



إشكالية الحكم الإسلامي والدولة الحديثة*



محمد عفان

كاتب وباحث في العلوم السياسية

٢٠١٤/٩/٢٥

المحتويات

٢	مقدمة
٣	ما هي الدولة الحديثة؟
٦	أولاً: نموذج الرابطة الأممية لد.د.عبدالرزاق السنهوري
١٠	ثانياً: النموذج السلطوي التقليدي للدولة الإسلامية
١٢	ثالثاً: النموذج الديمقراطي التحديثي للدولة الإسلامية
١٥	رابعاً: النموذج شبه الشيوعي للدولة الإسلامية
١٧	خامساً: النموذج المثالي الراديكالي للدولة الإسلامية
٢٠	خاتمة
٢٣	المراجع

ارتبط ميلاد الدولة الحديثة في العالم الإسلامي بظاهرة جديدة نوعا ما في الخبرة الإسلامية، هذه الظاهرة هي تعدد - بل وأحيانا تضاد - النظريات والأيدولوجيات التي تؤسس للحكم الإسلامي في ظل هذا التنظيم السياسي الحديث، وهي الإشكالية التي لم تكن مثارة على هذا النطاق الواسع والمربك في التنظيمات السياسية التي سبقتها في تاريخنا الإسلامي (الدولة الإمبراطورية - السلطنات و الممالك - الدول/المدن - أو حتى التنظيمات الأولية كالقبيلة). وهذه الإشكالية المتمثلة في عدم وضوح أو عدم الاتفاق بين المسلمين - بل وبين الإسلاميين- على الشكل المؤسسي والوظائف الأساسية والخصائص المحددة لمفهوم الدولة الإسلامية أو الحكم الإسلامي في ظل الدولة الحديثة ألفت بظلالها على الصراع الإسلامي - العلماني الذي ضرب مجتمعاتنا منذ أكثر من قرن من الزمان، ومازال يتجدد من آن لآخر كلما وجدت أمتنا نفسها في منعطف تاريخي فاصل (مثل: إبان تأسيس الدول العربية الحديثة في عشرينيات القرن الماضي، أو في أعقاب الاستقلال في خمسينياته وستينياته، أو عقب الربيع العربي في مفتح العقد الثاني من القرن الحادي والعشرين). ولم يقف الأمر عند هذا الحد، بل امتد الصراع ليندلع بين مختلف الحركات والأحزاب الإسلامية، والتي تنازعت حول أصالة وصواب النموذج الذي تدافع عنه في مقابل انحراف وخطأ النماذج الأخرى، وتنوعت مظاهر هذا الصراع وتباينت شدته بين التراشق بالأفكار، إلى التكفير والتقاتل، وما النزاع بين النظام السعودي، وجماعة الإخوان المسلمين، وتقديم الأولى للدعم المادي السخي، والدعم الدبلوماسي الدؤوب للانقلاب العسكري الذي أطاح بالإخوان المسلمين في مصر^١ ثم إعلانها إياها جماعة إرهابية إلا دليلا على حدة وشراسة الصراع بين النماذج المتنافسة على الدولة الإسلامية المعاصرة.^٢

وتكمن المفارقة في هذه الإشكالية في أنه على الرغم من أن هناك توافقا عاما بين الحركات الإسلامية حول تعريف الدولة الإسلامية، وهي أنها الدولة التي تقوم على تطبيق الشريعة الإسلامية، إلا أن النماذج التي تطرحها هذه الحركات للحكم الإسلامي في إطار الدولة الحديثة جد مختلفة، ويمكن بالرجوع إلى بعض المصادر^٣ أن نذكر منها إجمالا النماذج الآتية:

- نموذج الرابطة الأممية لـ د. عبدالرزاق السنهوري
- النموذج السلطوي التقليدي للحركة الوهابية

١. Azzam Tamimi, "From Democracy to Military Dictatorship: Egypt 2013 = Chile 1973". *Insight Turkey* 16, 1 (2014): 48.

٢. Stratfor Report: Saudi Arabia and the Muslim Brotherhood: Unexpected Adversaries. ٢

<http://www.defenceviewpoints.co.uk/articles-and-analysis/saudi-arabia-and-the-muslim-brotherhood-unexpected-adversaries/pdf> (accessed 9 April 2014).

٣. Abdelilah Belkeziz, *The state in contemporary Islamic thought: a historical survey of the major Muslim political thinkers of the modern era* (London: I. B. Tauris, 2009).

- براق زكريا، الدولة والشريعة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ٢٠١٣.



- النموذج التحديثي الديمقراطي الذي تتبناه الأحزاب الإسلامية الديمقراطية
- النموذج شبه الثيوقراطي في نظرية ولاية الفقيه الشيعية، ونظيره السني - حكم العلماء - مثل نظام طالبان بأفغانستان، والمحاكم الشرعية بالصومال.
- النموذج المثالي الراديكالي والذي يتبدى في مفهوم الحاكمية عند أبو الأعلى المودودي وسيد قطب.

ويزداد الأمر تعقيدا عندما نرى البعض يذهب، في ظل هذا التباين والتعارض، إلى الحديث عن عدم ملاءمة متأصلة بين إطار الدولة الحديثة وفلسفة الحكم الإسلامي، فإذا كانت الدولة الحديثة هي منتج البراداييم العقلاني الوضعي rational positivist لفلسفة التنوير الأوروبي، فإن الحكم الإسلامي هو نتاج براداييم ميتافيزيقي معياري metaphysical normative، وإذا كانت السيادة Sovereignty في الدولة الحديثة - وهي أحد صفاتها الأصيلة المميزة كما سنرى لاحقا - تكمن في الدولة ذاتها، فإن مفهوم السيادة في الحكم الإسلامي يرتبط بذات عليا-وهو الله سبحانه وتعالى-، وإذا كانت تقنيات بناء الإنسان Subject Production في الدولة الحديثة تهدف إلى خلق مواطن فاعل ومنتج، فإن نظيرها في الحكم الإسلامي هو البناء الأخلاقي للإنسان.

ما هي الدولة الحديثة؟

وقبل التناول التفصيلي لكافة هذه النماذج، سيكون من الملائم أن نلقي الضوء أولا على ما هي الدولة الحديثة، وما هي الخصائص المميزة لها عن ما سبقها من الدول والتنظيمات السياسية. ويستوجب الحديث عن نشأة الدولة الحديثة الإشارة إلى أمرين: أولا أنها تعتبر بنت التجربة الأوروبية بامتياز، أي إنها نشأت نتيجة التطورات السياسية والاجتماعية التي مرت بها أوروبا منذ القرن السادس عشر، ثانيا: أنه لا يوجد قاعدة عامة أو نمط محدد لنشأتها من التنظيمات السياسية التي سبقتها، فهي قد نشأت أحيانا كنتيجة تحور في التنظيمات السياسية القائمة (عادة: الممالك) واكتساب بعض الخصائص الجديدة، وأحيانا نتيجة تشظي تنظيمات سياسية أكبر (عادة: الدولة الإمبراطورية) على خلفية هزيمة عسكرية أو صراع داخلي، وأحيانا نتيجة اندماج تنظيمات سياسية أصغر (عادة: قبائل أو دول/مدن State-City) نتيجة توافقات على مصالح أو تسويات سياسية وعسكرية.⁴

4. Wael B. Hallaq, *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament* (New York: Columbia University Press, 2013), ix – xiv.

5. Kenneth Newton and Jan W Van Deth, *Foundations of comparative politics* (New York: Cambridge University Press, 2010), 23-24.

وبالرغم من التشابه بين الدولة الحديثة وما سبقها من أشكال المجتمعات السياسية في بعض الجوانب إلا أن هذه الدولة لها عدة خصائص مميزة، أهمها:

- احتكارها لاستخدام القهر/العنف الشرعي داخل حدودها، فسيطرة الدولة الحديثة كما يذكر ماكس فيبر على أدوات العنف أحد الصفات المحددة للدولة الحديثة.
- الحدود، فالدولة الحديثة صارت تعرف بأنها وحدات جيوبوليتيكية تشغل حدودا ثابتة ومحددة بدقة، وهو ما لم يكن موجودا في الأنماط السابقة لها من الدول مثل الإمبراطوريات.
- السيادة، بمعنى أن الدولة الحديثة تمثل السلطة الأعلى والنهائية في الإقليم الذي تحكمه.
- الدستورية وحكم القانون، فالدولة الحديثة تمتاز بوجود قوانين منظمة لـ«قواعد اللعبة» وألنظام الحكم وصياغة القوانين داخل نطاقها الجغرافي، بعكس نمط حكم الأشخاص Rule of men الذي كان سائدا في الأنماط السابقة من المجتمعات السياسية.
- المشروعية، وتعني أنه في الظروف العادية تتمتع قرارات وقوانين الدولة بقبول شعبي، يعتمد على مشروعية قانونية، وهذا بعكس أنماط المشروعية الأخرى التي تحدث عنها ماكس فيبر مثل الشرعية التقليدية، أو الكاريزمية التي كانت سائدة في الأنماط السابقة.
- المواطنة، فبالرغم من أن هذا المفهوم قديم يعود إلى الدول-المدن الإغريقية، إلا أنه تراجع في ظل المجتمعات السياسية التي تلتها، ليعود مرة أخرى مع الثورة الفرنسية ليكتسب معنى جديدا يرتبط بالحق في المشاركة العامة، والحقوق والواجبات المتساوية، وانتقال تمثل السيادة في الملك إلى تمثيلها في المواطنين.
- الجهاز البيروقراطي المتطور، فالبرغم من وجود الهيكل الإداري في مختلف التنظيمات السياسية السابقة للدولة الحديثة، إلا أن فيبر أشار إلى تطور البيروقراطية في الدولة الحديثة ووضع لها سمات مثالية تتضمن: أن لها تنظيما هرميا، أنها تسير وفق خطوط عامة رسمتها السلطة، التخصيص بمعنى أن كل فرع منها يلتزم منطقة محددة من النشاط، أن الإجراءات المتخذة تكون على أساس قواعد مكتوبة، وأن القواعد يتم تنفيذها من قبل المسؤولين بشكل محايد، وأن التقدم الوظيفي يعتمد على المؤهلات الفنية.⁶

ميلاد الدولة الحديثة في العالم الإسلامي:

حقيقة لا يمكن أن نجيب بشيء من الدقة على سؤال: متى ولدت الدولة الحديثة في العالم الإسلامي؟ لكن يمكن القول إجمالاً إنها عملية ممتدة، بدأت منذ عهد الإصلاحات في الدولة العثمانية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وقد عرفت هذه الإصلاحات بالتنظيمات، والتي بدأت فيها الدولة العثمانية تطور من

6. Christopher Pierson, *The modern state* (London and New York: Roulledge, 2004), 13-26.

تنظيمها الإداري والقانوني على النسق الغربي كردة فعل لسلسلة من الهزائم العسكرية وتردي الأوضاع داخل الأقاليم التابعة لها^٧. وربما يرجع البعض بداية نشأة الدولة الحديثة إلى ما قبل ذلك، إلى أوائل القرن التاسع عشر، عهد الحملة الفرنسية ودولة محمد علي^٨، لكن بالتأكيد كان انهيار الدولة العثمانية في أعقاب الحرب العالمية الأولى، ثم إلغاء الخلافة عام ١٩٢٤م، ثم الهيمنة الاستعمارية شبه التامة على العالم الإسلامي هي العامل الأهم في تطور الدولة الحديثة في المنطقة العربية والإسلامية، وتكتمل مرحلة التحول هذه في أعقاب الحرب العالمية الثانية، وظهور دول الاستقلال في خمسينيات وستينيات القرن الماضي.

