاظم. وقد صار حجة الشيعة وفقههم بغير منازع ببغداد، بعد وفاة شيخه المفيد عام ٤١٣هـ. / ١٠٢٢م. وكان نقيب نقباء الطالبين هناك، كما ولي المظالم. واحتفظ بعلاقات جيدة مع خلفاء العباسيين: الطائع، والقادر، والقائم؛ وله في القائم مريثة معروفة. ويبدو أن مسألة العمل مع السلطان غير الشرعي كانت تهمة شخصياً، بسبب من منصبه الرسمي وعلاقاته بالخلفاء العباسيين؛ وربما شعر بالحاجة لتوسيع سلوكه لدى أبناء مذهبه المعاصرين. لكن السبب المباشر لتأليف هذه الرسالة -كما يذكر هو نفسه- ذلك النقاش الذي جرى حول المسألة في مجلس الوزير أبي القاسم الحسين المغربي؛ وزير مشرق الدولة البويهية ببغداد في جمادى الثانية، عام ٤١٥هـ. (أيلول / سبتمبر، ١٠٢٤م)^(٦) والوزير المغربي يعتبر أحد كبار مثقفي العصر، وهو شيعي، وذو اهتمام أكيد وشخصي بموضوع النقاش. وتذكر المصادر أن المرتضى كان على علاقة حسنة به، وقد كتب له رسالة أخرى في إيضاح مسألة غيبة الإمام^(٧). ويبدو أنه كتب له رسالة «عمل السلطان» بعد النقاش السالف الذكر بأيام قليلة^(٨)، ذلك أن الوزير استقال من منصبه في الأيام الأخيرة من العام نفسه^(٩).

* نشر النص وقدم له وترجمه: ولفريد مادلونج (Wilferd Madelung) أستاذ الدراسات العربية بجامعة أوكسفورد، في مجلة معهد الدراسات الشرقية والافريقية، بجامعة لندن (SOAS)، المجلد ٤٣، ١٩٨٠، ص ١٨-٣١. وقد ترجم الدكتور رضوان السيد التقديم والحواشي ونظر في النص، ونشره في مجلة الفكر العربي، بيروت، العدد ٢٣، ١٩٨١م، ص ٢٠٨-٢١٤.

نص الرسالة

الحمد لله وسلامه على عباده الذين اصطفى محمد والطيبين من عترته. جرى في مجلس الوزير السيد الأجل أبي القاسم الحسين بن علي المغربي أدام الله سلطانه، في جمادى الآخرة، سنة خمس عشرة وأربعمئة، كلام في الولاية من قبل الظلمة وكيفية القول في حسننها وقبحها؛ فاقترضى ذلك إملاء مسألة وجيزة يطلع بها على ما يحتاج إليه في هذا الباب. والله الموفق للصواب والرشاد.

اعلم أن السلطان على ضربين: محق عادل، ومبطل ظالم متغلب. فالولاية من قبل السلطان المحق العادل لا مسألة عنها، لأنها جائزة، بل ربما كانت واجبة إذا حتمها السلطان وأوجب الإجابة إليها. وإنما الكلام في الولاية من قبل المتغلب، وهي على ضربين: واجب - وربما تجاوز الوجوب إلى الإلجاء - ومباح، وقبيح، ومحذور. فأما الواجب فهو أن يعلم المتولي أو يغلب على ظنه بأمارات لائحة أنه يتمكن بالولاية من إقامة حق ودفع باطل أو أمر بمعروف ونهي عن منكر. ولو لا هذه الولاية لم يتم شيء من ذلك. فيجب عليه الولاية لوجوب ما هي سبب إليه، وذريعة إلى الظفر به. فأما ما يخرج إلى الإلجاء فهو أن يحمل على الولاية بالسيف، ويغلب في ظنه أنه متى لم يجب إليها سفك دمه، فيكون بذلك ملجأ إليها. فأما المباح منها فهو أن يخاف على مال له من مكروه يقع به يتحمل مثله، فتكون الولاية مباحة بذلك ويسقط عنه قبح الدخول فيها، ولا يلحق بالواجب، لأنه إن أثر تحمّل الضرر في ماله والصبر على المكروه النازل به ولم يتول فإن ذلك أيضاً له.

