

الحاكيمة

دراسة في المفهوم وتشكله

اسم الكتاب: الحاكميّة: دراسة في المفهوم وتشكّله

المؤلّف: د. أحمد ماجد

الناشر: دار المعارف الحكميّة

إخراج الكتاب: Idea Creation

عدد الصفحات: ١١٢

القياس: ١٤,٥*٢١,٥

تاريخ الطبع: ٢٠١٣

حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الأولى

[١٤٣٤ هـ - ٢٠١٣ م]



دار المعارف الحكيمة

Dar Al maaref Al hikmah

العنوان: حارة حريك - الشارع العريض - سنتر صوفي - ط ٢ شمالي
تلفاكس: ٥٤٤٦٢٢ - ٠١ - Email: almaaref@shurouk.org

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الفهرس

١	كلمة المعهد
١١	مقدمة
١٣	في دخول المفهوم
٢٣	في أدبيات النهضة
٢٣	جمال الدين الأفغاني
٢٦	محمد عبده
٣١	عبد الرحمن الكواكبي
٣٤	الشيخ النائبي والتبار الإصلاحى الشيعى
٤١	تطور المفهوم بين الحربين العالميتين
٤١	محمد رشيد رضا
٤٤	عليّ عبد الرازق
٤٦	عبد الرزاق السنهورى
٥١	أبو الأعلى المودودى
٥٧	الحاكمية من الدولة الوطنية إلى الثورة الإسلامية
٥٧	حسن البنا

٦١ تقيّ الدين البهباني

٦٥ الديمقراطية في المرحلة الانقلابية

٦٥ سيد قطب

٦٩ حسن الهضبي

٧١ مالك بن نبي

الديمقراطية من حزيران ١٩٦٧ حتى لحظة

٧٧ انتصار الثورة الإسلامية في إيران

٧٧ حسن الترابي

٧٨ راشد الغنوشي

٨٠ يوسف القرضاوي

٨٢ طه جابر العلواني

٨٣ السيد محمد باقر الصدر

٨٧ الشيخ محمد مهدي شمس الدين

٨٩ الشيخ محمد جواد مغنّية

٨٩ السيد محمد حسين فضل الله

٩١ تجربة الجمهورية الإسلامية

كلمة المعهد

إشكالية «الحاكمية» بين الماضي والحاضر

الأستاذ عليّ يوسف^(١)

الحاكمية مفهوم سياسيّ ملأ دنيا علماء الإسلام وشغل جهدهم منذ أربعة عشر قرناً وحتى اليوم.

من المعروف جيّداً أنّ «لا حكم إلاّ لله» شعار رفعه الخوارج في وجه إمرة عليّ بن أبي طالب عليه السلام الثابتة والشرعية حتّى بمعيار البيعة والشورى المعمول به آنذاك، وفي وجه «إمارة» معاوية بن أبي سفيان المدّعاة وغير الشرعية بالمعيار نفسه، وذلك على السواء ومن دون أيّ تمييز بين الإمرتين.

ومن المعروف أيضاً أنّ الإمام عليّاً عليه السلام قد ردّ على الخوارج بقوله: «كلمة حقّ يُراد بها باطل، ولكنّ هؤلاء يقولون: لا إمارة. أما وإنه لا بدّ للناس من أمير، برّ أو فاجر»^(٢).

«كلمة حقّ» لأنّ هذا ما تقتضيه، لزوماً، عقيدة التوحيد بعمومها، من جهة ﴿وَهُوَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْحَمْدُ فِي الْأُولَى وَالْآخِرَةِ وَلَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾^(٣) و﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾^(٤)، ومن جهة ثانية، بكل ما بُنيّ عليها من مفردات الهدى في مجملها ومفصلها.

(١) مدير دائرة الفكر السياسيّ في معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية.

(٢) الإمام عليّ بن أبي طالب، نهج البلاغة، شرح محمّد عبده (قم: دار الذخائر، ١٤١٢هـ)، الجزء ١،

الخطبة ٤٠، الصفحة ٩١.

(٣) سورة القصص، الآية ٧٠.

(٤) سورة يوسف، الآية ٤٠.

ولكنّها مع ذلك «كلمة حقّ يراد بها باطل» لأنّها تخلط بين الحكم والإمرة، وتجعلهما معاً لله سبحانه، وتبرّر الخروج على طاعة «الأمير» المفترض الطاعة لشرعيّته بكلّ المقاييس.

إذا كان صحيحاً أنّ الحكم لله في كلّ ما كان وما يكون، فصحيح أيضاً أنّ حكمته سبحانه، التي قضت أن يكون الإنسان اجتماعياً بطبعه، قد قضت أيضاً أن يكون «لا بدّ للناس من أمير برّ أو فاجر». برّ إذا حكم بما أنزل الله، وفاجر إذا حكم بمقتضى رأيه، أو حرّف حكم الله بقصد جعله ملائماً لذلك الراي، أو غير مختلف معه على الأقلّ. إذا، فإنّ «لا بدّ للناس من أمير برّ أو فاجر» هو أمر قدره الله وجعله سنةً من سنن الاجتماع الإنسانيّ، وبالتالي من مقتضيات «حكم الله» وليس مقابلاً له.

في نصّ آخر، يتّضح مقصود الإمام عليه السلام:

ثمّ جعل من حقوقه حقوقاً افترضها لبعض الناس على بعض، فجعلها تكافؤاً في وجوهها، ويوجب بعضها بعضاً، ولا يستوجب بعضها إلاّ بعض. وأعظم ما افترض من تلك الحقوق حقّ الوالي على الرعيّة، وحقّ الرعيّة على الوالي، فريضة فرضها الله سبحانه لكلّ على كلّ، فجعلها نظاماً لإلقتهم وعزّاً لدينهم، فليست تصلح الرعيّة إلاّ بصلاح الولاة، ولا تصلح الولاة إلاّ بصلاح الرعيّة^(٥).

مهما يكن من أمر، فإنّ شعار الخوارج وردّ الإمام، عليه السلام، طرح لأول مرّة في تاريخ المسلمين، بصورة صريحة وواضحة، إشكاليّة بين «حكم الله» و«إمرة الناس»، التي عرفت معالجات نظريّة وعملية خلال التجربة السياسيّة للمسلمين الممتدّة من تاريخ طرحها وحتى عصر النهضة الذي يؤرّخ له بغزوة نابليون لمصر عام ١٧٩٨.

وإذا لم يكن وارداً، هنا، استعادة تلك المعالجات والممارسات في التجربة التاريخيّة التي سبقت غزوة نابليون، حيث ستّخذ الإشكاليّة وضعاً مختلفاً، فلا بدّ من الإشارة إلى ما يلي:

(٥) نهج البلاغة، مصدر سابق، الخطبة ٢١٤.

١. تمّ بحث هذه الإشكاليّة من الناحية النظرية في إطار علم الكلام، ومن الناحية العمليّة في إطار علم الفقه، ومن الناحية الساسية في ما سيُعرف باسم «الآداب السلطانيّة». ومن الملاحظ أنّ كلّ هذه الأبحاث لم تخرج عن قاعدة مفادها أنّ من يلي أمرًا من أمور المسلمين عليه أن يتقيّد بالشرعية، أي بحكم الله. وعندما تمّ نقل الفلسفة اليونانية إلى اللغة العربيّة وظهرت الفلسفة الإسلاميّة، لم يخرج الفلاسفة المسلمون على هذه القاعدة، بل ظلّوا حريصين على أن تبقى منظوماتهم الفلسفيّة متوافقة مع المعطيات الإسلاميّة، وإن تمّ التعبير عنها بمفاهيم فلسفيّة، بحيث يمكن لقارئ هذه المنظومات أن يستنتج أنّ الهدف، المُضمّر حينًا، والمُعلن حينًا آخر، هو إظهار أنّ الوحي الإلهي، مشخّصًا في الرسائل السماويّة، لا يختلف البتّة عمّا يودّي إليه العقل في المذاهب الفلسفيّة. ومن المعلوم أنّ بحث علاقة الحاكميّة الإلهيّة بالإمرة البشريّة جاء بمثابة استكمال لما يفضي إليه البحث الفلسفيّ ولم تُدرس بذاتها ولذاتها، أي بصورة مستقلة عن مجمل المنظومة الخاصّة بكلّ فيلسوف.

٢. اتّسم الاتجاه الإجماليّ لهذه الأبحاث، في إطار الفقه والسياسة، وفيما يعود للإمرة والحكم بما أنزل الله، بالتراجع المستمرّ في «الحكم بما أنزل الله» كشرط لمشروعيّة الإمرة، وفي تحديد الشروط التي يجب توفّرها في الخليفة أو السلطان أو من يلي أمرًا من أمور المسلمين، حتّى اقتصرت على عدم مخالفة، أو الدعوة إلى مخالفة، أيّ حكم قاطع من أحكام الشريعة الإسلاميّة. وهكذا تحوّل «الحكم بما أنزل الله» إلى حكم القضاة-الفقهاء في قضايا الحدود والإرث والزواج والطلاق والديّات ومعاملات التجارة والمضاربة والإجارة وغيرها من المعاملات بين الأفراد. وبذلك تقرّم دور عقيدة التوحيد في سوس المجتمع وإدارة شؤونه بالحقّ والعدل والتقوى، تبعًا لما تفرضه تلك العقيدة ولوازمها القيمية التي ينبغي أن تشكل هاديًا

ومرشدًا لأولي الأمر وللرعيّة، على السواء، يستلهمونها ويحكمونها في التعاطي مع شؤونهم الفرديّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة على صعيدي التفكير والممارسة.

٣. لا حاجة لوصف ما آلت إليه الأمور في ظلّ التراجع المذكور ممّا جعل المؤرّخين يصفون ما تلا سقوط الخلافة العبّاسيّة بعد احتلال بغداد على أيدي المغول عام ١٢٨٥ بأنّه عصر انحطاط.

٤. إذا كان المسلمون قد نجحوا في إنشاء حضارة راقية في ظلّ هؤلاء الحكام، فهذا عائد إلى طبيعة الملك التي تقضي، ضرورةً، بالانتقال من البداوة إلى الحضارة لا سيّما في أطوار الدولة المتأخّرة، كما إنّ عائد إلى حيويّة المجتمع الأهليّ المتكوّن ثقافيًا وعقائديًا بالإسلام، والمنبري، عبر علمائه من مختلف الاصناف، إلى معالجة مشكلات فكريّة وعلميّة وعمليّة شكّلت في مجملها ما نسمّيه الحضارة الإسلاميّة. وما من ريب في أنّه كان لولادة الأمر دور في ذلك، لا سيّما في الأطوار الأخيرة من عمر الدولة. وما من ريب في أنّه كان لانتقال الحكم من عصبيّة مترهّلة إلى عصبيّة شابة دور في استمرار الحكم الإسلاميّ وتأمين القوّة اللازمة لحفظه، لا سيّما في غياب المطالب، ودائمًا تبعًا لرؤية ابن خلدون. ما يعني أنّ واقعة قيام حضارة إسلاميّة لا ينفى الاتجاه التراجعيّ في المجال الذي أشرنا إليه في الفقرة السابقة.

مهما يكن من أمر، فإنّ عودة إشكاليّة العلاقة بين «حكم الله» و«إمارة الناس» إلى ساحة البحث، بُعيد ابتداء ما سُمّي بعصر النهضة، جاء في ظروف جديدة اتّسمت بوجود وافد ضمن لنفسه تفوقًا وتقدمًا بانتهاج رؤى وتنظيمات لا تقوم على أصل دينيّ مفارق، بل في مواجهة هذا الأصل وإنكاره، أو إنكار أيّ مفعول له أو تأثير في حياة الإنسان فردًا ومجتمعًا على الأقل، وذلك لصالح رؤى إنسيّة دنيويّة ومحايثة بصورة خالصة.

هذا الوافد لم يكن مجرد معطى فكريّ رؤيويّ وسياسيّ وتنظيميّ لأقوام «لهم دينهم ولنا ديننا» ويمكن التعاطي معهم تبعاً لسنة التعارف، وإمّا كان وافداً مسلّحاً بهذا المعطى، وبما أثمر لديه من تفوق علميّ وتقنيّ وتنظيميّ وعسكريّ، وطامعاً بإخضاع بلاد المسلمين واستتباعها واستثمارها، ومنجزاً لكثير من هذه المطامع وإن لم يحققها كلياً يوم استعيد طرح هذه الإشكاليّة.

التعاطي مع هذا الوافد الجديد تعارفاً وتدافعاً، فكراً وممارسةً، من قبل المفكرين المسلمين، بدءاً برفاعة الطهطاوي وانتهاءً بالإمام السيّد عليّ الخامنيّ مروراً بمعظم من تصدّى لمعالجة هذه الإشكاليّة ورأى رأياً فيها، شكّل موضوع الدراسة التي كتبها الباحث الدكتور أحمد ماجد^(٦)، وينشرها معهد المعارف الحكميّة للدراسات الدينيّة والفلسفيّة تحت عنوان: «الحاكميّة: دراسة في المفهوم وتشكّله».

في محاولته دراسة مفهوم الحاكميّة وتشكّله، يكفي الكاتب بالإشارة إلى انتمائه إلى «الحقل الدلاليّ الإسلاميّ» الذي يتكئ على مرجعيّة نصيّة يمكن الركون إليها^(٧). الأمر الذي طرح على العقل الإسلاميّ جملةً من الأسئلة تتعلّق بماهيّة الحاكميّة ومكوناتها وعدّ الكاتب بمتابعتها في الدراسة التي ستعالج مسألة الحاكميّة كما وردت لدى المفكرين المسلمين منذ بداية عصر النهضة وحتىّ اليوم، حيث شهدت الإشكاليّة، بتأثير الوافد الجديد، منحىً جديداً في الطرح، اتخذ اتجاهين:

١. الأوّل دار حول العلاقة بين المشروعيّة التي يعطيها «حكم الله» أو «حاكميّة ما أنزل الله» (الإسلاميّة) للإمرة السياسيّة، والمشروعيّة التي

(٦) مسؤول قسم الدراسات النهضويّة في معهد المعارف الحكميّة للدراسات الدينيّة والفلسفيّة.

(٧) يشير في الهامش إلى الآيتين ٧٠ من سورة القصص، و ٤٠ من سورة يوسف.

يعطيها رأي الناس لتلك الإمرة بالصورة التي حملها الوافد الجديد تحت مسمى «الديمقراطية».

٢. الثاني: إذا شاء المسلمون أن ينجزوا ما أنجز الغرب، فما الذي يمكن لهم أن يأخذوه منه مما يسمح به إسلامهم.

والمفكرون الذين يعرض الكاتب آراءهم، يبحثون الإشكالية باتجاهها الأول، وهو الغالب من الناحية النظرية، أو باتجاهها الثاني، وهو الغالب من الناحية العملية، دونما مجافاة بين البعدين النظري والعملي في بحث كل منهم.

تحت عنوان «في دخول المفهوم»^(٨)، يتناول الكاتب آراء كل من رفاة رافع الطهطاوي وخير الدين التونسي ونامق كمال والأمير سعيد حليم باشا، ويتناول تحت عنوان «في أدبيات النهضة» آراء كل من جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي والشيخ النائيني والتيار الإصلاحية الشيعية.

وتحت عنوان «تطور المفهوم بين الحربين العالميتين»، يتناول آراء الشيخ محمد رشيد رضا وعلي عبد الرازق وعبد الرزاق السنهوري وأبي الأعلى المودودي.

وتحت عنوان «الحاكمية من الدولة الوطنية إلى الثورة الإسلامية»، يتناول آراء كل من الشيخ حسن البنا وتقي الدين النبهاني.

ويتناول، تحت عنوان «الديمقراطية في المرحلة الانقلابية»، آراء كل من سيد قطب وحسن الهضيبي ومالك بن نبي.

وتحت عنوان «الديمقراطية من حزيران ١٩٦٧ حتى لحظة انتصار الثورة الإسلامية في إيران»، يتناول آراء كل من الشيخ حسن الترابي

(٨) يُفهم من السياق أنّ الكاتب يقصد مفهوم الديمقراطية أو الحاكمية الديمقراطية.

والشيخ راشد الغنوشي والشيخ يوسف القرضاوي والأستاذ طه جابر العلواني والسيد محمد باقر الصدر والشيخ محمد مهدي شمس الدين والشيخ محمد جواد مغنّية والسيد محمد حسين فضل الله.

وتحت عنوان «تجربة الجمهورية الإسلامية في إيران»، يتناول آراء كل من الإمام الخميني قدس سرّه والإمام الخامنئي دام ظلّه.

سيلاحظ قارئ الدراسة ما يلي:

١. شمول الدراسة مروحةً واسعةً من آراء المفكرين المسلمين حول هذه الإشكاليّة الحيويّة من إشكالات الفكر العربيّ والإسلاميّ الحديث والمعاصر، ومع ذلك فإنّها لم تشمل آراء مفكرين كان لهم باع واسع في معالجة تلك الإشكاليّة. نذكر منهم، على سبيل المثال لا الحصر، الامير شكيب إرسلان (أول من بلور السؤال المعبر عن الهواجس التي دفعت لبحث الإشكاليّة، عينا سؤال «لماذا تخلف المسلمون وتقدّم غيرهم؟»)، والشيخ الطاهر بن عاشور والشيخ عبد الحميد بن باديس.

٢. الجهد الكبير في اختيار أكثر النصوص دلالةً على رأي الشخصية المعنيّة أو موقفها، وفي توثيق هذه النصوص وتجميعها وتقديمها بحيث تعطي القارئ فكرةً واضحةً ومتميّزةً عن هذا الرأي أو الموقف.

٣. تعمّد الكاتب انتهاج التحقيب الزمنيّ دون التصنيف الموضوعيّ. وإذا كان التحقيب الزمنيّ يتناسب مع العرض الحياضيّ للآراء، فإنّ اعتماده يشير ضمناً إلى نوع من التصنيف القائم على تأثر الآراء بالظروف الخاصّة بالحقبة المعنيّة، وليس على تشابه الآراء أو تقاربها كمعيار للتصنيف. وإذا لم يعلن الكاتب ذلك، فربّما لأنّه لم يتحدّث أصلاً عن منهجه في البحث.

٤. تعمّد روحية المؤرّخ التي تسعى إلى الحياض ما أمكن في عرض الآراء والمواقف، والاكتفاء، في المساعدة على فهمها، بوضعها في ظروفها التاريخيّة وتحليلها بصورة إجماليّة لا تغرق في التفاصيل.

٥. لا يعارض الكاتب ولا يؤيد أيًا من المواقف التي عرضها، ولا تخرج بخلاصة لهذه الآراء. وقد يكون تعمد ذلك لأنه أراد للقارئ أن يحلل ويقارن لتكوين رأيه أو موقفه الخاص.

٦. ينطبق على مضمون الدراسة أنه تعارف وتدافع بين مفهومي الحاكمية (الإسلامي) والديمقراطية (الغربي) في الفكر السياسي الإسلامي الحديث والمعاصر في ما يعود إلى مسوِّغ «الإمرة»، أي مشروعيتها ممارستها بصورة سيادية، بصرف النظر عن من يمثلها. هذا المسوِّغ هو، في الإسلام، «الحكم بما أنزل الله» بالمعنى الواسع والكامل، أو على الأقل، بمعنى عدم مخالفة، أو الدعوة إلى مخالفة، نص صريح أو حكم قاطع مما أنزل الله في ما استقرت عليه المسألة في التجربة الإسلامية، حتى في أقصى ما وصلت إليه من تراجع.

أما مصدر مشروعيتها ممارسة «الإمرة» بصورة سيادية في الديمقراطية الغربية، فهو رأي الناس أو رأي ممثليهم.

إذا استثنينا رأي الشيخ عليّ عبد الرازق، الذي يفصل بين الدين والسياسة لأنّ الدولة في نظره مدنيّة ومستقلّة عن الدين بطبيعتها وجوهرها، فإنّ الاتجاه الغالب لدى المفكرين الذين تناول الكاتب آراءهم كان الأخذ بفكرة التوفيق بين المصدرين: الحكم بما أنزل الله، ورأي الناس أو ممثليهم؛ وذلك عبر توليفات متنوّعة تلتقي على محاولة إيجاد مسوِّغ من «الحكم بما أنزل الله» لإعطاء رأي الناس أو ممثليهم نوعًا من الدور في إضفاء نوع من الشرعيّة على «الإمرة» (تكريم الإنسان، وحرّيته، ومسؤوليته، إلخ). ولكن إذا تعارض المسوّغان، فالذي يحسم هو «الحكم بما أنزل الله». وهذا الاتجاه لم يخرج عنه حتى الذين اعتبروا أنّ الدولة مدنيّة من أمثال الشيخ محمّد مهدي شمس الدين وغيره.

الأخذ بهذا الرأي يجعل الإشكالية إشكالية تنظيمية، أي إشكالية تحديد العلاقة بين من يمكن له أن يكشف عن حكم الله نصًا أو اجتهادًا في ما يُطرح على «الإمرة» من مشكلات الاجتماع السياسي ومن يكشف رأي الناس، أو من يمثل الناس، وكيفية هذا الكشف، ومأسسة هذه الكيفية وتلك العلاقة، في اجتماع سياسي يريد أن يكون إسلاميًا بكل ما في الكلمة من معنى.

والله الموفق لما فيه سداد الأمور

مقدمة

يُعتبر مفهوم الحاكِمِيَّة^(١) أو السيادة من المفاهيم المركزيَّة التي شاعت منذ عصر النهضة الإسلاميَّة الأولى^(٢). وهي جاءت نتيجة التعارف بين الحضارات، وفي لحظة تاريخيَّة، أخذ العالم الإسلاميّ ينظر فيها إلى التقدّم الحضاريّ في أوروبا، وما ينتج من مفاهيم ثقافيَّة وسياسيَّة، ويحاول أن يجد في تراثه الدينيّ والحضاريّ ما يماثلها أو يتكيّف معها، من أجل سدّ الثغرة الحضاريَّة، التي أخذت بالاتّسع.

هذا المفهوم، الذي ينتمي إلى الحقل الدلاليّ الإسلاميّ - كما هو معروف - والذي يتكئ على مرجعيَّة نصيَّة يمكن الركون إليها للتأسيس له، عرّف إعادة تشكيل وإضافة وتأويلًا عندما عمّل على استخدامه كمرادف للديمقراطيَّة^(٣)، ما جعله عرضةً للتغيير وإعادة التعريف لكي

(١) مفهوم الحاكِمِيَّة من المفاهيم التي وردت في القرآن الكريم، حيث ورد: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ لِلَّهِ أَمْرًا أَلَّا تُعْبَدُوا إِلَّا إِلَيْهِ ذَلِكَ النَّبِيُّ نَبِيُّكُمْ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [سورة يوسف، الآية ٤٠]؛ وقال تعالى: ﴿وَهُوَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْخُذُ فِي الْأُولَى وَالْآخِرَةِ وَهُوَ الْحَكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [سورة القصص، الآية ٧٠]؛ كما ورد هذا المفهوم من ناحية الدلالة في قوله عزّ وجلّ ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [سورة الاعراف، الآية ٥٤].

(٢) استخدم البحث النهضة الإسلاميَّة الأولى للتعبير عن المرحلة التي رافقت النهوض الحضاريّ من رافع رفاعة الطهطاوي وصولاً إلى محمّد رشيد رضا، على أن نستخدم النهضة الإسلاميَّة الثانية للتعبير عن مرحلة الثورة الإسلاميَّة في إيران وما تلاها من نهوض إسلاميّ.

(٣) مفهوم «الديمقراطيَّة» Démocratie ذات أصل إغريقيّ، ينتمي في أصل تكوينه إلى أثينا، ويعني حكم الشعب. فهو يتكوّن في اللغة اليونانيَّة القديمة من مقطعين: Demos وتعني الشعب، و Kratos وتعني السيادة أو الحكومة أو السلطة، فإذا جمعنا المقطعين توصلنا إلى المعنى اللغوي للديمقراطيَّة وهو «حكم أو سيادة الشعب». انظر،

M. Prelot, *Institutions politiques et droit constitutionnel*, p. 49.

وهذه النزعة ظهرت بين القرن السادس والقرن الرابع قبل الميلاد، التي شهدت نضج النظام الديمقراطيّ.

انظر

يتلاءم مع الوافد عليه، وما يحمله في طبيّاته من قيم، تعكس واقع القارّة التي خرجت من التقليد وبنّت نفسها على أساس النظرة الإنسيّة التي لا تنفي الدين، ولكنّها تجعّله جزءاً من مكوّنات الذات، التي تتشابه مع أصول مرجعيّة أخرى لا تقلّ عنها أهميّة.

فالديمقراطيّة المثقّلة بالقيم الحديثة، لا سيّما قيمتها العليا والمطلقة المتمثّلة بالدولة، أخذت تُلقى بنفسها على مفهوم الحاكميّة والسيادة، محاولةً أخذه من سياقه القائم على الوحي إلى حركيّة اجتماعيّة مُتّجّة من الشعب، وهذا الأمر يحمل في طبيّاته نقلاً للفاعليّة من الله إلى الإنسان.

وقد طرح هذا الأمر على العقل الإسلاميّ جملةً من الأسئلة. بعضها يتعلّق بماهيّة الحاكميّة ومكوّناتها، هل هي تعني حاكميّة البشر؟ وما مقدار هذه الحاكميّة؟ هل يمكن التعاطي معها بشكل جزئيّ دون النظر إليها بتعلّقاتها؟ هل هي منظومة متكاملة أو آليّة يمكن تطبيقها على كل نظام إنسانيّ؟ هل هي تتبع مفهوم الدولة؟ ما علاقتها بالاعتقاد؟ وغيرها من الأسئلة، التي سنحاول أن نتابعها من خلال هذه الدراسة، التي ستعالج مسألة الحاكميّة (الديمقراطيّة)، فتبدأ باستعراض كينيّة حضورها في تراث العالم الإسلاميّ الحديث والمعاصر، والإشكاليّات والتساؤلات التي رافقتها، والمتعلّقة بمشروعيتها وإمكان استخدامها، وعلاقتها بالشعب.

G. Mosca, *Histoire des doctrines politiques* (Paris: Bibliothèques politique et économique, 1955), p. 30.

فيما عُرِف بالدولة الأمّة (L'Etat-cité) التي تعني: نظام سياسيّ محوره مدينة مستقلّة تنحصر فيها مع ممارسة السيادة تمتد إلى محميّات ومستعمرات تابعة لها [...] وأهمّ خصائصها: تمتع المواطنين بالحقوق والامتيازات دون العبيد، وصغر حجم المدينة، ومحدوديّة عدد المواطنين. انظر، عبد الوهاب الكياليّ وآخرون، موسوعة السياسة (بيروت: المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، ١٩٨٠)، الجزء ٢، الصفحة ٧٢٢.

في دخول المفهوم

شغلت قضية الديمقراطية/الحاكمية المفكرين السياسيين في العالم العربي منذ فجر النهضة الإسلامية الأولى، ويعتبر الشيخ رفاعة رافع الطهطاوي (١٨٠١-١٨٧٣م) الرائد في هذا المجال، إذ نظر إلى الحداثة الأوروبية، التي تقوم على القانون الطبيعي نظرة إعجاب، واعتبرها غير متناقضة مع الرؤية الإسلامية، وقال في هذا المجال: «أغلب النواميس الطبيعية لا تخرج عنها الأحكام الشرعية فهي فطرية خلقها الله»^(٤)، ومن أجل إثبات ذلك، عمل على إيجاد مسوغات لهذه الحضارة من داخل السياق الإسلامي، فقال:

من زاول علم أصول الفقه، وفقه ما اشتمل عليه من الضوابط والقواعد جزم بأن جميع الاستنباطات العقلية التي وصلت عقول أهالي الأمم المتقدمة إليها، وجعلوها أساساً لوضع قوانين تمدنهم وأحكامهم قل أن تخرج عن تلك الأصول التي بُنيت عليها الفروع الفقهية التي عليها مدار المعاملات، فما يُسمى عندنا بعلم الأصول يُسمى ما يشبه عندهم بالحقوق الطبيعية، وهي عبارة عن قواعد عقلية تحسباً وتقييماً يؤسسون عليها أحكامهم المدنية، وما أُسميه بالفروع الفقهية يُسمى عندهم بالحقوق المدنية، وما نُسميه بالعدل والإحسان يعبرون عنه بالحرية والتسوية^(٥).

فكلا الحضارتين تتشابهان في كيفية الوصول إلى الأحكام، بالتالي من الممكن للمفكر الإسلامي، أن يستلهم ما هو موجود في الحضارة الأوروبية، ويستفيد منه في سياقه الخاص.

من هنا، أخذ الطهطاوي التسويغ لبعض المفاهيم التي لم تكن متداولة في السياق الإسلامي، وأولها الوطن والمواطنة، وعمل على تبيئتها،

(٤) رفاعة رافع الطهطاوي، المرشد الأمين في تعليم البنات والبنين (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة،

٢٠٠٢)، الصفحة ١٣١.

(٥) المصدر نفسه، الصفحة ١٢٤.

ويقول في هذا الصعيد:

المواطنون^(٦) الذين يجمعهم وطن واحد [من خلال] التعاون على تحسين هذا الوطن، وتكميل نظامه فيما يخص شرف الوطن، وإعظامه، وغناه، وثروته؛ لأن الغنى إنما يتحصّل من انتظام المعاملات، وتحصيل المنافع العموميّة، وهي تكون بين أهل الوطن الواحد على السويّة لانتفاعهم جميعاً بمزّة النخوة الوطنيّة، فمتى ارتفع بين الجميع النظام، والتخاذل، وغاب كذب بعضهم على بعض، والاحتقار ثبت لهم المكارم والمآثر^(٧).

وهذا الفهم، الذي يظهر منه بعد تعاقديّ، بقي مع الطهطاوي مرتبطاً بالفهم الإسلاميّ، حيث حضرت فيه فكرة ولي الأمر من جهة والعائلة من جهة أخرى، وهذا ما يحمل معالم الخصوصيّة، التي تقوم على مبدأ الرعاية وليس التعاقدية والمواطنة، ويقول:

قد اقتضت حكمة الملك القادر الواحد أن أبناء الوطن دائماً متحدو اللسان، وفي الدخول تحت استرعاء ملك واحد، والانقياد إلى شريعة واحدة وسياسة واحدة، فهذا مما يدلّ على أنه - عز وجل - إنما أعدّهم للتعاون على إصلاح وطنهم، وأن يكون بعضهم بالنسبة إلى بعض كأعضاء العائلة الواحدة، فكأنّ الوطن هو بيت آبائهم وأمهاتهم، ومحل مبراهم، فليكن أيضاً محلاً للسعادة المشتركة بينهم^(٨).

فالمواطنة على هذا الأساس لا تقوم على أسس تعاقدية، إنما هي عبارة عن وحدات طبيعية تتشابه مع كيفية انقسام المجتمعات الشرقية على أسس قبلية وعائلية في ظل سيادة عليا، تتمثل في الحاكم، الذي يقوم برعاية الحقوق وتطبيق الشرع. وهو ما يتناقض مع الفكر الأوروبيّ، الذي عمل للقضاء على مقوّمات الوحدات الرابطة.