ومن قراءة العوامل التي ارتبطت بظهور الدولة الحديثة في العالم العربي والإسلامي يمكن الخروج بملاحظة أساسية، وهي أن ميلاد الدولة الحديثة في منطقتنا كان متعسفا قسريا، وأنه لم ينتج عن تطور اجتماعي وسياسي طبيعي، فالدول الاستعمارية، مدفوعة بعوامل أيديولوجية ومادية، اتبعت سياسات تستهدف إضعاف وتوهين البنى الاجتماعية والسياسية في المستعمرات^٩ (مثل المؤسسات التعليمية، والقضائية، والسياسية)، وإحلال بنى ومؤسسات جديدة تتواكب مع تنظيمها السياسي الحديث، وهي السياسات التي أدت إلى هذا التشوه الحادث في مجتمعاتنا - حتى الآن ربما - حيث توجد مؤسسات وبنى اجتماعية وسياسية لا تدعمها قيم وثقافة راسخة في المجتمع، مما حولها في النهاية إلى كيانات غير فاعلة بالشكل المطلوب، بل وأحيانا شكلية وصورية.

هذا المعنى هو ما أشار إليه برهان غليون في "نقد السياسة"، حيث قال: "لقد دخلت الدولة الحديثة في الحياة السياسية العربية كثمرة جاهزة، مقطوعة عن الخبرة التاريخية الطويلة التي أنشأتها، وفاقدة لنظم القيم والفكرية والأخلاقية التي تعطي للمجتمع القدرة على التعامل الصحيح معها..... وهذا هو الذي يفسر لماذا تحولت الدولة الحديثة في الواقع العربي إلى فكرة هشّة الجذور والمرتكزات، وقليلة العمق في الشعور أو في الضمير الفردي والجمعي، مفتقرة في ذاتها إلى الروح المحركة، وفاقدة للغايات الحافزة، وعاجزة عن الإنجاز."^{١٠}

عملية الميلاد القسري هذه التي أنتجت هذا الكيان المشوه تتجلى أيضا في ظاهرتين: المدى الزمني المحدود لتطور الدولة الحديثة في الخبرة العربية الإسلامية، والعملية الاستعمارية المشوّهة لترسيم الحدود. فمقارنة بالخبرة الغربية والتي امتدت فيها عملية تشكل الدولة الحديثة منذ منتصف القرن السابع عشر (إذ تعتبر

٧. نوح فيلدمان، ترجمة: الطاهر بوساحية، سقوط الدولة الإسلامية ونهوضها، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٤، ص: ٩٣-٩٥.

٨. براق زكريا، الدولة والشرعية في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ٢٠١٣، ص: ١٣٨.

٩. Martin van Creveld, *The Rise and Decline of the State* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2000)، ص: ٣١٩.

١٠. برهان غليون، نقد السياسة: الدولة والدين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط٤، ٢٠٠٧، ص: ٥٦٠-٥٦١.

إتفاقية وستيفاليا ١٦٤٨م نقطة الميلاد الأولى للدولة الحديثة في أوروبا^{١١}، وحتى نهاية الحرب العالمية الأولى ١٩١٨م، لم يتح للمجتمعات العربية والإسلامية هذا المدى الزمني الممتد - نحو ثلاثة قرون- لتطوير وتحديث أبنيتها السياسية والاجتماعية بشكل طبيعي. وأيضاً، بخلاف الخبرة الغربية والتي تمت فيها عملية ترسيم الحدود عبر مفاوضات واتفاقيات بين الدول المعنية، ومُثِّل فيها مختلف العرقيات والمجتمعات أصحاب الشأن، ليعبروا عن مصالحهم ويسعوا لتحقيقها بقدر ما تتيحه موازين القوى، فإن عملية ترسيم الحدود في خبرتنا العربية الإسلامية تمت بشكل أساسي بالتفاوض بين القوى الاستعمارية، ووفق موازين قوى ومصالح متعلقة بها هي بالأساس، وليس وفق مصالح شعوب هذه البلاد أو إرادتها الحرة، وهو الأمر الذي أدى إلى مشكلات ديموغرافية وسياسية لم تحل حتى الآن.

لقد ولدت الدولة الحديثة قسراً في تجربتنا العربية الإسلامية، ونتج عنها - كما ذكرنا - إشكالية معضلة في الفكر الإسلامي، وهو كيف يمكننا أن نقيم حكماً إسلامياً يتلاءم مع هذا التنظيم السياسي الجديد؟ وكانت أولى الأطروحات التي تصدت لهذه الإشكالية، هي فكرة "الجامعة الإسلامية" أو "جامعة الشعوب الشرقية" التي دعا إليها الدكتور عبد الرزاق السنهوري في رسالته للدكتوراة عام ١٩٢٦.

أولاً: نموذج الرابطة الأممية لد.عبدالرزاق السنهوري

حقيقة لم تكن فكرة الجامعة الإسلامية في هذه الآونة فكرة جديدة، بل لقد سبق إليها عدد من دعاة الإصلاح في العالم الإسلامي في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، وأوائل القرن العشرين، على رأسهم جمال الدين الأفغاني، فقد دعا إلى إيقاظ الشرق ونهضته، على أساس وحدة العقيدة، والوحدة الوطنية التي تجمع أبناء الأديان الشرقية الثلاثة، وعلى أساس الالتفاف حول الخلافة العثمانية، لدعمها وتجديد قوتها، وعلى أساس من تجديد الفكر الديني وتطويره،^{١٢} بل ولقد تعددت التوجهات داخل هذا التيار الداعي للجامعة الإسلامية، مثل التوجه العروبي المناهض للعثمانيين الذي تبناه عبد الرحمن الكواكبي، والذي دعا إلى تدعيم الوحدة داخل العالم الإسلامي، ولكن تحت قيادة العنصر العربي، الذي رآه الأقدر على أداء هذه المهمة، وفي المقابل كان السلطان عبد الحميد الثاني يتبنى نفس المشروع ولكن في الاتجاه المعاكس، اتجاه تقوية المركزية داخل دولة الخلافة، وإضعاف الحركات القومية المناهضة، ومنها القومية العربية.^{١٣}

لكن الجديد في طرح الدكتور السنهوري أنه قدم الجامعة الإسلامية - أو جامعة الشعوب الشرقية كما أسماها - كبديل عن دولة الخلافة، وليس كآلية لإصلاحها وتقويتها كما حاول أسلافه، كما أوضح في افتتاحية رسالته: "للمرة الثانية في تاريخ الإسلام وجد العالم الإسلامي نفسه دون خليفة، لأن الجمهورية

١١. Benjamin Straumann, "The Peace of Westphalia as a Secular Constitution", *Constellations* 15, 2 (2008): 173.

١٢. د.محمد عمارة، الجامعة الإسلامية والفكرة القومية: نموذج مصطفى كامل، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٤، ص: ٥٢ - ٥٩.

١٣. المرجع السابق.



التركية عقب انتصارها على اليونان أعلنت أنها عاجزة عن أن تتحمل المسؤولية التي كانت تقع على عاتق الإمبراطورية العثمانية منذ قرون، وبذلك أصبح موضوع الخلافة مشكلة عصرية حادة.^{١٤}، وهكذا؛ فإنه حاول أن يقدم من خلالها رؤية عملية ومتدرجة لحل المشكلات التي رآها في دولة الخلافة "الناقصة" التي انهارت، والتي تتمثل في: هيمنة الوظيفة السياسية على الدينية، وجمود الفقه عن مجاراة التطورات السياسية والاجتماعية، والفتل في الحفاظ على وحدة الأمة بالرغم من المركزية الشديدة.^{١٥}

ووفقا للدكتور السنهوري، فإن دولة الخلافة لكي تكون "كاملة" يجب أن تتسم بصفات ثلاث:

"أولها: أن هذا النظام مبني على أساس تعاقدية، فالخليفة الصحيح تكون ولايته بناء على عقد صحيح (وهو البيعة الحرة)..... أما القوة أو العنف فمستبعدان تماما من نظام الخلافة الصحيحة.

ثانيهما: أن من يرشح نفسه للحكم (الخليفة) يجب أن يتوافر فيه شروط الأهلية التي تضمن حسن سير الحكومة.

ثالثهما: فيما يخص عمل نظام الخلافة الصحيحة وسيرها فإنه يشمل ثلاثة عناصر أساسية، هي:

أ. يشمل عمل حكومة الخليفة اختصاصات سياسية واختصاصات دينية.

ب. في ممارسة هذه الاختصاصات تلتزم حكومة الخليفة بأحكام الشريعة الإسلامية....

ج. ولاية الخلافة عامة على دار الإسلام لتضمن وحدة العالم الإسلامي^{١٦}.

عليه، اعتبر السنهوري أن أي إخلال بشرط من الشروط السابقة، مثل غياب شرط البيعة الحرة، أو تعدد الخلافات بما لا يحقق وحدة الأمة؛ إنما هو من قبيل الخلافة الناقصة، والتي دعت إليها الضرورة بسبب عدم قدرة المسلمين على إقامة خلافة كاملة. وانطلاقا من هذه الضرورة، كانت دعوة السنهوري لإقامة خلافة ناقصة - تختص بالشؤون الدينية فقط - على أن تكون خلافة مؤقتة، حتى تتهيأ الظروف المواتية للخلافة الكاملة.^{١٧}

وقد حاول السنهوري في رابطته الأمامية التغلب على المشكلات الثلاث التي رآها في نموذج الخلافة الناقصة، وفق مبدأ التمييز بين التنظيم الديني والسياسي للخلافة:

١٤. عبد الرزاق السنهوري، ترجمة: نادية عبد الرزاق السنهوري، فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٣، ص: ٣٩.