فإن قيل: كيف تكون الولاية من الظالم حسنة فضلاً عن [أن تكون] واجبة، وفيه وجه القبح ثابت، وهو كونها ولاية من قبل الظالم؛ وجه القبح إذا ثبت في فعل كان الفعل قبيحاً، وإن حصلت وجوه حسن! ألا ترى أن الكذب لا يحسن وإن اتفقت فيه منافع دينية بالطاف يقع عندها الإيمان وكثير من الطاعات؟ قلنا: غير مسلم أن وجه القبح في الولاية للظالم هو كونها ولاية من قبله، وكيف يكون ذلك وهو لو أكرهه بالسيف على الولاية لم تكن منه قبيحة. وكذلك إذا كان فيها توصل إلى إقامة حق ودفع باطل تخرج من وجه القبح. ولا يشبه ذلك ما يعترض في الكذب مما لا يخرج من كونه قبيحاً، لأننا قد علمنا بالعقل وجه قبح الكذب، وأن مجرد كونه كذباً [قبيح]؛ لأن هذه جهة عقلية يمكن أن يكون العقل طريقاً إليها. وليس كذلك الولاية من قبل الظالم؛ لأن وجه قبح ذلك في الموضع الذي يقبح فيه شرعي، فيجب أن تثبته قبيحاً في الموضع الذي يجعله الشرع كذلك. وإذا كان الشرع قد أباح التولي من قبل الظالم مع الإكراه وفي الموضع الذي فرضناه أنه متوصل به إلى إقامة الحقوق الواجبات، علمنا أنه لم يكن وجه القبح في هذه الولاية مجرد كونها ولاية من جهة ظالم. وقد علمنا أن إظهار كلمة لما كانت تحسن مع الإكراه، فليس وجه قبحها مجرد النطق بها وإظهارها، بل بشرط الإثارة. وقد نطق القرآن بأن يوسف عليه السلام تولى من قبل العزيز وهو ظالم، ورغب إليه في هذه الولاية حتى زكى نفسه قائلاً: «قال أجعلني على خزائن الأرض إني حفيظٌ عليم» [سورة يوسف، ٥٥]، ولا وجه لحسن ذلك إلا ما ذكرناه من تمكنه بالولاية من إقامة الحقوق التي كانت تجب عليه إقامتها.

وبعد، فليس التولي من جهة الفاسق أكثر من إظهار طلب الشيء من جهة لا يستحق منها، وبسبب لا يوجبه، وقد فعل ما له هذا المعنى أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام؛ لأنه دخل في الشورى تعرضاً للوصول إلى الإمامة، وقد علم أن تلك الجهة لا يستحق من مثلهما التصرف في الإمامة. ثم قبل اختيار المختارين له عند إفضاء الأمر إليه، وأظهر أنه صار إماماً باختيارهم وعقدتهم، وهذا له معنى التولي من قبل الظالم بعينه، للاشتراك في إظهار التوصل إلى الأمر بما لا يستحق به ولا هو موجب لمثله. لكننا نقول إن التصرف في الإمامة كان إليه عليه السلام بحكم النص عن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله

عن الله. فإذا دفع عن مقامه وظن أنه ربما توصل إلى الإمامة بأسباب وضعها واضعون، لا تكون الإمامة مستحقة بمثلها، وجب أن يدخل فيها ويتوصل إليه، حتى إذا وصل إلى الإمامة كان تصرفه فيها بحكم [النص الأول لا يحكم] هذه الأسباب العارضة. ويجري ذلك مجرى من غصب على وديعة وحيل بينه وبينها، وأظهر غاصبها أنه يهبها لصاحبها، فإنه يجوز لصاحب الوديعة [أن يقبضها] ويظهر أنه قبضها على جهة الهبة، ويكون تصرفه حينئذ فيها بحكم الملك الأول لا عن جهة الهبة. وعلى هذا الوجه يحمل تولي أمير المؤمنين عليه السلام لجلد الوليد بن عقبة.

ولم يزل الصالحون والعلماء يتولون في أزمان مختلفة من قبل الظلمة لبعض الأسباب التي ذكرناها. والتولي من قبل الظلمة إذا كان فيه ما يحسنه مما تقدم ذكره، فهو على الظاهر من قبل الظالم وفي الباطن من قبل أئمة الحق عليهم السلام؛ لأنهم إذا أدنوا له في هذه الولاية عند الشروط التي ذكرناها فتولاها بأمرهم فهو على الحقيقة والى من قبلهم ومتصرف بأمرهم، ولهذا جاءت الرواية الصحيحة بأنه يجوز لمن هذه حاله أن يقيم الحدود، ويقطع السراق، ويفعل كل ما اقتضت الشريعة فعله من هذه الأمور.

فإن قيل: ليس هو بهذه الولاية مقوياً للظالم ومظهراً فرض طاعته، وهذا وجه قبح لا محالة كان غنياً عنه لو أبى الولاية؟ قلنا: الظالم إذا كان متغلباً على البلد فلا بد لمن هو في بلاده وعلى الظاهر من جملة رعيته، من إظهار تعظيمه وتبجيله، والانقياد له على وجه فرض الطاعة، فهذا المتولي من قبله لو لم يكن متولياً لشيء لكان لا بد له من التقلت منه، مع إظهار جميع ما ذكرناه من فنون التعظيم للتقية والخوف. فليس تدخل الولاية في شيء من ذلك لم يكن يلزمه لو لم يكن والياً. وبالولاية يتمكن من أمر بمعروف ونهي عن منكر؛ فيجب أن يتوصل بها إلى ذلك، فإن قيل: أرأيتم إن غلب على ظنه أنه كما يتمكن من أمر ببعض المعروف ونهي عن بعض المنكر، فإنه يلزم على هذه الولاية أفعالاً منكراً قبيحة لولا هذه الولاية لم تلزمه، ولا يتمكن من الكف عنها؟ قلنا: إذا كان لا يجد عن هذه الأفعال القبيحة محيصاً، ولا بد أن تكون الولاية سبباً لذلك، ولو لم يتول لم يلزمه أن يفعل هذه الأفعال القبيحة، فإن الولاية حينئذ تكون قبيحة لا يجوز أن يدخل فيها مختاراً.