وهذا ما يؤدّي إلى القول إنّ الطهطاوي حاول المزج بين الفكر الأوروبيّ ومعطيات الذات الشرقية، حيث حاول إعطاء الإسلام إبعاداً ليريّة تستطيع أن تغيّر الاطر التقليديّة للمجتمع دون الاصطدام معه.

(٦) في أصل النصّ «المواطنين».

(٧) رفاة رافع الطهطاوي، مناهج الألباب المصريّة في مباحج الآداب العصريّة (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٢)، الصفحة ٩٩.

(٨) المصدر نفسه، الصفحة ٩٤.

ويظهر هذا الأمر جلياً في المقارنة التي قام بها بين القانون الفرنسي والشريعة الإسلامية، حيث توقف أمام المادة الأولى منه، وحاول أن يجد لها مسوغات تعطيها الشرعية، فقال: «فانظر إلى هذه المادة الأولى، فإنها لها تسلط عظيم على إقامة العدل وإسعاف المظلوم، وإرضاء خاطر الفقير بأنه كالعظيم نظراً إلى إجراء الأحكام»^(٩)، ويستمر في الشرح إلى أن يصل إلى القول:

ما يسمونه الحرّية ويرغبون فيه هو عين ما يطلق عليه عندنا العدل والإنصاف، وذلك لأن معنى الحكم بالحرّية هو إقامة التساوي في الأحكام والقوانين، بحيث لا يجوز الحاكم على إنسان، بل القوانين هي المحكمة المعتمدة^(١٠).

وهذا الكلام عن الحرّية، عاد وقيده بالشرع، فقال:

إنّ الحرّية من حيث هي رخصة العمل المباح من دون مانع غير مباح ولا معارض محظور، فحقوق جميع أهالي المملكة المتمدنة ترجع إلى الحرّية، فتتصف المملكة بالنسبة للهيئة الاجتماعية أنها مملكة حاصلة على حرّيتها، ويتّصف كلّ فرد من أفراد الهيئة الاجتماعية بأنه حرّ يباح له أن ينتقل من دار إلى دار، ومن جهة إلى جهة، وأن يتصرّف في وقته ونفسه كما يشاء فلا يمنعه من ذلك إلا المانع المحدّد بالشرع أو السياسة ممّا تستدعيه أصول مملكته العادلة، ومن حقوق الحرّية الأهلية ألاّ يجبر الإنسان أن يُنفى من بلده، أو يعاقب فيها إلاّ بحكم شرعيّ أو سياسيّ مطابق لأصول مملكته، وألاّ يضيق عليه في التصرف في ماله كما يشاء، وألاّ يحكم عليه إلاّ بأحكام بلده^(١١).

والطهطاوي هنا، عاد إلى حاكمية الشرعية وأكد عليها، وبنى منظومته على أساسها.

ويُبيد الطهطاوي إعجابه بالمادّة الثانية من الدستور، إذ يقول:

«يعطون [الفرنسيون] من أموالهم بغير امتياز شيئاً معيّناً من المال، كلّ إنسان على حسب ثروته [...] [وهذه الأمور] لو كانت مرتبة في بلاد الإسلام كما هي في تلك البلاد لطابت النفوس، خصوصاً إذا كانت الزكوات والفيء والغنيمة لا تفي بحاجة بيت

(٩) رفاعة رافع الطهطاوي، تخلص الإبريز في تلخيص باريز (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب،

١٩٩٣)، الصفحة ١٨١.

(١٠) المصدر نفسه، الصفحة ١٨٣.

(١١) المرشد الأمين، مصدر سابق، الصفحة ١٢٨.

المال أو كانت ممنوعة بالكلية، وربما كانت لها أصل في الشريعة على بعض أقوال مذهب الإمام الأعظم^(١٢). وفي الحكم المقررة عند قدماء الحكماء: الخراج عمود الملك^(١٣).

ويقصد الفرد، أو الضريبة، ويذكر بأن المواطنين لا يشكون منها لأنها تؤخذ بطريقة لا تضرّ بأحد، كذلك لعدم وجود الظلم والرشوة. هذا وأظهر رافع إعجابه بحرّية الرأي والصحافة، ودور الكتاب في تعرية الممارسة التي تُسيء إلى المجتمع عبر إظهار الظلم والظالمين.

وهكذا، إذا نظرنا إلى نتاج الطهطاوي، نرى منظومة تحاول أن تجمع بين نطاقين من الأفكار دون التساؤل عن إمكانية الجمع بينهما، لذلك لم يغادر الخطاب التقليديّ إلا بشكل سطحيّ، فبقي مشدوداً إلى المستبدّ العادل، وذهب أبعد من ذلك، فقام بنقد النظم الديمقراطية الانتخابية لصالح السائد والمعاش في الدولة المصريّة والسلطنة العثمانيّة، وقال:

لَمَّا تَرَبَّتْ عَلَى أَصْلِ الْإِتِّخَابِ مَا لَا يَحْصِي مِنَ الْمَفَاسِدِ وَالْفِتَنِ وَالْحُرُوبِ وَالِاخْتِلَافَاتِ، اقْتَضَتْ قَاعِدَةَ كَوْنِ (دَرءِ الْمَفَاسِدِ مَقْدَمٌ عَلَى جَلْبِ الْمَصَالِحِ)، اخْتِيَارَ التَّوَارِثِ بَيْنَ الْأَنْبَاءِ وَوَلَايَةِ الْعَهْدِ عَلَى حَسَابِ كُلِّ مَمْلُكَةٍ بِمَا تَقَرَّرَ عِنْدَهَا، فَكَانَ الْعَمَلُ بِهَذِهِ الرُّسُومِ الْمَمْلُكِيَّةِ ضَامِنًا لِحَسَنِ انْتِظَامِ الْمَمَالِكِ^(١٤).

فالطهطاوي لم يغادر ما هو سائد في الفكر الإسلاميّ، فهو لم يقيم بإجراء تعديلات جوهرية، إنّما قدّم أطروحات هامشية، حوّرت في السائد وأعدت تعريف بعضه على ضوء المعايير للتجربة الغربية، ولكنّه بقي في مجال الفكر أشعريّاً، يرفض العقل في مجال الحسن والقبح، ويتكئ على سيادة الشريعة في ظلّ حاكم يرمى هذا التطبيق، وهذا ما يجعل خطابه أقرب ما يكون إلى الآداب السلطانيّة.

(١٢) المقصود أبو حنيفة النعمان.

(١٣) تخلص الإبريز في تلخيص باريز، مصدر سابق، الصفحة ١٨٥.

(١٤) المصدر نفسه.

ولم يتفرد الطهطاوي بهذه النزعة، إذ كان خير الدين التونسي (١٨١٠-١٨٨٩م)، رائد حركة الإصلاح التونسيّة في القرن التاسع عشر، من الأعلام الذين كان لهم السبق في هذا المجال، والذي كان عام ١٨٢٧ ميلادياً قد وضع خطةً شاملةً للإصلاح ضمّنها كتابه أقوم المسالك في تقويم الممالك، وجّه من خلالها رسالةً إلى سياسيّي وعلماء عصره حاثاً إيّاهم على انتهاج كلّ السبل الممكنة من أجل تحسين أوضاع الأمة والارتقاء بها.

هذا، وبدأ خير الدين التونسي بناء نظريّته على أرضيّة العدل باعتباره الأصل في السياسة الشرعيّة، فهو: «عزّ الدين، وبه صلاح السلطان، وقوّة الخاصّ والعامّ، وبه أمن الرعيّة»^(١٥)، ومن أجل إثبات ذلك يعود إلى التاريخ ليعطي أمثلة، حيث كان «العمران، وسعة الترقّي، والقوّة الحربيّة ناشئة عن العدل»^(١٦)، بالتالي ما يشاهد من مظاهر التخلف يعود إلى تخليّ الحكام المسلمين عن هذا الأصل، «واستبدادهم بالتصرّف بمقتضى شهواتهم مع إغفال ما أهلهم الله له»^(١٧).

وهكذا، أعلى التونسي من قيمة العدل وجعلها أصلاً يقوّم فعل الأمة السياسيّ ويبنى عليه، وإذا توضّحت معالمه استطاع المسلم أن يبني نظاماً متكاملًا يشمل بناء التنظيمات والمؤسّسات التي لا تناقض الرؤية الإسلاميّة من جهة، وتدخل المسلمين في النهضة التي يشهدها العالم في ذلك الحين من جهة أخرى.

وكما نرى، تطوي هذه النظرة في طيّاتها خروجاً عن حكم الفرد ودعوةً إلى تأسيس مجتمع سياسيّ يقوم على المؤسّسات، ما يقتضي

(١٥) عزّت قرني، العدالة والحرّيّة في فجر النهضة العربيّة، سلسلة عالم المعرفة، العدد رقم ٣٠ (الكويت): المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون والآداب في الكويت، ١٩٨٠، الصفحة ١٣٧.

(١٦) خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، دراسة وتحقيق معن زيادة (بيروت): المؤسّسة الجامعيّة، ١٩٧٨، الصفحة ١٧٢.

(١٧) المصدر نفسه، الصفحة ٢٠٦.

وجود الآلية تعمل فيها هذه المؤسسات والتنظيمات، لذلك لجأ إلى مصطلح الشورى، وعمل على تفعيله وبدأ بإثبات أهميته في التاريخ الإسلامي^(١٨). وبهذا يكون قد دعا إلى تبني النظام الديمقراطي، مع فارق يقوم على الأسس الذي تبنى عليه، فإذا كانت الحرّية هي الأصل في تجربة الآخر، فالعدل هو البديل الإسلامي، باعتباره الحل الذي يُخرج المجتمع الإسلامي من مأزق الاستبداد الذي استبدّ بالمجتمع.

ولم يكف التونسي بهذا. ولم يتوان، في سياق إيجاد المقبولية لأفكاره، عن إعادة فكّ وتركيب النظريات السياسيّة وتطويعها لرؤيته المنهجية. ولم يذهب، في هذا المجال، مذهب التحررية الأوروبية في جعل الشورى عامّة تشمل كافة أبناء المجتمع الإسلامي، إنما حصرها بـ«أهل الحل والعقد» الذين يُعيّنون من قبل الحاكم المسلم، بل إنه ينتقد المطالبات التي سادت الأمة والتي دعت إلى توسيع دائرة الحرّية والانتخاب، وسنعرض نصّاً طويلاً نسبياً للتونسي ثمّ نعلق عليه، حيث يقول:

وهذا الصنع الجميل [التنظيمات] الذي صدر من هؤلاء السلاطين العظام، مع ما حصل به من تحسين حال الدولة والرعايا، بما لا يسع المنصف انكاره، بالنسبة لما كان قبل، لم يقنع حزباً من المسلمين، مع الرعايا من غيرهم، بل لم يزالوا يطلبون من الدولة إطلاق الحرّية بمقتضى قوانين يكون تأسيسها وحمايتها من مجلس مركّب من أعضائها تنتخبهم الأهالي، وفي هذه المدّة الأخيرة اشتدّ إلحاحهم في ذلك حسماً تضمّنته صحف الأخبار. ونحن إن لم نطلع على أحوال إدارة المملكة العثمانيّة في الحال لا سيّما في كيفية إجراء هذه التنظيمات أطّلعاً يمكننا معه معرفة صحّة الأسباب التي يتظلم منها الفريق المذكور أو عدم صحّتها، فإننا نسلم أنّ هذا المطلب الذي طلبوه هو من أعظم الوسائل في حفظ نظام الدولة وقوّة شوكتها ونموّ عمران ممالكها ورفاهية رعاياها، خصوصاً في هذه الأزمان. كما نسلم أيضاً أنّ مقصد المسلمين من أهل الحزب المذكور بطلبهم لما ذكر إنّما هو إصلاح حال الدولة والرعيّة لكن لنا أن نسألهم: هل ثبت عندهم أنّ مقصد غيرهم ممّن معهم موافق لمقصدهم حتّى تحصل لهم الثقة بهم، ويصدر منهم ما ذكر؟ فإننا نرى خلاف ذلك منهم، بما بدت عليه القرائن من أنّ مراد أكثرهم إنّما هو التقصّي عن سلطة

(١٨) المصدر نفسه، الصفحة ١٠٣. حيث يقول عن الشورى: «أصل في الدين، وسنة الله في العالمين، وهي حقّ على عامّة الخليقة، من الرسول إلى أقلّ الخلق».

الدولة العثمانية، حيث لم يظهر بعد نيل الحرّية المرجوة الآن شيء من أمارات النصح للدولة بل ربما أظهرها حبّ النزوع إلى بني جنسهم بالتظلم من تصرفاتهم واستشارة مبادئ الخيرة معها وذلك لاستمرار إفساد الأجنبيّ لهم وزرعه الحميّة في صدورهم لأغراض لا له تخفى. فرّما كان تأسيس الحرّية تساوي الرعايا في سائر الحقوق السياسيّة التي منها الخطط السامية، مع أنّ الشروط المعترية في إعطاء تلك الحرّية تواطؤ جميع الرعايا على مصلحة المملكة وتقوية شوكة دولتها. ولأقلّ من هذا السبب امتنع بعض الدول الأوربيّة من إطلاق الحرّية المشار إليها، تحاشياً من تحزّب الرعايا على تبديل العائلة الملكيّة [...] فإذا ساغ الامتناع مع كون البديل المتوقّع من جنس المبدل منه فلأن يسوّغ هذا مع كونه من غير الجنس أحرى وأولى.

وأيضاً فإنّ رعايا الدولة ينقسمون على عدّة أجناس مختلفة الأديان واللغات والعادات، وغالبهم يجهل اللغة التركية التي هي لغة الدولة، بل يجهلون لغة بعضهم بحيث تعسر المفاوضة بينهم لو رُكّب مجلس من جميع طوائفهم، ولا يتيسّر إعطاء الحرّية للبعض دون البعض، لما ينشأ عن ذلك من الهرج. فيجب أن تعتبر حالة هؤلاء الرعايا من أعظم العوائق عن تأسيس الحرّية على الوجه المطلوب بالدولة العثمانية. فمن اعتبر ما أشرنا إليه لا يسوّغ له أن يوجّه اللوم على الدولة في توقّفها إلى الآن على إعطاء الحرّية المطلقة وتأسيس المجلس المذكور وإن كان ما ذكرناه لا يرفع عنها وجوب الاجتهاد في قطع تلك العوائق التي يكون حسمها - بعون الله - من مآثر الخليفة^(١٩).

تُظهر قراءة هذا النصّ لتونسي بنية عقلية تميل إلى الإطار التقليديّ من التفكير، حيث نراه يعود إلى القواعد المعمول بها مع إجراء بعض التعديلات التي لا تؤثر في المحتوى العامّ، فما يسعى إليه ليس حاكميّة شعبيّة إنّما حاكميّة دينية تقوم على الشورى المقيدة بالفقهاء المرشّعين.

وهذا الكلام، الذي افتتح به عصر النهضة الإسلاميّة، لم ينحصر في العالم العربيّ، كما تشير إلى ذلك بعض الأدبيّات المعاصرة التي تحدّثت عن هذا المفهوم، وإنّما كانت تياراً تمتدّ ضلوعه إلى العالم الإسلاميّ كافّة. حيث يُذكر أنّ نامق كمال (١٨٤٠ - ١٨٨٠م) أثار موضوع الحاكميّة بمعناها المعاصر وبشكل مواز للطرح الذي قدّمه الطهطاوي، وهو قد تأثر بفلسفة الثورة الفرنسيّة مع إعادة نظر في كيفية تطبيقها في بيئة مختلفة

(١٩) المصدر نفسه، الصفحة ١٧٢.

عن البيئة الأوروبية، مع محاولة التنظير لها لكي تصبح صالحةً لبيئة عثمانية، فلقد رأى نامق «أنّ الحكومة الصالحة إنّما تتأسس باختيار الشعب عن طريق البيعة، التي يتم فيها تفويض السلطة إلى الحكومة، التي رأى أنّ من أهم واجباتها المحافظة على الحرّية الفردية»^(٢٠). وهذه الحرّية ضمانتها القانون، الذي يتأسس على مصدر خارجي، له القدرة على تحديد الحسن والقبح، وذلك المصدر عند المسلمين ما هو إلا الشريعة الإسلامية^(٢١). هذا، وتوسّع نامق في موضوع الحرّية حيث شملت: «حرّية التفكير وسيادة الشعب نظام الحكم المبني على الاستشارة»^(٢٢).

وهذا التوجّه الذي قدّمه يخالف الرؤية الأوروبية للحاكمية، لأنّ كمال لم يربط القانون بالإرادة العامّة للامة كما ذهب إلى ذلك جون جاك روسو (١٧١٢-١٧٧٨م)^(٢٣) - بالنسبة إليه هذا المفهوم غير محدّد وغامض، وليس مصدر التشريع إرادة الأغلبية^(٢٤)، لأنّها يمكن أن تستبدّ وتتسلط على الاقلية - وهذه الرؤية كلامية في مبتناها، استفادت من عناصر حدائثية في سياقها العام. هذا، وتجدر الإشارة إلى أنّ نامق استخدم مفهوم حاكمية الامة بدل من حاكمية الشعب، وهذا يدل على خلفيّة إسلامية تتحكم في رؤية نامق.

(٢٠) Niazi Berks, *The Development of Secularism in Turkey* (Montreal: 1969), p. 209.

(٢١) مقال نامق كمال بعنوان «حقوق الامة» منشور في جريدة الحرّية بتاريخ ١٨/٧/١٨٧٢، وهو ضمن كتاب *The Development of Secularism in Turkey*.

(٢٢) المصدر نفسه.

(٢٣) يعتبر روسو الشعب صاحب السيادة، فهو أساس السلطة ومنطلقها، لذلك فهذه السيادة غير دينية وتاريخية وخاضعة للوقتيّة ودور الإنسان. ولهذا التعريف شقان: الشق السياسيّ ويتمثّل في إبعاد أي تأسيس إلهي للسلطة؛ الشق القانوني ومفاده أنّ السلطة زمنية، وهو ما يوجب التفرقة بين السيادة وصاحبها، السيادة دائمة أمّا صاحبها فلا. الدولة والحكومة هي التي تمارس السلطة.

J. J. Rousseau, *Du contrat social* (Paris: Librairie generale, 1996), pp. 7 & 15.

(٢٤) عرّف العالم الفرنسيّ مارسيل بريلو Prélôt الديمقراطية بقوله: «إنّ النظام الديمقراطيّ هو ذلك النظام الذي يحقق مشاركة غالبية الشعب في شؤون السلطة العليا، على نحو فعّال وحققيّ، بحيث تكون للشعب الكلمة العليا». هذا التعريف يتّجه باتجاه الشعب باعتباره أصل السيادة، وعليه يتوقّف اعتبار النظام الديمقراطيّ أو غير ديمقراطيّ.

Institutions politiques et droit constitutionnel, op. cit., p. 59.

وعلى الرغم من هذه الخلفية، لم تتقبل الأوساط الدينية مفهوم الحاكمية، وتركز النقد على المحتوى العام للفكرة، الذي يطرح موضوعاً مبتوتاً به في المرجعية الدينية الإسلامية، ويُخضعه للنقاش، فبالنسبة لعلّي سعاوي،

هناك مصطلح جديد نال شهرةً كبيرةً، وهو المصطلح الذي أُطلق عليه اسم حاكمية الشعب، وكلمة حاكمية أصولها بالفرنسية كلمة «سوفرنتي» المشتقة من اللاتينية. وإذا تمعنا في معناها وجدناها تعني «الفعال لما يريد» أو «الحاكم بنفسه» أو «الأمر المطلق» أو «الفاعل المختار» حسناً! من هذا الذي يحكم بنفسه وله سلطة الأمر المطلق؟ لا شك أن ذلك لا يمكن أن يُنسب لأي شيء غير الألوهية، وعليه: فإنه من المستحيل بهذا المعنى أن يملك أي بشر سلطة الحاكمية^(٢٥).

بالتالي، لا يتعدى عمل الإنسان في إدارة الدولة العمل التديري، المنطلق من خاصية تدير شؤون الشعب.

هذا، وذهب المفكر العثماني الأمير سعيد حليم باشا (١٨٦٣-١٩٢١م)، في كتابه إصلاح المجتمع المسلم، إلى تحديد مفهوم الحاكمية وحصره بالشريعة، ويقول في هذا الخصوص:

إن هيكل النظام الاجتماعي في الإسلام بأكمله، يتركز على قاعدة أساسية هي حاكمية الشريعة. وقاعدة حاكمية الشريعة تعني الاعتراف بحقيقة أساسية، هي أن كل موجود في الكون أيّاً كان نوعه وماهيته، خاضع لقانون طبيعي خاص به. وعليه فإن الجانب الاجتماعي من حياة الإنسان خاضع لقوانين اجتماعية طبيعية، تماماً مثل خضوع جانبه المادي لقوانين طبيعية مادية. وبذلك طبّق الإسلام بنجاح مبدأ أن ليس للإنسان حاجة لأن يخضع لقانون يضعه بشر مثله، لأن ذلك القانون لا بد أن يكون مستبداً وجائراً في بعض نواحيه، وإن كان قد صدر بالإرادة العامة للأغلبية؛ ولكن إنما عليه أن يخضع لإرادة الخالق المتمثلة في قوانينه الطبيعية الاجتماعية والمادية^(٢٦).

(٢٥) المقال تحت عنوان «الحاكم هو الله»، وقد نقله إلى الإنكليزية الكاتب الإنجليزي المسلم محمد ممدوك بكتال ونشر في العدد الأول من مجلة *Islamic Culture*.

Islamic Culture, The Hyderabad Quarterly Review, vol. 1 (Jan. 1927), pp. 111-135.

Ibid.

هذا، ورأى حليم باشا أنّ الأخذ من السياق الأوروبيّ يجب أن لا يتعدّى الإطار الأوّل، حيث نجح الأوروبيون عبر العلوم التجريبيّة من اكتشاف العوالم المادّيّة، ولكنّهم عجزوا عن القيام بذلك على الصعيد الاجتماعيّ.

فالمجتمعات الإسلاميّة لم تطمئنّ إلى مفهوم الحاكميّة، كما عُرف، واعتبرته مُعادياً للدين في سياقه المرادف للديمقراطيّة، لأنّه يصادر الدالّ الإسلاميّ الأساسيّ، ويزيحه لصالح آخر غريب عنه، يمتلك من اللفظ شكله دون محتواه، بل إنّه يتلاعب بالمحتوى ويحوّره. ولكنّ هذا لم يمنع من تداول المصطلح وتحويله إلى مادّة نقاشيّة بين المسلمين.

في أدبيات النهضة

من الممكن أن نلاحظ من خلال ما أوردنا، أن النهضويين كانوا يؤسسون معرفياً لآلية التخلص من الحكم الاستبدادي الذي أصاب الشرق، فحاولوا أن يجدوا من خلال النهضة الأوروبية الحلول، فذهبوا إلى مفهوم الحاكمية، وهم في هذا الأمر فتحوا المجال أمام الحديث عن الديمقراطية/ الحاكمية/ السيادة، التي رُبطَ بينها وبين الشورى، ولكنهم في توجيههم هذا، لم يعملوا على أخذه بمحتواه الأوروبي، إنما عملوا على تبيته، بما يتلاءم مع البنية الفكرية التي ينتمون إليها، فلم تظهر معالم المفهوم واضحةً باعتباره سياقاً يمكن التنظير له بشكل مستقل، إنما كان معهم يعبر عن آلية يمكن اعتمادها وتوسلها في المسار العام للفكر الإسلامي، ولا يمكن أن يفهم بمعزل عن مجموعة من المفاهيم المرفقة معه كالعدل والشورى.

جمال الدين الأفغاني

طالب جمال الدين الأفغاني (١٨٣٨-١٨٩٧م) بإعادة هيكلة الإمبراطورية العثمانية وتنظيمها انطلاقاً من لا مركزية إدارية تسمح بحريّات أوسع للولايات التابعة لها. ويُنقل في هذا الإطار الحوار التالي بين جمال الدين الأفغاني والسلطان العثماني عبد الحميد:

قلت يا مولاي إنّ السلطنة تتألف من ثلاثين ولاية [...] فتبدأ بالبعيد منها والمطوع فيها مثل طرابلس الغرب فتحعلها خديوية، وإلى بيروت وسورية وحلب مع القدس فتحعلها خديوية [...] وهذا يا مولاي عشر خديويات بل عشر ممالك كل واحدة منها أعظم موقعاً من اليونان وأكبر مساحةً وأخصب أرضاً وأنشط قوماً وأرجح عقلاً. وما يقعدهم عن الحاقق بمن انفصل عن السلطنة العثمانية أو التفوق عليهم إلا شكل الحكم وقيود أغلال المركزية القاتلة لهمم الموهنة للعزائم. ومن يرسل إلى تلك الولايات من الولاية أحد رجلين: إما الخامل البليد المرتبك وهمّه جمع المال وتوسيع الخراب، وإما الرجل

التشيط، العامل، وليس له من الأمر إلا الاستئذان من الباب العالي لترميم جسر في بغداد مثلاً سقط منه حجران أو أكثر فلا يصدر الإذن إلا بعد أشهر أو أعوام وبعد أن يكون طغيان النهر قد جرف كامل الجسر [...] ولما انتهت هزّ السلطان رأسه وتناول لفاف من التبغ أسرع في تدخينها وقال: ما تركت يا حضرة السيّد للسلطان، وما أبقيت لتخت آل عثمان؟ يبقى جلاله مولاي السلطان ملك أولئك الملوك^(٢٧).

فالأفغاني كان يرى أنّ شكل الدولة لم يعد ملائمًا للنهوض بالأمّة الإسلاميّة، لأنّه يفضي، نتيجة شدّة مركزيّتها، إلى انتشار الفوضى وغياب العدل والشورى، غياب العدل والشورى الناتج عن عدم تجانس الحاكم والمحكوم.

ولذلك، فقد رفع الأفغاني لواء المطالبة بأن يُعاد للشعب حقّ ممارسة دوره السياسي والاجتماعي عبر المشاركة في الحكم من خلال الشورى والانتخابات^(٢٨)، وفي هذا المجال دعا الملوك إلى السير بهذا المسلك، لأنّ الحكم المطلق لم يعد يستجيب لمتطلبات العصر، ويقول:

أمّا تغيير شكل الحكم المطلق بالشكل النيابي الشورويّ فهو أيسر مطلبًا وأقرب منالاً، إذ يكفي فيه أحياناً، إرشاد الملك ونصحه من عقلاء مقرّبيه، فيفعله، ويشرك معه أمته ورعيّته، ويرى بعد التجربة راحةً وتظامناً على سلامة ملكه^(٢٩).

فالأفغاني كان على يقين بضرورة إعطاء الشعب حقّه في التعبير عن نفسه، والشعب ليس وحدة أمّة، إنّما هي وحدة أهليّة تعاني من وحدة المشاكل التي تعترض سبيلها، ويقول: «وحكم مصر بأهلها إنّما أعني به: الاشتراك الاهليّ بالحكم الدستوريّ الصحيح»^(٣٠)، ويتابع: «إنّ القوّة

(٢٧) جمال الدين الأفغاني، خاطرات جمال الدين الأفغاني الحسيني، الطبعة ٢ (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٨٠)، الصفحتان ٢٢٢ و٢٢٣.

(٢٨) رفعت سيّد أحمد، الدين والدولة والثورة (القاهرة: الدار الشرقيّة، ١٩٨٩)، الصفحات ٤٤ إلى ٤٧.

(٢٩) جمال الدين الأفغاني، الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق محمّد عمارة (القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ١٩٦٨)، الصفحة ٤٧٨.

(٣٠) المصدر نفسه، الصفحة ٤٧٧.

النيابية لأيّ أمة كانت، لا يمكن أن تحوز المعنى الحقيقي إلا إذا كانت من نفس الأمة»^(٣١)، والأفغاني في هذا المجال لم ينتقل من مفهوم الأمة الإسلامية إلى مفهوم الأمة بمعناها القومي، أي إنه أجرى تغييراً في الهوية يطال المرجعية، ولكنّه كان يعمل للوصول إلى إطار فكريّ يحفظ خصوصيات الشعوب الإسلامية من دون التخلي عن وحدة الأمة الإسلامية عبر دمجها في وحدة كاملة هي الجامعة الإسلامية، التي أصبحت عنواناً لمشروعه الفكريّ.

ومع هذا التحليل، نرى الأفغاني يذهب باتجاه إعطاء الشعب دوراً فاعلاً عبر تأكيده على قيمة الحرّية، التي أصبحت عنصراً مؤسساً ومقوماً للحاكمية، فالحرّية والاستقلال، بالنسبة إليه، «نعمتان، إما حصلت وتحصل عليهما الأمم أخذاً بقوة واقتدار، يجبل التراب منها بدماء أبناء الأمة الامناء، أولي النفوس الأبية والهمم العالية»^(٣٢).

فالشعب هو صاحب السيادة والحاكمية، لذلك هو يفوق حكامه أهميّةً، بل هو يعطيهم المشروعية، ويقول جمال الدين مخاطباً الشاه القاجاري ناصر الدين: «إنّ العالم والعامل والفنان أكثر فائدة للبلاد من مقامك وعظمتك»^(٣٣).

فالأفغاني انشغل في فكرة مركزية ألا وهي التمدّن وكيفية تحقّقها، فهو يعتبر الغاية من أعمال الإنسان ليس خدمة الله فحسب، بل خلق مدينة إنسانية مزدهرة في كلّ مناحي الحياة^(٣٤)، لذلك عمل على التنظير لإيجادها عبر تغيير ينقل المدينة الإسلامية من نظام استبداديّ قهريّ إلى نظام يقوم على الحرّية، ويحكمه القانون.

(٣١) المصدر نفسه، الصفحة ٤٧٣.

(٣٢) المصدر نفسه، الصفحة ٤٧٨.

(٣٣) جعفر عبد الرزاق، الدستور والبرلمان في الفكر السياسيّ الشيعيّ (طهران: مؤسّسة الأعراف للنشر، ٢٠٠٠)، الصفحة ١٣.

(٣٤) ألبرت حوراني، الفكر العربيّ في عصر النهضة، ترجمة كريم عزقول (بيروت: دار نوفل، ١٩٩٧)، الصفحة ١٥٧.

محمد عبده

عدّل محمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥م) رؤية جمال الدين الأفغاني وانتقل بها من الثورة إلى الإصلاح، وإن كان لم يغادر المقولات التي أتى بها الأفغاني، فمحمد عبده رأى أنّ أهمّ تحدّي يواجه الأمة الإسلامية هو نظرتها إلى الإسلام، حيث أدى تعاقب الزمن إلى تشويه الكثير من تعاليمه.