١٥. المرجع السابق، ص: ٣٦١ - ٣٦٣.

١٦. المرجع السابق، ص: ٢٣٧ - ٢٣٨.

١٧. المرجع السابق، ص: ٣٦١ - ٣٦٢.



فأولاً: للتغلب على مشكلة هيمنة الوظيفة السياسية على الدينية في دولة الخلافة، اقترح إقامة تنظيم ديني على شكل هيئة متميزة مستقلة، وهو التنظيم الذي لم تعرفه الخبرة الإسلامية سابقاً، وتتكون هيئة الشؤون الدينية هذه من:

- جمعية عامة، تتشكل من مندوبين من الدول الإسلامية،

- ومجلس أعلى، يضم لجاناً خمساً مختصة بالتنظيم الداخلي وشؤون العبادات، والشؤون المالية، والحج، والتعليم والدعوة، والعلاقات الخارجية،

- والخليفة، وهو الذي يُنتخب من الجمعية العامة، بناء على ترشيح المجلس الأعلى، ويعتبر ممثلاً للعالم الإسلامي، ويتولى مسؤولية إدارة هذه الهيئة بما يحقق التعاون بين الشعوب المسلمة، لتباشر الأمة نشاطها كجماعة واحدة.^{١٨}

ثانياً: بخصوص جمود الفقه الإسلامي عن مجازاة التطورات السياسية والاجتماعية، فقد دعا السنهاوري - كمرحلة أولى أسماها المرحلة العلمية - إلى القيام بحركة بحثية، فردية ثم جماعية، لتطوير الشريعة الإسلامية، على أساس الفصل بين الشق الديني والمدني أو الدنيوي من جهة، والتمييز بين ما هو قواعد ثابتة، وما هو أحكام متغيرة من جهة أخرى، بحيث تستعيد الشريعة حيويتها ومرونتها بعد فترة الجمود التي مرت بها، ثم السير بعد ذلك نحو المرحلة الثانية - وهي مرحلة التشريع - بطريقة حذرة وتدرجية، لتلافي إشكاليات مثل موقف غير المسلمين، أو وجود تشريعات وقضاء أجنبي أقحم على الأعراف القانونية في هذه البلاد.^{١٩}

أما **المشكلة الثالثة**، والمتمثلة في الوحدة السياسية للأمة، تبني السنهاوري نفس الرؤية التدرجية الحذرة، نظراً لتنامي النزعة القومية والوطنية داخلياً من جهة، والتوجس الخارجي من أن تكون هذه الرابطة موجهة بالأساس ضد الغرب المسيحي من جهة أخرى، لذا فقد نادى السنهاوري بأن تسبق الوحدة القومية للشعوب الشرقية نشأة هذه الرابطة، بحيث تصبح الوحدات القومية الوحدات الأساسية لهذه الرابطة، وكذلك ألا تكون الرابطة الشرقية بديلاً عن الرابطة الأممية - عصبه الأمم آنذاك -، بل يجب أن تنضم كافة الدول الإسلامية المستقلة لهذا التنظيم الدولي، بحيث تصير العصبه الشرقية إطاراً إقليمياً يوفر المزيد من التعاون لتحقيق الاستقرار الداخلي والأمن الخارجي.^{٢٠}

١٨. المصدر السابق، ص: ٣٦٥ - ٣٦٧.

١٩. المصدر السابق، ص: ٣٦٨ - ٣٧٠.

٢٠. المصدر السابق، ص: ٣٧١ - ٣٧٦.



وأخيراً، لم يقف السنيهوري عند حدود هذا الشكل من الخلافة الناقصة الاضطرارية، بل أوضح أنه متى نجحنا في تحقيق هذه الخطوات الثلاث: إقامة الهيئة الدينية، تجديد الفقه الإسلامي وتطوير الشريعة، إقامة الرابطة السياسية الأمامية، فقد بقيت لإقامة الخلافة الكاملة خطوة واحدة، وهو أن تتفق الأمم الشرقية على أن ينصّب الخليفة (رئيس الهيئة الدينية) رئيساً لمنظمة الأمم الشرقية، وبذلك يجمع السلطة السياسية والدينية معاً، ولكن هاتان السلطتان ستؤديان هذه المرة بشكل مؤسسي عن طريق تنظيمين مستقلين، وبمرونة بعيدة عن الحكم المركزي، بأن تعطى كل بلد نوعاً من الحكم الذاتي.^{٢١}

وبتقييم هذا الطرح للدكتور عبدالرزاق السنيهوري، نجد أن هناك إشكالية حقيقية كانت سبباً أساسياً - ربما - في عدم تفعيله، بالرغم من تدرجته ومعقوليته، وهي أنها مبادرة نظرية لم تأخذ في حساباتها عنصر القوة، التي قد تكون داعماً أو مانعاً أمام الأفكار والرؤى لتتجسد على أرض الواقع. فلا الاستعمار الأوروبي ولا الملوك في ذلك الوقت (الهاشميون في العراق والأردن، والسعوديون في الحجاز، والأسرة العلوية في مصر والسودان، والشاه في إيران) كانوا ليسمحوا ببروز هذا التنظيم الأممي، أو نصب خليفة يشاركونهم سلطانهم - ولو في الشؤون الدينية فقط - داخل أقطارهم. إن أحد المبادئ الأساسية للدولة الحديثة هي إخضاع الديني للسياسي، وهو ما تبنته الدولة الحديثة في عالمنا الإسلامي، والتي لم تكن لتسمح بتكرار إشكالية العلاقة بين الملوك والبابا في أوروبا.

وهذا ينقلنا إلى الإشكالية الثانية، وهي الهيئة الدينية الأمامية التي دعا إليها الدكتور السنيهوري، على غير مثال سبق في التجربة الإسلامية، وهي الهيئة التي كانت ستحول الإسلام بدرجة أو بأخرى إلى ديانة مؤسسية، بحيث يصير منصب الخليفة له قدسية ما، والفتاوى التي تصدر من مؤسسته لها إلزامية دينية ما، هذا بالرغم من التفات السنيهوري لهذه الإشكالية، وتأكيدده على أن مؤسسته تلك لن تكون كنيسة كاثوليكية، حيث البابا له عصمة، وهو واسطة بين الإنسان وربّه، ومن حقه حرمان المخالفين من الملة، ونحو ذلك.

لقد كانت الدعوة إلى الجامعة الإسلامية محاولة سريعة لتدارك أزمة سقوط الخلافة، ومحاولة الحفاظ على وحدة الأمة بعد غياب الإطار الجامع لها، لكنها - حقيقة - لم تطرح رؤى سياسية أكثر عمقا حول شكل الحكم الإسلامي في ظل التنظيم السياسي للدولة الحديثة، ما هو شكل السلطة السياسية؟ وكيف تكتسب مشروعيتها؟ وما هي وظائفها المدنية والدينية؟ وهي الأسئلة التي ستحاول إجابتها النظريات المعاصرة الأخرى للدولة الإسلامية.

٢١. المصدر السابق، ص: ٣٧٨ - ٣٨١.



ثانيا: النموذج السلطوي التقليدي للدولة الإسلامية

عند الحديث عن النموذج الوهابي كأحد نماذج الحكم الإسلامي في إطار الدولة الحديثة، فإنه يجدر الإشارة إلى ملحوظة أولية مهمة، وهي أن هذا النموذج لا يحمل تجديدا أو اجتهادا معاصرا لهذه الإشكالية، بل يُعد مجرد إحياء للنموذج التقليدي للتراث الفقهي السياسي - الحنبلي على الأخص -، فالشيخ محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٣ - ١٧٩٢ م)، ركز دعوته الإصلاحية على التوحيد وتصحيح العقيدة، وإنكار البدع والشركيات التي سادت في مجتمعه، لكنه لم يعن كثيرا بمسألة الإمامة، وكانت آراؤه فيها تتفق مع آراء علماء السنة بشكل عام، ومستتابة من فقه الإمام ابن تيمية بشكل خاص. فوجود الإمام هو أمر ضروري لتوحيد الأمة وإقامة الشرع، والإمام يمكن أن يتم تعيينه باتفاق أهل الحل والعقد، أو من قبل الإمام السابق له، وقد يأتي إلى الحكم عن طريق القوة، وفي جميع الحالات يجب على رعاياه أن يطيعوه، فطاعة الحاكم واجبة، وإن كان جائرا أو فاسقا ما لم يأمر بمعصية، وإن الوظيفة الأساسية للحاكم هي إصلاح العقيدة، بما لها من أولوية في الإسلام، وحمل الناس على أداء الفرائض من صلاة وزكاة وحج، وأن يمنع حدوث الجرائم ضد دين الله والرعية، وأن يحيي المسلمين، ويعمل على نشر الإسلام.^{٢٢}

ومن هنا ندرك أن ما عده الدكتور عبدالرزاق السنهوري شكلا ناقصا من الخلافة^{٢٣}، أو ما عده الدكتور حاكم المطيري خطابا سياسيا شرعيا مؤولا منحرفا^{٢٤}، لم يثرا اهتمام الشيخ محمد بن عبد الوهاب، وكان يُنتظر من أي مصلح، يهدف إلى تجديد الدين، أن يحل هذه المشكلة المزمنة، وأن يعيد الأمور إلى طبيعتها، ويقيم نظاما إسلاميا يقوم على الشورى والاختيار، والتبادل السلمي للسلطة، لكن الشيخ ابن عبد الوهاب لم يلتفت إلى مشكلة النظام الإسلامي، بل وأقر ما كان سائدا، وأعطاه الشرعية الدينية عمليا،^{٢٥} وهو ما يتبدى في لحظة ميلاد الدولة السعودية من خلال العقد الذي تم بين الشيخ محمد بن عبد الوهاب، والأمير محمد بن سعود عام ١٧٤٤ م، والذي تعهد بموجبه الأمير بدعم وحماية الشيخ، والعمل على نشر دعوته، في مقابل تقديم الشيخ دعمه للسلطة السياسية للأمير^{٢٦}، وقد أشار البعض إلى أن هذا العقد قد حدد بشكل كبير طبيعة الدولة السعودية منذ لحظة ميلادها الأول وحتى اللحظة الراهنة، حيث ظلت سلالة

٢٢. عبدالله العثيمين، الشيخ محمد بن عبد الوهاب: حياته وأفكاره، دارالعلوم، الرياض، ١٩٩٣، ص: ١٤٩ - ١٥١.