فإن قيل: أرأيتم إن أكره على قتل النفوس المحرمة كما أكره على الولاية، أيجوز له قتل النفوس المحرمة؟ قلنا: لا يجوز ذلك؛ لأن الإكراه لا حكم له في الدماء. ولا يجوز أن يدفع عن نفسه المكروه بإبصال ألم إلى غيره على وجه لا يحسن ولا يحل؛ وقد تظاهرت الروايات عن أئمتنا عليهم السلام أنه لا تقية في الدماء؛ وإن كانت مبيحة لما عداها عند الخوف على النفس.

فإن قيل: فما عندكم في هذا المتولي للظلمة ونيته معقودة على أنه دخل هذه الولاية لإقامة الحقوق إن منعه من هذه الولاية أو مما يتصرف فيه منها مانع من الناس ورام الحيلولة بينه وبين أغراضه، كيف قولكم في دفعه عن ذلك وقتاله وقتله؟ قلنا: هذه الولاية -إذا كانت -حسنة أو واجبة عند ثبوت شرط وجوبها؛ وبيئنا أنها في المعنى من قبل إمام الحق وصاحب الأمر؛ وإن كانت على الظاهر الذي لا معتبر به كأنها من قبل غيره؛ فحكم من منع منها وعارض فيها حكم من منع من ولاية من ينصبه الإمام العادل في دفعه بالقتل والقتال وغير ذلك من أسباب الدفع.

فإن قيل: كيف السبيل إلى العلم بأن هذا المتولي في الظاهر من قبل السلطان الجائر محق لا تحل معارضته ومخالفته وهو على الظاهر متول من قبل ظالم الباغي الذي يجب جهاده ولا يحسن إقرار أحكامه؟ فإن قلتم: الطريق إلى ذلك أن نجد من يعتقد المذهب الحق يلي من قبل الظلمة والمتغلبين مختاراً فنعلم أنه ما اعتمد ذلك إلا لوجه صحيح اقتضاه؛ قيل لكم: وهذا كيف يكون طريقاً صحيحاً وقد يجوز لمعتقد الحق أن يعصي بأن يلي ولاية من قبل ظالم لبعض أغراض الدنيا ومنافعها، فلا يكون دفعه ومنعه

قبيحين. قلنا: المعول في هذا الموضع على غلبة الظنون وقوة الأمارات؛ فإن كان هذا المتولي خليعاً فاسقاً قد جرت عاداته بتورطه القبايح وركوب المحارم ورأيانه يتولى للظلمة؛ فلا بد من غلبة الظن بأنه لم يتول ذلك مع عاداته الجارية بالجرم والفجور إلا لأغراض الدنيا؛ فيجب منعه ومنازعته والكف عن تمكينه. وإن كانت عاداته جارية بالتدين والتصون والكف عن المحارم ورأيانه قد تولى مختاراً غير مكره لظالم فالظن يقوى أنه لم يفعل ذلك مع الإيثار إلا لداع من دواعي الدين التي تقدم ذكرها، حينئذ لا يحل منعه ويجب تمكينه. فإن اشتبه في بعض الأحوال الأمر، وتقابلت الأمارات، وتعادلت الظنون وجب الكف عن منعه ومنازعته على كل حال؛ لأننا لا نأمن في هذه المنازعة أن تقع على وجه قبيح، وكل ما لا يؤمن فيه وجه القبح يجب الكف عنه.

وهذه الحال في فنون التصرف وضروب الأفعال أكثر من أن تحصي؛ فإنه لو عهدنا من بعض الناس الخلاعة والفسق وشرب الخمر والتردد إلى مواطن القبح، ورأيانه في بعض الأوقات يدخل إلى بيت خمار ونحن لا ندري أيدخل للقبح أم للإنكار على من يشرب الخمر؛ فإننا لقوة ظنوننا بالقبح منه على عاداته المستمرة يجب أن نمنعه من الدخول، ونحول بينه وبينه إذا تمكنا من ذلك؛ وإن جاز على أضعف الوجوه وأبعدها من الظن أن يكون دخل للإنكار لشرب الخمرة. ولو رأيناه من جرت عاداته بالصيانة والديانة وإنكار المنكر يدخل بيت خمار، فإنه لا يحسن منعه من الدخول، لأن الظن يسبق ويغلب، إلا لوجه يقتضيه الدين، إما لإنكار أو غيره. فإن رأيناه داخلاً لا نعرف له عادة حسنة ولا سيئة توقفنا أيضاً عن منعه لأنه يجوز أن يكون الدخول لوجه جميل، ولا أمارة للقبح ظاهرة.

فإن قيل: فكيف القول فيمن يتولى للظالم، وغرضه أن يتم له بهذه الولاية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وجمع بين هذا الغرض وبين الوصول إلى بعض منافع الدنيا إما على وجه القبح أو على وجه الإباحة؟ قلنا: المعتبر في خلوص الفعل لبعض الأغراض أن يكون لولا ذلك الغرض لما فعله وأقدم عليه؛ وإن جاز أن يكون فيه أغراض أخرى ليس هذا حكمها. فإن كان هذا المتولي لو انفردت الولاية بالأغراض الدينية وزالت عنها الأغراض الدنيوية لكان يتولاها ويدخل فيها، ولو انفردت عن أغراض الدين بأغراض الدنيا لم يقدم عليها؛ فهذا دليل على أن غرضه فيه هو ما يرجع إلى الدين، وإن جاز أن يجتمع إليه مما لا يكون هو المقصود. وإن كان الأمر بالعكس من هذا فالغرض الخالص المقصود هو الراجع إلى الدنيا فحينئذ تقبح الولاية.