فالدين الإسلامي، الذي قام على أسس عقلانيّة وبرهانيّة وحرّيّة الضمير الإنسانيّ، تعرّض في فترات لاحقة إلى تشوّهات نتجت عن:

[...] خطأ المسلم في فهم معنى الطاعة لأولي الأمر والانقياد لأوامرهم، فألقى مقاليدته إلى الحاكم ووكّل إليه التصرف في شؤونه جميعاً، ثم أدبر عنه حتّى ظنّ أنّ الحكومة يمكنها القيام بشؤونه جميعاً من إدارة وسياسة بدون أن يكون لها منه عون سوى الضريبة التي تفرضها عليه، ومن رأى حزن الآباء إذا طلب أبناؤهم لأداء الخدمة العسكريّة، وما يبذلونه من السعي في تخليصهم منها حكم بأنّ ما يعقلها أكثر المسلمين من معنى الحكومة لا يمكن انطباقه على شيء من أوّليات العقل، وعرف أنّ ثقتهم بالحاكم قد بلغت إلى حدّ التآليه، من حيث ظنّوه قادراً على كلّ شيء بدون عون من أحد، وانقلبت تلك الثقة إلى الثقة والإدبار والتخلّي عنه، من حيث أنّهم تركوه وشأنه، لا يساعده في حادث، ولا يعينونه في أمر مهمّ، اللهمّ إلّا إذا أرغموا على ذلك، ومن ذا الذي يحسن عملاً إذا أُلجئ إليه^(٣٥).

وقد ولد هذا الأمر عند الحكماء تضحّماً في فهم الدور المنوط بهم،

فلم يفهموا من معنى الحكم إلّا تسخير الأبدان لأهوائهم، وإذلال النفوس لحشونته سلطانهم، وابتزاز الأموال لأنفاقها في إرضاء شهواتهم، لا يراعون في ذلك عدلاً، ولا يستشيرون كتاباً، ولا يتبعون سنّة، حتّى أفسدوا أخلاق الكفافة بما حملوها على النفاق والكذب والغش والافتداء بهم في الظلم وما يتبع ذلك من الخصال^(٣٦)،

(٣٥) محمد عبده، الإسلام بين العلم والمدنيّة، تحقيق طاهر الطائفي، سلسلة كتاب الهلال، العدد ١١٤ (القاهرة: دار الهلال، ١٩٦٠)، الصفحة ١٠٠.

(٣٦) المصدر نفسه، الصفحة ١٠١.

وأدى هذا الأمر إلى إفساد أخلاق الناس . يقول محمد عبده في حديث وجّهه إلى رشيد رضا:

إنّ أخوف ما أخافه من استبداد عبد الحميد وظلمه هو إفساده لأخلاق العثمانيين، لا لإدارتهم، فإنّ إصلاح الإدارة من بعده يسهل إذا كانت الأخلاق سالحة، ولا يحتاج إلى زمن طويل إذا كانت الأخلاق سليمة، ومتى فسدت الأخلاق فإنّ إصلاحها لا يسهل إلاّ بعشرات من السنين، كما جرّبتنا في أنفسنا. فإنّ إسماعيل باشا أفسد الإدارة وأفسد الأخلاق، فلمّا وجدنا ربح الحرّية وأردنا أن ننهض بالإصلاح كان فساد الأخلاق هو الذي عاقنا لا فساد الإدارة، ولولا ذلك لكانت هذه المدة التي أبيع لنا فيها ما نشاء من التربية والتعليم والكتابة والخطابة والاجتماع كافية لأن نرتقي فيها ونكون أمة^(٣٧).

مع العلم بأنّ الخليفة عند المسلمين ليس معصوماً وليس هو مهبط الوحي ولا من حقّه الاستئثار بتفسير الكتاب والسنة، ثمّ هو مطاع ما أطاع كتاب الله وسنة نبيّه. بل على العكس من ذلك، فالأمة هي التي أقامت في منصبه، وهي صاحبة الحقّ في خلعه^(٣٨)، وكلّ ما يقوم به ويؤدّي إلى إفسادها مطالب به من المجتمع.

فأكّد محمد عبده، لدى معالجته إشكاليّة السلطة، بأنّه لا يوجد حكم ديني (ثيوقراطيّة^(٣٩)) في الإسلام، ويذهب أبعد من ذلك إلى القول:

ليس في الإسلام سلطة دينيّة سوى سلطة الموعظة الحسنة، والدعوة إلى الخير والتنفير عن الشرّ، وهي سلطة خولها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم، كما خولها لأعلاهم يتناول بها من أدناهم^(٤٠).

(٣٧) انظر، عبد الرحمن محمد بدوي، الإمام محمد عبده والقضايا الإسلاميّة (القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب)؛ وهو مأخوذ من، مجلة المنار، الجزء ٨، المجلد ١٣، الصفحة ٥٩٥.

(٣٨) المصدر نفسه، الصفحتان ١٢٣ و ١٢٥.

(٣٩) الثيوقراطيّة: Théocratie: مذهب يقوم على تعليل السلطة لدى الجماعة على أساس الاعتقاد الديني، فالنظام الثيوقراطيّ هو النظام الذي يستند إلى فكرة دينيّة، ومنها «نظرية الحقّ الإلهي» التي تعتبر الله مصدرًا للسلطة، والحاكم بمثابة ظلّ الله في الأرض ومفوضّ من السماء، فالسلطة الزمانيّة تستمدّ مقوماتها من المشيئة الإلهيّة، ويتمّ اختيارها بعناية وتوجيه منها. عبد الوهاب الكيّالي وآخرون، موسوعة السياسة، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٩٢٨.

(٤٠) الإسلام بين العلم والمدنيّة، مصدر سابق، الصفحة ١٢٧.

وحتى مناصب الحاكم أو القاضي أو المفتي أو شيخ الإسلام لا تأخذ
معنى المؤسسات الدينية كما هي في أوروبا،

فالإسلام لم يجعل لهؤلاء أدنى سلطة على العقائد وتقرير الأحكام وكل سلطة تناولها
واحد من هؤلاء فهي سلطة مدنيّة قرّرها الشرع الإسلامي، ولا يسوّغ لواحد منهم أن
يدعي حق السيطرة على إيمان أحد أو عبادته لرّبّه، أو ينازعه في طريق نظره^(٤١).

فالجمع بين الدينيّ والدينيّ لا يعود إلى الإسلام، إنّما هو من نتائج
الفكر الدينيّ المسيحيّ^(٤٢).

فلا بدّ، بالنسبة إليه، من التفريق بين الحقل المتعلق بالسياسة والحقل
الدينيّ. فكثير من ما جرى في الحياة الإسلاميّة ناتج عن هذا المزج، الذي
لم تكن دواعيه دينيّة وإن تلبّس بهذا اللباس وظهر بهذا المظهر. فالحروب
الداخلية والخارجية في الإسلام تُفهم بهذا المنظار، فهي

لم يكن مثيها الخلاف في العقائد، وإنّما أشعلتها الآراء السياسيّة في طريقة حكم الأمة.
ولم يقتتل هؤلاء مع الخلفاء لأجل أن ينصروا عقيدة، ولكن لأجل أن يغيّروا شكل
الحكومة. وما كان من حرب بين الأمويّين والهاشميّين فهو حرب على الخلافة، وهي
بالسياسة أشبه، بل هي أصل السياسة^(٤٣)،

ودعا في هذا المجال إلى إعادة إحياء الاجتهاد للتعامل مع الأولويات
والمسائل الطارئة والمستجدّة على الفكر الإسلاميّ^(٤٤).

وهكذا، يظهر أنّ عبدة سار باتجاه إصلاح الحياة السياسيّة، وجعلها
حقلاً مستقلاً، ولكنّ هذا لم يدفعه إلى القطيعة مع الدّين، والدين هنا ليس
الإسلام فحسب، إذ اعتبر أنّ السياسة تؤسّس في مجتمع متديّن بمعزل عن
ماهية التديّن، فالإسلام لا يفرّق في ماهية الدين والتديّن: «وما نراه من

(٤١) المصدر نفسه، الصفحة ١٢٦.

(٤٢) محمّد عبده، الأعمال الكاملة، الجزء ٢، الصفحة ١٧٥.

(٤٣) المصدر نفسه، الجزء ٣، الصفحة ٢٥١.

(٤٤) الدين والدولة والثورة، مصدر سابق، الصفحات ٤٨ إلى ٥١.

التباين بين المسلمين وأهل الكتاب الآن، فسببه سياسة الملوك والرؤساء، ولو أقمنا الكتاب وأقاموا لتقاربنا، ورجعنا جميعاً إلى الأصل الذي أرشدنا إليه القرآن العزيز^(٤٥). وهكذا تصبح الوحدة الوطنية والقومية في مجتمع إسلامي قائمة على وحدة المقصد باتجاه الله عز وجل، لأن

لهذه الأمة العربية المسلمة الأسلوب المتميز في التقدّم ومجابهة التحديات، فإذا كانت «علمانية» الغرب تبني الوحدة القومية والوطنية بإخراج الدين من هذه الوحدة على أساس من نظرة الإسلام إلى وحدة الدين الإلهي، ومن ثمّ وحدة المتدينين بهذا الدين الواحد، مع تعدّد الشرائع التي هي طرق يسلكونها للتدين بالأصول المتّحدة للدين الواحد، فنحن نبني وحدتنا القومية بالدين، لا على أنقاض الدين^(٤٦).

فعبده يؤسّس لسياسة تقوم على وحدة الشعور الإنساني بالتدين والسعي باتجاه الله، وما حركة النبوة في التاريخ إلا من هذا المورد الذي يعمل على بناء مجتمع إنساني متكامل بإنسانيته لأن

العالم الإنساني في حاجة إلى الرسل الذي هم من الأمم بمنزلة العقول من الأشخاص [...] يبيّنون للناس ما اختلفت عليهم عقولهم وشهواتهم وتنازعتهم مصالحهم ولذاتهم فيفصلون في تلك المخاصمات بأمر الله الصادع ويؤيدون بما يبلّغون عنه ما تقوم به المصالح العامة ولا تقوّت به المنافع الخاصة^(٤٧).

ولكنّه على مستوى الممارسة السياسيّة لا يرى ضرورةً لإدماج السياسيّ بالدينيّ على اعتبار أنّ هذا العمل هو تديريّ بالكامل.

وهكذا تتحوّل الأديان إلى تراث جمعيّ يشترك فيه الجميع، عبر ما تحويه من قيم إنسانيّة وأخلاقيّة واجتماعيّة، والسياسة هي الجانب العمليّ التديريّ الذي يظهر من خلال الفاعليّة. والفاعليّة عبارة عن الأفكار التي تحدث تغييراً على مستوى الحياة الاجتماعية والسياسيّة

(٤٥) محمّد عبده، الأعمال الكاملة، الجزء ٣، الصفحة ١٠٩.

(٤٦) انظر، حول هذا الموضوع، محمّد عمارة، الإسلام والوحدة القومية، الطبعة ٢ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٨).

(٤٧) محمّد عبده، الأعمال الكاملة، الجزء ٣، الصفحتان ٢٤٠ و ٢٤١.

وغيرها. لذا سعى إلى إنشاء نخبة تستطيع أن تقود المجتمع نحو التغيير، فعمل من أجل ذلك على تعديل مناهج الأزهر، ودعا إلى الاجتهاد، ولم يسع كأستاذه إلى تثوير الشعب.

وهذه الرؤية قادته إلى القول بمدنيّة السلطة في المجتمع الإسلاميّ، ومدنيّة المؤسسات التي لا تفرّق بين المواطنين على أسس قوميّة أو دينيّة، وهذا ما انعكس في برنامج الحزب الوطنيّ المصريّ الذي عمل على رعايته، حيث ورد في المادّة الخامسة منه:

الحزب الوطنيّ حزب سياسيّ لا دينيّ، فإنّه مؤلّف من رجال مختلفي العقيدة والمذهب، وجميع النصارى واليهود، وكلّ من يحرث أرض مصر ويتكلّم لغتها منضمّ إليه، لأنّه لا ينظر لاختلاف المعتقدات، ويعلم أنّ الجميع إخوان، وأنّ حقوقهم في السياسة والشرائع متساوية، وهذا مسلّم به عند أخصّ مشايخ الأزهر الذين يعاضدون هذا الحزب ويعتقدون أنّ الشريعة المحمّديّة الحقّة تنهى عن البغضاء، وتعتبر الناس في المعاملة سواء^(٤٨).

كما تظهر هذه الرؤية عند محمّد عبده أثناء الحملة التي شنّت على الأقباط في مصر. بمناسبة استقالة أحد موظّفي الحقانيّة - شفيق بك منصور - بسبب ما قيل عن اضطرهاد تعرّض له من قبل وكيل الحقانيّة بطرس غالي، حيث كتب في مجلّة ثمرة الفنون البيروتيّة:

إنّ التحامل على شخص بعينه لا ينبغي أن يتخذ ذريعة للطعن في طائفة أو أمة أو ملّة، فإنّ ذلك اعتداء على غير معتد، ومحاربة لغير حرب، أو كما يُقال: جهاد في غير عدو، وهو ما ضرره أكثر من نفعه، إن كان له نفع. فليس من اللائق بأصحاب الجرائد أن يعمدوا إلى إحدى الطوائف المتوطّنة في أرض واحدة فيشملوها بشيء من الطعن، أو ينسبوا إلى شائن من العمل، تعلّلاً بأن رجلاً أو رجلاً منها قد استهدفوا لذلك [...] فإذا تنافرت الطوائف تشاغلّت كلّ منها بما يحيط شأن الأخرى، فكانت كلّ مساعيهم ضرراً على أوطانهم [...] نعم [...] إن كانت الطائفة أو الأمة من قوم أجنبيّ عن البلاد، مُتغلبين عليهم بقوة قاهرة، أو حيلة غادرة، وكانت أعمال أحادها منبئة على أصول سنّها المتغلبون، فيكون عمل الواحد كأنه صادر عن الجملة، كما هو في أعمال

(٤٨) الإمام محمّد عبده والقضايا الإسلامية، مصدر سابق، الصفحة ٩٧.

الإنجليز بمصر، جاز للناقد أن يأخذ الجماعة بإثم الواحد منهم، ويستصرخ أبناء الوطن جميعاً لكشفهم عن بلاده، واستخلاص الحقّ منهم لأربابه^(٤٩).

فمحمّد عبده سعى إلى توطيد فكرة المواطنة المؤسّسة على مبدأ المساواة بالحقوق والإيمان بالله، والذي ينعكس في إطار مؤسّساتيّ شورويّ يُبنى على أساس خصوصيّة كلّ مجتمع إسلاميّ، وهو سعى إلى دولة مدنيّة لا علمانيّة، لأنّ الدين فيها فاعل كمجموعة من القيم المؤسّسة.

وقبل أن نترك عبده، نلاحظ أمراً شديد الأهميّة، وهو مركزيّة الأخلاق في المنظومة التي بناها، فهو أعاد إشكاليّة التراجع إلى البنية الأخلاقيّة المترهّلة في المجتمعات الإسلاميّة، والتي لن تستقيم إلا بإعادة تقويمها عبر تفعيل الذات الإسلاميّة. وعلى هذا، لم يكن ابتعاد عبده عن أستاذه بعداً حقيقيّاً، إنّما هو تراجع في الآليّات دون الأصل، فالتغيير لن يستقيم مع التخلف الأخلاقيّ للأمة، فعنده أبقى على أصول الإصلاح لدى الأفغاني.

كما لا بدّ من التنويه في نهاية هذا العرض، إنّ الإمام محمّد عبده أعطى للحرّيّة بعداً كلاميّاً جديداً، عبر استعادة الاعتزال العقائديّ، وما يحمله في طيّاته من حرّيّة إنسانيّة تقوم على التكليف الإنسانيّ.

عبد الرحمن الكواكبيّ

بدأ ببيان النهضة الإسلاميّة مع مفكّري عصر النهضة يتبلور في سياق جديد، فأخذ المفكرون يخطون خطوات متتالية نحو تحديث المقولات الدينيّة عبر إنتاج سياق جديد. وفي هذا المجال، ذهب عبد الرحمن الكواكبي (١٨٤٩-١٩٠٣م) مذهباً عميقاً، حيث ألف كتابين عالجا قضايا الحرّيّة والديمقراطيّة، الأوّل بعنوان طبائع الاستبداد، والآخ

(٤٩) المصدر نفسه، الصفحة ٩٧.

بعنوان أم القرى. في كتابه الثاني، تصوّر الكواكبي حوارًا بين عدد من المفكرين يتحدّرون من مدن مختلفة في العالم الإسلامي، جمعهم في مكة المكرمة مؤتمر عُقد خلال موسم الحج لتبادل الرأي حول أسباب انحطاط الأمة الإسلاميّة، وهذه المشهديّة تُظهر مركزية الإسلام ومكة في جمع كلمة المسلمين.

ومن الأفكار التي حرص الكواكبي على طرحها ما جاء على لسان البليغ القدسيّ التي تتحدّث عن أسباب انحدار الفكر الإسلاميّ، حيث قال:

سبب الفتور هو تحوّل نوع السياسة الإسلاميّة، حيث كانت نيابةً اشتراكيةً أي (ديمقراطيةً) تمامًا، فصارت بعد الراشدين بسبب تمادي المحاربات الداخلية ملكيّة مقيدةً بقواعد الشرع الأساسيّة، ثمّ صارت أشبه بالملقّة. وقد نشأ هذا التحوّل من أنّ قواعد الشرع كانت في الأوّل غير مدوّنة ولا محرّرة، بسبب اشتغال الصحابة المؤسسين رضي الله عنهم بالفتوحات، وتفرّقههم في البلاد، فظهر في أمر ضبطها خلافات ومباينات بين العلماء، وتحكمت فيها آراء الدخلاء، فرجّحوا الأخذ بما يلائم بقايا نزعاتهم الوثنيّة فاتّخذ العمّال السياسيّون ولا سيّما المتطرّفون منهم هذا التخالف في الأحكام وسائل للانقسام والاستقلال السياسيّ، فنشأ عن ذلك أن تفرّقت المملكة الإسلاميّة إلى طوائف متباينة مذهبًا متعاديةً سياسةً، متكافحةً على الدوام^(٥٠)،

وما جاء على لسان الرومي: «فلوم لم نكن نحن مرضى لم يكن أمرنا مدنفين. وعندني أنّ البليّة فقدنا الحرّيّة، وما أدرانا ما الحرّيّة؛ هي ما حرّمتنا معناه حتّى نسيناه»^(٥١). ويخلص الكواكبي في النهاية إلى أنّ التقدّم مرتبط بالمحاسبة بينما التخلف مرتبط بالاستبداد^(٥٢). واعتبر الكواكبي، وبشكل ملفت، الدولة في الإسلام مدنيّة بالمطلق، بل «لا يوجد في الدولة الإسلاميّة نفوذ دينيّ مطلقًا في غير مسائل إقامة شعائر الدين»^(٥٣).

(٥٠) عبد الرحمن الكواكبي، أم القرى، الطبعة ٢ (بيروت: دار الرائد العربي، ١٩٨٢)، الصفحة ٢٩.

(٥١) المصدر نفسه، الصفحة ٣١.

(٥٢) المصدر نفسه.

(٥٣) عبد الرحمن الكواكبي، الأعمال الكاملة، تحقيق محمّد عمارة (بيروت: المؤسسة العربيّة للدراسات

والكواكبي في نظرتة هذه لا ينظر للعلمانيّة كما ذهب إلى ذلك بعض الباحثين في فكره، إنّما مشى بهذا الطريق بسبب غياب الحرّية التي صودرت باسم الدين في الدولة العثمانيّة، فالحرّية أصل، و

بفقدانها تُفقد الآمال، وتبطل الأعمال، وتموت النفوس، وتتعلّط الشرائع، وتختلّ القوانين. وقد كان فيناراعي الحرفان حرّاً لا يعرف للملك شئنا، يُخاطب أمير المؤمنين بيا عمر ويا عثمان، فصرنا ربّما نقتل الطفل في حجر أمّه ونلزمها السكوت فتسكت، ولا تجسر أن ترعج سمعنا بكائها عليه^(٥٤).

فلاستبداد أصل الداء بالنسبة إليه، «وداؤه دفعه بالشورى الدستوريّة»^(٥٥)، والحلّ في قيام شورى الأشراف،

الذين يُطلَق عليهم في الإسلاميّة اسم أهل الحلّ والعقد، لا تتعدّد شرعاً الإمامة إلاّ ببيعتهم؛ وهم خواص الطبقة العليا في الأمة، الذين أمر الله عزّ شأنه نبيّه بمشاورتهم في الأمر، الذين لهم شرعاً حقّ الاحتساب والسيطرة على الأمام والعمّال، لأنّهم رؤساء الأمة ووكلاء العامّة، والقائمون في الحكومة الإسلاميّة مقام مجالس النواب والإشراف في الحكومات المقيّدة، ومقام الأسرة الملوّكية التي لها حقّ السيطرة على الملوك في الحكومات المطلقة كالصين وروسيا؛ ومقام شيوخ الأفخاد في إزاء أمراء العشائر العربيّة، أولئك الأمراء الذين ليس لهم من الأمر غير تنفيذ ما ييرمه الشيوخ. وإذا دققنا النظر في أدوار الحكومات الإسلاميّة من عهد الرسالة إلى الآن، نجد ترقيتها وانحطاطها تابعين لقوّة أو ضعف احتساب أهل الحلّ والعقد واشترآكهم في تدبير شؤون الأمة^(٥٦).

فالأمة هي صاحبة الكلمة الأولى عبر ما يُعبّر عنه بأهل العقد والحلّ، هؤلاء الذين يعملون على

تمحيص أمّهات المسائل الدينيّة التي لها تعلق مهمّ في سياسة الأمة، وتأثير قويّ في أخلاقها ونشاطها. وذلك: مثل فتح باب النظر والاجتهاد تمحيصاً للشريعة، وتيسيراً للدين، وسدّ أبواب الحروب والغارات والاسترقاق أتباعاً لمقتضيات الحكمة الزمانيّة.

والنشر، ١٩٧٥)، الصفحة ٥٦.

(٥٤) المصدر نفسه، الصفحة ٣٣.

(٥٥) المصدر نفسه، الصفحة ١٣.

(٥٦) أمّ القرى، مصدر سابق، الصفحة ٦٦.

وكفتح أبواب حسن الطاعة للحكومات العادلة والاستفادة من إرشاداتها وإن كانت غير مسلمة، وسدّ أبواب الانقياد المطلق ولو لمثل عمر بن الخطّاب رضي الله عنه. وكفتح باب أخذ العلوم والفنون النافعة ولو عن المجوس، وسدّ باب إضاعة الأوقات بالعبث، ونحو ذلك من أمّهات المنجيات والمهالك^(٥٧).

الشيخ النائبي والتيّار الإصلاحيّ الشيعيّ

وفي إطار فاعليّة المفهوم، أسهم العديد من الفقهاء الشيعة في الحوار المتعلق بالديمقراطيّة، ودارت نقاشات حادّة حول هذا الموضوع، حيث تصدّى الميرزا محمّد حسين النائبي (١٨٦٠-١٩٣٦م) لهذا الموضوع من خلال كتابه الذي ردّ فيه على منتقدي الحركة الدستوريّة ومعارضيهما تشبيه الأُمَّة وتنزيه المَلَّة. وقد حاول النائبي إيجاد تسوية بين القيم الإسلاميّة من جهة، وبين المفاهيم السياسيّة الحديثة مثل الدستور، حقوق الإنسان، الحرّيّة، من جهة أخرى.

يبدأ النائبي تحليله بتحديد ماهيّة الاجتماع السياسيّ في الإسلام، حيث يؤكّد أنّ السُلطة في عصر الغيبة هي للأُمَّة بشكل مؤقت لعدم إمكانيّة تحقيق الإمامة الإلهيّة، وهذا ما يقتضي أن تكون الشورى هي الأساس في الفقه السياسيّ الإسلاميّ. وهنا يستند النائبي على الفقه السنّي بما هو صاحب تجربة أوسع في الحكم وآليّاته وأحكامه السلطانيّة.

فالتشيعّ اكتفى طوال الفترات التاريخيّة السابقة منذ زمن الغيبة بفقه ذات طبيعة تيسيريّة، وفي هذا المجال يقول الشيخ محمّد مهدي شمس الدين:

إنّ الرأي المشهور عند فقهاء تلك الحقبة التالية لسنة الغيبة الكبرى، ذهبوا إلى عدم مشروعيّة العمل لإقامة حكم إسلاميّ على مذهب أهل البيت عليهم السلام، وحاولوا أن يستنبطوا صيغةً للتعايش مع الوضع القائم استناداً إلى المبادئ الشرعيّة التي وضعها

(٥٧) المصدر نفسه، الصفحتان ٢٣٦ و٢٣٧.

الأئمة المعصومون، والقواعد العامّة في الشريعة، والاندماج في المجتمع السياسي، مع الاحتفاظ بالهوية الخاصّة لخطّ الإمامة المعصومة في الحياة اليوميّة والعامّة^(٥٨).

ولكنّه وجد نفسه في العصور الحديثة أمام واقع جديد يتمثّل في ضرورة وجود الدولة، وفي هذا المجال لاحظ النائيني أنّ جوهر المشكلة التي يعيشها المسلمون في العالم المعاصر هي مشكلة الدولة، بما هي وسيلة يتمّ من خلالها تدبير أمور الناس. فهذه «الدولة» تجنح بشكل طبيعيّ للاستبداد والفساد والاستئثار بالسلطة المطلقة، في حال لم تقم على أسس واضحة وضابطة لحركتها، وهذا لا يعود إلى الدولة بذاتها، بل إلى طبيعة الحاكمين، من حيث افتقار السلطان إلى العصمة النفسية، لذلك، فإنّ الوسيلة الوحيدة لتقاء الانزلاق إلى الفساد والاستبداد هو تحديد سلطة الملك من جهة، ووجود آليات للرقابة والمحاسبة من جهة أخرى. وهذا لا يتحقّق إلاّ من خلال آليات أشار إليها النصّ القرآنيّ، وهي تتمثّل في الشورى والدستور الذي يوزّع السلطات ويمنع حصرها في يد الملك، وفي البرلمان الذي يراقب عمل الحكومة ويحاسبها^(٥٩).

وهذه الرؤية بحاجة إلى المشروعية الدينية التي تسمح لها بالعمل خاصّة في ظلّ رؤية تقليديّة عند الشيعة لا ترى في الإجماع والشورى والعدل مصادرًا يمكن الاتكاء عليها. وهنا يلاحظ أنّ النائيني يبدأ بتسويغ الفكرة على أرضية وحدة الجماعة الدينية الإسلاميّة مع خصوصية شيعيّة فيقول:

(٥٨) محمد مهدي شمس الدين، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، الطبعة ٤ (بيروت: المؤسسة الدوليّة، ١٩٩٥)، الصفحة ٤٠٣.

(٥٩) انظر، محمد النائيني، «تنبيه الأئمة وتنزيه الملة»، في: مجلّة الغدير (المجلس الإسلاميّ الشيعيّ الأعلى)، العدد ١٣؛ محمد النائيني، «تنبيه الأئمة وتنزيه الملة»، في: مجلّة الموسم، العدد ٥. يقول النائيني عن الدستور وأهمّيته:

طبيعة السلطة ودورها، وكذلك مجموع الحقوق والواجبات الأساسية للمواطنين، ويضبط نمط ممارسة السيادة أو تخويلها. أي شكل الحكم والحكومة، واختصاصات سلطات الدولة، وعمل وظائفها، والحقوق الأساسية للأفراد، وأخيرًا مشاركة المواطنين في ممارسة السلطة بواسطة الانتخاب.

بناءً على أصول أهل السنّة والجماعة حيث كان المعبر عندهم إجماع أهل الحلّ والعقد لا غير. وأمّا بناءً على مذهبنا - طائفة الإماميّة - فيكفي لصحتّها اشتغال هذه الهيئة المنتدبة على عدّة من المجتهدين العدول أو المأذونين من قبلهم وبمجرد تصحيحهم الآراء الصادرة وموافقتهم على تنفيذها كافٍ لمشروعيّة هذه النظارة^(٦٠).

بالتالي، فما صحّ عن الآخر يمكن الركون إليه على أن لا يخالف أصلاً مذهبيّاً، وهذا يوصل إلى إمكانيّة قيام هيئات رقائيّة، وإن كانت تحت مجهر مجتهد يضبط الأبعاد الشرعيّة للأحكام.

فالنائبي والتيار الإصلاحيّ مالوا إلى ولاية الأمة على نفسها في زمن الغيبة، فأروا أنّ الأمور المتعلّقة بالشعب لا تدخل تحت عنوان المصالح الدينيّة، فهي وأمثالها مصالح دنيويّة، وبالتالي فإنّ الجهل أو العلم بالأحكام الشرعيّة لا تأثير له فيها، هذه أمور يرجع النظر في شأنها إلى عقلاء كلّ بلد. وحتىّ الفقهاء الذين حصلوا على عضويّة المجلس، فإنّما انتخبوا بصفتهم ممثّلين لصنف العلماء، باعتبارهم من عقلاء البلد لا لكونهم فقهاء فحسب، فإذا ذهبوا إلى رأي يخالف ما رآه أكثرية العقلاء، رجح رأي هؤلاء عليهم، لأنّ تخصّصهم الفقهي لا دخالة له في هذا الأمر، وهذا الأمر لا علاقة له بالأحكام الشرعيّة الكليّة التي هي مجال اختصاصهم^(٦١). وهنا نلاحظ أنّ الإصلاحيين يقيّدون دور الفقيه في موضوعات محدّدة، تطال الجوانب الكليّة في حياة الإنسان. بينما

(٦٠) انظر، محمّد النائبي، «تنبيه الأمة وتنزيه الملة»، مصدر سابق.

يقول النائبي عن الدستور وأهمّيته:

طبيعة السلطة ودورها، وكذلك مجموع الحقوق والواجبات الأساسيّة للمواطنين، ويضبط نمط ممارسة السيادة أو تخويلها. أي شكل الحكم والحكومة، واختصاصات سلطات الدولة، وعمل وظائفها، والحقوق الأساسيّة للأفراد، وأخيراً مشاركة المواطنين في ممارسة السلطة بواسطة الانتخاب.

(٦١) انظر، محمّد اسماعيل الغروي المحلّاتي، زركوي نجاد، رسائل مشروطيّة (الآلئ المربوطة في وجوب المشروطة) (طهران: ١٩٩٥)، الصفحة ٥١٤. وقد طبع كتاب الآلئ المربوطة للمرّة الأولى في ١٩٠٩.

الموضوعات المتعلقة بالدولة فهي من اختصاص الشعب، وهذا نزوح واضح باتجاه الديمقراطية بما هي حاكمية دينية.

وقد علّم التيار الإصلاحيّ خطورة الطرح الذي يقدمه، فهو قد يوجّه ضربةً لدور الفقيه في المجتمع الإسلاميّ، لذلك عمِل على تسويغ رؤيته من خلال تحديد دور الفقيه، فيقول المحلّاتي في هذا الخصوص:

إنّ طاعة الفقيه واجبة في حالتين، الأولى طاعة المقلّد لمرجعه في الأحكام الشرعية الكليّة، والثانية حكم الحاكم الشرعيّ في الموضوعات الخارجية كما في النزاعات. أمّا في غير هاتين الحالتين فطاعة العلماء ليست واجبةً على أحد. ومن الناحية العملية فإنّ الأمر الأوّل وجميع موارد تقليد العامّي للمجتهد لا يدخل ضمن وظائف المجلس ولا هو من موضوعات عمله. وبالنسبة للثاني، أي الحكم في النزاعات، فقد فوّض الدستور القضاء إلى الفقهاء المؤهلين. في نفس السياق، شدّد على أنّ الدستور ليس كتاباً في الأحكام الشرعية، بل هو نظام لعمل الدولة، وليس فيه من البنود ما يخالف المعروف والمعلوم من الدين. وعلى أيّ حال فإنّ مجال اشتغاله مختلف كليّاً عن مجال عمل الفقهاء والمجتهدين، فلا يُقال إنّ صدره أذى أو يؤدّي إلى غلق باب الاجتهاد أو مزاحمة الفقهاء في عملهم^(٦٢).