٢٣. عبد الرزاق السنهوري "ترجمة: نادية عبد الرزاق السنهوري"، فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٣، ص: ٢٣٧.

٢٤. حاكم المطيري: الحرية أو الطوفان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ٢٠٠٨، ص: ١٠٥.

٢٥. أحمد الكاتب، الفكر السياسي الوهابي: قراءة تحليلية، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط٣، ٢٠٠٨، ص: ٦١.

٢٦. Lacroix, Awakening Islam, 8.

الشيخ محمد بن عبد الوهاب (آل شيخ) والعلماء الوهابيون يقدمون الشرعية الدينية اللازمة للنظام السياسي السعودي، فيما يضمن النظام السياسي للعلماء وضعا مميزا كسلطة موازية في المجال الديني.^{٢٧}

ولم يؤد الجمود الذي يقدمه النموذج الوهابي للحكم الإسلامي إلى فوات فرصة التجديد الديني، وتلافي أوجه الخلل التي يراها البعض في التراث السياسي الإسلامي فقط، بل أدى أيضا إلى عدة تشوهات في نمط التنظيم السياسي وفق معايير الدولة الحديثة التي أشرنا إليها سابقا، بما يجعل الدولة السعودية حالة استثنائية في احتفاظها بعدة خصائص من ممالك ما قبل الدولة الحديثة، فمثلا يعتمد النظام السعودي على نمط من المشروعية التقليدية (الحكم الوراثي والبيعة)، مع غياب المشروعية القانونية بشكلها الانتخابي الحديث، إذ ينص النظام الأساسي للحكم في مادتيه الخامسة والسادسة على أن الحكم في أبناء الملك المؤسس عبد العزيز آل سعود وأبناء الأبناء، وأن على المواطنين أن يبايعوا الأصلح منهم للحكم على كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، وعلى السمع والطاعة في العسر واليسر والمنشط والمكره.^{٢٨} كما إن النظام السعودي لا يعرف الدستورية والسلطة التشريعية بشكلها المعاصر "الدستور المقرر شعبيا، والبرلمان الذي يصدر القوانين والتشريعات بما له من شرعية انتخابية"، بل ولم يكن هناك دستور للمملكة حتى عام ١٤١٢ هـ وفي المقابل تُمارس سلطة إصدار القوانين من قبل السلطة التنفيذية التي يرأسها الملك في شكل تنظيمات، ولا يقيدتها فقط سوى مدى تحقيقها للمصلحة أو رفعها للمفسدة وفقا لقواعد الشريعة الإسلامية.^{٢٩} وهو القيد الذي يراقب التقيد به العلماء، كما كان الأمر في الدولة الإسلامية التقليدية.

إن النموذج الوهابي للحكم الإسلامي حاول أن يحتفظ بالمعادلة البسيطة والأدوات والآليات التراثية والتي كانت ملائمة للمجتمعات التقليدية والمتمثلة في: سلطة مطلقة شديدة المركزية، يتمتع الملك على رأسها بصلاحيات تنفيذية وتشريعية واسعة، يوازئها - أو من المفترض ذلك - سلطة رقابية يمارسها العلماء، في الحفاظ على مرجعية الشريعة الإسلامية، وتطبيق قواعدها وأحكامها في المجتمع. ومشكلة هذا النموذج مزدوجة، فمن جهة، أهمل هذا النموذج التطورات التي طرأت على المجتمعات المعاصرة، من حيث تعقد أبنيتها الاجتماعية والسياسية، وتغير نمط السلطة بها، وطبيعة الوظائف التي تؤديها، ويمكن القول إنه لولا تضافر عدة عوامل مكنت هذا النموذج من التعايش مع هذه المتغيرات، لما استطاع أن يقاوم التغيير طوال هذه المدة، هذه العوامل تتمثل في: الطبيعة القبلية للمجتمع والتي ألقت هذا النمط من السلطة الأبوية التقليدية، الطبيعة الريعية للاقتصاد والتي مكنت الدولة من الاستقلال عن المجتمع -أو الاستغناء عنه -

٢٧. نوح فيلدمان "ترجمة: الطاهر بوساحية"، سقوط الدولة الإسلامية ونهوضها، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٤، ص: ١٢٥ - ١٣٥.

٢٨. النظام الأساسي للحكم في المملكة العربية السعودية:

(accessed 24 April 2014) <http://faculty.ksu.edu.sa/30520/ar/Documents/Rsa/1.pdf>

٢٩. المصدر السابق، المادة ٦٧.

والتحكم به بشكل غير مسبق،^{٣٠} وطبيعة نشأة الدولة وارتباطها بالدعوة الوهابية والتي تبنت الخطاب السياسي الشرعي التراثي.

وهذا ينقلنا إلى المشكلة الثانية في هذا النموذج، إذ إن النزعة السلفية الأصولية للحركة الوهابية جعلتها تراث إشكاليات النظام الإسلامي التقليدي، ولا تلتفت إلى أوجه الانحراف فيه، وحاجاته إلى الاجتهاد والتجديد، ومن أوجه الانحراف هذه: شرعنة بعض الممارسات الاضطرارية في التاريخ الإسلامي كالحكم الوراثي، وإمارة المتغلب، أو مثل التقصير في إيجاد آليات ومؤسسات تحول بعض القيم والمبادئ الإسلامية السياسية إلى واقع وتحافظ عليها، مثل الشورى وحق الأمة في اختيار من يحكمها، أو مراقبة المال العام، أو حق الأمة في المعارضة السياسية للحكام، أو حتى عزلهم.^{٣١}

ثالثاً: النموذج الديمقراطي التحديثي للدولة الإسلامية

إذا كان النموذج التقليدي السلطوي للدولة الإسلامية ينطلق من قاعدة مسؤولية الدولة أو السلطة السياسية عن إقامة الدين وتطبيق الشريعة، وتمثل إقامة الشرع في نصب الإمام أو رأس الدولة الإسلامية، كما في النظرية الوهابية للدولة الإسلامية، أو في غيرها من النظريات السلطوية الإسلامية الأخرى، مثل حزب التحرير الإسلامي. في المقابل، فإن هذا النموذج أكثر تحديثية، بمعنى تبنيه لفكرة المؤسسات السياسية التي تلائم طبيعة المجتمعات الحديثة ونمط السلطة بها، وأكثر ديمقراطية، بمعنى انطلاقه من قاعدة مسؤولية الأمة عن إقامة الدين، وتفسير وتطبيق الشريعة.

ويمكن تلمس هذا المنحى التحديثي الديمقراطي في كتابات الأستاذ حسن البنا^{٣٢}، والذي نص في رسائله على أن من دعائم الحكم الإسلامي مسؤولية الحاكم، وحق الأمة في مراقبته أدق مراقبة، وأن على الحاكم أن يشاورها، وأن يحترم إرادتها، بالإضافة إلى موقفه الإيجابي من النظام النيابي، الذي رآه آلية مناسبة لتطبيق مبدأ الشورى الإسلامي، وذلك بالرغم من موقفه السلبي من الحزبية.^{٣٣} لكن هذا المنحى يشهد تطوراً ونضوجاً عند بعض العلماء والمفكرين الذين خلفوا البنا في مدرسة الإخوان المسلمين، مثل الشيخ يوسف القرضاوي، والشيخ راشد الغنوشي. وهؤلاء قد حملوا حملة شرسة على المدرسة السلطوية التقليدية للدولة الإسلامية، فالغنوشي على سبيل المثال يقول: "يشعر المرء بنوع من القرف من استمرار هذا العفن قائماً في تراثنا الديني، وفكرنا السياسي، إذ يضع يده مباشرة على هذه الألغام التي قوضت

٣٠. نوح فيلدمان "ترجمة: الطاهر بوساحية"، سقوط الدولة الإسلامية ونهوضها، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٤، ص: ١٢٥ - ١٣٥.

٣١. حاكم المطيري، الحرية أو الطوفان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ٢٠٠٨، ص: ١٣٠ - ١٦١.

٣٢. Tariq Ramadan, "Democratic Turkey Is the Template for Egypt's Muslim Brotherhood", *New Perspectives Quarterly* 28, ٣٢ (2011): 42.

٣٣. حسن البنا، رسالة نظام الحكم، في "مجموع رسائل الشهيد حسن البنا"، دار الدعوة للطباعة والنشر والتوزيع، الإسكندرية، ١٩٩٠، ص: ٢٣٣-٢٣٩.



حضارة الإسلام، وأسلمتنا إلى الانحطاط" في إشارة إلى الأفكار التي تنص على أن "المسلمين أجمعوا على صحة الاستخلاف أو التوريث أو الإمام الوصي"، وأن الشورى للاستئناس، "وبحسب فهمه السقيم معلمة وليست ملزمة"، أو أن رئيس الدولة في النظام الإسلامي هو الدولة، كما في مشروع الدستور الإسلامي الذي وضعه الشيخ تقي الدين النبهاني، مؤسس حزب التحرير.^{٣٤}

وتتمثل الأسس العامة للنظرية الديمقراطية للدولة الإسلامية في ثلاثة مبادئ:

أولاً: أن الأمة هي مصدر السلطات والتشريع، وهي المنوط بها تطبيق الشريعة:

فأصحاب هذه المدرسة لا يقرون بنمط التغلب أو الإكراه في المشروع السياسية، ويتمسكون بأن الصيغة الوحيدة المعتمدة شرعاً هي الصيغة التعاقدية، فالحاكم وكيل عن الأمة، وأن سلطة الحاكم مستمدة من الأمة، وأن العلاقة بين الحاكم والأمة قائمة على التعاقد "يلتزم الحاكم بإنفاذ الشرع والنصح للأمة ومشاورتها، وتلتزم له، إن هو وفي بذلك، السمع والطاعة"^{٣٥}، وأنه من حق الأصيل أن يحاسب الوكيل أو يسحب الوكالة منه إذا أخل بشروطها.^{٣٦} أما بخصوص التشريع، فتختلف أيضاً هذه المدرسة عن المدرسة السلطوية، في اعتبارها أن الأمة هي صاحبة السلطة الاجتهادية في التشريع، لأنه في اجتهاد "الأمة المهتدية بهدي الله، تقتبس من نوره.. عصمة من الضلال الجماعي"^{٣٧}، وأن صيغة الحكم الإسلامي هي "الله-الأمة-الحاكم" وليست "الله-الحاكم-الأمة".^{٣٨}

ثانياً: أن الشورى ملزمة، وليست معلمة

فهذه المدرسة ترى "أن أول ما أصاب الأمة الإسلامية في تاريخها هو التفريط في قاعدة الشورى، وتحول الخلافة الراشدة إلى ملك عضوض سماه بعض الصحابة كسروية أو قيصرية، أي إن عدوى الاستبداد الإمبراطوري انتقلت إلى المسلمين من الممالك التي أورثهم الله إياها"، وكما أشار الشيخ القرضاوي "أن الشورى لا معنى لها إذا كان الحاكم يستشير ثم يفعل ما يحلوه، وما تزينه له بطانته، ضاربا برأي أهل الشورى عرض الحائط، وكيف يسمى هؤلاء أهل الحل والعقد كما عرفوا في تراثنا، وهم في الواقع لا يحلون ولا يعقدون؟!". وبالرغم من إقراره بوجود خلاف فقهي حول إلزامية الشورى، فإنه يرى "أن ما أصاب أمتنا -ولا يزال يصيبها إلى اليوم - من جراء الاستبداد، يؤيد الرأي القائل بإلزامية الشورى".^{٣٩}

٣٤. راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية ج١، دار الشروق، القاهرة، ٢٠١٢، ص: ٢٤٦-٢٤٧.