فإن قيل: ما الوجه فيما يروى عن الصادق عليه السلام من قوله: «كفارة العمل مع السلطان قضاء حوائج الإخوان»؛ أو ليس هذا يوجب أن العمل من قبله معصية وذنب حتى يحتاج إلى الكفارة عنها؟ وقد قلتم: إنها تكون في بعض الأحوال حسنة وواجبة؟ قلنا: يجوز أن يكون عليه السلام أراد بذلك أن قضاء حاجات الإخوان يخرج الولاية من القبح إلى الحسن، ويقتضي تعريضها من جهة اللوم، كما أن الكفارة تسقط اللوم عن مرتكب ما يقتضيها. فأراد أن يقول إن قضاء حاجات الإخوان يدخلها في الحسن؛ فقال: يكون كفارة لها تشبيهاً. ويمكن أيضاً أن يريد بذلك من تولى للسلطان الظالم وهو لا يقصد بهذه الولاية التمكن من إقامة الحق ودفع الباطل، ثم قضى بعد ذلك حاجات الإخوان على وجه يستحق الثواب والشكر، فهذه الولاية وقعت في الأصل قبيحة، ويجوز أن يسقط عقابها ويتمحص عن فاعلها بأن يفعل طاعة قصدها، وتكون تلك الطاعة هي قضاء حاجات الإخوان المؤمنين؛ وهذا أوضح. والحمد لله رب العالمين والصلاة على محمد وآله الطاهرين.

الهوامش

- (١) نُسخَت المخطوطة عام ١٢٣٤ هـ. (١٨١٨ م) وقد وصفها متزوي في فهرست كتابخانه مجلس شوري ملي ١٦ / طهران ١٣٤٨ هـ. ١٩٧٠ م / ص ٥ - ١٢. وتقع المخطوطة ضمن المجموعة على الورقات ١٨٧ - ١٨٩ أ.
- (٢) آغا بزرك: الذريعة إلى تصانيف الشيعة، النجف ١٣٥٥ هـ، ج. ٢٠، ٣٩٨، تحت عنوان: «مسألة في الولاية من قبل السلطان الجائر والظالم».
- (٣) عبد الرزاق محيي الدين: أدب المرتضى من سيرته الذاتية، بغداد، ١٩٥٧، ١٤٢.
- (٤) محيي الدين: أدب المرتضى، ص ١٣١، ١٤٢.
- (٥) النجاشي، ص ٢٠٧: «مسألة في قتل السلطان».
- ويبدو أنها محرقة عن «عمل» فطبعة النجاشي المذكورة تغص بالأخطاء والتصحيقات والتحريفات. وقتل السلطان ليس من المسائل التي تعالجها كتب الإمامية عادة. ويشير آغا بزرك إلى أن النجاشي ذكر العنوان كذلك (الذريعة ٣٩٨/٢٠).
- (٦) آغا بزرك: الذريعة ٢٠ / ٣٩٨، ومحيي الدين: أدب المرتضى ص ١٤٩، يذكر أن ذلك كان في جمادى الأولى من عام ٤١٥ هـ. [آب (أغسطس) ١٠٢٤ م].
- (٧) عن الوزير المغربي يمكن مراجعة دراسة سامي الدمان في تحقيقه لكتاب السياسة، للوزير المغربي (دمشق ١٩٤٨) ص ٥ - ١١٨. ونضيف إلى ما ذكره
- الدَّهَّان: النجاشي، ص ٥٥. ويذكر النجاشي، أن أم المغربي كانت فاطمة بنت محمد بن إبراهيم النعماني أحد فقهاء الإمامية المعروفين. ويذكر هربرت بوسه (H.Busse) في كتابه Chalif und Grosskoenig (بيروت ١٩٦٩، ص ٢٣٥، ٣٩٠) أن الوزير المغربي كان إسماعيلي الميول، وأن الخليفة العباسي القادر نفاه عن بغداد بسبب نشاطاته المذهبية الإسماعيلية. لكن ليس هناك دليل يؤكد على ذلك فيما يبدو. وكان المغربي قد غادر مصر خفية بعد أن قتل الحاكم الفاطمي أبيه وعمه واثنين من إخوته. وفي سورية عمل على إثارة القلاقل ضد الحاكم.
- (٨) ابن شهر آشوب: معالم العلماء، ص ٦٢: المقنع في الغيبة صنعة للوزير ابن المغربي (اقرأ: صغته)؛ ومحيي الدين: أدب المرتضى، ص ١٤٢ وما بعدها.
- (٩) كان الوزير المغربي لا يزال في الوزارة عندما كتب المرتضى رسالته هذه بدليل قوله: أدام الله سلطانه! وفي ابن الأثير ٩ / ٢٣٥ أن المغربي بقي في الوزارة عشرة أشهر وخمسة أيام. وكان سلفه مؤيد الملك الرّحجي قد أقيل في رمضان عام ٤١٤ هـ. (تشرين الثاني / نوفمبر، عام ١٠٢٣ م). وهكذا يكون سقوط المغربي وهربه من بغداد في رجب أو شعبان عام ٤١٥ هـ (أيلول / سبتمبر، عام ١٠٢٤ م).