وحول مخالفة الدستور للدين بسبب المساواة بين المواطنين دون الأخذ بعين الاعتبار الاختلاف بين المسلم والكتابيّ، يرى التيار الإصلاحيّ الدستوريّ أنّ المقارنة بين المساواة التي يقرّها الدستور وبين الاختلافات الحكمية التي قرّرها الشرع مقارنة بين موضوعين مختلفين لا يقبلان المقارنة. فالمساواة الدستورية جاءت لإلغاء التمييز بين الناس الذي كان قائماً في ظلّ الاستبداد، حيث الأقوياء يستأثرون بكلّ شيء، بينما يُحرم الضعفاء من كلّ شيء، هذه المساواة هي عين ما أرادته الإسلام. المساواة التي تحدّث عنها الدستور ليست مساواة المكلفين المختلفي التكليف، بل المساواة في الحقوق والواجبات فيما يقتضي المساواة مثل

(٦٢) المصدر السابق، الصفحة ٥٤٦.

الاستفادة المتساوية من الموارد والمنافع العامّة العائدة لجميع المواطنين، وأداء الواجبات التي يتساوى فيها الجميع مثل الواجبات الماليّة وأمثالها، وحول قيام العلاقة بين المواطنين والحكومة على قاعدة المواطنة، بما يعني تساوي المسلمين وغير المسلمين أمام القانون، يقول المحلّاتني:

إنّ هذا التقرير لا دخالة له في تطبيق الأحكام الشرعيّة القائمة على أساس الدين، مثل التوارث والزواج بين المسلم والكافر وأمثال ذلك، بل المقصود هو حقّ المسلمين وغير المسلمين في تحصيل حقوقهم التي قرّرها لهم الشرع. ومعلوم أنّ الكافر الذي يعيش بين المسلمين له ما لهم من حقوق وعليه ما عليهم من واجبات، عدا ما استثني بسبب اختلاف الدين وهو لا يدخل غالبًا في نطاق عمل الدولة. فالمتفق عليه أنّ الكافر له حقّ في أن يملك ويعمل ويتمتع بثمرات ملكه وعمله، كما يتمتع بالشراكة فيما هو مصلحة مشتركة بين المواطنين بحسب القاعدة الشرعيّة «فلهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم»^(٦٣).

وذهب النائيني إلى وجوب أن يكون للأقليات الدينيّة غير المسلمة ممثلون في البرلمان، لأنّ ذلك مقتضى الوكالة العامّة للبرلمان عن الشعب، وإلّا فغيابهم عن الشورى يخدش عموميّة وكالة النواب عن الشعب^(٦٤). وهنا، كما نلاحظ، فصل بين حقلين من الدلالات الدينيّة والسياسيّة، حيث يصبح الأوّل قائمًا بالشأن الدينيّ، بما هو يحتوي على عناصر كليّة تتعلق بالشعائر وأحكام الأحوال الشخصيّة وما يدخل تحت سلطة الفقيه من الفتوى.

وذهب التيّار الإصلاحيّ إلى أنّ ما يقوله لا يتناقض مع حقيقة الدعوة الإسلاميّة، التي دعت إلى سيادة الله. ويقرّر المحلّاتني، حول هذه النقطة، بأنّ هذه ليست من نوع التمرد على عبوديّة الله سبحانه، أو الانفلات من الالتزام بأحكام الشرع. على العكس من ذلك فهي تعني التحرّر من

(٦٣) زركري نجاد، رسائل مشروطة، مصدر سابق، الصفحة ٥٤٦.

(٦٤) انظر، «تنبيه الأئمة وتنزيه الملة»، مصدر سابق.

عبودية السلطان ورجاله وهي حرّية لازمة لتحقيق توحيد الله وإفراده بالعبودية.

الحرّية بهذا المعنى هي منع تحكّم أيّ شخص حتّى ولو كان الملك في شؤون الناس بغير حقّ، وتحميلهم ما لا يستطيعون أو ما لا يريدون اعتماداً على القوّة والجبروت. وعلى هذا، فإنّ الحرّية من المسلمات العقلية ومن ضروريات الإسلام. وإذا كانت الدول الأخرى التي أخذت بالدساتير، قد سمحت بحرّيات تشمل رفع القيود عن تعاطي الخمر، وارتكاب ما هو منكر في الشريعة الإسلامية، فذلك عائد إلى أن هذه ليست منكرات في عقائدهم، لأنّها لازمة من لوزام الحكم الدستوري^(٦٥). أمّا النائبي، فاعتبر الحرّية أصلاً من الأصول التي تفرّق بين المجتمع الإلهي والمجتمع الطاغوتي، فتحرير الناس هو أبرز أسباب الصراع بين الأنبياء وطواغيت أزمانهم، وإنّ الصراعات بين الدول، وبينها وبين الشعوب، دارت حول هذه النقطة، وليس حول التزام أحد الفريقين بأحكام دينية معينة أو تملّصه منها^(٦٦).

وهكذا، يصل النائبي إلى القول بحقّ الشعب في مراقبة الحاكم، حتّى لو كان هذا الأخير نائب المعصوم عجل الله فرجه الشريف، لأنّ أصل المحاسبة والشورى مقرّر في الشريعة، ولأنّ الحكومة تعتمد على الأموال التي يدفعها الشعب على صورة ضرائب، فهذا يعطي للشعب حقّ الرقابة والمحاسبة على كل حال^(٦٧).

(٦٥) زركري نجاد، رسائل مشروطة، مصدر سابق، الصفحة ٥٢١.

(٦٦) انظر، «تبيين الأمة وتنزيه الملة»، مصدر سابق. يقول النائبي:

إذ من الواضح أنّ إدارة أمور الأمة وشؤونها من الوظائف الحسبية، ولكن وبغض النظر عن مبدأ الشورى الذي يجب تكريسه في الحكومة الإسلامية، والذي بيّناه سابقاً، فإنّ الشعب بجميع أفراده له حقّ الإشراف والمراقبة باعتباره يدفع الضرائب والرسومات ويشارك في إعمار البلاد وبنائها هذا أولاً، كما أنّ أصل العمل بمبدأ الشورى يقتضي ذلك ثانياً، ومن باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ثالثاً. ولا يمكن ممارسة هذا الحقّ إلّا بانتخاب الشعب لممثليه.

(٦٧) المصدر نفسه.

هذا، وتجدر ملاحظة كون النايني لم يستخدم لفظ الديمقراطية ولا حتى مرّة واحدة في كتابه تنبيه الأمة وتنزيه الملة، واستبدالها بلفظ الشورى والدستوريّة، وبالتحديد لفظ المشروطة. وهو من خلال ذلك، وعلى غرار العلماء والمفكرين المسلمين، يربط بين الديمقراطية والتراث الإسلاميّ باعتبارها ممارسةً وليست نظرةً كونيةً متكاملة.

لقد حاول مفكرو القرن التاسع عشر وصولاً إلى المرحلة التي سبقت الحرب العالميّة الأولى - الذين تأثروا بلا شك بفكر وممارسة الديمقراطية الأوروبيّة - إثبات وجود تشابه بين الديمقراطية والمفهوم الإسلاميّ للشورى، وسعوا في مواجهة أزمة الحكم الخانقة والفساد والسلوك المستبد للحكام في العالم الإسلاميّ إلى تبرير اقتباس جوانب من النموذج الأوروبي، واعتقدوا بتوافقها مع الإسلام وقدرتها على إخراج المجتمعات الإسلاميّة من أزمتها السياسيّة، ويلاحظ الباحث أنّ منظري عصر النهضة انشدوا نحو مونتسكيو الذي قدّم تبريراً لاستمرار سيادة الحاكم والسلطان على السلطة السياسيّة مع إعطاء هامش من الحرّيّة.

تطور المفهوم بين الحربين العالميتين

أدت الحرب العالمية الأولى والنتائج التي أسفرت عنها إلى ردود فعل عنيفة في المجتمع الإسلامي، حيث أخذ النقاش شكلاً جديداً، فالخلافة الإسلامية ألغيت والأوروبي حضر كمستعمر يريد أن يغيّب الهوية الحضارية للأمم، فبدأ، لذلك، بعض المفكرين المسلمين إعادة النظر في الكثير من المسائل التي أثّرت سابقاً، وعلى الرغم من هذا الأمر لم يغب هذا المفهوم عن الساحة الفكرية.

محمد رشيد رضا

يُعتبر الشيخ محمد رشيد رضا (١٨٥٦-١٩٣٥م) ممثلاً لتيار الردّة على التنويرية الإسلامية، عبر ما أظهره من حذر إزاء ما يحاك للامة من قبل الغرب. فهو وإن كان لم يغادر المقولات الأساسية للنهضويين، إلا أنه، وبحكم تجربة سقوط الخلافة الإسلامية، كان أكثر حذراً بقبول المقولات الغربية، بل يمكن القول إنه المؤسس الفعلي للإسلام الحركي، الذي يعمل على إعادة إحياء التجربة الإسلامية على أسس جديدة.

فالصدمة الحضارية التي واجهت الأمة تفترض تحركاً جماعياً، يعيد للامة دورها، وهذا الأمر لن يكون متوفراً إلا من خلال وحدة الأمة، فمحمد رشيد رضا أدرك أن سقوط الخلافة يعود إلى غياب الشورى عنها واستئثار الحاكم الفرد بالامة، فالله عندما قال في كتابه الكريم ﴿وَأْمُرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾^(٦٨) خاطب جماعة المؤمنين على اعتبار أن ولي الأمر واحد منهم، وإنما يطاع بتأييد جماعة المسلمين الذين بايعوه

(٦٨) سورة الشورى، الآية ٣٨.

ووضعوا ثقتهم به،

فالقيادة الجماعية هي في حد ذاتها شورى، كما أنّ الشورى في الوقت نفسه حماية للقيادة الجماعية، ومن هنا أحاط القرآن الكريم القيادة الجماعية بالشورى حتى لا تتحوّل هذه القيادة الجماعية نفسها إلى دكتاتورية من نوع جديد كدكتاتورية النخبة أو دكتاتورية الطليعة أو دكتاتورية أهل الحل والعقد أو دكتاتورية الحزب الواحد^(٦٩).

طالب رشيد رضا إذاً بضرورة الشورى والعودة إلى رأي الأمة،

واعتبر أنّ السلطة في الحقيقة للأمة، فإذا أمكن استفتاءها في أمر وأجمعت عليه فلا مندوحة عنه، وليس للخليفة أن ينقض أحكامها ولا أن يخالفها، ولا أن يخالف نوابها وممثليها من أهل الحل والعقد أيضاً واتفاق هؤلاء إذا كانوا محصورين يسمّى اجماعاً عند علماء الأصول بشرط أن يكونوا من أهل العلم الاجتهادي^(٧٠).

فبالنسبة إليه، الحاكم المستبدّ حاول حمل المسلمين على نسيان الشورى واستبدالها بسلطة مطلقة. واستدلّ على ذلك من خلال أمور متعدّدة. منها مسألة الشورى التي جاء الأمر بها في القرآن موجّهاً إلى جماعة المؤمنين جميعهم، حين وُصفوا في قوله تعالى ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾^(٧١). والدليل الثاني عند رشيد على سلطة الأمة هو حجّة الإجماع والاحاديث الدالة على أنّ الأمة لا تجتمع على ضلالة. أمّا الدليل الثالث فهو أمر القرآن بطاعة ﴿أُولِي الْأَمْرِ﴾^(٧٢)، وهم في رأي رشيد رضا أهل الحل والعقد، وليسوا فقط الأمراء أو العلماء وإن كان هؤلاء بالضرورة منهم، ولكنهم يشملون كلّ من كان له نفوذ ورئاسة في المجتمع ودراية بمصالح المسلمين. والأمر بطاعتهم يعني أنّ لهم سلطة، ومن تلك السلطة اختيار ولي الأمر وعزله^(٧٣).

(٦٩) محمد رشيد رضا، الخلافة (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٨)، الصفحة ٢١.

(٧٠) وجيه كوثراني، الدولة والخلافة في الخطاب العربي، الطبعة ١ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٦)، الصفحة ١١٤.

(٧١) سورة الشورى، الآية ٣٥.

(٧٢) سورة النساء، الآية ٥٩.

(٧٣) الخلافة، مصدر سابق، الصفحات ٢١ إلى ٢٣.

لذلك، دعا رضا إلى إعادة النظر في موضوع الحاكمية وتكييفها مع الإطار التنظيمي للدولة في الغرب، لأنها أعظم درس يمكن أن يستفيده أهل الشرق من الأوروبيين، خاصة على صعيد كيفية تنظيم الحكومة^(٧٤). ولا يتناقض هذا الأمر مع الإسلام لأنه هو الذي وضع السياسة الاجتماعية ووضع قواعدها على أسس تأخذ بعين الاعتبار اختلاف الزمان والمكان. فالإسلام بالنسبة لرضا عبارة عن نظام جمهوري، يُنتخب فيه الخليفة لتدبير شؤون الأمة على أن لا يتفاضل عن أي فرد منهم^(٧٥). فالسلطة في الإسلام ليست مطلقة واستبدادية، وهذا ما تدل عليها تجربة اختيار الخلفاء الأربعة من قبل أهل الحل والعقد، وإن كان هؤلاء في زمن الصحابة تمثلوا بمن وجد في المدينة، إلا أنه من الممكن توسعة هذه العملية وآلياتها، فتتبع طريقة الانتخابات في العصر الحاضر لاختيارهم، وسوف تكون لمجلسهم السلطة التشريعية وسلطة اختيار وعزل السلطة التنفيذية^(٧٦).

وبرغم هذه الرؤية المنفتحة على السيادة الشعبية، إلا أن رضا يستدرك فيشير إلى فروقات جوهرية بين السيادة الشعبية في الإسلام وتلك المعمول بها في الغرب. فليست سلطة الأمة، مهما علت، فوق الشريعة في الإسلام، بل مقيّدة بها وتابعة لأحكامها، كما أنها سلطة تقوم على الاخوة في الدين، وليس على النزعة القومية التي تقوم على مصلحة مجموعة من البشر، تجتمع على أسس عرقية أو لغوية أو مصلحة^(٧٧). وعلى الرغم من هذا الموقف الذي يشير إلى مصدرية السيادة الشعبية في الإسلام وبعدها الديني، إلا أن رضا كان مُدرِّكاً أنّ فكرة السيادة الشعبية لم تكن لتتبلور عند المسلمين لو لم تصطدم هذه التجربة بالغرب وتعرّف

(٧٤) أحمد صدقي الدجاني، «تطوّر مفاهيم الديمقراطية في الفكر العربي الحديث»، في: أزمة الديمقراطية في الوطن العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧)، الصفحة ١٢٤.

(٧٥) الخلافة، مصدر سابق، الصفحة ٩.

(٧٦) محمد رشيد رضا، تفسير المنار (القاهرة: ١٣٢٨هـ)، الجزء ٥، الصفحات ١٨٧ و ١٩٥.

٢٠١.

(٧٧) المصدر نفسه، الجزء ٥، الصفحات ١٤٩ إلى ١٥٤.

إليه. وقال بهذا الخصوص:

لا تقل أيها المسلم أنّ هذا الحكم أصل من أصول ديننا فنحن قد استفدناه من الكتاب
المبين، ومن سيرة الخلفاء الراشدين لا من معاشرّة الأوروبيين، والوقوف على حال
الغربيين. فلولا الاعتبار بحال هؤلاء الناس ما فكرت أنت وأمثالك بأنّ هذا من
الإسلام^(٧٨).

وهذا ما جعل السيادة الشعبيّة قراءةً تأويليّةً للإسلام، تنظر إلى التجربة
الدينيّة من خلفيّة غربيّة، تحاول أن تعيد إعطاء معنى جديد لوقائع جرت
في التاريخ الإسلاميّ.

عليّ عبد الرازق

تفعيل الإسلام بمعناه الحركيّ مع رشيد رضا، واكبه انجراف نحو سلطة
تفصل الدين عن الدولة بشكل مطلق مع عليّ عبد الرازق، الذي قال:

إنّ الخلافة في الإسلام لم ترتكز إلّا على أساس القوّة الرهيبة، وأنّ تلك القوّة كانت - إلّا
في النادر - قوّة مادّيّة مسلحة. فلم يكن للخليفة ما يحوط مقامه إلّا الرماح والسيوف
والجيش المدجج والبأس الشديد^(٧٩).

فالدين بالنسبة له عبارة عن ولاية رويّة،

منشؤها إيمان القلب. وخضوعه خضوعاً صادقاً تامّاً يتبعه خضوع الجسم، وولاية
الحاكم ولاية مادّيّة، تعتمد إخضاع الجسم من غير أن يكون لها بالقلوب اتصال. تلك
ولاية هداية إلى الله وإرشاد إليه، وهذه ولاية تدير لمصالح الحياة وعمارة الأرض. تلك
للدين، وهذه للدنيا^(٨٠).

بالتالي، لا وجود فيها لخلافة أو سلطان أو ملك، وتجربة الخلفاء عبارة
عن تجارب سياسيّة، لا تحتوي في طيّاتها عناصر دينيّة^(٨١).

(٧٨) الدولة والخلافة في الخطاب العربيّ، مصدر سابق، الصفحتان ١٣٣ و ١٣٤.

(٧٩) المصدر نفسه، الصفحة ٣٠.

(٨٠) محمّد عمارة، معركة الإسلام وأصول الحكم، الطبعة ٢ (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٧)، الصفحة
٤٢.

(٨١) المصدر نفسه، الصفحة ٤٢٠.

وهذا الكلام يقود تلقائياً إلى ضرورة أخذ التجربة الغربية بكلّ معانيها وقيمها، باعتبارها أعمق ما توصلت إليه العقول البشريّة من المعارف الاجتماعيّة والسياسيّة، خاصّةً:

لا شيء في الدين يمنع المسلمين أن يسابقوا الأمم الأخرى علوم الاجتماع والسياسة كلها، وأن يهدموا ذلك النظام العتيق الذي ذلّوا له واستكنوا إليه وأن يبنوا قواعد ملكهم، ونظام حكومتهم، على أحدث ما أنتجت العقول البشريّة^(٨٢).

فبعد الرازق ينطلق من كون الدولة شأنًا تديرياً لا شأنًا عقدياً، والحكومة النبوّية كان فيها بعض ما يشبه ما يكون من مظاهر الحكومة السياسيّة وآثار السلطنة والملك والدولة، ولكنها في الحقيقة لم تكن كذلك، لأنّ النبيّ باشر هذا الأمر باعتباره شأنًا عامًّا لا بدّ من التصدّي له باعتباره الحاكم السياسيّ.

وهذا الكلام الذي أدرجه عبد الرازق في كتابه يؤدّي إلى قيام دولة لا دينيّة علمانيّة بكل ما للكلمة من معنى، ويتوضّح هذا الأمر بشكل لافت أثناء الحديث عن دور النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم في الأمة أثناء ولايته، حيث أشار عبد الرازق إلى أنّ النصّ القرآنيّ نفى عن النبيّ كل ما يشير إلى مفهوم السلطة، فهو غير مسيطر ولا وكيل ولا جبار فهو

لم يكن إلّا رسولاً قد خلت من قبله الرسل، ثم هو بعد ذلك صريح في أنّه عليه الصلاة والسلام لم يكن عمله شيء غير إبلاغ رسالة الله تعالى إلى الناس، وإنه لم يكلف شيئاً غير ذلك البلاغ^(٨٣).

فالله عزّ وجلّ لم يتدخّل في سياسة البشر وتدير شؤونهم، فهذه الأمور من الشؤون والأغراض الدنيويّة

التي خلّى الله سبحانه وتعالى بينها وبين عقولنا. وترك الناس أحراراً في تديرها على ما تهديهم إليه عقولهم وعلومهم، ومصالحهم وأهواؤهم، ونزاعاتهم. حكمة الله في ذلك

(٨٢) المصدر نفسه، الصفحة ٤٢١.

(٨٣) محمّد عمارة، الإسلام وأصول الحكم، طبعة جديدة (بيروت، المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، ٢٠٠٠)، الصفحة ١٦١.

بالغة ليقى الناس مختلفين^(٨٤).

ويتابع إنّ هذه الرؤية من الثوابت الإسلامية، «وما زعم أبو بكر ولا غيره من خاصّة القوم أنّ إمارة المسلمين كانت مقاماً دينياً. ولا أنّ الخروج عليها خروج على الدين»^(٨٥)، بالتالي ما يريده عليّ عبد الرازق التأكيد على الجانب العلمانيّ للسياسة، حيث يصبح الأصل فيها في كفيّة تدير شؤون الناس دون أن تكون السياسة مقدّسة.

واعتبر عبد الرازق أنّ هذه الصورة المزيّفة عن الإسلام من صناعة السلاطين،

حتى يتخذوا من الدين دروعاً تحمي عروشهم [...] حتى أفهموا الناس أنّ طاعة الأئمة طاعة الله، وعصيانهم من عصيان الله، ثم ما كان الخلفاء ليكتفوا بذلك، ولا ليرضوا بما رضي أبو بكر، ولا ليغضبوا بما غضب منه، بل جعلوا السلطان خليفة الله في أرضه، وظلّه المدود على عباده^(٨٦).

بالتالي لن يتقدّم المجتمع الإسلاميّ إلا عندما يُدرك الإنسان حقيقة موقعه ودوره، فيقوم به.

فعليّ عبد الرزاق يتحدّث عن اجتماع سياسيّ، لا يحكم بواسطة الدين، إنّما يقوم على أساس التجربة الإنسانيّة، ويحكمها التعارف والتدافع والمصالح.

عبد الرزاق السنهوري

تركت كلمات الشيخ عليّ عبد الرازق دويّاً واسعاً في المجتمعات الإسلاميّة، وقد عارضتها الكثير من الآراء، وأخذ المفكرون يواجهون

(٨٤) الإسلام وأصول الحكم، مصدر سابق، الصفحة ١٦٥.

(٨٥) المصدر نفسه، الصفحة ١٧٦.

(٨٦) المصدر نفسه، الصفحة ١٨١.

هذه النزعة التي تفصل بين الحقلين السياسي والديني. فردّ الدكتور عبد الرزاق السنهوري معتبراً الإسلام ديناً ودولةً، وذهب إلى اعتبار الخلافة أصلاً لا يمكن إنكاره بإجماع المسلمين، ومن رفضها لم يبطل الإجماع إنما أخرج نفسه منه. أمّا موضوع الفصل الذي يتكلّم عنه بين الدين والدولة، فهو وليد التطور الحضاريّ الذي حصل في الحضارة الحديثة، بالتالي لا يمكن الكلام ضمن المنظومة الإسلاميّة أو أيّ منظومة دينيّة أخرى حول مثل هذا الموضوع، فجميع المجتمعات البشريّة لم تعرف هذا الفصل، والمشكلة ليست فيها إنما في الاستبداد الذي رافقها، وقال بهذا المجال: «إنّ الشريعة توجب على المسلمين إقامة نظام الخلافة الصحيحة، أمّا الخلافة الناقصة الفاسدة المفروضة بالقوّة والسيطرة، فقد فرضتها الضرورة الناتجة عن القوّة الغاشمة التي لم يمكن مقاومتها»^(٨٧). وحتى لا نستغرق في هذا الموضوع الذي قد يأخذنا إلى مفهوم الدولة، سنكتفي بهذا المقدار ونتوجّه إلى ما يثيره هذا البحث من مفاهيم استخدمها السنهوري وتدخل في صلب موضوعنا.

ونراه، في هذا المجال، يحلّل مفهوم سيادة الأمة وأهل الحلّ والعقد. في المفهوم الأوّل، يرى السنهوري أنّ أصله في الإسلام يتعلّق بالله عزّ وجلّ^(٨٨) عبر مجموعة من الالتزامات التي يمكن حصرها على الشكل التالي:

١. حقيقة الإسلام هي الاستسلام لله وحده، ممّا يستوجب التسليم بالسيادة العليا والسطان المطلق لله وحده.
٢. إفراد الله بالحكم والتشريع المطلق.

(٨٧) عبد الرزاق السنهوري، فقه الخلافة وتطورها لنصح عصبة أمّ شرقيّة، مراجعة وتعليق وتقديم توفيق الشاوي، الطبعة ٢ (القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ١٩٩٣)، الصفحة ٢٣٣.

(٨٨) المصدر نفسه.

٣. وجوب الاحتكام للشرع مطلقاً واعتباره شرطاً للإيمان.

٤. اتفاق المسلمين على كفر من سوَّغ الخروج على الشرع.

٥. وجوب الطاعة المطلقة حقّ خالص لله تعالى.

٦. إجماع الصحابة والأئمة على أنّ الشورى لا تكون إلا فيما لا نصّ

فيه.

٧. إجماع الصحابة والأئمة على أنه لا اجتهاد مع النصّ الصحيح

الصريح.

فالسنةوري يشير من خلال كلامه إلى الاختلاف الجوهرّي بين مفهومَي السيادة أو الحاكميّة (الأوروبيّة/ الإسلاميّة)، وهو في هذا الموضوع كأنه يستعيد نصّاً للسعاوي، مع اختلاف جوهرّي، لأنّه سيعيد بناء الفكرة على أسس جديدة، عبر الحديث عن ثلاث مراحل متكامل فيما بينها للسيادة. في المرحلة الأولى يقرّ المسلم بالأصل السماويّ للتشريع، وهذا الأصل انتقل إلى البشر بوسيلتين: مباشرةً، وهو كلام الله الموحى للنبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم؛ وغير مباشرة، عبر السنّة النبويّة الشريفة. وتلي هذه المرحلة مرحلة ثانية وهي الإجماع، الذي يعبر عن مصدر معصوم، لأنّ الأمة لا تجتمع على ضلالة، وهذا الإجماع، برأيه، أرقى من مفهوم السيادة أو الحاكميّة الغربيّة، لأنّه يجعل الأمة معبرةً عن الإرادة الإلهيّة بالإضافة إلى دورها الإنسانيّ. ومن عبره يصل إلى سيادة الأمة التي ترادف سيادة الشريعة، ويقرّر السنةوري أنّ السيادة العليا لا تملكها أيّ فئة من البشر، لأنّ السلطة محدودة بحدود الشريعة التي تعتبر مصدر المشروعيّة لسيادة الأمة عبر ممثليها الذين يسعون عبر الاجتهاد إلى الكشف عن مراداد التشرّع، الذي يتمثّل بالحكم الشرعيّ.

انطلاقاً من هذا الفهم، أصبحت الأمة صاحبة السيادة، فهي التي تمثل الإرادة الإلهية. بالتالي، عبر إجماعها وكشفها عن معاني المفاهيم تستطيع أن تبني مؤسساتها عبر أهل الحل والعقد. فالمشكلة عند السنهوري في معظم الفقه السياسي الإسلامي هي مشكلة معنى، عندما نسعى إلى إحرازه والكشف عنه، نصل إلى تطبيق سليم للأمر الإلهي، من هنا دعا إلى إعادة تعريف ما التبس في التجربة الإسلامية، حتى يستقيم.

ولكن السنهوري لم يحدّد آليات الوصول إلى المعنى، وهنا تُطرح العديد من الأسئلة، فهذا الأمر ألا يؤدي إلى إنتاج مفاهيم عبر التقريب مع مفاهيم وافدة؟ وفي هذه الحال ألا نكون نعيد إنتاج التجربة الأوروبية التي رفضناها؟ وهذا التساؤل مبرر خاصة عندما نجد يتعامل مع الشريعة على أسس قانونية، مما دفعه في كثير من الأحيان إلى تععيد الشريعة على شكل نموذجي هو القانون الوضعي، وعلى هذه الخلفية يمكن فهم دعوته إلى تقسيم الشريعة إلى شريعة خاصة وشريعة عامة.

وهنا، قد يلتبس اعتراضنا على القارئ على أساس التماثل بين القانون والشريعة، وهذا الأمر قد يكون صحيحاً إذا كان كلاهما عبارة عن أحكام موحدة المرجعية، وهذا ما لا يستقيم في العلاقة بين القانون والشريعة، فالأول من نتاج بشري، والثاني تنزيل إلهي.

وحتى لا نستغرق في التحليل، نعود إلى تنظير السنهوري لماهية السلطة في الإسلام، وهناك سنالاحظ أنه يفصل بين السلطة التنفيذية والقضائية من جهة، والسلطة التشريعية من جهة ثانية. الأولى من اختصاص الخليفة والثانية يقوم بها الفقهاء. وهذا التقسيم، وإن كان من الناحية النظرية يتطابق مع الرؤية الإسلامية التي تدمج في سلطة الخليفة الأمر التنفيذي والتشريعي، مما يجعله مفارقاً عن التجربة الغربية، إلا أن هذا الدمج نظري، لأن القضاة في الدولة الإسلامية، كما يرى السنهوري،

وإن كانوا يُعيّنون من قبل الحاكم إلا أنهم يمتلكون استقلاليّةً تسمح لهم باتّخاذ القرار، ولا يستطيع الخليفة القيام بعزلهم إلا في حال مخالفتهم الشرع، فالقضاة يمثّلون الأُمَّة صاحبة السيادة، وهم في موقع مماثل لموقع الخليفة الذي يكتسب شرعيّته من الأُمَّة صاحبة السيادة.

فالسنيّون يؤكّدون في أكثر من موضع على سيادة الأُمَّة، التي تتمثّل في الشعب، ويعطيها الحقّ في اختيار الخليفة وأهل العقد والحل، وفي هذا لا تفرق الدولة الإسلاميّة عن الدولة الغربيّة في شيء، وهكذا يصبح الخليفة رئيساً للجمهورية أُطلق عليه عرضاً اسم خليفة. ومن أجل أن يثبت هذه الفكرة، ذهب باتجاه التجربة النبويّة وبنى عليها، واعتبر، في هذا المجال، أن النبيّ لم يحدّد للأُمَّة خليفة إفساحاً في المجال أمام اختيار الأُمَّة لمن ترضيه لنفسها، وهذا الأمر ظهر من خلال سقيفة بني ساعدة وما دار فيها من نقاشات تؤكّد بمجمّلها عدم وجود شخصيّة محدّدة للحكم، ليصل إلى القول: «إنّ طبيعة النظام السياسيّ الإسلاميّ أقرب للنظام الرئاسيّ»^(٨٩)، ونموذج الخلافة الراشدة أقرب ما يكون إلى النظام الديمقراطيّ، لذلك فالخليفة «[مسؤول] وحكومته أمام هيئة الحلّ والعقد»^(٩٠)، باعتبارهم ممثّلين لسيادة الأُمَّة.

وبذلك فإنّ النظام الإسلاميّ المأمول سيكون أقرب إلى النظام الرئاسيّ، وسيأخذ من النظام البرلمانيّ فكرة رقابة أهل الحلّ والعقد على أعمال الحكومة ورئيسها، غير أنه سيمتاز عن كلا النظامين بتجريد لرئيس الدولة والحكومة من أيّ حصانة أمام سلطة ممثلي الشعب في الرقابة على أعمال الحكومة^(٩١).