٣٥. المرجع السابق، ص: ٢١٥-٢١٧.

٣٦. يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، دار الدعوة للطباعة والنشر والتوزيع، الإسكندرية، ١٩٩٠، ص: ١٣٦.

٣٧. راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية ج١، دار الشروق، القاهرة، ٢٠١٢، ص: ١٨٣.

٣٨. المصدر السابق، ص: ٢٥٦.

٣٩. يوسف القرضاوي، الإسلام والديمقراطية، في "من فقه الدولة في الإسلام"، دار الدعوة للطباعة والنشر والتوزيع، الإسكندرية، ١٩٩٠، ص: ١٤٤-١٤٦.



ثالثاً: الاعتقاد بأن آليات الديمقراطية ملائمة لتطبيق قيم ومبادئ الحكم الإسلامي:

فهذه المدرسة تميز بين الديمقراطية كآلية والديمقراطية كفلسفة، وتحاول أن تخلّق نظاماً جديداً، يتألف من قيم النظام الإسلامي وميثاقه الأخلاقي من جهة، والآليات الديمقراطية الغربية من جهة أخرى، إيماناً بأن الإسلام لا يتعارض مع الديمقراطية، بل يشاركها بعض الخصائص، بما يتيح تبادل التعايش المشترك وتبادل المزايا بينهما.^{٤٠} فحكم الشعب ليس مضاداً لحكم الله، بل لحكم الفرد، وكلاهما يشترك في أن الناس من حقهم اختيار من يحكمهم، وألا يفرض عليهم حاكماً أو نظاماً يكرهونه، وأن يكون لهم حق محاسبة الحاكم إذا أخطأ، وعزله إذا انحرف، وألا يساق الناس رغم أنوفهم إلى اتجاهات ومناهج سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية، وإذا عارضوها تم التنكيل بهم.^{٤١}

أما الديمقراطية كفلسفة، فإن الإسلاميين الديمقراطيين يرونها منحرفة وقاصرة، إذ إنها بدون ضبط الشريعة يمكن أن تحل حراماً أو تحل حلالاً، أو تسقط الفرائض،^{٤٢} ويرى الغنوشي أن أزمة الديمقراطية الغربية في نزعها المادية وغياب المناخ الأخلاقي، والتي بسبب دور المال والإعلام، حولتها من حكم الشعب بالشعب لصالح الشعب، إلى حكم الشعب بواسطة الأثرياء وذوي السلطة لصالح الأثرياء وذوي السلطة، وبالتالي فإن هذا التخليق بين المنظومة القيمية الإسلامية والآليات الديمقراطية الغربية لا يعد حلاً لأزمة الاستبداد في العالم الإسلامي فحسب، بل للأزمة الأخلاقية للديمقراطية الليبرالية في الغرب كذلك.^{٤٣}

وهذه المدرسة بالرغم من أنها استطاعت أن تقدم اجتهاداً عصرياً يزواج بين الفكر السياسي المعاصر والمرجععية الإسلامية، وحاولت أن تتغلب على الطرح التقليدي السلطوي للدولة الإسلامية، إلا أنها وقعت في عدة إشكاليات، أهمها، كيف ننظم دور الأمة في تعريف وتطبيق الشريعة؟ وما هي آلية ذلك؟ وكيف نضمن فهمها الصحيح لها، وعدم انحرافها عنها؟ وإذا كانت إجابة الإسلاميين الديمقراطيين بأن البرلمان هو من يمثل رأي الأمة، وأن وجود هيئة من كبار علماء الشريعة والقانون "مهمتها الرقابة على مجلس الشورى ضماناً لعدم خروج المجلس على المشروعية العليا للدولة فيما يصدر عنه من القوانين والسياسات"^{٤٤}، فإن هذه الإجابة تثير سلسلة أخرى من الإشكاليات، مثل: هل يمكن حقاً اختزال رأي الأمة في رأي المجلس النيابي؟ وهل من الديمقراطية أن يكون للجنة غير منتخبة حق "الفييتو" على قرارات البرلمان المنتخب؟ وكيف نرسّم الحدود بين الهيئتين بحيث لا تتجاوز أحدهما حدودها إزاء الأخرى؟ وكيف نضمن عدم تسييس لجنة العلماء المعينة هذه، بحيث يتم إقصاء تيار فقهي أو مدرسة فكرية من التمثيل في هذه اللجنة لصالح السلطة السياسية؟ وختاماً، إذا حدث خلاف بين الهيئتين، لمن ستكون الكلمة النهائية؟ هل

٤٠. Azzam Tamimi, "Islam and Democracy from Tahtawi to Ghannouchi", *Theory, Culture & Society* 24, 2(2007): 54-55.

٤١. يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، دار الدعوة للطباعة والنشر والتوزيع، الإسكندرية، ١٩٩٠، ص: ١٣٣.

٤٢. المرجع السابق، ص: ١٣٨.

٤٣. Azzam Tamimi, "Islam and Democracy from Tahtawi to Ghannouchi", *Theory, Culture & Society* 24, 2(2007): 54.

٤٤. راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية ج ١، دار الشروق، القاهرة، ٢٠١٢، ص: ٢١٣.

للبرلمان ولو كان قراره هذا مخالفا للشرع - وهو ما قد يعد إعلاء لحكم الشعب على حكم الله وعلمانية يرفضها الإسلاميون - أم لهيئة العلماء والفقهاء هذه - وهو ما قد يعد ثيوقراطية، وإجبارا للشعب على قوانين وسياسات لا يقبلها وهو ما يرفضه الديمقراطيون؟ -.

رابعاً: النموذج شبه الثيوقراطي للدولة الإسلامية

بالرغم من أنه في النموذجين السلطوي التقليدي والديمقراطي التحديثي للدولة الإسلامية، كان للعلماء والفقهاء دور مهم في تعريف ما هي الشريعة، وفي تفسيرها وتطبيقها، إلا أن هذا الدور في مجمله كان دوراً رقابياً إشرافياً، وهو عكس ما تقدمه هذه النظرية شبه الثيوقراطية، والتي تخضع السياسي للديني، وتعطي للعلماء والفقهاء السلطة الحقيقية، سواء بممارسة الفقهاء السلطة السياسية بذواتهم، أو هيمنتهم على من يمارسها هيمنة تامة، لتجعل من وظيفة هؤلاء الحكام أقرب للوظيفة الإدارية لا السياسية، كما عبّر عن ذلك الإمام جعفر الصادق بقوله "الملوك حكام على الناس، والعلماء حكام على الملوك"^{٤٥}، ويتجلى هذا النموذج في أشهر النظريات السياسية الشيعية المعاصرة، نظرية ولاية الفقيه.

ولا يمكن فهم هذه النظرية دون إلقاء الضوء على النظرية السياسية وتطورها عند الشيعة الإمامية، فنظام الحكم في الإسلام عند الشيعة ديني ثيوقراطي، بعكس المدرسة السنية التي تكون الخلافة فيها منصبا مدنياً، وإن كانت له وظائف دينية، فبالرغم من تقارب تعريف الإمامة عند الشيعة والسنة، حيث تُعرّف عند الشيعة أنها "خلافة شخص من الأشخاص للرسول صلى الله عليه وسلم في إقامة قوانين الشرع وحفظ حوزة الملة على وجه يجب اتباعه على كافة الأمة"، بينما عرّفها الإمام الماوردي أنها "موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا"^{٤٦}، إلا أن الشيعة رتبوا على كون الإمامة امتداداً للنبوة، وأنها استمرار لوظيفتها، أن لها مرتبة دينية، إذ إن حفظ الشرع من التحريف أو الخطأ أو النزول يقتضي عصمة هذا المنصب، والعصمة تقتضي الوصية، بمعنى أن يُنص على الإمام من سلفه، وأن يكون نصبه من قبل الله تعالى، وبهذا تكون الإمامة دينية ثيوقراطية من حيث مشروعيتها ومن حيث وظيفتها.^{٤٧}

بيد أن غيبة الإمام الثاني عشر ونوابه، أو ما عرف بالغيبة الكبرى، عام ٣٢٩ هـ، شكلت تحدياً لهذه النظرية، ليدخل الفكر السياسي الشيعي الإمامي مرحلته الثانية والتي استمرت منذ القرن الرابع إلى القرن العاشر الهجري، والتي يمكن أن تُعرف بمرحلة "الانتظار السلبي"، إذ إنه مع غياب الإمام المعصوم والمنصوص عليه تصبح السلطة القائمة غير شرعية، وبالتالي تراوح موقف الفكر الشيعي الإمامي من هذه

٤٥. السيد روح الله الخميني، الحكومة الإسلامية، منشورات المكتبة الإسلامية، طهران، ص: ٤٦.

- فتهي هويدي، إيران من الداخل، مركز الأهرام للطباعة والنشر، القاهرة، ط١٩٩١، ص: ١٠٣.