الوصايا العشر

أ. كيف يوصي العلماء الملوك؟*

الشيخ محمد كاظم الخراساني

بسم الله الرحمن الرحيم

أولاً: ينبغي منكم بذل النفس والنفيس في المحافظة على الشريعة المطهرة وتشديد مباني الاسلام مع انتخاب معلم ديني امين تتلقون عنه العلوم الشرعية اللازمة لمقام السلطنة كما انه يجب عليكم المواظبة التامة على العبادات العملية فان اداء الفرائض الالهية موجب لدوام سلطنتكم وسيادتكم على الرعية. ثانياً: اجتنبوا الاساتذة الفاسدي العقائد عبدة الدنيا لان مخالطتهم جاذبة لذميمة الاخلاق ومردول العادات كما يجذب المغناطيس الحديد (والطبع مكتسب من كل مصحوب).

ثالثاً: بذل قصارى الجهد في اعلاء شأن الوطن وتنظيم امور المملكة وتربية افراد الامة تربية صحيحة وحث الرعية على ممارسة الحرف والصنائع وترويج المنسوجات الوطنية بان تختاروا لباسكم منها واذا فعلتم ذلك اقتدى بكم رجال الدولة قاطبة وافراد الرعية كافة، فلا شك فان المملكة آتية تطلق من عقال الاحتياج للمنسوجات الخارجية. وهكذا فعل (ميكادو الياباني) فانه لما علم ان مفتاح ترقى مملكته السير بهذا السبيل طرق ابوابه فنال مقصده النبيل فاذا نهجتم في ابتداء سلطنتكم وعنفوان صباكم هذا المنهاج السديد تكونون واسطة لرقى البلاد ورفع الفقر ودفع الاحتياج الضارب اطنابه في ساحة الرعايا. وعما قريب يحلقون بمنطاد المساعي المشكورة الى اجواء النجاح وينالون حيثئذ الاستقلال الحقيقي فنكون قد سعينا في تعمير بلادنا لنظل اصحاب الشوكة والاقتدار ان شاء الله.

رابعاً: بذل مساعيكم وصرف همتمكم الى نشر العلوم وترويج الصنائع العصرية التي حلقت بواسطتها الامم الى اوج الرقي. ومن البديهيات المسلمة ان الايرانيين اكملهم استعداداً واحسنهم قابلية وقد كانوا في طليعة امم العالم ولهم السبق عليهم، وليس التأخر الحالي الحاصل في المملكة الآن الذي اوصلها الى هذا الحد من الفقر والبلاء الالعدم اعتناء الاسلاف بتلك الامور وميلهم الى مصنوعات الاجانب حتى اوجب ذلك قهراً سريان الداء في جسم كل فرد من افراد المملكة فإحياء ايران فعلاً يدور على هذه النقطة المهمة.

خامساً: الحذر كل الحذر من مداخلات الاجانب والعناية كل العناية في قطع دابر فتنهم، فان البلاء المخيم على تلك الانحاء كان لسببهم فلا ينبغي الاعتماد عليهم الا ما كان به استجلاب قلوب ملوكهم وعظماهم مع المحافظة التامة على مودتهم، وليست هذه الديون الخطيرة الملقاة على عاتق الدولة الا نتيجة مداخلتهم.

ومن اللازم على رجال ايران المحبين لوطنهم انتخاب الرجال الكفاء لادارة السلطنة.

سادساً: بذل الجهد في نشر العدالة الحقة والمساواة وذلك ان يتساوى شخص السلطان نفسه واطعف فرد من افراد الرعية في الحقوق، واحكام القانون الشرعي حاكمة على الكل من غير استثناء . فاذا ثبتت قدم السلطان في هذا الامر وقام باعباء هذا التكليف يتمكن جزءاً من رقاب المعاندين ويأتون اذلاء صاغرين وعندها يكون اساس العدالة محكماً لا لفظاً وتوهماً .

سابعاً: محبة عموم الرعية والرافة بهم جلياً لقلوبهم وتنشيطاً لهمهم كي يرسخ حبك في قلوبهم .
ثامناً: ينبغي مراجعة تاريخ مشاهير ملوك العالم والاحاطة بمعرفة الطرق التي نهجوها في نشر العلوم الدينية والمدنية حتى احكموا استقلال امهم وزينوا صفحات التاريخ بعظيم افعالهم حتى ضربت الامثال بهم واقيمت التماثيل لهم .

تاسعاً: سينكشف لذاتكم الملوكية عن مراجعة تاريخ ايران بان السلاطين الماضين سواء كانوا قبل الاسلام او بعده كانوا ممن انهمكوا في الملذات واتبعوا الشهوات وصرفوا اعمارهم في اللهو واللعب اقتفى رجال دولتهم آثارهم وسلكوا طرقهم فكانت نتيجة ذلك ضعف المملكة وذل الرعية وضياع الاموال وتبليبل الاحوال ، ومن كان منهم صارفاً نفسه عن الشهوات وكان أكبر همّه ادارة المملكة وتربية الرعية ونشر العلوم والصنائع وتنظيم العساكر تقدم في زمن قصير على جميع الملوك فالمامول ان شاء الله تعالى من الذات الملوكية الاعراض كلية عن الطريقة الاولى السافلة والاحتراس من سلوك مسالكها المردية ولا شك بانكم تختارون الطريقة الثانية وتجعلونها نصب اعينكم وعما قريب تحصلون على النتائج الحسنة ان شاء الله .