يمكننا في النهاية أن نلاحظ أنّ السنيّون حاولوا أن يقيموا فقهاً للخلافة يقوم على الشورى والسيادة الشعبيّة ومبدأ البيعة الحرّة في اختيار من يتولّى

(٨٩) فقه الخلافة وتطوّرها لتصبح عصية أمّ شرقيّة، مصدر سابق، الصفحة ١٨٦.

(٩٠) المصدر نفسه، الصفحتان ١٨٥ و١٨٦.

(٩١) محمود عبده، عبد الرزاق السنيّون أبو القانون وابن الشريعة، الطبعة ١ (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، ٢٠١١)، الصفحة ١٩٨٥.

السلطة^(٩٢)، وذلك عبر مبدأ تطوير مفهوم الإجماع وتحويله إلى انتخابات تشارك فيها الأمة بكل أفرادها^(٩٣)، وقال السنهوري: «إن الأمة الإسلامية تملك سلطة التشريع بطريق الإجماع، وإن إرادة الأمة تعبر عن إرادة الله. أما ولي الأمر (وهو الخليفة) فلا يملك من هذه السلطة شيئاً»^(٩٤).

أبو الأعلى المودودي

يُعتبر المودودي من الشخصيات الإسلامية التي أثارت موجةً من التعليقات لم تنطفئ عبر نظريته عن الحاكمية، التي جعلها الأساس لنظام الإسلام السياسي. فتوّدّي، بالنسبة إليه، كل محاولة إنسانية للقيام بتنظيم أمور البشر على أسس إنسانية محضة، توّدّي إلى قيام نظام غير متوازن يراعي مصلحة فئة على حساب الفئات الأخرى. يقول المودودي:

وإذا نظرت إلى المجتمع البشري من هذه الوجهة، استيقنت نفسك أنّ منبع الشرور والفساد الحقيقي إنما هو الوهيّة الناس على الناس، إما مباشرة أو بواسطة، وهذه هي النظرية المشؤومة. هي أصل كل المصائب والدمار، وهي أصل جميع ما مُني به البشر اليوم من البؤس والشقاء، وهذا هو الداء الذي أفسد أخلاق البشر وروحانيتهم وقواهم العلمية والفكرية [...]. وإذا كان الأمر كذلك، فإنّ صلاح المجتمع البشري إنما هو بعقيدة التوحيد التي جاء بها الرسل [...]. هذه العقيدة هي روح ذلك النظام الذي أسس بنيانه الأنبياء عليهم السلام، ومناطق أمره وقطبه الذي تدور رحاه حوله، وهذا هو الأساس الذي ارتكزت عليه دعامة النظرية السياسية في الإسلام، وهي أن تنزع جميع سلطات الأمر والتشريع من أيدي البشر منفردين ومجتمعين، ولا يؤذن لأحد منهم أن ينفذ أمره في بشر مثله فيطيعوه، أو ليسنّ قانوناً لهم فينقادوا له ويتبعوه، فإنّ ذلك أمر

(٩٢) فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أم شرقية، مصدر سابق، الصفحة ٤٣.

(٩٣) المصدر نفسه، الصفحة ٧٦.

(٩٤) المصدر نفسه، الصفحة ٦٧.

مختصّ بالله وحده لا يشاركه فيه أحد غيره^(٩٥).

فالإسلام بالنسبة إليه قدّم نموذجاً متكاملًا، لم يتمّ ترتيبه وتبويبه بشكل واضح، فبقيت المسائل متداخلةً لا سيّما على صعيدي الدستور والقانون، مع العلم بأنّ المصادر المعرفية الإسلامية (القرآن الكريم، الحديث النبويّ الشريف، الإجماع، الاجتهاد)^(٩٦) أكّدت وجود هذا الفصل. من هنا عمل المودودي على تحديد مسائل هذا الدستور، وطرحها على شكل أسئلة، أخذت الشكل التالي:

١. تحديد لمن الحكم؟ الله، الملك، الطبقة، الأمة؟
٢. ما هي حدود تصرف الدولة؟ متى تكون طاعتها واجبة؟ وما هي حدود الطاعة؟
٣. ما هي حدود سلطات الدول التنفيذية والقضائية والتشريعية، وما هي الوظائف التي تعهد إلى كلّ ركن من الأركان وضمن أيّ حدود؟ وما هي العلاقة بين هذه الأركان؟
٤. ما هي الغاية التي تقوم لها الدولة؟ ولأيّ غرض تعمل؟ وما هي مبادئها الأساسية؟
٥. كيف تؤلّف الحكومة لتسيير نظام الدولة؟
٦. ما هي الصفات والمؤهلات التي يتحلّى بها القائمون بأمر الحكومة، ومن هم المهنيّون لتسيير شؤونها؟
٧. ما هي أسس المواطنة، وبأيّ طريق ينالها الفرد في كيان الدولة؟
٨. ما هي حقوق المواطنة في الدولة؟

(٩٥) أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور (بيروت: مؤسّسة الرسالة، ١٩٦٩)، الصفحات ٢٣ إلى ٢٧.
(٩٦) المصدر نفسه، الصفحات ٧ إلى ١٥.

٩. ماهي حقوق الدولة على الأهالي (٩٧)؟

ثم بدأ بالإجابة عن الأسئلة على التوالي، فاعتبر أنّ الحاكمية كما أطلقت في الفكر الغربي لا تنطبق إلا على الله عز وجل، لأنه الغالب المطلق (٩٨) الذي لا يُسال عن أعماله (٩٩)، المقتدر العزيز (١٠٠)، الذي لا تحدّ سلطته قوّة من القوى (١٠١)، والمنزه عن الخطأ (١٠٢)، وهو الذي يبيّن للناس حقوقهم وينفذ حكمه فيهم دون ظلم أو فساد نابع من الطبيعة الإنسانية. ويختم حديثه في هذا الموضوع فيقول، بعد استشهاده بالآية الكريمة ﴿ وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴾، «ويتضح وضوحاً تاماً من هذه الآية أنّ الإسلام والإيمان هما عيارا عن التسليم بحاكمية الله القانونيّة والإذعان لها، وما الجحود بها إلا كفر صريح» (١٠٣). وإذا كانت الحاكمية تعمل في المجال الإنسانيّ كان الأنبياء والرسل عليهم السلام هم الممثلين لها، لذلك قال الله عز وجل: ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا ﴾ (١٠٤). وبعد الأنبياء يصبح الحقّ في النيابة عامّاً، يشمل كل فرد من أفراد المجتمع الإسلاميّ شرط أن يسلموا بحاكمية الله، وهذا ما يجعل النظام الإسلاميّ ليس ثيوقراطيّاً كالأنظمة البابويّة أو القيصريّة.

بعد هذا الكلام، يطرح أبو الأعلى فكرته المتمثلة بالثيوقراطية الديمقراطية، أي الحاكمية الشعبية الدينية، حيث

نظامنا الديمقراطيّ الذي نعبر عنه «بالخلافة» فلا يكون الجمهور فيه إلا حاملي الخلافة لا الحاكمية نفسها. فكما أنه تتألف الحكومة في جمهوريتهم لتدبير شؤون البلاد وتعتزّ

(٩٧) المصدر نفسه، الصفحات ١٦ إلى ١٨.

(٩٨) قال تعالى: ﴿ نَعْلَمُ مَا تُرِيدُ ﴾؛ سورة هود، الآية ١٠٧.

(٩٩) قال تعالى: ﴿ لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ ﴾؛ سورة الأنبياء، الآية ٢٣.

(١٠٠) قال تعالى: ﴿ بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾؛ سورة المؤمنون، الآية ٨٨.

(١٠١) قال تعالى: ﴿ وَهُوَ يُجِبُّ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ ﴾؛ سورة المؤمنون، الآية ٨٨.

(١٠٢) قال تعالى: ﴿ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ ﴾؛ سورة الحشر، الآية ٣٣.

(١٠٣) نظرية الإسلام وهدية في السياسة والقانون والدستور، مصدر سابق، الصفحة ٢٣.

(١٠٤) سورة الأحزاب، الآية ٣٦.

بالرأي العام، كذلك تنقاضي ديمقراطيتنا أن لا تتألف الحكومة ولا تتغير إلا بالرأي العام، ولكن الفرق بيننا وبينهم أنهم يحسبون ديمقراطيتهم حرّة مطلقه، ونحن نعتقد الخلافة الديمقراطية متقيّدة بقانون الله عزّ وجلّ (١٠٥).

وهنا تصبح الدولة خاضعةً بشكل كليّ للأحكام، ولا يجوز أن تكون قوانينها مناقضةً لها.

وهنا، يتبادر إلى الذهن سؤال: هل يعني هذا غياب المؤسسات التي تنظّم الدولة؟ هذا الأمر لا يتركه المودودي بلا إجابة، حيث أكد على وجود المؤسسات النابعة من إرادة الشعب وحدد لها أدوارها التنفيذية والتشريعية والقضائية، وفي هذا المجال يقول:

انتخاب الرئيس في الدولة الإسلامية متوقّف على رضا عامّة المسلمين ولا يحقّ لأحد أن يسلب نفسه على رؤوسهم بالقسر والإكراه، ولا اختصاص بهذا المنصب لأسرة أو طبقة خاصّة. ويتبغى أن يجري الانتخاب برضا المسلمين من غير عنف ولا تدليس (١٠٦).

يلاحظ، من السياقات السابقة، أنّ المودودي في تحليله للحاكمية. وإن عاد إلى الأصول الإسلامية كما يوحي بذلك المفهوم، لكنّ المفهوم معه بقي مشبعاً بالادبيات السياسيّة الغربيّة، فرادف بين الله والقانون، وما تكلم به في هذا الخصوص يحمل في طياته عناصر تحتاج إلى التنبّه والتدقيق، ولعل هذا ما يدفعنا إلى استنتاج أنّ خلفيّة فكرة الحاكمية عند المودودي لم تكن دينيةً بالمعنى الدقيق للكلمة، إنّما يمكن إرجاعها إلى سبب جوهريّ يتعلّق بالتجربة السياسيّة الهنديّة، ففي اللحظة التاريخيّة التي أخذت تنهيء الظروف الموضوعيّة لاستقلال الهند، خاف المودودي من أثر هذا الاستقلال على الأقلية المسلمة، التي لا تتجاوز الثلاثين في المئة من التعداد العامّ للسكان، واعتماد الديمقراطية في الهند كان سيؤدّي إلى تحوّل المسلمين إلى أقلية لن تستطيع أن تنال حقوقها في ظلّ دولة تعدديّة، وهذا ما دفعه إلى البحث عن عنصر تميّز عن الأكثرية الهندوسية، فلم يجد

(١٠٥) نظرية الإسلام وهدية في السياسة والقانون والدستور، مصدر سابق، الصفحة ٢٥.

(١٠٦) المصدر نفسه، الصفحة ٤٣.

هذا الأمر إلا في هذا العنصر «الحاكمية»، ويقول بهذا الخصوص:

إن نظرية القومية التي أوردها الغربيون إلى بلادنا كانت نظرية الوطنية اللادينية، التي إذا اختلط بها مبدأ القومية أصبح ضعفاً على إباله، بحقنا على الأقل، لأن بلادنا الهندية ثلاثة أرباع سكانها من غير المسلمين. فقد جعلنا مبدأ القومية على أساس الوطنية بين أمرين: إما أن نردّ على أعقابنا عن ديننا الإسلام، متحمسين لديننا الجديد أو نعيش في البلاد كافرين أي خارجين على الوطن. بموجب ديانة القومية والوطنية^(١٠٧).

فالمودودي توّسل من مفهوم الحاكمية إيجاد عنصر تميّز عن الهندوس وتقبّل كل مفاعيله على مستوى التفاعل الداخلي بين الناس، وتحدّث عن الدولة ووظائف السلطات والتعددية الحزبية، ويقول:

نحن أمة مستقلة، تقوم حياتها الاجتماعية على قانون أخلاقي وحضاري خاص. ويوجد بيننا وبين الأمة التي تمثّل الأغلبية اختلافات أصولية أساسية، فأصولها الأخلاقية والحضارية تختلف عن أصولنا [...] إن الاختلاف القومي بين الهنداكة والمسلمين هنا هو اختلاف أوضح مما هو بين القوميات الألمانية والفرنسية والانجليزية، [...] فهناك على الأقل شعور أخلاقي واحد، وأصول حضارية أساسية واحدة^(١٠٨).

لذلك، فالمودودي، بعدما أثبت ما أراد إثباته على صعيد وجود اختلاف جوهري بين الإسلام والهندوسية، وسّع من نطاق الحاكمية البشرية على صعيد استنباط الأحكام، يقول في هذا الخصوص:

هناك مع هذا العنصر القطعي، غير القابل للتغيير والتعديل، عنصر آخر يوسع في القانون الإسلامي إلى حيث لا نهاية - ويجعله يرحّب بالغير والرقّي في كل حالة من حالات الزمان المتطورة، وهو يشتمل على عدّة أنواع:

١. تعبير الأحكام وتأويلها أو تفسيرها... وهو باب واسع جداً في الفقه الإسلامي. فالذين لهم عقول ثابتة [...] يجدون أمامهم مجالاً واسعاً للتعبيرات المختلفة حتى في أحكامها القطعية الصريحة، فكلّ منهم يرجح - على حسب فهمه وبصيرته - تعبيراً من هذه التعبيرات على غيره، محتجاً بالدلائل والقرائن. وهذا الاختلاف في تعبير الأحكام

(١٠٧) أبو الأعلى المودودي، واقع المسلمين وسبيل النهوض بهم، ترجمة محمد عاصم الحداد (بيروت: مؤسّسة الرسالة، ١٩٧٥)، الصفحة ٢٤٨.

(١٠٨) أبو الأعلى المودودي، الأمة الإسلامية وقضية القومية، ترجمة سمير عبد الحميد إبراهيم (القاهرة: ١٩٨١)، الصفحة ١٠٦.

ما زال موجود بين أصحاب الفقه والعلم من الأمة من أول أمرها، ولا بدّ له أن يبقى مفتوحاً في المستقبل أيضاً.

٢. القياس [...] وهو تطبيق حكم ثبت من الشارع في قضية على قضية أخرى مماثلها، أي بقياسها عليها.

٣. الاجتهاد [...] وهو فهم قواعد الشريعة وأصولها العامة وتطبيقها في قضايا جديدة لا توجد لها النظائر والأشباه في الشريعة.

٤. الاستحسان [...] وهو وضع ضوابط وقوانين جديدة في دائرة المباحث غير المحدودة على حساب الحاجات، بحيث تتفق إلى أكبر درجة مع روح نظام الإسلام الشامل.

فهذه الأمور الأربعة إذا تدبّرتم ما فيها من الإمكانيات، فإنّ الشبهة لا تكاد تساوركم بأنّ القانون الإسلاميّ قد ضيّق نطاقه في حين من الأحيان عن تلبية حاجات التمدّن الإنسانيّ المتزايدة المتجدّدة، والوفاء بمطالب أحواله المتطوّرة^(١٠٩).

تعرّضت هذه الرؤية للحاكميّة لهجوم عنيف من قبل العديد من العاملين في الحقل الدينيّ، ومن أبرز هذه المواقف يمكن رصد مواقف وحيد الدين خان، الذي اعتبر أنّ رؤية المودودي ابنتت على عناصر سياسيّة،

فبرزت الناحية السياسيّة كوحدة أساسيّة للدين، لا يعرف هدف الرسالة الدينيّة بدون سياسيّة، ولا يفهم المعنى الكامل للعقائد، ولا تظهر أهميّة الصلاة وسائر العبادات، ولا تقطع مراحل القوى والإحسان، ولا يعقل سفر المعراج إلا بالسياسة^(١١٠).

فخان ينظر إلى عمل المودودي كمماثل إسلاميّ للماركسيّة التي حصرت كلّ عمليّة فكرية بالبعد الاقتصاديّ، وهو في هذا الأمر يخالف آليّة الدين الإسلاميّ، الذي يعتمد المرحليّة في الوصول إلى الناس.

(١٠٩) أبو الأعلى المودودي، القانون الإسلاميّ وطرق تنفيذه في باكستان، ترجمة محمّد عاصم الحدّاد (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٦٩)، الصفحة ١٧٢.

(١١٠) وحيد الدين خان، التفسير السياسيّ للدين (القاهرة: دار الرسالة الرّبانيّة)، الصفحة ١١.

الحاكمية من الدولة الوطنية إلى الثورة الإسلامية

لم تتراجع النقاشات حول الحاكمية بعد الحرب العالمية الثانية، بل زادت حدتها، وهي أخذت شكلاً جديداً مع ولادة الدولة الوطنية، التي نقلت التجربة إلى الفاعلين الوطنيين. لذلك، أخذت الاتجاهات الفكرية تتأطر في أطر تنظيمية اعتقادية حاولت أن تبني الدولة على أسس قومية-وطنية، وهذا ما سيؤدي إلى تحوّل النقاش من الفكرة إلى الواقع ومن النخبة إلى الناس. فالفكر لم يعد عبارة عن أمر نظري، إنما تجاوزه ليتحوّل إلى حالة شعبية مؤطرة في شكل تنظيمي، وهذا ما أدى إلى ولادة التيارات الحزبية على أسس أيديولوجية، ولن نتطرق في هذا القسم من البحث إلى الحياة الحزبية بعموميتها، بل سنكتفي بعرض موقف الأحزاب والتيارات الإسلامية من مفهوم السيادة/الديمقراطية/الشورى.

حسن البناء

عمل حسن البناء على بناء منظومة اعتقادية سياسية تقوم على نظام ربّاني عالمي وشامل، خلافاً للأنظمة الوضعيّة المقيّدة بالجغرافية والقومية والعرقية^(١١١)، فالبناء المسلم الذي نما في حاضنة محمد رشيد رضا أخذ يرى أنّ المجتمع أخذ ينحرف عن الشريعة الإسلامية، فلا بد بالتالي من إيجاد آية تُعيد تفعيله، فكان القرار بإنشاء تنظيم الإخوان المسلمين لإيقاظ الأمة من ما هي فيه. وقد بدأ العمل من خلال مجموعة من الأسئلة التي طرحها على عقل الأمة قال فيها:

أين نحن من تعاليم الإسلام، كونوا صرحاء في الجواب، وسترون الحقيقة واضحة أمامكم. كل النظم التي تسببون عليها في شؤونكم الحيوية نُظْمٌ تقليدية بحتة، لا تتصل بالإسلام، ولا تستمد منه، ولا تعتمد عليه، نظام الحكم الداخلي، ونظام العلاقة الدولية،

(١١١) انظر، حسن البناء، مجموعة رسائل الشهيد حسن البناء (الإسكندرية: دار الدعوة، ١٩٩٠)، الصفحة ٢٣٨.

ونظام القضاء... الروح العام الذي يهيمن على الحاكمين والمحكومين، ويشكّل مظاهر الحياة على اختلافها، كل ذلك بعيد عن الإسلام وتعاليم الإسلام^(١١٢).

وأخذ يشحذ الهمم على تبني الإسلام. بمعناه الحركي من أجل تغيير الواقع، ويقول بهذا الخصوص: «نحن لا نعترف بأيّ نظام حكمي، ولا بهذه الأشكال التقليديّة التي أرغمنا أهل الكفر وأعداء الإسلام على الحكم بها والعمل عليها»^(١١٣). فالسياسة بالنسبة إليه لا بدّ من أن تستلهم من القرآن الكريم:

فمن غير المفهوم ولا المعقول أن يكون القانون في أمة إسلامية متناقضاً مع تعاليم دينها، وأحكام قرآنها وستة نبيّها، مصطدماً كلّ الاصطدام بما جاء عن الله ورسوله [...] وإذا كان الله ورسوله قد حرّما الزنا، ومنعا الخمر، وحاربا الميسر، وجاء القانون يحمي الزانية والزاني، ويلزم الربا، ويبيح الخمر، وينظم القمار، فكيف يكون موقف المسلم بينهما؟ [...] أما موقف الإخوان المسلمون فهم لا يوافقون على هذا القانون أبداً، ولا يرضونه بحال، وسيعملون بكلّ سبيل على أن يحلّ مكانه التشريع الإسلاميّ العادل الفاضل^(١١٤).

فحسن البناء سعى إلى قيام الدولة الإسلاميّة، وورد عنه في هذا المجال:

إذا قيل لكم: إلامّ تدعون؟ ندعو إلى الإسلام الذي جاء به محمد [صلى الله عليه وآله وسلم]، والحكومة جزء منه، والحرية فريضة من فرائضه، فإن قيل لكم: هذه سياسة! فقولوا: هذا هو الإسلام، ونحن لا نعرف هذه الأقسام، وإن قيل لكم: أنتم دعاة ثورة، فقولوا: نحن دعاة حقّ وسلام، نعتقده ونعتزّ به، فإن ثرتم علينا ووقفتم في طريق دعوتنا، فقد أذن الله أن ندفع عن أنفسنا وكنتم الثائرين الظالمين^(١١٥).

(١١٢) حسن البناء، مجموعة رسائل الشهيد حسن البنا (بيروت: دار الأندلس، ١٩٦٥)، الصفحة ٣٠٤.

(١١٣) المصدر نفسه، الصفحة ٤١٩.

(١١٤) المصدر نفسه، الصفحتان ٢٧٧ و ٢٧٨.

(١١٥) المصدر نفسه، الصفحتان ٢٣١ و ٢٣٢.

ولكنّ هذه الدولة لا تنفصل عن الهدف الأسمى للدين المتمثّل
بالدعوة إلى الله عزّ وجلّ، بالتالي مفهومها غير منسجم بما اعتاد عليه
المسلمون في الدولة الحديثة من مسؤوليّة إداريّة محضة، فالدولة

لا تقوم إلا على أساس الدعوة حتّى تكون دولة الرسالة، لا تشكيل إدارة، ولا حكومة
مادّة جامدة صماء، لا روح فيها، كما لا تقوم الدعوة إلا في حماية، تحفظها وتنشرها
وتبلّغها وتقويها^(١١٦).

أي إنّه يرفض الدولة بما هي شأن تديريّ منفصل عن بعدها الدعوّي،
وهذا ما يضع الباحث أمام سؤال: كيف يتعامل البناء مع الدولة المعيشة؟

لا يُعطي البناء المشروعيّة للدولة المعيشة، ولكنّه يتعامل معها باعتبارها
أمرًا واقعًا لا بدّ من الاستفادة منه في المرحلة الانتقاليّة الفاصلة بين الدعوة
والتمكن شرط الالتزام بالبعد الشورويّ، ففي هذا النظام تسود روح
الشورى، التي حصّت عليها الشريعة الإسلاميّة، والتي دعت الحاكم إلى
استشارة الناس في القضايا التي تطالها، ويدلّل على ذلك بالقول:

فما كان أبو بكر يمضي في الناس أمرًا إلا بعد أن يستشيرهم وخصوصًا فيما لا نصّ فيه،
وكذلك كان عمر، فقد جعل الخلافة من بعده شورى في السّنة الذين توفّي رسول الله
وهو عنهم راضٍ^(١١٧).

وهذا الأمر لا يتناقض مع النظام النيابيّ المعمول به في مصر - في ذلك
الحين - ما دام يؤدّي إلى اختيار أهل الحل والعقد الذين يعبرون عن احترام
رأي الأمة ووجوب تمثيلها واشتراكها في الحكم اشتراكًا صحيحًا^(١١٨).
فالإسلام كالأنظمة الديمقراطيّة يقيم نظامه على الحرّيّة الشخصية بكلّ
أنواعها، وعلى الشورى واستمداد السلطة من الأمة، وعلى مسؤوليّة

(١١٦) المصدر نفسه، الصفحتان ٣٥٨ و ٣٥٩.

(١١٧) حسن البناء، مجموعة رسائل الشهيد حسن البنا (الإسكندريّة: دار الدعوة، ١٩٩٠)، الصفحات
٣٢٠ إلى ٣٢١.

(١١٨) المصدر نفسه، الصفحات ٣٢٠ إلى ٣٢٨.

الحكام أمام الشعب ومحاسبتهم على ما يعملون من أعمال، وبيان حدود كل سلطة من السلطات^(١١٩).

وعلى رغم حرص البناء على الجانب الانتخابي والبرلماني والدستوري، واعتباره ينسجم من حيث المبدأ مع نظام الحكم الإسلامي، إلا أنه كان يعارض التعددية الحزبية، ويرى أن الأحزاب السياسية تهدد الوحدة الإسلامية، التي اعتبرها أساسية لاستعادة نظام الخلافة، وفي ذلك قال البناء:

لقد انعقد الإجماع على أن الأحزاب المصرية هي سيئة هذا الوطن الكبرى، وهي أساس الفساد الاجتماعي الذي نضطلي بناه الآن، وأنها ليست أحزاباً حقيقية بالمعنى الذي تُعرف به الأحزاب في أي بلد من بلاد الدنيا، فهي ليست أكثر من سلسلة انشقاقات أحدثتها خلافات شخصية بين نفر من أبناء هذه الأمة اقتضت الظروف في يوم ما أن يتحدثوا باسمها وأن يطالبوا بحقوقها القومية [...] ولا مناص بعد الآن من أن تحل هذه الأحزاب جميعاً، وتجمع قوى الأمة في حزب واحد يعمل لاستكمال استقلالها وحرّيتها، ويضع أصول الإصلاح الداخلي العام^(١٢٠).

وموقف البناء كما يراه بعض الباحثين ليس مبدئياً، إنما كان ينطلق من خصوصية التجربة الحزبية في مصر، وما احتوته من ثغرات على مستوى الممارسة. ولكن هذا الأمر يتناقض مع ما أوردناه حول رؤيته للدولة الإسلامية، ولعل موقفه الجازم حول الحزب الواحد الذي يحمل هو الأصل وما تبقى هو تفصيل تكتيكي استخدمه وبشكل مرحلي، وهذا الأمر يصبح أكثر وضوحاً إذا أدركنا أن حسن البناء كان يعدّ تنظيمًا طليعيًا سرّيًا هدفه الوصول إلى الحكم لتحقيق ماهية الدولة التي دعا إليها، وما مواقف سيّد قطب إلا انعكاس طبيعي وحقيقي لآراء البناء الحقيقية، كما سنلاحظ عند الوصول إليه.

(١١٩) المصدر نفسه، الصفحة ١٣٨.

(١٢٠) حسن البناء، مشكلاتنا الداخلية في ضوء النظام الإسلامي (بيروت: دار القلم، ١٩٦٣)، الصفحة ٤٠٧.

على أيّ حال، نلاحظ من ما ورد سابقاً أنّ حسن البناء يدعو إلى حاكميّة شعبيّة دينيّة، تلتزم بما ورد في الشرع ولا تتناقض معه، ولا مشاحة من أن توصف بالديمقراطيّة أو غيرها من الألفاظ شرط أن تؤدّي إلى نتائج تتوافق مع بنية الشريعة الإسلاميّة في المرحلة الانتقاليّة من جهة. ومن جهة أخرى عمل على الانقلاب على السلطة الحاكمة عبر تهيئة البيئة الملائمة لها من خلال التنظيم السريّ الذي عمل على إعداده، وإذا نظرنا إلى المؤتمر الخامس للحزب نلاحظ لغةً تومي إلى هذا الجانب بشكل واضح، حيث يقول البناء:

أعدّوا أنفسكم، وأقبلوا عليها بالتربية الصحيحة والاختيار الدقيق، وامتنحوها بالعمل، العمل القوميّ البغيض لديها، والشاقّ عليها، وافطموها عن شهواتها ومألفاتها وعاداتها، وفي الوقت الذي يكون فيه منكم - معشر الإخوان المسلمين - ثلاث مئة كنيّة، قد جهّزت كلّ منها نفسها روحياً بالإيمان والعقيدة، وفكرياً بالعلم والثقافة، وجسمياً بالتدريب والرياضة، في هذا الوقت طالبوني بأن أخوض بكم لجاح البحار، وأفتحم عنان السماء، وأغزو بكم كلّ عنيد جبّار، فأني فاعل إن شاء الله^(١٢١).

تقيّ الدين النبهاني

في مقابل حسن البناء، ظهرت شخصيّة تقيّ الدين النبهاني، التي جعلت الخلافة وإعادة تأسيسها أساس نظرتها باعتبارها العنصر الأتمّ الذي تتجسّد فيها العقيدة الإسلاميّة. فبالنسبة للنبهاني، الفكر هو الأصل الأكثر تأثيراً وجوهريّةً لأنه ينتج «فكرةً كليّةً عن الكون والإنسان والحياة، وعمّا قبل هذه الحياة الدنيا وعمّا بعدها»^(١٢٢)، وهذه الفكرة/العقيدة باعتبارها من الله عزّ وجلّ في الإسلام فهي تُعطي للدولة الإسلاميّة تماميّتها. ويعبّر النبهاني عن هذا الموضوع على الشكل التالي:

(١٢١) محمّد عبد القادر أبو فارس، منهج التغيّر عند الشهيدين، الطبعة ١ (طنطا: دار البشير للثقافة والعلوم، ١٩٨٨)، الصفحة ٤١.

(١٢٢) تقيّ الدين النبهاني، نظام الإسلام، الطبعة ٦ (بيروت: منشورات حزب التحرير، ٢٠٠١)، الصفحة ٢٤.

المبدأ لا بد أن ينشأ في ذهن الشخص، إمّا بوحى الله له به وأمره بتبليغه وإمّا بعقريّة تُشرق في ذلك الشخص. أمّا المبدأ الذي ينشأ في ذهن الإنسان بوحى الله له به فهو المبدأ الصحيح، لأنّه من خالق الكون والإنسان والحياة، وهو الله. فهو مبدأ قطعيّ. وأمّا المبدأ الذي ينشأ في ذهن شخص بعقريّة تُشرق فيه فهو مبدأ باطل، لأنّه ناشئ عن عقل محدود يعجز عن الإحاطة بالوجود، ولأنّ فهم الإنسان للتنظيم عُرضة للتفاوت والاختلاف والتناقض والتأثر بالبيئة التي يعيش فيها ممّا يُنتج النظام المتناقض المؤدّي إلى شقاء الإنسان^(١٢٣).

فمسألة الدولة لا يمكن فصلها عن المحتوى الاعتقاديّ للإنسان، وهي تمثّل ما تحتويه المثل العليا للوحي الإلهيّ:

تقوم الدولة بجميع الأعمال حسب أوامر الله ونواهيها لأنها هي التي تنظّم شؤون الإنسان كلها، والقيام بالأعمال حسب أوامر الله ونواهيها هو الذي يوجد الطمأنينة عند المسلم. ومن هنا كانت السعادة ليست إشباع الجسد وإعطاءه مُتَعَه، بل هي إرضاء الله سبحانه وتعالى^(١٢٤).

وهذا الجانب هو الذي يجعل الإسلام يفترق عن الاتجاهات الفكرية عبر تميّز العقيدة الإسلامية، فما ينطبق على نظرية من غير الممكن أن يكون ملائمًا للمنظومات الأخرى.