٤٦. أبو الحسن الماوردي، الأحكام السلطانية، والولايات الدينية، تحقيق د. أحمد مبارك البغدادي، مكتبة دار ابن قتيبة، الكويت، ط١، ١٩٨٩، ص: ٣.

٤٧. علي فياض، نظريات السلطة في الفكر السياسي الشيعي المعاصر، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط٢، ٢٠١٠، ص:

١٠٨-١١٤.

السلطة بين اعتزالها تماما، أو التعامل معها للضرورة، أو جواز التعاون معها في الحق، وإن اتفق أصحاب المواقف الثلاثة جميعا على عدم الاعتراف بشرعيتها. ومع اتخاذ الدولة الصفوية المذهب الشيعي الإمامي مذهبا رسميا لها في القرن العاشر، وانفتاح الأفق السياسي، انتقل المذهب إلى مرحلته الثالثة، والتي استمرت حتى القرن الثالث عشر الهجري، وبدأ فيها التمايز بين مدرستين: مدرسة الإخباريين، والذين نادوا باستمرار "الانتظار السلبي" لعودة الإمام الغائب، ورفض بدعة الاجتهاد، والإصرار على بقاء الفقهاء كمرشدين روحيين فقط، ومدرسة الأصوليين، والذين رجعوا إلى الأصول العريضة للإسلام، وأعطوا لأنفسهم حق الاجتهاد، ونادوا بدور سياسي نشط للفقهاء باعتبارهم نواب الإمام، وهي المرحلة التي ولدت فيها نظرية ولاية الفقيه علي يد فقهاء مثل نور الدين بن عبد العالي الكركي، والمحقق أحمد النراقي.^{٤٨}

ويدخل الفكر السياسي الشيعي الإمامي مرحلته الرابعة مع أوائل القرن الرابع عشر الهجري، بازدهار ونضوج بذور الاجتهاد الفقهي والسياسي الفكري، وهيمنة توجه "الانتظار الإيجابي" بين الفقهاء، ويعتبر البعض كتاب الشيخ محمد حسين النائيني "تنبيه الأمة وتنزيه الملة"، والذي كتبه عام ١٩٠٩م، هو فاتحة هذه المرحلة، إذ قدم فيه تأصيلا شرعيا ومنطقيا ليس فقط للدور السياسي للفقهاء في زمن الغيبة، بل وللأمة كذلك -ربما لأول مرة في الفكر الشيعي الإمامي- وذلك تأثرا برياح الليبرالية الدستورية التي هبت على المنطقة في هذه الفترة، حيث نص فيه على أن منع الحكم المطلق هو فريضة دينية، وأنه في غياب العصمة التي تجعل السلطة عادلة، فإن البديل البشري الطبيعي - حتى مع مغصوبية المقام - هو في إيجاد دستور وافٍ، وإحكام المراقبة والمحاسبة عبر مجلس شورى تمثيلي، يشارك فيه النواب العاميون للإمام (الفقهاء)، بحيث تكون ترجيحاتهم ملزمة شرعا.^{٤٩}

أما العمل الثاني الذي يعد صاحب التأثير الأبرز في هذه المرحلة، هو كتاب الحكومة الإسلامية للإمام الخميني، وهو عبارة عن تجميع محاضرات ألقاها بالنجف عام ١٩٦٥م، وفيه فصل الخميني لنظرية ولاية الفقيه، واستدل عليها، وحدد صفات الولي الفقيه ووظائفه. وأهم ما أضافه الخميني في هذه المحاضرات، هو تأكيده على إلزامية إقامة الحكومة الإسلامية، والتأكيد على سلطة الفقهاء بشكل لا لبس فيه.^{٥٠} فالقول بالانتظار السلبي لعودة الإمام - وقد مرت على الغيبة الكبرى ألف عام، وقد تمر ألوف أخرى من

٤٨. فهاي هويدي، إيران من الداخل، مركز الأهرام للطباعة والنشر، القاهرة، ط١٩٩١، ص: ٦٨.

- علي فياض، نظريات السلطة في الفكر السياسي الشيعي المعاصر، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط٢٠١٠، ص: ١١٦-١٦٨.

٤٩. فهاي هويدي، إيران من الداخل، مركز الأهرام للطباعة والنشر، القاهرة، ط١٩٩١، ص: ٧٧-٨٦.

- علي فياض، نظريات السلطة في الفكر السياسي الشيعي المعاصر، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط٢٠١٠، ص: ١٣٤-١٦٨.

٥٠. فهاي هويدي، إيران من الداخل، مركز الأهرام للطباعة والنشر، القاهرة، ط١٩٩١، ص: ٨٩.

السنين - هو أسوأ من القول بنسخ الإسلام،^{٥١} و"الفقهاء العدول هم وحدهم المؤهلون لتنفيذ أحكام الإسلام وإقرار نظامه، وإقامة حدود الله، وحراسة ثغور المسلمين".^{٥٢}

وقد يُظن أن هذا النموذج الذي يحاول إخضاع السياسي للديني، عبر هيمنة الفقهاء على السلطة السياسية يمثل توجهها خاصا بالفكر السياسي الشيعي، لطبيعة مبادئه العقائدية والفقهية، لكن هذا الزعم يتجاهل حقيقة أن شرط "العلم المؤدي إلى الاجتهاد في النوازل والأحكام"^{٥٣} هو شرط معتبر عن عموم علماء السنة لمنصب الخلافة، بمعنى أن المرشح لمنصب الخلافة يجب أن يكون عالما مجتهدا، بالرغم من تخلي أهل السنة والجماعة منذ نهاية الخلافة الراشدة عن هذا الشرط،^{٥٤} وبالتالي لا غرابة أن نرى نماذج من أهل السنة تحاكي نموذج ولاية الفقيه الشيعية، وتتبنى منطقا مقاربا لمنطقها، مثل نموذج الحكم الإسلامي حركة طالبان، والتي كانت قيادتها تؤمن "أن الفقهاء يستطيعون النهوض بأي مسؤولية يكلفون بها، ذلك أن معرفتهم بالعلوم الشرعية توفر لهم مرجعية وخلفية تمكنهم من تبيان حدود الخطأ والصواب في مجالات النشاط الإنساني كافة.. وأن الولاية في الدولة الإسلامية كانوا يختارون بناء على مقدار الثقة في استقامتهم وورعهم وإحاطتهم بأمر الحلال والحرام، وليس بناء على تخصصاتهم العلمية وشهاداتهم".^{٥٥}

خامسا: النموذج المثالي الراديكالي للدولة الإسلامية

لم يكن من الممكن ونحن نتعرض لإشكالية الحكم الإسلامي في الدولة الحديثة عدم التعرض لمفهوم "الحاكمية"، الذي يعد أحد أكثر المصطلحات إشكالية في هذا المجال، وهو المصطلح الذي سكه المفكر الإسلامي الباكستاني أبو الأعلى المودودي، ويعتبر سيد قطب هو أهم من نظر له في الفكر السياسي الإسلامي.^{٥٦} وهذا المصطلح عند المودودي وقطب يمكن بيانه بشكل عام في نقاط خمس:

أولاً: في نظام الحكم الإسلامي، الله هو الحاكم الحقيقي، فليس لأحد في الدولة الإسلامية - فردا كان أم أسرة أم حزبا أم طبقة- نصيب من الحاكمية، فما من أحد له شيء من أمر التشريع إلا الله، وأن حق الحكم والقضاء ليس لأحد إلا الله، وأن الله وحده له حق إصدار الأحكام، فالنظرية السياسية في الإسلام

٥١. السيد روح الله الخميني، الحكومة الإسلامية، منشورات المكتبة الإسلامية، طهران، ص: ٢٦.

٥٢. المرجع السابق، ص: ٧٠.

٥٣. أبو الحسن المودودي، الأحكام السلطانية، والولايات الدينية، تحقيق د. أحمد مبارك البغدادي، مكتبة دار ابن قتيبة، الكويت، ط ١، ١٩٨٩، ص: ٥.

٥٤. علي فياض، نظريات السلطة في الفكر السياسي الشيعي المعاصر، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط ٢، ٢٠١٠، ص: ١٠٣.

٥٥. فهد هويدي، طالبان جند الله في المعركة الخطأ، دار الشروق، القاهرة، ط ١، ٢٠٠١، ص: ٥٠-٥٢.

٥٦. براق زكريا، الدولة والشريعة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط ١، ٢٠١٣، ص: ٢٧١.

تقوم على نزع جميع سلطات الأمر والتشريع من أيدي البشر، منفردين أو مجتمعين، لأنها مما يختص به الله وحده.^{٥٧}

ثانياً: أن نظام الحكم في الإسلام مرتبط بالعقيدة، فالحاكمية ترتبط بتحقيق الأولوية لله وحده، فالله سبحانه يتولى الحاكمية في حياة البشر، عن طريق تصريف أمرهم بمشيئته وقدره من جانب، وعن طريق تنظيم أوضاعهم وحياتهم وحقوقهم وواجباتهم، وعلاقاتهم وارتباطاتهم بشريعته ومنهجه من جانب آخر. وفي النظام الإسلامي، لا يشارك الله سبحانه أحد، لا في مشيئته وقدره، ولا في منهجه وشريعته.. وإلا فهو الشرك والكفر.. لأن هذا معناه رفض ألوهية الله، وادعاء خصائص الألوهية في الوقت ذاته.^{٥٨} ف"قضية الحاكمية والشريعة في هذا الدين هي قضية عقيدة ودين قبل أن تكون مسألة حكم ونظام".^{٥٩}

ثالثاً: أن مفهوم الشريعة ومدلول "الحاكمية" لا ينحصر فقط في مسائل التشريع والأحكام القانونية، ولا حتى في أصول الحكم ونظامه، بل إنها تتسع لتشمل كل ما شرعه الله لتنظيم الحياة البشرية، من الاعتقاد والتصور، إلى الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية، إلى التشريعات القانونية، إلى قواعد الأخلاق والسلوك، بل والمعرفة بكل جوانبها، وفي أصول النشاط الفكري والفني جملة، "وفي هذا كله، لا بد من التلقي عن الله، كالتلقي في الأحكام الشرعية - بمدلولها الضيق المتداول - سواء بسواء".^{٦٠}

رابعاً: أن الحاكمية بمدلولها الشامل ترتبط بحقائق الوجود والكون، فعلى نهج الفلسفة المثالية، التي ترى للموجودات كلها يجاوز ما ندركه بحواسنا القاصرة، وأنها ترتبط بحياة وقوانين تجعل من الكون كله وحدة واحدة، يسود جزئياته كلها ترابط وانسجام، نظراً سيد قطب لتفرد المنهج الإسلامي، فهو المنهج الوحيد الذي يقوم نظام الحياة البشرية فيه على أساس من التفسير الشامل للوجود، وهو الذي يتسق مع نظام الكون كله، "فلا ينفرد الإنسان بمنهج لا يتناسق مع ذلك النظام، على حين أنه مضطرب أن يعيش في إطار هذا الكون... والتناسق بين منهج حياة الإنسان ومنهج حياة الكون هو وحده الذي يكفل للإنسان التعاون مع القوى الكونية الهائلة، بدلا من التصادم معها، وهو حين يصطدم معها يتمزق وينسحق"، ولهذا فإن البشرية اليوم تعيش حياة الشقاء والحيرة والاضطراب.^{٦١}

٥٧. أبو الأعلى المودودي، الخلافة والملك، ترجمة أحمد إدريس، دار القلم، الكويت، ط ١، ١٩٧٨، ص: ١٣-١٥.