عاشراً: حفظ مقام العلم وتكريم حملته من العلماء العاملين والفقهاء المصلحين .

فتوى المرجعية في النجف الأشرف باعلان الجهاد المقدس

ضد الغزو الايطالي لطرابلس الغرب سنة ١٩١١م

بسم الله الرحمن الرحيم

إلى كافة المسلمين الموحدين وممن جمعتنا وإياهم جامعة الدين والإقرار بمحمد سيد المرسلين، السلام عليكم ايها المحامون عن التوحيد والمدافعون عن الدين والحافظون لبيضة الإسلام. لا يخفى عليكم أن الجهاد لدفع هجوم الكفار على بلاد الإسلام وثغوره مما قام إجماع المسلمين وضرورة الدين على وجوبه. قال الله سبحانه: «انفروا خفافا وثقالا وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم في سبيل الله». هذه كفره إيطاليا قد هجموا على طرابلس الغرب التي هي من أعظم الممالك الإسلامية وأهمها فخر بها عامرها وأبادوا أبنيتها وقتلوا رجالها ونساءها وأطفالها. مالكم تبلغكم دعوة الإسلام فلا تجيبون، وتوافيكم صرخة المسلمين فلا تغيثون، أنتظرون أن يزحف الكفار إلى بيت الله الحرام، وحرم النبي والأئمة عليهم السلام ويمحو الديانة الإسلامية عن شرق الأرض وغربها وتكونوا معشر المسلمين أذل من قوم سبأ، فأنه الله في التوحيد، الله الله في الرسالة، الله الله في نواميس الدين، وقواعد الشرع المبين، فما بعد التوحيد إلا التثليث، ولا بعد الإقرار بمحمد صلى الله عليه وآله وسلم إلا عبادة المسيح، ولا بعد إستقبال الكعبة إلا تعلق الصليب، ولا بعد الأذان إلا قرع النواقيس فيبادروا، إلى ما افترضه الله عليكم من الجهاد في سبيله، واتفقوا ولا تفرقوا، واجمعوا كلمتكم وابدلوا أموالكم وخذوا حذركم واعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم لئلا يفوت وقت الدفاع وأنتم غافلون، وينقضى زمن الجهاد وأنتم متناقلون» وليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم».

● خادم الشريعة محمد كاظم الخراساني	● الأحقر الجاني السيد علي التبريزي
● الأحقر الجاني عبد الله المازندراني	● الأقل مصطفى الحسيني الكاشاني
● الجاني شيخ الشريعة الأصفهاني	● الراجي عفو ربه محمد آل الشيخ صاحب الجواهر
● الأقل علي رفيع	● الراجي عفو ربه محمد جواد الشيخ مشكور
● أقل خدام الشريعة محمد حسين القمشة	● الأحقر جعفر ابن المرحوم الشيخ عبد الحسن
● أقل خدام الشريعة حسن ابن المرحوم صاحب الجواهر	● الأقل محمد سعيد الحبوبى

بيان الجهاد لثورة العشرين*

خطاب إعلان الثورة الذي القاه الشيخ محمد الخالصي

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ولا تهنوا ولا تحزنوا وأنتم الأعلون إن كنتم مؤمنين﴾^(١)

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته،

أيها السادة! إن الله قد وصفكم بكتابه بصفتين بأنكم الأعلون، وإن هذا المقام مختص بكم ولا يشمل غيركم بدلالة الحصر المستفاد من الجملة الاسمية واللام، وعلى ذلك على الإيمان فقال: إن كنتم مؤمنين، وحكم على من هذه صفته، إن لا يهن ولا يحزن، كذلك انتم في كتاب الله.

وقد جاءكم بريطانيا بخيلها ورجلها وعزمها وشكيمتها، تقول: أنتم الأدنون ونحن الأعلون، لذلك يجب أن تكون قيمين على شؤونكم وإرادتكم وأموالكم وأنفسكم، وأستعين بالله وأقول ما قالته بريطانيا بأن العراق يحتاج إلى قيم وولي، ووليه وقيمه بريطانيا، هكذا أرادت بكم تلك الدولة القاسية التي لا ترى غيرها في العالم، وتحسب صنوف البشر عبيدا أرقاء أذلاء لا يملكون لأنفسهم تجاه بريطانيا نفعا ولا ضرا ولا موتا ولا حياة. وأنتم واقفون بين بريطانيا وبين خالقها، خالقها يصفكم بصفة الأعلون، والمخلوق يصفكم بصفة الادنون، فإن قبلتم صفة المخلوقين ذللتكم وخزيتكم وأصابكم الدناءة واشتريتم بعد ذلك مرضاة المخلوق بسخط الخالق، وإن قبلتم صفة الخالق ذل لكم المخلوق، وإن من كان لله كان الله له، وعشتم أعزاء أعلون في بلادكم لا يصيبكم حزن ولا وهن. وشرط ذلك خلوص الإيمان، كما شرط الله عليكم عدم الرضوخ إلى نزغات الشيطان الذي يخوف أوليائه «أنما ذلك الشيطان يخوف أوليائه فلا تخافوهم وخافوني إن كنتم مؤمنين»^(٢). يعرج بكم إلى أوج السعادة ومنتهى درجات العزة، ومتابعة الشيطان تهوي بكم إلى الحضيض وأسفل دركات الذل، إن تابعتكم بريطانيا وعشتم ادنين في بلادكم.