من هنا، رفض النبيّاني مفهوم الديمقراطية باعتبارها من نتاج نظرة كونيّة ليس هو الأصل فيها، إمّا هو أحد النتائج التي ترتبت على نزعة نشأت في الغرب نتيجة الصراع بين الشعب والكنيسة، أدّت مع تفاقمها إلى إيجاد تسوية تقوم على مبدأ فصل الدين عن الدولة وإقرار بالبعد الفرديّ للإنسان وإطلاق الحريّات الاجتماعيّة والثقافيّة والسياسيّة والاقتصاديّة. وكانت الديمقراطية واحدةً من النتائج التي ظهرت،

فالديمقراطية التي أخذ بها المبدأ فهي آتية من جهة أنّ الإنسان هو الذي يضع نظامه، ولذلك كانت الأمة هي مصدر السلطات، فهي التي تضع الأنظمة، وهي التي تستأجر

(١٢٣) المصدر نفسه، الصفحة ٢٤.

(١٢٤) المصدر نفسه، الصفحة ٣٢.

الحاكم ليحكمها، وتنزع هذا الحكم منه متى أرادت، وتضع له النظام الذي تريد، لأن الحكم عقد إجارة بين الشعب والحاكم ليحكم بالنظام الذي يضعه له الشعب ليحكمه به^(١٢٥).

إذاً، حزب التحرير لم يوافق الإخوان على نظرتهم للديمقراطية، فهو رفض استخدام هذا المفهوم جملةً وتفصيلاً، وهذا الرفض ناشئ من اعتبار الديمقراطية فلسفة حياة أو ثقافة مجتمع، تُصَبِّحُ فيه الأمة مصدر السلطة، أي المشرعة والمنفذة للقوانين، وتعاقب من يتجاوز دورها، بينما الإسلام يقوم على نظام الخلافة أو الإمامة الذي ينصب فيه الخليفة أو أمير المؤمنين بالبيعة من قبل الأمة أو من قبل أهل الحل والعقد، شريطة أن يقوم بالحكم بما أنزل الله تعالى، وما تناقل عن الرسول صلى الله عليه [وآله] وسلم من أحاديث صحيحة ومثبتة^(١٢٦). كما أن الحريات التي تحتويها الديمقراطية تتضارب مع الحريات الدينية، حيث يفتح الأول مجالاً أمام حرية الرأي والاعتقاد بالإضافة إلى الحرية الشخصية بينما يذهب الثاني باتجاه مفهوم العبودية لله.

فحزب التحرير جعل الحاكمية بيد الحاكم الشرعي الذي يقوم بدور أساسي لأنه:

هو الذي يتبنى الأحكام الشرعية اللازمة لرعاية شؤون الأمة المستنبطة من اجتهاد صحيح من كتاب الله وسنة رسوله لتصبح قوانين تجب طاعتها ولا تجوز مخالفتها، [و] هو المسؤول عن سياسة الدولة الداخلية والخارجية معاً، وهو الذي يتولى قيادة الجيش، وله حق إعلان الحرب، وعقد الصلح والهدنة وسائر المعاهدات^(١٢٧).

ودور الشعب ينحصر في انتخاب الخليفة. وعند انتخابه لا يجوز عزله إلا في حالات ثلاث:

(١٢٥) المصدر نفسه، الصفحة ٢٧.

(١٢٦) انظر، حزب التحرير، مشروع دستور دولة الخلافة، الطبعة المعتمدة (بيروت)، المواد ١٦ إلى ٤١.

(١٢٧) المصدر نفسه، المادة ٣٦.

١. إذا اختل شرط من شروط انعقاد الخلافة كأن ارتدّ، أو فسق فسقاً ظاهراً، أو جنّ.
٢. العجز عن القيام بأعباء الخلافة لأيّ سبب من الأسباب.
٣. القهر الذي يجعله عاجزاً عن التصرف بمصالح المسلمين^(١٢٨).

(١٢٨) المصدر نفسه، المادة ٣٩.

الديمقراطية في المرحلة الانقلايية

بعد الرعيل الأول من الإسلام الحركي، أخذت التيارات الإسلامية تنمو في العالم العربي والإسلامي، ولكنها عانت هذه المرة من ثقل الحركات الانقلايية، التي بدأت كردة فعل على سقوط فلسطين وما تلاها من إحساس بعدم أهلية الحكام لقيادة الأمة. ولكن الفكر الانقلاي حمل معه إطاراً نظرياً قومياً أو يسارياً عمل على تعميمه في المجتمعات التي وصل إليها، وهذا الأمر أثار ردات فعل عميقة في الحركات الإسلامية، بدأت تظهر تبعاً.

سيد قطب

لم يختلف سيد قطب عن أستاذه حسن البنا في الدعوة إلى ضرورة الشورى، ولكنه اعتبرها من المبادئ العامة التي تتغير بتغير الظروف التي تمر بها الأمة^(١٢٩)، مع التأكيد على إلزاميتها، وشدد على محورية الشعب في اختيار الحاكم في الدولة الإسلامية، وقال: «إن قاعدة الإسلام الأصلية في الحكم هي اختيار المسلمين المطلق هو المؤهل الوحيد للحكم»^(١٣٠)، فالإسلام يرفض الوراثة ويعتبرها من الأمور الجاهلية التي قضى الإسلام عليها^(١٣١).

وهذا الاختيار للحاكم لا يعني حاكمية الإنسان، إنما لا بد لها من أن تتكئ على مصدر المشروعية المتمثلة بحاكمية الله عز وجل، وعلى هذا

(١٢٩) سيد قطب، العدالة الاجتماعية في الإسلام، الطبعة ٨ (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٢)، الصفحة ٨٣.

(١٣٠) المصدر نفسه، الصفحة ٢٠٠.

(١٣١) المصدر نفسه، الصفحة ١٥٤.

الأساس يفسّر قطب قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (١٣٢) بقوله:

إنّ الحكم لا يكون إلا لله. فهو مقصور عليه سبحانه بحكم ألوهيته؛ إذ الحاكمية من خصائص الألوهية. من ادّعى الحقّ فيها فقد نازع الله سبحانه أولى خصائص ألوهيته؛ سواء ادّعى هذا الحقّ فرد أو طبقة أو حزب أو هيئة أو أمة أو الناس جميعاً في صورة منظمة عالميّة. ومن نازع الله سبحانه أولى خصائص ألوهيته وادّعاها فقد كفر بالله كُفْرًا بواحاً، يصبح به كفره من المعلوم من الدين بالضرورة، حتّى بحكم هذا النصّ وحده! وادّعاء هذا الحقّ لا يكون بصورة واحدة هي التي تخرج المدّعي من دائرة الدين القيم، وتجعله منازعاً لله في أولى خصائص ألوهيته - سبحانه - فليس من الضروري أن يقول: ما علمت لكم من إله غيري؛ أو يقول: أنا ربكم الأعلى، كما قالها فرعون جهرة. ولكنّه يدّعي هذا الحقّ ويُنازع الله فيه، بمجرد أن ينحّي شريعة الله عن الحاكمية؛ ويستمدّد القوانين من مصدر آخر. وبمجرد أن يقرّر أن الجهة التي تملك الحاكمية، أي التي تكون هي مصدر السلطات، جهة أخرى غير الله سبحانه [...] ولو كان هو مجموع الأمة أو مجموع البشرية^(١٣٣).

لعلّ من الواضح أنّ سيّد قطب هنا يقصد بالحاكمية السلطة التشريعيّة، ولكنّه فيما يبدو يقصد بالتشريع معنىً أوسع من مجرد سنّ القوانين، يقول:

ولا بدّ أن نبادر فنيّن أنّ التشريع لا ينحصر فقط في الأحكام القانونيّة - كما هو المفهوم الضيق في الأذهان اليوم لكلمة الشريعة - فالتصورات والمناهج، والقيم والموازين، والعادات والتقاليد [...] كلّها تشريع يخضع الأفراد لضغطه^(١٣٤).

وهكذا، يؤسّس سيّد قطب لحاكمية دينيّة شاملة، لا تلغي دور الناس، لكنّها تفرّق بين مصدر السلطة الذي هو الله سبحانه، وبين مزاولة السلطة التي هي بيد البشر، وذلك حين يقول:

والأمة في النظام الإسلامي هي التي تختار الحاكم فتعطيه شرعيّة مزاولة الحكم بشريعة الله؛ ولكنّها ليست هي مصدر الحاكمية التي تعطي القانون شرعيّته. إنّما مصدر الحاكمية

(١٣٢) سورة يوسف، الآية ٤٠.

(١٣٣) سيّد قطب، في ظلال القرآن (بيروت: دار الشروق، ١٩٧١)، الجزء ٧، الصفحة ٧٢٥.

(١٣٤) سيّد قطب، معالم في الطريق (بيروت: دار الشروق، ١٩٨٣)، الصفحة ١١٩.

هو الله. وكثيرون حتّى من الباحثين المسلمين يخلطون بين مزاولة السلطة وبين مصدر السلطة. فالناس بحملتهم لا يملكون حقّ الحاكميّة إنّما يملكه الله وحده. والناس إنّما يزاولون تطبيق ما شرّعه الله بسلطانه، أما ما لم يشرّعه الله فلا سلطان له ولا شرعيّة، وما أنزل الله به من سلطان^(١٣٥).

وهنا، نلاحظ أنّ تأسيس قطب للحاكميّة لم يكن قانونيّاً، وإنّما أسّست على أراضية سياسيّة مناهضة للحكم المطلق، الذي أنتجته الدولة الوطنيّة في مصر، وهذه الحاكميّة تختلف عن حاكميّة المودودي، إذ إنّها تنطلق من جذر قرآنيّ، ما يحافظ على ديناميّة المفهوم، ومن الممكن متابعته من خلال الآليات التفسيرية.

كما أنّ سيّد قطب لم يعتمد سياسة التقريب في المعنى، إنّما ذهب باتجاه الفهم الكلّي للمفهوم فرفض ربطه بالديمقراطية الغربيّة، واتّخذ موقفاً حازماً ضدّ أيّ محاولة للتوفيق بين الإسلام والديمقراطية، وعارض بشدّة وصف الإسلام بأنّه ديمقراطيّ، ولعلّ الإشكاليّة التي لم يستطع التنبّه إليها، أنّ المفاهيم الإسلاميّة الكلّيّة في النصّ المؤسّس، لا تنفصل عن التجربة التراكميّة للأمة. فسيّد قطب وفّق في انطلاقاته، التي ترى المفهوم الإسلاميّ مفهوماً كليّاً يختزن مجموعة من القيم والتقاليد، وهذا ما يجعله غير قابل للمقايسة مع المفهوم الغربيّ، ولكنّه أوغل في تصنيفاته التي تقوم على تقسيم حادّ بين مجموعتين الإسلام والجاهليّة، واعتبر هذا الأخير فاسداً ومن النوع الذي ساد في جزيرة العرب قبل الإسلام، والذي خضع فيه الناس للطواغيت لا لحالقهم، الأمر الذي حوّل المسلمين إلى جاهليين على الرغم من انتمائهم للإسلام، وبالتالي قد أصبح الإنسان المسلم أمام خيارين التوجّه باتجاه الله والالتزام بحاكميّة أو متابعة الطواغوت. وهذا الأمر يفقد الأمة ديناميّتها باعتبارها أمة دعوة وإصلاح.

(١٣٥) في ظلال القرآن، مصدر سابق، الجزء ٧، الصفحة ٧٢٥.

فقطب من خلال رؤيته أدّى إلى إنتاج تكفير المجتمع الإسلاميّ، فالمجتمعات تخرج عن إسلامها عندما تتبنّى قيم الطاغوت، وهذا الأمر يقتضي مقاومتها، وفي هذا الصدد يقول قطب:

إنّ العالم اليوم يعيش في جاهليّة، من ناحية الأصل الذي تنبثق منه مقومات الحياة وأنظمتها، هذه الجاهليّة تقوم على أساس الاعتداء على سلطان الله في الأرض، وعلى أخصّ خصائص الألوهية، وهي الحاكميّة، إنّها تسند الحاكميّة إلى البشر، فتجعل بعضهم لبعض أرباباً، لا في الصورة البدائيّة الساذجة التي عرفتها الجاهليّة الأولى، ولكن في صورة ادّعاء حقّ وضع التصرّوات والقيم والشرائع والقوانين والأنظمة والأوضاع، معزل عن منهج الله للحياة، وفيما لم يأذن به الله^(١٣٦).

بالتالي، يرى تبنيّ القيم والمناهج المخالفة أمراً مرفوضاً، لا يمكن الركون إليه، لأنّه

ليست وظيفة الإسلام إذن أن يصطلح مع التصرّوات الجاهليّة السائدة في الأرض، ولا الأوضاع الجاهليّة القائمة في كلّ مكان [...] لم تكن هذه وظيفته يوم جاء، ولن تكون هذه وظيفته اليوم، ولا في المستقبل، فالجاهليّة هي الجاهليّة، الجاهليّة هي الانحراف عن العبوديّة لله وحده، وعن المنهج الإلهيّ في الحياة، والإسلام وظيفته نقل الناس من الجاهليّة إلى الإسلام^(١٣٧).

فقطب يرفض الحلول الجزئية، لأنّ الإسلام يرفض،

أنصاف الحلول مع الجاهليّة، لا من ناحية التصرّور، ولا من ناحية الأوضاع المنبثقة عن هذا التصرّور، إمّا إسلام وإمّا جاهليّة، وليس هناك وضع آخر، نصفه إسلام، ونصفه جاهليّة، يقبله الإسلام، ويرضاه، فنظرة الإسلام واضحة في أنّ الحقّ واحد، لا يتعدّد، وأنّ ما عدا هذا الحقّ فهو الضلال، وهما غير قابلين للتلبّس والامتزاج، وأنّه إمّا حكم الله، وإمّا حكم الجاهليّة^(١٣٨).

بالتالي، عندما ينظر إلى تجربة الإخوان الأولى يعتبرها مرحلة وضع الحجّة على الناس، أمّا المرحلة التي ستبدأ معه فتقتضي تغيير آليات التحرك

(١٣٦) معالم في الطريق، مصدر سابق، الصفحة ١٠.

(١٣٧) المصدر نفسه، الصفحة ١٣٦.

(١٣٨) المصدر نفسه، الصفحتان ١٦٤ و ١٦٥.

انطلاقاً من قاعدة صلبة تكون هي نقطة الارتكاز في التغيير:

كلّاً والله: إنّ هذا الدين لا يقوم إلاّ بجهد وجهاد، ولا يصلح إلاّ بعمل وكفاح، ولا بدّ لهذا الدين من أهل، يبذلون جهدهم لردّ الناس إليه، ويردّ المغتصبين لسلطان الله عمّا اغتصبوه من هذا السلطان، وإقامة شريعة الله في حياة الناس، وإقامة الناس عليها. لا بدّ من جهد بالحسنى حين يكون الضالون أفراداً ضالّين، يحتاجون إلى الإرشاد والإنارة، وبالقوّة حين تكون القوّة الباغية في طريق الناس، هي التي تصدّهم عن الهدى، وتعطل دين الله أن يوجد، وتعوق شريعة الله أن تقوم^(١٣٩).

وحدد سيّد قطب من خلال ما أورده آليات التغيير الاجتماعيّ، حيث رفض الآليات الديمقراطيّة ودعا إلى حراك عسكريّ في مواجهة السلطة باعتبارها تمنع الناس من بلوغ حقيقة الإسلام. وسواء أكان موقف قطب ناتجاً عن القمع السياسيّ الذي عانى منه أو أنّ ما تناوله هو من صلب اعتقاد الإخوان، ترتّب على كلامه واقع جديد، ظهرت معالمه في فترات لاحقة، كما أثار قطب في ما تكلم به عاصفة من الردود حاول الإخوان التخفيف من حدّتها فيما بعد.

حسن الهضيبي

لم يوافق الإخوان على منهج سيّد قطب، فانبرى المرشد العامّ للجماعة بالردّ عليه، فاعتبر أنّ إسلاميّة المجتمعات ثابتة حتّى وإن حكمها من هو ضدّ الإسلام، وأنّ الحكم على الأفراد هو من مسؤوليّة الدولة وليس الجماعة التي هي فريق من دعاة وليس من قضاة. وذهب الهضيبي أبعد من ذلك عندما قال:

جرت على بعض الألسنة لفظة الحاكميّة تعبيراً عن معان وأحكام تضمّنتها آيات من القرآن الكريم والأحاديث الشريفة. ثمّ أسندت اللفظة إلى اسم المولى عزّ وجلّ فقيل حاكميّة الله. ثمّ تفرّعت عن اللفظة مُضافة إلى اسم المولى عزّ وجلّ أحكام فقيل: إنّ مفهوم حاكميّة الله كذا وكذا، ومقتضى ذلك أنّ يعتقد الشخص كذا وكذا، وأن يكون فرضاً عليه أن يقوم بكذا وكذا من الأعمال، فإن لم يعملها وعمل غيرها فهو خارج عن

(١٣٩) في ظلال القرآن، مصدر سابق، الجزء ٧، الصفحتان ٩٩٢ و ٩٩٣.

حاكمية الله تعالى، فوصفه كذا. ونحن على يقين أن لفظة الحاكمية لم ترد بأي آية من الذكر الحكيم، ونحن في بحثنا في الصحيح من أحاديث الرسول عليه الصلاة والسلام، لم نجد فيها حديثاً قد تضمن تلك اللفظة، فضلاً عن إضافتها إلى اسم المولى عز وجل. والتجارب وواقع حال الناس، يقول لنا إن أصحاب الفكر والنظر والباحثين قد يلحظون ارتباطاً بين معاني مجموعة من الآيات بالقرآن الكريم، والأحاديث الشريفة، وفكرة بارزة فيها، فيضعون مصطلحاً لتلك المعاني. غير أنه لا يمر إلا الوجيز من الزمن حتى يستسهل الناس المصطلح الموضوع فيتداولونه بينهم ثم يتشدد به أناس: قليل منهم من قرأ الكثير الذي كتبه الباحثون والمفكرون أصحاب النظر شرحاً للآيات والأحاديث التي كانت هي الأصل عندهم، وتعبيراً عن المعاني التي لاحظوها، وأقل من هذا القليل من يكون قد استوعب ما كتبه الباحثون والمفكرون واستطاع أن يفهم ما أرادوا، وأدرك حقيقة مقصدهم، والغالبية العظمى تنطق بالمصطلح وهي لا تكاد تعرف من حقيقته مراد واضعيه إلا عبارات مبهمة سمعتها عفواً، هنا وهناك، أو ألقاها إليها من قد لا يحسن الفهم أو يجيد النقل والتعبير. وقد لا يمضي كثير وقت حتى يستقل المصطلح بنفسه في أذهان الناس، ويقرّ في آذانهم أنه الأصل الذي يرجع إليه، وأنه الحكم الكلي الجامع الذي تفرّع عنه مختلف الأحكام التفصيلية. وينسى الناس أن الآيات والأحاديث التي لوحظ فيها المعنى الذي وضع المصطلح عنواناً له هو الأصل الذي يتعين الرجوع إليه، بل قد يغيب عنهم أن مراد واضعي المصطلح لم يكن غير التعبير عن معان عامة أرادوا إبرازها، وجذب انتباه الناس إلى أهميتها، دون أن يقصدوا وضع أحكام فقهية، خاصة التفصيلية منها، وهكذا يجعل بعض الناس أساساً لمعتقدهم مصطلحاً لم يرد له نص من كتاب الله أو سنة الرسول أساساً من كلام بشر غير معصوم، وارد عليه الخطأ والوهم. علمهم بما قاله في الأغلب الأعم علم مبتسر مغلوط. لذلك كان لزاماً علينا أن لا نتعلق بالمصطلحات التي يقول بها البشر غير المعصومين وأن نتشبت ونلوذ بكلام رب العالمين وكلام المعصوم سيد المرسلين عليه الصلاة والسلام^(١٤٠).

فالهضيبي، كما رأينا من خلال النص، يتهم قطب بمحدودية العلم وعدم الاطلاع على مضمون النقاشات المتعلقة بمفهوم الحاكمية، وهو بذلك يقدم لحاكمية الشريعة باعتبارها تتخذ من الشأن التدبيرى همماً لها، وأبرز ما أشارت إليه الشريعة في هذا المجال وورد في القرآن بشكل واضح هو الشورى كما في قوله تعالى: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾^(١٤١)، وقوله

(١٤٠) حسن الهضيبي، دعاة لا قضاة (الكويت: الاتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية،

١٩٧٧)، الصفحتان ٨٣ و٨٤.

(١٤١) سورة الشورى، الآية ٣٨.

عزَّ وجلَّ: ﴿وَسَاوِرُهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾^(١٤٢)، فهذه الآيات تفصح بشكل واضح عن كيفية تدبير المسلمين أمور مجتمعاتهم، فالله الذي خلق الإنسان أعطاه مساحة واسعة بما يتعلق بحياته:

والحق أن الله عزَّ وجلَّ قد ترك لنا كثيرًا من أمور دنيانا، نُنظِّمها حسبما تهدينا إليه عقولنا في إطار مقاصد عامة، وغايات حددها لنا سبحانه وتعالى، وأمرنا بتحقيقها. وبشرط ألا نُحلَّ حرامًا أو نُحرِّمَ حلالًا. ذلك أن الأفعال في الشريعة إما فرض أو حرام أو مباح. أما المباحات، فإن للمسلمين أن يستوا فيها من الأنظمة - التي تتخذ شكل قرار أو لائحة أو قانون - ما تقتضيه الحاجة تنفيذًا لنصوص وردت بضرورة تحقيق مقاصد عامة. ومن هذا القبيل قوانين تنظيم الشورى التي أمرنا الله تعالى بها^(١٤٣).

وهذا الرد الذي قدّمه الهضيبي، وإن كان يظهر تفاوتًا في فكر الإخوان، ويُقدِّم قطب كأنه خارج السياق الإخواني بما يتعلّق بفكرة الحاكمية، ولكن أصل هذه المسألة لم ينشأ في فترة لاحقة كما يتصوّر بعض الباحثين، إنما يعود لتلك المرحلة التي كان يوجد فيها حسن البناء، حيث تنازع الإخوان بين التنظيم السياسي والعسكري، وقد يكون قطب يعبر عن وجهة نظر التنظيم الخاص أو العسكري.

مالك بن نبي

وفي إطار النقاش الذي أثارته فكرة الديمقراطية والحاكمية، انبرى مالك بن نبي (١٩٠٥-١٩٧٣م) للإجابة عن سؤال «هل في الإسلام ديمقراطية؟»، وذلك في محاضرة ألقاها في نادي الطلبة المغاربة عام ١٩٦٠، أكد فيها بن نبي أن التعاطي مع مفهومي الديمقراطية والإسلام بطريقة تقليدية قد يؤدي إلى استنتاج عدم وجود علاقة بينهما من حيث التاريخ والجغرافيا، بينما إنه من الصحيح أن الديمقراطية في صلب العقيدة

(١٤٢) سورة آل عمران، الآية ١٥٩.

(١٤٣) حسن الهضيبي، دعاة لا قضاة (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ١٩٧٧)، الصفحة ٧٣.

الإسلامية، ولكنها ليست ديمقراطيةً بمعناها الغربي المتعارف عليها، إنما ديمقراطية خاصة تأخذ بعين الاعتبار البعد المتأيزيقي للإسلام، فمحمل ما يمكن الحديث عنه هو ديمقراطية اجتماعية.

على هذا الأساس، انطلق بن نبي في هذا الموضوع من ثلاث زوايا بتحليل البعد الاجتماعي للديمقراطية الإسلامية:

١. الديمقراطية كشعور نحو الأنا.

٢. الديمقراطية كشعور نحو الآخرين.

٣. الديمقراطية كمجموعة من الشروط الاجتماعية والسياسية اللازمة لتكوين وتنمية هذا الشعور في الفرد.

بمعنى أنّ الديمقراطية ليست عن مراحل تاريخية أو مواقف سياسية، إنما هي مجموعة من الخصائص النفسية ذات الأثر الاجتماعي. بالتالي فهي ليست من وضع الطبيعة ولا من مقتضيات النظام الطبيعي، على خلاف ما تتصوره الفلسفة الرومانتيكية في عهد جان جاك روسو، بل هي خلاصة ثقافة معينة وترويج لحركة الإنسانيات وتقدير جديد لقيمة الإنسان، تقديره لنفسه وتقديره للآخرين.

ثمّ لفت بن نبي النظر إلى أنّ أصول الديمقراطية الغربية بعيدة وبسيطة، وإلى أنّ الشعور الديمقراطيّ تكوّن ببطء قبل أن يتفجّر بالتالي في التصريح بحقوق الإنسان والمواطن. ورأى في المحصلة أنّ الشعور الديمقراطيّ سواء في أوروبا أو في أيّ بلد آخر هو الحدّ الوسط بين طرفين يمثّل كل واحد منهما نقيضاً للآخر، النقيض المعبر عن نفسية وشعور العبد المسكين من ناحية، والنقيض الذي يعبر عن نفسية وشعور المستعبد المستبد من ناحية أخرى. والإنسان الحرّ الذي تتمثّل فيه قيم الديمقراطية والتزاماتها

هو الحدّ الإيجابي بين نافية العبوديّة ونافية الاستعباد^(١٤٤).

وهذا الفهم الذي يقوم على مبدأ الحرّيّة المنطلقة من وعي شعوريّ، جعل بن نبي فريداً في طرحه لموضوع الحاكميّة إذ جعلها منتجةً للواقع الخارجيّ، هذا وعلى الرغم من انتقاد بن نبي للنموذج العلمانيّ من الديمقراطية وإبرازه لما فيه من سلبيّات إلاّ أنّه سعى إلى التأكيد على أنّ الإسلام بمعارضته الاستبداد وتحريره للإنسان فإنّه ينمّي الشعور الديمقراطيّ، ولذلك فإنّ بالإمكان التوصل إلى نظام ديمقراطيّ إسلاميّ يجمع محاسن الديمقراطية ويتجنّب مثالب العلمانيّة.

وبالعودة إلى سؤال هل في الإسلام ديمقراطيّة، نصل إلى جواب يؤكّد هذا الحضور، مع الإشارة إلى أنّ الأمر لا يتعلق بضرورة وجود نصّ فقهيّ مستنبط من السنّة والقرآن، بل يتعلق بجوهر الإسلام الذي لا يسوّغ أن يعتبر مجرد دستور يعلن سيادة شعب معيّن، ويصرّح بحقوق وحرّيات هذا الشعب، بل ينبغي أن يعتبر مشروعاً ديمقراطياً تفرزه الممارسة، وترى من خلاله موقع الإنسان المسلم من المجتمع الذي يكون محيطه بينما يسير في الطريق نحو تحقيق القيم والمثل الديمقراطيّة. ويخلص بن نبي إلى أنّ في الإسلام ديمقراطيّة، لا في الزمن الذي تجرّت فيه التقاليد الإسلاميّة وفقدت فيه إشعاعها، كما هو شأنها اليوم بصورة عامّة، ولكن في زمن تخلّقها ونموّها في المجتمع^(١٤٥).

فبن نبي في نظيره كان يضع الأسس لتنمية الإنسان المسلم الذي يقود عمليّة التغيّر الاجتماعيّ:

فإذا تحرك الإنسان تحرك المجتمع والتاريخ، وإذا سكن؛ سكن المجتمع

(١٤٤) مالك بن نبي، تأملات (بيروت: دار الفكر، ١٩٨٥)، الصفحة ٦٦.

(١٤٥) مالك بن نبي، القضايا الكبرى (بيروت: دار الفكر العربيّ المعاصر، ١٩٩١)، الصفحات ١٣٣ إلى ١٦٤.

والتاريخ، ذلك ما تشير إليه النظرة في تاريخ الإنسانية منذ أن بدأ التاريخ، فترى المجتمع حيناً يزخر بوجود النشاط، وأحياناً نراه ساكناً لا يتحرك يسوده الكساد وتغمره الظلمات، وهل هذه المظاهر غير تعبير عن حركة الإنسان أو ركوده^(١٤٦).

وهذا الأمر لا يتم إلا من خلال المنطق العملي، ويقصد به العقل التطبيقي الذي يجسد الفعالية في النشاط سواء على صعيد الفكر أو العمل.

وحتى لا نتعد عن الموضوع يمكننا أن نرصد من خلال مواقف بن نبي ميلاً واضحاً إلى سيادة شعبية دينية، فالمجتمع الإنساني يقوم على عنصرين أساسيين: الأول هذا الكائن الذي يعيش في الزمن، والذي يعبر عنه بثلاثية الإنسان/ الوقت/ والتراب، والثاني هو العقيدة بما هي. ولا يمكن أن يحدث تغير جوهري إلا من خلال ترابط هذين الأصلين، ذلك

أن هذه العوامل الثلاث تتطلب إلى جانبها عاملاً آخر لا غنى عنه، وهو العامل النفسي، هذا العامل الذي يصطلح على تسميته بالعقيدة، فنحن إذن أمام قضية واضحة ووضوحاً كاملاً، إن الشروط اللازمة لتكون النهضة موجودة بين أيدينا فعندنا أكرم العناصر الموجودة في العالم، وعندنا أخصب المساحات الترابية وعندنا الساعات الزمنية الكافية للإبداع والابتكار^(١٤٧).

ويبقى أن على المسلم

العمل بموجب العقيدة الإسلامية. الإسلام وحده هو الذي يمكن أن يعيد المسلمين إلى قيادة العالم، ولكن شريطة أن يعتبروا أن هذه العقيدة رسالة ضرورية، ولا غنى عنها، ولكن العقيدة لا يمكن أن تحرك الطاقات إلا بقدر تسخيرها لحاجات أبعد وأسمى وأجل من الحياة اليومية، ونحن لا نرى لعقيدتنا الإسلامية هيمنة على طاقاتها الاجتماعية بينما

(١٤٦) تأملات، مصدر سابق، الصفحة ١٢٥.

(١٤٧) مالك بن نبي، «حوار مع مالك بن نبي»، في: مجلة الشبان المسلمين، العدد ١٦١ (ربيع أول ١٣٩١هـ)، الصفحتان ١٦ و١٧.

كانت في عصر الرسول عليه صلوات الله وأزكى سلام، وسيلة النجاة في الحياة الأخروية وأيضاً وسيلة المجد والعزّ والنهضة في الحياة اليومية^(١٤٨).

فمالك بن نبي ينطلق من رؤية تجديدية تنظر إلى الحضارة الإسلامية باعتبارها تملك مقومات النهوض الحضاريّ العالميّ، ولكنها تعاني من سطوة الخمول الذي أصابها نتيجة عدم المواءمة بين القول والعمل، أو بين العقل المجرد المتمثل بالعقيدة والعقل العمليّ التطبيقيّ الذي يظهر من خلال الفعل الواقعيّ. والحلّ هو في كيفية تفعيل العلاقة بين هذين العقلين للوصول إلى حلول مجدية، وإذا طبّقنا هذا الأمر على مفهوم السيادة الشعبيّة الدينيّة، نلاحظ أنّ بن نبي قال بسيادة الإنسان بما هو خليفة لله على الأرض، ولكنّ هذا الإنسان عبر ما يحمل من عنصر شعوريّ يتمثّل في العقيدة يستطيع أن يصل إلى المجتمع الإنسانيّ الأمثل.