٥٨. براق زكريا، الدولة والشريعة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ٢٠١٣، ص: ٢٥٩-٢٦٢.

٥٩. سيد قطب، العدالة الاجتماعية في الإسلام، دار الشروق، القاهرة، ط ١٨، ٢٠١٣، ص: ٩٩.

٥٩. سيد قطب، مقومات التصور الإسلامي، نقلا عن: براق زكريا، الدولة والشريعة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ٢٠١٣، ص: ٢٨٧.

٦٠. سيد قطب، معالم في الطريق، دار الشروق، القاهرة، ١٩٧٣، ص: ١٢٣-١٢٤.

٦١. سيد قطب، هذا الدين، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠١، ص: ٢٤-٢٦.



وختاماً: أنه "لا إسلام ولا إيمان بغير الإقرار بالحاكمية لله وحده... والحكم بما أنزل- دون سواه - في كل شئون الحياة، وبالتالي فإن وجود الحياة الإسلامية والأمة الإسلامية، بل ووجود "الإسلام" ذاته قد توقف منذ فترة طويلة. وهي الحقيقة التي قد تحدث صدمة وذعروخيبة أمل للكثيرين ممن يزالون يحبون أن يكونوا "مسلمين".^{٦٢} وذلك لأن المجتمعات التي تزعم لنفسها أنها مسلمة تدخل في إطار المجتمع الجاهلي، فهي تعطي أخص خصائص الأولوية - وهي الحاكمية - لغير الله، فتتلقى من حاكمية غير الله نظامها، وشرائعها وقيمها، وموازينها، وعاداتها وتقاليدها، وكل مقومات حياتها تقريباً.^{٦٣}

إن الإشكالية التي تكمن في هذه النظرية أنها - بالرغم من جاذبيتها وإحكام منطقتها البادي - تتسم بوجود فجوات خطيرة في بنائها، كما إنها تعتمد على ثنائيات حادة مثل الله/البشر، الإسلام/الجاهلية. **فأولاً:** بخلاف النظريات والنماذج السالفة، لا تحدد هذه النظرية من في مثلث "الحاكم - الأمة - العلماء" هو المسؤول عن تفسير الشرع وإقامة الدين، فالمودودي وسيد قطب كلاهما يؤكدان رفضهما المفهوم الثيوقراطي للحكومة الإلهية، لكن بينما المودودي يشير إلى قوله تعالى "وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض.." ليستدل على أن الخلافة عمومية للمؤمنين، لا ينفرد بها فرد أو أسرة أو طبقة، أو ما أسماه "الثيوقراطية الديمقراطية"^{٦٤}، فإن سيد قطب يبدو غامضاً بهذا الشأن، بل ويرى السؤال عن تفاصيل النظام الإسلامي الذي يدعو إليه، من قبيل الإحراج الذي تضغط به الجاهلية على أعصاب الدعاة المخلصين، ومن قبيل محاولاتها دفعهم لتعجل الخطوات، والتي يجب أن تركز الآن على خطوة دعوة هؤلاء إلى التسليم لحاكمية الله، مشيراً إلى أنه ليس ما ينقصنا الآن هو الاجتهاد والبحوث الفقهية على الأصول الحديثة، وأن النظرية تتبلور أثناء الحركة، وأن ملامح النظام تتحدد أثناء الممارسة، داعياً أصحاب الدعوة ألا يستجيبوا لهذه المناورة، وألا يستخفهم الذين لا يوقنون.^{٦٥}

ثانياً: بشأن الثنائيات الحادة التي تحتويها هذه النظرية، مثل الله/البشر، الإسلام/الجاهلية، فإنها تقوم على مغالطات منطقية، فسيد قطب يقرب بأن الشريعة تتمثل في مبادئ كلية وقواعد عامة - خصوصاً فيما يخص المعاملات-، وأنها ترسم إطاراً واسعاً شاملاً يتسع للتطور الذي يطرأ على حياة البشر، وأن مهمة الفقه -الذي هو من صنع البشر- أن يفهم ويفسر ويجتهد في تطبيق الشريعة لتلبية حاجات مجتمعهم الخاصة.^{٦٦} وهذا يكشف مغالطة هذه الثنائيات الحادة، فالشريعة تتجلى في الأحكام الفقهية التي تبدها قرائح الفقهاء، وهو جهد بشري غير معصوم، فإذا قيل إن المهم هو أن هذا الاجتهاد البشري يتم في إطار

٦٢. سيد قطب، العدالة الاجتماعية في الإسلام، دار الشروق، القاهرة، ط ١٨، ٢٠١٣، ص: ٢٢١-٢٢٣.

٦٣. سيد قطب، معالم في الطريق، دار الشروق، القاهرة، ١٩٧٣، ص: ٩١-٩٢.

٦٤. براق زكريا، الدولة والشريعة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ٢٠١٣، ص: ٢٦٦-٢٦٧.

٦٥. سيد قطب، معالم في الطريق، دار الشروق، القاهرة، ١٩٧٣، ص: ٤٤-٤٥.

٦٦. سيد قطب، نحو مجتمع إسلامي، دار الشروق، القاهرة، ط ١٤، ٢٠١٣، ص: ٣٩-٥١.

القواعد والمبادئ المؤصلة إلهيا، قيل إن الرجوع إلى مبادئ وقواعد الشريعة لن يعطي قراءة واحدة أو حتى قراءات متقاربة، فمثلا مبدأ "الشورى" الذي هو مبدأ إسلامي أساسي في نظام الحكم، له قراءات متباينة، فالبعض يقدم قراءة سلطوية تجعل الشورى معلمة وليست ملزمة، والبعض يقدم قراءة نخبوية تجعل الشورى محصورة فقط في أهل الحل والعقد من وجوه القوم والعلماء وأمرء الجند ونحوهم، والبعض يقدم قراءة ديمقراطية ويمد مظلة الشورى لكل من يعنيه الأمر من عوام الناس، وأنها ملزمة وليست معلمة، وكل قراءة ينبني عليها نظام مختلف كما رأينا سابقا، فأى من هؤلاء تعكس قراءته التصور الإسلامي الذي ما عاداه يمثل الجاهلية؟

فبما أن الشريعة تتمثل في مبادئ عامة كلية فيما يخص النظم الحياتية، تكون مقارنتها بالأيدولوجيات والنظم السياسية والاقتصادية كالأسمالية والاشتراكية غير متجانس، ولأن تنزيل الشريعة على الواقع هو جهد بشري غير معصوم، والرجوع إلى الشريعة لا يعطي تصورا واحدا أو حتى تصورات متقاربة، بدليل عشرات المذاهب العقائدية والمدارس الفقهية التي عرفها الإسلام طوال تاريخه، وتنوع الأيدولوجيات بين الحركات والتيارات الإسلامية المعاصرة، فإن الزعم أن هناك نظاما حياتيا إسلاميا بعينه، تفصيليا، معصوما، وبدون إقامته يصير المجتمع جاهليا وليس إسلاميا هو زعم خاطئ. علاوة على ذلك، فإن محاولة إقامة نموذج حكم إسلامي انطلاقا من هذه الرؤية الأحادية والكلية - التي تشمل الجوانب السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية والأخلاقية والعلمية - لمصطلح الحاكمية والمدعومة بمنطق الفلسفة المثالية قد يسفر عن نظام شمولي، كما وفرت فلسفة هيغل المثالية المناخ لازدهار النظم الفاشية والنازية في التجربة الغربية.

خاتمة

بعد استعراض مجمل لمختلف النظريات المعاصرة للحكم الإسلامي، يمكن أن نخلص إلى عاملين أساسيين في إشكالية الحكم الإسلامي في إطار الدولة الحديثة:

العامل الأول: متعلق بالفقه السياسي الإسلامي ذاته

فكما رأينا يشوب الفقه المتعلق بالسياسة ونظم الحكم في الإسلام عواران خطيران:

أولا: انحراف الفقه السياسي الإسلامي، تأثرا بالحوادث المزلزلة التي عصفت بالأمة في أواخريات العصر الراشد، فقد بدأ الانحراف في سياسات الحكم وسياسات المال - كما ذكر سيد قطب - عن أصول الإسلام ومبادئ الشريعة منذ أن بدأ الملك العضوض على يد معاوية^{٦٧}، وقد رأينا أن الدكتور عبدالرزاق السنهوري

٦٧. سيد قطب، نحو مجتمع إسلامي، دار الشروق، القاهرة، ط ١٤، ٢٠١٣، ص: ٤٨.



اعتبر نموذج الخلافة الذي ساد في أغلب فترات التاريخ الإسلامي شكلا ناقصا من الخلافة^{٦٨}، و الدكتور حاكم المطيري عد الخطاب السياسي الذي هيمن خلالها خطابا سياسيا شرعيا مؤولا منحرفا^{٦٩}. هذا الانحراف شمل جوانب عدة في الفقه الإسلامي السياسي، مثل: المشروعات السياسية، والشورى، والحريات السياسية، وسياسة المال العام، ونحوها، وهو ما دفع الشيخ راشد الغنوشي إلى اعتبار هذا الانحراف سببا مباشرا في سقوط الحضارة الإسلامية، "وأنه من غير ثورة شاملة تطيح بهذه السموم التي تجري في دماء الأمة وتشل طاقتها عن الانطلاق، وتجهض انتفاضتها، فلا أمل في انطلاقة متينة قوية قاصدة قمينة بإنتاج الحضارة من جديد"^{٧٠}.