فما تطلبون من هذه الحياة الدنيا؟ أترضون أن تعيشوا أياماً قلائل أذلاء صاغرين خاضعين لسلطان المفسدين ومن ورائكم غضب الرحمن وعذاب النيران؟ أهذا من الفطنة والحكمة؟ أم من العقل والرشد؟

وإذا لم يكن من الموت بد فمن العار أن تعيش جباناً

تنصب بريطانيا عليكم قيماً وولياً وهي الولي وهي القيم، فهل أنتم مجانين حتى تفتقروا إلى الولي وإلى القيم؟ «هتافات، وصراخات عالية.. لا، لا، لسننا مجانين، لا نريد بريطانيا قيماً ولا ولياً».

* في ٤ شوال ١٣٣٨ هـ. الموافق ٢١ حزيران ١٩٢٠ م، حضر الامام الشيرازي والشيخ مهدي الخالصي في الصحن الحسيني الشريف في كربلاء مع حشود الوافدين ورؤساء العشائر، وقرر إلقاء خطبة إعلان الثورة، وأوكل ذلك إلى الشيخ محمد الخالصي نجل الشيخ مهدي الخالصي.

ورد نص بيان الثورة في [الحقائق الناصعة، والثورة العراقية الكبرى].

إيه يا سادة، لا يدرك العز والشرف والهيبة والاستقلال بصراخ وصياح. إنما العزم الصارم والماضي البتار بيد الأعزاء الأحرار، هو الذي يضمن للامة عزها وشرفها واستقلالها.

ومن لم يذد عن حوضه بسلاحه يهدم ومن لم يظلم الناس يُظلم الموت أدنى لك يا بريطانيا من أن نذل لك ونخزي! وإن وسوسة الشيطان لا تقف امام امر الرحمن اذ ليس للشيطان سلطان على اولياء الله المقربين وعباده الصالحين. وإن طعم الموت في سبيل العز احلى للاحرار وعباد الله الأبرار من العيش في الذل.

ان هذا المقام، وهذا الصحن الشريف، وهذا القبر الكريم، هو قبر من قال واقفاً في ميدان النضال: «ألا وإن الدعي ابن الدعي، قد ركز بين اثنتين، بين السلة والذلة! وهيئات منا الذلة، نفوس ابيه، وانوف حمية، من ان تؤثر طاعة اللئام، على مصارع الكرام!».

اجل... فآله الله! مصارعنا اهلون علينا من ذلنا وخضوعنا لسلطان غير القاهر الملك الجبار. ان صاحب القبر هو سيد أهل الإباء الذي علم شيعته ومواليه كيف يموتون تحت ظلال السيوف في سبيل العز والشرف، حيث يقول في ميدان قل ناصره، وكثر واتره: «والله لا أعطيكم بيدي اعطاء الذليل ولا اقر اقرار العبيد».

حكمة قالها بلسانه وأيدها بحسامه حتى استشهد في سبيل الله ونال اقصى درجة الكرامة، وسعد بها عند الله والزلقى لديه. ونحن تابعوه، لا نعطي بايدينا اعطاء الذليل ولا نقر لمن يريد بنا الذل اقرار العبيد. نحن لا نريد حرباً مع بريطانيا، ولا مع أحد من الناس. ولكن الدولة التي تعتدي علينا نقاومها بأرواحنا ونفوسنا. وإذا كانت بريطانيا وخيلها وخيلاؤها بلغت من القوة ما لا نستطيع اخضاعها، فإن لنا من الشكيمة وثبات الجأش وطلب الشرف والسؤدد عزمًا يسوقنا إلى إزهاق نفوسنا والتخلص من سلطان الطغاة، إذا لم يكن سبيل للخلاص من الذل، إلا به، وهو حير من العيش في الذل. ان الحياة حلوة ولكنها اذا كانت مع الذل، مرة قدرة.

إذا لم تغلب بريطانيا فسوف لا تغلبنا ونحن أحياء، بل ستدوس على أجداثنا ونحن مستشهدون في سبيل الله والعز والشرف «هتافات.. الله أكبر، إلى ساحات العز والجهاد أيها المسلمون.. الموت للانكليز». يمكن لبريطانيا ان تملك ارض العراق بقوتها، ولكن لا يمكنها ان تخضع عراقياً لسلطانها، فسوف لا يبقى عراقي واحد حياً إذا أصرت بريطانيا على ان تكون ولية قيمة والعراقي مولى ومقاماً عليه. نحن ايها السادة! متمسكون بحبل الاسلام، والاسلام لا يرضى بنا الذل فقد حصر العزة بنا اذ قال: «ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين»^(٣).