(١٤٨) «حوار مع مالك بن نبي»، مصدر سابق، الصفحة ١٧.

الديمقراطية من حزيران ١٩٦٧ حتى لحظة انتصار الثورة الإسلامية في إيران

كلّما كان الزمن يتقدّم، كانت النقاشات حول الحاكمية والديمقراطية تتطوّر داخل النطاق الإسلامي. وفي هذا الإطار، نشطت مجموعة من المفكرين شكلوا الجيل الثالث من الإسلام الحركي، وتزامن هذا الجيل مع لحظة تاريخية غاية الخطورة تتمثل في نكسة عام ١٩٦٧ وما تركته من أثر على الحياة الفكرية، حيث عمل العديد من المفكرين على قراءات ومراجعات لأفكارهم. وفي هذا المجال مال الكثير من المفكرين إلى الإسلام، ما أدى إلى نقاشٍ جدّيٍّ تميّز بتجديده وشموليّته.

حسن الترابي

على الرغم من المرجعية الإسلامية للشيخ حسن الترابي، إلا أنه لم يكتف بذلك، بل عمل على تجديد الأطر النظرية للجماعة، ودعا إلى ضرورة مواكبة الإسلام للمتغيّرات التي يعيشها المسلم المعاصر. وهذا الأمر وإن حدث بشكل تدريجي، إلا أنه يؤشّر إلى تطوّر في رؤية الإسلام الحركي بشكل تدريجي.

وبالعودة إلى مفهوم السيادة الشعبية/ الحاكمية/ الديمقراطية، نلاحظ أنّ حسن الترابي اعتبر منذ البدايات الشورى من أصول الدين وقواعده الكلية قبل أن تقرّره الأدلة الفرعية من نصوص الشرع، والتوحيد يثبت هذه الرؤية التي تجعل السلطة لله، وتجعل البشر سواسية في العبودية له، ممّا يحقق التحرّر السياسي الذي يقوم على مبدأ الاستخلاف، الذي يقتضي جعل العباد شركاء في ما استخلفوا عليه، يمارسون سلطانهم عبر التعاون واجتماع الراي على الأمر الخاص، وهذه الشورى انتقلت إلى الغرب نتيجة التماس بين المجتمعات الإسلامية والمجتمعات الغربية وأنتجت

الديمقراطية. ويقول الترابي عن هذا الموضوع كانت:

النظرية التأسيسية للديمقراطية بأثر الاتصال بالفقه الإسلامي السياسي [...] فكان الإجماع عند المسلمين هو أصل السلطة الأرضية وكان أصل العلاقات السياسية هو عهد الولاية بين جماعة المؤمنين كما كان أصل إسناد السلطة لولاة الأمر هو عقد البيعة السياسية^(١٤٩).

من هنا عمل الترابي على تقريب المفاهيم الإسلامية إلى الغربية. فقال بترادف الحاكمية والديمقراطية^(١٥٠)، ويمكن لأهل الحل والعقد أن يعملوا على مؤسسة العمل السياسي في الإسلام بطريقة مشابهة للنظام البرلماني الغربي عبر تكييف المؤسسات السياسية الإسلامية مع ظروف المسلمين السياسية والاقتصادية مع ضمان الإيمان بأن المجتمع المسلم مرّ بمراحل تاريخية مختلفة، لكن له الحق أن يبدع أموره الاجتماعية^(١٥١).

راشد الغنوشي

دعا راشد الغنوشي إلى اكتفاء الحركات الإسلامية بالنصيحة في المجتمعات التي تعيش فيها، والعمل على تحقيق الأهداف ضمن الهامش المسموح لها به، والسعي إلى تجديد الفكر الديني ومعرفة حاجات المجتمعات الإسلامية والمساهمة بإعادة تكوين الإنسان المسلم والمطالبة بحقوقه الإنسانية والاقتصادية، فكلّ صادم مع السلطة قد يؤدي إلى تفرغ المجتمع من العناصر القادرة على التغيير^(١٥٢). ويعيدنا هذا الكلام إلى حسن البناء وفكرة المرحلة، حيث يجب على الإسلام الحركي التركيز

(١٤٩) حسن الترابي، قضايا الوحدة والديمقراطية، الدين والفن (الدار السعودية، ١٩٨٧)، الصفحتان ٤٢ و٤٣.

(١٥٠) مصدر سابق، الصفحة ٥٣.

(١٥١) ناقش حسن الترابي هذه الموضوعات بشكل مفصل في كتابه: السياسة والحكم (بيروت: دار الساقى، ٢٠٠٣).

(١٥٢) راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣)، الصفحة ٣٣٧.

على جانب أساسي من الإسلام وهو الشورى، فإذا حضرت تم الاكتفاء بها والعمل تحت رعايتها لتأسيس الجيل الرسالي القادر على النهوض ونقل الأمة إلى مرحلة التمكين.

من هنا، تقدّم راشد الغنوشي خطوةً على الترابي، حيث وازى بين الشورى الإسلامية والديمقراطية الغربية، من خلال اعتناقه مفهوم الحرية والتحرر الفكري في سياقات إسلامية معاصرة. فالشعب هو الذي يؤسس المجتمع ومن حقه ان يختار ما يشاء، ويؤسس ما يريد من أحزاب حتى لو لم تكن ملتزمةً بالإسلام^(١٥٣)، ويقول: «إن المجتمع الإسلامي وإن يكن مجتمعاً عقائدياً فهو مجتمع مفتوح لكل العقائد والاجناس، يتمتع فيه الجميع بحقوق المواطنة أو يعقد الذمة أي المواطنة والجنسية»^(١٥٤).

نلاحظ من خلال هذا الفهم ترادفاً بين الشورى والديمقراطية على اعتبار أنها نظام سياسي يجعل السلطة للشعب ويمنح المحكومين الحق في اختيار حكاهمهم وفي التأثير فيهم والضغط عليهم وعند الاقتضاء تغييرهم عبر آليات قد تختلف من نظام ديمقراطي إلى آخر ولكنها تلتقي عند آلية الانتخاب الحر. وبالتالي، يحقق هذا النظام التداول على السلطة عبر صناديق الاقتراع ويضمن للناس حرّيات عامة، كالتعبير وتكوين الأحزاب، كما يضمن استقلال القضاء. وبالتالي فالديمقراطية آلية تضمن للشعب سيادته على النظام السياسي وتحقق جملةً من المضامين والقيم التي تصون الحقوق وتحمي الحرّيات وتحصن الناس ضدّ الجور والاستبداد.

وفي هذا الكلام الكثير من التبسيط، لأنّه ينظر إلى الديمقراطية كأمر يتعلّق بممارسة - أو بمعنى آخر - كآلية، وهو ينطلق من خلال الوقائع الضيقة ليقوم عليها حكماً. وهذا ما نلاحظه في الأسباب التي دفعته إلى

(١٥٣) المصدر نفسه، الصفحتان ٤٧ و ٤٨.

(١٥٤) المصدر نفسه، الصفحتان ٥٥ و ٥٦.

تبني هذا الموقف، حيث يقول بهذا الخصوص:

يتوجس بعض الناس من الديمقراطية لأنها مصطلح أجنبيّ جاء من الغرب الذي لا يرجو منه البعض خيراً وقد أتاننا مستعمراً. هذا مع أنّ ديننا ليس فيه ما يمنعنا من أن نأخذ بكلّ خير أقرّه العقل وأثبت التجربة جدواه. ولعلّ من أسباب رفض البعض للديمقراطية أننا ورثنا الاستبداد كإرثاً عن كابر لزمان طويل. فدولة الشورى غابت منذ القرن الأوّل، وابتلينا بالتقليد - وهو شكل من أشكال الاستبداد - في مجال الفقه والتربية في أزمان ساد فيها تصوّف الذي يلغي إرادة الناس. فأصبحنا بذلك مجتمعاً ينتج الاستبداد ويتحرّك في إطاره. فلمّا انفتحت النوافذ وجاء الهواء لم نستطع أن نتعايش مع الفكر الحديث وبادرنا برفضه. ولا أدلّ على ذلك ممّا حصل في أفغانستان على سبيل المثال. لقد دمرّ البلد على يد مجاهدين لو اتّفقوا على الديمقراطية كآليات لحسم خلافاتهم ورجعوا إلى الشعب الأفغاني واحتكموا إليه لما حدثت المأساة وما سفكت الدماء وخربت الديار^(١٥٥).

فالغنوشي يهرب من أصل الإشكاليّة المتعلقة، ويذهب باتجاه الحقل ليقيم عليه بنيانه، دون التنبّه بأنّ أصل المشكلة لا تتعلّق بالفرع، إنّما بالأصل المتمثّل بشكل الدولة المتبنّاة، فأصل الحاكميّة هو من الأمور التي يتوافق عليها الجميع ولكنّ ماهيّة هذه الحاكميّة وعلاقتها بالدولة، هي نقطة الاختلاف.

يوسف القرضاوي

حتّى يبرّر الإسلاميون القريبون من الرؤية الإخوانيّة هذا التقارب بين الإسلام والديمقراطيّة، ذهب يوسف القرضاوي إلى حدّ الإفشاء ردّاً على سؤال عن مشروعيّة الديمقراطيّة:

الغريب أنّ بعض الناس يحكم على الديمقراطيّة بأنّها منكر صراح، أو كفر بواح، وهو لم يعرفها معرفةً جيّدةً تنفذ إلى جوهرها وتخلّص إلى لبابها، بغضّ النظر عن الصورة والعنوان. فهل الديمقراطيّة التي تنادي بها شعوب العالم، والتي تكافح من أجلها جماهير غفيرة في الشرق والغرب، والتي وصلت إليها بعض الشعوب بعد صراع مرير مع الطغاة، والتي يرى فيها كثير من الإسلاميين الوسيلة المقبولة لكبح جماح الحكم

(١٥٥) المصدر نفسه.

الفردية، وتقليم أظافر التسلط السياسي الذي ابتليت به شعوبنا المسلمة، هل هذه الديمقراطية منكر أو كفر يردّد بعض السطحين المتعجلين^(١٥٦).

فالإسلام أسس لمجتمع ديمقراطي عبر رفضه للطاغوت وربطه بين الطغيان والفساد، وذمه للشعوب المطيعة للجبايرة وتحميلهم مسؤولية هذا الولاء، بالتالي فالإسلام دعا إلى الحكم العادل، ويقول القرضاوي في هذا المجال:

إنّ الحاكم في نظر الإسلام وكيل عن الأمة أو أجبر عندها، ومن حقّ الأصل أن يحاسب الوكيل أو يسحب منه الوكالة إن شاء، وخصوصاً إذا أخل بموجباتها. فليس الحاكم في الإسلام سلطة معصومة، بل هو بشر يصيب ويخطئ، يعدل ويجور، ومن حقّ عامة المسلمين أن يسدّدوه إذا أخطأ، ويقوموه إذا أوجّ^(١٥٧).

ولم يكتف هذا التيار بهذا الموقف. بل عمل على رفض الحاكمية واعتبارها من الأمور المستحدثة على المستوى الإسلامي في إطار الحركة الإسلامية بغرض إيجاد قيمة عليا تتحرّك الجماهير باتجاهها. فظهرت فكرة الحاكمية في باكستان على يد أبي الأعلى المودودي، وتطوّرت في مصر على يد سيّد قطب^(١٥٨)، فالإسلام لم يحتو في طياته على فكرة الحاكمية، والنبي لم يباشر هذا الأمر ولم يسع إليه، وهذا ما يدلّ عليه قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أُمرْتُ أَنْ أَعْبُدَ رَبَّ هَذِهِ الْبَلَدَةِ الَّذِي حَرَّمَهَا وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ * وَأَنْ أتلُو الْقُرْآنَ فَمَنْ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَقُلْ إِنَّمَا أَنَا مِنَ الْمُنذِرِينَ﴾^(١٥٩)، فللنبي دور تربوي قائم على تلاوة القرآن، وتلاوة آياته وتعليمها، وتربية الناس وتقويم سلوكهم، وحتى ممارسة ما يعتبر تصرفات سياسية كان يتم

(١٥٦) يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٧)، الصفحة ١٣٠.

(١٥٧) المصدر نفسه، الصفحة ١٣٦.

(١٥٨) طه جابر العلواني، حاكمية القرآن (المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦)، الصفحة ٢٩.

(١٥٩) سورة النمل، الآيتان ٩١ و ٩٢.

من منطلقات تربويّة وتعليميّة أو منطلقات سلطويّة، وهذا هو الفارق الأساسي بين حكم النبوة وحكم ما سواها^(١٦٠).

طه جابر العلواني

دعا العلواني إلى حاكميّة القرآن، بمعنى أن

يكون الإنسان مسؤولاً عن متطلّبات ومستلزمات القرآن الكريم وتوفير سائر الضمانات التي تقتضيها القيم العامّة المشتركة بين البشر، قيم العدل والأمانة والهدى، فهو مطالب بأن يقرأ هذا القرآن قراءةً منهجيّةً تقوم على قراءته، وقراءة الكون معه في منهج يجمع بينهما في قراءة جامعة موحّدة لا ينفصل فيها أيّ منهما عن الآخر، ففي الوقت الذي يقوم فيه بالتلاوة والتدبّر والتأمّل، يقوم فيه كذلك بالملاحظة والتتبّع والتأمّل والاستقراء لسنن الكون، ويقوم العقل والفؤاد بالجمع بين ما يتحصّل عليه من المصدرين الوحي المقروء والكون المنشور ويدمج بينهما^(١٦١).

وتهدف هذه المنهجية إلى استخلاص «النتائج منهما بشكل منضبط، فتستكمل القوانين الضابطة للحياة والقواعد المنهجية التي يمكن للإنسان أن يهتدي بها»^(١٦٢)، في سبيل الخروج «من دائرة التناقضات والثنائيات المتصارعة الناجمة عن تلك القراءات المنفردة، القراءات المبسترة التي تجعله ممزقاً بين الثنائيات»^(١٦٣).

ويتابع العلواني أن هذه الحاكمية التي يتكلّم عنها، تشمل الأمة بكلّ مكوناتها، بالتالي لا مجال للتسلّط فيها، ولا وسيطة باسم الحكم الإلهي. هذا، وفي موازاة الفقه السياسي عند أهل السنة والجماعة المتعلقة بمفهوم الدولة، ظهرت العديد من النظريّات الشيعية المتعلقة بالحاكمية، ولعلّ أبرز تلك النظريّات نجدّها عند السيّد الشهيد محمّد باقر الصدر،

(١٦٠) حاكمية القرآن، مصدر سابق، الصفحة ٢٥.

(١٦١) المصدر نفسه، الصفحة ٢٥.

(١٦٢) المصدر نفسه.

(١٦٣) المصدر نفسه.

والسيد محمد حسين فضل الله والشيخ محمد جواد مغنية والشيخ محمد مهدي شمس الدين.

السيد محمد باقر الصدر

ينطلق السيد الشهيد محمد باقر الصدر من تحليل فكرة الدولة في الإسلام، فيرفض «نظرية القوة والتغلب ونظرية التفويض الإلهي الإجمالي ونظرية العقد الاجتماعي ونظرية تطور الدولة عن العائلة»^(١٦٤)، ويعلن إيمانه بأن الدولة ظاهرة نبوية، وهي تصعيد للعمل النبوي الذي بدأ في مرحلة معينة من حياة البشرية، لذلك هي مساوقة للدين، تستجيب لماهيته، بالتالي لا يمكن فصلها عن مصدريتها. من هنا، لا يمكن الحديث عن حاكمية مطلقة فيها، لأن الحاكمية لله عز وجل الذي يمتلك السلطة المطلقة في جميع شؤون الحياة الخاصة والعامة للإنسان،

وهذه الحقيقة الكبرى تعتبر أعظم ثورة شنها الأنبياء ومارسوها في معركتهم من أجل تحرير الإنسان من عبودية الإنسان. وتعني هذه الحقيقة أن الإنسان حر ولا سيادة لإنسان آخر أو لطبقة أو لأي مجموعة بشرية عليه وإنما السيادة لله وحده، وبهذا يوضع حد نهائي لكل ألوان التحكم وأشكال الاستغلال وسيطرة الإنسان على الإنسان^(١٦٥).

هذا، وقد أناب الله الجماعة البشرية في الحكم وقيادة الكون. وعلى هذا الأساس تقوم السيادة الشعبية التي تمتاز بأصولها الدينية.

انطلاقاً من الكلام السابق، يمكن أن نلاحظ أن السيادة تقسم إلى قسمين: حقيقية تتمثل في سيادة الله عز وجل، واعتبارية هي سيادة الشعب. والأولى يقر بها الإنسان، ويجعلها عنصراً مؤسساً لكل نظرية أو فهم لحقيقة الوجود الإنساني ومفاعيله، أي إنها تؤسس للمشروعات. أما الثانية فهي عبارة عن جملة من الصلاحيات التي أناب الله الإنسان القيام بها، وهي عندما تلتزم الأولى تمتلك المشروعية، أما إذا اكتفت بذاتها

(١٦٤) محمد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة (بيروت: دار التعارف)، الصفحة ١٧.

(١٦٥) المصدر نفسه، الصفحة ٩.

قد تكون شرعيةً ولكنها لا تمتلك المشروعية لمخالفتها جوهر النظام الذي يجب أن تؤسس على أرضيته الدول.

فالشهيد الصدر رأى الدولة قاعدةً لنقل الإنسان إلى كمالاته، عبر إيصال الإنسان إلى مرحلة الخلافة لله، وإقامة دولة الفضيلة والعدل على الأرض من خلال اختيار الله مثلاً أعلى والتخلق بأخلاقه وصفاته، من هنا حدد لها مهمتين:

١. تنفيذ الأحكام الشرعية الثابتة.

٢. تشريع القوانين المناسبة لإدارة البلاد خاصةً في مناطق الفراغ التشريعي.

وكلام السيد وتقسيمه لماهية الدولة يقرب نظرية الدولة لديه من الاجتماع السياسي، حيث لم تعد الدولة شكلاً ملزماً يمكن الحديث عنه بمعزل عن النظرية الحاكمة عليه واختيارات المجتمع له، خاصةً أن التأسيس لهذه النظرية جاء من فكرة الاستخلاف، والآيات الدالة عليها في القرآن الكريم، كما في قوله: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾^(١٦٦)، وهذه الآية تشير إلى الاختيار الحر للناس في تقبل الأمانة الإلهية، وإذا طبق هذا الأمر على مستوى الدولة، نرى السيد يعتقد بأن إقامة النظام السياسي من واجبات الأمة، والمرجعية الشاهدة يتم انتخابها من الأمة أيضاً.

وهكذا، نلاحظ أنّ السيد الشهيد لا يتحدث عن نظام ديمقراطي على النسق الغربي، إنما يقدم نظرية السيادة الشعبية الدينية، ذلك لأن الديمقراطية في فهمها الغربي أدت إلى إقصاء الأكثرية عن السلطة ووضعتها بين يدي القادرين على استحواذها من أصحاب رأس المال. وهذا ما يوضحه في تحليله لمسألة بروز الديمقراطية الغربية:

إنّ الأمر تفاقم واشتد حين برزت المسألة الاقتصادية في هذا النظام بعد ذلك، ففرّرت الحرية الاقتصادية على النحو الذي عرضناه سابقاً وأجازت مختلف أساليب الثراء والوانه

(١٦٦) سورة الأحزاب، الآية ٧٢.

مهما كان فاحشًا [...] فانكشف الميدان عن ثراء فاحش من جانب الأقلية من أفراد الأمة مما أتاح لهم فرص وسائل الإنتاج الحديث وزودتهم الحريات الرأسمالية غير المحدودة بضمانات كافية لاستثمارها واستغلالها إلى أبعد حدّ والقضاء بها على كثير من فئات الأمة التي اكتسحت الآلة البخارية صناعتها وزعزعت حياتها، ولم تجد سبيلاً للصدوم في وجه التيار ما دام أرباب الصناعات الحديثة مسلحين بالحريّة الاقتصادية وبحقوق والحريّات المقدّسة كلها وهكذا خلا الميدان، إلّا من تلك الصفوة من أرباب الصناعة والإنتاج وتضاءلت الفئة الوسطى، واقتربت إلى المستوى العام المنخفض وصارت هذه الاكثريّة المحطّمة، تحت رحمة تلك الصفوة التي لا تفكر ولا تحسب إلّا على الطريقة الديمقراطية الرأسمالية^(١٦٧).

بالتالي، عندما نريد أن نتحدّث عن مجتمع حرّ، لا بدّ من إعادة تصويب الرؤية للنظام والدولة والمجتمع، ونجعل السيادة في موقعها الصحيح حيث تبدأ بإقرار عبوديّة الإنسان لله عزّ وجلّ، ثمّ تعود لتعطي الإنسان حريّته الحقيقيّة،

فلا يكفي لتكوين التفكير الحرّ لدى الإنسان أن يُقال له: فكّر كما يحلو لك - كما صنعت الحضارة الغربيّة - لأنّ هذا التوسّع في الحريّة سوف يكون على حسابها، ويؤدي في كثير من الأحيان إلى ألوان من العبوديّة الفكرية تتمثل في التقليد والتعصّب وتقديس الحرافات، بل لا بد في رأي الإسلام لإنشاء الفكر الحرّ أن يُنشأ في الإنسان العقل الاستدلاليّ أو البرهانيّ الذي لا يتقبّل فكره دون تمحيص، ولا يؤمن بعقيدة ما لم تحصل على برهان، ليكون هذا الوعي ضماناً للحريّة الفكرية، وعصاماً للإنسان من التفريط بها بدافع من تقليد أو تعصّب أو خرافة^(١٦٨).

فالحرّيّة هي نتيجة وعي الإنسان بما يحمله من أفكار وثقة بها، تجعله مؤهلاً لحمل الخلافة الإلهيّة وفهم دورها في سياق الحضارة الإنسانيّة وذلك عبر الأمور التالية:

١. الله سبحانه وتعالى هو مصدر السيادة والسلطات جميعاً، ممّا يعني أنّ الإنسان حرّ، «وبهذا يوضع حدّ نهائيّ لكلّ ألوان التحكّم وأشكال

(١٦٧) محمد باقر الصدر، فلسفتنا (بيروت: دار التعارف)، الصفحة ١٢.

(١٦٨) محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنيّة (مؤسسة دار الكتاب الإسلامي، ٢٠٠٤)، الصفحة ٩٨.

الاستغلال وسيطرة الإنسان على الإنسان»^(١٦٩).

٢. الشريعة الإسلامية هي مصدر التشريع، وذلك على النحو التالي:

٢.أ. أحكامها التشريعية الثابتة بوضوح فقهي مطلق تعتبر - بقدر صلتها بالحياة الاجتماعية - جزءاً ثابتاً من الدستور، سواء نص عليه صريحاً في وثيقة الدستور أو لا.

٢.ب. أن أي موقف للشريعة يحتوي على أكثر من اجتهاد يعتبر نطاق البدائل المتعددة من الاجتهاد المشروع دستورياً، ويظل البديل المعين من هذه البدائل موكولاً إلى السلطة التشريعية التي تمارسها الأمة على ضوء المصلحة العامة.

٢.ج. في مجالات الفراغ التشريعي، يكون للسلطة التشريعية التي تمثل الأمة أن تسنّ من القوانين ما تراه صالحاً على أن لا يتعارض مع الدستور، وتشمل هذه المنطقة كل الحالات التي تركت الشريعة فيها للمكلف اختيار اتخاذ الموقف، فإن من حق السلطة التشريعية أن تفرض عليه موقفاً معيناً وفقاً لما تقدّر من المصالح العامة؛ على أن لا يتعارض مع الدستور^(١٧٠).

٢.د. السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية قد أسندت ممارستها إلى الأمة، وهي صاحبة الحق في ممارسة هاتين السلطتين بالطريقة التي يعينها الدستور، وهذا الحق حق استخلاف ورعاية مستمد من مصدر السلطات الحقيقي وهو الله تعالى، «وبهذا ترتفع الأمة - وهي تمارس السلطة- إلى قمة شعورها بالمسؤولية؛ لأنها تدرك بأنها تتصرف بوصفها خليفة لله في الأرض»^(١٧١).

(١٦٩) المصدر نفسه، الصفحة ١٩.

(١٧٠) محمد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة (المؤتمر العالمي للشهيد الصدر)، الصفحة ١٩.

(١٧١) المصدر نفسه، الصفحة ٢٠.

وعلى هذه الخلفيّة، تصبح السيادة سيادةً شعبيّةً دينيّةً، تقوم من خلالها الأُمّة بالأُمور التالية:

١. تنتخب رئيس السلطة التنفيذية بعد أن يتمّ ترشيحه من المرجعيّة.
٢. تنتخب بشكل مباشر مجلس أهل الحلّ والعقد، الذي يقرّ الحكومة، ويختار البدائل من الاجتهادات المطروحة، ويملأ منطقة الفراغ التشريعيّ، ويشرف على سير تطبيق الدستور ومراقبة السلطة التنفيذية.

الشيخ محمّد مهدي شمس الدين

لا يبتعد الشيخ محمّد مهدي شمس الدين كثيرًا في تنظيره الأوّلٍ لماهيّة الدولة في الإسلام، فهو يرى الدولة من خلال الدور الذي تقوم به.

إنّنا لا ننظر إلى الدولة على أنّها كائن يلازمه الشرّ ملازمةً تامّةً؛ لأنّ الدوافع التي قضت بإقامتها دوافعٌ خيرٌ وحسنة، فهي إذن لا تخرج عن كونها أداةً كغيرها من الأدوات يتوقّف الخير أو الشرّ منها على كيفية استعمالها^(١٧٢).

فالدولة بذاتها كيانٌ معنويّ، يعمل على تنظيم العلاقات الإنسانيّة وفضّ نقاط اشتباكها، لذا فهي ضروريّة. ومثار الحديث لديه هو مدى مشروعيّة الدولة وماهيّة حاكمها خاصّةً عندما تتبنّى الإسلام كمرجعيّة لها.

وهنا، يبدأ الافتراق بين الشيخ محمّد مهدي شمس الدين والسيد الشهيد محمّد باقر الصدر، فعلى الرغم من اتّفاقيتهما على أصل السيادة المتمثّلة باللّه عزّ وجلّ ومنه للنبيّ صلى الله عليه وآله وسلّم والأئمّة عليهم السلام، إلّا أنّه يعتبر أنّ الولاية بعدهما قد عادت إلى الأُمّة، ويقول في ذلك:

أمّا في مقامنا، فالمراد به (مورد الحسبة) - غالبًا - الأمور التي يتوقّف عليها انتظام حياة الجماعة والمجتمع؛ بحيث يعمّ أثرها إذا وُجِدَتْ، ويعمّ ضرر فقدانها، ولم يتوجّه

(١٧٢) محمّد مهدي شمس الدين، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، الطبعة ٧ (بيروت: المؤسّسة الدوليّة للدراسات، ٢٠٠٠)، الصفحة ٤٠.

التكليف بها إلى شخص معين، أو جماعة معينة، وإنما كُلفَ بها كلُّ قادرٍ عليها، مؤهَّلٌ لها من الأمر. ولو فُقدَ القادرون والمؤهَّلون لوجب إعدادهم وتأهيلهم من باب الحسبة ومن باب وجوب حفظ النظام^(١٧٣).

ويتابع قائلًا:

وهذه الولاية للمجتمع على نفسه، في أمور الحسبة ثابتة للمجتمع بالاستقلال في أصل الشرع، وهي ثابتة في معظم مواردها، في موازة وعرض سائر الولايات، وليست متفرعة عن ولاية الفقيه، وإن كان كلام الفقهاء عنها يوهم ذلك. ولكن بالتأمل في مورد كلامهم يرتفع توهم؛ حيث إنهم يبحثون فيها في مورد حكم الصغير، والمجنون، والغائب، والميت، الذين لا ولي لهم، وللفقيه ولاية في الجملة في هذه الموارد. فيوهم كلامهم أن ولاية عدول المؤمنين فسأقهم على الأمور الحسبية متفرعة عن ولاية الفقيه. وإلا ففي الموارد الأخرى العامة تثبت ولاية الحسبة لكل القادرين المؤهلين من عدول المؤمنين، ومع فقدهم أو عدم كفايتهم، للقادرين والمؤهلين من الفساق^(١٧٤).

وهنا نلاحظ أن مفهوم الدولة محايد في الإسلام كما هو عند الشيخ شمس الدين، وهو لا يفترق عن مفاهيم الدولة بصورة عامة. بالتالي فالطرح الذي يقدمه محاولة لإقامة رؤية دينية تعتمد التعددية في العناصر المؤسسة لها، مما يفسح في المجال لجمع الأقوام والأعراق المسلمة جميعًا تحت لواء الدولة الإسلامية والحد من الاختلافات المذهبية. وفي هذا المجال، يدعو الشيعة للتأقلم في البلدان التي يعيشون فيها شرط الحفاظ على «الكرامة، بما يتضمّن الحد الأعلى من المصالح، وحفظ ديننا، حفظ فهمنا وحرية سلوكنا، حرية ممارستنا بقدر الإمكان في ظلّ الشروط القائمة فعلاً في المنطقة والعالم»^(١٧٥). فالشيخ محمد مهدي شمس الدين يدعو إلى سيادة شعبية بمعنى الديمقراطية حيث يتساوى الجميع في المجتمع.

(١٧٣) المصدر نفسه، الصفحة ٤٤٢.

(١٧٤) المصدر نفسه، الصفحتان ٤٤٢ و ٤٤٣.

(١٧٥) محمد مهدي شمس الدين، الأمة والدولة والحركة الإسلامية (بيروت: المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى، ١٩٩٤)، الصفحة ١٧٣.

الشيخ محمد جواد مغنّية

ينظر الشيخ محمد جواد مغنّية إلى الدولة باعتبارها ضرورةً لحفظ النظام والأمن من جهة، وتطبيق العدالة من جهة أخرى^(١٧٦). وهي من الموضوعات الخاضعة للاجتماع السياسي، ولا يوجد تمايز فيها بين إسلامي وغير إسلامي. فالدولة معه لا تصبح إسلاميةً بمجرد إعلانها اعتماد القرآن والسنة النبوية دستوراً وقانوناً أساسياً لها؛ وذلك لأنّ العمل في الدولة له طبيعة إدارية محضة، أو اجتماعية لم يرد فيها نصّ. بالتالي فالسيادة لا بدّ أن تتميز بالشعبية، وتعبّر عن مصالح المجتمع وتواكب العصر حتّى تكون عصريةً.

السيد محمد حسين فضل الله

وفي حوار طويل أجراه محمد عبد الجبار مع السيد محمد حسين فضل الله، وصدر في كتاب بعنوان المشروع الحضاري الإسلامي، أبدى العلامة فضل الله تحفظه على المفرد-المصطلح، وذكر أنه عندما يتحدّث عن الديمقراطية يقصد «ضدّ الاستبداد» أي «أننا مع الديمقراطية بمعنى أننا ضدّ الاستبداد لكننا لا نستطيع أن نلتزم بكلّ نتائجها على مستوى القضايا الإسلامية». ويضيف في مكان آخر:

إننا كإسلاميين لا نعتبر أنّ الديمقراطية هي الخطّ الذي يعطي الشرعية للقضايا المطروحة في حياة الناس ولا سيّما إذا كانت هذه القضايا تتصلّ بالتشريع لأننا نعتبر أنّ الناس لا دخل لهم في مسألة التشريع^(١٧٧).