ثانيا: توقف الاجتهاد في الفقه الإسلامي في القرون الأخيرة، وهي القرون التي شهدت طفرة غير مسبوقة في الهياكل والبنى الإجتماعية للأمة. وفي جوانب الحياة السياسية والاقتصادية والفكرية لها، فهذا الفقه "قد توقف نموه أو كاد منذ القرن الثامن الهجري، وذلك تبعا لركود المجتمع الإسلامي ذاته... حتى إذا قفزت الحياة قفزتها الواسعة في القرون الثلاثة الأخيرة، وتجدد المجتمع الإسلامي طفرة، لم يكن الفقه الإسلامي على استعداد لمسيرة الحياة المتوثبة، وبذلك وجدت فجوة تاريخية ضخمة في تسلسل هذا الفقه ومسيرته للحياة الجديدة، وحاجتها التي تضاعفت أضعافا كثيرة"^{٧١}، ولذا كانت الدعوة إلى التجديد الفقهي، وتجاوز مرحلة الجمود هذه، كخطوة أساسية لإقامة الحكم الإسلامي قاسما مشتركا بين أغلب من تناولناهم في هذه الدراسة^{٧٢}.

العامل الثاني: متعلق بالتحديات التي فرضتها الدولة الحديثة على مفهوم الحكم الإسلامي

فقد ذكرنا أن الدولة الحديثة، هي وليدة شرعية للتجربة الغربية، وتطوراتها الاجتماعية والسياسية^{٧٣}، وأنها نقلت قسرا في تجربتنا الإسلامية، مقطوعة عن سياقها^{٧٤} مما أحدث هذه التناقضات التي دفعت البعض

٦٨. عبد الرزاق السنهوري "ترجمة: نادية عبد الرزاق السنهوري"، فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٣، ص: ٢٣٧.

٦٩. حاكم المطيري: الحرية أو الطوفان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط٢، ٢٠٠٨، ص: ١٠٥.

٧٠. راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية ج١، دار الشروق، القاهرة، ٢٠١٢، ص: ٢٤٦-٢٤٧.

٧١. سيد قطب، نحو مجتمع إسلامي، دار الشروق، القاهرة، ط١٤، ٢٠١٣، ص: ٤٩.

٧٢. عبد الرزاق السنهوري "ترجمة: نادية عبد الرزاق السنهوري"، فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٣، ص: ٦٨-٧٠.

- سيد قطب، نحو مجتمع إسلامي، دار الشروق، القاهرة، ط١٤، ٢٠١٣، ص: ٥١-٥٠.

- راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية ج١، دار الشروق، القاهرة، ٢٠١٢، ص: ٢٤٦-٢٤٧.

Newton and Van Deth, *Foundations of comparative politics*, 23-24.٣٧

٧٤. برهان غليون، نقد السياسة: الدولة والدين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ٢٠٠٧، ط٤، ص: ٥٦٠-٥٦١.

إلى اعتبار أن الحكم الإسلامي والدولة الحديثة غير متلائمين بالضرورة.^{٧٥} هذه التحديات تشمل أمورا عدة، منها:

أ. نمط السلطة المركب والمقسّم والمؤسّساتي، فبعبكس نمط السلطة التقليدية، والتي كانت مركزية في شكلها، وأبوية في نمطها، مما أتاح تركز السلطات السياسية والدينية في يد الخليفة أو رأس الدولة الإسلامية، واعتباره ليس فقط المسؤول عن إقامة الحكم الإسلامي، بل الرمز الذي يتمثل فيه هذا الحكم، نتج عن الدولة الحديثة والتي تمتاز بمؤسّساتها المنفصلة لممارسة السلطات المختلفة، وتعاضم الدور السياسي للشعب في إكساب المشروعية للنظام السياسي، وإسهامه بدرجات مختلفة في ممارسة السلطة السياسية، إشكالية "الحاكم، الأمة، العلماء" على نحو ما ذكرنا، وتحديد دور هذه الأطراف الثلاثة في نظام حكم يهدف إلى إقامة الدين وتطبيق الشريعة.

ب. الحدود والمواطنة، فالدولة الإمبراطورية بحدودها غير المحددة، والمتجاوزة للعرقيات والأقاليم، وبنمط مواطنتها الرعائي، كانت تقدم حلا لمشكلة تطابق حدود الدولة والأمة في الفكر السياسي الإسلامي، أما الدولة الحديثة بحدودها المرسمة الثابتة، وبنمط مواطنتها القائم على تساوي الحقوق والواجبات بين مختلف الأطياف العرقية والدينية داخل حدود الدولة، يثير أزمة حقيقية حول تضارب الولاءات والحقوق الواجبات، وكيف نحقق واجبات ومقتضيات الأمة الواحدة في ظل انقسامها إلى عشرات الوحدات السياسية، والتي تتشارك فيها الأغلبية المسلمة مع غيرها من الأقليات التي تتساوى معها - ولو نظريا- في حقوق وواجبات المواطنة، ولها الأولوية عن كل من يقطن خارج حدود هذه الدولة.

ج. الإطار المرجعي الحاكم: فالدولة الحديثة كما ذكرنا ليست مزروعة القيمة كما يدعى، بل تستبطن البرادائم العلماني العقلاني، وهو ما يطبع نمط السيادة بها، والتي تتجسد في ذات الدولة، وفي أهدافها، والتي تتمثل في بناء مواطن فاعل ومنتج اقتصاديا، وبالتالي في ظل هذا الإطار كيف يمكن تأكيد سيادة متجاوزة للدولة ومؤسّساتها، وهي سيادة الشريعة الإسلامية، وعدم الانحراف عنها، وكيف يمكن تحقيق الأهداف العليا للحكم الإسلامي، والمتمثلة في "حفظ الدين وسياسة الدنيا به".

. Hallaq, *The Impossible State*, ix – xiv.٧٥



المراجع

أولاً: المراجع العربية:

١. أبو الأعلى المودودي، الخلافة والمملك، ترجمة أحمد إدريس، دار القلم، الكويت، ط١، ١٩٧٨.
٢. أبو الحسن الماوردي، الأحكام السلطانية، والولايات الدينية، تحقيق د. أحمد مبارك البغدادي، مكتبة دار ابن قتيبة، الكويت، ط١، ١٩٨٩.
٣. أحمد الكاتب، الفكر السياسي الوهابي: قراءة تحليلية، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط٣، ٢٠٠٨.
٤. براق زكريا، الدولة والشريعة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ٢٠١٣.
٥. برهان غليون، نقد السياسة: الدولة والدين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط٤، ٢٠٠٧.
٦. حاكم المطيري: الحرية أو الطوفان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط٢، ٢٠٠٨.
٧. حسن البنا، رسالة نظام الحكم، في "مجموع رسائل الشهيد حسن البنا"، دار الدعوة للطباعة والنشر والتوزيع، الإسكندرية، ١٩٩٠.
٨. راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، دار الشروق، القاهرة، ٢٠١٢.
٩. السيد روح الله الخميني، الحكومة الإسلامية، منشورات المكتبة الإسلامية، طهران، ص: ٤٦.
١٠. سيد قطب، العدالة الاجتماعية في الإسلام، دار الشروق، القاهرة، ط١٨، ٢٠١٣.
١١. سيد قطب، معالم في الطريق، دار الشروق، القاهرة، ١٩٧٣.
١٢. سيد قطب، نحو مجتمع إسلامي، دار الشروق، القاهرة، ط١٤، ٢٠١٣.
١٣. سيد قطب، هذا الدين، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠١.
١٤. عبد الرزاق السنهوري، ترجمة: نادية عبد الرزاق السنهوري، فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبية أمم شرقية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٣.
١٥. عبد الله العثيمين، الشيخ محمد بن عبد الوهاب: حياته وأفكاره، دار العلوم، الرياض، ١٩٩٣.
١٦. علي فياض، نظريات السلطة في الفكر السياسي الشيعي المعاصر، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط٢، ٢٠١٠.
١٧. فهيم هويدي، إيران من الداخل، مركز الأهرام للطباعة والنشر، القاهرة، ط٤، ١٩٩١.
١٨. محمد عمارة، الجامعة الإسلامية والفكرة القومية: نموذج مصطفى كامل، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٤.
١٩. نوح فيلدمان، ترجمة: الطاهر بوساحية، سقوط الدولة الإسلامية ونهوضها، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٤.

٢٠. يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، دار الدعوة للطباعة والنشر والتوزيع، الإسكندرية، ١٩٩٠.

ثانياً: المراجع الأجنبية:

1. Belkeziz, Abdelilah. *The state in contemporary Islamic thought: a historical survey of the major Muslim political thinkers of the modern era*. London: I. B. Tauris, 2009.
2. Hallaq, Wael B. *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*. New York: Columbia University Press, 2013.
3. Lacroix, Stephane (trans. by George Holoch). *Awakening Islam: Religious Dissent in Contemporary Saudi Arabia*. Cambridge, USA: Harvard University Press, 2011.
4. Newton, Kenneth and Van Deth, Jan W. *Foundations of comparative politics*. New York: Cambridge University Press, 2010.
5. Pierson, Christopher. *The modern state*. London and New York: Roulledge, 2004.
6. Ramadan, Tariq. "Democratic Turkey Is the Template for Egypt's Muslim Brotherhood", *New Perspectives Quarterly* 28, 2 (2011): 42-45.
7. Straumann, Benjamin. "The Peace of Westphalia as a Secular Constitution", *Constellations* 15, 2 (2008): 173 – 188.
8. Tamimi, Azzam. "From Democracy to Military Dictatorship: Egypt 2013 = Chile 1973", *Insight Turkey* 16, 1 (2014): 45-53.
9. Tamimi, Azzam. "Islam and Democracy from Tahtawi to Ghannouchi", *Theory, Culture & Society* 24, 2 (2007): 39–58.
10. van Creveld, Martin. *The Rise and Decline of the State*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2000.

ثالثاً: المصادر الإلكترونية:

١. النظام الأساسي للحكم في المملكة العربية السعودية:
(accessed 24 April 2014) <http://faculty.ksu.edu.sa/30520/ar/Documents/Rsa/1.pdf>
2. Stratfor Report, Saudi Arabia and the Muslim Brotherhood: Unexpected Adversaries. <http://www.defenceviewpoints.co.uk/articles-and-analysis/saudi-arabia-and-the-muslim-brotherhood-unexpected-adversaries/pdf> (accessed 9 April 2014).