أيها المسلمون! لا تهربوا السلطان من غيركم ولا تخضعوا لقوة عدو عن قلة عدد: «فله العزة جيمعاً»^(٤). «كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة بإذن الله والله مع الصابرين»^(٥). «وما النصر إلا من عند الله العزيز الحكيم»^(٦). «ان ينصركم الله فلا غالب لكم»^(٧). «يا أيها الذين آمنوا ان تنصروا الله ينصركم ويثبت اقدامكم»^(٨).

فكونوا ممن لا يخشى إلا الله، وان اخوف ما أتخوفه عليكم ضعف الايمان، فإنكم لا تغلبون مادتم مؤمنين «ولينصرن الله من ينصره ان الله لقوي عزيز»^(٩).

فتمسكوا اخواني بعرى الايمان وانصروا الله ينصركم، فانتم بين اثنتين، بين أن تعيشوا عبيداً أذلاء، أو تموتوا أحراراً أعزاء. فأَي الحاليتين تختارون؟ «صراخ وصياح.. لا نختر إلا العز أو الموت». صبراً.. صبراً، أيها السادة الكرام! مهلاً.. مهلاً.. استمعوا لمقالي، ان علم الله منكم صدق النية وحسن

الطوية والعزم على نصر دين الله فإنكم حزب الله: «ألا إن حزب الله هم المفلحون»^(١٠). «فإن حزب الله هم الغالبون»^(١١). «انا لننصر رسلنا والذين آمنوا في الحياة الدنيا ويوم يقوم الاشهاد»^(١٢).

وانا الآن أيها السادة! أستطيع ان ابشر نفسي والعراق بأنه سيعيش عزيزاً مستقلاً، وأبشركم بالفوز والنصر، وعد الله، والله لا يخلف الميعاد.. هتافات.. ليحيا العراق.. الموت أو الاستقلال..

سادتي! مهلاً.. مهلاً، ثبتكم الله وقوى عزمكم وأخضع لكم عدوكم الجبار. إن امامنا عقبات لا يذلها إلا العزم الصادق والايمان الصريح، فهل أنتم على ذلك؟ «أصوات.. نعم.. نعم».

نعم يا سادتي النبلاء، أبطال العراق! إنني لا أطلب منكم إلا صدق الإيمان وثبات الجأش والصبر على الشدائد، والله لا يرضى عنكم بغير ذلك، فهبوا وانهضوا نهضة الابطال المستميتين، ولا تتوانوا ولا يقعدكم شيء حتى تنالوا بغيتكم المقصودة، رضا الله واستقلال العراق. إن أضعفكم جسماً وأكبركم سناً، وأقواكم عزماً وأصرحكم إيماناً هما: «الإمامان المتبعان الميرزا وأبي» وقد بذلا انفسهما بعزم راسخ وايمان صادق، فهل تبخلون بأنفسكم بعدهما؟ «هتافات متتالية.. نغديهما بأنفسنا.. نغديهما بأنفسنا.. نغديهما بأنفسنا وأموالنا وأولادنا». جزاكم الله عن أنفسكم خيراً وثبت عزمكم، وأبقى بأيديكم بلادكم، ودفع عنكم عدوكم الذي يريد بكم السوء.

وانني من فوق هذا المنبر، اصرخ ببريطانيا قائلاً: احسني ولا تبغي بنا السوء وياأسي من ان نذل لك وارجعي من حيث أتيت، فان لم يكن لنا سلاح فصدورنا ورؤوسنا تستقبل جميع ما لديك من المعدات.

ادام الله حياة الامة العراقية وقادتها وعلماءها، العالمين الآيتين الشيرازي والخالصي. والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

الهوامش

(١) سورة آل عمران آية ١٣٩.	(٧) سورة آل عمران آية ١٦٠.
(٢) سورة آل عمران آية ١٧٥.	(٨) سورة محمد (ص) آية ٧.
(٣) سورة المنافقين آية ٩.	(٩) سورة الحج آية ٤٠.
(٤) سورة فاطر آية ١٠.	(١٠) سورة المجادلة آية ٢٢.
(٥) سورة البقرة آية ٢٤٩.	(١١) سورة المائدة آية ٥٦.
(٦) سورة آل عمران آية ١٢٦.	(١٢) سورة المؤمن آية ٥١.

صدر حديثا

١	كتاب قضايا اسلامية معاصرة	اشراقاات الفلمفة السلساسفة ففى فطر الإمام الخمىنى	كامل الهاشمى
٢	كتاب قضايا اسلامية معاصرة	الاجتهاد والتجديد	دراسة فى مناهج الاجتهاد عند الإمام الخمىنى والشهىءىن المطهرى والصدر ابراهىم العبادى
٣	كتاب قضايا اسلامية معاصرة	منهج الإمام الخمىنى فى التفسىر	عبد السلام زىن العابىءىن
٤	كتاب قضايا اسلامية معاصرة	مناهج التجديد	اعلامفة البعوفة - اصلاص منهجفة الفكر الاسلامى - تعءىء اصول الله محمء مهءى شمس الءىن طه جابر العلوانى عء الحمىء أبو سللمان جمال الءىن عطىفة اعءاء وءوار عء الجبار الرفاعى