(١٧٦) انظر، محمد جواد مغنّية، الخميني والدولة الإسلامية (بيروت: دار العلم للملايين)، الصفحة

(١٧٧) محمد حسين فضل الله، المشروع الحضاري الإسلامي، الطبعة ١ (بيروت: مؤسسة العارف، ١٩٩١)، الصفحتان ١٢٥ و١٢٦.

نلاحظ أنّ السيّد فضل الله لا يرفض الديمقراطية كمفهوم يعزّز الحرّيّة ضدّ الاستبداد، لكنّه يرفضها إذا تجاوزت حدّها وأخذت تتدخّل بمعتقدات الفرد وإيمانه وقضايا التشريع الدينيّ. فالسيّد فضل الله يريد أن يضبط فكرة الديمقراطية في إطار مفهوميّ ويقنّن حدود تدخّلها. فهو يقبلها كأطار لتنظيم الخلافات السياسيّة بين الناس، ويرفضها إذا تحوّلت إلى أداة تدخّل في شؤون الناس الاعتقاديّة.

تعتبر الدولة عند السيّد محمّد حسين فضل الله ضروريّة لحفظ النظام العامّ، بالتالي لا تنتقل سلطة الله وحاكميّته فيها للفقهاء، ذلك أنّها أمرٌ مدني اجتماعيّ تابع لإرادة الناس في حياتهم، والدولة عنده غير معنيّة في الإسلام إلا على مستوى الهويّة، حيث تكون دينيّة الهويّة تضمن العدل. يقول السيّد:

لم تترك الشريعة الناس سدّى يختارون ما يريدون دون أزع أو رادع، بل أوجبت عليهم تأسيس دولة تحفظ النظام العامّ وتحول دون سيادة الفوضى والهرج والمرج، ونموذج ولاية الفقيه واحد من النماذج التي تحقّق هذا الغرض وتوصل إلى ذلك المقصد، وشرط ذلك أن لا يستبدّ الفقيه برأيه، بل يعتمد منهج الرجوع إلى أهل الخبرة وأن يقبل النقد ويتحمّل الرأي المخالف. ومن النماذج المؤدّية للغرض أيضاً نموذج شورى الفقهاء. على أيّ حال لا يوجد نموذج محدّد للحكم في فترة الغيبة، بل كل ما يحفظ النظام ويساعد على تثبيت القيم الإسلاميّة^(١٧٨).

وفي هذا الإطار، يقترح نموذجين للحكم في الإسلام، الأوّل شعبيّ، يقوم على انتخاب الشعب لممثليه مع دور للفقهاء ورجال الدين (يتوسّع هذا الدور ويتقلّص بحسب الحاجات الاجتماعيّة)، وفي هذا الإطار تكون الدولة محايدة مع هويّة إسلاميّة؛ في حين أنّ الخيار الثاني يقوم على أساس حكم أهل العقد والحل، وتكون الدولة الإسلاميّة ملتزمة، ويتقلّص دور الشعب.

(١٧٨) حوار مع السيّد محمّد حسين فضل الله في مجلة حكومت إسلامي، العدد ٢، السنة ٥، صيف ١٣٧٩، الصفحتان ٦ و ٧. نقلاً عن كتاب مسعود بورفرد، الديمقراطية الدينية، تعريب محمّد حسن زراقط (بيروت: دار المعارف الحكميّة، ٢٠٠٨)، الصفحة ٩٣.

تجربة الجمهورية الإسلامية

شكل مفهوم الحاكمية مادةً أساسيةً في النقاش الذي رافق إعلان الجمهورية الإسلامية في إيران، حيث دار الحديث عن أسس الدولة، فرفض الإمام الخميني قدس سره^(١٧٩) وصف الدولة بال«الجمهورية الإسلامية الديمقراطية». وهذا الأمر لم يكن عشوائياً، لأنّ القبول بهذا اللفظ يعني أنّ النظام يستند إلى أساسين: الإسلام والديمقراطية، وهذه الازدواجية قد توهم أنّ الحريّات الفردية والديمقراطية التي سيتمتع بها الأفراد في ظلّ نظام الجمهورية الإسلامية منبثقة من الصفة الديمقراطية، لا الإسلامية. وقد يفهم من هذه الازدواجية أنّ الحريّات والحقوق الفردية والديمقراطية تنبثق من الأساس الديمقراطي للنظام، لا من الأساس الإسلامي. بينما أحكام العبادات والمعاملات والأحوال الشخصية تنبثق من الأساس الإسلامي للنظام^(١٨٠). والواقع يريد أن يؤكد على أنّ موضوع الحريّات الفردية منطلق من الإسلام، وخاضع للرؤية الكونية المتكاملة التي يحتويها. بالتالي، هناك فارق مركزي بين الحاكمية كما يفهمها الإسلام والتي تتكئ وتتأصل بالوحي، وبين الحاكمية الغربية التي تنطلق من نظرتها إلى الإنسان باعتباره كائناً ذات رغبات يحتاج إلى كوابح لكي ينضبط.

تنطلق رؤية الإمام الخميني قدس سره هذه من رؤيته لماهية السياسة في الإسلام، التي لا تتفق بشكل كليّ مع التعريف الغربيّ، فنظره

تمثّل هذه السياسة [سياسة الحكومات غير الدينية] أحد أبعاد السياسة التي كان ينتهجها الأنبياء والأولياء في السابق والعلماء المسلمون في الوقت الحاضر. ولكنّ الإنسان لا

(١٧٩) مرتضى مطهرى، «مسائل النظام والثورة»، في: مجلّة ثقافة التقريب، العدد ٣٣.

(١٨٠) المصدر نفسه.

يتملك بعداً واحداً ولا المجتمع كذلك. ليس الإنسان مجرد حيوان تقتصر شؤونه على الأكل والشرب فقط. فالسياسة الصحيحة، إن وُجِدَتْ، ستقود الأمة ضمن بُعد واحد وهو البعد الحيواني، بيد أن هذه سياسة مجتزأة مقارنة بالسياسة الشمولية التي أقرّها الإسلام للأبناء والأولياء. فأولئك كانوا يهدفون إلى هداية الأمم في جميع المصالح المقررة للإنسان أو المجتمع. فالسياسة إذاً هداية المجتمع وسوقه مع الأخذ بعين الاعتبار جميع مصالحه، وكذلك جميع الأبعاد الخاصة بالإنسان والمجتمع معاً، فتهديهما إلى ما فيه صلاحهما وخيرهما، صلاح الأمة والأفراد معاً، وهو ما أنيط بالأبناء وليس بإمكان الآخرين ممارسة هذا النوع من السياسة^(١٨١).

ويتضح من كلام الإمام الخميني قدس سرّه موافقته على مفهوم السيادة الشعبيّة ولكنّه يربط بينها وبين الهدف الأسمى في الإسلام المتمثل في قيادة الإنسان لصلاحه في الدنيا والآخرة. يقول الإمام: «لا يظنّ امرؤ أنّ الإسلام مثل المسيحيّة، عبارة عن علاقة معنويّة بين الأشخاص وبين الباري تعالى فقط. بل إنّ الإسلام لديه برنامج كامل للحياة؛ وفي الإسلام برنامج للحكومة»^(١٨٢).

فقد كان الإمام على يقين بأنّ الثورة الإسلاميّة في إيران كانت ثورةً شعبيّةً، ولكنّها في الوقت عينه تحمل المشروع الإلهيّ للبشريّة عبر إمداده الغيبيّ لهم. يقول الإمام:

هذه النهضة [...] تفجّرت وانبثقت من صميم الشعب. لا يستطيع أحد القول إنّها ملكي. ليس هذا من حقّ أحد، من الخطأ أن يقول: إنّها ثورتي، ما من يد تستطيع تغيير شعب بهذه الصورة. الله هو الذي فعل هذا [...] لا يمكن القول: إنّ رجال الدين هم الذين فعلوا هذا، ولا يتسنّى القول: إنّ أهالي السوق هم الذين فعلوا هذا، كلاً، إنّها اليد الإلهيّة التي فجّرت هذه الثورة من صميم الشعب^(١٨٣).

(١٨١) خليل حقيقت كو، «الإسلام وأبعاده السياسيّة والاجتماعيّة في رؤية الإمام الخميني»، في: فقه الاجتماع السياسيّ، الطبعة ١ (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، ٢٠٠٩)، الصفحة ٤٠.

(١٨٢) المصدر نفسه، الصفحة ١٠٦.

(١٨٣) إبراهيم طالب دارابي، «تأمّلات في الرؤية السياسيّة للإمام الخميني»، في: فقه الاجتماع السياسيّ، مصدر سابق، الصفحة ١٣٦.

فتسعى الثورة الإسلامية، بمددها الإلهي، إلى إعطاء الشعب دوراً فاعلاً في تقرير مصيره بعد الثورة. ويقول الإمام:

ليس الحال الآن كما كان في عهد الشاه والملكية حيث يخاف الناس جميعاً من الشاه، بينما لا يخاف هو أن يعزله الشعب فلم يكن ثمّة عزل وكان يفعل كل ما يحلو له^(١٨٤).

لأنّ «الذي نرومه هو حكومة عادلة ونظام عادل وهيئة حاكمة عادلة يثق بها المجتمع وتقدّم الخدمة للمجتمع»^(١٨٥). وهذه الحكومة

ترتكز إلى أصوات الشعب مئة بالمئة وبطريقة يشعر معها كل إيراني بأنّه يقرّر مصيره ومصير بلاده بصوته [...] حكومة يستطيع فيها أوسط فرد إيراني انتقاد أكبر مسؤول في الدولة بكلّ حرّية وبدون أيّة مخاطرة، ويتاح له مطالبته بتقديم إيضاحات حول ممارساته^(١٨٦).

فالإمام قام، بين قلة من المرجعيّات الدينيّة، بتفعيل فقه سياسيّ جديد، قائم على فكرة الجمهوريّة كإطار مفهوميّ للدولة الإسلاميّة، حيث يكون دور الشعب حاضرًا كأساس للسلطة، وفي هذا ربط تطبيق الأحكام الشرعيّة بالمصالح العامّة، والحقوق السياسيّة بالمواطنة، إضافة إلى قبول الدور التشريعيّ للبرلمان. وكانت هذه «المفاهيم بمعظمها مرفوضة لدى الشريحة الأوسع من الزعماء الدينيّين، نظرًا إلى ما كان يزعم عن أصولها الغربيّة وتعارضها مع مبادئ الشريعة»^(١٨٧)، ولكنّه في هذه لم يعزل السيادة عن بعدها الدينيّ، وهذا ما انعكس في دستور الجمهوريّة عام ١٩٨٠ وتعديلاته اللاحقة، حيث يظهر جلياً أنّ الحاكميّة الإسلاميّة

(١٨٤) المصدر نفسه، الصفحة ١٣٨.

(١٨٥) المصدر نفسه، الصفحة ١٣٩.

(١٨٦) المصدر نفسه، الصفحة ١٤٢.

(١٨٧) توفيق السيف، حدود الديمقراطيّة الدينيّة (بيروت: دار الساقى، ٢٠٠٨)، الصفحة ٦٧.

ليست كوايح للإنسان، إنما هي عملية تسمح للإنسان بالتكامل، فيتحوّل فيها إلى شاهد وشهيد. وبالتالي، فالدستور لا يكون هو الأصل باعتباره المرجعية المطلقة، إنما هو رسالة توجد «الأرضيات العقائدية للنهضة [...] والظروف المناسبة لتربية الإنسان على القيم الإسلامية العالمية الرفيعة»^(١٨٨)، وبذلك لا تكون أمرًا جزئيًا يقوم على اعتبار الإنسان كائنًا سياسيًا في إطار مجتمع ضيق يدلي بصوته كلّ فترة زمنية محدّدة، ويحال إلى التقاعد بانتظار الفترة اللاحقة، إنما يتحوّل الإنسان إلى مؤثر وفاعل في حركة المجتمع الإنساني، من خلال مسؤوليته في إقامة الحكم الإلهي ونصرة المستضعفين.

فالشريعة الإسلامية هي الأصل و

الله سبحانه هو الحاكم المطلق على العالم والإنسان، وهو الذي فوّض إلى الإنسان حقّ تقرير مصيره الاجتماعي، ولا يجوز لأحد سلب الإنسان هذا الحقّ الإلهي، أو إجباره لخدمة فرد، أو جماعة معيّنة، ويمارس الشعب هذا الحقّ الممنوح له من الله^(١٨٩).

بالتالي، فالإنسان في الحاكمية الدينية الشعبية أمام مسؤولية تنطلق من خلال دوره في الخلافة الإلهية، التي يشرف عليها الفقيه، وهي آية يعمل فيها، ولكونها ليست هي الأصل، إنما تتبع مرجعية الولي، الذي يعتبر المشرف والقائد والمتابع لتطبيق الأحكام الشرعية من أجل صيانة حقوق الإنسان التي وردت في المادة ٣ من الفصل الأوّل من الدستور والتي ورد فيها:

(١٨٨) دستور الجمهورية الإسلامية في إيران (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠١٠)، الصفحة ٩.

(١٨٩) دستور الجمهورية الإسلامية في إيران، مصدر سابق، المادة ٥٦.

١. إيجاد بيئة ملائمة لتنمية مكارم الأخلاق والفضائل على أساس الإيمان والتقوى ومحاربة جميع مظاهر الفساد والضياع.
 ٢. رفع مستوى الوعي العام على جميع الأصعدة من خلال الاستخدام الصحيح للصحافة ووسائل الإعلام والوسائل الأخرى.
 ٣. إتاحة مجالات التربية والتعليم والتربية البدنية مجَّاناً للجميع وعلى كافة المستويات وتسهيل وتعميم التعليم العالي.
 ٤. تعزيز روح البحث والإبداع في جميع المجالات العلميَّة والتقنيَّة والثقافيَّة والإسلاميَّة عن طريق استحداث مراكز البحوث.
 ٥. مكافحة الاستعمار بشكل كامل والتصدي للنفوذ الأجنبيِّ.
 ٦. ضمان الحرِّيَّات السياسيَّة والاجتماعيَّة في إطار القانون.
 ٧. مشاركة أفراد الشعب كافةً في تقرير خياراتهم السياسيَّة والاقتصاديَّة والاجتماعيَّة والثقافيَّة.
 ٨. إزالة كلِّ أنواع التمييز المجحف وتوفير فرص متكافئة للجميع للاستفادة من الإمكانيات في المجالات الماديَّة والمعنويَّة.
- هذا، وأكد الإمام الخامنئي على السيادة الشعبيَّة الدينيَّة انطلاقاً من رؤيته الحضاريَّة التي ترى الإنسان كائنًا دينيًّا متَّجهاً باتجاه الله لتحصيل كماله، لذلك

يجب أن لا يُستهان بالعلاقة مع الله، فجميع أمورنا رهن بهذه العلاقة، إنَّ هذه العلاقة هي كالدواء لقلوبنا تمنعنا من أن نخشى العداوات. إنَّها العلاقة مع الله التي تملأ قلوبنا بحبِّة المؤمنين وسالكي طريق الله بغضِّ الطرف عن اختلاف الرؤى والسلائق. إنَّها العلاقة مع الله والاتصال به التي تؤدي بنا إلى أن لا ندوس على الحقيقة كرامة لأهواننا،

وإلى أن لا نضحّي بمصالح الإسلام في مقابل أهدافنا الشخصية. إنَّها العلاقة مع الله التي تؤدِّي إلى أن لا نحرف عن صراط الله، وإلى أن لا نندم أو نتعب أو نملّ من طيِّ هذا الطريق^(١٩٠).

فهذا الارتباط يعطي المعنى لحياة الإنسان، ويجعله يشعر بعظمة هذا الوجود الذي يعيشه، الأمر الذي ينمي لديه الإحساس بالأخوة الإنسانيّة.

إنَّ الارتباط بالله يمنع الإنسان من الطغيان والاستكبار، ومن يرتبط بالله وإن كان قوياً ويشعر بالقوّة لكن يعلم أنّ هذه القوّة ليست من ذاته، بل من الله. فالاستكبار والطغيان والغنى عن الله سببها عدم ارتباط الإنسان بالله، وتصور الإنسان أنّ القوّة الظاهرية منه، والثروة الظاهرية ملكه، ولا يتصور أنّه يمكن أن تزول في لحظة واحدة^(١٩١).

وما ينطبق على الأفراد ينطبق على المجتمعات الإنسانيّة، التي لا بدّ من أن تقوم على أسس إيمانيّة ترتبط بالله عزّ وجلّ. وفي هذا المجال

صحيح

إنَّ الأنظمة الرأسماليّة قد ذهبت وراء العمران والأعمار والتطور العلميّ والصناعيّ في دولها. طبعاً استطاعت تحقيق الكثير من الأهداف التي كانت وراءها، فقد اكتسبوا العلم والحياة الهانئة والتكنولوجيا المتطورة، وكماليّات الحياة، والقدرات العسكريّة، وهذا وعد إلهيّ، فقد وعد الله تعالى كلّ شعب بلوغ الهدف الذي يتحرّك من أجله بجديّة. وهؤلاء تحرّكوا بجهد، وبلغوا من مظاهر الحياة بمقدار ما سعوا من أجله كالثروات والقدرات العسكريّة والعلميّة^(١٩٢).

ولكنّها تناست القدرة الإلهيّة، فأخذت تطبّق عدوانيّتها على الآخرين، وهي في هذا تنناسي أنّها وبهذا الواقع تستدرج وتتحرك ببطء نحو الانهيار والانهدام.

(١٩٠) الإمام الخامني، الأخلاقية الولائيّة (بيروت: مركز باء للدراسات، ٢٠٠٣)، الصفحة ٢٨.

(١٩١) الإمام الخامني، الدعاء، إعداد الشيخ عليّ المسترشد، الصفحة ١٨.

(١٩٢) كلام للإمام الخامني في الذكرى السنويّة السادسة لرحيل الإمام الخميني قدس سرّه بتاريخ ٥ محرم ١٤١٦هـ.

فالإمام لا يعزل مفهوم الدولة والاجتماع السياسي عن البعد التوحيدي، بل يجعل التوحيد العنصر الأول والمؤسس للدولة، ويعتبر ابتعاد الإنسان والحضارات عن الله عزّ وجلّ يقودها نحو الاستكبار والعتوّ، فتتحوّل إلى مجرد قوّة عمياء لا تهتمّ إلا بمصالحها الخاصّة على حساب المصالح الإنسانيّة. لذلك نرى

النزعة العدوانية الموجودة لدى القوى الاستكبارية في الاستحواذ على الدول الأخرى والهيمنة عليها. فالقوى العالميّة العظمى تبذل قصارى جهدها لتتغلغل في أوساط دول العالم الأخرى وتلبسط هيمنتها عليها وتربط هذه الدول بعجلتها^(١٩٣).

كما نرى الاستبداد الداخلي من قبل الحكام.

إنّ مشكلة الشعوب تكمن في تسلّط وحاكميّة أشخاص هم في الباطن حيوانات مفترسة ووحشيّة، لا تعير اهتماماً لأيّ شيء. وإن بدوا في الظاهر أناساً كسائر الناس، إنّ ذلك الشخص الذي لا يعير أدنى أهميّة لقتل آلاف الناس، ولإلقاء الأسلحة الكيميائيّة على النساء والأطفال، ويرتكب جنائياته تلك بمنتهى السهولة، هو في الظاهر إنسان ولكنّه في الباطن ذئب. صورته المعنويّة والحقيقيّة، والتي سيحشر على أساسها يوم القيامة، هي صورة حيوان وحشيّ^(١٩٤).

فإذا أدرك الإنسان هذا الجانب أصبح قادراً على القيام بمهامه على الشكل الأتمّ، انطلاقاً من إدراكه للهدف من الوجود المتمثّل بإيصال الإنسان إلى كماله عبر التقوى التي تتجلّى نتائجها ليس على مستوى الأفراد فحسب إنّما في جميع مرافق الحياة. يقول الإمام الخامنّي دام ظلّه:

إنّ التقوى يؤثر في جميع مجالات الحياة، فانظروا كم تطرّق القرآن الكريم حول التقوى، ولم يقتصر الموضوع على أنكم لما ترحلون من هذه الدنيا إلى عالم الآخرة، سيوافيكم الله عزّ وجلّ بالجزء الحسن جزاء تقواكم وورعكم، لا لم يكن الأمر هكذا فحسب، بل

(١٩٣) المصدر نفسه.

(١٩٤) الأخلاقيّة الولائيّة، مصدر سابق، الصفحة ٢٥.

إنَّ التقوى تقوم بإدارة هذه الدنيا والإدارة الصحيحة لهذا العالم هي التي ستصنع تلك الحياة الآخروية^(١٩٥).

لذلك،

إنَّ من ينظر إلى الإمام العظيم [الخميني] [قده] يعرف أنَّ القاعدة الأصلية لهذه الحركة العظيمة هي التقوى، فالإمام كان تجلياً للتقوى والتوجه والمعرفة والإخلاص والعمل لله، ولولا ذلك ولو لم يكن الإمام صالحاً ومن أهل التقوى والمعرفة إلى هذه الدرجة لما آل الأمر إلى ما نحن عليه الآن^(١٩٦).

فالتقوى هي الأصل لبناء المجتمع وتحقيق العدالة فيه.

هذه العدالة التي سعى النبي بعد التوحيد إلى ترسيخ قواعدها الثابتة للمجتمع، فهي تدخل في صلب كل دعوة دينية، لذلك، «الدعوة الإسلامية عبارة عن استقرار العدل في المجتمع»^(١٩٧). فالمجتمع الإسلامي لا يكون إسلامياً إلا عندما يتبنى مفهوم العدالة في صلب حركته الإنسانيّة. ويذهب الإمام أبعد من ذلك، «وإن كانت في العالم قضيتان إحداها عادلة والأخرى ظالمة وكانتا غير إسلاميتين، كان الإسلام مع العدل وإن كان في غير إسلامي»^(١٩٨).

فالعدل بالنسبة للإمام الخامنئي لا يؤثر فقط على العناصر الحيائية المباشرة، إنما يمتد تأثيره على كثير من الأمور المستقبلية حتى تلك التي تتعلق بالطبيعة،

لو رأيتم الأطفال في بقعة من العالم يموتون جوعاً فظاهر القضية هو عدم هطول الأمطار ووقوع الجفاف، لكنّ واقع القضية شيء آخر وهو فقدان العدالة، فلو كانت العدالة حاکمة هناك من الأجيال السابقة. ولو كانت العدالة حاکمة في الحياة البشرية لاستطاع

(١٩٥) الإمام الخامنئي، القرآن كتاب الحياة، تعريب محمد رضا ميرزجان (دون ناشر، ٢٠٠٤)، الصفحة ١٧٦.

(١٩٦) كلام للإمام الخامنئي. بمناسبة حلول شهر رمضان المبارك بتاريخ ٢٤ شعبان ١٤١٤ هـ.

(١٩٧) كلام للإمام الخامنئي. بمناسبة البعثة النبوية الشريفة بتاريخ ٢٧ رجب ١٤١٥ هـ.

(١٩٨) المصدر نفسه.

الآباء في ظلّ استقرار العدالة بناء حياة يمكن العيش فيها، ولما واجه الأطفال والجائعون هذا اليوم^(١٩٩).

وعندما نتحدّث عن العدل لا بدّ من فهمه في إطار بعده الأخلاقيّ الذي يتوجّه إلى الناس، ويعمل على ارتقائهم من الجانبين الروحيّ والمادّيّ عبر إيجاد بيئة سليمة لحياة الإنسان، بيئة لا يسودها الظلم، لا يسحق فيها القويّ الضعيف،

لهذا فقد رأيتم الأنظمة التي رفعت شعار العدالة الاجتماعية، لم تستطع تحقيق شيء من العدالة الاجتماعية في مجتمعاتها، نعم حققت أشياء أخرى، كارتياح الفضاء وصناعة الصواريخ العابرة للقارّات، لكنّها عجزت عن تحقيق العدالة الاجتماعية؛ لأنّ العدالة الاجتماعية تتحقّق في ظلّ إصلاح البشر وإصلاح النفوس والباطن وفي ظلّ الذكر والتوجّه إلى الله^(٢٠٠).

يعتبر الإمام الخامني، وانطلاقاً من مبدأ العدل، الشعب فاعلاً في الدولة الإسلاميّة، بل هو من خلال مشاركته في الانتخابات يُظهر «جرياناً للرحمة الإلهيّة في البلاد»^(٢٠١). ولكنّ هذه الفعاليّة لا تنبع من كونها مجرد عمليّة انتخابيّة أو استساخ للتجربة الغربيّة، إنّما هي خاصيّة إسلاميّة «تؤسّس الحرّيّة والحقوق الاجتماعيّة بدون الليبراليّة، والمساواة بدون الماركسيّة، والنّظم والانضباط بدون الفاشيّة الغربيّة»^(٢٠٢). لذلك على الشعوب أن تنبّه إلى ماهيّة الشعبيّة في حراكها حتّى لا تقع في شرك الليبراليّة، ويقول:

حافظوا على التزامكم بالشريعة الإسلاميّة التقدّميّة دون أن تقعوا في جمود وتحجّر، واعرفوا كيف تكونون مستقلّين دون أن تنزروا، وكيف تتطوّرون دون أن تكونوا

(١٩٩) كلام للإمام الخامني في كبار مسؤولي الدولة وسفراء البلدان الإسلاميّة بتاريخ ٢٧ رجب ١٤١٦.

(٢٠٠) المصدر نفسه.

(٢٠١) كلام للإمام الخامني لدى استقباله أعضاء مجلس خبراء القيادة.

(٢٠٢) المصدر نفسه.

تابعين، وكيف تمارسون الإدارة العلميّة دون أن تكونوا علمانيّين ومحافظين [...] إذا كانت «الديمقراطيّة» بمعنى الشعبيّة والانتخابات الحرّة في إطار أصول الثورات فلتكونوا جميعاً ديمقراطيّين. وإذا كانت بمعنى السقوط في شرك الليبراليّة الديمقراطيّة التقليديّة ومن الدرجة الثانية فلا يكن أحد ديمقراطيّاً^(٢٠٣).

فنظام السيادة الشعبيّة الدينيّة «قائم على المعنويّات وامتزاج الدين بالحياة على الصعد السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة»^(٢٠٤). وهذه المعنويّات تجعل الإسلام ثورة إنسان جديد، تتجدّد بتجدّد الإنسانيّة التي تتبنّى مشروع الإنسان أو الإسلام، لأنّها تعدّ

بناء الإنسان في الواقع أمراً يفوق جميع الأشياء أهميّة في نظر أيّ ثورة من الثورات. فالثورة إذا لم تصنع إنساناً، لا تكون قد أنجزت أيّ عمل مطلقاً. ولو فكر شخص بهذا الكلام لوجد دليلاً واضحاً، أي إنّ هذا الكلام لا يحتاج إلى استدلال، لأنّ الدنيا بدون الإنسان الصالح هي ظاهرة بلا روح، ظاهرة عمياء ومظلمة^(٢٠٥).

فالإمام الخامنّي يؤكّد على السيادة الشعبيّة الدينيّة، ويعتبرها عنصراً يودّي إلى تجديد الرؤية الإنسانيّة بشكل مستمرّ فهي بهذا الشكل لا تتحوّل إلى إطار دعائيّ خادع أو نظام مقفل يتحكّم فيها صاحب السيادة العليا، إنّما تتطور مع تطوّر الأطر الاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة للمجتمع مع الحفاظ على البعد الاعتقاديّ للدين والمتمثّل بالشريعة عبر الوليّ الفقيه أو عبر التجارب التي يرتضيها الشعب، ويقول الإمام دام ظلّه:

كانت هذه الشعوب مؤمنةً بالإسلام فإنّ مطلوبها هو «نظام السيادة الشعبيّة الإسلاميّ» أي إنّ الحكام يُنتخبون وفق تصويت الناس، وأن تكون القيم والأصول الحاكمة على المجتمع وفق أصول قائمة على المعرفة والشريعة الإسلاميّة.

(٢٠٣) كلام للإمام الخامنّي في الذكرى الأولى لربيع الصحوّة الإسلاميّة.

(٢٠٤) كلام للإمام الخامنّي بتاريخ ١٣/٨/٢٠١٢.

(٢٠٥) الأخلاقيّة الولائيّة، مصدر سابق، الصفحة ٣٧.

وهذا يمكن تحقيقه في البلدان المختلفة بأساليب وأشكال مختلفة بمقتضى ظروفها، لكن يجب المراقبة بحساسية كاملة كي لا يختلط هذا المشروع بالديمقراطية الليبرالية الغربية. الديمقراطية الغربية العلمانية أو المعادية للدين أحياناً ليس لها أي ارتباط بسيادة الشعب الإسلامية المتزمنة بالقيم وبالخطوط الأصلية الإسلامية في نظام البلاد^(٢٠٦).

سلسلة أديّات النهوض

- ١- العبادة والعبوديّة في الرؤيا والسلوك عند الإمام الخميني حسن يحيى بدران
- ٢- عاشوراء وخطاب المقاومة الإسلاميّة عليّ مهدي زيتون
- ٣- الشعائر الحسينيّة من المظلوميّة إلى النهوض شفيق جرادي
- ٤- على ضفاف الفرات إبراهيم أمين السيّد
- ٥- مجتمع المقاومة نعيم قاسم
- ٦- الشيخ عبد الحميد بن باديس إلياس جوادى
- ٧- الثورة الإسلاميّة في إيران: ظروف النشأة والقيم القياديّة منوشهر محمّدي
- ٨- الخطاب عند السيّد حسن نصر الله أحمد ماجد
- ٩- الحداثة والمقاومة طه عبد الرحمن
- ١٠- الإمام ونهج الاقتدار شفيق جرادي
- ١١- قيم النهوض: الحرّيّة - العدالة - الاستقلال الوطني مرتضى مطهّري
- ١٢- النهوض الحضاريّ في فكر الإمام موسى الصدر غسان فوزي طه

- ١٣- القدس في الوعي المقاوم
بلال حسن التل
- ١٤- مباني إنتاج الآخر في العقل الإسرائيلي
حسين سلامة
- ١٥- الدولة والمقاومة في ظلّ الأوضاع الدوليّة الراهنة
مجموعة من الباحثين
- ١٦- المقاومة: جدليّة الحقّ والقوّة
مجموعة من الباحثين
- ١٧- الشورى ونظم الأمر
عليّ يوسف
- ١٨- الحرب على غزّة
مجموعة من الباحثين
- ١٩- المرجعيّة الدينيّة والمقاومة
عبد الساتر الموسوي
- ٢٠- إشكاليّة الوعي والذاكرة العربيّة
بيان نويهض الحوت
- ٢١- الرؤية العلميّة لدى الإمام الخامنّي
عبد الله زيعور
- ٢٢- الفقه السياسيّ في فكر الإمام الخامنّي حفظه الله
مجموعة من الباحثين
- ٢٣- السيادة الشعبيّة الدينيّة
مجموعة من الباحثين
- ٢٤- الحاكميّة: دراسة في المفهوم وتشكّله
أحمد ماجد